

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
بمبادرة الإتمام متمنياً من الله العزيم



ذروة تعاضد العجماء والنقل

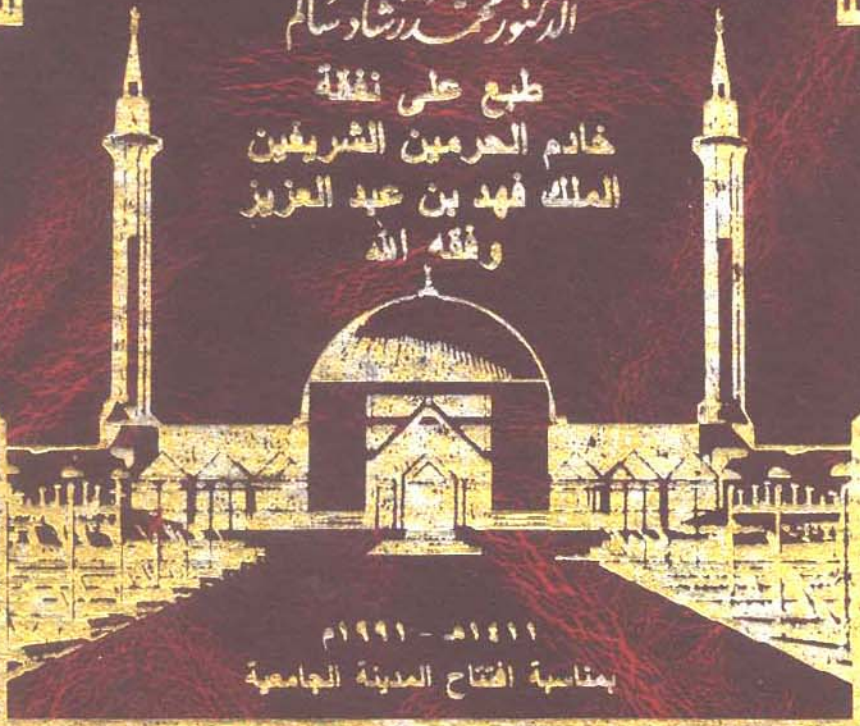
لابن تميمية

تحقيق

الدكتور محمد درشاد سالم

طبع على نفقة

خادم الحرمين الشريفين
الملك فهد بن عبد العزيز
ونفقه الله



١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

ذُرْعَةُ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعَةُ عِزِّ الْعُقُلِ وَالنَّبْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحكيم

تحقيق

الدكتور محمد درشاد سالم

طبع على نفقة

خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز

وفقه الله

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

الطبعة الثانية

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

رقم الإيداع ٩٥٢٤ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 - 256 - 012 - 7

هجر

لطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

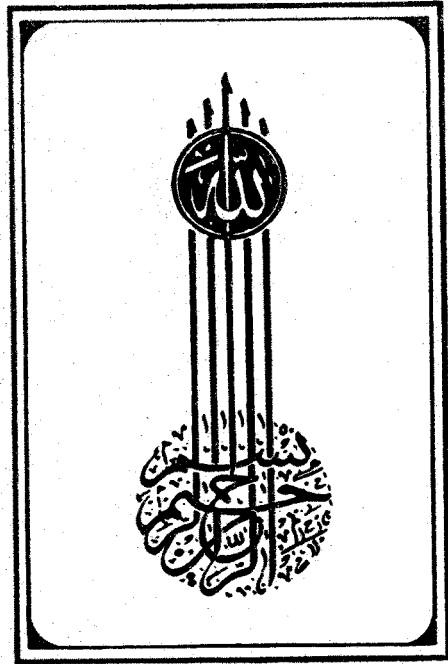
المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - حيزة

☎ ٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦

المطبعة : ٦٠٢ ش عبد الفتاح الطويل

أرض اللواء - ☎ ٣٤٥٢٩٦٣

ص . ب ٦٣ إمبابة



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعُ تَعَاظِرِ الْعُقَاوِلِ النَّبَلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أَبِي الْعَبَّاسِ سَعْيِ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْحَكِيمِ

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الأول

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير الطبعة الثانية

لمعالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله ، وعلى آله وصحبه ، ومن اتبع هداه ، وبعد :

إذا كان نشر التراث العلمي الإسلامي يأتي في مقدمة أهداف الجامعة ، ويمثل جزءاً أساسياً من رسالتها ، فإن كتب شيخ الإسلام ابن تيمية تأتي في مقدمة هذا التراث ، وتنال من الجامعة العناية التامة ، والاهتمام اللائق بها . وقد بدأت في تحقيق كتبه ، وإصدارها واحداً بعد الآخر ، وبذلت من أجل ذلك الكثير من الجهود . وما تكاد طبعات هذه الكتب تخرج ، حتى يتلقاها طلاب العلم ، ورواد المعرفة في الداخل والخارج ، بشغف كبير ، تقديراً منهم لأهميتها ومكانتها العلمية ، وحاجة كل طالب علم بأن تكون أحد مراجعه في حياته العلمية والعملية ، مما جعل هذه الطبعات تنفذ بعد وقت قصير من خروجها .

وكتاب « درء تعارض العقل والنقل » الذي بين أيدينا ، أحد الكنوز العلمية التي خلفها لنا شيخ الإسلام الإمام المجاهد أبو العباس تقي الدين أحمد ابن عبد الحلیم بن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم - رحمه الله - وتفخر الجامعة بأن تقدمه في طبعة جديدة ، على نفقة خدام الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز - حفظه الله - إسهاماً منه في نشر العلم الشرعي ، واحتفاء الجامعة بانتقالها إلى مقرها الجديد ، جزاه الله خير الجزاء ، وجعل صنيعه هذا من الأعمال الصالحة ، والصدقات الجارية المقبولة ، وله مني ، ومن المسؤولين في الجامعة ، ومن طلبة العلم ، أوفى الشكر ، وأبلغ التقدير .

وقد صدر هذا الكتاب - الذي يعاد طبعه ضمن مجموعة مختارة من الكتب التي رأت الجامعة إصدارها بهذه المناسبة - إسهاما في خدمة الثقافة الإسلامية ، والفكر الإسلامي الأصيل ، ولتوكيد أن البناء الحضاري الشاخص لا يقتصر على المادة ، وإنما يتجاوز ذلك إلى نهضة في الفكر ، ونشاط في التدريس والبحث العلمي ، وخدمة المجتمع ، والدعوة الإسلامية ، وأن هذه المدينة الجامعية الجديدة الرائعة ، ينبغي أن تكون عوننا وحافزا للجامعة على التقدم والرفق في جميع المجالات ، وأن تكون من شواهد الأعمال المجيدة لحكومة خادم الحرمين الشريفين - أيده الله - في خدمة العلم وأهله وطلابه . والله أعلم . وصلى الله وسلم على نبينا محمد ،،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

بقلم معالي الأستاذ لهكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي

مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وأصحابه
وأتباعه إلى يوم الدين : وبعد ،

فإذا عد أئمة الفكر الإسلامي ، والمجاهدون فيه عبر تاريخ المسلمين
الحافل بالخير والعطاء فيأتي في مقدمتهم شيخ الإسلام الإمام ابن تيمية
رحمه الله الذي نذر حياته في سبيل الله ، وتصدى للطوائف المنحرفة عن المنهج
الحق ، فبين مالدنيا من زيف وضلال ، وجادل بالحق والبرهان ، متبعاً
منهج سلف الأمة الصالح من لدن صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
ومن تبعهم بإحسان ، فأثرى المكتبة الإسلامية بالكثير من الكتب التي توضح
منهج السلف الصالح وما كانوا عليه في الاعتقاد والعبادة ، والتشريع ، وطرق
مجالات عدة أبرزها في أصول الدين وبيان معتقد الفرقة الناجية ، وقد
عودى من قبل أصحاب الآراء الضالة وشوهت كتبه ومؤلفاته ، واندرس
كثير منها ، ولم تلق من الاهتمام والنشر ما لقيته كتب غيره من العلماء ، وذلك

بسبب موقفه الصلب في بيان الحق والدفاع عنه، ونقد آراء الفرق الضالة ،
وبيان ضلالها ، ولم يكن ذلك الموقف المعادى مقتصرأ عليه فقط ، بل كان
للاتجاه السلفي بعامة ، والذي كان الإمام ابن تيمية في عصره يمثل القيادة
فيه ، واستمرت الحال كذلك ، حتى قامت الدولة السعودية في جزيرة العرب
ناصره لدعوة الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب السلفية ، ودافعة لها ،
ومتبينة لأفكارها ، إذ كان الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب رحمه الله قد
تأثر بمنهج شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وما كتبه في العقيدة
وأصول الدين .

ومنذ ذلك الوقت وكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، بل وكتب أئمة
السلف ومجتهديهم في انتشار وتداول .

وعندما استتب الأمر لمؤسس المملكة العربية السعودية في هذا القرن
الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله شجع نشر هذه الكتب
فطبع كثير منها واستفاد منها طلاب العلم ، وكان لها أثر كبير في توجيه
الناس وتربيتهم .

وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي أسست نواتها الأولى عام
١٣٧٠ هـ في عهد الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود رحمه الله ،
والتي كان يشرف عليها ويرعاها سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ
رحمه الله مفتي المملكة العربية السعودية في ذلك الوقت من أبرز المؤسسات
التي اهتمت بنشر كتب السلف وتدريسها في معاهدها وكلياتها وبخاصة
كتب شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله .

ولازالت والحمد لله تقوم بالمهمة نفسها بتوفيق الله تعالى ثم بتشجيع المسؤولين في المملكة العربية السعودية وعلى رأسهم صاحب الجلالة الملك خالد بن عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية ، وصاحب السمو الملكي الأمير فهد بن عبد العزيز ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء وفقهم الله وأعوانهم على الخير إلى ما يحب ويرضى .

ويأتي نشر هذا الكتاب - درء تعارض العقل والنقل - لشيخ الإسلام ابن تيمية ، تحقيق الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم الأستاذ في كلية أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ضمن سلسلة نشر التراث الإسلامي التي تقوم بها الجامعة في المجالات الشرعية والعربية .

وهو من أعظم كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، بل من أعظم كتب السلف ويكفي ما ذكره عنه الإمام ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية وصاحبه فقد قال عنه : « وإنه كتاب لم يطرق العالم له نظيراً في بابه » .

وقد طبع قسم من هذا الكتاب على هامش كتاب « مناهج السنة النبوية » لابن تيمية قبل ثمانين عاماً تقريباً سنة ١٣٢١ هـ ، ثم طبع قسم أصغر منه مرة أخرى سنة ١٣٧٠ هـ ، ولكن الكتاب طبع ناقصاً في المرتين . . .

وعندما بدأ الدكتور محمد رشاد سالم بحثه للدكتوراه وموضوعه « موافقة العقل للنقل عند ابن تيمية » وذلك سنة ١٣٧٥ هـ (١٩٥٥ م) اقتضاه البحث أن يجمع ويصور كثيراً من مخطوطات كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وخاصة كتابنا هذا ، فهو أكثر كتبه اتصالاً بموضوع بحثه ، وتبين له عندئذ أن ما طبع من الكتاب لا يعدل إلا ربع حجم الكتاب الأصلي .

ولذلك عندما وقع اختيار مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية عام ١٣٨٩ هـ على الدكتور محمد رشاد سالم - مع مجموعة من الأساتذة - ليقوم كل أستاذ بتحقيق كتاب يختاره ، اختار كتاب « درء تعارض العقل والنقل » وأتم تحقيق الجزء الأول منه سنة ١٣٩١ هـ .

وقد فأنحنى في رغبته في استئناف العمل في تحقيق الكتاب ونشره ، ذاكراً أن نشر مثل هذا الكتاب الكبير - الذى يتوقع أن يصدر فى اثنى عشر جزءاً تقريباً - يحتاج إلى هيئة مثل الجامعة تتولى إصداره والإنفاق على طبعه .

ورأيت حينئذ أن نشر هذا الكتاب القيم من الأمور الواجبة على كل مهم بترائنا الإسلامى ، وفى الوقت نفسه من المهام الأساسية التى تضطلع بها جامعتنا ، فشجعت على أن يبدأ فى الإعداد لذلك . . فقام بمراجعة المخطوطات والمصورات الموجودة فى دار الكتب المصرية - بالإضافة إلى ما صوره بنفسه من مخطوطات الكتاب من مكتبات العالم المختلفة - واستعان فى تحقيق الكتاب باثنى عشرة نسخة خطية - مع النسختين المطبوعتين - ثم وجد نسخة خطية أخرى فى مكتبة جامعة الرياض فصورها واستعان بها ، وتمكن من تحقيق جزء كبير من الكتاب ، وعاونه فى عمله وخاصة فى مقابلة نسخ الكتاب العديدة طائفة من الباحثين فى مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية . .

وقد بدأ طبع الكتاب فى مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قبل شهور قليلة ، وبين يدي القراء الآن الجزء الأول منه ، وستصدر سائر الأجزاء التالية تباعاً بإذن الله . .

والأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم له اشتغال بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد نشر له جزأين من كتابه « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية » في عامي ١٣٨٢ هـ ، ١٣٨٤ هـ ، على أنه توقف بعد ذلك عن إتمامه .

ثم نشر لشيخ الإسلام أيضاً مجموعة من الرسائل التي لم يسبق نشرها تحت عنوان « جامع الرسائل » .

ثم نشر كتاب « مقارنة بين الغزالي وابن تيمية » عام ١٣٩٥ هـ ، وحقق الجزء الأول من كتاب « الصفدية » عام ١٣٩٦ هـ والذي طبع على نفقة جلالة الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود رحمه الله ، وهو من الكتب النادرة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، واعتمد في تحقيقه ونشره على النسخة الخطية الوحيدة ، وهي نسخة نفيسة عليها تعليقات بخط الشيخ نفسه ، ونأمل أن يصدر الجزء الثاني منه قريباً بإذن الله . .

وقد أصدر هذه الكتب في مشروعه الذي أسماه « مكتبة ابن تيمية » والذي نأمل أن يحقق وينشر فيه كل ما يمكنه نشره من مؤلفات شيخ الإسلام ، وأن يصدر فيه ما يمكنه من البحوث والدراسات عن آراء الشيخ واجتهاداته ، فضلاً عن تحقيق الكتب التي أرخت لحياة شيخ الإسلام وسيرته ومؤلفاته .

إذ أن في ذلك نفعاً عظيماً للمسلمين عامة ، وللمشتغلين بالعلوم الشرعية خاصة . .

كما نأمل أن يتجه الباحثون والدارسون إلى كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من أئمة السلف فيشتغلوا بها تحقيقاً ونشراً ودراسة وفي ذلك إسهام في خدمة الإسلام والمسلمين .

وأسال الله أن يجزى الأستاذ المحقق خير الجزاء على مثابرته وصبره في هذا الميدان الصعب الذي هجره الكثير سعياً وراء المغريات المادية والدعة والراحة ..

كما أسأله أن يثيب كل من أسهم في إخراج هذا الكتاب وأعان عليه، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً وأن ينصر دينه ويعلى كلمته . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الرياض في ٥ - ١٢ - ١٣٩٩ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة الثانية للجزء الأول

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه ، وأشهد أن لا إله الا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، اللهم صل عليه وعلى آله وصحبه ، وسلم تسليما كثيرا .

وبعد فقد أتممت تحقيق الجزء الأول من هذا الكتاب عام ١٣٩١ = ١٩٧١ ، وتولت دار الكتب (الهيئة المصرية العامة للكتاب) نشره حينذاك ، ثم شاء الله تعالى أن أسافر إلى الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية معارفا من جامعة عين شمس إلى جامعة الرياض حيث عملت فيها رئيسا لقسم الثقافة الإسلامية حتى عام ١٣٩٦ = ١٩٧٦ ، وانتقلت بعدها إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض حيث عينت أستاذا بكلية أصول الدين .

وكنت قد نشرت في تلك السنوات الجزء الأول من « كتاب الصنفية » لشيخ الإسلام ابن تيمية بعد تحقيقي له ، وألفت كتاب « مقارنة بين الغزالي وابن تيمية » وكتاب « المدخل إلى الثقافة الإسلامية » ، ولكني لم أتمكن من إكمال تحقيق كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لأنه كتاب كبير ، ومنه نسخ خطية كثيرة ، ويحتاج إلى تفرغ لتحقيقه ، وإلى هيئة تتولى نشره ..

وكان انتقالي إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حافزا لي على التفكير في استئناف العمل في الكتاب لما أعرفه من غيره معالي الأخ الأستاذ الدكتور عبد الله التركي مدير الجامعة وحرصه على نشر تراث السلف ، وتحقيق مارجوته ، إذ ما إن عرضت عليه أن ترعى الجامعة عملي في هذا الكتاب وفي سائر الكتب التي عزمت على تحقيقها ونشرها في مشروع « مكتبة ابن تيمية » حتى لقيت منه التشجيع الذي توقعته ، وكان أن أذن لي بالسفر إلى القاهرة حيث توجد عدة نسخ خطية من الكتاب ، وحيث أستعنت بمركز تحقيق التراث بدار الكتب ، الذي أمدني بالمساعدات اللازمة ، حتى تمكنت من نسخ وتحقيق أكثر الكتاب ، وأعدت النظر في الجزء الأول ، وبعد تنقيحه قدمته إلى مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية بالرياض لإعادة طبعه ، وسنوالي طبع الأجزاء التالية ، جزء بعد جزء بإذن الله .
وقد كنت أقدر فيما سبق أن يصدر الكتاب في أربعة أجزاء ، كل جزء منها في قسمين ، وكنت أحسب أن ما تم طبعه من الكتاب من قبل (في مطبعتي بولاق والسنة المحمدية) يعدل ثلث الكتاب ، ولكنني تبينت بعد نسخ أكثر الكتاب أن ما سبق طبعه لا يتجاوز ربع الكتاب ، ورأيت العدول عن التقسيم السابق ، وفضلت أن يصدر الكتاب في أجزاء ، لا تنقسم إلى أقسام ، وأقدر أن يصدر الكتاب في عشرة أجزاء بإذن الله (غير فهرس الكتاب التي أحسب أنها سوف تكون في جزئين) .

وإني إذ أقدم هذا الجزء الأول إلى المطبعة ، أشكر الله سبحانه وتعالى أن يسر وأعان على أن أبدأ في نشر هذا الكتاب النافع ، ثم أشكر معالي الأخ الدكتور عبد الله التركي مدير الجامعة على ما قدمه من عون في سبيل إتمام هذا العمل ، وأسأل الله تبارك وتعالى أن يجزيه خير الجزاء . وأشكر أيضا الأخوة الباحثين في مركز تحقيق التراث الذين ساعدوني أثناء عملي في تحقيق الكتاب بمقابلة نسخ الكتاب ، والإسهام في عمل فهرسه وغير ذلك من الأمور التي كلفتهم بها ، وهم الأخوة السادة : الطيبلاوي محمود سعد ، وعادل محمد رستم ، ومحمد محمد زينهم ، والأخت السيدة : خديجة محمد كامل .

كما أشكر الأخوين : سيد حسن عشمواوي ، ومحمود محمد عبد الغني ، اللذين قاما بنسخ أكثر الجزء المخطوط والمصور من الكتاب .

ولا يفوتني أن أشكر العاملين في مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، وعلى رأسهم الأستاذ محمد المدلج مدير المطبعة .

وأخيرا ، أدعو الله تبارك وتعالى أن يعينني على إتمام تحقيق الكتاب ونشره ، ثم على تحقيق ونشر باقي مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ، وأسأله عز وجل أن يكون هذا العمل نافعا للناس في الدنيا ، ونافعا لي في حياتي وبعد انقطاع عملي بالموت ، اللهم آمين .

رمضان ١٣٩٩

أغسطس ١٩٧٩

محمد رشاد محمد رفيق سالم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فهذا هو الكتاب الثاني من كتب ابن تيمية الكبيرة بعد كتاب « منهاج السنة النبوية » الذي أسأل الله تبارك وتعالى أن يعينني على إتمامه قريبا ، وهو الثالث من المؤلفات بعد « منهاج السنة » والمجموعة الأولى من « جامع الرسائل » .
وكتابتنا هذا هو في تقديري أعظم وأجل ما ألف ابن تيمية على الإطلاق ، وكنت أتمنى دائما لو يسر الله تعالى لي أمر نشره ، فلما دعيت للعمل بمركز تحقيق التراث بدار الكتب وجدت الفرصة سانحة لذلك ، وشجعني على هذا الأمر الأستاذ الدكتور محمود الشنيطي وكيل وزارة الثقافة ، جزاه الله عنا خير الجزاء ، فقد كان خير عون لي في مدة عملي التي استغرقت أكثر من عام .

ولعل في هذا الكتاب خير درس لأولئك الذين يجادلون في قضية إحياء التراث ونشره ، فقد عُرف هذا الكتاب منذ طبع على هامش كتاب « منهاج السنة » بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢ هـ ، وظن أكثر الناس أن الكتاب لا يتجاوز هذا الذي نشر على هامش أجزاء « منهاج السنة » الأربعة .

والواقع أن ذلك الذي نشر لا يزيد على ثلث حجم الكتاب الحقيقي ، والأجزاء التي لم تنشر من هذا الكتاب أهم بكثير من الأجزاء التي نشرت .

عنوان الكتاب وعدد مجلداته :

كل الذين ترجموا لشيخ الإسلام ابن تيمية ذكروا هذا الكتاب على أنه أهم مؤلفاته . وقد ذكروا له أكثر من عنوان ، كما ذكره ابن تيمية نفسه وسماه بأكثر من اسم .

وأحسب أن كتاب « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » لابن عبد الهادي بن قدامة المقدسي هو أهم ما نجمده بين أيدينا اليوم مما كتب في ترجمة ابن تيمية . وقد نقل كلاما للذهبي ذكر بعده ^(١) : « ثم ذكر بعض تصانيفه وقال : ومنها كتاب في الموافقة بين المعقول والمنقول في مجلدين » . وعلق ابن عبد الهادي بقوله : « قلت : هذا الكتاب — وهو كتاب درء تعارض العقل والنقل — في أربع مجلدات كبار . وبعض النسخ به في أكثر من أربع مجلدات ، وهو كتاب حافل عظيم المقدار ، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين . وله كتاب في نحو مجلد أجاب فيه عما أورده كمال الدين بن الشريشي على هذا الكتاب ^(٢) . »

وذكر ابن القيم نفس الكلام ، وسماه بنفس الاسم ، وقال إنه يقع في أربعة مجلدات ^(٣) . وكذلك فعل ابن رجب الحنبلي إلا أنه قال : أربع مجلدات كبار ^(٤) .

(١) العقود الدرية ، ص ٢٥ ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة ،

١٩٣٨ / ١٣٥٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٥ — ٢٦ .

(٣) أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لشمس الدين ابن قيم الجوزية ، تحقيق دة صلاح الدين المنجد ،

ط . دمشق ، ١٣٧٢ / ١٩٥٣ .

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة ٢ / ٤٠٣ .

الجزء الأول

واختصر بعض المترجمين العنوان فقالوا : تعارض العقل والنقل ، كما فعل الصفدى فى كتابه « الوافى بالوفيات »^(١) ، وتابعه على ذلك ابن شاکر الکتبى^(٢) ، وإن كان قد ذكر العنوان كاملا وعلق بنفس تعليق ابن عبد الهادى تقريبا فى موضع آخر^(٣) .

أما البزار فى كتابه « الأعلام العلية فى مناقب ابن تيمية » فىقول : « ومنها (أى مؤلفاته) ما يبلغ سبع مجلدات كالجمل بين العقل والنقل »^(٤) وينقل ذلك عنه مرعى بن يوسف الکرمى فى كتابه « الكواكب الدرية فى مناقب الإمام ابن تيمية »^(٥) . وسى الشيخ محمد جميل الشطى الكتاب « رد تعارض العقل والنقل » وذلك فى كتابه « مختصر طبقات الحنابلة » وهو الذى اختصره عن طبقات العليمى وذيل هذه الطبقات لکمال الدين الغزى .

وتکلم ابن قيم الجوزية عنه فى كتابه « طريق المهجرتين وباب السعادتین » فقال فى موضع^(٦) : « ... ومن أراد معرفة هذا فليقرأ كتاب شيخنا وهو « بيان موافقة العقل الصريح للتسل الصحيح » فإنه كتاب لم يطرق العالم له نظير فى بابيه ، فإنه

(١) ج ٦ ص 24 مخطوطة اكسفورد رقم 21 ، 3154 .

(٢) فوات الوفيات ، ٧٨/١ ، وتابعه على ذلك الآلومى فى كتابه « جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين » ص ٦ ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦١/١٣٨١ ؛ وإسماعيل باشا محمد فى الذيل على كشف الظنون ، ع ٢٩٤ (ط . استانبول ١٣٦٤ / ١٩٤٥) .

(٣) المرجع السابق ٦٩/١ . ورجح الأستاذ المحقق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد أن العنوان هو : دفع التعارض العقل والنقل ، وأشار فى الهامش إلى أن عنوان الكتاب فى نسختين « ذى التعارض » .

(٤) ص ٦ (مخطوط) .

(٥) ص ١٥٣ (ضمن مجموع ، ط . القاهرة ، ١٣٣٩) .

(٦) ص ٥٥ (ط . مطبعة الترقى ، دمشق ، ١٣٣٩) .

(٧) طريق المهجرتين ، ص ١٩٥ ، ط . المنيرية ، ١٣٥٧ .

هدم فيه قواعد أهل الباطل من أسماها، نخرت عليهم سقوفه من فوقهم ، وشيد فيه قواعد أهل السنة والحديث ، وأحكمتها ورفع أعلامها، وقررها بمجامع الطرق التي تقررها الحق من العقل والنقل والفطرة، بخاء كتابا لا يستغنى من نصح نفسه من أهل العلم عنه ، بفزاه الله عن أهل العلم والإيمان أفضل جزاء ، وجزى العلم والإيمان عنه كذلك^(١) .

أما ابن تيمية نفسه فقد سماه في أغلب كتبه «درء تعارض العقل والنقل» كما فعل ذلك في أكثر من موضع من كتابه «منهاج السنة النبوية»^(٢) وفي كتابه «رد على المنطقيين»^(٣) إلا أنه سماه في موضع آخر من الكتاب «بيان درء تعارض الشرع والعقل»^(٤) . أما في كتابه «النبوات»^(٥) فهو يسميه «كتاب منع تعارض العقل والنقل» ، وفي كتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»^(٦) أسماه «رد تعارض العقل والشرع» ، بينما عنوان له في كتابه «الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان» فقال : «رد تعارض العقل والنقل»^(٧) .

أما عنوانه في نسخ الكتاب الخطية والمطبوعة فنجد منها «بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» وهو عنوانه في أحد جزئي مخطوط مكتبة أصفية

(١) انظر أيضا تعليق محقق كتاب «رد على المنطقيين» ص ٢٥٣ ت ٢ .
(٢) ٣ / ٧٠ ، ١٠٦ ، ١١١ (ط . بولاق) . وفعل ذلك أيضا في رسالته «فصل في وجوب اختصاص الخالق بعبادته والتوكل عليه» ص ٢٢٥ (مخطوطة) وفي أكثر من موضع من كتابه «الصفدية» (وهو مخطوط) .

(٣) ص ٢٥٣ ، ٢٧٣ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٣٢٤ .

(٥) ص ٥٢ .

(٦) ٣ / ٢٦٧ (ط . المدني ، القاهرة ، ١٣٧٩ / ١٩٥٩) .

(٧) ص ٦٥ ، ط . مطبعة الإمام ، القاهرة ، ١٣٦٦ / ١٩٤٧ .

الجزء الأول

ومخطوط رامبور ج ١ رقم ١٥٧٠ . واختصر العنوان في بعضها إلى « كتاب العقل والنقل » (رامبور ج ٢ رقم ١٥٦٩) وطلعت ج ٢ (علم الكلام ٥٠٨) .

أما الجزء الأول من مخطوط آصفية والجزء الأول من مخطوط رامبور فالعنوان فيهما هو « فسطاط الإنصاف والعدل في درء تعارض العقل والنقل » .

أما عنوان الجزء الثالث وهو مخطوط دبان ، والرابع — الأخير — وهو مخطوط التيمورية بدار الكتب فهو « كتاب الجمع بين العقل والنقل » .

وعنوان مخطوط استانبول « الجمع بين المعقول والمنقول » . وعنوان الجزء الأول من مخطوط طلعت (علم الكلام ٥٠٨) « درء تعارض العقل والنقل » .

ومما سبق يتبين أن عنوان « درء تعارض العقل والنقل » هو أكثر العناوين ورودا في كتبه وذكرا في كتب تلاميذه المترجمين له ، ولذلك اختيرته كعنوان لكتابنا هذا .

تاريخ تأليف الكتاب

يذكر ابن تيمية في كتابنا هذا ما يلي^(١) : « وقد بسطنا الكلام على [ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات] ظنية ... ، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة ، وذكرنا طرفا من بيان فسادة في الكلام على « المحصل » وفي غير ذلك » .

وكننت قد ذكرت في مقدمة « منهاج السنة^(٢) » ما يلي : « فإذا اقتضينا أنه ألفت الكتاب الأول وهو في العشرين من عمره تقريبا ، فإن كتاب « درء تعارض

(١) ص ٢٢ ، وقد استنتج الأستاذ عبد الرحمن الوكيل في مقدمته لطبعة السنة المحمدية (ص ٥٦) من ذلك أن ابن تيمية ألف كتابه وقد قارب الستين .

(٢) ص ١٦ (م) .

العقل والنقل « يكون قد ألف وابن تيمية يقارب الخمسين عاما ، ونحن نعلم أن ابن تيمية ولد سنة ٦٦١ فيكون قد ألف كتاب « العقل والنقل » حوالي سنة ٧١٠ » .

وهذا - بالطبع - على أساس افتراض أقل سن يمكن أن يؤلف فيها ابن تيمية كتابه الأول .

غير أننا نملك دايلا واضحا يمكن أن نستنتج منه تاريخ تأليف الكتاب بصورة أدق وأقرب إلى الصواب . وقد سبق أن نقلنا عن ابن عبد الهادي أن ابن تيمية : « له كتاب في نحو مجلد أجاد فيه عما أورده كمال الدين بن الشريشي على هذا الكتاب ^(١) » .

فإذا علمنا أن كمال الدين بن الشريشي توفي سنة ٧١٨ ، وقدرنا أنه ألف كتابه في الرد على كتاب « درء تعارض العقل والنقل » سنة وفاته - على الأكثر - فيكون كتاب ابن تيمية قد ألف ، على أبعد التقديرات ، قبل شوال سنة ٧١٨ هـ .

وعلى ذلك يمكننا أن نبدأ فنقول إن كتابنا ألف فيما بين سنتي ٧١٠ و ٧١٨ هـ . وقد قضى ابن تيمية سبع سنوات في مصر (٧٠٥ - ٧١٢) هجرت فيها مرتين وكانت سنوات مضطربة ، ثم عاد إلى دمشق في أول يوم من شهر ذي القعدة سنة ٧١٢ ^(٢) واستقر فيها وتفرغ للتأليف ، ويحدثنا ابن عبد الهادي عن ذلك فيقول ^(٣) : «

(١) العقود الدرية ، ص ٢٦ . وذكر ذلك أيضا ابن القيم ، والصفدي ، وابن شاكر ، وابن رجب في المواضع السابق ذكرها من مراجعهم ، انظر ما سبق ص ٤ - ٥ .

(٢) كمال الدين أحمد بن جمال الدين محمد بن أحمد الشريشي الرازي البكري الشافعي وكيل بيت المال وشيخ دار الحديث وشيخ الرباط الناصري ، ولد سنة ٦٥٣ وتوفي في شوال سنة ٧١٨ هـ وهو متوجه إلى الحج . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٤٧/٦ ؛ الدرر الكامنة ٢٦٧/١ - ٢٦٨ ؛ فوات الوفيات ١٠٩/١ .

(٣) العقود الدرية ، ص ٢٩٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٢١ .

« ثم إن الشيخ رحمه الله بعد وصوله من مصر إلى دمشق واستقراره بها ، لم يزل ملازماً للاشتغال والأشغال ، ونشر العلم وتصنيف الكتب ، وإفناء الناس بالكلام والكتابة المطولة وغيرها ، ونفع الخلق والإحسان إليهم ، والاجتهاد في الأحكام الشرعية » .

ولذلك فإننا نستبعد أن يكون هذا الكتاب قد ألف بمصر ، ونرجح أن يكون قد ألف في هذه الفترة ، ولعل مما يؤكد هذا الذي رجحناه أن ابن تيمية يتكلم في ص ٢٥ (ج ١) من كتابنا هذا فيقول : « ولما كنت بالديار المصرية سألتني من سألتني من فضلائها ... الخ » ولو كان بمصر وهو يكتب كتابنا ما قال هذا الكلام . ويمكننا أن نعود فنحدد تاريخ التأليف بصورة أدق فنقول إنها بين سنتي ٧١٣ - ٧١٧ ، وذلك إذا لاحظنا أنه وصل إلى دمشق في آخر سنة ٧١٢ ، وأن ابن الشريشي احتاج إلى وقت يقرأ فيه كتاب ابن تيمية ، ثم يؤلف فيه كتاباً في الرد عليه ، وذلك قبل وفاته في شوال سنة ٧١٨ .

وإبن الشريشي كان مقياً بدمشق . ويحدثنا ابن كثير عنه فيقول إنه تولى في صفر سنة ٧٠٣ نظارة الجامع الأموي ثم عزل نفسه في رجب من السنة نفسها ، ولما قدم الأفرم نائب السلطنة إلى دمشق تكلموا معه « ... فعين الخطابة لشرف الدين الفزارى ، وعين الشامية البرانية ودار الحديث للشيخ كمال الدين ابن الشريشى ، وذلك بإشارة الشيخ تقي الدين بن تيمية » .

(١) البداية والنهاية ٢٨/١٤ .

(٢) نفس المرجع ونفس الصفحة .

ويذكر لنا ابن كثير من أحداث سنة ٧٠٨ أن ابن الشريشي عزل فيها نفسه عن وكالة بيت المال ولم يقبل أن يعود إليها، واستمر معزولا إلى يوم عاشوراء من من السنة الآتية (سنة ٧٠٩)، وجُدد تقليده وخلع عليه في الدولة الجديدة^(١) . وهذا كله يجعلنا نرجح أن ابن الشريشي ألف كتابه في الرد على ابن تيمية في دمشق وبعد عودة ابن تيمية إليها كما سبق أن أوضحنا .

موضوع الكتاب

يبدأ ابن تيمية هذا الكتاب - بعد الخطبة - بما يلي :

« قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر العقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يُجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين التقيضين ؛ وإما أن يُردا جميعا ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يفوض . وأما إذا تعارضا تعارض الضمدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما » .

ويقول ابن تيمية إن هذا هو « قانون كلي » عند الرازي وأتباعه، وإن طائفة قد سبقتهم إليه منهم الغزالي والقاضي أبو بكر بن العربي والجويني والباقلاني^(٢) .

(١) نفس المرجع ٤٨/١٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ، ص ٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥ - ٦ .

وهؤلاء المتكلمة أهون شأنًا من الجهمية والفلاسفة الذين يزعمون أن نصوص الأنبياء غير مطابقة للحقيقة ، وإنما كذّبتها الأنبياء على العوام لأن من مصلحة العوام أن يخاطبوا بما يوافق عقولهم . وقد وضع الفلاسفة قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذي ذكره ابن سينا في رسالته الأضحوية^(١) ، وهو في الجملة رأى الفلاسفة ومفلسفة الصوفية مثل ابن عربي وابن سبعين والسهروردي المقتول وملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء^(٢) .

والنص الذي أورده ابن تيمية في مستهل كتابه هو تلخيص لكلام الرازي في كتبه المختلفة في هذه النقطة .

يقول الرازي في كتابه « أساس التقديس في علم الكلام »^(٣) : « اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

إما أن يُصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين ، وهو محال .

وإما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال .

وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل . لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وظهور المعجزات على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية

(١) در... ، ص ٩ .

(٢) در... ، ص ١٠ - ١١ .

(٣) ص ١٧٢ - ١٧٣ ، ط . معطفي الحلبي ، القاهرة ١٣٥٤ / ١٩٣٥ .

القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل الثقيلة عن كونها مفيدة .

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا ، وأنه باطل .

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل الثقيلة إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها .

ثم إن جوزنا التأويل ، واشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يحز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى .

فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات ، وبالله التوفيق .
ويقول الرازي في كتابه « المطالب العلية » :

« الثامن : ويتوقف على سلامتها عن المعارض العقلي ، وأن آيات التشبيه كثيرة ، ولكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أوجبنا صرفها عن ظواهرها ، فكذا هاهنا .

وأيضا فعند حصول التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل : لا يمكن تصديقها معا ، وإلا لزم تصديق النقيضين .

ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية ، لأن النقل لا يمكن التصديق به إلا بالدلائل العقلية ، فترجح النقل على العقل يقتضي الطعن في العقل .

ولما كان العقل أصلاً للنقل ، كان الطعن في العقل موجبا للطعن في العقل والنقل معا ، وإنه محال .

فلم يبق إلا القسم الرابع ، وهو القطع لمقتضيات الدلائل العقلية القطعية ، وحمل الظواهر العقلية على التأويل .

فثبت بهذا أن الدلائل النقية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقل ، إلا أن ذلك مظهر لا معلوم ^(١) .

ويقول الرازي في كتابه « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ^(٢) » :

« مسألة : الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ ، وإعرابها وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الإضمار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، وعدم المعارض العقل الذي لو كان لرح عليه ، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه ، وإذا كان المستج ظنيا فما ظنك بالنتيجة ^(٣) » .

وأما في كتاب « نهاية العقول ^(٤) » فيقول :

« ... وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي ، فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي ، لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل ، فإما أن يكذب العقل ، أو يؤول النقل .

(١) وانظر أيضا نفس المرجع ، ط ٣٠٩ .

(٢) ص ٣١ (ط . الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٣) .

(٣) وانظر أيضا ص ٣١ - ٣٢ ؛ كتاب معالم أصول الدين (عل هامش الكتاب السابق) ، ص ٠٩ .

(٤) مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨ عقائد ، ط ١٣ .

فإن كذبنا العقل ، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه » .

على أن هذا « القانون الكلى » لم يتدعه الرازى ، وإنما أخذه عن سبقة ، وخاصة الغزالي فى رسالة « قانون التأويل » وفيها يسأله سائل عن بيان معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الشيطان يجرى من أحدكم مجرى الدم ... ، وهل من سبيل إلى الجمع بين هذا القول من الشرع فى الحسن والشياطين ، وبين قول الفلاسفة : إنها أمثلة وعبارة عن الأخلاط الأربعة التى فى داخل الأجسام لتديرها ... الخ » ^(١) .

يذكر الغزالي فى رده على السائل عدة وصايا ، الوصية الثانية منها هى : « أن لا يكذب برهان العقل أصلا ، فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب فى إثبات الشرع ، إذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكى الشرع ... وإذا قيل لك : إن الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض فلا يوزن ، فلا بد من التأويل ، وإذا سمعت أن : الموت يؤتى به فى صورة كبش أملح فيذبح ، علمت أنه مؤول ، إذ الموت عرض لا يؤتى به ... » ^(٢) .

وأما الوصية الثالثة فهى : « أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات ، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر ، وإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده ، فإذا لم يظهر ، فمن

(١) قانون التأويل ، ص ٤ (ط . عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٣٥٩ / ١٩٤٠) .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٠ - ١١ .

أين تعلم مراده ، إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ، ويبطل الجميع إلا واحدا ،
فيتعين الواحد بالبرهان . ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب ، وطرق التوسع
فيها كثير ، فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف في التأويل أسلم^(١) .

وقد ذكر ابن تيمية في مستهل كتابه قانون الرازي الكلي ثم ذكر أن الغزالي سبقه
إليه ، وأن الغزالي سبقه آخرون مثل الباقلاني والجويني^(٢) .

وقد خصص الجويني بابا في كتابه « الإرشاد » أسماء : « باب القول
في السمعيات » قال في أوله^(٣) : « اعلموا — وفقكم الله أن أصول العقائد تنقسم إلى
ما يدرك عقلا ، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعا ؛ وإلى ما يدرك سمعا ، ولا يتقدر
إدراكه عقلا ، وإلى ما يجوز إدراكه سمعا وعقلا » .

وبعد أن تكلم الجويني عن الأقسام الثلاثة قال^(٤) : « فإذا ثبتت هذه المقدمة
فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية ،
فإن صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرفها ،
لا مجال للاحتيال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه
إلا القطع به .

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا
في العقل ، وثبتت أصولها قطعا ، ولكن طريق التأويل يمحول فيها ، فلا سبيل إلى
القطع ، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت مادل الدليل السمعي على ثبوته ، وإن

(١) نفس المرجع ، ص ١١ .

(٢) دره تمارض العقل والنقل ، ص ٦ .

(٣) ص ٣٥٨ ، ط الخانجي ، ١٣٦٩ / ١٩٥٠ .

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ .

لم يكن قاطعا ، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا بأن الشرع لا يخالف العقل ، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع ، ولا خفاء به .

وقد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم ، حتى الغزالي نفسه الذي قال عنه تلميذه القاضي ابن العربي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فإ قدر^(١) » ، وقال عنه آخرون إنه أمرضه « الشفاء » ، أى كتاب « الشفاء » لابن سينا .

وقد أشار ابن تيمية إلى الفلاسفة وقال إنهم يسلكون طريقة التبديل مثل المتكلمين ، ولكنهم أهل الوهم والتخييل ، والمتكلمون هم أهل التحريف والتأويل^(٢) .

وذكر ابن تيمية أن ابن سينا وأمثاله وضعوا قانونا خاصا بهم في التأويل ، كالقانون الذي ذكره في « رسالته الأضحوية »^(٣) .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا في كتابه « رسالة أضحوية في أمر المعاد » وجدناه يقول^(٤) :

« أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد — من الإقرار بالصانع موحدًا مقدّسا عن : الكم والكيف والأين والمتى والوضع

(١) درء تمارض العقل والنقل ، ص ٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٤٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٩٠ .

(٤) ص ٤٤ — ٥١ ، تحقيق د . سليمان دينا ، ط . دار الفكر العربي ، ١٣٦٨ / ١٩٤٩ .

والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودى كى أو معنوى ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك — ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو أتى هذا — على هذه الصورة — إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد ، وانفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيها كلة ؛ ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شىء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له .

وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لا يقبلونها .
وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا ، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية ؟ !

ولبعض الناس أن يقولوا إن للعرب توسعا في الكلام ومجازا ، وأن ألفاظ التشبيه مثل : اليد ، والوجه ، والإتيان في ظلل من الغمام ، والحجىء ، والذهاب ، والضحك ، والحياة ، والغضب ؛ صحيحة ؛ ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها استعارة ومجازا ، ويدل على استعمالها غير مجاز ولا مستعارة بل محققة ... ثم هب أن هذه كلها مأخوذة على الاستعارة ، فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض وأين الإشارة إلى الدقيق من المعانى المستندة إلى علم التوحيد ، مثل أنه : عالم بالذات ، أو عالم بعلم ... فظاهر من

هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل . ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة . وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بدايه الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبها بالدلالة عليها ، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام ... فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصا من الناس لا عاما ، أن ظاهر الشرائع غير محتج به في مثل هذه الأبواب .»

ويكفينا بعد ذلك في الكلام عن موقف سائر الفلاسفة من هذه القضية، أن نعرض بإيجاز لكلام ابن رشد الذي يقول في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد الملة^(١) » :
 « ... إن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وإن الظاهر منها هو فرض الجمهور ، وإن المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره وترك تأويله ، وإنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور .
 ويقول ابن رشد أيضا في كتابه « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال^(٢) » : « ... فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرف به ... وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك

(١) في الأصل (ص ٥١) : محتج به ، والتصويب من كتابنا كما سيأتي في موضعه في الجزء الثالث بإذن الله .

(٢) ص ١٢٢ - ١٢٣ ، تحقيق د . محمود قاسم ، ط . الأنجلو ، ١٩٦٤ .

(٣) ص ١٥ - ١٦ ، ط . صبيح ، ١٣٥٣/١٩٣٥ .

تأويله ... ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى » .

فهذه الأفاويل وأمثالها هى التى دفعت ابن تيمية إلى تأليف كتاب « درء تعارض العقل والنقل » ليرد عليها ، ثم ليبين الموقف الصحيح فى هذه القضية .
ويبين ابن تيمية ذلك بوضوح فيقول ^(١) :

« ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بينا فى هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذى صدوا به الناس عن سبيل الله ، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر » .

ويذكر ابن تيمية أنه ألف من قبل مصنفين فى تقرير الأدلة السمعية وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، أما كتابنا هذا فهو « فى بيان انتفاء المعارض العقلى ، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً » ^(٢) .

ويرد ابن تيمية على « قانون التأويل الكلى » من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجهاً ، ترتيبها كما يلى :

يبدأ الوجه الأول من هذه الوجوه فى ص ٨٦ من الجزء الأول .

والثانى يقع فى ص ٨٧ .

والثالث : ص ٨٧ - ١٣٤ .

والرابع : ص ١٣٤ - ١٣٧ .

والخامس : ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(١) درء ... ، ص ١٨ .

(٢) انظر ص ١٩ - ٢٠ .

- والسادس : ص ١٣٨ - ١٤٤ .
- والسابع : ص ١٤٤ - ١٤٨ .
- والثامن : ص ١٤٨ - ١٥٦ .
- والتاسع : ص ١٥٦ - ١٧٠ .
- والعاشر : ص ١٧٠ - ١٩٢ .
- والحادي عشر : ص ١٩٢ - ١٩٤ .
- والثاني عشر : ص ١٩٤ - ١٩٥ .
- والثالث عشر : ص ١٩٥ .
- والرابع عشر : ص ١٩٥ - ١٩٨ .
- والخامس عشر : ص ١٩٨ - ٢٠١ .
- والسادس عشر : ص ٢٠١ - ٢٠٨ .
- والسابع عشر : ص ٢٠٨ - ٢٨٠ .
- والثامن عشر : ص ٢٨٠ - ٣٣٠ .

ويبدأ الوجه التاسع عشر في ص ٣٢٠ من الجزء الأول، ثم ينتقل ابن تيمية إلى موضوعات هي بمثابة استطرادات تتصل ببيان فساد القانون وفساد آراء المبتدعة من متكلمي وفلاسفة، مثل استدلالهم بحدوث الحركات والأعراض، ومثل كلامهم عن الترجيح بلا مرجح، وعن التسلسل في الحوادث وغير ذلك من الموضوعات التي تتصل بقولهم بقدم العالم .

وقد ارتبطت هذه الموضوعات بموضوعات أخرى هي تطبيقات على القواعد التي يقول بها ابن تيمية، ولذلك نجد في الجزئين الأول والثاني عرض لأكثر المشكلات الكلامية مثل مشكلة كلام الله والاستواء والعلو، وحلول الحوادث بذاته تعالى وغير ذلك من المشكلات .

ويبدأ الوجه العشرون مع بداية الجزء الثالث من الكتاب ، وتستمر سائر الوجوه كلها في هذا الجزء إلى ص ١٢٩ (مخطوطة دبلن) حيث نجد الوجه الأخير (الرابع والأربعين) .

ولا يمكنني هنا أن أعرض لموضوعات الكتاب وأبوابه المختلفة ، ولكن أكتفى بالإشارة إلى النقاط الهامة التي جاءت في الكتاب وخاصة في الجزء المخطوط .

لقد شغلت مسألة « العلو » جزءا كبيرا من الكتاب ، وتعرض ابن تيمية لما يذكره الرازي عن « الجهمية » و « الفوقية » ، كما تعرض لما يذكره ابن سينا في كتابه « الإشارات والتنبيهات » عن القضايا الوهيمية أو الوهيمات ، ومنها الاعتقاد بوجود الله سبحانه في جهة ، وأنه يمكن الإشارة إليه . وقد أسهب ابن تيمية في تفنيد كلام الرازي وابن سينا ، واستشهد في كلامه بنصوص كثيرة من كتب أئمة أهل السنة والسلف في تأييد وجهة نظره وفي ذم آراء المبتدعة وذم علم الكلام وأهله .

ولعل أهم موضوع عرض له ابن تيمية بعد ذلك هو الكلام عن إثبات وجود الله سبحانه ، وعن طريقة معرفة الله تعالى وهل النظر واجب في ذلك أم أن معرفته سبحانه فطرية وضرورية ، وقد أداه هذا البحث إلى استطرادات هامة وقيمة ، وتمد بحق من أروع وأعظم ما كتب في مسائل النظر العقلي الإسلامي .

وهو بهذا الصدد يعقد مقارنات بين أقوال أئمة الفلاسفة . ومن ذلك مثلا إيراد رد الغزالي على الفلاسفة - في قولهم بالعليّة - في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ثم يذكر نقد ابن رشد له في « تهافت التهافت » ويبين وجه الصواب والخطأ

في كلام كل منهما، وينقل عن ابن رشد اعترافه بصحة نقد الغزالي لو وجه كلامه إلى ابن سينا، ولكن الفلاسفة القدماء — كما يذكر ابن رشد — لم يقولوا بذلك . وابن تيمية يوافق ابن رشد في نقده لابن سينا ، ويقرر أن الرازي والآمدي وغيرهما إنما وقعوا في التناقض لسلوكهم مسالك ابن سينا .

ويقرر ابن تيمية أن ابن رشد قد تفتن لفساد أقوال ابن سينا، أفضل متأخرى الفلاسفة، وهي مع فسادها "عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأولى" .

وقد خلط ابن سينا بين كلام المتكلمين والفلاسفة في مسألة المحدث والقديم والممكن والواجب ، ومع اختلاط أقواله وفسادها فإن "خير ما يوجد في كلام ابن سينا فإنما تلقاه من مبتدعة متكلمة أهل الإسلام" .

ويرجح ابن تيمية كلام أرسطو على كلام ابن سينا من جانب ، كما يرجح كلام ابن سينا على أرسطو وابن رشد وأتباعهما من جانب آخر (ظ ٢٤٥ دبان) .

ويمرض ابن تيمية بعد ذلك لقول الفلاسفة بالعقول العشرة والأفلاك، ويذكر أقوال ابن سينا والغزالي وابن رشد في هذه المسألة، ويقرر أن ما يقوله ابن رشد في «تهافت التهافت» عن حركة الأفلاك الشوقية وما ينقله عن أرسطو خير من كلام ابن سينا، بل خير من كلام أرسطو نفسه، لأن مداول كلام أرسطو يدل على أن الله سبحانه سلبى وأن الأفلاك تتحرك نحوه بسبب العشق فقط ، أما ابن رشد فكانه يجعل الله هو المحرك لها .

على أن كلام ابن رشد فيه تناقض من وجوه عدة، وقد ذكر ابن تيمية نقده لكلام ابن رشد عن حركة الأفلاك الشوقية في صفحات عدة من هذا الكتاب (ص ٢٥١ - ظ ٢٥٦) وهو ما لا نجد في سائر كتبه .

ولعل أهم موضوع عرض له ابن تيمية في الجزء الرابع من هذا الكتاب هو موضوع المعرفة الفطرية . وقد عرض ابن تيمية لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم : " كل مولود يولد على الفطرة ... الحديث " وبقوله تعالى : ﴿ فَآقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، وقوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] ، وبين آراء العلماء المختلفة في فهم أمثال هذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية ، ورجح الرأى القائل بأن الفطرة هي الإسلام ، ودلل على ذلك بأدلة عقلية من الكتاب والسنة وأخرى عقلية محضة . وأحسب أن ابن تيمية في هذه الأبحاث وما اتصل بها ليس له نظير في العمق والإبداع .

تحقيق الكتاب

نسخ الكتاب

أولا - مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول = س :

هذه النسخة هي أكبر النسخ وأصحها ، وقد جاء ذكرها في فهراس كتبخانه راغب باشا (المطبوع باستانبول سنة ١٣١٠) في ص ٥٤ رقم ٧٢٧ تحت عنوان « الجمع بين المعقول والمنقول » والمؤلف : ابن تيمية .

وأوصاف مميزة : ابتداونها يتلرى نقصاندر = بدايته ونهايته ناقصتان .

وقد حصلت على فيلم من هذا المخطوط سنة ١٩٥٦ ، وجاء في البيانات المرسلة إلى أن مقاس الصفحات ٢٧ سم × ٣٧ سم وأن عدد صفحاته ٣٢٩ (والصواب ٣٣٨) ورقة .

والمخطوط كتب بخط معتاد واضح جميل منقوط شكات حروفه، ولكن أوراق المخطوط أصابها فساد وتلف ظهر في المصورة في بعض الصفحات . ومسطرة الصفحات ٢٥ سطرا وفي كل سطر حوالي ١٥ كلمة .

وتوجد عبارات ساقطة من الأصل أكلها النسخ في هوامش بعض الصفحات، كما أن المخطوطة تكثر فيها « التخريجات » وهي عبارة عن صفحات ساقطة من الأصل يضيفها النسخ في أوراق صغيرة ملصقة في وسط الصفحات ويشير في الأصل إلى مكانها . وقد رقت الصفحات بأرقام عربية في أعلى الجانب الأيسر منها، وظهرت بعض هذه الأرقام في الصورة، والأرقام على وجه الصفحات فقط دون ظهرها .

وكتب في الصفحة الأولى من المخطوط بخط مخالف لخط نسخ المخطوط كلام يبدأ في منتصف السطر الأول منه بعبارة :

الله حسبي وبه ثقى .

ثم يأتي الكلام التالي :

« هذا كتاب لابن تيمية من أعلم علماء الحنابلة، المنفرد فيما بينهم بأقوال وآراء، وصاحب الوقائع المعروفة في عصره مع الفضلاء والأمراء، وضعه في الموافقة بين المعقول والمنقول، خالف فيه جمهور المتكلمين والأصوليين من أهل السنة وغيرهم من الفرق الإسلامية، موردا عليهم عجائب إیرادات تدل على كمال تضلعه في العلوم، وغرائب إشكالات تشهد بعلو كعبه في الفنون، ضلل فيه كثيراً من كبار الأئمة، ونسب جما غفيرا إلى الزندقة من مشاهير عرفاء الأمة، لكنه يظهر للناظر فمه أن الرجل على علاته، كيف كان تجرّه في العلوم، واقتداره على إلزام

الخصوم ، مع ما يستفيد منه فوائد لا يستغنى عن اقتنائها الطالب ، ولا ينثنى عن اصطباذها من هو في اقتناص الشوارد راغب .

وهو رحمه الله — على ما ذكره في طبقات الحنابلة — تقي الدين أبو العباس أحمد بن المفتي شهاب الدين عبد الحلیم بن شیخ الإسلام مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحنبلي . ولد بجران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وثمانمائة ، وتوفي ليلة الاثنين من ذى القعدة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة ، معتقلا بقلعة دمشق .

ولكن هذه النسخة قد ملكها هكذا ساقطة منها كراستان أو أقل من آخرها ومن الأول ، أوان ولايتنا بحلب الشهاب ، سنة تسع وستين ومائة وألف ، ففعل الله يوفقنا للإتمام بحجاء النبي عليه الصلاة والسلام ، وآله وأصحابه الكرام .
كتبه الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الوزراء بالراغب ، زوده الله بالذخائر والراغب ، أمين .»

ومن هذا نعرف أن كاتب هذا الكلام هو راغب باشا الذى عرفت المكتبة باسمه . وهو محمد راغب باشا المولود فى الآستانة سنة ١١١٠ هـ ، وقد عين والياً لحلب سنة ١١٦٨ وتوفى سنة ١١٧٦ . وقد عين والياً بمصر ما بين سنتي ١١٥٩ — ١١٦١ وذكُر أنه فتك أثناء ولايته فيها بالمماليك ، وكان شاعراً أديباً .^(١)

وأما الصفحة الأخيرة من المخطوط فهى ظهر صفحة ٣٣٨ وتنتهى بالكلمات التالية : « ... الوجه الرابع : أن يقال : العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول

(١) انظر ترجمته فى : إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهاب ، لمحمد راغب الطباخ ، ط . حلب ؛

١٣٤٣/١٩٢٥ ؛ الأعلام ٦/٣٥٨ — ٣٥٩ .

وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالماً بذلك ، فإن لم يكن عالماً امتنع » .

وفي أعلى هذه الصفحة الأخيرة يوجد ختم الوقفية ، وهو يوجد في صفحات أخرى مثل ظهر ص ١٦٠ وكتب فيه ما يلي :

حسبي الله وحده

من الكتب التي وقفها الفقير

إلى آلاء ربه ذي المواهب

محمد المدعو بين الصدور بالراغب

وكفى عبده

وليس في صفحات المخطوطة ما يدل على اسم الناسخ ولا على تاريخ النسخ .
والمخطوطة تنقسم إلى قطعتين الأولى منهما تبدأ ص ١ وتنتهى عند ظهر ص ١٥٠ (والأرقام على وجوه الصفحات فقط كما قدمت) .

وتبدأ ص ١ بالعبارات التالية :

« الذي يجب ثبوت مدلوله ، ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة ، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين التقيضين وهو محال .. » .

وهذا الكلام يقابل أوله آخر كلمة في سطر ١٨ والكلمات التي تليها من ص ٤٣ من طبعة مطبعة السنة المحمدية (١٩٥١/١٣٧٠) ويقابل أول السطر العاشر من هامش ص ٤٢ من الجزء الأول من الكتاب المطبوع على هامش كتاب « منهاج السنة » (طبعة بولاق) .

وآخر صفحة في هذه القطعة هي ظهر ص ١٦٠ كما قدمت ، ولا يوجد بها إلا سطر واحد فيه ما يلي : « ممن صحب الشيوخ الجهال وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهال ، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية » . وبعد ذلك يوجد بياض في الصفحة كلها فيما حدا ختم الوقفية الذي أشرت إليه من قبل .

والعبارة التي توجد في هذه الصفحة تقابل السطر الأول من ص ٢٠٣ من الجزء الثالث على هامش « منهاج السنة » .

ومن ذلك نتبين أن هذه القطعة تقابل كل صفحات جزئى طبعة مطبعة السنة المحمدية ، كما تقابل الطبعة التي على هامش « منهاج السنة » في الأجزاء الثلاثة فيما عدا ٧٥ صفحة من الجزء الثالث .

ونلاحظ أن هذه القطعة يوجد فيها سقط بعد ظهر ص ١٣٠ يقابل ما يقرب من أربعين صفحة من صفحات طبعة السنة المحمدية (٢٢٢/٢ - ٢٦٠) ، ويستمر المخطوط بعد ذلك مقابلا لطبعة السنة المحمدية ، فنجد أن آخر صفحة في الجزء الثانى تقابل ظهر ص ١٣١ من المخطوط كما تقابل ٦٩/٣ (بولاق) .

وتستمر المقابلة بين طبعة بولاق والمخطوطة فمثلا ١٥١/٣ (بولاق) تقابل ظهر ص ١٤٦ ، ١٩١/٣ = ظ ١٥٥ إلى أن تنتهى إلى ٢٠٣/٣ وتقابل ظ ١٦٠ كما قدمت .

أما القطعة الثانية فهى تبدأ بأول ص ١٥١ وفي السطر الأول منها نجد ما يلي : « الوجه الرابع والأربعون أن يقال : العقلات التي يقال إنها أصل السمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها ... الخ » .

وفي أعلى الصفحة من اليسار كتب ما يلي : الخامس عشر ، وتحتهما : أول القطعة الثانية .

وتقابل هذه الصفحة ص ١٢٩ من مخطوطة دبلن وتستمر المقابلة بين المخطوطتين حتى نهاية مخطوطة دبلن فنجد مثلاً ص ١٧٧ (استانبول) تقابل ص ١٥٠ (دبلن) ، ص ٢٢٥ (استانبول) تقابل ظهر ص ٢١٥ (دبلن) ، وتنتهى مخطوطة دبلن في ظهر ص ٢٦٨ وهى تقابل ظهر ص ٢٦٢ (استانبول) .

وتبدأ المقابلة بعد ذلك بين مخطوطة استانبول ومخطوطة التيمورية ، إذ أن الصفحة الأولى من التيمورية التى تلى آخر صفحة من مخطوطة دبلن تقابل آخر ظهر ص ٢٦٢ (استانبول) ، ثم نجد ظهر ص ٣٠٧ (استانبول) تقابل ١٠٩ (تيمورية) ، ص ٣١٢ (س) تقابل ص ١١٩ (ت) ، ص ٣١٥ (س) تقابل ص ١٢٦ (ت) ، ثم يوجد سقط كبير فى (س) يقابل ص ١٢٦ - ١٦٤ تيمورية . ثم تستمر المقابلة فنجد ص ٣١٨ (س) تقابل ص ١٧٠ (ت) ، ص ٣٢٦ (س) تقابل ص ١٨٨ (ت) ، ص ٣٢٩ (س) تقابل ص ١٩٤ (ت) ، إلى أن نجد أن آخر سطر فى ظهر ص ٣٣٠ (استانبول) فيه ما يلى : « ... لزم أن يكون جميعهم سودا ، وأما إذا قلنا كل حادث له أول فإنه يلزم ألا يكون فى الحوادث ما ليس ... » وهذا يقابل السطرين الثامن والتاسع من ص ١٩٨ (تيمورية) .

ونجد أن الصفحات الأخيرة من المخطوطة قد كتبت بخط مخالف لحط المخطوط الأصيل ، وهى تقابل صفحات من الجزء الأول ، وذلك أن الصفحات (ظ ٣٣١ - ظ ٣٣٨) تقابل آخر ص ٥٠ - ٧٧ من الجزء الأول (ط . السنة المحمدية) وهذه الصفحات تقابل تقريبا التخريجة التى توجد مقابلة لأول ص ٥٥ إلى منتصف ص ٧٧ (السنة المحمدية) .

وفي هامش الصفحة التي تقابل ٢٣٧/١ ط . السنة المحمدية) كتبت عبارة
آخر المجلد الأول من (كلمة غير واضحة كأنها : نجز) خمسة .

ويبدو أن نسخة (س) كانت تقع في خمسة مجلدات آخرها هو عبارة :
« ... كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله تعالى : (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا
فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) [سورة الملك : ١٠] وهذا مبسوط في موضع آخر » .

ثانياً - مخطوطا مكتبة آصافية (حيدر آباد) = ص

المخطوط الأول يحمل رقم ١٦٣ كلام، وكتب على الصفحة الأولى منه عنوان
الكتاب كما يلي :

« هذا فسطاط الإنصاف والعدل في درء تعارض العقل والنقل تصنيف
تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني »
وفي الصفحة التالية (ظهر الصفحة الأولى) كتب في يمين الصفحة العبارات
الآتية داخل مربعات .

داخله نمبر ٣٣٦٤

فن نمبرت ٣١١

كتاب نمبر

وتبدأ الصفحة الأولى من الكتاب بالعبارات التالية (التي تقابل أول الكتاب) :

« بسم الله الرحمن الرحيم ، استعين (كذا) ، الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ،

ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا » .

وأما الصفحة الأخيرة (ظهر ص ٢٠٦) فتنتهي بالعبارات التالية :

« والقول يجوز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم

على التقديرين » .

ونلاحظ أن هذه العبارة تقابل آخر ص ٢١٨ من ج ٢ (ط . السنة المحمدية)
وآخر صفحة (ص ٢٦٢) من ج ٢ (طبعة بولاق) .

وبعد ذلك نجد العبارة التالية: « نجز الجزء الأول بعون الله ، والحمد لله ، يتلوه
في الجزء الثاني قال الرازي : البرهان الثاني : كل جسم متناهي .

فرغ منه ناقله ثالث عشر شهر ذى القعدة الحرام سنة ١٣٠٥ . والحمد لله
رب العالمين ، وصلى الله وسلم على سيد المرسلين وإمام المتقين محمد وآله وصحبه
أجمعين ، اللهم آمين » .

ويوجد في مقابل السطر الأخير من الكتاب إلى اليسار عبارة :

« بلغ مقابلة على الأصل بحسب الطاقة والحمد لله وحده »

وفي أسفل الكلام الذي تضمن الحمد لله والصلاة على رسوله يوجد إلى جهة
اليمن ختم المكتبة ، وإلى يساره توجد أرقام كتبت في جدول كما يلي :

داخله نمبر ٣٣٦٤

فن نمبرت ٣١١

كتاب نمبر

وهي نفس البيانات التي سبق ورودها .

وأما عدد أوراق المخطوط فهو ٢٠٦ ورقة ، ومقاس الصفحات بحسب
بيانات المكتبة ١٠ × ٧ بوصة أي ٢٥ × ١٧,٥ سم ، ومسطرة الصفحات
٢٢ سطرا ، وعدد الكلمات في السطور حوالي ١٣ كلمة في كل سطر . وخط الكتاب
معتاد منقوط واضح .

وليس في هذا الجزء ما يشير إلى اسم الناسخ . وتوجد بعض تعليقات جهوامش
بعض الصفحات كما في ص ٣٠ ، ص ٣٢ ، ويوجد ختم المكتبة على الهامش
الأيسر من بعض صفحات الكتاب .

الجزء الأول

أما الجزء الثاني من الكتاب فيحمل رقم ١٦٤ كلام . وفي أعلى الصفحة الأولى منه كتب مايلي :

« أول ما وجدت من الجزء الثاني من كتاب العقل والنقل لشيخ الإسلام ،
نادرة العصر ، وقريع الدهر ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية
رحمه الله تعالى » .

وبجوار هذه العبارة إلى اليسار يوجد ختم مطموس ، وتحت يبدأ الكلام
في هذا الجزء كما يلي :

« فالصواب في قوله صلى الله عليه وسلم : واستحلتم فروجهن بكلمة الله ، أنها
كلمته التي تكلم بها . وكل كلام تكلم الله به سبحانه نجساً ... الخ » .
وقد بحثت عما يقابل هذا الكلام في المطبوع فلم أجده مقابلاً ، وبعد
مدة انتهيت إلى أن الصفحات الخمس الأولى من هذه المخطوطة تقابل صفحات
من مخطوطة دبلن (متصفح ظهر ص ١٥٥ إلى السطر الأول في ص ١٥٧) .
وتنتهي هذه الصفحات الخمس بهذه العبارة : « وتاهوا عن حقائقها ولم يخلصوا
منها إلى شئ » . (في مخطوطة دبلن : إلى شفاء) ، وبعد ذلك يوجد بياض
في الصفحة بمقدار خمسة سطور .

أما الصفحة السادسة (ظهر ص ٣) فتبدأ بالعبارات التالية : ” أزيل أن
لا يكون موجوداً فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أعضائها ... ”

وهذا السطر وما يليه يقابل السطر ٢١ من هامش ص ٤٦ من ٣ (من كتاب
الموافقة على هامش منهاج السنة) وما يليه .

وتستمر المقابلة بعد ذلك بين الجزء الثاني من مخطوطة آصفية وطبعة بولاق (٣ ح) فنجد أن ص ٢٨ (آصفية) تقابل ٣ / ١٢٥ (بولاق) ، ص ٤٠ (آصفية) تقابل ٣ / ١٦٥ (بولاق) إلى أن نجد أن ص ٨٣ (آصفية) تقابل ٣ / ٢٤٦ (بولاق) . وتستمر المقابلة بعد ذلك بين الجزء الثاني من مخطوط الآصفية وهامش الجزء الرابع من طبعة بولاق فنجد أن ص ١٣٤ (آصفية) تقابل ٤ / ١٣٨ (بولاق) ، ص ١٥٩ (آصفية) تقابل ٤ / ٢٥٠ . ونلاحظ هنا وجود مواضع نقص متماثلة تماما في كل من المخطوطة والمطبوعة .

وكذلك الأمر في آخر صفحة من صفحات المخطوطة وهي ص ١٦٣ (آصفية) وتقابل ٤ / ٢٨٠ (بولاق) . وآخر العبارات في كل منهما هي : « ... وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته لا مناف لذلك ، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما يشاءه إذا شاءه ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته » .

وتحت هذا السطر إلى جهة اليسار في المخطوطة توجد عبارة : « بلغ مقابلة وتصحيحا بحسب الطاقة والله الحمد والمنة » .

أما في المطبوعة فتوجد عبارة زائدة هي : « والله تعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم »

ويوجد في ظهر الصفحة الأخيرة من المخطوطة السطور التالية : « نجز الجزء الأول من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، تأليف الإمام العلامة ، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية ، قدس الله سره ، ورضى عنه ، آمين . ونقل من نسخة منقولة من نسخة ذكر ناقلها أنها صحيحة بخط بعض تلامذة المصنف ، وذكر أنها قرئت على المصنف مرتين ، وعلى النسخة المذكورة

هوامش ملحقة بخط المصنف رضى الله عنه . ووقع الفراغ من رقم هذه النسخة عشية الاثنين المبارك ثالث عشر ذى القعدة الحرام سنة ١٣٠٥ (فى الأصل : ١٣٥) والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما .

وتحت هذا الكلام يوجد ختم مكتبة آصفية بجيدر آباد وتحت البيانات التى سبق ورودها وهى : داخله نمبر ٣٣٦٥

فن نمبر ت ٣١١

كتاب نمبر

وفى أعلى الصفحة إلى اليسار كتب بخط يميل إلى أعلى : « يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وإلى يمين الكتابة الموجودة فى هذه الصفحة كتبت كلمة بخط غير واضح كأنها : يصفر .

مما سبق يتضح أن عدد أوراق الجزء الثانى ١٦٣ ورقة . وقد رقت أكثر الصفحات بأرقام عربية فى أعلاها من جهة اليسار (وجوه الصفحات دون ظهورها) .

وجاء فى بيانات المكتبة أن مقاس الصفحات هو مثل مقاس صفحات الجزء الأول ٧×١٠ بوصة ($١٧,٥ \times ٢٥$ سم) ، ومسطرة الصفحات ما بين ٢١ إلى ٢٥ سطرا .

وخط النسخة مشابه لخط الجزء الأول وهو خط ممتاد واضح .

ومما يلفت النظر أن النسخ انتهى في الجزئين في يوم واحد هو يوم ١٣ من ذى القعدة سنة ١٣٠٥ هـ ، مما يجعل على الظن بأن النسخ كان ينسخ من الجزئين في نفس الوقت بحيث أنهى النسخ في كليهما في يوم واحد .

ثالثا - مخطوطا مكتبة طلعت (دار الكتب المصرية) = ط

رقم هذا الكتاب في بطاقات دار الكتب هو مكتبة طلعت فن علم الكلام رقم ٥٠٨ .

وهذان المخطوطان يتشابهان إلى حد كبير مع مخطوطى مكتبة آصفية مما يرجح أنهما نقلتا عنهما .

أما الجزء الأول فقد كتب في أعلى الصفحة الأولى منه رقم ٢٧٩ بقلم أزرق اللون وتحتها مباشرة ٦٠١٨ كلام ٢-٣ ، وأعلى ذلك كتب رقم ١٢ ولكن عليه شطب . ثم كتب في وسط الصفحة إلى اليسار رقم ١ وتحت خط بلون أحمر . أما ظهر هذه الصفحة فلا توجد به كتابة . وفي الركن الأيسر من الصفحة التالية كتب رقم ٢٤ . وكتب عنوان الكتاب داخل شكل مثلث مقلوب بلونين من المداد أسود وأحمر كما يلي :

المجلد الأول من كتاب درء تعارض العقل والنقل ، تأليف الشيخ الإمام ،
الحبر البحر الهام ، الآية الظاهرة ، والحجة الباهرة ، نحر الحفاظ ، وفارس المعاني
والألفاظ ، الناسك الزاهد ، شيخ الإسلام ، وقدوة الأعلام ، تقي الدين
أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، قدس الله روحه ،
ونور ضريحه » .

الجزء الأول

وأسفل ذلك إلى جهة اليسار كتب رقم الكتاب كما يلي :

علم الكلام طلعت

٥٠٨

ويبدأ الكتاب في الصفحة التالية (ظهر ص ١) كما يلي :

« بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين . الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ... الخ » .

وينتهى المجلد الأول في ظهر ص ١٨٧ بنفس نهاية الجزء الأول من مخطوط
أصفية :

« ... والقول يجواز التساسل يبطل القول بامتناع التسلسل فنبت بطلان قولهم
على التقديرين » .

وبعد ذلك كتب : « نجز الجزء الأول بعون الله يتلوه في الجزء الثاني :
قال الرازي : البرهان الثاني : كل جسم متناهي » .
وهي نفس نهاية > ١ أصفية .

وفي أسفل الصفحة في الهامش الأيمن كتب : « بلغ مقابلة على أصله المنقول
منه بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم »
وتوجد بعد ذلك ثلاث صفحات بيضاء وفي الصفحة الأخيرة من الكتاب
كتبت بعض بيانات المكتبة كما يلي : عدد أوراقه ١٨٧ مسطرتها ٣٣ . وكلمة :
روجع ، وتحته إمضاءان .

وعدد ورقات المخطوط ١٨٧ ورقة وكتبت بخط نسخ معتاد واضح بجبر أسود .
ومقاس الصفحات ١٧ × ٢٣ سم وتشغل الكتابة مساحة ١١ × ١٩ سم .

ومسطرة الكتاب ٢٣ سطرا (وفي بعض الصفحات ٢٤ أو ٢٥ سطرا) ويتراوح عدد كلمات السطر الواحد ما بين ١٤ - ١٦ كلمة .

وتوجد في هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط الناسخ ، كما توجد بلاغات (عبارة : بلغ مطالعة) كما في ظهر ص ١٦ ، وفي نهاية كل صفحة توجد كلمة هي مفتاح الصفحة التالية لها . وتوجد بعض العناوين في هوامش بعض الصفحات ، ورقمت وجوه الصفحات فقط بقلم « كويا » وكتبت « الوجوه » أو « الفصول » في وسط السطور بحروف أكبر بجزء أحمر اللون .

في أعلى الصفحة الأولى كتب بقلم أزرق اللون رقم ٢٨٠ وإلى جانبه كتب بالحبر عبارة : « الحمد لله وحده » وإلى اليسار كتب : رقم ١٣ . وتحت ذلك : رقم ٢ - ٣ . وكتب بعد ذلك بالحبر ما يلي :

« أول ما وجدنا من المجلد الثاني من كتاب العقل والنقل ، لشيخ الإسلام ، علم الزهاد ، نادرة العصر ، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية ، قدس الله روحه ، ونور ضريحه ، أمين » . وكتب تحت هذه العبارات بقلم رصاص « علم الكلام » وتحتها بقلم أزرق رقم : ٥٦٩٦ . وتحت ذلك بالحبر : علم الكلام طلعت

٥٠٨

وتبدأ الصفحة الأولى من الكتاب مثل الصفحة الأولى من > ٢ آصفية تماما : « فالصواب في قوله صلى الله عليه وسلم : واستحلتم فروجهن بكلمة الله... الخ » . وينتهي الكتاب أيضا نفس نهاية مخطوط الآصفية :

« ... فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته ، يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وكتب بعد ذلك بحبر لونه أسود فوق مطور حمراء « نجز الجزء الثاني من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، تأليف شيخ الإسلام ،

الإمام العلامة، تقي الدين أحمد بن تيمية، رضى الله عنه ، ونقل من نقلت من صحة (كذا) نسخة صحيحة بخط بعض تلامذة المصنف ، ذكر كاتبها أنها قرئت على المصنف مرتين ، وعلى النسخة المذكورة هوامش ماحقة بخط المصنف شيخ الإسلام رضى الله عنه . ووقع الفراغ من رقم هذه النسخة بعون الله وتأيدته ، عشية الاثنين عاشر جمادى الأولى سنة ١٣٢٢ . بقلم البائس الفقير، ذى الإساءة والتقصير، عبد الله بن محمد بن عبد الله بن ناصر ، غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم . » .

وعلى هامش الصفحة الأخيرة من المخطوط كتبت هذه العبارة : « بلغ مقابلة وتصحيحا على أصله المتقول منه فصحح إن شاء الله ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم . تحرير ١٣ ش سنة ١٣٢٢ » . وفى ظهر هذه الصفحة (وهى آخر صفحات الكتاب) كتب فى أسفل الصفحة : ورقة وتحتها ١٤٩ وبمدها : مسطرة وتحتها ٢٣ ثم كتب كلمة « سلامه » وبجانبا روجع الكتاب .

وخط هذا الجزء هو نفس خط الجزء الأول ، وهو خط معتاد نسيخ واضح بالحرير الأسود ، ومقاس الصفحات وعدد السطور والكلمات هو نفس ما نجده فى الجزء الأول من الكتاب .

رابعا - مخطوطا مكتبة رامبور (بالهند) = ر

الجزء الأول من هذين المخطوطين يحمل رقم ١٥٧٠ وجاء فى بيانات المكتبة : كتاب العقل والنقل - المجلد الأول .

مصنف : ابن تيمية الحرانى المتوفى ٧٢٨ هـ .

ريان : عربى . فن الردود نمبر ١٥٧٠

ثم يوجد رقم 35 وتحتيه كتب اسم الكتاب بحروف لاتينية هكذا :

Kitabul 'Aquli wan - Naql وتحت ذلك رقم 1570

أما الصفحة الأولى من المصورة ففي أعلاها كتب رقم ٢١٦ وتحت : الجزء الأول من كتاب العقل والنقل .

وتحت ذلك إلى اليسار كتبت عبارة بالفارسية : مزيد معرفت نواب مرزاخان ٦ فرورى سنة ١٨٨٢ م .

وترجمة ذلك بالعربية : لمزيد معرفة النواب مرزاخان ٦ فبراير سنة ١٨٨٢ م .

وظهر هذه الصفحة بيضاء . وفي يسار الصفحة التالية يوجد رقم ٢١٦

وتحت خط ثم رقم ٥٨٣٦ وتحت ذلك كلمة موجودات هكذا :

$$\frac{216}{5836}$$

وجودات

وفي ظهر هذه الصفحة يوجد نص سؤال موجه إلى ابن تيمية والجواب عليه كما يلي :

«سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن يعتقد الجهة هل هو مبتدع أو كافر؟

الجواب : أما من يعتقد الجهة فإن كان يعتقد أن الله في داخل المخلوقات ، وتحويه المصنوعات ، وتحصره السماوات ، أو يكون بعض المخلوقات فوقه وبعضها تحته ، فهذا مبتدع ضال .

وكذلك أيضا إن كان يعتقد أن الله يفتقر إلى شيء يجعله إلى العرش أو غيره فهو أيضا مبتدع ضال .

وكذلك إن جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول : استواء كنزول
(كذا) المخلوق ، أو نزول كنزول المخلوق ونحو ذلك ، فهذا مبتدع ضال .

فإن الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثله المخلوقات في شيء من
الأشياء ، ودلت على أن الله غنى عن كل شيء ، ودلت على أن الله مبين لمخلوقاته
عال عليها .

وإن كان يعتقد أن الخالق تعالى بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سماواته
على عرشه بائن من مخلوقاته ، فإنه ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته
شيء من مخلوقاته ؛ وأن الله غنى عن العرش وعن كل ماسواه لا يفتقر إلى شيء
من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على عرشه يحمل العرش وحمله العرش بقدرته ،
ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين ، بل يثبت لله ما أثبتته لنفسه من الأسماء
والصفات ، وينفى عنه مماثلة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثل شيء لا في ذاته
ولا في صفاته ولا في أفعاله ؛ فهذا مصيب في اعتقاده ، موافق لسلف الأمة
وأئمتها ، فإن مذهبهم أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به
رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكيف ولا تمثيل ، فيعلمون أن الله
بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه خلق السماوات والأرض وما بينهما
في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كلم موسى تكليماً ، وتجلى للبلبل بفعله
دكا هسيا ، ويعلمون أن الله ليس كمثل شيء في جميع ما وصف به نفسه ،
وينزهون الله عن صفات النقص والعيب ، ويشبثون له صفات الكمال ، ويعلمون
أنه ليس له كفوا أحد في شيء من صفات الكمال .

قال نعيم بن حماد الخزاعي : من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن حمد صفات الكمال فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيها ، والله أعلم .

قال أبو عمر بن عبد البر رحمه الله : أهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات كلها الواردة في الكتاب والسنة والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون ولا يجدون فيه صفة محصورة .

انتهى كلامه » .

وبعد هذه الرسالة^(١) يوجد بياض في باقي الصفحة .

أما الصفحة التالية فكتب في أهلها : « وجدت مكتوبا على ظهر هذا الكتاب ما لفظه » .

وتحت ذلك كتب في أول السطر ما يلي :

« وجدت مكتوبا على ظهر ترجمة المصنف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله لتلميذه الحافظ شمس الدين ابن عبد الهادي ما صورته :

بسم الله الرحمن الرحيم :

من أصغر العباد عبد الله بن حامد إلى الشيخ الإمام العالم العامل ، وقدوة الأفاضل والمحافل ، المحامي عن دين الله ، والذاب عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والمعتصم بحبل الله ، الشيخ المكرم المجلد أبي عبد الله ، أسبغ الله عليه نعمه ، وأيد بإصابة الصواب لسانه وقلمه ، وجمع له بين السعادتين ، ورفع درجته في الدارين بمنه ورحمته .

(١) هذه الرسالة نشرت في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٦٢/٥ - ٢٦٣ .

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . أما بعد ، فإنى أحمد إليك الله الذى لا إله إلا هو ، ثم وافانى كتابك وأنا إليك بالأشواق ، ولم أزل مسائلا ومستخبرا الصادر والوارد الأبناء ، طاب مسموعها ، وسر مايسر منها . وما تأخر كتابى عنك هذه المدة ملاملا ولا خلا بالمودة ، ولا تهاونا بحقوق الإخاء ، حاشا لله أن يشوب الأخوة فى الله جفاء ، ولا أزال أتعلل بعد وفاة الشيخ الإمام — إمام الدنيا رضى الله عنه — بالاسترواح إلى أخبار تلامذته وإخوانه وأقاربه وعشيرته والخصيصين به ، كما فى نفسى من المحبة الضرورية التى لا يدفعها شيء ، على الخصوص لما اطلمت على مباحثه واستدلالاته التى تزلزل أركان المبطلين ، ولا يثبت فى ميادينها سفسطة المنفلسين ، ولا يقف فى حلباتها أقدم المبتدعين من المتكلمين . وكنت قبل وقوفى على مباحث إمام الدنيا — رضى الله عنه — قد طالعت مصنفات المتقدمين ، ووقفت على مقالات من المتأخرين من أهل الإسلام ، فرأيت منها الزخارف والأباطيل والشكوكات التى يأنف المسلم الضعيف فى الإسلام أن تخطر بباله ، فضلا من القوى فى الدين ، فكان يتعب قلبى ويحزنى ما يصير إليه الأعظم من المقالات السخيفة والآراء الضعيفة ، التى لا يعتقد جوازها آحاد الأمة ، وكنت أفتش على السنة المحضة فى مصنفات المتكلمين من أصحاب الإمام أحمد رحمه الله على الخصوص ، لاشتهارهم بالتمسك بمنصوصات إمامهم فى أصول العقائد ، فلا أجد عندهم ما يكفى ، وكنت أراهم يتناقضون إذ يؤصلون أصولا يلزم فيها ضد ما يعتقدون ، أو يعتقدون خلاف مقتضى أدلتهم ، فإذا جمعت بين أقاويل المعتزلة والأشعرية وحنابلة بغداد وكرامية خراسان ، أرى أن إجماع هؤلاء المتكلمين فى المسألة الواحدة على ما يخالف الدليل العقلى والنقل ، فيسوؤنى ذلك وأظل أحزن حزنا لا يعلم كنهه

(١) فى الأصل : وأضل .

إلا الله ، حتى قاسيت من مكابدة هذه الأمور شيئا عظيما لا أستطيع شرح
 أيسره، وكنت ألتجئ إلى الله سبحانه وتعالى وأتضرع إليه، وأهرب إلى ظواهر
 النصوص، وألقى المعقولات المتباينة والتأويلات المصنوعة تنذبو الفطرة عن قبولها،
 ثم تشبثت فطرتي بالحق الصريح في أمهات المسائل ، غير متجاسرة على التصريح
 بالمجاهرة قولاً وتصميماً للعقد حيث لا أراه مأثوراً عن الأئمة وقدماء السلف ،
 إلى أن قدر الله سبحانه وقوع مصنف الشيخ الإمام - إمام الدين - في يدي، قبيل
 واقعته الأخيره بقليل ، فوجدت فيه ما بهرنى من موافقة فطرتي لما فيه ، وعزرو
 الحق إلى أئمة السنة وسالف الأمة ، مع مطابقه العقول والنقول ، فهبت لذلك
 سرورا بالحق ، وفرحا بوجود الضالة التي ليس لفقدها عوض ، فصارت محبة
 هذا الرجل - رحمه الله - محبة ضرورية تقصر عن شرح أقلها العبارة ولو أطنبت ،
 ولما عزمت على المهاجرة إلى لقيه وصلني خبر اعتقاله ، وأصابني لذلك المقيم المقعد .
 ولما حججت سنة ثمان وعشرين صممت العزم على السفر إلى دمشق لأتوصل
 إلى ملاقاته ببذل مهما أمكن من النفس والمال للتفريغ عنه ، فوافاني خبر وفاته
 - رحمه الله تعالى - مع الرجوع إلى العراق ، قبيل وصولي الكوفة ، وجدت عليه
 ما لا يجده الأخ على شقيقه ، واستغفر الله ، بل ولا الوالد التاكل على ولده ،
 وما دخل على قلبي من الحزن لموت أحد من الولد والأقارب والإخوان كما وجدته
 عليه - رحمه الله تعالى - ولا تخيلته قط في نفسي ولا تمثلته في قلبي ، إلا ويتجدد لي
 حزن جديد كأنه محدثه ، ووالله ما كتبها إلا وأدمعي تتساقط عند ذكره أسفا على
 فراقه وعدم ملاقاته ، فإن الله وإنا إليه راجعون ، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي
 العظيم . وما شرحت هذه النبذة من محبة الشيخ رحمه الله تعالى إلا ليتحقق
 بعدى عن الملل الموهوم ، لكن لما سبق الوعد الكريم منكم بإنقاذ فهرست

مصنفات الشيخ رضى الله عنه ، وتأخر ذلك عنى ، اعتقدت أن الإضراب عن ذلك نوع تقية ، أولعذر لا يسعنى السؤال عنه ، فسكت عن الطلب خشية أن يلحق أحدا ضرر — والعياذ بالله — بسببى، لما كان قد اشتهر من تلك الأحوال، فإن أنعمت بشيء من مصنفات الشيخ — رحمه الله تعالى — كانت لكم الحسنة عند الله تعالى علينا بذلك ، فما أشبه كلام هذا الرجل بالتبر الخالص المصفى . وقد يقع في كلام غيره من الشُّبه والنسب والشبه المدلس بالتبر ما لا يخفى على طالب الحق بحرص وعدم هوى، ولا أزال أتعجب من المنتسبين الى حب الإنصاف في البحث، المبرزين على أهل التقليد ^(١) المعقولات التي يزعمون أن مستندهم الأعظم الصريح منها ، كيف يباينون ما أوضحه الحق وكشف عن قناعه ؟ وقد كان الواجب على الطلبة شدة الرحال إليه من الآفاق لسيروا العجب ، وما أشبه حال المباينين له من المنتسبين إلى العلم الطالبين للحق الصريح الذى أعياهم وجدانه بحال قوم ذبحهم العطش والظما فى بعض المقازات ، فحين أشرفوا على التلف لمع لهم شط كالغرات أودجلة أو كالتيل، فعند معايتهم لذلك اعتقدوه سرايا لا شرابا، فولوا عنه مدبرين ، وتقطعت أعناقهم عطشا وظمًا ، فالحكم لله العلى الكبير . وما أرسلنا الكتب المقابلة من الطرفين فقيه تعسف ، وتمهدون العذر فى الإطباب . فهذا الذى ذكرته من حالى مع الشيخ كالمقطرة من البحر، وإن أنعمت بالسلام على أصحاب الشيخ وأفاربه — كبيرهم وصغيرهم — كان ذلك مضافا إلى سابق إنعامكم ، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وأنتم فى أمان الله ورعايته ، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم . هذا آخر الرسالة .

(١) بياض بالأصل ولعل الصواب " من أصحاب المعقولات " .

قال الناقل : والظاهر أن الكتاب الذى ذكر صاحب الرسالة أنه وقع فى يده هو هذا الكتاب الذى هو العقل والنقل ، والله سبحانه وتعالى أعلم .
وفى صفحة العنوان كتب ما يلى :

« هذا فسطاط الإنصاف والعدل ، فى درء تمارض العقل والنقل ، تصنيف الآية الظاهرة ، والحجة الباهرة ، ماشطة العصر ، بل نادرة الدهر ، شيخ الإسلام ، بحر العلوم ، وصدر القروم ، الناسك العابد الزاهد ، تقي الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى ، قدس الله روحه ، ونور ضريحه ، أمين . »

وأما الصفحة الأولى من المخطوط (ص ١) فتبدأ بنفس بداية النسخ الأخرى :
« بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه أستعين . »

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونتوب إليه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ... الخ . »

ويستمر الكتاب مقابلا للطبوع حتى آخر صفحة وكتب فى أعلاها ٣٣٦ صفحة (وهذا يعنى أن عدد أوراق المخطوط ١٦٨ ورقة) وتنتهى هذه الصفحة بنفس نهاية ١ من مخطوط آصفية ، ١ من مخطوط طلعت ، وهو يقابل آخر ٢ (ط . بولاق) ، ٢١٨/٢ (ط . السنة المحمدية) :

« ... والقول بجوار التسلسل يبطل الفسول بامتناع التسلسل ، فنبت بطلان قولهم على التقديرين . »

(١) فى « لسان العرب » مادة : « نرم » : « والنرم من الرجال : السيد العظيم ... وإنما هو بالراء أى المقد فى المعرفة وتجارب الأمور . »

وبعد ذلك كتبت العبارات التالية على شكل مثلث مقلوب الرأس :
”نجز الجزء الأول بعون الله ، يتلوه في الجزء الثاني : قال الرازي : البرهان
الثاني : كل جسم متناهي .

فرغت منه ٢٢ من شهر جمادى الأولى سنة ١٣٣ ، والحمد لله رب العالمين ،
وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وسلم تسليما كثيرا دائما ، آمين .
وعلى يمين هذه العبارات يوجد ختم مطموس للمكتبة .

ولا توجد إشارة إلى اسم الناسخ ، أما تاريخ النسخ فإن الرقم المكتوب يمكن
أن يقرأ ١٣٣٠ أو ١٣٠٣ أو ١٠٣٣ .

فإذا لاحظنا أن هذا الكتاب تملكه نواب مرزاخان سنة ١٨٨٢ م استبعدنا
أن يكون تاريخ النسخ هو ١٣٣٠ أو ١٣٠٣ وربحنا أن يكون التاريخ هو ١٠٣٣ هـ .
ولم تصلني من المكتبة بيانات عن مقاس صفحات المخطوط ، أما مسطرة
الصفحات فهو ٢٥ سطرا وعدد الكلمات حوالى ١٣ كلمة في كل سطر .

وخط المخطوط — كما في الصورة — خط نسخ واضح ، وبمد آخر سطر
في ظهور الصفحات كتبت كلمات هي مفاتيح للصفحات التي تليها .
ولا توجد أرقام للصفحات ، وتوجد بعض العناوين في هوامش الصفحات
كما توجد بعض التعليقات .

أما المخطوط الثاني في رامبور فيحمل رقم ١٥٦٩ . وقد راسلت الأستاذ
آرشي أمين مكتبة رامبور (مكتبة رازا Raza بامبور) أكثر من مرة بشأن
هذين المخطوطين ، وكتب يصف لي هذا المخطوط الثاني قائلا إن أوراقه غير

مرتبة وغير مرقمة ولا يوجد ما يدل على ترتيبها ، وإن كان يظن أنها تقابل الجزئين الثاني والثالث من الكتاب في حين أن المخطوط الأول يقابل الجزئين الأول والثاني منه إلى نهاية ما طبع على هامش « منهاج السنة » .

والواقع أن هذا الجزء الثاني - مع أهميته القصوى - كان كما ذكرني الأستاذ آرشي غير مرتب مطلقا، بل يمكن أن يوصف بأنه أوراق متناثرة جمعت بغير نظام. وعلى الصفحة الأولى من المصورة كتب عنوان الكتاب في أعلى الصفحة بحروف لاتينية ، وفي منتصف الصفحة كتب : « رضا لا تبرى رام بور » وتحتها : « كتاب : بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » وتحتها : « مصنف : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله بن تيمية الحراني المتوفى سنة ٥٧٢٨ هـ »

وتحت ذلك : « ربان : عربي - فن الردود - نمبر ١٥٦٩ » .
وفي أعلى الصفحة التالية كتب : « نمبر ١٥٦٩ » . وكتب في أعلى الصفحة التي تليها : « نمبر ١٦٩٢ » وتحت ذلك « كتاب العقائد قلمي » وعلى يمين ذلك « نمبر ٢٧٢ » وعلى اليسار « كلام عربي » .

أما الصفحة الأولى من المخطوط فتبدأ بعبارة : « وإن كان في ذلك استحالة لطبيتها من الماء والهواء والتراب ، لكن خلق الحيوان والنبات والمعدن من العناصر ليس هو من جنس استحالة هذه المولدات بعضها إلى بعض ... الخ » .

وعلى يسار هذه العبارات في الهامش كتب ما يلي : ٥٦

٥٦٨٥
موجودات

وآخر عبارات هذه الصفحة « ... وهذا من أعظم ضلال هؤلاء حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب الدالة الشاهدة » .

وفي أسفل هامش الصفحة الأيسر يوجد ختم للمكتبة ولكنه غير واضح في الصورة ، وقد تكرر هذا الختم في صفحات أخرى وهو أكثر وضوحا فيها .
وتبدأ الصفحة التالية كما يلي: « بوجوده وقدرته ومشئته وعلمه وحكمته... الخ » .
ومن هذا يتضح أنها التالية في الترتيب للصفحة السابقة . وبعد منتصف الصفحة نجد ما يلي : « الوجه العشرون (وفي الهامش إشارة إلى كلمة « الحادى و » أى الوجه الحادى والعشرون) : أن يقال معارضة أقوال الأنبياء بأراء الرجال وتقديم ذلك عليها ... الخ » .

إلى أن نصل إلى ظهر ص ١٣٤ وهى آخر صفحة في هذا الجزء فنجد في آخرها العبارات التالية : « ... إذ ليس في الخارج مشترك، بل كل شىء فهو نفسه ليس مشاركا لغيره فى شىء فيكون مخالفا له إذا جعل الاختلاف قسيم الاشتراك ، وأما الاختلاف الذى هو قسيم التشابه فهذا قد يكون فى الخارج » .

وعلى هامش هذه العبارات ظهر جزء من ختم المكتبة .

وفي أعلى الصفحة كتب : صفحة ٢٦٦ بخط مخالف لخط الناخب .

وخط هذه النسخة مخالف لخط الجزء الأول من المخطوط وهو خط نسخ واضح، ومسطرة الصفحات ٢٣ سطرا أو ٢٤ سطرا وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٣ كلمة ، ولم يصلنى من المكتبة بيانات عن مقاس الصفحات أو غير ذلك .
وعدد ورقات هذا الجزء هو ١٣٤ ورقة .

وقد عانيت الكثير حتى تمكنت من ترتيب ورقات هذا المخطوط . وقد بدأت أولا بملاحظة تسلسل معانى الكلام، ثم وجدت بعض الصفحات التى

تقابل صفحات في آخر المطبوع على هامش منهاج السنة، وصفحات أخرى تقابل بعض الصفحات في مخطوط دبلن. وهكذا استمر الأمر مدة طويلة — لا أكون مغاليا إن قلت إنها استمرت شهورا — حتى تمكنت من ترتيب أكثر الصفحات على وجه التقريب .

ثم تبينت أن مخطوطة مختصر الهكاري تقابل أكثر هذه الصفحات فقابلت بينها وبين المخطوط حتى وصلت إلى الترتيب المطلوب .

والمخطوط ينقسم إلى جزء يقابل صفحات من آخر الجزء الرابع (ط . بولاق) وهذا الجزء عبارة عن ٥١ صفحة تقابل الصفحة ص ٣٧ من الجزء الرابع وتستمر الصفحات إلى نهاية الجزء ص ٢٨٠ مع وجود سقط فيها .

والقسم الثاني هو القسم الذي يلي الجزء المطبوع، وهو أهم قسم لأنه يتفرد هنا ولا توجد معه نسخة أخرى وهو مؤلف من ١٧٥ صفحة يوجد فيها بعض السقط ، ولا يكمله سوى صفحات من مختصر الهكاري كما سنبين فيما بعد .

وأهمية هذا القسم أنه يستغرق الوجوه من ٢٠ إلى ٤٣ (من وجوه رد ابن تيمية على قانون التأويل) .

والقسم الثالث هو القسم الذي يقابل أول مخطوطة دبلن وتوجد منه ٣٥ صفحة تبدأ مع أول صفحات دبلن وتنتهي مع ص ٤٢ مع وجود سقط فيها .

خامسا - مخطوط دبلن = د .

يوجد هذا المخطوط في مكتبته شستر بيتي Chester Beatty بدبلن بأيرلندا ورقمه ٣٥١٠ . وفي بيانات فهرست المكتبة أن عنوانه هو الجمع بين العقل والنقل Al Jam'a Bayna Al 'Aql wal Naql وأنه الجزء الثالث من الكتاب وأن تاريخ نسخه ٧٣٧ .

والصفحة الأولى من المصورة كتب عليها بالانجليزية : مكتبة أيرلندا القومية

— قسم التصوير الفوتوغرافي— وتحتها : شستريتي — مخطوط رقم ٣٥١٠ .

وتحت ذلك خط مقسم إلى ست بوصات وتحتَه خط مقسم إلى ست

سنتيمترات .

والصفحة التالية كتب في أعلاها بالانجليزية : A Chester Beatty

وبجوارها رقم 3510 داخل دائرة وبعدها في طرف الصفحة الأيمن 510 .

وفي ثلث الصفحة الأخير كتب 268 folios أى ٢٦٨ ورقة .

وفي أسفل الصفحة من اليسار كتب رقم 614 وعليه شطب .

وأما الصفحة الأولى من المخطوط ففي أعلاها من جهة اليسار كتب رقم 1

(ونلاحظ أن الترقيم يستمر حتى ص 5 لوجوه الصفحات مع عدم ترقيم ظهورها

ثم يوجد رقم بعد كل ٥ ورقات أى رقم 10 ثم 15 وهكذا) .

وتبدأ الصفحة كما يلي :

”أن يخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول . الثالث أن نبين

أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل ... الخ “ .

وقد رقت الصفحات 267 و 268، ونجد أن الصفحة الأخيرة هي ظهر ص

٢٦٨ وآخرها : ”... فليس في دينهم الصحيح لا ما يخالف صحيح المنقول ولا ما يخالف

صريح المعقول ، ولا يتناقض صحيح المنقول وصريح المعقول .

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلا بمرجح ، وأن هذا متفق عليه بين العقلاء،

والله أعلم “

وبعد ذلك توجد دائرة علامة على نهاية الكلام ، وكتب بجوارها بخط صغير :
بلغ مقابلة .

وإلى يسار ذلك كتب على شكل مثلث مقلوب تقريبا ما يلي :

” آخر المجلد الثالث من الجمع بين العقل والنقل تأليف شيخنا الإمام أبي العباس
أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله ورضي عنه .

كتبه الفقير إلى ربه القدير ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن يوسف المقدسي ،
وذلك في ثالث عشر من شهر القعدة سنة سبع وثلاثين وسبعائة بمدرسة ابن المنجا
الصدر ، داخل دمشق المحروسة“ .

والصفحة التالية بيضاء لا يوجد فيها غير رقم 614 ، داخل دائرة .

وكتب المخطوط بخط نسخ واضح ليس مضبوطا بالشكل ، قليل النقط ومتصل
تقل فيه الفواصل أو أوائل السطور ، ومسطرة الصفحات ٢٣ سطرا وفي كل
سطر حوالي ١٥ كلمة ، ولا توجد في نهاية الصفحات كلمات هي بمثابة مفاتيح
للصفحات التي تليها ، ولا توجد تعليقات في هوامش الكتاب .

وقد تبينت من مقابلة هذا المخطوط على مخطوطة الهكاري وجود سقط بعد
ص ٢٥ ولكنه سقط قصير وسوف آتمه من مختصر الهكاري بإذن الله .

وسبق أن ذكرت أن مخطوطة استانبول تقابل مخطوطة دبلن من ص ١٢٩
إلى آخر صفحة فيها (دبلن) وهي ظهر ص ٢٦٨ .

(١) هو جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الله بن الفيف محمد بن يوسف بن عبد المنعم بن
نعمة بن سلطان بن مرور المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي ، الإمام العالم العامل العابد . ولد سنة ٦٩١ وتوفي
سنة ٧٥٤ ، تلمذ عليه ابن كثير وابن رجب . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ١٧٦/٦ ؛ الدرر
الكامنة ٢٣٩/٤ .

(٢) وقد قرأ : ثالث عشر من .

أما ما قبل ذلك فلا توجد نسخة أخرى تقابله اللهم إلا الصفحات الموجودة في الجزء الثاني من مخطوط رامبور، وهي - كما ذكرت - ٣٥ صفحة من ص ١ إلى ص ٤٢ (مع وجود سقط يتخللها) .

سادسا - مخطوط التيمورية = ت

هذا المخطوط هو تمة المخطوط السابق، كتبه نفس الناسخ. وقد حصلت على صورة منه أرسلت إلى في إنجلترا سنة ١٩٥٧ أثناء إعدادى رسالة الدكتوراة. والمخطوط ورد ذكره في فهرس الخزانة التيمورية ٤ / ٢٩ كما يلي :

”الجمع بين العقل والنقل - للإمام أحمد بن تيمية، الموجود منه الجزء الرابع .

جزء ١ - مجلد ١ - خط ٧٣٨ “ ورقم المخطوط ١٨٢ .

وفي أعلى الصفحة الأولى من المخطوط جهة اليمين كتب رقم ٥٠٠، وفي جهة

اليسار إلى أسفل قليلا كتب : ١٨٢ عقائد .

وأمام هذه العبارة في وسط الصفحة كتب بجرأحمر : ١٩ ٥ ، وأسفل منها

قليلا كتب بجرأحمر : « ستة (كذا) وعشرون كراسة » وتحت ذلك قليلا كتب

بقلم كويا : ”الرابع من العقل والنقل“ وتحتها بكويا : تم تصوير .

وفي الثلث الأخير من الصفحة إلى جهة اليسار كتب مايلي :

” الحمد لله ، الملك لله وحده لا شريك له “

وتحت ذلك كتبت عبارة يمكن أن تقرأ هكذا :

كتبه الفقير محمد هبة الله عفى عنه

وتكررت نفس العبارة الأخيرة إلى جهة اليمين وكتب إلى جوارها بخط مائل :
من لم يبت والدين يصدع قلبه .

وأما الصفحات الثلاث التالية فيبضاء ولا يوجد في ظهر الصفحة الأخيرة منها
سوى أثر جبر انطبع من عبارة : عقائد تيمورية ، في الصفحة التالية .

وأما هذه الصفحة التالية ففي أعلاها كتب : فقه تيمورية وعلى كلمة فقه
شطب وفوقها كلمة عقائد ، وتحت ذلك يوجد خط كتب تحته رقم ١٨٢ .

وإلى يمين ذلك كتب : من كتب محمد بن محمد الحنبل ، وفوق هذه العبارة
كتب سنة ٩٥٤ (وقد تكون ٩٥٤) .

وإلى يسار الصفحة كتب ما يمكن أن يقرأ : من كتب فتح الله .
وتحت عبارة عقائد تيمورية توجد عبارة غير واضحة قد تقرأ :

فنية عيسى

وكتب تحت ذلك عنوان الكتاب كما يلي :

”المجلد الرابع من كتاب الجمع بين العقل والنقل“

ثم كتبت السطور التالية تحت العنوان :

” تصنيف الشيخ الإمام ، العالم العلامة ، الحافظ القدوة ، الكامل الرباني ،
حجة الإسلام ، مفتي الشام ، بقية السلف ، عمدة الخلف ، شيخ العصر ، فريد
الدهر ، ناصر الشريعة ، قانع البدع الشنيعة ، علامة العلماء ، وارث علوم
الأنبياء ، حجة الله على العباد ، راد أهل الزيغ والعماد ، بركة المسلمين ، القائم
ببيان الحق ونصر الدين ، آخر المجتهدين ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن الإمام

العالم العلامة مفتى المسلمين شهاب الدين أبي الفتح عبد الحلیم بن الإمام العالم العلامة المحقق الحجة شيخ الإسلام ركن الشريعة مجد الدين أبي البركات عبدالسلام ابن عبد الله بن الحضرم بن محمد بن الحضرم بن محمد بن علي بن عبد الله الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، قدس الله روحه الطاهرة، وأحيا ذكره ومآثره، بمنه وكرمه». ولا يوجد في الصفحة بعد ذلك سوى ختم المكتبة التيمورية الذي يظهر تحت هذه العبارات وكتب فيه :

وقف أحمد بن إسماعيل بن محمد تيمور بمصر ٩٠٢ (لها ١٩٠٢) - ١٣٢٠.

وأما الصفحة الأولى من المخطوط (ص ٢ حسب ترقيم المكتبة) فأولها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر وأعن ، يا أرحم الراحمين .

فصل : ثم إن الرازي مع سلوكه المسلك المتقدم ذكر أن هذه المقدمة - أعني

أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرج ... الخ » .

وأما الصفحة الأخيرة فهي ص ٥٢٢ (حسب ترقيم المكتبة) وتنتهي بالعبارات

التالية : « ... وإن كان هولم يستعن بأولئك ابتداء، لكن الله يسر ما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين ، وكفى بربك هاديا ونصيرا .

وهذا آخر الكتاب ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله وسلم

تسلما كثيرا » .

وتحت ذلك على شكل مثلث مقلوب الرأس :

« فرغ من نسخه العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير، يوسف بن عبد الله بن محمد

ابن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور المقدسي يوم السبت أذان

العصر (وبعدها حوالي ثلاث كلمات محووة) ثامن عشر المحرم، سنة ثمان

وثلاثين وسبعائة (وبعدها عبارة قد تقرأ : بستان الأعز ، أو : بنيسان الأغر) رحم الله كاتبه ، ولئن قرأ فيه ودعا له بالمغفرة (في الأصل : بالمغفرة) ولجميع المسلمين ، وصلى الله على النبي محمد وآله .

وإلى يمين ذلك كتبت العبارات التالية على شكل مثلث رأسه إلى أعلى : « بلغ مقابلة بحسب الإمكان على نسخة قوبلت على أصل المصنف رضى الله عنه وهي المنقول منها ، وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه بعد أذان العصر ، يوم السبت ثامن عشر المحرم سنة ثمان وثلاثين وسبعائة ، أحسن الله خاتمتها في خير وما فيه ، بمنه وكرمه . وكان ذلك بالمكان الذى فرغ من نسخه فيه . »

وكتب تحت ذلك بخط يشبه الخط الذى كتب به عنوان الكتاب العبارات التى تحت العنوان ما يلي :

« أنهى جميع هذا الكتاب نظراً من أوله إلى آخره (بعدها كلمة غير واضحة ولعلها : وكان) ذلك فى مجالس عديدة ، وأزمان مديدة ، مطالعة تحقيق ، وبحث وتدقيق ، كان آخرها فى أواخر شعبان المبارك من شهر سنة خمسين وسبعائة (وبعد ذلك ما قد يقرأ : قال وكتبه) عبد العزيز بن يحيى بن عبد المنعم بن محمد (وبعد ذلك كلمات غير واضحة كأنها : مدروع الملك (؟) نفعه الله بالصلم ، وزينه بالتقى والحلم . »

والمخطوط - كما ذكرت - كتبه نفس فاسخ مخطوط دبلن وبنفس الخط ، ومسطرة صفحاته أيضاً ٢٣ سطراً ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٥ كلمة ، وخط المخطوط خط معتاد واضح ثقل فيه النقط وغير مضبوط بالشكل ، والكلام فيه متصل ، ولا توجد هوامش أو تعليقات تقريباً ، وتوجد مواضع بلاغات (كما

في ص ٨٢، ٨٧) وتوجد علامة X على هامش بعض الصفحات (كما في ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٩٨، ٩٩) ويبدو أنها كتبت بخط حديث . ولا توجد كلمات في نهاية الصفحات .

وسبق أن ذكرت أن مخطوط استانبول يقابل هذا المخطوط من أوله حتى ص ١٩٨، فيما عدا صفحات ناقصة من مخطوط استانبول تقابل صفحات ١٢٦ - ١٦٤ (تيمورية)، أما بعد ص ١٩٨ فلا توجد نسخة أخرى غير نسخة التيمورية . والصفحات مرقمة بأرقام حديثة بالكوبيا (في جميع الصفحات) ويوجد ترقيم بجر أسود في كل كراسة بأرقام أقرب إلى الأرقام الهندية، وتوجد كلمات هي مفاتيح للصفحات التالية في آخر كل كراسة .

سابعا - مخطوطة دمشق = ش

كنت قد رأيت هذا المخطوط في دمشق سنة ١٩٥٥ وكان يملكه الأستاذ أحمد عبيد صاحب مكتبة عبيد بدمشق وقد تكرم بإطلاعى عليه ، وسجلت حينذاك بعض البيانات الضرورية عنه .

ولما شرعت في تحقيق هذا الجزء الأول رأيت أن أحصل على صورة من هذه النسخة، فأرسلت إلى دمشق أسأل عنه ، فتبينت أن الأستاذ عبيد باعه، ولم أتمكن من معرفة المشتري إلا بعد مدة طويلة ، وهو المكتب الإسلامى للطباعة والنشر . وكتبت دار الكتب إلى المكتب الإسلامى بدمشق للحصول على ميكروفيلم من المخطوط ، وتفضل المكتب مشكوراً بإهداء دار الكتب نسخة الميكروفيلم المطلوب .

وفي اللوحة الأولى من الميكروفيلم، وفي النصف الأسفل من الصفحة، وجدت بيانات مطبوعة على الآلة الكاتبة كتبت بواسطة المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، وهى كما يلي :

كتاب : موافقة صريح العقول لصحيح المنقول المخطوطات

المؤلف : ابن تيمية وفاته : ٧٢٨

الفن : عقائد قياس ١٨×٢٦ الصفحات : ٣٩٢ الورقات : ١٩٧

الكراسات : -

الناسخ : - تاريخ النسخ : - تاريخ التأليف : -

أوله : ج ٣ ص ٦٣ الأولى آخره يتلوه الوجه التاسع عشر (مطبوع

ج ٢٥٩ الفقى ج ٤ ص ٢٦٧)

الرقم : ٦٥٤ ملاحظات : غير منقوطة غالبا

الرقم المتسلسل ٢٣٤٧ ن : نوادر

المكتب الإسلامى للطباعة والنشر

أما النصف الأعلى من اللوحة فظهرت فيه الصفحة الأولى من المخطوط

وفى أعلاها من جهة اليسار كتب ما يلى :

أحمد بن محمد وبعدها كلمة كأنها : النجا .

ويبدأ السطر التالى بكلمة كأنها : المحل ، وبعدها : بمدرسة أبى عمر فى الصالحية .

وأمام هذا السطر من جهة اليسار كتبت عبارات غير ظاهرة بالمصورة يمكن

أن تقرأ هكذا : الحمد لله تعالى .

هذا الكتاب عند الفقير إلى لطف الله تعالى الحنفى ، عبده رمضان بن موسى

المطبع الحنفى ، غفر الله تعالى له ولوالديه وجميع المسلمين أجمعين .

وفى أسفل الصفحة من جهة اليمين كتب ما يلى :

الثاني من موافقة صريح المعقول لصحيح المتقول، وتوجد تحت ذلك عبارات لا تقرأ ، ظهر منها :

العلامة بن تيمية

وفي أسفل الصفحة من جهة اليسار توجد كتابة غير واضحة يمكن أن تقرأ :

ملك العبد الفقير محمد ... الأوسى .

ورجحت أن تكون الكلمة الأخيرة هي الأوسى .

وقد رجعت إلى الأعلام للزركلي فوجدته ذكر ثلاثة من أسرة الأوسى ليس فيهم من يسمى بـ محمد ، ولكنني وجدت كتاباً للأستاذ عباس العزاوي المحامي هو : « ذكرى أبي الثناء الأوسى » أورد في آخره أسماء أسرة الأوسى ، ومنهم محمد فؤاد ، وهو ابن أحمد شاكر وحفيد السيد أبي الثناء شهاب الدين محمود الأوسى .

كما أن بيرز في مقالة « الأوسى » في دائرة المعارف الإسلامية ذكر من أسرة الأوسى محمد حامد^(٤) ، وقد توفي سنة ١٢٩٠ هـ / ١٨٧٣ م .

فلعل المقصود أحدهما ، والكلمة التي تظهر في المصورة بين محمد ، الأوسى هي أقرب إلى كلمة « حامد » ولذلك فإنني أرجح أنه هو المقصود .

(١) أشهر أعلام أسرة الأوسى في « الأعلام » هم : محمود بن عبد الله المتوفى سنة ١٢٧٠ ، ونعمان بن محمود المتوفى سنة ١٣١٧ ، وعلي بن نعمان المتوفى سنة ١١٤٠ ، ومحمود شكرى المتوفى سنة ١٣٤٢ - الأعلام ١/ ١٨ .

(٢) ص ٩٥ ، ط . شركة التجارة والطباعة ، بغداد ، ١٣٧٧/ ١٩٥٨ .

(٣) الطبعة الجديدة (كتاب الشعب) .

(٤) وصماه الأستاذ العزاوي : السيد حامد .

والميكروفيلم ينقسم إلى خمس قطع تبدأ الأولى بالصفحة التي وصفتها وتنتهى هذه القطعة ص ٩٧ (ترقيم المكتبة) والعبارة الأخيرة فيها هي: «وهل هذا إلا مجرد مقالة لفظية مع فرط التباين في المعنى ، وهل يقول عاقل: إن الموجود الواجب بنفسه ...» وهي تقابل السطر الأول والثاني ١٨٧/٣ (بولاق) .

وتبدأ القطعة الثانية من الفيلم بصفحة ٩٨ وأولها: «والموجود الذي وجب بغيره إذا لم يحتج إلى معدوم فالمعدوم الذي لم يجب بنفسه ولا بغيره ...» .

وتنتهى هذه القطعة ص ١٨١ وآخرها: « وإنما تنازع في ذلك نفاة الأسماء وهم النفاة من الجهمية والباطنية فلا يسمونه ...» وهذه العبارات الأخيرة لا توجد في المطبوعة ولكن أول ص ١٨١ من المخطوط يقابل السطر السادس من هامش ص ٢٣٦ (ج ٣) من المطبوع، ويبدأ بهذه العبارات « ... الكلية وهو المطلوب وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي ..» .

وتستمر المقابلة مع هامش ص ٢٣٦ حتى عبارة « .. لا يوجب إمكان ذلك في الخارج» وبعدها بياض في المطبوع يوجد في مقابله كلام في المخطوط يبدأ من الثلث الأخير من ص ١٨١ ويستمر إلى آخرها ، ويستمر السقط بعد ذلك بمقدار صفحة ونصف (من صفحات المخطوط) ويتصل الكلام الساقط بالكلام الموجود بعد البياض كما يل « .. وحينئذ فما ذكر من التقديرات الذهنية لا دليل فيها لهم ، فإذا كان قد علم أنه لا بد من موجود بنفسه ...» وهذا الكلام يوجد في منتصف ص ١٨٣ من المخطوط .

ويبدو أن مصور الميكروفيلم أخطأ فصور صور ١٤ صفحة بعد صفحة ١٨٢ (قابلت منها حتى ص ١٩٤) في أول القطعة الرابعة، ثم ترك هذه القطعة ، وبدأ القطعة

الثالثة بأول ص ١٨٨ (من المخطوط) (ولكنها مرقمة في المصورة برقم ١٩٠) وأول عبارة فيها هي « به لا يضر فإن السؤال قائم ... ». وهكذا تستمر صفحات القطعة الثالثة مقابلة لصفحات المطبوعة وتنتهي عند ص ٢٤٩ وآخر عبارة فيها هي : « وربما فهم أو أوهم في العرف استحالات كالأعراض والغموم والأحزان ونحوها إذا قيل فلان حدث به حادث ، وكثير منهم يعبر بالأحداث عن ... ». وهذه العبارة توجد في سطور ٤ - ٨ من هامش ص ١٨ ج ٤ (بولاق).

أما القطعة الرابعة تبدأ كما ذكرنا بالصفحات التي صورت خطأ في غير مكانها (١٤ صفحة) ثم يوجد بياض بالفيلم وبعده تبدأ ص ٢٥٠ (تقابل ١٨/٤) بالعبارة التالية « المعاصي والذنوب ونحو ذلك ... »

وتستمر صفحات الميكروفيلم مقابلة لصفحات المطبوعة حتى تنتهي هذه القطعة عند ص ٣٢٣ (من المخطوط) وآخرها هذه العبارات « وإذا كان مركبا فهل هو جزآن أو ستة أجزاء أو ثمانية أجزاء أو ستة عشر » وهذا الكلام يقابل السطور الأولى من هامش ص ١٢٦ ج ٤ (بولاق) .

وتبدأ القطعة الخامسة من حيث انتهت الرابعة وتستمر صفحاتها مقابلة لصفحات المطبوعة حتى تنتهي في ص ٣٩٢ (من المخطوط) ويقابل أولها ص ٢٦٤ ج ٤ (بولاق) وينتهي آخرها بهذه العبارات : « وتبين بهذا أن من لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس يجسم » وهذه تقابل ص ٢٦٧ - ٤ (بولاق) .

وبعد هذه العبارات كتب ما يلي :

« نجز الجزء الثاني من كتاب موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تأليف شيخ الإسلام الإمام العلامة تقي الدين أحمد بن تيمية رضى الله عنه . يتلوه الوجه التاسع عشر » .

وتوجد بعد ذلك صفحة كتبت فيها نفس بيانات المكتبة الموجودة في أول المصورة .

وكتب في النصف الأسفل من الصفحة بخط رقعة بيانات من المكتب الإسلامى عن تاريخ التصوير واسم المصور .

وكتب المخطوط بخط معتاد واضح جيد قليل النقط وغير مضبوط بالشكل ؛ وصفحات المخطوط مرقمة بأرقام حديثة في كل الصفحات ، ومسطرة الصفحات ٢١ سطرًا ، في كل سطر منها حوالى عشر كلمات . ومقاس الصفحات (حسب بيانات المكتبة) ٢٦ × ١٨ سم .

ولا توجد كلمات في آخر الصفحات ما عدا الصفحات الأولى من المخطوط ، ولا توجد تعليقات أو عناوين في هوامش الصفحات . وتوجد في المخطوط زيادات على المطبوعة في بعض الصفحات ففي ص ٢٧٧ ج ٣ يوجد بياض بالأصل بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن ... » (سطر ٢٧ من الهامش) وبعده عبارة « المقدمة الثانية فهو وجوب تنهى الحوادث »

ومكان هذا السقط موجود في الصفحات ٢٢٨ - ٢٣٦ (من المخطوط) . وعلى العكس يوجد كلام ساقط من المخطوط في عدة مواضع .

ثامنا - مختصر الهكارى = هـ

هذا المختصر موجود بدار الكتب برقم ٨١٧ توحيد . والورقة الأولى من المخطوط بيضاء ، وتليها ورقة قديمة تبدو فيها آثار بلل وتمغن وتآكل .

الجزء الأول

وكتب في أعلى الصفحة ما يلي :

خصوصية ٨١٧ توحيد عمومية ٤٧٢١٩

وكتب رقم ١ في ركن الصفحة الأيسر بجزر أسود

وفي السطر التالي كتب ما يلي :

« وقفت على تفسير سورة الفاتحة قيل إنه تأليف الإمام نجر الدين الرازي ، وها أنا

أقل منه مواضع . قال : إن فرق الضلالة . . . » . ويستمر الكلام وكثير منه غير

واضح إلى آخر الصفحة ، وتحته ختم الكتبخانه الخديوية المصرية .

وفي ظهر هذه الصفحة يستمر كلام الصفحة الأولى وأوله :

« في تخليق العصيتين المحجوفتين الملتقيتين على موضع واحد »

وبعد ذلك توجد خمسة سطور ثم يبدأ السطر السادس بهذه العبارات :

« قال ابن تيمية رحمه الله في فتاويه الماردانية : فن كان من المؤمنين مجتهدا

في طاب الحق وأخطأ فإن الله يفقر له خطاه . . . »

وكتب في السطر الأخير من هذه الصفحة ما يلي : « . . . ويجب العاقل

عند الشهوات ويجب الشجيع ولو على الحيات » .

وأما الصفحة الأولى من الورقة الثانية فكتب في ركنها الأيسر بخط حديث

رقم ٢ .

وكتب في ركن الصفحة الأيمن بخط مواز لها مش الصفحة : « لمحمد بن أحمد

خطيب دارياً عفا الله عنهما وصفح بفضلته ورحمته » .

وكتب في وسط السطر الأول : « هذا المجلد ملك كاتب هذه الأحرف أحمد

ابن الحال الحنبلي »

وكتب بخط كبير تحت ذلك :

« هذا مختصر من كتاب درء تعارض العقل والنقل الذي ألفه الإمام العلامة ،
الحبر المحقق المطلع ، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تیمیة رحمه
الله . اختصره كاتبه محمد بن عبد الله بن أحمد الهكاري الشافعي المقيم بالصلت^(١) ،
وذلك لما رأيت فيه من النقول الكثيرة الغريبة من كلام الفلاسفة المتقدمين
والمؤخرين ، ومن كلام المتكلمين ، ومن كلام الأصوليين ، ومن الاستدلال
بالقرآن والسنة ، وأقوال الصحابة والسلف والأئمة والمحدثين وغير ذلك .

وبالجملة فهو جامع في فنه لأقوال المذكورين ، وللكتب الغريبة التي لم يوجد
النقل عنها إلا فيه . اختصرته ولم أحذف من مقاصده شيئا . والنسخة المنقول
منها في ست مجلدات ، وبعضها بخط المصنف ابن تیمیة ، وهي نسخة صحيحة ،
وقصدت بذلك الاطلاع على ما فيه من نقول غريبة عن علماء وكتب لا يكاد
الطالب يظفر ببعضها ، وأنا أسأل الله تعالى أن يغفر لنا ويعفو عنا بمنه وكرمه ،
وحسبنا الله ونعم الوكيل .

وجاء هذا المختصر في مجلدين ، هذا الأول منهما ، والحمد لله وحده .

ويبدأ الكتاب في ظهر هذه الصفحة كما يلي :

« بسم الله الرحمن الرحيم رب لطفك دائما

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ،

صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ، وحسبنا الله ونعم الوكيل .

فصل : في قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع

والعقل »

(١) محمد بن عبد الله بن أحمد الهكاري ثم الصلبي ، بدر الدين القاضي الشافعي . ولد بعد الثلاثين ونشأ بالصلت

في مشرق الأردن ، ولقضاء بلدته ثم القدس وأخر مارول حصص ومات بها في شهر رجب سنة ٧٨٦ هـ .

وله « مختصر ميدان الفرسان » لمحمد بن خلف الفزري . أنظر ترجمته في : الدرر الكامنة ٤ / ٨٥ - ٨٦ ؛

كشف الظنون ، ع ١٩١٦ ، الأعلام ٧ / ١١٤ .

وتتمهى الورقة الأخيرة من هذا الجزء بهذه العبارات « . . . والمشهورات
إما من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية ،
وإما خفقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات ، وهى إما بحسب الإطلاق
وإما بحسب صناعة » .

وكتب بعد ذلك :

« آخر المجلد الأول من المنتقى من كتاب درء تعارض العقل والنقل للشيخ الإمام
العلامة الأوحيد المجتهد أبى العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام
ابن تيمية رضى الله عنه . انتقاه لنفسه معلقه محمد بن عبد الله الهكارى
الشافعى ، وكان الفراغ من هذا الانتقاء فى العشر الأول من جمادى الآخرة سنة
ثلاث وسبعين وسبعمائه ببلد الصلّت ، والحمد لله وحده ، وصلاته على سيدنا محمد
وآل محمد وصحبه وسلامه » .

وكتب فى الركن الأيمن فى أسفل الصفحة :

« يتلوه قال ابن تيمية : قلت : ليس هذا موضع بسط القول » .

وفى ظهر هذه الصفحة كتب ما يلى :

« فائدة وجدت من خط الشيخ تقي الدين ابن تيمية رضى الله عنه ، وهى نظمه

فى ظهر مجلد شرح قواطع الأدلة للنيسابورى :

يا منطق اليونان ما أفسده * وعن طريق الحق ما أبعده
ولسبيل النى ما أطلبه * وعن سبيل الرشد ما أهربه
وبقضايا الإفك ما أحذقه * وفى خلاف الصدق ما أصدقه
وفى قضاياها فما أكذبه * وفى انتقاض الحكم ما أعجبه
وإن تقل ما فيه ما أظهره ^(١) * ولصريح العقل ما أذهبه

(١) الشطر الأول من هذا البيت غير واضح بالأصل ، وكذا استظهرته .

وهذا رحمه الله كتبه قديما في حال شبابه ، وأما في هذا الوقت فقد كتب على المنطق مجلدات في رد قواعدهم في الحد والبرهان والقياس وغير ذلك .
ثم ما وجدته منقولاً عنه ، وقه الحمد والمنة » .

وكتب بعد ذلك — بخط مخالف لخط الهكاري — الأبيات السابقة إلى نهايتها .
وكتب بعد ذلك بخط « كويبا » : ورقة ٣٢١ . وبجوارها ختم الكتبخانة الخديوية المصرية .

وكتب المخطوط بخط معتاد واضح بجر أسود ، والخط قليل النقط وغير مضبوط بالشكل ، وتوجد في نهاية بعض الصفحات كلمات هي مفاتيح الصفحات التالية ، ومسطرة الصفحات مختلفة فيبلغ عدد السطور أحيانا ٢٠ سطرا ويصل أحيانا إلى ٢٣ سطرا ، وعدد كلمات السطور حوالي ١٤ كلمة .

ومقاس صفحات الكتاب ٢٨ × ٢٠ سم ومقاس الكتابة ٢٢ × ١٥ سم .
وتوجد تعليقات هامة في بعض هوامش الصفحات كما كتب في صفحة منها :
« هذه الوجهة إلاسته أسطر وكذلك الوجهة التي تليها بخط المصنف الشيخ تقي الدين ابن تيمية على الحواشي وورقة مفردة وهو طلق جدا إلى الغاية فلذلك احتيج إلى تأمل ببعض مواضع ستراجع إن شاء الله تعالى » .

تاسعا — رسالة « بيان خاتم النبيين = بيان » :

هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل تحمل رقم ٢٠٤ مجاميع تجورية ، وهي مجموعة رسائل أكثرها لابن تيمية تبدأ بمسألة في التصوف أجاب عنها الشيخ عماد الدين الواسطي ، وتليها في ظهر ص ٢ الرسالة القبرصية ، وآخر رسالة فيها تبدأ ص ٣٩٨ وتنتهي ص ٤٠٤ وهي فتوى لابن تيمية في تخطئة من يقول إن المرتضى كرم الله وجهه معصوم .

والرسالة التي اعتمدنا عليها هي الرسالة الرابعة ، وهي رسالة ألفها ابن تيمية في الديار المصرية (ما بين سنتي ٧٠٥ - ٧١٢) ردا على سؤال وجه إليه . وقد أدرجها ابن تيمية في أول كتابنا هذا لاتصالها الوثيق بموضوعه ، وقد طبعت أكثر من طبعة ، ولكنني فضلت الرجوع إليها ، خاصة وهي تقابل أكثر من خمسين صفحة من صفحات طبعتنا هذه (ص ٢٥ - ٧٨) .

تبدأ الرسالة في ص ٨٥ من مجموع ٢٠٤ مجاميع تيمورية . وفي السطر الأول من هذه الصفحة كتب : « مسائل سئل عنها فلان تتضمن بيان خاتم النبيين لأصول الدين » . وفي أعلى الصفحة إلى اليسار توجد كلمة « أول » .

وكتب تحت هذا الكلام بحبر أسود وبخط واضح وأكبر ما يلي : « مسائل سئل عنها شيخ الإسلام ابن تيمية الحراني في بيان خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم لأصول الدين » .

وإلى يسار هذا الكلام كتب بخط دقيق صغير عبارة : « نقلها ابن المحب » . وكتب تحت الكلام السابق وبنفس الحبر الأسود : « وهذه قاعدة عظيمة جليلة مفيدة جدا وهي قابلة للنسخ » .

وبجانها إلى اليسار كتب : « وكانه إبراهيم بن محمد بن صالح » . ويوجد تحت الكلام السابق ما يلي : « وفيه الرد على من قال إن الصلاة لا تجوز خلف إمام مالكي لشيخ الإسلام تقي الدين أيضا » . وتبدأ الرسالة في الصفحة التالية (ص ٨٦) وأولها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى . مسائل سئل عنها سيدنا وشيخنا تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية ، متع الله الإسلام والمسلمين ببقائه :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض .. الخ .» .

والرسالة مسطرتها ١٧ سطرا في كل سطر حوالى ١١ كلمة .

والخط معتاد واضح قليل النقط كتب بحبر أسود والنسخة فيها خروم قليلة
وهي كثيرة السقط في كثير من المواضع .

ومقاس الصفحة في الرسالة ١٣ × ١٨ سم ومقاس الكتابة ١١ × ١٥ سم .

وتنتهى الرسالة ص ١٢٥ وآخر عبارة فيها هي :

..... مع شعبة من حال أهل الأهواء .» .

وكتب بعد ذلك : « والله أعلم . آخر ما وجد بخط شيخ الإسلام في هذه

المسألة ، والحمد لله رب العالمين » .

وإلى اليسار بعد ذلك كتب : « بلغ مقابلة ومطالعة بحمد الله وعونه ، كتبه

على بن أحمد بن أحمد المقدسى » .

عاشرا - المطبوعتان : بولاق = ق ، السنة المحمدية (م) .

طبع كتابنا لأول مرة على هامش كتاب « منهاج السنة النبوية في نقض كلام

الشيعة القدرية » بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ، القاهرة ، سنة ١٣٢١ . أى قبل

سبعين عاما تقريبا ، ويبدأ الجزء الأول منه بأول الكتاب وينتهى (ص ٢٧٦)

عند عبارة : « حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق لامع ذلك في الزمان ،

فإن هذا القول من قولكم » .

وبداية ونهاية الجزء الأول من (م) هي نفس بداية ونهاية الجزء الأول من

(ق) (تنهى م في ص ٢٦٣) .

الجزء الأول

وأما الجزء الثاني في المطبوعتين فيبدأ بعبارة : « فصل : ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى ... الخ »

ويتهى الجزء الثاني من (ق) (ص ٢٦٢) بعبارة « ... والقول يجاوز التسلسل يبطل القول بامتناع التسلسل فثبت بطلان قولهم على التقديرين » .
وهذه النهاية هي نفس نهاية الجزء الأول في النسخ المخطوطة : آصافية (ص) ، طلعت (ط) ، رامبور (ر) .

ولذلك يمكننا القول أن ناشر هذه الطبعة قسم الجزء الأول من الكتاب (حسب كثير من النسخ المخطوطة) إلى قسمين .

أما الجزء الثاني من (م) فيتهى في ص ٢٦٣ وهي تقابل ص ٦٩ من الجزء الثالث من طبعة بولاق .

ويبدأ الجزء الثالث من (ق) بعبارة : « قال الرازي : البرهان الثاني : كل جسم منتهى القدر ... الخ » .

وهي بداية الجزء الثاني في المخطوطات : «ص» ، «ط» ، «ر» ، كما أشارت إلى ذلك نهاية الجزء الأول فيها ، إلا أن هذه النسخ الثلاث ضاعت منها أوراق في أول الجزء الثاني ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

أما نهاية الجزء الثالث من (ق) فهي نهاية القسم الأول (حسب تقسيم الناشر) من قسمي الجزء الثاني من الكتاب ، وآخر عبارة فيه (ص ٢٧٨) « ... وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهم هؤلاء الذين خالفوهم وقبلوا الحق ورددوا الباطل ، والله أعلم » .

ويبدأ الجزء الرابع من (ق) بعبارة « فصل : وإذا قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال للاختيارية ... الخ » (وهي تقابل ظهر صفحة ٩٥ من الجزء الثاني من مخطوطة ص) .

أما نهاية الجزء الرابع من بولاق فهى نفس نهاية الثاني من مخطوطى (ص) ،
(ط) وينتهى بهذه العبارة (ص ٢٨٠) : « ... فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاءه ،
وهو موجب له بمشيئته وقدرته ، والله تعالى أعلم ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى
آله وصحبه وسلم » .

ونلاحظ وجود تشابه كبير بين المطبوعتين ، وإن كانت نسخة (م) تكمل النقص
في (ق) في قليل من المواضع ، كما سيظهر للقارئ فيما بعد .

وقد ذكرت في مقدمة الجزء الأول من كتاب « منهاج السنة » ما جاء في آخر
الجزء الرابع منه من كلام عن تاريخ نسخ الكتاب وعن نسخت من أجله ، ونقلت
ما ورد في آخره من تقاريف^(١) .

أما كتابنا - المطبوع على هامش منهاج السنة - فلا توجد إشارة في آخره
إلى ناسخه أو تاريخه ، نسخته ولكن جاء فيه ما قد أشرت إلى بعضه في مقدمة
« منهاج السنة » ، وسأورد هنا منه ما يتصل بكتابنا . ففي ٢٩٩/٤ نجد هذه العبارة :
« يقول طه بن محمود قطرية رئيس التصحيح بالمطبعة الكبرى الأميرية ، وبعد البسملة
والخطبة : « أما بعد ، فإن من فضل الله العميم ، على كل من هدى إلى صراط
مستقيم ، طبع هذين الكتابين الجليلين ، اللذين هما لكل مسلم مسرة قلب ، وقررة عين :
الكتاب المسمى « منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » وبهامشه
الكتاب المسمى « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » كلاهما من
مؤلفات الإمام الهمام ، شيخ مشايخ الإسلام ، أبى العباس أحمد بن عبد الحليم
ابن تيمية الحرانى الحنبلى رحمه الله » .

وبعد تقرير المؤلف والكتابين قال السيد طه (ص ٣٠٠) : « هذا ولما كانت
نسخ الكتابين نادرة ، والحاجة إليهما شديدة ، والرغبة فيهما زائدة أكيدة ، نهض

(١) انظر مقدمة « منهاج السنة » ص ٣٥ - ٥٠ (م) ، ٥٩ - ٦١ (م) .

بطبعمهما حضرات الأماجد المحترمين الشيخ مصطفى البابی الحلبي وأخويه ، جعل الله أعمالهم صالحة ، وتجارتهم رابحة ، وقد بذلنا في تصحيح كليهما المجهود ، وقمنا فيه - والله الحمد - المقام المحمود ، على ما في نسخة الأصل من التحريف والسقم ، والتصحيح وطفيان القلم ، وما جاء بها من الزيادة والتقصان ، والبياض الذي ترك في الأصل فذهب بحسن البيان ، وليس بيدنا ثانية تساعدنا عليها ، ويكون رجوعنا إذا أشكل أمر الأولى إليها ، بل هي واحدة على علاتها ، آمنة من علاتها ، وطالمنا عانا تحريفها ، وأنصبنا تصحيحها ، لولا أن الله فرج الكرب ، وسهل الصعب ، فأصلحنا فيها مواطن كثيرة ، بالرجوع إلى كتب الحديث والسير الشهيرة ، ومواطن أصلحناها مما تكرر إيرادها في الكتاب ، وأخرى نهينا عليها ليتحرى الواقف عليها الصواب .

ذكر السيد طه أن طبع الكتاب كان بالمطبعة الكبرى الأميرية ، في عهد الدولة الفخمية الخديوية العباسية . . في أواخر ذي القعدة الحرام عام ١٣٢٢ .

وسبق أن أشدت بالجهد الذي بذله السيد طه في تصحيح كتاب « منهاج السنة » وأشرت إلى رجوعه إلى أكثر من نسخة في بعض المواضع من كتاب « منهاج السنة » كما نص هو على ذلك .

أما كتابنا فلا توجد فيه إشارة من المصحح إلى وجود نسخة أخرى عنده ، بل يتكلم دائماً عن « الأصل » و « النسخ » وعن وجود « بياض بالأصل » .

أما طبعة السنة المحمدية فعندى الطبعة الثانية منها (١٩٥١/١٣٧٠) بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد والأستاذ الشيخ محمد حامد الفقي (رحمه الله) وهي بعنوان « موافقة صحيح المنقول لصریح المعقول » (وهو يخالف عنوان نسخة بولاق) .

وجاء في صفحة غلاف الجزء الأول ما يلي : « هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة » . وقد دفعني ذلك إلى محاولة الحصول

على هذه النسخة الخطية فاتصلت بفضيلة الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد فذكر أنها عند ابن الشيخ حامد الفقي رحمه الله ، فحاولت الاتصال به مرات ولكن لم أتمكن من ذلك ، وقيل لي في مطبعة السنة المحمدية إنهم يبحثون عن النسخة ^(١) . وقد جعل الأستاذان المحققان الإضافات القليلة الموجودة في هذه النسخة زيادة عمماً في نسخة (ق) بين قوسين معقوفين ، كما أشارا إلى أرقام الآيات والسور ، وأخرجوا الكتاب في صورة جيدة ، مع دقة في الضبط والتصحيح ، ومع بعض التعليقات والملاحظات أحياناً ، وقد أفدت من كل ذلك بلا شك .

منهج التحقيق

لعل القارئ قد لاحظ مما سبق أن كتاب « دره تعارض العقل والنقل » لا توجد منه نسخة كاملة ، بل طبع منه ما يقرب من الثلث ، في حين أن سائر الكتاب المخطوط لا يوجد في نسخة خطية واحدة ، بل يقع في أكثر من نسخة . ولذلك لا يوجد من الكتاب نسخة واحدة يمكن أن تسمى النسخة « الأم » تكون مرجعاً لنا دائماً .

ولذلك فإنني أسلك هنا نفس المسلك الذي سلكته في تحقيق الجزئين الأول والثاني من كتاب « منهاج السنة » والمجموعة الأولى من « جامع الرسائل » ، وأساسه أن أثبت في النص ما يصح عندي ، وأن أشير في التعليقات إلى القراءة المرجوحة — في سائر النسخ — أو إلى الخطأ .

(١) انتزعت فرصة زيارتي للدينة المتورة أثناء تأدية فريضة الحج هذا العام وبحثت عن النسخة الخطية التي أشار إليها الشيخ حامد الفقي رحمه الله في مكتبة المحمودية فلم أجدها وقيل لي إن الشيخ حامد رحمه الله استعارها من المكتبة .

الجزء الأول

على أنى سوف أقسم الكتاب حسب تقسيم النسخ الخطية التى عندى إلى أجزاء أربعة .

الجزء الأول ينتهى عند نهاية الجزء الثانى من طبعة بولاق وينقسم إلى قسمين :
القسم الأول ينتهى عند نهاية الجزء الأول من طبعتى بولاق والسنة المحمدية ،
والقسم الثانى ينتهى مع نهاية الجزء الثانى من طبعة بولاق .

وأما الجزء الثانى من الكتاب فيقابل الجزئين الثالث والرابع من طبعة بولاق :
القسم الأول منه يقابل الجزء الثالث ، والقسم الثانى يقابل الجزء الرابع ،

وأما الجزء الثالث فأوله موجود فى قسم من الجزء الثانى من مخطوطة رامبور
وبقيته يوجد فى نسخة دبان ، وسأقدم هذا الجزء أيضا إلى قسمين بإذن الله .

والجزء الرابع يبدأ مع أول مخطوطة التيمورية وينتهى مع نهايتها على أن ينقسم
كذلك إلى قسمين .

ولما كانت طبعة السنة المحمدية هى أصح وأتم من طبعة بولاق فقد اعتمدت
عليها فى هذا القسم الأول من الجزء الأول من الكتاب وجعلتها هى الأصل ، وما زاد
عليها وضعته بين معقوفتين ، مع ملاحظة ما سبق أن ذكرته من أنى أثبت فى الأصل
الراجح وأشير فى التعليقات إلى المرجوح . وقد أشرت فى الهامش إلى رقم الجزء
بعدد كبير « البنط » وإلى رقم الصفحة (من صفحات طبعة السنة المحمدية)
بعدد صغير « البنط » مثل : ٢٣/١ .

وكما فعلت من قبل فى تحقيق « منهاج السنة » و « جامع الرسائل » فإنى
أشير هنا إلى ما يكون ساقطا من بعض النسخ بأن أضع قوسا واحدا داخله رقم عند
أول مكان السقط ، مثلا : (١) ، وفى نهاية الجملة الساقطة أكتب نفس الرقم وبعده

قوس مثلا : ١) ، وأشير في التعليقات إلى السقط هكذا مثلا : (١ - ١) :
ساقط من (م) ، (ق) .

وقد كتبت أسماء السور وأرقام الآيات في صلب الكتاب بعد كل آية وجعلت
ذلك بين معقوفتين [] ، وكذلك جعلت أى زيادة على النص الأصلي بين
معقوفتين .

وحرصت هنا أيضا على ألا أدخل على النص ما ليس فيه ، ولذلك جعلت
كل العناوين الأساسية والفرعية في هامش الكتاب ، واستعملت الوسائل المطبعية
لإيضاح تسلسل أفكار ابن تيمية ، فمثلا جعلت القانون الكلي الذى أورده
ابن تيمية في أول الكتاب - وجعل الرد عليه هو موضوع الكتاب الأساسى -
بجروف كبيرة « البنط » ، كما جعلت « الوجوه » الأساسية في رد ابن تيمية -
وعددها ٤٤ وجها - بجروف كبيرة في وسط السطر ، في حين جعلت الوجوه
الفرعية في أوائل السطور وقد أضع تحتها خطا رفيعا . وكذلك أضع أحيانا مثل
هذا الخط تحت بعض الكلمات التى توضح تسلسل الكلام مثل : قال ، أو : قلت ،
وهلم جزا .

وقد حرصت قدر المستطاع على مقابلة ما أورده ابن تيمية من نصوص أو كلام
لغيره من العلماء على كتبهم ، وقد تكون هذه الكتب ما زالت مخطوطة مثل كتاب
« نهاية العقول » للرازى .

* * *

وبعد ، فإننى أكرر شكرى للشرفين على مركز تحقيق التراث بدار الكتب وعلى
رأسهم الأستاذ الدكتور محمود الشنيطى ، وكيل وزارة الثقافة ، والأستاذ الدكتور طه
الحاجرى .

الجزء الأول

وقد سن المركز سنة حسنة بتهيئ طائفة من نخريجي الجامعات للتدريب على تحقيق كتب التراث تحت إشراف الأساتذة المحققين . وقد كلف المركز شابين ناهين بالعمل معي هما : الأخ محمد السيد الجايند، والأخ الطبلأوى محمود سعد . وقد لقيا أثناء تحقيق هذا الجزء نصيبا، ووجدا — بلا ريب — عتاء، والله أمال أن يجزيهما خير الجزاء على ما قدماه إلى من معونة طيبة .

كما أشكر بعض من عاون في المقابلة ومراجعة تجارب الطبع من الشابات الباحثات مثل السيدة نجومى مصطفي كامل ، والسيدة إيزيس زكى قرياقوس . ولا يفوتني هنا أن أشكر الأخ عبد الفتاح الملاح الذى يقوم بنسخ الأجزاء المخطوطة من هذا الكتاب ، كما أشكر السادة المشرفين على مطبعة دار الكتب والعاملين بها على حسن إخراج هذا القسم الأول من الكتاب .

وأخيرا ، فإننى أسأل الله تبارك وتعالى أن يعيننى على إتمام هذا الكتاب ، وأن يتقبله بقبول حسن ، وأن يعلمنا ما ينفع ، ويتفعلنا بما نعلم ، إنه سميع مجيب ما

دار الكتب بالقاهرة فى النجيس ١١ ربيع الأول سنة ١٣٩١
محمد رشاد سالم
٦ مايس سنة ١٩٧١

رموز الكتاب

- م = طبعة مطبعة السنة المحمدية .
ق = طبعة المطبعة الأميرية ببولاق .
س = مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول .
ص = مخطوطة مكتبة آصافية (حيدرآباد) .
ط = مخطوطة مكتبة طلعت (دارالكتب المصرية) .
ر = مخطوطة مكتبة رامبور (بالهند) .
د = مخطوط دبلن (بأيرلندا) .
ت = مخطوط التيمورية (دارالكتب المصرية) .
ش = مخطوطة دمشق .
هـ = مختصر الهكاري .
بيان = رسالة بيان خاتم النبیین (مجموعة رقم ٢٠٤ مجاميع تيمورية)

برحمتهم ارحم الراحمين ما عاينته كما اخبرت بل اذ انصروا وابتعدوا عن ذلك
 السكينة بما عاينته من الغلبة المتفقين كما اوتينا من قبل ان لا يكون لهم
 وان نزلناكم بالقرآن لئن لم نجد الامانة لهدوا لسعداء لولا ان اصلا بوعا
 واما ما عاينته من الغلبة المتفقين كما اخبرت بل اذ انصروا وابتعدوا عن ذلك
 السكينة بما عاينته من الغلبة المتفقين كما اوتينا من قبل ان لا يكون لهم
 وان نزلناكم بالقرآن لئن لم نجد الامانة لهدوا لسعداء لولا ان اصلا بوعا
 واما ما عاينته من الغلبة المتفقين كما اخبرت بل اذ انصروا وابتعدوا عن ذلك
 السكينة بما عاينته من الغلبة المتفقين كما اوتينا من قبل ان لا يكون لهم
 وان نزلناكم بالقرآن لئن لم نجد الامانة لهدوا لسعداء لولا ان اصلا بوعا

ان عاينته ذلك وهذا قد يقع به كل من ارسله الملائكة من المصحف
 المصحف وان ما كان من الرسل لا انفسه اما ان ذلك هو من غيره العمل
 واما ما عاينته من الغلبة المتفقين كما اخبرت بل اذ انصروا وابتعدوا عن ذلك
 السكينة بما عاينته من الغلبة المتفقين كما اوتينا من قبل ان لا يكون لهم
 وان نزلناكم بالقرآن لئن لم نجد الامانة لهدوا لسعداء لولا ان اصلا بوعا
 واما ما عاينته من الغلبة المتفقين كما اخبرت بل اذ انصروا وابتعدوا عن ذلك
 السكينة بما عاينته من الغلبة المتفقين كما اوتينا من قبل ان لا يكون لهم
 وان نزلناكم بالقرآن لئن لم نجد الامانة لهدوا لسعداء لولا ان اصلا بوعا

باعتها طاعة الله التي اذا مات فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف

وهو ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف

وهو ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف

وهو ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف

الجلال الاعلى
 وهو ان يجره منها اليها ان كان خلاف
 ما في الآخرة وان كان في غير ذلك من الآخرة فانه من غير ان يجره منها اليها ان كان خلاف

هذا مختصر من كتاب دفعناض

العقل الذي اللفظ الاسم اعلمه

الجب الحقيق الطبع ابو العبد من اعين العلم

بريح السلام ان حبه رحمة الله اصفوه كما كان

عبد الله محمد الهو كما كان الثاني الفاضل زكريا بن ابي

من اسم الله الرحمن الرحيم ظم العلم في الشدة من العلم

بكر في السجدة في سطره الاموس من العلم بالانسان

وام اليه يابون في الظلمة والهدى والحمد من يركب

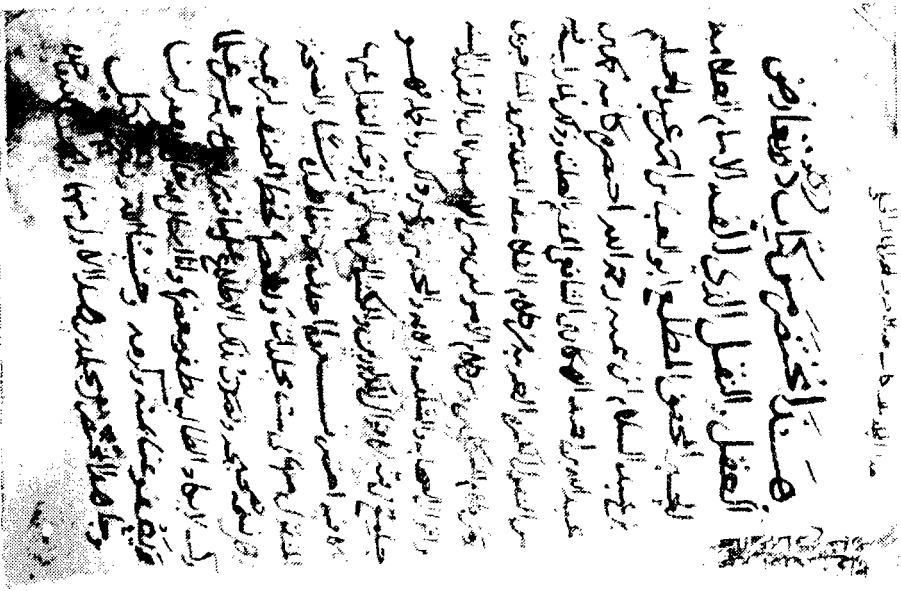
جنته في الاخرة والاولين في الدنيا ان جنته الفاضل

بانه في اصغر من سطره علمها علمها علمها علمها

العلم في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره

بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره

بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره



هذا المختصر من كتاب دفعناض العقل الذي اللفظ الاسم اعلمه الجب الحقيق الطبع ابو العبد من اعين العلم بريح السلام ان حبه رحمة الله اصفوه كما كان عبد الله محمد الهو كما كان الثاني الفاضل زكريا بن ابي من اسم الله الرحمن الرحيم ظم العلم في الشدة من العلم بكر في السجدة في سطره الاموس من العلم بالانسان وام اليه يابون في الظلمة والهدى والحمد من يركب جنته في الاخرة والاولين في الدنيا ان جنته الفاضل بانه في اصغر من سطره علمها علمها علمها العلم في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره

هذا المختصر من كتاب دفعناض العقل الذي اللفظ الاسم اعلمه الجب الحقيق الطبع ابو العبد من اعين العلم بريح السلام ان حبه رحمة الله اصفوه كما كان عبد الله محمد الهو كما كان الثاني الفاضل زكريا بن ابي من اسم الله الرحمن الرحيم ظم العلم في الشدة من العلم بكر في السجدة في سطره الاموس من العلم بالانسان وام اليه يابون في الظلمة والهدى والحمد من يركب جنته في الاخرة والاولين في الدنيا ان جنته الفاضل بانه في اصغر من سطره علمها علمها علمها العلم في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره بكر في سطره من جنته العلم في سطره العلم في سطره

سنة ١٠٠٠

سنة ١٠٠٠

سنة ١٠٠٠

سنة ١٠٠٠

سنة ١٠٠٠

Main body of handwritten Arabic text, including a large section on the right side of the page.

الورقة الثالثة - الصفحة الاولى من مخطوطة دةشق = ش ، الورقة النامسة - الصفحة الاولى من مخطوطة بيان حاتم التميمين بدار الكعب = بيان .

ذُرَّةُ تَعَاظِرِ الْعَجَقِ وَالنَّبْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ

أَبِي الْعَبَّاسِ تَمِيمِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ الْحَكِيمِ

تَحْقِيقُ

الدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ دَرَّشَادُ سَالِمٌ

الجزء الأول

القسم الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[وبه أستعين^(١)]

قال شيخ الإسلام ، علم الأعلام ، مفتي الأنام ، الإمام المجاهد الصادق الصابر ، سيف السنة المسلول على المبتدعين ، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملاحدين : أبو العباس ، أحمد بن عبد الحلیم ، تقي الدين ، الشهير بابن تيمية الحراني ، رحمه الله ، وغفر لنا وله^(٢) :

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ، ونستغفره [ونتوب إليه^(٣)] ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل^(٤) فلا هادي له .

وأشهد أن لا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا .

(١) وبه أستعين : زيادة في (ر) ، (ص) .

(٢-٢) : زيادة في (م) فقط .

(٣) ونتوب إليه : زيادة في (ر) فقط .

(٤) ر ، ص : من يهده .

(فصل)

قول الفائل :

« إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ،
أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك
من العبارات ، فإما أن يجمع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ؛
وإما أن يردا جميعا ؛^(١)

وإما أن يُقدّم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ،
فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح
في أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل
جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يتأول ، وإما أن يُفوّض .
و أما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع
ارتفاعهما .

وهذا الكلام قد جمّله الرازى وأتباعه قانونا كلياً فيما يستدل به من كتب

(١) ر ، ص : إما .

(٢) يردا : كذا في (ر) فقط : وهو الصواب ، وفي سائر النسخ : يردا . وفي « أساس التأسيس »
للرازي ، ص ٢١٠ : « إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ، وإما أن
يخطئ فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال » .

(٣) وهو أبو عبد الله ، نحر الدين ، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين ، النعماني البكري
الرازي ، ويعرف بابن الخطيب ، وبابن خطيب الري ، ولد سنة ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦ هـ من أئمة
الأشاعرة الذين مزجوا المذهب الأشعري بالفلسفة والاعتزال . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان
٣/٣٨١ - ٣٨٥ ؛ شذرات الذهب ٥/٢١ ؛ طبقات الشافعية ٥/٣٣ - ٤٠ ؛ لسان الميول
٤/٢٤٦ - ٢٤٩ ؛ الأعلام ٧/٢٠٣ .

الله [تعالى] وكلام أنبيائه [عليهم السلام] وما لا يُستدل به ، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به/ الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى ، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها ، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها ، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع .

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد ، وجمله قانونا في جواب المسائل التي سُئل عنها في نصوص أشكلت على السائل ، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي ، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة ، وكان يقول : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر » . وحكى هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول : « أنا مزجي البضاعة في الحديث » .

(١) تعالى : زيادة في (ر) ، (ص) .

(٢) عليهم السلام : زيادة في (ر) فقط .

(٣) الإشارة هنا إلى كتاب « قانون التأويل » الذي ألفه الفزالي (المتوفى سنة ٥٠٥) ردا على أسئلة وجهت إليه . انظر هذه الرسالة (ط . عزت الحسيني ، القاهرة ، ١٣٥٩ / ١٩٤٠) .

(٤) وهو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري ، القاضي الإشبيلي المالكي . ولد في إشبيلية سنة ٤٨٦ و توفي سنة ٥٤٣ ؛ من أئمة المالكية ومن كبار حفاظهم وفقهائهم ، رحل إلى المشرق ودرس حل الفزالي ، وتولى قضا إشبيلية .

انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٤٢٣/٣ ؛ المغرب في حل المغرب (ط . المعارف) ١/٢٥٤ — ٢٥٥ ؛ الصلة لابن شكروال ، ص ٥٣٠ — ٥٣١ ؛ نفع الطيب ٢ / ٤١٥ — ٤١٦ ؛ الأعلام ٧ / ١٠٦ . وانظر ترجمته في مقدمة « العواصم من القواصم » بقلم السيد محب الدين الخطيب ، ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ .

(٥) ر ، ص : بطن .

(٦) ص : أنه قال .

(٧) ذكر الفزالي هذا الكلام في رسالة قانون التأويل ، ص ١٦ .

ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونا آخر ، مبني على طريقة أبي المعالي ومن قبله ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني .^(٣)

ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته ، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له ؛ فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه .

وهذا يُشبه ما وضعت النصارى من أمانتهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم ، وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها^(٧) ، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء ، أو ما بلغهم عنهم ، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل ،

(١) ابن العربي : ليست في (ص) .

(٢) وهو إمام الحرمين ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني . ولد بنيسابور سنة ٤١٩ هـ ، وتوفي بها سنة ٤٧٨ هـ . من أعظم أئمة الأشاعرة ، تلمذ عليه الغزالي . انظر ترجمته في : تبين كذب المفترى ، ص ٢٧٨ — ٢٨٥ ؛ طبقات الشافعية ٤/٢٤٩ — ٢٨٢ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٥٨ — ٣٦٢ ؛ وفيات الأعيان ٢/٣٤١ — ٣٤٣ ؛ الأعلام ٤/٣٠٦ .

(٣) وهو محمد بن الطيب بن محمد ، أبو بكر ، القاضي المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني . ولد في الربع الأخير من القرن الرابع ، وعاش في بغداد ، وتوفي سنة ٤٠٣ هـ . وهو يعد أعظم الأشاعرة بعد الأشعري ، وقد ألف كتباً كثيرة نقد فيها الفلسفة والمنطق والمثلل المختلفة ، ومن أهمها كتاب « الدقائق » وهو مفقود . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٣/١٦٠ — ١٧٠ ؛ تبين كذب المفترى ، ص ٢١٧ — ٢٢٦ ؛ وفيات الأعيان ٤/٤٠٠ — ٤٠١ ؛ تاريخ بغداد ٥/٣٧٩ — ٣٨٣ ؛ الأعلام ٧/٤٦ .

(٤) ر ، ص : مثل .

(٥) انظر ما سبق أن أوردناه في المقدمة .

(٦) تبجأ له : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : تبعاً .

(٧) نص هذه الامانة أورده الشهرستاني في كتابه المثلل والنحل ١/٥٣١ — ٥٣٣ . وهو النص الذي اتفق عليه رجال الدين المسيحيون في مجمع نيقيه سنة ٣٢٥ م . وانظر كتاب « المسيحية » للدكتور أحمد شلبي ، ص ٨٨ — ٩٠ ط . النهضة المصرية سنة ١٩٦٠ ؛ خدمة القديس الالهى لأينا الجليل في القديسين يوحنا الذهبي الفم ، ص ٢٦ — ٢٧ ط . القاهرة ، ١٩٧٠ ؛ إيماننا الحى ، للأب روبرت كليمان اليسوعي والأب أدومون بازرجي اليسوعي ، ص ١٧ — ١٨ .

كسائر الغالطين ممن يمتجج بالسمعيات ، فإن غلظه إما في الإسناد وإما في المتن ؛
وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم ، وقد غلطوا في الرأي والعقل .

فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء ، لكن النصارى
يشبههم من ابتدع بدعة يفهمه الفاسد من النصوص أو بتصديقه النقل الكاذب^(١)
عن الرسول ، كالخوارج والوعيدية والمرجئة والإمامية وغيرهم ، بخلاف بدعة

(١) ر : أو تصديق .

(٢) يقول ابن حزم في الفصل ١١٣/٢ : « ومن وافق الخوارج من إنكار التحكيم وتكفير أصحاب
الكبائر والقول بالخروج على أئمة الجور وأن أصحاب الكبائر مخلدون في النار وأن الإمامة جائزة في غير قريش
فهو خارجي » . و يلقب الخوارج بالحرورية والنواصب والمارقة والشراة والبهاعة . وانظر عنهم : مقالات
الإسلاميين ١/٨٦ - ١٣١ (ط . ريتز) ؛ الملل والنحل ١/١٩٥ - ٢٥٥ ؛ الفرق بين الفرق
ص ٤٥ - ٦٦ ؛ التصير في الدين ، ص ٤٦ - ٥٩ ؛ الفصل لابن حزم (في شمع الخوارج) ٤/١٨٨ -
١٩٢ .

(٣) الوعيدية هم الذين يقولون ببقاء وعد الله ووعيده وبعلود أصحاب الكبائر في النار وينكرون
الشفاعة والاستثناء ، ويراد بهم الخوارج والمعتزلة على الخصوص . على أن الخوارج يقولون بكفر أصحاب
الكبائر ، وأما المعتزلة فيقولون إنهم في منزلة بين المنزلتين : الإيمان والكفر . انظر : أصول الدين ،
ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٤) المرجئة هم الذين كانوا يؤخرون العمل عن الإيمان ، بمعنى أنهم كانوا يجعلون مدار الإيمان
على المعرفة بالله والمحبة له والإقرار بوحدهائنه ، ولا يجعلون هذا الإيمان مرتباً بالعمل . وأكثر المرجئة
يرون أن الإيمان لا يتعوض ولا يزيد ولا ينقص ، وبعضهم يقول : إن أهل القبلة لن يدخلوا النار مهما
ارتكبوا من المعاصي .

انظر : مقالات الإسلاميين ١/١٣٢ - ١٥٤ ؛ الملل والنحل ١/٢٥٧ - ٢٧٦ ؛ الفرق بين الفرق ،
ص ١٢٢ - ١٢٥ ؛ الفصل لابن حزم ٤/٢٠٤ - ٢٠٥ ؛ التصير في الدين ، ص ٥٩ - ٦١ ؛
الحدود العينية ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ؛ البدع والتاريخ ٥/١٤٤ - ١٤٦ ؛ الخطط للقرظي
٢/٣٤٩ - ٣٥٠ ؛ كشف اصطلاحات الفنون (ط . بيروت) ٢/٢٥٢ - ٥٢٦ .

(٥) الإمامية هم الذين يقولون بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على خلافة علي من بعده نصاً
جلياً ، وساقوا الإمامة بعد ذلك في أولاده حتى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن المهدي المنتظر . والإمامة
عندهم أهم أركان الدين ، وهم يقولون بعصمة الأنبياء والأئمة . ويقصد بلفظ الإمامية أحياناً عامة
الشيعة ، وهو الذي قصده ابن تيمية هنا على الأرجح . انظر تعريف الشيعة عامة والإمامية خاصة في :
الملل والنحل ١/٢٧٧ - ٢٧٩ ، ٢٢٤ - ٣٣٣ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢١ - ٢٤ ؛
مقالات الإسلاميين ١/١٦٠ - ١٧ ؛ كشف اصطلاحات الفنون ١/٩٣ .

(١)
الجهمية والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرّون هم بأنه مخالف / للمعروف من كلام
الأنبياء ، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء ، وأنه
صحيح عندهم .^(٢)

ولهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان^(٣) : طريقة التبديل ، وطريقة التجهيل ؛
أما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخييل ، وأهل التحريف والتأويل .
فأهل الوهم والتخييل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن
اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر
في نفسه ، لكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون به^(٤) أن الله جسيم عظيم ،
وأن الأبدان تُعاد ، وأن لهم نعيمًا محسوسًا ، وعقابًا محسوسًا ، وإن كان الأمر
ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به^(٥)

طريقتا المبتدعة
في نصوص
الأنبياء .
أولا - طريقة
التبديل : أهل
التبديل نوعان :
١ - أهل الوهم
والتخييل

(١) الجهمية هم المنتسبون إلى جهنم بن صفوان أبي محرز مولى بني راسب ، وهو من أهل نراسان
وقد تلهذ على الجعد بن درهم ، كما اتصل بمقاتل بن سليمان من المرجبة . وكان الجهم كاتبًا للحارث بن
سريج من زعماء نراسان ، ونرج معه على الأمويين فقتلًا بمروسة ١٢٨ هـ . والجهمية تطلق أحيانًا بمعنى
عام ويقصد بهم نفاة الصفات عامة ، وتطلق أحيانًا بمعنى خاص ويقصد بهم أتباع الجهم بن صفوان
في آرائه ، وأهمها نفي الصفات والقول بالجبر ، والقول ببقاء الجنة والنار .

واظفر : مقالات الأشعري ١/١٣٢ ، ٢٧٩ - ٢٨٠ ؛ الملل والنحل ١/١٣٥ - ١٣٧ ؛ الفرق بين
الفرق ، ص ١٢٨ - ١٢٩ ؛ التبصير في الدين ، ص ٦٣ - ٦٤ . واظفر أيضًا ما ذكره ابن تيمية عن الجهمية
في التبعينية ضمن الفتاوى ٥/٣١ - ٣٥ ط . القاهرة ١٣٢٩ ؛ الخطاط للقرنبي ٢/٣٤٩ ، ٣٥٠ ،
٣٥١ ، ٣٥٧ ؛ البدع والتاريخ ٥/١٤٦ ؛ ميزان الاعتدال ١/١٩٧ ؛ لسان الميزان ٢/١٤٢ - ١٤٣ ؛
الأعلام ٢/١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) ر ، ص : عنهم .

(٣) ر ، ص : طريقتان .

(٤) به : ليست في (ص) .

(٥) وعقابًا محسوسًا : ساقطة من (ص) .

(٦) ر ، ص : لأن مصلحة .

ويتخيّلون أنّ الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذباً فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصالحهم لا يمكن إلا بهذه الطريق .

وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذي ذكره في « رسالته الأضحوية »^(١) . وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذباً وباطلاً ومخالفة للحق ، فقصدوا لإفهام الجمهور بالكذب والباطل للمصلحة .

ثم من هؤلاء من يقول : النبي كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة . ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق ، كما يعلمه نظار الفلاسفة وأمثالهم . وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ، ويفضلون الرئيّ الكامل الذي له هذا المشهد على النبي ، كما يفضل ابن عربي الطائي^(٢) خاتم الأولياء — في زعمه — على الأنبياء^(٣) ،

(١) انظر ما سبق ذكره في المقدمة .

(٢) هو أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي ، المعروف بابن عربي ، والملقب عند الصوفية بالشيخ الأكبر والكبريت الأحمر وغير ذلك . انظر ترجمته في : نفع الطيب ٢/٣٦١ — ٣٨٤ ؛ شذرات الذهب ٥/١٩٠ — ٢٠٢ ؛ طبقات الشمراني ١/١٦٣ ؛ ميزان الاعتدال ٣/٦٥٩ — ٦٦٠ ؛ لسان الميزان ٥/٣١١ — ٣١٥ ؛ فوات الوفيات ٣/٤٧٨ — ٤٨٢ ؛ الأعلام ٧/١٧٠ — ١٧١ . وانظر كتاب « ابن عربي » لآسئين بلاثيوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٥ ؛ مناقب ابن عربي لإبراهيم بن عبد الله القارئ ، بتحقيق د . صلاح الدين المنجد ، بيروت ، ١٩٥٩ .

(٣) انظر ما ذكره ابن تيمية في « جامع الرسائل » ١/٢٠٥ — ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، وتعليقي على كلامه . وانظر فصوص الحكم لابن عربي ١/٦١ — ٦٤ ، ١٣٤/١ — ١٣٧ . وانظر الفتوحات المكية لابن عربي ٢/٤٩ ، (ط . الحلبي) ؛ التصوف الثورة الروحانية في الإسلام للدكتور أبي الغلام جعفر (ط . المعارف ١٩٦٢) ص ٣١٢ — ٣١٤ .

وكما يفضل الفارابي ومبشر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي .^(١)

وأما الذين يقولون : إن النبي كان يعلم ذلك ، فقد يقولون : إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة ، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثلها الفيلسوف ، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء .

/ وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية ، كالملاحدة الإسماعيلية ، وأصحاب^(٢) / ٤/١

(١) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي . ولد سنة ٢٦٠ وتوفي سنة ٣٣٩ ، ويعرف بالحلم الثاني . انظره : تالوخ ابن القفطى ، ص ٢٧٧ - ٢٨٠ ؛ الوافي بالوفيات ١٠٦/١ - ١١٣ ؛ البداية والنهاية ١١/١١ ؛ الأعلام ٧/٢٤٢ - ٢٤٣ . وانظر كتاب إبراهيم مدكور La place d'Al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris, 1943.

(٢) أبو الوفاء مبشر بن فاتك ، المدعو بالأخير ، توفي حوالي سنة ٦٠٠ . أصله من دمشق واستوطن مصر في أيام الظاهر والمستنصر . تتلمذ على ابن الهيثم وأبي الحسين المعروف بابن الآدمي ، واشتغل بصناعة الطب . انظر ترجمته في : ابن القفطى ، ص ٢٦٩ ؛ مقدمة مختار الحكم ومحاسن الكلم ، نشرة د . عبد الرحمن بدوي ، ط . مدريد ١٩٥٨ .

(٣) هم الذين جعلوا لكل ظاهر من الكتاب باطنا ولكل تنزيل تأويلاً ، ويذكر الشهرستاني في الملل والنحل ١/٢٧٧ أن الباطنية القديمة كانت تخلط كلامها ببعض كلام الفلاسفة ، أما الباطنية في زمانه فيجعلهم هم والإسماعيلية الغلاة فرقة واحدة ، وذكر أنهم يسمون في العراق الباطنية والقرامطة والمزدكية ، وفي خراسان بالعلمية والملاحدة ، وذكر البغدادي في (الفرق بين الفرق ، ص ١٩٦) أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون بن ديسان المعروف بالقداح ، ومحمد بن حسين الملقب بدندان . وانظر عنهم : الملل والنحل ١/٢٦٦ - ٤٤٧ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٦٩ - ١٨٨ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٤٢ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة « الباطنية » .

(٤) انقسمت الشيعة الإمامية بعد وفاة جعفر الصادق حوالي سنة ١٤٧ إلى عدة فرق أهمها : الموسوية والإسماعيلية ، قالت الأولى منهما بإمامة موسى الكاظم بن جعفر الصادق وهم الموسوية . وقالت الثانية منهما بإمامة إسماعيل بن جعفر وهم الإسماعيلية . وانقسمت الإسماعيلية بدورها إلى فرقتين ، قالت الأولى منهما : إن إسماعيل لم يموت ، بل أظهر الموت تقية . وقالت الفرقة الثانية : بل مات ، والإمام بعده محمد بن إسماعيل ، وهؤلاء هم المباركية ، ثم انقسموا بعد ذلك إلى من وقف على محمد بن إسماعيل ، وقال بجمعه بعد غيبته ، وإلى من ساق الإمامة في « المتدورين » منهم ، ثم في « الظاهرين القائمين » وهؤلاء هم الإسماعيلية الباطنية .

انظر : الملل والنحل ١/٣٤١ - ٣٤٢ ، ٤٢١ - ٤٤٧ ؛ مقالات الإسلاميين ١/٢٦ - ٢٧ ؛ التبصير في الدين ، ص ٤١ ؛ التعريفات للبرجاني ، ص ٢١ . وانظر كتاب : طائفة الإسماعيلية ، تأليف د . محمد كامل حسين ، ط . القاهرة ، ١٩٥٩ ؛ هيوار (مقالة عن الإسماعيلية) في دائرة المعارف الإسلامية ؛ جولدسمير في : العقيدة والشرعية ، ص ٢١٢ - ٢٢٠ . الطبعة الأولى ؛ محمد بن حسن الدبلي ، كتاب قواعد عقائد آل محمد الباطنية ؛ شتروتمان ؛ مقالة السبعة ؛ دائرة المعارف الإسلامية ؛

Donaldson, Shi'ite Religion no. 153, 357-358, Luzac, London, 1933.

رسائل « إخوان الصفاء »^(١) والفارابي وابن سينا والسهرودي^(٢) المقتول ، وابن رشد الحفيد ، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة ، كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة « حى ابن يقظان »^(٤) ، وخلق كثير غير هؤلاء .

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله : أنهم قصدوا به التخييل دون التحقيق ، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر .

ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير من النظائر من ينفي هذه الصفات في نفس الأمر ، كما يوجد في كلام طائفة .

(١) جماعة من الإسماعيلية الباطنية ألفوا رسائل عرفت برسائل إخوان الصفا وعددها أكثر من خمسين مقالة ، وذكر أبو حيان التوحيدى بعض أمثلهم في كتابه « المقابسات » .
انظر عنهم : كتاب إخوان الصفا للاستاذ عمر الدسوقي ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٧ ؛ إخوان الصفا للدكتور جبور عبد النور في سلسلة نوايغ الفكر العربي ، ط . المعارف . وانظر : ابن القفطي ، ص ٨٢-٨٨ ؛ الرسالة الجامعة المنسوبة لابن المهريطي ، تحقيق د . جميل صليبا ، ط . دمشق ، ١٩٤٨ .
(٢) شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروودي ، المولود بمرور سنة ٥٤٩ هـ ، وقتل بحلب سنة ٥٧٨ هـ ، وعرف بفلسفته الإشراقية ، انظر عنه وعن آرائه :

وفيات الأعيان ٣١٢/٥ - ٣١٨ ؛ لسان الميزان ١٥٦/٣ - ١٥٨ ؛ النجوم الزاهرة ١١٤/٦ - ١١٥ ؛ الأعلام ١٦٩/٩ - ١٧٠ . وانظر كتاب : أصول الفلسفة الاشراقية ، د . محمد علي أبي ريان ، ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٤٥ .

(٣) أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين ، ولد سنة ٦١٣ وتوفي سنة ٦٦٩ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٣٢٩/٥ - ٣٣٠ ؛ الطبقات الكبرى للشعراني ١٧٧/١ ؛ لسان الميزان ٣٩٢/٣ ؛ فوات الوفيات ١٠١٦/١ - ١٠١٨ ؛ فتح الطيب ٣٩٥/٢ - ٤٠٦ ؛ الأعلام ٥١/٤ . وانظر رسائل ابن سبعين تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
(٤) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي ، ولد سنة ٤٩٤ هـ وتوفي سنة ٥٨١ هـ . وكتابه « حى ابن يقظان » هو أشهر ما ألف وقد طبع أكثر من طبعة آخرها بتحقيق د . عبد الحلیم محمود . انظر في ترجمته : مقدمة د . عبد الحلیم محمود للكتاب المذكور ؛ المغرب لابن سعيد المغربي ٢/٨٥-٨٦ ؛ المعجب لعبد الواحد المراكشي ، ص ٢٣٩ - ٢٤٢ ؛ الأعلام ١٢٨/٧ .

(٥) ر ، ص : توجه .

وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون : إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال [إلا ما هو الحق] في نفس الأمر ، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ، ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة ، وإلى الاستعانة بفرائب المجازات والاستعارات .

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علما يقينا أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه ، وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريد به متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به ، وحمله على ما يناسب حاله ، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده ، وعلى الوجه الذي به يُعرف^(٤) مراده ، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه^(٥) ، ولهذا كان أكثرهم لا يجوزون بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يُراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ^(٦) .

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون / الأمر فيه بالعكس ، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين .

(١) م ، ق : لم يقصدوا بهذه الأقوال ما في نفس الأمر . والمثبت عن (ر) ، (ص) .

(٢) ر : طريقها .

(٣) م ، ق : يقينا .

(٤) م ، ق : يعرف به .

(٥) ر ، ص : وإلا فصاحبه كاذب على ما تأول كلامه .

(٦) ر ، ص : ومائة .

وفي الجملة ، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم ، وعليها بنى سائر
المتكلمين المخالفين لبعض النصوص منهاهيم من المعتزلة والكلائية والسالمية^(١)
والكرامية^(٢) والشيعية وغيرها .

(١) رء وبالجلة .

(٢) ق : والكلامية ، وهو خطأ . والكلامية هم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب
(بضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠ بقليل . قال عنه ابن حزم إنه شيخ للديم
للأشعرية . انظر عنه وعن مذهبه : لسان الميزان ٣/٢٩٠ — ٢٩١ طبقات الشافعية ٢/٥١١
الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ مقالات الأشعرى ١/٢٩٨ — ٢٩٩ ؛ ٢/٢٥٢ ، ٥٤٤ ،
١١٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ — ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٤٥ ؛ الخطط للقرنبي ٢/٣٥٨ ، ٣٥٩ ؛ نهاية الإقدام ،
ص ١٨١ ، ٢٠٣ ؛ الملل والنحل ١/١٤٨ ؛ أصول الدين ص ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٩ ،
١١٣ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ٢٢٢ ، ٢٥٤ ؛ الفصل لابن حزم ٢/١٢٣ ، ٢٠٨ .

(٣) السالمية هم أتباع أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم المتوفى سنة ٢٩٧ وابنه الحسن أحمد بن محمد
ابن سالم (المتوفى سنة ٣٥٠) وقد تلمذ أحمد بن محمد بن سالم على مهمل بن عبد الله التستري . ومن أشهر رجال
السالمية أبو طالب المكي صاحب كتاب قوت القلوب المتوفى سنة ٣٨٦ . ويجمع السالمية في مذهبهم بين كلام
أهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل إلى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية . انظر عنهم : شذرات الذهب ٣/٣٦ ؛
اللع السراج ، ص ٤٧٢ — ٤٧٦ ، طه القاهرة ، ١٩٦٠ ؛ طبقات الصوفية ، ص ٤١٤ — ٤١٦ ؛
الطبقات الكبرى للشعراني ، ص ٩٩ — ١٠٠ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٥٧ ، ٢٠٢ ؛ مقالة «السالمية»
في دائرة المعارف الاسلامية لماسينيون .

(٤) الكرامية هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام بن عراق بن حنبل بن حنبل بن حنبل المتوفى سنة ٢٥٥
وهم يوافقون السلف في إثبات الصفات ، ولكنهم يبالغون في ذلك إلى حد التشبيه والتجسيم وكذلك
يوافقون السلف في إثبات القدر والقول بالحكمة ، ولكنهم يوافقون المعتزلة في وجوب معرفة الله تعالى
بالعقل ، وفي الحسن والقيح العقليين ، وهم يعدون من المرجئة لقولهم بأن الإيمان هو الإقرار والتصديق
باللسان دون القلب . انظر عن ابن كرام والكرامية : لسان الميزان ٥/٣٥٣ — ٣٥٦ ؛ ميزان الاعتدال
٤/٢١ — ٢٢ ؛ الفصل لابن حزم ٤/٤٥٠ ، ٤٠٤ ، ٢٠٥ ؛ الملل والنحل ١/١٨٠ — ١٩٣ ؛
الفرق بين الفرق ، ص ١٣٠ — ١٣٧ ؛ التبصير في الدين ، ص ٦٥ — ٧٠ ؛ اعتقادات فرق المسلمين
والمشركين للرازي ، ص ٦٧ ؛ البدء والنارخ ٥/١٤١ ؛ الخطط للقرنبي ٢/٣٥٧ ، ٣٤٩ .

Tritton (A.S.): Muslim Theology, pp. 108—112, London, 1947.

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ « التأويل » في القرآن يُراد به ما يُؤوّل الأمر إليه ، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهوما في الظاهر ، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه ، وإن كان موافقا له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين (١) كجاهد وغيره ، ويُراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك .

لفظ « التأويل »

وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين ، فأما الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يُخصّون لفظ « التأويل » بهذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل المعنى الأوّل أو الثاني .

ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ « التأويل » في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ [سورة آل عمران : ٧] أريد به هذا المعنى الاصطلاحى الخاص ، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معانى تخالف مدلولها المفهوم منها ، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه الملك الذى نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره من الأنبياء ،

(١) أبو الجاه مجاهد بن جبر المكي ، تابعى ، شيخ القراء والمفسرين ، قرأ التفسير على ابن عباس رضى الله عنهما ثلاث مرات . ولد سنة ٢١ وتوفى سنة ١٠٣ أو ١٠٤ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ١/ ١٢٥ ؛ تذكرة الحفاظ ١/ ٨٠ - ٨١ ؛ طبقات الحفاظ للذهبي (ط . جويتجن ، ١٨٨٣) ١/ ١٤ ؛ وقال مات سنة ١٠١ أو ١٠٢ أو ١٠٣ أو ١٠٤ ؛ ميزان الاعتدال ٣/ ٩ ؛ الأعلام ٦/ ١٦١ .

ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وأن مجداً صلى الله عليه وسلم كان يقرأ قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وقوله : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ، وقوله : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾

٦/١

[سورة المائدة : ٦٤] ، وغير ذلك من / آيات الصفات ، بل ويقول : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال ، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله ، ويظنون أن هذه طريقة السلف .

ثانياً - طريقة
التجهيل

وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم : إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون ، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء .

(١) الإشارة هنا إلى حديث النزول ، وهو مررى عن أبي هريرة وغيره من الصحابة من وجوه عدة . ونص الحديث في إحدى رواياته في : البخارى ٢/٥٢ - ٥٣ (كتاب التهجيد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) : « عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير يقول : من يدعونى فأستجيب له ، من يسألنى فأعطيه ، من يستغفرنى فأغفر له » . وهو موجود أيضاً في : البخارى ٨/٧١ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل) ، ٩/١٤٣ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : يريدون أن يدلوا كلام الله) ؛ مسلم ٣/١٧٥ - ١٧٦ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الترويب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه) ؛ سنن أبي داود ٢/٤٧ (كتاب الصلاة ، باب أى الليل أفضل) ، ٤/٣١٤ (كتاب السنة ، باب الرد على الجهمية) ؛ المسند (ط . المعارف) الأرقام ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٣٦٧٣ ، ٣٨٢١ ، ٧٥٠٠ ، ٧٥٨٢ ، ٧٦١١ ، ٧٧٧٩ . وهو أيضاً في مواضع أخرى كثيرة في المسند ؛ وروى كذلك في سنن الترمذى ، وسنن ابن ماجه وسنن النزارى وسنن الطيالسى (وانظر : مفتاح كنوز السنة ، مادة : الدعاء) وأفرد ابن خزيمة فصلاً لأحاديث النزول في كتابه « التوحيد » ، ص ٨٣-٩٠ .

(٢) ر : لا يعرفه .

(٣) ر ، ص : هذا .

ثم هؤلاء منهم من يقول : المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم^(١) ، ولا يصرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها ، كما لا يملهون وقت الساعة .

ومنهم من يقول : بل تُجْرَى على ظاهرها ، وتُحْمَل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله ، فتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا - مع هذا - إنها تُحْمَل على ظاهرها ، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب « ذم التأويل »^(٢) .

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق المشكل من نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا ، فنكر الصفات الخبرية الذي يقول : « إنها لا تعلم بالعقل » يقول : نصوصها مشكلة متشابهة ، بخلاف الصفات المعلومة بالعقل [- عنده بعقله -] فإنها - عنده - مُحْكَمَةٌ بَيِّنَةٌ ، وكذلك يقول من ينكر العلو والرؤية : نصوص هذه مشكلة .

(١) ر، ص : الظاهر المفهوم .

(٢) أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي ، من الحنابلة الذين خالفوا المذهب ولجأوا إلى التأويل مثل ابن الجوزي ، كان يعظم الخلاج فأراد الحنابلة قتله . ولد سنة ٤٣١ وتوفي سنة ٥١٣ . انظر ترجمته في : الذيل لابن رجب ١ / ١٤٢ - ١٦٣ ؛ شذرات الذهب ٤ / ٣٥ - ٤٠ ؛ لسان الميزان ٤ / ٢٤٣ - ٢٤٤ ؛ الأعلام ٥ / ١٢٩ ؛ بروكلمان GAL الملحق ٣ / ٥٠٣ .

(٣) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار الحنابلة وعالم عصره في الأصول والفروع . ولد سنة ٣٨٠ وتوفي سنة ٤٥٨ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة (لابنه أبي الحسين محمد ابن محمد) ٢ / ١٩٣ - ٢٣٠ ؛ تاريخ بغداد ٢ / ٢٥٦ ؛ شذرات الذهب ٤ / ٣٠٦ - ٣٠٧ ؛ الرافق بالوفيات ٣ / ٧ ؛ الأعلام ٦ / ٣٣١ ؛ بروكلمان GAL الملحق ٣ / ٥٠٣ (وصماة إيطال التأويل ولم يذكر أنه موجود) .

(٤) عنده بعقله : زيادة في (ر) ، (ص) .

ومنكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا دون ما يثبت أسماءه الحسنی ،
ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد الأبدان وما وُصفت
به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا أيضا ؛ ومنكر القدر يجعل ما يثبت أن الله
خالق كل شيء وما شاء كَانَ مشكلا ، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد ،
والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر / والنهي ^(١)
مشكلة ، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله :
إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضا ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم
يبينها ، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك
النصوص ، فهم مشتركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلم ، بل جهل معناها ،
أو جهلها الأمة ، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهل المركب .

وأما أولئك فيقولون : بل قصد أن يعلمهم الجهل المركب ^(٢) ، والاعتقادات
الفاصلة ، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة ، بخلاف أولئك فإنهم
يقولون : الرسول لم يقصد أن يجعل أحدا جاهلا معتقدا للباطل ، ولكن أقوالهم
تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث :
إما مع كونه لم يعلمه ، أو مع كونه علمه ولم يبينه .

(١) ق ، ر ، ص ، ط : بل والأمر .

(٢) م ، ق : أن يعلم .

(١) ولهذا قال الإمام أحمد في خطبته فيما صنّفه من « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكّت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله » ، قال : « الحمد لله الذي جعل في كل زمانٍ فترةٍ من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحيون بكتاب الله الموتى ، وَيَبْصُرُونَ بنور الله أهل العمى ، فكَم من قتيلٍ لإبليس قد أُحيوه ، وكَم من تائه ضالٍ قد هدوه ، فما أحسن أترهم على الناس ، واقبح أمر الناس عليهم ، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، واتّحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عِنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، وينخدعون جُهال الناس بما يلبسون عليهم ، فنعوذ بالله من قتن المضلّين » .

- (١) الإشارة هنا إلى رسالة الإمام أحمد بن حنبل ، وستقابل النص التالي على هذه الرسالة المطبوعة ضمن مجموع « شذرات البلاتين من طيبات كلمات سلفنا الصالحين » بتحقيق الشيخ محمد حامد الفق ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ .
- (٢) في عنوان الرسالة المطبوعة : شكوا .
- (٣) الرد على الجهمية : وتأولوه .
- (٤) في (ص ٤) من الرسالة المذكورة .
- (٥) الرد على الجهمية : من ضال تائه .
- (٦) ق : المغالين .
- (٧) الرد على الجهمية : عقال .
- (٨) الرد على الجهمية : مجنون .
- (٩-٩) : ساقط من (ر) .
- (١٠) الرد على الجهمية : يشبهون .

ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه، كما ذكر ذلك محمد بن وضاح^(١) في كتاب « الحوادث والبدع » .

٨/١

/ فقد وُصِفوا في هذا الكلام بأنهم - مع اختلافهم في الكتاب - فهم كلهم مُحَاوِلُونَ له، وهم مُشْرِكُونَ في مفارقتِه^(٢)، يتكلمون بالكلام المتشابه، ويخدعون جُهَالِ الناس بما يُلبَّسون عليهم، حيث لبسوا الحق بالباطل .

خلاصة ما سبق

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان : شرعية، وعقلية . فالمدَّعون لمعرفة الإلهيات بعقولهم، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات، يقول من يخالف نصوص الأنبياء منهم : إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذى عرفناه، أو يقولون : عرفوه ولم يبيِّنوه للمُتَلَقِّ كما بيَّنناه، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم . والمدَّعون للسنَّة والشرعية وآتباع السلف من الجُهَالِ بمعاني نصوص الأنبياء يقولون : إن الأنبياء - والسلف الذين اتبعوا الأنبياء - لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي بلَّغوها عن الله، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبيِّنوا مرادهم للناس؛ فهؤلاء الطوائف قد يقولون : نحن عرفنا الحق بعقولنا، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء على ما يوافق مدلول العقل، وفائدة إنزال هذه المتشابهات المشكلات^(٦) اجتهاد

(١) هو محمد بن وضاح بن بزيع (أبو عبد الله) مولى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، محدث من أهل قرطبة . من أهم كتبه : « العباد والعباد » في الزهد والرفاق، « القطعان » في الحديث و « مكنون السر ومسترخرج العلم » في الفقه، ولد سنة ١٩٩ وتوفى سنة ٢٨٦ .

انظرته : بنية الملتصق، ص ١٢٣؛ لسان الميزان ٥ / ٤١٦؛ الأملام ٧ / ٣٥٨ .

(٢) ص : له مُشْرِكُونَ .

(٣) م، ق : بمعاني النصوص .

(٤) ق، ر، ص، ط : أو الأنبياء .

(٥) قد : ساقطة من (ص) .

(٦) ص : المشكلات المتشابهات .

الناس في أن يعرفوا الحق بمقولهم، ثم يجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا^(١) به مرادهم، أو أننا عرفنا الحق بعقولنا، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها، كما لم يعرفوا وقت الساعة، ولكن أمرنا بتلاوتها من غير تدبر لها ولا فهم لمعانيها. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تُعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات، وعن فهم السمعيات، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون العقليات، ولا يفهمون السمعيات.

(فصل)

ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، يتنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أيّ دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّر أن المعارض العقلي [القاطع]^(٢) ناقضه، بل يصير ذلك قدحاً في الرسول، وقدحاً فيمن استدل بكلامه، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاط فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء، فإن الغذاء لا ينفعه مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها، أو نفي عموم خلقه لكل شيء، أو نفي أمره ونهيه^(٣)، أو امتناع المعاد،

هدف الكتاب
بيان فساد
قانونهم الفاسد

٩/١

(١) ر، ص، ط: الذي.

(٢) به: ساقطة من (ص).

(٣) القاطع: زيادة في (ر)، (ص).

(٤) ق: .. بالغذاء لا ينفعه مع .. م: فإنه لا ينفعه الغذاء مع .. والمثبت عن (ر)، (ص).

(٥) م، ق: .. شيء وأمره ونهية.

أوفير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض .

(١) وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا .

أما الجملة^(٢)، فإنه من آمن بالله ورسوله إيمانا تاما، وعلم مراد الرسول قطعا، تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة [من جنس شبه السوفسطائية، كما قال تعالى : (وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ مِنْهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَطَلِيهٍمُ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ) (سورة الشورى : ١٦)] .

وأما التفصيل، فبعلم فساد تلك الحججة المعارضة، وهذا الأصل تقيض الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين ، كما ذكره الرازي في أول كتابه « نهاية العقول » حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية ، وعلى دفع المعارض العقل ، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن ، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقل يناقض ما دل عليه القرآن ، ولم يخطر ببال المستمع^(٥) .

(١) وفساد ذلك المعارض : كنا في (م) فقط . وسقطت « ذلك » من سائر النسخ .

(٢) أما الجملة : عبارة ساقطة من (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٣) ما بين المقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٤) ر : فيعلم .

(٥) لم أجد نص هذا الكلام أو معناه في أول نهاية العقول ، بل لم أجد بعد تصفحي لكثير من صفحات مخطوطة الكتاب في دار الكتب ، ومعنى هذا الكلام متضمن في القانون الذي أورده ابن تيمية في أول الكتاب ، وقد تكلمت عنه وأشرت إلى ما يقابله في مؤلفات الرازي في مقدمة هذا الكتاب بما يشي عن التكرار هنا . وانظر المقدمة ، ص ١١ — ١٤ .

وقد بسطنا الكلام على [ما زعمه هؤلاء من أن الاستدلال بالأدلة السمعية موقوف على مقدمات^(١)] ظنية ، مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفى المجاز والإضمار والتخصيص والاشترار والنقل والمعارض العقلي بالسمعي ، وقد كُتِّبنا^(٢) في فساد هذا الكلام مصنفًا قديماً من نحو ثلاثين سنة^(٣) ، وذكرنا طرفاً من بيان فساده في الكلام على « المحصل » وفي غير ذلك .^(٤)

١٠/١ / فذاك كلامٌ في تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفسد اليقين والقطع ، وفي هذا الكتاب كلامٌ في بيان انتفاء المعارض العقلي ، وإبطال قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً .

وقد بينا في موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يُقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق : بالسمع .

(٣) وفي هذا إشارة إلى تاريخ تأليف الكتاب كما بينا ذلك في المقدمة .

(٤) من مؤلفات ابن تيمية كتاب « شرح أول المحصل » في مجلد « (وهو كتاب مفقود) .

انظر : أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لابن قيم الجوزية ، ص ١٩ ؛ العقود الدرية ، لابن عبد الهادي ،

ص ٣٧ . والمقصود هنا كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازي .

(٥) وفي هذا الكتاب : كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : وهذا الكتاب .

(٦) انظر مثلاً رسالة « معارج الوصول في بيان أن أصول الدين وفرعه قد بينها الرسول » وقد

طهت بالقاهرة عدة مرات .

يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه ، لإمكان معرفة ذلك بعقولهم ، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور ، وفرق الله به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغي ، وبين أولياء الله وأعدائه ، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما يتزعمه عنه من ذلك ، حتى أوضح الله به السبيل ، وأثار به الدليل ، وهدى به الذين آمنوا اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل ، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بأرائهم ، فقد قدح في الرسول ، كما نهينا على ذلك في مواضع .^(١) كيف والرسول أعلم الخلق بالحق ، وأقدر الناس على بيان الحق ، وأنصح الخلق للخلق؟! وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كل أحد .

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة ، فالعاجز عن القول أو الفعل يتمتع صدور ذلك عنه ، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم ، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح / والصلاح ، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً ، قادراً على ذلك وجب وجود مقدوره ، وعهد صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق ، وهو أفصح الخلق لساناً ، وأصحهم بياناً ، وهو أحرص الخلق على هدى العباد ، كما قال

١١/١

تعالى : (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ) [سورة التوبة : ١٢٨] ، وقال : (إن تحريض على هدايتهم فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ) [سورة النحل : ٣٧] ، وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين ، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم ، فلا بد أن يكون بيانه وخطابه^(١) وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره ، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق ، بل بينه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ونقص علمه وعقله ؟ ! وهذا مبسوط^(٢) في غير هذا الموضع .

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والمعلوم العقلية والحكمة يعلم كل من تدبره أنه مخالف لما جاء به الرسول ، أو أن الرسول^(٣) لم يقل مثل هذا ، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين ، وأنه يشتمل على العلوم الكلية والمعارف الإلهية ، والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية — صار كثير منهم يقول : إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين ، أو لم يبين أصول الدين ، ومنهم من هاب النبي ، ولكن يقول : الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك ، ومن عظم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم ؟ ومن هو مؤمن بالرسول معظم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين مع أن الناس إليها أحوج منهم إلى غيرها ؟

(١) م ، ق : خطابه وبيانه .

(٢) م ، ق ، ص ، ط : أو نقص .

(٣) م ، ق : تدبر .

(٤) م ، ق : وإن .

استطرد في الرد
على سؤال وجه
إلى ابن تيمية
وهو في مصر
نص السؤال

١٢/١

ولما كنت بالديار المصرية^(١) سألني من سألني من فضلائها عن هذه المسألة ،
فقالوا في سؤالهم^(٢) :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل
أصول / الدين^(٣) ، وإن لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام^(٤)
أم لا ؟ .

فإن قيل بالجواز ، فما وجهه ؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام
النهي عن الكلام في بعض المسائل ؟

وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟ .

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضى وجوبه ؟ .

وهل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لا بد

من الوصول إلى القطع ؟ .

وإذا تعذر عليه الوصول إلى القطع ، فهل يُعذر في ذلك ، أو يكون

مُكَلَّفًا به ؟

وهل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحالة هذه أم لا ؟

(١) وذلك فيما بين عامي ٧٠٥ ، ٧١٢ هـ .

(٢) المقابلة فيما يلي مع هذه الرسالة التي يشير إليها ابن تيمية ومنها نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم
٢٠٤ مجاميع تيمورية ص ٨٥ إلى ١٢٥ ، وهي التي أُرشد إليها بكلمة « بيان » كما أوضحت في المقدمة ،
ومع طبعي الرسالة في مجموعة الفتاوى الكبرى ومجموعة فتاوى شيخ الإسلام المطبوعة بالرياض .

(٣) بيان (ص ٨٦) : في أصول .

(٤) بيان : لم ينقل عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

وإذا قيل بالوجوب ، فما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك ، وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصاً على هدى أمته ؟

فأجبت :

الحمد لله رب العالمين .

أما المسألة الأولى :

فقول السائل : « هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين ، وإن لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟ » .

سؤال ورد بحسب ما عهد من الأوضاع المتبدعة الباطلة ؛ فإن المسائل التي هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين - أعنى الدين الذي أرسل الله به رسوله ، وأنزل به كتابه - لا يجوز أن يُقال : لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام ، بل هذا كلام متناقض في نفسه ، إذ كونها من أصول الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين ، وأنها مما يحتاج إليه الدين ، ثم نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين : إما أن الرسول أهمل الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها ، أو أنه فلم تنقلها الأمة ،

(١) بيان : في أصول الدين .

(٢) بيان : لم ينقل عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .

(٣) م (فقط) : فسؤال .

(٤) أمور : ساقطة من (بيان) ، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٣ .

(٥) بيان ، الفتاوى : مما يحتاج إليه .

الجواب

الرد على
المسألة الأولى

وكلا هذين باطل قطعاً ، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين ، وإنما يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول ، أو جاهل بما يعقله / الناس بقلوبهم ، أو جاهل بهما جميعاً ، فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه ، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات ، وإنما هي جهليات ، وجهله بالامرین يوجب أن يُظنَّ من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل الباطلة ، وأن يُظن عدم بيان الرسول لما ينبغي أن يعتقد في ذلك ، كما هو الواقع لطوائف من أصناف الناس — حدّاقهم فضلاً عن عامتهم .

١٣/١

أصول الدين :
مسائل ودلائل
هذه المسائل .
١ - المسائل

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولاً ، أو تعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات ، والقدر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بيّنه الله ورسوله بيانا شافياً قاطعاً للمعذر ، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبيّنه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله الحجّة على عباده [فيه] بالرسول الذين بيّنوه وبلّغوه ، وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه ، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم [التي نقلوها أيضاً عن الرسول] ، مشتملة من ذلك على غايه المراد ، وتام

(١) بيان (ص ٨٧) وكذا : فتاوى الرياض : ٣ / ٢٩٥ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٣ :
إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها قولاً ، أو قولاً وعملاً .

(٢) م : أقام الله به الحجّة على عباده بالرسول ؛ ق : أقام الله به الحجّة على عباده فيه بالرسول .
والمثبت عن (بيان) ص ٨٧ - ٨٨ ؛ نسخة (ص) وكذا في الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٣ .

(٣) ما بين المعرفتين زيادة في « بيان » فقط .

الواجب والمستحب. والحمد لله الذى بعث فىنا رسولا من أنفسنا، يتلو علينا آياته ،
 ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة، الذى أكل لنا الدين، وأتم علينا النعمة، ورضى
 لنا الإسلام ديننا ، الذى أنزل الكتاب تفصيلا لكل شىء، وهدى ورحمة وبشرى
 للمسلمين : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ
 وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١١١] .

وإنما يظن عدم اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا
 فى عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ
 أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] ، وإن كان ذلك كثيرا
 فى كثير من / المتفلسفة والمتكلمة ، وجهاً أهل الحديث والمنفقهة والصفوية .

١٤/١

وأما القسم الثانى — وهو دلائل هذه المسائل الأصولية — فإنه وإن كان يظن
 طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع^(٢) إنما يدل بطريق الخبر الصادق ،
 فدلالته موقوفة على العلم بصدق الخبر، ويعملون ما ينبنى عليه صدق الخبر معقولات^(٣)
 محضة — فقد ضلوا فى ذلك غلطا عظيما ، بل ضلوا ضللا مبينا ، فى ظنهم أن
 دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد ، بل الأمر ما عليه سلف
 الأمة ، أهل العلم والإيمان ، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التى
 يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره ، ونهاية ما يذكرونه
 جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه .

٢ — دلائل
المسائل

(١) بيان (ص ٨٨) : إلينا .

(٢) بيان : والمتفلسفة .

(٣) ر ، ص : فيجعلون .

وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [سورة الزمر : ٢٧] ، فإن الأمثال المضروبة هي الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل في ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولي المؤلف من المقدمات اليقينية ، وإن كان لفظ البرهان في اللغة أهم من ذلك ، كما سمي الله آية موسى برهانين : ﴿ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ ﴾ [سورة القصص : ٣٢] .^(١)

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولي تستوى فيه أفراده ، فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء ، فلا يجوز أن يُمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها .

ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم — بمد التناهي — الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكاثرها ، ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى ، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً ، كما قال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ الْأَعْلَى ﴾ [سورة النحل : ٦٠] مثل أن يُعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث / لا نقص فيه بوجه من الوجوه — وهو ما كان كمالاً للوجود غير مستلزم للعدم — فالواجب القديم أولى به ، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت

(١) آية سورة القصص وردت في (م) فقط .

(٢) فيه : زيادة في (م) فقط .

(٣) بيان (ص ٨٩) : يقين .

(٤) بيان : أن نعم . وكذا فتاوى الرياض ٣ / ٢٩٧ ، الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٥-٥) : ساقط من بيان ، ص ٨٩ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

نوعه للخلوق المرربوب المعلول المدبر؄ فإنما استفاده من خالقه وربّه ومدبره؄ فهو أحق به منه؄ وأن كل نقص وعيب في نفسه — وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذاً وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والممكنات والمحدثات : فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى؄ وأنه أحق بالأمر الوجودية من كل موجود؄ وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق؄ ونحو ذلك .

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب؄ كما استعمل نحوها الإمام أحمد؄ ومن قبله وبعده من أئمة أهل الاسلام؄ وبمثل ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد؄ ونحو ذلك .

ومثال ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد — والعلم به تابع للعلم بإمكانه؄ فإن المتنع لا يجوز أن يكون — بين سبحانه إمكانية أتم بيان؄ ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام؄ حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني؄ فيقولون : هذا ممكن ؛ لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال ؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال ؟ فإن هذه قضية كلية سالبة ؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفي .

(١-١) : ساقط من « بيان » ص ٩٠ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٢) بيان (ص ٩٠) بالأمر؄ وكذا الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤ .

(٣) بيان : الممكن بها ؛ وكذا في الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٤؄ فتاوى الرياض ٣ / ٢٩٧ .

(٤) بيان ؛ فتاوى الرياض ٣ / ٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ٢ / ٣٧٥ : من مسائل .

(٥-٥) : ساقط من (ر) .

(٦) الإمكان ؛ ساقطه من (ص) .

وما يحتاج به بعضهم على أن هذا ممكن بأننا لا نعلم امتناهم ، كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها ، مثل كون الجسم متحركا ساكنا ، فهذا كاحتجاج بعضهم على أنها ليست بديهية بأن غيرها من البديهيات أجلى منها ، وهذه حجة ضعيفة ، لأن البديهي هو ما إذا تصور طرفاه جزم العقل به ، والمتصوران قد يكونان خفيين ، فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها كما تتفاوت لتفاوت الأذهان ، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية ، ولا يوجب أن ما لم يظهر (١) / امتناهم يكون ممكنا ، بل قول هؤلاء أضعف ، لأن الشيء قد يكون ممتعا لأمر خفية لازمة له ، فالعلم انتفاء تلك اللوازم ، أو عدم لزومها ، لا يمكن الجزم بإمكانه* ، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره ، والإمكان الذهني حقيقته عدم العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي ، [بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي] ، وهذا هو الإمكان الذهني ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا ، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتعا ولو لغيره ، وإن لم يعلم الذهن امتناهم ، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتعا .

والإنسان يعلم الإمكان الخارجي : تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة (٥)

(١) ر ، ص ، ط : والتصوران .

(٢) ص : لا يظهر .

(٣) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(* - *) : ساقطة من (بيان) وفتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ١/٣٧٥ . وأول السقط في الصفحة السابقة .

(٤) ما بين المعقوفين ساقطة من (م) ، (ق) ، (ص) ؛ وهو مثبت عن (ر) ، بيان (ص ٩١) ؛

و فتاوى الرياض ٣/٢٩٨ ؛ الفتاوى الكبرى ١/٣٧٥ .

(٥) ر (فقط) : بعلمه بوجود الشيء ونظيره .

[بعلمه^(١)] بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه^(٢)، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين^(٣) كون الشيء ممكناً فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك.

فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ [سورة الاسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة يس: ٨١]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة الأحقاف: ٣٣]، وقوله: ﴿نَخْلُقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [سورة غافر: ٥٧]، فإنه من المعلوم ببداهة العقول^(٥) أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بنى آدم، والقدرة عليه أبلغ، وأن هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك.

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [سورة الروم: ٢٧]. ولهذا قال بعد ذلك:

(١) بعلمه: زيادة في (بيان)، ط.

(٢) بيان: وتارة بعلمه بوجود ما هو أبلغ منه؛ وكذا في فتاوى الرياض ٣/٢٩٨؛ الفتاوى الكبرى

٣٧٥/١

(٣) تبين: في (م) فقط. وفي سائر النسخ: بين.

(٤) بيان: مجرد. وكذا الفتاوى الكبرى ١/٣٧٥.

(٥) بيان، ر، ص، ط: ببدائه.

(٦) ما بين المقوفتين ساقط من (م)، (ق).

الأدلة على الماد
في كتاب الله

(١) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة الروم: ٢٧]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ
إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ مُّمِّن مِّن نُّطْفَةٍ مُّمِّن مِّن طَلْقَةٍ مُّمِّن مِّن
مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾ [سورة الحج: ٥] .

١٧/١

وكذلك ما ذكر في قوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ
وَهِيَ رِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ - الآيات [يس: ٧٨ - ٨٢] ،
[فإن قول الله تعالى: ﴿ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رِيمٌ ﴾] قياس حذف إحدى مقدمتيه
لظهورها، والأخرى سالبة كلية قُرِنَ معها دليلها ، وهو المثل المضروب الذي
ذكره بقوله: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رِيمٌ ﴾ وهذا
استفهام إنكار متضمن للنفي ، أى لا أحد يحيي العظام وهى ريم ، فإن كونها
ريمًا يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة التى مبناها على
الحرارة والرطوبة، ولتفرق أجزائها واختلاطها بغيرها، ولنحو ذلك من الشبهات .
والتقدير: هذه العظام ريم، ولا أحد يحيي العظام وهى ريم، فلا أحد يحييها .
ولكن هذه السالبة كاذبة ، ومضمونها امتناع الإحياء، فبين سبحانه إمكانه من
وجوه بيان إمكان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه فقال: ﴿ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا
أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [٣] وقد أنشأها من التراب، ثم قال: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة
يس: ٧٩] ليعين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحاله ، ثم قال: ﴿ الَّذِي جَمَعَ
لَكُمْ مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا ﴾ [سورة يس: ٨٠] فبين أنه أخرج النار الحارة

(١) م ، ق ، و قوله .

(٢) فى الأصل فى (بيان) ص ٩٢ : فإن قول القياس ، والصواب ما أتته .

(٣) الكلام الذى بين المقوفتين : زيادة فى (بيان) ص ٩٢-٩٣ ؛ الفتاوى الكبرى

٣٧٦/١ ؛ فتاوى الرياض ٣/٣٠٠ . وفى نسخة (ر) ، ط يوجد بياض مكان هذا الكلام بمقدار
سطين ، وأمام السقط فى (ط) كنب عبارة : سقط من الأصل ورقة معلقة .

اليابسة من البارد الرطب ، وذلك أبلغ في المنافاة ، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة
 أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة ، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله
 اليبوسة ، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب ، وإن
 كانت النار نفسها حارة يابسة ، فإنها جسم بسيط ، واليبس ضد الرطوبة ،
 والرطوبة يعنى بها البلّة كرتوبة الماء ، ويعنى بها سرعة الانفعال ، فيدخل في ذلك
 الهواء ، فكذلك يعنى باليبس عدم البلّة ، فتكون النار يابسة ، ويراد باليبس بطفه^(٢)
 الشكل والانفعال ، فيكون التراب يابساً دون النار ، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين ،
 بخلاف النار ، لكن الحيوان الذى فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة^(٣) :
 التراب ، والماء ، والهواء .

وأما الجزء النارى فلنناس فيه قولان : قيل : فيه حرارة نارية ، وإن لم يكن
 فيه جزء من النار ، وقيل : بل فيه جزء من النار .

وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكوّن
 النار من الشجر الأخضر ، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولى
 بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً ، فإن هذا معتاد ، وإن كان ذلك بما يضم
 إليه من الأجزاء الهوائية والمائية ، والمقصود الجمع في المولدات^(١) . ثم قال : ((أوليس
 الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم)) [سورة يس : ٨١] .
 وهذه مقدمة معلومة بالبدهة^(٤) ، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير الدال على أن ذلك

(١-١) : سافط من (بيان) ٩٣ ؛ فتاوى الرياض : ٣٠٠/٣ ؛ الفتاوى الرياض ٣٧٦/١ .

(٢) بطفه : سافطة من (ر) ، (ص) ، ط .

(٣) ص : الثلاث .

(٤) بيان ، ر ، ص : بالبديهية . وكذا الفتاوى الكبرى ٣٧٦/١ ؛ فتاوى الرياض ٣٠٠/٣ .

مستقر معلوم عند المخاطب ، كما قال سبحانه : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٣٣] ، ثم بين قدرته العامة بقوله :
 ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] .

١٨/١

وفي هذا الموضوع وغيره من القرآن من الأسرار وبيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه ، وإنما الغرض التنبيه .

تنزيه القرآن
 لله تعالى
 عن الشركاء

وكذلك ما استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة ، سواء سموها حسية أو عقلية ، كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التي جعلوها جوهر الابن منه ، وكما تزعمه الفلاسفة الصابثون من تولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها : هل هي جواهر أو أعراض ؟ وقد يعملون العقول بمنزلة الذكور ، والنفوس بمنزلة الإناث ، ويعملون ذلك آباءهم وأمهاتهم وأهلهم وأربابهم القريبة ، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدالة على الحركة الإرادية الدالة على النفس المحركة ، لكن أكثرهم يعملون النفوس الفلكية عرضاً لا جوهرًا قائماً بنفسه ، وذلك شبيه بقول مشركي العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات ، قال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٠] ، وقال تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ لَدُنْهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ [سورة الصافات : ١٥١، ١٥٢] .

(١-١) : ساقط من (جان) والفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٦ .
 (٢-٢) : ساقط من (جان) ، والفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٦ .

وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، كما يزعم هؤلاء أن العقول ، أو العقول والنفوس هي الملائكة ، وهي متولدة عن الله . قال تعالى : (وَيَعْمَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَبِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السُّوءِ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) إلى قوله : (وَيَعْمَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنُهُمُ الْكُذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جرمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّكْرَطُونَ) [سورة النحل : ٥٧ - ٦٢] .

وقال تعالى : (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُم بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوْ مِنْ يَنْشَأُ فِي الْحُلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا لَا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) [سورة الزخرف : ١٦ - ١٩] ، وقال تعالى :

(أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ) [سورة النجم : ١٩ - ٢٢] أي جائرة ، وغير ذلك في القرآن .

١٩/١

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن يُنزّه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم ، مع

(١) بيان : ... كما يزعم هؤلاء أن النفوس ، وكذا في الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ .

(٢) صرح ابن سينا في رسالته (في معنى الزيارة وكيفية تأثيرها) بأن الجواهر الثمانية المغادرة عن المواد هي الملائكة المقربون المسماة عند الحكماء بالعقول الفعالة . انظر ص ٤٥ - ٤٦ من مجموعة رسائل ابن سينا ط . الأوفست (عن ط . لندن ، ١٨٨٩) مكتبة المنفى ببغداد .

(٣) في : الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ ؛ فتاوى الرياض ٣ / ٣٠٢ : وتستخفون .

أن ذلك واقع لاحتمال ، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منكم ؟

وكذلك قوله في التوحيد : (ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ تَخِيفَتُمْ أَنفُسَكُمْ) [سورة الروم : ٢٨] أى تكيفة بعضهم بعضا ، كما في قوله : (ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ) [سورة البقرة : ٨٥] ، وفي قوله (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا) [سورة النور : ١٢] ، وفي قوله : (وَلَا تَلْبِسُوا أَنفُسَكُمْ) [سورة الحجرات : ١١] ، وفي قوله (فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ) [سورة البقرة : ٥٤] ، وفي قوله : (وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ) إلى قوله (ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ) [سورة البقرة : ٨٤-٨٥] فإن المراد في هذا كله من نوع واحد .

فبين سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره ، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرا ، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق ومملوكي شريكاً لي ، يُدعى ويُعبد كما أُدعى وأُعبد ؟ / كما كانوا يقولون في تليبتهم : « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هولاك ، تملكه وما ملك » .

(١) بيان ، ص ٩٥ ؛ فتاوى الرياض ٣ / ٣٠٣ ؛ الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٧ ؛ ترضون لى .

(٢) لبيك اللهم لبيك : هذه العبارة ساقطة من ر ، ص ، بيان ، فتاوى الرياض ، الفتاوى

وهذا باب واسع عظيم جدا ليس هذا موضعه .

وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصول الدين ^(٢) .

وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين ، وإن أدخله فيه ، مثل المسائل والدلائل الفاسدة ، مثل : نفى الصفات ، والقدر ، ونحو ذلك من المسائل ، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها : إما الأكوان ، وإما غيرها .

أصول المتكلمين
ليست هي أصول
الدين

وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل : من إثبات الأعراض - التي هي الصفات - أولا ، أو إثبات بعضها كالأكوان - التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - ؛ وإثبات حدوثها ثانيا بإبطال ظهورها بعد الكون ، وإبطال إنتقالها من محل إلى محل ؛ ثم إثبات امتناع خلو الجسم ثالثا : إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها ، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان ؛ وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعا .

(١) التي : كذا في (بيان) ، فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى . وفي سائر النسخ : ما .

(٢) م ، ق ، ر ، ص : يستحق أن يكون ، ط : ما يستحق .

(٣) أدخله : كذا في بيان ونسختها ، وفي سائر النسخ : أدخلت .

(٤) م ، ق : مثل هذه المسائل .

(٥) ر : وإثبات .

(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها ، والمثبت عن (بيان) ونسختها .

(٧) م ، ق : بعد .

(٨) ثالثا : زيادة في فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى فقط .

[وهو مبني على مقدمتين : إحداهما : أن الجسم لا يخلو عن الأعراض التي هي الصفات ^(١) . والثانية : أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث ، لأن الصفات — التي هي الأعراض — لا تكون إلا محدثة ، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض ، كالأكوان ، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا تنتهي .

فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حدّاق أهل الكلام — كالأشعري وغيره — بأنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ، ولا سلف الأمة وأئمتها ، ذكروا أنها محرمة عندهم ، بل المحققون على أنها طريقة باطلة ، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً ، ولهذا تجدد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل ^(٢) بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم ، فتتكافأ عنده الأدلة ، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهم ؛ وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جههم لأجلها فناء الجنة والنار ، والتزم لأجلها ^(٣)

٢١/١

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) (٢-٢) : ساقط من (بيان) ، (الفتاوى الكبرى) .

(٣) ص : اعترض .

(٤) بأنها : كذا في : بيان ، ونسختها . وفي بقية النسخ : لأنها .

(٥) يقول الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار . انظر : مقالات الأشعري ٢ / ٥٤٢ ؛ الملل

والنحل ١ / ٧٣ ، ١٣٦-١٣٧ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٨ ؛ أصول الدين للبغدادي ، ص ٢٣٨ ؛

التبصير في الدين ، ص ٩٦ .

أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة^(١)، والترم قوم لأجلها - كالأشعري وغيره^(٢) - أن الماء والهواء والتراب^(٣) والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك^(٤)، والترم قوم لأجلها ولأجل^(٥) غيرها أن جميع الأعراض - كالطعم واللون وغيرهما - لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقص الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله ، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها، فقالوا: صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض وتزول^(٦)، فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله فإنها باقية .

وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم [من^(٨)] أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد ، أو بفوات شرط ، أو اختيار الفاعل، وكل ذلك ممتنع ، فهذه العمدة لا يختارها آخرون منهم ، بل يجوزون أن الفاعل المختار يعدم الموجود كما يحدث المعدوم، ولا يقولون : إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها ، كما قاله أولئك، ولا يخلق ضد هو التفاء لا في محل ، كما قاله من قاله من المعتزلة^(٧) .

(١) قال أبو الهذيل العلاف بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، انظر: مقالات الأشعري ٢/٥٤٣ ، الملل والنحل ١/٧٣ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٧٣ ؛ أصول الدين للبغدادي ، ص ٢٣٨ ؛ التبصير في الدين للإسفراييني ، ص ٦٦ .

(٢) كالأشعري وغيره : ساقط من (بيان) ص ٩٧ ، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٨ .

(٣) والتراب : ساقطة من (بيان) ، فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى .

(٤) انظر، اقاله في ذلك الباقلاني في كتابه « التمهيد » ص ١٨ .

(٥) ولأجل : كذا في (م) وفي سائر النسخ : وأجل .

(٦) بوان : تعرض وتزول . وكذا في فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى .

(٧-٧) : ساقط من (بيان) وفتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى .

(٨) من : ساقط من (م) ، (ق) .

وأما جمهور عقلاء بنى آدم فقالوا : هذه مخالفة للمعلوم بالحس .

والترم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقا ، أو نفى بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالترموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به ، وهو أيضا في غاية الفساد والضلال ، ولهذا الترموا القول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى أمثال ذلك من اللوازم / التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجّة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل ٢٢/١ دينهم .

فهذه داخلة فيما سّماه هؤلاء أصول الدين ، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده .

وأما الدين الذي قال الله فيه : ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ ﴾ [سورة الشورى : ٢١] فذاك له أصول وفروع بحسبه .

وإذا عرف أن مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإبهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول .

وأما من شرع ديناً لم يأذن به الله فمعلوم أن أصوله المستلزمة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ هو باطل ، ولمزوم الباطل باطل ،

(١) الفتاوى الكبرى ١ / ٣٧٨ : بحسب طرده .

(٢) بيان ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : والتزموا .

كما أن لازم الحق حق ، والدليل ملزوم لمدلولة ، فمضى ثبت ثبت مدلوله ، ومتى وجد الملزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، والباطل شيء ، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه متبقي ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ، ويستدل على ثبوته بثبوت ملزومه ، فإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون الملزوم خفياً ، وإذا كان الملزوم خفياً كان اللازم خفياً ، وقد يكون الملزوم باطلا ولا يكون اللازم باطلا ، فلهذا قيل : إن ملزوم الباطل باطل ، فإن ملزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلا كان الملزوم باطلا ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ، ولم يُقَلَّ إن الباطل لازمه باطل .

وهذا كالمخالفات ، فإنها مستلزمة لثبوت الخالق ، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق ، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه : يجب طرده ، ولا يجب عكسه ؛ بخلاف الحد ، فإنه يجب طرده وعكسه .

/وأما العلة : فالعلة التامة يجب طردها ، بخلاف المقتضية ، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه^(١) .

٢٣/١

وهذا التقسيم ينسب أيضاً على مراد السلف والأئمة بدم الكلام وأهله ، إذ ذلك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استدل على المقالات الباطلة .

(١-١) : ساقط من (بيان) ، فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى .

(٢) ر ، ص ، ط : فتى .

(٣) م ، ق : لازمه .

(٤) ص ، ط : فالملزوم .

(٥) (بيان) ص ٩٨ : يتناول ، وكذا فتاوى الرياض ٣/٦٠٦ ، الفتاوى الكبرى ١/٣٧٩ .

فأما من قال الحق الذي أذن الله فيه حكما ودليلا فهو من أهل العلم والإيمان : (**وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ**) [سورة الأحزاب : ٤] .

جواز مخاطبة
أهل الاصطلاح
باصطلاحهم

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح^(١) باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه ، إذا احتجج إلى ذلك ، وكانت المعاني صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم ، فإن هذا جائز حسن للحاجة ، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتاج إليه .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص — وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة ، لأن أباها كان من المهاجرين إليها — فقال لها : « يا أم خالد ، هذا سنا » ، والسنا بلسان الحبشة الحسن ، لأنها كانت من أهل هذه اللغة .

ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة ، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ، ويترجمها بالعربية ،

(١) (بيان) ونسخناها : أهل اصطلاح .

(٢) (ر) ، (ص) : وإنما ، (ط) : فإذا .

(٣) (بيان) ونسخناها : ولدت .

(٤) الحديث في البخارى ٥٠/٥ (كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة الحبشة)، ١٤٨/٧ (كتاب اللباس ، باب ما يدعى لمن لبس ثوبا جديدا) وفي الرواية الأخيرة عن سعيد بن العاص قال : حدثني أبي قال حدثني أم خالد بنت خالد ، قالت : « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتياب فيها خمصة سوداء ، قال : من ترون نكسوها هذه الخميصة ... » إلى أن قال صلى الله عليه وسلم : « يا أم خالد هذا سنا » ، والسنا بلغة الحبشية الحسن .

(٥) (ر) ، (ص) ، ط ، بيان ونسخناها : وكذلك .

(٦) تفهمه : كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : تفهمه .

(٧) (بيان) والفتاوى الكبرى : ولذلك .

(٨) ويترجمها : كذا في (بيان) ونسختها ، وفي سائر النسخ : ويترجم .

كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت « أن يتعلم كتاب اليهود ، ليقرأ له ، ويكتب له ذلك »^(١) حيث لم يأتمن اليهود عليه .^(٢)

فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ «الجوهر» ، «والعرض» ، «والجسم» وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات ، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهمل البدع ، فقال : « هم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب^(٣) ... يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم »^(٤) .^(٥)

/ فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب والسنة — بحيث يثبت الحق الذي أمته الكتاب والسنة ، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة — كان ذلك هو الحق ، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء

٢٤/١

(١) جاء في سنن أبي داود ٣/٣١٨ (كتاب العلم ، باب رواية حديث أهل الكتاب) عن خارجه — يعني ابن زيد بن ثابت — قال : قال زيد بن ثابت : أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم فتعلمت له كتاب يهود وقال « إني والله ما آمن يهود على كتابي » فتعلمته فلم يمر بي إلا نصف شهر حتى حذفته ، فكنت أكتب له إذا كتب ، وأقرأ له إذا كتب إليه . والحديث في المسند (طبعة الحلبي) ٥/١٨٦ .

(٢) (بيان) : يأمن .

(٣) (بيان) ونسخناها : لم يكرهوا .

(٤) (بيان) ونسخناها : مخالفه . وسبق أن ورد النص في ص ١٨ من هذا الكتاب وقابلناه على

نص رسالة الإمام أحمد .

(٥) بيان : ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون من المتشابه .

(٦) ص : هذه المعاني .

من التكلم بهذه الألفاظ نفياً وإثباتاً في الوسائل والمسائل : من غير بيان التفصيل والتقسيم ، الذى هو من الصراط المستقيم^(١) ، وهذا من منارات الشبه . فإنه لا يوجد فى كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه طلق^(٢) لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئاً من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل .

والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم فى المعنى الذى هو مدلول اللفظ ، كمن يقول : « الجسم هو المؤلف » . ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ ومن يقول : « هو الذى يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وإنه مركب من المادة والصورة » . ومن يقول : « هو الموجود^(٣) أو يقول : « هو الموجود القائم بنفسه ، [أو يقول : هو الذى يمكن الإشارة إليه ، وأن الموجود القائم بنفسه] لا يكون إلا كذلك^(٤) » .

والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام فى الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعانى التى يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ فى أصول الدين ، فى دلائله وفى مسائله ، نفياً وإثباتاً . فأما إذا عُرِفَت المعانى الصحيحة الثابتة^(٥) بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معانى هؤلاء

(١) بيان (ص ١٠٠) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : الذى هو الصراط .

(٢) ر ، ص ، ط : مسمى .

(٣) يقول : ساقطة من (بيان) الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، (ق) ، (بيان) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٥) بيان : عرف ، وكذا فى الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

وما خالفه، فهذا عظيم المنفعة، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه، كما قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣]، وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة، ومعرفة معاني هؤلاء / بالفاظهم، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف^(٢).
وأما قول السائل:

٢٥/١

« فإن قيل بالجواز فما وجهه، وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام^(٣) النهي عن الكلام في بعض المسائل؟ »

فيقال: قد تقدم الاستفسار والتفصيل في جواب السؤال، وأن ما هو في الحقيقة أصول الدين الذي بعث الله به رسوله، فلا يجوز أن ينهى عنه [بمجال] بخلاف ما سُمي أصول الدين وليس هو أصولاً في الحقيقة لا دلائل ولا مسائل، أو هو أصول لدين لم يشرعه الله، بل شرعه من شرع من الدين ما لم يأذن به الله.

الرد على المسألة
الثانية

وأما ما ذكره السائل من نهي، فالذي جاء به الكتاب والسنة النهي عن أمور:

منها: القول على الله بلا علم، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦].

المسائل التي نهى
عنها الكتاب والسنة

(١) م، ق: وما خالف.

(٢) في (ص) بعد كلمة « والمخالف »: فصل.

(٣) ص: عنه.

(٤) مجال: ساقطة من (م) فقط وفي (بيان) ونسختها: هنا مجال.

ومنها : أَب يُقَالُ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ، كَقَوْلِهِ : (أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ آلَا يُؤْأُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) [سورة الأعراف : ١٦٩] . وقوله :
(وَلَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ) [سورة النساء : ١٧١] .

ومنها : الجدل بغير علم ، كقوله تعالى : (هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِبْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) [سورة آل عمران : ٦٦] .

ومنها : الجدل في الحق بعد ظهوره ، كقوله تعالى : (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ) [سورة الأنفال : ٦] .

ومنها : الجدل بالباطل ، كقوله : (وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ) [سورة غافر : ٥] .

ومنها : الجدل في آياته ، كقوله تعالى : (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا) [سورة غافر : ٤] ، وقوله : (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا) [سورة غافر : ٣٥] ، وقال تعالى :
(إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ) [سورة غافر : ٥٦] ، وقوله : (وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ حِسَابٍ) [سورة الشورى : ٣٥] . ونحو ذلك قوله : (وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُمْ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ) [سورة الشورى : ١٦] ،

(١) في بيان ونسختها : عليها .

(٢) آية سورة النساء في (بيان) ونسختها ، (ص) .

(٣) وردت بعض ألفاظ الآية فقط في (م) ، (ق) .

(٤) كلمات الآية الكريمة « فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم » : سقطت من (م) و (ق) .

(٥) في الفتاوى الكبرى وفتاوى الرياض : وقوله « إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه »

وسقطت من (بيان) و (ص) : كلمة : وقوله .

(٦) في (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) : ونحو ذلك ، وقوله .

وقوله : (وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ) [سورة الرعد : ١٣] . وقوله :
 (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) [سورة الحج :
 ٨] .

ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف ، كقوله : (وَأَعْيِضُوا
 بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) — إلى قوله : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا
 مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ * يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ)
 [سورة آل عمران : ١٠٣ - ١٠٦] . قال ابن عباس : « تبيض وجوه أهل
 السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة » . وقال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ
 فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ) [سورة الأنعام :
 ١٥٩] ، وقال تعالى : (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا
 لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) — إلى قوله : (وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا
 دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا) [سورة الروم : ٣٠ - ٣٢] .

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى : (وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا
 الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَقِيًا بَيْنَهُمْ) [سورة آل عمران : ١٩] ، وفي مثل

(١) في الدر المنثور للسيوطي ٦٣/٢ « وأخرج ابن أبي حاتم وأبو نصر في « الإبانة » والخطيب في
 « تاريخه » واللائك في « السنة » عن ابن عباس في هذه الآية قال : « تبيض وجوه وتسود وجوه :
 قال : تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدع والضلالة » .
 (٢) ألفاظ الآية الكريمة « إنما أمرهم إلى الله » في (م) ، (ق) فقط .
 (٣) في جميع النسخ المطبوعة والمخطوطة : « وما تفرق الذين أوتوا الكتاب » الخ . ولعل الذي
 كان بالأصل آية الشورى « وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بقيا بينهم » وبهذا آية آل عمران ،
 وغلط النساخ بين كلمتين الآيتين .

قوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقْتُهُمْ) [سورة هود: ١١٩] ، وفي مثل قوله : (وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَتَلِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة البقرة : ١٧٦] .

وكذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم توافق كتاب الله ، كالحديث المشهور عنه الذي روى مسلم بعضه عن عبدالله بن عمرو، وسأته معروف في مسند أحمد وغيره، من حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نخرج على أصحابه وهم يتناظرون في القدر، ورجل يقول : ألم يقل الله كذا؟ ورجل يقول : ألم يقل الله كذا؟ فكأنما فُقيء في وجهه حبُّ الرمان ، فقال : أهبذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، ضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، لا ليكذب [بعضه بعضا] ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه » هذا

٢٧/١

(١) م (فقط) : عبد الله بن عمر، وهو خطأ . وفي سائر النسخ : عبد الله بن عمرو . والحديث في مسلم ٢٠٥٣/٤ (كتاب العلم ، باب النهي عن اتباع منشا به القرآن) من عبد الله بن عمرو قال : هجرت إلى رسول الله صلى الله عليه يوما . قال : فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية نخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرف في وجهه الغضب فقال : إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب .

(٢) جاء الحديث مختصرا ومطولا في عدة مواضع من مسند أحمد (ط المعارف) انظر الأرقام : ٦٦٦٨ ، ٦٧٠٢ ، ٦٧٤١ ، ٦٨٠١ ، ٦٨٤٥ . وقال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله : إن أساس هذه الأحاديث صحيحة . كما ورد الحديث عن عبد الله بن عمرو في سنن ابن ماجه ١/٣٣ (المقدمة ، باب في القدر) وعن أبي هريرة في سنن الترمذي (بشرح ابن العربي) ٨/٢٩٤ - ٢٩٧ .

(٣) لا ليكذب بعضه بعضا : كذا في (ر) ، (ص) ، (ج) ، (ب) ، (م) ، (ق) : لا يكذب ، انظروا . الخ . وفي رواية المسند رقم ٦٧٠٢ إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضا ، بل يصدق بعضه بعضا ، وفي رواية أخرى رقم ٦٧٤١ . وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، فلا تكذبوا بعضه ببعض .

الحديث أو نحوه ، وكذلك قوله : « المرء في القرآن كافر »^(٢) . وكذلك ما أخرجاه في الصحيحين عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم « قرأ [قوله] : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ) [سورة آل عمران : ٧] فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الذين يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَى اللَّهُ ، فاحذروهم »^(٤) .

وأما أن يكون الكتاب والسنة نهياً عن معرفة المسائل التي تدخل فيما يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك في بعض الأحوال ، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيفضل ، كقول عبد الله بن مسعود : « ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان

(١) (بيان) ، (ر) (ص) : مرآة ، وهي رواية صحيحة .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه بأسانيد وروايات مختلفة ، في : المسند (ط . المعارف) رقم ٧٨٣٥ ، ٧٤٩٩ ؛ (ط . الحلبي) ٢ / ٤٢٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٨ ، ٤٤٩٤ ، ٤٥٣ ، ٥٢٨ ، ٤١٧٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ؛ سنن أبي داود ٤ / ١٩٩ (كتاب السنة ، باب النهي عن الجدال في القرآن) .

(٣) قوله : زيادة في (بيان) ونسختها .

(٤) الحديث مع اختلاف في الرواية واللفظ عن عائشة رضى الله عنها في : البخارى ٦ / ٣٣ - ٣٤ (كتاب التفسير ، سورة آل عمران) ؛ مسلم ٤ / ٢٠٥٣ (كتاب العلم ، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن) ؛ سنن أبي داود ٤ / ١٩٨ (كتاب السنة ، باب مجازية أهل الأهواء) ؛ الترمذى ١١ / ١١٤ - ١١٩ (كتاب أبواب التفسير ، سورة آل عمران) . وقال الترمذى ١١ / ١١٦ - ١١٧ : هذا حديث حسن صحيح .

(٥) (م) ، (ق) ، (بيان) ، الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : أو السنة .

(٦) نهيا : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : نهى .

(٧) بيان ؛ والمطبوعتان : أصول دين الله فهذا لا يكون .

(٨) نهيا : كذا في (م) فقط . وفي (ر) و(ص) و(ق) و(بي) وفي (بيان) والمطبوعتين : نهى .

فتنة لبعضهم» ، وكقول علي^(١) : « حدثوا الناس بما يعرفون^(٢) ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » ، أو مثل [قول]^(٣) حق يستلزم فساداً أعظم من تركه ، فيدخل في قوله صلى الله عليه وسلم : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه مسلم^(٤) .

وأما قول السائل :

« إذا قيل بالجواز ، فهل يجب ؟ وهل نقل عنه عليه السلام

ما يقتضي وجوبه ؟ » .

فيقال : لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً تاماً مجملًا ، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية ، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله ، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه ، وعلم الكتاب والحكمة ، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير ، / والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين ، فهذا واجب على الكفاية منهم .

الرد على المسألة
الثالثة

٢٨/١

(١) بيان ، والفناوى الكبرى : على طيه السلام ؛ وفناوى الرياض : على رضى الله عنه .

(٢) م ، ق ، ر : بما يفهمون .

(٣) قول : زيادة في (بيان) ونسختها .

(٤) صلى الله عليه وسلم : كذا في (بيان) ونسختها ؛ وفي سائر النسخ : طيه السلام .

(٥) الحديث عن أبي سعيد الخدرى في : مسلم ٦٩/١ (كتاب الإيمان ، باب كون النهى عن

المنكر من الإيمان) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٠/٣ .

(٦ - ٦) : ساقط من فناوى الرياض .

(٧) في (م) و (ق) و (بيان) ونسختها : فهو .

(١) وأما ما وجب على أعيانهم فهذا يتنوع بتنوع قُدْرِهِم وحاجتهم ومعرفةهم ،
 وما أمر به أعيانهم ، فلا يجب^(٣) على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم دقيقه
 ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على من سمع النصوص وفهماها من علم
 التفصيل ما لا يجب على من لم يسمعها ، ويجب على المفتي والمحدث والمجادل
 ما لا يجب على من ليس كذلك .

وأما قوله :

« هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لا بد
 من الوصول إلى القطع ؟ » .

فيقال : الصواب في ذلك التفصيل ، فإنه وإن كان طوائف من أهل
 الكلام يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب
 القطع فيها جميعها ، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يفيد اليقين ، وقد يوجبون^(٤)
 القطع فيها كلها على كل أحد ، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف^(٥)
 للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس
 عما أوجبوه ، فإنهم كثيرا ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعية ، وتكون
 في الحقيقة من الأغلوطات ، فضلا عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص
 الواحد منهم كثيرا ما يقطع بصحة حجة في موضع ، ويقطع بطلانها في موضع

الرد على المسألة
 الرابعة

(١) (ر) و(س) ، طو (بيان) ونسخها : يجب .

(٢) بيان ونسخها : ومعرفةهم وحاجتهم .

(٣) فلا يجب : كذا في (بيان) ونسخها ، وفي سائر النسخ : ولا يجب .

(٤) (م) و(ق) : جميعا .

(٥) كلها : ساقطة من (بيان) والفتاوى الكبرى فقط .

آخر، بل منهم مَنْ عامة كلامه كذلك ، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم
الضرورى بنقيض ما ادعاه الآخر .

وأما التفصيل : فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك ،
كقوله : ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة المائدة: ٩٨] ،

وقوله : ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرُوا لِذَنبِكُمْ﴾ [سورة محمد: ١٩] . وكذلك يجب

الإيمان / بما أوجب الله الإيمان به ، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة
العبد ، كقوله تعالى : ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [سورة التغابن: ١٦] ، وقوله عليه
السلام : « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » أخرجه في الصحيحين .
٢٩/١

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند
كثير من الناس مشتبهاً ، لا يُقدر فيه على دليل يفيد اليقين لاشرعى ولا غيره :
لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من
اعتقاد قولٍ غالب على ظنه لعجزه عن تمام اليقين ، بل ذلك هو الذى يقدر عليه
لا سيما إذا كان مطابقاً للحق ، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ، ويُثاب عليه ،
ويسقط به الفرض ، إذا لم يقدر على أكثر منه .

(١) فتاوى الرياض والفتاوى الكبرى : غاية .

(٢) فى : البخارى ٩٤/٩ - ٩٥ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الافتداء بسنن رسول الله
صلى الله عليه وسلم) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : دعوتى ما تركتكم ، إنما هلك من كان
قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه
ما استطعتم . والحديث مع اختلاف فى اللفظ فى : مسلم ٩٧٥/٢ (كتاب الحج ، باب فرض الحج
مرة فى العمر) ؛ النسائى ٨٣/٥ (كتاب المناسك ، باب وجوب الحج) ؛ ابن ماجه ٣/١ (المقدمة ، اتباع
سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٣) يفيد : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : يفيد .

(٤) (بيان) ونسخناها : اعتقاد قوى ، وسقطت كلمة : قول من (ر) .

لكن ينبغي أن يُعرف أن عامة من ضل في هذا الباب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا، كما قال تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَن اتَّبَعَ فَنُصِرْ وَأَصْلَحْ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ٣٥]، وقوله: ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ [سورة طه: ١٢٣، ١٢٤] . قال ابن عباس: تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا، ولا يشقى في الآخرة، ثم قرأ هذه الآية .^(٥)

وكما في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنها ستكون قتن، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله،^(٦) ^(٧)

(١) (م) ، (ق) : الكتاب .

(٢ - ٢) آية سورة الأعراف وألفاظ الآية رقم ١٢٣ في سورة طه : حتى كلمة (عدو) ليست في (بيان) ونسختها؛ وفي (بيان) والفتاوى الكبرى : لما قال تعالى لبي آدم «فإما يأتينكم» .
(٣) أخطأ الناسخ في نسختي (ر) ، (ص) ط ، في كتابة الآيتين .
(٤) (بيان) ، والفتاوى الكبرى : وقرأ .

(٥) جاء في تفسير الطبري (طبعة بولاق) ١٤٧/١٦ «من عكرمة عن ابن عباس قال: تضمن الله لمن قرأ القرآن واتبع ما فيه الأيضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة ، ثم تلا هذه الآية «فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى» ، وانظر الدر المنثور ٣١١/٤ .

(٦) (بيان) ونسختها : عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال ستكون .

(٧) (بيان) والفتاوى الكبرى : فنتة .

فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبارٍ قصمه الله، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء، ولا تلتبس به الألسن، ولا يخلق عن كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه، ولا يشيع منه العلماء» .
 ٣٠/١ (١) وفي رواية: « ولا تختلف به الآراء، هو الذي لم تنته الجن إذ سمعته أن قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [سورة الجن: ٢، ٣] من قال به صدق؛ ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم» .
 وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿الْمَصَّ * ذَّابَّ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ

(١) (بيان) وفتاوى الرياض : ولا ينقضى عجائبه ، ولا يخلق عن كثرة الرد .

(٢) فتاوى الرياض وفتاوى الكبرى : تشيع .

(٣ - ٣) : ساقط من (بيان) وفتاوى الكبرى .

(٤) (بيان) ونسخناها : وهو .

(٥) الحديث بالفاظ متقاربة في الترمذى ٣٠/١١ - ٣١ (كتاب ثواب القرآن، باب ما جاء في فضل القرآن) وقال الترمذى : هذا لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإسناده مجهول ؛ وفي الحارث مقال ؛ وأورد ابن كثير في (كتاب فضائل القرآن) في آخر ج ٩ من تفسير ابن كثير والبعثى (طبعة المنار، سنة ١٣٤٧) ص ٦ - ٨ عدة روايات للحديث ، وعقب على كلام الترمذى بأنه روى من وجه آخر ، وقال عن الحارث الأعمور راويه عن علي رضي الله عنه « وقد تكلموا فيه ، بل قد كذب بعضهم من جهة رأيه واعتقاده ، أما أنه قد كذب في الحديث فلا ، والله أعلم ، وقصارى هذا الحديث أن يكون من كلام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ، وقد وهم بعضهم في رفعه ، وهو كلام حسن صحيح ، على أنه قد روى له شاهد من عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ؛ وقد جاء الحديث عن علي رضي الله عنه بالفاظ مختلفة في المسند (ط . المعارف) ٨٨/٢ - ٨٩ رقم ٧٠ ، وانظر تعليق المحقق .

فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِنُتْنِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ * اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ) [سورة الأعراف : ١ - ٣] ، وقال : (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَكُمْ تَرْحَمُونَ * أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجِزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ) [سورة الأنعام : ١٥٥ - ١٥٧] ، فذكر سبحانه أنه يجزى الصادف عن آياته مطلقا - سواء كان مكذبا أو لم يكن - سوء العذاب بما كانوا يصدفون ، يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به ، أو أعرض عنه اتباعا لما يهواه ، أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر ، وقد يكون كافرا من لا يكذبه إذا لم يؤمن به . ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله ، وإن كان له نظر وجدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك ، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين .

قال تعالى : (وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَّ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) [سورة الأحقاف : ٢٦] ، وقال تعالى : (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا

(١) في (بيان) ونسختها (. . حرج منه . . إل قوله : اتبعوا) .

(٢) في (بيان) ونسختها : سيجزى .

(٣) (م) ، (ق) : نظر جدل .

٣١/١

صَدَّهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ/ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ
 وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سِنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ
 خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ (سورة غافر : ٨٣-٨٥) ، وقال :
 (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا)
 [سورة غافر : ٣٥] ، وفي الآية الأخرى : (إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ لَآلَاءَ كَبْرًا مَاهُمْ بِبَالِغِيهِ
 فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [سورة غافر : ٥٦] .

والسلطان : هو الحجّة المنزلة من عند الله ، كما قال تعالى : (أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ
 سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ) [سورة الروم : ٣٥] ، وقال تعالى :
 (أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَاتَّبِعُوا يَكَّابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [سورة الصافات : ١٥٦] ،
 [١٥٧] ، وقال : (إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ)
 [سورة النجم : ٢٣] .

وقد طالب الله تعالى من اتخذ ديننا بقوله : (اتَّبِعُونِي يَكْتَابَ مِنْ قَبْلِ هَذَا
 أَوْ آثَارَهُ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [سورة الأحقاف : ٤] ، فالكتاب هو
 الكتاب ، والآثار [كما قال من قال من السلف : هي] الرواية والإسناد ،

(١) في (م) ، (ق) ذكرت آية (٨٣) من سورة غافر قبل سورة الأحقاف ثم ذكرت آيتنا ٨٤ ،

• ٨٥

(٢) فتاوى الرياض ٣/٣١٦ ، الفتاوى الكبرى ١/٣٨٥ : وقال تعالى ؛ بيان (ص ١١٠) :

وقال .

(٣) لم تذكر كل ألفاظ آية غافر . ٤ ، الأحقاف ٤ في (بيان) ونسختها .

(٤) فالكتاب هو الكتاب : كذا في (م) فقط ؛ وفي سائر النسخ : فالكتاب الكتاب .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ؛ (ق) .

[وقالوا : هي الخبط أيضا ، إذ الرواية والإسناد^(١) يكتب بالخط^(٢) ، وذلك لأن الأثارة من الأثر ، فالعلم الذى يقوله من يقبل قوله يؤثر بالإسناد ، و يقيد ذلك بالخط ، فيكون ذلك كله من آثاره .

وقد قال تعالى في نعت المنافقين : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا * فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَهْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾ [سورة النساء : ٦٠ - ٦٣] .

وفي هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال من تحاكم إلى غير الكتاب والسنة ، وعلى نفاقه ، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطواغيت من المشركين وأهل الكتاب ، وغير ذلك من أنواع الاعتبار .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق : يكتب الخط .

(٣) بيان ونسختها : ويقيد بالخط فيكون كل ذلك .

(٤) بيان ونسختها : من العبر من الدلالة على ضلال من يحاكم .

٣٢/١

/ فن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلاً ،
أو لتعديه حدود الله بسلك السبيل التي نُهِيَ عنها ، أو لاتباع هواه بغير هدى
من الله - فهو الظالم لنفسه ، وهو من أهل الوعيد ، بخلاف المجتهد في طاعة الله
ورسوله باطنًا وظاهرًا ، الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله ، فهذا
مغفور له خطؤه ، كما قال تعالى : ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ
كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا
وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا ﴾ إلى قوله : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾
[سورة البقرة : ٢٨٥ ، ٢٨٦] . وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله
عليه وسلم أن الله قال : « قد فعلت » . وكذلك ثبت فيه من حديث ابن عباس :
« أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة
إلا أعطى ذلك » . فهذا يبين استجابة هذا الدعاء للنبي والمؤمنين ، وأن الله
لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا .

وأما قول السائل :

« هل ذلك من باب تكليف ما لا يُطاق والحال هذه ؟ »

(١) بيان ونسخها : السبل .

(٢) الحديث مع اختلاف الروايات في : مسلم ١١٥/١ - ١١٦ (كتاب الإيمان ، باب أنه
سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣/٤٤١ - ٣٤٢ (رقم ٢٠٧٠) ،
٣٠/٥ - ٣١ (رقم ٣٠٧١) ؛ سنن الترمذى ١١/١١٢ - ١١٣ (كتاب التفسير ، سورة البقرة) .
واظن الحديث برواياته المتعددة في تفسير الطبرى (ط . المعارف) ٦/١٤٢ - ١٤٥ . وانظر أيضا
١٠٤/٦ - ١٠٥ .

(٣) فيه : كذا في (بيان) ونسخها ، وفي (ر) ، (ص) : حة . وسقطت الكلمة من (م) ، (ق) .
(٤) الحديث في : مسلم ١/٥٥٤ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة
البقرة) عن ابن عباس رضى الله عنهما وفيه أن ملكا نزل من السماء فقال للنبي صلى الله عليه وسلم : أبشر
بنورين أو يتيها لم يؤتهما نبي قبلك : فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة ، لن يقرأ بحرف منهما إلا أعطيته .

الرد على المسألة
الخامسة

فيقال : هذه العبارة ، وإن كثرتنازع^(١) الناس فيها نفيًا وإثباتًا ، فيذبني أن يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان :

أحدهما : ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه ، وإنما تنازعوا في إطلاق القول عليه بأنه لا يُطاق .

والثاني : ما اتفقوا على أنه لا يُطاق ، لكن تنازعوا في جواز الأمر به ، ولم يتنازعوا في عدم وقوعه^(٢) .

فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يُطاق ، وتنازعوا في وقوع الأمر به — فليس كذلك .

فالذوق الأول : كتنازع المتكلمين من مثبتة [القدر] ونفاته في استطاعة العبد^(٣) ، وهي قدرته وطاقته : هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله^(٤) ، أو يجب أن تكون متقدمة على الفعل : أو يجب أن تكون معه ، وإن كانت متقدمة عليه^(٥) ؟

فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كُلف مالا يطيقه إذا لم تكن عنده قدرة لإلا مع الفعل ، ولهذا كان الصواب الذي عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن ، وهو أن الاستطاعة — التي هي مناط الأمر والنهي ، وهي المصححة للفعل — لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل فهي مقارنة له .

تنازع الظاهر
في الاستطاعة

٣٣/١

(١) بيان والفتاوى الكبرى : وإن تنازع .

(٢) عدم : ساقطة من (بيان) .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : من مثبتية ونفاته .

(٤) قال التهانوي في تعريف الاستطاعة في كشف اصطلاحات الفنون ٩١٥/٤ : « تطلق على

معنيين : أحدهما : عرض يخلفه الله تعالى في الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية وهي ملة الفعل ، والجمهور على أنها شرط لأداء الفعل لا علة . وثانيهما : سلامة الأسباب والآلات والجوارح . وانظر عن الاستطاعة ومقارنتها للفعل أو تقدمها عليه : المرجع السابق ٩١٥/٤ — ٩١٦ ؛ التعريفات للبرجاني مادة القدرة ، ص ١٥١ ؛ الفصل لابن حزم ٢٢/٣ — ٤٣ .

(٥) لا قبله : ساقطة من (بيان) والفتاوى الكبرى .

(٦ — ٦) ساقط من (بيان) والفتاوى الكبرى .

فالأولى : كقوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] . وقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين : « صل قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعلى جنب ^(١) » . ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فعمل أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

والثانية : كقوله تعالى : ﴿ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾ [سورة هود : ٢٠] ، وقوله : ﴿ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا * الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غَطَاةٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [سورة الكهف : ١٠١] ، [١٠٢] على قول من يفسر الاستطاعة بهذه .

وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ، فنفسهم لا تستطيع إرادته ، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه ، وهذه حال من صدّه هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المتزلة واتباعها ، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك . وهذه الاستطاعة هي المقارنة للفعل الموجبة له ، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، كقوله : ^(٦)

(١) الحديث في : البخارى ٤٨/٢ (كتاب التقصير في الصلاة ، باب إذا لم يطق قاعدا صلى على جنب) ؛ سنن أبي دارد ٢٥٠/١ (كتاب الصلاة ، باب في صلاة القاعد) ؛ سنن الرملى ١٦٦/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما جاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم) ؛ سنن ابن ماجه ٣٨٦/١ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء في صلاة المريض) ؛ المستد (ط . الحلبي) ٤٢٦/٤ .

(٢) ق ، ر ، ص ، ط ، بيان ، الفتاوى الكبرى ٣٨٦/١ ؛ يجب ؛ فتاوى الرياض ؛ يجب .

(٣ - ٢) : ساقط من (بيان) ، الفتاوى الكبرى .

(٤) م ، ق : وهذا .

(٥) بيان ونسختها : هواه ورأيه .

(٦) بيان ونسختها : بقوله .

(فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ) [سورة التغابن : ١٦] ، وقوله : (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) . [سورة الأعراف : ٤٢] ، وأمثال ذلك ؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون في أصول الدين إذا لم يستطيعوا سَمِعَ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم .

وكذلك أيضا تنازعهم في المأمور به الذي علم الله أنه لا يكون ، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون ، فمن الناس من يقول : إن هذا غير مقدور عليه ، كما أن غاية القدرية يمنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون ، وذلك / لانفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه .

تنازعهم في المأمور
به الذي علم الله
أنه لا يكون

٣٤/١

وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس ، وقالوا : هذا منقوض طيمه بقدره الله تعالى ، فإنه أخبر بقدرته على أشياء ، مع أنه لا يفعلها ، كقوله : (بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ تُسَوَّى بَنَانُهُ) [سورة القيامة : ٤] ، وقوله : (وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لِقَادِرُونَ) [سورة المؤمنون : ١٨] ، وقوله : (قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ) [سورة الأنعام : ٦٥] ، وقد قال : (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً) [سورة هود : ١٨] ، ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله ، وإذا فعله فإنما يفعله إذا كان قادرا عليه ، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه يفعله إذا شاء ، مع أنه لا يشاؤه .^(١)

وقالوا أيضا : إن الله يعلمه على ما هو عليه ، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد ، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له ، أو لبغضه إياه ، ونحو ذلك ، لا لعجزه عنه .

وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه ^(١) كما تقدم ، فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل ، وإن كان مقدوراً القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي .
 وأما النوع الثاني : فكاتفاقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه ، كما لا يطيق الأعمى والأقطع والزمن تقط المصحف وكتابه والطيران ، فمثل هذا النوع قد انفقوا على أنه غير واقع في الشريعة ، وإنما نازع في ذلك طائفة من الغلاة المسائلين إلى الجبر من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ^(٢) ، وإنما تنازعوا في جواز الأمر به عقلاً ، حتى نازع بعضهم في المنتع لذاته ، كالجمع بين الضدين والتقيضين : هل يجوز الأمر به من جهة العقل ، مع أن ذلك لم يرد في الشريعة ؟ ومن غلا فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة - كمن يزعم أن أبا لب كُفَّ بأن يؤمن بأنه لا يؤمن - فهو مبطل في ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف ، فإنه لم يقل أحد : إن أبا لب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن ، وإنما أمر مع ذلك بالإيمان ، كما أن قوم نوح لما أخبر نوح عليه السلام : أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن ، لم يكن بعد / هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب ، بل إذا قُدِّر أنه أخبر بصليبه النار ^(٣)

٧٥/١

(١) عليه : ساقطة من ر ، ص ؛ وفي بيان ونسختها : بتنوع القدرة عليه .

(٢ - ٢) : ساقط من (بيان) ونسختها .

(٣) يقول الجرجاني في « التعريفات » ص ٦٥ : « الجبرية هو من الجبر ، وهو إسناد فعل العبد إلى الله تعالى ، والجبرية اثنان : متوسطة تثبت للعبد كسبا في الفعل كالأشعرية ، وخاصة لا تثبت كالجهمية » . وانظر ما ذكرته عن الجبرية في منهاج السنة ١/٥ تطبيق ٣ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٢٠ .

(٤) في ر ، ص : كلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، وكتب فوق كلمة « يؤمن » الأولى بحروف صغيرة : « كذا » .

(٥ - ٥) : ساقط من بيان ونسختها .

(٦) عليه السلام : زيادة في (ر) .

المستلزم لموته على الكفر وأنه سمع هذا الخطاب ، ففي هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينفعه إيمانه حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد معاينة العذاب ، قال تعالى :
 ﴿ فَلَمْ يَكْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا ﴾ [سورة غافر : ٨٥] ، وقال تعالى :
 ﴿ الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة يونس : ٩١] .

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع : تارة إلى الفعل المأمور به ، وتارة إلى جواز الأمر . ومن هنا شبهة من شبهة من المتكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسما واحدا ، وادعى تكليف مالا يطاق مطلقا ، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب مالا يطاق ، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي ، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر .

ثم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه ، وقاس أحد النوعين بالآخر ، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون ، [بل وسائر أهل الملل] ، بل وسائر العقلاء على بطلانها ، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله : إن القدرة مع الفعل ، أو أن الله علم أنه

(١) بيان ونسختها : الإيمان .

(٢) م ، ق : ورد شبهة من شبهة ؛ بيان : ونسختها : ومن هنا شبهة من شبهة .

(٣) بيان ونسختها : عامة المسلمين ؛ وسقطت كلمة « الناس » من (ر) .

(٤) جواز : ساقطة من (ر) فقط .

(٥) ما بين المعرفتين زيادة في « بيان » ونسختها .

(٦) بيان ، الفتاوى الكبرى : لقوله .

(٧) م ، ق : وأن .

(١) لا يفعل [على] العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه — فقد جمع بين ما يعلم^(٢) الفرق بينهما بالاضطرار عقلا ودينا ، وذلك من ماثرات الأهواء بين القدرية وإخوانهم الجبرية .

وإذا عُرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يُطاق من البدع الحادثة في الإسلام ، كإطلاق القول بأن العباد^(٤) مجبورون على أفعالهم ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، ودم من يطلقه ، وإن قصد به الرد على القدرية الذين لا يقولون بأن الله خالق أفعال العباد ، ولا بأنه شاء الكائنات ، وقالوا : هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد ، بالفاسد ، والباطل بالباطل .

/ ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردهم لذلك .

وأما إذا فصل مقصود القائل ، وبين العبارة التي لا يشتبه الحق فيها بالباطل^(٦) ما هو الحق ، وميّز بين الحق والباطل — كان هذا من الفرقان ، وخرج الميّن حيثذ مما ذم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأئمة بأنهم مختلفون في الكتاب^(٧) مخالفون للكتاب^(٧) ، متفقون على ترك الكتاب^(٧) ، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ،

(١) حل : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، ط .

(٢) ر ، ص ، ط ، بيان ، الفتاوى الكبرى : ما حل .

(٣) بيان (ص ١١٥) : مثار ، الفتاوى الكبرى ١ / ٣٨٧ : مثل .

(٤) بيان ونسختها : الناس .

(٥) يقول الجرجاني في الترميزات : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لعمه ولا يرون

الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى » وانظر ما ذكرته عن القدرية في منهاج السنة ١ / ٥ تعليق ١ .

(٦) ر ، ص ، ط : فيها الحق .

(٧) بيان ونسختها : كتاب الله .

(١) [ويحرفون الكلم عن مواضعه]، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم، ولهذا كان يدخل عندهم الحجة في مسمى القدرية المذمومين، لخوضهم في القدر بالباطل إذ هذا جماع المعنى الذي ذمت به القدرية .

ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال في كتاب «السنة»^(٢) فقال: الرد على القدرية، وقولهم: إن الله أجبر العباد على المعاصي، ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية ابن الوليد قال: سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر، فقال الزبيدي: أمر الله أعظم، وقدرته أعظم من أن يحسب أو يعضل، ولكن يقضى ويقدر، ويخلق ويحبب عبده على ما أحب. وقال الأوزاعي^(٤): ما أعرف للجبر أصلا من القرآن ولا السنة^(٥)، فأهاب أن أقول ذلك، ولكن القضاء والقدر والخلق والحبيل، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعي من أهل الجماعة والتصديق^(٦).

(١) ما بين المقوفين زيادة في بيان ونسختها .

(٢) بيان ونسختها: يشهون .

(٣) هو أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون، المعروف بالخلال، من أئمة الحنابلة، له التصانيف الدائرة والكتب السائرة مثل «الجامع» و«المال» و«السنة»، توفي سنة ٣١١ . انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٢/٢ - ١٥؛ تذكرة الحفاظ ٧/٣؛ بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ٣/٣١٣ - ٣١٤؛ الأعلام ١٩٦/١ . ولم يتكلم بروكلمان عن نسخ خطية من كتاب «السنة» .

(٤) هو أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعي، نسبة إلى قبيلة الأوزع، إمام الشام في الفقه والحديث، ولد بعلبك سنة ٨٨ وتوفي في بيروت سنة ١٥٧ . عرض عليه القضاء فامتنع . من كتبه «السنن» في الفقه و«المسائل» . انظر ترجمته في: تذكرة الحفاظ ١/١٧٨ - ١٨٣؛ وفيات الأعيان ١/٣١٠ - ٣١١؛ تهذيب التهذيب ٦/٢٣٨ - ٢٣٩؛ تهذيب الأسماء واللغات، ق ١، ج ١، ص ٢٩٨ - ٣٠٠؛ الجرح والتعديل، ج ١، ق ٢، ص ٢٦٦ - ٢٦٧؛ الأعلام ٤/٩٤ .

(٥) بيان ونسختها: في القرآن ولا في السنة .

(٦) تابعي: ساقطة من بيان، الفتاوى الكبرى، ر، ص، ط .

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان في عصر تابعي التابعين من أحسن الأجوبة .

(١) أما الزبيدي - محمد بن الوليد صاحب الزهري - فإنه قال : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، فنفي الجبر .

وذلك لأن الجبر المعروف في اللغة : هو إلزام الإنسان بخلاف رضاه ، كما يقول الفقهاء في باب النكاح : هل تجبر المرأة على النكاح أولا تجبر ؟ وإذا عضلها الولي ماذا تصنع ؟ فيعنون يجبرها / إنكاحها بدون رضاها واختيارها ، ويعنون بعزلها منعها مما ترضاه وتختاره ، فقال : الله أعظم من أن يجبر أو يعضل ؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختارا راضيا لما يفعله ، وبمغضا وكارها لما يتركه ، كما هو الواقع ، فلا يكون العبد مجبورا على ما يحبه ويرضاه ويريده ، وهي أفعاله الاختيارية ، ولا يكون معضولا عما يتركه ، فيفضيه ويكرهه ، أولا يريده ، وهي تروكه الاختيارية .

وأما الأوزاعي فإنه منع من إطلاق هذا اللفظ ، وإن غنى به هذا المعنى ، حيث لم يكن له أصل في الكتاب والسنة ، فيفضى إلى إطلاق لفظ مبتدع ظاهر في إرادة الباطل ، وذلك لايسوغ ، وإن قيل : إنه يراد به معنى صحيح .

(١) أبو الهذيل محمد بن الوليد بن طامر الزبيدي ، من أهل حمص . قال ابن سعد : كان أعلم أهل الشام بالفتوى والحديث ، ولد سنة ٧٩ وتوفي سنة ١٤٩ . انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ١/٩٠٢ ؛ طبقات ابن سعد ٧/٤٦٥ (وقال : توفي سنة ١٤٨) ؛ الأعلام ٧/٣٥٨ .

(٢) بيان ونسختها : محبا .

(٣) بيان ونسختها : يختاره .

(٤) الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : ولا يريده .

(٥) بيان ونسختها : أريد .

قال الخلال : أخبرنا أبو بكر المروزي ، قال : سمعت بعض المشيخة يقول :
 سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : أنكر سفيان الثوري « جبر » وقال : « الله
 جَبَل العباد » . قال المروزي : أظنه أراد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي
 عبد القيس ، يعني قوله الذي في صحيح مسلم : « إن فيك لخلقين يحبهما الله : الحلم
 والأناة . فقال : أخلقين تخلقتُ بهما ، أم خلقين جُبلتُ عليهما ؟ فقال : بل
 خلقين جُبلت عليهما . فقال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله » .^(٥)

ولهذا احتج البخاري وغيره على خالق أفعال العباد بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ
 خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴾ [سورة المعارج :
 ١٩ - ٢١] فأخبر [تعالى] أنه خلق [الإنسان] على هذه الصفة .^(٦)

(١) الفتاوى الكبرى : أتيانا المروزي ؛ بيان ، فتاوى الرياض ، ط : أتيانا المروزي ؛ ص :
 أخبرنا المروزي .

وهو أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم المروزي القاضى ، ثقة حافظ ، مات سنة ٢٩٢ . انظر
 ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٢/٦٦٣-٦٦٤ ؛ شذرات الذهب ٢/٢٠٩ ؛ الأعلام ١/١٦٤ .

(٢) هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري ، من بني ثور ، محدث وإمام في علوم الدين ، ولد سنة
 ٩٧ وتوفي سنة ١٦١ هـ . انظر ترجمته في : دول الاسلام ١/٧٨-٧٩ ؛ الوفيات ٢/١٢٧-١٢٨ ؛
 طبقات ابن سعد ٦/٣٧١-٣٧٤ ؛ تهذيب التهذيب ٤/١١١-١١٥ ؛ تاريخ بغداد
 ٩/١٥١-١٧٤ ؛ الأعلام ٢/١٥٨ .

(٣) بيان ونسختها : الجبر .

(٤) م ، ق ؛ قلتين . وفي مسند أحمد (ط . الحلبي) ٤/٢٠٦ ؛ قلتين .

(٥) الحديث مع اختلاف في الألفاظ في : مسلم ١/٤٨ ، ٤٩ (كتاب الإيمان ، باب الأمر
 بالإيمان بالله تعالى) ؛ ابن ماجه ٢/١٤٠١ (كتاب الزهد ، باب الحلم) ؛ المسند (ط . الحلبي)
 ٣/٢٣٣ ، ٤/٢٠٦ .

(٦) بيان ونسختها : الأفعال .

(٧) ما بين المعقوفتين زيادة في : الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض .

(٨) أفرد البخاري بابا من أبواب كتاب التوحيد في صحيحه ٨/١٥٦ للكلام على هذه الآيات ،

وأورد حديثا يتصل بها .

١) واحتج فيه بقول الخليل [عليه السلام] ^(٢) : (رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) [سورة ابراهيم : ٤٠] ، وبقوله : (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ) [سورة البقرة : ١٢٨] .

وجواب الأوزاعي أقوم من جواب الزبيدي ، لأن الزبيدي نفى الخبر ، والأوزاعي منع إطلاقه ، إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحا ، فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل .

كما ذكر الخليل ما ذكره عبد الله بن أحمد في كتاب « السنة » فقال : حدثنا محمد بن بكار ، حدثنا أبو معشر ، حدثنا يعلى عن محمد بن كعب قال : « إنما / سُمِّيَ الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد » فإذا امتنع من إطلاق اللفظ الجميل المحتمل المشبه زال المحذور وكان أحسن من نفيه ، وإن كان ظاهرا في المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفي المعنيين جميعا .

وهكذا يقال في نفى الطاقة عن المأمور ^(٧) ، فإن إثبات الخبر في المحذور نظير سلب الطاقة في المأمور ^(٨) : وهكذا كان يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة .

(١ - ١) : ساقط من بيان ونسختها .

(٢) عليه السلام : زيادة في (ر) .

(٣) قد : ساقطة من (بيان) ونسختها .

(٤) حدثنا يعلى عن : ساقط من (ر) ، (ص) ، (بيان) ، الفتاوى الكبرى .

(٥) المحتمل : ساقطة من (بيان) والفتاوى الكبرى .

(٦) المحتمل : ساقطة من (ر) ، (ص) ، (بيان) ، الفتاوى الكبرى .

(٧) بيان ونسختها : عل .

(٨) م ، ق : كما .

قال الخلال : أنبأنا الميموني قال : سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل
يناظر خالد بن خدّاش^(١) - يعني في القدر - فذكروا رجلا ، فقال أبو عبد الله :
« إنما أكره^(٢) من هذا أن يقول : أجز الله » .

وقال : أنبأنا المروزي : قلت لأبي عبد الله : رجل يقول : إن الله أجز العباد ،
فقال : « هكذا لا نقول^(٣) » ، وأنكر هذا وقال : (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)
[سورة النحل : ٩٣] .

وقال : أنبأنا المروزي قال : كتب إلى عبد الوهاب في أمر حسن بن خلف
العكبري ، وقال : إنه يتزّه^(٤) عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى : إن الله لم يجبر
العباد على المعاصي ، فرد عليه أحمد بن رجا ، فقال : إن الله جبر العباد على
ما أراد ، أراد بذلك إثبات القدر . فوضع أحمد بن علي كتابا يحتج فيه ، فأدخلته
على أبي عبد الله ، فأخبرته بالقصة ، فقال : « ويضع كتابا ٩ » وأنكر عليهما جميعا :
على ابن رجا حين قال : جبر العباد ، وعلى القدرى حين قال : لم يجبر ، وأنكر^(٦)
على أحمد بن علي وضعه الكتاب واحتجاجه ، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب ،^(٧)

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : خراش . وهو ما في تقريب التهذيب « خالد بن خدّاش أبو الهيثم
المهلبى مولا م البصرى ، صدوق يخطئ » من العاشرة ، مات سنة أربع وعشرين ومائتين . وانظر :
طبقات الحنابلة ١/١٥٢ - ١٥٣ وفيها أنه توفي سنة ٢٢٣ هـ تهذيب التهذيب ٣/٨٥ - ٨٦ .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : كره .

(٣) بيان : لا نقول ؛ الفتاوى الكبرى ، فتاوى الرياض : لا نقل .

(٤) بيان ونسختها ؛ ص ، ط : تزّه .

(٥) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فقال رجل قدرى قال .

(٦) بيان ونسختها ؛ الذى قال .

(٧) فتاوى الرياض : على أحمد بن علي في وضعه ؛ بيان ، الفتاوى الكبرى : على أحمد في وضعه .

وقال لى : يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جبر العباد . فقلت لأبى عبد الله : فما الجواب فى هذه المسألة ؟ قال : (يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ)^(١) [سورة النحل : ٩٣]

قال المروزى فى هذه المسألة : إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذى قال : لم يبحر ، وعلى من ردّ عليه : جبر ، فقال أبو عبد الله : « كلما ابتدع رجل بدعة اتسع^(٢) الناس فى جوابها » . وقال : يستغفر ربه الذى رد عليهم بمحدثة ، وأنكر على من رد بشيء من جنس الكلام ، إذ لم يكن له فيه إمام تقدم . قال المروزى :
/ فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن على من عكبرا ، ومعه مشيخة وكتاب من ٣٩/١
أهل عكبرا ، فأدخلت أحمد بن على - على أبى عبد الله ، فقال : يا أبا عبد الله ، هو ذا الكتاب أدمعه إلى أبى بكر حتى يقطعه ، وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل ، فقال أبو عبد الله لى : ينبغى أن يقبلوا منه ، فرجعوا له^(٨) .

وقد بسطنا الكلام فى هذا المقام فى غير هذا الموضوع ، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذى ظننه المتفردون من أن إثبات المعنى الحق الذى يسمونه جبرا يتنافى

(١) بيان ونسختها : يضل الله .

(٢) بيان ونسختها : اتسعوا فى جوابها .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الذى .

(٤) إذ : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : إذا .

(٥) و ، ص ، ط ، بيان ونسختها : فيها .

(٦) بيان ونسختها : مقدم .

(٧) فتاوى الرياض : عكبر . وقال باقوت فى «معجم البلدان» : اسم بلدة من نواحي جبل قرب

صريفين وأوانا ، بينها وبين بغداد عشرة فراسخ .

(٨) فتاوى الرياض ، الفتاوى الكبرى : أن تقبلوا منه فرجعوا إليه .

الأمر والنهي، حتى جعله القدرية منافية للأمر والنهي مطلقا، وجعله طائفة من الجبرية^(١) منافية لحسن الفعل وقبحه، وجعلوا ذلك مما اعتمدوه في نفي حسن الفعل وقبحه القائم به، المعلوم بالعقل .

ومن المعلوم أنه لا يتنافى ذلك إلا كما يتنافى بمعنى كون الفعل ملائما للفاعل ونافعا له، وكونه منافيا للفاعل وضارا له^(٢) .

ومن المعلوم أن هذا المعنى - الذي سموه جبرا - لا يتنافى أن يكون الفعل نافعا وضارا، ومصالحة ومفسدة، وجالبا للذة وجالبا للألم .

فعلم أنه لا يتنافى حسن الفعل وقبحه، كما لا يتنافى ذلك، سواء كان ذلك الحسن معلوما بالعقل، أو معلوما بالشرع، أو كان الشرع مثبتا له لا كاشفا عنه .
وأما قول السائل :

« ما الحكمة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك ، وقد كان حريصا على هدى أمته ؟ » .

الرد على المسألة
السادسة

فنقول : هذا السؤال مبنى على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الهدى في مقالات المختلفين المتقابلين في النفي والإثبات للعبارات المجملات المشتبهات، الذين قال الله فيهم : (وَإِنَّ الَّذِينَ اٰخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ

(١) ص : القدرية .

(٢) م ، ق : اعتمدوا .

(٣) هنا تنتهي الرسالة في نسخي الفتاوى الكبرى ١/٣٩٠، فتاوى الرياض ٣/٣٢٦. وأما في نسخة (بجانب) فيوجد سقط بمقدار ورقة تقريبا، ويبدأ الكلام بعد ذلك (ص ١٢١) بآية ٦٨ من سورة النساء وهي قوله تعالى: (مرطبا مستقيما) وهو في السطور الأخيرة من ص ٤٠ من طبعة بولاق. ولعل هذا السقط هو الذي جعل النسخ للطبوعتين (فتاوى الكبرى، فتاوى الرياض) يظن أن الرسالة قد بلغت النهاية .

لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة البقرة : ١٧٦] ، وقال تعالى : (وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا) [سورة يونس : ١٩] ، وقال تعالى : (وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا النِّجَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ) [سورة آل عمران : ١٩] ، وقال تعالى : (فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) [سورة المؤمنون : ٥٣] .

٤٠/١

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله ، وما في ذلك من العبارات المتشابهات المجملات المتبدعات ، سواء كان المحدث هو اللفظ ودلالته ، أو كان المحدث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى ، كلفظ «أصول الدين» حيث أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم ، وإن لم يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله^(٢) ، وأنزل به كتبه ، كما ذكرنا ، وأنه إذا منع إطلاق هذه المجملات المحدثات في النفي والإثبات ، ووقع الاستفسار والتفصيل تبين سواء السبيل .

وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نصّ على كل ما يعصم من المهالك نصاً قاطعاً للعدر، وقال تعالى : (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) [سورة التوبة : ١١٥] ، وقال تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) [سورة المائدة : ٣] . وقال تعالى : (لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ) [سورة النساء : ١٦٥] ، وقال تعالى : (وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) [سورة النور : ٥٤] ، وقال :

(١-١) : ساقط من (ر) .

(٢) م ، ق : رسوله .

(إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) [سورة الاسراء: ٩]، وقال تعالى :
 (وَلَوْ أَنَّهُمْ قَمَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيْثًا * وَإِذَا لَا تَأْنِيَهُمْ مِّنْ
 لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا) [سورة النساء: ٦٦ - ٦٨] ،
 وقال تعالى : (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ
 رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ) [سورة المائدة: ١٦٥] .

وقال أبو ذر « لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يُقَلَّب جناحيه
 [في السماء ^(١)] إلا ذكر لنا منه علماً ^(٢) . وفي صحيح مسلم : « أن بعض المشركين قالوا
 لسلمان : لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة ، قال : أجل ^(٣) . وقال صلى الله عليه وسلم :
 « تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك ^(٤) » . وقال :

(١) في السماء : زياده في بيان (ص ١٢١) .

(٢) بيان : ذكرنا .

(٣) ورد هذا الأثر في موضعين من مسند أحمد (ط . الحلبي) ١٥٣/٥ وفيه : « لقد تركنا محمد صلى
 الله عليه وسلم وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا أذكرنا منه علماً » ، ١٦٢/٥ وفيه : « لقد تركنا
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتقلب في السماء طائر إلا ذكرنا منه علماً » .

(٤) بيان : لسلمان الفارسي .

(٥) م ، ق ، ر : الخراءة . والمثبت عن (بيان) ص ١٢١ .

(٦) في (بيان) تمكلة للحديث كتبت بحرف مخالف لونه لون الخبر الأصلي في المخطوطة وإن كان الخط
 يشابه خط نسخ الرسالة ، ونصها « لقد نهانا أن نستقبل القبلة بفانط أو بول وأن نستنجي باليمين أو نستنجي
 برجبع أو عظم » .

والحديث في : مسلم ٢٢٣/١ (كتاب الطهارة ، باب الاستنابة) ؛ الترمذي ٣٢/١ (أبواب الطهارة ،
 باب الاستنجاة بالجمرة) ؛ النسائي ١/٣٦ ، ٤٠ (كتاب الطهارة ، باب البول في الإناء) ؛ ابن ماجة
 ١١٥/١ (كتاب الطهارة وسننها ، باب الاستنجاة بالجمرة) . والحديث في سنن أبي داود وفي مسند أحمد .
 (٧) جاء هذا الحديث في موضعين من سنن ابن ماجة الأول ٤/١ (المقدمة ، باب اتباع سنة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم) عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن
 نذكر الفقر ونخوفه ... وفيه « .. وأيم الله لقد تركتكم على مثل البيضاء ، ليلها ونهارها سواء » ،
 ١٦/١ عن العرياض بن سارية رضي الله عنه وهو الذي يوافق ما ورد هنا . وجاء الحديث في الترفيب
 والترهيب ٥٢/١ عن المرابض ، وقال المنذرى : « رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناد حسن » .

« ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثكم به ، ولا من شيء يبعدكم / عن النار إلا وقد حدثكم عنه » ، وقال : « ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرا لهم ، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم » .

وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتتبع والاستقراء ، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة ؛ فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للمعذر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء .

وذلك يكون بشيئين :

أحدهما : معرفة معاني الكتاب والسنة .

والثاني : معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا اختلفتم

(١) في (بيان) : إلا وقد حدثكم به . وبعد ذلك بياض بمقدار ست كلمات .

(٢) بيان : ما بعث الله نبياً قبلي .

(٣) خير : ساقطة من بيان .

(٤) بيان : عما يعلمه .

(٥) لم أتمكن من الانتهاء إلى مكان هذا الحديث ، والحديث الذي قبله .

(٦) بيان : تفصيلها يعلم .

(٧) للمعذر : ساقطة من (بيان) .

(٨) بيان : الهدى والشفاء والبيان .

فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ) [سورة الشورى: ١٠]، وقال: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا * أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا) [سورة النساء: ٥٩ - ٦١] .

ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات ، وليس ذلك نخلو^(١) التقيضين عن الحق ، ولا قصور ، أو تقصير في بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ المجملة المشابهة المشتملة على حق وباطل ، ففي إثباتها إثبات حق وباطل ، وفي نفيها نفي حق وباطل ، فيمنع من كلا الإطلاقين ، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين / الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يعملون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبتته الله ورسوله ، وينفون ما نفاه الله ورسوله ، ويعملون العبارات المحدثة المجملة المشابهة ممنوعا من إطلاقها : نفيًا وإثباتًا ، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين^(٢) المعنى أثبت حقه ونفي باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه حق يجب قبوله ، وإن لم يفهم معناه ، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه .

٤٢/١

(١) ر ، ص ، ط : بخلو .

(٢) بعد كلمة المجملة في (بيان) ص ١٢٣ توجد كلمة «متشابهة» وبعدها سقط إلى أول عبارة :

لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه ... الخ .

(٣) م ، ق : نفيًا وإثباتها .

(٤) بيان : بين .

وأما المختلفون في الكتاب المخالفون له المتفقون على مفارقتة، فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه ، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من الجملات المتشابهات ، التي لا يجوز اتباعها ، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه ، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها .

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله في قوله : ﴿ أَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْتُمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٥ - ٧٩] .

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصله هو من البدع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن ، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه ، ومتناول لمن كتب كتابا بيده مخالفا لكتاب الله لينال به دنيا ، وقال : / إنه من عند الله ، مثل أن يقول : هذا هو الشرع والدين ، وهذا معنى الكتاب والسنة ، وهذا

قول^(١) السلف والأئمة ، وهذا هو أصول الدين الذي يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية ، ومتناول^(٢) لمن كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتج به مخالفه في الحق الذي يقوله ، وهذه الأمور كثيرة جدا في أهل الأهواء جملة ، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء والكلام ، وفي أهل الأهواء^(٣) تفصيلا ، مثل كثير من المنتسبين إلى الفقهاء مع شعبة من حال أهل الأهواء^(٤) . وهذه الأمور المذكورة في الجواب مبسطة في موضع آخر .

نهاية الإجابة
على السؤال

والله أعلم .

والمقصود هنا الكلام على قول القائل : « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ... الخ » كما تقدم .

عود إلى مناقشة
قانون التأويل

والكلام على هذه الجملة بنى على بيان ما في مقدمتها من التلبس ، فإنها مبنية على مقدمات .

جواب إجمال

أولها : ثبوت تعارضهما .

والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة .

والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة .

والمقدمات الثلاثة باطلة .

(١) م ، ق : مقول .

(٢) بيان (ص ١٢٥) : ومتاولا ، وهو خطأ .

(٣) م ، ق : في .

(٤) بيان : الفقهاء والصوفية .

(٥) عند كلمة « الأهواء » تنهى نسخة (بيان) - ص ١٢٥ - ويوجد بمسدها عبارة

كتبت بحبر مختلف اللون : « والله أعلم . آخر ما وجد بخط شيخ الإسلام في هذه المسألة والحمد لله

رب العالمين » . وتحتمها على يسار الصفحة كتب : « بلغ مقابلة ومطالعة بحمد الله وعونه ، كتبه على

ابن أحمد بن أحمد المقدسي » .

وبيان ذلك بتقديم أصل، وهو أن يُقال : إذا قيل : تعارض دليلان ، سواء كانا سمعيين أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يُقال : لا يخلو إما أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعي هو الذى يجب ثبوت مدلوله^(١) : ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التى يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

/ وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، فإن الظن لا يرفع اليقين^(٢) .

وأما إن كانا جميعا ظنيين : فإنه يُصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجح كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا^(٣) .

(١) تبدأ نسخة (س) بعبارة : الذى يجب ثبوت مدلوله ... الخ ، كما أشرت إلى ذلك فى المقدمة .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : لا يدفع .

(٣) بعد كلمة « عقليا » توجد إشارة إلى هامش نسخة « س » حيث كتب : « التخريجه فى الخط المعترض الذى أوله : ولا جواب عن هذا » ولم أجد هذه التخريجه ، ويبدو أنها كانت فى الصفحات السابقة المفقودة من المخطوطة ، ويوجد محل هذه التخريجه سقط فى نسخة « س » ينتهى عند أول عبارة « وهذا الذى ذكرناه بين واضح ... » فى ص ٤٧ = ص ٨٦ من طبعتنا هذه .

ولا جواب عن هذا ، إلا أن يُقال : الدليل السمي لا يكون قطعياً ،
 وحينئذ فيقال : هذا - مع كونه باطلاً - فإنه لا ينفع ، فإنه على هذا التقدير يجب
 تقديم القطعي لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً ، ولا لكونه أصلاً للسمع ^(١) ،
 وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع ^(١) ، وهذا باطل ،
 كما سيأتي بيانه إن شاء الله .

وإذا قُدِّرَ أن يتعارض قطعي وطني ^(٢) ، لم ينازع عاقل في تقديم القطعي ،
 لكن كون السمي لا يكون قطعياً دونهُ خَرَطَ القَتَادَ .

وأيضاً ، فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار
 من دينه ، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع ،
 وإثبات المعاد وغير ذلك .

وحينئذ فلو قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد
 من تقديم أحدهما : فلو قدم هذا السمي قدح في أصله ، وإن قدم العقلي لزم
 تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح ،
 فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي يناقض هذا .

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي .
 ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يقدرون تقديراً يلزم منه لوازم ،

(١) ص ، ر ، ط : للسمي .

(٢) ق ، ر ، ص ، ط : وإذا قدر أنه لم يتعارض قطعي وطني .

٤٥/١ / فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يهتدون لكون ذلك التقدير ممتنعا ، والتقدير الممتنع
قد يلزمه لوازم ممتنعة كما في قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)
[سورة الأنبياء : ٢٢] . ولهذا أمثلة :

منها : ما يذكره القدرية والجبرية في أن أفعال العباد : هل هي مقدورة للرب
والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد .
واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبته البصريون ^(١) ، كأبي علي وأبي هاشم ^(٢) ، ونفاه الكعبي ^(٤) وأتباعه البغداديون

(١) يقول ابن طاهر البغدادى في « أصول الدين » ص ٩٤ : « والفرقة الثالثة قدرية زعمت أن
الله قادر بلا قدرة ، وزعم البصريون منهم أنه لا يقدر على مقدورات غيره وإن كان هو الذى أقدم
عليها . وانظر نفس المرجع ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ ؛ الفصل فى الملل والنحل ٤/٥٤ ؛ مقالات الأشعري
١٩٩/١ — ٢٠٠ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ .

(٢) أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبلى البصرى ، من أئمة المعتزلة بالبصرة ، وإليه تنسب فرقة
الجبائية ، ونسبته إلى « جبى » من قرى البصرة . ولد سنة ٢٣٥ وتوفى سنة ٣٠٣ . انظر ترجمته
ومذهبه فى : ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٤٥ — ٤٨ ؛ شذرات الذهب ٢/٢٤١ ؛ انطوط للقرزى
٢/٣٤٨ ؛ لسان الميزان ٥ / ٢٧١ ؛ وفيات الأعيان ٣ / ٣٩٨ — ٣٩٩ ؛ طبقات الشافعية
٢/٢٥٠ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١١٠ — ١١١ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ — ١٢٩ ؛ الباب
١/٢٠٨ ؛ الأعلام ٧/١٣٦ ؛ Brock : GAL, SI, 342 .

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبلى ، كان — مثل أبيه — من كبار معتزلة
البصرة ، والفرقة التى تنسب إليه هى فرقة « البهشية » ، وقد توفى سنة ٣٢١ هـ . انظر عنه وعن مذهبه :
ميزان الاعتدال ٣/٦١٨ ؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥ — ٥٦ ؛ وفيات الأعيان ٢/٣٥٥ ؛ انطوط
للقرزى ٢/٣٤٨ ؛ الملل والنحل ١/١١٨ — ١٢٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١١١ — ١١٩ ؛
التبصير فى الدين ، ص ٥٣ — ٥٤ ؛ الأعلام ٤/١٣٠ — ١٣١ .

(٤) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخى صاحب « المقالات » ورأس فرقة الكعبية
من فرق المعتزلة ، وقد توفى سنة ٣١٩ هـ وقيل سنة ٣١٧ .

انظر عنه وعن مذهبه : وفيات الأعيان ٢/٢٤٨ — ٢٤٩ ؛ الفرق بين الفرق ص ١٠٨ — ١١٠ ؛
الملل والنحل ١/١١٦ — ١١٧ ؛ الباب ٣/٤٤ ؛ تاريخ بغداد ٩/٣٨٤ ؛ انطوط للقرزى
٢/٣٤٨ ؛ لسان الميزان ٣/٢٥٥ ؛ الأعلام ٤/١٨٩ .

وقال جهنم وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد .^(١)

وكذلك قال الأشعري وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد .^(٢)

واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لهما لازم إذا أَرَادَهُ أَحَدُهُمَا وَكَرِهَهُ الْآخَرُ ،
مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجوداً معدوماً ؛ لأن المقدور
من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ،
فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لكان إذا أَرَادَ اللهُ وَقَوَّعَهُ وَكَرِهَ الْعَبْدُ وَقَوَّعَهُ لَزِمَ
أن يوجد لتحقق الدواعي ، ولا يوجد لتحقق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره الرازي ، وهو : أن البقاء على العدم
عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً ، بل يجب إذا لم يبق مقامه سبب آخر مستقل ،

(١) ذهب الجهنم في ذلك إلى أن الإنسان لا يقدر على شيء من أفعاله ولا يوصف بالاستطاعة ،
وإنما هو مجبور في أفعاله ، ولا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب
ما يخلقها في الجمادات .

انظر مذهب الجهنم في : الملل ١ / ١٣٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٢١١ ؛ التبصير في الدين ،
ص ٩٦ ؛ أصول الدين للبغدادي ، ص ١٣٤ ، المقالات للأشعري ١ / ٢٧٩ ؛ الفصل ٣ / ٥٤ .

(٢) ذهب أبو الحسن الأشعري في تفسير أفعال العباد إلى أنها مخلوقة لله ولا تأثر للقدرة الحادثة
في إحداث الفعل ، وإنما ينسب الفعل إليها على جهة الكسب وبباشرة الفعل فقط .

انظر رأي الأشعري في : اللع ، ص ٦٩ ؛ الملل والنحل ١ / ١٥٦ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ٣٣٨ ؛
أصول الدين ، ص ١٣٤ ؛ الفصل في الملل والنحل ٣ / ٥٤ ؛ محصل أفكار المتقدمين ، ص ١٤٠ .

(٣) أجاب الرازي في المحصل ، ص ١٤١ على حجة المعتزلة بثلاثة أمور .

الأول أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه ، فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة ؛
وإن أمكنه فإما ألا يفترق ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل ، لأنه يجوز لأحد طرفي الممكن
بلا مرجح ، أو يفترق ذلك المرجح إن كان من فعله على التخصيم ولا يتسلسل ، بل ينتهي لا محالة إلى مرجح
لا يكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن ألا يحصل ذلك الفعل فلنترض ذلك ، وحينئذ
يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء فاخصاص =

وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه ، وهذا يتمتع وجوده من العبد في هذه الحال ، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلا اختياريا ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو في الاختيارى ، ولكن الجواب منع هذا التقدير ، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يتمتع أن يكون الله مريدا لوقوعه ، إذ لو شاء [وقوعه]^(١) لجعل العبد مريدا له ، فإذا لم يجعله مريدا له علم أنه لم يشاء ، ولهذا اتفق / علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال : « والله لأفعلن كذا وكذا »^(٢) إن شاء الله « ثم لم يفعله أنه لا يحنث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشاء ، [إذ لو شاءه لفعله العبد ، فلما لم يفعله علم أن الله لم يشاء] .

٤٦/١

= أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن بلا مرجح وهو محال . وإن امتنع ألا يحصل بطل قول المعتزلة بالكلية لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ، ومتى لم يحصل ، امتنع الفعل فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فهذا كلام قاطع .

الثاني : لو كان العبد موجبا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيله إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله ، فقصد العبد إلى بعض أفعاله مشروط بعلمه بتفاصيل ذلك البعض ، لكنه غير عالم بتلك التفاصيل .

الثالث : إذا أراد العبد تسكين الجسم وأراد الله تحريكه فإما ألا يقع وهو محال . أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والثاني الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت ، فالقدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .

(١) وقوعه : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم
 وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنعا معاً ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد
 كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنعا معاً لوجدنا معاً ، وهو محال ،
 أولوقعاً معاً ، وهو محال ، أو يقع أحدهما وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان
 في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والشئ الواحد حقيقته لا تقبل
 التفاوت ، فإذاً القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ،
 وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .
 فيقال : هذه الحججة باطلة على المذهبيين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد
 مريداً لأن يجعله ساكناً مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم

- (١) الكلام التالي ذكره الرازي بنصه تقريباً (مع الاختلافات التي سنوردها) في كتاب محصل
 أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ١٤١ وقد أورده الرازي في مقام رد الأشارة على المعتزلة .
- (٢) المحصل : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه .
- (٣) المحصل : فإما أن لا يقعا معاً .
- (٤) المحصل : من وقوع كل واحد منهما .
- (٥) ق ، ر ، ص ، ط : أو يقعا .
- (٦) المحصل : فلو امتنعا معاً لوقعا معاً وهو محال .
- (٧) المحصل : أو يقع أحدهما دون الآخر .
- (٨) المحصل : بالتأثر .
- (٩) م ، ق ، والشئ الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت . وفي « المحصل » : « والشئ الواحد
 وحدة حقيقة لا يقبل التفاوت » .
- (١٠) المحصل : هذا .
- (١١) المحصل : أمور آخر .
- (١٢) أي أن حجة الجبرية السابقة (وقد أوردها الرازي كحجة للأشارة) باطلة على مذهب
 أهل السنة ومذهب المعتزلة .

وجود المقدور، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده، وهذا ممتنع، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب.

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شيء واحد.

وكلتا المجتئين باطله^(١)؛ فإنهما مبنيتان على تناقض الإرادتين، وهذا ممتنع، فإن العبد إذا شاء أن يكون شيء لم يشاء حتى يشاء الله مشيئته، كما قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكويد: ٢٨ - ٢٩]، وما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فإذا شاء الله جعل العبد شائيا له، وإذا جعل العبد كارها له غير مريد له، لم يكن هو في هذه الحال شائيا له^(٢).

فهم بنوا الدليل على تقدير مشيئة الله له، وكراهة العبد له، وهذا تقدير ممتنع، وهذا قلوبه من تقدير ربي وإلهي، وهو قياس باطل، لأن العبد مخلوق^(٣) / الله هو وجميع مفعولاته، ليس هو مثله ولا ندا، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني: من أن فعل العبد مقدر بين قادرين، لم يرد به بين قادرين^(٤)

٤٧/١

(١) أى حجة الجبرية (الأشاعرة عند ابن تيمية كما يمثلهم الرازي) وحجة المعتزلة.

(٢) ما بين المقوفين ساقط من (م)، (ق).

(٣) الله: كذا في (ط). وفي سائر النسخ: الله.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني الملقب بركن الدين، فقيه شافعي ومتكلم أصول. توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان: ٨/١ - ٩٩؛ شذرات الذهب ٣/٢٠٩ - ٢١٠؛ طبقات الشافعية ٣/١١١ - ١١٤؛ العبر للذهبي ٣/١٢٨؛

معجم البلدان ١/٢٤٧؛ تبين كذب المقرئ، ص ٢٤٣ - ٢٤٤؛ الأعلام ١/٥٩.

(٥) يرى أبو إسحاق الإسفراييني أن فعل العبد مقدر لقادرين وواقع بالقدرتين معا: قدرة العبد وقدرة الرب. في محصل أفكار المتقدمين للرازي ص ١٤١. وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين.

مستقلين، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فإله قادر مستقل ،
والعبد قادر يجعل الله له قادرا ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ،
فلم يكن هذا نظير ذلك .

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسأله إمكان دوام الفاعلية ، وأن إمكان
الحوادث لا بداية له ، من أننا إذا قدرنا إمكان حادث معين ، وقدرنا أنه لم يزل ممكنا ،
كان هذا لم يزل ممكنا ، مع أنه لا بداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممنوع ،
وهو تقدير ما له بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين التقيضين ، ولهذا منع
الرازي في « محصله » إمكان هذا .^(١)

وهذا الذي ذكرناه^(٢) بين واضح ، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ،
وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل^(٤) العقلي والسمعي ، والجزم بتقديم
العقل ، معلوم الفساد بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

الجواب التفصيل
من وجوه
الوجه الأول

أحدها

أن قوله : « إذا تعارض النقل والعقل » .
إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ .
ولما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقا .

(١) م (فقط) : وأن إمكان حوادث لا بداية لها .

(٢) انظر : المحصل ، ص ١١٤ .

(٣) وهذا الذي ذكرناه ... الخ : هذا هو أول الكلام الموجود في « م » بعد السقط الذي
أشرت إليه من قبل ص ٧٩ من هذه الطبعة .

(٤) ر ، ص ، ط : الدليلين .

وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المقدم مطلقا ، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعيا ، لا لكونه عقليا .
فعلم أن تقديم العقلي مطلقا خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقليا خطأ .

الوجه الثاني

أن يُقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ؛ إذ من الممكن أن يُقال :

يقدم العقل تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قُدم ، وإن كانا جميعا قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجع هو المقدم .

٤٨/١

فدعوى المدعى : أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقا أو السمعى / مطلقا ، أو الجمع بين التقيضين ، أو رفع التقيضين - دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لا ريب فيه .

الوجه الثالث

قوله : « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل ، فيكون طعنا فيه » غير مسلم .

وذلك لأن قوله : « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به :

أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر .

أو أصل في علمنا بصحته .

والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ،

الوجه الثاني

الوجه الثالث

نفي قاعدة
أن العقل
أصل النقل

فما أخبر به الصادق المصدوق صلّى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه^(١). ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول^(٢) أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نعمها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا. وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للعلوم المستغنى عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه.

فإن العلم نوعان: أحدهما العمل، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. والثاني: [العلم^(٤)] الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسوله وبملائكته^(٥) وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم / نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب، فإن الشرع المنزل

٤٩/١

(١) لم نعلمه: كذا في (س) وفي سائر النسخ: لم نعلم.

(٢) م (نقط): رسوله.

(٣) س: كتصورنا لما نريد أن نفعله.

(٤) العلم: ساقطة من (م)، (ق)، (ر)، (س)، ط.

(٥) وبملائكته: كذا في (س) وفي سائر النسخ: وبملائكته.

من عند الله ثابت في نفسه ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، فهو مستغن في نفسه ^(١) عن علمنا وعقلنا ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا ؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالما به ، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته ، وانتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ، ولو لم يعلمه لكان جاهلا ناقصا .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته — وهذا هو الذي أراده — فيقال له : أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا ، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة ؟

أما الأول فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علما يتصور أن يعارض النقل ، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة ، وما كان شرطا في الشيء امتنع أن يكون منافيا له ؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعيا وعقليا ، فامتنع أن تكون منافية لها ، وهي أيضا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال ، وإن لم تكن علما ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له .

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل ؛ فيقال لك : من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع ودليلا على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غاية أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم .

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل ذلك يُعلم بما يُعلم به أن الله تعالى أرسله ، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات ، وأمثال ذلك .

(١) فهو : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : وهو .

(٢) س : بما به يعلم أن الله أرسله .

وإذا كان كذلك لم تكن^(١) جميع المقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك، لاسيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم، كالأشعري في أحد قوليهِ، وكثير من أصحابه أو أكثرهم، كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم — الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري؛ فينبذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة، كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضوع.

٥٠/١

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القَدْح فيه قَدْحًا في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحا في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المقولات التي تُبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلا عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما به يُعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم

(١) تكن: كذا في (س) وفي سائر النسخ: يكن.

(٢) في (م) فقط: ولا يوجد.

العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له متاف له . فهل يقول عاقل : إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ! ؟ .

ولكن صاحب هذا القول جعل العقلية كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن العلم إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لا صحة البعض المتنافي له . والناس متفقون على أن ما يُسمى عقلية منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطاً في العلم بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به ، بخلاف المتنافي المناقض له ، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته ، فإن الملازم لا يكون مناقضاً ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم العلم على ما يُقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله .

١١ / ٥١ / فإن قيل : نحن إنما نقدم على العلم المعقولات التي علمنا بها صحة العلم .

قيل : سنبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض العلم شيء من المعقولات التي يتوقف العلم عليها ، فإذن كل ما عارض العلم — مما يسمى معقولا — ليس أصلاً للعلم ، يتوقف العلم بصحة العلم عليه ؛ فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحاً في أصل العلم .

الوجه الثاني : أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفاً على ما يدعيه بعضهم من العقلية المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون — كأبي حامد والرازي وغيرهما — معترفون بأن العلم بصدق الرسول

(١) ابتداء من عبارة « فإن قيل . . الخ » حتى قوله تعالى (— فسحقاً لأصحاب السعير) في ص ١٣٣ مكتوب في تخریج في نسخة (س) .

اعتراض : نحن
نقدم على العلم
المعقولات التي علمنا
بها صحة العلم
الرد عليهم من
وجه : الأول

الثاني

لا يتوقف على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون — كأبي حامد والشهرستاني^(١) وأبي القاسم الراغب وغيرهم — يقولون : العلم بالصانع فطري ضروري^(٢) .

والرازي والآمدي وغيرهما من النظائر يسلمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ؛ وحينئذ فالعلم بكون الصانع قادراً معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار .

ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع

(١) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الإمام الأشعري ، ولد سنة ٤٧٩ وتوفي سنة ٥٤٨ ، مؤلف « الملل والنحل » ، « نهاية الإقدام في علم الكلام » وغيرهما من الكتب السائرة في علم الكلام . انظر في ترجمته : طبقات الشافعية ٤/٧٨ — ٧٩ ؛ وفيات الأعيان ٣/٤٠٣ — ٤٠٤ ؛ معجم البلدان : شهرستان .

(٢) أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني ، المعروف بالراغب ، المتوفى سنة ٥٠٢ ، أديب عالم باللغة والتفسير والأخلاق ، من كتبه « المفردات في غريب القرآن » ، « الدررمة إلى مكارم الشريعة » . انظر ترجمته في : بنية الوفاء للسيوطي ٢/٢٩٧ (ومماه : المفضل بن محمد) ؛ الدررمة إلى تصانيف الشيعة ٥/٤٥ — ٤٤٦ ؛ الأعلام ٢/٢٧٩ .

(٣) انظر مثلاً ما يذكره الشهرستاني في « نهاية الإقدام » ص ١٢٤ : « فاعدت هذه المسألة من النظريات التي يقوم عليها برهان ، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير . الخ » . وسيعرض ابن تيمية لهذه المسألة بإسهاب في آخر كتابنا هذا كما أشرت إلى ذلك في المقدمة .

(٤) أبو الحسن علي بن محمد بن سالم النطلي ، سيف الدين ، الآمدي ، الحنبل ثم الشافعي المتوفى سنة ٦٣١ . من أئمة الأشاعرة ، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم مثل « أفكار الأفكار » ، « دقائق الحقائق » . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٢/٤٥٥ — ٤٥٦ ؛ طبقات الشافعية ٥/١٢٩ — ١٣٠ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٥) م (فقط) : وليس .

يوافق هذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ، ودلائل ريوبيته وقدرته ، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار ؛ فليس فيه — والله الحمد — ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظرياً يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئاً من السمعيات . والرازي ممن يعترف / بهذا ؛ فإنه قال في « نهاية العقول » في مسألة التكفير في : « المسألة الثالثة » : « في أن يخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا ؟ » .

« قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب « مقالات الإسلاميين » :
 > اختلف المسلمون — بعد نبهم^(٣) — في أشياء ضلَّ فيها بعضهم بعضاً ، وتبرأ بعضهم من بعض ، فصاروا فرقا متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم فيهمهم^(٧) ؛ فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب ، ومن الأصحاب من كفر المخالفين^(٨) .

(١) ص (فقط) : نهايات العقول . وهو كتاب « نهاية العقول في دراية الأصول » ومنه نسخة خطية بدارالكتب رقم ٧٤٨ توحيد . وما قابل النص التالي على ص ٢١٠ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا المخطوط .

(٢) نهاية العقول ٢/٢١٠ : الأشعري رحمه الله .

(٣) نهاية : نبهم عليه السلام . وفي المقالات ١/١ (ط . ريت) : نبهم صل الله عليه وسلم .

(٤) المقالات : أشياء كثيرة .

(٥) فيها : ساقطة من « نهاية » ، ص ، ط . وهي في « المقالات » ٢/١ .

(٦) نهاية : عن . وفي المقالات : ويرى . بعضهم من بعض .

(٧) نهاية : ويمهم ؛ المقالات : يجمعهم ويشتمل عليهم . (وهذا آخر نص المقالات) .

(٨) نهاية : المخالف .

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال : لا أرد شهادة
أهل الأهواء ، إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حل الكذب .^(٢)

وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه : فقد حكى الحاكم صاحب المختصر
في كتاب « المتق » عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة .^(٣)

وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك .

وأما المعتزلة : فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في إثبات
الصفات وخلق الأعمال .^(٤)

وأما المشبهة : فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة .

(١) نهاية : رحمه الله .

(٢) الخطابية من خلافة الشيعة أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب مقلص الأسدي الكوفي
الأجدع المتول سنة ١٤٣ . قال النوبختي (فرق الشيعة ، ص ٣٧ - ٣٨) : « كان أبو الخطاب
يدعى أن أبا عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) عليهما السلام جملة قيمه ووصيه من بعده ، وعلمه اسم الله
الأظلم ، ثم تراقى إلى أن ادعى النبوة ، ثم ادعى الرسالة ، ثم ادعى أنه من الملائكة وأنه رسول الله إلى
أهل الأرض والحجة عليهم » . وذكر الأشعري أن الخطابية خمس فرق . انظر : مقالات الاسلاميين
١٠/١ - ١٣ - الملل والنحل ١/٣٨٠ - ٣٨٥ ؛ الفرق بين الفرق ص ١٥٠ - ١٥٥ ؛
التبصير في الدين ، ص ٧٣ - ٧٤ ؛ أصول الدين ، ص ٢٩٨ ، ٣٣١ ؛ الفصل لابن حزم ٤/١٨٧ ؛
الخطط للقريري ٢/٣٥٢ ؛ التنبيه للعلوي ، ص ١٥٤ ؛ فرق الشيعة ، ص ٦٣ - ٦٤ ؛ البدء والتاريخ
١٣١/٥ ؛ الرجال للكنشي (ط . الأعلى ، النجف) ، ص ٢٤٦ - ٢٦٠ . وانظر « منهاج السنة »
(ط . دار العروبة) ١/٣٩ ، ٤٠٤ .

(٣) ر ، ص ، ط : من أبي حنيفة رضي الله عنه . وفي « نهاية » فقد حكى عن أبي حنيفة الحاكم
صاحب المختصر في كتاب « المتق » . . .

(٤) هو أبو الحسين محمد بن هل الطيب البصري ، من متأخري المعتزلة ومن أتهمهم ، توفي سنة
٤٣٦ . انظر ترجمته ومذهبه في : وفيات الأعيان ٣/٤٠١ - ٤٠٢ ؛ شذرات الذهب ٣/٢٥٩ ؛
تاريخ بغداد ٣/١٠٠ ؛ لسان الميزان ٥/٥٩٨ ؛ الملل والنحل ١/١٣٠ - ١٣١ ؛ نهاية الإقدام ،
ص ١٥١ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ ؛ منهاج السنة (ط . دار العروبة) ١/٢٧٩ - ٢٨٠ .
٢١٣ ، ٩١/٢ .

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول : أكفر من يكفّرني ، وكل مخالف يكفّرنا
فنحن نكفّره ، وإلا فلا .

والذي نختاره أن لا نكفّر أحداً من أهل القبلة .

والدليل عليه أن نقول : المسائل^(٣) التي اختلف أهل القبلة فيها ، مثل أن الله
تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنه تعالى هل هو موجود لأفعال العباد أم لا؟^(٤)
وأنه هل هو متحيز وهل هو في مكان وجهة؟ وهل هو مرئى أم لا؟ لا يخلو^(٥)
/ إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف . والأول باطل ،^(٦)
إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم^(٧)
أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ؛ فلما لم يطالبهم بهذه
المسائل ، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام ، ولا في زمان^(٨)
الصحابة والتابعين رضی الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة^(٩)
المسائل ، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام ، ولا في زمان^(١٠)
الصحابة والتابعين رضی الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة^(١١)
المسائل ، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام ، ولا في زمان^(١٢)
الصحابة والتابعين رضی الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة^(١٣)

٥٣ / ١

(١) نهاية : من كفّرني .

(٢) ص ، ر ، ص ، ط : فكل .

(٣) نهاية : عليه أن المسائل .

(٤) نهاية : أن الله عالم بالعلم أو بذاته .

(٥ - ٥) : في « نهاية » بدلا من هذه العبارة : وأنه تعالى هل هو في مكان وجهه .

(٦) نهاية : فلا يخلو .

(٧) ص (فقط) : اخلق .

(٨) نهاية : منها .

(٩) نهاية : فالأول .

(١٠) نهاية : لكان من الواجب على النبي عليه السلام .

(١١) نهاية : الأشياء .

(١٢) نهاية (٢ / ٢١٠ - ٢١٠ ط) : بل ما جرى حديث شيء من هذه المسائل في زمانه .

(١٣) نهاية ٢ / ٢١٠ ط : لا يتوقف .

هذه الأصول . وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحاً في حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضى الامتناع من تكفير أهل القبلة » .

ثم قال بعد ذلك : « وأما دلالة الفعل المحكم على العلم فقد عرفت أنها^(٣) ضرورية . وأما دلالة المعجز على الصدق فقد بينا أنها ضرورية ، ومتى عرفت^(٤) هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام ، فنبت أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه السلام علم جلي ظاهر ، وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التي يثبتها المبطلون ، إما في مقدمات هذه الأدلة ، أو في معارضاتها ، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ؛ فنبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء مذكورة في كتاب الله تعالى ، خالية عما يتوهم معارضاً لها^(٥) .

ثم ذكر بعد ذلك فقال : « [قلنا]^(٦) : إنا قد ذكرنا في إثبات العلم بالصانع طرقاً خمسة قاطعة في هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذي ذكره ، والله أعلم^(٧) .

- (١) في « نهاية » ٢/٢١٢ ظ .
- (٢) م ، ق : العقل .
- (٣) نهاية : فقد عرفت أيضاً .
- (٤) م ، ق : المعجزة .
- (٥) نهاية : أنها أيضاً ضرورية .
- (٦) م ، ق : عليه الصلاة والسلام .
- (٧) علم : ليست في « نهاية » .
- (٨) نهاية : لدفع الشكوك التي لفقها .
- (٩) معارضاتها : كذا في (س) وفي « نهاية » ، ر ، ص ، ط : معارضتها . وفي (م) ، (ق) : معارضها .
- (١٠) نهاية : والاشتغال بدفع تلك الشكوك .
- (١١) نهاية : في كتاب الله خالياً .
- (١٢) نهاية ٢/١٣ .
- (١٣) قلنا : سابقة من (م) ، (ق) .
- (١٤) نهاية : إنا ذكرنا في باب إثبات .
- (١٥) والله أعلم : ليست في « نهاية » .

وأيضاً ، فإنه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق :

طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطرق لا تنفي كونه جسماً ، بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات لظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي تفاه العقل الذي هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسماً أو ليس بجسم ، تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ / فلو قُدِّرَ أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع .

٥٤/١

الثالث

الوجه الثالث : أن يُقال لمن ادَّعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل هذا النفي ، كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود الصانع ، وأنه قادر غني لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ، أو لا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسماً .

فيقال لهم : قد علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله ورسوله ، ولم يدعُ الناس بهذه الطريق التي قلتم إنكم أثبتتم بها حدوث العالم ونفى كونه جسماً ، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، ولم يدعُ أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ، ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة

(١) ذكر الرازي في الجزء الأول من « نهاية العقول » ص ٩٤ بعد الكلام عن : المملك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ما يلي : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً ، والثاني لا يقتضي ذلك » .

والتابعين لهم بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا، وإنما ابتدعت^(٢) هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين ، بل وأوساطهم ؛ فكيف يجوز أن يقال : إن تصديق الرسول موقوف عليها ، وأعلم الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها ، ولا ذكروها ، ولا ذكرت لهم ، ولا نقلها أحد عنهم ، ولا تكلم بها أحد في عصرهم ؟

الرابع

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، متواترها وآحادها ، ليس فيه ذكر ما يدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن تكون نفس الطريق فيها ، فليس في شيء من ذلك : أن الباري لم يزل معطلا عن الفعل والكلام بمشيئته ، ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث ، وليس فيه ذكر الجسم والتحيز والجهة ؛ لا بنفى ولا إثبات ، فكيف يكون الإيمان بالرسول مستلزما لذلك ، والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه ؟

الخامس

٥٥/١

الوجه الخامس : أن هذه الطرق الثلاثة - طريق حدوث الأجسام - مبنية على امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلمًا بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بإمكان الأجسام فهو مبني على أن الموصوف ممكن ، بناء على أن المركب ممكن ، وعلى نفى الصفات ، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله ،

(١) لهم : زيادة في (م) ، (ص) ، ط .

(٢) وإيما : ساقطة من (ق) . وفي (م) : بل .

(٣) ق : ما دل ؛ سائر النسخ : ما دلت . والمثبت عن (م) .

(١) ورَكَّبها من مذهب سلفهم ومذهب الجهمية، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تمائل الأجسام، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك، كما قد ذكرنا قول الأشعري والرازي والآمدي وغيرهم، واعترفهم بفساد ذلك، وبيننا فساد ذلك بصريح المعقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء، بل فاسدة في نفس الأمر، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع .

الوجه السادس : أن يُقال : إذا قُدِّرَ أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يُسَلِّمَ أن مثبتى الصفات التي جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل ؛ فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من ينفي الجسم ويثبت شيئا من الصفات .

فإذا كان أولئك يقولون : إنه حى هليم قدير وليس بجسم، ويقول آخرون : إنه حى بحياء، هليم بعلم، قدير بقدرة، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام، وليس بجسم؛ أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات .

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود ، وعاقِل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملذ ولذّة ، / وهذا كله شيء واحد ، وهذه الصفة هي الأخرى ، والصفة هي الموصوف ، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم ؛ أمكن سائر مُمَيَّنَة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول . فلا يقول مَنْ نفى شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولاً ويقول : إنه يوافق المعقول ، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه .

٥٦/١

وهذه جملة سياقى إن شاء الله تفصيلها ، وبيان أن كل مَنْ أثبت ما أثبتته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح ، كما كان أولى بالمنقول الصحيح ؛ وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضاً صريح المعقول ، وكان أولى بمن قال الله فيه : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة تبارك : ١٠] .

فإن قيل : قول القائلين : « إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريقة ^(٣) : طريقة الأعراض وحدثها ولزومها للأجسام ، وأن ما استلزم الحادث فهو حادث » .

الأنبياء لم يدعوا
إلى طريقة
الأعراض

للتنازعين فيه مقامان :

أحدهما : منع هذه المقدمة . فإنه من المعروف أن كثيرا من النفاة يقول : إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل ، وإنه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأقول ، والأقول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من

للتنازعين في هذا
الكلام مقامان
المقام الأول

(١) م (فقط) : لسائر .

(٢) قولاً : ساقطة من (س) ، (ر) ، (ص) ، ط .

(٣) م ، ق : الطريق .

ذلك أن كل متغير يحدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثا ؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل .

وهذا مما ذكره خلق من النفاة ، مثل بشر المريسي وأمثاله ، ومثل ابن عقيل وأبي حامد والرازي ، وخلق غير هؤلاء .

٥٧/١ / وأيضا ، فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذي لا ينقسم ؛ وهو واحد ، والواحد : الذي لا ينقسم ؛ ولأنه ^(٣) صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره . ولأنه سبحانه قد قال : ^(٤) ^(٥)

(١) أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة عبد الرحمن المريسي ، المدري بالولاء ، كان جده مولى لزيد بن الخطاب رضى الله عنه ، وقيل إن أباه كان يهوديا قصارا صباغا بالكوفة . قال ابن حجر : « تفقه على أبي يوسف فبرع ، وأتقن علم الكلام ، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه ، ولم يدرك الجهم بن صفوان إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها » .

وهو رأس طائفة المريسية من المرجئة وكانت تقول : إن الإيمان هو التصديق ، وإن التصديق يكون بالقلب واللسان جميعا . وقال الشهرستاني إن مذهب المريسي كان قريبا من مذهب النجار وبرغوث ، وأنهم أبنوا كونه تعالى مريدا لم يزل الكل ما علم أنه سيحدث من خير وشر وإيمان وكفر وطاعة ومصيبة . وقد توفي بشر سنة ٢١٨ وقيل سنة ٢١٩ ، واختلف في نسبه فقيل إنه ينتسب إلى قرية مريس بصعيد مصر . وقيل غير ذلك .

انظر ترجمته ومذهبه في : لسان الميزان ٢ / ٢٩-٣١ ؛ وفيات الأعيان ١ / ٢٥١-٢٥٢ ؛ تاريخ بغداد ٧ / ٥٦-٦٧ ؛ الأعلام ٢ / ٢٧-٢٨ ؛ مقالات الإسلاميين ١ / ١٤١-١٤٣ ؛ الملل والنحل ١ / ١٤١ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٤ ؛ التبصير في الدين ، ص ٦١ ؛ الخطط للقريري ٢ / ٣٥٠ ؛ الفصل لابن حزم ٤ / ٤٥ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مقالة كارادى فوعن « بشر بن غياث » وانظر كتاب « الرد على بشر المريسي » للدداري .

(٢) والرازي : ساقطه من (ق) فقط .

(٣) م ، ق : وهو .

(٤) تكلم ابن تيمية في « تفسير سورة الإخلاص » بالنفصل عن معاني الجسم والصمد .

(٥) سبحانه : زيادة في (م) .

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [سورة الشورى : ١١] ، والأجسام متمثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفي ملزومات الجسم .

وبعضهم يقول : نفي لوازم الجسم . وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف ملزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم ، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسما .

ثم من نفي العلو والمباينة^(٢) يقول : العلو يستلزم كونه جسما^(١) ؛ ومن نفي الصفات الخبرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ؛ ومن نفي الصفات مطلقا قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأیضا ، فالتجسيم نفي ، لأنه يقتضى القسمة والتركيب ، فيجب نفي كل تركيب ، فيجب نفي كونه مركبا من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر المفردة^(٣) ، ومن الذات والصفات . وهذه الخمسة هي التي يسميها نفاة الصفات من متأخرى الفلاسفة تركيبيا .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور ، والرسائل نفت ذلك ، وبيدت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه [لما] قال هؤلاء : إن الأفعال هو الحدوث ، والأفعال هو التغير ، فبني

(١-١) : ساقط من (ق) فقط .

(٢) م : أو المباينة .

(٣) م ، ق ، ط : المفردة .

(٤) لما : ساقطة من (م) ، (ق) .

(١) ابن سينا وأتباعه من الدهرية على هذا وقالوا: ماسوى الله ممكن، وكل ممكن فهو آفل، فالآفل لا يكون واجب الوجود.^(٢)

وجعل الرازي في « تفسيره » هذا الهذيان^(٣)، [وقد] يقول هو وغيره: كل آفل

٥٨/١

متغير، وكل متغير ممكن، فيستدلون بالتغير على / الإمكان، كما استدل الأكتيون من هؤلاء بالتغير على الحدوث^(٥)، وكل من هؤلاء يقول: هذه طريقة التحليل.

المقام الثانى

المقام الثانى: أن يقال: نحن نسلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم. وهذا قول محقق طوائف النفاة وأتباعهم، فإنهم يعلمون ويقولون: إن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء، وإن الأنبياء لم يدعوا على ذلك، لانصا ولا ظاهرا، ويقولون: إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا.

لكن قالوا: اذا كان العقل دل على النفي لم يمكن إبطال مدلول العقل.

(١) س: مثل ابن سينا.

(٢) ذكر ابن سينا في « الإشارات » (٣ / ٥٣١ - ٥٣٢ ط . المارف) : الفصل الحادى عشر: « قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته، واجب لنفسه. لكك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا، وتلوت قوله تعالى: (لا أحب الآفلين) فإن الهوى في حظيرة الامكان أفول ما « ويريد هذا النص فيما يأتى، ص ٣١٤ .

(٣) في (س)، (ر)، (ص)، (ط) بعد كلمة « الهذيان » يوجد بياض بمقدار كلمة وكتب في هامش (ر) أمامها (كذا في الأصل). انظر ما يقوله الرازي في تفسيره « مفاتيح الغيب » ٥٧ / ١٣ - ٥٧ .

(٤) م، ق، ر، ص، ط: ويقول.

(٥) انظر ما ذكره الرازي في « مفاتيح الغيب » ١٣ / ٥٢ حيث يقول: « فالخواص يفهمون من الأفول الإمكان، وكل ممكن محتاج... وأما الأوساط فإنهم يفهمون من الأفول. طلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر.»

ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رساله بهذه الطريق ، ويقولون : إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع ، والعلم بأنه قادر على عالم ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق — كما يذكر ذلك أئمتهم وحدّاقهم ، حتى متأخروهم كأبي الحسين البصرى ، وأبي المعالى الجوينى ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم — فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ماقلناه من أن الرسول أحال الناس في معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم في نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل ، ويكون القصد بإنزال المتشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود بإنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها .

ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ؛ وأن المعاد فيه لدآت جسمية ، وإن كان هذا لا حقيقة له ، ثم إما أن يقال إن الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال : علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق للمصلحة .

٥٩/١ / قيل في الجواب : أما من سلك المسلك الأول فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع آخر ، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل .

(١) س ، ص ، ط : أنه إنما يمكن ؛ ر : أنه يمكن .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : حتى متأخريهم .

(٣) ص : والمصلحة . (٤) ط : لما يذكرونه .

الجواب على
المسلك الأول
من وجوه
الأول

وحينئذ فلا يحتاجون أن يتبنوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذى ابتدعتموه ، وجعلتم فيه آراء الرجال مقدّمة على ما أنزل الله وبعث به رسله ،^(١) وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل لكل شخص ، أن يُقدّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم بهذا أن أحدا لا يثق بشئٍ يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض عقلى لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين ، وإنما كان بعضهم يبيّنه سرا ، وإنما أظهر^(٢) لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .

الوجه الثانى : أن يُقال : كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبىّ صلى الله عليه وسلم يعلم بالاضطرار أن النبىّ صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بهذه الطريق ، طريقة الأعراض ، ولا نفى الصفات أصلا ، لا نصبا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصبا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصبا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحى ، ولا ما يراد منه من الألفاظ ، ولا ذكر أن الحوادث يمتنع دوامها فى الماضى والمستقبل ، أو فى الماضى ، لا نصبا ولا ظاهرا ، ولا أن الرب صار الفعل ممكلا له بعد أن لم يكن ممكلا ، ولا أنه صار الكلام ممكلا له بعد أن لم يكن ممكلا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبّه وبغضه ونحو ذلك أمور مخلوقة بائنة عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصبا ولا ظاهرا .

(١) م : تبنوا .

(٢) م ، ص : أنزله .

(٣) ر : إذا .

(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ظهر .

(٥ - ٥) : ساقط من (ر) ، (س) ، (ص) ، (ط) .

(٦) له : زيادة فى (م) .

بل عِلْمُ النَّاسِ خَاصَّتِهِمْ وَعَامَّتِهِمْ بِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَذْكُرْ ذَلِكَ أَظْهَرَ مِنْ عِلْمِهِمْ بِأَنَّهُ لَمْ يَحِجَّ بَعْدَ الْهَجْرَةِ إِلَّا حِجَّةً وَاحِدَةً ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَعَارِضْهُ أَحَدٌ ، / وَأَنَّهُ لَمْ يَفْرُضْ صَلَاةً إِلَّا الصَّلَاةَ الْخَمْسَ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُؤَخِّرُ صَلَاةَ النَّهَارِ إِلَى اللَّيْلِ وَصَلَاةَ اللَّيْلِ إِلَى النَّهَارِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُؤَدِّنُ لَهُ فِي الْعِيدَيْنِ وَالْكَسُوفِ وَالْإِسْتِسْقَاءِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَرِضْ بِدِينِ الْكُفَّارِ ، لَا الْمَشْرِكِينَ وَلَا أَهْلَ الْكُتُبِ قَطُّ ، وَأَنَّهُ لَمْ يُسَقِّطِ الصَّلَاةَ الْخَمْسَ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْعُقَلَاءِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يِقَاتِلْهُ أَحَدٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِهِ ، لَا أَهْلَ الصُّفَّةِ وَلَا غَيْرِهِمْ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُؤَدِّنُ بِمَكَّةَ ، وَلَا كَانَ بِمَكَّةَ أَهْلَ صُفَّةٍ ، وَلَا كَانَ بِالْمَدِينَةِ أَهْلَ صُفَّةٍ قَبْلَ أَنْ يَهَاجِرَ إِلَى الْمَدِينَةِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَجْعَلْ أَحْسَابَهُ قَطُّ عَلَى سَمَاعِ كَفٍّ وَلَا دُفٍّ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَقْصُرُ شَعْرَ كُلِّ مَنْ أَسْلَمَ أَوْ تَابَ مِنْ ذَنْبٍ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَقْتُلُ كُلَّ مَنْ سَرَقَ أَوْ قَذَفَ أَوْ شَرِبَ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَصَلِّيُ الْخَمْسَ إِذَا كَانَ صَحِيحًا إِلَّا بِالْمُسْلِمِينَ ، لَمْ يَكُنْ يَصَلِّيُ الْفَرَضَ وَحْدَهُ ، وَلَا فِي الْغَيْبِ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَحِجَّ فِي الْمَوَاءِ قَطُّ ، وَأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ رَأَيْتُ رَبِّي فِي الْبِقِظَةِ ، لَا لَيْسَلَةَ الْمِرْعَاجِ وَلَا غَيْرَهَا ، وَلَمْ يَقُلْ : ^(١) إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ عَشِيَّةَ عَرَفَةَ إِلَى

(١) م ، ق : يحجب .

(٢) ذَكَرَ ابْنُ تَيْمِيَّةَ فِي مَنَاجِ السَّنَةِ ١٠/٢ • (ط • دَارُ الْمَرْوَةِ) أَنَّ "أَهْلَ السَّنَةِ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ اللَّهَ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ بَعِيْنَهُ فِي الدُّنْيَا : لَا نَبِيٌّ وَلَا غَيْرِ نَبِيٍّ • وَلَمْ يَتَنَازَعِ النَّاسُ فِي ذَلِكَ إِلَّا فِي نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاصَّةً ، مَعَ أَنَّ أَحَادِيثَ الْمِرْعَاجِ الْمَرْوُوقَةَ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْهَا أَنَّهُ رَأَاهُ أَصْلًا ، وَإِنَّمَا رَوَى ذَلِكَ بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ مُوَضَّوعٌ ... الخ" • وَفِي مُسْلِمَ ١٦١/١ (كِتَابُ الْإِيمَانِ ، بَابُ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ « نُوْرٌ أَنَّى أَرَاهُ » وَفِي قَوْلِهِ « رَأَيْتُ نُورًا ») وَالْحَدِيثُ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ ؟ » قَالَ : نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ • وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي ذَرٍّ : لَوْ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَسَأَلْتَهُ ، فَقَالَ : عَنْ أَيِّ شَيْءٍ كُنْتَ تَسْأَلُهُ ؟ قُلْتُ : كَيْفَ تَسْأَلُهُ : هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ ؟ قَالَ أَبُو ذَرٍّ : سَأَلْتُهُ فَقَالَ : رَأَيْتُ نُورًا •

الأرض^(١)، وإنما قال: «إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهى الملائكة بالمحجاج^(٢)»

= وقال النووي (شرح مسلم ١٢/٣): «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: نور أنى أراه» بتنوين (نور) وفتح الهمزة في (أنى) وتشديد النون وفتحها، و(أراه) بفتح الهمزة، وهكذا رواه جميع الرواه في جميع الأصول والروايات، ومعناه: حجاب نور كيف أراه! قال أبو عبد الله المازرى رحمه الله: الضمير في (أراه) عائد على الله سبحانه وتعالى، ومعناه: أن النور معنى من الرؤية كما جرت العادة بإغشاء الأنوار الأبصار، ومنهما من إدراك ما حالت بين الرائي وبينه.

وأما الحديث الموضوع في هذا فقد أورده السيوطى في اللآلئ المصنوعة ١٢/١ - ١٣؛ والشوكانى في الفوائد ص ٤٤١؛ وابن عراق في تنزيه الشريعة ١٣٧/١. ونصه كما في (اللآلئ المصنوعة) «عن أنس مرفوعا: ... ليلة أمرى بنى إلى السماء أسريت فرأيت ربى بينى وبينه حجاب بارز من نار، فرأيت كل شئ منه حتى رأيت تاجا مخصوصا من اللؤلؤ»، ونقل السيوطى والشوكانى أقوال ابن الجوزى والذهبي وغيرهما عن الحديث، وكلها على أنه موضوع ومكذوب، وروى الشوكانى في كتابه «الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة» بعض الأحاديث التي يذكر أحدها أن الرسول رأى الله تعالى يوم الإسراء (ص ٤٤١) وفي حديث آخر (ص ٤٤٧) أن الرسول رأى ربه في المنام في صورة شاب، ونقل الشوكانى كلام الأئمة في بيان وضع الحديثين.

(١) ذكرت كتب الأحاديث الموضوعة عدة أحاديث عن نزول الله سبحانه عشية عرفة، منها حديث أوله: «رأيت ربى بنى يوم النفر على جبل أروق، عليه جبة صوف أمام الناس» وقد جاء في «تذكرة الموضوعات» لمحمد طاهر بن على الهندى الفنى (ط. المنيرية ١٣٤٣) ص ١٢ - ١٣، وفي «موضوعات على القارى» (ط. إستانبول) ص ٤٤، وفي «كشف الخفاء» لإسماعيل بن محمد العجلونى (ط. القديس، سنة ١٣٥١) ص ٤٣٦. وأجمعت الكتب الثلاثة على أن الحديث موضوع لا أصل له. وروى السيوطى في اللآلئ المصنوعة ٢٧/١ (ط. الحسينية، سنة ١٣٥٢) حديثا آخر نصه: «إذا كان عشية عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا فيطلع إلى أهل الموقف... الخ»، وحديثا ثالثا ٢٨/١ وفيه «رأيت ربى يوم عرفه بعرفات على جبل أحمر عليه إزاران، وهو يقول... الخ». ونقل السيوطى عن الأئمة ما يدل على وضع الحديثين، انظر (الفوائد المجموعة للشوكانى ص ٤٤٧).

واتخذ تنزيه الشريعة لابن عراق ١٣٨/١ - ١٣٩.

(٢) ص، ر، ص، ط: إنه يدنو.

(٣) روى مسلم في صحيحه ١٠٧/٤ (كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة) عن عائشة رضيت الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه =

ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال : « ينزل إلى سماء الدنيا^(١) » وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علما ضروريا أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه أو أخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية^(٢) ، وإن لم يشتغلوا بحمل شبههم .

وحيث قد استدل بهذه الطريق ، أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات ، كان كذبه معلوما بالاضطرار أبلغ مما يُعلم كذب من ادعى عليه هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه من له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلا عن المتوسطين ، فضلا عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

= عبدا من النار من يوم عرفة ، وإنه لينوثم يباهي بهم الملائكة ، فيقول : ما أراد هؤلاء؟ قال المنذرى بعد أن أورد هذا الحديث (الترغيب والترهيب ٢/٣٢٧) : رواه مسلم والنسائي وابن ماجه ، وزاد زرين في جامعه فيه « أشهدوا يا ملائكتي أنى قد غفرت لهم » ، وذكر المنذرى (الترغيب والترهيب ٢/٣٢٣) حديثا آخر عن جابر رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مامن أيام عند الله أفضل من عشر ذى الحجة . قال : فقال رجل يا رسول الله هن أفضل أم من عدتهن جهادا في سبيل الله؟ قال : هن أفضل من عدتهن جهادا في سبيل الله وما من يوم أفضل عند الله تبارك وتعالى من يوم هرفه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيباهي بأهل الأرض أهل السماء . . . » الحديث . وقال المنذرى : رواه أبو يعلى والبخاري وابن خزيمة وابن حبان في صحيحة واللفظ له .

واظفر أحاديث أخرى في النزول يوم عرفة في : الترغيب والترهيب ٢/٣٢٧ - ٣٢٨ ؛ الرد على الجهمية للدارى ، ص ٣٥ .

(١) انظر الكلام عن حديث النزول فيما سبق ص ١٣ .

(٢) م ، ق : وأخذ .

(٣) م ، ر ، ص ، ط : قول سائر السوفسطائية .

(٤) عليه : زيادة في (م) فقط .

الشاك

(١) الوجه الثالث : أن يُقال : جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقينا ، بل فيها ما يدل على تقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتاج به أهل الباطل من الحجج ، لاسيما السمعية ، فإنها إنما تدل على تقيض قولهم .

(٢)

/ وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفول ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية ، وهي الانتقال ، أو حركة في الكم كالنمو ، أو في الكيف كالتسود والتبييض ، ولا هو التغير ؛ فلا يُسمى في اللغة كل متحرك أو متغير أفلا ، ولا أنه أفَل ، لا يقال للصلب أو الماشي إنه آفل ، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة ، كالمرض واصفرار الشمس : إنه أفول ، لا يقال للشمس إذا اصفرت : إنها أفلت ، وإنما يقال « أفلت » إذا غابت واحتجبت ؛ وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن أفلا بمعنى غائب ، وقد أفَلَّت الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أفولاً : أي غابت .

(٣)

(٤) م (فقط) : قولكم .

(٥) عليه السلام : زيادة في (م) .

(٦) س ، ر ، ص ، ط : حركته .

(٧) س ، ر ، ص ، ط : آفل .

(٨) م ، ق : ولا .

(٩) في « اللسان » : آفل أي غاب ، وأفلت الشمس تأفِلُ وتأفُلُ أفلا وأفولاً : غربت . وفي

« التهذيب » إذا غابت فهي آفلة وآفل ، وكذلك القمر يأفل إذا غاب وكذلك سائر الكواكب .

٦١/١
نقض الاستدلال
بقصة إبراهيم
عليه السلام

ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما : (رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ) [سورة الأنعام : ٧٦ - ٧٩] .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوجه متحركا، وهو الذي يسمونه تغيرا، فلو كان قد استدل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا . وليس مراد الخليل بقوله : « هذا ربي » رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له ، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يذلهم على فساده ، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ، ويقرون بالصانع .

ولهذا قال الخليل : (أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ) [سورة الشعراء : ٧٥ - ٧٧] ، وقال : (إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيِّدُنِي * وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) [سورة الزخرف : ٢٦ - ٢٨] ؛ فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عادة عبادة الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور، ما زال

٦٢/١

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : عبادة .

(٢) ق (نقط) : الكوكب .

(١)
 عليه طوائف من المشركين إلى اليوم، وهو الذي صنّف فيه الرازي « السر المكتوم »
 وغيره من المصنفات .

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ؛ لأنه حينئذ يكون مقراً
 بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً متقللاً من مكان إلى مكان ، متغيراً ، وإنه
 لم يجعل هذه الحوادث تنافى وجوده ، وإنما جعل المنافى لذلك أوفوه ، وهو مغيبه ،
 فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم ،
 ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأفول بمعنى الإمكان ، وجعل كل ما سوى
 الله أفلاً ، بمعنى كونه قديماً أزلياً ، حتى جعل السماوات والأرض والجبال والشمس
 والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وأن أفولها وصف لازم لها ، إذ هو
 كونها ممكنة ، والإمكان لازم لها ، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن
 افتراءً ظاهراً يعرفه كل أحد ، كما افتري غير ذلك من تسمية القديم الأزلي همداناً ،
 وتسميته مصنوعاً — فقصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال « هذا
 ربي » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربي » فلما أفلت قال : لا أحب
 الآفانين « فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن أفلاً ، فكون الشمس والقمر والكواكب
 وكل ما سوى الله ممكناً هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن .

(١) م ، ص ، ق : صنّف فيه « السر المكتوم » ، وكذا في (ر) ، (ط) وأمام الجملة في الهامش ؛

ينسحب إلى الرازي .

وهم يقولون : إمكانه له من ذاته ، وجوده من غيره ، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود . ولو قال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال : لأحب الموجودين والمخلوقين ، كان^(٢) هذا قبيحا متناقضا ، إذ لم يزل كذلك . فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة ، وهي لم تزل / ممكنة .

٦٣/١

وأیضا فهی من حين بزغت وإلى أن أفلت ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية يمنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل : « كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء ، بل من يدعى صحة ذلك يقول : إنها لا تعلم^(٣) إلا بالنظر الخفي ، ومن ينازع في ذلك يقول : إنها باطلة عقلا وسمما ، ويمثل^(٤) من مثل بها في أوائل العلوم الكلية لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدم فيها في عامة كتبه .

وأما قوله : « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعادل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج في إثبات هذه الكلية إلى دليل . وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقا ، حتى تسمى الكواكب حين بزوغها متغيرة ،

(١) س (فقط) : كما .

(٢) س (فقط) : لكان .

(٣) م ، ق ، ر ، س ، ط : إنه لا يعلم .

(٤) س (فقط) : وتثيل .

ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيرا، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل [فيه ^(١)] على دعواه .

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحداً وواحداً على نفى الصفات ، الذى بنوه على نفى التجسيم .

فيقال لهم : ليس فى كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ولا تسمى أحداً فى النفى والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً وأحداً، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيداً .

قال تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ [سورة المدثر : ١١] وهو الوليد ابن المغيرة .

وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [سورة النساء : ١١] ، فسيماها واحدة ، وهى امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] .

وقال / تعالى : ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ ﴾ [سورة القصص : ٢٦] ، ٦٤/١

وقال تعالى : ﴿ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢] ،

وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ بَنَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى ﴾ [سورة الحجرات : ٩] .

(١) فيه : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٢) واحداً : ساقطة من (ص) .

(٣) وقال : ساقطة من (ص) .

وقال : (**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**) [سورة الإخلاص : ٤] ،
 وقال : (**قُلْ إِنِّي لَنْ يُخَيِّرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ**) [سورة الجن : ٢٢] ،
 وقال تعالى : (**فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**) [سورة الكهف : ١١٠] ، وقال تعالى : (**وَلَا يَظَلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا**)
 [سورة التمهف : ٤٩] .

فإن كان لفظ الأحد لا يُقال على ما قامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النفي أنه أحد ، فإذا قيل : (**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**) لم يكن هذا نفيًا لمكافأة الرب إلا عمن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفوًا لله .

وكذلك قوله : (**وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا**) [سورة الكهف : ٢٨] ،
 (**وَلَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**) فإنه إذا لم يكن الأحد إلا ما لا ينقسم ، وكل مخلوق وجسم منقسم^(٢) ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في مسمى أحد ، فيكون التقدير : ولا أشرك به ما لم يوجد ، ولا يشرك بربه ما لا يوجد .

وإذا كان المراد النفي العام ، وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في مسمى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثى : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحد — علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل

(١) م : الأحد .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : جسم .

(٣) م : لراة .

للأعراض، ولم يُعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً، بل ولا عرف منهم أنهم [لا] ^(١) يستعملونه إلا في [غير] ^(١) الجسم، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال: لا يدل إلا على تقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في التقيض — الذي أخرجوه منه — الوجودي، دون التقيض الذي خصوه به وهو العدمي ^(٢)؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا؟ .

٦٥/١
لفظ الصمد

/ وكذلك اسمه «الصمد» ليس في قول الصحابة: «إنه الذي لا جوف له» ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات: بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسطة في غير هذا الموضع .

وكذلك قوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [سورة الشورى: ١١]، وقوله: (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) [سورة مريم: ٦٥] ونحو ذلك، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجوه .

وأما احتجاجهم بقولهم: «الأجسام متماثلة» فهذا — إن كان حقاً — فهو تماثل يُعلم بالعقل، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ «المثل» على كل جسم، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول: إن السماء مثل الأرض، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال، والجبال مثل البحار، والبحار مثل التراب، والتراب مثل الهواء، والهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الشمس، والشمس

(١) لا، غير: في (س) . وسقطت (لا) من (ص)، (ط)، وسقطت اللفظتان من (م)، (ق)، (ر) .
(٢) م، ق، ر، ص، ط: العدم .

مثل الإنسان ؛ والإنسان مثل الفرس والحصان ؛ والفرس والحصان مثل السفيرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ؛ ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يُشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة^(١) أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر .

بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين — مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحّاك ، بادى البشّرة —

قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا خَيْرٌ كُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٨] ، [فقد بين أنه يستبدل قوما^(٢) لا يكونون] أمثال المخاطبين ، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه .^(٣)

فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان ، بل مماثل لكل حيوان ،

بل مماثل لكل جسم نام حسّاس ، / بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى ، بل مماثل

لكل جسم فلكى وغير فلكى ؟

واقفه إنما أرسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ،

لم ينزل القرآن بلغة من قال : «الأجسام متماثلة» حتى يهمل القرآن على لغة هؤلاء .

(١) م ، ق : الفردة .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) وفيها بدلا من هذه العبارة : «أى أمثال . . .»

الخ » وفى (س) : فقد تبين أنه يستبدل قوما غير لا يكونون .

(٣) س ، ر : ذكر .

هذا لو كان ما قالوه صحيحا في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ كما بسطناه في موضع آخر ، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض قولهم ، لا ما يعاضده .

وكذلك الكفاء ، قال حسان بن ثابت :

أتهجوه ، ولست له بكفٍ ؟^(١) فشركا لخير كما الفداء

فقد نفى أن يكون كفواً لمحمد ، مع أن كليهما جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق ، ولكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كفء في شيء من الأشياء ، ولا مثل له في أمر من الأمور ، ولا ند له في أمر من الأمور ، ولم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ، ولا حق من الحقوق ؛ وذلك لا ينفي كونه متصفاً بصفات الكمال .

فإذا قيل هوحى ، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور ، [وعليم وقدير وسميع وبصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور]^(٢) ، كان ما دل عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثله شيء من الأشياء له في أمر من الأمور .

(١) البيت لحسان بن ثابت في ديوانه ، ص ٨ (ط . التجارية ، ١٣٤٧ / ١٩٢٩) وهو من بحر الوافر . من قصيدة يرد فيها على أبي سفيان الحارث بن عبد المطلب بن هاشم ، وكان قد هجا الرسول صلى الله عليه وسلم قبل إسلامه ؛ وانظر تفسير الطبري ١ / ٣٦٨ .

(٢) م ، ق : الكفاء .

(٣) م : حى .

(٤) ما بين المقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

وأما كون ماله حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لماله حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلا وسمما؛ فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ «المثل» على مثل هذا؛ وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلا لكل موصوف، وكل ماله حقيقة مماثلا لكل ماله حقيقة، وكل ماله قدر مماثلا لكل ماله قدر، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلا لكل موجود. وهذا — مع أنه في غاية الفساد والتناقض — لا يقوله عاقل، فإنه يستلزم التماثل في جميع الأشياء، فلا يبقى شيطان مختلفان غير متماثلين قط، وحينئذ فيلزم أن يكون الرب مماثلا لكل شيء، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه، وذلك مناقض للسمع والعقل؛ فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت مماثلة كل شيء له، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل.

/ الجواب الرابع: أن يقال: فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم، فتلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخرى في القرآن ما يدل عليها البتة، فإذا قُدِّر أن الأقول هو الحركة، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك محدث أو ممكن؟ وأن الحركة لا تقوم إلا بحادث أو ممكن؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها؟ وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها؟

بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام، أو من المادة والصورة، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد؟

(١) م، ق، ر، ص، ط: بمجرد ذلك يكون.

(٢) م، ق: أو كل.

بل أين في القرآن أو لغة العرب، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار فهو جسم؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة؟^(١)

ولفظ الجسم في القرآن مذکور في قوله تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ [سورة البقرة: ٢٤٧]، وفي قوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [سورة المنافقون: ٤]. وقد قال أهل اللغة: إن الجسم هو البدن. قال الجوهري في صحاحه: قال أبو زيد: الجسم الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان. قال: وقال الأصمعي: الجسم والجثمان: الجسد.

ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ «الجسم» من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه، فسموا الهواء ولهب النار وغير ذلك جسماً، وهذا لا تسميه العرب جسماً، كما لا تسميه جسداً ولا بدنًا.^(٢)

ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه، وقد يراد به غِظُّهُ، كما يقال: لهذا الثوب جسم.

وكذلك أهل العرف الاصطلاحى يريدون بالجسم تارة هذا، وتارة هذا؛ ويفرقون بين الجسم التعليمى المجرد عن المحل الذى يسمى المادة والهوى، وبين الجسم الطبيعى الموجود. وهذا مبسوط فى موضع آخر.^(٣)

(١) ص، ر، ص، ط: أو ماله.

(٢) ولا بدنًا: كذا فى (م) فقط، وفى سائر النسخ: وبدنًا.

(٣) فى الصحاح للجوهري قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك: الجسمان والجثمان، وقال الأصمعي: الجسم والجثمان: الجسد، والجثمان: الشخص، وفى اللسان: رجل جسماني وجثاني إذا كان ضخم الجثة، وقد جثم الشيء أى عظمه... والأجسم: الأضخم. انظر اللسان مادة: جسم. وانظر ما كتبه ابن تيمية عن معانى الجسم فى «منهاج السنة» ٩٧/٢ وما بعدها، ١٤٥/٢ وما بعدها. وانظر التمرينات للبرجاني، ص ٦٧.

والمقصود هنا أنه لو قُدِّرَ أن الدليل يفتقر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليل ، إلا أن تكون البواق واضحات^(١) لا تفتقر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنما يذكر للخاطب من المقدمات / ما يحتاج إليه ، دون ما لا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متماثلة ، وأن الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لها — من أخفى الأمور وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقا ، وهذا ليس في القرآن .

٦٨/١

فإن قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لا بد للجسم من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ، كما ادعى ذلك كثير من نُّظار المتكلمين ، وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث ، أو ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن ما لم يسبقها ولم يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، وما لم يكن قبل الحوادث بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثا ، فإنه لو لم يكن حادثا لكان متقدما على الحوادث ؛ فكان خاليا منها وسابقا عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون لفظا مجملا يتناول حقا وباطلا ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ؛ فيلبس المعلوم منها بغير المعلوم ، كما في لفظ « الحادث » و « الممكن » و « المتحيز » و « الجسم » و « الجهة » و « الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي كثر فيها نزاعهم ، وامتبا ألفاظ جملة تتناول أنواعا مختلفة :

(١) ص ، ر ، ص ، ط : إلا أن يكون الباقي واضحات .

(٢) ص : وأمثالها هي .

إما بطريق الاشتراك لاختلاف الاصطلاحات ، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ؛ فإذا فُسر المراد وفُصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد .

فإذا قال القائل : نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث ، فقد صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع^(١) ، كلفظ « القديم » إذا قال قائل : « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو القديم في اللغة ؛ أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن هذا مما لا نزاع فيه . وكذلك إذا قال : « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكذوب ، فإن هذا مما لم يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسول .

وذلك / أن القائل إذا قال : « ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين ، أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء ؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ماله ابتداء ، واحدا كان أو عددا ، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يَحُلْ من هذا لا يكون قبله ، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثا . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان .

وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : ما لم يَحُلْ من الحوادث المتعاقبة التي لم تنزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئا بعد شيء [دائمة^(٣)] لا ابتداء

(١) ص ، ر ، ص ، ط : محل النزاع ليس من ذلك .

(٢) م (فقط) : مما لا يتنازع .

(٣) دائمة : صافطة من (م) ، (ق) .

لها ولا انتهاء؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكلماً لم يزل متكلماً إذا شاء؟ وتكون كلماته لانهائية لها، لا ابتداء [ولا انتهاء^(١)]، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكلماً بمشيئته، فلا يكون قد صار متكلماً بعد أن لم يكن، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه، ولا يكون متكلماً بغير قدرته ومشيئته، بل يكون متكلماً بمشيئته وقدرته، ولم يزل كذلك، ولا يزال كذلك.

هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك، وبين من نازعهم في ذلك.

والفلاسفة يقولون: إن الفلك نفسه قديم أزلي لم يزل متحركاً، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة. ومعلوم [بالاضطرار^(٢)] أن هذا مخالف لقولهم، ومخالف لما أخبر به القرآن والتوراة وسائر الكتب، بخلاف كونه لم يزل متكلماً أو لم يزل فاعلاً أو قادراً على الفعل؛ فإن هذا مما قد يُشكل على كثير من الناس سمياً وعقلاً.

وأما كون السماوات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه.

وأما جمهور الفلاسفة، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم، ومع المجوس وغيرهم، ومع أهل الكتاب وغيرهم، فهم متفقون على أن السماوات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا في مادة ذلك،

٧٠/١

(١) م، ق: لانهائية لها ولا ابتداء.

(٢) بالاضطرار: زيادة في (س) فقط.

(٣) س، ر، ص، ط: مخلوقتان محدثتان. وفي هامش (ط): مخلوقات، وعليها علامة التصويب.

هل هي موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مدة ومادة ، أم هو أَيْدَعُ ابتداءً من غير تقدم مدة ولا مادة ؟

فالذي جاء به القرآن والتوراة ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر في القرآن أنه : ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ أى بخار : ﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ﴾ [سورة فصلت : ١١] ، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [سورة هود : ٧] ، وخلق ذلك في مدة غير مقسدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام .

والشمس والقمر هما من السماوات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما - وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما - إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر .

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حكي عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية . وهذا أيضا باطل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

(١) م ، ق : مادة ومدة .

(٢) في هامش (ط) أمام هذه السطور كتب ما يلى : « المادة فيما خلق منها كالسماوات والأرض هي في نفسها مبدعة لا من مادة مطلق (كذا) . كذا بخط الأمير على الأصل .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : إنما حدثنا .

فإن قيل: إبطال حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾: [سورة: الرعد: ٨]، وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [سورة الجن: ٢٨]، كما ذكر ذلك طائفة من النظائر، فإن ما لا ابتداء له ليس له كل، وقد أخبر أنه أحصى كل شيء عدداً^(١).

قيل: هذا لو كان حقا لكان دلالة خفية لا يصلح أن يُحال عليها، كنفى مادل على الصفات؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية، وهذا — لو قدر أنه دليل صحيح — فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا، مثل أن يُقال: هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها، وذلك يستلزم حدوث الجسم، لأن الجسم / لو كان قديما للزم حوادث لا بداية لها، لأن الجسم يستلزم الحوادث، فلا يتخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض، ثم يقال بعد هذا: وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسما.

٧١/١

وهذه المقدمة تتناقض فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى، فكيف وقوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ لا يدل على ذلك؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلاق^(٢) قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة يس: ١٢] فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود؛ فقد أحصى المستقبل المعلوم، كما أحصى الماضي الذي وجد، ثم عدم.

(١) قوله تعالى: زيادة في (م) فقط.

(٢) ما بين المقرنين سائط من (م)، (ق).

(٣) م، ق: الخلق.

ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا وبين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة في الآية ، وإن قيل : بل أحصى المستقبل ، تقديره : جملة بعد جملة ، لم يكن في الآية حجة ، فإنه يمكن أن يُقال في الماضى كذلك .
ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشكلة على القولين ، ليس الغرض هنا لإنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يُرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته .

المعانى المختلفة
لحدوث العالم
عند النظار

ومما يشبه هذا إذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله ، فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى في صرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً .

المعنى الأول

فالذى يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلى ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية ، وكل ما سواه محدث مخلوق صربوب عبد له .
وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود والنصارى ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .

٧٢/١

المعنى الثانى

والمعنى الثانى أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئاً ولا يتكلم بمشيئته ، ثم حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : إن كونه لم يزل متكلماً بمشيئته أو فاعلاً بمشيئته ، بل لم يزل قادراً : هو ممتنع ، وإنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، فهذا المعنى هو الذى يعنيه أهل الكلام من الجهمية

والمعتزلة ومن اتبعهم بمحدث العالم، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى لا يوجد لا في القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا في حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يُعرف هذا عن أحد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم محدث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبت^(٢) ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث الذاتي ، وغيره الحدوث الزمانى .

المعنى الثالث

والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يُعرف عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف المشهورة التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس .^(٤)

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفاسفة المليين ، كابن سينا وأمثاله . وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقوله الذى فى كتبه: أن العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ، ويقولون : إنه محدث ، ولم يُثبت فى كتبه للعالم فاعلا موجبا له بذاته ، وإنما أثبت له حلة يتحرك للتشبه بها ، ثم جاء الذين

(١) م ، ر : أو .

(٢) م : بلة .

(٣) ر ، ص : المدينة .

(٤) م ، ر ، ص ، ط : مغمورون .

(٥) م ، ق : وقول .

أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى لغيرها ، كما جعلها الفارابي وغيره ، ثم جعلها
بعض الناس أمرة للفلك بالحركة ، لكن يتحرك للتشبه بها كما يتحرك العاشق
للعشوق^(٢) وإن كان لا شعور له ولا قصد^(٣)، وجعلوه مدبرا بهذا الاعتبار - كما فعل
ابن رشد وابن سينا - جعلوه موجبا بالذات لما سواه ، وجعلوا ما سواه ممكنا .

الوجه الخامس^(٥) : أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع - إن دل - على
أن الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير ممن يثبت الصفات أو أكثرهم ،
وينفيه بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي ما يدل على
صحّة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تزييه
سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نفي شيئا من الصفات لكون إثباته تجسيدا
وتشبيها يقول له المثبت : قولي فيما أثبتته من الصفات والأسماء كقولك فيما أثبتته
من ذلك ، فإن تنازعا في الصفات الخبرية ، أو العلو أو الرؤية أو نحو ذلك ،
وقال له [النافي^(٦)] : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك

(١) س ، ر ، ق ، ص ، ط : كما جعله .

(٢) س (نقط) : كما يتحرك العشوق للعاشق .

(٣) في رسالة العشق لابن سينا (ص ١٨ من مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست ، مكتبة المنى
ببغداد) : إن الشيء يتحرك للتشبه بمعشوقه ، وأن العشق قد يكون من غير اختيار من العاشق بل يكون طبيعيا
فيه ؛ وفي رسالته في معنى الزيارة (ص ٤٦) من المجموعة السابقة يقول : إن النفوس تؤثر في الأجرام
السموية حتى تحركها تشبيها لها بالعقول واشتياقا إليها على سبيل العشق والامتثال ؛ وفي رسالته في إثبات
النبوت (ص ٨٧ من سبع رسائل في الحكمة والطبيعات) يقول : إن الفلك يتحرك بالنفوس حركة شوقية .

(٤) س ، ر ، ص ، ط : ويجعل .

(٥) انظر بداية الوجه الرابع فيما تقدم ص ١١٨ .

(٦) النافي : ساطعة من (م) ، (ق) ، (ر) .

إلا الجسم ، قال له المذمت : لا يُعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ؛ جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ؛ فإذا جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .^(١)

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاض .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه — وإن كان بمضا — فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ؛ فإن جاز لك إثباتها مع أنها ليست أعراضا ، ومحلها ليس بجسم ، جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاضا .

فإن قال نافي الصفات : أنا لا أثبت شيئا منها .

قال له : أنت أهتمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي طليم قدير ، ولا تعقل حيا عاليا قديرا إلا جسما ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى / بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ؛ جاز لي أن أثبت موصوفا بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لي .

فإن قال الملحد : أنا أنفى الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فاعله ، أو تقول : إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع .

(١ - ١) : ساقط من (س) ، (ر) .

(٢) س : ليس جسما .

(٣) ك : زيادة في (م) .

فإن قلت بالأقول فصانعه ، إن قلت : هو جسم [فقد ^(١)] وقعت فيما نفيته ، وإن قلت : ليس بجسم ، فقد أثبت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم ، وهذا لا يعقل في الشاهد .

فإذا أثبت خالقا فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا إلا جسما ، كان لمنازلك أن يقول : هو حي طيم ليس بجسم ، وإن كان لا يعرف حيا عالما إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه .

وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأعراض ^(٢) ، متحيز ^(٣) في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحمله الحوادث والحركات ، وله أبعاض وأجزاء ، فكان ما فتر منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا بجمد الخالق ، وتكذيب رسله ، ومخالفة صريح المعقول ، والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن إثباتها تجسيم قول ^(٤) لا يمكن أحدا أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبتته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه ، وإذا كان اللازم في الموضعين واحدا ، وما أجاب هو به ، أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا وينفى شيئا على هذا

(١) فقد : زيادة في (س) .

(٢) م ، ق ، ر : حامل الأمراض .

(٣) م : متحيزا .

(٤) قول : ساقطة من (س) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

التقدير؛ وإذا انتهى إلى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه^(١) القديم أعظم من كل تجسيم نفاه؛ فعمل أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يُسمن ولا يفتنى من جوع .

/ وأما الجواب لأهل المقام الثاني - وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل إلا على الإثبات ، ولكن العقل دل على النفي^(٢) - فجوابهم من وجوه :

أحدها - أن يقال : نحن في هذا المقام مقصودنا أن العقل الذي به يعلم صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق المستلزمة للنفي ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلّموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ؛ وحينئذ فإذا قُدِّرَ أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلاً في السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذي عُرِفَ به صحته ، وهذا هو المطلوب .

وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق .

قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالتكم وجهلكم بالطرق^(٤) التي دعت بها الأنبياء أتباعهم^(٥) ،

(١) من ، ر ، ص : التجسيم للواجب .

(٢) ذكر ابن تيمية مقامين لمن ينازع في القول بأن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بطريق الأعراض ، وبأن ما استلزم الحادث فهو حادث ، وذلك في ص ١٠٠ من هذا الكتاب . وشرح هناك المقام الأول (١٠٠ - ١٠٣) ، وتكلم عن المقام الثاني (ص ١٠٣ - ١٠٤) ثم ذكر وجوهاً في الجواب عن المسلك الأول أو المقام الأول (ص ١٠٤ - ١٣٠) وهو يجيب هنا عن المقام الثاني بالوجوه التالية .

(٣) س ، ص ، ط : أصلاً لسمع .

(٤) س : بالطريق .

(٥) س ، ر ، ص ، ط : لأتباعهم .

٧٥/١
الجواب لأهل
المقام الثاني
من وجوه
الأول

وإذا كنتم لا تعرفون تلك الطرق فاتم جهال بطرق الأنبياء، وبما بينوا به إثبات الصانع وتصديق رساله، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا: إن صدقهم لا يعرف إلا بمقول يتناقض المنقول عنهم.

وأما إذا قلتم: لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه، ونفى لا يمكنكم معرفته^(١)، فن أين تعرفون أن جميع بني آدم من الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها ولزومها للجسم، وامتناع حوادث لا أول لها، أو بنحو^(٢) هذا الطريق؟ وهل الإقدام على هذا النفي إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق العلم وأدلته، والأسباب التي بها يعرف الناس ما لم يعرفوه، وهذا النفي قاله كثير من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، وهذه حاله، وهذا النفي عمدة هؤلاء.

الوجه الثاني: أن يُقال لهم: بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي، كما أقر بذلك جمهور النظار، حتى إن مسألة حدوث العالم اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين، حتى إن موسى بن ميمون صاحب / «دلالة الحائرين»^(٥)، وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين، يمزج الأقوال

٧٦/١

(١) ونفى لا يمكنكم معرفته: كذا في كل النسخ، ولعل الصواب: ونفى لا يمكنكم معرفته.

(٢) ر، م، ق، ص، ط: أو بنحو.

(٣) ر، ص، ط: من أجهل.

(٤) إن: ساقطه من (س)، (ر)، (ص)، (ط).

(٥) هو موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق، أبو عمران القرطبي، طيب وفيلسوف يهودي، ولد وتعلم في قرطبة، وتظاهر بالإسلام وحفظ القرآن وتفقه بالمالكية، ودخل مصر فماد إلى يهوديته، وكان فيها رئيساً روحياً لليهود. ولد سنة ٥٢٩ وتوفي سنة ٦٠١ ودفن بطبرية في فلسطين، له تصانيف كثيرة. منها «دلالة الحائرين» و«الفصول في الطب». انظر ترجمته في: طبقات الأطباء، ص ٥٨٢؛ تاريخ الحكماء، ص ٣١٧ - ٣١٩؛ بروكلمان: Brock. 1: 644 (489); S. 1: 893. وفيه: ولد سنة ٥٣٤. وانظر الاعلام ٨/ ٢٨٤. وانظر المقدمة التي كتبها محمد زاهد الكوثري لكتاب «المقدمات الخمس والعشرون... من دلالة الحائرين» ط. القاهرة، سنة ١٣٦٩ ©

النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع ، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأیضا فقد اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفی الجسم ولا نفی الصفات .

الوجه الثالث: [أن يقال]: ^(٢) إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه ، وظهر [منهم] ^(٤) من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم طامون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أي تواتر قدر ، فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذا الإخبار الذي يخبرون به عن أنفسهم — علم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتي إن شاء الله .

(١) م ، ق : أئمة النظر .

(٢) أن يقال : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) س : كان .

(٤) منهم : ساقطة من (م) فقط .

الخامس الوجه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئاً من السمع ، وهذا — والله الحمد — قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من طوائف النظائر أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلاً صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، حتى الفلاسفة القائلين بقدم العالم كأرسطو وأتباعه : ما يذكرونه / من دليل صحيح عقلي ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك ٧٧/١ سائر طوائف النظائر من أهل النفي والإثبات ، لا يذكرون دليلاً عقلياً في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا مخالف .

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله في موضعه ، ونبين أن من خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى : ﴿ كَلِمَاتٍ لَّتِي فِيهَا فَوْجٌ سَاءَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ * وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ * فَأَعْرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ^(١) [سورة الملك : ٨ - ١١] .

ثم نذكر وجوهاً أخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فتقول :

(١) هنا تسمى التخریجة في نسخة (س) والتي بدأت ص (٩٦) بعبارة « فإن قول نحن إنما تقدم

(١) الوجه الرابع

أن يقال : العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالماً بذلك .

فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوماً له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان .

وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع — مع هذا — أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر . غايته أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ، بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه — مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا — أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت الخبر ، أم يكون علمه بثبوت خبره لازماً له لزوماً ضرورياً ، كما تلزم سائر العلوم لزوماً ضرورياً لمقدماتها ؟

وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به لأن هذا الاعتقاد ينافي ما علمت به أنه صادق ، كان حقيقة الكلام : لا تصدقه في هذا الخبر / لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، فيقول : ^(٢) وعدم تصديقي له فيه هو عين اللازم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه ، كان كما لو قيل : كذبته لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو المخوف المحذور من فعل المنهى عنه ، والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا في المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور [به] ^(٤) سواء أطاع

٧٨/١

(١) هذا هو الوجه الرابع في الرد على قانون التأويل ، وقد بدأ الوجه الثالث من ٨٧ .

(٢) م ، ق ، ر : يلزم .

(٣) م ، ق : ويقول .

(٤) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

أو عصى ، ويكون وقومه في المخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الأمر الذي أمره بتكذيب ما يتقن أن الرسول أخبر به أعجل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهى عنه ، سواء كان محذورا أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذورا لم يجوز أن ينهى عنه ، وإن كان محذورا فلا بد منه على التقديرين ، فلا فائدة في النهى عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لثلاث يفضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره بأقبح من أن يأمر^(١) بالحلوة المفضية إلى الزنا .

فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لثلاث يفضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه في هذا ، كان هذا أمراً له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمراً له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلظه في خبر جوز ذلك في غيره .

ولهذا آل الأمر بمن يسلك هذا الطريق^(٢) إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله ، [بل^(٣)] وباليوم الآخر عند بعضهم ، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يردّ بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم قانون يرجعون إليه في هذا [الأمر^(٤)] من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ما أثبتته عقلك فأثبتته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فأثبتته ، وإلا فلا ؛

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : يأمره .

(٢) س : بمن سلك هذه الطريق .

(٣) بل : زيادة في (س) .

(٤) الأمر : زيادة في (ر) .

فصار وجود الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم كقدمه في المطالب الإلهية وطم
الربوبية، بل وجوده— على قولهم— أضر من عدمه، لأنهم لم يستفيدوا من جهته
/ شيئا، واحتاجوا إلى أن يدفموا ما جاء به : إما بتكذيب، وإما بتفويض،
وإما بتأويل، وقد بسط^(١) هذا في غير هذا الموضوع .

٧٩/١

فإن قالوا : لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما يتأفي العقل، فإنه منزّه عن ذلك،
وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا لإقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمعي^(٣) .

فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يُظن أنه دليل وليس بدليل أصلا، أو يكون
دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما في الإسناد، وإما في المتن،
كإمكان كذب المخبر أو غلطه، وإمكان^(٤) احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا .

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد^(٥)
دلالاته جهل، أو بما يُظن أنه دليل وليس بدليل؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي
المعارض للشرع بما ليس بدليل في نفس الأمر، بل اعتقاد^(٥) دلالاته جهل،
أو بما يُظن أنه دليل وليس بدليل .

وحيثئذ فنل هذا — وإن سمّاه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية،
وهو ليس بدليل في نفس الأمر، أو دلالاته ظنية — إذا عارض ما هو دليل

(١) م (فقط) : وقد بسطت .

(٢) س : أن نعلم .

(٣) م ، ق : للسمع .

(٤) ر ، ص ، ط : وإمكان ، (س) : وإمكان .

(٥) م : (فقط) : بل باعتقاد .

سمعى يستحق أن يسمى دليلاً لصحة مقدماته ، وكونها معلومة ؛ وجب تقديم الدليل السمعى عليه بالضرورة واتفاق العقلاء .

فقد تبين أنهم بأى شىء فسروا جنس الدليل الذى رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعاً فاسداً ، حيث قدموا ما لا يستحق التقديم لا عقلاً ولا سمعاً ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل ، بل الواجب أن ينظر فى عين الدليلين المتعارضين ، فيقدم ما هو القطعى منهما ، أو الراجح^(١) إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعى أو العقلى ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذى هو ذريعة إلى الإلحاد .

الوجه الخامس

الوجه الخامس

أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فلما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يُظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يُظن^(٢) .

٨٠/١ / فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون فى العقل ما ينافى المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون فى العقل علم ينفيه ، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً ، بل لكونه علماً ، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل ، وإن كان الذى عارضه من العقل ظنياً ، فإن تكافأ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن فى السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ؛ فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلالاً .

(١) م ، ق : والراجح .

(٢) س : فاما أن نعلم ... أو نظن أنه أخبر به أو لا نعلم ولا نظن .

الوجه السادس

أن يُقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل .

ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يُعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه . وقال بعضهم : العقل متول ، ولَّى الرسول ثم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر .

مهمة العقل

والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة . وهذا كما أن العامي إذا علم عين المفتي ودل غيره عليه وبين له أنه عالم مفت ، ثم اختلف العامي الدال والمفتي وجب على المستفتي أن يقدم قول المفتي ، فإذا قال له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قوله على قولي عند التعارض قدحت في الأصل الذي به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت ، ودلت على ذلك ؛ شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به دليلك ، وموافقتي لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطئك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، وأنت إذا علمت أنه مفت باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته/ باجتهاد واستدلال كنت مخطئا في الاجتهاد والاستدلال الذي [خالفت به من يجب عليك

٨١/٩

تقليده واتباع قوله ، وإن لم تكن مخطئا في الاجتهاد والاستدلال الذي [به علمت^(١) أنه عالم مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ^(٢) ، والعقل يعلم أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم في خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العامي قول المفتي على قوله الذي يخالفه^(٣) .

وكذلك أيضا إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خبير بالطب أو بالقيافة أو الخرص أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ، أو أنه أعلم منهم بذلك^(٤) ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة والخرص والتقويم [أهل العلم بذلك ، وجب تقديم قول أهل العلم بالطب والقيافة والخرص^(٥) والتقويم] على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا هؤلاء ، وبأقوالنا ثبتت^(٦) أهليتهم ، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قوالم .

كما قال بعض الناس : أن العقل منكي الشرع ومعدله ، فإذا قُدّم الشرع عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدّله ، فيكون قدحا فيه .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م : الخطأ .

(٣) م ، ر ، ص ، ط : خالفه .

(٤) م ، ق ، ص ، ط : وبالقيافة .

(٥) ط ، ز : أو أنهم أعلم منهم بذلك ؛ ص : أو أنه أعلم بذلك منهم .

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) ، وسقطت كلمة « قول » في هذه العبارة من (ر)

[وذكرت بهامش ورقة ٤١ من (ص) ، وبهامش ص ٣٤ من (ط)] .

(٧) م ، ق : بأقوالنا .

قيل لهم : أتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله في ذلك مقبول دون قولكم ، فلو قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه أعلم منكم بهذه الأمور ، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك ، إذ يمكن إصابتكم في قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم في قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر .
والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحراثة والنساجة والبناء والحياطة وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع هو وذلك الذى هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعم منه في موارد النزاع قدحا فيما علم به أنه أعلم منه .

/ ومن المعلوم أن مباينة الرسول صلى الله عليه وسلم لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية الاجتهادية كالطب والقيافة والخرص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالما بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها [بها] ، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن

٨٢/١

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : تنازعنا .

(٢) م ، ق ، ر ، ص : السياحة ، وفي « ط » كتب في الأصل : السياحة ، وفي الهامش :

السياحة أى العموم في الماء .

(٣) م ، ر ، ص ، ط : بالصناعات العملية .

(٤) م ، ر ، ص ، ط : العملية والعلمية .

(٥) بها : ساقطة من (م) ، (ق) .

النبوة لا تتال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يجعلها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا علم الإنسان بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم بذلك أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب .^(٢)

فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودي فيما أخبره به من مقدرات من الأضدية والأشربة والأضمة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما في ذلك من الكلفة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا مني ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لي ، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيرا ، وأن كثيرا من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً في هلاكه ، ومع هذا [فهو]^(٥) يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال الخلق مع الرسل عليهم الصلاة والسلام ؟ !^(٦)

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الرجل .

(٢) س : وأهل الطب .

(٣) س ، ر ، ص ، ط : فيما يخبره به .

(٤) قد : ساقطة من (س) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٥) فهو : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٦) م ، ق : والتسليم .

والرسل صادقون مصدقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط، والذين يعارضون أقوالهم بمقولم عندهم من الجهل والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطيء قط بما لم يصب في معارضته^(٣) له قط ؟ .

/ فإن قيل : فالشهود إذا عدلوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم^(٤) كان تصديقه في جرحهم جرحا في طريق تعديله .

٨٣/١

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ؛ فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم في هذه الشهادة [المميئة^(٥)] أخطأوا أو كذبوا ، فإن جرحهم مطلقا كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقا ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدر في جنس الأدلة العقلية .

وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكيه ، وقال : إنهم أخطأوا فيها ، فهذا لا يعارض تزكيتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكي للشاهد ليس من شرطه أن لا يغلط ، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله ، وفي غير ذلك من الشهادات .

وإذا قال المعدل المزكي في بعض شهادات معدله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد العدل قد ترد شهادته لكونه خصما ،

(١) م ، ق : مصدقون .

(٢) م ، ق : وأن الذين .

(٣) م ، ق : معارضة .

(٤) م ، ر ، ص ، ط : كذبهم .

(٥) المميئة : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٦) م ، ق : المعدل .

أوظنينا لعداوة أو غيرها^(١) ، وإن لم يقدر ذلك في سائر شهاداته ، فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدّل ورددت شهادة المعدل لكونه خصما أو ظنينا لم يقدر ذلك في شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحا في كل ما يعلمه العقل ، ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق .

ولو قال المعدل : إن الذى عدّنى كذب في هذه الشهادة المعينة ، فهذا أيضا ليس نظيراً لتعارض العقل والسمع ، فإن الأدلة السمعية لا تدل على أن أهل العقول الذين حصلت لهم شبه خالفوا بها الشرع ^(٢) ^(٣) ^(٤) ^(٥) ^(٦) تعتمدوا الكذب في ذلك .

وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تعتمد الكذب ، لكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب .

وأيضاً فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدله لم يكن تكذيب المعدل من عدله في قضية معينة مستلزماً للقدح في تعديله ، لأنه يقول : كان عدلا حين زكّانى ، ثم طراً عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا ريب أن العدول / إذا عدلوا ^(٧) شخصاً ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ؛ لم يكن ذلك قادحا في تعديلهما الماضى ، كما لا يكون قادحا في [غير ذلك من] ^(٨) شهاداتهم .

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وغيرها .

(٢) م (فقط) : هذا .

(٣) م (فقط) : نظير تعارض .

(٤) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الدلالة .

(٥) م ، ق : المقول .

(٦) م (فقط) شبهة .

(٧) م (فقط) : ولكن .

(٨) ما بين المعروضين ساقط من (م) ، (ق) .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأیضا فإذا سلم أن هذا نظیر تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن الحاكم إذا سمع جرح المعدل وتكذيبه لمن عدله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا مقتضيا لتقديم قول الذين زكوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله ، كاذبين فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله ، وفي هذا ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله ، صادقين في هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب أو غخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرد قول الذين عدلوه بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب ذلك الوقف دون تقديم العقل .

الوجه السابع

الوجه السابع

أن يُقال : تقديم المعقول على الأدلة الشرعية^(١) ممتنع متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمه لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر .

والمسائل التي يقال [إنه]^(٢) قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء

(١-١) : ساقط من نسخة (ق) فقط .

(٢) س : تعقله .

(٣) إنه : في (س) فقط .

يقول : إن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو سَوَّغَ^(١) ما يقول الآخر : إن العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل [قد^(٢)] آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : إنه غير معلوم بالضرورة العقلية .

كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي / من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

٨٥/١

ويقول أكثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الموصوف عالمًا بلا علم قادرًا بلا قدرة حيًا بلا حياة ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون الشيء الواحد أمرًا نهائيًا خبرًا ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك .

ويقول أكثر العقلاء : إن كون العقل والعاقل والمعقول ، والعشق والعاشق والمعشوق ، والوجود والموجود ، والوجوب والعناية أمرًا واحدًا ، هو ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك .

ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث ، وإن لفظ الوجود يعمهما ويتناولهما ، وإن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك .

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : شرع .

(٢) قد : زيادة في (س) ، (ر) ، (ط) .

(٣) والموجود : زيادة في (م) فقط .

(٤) هو : ليست في (س) .

(٥) م ، ق : يعمها ويتناولها .

ويقول جمهور العقلاء: إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد [بالقرآن^(١)] أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك .

وجمهور العقلاء يقولون: إثبات موجودين ليس أحدهما مبيّناً للآخر ولا داخلاً فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع في ذلك .

[وجمهور العقلاء يعلمون أن كون نفس الإنسان هي العالمة بالأمر العامة الكلية ، والأمور الخاصة الجزئية معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع في ذلك^(٢)] ، وهذا باب واسع .

فلوقيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحداً بيننا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ؛ لوجب أن يحال الناس على شيء لاسبيل إلى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه^(٣) .

وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق^(٤) ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورد الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٥٩] . فأمر الله تعالى المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا

٨٦/١

(١) بالقرآن : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) وهي في هامش (س) .

(٢) ما بين المعقوفين ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) س : ولا اتفق الناس عليه ؛ ر ، ص ، ط : ولا اتفاق للناس عليه .

(٤) ر : صادق .

يوجب تقديم السمع، وهذا هو الواجب، إذ لو رُدوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدحم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا، وشكا وارتيابا .

ولذلك قال تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣] .
فأنزل الله الكتاب حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ماخالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع .

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟
ونحن نعم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول^(١)، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

(١) ر، ص، ط: بمجازات . والمحارات هي ما حارت العقول في فهمه .

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه ، فإن أدلة نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العاقل^(١) الفاضل وأعطها حقها من النظر العقلي ، علم بالعقل فسادها وثبوت تقيضها ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .

الوجه الثامن

الوجه الثامن

٨٧/١

أن يُقال: المسائل التي يقال: إنه [قد] تعارض فيها العقل والسمع / ليست من المسائل اليقينية المعروفة بصرح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة والإلهيات اليقينية ونحو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئا من هذا الجنس ، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس ؛ ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب ، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد ابن سلمة ، وقالوا : إنه كذبه بعض أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع الثلجي ، وقالوا : إنه وضعه ورى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا ، وهو الذي يُقال في متنه : « إنه خلق خيلا فأجراها ، ففرقت ، فخلق

(١) م (فقط) : العقل .

(٢) قد : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) هو محمد بن شجاع الثلجي البغدادي أبو عبد الله ، فقيه العراق في وقته من أصحاب أبي حنيفة ، وكان فيه ميل إلى الامتزاع ، واحتج لفقته أبي حنيفة بالحديث وقواه به ، وله مؤلفات منها : « النوادر » و « المضاربة » و « الرد على المشبهة » ورجال الحديث فيه مطاحن كما نقل الفتنى عن ابن عدى أنه كان يضع أحاديث في التشبيه ينسبها إلى المحدثين . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٢/ ١٨٤ ؛ تهذيب التهذيب ٩/ ٢٢٠ ؛ الجواهر المضية ٢/ ٦٠ ، ٤٣٨ ؛ ميزان الاعتدال ٣/ ٧١ ؛ تاريخ بغداد ٥/ ٣٥٠ ؛ الدارق بالوفيات ٣/ ١٤٧ - ١٤٨ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ ؛ لسان الميزان ٦/ ٦٩٢ ؛ الأعلام ٧/ ٢٨٠ .

نفسه من ذلك العرق^(١) « تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين ؛ وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورك ، ومصاحفته للركبان ، ومعايقته للشاة ، وأمثال ذلك : هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية .

والثاني : مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى : عبدي مرضتُ فلم تعدني ، فيقول : رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلانا مرض ، فلو عدته لوجدتني عنده ، عبدي جُعتُ فلم تطعمني ، فيقول : رب كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلانا جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي »^(٢) .

(١) أورد السيوطي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة في اللالك المصنوعة ٣/١ عن الحاكم عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله من ربنا ؟ قال : من ماء مرور لا من أرض ولا من سما ، خلق خيلا فأجراها فرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق . ثم ذكر السيوطي قول الحاكم بأنه موضوع ، واتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجي ، قال الحاكم : ولا يضح مثل هذا مسلم ، زاد السيوطي : « ولا حائل » ، ثم نقل كلام الذهبي عن ابن شجاع . وذكر ابن عراق هذا الحديث في تنزيه الشريعة ١٤٣/١ ، وذكره محمد بن طاهر الهندي الفتني في تذكرة الموضوعات ، ص ٢٩١ .

(٢) ورد هذا الحديث في صحيح مسلم بالفاظ مختلفة ٤ / ٩٩٠ (كتاب البر والصلة ، باب فضل عيادة المريض) من حديث حماد بن سلمة عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضت فلم تعدني ، قاله : يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ قال : أما علمت أن عبدي فلانا مرض فلم تعده ؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده ... ؟ » الخ . وفي مسند أحمد ٢ / ٤٠٤ (ط . الحلبي) وفيه « حدثنا عبد الله حدثنا أبي حدثنا موسى بن داود قال حدثنا بن لهيعة عن عبيد الله بن أبي جعفر عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ... الحديث » .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع^(١) ،
إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى ،
ومن قال هذا [فقد كذب^(٢)] على الحديث . [ومن قال إن هذا ظاهر الحديث^(٣)]
أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسره المتكلم به ، وبين مراده
بيانا زالت به كل شبهة ، وبين فيه أن العبد هو / الذى جاع وأكل ومرض وعاده^(٤)
العواد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يعد .

٨٨/١

بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المرورية في فضائل الأعمال
على وجه المجازفة ، كما يروى مرفوعا : « أنه من صَلَّى ركعتين في يوم عاشوراء
يقرأ فيهما بكنا وكذا كُتِبَ له ثواب سبعين نبيا » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث^(٥)
من الأحاديث الموضوعية ، فلا يُعَلِّمُ حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح
إلا وهو عند أهل العلم ضعيف^(٦) ، بل موضوع ، بل لا يُعَلِّمُ حديث صحيح
عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه ، إلا أن
يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يُعَلِّمُ عن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) م ، ق : لسمع ولا عقل .

(٢) فقد كذب : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) ما بين المقوفين ساقط من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٤) س (فقط) : يجوع ويأكل ويمرض ويعوده .

(٥) ذكر محمد بن طاهر الهندي في تذكرة الموضوعات ص ٤٣ الحديث التالي « (من صل) يوم
عاشوراء أربعين ركعة بعد الظهر ، في كل ركعة آية الكرسي عشر مرات ، والإخلاص إحدى عشرة مرة ،
والمؤذنين خمس مرات . وقال : إنه موضوع . وفي اللآلئ : « فضل أربع ركعات بالفاتحة والإخلاص
نحسين مرة يوم عاشوراء » . وقال إنه موضوع . وانظر : الفوائد المجموعة ، ص ٤٧ .

(٦) س ، ر : أهل الحديث .

حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البينّ لعامة العقلاء ، فإن ما يُعلم بالعقل الصريح البينّ أظهر مما لا يُعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يُعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه ، فإن لا يكون فيها ما يُعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء ، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصّر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بحجّرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائضين فيها يحجّرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حيارى متوَكِّين ، وغالبهم يرى أن إمامه أحقّ في ذلك منه .

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأنتمهم فيما يقولون [^(١) إنه] من العقليات المعلومة بصريح العقل ، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعات والإلهيات ، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ^(٢) ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته ، أو ينسب النقص في الفهم إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ / البينّ ما لا ريب فيه ؛ كما ذكر في غير هذا الموضوع .

(١) إنه : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ص ، ط : نظيرة

وأما كلامه وكلام أتباعه: كالإسكندر الأفروديسي^(١)، وبرقلس^(٢)، وثامسطيوس^(٣)،
والفسارابي^(٤)، وابن سينا، والسهروردي المقتول^(٥)، وابن رشد الحفيد، وأمثالهم
في الإلهيات، فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء
بني آدم، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يُستقصى.

(١) م، ق، ر، ص، ط: الأفريدومي؛ س: الأفريدومي. والصواب ما أثبتته. والإسكندر
الأفروديسي Alexander of Aphrodisias من أعظم شراح أرسطو، ولد في أفروديسيا من
أعمال آسيا الصغرى، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا ما بين سنتي ١٩٨، ٢١١ م.
انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ٣٢، ط. القاهرة، ١٩٥٨. وانظر ترجمته
ومصنفاته في: طبقات الأطباء ١٠٥/١ - ١٠٧؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٥٢ - ٢٥٣؛
الملل والنحل ١٠٣٧/٢ - ١٠٤٠. وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض مقالاته في كتابه
«أرسطو عند العرب».

(٢) م، ق: برقليس. وبرقلس Proclus هو آخر وأشهر ممثلي الأفلاطونية الجديدة، ولد
بالقسطنطينية سنة ٤١٢ م. وتلقى الفلسفة في الإسكندرية ثم في أثينا حيث صار زعيم مدرستها الفلسفية،
وقد كان برقلس من القائلين بقدوم العالم، توفي سنة ٤٨٥ م. ترجم له ابن النديم في الفهرست
(ص ٢٥٢) وذكر مصنفاته. وأورد الشهرستاني في الملل والنحل ١٠٢٥/٢ - ١٠٣٢ أدلته على قدم
العالم. وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي رسالة له في قدم العالم (مع رسائل أخرى) في كتابه
«الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، القاهرة، ١٩٥٥.

(٣) م، ق: وثامسطيوس؛ ر، ص، ط: وثامسطيوس؛ س: وثامسطيوس. وثامسطيوس
Themistius من شراح أرسطو مع أنه كان أفلاطونياً محدثاً. ولد سنة ٣١٧ م. وعاش
في القسطنطينية وأيد الإمبراطور جوليان في العمل على بئس الوثنية وتوفي سنة ٣٨٨ م.
انظر: يوسف كرم، المرجع السابق ص ٣٠٣. وانظر ترجمته والكلام عن آرائه ومصنفاته في: الفهرست
لابن النديم، ص ٢٥٣؛ ابن القفطي، ص ١٠٧؛ الملل والنحل ١٠٣٣/٢ - ١٠٣٦. وقد
نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي مقالة وشرطاً من شرحه لمقالة (اللام) في كتابه «أرسطو عند العرب».

(٤) سبقت ترجمته، ص ١٠ ت ١.

(٥) سبقت ترجمته، ص ١١ ت ١.

وكذلك أتباع رؤوس المقالات التي ذهب إليها من أهل القبلة ، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ففيها أيضا من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبي الهذيل العلاف^(١) ، وأبي إسحاق النظام ، وأبي القاسم الكعبي ، وأبي علي وأبي هاشم ، وأبي الحسين البصري ، وأمثالهم .^(٥)

وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار^(٦) ،

(١) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المشهور بالعلاف ، من أئمة المعتزلة ، ولد بالبصرة سنة ١٣٥ هـ . وكف بصره في آخر عمره ، وتوفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ . انظر عنه : لسان الميزان ٥/١٣٣ - ٤١٤ ؛ وفيات الأعيان ٣/٣٩٦ - ٣٩٨ ؛ تاريخ بغداد ٣/٣٦٦ - ٣٧٠ ؛ نكت الهميان ، ص ٢٧٧ ؛ أمالي المرتضى ١/١٢٤ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقال كاراده فو ؛ الأعلام ٧/٣٥٥ .

(٢) إبراهيم بن سيار بن هاني ، ويعرف بالنظام ، توفي سنة ٢٣١ وقيل سنة ٢٢٢١ هـ بعد أعظم شيوخ المعتزلة وإليه تنسب فرقة النظامية . وانظر ترجمته والكلام على مذهبه في كتاب « إبراهيم بن سيار النظام » للدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦ . وانظر أيضا : الملل والنحل ١/٧٧ - ٧٨ ؛ الفرق بين الفرق ص ٧٩ - ٩١ ؛ تاريخ بغداد ٦/٩٧ ؛ أمالي المرتضى ١/١٣٢ ؛ خطط المقرئ ١/٣٤٦ ؛ الباب في تهذيب الأنساب ٢/٢٣٠ ؛ الأعلام ١/٣٦١ .

(٣) سبق ترجمته ، ص ٨١ ت ٤ .

(٤) سبق ترجمتهما ، ص ٨١ ت ٢ ، ٣ .

(٥) سبق ترجمته ، ص ٩٤ ت ٤ .

(٦) هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، لم أقف على تاريخ مولده ووفاته ، ويذكر ابن النديم في الفهرست (ص ١٧٩) أنه مات بسبب العلة التي أصابته عندما ألخه النظام في جدال جرى بينهما ، فيكون بذلك معاصرا للنظام الذي توفي حوالي سنة ٢٣١ على الأرجح . وينقل الشهرستاني عن الكعبي قوله : إن النجار كان يقول إن الباري تعالى بكل مكان وجودا لاعلى معنى العلم والقدرة .

وانظر عنه وعن النجارية : مقالات الإسلاميين ١/١٣٥ - ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٨٣ - ٢٨٥ ، ٤١٥/٢ - ٤١٦ ؛ الملل والنحل ١/١٣٨ - ١٤١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٢٦ - ١٢٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر ، ص ٣٣٤ ؛ الباب لابن الأثير ٣/٢١٥ ؛ التبصير في الدين ، ص ٦١ - ٦٢ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ١٧٩ ؛ الأعلام ٢/٢٧٦ .

وضرار بن عمرو^(١)، مثل أبي عيسى محمد بن عيسى برغوث^(٢) الذي ناظر أحمد ابن حنبل، ومثل حفص الفرد الذي [كان] يناظر^(٤) الشافعي . وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٥)، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام^(٦)، وأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري وغيرهم .

(١) م، ق: ضرار بن عمرو مثل ٤٠٠ ر، ص، ط: ضرار بن عمرو ومثل ٥٠٠ وهو ضرار بن عمرو القاضي؛ قال عنه ابن حجر (لسان الميزان ٢٠٣/٣): « معتزلي جلد له مقالات خبيثة » . والضرارية يشبهون النجارية في الكثير من أقوالهم فهم ينفون الصفات ويقولون بحق الله لأفعال العباد ويطلقون القول بالتولد، ولكنهم يتكرون القول بوجود المعرفة بالعقل قبل ورود السمع . وانظر عنه وعن فرقة: الملل والنحل ١/١٤٢ - ١٤٤؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٩ - ١٣٠؛ أصول الدين، ص ٣٣٩ - ٣٤٠؛ التصير في الدين، ص ٦٢ - ٦٣؛ مقالات الإسلاميين ١/٢٨١ - ٢٨٢؛ ٢/٤٠٧ - ٤٠٨؛ التنبيه وارد للعلی، ص ٤٣ .

(٢) م، ق: ابن غوث، وهو خطأ . وهو أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث . عاصر أحمد بن حنبل . لم أجد فيما بين يدي من المراجع شيئا عن تاريخ مولده ووفاته، ولكن ذكرت كتب الفرق الكثير من آرائه ومذهبه . فالأشعري يذكر آراءه في المقالات ١/٢٨٤ - ٢٨٥ ومنها: أنه كان يزعم أن الأشياء المتولدة فعل الله بلا حجاب الطبع، وأنه كان يقول في التوحيد بقول المعتزلة إلا في باب الإرادة والجلود، وأنه كان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء، وأنه كان يقول: إن الله لم يزل متكلمًا بمعنى أنه لم يزل عاجزًا عن الكلام ولكن كلام الله محدث مخلوق .

انظره وعن مذهبه: الملل والنحل ١/١٤١؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٦ - ١٢٧؛ التصير في الدين، ص ٦٢؛ الفصل في الملل والنحل ٣/٢٢؛ الانتصار للخطا، ص ٩٨؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة (البرغوثية)؛ المنية والأمل لابن المرتضى ص ٤٦ .

Watt (W.M.), Free will, pp. 110-111, 128-129, London, 1949.

(٣) م (فقط): حفص الفرد . وهو خطأ . كان متابعا لضرار بن عمرو في أكثر آرائه ومعهما أن الله عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز، وجوزا حصول الفعل بين فاعلين، وأن الله يقلب الأعراض أجماسا .

انظره وعن آرائه: مقالات الإسلاميين ١/٢٨١ - ٢٨٢؛ الملل والنحل ١/١٤٢ - ١٤٤؛ الفرق بين الفرق، ص ١٢٩ - ١٣٠؛ أصول الدين للبغدادي، ص ٣٣٩ - ٣٤٠؛ الفهرست لابن النديم، ص ١٨٠؛ لسان الميزان ٢/٣٣٠ - ٣٣١ .

(٤) م، ق: الذي ناظر .

(٥) ابن كلاب سبقت ترجمته، ص ١٣ ت ٢ .

(٦) م (فقط): وأبي محمد عبد الله بن كرام، وابن كرام سبقت ترجمته، ص ١٣ ت ٤ .

بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم، تجمد أحدهم دائما يجمد في كلامهم ما يراه هو باطلا، وهو يتوقف في رد ذلك، لاعتقاده أن إمامه أكل منه عقلا وعلما [و«دينا»، هذا مع علم كل من هؤلاء أن متبوعه ليس بمعصوم، وأن الخطأ جائز عليه^(١)، ولا تجمد أحدا من هؤلاء يقول: إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقا، لكنه إذا تبين له أحيانا الحق في تقيض قول متبوعه، أو أن^(٢) تقيضه أرجح منه قدمه، لاعتقاده أن الخطأ جائز عليه.

فكيف يجوز أن يقال: إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمرو بعقله أنه باطل؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم قدم رأيه على نص الرسول صلى الله عليه وسلم في أبناء الغيب التي ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه، بدون الاستهداء بهدى الله، والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسله وأنزل به كتبه، مع علم كل أحد بقصوره / وتقصيره في هذا الباب، وبما وقع فيه من أصحابه وغير أصحابه من الاضطراب؟
٩٠/١
ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط،^(٣) ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق.

بل نقول قولاً عاماً كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعارضها قط صريح معقول، فضلا عن أن يكون مقدما عليها، وإنما الذي

(١-١) : ساقط من (م)، (ق) .

(٢) م، ق : وأن .

(٣) بين : ساقطة من (ق) فقط .

يعارضها شُبّه وخيالات ، مبنها على معان متشابهة وألفاظ مجملة ، فتي وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية ، لا براهين عقلية .
وما يوضع هذا :

الوجه التاسع

الوجه التاسع

وهو أن يُقال : ^(١) القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط ، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كلٌّ منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل ^(٢) [أو بنظره ما يدعى الآخر أن المعلوم بضرورة العقل ^(٣)] أو بنظره تقيضه .

وهذا من حيث الجملة معلوم ؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر — الذي يسمونه التوحيد والعدل — معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفهم من أهل الإثبات يقولون : إن تقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية .

بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن [علم ^(٤)] الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كسألة الرؤية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً ، ويؤثّمون المخالف فيه .

وكلٌّ من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ؛ وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفي ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات .

(١) س : أن تقول .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : أن .

(٣-٢) : ساقط من (م) ، (ق) .

(٤) علم : زيادة في (س) فقط .

وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص ، كمسائل الصفات والقدر .
وأما المسائل المولدة كسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام وبقاء الأعراض وغير
ذلك ففيها من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه ، وكل منهم يدعى فيها القطع العقلي .
ثم كل من كان عن السنة أبعد كان التنازع / والاختلاف بينهم في معقولاتهم

٩١/١

أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافا من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين
والبغداديين منهم من النزاع ما يطول ذكره . والبصريون أقرب إلى السنة
والإثبات من البغداديين ، ولهذا كان البصريون يثبتون كون الباري سميما بصيرا
مع كونه حيا عليما قديرا ، ويثبتون له الإرادة ، ولا يوجبون الأصلح في الدنيا ،
ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤثمون المجتهدين ، وغير ذلك . ثم بين
المشائية^(١) والحسينية — أتباع أبي الحسين البصرى — من التنازع ما هو معروف .
وأما الشيعة فأعظم تفرقا واختلافا من المعتزلة ، لكونهم أبعد عن السنة منهم ،
حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة^(٢) .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافا من جميع طوائف
المسلمين واليهود والنصارى . والفلسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي
فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع
والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه . وأما
سائر طوائف الفلاسفة ، فلوحكى اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من
اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة ، والهيئة علم رياضى حسابى هو

(١) لم أجد فرقة من الفرق تدعى المشائية ، ويبدو أن ابن تيمية يشير إلى مشايخ المعتزلة البغداديين
الذين خالفهم أبو الحسين البصرى . وانظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ، ص ٤٥ ؛
الملل والنحل ١/١٠٧٨ . وانظر أيضا : المتمدن في أصول الفقه لأبي الحسين البصرى (ط . دمشق ،
١٣٨٤/١٩٦٤) الفهرست : مادة شيوخكم (المعتزلة) ، شيوخنا البغداديون .

(٢) ص ، ر ، ص ، ط : ثنتين .

من أصح علومهم ، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟ .

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعري [عنهم ^(١)] في كتابه في « مقالات غير الإسلاميين » ، وما ذكره القاضي أبو بكر ^(٢) عنهم في كتابه في « الدقائق » ، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله ممن يحكى مقالاتهم ، فكلامهم في العلم الرياضى — الذى هو أصح علومهم العقلية — قد اختلفوا فيه اختلافا لا يكاد يحصى ، ونفس الكتاب الذى اتفق عليه جمهورهم — وهو كتاب « المحسطى » لبطليموس ^(٤) — / فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرباب منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب .

٩٢/١

وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التى لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟

وكثير من حدائق النظر حار في هذه المسائل ، حتى أذكاء الطوائف كأبي الحسين البصرى ، وأبي المعالى الجوينى ، وأبي عبد الله [بن] الخطيب ^(٥) — حاروا في مسألة الجوهر الفرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب

(١) عنهم : ساقطة من (م) ، (ن) .

(٢) الباقى سبقت ترجمته ص ٦ ت ٣ .

(٣) الشهرستاني سبقت ترجمته ص ٩٢ ت ١ .

(٤) بطليموس القلوزى العالم المشهور صاحب كتاب المحسطى فى الفلك إمام فى الرياضة . كان فى أيام اندرياسيوس وفى أيام أنطيموس من ملوك الروم وبعد أيرقس بمائتين وثمانين سنة . فأما كتاب المحسطى فهو ثلاث عشرة مقالة . وأول من عنى بتفسيره وإخراجه إلى العربية يحيى بن خالد بن برمك . انظره : تاريخ الحكماء ص ٩٥ — ٩٨ ؛ طبقات الأطباء ص ٣٥ — ٣٨ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٦٧ — ٢٦٨ ؛ خطط القرظى ١٥٤/١ . وانظر منهاج السنة ١٢٧/١ .

(٥) م ، ق : وأبى عبد الله الخطيب .

واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض .

وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظن بالعلم الإلهي ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأخرى والأخلق .

وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى ، كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال : « قد أشار إلى من إشارته غم ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير صرم ، لعمرى :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعا كف حائر على ذقن ، أوقارعا سن نادم ^(١)

وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام الذات ^(٢) » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة ، فعلم الذات عليه عقدة :

(١ - ١) : في نهاية الأقدام للشهرستاني (ص ٣) بدلا من " له من مشكلات الأصول ... الخ " عبارة " له مشكلات الأصول ، وأحل له ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أتى وقتت على نهايات النظر . وفزت بقايات مطارح الفكر ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير صرم لعمرى : وبعد ذلك أورد البيهقي وأولها : لقد طفت .

(٢) في جميع النسخ : لعمرى لقد طفت ... البيتان ، والصحيح ما أثبتناه كما في نهاية الأقدام ، ص ٣ . في هامش (ص ، ط) كتب ما يلي : " قوله : لقد طفت .. البيتان رد عليه الفقير محمد بن إسماعيل الأمير عن الله عنهما فقال :

لملك أهملت الطواف بمعهد * الرسول ومن لاقاه من كل عالم

فا حار من يهدى بهدى عهد * ولست تراه فارعا سن نادم .

كذا بخط الأمير رحمه الله تعالى على الأصل . والبيتان وارد عليهما من بحر الطويل .

(٣) م (نقط) : أقسام الذات .

هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ وعلم الصفات عليه عقدة :
هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مقارن
للذات أو متأخر عنها ؟ / ثم قال « ومن الذى وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا
الشراب ؟ ثم أنشد :

٩٣/١

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا فى وحشة من جسمنا وحاصل دينانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طولَ عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا^(١)

لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى غيلا ،
ولا تروى غيلا . ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، أقرأ فى الإثبات : ﴿ الرَّحْمَنُ
عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ
يَرْفَعُهُ ﴾ [فاطر : ١٠] وأقرأ فى النفي : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى : ١١]
﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [طه : ١١٠] ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] ، ومن
جرب مثل تجربتي ، عرف مثل معرفتي .^(٤)

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : قال وقالوا .

(٢) م ق : أنقرأ . (٣) م ، ق : وأقرأ .

(٤) لم أجد هذا النص فى بين يدي من كتب الرازى سواء المطبوع منها والمخطوط . ويذكر
ابن تيمية أن الرازى كان يتل هذا النص فى كتابه « أقسام الذات » . وهذا الكتاب مخطوط بالهند
ولم يذكره بروكلمان ضمن مؤلفات الرازى . وكثير ما يذكر ابن تيمية هذا النص فى كتبه . انظر مثلا
مجموع فتاوى ابن تيمية (طء الرياض) ٧١/٤ ؛ الفرقان بين الحق والباطل ؛ ص ٩٧ من مجموعة
الرسائل الكبرى ط . صبيح ؛ معارج الوصول ، ص ١٨٥ من المجموعة السابقة .

وكان ابن أبي الحديد [البغدادي ^(١)] من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله أشعار في هذا الباب ، كقوله :

فيك يا أغلوطة الفكر حار أمرى وانقضى عمري
سافرت فيك العقول ، فما رجت إلا أذى السفر
فلحى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
كذبوا ، إن الذي ذكروا خارج عن قوة البشر

هذا مع إنشاده :

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها ^(٢) : قد كنت ممن يجبه ^(٣)
وأفريت عمري في علوم كثيرة وما بغيتي إلا رضاه وقُربُه
أما قلتم : من كان فينا مجاهدا سيكرم مثواه ويعذب شربه ؟
أما رد شك ابن الخطيب وزينه ^(٤) وتمويهه في الدين إذ جَلَّ خطبه
وآية حب الصَّبِّ أن يعذب الأسي إذا كان من يهوى عليه يصبه ^(٥)

(١) البغدادي : زيادة في (س) ، (ط) . وهو أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد ابن الحسين (المدائني) المعروف بابن أبي الحديد ، له اطلاع واسع في الأدب وشعره جيد ، من أعيان المعتزلة ، وله شرح نهج البلاغة والسبع العلويات . ولد في المدائن سنة ٥٨٦ هـ وتوفي ببغداد سنة ٦٥٥ . انظر ترجمته في : فوات الوفيات ١/٢٤٨ ؛ البداية والنهاية ١٣/١٩٩ ؛ آداب اللغة ٣/٤٤٢ ؛ معجم المؤلفين ٥/١٠٦ ؛ الأعلام ٤/٦٠ ؛ Bruck. S. III. 507 .

(٢) ر ، ط ، ص : للذي أراه بها ؛ س : للذي بها .

(٣) س : ممن أحبه .

(٤) وزينه ساقطة من (س) .

(٥) هذه الأبيات ذكر بعضها ابن شاعر الكندي في ترجمته لابن أبي الحديد في فوات الوفيات

٥١٩/١ مع اختلاف في بعض الألفاظ وترتيب الأبيات .

[وابن رشد الحفيد يقول في كتابه الذي صنفه ردا على أبي حامد في كتابه المسمى « تهافت الفلاسفة » فسماه « تهافت التهافت » ، ومن الذي قاله في الإلهيات ما يعتد به . وأبو الحسن الآمدي في عامة كتبه هو واقف في المسائل الجبار يزيّف حجج الطوائف ويبقى حائرا واقفا . والخونجي المصنّف في أسرار المنطق الذي سمي كتابه « كشف الأسرار » يقول لما حضره الموت : أموت ولم أعرف شيئا إلا أن الممكن يفتر إلى المنتع ، ثم قال : الافتقار وصف سلبي ، أموت ولم أعرف شيئا — حكاة عنه التلمساني وذكر أنه سمعه منه وقت الموت ^(١)] .

ولهذا تجد أبا حامد — مع فرط ذكائه وتأله ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ، وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف — ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف ، / ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف ^(٢) ، وإن كان بعد ذلك رجوع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري .

٩٤/١

(١) ما بين المقوفين في (س) فقط ، وفي (ص) ، (ر) ترك النسخ مكان هذا الكلام بيضا بمقدار أربعة أسطر ، وفي (ط) ترك مكان سطر واحد وكتب بالهامش عبارة « كذا بالأصل » . وذكر حاجي خليفة في كشف الظنون ١٤٨٦/٢ (ط . استانبول) : كشف الأسرار عن غوامض الأفيكار في المنطق للقاضي أفضل الدين محمد بن نامور (ابن عبد الملك) الخونجي الشافعي المتوفى ٦٤٩ هـ . والعبارة التي أوردها ابن تيمية عن الخونجي جاءت أيضا في كتاب « الرد على المنطقيين » لابن تيمية ، ص ١١٤ . وفي « جهد القريحة » التي ألحقها السيوطي بكتابه « صون المنطق » ص ٢٢٨ .

والخونجي هو محمد بن نامور (بن عبد الملك) أبو عبد الله الخونجي ، فارسي الأصل ، انتقل إلى مصر وتولى القضاء بها . انظر ترجمته في : عيون الأنبياء ١٢٠/٢ ، وفيها أنه توفي في ٥ رمضان سنة ٥٦٤ هـ ؛ مفتاح السعادة ١٤٦/١ وفيها أنه (محمد بن يامادرين) ؛ شذرات الذهب ٢٣٦/٥ ؛ ذيل الروضتين ، ص ١٨٢ ؛ الأعلام ٣٤٤/٧ .

(٢) ط : طريقة الكشف . ولقد رجع النزالي في آخر عمره إلى طريقة أهل الكشف ، بعد أن فقد فقه طرق الفلاسفة والمتكلمين وأهل التعليم الباطنية ، ورأى أن هذه الطريقة هي الوسيلة الموصلة إلى المطلوب كما أخبر بذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » . وانظر خاصة : ص ١٢٢ وما بعدها من « المنقذ » بتحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود (الطبعة الخامسة سنة ١٣٨٥ هـ) .

والحدائق يعلمون أن تلك الطريقة التي يجيل عليها لا توصل إلى المطلوب ،
ولهذا لما بنى على قول النفاة من سلك هذه الطريق ^(١) ، كابن عربي وابن سبعين
وابن الفارض وصاحب « خلع النعنين » ^(٢) والتلمساني ^(٣) وأمثالهم — وصلوا إلى ما يُعلم
فساده بالعقل والدين ، مع دعواهم أنهم أئمة المحققين .

ولهذا تجدد أبا حامد في مناظرته للفلاسفة إنما يبطل طرفهم ولا يثبت
طريقة معينة ، بل هو كما قال : « تناظرهم — يعني مع كلام الأشعري —
تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بطريق الواقفة » ^(٤) ، وهذه
الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه ^(٥) .

(١) م (فقط) : بمن .

(٢) أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي ، شرف الدين بن الفارض الحموي الأصل ، المصري
المولد والدار والوفاة ، يلقب بسلطان العاشقين ، ولد سنة ٥٧٦ هـ ، وتوفي سنة ٦٣٢ .

انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٣/١٢٦ — ١٢٧ ؛ ميزان الاعتدال ٢/٢٦٦ ؛ شذرات

الذهب ٥/١٤٩ — ١٥٣ ؛ لسان الميزان ٤/٣١٧ — ٣١٩ ؛ الأعلام ٥/٢١٦ — ٢١٧ .

وانظر للأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي كتاب (ابن الفارض والحب الإلهي) ط . القاهرة ،

١٩٦٤ / ١٩٤٥ ؛ كتاب (سلطان العاشقين) سلسلة أعلام العرب ، مارس ، ١٩٦٣ .

(٣) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي ، روى الأصل ، من بادية شلب ، استعرب وتأدب

وقال الشعر ، ثم عكف على الوعظ وكثر مر يده فادعى أنه المهدي وتسمى بالإمام . ثار على دولة الملتحمين

واشتراك في الأحداث السياسية إلى أن قتل سنة ٥٤٦ هـ . انظر ترجمته في : الحلة السراة ، ص ١٩٩ —

٢٠٢ ؛ الأعلام ١/١١٣ — ١١٤ . وكتابه « خلع النعنين » طبع أخيراً ببيروت .

(٤) هو عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن علي الكوفي التلمساني ، انظر ترجمته في : فوات

الوفيات ١/٣٦٣ — ٣٦٦ ، وفيه : « كان كوفي الأصل ، وكان يدعى العرفان ، قال قلب الدين

اليونيني : رأيت جماعة ينسبونه إلى رقة الدين ، والميل إلى مذهب النصيرية » ؛ البداية والنهاية ١٣/٣٢٦ ؛

النجوم الزاهرة ٨/٢٩ — ٣١ ؛ الأعلام ٣/١٩٣ (وذكر من مؤلفاته شرح مواقف النغرى والصواب

النغرى) .

(٥) ذكر الفيزالي هذا النص في معرض عقده للفلاسفة فقال : « فآلزمهم تارة مذهب المعتزلة

وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية ، ولا أتبع ذابا عن مذهب مخصوص » . انظر : تهايت

الفلاسفة للفيزالي ص ٦٨ — ٦٩ بتحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ .

(٦) س : الغالية .

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية وإنما يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للنقول الصحيح .

وهكذا كل من أمعن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكال المعرفة بما فيها وبالأقوال التي تناقضها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيد الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الحدّاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات ، حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته حاروا فيها حيرة أوجبت أن يتناقض هذا ، كتناقض الرازي ، وأن يتوقف هذا ، كتوقف الآمدى^(١) ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهي كلها باطلة .

وقد حكي من طائفة من رؤوس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلّكوه هم من الأدلة .

(١) كثيراً ما كان ينتهي الآمدى في المسائل الكبار إلى التوقف وعدم القطع برأى ، يوضح ذلك من موقفه في مسألة النفس حيث قال بعد أن ذكر آراء الفلاسفة : « ... لا سبيل إلى القطع في شيء مما قيل من المذاهب في حقيقة النفس الإنسانية المدركة العاقلة ، وإن كان الحق غير خارج عنها ، فليسك بالاجتهاد في تعيينه وإظهاره . هذا ما عندي ولعل عند غيري غيره » (الأبكار ٢ / ٢١١) .

وفي مسألة وحدة الكلام عند الأشعري مع اقسامه إلى أمر ونهي وخبر واستخبار يذكر اعتراض الخصوم على ذلك والردود عليها ، ثم يقول : « ... والحق أن ما ذكره من الإشكال على القول بوحدة الكلام فشكل ؛ وهى أن يكون عند غيري حله » (الأبكار ١ / ١٩٨) ؛ وانظراً أيضاً موقفه من مسألة العلم الحادث في (الأبكار ١ / ١١٠) مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

٩٥/١ وقد حُكي لي أن بعض الأذكياء - وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلده
ومن أفضل أهل زمانه في الكلام والفلسفة، وهو ابن واصل الحموي^(٢) - أنه قال :
« أضطجع على فراشي ، وأضع المصحف على وجهي ، وأقابل بين أدلة هؤلاء
وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجم عندي شيء » . ولهذا انتهى أمره إلى
كثرة النظر في الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له في العلوم الإلهية .
ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم يتبين له الهدى في طريقه نكص على عقبيه^(٤) ،
فاشتغل باتباع شهوات النى في بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ، لعدم
العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه ، وينشرح له صدره^(٥) .

وفي الحديث المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم : « إن أخوف ما أخاف عليكم
شهوات النى في بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » . وهؤلاء المعرضون عن

(١) م ، ق ، ص ، ط ، وحكى .

(٢) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل (أبو عبد الله المازني التيمي) الحموي مؤرخ عالم بالمنطق
أقام بمصر ولقب بقاضي القضاة ، ومن أهم كتبه « مفرج الكرب في أخبار بني أيوب » ، « التاريخ
الصالح » ، « شرح ما استغلق من الفاظ كتاب الجمل في المنطق » . ولد سنة ٦٠٤ هـ بمكة وتوفي بها
سنة ٦٩٧ هـ . انظر ترجمته في : نكت الهميان ، ص ٢٥٠ ؛ بغية الرواه ، ص ٤٤٠ ؛ تاريخ ابن
الوردى ٢/٢٤٤ ؛ الوافي بالوفيات ٣/٨٥ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ١/٢٩٩ ؛ آداب اللغة
٣/١٧٢ ؛ الأعلام ٧/٤ ؛ معجم المؤلفين : ١٠/١٦ .

(٣) م (فقط) : لما لم له يتبين ، وهو خطأ ظاهر .

(٤) م ، ص ، ق ، ط : عقبه .

(٥) له : كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : به .

(٦) ورد الحديث عن أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه في (المستد ، ط . الحلبي ٤/٤٢٠) من
طريقين ولفظ الأول : « عن أبي برزة الأسلمي . قال أبو الأشهب ، لا أمله إلا عن النبي صلى الله
عليه وسلم ، قال : إن مما أختشى عليكم شهوات النى في بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » .
ولفظ الثاني (بنفس الصفحة) : « عن أبي برزة عن النبي صلى الله عليه وسلم : إن مما أختشى ...
ومضلات الحموي . ورواه الميثمي في الزوائد ٧/٣٠٥ - ٣٠٦ . وقال : « رواه أحمد ورجال
رجال الصحيح » .

الطريقة النبوية السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : أتباع شهوات النفي ، ومضلات
الفتن ، فيكون فيهم من الضالّال والنفي بقدر ما خرجوا عن الطريق الذي بعث
الله به رسوله .

ولهذا أمرنا الله أن نقول في كل صلاة : (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) . وقد صبح عن النبي صلى الله
عليه وسلم أنه قال : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون »^(١) .

وكان [السلف] يقولون : « احذروا فتنة العالم الفاجر والمعبود الجاهل ، فإن
فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا اجتمع في الرجل الضلال والفجور ؟

ولو جمعت ما بلغني في هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كفلان وفلان ، لكان
شيئا كثيرا ، وما لم يبلغني من حيرتهم وشكهم أكثر وأكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسله ، فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا ،
فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟

قال [الله] تعالى لما أهبط آدم : (قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ سَدُوٌّ
فَإِذَا مَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي
فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ
كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى) [سورة
طه : ١٢٣ - ١٢٦] .

٩٦/١

(١) ورد الحديث في الترمذي (١١ / ٧٣ ط . التازي) ولفظه : « .. فإن اليهود مغضوب
عليهم وإن النصارى ضالّال » . وقال الترمذي : « حديث حسن غريب لانعرفه إلا من حديث سماك
ابن حرب » . وفي المسند (ط . الحلبي) ٣٧٨/٤ ولفظه « إن اليهود مغضوب عليهم ... » .
(٢) م ، ق : وكان يقول .
(٣) م ، ق : رسوله .

قال ابن عباس رضى الله عنهما : « تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه
أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة » ثم قرأ هذه الآية ^(١) .

وقوله تعالى : (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي) يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو
الهدى الذى جاءت به الرسل ، كما قال تعالى فى آخر الكلام : (كَذَلِكَ أَنْتَ كَ
آيَاتِنَا فَنَسِيْتَهَا) أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى بغير القرآن
ضل ، ومن اعتر بغير الله ذل . [وقد] قال تعالى : (اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ
رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ) [سورة الأعراف : ٣] ، وقال تعالى :
(وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ)
[سورة الأنعام : ١٥٣] .

وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ، ورواه أبو نعيم من عدة
طرق ، عن على ، عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال : « إنها ستكون فتنة .
قلت : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما
بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ،
ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ،
وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ،
ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشعب منه العلماء ، من قال به

(١) فى تفسير الطبري (١٦/١٤٧ ط . بولاق) عن عكرمة من ابن عباس قال : « تضمن الله ان
قرأ القرآن وأتبع ما فيه الأيضل فى الدنيا ولا يشقى فى الآخرة » ثم تلا هذه الآية (فمن اتبع هدى
فلا يضل ولا يشقى) وانظر الدر المشورع / ٣١١ .

(٢) م (فقط) : فى غيره .

(٣) وقد : زيادة فى (م) .

(٤ - ٤) : لم يرد فى (م) ، (ق)

(٥) م : من .

صدق ، ومن عمل به أحر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هُدى إلى صراط مستقيم ^(١) ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سُوِّغَ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبيل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكك ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت ^(٢) بشهادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين ، الذين هم شهداء الله في الأرض ، أنه لم يظفر من أعرض عن / الكتاب ، وعارضه بما يناقضه ، بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يسكن بها قلبه .

٩٧/١

والذين ادَّعَوْا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول ، فصار ما يدعى معارضته للكتاب من المعقول ليس فيه ما يُجزم بأنه معقول صحيح : إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، وإما بمعارضة آخرين من أهل هذه المعقولات لهم ، بل من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يُعلم بالعقل الصريح بطلانه . والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يُرجع في ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد غير فطرتها ولا هوى ، فامتنع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات ،

(١) انظر ما سبق عن هذا الحديث ، ص ٥٤ - ٥٥ .

(٢) ص (فقط) : ثبت .

(٣) م ، ق : معارضة .

(٤) م ، ق ، ص ، ط : لمعارضة .

وإن كان ذلك قد قاله طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يُقال : إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجدته معارضا لأقوال الرسول الله صلى عليه وسلم من رأيه خالفه ، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ؛ ومعلوم أن هذا أكثر ضلالا واضطرابا .

فإذا كان فحول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الغاية ، وهم ليأهم ونهارهم يكدهون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتباك ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب ، فكيف فير هؤلاء ممن لم يبلغ مباحثهم في الذهن والذكاء ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه ، لم يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول : (كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ) [سورة النور : ٣٩] . والثاني : (كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ) [سورة النور : ٤٠] .

٩٨/١

وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور ، قال تعالى : (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْأَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ) [سورة الشورى : ٥٢ - ٥٣] . وقال تعالى : (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ) - إلى آخر الآية ،

[سورة النور: ٣٥] . وقال تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧] .

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والحيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعارضين عنه ، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات . وآخرون ممن يعارضهم يقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات . ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما^(١) ، والغالب فساد كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل يبين أن مع هؤلاء حقاً وباطلاً ، ومع هؤلاء حقاً وباطلاً ، والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

الوجه العاشر

الوجه العاشر

أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممنوع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضا للنقل ، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه .

معارضة دليلهم بنظير ما قالوه

وهذا بين واضح ، فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لخبره ، فإن جاز أن تكون هذه / الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون

٩٩/١

العقل دليلاً صحيحاً ، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجوز أن يتبع بحال ، فضلاً عن أن يُقدّم ؛ فصار تقديم العقل على النقل قَدْحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع دلالته ، والقدح في دلالته يقدح في معارضته ^(١) ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه .

ومما يوضح هذا أن يُقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليلٌ على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها ، وإن لم يعلم صحتها . وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساد الآخر لم نعم فساد كان تقديم ما لم يعلم فسادُه أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فسادُه ، كالشاهد الذي علم أنه يصدق ويكذب ، والشاهد المجهول الذي لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الذي لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته ^(٢) ؟ !

والعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق ، فكان [مثله مثل من شهد لرجل بأنه صادق لا يكذب ، وشهد له بأنه قد كذب ، فكان هذا] قدحاً في شهادته مطلقاً وتركيبته ، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضاً للسمع بحال .

(١) ر : يمنع معارضته .

(٢) ر : شهادته .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

تقديم النقل
لا يستلزم فساد
النقل في نفسه

ولهذا تجدد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف ورَّيب واضطراب . وذلك كله مما يبين أنه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على (١) ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة (٢) على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطاب ، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ ، كما انفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم .

١٠٠/١

فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدق وحق (٣) ، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء مناقض لدليل عقلي ولا سمعي . فنتى علم المؤمن بالرسول أنه أخبر بشيء من ذلك جزم جزما قاطعا أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يعارضه دلائل قطعي ، لاعقل ولا سمعي ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو مُجْحَج داحضة ، وشبهه من جنس شبه السوفسطائية . وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل صحيح ، كان هذا العقل شاهداً بأن كل ما خالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعا شهدا ببطان العقل المخالف للسمع .

(١) أنه ليس : كذا في (س) ؛ وفي سائر النسخ : أن ليس .

(*) — (*) : « ذلك لأن الآيات والبراهين ... » ابتداء من هذه العبارة إلى النجمة التالية « ... لعدم فهمه لفساد أحدهما » (ص ١٧٤) : ساقط من نسخة (س) .

(٢) ص ، ر ، ط : الدالة .

(٣) م (فقط) : من .

اعتراض فإن قيل : فهذا يوجب القدح في شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول ،
وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

الرد عليه قيل له : عن هذا جوابان :

الجواب الأول أحدهما : إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان ، فلا تبطل
دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فنقدم دلالة العقل
على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم
دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها
في نفسها ، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما علم فساده أولى بالرد مما لم تعلم صحته
ولا فساده .

الجواب الثاني^(١) : أن نقول : الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة
العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس المعقول يشملها . ونحن
إذا بطلنا ما عارض السمع إنما بطلنا نوعا مما يسمى معقولا ، لم نبطل كل معقول ،
/ ولا بطلنا المعقول الذي علم به صحة المنقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع
وما علم به صحته من العقل .

ولا مناقضة في ذلك ، ولكن حقيقة أنه قد تعارض العقل الدال على صدق
الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدّمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ،
كما تقدّم الأدلة الدالة على صدق الرسول على المجهج الفاسدة والقاذحة في نبوات
الأنبياء ، وهي مجهج عقلية .

بل شبهات المبطلين القاذحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من المجهج
العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومعاده ، فإذا كان

تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم : « إن الله أرسلهم » مقدّمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس .

وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليان قطعيان : لا عقليان ولا سمعيان ، ولا سمعي وعقلي ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما* .

فإن قيل : نحن نستدل بخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه في النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع .

اعتراض آخر

قيل : هذا معارض بأن يُقال : نحن نستدل بخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية .

الرد عليه

ومما يبين ذلك أن يُقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالاته / على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره ، كدلالاته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه^(١) ونحو ذلك ، وكذلك دلالاته على عموم مشيئته وقدرته كدلالاته على عموم علمه .

١٠٢/١

(*) هنا ينتهي السقط في نسخة (س) الذي بدأ (ص) ١٧٢ .

(١) على عرشه : زيادة في (م) فقط .

(١) فالأدلة السمعية لم يردّها من ردّها لضعف فيها وفي مقدماتها ، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التي يردونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها . وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لاعتقادهم أن العقل دلّ عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينازعهم من المصدّقين بالسمع ، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بأرائهم .

(٢) وإذا كان كذلك ، تبين أن ردّهم الأدلة السمعية المعلومة الصحة بمجرد مخالفة عقل الواحد ، أو لطائفة منهم ، أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز ، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ، ويقولون : إنها لا تدل على شيء ، وإن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصلح أن يجعل معارضا .

والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشئ يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدّما على خبر الرسول صلّى الله عليه وسلم ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطئ تارة في الخبريات ، ويصيب أو يخطئ أخرى في الطلبيات . وهذا تكذيب للرسول ، وإبطال لدلالة السمع ، وسدّ لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب وبما أرسل الله تعالى به رسوله .

(١) س ، ر ، ص : فالدلالة ؛ ط : فالسمعية .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : الصحيحة .

(٣) م ، ق : لا يصلح .

وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبراً بالأمر على خلاف حقائقها
 لأجل نفع العامة . ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر
 جَدْعًا ؛ لأنه إذا جَوَّزَ على خبر الرسول التلبس كان كتجويزه عليه الكذب .
 وحينئذ فلا يكون مجزئاً لإخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا — وإن
 / كان زندقة وكفرا وإلحادا — فهو باطل في نفسه ، كما قد بين في غير هذا الموضوع .

١٠٣/١

فحسب في هذا المقام إنما نحاظ من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية
 ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام ، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله
 ورسوله ، وأما من أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يُستفاد
 منه علم بغيب^(١) ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته
 وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك — فهذا لكلامه مقام آخر .

المقصودون
 بالخطاب
 في هذا الكتاب

فإن الناس في هذا الباب أنواع :

منهم من يُقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال والصفات .
 ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض .

ومنهم من يقر بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض
 الصفات .

ومنهم من لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لافي الصفات ولا في المعاد .

ومنهم من لا يقر بذلك أيضا في الأمر والنهي ، بل يسلك طريق التأويل
 في الخبر والأمر جميعا لمعارضة العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء
 أعظم الناس كفرا وإلحادا .

(١) س : بالغيب .

والمقصود هنا أن من أقر بصحة السمع وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل البتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالاته متناقضة، فلا يصلح لإثبات السمع ولا لمعارضته.

فإن قال : أنا أشهد بصحته ما لم يعارض العقل .^(١)

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلي دلّ على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقاً؛ فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطاً بعدم المعارض .

الثاني : أنك إن جوّزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تشق بشيء منه ، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده، فلا تكون قد علمت بعقلك صحته البتة ، وأنت تقول : إنك علمت صحته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقاً / أو باطلاً ، فإذا جوّز الجوّز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يبق شيء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول . ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفع العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان .

(١) م ، ق : بصحة .

(٢) أنك : كذا في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : أنه .

اعتراض: الشهادة
بصحة السمع ما لم
يعارض العقل

الرد عليه

من وجوه :

الأول

الثاني

الثالث

١٠٤/١

(١) ولهذا تجدد من تعود معارضة الشرع بالرأى لا يستقر في قلبه الإيمان، بل يكون كما قال الأئمة: إن علماء الكلام زنادقة، وقالوا: قل أحدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام؛ ومرادهم بأهل الكلام من تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة .

ففي الجملة: لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً، ليس مشروطاً بعدم معارض، فمتى قال: أؤمن بنجبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره لم يكن مؤمناً به . فهذا أصل عظيم يجب معرفته، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع: أنهم قد سمو أنه يعلم بالسمع أمور . كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يُعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يُعلم إلا بالسمع، ومنها ما يُعلم بالسمع والعقل .

الرابع

وهذا التقسيم حق في الجملة، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل، بل لا يعرف إلا بالخبر .

وطرق العلم ثلاثة: الحس، والعقل، والمركب منهما كالخبر . فن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر، كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر، وما يُعلم بنجر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

وهذا التقسيم يجب الإقرار به، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء .
(٢) وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يُعلم إلا بالخبر، وكذلك يعلمون غيرهم بنجرهم .

(١) م (نقط): نجد .

(٢) س، ر، ص، ط: وأنه .

(١)

وتفس النبوة تتضمن الخبر، فإن النبوة مشتقة من «الإنباء» وهو الإخبار بالمغيّب.

١٠٥/١

فالنبي / يخبر بالمغيّب ويخبرنا بالغيب ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر، فلا يمكن أن يجزم بأن كل ما أخبرت به الأنبياء [هو متيّف . فإنه يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام ، ويمتنع أن يقول القائل : كل ما أخبر به الأنبياء]^(٢) يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكل الأمم علماء المقرّون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق .^(٥)

والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة — كابن سينا وأمثاله — لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية ، لكونهم أكل من غيرهم في قوة الحدس ، ويسمّون ذلك القوة القدسيّة ، فحصرنا علوم الأنبياء في ذلك .^(٦)

وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم ، وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء ، بل يقولون : لأنهم خاطبوا الناس بطريق التخيل لمنفعة الجمهور . وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا

(١) س : بالغيب .

(٢) فالنبي : كذا في (س) ، (ص) ، (ط) . وفي (م) : فإن النبي . وسقطت الكلمة من (ق) ، (ر) .

(٣) ق : وهو الإخبار بالمغيّب ويخبرنا بالغيب ؛ س : يخبر بالغيب ويخبر بالمغيّب (كذا مكررة) .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٥) ق ، ص ، ط : فإنه من العلوم ؛ م : فإنه [جهل] من العلوم .

(٦) لكونهم : كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : لكنهم .

(٧) م ، ق ، ر ، ص : ولشمول ذلك للقوة .

لمصلحة الجمهور . وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل ، فتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا في معارضة العقل والشرع .

وهذا الذي ذكرته مما صرح به فضلائهم ، يقولون : [إن] الرسل إنما ينتفع بخبرهم الجمهور في التخيل ، لا ينتفع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب ، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامة لا تعلم ذلك لا بعقل ولا خبر ، والنبوة إنما فائدتها تخيل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقراً بخبر نبوة الأنبياء ، وإما أن يكون غير مقراً ، فإن كان غير مقراً بذلك لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي ألبتة لم يُخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يُخاطب في هذا التعارض .

ومن / لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً ، فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوات ، فإذا ثبتت حينئذ يثبت الدليل الشرعي ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر

١٠٦/١

(١) م ، ق : الرسول .

(٢) يقولون : كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : ويقولون .

(٣) إن : زيادة في (س) فقط .

(٤) م (فقط) : غير مقراً بذلك .

(٥ - ٥) : ساقط من (ق) .

(٦) س : معارضة .

(٧) س : تعارض .

الأنبياء يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جَسُوزٌ ^(١) أن يكون في نفس الأمر معارض ينفي مادلت عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً ، فإنه مامن خبر أخبروا به ولم يعلم هو بثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم شيئاً مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقراً بنبوتهم ، ولا يكون عنده ^(٢) شيء يُعلم بالسمع وحده ، وهم قد أقرُّوا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يُعلم بالسمع وحده ، ومنها ما يُعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يُعلم بهما .

وأيضاً ، فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمعونه من الله كما سمع موسى بن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحي يوحيه الله ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] .

فتبين أن تجوزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به مخبره ، وهذا مما تبين به تناقضهم — حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ؛ فإن العقل يُعلم به صحة الأدلة السمعية ، فتى بطلت ^(٦) بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للدلول ، ومتى

(١) م (فقط) : ومتى يجوز تجوزاً أن .

(٢) ط : فلا يكون .

(٣) ط : بما .

(٤) تبين : كذا في (م) ، وفي سائر النسخ : يبين .

(٥) ر (فقط) : العقاية .

(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : بطل .

انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل ، فيبطل العقل -
وتناقضهم حيث أقروا بنبؤات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها .^(١)

وأيضاً ، فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبؤة الأنبياء ، فالقدح في نبؤة
الأنبياء قدح في الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم فهو مستلزم
لبطلان الأدلة العقلية والسمعية ، وبطلان النبؤات ، وهذا من أعظم أنواع
/ السفسطة ؛ فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فساده ، ومن
أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذاهبهم .

١٠٧/١

وإن قالوا : نحن لانعلم شيئاً مما دل عليه الشرع من الخبريات ، أو من الخبريات
وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

[قيل] : فيقال لكم على هذا التقدير : فكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن
الرسول أخبر به يجب أن ينفيه إذا قام عنده ما يظنه دليلاً عقلياً ! .

فإن قالوا : نعم ؛ لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن
الرسول أخبر به ، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ، وحينئذ
فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفى الحقائق الثابتة في نفس الأمر ،
والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع .

قيل : هذا باطل لوجهين :

(١) س (فقط) : إنما .

(٢) نبؤة : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : نبؤات .

(٣) م ، ق ، فيقال لهم ؛ ر ، ط : فيقال لهم لكم ؛ س : فيقال لكم .

(٤) م ، ق ، ر ، س ، ط : وكل .

(٥) س : الرسل .

أحدهما : أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت، وحينئذ إذا قام عنده دلالة ظنية ترجح النفي أخبر بموجبها، وإن جوز أن يكون غيره يعلم باضطرار نقيضها .

الثاني : [أن] الأدلة العقلية القطعية ليست جنسا متميِّزا عن غيره، ولا شيئا^(١) اتفق عليه العقلاء ؛ بل كل طائفة من النظائر تدعى أن عندها دليلا قطعيا على ما تقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : إن ذلك الدليل باطل ، وإن بطلانه يُعلم بالعقل . بل قد تقول : إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض [قول] تلك [الطائفة]^(٢) ، وإذا كانت العقلات ليست متميزة، ولا متفقا عليها، وجوز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه — لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية، فإذا جوز الإنسان أن يكون معلمه غيره من العلوم الضرورية باطلا / جوز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزما لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة .^(٣)

وإن قالوا : ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أرادنا به ، ولم نجوز أن يكون في العقل ما يناقضه ، وما علمه غيرنا لم تقر به، وجوزنا أن يكون في العقل

(١) أن : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٢) س : ولا شيئا مما اتفق عليها العقلاء ؛ (ر) ، (ص) ، (ط) : ولا شيئا اتفق العقلاء عليه .

(٣) م ، ق : على نقيض تلك ؛ ر ، ص ، ط : على نقيض قول تلك . والمثبت عن (س) .

(٤) س (فقط) : لتناقضه .

(٥) س ، ر ، ص ، ط : ما علمناه .

(٦) م ، ق ، ص ، ط : وما علم .

ما يناقضه — أمكن تلك الطائفة أن تعارضهم بمثل ذلك، فيقولون: بل نحن نقر علمنا الضروري، ونقدح في علمكم الضروري بنظرياتنا.

وأيضاً، فمن المعلوم أن من شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلمه غيره، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره، وإن لم يكن نبياً؛ فكيف بالأنبياء؟

فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء، والأطباء أعلم بمراد أبقراط وجالينوس من النحاة، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء

(١) م، ق: أن تعارض.

(٢) م، ق، ر، ص، ط: في علمهم.

(٣) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي (أبو عبد الرحمن) من أئمة اللغة وهو أستاذ سيبويه ولد سنة ١٠٠ وتوفي سنة ١٧٠. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١٥/٢ - ١٩؛ إنباه الزواة ٣٤١/١؛ الأعلام ٣٦٣/٢.

(٤) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي أبو بشر، الملقب بسيبويه، ولد سنة ١٤٨ وتوفي سنة ١٨٠. انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١٣٣/٣ - ١٣٥؛ البداية والنهاية ١٠١/١٧٦؛ تاريخ بغداد ١٢/١٩٥؛ طبقات النحويين، ص ٦٦ - ٧٤؛ الأعلام ٥/٢٥٢.

(٥) م، ق، ر، ط: بقراط. وأبقراط Hippocrates طبيب ماهر عاش نحو تسعين سنة، تلتذ في الطب على اسقليميوس تكلم عنه مبشر بن فاتك في كتابه (مختار الحكم) وحنين بن إسحاق في كتابه (نوادير الفلاسفة) توفي سنة ٣٥٧ ق. م. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٤؛ طبقات الأطباء والحكام لابن جليل، ص ١٦ - ١٩؛ تاريخ الحكماء للقفطي، ص ٩٠؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

(٦) Galen كان إمام الأطباء في عصره. واشتهر بالحكمة والفلسفة، ولد سنة ١٣٠ م. عاش ثمانين سنة. وكانت له مجالس طبية يخطب فيها بمدينة روما. وله مؤلفات كثيرة في الطب والحكمة. انظره: طبقات الأطباء، ص ٤١ - ٥١؛ تاريخ الحكماء للقفطي، ص ١٢٣ - ١٣٢؛ الفهرست لابن النديم، ص ٢٨٨؛ تاريخ اليعقوبي، ص ٩٢ - ٩٥؛ مختار الحكم لمبشر بن فاتك، ص ٢٨٨ - ٢٩٥.

والنحاة، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يعلمه
غيرهم ، فضلا عن أن يعلمه علما ضروريا أو نظريا .

وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ، ومزيد علم بأقواله وأفعاله
ومقاصده ، يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ، فإذا جوز لمن يحصل له هذا
العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علمه هؤلاء بالاضطرار لزم ثبوت
المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدم فيها النظرية ، ومعلوم أن
هذا فاسد .

فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل
ما يستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ،
وذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعيا ، لأن القطعي
لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالا على صحة شيء مما جاء به
السمع ، بل غاية الأمر : أن يُظن الصدق فيما أخبر به الرسول .

وحيث أن فقولاك : / « إنه تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل
عندك قطعي ، والشرع ظني ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني .

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ما لا يظنه .

(٢) غيره : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : غيرهم .

(٣) م (فقط) : جوزنا .

(٤) ط : يقول .

(٥) ق (فقط) : ينفي .

(٦) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ما يعلم .

(٧) س (فقط) : أن قول هؤلاء مع أنه يستلزم .

(٨) س (فقط) : فلا يكون العقل ذلك .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا ينجر إلا بحق ؛ لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بقولنا بشيء مما نُقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح : إما في الإسناد وإما في المتن :

إما أن نقول : النقل لم يثبت ، إن كان مما لم تُعلم صحته ، كما تُنقل أخبار الآحاد وما يُنقل عن الأنبياء المتقدمين . وإما في المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة ، إما في محل النزاع ، وإما فيما هو أعم^(١) من ذلك ؛ فنحن لا نشك في صدق الرسول ، بل في صدق الناقل ، أو دلالة المقول على مراده .

قيل : هذا العذر باطل في هذا المقام لوجوه :

أحدها : أن يُقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلي على خلاف ما علمتم أنه أراد ، فكيف تصنعون ؟

فإن قلم : تقدم العقل ؛ لزمكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول .

وإن قلم : تقدم قول الرسول ؛ أفسدتم قولكم المذكور الذي قلم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله .

وإن قلم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأننا علمنا مراد الرسول قطعاً .

(* - *) فإن قيل : من هذه العبارة إلى عبارة : كما بسط في موضع آخر (ص ١٨٧) : ساقط من نسخة (س) .

(١) م ، ق : أحظم ؛ ص : علم .

[قيل لكم : وهكذا يقول كل من علم مراد الرسول قطعاً^(١)] : يمتنع أن يقوم دليل عقلي يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل قام سمي قطعي على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلا متناقضا .

الوجه الثاني : أنه إذا كنتم لا تردون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول / أرادته ، دون ما علمتم أن الرسول أرادته ، بقي احتجاجكم بكون العقل معارضا للسمع ١١٠/١ احتجاجا باطلا لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدعون في مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنا نعلم ذلك اضطرابا ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلي على مناقض ذلك كما في المعاد وغيره ، فكذلك يقول منازعوكم في العلو والصفات : إنا نعلم اضطرابا مجيء الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط في موضع آخر* .

السادس : أن هذا يعارض بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة الشرع ؛ لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيرا ، وهذه امتائنه والمخارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أتق فيها بعقل يخالف الشرع .^(٢)
ومعلوم أن هذا أولى بالقبول من الأول ، بأن يقال ما يقال في :

السابع : وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا في تفاصيل الأمور الإلهية^(٣) واليوم الآخر ، فلا أقبل [منته^(٤)] ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه ، فإن الشرع

(١) ما بين المعوتين ساقط من (م) ، (ق) .

(*) إلى هنا انتهى السقط الذي بدأ في أول ص ١٨٦ بعبارة : « فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول ... » .

(٢) م ، ق : الرابع ؛ ر : الخامس ، وما أثبتناه عن (س) . وفي (ص) ، (ط) : الخامس ، ثم كتب بالهامش هذه العبارة : سقط الرابع في الأصل . والصواب ما أثبتناه وسبق ورود الوجه الخامس في ص ١٨٥ .

(٣) م ، ق : الخامس ؛ ر ، ص ، ط : السادس .

(٤) هـ : ساقطة من (م) ، (ق) فقط .

قول المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب ، وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقا ،
وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأي وعقل^(١) في هذه المطالب
العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما
يعلم [المعقلاء]^(٢) أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم
أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يُزك
قولهم ذلك المعصوم : خبر الصادق المصدوق .

ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الأبواب ، من معارضة
أخبار الرسول ، الذي علموا صدقه وأنه لا يقول إلا حقا ، بما يعرض لهم من الآراء
والمعقولات ، التي هي في الغالب جهليات وضلالات .

فإننا في هذا المقام نتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما تنزل إلى
اليهودي والنصراني في مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله ، / اتباعا
لقوله تعالى : ﴿ وَجَادِثُهُمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [سورة النحل : ١٢٥] ، وقوله :
﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [سورة العنكبوت : ٤٦] .
وإلا فعلمنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدون به أهل
الإيمان عن سواء السبيل — وإن جعلوه من المعقول بالبرهان — أعظم من
أن يُبسط في هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقا^(٣)
بشرط ، ولا موقوفا على انتفاء مانع ، بل لابد من تصديقه في كل ما أخبر [به]

(١) من : برأي وعقل .

(٢) المعقلاء : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ط) .

(٣) به : زيادة في (س) فقط .

تصديقاً جازماً ، كما في أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل : أنا أو من به إن أذن لي أبي أو شيخى ، أو : إلا أن ينهاني أبى أو شيخى — لم يكن مؤمناً به بالاتفاق . وكذلك من قال : أو من به إن ظهر لي صدقه ، لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال : أو من به ^(١) إلا أن يظهر لي كذبه ، لم يكن مؤمناً ^(٢) .

وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعى : لا سمى ولا عقلى ، وأن ما يظنه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً ، وإما أن لا يكون مخالفاً ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه : فهذا فاسد في العقل ، كما هو كفر في الشرع .

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عاماً : بتصديقه في كل ما أخبر ، وطاعته في كل ما [أوجب] وأمر ^(٤) ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال : يجب تصديق ما أدر كته بعقلى ، ورد ما جاء به الرسول لرأى وعقلى ^(٥) ، وتقديم عقلى على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقى بأن الرسول صادق فيما أخبر به ، فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد في الشرع .

وأما من قال : لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلى ، فكفره ظاهر ، وهو ممن قيل فيه : ^(٥) ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ

(١) م : له .

(٢) م : مؤمناً له .

(٣) م ، ق : أخبر به .

(٤) م ، ق : في كل ما أمر به ؛ ر ، ص ، ط : في كل ما أمر . والمنبئ عن (م) .

(٥) م (فقط) : الرسول [مخالفاً] لرأى وعقلى . والمقصود رد ما جاء به الرسول والأخذ

بمبادل عليه عقلى ورأى .

(٦) م (فقط) : قال الله فيه .

اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ) [سورة الأنعام: ١٢٤]، وقوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ * فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا) [سورة زمر: ٨٢ - ٨٥].

١١٢/١

ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى: (كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ) [سورة زمر: ٣٤]، > وقوله تعالى: (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبْرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ) [سورة زمر: ٣٥] <، وقوله تعالى: (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ) [سورة زمر: ٥٦]، والسلطان: هو الكتاب المنزل من السماء، فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخاً له أو مفسراً له، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه.

ومن هذا قوله تعالى: (وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ) [سورة زمر: ٥]، وقوله تعالى: (وَمَا تُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا) [سورة الكهف: ٥٦]، وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام.

(١) : ما بين القوسين < > في (س) وسقط من سائر النسخ.

والبدع مشتقة من الكفر، فمن عارض الكتاب والسنة بأراء الرجال كان قوله مشتقا من أقوال هؤلاء الضلال، كما قال مالك : أو كلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم لجدل هذا؟ .

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع، وهو المطلوب . وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلمنا به، فليس هذا مقام إثباته، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة، ولا أن ما به يعلم صحة السمع باطل، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه، وأن من قال ذلك تناقض قوله، ولزمه أن لا يكون العقل دليلا صحيحا، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلا في نفس الأمر، بل هو باطل، فيقال له : وهكذا ما عارضه الدليل السمعي / فليس هو دليلا في نفس الأمر، بل هو باطل، وحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل، سواء كان سمعيا أو عقليا، فإن كان دليلا قطعيا لم يجوز أن يعارضه شيء، وهذا هو الحق .

وأیضا، فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلي — عند من يطلق هذا اللفظ — جنس تحتة^(١) أنواع : فمنها ما هو حق، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء، فإن الناس متفقون على أن كثيرا من الناس يدخلون في مسمى هذا الاسم ما هو حق وباطل .

(١) أورد السيوطي في تلخيصه لكتاب « ذم المنطق » للهروري عن إسحاق بن عيسى قال : سمعت مالك بن أنس يعب الجسدال ويقول « كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاءنا به نبينا عن جبريل عن الله » انظر صون المنطق للسيوطي، ص ٦٦ بتحقيق الدكتور علي سمي النشار .

(٢) م : حينئذ يرجع ؛ ق ، ر : حينئذ يرجع .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ... هذا اللفظ حين مجيء .

وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يُقال إنه دليل عقلي يناقض خبره الممين^(١)، ويناقض ما دل على صدقه مطلقا، لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلا عقليا باطلا .

[وتام هذا بأن يقال :]

الوجه الحادى عشر^(٢)

الوجه الحادى عشر

أن ما يسميه الناس دليلا من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلا، وإنما يظنه الظان دليلا . وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلا من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلا فى نفس الأمر .

كثير مما يسمى
دليلا ليس بدليل

فنقول : أما المتبعون للكتاب والسنة — من الصحابة والتابعين وتابعيهم — فهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع فى باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك ، لم يتنازعو فى دلالة على ذلك ، والمتنازعون فى ذلك بعدهم لم يتنازعو فى أن السمع يدل على ذلك ، وإنما تنازعو : هل عارضه من العقل ما يدفع موجهه ؟ وإلا فكلهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان^(٣) للأسماء والصفات ، مثبتان^(٤) لما جاء به من أحوال الرسالة والمعاد .

والمنازعون لأهل الإثبات من قفاة الأفعال والصفات لا ينازعون فى أن النصوص السمعية تدل على الإثبات ، وأنه ليس فى السمع دليل ظاهر على النفى .

(١) م ، ق ، ر ، ص : خبر النبي ؛ ط : خبر المعنى .

(٢) ما بين المعقوفين زيادة فى (س) .

(٣) انظر بداية الوجه العاشر ، ص ١٧٠ .

(٤) س ، ر ، ص ، ط : مثبت .

فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات ، وإن تنازعوا في الدلالة : هل هي قطعية أو ظنية ؟ .

وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها ، / لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يُعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : إنه يعلم بالعقل فساد قول المثبتة .

ومثبتة الرؤية يقولون : إنه يُعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك .

والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل .

ثم كثير من هؤلاء يقولون : إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلة ، لا في الآثار والشروط ، وخصومهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المتفصل عنه ، وإن ذلك معلوم بالعقل ، لئلا يلزم التسلسل .

وكذلك القول في العقليات المحضة كسألة الجوهر الفرد، وتماثل الأجزاء، وبقاء الأعراض، ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل^(١) أو غير ذلك، كل هذه مسائل عقلية قد تنازع فيها العقلاء، وهذا باب واسع، فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض لقول الآخر، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

(١) ص ، ط : الماضي والمستقبل .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وقد .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالاته معلومة متفق عليها ، وما يقال إنه معارض لها من العقل ليست دلالاته معلومة متفقا عليها ، بل فيها نزاع كثير^(١) ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالاته معلومة باتفاق العقلاء ، بما دلالاته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس في ذلك — والله الحمد — دليل صحيح في نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول في :

الوجه الثاني عشر

الوجه الثاني عشر

إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فساده بالعقل لا يجوز / أن يعارض به [لا] عقل ولا شرع^(٢) . وما علم فساده بالعقل لا يجوز / أن يعارض به [لا] عقل ولا شرع^(٣) . ١١٥/١

وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها ، وهذا — والله الحمد — مازال الناس يوضحونه^(٤) ؛ ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع مالا يعلمه إلا الله .

كل ما عارض
الشرع من العقليات
فالعقل يعلم فساده

(١) (م) فقط : كثير .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : وإن لم يعارض الشرع .

(٣) لا : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) س : هذه .

الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر

الأمر السمعية
التي يقال إن العقل
عارضها معلومة من
الدين بالضرورة

أن يُقال : الأمر السمعية التي يُقال : « إن العقل عارضها » كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها ، وما كان معلوما بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلا ، مع كون الرسول رسول الله حقا ، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجيء به ^(١) ، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

الوجه الرابع عشر

الوجه الرابع عشر

العلم بمقاصد
الرسول علم ضروري
يقيني

أن يُقال : ^(٢) إن أهل العناية بعلم الرسول ، العالمين بالقرآن ، وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر ، كان ذلك كتنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر .

ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظيا أو معنويا ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسّان ، وتحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفقه الأئمة الأربعة ، وعدل العمرين ^(٣) ، ومغازي النبي صلى الله عليه وسلم مع

(١) م : بها .

(٢) إن : زيادة في (م) ، (ق) .

(٣) م : وعدل عمر بن عبد العزيز .

المشركين و [قتاله] أهل الكتاب ، وعدل كسرى^(٢) ، وطب جالينوس ، ونحو سيويه . يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ، [والنهارة من كلام] سيويه^(٣) ، فإذا كان من ادعى في كلام سيويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله / معلوم البطلان ، فن ادعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا ، لأن هذا معصوم محفوظ .^(٤)

١١٦/١

وَبِجَمَاعِ هَذَا : أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْمُنْقُولَ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئَانِ : أَلْفَاظُهُ وَأَفْعَالُهُ ، وَمَعَانِي أَلْفَاظِهِ وَمَقَاصِدُهُ بِأَفْعَالِهِ ، وَكِلَاهُمَا مِنْهُ مَا هُوَ مُتَوَاتِرٌ عِنْدَ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ ، وَمِنْهُ مَا هُوَ مُتَوَاتِرٌ عِنْدَ الْخَاصَّةِ ، وَمِنْهُ مَا يَخْتَصُّ بِعِلْمِهِ بَعْضُ النَّاسِ ، وَإِنْ كَانَ عِنْدَ غَيْرِهِ مَجْهُولًا أَوْ مَظْنُونًا أَوْ مَكْذُوبًا ، وَأَهْلُ الْعِلْمِ بِأَقْوَالِهِ كَأَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ وَالتَّفْسِيرِ الْمُنْقُولِ وَالْمَغَازِي وَالْفِقْهِ يَتَوَاتَرُ عِنْدَهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا لَا يَتَوَاتَرُ عِنْدَ غَيْرِهِمْ مِمَّنْ لَمْ يَشْرِكْهُمْ فِي عِلْمِهِمْ ، وَكَذَلِكَ أَهْلُ الْعِلْمِ بِمَعَانِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَالْفِقْهِ فِي ذَلِكَ يَتَوَاتَرُ عِنْدَهُمْ مِنْ ذَلِكَ مَا لَا يَتَوَاتَرُ عِنْدَ غَيْرِهِمْ مِنْ مَعَانِي الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الْمَأْخُودَةِ عَنِ الرَّسُولِ ، كَمَا يَتَوَاتَرُ عِنْدَ النَّهَارَةِ مِنْ أَقْوَالِ الْخَلِيلِ

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : وأهل الكتاب .

(٢) وعدل كسرى : كذا في جميع النسخ ، إلا أن العبارة عليها شطب في نسخة (س) .

(٣) م ، ق : ... جالينوس ونحو سيويه .

(٤) س : إلا أن .

(٥) س ، ر ، ص : منه ما يتواتر .

(٦) ق : مكذوبا به ، س ، ر ، ص ، ط : مكذوبا به .

(٧) س ، ر ، ص ، ط : في ذلك .

وسيبويه واليكساني^(١) والفراء وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم ، [ويتواتر عند الأطباء من
معاني أقوال أبقراط وجالينوس وغيرهما ما لا يتواتر عند غيرهم] ،^(*) ويتواتر عند كل
أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد [وأبي داود^(٣) وأبي نور
وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس
أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أهل العلم بنقله^(٤)
الحديث من أقوال شعبة ويحيى بن سعيد وعلى بن المديني ويحيى بن معين وأحمد
ابن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري وأمثالهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه
غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة

(١) الكساني هو علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي الكوفي أبو الحسن الكساني إمام اللغة والنحو
توفي سنة ١٨٩ هـ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٤٥٧/٢ - ٤٥٨ تاريخ بغداد ٤٠٣/١١ ؛
طبقات النحويين ، ص ١٣٨ ؛ إنباه الرواة ٢٥٦/٢ ؛ الأعلام ٩٤/٥ .
(٢) الفراء هو يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلي ، مولى بن أسد ، المعروف بالفراء .
ولد سنة ١٤٤ هـ وتوفي سنة ١٠٧ هـ . انظر ترجمته في : إرشاد الأريب ٢٧٦/٧ ؛ وفيات الأعيان
٢٢٥/٥ - ٢٣٠ ؛ الفهرست ، ص ٦٦ - ٦٧ ؛ تاريخ بغداد ١٤٩/١٤ - ١٥٥ ؛
مفتاح السادة ١٤٤/١ ؛ الأعلام ١٧٨/٩ - ١٧٩ .

(* - *) ساقط من : (م) ، (ق) . وسقطت العبارة الأخيرة (ما لا يتواتر عند غيرهم) من (س)
ومكان هذه الفقرة في (ص) مطبوس .

(٣) م ، ق ، ر ؛ ودارد .

(٤) ر ، ط ؛ ينقل ؛ م ، ق ؛ ينقد .

(١) وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء، وعلى تكذيب محمد بن سعيد المصلوب [وأبي البختری] وهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجويباري وأمثالهم.^(٢)

الوجه الخامس عشر

أن يُقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولاذما ، ولاصححة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لا بد معه من العقل ، وكذلك كونه عقليا أو نقليا ، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه بدعيا ، إذ البدعة تقابل الشرمة ، وكونه شرعيا صفة مدح ، وكونه بدعيا صفة ذم ، وماخالف الشريعة فهو باطل . ثم الشرعي قد يكون سمعيا وقد يكون عقليا ، فإن كون الدليل شرعيا يُراد به كون الشرع أثبتته ودل عليه ، ويُراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أُريد بالشرعي ما أثبتته الشرع ، فلما أن يكون معلوما بالعقل أيضا ، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه ، فيكون شرعيا عقليا .

الوجه
الخامس عشر

الدليل الشرعي
لا يقابل بكونه
عقليا وإنما
بكونه بدعيا

١١٧/١

- (١) محمد بن سعيد الأزدي المصلوب ، قال عنه الدارقطني : إنه متروك . حله أبو جعفر على الزندقة . انظره : لسان الميزان ٥/١٧٥ - ١٧٦ ؛ ميزان الاعتدال ٣/٦٤ .
- (٢) وأبي البختری : زيادة في (س) . وفي سائر النسخ : وهب بن وهب القاضي . وهو أبو البختری وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زعمة من بني عبد المطلب ، توفي سنة ٥٢٠ هـ ، منهم بوضع الحديث .
- انظره : لسان الميزان ٦/٢٣١ ؛ الوفيات ٥/٩٠ - ٩٤ ؛ تاريخ بغداد ١٣/٤٥١ - ٤٥٧ ؛ ميزان الاعتدال ٣/٢٧٨ ؛ الأعلام ٩/١٥٠ .
- (٣) م ، ق ؛ الجويباري . والصحيح ما أثبتناه . وهو أحمد بن عبد الله بن خالد بن موسى بن فارس بن مرداس (أبو عبد الله الجويباري) قال ابن عدى : كان يضع الحديث لابن كرام على ما يريد ، وقال عنه ابن حبان : دجال من الدجاجلة ، روى عن الأئمة ألوف حديث ما حدثوا بشيء منها ، وقال النسائي والدارقطني : كذاب .
- انظره : لسان الميزان ١/١٩٣ - ١٩٤ ؛ معجم البلدان ١/١٦٢ - ١٦٣ .
- (٤) م ، ق ، ر ، ط ؛ ونقلها .

وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز ، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فتلك ^(١) [كلها] أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل ، وهي براهين ومقاييس عقلية ، وهي مع ذلك شرعية .
 وإما أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سعيماً .

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه . ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة .

وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يعلم بالبيان ولوازمه ، كما قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] .

وأما إذا أريد بالشرعي ما أباحه الشرع وأذن فيه ، فيدخل في ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونبه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات .
 والشارع يُحرم الدليل لكونه كذباً في نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٦٩] .

(١) كلها : ساقطة من (م) ، (ق) .
 (٢) م ، ق : إخبار .

ويجرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف: ٣٣]، وقوله: ﴿هَاتُمُ هَاتُولَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة آل عمران: ٦٦] .

١١٨/٩

ويجرمه لكونه جدالا في الحق بعد ما تبين، كقوله تعالى: ﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾ [سورة الأنفال: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [سورة الكهف: ٥٦] .^(٢)

وحيثئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، ويكون مقدما عليه، بل هذا بمنزلة من يقول: إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون مقدمة على الشريعة التي أمر الله بها، أو يقول: الكذب مقدم على الصدق، أو يقول: خير غير النبي صلى الله عليه وسلم يكون مقدما على خير النبي، أو يقول: مانهى الله عنه يكون خيرا مما أمر الله به، ونحو ذلك، وهذا كله ممتنع .

وأما الدليل الذي يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا، فقد يكون راجحا تارة ومرجوحا أخرى، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة، ويكون شبهة فاسدة أخرى، فما جاءت به الرسل عن الله تعالى لإخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارض بشيء من الأشياء، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره، إذ قد يكون حقا تارة وباطلا أخرى، وهذا مما لا ريب فيه، لكن من الناس من يدخل في الأدلة الشرعية ما ليس منها، كما أن منهم من يخرج منها ما هو داخل فيها، والكلام هنا على جنس الأدلة، لا على أعيانها .

(١) م: على الطاعة الشرعية؛ ق: على الشرعية .
 (٢) في نسخة (م) كتبت الآية :
 (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق)
 وذكر المحققان الآية والسورة (١٨: ٥٦) والمثبت هو ما في الأصول .

الوجه السادس عشر

أن يقال : غاية ما ينتهى إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بأرائهم ، من المشهورين بالإسلام ، هو التأويل أو التفويض . فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أو هموا وخيلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر ، فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة .

والتأويل المقبول : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها ، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها تقيض ما قاله الرسول^(١) ، كما يعلم مثل ذلك في تأويلات القرامطة^(٢) والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص .

وحيث أن المتأول إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم ، كان تأويله للفظ بما يحتمله من / حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب ، هو من باب التحريف والإلحاد ، لامن باب التفسير وبيان المراد .

وأما التفويض : فإن من المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن ، وحضنا على عقله وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله ؟

(١) ما قاله الرسول : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : ما قالوه .

(٢) القرامطة من الباطنية وهم الذين يتنسبون إلى حمدان بن أحمد الذي كان يلقب بقرمط ، وقد تنبذ على حسين الأهوازي رسول عبد الله بن ميمون القداح ، ثم اتخذ لنفسه مقراً قرب الكوفة سماه دار الهجرة ، وأخذ هو وأتباعه يشنون منه الغارات على المسلمين ، وقد انتشرت دعوته في أنحاء كثيرة من العالم الإسلامي ، وكانت سبباً في كثير من القلاقل والحروب . وذكر ابن طاهر البغدادي في (الفرق بين الفرق ص ١٧٧) أن حمدان قرمط كان من الصابئة الخمرانية . انظر دائرة المعارف (هيوار) مادة حمدان قرمط ؛ الحضارة الإسلامية لآدم مزر ٤٥/٢ - ٤٩ ؛ مقالات الأشعري ٢٦/١ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٦٩ - ١٧٣ .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فن .

الوجه
السادس عشر
المعارضون ينتهون
إلى التأويل
أو التفويض
وهما باطلان

وأيضاً ، فالخطاب الذي أريد به هدايتنا والبيان لنا ، وإخراجنا من الظلمات إلى النور ، إذا كان ماذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر ، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه ، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك ، فعلى التقديرين لم يخاطب بما بين فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره لنا أن نعتقه ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً ، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه . وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه ^(٢) ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد .

وبهذا احتج الملاحدة ، كابن سينا وغيره ، على مثبتى المعاد ، وقالوا : القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والنجس ، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه في نفسه ، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، فكان الذي استظالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات ^(٤) ، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حججهم ^(٥) .

(١) م : وأريد .

(٢) م ، ط : منه .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : استتال .

(٤) ق ، ر ، ص ، ط : موافقتهم له .

(٥) م : المعارضة ؛ ق ، ص ، ط : معارضته .

ولهذا كان ابن النفيس المتطبيب الفاضل يقول : ليس إلا مذهبان : مذهب أهل الحديث ، أو مذهب الفلاسفة ، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف ، يعنى [أن] أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول ، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما . ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب / هؤلاء الملاحدة ، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة .

سم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون : إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه ، وأن يعتقدوا ما لا حقيقة له في الخارج ، لما في هذا التخييل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة .

والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون : إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه ، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة ، بل النصوص تدل على تقيض ذلك ، فأولئك يقولون : أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به ، وهؤلاء يقولون : أراد اعتقاد ما لم يدلهم إلا على تقيضه .

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ، ولا بد للنفاة أهل التأويل (٤) من هذا أو هذا : وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا :

(١) هو على بن أبي الحزم القرشي ، علاء الدين الملقب بابن النفيس ، أعلم أهل عصره بالطب . ولد بدمشق ، وتوفي بمصر ٦٨٧ هـ . من أهم كتبه "فاصل بن ناطق" على نمط حى بن يقطان لابن طفيل . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ١٢٩/٥ ؛ شذرات الذهب ٤٠١/٥ ؛ تاريخ ابن الوردي ٢٣٤/٢ ؛ كشف الظنون ١٠٢٤ ؛ النجوم الزاهرة ٣٧٧/٧ ؛ مفتاح السعادة ٢٦٩/١ ؛ هدية العارفين ٧١٤/١ ؛ الأعلام للزركلى ٧٨/٥ .

(٢) أن : زيادة في (ص) .

(٣) من : أخبر به .

(٤) من : ولا بد لأهل التأويل .

فيكون نقيضه حقا، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد .

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض : هو لازم لقولهم الظاهر المعروف بينهم ، إذ قالوا : إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة ، ولكن لم يبين للناس مراده بها ، ولا أوضحه إيضاها يقطع به التزاع .

وأما على قول أكابرهم : « إن معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة لا يعلمه إلا الله ، وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها » — فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، ولا الملائكة ، ولا السابقون الأولون ، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن ، أو كثير مما وصف الله به نفسه ، لا يعلم الأنبياء معناه ، بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه ، وكذلك نصوص المثبتين^(١) للقدر عند طائفة ، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة ، والنصوص المثبتة / للاماد عند طائفة .

١٢١/١

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء ، إذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأمر بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه — وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو عن كونه أمر ونهي ، ووعد وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر — لا يعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم ، ولا يبلغ البلاغ المبين .

(١) ص ٤٠٤ ، ر ٤ ، ص ٤ ، ط : المثبتة .
 (٢) م (فقط) : وأمر الناس بتدبر .

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع : الحق في نفس الأمر ما علمته برأبي وعقلي ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها ، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به .

فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتحا لباب من يعارضهم ويقول : إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأننا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون ، فضلا عن أن يبينوا مرادهم .

فتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد .

فإن قيل : أتم تعلمون أن كثيرا من السلف رأوا أن الوقف عند قوله : **(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)** [سورة آل عمران : ٦] ، بل كثير من الناس يقول : هذا هو قول السلف ، ونقلوا هذا القول عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف ، وإن كان القول الآخر - وهو أن السلف يعلمون تأويله - منقولاً عن ابن عباس أيضا ، وهو قول مجاهد ومحمد بن جعفر وابن إسحاق وابن قتيبة وغيرهم ، وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم .

(١) م ، ق : ولا يعلم .

(٢) م ، ق : رورا .

(٣) م ، ق : هذا مذهب السلف .

(٤) س (فقط) : وعروة والزبير .

(٥) س ، ر ، ص ، ط : منقول .

(٦) س (فقط) : ومحمد بن جعفر بن الزبير .

قيل : ليس الأمر كذلك ، فإن أولئك السلف الذين قالوا : « لا يعلم تأويله إلا الله » كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ، ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم / يراد به معنى التأويل الاصطلاحى الخاص ، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم ، لا سيما ومن يقول إن لفظ التأويل هذا معناه يقول : إنه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقترب به ، وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرد الله .

١٢٢/١

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ « التأويل » في مثل قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلٍ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٣] ، وقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٥٩] ، وقال يوسف : ﴿ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٠] ، وقال يعقوب له : ﴿ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾ [سورة يوسف : ٦] ، ﴿ وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ ﴾ [سورة يوسف : ٤٥] ، وقال يوسف : ﴿ لَا يَأْتِيَكُمُ طَعَامٌ تُرْزَقَانَهُ إِلَّا لَبَأْتِكُمْ بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ﴾ [سورة يوسف : ٣٧] .^(١)

فتأويل الكلام الطلبي : الأمر والنهى ، هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، كما قال سفیان بن عيينة : « السنة تأويل الأمر والنهى » ، وقالت

(١) ألفاظ الآية الكريمة : قبل أن يأتيكما : زيادة في (س) .

(٢) س ، ص ، ط ، هو .

عائشة : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن^(١) ، وقيل لعروة بن الزبير : « فما بال^(٢) عائشة كانت تصلي في السفر أربعا؟ قال : تأولت كما تأول عثمان » ونظائره متعددة .
وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله : هو كونه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . وكذلك قال ابن الماجشون^(٣) وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه .

ولهذا رد أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن / وتأولوه على غير تأويله ، فرد على من حمله على غير ما أريد به ، وفسره هو جميع الآيات المتشابهة ، وبين المراد بها .

وكذلك الصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن ، وكانوا يقولون : إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به ، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك

(١) الحديث ، ورد في مسلم ٥٠ / ٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود) ؛ وجاء في النسائي بلفظ مختلف ١٤٩ / ٢ (كتاب التطبيق ، باب الذكر في الركوع) ؛ وفي ابن ماجه ٢٨٧ / ١ (كتاب إقامة الصلاة ، الباب الأول في افتتاح الصلاة) ؛ والبخاري ١٥٩ / ٢ (كتاب الصلاة ، باب التسبيح والدعاء في السجود) .

(٢) م ، ر : ما .

(٣) هو عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة ، أبو عبد الله الماجشون من أئمة المحدثين توفي ببغداد سنة ١٦٤ هـ . انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ٦ / ٣٤٣ - ٣٤٤ ؛ تذكرة الحفاظ ١ / ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ شذرات الذهب ١ / ٢٥٩ ؛ تاريخ بغداد ١٠ / ٤٣٦ - ٤٣٩ ؛ طبقات ابن سعد ٥ / ٤١٤ ؛ الأعلام للزركلي ، ٤ / ١٤٥ - ١٤٦ .

(٤) م : فإيا شككت .

لا يعلمون كيفية الغيب ^(١) ، فإن ما أعده الله لأوليائه من النعيم لآعين رأته ، ولا أذن سمعته ، ولا خطر على قلب بشر ، فذلك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله ، [فمن قال من السلف إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله ^(٢)] بهذا المعنى ، فهذا حق .

وأما من قال : إن التأويل الذي هو تفسيره وبين المراد به لا يعلمه إلا الله ، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : إنهم يعلمون معناه .

كما قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها » . وقال ابن مسعود : « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم أنزلت » ، وقال الحسن البصري : « ما أنزل الله آية إلا وهو يجب أن يعلم ما أراد بها » .

ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين ، كما قال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ، ولكن صلنا قصر عنه » . وقال الشعبي : « ما ابتدع قوم بدعة إلا في كتاب الله بيانها » . وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة ، مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه السابع عشر

أن يقال : الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة بجملة ، تشمل

الوجه
السابع عشر
العقليات المبتدعة
بنيت على أقوال
مشتبهة بجملة تشمل
على حق وباطل

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط ، هـ ، كيفيات .

(٢) ما بين المقرفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٣) م ، ق : أف .

معاني متعددة ، ويكون [ما^(١)] فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب تناوُلها لحق وباطل ، فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم .

وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع ، فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت ، وما قبلت ، ولو كانت حقا محضا لا شوب فيه ، لكانت موافقة للسنة ؛ فإن السنة لاتناقض حقا محضا لا باطل فيه ، / ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل ، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .^(٣)

١٢٤/١

ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم :

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ * وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ وَلَا تَسْتُرُوا بِآيَاتِي مَنًّا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ * وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة: ٤٠-٤٢] ، فهناهم عن لبس الحق بالباطل وكتمانه . ولبس به : خلطه به حتى يلبس أحدهما بالآخر ، كما قال تعالى :

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴾ [سورة الأنعام: ٩] .

ومنه التلبس ، وهو التدليس ، وهو الغش ، لأن المغشوش من النحاس تلبسه فضة تخالطه وتغطيه ، كذلك إذا لبس الحق بالباطل^(٤) يكون قد أظهر الباطل

(١) م ، ق : ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى ما يوجب ؛ ص ، ط ، ر : ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى يوجب .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فإ .

(٣) أظن ما ذكره ابن تيمية في كتابه " اقتضاء الصراط المستقيم " ، ص ٢٦٧ - ٢٩٢ ، ط .

السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٦٩ / ١٩٥٠ .

(٤) ص : فكذلك الحق إذا لبس بالباطل .

في صورة الحق ، فالظاهر حق ، والباطن باطل ، ثم قال تعالى : ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٤٢] .

وهنا قولان . قيل : إنه نهاهم عن مجموع الفعلين ، وإن الواو واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف ، كما في قولهم « لانا كل السمك وتشرب اللبن » كما قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمُ الصَّابِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران ١٤٢] على قراءة النصب ، وكما في قوله تعالى : ﴿ أَوْ يُؤَيِّقَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ * وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَحِيصٍ ﴾ [سورة الشورى : ٣٤ ، ٣٥] على قراءة النصب ، وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله : ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ منصوباً ، والأول مجزوماً .

وقيل : بل الواو هي الواو العاطفة المشتركة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما ، كما إذا قيل : « لا تكفر وتسرق وتزن » .

وهذا هو الصواب ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٧١] ولو ذمهم على الاجتماع لقال : « وتكتموا الحق » بلا نون ، وتلك الآية نظير هذه .

ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كلي من الفعلين فإنه قد يُعاد فيه / حرف النهي ، كما تقول : « لا تكفر ، ولا تسرق ، ولا تزن » . ومنه قوله تعالى :

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ [سورة النساء : ٢٩] .

وأما إذا لم يُعدَّ حرفُ النفي فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر، مثل أن يكون أحدهما مستلزماً للآخر، كما قيل: لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه، ونحو ذلك. وما يكون اقترانهاً ممكلاً لا محذور فيه، لكن النهى عن الجميع فهو قليل في الكلام. ولذلك قل ما يكون فيه الفعل الثاني منصوباً، والغالب على الكلام جزم الفعلين.

وهذا مما يبين أن الراجح في قوله: (وتَلَبَّسُوا) أن تكون الواو واو العطف، والفعل مجزوماً، ولم يعد حرف النفي لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزماً له، فالنهي عن الملزوم — وإن كان يتضمن النهي عن اللازم — فقد يظن أنه ليس مقصوداً للنهي، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلي.

ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشيء: هل يكون أمراً بلوازمه؟ وهل يكون نهياً عن ضده؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده. ومنشأ النزاع: أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده.

وهذه المسألة هي الملقبة بأن: « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ». وقد غلط فيها بعض الناس، فقسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في الأعضاء والعدد في الجمعة، ونحو ذلك مما لا يكون قادراً على تحصيله، وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة إلى الحج^(٢)، وغسل جزء من الرأس في الوضوء، وإمسك

(١) س (نقط): اقترانها.

(٢) م، ق: في.

جزء من الليل في الصيام ، ونحو ذلك ، فقالوا : ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للكلف فهو واجب .

وهذا التقسيم خطأ ، فإن هذه الأمور التي ذكرها هي شرط في الوجوب ، فلا يتم الوجوب إلا بها ، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين ، سواء كان مقدورا عليه أو لا ، كالأستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة ، فإن العبد إذا كان مستطيعا للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالكا لنصاب الزكاة^(١) وجبت عليه الزكاة ، فالوجوب لا يتم إلا بذلك ، فلا يجب عليه تحصيل استطاعة الحج ، ولا ملك النصاب .

١٣٦/١

ولهذا من يقول : إن الاستطاعة في الحج ملك المال ، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، فلا يوجبون عليه اكتساب المال . ولم يتنازعا إلا فيما إذا بذلت له الاستطاعة : إما بذل الحج ، وإما بذل المال له من ولده ، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه ، لكون الأب له على أصله أن يملك مال ولده ، فيكون قبوله كتملك المباحات ، [والمخالفون لهؤلاء من أصحابه لا يوجبون عليه اكتساب المباحات]^(٢) ، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن الفعل^(٣) .

(١) م : للنصاب الزكوى .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، (ق) :

(٣) م (نقط) : بالفعل .

والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الوجوب إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به^(١)، وأن الكلام في القسم الثاني، فما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك ، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين .

لكن من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة ، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ، ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار^(٢) . والواجب ما يكون تركه سببا للذم والعقاب ، فلو كان هذا الذي لزم^(٤) فعله بطريق التبع مقصودا بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم ، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقابا ممن تركه من أهل مكة والطائف ، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقابا ممن تركها من جيران المسجد الجامع .

فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم ، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب القريب، نشأت من ههنا الشبهة : هل هو واجب أو ليس بواجب ؟ والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي ، لا بطريق قصد الأمر ، بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالما بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تخطر بقلبه اللوازم .

/ ومن فهم هذا انحلت عنه شبهة الكعبي^(٥) : هل في الشريعة مباح أم لا ؟ فإن
الكعبي زعم أنه لا مباح في الشريعة، لأنه ما من فعل يفعله العبد من المباحات

(١) م ، ق ، ر : بين ما لا يتم الواجب إلا به وما لا يتم الوجوب إلا به .

(٢) م ، ق ، ر ، ص ، ط : ... الثاني إنما هو قويا .

(٣) ط ، ص : القريب الدار .

(٤) م ، ق ، ر ، ط : لزمه . وفي ط : لزم . وعلى الميم شطب وكتب : وقرنه .

(٥) م ، ق : شبه . وفي هامش (ر) كتب : ودشبة الكعبي .

(٦) سبقت ترجمة الكعبي ، ص ٨١ ت ٤ .

إلا وهو مشتغل به عن محرم ، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده ، فيكون ما فعله من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها^(١) .

وجوابه أن يقال : النهي عن الفعل ليس أمرا بضدٍ معين ، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم ، بل هو نهى عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد ، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد ، فهو أمر بمعنى مطلق كلي ، والأمر بالمعنى المطلق الكلي ليس أمرا بمعنى مخصوصه ، ولا نهيا عنه ، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين ، أى معين كان ، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات ، فما امتاز به معين عن معين فالخيرة فيه إلى المأمور ، لم يؤمر به ولم ينه عنه ، وما اشتركت فيه المعينات — وهو القدر المشترك — فهو الذى أمر به الأمر .

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور الخير، والأمر بالمأهية الكلية: هل يكون أمرا بشيء من جزئياتها أم لا؟ فالخير^(٣) [هو] الذى يكون أمرًا بخصلة من خصال معينة، كما في فدية الأذى وكفارة اليمين، كقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [سورة البقرة: ١٩٦]، وقوله تعالى: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِّن أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [سورة المائدة: ٨٩]، فهنا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها برئت ذمته ، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة ، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها .

(١) قال ابن طاهر البغدادي في كتابه « أصول الدين » (ص ٢٠٠) : « . . . وزعم بعض المعتزلة البغدادية أنا مأمورون بالمباح ، واعتل بأن فاعل المباح يترك به معصية ، وإذا كان منها عن المعصية فهو مأمور بتركها » وانظر مقالات الإسلاميين ٢ / ٤٤٧ . ٠٠ (والكعبى من المعتزلة البغداديين) .

(٢) ر : والآمر .

(٣) هو : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) م : أمر . كذا في (م) ، (ق) . وفي سائر النسخ : أمرا .

وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معينا في نفس الأمر ، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله ، وإنما يقول هذا بعض الغالطين ، ويحكيه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم ، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا ، وهو كما قال ابن عباس : كل شيء في القرآن « أو » ... [« أو »^(١)] فهو على التخيير ، وكل شيء في القرآن « فمن لم يجسد » فهو على الترتيب ، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجبه عليه بخصوصه .

١٢٨/١ ثم اضطرب الناس هنا : هل الواجب الثلاثة ، فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين المخير ، أو الواجب واحد لا بعينه ، فيكون المأمور به مبهما غير معلوم للمأمور ؟ ولا بد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور^(٢) [به] والعمل به . والقول بإيجاب الثلاثة يُحكى عن المعتزلة ، والقول بإيجاب واحد لا بعينه هو قول الفقهاء .

وحقيقة الأمر : أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة ، وهو مسمى أحدها . فالواجب أحد الثلاثة ، وهذا معلوم متميز معروف للمأمور ، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين ، فلم يجب واحد بعينه غير معين ، بل وجب أحد المعينات ، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه الأمر . والمتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه ، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو^(٣) القدر المشترك ، فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين .

(١) أو : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) م ، ق : وإن لم يمه والأمر المتناقض ...

وهذا يظهر بالواجب المطلق، وهو الأمر بالمأهية الكلية، كالأمر بإعتاق رقبة، [فإن الواجب رقبة^(١)] مطلقة، والمطلق لا يوجد إلا معينا، لكن لا يكون معينا في العلم والقصد، فالأمر لم يقصد واحدا بعينه، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا، وأن المطلق الكلي عند الناس وجوده في الأذهان^(٢) لا في الأعيان، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصا مخصوصا متميزا في الأعيان، وإنما سُمِّيَ كليا لكونه في الذهن كليا، وأما [في^(٣)] الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلا.

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى، وجعلوه وجودًا مطلقا، إما بشرط الإطلاق، وإما بغير شرط الإطلاق، وكلاهما يمتنع وجوده في الخارج. والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج، كما يذكر عن شعبة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للعينات، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي، كما يذكر/ عن من يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق.

١٢٩/١

وكلا القولين خطأ صريح، فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلا، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان، وكان الخط الدال على تلك الألفاظ،

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (م)، (ق).

(٢) م، ق، ر: وأن المطلق الكلي وجوده عند الناس في الأذهان.

(٣) في: ساقطة من (م)، (ق).

فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها ، لأن في الخارج شيئا هو نفسه يعم هذا وهذا ، أو يوجد في هذا وهذا ، أو يشترك فيه هذا وهذا ، إن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول ، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية ، أو من قلّد بعض من قال ذلك من الغالطين فيه .

ومن علم هذا علم كثيرا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات ، مثل الكليات الخمس : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والمرض العام .

وما ذكره من الفرق^(١) بين الذاتيات واللوازم للماهية ، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة المميزة التي يسمونها الجنس والفصل ، وتسمية هذه الصفات أجزاء الماهية ، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء تسبق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعا ، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود ، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات ، حتى يعتقد في الموجود الواجب : أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يمتنع وجوده في الخارج ؛ فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود .

(١) م ، ق ، ق : الفروق .

وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق / ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك: ١٠].

١٣٠/١

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع^(١)، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإيهام، فإذا فُسر المراد بتلك الألفاظ انكشفت^(٢) حقيقة المعاني المعقولة، كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى.

والغرض هنا: أن الأمر بالشيء الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده، قد يكون الأمر قاصدا للأمر بتلك اللوازم، بحيث يكون أمرا بهذا وبهذا اللازم، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر، وكذلك النهى عن الشيء الذي له ملزوم، قد يكون قصده أيضا ترك الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له، وإنما لزم لزوما.

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية، والمذمّي بالميت، ونحو ذلك مما يُنهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه، فقالت طائفة: كلتاها محرمة، وقالت طائفة: بل المحرم في نفس الأمر الأخت والميتة، والأخرى

(١) وخاصة كتابه « الرد على المنطقيين » .

(٢) م، ق، : انكشف .

إنما نهى عنها لعلة الاشتباه، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء، والأول أغلب على طريقة من لا يعمل في الأعيان معاني تقتضى التحليل والتحرير، فيقول: كلاهما نهى عنه، وإنما سبب النهى اختلف.

والتحقيق في ذلك أن المقصود للناهى اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التى من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهى من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم الا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله.

وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم، واشتبه ذلك / القَدَح ١٣١/١ بغيره، فعلى المريض اجتناب القدحين، والمفسدة فى أحدهما، ولهذا لو أكل الميتة والمذكى لعوقب على أكل الميتة^(١)، كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل المذكى، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحدهما.

إذا عرف هذا فقله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ [سورة البقرة: ٤٢] نهى عنهما، والثانى لازم للأول مقصود بالنهى، فمن لبس الحق بالباطل كتم الحق وهو معاقب على لبسه الحق بالباطل، وعلى كتمان^(٢) الحق، فلا يقال: النهى عن جمعهما فقط، لأنه لو كان هذا صحيحا لم يكن مجرد كتمان الحق موجبا للذم، ولا مجرد لبس الحق بالباطل موجبا للذم، وليس الأمر كذلك، فإن كتمان أهل الكتاب ما أنزل الله من البيئات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به العقاب باتفاق المسلمين، وكذلك لبسهم الحق الذى أنزله الله بالباطل

(١) م: الذكى .

(٢) م، ر، ط: كتمان .

الذى ابتدعه، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي لأن اللبس مستلزم للكتمان، ولم يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنبى .

فهذا يبين لك بعض ما فى القرآن من الحكم والأسرار. وإنما كان اللبس مستلزماً للكتمان لأن من لبس الحق بالباطل، كما فعله أهل الكتاب — حيث ابتدعوا ديناً لم يشره الله، فأمرُوا بما لم يأمرُ به^(١)، ونهوا عما لم ينه عنه، وأخبروا بخلاف ما أخبر به — فلا بد له أن يكتم من الحق المنزّل ما يناقض بدعته، إذ الحق المنزّل الذى فيه خبر بخلاف ما أخبر به إن لم يكتمه لم يتم مقصوده، وكذلك الذى فيه إباحة لما أُنبى عنه أو إسقاط لما أمر به^(٢).

والحق المنزّل إما أمر ونهى وإباحة، وإما خبر، فالبدع الخيرية كالبدع المتعاقبة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها بخلاف ما أخبر الله به^(٣)، والبدع الأمرية، كعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك، لا بد أن يأمرُوا فيها بخلاف ما أمر الله به، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول النبى الأُمى وتأمّر باتباعه .

/ والمقصود هنا الاعتبار، فإن بنى إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا^(٤)، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا، وكان بعض السلف يقول: « إن بنى إسرائيل ذهبوا، وإنما يعنى أتم»، ومن الأمثال السائرة: «إياك أعنى واسمى بإجارة» فكان فيما خاطب الله به بنى إسرائيل عبرة لنا: أن لا نلبس الحق بالباطل، ونكتم الحق .

١٣٢/١

(١) س، ر، ط: يؤمر .

(٢) أو إسقاط: كذا فى (م)، وفى سائر النسخ: وإسقاط .

(٣) به: ليست فى (س) .

(٤) ر (فقط): وكفروا .

(٥) به: ساقطة من (ق)، (ر) .

والبدع التي يمارس بها الكتاب والسنة التي يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات ، أو ذوقيات ووجدانيات وحقائق وغير ذلك ، لا بد أن تشمل على لبس حق بباطل وكتبان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كتبان النصوص التي تخالفه ، ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا نُزِعَتْ حلاوة الحديث من قلبه . ثم إن قوله الذي يمارس به النصوص لا بد [له] أن يلبس فيه حقا بباطل ، بسبب ما يقوله من الألفاظ المجملة المتشابهة .^(١)

ولهذا قال الإمام أحمد في أول ما كتبه في «الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله» مما كتبه في حبسه — وقد ذكره الخلال في كتاب «السنة» والقاضي أبو يعلى ، وأبو الفضل التيمي ، وأبو الوفاء بن عقيل ، وغير واحد من أصحاب أحمد ، ولم ينه أحد منهم عنه — قال في أوله : «الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيُونَ بكتاب الله الموتى ، وَيَبْصُرُونَ بِنور الله أهل العمى ، فكَم من قَتِيل لإِبْلِيسَ قد أَحْيَوْه ، وكَم من تائه ضال قد هَدَّوْه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مختلفون للكتاب ، متفقون على

(١) له : زيادة في (س) .

(٢) م ، ق : بحسب ما يقول ؛ (ر) : بحسب ما يقوله .

(٣) م (فقط) : التيمي . وهو عبد الواحد بن عبد العزيز أبو الفضل التيمي (أخو عبد الوهاب) ،

المتوفى سنة ٤١٠ هـ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١٧٩/٢ ؛ المنظم ٢٥٩/٧ .

(٤) م ، ق : الضالين .

مخالفة الكتاب، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم،^(١) فنعوذ بالله من قتن المضلين» .

١٣٣/١

والمقصود هنا قوله: « يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم »، وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس، هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون [موجودة]^(٢) مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بعبان آخر غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخرى، فيحصل الاشتباه والإجمال، كلفظ العقل والعقل والمعقول، فإن لفظ « العقل » في لغة المسلمين إنما يدل على عَرَض، إما مُسَمًى مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً، وإما قوة يكون بها العقل، وهي الغريزة، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه .

المتقدمة يستعملون
ألفاظ الكتاب
والسنة واللغة
ولكن يقصدون
بها معاني آخر

وكذلك لفظ « المادة، والصورة »، بل وكذلك لفظ: الجوهر، والعرض، والجسم، والتحيز، والجهة، والتركيب، والجزء، والافتقار، والعلية، والمعلول، والعاشق، [والمشوق]^(٣)، والمعشوق، بل ولفظ « الواحد » في التوحيد، بل ولفظ « الحدوث، والقدم »، بل ولفظ « الواجب، والممكن »، بل ولفظ « الوجود، والموجود، والذات » وغير ذلك من الألفاظ .

وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعتهم، وهذه

(١ - ١) : ساقطة من (ر) وسبق مراجعة هذا النص على كتاب الإمام أحمد بن حنبل (الرد

على الجهمية) انظر ص ١٨ .

(٢) موجودة : زيادة في (س) .

(٣) والعشق : ساقطة من (م)، (ق) .

الألفاظ هي عرفية عرفاً خاصاً ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقاً أو باطلاً .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعترضين إذا لم يخاطبوا بلغتهم واصطلاحهم فقد يقولون : إنا لا نفهم ما قيل لنا ، أو أن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويلبسون على الناس بأن الذى عينناه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالدوق ، ويقولون أيضاً : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم . وإذا خوطبوا بلغتهم واصطلاحهم مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن - فقد يفرضي إلى مخالفة ألفاظ القرآن / في الظاهر .

١٣٤/١

فإن هؤلاء عبروا عن المعانى التي أثبتتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن ، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبتته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفياً باطلاً ، ففاه الشرع والعقل ، وهم اصطاحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب ، فتبقى^(١) إذا أطلقوا فيها لم تدل في لغة العرب على باطل ، ولكن تدل في اصطلاحهم الخاص على باطل ؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهررون عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ مجملة مشتبهة .

وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القسدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض ، والمركب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعوض ، والتوحيد ،

(١) فنيق : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : فيبقون .

مبنى لفظ التوحيد
في الكتاب والسنة
بخالف ما يقصده
المبتدعه

والواحد؛ فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم: ما لا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى ، والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئاً من هذا النفي ، وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات .

قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع : « فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » ، وكانوا في الجاهلية يقولون : « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك » فأهل النبي صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم .

قال تعالى : (**وَالْحُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**) [سورة البقرة : ١٦٣] .

وقال تعالى : (**وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِذَا بَى فَأَرْهَبُونَ**) [سورة النحل : ٥١] ، وقال تعالى : (**وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ**) [سورة المؤمنون : ١١٧] ، وقال تعالى : (**وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ**)

١٣٥/١

(١) س : تشهد .

(٢) ص ، و : إلا الله .

(٣) س : ولا تعبد ، وكذلك سائر الأفعال السابقة بصيغة البناء للعلوم .

(٤) الحديث ورد في المسند ٢٦٧/٤ ط . دار المعارف ولفظه « لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » قال ابن عباس : إنه إليها فاتها تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال الاستاذ المحقق : إسناده صحيح . وهو الثابت في مجمع الزوائد . والحديث مكررت ولم . وقال عنه : رواه أحمد ورجالته ثقات ؛ والحديث موجود في مسلم ٨٤١/٢ (كتاب الحج ، باب التلبية وصفاتها) .

[سورة الزخرف : ٤٥] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة النحل : ٣٦] .

وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دعوا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له . وقال تعالى : ﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ ﴾ [سورة الممتحنة : ٤] ، وقال تعالى عن المشركين : ﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ [سورة ص : ٥] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٤٥] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ * وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴾ [سورة الصافات : ٣٥ - ٣٦] ، وهذا في القرآن كثير .

وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفنوا فيه فقد فنوا في غاية التوحيد .

وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان ، وهو : واحد في ذاته لا قسم له ، أو لا جزء له ، وواحد في صفاته لا شبه له ، وواحد في أفعاله

(١) م : وقد أخبر .

(٢) م : عن كل من ... الخ .

لا شريك له . وهذا المعنى الذى تتناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذى فيها هو الغاية التى جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذى أَمَرَ به أمرٌ يتضمن الحق الذى فى هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذى ليس فيه الحق بالباطل وكنتم الحق .

وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزهه عن كل ما يئزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء — لم يكن موحدًا ، بل ولا / مؤمنًا حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له .

١٣٦/١

والإله هو بمعنى المألوه المعبود الذى يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فسّر المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية فى التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية ، وهو الذى يتقلونه عن أبى الحسن وأتباعه ، لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذى بعث الله به رسوله ، فإن مشركى العرب كانوا مقربين بأن الله وحده خالق كل شيء ، وكانوا مع هذا مشركين .

قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف :

١٠٦] ، قال طائفة من السلف : تسألهم من خلق السماوات والأرض فيقولون :

الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى : ﴿ قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ

الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ

وَهُوَ يُحْيِيهِ وَلَا يُحَارِبُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴿

[سورة المؤمنون ؛ ٨٤ — ٨٩] ، وقال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ وَخَلَقَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة العنكبوت : ٦١] .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء، وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه، داعيا له دون ما سواه، راجيا له خائفا منه دون ما سواه، يوالى فيه، ويعادى فيه، ويطيع رسله، ويأمر بما أمر به، وينهى عما نهى عنه. وقد قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [سورة الأنفال: ٣٩]، وعمامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به وجعلوا له أندادا، قال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْلَمُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾ [سورة الزمر: ٤٣-٤٤]. وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَدْعُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [سورة يونس: ١٨]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [سورة الأنعام: ٩٤]، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١٦٥].

١٣٧/١

ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب، ويدعوها كما يدعو الله تعالى، ويصوم لها، وينسك لها، ويتقرب إليها، ثم يقول: إن هذا ليس بشرك، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لى، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا.

(١) ر (قط): في .

(٢) س، ر، ط: يدعى .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ونحوه من التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وهم لا يدخلونه في مسمى التوحيد الذي اصطاحوا عليه ، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسم له ^(١) ، ولا جزء له ، ولا شبهة له ، فهذا اللفظ — وإن كان يراد به معنى صحيح — فإن الله ليس كذلك شيء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، وهو السيد الذي كل سؤده ؛ فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفي ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضى أن يكون مركبا متقسما ، وأن يكون له شبهة .

وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيبا وانقسامًا ، ولا تمثيلا . وهكذا الكلام في مسمى الجسم والعرض والجوهر والتميز وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون في مسماتها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، يدخلون فيها نفي علمه وقدرته وكلامه ، ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم / لا تكون إلا لتمييز في جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك : فلا تجوز رؤيته . وكذلك يقولون : [إن ^(٢) المتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز فلا يكون متكلما ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز ، فلا يكون متكلما فوق العرش ، وأمثال ذلك .

١٣٨/١

(١) س ، ر ، ط : لا قسم .

(٢) س ، ط : ولا شبهة ؛ ر : ولا مشابهة .

(٣) إن : في (س) فقط .

(٤ - ٤) : ساقط من (ر) فقط . وسقطت كلمة « متكلما » من : ط .

إما أن تمتنع عن
التكلم بالألفاظ
المبتدعة وإما أن
تقبل ما وافق
معناه الكتاب
والسنة

وإذا كانت هذه الألفاظ مجملة - كما ذكر - فالمخاطب لهم إما أن يفصل ويقول :
ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذى يوافق القرآن قُبلت ، وإن
فسروها بخلاف ذلك رُدَّت .

وإما أن يمتنع عن موافقتهم فى التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا ، فإن امتنع
عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه
إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التى تحتل حقا وباطلا ، وأوهمو الجهال باصطلاحهم :
أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعانى الباطلة التى ينزه الله عنها ؛ فحينئذ تختلف^(١)
المصاحبة ، فإن كانوا فى مقام دعوة الناس إلى قوتهم وإلزامهم به أمكن أن يقال
لهم : لا يجب على أحد أن يجيب داعيا إلا إلى مادعا إليه رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، فالتمس أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ،
ولاله دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قُدِّر أن ذلك المعنى حق .

وهذه الطريق تكون أصلح إذا لبس ملبس منهم على ولادة الأمور ، وأدخلوه
فى بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه فى بدعتهم
من القول بخلق القرآن وغير ذلك ، فكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : اتنونا
بكتاب أو سنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب
والسنة .

وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتاب منزل من السماء ، وإذا رُدُّوا
إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم : أن العقل
أداه إلى علم ضرورى ينازعه فيه الآخر ؛ فلهذا لا يجوز أن يجعل الحاكم بين الأمة
فى موارد النزاع إلا الكتاب والسنة .

(١) م : وحينئذ تختلف .

وهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دعوه إلى المحنة، وصار يطالبهم / بدلالة الكتاب والسنة على قولهم، فلما ذكروا حججهم كقوله تعالى: (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [سورة الأنعام : ١٠٢] ، وقوله: (مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ) [سورة الأنبياء : ٢] ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «تجىء البقرة وآل عمران» وأمثال ذلك من الأحاديث، مع ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق الذكرك» — أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم .

ولما قالوا : ما تقول في القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ [عارضهم بالعلم فقال : ما تقولون في العلم : أهو الله أو غير الله ؟] .

ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وكان من أحذقهم بالكلام : أزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما .

فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدرى مقصود المتكلم به ، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، ولا بمدلوله ، وأخبره أني أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ؛ فبين أني لا أقول : هو جسم ولا ليس بجسم ، لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس لإجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه ، وإجابة من

(١) م ، ق ، ص ، ط : الحديث ؛ وقد ورد الحديث في : الترمذى ١٤/١١ (ط . النازى) ولفظه :
تأتیان كأنهما غيايتان وبينهما شرف ، أو كأنهما غمامتان سوداران ، أو كأنهما ظله من طير صواف
تجادلان عن صاحباه . وفي الترغيب والترهيب (مع اختلاف في بعض الألفاظ) ٢٩/٣ — ٣٠ .

(٢) م : تبين .

(٣) ما بين المقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٤) م ، ق : بن غوث ، وهو خطأ ظاهر . وسبقت ترجمته ، ص ١٥٤ ، ت ٢ .

(٥) م : لاندري .

دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع، ومقصود المتكلم بها مجمل لا يُعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار، فلا هي معروفة في الشرع، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها.

فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا . وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يُرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعمه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور، وأن المعقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع، ونحو ذلك، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء — فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بألفاظهم، وإما بألفاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم .

١٤٠/١ وحينئذ يُقال لهم : الكلام إما أن / يكون في الألفاظ ، وإما أن يكون في المعاني ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسنا، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم^(٢)، فبيان ضلالهم ودفع صيآلم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم^(٤)، فدفعهم بلبس ثيابهم^(٤) خير من ترك الكفار يجولون في خلال الديار خوفا من التشبه بهم في الثياب .

(١) س، ص : نذكره .

(٢) س : الا مخاطبتهم بلغتهم .

(٣) س : ضلاتهم .

(٤) س، ر، ط : بلباس .

وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشريعة ، فإنه يُقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفياً وإثباتاً بدمعة ، وفي كل منهما تليس وإيهام ، فلا بد من الاستفسار والامتنع ، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة للكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق ؛ وقول الشافعي : حكى في أهل الكلام : أن يضربوا بالجرید والنعال ، ويُطاف بهم في القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ؛ وقوله : لقد اطلمت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يُبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإشرک بالله ، خير [له]^(١) من أن يُبتلى بالكلام . وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقَلَّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غلٌّ على أهل الإسلام ؛ وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة^(٢) — ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المحدثمة ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضى الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها ، أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحب «الإحياء» وغيره . وليس الأمر كذلك ، بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث / الألفاظه ، فذموه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة [ومخالفته للعقل

١٤١/١

(١) م ، ق : الكلام .

(٢) والنعال : ساقطة من (س) .

(٣) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) أورد السيوطي في آبه (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) نشر ومحقق الدكتور

على سمي الفشار نصوما كثيرة في ذم الكلام ، انظر على الخصوص صفحات من ١٤ — ٩٩ وانظر أيضا (نقد العلم والملاء) لابن الجوزي .

الصريح ، ولكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة^(١) ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا . ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأیضا فإن المناظرة بالألفاظ المحدثة المجملة المبتدعة المحتملة للحق والباطل إذا أثبتتها أحد المتناظرين ونفاها الآخر كان كلاهما مخطئا ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله ؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالمعاني الصحيحة ثابتة فيهما ، والمحقق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبيئه الله ورسوله لم يكن الله قد أكل لامة دينهم ، ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يُعرف ضلال من ابتدع طريقا أو اعتقادا زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكروه .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ،

(١) ما بين المعرفتين : ساقط من (م) ، (ق) .

ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذرمي الأزدى ^(١) في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دؤاد قدام ^(٢) الوراق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

وبالجملة - فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه / ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب مطلقا .

١٤٢/١

وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٣] ، وقال تعالى : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣] . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته : « إن أصدق الكلام كلام

(١) م (نقط) : أبو عبد الرحمن الأذرمي الأذنى . وهو عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدى من أمراء هذا البيت الأزدى ، قتل بالموصل سنة ١٣٣ هـ . انظر ترجمته في : الكامل لابن الأثير ٥/ ١١٨ ؛ الأعلام ٤/ ١١٨ .

(٢) هو أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الأيادي (أبو عبد الله) أحد القضاة المشهورين من المعتزلة ورأس فتنه القول بحق القرآن ، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ . وتوفي ببغداد سنة ٢٤٠ هـ . قال الذهبي : كان جهميا بغيضا حمل الخلفاء على امتحان الناس في القرآن . انظر ترجمته في : ابن خلكان ١/ ٦٣-٧٥ ؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٣٠٠-٣٠٢ ؛ تاريخ بغداد ٤/ ١٤١ ؛ لسان الميزان ١/ ١٧١ ؛ البداية والنهاية ١٠/ ٣١٩ ؛ الأعلام ١/ ١٢٠ .

الله، وخير الهدى هدى محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة^(١) . وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذى رواه مسلم فى سياق حجة الوداع : « إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى » . وفى الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبى أوفى : هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم [بشيء]؟^(٢) قال : لا، قيل : فلم ، وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله .^(٣)

وقد قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء : ٥٩] ، ومثل هذا كثير . وأما إذا كان الإنسان فى مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفى مقام النظر أيضا ، فعليه أن يعتصم أيضا بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع

(١) ورد الحديث مع اختلاف فى الألفاظ فى : مسلم ٥٩٢/٢ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ؛ البخارى ٩٢/٩ (كتاب الاعتصام ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولفظه : « إن أحسن الحديث ٠٠٠ » الخ ؛ سنن أبى داود ٢٠١/٤ (كتاب السنة ، باب فى لزوم السنة) ؛ النسائى ١٥٣/٣ (كتاب صلاة العيدين ، باب الخطبة) ؛ ابن ماجه ١٧/١ (المقدمة ، باب اجتناب البدع والجدل) ؛ مسند الداريمى ٤٤/١ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ؛ مسند أحمد ٣١٠/٣ .

(٢) ورد الحديث فى المسند ٣٦٧/٤ ولفظه « وإني تارك فيكم ثقلين أولها كتاب الله ٠٠٠ » ؛ وفى الداريمى ٤٣٢/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن) ؛ مسلم ٨٩٠/٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم) ولفظه : وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به : كتاب الله .

(٣) بشىء ، زيادة فى (س) .

(٤) ورد هذا الحديث فى البخارى ٣/٤ (كتاب الوصايا) ، ١٩١/٦ (كتاب فضائل القرآن) ؛ الترمذى ٢٧٣/٨ (كتاب الوصايا) ، وقال الترمذى : حديث حسن ؛ النسائى ٢٠٠/٦ (كتاب الوصايا) ؛ ابن ماجه ٩٠٠/٢ (كتاب الوصايا ، باب هل أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم بشىء) ؛ الداريمى ٤٠٣/٢ (كتاب الوصايا ، باب من لم يوص) ؛ المسند ٣٥٤/٤ بألفاظ مختلفة .

ذلك ، وبيء الحق الذى جاء به الرسول بالأقيسة العقلية والأمثال المضروبة ، فهذه طريقة الكآب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وءعالى ضرب الأمثال فى كتابه ، وبيء بالبراهين العقلية ءوحيده وصدق رسله وأمر المعاد / ذلك من أصول الدين ، وأجاب عن معارضة المشركين ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٣٣] .

١٤٣/١

وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مخاطباته ، ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخولوه ربه ، كما يخولو أحدكم بالقمر ليلة البدر . قال له أبو رزين العقيلي : كيف يا رسول الله ، وهو واحد ونحن كثير ؟ فقال : سأبئك بمثل ذلك فى آلاء الله ، هذا القمر آية من آيات الله كلكم يراه تخليا به ، فانه أعظم ^(١) . ولما سأله أيضا عن إحياء الموتى ضرب له المثل بإحياء النبات .

(١) ورد حديث الرؤية بروايات مختلفة ومن طرق عدة فى : البخارى ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فى الذات والنعوت وأسامى الله) ولفظه : إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لاتضامون فى رؤيته . . . الحديث ، ومن رواية جرير بن عبد الله : إنكم سترون ربكم عيانا . . . الحديث ؛ وفى مسلم ١/١٦٤ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية) وجاء فيه من عدة طرق وقال المحقق الاستاذ محمد فؤاد عبد الباقي : هل تضارون فى رؤية القمر ليلة البدر ، وفى الرواية الأخرى : « هل تضامون » فروى بتشديد الراء وتحفيفها والتاء فيما مضمومة ومعنى المشدد : هل تضارون غيركم فى حالة الرؤية بزجة أو مخالفة فى الرؤية أو غيرها لخفائه . . . ومعنى المخفف : هل يلحقكم فى رؤيته ضمير وهو الضمير ، وروى تضامون بتشديد الميم وتحفيفها فن شددتها فتح التاء ومن خففها ضم التاء . ومعنى المشدد : هل تضامون وتلطفون فى التوصل إلى رؤيته ، ومعنى المخفف هل يلحقكم ضمير وهو المشقة والتعب ومعناه لا يشبه عليكم وترتابون فيه فيها رض بعضكم بعضا فى رؤية .

والحديث أيضا فى سنن أبى داود ٢٣٣/٤ — ٢٣٤ (كتاب السنة ، باب الرؤية) ؛ سنن ابن ماجه ٦٣/١ (المقدمة ، باب فيما انكرت الجهمية) ؛ الترمذى ١٨/١٠ — ١٩ بشرح ابن العربى (أبواب صفات الجنة ، باب ماجاء فى رؤية الرب تبارك وءعالى) وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح .

وكذلك السلف ؛ فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية عارضه السائل بقوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣] فقال له : « ألسنت ترى السماء ؟ فقال : بلى ، قال : أتراها كلها ؟ قال : لا » فبين له أن نفى الإدراك لا يقتضى نفى الرؤية .

وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عالم بكل شيء ، كما دل على ذلك قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [سورة الحديد: ٤] ، فبين أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وبين سبحانه أنه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون ، كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذي رواه أبو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه : « والله فوق عرشه ، وهو يعلم ما أتم عليه » . فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي ، وضرب مثلين ، والله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا في يده قوارير فيها ماء صاف ، لكان بصره

(١) م : وأنه سبحانه بين أنه ؛ س ، ق : وأنه بين سبحانه وأنه .

(٢) ورد الحديث بهذا اللفظ في كتاب «رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد» تحقيق محمد حامد الفوق ، ص ٧٣ من رواية ابن مسعود ؛ وفي كتاب «التوحيد وإثبات صفات الرب» لابن تزيمة (تحقيق محمد خليل الحراس) ص ١٠٧ — ١٠٨ في رواية عن ابن مسعود أيضا ولفظه : « . . . والله على العرش ويعلم أعمالكم » ومن رواية ابن مسعود أيضا : « . . . والله تبارك وتعالى فوق العرش وهو يعلم ما أتم عليه » ؛ وجاء في أبي داود ٢٣١ / ٤ كتاب السنة ، باب في الجهمية) ولفظه : « . . . ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك » وفيه أيضا من حديث بشار « . . . إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سماواته » . (٢) م ، ق : له .

قد أحاط بما فيها مع مباينته ، فاقه — وله المثل الأعلى — قد أحاط بصره بخلقه ، وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع خروجه عنها يعلم ما فيها ، فالله الذى خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] .^(١)

/ وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها . فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا وهو منزّه عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزّه عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزّه عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لحلتها الأعراض ، وهو منزّه عن ذلك .

١٤٤/١

فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة ؟

فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل . مثل أن يقول : أنا أريد بنى الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونفي كونه مركبا ، فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسيدا لم يجوز أن ادع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصريح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا .

(١) بين الإمام أحمد في رده على الجهمية أن الله سبحانه على العرش ، وقد أحاط عليه بما دون العرش وأنه لا يخلو من علم الله مكان ، وهو مع ذلك على عرشه . قال الإمام أحمد : « ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يده قسط من قوارير صاف وفيه شراب صاف ، كان بصراين آدم قد أحاط بالقسط ، من غير أن يكون ابن آدم في القسط — والله المثل الأعلى — قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه » . انظر « الرد على الجهمية » للإمام أحمد ضمن « مجموعة شذرات البلاطين من طبقات كليات سلفنا الصالحين » بتحقيق محمد حامد الفقى ، ص ٢٣ — ٢٤ .

وأما قولك : « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركبهُ مرَّكبٌ ، أو كان متفرقا فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فالله تعالى منزّه عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مبين للمخلوقات ، فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يُجاب به .

وإذا قُدِّر أن المعارض أصرَّ على تسمية المعاني الصحيحة التي ينفيها بالفاظه الاصطلاحية المحدثه ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى في اللغة تجسيدا وتركيبا ونحو ذلك ؛ قيل له : هب أنه سمي بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل .

أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء في حق الله ، لابنفي ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها في حق الله تعالى بذلك ، لانفيا ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ؛ أو في جهة أو ليس في جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك — كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة / فيها ، لا باطلاق النفي ولا باطلاق الإثبات ، بل كانوا ينكرون على أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفيا وإثباتا .

١٤٥/١

وإن أردت أن نفى ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذي تدعيه النفاة ، ويدعون أن فهمهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة .

(١) م ، ق : وكان .

(٢) م : فركب .

(٣) والأئمة : ساقطة من (س) .

قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يميز فيه لتعبير المعبر عنه بأى عبارة عبر بها ، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يميز إثباته بأى عبارة عبر بها المعبر ، وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذى فناه وسماه بألفاظه الاصطلاحية .

وقد يقع فى محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك الناقى ولغته ، وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها فى غير هذا المقام ، كما إذا قال الراضى : أتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقيل له : نحن نتولى الصحابة والقراة ، فقال : لا ولاء إلا براء^(١) ، فن لم يتبرا من الصحابة لم يتول القراة ، فيكون قد نصب لهم العداوة .

فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : إن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرضى بمعنى موالاة أهل البيت ؛ إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يجب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رَفْضًا حُبُّ آلِ مُحَمَّدٍ فليشهد الثقلان أنى راضى^(٢)
وقول [القائل أيضا]^(٣) .

إذا كان نصبا ولاء الصحاب فإنى كما زعموا ناصبى^(٤)
وإن كان رَفْضًا ولاء الجميع فلا برح الرضى من جانبي^(٥)

والأصل فى هذا الباب أن الألفاظ نومان

الألفاظ نومان

- (١) م (قط) : إلا براءة .
(٢) ينصب البيت للإمام الشافعى (انظر تاج العروس ٣٥/٥) . وهو من بحر الكامل .
(٣) ما بين المقوفتين ساقط من (ر) . وفى (م) ، (ق) : وقوله .
(٤) س : وإن ؛ ر : إن . وفى هامش (س) كتب ما يلى : « ايبنى أنه كان حب الصحاب نصبا ، أى بفضا لآل محمد . نصبت لقلان نصبا إذا عاديته (صحاح الجوهري) » .
(٥) البيتان من بحر المتقارب .

النوع الأول

[نوع^(١)] مذكور في كتاب الله وسنة رسوله وكلام أهل الإجماع، فهذا يجب اعتبار معناه، وتعليق الحكم به، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح، وإن كان ذما استحق الذم، وإن أثبت شيئا وجب إثباته، وإن نفى شيئا وجب نفيه، لأن كلام الله حق، وكلام رسوله حق، وكلام أهل الإجماع حق. وهذا كقوله تعالى: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) [سورة الإخلاص: ١ - ٤]، وقوله تعالى: (هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ) [سورة الحشر: ٢٢ - ٢٣]، ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته.

١٤٦/١

وكذلك قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [سورة الشورى: ١١]، وقوله تعالى: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [سورة الأنعام: ١٠٣]، وقوله تعالى: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣]، وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، فهذا كله حق.

ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموما، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك، ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محمودا، كاسم المؤمن والتق والصاديق، ونحو ذلك.

النوع الثاني

وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فتلك لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع، والألفاظ التي تعارض

(١) نوع: ساقطة من (م)، (ق).

(٢) م: أو سنة رسوله أو كلام... ص: وسنة رسوله أو كلام.

(٣) لفظ (المؤمن) في الآية الكريمة في (س) فقط.

(٤) (وهو يدرك الأبصار) تنمة الآية زيادة في (س).

(٥) ص: والنفي والإثبات.

بها النصوص هي من هذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و « الحيز » و « الجهة » و « الجوهر » و « العرض » ، فن كانت معارضته بمثل هذه الألفاظ لم يجزله أن يكفر مخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفرا في الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صوابا في العقل يجب في الشرع معرفته .

ومن العجيب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التي يكفر مخالفتها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب « الإرشاد » وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثاني : أن المخالف لها كفر ، وكل من المقدمتين وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن مخالفه كفر الكفر الشرعي ، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول [صلى الله عليه وسلم] فيما أخبر به ، أو الامتناع عن متابعتة مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم .

وفي الجملة فالكفر متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول من لا يوجب شيئا ولا يحرمه إلا بالشرع ، فإنه لو قُدِّرَ عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ، ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا ينازع أنه بعد مجيء

(١) من (فقط) : بين .

(٢) ما بين المقوفتين زيادة في (من) فقط .

الرسول تعلق الكفر والإيمان بما جاء به ، لا بمجرد ما يعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر [معلِّقاً^(١)] بأمور لا تعلم إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر ، فيكون حكم الشرع مقبولاً . لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع ، بل الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته .

ومن تدبر هذا رأى أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون بدعاً بأرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفِّرون من خالفهم فيما ابتدعوه ، وهذا حال من كفَّر الناس بما أثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيباً وتجيساً ، وإثباتاً لحلول الصفات والأعراض به ، ونحو ذلك^(٢) من الأقوال التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفَّروا من خالفهم فيها .

والخوارج الذين تأولوا آيات من القرآن وكفَّروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علَّقوا الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا في فهم النصوص ، وهؤلاء علَّقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان .

ولهذا كان ذم السلف للجهمية من أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن المبارك^(٤) : « إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية » .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م (فقط) : رأى أن أهل ...

(٣) م (فقط) ونحوه ذلك ، وهو خطأ .

(٤) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح المرزى مولى بن حنظلة ، الحافظ شيخ الإسلام ، ولد سنة ١١٨ وتوفى سنة ١٨١ وقيل ١٨٢ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ١/٢٥٣ ؛ تاريخ بغداد ١٠/١٥٢ ؛ طبقات ابن سعد ٧/٣٧٢ ؛ وفيات الأعيان ٢/٢٣٧ ؛ حلية الأولياء ١٦٢/٨ ؛ شذرات الذهب ١/٢٩٥ ؛ Brock, S. I : 256 ؛ الأعلام ٤/٢٥٦ .

بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط في معانٍ دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل ، وليس فيها بيان في النصوص والإجماع ، لم يجوز لأحد أن يكفر مثل هذا ، ولا يفسقه ، بخلاف من نفى ما أثبتته النصوص الظاهرة المتواترة ، فهذا أحق بالتكفير ، إن كان المخطئ في هذا الباب كافراً .

/وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير ، فإن هذا مبسوط في موضع آخر ، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال ، فإذا وقع الاستفسار والاستفصال ^(١) تبين الهدى من الضلال . فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني ، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ .

١٤٨/١

وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية ، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقته ومخالفته ، فضلاً عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان ، وإنما السنة موافقة لأدلة الشرعية ، والبدعة مخالفتها .

وقد يقال عما لم يُعلم أنه موافق لها أو مخالف : إنه بدعة ، إذ الأصل أنه [ما لم يعلم أنه من الشرع فلا يتخذ شريعة ودينا ، فمن عمل عملاً لم يعلم أنه مشروع فقد تدرع إلى البدعة ، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع ، وكذلك من قال في الدين قولاً بلا دليل شرعي ؛ فإنه تدرع إلى البدعة ، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة .

والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع - كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وقد يدخل فيها ما هو حق

(١) م ، ق : الاستفصال والاستفسار .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : السنة .

(٣) ما بين المعقوتين ساقط من (م) ، (ق) وفيها : (إذ الأصل أنه غير مشروع) .

(٤) س ، ر ، ص ، ط : الجهمية من المعتزلة .

وباطل - هم يصفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص ، فإنهم يقولون : كل من قال « إن القرآن غير مخلوق » أو « إن الله يُرى في الآخرة » أو « إنه فوق العالم » فهو مجسّم مشبّه حشوي .

وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأتمتها ، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف ، مثل أحمد بن حنبل ، وعلي بن المديني ، وإسحاق بن إبراهيم ، وداود بن علي ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، ومحمد بن إسحاق بن حزيمة ، وأمثال هؤلاء . ومثل عبدالله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس

(١) أبو الحسن علي بن عبدالله بن جعفر السعدي بالولاء المدني البصري . ولد بالبصرة سنة ١٦١ وتوفي بسامراء سنة ٢٣٤ هـ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤٢٨/٢ ، تهذيب التهذيب ٣٤٩/٧ ، طبقات الحنابلة ٢٢٥/١ - ٢٢٨ ، ميزان الاعتدال ٢٢٩/٢ ، ٢٣٦ ، تاريخ بغداد ٤٥٨/١١ ، مفتاح السعادة ١٦٣/٢ ، الأعلام ١١٨/٥ .

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي (أبو يعقوب بن راهوية) ، من سكان مرو ، ولد سنة ١٦١ وتوفي سنة ٢٣٨ . قال الذهبي : نزيل نيسابور وعالمها ، بل شيخ أهل المشرق ، روى عنه البخاري ومسلم وأحمد وابن معين والترمذي والنسائي وغيرهم . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤٣٣/٢ - ٤٣٥ ، وفيات الأعيان ١٧٩/١ - ١٨٠ ، الجرح والتعديل ج ١ ، ق ١ ، ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، طبقات الحنابلة ١٠٩/١ ، ميزان الاعتدال ١٨٢/١ - ١٨٣ ، الأعلام ٢٨٤/١ .

(٣) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام . أصبهاني الأصل من أهل « فاشان » ولد بالكوفة سنة ٢٠١ وتوفي ببغداد سنة ٢٧٠ . انظر عنه : وفيات الأعيان ٢٦/٢ - ٢٨ ، تذكرة الحفاظ ٧٥٢/٢ ، ميزان الاعتدال ٣٢١/١ ، لسان الميزان ٤٢٢/٢ ، تاريخ بغداد ٣٦٩/٨ ، الأعلام ٨/٣ - ٩ .

(٤) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجزي الحافظ صاحب المسند والتصانيف من أئمة الحنابلة ، توفي سنة ٢٨٠ هـ ، انظر ترجمته في شذرات الذهب ١٧٦/٢ ، تذكرة الحفاظ ٦٢١/٣ - ٦٢٢ ، الأعلام ٣٦٦/٤ .

(٥) هو أبو بكر محمد بن إسحاق بن حزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري إمام نيسابور في عصره ، لقبه السبكي بإمام الأئمة ، حدث عنه الشيخان خارج صحيحهما ، ولد سنة ٢٢٣ هـ وتوفي سنة ٣١١ هـ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٧٢٠/٢ - ٧٣١ ، طبقات السانعية ١٣٠/٢ - ١٣٥ ، الأعلام ٢٥٣/٦ . وطبع له كتاب « التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل » بالمطبعة الخيرية ، القاهرة سنة ١٣٥٣ .

(١) القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري : ومثل أبي بكر
الإساعيلي ، وأبي نعيم الأصبهاني ، وأبي عمر بن عبد البر ، وأبي عمر
(٢) (٣) (٤) (٥)

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من كتب الرجال ، لكن ذكره ابن عساكر في (تبيين كذب المفتري
ص ٣٩٨) فقال : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن
الأشعري رحمه الله لا من تلامذته ، كما قال الأهوازي ، وهو من جلة العلماء الكبار الأثبات ، واعتقاده
موافق لاعتقاده في الإثبات (أي لاعتقاد الأشعري) . وعلق على ذلك الشيخ محمد زاهد الكوثري
يقوله : إن القلانسي كان متقدما على الأشعري . وانظر ما ورد عن القلانسي وأرائه في : الفرق بين الفرق ،
ص ٨٠ ، ٩٦ ، ٢١٣ ، ٢٢١ ، أصول الدين للبيهقي ، ص ٤٠ ، ٤٥ ، ٦٧ ، ٢٥٤ : الملل والنحل ،
١ / ٨٥ : طبقات الشافعية ٢ / ٥١ : الإرشاد للجويني ، ص ٣٩٩ : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام
للدكتور علي سامي النشار ١ / ١٥٧ - ١٦٥ الطبعة الثانية دار المعارف ، الاسكندرية سنة ١٩٦٢ .

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري ، قال ابن عساكر في ترجمته (تبيين كذب المفتري
١٩٥ - ١٩٦) : « صحب أبا الحسن رحمه الله بالبصرة مدة وأخذ عنه وتخرج به واقتبس منه وصنف
تصانيف عدة تدل على علم واسع وفضل بارع ، وهو الذي ألف الكتاب المشهور في تأويل الاحاديث
والمشكلات الواردة في الصفات » ولم أهدأ إلى أي ترجمة له فيما بين يدي من كتب التراجم .

(٣) هو أحمد بن إبراهيم بن إساعيل (أبو بكر الإساعيلي) الجرجاني فقيه ومحدث ولد سنة ٢٩٧
وتوفي بجرجان سنة ٣٧١ . انظر ترجمته في : سير أعلام النبلاء ١ / ٢١٩ - ٢٢١ ، الروافق بالوفيات
٥ / ١١٢ ، المنتظم لابن الجوزي ٧ / ١٠٨ ، طبقات الفقهاء للشيرازي ٩٥ - ٩٦ : البداية والنهاية
١١ / ٢٩٨ ، تذكرة الحفاظ ٣ / ٩٤٧ : طبقات الشافعية ٢ / ٧٩ - ٨٥ : شذرات الذهب ٣ / ٧٥ ؛ معجم
المؤلفين ١ / ٩٣٥ : الأعلام ١ / ٨٣ .

(٤) هو أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني (أبو نعيم) حافظ مؤرخ ولد بأصبهان سنة ٣٣٦ وتوفي
سنة ٤٣٠ هـ له حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ودلائل النبوة وطبقات المحدثين والرواة . انظر ترجمته في :
وفيات الأعيان ١ / ٧٥ : ميزان الاعتدال ١ / ٥٢ : لسان الميزان ١ / ٢٠١ : طبقات الشافعية ٣ / ٨ :
الأعلام ١ / ١٥٠ .

(٥) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (أبو عمر) من كبار حفاظ
الحديث ولد بقرطبة سنة ٣٦٨ وتوفي بشاذبية سنة ٤٦٣ هـ . انظر ترجمته في : بغية المتتمس ٤٧٤ : وفيات
الأعيان ٦ / ٦٤ : تذكرة الحفاظ ٣ / ١١٢٨ : الصلة ١٦٦ : الديباج المذهب ٣٥٧ : S. I : 628 .
Brock ، الأعلام ٩ / ٣١٦ - ٣١٧ .

(١) الظلمنكى ويحيى بن عمار السجستاني ، وأبى إساعيل الأنصارى ، وأبى القاسم التميمى ، ومن لا يحصى عدده إلا الله من أنواع أهل العلم .^(٤)

١٤٩/١

فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم : ' لو كان/الله يُرى فى الآخرة لكان فى جهة ، وما كان فى جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال ' ، أو قالو :^(٥) « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقامت به الصفات والأفعال ، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث ، فهو جسم ، والله منزّه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدث العالم إنما عُلِمَ بحدوث الأجسام ، فلو كان جسم ليس يحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع » .

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، ومن وافقهم فى بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه فى العقليات التى يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

(١) هو أبو أحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الظلمنكى الماعزى الأندلسى ، كان من المجودين فى القراءات وله تصانيف فى القراءة ، وروى الحديث ، توفى سنة ٤٢٩ هـ . انظر ترجمته فى : طبقات القراء لابن الجزرى ١ / ١٢٠ ، طبعة الحانجى : شذرات الذهب ٣ / ٢٤٣ - ٢٤٤ ، تذكرة الحفاظ ٣ / ١٠٩٨ - ١١٠٠ : الديباج المذهب لابن فرحون (ط . ابن شقرون القاهرة سنة ١٣٥١ ص ٣٩ - ٤٠) ، الأعلام ٢٠٦ / ١ .

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن عمار الشيبانى السجستاني الواعظ نزيل هراة ، كان بارعا فى التفسير والسنة ، توفى سنة ٤٢٢ هـ . انظر ترجمته فى : العبر للذهبي ٣ / ١٥٧ ، شذرات الذهب ٢ / ٢٢٦ .

(٣) هو أبو إساعيل عبد الله بن محمد بن على الهروى الأنصارى كان يدعى شيخ الإسلام ، وكان إمام أهل السنة بهراة ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله ، توفى سنة ٤٨١ هـ . انظر ترجمته فى : طبقات الحنابلة ٢ / ٢٤٧ - ٢٤٨ ، الذيل لابن رجب ١ / ٥٠ - ٦٨ ، الأعلام للزركلى ٤ / ٢٦٧ .

(٤) إساعيل بن محمد بن الفضل بن على القرشى الطليحى التميمى الأصبهاني . أبو القاسم الملقب بقوام السنة ، من أعلام الحفاظ ، كان إماما فى التفسير والحديث واللغة ، من كتبه : الجامع فى التفسير دلائل النبوة . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤ / ١٠٥ : الأعلام ١ / ٣٢٢ .

(٥) س ، ص ، ر ، ط ، وق ل .

(٦) س ، ص ، ر ، ط ، هـ .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ، فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم : « لو روي لكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسماً فهو محدث » كلامٌ تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فتطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي ، وينظر فيها بنفس العقل .

ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالكرامية والمشامية وقال لكم : « فليكن هذا لازماً للرؤية ، وليكن هو جسماً » أو قال لكم : « أنا أقول إنه جسم^(٢) » وناظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبتته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له : « أنت مبتدع في إثبات الجسم » ، فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون في نفيه ، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافي أحقُّ بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا معاضدةً للنصوص ، وتأبيداً لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قُدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفي ذلك نفيًا عارضًا به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة .

(١) المشامية ، هم أتباع هشام بن عبدالحكم الرافعي من الإمامية وتنسب إليه وإلى هشام بن سالم الجواليقي أحياناً من الإمامية المشبهة . انظر عن هذه الفرقة : المقالات ٣١/١ - ٣٤ ، الملل والنحل ٣٩٦/١ - ٤٠٢ ، التبصير في الدين ، ص ٢٣ - ٢٤ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٩ ، ٣٤ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٦٧ ، ١٣٩ ، تكملة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، الفهرست ص ١٧٥ - ١٧٧ ، فهرست الطوسي ، ص ١٧٤ - ١٧٦ : أخبار الرجال للكشي ، ص ١٦٥ - ١٨١

(٢) م ، ق : إنه هو جسم .

قال الشافعي / رضى الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتاباً أو سنة
أو إجماعاً أو أثاراً عن بعض أصحاب رسول الله صلى عليه وسلم ، فهذه بدعة ضلالة ،
وبدعة لم تخالف شيئاً من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر : « نعمت
البدعة هذه » . هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن الله
لم يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، ونفيم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم ، هو^(١) إلى
مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السلفي والآثار أقرب من قول من أثبت ذلك ،
وقال — مع ذلك — ألفاظاً يقول : إنها توافقت معنى الكتاب والسنة ، لا سيما
والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسيم عندهم ، وليس عندهم بالنفى نص ،
فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعيهم أقرب إلى السنة :

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة أكثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات ،
وذموا المشبهة أيضاً ، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مَرَضَ
التعطيل أعظم من مرض التشبيه ، وأما ذكر التجسيم وذم المجسمة فهذا لا يعرف
في كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف في كلامهم أيضاً القول بأن الله
جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا في كلامهم الذى أنكروه على الجهمية نفى
الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية : ولما ناظر برغوث^(٢) وألزمه
برغوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفى والإثبات ، وقال : هو أحد
صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

(١) ص (فقط) : وهو .

(٢) م ، ق : ابن غوث ، وسبقت ترجمته ، ص ١٥٤ ت ٢ .

مثال : الكلام
على الرؤية

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية — من الجهمية والمعتزلة وغيرهم — إذا قالوا : إثباتها يستلزم أن يكون الله جسماً ، وذلك متبني ، وأدعوا أن العقل دَلٌّ على المقدمتين ، احتج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فإما أن يبطل نفس التلازم ، أو نفي اللازم ، أو المقدمتان جميعاً .

وهنا افتقرت طرق مُثبتة الرؤية : فطائفة نازعت في الأولى ، كالأشعري وأمثاله — وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل الحديث وأصحاب السنة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئى يجب أن يكون جسماً .

فقالوا / النفاة : لأن كل مرئى في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم . فافتقرت نفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئى يكون في جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم . فادعت نفاة الرؤية أن العلم الضروري حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر .

١٥١/١

وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ؛ فلهذا صار الحدائق من متأخرى الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي .

وطائفة نازعت في المقدمة الثانية — وهي انتفاء اللازم — وهي كالهشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقهم ^(١) يُسْتَنعون على هؤلاء ، وهؤلاء وإن كان في قولهم بدعة وخطأ ، ففي قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما في قولهم .

(١) وموافقهم : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : موافقوها .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون : ماتعون بقولكم : « إن كل مرئى جسم ^(١) ؟ » .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئى يجب أن يكون قد ركبته مرئى ، أو أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أنه يمكن تفريقه ، ونحو ذلك ، منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السموات مرئية مشهودة ، ونحن لانعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفریق فمالا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فأنه تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السماوات ومن كل قائم بنفسه ، فإن مقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عدما ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وإن قالوا : « مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر المنفردة ^(٢) ، أو من المادة والصورة » نازعهم في هذا ، وقالوا : دعوى كون السماوات مركبة من جواهر منفردة ^(٤) ، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة ، ودينوا فساد قول من يدعى / هذا ، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت المادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وإن ركبته من أجسام أخرى ، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم ، كما يخلق الإنسان من الماء المهيمن ، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم ، وركب الكواكب في السماء ، فهذا

(١) م ، ق ، ر ، ص : إن كل جسم مرئى .

(٢) ومن كل : كذا في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : وكل .

(٣) م (فقط) : الفردة .

(٤) م (فقط) : فردة .

معروف . وأما أن يقال « إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ثم ركب منها العالم » فهذا لا يُعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لابد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغيرها ، كما يستحيل الماء إلى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بفضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضوع ، ويُن أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود^(١) ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تُعارض^(٢) به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات .

(٤)

وإن قالوا : « مرادنا أن المرئي لابد أن يكون معانياً تجاه الرائي ، وما كان كذلك فهو جسم » ونحو هذا الكلام ، قالوا لهم : الصادق المصدق صلى الله عليه وسلم قال : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » ، وقال : « هل تضامون في رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحب ؟ قالوا : لا ، قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحب ؟ قالوا : لا ، قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر^(٣) . وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرئي بالمرئي ، وفي لفظ في الصحيح : « إنكم ترون ربكم عياناً^(٤) » فإذن قد أخبرنا أنا نراه عياناً .

(١) ذهب الأشعري في « الإبانة » (ص ١٧) إلى أن المصحح لرؤيته تعالى أنه موجود وكل موجود فهو يرى « وإنما لا يجوز أن يرى المعلوم ، فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرى نفسه عز وجل » .

(٢) س : ما تعارضت ، ر : ما يعارضه .

(٣) س ، ص ، ر ، ق ، ط : بأن .

(٤) انظر ما سبق عن هذا الحديث في ص ٢٣٦ .

(٥) قد : زيادة في (م) فقط .

وقد أخبرنا أيضا أنه قد: «استوى على العرش» فهذه النصوص يصدق بعضها بعضا، والعقل أيضا يوافقها، ويدل على أنه سبحانه تباين مخلوقاته فوق سماواته، وأن وجود موجود لا مبين للعالم ولا محايث له محال في بديهية^(٣) العقل، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني فهذا حق، وإذا سميت أتم هذا قولاً بالجهة وقولاً بالتجسيم لم يكن هذا القول نافياً لما علم بالشرع والعقل، إذ كان معنى هذا القول - والحال هذه - ليس متفقاً لا بشرع ولا عقل.

ويقال لهم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة؟ أتعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديماً؟

فإن أردتم أمراً وجودياً - وقد علم أنه ما تمَّ موجود إلا الخالق والمخلوق،^(٤) والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن - والحالة هذه - في جهة موجودة؛ فقولكم: «إن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة» قول باطل، فإن سطح العالم مرئي، وليس هو في عالم آخر.

وإن فسرتم الجهة بأمر عديمي كما تقولون: إن الجسم في حيز، والحيز تقدير مكان، وتجمعون ما وراء العالم حيزاً.

فيقال لكم: الجهة - والحيز - إذا كان أمراً عديماً فهو لا شيء، وما كان في جهة عديمة أو حيز عديمي، فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: «هذا ليس في شيء» وبين قوله: «هو في العدم» أو «أمر عديمي»، فإذا كان

(١) س، ص، ر، ط: العالم.

(٢) م، ق: مجانس.

(٣) س: بديهية.

(٤) م، ق: أو المخلوق.

(٥) م، ق: كانا.

المخالق تعالى مبينا للمخلوقات ، عاليا عليها ، ومآثم موجود إلا المخالق أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلا عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به .

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية ، فيُعبّرون بها ما وَجَدُوا إلى ذلك سبيلا ، وَمَنْ تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقا وباطلا نسبه إلى البدعة أيضا ، وقالوا : إنما قابل بدعة ببدعة ، وردا باطلا بباطل .

ونظير هذا القصص المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب « السنة » هو وغيره في /مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوها من المسائل ، فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وأن يكون خالقا لكل شيء وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته ، أنكر الناس هذه البدعة ، فصار بعضهم يقول في مناظرته : هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرا للعباد على أفعالهم ، وأن يكون قد كلفهم مالا يطيقونه ؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك ، وقال : نعم يلزم الجبر ، والجبر حق ، فأنكر الأئمة - كالأوزاعي وأحمد بن حنبل ونحوهما - [ذلك] على الطائفتين ، ويروى إنكار

مقال آخر :
كلمة جبر
١٥٤/٨

(١) م ، بق ، فهمدون ، ص ، ر : فهمدون . والثبت عن (س) ، (ط) .

(٢) م ، بق ، ر ، ص ، ط : إليها .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : إنه .

(٤) م ، ق : القصة .

(٥) س (فقط) : والنفاة .

(٦) ذلك : زيادة في (س) .

إطلاق الجبر عن الزبيدي وسفيان الثوري وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم .
وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر فقد أخطأ ، ومن قال لم يجبر
فقد أخطأ ، بل يقال : إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ونحو ذلك .

وقالوا : ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة ، وإنما الذي في السنة لفظ
« الجبر » لا لفظ « الجبر » ، فإنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
لأنس بن مالك ^(١) : « إن فيك لخلقين يحبهما الله : الحلم والأناة . فقال : أخلقين
تحلقت بهما ، أم خلقين جبت عليهما ؟ فقال : بل خلقين جبات عليهما . فقال :
الحمد لله الذي جبتني على خلقين يحبهما الله » .

وقالوا : إن لفظ « الجبر » لفظ مجمل فإن الجبر إذا أطلق في الكلام فهم
منه إجبار الشخص على خلاف مراده ، كما تقول الفقهاء : إن الأب يجبر ابنته
على النكاح أو لا يجبرها ، وإن الثيب البالغ العاقل لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق ،
وفي البكر البالغ نزاع مشهور ، ويقولون : إن ولي الأمر يجبر المدين على وفاء دينه ،
ونحو ذلك ، فهذه العبارات معناها إجبار الشخص على خلاف مراده ، وهو كلفظ
الإكراه : إما أن يجعله على الفعل الذي يكرهه ويبغضه فيفعل خوفاً من وعيده ،
وإما أن يفعل به الشيء بغير فعل منه .

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له
حتى يفعله — كما قال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ أَقْبَبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنُّهُ فِي قُلُوبِكُمْ
وَكَرِهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة المجزات : ٧] — لم يكن هذا جبراً

(١) م (نقط) : الله ورسوله ؛ وانظر تحقيق الحديث ص ٦٨ .

(٢) م ، ق : مجمل .

بهذا التفسير ،/ ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى ، فإنه هو الذي جعل الراضي راضياً، والمحب محباً ، والكاره كارهاً .

١٥٥/١

وقد يراد بالجبر نفس جعل العبد فاعلاً ، ونفس خلقه متصفاً بهذه الصفات ، كما في قوله تعالى : « إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً . إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً . وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً » [سورة المعارج : ١٩ - ٢١] . فالجبر بهذا التفسير حق ، ومنه قول [محمد بن كعب القرظي في تفسير اسمه « الجبار » قال : هو الذي جبر العباد على ما أراد . ومنه قول [علي رضي الله عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم : « اللهم داحي المذحوات ، فاطر المسموكات ، جبار القلوب على فطراتها : شقيها وسعيدها » فالأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقاً باطلاً .

وكذلك مسألة اللفظ ، فإنه لما كان السلف والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقد علم المسلمون أن القرآن بلفه جبريل عن الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم وبلغه محمد إلى الخلق ، وأن الكلام إذا بلفه المبلغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه ، بل هو كلام لمن قاله مبتدئاً ، لا كلام من بلفه عنه مؤدياً .

مقال ثالث :
اللفظ بالقرآن

(١) ر (فقط) : جعله .

(٢ - ٢) : ساقط من (م) ، (ق) . وذكر الطبري في تفسيره ٣٧/٢٨ ، وابن كثير في تفسيره ٣٤٣/٤ عن قتادة : الجبار الذي جبر الخلق على ما يشاء .

(٣) م ، ق : فطرتها .

(٤) أشار ابن الأثير في « النهاية في غريب الحديث والأثر » إلى هذا الأثر مرتين . فقال ١٦/٢ في حديث على وصلاته على النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم يا داحي المذحوات - وروى : المذحيات - الدحو : البسط ، والمذحوات : الأرضون ، يقال : دحا يدحو : أي بسط ووسع « وقال في موضع آخر ١٨٣/٢ : المسموكات : أي السهاوات السبع ، والسامك : العالي المرتفع »

فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا قال : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » ^(١) وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وصل إلينا كان من المعلوم أننا إذا سمعناه من المحدث به إنما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذى تكلم به بلفظه ومعناه ، وإنما سمعناه من المبلغ عنه بفعله وصوته ، ونفس الصوت الذى تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم لم نسمعه ، وإنما سمعنا صوت المحدث عنه ، والكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا كلام المحدث .

فن قال : إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان مُفْتَرِيًّا ، وكذلك من قال : إن هذا لم يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أحدثه في غيره ، أو إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بلفظه وحروفه ، بل كان ساكتًا أو عاجزًا عن التكلم بذلك ، فعلم غيره ما في نفسه ، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي صلى الله عليه وسلم ، أو نحو هذا الكلام—فن قال / هذا كان مفتريا ، ومن قال : إن هذا الصوت المسموع صوت النبي صلى الله عليه وسلم ، كان مفتريا .

١٥٦/١

فإذا كان هذا معقولا في كلام المخلوق ، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال ، وتنزيهه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم ، أو مثل صفات العباد وأفعالهم .

(١) ورد هذا الحديث في : البخارى ٢/١ (كتاب الإيمان ، باب كيف كان بدء الوحي) ؛ مسلم ١٥١٥/٣ - ١٥١٦ (كتاب الإمامة ، باب قوله صلى الله عليه وسلم : إنما الأعمال بالنيات) ؛ النسائي ٥١/١ (كتاب الطهارة ، باب النية في الرضوخ) ؛ ابن ماجه ١٤١٣/٢ (كتاب الزهد ، باب النية) .

(٢) م ، ق : من .

(٣) م (نقط) : وإن .

(٤) م ، ق : ونحو .

فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئين كلام الله ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] ، ليس هو كلاماً لغيره ، لا لفظه ولا معناه ، ولكن بلغه عن الله جبريل ، وبلغه محمد رسول الله عن جبريل ، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسولين ، لأنه بلغه وأداه ، لأنه أحدث أحدث لا لفظه ولا معناه ، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَآهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكُرُونَ * نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الحاقة : ٤٠-٤٣] فهذا محمد صلى الله عليه وسلم . وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ [سورة المطففين : ١٩-٢١] فهذا جبريل عليه السلام .

وقد توعد الله تعالى من قال : ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴾ [سورة المدثر : ٢٥] ، فمن قال : « إن هذا القرآن قول البشر » فقد كفر ، وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر ، ومن قال : « إن شيئاً منه قول البشر » فقد قال ببعض قوله ، ومن قال : « إنه ليس بقول رسول كريم ، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر » ، أو قال : « هو قول شيطان نزل به عليه » ونحو ذلك ، فهو أيضاً كافر ملعون .

(١) س ، ص ، ر ، ط : عنه .

(٢) م ، ق : فهذا .

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلِّغ عنه ، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة ، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلِّغين عنه ، وإذا كان الفرق ثابتاً بين من سمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وبين من سمعه من الصاحب المبلِّغ عنه ، فالفرق هنا أولى ، لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال / المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته .

١٥٧/١

ولما كانت الجتهمية يقولون: « إن الله لم يتكلم في الحقيقة ، بل خلق كلاماً في غيره » ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة ، فهذا مراده ، فالنزاع بينهم لفظي — كان من المعلوم أن القائل إذا قال : « هذا القرآن مخلوق » كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن ، وأنه ليس هو كلامه ، بل خلقه في غيره . وإذا فسر مراده بأني أردت أن حركات العبد وصوته والمداد مخلوق ، كان هذا المعنى — وإن كان صحيحاً — ليس هو مفهوم كلامه ، ولا معنى قوله ، فإن المسلمين إذا قالوا : « هذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القارئ وحركاتهم قائمة بذات الله ، كما أنهم إذا قالوا : « هذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » لم يريدوا بذلك : أن حركات المحدث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم . بل وكذلك إذا قالوا في إنشاد لبيد :
* ألا كل شيء ما خلا الله باطل *^(٦)

(١) م ، ق : وإن .

(٢) س ، ر ، ص : ومن .

(٣) م ، ق : وأنه هو ليس كلامه .

(٤) م ، ق : القائلين .

(٥) م ، ق ، ر : التشيد ؛ س : للنشد .

(٦) البيت بتمامه :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل * وكل نعم لا محالة زائل

انظر : شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري ، ص ١٣١ ، تحقيق الأستاذ إبراهيم جزيني ، ط . دار القاموس الحديث ، بيروت ، بدون تاريخ .

هذا شعر ليبيد وكلام ليبيد ، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت ليبيد ، بل أرادوا أن هذا القول المؤلف ، لفظه ومعناه ، هو الليبيد ، وهذا منشد له ، فمن قال : « إن هذا القرآن مخلوق » أو : « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات — كان بمنزلة من قال : إن هذا الكلام ليس هو كلام الله ، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدث : إن هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث ، وبمنزلة من قال : إن هذا الشعر ليس هو شعر ليبيد ، ولم يتكلم به ليبيد ، ومعلوم أن هذا كله باطل .

ثم إن هؤلاء صاروا يقولون : هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته ، وتلاوة القرآن مخلوقة ، وقراءة القرآن مخلوقة . ويقولون : تلاوتنا للقرآن مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، ويدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع ، ويقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ، ويدخلون في ذلك القرآن الملفوظ المتلو / المسموع .
فأنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية جهمية ، وقالوا :
افتترقت الجهمية ثلاث فرق : فرقة قالت : القرآن مخلوق ، وفرقة قالت : نقف فلا نقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وفرقة قالت : تلاوة القرآن واللفظ بالقرآن مخلوق .

١٥٨/١

(١) في كتاب السنة للإمام أحمد (ضمن مجموعة شذرات البلاطين ، ص ٤٩) : «... والقرآن كلام الله ليس بمخلوق فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر ، ومن زعم أن القرآن كلام الله عز وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق فهو أخبث من الأول ، ومن زعم أن ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة والقرآن كلام الله فهو جهمي ، ومن لم يكفر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلمهم » .

فلما انتشر ذلك عن أهل السنة ظلَّت طائفة فقالت : لفظنا بالقرآن خير مخلوق ، وتلاوتنا له غير مخلوقة . فبدع الإمام أحمد هؤلاء ، وأمر بهجرهم .
ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال : والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة ، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو مبتدع عندهم ، ومن قال « غير مخلوق » فهو مبتدع^(١) .
وكذلك ذكر محمد بن جرير الطبري في « صريح السنة^(٢) » أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه قال : من قال « لفظي بالقرآن مخلوق » فهو جهمي ، ومن قال « إنه غير مخلوق » فهو مبتدع^(٣) .
وصنّف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً . وقد ذكر أبو بكر الخليل هذا في كتاب « السنة^(٤) » وبسط القول في ذلك ، وذكر ما صنّفه أبو بكر المروزي في ذلك ، وذكر قصة أبي طالب المشهورة عن أحمد التي نقلها عنه أكابر أصحابه ، كعبد الله وصالح ابنه والمروزي وأبي محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصاعاني وغير هؤلاء .

- (١) في مقالات الأشعري ٦٠٢/٢ (ط ريتز) « وقال قوم من أهل الحديث عن زعم أن القرآن غير مخلوق إن قرأته واللفظ به غير مخلوقين . وإن اللفظة يجرون مجرى من قال بخلقه ، وأكفر هؤلاء الواقعة التي لم تقل إن القرآن غير مخلوق ومن شك في أنه غير مخلوق والشاك في الشاك وأكفر من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق » .
(٢) ذكر بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ٥٠/٣ (ط . المعارف) أن للطبري كتاب « شرح السنة » بمكتبة روان كشك .
(٣) إله : ليست في (ر) ، (ص) .
(٤) ذكر بروكلمان (المرجع السابق) ٣١٤/٣ أن للخليل كتاب السنة وذكر أن ابن تيمية روى عنه في مجموعة الرسائل الكبرى .
(٥) م ، ق : الصعاني .
وهو محمد بن إسحاق بن جعفر — وليل ابن محمد — أبو بكر الصاعاني ، أحد الأئمة المتقين مع اشتجار بالسنة واتساع في الرواية توفي سنة ٢٧٠ هـ (قال ابن أبي يعلى سنة ٢٩٠) . انظره : تهذيب التهذيب ٣٥/٩ - ٣٧ ؛ طبقات الخنابلة ١/٢٦٩ - ٢٧٠ .

وكان أهل الحديث قد افترقوا في ذلك ، فصار طائفة منهم يقولون :
« لفظنا بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق ، وليس
مرادهم صوت العبد ، كما يذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي ، ومحمد بن داود
المصبي ، وطوائف غير هؤلاء .^(١)

وفي اتباع هؤلاء من قد يُدخِل صوت العبد أو فعله في ذلك أو يقف فيه ،
ففهم ذلك بعض الأئمة ، فصار يقول : أفعال العباد أصواتهم مخلوقة ، ردًّا
لهؤلاء ؛ كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي وغيرها من أهل العلم والسنة .^(٢)
وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك ألفاظ مشتركة ، وأهواء للنفوس ،
حَصَلَ [بسبب]^(٣) ذلك نوع من الفرقة والفتنة ، وحصل بين البخاري وبين محمد
ابن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف ، وصار قوم مع البخاري كسلم بن الحجاج^(٤)
/ ونحوه ، وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم الرازيين وغيرهما .^(٥)

١٥٩/١

- (١) محمد بن دارد بن صبيح أبو جعفر المصبي ، أخو إسحاق ، أحد رواة الحديث عن ابن حنبل .
وروي عنه أبو دارد والنسائي . انظره : طبقات الحنابلة ١/٢٩٦-٢٩٧ ؛ تهذيب التهذيب ٩/١٥٤ .
(٢) أبو عبدالله محمد بن نصر المروزي الإمام شيخ الاسلام لفقهِه الحافظ ولد ببغداد سنة ٢٠٢ وتوفى
سنة ٢٩٤ . انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ٩/٤٨٩-٤٩٠ ؛ تذكرة الحفاظ ٢/٦٥٠-٦٥٢ ؛
تاريخ بغداد ٣/٣١٥-٣١٨ ؛ الأعلام ٧/٣٤٦ .
(٣) م ، ق ؛ بذلك .
(٤) محمد بن يحيى بن عبد الله الذهلي ، مولاهم النيسابوري أبو عبد الله ولد سنة ١٧٢ ،
وتوفى سنة ٢٥٨ . من حفاظ الحديث ، اُعتق بحديث الزهري فصفه وصماه « الزهريات » . انظره :
تذكرة الحفاظ ٢/٥٣٠-٥٣٢ ؛ تهذيب التهذيب ٩/٥١١ ؛ طبقات الحنابلة ١/٣٢٧ ؛ تاريخ
بغداد ٣/٤١٥ ؛ الأعلام ٨/٣ .
(٥) الرازيين : زيادة في (م) فقط .

وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل؛ ولهذا قال ابن قتيبة: إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ. وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هي المنلو، والقراءة هي المقروء، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة، ومما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة، والقول والكلام يراد به تارةً المجموع فتدخل الحركة في ذلك، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسماً منه، ويراد به تارةً ما يقترن بالحركة ويكون عنها، لا نفس الحركة، فيكون الكلام قسماً للعمل، ونوعاً آخر ليس هو منه، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق: هل يدخل فيه الكلام؟، على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم، وبنوا على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملاً، فتكلم، هل يحنت [أم لا]؟^(٢) على قولين، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل في العمل وقد لا يدخل^(٣).

فالأول كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: « لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله القرآن، فهو يتلوه آناء الليل والنهار، فقال رجل: لو أن لي مثل ما لفلان لعمت^(٤) فيه [مثل ما يعمل فلان] أخرجاه في الصحيحين^(٥)، فقد جعل فعل هذا الذي يتلوه آناء الليل والنهار عملاً، كما قال: « لعمت فيه مثل ما يعمل فلان ».

(١) ر، ص، ط: عينها، وهو خطأ.

(٢) أم لا: ساقطة من (م)، (ق).

(٣-٢): ساقطة من (ر)، (ص)، (ط).

(٤) فيه: زيادة في (س).

(٥) ورد هذا الحديث بمعناه في البخاري في مواضع متعددة، بقاء عن ابن مسعود وابن عمر في: ٢١/١-٢٢ كتاب العلم، باب الاضباط في العلم والحكمة (١٩١/٦، كتاب فضائل القرآن، باب اضبط صاحب القرآن)، ١٠٢/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما جاء في اجتهاد القضاء)؛ المستند (ط) المعارف (٥/٢٣٧، ٦/٧٨-٧٩، ٢٥١؛ الترغيب والترهيب

والثانى كما فى قوله تعالى : (**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**)
 [سورة فاطر : ١٠] ، وقوله تعالى : (**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ
 وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا نُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ**) [سورة يونس : ٦١] ،
 فالذين قالوا : « التلاوة هى المتلو » من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هى
 القول والكلام المقترن بالحركة ، وهى الكلام المتلو . وآخرون قالوا : بل التلاوة
 غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث
 أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هى كلام الله ، ولا أصوات العباد هى صوت
 الله ، وهذا الذى قصده البخارى ، وهو / مقصود صحيح .

١٦٠/١

وسبب ذلك أن لفظ : « التلاوة ، والقراءة ، واللفظ » مجمل مشترك :
 يُراد به المصدر ، ويُراد به المفعول .

فمن قال : « اللفظ ليس هو الملفوظ ، والقول ليس هو المقول » وأراد
 باللفظ والقول المصدر ، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هى الكلام المسموع ،
 وهذا صحيح .

ومن قال « اللفظ هو الملفوظ ، والقول هو نفس المقول » وأراد باللفظ
 والقول مسمى المصدر ، صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول [المراد به الكلام
 المقول الملفوظ] هو الكلام المقول الملفوظ ، وهذا صحيح . فمن قال : « اللفظ
 بالقرآن ، أو القراءة ، أو التلاوة ، مخلوقة » أو : « لفظى بالقرآن ، أو تلاوتى »
 دخل فى كلامه نفس الكلام المقروء المتلو ، وذلك هو كلام الله تعالى . وإن أراد
 بذلك مجرد فعله وصوته كان المعنى صحيحا ، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره .

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (م) ، (ق) .

ولهذا قال أحمد في بعض كلامه : « من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي » احترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته . وذكر اللالكائي^(١) : أن بعض من كان يقول ذلك رأى في منامه كأن عليه فبروة ورجل يضربه ، فقال له : لا تضربني ، فقال : إني لا أضربك ، وإنما أضرب الفبروة ، فقال : إن الضرب إنما يقع المله على ، فقال هكذا إذا قلت : « لفظي بالقرآن مخلوق » وقع الخلق على القرآن .

ومن قال : « لفظي بالقرآن غير مخلوق ، أو تلاوتي » دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله ، وأفعال العباد مخلوقة . ولو قال : « أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق ، لا نفس حركاتي » قيل [له]^(٢) : لفظك هذا بدعة ، وفيه إجمال وإيهام^(٣) ، وإن كان مقصودك صحيحاً [كما يقال للأول إذا قال : « أردت أن فعل مخلوق » : لفظك أيضاً بدعة ، وفيه إجمال وإيهام^(٤) وإن كان مقصودك صحيحاً] .
 فلهذا منع أئمة السنة الجبار إطلاق هذا وهذا ، وكان هذا وسطاً بين الطرفين ، وكان أحمد وغيره من الأئمة يقولون : القرآن حيث تصرف كلام الله غير مخلوق ،

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي ، أبو القاسم اللالكائي ، الفقيه الشافعي المحدث ، توفي سنة ٤١٨ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٣/١٠٨٣ - ١٠٨٥ ؛ شذرات الذهب ٣/٢١١ ؛ الأعلام ٩/٥٧ . وذكر له بروكلمان ٣/٣٠٥ - ٣٠٦ كتابين : « صحيح أصول اعتقاد السنة والجماعة » ومنه نسخة خطية بليزج رقم ٣١٨ ، ١ ؛ « شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة واجتماع الصحابة والتابعين من بعدهم والخالفين لهم من علماء الأمة » ومنه نسخة خطية بالظاهرية رقم ٣٧ ، ١٢٤ ، ٠٣ ، والذي أرجحه أنهما عنوان على كتاب واحد ، وقد ذكره ابن تيمية في « منهاج السنة » ٢/٢٨٥ (ط . دار العربية) .

(٢) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) ر ، ص ، ط : وإيهام .

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، (ق) .

فيجعلون القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق ، من غير أن يقرن^(١) بذلك ما يشعر
أن أفعال العباد وصفاتهم غير مخلوقة .

وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة تحكى قولها عن أحمد ،
وهم - كما ذكر البخارى في كتاب « خلق الأفعال » وقال : إن / كل واحدة من
هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد ، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه .

١٦١/١

ثم صار ذلك التفرق موروثا في أتباع الطائفتين ؛ فصارت طائفة تقول : إن
اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، موافقة لأبي حاتم الرازى ومحمد بن داود المصيصى
وأمثالها كأبي عبد الله بن منده وأهل بيته ، وأبي عبد الله بن حامد ، وأبي نصر^(٢)
السجزي ، وأبي إسماعيل الأنصارى ، وأبي يعقوب الفراتى الهروى وغيرهم .^(٣)
وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كلاب .

(١) يقرن : في (س) فقط . وفي سائر النسخ : يقرن .

(٢) هو محمد بن إسحاق بن محمد ، أبو عبد الله بن منده الأصبهاني ، من أئمة الحنابلة ، قال عنه
ابن أبي عمير : بلغني عنه أنه قال : كتبت عن ألف شيخ وسبعمائة شيخ ، توفي سنة ٢٩٥ هـ . انظر ترجمته
في : طبقات الحنابلة ٢/١٦٧ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٣٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٣/١٠٣١ - ١٠٣٦ ؛
وترجم له بروكلمان : الملحق ٣/٢٨٨ - ٢٢٩ .

(٣) هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي ، إمام الحنابلة في زمانه ، له
« الجامع » في مذهب الحنابلة ، وله « شرح الخرق » توفي سنة ٤٠٣ هـ . انظر ترجمته في : طبقات
الحنابلة ٢/١٧١ - ١٧٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٣/١٠٧٨ .

(٤) هو أبو نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي ، نسبة إلى سجستان ، نزىل الحرم
ومصر ، توفي سنة ٤٤٤ هـ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٣/٢٠٦ - ٢٠٧ ، ١١١٨ -
٢١٢٠ .

(٥) سبقت ترجمته : ص ٢٤٧ ، ت ٣ .

(٦) س (فقط) : القراب .

(١) — مع إنفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله ، لم يُحدث غيره شيئاً منه ، ولا خلق منه شيئاً في غيره : لا حروفه ، ولا معانيه — مثل حسين الكرابيسي (٢) وداود بن علي الأصهباني وأمثالهما .

وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كلاب : إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم ، هو الأمر بكل ما أمر به ، والنهي عن كل ما نهى عنه ، والإخبار بكل ما أخبر به ، وإنه إن صبر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن صبر عنه بالعبرية كان هو التوراة .

وجمهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنكروا ذلك ، وقالوا : إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا صرَّبت لم تكن هي القرآن ، ولا معنى : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) هو معنى : (تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ) . وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو وأنها مخلوقة ، من لا يوافقهم على هذا المعنى ، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم .

(١) س ، ر ، ص ، ط : بل مع .

(٢) الحسين بن علي بن يزيد ، أبو علي الكرابيسي ، فقيه من أصحاب الإمام الشافعي ، له مصنفات في الفقه والحديث ، نسبتبه إلى الكرابيس (وهي الثياب الغليظة) كان يبيعها . توفي سنة ٢٤٨ هـ .
اظهره : وفيات الأعيان ١/٣٣٩ وفيه وفاته ٢٤٥ أو ٢٤٨ ؛ تاريخ بغداد ٨/٦٤ وفيه اختلانه مع الإمام أحمد بن حنبل ؛ الأعلام ٢/٢٦٦ . وانظر ترجمته : في تهذيب التهذيب ٢/٣٥٩ - ٣٦٢ ويذكر ابن حجر فيه ٢/٣٦١ : « قال أبو الطيب الماوردي : كان الكرابيسي يقول : « القرآن فير مخلوق ولقضى به مخلوق ، وأنه لما بلغه إنكار أحمد بن حنبل عليه قال : ما ندرى . إيش نعمل بهذا الفتي ؟ إن قلنا مخلوق قال بدعة ، وإن قلنا غير مخلوق قال بدعة » .

(٣) تمام الآية في نسخة (س) فقط ؛ وفي باقي النسخ كلمة « تبَّت » فقط .

وصار أقوام يطالفون القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق ،
فمنهم من يُعرف أنه موافق لابن كلاب ، ومنهم من يُعرف مخالفته له ، ومنهم من لا يُعرف
منه لا هذا ولا هذا ، وصار أبو الحسن الأشعري ونحوه — ممن يوافق ابن كُلاب
على قوله — موافقاً للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا
وهذا ، فيمتنعون أن يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق . وهؤلاء ممنوعون من
جهة كونه يُقال في القرآن : إنه يُلفظ أولاً يُلفظ وقالوا اللفظ : الطرح والرمى ،
ومثل هذا لا يقال / في القرآن .

١٦٢/١

ووافق هؤلاء على التعميل بهذا طائفة ممن لا يقول بقول ابن كُلاب في الكلام
كالقاضي أبي يعلى وأمثاله . ووقع بين أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الله ابن منده
في ذلك ما هو معروف ، وصنّف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على اللفظية والحلولية ،
ومال فيه إلى جانب النفاة القائمين بأن التلاوة مخلوقة ، كما مال ابن منده إلى جانب
من يقول إنها غير مخلوقة ، وحكى كل منهما عن الأئمة ما يدل على كثير من
مقصوده ، لا على جميعه ، فما قصده كل منهما من الحق وجد فيه من المنقول
الثابت عن الأئمة ما يوافقه .

وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي وأبي نصر السجزي في ذلك ، حتى صنّف
أبو نصر السجزي كتابه الكبير في ذلك المعروف بالإبانة^(٤) ، وذكر فيه من الفوائد
والآثار والانتصار للسنة وأهلها أموراً عظيمة المنفعة ، ولكنه نصر فيه قول من
يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأنكر على ابن قتبية وغيره ما ذكروه من

(١) ص : فيمتنعون . (٢) انظر ترجمة أبي نعيم فيما سبق ، ص ٢٤٦ ت ٤ .
(٣) أبو ذر عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري الهروي ، الحافظ الثقة الفقيه
المالكي ، أخذ الكلام عن الباقلاني وصنّف مستخرجا على الصحيحين ، توفي سنة ٤٣٤ هـ . انظر ترجمته
في : شذرات الذهب ٣/ ٢٥٤ ؛ تبين كذب المقرئ ، ص ٢٥٥ — ٢٥٦ ؛ الأعلام ٤/ ٤١٠ .
(٤) وهو كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» . انظر : الأعلام ٤/ ٣٤٩ . (٥) ص : ونحوه .

التفصيل ، ورجع طريقة من هجر البخارى ، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول :
لفظى بالقرآن غير مخلوق ، وأنه رجع إلى ذلك . وأنكر ما نقله الناس عن أحمد
من إنكاره على الطائفتين ، وهى مسألة أبى طالب المشهورة .

وليس الأمر كما ذكره ، فإن الإنكار على الطائفتين مستفيض عن أحمد عند
أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع كلام [الإمام]^(١) أحمد ،
كالمروزي والخلال وأبى بكر عبد العزيز وأبى عبد الله بن بطة وأمثالهم ، وقد
ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن أحمد .

وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من أهل
نراسان ، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروى وأمثالهم يسلكون
حدوهم ، ولهذا صنّف عبد الله بن عطاء الإبراهيمى كتابا فيمن أخذ عن أحمد^(٢)

(١) س : والذين .

(٢) الإمام : زيادة في (س) ، (ر) .

(٣) س ، ص ، ر ، ط : كالمروذى .

(٤) هو عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن زياد بن معروف ، أبو بكر المعروف بسلام الخلال . من أهم
مصنفاته «الشافى» و«المنقح» توفى سنة ٣٦٣ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١١٩/٢ - ١٢٧ و

(٥) عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان ، أبو عبد الله الكبرى المعروف بابن بطة . توفى سنة ٣٨٧
ذكر ابن أبى يعلى من مصنفاته «الإبانة الكبرى» و«الإبانة الصغرى» .

انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١٤٤/٢ - ١٥٣ ؛ شذرات الذهب ١٢٢/٣ - ١٢٤

منهاج السنة (ط - دار العروبة) ١٤/٢ ، ٢٨٥ .

(٦) له : ليست في (س) ، (ص) .

(٧) هو عبد الله بن عطاء بن عبد الله بن أبى منصور بن الحسن بن إبراهيم الإبراهيمى ، الهروى
المحدث الحافظ أبو محمد ، قال شهر دار الديلى عنه : كان صدوقا حافظا متقنا واضحا - من التذكير ،

توفى سنة ٤٧٦ هـ . انظر ترجمته في : الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٤٤/١ - ٤٥

شذرات الذهب ٣٥٢/٣ - ٣٥٣ ؛ المعبر ٢٨٤/٣ .

العلم ، فذكر طائفة ذكر منهم ^(١) أبو بكر الخلال ، وظن أنه أبو محمد الخلال شيخ القاضى أبى يعلى وأبى بكر الخطيب ، فاشتبه عليه هذا بهذا .

وهذا كما أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كُلاب كأبى العباس القلانسي / ، وأبى الحسن الأشعري ، وأبى الحسن على بن مهدي الطبري ، والقاضى أبى بكر [بن] الباقلاني ، وأمثالهم ، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المسائلين إلى طريقة ابن كُلاب ، ولهذا كان القاضى أبو بكر ابن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبل ، كما كان يقول الأشعري ، إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة ، كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزي ، وأمثالهم .

(١) ق ، ر ، ص ، ط : ذكرهم .

(٢) أحمد بن على بن ثابت البغدادي ، أبو بكر ، المعروف بالخطيب . مولده في « غزية » في منتصف الطريق بين الكوفة ومكة سنة ٣٩٢ ، وتوفي سنة ٤٦٣ . ذكر ياقوت أسماء ٥٦ كتابا من مصنفاته في التاريخ وبعض الفنون الأخرى وللاستاذ يوسف المش كتاب « الخطيب البغدادي ، مؤرخ بغداد ومحدثها » أورد فيه أسماء ٧٩ كتابا من مصنفاته . انظر عنه : معجم الأدباء ١٠٤٨/١ ؛ طبقات الشافعية ١٢/٣ ؛ النجوم الزاهرة ٨٧/٥ ؛ ابن عساكر ٣٩٨/١ ؛ ابن الوردي ٣٧٤/١ ؛ وفيات الأعيان ٧٦/١ - ٧٧ ؛ الأعلام ١٦٦/١ .

(٣) ابن : ليست في (م) ، (ق) .

(٤) وهو القاضى أبو بكر الباقلاني ، ويقال ابن الباقلاني . وسبقت ترجمته ، ص ٦ ت ٣ .

(٥) صدقة بن الحسين بن بختيار بن الحداد البغدادي ؛ أبو الفرج ولد سنة ٤٧٧ هـ ، مؤرخ أديب فيه ميل إلى مذهب الفلاسفة ، له « ذيل على تاريخ الزاغوني » وله مصنفات في الأصول ، توفي ببغداد سنة ٥٧٣ هـ . انظر عنه : المنتظم ١٠/٢٧٦ ؛ ابن الأثير ١١/١٧٠ ؛ ابن الوردي ٢/٨٨ ؛ الشذرات ٤/٢٤٥ ؛ لسان الميزان ٣/١٨٤ وفيه ولد سنة ٤٦٧ ؛ الأعلام ٣/٢٩٠ .

(٦) عبد الرحمن بن على بن الجوزي ، أبو الفرج الإمام العلامة المتوفى سنة ٥٩٧ هـ ومن كتبه « زاد المسير في علم التفسير » (ويطبع في دمشق) وتيسير البيان في علم القرآن ؛ قال ابن رجب ، مجلد ، وكتاب المفتى في التفسير قال ابن رجب : أحد وثمانون جزءا . انظر ترجمته ومصنفاته في : وفيات الأعيان ٢/٣٢١ - ٣٢٢ ؛ تاريخ ابن الوردي ٢/١٨٨ ؛ الذيل على طبقات الخبابة لابن رجب ١/٣٩٩ - ٤٤٣ ؛ الكامل لابن الأثير (ط . الحنبل) ١٠/٢٢٨ ، ١٢/٦٧ ؛ الأعلام ٤/٨٩ - ٩٠ .

وكان أبوذر الهروي قد أخذ طريقة [ابن] الباقلاني وأدخلها إلى الحرم، ويقال إنه أول من أدخلها إلى الحرم ، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري ويأخذون ذلك عنه، كما أخذه أبو الوليد الباجي ، ثم رحل الباجي إلى العراق ، فأخذ طريقة الباقلاني عن أبي جعفر السماني الحنفي قاضي الموصل صاحب [ابن] الباقلاني، ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبيننا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمتنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشبهة ، لما فيها من إبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة ، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بُيِّنَت معانيها ، فإن ما كان مأثورا حصلت به الألفة ، وما كان معروفا حصلت به المعرفة ، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال : « إذا قل العلم ظهر الجفاء ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء » . فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء ، ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويبغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها ، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون ، من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي صلى

(١) ابن : ليست في (م) ، (ق) .

(٢) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي ، من كبار علماء المالكية ، ولد بالأندلس سنة ٤٠٣ وتوفي سنة ٤٧٤ .

انظر ترجمته في : الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ١٢٠ - ١٢٢ ؛ وفيات الأعيان ١٤٢/٢ - ١٤٣ ؛ تاريخ ابن الوردي ٣٦١/١ ؛ الأعلام ١٨٦/٣ .

(٣) محمد بن أحمد بن محمد السماني ، أبو جعفر قاضي حنفي ولد سنة ٣٦١ أصله من سمنان العراق ، نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل إلى أن توفي بها سنة ٤٤٤ هـ . وكان مقدم الأشعرية في وقته ، وشنع عليه ابن حزم ، له تصانيف في الفقه .

انظره : تبين كذب المفترى ، ص ٢٥٩ ؛ الجواهر المضية ٢١/٢ ؛ نكت الهميان ، ص ٢٣٧ ؛ الأعلام ٢٠٦/٦ .

الله عليه وسلم وسلف الأمة، ومن غير أن يكونوا هم / يعقلون معناها، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها. وسبب هذا إطلاق أقوال ليست منصوبة، وجعلها مذاهب يدعى إليها، ويوالى ويعادى عليها.

وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته: «إن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة». فدين المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما انفقت عليه الأمة، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى طريقته، ويوالى عليها ويعادى، غير النبي صلى الله عليه وسلم، ولا ينصب لهم كلاما يوالى عليه ويعادى غير كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما اجتمعت عليه الأمة، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا أو كلاما يفرقون به بين الأمة، يوالون^(١) على ذلك الكلام أو تلك النسبة ويعادون.

ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان — وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام — فالمصحة بينهم ثابتة، وهم يرتدون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطئ بعد اجتهاده في طلب الحق، فيغفر الله له خطاه، تحقيقا لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] سواء كان خطوهم في حكم علمي أو حكم خبري نظري، كتنازعهم في الميت هل يُعذب بكاء أهله عليه؟ وهل يسمع الميت قرع ناله؟ وهل رأى محمد ربه؟

وأبلغ من ذلك أن شريحاً أنكروا قراءة من قرأ : (بَلَّ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ)^(١)
 [سورة الصفات : ١٢] ، وقال : إن الله لا يعجب ، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي ،^(٢)
 فقال : « إنما شريح شاعر يعجبه علمه ، كان عبداً لله أعلم منه — أو قال : أفقه
 منه — وكان يقرأ : (بل عجب) ، فأنكر على شريح إنكاره ، مع أن شريحاً من أعظم
 الناس قدراً عند المسلمين ؛ ونظائر / هذا متعددة .

١٦٥/١

والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذاك
 على سبيل التعريف والبيان ، وأما المدح والذم والموالة والمعاداة فعلى الأسماء
 المذكورة في القرآن العزيز ، كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن والمنافق ، والبر والفاجر ،
 والصادق والكاذب ، والمصالح والمفسد ، وأمثال ذلك . وكون القول صواباً
 أو خطأ يصرف بالأدلة الدالة على ذلك المعالومة بالعقل والسمع ، والأدلة الدالة
 على العلم لا تتناقض كما تقدم .

والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مداول الآخر : إما بأن ينفي
 أحدهما عين ما يثبت الآخر ، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام
 والمنطق ، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق

(١) هو شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم بن معاوية بن عامر الكندي أبو أيوب (القاضي)
 ويقال شريح بن شرحبيل ، ويقال ابن شراحيل ، اجتفضاه عمر على الكوفة ، وأقام على القضاء بها
 ستين سنة وقضى بالبصرة ستة . من روى عنه الشعبي وابن سيرين وإبراهيم النخعي . قال أبو نعيم :
 مات سنة ثمان وسبعين زمن مصعب بن الزبير .
 انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ٤ / ٣٢٦ — ٣٢٨ ؛ طبقات ابن سعد ٦ / ١٣١ — ١٤٤
 وفيها أنه توفي سنة ٧٦ .

(٢) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة بن ذهل النخعي أبو عمران الفقيه ،
 روى عن شريح القاضي وروى عنه عائشة ، روى عنه الأعمش وحماد بن سليمان .
 قال ابن حبان مولده سنة ٥٠ ، وقال أبو نعيم أنه توفي سنة ٩٦ .
 انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ١ / ١٧٧ — ١٧٩ ؛ طبقات ابن سعد ٦ / ٢٧٠ — ٢٨٦ .

إحدهما كذب الأخرى . وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين يتناقض موجب الآخر : إما بنفسه ، وإما بلازمه ، مثل أن ينفي أحدهما لازم الآخر أو يثبت ملزومه ، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضى انتفائه ، وثبوت ملزومه يقتضى ثبوته .

ومن هذا الباب الحكم على الشيئين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين ، فإن هذا تناقض أيضاً ، إذ حكم الشيء حكم مثله ، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه .

وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذى نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٨٢] ، وهو الاختلاف الذى وصف الله به قول الكفار فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ لِنِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ * يُؤَفِّكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ ﴾ [سورة الذاريات : ٩٤٨] .

و ضد هذا هو التشابه العام الذى وصف الله به القرآن فى قوله : ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي ﴾ [سورة الزمر : ٢٣] ، وهذا ليس هو التشابه الخاص الذى وصف الله تعالى به بعض القرآن فى قوله : ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ مِنْ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُّتَشَابِهَاتٌ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، فإن ذلك التشابه العام يراد به التناسب والتصادق والامتثال .

وضده : الاختلاف الذى هو التناقض والتعارض ، فالأدلة^(٢) الداله على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة ، وهذا مما لا ينافى فيه أحد من العقلاء ،

(١) ما بين المعرفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق : فالدلالة .

١٦٦/١ ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ الأدلة والحيرة فإتماً ذاك لفساد استدلاله إما لتقصيره ، وإما لفساد دليله ، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشبه معانيها .

وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو أنهم جعلوا [أقوالهم التي ابتدعوها هي الأقوال المحكمة التي جعلوها أصول دينهم ، وجعلوا ^(١) قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يُستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو المحكم ، والمحكم من كلام الله ورسوله هو المنشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله ، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعلوه على خلقه ، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك ، جعلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤقلاً عليها ، أو مردوداً ، أو غير ملتفت إليه ولا متلقٍ للهدى منه ، فتجد أحدهم يقول : ليس يجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا له كم ، ولا كيف ، ولا تحمله الأعراض والحوادث ونحو ذلك ، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه .

فإذا قيل : إن الله أخبر أن له علماً وقدرة ؛ قالوا : لو كان له علم وقدرة للزم أن تحله الأعراض ، وأن يكون جسماً ، وأن يكون له كيفية وكية ، وذلك متبني عن الله ، لما تقدم .

ثم قد تقول : إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها ، وقد تقول : إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته ، لأن مصلحتهم في ذلك ، وقد يفسر صفة بصفة ، كما يفسر الحب والرضا والغضب

(١) ما بين المقرفتين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) س : ولا يتلق الهدى منه .

بالإرادة ، أو السمع والبصر بالعلم ، والكلام والإرادة والقدرة بالعلم ، ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى ، يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها ؛ فيكون مع جمعه في كلامه أنواعاً من السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين المتماثلين : بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر ، ويكون قد عطلّ النصوص عن مقتضاها ، ونفى بخص ما يستحقه الله من صفات الكمال ، ويكون النافي لما أثبتته هو قد تسلط عليه ، وأورد عليه فيما أثبتته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاها ، وإن كان النافي لما أثبتته أكثر تناقضاً منه .

ثم هؤلاء يجعلون ما ابتدعوه من الأقوال المجملة ديناً ، يوالون عليه ويمادون ، بل يُكفِّرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ، ويقول : « مسائل أصول الدين : المخطئ فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه .

١٦٧/١

ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون ، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة ذمهم والظعن عليهم ، وهم إنما تأقوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافراً ، لاعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصل في القرآن ، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج ، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج .

وأصل قول الجهمية هو نفي الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص ، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه

(١) م ، ق : والسمع .

(٢) ر ، ص ، ط : أصل .

عقليات موافقا للنصوص لا مخالفا لها^(١) ، ولما كان قد شاع في عرف الناس أن قول الجهمية مبناه على النفي صار الشعراء ينظمون هذا المعنى ، كقول أبي تمام :
 جَهْمِيَّةُ الْأَوْصَافِ إِلَّا أَنَّهُمْ قَدْ لَقَّبُوا جَوْهَرَ الْأَشْيَاءِ^(٢)

فهؤلاء ارتكبوا أربع عظام : أحدها : ردّهم لنصوص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والثاني : ردّهم ما يوافق ذلك من معقول العقلاء ، والثالث : جعل ماخالف ذلك من أقوالهم المجملة أو الباطلة هي أصول الدين ، والرابع : تكفيرهم ، أو تفسيقهم ، أو تحطّطهم لمن خالف هذه الأقوال المبتدعة المخالفة لصحيح المنقول وصریح المعقول .

وأما أهل العلم والإيمان : فهم على تقيض هذه الحال ، يعملون كلام الله [وكلام] رسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه ، وإليه يردُّ ما تنازع الناس فيه ، فما وافقه كان حقاً ، وما خالفه كان باطلاً ، ومن كان قصده متابعتهم من المؤمنين ، وأخطأ بعد اجتهاده الذي استفرغ به وسعه غفر الله له خطاؤه ، سواء كان خطؤه في المسائل العلمية الخبرية^(٤) ، أو المسائل العملية ، فإنه ليس كل ما كان معلوماً متيقناً لبعض الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره .

١٦٨/١

وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه ، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه ، وكثير منهم قد يشبهه عليه ما أراه ، وإن كان كلامه في نفسه محكما مقرونا بما يبين مراده ، لكن أهل العلم يعلمون

(١) لما : ليست في (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٢) البيت موجود في « ديوان أبي تمام » ص ١١ بتحقيق الدكتور شاهين طبع (طبعة لبنان) الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨ .

(٣) كلام الله وكلام رسوله : كذا في (ص) وفي سائر النسخ : كلام الله ورسوله .

(٤) س : أو الخبرية .

ما قاله ، ويميّزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به ، ويعرفون ما يُعلم به معاني كلامه صلى الله عليه وسلم ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه ، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين ، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلساً .

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله ، إنما هي عن غيره علم تأويلها ، لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سئل مالك رضى الله تعالى عنه عن قوله تعالى : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [سورة طه : ٥] كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » — وكذلك ربيعة قبله^(٤) — فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كلفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يملكه إلا الله ، وأما ما يُعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله .

معنى الاستواء
على العرش

واقتضى تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لننقله ، ولا يكون التدبر والعقل إلا للكلام بين المتكلم مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني

(١) س : ما به يعلم .

(٢) و : كلامه .

(٣) س : ولما سئل .

(٤) م (فقط) : وكذلك قال ربيعة .

(٥) أورد السيوطي في الدر المنثور ٣ / ٩١ أقوال السلف في تفسير الاستواء على العرش ومنها : « وأخرج اللالكائي عن ابن عيينة قال : سئل ربيعة عن قوله : (استوى على العرش) كيف استوى ؟ قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وحمل الرسول البلاغ ، ووطننا الصديق . وأخرجه البيهقي في « الأسماء والصفات » ... وأخرج اللالكائي عن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل إلى مالك ... فسرى من مالك فقال : الكيف غير معقول ، والاستواء مع غير مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ... » . وانظر « الأسماء والصفات » للبيهقي ، ص ٤٠٨ — ٤٠٩ .

(٦) م (فقط) : والنقل .

كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يُتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون^(١) أن كلام الله يحتمل وجوها كثيرة ، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله ، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات ، وإن كانوا لم يتعمدوا الكذب ، كالحديث الذي يفلط في حديثه خطأ ، بل منتهى أمرهم : القرمطة في السمعيات ، والسفسطة في العقليات ، وهذان النوعان يجمع الكذب والبهتان .

فإذا قال القائل : « استوى » يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل ، كان خالطاً . فإن قول القائل : « استوى على كذا » له معنى ، / وقوله : « استوى إلى كذا » له معنى ، وقوله : « استوى وكذا » له معنى ، وقوله : « استوى » بلا حرف يتصل به له معنى ، فمعانيه تنوع بتنوع ما يتصل به من الصلوات ، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع ، أو ترك تلك الصلوات .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبيّن أن كلام الله مبين غاية البيان ، موفّق حق التوفية في الكشف والإيضاح ، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره ، وبيّن نحو من عشرين دليلاً تدل على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر ، وكذلك ذكر هذا في غير هذا النص .

فإن الكلام هنا أربعة أنواع :

أحدها : أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان .

والثاني : أن نبين أن ما يُقدّر من الاحتمالات فهي باطلة ، قد دل الدليل

الذي به يُعرف مراد المتكلم على أنه لم يردّها .

الثالث : أن نبيّن أن ما يُدعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل .

الرابع : أن نبيّن أن العقل موافق لها معاضد ، لا مناقض لها معارض .

(١) الوجه الثامن عشر

أن يُقال : ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بينا فساده في غير هذا الموضوع وتناقضه ، وأن معتقد صحته من أجهل الناس وأضلهم في العقل ، كما بينا انتهاهم في نفي الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والتشبيه والاختصاص ، وانتهاهم في بحد القدر إلى تعارض الأمر والمشيمة ، وانتهاهم في مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال .

ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فاسد متناقض

وبينا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقاً وباطلاً ، كقولهم : إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرها ميبأنا للخلوقات لكان مركباً من ذات وصفات ، ولكان مشاركا لغيره في الوجود وغيره ، ومفارقا له في الوجوب وغيره ، فيكون مركباً مما به الاشتراك والامتياز ، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود ، فيكون مركباً من وجود وماهية ، ولكان جسماً مركباً من الجواهر الفردة^(٢) ، أو من المادة والصوره ، والمركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه .

وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوه كثيرة يضيق / عنها هذا الموضوع ، فإن مدار ١٧٠/١ هذه الحجّة على ألفاظ مجملة ، فإن المركب يراد به ما ركبته غيره ، وما كان مفترقاً فاجتمع ، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من السكنجيين وغيره ، وهذا هو المركب في لغة العرب وسائر الأمم .

معنى المركب

وقد يراد بالمركب [ما يمكن تفريق بعضه عن بعض ؛ وهو معلوم أن الله تعالى منزّه عن جميع هذه التركيبات .

(١) انظر بداية الوجه السابع عشر ص ٢٠٨ .

(٢) الجواهر : كذا في (م) فقط ؛ وفي سائر النسخ : الأجزاء .

(٣) في محيط المحيط للبستاني ، ص ٩٧٦ : السكنجيين شراب مغرب . وانكبين بالفارسية معناه

خل وعسل ويراد به كل حامض وحلو .

ويراد بالمركب^(١) [*] في عرفهم الخاص ما تميّز منه شيء عن شيء، كتمييز العلم عن القدرة، وتمييز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك، وتسمية هذا المعنى تركيباً وضع وضعوه ليس موافقا للغة العرب، ولا لفظة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركبا فكل ما في الوجود مركب، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم.

وقولهم: «إنه مفتقر إلى جزئه» تليس، فإن الموصوف بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها، وليست له حقيقة غير الذات الموصوفة حتى يقال: إن تلك الحقيقة مفتقرة إلى غيرها، والصفة اللازمة يسميها بعض الناس غير الموصوف، [وبعض الناس يقول: ليست غير الموصوف]^(٢). ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المفارقة بنفى ولا إثبات حتى يفصل ويقول: إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهي غير^(٣)، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود فليست بغير، فإن لم يقل: «هي غير الموصوف» لم يكن هناك غير لازم للذات، فضلا عن أن تكون مفتقرة إليه، وإن قيل: «هي غيره» فهي والذات متلازمان لا توجد إحداهما إلا مع الأخرى^(٤)، ومثل^(٥) هذا «التلازم» بين الشئيين يقتضى كون وجود أحدهما مشروطا بالآخر، وهذا ليس بممتنع، وإنما الممتنع أن يكون كل من الشئيين موجبا للآخر، فالدور في العمل ممتنع، والدور في الشروط جائز.

(١) (* - *) : ما بين المعقوفين (ص ٢٨٠ - ٢٨١) ساقط من (م)، (ق)، (س).

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (م)، (ق).

(٣) س : دون الآخر كان غيراً.

(٤) م، ق : لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر.

(٥) ر : ومع.

ولفظ « الافتقار » هنا : إن أريد به افتقار [المعلوم إلى علته كان باطلا ، وإن أريد به افتقار ^(١)] المشروط إلى شرطه ^(٢) — فهذا هو تلازم من الجانبيين ، وليس ذلك ممتعا ، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفتقراً إلى ما هو خارج عن نفسه ، فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في مسمى اسمه ، فقول القائل : « إنه مفتقر إليها » كقوله : « إنه مفتقر إلى نفسه » . فإن القائل إذا قال : « دعوت الله » أو « عبدت الله » كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتهما ، ليس اسم « الله » اسما للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

/ وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه ، ولا تكون ذاته إلا بصفاتهما ، ١٧١/١
ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها ، وهذا حق ، ولكن قول القائل : « إن هذا افتقار إلى غيره » تليس ، فإن ذلك ^(٣) يشعر أنه مفتقر إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا باطل ، لأنه قد تقدم أن لفظ « الغير » يُراد به ما كان مفارقاً له بوجوده أو زمان أو مكان ، ويُراد به ما أمكن العلم به دونه ، والصفة لا تسمى غيراً له بالمعنى الأول ، [وبالمعنى الأول] يمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره ، إذ ليست صفته غيراً له بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطاً بصفات ، وأن يكون مستلزماً لصفات ، وإن سميت تلك الصفات « غيراً » فليس في إطلاق اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية ، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يجوز .

مذهب النفاة
في الصفات
والرد عليه

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ر ، ط : شرط .

(٣) ذلك : كذا في (م) ، وفي سائر النسخ : ذاك .

(٤) م ، ق : بالمعنى الأول فيمتنع ؛ ر ، ط : بالمعنى الأول يمتنع ؛ ص : سقطت هذه الكلمات

وما بعدها إلى بداية عبارة : وأما بالمعنى الثاني .

وهؤلاء عمدوا إلى المعاني الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألفاظا مجملة تتناول الباطل المتنوع، كالرافعي الذي يُسمى أهل السنة ناصبة، فيوهم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضى الله عنهم .

وقد بينا في غير هذا الموضوع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل، وأنه لا خروج عن ذلك إلا بجمد وجود الموجودات مطلقا، وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقود^(٢) هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات^(٣) الصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

وذلك أن نفاة الصفات من المتفلسفة ونحوهم يقولون : إن العاقل والمعقول والعقل، والعاشق والمعشوق والعشق، واللذة واللذيق والمليذ : هو شيء واحد، وإنه موجود واجب له عناية، ويفسرون عنيته بعلمه أو عقله، ثم يقولون : وعلمه أو عقله هو ذاته، وقد يقولون : إنه حى سليم قدير مرير متكلم سميع بصير، ويقولون : إن ذلك كله شيء واحد، فأرادته عين قدرته، وقدرته عين علمه، وعلمه عين ذاته^(٤) .

(١) وأطلقوا : كذا في (م)، (ق) . وفي سائر النسخ : أطلقوا .

(٢) ر : فقول ؛ م : ففرد . وفي اللسان : القود : نقيض السَّوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها ... والافتقاد والقود واحد .

(٣) س : إثبات .

(٤) وعلمه عين ذاته : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : وعلمه ذاته .

وذلك أن من أصلهم^(١) : أنه ليس له صفة / ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، كقولهم : ليس يجسم ولا متحيز ؛ وإما إضافة كقولهم : مبدأ وعلة ؛ وإما مؤلف منهما كقولهم : عاقل ومعقول وعقل ، ويمبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة ، كقولهم : إنه ليس فيه كثرة كم ، ولا كثرة كيف ، أو إنه ليس له أجزاء حد ، ولا أجزاء كم ، أو إنه لا بد من إثباته موحدًا توحيدًا ، مترها مقدسا عن المقولات العشر : عن الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع ، والإضافة ، ونحو ذلك . ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته ، وهم يسمون نفى الصفات « توحيدًا » . وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية يسمون ذلك توحيدًا .

وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيدًا ، وجعلوا اسم التوحيد واقعا على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين ، فإن التوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأزل به كتبه ، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئا ، ولا يجعل له ندا ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ [سورة الكافرون : ١ - ٦] .

ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكليف والتثليل ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ١ - ٤] .

(١) س ، ط : وذلك لأن من أصلهم ؛ ص : وذلك لأن أصلهم .

١٧٣/١

ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفي الصفات اسم / « الموحدين » ،
وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا : هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، كما قاله طائفة
منهم ؛ أو بشرط نفي الأمور الثبوتية ، كما قاله ابن سينا وأتباعه ؛ أو يقولون :
هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله القونوي وأمثاله .

الرد على قاعة
الصفات من
وجوه

ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة
من وجوه :

الأول

أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القدرة هي نفس الإرادة
والعناية ، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع
ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جملة هذه
الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطم ، وحقيقة
الطم هي حقيقة اللون ، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة .

الثاني

الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والجسم
ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي النعوت ، فن
قال : « إن العالم هو العلم ، والعلم هو العالم » فضلاله بين . وكذلك معلوم أن العلم
ليس هو المعلوم ، فن قال : « إن العلم هو المعلوم ، والمعلوم هو العلم » فضلاله
بين أيضا .

ولفظ « العقل » إذا أريد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو
[اسم] الفاعل ، ولا المقول الذي هو اسم مفعول ، وإذا أريد بالعقل جوهر (١)
(٢)

(١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : أراد .

(٢) اسم : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ر) ، (ط) .

قائم بنفسه فهو العاقل ؛ فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقله لنفسه أو غيره هو عين ذاته ؛ وكذلك إذا سمي عاشقا ومعشوقا بلقمتهم ، أو قيل : « محبوب ومحب » بلغة المسلمين ، فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ، ولا العشق ولا الحب هو المعشوق ولا المحبوب ، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول ، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول ولغات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفسطة بما لا ينبغي على من يتصور ما يقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات .

الثالث / الوجه الثالث : أن يقال : الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب ١٧٤/١ الأمور الثبوتية ، أو لا بشرط ، مما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج ، وإنما يوجد في الذهن ، وهذا مما قرّره في منطقهم اليوناني ، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق ، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق ، وجسم مطلق بشرط الإطلاق ، ووجود مطلق بشرط الإطلاق : لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان .

ولما أثبت قداماؤهم الكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها « المُشَلَّ الأفلاطونية » أنكروا ذلك حدّا قههم ، وقالوا : هذه لا تكون إلا في الذهن ، ثم الذين ادّعوا ثبوت هذه الكليات في الخارج مجردة قالوا : لأنها مجردة عن الأعيان المحسوسة ، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان ، بل يمتنع أن تكون شرطا في وجود الأعيان ، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان ، أو جزءا منها .

(١) وإذا أريد بالعقل جوهر قائم بنفسه : كذا في (س) ؛ وفي سائر النسخ : وإذا أراد بالعقل جوهر قائما بنفسه .

وصفة الشيء لا تكون خالقة للوصوف، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة، فلو قُدِّرَ أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره، فإذاً تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، إن قيل: إن له وجوداً في الخارج، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه الكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجاً عن الذهن؟

وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولو احقه، بفعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن، وطلة ومعلول، وقديم ومحدث.

ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام. فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب، بفعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، ويعبرون عن هذا بأن وجوده ليس حارصاً لشيء / من الماهيات والحقائق.

وهذا التعبير مبني على أصلهم الفاسد، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة، ويفارقها أخرى.

(١) بل امتنع أن: كذا في (م) فقط. وفي سائر النسخ: بل أن..

ومن هنا فرّقوا في منطقتهم بين المساهية والوجود ، وهم لو فسروا المساهية بما يكون في الأذهان ، والوجود بما يكون في الأعيان ، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل ، لكن توهموا أن تلك المساهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج ، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعين ، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً^(١) ومتحركاً بالإرادته ونحو ذلك .

والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين ، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر ، فالعين واحدة ، والأسماء والصفات متعددة .

وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فكابرة للحس والعقل والشرع ، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو^(٢) ، ليس هناك جوهران اثنان ، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً ، بل هناك ذات وصفات ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع^(٣) .

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يحملوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن ، بفعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، كما بين ذلك في « شفاؤه » وغيره من كتبه .

وهذا مما قد بين هو — ومما يعلم كل عاقل — أنه يمتنع وجوده في الخارج ، ثم إذا جعل مطلقاً بشرط الإطلاق لم يجوز أن ينعت بنعت يوجب امتيازته . فلا يقال :

(١) م ، ق : لهذا المعنى المعين .

(٢) هو (الثانية) : ساقطة من (ر) ، (س) ، (ص) ، (ط) .

(٣) كما في كتابه « الرد على المنطقيين » .

(٤) م ، ق ، ر : مما قد بين هو وبين ما يعلم كل عاقل ؛ ص ، ط : مما قد بين هو وبين كل عاقل .

هو واجب بنفسه ، ولا ليس بواجب بنفسه ، فلا يوصف بنفى ولا إثبات ، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد .

وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون^(١) عن وصفه بالنفى والإثبات ، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع .

وأما إذا قُيد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية ، فهو أسوأ حالا من المقيد بسلب الأمور / الثبوتية والعدمية ، فإنه يشارك غيره في مسمى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية ، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية ، فيكون كل من الموجودات أكمل منه .

وأما إذا قُيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً ، كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم ، وإن كان هذا ممتنعاً فذلك ممتنع أيضاً ، وهو أقرب إلى العدم ، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج ، وإنما يقدره الذهن تقديراً ، كما يُقدر كون الشيء موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، فلزمهم الجمع بين النقيضين ، والخلو عن النقيضين .

وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق المقلاء ، بل قد يُقال : إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين . فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الحاكم الذي كان بمصر ، وهؤلاء وأمثالهم من رؤوس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه ، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء

(١) ر ، ص ، ط : يمتنعون .

(٢) س ، ص ، ط : ولا .

المصريين^(١) الذين يسميهم المسلمون الملاحدة ، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحادا أعظم من إلحاد اليهود والنصارى .

وأما ملاحدة المتصوفة : كابن عربي الطائى ، وصاحبه الصدر القونوى ، وابن سبعين ، وابن الفارض وأمثالهم ، فقد يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق ، كما قاله القونوى ، وجمله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً ، وهذا معنى قول ابن سبعين وأمثاله القائلين بالإحاطة .

وهو معلوم أن المطلق لا بشرط — كالإنسان المطلق لا بشرط — يصدق على [هذا]^(٢) الإنسان وهذا الإنسان ، وعلى الذهنى والخارجى ، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على الواجب والممكن ، والواحد والكثير ، والذهنى والخارجى ، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجودا فى الخارج مطلقا بلا ريب .

ومن قال : « إن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج » فقد يريد به حقاً وباطلاً ، فإن أراد بذلك أن ما هو كلى فى الذهن موجود فى الخارج معينا : أى تلك الصورة الذهنية مطابقة للأعيان الموجودة فى الخارج ، كما يتطابق / الاسم لمسماه ، والمعنى الذهنى الموجود الخارجى ، فهذا صحيح . وإن أراد بذلك أن نفس الموجود

١٧٧/١

(١) أشار إلى ذلك ابن سينا فيما نقله عنه يحيى بن أحمد الكاشى فى رسالة « نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا » تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوازى ، ص ١٠ ، منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة سنة ١٩٥٢ . يقول ابن سينا : « وكان أبى عن أجاب داعى المصريين ويمتد من الاسماعيلية . وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أسمى ، وكانوا ربما تذاكروا ذلك بينهم وأنا أسمع وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى وابتدأوا يدعونى إليه . » وانظر فى ذلك أيضا : تاريخ الحكماء لابن القفطى ، ص ٤١٣ .

(٢) م ، ق : ابن سينا .

(٣) هذا : ساقطة من (م) فقط .

(٤) م (فقط) : على هذا الواجب .

في الخارج كلي حين وجوده في الخارج ، فهذا باطل ، مخالف للحس والعقل ، فإن الكلي هو الذي لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه .

وكل موجود في الخارج معين متميز بنفسه عن غيره يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه ، أعنى هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضوع ، وهي اشتراك الأعيان في النوع ، واشتراك الأنواع في الجنس ، وهي اشتراك الكليات في الجزئيات .
والقسمة المقابلة لهذه الشركة ، هي قسمة الكلي إلى جزئياته ، كقسمة الجنس إلى أنواعه ، والنوع إلى أعيانه .

وأما الشركة التي يذكرها الفقهاء في كتاب الشركة ، والقسمة المقابلة لها التي يذكرها الفقهاء في باب القسمة ؛ وهي المذكورة في قوله تعالى : ﴿ وَبَيْنَهُمْ (١) أَنْ الْمَاءَ قِسْمَةً بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة القمر : ٢٨] ، وقوله : ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ ﴾ [سورة الحجر : ٤٤] ، فتلك شركة في الأعيان الموجودة في الخارج ، وقسمتها قسمة للكلي إلى أجزائه (٢) ، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف .
والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف .

وإذا عُرف أن المقصود الشركة في الكليات ، لا في الكل ، فمعلوم أنه لا شركة في المعينات ، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين ، ولا في هذا شيء من هذا . ومعلوم أن الكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءاً من الجزئي الذي يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه .

فن قال : « إن الإنسان الكلي جزء من هذا الإنسان المعين » أو « إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين » بمعنى أن هذا المعين فيه شيء مطلق ، أو شيء كلي ، فكلامه ظاهر الفساد .

(١) م ، ق : فهي .

(٢) م (فقط) : الكل .

(٣) س : يمنع .

وبهذا تتحل شبه كثيرة توجد في كلام الرازي ، وأمثاله من أهل المنطق ، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام .

/ وبسبب التباس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى : هل هو ماهيته ، أم ١٧٨/١ هو زائد على ماهيته ؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ والتشكيك^(١) ، أو مقول بالاشتراك اللفظي ؟

وجود الله
هل هو ماهيته
أو زائد على
ماهيته ؟

فقالوا : إن قلنا : إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم ألا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن . وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء ، وما يعلم بصريح العقل .

وإن قلنا : إنه متواطئ أو مشكك ، لزم أن تكون الموجودات مشتركة في مسمى الوجود ، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن ، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا ، والامتياز يكون بالحقائق المختصة ، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته ؛ فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره . ويذكرون ما يذكروه الرازي وأتباعه : أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط :

أحدها : أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط .

والثاني : أن وجود الواجب زائد على ماهيته .

والثالث : أنه وجود مطلق ، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه .

فيقال لهم : الأقوال الثلاثة باطلة ، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة .

ولمّا أصل الغلط هو توهمهم أننا إذا قلنا : « إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب ، وهو نفسه

رأى ابن تيمية

في الممكن ، وهذا غلط ، فليس في الخارج بين الموجودين شئ هو نفسه فيهما ،^(١)
ولكن لفظ « الوجود » ومعناه الذي في الذهن ، والخط الذي يدل على اللفظ
يتناول الموجودين ويعمهما ، وهما يشتركان فيه ، فشمول معنى الوجود الذي في
الذهن لهما كشمول لفظ الوجود والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما ، فهما
مشاركان في هذا ، وأما نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتهان فيه من بعض
الوجوه ، فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شئ من ذات هذا وصفته ،
فهذا مما يعلم فساده كل من تصوره ، ومن توقف فيه فلعدم تصوره له .

١٧٩/١

وحينئذ فالقول في اسم « الوجود » كالقول في اسم « الذات » و « العين »
و « النفس » و « الماهية » و « الحقيقة » ، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى : حقيقة
واجبة وحقيقة ممكنة ، وكذلك لفظ « الماهية » ولفظ « الذات » ونحو ذلك ، فكذلك
لفظ « الوجود » ، فإذا قلنا : « إن الحقيقة أو الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة »
لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شئ من ماهية الممكن ، فكذلك إذا قيل :
« الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لم يلزم أن يكون الوجود الواجب فيه شئ
من وجود غيره ، بل ليس فيه وجود مطلق ولا ماهية مطلقة ، بل ماهيته هي
حقيقته ، وهي وجوده .

وإذا كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته
وماهيته التي في الخارج ، ليس في الخارج شيئان ، فالخالق تعالى أولى أن تكون
حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد ، وهو نفس ماهيته التي هي
حقيقته الثابتة في نفس الأمر .

(١) م ، ق : الوجودين .

(٢) م ، ق : وأما في نفس .

ولو قُدِّرَ أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج ، وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم : كان تَمَيُّز أحدهما عن الآخر بوجود خاص ، كما يتميِّز الإنسان بحيوانية تخصُّه ، وكما أن السواد والبياض إذا اشتركا في مسمى اللون تميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر .

وهؤلاء الضالون يجعلون الواحد اثنين ، والاثنين واحدا ، فيجعلون هذه الصفة هي هذه الصفة ، ويجعلون الصفة هي الموصوف ، فيجعلون الاثنين واحدا ، كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ؛ ويجعلون الواحد اثنين ، كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر : إنسان ، وحيوان / وناطق ، وحساس ، ومتحرك بالإرادة ، ويجعلون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرقون بين المادة والصورة ويجعلونها جوهريين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية : مثل صورة الخاتم والدرهم والسريير والثوب ، فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والغزل ، وكذلك الاتصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم .

وهكذا يجعلون الصورة الذهنية ثابتة في الخارج ، كقولهم في المجردات المفارقات للآداة ، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت ، والمجردات هي الكلليات التي تجردها النفس من الأعيان المشخصة ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها ، ويجعلون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يجعلون الوجود الواجب هو الوجود المطلق .

(١) م ، ق : كما .

(٢) م ، ق : يتميِّز .

(٣) م ، ق : عن الأعيان الشخصية .

فهذه الأمور من أصول ضلالهم ، حيث جعلوا الواحد متعددا ، والمتعدد واحدا ، وجعلوا ما في الذهن في الخارج ، وجعلوا ما في الخارج في الذهن ، ولزم من ذلك أن يجعلوا الثابت متفيا ، والمتفنى ثابتا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم ، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أننا ننبه على بعض مانين به تناقضهم وضلالهم في عقلياتهم التي نقوا بها صفات الله عز وجل ، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصحيح المنقول الموافقة لصريح المعقول ، وكما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع ، كنفأة بعض الصفات الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول ، وأنه يجب تقديمه عليه ، فإنه يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول ، وما به يقين ^(٢) فساد ما يعارض ذلك .

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتل في لغات الأمم معاني / متعددة ، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض ، وعظموا قولهم ، وهولوه في نفوس من لم يفهمه ، ولا ريب أن فيه دقة وعموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة ، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لا تفهم هذا ، وهذا لا يصلح لك ، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يجعلها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل ، ونقلوا الناس

(١) التي نقوا بها : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : التي بها نقوا .

(٢) يتبين : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : يبين .

في مخاطبتهم درجات ، كما يُنقل إخوانهم القرامطة المستجيبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلوهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم ، الذي مضمونه بمحمد الصانع ، وتكذيب رسله ، ومحمد شرائعه ، وفساد العقل والدين ، والدخول في ضاية الإلحاد ، المشتمل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد .

وهذا القدر الذي وقع فيه ضلال المتفلسفة لم يقصده عقلاؤهم في الأصل ، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف ، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها ، كما ضل من ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار بمن ضل ببعض الشبهات ؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم : أن لا يوافقهم على لفظ مجمل حتى يتبين معناه ، ويعرف مقصوده ، ويكون الكلام في المعاني العقلية الميينة ، لا في معان مشتبهة بالفاظ مجملة .

كيف نعرف
الضلال ونجنبه

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل :

أما الشرع : فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ، فعلينا أن نصدق به ، وإن لم نفهم معناه ، لأننا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق ، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ «المتنيز، والجهة، والجسم، والجوهر، والعرض» وأمثال ذلك ، فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء ، لا في النفي / ولا في الإثبات ، حتى يتبين له معناه ، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا ، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا ، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا .

١٨٢/١

(١) ر ، ص : تنقل ؛ م : نقل .

(٢) فيه : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : في .

ثم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهي مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى الذى أرادته المتكلم باطل ، كما قال على رضى الله عنه - لمن قال من الخوارج المارقين « لا حكم إلا لله » - : « كلمة حق أريد بها باطل » .
وقد يُفرّق بين اللفظ الذى يُدعى به الرب ، فإنه لا يُدعى إلا بالأسماء الحسنى ، وبين ما يخبر [به]^(١) عنه لإثبات حق أو نفي باطل .

وإذا تكافى باب العبارة عن النبي صلى الله عليه وسلم علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه ؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بأدب الله تعالى ، حيث قال : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءُ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا ﴾ [سورة النور : ٦٣] ، فلا نقول : يا محمد ، يا أحمد ، كما يدعو بعضنا بعضا ، بل نقول : يا رسول الله ، يا نبي الله .

والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء طيبهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال :
﴿ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [سورة البقرة : ٣٥] ، ﴿ يَا نُوحُ اهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِمَّنْ مَعَكَ ﴾ [سورة هود : ٤٨] ، ﴿ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ [سورة طه : ١١ ، ١٢] ، ﴿ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَدْ صَدَّقْنَاكَ وَأَنزَلْنَاكَ فِي الْكُفْرِ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] . ولما خاطبه صلى الله عليه وسلم قال : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾ [سورة التحريم : ١] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ ﴾

(١) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) بأدب : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : بأدب .

(٣) ر ، م ، ص ، ط : إني أنا الله .

(٤) م (فقط) : فلها .

[سورة المائدة : ٤١] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾
 [سورة المائدة : ٦٧] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الْمَزْمُولُ ﴾ [سورة المزمل : ١] ، ﴿ يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ﴾
 [سورة المدثر : ١] ، فنحن أحق أن نتأدب في دعائه وخطابه .

وأما إذا كنا في مقام الإخبار عنه قلنا : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » ، وقلنا : حمد رسول الله وخاتم النبيين . فنخبر عنه / باسمه كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه صلى الله عليه وسلم : ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٠] ، وقال : ﴿ حُجِّدْ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشْدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا ﴾ [سورة الفتح : ٢٩] ، وقال : ﴿ وَمَا حُجِّدْ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ﴾ [سورة آل عمران : ١٤٤] ، وقال : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ ﴾ [سورة محمد : ٢] .

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار فرق ثابت بالشرع والعقل ، وبه يظهر الفرق بين ما يُدعى الله به من الأسماء الحسنى ، وبين ما يخبر به عنه عز وجل مما هو حق ثابت ، لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال ، ونفى ما تنزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص ، فإنه الملك القدوس السلام ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وقال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٠] مع قوله : ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ﴾ [سورة الأنعام : ١٩] ، ولا يقال في الدعاء : يا شيء .

(١) (لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) ، (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) :
 زيادة في (م) فقط .

(٢) ر ، ص ، ط : وبين ما يخبر عنه عز وجل بما .

(٣) تنزه : في (س) فقط ؛ وفي سائر النسخ : ينزه .

(٤) م (فقط) : سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً .

وأما تقع هذا الاستفسار في العقل : فن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يرد حتى نستفسره ونستفصله حتى يتبين المعنى المراد ، ويبقى الكلام في المعاني العقلية ، لافي المنازعات اللفظية ، فقد قيل : أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، ومن كان متكلماً بالمعقول الصَّرف لم يتقيد بلفظ ، بل يجرد^(١) المعنى بأى عبارة دلت عليه .

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بالفاظ لهم : منها ما كان أعجمياً ، / فعرّبت ، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم ، وقد يكون المترجم عنهم^(٢) صحيح الترجمة ، وقد لا يكون صحيح الترجمة . ومنها ما هو عربي .

١٨٤/١

ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية ، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيولى ، والصورة ، والمادة ، والعقل ، والنفس ، والصفات الذاتية ، والعرضية ، والمجرد ، والتركيب والتأليف ، والجسم ، والجوهر ، والعرض ، والماهية ، والجزء » ونحو ذلك ،^(٣) بين ما تحتمل هذه الألفاظ من المعاني ، كما إذا قال قائلهم : « النوع مركب من الجنس والفصل ، كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية ، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد . والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركباً ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً » - استفسروا عن لفظ « التركيب ، والجزء ، والافتقار ، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال . فإذا قال القائل : « الإنسان مركب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية » .

(١) ر ، ص : بل بمجرد .

(٢) س (فقط) : فعرّبت .

(٣) تحتمل : كذا في (س) فقط ؛ وفي سائر النسخ : يحتمل .

قيل له : أتعنى بذلك الإنسان الموجود في الخارج ، وهو هذا الشخص وهذا الشخص ، أو تعنى الإنسان المطلق من حيث هو هو ؟
 فإن أراد الأول . قيل له : ^(١) هذا الإنسان ، وهذا الإنسان ، وغيرهما ؛ إذا قلت :
 هو مركب من هذين الجزأين .

فيقال لك : الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما .

فإذا قلت : « هما جزءان للإنسان الموجود في الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، غير الإنسان المعين . وهذا مكابرة للحس والعقل .

وإن قال : « أنا أريد بذلك أن الإنسان يُوصف بأنه حيوان وأنه ناطق » .

قيل له : هذا معنى صحيح ، لكن تسمية الصفات أجزاء ، ودعوى أن الموصوف مركب منها وأنها متقدمة عليه ، ومقومة له في الوجودين الذهني / والخارجي ، كتقدم الجزء على الكل ، والبسيط على المركب ، ونحو ذلك مما يقولونه في هذا الباب : هو مما يعلم فساده بصريح العقل .

١٨٥/١

وإن قال : « هو مركب من الحيوانية والناطقة » .

قيل له : إن أردت بالحيوانية والناطقة : الحيوان والناطق ، كان الكلام واحداً . وإن أردت العرضيين القائمين بالحي الناطق ، وهما : ^(٢) صفاته ، كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته ، وأنها أجزاء له ، ومقومة له ، وسابقة عليه . ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض ، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي .

(١) له : زيادة في (م) .

(٢) م ، ق : تقولونه .

(٣) م ، ق : بالحي والناطق ؛ ر : بالحيوان الناطق ؛ ص : الكلمتان . مطه وستان .

(٤) م ، ق : وهما صفتان .

وإن قال: «أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك» .
قيل له: إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج ، بل هذا هو
 الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان ، فقد جعلت المركب
 هو ما يتصوره الذهن ، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يقدرها الذهن .
 فإذا قدرت في النفس جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً : كان هذا المتصور
 في الذهن مركباً من هذه الأمور ، وإن قدرت في النفس حيواناً ناطقاً كان مركباً
 من هذا وهذا ، وإن قدرت حيواناً صاهلاً كان مركباً من هذا وهذا .
وإن قلت: «إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية»
 كان هذا معلوم الفساد بالضرورة .

وإن قلت: « إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها » فهذا يكون صحيحاً إذا
 كان ما في النفس علماً لا جهلاً .

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .^(١)

والمقصود هنا أن من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان
 كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين ، بل هذا
 أولى ، لأن الموجودات مشتركة في مسمى الوجود ، فن اشتبه عليه أن العلم هو
 القدرة وأنها نفس الذات العالمه القادرة : كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد
 / أولى وأخرى .

١٨٦/١

وهذه الجملة المبينة على التركيب هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال ،
 وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم ، ويسمون ذلك التوحيد .

وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتجون بذلك ، لكن عمدتهم الكبرى حجبتهم التي
 زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، وهي هجة الأعراض ؛ فإنهم استدلوا على حدوث

(١) وخاصة في كتابه « الرد على المنطقيين » .

العالم بمحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض،
كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ثم قالوا: إن الأعراض أو بعض الأعراض
حادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فاحتجوا في هذه الطريق إلى إثبات
الأعراض أولاً، ثم إثبات لزومها للجسم .

فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض^(١)، وأن المقابل للشيء لا يخلو
منه ومن ضده، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح، وأن العرض لا يبقى
زمانين، كما زعم ذلك من سلكه من أهل الكلام الصفاتية؛ فإثبات الفعل الاختياري
القائم بذاته، كالفاضى أبى بكر وأبى المعالى ونحوهما، ومن يؤانقهم أحياناً كالفاضى
أبى يعلى وغيره . ولما ادعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون
حادثة شيئاً بعد شيء، والجسم لا يخلو منها، فيكون حادثاً بناء على امتناع حوادث
لا أول لها .

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم . ومن متأخريهم
أبو الحسن الآمدى وغيره .^(٢)

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك، وقالوا: من المعلوم أن الجسم يكون متحركاً
تارة، وساكناً أخرى .

وهل السكون أمر وجودى أو عدمى؟ على قولين .

وأما الاجتماع والافتراق فبنى على إثبات الجوهر الفرد .

(١) م: مستلزم .

(٢) هو أبو الحسن على بن أبى على محمد بن سالم الثعلبى، سيف الدين الآمدى الجليل ثم الشافعى،
صنف فى أصول الدين والفقه والمنطق والحكمة والخلاف . ومن أشهر كتبه «أبكار الأفكار»
و«دقائق الحقائق» توفى بدمشق سنة ٥٦٣هـ .

واظفر ترجمته فى: الوفیات ٢/٤٥٥ - ٤٥٦؛ طبقات الشافعية ٥/١٢٩ - ١٣٠؛
شذرات الذهب ٣/٣٢٣ - ٣٢٤؛ ميزان الاعتدال ١/٤٣٩؛ لسان الميزان ٣/١٣٤ - ١٣٥؛
مرآة الجنان للياضى ٤/٧٣؛ مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/٤٩؛ الأعلام ٥/١٥٣؛
Brock.: GAL, GI, 393, SI, 678.

فمن قال بإثباته قال: إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة، وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون، ومن لم يقل بإثباته^(١) لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم.

١٨٧/١ / ونفاة الجوهر الفرد كثير من طوائف أهل الكلام وأهل الفلسفة، كالفلسفية والتجارية، والضَّرارية، والكَلابية، وكثير من الكرامية.

وأما من قال: « إن نفيه هو قول أهل الإلحاد، وإن القول بعدم تماثل الأجسام ونحو ذلك هو من أقوال أهل الإلحاد »: فهذا من أقوال المتكلمين، كصاحب « الإرشاد » ونحوه، ممن يظن أن هذا الدليل الذي سلَّكه في إثبات حدوث العالم هو أصل الدين، فإِذَا يُقضى إلى إبطال هذا الدليل لا يكون إلا من أقوال الملحدين.

ومن لم يقل بأن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض قال: إنه يستلزم بعضها كالأكوان، أو الحركة والسكون، وإن ذلك حادث. وهذه الطريقة هي التي يسلكها أكثر المعتزلة وغيرهم ممن قد يوافقهم أحياناً في بعض الأمور كأبي الوفاء ابن عقيل وغيره.

ثم هؤلاء بعد أن أثبتوا لزوم الأعراض أو بعضها للجسم، وأثبتوا حدوث ما يلزم الجسم أو حدوث بعضه، احتاجوا إلى أن يقولوا: ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، فمنهم من اكتفى بذلك ظناً منهم أن ذلك ظاهر، ومنهم من تفتن لكون ذلك مفقراً إلى إبطال حوادث لا أول لها، إذ يمكن^(٢) أن يقال: إن الحادث بعد أن لم يكن هو كل شخص شخص من أعيان الحوادث، وأما النوع فلم يزل، فتكلموا هنا في إبطال وجود ما لا نهاية له بطريق التطبيق والموازاة والمسامة.

(١) س: ومن لم يقل به.

(٢) ر، ص، ط: إذا لا يمكن.

وملخص ذلك أن ما لا يتناهى إذا فرض فيه حد كزمن الطوفان ، وفرض حد بعد ذلك كزمن الهجرة ، وقدر امتداد هذين إلى ما لا نهاية له ؛ فإن تساوي الزم كون الزائد مثل الناقص ، وإن تفاضلا لزم وقوع التفاضل فيما لا يتناهى .

وهذه نكتة الدليل ، فإن منازعهم جوزوا مثل هذا التفاضل إذا كان ما لا يتناهى ليس هو موجودا له أول وآخر ، والزمومهم بالأبد ، وذلك إذا أخذ ما لا يتناهى في أحد الطرفين قدر متناهيا من الطرف الآخر ، كما إذا قدرّت الحوادث المتناهية إلى زمن / الطوفان ، وقدرت إلى زمن الهجرة ، فإنها وإن كانت لا تتناهى من الطرف المتقدم ، فإنها متناهية من الطرف الذى يالينا .

١٨٨/١

فإذا قال القائل : « إذا طبقنا بين هذه وهذه ، فإن تساوي الزم أن يكون الزائد كالناقص ، أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها ، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا يتناهى » .

كان لهم عنه جوابان :

أحدهما : أنا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل ، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين ، لا بين المتفاضلين .

والجواب الثانى : أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهى ، لا بين الجانب الذى لا يتناهى ، وهذا لا محذور فيه

ولبعض الناس جواب ثالث ، وهو أن التطبيق إنما يمكن فى الموجود لا فى المعدوم .

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا يتناهى فى الماضى والمستقبل طوائف كثيرة ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم ؛ فإن هؤلاء جوزوا حوادث لا أول لها ، مع قولهم بأن الله أحدث السماوات

والأرض بعد أن لم يكونا ، وأزموهم بالأبد ، ونشأ عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلية ، فطرد إماما هذا الطريق الجهم بن صفوان ، إمام الجهمية الجبرية ، وأبو الهذيل العلاف ، إمام المعتزلة القدرية ، فنقياً ثبوت ما لا يتناهى في المستقبل ، فقال الجهم بقاء الجنة والنار ، وأبو الهذيل اقتصر / على القول بقاء حركات أهل الجنة والنار .

١٨٩/١

وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال : وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها ، ويتناول أنواع الأعراض بأعيانها ، وأما أحاد الأمراض فيسترسل العلم عليها ، لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وصينا .
وأكثر الناس ذلك عليه ، وقالوا فيه أقوالا غليظة ، حتى يُقال : إن أبا القاسم القشيري^(١) هجره لأجل ذلك .

وصار طوائف المسلمين في جواز حركات لا تتناهى على ثلاثة أقوال :

قيل : لا يجوز في الماضي ولا في المستقبل .

وقيل : يجوز فيهما .

وقيل : يجوز في المستقبل دون الماضي .

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات وأفعال ؛ بناء على هذه الحجة .

قالوا : لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم .

(١) أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري ، ولد سنة ٣٧٦ ، وكانت إقامته بنيسابور وتوفي فيها سنة ٥٤٦ هـ . من تصانيفه « التيسير في التفسير » ، « لطائف الإشارات » ، « الرسالة القشيرية » . انظر عنه : طبقات الشافعية ٣/٢٤٣ - ٢٤٨ ؛ وفيات الأعيان ٢/٣٧٥ - ٣٧٨ ؛ تاريخ بغداد ١١/٨٣ ؛ مفتاح السعادة ١/٤٣٨ ، ٢/١٨٦ ؛ تبين كتيب المقرئ ٢٧١ ؛ كشف الظنون ١٥٥١ ، ١٥٢٠ ؛ الأعلام ٤/١٨٠ ، Brock.: I, 556, S. I, 770 ، (٢) م (نقط) : أو أفعال .

بخفاء ابن كلاب ومن اتبعه فوافقوهم على انتفاء قيام الأفعال به ، وخالفوهم في قيام الصفات ، فأثبتوا قيام الصفات به ، وقالوا : لا نسميها أعراضاً لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى .

وأما ابن كرام وأتباعه : فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضاً ، كما لم يمتنعوا من تسميته جسماً .

وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله تعالى لا يرى في الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية النفاة ، لأن القرآن كلام ، وهو صفة من الصفات ، والصفات عندهم لا تقوم به . وأيضاً فالكلام يستلزم فعل المتكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل / به ، ولأن الرؤية تقتضى مقابلة ومعانية ، والعلو يقتضى مباينة ومسامحة ، وذلك من صفات الأجسام .

١٩/١

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ؛ لأن إثبات ذلك يقتضى أن يكون الموصوف جسماً ، وذلك ممنوع ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، فلو كان جسماً لبطل دليل إثبات الصانع .

ومن هنا قال هؤلاء : إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول .

وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك ، لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام .

قالوا : وإثبات الصفات له يقتضى أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثاً ، فيبطل دليل إثبات العلم به .^(٣)

(١) وبالجملة فقد صاروا : كذا في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : وبالجملة فصاروا .

(٢) م : ثم يعلم .

(٣) م : دليل إثباته .

وقالت المعتزلة ، كأبي الحسين وغيره : إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحاً ، والله متزه عن فعل القبيح ، وتزويه عن فعل القبيح معلوم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس يجسم ، وكونه ليس يجسم معلوم بنفى الصفات ، فلو قامت به الصفات لكان جسماً ، ولو كان جسماً لم يكن غنياً ، وإذا لم يكن غنياً لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمن أن يُظهر المعجزة على يد كذاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .
فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة .

وكذلك أبو عبد الله بن الخطيب وأمثاله ، أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق ، /
منها ثلاثة مبنية على أصلين ، وربما قالوا بست طرق ، منها خمسة مبنية على
الأصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة .

فإنه قال : الاستدلال على الصانع إما أن يكون : بالإمكان ، أو الحدوث .
وكلاهما : إما في الذات ، وإما في الصفات ، وربما قالوا : وإما فيهما .
فالأول : إثبات إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة .
والثاني : بيان حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة .
والثالث : إمكان الصفات بناء على تمائل الأجسام . والرابع : إمكانهما جميعاً .
والخامس : حدوث الصفات ، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن .
والسادس : حدوث الأجسام وصفاتها ، وهو مبني على ما تقدم ^(١) .

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم ، إلا الطريق الذي سَمَّاهُ « حدوث الصفات » يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات والمعدن والسحاب

(١) انظر ما ذكره الرازي في « معالم أصول الدين » (على هامش محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ، ص ٢٦ - ٢٩ ؛ الأربيعين في أصول الدين ، ص ٧٠ وما بعدها .

والمطر وغير ذلك ، وهو إنما سُمِّيَ ذلك حدوث الصفات مُتَابَعَةً لغيره بمن يثبت الجوهر الفرد ، ويقول بتماثل الأجسام ، وإن ما يحدثه الله تعالى من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفةٍ إلى صفةٍ مع بقاء أعيانها ، وهؤلاء ينكرون الاستحالة .

وجمهور العقلاء وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم متفقون على بطلان قولهم ، وأن الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها ، وإن كان يُحيل الجسم الأول إلى جسم آخر ، فلا يقولون : إن جِرم النطفة باق في بدن الإنسان ، ولا جرم النواة باق في النخلة . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضوع ، فإن هذه الجمل هي من جوامع الكلام المحدث الذي كان السلف والأئمة يذمونهُ ، وينكرون على أهلِهِ . والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب الإلهية ، والنصوص النبوية ، وما كان عليه سلف الأئمة وأئمتها .

فيقال لهم : أتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين / من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيًا على هذه الحجج المبنية على الجسم ، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع ، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئًا من هذه الحجج المبنية على الجسم والعرض ، وتركيب الجسم وحدوثه وما يتبع ذلك . فمن قال : « إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ومن قال : « إن سلوك هذه الطريق واجب

(١) انظر : معالم أصول الدين ، ص ٢٩ .

(٢) إنما : زيادة في (م) فقط .

(٣) متفقون : ساقطة من (ر) ، وأمام السطر الذي كتبت فيه في (س) كتب في الهامش :

بلغ مقابله بأصله .

في معرفة الصانع تعالى « كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الاسلام .

ولهذا كان عامة أهل العلم يمترون بهذا : وبأن سلوك هذه الطريق ليس^(١) بواجب ، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغر » أن سلوك هذه الطريق بدعة محرمة في دين الرسل ، لم يدعُ إليها أحد من الأنبياء ولا من أتباعهم . ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون : إنها في نفسها صحيحة ، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار ، كما يذكر ذلك طائفة : منهم الأشعري والخطابي وغيرهما .

وأما السلف والأئمة فينكرون صحتها في نفسها ، ويعيونها لاشتغالها على كلام باطل ، ولهذا تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ، وقول من قال : لو أوصى بكتب العلم لم يدخل فيها كتب علم الكلام^(٢) ، وقول من قال : من طلب الدين بالكلام تزندق ، ونحو ذلك .

ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلماً أن ينازع فيه ، وهو أننا نعلم بالضرورة أن هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه ، ولا أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفاً عليها ، فلو كان الإيمان بالله لا يحصل إلا بها لكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين ، بل كان ذلك أصل أصول الدين ، لا سيما وكان يكون فيها أصلاً عظيماً : إثبات الصانع ، وتزبيته

١٩٣/١

(١ - ١) : ساقط من (ق) فقط .

(٢) كتب علم : عبارة ساقطة من (ق) ، (ط) ؛ والسطر غير واضح في مصورة (ص) .

عن صفات الأجسام ، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم ، فلما لم يكن الأمر كذلك علم أن الإيمان يحصل بدونها ، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بأقنه كان حاصلًا بدونها .

فمن قال بعد هذا : « إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذا الطريق ونحوها من الطرق المحدثه » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الاسلام ، وهلم أن القدر في مدلول هذه الطرق ومقتضاها ، وأن تقديم الشرع المعارض لها ، لا يكون قدحا في العقليات ، التي هي أصل الشرع ، بل يكون قدحا في أمور لا يفتقر الشرع إليها ، ولا يتوقف عليها ، وهو المطلوب .

فتبين أن الشرع المعارض لمثل هذه الطرق التي يقال إنها « عقليات » إذا قدم عليها لم يكن في ذلك محذور .

ومن عجائب الأمور : أن كثيرا من الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، ومن اتبعهم على نفي الأفعال : يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر ذلك بشر المريسي ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم ، أو عمن أخذ ذلك منهم ، كأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم ، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه ، وهو قوله :
(لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ) [سورة الأنعام : ٧٦] .

قالوا : فاستدل بالأقول الذي هو الحركة والانتقال على حدوث ما قام به ذلك ، كالكوكب والقمر والشمس .

طلان استدلال
 المتكلمين بقصة
 الخليل على رأيهم

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام: ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ [سورة الأنعام: ٧٧] أراد به: هذا خالق السماوات والأرض، القديم الأزلي، وأنه استدل على حدوثه بالحركة.

(١)
وهذا خطأ من وجوه:

الوجه الأول

/ أحدها: أن قول الخليل: ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ - سواء قاله على سبيل التقدير لتفريع قومه، أو على سبيل الاستدلال والترقي: أو غير ذلك - ليس المراد به: هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا كان قومه يقولون: إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس: لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب، ولا من مقالات غيرهم؛ بل قوم إبراهيم صلى الله عليه وسلم كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقراين وغير ذلك، وهو دين المشركين الذين صنّف الرازي كتابه على طريقتهم وسماه «السر المكتوم»، في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم» (١).

(١) انظر ما ذكره ابن تيمية في الرد على هذا الاستدلال بقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في كتاب «مناجى السنة» ١/١٤١ - ١٤٣، ٢/١٤٢ - ١٤٥ (ط. دار المروية). وانظر أيضا: شرح حديث النزول، ص ١٩٤ - ١٩٧ (ط. الإمام)، القاهرة، ١٩٤٧/١٣٦٦؛ السبغية، ص ٦٩ - ٧٧.

(٢) ص (فقط): بالثناء، والمقصود هنا بناء الهياكل.

(٣) ص ٤، ر، ص، ط: الذى صنّف الرازي كتابا.

(٤) والنجوم: زيادة في (م) فقط.

(٥) ذكره ابن خلكان وابن حجر، ومنه نسخ خطية في مكتبات برلين ولیدن وباريس والمتحف البريطاني

وفيها. انظر: وفيات الأعيان ٣/٣٨١؛ لسان الميزان ٤/٤٢٦؛ الأعلام ٧/٢٠٣؛

وهذا دين المشركين من الصابئين كالكُشدانيين والكنعانيين واليونانيين
وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين، وكلامه معروف في المسحر الطبيعي والمسحر الروحاني،
والكتب المعروفة بذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخون به^(٢)، وكان قبل
المسيح بنحو ثلاثمائة سنة^(٣).

وكانت اليونان مشركين يعبدون الأوثان، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون
الأوثان، ولهذا قال الخليل: (إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ
سَيِّدِي) [سورة الزحرف: ٢٦، ٢٧]، وقال: (أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ
أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ) [سورة الشعراء: ٧٥ -
٧٧]، وأمثال ذلك مما يبين تبرؤه مما يعبدونه غير الله.

وهؤلاء القوم عامتهم من نفاة صفات الله وأفعاله القائمة به، كما هو
مذهب الفلاسفة المشائين، فإنهم يقولون: إنه ليس له صفة ثبوتية، بل صفاته
إما سلبية وإما إضافية، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب
والشمس والقمر والسجود لها، كما كان على ذلك من كان عليه من بني عبيد ملوك
القااهرة وأمثالهم^(٥).

فالشرك الذي نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه كان أصحابه هم أئمة هؤلاء
/ النفاة للصفات والأفعال، وأول من أظهر هذا النهي في الإسلام: الجعد بن درهم،
معلم مروان بن محمد.

١٩٥/١

(١) م (نقط): كالكلدانيين.

وفي «تاج العروس» للزبيدي مادة «كشد»: «الكشدانيون بالضم طائفة من عبدة الكواكب».

(٢) به: في (س) فقط وفي سائر النسخ: له.

(٣) م (نقط): بثلاثمائة، وسقطت: بنحو.

(٤) م (نقط): وكان.

(٥) وهم «الفاطميون» وكانوا من الإسماعيلية.

(٦) ق، س: عليه أصحابه؛ ص، ر، ط: عليه وأصحابه.

قال الإمام أحمد : وكان يقال إنه من أهل حران ، وعنه أخذ الجهم ابن صفوان مذهب نفاة الصفات ، وكان بجران أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة ، بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفى الصفات والأفعال ، ولهم مصنفات في دعوة الكواكب ، كما صنفه ثابت بن قرة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حران ، وكما صنفه أبو معشر البلخي وأمثاله ، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل الفعّال ، وهيكل النفس الكليّة ، وهيكل زحل ، وهيكل المشتري ، وهيكل المريخ ، وهيكل الشمس ، وهيكل الزهرة ، وهيكل عطارد ، وهيكل القمر ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أنه لو كان المراد بقوله : (هَذَا رَبِّي) أنه رب العالمين ، لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم ؛ لأن الكوكب والقمر والشمس ما زال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه ، وهو جسم متحرك متحيز [صغير] ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكوكب والشمس والقمر . وهذا — مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه — فإن جوزوه عليه كان حجة عليهم ، لاهم .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن « الأفول » هو المغيّب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد — لامن أهل اللغة ولا من أهل التفسير — إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للكواكب

(١) أئمة : ساقطة من (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) .

(٢) ص : ونفاة .

(٣) صغير : في (س) فقط .

المريئة في السماء، في حال ظهورها وجريانها: إنها آفلة، ولا يقول عاقل لكل من مشى وصافر وسار وطار: إنه آفل.

الوجه الرابع

/ الوجه الرابع: أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل ١٩٦/١ التفسير، ولا من أهل اللغة، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة، وبينوا أن هذا من التفسير المبتدع.

وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ «الأقول» بمعنى الإمكان، كما قال في «إشارات»^(١):

« قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه، لكن إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: ٧٦] فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما » فهذا قوله.

(١) يقول الدارمي في كتابه «رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد» ص ٥٥ (ط. السنة المحمدية، ١٣٥٨) «واحتجبت أيها المريسي في نفى التحرك عن الله والازوال بجميع الصبيان فرعمت أن إبراهيم حين رأى كوكبا وشمسا وقرا قال: (هذا ربي فلما آفل قال لا أحب الآفلين) ثم قلت: نفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لحاسبة العباد، فقد آفل وزال... فلوقاس هذا القياس تركي طمطاني أو ذى أجمية ما زاد على ماقت تبعا وسماجة... الخ».

(٢) الإشارات والفتايات ٣/٥٣١ - ٥٣٢، ط. المعارف، ١٩٥٨.

(٣) الإشارات: لكنك.

(٤) في (ر)، (س): (ط): ويكون؛ وعلى الكلمة إشارة إلى الهامش حيث كتب التصحيح

«وتلوت» وهذا يدل على أن هذه النسخ نقلت عن أصل واحد، أو أن إحداها نقلت عن الأخرى.

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب : أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود أفلا ، ولا كل موجود بغيره أفلا ، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه أفلا ، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعينها هؤلاء بلفظ الإمكان ، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة من تسمية كل متحرك أفلا ، ولو كان الخليل أراد بقوله : ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] هذا المعنى ، لم ينتظر مغيب الكواكب والشمس والقمر ، ففساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك .

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره : « إن هذا قول المحققين » ^(١) .

واستعارته لفظ : « الهوى » ، والحظيرة « لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأقول ، فإن وضع هو لنفسه وضعا آخر ، فليس له أن يتلوه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه .

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر ، كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته ، كشكاة الأنوار وغيرها : أن الكواكب والشمس والقمر : هي النفس ، والعقل الفعّال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك ^(٢) .

وشبهتهم في ذلك : أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجل من أن يقول لمثل هذه الكواكب : إنه رب العالمين ، بخلاف ما ادّعوه من النفس ، ومن العقل الفعّال الذي يزعمون أنه رب كل ماتحت فلك القمر ، والعقل الأول الذي يزعمون أنه مبدع العالم كله .

(١) يقول الرازي في تفسيره « مفاتيح الغيب » ٥٢/١٣ : « وأيضاً قال بعض المحققين : الهوى ، في حظيرة الإمكان أقول ... » .

(٢) انظر : مشكاة الأنوار ، ص ٦٧ - ٦٨ ، تحقيق الدكتور أبي الملا صفيق ، الدار القومية ، ١٩٦٤/١٣٨٣ . وانظر مفاتيح الغيب ٥٥/١٤ . وسبوردين تيمية نص كلام الغزالي فما بعد في كتابنا هذا .

وقول هؤلاء— وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام — فاستداع أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد^(١).

ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن هذه المعاني ليست هي المفهوم من لفظ الكوكب والقمر والشمس .

وأيضاً فلو قُدِّر أن ذلك يسمى كوكباً وقرراً وشمساً بنوع من التجوز : فهذا غاية أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك ، لكنه لا يمكنه أن يدعى أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، والقرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبيه والاستمارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو .

وأيضاً فإنه قال تعالى : (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا) [الأنعام : ٧٦]^(٢) فذكره منكرًا : لأن الكواكب كثيرة ، ثم قال : (فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ) [الأنعام : ٧٧] ، (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ) [سورة الأنعام : ٧٨] بصيغة التعريف لكي يبين أن المراد القمر المعروف والشمس المعروفة ، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة ، وأن المراد واحد منها ، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان .

وأيضاً فإنه قال : (لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ) والآفول : هو المغيب والاحتجاب ، فإن أريد بذلك المغيب عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار لا يرى بحال ، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالأبصار بحال ، بل تمتنع رؤيته بالأبصار عندهم .

(١) كذا في جمع النسخ ولعل الصواب : فاستداع أولئك طرق مثل هؤلاء. فيه موافقة لهم على هذا الإلحاد .

(٢) م (فقط) : فإنه تعالى قال .

وإن أراد المغيّب عن بصائر القلوب : فهذا أمر نسبي إضافي ، فيمكن أن تكون تارة حاضرة في القلب وتارة غائبة عنه ، كما يمكن مثل ذلك في واجب الوجود ، فالأقول أمر يعود إلى حال العارف بها ، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ، ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها .

وأيضاً فالمقول عندهم عشرة والنفوس تسعة بمدد الأفلاك .

فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى ، حيث يقولون : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، كما أن النفس متولّدة عن العقل ، مع ما في ذلك — لو ذكره — من الفساد ، أما مع ذكر كوكب من الكواكب فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فساداً ، لما في ذلك من عدم الشبهة والمناسبة التي تسوغ في اللغة إرادة مثل هذا .

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه . ولولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة ، إذ صاحب كتاب «مشكاة الأنوار» إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران [النبي]^(١) صلى الله عليه وسلم ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة ، وجعل «خلع التلحين» الذي خُوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا

(١) ر ، س ، ص ، ط : التشبية .

(٢) إنما : زيادة في (م) ، فقط .

(٣) النبي : زيادة في (ر) ، (ص) ، (ط) .

والآخرة ، وإن كان قد يقرر خلع النملين حقيقة ، لكن جعل هذا إشارة إلى أن^(١)
من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي^(٢) .

وهو من جنس قول من يقول : إن النبوة مكتسبة ، ولهذا كان أكابر هؤلاء
يطعمون في النبوة ، فكان المهروردى المقتول يقول : لا أموت حتى يُقال لي :
« قم فأنذر » ، وكان ابن سبعين يقول : لقد زَرَبَ ابن أمنة حيث قال : « لانجي
بعدي » ، ولما جعل خلع النملين إشارة إلى ذلك ، أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع
كتابه في « خلع النملين » ، واقتباس النور من موضع القدمين من مثل
هذا الكلام .

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد ، حتى آل الأمر
بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات هي وجود الخالق سبحانه وتعالى ، كما فعل
/ صاحب « الفصوص » ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المنتسبين
إلى التصوف والتحقيق .

١٩٩/١

وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى التشيع ، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال
شيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين
إلى العلم والدين ، بخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب التشيع ، فإن نفور الجمهور

(١) أن : ساقطة من (ص) ، (ر) ، (س) ، (ط) .

(٢) انظر «مشكاة الأنوار» ، ص ٦٥ - ٧٠ ، ثم انظر قول النزالي ، ص ٧٣ : « لا تظن من
هذا النموذج وطريق ضرب المثال رخصة متى في رفع الظواهر واعتقاد في إبطالها حتى أقول مثلا : لم
يكن مع موسى نعلان ، ولم يسمع الخطاب بقوله : (اخلع نليك) ... الخ » .

(٣) س ، ر ، ط : يطعمون بالنبوة .

(٤) م ، ق : درب ، وهو خطأ .

(٥) سبقت ترجمته ، ص ١٦٣ ، ت ٣ . وقد طبع كتاب « خلع النملين » أخيرا في بيروت .

(٦) م ، ق : الشيخ .

عن مذهب الرافضة مما نَقَرَّ الجمهور عن مثل هؤلاء ، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وفقير وناسك وغير هؤلاء ، فإنهم لمشاركتهم الجمهور في الانتساب إلى السنة والجماعة ، يخفى من إلحاد الملحد الداخل فيهم ما لا يخفى من إلحاد ملاحدة الشيعة ، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم ، كما حدثني تقيُّبُ الأشراف أنه قال للعفيف التلمساني : أنت نُصَيْرِي ، فقال : نُصَيْرِي جزء مني . والكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا .

فإن قيل : فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا في أصله ، لكنه يكون تقدما له على أدلة عقلية ، فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن المقصود هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات المحدثة في الإسلام ، ليس تقدما له على أصله الذي يتوقف العلم بصحة الشرع عليه ، وقد حصل ، فإنما إنما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له ، وذكرنا أن الواجب تقديم ما قام الدليل على صحته مطلقا .

الجواب الثاني : أن نقول : الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يقدِّم دليل على صحتها ، فلا يُعارض ما علمت صحته بما لم تُعلم صحته .

/ الجواب الثالث : أن نقول : بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة في العقل ، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها ، فهي باطلة بالعقل وبالشرع ،

(١) للعفيف التلمساني : في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : التلمساني . وسبقت ترجمة التلمساني ،

ص ١٦٣ ، ت ٤٠٤ .

(٢) آخر : زيادة في (م) فقط .

(٣) كلام ابن تيمية هنا هو تيمية كلامه في ص ٣١٠ .

والتائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا : (لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ
أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ) [سورة الملك : ١٠] ، وهكذا شأن جميع البدع
المخالفة لنصوص الأنبياء ، فإنها مخالفة للسمع والعقل ، فكيف يسدع الجهمية
المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسل !

والكلام على إبطال هذه الوجود على التفصيل ، وأن الشرع لا يتم إلا بإبطالها ،
مبسوط في غير هذا الموضوع ، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام ،
فنبول :

(٢) الوجه التاسع عشر

الوجه التاسع عشر

أن هذه المعارضات مبنية على التركيب ، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه ،
وأما الاستدلال بمحدوث الحركات والأعراض فنقول : قد أورد عليهم الفلاسفة
سؤالهم المشهور ، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم
الفساد بالضرورة .

بطلان
الاستدلال
بمحدوث الحركات
والأعراض

وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث
لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحادث ، وإما أن لا يكون ،
فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحادث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ،
وهو ممنوع في البداية ، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول
في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل المتنع باتفاق العقلاء ، بخلاف التسلسل المتنازع فيه ،
(٣)(٤)

(١) البدع المخالفة : كذا في (س) فقط . وفي (م) ، (ق) : بدع المخالفين ، وفي (ر) ، (ص) ، (ط)
في الأصل : البدع المخالفين ثم صوبت : بدع المخالفين .

(٢) م ، ق ، ص : الثامن عشر ، وفي (س) ، (ر) ، (ط) كتب التصويب في هامش السختين ،
وزادت نسخة (ر) : فقد تقدم الثامن عشر . وانظر بداية الوجه الثامن عشر في ص ٢٨٠ .

(٣) م ، ق : عن سبب ، س : عنه بسبب ، والعبارة مطموسة في (ص) .

(٤) م : التسلسل .

مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور، وكلاهما ممتنع^(١) .
 ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه، بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه . فإنه إذا قيل : إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث، فإما أن يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث، فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول في الأول، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح، فالتناس كلهم متفقون على أنه إذا قدر أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن، لم يحدث إلا بسبب حادث، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد .

٢٠١/١

وإذا قال الفاعل : فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض، فإن قوله : « لا يحدث حادث » قول عام، فإذا جوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض، ويسمى تسلسلاً .
 ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في العطل والفاصلين والمؤثرات : بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .
 والثاني : التسلسل في الآثار : بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلمَّ جراً، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السنة والحديث — مع كثير من النظائر أهل الكلام والفلاسفة — يجوزون ذلك، وكثير من النظائر وغيرهم يميلون ذلك .

(١) عندهم : زيادة في (س)

(٢) وما ينبغي أن يعرف : كذا في (م) فقط، وفي سائر النسخ : وما يعرف .

وأما إذا قيل: « لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصریح العقل ، وقد یسمى هذا دَوْرًا ، فإنه إذا قيل : « لا يحدث [شيء] حتى يحدث شيء » كان هذا دَوْرًا ؛ فإن وجود جنس الحوادث موقوف على وجود جنس الحوادث ، وكونه سبحانه لم یزل مؤثراً يُراد به مؤثراً في كل شيء ، وهذا لا یقوله عاقل ، ولكنه لازم حجة الفلاسفة ، ويُراد به لم یزل مؤثراً في شيء معين ، ويراد به لم یزل مؤثراً في شيء بعد شيء ، وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية .

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحو [ذلك] ، قالوا لهم في الجواب : هذه الأمور إن لم يحدث بسببها / سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن حدث سبب حادث ، فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به .

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا : هذا يقتضى أن لا يحدث في العالم حادث ، والحس يكذبه ، فقالوا لهم : إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلاً ، وأتم تقولون بإبطاله ، وأما نحن فلا نقول بإبطاله ، وإذا كان الحدوث موقوفاً على حوادث متجددة زال هذا المحذور .

والتسلسل نوعان : تسلسل في العسل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله ، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء .

- (١) شيء : زيادة في ر ؛ وفي (ص) : لا يحدث حتى لا يحدث شيء ، وتوجد إشارة بعد كلمة (يحدث) الأولى إلى الهاش . حيث كتبت كلمة (شيء) .
- (٢) م (فقط) : لازم لجة .
- (٣) م ، ق : ونحوه .
- (٤) ر ، ص ، ط : بسبب .
- (٥) م (فقط) : فقد زال .

وتنازع هؤلاء : هل الإلزام [لهم] صحيح أم لا ؟ وبتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة ، وإذا لم تحل كانت حجة على الفريقين ، وكان القول بموجبها لازماً ، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبد الله الرازي في أشهر كتبه ، وهو كتاب « الأربعمين » وما اعترض عليه به صاحب^(٢) « لباب الأربعمين » أبو الشاء محمود الأرموي ، وجوابه هو عنها ، فإن الرازي ذكرها ، وذكر أجوبة الناس عنها وبين فسادها ، ثم أجاب هو بالإلزام ، مع أنه في مواضع أخرى يجيب عنها بالأجوبة التي بين فسادها في هذا الموضوع .

قال في حجتهم : « جميع المحككات مستندة إلى واجب الوجود ، فكل ما لا بد منه في مؤثرته ، إن لم يكن حاصلًا في الأزل ، فحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر ووجد الممكن لاعن مؤثر ، وإن توقف عاد الكلام فيه وتسلسل ، وإن كان حاصلًا : فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه ، وإن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى ، فيرجح أحدهما على الآخر ، وإن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح ، وإن توقف لزم خلاف الفرض^(٤) » .

(١) لهم : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) به : زيادة في (م) .

(٣) هو أبو الشاء سراج الدين محمود بن أبي بكر أحمد الأرموي ، صاحب « التحصيل » مختصر « المحصول في أصول الفقه » و « اللباب » مختصر « الأربعمين في أصول الدين » ، و « البيان » و « المطالع » في المنطق و « شرح الوجيز في الفقه للرافعي » ، وكان الأرموي شافعيًا ، قرأ بالموصل على كمال الدين بن يونس . وولد الأرموي بأرمية من بلاد أذربيجان سنة ٥٩٤ هـ ، وتوفي ببغية « قونية » سنة ٦٨٢ هـ . انظر ترجمته في : طبقات انشاعية ١٥٥/٥ ، مفتاح السعادة ٢٤٥/١ ، الاعلام ٤١ / ٨ - ٤٢ .

(٤) أي الأرموي في كتابه « لباب الأربعمين » (ومنه نسخة مصورة في معهد المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ٢٠١ توحيد) ويُد لخص فيه الأرموي كلام للرازي ثم علق عليه ، وساقبل الكلام التالي عليه .

(٥) لباب الأربعمين (ص ١٦) : فترجح أحدهما على الآخر ان لم يتوقف على أمر وقع الممكن لا مرجح .

ثم قال « أجاب المتكلمون بوجوه : الأول^(١) : أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت » .

/ قلت : هذا جواب جمهور الصفتية الكلامية كابن كلاب والأشعري^(٤) وأصحابهما، وبه يجيب القاضي أبو بكر، وأبو المعالي، والتميميون من أصحاب أحمد، والقاضي أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوني وأمثالهم، وبه أجاب الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ، وزيفه طيه ابن رشد الحفيد^(٥) ، وبه أجاب الآمدي^(٦) ، وبه أجاب الرازي في بعض المواضع .

قال^(٧) : « الجواب الثاني للتكلمين : أنها اقتضت التعلق به في ذلك الوقت لتعلق العلم به »^(٩) .

قلت : هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية ، ومن الناس من يجعل المرجح مجموع العلم والإرادة والقدرة ، كما ذكره الشهرستاني ، ويمكن أن يجعل هذا جوابا آخر .

قال^(١٠) : « الجواب الثالث : لعل هناك حكمة خفية لأجلها أحدث في ذلك الوقت »^(١٤) .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٢) لباب : ما .

(٣) لباب ، ر ، س ، ص ، ط : حدث .

(٤) ر ، ص ، ط : الكلابية .

(٥) هو علي بن عبيد الله بن نصر بن السري ، أبو الحسن بن الزاغوني ، وقد اختص

في اسمه . ولد سنة ٤٥٥هـ وتوفي سنة ٥٢٧ هـ ، من علماء الحنابلة .

انظر ترجمته في : الذيل على طبقات الحنابلة ١٨٠/١ - ١٨٤ ، شذرات الذهب ٨٠/٤ - ٨١ ،

المنتظم لابن الجوزي ٢٢/١ ، اللباب لابن الأثير ٤٨٩/١ ، الاعلام ١٢٤/٥ - ١٢٥ .

(٦) في هامش (ص) ، (ط) كتب هذا التعليق « وتزيينه واضح لأنه مأخوذ من أول الإجابة

الذي أجاب عليه الفلاسفة بما سلف آنفا ، كذا بخط الأمير . قلت : وهو مأخوذ من أول جواب

وقد زيف »

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٨) لباب : ب .

(٩) لباب : .. العلم به بإيجاده في ذلك الوقت .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(١١) لباب : حج .

(١٢) لباب : هنا .

قلت : هذا الجواب يجيب به من قد يعطل الأفعال ، كما هو مذهب المعتزلة
والكرامية وغيرهم ، وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه ، كما [قد] يوافق الكرامية
في تعليلهم القاضي أبو خازم ابن القاضي أبي يعلى وغيره .^(١)

قال : « الجواب الرابع : أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق .^(٢)

الجواب الخامس : أنه لم يكن ممكنا قبله ، ثم صار ممكنا فيه .^(٣)

قلت : هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة
والأشعرية وغيرهم ، كالشهرستاني وغيره ، وهذا جواب الرازي في بعض المواضع .

قال : « الجواب السادس : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح^(٤)

كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان ، والعطشان إذا وجد
قدحين متساويين » .

قلت : هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة ، وبه أجاب الرازي في « نهاية
العقول » فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول — وهو عنده أجل ما صنفه

/ في الكلام — قال : « قوله : في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري^(٥)

عز وجل لأبد وأن يكون حاصلا في الأزلى ، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم
عن الباري عز وجل .

(١) قد : ساقطة من (م) نقط .

(٢) في جميع النسخ : أبو خازم ، وصوابه أبو خازم ، ونص ابن رجب بقوله : بالخاء
والزاي المجبتين ، وهو محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء المتوفى سنة ٥٢٧ هـ ، وهو
تسليق أبي الحسين بن أبي يعلى صاحب طبقات انحنائلة ، انظر الذيل لابن رجب ١٨٤/١ —
١٨٥ ، شذرات الذهب ٤ / ٨٢ ، المنتظم ١٠ / ٣٤ ، الوائى بالوفيات ١ / ١٦٠ ، الاعلام
٧ / ٢٤٩ .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ، ص ١٦ .

(٤) في كتابه المخطوط « نهاية العقول »

(٥) لباب : ص ٥ .

(٦) لباب ، ص ١٦ .

(٧) لباب : و .

(٨) لباب : لا لرجح .

(٩) لباب : و .

(١٠) نهاية ... الباري في العالم لا بد ...

قلنا : هذا إنما يلزم إذا كان موجبا بالذات ، أما إذا كان قادرا فلا .
قوله : القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت ، وأن يفعل قبله وبعده ، توقفت
فاعليته على مرجح .

قلنا : المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال : القادر لا يتوقف في فعله
لأحد مقدور^(١) به دون الآخر على مرجح .
قوله : إذا جاز استغناء الممكن^(١) هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع ويلزم منه
نفى الصانع .

قلنا : قد ذكرنا أن بديهية العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره ،
وما اقتضت البديهية الفرق بينهما لا يمكن دفعه^(٢) .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة ، وهو وأمثاله دائما
في كتبهم يضعفون هذا الجواب ، ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال
وغيرها بهذه الحجمة ، [وهو]^(٣) أنه لا يتصور ترجيح الممكن ، لامن قادر ولا من غيره ،
إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر .^(٤)

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسأله «حدوث العالم» لم يجيبوهم إلا بجواب
المعتزلة ، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجمة التي
احتجت بها الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجمة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ،
وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة .

وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما
يتناقضون ، فيحتجون بالحجمة التي يزعمون أنها برهان باهر ، ثم في موضع آخر
يقولون : إن بديهية العقل يعلم بها فساد هذه الحجمة .

(١) نهاية : ما هنا . (٢) نهاية لما .
(٣) وهو أنه : كذا في (ص) فقط . وفي سائر النسخ : وأنه . (٤) من : زيادة في (م) ، (ق) .

آراء المتكلمين
في إرادة الله تعالى

وهو لما احتج في «المحصل» على إثبات الجبر، وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتفويض العقلي ذكر / هذه الجملة، وقال : « فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث [- يعني ^(١)] من العبد القادر - على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق » .

٢٠٠/١

وقال أيضاً في تقريرها ههنا : « العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح، لم يمكن أن نحكم لشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب إثبات الصانع » .

قال : « وأما الهارب من السبع إذا عن له طريقان، فإنا نمنع تساويهما من كل الوجوه وإن ساعدنا عليه ، ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه ، أو بصير غافلاً عن أحدهما ، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه، فإنه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما. والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في كل موضع ، لا يمكنه أن يترك ^(١١) إلا عند حصول المرجح ^(١٢) » .

- (١) يعني : ساقطة من (م) فقط .
- (٢) يقصد بذلك كتاب « نهاية العقول » وهذا النص موجود فيه في ظهر ص ٤٨ (ج ١) .
- (٣) في مخطوطة نهاية العقول : ترجح .
- (٤) نهاية : من غير مرجح .
- (٥) نهاية : في شيء .
- (٦) الكلام متصل بما قبله .
- (٧) م ، ق : فأما . وفي نهاية : فأما أن .
- (٨) م ، ق : تباعدتا . والمثبت هو الذي في (ر) ، (س) ، (ص) ، (ط) ، وهو في « نهاية » ص ٤٩ .
- (٩) من السبع : ليست في « نهاية » .
- (١٠) نهاية : والحالة .
- (١١) ص ، ر ، ق ، ط : يزل . وفي « نهاية » كتبت العبارة كما يلي : في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرك .
- (١٢) هنا ينتهي نص نهاية العقول وما يلي من كلام ابن تيمية .

وكما قال من جمل المرجح هو الإرادة : إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقذور على غيره، ولا يمكن أن يقال : الإرادة لما ذار حجت ذلك الشيء على غيره ؟ لأنها لو رجحت غيره عليه كان هذا السؤال عائداً ، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معال بعلته أخرى ، وذلك محال ، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها ، كما أن كون العلم بحيث يُعلم به المعلوم صفة نفسية له ، وذلك أمر ذاتي له ، ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة . قال : « وهذا الجواب باطل أيضاً ؛ لأننا لا نعلم أصل كون الإرادة مرجحة ، وإنما نعلم كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية ، تعليل أصل المرجحية ، ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإننا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، ولا يكون تعليل ذلك تعليلاً لأصل كونه ممكناً ، فكذلك ههنا » .

قلت : نظير هذا قول من يقول من القدرية المعتزلة والشيعة ونحوهم : « إن الله تعالى جعل العبد مختاراً ، وخلق مختاراً ، إن شاء اختار هذا الفعل ، وإن شاء اختار هذا الفعل ، فهو يختار أحدهما باختياره » .

٢٠٦/١

فيقال لهم : هو جعله أهلاً للاختيار ، وقابلاً للاختيار ، وجائزاً منه الاختيار ، وممكناً منه الاختيار ، ونحو ذلك ، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا ؟ .

(١) م (نقط) : لكان .

(٢) وذلك : زيادة في (م) ، (ق) .

(٣) ما يلى من الكلام هو في نهاية المقول ويتصل بآخر كلامه في النص السابق وجاء في « نهاية » كما يلى : وأما الجواب الثاني فهو باطل أيضاً لأننا لا نعلم ... الخ .

(٤) نهاية : بأنه .

(٥) نهاية : أجد طرفيه على الآخر .

(٦) نهاية : فكذا .

فإن قالوا بالأول

قيل لهم : فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لا بد له من سبب ، وإذا كان العبد قابلاً لهذا ولهذا ، فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لا بد له من سبب أوجبه .

(١) وإن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق ، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى ، كما قال سبحانه : ﴿ لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة التكوير : ٢٨ ، ٢٩] .

ولهذا إذا حُقق القول عليهم وقيل لهم : فهذا الاختيار الحادث الذي كان به هذا الفعل ، وهو إرادة العبد الحادثة ، من المحدث لها ؟ .
قالوا : الإرادة لا تتعل .

فقلت لمن قال لي ذلك منهم : تعنى بقولك : « لا تتعل » بالعله الغائية ، أى لا تعلم غايتها ، أو لا تتعل بالعله الفاعليه ، فلا يكون لها محدث أحسها ؟ .

أما الأول فليس الكلام فيه هنا ، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك ، وأما الثاني فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، فإنه من جوز في بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل (٣) أحدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث ، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون .

فالمعتزلة القدريه : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، وإما أن يقولوا بإرادة أحسها في غير محل بلا إرادة ، كما يقوله البصريون منهم ، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم في هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخص المطالب — فإنهم التزموا صرضاً يحدث لا في محل ، وحادثاً يحدث بلا إرادة ، كما

(١) س ، ر ، ص ، ط : فإن .

(٢) أى لا تعلم غايتها : كذا في (س) فقط ، وفي سائر النسخ : أى لا تعلم عاقبتها .

(٣) م ، ق : فإن

الزموا في إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل ، فنفوا السبب الفاعل / للإرادة ، مع أنهم يثبتون لها العلة الغائية ، ويقولون : إنما أراد الإحسان إلى الخلق ، ونحو ذلك .

والذين قابلوهم من الأشعرية ونحوهم ، أثبتوا السبب الفاعل لإرادة العبد ، وأثبتوا لله إرادة قديمة تتناول جميع الحوادث ، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة ، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية ، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية .

والمتفلسفة المشأؤون يدعون لإثبات العلة الفاعلية والغائية ، ويعللون ما في العالم من الحوادث بأسباب وحكم . وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين ، لا يثبتون لاعلة فاعلية ولا غائية ، بل حقيقة قولهم : أن الحوادث التي تحدث لا يحدث لها ؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها ، لا يمكن أن يحدث عنها شيء .

آراء الفلاسفة

وحقيقة قولهم : إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة ، ولا عاقبة محمودة ، لأنهم ينفون الإرادة ، ويقولون : ليس فاعلاً مختاراً ، ومن نفى الإرادة كان نفيه للراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغائية أولى وأحرى ، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض في هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الجبار ، وما فيها من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات : إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهاية عقولهم

(١) ر : والفلاسفة .

(٢) م ، ق : ولا .

في دراية أصولهم .

قال الرازي ^(١) : « قالت الفلاسفة : حاصل الكل اختيار أن كل مالا بد منه في إيجاد العالم لم يكن حاصلًا في الأزل لأنه جعل شرط الإيجاد أولاً : الوقت الذي تعلق الإرادة بإيجاده فيه ، وثانياً : الوقت الذي تعلق العلم به فيه ، وثالثاً : الوقت المشتمل على الحكمة الخفية ، ورابعاً : انقضاء الأزل ^(٢) ، وخامساً : الوقت الذي يمكن / فيه ، وسادساً : ترجيح القادر ، وشئٌ منها لم يوجد في الأزل ، وقد أبطلنا هذا القسم » .

٢٠٨/١

ثم قال عن الفلاسفة ^(٣) : « والجواب المفصل عن الأول من وجهين :

أحدهما ^(٤) : أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات ، ولزم قدم العالم ، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا المرجح ^(٥) ، وإن توقف عاد الكلام فيه ، وتسلسل .

والثاني ^(٦) : أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قدم المراد ، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل ^(٧) ، وإلا عاد الكلام في كيفية إحداثه ، وتسلسل .

وعن الثاني من وجهين :

الأول ^(٨) : أن العلم تابع للمعلوم التابع للإرادة ، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم ^(٩) .

(١) في « لباب الاربعمين » ، ص ١٦ - ظ ١٦ .

(٢) م (مقط) : القضاء الأزلي .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب الاربعمين ، ظ ١٦ .

(٤) لباب : ما .

(٥) لا مرجح : كذا في م ، لباب . وفي سائر النسخ : لا يبرجح .

(٦) لباب : ب .

(٧) لباب : حاصل .

(٨) لباب : وعن ب من وجهين ما العلم .

(٩) لباب : فامتنع كون الإرادة تابعة للمعلوم التابع للإرادة .

الثاني : أن تعين المعلوم محال ، فيمتنع عقلاً إحدائه في وقت علم عدم حدوثه^(١) فيه ، وعدم إحدائه في وقت علم حدوثه فيه ، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات .
وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث^(٢) لزم نفي الصانع ، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه .

وأيضاً فنك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله ، وإلا فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ، ولزم نفي الصانع . وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، وتسلسل .

الثاني : أنه مع العلم باشمال ذلك [الوقت]^(٤) على تلك المصلحة إن لم يمكنه الترك كان وجباً بالذات ، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل ، وإلا وقع الممكن لا المرجح .

وعن الرابع من وجهين :

/ أحدهما : أن مسمى الأزل إن كان واجباً لذاته امتنع زواله ، وإلا استند إلى واجب لذاته ، ولزم المحذور .

٢٠٩/١

والثاني : أن الأزل نفي محض ، فامتنع كونه مانعاً من الإيجاد .

وعن الخامس من وجهين :

أحدهما : أن انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته محال .^(٥)

(١) عدم : ساقطة من (ر) ، (ص) .

(٢) س ، ر ، ط : علم عدم حدوثه فيه ، وهو خطأ .

(٣) م ، ق : بمحدث .

(٤) الوقت : زيادة في (س) .

(٥) س (نقط) : الممكن ، وهو خطأ .

الثاني : أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لا قبولها ، لكونه شاملا^(١) للأوقات .

وعن السادس من وجهين :

الأول : أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقا ،^(٢) وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك ، ولزم نفي الصانع .

الثاني : أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجح أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا بإيقاعه ، بل من غير سبب ، ولزم نفي الصانع ، وإن توقف عاد التقسيم فيه : أنه هل كان حاصلًا في الأزل أم لا ؟^(٤)

وأما فصل الهارب والمطشان فإننا نعلم أنه ما لم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح .»

قلت : هذه الوجوه بعضها حق لا جيلة فيه ، وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضوع ، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة .

ثم قال الرازي : «والجواب أن هذا يقتضى دوام المملول الأول لوجوب^(٧) دوام واجب الوجود ، ودوام الثاني لدوام الأول ، وهلم جرا ، وإنه ينفي الحدوث أصلا .»

قال : «فإن قلت : واجب الوجود عام الفَيْض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القَوَائِل بسبب^(١٠) الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ،^(٩)

فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .»

(١) لباب ، ص ١٧ : ب : أن الماهية لا تختلف لقبولها للوجود أو لا قبولها له يكون شاملا

(٦) لباب : أنه يقتضى .

(٢) لباب : ومن ومن وجهين لما .

(٧) س ، ر ، ص ، ط : لوجود .

(٣) لباب : ب .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) لباب : هل كان ذلك حاصلًا .

(٥) بعد الكلام السابق بصيغة ونصف تقريبا ، لباب ، ص ١٨ . (٩) حدوث : ليست في (س) .

(١٠) د : بحسب .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب : إن كان /
حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه ، ولزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها
دفعه ، وهو محال . وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك
في كلية العالم .

٢١٠/١

وقد اعترض الأرموى على هذا الجواب فقال :

اعتراض الأرموى
على الرازي

« ولتأمل أن يقول : إنَّ عَيْنََّ بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على
حدوث المسبب الفاصل ، بل يدل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه ، وإن
عَيْنََّ به السبب الفاصل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل إما حدوثه
أو حدوث بعض الشرائط ، وحدث الشرائط والمعدات الغيرمتناهية على التعاقب
جائز عندكم » .

قال : « بل الجواب الباهر عنه : أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني ،
لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل
واحد منها بعد ما يليه ، حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لفيضان العالم
الجسماني عن المبدأ القديم » .

قلت : الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه ، وهو الجواب الثاني
الذي أجابهم به الغزالي في كتاب « التهافت » .

رد ابن تيمية على
الأرموى

وأما اعتراض الأرموى بجوابه : أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة
لمعلولها ، ومعلولها لازم لعلته : امتنع أن يحدث عنها شيء ، فما حدث لا بد له من

(١) م ، ق : السبب ، والكلمة مطبوعة في (ص) .

(٢) يدل : زيادة في (م) .

(٣) يوجد : ساقطة من (ق) .

(٤) م ، ق : أنه .

سبب تام ، وحدث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له ، فيلزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة ، وهو محال .

وأما قوله : « إن عتيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه » .

فيقال له : هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحادث من حيث الجملة ، وأما إذا نظر إلى حادث يتمتع حدوثه عن العلة التامة ، فلا بد له من حدوث سبب تام .

وإذا قال القائل : « [الفاعل ^(١)] القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه » .

٢١١/١

قيل : الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط ، فلا بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة ، لأن العلة التامة القديمة يمنع أن يحدث عنها شيء ؛ فإنه يجب مقارنة معلولها لها في الأزل ، والحادث ليس بمقارن لها في الأزل .

وإذا قيل : « حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط » .

قيل : الكلام في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ؛ فإن حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال . وهذا الإلزام صحيح لا محيد للفلاسفة عنه .

وإذا قالوا : « حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد » .

قيل لهم : الأمور المتسلسلة يمنع أن تكون صادرة عن علة تامة ؛ لأن العلة التامة القديمة تستلزم معلولها فتكون معها في الأزل ، والحوادث المتسلسلة ليست معها في الأزل .

(١) الفاعل : زيادة في (س) ، وفي (ط) : القابل .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع ، و بينا أن قولهم بحدوث الحوادث عن موجب تام أزلى لازم لهم في صريح العقل ، سواء حدثت عنه بوسائط لازمة له أو بغير وسائط ، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا^(١) أو غير ذلك ، وسواء قيل : إن المصادر الأول عنه : العنصر ، كما يقول بعضهم ، أو قيل : بل هو العقل ، كما هو قول آخرين ، فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه ، لا يحدث فيها شيء ، إذ القول في حدوث ما يحدث فيها كالقول في غيره من الحوادث .

وقولهم : « إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها المتعاقبة ، مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له ، أو بغير واسطة العقل ، أو القول بحدوثها عن العقل ، أو ما قالوا من هذا الجنس الذي يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شيء » — هو قول / يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء . فإذا كان المؤثر التام الأزلى يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلى ، سواء جعل ذلك شرطاً في حدوث غيره أو لم يجعل ، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدعونه من الاستعدادات والشرائط مفتقراً إلى سبب تام ، فيلزم وجود طل ومعلولات لا تنتهي دفعة ، كما ذكره الرازي ، وهذا من جيد كلامه .

٢١٢/١

وأما الجواب الذي أجاب به الأرموي وذكر أنه باهر : فهو منقول من كلام الرازي في « المطالب العالية » وغيرها ، وهو منقوض بهذه المعارضة ، مع أنه جواب

(١) س ، ر : أرفوسا .

(٢) س : ولم .

بعضه موافق لقول أهل الملل ، وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية ، فإنه مبنى على إثبات العقول والنفوس ، وأنها ليست أجساماً ، وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى . وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل ، بل هى أقوال باطلة ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع ؛ وبين أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان .

وإنما أجاب الأرموى بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين — كالشهرستاني والرازى والآمدى — زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفاسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لا دليل للتكلمين على نفيه ، وأن دليلهم على حدوث الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات .

وهذا قول باطل ، بل أئمة الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات ، وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسماً ولا قائماً بجسم : مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالى وغيره بل قال طوائف من أهل النظر : إن الموجود منحصر في هذين النوعين ، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا : أن هذا الجواب الذى ذكره الأرموى مبنى على هذا الأصل .

ومضمونه : أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة

لذاته / لا فاعل لها بمشيئته وقدرته ، وهم يفسرون العقول بالملائكة ، فتكون الملائكة قديمة أزلية ، متولدة عن الله تعالى ، لازمة لذاته .

وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله، وهو موافقة للدهرية^(١) على العلة والمعلول، لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني، لكنه في الجملة يبطل^(٢) احتجاجهم على أن السماوات قديمة أزلية، فهو قطع لنصف شرهم^(٣).

وهذا الجواب مبني أيضا على جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار، والقول بجواز حوادث لا أول لها، وهذا أحد قولي النظائر، وهو اختيار الأرموي، وبه اعترض على الرازي في غير موضع، وبه اعترض الأرموي على جواب الرازي عن حجة التأثير، التي مبناها على أن التأثير الذي يدخل فيه الخلق والإبداع، هل هو أمر وجودي، أو أمر عدمي؟ وهل الخلق هو المخلوق، أو غير المخلوق؟

وفيها قولان مشهوران للناس، والجمهور على أن الخلق ليس هو المخلوق، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، وهو قول^(٤) أكثر أهل الكلام، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو قول الكرامية وغيرهم، وهو مذهب الصوفية؛ ذكره صاحب «التعرف في مذاهب التصوف» المعروف بالكلاباذي^(٥)، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم.

(١) ر، ص، ق، ط: وهذا موافقة للدهرية؛ م: وهذا موافقة للدهرية.

(٢) في الجملة يبطل: كذا في (س)، وفي سائر النسخ: يبطل في الجملة.

(٣) في هامش (س)، (ط) بعد كلمة شرهم ما يلي: لأنه لم يبق إلا النصف الثاني، وهو دعوى قدم العقول والنفوس.

(٤) ص: بحدوث.

(٥) وهو قول: كذا في (س)، وفي سائر النسخ: وقول.

(٦) س: بأي بكر الكلاباذي. وهو أبو بكر محمد بن إسحاق ويقال ابن إبراهيم البخاري الكلاباذي المتوفى سنة ٣٨٠ هـ. صاحب كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»، وقد نشره الأستاذ آرثر جون آربي، ثم نشره بيطيق د. عبد الحليم محمود والأستاذ طه سرور، ط. عيسى الحلبي، ١٣٨٠/١٩٦٠. واقتصره:

وطائفة قالت : الخلق هو المخلوق ، وهو قول كثير من المعتزلة ، وقول الكلالية كالأشعري وأصحابه ، ومن وافقهم من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك وغيرهم .

والمقصود هنا : أنهم لما احتجوا على قدم العالم أن كون الواجب مؤثراً في العالم غير ذاتيهما ، لإمكان تعقلهما مع الذهول عنه ، ولأن كونه مؤثراً معلوم دون حقيقته ، ولأن المؤثرية نسبة بينهما ؛ فهي متأخرة ومغايرة .

قال : « وليس التأثير أمراً سلبياً ، لأنه تقيض قولنا : ليس بمؤثر ، فذلك الوجودي (٣) إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر ، وكانت مؤثرته زائدة ، ولزم التسلسل ؛ وإن كان قديماً — وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين — فيلزم قدمها » .

٢١٤/١

/ أجاب الرازي : « بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرته زائدة ، ويتسلسل » .

قلت : وهذا الجواب هو على قول من يقول : إن الخلق هو المخلوق ، وإنه ليس الفعل والإبداع والخلق إلا بمجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة أمر وجودي أصلاً .

فقال الأرموي : « ولقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع في الآثار ، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والآخر ، فتكون متأخرة على الآخر ، فاقضت مؤثرية أخرى بعد الآخر ، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية » .

قال : « والمنكر هو التسلسل في المؤثرات » (٥) .

(١) ر ، ص ، ط : تطلقهما .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : المؤثر .

(٣) وهو الأرموي .

(٤) س ، ر ، ص : لأن ؛ ط : أن .

(٥) م ، ن : المآثرات .

قال: « بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة إلى المتأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر» .

قلت: وقول الأرموى: « لقائل أن يقول: التسلسل ههنا واقع في الآثار، لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والآخر، فتكون متأخرة عن الآخر، فاقترضت مؤثرية أخرى بعد الآخر، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية» : يُعترض عليه: بأن هذا يناقض قوله بعد هذا: « بل الجواب عنه: أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها» ، فإنه إن كان هذا القول صحيحاً لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والآخر جميعاً في زمان واحد، بل يجوز تأخر الآخر عن المؤثر، وإن كانت الصفة العارضة للشيء لا تتوقف، بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط .

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودى أن أزم غيرى إذا قال: «تتوقف المؤثرية على المؤثر والآخر» بأن هذا تسلسل في الآثار، لا في المؤثرات، وهذا لإزام صحيح . / لكن يقال له: كان من تمام هذا الإلزام أن تقول: المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف، تعقلها على المؤثر والآخر كانت مستلزمة لوجود الآخر؛

٢١٥/١

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، بباب ، ض ١٨ .

(٢) لباب : لا يتوقف الا على وجود معروضه .

(٣) م ، ن : التأخر .

(٤) م : مان .

(٥) ر ، ص ، ط : تناقض .

(٦) تحقق : كذا في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : تحقيق .

(٧) م : أن .

(٨) م : التى .

(٩) م ، ر ، ص ، ط : المؤثر .

(١) فإن كونه مؤثراً بدون الأثر ممتنع ، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عقب التأثير الذي هو المؤثرية ، فانه إذا خَلَقَ وُجِدَ المخلوق ، وإذا أثر في غيره حصل الأثر ، فالأثر يكون عقب التأثير ، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر .

وليس الأمر كذلك ، بل هي متقدمة على الأثر ، أو مقارنة له عند بعضهم ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن المؤثرية متأخرة عن الأثر ، بل قال بعضهم : إن الأثر متأخر منفصل عنها ، وقال بعضهم : هو مقارن لها ، وقال بعضهم : هو متصل بها ، لا منفصل عنها ، ولا مقارن لها ، وهذا أصح الأقوال .

ولكن على التمديرين : تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها ، فيلزم أن يكون لها مؤثرية ، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى . وهذا مستقيم لا محذور فيه ؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً في الأثر المنفصل عنه ، وكونه مؤثراً في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر .

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون : الموجب يحصل عقب الموجب التام ، والأثر يحصل عقب المؤثر التام ، والمفعول يحصل عقب كمال العاعلية ، والمعلول يحصل عقب كمال العلية .

وأما من جعل الأثر مقارناً للأثر في الزمان — كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم — فهو لاء يلزم قولهم لو ازم تبطله ؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة ، ومع المؤثرية التامة أن يكون لها مؤثرية تامة ، وهلم جراً ، وهذا تسلسل في تمام المؤثرية ، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لافي الآثار ، فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر ، والتسلسل

(١) س : كان .

(٢) م ، ق : التسلسل .

(٣) س : أثار .

في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر؛ فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه، وإنما يفعل في حال وجوده، فعمد وجود التأثير لا بد / من وجود المؤثر، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير، بل لا يكون إلا مع وجوده، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر، فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات، لافي الآثار .

وقد يقول القائل : هذا الذي أراده الرازي بقوله : « إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرية زائدة ^(١) ، ويتسلسل » فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب ، فإنها إذا كانت زائدة افتقرت إلى مؤثر يقارنها ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين .

والرازي قد يقول بهذا ؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء .

فيقول القائل : هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة ، حيث قال : « والجواب أن هذا يقتضى دوام المعلول الأول ، لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثاني لدوام الأول ، وهلم جراً ، وإنه ينفي الحوادث أصلاً » .

قال : « فإن قلت : واجب الوجود عام الفيض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام في سبب حدوثه ، ويلزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعةً ، وهو محال ، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك في كلية العالم » .

فيقال : هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم ، وهو إزاهم الحوادث المشهودة التي قد يُعبر عنها بالحوادث اليومية ، فإنه لا بد لها من مؤثر تام ، فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم ، وبطل قولهم ، وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثاً مع حدوث الأثر ، لا قبله ، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه في الزمان لا يتأخر عنه ، فعلى قولهم هذا : يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره ، والأثر معه مؤثره ، لا يتقدم زمان / أحدهما على زمان الآخر ، وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً ، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً ، فيلزم وجود أسباب ومسببات هي حلل ومعلولات لانهاية لها في زمن واحد ، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل ، وقد اتفق العقلاء على امتناعه .

واعترض الأرموى عليه ساقط حينئذ .

٢١٧/١

فإن ملخص قوله : « إن اللازم حدوث المؤثر ، أو حدوث بعض شرائطه ، وهم يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب » .

فيقال لهم : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادث فيقولون : حدوث الحادث الأول شرط [في] حدوث الحادث الثاني^(١) ؛ والشرط موجود قبل المشروط .

ولكن هذا يناقض قولهم : إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها في الزمان ، وأن المعلول يجب أن يكون موجوداً مع تمام العلة ، لا يتأخر عن ذلك ، فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه ، وكلاً^(٢)

(١) م : هم يجوزون بعد كل حادث حادثاً ؛ م ، ر ، ط : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادثاً .

(٢) م ، ق : شرط حدوثه الحادث الثاني ؛ م : شرط في حدوث الثاني .

(٣) م : فكلاً .

حدث حادث كان الشرط الحادث ^(١) الذي به تمت عليه العلة حادثاً معه لا قبله ،
ثم ذلك الحادث أيضا يحدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله ،
وهلم جراً ، فيلزم تسلسل تمام العلة في آن واحد ، وهو أن تمام علة هذا الحادث
حدث في هذا الوقت ، وتتمام علة هذا التمام حدث في هذا الوقت ، وهلم جراً .
والتسلسل ممتنع في العلة ، وفي تمام العلة ، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة ، وللعلة علة
إلى غير غاية ، فلا يجوز أن يكون لتتمام العلة تمام ، ولتمام العلة تمام ^(٢) إلى غير غاية .
والتسلسل في العلة وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء ، معلوم فساده بضرورة
العقل ، سواء قيل : إن المعلول يقارن العلة في الزمان ، أو قيل إنه يتعقب العلة ^(٤) .
ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدوم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً للعلة
التامة لا يتأخر عنها ، وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمام / علته
حادثٌ معه ، وتتمام علة ذلك التمام حادث معه ، وهلم جراً ، فيلزم وجود حوادث
لا نهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسامون أنه ممتنع ، ويعلم بضرورة
العقل أنه ممتنع ، وهو يشبه قول أهل المعاني أصحاب معمر ^(٥) .

٢١٨/١

(١) ق : بالحادث .

(٢) م : للعلة .

(٣) م ، ق ، ر ، ص ، ط : فلا يجوز أن يكون لتتمام العلة علة وتتمام العلة علة .

(٤) م ، ق : يستعقب .

(٥) م (فقط) : وأصحاب معمر . وهو معمر بن عباد السلمي : معتزل من الغلاة من أهل البصرة ،
سكن بغداد ، وناظر النظام ، وكان أعظم التقديرية غلواً ، وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية ، توفي سنة ٢١٥
ويقال حوالي سنة ٢٢٠ . انظره ومن آرائه : الفرق بين الفرق ، ص ٩١-٩٥ ؛ الملل والنحل
١/٩٧-١٠١ ؛ لسان الميزان ٦/٧١ وقال عن اسمه (بالتشديد) ؛ خطط المقرئ ٢/٣٤٧ ؛
اللباب ٣/١٦١ ؛ الأعلام ٨/١٩٠ .

وانظر عن مذهبه في المعاني : مقالات الإسلاميين ١/١٦٨ ، ٢/٣٧٢-٣٧٣ ؛ الانتصار
للخياط ، ص ٤٦-٤٧ ؛ الفصل لابن حزم ٥/٤٦-٤٨ ؛ فلسفة المعتزلة ، للدكتور البيرنادر
١/٢٢١-٢٢٤ ؛ المعتزلة للأستاذ زهدى جار الله ، ص ٦٧-٦٩ .

وإذا كان هذا لازماً لقولهم لا محيد لهم عنه : لزم أحد أمرين : إما بطلان حججهم وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شيء ، والثاني باطل بالمشاهدة ، فتعين بطلان حججهم .

فتبين أن الذي ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازي لازم لا محيد عنه ، وأن الأرموي لم يفهم حقيقة الإلزام ، فاضطر عليه بما لا يقدر فيه .

ولكن مثار الغلط والاشتباه هنا : أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فإنه يُراد به التسلسل في الأثر ، بمعنى أنه يحدث شيء بعد شيء ، ويُراد به التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلاً ، وهذا عند من يقول : « إن المؤثر التام وأثره مقترنان في الزمان » كما يقوله هؤلاء الدهرية ، فيقتضى أن يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارناً للأثر لا يتقدم عليه ، فتبين به فساد حججهم ^(١) .

وأما من قال : « إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر » فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموي ، وهو أن كونه مؤثراً في الأثر المعين يكون مشروطاً بحادث يحدث يكون الأثر عقبه ، ولا يكون الأثر مقارناً له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم ، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء .

فإنه على قول هؤلاء يُقال : فعله لما يحدث من الحوادث مشروط بحادث حدث به تتم مؤثرية المؤثر ، ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك ٢١٩/١ / الحادث ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلي ، إذ الأزلي لا يكون إلا مع تمام مؤثره ، ومقارنة الأثر للمؤثر زماناً ممنعة .

(١) س ، ص ، ط : مقارن للأثر ؛ ر : مقارن الأثر .

(٢) ص : قول .

وحيثئذ فإذا قيل : هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره ، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه ، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله .

فقد تبين أن هذه المعقولات التي اضطرب فيها أكبر النظائر ، وهي عندهم أصول العلم الإلهي ، إذا حُقت غاية التحقيق : تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل ، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

قلت : المقصود هنا أن الأرموى ضعّف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلة ، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر ، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية ، لم يلزم إلا التسلسل في الآثار .

وقوله : « إن هذا يقتضى التسلسل في الآثار لا في المؤثرات » كلام صحيح على قول من يقول : « إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه » لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة ، لا نفس المؤثر . والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله ، والمبدع وإبداعه ، والمقتضى واقتضائه ، والموجب وإيجابه ، وهو كالفرق بين الضارب وضربه ، والعاقل وعقله ، والمحسن وإحسانه ، وهو فرق ظاهر .

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والأثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر ، كما لزم أن تكون متأخرة عن الأثر :

ليس بمستقيم. فإن كون الشيء مؤثراً في غيره لا يكون متأخراً عن أثره ، / بل إما أن يكون مقارناً له ، أو سابقاً عليه ، وإلا فوجود الأثر قبل التأثير ممتنع ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير ، فإن كون التسلسل ها هنا واقعا في الآثار : ^(١) أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس ، فضلا عن أن يدل عليه بهذا الدليل .

والجواب الذي ذكره — من أن الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا لتوقف الاعلى وجود معروضها — هو جواب من يقول بأن التأثير قديم ، والأثر حادث . وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الأزل ، وإن كان المخلوق حادثا .

وهو قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الكلام والصوفية . وهو مبني على أن الخلق غير المخلوق . وهذا قول أكثر الطوائف ، لكن منهم من صرح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث ، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال ، ومنهم من لا يعرف مذهبه في ذلك .

فالذي ذكره البغوي ^(٢) عن أهل السنة : إثبات صفة الخلق لله تعالى ، وأنه لم يزل خالقا ، وكذلك ذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب « التعرف لمذهب التصوف » أنه مذهب الصوفية ، وكذلك ذكره الطحاوي وسائر أصحاب أبي حنيفة ، وهو

(١) ها هنا : كذا في (م) ، وفي سائر النسخ : هنا .

(٢) أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بالفراء البغوي الفقيه الشافعي المحدث المفسر توفي سنة ٥١٠ هـ . انظر ترجمته في : الوفيات ١/٤٠٢ ؛ طبقات الشافعية ٤/٢١٤ — ٢١٧ ؛ تذكرة الحفاظ ٤/١٢٥٧ ؛ الأعلام ٢/٢٨٤ .

(١)
قول جمهور أصحاب أحمد ، كأبي إسحاق بن شاقلاً ، وأبي عبيد الله بن حامد ،
والقاضي أبي يعلى وغيرهم ، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية ، وذكر أنه قول
أهل السنة والجماعة ، ومن هؤلاء من صرح بمعنى الحركة لا بلفظها .

وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر،
يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد، كما يقول بذلك الكلائية
وغيرهم من الصفاتية .

بخواب أبي الثناء الأرموى موافق لقول هؤلاء الطوائف ، وهو قوله : الصفة
العارضه للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها ، كما أن الإرادة القديمة
/ لا تتوقف إلا على وجود المرید دون المراد عند من يقول بذلك ، وكذلك
القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر ، دون المقدور ، فكذلك
قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير .

ولكن [هذا الجواب ضعيف ، فإن قوله : « الصفة الإضافية العارضة للشيء
بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها ، فإن التقدم صفة إضافية
عارضة للشيء بالنسبة إلى التأخر عنه ولو بأزمنة كثيرة ، مع امتناع حصول المتقدم
مع المتأخر » ، يُعترض عليه بأنك ادعيت دعوى كلية وأثبتتها بمثال جزئي ، فادعيت
أن كل صفة عارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها

(١) هو أبو الحسن بن شاقلاً ، إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلاً ، أبو إسحاق البرزالي
سنة ٣٩٦ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/ ١٢٨ - ١٣٩ .

(٢) م (نقط) : إلى ، وهو خطأ ظاهر .

(٣) يوجد في (ق) ، (ر) ، (ص) ، (ط) بياض بعد كلمة « ولكن » وكتب أمام هذا
البياض في هامش (ر) ، (ص) ، (ط) ما يلى : « سقط من الأصل ورقة معلقة على هذا بعد قوله
« ولكن » أما في نسخة (س) فإن هذا الكلام الساقط يوجد في ورقة مستقلة ألصقت مع هذه الصفحات ،
وهو الكلام الثبت بعد ذلك بين معقوفين

وهذه دعوى كلية ، ثم احتججت على ذلك بالتقدم العارض للتقدم ، وهذا المثال لا يثبت القضية الكلية .

ونظير هذا قولهم : ليس لمتعلق القول من القول صفة وجودية ، فإنه ليس لكون الشيء مذكوراً أو مُخبراً عنه صفة ثبوتية بذلك ، فإن المعدوم يقال : إنه مذكور ومخبر عنه ، فإن هذه دعوى ، والمثال جزئى .

والتحقيق أن متعلق القول قد يكون له منه صفة وجودية ، كمتعلق التكوين والتحرير والإيجاب ، وقد لا يكون ، كمتعلق الإخبار .

ثم يقال : الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره : سواء كانت من الصفات الحقيقية المستلزمة للنسبة والإضافة كالإرادة والقدرة والعلم ، أو كانت من الصفات الإضافية عند من يجوز جواز وجود إضافة محضة ، لا يستلزم صفة حقيقية قد تكون مستلزمة لوجود الاثنين المتضاهين المتباينين كالأبوة والبنوة ، فإن وجود أحدهما مستلزم لوجود الآخر ، وكذلك الفوقية والتحتية والتيامن والتياسر ، وكذلك العلة التسامة مع معلوها ، فإنه ليس بينهما برزخ زمان ، وإن كان المعلول لا يكون إلا متعقبا للعللة فى الزمان ، لا يكون زمنه زمنها عند جمهور العقلاء ، كما قد بسط فى موضع آخر .

وأتم احتججت فى غير موضع بأن القبول نسبة بين القابل والمقبول ، فلا يتحقق إلا مع تحققهما ، وجعلت هذا مما احتججت به على الكرامية فى مسألة حلول الحوادث ، وقلت : كونه قابلا للحوادث يجب أن يكون من لوازم ذاته ، وذلك إنما يمكن مع تحقق الحوادث فى الأزل مع امتناع تحقق الحادث فى الأزل :

فهذا التناقض من جنس قولكم : إنه قادر في الأزل مع امتناع المقدور في الأزل ، وقتلم : إذا كان قابلاً للحوادث في الأزل لزم إمكان وجود الحوادث في الأزل ، فأى فرق بين إمكان القبول ، وإمكان المقدور ، وإمكان المفعول ؟ وما تقدم الشيء على غيره وكونه مثل غيره ، ففى هذه النسبة الخاصة لم يجب تحققهما معا في الزمان ، لكن يجب أن يكون زمن هذا قبل زمن هذا ، ولكن لا يلزم إذا لم يكن المتأخر مع المتقدم ألا يكون المقبول المقدور والأثر ممكنا مع وجود التأثير والقدرة والقبول ، حتى يقال : إنه خالق مع امتناع المخلوق ، وقادر مع امتناع المقدور ، وقابل مع امتناع المقبول .

وأيضاً فإن [هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول : إن الحوادث توجد بإرادة قديمة ، والمنازعون لم ألزموهم بأن هذا ترجيح بلا مرجح ، كما تقدم . فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموى ، وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث : إما أن يتجدد تمام التأثير ، وإما أن لا يتجدد ، فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم ، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث ، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره .

وكان الأرموى يمكنه أن يجيب — على أصله — بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل أو النفس ، كما أجاب به عن المجمة الأولى .

قلت : المقصود هنا أن يعرف نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية الدهياء ، وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة .

المقصود مما تقدم

(١) هنا ينتهي السقط الذي بدأ من ٣٤٨ .

(٢) م : فإن .

(٣) م (فقط) : أن يعرف أن نهاية .

ونحن والله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضوع وبسطنا الكلام في ذلك، وبيننا كيف [يمكن^(١)] فساد استدلالهم من وجوه كثيرة، وكيف تتمكن^(٢) كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض في ستة أيام، ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول، بل ولا مخالفة لصريح العقل — كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به / الرسول ولا يخالفون به المعقول، أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب للرسول ومخالفة لصريح العقل. وهذا مما يتبين به أنه ليس في العقل الصريح ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم. وهو المقصود في هذا المقام.

٢١٢/١

مثال الأجوبة التي يجاب بها هؤلاء الفلاسفة، أن يقال :

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين :

إحدهما : أن الممكن لا بد له من مرجح تام ، وامتناع التسلسل . وانفظ « التسلسل » فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه . فإن التسلسل^(٥) هنا : هو توقف جنس الحادث على الحادث ، وهذا متفق على امتناعه ، والتسلسل في غير هذا الموضوع يُراد به التسلسل في الفاعلين وفي الآثار، والتسلسل في تمام الفاعلين هو من التسلسل في الفاعلين .

مثال في الإجابة
على الفلاسفة
الرد على قولهم
بقدم العالم
الكلام على امتناع
التسلسل

(١) يمكن : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ق ، ر ، ص ، ط : يتمكن ؛ س : يمكن .

(٣) س (فقط) : للرسول .

(٤) يتبين : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : يتبين .

(٥) م (فقط) : فإن انفظ التسلسل .

فيقال لكم : التسلسل المتنع هو اتسلسل في العلق ، وفي تمامها . وأما التسلسل في الشروط أو الآثار : ففيه قولان للسامين ، وأتم قائلون بجواره .

فنقول : إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً أو ممتنعاً ؛ فإن كان ممتنعاً امتنع تسلسل الحوادث ، ولزم أن يكون لها أول ، وبطل قولكم بحوادث لا أول لها ، وامتنع^(١) كون حركات الأفلاك أزلية ، وهذا يبطل قولكم .

ثم نقول : العالم لو كان أزلياً ، فإما أن يكون لا يزال مشتملاً على حوادث : سواء قيل ، إنها حادثة في جسم أو عقل ، أو يقال : بل كان في الأزل ليس فيه حادث ، كما يقال : إنه كان جسماً ساكناً ؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث ، ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها ، فبطل هذا التقدير ، وإن كانت الحوادث حدثت فيه بعد أن لم تكن ، لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير ، وهذا يبطل حجتكم ، ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب .

وإن قلتم : « إن التسلسل في الآثار جائز » - وهو قولكم - بطل استدلالكم / بهذه الحجّة على قدم شيء من العالم ؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلاً .

٢٢٣/١

فيقال لكم حينئذ : لم لا يجوز أن تكون الأفلاك ، أو كل ما يقدر موجوداً في العالم ، أو كل ما يحدّثه الله : موقوفاً على حادث بعد حادث ، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل ، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن ، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجّة ، وبطل المذهب المعروف عندكم ،

(١) ص ، ص ، ر ، ط : وامتناع .

وهو أن حركات الأفلاك أزلية ، فإن هذا إنما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً ، فإذا كان تسلسلها ممتنعاً لزم أن يكون لحركة الفلك أول ، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً ، لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم ، لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله ، وهلم جرا .

فإن قلت : هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن هذا [هو] قولكم ، وليس هذا ممتنعاً عندكم ، فإن الفلك قديم أزلي عندكم ، مع أنه جسم تقوم به الحوادث .

الثاني : أنه يجوز أن تكون تلك الحوادث - إذا امتنع قيامها بواجب الوجود - قائمة بمحدث بعد محدث ، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجبتكم ، وإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجبتكم أيضاً ، فإن قولكم : إن الحوادث الفلكية المتسلسلة صادرة عن قديم أزلي .

الثالث : أننا نتكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث . وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين : إما قيام الحوادث بالواجب ، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به .

الرابع : أن يقال : قيام الحوادث بالقديم : إما أن يكون ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان ممتنعاً لزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب ، وإن كان جائزاً بطلت هذه المجعة .

٢٢٤/١

(١) هو : ساقطة من (م) ، (ن) .

الخامس : أن من قال من أهل الكلام بأن : « القديم لا تحمله الحوادث » إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم ؛ فإن كان قولهم هذا صحيحا ، لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة ، وهو يستلزم بطلان حجتكم ؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم ، بل هذا يبطل مذهبكم ، لأنه إذا كان ما قام به الحوادث حادثا امتنع قيام الحوادث بالقديم ، سواء كان واجبا أو ممكنا . بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتعا لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها .

وإن لم يقم به حادث ، فإنه على هذا التقدير : يجب أن يكون للحوادث أول ، فإذا كان للنفوس أول ؛ وجب أن يكون للعقول أول ؛ لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس ، فيمتنع كالعكس ، وحينئذ فلا يكون في العالم شيء قديم قام به حادث ، بل لا يكون في العالم قديم ، وإن لم تقم به الحوادث . بل إما أن يقال : حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، أو ما زال يحدث شيء بعد شيء ، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا باطل ، كما ذكرتموه في المجبة ، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح . والثاني : يمتنع أن يكون في الممكنات شيء قديم ، وهو تقيض مذهبكم .

فإذا قالوا : « نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب ، لكون القديم لا تحمله الحوادث — فإن ذلك جائز عندنا — بل لأنه لا تقوم به الصفات » .

قيل لهم : حينئذ سهلت القضية ، فإن جماهير أهل الملل من المسلمين وغيرهم — بل وجمهور الفلاسفة — يخالفونكم في هذا الأصل ، وقولكم في نفي الصفات أضعف بكثير من قول من قال : « القديم لا تحمله الحوادث » .

ولهذا كان كثير من المسلمين - كالكلائية ومن وافقهم - يقولون بإثبات الصفات للواجب، دون قيام الحوادث / به، فإذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفي الصفات، كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جدا .

وتبين حينئذ فساد قولكم بنفي الصفات، وجعل المعاني المتعددة شيئا واحدا، وأن قولكم : « إن العاشق والمعشوق والعشق، والعاقل والمعقول والعقل : شيء واحد، وإن العالم هو العلم، والقدرة هي الإرادة » من أفسد الأقوال، كما قد بين فيما تقدم لما نهنا على تلبسكم على المسلمين، وتكلمنا على ما تسمونه تركيبا، وتنفون به الصفات، وبينا أنه ليس تركيبا في الحقيقة، وإن كان في اصطلاحكم يسمى تركيبا، وأنه - بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد - لا حجة لكم على نفيه، وهكذا ^(١) تُجابون عن حجة التأثير .

وقولهم : « إن كان التأثير قديما لزم قدم الأثر، وإن كان محدثا، فإن كان المحدث جنس التأثير - وقيل بجواز ذلك - كان للحوادث ابتداء، وبطل مذهبكم . وإن قيل بامتناعه - وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء - فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، وقد يسمى تسلسلا ودورا، وإن كان المحدث التأثير في شيء معين بعد حدوث معين قبله، لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم » .

فإنه يقال لهم : إما أن يكون التأثير أمرا وجوديا، وإما أن لا يكون وجوديا؛ فإن لم يكن وجوديا بطلت الحجة وهو جواب الرازي، وهو جواب من يقول : الخلق نفس المخلوق . وإن كان وجوديا، فإما أن يكون قائما بذات المؤثر أو بغيره، فإن كان

(١) تجابون : كذا في (س)، وفي سائر النسخ : يجابون .

فإنما بذاته ، لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود ، وهذا قول مثبتة الصفات .

وعلى هذا التقدير فالتسلسل في الآثار والشروط ، إن كان ممكنا بطلت هذه الحججة ، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم ، وإن كان ممتنعا لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل حججتكم .

/ وإن كان التأثير — أو تمامه — قائما بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط ، وأن يكون ممكنا ، وإذا كان ممكنا أمكن تسلسل التأثير ، فبطلت الحججة .

٢٢٦/١

وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر ، وعلى هذا التقدير فإن لم يكن التسلسل ممكنا كان هناك تأثير قديم [قائم^(١)] بغير ذات الله تعالى ، وهذا باطل لم يقل به أحد ، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه ، وهو المطلوب .

ومما يجابون به عن حجة التأثير ، أن يقال أيضا : التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بطلت الحججة ، لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبق بتأثير آخر ، وإن كان ممتنعا لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، أو كون التأثير عديما ، وعلى التقديرين يبطل قولكم .

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث ، وذلك الإحداث هو التأثير ، فإن كان عديما بطلت الحججة ، وإن كان موجودا ، فإن كان قديما لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل الحججة ، وإن كان التأثير محدثا — والتقدير أن التسلسل ممتنع — فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث ، فتبطل الحججة أيضا .

وهذا جواب لا مخلص لهم عنه ، به ينقطع شغبهم .

(١) قائم : في (س) ، (ط) فقط ، وساقطة من باقي النسخ .

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ، ويجعل خلق الله عز وجل للسموات والأرض مبنيا على مثل هذا القول الذى هو جواب المعارضة : فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين .

بل يجب أن يُعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب عما يعارضها جوابا قاطعا لاشبهة فيه ، بخلاف ما يسلكه من أهل الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العلم واليقين بالأدلة والبراهين وإنما يستفيد الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات ، وهم في أنفسهم عندهم شك وشبهة فيما يقولون : إنه برهان قاطع ، ولهذا يقول أحدهم في هذا الموضوع : إنه برهان قاطع^(٢) ، وفي موضع آخر يُفَسِّد ذلك البرهان .

٢٢٧/١ / والذين يعارضون الثابت في الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقيبات القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه المجمع الداحضة .

فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقة ، ولا وفى بموجب العلم والإيمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامه العلم واليقين .

ولولا أننا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضوع — وهذا موضع تنبيه وإشارة ، لا موضع بسط — لكنا نبسط الكلام في ذلك ، ولكن نهينا عن ذلك .

(١) م ، ق : العقل .

(٢) (٢ - ٢) : ساقطة من (ق) فقط .

(٣) س : رقى .

ملخص الرد
على حجة التأثير

وملخص ذلك في حجة التأثير، الذي يُسمى الخلق والإبداع، والتكوين والإيجاب، والاقضاء والعلية، والمؤثرية، ونحو ذلك — أن يقال: التأثير في الحوادث: إما أن يكون وجوديا أو عديمياً، وإذا كان وجودياً: فإما أن يكون قديماً أو حادثاً، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة.

أما إن كان عديمياً فظاهر، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر، إذ العدم لا يستلزم شيئاً موجوداً، ولأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل للحدثات بعد أن لم يفعلها من غير تأثير وجودي أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودي، كما هو قول الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وكثير من المعتزلة.

وإن كان وجودياً فإما أن يكون قديماً أو محدثاً، فإن كان التأثير قديماً فإما أن يقال بوجود كون الأثر متصلًا بالتأثير، والمكون متصلًا بالتكوين، وإما أن لا يقال بوجود ذلك، وإما أن يقال بوجود المقارنة، وإما أن يقال بإمكان انفصال الأثر عن التأثير.

فإن قيل بوجود ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن في العالم حوادث، فيمتنع أن يكون التأثير في كل منها قديماً، بل لابد من تأثيرات حادثة للأموال الحادثة، / ويمتنع حينئذ أن يكون في العالم قديم، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير، والتقديم لا يكون مسبوقاً بغيره.

٢٢٨/١

وإن قيل: « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحداً » لزم أن لا يكون في العالم شيء حادث، وهو خلاف المشاهدة.

(١) ر، ص، ط: التي.

(٢) أمام هذا الموضع في هامش (ط)، (ر) كتب ما يلي: « هذه الألفاظ ألفاظ مترادفة في عرفهم، من خط الأمير، وكتبت نفس العبارة في هامش (ص)، إلا أن فيها: « قاله الأمير ». (٣) ص: لأنه.

فإذا قيل بأن : « التأثير لم يزل في شيء بعد شيء » كان كل من الآثار حادثاً ،
ولزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كان كل حادث مسبوقاً بحادث .

وإن قيل : « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث
عن تأثير قديم ، كما هو قول كثير من أهل النظر . وهو قول من يقول بإثبات
الصفات الفعلية لله تعالى ، وهي صفة التخليق ، ويقول : إنها قديمة ، وهو قول
طوائف من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، والصوفية ، وأهل
الكلام ، وغيرهم .

وإن كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث ، فإن قيل يجوز حدوث الحوادث
بإرادة قديمة ، أو إن القادر المختار يرجح أحد مقدورتيه على الآخر بلا مرجح : جاز
أن يحدث التأثير قائماً بالمؤثر بقدرته ، أو بقدرته وشيئته القديمة ، كما يجوز من
يجوز وجود المخلوقات البائنة عنه بمجرد قدرته ، [أو بمجرد قدرته ^(١)] ومشيئته القديمة ^(٢) .

وإن قيل : « لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثير
القائم بالمؤثر محدثاً ، وإذا كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث ، وإحداث هذا
التأثير تأثير ، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً ، وإذا كان ممكناً بطلت
الحجة ، فظهر بطلانها على كل تقدير .

وصاحب « الأربعين » وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بجواب
قاطع ، لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع ، وهم يقولون بذلك ، والمحتج بها
لا يقول بامتناع التسلسل ، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث ، فإذا أجيبوا

(١) س (نقط) : لمجرد .

(٢-٢) : في (س) فقط .

(٣) س : لا يكون .

عنها بجواب مستقيم على كل قول، كان خيراً من أن يجابوا عنها بجواب لا يقول به / إلا بعض طوائف أهل النظر، وجمهور العقلاء يقولون : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

٢٢٩/١

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع ، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجودياً [أمر] معلوم بالضرورة ، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية ، لثلاث يلزم التسلسل .

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يجاب عنها بأمر نظري ، بل إن كان المدعى لكونها ضرورية أهل مذهب معين يمكن أنهم تواطوا على ذلك القول، وتلقاه بعضهم عن بعض ، أمكن فساد دعواهم ، وتبين أنها ليست ضرورية ، وإن كان مما تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض ، كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة، التي تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها ، لم يمكن دفع مثل هذه ، فإنه لو دُفعت الضروريات التي يقربها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا تشاعر ، لم يمكن إقامة الحجة على مبطل . وهذا هو السفسطة التي لا يُناظر أهلها إلا بالفعل ، فكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم ، التي لم ينقلها بعضهم عن بعض ، كان سوفسطائياً .

فإذا ادعى المدعى أن التأثير أمر وجودي ، وذلك معلوم بالضرورة ، لم يقل له : بل هو عدمي ، لثلاث يلزم التسلسل ، فإن التسلسل في الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم .

(١) أمر : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) ص ، ر ، ص ، ط ، وبين .

(٣) ر ، ص ، ص ، ط : أهل العقول والفطر .

(٤) فإن التسلسل : عبارة ساقطة من (ق) فقط .

والقول بجوازه هو قول طوائف : كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعاني^(١) من أصحاب معمر بن عباد الذين يقولون : للخلق خلق إلى ما لا نهاية له ، لكن هؤلاء يثبتون تسلسلا في آن واحد ، وهو تسلسل في تمام التأثير ، وهو باطل . وقول طوائف من أهل السنة والحديث ، كالذين يقولون : إن الحركة من لوازم الحياة ، وكل شيء متحرك ، والذين يقولون : إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، وغير هؤلاء .

فإذا كان فيه قولان ، فإما أن يكون جائزا ، أو يكون العلم بامتناؤه نظريا خفيا .

٢٣٠/١

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها في غير هذا الموضوع .

منها ما ذكرناه ، وهو أن يقال : التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا ، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل .

أو يقال : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحججة ، لإمكان حدوثه بتأثير حادث ، وإن لزم التسلسل . وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون تسلسل التأثير ، وهو يبطل الحججة ، فالحجة باطلة على التقديرين ، وهذا جواب مختصر جامع . فإن الحججة مبناها على أنه لا بد للحوادث من تأثير وجودي ، فإن كان محدثا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، وإن كان قديما لزم قدم الأثر .

فيقال له : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحججة ، لإمكان حدوثه عن تأثير حادث ، وذلك عن تأثير حادث ، وهلم جرا ، وامتناع التسلسل مقدمة من مقدمات الدليل ، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل ، وإن كان التسلسل ممتنعا ، لزم أن تكون الحوادث حدثت^(٢) عن تأثير وجودي قديم ، وحينئذ فيمكن حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث^(٢) عن تأثير قديم ، وهو المطلوب .

(١) س : المعنى . وانظر ما سبق ، ص ٣٤٤ ، ت ه .

(٢ - ٢) : ساقط من (ق) فقط .

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضا ، كما تقدم التنبيه عليه ، حتى يظهر الجواب على كل تقدير ، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين ، إذ كان منهم من يقول : التأثير في المحدثات وجودى قديم ، ومنهم من يقول : هو أمر عدى ، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة .

والدهرى بنى حجته على أنه لا بد من تأثير وجودى قديم ، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر .

فُجِاب على كل تقدير ، فيقال : التأثير إن كان عدما بطلت المقدمة الأولى ، وجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودى ، وإن كان وجوديا — وتسلسل الحوادث ممكن — أمكن حدوثه بآثار متسلسلة ، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار ، وإن كان تسلسل الآثار ممتعا لزم : إما التأثير القديم ، وإما التأثير الحادث بالقدرة ، / أو بالقدرة والمشية القديمة ، وحينئذ فالحوادث مشهودة ، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث ، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحججة . وأصل هذا الكلام : أنا نشهد حدوث الحوادث ، فلا بد لها من محدث ، هو المؤثر ، وإحداثه هو التأثير ، فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها ، كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه .

٢٣١/١

وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحججة على أنه لا بد من تأثير حادث ، فيفتقر إلى تأثير حادث ، كما بنوا الأولى على أنه لا بد من سبب حادث ، فما أخذ المجتئين من مشكاة واحدة ، وكلتا مبناهما على أن التسلسل في الآثار ممتنع . وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل في الآثار : القائلون بقدم العالم ، والقائلون بحدوثه ، كما يجوزه طوائف من أهل الملل ، أو أكثر أهل الملل .

فإذا أُجيبوا على التقديرين ؛ وقيل لهم : « إن كان التسلسل جائزا بطلت هذه الحجّة وتلك ، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » ، كان هذا جوابا قاطعا . ولكن لفظ « التسلسل » فيه إجمال واشتباه ، كما في لفظ « الدّور » ، فإن الدور يراد به : الدور القَبْل ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ويراد به الدور المَعْيّ الاقتراني ، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ومن أطلق امتناع الدور فمراده الأول ، أو هو غالط في الإطلاق .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في المؤثرات ، وهو أن يكون للحادث^(١) فاعل وللفاعل فاعل ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يُستعاذ بالله منه ، وأمر بالانتهاء عنه ،^(٢) وأن يقول القائل : « آمنت بالله ورسوله » .^(٤)

كما في الصحيحين عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يأتي الشيطان أحدكم ، فيقول : مَنْ خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : مَنْ خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله وليتته » .^(٥) وفي رواية : « لا يزال الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق / فمن خلق الله ؟ [فن وجد من ذلك شيئا فليقل :

٢٣٢/١

(١) م : بأن يكون للحادث ؛ ق ، ر ، ص ، ط : وهو أن للحادث .

(٢) ر ، ص ، ط : الله .

(٣) ق ، م ، ر ، ص : منه والانتهاء عنه .

(٤) م (فقط) : ورسوله .

(٥) هذه الرواية عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٢٣/٥ (كتاب بدء الخلق ، باب

صفة إبليس وجنوده) ؛ مسلم ١٢٠/١ (كتاب الإيمان ، باب الوضوء في الإيمان) .

آمنت بالله»^(١) . وفي رواية: «ورسوله»^(٢) وفي رواية: «لا يزالون بك يا أبا هريرة حتى يقولوا: هذا الله، فمن خلق الله؟»^(٣) قال: «فبينما أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟» قال: «فأخذ حصي بكفه فرماه به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي»^(٤) .

وفي الصحيح أيضا عن أنس بن مالك عن رسول صلى الله عليه وسلم قال: «قال الله: إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ وما كذا؟ حتى يقولوا: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله؟»^(٥) .

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترب به تسلسل آخر، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين .

فالأول — مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئا معينا، أو لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء، فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

(١) هذه الرواية عن أبي هريرة في: مسلم، المرجع السابق ١١٩/١؛ سنن أبي داود ٢٣١/٤ كتاب السنة، باب في الجهمية).

(٢) مسلم ١٢٠/١ (حديث رقم ٢١٣) إلا أن فيه: وزاد «ورسوله» .

(٣) ما بين المعرفتين في (ص) فقط، وسقط من سائر النسخ .

(٤) الحديث في: مسلم ١٢١/١ (حديث رقم ٢١٥) .

(٥) ق (فقط): هذا خلق الله الخلق .

(٦) الحديث بهذه الرواية عن أنس رضي الله عنه في: البخارى ٩٦/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب

والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال)؛ مسلم ١٢١/١ — ١٢٤ (حديث رقم ٢١٧) .

(٧) ص: ولا .

وهذا هو الذى يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور
المعتبرة في كونه فاعلا: إن كانت قديمة لزوم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء، فالقول
في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث
ذلك الحادث: إن كانت قديمة لزوم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزوم أن لا يحدث
شيء من الأشياء حتى يحدث شيء .

وهذا جمع بين النقيضين، وقد يسمى هذا دورا، ويسمى تسلسلا، وهذا
هو الذى أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة .

وجوابه أن يقال: أتعنى بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلا،
أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء^(١)
من العالم، وأما الثانى: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين
كالفلك وغيره حادثا، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل،
بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث،
وقبل ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلى هذا
فيجوز أن يكون كل ما في العالم حادثا، مع التزام هذا التسلسل الذى يجوزونه .
وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث: أن
يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر .
وهلم جزا .

وهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل
في تمام التأثير .

(١) الأمور المعتبرة: ساقطون (س)، (ر)، (ص)، (ط) .

(٢) فعل: ساقطة من (س) .

(٣) س، ر، ص، ط: حادث .

فقد تبين أن التسلسل إذا أُريد به أن يحدث مع كل حادث حادث^(١) يقارنه ،
 يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث ، وهلم جرا ، فهذا ممتنع ، وهو من جنس قول
 معمر في المعاني المتسلسلة^(٢) ، وإن أُريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث^(٣) وهلم
 جرا ، فهذا فيه قولان ، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه .

وكما أن التسلسل يُراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير، يُراد به التسلسل^(٤)
 المتعاقب شيئاً بعد شيء ، ويراد به التسلسل المقارن شيئاً مع شيء . فقولنا أيضاً : « إن
 المؤثر يستلزم أثره » يُراد به شيئان : قد يراد به أن يكون معه في الزمان ، كما تقوله
 الدهرية في قدم الأفلاك ، وقد يراد به أن يكون عقبه ؛ فهذا هو الاستلزام المعروف
 عند جمهور العقلاء ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم .

والناس لهم في استلزام المؤثر أثره قولان :

فن قال : « إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث » فإنه يقول :
 المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه ، بل يجوز تراخيه ، ويقول : إن القادر المختار^(٥)
 يرجح أحد مقدوريه بمجرد قدرته التي لم تزل ، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل ، وإن
 لم يحدث عند وجود الحادث سبب .

والقول الثاني : أن المؤثر التام يستلزم أثره . لكن في معنى هذا الاستلزام قولين :^(٦)

(١) س : حادثا ، وسقطت الكلمة من (ق) .

(٢) س : فيكون تمام تأثيره مع ؛ ق : يكون تمام التأثير مع .

(٣) وانظر ما سبق ، ص ٣٤٤ ، ت ه .

(٤) س ، ط : ويراد .

(٥) س ، ر ، ص ، ط : المتقارن .

(٦) س ، ر ، ص ، ط : ويقولون القادر ،

(٧) قولين : في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : قولان .

٢٣٤/١ / أحدهما : أن يكون معه ، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر^(١)؛
فهذا هو الذى تتولاه المتفلسفة ، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء ،
والثانى : أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر^(٢) ، وهذا يقر به جمهور العقلاء ،
وهو يستلزم أن لا يكون فى العالم شىء قديم ، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه ،
فهو محدث .

وإن قيل : « إنه لم يزل فعلا » ، وإن قيل بدوام فاعليته ، فذلك لا يناقض حدوث
كل ما سواه ، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه ؛ فإن كل مفعول فهو محدث^(٤) ، فكل
ما سواه مفعول ، فهو محدث مسبق بالعدم ، فإن المسبوق بغيره سبقا زمانيا لا يكون
قدما ، والأثر المتعقب [لمؤثره ، الذى زمانه عقب زمان تمام مؤثره ، ليس مقارنا له
فى الزمان ، بل زمنه متعقب^(٥)] لزمان تمام التأثير ، كتقدم بعض أجزاء الزمان
على بعض ، وليس فى أجزاء الزمان شىء قديم ، وإن كان جنسه قدما ، بل كل جزء
من الزمان مسبق بآخر ؛ فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم^(٧) ، كما ليس من أجزاء
الزمان جزء قديم^(٨) .

فمن تدبر هذه الحقائق ، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس : تبين له مهارات
أكابر النظار فى هذه المهامه التى تحار فيها الأيصار . والله يهدى من يشاء إلى
صراط مستقيم .

(١) م ، ر ، ص ، ط : زمان المؤثر فى الزمان .

(٢) م : عقب .

(٣) م ، ق : فاعلا .

(٤) م : وكل .

(٥) م بين المعقوفين فى (س) فندط .

(٦) قديم : ساقطة من (ق) فقط .

(٧) م : فليس من التأثيرات تأثرا لعينه تأثير قديم ؛ ق ، ر : فليس من التأثيرات تأثيرا لعينه تأثر

قديم ؛ والعمارة مطبوسة فى مصدرة (ص) ؛ ط : تأثر كمينه .

(٨) جزء قديم : ساقطة من (س) .

عمدة الفلاسفة
في قدم العالم
على مقدمتين

وحقيقة الأمر: أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عمدتهم في قدم العالم على مقدمتين:
إحداهما: أن الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به .

والثانية: أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل، وهو باطل .
وهم متناقضون قائلون بنقيض هاتين المقدمتين .

أما جواز التسلسل؛ فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب في الآثار شيئاً بعد شيء، فهم يقولون بجواز ذلك، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ماسوى الله محدثاً، كأننا بعد أن لم يكن، كالفلك وغيره، وإن كان حدوثه موقوفاً على سبب حادث قبله، وحدث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله .

جواز التسلسل

/ وإن أرادوا التسلسل المقترن — وهو أنه لو حدث حادث، للزم أن يحدث [معه]^(٤) تأثيره، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر — فهذا باطل بصریح العقل، وهم يوافقون على امتناعه .

٢٣٥/١

وإن عنوا بالتسلسل: أنه لو حدث مرجح ما، للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء، فهذا متناقض، وهو ممتنع أيضاً .

فإذا قال القائل: « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً؛ فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين .

(١) س، ر، ط: بحادث كائن . والعبارة غير واضحة في (ص).

(٢) س: موقوف .

(٣-٣): ساقط من (ق) فقط .

(٤) معه: في (س) فقط .

لكن ليس في هذا ما يقتضى صحة قولهم بقدم شئ من العالم ، بل هذا يقتضى حدوث كل ماسوى الله ، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل ، لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شئ ، وكل مفعول يحدث مسبوق بعدم نفسه ؛ ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل [في الزمان ، ويكون معه من غير أن يتقدم الفاعل]^(١) على مفعوله بزمان .

وهذا غلط بين لمن تصوره ، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء ، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال : « إن السماوات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة ، ولم يكن في العالم من قال : « إنها مفعولة وهى قديمة » إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول .

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلى يستلزم أثره بهذا الاعتبار الذى زعموه ، أى : يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالزمان ،^(٢) يوجب أن لا يحدث في العالم شئ ، وهو خلاف المشاهدة ، فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء . وهذه هى طرق العلم .

وإذن ، كان المتنع إنما هو جواز التسلسل في أصل التأثير ، والتسلسل المقارن مطلقاً .

وأما التسلسل في الآثار شيئاً بعد شئ فهم مصرحون به : معترفون بجوازه .

- (١) ما بين المعقوفين في (س) فقط ، وسقط من (ق) . وفي (م) ، (ز) ، (ط) : « أن يقارن الفاعل ولا يتقدم على مفعوله بزمان » . وفي هامش (ص) ، (ط) : « كأنه : ولا يتقدم » .
- (٢) م ، ق : لهذا الاعتبار الذى يزعمون أن يكون معه ؛ ر : بهذا الاعتبار الذى يزعمون أن يكون معه ؛ ص : بهذا الاعتبار الذى يزعمونه أن يكون معه ؛ ط : بهذا الاعتبار الذى يزعموه أن يكون معه .
- (٣) ر ، ص ، ط : فوجب .

إلّا وقدم العالم ليس لازماً مستلزماً لجواز التسلسل. وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبهم من الكلابية وغيرهم ، الذين وافقوهم على نفى الأفعال القائمة به ، أو نفى الصفات والأفعال ، فقالوا لهم : أنتم قدرتم في الأزل ذاتاً معطّلة عن الفعل ، فيمتنع أن يحدث عنها شيء ، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح .

فالتاريخ الذي به ينقطع هؤلاء الفلاسفة أن يُقال : إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجّة ، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنيّاً على حوادث قبله ، إما معانٍ حادثه شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى ، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى ، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات ، الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ، فعلاً لما يشاء ، وإما غير ذلك ، كما قاله الأرموي وغيره .

وبالجملة : فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة ، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السماوات والأرض أزلية ، وأن الله لم يخلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وهؤلاء الفلاسفة [إنما] ^(٤) يبحثون بمجرد عقولهم ، فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات ، ومن يقرر بالسمع — كمن يقرر بالشرائع منهم — فأى تقدير قدره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقديم الأفلاك .

(١) م ، ر ، ص ، ط : مستلزم .

(٢) م ، ق : فالطريق التي تنقطع ؛ ر ، ص ، ط : فالطريق الذي تنقطع .

(٣) والأرض : زيادة في (م) .

(٤) إنما : سقطت من (م) ، (ق) . وفي (س) : الذين .

وأما المقدمة الثانية — وهي الترجيح بلا مرجح^(١) — فإنهم ألزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث ، وهي لهم الأزم ، فإن الحوادث المتجددة تقتضى تجدد أسباب حادثة ، فالحدوث أمر ضرورى على كل تقدير ، والذات القديمة المستلزمة لموجبها : إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها فى الأزل ، وهذا باطل بالضرورة والحس ، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديماً أزلياً كان معها ، فيلزم مقارنة الحوادث لها ، وإن كان حادثاً ، فالقول فى سبب حدوثه كالقول فى غيره من الحوادث .

٢٣٧/١ / فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين — نفاة الأفعال القائمة به — أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل ، إذ كانوا صريحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها ؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً^(٢) ، لاهى ولا غيرها .

فعلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم ، وأن ما ذكره من الحجمة فى قدم العالم ، هو على حدوثه أدل منه على قدمه ، باعتبار كل واحدة من مقدمتى حجتهم^(٣) .

(١) م ، ق : ترجيح .

(٢) س ، ر ، ص ، ط : فاعلاً ؛ وفى هامش (ص) : « قوله (فاعلاً) كذا فى الأصل ،

والظاهر فاعل بالرفع » .

(٣) س : مقدمات .

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذبوا بآيات الله صم وبكم في الظلمات ، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النار ، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّمِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] ، وهذا مبسوط في موضع آخر^(١) .

والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذاته تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة ، كما بين ذلك^(٢) ، وبهذا استطلت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم .

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ، ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه ، فلا تكلموا الإيمان ولا الجهاد .

وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٥] ، وقال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٨١] . قال ابن عباس : « ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق : لئن

(١) في هامش (س) أمام هذا الموضوع كتب : آخر المجلد الأول من (وبعدها كلمة غير واضحة

كانها : نجز) خمسة . وكان نسخة (س) تقع في خمسة أجزاء ، وآخر المجلد الأول فيها عند هذا الموضوع .

(٢) م ، ق : نبين .

٢٣٨/١

بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حى ليؤمنن به ولينصرنه ، / وأمره أن يأخذ
الميثاق على أمته : لئن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه^(١) .
فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه ، ومن الإيمان
به : تصديقه في كل ما أخبر به ، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به ،
والحد في أسماء الله وآياته .

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة ، الذين ذمهم السلف والأئمة ،
لا قاموا بكال الإيمان ولا بكال الجهاد ، بل أخذوا يناظرون أقواما من الكفار
وأهل البدع ، الذين هم أبعد عن السنة منهم ، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به
الرسول ، وهى لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول ، فلا آمنوا بما جاء به الرسول
حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد ، وأخذوا يقولون أنه لا يمكن
الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار ، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه
من المعقولات ، وإن ما عارض هذه المعقولات من السمعيات يجب رده
— تكذيبا أو تأويلا أو تفويضا — لأنها أصل السمعيات^(٢) .

وإذا حقق الأمر عليهم وجد الأمر بالعكس ، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول
والجهاد لأعدائه ، إلا بالمعقول الصريح المناقض لما ادعوه من العقليات ، وتبين^(٤)

(١) أورد ابن كثير في تفسيره ٣٧٨/٤ هذا الأثر بنفس هذه الألفاظ تقريبا عن « على بن
أبي طالب ، وابن عمه ابن عباس رضى الله عنهما ، وورد بألفاظ مقاربة عن علي بن أبي طالب في تفسير الطبرى
(ط . المعارف) ٥٥٥/٦ ، ونقل ذلك عنه السيوطى في الدر المنثور ٤٧/٢ . وأورد الطبرى والسيوطى
أثرا مشابها عن السدى . وورد الأثر مختصرا عن ابن عباس في تفسير الطبرى ٥٥٦/٦ - ٥٥٧ .
الدر المنثور ٤٧/٢ - ٤٨ .

(٢) ص : للسمعيات .

(٣) ص : ومن .

(٤) م ، ق : وتبين .

أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول ، لا يناقضه ولا يعارضه ، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحة ، وينقطع الكفار ، فتحصل مطابقة العقل للسمع ، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد ، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، واتباع صريح المعقول ، والتمييز بين البينات والشبهات .

وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتاج به النفاة من النصوص ، فوجدتها على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كاحتجاجهم على نفي الرؤية بقوله تعالى : (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) [سورة الأنعام : ١٠٣] فبيئت / أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية ، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها .

كل ما يحتاج به
النفاة يدل على
نقيض قولهم

٢٣٩/١

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى : (مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمِعُوهُ) [سورة الأنبياء : ٢] بيئت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى ؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم .

والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو الحدوث في اصطلاح أهل الكلام ؛ فإن العرب يسمون ما تجدد حادثاً ، وما تقدم على غيره قديماً ، وإن كان بعد أن لم يكن ، كقوله تعالى : (كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) [سورة يس : ٣٩] ، وقوله تعالى عن إخوة يوسف : (تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ) [سورة يوسف : ٩٥] ، وقوله تعالى : (وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِنْكَ قَدِيمٌ) [سورة الأحقاف : ١١]

(١) س ، ر ، ص ، ط : بينا .

(٢) م (فقط) : وقوم ، وهو خطأ ظاهر .

وقوله تعالى عن إبراهيم : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٥ ، ٧٦] . وكذلك استدلالهم بقوله : « الأحد الصمد » على نفي علوه على الخلق ، وأمثال ذلك مما قد يُسَطُّ في غير هذا الموضوع .

ثم تبين لي بعد ذلك [مع هذا^(١)] أن المعقولات في هذا كالسمعيات ، وأن طامة ما يحتاج به النفاة من المعقولات هي أيضا على تقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال ، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ، ونحو ذلك والمقصود هنا التنبيه ، وإلا فالبسط له موضع آخر .

وعمدة من نفي الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم على هذه المجمة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع ، فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا ، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث ، ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال .

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا / تاما عقليا لا حيلة لهم فيه ، إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفي الأفعال أونفي الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بخناقها ، ويبقى حائراً شاكاً مرتاباً مذنبذا ، بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة ، كما قال تعالى في المنافقين : ﴿ مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ ﴾ [سورة النساء : ١٤٣] .

٢٤٠/١

(١) م ، ق : ثم تبين لي مع ذلك ؛ ر ، ص ، ط : ثم تبين لي مع ذلك مع هذا .

(٢) لم : زيادة في (م) فقط .

وهذا موجود في كلام عامة هؤلاء الذين في كلامهم سنة وبدعة ، ولاريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أمورا ، ولكن الفلاسفة ترد عليهم أمورا ، وهم ينتصرون في غالب الأمر بالهجة العقلية [على الفلاسفة ، أكثر مما تنتصر الفلاسفة بالهجة العقلية عليهم ^(١)] ، ولكن قد تقول الفلاسفة أمورا باطلة [من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ^(٢)] فيستطيلون بها عليهم ، وقد تقول الفلاسفة أمورا صحيحة موافقة للشرعية فيردونها عليهم ^(٣) ، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة ^(٤) ، فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل ^(٥) ، فتبقى الفلاسفة العقلاء في شك ، ويبقى العقلاء منهم في شك ، لا حصل هؤلاء نور الهدى ولا لهؤلاء .

وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح ، والباطل بالحق ، والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق . وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارض بحال ، وأن المعقول الصحيح مطابق للقول الصحيح .

وقد رأيت من هذا عجائب ، فقل أن رأيت حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة ، قد انقح لي وجه فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة من قد تفتن لفسادها وبينه .

(١) ق : وهم ينتصرون في غالب الأمر بالهجة العقلية عليهم ؛ م : وهم ينتصرون [على الفلاسفة] في غالب الأمر بالهجة العقلية عليهم .
 (٢) من جنس العقليات : ساقطة من (ق) فقط ؛ فيوافقونهم عليها : ساقطة من (م) ، (ق) .
 (٣) م ، ق : للشرع .
 (٤) بعد كلمة (عليهم) في (م) ، (ق) : من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ، وهو سقط من النسخ ، وقد وردت العبارة في السطر السابق .

(٥ - ٥) : هذه العبارات كتبت في (م) ولكن عليها شعاب ، ويوجد بعدها سقط طويل ينتهي عند أول الجزء الثاني من طبعة (م) كما أشرنا إلى ذلك في المقدمة ، ويظهر أن هذه العبارات كانت مكتوبة في صفحات أخرى ضاعت من هذه النسخة .

(٦) م ، ق : قل أن رأيت بعد ذلك . الخ

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة، والعقول السليمة مفطورة على [معرفة^(١)] الحق ، لولا المعارضات ؛ ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك ؛ لا لأننا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا، التي يدعى إخوانهم أنها قطعية، مع مخالفتها للشريعة ، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله من هو من أئمة المخالفين، استأنست بذلك واطمأنت به، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها نزاع بين تلك الطائفة ، فتتحل عقد الإصرار والتصميم على التقليد .

٢٤١/١

فإن عامة الطوائف — وإن ادعوا العقليات — بجمهورهم مقلدون لرؤوسهم، فإذا رأوا الرؤوس قد تنازعا واعترفوا بالحق، انحلت عقدة الإصرار على التقليد .

وقد رأيت الأثير الأبهري^(٢) — وهو ممن يصفه هؤلاء المناخرون بالحدق في الفلسفة والنظر، ويقدمونه على الأرموى، ويقولون: الأصهباني صاحب القواعد هو وغيره^(٣)

إبطال الأبهري
حجة الفلاسفة
على قدم العالم

(١) معرفة : ماقطة من (م) ، (ق) .

(٢) م : فتحل عقدة ؛ ق ؛ ر : فتحل عقدا ؛ ط : فتحل عقد .

(٣) أمير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي ، صاحب كتاب « هداية الحكمة » (وهو مطبوع) ، توفي سنة ٣٦٣ . انظر ترجمته في : تاريخ مختصر الدول لابن العبري ، ص ٤٤٥ (ط . بيروت ، سنة ١٨٩٠) ؛ بروكلمان ، مقالة « الأبهري » : دائرة المعارف الإسلامية ؛ الأعلام ٢٠٣/٨ .

(٤) محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلماني ، أبو عبد الله شمس الدين الأصفهاني ، من فقهاء الشافعية بأصبهان ، ولد سنة ٦١٦ ، وتوفي سنة ٦٨٨ هـ . له مصنفات منها : « شرح المحصول » في أصول الفقه ، « القواعد » في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل ، قال ابن شاكر : هو أحسن تصانيفه و « غاية المطلب » في المنطق . وقد كتب ابن تيمية تعليقا على « عقيدة » كتبها ، ومعرف هذا التعليق رسالة « شرح العقيدة الاصفهانية » وطبعت ضمن مجموعة الفتاوى الكبرى ، الجزء الخامس ، وفي طبقات أخرى . انظر عنه : فوات الوفيات ٢ / ٢٦٥ ؛ البداية والنهاية ١٣ / ٣١٥ ؛ بنية الوعاة ١٠٣ ؛ كشف الظنون ١٣٥٩ ، ١٦١٥ ، طبقات الشافعية ٤١/٥ ؛ حسن المحاضرة ١ / ٣١٣ ؛ الأعلام ٣٠٨/٧ — ٣٠٩ .

تلامذته — رأيته قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرته من إبطالها، وكان ما أجاب به عن حججهم أولى بدين المسلمين، كما ذكره الأرموى، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره .

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحكماء وما لا يصح :^(١)

قال : « ثم قالوا : إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته، أى يجب أن تكون^(٢) جميع صفاته لازمة لذاته ، لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات ، وجودية كانت أو عدمية ، أو لا تكون^(٣) . والثانى باطل ، وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره ، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة ، أو عدمها ، فذاته تتوقف على غيره ، وهو محال » .

قال : « وهذا ضعيف ، لأننا نقول : لانسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها ، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها » .

قال : « ثم قالوا : إن البارى تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم ، فيلزم من دوامه أزلية العالم ، وهو ممتنع ، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة ، كل واحدة منها تستند^(٤) إلى الأخرى ، ثم تنتهى في جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم ، فلزم حدوثه » .

٢٤٢/١

(١) قد راجعت ما بين يدي من نسخ كتاب الهداية لأثير الدين الأبهري المخطوط (رقم ١٣٨ فلسفة وحكمة ؛ ٣ د حكمة وفلسفة) فلم أجد هذا النص والنصوص التالية ، والمشهور من كتب الأبهري هو كتاب الهداية الذى رجعت إليه ، وشرح إيساغوجى فى المنطق .

(٢) ص : يكون .

(٣) م ، ق : لم تستند .

قلت : فهذا الجواب خير من الذي ذكره الأرموى ، وذكر أنه باهر ، والأرموى نقله من « المطالب العالية » للرازي ، فإنه ذكره ، وقال : « إنه هو الجواب الباهر » ، وواقفه عليه القشيري المصري : فهذا أصح في الشرع والعقل .^(١)
أما الشرع : فإن هذا فيه قول بحدوث كل ماسوى الله ، وذلك القول فيه إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى ، والفرق بين القولين معلوم عند أهل الملل والشرائع .

وأما العقل :^(٢) فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة ، يحدث فيها حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب ، وهذا يقتضى حدوث الحوادث بلا محدث ؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان صلة تامة مستلزما لمعلولها ، لم يجز تأخر شيء من معلوله عنه ، بخلاف ما ذكره الأبهري ، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب مستلزم لآثاره شيئا بعد شيء ، وهذا متفق عليه بينهم ، فإنه ليس فيه إلا تسلسل الآثار ، والأبهري

(١) في هامش (ر) (ص) (ط) كتب ما يلى : « هو ابن دقيق العيد وتحته في (ر) ، (ص) : « كذا على الأصل بخط الشيخ أحمد عفى الله عنه » ولعل الناسخ يقصد أحمد ابن تيمية نفسه . وابن دقيق العيد هو محمد بن علي بن وهب ، أبو الفتح ، تقي الدين القشيري ، المعروف كأبيه وجده وأخيه بابن دقيق العيد ، قاض ، من أكابر العلماء بالأصول ، مجتهد ، أصل أبيه من منفلوط ، ولد بينبع على ساحل البحر الأحمر سنة ٦٢٥ ، تعلم بدمشق والإسكندرية ثم القاهرة ، تولى قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥ ، واستمر إلى أن توفي سنة ٧٠٢ ، له مصنفات عدة منها : « إحكام الأحكام » ، « تحفة اللبيب في شرح التقريب » . انظر ترجمته في : الدرر الكامنة ٤ / ٢١٠ - ٢١٤ ؛ مفتاح السعادة ٢ / ٢١٩ ؛ فوات الوفيات Brock. G II. 75. (63) ، S. II. 66 ، ٢٨٤ - ٢٩٢ / ٢

(٢) بعد كلمة « العقل » يوجد بياض في نسختي (ر) ؛ (ص) بمقدار ثلاثة أسطر ، وفي هامش (ص) أمام البياض كتب : « كذا في الأصل » وكتبت نفس العبارة في (ر) . وقد رجعت إلى نسخة « مختصر الهكاري » فوجدت الكلام فيها متصلا لا بياض فيه : « وأما العقل فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة ... الخ » .

والأرئومى وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار، بل قول أولئك يقتضى أن يكون الفلك هو رب ما دونه، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة به المتعاقبة، وقول الأبهري يقتضى أن يكون الله هو رب العالمين، وهو محدث لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة .

ولا ريب أن قول أولئك فاسد في العقل، كما هو فاسد في الشرع؛ فإن الفلك إذا كان ممكناً بجميع صفاته وحركاته ممكنة، ولا يترجح شيء من ذلك إلا بوجود المرجح التام، فالمرجح التام إن كان موجوداً في الأزلى لم يوجد مقتضاه في الأزلى .

ثم ذلك المرجح إن كان في نفسه علة تامة لمعلوله^(١)، بحيث لا يتجدد به ولا منه شيء^(٢)، امتنع أن يصدر عنه شيء، بعد أن لم يكن صادراً، لا في الفلك ولا في غير الفلك، لا دائم ولا منقطع، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا، لا سيما / مع اختلاف الحركات والمتحركات، وأنه بسيط عندهم من كل وجه، وهو في الأزلى علة تامة، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات، كما أن جميع المتحركات الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب المحرك المنفصل عنها، وهذا لأن حال الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحالها حين أحدث ذلك المتقدم، امتنع تخصيص هذا الحال بالفصل دون هذه^(٣)، كما يقولون هم ذلك .

وإن قالوا: « إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها، أو لم يمكن وجود الحوادث كلها في الأزلى، فتأخر قبضه لتأخر استعداد القوابل » .

(١) ر: لمعلولها .

(٢) ر، ص: فيه .

(٣) ر، ص، ط: هذا .

قيل : هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل ،
مثل القوابل لأثر الشمس ؛ فإن أثر الشمس فيها مختلف باختلاف تلك القوابل ،
فَتَسْوَدُّ وجه القصار ^(١) وتبيضُ الشوب ؛ وترطبُ الفاكهة تارة ، وتجففها أخرى ^(٢) ،
ولهذا إنما قال سلفهم هذا في العقل الفعّال ، فقالوا : إنه يتأخر فيضُهُ على القوابل ،
لتأخر استعداد القوابل بسبب الحركات الفلكية ، فالموجب لاستعداد القوابل ليس
هو الموجب للفيض عندهم .

وهذا قالوه لاعتقادهم وجود هذا العقل ، وهذا لا يستقيم في المبدع لكل
شيء ، الذي منه الإعداد ومنه الإمداد ، لا يتوقف فعله على غيره .

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول ، عاد السؤال جَدْعًا ؛ وقيل :
فلم جعل القوابل تقبل على ذلك الوجه ، دون غيره ؟ ولم جعل الحركة الفلكية
على هذا الوجه دون غيره ، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلاً ، لا طبيعة
ولا غيرها ؟ بل الموجب هو الفاعل [لطبيعته وحقيقته ^(٤)] ، وليس له حقيقة
في الخارج مباينة للوجود في الخارج ، بل الباري هو المبدع للحقائق كلها .

ومن قال : « إن للممكن ماهية مغايرة في الخارج للأعيان الموجودة في الخارج » .
أو قال : « إنه شيء ثابت في القدم » ، فلا يمكنه أن يقول : إن تلك المعدومات
أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض ، مع أنها كلها ممكنة : إلا لأمر
/ آخر، مثل أن يُقال : ما يمكن غير هذا ، وهذا هو الأصح ، أو الأكل والأفضل .

٢٤٤/١

(١) م : وجوه القصارين . وفي اللسان : « والقصرة القطعة من الخشب ، وقصر النوب : قصارة
عن سيوية وقصره كلاهما : حوره ودقه ، ومنه سمي القصار » .

(٢) ر ، ص : وتجففها .

(٣) ص : بحسب .

(٤) لطبيعته وحقيقته : سقطت هذه العبارة من (م) ، (ق) ، ويوجد بدلا منها : دون الطبيعة .

وهذا تظهر حجة الله تعالى في قوله: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِّضُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: ٤] ، فإنه دل بهذا على تفضيله بعض المخلوقات على بعض ، مع استوائها فيما تساوت فيه من الأسباب .

كما قال في الآية الأخرى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر: ٢٧ ، ٢٨] .

فإذا قال القائل : إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل ، وأسباب أخرى من الهواء والتراب والحب والنوى .

قيل له : وتلك القوابل والأسباب هي أيضاً من فعله ، ليست من فعل غيره ، فهو الذي أهد القوابل ، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له ؛ وحينئذ فقد تبين أنه خلق الأمور المختلفة ، ومن كل شيء زوجين ^(١) ، فبطل أن يكون واحداً بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له ، لا يصدر عنه غيره ، ولا يمكنه فعل شيء سواه ، فإن فعل المختلفة الحوادث يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته ، ولهذا قال : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [سورة فاطر: ٢٨] .

قال طائفة من السلف : العلماء به فإن من جعله غير قادر على إحداث فعل ، ولا تفسير شيء من العالم ، بل لزمه ما لا يمكنه مفارقتبه : لم يخشَه ، إنما يخشى الكواكب والأفلاك التي تفعل الآثار الأرضية عنده ، أو ما كان نحو ذلك ، ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله ، ولهذا كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها .

(١) ق : ومن كل زوجين .

(٢) م : ولهذا إنما كان .

ولهذا تبرأ الخليل من مخالفتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام، وقال:

(لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ) [سورة الأنعام: ٧٦]. قال تعالى: (وَحَاجَهُ قَوْمُهُ قَالَ
 أَنحَاجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ
 رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ
 أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ طَيْبٌ مِنْ سُلْطَانِنَا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)
 [سورة الأنعام: ٨٠، ٨١]. وقال تعالى: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ
 لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ) [سورة الأنعام: ٨٢]، فإن المشركين يخافون المخلوقات من
 الكواكب وغيرها، وهم قد أشركوا بالله، ولا يخافون الله إذ أشركوا بالله ما لم
 ينزل به سلطاناً، وإنما يخشاه من عباده العلماء، الذين يعلمون أنه على كل شيء قدير،
 وأنه بكل شيء عليم، فهو لا الدهرية الفلاسفة وأمثالهم لا يخافون الله تعالى.

٢٤٥/١

فإن قال قائل: فهم يقرون بالعبادات، ويقولون: «منحجج الأصوات
 في هياكل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقده الأفلak الدائرات» لا سيما
 الإسلاميون منهم، فإنهم يعظمون الأدمية والعبادات.

قيل: هم لا يقرون بأن الله نفسه يحدث شيئاً بسبب الدعاء أو غيره، وإنما
 الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك، لا بشيء آخر أصلاً، وهم إذا قالوا:
 «إن النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية، فتؤثر في هياكل العالم»
 كان هذا عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب في الري والشج، لا يستلزم ذلك عندهم

(١) ر، ص، ط: به .

(٢) ر، ص، ط، ق: وبكل .

(١) أسراً يحدث من عند الله تعالى ، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغييره عندهم ، وبطل أصل قولهم .

وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم ، لاقتضاء طبيعة الوجود ذلك ، كما يقولون : إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت ، والسبب لكل الحوادث حركة الفلك ، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة ، بل بالحركة وغيرها : أما لكون الحركة توجب امتزاجاً تستعدُّ به المنتزجات لما يفرض عليها من العقل الفعال ، أو لغير ذلك ؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك وحدوث جميع الحوادث : إن كان الموجب لها علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث / صادرة عن هذه العلة ؛ لأن ذلك يقتضى تأخر كثير من معلولاتها ، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المتأني لبساطتها التي يسمونها الوحدة .

٢٤٦/١

وقد بين في غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذي يقدرونه لا حقيقة له في الخارج أصلاً .

وإذا قيل : « انقواب المفعولة الممكنة المبدعة اختلفت وتأخر استعدادها ، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة » كان امتناع هذا ظاهراً .

بخلاف ما إذا قيل : « إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة ، وله تعالى شئون وأحوال ، كل يوم هو في شأن ، فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل ، وأنه يحدث من أمره فاشاء » .

(١) عند : ساقطة في (ص) .

(٢) م (قط) : تستعدُّ به ، وهو خطأ .

(٣) ر ، ص ، يط : الأفلاك .

(٤) ق ، ر ، ص ، ط : الحادث .

وإذا طلب الفرق بينهما قيل : أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه ،
التي لا يتوقف شيء من أحوالها على أمر مستغن عنها ، ولا يحتاج إليه ، وإذا
كان واجبا بنفسه ، فما كان من لوازمه كان أيضاً واجبا لا يمكن عدمه ، بخلاف
الممكن الذي ليس له من نفسه وجود .

فإنه إذا قيل : اختلف فعل الفاعل ، وتأخر لاختلاف القابل وحدوثه .

قيل : فهو أيضاً الفاعل للقابل المختلف الحادث . فكيف تصدر المختلفات
الحادثات عن فاعل لا اختلف في فعله ، ولا حدوث لشيء من أفعاله ؟ .

رد الأبهري على
الرازي
وتعلق ابن تيمية

والأبهري قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام ،
وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة ، فقال :

« فصل — في ذكر الطرائق التي سلكها الإمام — يعني أبا عبد الله الرازي —

في كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين ، وكيفية الاعتراض عليها .

أما الطريقة التي سلكها لحدوث العالم فمن وجهين :

أحدهما : أن العالم ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو حادث ، لأن تأثير
المؤثر فيه : إما أن يكون حال الوجود ، أو حال العدم ، أو لا حال الوجود ولا حال
العدم . / والأول باطل ؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجاداً للوجود وتحصيلاً
للحاصل ، وهو محال . والثاني محال ؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود
والعدم ، وهو محال . فيلزم أن يكون : لا حال الوجود ولا حال العدم ، فيكون حال^(١)
الحدوث ، فكل ماله مؤثر فهو حادث .

الثاني : أن الأجسام لو كانت أزلية ، فإما أن تكون متحركة في الأزل ،
أو ساكنة ، والقسمان باطلان .

أما الأول فلوجوه :

(١) ر ، ص ، ط : حالة .

أحدها : أنها لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد؛ لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير، والأزل يقتضى عدم المسبوقية بالغير؛ فيلزم الجمع ضرورة .

الثاني : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزليا ؛ هذا خلف .^(٢)

الثالث : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له ، وهو محال ، والموقوف على المحال محال .

الرابع : أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان^(٣) : إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية ، والثانية من الحركة التي وقعت من أمس إلى غير النهاية . فالجملة الثانية ، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها ، كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم تصدق كانت متناهية ، فالجملة الأولى أيضا متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، هذا خلف .^(٤)

وأما الثاني ، فلأنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة ؛ لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزليا أو حادثا ؛ لاجتزأ أن يكون حادثا ، وإلا لكان السكون حادثا ، وقد فرض أزليا ، هذا خلف ؛ فتعين أن يكون أزليا ؛ فيلزم من دوامه دوام السكون ، فتمتنع الحركة على الأجسام وأنها ممكنة عليها ، لأن

(١) م ، ق : أنه .

(٢) في هامش (ر) ، (ط) : « خلف بفتح الخاء ، وهو الردى من القول » .

وفي اللسان : « ابن السكيت . قال : الخلف الردى من القول ، يقال : هذا خلف من القول أى ردى » .

(٣) ر ، ط : تحصلت ؛ ص : تحصل .

(٤) م ، ق : يصدق .

الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد / جوانبها ما يصح على الآخر ، فيصح أن يصير يمينها يساراً ويسارها يميناً ، فيصح عليها الحركة ، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط ، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق ، وكانت قابلة للحركة ؛ هذا خلف .

٢٤٨/١

قال الأبهري : «الاعتراض : قوله : بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود ، أو حالة العدم ، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم .

قلنا : لم لا يجوز أن يكون حال الوجود ؟

وقوله : التأثير حال الوجود إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجوداً ثانياً ، وليس كذلك ، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر . وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر ، والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود ، أنه لو لم يكن كذلك لكان التأثير حالة العدم ، لاستحالة الوسطة بين الوجود والعدم ، والثاني كاذب ، لأن التأثير حالة العدم يقتضى الجمع بين الوجود والعدم ، وهو محال .

قال : «أما قوله : الأجسام لو كانت أزلية : فلما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون متحركة ؟

قوله : يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد .

قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن المسبوق^(١) بالغير هو الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم .

(١) ر ، ص ، ط : المسبوقية .

فإن قال: « إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير مسبوقة بالغير، لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقة بغير^(١)، لأنها تغير وانتقال^(٢)، فتقتضى المسبوقية بالغير، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة .

/ قلنا: إذا ادعيت ذلك فنقول: لانسلم أن الجسم لو كان أزليا لكانت الحركة من حيث هي هي حركة أزلية . ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزليا، ويصدق عليه أنه متحرك دائما بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة، ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوق بالغير؟ » .

٢٤٩/١

قلت: هذا مضمونه مانبه عليه في غير هذا الموضع: أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال .

« وأما قوله: لو كانت الأجسام متحركة لكانت لا تخلو عن الحوادث .

قلنا: نعم: ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث؟ .

قوله: لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزليا .

قلنا: لانسلم، وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازما للجسم، وليس كذلك، بل قبل كل حركة حركة، لا إلى أول [إلى ما لا نهاية^(٤)] .

قلت: هذا من نمط الذي قبله، فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث، لا عين الحادث .

(١) بغير: ساقطة من (ر)، (ص)، (ط) .

(٢) تغير: ساقطة من (ق) .

(٣) ر: ضرورية .

(٤) إلى ما لا نهاية: زيادة في (م) فقط .

« قوله : لو كانت حادثة في الأزل لكان الحادث اليومي موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له .

قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومي مسبوqa بمحوادث لا أول لها ، ولم قلت : إن ذلك غير جائز ؟ » .

قلت : مضمونه أنه يكون موقوفا على انقضاء ما لا ابتداء له ، ولا أول له ، وهو لا نهاية له من الطرف الأول ، لكن له نهاية من الطرف الآخر .

« قوله : لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان بإحدهما : من الحركة اليومية ، والثانية : من الحركة التي وقعت في أمس .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود » .

/ قلت : هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يقال ٢٥٠/١ التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يمكن ^(٢) تقدير التطبيق بين معدومين ، لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعا في الوجود ، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين في الأذهان ، لا يوجدان في الأعيان بحال ، كالأعداد المجردة عن المعدودات ، أو معدومين منتظرين كالمستقبلات ، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة ، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة .

ويجاب عن هذا بجواب ثان ، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحدهما على الأخرى ، مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر ، هما متفاضلتان ^(٤)

(١) م ، ق : أن .

(٢) ص : الحركة .

(٣) ص : ولا يمكن .

(٤) ص ، ر ، : متفاضلات .

في الطرف الواحد ، وتنطبق إحدهما على الأخرى في الطرف الآخر ، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحدهما للأخرى مطلقاً ، ولا نفي المطابقة مطلقاً ، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرفين وانتفاؤه من الآخر ؛ وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص : ولا يكونان متناهيين .

وإذا قال القائل : نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا ، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص ، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها ، والشئ مع عدم غيره كهو مع وجوده ، وإن تفاضلا لزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه متفاضلا .

قيل : التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما^(٢) [فيها] ممتنع ، وفرض الممتنع قد يلزمه حكم ممتنع ؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممتنعاً ، فإنه يمتنع أن يطابق هذا هذا ، فإن الجملتين متفاضلتان : ومع التفاضل يمتنع التطبيق المستلزم للعادلة والاستواء .

وإذا قال القائل : أنا أقدر المطابقة في الذهن وإن كانت ممتنعة في الخارج .

قيل له : فقد قدرت في الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد ، ومساويا له من الطرف الآخر . ومعلوم أنك إذا قدرت هذا / لم يكن تفاضلهما ممتنعاً ، بل كان الواجب هو التفاضل . ودليلك مبني على تقدير التطبيق ؛ فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى ، وكل من المقدمتين باطل ، فإن قدرت تطبيقها صحيحاً عدلياً فهو باطل ، وإن قدرته ، وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل

٢٥١/١

(١) ق ، ر ، ص ، ط . : قبل .

(٢) ق : في ، وسقطت الكلمة من (م) .

(٣) ص : وكلا المقدمتين باطلة ؛ ط : وكل من المقدمتين باطلة .

في ذلك ممتعا ، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلا ممنوع ، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل ، [لكن يجب التفاضل^(١)] من جهة التفاضل ، ولا يلزم^(٢) التفاضل من الجهة الأخرى .

قال الأبهري : « وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل، ولكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة ؟

قوله : بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً .

قلنا : فلم قلتم بأنه لو كان أزلياً للزم دوام السكون^(٣) ؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفا على شرط عدمي أزلي ؟ والعدمي الأزلي جائز الزوال ، فإذا زال الشرط زال السكون » .

قلت : لقائل أن يقول : العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث ، والقول فيه كالقول في غيره ، بل لا يزول إلا بسبب حادث ، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون ، وهو يقول : المقتضى لزوال السكون كالمقتضى لحدوث العالم ، وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول ، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم .

فيقال : إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه ، كان المقتضى لحركته مجوّزاً لحدوث العالم ، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة ، ولا يصحح حججة^(٤) أن الجسم الأزلي يمتنع تحريكه فيما بعد .

(١) ما بين المقوقنين ساقط من (م) ، (ق) .

(٢) م ، ق ، ط : يستلزم .

(٣) ص ، ر ، ط : يلزم .

(٤) ق ، ر ، ص ، ط : حجته .

وأيضاً فإن ههنا بحثاً آخر، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتى مضاد للحركة، أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك؟ وفيه قولان معروفان، فإذا كان عدماً لم يفتقر إلى سبب .

/ « قال : وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالاختيار فمن وجهين :

أحدهما : أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم ، فيلزم إما قدم العالم ، وإما حدوث الباري تعالى .

الثاني : أنه لو كان موجباً بالذات لما حصل تغير في العالم ، لأنه يلزم من دوامه دوام معلوله ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح ، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول معلوله ، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات .» .

قال الأبهري : « الاعتراض : أما الوجه الأول فلا نسلم أن القدم متف ، وأما المجسمة التي ذكرها فقد مر ضعفها . وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات لزم دوام معلولاته ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام ، وهذا لأن من جملة معلولاته الحركة ، وهي غير قابلة للبقاء^(١) .» .

ولقائل أن يقول : اعتراض الأبهري هنا ضعيف .

أما الأول فيقال : هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف ، لكن لا يلزم من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول ، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على القدم ، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم ، ولا دليل لهم عليه ، كان قولهم أيضاً لا دليل عليه .

(١) خير : ساقطة من (ر) .

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي ذكر وجهين. وهب أن الأول ضعيف، لكن الثاني قوى، وهو قوله: « لو كان موجبا بالذات ما حصل تغير في العالم » .

وتحرير ذلك أن يقال: الموجب بالذات يراد به العلة التامة التي تستلزم معلولها، ولو كانت شاعرة به، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور، وإن كان فعله متراخيا. ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني، وإنما قصد إفساد القسم الأول. / فيقال: إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازما لها، ومعلول معلولها لازما، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها، فلا يكون هناك شيء محدث، فلا يحصل في العالم تغير.

٢٥٣/١

وأما قول المعترض: « إنما يلزم أن لو كان جميع معلولاته قابلة للقدم، والحركة لا تقبله » .

فيقال: هذا الاعتراض باطل لوجوه:

أحدها: أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل البقاء، وهو الحركة، والحوادث تحدث بسببه، جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث يقوم بها، وتكون كل الأمور المباشنة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث، كما قد ذكره الأبهري نفسه في الإيرادات المتعاقبة، وقال: « يجوز أن يكون للبارى إرادات حادثة، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضى حدوث العالم، فيلزم حدوثه، وإذا كان هذا جائزا امتنع أن يكون موجبا بذاته، بمعنى أنه يستلزم [أن يكون موجبا بذاته: بمعنى أنه يستلزم^(١)]

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (م)، (ن).

(١) موجباته ، بل يجوز مع هذا أن تتأخر عنه موجباته (٢) ، وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً ، وليس هذا هو الموجب بذاته في هذا الاصطلاح الذي تكلم به الرازي ، وأراد به إفساد قول الفلاسفة الدهرية ، فإن الموجب بذاته (٤) في هذا الاصطلاح الذي بينه وبينهم هو العلة التامة التي تستلزم معلولها .

الوجه الثاني : أن يقال : إن أردتم بالموجب بالذات ما يستلزم معلوله ، فالتغيرات التي في العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار ، وإن أردتم بالموجب بالذات ما قد تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه (٦) ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، فحينئذ إذا وافقكم المنازعون على تسميته موجباً بالذات لم يكن في ذلك ما ينافي أن تكون مفعولاته تحدث شيئاً بعد شيء ، ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث المتأخرة ، فبطل قولكم .

/ الوجه الثالث : ذلك المعلول الذي لا يقبل الدوام كحركة الفلك : هل الباري موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط ، أو إيجابه له موقوف على حادث آخر؟ فإن قيل بالأول ، لزم قدم الحركات المتعاقبة ، وأن تكون قابلة للدوام ، وهو ممتنع . وإن قيل بالثاني ؛ قيل : فإيجابه لما تأخر من هذه الحركة : إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط ، لزم تقدمه لتقدم الموجب الذي لا يقف تأثيره على شرط ، وهو ممتنع .

٢٥٤/١

- (١) ص : موجباته .
 (٢) م ، ق : و : يتأخره موجباته ؛ ص : تتأخر موجباته .
 (٣) ق : وأراد إفساد ؛ ص ، ر : وأراد فساده .
 (٤) بذاته : ساقطة من (م) ، (ق) .
 (٥) ر ، ص ، ط : فالتغيرات .
 (٦) ر ، ص : قد يكون مفعولاته أمراً ، (ط) : قد يكون مفعولاً به أمر ...

وان قيل : بل إيجابه للجزء الثاني مشروط بحدوث الجزء الأول، وهلم جرأ :
 كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله ، وهو ليس علة تامة
 لشيء من تلك الأجزاء ، فيجب أن لا يحصل شيء منها ، لأن تلك الأجزاء متعاقبة
 أزلا وأبدًا ، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات ، فليس هو في شيء
 من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث ؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطا
 بحادث لم يحدثه ، والقول^(١) في ذلك الحادث الذي هو شرط كالتقول في الحادث
 الذي هو مشروط ، فإذا لم يكن محدثا للأول فلا يكون محدثا للثاني ، فلا يكون محدثا
 لشيء من الحوادث على قولهم « هو علة تامة » ، وهو المطلوب .

فإنه لو قال : « لو كان موجبا بذاته لما حصل في العالم شيء من التغيير »
 وهذا يهدم قولهم ؛ فإنهم بين أمرين : إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته ،
 أو يقولوا : معلولاته مقارنته له ، فأما جمعهم بين كونه علة تامة في الأزّل ، وبين
 كون المعلول يوجد شيئا فشيئا ، بجمع بين الضدين .

فإن العلة التامة : هي التي تستلزم معلولها ، لا يتأخر عنها معلولها ، ولا يقف
 اقتضاؤها على غيرها . وهم يقولون : إنه في كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه
 فيه ، بل فعله مشروط بأمر متقدم ، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم ، فلا
 يكون علة تامة : لا للتقدم من الحوادث ولا للتأخر ، فلا بد للحوادث من مقتضى آخر .

/وهذا لا يرد على من يقول « أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال
 متعاقبة » فإنه لا يقول : هو موجب بنفسه للمكبات ، ولا يقول : هو في الأزّل
 علة تامة لها ، بل يقول : ليس بعلة أصلا لشيء من مخلوقاته ، بل فعلها بمشيئته

(١) يوجد بمدكبة « والقول » ورقة ساقطة من نسخة (ر) يبدو أن المصور تركها مبرها .

وقدرته ، إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول ، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة ، وليس هو موجبا بذاته لشيء من تلك الأفعال ، ولا للفعلات بها ، ولا يلزم من ذلك لا قدم شيء من الأفعال بعينه ، ولا قدم شيء من المفعولات بعينه : لافلك ولا غيره ، والحوادث جميعها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئا بعد شيء ، بأفعاله الحادثة شيئا بعد شيء ، فكل يوم هو في شأن .

بخلاف ما إذا قالوا : هو علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وجعلوا من المعلولات ما لا يكون إلا شيئا فشيئا ، فإن هذا جمع بين المتنافيين ، بمنزلة من قال : معلوله مقارن له ، معلوله ليس مقارنا له .

وإذا قالوا : هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية ، وليس موجبا بنفسه للحوادث المتجددة ، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث . قيل : هذا حقيقة قولكم ، وحينئذ فلا يكون نفسه موجبا لشيء من الحوادث ، لا الأثول ولا الثاني ، لا بوسط ولا بغير وسط ، وهو المطلوب ، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين التقيضين .

ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجبا للعالم بذاته ، لأنهم يقولون : إن العالم لا قيام له بدون الحركة ، وإنما صورته التي لولا هي لبطل ، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعا ، وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعا : لم يكن موجبا للعالم^(١) ولا للحركة ، فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه ، وإبداع شرطه يمتنع على أصلهم ، فإذا ن إبداعه ممتنع ، وهذا لأنهم جعلوا البارئ ليس له فعل

(١) ق ، ص ، ط : موجبا للعالم .

يقوم بذاته أصلا ، ولا يتحدد منه شيء ، ولا فيه شيء أصلا ، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلا .

ثم قالوا : الحوادث كلها صادرة عنه ، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة^(١) عنه ، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال في أمور ممكنة ، عن شيء لا يحدث عنا ولا فيه شيء على أصلهم ؟ .

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون : إن الأول محرك للعالم حركة الشوق ، كتحرك المحبوب لمحبه ، والإمام المقتدى به للوثم المقتدى به . وبهذا أثبتوه ، وجعلوه علة للعالم ، حيث قالوا : إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية ، والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذي يحرك المرید حركة اشتياق^(٢) ، فالبارى عندهم علة بهذا الاعتبار ، وهو بهذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها ، لكن هو شرط في حصول حركتها .

وعلى هذا القول فقد يقال : العالم قديم واجب بنفسه ، بل هم يصرحون بذلك ، والأول الذي هو المحبوب واجب قديم بنفسه ، كما يقول آخرون منهم : بل العالم واجب قديم بنفسه ، وليس هناك علة محبوبة محركة له بالشوق خارجة عن العالم .

وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة في واجب بنفسه ، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلا للحوادث والحركات ، لم يكن معهم ما يبتلون به كون الأول كذلك ؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات ، وهم يعترفون بذلك ،

(١-١) : ساقط من (ن) .

(٢) ر ، ص : تشويق ، ط : التي تحرك المرید حركة تشويق .

وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسماً عند أرسطو وأتباعه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية ، بناء على أن الجسم متناه ^(١) ، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية .

هذه الحجّة عمدتهم ، وهي مغلّطية من أفسد الحجج ، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، وبين ما لا يتناهى في المقدار ، والزراع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تتناهى ، ليس هو في كونه في نفسه ذا قدر لا يتناهى ، فأين هذا من هذا ؟ وهذا مبسوط في موضع آخر .

ويقال لهم : حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً ؛ فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن الأول بدون حدوث شيء ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة والكلامية وغيرهم ، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع أنه لم يحدث فيه شيء ، وهذا أفسد ^(٢) .

٢٥٧/١

وإذا قالوا : أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث من الفاعل .

قيل : وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل .

وإذا قلتم لهم : كيف يحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا علم

ولا قدرة ؟

قالوا لكم : فكيف تحدث الحوادث دائماً بدون حدوث قصد ولا علم ولا

قدرة ؟ بل بدون وجود ذلك ؟ وأنتم تقولون : يحدث للفلك تصورات وإرادات ،

(١) ط : معناه متناه ، وكلمة « معناه » غير واضحة تماماً في (ص) .

(٢) هنا آخر النقص في مصورة (ر) وبدأ قبل ذلك ص ٣٩٥ .

وهي سبب الحركات المتعاقبة ، فما السبب الموجب لحدوث تلك الحوادث ، ولم يحدث شيء أصلاً يوجب حدوثها ؟ .

ولو قال قائل : الإنسان دائماً يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون سبب حادث ، ولا يحدثها محدث أصلاً ، ألم يكن ذلك ممتنعاً ؟ .

فإن قيل : بإحداثه للأول استعان على إحداث الثاني .

قيل : فما الموجب لإحداثه الأول ، وهو لم يزل في إحداث إذا قدر أزلها لم يكن هناك أول ، بل لم يزل في إحداث .

فإن قيل : تلك الحوادث التي للإنسان صدرت عن العقل الفعّال بدون سبب حادث .

قيل : فالعقل الفعّال دائم الفيض عندهم ، فلم خصّ هذه التصورات والإرادات والحركات بوقت دون وقت ؟ .

قالوا : لعدم استعداد القوابل ، فإذا استعد الإنسان للفيض أفاض عليه واهب الصور .

فإذا قيل لهم : فما الموجب لحدوث الاستعداد ؟ .

٢٥٨/١

قالوا : ما يحدث من الحركات الفلكية والامتزاجات العنصرية ، فلا يعملون العقل الفعّال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد ، بل يعملون ذلك على تحريكات خارجة عنه وعن إفاضته .

فإن قالوا مثل هذا في الأول ، لزم أن يكون المحدث لشروط الفيض غيره ، وشبهوه بالفعّال في كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض ، لكن الفعّال

(١) ر ، ص ، ط : فاض .

(٢) ق ، و ، ص ، ط : الأزل .

(٣) م ، ق : بالعقل .

تحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شيء عندهم ، أما الأول فلا يحدث عنه شيء ، بل معلوله لازم له ، فهو أنقص رتبة في الإحداث عندهم من الفعل .
وإن قالوا : بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئاً .

قيل : أتم قلم في الفعال : « إنه دائم الفيض ، لا ينحصر من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض » فالأول إذا خص وقتاً دون وقت من تلقاء نفسه بشيء لم يكن فيأضاً بل كان الفيض أجد منه ، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له في الفعل ، كما في الفيض .

فهم بين أمرين : إما أن يجعلوه عاجزاً عن الانفراد بالإحداث كالفعال ، بل أدنى منه ، وإما أن يجعلوه بخيلاً لا فيأضاً ، فيكون الفعال أجد منه .

وأيضاً فإذا قالوا : إنه صلة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه ، وفاعل تام في الأزل لمفعوله ، فجعلوا ماسواه معلوله ومفعوله وموجبه ، وإن كان بعض ذلك بوسط ، كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول ، فإن الموجب التام والعللة التامة والتكوين التام إما أن يقول القائل : يجوز تراخي المكون عنه ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، وإما أن يقول : هو مستلزم له .

فإن قيل بالأول أمكن تراخي المفعولات كلها ، وبطل قولهم بوجود قدم شيء من العالم ، بل يتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة الكون للكون .

/ وإن قيل بالثاني فلا يخلو : إما أن يقال : يجب اقتران مفعوله به في الزمان ، بحيث يكون معه ، لا يكون عقب تكوينه . وإما أن يقال : بل كون الكائن إنما يكون عقب تكوين المكون .

فإن قالوا بالأول كما يدعونهم أن لا يحدث في العالم شيء ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وإن قالوا بالثاني ، لزم أن يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سبقا زمانيا ، فلا يكون شيء من العالم قديما أزليا معه ، وهو المطلوب .

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله في الزمان ممتعاً على تقدير دعوى استلزامه له ، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أولى .

فتبين أنه يمتنع قدم شيء من العالم على كل تقدير . وهذا بين لمن تصوّره تصوّراً تاماً .

ولكن وقع اللبس والضلال في هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم من أهل الكلام ، لما ادعوا ما يمتنع في صريح العقل عند هؤلاء — من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره ، والحوادث تحدث بدون سبب حادث — ^(١) قر هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره ، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، ولم يحققوا واحدا من الأمرين ، بل كان قولهم أشد فسادا وتناقضا من قول أولئك المتكلمين .
فإن كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيان :

أحدهما : أن يكون الأثر المكوّن المفعول المصنوع مقارنا للمؤثر ولتأثيره في الزمن ، بحيث لا يتأخر عنه تأخراً زمانياً بوجه من الوجوه ، وهذا مما يعرف جمهور العقلاء بصريح العقل أنه باطل في كل شيء ، فليس معهم في العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره ، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير ، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلاً به ، كأجزاء الزمان والحركة الحادثه شيئاً بعد شيء ، وإن كان ذلك متصلاً .

(١) م (نقط) : قر .

أما كون الجزء الثاني / من الزمان والحركة مقارنا للجزء الأول في الزمن ، فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل . وهذا معلوم في جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية ، وما صار مؤثرا بالشرع وغير الشرع .

فإذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق ، وأعبده : أنت حر ، فالطلاق والعناق لا يقع مع التكلم بالتطبيق والإعتاق^(١) ، وإنما يقع عقب ذلك . وإذا قال : إذا طلقت فلانة ففلانة طالق ، لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق الأولى ، لا مع تطبيق الأولى في الزمان ، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً وحديثاً ، ولكن شذمة من المتأخرين ، الذين استرلّ هؤلاء عقولهم ، ظنوا أن الطلاق يكون مع التكلم في الزمان ، وهذا غلط عند عامة العلماء . وكذلك إذا قال : إذا مت فأنت حر ، فالمدبر يمتق عقب موت سيده ، لا مع موت سيده .

وهكذا في الأمور الحسية ، إذا قال : « كسرت الإناء فانكسر » ، و « قطعت الجبل فانقطع » ، فانكسار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع القاطع ، ولهذا إذا لم يكن المحل قابلاً قيل : « قطعت فلم ينقطع ، وكسرت فلم ينكسر » ، كما يقال : علمته فلم يتعلم . ولفظ « التعليم ، والقطع ، والكسر » ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذي يستلزم أثره ، فهذا كالملة التامة التي تستلزم معلولها لا تقبل التخصيص ، ويراد به المقتضى الموجب المتوقف اقتضاؤه على شروط ، فهذا قد يتخلف عنه موجه .

(١) م (فقط) : بالمتق .

(٢) ر ، ص : عقلهم ؛ ط : اشترك هؤلاء عقلهم .

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُسْتَقِيمِينَ﴾ [سورة البقرة: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مِّنْ يَّحْشَاهَا﴾ [سورة النازعات: ٤٥]، وقوله: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ﴾ [سورة يس: ١١]، فالمراد به الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء، وهو المطلوب في قوله: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذر وحذره مما أنذر به من العذاب. وهذا بخلاف قوله: ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَوَّيْنَاهُمْ فَأَسْتَجَبُوا لِعَمِّي عَلَى الْهُدَى﴾ [سورة فصلت: ١٧]، فالمراد به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع .

وهكذا إذا قيل: هو موجب بذاته، أو علة^(١) [بذاته]، ونحو ذلك: إن أريد بذلك أنه موجب ما يوجبه من مفعولاته بمشيئته وقدرته، في الوقت الذي شاء كونه فيه، فهذا حق، لا منافاة بين كونه موجباً وفاعلاً بالاختيار على هذا التفسير .
وإن أريد به أنه موجب بذاتٍ عَمْرِيَّةٍ عن الصفات، أو موجب تام لمعلول مقارن له — وهذا قول هؤلاء — وكل من الأمرين باطل .

فقد قامت الدلائل اليقينية على اتصافه بصفات الإثبات، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للأثر وتأثيره في الزمان؛ ولو كان فاعلاً بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال .
فن تصور هذه الأمور تصوراً تاماً، علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم شيء قديم، وهو المطلوب .

(١) بذاته : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٢) م (فقط) : مفعولاته .

(٣) ق : يمتنع .

فإن قال قائل : المنازعون لنا الذين يقولون : لم يزل متكلمًا إذا شاء ، أو لم يزل فاعلا إذا شاء ، أو لم تزل الإرادات والكلمات تقوم بذاته شيئًا بعد شيء ، ونحو ذلك ، هم يقولون بحدوث الحوادث في ذاته شيئًا بعد شيء ؛ فنحن نقول بحدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئًا بعد شيء : إما حدوث تصورات وإرادات في النفس الفلكية ، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة ، فلم كان قولنا ممتنعًا وقولهم ممكنًا ؟ .

قيل لهم : أنتم قلتم : إنه مؤثر تام ، أو علة تامة في الأزل ، فلزمكم أن لا يتأخر عنه شيء من آثاره ، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط .

فإذا قلتم : صدر عنه عقل — مثلا — والعقل أوجب نفسًا فلكية وفلكًا ،^(١)
أو ما قلتم .

قيل لكم : المعلول الأول إن كان تاما من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه شيء — فهو أزلي^(٢) — كان معلوله العقل^(٣) معه أزليا^(٤) ؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة / في الأزل ، فيلزم أن يكون معلوله معه أزليا^(٤) ، وهكذا معلول المعلول ، وهم جراً .
وإذا قلتم : الحركة لا تقبل البقاء .

قيل لكم : فيمتنع أن يكون لها موجب تام في الأزل ، بل يكون الموجب لها غير تام في الأزل ؛ بل صار موجبا بعد أن لم يكن موجبا ، وحدوث كونه موجبا يمتنع أن يتوقف على أثر غيره ، إذ ليس هناك موجب غيره . ويمتنع أن يحدث تمام —

(١) ر : أو فلكا .

(٢) ر ، ص ، ط : بل هو .

(٣) ر ، ص ، ط : معلول .

(٤ - ٤) : ساقط من (ر) .

ليجابه منه، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها في الأزل، فذلك التمام : إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً ، وهم جراً ، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث بدون سبب حادث ، وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب .

فأتم بين أمرين ، أيهما قلتموه بطل قولكم : إن قلتم « إنه علة تامة في الأزل » ، لزم أن لا يتأخر عنه معلوله . وإن قلتم « ليس بعلة تامة » لزم أن يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث ؛ فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب . وأيها كان بطل قولكم ؛ فإنه إذا بطل كونه علة تامة في الأزل امتنع قدم شيء من العالم ؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجبتكم ، وجاز حدوث كل ما سواه .

وإذا قلتم : هو علة تامة للفلك دون حركاته .

قبل لكم : هو علة للفلك ولحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شيء ، فهل كان علة تامة^(١) لهذه الحركات في الأزل ، أم حدث تمام كونه علة لها شيئاً بعد شيء ؟

فإن قلتم : هو علة تامة في الأزل ، لزمكم إما مقارنتها كلها له في الأزل ، وإما تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما يبطل قولكم .

وإن قلتم : حدث تمام كونه علة للحركة حركة منها .

قبل لكم : فحدث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث ، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب ، وهذا أمر بين لمن تصوّره تصوّراً تاماً ، ليس لهم حيلة في دفعه .

(١) ق ، ر ، ص ، ط : وتحركاته .

(٢) م : كانت .

(٣) ق ، ر ، ص ، ط : لزم .

وأما الذين يقولون : « إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، أو فاعلا بمشيئته ، وإنه / يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئًا بعد شيء » فهو لاء لا يجعلونه في الأزل / قط علة تامة ، ولا موجبًا تامًا ، ولا يقولون : إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل . بل عندهم كون الشيء مفعولا ومصنوعا مع كونه أزيلًا ^(١) بجمع بين التقيضين ؛ وإذا امتنع كون المفعول الذي هو أثر المكون أزيلًا ، امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديما أزيلًا ، فامتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء . ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئًا بعد شيء ، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فكلمها كون الشيء كونه فحصل المكون عقب تكوينه ^(٢) ، وهكذا الأمر دائما ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجودا في الأزل ، بل إنما تم تخليقه وتكوينه بعدئذ ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكون المخلوق عقب التكوين ^(٣) والتخليق ، لا مع ذلك في الزمان ، فأين هذا القول من قولكم ؟ !

تَمَّ بِحَمْدِ اللَّهِ الْجَزءِ الْأَوَّلِ مِنْ كِتَابِ «دَرْسُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ»
 وَيَلِيهِ الْجَزءِ الثَّانِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ ، وَأَوَّلُهُ : (فَصْلٌ) بَوْتَحْنُ تَبَّه
 عَلَى دِلَالَةِ السَّمْعِ عَلَى أَفْعَالِ اللَّهِ تَعَالَى

(١) ر ، ص ، ط : مصنوعا .

(٢) ر : شيئًا ؛ ص ، ط : شيء .

(٣) ص ، ط : تكونه .

(٤) ر ، ص : تكوينه وتخليقه بعد ذلك ؛ ق ، ط : تخليقه وتكوينه بعد ذلك .

فهرس الموضوعات

صفحة	
٧٣-٣	مقدمة التحقيق
٧ - ٤	عنوان الكتاب وعدد مجلداته
١٠ - ٧	تاريخ تأليف الكتاب
٢٣-١٠	موضوع الكتاب
٧٣-٢٣	تحقيق الكتاب
٧٠-٢٣	نسخ الكتاب
٢٩-٢٣	أولا - مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول = س ...
٤٣-٢٩	ثانيا - مخطوطة مكتبة آصفية (حيدرآباد) = ح ...
٣٧-٣٤	ثالثا - مخطوطة مكتبة طالت (دارالكتب المصرية) = ط ...
٤٨-٣٧	رابعا - مخطوطة مكتبة رامبور (بالهند) = ر ...
٥١-٤٨	خامسا - مخطوط دبلن (بأيرلندا) = د ...
٥٥-٥١	سادسا - مخطوط التيمورية (دارالكتب المصرية) = ن ...
٦٠-٥٥	سابعا - مخطوطة دمشق = ش ...
٦٤-٦٠	ثامنا - مختصر الهكاري = ه ...
٦٦-٦٤	تاسعا = رسالة بيان خاتم النبيين = بيان ...
٧٠-٦٦	عاشرًا - المطبوعان: بولاق = ق، السنة المحمدية (م) ...
٧٣-٧٠	منهج التحقيق
٧٥	رموز الكتاب

فهرس كتاب درء تعارض العقل والنقل

صفحة

خطبة الكتاب ٣
القانون الكلى للتوفيق عند المبتدعة ٤-٨
طريقنا المبتدعة فى نصوص الأنبياء ٨-٢٠
أولا - طريقة التبديل : ٨-١٥
أهل التبديل نوعان : ٨-١٢
١ - أهل الروم والتخييل ٨-١١
٢ - أهل التحريف والتأويل ١٢-١٣
لفظ التأويل ١٤-١٥
ثانيا - طريقة التجهيل : ١٥-١٩
خلاصة ما سبق ١٩-٢٠
(فصل) ٢٠-٤٠٦
هدف الكتاب بيان فساد قانونهم الفاسد ٢٠-٢٥
استطراد فى الرد على سؤال وجه إلى ابن تيمية وهو فى مصر ٢٥-٧٨
نص السؤال ٢٥-٢٦
الجواب ٢٦-٧٨
الرد على المسألة الأولى ٢٦-٤٦
أصول الدين : مسائل ودلائل هذه المسائل ٢٧-٣٢

صفحة

١ - المسائل ٢٧-٢٨	
٢ - دلائل المسائل ٢٨-٢٢	
الأدلة على المعاد في كتاب الله ٣٢-٣٥	
تتريه القرآن لله تعالى عن الشركاء ٣٥-٣٨	
أصول المتكلمين ليست هي أصول الدين ٣٨-٤٣	
جواز مخاطبة أهل الإصطلاح باصطلاحهم ٤٣-٤٣	
الرد على المسألة الثانية ٤٦-٥١	
المسائل التي نهى عنها الكتاب والسنة ٤٦-٥١	
الرد على المسألة الثالثة ٥١-٥٢	
الرد على المسألة الرابعة ٥٢-٥٩	
الرد على المسألة الخامسة ٦٠-٧٢	
تنازع النظار في الاستطاعة ٦٠-٦٢	
تنازعهم في المسأور به الذي علم الله أنه لا يكون ٦٦-٧٢	
لفظ الجبر ٦٦-٧٢	
الرد على المسألة السادسة ٧٢-٧٨	
عود إلى مناقشة قانون التأويل ٧٨	
جواب إجمالي ٧٨-٨٦	
الجواب التفصيلي من وجوه ٨٦-٤٠٦	
الوجه الأول ٨٦-٨٧	
الوجه الثاني ٨٧	
الوجه الثالث ٨٧-١٣٣	
نفي قاعدة أن العقل أصل النقل ٨٧-٩١	
اعتراض : نحن نقدم على السمع المعقولات	
التي علمنا بها صحة السمع ٩١	
الرد عليهم من وجوه ٩١-١٠٠	

صفحة	
٩١	الأول
٩٧ - ٩١	الثاني
٩٨ - ٩٧	الثالث
٩٨	الرابع
٩٩ - ٩٨	الخامس
١٠٠ - ٩٩	السادس
١٠٤ - ١٠٠	الأنبياء لم يدعوا إلى طريقة الأعراض
١٠٤ - ١٠٠	للتازعين في هذا الكلام مقامان
١٠٣ - ١٠٠	المقام الأول
١٠٤ - ١٠٣	المقام الثاني
١٠٥ - ١٠٤	الجواب على المسلك الأول من وجوه
١٠٥ - ١٠٤	الأول
١٠٨ - ١٠٥	الثاني
١١٨ - ١٠٨	الثالث
١١٣ - ١٠٩	تقص الاستدلال بقصة إبراهيم عليه السلام
١١٥ - ١١٣	لفظ أحد وواحد
١١٧ - ١١٥	لفظ الصمد
١١٨ - ١١٧	لفظ الكف
١٢٧ - ١١٨	الرابع
	ساقطة قولم: ما لا يسبق الحوادث
١٢٥ - ١٢١	فهو حادث
	المعاني المختلفة لحدوث العالم
١٣٠ - ١٢٥	عند النظر
١٢٥	المعنى الأول
١٢٦ - ١٢٥	المعنى الثاني
١٢٧ - ١٢٦	المعنى الثالث
١٣٠ - ١٢٧	الخامس

صفحة	
١٣٠ - ١٣٣	الجواب لأهل المقام الثاني من وجوه
١٣٠ - ١٣١	الأول
١٣١ - ١٣٢	الثاني
١٣٢	الثالث
١٣٢	الرابع
١٣٣	الخامس
١٣٤ - ١٣٧	الوجه الرابع
١٣٧	الوجه الخامس
١٣٨ - ١٤٤	الوجه السادس
١٣٨ - ١٣٩	مهمة العقل
١٤٤ - ١٤٨	الوجه السابع
١٤٨ - ١٥٦	الوجه الثامن
١٥٦ - ١٧٠	الوجه التاسع
١٧٠ - ١٩٢	الوجه العاشر
١٧٠ - ١٧١	معارضة دليلهم بنظير ما قالوه
١٧١ - ١٧٢	تقديم النقل لا يستلزم فساد النقل في نفسه
١٧٣	اعتراض
١٧٣ - ١٧٤	الرد عليه
١٧٣	الجواب الأول
١٧٣ - ١٧٤	الجواب الثاني
١٧٤	اعتراض آخر
١٧٤ - ١٧٦	الرد عليه
١٧٦ - ١٧٧	المقصودون بالخطاب في هذا الكتاب
١٧٧	اعتراض : الشهادة بصحة السمع ما لم يعارض العقل
١٧٧ - ١٩٢	الرد عليه من وجوه

صفحة

الأول	١٧٧
الثاني	١٧٧
الثالث	١٧٨ - ١٧٧
الرابع	١٨٥ - ١٧٨
الخامس	١٨٧ - ١٨٥
السادس	١٨٧
السابع	١٩٢ - ١٨٧
الوجه الحادى عشر	١٩٤ - ١٩٢
كثير مما يسمى دليلا ليس بدليل	
الوجه الثانى عشر	١٩٤
كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده	
الوجه الثالث عشر	١٩٥
الأمور السمعية التى يقال إن العقل عارضها معلومة من الدين بالضرورة	
الوجه الرابع عشر	١٩٨ - ١٩٥
العلم بمقاصد الرسول علم ضرورى يقينى	
الوجه الخامس عشر	٢٠٠ - ١٩٨
الدليل الشرعى لا يقابل بكونه عقليا وإنما بكونه بدعيا	
الوجه السادس عشر	٢٠٨ - ٢٠١
المعارضون يتهون إلى التأويل أو التفويض وهما باطلان	
الوجه السابع عشر	٢٧٩ - ٢٠٨
العقليات المتبذعة بنيت على أقوال مشتبهة مجملة تشتمل على حق وباطل	
المتبذعة يستعملون ألفاظ الكتاب والسنة	
واللغة ولكن يقصدون بها معانى أخر	
	٢٢٤ - ٢٢٢

صفحة

مغالف لما يقصده المبتدعة	٢٢٩ - ٢٢٤
لما أن تمنع عن التكلم بالألفاظ المبتدعة	٢٤٠ - ٢٢٩
ولما أن تقبل ما وافق معناه الكتاب والسنة	٢٤٢ - ٢٤٠
الألفاظ نوعان	٢٤١
النوع الأول	٢٤٢ - ٢٤١
النوع الثاني	٢٥٤ - ٢٥٠
مثال ؛ الكلام على الرؤية	٢٥٦ - ٢٥٤
مثال آخر: كلمة جبر	٢٧٨ - ٢٥٦
مثال ثالث: اللفظ بالقرآن	٢٧٩ - ٢٧٨
مغنى الاستواء على العرش	٣٢٠ - ٢٨٠
الوجه الثامن عشر	
ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات فاسد متناقض	
مذهب النفاة في الصفات والرد عليه	٢٨٥ - ٢٨٢
الرد على نفاة الصفات من وجوه	٢٩٢ - ٢٨٥
الأول	٢٨٥
الثاني	٢٨٦ - ٢٨٥
الثالث	٢٩٢ - ٢٨٦
وجود الله هل هو ماهيته أو زائد على ماهيته	٢٩٢
رأى ابن تيمية	٢٩٦ - ٢٩٢
كيف نعرف الضلال ونجبه	٣١٠ - ٢٩٦
بطلان استدلال المتكلمين بقصة الخليل على رأيهم من وجوه:	٣١٠
الوجه الأول	٣١٣ - ٣١٣
الوجه الثاني	٣١٣
الوجه الثالث	٣١٤ - ٣١٣
الوجه الرابع	٣١١ - ٣١٤

صفحة	
٤٠٦ - ٣٢٠	الوجه التاسع عشر
	بطلان الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض
٣٣٠ - ٣٢٧	آراء المتكلمين في إرادة الله تعالى
٣٣٤ - ٣٣٠	آراء الفلاسفة
٣٣٤	اعتراض الأرموى على الرازى
٣٥٧ - ٣٣٤	رد ابن تيمية على الأرموى
٣٦٧ - ٣٥٨	ملخص الرد على حجة التأثير
٣٦٨	عمدة الفلاسفة في قدم العالم على مقدمتين
٣٧١ - ٣٦٨	جواز التسلسل
٣٧٤ - ٣٧١	الترجيح بلا مرجح
٣٧٧ - ٣٧٤	كل ما يحتاج به النفاة يدل على تقيض قولهم
٤٠٦ - ٣٧٧	إبطال الأبهري حجة الفلاسفة على قدم العالم
٤١٤ - ٤٠٧	فهرس الموضوعات

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرُوعُ تَعَاَضِرِ الْعُقُلِ وَالنَّفَلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أَبِي الْعَبَّاسِ تَيْمِيَّ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْحَكِيمِ

تحقيق
الدكتور محمد دُرُشَادِ سَالِم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثاني

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رموز الكتاب

- م = طبعة مطبعة السنة المحمدية .
- ق = طبعة المطبعة الاميرية ببولاق .
- س = مخطوطة مكتبة راغب باشا باستانبول .
- ص = مخطوطة مكتبة آصافية (حيدرآباد) .
- ط = مخطوطة مكتبة طلعت (دارالكتب المصرية) .
- ر = مخطوطة مكتبة رامبور (بالهند) .
- د = مخطوط دبلن (بايرلندا) .
- ت = مخطوط التيمورية (دارالكتب المصرية) .
- ش = مخطوطة دمشق .
- هـ = مختصر الهكاري .

دلالة السمع على
أفعال الله تعالى

ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى الذي به تنقطع
الفلاسفة الدهرية ، ويتبين به مطابقة العقل للشرع^(١) .

ولا ريب أن دلالة ظاهر السمع ليس فيها نزاع ؛ لكن الذين يخالفون
دلالته يدعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة
خالفتها^(٢) ، فأصل الدلالة متفق عليه ، فنقول :

معلوم بالسمع اتصاف الله تعالى بالأفعال الاختيارية القائمة به ،
كالاستواء إلى السماء ، والاستواء على العرش ، والقبض ، والبطى ،
والإتيان ، والمجيء ، والنزول ، ونحو ذلك . بل والخلق ، والإحياء ،
والإماتة ؛ فإن الله تعالى وصف نفسه بالأفعال اللازمة كالاستواء ،
وبالأفعال المتعدية كالخلق ، والفعل المتعدى مستلزم للفعل اللازم ، فإن
الفعل لا بد له من فاعل ، سواء كان متعدياً إلى مفعول أو لم يكن .
والفاعل لا بد له من فعل ، سواء كان فعله مقتصرًا عليه أو متعدياً إلى

• الأرقام الصغيرة تشير إلى صفحات الجزء الثاني من طبعة السنة المحمدية (م) بتحقيق الشيخين
محمد محيي الدين عبد الحميد . ومحمد حامد الفقي رحمهما الله . والرقم الكبير (٢) يدل على الجزء
الثاني .

(١) س : الشرع للعقل .

(٢) س : تخالفها .

غيره . والفعل المتعدى إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله ، إذ كان لا بد [له]^(١) من الفاعل . وهذا معلوم سمعاً وعقلاً .

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي نزل بها القرآن ، بل وغيرها من اللغات ، متفقون على أن الإنسان إذا قال : « قام فلان وقعد » وقال^(٢) : « أكل فلان الطعام وشرب الشراب » فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدى إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة ، إذ كلتا الجملتين^(٣) فعلية ، وكلاهما فيه فعل وفاعل ، والثانية امتازت بزيادة المفعول ، فكما أنه في الفعل اللازم مَعْنًا فعلٌ وفاعلٌ في الجملة المتعدية مَعْنًا أيضاً فعلٌ وفاعلٌ^(٤) وزيادة مفعول به .

٤/٢ / ولو قال قائل : الجملة الثانية ليس فيها فعل قائم بالفاعل .^(٥) كما في الجملة الأولى ، بل الفعل الذي هو « أكل » و « شرب » نصب^(٦) المفعول - من غير تعلق بالفاعل^(٥) أولاً - لكان كلامه معلوم الفساد ، بل يقال : هذا الفعل تعلق بالفاعل أولاً ، كتعلق « قام وقعد » ، ثم تعدى إلى المفعول ، ففيه ما في الفعل اللازم وزيادة التعدى ، وهذا واضح لا يتنازع^(٧) فيه اثنان من أهل اللسان .

(١) له : زيادة في (س) ، (هـ) .

(٢) م (فقط) : أو قال .

(٣) ص ، ط ، ر : الجملتان ، وهو خطأ .

(٤) س : معنا فعل وفاعل أيضاً .

(٥ - ٥) : ساقط من (ق) فقط .

(٦) م : ينصب .

(٧) س : لا يتنازع .

فقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الحديد : ٤] تضمن فعلين : أولهما متعدّ إلى المفعول به ، والثاني مقتصر لا يتعدى ، فإذا كان الثاني - وهو قوله تعالى : « ثم استوى » - فعلاً متعلقاً بالفاعل ، فقوله « خلق » كذلك بلا نزاع بين أهل العربية .

ولو قال قائل : « خلق » لم يتعلق بالفاعل ، بل نصب المفعول به ابتداءً ، لكان^(١) جاهلاً ، بل في « خلق » ضمير يعود إلى الفاعل كما في « استوى » .

وأما من جهة العقل : فَمَنْ جَوَّزَ أَنْ يَقُومَ بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى فَعَلْ لَازِمٌ لَهُ ، كالجيء والاستواء ، ونحو ذلك ؛ لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالخلق كالمخلوق والبعث والإماتة والإحياء ، كما أن من جَوَّزَ أَنْ يَقُومَ بِهِ صِفَةٌ لَا تَتَعَلَّقُ بِالْغَيْرِ كَالْحَيَاةِ لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يَمْنَعَ قِيَامَ الصِّفَاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْغَيْرِ ، كالعلم والقدرة والسمع والبصر ؛ ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضررين دون الآخر ، بل قد يثبت الأفعال المتعدية القائمة به كالتخليق مَنْ^(٢) يُنَازِعُ فِي الْأَفْعَالِ اللَّازِمَةِ ، كالجيء والإتيان . وأما العكس فما علمت به قائلًا .

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه ، وهذه سبب الحدوث ، والله تعالى حيّ قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما يشاء ، فعّال لما يشاء . وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث ، ونقلوه عن السلف والأئمة ، وهو قول طوائف كثيرة / من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين ٥/٢ والمتأخرين ، بل هو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة .

(١) م ، ق : كان .

(٢) س : فن .

وعلى هذا فيزول الإشكال ويكون إثبات خلق السموات والأرض إنما يتم بما جاء به الشرع ، ولا يمكن القول بحدوث العالم على أصل نفاة الأفعال الذين يزعمون أن العقل قد دل على نفيها ، ويقدمون هذا الذي هو عندهم دليل عقلي على ما جاء به الكتاب والسنة^(١) ، والعقل عند التحقيق يبطل هذا القول ويوافق الشرع ؛ فإنه إذا تبين أن القول بنفيها يمتنع معه القول بحدوث شيء من الحوادث : لا العالم ولا غيره ، والحوادث مشهودة ، كان العقل قد دل على صحة ما جاء به الشرع في ذلك ، والله سبحانه موصوف بصفات الكمال ، منزّه عن النقائص ، وكل كمال وُصِف به المخلوق من غير استلزامه لنقص فالحال أحقُّ به ، وكل نقص نزه عنه المخلوق فالحال أحق بان يتره عنه ، والفعل صفة كمال لا صفة نقص ، كالكلام والقدرة ، وعدم الفعل صفة نقص ، كعدم الكلام وعدم القدرة ، فدل العقل على صحة ما دل عليه الشرع ، وهو المطلوب .

وكان الناس قبل أبي محمد بن كُلاب صنفين ، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم تنكر هذا وهذا ، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيتته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن الأشعري وغيرهما ، وأما الحارث المحاسبي فكان ينتسب إلى قول ابن كلاب ، ولهذا أمر أحمد بهجره ، وكان أحمد^(٢) يحدّر عن ابن كلاب وأتباعه ، ثم قيل عن الحارث : إنه رجع عن قوله^(٣) .

(١) م . ق ، ص ، ط . ر : على ما جاءت به الكتب والسنة .

(٢) س : وكان الإمام أحمد .

(٣) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي . من شيوخ الصوفية . توفي ببغداد سنة ٢٤٣ . انظر

ترجمته في : تاريخ بغداد ٢١١/٨ - ٢١٦ وفي الكلام على هجر أحمد بن حنبل له ٢١٤/٢

- ٢١٦ . وانظر ترجمته أيضاً في : طبقات الصوفية للسلمي ، ص ٥٦ - ٦٠ ، الطبقات الكبرى =

وقد ذكر الحارث في كتاب « فهم القرآن » عن أهل السنة في هذه المسألة قولين ، ورجَّح قول ابن كلاب ، وذكر ذلك في قول الله تعالى :

﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة :

١٠٥] وأمثال ذلك ، وأئمة السنة / والحديث على إثبات النوعين ، وهو ٦/٢ الذي ذكره عنهم مَنْ نقل مذهبهم ، كحرب الكرماني^(١) وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهما ، بل صرح هؤلاء بلفظ الحركة ، وأن ذلك هو مذهب أئمة السنة والحديث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر حرب الكرماني أنه قول من لقيه من أئمة السنة ، كأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدي^(٢) وسعيد بن منصور^(٣) . وقال عثمان بن سعيد وغيره : إن الحركة من لوازم الحياة ، فكل حي متحرك ، وجعلوا نفي هذا من أقوال الجهمية نفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على تضليلهم وتبديعهم .

= للشعراني ٦٤/١ ؛ طبقات الشافعية (طبعة عيسى الحلبي بتحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي) ٢٧٥/٢ - ٢٧٩ (وانظر ما ذكره عن هجر أحمد له) . شذرات الذهب ١٠٣/٢ ؛ ميزان الاعتدال ٤٣٠/١ - ٤٣١ ؛ الخلاصة للخزرجي ؛ ص ٥٧ ؛ الأعلام ١٥٣/٢ - ١٥٤ .

(١) حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني ؛ صاحب الإمام أحمد ومن أئمة الحنابلة . توفي سنة ٢٨٠ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ١٧٦/٢ ؛ طبقات الحنابلة ١٤٥/١ - ١٤٦ .

(٢) أبو بكر عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدي الأسدي . أحد الأئمة في الحديث ، وهو شيخ البخاري . توفي بمكة سنة ٢١٩ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤١٣/٢ - ٤١٤ ؛ تهذيب التهذيب ٢١٥/٥ - ٢١٦ ؛ تاريخ التراث العربي لفؤاد سركين ٢٨٢/١ - ٢٨٣ ؛ الأعلام ٢١٩/٤ .

(٣) أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة المروزي ويقال الطالقاني ثم البلخي صاحب السنن . توفي بمكة ٢٢٧ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤١٦/٢ ؛ الجرح والتعديل ج ٢ . ق ١ . ص ٦٨ ؛ طبقات ابن سعد ٥٠٢/٥ ؛ سركين ٢٨٦/١ - ٢٨٧ .

وطائفة أخرى من السلفية^(١) كنعيم بن حماد الخزاعي^(٢) والبخارى صاحب « الصحيح » وأبي بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله^(٣) : يثبتون المعنى الذى يثبتته هؤلاء ، ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، ومن هؤلاء من يمتنع^(٤) عن^(٥) إطلاق لفظ الحركة لكونه غير مأثور^(٦) .

وأصحاب أحمد منهم من يوافق هؤلاء ، كأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأمثالها ، ومنهم من يوافق الأولين ، كأبي عبد الله بن حامد وأمثاله ، ومنهم طائفة ثالثة - كالتميمين وابن الزاغواني وغيرهم - يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب وأمثالهم .

ولما كان الإثبات هو المعروف عند أهل السنة والحديث كالبخارى

(١) م (فقط) : من السلف .

(٢) أبو عبد الله نعيم بن حماد بن معاوية بن الحارث الخزاعي المروزي . توفى سنة ٢٢٨ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٤١٨/٢ - ٤٢٠ ، تهذيب التهذيب ٤٥٨/١٠ - ٤٦٣ ، سزكين ٢٨٧/١ - ٢٨٨ ، الأعلام ١٤/٩ .

(٣) جملة « كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله » ساقطة من (س) .

(٤) ومن هؤلاء من يمتنع : كذا في (س) وفي سائر النسخ : لكن يمتنعون .

(٥) س : من .

(٦) في هامش نسخة (هـ) كتب ما يلي : « قال ابن تيمية المصنف في آخر المجلد الثاني في مناظرته للآمدى : وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة ، وهو قولك : الحادث لا يكون أزليا . وهى ضعيفة . إذ الحادث يراد به النوع ويراد به الشخص . فاللفظ مجمل . كما أن قول القائل القاني لا يكون باقيا مجمل . فإن إراد به أن القاني بنفسه لا يكون باقيا فهو حق . وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقيا فهو باطل . فإن نعيم الجنة دائم باق مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات يفنى شيئا بعد شيء » .

وأبي زُرعة^(١) وأبي حاتم^(٢) ومحمد بن يحيى الذهلي وغيرهم من العلماء الذين أدركهم الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة ؛ كان المستقر عنده ما تلقاه عن أئمة : من أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . وكان له أصحاب كأبي علي الثقفى^(٣) وغيره تلقوا طريقة ابن كلاب ، فقام بعض المعتزلة وألتي^(٤) إلى ابن خزيمة سر قول هؤلاء ، وهو أن الله لا يوصف بأنه يقدر على الكلام إذا شاء ، ولا يتعلق^(٥) ذلك بمشيئته ، فوقع بين ابن خزيمة وغيره وبينهم في ذلك نزاع ، حتى أظهروا موافقتهم له فيما لا نزاع فيه ، وأمر ولاة الأمر بتأديبهم لمخالفتهم له ، وصار / الناس حزينين ، فالجمهور من أهل السنة وأهل

٧/٢

الحديث معه ، ومن وافق [طريقة]^(٦) ابن كلاب معه ، حتى صار بعده علماء نيسابور وغيرهم حزينين ، فالحاكم أبو عبد الله^(٧) وأبو عبد الرحمن

(١) عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد . أبو زرعة الرازي . من أئمة الحديث . توفى سنة ٢٦٤ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٥٥٧/٢ - ٥٥٩ ؛ تهذيب التهذيب ٣٠/٧ - ٣٤ ؛ طبقات الحنابلة ١٩٩/١ - ٢٠٣ ؛ سزكين ٢٧٣/١ - ٢٧٤ ؛ الأعلام ٣٥٠/٤ .

(٢) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الرازي . من أقران البخاري ومسلم . توفى سنة ٢٧٧ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ٥٦٧/٢ - ٥٦٩ ؛ تهذيب التهذيب ٣١/٩ - ٣٤ ؛ طبقات الحنابلة ٢٨٤/١ - ٢٨٦ ؛ سزكين ٣٩٠/١ - ٣٩١ ؛ الأعلام ٢٥٠/٦ .

(٣) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفى النيسابوري . الفقيه الواعظ أحد الأئمة . توفى سنة ٣٢٨ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٣١٥/٢ ؛ العبر للذهبي ٢١٤/٢ ؛ طبقات الصوفية . ص ٣٦١ - ٣٦٥ ؛ طبقات الشافعية ١٩٢/٣ - ١٩٦ وفيه ١٩٣/٢ أنه روى بسنده إلى ابن خزيمة . . الخ .

(٤) س . ص . ط . ه . ر : ألتى .

(٥) م . ق : تعلق .

(٦) طريقة : ساقطة من (م) . (ق) .

(٧) س . ص : علماء أهل نيسابور .

(٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي النيسابوري ؛ الشهير بالحاكم ويعرف

بأبي البيع . من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه . توفى سنة ٤٠٥ . انظر ترجمته في تذكرة الحفاظ =

السلمى وأبو عثمان النيسابورى^(١) [وغيرهم معه وكذلك]^(٢) يحيى بن (٣) بن عمار السجستاني وأبو عبد الله بن منده وأبو نصر السجزي وشيخ الإسلام [أبو إسماعيل]^(٤) الأنصارى [وأبو القاسم] سعه بن على الزنجاني^(٥) وغيرهم معه ، وأما أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي^(٦) وطائفة أخرى فهم مع ابن كلاب .

[وكذلك النزاع كان بين طوائف الفقهاء والصوفية والمفسرين وأهل الكلام والفلسفة]^(٧) وهذه المسألة كانت المعتزلة تلقبها بمسألة « حلول الحوادث » وكانت المعتزلة تقول : إن الله منزّه عن الأعراض والأبغاض والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ونفي الأفعال ، ونفي

== ١٠٣٩/٣ - ١٠٤٥ : طبقات الشافعية ١٥٥/٤ - ١٧١ ، تاريخ بغداد ٤٧٣/٥ - ٤٧٤ ؛ سركين ٥٤٢/١ - ٥٤٦ ؛ الأعلام ١٠١/٧ .

(١) س : وشيخ الإسلام أبو عثمان النيسابورى . ولعله : أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابوني . ولد بنيسابور سنة ٣٧٣ ومات فيها سنة ٤٤٩ . مقدم أهل الحديث بخراسان . لقبه أهل السنة فيها بشيخ الإسلام . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٢٧١/٤ - ٢٩٢ ؛ شذرات الذهب ٢٨٢/٣ - ٢٨٣ ؛ الأعلام ٣١٤/١ .

(٢) ما بين المعقوفين في (س) فقط .

(٣) يحيى : كذا في (س) وفي سائر النسخ : ويحيى .

(٤) أبو إسماعيل : زيادة في (س) .

(٥) وأبو القاسم سعد بن على الزنجاني : كذا في (س) وذكر فيها قبل الأنصارى . وفي سائر النسخ : وسعيد بن على الزنجاني . وهو أبو القاسم سعد بن على بن محمد الزنجاني شيخ الحرم كان حافظاً ثقة زاهداً توفى سنة ٤٧١ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٣٣٩/٣ - ٣٤٠ ؛ تذكرة الحفاظ ١١٧٨ - ١١٧٤/٣ .

(٦) أبو بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقي الشافعي . شيخ خراسان ومن أئمة المحدثين . ولد سنة ٣٨٤ وتوفى سنة ٤٥٨ . انظر ترجمته في : تذكرة الحفاظ ١١٣٢/٣ - ١١٣٥ ؛ طبقات الشافعية ١١٣/١ - ١٦ ؛ شذرات الذهب ٣٠٤/٣ - ٣٠٥ ، الأعلام ١١٣/١ .

(٧) ما بين المعقوفين في (س) فقط .

مباينته للخلق وعلوه على العرش^(١) ، وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الإثبات أهل السنة بالعبارات المحملة التي تشعر الناس بفساد^(٢) المذهب ، فإنهم إذا قالوا « إن الله منزّه عن الأعراض » لم يكن في ظاهر هذه العبارة ما ينكر ، لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزّه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التي تعرض لبني آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزّه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ، ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها هم أعراضاً .

وكذلك إذا قالوا : « إن الله منزّه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهوا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ، ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن محمداً لم يُعْرَج به إليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه شيء ، ولا يتقرب إلى شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء ولا غيره ، ونحو ذلك من معاني الجهمية .

وإذا قالوا : « إنه ليس بجسم » أوهوا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ، ولا مثل أبدان الخلق^(٣) ، وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يُرَى / ولا يتكلم بنفسه ، ولا يقوم به صفة ، ولا ٨/٢ هو مباين للخلق ، وأمثال ذلك .

(١) س : على الأعرش .

(٢) هـ : فساد .

(٣) س : الناس .

وإذا قالوا : « لا تحله الحوادث » أو هووا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلاً للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا معنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه ، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء ، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً ، بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول ، وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق ، والمفعول عين الفعل ، ونحو ذلك .

وابن كُلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا وخالفوهم في إثبات الصفات ، وكان ابن كُلاب والحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق^(١) وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : إن العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواؤه على العرش فهو^(٢) من الصفات السمعية الخبرية التي لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله^(٣) بالاستيلاء ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف أتباع صاحب « الإرشاد »^(٤) فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ، وكان الأشعري وأئمة أصحابه

(١) س ، هـ : للمخلوقات .

(٢) س ، ط ، ر ، ص ، هـ : فهي .

(٣) س : يتأوله .

(٤) وهو إمام الحرمين الجويني .

يقولون : إنهم يحتجون بالعقل لما عرف^(١) ثبوته بالسمع ، فالشرع هو الذى يعتمد عليه فى أصول الدين ، والعقل عاضد له مُعَاوَن .
فصار هؤلاء يسلكون [ما يسلكه مَنْ]^(٢) سلكه [مِنْ] أهل الكلام المعتزلة^(٣) ونحوهم فيقولون : إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف ، وإنما يعتمد فى ذلك عندهم على عقولهم ، ثم ما لم يثبتها إما أن ينفوه وإما أن يقفوا فيه .

ومن هنا طمع فيهم المعتزلة ، وطمعت الفلاسفة فى الطائفتين ، بإعراض قلوبهم عما جاء به الرسول و [عن] طلب^(٤) الهدى من جهته ، وجعل هؤلاء يعارضون بين العقل / والشرع^(٥) كفعل المعتزلة والفلاسفة ، ٩/٢ ولم يكن الأشعرى وأئمة أصحابه على هذا ، بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة فى وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقا ، والقدح فيما يعارضه ، ولم يكونوا يقولون : « إنه لا يُرجع إلى السمع فى الصفات » ولا يقولون : « الأدلة السمعية لا تنفيذ اليقين » بل كل هذا مما أحدثه المتأخرون الذين مالوا إلى الاعتزال والفلسفة من أتباعهم ، وذلك لأن الأشعرى صرَّح بأن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ليس موقوفا على دليل الأعراض ، وأن الاستدلال به على حدوث العالم من البدع المحرمة فى دين الرسل ، وكذلك غيره ممن يوافق على نفي الأفعال القائمة به قد يقول : إن هذا

(١) هـ : يعرف .

(٢) يسلكه من : ساقطة من (م) . (ق) .

(٣) م . ق : يسلكون ما سلكه أهل الكلام من المعتزلة .

(٤) وعن طلب : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : وطلب .

(٥) س : بين الشرع والعقل .

الدليل دليل الأعراس صحيح ، لكن الاستدلال به بدعة ، ولا حاجة إليه ، فهؤلاء [لا]^(١) يقولون : إن دلالة السمع موقوفة عليه ، لكن المعتزلة القائلون بأن دلالة السمع موقوفة على صحته صرّحوا بأنه لا يُستدل بأقوال الرسول على ما يجب ويمتنع من الصفات ، بل ولا الأفعال ، وصرّحوا بأنه لا يجوز الاحتجاج على ذلك بالكتاب والسنة ، وإن وافق العقل ، فكيف إذا خالفه ؟

وهذه الطريقة^(٢) هي التي سلكها من وافق المعتزلة في ذلك كصاحب « الإرشاد » وأتباعه ، وهؤلاء يردون دلالة الكتاب والسنة ، تارة يصرّحون بأننا وإن علمنا مراد الرسول فليس قوله^(٣) مما يجوز أن يُحتج به في مسائل الصفات ؛ لأن قوله إنما يدل بعد ثبوت صدقه الموقوف على مسائل الصفات ، وتارة يقولون : إنما لم يدل^(٤) لأننا لا نعلم مراده لتطرق الاحتمالات إلى الأدلة السمعية ، وتارة يطعنون في الأخبار .

فهذه الطرق الثلاث التي وافقوا فيها الجهمية^(٥) ونحوهم من المبتدعة : أسقطوا بها حرمة الكتاب والرسول عندهم ، وحرمة الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، حتى يقولون^(٦) . إنهم لم يحققوا أصول الدين كما حققناها ، وربما اعتذروا عنهم بأنهم كانوا مشغولين^(٧) بالجهاد ، ولهم من جنس هذا

(١) لا : ساقطة من (م) . (ق) .

(٢) س ، ص ، ط . ر : الطريق .

(٣) س . هـ : لم يكن قوله .

(٤) هـ : أنها لم تدل .

(٥) هـ : المعتزلة .

(٦) حتى يقولون : كذا في (م) فقط ، وفي سائر النسخ : حتى يقولوا .

(٧) س ، هـ : مشغولين .

الكلام الذى يوافقون به الرافضة ونحوهم / من أهل البدع ، ويخالفون به ١٠/٢
 الكتاب والسنة والإجماع ، مما ليس هذا موضع بسّطه ، وإنما نبهنا على
 أصول دينهم وحقائق أقوالهم ، وغايتهم أنهم^(١) يدّعون فى أصول الدين
 المخالفة للكتاب والسنة : المعقول^(٢) والكلام ، وكلامهم فيه من التناقض
 والفساد ما ضارعوا به أهل الإلحاد ؛ فهم من جنس الرافضة : لا عقل
 صريح ولا نقل صحيح ، بل منتهاهم السفسة^(٣) فى العقليات
 والقرمطة^(٤) فى السمعيات ، وهذا منتهى كل مبتدع خالف شيئاً من
 الكتاب والسنة ، حتى فى المسائل العملية والقضايا الفقهية .

(١) وغايتهم أنهم : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : وغايتهم وأنهم .

(٢) م (فقط) : والمعقول .

(٣) يقول الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » ص ٢٤ (تحقيق الأستاذ الدكتور عثمان أمين ، ط
 الخانجي . ١٩٣١/١٣٥٠) : « وهذا الاسم - أعنى السوفسطائية - اسم المهنة التى بها يقدر الإنسان
 على المغالطة والتويه والتلبيس بالقول والإيهام . . . وهو مركب فى اليونانية من « سوفيا » وهى الحكمة
 ومن « اسطس » وهى الموهمة . فعنا : حكمة موهمة . وانظر نفس الكتاب ، ص ٢٤ - ٢٦ .
 وانظر تعليقات الأستاذ المحقق . وانظر أيضاً : التعريفات للجرجاني . مادة « السفسة » ؛ دستور
 العلماء للفاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمدنكرى (ط . حيدرآباد) مادة « السفسة » ؛ مفاتيح
 العلوم للخوارزمى (ط . المنيرية . ١٣٤٢) ص ٩١ ؛ وانظر كتاب السفسة (ج ٧ من منطق الشفاء
 لابن سينا) وخاصة ص ٥ ، وانظر تصدير الدكتور إبراهيم مذكور ومقدمة الدكتور أحمد فؤاد
 الأهواى . وانظر كلام ابن تيمية عن أنواع السفسة فى كتاب « الصفدية » ٩٧/١ - ٩٨ ، ط .
 الرياض . ١٩٧٦/١٣٩٦ .

(٤) القرمطة أى اتباع طريق القرامطة . والقرامطة من الباطنية وهم الذين ينتسبون إلى حمدان بن
 الأشعث الذى كان يلقب بقرمط الذى يقول عنه ابن طاهر البغدادي فى كتابه الفرق بين الفرق انه
 لقب بقرمط « لقرمطة فى خطه أو خطوه . . . وإليه تنسب القرامطة » . (القرمطة كما فى القاموس
 المحيط : دقة الكتابة ومقاربة الخطوط) وقال ابن الجوزى فى المنتظم إنه كان يسمى كرميته لحسرة عينيه
 وهو بالنبطية حمار العين . وانظر عن القرامطة : الفرق بين الفرق لابن طاهر ، ص ٢٨١ - ٢٩٣
 (بتحقيق الأستاذ محمد محبى الدين عبد الحميد ، ط . صبيح ، بدون تاريخ) ، مقالات الأشعري
 ٩٨/١ ، دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة حمدان قرمط لمسيوار ، الحضارة الإسلامية لآدم متر
 ٤٥/٢ - ٤٩ ، المنتظم لابن الجوزى ١١٠/٥ - ١١٩ .

مأ دره تعارض العقل جأ

ومع ذلك فهم لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة ؛ فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل ، فيجعلون التكذيب بالقدر من أصولهم العقلية ، وكذلك نفي الصفات . وأما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة المعتبرة علم بالضرورة أنها تصديق للرسول ، وإثبات الصانع أيضاً معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية ؛ فالعقليات التي يُعلم بها صحة السمع مقدمات قليلة ضرورية ، بخلاف المعتزلة فإنهم طَوَّلوا المقدمات وجعلوها نظرية ، فهم خير من المعتزلة في أصول الدين من وجوه كثيرة ، وإن كان المعتزلة خيراً منهم من بعض الوجوه .

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها ، كالإبانة و « الموجز » و « المقالات » وغيرها ، وكان محتلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ، ومن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه ، وكان القديماً من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التيمي وأمثالها يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة^(١) في الجملة^(٢) ، ويذكرون ما ذكره / من تناقض المعتزلة ، وكان بين التيمييين

١١/٢

(١) هـ : لأهل السنة .

(٢) س . ص . ط . ر : في الجمل .

ويعين القاضي أبو بكر وأمثاله من الائتلاف^(١) والتواصل ما هو معروف ، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانا في أجوبته في المسائل « محمد بن الطيب الحنبلي »^(٢) ويكتب أيضا « الأشعري » ، ولهذا توجد أقوال التميميين مقارنة^(٣) لأقواله وأقوال أمثاله المتبعين لطريقة ابن كلاب ، وعلى العقيدة التي صنفها أبو الفضل التيمي اعتمد أبو بكر البيهقي في الكتاب الذي صنفه في مناقب الإمام أحمد لما أراد أن يذكر عقيدته^(٤) ، وهذا بخلاف أبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة وأبي عبد الله بن حامد وأمثالهم ، فإنهم مخالفون لأصل قول الكلابية .

والأشعري وأئمة أصحابه ، كأبي الحسن الطبري وأبي عبد الله بن مجاهد الباهلي^(٥) والقاضي أبي بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخيرية التي ذكرت في القرآن كالأستواء والوجه واليد ، وإبطال تأويلها ، ليس له في ذلك قولان أصلا ، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا ، بل جميع من يحكى المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان .

(١) هـ : من الموافقة .

(٢) س : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي .

(٣) مقارنة : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : مقارنة .

(٤) سبقت ترجمة البيهقي . هذا الجزء ، ص ١٠ . وذكر ابن العماد الحنبلي في « شذرات

الذهب » ٣/٣٠٥ أن من كتب البيهقي كتابه في مناقب أحمد .

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي . من أخص تلامذة الشافعي

ومن أصحاب الأشعري ، عنه أخذ الباقلاني . جعل الذهبي وفاته بعد الستين وثلاثمائة . انظر

ترجمته في : العبر في خبر من غير ٢/٣٥٨ ؛ طبقات الشافعية ٣/٣٦٨ ؛ تبين كذب المفترى لابن

عساكر . ص ١٧٧ .

وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني ، فإنه نفي الصفات
الخبرية ، وله في تأويلها قولان ، ففي الإرشاد أولها ، ثم إنه في
« الرسالة النظامية » رجع عن ذلك ، وحرّم التأويل . وبين إجماع
السلف على تحريم^(١) التأويل . واستدل بإجماعهم^(٢) على أن التأويل محرّم ،
ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات الخبرية ،
ولهم في التأويل قولان . وأما الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم مثبتون لها ،
يردّون على من ينفيها أو يقف فيها ، فضلا عن من يتأولها .

مسألة قيام الأفعال
الاختيارية بالله تعالى
وأقوال السلف فيها

وأما مسألة قيام الأفعال الاختيارية به : فإن ابن كلاب والأشعري
وغيرهما ينفونها ، وعلى ذلك بنوا قولهم في مسألة القرآن ، وبسبب ذلك
وغيره تكلم الناس فيهم في هذا الباب بما هو معروف في كتب أهل العلم ،
ونسبوهم إلى البدعة وبقايا بعض الاعتزال فيهم ، وشاع النزاع في ذلك
بين عامة المنتسبين إلى السنة / من أصحاب أحمد وغيرهم . وقد ذكر أبو
بكر عبد العزيز في كتاب « الشافي »^(٣) عن أصحاب أحمد في معنى أن
القرآن غير مخلوق قولين مبنيين على هذا الأصل :

١٢/٢

أحدهما : أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته^(٤) .

والثاني : أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء .

وكذلك ذكر أبو عبد الله بن حامد قولين ، ومن كان يوافق على نفي
ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته - كقول ابن كلاب -

(١) ه : على ترك .

(٢) بإجماعهم : كذا في (س) وفي سائر النسخ : بذلك .

(٣) سبقت ترجمة أبي بكر عبد العزيز والكلام على كتابه الشافي . ج ١ . ص ٢٦٩ ت ٤ .

(٤) س : بقدرته ومشيئته .

[أبو الحسن التيمي وأتباعه^(١)] والقاضي^(٢) أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم ، وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة وهذا تارة . ومن كان يخالفهم في ذلك أبو عبد الله بن حامد ، وأبو بكر عبد العزيز وأبو عبد الله بن بطة وأبو عبد الله بن منده ، وأبو نصر السجزي ومحيي بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم^(٣) .

والتزاع في هذا الأصل بين أصحاب مالك وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب أبي حنيفة ، وبين أهل الظاهر أيضا ، فداود بن علي صاحب المذهب وأئمتهم على إثبات ذلك ، وأبو محمد بن حزم^(٤) على المبالغة في إنكار ذلك ، وكذلك أهل الكلام ، فالهشامية والكرامية على إثبات ذلك ، والمعتزلة على نفي ذلك ، وقد ذكر الأشعري في « المقالات » عن أبي معاذ التومني^(٥) وزهير الأثرى^(٦) وغيرها / إثبات ١٣/٢

(١) ما بين المعقوفين زيادة في (س) .

(٢) والقاضي : كذا في (س) وفي سائر النسخ : القاضي .

(٣) م ، ق ، ر ، ط : الأنصاري وأبو عمر بن عبد البر وأمثالهم . وفي هامش (ط) ، (ر)

كتب : ضرب في الأصل على قوله : أبو عمر بن عبد البر .

(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، الإمام الظاهري . عالم الأندلس في

عصره . ولد سنة ٣٨٤ وتوفي سنة ٤٥٦ . انظر ترجمته في : نفع الطيب ٢/٢٨٣ - ٢٨٩ ؛ وفيات

الأعيان ٣/١٣ - ١٧ ؛ العبر للذهبي ٣/٣٢٩ ؛ لسان الميزان ٤/١٩٨ - ٢٠٢ ؛ الأعلام ٥/٥٩ .

(٥) أبو معاذ التومني من أئمة المرجئة ورأس فرقة التومية منها . لم أتكن من معرفة تاريخ وفاته .

انظر في ترجمته ومذهبه : المقالات للأشعري ١/٢٠٤ . ٣٢٦ ، ٢٣٢/٢ ؛ الملل والنحل ١/١٢٨ ؛

الفرق بين الفرق (بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد) . ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ؛ اللباب في تهذيب

الأنساب لابن الأثير (ط . القدسي . ١٣٥٧) ١/١٨٧ ؛ ياقوت : معجم البلدان . مادة : تومن .

(٦) وزهير الأبري : كذا في جميع النسخ وهو خطأ . ولم أعرف من هو زهير الأثرى . ولكن

الأشعري يتكلم عن آرائه بالتفصيل في المقالات ١/٣٢٦ .

ذلك ، وكذلك المتفلسفة ، فحكوا عن أساطينهم - الذين كانوا قبل أرسطو - أنهم كانوا يثبتون ذلك ، وهو قول أبي البركات صاحب «المعتبر»^(١) وغيره من متأخريهم ، وأما أرسطو وأتباعه - كالفارابي وابن سينا - فينفون ذلك ، وقد ذكر أبو عبد الله الرازي عن بعضهم أن إثبات ذلك يلزم جميع الطوائف وإن أنكروه ، وقرر ذلك .

وكلام السلف والأئمة ومن نقل مذهبهم في هذا الأصل كثير يوجد في كتب التفسير والأصول .

قال إسحاق بن راهويه : حدثنا بشر بن عمر : سمعت غير واحد من المفسرين يقول^(٢) : « الرحمن على العرش استوى : أى ارتفع » .

وقال البخارى في « صحيحه » : « قال أبو العالية استوى إلى السماء : ارتفع » ، قال : « وقال مجاهد : استوى : علا على العرش »^(٣) .

(١) هو أبو البركات هبة الله بن ملكا صاحب كتاب «المعتبر في الحكمة» . اختلف في اسمه فسماه بعض المؤرخين : هبة الله بن على . وقال بعضهم : ابن ملكا . وقال آخرون : ابن ملكان ، كما اختلفوا في سنة وفاته فجعلها بعضهم ٥٤٧ وقال آخرون إنها ٥٦٠ أو ٥٧٠ . وهو طبيب وفيلسوف . كان يهودياً وأسلم ، يعرف بأوحد الزمان وفيلسوف العراقيين . طبع كتابه «المعتبر» في حيدرآباد سنة ١٣٥٧ . انظر ترجمته والكلام عن كتابه في : آخر الجزء الثالث من كتابه «المعتبر» ، ص ٢٣٠ - ٢٥٢ ؛ طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة (ط . بيروت) ٢/٢٩٦ - ٣٠٠ ؛ أخبار الحكماء لابن الففطى ، ص ٣٤٣ - ٣٤٦ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي . ص ١٥٢ - ١٥٤ ؛ نكت الهميان للصفدى ، ص ٣٠٤ ؛ وفيات الأعيان ٥/١٢٤ . ١٢٥ ؛ الأعلام ٩/٦٣ .

(٢) س : يقولون .

(٣) ذكر البخارى النصين في صحيحه ٩/١٢٤ (كتاب التوحيد . باب وكان عرشه على الماء) . في

أول الباب وذكر بين النصين ما يلى : « فسواهن : فخلقهن » .

وقال الحسين بن مسعود البغوي في تفسيره المشهور^(١) : « وقال ابن عباس وأكثر مفسري السلف : « استوى إلى السماء : ارتفع إلى السماء »^(٢) وكذلك قال الخليل بن أحمد .

وروى البيهقي في كتاب « الصفات » قال^(٣) : « قال الفراء : ثم استوى أى صعد ، قاله ابن عباس ، وهو كقولك للرجل : كان قاعدا فاستوى قائماً »^(٤) .

وروى الشافعي في مسنده عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن يوم الجمعة « وهو^(٥) اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش »^(٦) .

والتفاسير الماثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين مثل تفسير محمد بن جرير الطبري ، وتفسير عبد الرحمن بن إبراهيم المعروف بدحيم ، وتفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم ، وتفسير [أبي بكر]

(١) تفسير البغوي على هامش تفسير ابن كثير (ط . المنار - ١٣٤٣) في تفسير قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) (سورة البقرة : ٢٩) ج ١ ص ١٢٢ .

(٢) تفسير البغوي : « ثم استوى إلى السماء : قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف أى ارتفع إلى السماء » وسبقت ترجمة البغوي : ج ١ ، ص ٣٤٧ .

(٣) في كتاب « الأسماء والصفات » (بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، ط . السعادة . القاهرة - ١٣٥٨) ص ٤١٢ .

(٤) نص كلام البيهقي : « ... ثنا يحيى بن زياد الفراء . . . وقد قال ابن عباس رضي الله عنها : ثم استوى : صعد . وهذا كقولك للرجل : كان قاعداً فاستوى قائماً ، أو كان قائماً فاستوى قاعداً . وكل في كلام العرب جازم » .

(٥) م (فقط) : هو .

(٦) جاء الحديث في ترتيب مسند الشافعي (بتحقيق الشيخ الكوثري ، القاهرة - ١٣٧٠ / ١٩٥١) ص ١٢٦ - ١٢٧ عن أنس بن مالك وفيه (ص ١٢٧) : وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش .

ابن المنذر^(١) ، وتفسير أبي بكر عبد العزيز ، وتفسير أبي الشيخ الأصهباني ، وتفسير أبي بكر بن مردويه ، وما قبل هؤلاء من التفسير مثل تفسير أحمد بن حنبل وإسحاق بن إبراهيم وبقي بن مخلد وغيرهم ، ومن قبلهم مثل تفسير عبد بن حميد وتفسير سنيد^(٢) وتفسير عبد الرازق ، / ووكيع^(٣) بن الجراح فيها من هذا الباب الموافق لقول المثبتين ما لا يكاد يحصى ، وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها آثار النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين .

وقال أبو محمد حرب بن إسماعيل الكرماني في مسائله المعروفة التي نقلها عن أحمد وإسحاق وغيرهما ، وذكر معها من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وغيرهم ما ذكر ، وهو كتاب كبير صنفه على طريقة «الموطأ» ونحوه من المصنفات ، قال في آخره في الجامع : «باب القول في المذهب : هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها ، وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والحجاز والشام وغيرهم عليها ؛ فمن خالف شيئا من هذه المذاهب أو طعن فيها أو عاب قائلها فهو مبتدع ، خارج عن^(٤) الجماعة ، زائل^(٥) عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد وإسحاق بن إبراهيم بن مخلد^(٦) وعبد الله بن الزبير الحميدى وسعيد بن منصور وغيرهم ممن

(١) وتفسير أبي بكر بن المنذر : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : وتفسير ابن المنذر .

(٢) وتفسير سنيد : ساقطة من (ق) . (هـ) .

(٣) م : وتفسير وكيع .

(٤) عن : كذا في (س) وفي سائر النسخ : من .

(٥) م (فقط) : زائع .

(٦) وهو ابن راهوية . وسبقت ترجمته . ج ١ ص ٢٤٥ . وانظر ما ذكره عنه سركين

جالسنا^(١) وأخذنا عنهم العلم» وذكر الكلام في الإيمان والقدر والوعيد والإمامة وما أخبر به الرسول من أشراف الساعة وأمر البرزخ والقيامة وغير ذلك - إلى أن قال : « وهو سبحانه بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان ، والله عرش ، وللعرش حَمَلَةٌ يَحْمِلُونَهُ ، وله حَدٌّ ، والله أعلم بحدّه ، والله على عرشه عزّ ذكره وتعالى جده ولا إله غيره ، والله تعالى سميع لا يشك ، بصير لا يرتاب ، عليم لا يجهل ، جواد لا يبخل ، حلِيم لا يعجل ، حفيظ لا ينسى ، يقظان لا يسهو ، رقيب لا يغفل ، يتكلم ويتحرك ويسمع ويبصر وينظر ويقبض ويبسط ويفرح ويحب ويكره ويبغض ويرضى ويسخط ويبغض ، ويرحم ويعفو ويغفر ويعطى ويمنع ، وينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ، كيف شاء ، وكما شاء ، ليس كمثلته شيء ، وهو السميع البصير» - إلى أن قال : « ولم يزل الله متكلماً^(٢) علماً ، فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وقال الفقيه الحافظ أبو بكر الأثرم في كتاب « السنة »^(٣) ، وقد نقله

عنه الخلال / في « السنة » : « حدثنا إبراهيم بن الحارث - يعني ١٥/٢ العبادي - حدثني الليث بن يحيى ، سمعت إبراهيم بن الأشعث ، قال أبو بكر - هو صاحب الفضيل - سمعت الفضيل بن عياض : يقول « ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا

(١) م (فقط) : جالسناهم .

(٢) والله : كذا في (م) ، (هـ) . وفي سائر النسخ : الله .

(٣) س (فقط) : ولم يزل متكلماً .

(٤) أبو بكر أحمد بن محمد بن هاني الطالبي الإسكافي الأثرم صاحب الإمام أحمد ومن أئمة الحديثين ، توفي حوالي سنة ٢٦١ . ترجمته في طبقات الختابة ١/٦٦ - ٧٤ ، تذكرة الحفاظ ٥٧٠/٢ - ٥٧٢ ، الأعلام ١/١٩٤ . ولا يوجد كتاب « السنة » بين أيدينا .

أَحَدٌ» [سورة الإخلاص] فلا صفة أبلغ مما وصف [الله عز وجل] ^(١) به نفسه ، وكل هذا التزول والضحك وهذه المباهاة وهذا الاطلاع ، كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهى ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم أن كيف وكيف ^(٢) وإذا قال لك الجهمي : أنا أكفر برب يزول عن مكانه ، فقل أنت : أنا أومن ^(٣) برب يفعل ما يشاء .

وقد ذكر هذا الكلام الأخير عن الفضيل بن عياض البخارى فى كتاب «خلق الأفعال» ، هو وغيره من أئمة السنة ، وتلقوه بالقبول . قال البخارى ^(٤) : « وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي « أنا كافر برب يزول عن مكانه » فقل : « أنا أومن برب يفعل ما يشاء » .

قال البخارى ^(٥) : « وحدث ^(٦) يزيد بن هارون عن الجهمية فقال ^(٧) : « مَنْ زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرّر ^(٨) فى قلوب العامة فهو جهمي » .

وقال الخلال فى كتاب « السنة » : « أخبرنى جعفر بن محمد الفريابى ، حدثنا أحمد بن محمد المقدمى ، حدثنا سليمان بن حرب ،

كلام الخلال فى كتاب السنة

(١) الله عز وجل : زيادة فى (س) .

(٢) م . ق : أن نتوهم فيه كيف وكيف .

(٣) س : أنا مؤمن .

(٤) فى كتاب « خلق أفعال العباد » طبع ضمن مجموعة « عقائد السلف » ص ١٢٦ - ١٢٧ .

بتحقيق د . على سامى النشار ، د . عمار جمعى الطالبي (الاسكندرية . ١٩٧١) وطبع الكتاب طبعة

سابقة ضمن مجموعة فى دهل ، الهند . ١٣٠٦ . وجاء هذا النص فى ص ٢١ .

(٥) المرجع السابق . ص ١٢٧ (ط . الاسكندرية) = ص ٢١ (ط . الهند) .

(٦) فى الطبعتين : وحدّر .

(٧) فى الطبعتين : وقال .

(٨) فى الطبعتين : ما يقر .

قال : سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال : يا أبا إسماعيل ،
الحديث الذي جاء « ينزل الله إلى السماء الدنيا » يتحول من مكان إلى
مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ، ثم قال : هو في مكانه ، يقرب من
خلقه كيف يشاء .

وقال أبو الحسن الأشعري في كتاب « المقالات » ، لما ذكرَ مقالة كلام الأشعري في
المقالات : « ويصدقون بالأحاديث التي جاءت
عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٣) » « إن الله ينزل إلى سماء الدنيا فيقول :
هل من مستغفر ؟ » كما جاء الحديث^(٥) عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٦) ،
ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى^(٧) ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ ۖ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء : ٥٩] ويرون^(٨) اتباع من سلف
من أمة الدين ، وأن لا يحدثوا^(٩) في دينهم ما لم يأذن الله ، ويقولون بأن
الله^(١٠) يجيء يوم القيامة ، كما قال : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا
صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء^(١١) ، كما
قال : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ [سورة ق : ١٦] .

(١) م (فقط) : قال .

(٢) مقالات الإسلاميين بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (ط . النهضة المصرية ، القاهرة ،

١٣٦٩ / ١٩٥٠) ٣٢٣ / ١ .

(٣) المقالات : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤) المقالات : السماء .

(٥) م (فقط) : في الحديث ، وكذا في المقالات . (و ط . استانبول / ٢٩٥ / ١) : كما جاء

الحديث .

(٦) المقالات : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٧) المقالات : كما قال الله عز وجل .

(٨) م ، ق : ويودون .

(٩) المقالات : وأن لا يتبدعوا .

(١٠) م ، ق ، هـ : بأن الله ؛ المقالات : أن الله سبحانه .

(١١) كيف شاء : كذا في (س) والمقالات . وفي سائر النسخ : كيف يشاء .

قال الأشعري^(١) : « وبكل ما ذكرنا من أقوالهم^(٢) نقول ، وإليه نذهب »

وقال أبو عثمان إسماعيل الصابوني الملقب بشيخ الإسلام في رسالته المشهورة [عنه^(٣) في السنة^(٤)] ، وقد ذكر ذلك أبو القاسم التيمي^(٥) في كتاب « الحججة في بيان المحجة » له ، قال : « ويُثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين ، ولا تمثيل ، ولا تكيف ، بل يشبّهون له ما أثبتته رسولُ الله صلى الله عليه وسلم ، وينتهون فيه إليه ، ويُمرّون^(٦) الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره ، ويكلّون علمه إلى الله تعالى ، وكذلك يشبّهون ما أنزل الله في كتابه من ذكر المجيء والإتيان في ظلل من الغمام والملائكة ، وقوله عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢]

أقوال أخرى لأئمة أهل السنة : كلام أبي عثمان الصابوني في رسالته في السنة .

وقال : « سمعت الحاكم أبا عبد الله الحافظ يقول : سمعت إبراهيم ابن أبي طالب يقول : سمعت أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبا عبد الله الرباطي يقول : حضرت مجلس الأمير عبد الله بن طاهر^(٧) ذات يوم

(١) المقالات ٣٢٥/١ = (ط . استانبول ١/٢٩٧)

(٢) المقالات : قولهم .

(٣) عنه : زيادة في (س) .

(٤) وهو الذي سباه ابن تيمية قبل صفحات (ص ١٠) بأبي عثمان النيسابوري ، وسبقت ترجمته

هناك .

(٥) س ، ص . ر ، هـ : التيمي . وهو أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني . سبقت ترجمته ج ١ ص ٢٤٧ ت ٤ .

(٦) م ، ق : ويجرون .

(٧) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق الخزاعي ، أمير خراسان ، كان من أعظم الأمراء وأكثرهم بذلا للمال مع علم ومعرفة . توفي سنة ٢٣٠ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٢٧١/٢ - ٢٧٥ ، تاريخ بغداد ٩/٤٨٣ - ٤٨٩ ، شذرات الذهب ٢/٦٨ ، الأعلام ٤/٢٢٦ - ٢٢٧ .

وحضره^(١) إسحاق بن إبراهيم - يعنى ابن راهويه - فسُئِلَ عن حديث النزول ، صحيح هو؟ قال : نعم ، فقال له بعض قواد عبد الله : يا أبا يعقوب ، أتزعم أن الله ينزل كل ليلة؟ قال : نعم ، قال : كيف ينزل؟ فقال له إسحاق^(٢) : أثبتهُ فوق حتى أصف لك النزول ، فقال الرجل : أثبتهُ فوق ، فقال إسحاق : قال الله عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] فقال له الأمير عبد الله : يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة ، فقال إسحاق : أعز الله الأمير ! ومن يحيى يوم القيامة من يمنعه اليوم؟ » .

وروى بإسناده عن إسحاق بن إبراهيم قال : « قال لى الأمير عبد الله ابن طاهر : يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذى ترويه عن رسول الله ١٧/٢ صلى الله عليه وسلم : « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل؟ قال : قلت : أعز الله الأمير ! لا يقال لأمر الرب كيف؟ إنما ينزل بلا كيف .

وإسناده عن عبد الله بن المبارك : أنه سأله سائل عن النزول ليلة النصف من شعبان ، فقال عبد الله : يا ضعيف ، ليلة النصف؟ ينزل فى كل ليلة ، فقال الرجل : يا أبا عبد الرحمن ، كيف ينزل؟ أليس يخلو ذلك المكان؟ فقال عبد الله بن المبارك : ينزل كيف شاء .

وقال أبو عثمان الصابوني : « فلما صح خبر النزول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة ، وقبلوا الخبر ، واثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعتقدوا تشبيها له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى

(١) س . ص . ط . هـ : وحضر . وسقطت هذه الكلمة مع كلمات أخرى فى (ر) .

(٢) فقال له إسحاق : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : قال إسحاق .

لا تُشبه صفات الخلق ، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق ، تعالى الله عما يقول ^(١) المشبهة والمعطلة علوا كبيرا ، ولعنهم لعنا كثيرا .

كلام البيهقي في
الأسماء والصفات .

وروي الحافظ أبو بكر البيهقي في كتاب « الأسماء والصفات » ^(٢) « حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت ^(٤) أبا زكريا العنبري ^(٥) ، سمعت أبا العباس - يعني السراج - سمعت ^(٦) إسحاق بن إبراهيم يقول : دخلت يوما على طاهر بن عبد الله بن طاهر ، وعنده منصور بن طلحة ، فقال لي : يا أبا يعقوب ، إن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له : تؤمن به ^(٧) ، فقال له طاهر ^(٨) : ألم أنهك عن هذا الشيخ ؟ ما دعاك إلى أن تسأله عن مثل هذا ؟ قال إسحاق : فقلت له : إذا أنت لم تؤمن أن لك ربا يفعل ما يشاء ليس ^(٩) تحتاج أن تسألني .

قال البيهقي ^(١٠) : حدثنا أبو عبد الله الحافظ ، سمعت أبا جعفر محمد بن صالح بن هاني ، سمعت ^(١٣) أحمد بن سلمة يقول ، سمعت إسحاق بن إبراهيم الحنظلي يقول : جمعتي وهذا المتبذع - يعني إبراهيم

(١) س : عما يقوله .

(٢) أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي . سبقت ترجمته ، وقد طبع كتابه « الأسماء والصفات » (بتحقيق محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة ، ١٣٥٨ . والنص التالي في ص ٤٥٢ منه .

(٣) الأسماء والصفات (ص ٤٥٢) : وأخبرنا .

(٤) الأسماء والصفات : يقول سمعت .

(٥) س : العنبري .

(٦) الأسماء والصفات : يقول سمعت أبا العباس يقول سمعت .

(٧) الأسماء والصفات : تؤمن به ؟

(٨) الأسماء والصفات : فقال طاهر .

(٩) الأسماء والصفات : لست .

(١٠) الأسماء والصفات . ص ٤٥٢ قبل النص السابق بقليل .

(١١) الأسماء والصفات : وأخبرنا .

(١٢) الأسماء والصفات : قال سمعت .

(١٣) الأسماء والصفات : يقول سمعت .

بن أبي صالح - مجلس الأمير عبد الله بن طاهر / فسألني الأمير عن أخبار
التزول ، فسردتها^(١) فقال إبراهيم : كفرتُ برب ينزل من سماء إلى سماء ،
فقلت : آمنتُ برب يفعل ما يشاء ، فرضي^(٢) عبدُ الله كلامي ، وأنكر
على إبراهيم . قال^(٣) : « هذا معنى الحكاية » .

وروى أبو إسماعيل الأنصاري بإسناده عن حرب الكرماني ، قال :
« قال إسحاق بن إبراهيم : لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى ، كما يجوز
الخوض في فعل المخلوقين ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ
يُسْأَلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٣] ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله تعالى
بصفاته وأفعاله - يعني كما نتوهم فيهم - وإنما يجوز النظر والتفكير^(٤) في أمر
المخلوقين ، وذلك^(٥) أنه يمكن أن يكون الله موصوفا بالتزول كل ليلة إذا
مضى ثلثها إلى السماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل : كيف نزوله ؟ لأن
الخالق يصنع ما يشاء كما يشاء .

وعن حرب قال : قال إسحاق بن إبراهيم : ليس في التزول
وَصَفٌّ .

وقال أبو بكر الخلال في كتاب « السنة » « أخبرني يوسف بن موسى
أن أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى
ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر وينظرون إليه ،
ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء » .

قال : « وأخبرني عبدُ الله^(٦) بن حنبل ، قال : أخبرني أبي حنبل بن

(١) م (فقط) : فسردتها عليه .

(٢) الأسماء والصفات : قال فرضي .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) س : والفكر .

(٥) م . ق : وذكر .

(٦) ط . ر . ص . هـ : عبيد الله .

إسحاق^(١) ، قال : قال عمي : نحن نؤمن بأن الله على العرش^(٢) كيف شاء وكما شاء ، بلا حدٍّ ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ بحد ولا غاية ﴿ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] هو عالم الغيب والشهادة ، وعلام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حدَّ صفاته .

١٩/٢ / قال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تُروى « إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا »^(٣) و « إن الله يرى »^(٤) و « إن الله يضع قدمه »^(٥) وما أشبه

(١) ذكر ابن العماد الحنبلي (شذرات الذهب ١٦٣/٢) في وفيات سنة ٢٧٣ : « وفيها حنبل بن إسحاق الحافظ أبو علي ، ابن عم الإمام أحمد وتلميذه » إلى أن قال : « وحدث عنه ابنه عبيد الله - أو عبد الله - . . . وأبو بكر الخلال وغيرهم » . ثم قال عن حنبل : « وذكره ابن ثابت فقال : كان ثقة ثبًا . وقال الدارقطني : كان صدوقًا . وكان حنبل يسمى الإمام أحمد عمه ولذلك يذكر عنه ابن العماد بعد قليل : « وقال حنبل : جمعنا عمي ، يعني الإمام أحمد أنا وصالح وعبد الله : يعني أبناء أحمد وقرأ علينا المسند . الخ » .

(٢) هـ : على عرشه .

(٣) سبق الكلام على أحاديث النزول ، ج ١ ، ص ١٥ ، ١٠٧ - ١٠٨ .

(٤) سبق الكلام على حديث الرؤية ، ج ١ ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٥) الحديث عن أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد ، حتى يضع فيها رب العزة قدمه ، فنقول : قط قط ، وعزتك ، ويزوي بعضها إلى بعض ، وهذه رواية الترمذی في صحيحه (بشرح ابن العربي) ١٥٩/١٢ - ١٦٠ وقال الترمذی : « هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه وفيه عن أبي هريرة » . والأحاديث التي تذكر وضع الله سبحانه قدمه في النار جاءت في مواضع كثيرة عن كثير من الصحابة : ففي البخاري عن أنس وعن أبي هريرة ١٣٨/٦ (كتاب التفسير ، سورة ق ، قوله تعالى : وتقول هل من مزيد) . وعن أنس -

هذه الأحاديث ، فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدّق بها ، ولا كيف ولا معنى - أى لا نكيّفها ولا نحرفها بالتأويل ، فنقول : معناها كذا - ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق ، إذا كان بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء .

وقال حنبل في موضع آخر . عن أحمد ، قال : « ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه » . قال : « فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منه وله ، ولا تتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا نتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا تُزِيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول ، وخلّوه بعده يوم القيامة ، ووضعه كتفه عليه - هذا كله يدل على أن الله تبارك وتعالى يُرى في الآخرة ، والتحديد في هذا كله بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه : سميع ، بصير ، لم يزل متكلماً عالماً غفوراً ، عالم الغيب والشهادة ، علامّ

= ١٣٤/٨ - ١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور . باب الحلف بعبارة الله وصفاته وكلامه) . وعنه أيضاً ١١٦/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم) وعن أبي هريرة ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد . باب ما جاء في قول الله تعالى إن رحمة الله قريب من المحسنين) . وجاءت أيضاً في مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك ٢١٨٦/٤ - ٢١٨٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب النار يدخلها الجبارون) . وفي المسند عن أبي هريرة ٣٦٨/٢ - ٣٦٩ ، ٥٠٧ ، وعن أبي سعيد الخدري ١٣/٣ .

الغيوب . فهذه صفات وصف [الله] ^(١) بها نفسه ، لا تدفع ولا ترد ، وهو على العرش بلا حد ، كما قال تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٤] كيف شاء ، المشيئة إليه عز وجل ، والاستطاعة له ، ليس كمثلته شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول إبراهيم لأبيه ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾ [سورة مريم : ٤٢] فنثبت أن الله سميع بصير ، صفاته منه ، لا نتعدى القرآن / والحديث ، والخبر بضحك الله ، ولا نعلم كيف ^(٢) ذلك إلا بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبثبوت القرآن ، لا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشيبة .

قلت له : والمشيبة ما يقولون ؟ قال : من قال بَصْرٌ كبصرى ، ويدٌ كيدى ، وقدم كقدمى ؛ فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، والكلام فى هذا لا أحبه .

وقال محمد بن مخلد : قال أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله .

(١) لفظ « الله » فى سن (فقط) .

(٢) م ، ق : قال .

(٣) هـ : إلى أن قال : بضحك الله ولا يعلم كيف . وفى المسند ١١/٤ عن أبى رزين قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره . قال : قلت : يا رسول الله . أو بضحك الرب عز وجل ؟ قال : نعم . قال : لن نعلم من رب بضحك خيرا . والحديث فى المسند ١٢/٤ . والأحاديث التى جاءت فى ضحك الله تعالى كثيرة منها عن أبى هريرة فى : البخارى ٣٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب ويؤثرون على أنفسهم) وعنه أيضا فى ١٢٩/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) . وهذا الحديث الأخير جاء فى مسلم ١٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية) وفى المسند (ط . المعارف) ١٤٢/١٤ (حديث رقم ٧٧٠٣) . ٥٦ - ٥٥/١٥ (حديث رقم ٧٩١٤) . وفى سنن ابن ماجه ٦٨/١ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) .

وقال يوسف بن موسى : إن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا شيئا من خلقه ، ولا يشبه شيء من خلقه ؟ قال : نعم ، ليس كمثلته شيء .

فقول أحمد : « إنه ينظر إليهم ويكلمهم كيف شاء وإذا شاء » وقوله : « هو على العرش كيف شاء وكما شاء » وقوله : « هو على العرش بلا حد كما قال : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ كيف شاء ، المشيئة إليه ، والاستطاعة له ؛ ليس كمثلته شيء .

[قلت : وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير شيء ^(١)] يبين أن نظره وتكليمه وعلوه على العرش واستواءه على العرش مما يتعلق بمشيئته واستطاعته .

وقوله : « بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد » نفى به إحاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، إلا بما أخبر عن نفسه ، ليبين ^(٢) أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته ، كما قال الشافعي في خطبة « الرسالة » ^(٣) : « الحمد لله الذى هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه » ^(٤) ولهذا قال أحمد : « لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية » فتنى أن يدرك له حد أو غاية ، وهذا أصح

(١) مابين المعقوفين في (س) فقط ، وسقط من سائر النسخ .

(٢) ليبين : كذا في (س) و(هـ) وفي سائر النسخ لتين .

(٣) الرسالة للشافعي (ص ٨) بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر رحمة الله . ط . مصطفى

الخليبي . القاهرة ، ١٩٤٠/١٣٥٨ .

(٤) عبارة الحمد لله « جاءت في الرسالة في ص ٧ في أول الكتاب وجاءت باقي العبارات بعد

ذلك في ص ٨ .

القولين في تفسير الإدراك ، وقد بسط الكلام على شرح هذا الكلام في غير هذا الموضع .

وما في هذا الكلام من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نصَّ عليه أحمد وغيره من الأئمة ، كما ذكره الخلال أيضا ، قال : « حدثنا / أبو بكر المروزي ، قال : سمعت أبا عبد الله - لما قيل له ^(١) : روى على بن الحسن ^(٢) بن شقيق عن ابن المبارك ، أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بجد - قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه ، ثم قال أبو عبد الله : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] . ثم قال : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] . » .

٢١/٢

قال الخلال : وأنبأنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا أبو بكر الأثرم ، حدثني محمد بن إبراهيم القيسي ، قال : قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك - وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ - قال : في السماء السابعة على عرشه بجد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا .

وأخبرني حرب بن إسماعيل قال : قلت لإسحاق - يعني ابن راهويه - : هو على العرش بجد ؟ قال : نعم بجد .

وذكر عن ابن المبارك قال : هو على عرشه بائن من خلقه بجد .

قال : وأخبرنا المروزي قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه :

قال الله تبارك وتعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة

(١) س ، ص ، ط ، ر : قيل له بدون « لما » .

(٢) س ، هـ : بن الحسين .

طه : ٢٥ . إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة ، وفي قعور البحار ورؤوس الآكام وبطن الأودية ، وفي كل موضع ، كما يعلم علم مافى^(١) السموات السبع وما فوق العرش ، أحاط بكل شيء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر ولا رطب ولا يابس^(٢) إلا قد عرف ذلك كله وأحصاه ، فلا تعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره .

فهذا مثاله مما نُقِلَ عن الأئمة ، كما قد بُسِطَ في غير هذا الموضع ، وبينوا^(٣) أن ما أثبتوه له من الحد لا يعلمه غيره ، كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ، / والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه ٢٢/٢ مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته .

كلام عبد العزيز
الماجشون

وبنحو ذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون في كلامه المعروف ، وقد ذكره ابن بطة في « الإبانة »^(٤) ، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه في الأصول^(٥) ، ورواه أبو بكر الأثرم ، قال :

(١) م (فقط) : ما فوق .

(٢) عبارة « ولا رطب ولا يابس » في (م) فقط .

(٣) وبينوا : كذا في (س) وفي سائر النسخ : بينوا وفي (هـ) يبين .

(٤) تكلمت عن أبي عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري المعروف بابن بطة

المتوفى سنة ٣٨٧ وعن كتابيه « الإبانة الصغرى » و« الإبانة الكبرى » فيما سبق ، ج ١ ، ص ٢٦٩ .

(٥) سبقت ترجمة أبي عمر أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي المتوفى سنة ٤٢٩ ، ج ١ ، ص

٢٤٧ . وذكر الزركلي (الأعلام ٢٠٦/١) من كتبه : « الوصول إلى معرفة الأصول » .

« حدثنا عبد الله بن صالح عن عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة أنه قال : « أما بعد ، فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتابعت ^(١) فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظم الذي فاقت ^(٢) عظمته الوصف والتقدير ، وكَلَّت الألسن عن تفسير صفته ، وانحسرت العقول عن معرفة قدره » - إلى أن قال : « فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعلم من يموت ويبيلى قدر من لا يموت ولا يبيلى ^(٣) ؟ وكيف يكون لصفة ^(٤) شيء منه حدٌ أو منتهى يعرفه عارف ، أو يجد قدره واصف ؟ الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه » - إلى أن قال - : « اعرف - رحمك الله - غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف [منها] ^(٥) قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ؟ أو تتجر به عن شيء من معصيته ؟ » - وذكر كلاما طويلا ، إلى أن قال - : « فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد ^(٦) استهوته الشياطين في الأرض حيران ؛ فصار يستدل - بزعمه ^(٧) - على جحد ما وصف

(١) في « لسان العرب » : « التابعت : الوقوع في الشر من غير فكرة ولا روية والمتابعة عليه ، ولا يكون في الخير . ويقال في التابعت : إنه اللجاجة » .

(٢) فاقت : كذا في (س) وفي سائر النسخ : فانت .

(٣) وكيف يعلم من يموت ويبيلى قدر من لا يموت ولا يبيلى : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : وكيف يعرف قدر من لا يموت ولا يبيلى .

(٤) م (فقط) : لصفته .

(٥) منها : زيادة في (س) .

(٦) هـ : قد .

(٧) س : زعم .

الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد إن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فعسى عن البين بالحقى ، يجحد ما سمي الرب من نفسه ، بصمت الرب عمّا لم يسم^(١) ، فلم يزل يُملئ له الشيطان ، حتى جحد قول الله تعالى : ﴿ وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ٢٢ : ٢٣] . فقال : / لا يراه أحد يوم القيامة ، فجحد - والله - ٢٣/٢ أفضل كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر في^(٢) وجهه في مقعد صدق عند مليك مقتدر ، قد قضى أنهم لا يموتون ، فهم بالنظر إليه ينضرون» وذكر كلاماً طويلاً كتب في غير هذا الموضع^(٣) .

كلام آخر للخلافة
السنة ،

وقال الخلال في «السنة» : «أخبرني علي بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال : سمعت أبا عبد الله يقول : « من زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر بالله ، وكذب القرآن ، وردّ على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره ، يستتاب من هذه المقالة ، فإن تاب وإلا ضربت عنقه » .

قال : « وسمعت أبا عبد الله قال : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ ﴾ [سورة النساء ١٦٤] فأثبت الكلام لموسى كرامة منه لموسى ، ثم قال تعالى يؤكد كلامه^(٤) : ﴿ تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء ١٦٤] .

قلت لأبي عبد الله : « الله عز وجل يكلم عبده يوم القيامة؟ قال : نعم ، فمن يقضى بين الخلائق إلا الله عز وجل؟ يكلم عبده ويسأله ، الله

(١) م ، ق : من نفسه ويصف الرب بما لم يسم .

(٢) م (فقط) : إلى .

(٣) في هامش (ط) كتب ما يلى : « في الحموية » .

(٤) س ، ص ، ر ، ط : بعد كلامه .

متكلم ، لم يزل الله يأمر بما يشاء ويحكم ، وليس له عدل ولا مثل ، كيف شاء ، وأنى شاء» .

قال الخلال : «أخبرنا^(١) محمد بن علي بن بحر أن يعقوب بن بُختان حدثهم ، أن أبا عبد الله سئل عمَّن زعم أن الله لم يتكلم [بصوت]^(٢) ؟ فقال^(٣) : بلى ، تكلم بصوت ، وهذه الأحاديث كما جاءت نروياها ، لكل حديث وجه ، يريدون أن يموهوا على الناس ، مَن زعم أن الله لم يكلم موسى فهو كافر .

حدثنا عبد الرحمن بن محمد المحاربي عن الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله - يعني ابن مسعود - قال : «إذا تكلم الله بالوحي سمع صوته أهل السماء فيخرون سجدا ، حتى إذا فرغ عن قلوبهم - قال : سكن عن قلوبهم - نادى أهل السماء : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، قال : كذا وكذا»^(٤) .

قال الخلال : «وأبانا^(٥) أبو بكر المروزي^(٦) : سمعت أبا عبد الله -

(١) ص . ط ، هـ : أنبانا .

(٢) بصوت : زيادة في (س) .

(٣) فقال : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : قال .

(٤) هذا الأثر عن ابن مسعود جاء هنا موقوفا . وسيرد بعد قليل مرفوعا وستكلم عليه بعد قليل . وقد ذكر الطبري في تفسيره ، (ط . بولاق) ٦٢/٢٢ - ٦٣ (تفسير سورة سبأ . آية ٢٣) عدة آثار عن ابن مسعود وغيره من الصحابة مقاربة في معناها لهذا الأثر . وروى البخاري في صحيحه ١٤١/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ولا تنفع الشاعة عنده . . .) هذا الأثر كما يلي : «وقال مسروق عن ابن مسعود : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماوات شيئا . فإذا فرغ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق» .

(٥) س ، ر : وأخبرنا .

(٦) م : أبو بكر المروزي (وتكرر ورود الاسم بعد ذلك في هذه الطبعة كثيرا على هذا النحو) ؛ =

وقيل له : إن عبد الوهاب قد تكلم وقال : من زعم أن الله كلم موسى بلا صوت فهو جهمي عدو الله وعدو الإسلام - فتبسم أبو عبد الله وقال « ما أحسن ما قال ! عافاه الله ! »

وقال عبد الله بن أحمد : سألت أبي عن قوم يقولون : لما كلم الله موسى / لم يتكلم بصوت ، فقال أبي : بلى ، تكلم تبارك وتعالى بصوت ، ٢٤/٢ وهذه الأحاديث نروها كما جاءت ، وحديث ابن مسعود : « إذا تكلم الله بالوحي سمع له صوت كجبر السلسلة على الصَّفْوَانِ »^(١) قال أبي : والجهمية تنكره ، قال أبي : وهؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس ، من زعم أن الله لم يتكلم فهو كافر ، إنما نروى هذه الأحاديث كما جاءت »

== ق . . ر ، ط . ص ، س ، د : أبو بكر المروزي . والصواب ما أثبتته . وسبقت ترجمة أبي بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم المروزي (المتوفى سنة ٢٩٢) ج ١ ، ص ٦٨ . كما سبقت ترجمة أبي بكر الخلال ، ج ١ ، ص ٦٦ . ت ٣ . وذكر ابن أبي يعلى في ترجمته للخلال في طبقات الخنابلة ١٢/٢ : « وصحب أبا بكر المروزي (كذا وهو خطأ) إلى أن مات » . وأما الخطيب البغدادي فذكر في ترجمته للخلال في : تاريخ بغداد ١١٢/٥ : « سمع الحسن بن عرفة وسعدان بن نصر وأبا بكر المروزي ومحمد بن عوف الحمصي ومن في طبقتهم وبعدهم » .

(١) في هامش (ط) ، (ص) كتب الحديث كاملاً وذكرت النسختان أنه حديث أبي هريرة ، وسيرد الحديث بعد قليل مروياً عن أبي هريرة رضي الله عنه كما يرد حديث آخر مقارب في معناه عن ابن عباس رضي الله عنها .

أما حديث بن مسعود فقد رواه أبو داود في سننه ٣٢٥/٤ (كتاب السنة ، باب في القرآن) وهذا نصه : « حدثنا أحمد بن أبي سريج الرازي وعلي بن الحسين بن إبراهيم وعلي بن مسلم قالوا : ثنا أبو معاوية ، ثنا الأعمش عن مسلم عن مسروق عن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء للسماء صلصلة كجر السلسلة على الصفا فيصعقون فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل ، حتى إذا جاءهم جبريل قرع عن قلوبهم . قال : فيقولون : يا جبريل ماذا قال ربك ؟ فيقول : الحق ، فيقولون : الحق ، الحق ، الحق » .

قلت : وهذا الصوت الذى تكلم الله به ليس هو الصوت المسموع من العبد ، بل ذلك صوته كما هو معلوم لعامة الناس ، وقد نصَّ على ذلك الأئمة : أحمدٌ وغيره ، فالكلام المسموع منه هو كلام الله ، لا كلام غيره ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] وقال النبي صلى الله عليه وسلم : «ألا رجل يحملنى إلى قومه لأبْلَغُ كلام ربي ، فإن قريشا منعونى أن أبْلغُ كلام ربي» رواه أبو داود وغيره^(١) . وقال صلى الله عليه وسلم : «زينوا القرآن بأصواتكم»^(٢) ، وقال : «ليس منا من لم يتغنَّ بالقرآن»^(٣) .

ذكر الخلال عن إسحاق بن إبراهيم قال لى أبو عبد الله يوماً - وكنت

(١) الحديث عن جابر بن عبد الله فى : سنن أبى داود ٣٢٤/٤ (كتاب السنة ، باب فى القرآن) ؛ الترمذى ٤٥/١١ (كتاب ثواب القرآن . باب ٢٤) . وقال الترمذى : هذا حديث غريب صحيح .

(٢) ذكر البخارى الحديث على أنه عنوان أحد أبواب كتاب التوحيد فقال ١٥٧/٩ (كتاب التوحيد . باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم) ولم يذكر الحديث ضمن أحاديث الباب . أما أبو داود فروى الحديث فى سننه عن البراء بن عازب ٩٩/٢ (كتاب الوتر . باب استحباب الترتيل فى القراءة) ورواه عنه من طريقين النسائى فى سننه (بشرح السيوطى) ١٣٩/٢ - ١٤٠ (كتاب افتتاح الصلاة ، باب ترتيب القرآن بالصوت) ؛ ورواه عنه أيضاً : ابن ماجة فى سننه ٢٤٦/٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب فى حسن الصوت بالقرآن) ؛ الدارمى فى سننه ٤٧٤/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب التغنى بالقرآن) ؛ أحمد فى مسنده ٢٨٣/٤ ، ٢٨٥ .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٣/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : وأسرؤا قولكم أو أجهروا به) ؛ سنن أبى داود ١٠٠/٢ (كتاب الوتر ، باب استحباب الترتيل فى القراءة) ؛ وهو عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : سنن الدارمى ٣٤٩/١ (كتاب الصلاة . باب التغنى بالقرآن) . ٤٧١/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب التغنى بالقرآن) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤٣/٣ - ٤٤ (حديث رقم ١٤٧٦) ، ٥٩/٣ (حديث رقم ١٥١٢) وصحح الشيخ أحمد شاکر الحديثين .

سألته [عنه] ^(١): تدرى ما معنى «من لم يتغن بالقرآن»؟ قلت: لا - قال: هو الرجل يرفع صوته، فهذا معناه، إذا رفع صوته ^(٢) لقد نغنى به. وعن صالح بن أحمد أنه قال لأبيه: «زينوا القرآن بأصواتكم» فقال: التريين أن يحسنه.

وعن الفضل بن زياد قال: سألت أبا عبد الله عن القراءة؟ فقال: يحسنه بصوته من غير تكلف ^(٣).

وقال الأثرم: سألت أبا عبد الله عن القراءة بالألحان، فقال: كل شيء مُحدث فإنه لا يعجبني، إلا أن يكون صوت الرجل لا يتكلفه.

وقال القاضي أبو يعلى: هذا يدل من كلامه على أن صوت القارئ ليس / هو الصوت الذى تكلم الله به، لأنه أضافه إلى القارئ الذى هو ٢٥/٢ طبعه من غير أن يتعلم ^(٤) الألحان ^(٥).

كلام البخارى في كتاب
خلق أفعال العباد.

وقال أبو عبد الله البخارى - صاحب الصحيح - في كتاب «خلق الأفعال» ^(٦): يُذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم: «أن الله ينادى بصوت يسمعه من بُعد كما يسمعه من قُرب، وليس هذا لغير الله عز وجل» ^(٧).

(١) عنه: ساقطة من (م) فقط.

(٢) م: صوته به.

(٣) س: تكلف به.

(٤) م: يتكلف؛ ق: يتكلم.

(٥) ق، ر: بالألحان.

(٦) في كتاب «خلق أفعال العباد» (ط. الإسكندرية) ص ١٩٢ وجاء الحديث فيه مفصلاً.

(٧) خلق أفعال العباد: فليس هذا لغير الله جل ذكره.

قال أبو عبد الله البخارى^(١) : « وفي هذا دليل على^(٢) أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق ؛ لأن صوت الله^(٣) يُسمع من بعد كما يُسمع من قرب ، وأن الملائكة يُصعقون من صوته ، فإذا تنادى^(٤) الملائكة لم يصعقوا ، قال^(٥) : ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٢] فليس لصفة الله ند ولا مثل ، ولا يوجد شئ من صفاته في المخلوقين .»

ثم روى بإسناده حديثَ عبد الله بن أنيس^(٦) - الذى استشهد به في غير موضع من الصحيح ، تارة يجزم به ، وتارة يقول : « ويذكر عن عبد الله بن أنيس^(٨) - قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « يحشر الله العباد ، فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان ، لا ينبغي لأحد من أهل الجنة أن يدخل الجنة وأحد من أهل النار^(٩) يطلبه بمظلمة » ، وذكر الحديث - الذى رواه في صحيحه - عن أبي سعيد^(١٠) ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

(١) البخارى : ليست في خلق أفعال العباد .

(٢) على : ليست في « خلق أفعال العباد » ولا في نسخة (س) ، (هـ) .

(٣) خلق أفعال العباد : الله جل ذكره .

(٤) م ، ق : ينادى ؛ س : نادى .

(٥) خلق أفعال العباد : وقال عز وجل .

(٦) خلق أفعال العباد . ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٧) م : في .

(٨) الحديث في : البخارى ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ولا تنفع الشفاعة

عنده) وفيه : ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول :

يحشر العباد . . . الحديث . وجاء الحديث في المسند ٤٩٥/٣ مفصلاً عن جابر عن عبد الله بن

أنيس . ولم أجد الحديث في موضع آخر في صحيح البخارى .

(٩) خلق أفعال العباد : واحد من النار ، وسقطت كلمة « أهل » .

(١٠) خلق أفعال العباد ، ص ١٩٣ . والحديث في صحيح البخارى في ثلاثة مواضع : عن أبي =

« يقول الله يوم القيامة : يا آدم ، فيقول : لبيك وسعديك ، فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار ، قال : يارب ، ما بعث النار؟ قال : من كل ألف - أراه قال : تسعمائة وتسعة وتسعين - فحينئذ تضع الحامل حملها ﴿ وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ٢] وذكر حديث ابن مسعود - الذي استشهد به أحمد - وذكر الحديث ^(١) الذي رواه في صحيحه عن عكرمة ^(٢) : سمعت أبا هريرة يقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها / خضعاناً لقوله : كأنه سلسلة على صفوان ^(٤) ، فإذا ﴿ فُرِّعَ عَنْ ٢٦/٢ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] وذكر حديث ابن عباس المعروف من حديث الزهري عن علي بن الحسين عن ابن عباس عن نفر من الأنصار ^(٥) - وقد رواه أحمد ومسلم

== سعيد الخدري ٩٧/٦ - ٩٨ (كتاب تفسير القرآن . سورة الحج) : وعن أبي هريرة مع اختلاف في اللفظ ١١٠/٨ (كتاب الرقاق ، باب كيف الحشر) ، وعن أبي سعيد الخدري ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده) وهو بمنه في المسند (ط . المعارف) : عن عبد الله بن مسعود ٢٥٠/٥ (حديث رقم ٣٦٧٧) ، وعن أبي هريرة (ط . الحلبي) ٣٧٨/٢ .

(١) خلق أفعال العباد : وما بعث .

(٢) خلق أفعال العباد ، ص ١٩٣ .

(٣) روى البخاري الحديث التالي عن عكرمة عن أبي هريرة في صحيحه ٨٠/٦ - ٨١ (كتاب التفسير ، سورة الحجر ، باب إلا من استرق السمع) وعنها أيضاً ١٢١/٦ - ١٢٢ (كتاب التفسير سورة سبأ ، باب حتى إذا فرغ عن قلوبهم) ، وعنها أيضاً في موضع ثالث عدة روايات ١٤١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ولا تنفع الشفاعة عنده) . وروى الحديث عن أبي هريرة الترمذي في صحيحه (بشرح ابن العربي) ١٠١/١٢ (كتاب التفسير ، سورة سبأ) ، وابن ماجه في سننه ٦٩/١ - ٧٠ (المقدمة ، باب ١٣ حديث رقم ١٩٤) .

(٤) ط ، ر : سلسلة الصفوان .

(٥) خلق أفعال العباد ، ص ١٩٤ .

في صحيحه وغيرهما^(١)، وساقه البخارى من طريق ابن إسحاق عنه -
 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم : « ما تقولون في هذا النجم
 الذى يُرْمَى به ؟ قالوا : كنا يارسول الله نقول^(٢) حين رأيناها يُرْمَى بها :
 مات ملك ، ولد مولود ، مات مولود ، فقال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : ليس ذلك كذلك ، ولكن الله إذا قضى في خلقه أمراً يسمعه أهل
 العرش فيسبحون^(٣) ، فيسبح من تحتهم بتسبيحهم ، فيسبح من تحت
 ذلك ، فلم يزل التسبيح يهبط حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ، حتى يقول^(٤)
 بعضهم لبعض : لم سبحتم ؟ فيقولون : سبح من فوقنا فسبحنا
 بتسبيحهم ، فيقولون : أفلا^(٥) تسألون من فوقكم مِمَّ^(٦) سبحوا ؟
 فيسألونهم ، فيقولون : قضى الله في خلقه كذا وكذا ، الأمر الذى كان ،
 فيهبط^(٧) [به] الخبر من سماء إلى سماء ، حتى ينتهى إلى السماء الدنيا ،
 فيتحدثون به ، فتسترقه الشياطين بالسمع ، على توهم منهم واختلاف ،

(١) روى مسلم الحديث عن ابن عباس في صحيحه ١٧٥٠/٤ - ١٧٥١ (كتاب السلام ، باب
 تحريم الكهانة وإتيان الكهان) . ورواه أحمد عنه في مسنده (ط . المعارف) ٢٦٨/٣ - ٢٦٩
 رقم ١٨٨٢ . ١٨٨٣ . كما رواه عن ابن عباس أيضاً الترمذى في صحيحه (بشرح ابن العرى)
 ١٠٢/١٢ - ١٠٣ (كتاب التفسير - سورة سبأ) . وانظر ما ذكره ابن تيمية عن هذا الحديث برواياته
 المختلفة في كتاب الصمدية (بتحقيق) ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٤ (ط . مطابع حنيفة ، الرياض ،
 ١٩٧٦/١٣٦٩) .

(٢) خلق أفعال العباد (في نسختي الاسكندرية والهند ص ٨٨) : أنا نقول .

(٣) خلق أفعال العباد : فسبحوا (كذا في النسختين) .

(٤) خلق أفعال العباد : ثم يقول .

(٥) أفلا : كذا في (م) وفي خلق أفعال العباد . وفي سائر النسخ : فلا .

(٦) م (فقط) : لم .

(٧) خلق أفعال العباد (في النسختين) : فينهبط .

(٨) به : ساقطة من (م) ، (ق) .

ثم يأتون به [إلى] ^(١) الكهان من أهل الأرض ، فيحدثونهم ، فيخطئون ويصييون ، فتحدث به الكهان ، ثم إن الله حجب الشياطين عن السماء بهذه النجوم ، فانقطعت الكهانة اليوم ، فلا كهانة .

وقال البخارى أيضاً ^(٢) : « ولقد بين نعيم بن حماد أن كلام الرب ليس بخلق ، وأن العرب لا تعرف الحى من الميت إلا بالفعل ، فمن كان له فعل فهو حى ، ومن لم يكن له فعل فهو ميت ، وأن أفعال العباد مخلوقة ، فضيق عليه حتى مضى لسبيله ، وتوجه أهل العلم لما نزل به . »

قال : « وفي اتفاق المسلمين دليل على أن نعيماً ومن نحا نحوه ليس بمارق ، ولا مبتدع ، بل [البدع] ^(٣) والتروؤس بالجهل بغيرهم ^(٤) أولى ؛ إذ يفتون ^(٥) بالآراء المختلفة مما لم يأذن به الله . »

٢٧/٢

كلام المحاسبي في « فهم القرآن »

/ وقال الحارث بن أسد المحاسبي ، في كتاب « فهم القرآن » ^(٦) لما تكلم على ما يدخل في النسخ وما لا يدخل فيه النسخ ، وما يُظن أنه متعارض من الآيات ، وذكر عن أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر قولين في مثل قوله : ﴿ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴾ [سورة الفتح : ٢٧] وقوله : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً ﴾ [سورة الإسراء : ١٦]

(١) إلى : ساقطة من (م) - (ق) - (ص) .

(٢) لم أجد الكلام التالى في « خلق أفعال العباد » ويبدو أن هناك نقصاً في المطبوعتين .

(٣) بل البدع : ساقطة من (ص) ، (ر) - (م) - (ق) .

(٤) بغيرهم : كذا في (س) : وفي سائر النسخ : لغيرهم .

(٥) م ، ق : يفتنون .

(٦) نشر الأستاذ حسين القوتلى كتاب « العقل » وكتاب « فهم القرآن » في مجلد واحد وهما للحارث المحاسبي ، وسأقابل كلام المحاسبي الذى بورده ابن تيمية هنا على الطبعة الثانية من هذا المجلد ، وقد نشر بواسطة دار الكندى ، ودار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

وقوله : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] وكذلك قوله : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ١٥] وقوله : ﴿ وَقُلْ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٥] ونحو ذلك ، فقال : « قد ذهب قوم من أهل السنة إلى أن لله استماعاً حادثاً في ذاته ، وذكر أن هؤلاء وبعض أهل البدع تأولوا ذلك في الإرادة على الحوادث ^(١) »

قال ^(٢) : « فأما من ادعى السنة ، فأراد إثبات القدر ، ^(٣) فقال : إرادة الله تحدث إن حدثت ^(٤) من تقدير سابق الإرادة ^(٥) ، وأما بعض أهل البدع فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ^(٦) ، ولكن بها كَوَّنَ الله المخلوقين ^(٧) »

قال ^(٧) . « وزعموا ^(٨) أن الخلق غير المخلوق ، وأن الخلق هو الإرادة ، وأنها ليست بصفه لله من نفسه ^(٩) . »

(١) انظر كتاب « فهم القرآن » ص ٣٣٢ - ٣٤٠ . ثم انظر ص ٣٤١ حيث يتكلم عن الآيات الثلاث التي يذكرها ابن تيمية (الفتح : ٢٧ ، الإبراء : ١٦ ، يس : ٨٢) ثم يقول المحاسبي في آخر ص ٣٤١ : « وقد تأول بعض من يدعى السنة وبعض أهل البدع ذلك على الحدوث . وانظر ما ذكره المحاسبي ص ٣٤٢ - ٣٤٤ . وانظر كلام المحاسبي في ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ على آيتي سورة الشعراء والتوبة وفي ص ٣٤٥ يقول : وقد ذهب قوم إلى أن لله جل وعز استماعاً حادثاً في ذاته . »

(٢) في كتابه « فهم القرآن » ص ٣٤٢ .

(٣-٣) فهم القرآن : « إرادة الله جل وعز أحدث من تقديره ، تقديره سابق الإرادة »

(٤) عبارة « إن حدثت » في (م) فقط . وفي (س) كتبت إشارة فوق كلمة « تحدث » تشير إلى

الهامش حيث كتبت كلمة « حدث »

(٥) فهم القرآن ص ٣٤٢ : وليست بمخلوقة .

(٦) فهم القرآن : ولكن الله جل وعز بها كَوَّنَ المخلوق .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٢ .

(٨) فهم القرآن : فرزعت .

(٩) م ، ق : صفة .

قال : « ولذلك^(١) قال بعضهم : إن رؤيته تحدث^(٢) » .

واختار [الحارث]^(٣) المحاسبي القول الآخر ، وتأول النصوص على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة ، قال : وكذلك قوله : ﴿ إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ وقوله : ﴿ فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ ﴾ تأوله على أن المراد حدوث المسموع والمبصر ، كما تأول قوله تعالى : ﴿ حَتَّى نَعْلَمَ ﴾ [سورة محمد : ٣١] حتى يكون المعلوم بغير حادث علم في الله ؛^(٤) ولا بصير ، ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذات الله ، تعالى عن الحوادث في نفسه .

وقال محمد بن الهيصم^(٥) في كتاب « جمل الكلام » له : لما ذكر جمل

كلام محمد بن الهيصم
في « جمل الكلام »

(١) س . ه : وكذلك .

(٢) هذه العبارة ليست في كتاب « فهم القرآن » بنصها . ولكن يقول المحاسبي في ص ٣٤٥ :

« ... وكذلك ذهب (قوم) إلى أن رؤية تحدث له »

(٣) الحارث : ليست في (م) . (ق) . (ه) .

(٤) م : حتى يكون المعلوم بغير حادث في علم الله ؛ ق ، ص ، ط ، ر : حتى يكون المعلوم بغير

حادث في علم .

(٥) ص . ط . ر : الهيصم ؛ ق : م : الهيثم . أما محمد بن الهيصم فلم أعرف من هو . ولعله

تحريف . وأما محمد بن الهيثم فقد ذكر الخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » ٣/٣٦٢ - ٣٦٤ أربعة

بهذا الاسم لعل أشهرهم هو أولهم : محمد بن الهيثم بن حماد بن واقد . أبو عبد الله مولى ثقيف . قاضي

عكبرا . ويعرف بأبي الأحوص . وقد توفي سنة ٢٧٩ . ولكني لم أعرف أن له كتابا بعنوان « جمل

الكلام » وقد بحثت عن هذا الكتاب فلم أجده . انظر في ترجمة أبي الأحوص : تاريخ بغداد

٣/٣٦٤ - ٣٦٤ : تذكرة الحفاظ ٢/٦٠٥ - ٦٠٦ . تهذيب التهذيب ٩/٤٩٨ - ٤٩٩ ؛ الأعلام

٧/٣٥٧ . ورجحت أن يكون الصواب هو : محمد بن الهيصم « وهو المثبت في (س) . (ه) » .

ومحمد بن الهيصم من رؤوس الكرامية إلا أنه كما قال الشهرستاني (الملل والنحل ١/٣٨) : مقارب .

وقال عنه أيضا (١/١٠٢) : « وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله (ابن كرام) في كل

مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء » . ونفى عنه ابن أبي الحديد (شرح

نهج البلاغة ٣/٢٢٩ - ٢٣٠) ما ينسب إليه من تجسيم وفوقيه . ولم أجد للرجل ترجمة في كتب الرجال =

الكلام في القرآن ، وأنه مبنى على خمسة فصول^(١) :

أحدها : أن القرآن كلام الله ، فقد حكى عن جَهْم بن صفوان أن القرآن / ليس كلام الله على الحقيقة ، إنما هو كلامٌ خَلَقه الله ، فُنسب^(٢) ٢٨/٢

إليه ، كما قيل : سماء الله ، وأرض الله ، وكما قيل : بيت الله ، وشهر الله ، وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة ، ثم وافقوا جَهْمًا في المعنى ، حيث قالوا : كلام [الله]^(٣) خلقه بائنا منه ، وقال عامة المسلمين : إن القرآن كلام الله على الحقيقة ، وإنه تكلم به .

والفصل الثاني في أن القرآن غير قديم ، فإن الكَلَابِيَّة وأصحاب الأشعري زعموا أن الله لم يزل يتكلم بالقرآن ، وقال أهل الجماعة : بل إنما تكلم بالقرآن حيث خاطب به جبريل ، وكذلك سائر الكتب .

والفصل الثالث : أن القرآن غير مخلوق ، فإن الجهمية والنجارية والمعتزلة زعموا أنه مخلوق ، وقال أهل الجماعة : [إنه]^(٤) غير مخلوق .

والفصل الرابع : أنه غير بائن من الله^(٥) ، فإن الجهمية وأشياعهم

== التي بين يدي ، ولم يذكر كتاب « جمل الكلام » ضمن ما ذكر من كتبه . وانظر عن مذهبه وآرائه ما ورد في : الملل والنحل ١/٩٩ - ١٠١ - ١٠٣ ؛ نهاية الإقدام ، ص ١٠٥ ، ١١٢ ، ١١٤ ، التنجيم عند المسلمين لسهير محمد مختار (القاهرة . ١٩٧١) ص ٨٧ - ٩٣ . وانظر لسان الميزان ٥/٣٥٤ .
(١) كتب في هامش نسخة (ط) أمام هذا الموضع ما يلي : « قوله : على خمسة فصول لم يذكر هنا إلا أربعة فإما أن تكون كذلك وإما أن يكون الخامس قد سقط » وكتب في هامش نسخة (ر) : « لم يذكر هنا إلا أربعة » . وكتب تعليق في هامش نسخة (ص) غير واضح لعله : « ما ذكر في الأصل إلا أربعة فصول »

(٢) س : فينسب .

(٣) كلمة « الله » زيادة في (س) ، (هـ) .

(٤) إنه : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٥) س ، هـ : منه .

من المعتزلة قالوا : إن القرآن بائن من الله ، وكذلك سائر كلامه ، وزعموا أن الله خلق كلاما في الشجرة فسمعه موسى ، وخلق كلاما في الهواء فسمعه جبريل ، ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة ، وقال أهل الجماعة : بل القرآن غير بائن من الله ، وإنما^(١) هو موجود منه ، وقائم به .

وذكر محمد بن الهيصم^(٢) في مسألة الإرادة والخلق والمخلوق وغير ذلك ما يوافق ما ذكره^(٣) هنا من إثبات الصفات الفعلية القائمة بالله التي ليست قديمة ولا مخلوقة .

كلام الدارمي في
« النفس على بشر
المريسي »

وقال عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه المعروف « بنقض عثمان بن سعيد ، على بشر^(٤) المريسي الجهمي العنيد ، فيما افتري على الله في التوحيد » قال^(٥) : « وادعى المعارض أيضاً : أن قول النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله ينزل إلى السماء الدنيا حين يمضي^(٦) ثلث الليل فيقول : هل من مستغفر ؟ هل من تائب^(٧) ؟ هل من داع ؟ » قال^(٨) : « فادعى أن الله لا ينزل بنفسه ، إنما ينزل أمره ورحمته ، وهو على العرش ،

(١) م (فقط) إنما .

(٢) م . ق : الهيصم ، ص ، ط ، ر : الهيصم .

(٣) م (فقط) : ما ذكر .

(٤) بشر : زيادة في (م) فقط .

(٥) في كتاب « رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد » تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي (ط . السنة المحمدية . ١٣٥٨) ص ١٩ .

(٦) رد الدارمي : إذا مضى .

(٧) رد الدارمي : هل من تائب هل من مستغفر .

(٨) رد الدارمي ، ص ٢٠ .

(٩) رد الدارمي : فادعى المعارض أن الله .

وبكل مكان من غير زوال ، لأنه الحى القيوم ؛ والقيوم بزعمه من لا يزول .»

قال^(١) : / « فيقال لهذا المعارض : وهذا أيضا من حجج النساء والصبيان ، ومنَ ليس عنده بيان ، ولا لمذهبه برهان ، لأن أمر الله ورحمته ينزل في كل ساعة ووقت وأوان ، فما بال النبي صلى الله عليه وسلم يحد لتزوله الليلَ دون النهار ، ويؤقت من الليل شطره أو الأسحار؟ أفأمره ورحمته يدعوان العباد^(٢) إلى الاستغفار ، أو يقدر الأمر والرحمة أن يتكلما دونه فيقولان^(٣) : هل من داع فأجيب^(٤)؟ هل من مستغفر فأغفر له^(٥)؟ هل من سائل فأعطي^(٦)؟ فإن قررت^(٧) مذهبك لزمك أن تدعى أن الرحمة والأمر هما اللذان^(٨) يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله ، وهذا محال عند السفهاء ، فكيف عند الفقهاء؟ قد علمتم ذلك ، ولكن تكابرون ، وما بال رحمته وأمره ينزلان من عنده شَطْرَ الليل ، ثم لا يمكنان إلا إلى طلوع الفجر ، ثم يرفعان؟ لأن رفاة يرويه يقول^(٩) في حديثه « حتى ينفجر الفجر » . قد علمتم ، إن شاء الله ، أن هذا التأويل

(١) بعد النص السابق مباشرة .

(٢) ر . ص : فأمره ورحمته ؛ رد الدارمي : فبرحمته وأمره .

(٣) ر : يدعوان الناس ؛ رد الدارمي : يدعو العباد .

(٤) رد الدارمي : فيقولان .

(٥) م ، ق ، ر : فأجيبه .

(٦) له : ليست في « رد الدارمي » .

(٧) م ، ق : فأعطيه .

(٨) رد الدارمي : فإن قدرت .

(٩) رد الدارمي : أن تدعو الرحمة والأمر اللذين .

(١٠) م ، ق : راويه .

أبطل باطل ، لا يقبله إلا كل جاهل . وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذى لا يزول عن مكانه ولا^(١) يتحرك ؛ فلا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه^(٢) أو التابعين ؛ لأن الحى القيوم يفعل ما يشاء ، ويتحرك إذا شاء ، ويهبط^(٣) ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ، ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن أمانة ما بين الحى والميت التحرك ، كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة ، ومن يلتفت إلى تفسيرك وتفسير صاحبك مع تفسير نبي الرحمة ورسول رب العزة إذ فسر نزوله مشروحاً منصوباً ، ووقتَ لنزوله وقتاً مخصوصاً ، لم يدعْ لك ولا لأصحابك فيه لبساً ولا عويصاً .

قال^(٤) : « ثم أجمل المعارض جميعاً ما ينكر^(٥) الجهمية من صفات الله تعالى وذاته^(٦) المسماة في كتابه ، وفي آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعدها منها بضعا وثلاثين صفة نَسَقاً واحداً ، يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها وتأولها حرفاً حرفاً ، خلاف ما عنى الله وخلاف^(٧) »

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : ولا .

(٢) رد الدارمي : فلا

(٣) رد الدارمي : مثل .

(٤) س : الصحابة .

(٥) رد الدارمي : ويتزل .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٢١ .

(٧) م ، ق ، ص ، ط ، ر : ما تنكره .

(٨) س ، ر ، ط : وذواته .

(٩) م ، ق ، ص ، ط ، ر : بخلاف .

٣٠/٢

ما تأولها الفقهاء الصالحون ، لا يعتمد في أكثرها إلا / على المريسي ، فبدأ منها بالوجه ، ثم بالسمع ، والبصر ، والغضب ، والرضا ، والحب ، والبغض ، والفرح ، والكره ، والضحك ، والعجب ، والسخط ، والإرادة ، والمشية ، والأصابع ، والكف ، والقدمين .

وقوله : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص : ٨٨] ﴿ فَأَيُّتَمَّا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١١٥] ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] و ﴿ خَلَقْتُ يَدَيَّ ﴾ [سورة ص : ٧٥] ^(١) ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُومَةٌ ﴾ [سورة المائدة : ٦٤] و ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [سورة الفتح : ١٠] ﴿ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧]

وقوله : ﴿ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [سورة الطور : ٤٨] و ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ ﴾ [سورة الحاقة : ١٧] و ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] و ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ﴾ [سورة غافر : ٧] .

وقوله ﴿ وَيَحذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾ [سورة آل عمران : ٢٨ ، ٣٠] و ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة آل عمران : ٧٧] و ﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٤] و ﴿ تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] و ﴿ اللَّهُ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٢]

(١) في (رد الدارمي) لم تذكر الآية ولكن فيه : « وخلق آدم بيدي » .

قال^(١) : « عَمَدَ المعارض إلى هذه الصفات والآيات فسقها ونظم بعضها إلى بعض ، كما نظمها شيئاً بعد شيء ، ثم فرقها أبواباً في كتابه ، وتلطف بردها^(٢) بالتأويل كتلطف الجهمية ؛ معتمداً فيها على تفسير^(٣) الزائغ الجهمي بشر بن غياث المريسي دون من سواه ، مستتراً^(٤) عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ، ويصدّقون الله ورسوله فيها ، بغير تكييف ولا تمثال^(٥) ؛ فزعم أن هؤلاء المؤمنين بها يكيفون ويشبهونها بذوات أنفسهم ، وأن العلماء بزعمه قالوا : ليس في شيء منها اجتهاد رأى ، يُدْرَك كيفية ذلك ، أو يشبه شيء منها بشيء مما هو في الخلق موجود . »

قال^(٦) : « وهذا خطأ ؛ لما^(٧) أن الله ليس كمثل شيء ، فكذلك ليس ككيفيته^(٨) شيء . »

قال أبو سعيد : فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع : أما قولك : إن كيفية هذه الصفات وتشبيهاها بما هو في الخلق خطأ ، فإننا لا نقول : إنه خطأ ، كما قلت^(٩) ، بل هو عندنا كفر ، ونحن لكيفيتها^(١٠) وتشبيهاها بما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٢١ .

(٢) م (فقط) : في ردها .

(٣) رد الدارمي : تفاسير .

(٤) ص ، ط ، ر ، م ، ق ، هـ : تسترا .

(٥) م ، ق : تمثيل ؛ رد الدارمي : مثال .

(٦) بعد النص السابق مباشرة .

(٧) س ، هـ : كما .

(٨) م ، ق : لكيفيته .

(٩) كما قلت : ليست في رد الدارمي . ولا في (هـ) .

(١٠) رد الدارمي : لتكيفها .

٣١/٢ هو في الخلق موجوداً ^(١) أشدُّ أنفأً ^(٢) / منكم ، غير أنا - كما لا نشبهها ولا نكيفها ^(٣) - لا نكفر بها ولا نكذبها ^(٤) ، ولا نبطلها بتأويل الضلال ، كما أبطلها إمامك المريسي في أماكن من كتابك سنيها لمن غفل عنها ممن حوالبك من الأغمار ^(٥) .

وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكيف صفات الله فإننا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيننا ، ونُسمع في آذاننا ^(٦) ، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون ، وقصرت عنها الظنون ؟ غير أنا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي : إن هذه الصفات كلها كشيء واحد ^(٧) ، وليس السمع منه غير البصر ، ولا الوجه منه غير اليد ، ولا اليد منه غير النفس ، وأن الرحمن ليس يعرف - بزعمكم - لنفسه سمعاً من بصر ، ولا بصراً من سمع ، ولا وجهها من يدين ^(٨) ، ولا يدين ^(٩) من وجه ، هو كله بزعمكم سمعٌ وبصرٌ ووجهٌ ، وأعلى وأسفل ^(١٠) ، ويد ونفس ، وعلم ومشية وإرادة ، مثل

(١) رد الدارمي : بما هو موجود في الخلق .

(٢) م . ق . ص . ط . ر : اتقاء .

(٣) م . ق . ص . ط . ر : لا نكيفها ولا نشبهها .

(٤) رد الدارمي : ولا نكذب .

(٥) رد الدارمي : من الأغمار إن شاء الله تعالى .

(٦) م . ق : ونسمعها بأذاننا ؛ ص . ط : ونسمع في آذاننا ؛ ر : ونسمع بأذاننا .

(٧) رد الدارمي : كلها لله غير شيء واحد . وكتب المحقق في تعليقه : كذا في الأصل ، ولعل

« غير » زائدة - فتدبر .

(٨) س : من يد .

(٩) س : ولا يدا .

(١٠) س : أعلى وأسفل .

خلق الأرضين والسماء والجبال والتلال والهواء ، التي لا يُعرف لشيء
 منها شيء^(٢) من هذه الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شيء^(٣) ؛
 فالله المتعالى^(٤) عندنا أن يكون كذلك ، فقد ميز الله في كتابه السمع من
 البصر فقال : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [سورة طه : ٤٦] و ﴿ إِنَّا
 مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ١٥] وقال : ﴿ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا
 يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة آل عمران : ٧٧] ففرق بين الكلام والنظر دون
 السمع^(٥) ؛ فقال عند السماع [والصوت] : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي
 تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ
 سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ [سورة المجادلة : ١١] . و ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا
 إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨١] ولم يقل : قد رأى
 الله قول التي تجادلك في زوجها^(٦) .

وقال موضع الرؤية [إنه] : ﴿ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبِكَ فِي
 السَّاجِدِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢١٨ . ٢١٩] وقال تعالى : ﴿ وَقُلْ اْعْمَلُوا

(١) والجبال : ليست في رد الدارمي .

(٢) رد الدارمي : شيئا .

(٣-٣) : ساقط من «رد الدارمي» .

(٤) م . ق . ط . ص . ر : تعالى .

(٥) في «رد الدارمي» : ولا ينظر إليهم يوم القيامة .

(٦) م . ق : وبين السمع .

(٧) والصوت : ساقطة من (م) فقط .

(٨) ذكرت الآية في (م) . (ق) إلى قوله تعالى : . . في زوجها .

(٩-٩) : ساقط من (ق) فقط .

(١٠) إنه : زيادة في (س)

فَسِيرَىٰ إِلَّهِ عَمَلِكُمْ وَرَسُولُهُ ﴿ [سورة التوبة : ١٠٥] ^(١) ولم يقل : يسمع الله
تقلبك ويسمع الله عملك ^(٢) ، فلم يذكر الرؤية فيما يُسمع ، ولا السماع
فيما يُرى ، لما أنها عنده خلاف ما عندكم .

وكذلك قال الله تعالى : ﴿ وَدُسرٌ * تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [سورة القمر :
١٣ : ١٤] ﴿ وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [سورة الطور : ٤٨ :
٤٩] ﴿ وَلَتُضَعَّ عَلَيَّ عَيْنِي ﴾ [سورة طه : ٣٩] ولم يقل / لشيء من ذلك :
على سمعي . فكما نحن لا نكفي هذه الصفات لا نكذب بها
كتكذيبكم ، ولا نفسرها كباطل تفسيركم ^(٤) .

ثم قال ^(٥) : « باب الحد والعرش . قال أبو سعيد : وأدعى المعارض
أيضا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية » .

قال ^(٦) : « وهذا هو ^(٧) الأصل الذي بنى عليه جهنم جميع
ضلالاته ، واشتق منها جميع أغلوطاته ^(٨) ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق
جهنمًا إليها أحدٌ من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره ^(٩) : قد علمتُ
مرادك أيها الأعجمي ، تعني ^(١٠) أن الله لا شيء ، لأن الخلق كلهم قد

(١) ورسوله : ليست في «رد الدارمي» ص ٢٣ .

(٢) س : ويسمع عملك .

(٣) آية ٢٠ سورة طه ساقطة من «رد الدارمي» .

(٤) رد الدارمي : ولا نفسرها كتفسيركم .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٢٣ .

(٦) بعد ما سبق مباشرة .

(٧) هو : ليست في «رد الدارمي» .

(٨) رد الدارمي : واشتق منه أغلوطاته .

(٩) رد الدارمي : ممن حاوره .

(١٠) رد الدارمي : وتعني .

علموا أنه ليس له شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنَّ « لا شيء » ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا مَحَالَة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ، وقولك : « لا حد له » يعني^(١) أنه لا شيء .

قال أبو سعيد : والله تعالى له حدٌ لا يعلمه أحدٌ غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه غاية في نفسه ، ولكن تؤمن^(٢) بالحد ، ونَكِل^(٣) علم ذلك إلى الله ، ولمكانه أيضاً حد ، وهو على عرشه فوق سمواته ، فهذان حدان اثنان .

وسئل عبد الله بن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على عرشه بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار^(٤) عن علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك .

فمن ادّعى أنه ليس لله حد فقد ردّ القرآن ، وادّعى أنه لا شيء ؛ لأن الله وصف حد مكانه [في مواضع كثيرة ، من كتابه] فقال^(٥) : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ﴿ أَمِثُّم مِّنْ فِي السَّمَاءِ ﴾ [سورة الملك : ١٦] ﴿ إِنِّي مُتَوَكِّفٌ وَرَافِعُكَ إِلَى ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِّنْ قُرُونِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٠] ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [سورة فاطر :

(١) م ، ق ، ط ، ص ، ر : تعني .

(٢) أحد : ساقطة من (س) . وفي (هـ) لا يعلمه إلا هو .

(٣) م ، ق ، ص ، ط : يؤمن .

(٤) م ، ق ، ط : ويكل .

(٥) س : البزار .

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (م) . (ق) .

(٧) في (م) فقط جاءت الآية ٥٠ سورة النحل قبل ٥٥ من سورة آل عمران .

١٠] فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتزليل الله ، وجحد آيات الله
 وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله فوق عرشه فوق سمواته^(٢) وقال للأمة السوداء : أين الله؟ قالت : في السماء ، قال : أعتقها فإنها مؤمنة^(٣) ، / فقولُ رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إنها مؤمنة» دليلٌ على أنها لو لم تؤمن^(٤) بأن الله في السماء ، كما قال الله ورسوله^(٥) ، لم تكن مؤمنة [وأنه لا يجوز في الرقبة المؤمنة إلا من يجد الله أنه في السماء ، كما قال الله ورسوله^(٦)] .

٣٣/٢

(١) في «رد الدارمي» ص ٢٤ زاد : «والعمل الصالح يرفعه» .

(٢) روى أبو داود في سنة ٣٢٠/٤ - ٣٢١ (كتاب السنة . باب في الجهمية) حديثنا عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده عن الرسول صلى الله عليه وسلم . وفي سند الحديث محمد بن بشار وذكر أبو داود أن هذه العبارة وردت في رواية محمد بن بشار فقال ٣٢١/٤ : «قال محمد بن بشار في حديث : إن الله فوق عرشه وعرشه فوق سمواته . وساق الحديث» .
 (٣) هذا جزء من حديث طويل عن معاوية بن الحكم السلمي رضى الله عنه أوله (وهذه رواية مسلم) : «بيننا أنا أصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ عطس رجل من القوم . . الحديث . والحديث في : مسلم ٣٨١/١ - ٣٨٢ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة . باب تحريم الكلام في الصلاة) ؛ سنن أبي داود ٣٣٦/١ - ٣٣٧ (كتاب الصلاة . باب تسميت العاطس في الصلاة) ٣١٣/٣ (كتاب الأيمان والتذور . باب في الرقبة المؤمنة) ؛ سنن النسائي (بشرح السيوطي) ١٣/٣ - ١٤ (كتاب السهو . باب الكلام في الصلاة) . وروى أحمد حديثا آخر بهذا المعنى عن أبي هريرة في المسند (ط . المعارف) ٣١/١٥ - ٣٢ (حديث رقم ٧٨٩٣) وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر . والحديث بنفس المعنى في الموطأ ٧٧٦/٢ - ٧٧٧ عن عمر بن الحكم (حديث رقم ٨) وعن رجل من الأنصار (حديث رقم ٩) ؛ وفي سنن الدارمي عن أبي سلمة عن الشريد ١٨٧/٢ (كتاب التذور والأيمان . باب إذا كان على الرجل رقبة مؤمنة) .

(٤) رد الدارمي : . . مؤمنة ، وأنها لو لم تؤمن .

(٥) كما قال الله ورسوله : زيادة في (م) ، (ق) .

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

حدثنا^(١) أحمد بن منيع^(٢) حدثنا أبو معاوية عن شيبان بن شيبان^(٣) عن الحسن بن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبيه : يا حصين ، كم تعبد اليوم إلهاً؟ قال : سبعة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : فأيهم تُعبد^(٤) لرغبتك ورهبتك؟ قال : الذي في السماء^(٥) ، فلم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم على الكافر ، إذ عرف أن إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم ، فحصى الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه ، مع ما ينتحلون من الإسلام ، إذ ميز بين الإله الخالق الذي في السماء ، وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين : أن الله في السماء ، وحدثوه بذلك ، إلا المريسي الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك^(٦) ، إذا حَزَبَ الصبي شئ يرفع يده^(٧) إلى ربه يدعوه في السماء دون ماسواها ، وكل^(٨) أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

(١) رد الدارمي : فحدثنا .

(٢) رد الدارمي : أحمد بن منيع البغدادي الأصب .

(٣) بن شيبان : ساقط من (ق) .

(٤) رد الدارمي : تعده .

(٥) الحديث بهذا السند في سنن الترمذي (بشرح ابن العربي) ٢٤/١٣ (كتاب الدعوات ، باب

حدثنا أحمد بن منيع أخبرنا أبو معاوية) وقال الترمذي : هذا حديث حسن غريب . وقد روى هذا

الحديث عن عمران بن حصين من غير هذا الوجه .

(٦) م ، ق : قد عرفوا ذلك ؛ هـ : فقد عرفوه بذلك .

(٧) رد الدارمي (ص ٢٥) : يديه .

(٨) رد الدارمي : فكل .

ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، وبحكم^(١) على الله وعلى رسوله فيها حرفا بعد حرف وشيئا بعد شيء ، بحكم^(٢) بشر بن غياث المريسي ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك كله^(٣) منه ، إذ صرَّح باسمه ، وسلَّم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره ، وهتك^(٤) ستره ، وافترضه في مصره ، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا يذكره .

ثم ذكر الكلام على إبطال تأويلات الجهمية للصفات الواردة في الكتاب والسنة^(٥) .

/ وقال^(٦) عثمان بن سعيد في كتاب «الرد على الجهمية» / له^(٧) :
«باب الإيمان بكلام الله تعالى^(٨) ، قال أبو سعيد : فالله المتكلم أولا وآخرا ، لم يزل له الكلام ، إذ لا متكلم غيره ، ولا يزال له الكلام ، إذ لا يبقى متكلم غيره ، فيقول : ﴿لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ [سورة غافر : ١٦] أنا

٣٤/٢

كلام الدارمي في الرد على الجهمية ،

(١) س : فتأولها وتحكم .

(٢) ر : يحكم ، رد الدارمي : تحكم .

(٣) كله : ليست في (س) ولا «الرد على الدارمي» .

(٤) رد الدارمي : وهتوك .

(٥) في ص ٢٥ وما بعدها من «رد الدارمي» .

(٦) س : وقال أيضا .

(٧) طبع كتاب «الرد على الجهمية» للدارمي بتحقيق جوستا ويتنام ، ليدن ، هولندا ،

١٩٦٠ ، ثم طبع مع مجموعة عقيدة السلف التي سبق أن رجعنا إليها . والكلام التالي في ط . ليدن ،

ص ٧١ = ط . الاسكندرية ، ص ٣٢٤ .

(٨) الرد على الجهمية : تبارك وتعالى .

الملك ، أنا الديان^(١) ، أين ملوك الأرض ؟ فلا ينكر كلام الله^(٢) إلا من يريد إبطال ما أنزل الله عز وجل ، وكيف^(٣) يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام ؟ قال الله تعالى في كتابه ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام ، وقال لموسى : ﴿ إِنِّي اضْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٤] وقال الله تعالى : ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٥] وقال ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة الفتح : ١٥] وقال ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ [سورة يونس : ٦٤] وقال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٥]^(٤) .

وذكر آيات أخر^(٥) ، إلى أن قال^(٦) : « وقال تعالى لقوم موسى حين اتخذوا العجل فقال ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ الْأَبْرَاجَ إِيَّاهُمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ [سورة طه : ٨٩] وقال : ﴿ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلْمُ يَرَوْنَ أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٨] .

(١) أنا الديان : ساقطة من (س) فقط .

(٢) الرد على الجهمية : الله عز وجل .

(٣) وكيف : كذا في (س) والرد على الجهمية . وفي سائر النسخ : كيف .

(٤) في (س) والرد على الجهمية : وتمت كلمات ربك

(٥) م ، ق ، أخرى . وجاءت هذه الآيات في ص ٧٢ (ط . ليدن) = ص ٣٢٤ - ٣٢٥

(ط . الاسكندرية) .

(٦) ص ٧٢ (ط . ليدن) = ص ٣٢٥ (ط . الاسكندرية) .

قال أبو سعيد: ففي كل ما ذكرنا^(١) تحقيق كلام الله وتثبيته نصا بلا تأويل، ففيا عاب [الله] تعالى^(٢) به العجل في^(٣) عجزه عن القول والكلام بيان أن الله^(٤) غير عاجز عنه، وأنه متكلم، وقائل، لأنه لم يكن ليعيب^(٥) العجل بشئ هو موجود فيه. وقال إبراهيم^(٦): ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [سورة الانبياء: ٦٣] إلى قوله^(٧) ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الانبياء: ٦٧]، فلم يعيب إبراهيم أصنامهم وآلهتهم التي يعبدون بالعجز عن الكلام إلا وأن إلهه متكلم قائل.

وبسط الكلام في ذلك، إلى أن قال^(٨): «أرايتم قولكم: إنه مخلوق، فما بدء خلقه؟ أقال^(٩) الله له «كن» فكان كلاما قائما بنفسه بلا متكلم به؟ فقد علم الناس - إلا ما شاء^(١٠) الله منهم - أن الله^(١١) لم يخلق كلاما يرى ويسمع بلا متكلم به، فلا بد من أن^(١٢) تقولوا في دعواكم:

(١) م . ق : ذكرناه .

(٢) الله تعالى : كذا في (س) . (هـ) وفي الرد على الجهمية : الله . وفي (ص) . (ط) .

(٣) (ر) . (م) . (ق) : تعالى .

(٤) س : من .

(٥) الرد على الجهمية : الله عز وجل .

(٦) الرد على الجهمية : يعيب .

(٧) م . ق : إبراهيم عليه السلام .

(٨) الرد على الجهمية : .. الآية إلى قوله .

(٩) ص ٨٣ (ط . ليدن) = ص ٣٣٥ (ط . الإسكندرية) .

(١٠) الرد على الجهمية : قال .

(١١) الرد على الجهمية : من شاء .

(١٢) الرد على الجهمية : الله عز وجل .

(١٣) الرد على الجهمية : (ط . الإسكندرية) : يرى ويسمع بلا متكلم فلا بد أن . وفي نسخة

ليدن زاد المحقق (به) . (من) بين قوسين .

الله المتكلم بالقرآن . فأضفتموه إلى الله . فهذا أجور الجور وأكذب الكذب : أن تضيفوا^(١) كلام / المخلوق إلى الخالق ، ولو لم يكن كفرا ٣٥/٢ كان^(٢) كذبا بلا^(٣) شك فيه ، فكيف وهو كفر لا شك فيه؟ لا يجوز^(٤) لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدعى الربوبية ويدعو الخلق إلى عبادته فيقول : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ﴾ [سورة طه : ١٤] و ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ [سورة طه : ١٢] . ﴿ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ ﴾ [سورة طه ١٣] . ﴿ وَاضْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴾ * اذهب أنت وأخوك بآياتي ولا تنياني ذكري ﴿ [سورة طه : ٤١ - ٤٢] ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [سورة طه : ٤٦] . ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات ٥٦] . ﴿ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴿ [سورة يس : ٦٠ - ٦١] قد علم الخلق - إلا من أضله الله - أنه لا يجوز^(٥) لأحد أن يقول هذا وما أشبهه ويدعيه^(٦) غير الخالق ، بل القائل به والداعي إلى عبادة غير الله^(٧) كافر كفرعون الذي قال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] والحجيب له والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب .

وإن قلت: تكلم^(٨) به مخلوق فأضفناه إلى الله ، لأن الخلق كلهم

(١) س : يضيفوا .

(٢) ط . ص . ر . م . ق : لكان .

(٣) الرد على الجهمية : لا .

(٤) الرد على الجهمية : لا يحق .

(٥) الرد على الجهمية : أنه لا حق .

(٦) ويدعيه : ساقطة من الرد على الجهمية (من النسختين) .

(٧) الرد على الجهمية : إلى عبادته غير الله .

(٨) الرد على الجهمية : إنه تكلم .

بصفتهم وكلامهم لله ، فهذا المحال الذى ليس وراءه محال ، فضلا عن أن يكون كفرا ؛ لأن الله عز وجل لم ينسب شيئا من الكلام كله إلى نفسه أنه كلامه غير القرآن وما أنزل على رسله^(١) ، فإن [قد]^(٢) تم كلامكم ولزمتوه لزمكم أن تسموا الشعر وجميع الغناء والنوح وكلام السباع والبهائم والطير كلام الله ، فهذا مما لا يختلف المصلون في بطوله واستحالاته . فما فضل القرآن إذاً عندكم على الغناء والنوح والشعر إذا كان كله في دعواكم كلام الله ؟ فكيف خصَّ القرآن بأنه كلام الله ونسب كل كلام إلى قائله ؟ فكفى بقوم ضلالا أن يدَّعوا قولا^(٣) لا يشك الموحدون في بطوله واستحالاته .

ومما يزيد دعواكم تكديبا واستحالة ويزيد المؤمنين بكلام الله إيمانا وتصديقا أن الله قد ميَّز بين مَنْ كَلَّمَ من رسله في الدنيا^(٤) وبين من لم يكلم ، ومن يكلم من خلقه في الآخرة ومن لا يكلم^(٥) ، فقال : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] فميَّز بين من اختصَّه الله بكلامه وبين من لم يكلمه ، ثم سمي ممن كلم الله موسى فقال : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] فلو لم / يكلمه بنفسه إلا على تأويل ما

٣٦/٢

(١) م ، ق : رسوله .

(٢) قد : ساقطة من (م) . (ق) .

(٣) الرد على الجهمية : أن يدعوا دعوى .

(٤) في الدنيا : ساقطة من نسخة الرد على الجهمية (ط . الإسكندرية) ص ٣٣٦ . وأضافها

محقق (ط . ليدن) ص ٨٤ .

(٥) الرد على الجهمية : وبين من لم يكلم .

ادعيتم ، فما فَضِّلُ مَنْ ذَكَرَ^(١) الله في تكليمه إياه على غيره ممن لم يكلمه؟ إذ كل الرسل في تكليم الله إياهم مثلُ موسى ، وكلُّ عندكم [لم يسمع]^(٢) كلام الله^(٣) « وقد قال تعالى^(٤) ﴿ أُولَئِكَ لَأَخْلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران ٧٧] ففي هذا بيان^(٥) أنه [لا]^(٦) يعاقب قوما يوم القيامة بصرف كلامه عنهم [إلا]^(٧) وأنه يشيب^(٨) بتكليمه^(٩) قوما آخرين .

وقال أيضا في بيان كفر الجهمية^(١٠) : « أخبر الله^(١١) أن القرآن كلامه ، وادعت الجهمية أنه خلقه ، وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما ، وقال هؤلاء : لم يكلمه الله بنفسه ، ولم يسمع موسى نفس كلام الله ، إنما^(١٢) سمع كلاما خرج إليه من مخلوق ، ففي دعواهم دعا مخلوق موسى

(١) الرد على الجهمية : ما ذكر .

(٢) م (فقط) : تكليمه . وهو خطأ مطبعي .

(٣) لم يسمع : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ص) ، (ط) ، (ر) .

(٤) بعد عبارة « كلام الله » توجد عبارات في « الرد على الجهمية » استغرقت ثلاثة أسطر لم نقلها

ابن تيمية .

(٥) الرد على الجهمية : فما يزيد ذلك تحقيقا قوله .

(٦) الرد على الجهمية : ولا يكلمهم الله . يعني يوم القيامة في هذا .

(٧) الرد على الجهمية : بيان بين .

(٨) لا : كذا في (س) والرد على الجهمية وسقطت من سائر النسخ .

(٩) إلا : ساقطة من (م) . (ق) .

(١٠) س . ط . يشيب ، الرد على الجهمية : مثبت .

(١١) ر : بكلامه .

(١٢) الرد على الجهمية : ص ٩٤ (ط . ليدن) = ص ٣٤٧ (ط . الإسكندرية) .

(١٣) الرد على الجهمية : الله تبارك وتعالى .

(١٤) م ، ق : وإنما .

إلى ربوبيته فقال^(١) : ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [سورة طه : ١٢] فقال له موسى في دعواهم : صدقت ، ثم أتى فرعون يدعوه إلى ربوبية مخلوق^(٢) كما أجاب موسى في دعواهم ، فما فرق بين موسى وفرعون في الكفر^(٣) إذا؟ فأى كفر أوضح^(٤) من هذا؟ وقال [الله]^(٥) تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] . وقال هؤلاء : ما قال لشيء قط - قولا وكلاما - كن فكان ، ولا يقوله أبدا ، ولم يخرج منه كلام قط ، ولا يخرج ، ولا هو يقدر على الكلام في دعواهم ؛ فالصنم في دعواهم والرحمن بمتزلة واحدة في الكلام .

عود إلى كتاب « النقض على الميرسي »

وقال أيضا في كتاب « النقض على الميرسي »^(٦) : « وادعيت أيها الميرسي في قول الله عز وجل : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] وفي قوله : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ ﴾ [سورة الأنعام ١٥٨] فادعيت^(٧) أن هذا ليس منه بإتيان ؛ لما أنه غير متحرك [عندك]^(٨) ،

(١) م ، ق ، ص . ط . ر : فقال له .

(٢) الرد على الجهمية : يدعوه أن يجيب إلى ربوبية مخلوق .

(٣) الرد على الجهمية : وفرعون في مذمهم في الكفر .

(٤) الرد على الجهمية : بأوضح .

(٥) الله : ليست في (م) : (ق) . (ص) . (ط) .

(٦) ص ٥٠ .

(٧) نقض (فقط) : ادعيت .

(٨) عندك : ساقطة من (م) فقط .

ولكن يأتي بالقيامة بزعمك ، وقوله : ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ﴾ : يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام ، ولا يأتي هو بنفسه . ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله : ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [سورة النحل: ٢٦] ﴿فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾ [سورة الحشر: ٢] ^(١)

فيقال لهذا المريسي : قاتلك الله ! ما أجراك على الله وعلى كتابه بلا / ٣٧/٢
علم ولا بصر ! أنباك الله أنه إتيان ، وتقول : ليس بإتيان ^(٢) ، وإنما هو كقوله ^(٣) : ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [سورة النحل : ٢٦] لقد ميزت بين ما جمع الله ، وجمعت بين ما ميز الله ، ولا يجمع بين هذين التأويلين ^(٥) إلا كل جاهل بالكتاب والسنة ؛ لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة ، لا يجمله إلا مثلك ^(٦) .

وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه ، فوق سمواته ، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة [لعقوبة أحد من خلقه ، ولم يشكروا أنه ينزل يوم القيامة] ^(٧) ليفصل بين عباده ويحاسبهم ويشيهم ، وتشقق السموات يومئذ لنزوله ، وتُنزَل الملائكة تنزيلا ، ويَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ

(١) نقض : من القواعد . وقوله : وأتاهم الله .

(٢) نقض (فقط) : ليس إتيانا .

(٣) نقض : وإنما هو مثل قوله ؛ س : هـ : وإنما هو كقوله .

(٤) م (فقط) : فقد .

(٥) نقض (فقط) : بين هذين في التأويل .

(٦) نقض (فقط) : بما لا يجمله إلا مثلك .

(٧) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، (ق) فقط .

فوقهم يومئذ ثمانية ، كما قال الله ورسوله . فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا ، علموا يقينا أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه .

فقوله : ﴿ فَأَنَّى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ﴿ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِّنْ فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٢٦] فتفسير هذا الإتيان خرورج السقف عليهم من فوقهم ، وقوله : ﴿ فَأَنَّى اللَّهُ مِنَ اللَّهِ مِّنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا ﴾ مكرهم^(١) ﴿ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الحشر : ٢] وهم بنو التَّضْيِيرِ^(٢) ، فتفسير الإتيانين مقرون بهما ، فخرور السقف والرعب ، وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مُفسَّر .

قال الله تعالى : ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * وانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴾ [سورة الحاقة : ١٣ - ١٨] إلى قوله تعالى : ﴿ هَلْكَ عَنِّي سُلْطَانِيَةٌ ﴾ [سورة الحاقة : ٢٩] ، فقد فسر الله المعنيين^(٥) تفسيراً لا لبس فيه

(١) في نسخة (س) كتب تحت عبارة « مكرهم » ما يلي : ليس من القرآن بل تقرير مفعول ليحتسبوا .

(٢) في جميع النسخ وفي نقض ص ٥١ : فخذف في قلوبهم .

(٣) س ، ص ، ر ، ط ، هـ وفي (نقض) : وهم بنو قريظة . وما أثبت في (م) . (ق) .

وانظر تفسير الطبري ، وابن كثير ، والبغوي .

(٤) م ، ق ، ر ، ط ، ص : فخرور ؛ س ، هـ : بخرور ؛ نقض : خرور .

(٥) س : فقد فسر الله تعالى المعنيين ؛ نقض : فقد فسر المعنيين .

ولاً يشبهه^(١) على ذى عقل ، فقال فيما يصيب به^(٢) من العقوبات في الدنيا : ﴿ أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ ﴾ [سورة يونس : ٢٤] فحين قال : ﴿ أَتَاهَا أَمْرُنَا ﴾ علم أهل العلم أن أمره ينزل من عنده من السماء وهو على عرشه^(٣) ، فلما قال : ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ [سورة الحاقة : ١٣] الآيات التي ذكرناها^(٤) ، وقال أيضاً : ﴿ وَيَوْمَ تَشَقُّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٥] / و : ﴿ يَأْتِيهِمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] و : ﴿ ذُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢١ ، ٢٢] علم بما نص^(٥) الله من الدليل وبما حدّد لتزول الملائكة يومئذ^(٦) : « أن هذا إتيان الله بنفسه يوم القيامة ، لكي محاسبة خلقه بنفسه ، لا يلى ذلك^(٧) أحدٌ غيره ، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد ، لاختلاف القضيتين » .

إلى أن قال^(٨) : « وقد كفانا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم

(١) م ، ق : ولا تشبيه .

(٢) به : ساقطة من (نقض) .

(٣) وهو على عرشه : كذا في (س) . - (نقض) . وفي سائر النسخ : وهو على العرش .

(٤) س : الآيات التي ذكرناها ، نقض : الآية التي ذكرناها .

(٥) بما نص : كذا في (س) فقط . وفي (نقض) وسائر النسخ : بما قص .

(٦) يومئذ : كذا في (س) ، (هـ) ، (نقض) . وفي سائر النسخ : حينئذ .

(٧) ذلك : ليست في (نقض) .

(٨) س (فقط) : معنى .

(٩) نقض ص ٥٢ في وسط الصفحة .

وأصحابه^(١) تفسير هذا الإتيان ، حتى لا يحتاج منك^(٢) له إلى تفسير « وذكر حديث أبي هريرة الذى فى الصحيحين^(٣) فى تجلّيه يوم القيامة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيه قال : « فىقول المؤمنون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله فىقول : أنا ربكم ، فىقولون : أنت ربنا ، فىتبعونه »^(٤) وذكر حديث ابن عباس^(٥) من وجهين موقوفاً ومرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيه « ثم يأتى الرب تعالى فى الكروبيين ، وهم أكثر من أهل السموات والأرض » ورواه الحاكم فى صحيحه^(٦) ، وذكر^(٧) « عن أنس بن مالك أنه قال ، وتلا هذه الآية : (يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسموات) قال : يبدلها الله يوم القيامة بأرض^(٨) من فضة لم تعمل عليها الخطايا ، ينزل عليها الجبار . »

ثم قال^(٩) : « ومن يلتفت إليها المريسى إلى تفسيرك المحال^(١٠) فى إتيان

(١) نقض : وأصحابه رضى الله عنهم .

(٢) س : حتى لا يحتاج له منك ، نقض : حتى لا يحتاج له منك .

(٣) فى (نقض) فى آخر ص ٥٢ .

(٤) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه وأوله (وهذه رواية البخارى) : أن الناس قالوا :

يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة . . الحديث . وهوفى : البخارى ١٥٦/١ - ١٥٧ (كتاب

الأذان . باب فضل السجود) . ١١٧/٨ - ١٢٠ (كتاب الرقاق . باب الصراط جسر جهنم) .

١٢٨/٩ - ١٢٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) ؛ مسلم ١٦٣/١ - ١٦٧

(كتاب الإيمان . باب معرفة طريق الرؤية) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٥٣٣/٢ - ٥٣٤ .

(٥) فى (نقض) ص ٥٣ .

(٦) فى هامش (س) : فالرفوع فى الصحيحين والموقوف قد رواه الحاكم فى صحيحه .

(٧) فى (نقض) ص ٥٣ .

(٨) بأرض : ساقطة من (نقض) .

(٩) فى (نقض) ص ٥٣ .

(١٠) نقض (فقط) : إلى تفسير المحال .

الله يوم القيامة ويدعُ تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه^(١) إلا كل جاهل مجنون خاسر مغبون؟ لما أنك مفتون^(٢) في الدين مأفون^(٣)، وعلى تفسير كتاب الله غير مأفون، ويلك! أباي الله بالقيامة ويتغيب هو بنفسه؟ فمن يحاسب الناس يومئذ؟ لقد خشيت على من ذهب مذهبك هذا أنه لا يؤمن^(٤) بيوم الحساب.

وادعيت أيها المريسي في قول الله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^(٥) [سورة البقرة: ٢٥٥] [وادعيت^(٦)] أن تفسير القيوم عندك الذي لا يزول، يعنى^(٧) الذى لا يتزل ولا يتحرك ولا يقبض ولا يبسط، وأسندت ذلك عن بعض أصحابك غير مسمى عن الكلبي عن أبي صالح عن / ابن عباس أنه قال: القيوم الذى لا يزول، ومع روايتك ٣٩/٢ هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أنها باطلة:

إحداها: أنك رويتها^(٨) وأنت المتهم في توحيد الله.

والثانية: أنك رويتها^(٩) عن بعض أصحابك غير مسمى، وأصحابك مثلك في الظنة والتهمة.

(١) نقض: وأصحابه رضى الله عنهم.

(٢) نقض: مغبون.

(٣) س، ص، ر، ط، نقض: مأفون.

(٤) نقض (فقط): على من ذهب مذهبك هذا واستيقن أنه لا يؤمن...

(٥) نقض (فقط): وادعيت أيها المريسي أن قول الله تعالى (هو الحى القيوم).

(٦) وادعيت: ساقطة من (م)، (ق)، (ق) وفي (نقض): ادعيت.

(٧) م، ق، ر، ط: تعنى.

(٨) إحداها أنك أنت رويتها: كذا في (نقض) ص ٥٤. وفي سائر النسخ: أحداها أنك

رويتها.

(٩) م، ق: أنك رويتها.

والثالثة^(١) : أنه عن الكلبي ، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في [أدنى^(٢)] حلال ولا حرام ، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه ؟ وكذلك أبو صالح .

ولو [قد^(٣)] صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال : « القيوم : الذى لا يزول » لم نستنكره^(٤) ، وكان معناه مفهوما واضحا عند العلماء وعند أهل البصر بالعربية أن معنى لا يزول لا يفنى ولا يبيد ، لا أنه لا يتحرك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء ، كما كان يقال للشيء^(٥) الفانى : هو زائل ، كما قال لييد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطلٌ وكل نعمٍ لامحالة زائلٌ^(٦)
يعنى فانٍ ، لا أنه متحرك ، فإن أماره ما بين الحى والميت المتحرك ، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة كما لا توصف الأصنام الميتة ، قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْواتٌ غَيْرَ أَحْيَاءِ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] فالله الحى القيوم القابض^(٨) الباسط يتحرك إذا شاء ،

(١) س ، ص ، ر ، ط ، هـ : والثالث .

(٢) أدنى : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) قد : ليست في (م) ، (ق) ، (ط) ، (هـ) ، (نقض) .

(٤) نقض : لم يستنكر .

(٥) للشئ : كذا في (س) ، (نقض) . وفي سائر النسخ : فى الشئ .

(٦) البيت فى : شرح ديوان لييد بن ربيعة العامرى ، ص ٢٥٦ ، تحقيق د . إحسان عباس ، ط . الكويت ، ١٩٦٢ . وقد جاء ضمن حديث رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : أصدق بيت قالته الشعراء : ألا كل شيء ما خلا الله باطل . وهو فى مسلم ١٧٦٨/٤ - ١٧٦٩ (كتاب الشعر . أحاديث رقم ٢ - ٦) .

(٧) نقض (فقط) : كما وصف الله الأصنام الميتة فقال :

(٨) القابض : ساقطة من (نقض) ص ٥٥ .

وينزل إذا شاء ، ويفعل ما يشاء ، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تنزل حتى تزال .

واحتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحُجَج الصبيان ، فزعمت^(١) أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم حين رأى كوكباً وشمساً وقرا قال : ﴿ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] ثم قلت : فنفي إبراهيم المحبة عن كل إله زائل ، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء ، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد ، فقد أَفَلَ وزال ، كما أَفَلَ الشمس والقمر ، فتنصَّلَ من ربوبيتهما إبراهيم ، فلو قاس هذا القياسَ تركي طمطاني أو رومي عجمي^(٢) مازاد على ما قسنت قبها وسماجة ، وبلك ! مَنْ قال^(٣) مِنْ خَلَقَ اللَّهُ : إن الله إذا نزل أو تحرك - أو نزل ليوم الحساب - أَفَلَ في شيء كما تأفل الشمس في عين حمئة ؟ إن الله لا يأفل في شيء سواه^(٤) إذا نزل / أو ارتفع كما تأفل ٤/٢ الشمس والقمر والكواكب ، بل هو العالی على كل شيء ، المحيط بكل شيء في جميع أحواله من نزوله وارتفاعه ، وهو الفَعَّال لما يريد ، لا يأفل في شيء ، بل الأشياء كلها تخضع له وتتواضع ، والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة ، إذا أفلت أفلت في مخلوق في عين حَمِيَّة كما قال [الله] تعالى^(٥) ، والله أعلى وأجل ، لا يحيط به شيء ، ولا يحتوي عليه شيء .

(١) فزعمت : كذا في (س) : (نقض) وفي سائر النسخ : وزعمت

(٢) نقض (فقط) : كما أفلت .

(٣) نقض (فقط) : أو ذی أعجمية .

(٤) نقض (فقط) : ومن قال .

(٥) نقض (فقط) : في شيء خلق سواه .

(٦) كما قال الله تعالى : في (س) فقط : وفي سائر النسخ : كما قال تعالى .

وقال أبو بكر عبد العزيز بن جعفر صاحب الخلال ، في أول كتابه الكبير المسمى بالمتنع^(١) ، وقد ذكر ذلك عنه القاضي أبو يعلى في كتاب « إيضاح البيان ، في مسألة القرآن^(٢) » قال أبو بكر لما سأله : « إنكم إذا قلتم : لم يزل متكلمًا كان ذلك عبثًا ، فقال : لأصحابنا قولان : أحدهما أنه لم يزل متكلمًا كالعلم ؛ لأن ضد الكلام الخرس ، كما أن ضد العلم الجهل ، قال : ومن أصحابنا من قال : قد أثبت [سبحانه]^(٣) لنفسه أنه خالق ، ولم يجز^(٤) أن يكون خالقًا في كل حال ، بل قلنا : إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق ، وإن لم يكن خالقًا في كل حال ، ولم يبطل أن يكون خالقًا ، كذلك وإن لم يكن متكلمًا في [كل] حال^(٥) لم يبطل أن يكون متكلمًا ، بل هو متكلم خالق ، وإن لم يكن خالقًا في كل حال ولا متكلمًا في كل حال . »

كلام أبي بكر عبد العزيز في « المتنع »

وذكر القاضي أبو يعلى في كتابه المسمى « بإيضاح البيان » هذا السؤال ، فقال : « نقول : إنه لم يزل متكلمًا ، وليس بمكلم ولا مخاطب ولا أمر ولا ناهٍ ، نص عليه أحمد في رواية حنبل فقال : لم يزل الله متكلمًا عالمًا غفورًا . »

كلام القاضي أبي يعلى في « إيضاح البيان »

قال : وقال في رواية عبد الله : لم يزل [الله] متكلمًا إذا شاء .^(٦)

(١) سبقت ترجمة أبي بكر عبد العزيز بن جعفر والإشارة إلى كتابه المتنع ، ج ١ ، ص ٢٦٩ .

(٢) بعد هذه العبارة يوجد سقط طويل في نسخة (ر) سنشير إلى نهايته بإذن الله . وسبقت ترجمة

أبي يعلى ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٣) سبحانه : زيادة في (س) .

(٤) فوق كلمة « يجز » إشارة إلى الهامش في نسخة (س) حيث كتبت كلمة : « يجب » .

(٥) م ، ق : إن لم يكن متكلمًا في حال . .

(٦) م ، ق : لم يزل متكلمًا .

وقال حنبل في موضع آخر : سمعت أبا عبد الله يقول : لم يزل الله متكلمًا ، والقرآن كلام الله غير مخلوق » .

قال القاضي أبو يعلى : « وقال أحمد في الجزء الذي فيه الرد على الجهمية والزنادقة^(١) : وكذلك الله يتكلم^(٢) كيف شاء ، من غير أن نقول^(٣) جوف ولا فم ولا شفتان » . / وقال بعد ذلك^(٤) : « بل نقول : إن ٤١/٢ الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق^(٥) » .

كلام عبد الله بن حامد
في « أصول الدين »

وقال أبو عبد الله بن حامد في كتابه في أصول الدين : « وما يجب الإيمان به والتصديق أن الله متكلم ، وأن كلامه قديم [وأنه لم يزل متكلمًا في كل أوقاته موصوفًا بذلك ، وكلامه قديم^(٦)] غير محدث ، كالعلم والقدرة » .

قال : « وقد يجيء على المذهب أن يكون الكلام صفة المتكلم^(٧) ، لم يزل موصوفًا بذلك ومتكلمًا كما شاء^(٨) وإذا شاء ، ولا نقول : إنه

(١) في كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » لأحمد بن حنبل . ص ٨٩ : ضمن مجموعة عقائد السلف . تحقيق د . علي النشار ، ود . عمار الطالبي ، الاسكندرية . ١٩٧١ .

(٢) الرد على الجهمية : تكلم .

(٣) الرد على الجهمية : يقول (وفي نسخة : نقول) .

(٤) الرد على الجهمية : يجوف (وفي نسخة : جوف) .

(٥) الرد على الجهمية ، ص ٩٠ .

(٦) الرد على الجهمية : حتى خلق الكلام (وفي نسخة : حتى خلق كلامًا) .

(٧) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) - (ق) .

(٨) س (فقط) : متكلم .

(٩) س ، هـ : كلما شاء .

ساكت في حال أو متكلم في حال^(١) ، من حيث حدوث الكلام .
قال : « ولا خلاف عن أبي عبد الله أن الله كان متكلمًا قبل أن يخلق
الخلق وقبل كل الكائنات ، وأن الله كان فيما لم ينزل متكلمًا كيف شاء وكما
شاء ، وإذا شاء أنزل كلامه ، وإذا شاء لم يُنزله . »

قلت : قول ابن حامد : « ولا نقول إنه ساكت في حال أو
متكلم^(٢) في حال من حيث حدوث الكلام » يريد به أننا لا نقول : إن
جنس كلامه^(٣) حادث في ذاته ، كما تقوله الكرامية من أنه كان ولا يتكلم
ثم صار يتكلم بعد أن لم يكن متكلمًا في الأزل ، ولا كان تكلمه ممكنًا .

وقال أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الملقب
بشيخ الإسلام^(٤) ، في اعتقاد أهل السنة وما وقع عليه إجماع أهل الحق
من الأمة : « اعلم أن الله متكلم قائل مادح نفسه ، وهو متكلم كلما شاء ،
ويتكلم بكلام لا مانع له ولا مُكْرَه ، والقرآن كلامه هو تكلم به . »

وقال أيضا في كتاب « مناقب أحمد بن حنبل » في باب الإشارة إلى
طريقته في الأصول ، لما ذكر كلامه في مسائل القرآن وترتيب^(٥) البدع
التي ظهرت فيه وأنهم قالوا أولا : هو مخلوق ، وجرت المحنة المشهورة ،
ثم مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسي^(٦) ، إلى أن قال : وجاءت

كلام أبي إسماعيل
الأنصاري في « مناقب
أحمد بن حنبل »

(١) س (فقط) : . . ساكت في حال متكلم في حال .

(٢) س ، ص . ط : ومتكلم .

(٣) س (فقط) : . . نقول جنس الكلام .

(٤) م ، ق : شيخ .

(٥) م ، ق : وترتيب .

(٦) سبقت ترجمة الكرابيسي ج ١ . ص ٢٦٧ وذكرنا هناك ما قاله ابن حجر في تهذيب التهذيب

٣٦١/٢ : « قال أبو الطيب الماوردي كان الكرابيسي يقول : القرآن غير مخلوق ، ولفظي به مخلوق ، =

طائفة فقالت : لا يتكلم بعد ماتكلم ، فيكون كلامه ^(١) حادثا ، قال :
وهذه سُحارة ^(٢) أخرى تُقَدِّى في الدين غير عين واحدة ، فانتبه / لها ٤٢/٢
أبو بكر بن خزيمة ، وكانت حينئذ بنيسابور دار الآثار تمد إليها الدانات ،
وتشد إليها الركائب ، ويحب منها العلم ، وما ظنك بمجالس يجبس عنها
الثقفي ^(٣) والصَّبْغِي ^(٤) مع ما جمعا من الحديث والفقہ والصدق
والورع واللسان ، والبيت ^(٥) والقَدْر لا يستر ^(٦) لوث بالكلام واستام
لأهله ^(٧) ، فابن خزيمة في بيت ، ومحمد بن إسحاق في بيت ، وأبو
حامد العرشقي ^(٨) في بيت ، قال : فطار لتلك الفتنة ذلك الإمام أبو
بكر فلم يزل يصيح بتشويهها ، ويصنّف في ردها كأنه منذر جيش ، حتى

وأنه لما بلغه إنكار أحمد بن حنبل عليه قال : ما ندرى إيش نعمل بهذا الفتى ، إن قلنا : مخلوق ،
قال : بدعة ، وإن قلنا : غير مخلوق ، قال : بدعة .

(١) كلامه : كذا في (س) فقط ، وفي سائر النسخ : كلاما .

(٢) م ، ق : وهذه سحاة ، وكب المحققان في هامش (م) : السحاة - بفتح السين - القطعة
من الورق يكتب فيها . وما أثبتناه عن (س) ، (ص) ، (ط) . وفي القاموس المحيط : السحارة من
الشاه ما يقتله القصاب من الرثة والحلقوم .

(٣) سبق الكلام على أبي على الثقفي في هذا الجزء ، ص . وأحسب أنه المقصود هنا .

(٤) في جميع النسخ : والصبغي وفي (هـ) كأنها : الصبغى ورجحت أن يكون الصواب ما أثبتته
خاصة وكثير من الكتب تحرف اسمه إلى «الصبغى» ونبه على ذلك محققا «طبقات الشافعية» والزركلي
في «الأعلام» وهو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابوري ، المعروف بالصبغى ، ولد
سنة ٢٥٨ وأقام بنيسابور سبعا وخمسين سنة وتوفى سنة ٣٤٢ . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية
٩/٣ - ١٢ ، شذرات الذهب ٣٦١/٢ ، النجوم الزاهرة ٣١٠/٣ ، اللباب لابن الأثير
٤٩/٢ - ٥٠ ، الأعلام ٩١/١ .

(٥) والبيت : كذا منقوطة في (س) وفي سائر النسخ غير منقوطة .

(٦) لا يستر : كذا منقوطة في (ص) . وفي (س) . (ط) : لا يسر . وفي (هـ) : لا سير
(والكلمة غير منقوطة) .

(٧) عبارة : «البيت والقدر لا يستر» لوث بالكلام واستام لأهله «غير مفهومة» ولعلها محرفة .

(٨) لم أعرف من هو .

دَوْنِ فِي الدَّفَاتِرِ ، وَتَمَكَّنَ فِي السَّرَائِرِ ، وَلَقَّنَ فِي الْكُتَاتِيبِ ، وَنَقَشَ فِي
 الْمَحَارِيبِ ، أَنْ اللَّهُ مُتَكَلِّمٌ : إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَكَلَّمَ ^(١) ، وَإِنْ شَاءَ سَكَتَ ،
 فَجَزَى اللَّهُ ذَلِكَ الْإِمَامَ وَأَوْلَتْكَ النَّفْرَ ^(٢) الْغُرَّ عَنْ نَصْرَةِ دِينِهِ وَتَوْقِيرِ نَبِيِّهِ
 خَيْرًا .

قلت : هذه القصة التي أشار إليها عن ابن خزيمة مشهورة ذكرها غير
 واحد من المصنفين كالحاكم أبي عبد الله في « تاريخ نيسابور » ^(٣) ،
 وغيره ، ذكر أنه رُفِعَ إِلَى الْإِمَامِ أَنَّهُ قَدْ نَبَغَ طَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ يَخَالِفُونَهُ
 وَهُوَ لَا يَدْرِي ، وَأَنَّهُمْ عَلَى مَذْهَبِ الْكُلَّابِيَّةِ ، وَأَبُو بَكْرٍ الْإِمَامُ شَدِيدٌ عَلَى
 الْكُلَّابِيَّةِ .

قال : « فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم قال : اجتمعنا ليلة
 عند بعض أهل العلم ، وجرى ذكر كلام الله : أقدم لم يزل ، أو يثبت
 عند اختياره تعالى أن يتكلم به ؟ فوقع بيننا في ذلك خوض . قال جماعة
 منا : إن كلام الباري قديم لم يزل ، وقال جماعة : إن كلامه قديم ، غير
 أنه لا يثبت إلا باختياره لكلامه . فبكرت أنا إلى أبي على الثقفي ،
 وأخبرته بما جرى ، فقال : من أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أنه محدث ،
 وانتشرت هذه المسألة في البلد ، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه
 إلى أبي بكر محمد بن إسحاق وأخبروه بذلك ، حتى قال منصور : ألم
 أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية ، / وهذا مذهبهم ،

٤٣/٢

(١) س . هـ : إِنْ شَاءَ تَكَلَّمَ .

(٢) س (فقط) : الْفُقَرَاءُ .

(٣) سقت ترجمة الحاكم في هذا الجزء ، ص ٩ . وذكر الزركلي في « الأعلام » ١٠١/٧ أن

كتاب « تاريخ نيسابور » يوجد مخطوطا . وانظر ما ذكره سزكين عن هذا الكتاب . ٥٤٥/١ .

فجمع أبو بكر أصحابه ، وقال : ألم أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام ، ولم يزدكم على هذا في ذلك اليوم ، وذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه ، وأنه صَنَّفَ في الرد عليهم ، وأنهم ناقضوه ، ونسبوه إلى القول بقول جَهْم في أن القرآن محدث ، وجعلهم هو كُلاَّبِيَّة .

قال الحاكم^(١) : « سمعت أبا عبد الرحمن^(٢) بن أحمد المقرئ يقول : سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول : الذي أقول به أن القرآن كلام الله ووحيه وتنزيله ، غير مخلوق ، ومن قال : إن القرآن أو شيئاً منه ومن وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول : إن الله لا يتكلم بعد ما كان تكلم به في الأزل ، أو يقول : إن أفعال الله مخلوقة ، أو يقول : إن القرآن محدث ، أو يقول : إن شيئاً من صفات الله - صفات الذات - أو اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندي جهمي يستتاب ، فإن تاب ، وإلا ضربت عنقه ، هذا مذهبي ومذهب مَنْ رأيت من أهل [الأثر في]^(٣) الشرق والغرب من أهل العلم ، ومن حكى عني خلاف هذا^(٤) فهو كاذب باهت ، ومن نظر في كتبي المصنَّفة ظهر له وبان أن الكُلاَّبِيَّة كَذَبَةٌ فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتي . »

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال : زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنتنا هذه أن الله لا يكرر الكلام ، فهم لا يفهمون كتاب الله ، فإن

(١) هنا نهاية السقط في نسخة (ر) الذي أشرنا إلى بدايته من قبل .

(٢) س (فقط) : أبا سعيد عبد الرحمن .

(٣) الأثر في : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) س (فقط) : خلاف ذلك .

الله قد أخبر في نص الكتاب^(١) في مواضع أنه خلق آدم ، وأنه أمر الملائكة بالسجود له ، فكرر هذا الذكر في غير موضع ، وكرر ذكر كلامه مع موسى مرة بعد أخرى ، وكرر ذكر عيسى بن مريم في مواضع ، وحمد نفسه في مواضع فقال : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدِهِ الْكِتَابَ ﴾ [سورة الكهف : ١] ، و ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة الأنعام : ١] ، و ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة سبأ : ١] وكرر زيادة على ثلاثين مرة ﴿ فَبِأَيِّ آيَةٍ رَبِّكُمْ تُكذِّبَانِ ﴾ [سورة الرحمن] ولم أتوهم أن مسلماً يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين .

قال الحاكم : « سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق - يعني الصبغى^(٢) - يقول ، لما وقع^(٣) [من أمرنا ما وقع]^(٤) ووجد^(٥) بعض المخالفين - يعني المعتزلة - الفرصة في تقرير مذهبهم بحضرتنا ، قال / أبو علي الثقفى للإمام^(٦) : ما الذى أنكرت من مذاهبنا^(٧) أيها الإمام حتى نرجع عنه ؟ قال : ميلكم إلى مذهب الكلابية ، فقد كان

٤٤/٢

(١) س (فقط) : في بعض الكتاب .

(٢) الصبغى : كذا في (هـ) فقط ، وفي سائر النسخ : الصبغى ، وانظر ما سبق أن ذكرته ، وسيرد اسمه في نسخة (س) بعد قليل على أنه : الصبغى .

(٣) م ، ق : رجع .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

(٥) هـ : وجد .

(٦) ص ، ر ، ط ، هـ : الإمام .

(٧) مذاهبنا : كذا في (س) ، (ط) ، (هـ) . وفي سائر النسخ : مذهبنا .

أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد^(١) وعلى أصحابه مثل الحارث المحاسبي وغيره ، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب ، فقلت : قد جمعت أنا أصول مذاهبنا^(٢) في طبق فأخرجت إليه [الطبق]^(٣) فقلت : تأمل ما جمعته^(٤) بنحطى ، وبينته في هذه المسائل ، فإن كان فيها شيء تكرهه فبين لنا وجهه ، فذكر أنه تأمله ولم ينكر منه شيئاً ، وذكر لشيخه^(٥) الخط وفيه : إن الله يجمع صفات ذاته واحد ، لم يزل ، ولا يزال ، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق ، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق .

وذكر أن أبا العباس القلانسي وغيره وافقوا من خالف أبا بكر ، وأنه كتب إلى جماعة من العلماء تلك^(٦) المسائل ، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر إلى السلطان ، وأن أمير نيسابور أمر أن يمثل أمر أبي بكر فيهم^(٧) من النقي والضرب والحبس ، وأن عبد الله بن حماد^(٨) قال : طوبى لهم إن كان ما يقال عنهم مكذوباً عليهم ، وأن عبد الله بن حماد

(١) في هامش (ط) كتب : هو ابن كلاب .

(٢) م ، ق : مذاهبنا .

(٣) م ، ق : في صك فأخرجته إليه .

(٤) م ، ق : هذا ما جمعته ، وق (ط) ، (ر) : بياض ثم كتب : ملت جمعته . والمثبت عن

(س) ، (هـ) .

(٥) س ، ط ، هـ : وذكر نسخة .

(٦) م ، ق : بتلك .

(٧) س ، هـ : أن يُمثّل فيهم أمر أبي بكر .

(٨) ص (فقط) : وأن أبا عبد الله بن حماد .

من غد ذلك اليوم قال : رأيت البارحة في المنام كأن أحمد بن السرى^(١) الزاهد المروزي لكنني برجله ثم قال : كأنك في شك من أمور هؤلاء الكلائية ، قال : ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال : ﴿ هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٥٢] وهذه القصة مبسطة في موضع آخر ، وأكثر أهل العلم والدين كانوا مع ابن خزيمة على الكلائية .

ذكر أبو إسماعيل الأنصارى المعروف بشيخ الإسلام في كتاب « ذم الكلام » : « سمعت^(٢) أبا نصر بن أبي سعيد الرداد^(٣) ، سمعت إبراهيم بن إسماعيل الخلال يقول : إني ذهبت بكتاب ابن خزيمة في الصبغى^(٤) والثقفى إلى أمير المؤمنين ، فكتب / بصلبها ، فقال ابن خزيمة : لا ، قد علم رسول الله صلى الله عليه وسلم النفاق من أقوام فلم يصلبهم » .

كلام الأنصارى في « ذم الكلام »

٤٥/٢

قال أبو إسماعيل : « سمعت إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني يقول : استتيب الصبغى والثقفى على قبر ابن خزيمة » .
وقال : « سمعت أحمد بن أبي نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السلمى يعنى أبا عبد الرحمن [السلمى]^(٥) صاحب التصانيف المعروفة في طريقة الصوفية - يلعن الكلائية » .

(١) ص (فقط) : الشرى

(٢) س (فقط) : قال سمعت .

(٣) س (فقط) : الزراد . وفى (هـ) : أبا نصر بن سعيد الرداد (والكلمة الأخيرة غير منقوطة) .

(٤) الصبغى : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : الصبغى . وفى (هـ) : الصبغى . وهو تحريف .

(٥) السلمى : زيادة فى (س) . (هـ) .

قال : « وسمعت محمد بن العباس بن محمد يقول : كان أبو علي الرفأ^(١) يقول : لعن الله الكلابية^(٢) . »

ومن الموافقين لابن خزيمة أبو حامد الشاركي^(٣) ، وأبو سعيد الزاهد ، ويحيى بن عمار ، وأبو عثمان النيسابوري الملقب بشيخ الإسلام .

قال : « وسمعت عبد الواحد بن ياسين يقول : رأيت بايين قلعا من مدرسة أبي الطيب - يعني الصعلوكي - بأمره من بيتي شابين حضرا أبا بكر بن فورك ، وسمعت الطيب بن محمد ، سمعت أبا عبد الرحمن السلمى يقول : وجدت أبا حامد الإسفرايني وأبا الطيب الصعلوكي وأبا بكر القفال المروزي وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله . »

وقال الحافظ أبو نصر السجزي^(٤) في رسالته المعروفة إلى أهل زبيد في كلام السجزي في رسالته إلى أهل زبيد «الواجب من القول في القرآن : « اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلاسي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم ، بل أحسن حالا منهم في

(١) م ، ق : أبو علي الدقاق ، ص . ط . ر : أبو علي الرفأ . ولم أعرف من هو .

(٢) لخص السيوطي كتاب « ذم الكلام » لأبي اسماعيل الأنصاري الهروي . في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » ص ٦٨ - ١٢٦ . تحقيق د . علي النشار والسيدة سعاد عبد الرازق ، ولم أجد هذه النصوص في تلخيص السيوطي . وسبقت ترجمة الهروي . ج ١ . ص ٢٤٧ .

(٣) م ، ق : التاركي . ولم أعرف من هو .

(٤) سبقت ترجمته . ج ١ . ص ٢٦٦ .

الباطن ، من أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق ، وإن اختلفت به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات وقالوا : الكلام حروف متسقة وأصوات مقطعة ، وقالت -
 ٤٦/٢ يعني / علماء العربية - : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد وعمرو ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يجىء لمعنى مثل هل وبل وقد ، وما شاكل ذلك ، فالإجماع مُتَعَدِّدٌ بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً ، فلما نبغ ابن كُلاب وأضرابه ، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق [مجرد] ^(١) العقل ، وهم لا يَخْبِرُونَ أصول السنة ولا ما كان السلف عليه ^(٢) ، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك ^(٣) زعماً منهم أنها أخبار آحاد وهى لا توجب علماً ، وألزمهم المعتزلة الاتفاق ^(٤) على أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت ، ويدخله التعاقب والتأليف ، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون ، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاد ، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات [ذات] ^(٥) الله تعالى ؛ لأن ذات الحق ^(٦) لا توصف بالاجتماع والافتراق ، والكل والبعض ، والحركة والسكون ، وحكمُ الصفة الذاتية حكمُ الذات .

قالوا : فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله تعالى خُلِقَ له

(١) مجرد : زيادة في (س) .

(٢) م ، ق : ولا ما كان عليه السلف .

(٣) ص : وما يحتجون بالأخبار الواردة بذلك .

(٤) م ، ق : بالاتفاق .

(٥) ذات : زيادة في (س) فقط .

(٦) س : لأن ذات الله تعالى .

أُخِذَتْهُ وَأَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ ، كَمَا نَقُولُ : « خَلَقَ اللَّهُ ، وَعَبَدَ اللَّهُ ، وَفَعَلَ اللَّهُ » .

« قَالَ : فَضَاقَ بَابِنِ كُلاَّبٍ وَأَضْرَابِهِ النَّفْسَ عِنْدَ (١) هَذَا الْإِجْرَامِ ، لِقَلَّةِ مَعْرِفَتِهِم بِاللِّسَنِ ، وَتَرْكِهِمْ قَبُولَهَا ، وَتَسْلِيمِهِمْ (٢) الْعِنَانَ إِلَى مَجْرَدِ الْعَقْلِ » .

فَالْتَزَمُوا مَا قَالَتْهُ الْمَعْتَرَّةُ وَرَكَبُوا مَكَابِرَةَ الْعِيَانِ (٣) وَخَرَقُوا (٤) الْإِجْمَاعَ الْمَنْعُودَ بَيْنَ الْكَافَّةِ : الْمُسْلِمِ وَالْكَافِرِ ، وَقَالُوا (٥) لِلْمَعْتَرَّةِ : الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةِ الْكَلَامِ ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ (٦) ذَلِكَ كَلَامًا عَلَى الْمَجَازِ لِكُونِهِ حِكَايَةً أَوْ عِبَارَةً عَنْهُ ، وَحَقِيقَةِ الْكَلَامِ مَعْنَى قَائِمٍ بِذَاتِ الْمُتَكَلِّمِ ، فَفَنِمُّهُم مِّنْ اِقْتِصَرَّ عَلَى هَذَا الْقَدْرِ ، وَمِنْهُمْ مَّنْ احْتَرَزَ عَمَّا عُلِّمَ دَخُولَهُ عَلَى هَذَا الْحَدِّ ، فَزَادَ فِيهِ « تُتَنَافَى السُّكُوتُ وَالْخَرَسُ وَالْآفَاتُ الْمَانِعَةُ فِيهِ (٧) مِّنَ الْكَلَامِ » ثُمَّ خَرَجُوا مِنْ هَذَا إِلَى أَنْ يُثْبِتَ الْحَرْفَ وَالصَّوْتُ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَجْسِيمًا ، وَإِثْبَاتِ اللَّغَةِ فِيهِ تَشْبِيهًا ، وَتَعَلُّقًا بِشُبِّهِ ، مِنْهَا قَوْلُ الْأَخْطَلِ :

إِنَّ الْبَيَانَ مِنَ الْفُؤَادِ ، وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا (٨)

(١) س : عن .

(٢) ر : وتسلم .

(٣) س : الأعيان .

(٤) ط : وخرقوا ، ر : وخرجوا .

(٥) م (فقط) : وقال . وهو تحريف .

(٦) س . ص : يسمى .

(٧) فيه : ليست في (س) . (ط) . (ر) .

(٨) س : جعل الفؤاد على اللسان دليلًا . وهو خلاف الصواب . والبيت ينسب للأخطل ولم أجده في ديوانه . وتذكره كتب المتكلمين . وأورده الباقلائي في كتاب « التمهيد » ص ٢٥١ . ط . بيروت . ١٩٥٧ . مع بيت قبله فقال : « قال الأخطل :

لا يمجبنك من أثر حظه حتى يكون مع الكلام أصيلا
إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

فغَيَّرُوهُ ، وقالوا : « إن الكلام من الفؤاد » وزعموا أن لهم حجة على مقالتهم في قول الله تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ ﴾ [سورة المجادلة : ٨] ، وفي قول الله عز وجل : ﴿ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ﴾ [سورة يوسف : ٧٧] واحتجوا بقول العرب : « أرى في نفسك كلاما ، وفي وجهك كلاما » فالجأهم الضيق مما دخل^(١) عليهم في مقالتهم إلى أن قالوا : الأخرس متكلم ، وكذلك الساكت والناثم ، ولهم في حال الخرس والسكوت والنوم كلام^(٢) هم متكلمون به ، ثم أفصحوا بأن الخرس والسكوت والآفات المانعة من النطق ليست بأضداد الكلام .

وهذه مقالة تبين فضيحة قائلها في ظاهرها من غير رد عليه ، ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يُناظر ، بل يُجانبُ ويُقمع .

وقال أبو نصر السجزي [أيضا]^(٣) في كتابه المسمى بالإبانة في مسألة القرآن : لما قيل [له]^(٤) « إن القراءة^(٥) عمل ، والعمل لا يكون صفة لله ، والدليل على أنها^(٦) عمل أنك تقول : قرأ فلان يقرأ ، وما حسن فيه ذكر المستقبل فهو عند العرب عمل » .

كلام السجزي في
« الإبانة »

(١) س : يدخل .

(٢) م (قط) : وهم .

(٣) ص ، ط ، ر : وقال أيضا أبو نصر السجزي .

(٤) له : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٥) القراءة : كذا في (س) فقط . وفي سائر النسخ : القرآن .

(٦) م ، ق : أنه .

فقال : « هذا لا يلزم ، لأنك تقول : « قال الله عز وجل »
و « يقول الله عز وجل »^(١) » والله تعالى قال : ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ
وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ ﴾ [سورة البقرة : ٣٥] وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ
هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ﴾ [سورة ق : ٣٠] فقد حسن في
القول ذكر المستقبل .

فإن ارتكبوا العظمى ، وقالوا : كلام الله شيء واحد على أصلنا لا
يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزلى إلى الأبد متكلم بكلام
واحد لا أول له ولا آخر ، فقال : ويقول إنما يرجع إلى العبارة لا إلى
المعبر عنه .

قيل لهم : قد بينا مراراً كثيرة أن قولكم في هذا الباب فاسد ؛ وأنه
مخالف للعقلين والشرعيين جميعاً ، وأن نص الكتاب والثابت من الأثر
قد نطقا بفساده ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ
نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] فبين الله سبحانه أنه يقول
[لشيء] ^(٢) « كن إذا أراد كونه ، فعلم بذلك أنه لم يقل للقيامة بعد
كوني » .

/ وقال أيضاً في موضع آخر : « النبي صلى الله عليه وسلم قال : ٤٨/٢
« نبدأ بما بدأ الله به »^(٣) ثم قرأ ﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ﴾

(١) س : وتقول يقول الله تعالى .

(٢) للشيء : زيادة في (س) .

(٣) الحديث عن جابر في سنن الترمذى ٩٤/٤ (كتاب الحج ، باب ما جاء أنه يبدأ بالصفا قبل
المروة) وأوله : « أن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعا فقرأ : واتخذوا من مقام
إبراهيم مصلى . فصلى خلف المقام ، ثم أتى الحجر فاستلمه . ثم قال : نبدأ بما بدأ الله به ، فبدأ =

[سورة البقرة : ١٥٨] والله تعالى قال : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] وقال : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] فبين جلّ جلاله أنه قال لآدم بعد أن خلقه من تراب : كُنْ ، وأنه إذا أراد شيئا يقول^(١) له كن فيكون ، ولم يقتض ذلك حدوثاً^(٢) ولا خلقاً بعد حدوث^(٣) نوع الكلام ، لِمَا قام من الدليل على انتفاء الخلق عن كلام الله تعالى .

وقال أبو نصر السّجزي أيضا : « فأما الله تعالى فإنه متكلم فيما لم يزل ، ولا يزال متكلماً بما شاء من الكلام ، يُسمع من يشاء من خلقه ما شاء من كلامه إذا شاء ذلك^(٤) ، ويكلم من شاء تكليمه بما يعرفه ولا^(٥) يجمله ، وهو سبحانه حيّ عليم^(٦) متكلم لا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء ، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ، ليس بجسم ، ولا في معنى جسم ، ولا يوصف بأداة ولا جارحة^(٨) وآلة ، وكلامه

== بالصفا . وقرأ : إن الصفا والمروة من شعائر الله ، قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح . وجاءت هذه العبارة ضمن صفة حجة النبي صل الله عليه وسلم عن جابر أيضا في : سنن أبي داود ١٨٣/٢ - ١٨٤ (كتاب المناسك . باب صفة حجة النبي صل الله عليه وسلم) .

(١) ص ، ط ، ر ، م ، ق : وأنه إذا أراد شيئا أن يقول .

(٢) س ، ر : حدثا .

(٣) م . ق : ولا خلقا بعد نفي حدوث ، س : ولا خلقا يعني حدوث .

(٤) ذلك : ساقطة من (س) .

(٥) تكليمه : كذا في (س) فقط . وفي سائر النسخ : يكلمه .

(٦) م . ق : لا .

(٧) س : عالم .

(٨) س . ص . ر . ط : وجارحة .

أحسن الكلام ، وفيه^(١) سَوْر وآى وكلمات ، وكل ذلك حروف ، وهو مسموع منه على الحقيقة سماعا يعقله الخلق ، ولا^(٢) كيفية لتكلمه وتكليمه ، وجائز^(٣) وجود أعداد من المكلمين يكلمهم سبحانه فى حال واحدة بما يريد من كل واحد منهم ، من غير أن يشغله تكليمُ هذا عن تكليم هذا .

[قال]^(٤) : « ومنع كثير من أهل العلم^(٥) إطلاق السكوت عليه ، ومن أهل الأثر من جَوَّز إطلاق السكوت عليه لوروده فى الحديث ، وقال : معناه تركه التوييح والتقرير والمحاسبة اليوم ، وسيأتى يوم يقرر فيه ويحاسب ويوبَّخ ، فذلك الترك بمعنى^(٦) السكوت » .

قال : « والأصل الذى يجب أن يعلم : أن اتفاق التسميات لا يوجب اتفاق المسمَّينَ بها ، فنحن إذا قلنا إن الله موجود رؤوف واحد حتى علم سميع بصير متكلم ، وقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم كان موجودا حيا عالما سميعا بصيرا متكلمًا لم يكن ذلك تشبيها ، ولا خالفنا به أحدا من السلف والأئمة ، بل الله موجود لم يزل ، / واحد حتى قديم ٤٩/٢ قيوم عالم سميع^(٧) بصير متكلم فيما لم يزل ، ولا يجوز أن يوصف بأضداد هذه الصفات ، والموجودُ منا إنما وُجِدَ عن عَدَم ، وَحَيِّىَ بِمَعْنَى

(١) س - : ومنه .

(٢) س - لا .

(٣) م (فقط) : جائز .

(٤) قال : فى (س) فقط .

(٥) ص : من أهل الكلام .

(٦) م ، ق : معنى .

(٧) س : حتى علم سميع ، ؛ ص : حتى علم قديم عالم سميع ، ط - ر . ق : قديم عالم سميع .

[حَلَّةٌ]^(١) ، ثم بصير ميتا بزوال ذلك المعنى ، وَعَلِمَ بعد أن لم يَعْلَمَ ، وقد ينسى^(٢) ما علم ، وسمع وأبصر وتكلم بجوارح قد تلحقها الآفات ، فلم يكن فيما أطلق للخلق تشبيه بما أطلق للخالق سبحانه وتعالى ، وإن اتفقت مُسَمَّيات^(٣) هذه الصفات .

وقال أبو نصر أيضا : « خاطبني بعض الأشعرية يوما في هذا الفصل ، وقال : التَّجْزؤُ على القديم غير جائز ، فقلت له : أتقر بأن الله أَسْمَعَ موسى كلامه على الحقيقة بلا ترجمان ؟ فقال : نعم - وهم يطلقون ذلك ، ويموهون على من لم يخبر^(٤) مذهبهم - وحقيقة سماع كلام الله من ذاته ، على أصل الأشعري ، محال ؛ لأن سماع الخلق - على ما جُبلوا عليه من البنية ، وأجروا عليه من العادة - لا يكون ألَبته إلا لما هو صوت أوفى معنى الصوت ، وإذا لم يكن كذلك كان الواصل إلى معرفته [بضرِب]^(٥) من العلم والفهم ، وهما يقومان في وقت مقام السماع ، لحصول العلم بهما كما يحصل بالسماع ، وربما سُمي ذلك سماعا على التجوز لقربه من معناه ، فأما حقيقة السماع لما يخالف الصوت فلا يتأتى للخلق في العرف الجارى . »

قال : « فقلت لمخاطبي الأشعري : قد علمنا جميعا أن حقيقة السماع لكلام الله منه على أصلكم محال ، وليس ههنا من تثقيبه وتخشي

(١) حَلَّةٌ : في (س) فقط ، أى بمعنى حل فيه .

(٢) م . ق : وقد نسي .

(٣) س : تسميات .

(٤) م . ق ، ص . ط : من لا يخبر .

(٥) بضرِب : في (س) فقط .

تشييعه^(١) ، وإنما مذهبك أن الله يُفهم من شاء كلامه بلطفية منه ، حتى يصير عالماً متيقناً بأن الذي فهمه كلامُ الله ، والذي أريد أن ألزمك وارداً على الفهم وروده على السماع ، فدعِ التويه ، ودعِ المصانعة^(٢) . ما تقول في موسى عليه السلام حيث كلمه الله ؟ أفهم كلامَ الله مطلقاً أم مقيداً ؟ فتلكاً قليلاً ، ثم قال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : دع إرادتي وأجب بما عندك ، فأبي وقال : ما تريد بهذا ؟ فقلت : أريد أنك إن قلت : إنه عليه السلام فهم كلام الله مطلقاً اقتضى أن لا يكون لله كلام / من الأزل إلى الأبد إلا وقد فهمه موسى ، وهذا يؤول إلى ٥٠/٢ الكفر ؛ فإن الله تعالى يقول : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] ولو جاز ذلك لصار من فهم كلام الله عالماً بالغيب وبما في نفس الله تعالى ، وقد نفي الله تعالى ذلك بما^(٣) أخبر به عن عيسى عليه السلام أنه يقول^(٤) : ﴿ تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] وإذا لم يجوز إطلاقه ، وألجئت إلى أن تقول « أفهمه الله ما شاء من كلامه » دخلت في التبعض الذي هربت منه ، وكفرت من قال به ، ويكون^(٥) مخالفك أسعد منك ، لأنه قال بما اقتضاه النص الوارد من قبل الله عز وجل ومن قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنت أبيت أن تقبل

(١) س : شنته .

(٢) س : وأدع المضايقة ، ص ، ط ، ر : وأدع المصانعة .

(٣) س : فيا .

(٤) س : .. السلام بقوله .

(٥) س : ثم يكون .

ذلك ، وادعيت أن الواجب المصيرُ إلى حكم العقل في هذا الباب ، وقد ردك العقلُ إلى موافقة النص خاسئا^(١) .

فقال : هذا يحتاج إلى تأمل^(٢) ، وقَطَعَ الكلام .

وقال أبو نصر : « لم يزل الله متكلمًا ؛ لأن الكلام من صفات المدح للحي الفاعل ، وضده من النقائص ، والله متره عنها » .

وذكر كلاما كثيرا إلى أن قال : « وقد ثبت بما ذكرناه كون القرآن مفرقا مفصلا ، ذا أجزاء وأبعاض وآى وكلمات وحروف^(٣) ، وأن ما كان بخلاف ذلك لم يكن القرآن المنزل الذي آمن به المسلمون وجحدته الكفار ، وأن المقروء سُور وآى وكلمات وحروف ، وكذلك المحفوظ والمكتوب والمتلو ، وأنه عربى مبين ، نازل بلسان العرب ، ولسان قريش ، والمراد باللسان في هذا الباب اللغة ، لا اللسان الذى هو لحم ودم وعروق ، تعالى الله عن ذلك ، وجل عن أن يوصف إلا بما وصف به نفسه ، وتترّه عن الأشباه » .

قال : « ونحن نذكر عقب^(٤) هذا الفصل فصلا في ذكر حروف القرآن ، وفصلا بعد ذلك في الصوت وما ورد فيه من القرآن والحديث ، وكل ذى لُبٍ صحيح يعرف بالحس والمشاهدة قبل الاستدلال أن القرآن العربى حروف ، ولا فرق بين منكر ذلك ومنكر الحواس وأنها من مبادئ العلم وأسباب المدارك » .

(١) س : ص ، ط ، ر : خاسرا .

(٢) س : إلى أن يتأمل .

(٣) م (فقط) : وأحرف .

(٤) س : عقب .

/ قال : « وقد بين الله في كتابه مالا إشكال بعده في هذا الفصل لما ٥١/٢
قال : ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى ﴾ [سورة الشعراء : ١٠] والعرب لا تعرف
نداء^(١) إلا صوتا ، وقد جاء عن موسى تحقيق ذلك ، فإن أنكروا الظاهر
كفروا ، وإن قالوا : « إن النداء غير صوت » خالفوا لغات العرب ،
وإن قالوا : نادى الأمير - إذا أمر غيره بالنداء - دفعوا فضيلة موسى
عليه السلام المختصة به من تكليم الله إياه بذاته من غير واسطة ولا
ترجمان ، وليس^(٢) في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد
الصوت منه من الخلق ، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له
كلام^(٣) من خلقه ، وكيف وكلامه وكلام خلقه [معا] عند الأشعري
معنى قائم^(٤) بذات المتكلم لا يختلف ؛ فهو المشبه لا محالة .

قال : « وأما نحن فنقول : كلام الله حرف^(٥) وصوت بحكم
النص » ، قال : « وليس ذلك عن جارحة ولا آلة ، وكلامنا حروف
وأصوات^(٦) ، لا يوجد ذلك منا إلا بآلة ، والله سبحانه وتعالى يتكلم بما
شاء ، لا يشغله شيء عن شيء ، والمتكلم منا لا يتأني منه أداء حرفين إلا
بأن يفرغ من أحدهما ويتبدىء في الآخر ، والقرآن لما كان كلاما لله كان
معجزاً ، وكلام الخلق غير معجز ، وفي كلام الله بيان ما كان وما سيكون

(١) س : النداء .

(٢) س : ولا ترجمان قال وليس .

(٣) س : بمن له الكلام .

(٤) م (فقط) : وكلام خلقه معنى عند الأشعري قائم .

(٥) س : حروف .

(٦) س : وصوت .

وما لا يكون أبدا لو كان كيف كان يكون ، والخلق لا يصلون إلى هذه الأشياء إلا بتعريف .

كلام أبي القاسم وقال أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي^(١) الأصبهاني الأصبهاني في الحجة على تارك المحجة ، الشافعي في كتابه المعروف « بالحجة على تارك المحجة » : « أجمع المسلمون على أن القرآن كلام الله ، وإذا صح أنه كلام الله صح أنه صفة الله^(٢) تعالى ، وأنه موصوف به ، وهذه الصفة لازمة لذاته . تقول العرب : « زيد متكلم » فالكلام صفة له لا نعرف^(٣) إلا أن حقيقة هذه الصفة الكلام ، وإذا كان كذلك كان القرآن كلام الله ، وكانت هذه الصفة لازمة له ، أزلية . والدليل على أن الكلام لا يفارق المتكلم أنه لو كان مفارقة^(٤) لم يكن للمتكلم إلا^(٥) كلمة واحدة ، فإذا تكلم بها لم يبق / ٥٢/٢ له كلام ، فلما كان المتكلم قادرا على كلمات كثيرة ، كلمة بعد كلمة ، دل على أن تلك الكلمات فروع لكلامه الذي هو صفة له ملازمة .

قال : « والدليل على أن القرآن غير مخلوق : أنه كلام الله ، وكلام الله سبب إلى خلق الأشياء ، قال الله تعالى ﴿ إِنَّا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] أي أردنا خلقه وإيجاده وإظهاره ، فقوله « كن » كلام الله وصفته ، والصفة التي منها يتفرع^(٦)

(١) م ، ص ، ط ، ر : التيمي ، وهو خطأ . وسبقت ترجمته ج ١ ص ٢٤٧ .

(٢) ص ، ط ، ر : الله .

(٣) عبارة « لا نعرف » ساقطة من (س) ، (ص) ، (ر) .

(٤) س : يفارقه .

(٥) م : المتكلم به إلا .

(٦) م (فقط) : يتفرع .

الخلق والفعل ، وبها يتكون المخلوق ، لا تكون مخلوقه ، ولا يكون مثلها للمخلوق . والدليل على أنه كلام لا يشبه^(١) كلام المخلوقين أنه كلام معجز ، وكلام المخلوقين غير معجز ، لو اجتمع الخلق على أن يأتوا بمثل سورة من سوره ، أو آية من آياته^(٢) ، عجزوا عن ذلك ولم يقدرُوا عليه .

وقال الشيخ أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجي الشافعي^(٣) في كتابه الذي سماه « الفصول في الأصول » ، عن الأئمة الفحول « وذكر اثني عشر إماما : الشافعي ومالك والثوري وأحمد وابن عيينة وابن المبارك والأوزاعي والليث بن سعد وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وأبو حاتم .

[ثم]^(٤) قال فيه : « سمعت الإمام أبا منصور محمد بن أحمد يقول : سمعت الإمام أبا بكر عبد الله بن أحمد يقول : سمعت الشيخ أبا حامد الإسفرايني يقول : مذهبي ومذهب الشافعي وفقهاء الأمصار : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ومن قال مخلوق فهو كافر ، والقرآن حمّله جبريل مسموعا من الله تعالى ، والنبي صلى الله عليه وسلم سمعه من جبريل ، والصحابة سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي نتلوه نحن بألسنتنا ، وفيما بين الدفتين ، وما في صدورنا ، مسموعا ومكتوبا ومحفوظا ومنقوشا ، وكل حرف منه - كالباء والتاء - كله كلام

(١) ق : على أن كلام لا يشبه ، م : على أن كلام الله لا يشبه .

(٢) عبارة : أو آية من آياته : ساقطة من (س) .

(٣) ق ، ر ، ص : الكرجي الشافعي .

(٤) ثم : ساقطة من (م) ، (ق) .

الله غير مخلوق ، ومن قال « مخلوق »^(١) فهو كافر ، عليه لعائن الله
والملائكة والناس أجمعين

قال الشيخ أبو الحسن : « وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني^(٢) شديد
الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام » .

٥٣/٢

قال : « ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستكفون / أن يُنسبوا^(٣) إلى
الأشعري ، ويتبرؤون مما بيني الأشعري مذهبه عليه ، وينهون أصحابهم
وأحبابهم عن الحوم حوالبه ، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة -
منهم الحافظ المؤمن بن أحمد بن علي الساجي - يقولون^(٤) : سمعنا جماعة
من المشايخ الثقات ، قالوا : كان الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر
الإسفرايني إمام الأئمة ، الذي طبق الأرض علما وأصحابا إذا سعى إلى
الجمعة من قطعة الكرج إلى جامع^(٥) المنصور ، يَدْخُلُ^(٦) الرباط المعروف
بالزوزي^(٧) الهاذي للجامع ، ويُقبل على من حضر ، ويقول : اشهدوا
عليّ بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، كما قاله الإمام ابن حنبل ، لا كما
يقوله^(٨) الباقلاني ، وتكرر ذلك منه جمعات^(٩) ، فقبل له في ذلك ،

(١) س : ومن قال هو مخلوق .

(٢) الاسفرايني : زيادة في (م) فقط .

(٣) س ، هـ : أن يتنسبوا .

(٤) م ، ق ، هـ : يقول .

(٥) ط : من قطعة إلى جامع . . . ص ، ر : من قطعيته إلى جامع . . . م : من قطيعته بكر

إلى جامع ؛ ق : من قطيعته إلى جامع ؛ هـ : من قطعة الكرج إلى جامع .

(٦) م (فقط) : ويدخل .

(٧) م . ق : بالزوزي .

(٨) م (فقط) : يقول .

(٩) ق : وتكرر ذلك منه جمعا ؛ س : وتكرر منه ذلك في جمعات .

فقال : حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلاح ، ويشيع الخبر في أهل البلاد^(١) : أني برىء مما هم عليه^(٢) - يعني الأشعرية - وبرىء من مذهب أبي بكر [بن]^(٣) الباقلاني ؛ فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه : فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة ، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبله^(٤) ، وأنا ما قلته^(٥) ، وأنا برىء من مذهب الباقلاني وعقيدته .

قال الشيخ أبو الحسن الكرجي^(٦) : « وسمعت شيخي الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهاني يقول : سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزادقاني^(٧) يقول : كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفرايني ، وكان ينهى أصحابه عن الكلام ، وعن الدخول على الباقلاني ، فبلغه أن نفرا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام ، فظن أني معهم ومنهم ، وذكر قصة قال في آخرها : إن الشيخ أبا حامد قال لي : يا بني ، قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل - يعني الباقلاني - فياك وإياه ، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة ، وإلا فلا تحضر مجلسي ، فقلت : أنا عائد بالله مما قيل ، وتائب إليه ، واشهدوا عليّ أني لا أدخل إليه^(٨) . »

(١) س : في البلاد ؛ ط : في أهل البدان .

(٢) س : عليه هؤلاء .

(٣) بن : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ) .

(٤) قبله : زيادة في (م) فقط .

(٥) س - هـ : وأنا قلته ؛ ص ، ط ، ر : أنا قلته .

(٦) الكرجي : زيادة في (س) ، (م) . (هـ) .

(٧) س - ص ، ط ، ر : الزادقاني ؛ وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٨) س : عليه .

قال [الشيخ] ^(١) أبو الحسن : « وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول : سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد - أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم - / قالوا : كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقا ، خوفا من الشيخ أبي حامد الإسفرائيني » . ٥٤/٢

قال أبو الحسن : « ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام ، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري ^(٢) ، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني . وهو عندي ، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق [الشيرازي] ^(٣) في كتابيه « اللمع » و « التبصرة » حتى لو وافق قول الأشعري وجهها لأصحابنا ميرة ^(٤) وقال : هو قول بعض أصحابنا ، وبه قالت الأشعرية ، ولم يعدّهم من أصحاب الشافعي ؛ استنكفوا منهم ومن مذهبهم في أصول الفقه ، فضلا عن أصول الدين » .

قلت : هذا المنقول عن الشيخ أبي حامد وأمثاله من أئمة أصحاب الشافعي ، أصحاب الوجوه ، معروف في كتبهم المصنفة في أصول الفقه وغيرها .

وقد ذكر ذلك الشيخ أبو حامد والقاضي أبو الطيب وأبو إسحاق الشيرازي وغير واحد ، بينوا مخالفة الشافعي وغيره من الأئمة لقول ابن كلاب والأشعري في مسألة الكلام التي امتاز بها ابن كلاب والأشعري عن غيرهما ، وإلا فسائر المسائل ليس لابن كلاب والأشعري بها

(١) الشيخ : زيادة في (س) .

(٢) ص ، ط ، ر ، ق . هـ : من أصول فقه الأشعري .

(٣) الشيرازي : زيادة في (س) .

(٤) م : ميز ، وسقطت الكلمة من (ط) .

اختصاص ، بل ما قالاه قاله غيرهما ، إما من أهل السنة [والحديث]^(١) وإما من غيرهم ، بخلاف ما قاله ابن كلاب في مسألة الكلام ، واتبعه عليه الأشعري ؛ فإنه لم يسبق ابن كلاب إلى ذلك أحد ، ولا وافقه عليه أحد من رؤوس الطوائف ، وأصله في ذلك هي مسألة الصفات الاختيارية ، ونحوها من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته تعالى : هل تقوم بذاته أم لا ؟ فكان^(٢) السلف والأئمة يثبتون ما يقوم بذاته من الصفات والأفعال مطلقا ، والجهمية من المعتزلة وغيرهم ينكرون ذلك مطلقا ، فوافق ابن كلاب السلف والأئمة في إثبات الصفات ، ووافق الجهمية في نفي قيام الأفعال به تعالى وما يتعلق بمشيئته وقدرته .

ولهذا وغيره تكلم الناس فيمن اتبعه كالقلانسى والأشعري ونحوهما ، بأن في أقوالهم بقايا من الاعتزال ، وهذه البقايا أصلها هو الاستدلال على حدوث العالم / بطريقة الحركات ، فإن هذا الأصل هو الذى أوقع ٥٥/٢ المعتزلة في نفي الصفات والأفعال .

وقد ذكر الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغري باب الأبواب » أنه طريق مُبتدع في دين الرسل ، محرّم عندهم ، وكذلك غير الأشعري ، كالحطّابى وأمثاله ، يذكرون ذلك ، لكن مع هذا من وافق ابن كلاب لا يرى بطلان هذه الطريقة عقلا ، وإن لم يقل : إن الدين محتاج إليها ، فلما رأى من رأى صحتها لزمه : إما قول ابن كلاب ، أو ما يضاويه . وهذا الذى نقلوه - من إنكار أبى حامد وغيره على القاضى أبى بكر

(١) والحديث : زيادة في (س) .

(٢) فكان : كذا في (س) وفي سائر النسخ : وكان .

الباقلاني - هو بسبب هذا الأصل ، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى ، وقام عليه الشيخ أبو حامد ، والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام ، وأهل الحجاز ومصر ، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحددين وأهل البدع ، حتى إنه لم يكن في المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعري أجل منه ولا أحسن [كتبا] ^(١) وتصنيفا ، وبسببه انتشر هذا القول ، وكان ^(٢) منتسبا إلى الإمام أحمد وأهل السنة [وأهل الحديث والسلف ، مع انتسابه إلى مالك والشافعي وغيرهما من الأئمة] ^(٣) حتى كان يكتب في بعض أجوبته : « محمد بن الطيب الحنبلي » وكان بينه وبين أبي الحسن التيمي وأهل بيته [وغيرهم] ^(٤) من التيميين من الموالاة والمصافاة ما هو معروف ، كما تقدم ذكر ذلك ، ولهذا غلب على التيميين موافقته في أصوله ، ولما صنف أبو بكر البيهقي كتابه في « مناقب الإمام أحمد » - وأبو بكر البيهقي موافق لابن الباقلاني في أصوله - ذكر أبو بكر اعتقاد أحمد الذي صنفه أبو الفضل عبد الواحد بن أبي الحسن التيمي ^(٥) ، وهو مشابه لأصول القاضي أبي بكر ، وقد حكى عنه : أنه كان إذا درس مسألة الكلام على أصول ابن كلاب والأشعري يقول : « هذا الذي ذكره أبو الحسن أشرحه لكم وأنا لم تتبين لي هذه المسألة » فكان يحكى عنه الوقف فيها ؛ إذ له في عدة من المسائل

(١) أحسن كتبا وتصنيفا : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : أحسن تصنيفا .

(٢) س (فقط) : وبسببه انتشر أمور كثيرة من ذلك وكان ...

(٣) ما بين المعقوفتين زيادة في (س) .

(٤) وغيرهم : زيادة في (س) .

(٥) سبقت ترجمة أبي الفضل التيمي ج ١ ص ٢٢١ .

قولان وأكثر كما تنطق بذلك كتبه ، ومع هذا تكلم فيه أهل العلم ، وفي طريقته التي أصلها هذه المسألة مما ^(١) يطول وصفه ، كما تكلم من قبل هؤلاء في ابن / كلاب ومن وافقه ، حتى ذكر أبو إسماعيل الأنصاري ٥٦/٢ قال : سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقا يذكرون شدة أبي حامد - يعني الإسفرائيني - على ابن الباقلاني ، قال : وأنا بلغت رسالة أبي سعد إلى ابنه سالم ببغداد : إن كنت تريد أن ترجع إلى هراة فلا تقرب الباقلاني ، قال : وسمعت الحسين بن أبي أمامة المالكي ^(٢) يقول : سمعت أبي يقول : لعن الله أبا ذر الهروي ^(٣) ، فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم ، وأول من بثه في المغاربة .

قلت : أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسنة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به ، وكان قد قدم إلى بغداد من هراة ، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم ، فتكلم فيه وفي طريقته من تكلم ، كأبي نصر السجزي ، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين بما ليس هذا موضعه ، وهو ممن يرجح طريقة الصبغى والثقفى ^(٤) على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث ، وأهل المغرب كانوا يحبون ، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها ، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق ، كما رحل أبو الوليد

(١) مما : كذا في (س) وفي سائر النسخ : بما .

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) الهروي : زيادة في (م) فقط . وسبقت ترجمته ج ١ ص ٢٦٨ .

(٤) س . ه : الصبغى والثقفى . وفي سائر النسخ : الثقفى والصبغى .

الباجي^(١) فأخذ طريقة أبي جعفر السمناني الحنفي^(٢) صاحب القاضى أبي بكر ، ورحل بعده القاضى أبو بكر بن العربي فأخذ طريقة أبي المعالى فى « الإرشاد » .

ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له فى الإسلام مساع مشكورة ، وحسنات مبرورة ، وله فى الرد على كثير من أهل الإلحاد والبدع ، والانتصار لكثير من أهل السنة والدين^(٣) ما لا يخفى على من عرف أحوالهم ، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف ، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة^(٤) ، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه ، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال / ما أنكره المسلمون^(٥) من أهل العلم والدين ، وصار الناس بسبب ذلك : منهم من يعظمهم ؛ لما لهم من المحاسن والفضائل ، ومنهم من يذمهم ؛ لما وقع فى كلامهم من البدع والباطل ، وخيار الأمور أوساطها^(٦) .

٥٧/٢

وهذا ليس مخصوصا بهؤلاء ، بل مثل هذا وقع^(٧) لطوائف من أهل العلم والدين ، والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات ؛ ويتجاوز لهم عن السيئات ، ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا

(١) سبقت ترجمته ج ١ ص ٢٧١ .

(٢) م (فقط) : الجهمى . وسبقت ترجمته ج ١ ص ٢٧١ .

(٣) ص ، ر ، ط : لكثير من السنة والدين ؛ س : لأكثر أصول السنة والدين .

(٤) فى (س) يوجد شطب على كلمة المعتزلة فى الأصل ، وأشار الناسخ إلى الهامش حيث كتبت

كلمة « الجهمية » .

(٥) س : ما أنكرها جمهور المسلمين .

(٦) ق ، ص ، ر ، ط ، هـ : أوسطها .

(٧) ر : واقع .

بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٠﴾
[سورة الحشر : ١٠] .

ولا ريب أن من اجتهد في طلب الحق والدين من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأخطأ في بعض ذلك فالله يغفر له خطاه ، تحقيقاً للدعاء الذى استجاب له الله لنبيه وللمؤمنين حيث قالوا : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٦] .

ومن اتبع ظنه وهواه فأخذ يشنع على مَنْ خالفه بما وقع فيه من خطأ ظنه صواباً بعد اجتهاده ، [وهو] ^(١) من البدع المخالفة للسنة ، فإنه يلزمه نظير ذلك أو أعظم أو أصغر فيمن يعظمه هو من أصحابه ^(٢) ، فقل من يسلم من مثل ذلك في المتأخرين ، لكثرة الاشتباه والاضطراب ، ويُعد الناس عن نور النبوة وشمس الرسالة الذى به يحصل الهدى والصواب ، ويزول به عن القلوب الشك والارتياب ، ولهذا تجد كثيرا من المتأخرين من علماء الطوائف يتناقضون في مثل هذه الأصول ولوازمها ، فيقولون القول الموافق للسنة ، وينفون ما هو من لوازمه ، غير ظانين أنه [من لوازمه ، ويقولون ما ينافيه ، غير ظانين أنه] ^(٣) ينافيه ، ويقولون بملزومات القول المنافى الذى ينافى ^(٤) ما أثبتوه من السنة ، وربما كفروا من خالفهم في القول المنافى وملزوماته ، فيكون مضمون قولهم : أن

(١) وهو : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : وهى .

(٢) ر : وهو وأصحابه ؛ م : وهو من أصحابه .

(٣) س . هـ : من .

(٤) ما بين المعقوفين في (س) فقط وسقط من سائر النسخ .

(٥) س (فقط) : ويقولون بلوازم القول المنافى التى تنافى ..

يقولوا قولاً وينكفروا من يقوله ، وهذا يوجد لكثير منهم في الحال الواحد ؛ لعدم تفتنه لتناقض القولين ، ويوجد في الحاليين ، لاختلاف نظره واجتهاده .

وسبب ذلك ما أوقعه^(١) أهل الإلحاد والضلال من الألفاظ المجملة التي يظن الظان أنه لا يدخل فيها إلا الحق ، وقد دخل فيها الحق والباطل ، فمن لم ينقب^(٢) عنها أو يستفصل المتكلم بها - كما كان السلف والأئمة يفعلون^(٣) - صار متناقضاً أو مبتدعاً ضالاً من حيث لا يشعر .

٥٨/٢

وكثير ممن تكلم بالألفاظ المجملة المبتدعة كلفظ الجسم والجوهر والعرض وحلول الحوادث ونحو ذلك ، كانوا يظنون أنهم ينصرون الإسلام بهذه الطريقة وأنهم بذلك يثبتون معرفة الله وتصديق رسوله^(٤) ، فوقع [منهم] من الخطأ والضلال^(٥) ما أوجب ذلك ، وهذه حال أهل البدع كالخوارج وأمثالهم ، فإن البدعة لا تكون حقاً محضاً موافقاً للسنة ، إذ لو كانت كذلك لم تكن باطلاً ، ولا تكون باطلاً محضاً لا حق فيه ، إذ لو كانت كذلك لم تحف على الناس ، ولكن تشتمل على حق وباطل ، فيكون صاحبها قد لبس الحق بالباطل : إما مخطناً غالطاً ، وإما متعمداً لنفاقٍ فيه وإلحاد .

(١) م (فقط) : ما ابتدعه .

(٢) س ، ص ، ر ، ط : يقف .

(٣) ص ، ر ، ط : ق : يفعلونه .

(٤) م . ق : رسله .

(٥) ق ، ص ، ر ، ط : فوقع من الخطأ والضلال ؛ م : فوقع في كلامهم من الخطأ والضلال .

كما قال تعالى ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعَفُوا
 خِلَالَكُمْ يَبْعُونَكُمْ أَلْتَفْتَنَهُ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ﴾ [سورة التوبة : ٤٧] فأخبر
 أن المنافقين لو خرجوا في جيش المسلمين ما زادوهم إلا خبالا ، وكانوا
 يسعون بينهم مسرعين ، يطلبون لهم الفتنة ، وفي المؤمنين من يقبل منهم
 ويستجيب لهم : إما لظن مخطيء ، أو لنوع من الهوى ، أو لمجموعها ؛
 فإن المؤمن إنما يدخل عليه الشيطان بنوع من الظن واتباع هواه ، ولهذا
 جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله يحب
 البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول
 الشهوات »^(١) .

وقد أمر المؤمنين أن يقولوا في صلاتهم : ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ
 الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
 الضَّالِّينَ﴾ [سورة الفاتحة : ٦ ، ٧] ، فالمغضوب عليهم عرفوا الحق ولم
 يعملوا به ، والضالون عبدوا الله بلا علم .

ولهذا نزه الله نبيه عن الأمرين بقوله ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ
 صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾ [سورة النجم : ١ ، ٢] وقال تعالى ﴿وَأذْكُرْ عِبَادَنَا
 إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [سورة ص : ٤٥] .

وهذا الذى تقدم ذكره - من إنكار أئمة العراقيين من أصحاب
 الشافعى قول / ابن كلاب ومتبعيه فى القرآن - هو معروف فى كتبهم ، ٥٩/٢

(١) لم أجد هذا الحديث .

ومعلوم أنه ليس بعد الشافعي وابن سريج مثل الشيخ أبي حامد الإسفراييني ، حتى ذكر أبو إسحاق في « طبقات الفقهاء » عن أبي الحسين القدوري^(١) : أنه كان يقول في الشيخ أبي حامد : إنه أنظر من الشافعي ، وهذا الكلام - وإن لم يكن مطابقاً لمعناه ، لجلالة قدر الشافعي وعلو مرتبته - فلولا براعة أبي حامد ، ما قال فيه الشيخ أبو الحسين القدوري مثل هذا [القول]^(٢) .

كلام أبي حامد
الإسفراييني في « التلخيص »
في أصول الفقه ،

وقد قال أبو حامد في كتاب « التعليق في أصول الفقه » : « مسألة في أن الأمر أمر لصيغته أو لقريته تقترن به : اختلف الناس في الأمر : هل له صيغته تدل على كونه أمراً ، أم ليس له ذلك ؟ على ثلاثة مذاهب ، فذهب أئمة الفقهاء إلى أن الأمر له صيغة تدل بمجرددها على كونه أمراً إذا عرّيت^(٣) عن القرائن ، وذلك مثل قول القائل : افعل كذا وكذا ، وإذا وجد ذلك عارياً عن القرائن كان أمراً ، ولا يحتاج في كونه أمراً إلى قريته .

هذا مذهب الشافعي رحمه الله ومالك وأبي حنيفة والأوزاعي ، وجماعة أهل العلم ، وهو قول البلخي من المعتزلة^(٤) .

وذهبت المعتزلة بأسرها - غير البلخي - إلى أن الأمر لا صيغة له ، ولا يدل اللفظ بمجردده على كونه أمراً ، وإنما يكون أمراً بقريته تقترن

(١) أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد القدوري ، فقيه حنفي ، توفي في بغداد سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٦٠/١ - ٦١ ، الأعلام ٢٠٦/١ .

(٢) القول : زيادة في (س) .

(٣) س ، هـ : تعرت ؛ ص ، ر ، ط : تعريت .

(٤) سبقت ترجمة الكعبي . ح ١ - ص ٨١ .

به ، وهى الإرادة ، ثم اختلفوا فى تلك الإرادة : فمنهم من قال : هى إرادة المأمور به ، فإذا قال : افعل ، وأراد بذلك إيجاد المأمور به صار أمراً ، وإذا عرَى عن ذلك لم يكن أمراً ، ومنهم من قال : يحتاج إلى إرادة شيئين : إرادة المأمور به ، وإرادة كون اللفظ أمراً ، ومنهم من اعتبر إرادة ثلاثة أشياء ، ولسنا^(١) نتكلم معهم فى هذا الفصل ؛ فإنه شىء^(٢) يتفرع على مذاهبيهم ، وإنما الخلاف بيننا وبينهم فى الأصل ، وهو أن اللفظ هل يكون أمراً بصيغته ، أو بقرينة تقترن به ؟

وذهب الأشعرى ومن تابعه إلى أن الأمر هو معنى قائم بنفس الأمر ، لا يفارق الذات ولا يزايلها ، وكذلك عنده سائر أقسام الكلام من النهى والخبر / والاستخبار وغير ذلك ، كل هذه المعاني^(٣) قائمة بالذات ٦٠/٢ لاتزايلها ، كالقدرة والعلم وغير ذلك ، وسواء فى هذا أمر الله تعالى وأمر الآدميين ، إلا أن أمر الله تعالى يختص بكونه قديماً ، وأمر الآدمى مُحدث ، وهذه الألفاظ والأصوات ليست عندهم أمراً ولا نهياً ، وإنما هى عبارة عنه .

قال : « وكان ابن كلاب عبد الله بن سعيد القطان يقول : هى حكاية عن الأمر ، وخالفه أبو الحسن الأشعرى فى ذلك ، فقال : لا يجوز أن يقال : « إنها حكاية » ؛ لأن الحكاية تحتاج إلى أن تكون مثل المحكى ، ولكن هو عبارة عن الأمر القائم بالنفس ، وتقرر مذهبهم على هذا . فإذا كان هذا حقيقة مذهبهم ، فليس يتصور بيننا وبينهم خلاف

(١) ص . س . ر . ط . هـ : وليس .

(٢) شىء : ساقطة من (ص) . (ط) . (ر) . (ق) .

(٣) س : معاني ؛ هـ : معان .

في أن الأمر هل له صيغة أم لا ، فإنه إذا كان الأمر عندهم هو المعنى القائم بالنفس ، فذلك المعنى لا يقال : إن له صيغة ، أو ليست له صيغة ، وإنما يقال ذلك في الألفاظ ، ولكن يقع الخلاف في اللفظ الذي هو عندهم عبارة عن الأمر ، وعندنا ^(١) أن هذا هو أمر ، وتدل صيغته على ذلك من غير قرينة ، وعندهم أنه لا يكون عبارة عن الأمر ، ولا دالاً على ذلك بمجرد صيغته ، ولكنه يكون موقوفاً على ما بيَّنه ^(٢) الدليل ، فإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن الأمر حُمل عليه ، وإن دل الدليل على أنه أريد به العبارة عن غيره من التهديد والتعجيز والتحذير وغير ذلك حُمل عليه ، إلا أننا نتكلم معهم في الجملة : أن هذا اللفظ ، هل يدل على الأمر من غير قرينة أم لا ؟ وبسط كلامه في هذه المسألة إلى آخرها .

وهذا أيضاً معروف عن أئمة الطريقة الخراسانية ، ومن متأخريهم أبو محمد الجويني والد أبي المعالي ^(٣) .

وقد ذكر [القاضي] ^(٤) أبو القاسم بن عساكر في مناقبه ما ذكره عبد الغافر الفارسي في ترجمة أبي محمد الجويني ^(٥) « قال : سمعت خالي أبا

(١) س ، ص ، ط ، ر . ه : عندنا .

(٢) س : بينه . ه : يشته .

(٣) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله الجويني والد إمام الحرمين ، من علماء التفسير والفقه ، توفي سنة ٤٣٨ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٢/٢٥٠ - ٢٥١ ؛ طبقات الشافعية ٥/٧٣ - ٩٣ ؛ تبين كذب المفترى لابن عساكر ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨ ؛ الأعلام ٢٩٠/٤ - ٢٩١ .

(٤) القاضي : زيادة في (س) .

(٥) هذا النص في كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر ، ص ٢٥٧ ، كما بين ابن تيمية بعد

سعيد^(١) - يعنى عبد الواحد بن أبى القاسم القشيرى^(٢) - يقول : كان أئمتنا فى عصره ، والمحققون من أصحابنا ، يعتقدون / فيه من الكمال ٦١/٢ والفضل والحصل الحميدة أنه لو جاز أن يبعث الله نبياً فى عصره لما كان إلا هو ، من حسن طريقته وورعه وزهده وديانته فى كمال فضله .

كلام أبى محمد الجوينى
فى عقيدة أصحاب
الشافعى .

قال أبو محمد فى آخر كتاب صنفه سماه : « عقيدة أصحاب الإمام المطلبى الشافعى وكافة أهل السنة والجماعة » وقد نقل هذا عنه أبو القاسم ابن عساكر فى كتابه الذى سماه « تبين كذب المقتري^(٣) » .

« قال أبو محمد : ونعتقد^(٤) أن المصيب من المجتهدين فى الأصول والفروع واحد ، ويجب التعيين فى الأصول ، فأما [فى]^(٥) الفروع فربما يتأتى التعيين وربما لا يتأتى ، ومذهب الشيخ أبى الحسن^(٦) تصويب المجتهدين فى الفروع ، وليس ذلك مذهب الشافعى^(٧) ، وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعى^(٧) ، فإذا خالفه فى شىء أعرضنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل قوله : [إنه]^(٨) لا صيغة للألفاظ ، أى الكلام^(٩) ، وتقل وتعز

(١) أبى سعيد . كذا فى (س) فقط . والذى فى « تبين » : وسمعت خالى الإمام أبى سعيد .

(٢) تبين : يعنى عبد الواحد بن عبد الكرم القشيرى .

(٣) ص ١١٥ .

(٤) تبين : وقال : ونعتقد .

(٥) فى : زيادة فى (س) . (ص) . وهى فى « تبين » .

(٦) تبين : أبى الحسن رحمه الله .

(٧) تبين : الشافعى رضى الله عنه .

(٨) إنه : زيادة فى (س) . (هـ) وفى « تبين » : أن .

(٩) س : أى للكلام . وسقطت هذه العبارة فى « تبين » .

مخالفته^(١) أصول الشافعي^(٢) ونصوصه ، وربما نسب المبتدعون إليه ما هو برىء منه ، كما نسبوا إليه^(٣) أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبر نبي ، وكذلك الاستثناء في الإيمان ونفى القدرة على الخلق^(٤) في الأزل ، وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم^(٥) : « وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه ، فوجدتها^(٦) كلها خلاف ما نسب إليه » .

قلت : هذه المسائل فيها كلام ليس هذا موضعه ، ولكن المقصود هنا : أنه جعل من القبيل الذي خالف فيه الشافعي وأعرض عنه فيه أصحابه : مسألة صيغ الألفاظ ، وهذه هي مسألة الكلام ، وقوله فيها هو قول ابن كلاب « إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس الله تعالى : إن عبر عنه بالعربية كان قرآنا ، وإن عبّر عنه بالعبرية كان تورا ، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن القرآن العربي لم يتكلم الله به ، بل وليس هو كلام الله ، وإنما خلقه في بعض الأجسام » .

وجمهور الناس من أهل السنة وأهل البدعة يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار ، وإن معاني القرآن ليست هي معاني التوراة ، وليست معاني التوراة / المعربة هي القرآن ، ولا القرآن إذا ترجم بالعبرية هو التوراة ، ولا حقيقة الأمر هي حقيقة الخبر .

(١) هـ : مخالفة .

(٢) تبين : الشافعي رضي الله عنه .

(٣-٣) : ساقط من « تبين » .

(٤) تبين : نفي قدرة الخلق .

(٥) بعد ما سبق مباشرة .

(٦) تبين : من كتبه وتأملت نصوصه في هذه المسائل فوجدتها ...

وإنما اضطّر ابن كلاب والأشعري ونحوهما إلى [هذا]^(١) الأصل :
أنهم لما اعتقدوا أن الله لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، لأفعل^٢ ولا
تكلم^٣ ولا غير ذلك ، وقد تبين لهم فساد قول من يقول : « القرآن
مخلوق » ولا يجعل الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه ، بل يجعل كلامه ما خلقه
في غيره ، وعرفوا أن الكلام لا يكون مفعولاً منفصلاً عن المتكلم ، ولا
يتصف الموصوف بما هو منفصل عنه^(٢) ، بل إذا خلق الله شيئاً من
الصفات والأفعال بمحل^٤ كان ذلك صفة لذلك المحل ، لا الله ، فاذا
خلق في محل^٥ الحركة كان ذلك المحل هو المتحرك بها ، وكذلك إذا خلق
فيه حياة كان ذلك المحل هو الحي بها ، وكذلك إذا خلق علماً أو قدرة^(٣)
(٤) كان ذلك المحل هو العالم القادر بها ؛ فإذا خلق كلاماً في غيره^(٤) كان
ذلك المحل هو المتكلم به .

وهذا التقرير^(٥) مما اتفق عليه القائلون بأن القرآن غير مخلوق من
جميع الطوائف [مثل]^(٦) أهل الحديث والسنة ، ومثل الكرامية
والكلابية وغيرهم .

ولازم هذا أن من قال : « إن القرآن العربي مخلوق » أن لا يكون
القرآن العربي كلام الله ، بل يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه ، ومن

(١) هذا : ساقطة من (م) . (ق) . والمعنى أن الذي اضطّر ابن كلاب والأشعري إلى هذا
الكلام السابق هو هذا الأصل الذي يتكلم عنه ابن تيمية .

(٢) عنه : ساقطة من (ص) . (ط) . (ر) . (ق) .

(٣) م . ق : . . . علماً وقدرة وكلاماً .

(٤ - ٤) ساقط من (ق) فقط .

(٥) س : التقدير .

(٦) مثل : زيادة في (س) فقط .

قال « إن لفظ الكلام يقع بالاشتراك على هذا وهذا » تبطل حجته على المعتزلة ؛ فإن أصل الحجة أنه إذا خلق كلاما في محل كان الكلام صفة^(١) لذلك المحل ، فإذا كان القرآن العربي كلاما مخلوقا في محل ، كان ذلك المحل هو المتكلم به^(٢) ، ولم يكن كلام الله ، ولهذا قال من قال : « لا يسمى كلاما إلا مجازا » فرارا من أن يثبتوا كلاما حقيقيا قائما بغير المتكلم به ، فلما عظم شناعة^(٣) الناس على هذا القول ، وكان تسمية هذا كلاما حقيقة معلوما^(٤) بالاضطرار من اللغة ، أراد [من ينصرهم] أن يجعل لفظ^(٥) الكلام مشتركا^(٦) ؛ فأفسد^(٧) الأصل الذي بَنَوْا عليه قولهم .

/ وبإنكار هذا الأصل استطال عليهم مَنْ يقول بخلق القرآن^(٨) من المعتزلة والشيعة والخوارج ونحوهم ، فإن هؤلاء لما ناظرهم مَنْ سلك طريقة ابن كلاب - ومضمونها : أن الله لا يقدر على الكلام ولا يتكلم بما شاء ولا هو متكلم باختياره ومشيئته - طمع فيهم أولئك ؛ لأن جمهور الخلق يعلمون أن المتكلم يتكلم بمشيئته واختياره ، وهو قادر على الكلام ، وهو يتكلم بما يشاء^(٩) .

ولكن منشأ اضطراب الفريقين اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون

(١) س : إذا خلق كلام في محل كان صفة .

(٢) به : ساقط من (ص) . (ط) . (ر) . (ق) .

(٣) م (فقط) : تشنيع .

(٤) س (فقط) : حقيقة مما يعلم .

(٥) ص ، ط ، ر ، ق : أراد أن يجعل لفظ ؛ م : أرادوا أن يجعل لفظ .

(٦) هـ : من اللغة أراد أن يجعل الكلام لفظا مشتركا .

(٧) م (فقط) : فأفسدوا .

(٨) س ، هـ : من يقول القرآن مخلوق .

(٩) س ، ط : بما يشاء ؛ هـ : إذا شاء .

بإرادته وقدرته ؛ فلزم هؤلاء - إذا جعلوه يتكلم [بإرادته] وقدرته^(١) واختياره - أن يكون كلامه مخلوقا منفصلا عنه ، ولزم هؤلاء - إذا جعلوه غير مخلوق - أن لا يكون قادراً على الكلام ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولا يتكلم بما يشاء .

والمقصود هنا أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وأتباعه وافقوا^(٢) سلف الأمة وسائر العقلاء على^(٣) أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به ، فالأصل يكون إلا باثنا عنه لا يكون كلامه ، كما قال الأئمة : كلام الله من الله ليس بيائن منه ، وقالوا : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ ، وإليه يعود ، فقالوا : « منه بدأ » رداً على الجهمية الذين يقولون : بدأ من غيره ، ومقصودهم أنه هو المتكلم به ، كما قال تعالى : ﴿ تَتَرَبَّلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴾ [سورة الزمر : ١] وقال تعالى : ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾ [سورة السجدة : ١٣] وأمثال ذلك .

ثم إنهم - مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا - اعتقدوا هذا الأصل ، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدورا له متعلقا بمشيئته ، بناء على هذا الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة ، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما [لا] يكون^(٤) مقدورا مرادا ، قالوا : والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلا مقدورة مرادة ، فأثبتوا معنى واحدا ، لم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة ، خوفا من إثبات ما لا نهاية له ، فاحتاجوا

(١) يتكلم بإرادته وقدرته : كذا في (س) وفي سائر النسخ : يتكلم بقدرته .

(٢) وأتباعه وافقوا... : كذا في (س) وفي سائر النسخ : وأتباعه لما وافقوا..

(٣) على : كذا في (م) وفي سائر النسخ : في .

(٤) م (فقط) : ما يكون .

أن يقولوا « معنى واحدا » فقالوا القول الذى لزمته تلك اللوازم التى عظم فيها نكير جمهور المسلمين ، بل جمهور العقلاء عليهم^(١) .

٦٤/٢ / وأنكر الناس عليهم أمورا : إثبات معنى واحد ، هو الأمر والخبر ، وجعل القرآن العربى ليس من كلام الله^(٢) الذى تكلم به ، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله ، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها ، فإذا عبّر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن ، وأن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بمشيئته واختياره ، وتكليمه لمن كلمه من خلقه ، كموسى وآدم ، ليس إلا خلق إدراك ذلك المعنى لهم ، فالتكليم^(٣) هو خلق الإدراك فقط .

ثم منهم من يقول : السمع يتعلق بذلك المعنى وبكل موجود ، فكل موجود يمكن أن يرى ويُسمع ، كما يقوله أبو الحسن .

ومنهم من يقول : بل كلام الله لا يسمع بحال ، لآمنه ولا من غيره ؛ إذ هو معنى ، والمعنى يُفهم ولا يسمع^(٤) ، كما يقوله أبو بكر ونحوه .

ومنهم من يقول : إنه يسمع ذلك المعنى من القارىء مع صوته المسموع منه كما يقول ذلك طائفة أخرى .

وجمهور العقلاء يقولون : إن هذه الأقوال معلومة الفساد

(١) م (فقط) : عليه . وهو خطأ .

(٢) م (فقط) ليس هو كلام الله .

(٣) م . ق : فالتكلم .

(٤) يفهم ولا يسمع : كذا فى (م) . (هـ) فقط ، وفى سائر النسخ : يفهم لا يسمع .

بالضرورة ، وإنما ألجأ [إليها]^(١) القائلين بها ما تقدم^(٢) من الأصول التي استلزمت هذه المحاذير ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم .

وكذلك من قال : « لا يتكلم إلا بأصوات قديمة أزلية ليست متعاقبة ، وهو لا يقدر على التكلم بها ، ولا له في ذلك مشيئة ولا فعل » من أهل الحديث والفقهاء والكلام المنتسبين إلى السنة ، فجمهور العقلاء يقولون : إن قول هؤلاء أيضاً معلوم الفساد بالضرورة ، وإنما ألجأهم إلى ذلك اعتقادهم أن الكلام لا يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، مع علمهم بأن الكلام يتضمن حروفاً منظومة وصوتاً مسموعاً من المتكلم .

وأما من قال : « إن الصوت المسموع من القارئ قديم » أو : « يسمع منه صوت قديم ومحدث » فهذا أظهر فساداً من أن يحتاج إلى الكلام عليه .

/ وكلام السلف والأئمة والعلماء في هذا الأصل كثير منتشر ، ليس ٦٥/٢ هذا موضع استقصائه .

وأما دلالة الكتاب والسنة على هذا الأصل فأكثر من أن تحصر ، وقد ذكر منها الإمام أحمد وغيره من العلماء في الرد على الجهمية ما جمعه ، كما ذكر الخلال في « كتاب السنة » ، قال : « أخبرنا المروزي قال : هذا ما جمعه واحتج به أبو عبد الله على الجهمية من القرآن ، وكتبه بخطه ، وكتبته من كتابه ؛ فذكر المروزي آيات كثيرة ، دون ما ذكر الخضر بن أحمد عن عبد الله بن أحمد ، وقال فيه : سمعت

(١) إليها : ساقطة من (م) فقط .

(٢) هـ : وإنما ألجأهم إليها ما تقدم .

أبا عبد الله يقول : في القرآن عليهم من الحجج في غير موضع - يعني الجهمية - .

قال الخلال : وأنبأنا^(١) الخضر بن أحمد المثني الكندي سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : وجدت هذا الكتاب بخط أبي ، فيما احتج به على الجهمية ، وقد ألف^(٢) الآيات إلى الآيات في السور ، فذكر آيات كثيرة تدل على هذا الأصل ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٦] وقوله تعالى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة : ١١٧] وقوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيُسْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٤] وقوله تعالى : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾ [سورة المجادلة : ١] وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨١] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ - ﴾ إلى قوله تعالى - ﴿ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٤٥ - ٤٧] وقوله تعالى ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ

(١) س : وأخبرنا .

(٢) س : ألف .

(٣) ما بين المعقوفتين في (س) فقط .

فَيَكُونُ ﴿ [سورة آل عمران : ٥٩] وقوله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ
 اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يَكَلِّمُهُمُ
 اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿ [سورة آل عمران : ٧٧] وقوله تعالى : ٦٦/٢
 ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ
 قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٣] . ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى
 تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] وقوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا
 وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٣] . ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ
 لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [سورة يونس : ١٩] ^(١) ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ
 سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ﴾ [سورة
 هود : ١١٠] . ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ الْفَضْلُ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الشورى :
 ٢١] ، ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ
 أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة هود : ١١٩] ، ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقِصَصِ
 بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [سورة
 يوسف : ٣] ، وقوله : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ
 الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ﴾ [سورة الكهف : ١٠٩] . وقال تعالى :
 ﴿ فَلَمَّا آتَاهَا نُودَى يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ
 الْمُقَدَّسِ طَوًى * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ
 إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [سورة طه : ١١ - ١٤] إلى

(١) سقطت آية سورة يونس من نسخة (م) . وفي نسخة (م) توجد كلمة (وقوله) بين الآيات

ولعلها إضافة من المحققين .

(٢) آية سورة الشورى في (م) فقط .

قوله : - ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴾ [سورة طه : ٤٦] ^(١)

﴿ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ [سورة طه : ٣٩] .

﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزِمَامٍ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [سورة طه :

١١٢٩] . ﴿ وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ ﴾ [سورة الأنبياء : ٨٣ . ٨٤] . وقوله ^(٢) ﴿ وَذَا الثُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٨٧ . ٨٨] . وقوله ^(٢)

﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ﴾ [سورة الأنبياء : ٨٨ .

٨٩] وقوله ﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَيْرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] ،

وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [سورة النمل : ٨٠] . وقوله : ﴿ فَلَمَّا أَنَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص : ٣٠] . وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا أَمَرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٨] . وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ ﴾

٦٧/٢

(١) في نسخة (م) بعد الآية ٤٦ من سورة طه كتب إلى قوله . وهو خطأ .

(٢) في (م) فقط : إلى قوله .

[سورة الصافات : ١٧١ - ١٧٣] . وقوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] . وقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة غافر : ٦٨] . ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [سورة غافر : ٦٠] ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّفُضِيَٰ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِن بَعْدِهِمْ لَنَفَىٰ شَكٌّ مِّنْهُ مُرِيبٌ ﴾ [سورة الشورى : ١٤] . ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآدَانِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] ، وقوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ﴾ [سورة الزخرف : ٥٥] . وقوله : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا ﴾ [سورة المجادلة : ١] .

قلت : وفي القرآن مواضع كثيرة تدل على هذا الأصل ، كقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٩] ، وقوله : ﴿ قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] ، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ٩ - ١١] . وقوله : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] وقوله : ﴿ هَلْ

يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴿ [سورة الأنعام : ١٥٨] ، وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] ، وقوله تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٥] ، وقوله : ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة يونس : ١٤] ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٤] في غير موضع في القرآن ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّا قَوْلْنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] . وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا ﴾ [سورة الإسراء : ١٦] ، وقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴾ [سورة الرعد : ١١] ، وقوله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ [سورة الرحمن : ٢٩] ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ﴾ [سورة القصص : ٦٥] ^(١) ، وقوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [سورة القصص : ٦٢] ، ﴿ وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ١٠] ، ﴿ وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٢] ، وقوله

٦٨/٢

تعالى : ﴿ قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ [سورة الشعراء :
 ١٥] ، وقوله : ﴿ سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ ﴾ [سورة يس : ٥٨] وقوله
 تعالى : ﴿ اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ ﴾ [سورة الزمر : ٢٣] . وقوله :
 ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة الجاثية : ٦] . وقوله :
 ﴿ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة المرسلات : ٥٠^(١)] . وقوله :
 ﴿ وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا ﴾ [سورة النساء : ٨٧] .

وأمثال ذلك كثير في كتاب الله تعالى ، بل يدخل في ذلك عامة ما
 أخبر الله به من أفعاله ، لا سيما المرئية ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَسَوْفَ
 يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى ﴾ [سورة الضحى : ٥] ، وقوله : ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ
 لِلْيُسْرَى ﴾ [سورة الليل : ٧] ، وقوله : ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى ﴾ [سورة
 الليل : ١٠] ، وقوله : ﴿ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ﴾ [سورة
 العاشية : ٢٥ ، ٢٦] ، وقوله : ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ
 فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [سورة القيامة : ١٧ - ١٩] ، وقوله :
 ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [سورة الانشقاق : ٨] ، وقوله : ﴿ أَنَا
 صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴾ [سورة عبس : ٢٥ ، ٢٦] .
 وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي بِيَدِ الْخَلْقِ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾
 [سورة الروم : ٢٧] ، وقوله ﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ الْأَوَّلِينَ * ثُمَّ نُنْعِمُهُمُ الْآخِرِينَ ﴾
 [سورة المرسلات : ١٦ ، ١٧] ونحو ذلك .

(١) الآية ٥٠ من سورة المرسلات في (م) فقط .

لكن الاستدلال بمثل هذا مبني على أن الفعل ليس هو المفعول ،
والخلق ليس هو المخلوق ، وهو قول جمهور الناس على اختلاف
أصنافهم ، وقد قرر هذا في غير هذا الموضع .

٦٩/٢ / ثم هؤلاء على قولين : منهم من يقول : إن الفعل قديم لازم
للذات لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومنهم من يقول : يتعلق بمشيئته
وقدرته ، وإن قيل إن نوعه قديم^(١) ، فهؤلاء يحتاجون بما هو الظاهر
المفهوم من النصوص .

وإذا تأول من ينازعهم أن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من
غير تجدد فعل ، كان هذا بمنزلة من يتأول نصوص الإرادة والحب
والبغض^(٢) والرضا والسخط ، على أن المتجدد ليس أيضاً إلا المخلوقات
التي تُراد وتُحبُّ [وتُرَضَى]^(٣) وتُسَخَطُ ، وكذلك نصوص القول
والكلام والحديث ، ونحو ذلك : على أن المتجدد ليس إلا إدراك
الخلق [لذلك ، وتأويل]^(٤) الإتيان^(٥) والحجىء [على أن المتجدد]^(٦)
ليس^(٧) إلا مخلوقاً من المخلوقات .

فهذه التأويلات كلها من نمط واحد ، ولا نزاع بين الناس أنها
خلاف المفهوم الظاهر الذي دل عليه القرآن والحديث .

(١) س . ص . ط . ر . هـ : متقدم .

(٢) والبغض : ساقطة من (س) .

(٣) وترضى : زيادة في (س) .

(٤) لذلك وتأويل : في (س) فقط .

(٥) الإتيان : كذا في (س) وفي سائر النسخ : والإتيان .

(٦) على أن المتجدد : في (س) فقط .

(٧) ليس : كذا في (س) . (هـ) وفي سائر النسخ : وليس .

ثم ملاحظة الباطنية يقولون : إن الرسل أرادوا إفهام الناس ما يتخيلونه ، وإن لم يكن مطابقا للخارج ، ويجعلون ذلك بمنزلة ما يراه النائم ، فتفسير القرآن عندهم يشبه تعبير الرؤيا التي لا يفهم تعبيرها من ظاهرها ، كرؤيا يوسف والملك ، بخلاف الرؤيا التي يكون ظاهرها مطابقا لباطنها .

وأما المسلمون من أهل الكلام [النفاة]^(١) فهم وإن كانوا يكفرون من يقول بهذا ، فإما أن يتأولوا تأويلات يُعلم بالضرورة أن الرسول لم يُرِدْهَا ، وإما أن يقولوا : ما ندرى^(٢) ما أراد ، فهم إما في جهل بسيط أو مركب ، وممدّار هؤلاء كلهم على أن العقل عارض مادلت عليه النصوص .

وقد بين أهل الإثبات أن العقل مطابق موافق لما أخبرت به النصوص ، ودلت عليه^(٣) ، لا معارض له ، لكن المقصود هنا أن نبين أن القرآن والسنة فيهما من الدلالة على هذا الأصل ما لا يكاد يحصر^(٤) ، فن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك ، ومن عرف حقيقة قول النفاة علم أن القرآن مناقض لذلك مناقضة لاجيلة لهم فيها ، وأن القرآن يثبت ما يقدر الله عليه ويشاؤه / من أفعاله التي ليست ٧٠/٢ هي نفس المخلوقات وغير أفعاله . ولولا ما وقع في كلام الناس من الالتباس والإجمال لما كان يُحتاج أن يُقال : الأفعال التي ليست هي

النفاة : زيادة في (س) .

س ، ص ، ز ، ط : لاندرى .

عبارة «ودلت عليه» في (م) فقط .

س : ينحصر .

نفس المخلوقات ، فإن المعقول عند جميع الناس أن الفعل المتعدى إلى مفعول ليس هو نفس المفعول ، ولكن النفاة عندهم أن المخلوقات هي نفس فعل الله ، ليس له فعل عندهم إلا نفس المخلوقات^(١) ؛ فهذا احتيج إلى البيان .

ومما يدل على هذا الأصل ما عُلّق بشرط ، كقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ﴾ [سورة الطلاق : ٢ . ٣٠] وقوله : ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَابْتَغُوا اللَّهَ يَخْبِتْكُمْ اللَّهُ ﴾ [سورة آل عمران : ٣١] وقوله : ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [سورة الأنفال : ٢٩] وقوله : ﴿ لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ﴾ [سورة الطلاق : ١] وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ۖ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [سورة الكهف : ٢٣ . ٢٤] وقوله تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ ابْتَغَوْا مَا أَنَّسَخَطَ اللَّهُ ﴾ [سورة محمد : ٢٨] .

وفي الجملة هذا في كتاب الله أكثر من أن يحصر .

وكذلك [في] الأحاديث [المستفيضة] الصحيحة^(٢) المتلقاة بالقبول ، كقوله صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه « ولا يزال عبدى يتقرب إلىَّ بالنوافل حتى أحبه »^(٣) وقوله : « أتدرون ماذا قال ربكم

دلالة السنة على أفعال
الله تعالى

(١) س : المخلوق .

(٢) وكذلك في الأحاديث المستفيضة الصحيحة : كذا في (س) فقط . وفي سائر النسخ :

وكذلك الأحاديث الصحيحة .

(٣) سيرد هذا الحديث بعد صفحات مطولا بإذن الله .

الليلة ؟»^(١) وقوله في حديث الشفاعة : « إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ، ولن يغضب بعده مثله »^(٢) . وقوله : « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات كجبر السلسلة على الصفا »^(٣) وقوله : « إن الله يُحدِّث من أمره ما شاء وإن مما أحدث : أن لا تكلموا في الصلاة »^(٤) وقوله في حديث التجلّي : « فيقولون : هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا ، فإذا جاء ربنا عرفناه ، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون »^(٥) . وقوله : « لله أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل أضل راحلته بأرض دويّة مهلكة^(٦) عليها طعامه وشرابه ، فطلبها فلم يجدها ، فنام تحت

(١) الحديث بهذه العبارة في الموطأ ١/١٩٢ (كتاب الاستسقاء . باب الاستمطار بالنجوم) عن زيد بن خالد الجهني أنه قال : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليل فلما انصرف أقبل على الناس فقال : أتدرون ماذا قال ربكم ؟ الحديث . وجاء الحديث وفيه هل يتدرون ماذا قال ربكم ؟ في : البخارى ١/١٦٥ (كتاب الأذان . باب استقبال الإمام الناس إذا سلم) ؛ مسلم ١/٨٣ - ٨٤ (كتاب الإيمان . باب بيان كفر من قال مطرنا بالنوء) ؛ سنن أبي داود ٤/٢١ (كتاب الطب ، باب في النجوم) .

(٢) هذه العبارة جزء من حديث في الشفاعة وهو حديث طويل رواه أبو هريرة في : البخارى ٤/١٣٤ - ١٣٥ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى إنا أرسلنا نوحا إلى قومه) ٦٠/٨٤ - ٨٥ (كتاب التفسير ، سورة بنى إسرائيل : باب ذرية من حملنا مع نوح) ؛ مسلم ١/١٨٤ - ١٨٦ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) .

(٣) سبق هذا الحديث ، ج ٢ ، ص ٣٩ .

(٤) الحديث رواه ابن مسعود بألفاظ مختلفة في : البخارى ٩/١٥٢ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : كل يوم هو في شأن) ؛ سنن النسائي (شرح السيوطي) ٣/١٦ - ١٧ (كتاب السهو) ؛ باب الكلام في الصلاة) ؛ المسند (ط . المعارف) ٥/٢٠٠ (رقم ٣٥٧٥) ، ٥/٣٣٩ - ٣٤٠ (رقم ٣٨٨٥) ، ٦/٢١ (رقم ٣٩٤٤) ، ٦/٩١ (رقم ٤١٤٥) .

(٥) أشار ابن تيمية إلى هذا الحديث من قبل ، ج ٢ ، ص ٧٠ . وعلقت عليه هناك ، ت ٤ .

(٦) قال الشيخ أحمد شاكرفي شرحه للحديث : المسند (ط . المعارف) ٥/٢٢٥ : « دوية بفتح

الدال وتشديد الواو المكسورة ، وتشديد الياء المفتوحة ، قال ابن الأثير : الدو : الصحراء ، والدوية منسوبة إليها ، وقد تبدل من إحدى الواوين ألف فيقال : داوية على غير قياس ، نحو طاني في النسب =

شجرة ينتظر الموت ، فلما استيقظ إذا هو بدابته عليها طعامه وشرا به ،
فأله أشد فرحا بتوبة عبده من هذا براحلته » وهذا الحديث مستفيض عن
النبي صلى الله عليه وسلم / وسلم في الصحيحين من غير وجه ، من
حديث ابن مسعود وأبي هريرة [وأنس] وغيرهم .

وقوله ^(١) : « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه ، كلاهما
يدخل الجنة » ^(٢) . وفي حديث آخر من يدخل الجنة « قال : فيضحك
الله منه » ^(٣) وقوله « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه
حاجب ^(٤) ولا ترجان » ^(٥) . وفي حديث « قسمت الصلاة بيني وبين

إلى طي . مهلكة : بفتح الميم واللام : أى موضع الهلاك . أو الهلاك نفسه . وفتح لامها وتكسر ،
وهما أيضا المقارة . قاله ابن الأثير . ونقل الحافظ في الفتح أن في بعض نسخ البخارى : بضم الميم وكسر
اللام من الرباعى . أى تهلك هى من يحصل فيها » وانظر : النهاية في غريب الحديث : مادة « دوا »
ومادة « هلك » .

(١) ق . ر . ص . ط . . . وأبي هريرة وقوله ؛ م : وأبي هريرة وغيرهما وقوله . وجاء الحديث
عن ابن مسعود وأبي هريرة وأنس والنعمان بن بشير والبراء بن عازب بألفاظ مختلفة . انظر :
البخارى ٦٧/٨ - ٦٨ (كتاب الدعوات . باب التوبة) ؛ مسلم ٢١٠٤/٤ - ٢١٠٥ (كتاب التوبة .
باب في الحوض على التوبة والفرح بها) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ٣٠٧/٩ - ٣٠٨ (كتاب
القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا عبد الله بن مسعود) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٢٥/٥ - ٢٢٦
(رقم ٣٦٢٧) ؛ جامع الأصول لابن الأثير ٦٣/٣ - ٦٧ .

(٢) هذا جزء من حديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ٢٣/٤ - ٢٤ (كتاب
الجهاد . باب الكافر يقتل المسلم) ؛ مسلم ١٥٠٤/٣ - ١٥٠٥ (كتاب الإمارة . باب بيان الرجلين
يقتل أحدهما الآخر) ؛ سنن ابن ماجه ٦٨/١ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ سنن النسائى
(بشرح السيوطى) ٣٢/٦ (كتاب الجهاد . باب اجتماع القاتل والمقتول في سبيل الله في الجنة) .
(٣) سجد الحديث مطولا بعد قليل بإذن الله .

(٤) م . ق : حجاب .

(٥) الحديث عن عدى بن حاتم في : البخارى ١١٢/٨ (كتاب الرقاق ، باب من نوقش
الحساب عذب) ؛ مسلم ٨٦/٣ (كتاب الزكاة . باب الحث على الصدقة) ؛ سنن ابن ماجه ٦٦/١
(المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) . ٥٩٠/١ (كتاب الزكاة . باب فضل الصدقة) .

عبدى نصفين ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله : حمدنى عبدى ، [فإذا قال : الرحمن الرحيم قال : أثنى على عبدى]^(١) فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدنى عبدى^(٢) .
 وقوله صلى الله عليه وسلم « يقول الله تعالى : مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا ، وَمَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا^(٣) » وقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا شَطْرَ اللَّيْلِ ، أَوْ ثُلُثَ اللَّيْلِ الْآخِرِ ، فَيَقُولُ : مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأَعْطِيهِ ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ ؟ » .

وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأنصارى الذى أضاف رجلا وآثره على نفسه وأهله ، فلما أصبح الرجل غدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال « لقد ضحكك الله الليلة ، أو عجب^(٤) من فعالكما^(٥) »

(١) ما بين القوسين ساقط من (م) . (ق) .

(٢) جاء هذا الحديث مع اختلاف في اللفظ عن أبي هريرة في : صحيح مسلم ٢٩٦/١ - ٢٩٧ (كتاب الصلاة . باب وجوب قراءة الفاتحة) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العري) ٦٩/١١ - ٧١ (كتاب التفسير . سورة الفاتحة) .

(٣) الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن ابى هريرة وأنس في : البخارى ١٢١/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ويجدركم الله نفسه) . ١٥٦/٩ (كتاب التوحيد . باب ذكر النبي صلى الله عليه وسلم وروايته عن ربه) . مسلم ٢٠٦٧/٤ - ٢٠٦٨ (كتاب الذكر . باب فضل الذكر) . ٢١٠٢/٤ (كتاب التوبة . باب في الحض على التوبة) ؛ سنن الترمذى ٩١/١٣ (كتاب الدعوات . باب في حسن الظن بالله عز وجل) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٥٥/٢ - ١٢٥٦ (كتاب الأدب . باب فضل العمل) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤١٣/٢ . ٤٣٥ . ٤٠/٣ . ١٢٢ . وفي مواضع أخرى فيه . (٤) م (فقط) ؛ وأعجب .

(٥) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ٣٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار . باب ويؤثرون على أنفسهم) . ١٤٨/٦ - ١٤٩ (كتاب التفسير . سورة الحشر) .

وأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ﴿ وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [سورة الحشر: ٩] وهذه الأحاديث كلها في الصحيحين .

وفي السنن من حديث علي عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث الركوب على الدابة ، قال : فقلت « يارسول الله من أى شىء تضحك ؟ قال : ربك يضحك إلى عبده إذا قال : رب اغفرلى ذنوبى ، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ، قال : علم عبدى أنه لا يغفر الذنوب غيرى ^(١) » وفي لفظ : « إن ربك ليعجب من عبده إذا قال : رب اغفرلى ذنوبى ، يعلم أنه لا يغفر الذنوب غيرى ^(٢) » وفي حديث أبى رزین عنه صلى الله عليه وسلم قال : « ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره ينظر إليكم أزلين ^(٣) قنطين ، فيظل يصحك ، يعلم أن فرجكم قريب ، فقال له أبو رزین : أو يضحك الرب ؟ قال نعم ، فقال لن نعدم من رب يضحك خيراً ^(٤) .

وفي الصحيحين وغيرهما - فى حديث التجلى الطويل المشهور الذى

(١) الحديث عن على رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ٦/١٣ - ٧ (كتاب الدعاء . باب ما يقول إذا ركب الناقة) .

(٢) ص ، س ، ر : غيره وقد ذكر الترمذى هذه الرواية .

(٣) ق : أذلين . وقال ابن الأثير فى النهاية فى مادة « أزل » : فيه عجب ربكم من أزلكم وقنوطكم . هكذا يروى فى بعض الطرق والمعروف من إلكم . وسيرد فى موضعه . الأزل : الشدة والضيق ، وقد أزل الرجل يأزل أزلأ ، أى صار فى ضيق وجذب . كأنه أراد من شدة بأسكم وقنوطكم .

(٤) الحديث عن أبى رزین العقبلى فى : سنن ابن ماجه ٦٤/١ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجمهية) ، المسند (ط . الحلبي) ١١/٤ - ١٢ . ولا توجد عبارة : « ينظر إليكم أزلين قنطين » فى الكتابين .

رُويَ عن / النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه متعددة - فهو في ٧٢/٢ الصحيحين من حديث أبي هريرة^(١) وأبي سعيد^(٢) ، وفي مسلم من حديث جابر^(٣) ، ورواه أحمد من حديث ابن مسعود وغيره^(٤) ، قال في حديث أبي هريرة « قال : أو لستَ قد أعطيتَ العهود والمواثيق : أن لا تسأل غير الذي أعطيت ؟ فيقول : يارب لا تجعلني أشقى خلقك ! فيضحك الله تبارك وتعالى منه ، ثم يأذن له في دخول الجنة » .

وفي صحيح مسلم عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « فيقول الله : يا ابن آدم ، أترضى أن أعطيك الدنيا ومثلها معها ؟ فيقول : أي ربّ أستهزئ بي ، وأنت رب العالمين ؟ وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : ألا تسألوني : مم ضحكت ؟ فقالوا : مم ضحكت يارسول الله ؟ فقال : من ضحك رب العالمين ،

(١) أشرت من قبل . ج١ . ص ٣٨ ، ت ٩ إلى حديث التجلّي المروي عن أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما .

(٢) حديث أبي سعيد الخدري في التجلّي في نفس مواضع حديث أبي هريرة إذ جاء في آخر الحديث أن أبا سعيد الخدري جلس مع أبي هريرة واستمع إلى حديثه فلم يغير عليه شيئا من حديثه حتى انتهى قوله : هذا لك ومثله معه . قال أبو سعيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : هذا لك وعشرة أمثاله . وأورد مسلم حديثا انفرد به أبو سعيد الخدري في نفس الباب بعد الحديث السابق ١٦٧/١ - ١٧١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية) .

(٣) الحديث عن جابر في مسلم ١٧٧/١ - ١٧٨ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) .

(٤) لم أجد حديث التجلّي في مسند عبد الله بن مسعود ولعل ابن تيمية يقصد الأحاديث التي جاءت في آخر من يدخل الجنة فهي جزء من مضمون حديث التجلّي . انظر المسند (ط . المعارف) مثلا : الأحاديث رقم ٣٥٩٥ ، ٣٧١٤ ، ٣٨٩٩ .

حين قال : أتستهزىء بي وأنت رب العالمين ؟ فيقول : إني لا أستهزىء بك ، ولكنى على ما أشاء قادر»^(١) .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر ، كلاهما يدخل الجنة ، قالوا : كيف يارسول الله ؟ قال : يقتل هذا فيلج الجنة ، ثم يتوب الله على الآخر فيهديه إلى الإسلام ثم يجاهد في سبيل الله فيستشهد »^(٢) .

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم قال « عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل »^(٣) .

وفي حديث معروف : « لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه ويسبغه »^(٤) ، ثم يأتي المسجد لا يريد إلا الصلاة فيه إلا تبشش الله به^(٥) كما يتبشش أهل الغائب بطلعته^(٦) .

وفي الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أنه قال : « الدنيا حلوة خضرة ، وإن الله مستخلفكم فيها ، فناظر كيف تعملون - وفي لفظ :

(١) هذه العبارات جزء من حديث عن عبد الله مسعود في : مسلم ١٧٤/١ - ١٧٥ (كتاب الإيمان ، باب آخر أهل النار خروجا) وجاء في الباب حديثان آخران بنفس المعنى ١٧٣/١ - ١٧٤ .
(٢) ورد هذا الحديث مختصرا قبل قليل .

(٣) في السلاسل : كذا في (س) وفي سائر النسخ : بالسلاسل . والحديث عن أبي هريرة في : البخارى ٦٠/٤ (كتاب الجهاد ، باب الأسارى في السلاسل) ؛ سنن أبي داود ٧٥/٣ - ٧٦ (كتاب الجهاد ، باب الأسير يوثق) ؛ المسند في مواضع كثيرة (ط . الحلبي) . انظر ٣٠٢/٢ ، ٢٤٩/٥ .
(٤) س : فيسبغه .

(٥) به : كذا في (س) وفي سائر النسخ : له .

(٦) الحديث عن أبي هريرة في المسند (ط . الحلبي) ٣٠٧/٢ ، ٣٢٨ ، ٣٤٠ ، ٤٥٣ . وفي سنن ابن ماجه ٢٦٢/١ (كتاب المساجد ، باب لزوم المساجد وانتظار الصلاة) .

مستخلفكم فيها لينظر كيف تعملون - فاتقوا الدنيا ، واتقوا النساء»^(١) .

وفي الصحيح أيضا عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله لا ينظر / صُوركم وأموالكم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم »^(٢) . ٧٣/٢ .

وفي الصحيحين عن أبي واقد اللّيثي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « كان قاعدا في أصحابه إذ جاء ثلاثة نفر ، فأما رجل فوجد فرجة في الحلقة فجلس ، وأما رجل فجلس ، يعني خلفهم ، وأما رجل فانطلق ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ألا أخبركم عن هؤلاء النفر؟ أما الرجل الذي جلس في الحلقة فرجل أوى إلى الله فأواه الله ، وأما الرجل الذي جلس خلف الحلقة فاستحيا فاستحيا الله منه ، وأما الرجل الذي انطلق فأعرض فأعرض الله عنه »^(٣) .

وعن سلمان الفارسي موقوفا ومرفوعا قال : « إن الله يَسْتَحْيِي أن

(١) الحديث عن أبي سعيد الخدري في : مسلم ٢٠٩٨/٤ (كتاب الذكر والدعاء ، باب أكثر أهل الجنة الفقراء) ؛ المسند ١٩/٣ ، ٦١ ؛ سنن ابن ماجة ١٣٢٥/٢ (كتاب الفتن ، باب فتنه النساء) ؛ سنن الترمذي ٤٠/٩ - ٤٤ (كتاب الفتن ، باب ما جاء ما أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة) .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : مسلم ١٩٨٧/٤ (كتاب البر ، باب تحريم ظلم المسلم) ؛ سنن ابن ماجة ١٣٨٨/٢ (كتاب الزهد ، باب القناعة) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٧٧/١٤ (رقم ٧٨١٤) ، (ط . الحلبي) ٥٣٩/٢ .

(٣) الحديث في : البخارى ٢٠/١ (كتاب العلم ، باب من قعد حيث ينتهى به المجلس) ، ٩٨/١ (كتاب الصلاة ، باب الخلق والجلوس في المسجد) ؛ مسلم ١٧١٣/٤ (كتاب السلام . باب من أتى مجلسا) ؛ سنن الترمذي (شرح ابن العري) ١٨٩/١٠ - ١٩٠ (كتاب الاستئذان ، باب حدثنا الأنصارى) ؛ المسند ٢١٩/٥ .

ببسط العبدُ يديه إليه يسأله^(١) فيها خيراً فيردهما صِفراً خائبين^(٢) «
 وفي الصحيح عنه ، فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى « لا يزال عبدى
 يتقرب إلىَّ بالتوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ،
 وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ،
 فبى يسمع ، وبى يبصر ، وبى يبطش ، وبى يمشى ، ولئن سألتنى
 لأعطيته ، ولئن استعاذنى لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء^(٣) أنا فاعله
 ترددى عن قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت وأكره مساءته ولا
 بد له منه^(٤) » .

وفي [الحديث^(٥)] الصحيح عن عبادة [بن الصامت]^(٥) عن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره
 لقاء الله كره الله لقاءه ، فقالت عائشة : إنا لنكره الموت ؟ قال : ليس
 ذاك ، ولكن المؤمن إذا حضره الموت يبشِّرُ برضوان الله وكرامته ، وإذا
 بشر بذلك أحب لقاء الله وأحب الله لقاءه ، وإن الكافر إذا حضره

(١) س : فيسأله .

(٢) الحديث عن سلمان رضى الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ٤٣٨/٥ ، وقد ورد في هذه
 الصفحة مرتين الأولى موقوفاً والثانية مرفوعاً .

(٣) م ، ق : في شيء .

(٤) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه وأوله : إن الله قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب
 وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إليَّ مما افترضت عليه وما يزال عبدى يتقرب إلى بالتوافل ...
 الحديث ، وهذه رواية البخارى . انظر الحديث في البخارى ١٠٥/٨ (كتاب الرقاق ، باب
 التواضع) ، وهو عن عائشة رضى الله عنها في المسند (ط . الحلبي) ٢٥٦/٦ .

(٥) ما بين المعقوفتين في (س) فقط .

(٦) م ، ق : بشر .

الموت بُشِّرُ بعداب الله وَسَخَطَه ^(١) ، فكره لقاء الله ، وكره الله لقاءه ^(٢) «

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ، ولا يبغضهم إلا منافق ، من أحبهم أحبه الله ، ومن أبغضهم أبغضه الله ^(٣) »

/ وفي الصحيحين عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ٧٤/٢ « إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة : يا أهل الجنة ، فيقولون : لبيك وسعديك ، فيقول : هل رضيتم ؟ فيقولون : وما لنا لا نرضى ؟ وقد أعطيتنا ما لم نُعْطِ أحدا من خلقك ، فيقول عز وجل : أنا أعطيتكم أفضل من ذلك ، قالوا : يارب وأى شيء أفضل من ذلك ؟ قال :

(١) س : يبشر .

(٢) س : وعقوبته .

(٣) س (فقط) : .. لقاءه وعقوبته فإذا بشر بذلك كره لقاء الله فكره الله لقاءه . وأورد البخارى الحديث عن أبي هريرة في صحيحه ١٤٥/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله) . وقد ورد الحديث عن أنس بن مالك عن عبادة بن الصامت وفي رواية أخرى عن عائشة وفي رواية ثالثة ذكر الحديث أبو هريرة وعلقت عليه عائشة وفي رواية رابعة عن أبي موسى . وقد ذكر جميع هذه الروايات مسلم في صحيحه ٢٠٦٥/٤ - ٢٠٦٧ (كتاب الذكر والدعاء ، باب من أحب لقاء الله) . والحديث عن عبادة بن الصامت في : سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ٢٨٧/٤ (كتاب الجنائز . باب ما جاء فيمن أحب لقاء الله) ، وذكر النسائي روايات الحديث المختلفة في سننه ٨/٤ - ٩ (كتاب الجنائز . باب فيمن أحب لقاء الله) . وأورده مالك في الموطأ مع اختلاف في اللفظ عن أبي هريرة ٢٤٠/١ (كتاب الجنائز ، باب جامع الجنائز) .

(٤) الحديث عن البراء بن عازب في : البخارى ٣٢/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب حب الأنصار) ؛ مسلم ٨٥/١ (كتاب الإيمان . باب الدليل على أن حب الأنصار ... الخ) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ٢٦٦/١٣ (كتاب المناقب ، باب في فضل الأنصار وقريش) .

أَجِلُّ عَلَيْكُمْ رِضْوَانِي ، فَلَا أَسْخَطُ عَلَيْكُمْ بَعْدَهُ أَبَدًا ^(١) »

وفي الصحيحين عن أنس قال : « أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - : أبلغوا قومنا أنا قد لقينا ربنا ، فرضى عنا وأرضانا ^(٢) » .

وفي حديث عمرو بن مالك الرُّوَاسِي قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله ، ارضَ عني ، قال : فأعرض عني ، ثلاثاً ، قال : قلت : يا رسول الله ، إن الرب ليرضى فيرضي ، فأرض عني ، فرضى عني ^(٣) » .

وفي الصحيحين عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ لِيَقْتَطَعَ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، وَهُوَ فِيهَا فَاجِرٌ ، لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانِ » ^(٤) .

(١) سريد هذا الحديث بعد صفحات إن شاء الله . فانظر إلى كلامي عنه هناك .

(٢) الحديث عن أنس في : البخارى ٢٦/٢ (كتاب الوتر . باب القوت قبل الركوع وبعده) ولكن ذكره البخارى مختصراً ولم يذكر هذه العبارة فيه . أما مسلم فقد أورد الحديث وفيه هذه العبارة في صحيحه ٤٦٨/١ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة . باب استحباب القنوت) ولفظه عن أنس بن مالك قال : دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذين قتلوا أصحاب بئر معونة ثلاثين صباحاً يدعو على رعل وذكوان ولحيان وعصبة عصت الله ورسوله . قال أنس : أنزل الله عز وجل في الذين قتلوا بئر معونة قرآناً قرأناه حتى نسخ بعد : أن بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا ورضينا عنه .

(٣) لم أجد هذا الحديث .

(٤) الحديث عن ابن مسعود في : البخارى ١٣٧/٨ - ١٣٨ (كتاب الأيمان والنذور . باب قول الله تعالى إن الذين يشتركون بهعد الله ..) وهو عنه بلفظ : من حلف على يمين كاذبة ... ١٣٤/٨ (كتاب الأيمان . باب عهد الله عز وجل) . ٣٤/٦ (كتاب التفسير . سورة آل عمران : إن الذين يشتركون بهعد الله) : مسلم ١٢٢/١ - ١٢٣ (كتاب الأيمان . باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة) الأحاديث ٢٢٠ - ٢٢٢ ، سنن الترمذى . ٢١١/٥ (كتاب التفسير . باب ومن سورة آل عمران) .

وفي الصحيحين^(١) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « اشتد غضبُ الله على قوم فَعَلُوا هذا برسول الله^(٢) » وهو حينئذ يشير إلى رَبَّاعِيَّتِهِ^(٣) .

وقال : « اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله في سبيل الله^(٤) » .

وفي صحيح مسلم عن حذيفة بن أسيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله [إليها] ملكا^(٥) فَصَوَّرَهَا ، وَخَلَقَ سَمْعَهَا^(٦) وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها ، ثم قال : ياربُّ ذكراً أم^(٧) أنثى ؟ فيقضى ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم يقول : ياربُّ أَجَلُهُ فيقضى^(٨) ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، فيقول : ياربُّ رزقه ؟ فيقضى ربك ما شاء ، ويكتب الملك ، ثم

(١) ق . ط . ص ، ر : وفي الصحيح

(٢) ق . ن . س . ط ، ص . ر : فعلوا برسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٣) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ١٠١/٥ (كتاب المغازى . باب ما أصاب النبي صلى

الله عليه وسلم من الجراح يوم أحد) ، مسلم ١٤١٧/٣ (كتاب الجهاد . باب اشتداد غضب الله على

من قتله رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، المسند (ط . الحلبي) ٣١٧/٢ . وعن ابن عباس مع

اختلاف في الألفاظ في المسند (ط . المعارف) ٢٠٩/٤ - ٢١١ (رقم ٦٥٠٩) .

(٤) الحديث عن ابن عباس وأبي هريرة في البخارى ومسلم في نفس مكان الحديث السابق . وهو

عن ابن عباس بمعناه في المسند . (ط . الحلبي) ٤٩٢/٢ .

(٥) بعث الله ملكا : كذا في (س) فقط . وهو الذى في صحيح مسلم .

(٦) وخلق سمعها : كذا في (س) فقط . وهو الذى في مسلم

(٧) أم : كذا في (س) فقط . وهو الذى في مسلم .

(٨) فيقضى : كذا في (م) فقط . وهو الذى في مسلم .

يُخْرِجُ الْمَلِكُ الصَّحِيفَةَ فِي يَدِهِ ، فَلَا يَزِيدُ عَلَى مَا أَمَرَ ^(١) وَلَا يَنْقُصُ ^(٢) .

وفي الصحيح عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده / « أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » ^(٣) .

وفي حديث آخر : « أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده » ^(٤) . وفي الصحيحين ^(٥) عن أنس في حديث الشفاعة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « فإذا رأيت ربي وقعت له ساجداً ، فَيَدْعُنِي مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَدْعُنِي ، ثُمَّ يَقُولُ [لِي ^(٦)] : يَا مُحَمَّد ، ازْفَعْ رَأْسَكَ ، سَلِّ ^(٧) تُعْطَهُ ، وَاشْفَعْ تَشْفَعُ » وذكر مثل هذا ثلاث مرات ^(٨) .

(١) على ما أمر : كذا في (م) فقط . وهو الذي في مسلم .

(٢) الحديث عن حذيفة بن أسيد الغفاري في : مسلم ٢٠٣٧/٤ (كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي) ؛ وانظر ص ٢٠٣٨ .

(٣) الحديث عن عائشة رضي الله عنها في : مسلم ٣٥٢/١ (كتاب الصلاة . باب ما يقال في الركوع والسجود) وأوله : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفرائض فالتصمت فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك . . . الحديث . (٤) الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في : سنن أبي داود ١٢/٤ (كتاب الطب . باب كيف الرقي) .

(٥) س : وفي الصحيح .

(٦) لى : ساقطة من (م) . (ق) .

(٧) م (فقط) : وسل .

(٨) الحديث عن أنس في : البخاري ١١٦/٨ (كتاب الرقاق . باب صفة الجنة والنار) .

١٢١/٩ - ١٢٢ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى لما خلقت بيدي) ؛ مسلم ١٨٠/١ - ١٨٤

(كتاب الإيمان . باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) . وورد الحديث بألفاظ مقاربة عن أبي هريرة .

وفي الصحيحين^(١) عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ، ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم ، فيسألهم^(٢) - وهو أعلم بهم - كيف تركتم عبادي ؟ قالوا : تركناهم وهم يصلون ، وأتيناهم وهم يصلون^(٣) » .

وفي الصحيحين^(٤) أيضا عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن لله ملائكة سيّارة^(٥) فضلاً عن كتاب الناس ، سياحين^(٦) في الأرض ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادوا : هلمُّوا^(٧) إلى حاجتكم ، قال : فيجيئون^(٨) حتى يحقُّون^(٩) بهم إلى السماء الدنيا ، قال : فيقول الله عز وجل : أي شيء تركتم عبادي

== وتكلمت عنه قبل صفحات قليلة . وورد أيضا عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه في المسند (ط . المعارف) ١٦١/١ - ١٦٣ (حديث رقم ١٥) .

(١) س : وفي الصحيح .

(٢) ر : فيسألهم ربهم .

(٣) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ١١١/١ - ١١٢ (كتاب مواقيت الصلاة ، باب فضل صلاة العصر) . ١٤٢/٩ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب مع جبريل) : مسلم ٤٣٩/١ (كتاب المساجد . باب فضل صلاتي الصبح والعصر) ؛ سنن النسائي ١٩٤/١ (كتاب الصلاة ، باب فضل صلاة الجماعة) ؛ الموطأ ١٧٠/١ (كتاب قصر الصلاة في السفر . باب جامع الصلاة) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٣٨/١٣ (رقم ٧٤٨٣) . (ط . الحلبي) ٣١٢/٢ . ٤٨٦ .

(٤) س : وفي الصحيح .

(٥) سيارة : زيادة في (م) .

(٦) س : سائحين .

(٧) س ، ص ، ط ، ر : هلم .

(٨) س ، ص ، ط ، ر : فيخرجون .

(٩) س : يحقوا .

يصنعون ؟ قال : فيقولون : تركناهم يحمدونك ويسبحونك
ويمجدونك ، قال : فيقول : هل رأوني ؟ [قال] : ^(١) فيقولون : لا ،
قال : كيف لو رأوني ؟ قال : فيقولون : لو رأوك لكانوا أشد تمجيداً
وأشد ذكراً ، قال : فيقول : فأى شيء يطلبون ؟ قالوا : يطلبون
الجنة ، قال : فيقول : وهل ^(٢) رأوها ؟ [قال] : ^(٣) فيقولون : لا ،
قال : فيقول : كيف لو رأوها ؟ قال : فيقولون : لو رأوها كانوا أشد
عليها حرصاً وأشد لها طلباً ، قال : فيقول : من أى شيء يتعوذون ؟
قال : فيقولون : يتعوذون من النار ، قال : فيقول : وهل رأوها ؟
قال : فيقولون : لا ، قال : فيقول : فكيف لو رأوها ؟ قال :
فيقولون : لو رأوها كانوا أشد منها تعوذاً وأشد منها هرباً ، قال :
فيقول : إني أشهدكم أني قد غفرت / لهم ، قال فيقولون : إن فيهم
فلانا الخطأ ، لم يردهم ، إنما جاء في حاجة ، قال : فيقول : هم
القوم لا يشقى بهم ^(٤) جليسهم ^(٥) .

وفي الصحيحين عن النبي ^(٦) صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله

(١) قال : زيادة في (س)

(٢) س . ص . ط . ر : هل .

(٣) قال : ساقطة من (م) . (ق) .

(٤) بهم : ساقطة من (س) .

(٥) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ٨٦/٨ - ٨٧ (كتاب الدعوات . باب فضل ذكر الله

عز وجل) ؛ مسلم ٢٠٦٩/٤ - ٢٠٧٠ (كتاب الذكر والدعاء . باب فضل مجالس الذكر) ؛ سنن

الترمذى ٨٩/١٣ (كتاب الدعوات . باب ما جاء في أن لله ملائكة سياحين في الأرض) ؛ المسند

(ط . المعارف) ١٥٦/١٣ - ١٦٠ (رقم ٧٤١٨ - ٧٤٢٠) .

(٦) النبي .. : كذا في : (س) . وفي سائر النسخ : عن أنس عن النبي .

إذا أحب عبداً نادى جبريل^(١) : إني قد أحببت فلانا فأحبه ، قال : فيحبه جبريل ، ثم ينادى في السماء : إن الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ، ثم يوضع له القبول في الأرض^(٢) » وقال في البغض مثل ذلك^(٣) .

وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدي بي ، وأنا معه حين يذكرني ، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ، وإن ذكرني في ملأٍ ذكرته في ملأٍ خير منهم ، وإن اقترب إليّ شبراً اقتربت إليه ذراعاً ، وإن اقترب إلي ذراعاً اقتربت إليه باعاً ، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة^(٤) » .

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة وأبي سعيد : أنهما شهدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما جلس قوم يذكرون الله إلا حُفَّتْ

(١) س : نادى يا جبريل .

(٢) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ١١١/٤ (كتاب بدء الخلق . باب ذكر الملائكة) . ١٤/٨ (كتاب الأدب . باب اليقظة من الله تعالى) . ١٤٢/٩ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب مع جبريل) . وروايات البخارى هذه اقتضرت على الحب . وكذا في : الموطأ ٩٥٣/٢ (كتاب الشعر . باب ما جاء في المتحابين في الله) وقال مالك : وإذا أبغض الله العبد . قال مالك : لا أحسبه إلا أنه قال في البغض مثل ذلك .

(٣) جاءت روايات أخرى للحديث عن أبي هريرة فيها ذكر الحب والبغض كما في : مسلم ٢٠٣٠/٤ - ٢٠٣١ (كتاب البر والصلة والآداب . باب إذا أحب الله عبداً) . سنن الترمذى ١٨/١٢ (كتاب التفسير . سورة مريم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤٨/١٤ (رقم ٧٦١٤) . وورد في المسند في مواضع أخرى كثيرة عن أبي هريرة .

(٤) ورد هذا الحديث من قبل في هذا الجزء . ص ١٢٧ . وتكلمت عليه هناك . ت ٣ . وبدأ هناك هكذا : يقول الله تعالى : من تقرب إلى شبرا... الخ . والزيادة الموجودة هنا في نفس تلك المواضع . وانظر أيضا : المسند (ط . المعارف) ١٥٤/١٣ - ١٥٥ (رقم ٧٤١٦)

بهم^(١) الملائكة ، وغشيتهم الرحمة ، وذكرهم الله فيمن عنده^(٢) .
 وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « أن
 رجلاً أصاب ذنباً ، فقال : رب^(٣) ، إني قد أصبت ذنباً فاغفره لي ،
 فقال ربه : علم عبدى أن له ربّاً يغفر الذنب ويأخذ به ، قد غفرت
 لعبدى ، ثم مكث ما شاء الله ، ثم أذنب ذنباً آخر ، فقال : أى رب ،
 إني قد أذنبت ذنباً فاغفره لي ، فقال ربه : علم عبدى أن له ربّاً يغفر
 الذنب ويأخذ به ، قد غفرت لعبدى ، فليعمل^(٤) ما يشاء^(٥) .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
 « يقبض الله الأرض ويطوى السماء بيمينه ، ثم يقول : أنا الملك ، أين
 ملوك الأرض ؟^(٦) »

(١) ر : إلا حفتم .

(٢) الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري في : مسلم ٢٠٧٤/٤
 (كتاب الذكر والدعاء . باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٤٥/٢ (كتاب
 الأدب ، باب فضل الذكر) . ووردت ألفاظ قريبة من ألفاظ هذا الحديث ضمن حديث آخر رواه
 أبو هريرة أوله : من نفس عن مؤمن كربة .. وفيه : وما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب
 الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة .. الخ . انظر مسلم (في الموضوع
 السابق) - سنن ابن ماجه ٨٢/١ (المقدمة ، باب ١٧) ؛ سنن أبي داود ٩٥/٢ (كتاب الوتر .
 باب في ثواب قراءة القرآن) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٦١/١٣ (رقم ٧٤٢١) .

(٣) م : يارب .

(٤) فليعمل : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : فليعمل .

(٥) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ١٤٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : يريدون
 أن يبدلوا كلام الله) ؛ مسلم ٢١١٢/٤ - ٢١١٣ (كتاب التوبة ، باب قبول التوبة من الذنوب) .
 (٦) الحديث عن أبي هريرة في : البخارى ١٢٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الزمر) ، ١٠٨/٨
 (كتاب الرقاق . باب يقبض الله الأرض) . ١١٦/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى ملك
 الناس) ؛ مسلم ٢١٤٨/٤ (كتاب صفات المنافقين . باب كتاب صفة القيامة) ؛ سنن ابن ماجه
 ٦٨/١ - ٦٩ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) . المسند (ط . الحلبي) ٣٤٧/٢ .

وفي الصحيحين عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه حاجب ^(١) ولا ترجمان ، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا / شيئاً قدّمه ، وينظر أشأم منه فلا يرى إلا ٧٧/٢ شيئاً قدّمه ، وينظر أمامه فتستقبله النار ، فن استطاع منكم أن يتقى النار ولو بشق تمره فليفعل ، فإن لم يجد فبكلمة طيبة ^(٢) . »

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الرؤية قال فيه : « فيلقى العبد فيقول : أى قُل ، ألم أكرمك ، وأسودك وأزوّجك ، وأسخر لك الخيل والإبل ، وأذرك ترأس وتربيع ؟ فيقول : بلى يارب ، قال : فيقول : أفظننت أنك ملاقيٌّ ؟ فيقول : لا ، فيقول : إني أنساك كما نسيتني ، ثم يلقى الثاني ، فيقول : أى قُل - فذكر مثل ما قال الأول - ويلقى الثالث فيقول : آمنت بك وبكتابك وبرسولك ، وصليت وصمت وتصدقت ، وبثني بخير ما استطاع ، قال : فيقول : فهل هنا إذن ، قال : ثم يقال : ألا نبعث شاهدنا عليك ؟ فيفكر في نفسه من الذي يشهد على ^(٣) ؟ فيختم على فيه ، ويقال لفضذه : انطق ، فتنتطق فضذه ولحمه وعظامه بعمله ما كان ^(٤) ذلك ، ليعذر من نفسه ، وذلك المنافق ^(٥) و ذكر الحديث .

(١) م . ق : حجاب .

(٢) ورد الحديث مختصراً قبل صفحات . ج ٢ . ص ١٢٦ . وتكلمت عنه هناك . ت ٥ .

(٣) على : كذا في (س) وهو الذي في صحيح مسلم . وفي سائر النسخ : عليه .

(٤) بعمله : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : تعلمه . والذي في صحيح مسلم : .. وعظامه

بعمله وذلك ليعذر من نفسه .

(٥) الحديث عن أبي هريرة في : مسلم ٢٢٧٩/٤ - ٢٢٨٠ (كتاب الزهد والرقائق . حديث رقم

١٦) وفي آخر الحديث : وذلك المنافق الذي يسخط الله عليه . وقال النووي في شرحه على مسلم =

وفي صحيح مسلم عن أنس قال : « كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فضحك ، قال : هل تدرون مم أضحك ؟ قال : قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من مخاطبة العبد ربه ، يقول : يارب ألم تجرني من الظلم ؟ قال : يقول : بلى ، قال : فيقول : إني لا أجزى على نفسي إلا شاهدا مني ، قال : فيقول : فكفى بنفسك عليك شهيدا ، وبالكرام الكتابين شهودا ، قال : فيختم على فيه ، ويقال لأركانها : انطق ، فنطق بأعماله ، قال : ثم يحلّي بينه وبين الكلام ، قال : فيقول : بعداً لكنّ وسحقاً ، فعنكن كنت أناضل^(١) .

وفي الصحيحين عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله لأهون أهل النار عذاباً يوم القيامة : لو كان لك ما على الأرض من شيء ، أكنت تفتدى به ؟ فيقول : نعم ، فيقول له : قد أردتُ منك ما هو أهون من هذا وأنت في صُلب آدم : أن لا تشرك بي^(٢) ، فأبيت إلا أن تشرك^(٣) » .

== ١٠٣/١٧ - ١٠٤ : أي فل : هو بضم الفاء وإسكان اللام ومعناه : يافلان وأذرك ترأس وتربع : أما ترأس فيفتح التاء وإسكان الراء وي بعدها همزة مفتوحة ومعناه رئيس القوم وكبيرهم . وأما تربع : فيفتح التاء والياء الموحدة وفي رواية ابن ماهان : تربع بمثناه فوق الراء . ومعناه بالموحدة : تأخذ المربع الذي كانت ملوك الجاهلية تأخذه من الغنيمة وهو ربعها .

(١) الحديث عن أنس في : مسلم ٢٢٨٠/٤ - ٢٢٨١ (نفس الكتاب والباب السابقين . حديث

رقم ١٧)

(٢) س . ص : أن لا تشرك بي شيئاً .

(٣) الحديث عن أنس في : البخارى ١٣٣/٤ (كتاب الأنبياء . باب قول الله تعالى وإذ قال

ربك للملائكة . مسلم ٢١٦٠/٤ - ٢١٦١ (كتاب صفات المنافقين . باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهباً) .

/ وفي الصحيحين عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ٧٨/٢
« يَدْنُو أَحَدُكُمْ مِنْ رَبِّهِ ، حَتَّى يَضَعَ كَتْفَهُ عَلَيْهِ ، فَيَقُولُ : عَمِلْتَ كَذَا
وكذا؟ فيقول : نعم يارب ، فيقرره ، ثم يقول : قد سترت ^(١)
عليك في الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم ، قال : ثم يعطى كتاب
حسناته ، وهو قوله : ﴿ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا كِتَابِيَةَ ﴾ [سورة الحاقة : ١٩] وأما
الكفار والمنافقون فينادون : هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ، ألا لعنة الله
على الظالمين ^(٢) .»

وفي صحيح مسلم وغيره عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال : « يقول الله يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضتُ فلم ^(٣)
تعدني ، فيقول : يارب كيف أعودك ، وأنت رب العالمين؟ فيقول :
أما علمتَ أن عبدى فلانا مرض فلم تعده؟ أما علمتَ أنك لو عدتُهُ
لوجدتني عنده ، ويقول : يا ابن آدم ، استسقيتك فلم تسقني ،
فيقول : أى رب ، وكيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ فيقول تبارك
وتعالى : أما علمتَ أن عبدى فلانا استسقاك فلم تسقه؟ أما علمتَ أنك
لو سقيته لوجدت ذلك عندي؟ قال : ويقول : يا ابن آدم ،
استطعمتُك فلم تطعمني ، فيقول : أى ربُّ وكيف أطعمك ، وأنت

(١) سترت : كذا في (س) . (ط) . (ر) . (ق) . وهي رواية البخارى . وفي (م) .
(ص) : سترتها . وهي رواية مسلم .

(٢) الحديث عن ابن عمر في البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب عز وجل
يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) ؛ مسلم ٢١٢٠/٤ (كتاب التوبة باب قبول توبة القاتل) ؛ المسند
(ط . المعارف) ٢٥٤/٧ (رقم ٥٤٣٦) . ١٥٥/٨ - ١٥٦ (رقم ٥٨٢٥) .

(٣) م (فقط) : فعلم . وهو تحريف .

رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدى فلانا استطعمك فلم تطعمه؟ أما إنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي»^(١).

وفي الصحيحين عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله يقول [لأهل الجنة]^(٢): يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك ربنا وسعديك والخير في يدك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: ربنا وما لنا لا نرضى؟ وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك. فيقول: ألا أعطيتكم أفضل من ذلك؟ قال: فيقولون: يارب، وأى شيء أفضل من ذلك؟ قال: أحلُّ عليكم رضوانى فلا أسخط عليكم بعده أبداً»^(٣) وهذا فيه ذكر المخاطبة [وذكر] الرضوان^(٤) جميعاً.

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار خروجا من النار: رجل يخرج / حبوا، فيقول له ربه: ادخل الجنة، فيقول: إن الجنة ملأى، فيقول له ذلك ثلاث مرات، كل ذلك يعيد: الجنة ملأى، فيقول: إن لك مثل الدنيا عشر مرات»^(٥).

٧٩/٢

(١) ورد هذا الحديث من قبل، ج١، ص ١٤٩. انظر تعليق عليه، ت ٢.

(٢) لأهل الجنة: زيادة في (س): وهي في الصحيحين.

(٣) الحديث عن أبي سعيد الخدرى في: البخارى ١١٤/٨ (كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار)؛ مسلم ٢١٧٦/٤ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب إحلال الرضوان على أهل الجنة...).

(٤) م، ق: المخاطبة والرضوان.

(٥) الحديث عن ابن مسعود في: البخارى ١١٧/٨ (كتاب الرقاق - باب صفة الجنة والنار)، ١٤٧/٩ - ١٤٨ (كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل مع الأنبياء وغيرهم)؛ مسلم ١٧٣/١ (كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجا)؛ سنن ابن ماجه ١٤٥٢/٢ (كتاب الزهد، باب صفة الجنة)؛ المسند (ط. المعارف) ١٨١/٦ - ١٨٢ (رقم ٤٣٩١).

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ^(١) ، ولهم عذاب أليم : رجل حلف على يمين على مال امرئ ^(٢) . مسلم فاقتطعه ، ورجل حلف على يمين بعد العصر : أنه أعطى بسلعته أكثر مما أعطى ، وهو كاذب ، ورجل منع فضل ماء ، يقول الله اليوم أمنعك من فضلي ^(٣) ، كما منعت فضل مالم تعمل يداك » ^(٤) .

وفي صحيح مسلم عن أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكهم ، ولهم عذاب أليم ، قال : فقراها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات ، فقال أبو ذر : خابوا وخسروا ^(٥) ، من هم يارسول الله ؟ قال : المسبل [إزاره] ^(٦) ، والمثان ، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب » ^(٧) .

(١) ولا يزكهم : زيادة في (م) فقط . وهي في إحدى روايات مسلم .

(٢) امرئ : ساقطة من (س)

(٣) س : فإن الله يقول اليوم أمنعك فضلي .

(٤) الحديث عن أبي هريرة مع اختلاف في الألفاظ في : البخارى ١٣٣/٩ (كتاب التوحيد .

باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) ؛ مسلم ١٠٣/١ (كتاب الإيمان ، باب غلظ تحريم إسبال الإزار ...) ؛ سنن أبي داود ٣/٣٧٦ - ٣٧٧ (كتاب البيوع . باب في منع الماء) ؛ سنن ابن ماجه ٢/٧٤٤ (كتاب التجارات ، باب ما جاء في كراهية الأيمان في الشراء والبيع) . ٢/٩٥٨ (كتاب الجهاد . باب الوفاء بالبيعة)

(٥) في (ط) ، (ر) . (ص) وردت عبارة خابوا وخسروا مرتين ، وأما في (س) فتكررت

ثلاث مرات .

(٦) إزاره : زيادة في (س)

(٧) س : .. إزاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب . والمنان عطاؤه . والحديث عن أبي ذر في :

مسلم ١٠٢/١ (كتاب الإيمان . باب غلظ تحريم إسبال الإزار ...) ؛ سنن ابن ماجه ٢/٧٤٤ - ٧٤٥ (كتاب التجارات . باب ما جاء في كراهية الأيمان في البيع والشراء)

وهذان الحديثان فيهما نفي التكليم^(١) والنظر عن بعض الناس ، كما نفي^(٢) القرآن مثل ذلك ، وأما نفي التكليم^(٣) وحده ففي غير حديث .

وهذا الباب في الاحاديث كثير جدا يتعذر استقصاؤه ، ولكن نبينا ببعضه على نوعه ، والأحاديث جاءت في هذا الباب كما جاءت الآيات مع زيادة تفسير في الحديث ، كما أن أحاديث الأحكام تجيء موافقة لكتاب الله ، مع تفسيرها لمُجْمَله ، ومع ما فيها من الزيادات التي لاتعارض القرآن ؛ فإن الله سبحانه وتعالى أنزل على نبيه الكتاب والحكمة ، وأمر أزواج نبيه أن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من آيات الله والحكمة ، وامتننَّ على المؤمنين بأن بعث فيهم رسولا من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم / : « ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه »^(٤) . وفي رواية : « ألا إنه مثل القرآن أو أكثر »^(٥) .

٨٠/٢

فالحكمة التي أنزلها الله عليه مع القرآن ، وعلمها لأمته ، تتناول ما تكلم به في الدين من غير القرآن من أنواع الخبر والأمر ، فخبره موافق

(١) م (فقط) : التكليم

(٢) كما نفي : كذا في (م) فقط . وفي سائر النسخ : كما في .

(٣) م (فقط) : التكليم .

(٤) هذه العبارة هي أول حديث جاء عن المقدم بن معديكرب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهو في : سنن أبي داود ٢٧٩/٤ (كتاب السنة . باب في لزوم السنة) . وجاء الحديث عن المقدم بدون هذه العبارة في سنن الترمذى ١٣٣/١٠ (كتاب العلم . باب ما نهى عنه أنه يقال عند حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن ابن ماجة ٦/١ (المقدمة . باب تعظيم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والتغليظ على من عارضه) .

(٥) لم أجد هذا الحديث .

لخبر الله ، وأمره موافق لأمر الله ، فكما أنه يأمر [بما في الكتاب أو]^(١) بما هو تفسير ما في الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب ؛ فهو أيضا يخبر بما في الكتاب وبما هو تفسير ما في الكتاب ، وبما لم يذكر بعينه في الكتاب ، فجاءت أخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب : كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ، وبذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده ، ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه ، وحبه وبغضه ، وفرحه وضحكه ، وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب .

والناس في هذا الباب ثلاثة أقسام :

الجهمية المحضة من المعتزلة ومن وافقهم^(٢) ، يجعلون^(٣) هذا كله مخلوقا منفصلا عن الله تعالى .

والكلائية ومن وافقهم ، يثبتون ما يثبتون من ذلك : إما قديما بعينه لازماً لذات الله ، وإما مخلوقا منفصلا عنه .

وجمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ، يقولون : بل هنا قسم ثالث قائم بذات الله متعلق بمشيئته وقدرته ، كما دلت عليه النصوص الكثيرة .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) فقط .

(٢) أو بما هو : كذا في (س) وفي سائر النسخ ما عدا (م) : وبما هو . وفي (م) : بما هو .

(٣) س : من المعتزلة وغيرهم .

(٤) س . ص : تجعل ؛ ر . ط : يجعل .

ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثا ، كما تقوله الكرامية^(١) ،
وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثا ، بل
قديما ، ويفرقون بين حدوث النوع وحدث الفرد من أفرادها ، كما يفرق
جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه ؛ فإن نعيم أهل
الجنة يدوم نوعه ولا يدوم كل واحد واحد من الأعيان الفانية ، ومن
الأعيان الحادثة مالا يفنى بعد / حدوثه ، كأرواح الآدميين ، فإنها ٨١/٢
مُبدعة ، كانت بعد أن لم تكن ، ومع هذا فهي باقية دائمة .

والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه ، لكن
الدهرية منهم ظنوا أن حركات الأفلاك من هذا الباب ، وأنها قديمة
النوع ، فاعتقدوا قدمها ، وليس لهم على ذلك دليل أصلا ، وعامة ما
يحتجون به إبطال قول من لا يفرق بين حدوث النوع وحدث
الشخص ، ويقولون^(٢) : إنه يلزم من حدوث الأعيان حدوث نوعها ،
ويقولون^(٣) : إن ذلك كله^(٤) حدث من غير تجدد أمر حادث .

وهذا القول إذا بطل كان بطلانه أقوى في الحجة على
الدهرية في^(٥) إفساد^(٦) قوهم ، وفي صحة ما جاء به الكتاب والسنة ، كما
تقدم بيانه ، وإن لم يبطل بطل قوهم .

(١) بعد كلمة « الكرامية » توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي : « وابن
كرام كان متأخرا بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل فكان ابن كرام بعد ابن كلاب بمدة . وكان أكثر أهل
القبلة قبل ابن كرام على مخالفة المعتزلة والكلابية . ودفن ابن كرام في حدود سنة ستين ومائتين » .

(٢) س : ق . هـ : ويقول .

(٣) هـ : ويقول .

(٤) كله : ساقطة من (س) ، (هـ) .

(٥) س : وفي .

(٦) هـ : فساد .

فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر ،
وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول ، وهو المطلوب .
ومن المعلوم : أن أصل الإيمان تصديق الرسول فيما أخبر ، وطاعته
فما أمر ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنه لا يجوز أن يكون ثم دليل
لا عقلي ولا غير عقلي يناقض ذلك ، وهذا هو المطلوب هنا .
ولكن أقواماً^(١) ادعوا معارضة طائفة من أخباره للمعقول .

أصل خطأ البيهقي في
هذه المسألة

وأصل وقوع ذلك في المنتسبين للإسلام^(٢) والإيمان : أن أقواماً من
أهل النظر والكلام أرادوا نصرة ما اعتقدوا أنه قوله^(٣) بما اعتقدوه أنه
حجة ، ورأوا أن تلك الحجة لها لوازم يجب التزامها ، وتلك اللوازم
تناقض كثيراً من أخباره .

وهؤلاء غلطوا في المنقول والمعقول جميعاً ، كما اعتقدت المعتزلة
وغيرهم من الجهمية نُفَاة الصفات والأفعال أنه أخبر أن كل ماسوى
الذات القديمة المجردة عن الصفات مُحدَث الشخص والنوع جميعاً ،
وظنوا أن هذا من التوحيد الذى جاء به ، واحتجوا على ذلك بما يستلزم
حدوث كل ما قامت به صفة وفعل ، وجعلوا / هذا هو الطريق إلى ٨٢/٢
إثبات وجوده ووحدانيته وتصديق رسله ، فقالوا : إن كلامه مخلوق ،
خلقه في غيره ، لم يقم به كلام ، وإنه لا يرى في الآخرة ، ولا يكون
مبايناً للخلق ، ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا غيرهما^(٤) من الصفات ، ولا

(١) أقواماً : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : أقوام .

(٢) س . ص ، ر ، ط : إلى الإسلام .

(٣) الضمير هنا يعود على الرسول . أى قول الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٤) ط ، ر ، ق ، ص : ولا غيرها .

فعل من الأفعال ، لا خَلَقُ للعالم ولا استواء ولا غير ذلك ، فإنه لو قام به فعل أو صفة لكان موصوفاً محلاً للأعراض ، ولو قام به فعل يتعلق بمشيئته للزم تعاقب الأفعال ودوام الحوادث ، وإذا جوزوا دوام النوع الحادث أو قدمه بطل ما به احتجوا على ما ظنوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر به .

وهم محطثون في المنقول والمعقول .

أما المنقول : فإن الرسول لم يجبر قط بقدم ذات مجردة عن الصفات والأفعال ، بل النصوص الإلهية متظاهرة باتصاف الرب بالصفات والأفعال . وهذا معلوم بالضرورة لمن سمع الكتاب والسنة ، وهم يسلمون أن هذا هو الذى يظهر من النصوص ، ولكن أخبر عن الله بأسمائه الحسنى وآياته المثبتة لصفاته وأفعاله ، وأنه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] .

فن قال : « [إن] ^(١) الأفلاك قديمة أزلية » فقوله مناقض لقول الرسول صلى الله عليه وسلم بلا ريب ، كما أن من قال « إن الرب تعالى لا علم له ولا قدرة ولا كلام ولا فعل » ^(٢) فقوله مناقض لقول الرسول ، وليس مع واحد ^(٣) منها عقل صريح يدل على قوله ، بل العقل الصريح مناقض لقوله ، كما قد بين في موضعه من وجوه كثيرة ، مثل ما يقال : إن العقل الصريح يعلم أن إثبات عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ممتنع ، كإثبات

(١) إن : زيادة في (س)

(٢) س : ولا له كلام ولا له فعل .

(٣) م . ق : فليس لواحد .

علم بلا عالم وقدرة بلا قادر. وأعظم امتناعاً من ذلك أن يكون العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ؛ فهذا قول نفاة الصفات .

وأما القائلون بقدم العالم فقولهم يستلزم امتناع حدوث حادث ، فإن القديم إما واجب بنفسه أو لازم للواجب بنفسه ، ولوازم الواجب لا تكون محدثة ولا مستلزمة لمحدث ، فالحوادث ليست من لوازمه ، وما لا يكون من لوازمه يتوقف / وجوده على حدوث سبب حادث ، فإذا كان ٨٣/٢ القديم الواجب بنفسه ، أو اللازم للواجب ، لا يصدر عنه حادث - امتنع حدوث الحوادث ، وهذا حقيقة قولهم ؛ فإنهم يزعمون أن العالم له علة قديمة موجبة له ؛ وهو لازم لعلته ، وعلته عندهم مستلزمة لمعلولها ومعلول معلولها ، فيمتنع أن يحدث شيء في الوجود ؛ إذ الحادث المعين يكون لازماً للقديم بالضرورة واتفاق العقلاء .

وإذا قالوا : « يجوز أن يحدث عن الواجب بنفسه حادث بواسطة » . قيل : الكلام في تلك الوساطة كالكلام في الأول ، فإنها إن كانت قديمة لازمة له لزم قدم المعلولات كلها ، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث .

وإذا قالوا : « كل حادث مشروط بحادث قبله لا إلى أول » . قيل لهم : فليست أعيان الحوادث من لوازم الواجب بنفسه ، وإذا كان النوع من لوازم الواجب امتنع وجود الواجب بنفسه بدون النوع ، ونوع الحوادث ممكن بنفسه ليس فيه واجب بنفسه ، فيكون نوع الحوادث صادراً عن الواجب بنفسه ، فلا يجب قدم شيء معين من أجزاء العالم ، لا الفلك ولا غيره ، وهو نقيض قولهم .

وإذا قالوا: «نوع الحوادث لازم لجرم الفلك والنفس، وهذا
لازمان للعقل، وهو لازم للواجب بنفسه».

قيل لهم: فذاته مستلزمة لنوع الحوادث، سواء كان بوسط أو بغير
وسط، والذات القديمة المستلزمة لمعلولها لا يحدث عنها شيء، لا بوسط
ولا بغير وسط، سواء كان الحادث نوعاً أو شخصاً، لأن النوع الحادث
يتمتع بمقارنته لها، كما تتمتع مقارنة الشخص الحادث لها؛ لأن النوع
الحادث إنما يوجد شيئاً فشيئاً، والمقارن لها قديم معها لا يوجد شيئاً
فشيئاً، فبطل أن تكون الحوادث صادرة عن علة تامة^(١) مستلزمة
[لنوعها]^(٢) المقترن^(٣) بعضه ببعض أو شخص منها، فبطل أن يكون
العالم صادراً عن علة موجبة له، كما بطل وجوبه بنفسه، وهو المطلوب.

ومما يبين ذلك: أن القديم يستلزم قدم موجبه، أو وجوبه بنفسه،
فإن القديم إما واجب بنفسه وإما واجب بغيره، إذ الممكن الذي لا
موجب له لا يكون / موجوداً، فضلاً عن أن يكون قديماً، بالضرورة
٨٤/٢ واتفاق العقلاء، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون الموجب له
قديماً، بالضرورة واتفاق العقلاء، وإذا كان واجباً بغيره فلا بد أن يكون
الموجب له قديماً، ولا يكون موجباً له حتى تكون شروط الإيجاب قديمة
أيضاً، فيمتنع أن يكون موجب القديم أو شرط من شروط الإيجاب
حادثاً؛ لأن الموجب المقتضى للفاعل المؤثر يمتنع أن يتأخر عن موجبه

(١) تامة: ساقطة من (س).

(٢) لنوعها: في (س) فقط.

(٣) م، ق: لمقترن.

الذى هو مقتضاه وأثره ، وهذا معلوم بالضرورة ، ومتفق عليه بين العقلاء .

وإذا كان كذلك فيمتنع أن يكون جميع العالم واجبا بنفسه ، إذ لو كان^(١) كذلك لم يكن في الموجودات ما هو حادث ، لأن الحادث كان معدوما ، وهو مفتقر إلى محدث يحدثه ، فضلا عن أن يكون واجبا بنفسه .

فثبت أن في العالم ما ليس بواجب ، والواجب بغيره لا بد له من موجب تام مستلزم لموجبه ، والموجب التام لا يتأخر عنه شيء من موجبه ومقتضاه ، فيمتنع صدور الحوادث عن موجب تام ، كما يمتنع أن تكون هي واجبة بنفسها ، وإذا لم تكن واجبة^(٢) ولا صادرة عن علة موجبة فلا بد لها من فاعل ليس موجبا بذاته ، وإذا كان غاية ما يقولون : إن العالم صادر عن علة موجبة بنفسها بغير^(٣) واسطة أو بوسائط لازمة لتلك العلة ؛ فعلى هذا التقدير : يمتنع حدوث الحوادث عنه ، فإن لم يكن للحوادث فاعل غيره ، وإلا لزم حدوثها بلا محدث ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة .

فتبين أن للحوادث محدثا ليس هو مستلزما لموجبه ومقتضاه ، فامتنع أن يكون محدث الحوادث علة مستلزما لمعلولها ، أو أن يكون شيئا^(٤) من

(١) س : وإذا كان .

(٢) س . لا واجبة .

(٣) م ، ق : من غير .

(٤) س : أو أن يكون أو شيئا .

معلولاتها ، وهم يقولون : إن العالم صادر عن علة مستلزمة لمعلولها ، وكل ما سواها معلول لها ، وهذا مما تبين بطلانه بالضرورة .

ومن قال : « إن مجموع أجزاء العالم واجبة أو قديمة » فقله معلوم الفساد بالضرورة .

ومن قال : « إن الحوادث صادرة عن جزء منه واجب » فقله أيضاً معلوم الفساد^(١) ، سواء جعل ذلك الجزء الأفلاك أو بعضها ، لوجهين :

/ أحدهما : أن ذلك الجزء الذى هو واجب بغيره إذا كان علة تامة لغيره لزم أيضاً قدم معلوله معه ، فيلزم أن لا يحدث شئ ، وإن كان ذلك الجزء الواجب ليس هو علة تامة ، امتنع صدور شئ عن^(٢) غير علة تامة ، ولو قدر إمكان الحدوث^(٣) عن غير علة تامة أمكن حدوث كل ما سوى الله ، فعلى كل تقدير قولهم باطل .

٨٥/٢

الوجه الثانى : [أنه]^(٤) من المعلوم أنه ليس شئ من أجزاء العالم مستقلاً بالإبداع لغيره من أجزائه ، وإن قيل : « إن بعض أجزائه سبب لبعض » فتأثيره متوقف على سبب آخر ، وعلى انتفاء موانع ، فلا يمكن أن يجعل شئ من أجزاء العالم رباً واجبا بنفسه ، قديماً مبدعاً لغيره ، والحوادث لا بد لها من رب واجب بنفسه قديم مبدع لغيره ، وليس شئ من أجزاء العالم مما يمكن ذلك فيه ، فعلم أن الرب تعالى خارج عن العالم وأجزائه وصفاته ، وهذا كله مبسوط فى موضع آخر^(٥) .

(١) ر ، هـ : معلوم الفساد بالضرورة .

(٢) ط : من .

(٣) م (فقط) : ولو قدر إمكان حدوث الحوادث .

(٤) أنه : زيادة فى (س) ، وفى (هـ) إذ .

(٥) س : فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان أنه ليس في المعقول ما يناقض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

وقد علم أن المدعين لمعقول يناقضه صنفان :

صنف يجوزون عليه وعلى غيره من الرسل فيما أخبروا به عن الله تعالى وبلغوه إلى الأمم عن الله تعالى الكذب عمداً أو خطأ ، أو أن يظهر نقيض ما يبطن ، كما يقول ذلك من يقوله من الكفار بالرسل ، ومن المظهرين لتصديقهم ، كالمناقضين من المتفلسفة والقرامطة والباطنية ونحوهم ممن يقول بشئ من ذلك .

وصنف لا يجوزون عليهم ذلك ، وهذا هو الذى يقوله المتكلمون المنتسبون إلى الإسلام^(١) على اختلاف أصنافهم .

والمبتدعة من هؤلاء مخبطون في السمع وفي العقل ؛ ففي السمع حيث يقولون على الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يقل عمداً أو خطأ ، وفي العقل حيث يقررون ذلك بما يظنونه براهين ، وإذا كانت الدعوى خطأ لم تكن حجتها إلا باطلة ، / فإن الدليل لازم لدلوله ، ولازم الحق لا ٨٦/٢ يكون إلا حقاً ، وأما الباطل^(٢) فقد يلزمه الحق ، فلهذا يحتاج على الحق بالحق تارة وبالباطل تارة^(٣) ، وأما الباطل فلا يحتاج عليه إلا بباطل ، فإن^(٤) حجته لو كانت حقاً لكان الباطل لازماً للحق ، وهذا لا يجوز ،

(١) س ، ص ، ر ، ط : إلى المسلمين .

(٢) م ، ق : وأما الدليل الباطل .

(٣) س : وبالباطل أخرى .

(٤) س : لأن .

لأنه يلزم من ثبوت الملزوم ثبوت اللازم ، فلو كان [الباطل] ^(١) مستلزماً للحق لكان الباطل حقاً ، فإن الحجة الصحيحة لا تستلزم إلا حقاً ، وأما الدعوى الصحيحة : فقد تكون حجتها صحيحة ، وقد تكون باطلة . ومن أعظم ما بنى عليه المتكلمة النافية ^(٢) للأفعال وبعض الصفات أو جميعها أصولهم التي عارضوا بها الكتاب والسنة : [هى] ^(٣) هذه المسألة ، وهى نفي قيام ما يشاؤه ويقدر عليه بذاته من أفعاله وغيرها .

(فصل)

وقد ذكر أبو عبد الله الرازى - هو وأبو الحسن الآمدى ومن اتبعهما - أدلة تُفاد ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به إن كان صفة [كمال] ^(٤) كان عدمه قبل حدوثها نقصاً ، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص ، والله تعالى متره عن ذلك . وهذه الحجة ضعيفة ^(٥) ، ولعلها أضعف مما ضعّفوه ، ونحن نذكر ما

كلام الرازى والآمدى
عن أدلة النفاة

(١) الباطل : ساقطة من (م) فقط .

(٢) م (فقط) : المتكلمون النافون .

(٣) هى : ساقطة من (م) فقط .

(٤) كمال : ساقطة من (م) فقط .

(٥) عند كلمة ضعيفة توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (د) (ص ١٣٩) حيث كُتب تعليق طويل في أوله عبارة « هذه التخريجة من المجلد الثانى » وأما التعليق فهو كما يلى : « باطلة من وجوه : أحدها أن القول فى أفعاله القائمة به كالقول فى أفعاله التى هى المفعولة المنفصلة التى يحدثها بمشيتته . وإن القائلين يقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال فقالوا : إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له من الأزل . وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقص . فأجابوهم بأنه ليس صفة كمال ولا نقص . وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلاً لقيام الحوادث به لكان القبول من لوازم ذاته . ووجود القبول فى الأزل محال . فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره . فإذا قيل : لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته . وذلك فى الأزل محال . فإذا كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا .

ذكره أبو عبد الله بن الخطيب في ذلك في أجل كتبه الكلامية الذي سماه «نهاية العقول، في دراية الأصول» وذكر أنه أورد فيه من الحقائق والدقائق ما لا يكاد يوجد في شيء من كتب الأولين والآخرين، والسابقين واللاحقين، من الموافقين والمخالفين، ووصفه بصفات تطول.

قال^(١): «وهذا كله^(٢) لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء، وتحقق وقوفه على مجامع^(٣) بحث^(٤) العقلاء، من المحققين والمبطلين^(٥)، والموافقين والمخالفين». / قال^(٦): «فإني^(٧) قلماً ٨٧/٢

الوجه الثاني : أن يقال : كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال ، وهو لم يزل متصفاً بذلك وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال .

الثالث : ما تعنى بقولك : عدم ذلك نقص ؟ أتعنى به أن ذاته ناقصة وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها ؟ أم تعنى به عدم ما سيوجد لها ؟ فالأول باطل ، وأما الثاني فلم قلت إنه ممنوع . الرابع : أنتم قلتم ما ذكره أبو المعالي والرازي وغيرهما من أن تزويه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل . فإذا قلتم إنه ليس في العقل ما ينشئ ذلك ، لم يبق نقي ذلك إلا بالسمع الذي هو الإجماع عندكم . ومعلوم السمع لم ينف هذه الأمور وإنما نقي ما يتناقض صفات الكمال كالموت المناق للحيوة . والسنة والنوم المناق للقيومية . واللغوب المناق لكمال القدرة . ولهذا كان الصواب أن الله تعالى منزّه عن النقائص شرعاً وعقلاً . فإن العقل كما دل على انصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر دل على نقي أضدادها ، فإن إثبات الشيء يستلزم نقي ضده ولا تعنى النقائص إلا ما يتناقض صفات الكمال .

(١) في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول» وستقابل النصوص التالية على نسختين خطيتين بدار الكتب المصرية : الأولى مكتبة طلعت علم كلام رقم ٥٦٥ . والثانية بدار الكتب علم كلام توحيد رقم ٧٤٨ .

(٢) نسخة طلعت (ظ ٢) : وهذا كتاب ؛ نسخة دار الكتب (ص ٢) : هذا كتاب .

(٣) نسخة طلعت : وقوعه مجامع .

(٤) نسخة دار الكتب : مباحث ؛ نسخة طلعت تقرأ : سياحت .

(٥) نسخة طلعت كتبت خطأً : والمبطلين .

(٦) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) النسختان الخطيتان : فإني .

تكلمت فيه^(١) في المبادئ والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفاً إلى تلخيص^(٢) النهايات والغايات»

وقال في هذا الكتاب^(٣) : «الأصل الثاني عشر، وهو ما يستحيل^(٤) على الله» قال^(٥) : «المسألة الرابعة في أنه^(٦) يستحيل عليه أن^(٧) يكون محلاً للحوادث ، وانفقت^(٨) الكرامة على تجويز ذلك ، وأما^(٩) تجدد الأحوال : فالمعتزلة اختلفوا في تجويزه^(١٠) ، مثل المدركية والسامعية والبصرية^(١١) والمريدية والكارهية ، وأما أبو الحسين البصري^(١٢) فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته .»

قال^(١٣) : «وأما الفلاسفة فع انهم في المشهور أبعد الناس عن هذا المذهب ، ولكنهم يقولون بذلك من حيث لا يعرفونه ، فإنهم يجوزون

(١) فيه : ليست في المخطوطتين .

(٢) نسخة دار الكتب : تمخيص .

(٣) يوجد في الجزء الثاني من نسخة دار الكتب ظ ٣٨ (ولا يوجد من نسخة طلعت إلا جزء

واحد) .

(٤) نسخة دار الكتب : فيما يستحيل .

(٥) نسخة دار الكتب ص ٤٦ .

(٦) المخطوطة : أنه تعالى .

(٧) نسخة دار الكتب : س : يستحيل أن .

(٨) نسخة دار الكتب : انفقت .

(٩) نسخة دار الكتب : أما .

(١٠) نسخة دار الكتب : فالمعتزلة اتفقوا على تجويزه .

(١١) م . ق : والبصرية .

(١٢) مخطوطة دار الكتب : وأما أبو الحسين ؛ وفي (س) : أبو الحسين البصري ، وفي ط : أبو

الحسن البصري وفي الهامش : لعله أبو الحسين . وأما في سائر النسخ : أبو الحسن البصري . وهو أبو

الحسين محمد بن علي الطيب البصري . سبقت ترجمته ج ١ ص ٩٤ .

بعد الكلام السابق مباشرة .

تجدد الإضافات على ذاته ، مع أن الإضافة عندهم عَرَضٌ وُجُودِيٌّ^(١) ، وذلك يقتضى كون ذاته^(٢) موصوفة بالحوادث ، وأما أبو البركات البغدادي فقد صرَّح باتصاف ذاته^(٣) بالصفات المحدثة .

قلت : أبو عبد الله الرازي غالب مادته في كلام المعتزلة : ما يجده في كتب أبي الحسين البصري ، وصاحبه محمود الخوارزمي ، وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم ، وفي كلام الفلاسفة : ما يجده في كتب ابن سينا وأبي البركات ونحوهما ، وفي مذهب الأشعري : [يعتمد]^(٤) على كتب أبي المعالي ، كالشامل ونحوه ، وبعض كتب القاضي أبي بكر وأمثاله ، وهو ينقل أيضا من كلام الشهرستاني وأمثاله . وأما كتب القدماء كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد بن كُلاب وأمثالهما ، وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية ونحوهم ؛ فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف ما فيها ، وكذلك مذهب طوائف الفلاسفة المتقدمين ، وإلا فهذا القول الذي حكاه عن أبي البركات هو قول أكثر قدماء الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو ، وقول كثير منهم ، كما نقل ذلك أرباب المقالات عنهم ، فنقل أرباب المقالات الناقلون^(٥) لاختلاف الفلاسفة في الباري ما هو؟ قالوا : قال سقراط وأفلاطون وأرسطو : إن الباري لا يعبر^(٦)

(١) نسخة دار الكتب : فإنهم يجوزون تجديد الإضافات عندهم أعراض وجودية .

(٢) نسخة دار الكتب : ذاته تعالى .

(٣) نسخة دار الكتب : ذاته تعالى .

(٤) يعتمد : زيادة في (س) .

(٥) س ، ص ، ر ، ط ، هـ : الناقلين .

(٦) س : لم يعبر .

عنه إلا بهُو فقط ، وهو الهوية المحضة غير المتكثرة ، وهي الحكمة المحضة والحق المحض ، وليست لله صورة مثل الصورة التي تكثرت في العنصر ، وهو الأيس^(١) الذي لا يحيط به الذهن ولا العقل ، ولا يجوز عليه التغير^(٢) ولا الصفة ولا العدد ولا الإضافة ولا الوقت ولا المكان ولا الحدود ، ولا يُدرك بالحواس ولا بالعقول^(٣) من جهة غاية الكُنه ، لكن بأنه^(٤) واحد أزلي ليس باثنين ، لأننا إن أوقفنا عليه العدد لزمته الشئية^(٥) ، وإن أوقفنا عليه الإضافة لزمه الزمان والمكان والقَبْلُ والبَعْدُ ، وإن أوقفنا عليه المكان لزمه الحدود^(٦) ، وجعلناه متناهما إلى غيره ، وقال تاليس^(٧) (٨)

(١) م . ق : المقدس ؛ ص ، ط ، ر : اللايس ؛ هـ : الأمر . والأيس هو الوجود .

(٢) هـ : ولا تجوز عليه العبر (غير منقوطة) ؛ س : ولا تجوز عليه العمو (غير منقوطة) ؛ سائر

النسخ : ولا تجوز عليه العين . ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

(٣) س : ولا بالعقل .

(٤) م (فقط) : ولكن يدرك بأنه . ولعل كلمة « يدرك » زيادة أضافها المحققان .

(٥) لزمته : كذا في (هـ) . وفي سائر النسخ : لزمه .

(٦) س . هـ : وإن وقعت .

(٧) س : لزمته .

(٨) ر . ص . ط . ق : باليس ؛ هـ (الكلمة غير منقوطة) . والمثبت عن (م) . (س) .

وهو : تاليس . أو طاليس ، أو ثاليس Thales الملطي أول الحكماء السبعة وأول الفلاسفة اليونانيين .

اشتهر عام ٥٨٥ ق . م . ذكرته الكتب العربية . انظر مثلا : تاريخ الحكماء لابن القفطي (ط .

ليزج . ١٩٠٣) ص ١٠٧ ؛ تاريخ مختصر الدول لابن العبري . ص ٣٧ (ط . بيروت . ١٩٥٨) ؛

الملل والنحل للشهرستاني ٦٦/٢ - ٦٨ . وانظر عنه وعن آرائه : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم .

ص ١٢ - ١٤ . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة ١٣٧٨/١٩٥٨ ؛ فجر الفلسفة اليونانية

قبل سقراط للدكتور أحمد فزاد الأهواني . ص ٤٨ - ٥٦ . ط . عيسى الحلبي . القاهرة . ١٩٥٤ .

الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة حلمي مطر . ص ٤٧ - ٤٩ ، ط . دار النهضة العربية .

القاهرة . ١٩٦٨ ؛ ربيع الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٩٥ - ٩٧ . مكتبة النهضة

وبلاطرخس^(١) ولوقيوس^(٢) وكسيفيس^(٣) وانبدقليس^(٤) جميعا : إن الباري واحد ساكن ، غير أن انبدقليس قال : إنه متحرك بنوع سكون ، كالعقل المتحرك بنوع سكون ، فذلك جائز ؛ لأن العقل إذا كان مُبَدَعًا فهو متحرك بنوع سكون ، فلا محالة أن المبدع متحرك

المصرية . القاهرة ، ١٩٥٨ . نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان للدكتور علي سامي النشار . ص ٢١ - ٢٣ . ط . المعارف ، الإسكندرية . ١٩٦٤

Greek philosophy: Thales To Aristotle, ed. by G.E. Allen, The Free Press, New York, London, 1968.

(١) وبلاطرخس: كذا في (س). وفي (هـ): بلاطرخس (بدون نقط). وفي سائر النسخ: وبلاطن حسن . وهو تحريف . وبلوتارخوس (فلوطرخس . فلوطرخيس) = Plutarch = Plutarchus من مؤرخي الفلسفة اليونانية ومن فلاسفة الأفلاطونية الجديدة . عاش في النصف الأول من القرن الأول الميلادي . انظر عنه : تاريخ الحكماء لابن القفطي . ص ٢٥٧ ؛ الملل والنحل ١٠٢/٢ - ١٠٣ ؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة مطر . ص ٤٧٠ ؛ خريف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي . ص ٣٧ .

(٢) ق . ر . ص . ط . هـ : ولوتوسوس ؛ م : ولوقوسوس . وهناك : لوقيس : ذكره ابن القفطي (تاريخ الحكماء . ص ٢٦٨) وقال إنه من شراح أرسطو . وقد يكون المقصود : لوقيوس Leukippos استاذ ديموقريطس . انظر عنه : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . ص ٣٨ ؛ الفلسفة عند اليونان للدكتورة أميرة مطر . ص ١٠٩ ؛ فجر الفلسفة اليونانية للدكتور الأهواني . ص ٢٠٧ - ٢١٦ .

(٣) ص . ط . ق : وشعاعيس ؛ ر : وشعاعيس ؛ م : ولسقايس ؛ هـ : وكسفايس . ولم أعرف من هو المقصود .

(٤) س : وأيندقليس (وكذا رسمها في (هـ) ولكن بدون نقط) . وهو : أنبادقليس = أنبادوقليس = Empedokles القائل بالعناصر الأربعة وبالحبة والكراهية بين هذه العناصر وفي الكون كله . وقد عرف حوالي عام ٤٤٤ ق . م . انظر عنه : الملل والنحل ٧٢/٢ - ٧٨ ؛ طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ٥٩/١ - ٦٠ (وسماه : بندقليس) ؛ تاريخ الحكماء لابن القفطي . ص ١٥ - ١٦ (وسماه : أيندقليس) ؛ تاريخ ابن العبري ؛ ص ٣٠ - ٣١ (وسماه : امبيدقليس) ؛ فجر الفلسفة للأهواني . ص ١٦١ - ١٩٠ ؛ تاريخ الفلسفة لكرم . ص ٣٥ - ٣٧ ؛ الفلسفة عند اليونان ، ص ٩٧ - ١٠٣ ؛ ربيع الفكر اليوناني . ص ١٤٤ - ١٥٠ ؛ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ، ص ١٣٦ - ١٥٨ .

بسكون ، لأنه علة ، قالوا : وشايعه^(١) على هذا القول فيثاغورس^(٢)
ومن بعده إلى زمن أفلاطون^(٣)

وقال زينون^(٤) وديمقراط^(٥) وساغوريون^(٦) : إن البارى

(١) س . هـ : وتابعه .

(٢) ر . ص : افلساغورس ؛ س . ط . هـ : أفكساغورس . وهو : فيثاغورس =

Pythagoras . فيلسوف ورياضى شهير . عرف حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد . قال إن العالم أشبه بعالم الأعداد منه بعالم الماء أو النار أو التراب وقال إن الموجودات أعداد وأن العالم عدد ونغم وقال بالتناسخ . انظر عنه : الملل والنحل ٧٨/٢ - ٨٩ ؛ تاريخ الحكماء . ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ؛ طبقات الأطباء ٦٠/١ - ٦٨ ؛ تاريخ ابن العبرى . ص ٥٠ ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم . ص ٢٠ - ٢٦ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٧٠ - ٩٢ ؛ نشأة الفكر الفلسفى ، ص ٣٨ - ٦٠ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٠٦ - ١١٦ ؛ الفلسفة عند

اليونان . ص ٦٩ - ٨٢ . : Greek philosophy, pp. 36-40.

(٣) أفلاطون : كذا فى (م) . وفى سائر النسخ : أفلاطن . وأفلاطون Plato هو الفيلسوف اليونانى الشهير . ولد سنة ٤٢٨ ق . م . وتوفى سنة ٣٤٨ ق . م . انظر عنه وعن آرائه : الملل والنحل ٩٤/٢ - ١٠١ ؛ تاريخ الحكماء ، ص ١٧ - ٢٧ ؛ طبقات الأطباء ٧٨/١ - ٨٤ ؛ أفلاطون للدكتور عبد الرحمن بدوى . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ١٩٥٤ ؛ الفلسفة عند اليونان .

ص ١٦٥ - ٢٤٣ . : Greek philosophy, pp. 58-255; A.E. Taylor: Plato, London, 1963.

(٤) زينون Zeno الإيلى . عرف بين عامى ٤٦٤ . ٤٦٠ ق . م . وهو صاحب حجج جدلية معروفة . انظر عنه وعن آرائه : الملل والنحل ١٠٤/٢ - ١٠٧ ؛ فجر الفلسفة اليونانية ، ص ١٤٥ - ١٥٤ ؛ نشأة الفكر الفلسفى . ص ٧٢ - ٨٦ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٢٥ - ١٣٤ ؛

الفلسفة عند اليونان . ص ٩٣ - ٩٦ ؛ : Greek philosophy, pp. 47-49.

وهناك فيلسوف آخر يعرف بزيتون وهو زينون الرواقى .

(٥) ديمقراط = ديمقريطس = Demokritos عرف واشتهر عام ٤٢٠ ق . م . وهو أهم

شخصيات المدرسة الذرية . ومذهبا - كما ذكر المسلمون فيها بعد - هو مذهب القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ أو بالجواهر الفرد . انظر عنه وعن مذهبه : أخبار الحكماء . ص ١٨٢ (ويسميه : ذومقراطيس) ؛ الملل والنحل ١٠٧/١ - ١٠٨ . ١٢٠ - ١٢٢ ؛ طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدجل . ص ٣٣ . تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ، ط . المعهد الفرنسى ، القاهرة ، ١٩٥٥ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٢١٧ - ٢٢٨ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ١١٠ - ١١٣ ؛ نشأة الفكر الفلسفى . ص ١٧٥ - ١٧٩ ؛ ربيع الفكر اليونانى . ص ١٥١ - ١٥٦ ؛ برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية =

متحرك في الحقيقة ، وإن حركته فوق الذهن ، فليست زوالاً^(١)

قالوا : وقال تاليس - وهو أحد أساطين الحكمة - : إن صفة
البارى لا تدركها العقول إلا من جهة آثاره ، فأما من جهة هُوِيَّتِهِ^(٢) : فغير
مُدْرِكٍ له صفةً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا ، وكان^(٣) يقول : أبداع
الله العالم لا حاجة^(٤) إليه ، بل لفضله ، ولولا ظهور أفاعيل^(٥) الفضيلة لم
يكن ههنا وجود^(٦) ، وكان يقول : إن فوق السماء عوالم مُبْدَعَةٌ أبداعها
مَنْ لا تدرك العقول كُنْهَهُ .

وقال فيثاغورس نحو قول تاليس : لا يدرك من جهة النفس ، هو
فوق الصفات العلوية^(٧) الروحانية ، غير مدرك بجوهريته^(٨) ، بل من قبل
آثاره في كل عالم ، فيوصف وينعت بقدر^(٩) ظهور تلك الآثار في ذلك
العالم ، وهو الواحد الذي إذا رامت العقول إدراك معرفته عرفت أن
ذواتها مُبْدَعَةٌ مسبوقة مخلوقة .

== ١١٤/١ . ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة : تاريخ

الفلسفة اليونانية . ص ٣٨ - ٤١ ؛ Greek philosophy, pp. 54-56.

(٦) ه : وساغورن . ولم أعرف من هو .

(١) م . ق : زولا . وهو تحريف .

(٢) ه : هوية .

(٣) م : كان .

(٤) س : ليس بحاجة ؛ ه : ليس حاجة .

(٥) أفاعيل : ليست في (س) .

(٦) س : جود .

(٧) س : المعلومة .

(٨) بجوهريته : كذا في (س) . وفي (م) ، (ق) ، (ص) ، (ط) ، (هـ) : من نحو

هويته ؛ ر : منه نحو هويته .

(٩) ر : بغير .

قالوا : وقال انكسيانس^(١) نحو مقالة هذين ، غير أنه يُجَوِّز لقائل أن يقول : إن الباري يتحرك بحركة فوق هذه الحركات .

كلام ابن ملكا ن قلت : وكذلك أبو البركات في «المعتبر» حكى المقاتلين عن غيره ، بل / عن القائلين بقدّم العالم ، فقال^(٢) : «قال القائلون بالحدوث للقدميين : فإذا كان الله لم يزل جوادا خالقا^(٣) قديما في الأزل ، فالحوادث في العالم كيف وجدت ؟ أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلت : هو خالقها ، وعنه صدر وجودها ، فقد قلت بأن القديم خلق المحدث ، وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلت : إن غيره فعل الحوادث^(٤) ، فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته .»

قال^(٥) : «فقال القدميون : بل الخالق الأول^(٦) الواحد القديم هو خالق^(٧) المخلوقات بأسرها [من]^(٨) قديم وحديث ، وحده لا شريك له

(١) س . هـ . انكسيانس ؛ م ، ق : ابلسيانس . وفي (ر) . (ط) . (ص) : الكلمة غير منقوطة . وانكسيانس Anaximenes من فلاسفة المدرسة اللطية قال إن الهواء أصل العالم . انظر عنه وعن مذهبه : الملل والنحل ٧٠/٢ - ٧٢ ؛ تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ١٦ - ١٧ ؛ فجر الفلسفة اليونانية . ص ٦٥ - ٦٩ ؛ ربيع الفكر اليوناني . ص ١٠١ - ١٠٣ ؛ نشأة الفكر الفلسفي ص ٣٠ - ٣٥ ؛ الفلسفة عند اليونان . ص ٥٣ - ٥٤ ؛ Greek philosophy, pp. 33-35.

(٢) س : وقال . وكلامه في كتاب «المعتبر في الحكمة» ٤٤/٣ - ٤٥ . ط . حيدرآباد . ١٣٥٨ .

(٣) رد ص . ط : وخالقا . والمثبت هو الذي في «المعتبر» ٤٤/٣ . وفي (هـ) : خالقا وجوادا .

(٤) المعتبر : خلق الحوادث .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٤٥/٣ .

(٦) الأول : كذا في (س) والمعتبر . وفي سائر النسخ : الأزلي .

(٧) س : الخالق .

(٨) من : زيادة في (س) . (هـ) . وهي في «المعتبر» .

في وجوده^(١) وخلقهم وملكه وأمره ، وتشعب رأيهم في ذلك إلى مذهبين :
 فمنهم من قال : إنه خلق الأشياء القديمة دائمة الوجود بدوام وجوده
 والحوادث^(٢) شيئاً بعد شيء ، أراد فخلق ، وخلق فأراد ، أوجب^(٣)
 خلقه إرادته^(٤) ، وأوجب إرادته خلقه . مثال ذلك : أنه أراد خلق آدم
 الذي هو الأب فخلقه وأوجده ، وأراد بوجود الأب وجود الابن^(٥) ،
 أراد فجاد ، وجاد فأراد ، إرادة بعد إرادة لموجود بعد موجود^(٦) ، فإذا
 قلت : لم أوجد ؟ قيل : لأنه أراد فجاد ، ولم أراد ؟ قيل : لأنه أوجد ،
 فوجود^(٧) الحوادث يقتضى بعضها بعضاً^(٨) من جوده السابق واللاحق .
 فإن قالوا : كيف تحدث له الإرادة ؟ وكيف يكون^(٩) له حال منتظرة
 تكون بعد أن لم تكن ؟ وكيف يكون محل الحوادث ؟ قيل : وكيف
 يكون محلاً لغير الحوادث ؟ أعنى الإرادة القديمة^(١٠) .

(١) وجوده : كذا في نسخة الأصل في المعتبر . وفي (س) . (هـ) ونسخة أخرى من المعتبر :

جوده .

(٢) بعد كلمة « والحوادث » لم يصور مصور نسخة (س) الصفحات التالية حتى ص ١٧١ عند

عبارة : من مشيئة الله وإرادته .

(٣) المعتبر : فأوجب .

(٤) هـ : أراد فخلق وخلق فأوجب خلقه إرادته .

(٥) ر . ط . ص : وأقمى وجود الأب بوجوده وجود الابن . المعتبر : واقتضى وجود الأب من

جوده وجود الابن ؛ هـ : واقتضى وجود الأب بوجوده وجود الابن .

(٦) ق . ص . ط : بعده موجود .

(٧) فوجود : كذا في (ر) والمعتبر . وفي (م) . (س) : ووجود . ط . ص . ق :

موجود .

(٨) المعتبر : بعضه بعضاً .

(٩) من جوده : كذا في (ر) . (ط) . (ص) . المعتبر . وفي (م) ، (ق) : من وجوده .

(١٠) المعتبر : تكون .

(١١) الإرادة : كذا في (هـ) . المعتبر . وفي سائر النسخ : للإرادة .

فإن قيل : لأنها له منه ^(١) . قيل : والإرادات له منه ^(٢) .

فإن قيل : الإرادة ^(٣) القديمة له في قدمه . قيل : والحديثة ^(٤) له في قدمه ؛ لأن السابق من وجوده ^(٥) بالإرادة السابقة أوجب عنده ^(٦) إرادة لاحقة ، فأحدث ^(٧) خلقاً بعد خلق بإرادة بعد إرادة وجبت في حكمته من خلقه بعد خلقه ، فاللاحق من إرادته وجب عن سابق إرادته بتوسط مراداته ، [وهكذا] هلم جرا ^(٨) .

قال ^(٩) : « والتزیه عن الإرادة الحادثة ^(١٠) كالتزیه عن الإرادة القديمة ، في كونه / محلاً [لها] ^(١١) ، لكنه لا وَجَهَ لهذا التزیه ، كما سنتكلم عليه في فصل العلم ، إذا قلنا في علمه : لم يعلم ^(١٢) ؟ وكيف يعلم ؟ »

قال ^(١٣) : « فهذا أحد المذهبين » [قال] : ^(١٤) ، « وأما المذهب

(١) ص : لا نهاية له منه .

(٢) المعتبر : والإرادات الحادثة له منه .

(٣) المعتبر : إن الإرادة .

(٤) والحديثة : كذا في (هـ) ، المعتبر . وفي سائر النسخ : والحديث .

(٥) المعتبر : من وجوده .

(٦) ص ، ط ، ر : عند ؛ م ، ق : عنه . والمثبت عن (هـ) ، والمعتبر .

(٧) ط : فإن حدث .

(٨) م . ق : وهلم جرا .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، المعتبر ، ٤٥/٣ .

(١٠) ص ، ط ، ر : الخالقة .

(١١) لها : ساقطة من (م) . - (ق) .

(١٢) المعتبر : بما يعلم .

(١٣) بعد الكلام السابق مباشرة . المعتبر ٤٥/٣ .

(١٤) قال : ساقطة من (م) . - (ق) والكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة .

الآخر^(١) : فإن أهله يقولون [إن كل حادث] يتجدد^(٢) بعد عدمه ، فله سبب يوجب حدوثه ، وذلك السبب حادث أيضا ، حتى ترتقى أسباب الحوادث^(٣) إلى الحركة الدائمة في المتحركات الدائمة « وساق تمام قول هؤلاء ، وهو قول أرسطو وأتباعه^(٤) .

وقد نقل غير واحد أن أول من قال بقديم العالم من الفلاسفة هو أرسطو ، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكونوا يقولون بقديم صورة الفلك ، وإن كان لهم في المادة أقوال آخر ، وقد بسط الكلام على هذا الأصل في مسألة العلم وغيره لما ردّ على من زعم أنه لا يعلم الجزئيات ، حذرا من التغير والتكثّر في ذاته ، وذكر حجة أرسطو وابن سينا ونقضها^(٥) .

وقال^(٦) : « فأما القول بإيجاب الغيرية^(٧) فيه بإدراك الأعيان والكثرة بكثرة المدركات ؛ فجوابه المحقق : أنه لا يتكثّر بذلك تكثرا في ذاته ، بل في إضافاته^(٨) ومناسباته ، وتلك مما لا يعيد^(٩) الكثرة على هويته

(١) فوق كلمة « الآخر » توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي : « مذهب أرسطو وأتباعه وهو أول قائل بقديم العالم ، وأساطين الفلاسفة قبله لم يقولوا بقديم صورة الفلك ، وإن كان لهم في المادة أقوال آخر » .

(٢) م . ق : فإن أهله يقولون يتجدده .

(٣) هـ : أسباب الحدوث .

(٤) انظر المعتبر ٤٥/٣ - ٤٨ .

(٥) انظر المعتبر ٦٩/٣ - ٧٦ .

(٦) المعتبر ٧٦/٣ - ٧٧ .

(٧) ص . ط . ر : الغرية . وهو تحريف .

(٨) إضافاته : كذا في المعتبر . هـ . وفي سائر النسخ : إضافته .

(٩) المعتبر : تعيد .

وذااته ، ولا الوحدة التي أوجبت وجوب^(١) وجوده بذاته ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، وبجسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه ما سلبنا ، هي وحدة مدركاته ونسبته وإضافاته ، بل إنما هي وحدة حقيقته وذااته وهويته .»

قال^(٢) : « ولا تعتقدن^(٣) أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته قيلت على طريق التنزيه ، بل لزمنا بالبرهان عن مبدئيته الأولى^(٤) ووجوب وجوده بذاته ، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذااته ، لا في مدركاته وإضافاته^(٥) ، فأما أن يتغير^(٦) بإدراك المتغيرات فذلك أمر إضافي « لا معنى في نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة^(٧) ، ولم يمنعه البرهان ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى .»

/ وتكلم على قول أرسطو، إذ قال^(٨) : من المحال أن يكون كماله بعقل غيره ، إذ^(٩) كان جوهرأ في الغاية من الإلهية^(١٠) والكرامة والعقل

٩١/٢

(١) المعتبر : أوجبت له في وجوب . وفي (هـ) سقطت كلمة : وجوب .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة . المعتبر ٧٧/٣ .

(٣) ولا تعتقدن : كذا في (هـ) ، المعتبر . وفي سائر النسخ : ولا تعتقد .

(٤) المعتبر : عن مبدئية الأول .

(٥) ط ، ص ، ر ، هـ : ومضافاته ، وأشار محقق المعتبر إلى أن الكلمة وردت هكذا في نسخة

أخرى غير نسخة الأصل .

(٦) م ، ق : فأما أن يتغير ، المعتبر : فأما أنه يتغير .

(٧) المعتبر : وذلك مما لم يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان .

(٨) م (فقط) : فقال . والكلام التالي هو تلخيص لكلام أرسطو . وانظر المعتبر ٧٤/٣ .

(٩) م (فقط) : وإذا .

(١٠) ق ، ص ، ر ، ط : من الآلهة . وفي (هـ) : الالهة (وكانها : الإلهة) .

فلا يتغير، والتغير فيه انتقال إلى الأنقص، وهذا هو حركة ما، فيكون هذا العقل ليس عقلا بالفعل، لكن بالقوة، فقال أبو البركات^(١): «ما قيل في منع التغير مطلقا^(٢) حتى يمنع^(٣) التغير في المعارف والعلوم: فهو غير لازم في التغير مطلقا، بل هو غير لازم ألَبتة، وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام، مثل الحرارة والبرودة، وفي بعض الأوقات، لا في كل حال ووقت، [ولا] يلزم^(٤) مثل ذلك في النفوس التي تخصصها المعرفة والعلم دون الأجسام، فإنه يقول: إن كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل ذلك التغير^(٥) حركة مكانية^(٦)».

قال: «وهذا محال، فإن النفوس تتجدد لها المعارف والعلوم من غير أن تتحرك على المكان^(٨)، على رأيه، فإنه لا يعتقد فيها أنها مما يكون^(٩) في مكان ألَبتة، فكيف أن تتحرك فيه؟ وإنما ذلك للأجسام في بعض التغيرات والأحوال، كالتسخن والتبريد، ولا يلزم فيها أبدا^(١٠)».

(١) المعتبر ٧٧/٣ - ٧٨.

(٢) المعتبر: فأما الذي قد قاله قبل هذا في منع التغير مطلقا.

(٣) هـ: حتى يمنع.

(٤) م (قطع): ويلزم. وما أثبتته هو الذي في «المعتبر» وفي سائر النسخ.

(٥) المعتبر: أن يتحرك قبله ذلك التغير.

(٦) ط: مباينة.

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٨) المعتبر: في المكان.

(٩) المعتبر: تكون.

(١٠) م (قطع): فيها.

(١١) بعد «أبدا» يوجد كلام في «المعتبر» سقط من جميع النسخ وهو: «فإن الحجر الكبير يسخن

ولا يصعد ويبرد ولا يهبط بل ولا يتحرك من مكانه».

وإنما ذلك فيما يصعد^(١) بالبخار من الماء ويتدخن من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء دون غيرها من الأحجار الكبار الصلبة التي تحمي حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها لا تتحرك، والماء يسخن سخونة^(٢) كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر [وإنما يتبخر]^(٣) منه بعض الأجزاء^(٤)، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة، لاقبلها، كما قال: إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة^(٥) بعد الحركة المكانية، وفيما عدا ذلك فقد يسود الجسم ويبيض هو في مكانه لم يتحرك ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها، فما لزم هذا في كل جسم، بل في بعض الأجسام، ولا في كل حال ووقت، بل في بعض الأحوال والأوقات، ولا كان ذلك على طريق التقدم كما قال، بل على طريق التبع، ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية، ولو لزم في التغيرات النفسانية أيضا لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم والعزائم والإرادات، فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً، ولا يتعدى من البعض إلى البعض، وإلا لكانت الأشياء على حالة واحدة^(٦) .

/ وبسط الكلام في مسألة العلم، وقال^(٧) - لما ذكر القولين ٩٢/٢

(١) يصعد: كذا في (هـ) والمعتبر، وفي سائر النسخ: يتصعد.

(٢) المعتبر ٧٨/٣: بسخونة.

(٣) وإنما يتبخر: ساقطة من (م) . (ق) .

(٤) ط: لا يتجزأ وإنما يتجزأ منه بعض الأجزاء.

(٥) المعتبر: بأخرة.

(٦) المعتبر: وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة.

(٧) النص التالي قبل النصوص السابقة وقد ذكره في الفصل التاسع من الجزء الثالث وعنوانه: في

تمام النظر في الحدوث والقدم. وهذا النص في ٤٧/٣.

المتقدمين: « والقائلون بالحدوث قالوا: إنه لا يحتاج^(١) إلى هذا التحمل^(٢)، وسموه على طريق^(٣) المجادلة باسم التحمل للتشجيع والتسفيه، بل نقول: بأن المبدئ المعيد خلق العالم وأحدثه بإرادة قديمة أزلية أراد بها في القدم إحداث العالم حتى أحدثه».

وقال^(٤): «وقيل^(٥) في جوابهم: إن ذلك المبدأ لا يتغير ويتخصص^(٦) في القدم إلا بمعقول يجعله مقصوداً في العلم القديم عند الإرادة القديمة، حيث أرادته في مدة العدم^(٧) السابق لحدوث^(٨) العالم التي هي مدة غير متناهية البداية، وما لا يُعقل ولا يتصور لا يُعلم، وما لا يمكن أن يُعلم لا يعلمه عالم، لا لأن الله لا يقدر على علمه، لكن لأنه في نفسه غير مقدور عليه، ثم ما الذي يقولونه في حوادث العالم: من^(٩) مشيئة الله وإرادته التي بها يقبل الدعاء من الداعي، ويُحسِن إلى المحسن، ويسئ إلى المسيء، ويقبل توبة التائب، ويغفر للمستغفر، هل يكون ذلك عنه أولاً يكون؟ فإن قالوا بأنه^(١٠) لا يكون أبطلوا بذلك^(١١)»

(١) المعبر: قالوا إنا لا نحتاج.

(٢) ط: التحمل؛ ص: المحتمل؛ هـ: التحليل.

(٣) ص: طريقة.

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٥) المعبر: وقد قيل.

(٦) المعبر: لا يتعين ولا يتخصص.

(٧) ط، هـ، المعبر: القدم. وفي نسخة أخرى من المعبر: العدم.

(٨) المعبر: يحدث.

(٩) من مشيئة... الخ: هنا تبدأ المقابلة مرة أخرى مع نسخة (س).

(١٠) م: أنه.

(١١) بذلك: كذا في (هـ)، وفي سائر النسخ: ذلك.

الشرع الذي قَصَدُهم نُصِرَتْهُ، وأبطلوا حكم أوامره ونواهيه، وكلَّ ما جاء لأجله من الحث على الطاعة، والنهي عن المعصية، وإن قالوا: يكون ذلك بأسره [عنه] ^(١) فهل هو بإرادة أم بغير إرادة؟ وكونه بغير إرادة أشنع، وإن كان بإرادة ^(٢) فهل هي إرادة ^(٣) قديمة أم ^(٤) محدثة؟ فإن كانت قديمة فالإرادات القديمة غير واحدة، وما أظنهم يقولون: إن المرادات الكثيرة ^(٥) صَدَرَتْ عن إرادة واحدة.

قال: « وإن قالوا: إن ذلك يصدر عنه بإرادات حادثة، فقد قالوا بما هربوا منه أولاً ».

تعليق ابن تيمية قلت: فأبو البركات لاستبعاد عقله أن تُصَدَّر المرادات الكثيرة ^(٥) عن إرادة واحدة ظن أن هؤلاء لا يقولون به، وهم يقولون به، فإن هذا قول ابن كلاب ^(٦) والأشعري، ومن وافقهما من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف، يقولون: إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين، وإن كلامه الذي تكلم به ^(٧) من الأمر بكل مأمور والخبر عن كل مخبر عنه / هو أيضاً واحد بالعين ^(٨)، ثم تنازع القائلون بهذا الأصل: هل كلامه معنى فقط والقرآن

٩٣/٢

(١) عنه: ساقطة من (م) - (ق).

(٢) م: بإرادته.

(٣) س: إرادات؛ هـ: بإرادات.

(٤) أم: كذا في (س) والمعتبر. وفي سائر النسخ: أو.

(٥) الكثيرة: كذا في (س) والمعتبر. وفي سائر النسخ: المتكثرة.

(٦) ابن كلاب: كذا في (س)، (هـ)، وفي سائر النسخ: ابن الحاجب.

(٧) س: يتكلم به.

(٨) م (فقط): للعين.

العربي ليس هو كلامه ، أو كلامه الحروف أو الحروف والأصوات التي نزل بها القرآن وغيره ، وهي قديمة العين؟ على قولين .

ومن القائلين بقدم أعيان الحروف والأصوات مَنْ لا يقولُ هي واحدة ، بل يقول : هي متعدّدة ، وإن كانت لا نهاية لها ، ويقول بثبوت حروف ، أو حروف ومعان لا نهاية لها في آن واحد ، وأنها لم تُزل ولا تزال ، وهذا مما أوجب قول القائلين بأن كلام الله مخلوق ، وأنه ليس له كلام قائم بذاته ، لما رأوا أن ^(١) ما ليس بمخلوق فهو قديم العين ، والثاني ممتنع عندهم ، فتعين الأوّل .

وأولئك الصنفان قالوا : والأوّل ممتنع ، فتعين الثاني ، وهؤلاء إنما قالوا هذه الأقوال لظنهم أنه يمتنع أن تقوم به الأمور الاختيارية : لا كلام باختياره ^(٢) ، ولا غير كلام ، كما قد بيّن في موضعه .

وهذا [الاصل وهو] ^(٣) القول بقيام الحوادث [به] ^(٤) هو قول هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وابن مالك الحضرمي وعلي بن ميثم ^(٥)

(١) ص . ر . ط . هـ : أنه .

(٢) م (فقط) : لا كلام له باختياره .

(٣) الأصل وهو : ساقطة من (م) . (ق) .

(٤) به : ساقطة من (م) . (ق) . (س) .

(٥) م ، ق : علي بن سهم ؛ ط . ص ، ر : علي بن مسهم ؛ س : علي بن ميثم . والكلمة في

(هـ) غير منقوطة . ولعل الصواب ما أثبتته . قال ابن حجر في ترجمته في لسان الميزان

٢٦٥/٤ - ٢٦٦ : « علي بن ميثم العوفي أحد الرافضة . حكى عنه النظام قال : كنا نكلمه فيذكر ما

يذهب إليه فنقول : أراى أو سماع ؟ فينكر أن يكون يقول شيئاً من رأيه . فنخبره فيقول : هذا هو

بجلاف ذلك فيما مضى ، فأرأينا نخجل من ذلك قط . حكاه ابن حزم في الملل والنحل . قلت : وهو

مشهور من أهل البصرة ، وكانت بينه وبين أبي الهذيل مناظرة في الفدية . ذكرها أبو القاسم التيمي في

كتاب « الحجّة » . الخ .

وأتباعهم^(١) . وطوائف من متقدمي أهل الكلام والفقهاء ، كأبي معاذ التومني وزهير الأثرى ، وداود الأصبهاني وغيرهم كما ذكره الأشعري عنهم في المقالات ، وقال^(٢) « وكل القائلين بأن^(٣) القرآن ليس بمخلوق - كنعو عبد الله بن سعيد بن كلاب^(٤) ، ومن قال : إنه محدث ، كنعو زهير الأثرى - يعني وداود الأصبهاني - ومن^(٥) قال : إنه حدث^(٦) ، كنعو أبي معاذ التومني - يقولون : إن القرآن ليس يجسم ولا عرض » .

وأما أقوال أئمة الفقه^(٧) والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من علماء المسلمين [وكذلك كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان^(٨)] فكلام الرازي يدل على أنه لم يكن مطلعاً^(٩) على ذلك .

٩٤/٢ / والمقصود هنا أن نبين غاية حجة النفاة ، فإنه بعد أن ذكر الخلاف قال^(١٠) : « والمعتمد أن نقول : كل ماصح قيامه بالباري تعالى : فإما أن يكون صفة كمال ، أو لا يكون ، فإن كان صفة كمال استحال أن يكون

كلام آخر للرازي

(١) س : وأتباعها .

(٢) مقالات الإسلاميين ٢٣٤/٢ - ٢٣٥ .

(٣) المقالات : إن .

(٤) المقالات : عبد الله بن كلاب .

(٥) المقالات : كنعو زهير ومن .

(٦) م . ق : حادث .

(٧) س : الفقهاء .

(٨) العبارة التي بين المعقوفين جاءت في (س) في هذا الموضوع . وفي سائر النسخ بعد عبارة :

مطلعاً على ذلك .

(٩) م (فقط) : مطلقاً . وهو خطأ .

(١٠) لم يبين ابن نيمية المرجع الذي ذكر فيه الرازي الكلام التالي والمعاني المتضمنة في هذه العبارات ملخصة في : الأربعين . ص ١٢٠ . المسائل الخمسون في أصول الكلام للرازي ص ٣٥٩ . ضمن مجموعة الرسائل « مطبعة كردستان العلمية . القاهرة . ١٣٢٨ .

حادثاً، وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال، والخالي عن الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص، والنقص على الله محال بإجماع الأمة، وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها، لأن إجماع الأمة على^(١) أن صفات الله^(٢) بأسرها صفات^(٣) كمال، فإثبات صفة لا من صفات الكمال خرق للإجماع، وإنه غير جائز» .

قال: «وهذا ما نعول عليه، وإنه مركب من السمع والعقل» .
قال: «والذي عول عليه أصحابنا أنه لو صح اتصافه بالحوادث لوجب اتصافه بالحوادث أو بأضدادها في الأزل، وذلك يوجب اتصافه بالحوادث في الأزل، وإنه محال» .
وقال: «وهذه الدلالة مبنية على أن القابل للضدين يستحيل خلوه عنها، وقد عرفت فساده» .

قال: «ومن أصحابنا من أورد هذه الدلالة على وجه لا يحتاج في تقريرها إلى البناء على ذلك الأصل، وهو أنه لو كان قابلاً للحوادث لكان قابلاً لها في الأزل، وكون الشيء قابلاً للشيء فرع عن^(٤) إمكان وجود المقبول، فيلزم صحة حدوث الحوادث في الأزل، وهو محال» .
قال: «إلا أن ذلك معارض^(٥) بأن الله قادر في الأزل، ولا يلزم

من أزلية قدريته صحة أزلية المقدور، فكذلك ههنا» .

(١) ط : لأن الإجماع على ..

(٢) س : الباري .

(٣) ط . ص . ر . هـ : صفة .

(٤) س . ص . ط . ر . هـ : على .

(٥) ص . ط . ر : عارض .

قال : « ومنهم من قال : لو كانت الحوادث قائمة به لتغير ، وهو محال » .

قال : « وهذا ضعيف ، لأنه إن فسّر التغير بقيام الحوادث به اتحد اللازم والمزوم ، وإن فسر بغيره امتنع إثبات الشرطية » .

قال : « وأما المعتزلة فجلهم تمسكوا بأن المفهوم من قيام الصفة بالموصوف / حصولها في الحيز تبعا لحصول ذلك الموصوف فيه ، والبارى ٩٥/٢ تعالى ليس في الجهة ، فامتنع قيام الصفة به » .

قال : « وقد عرفت ضعف هذه الطريقة » .

قال : « ومشايخهم استدلوا بأن الجوهر إنما يصح قيام المعاني الحادثة به لكونه متحيزا ، بدليل أن العَرَض لما لم يكن متحيزا لم يصح قيام هذه المعاني به » .

قال : « وإنه باطل ؛ لاحتمال أن يقال : إن الجوهر إنما صح (١) قيام الحوادث به لا لكونه متحيزا ، بل لأمر آخر مشترك بينه وبين الباري تعالى ، وغير مشترك بينه وبين العَرَض . سَلَّمْنَا ذلك ، إلا أنه من المحتمل أن يكون الجوهر يقبل الحوادث لكونه متحيزا ، والله تعالى يقبلها لوصف آخر ؛ لصحة تعليل الأحكام المتساوية بالعلل المختلفة » .

قال : « واستدلوا أيضاً بأنه لو صح قيام حادث به لصح قيام كل حادث به » .

قال : « وهذه دعوى لا يمكن إقامة البرهان عليها » .

قال : « فهذه عيون ما تمسكت به الناس ^(١) في هذه المسألة » .

تعلق ابن تيمية قلت : أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر بينه وبينهم أنواع من ذلك ، وميله إلى المعتزلة والمتفلسفة أكثر من ميله إليهم ، واختلف كلامه في تكفيرهم ، وإن كان هو قد استقر أمره على أنه لا يكفر أحدا من أهل القبلة ، لا لهم ولا للمعتزلة ولا لأمثالم . وهذه المسألة من أشهر المسائل التي ينازعهم فيها ، ومع هذا قد ^(٢) ذكر أن قولهم يلزم أكثر الطوائف ، وذكر أنه ليس لمخالفهم عليهم حجة صحيحة ، إلا الحجة التي احتج [هو] ^(٣) بها ، وهي من أضعف الحجج ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وأما الحجج التي يحتج بها الكلائية والمعتزلة فقد بين هو فسادها ، مع أنه قد استوعب حجج النفاة ، والذي ذكره هو مجموع ما يوجد في كتب الناس مفرقا . / ونحن نوضح ذلك :

٩٦/٢

فأما الحجة الأولى - وهي ^(٤) : « أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل [منها وما لم يخل] ^(٥) من الحوادث ؛ فهو حادث ^(٦) » فهذه الحجة مبينة على مقدمتين ، وفي كل من المقدمتين نزاع معروف بين طوائف من ^(٧) المسلمين :

(١) م ، ق : ما تمسك به أهل السنة .

(٢) م (فقط) : فقد .

(٣) هو : ساقطة من (م) . - (ق) .

(٤) س ، ر ، ط ، ص ، ق : وهو .

(٥) ما بين المعقوفين زيادة في (س) . - (هـ) .

(٦) ط : فلو جاز اتصافه بها لم يخل من الحوادث وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

(٧) من : زيادة في (م) . - (ق) .

أما الأولى - وهي أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن^(١) ضده - فأكثر العقلاء على خلافها ، والتزاع فيها بين طوائف الفقهاء والنظار ، ومن الفقهاء من أتباع الأئمة الأربعة ، كأصحاب أحمد ومالك الشافعي وأبي حنيفة وغيرهم ، ومن^(٢) قال ذلك التزم^(٣) أن يكون لكل جسم طعم ولون وريح وغير ذلك من أنواع الأعراض، ولا دليل لأصحابها عليها .

وأبو المعالي في كتابه المشهور الذي سماه « الإرشاد ، إلى قواطع الأدلة » لم يذكر على ذلك حجة ، بل هذه المقدمة احتاج إليها في مسألة حدوث العالم لما أراد أن يبين أن الجسم لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن عَرَضٍ منه^(٤) ، فأحال على كلامه مع الكرامية ، ولما تكلم مع الكرامية في [هذه] المسألة أحال على كلامه في مسألة حدوث العالم مع الفلاسفة ، ولم يذكر دليلاً عقلياً ، لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وإنما احتج على الكرامية بتناقضهم .

ومضمون ما اعتمد عليه من قال : « إن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده » أن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، فتُقاس بقية الأعراض عليها ، واحتجوا بأن القابل لها لا يخلو عنها وعن ضدها بعد الاتصاف ، كما سلمته الكرامية ، فكذاك قبل الاتصاف .

(١) م . ق : عنه وعن .

(٢) س : فيها بين طوائف النظار وبين الفقهاء من أتباع .

(٣) م : من .

(٤) م : والتزم .

(٥) منه : ساقطة من (س) .

(٦) هذه : زيادة في (س) . (هـ) .

فأجابهم مَنْ خالفهم - كالرازي وغيره - بأن الأولى قياسٌ مَحْضٌ بغير جامع ، فإذا قُدر أن الجسم يستلزم نوعاً من أنواع الأعراض ، فمن أين يجب أن يستلزم بقية الأنواع ؟ وأيضاً فإن الذي يُسَلِّمونه لهم الحركة والسكون ، والسكون : هل وجودٌ أو عدمٌ^(١) ؟ فيه قولان معروفان ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبني على / مسألة الجوهر الفرد ، ومن قال : ٩٧/٢ « إن الأجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة^(٢) » - وهم أكثر الطوائف - لم يقل بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ، بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء قَبِلَ الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك إذا قُدر أن فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم من ذلك أن يقبل الاجتماع والافتراق .

وأما كونه لا يخلو عنهما^(٣) بعد الاتصاف فأجابوا عنه بمنع ذلك في الأعراض^(٤) التي لا تقبل البقاء كالحركات^(٥) والأصوات ، وأما ما يقبل البقاء فهو مبني على أن الباقي هل^(٦) يفتقر زواله إلى ضد أم لا ؟ فن قال : « إن الباقي لا يفتقر زواله إلى ضد » أمكنه أن يقول بجواز الخلو عن الاتصاف بالحادث بعد قيامه بدون ضد يزيله ، ومن قال : « لا يزول إلا بضد » قال : إن الحادث لا يزول إلا بضد حادث ، فإن الحادث بعد الحدوث لا يخلو المحل منه ومن ضده ، بناءً على هذا

(١) م . ق : وجودي أو عدمي .

(٢) س : المفردة .

(٣) س . ط . هـ : عنها .

(٤) ط . ر . ص . هـ : من الأعراض .

(٥) س : بقاء الحركات .

(٦) هل : ساقطة من (ط) .

الأصل ، فإن كان [هذا] ^(١) الأصل صحيحاً ثبت الفرق ، وإن كان باطلاً منع الفرق ، وتناقضهم يدلُّ على فساد أحد قوليهما ^(٢) .

ثم القائلون بموجب هذا الأصل طوائف ^(٣) كثيرون ، بل أكثر الناس على هذا ، فلا يلزم من تناقض الكرامية تناقض غيرهم .

وأما المقدمة الثانية - « وهي أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث » - فهذه قد نازع فيها طوائف من أهل الكلام والفلسفة والفقهاء والحديث والتصوف وغيرهم ، وقالوا : التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلل ، فأما التسلسل في الآثار المتعاقبة والشروط المتعاقبة فلا دليل على بطلانه ، بل لا يمكن حدوث شيء من الحوادث ، لا العالم ولا شيء من أجزاء العالم ، إلا بناء ^(٤) على هذا الأصل ؛ فمن لم يجوز ذلك لزمه حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وذلك يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، كما قد بسط هذا في مسألة حدوث العالم ، وبين أنه لا بد من تسلسل الحوادث أو الترجيح بلا مرجح ، وأن القائلين بالحدوث بلا سبب حادث / يلزمهم الترجيح بلا مرجح ، [وأن القائلين بقدوم العالم يلزمهم الترجيح بلا مرجح] ^(٥) ويلزمهم حدوث الحوادث بلا محدث أصلاً ، وهذا أفسد من حدوثها بلا سبب حادث .

٩٨/٢

(١) هذا : زيادة في (س) .

(٢) س ، ط : قولهم .

(٣) طوائف : ساقطة من (ق) .

(٤) ق : بني .

(٥) عبارة « بلا سبب حادث » ساقطة من (س) .

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) . وفي س : والقائلين .

والطوائف أيضا متنازعة^(١) في هذا الأصل ، وجمهور الفلاسفة وجمهور أهل الحديث لا يمتنعون ذلك . وأما أهل الكلام : فللمعتزلة فيه قولان ، وللأشعرية فيه قولان .

وأما الحجة الثانية - وهي^(٢) أنه « لو كان قابلا لها لكان قابلا لها في الأزل ، وذلك فرع إمكان وجودها [ووجودها]^(٣) في الأزل [محال]^(٤) - فقد أجاب عنها بالمعارضة بأنه قادر على الحوادث ، ولا يلزم من كون القدرة أزلية أن يكون إمكان المقدور أزلياً .

قلت^(٥) : ويمكن أن يجاب عنها بوجوه أخرى :

أحدها : أنه لا يسلم أنه إذا كان قابلا لحدوث الحادث أن يكون قابلا له في الأزل إلا إذا أمكن وجود ذلك في الأزل ، فإنه إذا قيل : « هو قابل لما يمتنع أن يكون أزلياً » كان بمنزلة أن يقال : هو قادر على ما يمتنع أن يكون أزلياً ؛ فمن اعتقد امتناع حدوث حادث في الأزل ، وقال مع ذلك بأنه قادر على الحوادث وقابل لها ؛ لم يلزمه القول بإمكان وجود المقدور المقبول في الأزل^(٦) ، لكن هذا المقام هو مقام الذين يقولون « يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث » والكلام في هذا مشترك بين كونه قادرا وقابلا ، فمن جَوَّز حدوث الحوادث بلا سبب حادث - كالكلائية وأمثالهم من المعتزلة والكرامية - كان كلامه في هذا

(١) س : متنازعون .

(٢) س ، ط ، ر ، ق ، ص ، هـ : وهو .

(٣) ووجودها : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٤) محال : زيادة في (س) .

(٥) قلت : ساقطة من (س) .

(٦) س : لم يلزمه أن يكون وجود المقدور والمقبول في الأزل .

بمترلة كلامه فى هذا ، ومن قال : « إن حدوث الحوادث لابد له من سبب حادث » - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث وغيرهم الذين يقولون : إنه تقوم به الأمور المتعلقة بقدرته ومشيته ، ولم يزل كذلك ، أو يقولون بتعاقب ذلك فى غيره ، كما يشترك فى هذا الأصل من يقوله من المشامية والمعتزلة والمرجئة وأهل الحديث والسلفية والفلاسفة ومن وافق هؤلاء من أتباع الأشعرى^(١) وغيرهم - فقولهم فى هذا كقولهم فى هذا .

٩٩/٢ / الوجه الثانى : أن يلتزم قائل ذلك إمكان وجود المقبول فى الأزل ، كما يلتزم من يلتزم إمكان وجود المقدور^(٢) فى الأزل ، وقد عرف أن لطوائف المسلمين فى هذا الأصل قولين معروفين ، فإن مالا يتناهى من الحوادث : هل يمكن وجوده فى [الماضى] والمستقبل^(٣) أو فى الماضى فقط أو فىها جميعاً ؟ على ثلاثة أقوال معروفة ، قال بكل قولٍ طوائفٌ من نظار المسلمين وغيرهم .

الوجه الثالث : أن يُجاب بجواب مركب ، فيقال : هو قابل لما هو قادر عليه ، فإن كان ثبوت جنسها فى الأزل ممكناً كان قابلاً لذلك فى الأزل وقادراً عليه فى الأزل^(٤) ، وإن لم يكن ثبوت هذا الجنس ممكناً فى الأزل كان قابلاً للممكن من ذلك ، كما هو قادر على الممكن من ذلك .

الوجه الرابع : أن يقال : كونه قابلاً أو ليس بقابل : هو نظر فى

(١) س . ص : من الأشعرية .

(٢) س : المقدورات .

(٣) م . ق . . وجوده فى المستقبل فقط .

(٤) عبارة « وقادراً عليه فى الأزل » : ساقطة من (ق) . (ص) .

محل هذه الأمور ، وليس نظراً في إمكان تسلسلها أو امتناع ذلك ، كما أن النظر في كونه يقبل الاتصاف بالصفات - كالعلم والقدرة - هو نظر في إمكان اتصافه بذلك . فأما وجوبُ تناهي ما مضى من الحوادث أو ما بقي ، وإمكان وجود جنس الحوادث في الأزلى : فذلك لا اختصاص له بمحل دون محل ، فإن قُدِّرَ امتناعُ قيام ذلك به فلا فرق بين المتسلسل والمتناهي ، وإن قُدِّرَ إمكان ذلك كان بمنزلة إمكان حدوث الحوادث المنفصلة ، والكلامُ في إمكان تسلسلها وعدم إمكان ذلك مسألة أخرى .

الجواب^(١) الخامس : أن يقال : هذه الأمور المقبولة هي من الحوادث المقدورة ، بخلاف الصفات اللازمة له ، فإنها ليست مقدورة ، فالمقبولات تنقسم إلى مقدر وغير مقدر ، كما أن المقدورات تنقسم إلى مقبول وغير مقبول ، وما يقوم بالذات من الحوادث هو مقبول مقدر ، وحينئذ فإذا كان وجود المقدر في الأزلى محالاً كان وجود هذا المقبول في الأزلى محالاً ؛ لأن هذا المقبول مقدر من المقدورات ، وإذا كان وجود هذه الحوادث المقدورة المقبولة محالاً في الأزلى لم يلزم من ذلك / امتناع وجودها فيما لا يزال ، كسائر الحوادث ، ولم يلزم من كون ١٠٠/٢ الذات قابلة لها إمكان وجودها في الأزلى .

الجواب^(٢) السادس : أن يقال : أنتم تقولون : « إنه قادر في الأزلى » مع امتناع وجود المقدر في الأزلى ، وتقولون : « إنه قادر في الأزلى على ما لا يزال^(٣) » فإن كان هذا الكلام صحيحاً أمكن أن يقال في

(١) م - ق : الوجه

(٢) ق : على ما لا يزال .

المقبول^(١) كذلك ، ويقال : هو قابل^(٢) في الأزل مع امتناع وجود المقبول في الأزل ، وهو قابل في الأزل لما [لا]^(٣) يزال ، وإن كان هذا الكلام باطلا لزم إما إمكان وجود المقدور في الأزل ، وإما امتناع كونه قادراً في الأزل ، وعلى التقديرين : يبطل ما ذكرتموه من الفرق بين القادر وبين القابل بقولكم^(٤) : « تقدم القدرة على المقدور واجب دون تقدم القابل على المقبول » .

الجواب^(٥) السابع : أن يقال : أنتم اعتمدتم في هذا على أن تلك القابلية يجب أن تكون من لوازم الذات ، ويلزم من ذلك إمكان وجود المقبول في الأزل ؛ لأن قابلية الشيء لغيره نسبة بين القابل والمقبول ، والنسبة بين الشئين موقوفة عليهما ، فيقال لكم : إن كانت النسبة^(٦) بين الشئين موقوفة عليهما - أي على تحققهما معا في زمن واحد ، كما اقتضاه كلامكم - بطل فرقكم ، وهو قولكم « بأن تقدم القدرة على المقدور واجب » فإن القدرة نسبة بين القادر والمقدور ، مع وجوب تقدم القدرة على المقدور ، وهكذا تقولون « الإرادة قديمة ، مع امتناع وجود المراد في الأزل » وتقولون : « الخطاب قديم ، مع امتناع وجود المخاطب في الأزل » فإذا كنتم تقولون بأن هذه الأمور التي تتضمن النسبة بين شئين تتحقق في الأزل مع وجود أحد المنتسبين في الأزل دون الآخر ، أمكن

(١) ق : في القبول .

(٢) س : هو فاعل .

(٣) لا : ساقطة من (م) .

(٤) س : فقولكم .

(٥) م : الوجه .

(٦) س : النسبية

أن يقال : [إن]^(١) القابلية متحققة في الأزل ، مع امتناع تحقق المقبول في الأزل ، كما قال كثير من الناس : إن التكوين ثابت في الأزل ، مع امتناع وجود المُكوّن في الأزل .

وأما الحجة الثالثة - وهو أن قيام الحوادث به تَعَيَّرٌ ، والله منزّه عن التغير - فهذه هي التي اعتمد عليها الشهرستاني في « نهاية الإقدام » ولم يحتاج بغيرها .

وقد أجاب الرازي وغيره عن ذلك بأن لفظ « التغير » مجمل ، فإن ١٠١/٢ الشمس والقمر [والكواكب]^(٢) إذا تحركت^(٣) أو تحركت الرياح أو تحركت الأشجار والدواب^(٤) من الأناسي وغيرهم فهل يسمى هذا تغيراً ، أولاً يسمى تغيراً؟ فإن سُمي تغيراً كان المعنى أنه إذا تحرك المتحرك فقد تحرك ، وإذا تغير بهذا التفسير^(٥) فقد تغير ، وإذا قامت به الحوادث - كالحركة ونحوها - فقد قامت به الحوادث ، فهذا معنى قوله : « إن فُسر بذلك فقد اتحد اللازم والملزوم » .

فيقال : وما الدليل على امتناع هذا المعنى؟ وإن سماه المسمى تغيراً ، وإن كان هذا لا يسمى تغيراً ، بل المراد بالتغير غير مجرد قيام الحوادث ، مثل أن يعنى بالتغير الاستحالة في الصفات ، كما يقال : تغير المريض ، وتغيرت البلاد ، وتغير الناس ، ونحو ذلك ، فلا دليل على أنه يلزم من

(١) إن : ساقطة من (م) - (ق)

(٢) س : وهي .

(٣) والكواكب : ساقطة من (م) - (ق) .

(٤) م : إذا تحركنا .

(٥) م ، ق ، هـ : أو الدواب

(٦) م ، ق : التغير

الحركة ونحوها من الحوادث مثل هذا التغير، ولا ريب أن التغير المعروف في اللغة هو المعنى الثاني، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب - إذا كانت جارية في السماء - : إن هذا تغير، وإنما تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا كانت عادته أن يقرأ^(١) القرآن ويصلى الخمس : إنه كلما قرأ وصلى قد تغير، وإنما يقولون ذلك لمن لم تكن عادته هذه الأفعال، فإذا تغيرت صفة وعادته [قيل] : إنه قد تغير^(٢).
وحينئذ فن قال : « إنه سبحانه لم يزل متكلمًا إذا شاء، فعلاً لما

يشاء » لم يسم أفعاله تغيراً، ومن قال : « إنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً، وفعل بعد أن لم يكن فاعلاً » [فإنه]^(٣) يلزم من قال : « إن الكلام والفعل يقوم به » ما يلزم من قال : « إن الكلام والفعل يقوم بغيره » والقول في أحد النوعين كالقول في الآخر. وإذا قدر أن النزاع لفظي فلا بد من دليل سمعي أو عقلي يجوز أحدهما ويمنع الآخر، وإلا فلا يجوز التفريق بين المتماثلين بمجرد الدعوى، أو بمجرد إطلاق لفظي من غير أن يكون ذلك اللفظ مما يدل على ذلك المعنى في كلام المعصوم؛ فأما إذا كان اللفظ في كلام المعصوم - وهو كلام الله وكلام رسوله وكلام أهل الإجماع - / وعلم مرادُه بذلك اللفظ؛ فإنه يجب مراعاة مدلول ذلك اللفظ، ولا يجوز مخالفة قول المعصوم. وإطلاق التغير على الأفعال، كإطلاق لفظ « الغير » على الصفات، وإطلاق لفظ « الجسم »

١٠٢/٢

(١) م . ق : أو أنها .

(٢) ق : إذا كان يقرأ . وفي (هـ) : إذا كانت عادته يقرأ .

(٣) م . ق . ط . ر . ص . هـ : إذا تغيرت صفة وعادته إنه قد تغير .

(٤) فإنه : زيادة في (س) .

على الذات ، وكل هذه الألفاظ فيها إجمال واشتباه وإبهام . ومذهب السلف والأئمة : أنهم لا يطلقون لفظ «الغير» على الصفات ، لا نفيًا ولا إثباتًا ، فلا يطلقون القول بأنها غيره ولا بأنها ليست غيره ، إذ اللفظ مجمل ، فإن أراد المُطَلِّق بالغير المباينَ فليست غيرا ، وإن أراد بالغير ما قد يعلم أحدهما دون الآخر ، فهي غير ، وهكذا ما كان من هذا الباب . وإذا كان هذا كلامهم في لفظ «الغير» فلفظ «التغير» مشتق منه .

ومن تأمل كلام فحول النظر في هذه المسألة علم أن الرازي قد استوعب ما ذكره ، وأن النفاة ليست معهم حجة عقلية تثبت^(١) على السبر^(٢) ، وإنما غايتهم^(٣) إلزام التناقض لمن يخالفهم من المعتزلة والكرامية والفلاسفة .

ومن المعلوم أن تناقض المنازع يستلزم فساد أحد قوليه ، لا يستلزم فساد قوله بعينه الذي هو مورد النزاع ، ولهذا كان مَنْ ذَمَّ أهل الكلام المحدث من أهل العلم لأنهم يصفونهم بهذا ، ويقولون : يقابلون^(٤) فاسداً بفاسد ، وأكثر كلامهم في إبداء مناقضات الخصوم .

وأيضاً فغير ذلك الخصم لا يلتزم مقالته التي ناقض بها مورد النزاع ، كما في هذه المسألة ؛ فإنه وإن كانت الكرامية قد تناقضوا فيها فلم يتناقض فيها غيرهم من الأئمة والسلف وأهل الحديث وغيرهم من طوائف أهل النظر والكلام .

(١) تثبت : كذا في (س) . (د) فقط . وفي سائر النسخ : بينة .

(٢) على السبر : كذا في (س) . (ر) . (ط) . (د) . وفي (ص) : على التفسير . وفي

(ق) : على السبر . وفي (م) : على المثبتين .

(٣) م (فقط) : وإنما غاية ما معهم .

(٤) م (فقط) : إنهم يقابلون .

وقد قال أبو القاسم الأنصارى - شيخ الشهرستاني وتلميذ أبي المعالي - في «شرح الإرشاد»^(١): «أجود ما يتمسك به في هذه المسألة تناقض الخصوم».

وهو كما قال: فإنه لم يجد لمن تقدمه في ذلك مسلكا سديداً، لا عقلياً ولا سمعياً. واعتبر ذلك بما ذكره أبو المعالي في كتابه الذي سماه: «الإرشاد إلى / قواطع الأدلة» وقد ضمنه عيون الأدلة الكلامية التي يسلكها موافقوه، وقد تكلم على هذا الأصل في موضعين من كتابه:

أقوال الجويني في مسألة
أفعال الله ورد ابن تيمية
عليه ١٠٣/٢

أحدهما: في مسألة حدوث العالم^(٢)، فإنه استدل بدليل الأعراض المشهور، وهو أن الجسم لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عنها فهو حادث^(٣)، وهو الدليل الذي اعتمدت عليه المعتزلة قبله، وهو الذي ذمه الأشعري في «رسالته إلى أهل الثغر»، وبيّن أنه ليس من طرق الأنبياء وأتباعهم، والدليل هو مبنى على إثبات أربع مقدمات: الأعراض، وإثبات حدوثها، وأن الجسم لا يخلو منها، وإبطال حوادث لا أول لها^(٤)، فلما صار إلى المقدمة الثالثة قال^(٥): «وأما الأصل الثالث -

(١) أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد الأنصارى . من أهل نيسابور . المتوفى سنة ٥١١ هـ . كان فقيهاً شافعيًا ومفسراً ومتكلماً ومن كتبه «شرح الإرشاد في أصول الدين» وكتاب «الغنية» في فروع الشافعية . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٩٦/٧ - ٩٩ ؛ شذرات الذهب ٣٤/٤ ، العبر ٢٧/٤ - ٢٨ ، الأعلام ٢٠٠/٣

(٢) انظر كتاب «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني (ط . الخانجي .

١٣٦٩/١٩٥٠) ص ١٧ - ٢٧ .

(٣) المرجع السابق . ص ١٧ .

(٤) المرجع السابق . ص ١٧ - ١٨ .

(٥) المرجع السابق . ص ٢٢ .

وهو^(١) تبين استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض - فالذى صار إليه أهل الحق : أن الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الأعراض وعن جميع^(٢) أصداده ، إن كان له أصداد^(٣) . وإن كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وإن^(٤) قُدِّرَ عَرَضٌ لا ضد له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .»

قال^(٥) : « وجوّزت الملحدة خلو الجوهر عن جميع الأعراض ، والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيولى والمادة^(٦) ، والأعراض تسمى الصورة .»

قال^(٧) : « وجوّز الصالحى^(٨) العرو^(٩) عن جملة الأعراض ابتداء ، ومنع البصريون من المعتزلة من^(١٠) العرو عن جميع^(١١) الأكوان ، وجوزوا

(١) الإرشاد : فهو .

(٢) وعن جميع : كذا في (س) ، (هـ) وفي « الإرشاد » ص ٢٣ ، وفي سائر النسخ : ومن

جميع .

(٣) س : فإن كان له أصداد ؛ الإرشاد : إن كانت له أصداد ؛ هـ : وإذا كان له أصداد

(٤) الإرشاد (في نسخة الأصل) : فإن ، وفي نسختين ذكرهما المحققان في الهامش : وإن .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في « الإرشاد » ص ٢٣ .

(٦) في « الإرشاد » أثبت المحققان كلمة « الهيولى » فقط وذكر في التعليق : ح - م زادا :

والمادة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) لعله : صالح بن عمرو الصالحى ، ذكره الشهرستانى في « الملل والنحل » وذكر « الصالحية »

فقال : « أصحاب صالح بن عمرو الصالحى ومحمد بن شبيب وأبو شمر وغيلان بن حرث ومحمد بن

التيسمى كلهم جمعوا بين القدر والإرجاء » . وانظر كلام الأشعري على أبي الحسين الصالحى ومذهبه في

الارجاء في : مقالات الإسلاميين ١/١٩٨ .

(٩) الإرشاد : الخلو . وفي التعليق أن نسخة « م » ذكرت : العرو .

(١٠) من : ليست في « الإرشاد » .

(١١) جميع : ليست في « (س) » . « الإرشاد » . (هـ) .

الخلو عما عداها، وقال الكعبي^(١) ومتبعوه: يجوز الخلو عن الأكوان، ويمتنع العروء عن الألوان^(٢) .

قال^(٣): « وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العروء عن الأعراض بعد قبول الجواهر لها، فيفرض^(٤) الكلام على الملحدة^(٥) في الأكوان؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة، فإننا^(٦) ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة.

ومما يوضح ذلك: أنها إذا اجتمعت فيما لا يزال^(٧) فلا يتقرر اجتماعها^(٨) إلا عن / افتراق سابق، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع، وكذلك إذا طرأ الافتراق عليها اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبوق باجتماع، وغرضنا في روم^(٩) إثبات حدث^(١٠) العالم؛ يتضح^(١١) بالأكوان^(١٢) .

١٠٤/٢

(١) سبقت ترجمة الكعبي ج ١ . ص ٨١ .

(٢) الألوان: كذا في (س)، و الإرشاد، ص ٢٤ . وفي: ط، ص، ر، هـ: الأكوان. وفي (م). (ق): الأعراض.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة. ص ٢٤ .

(٤) يفرض: كذا في (س)، (ص)، الإرشاد. وفي (ر)، (م)، (ق)، (ط):

نفرض

(٥) م، ق: على التجدد.

(٦) فإننا: كذا في (هـ). الإرشاد. وفي سائر النسخ: فإننا.

(٧) الإرشاد (في نسخة واحدة): فيما لم يزل.

(٨) الإرشاد: فلا يتقرر في العقل اجتماعها.

(٩) م. ق: في دوام.

(١٠) م. ق. هـ: حدوث.

(١١) يتضح: كذا في (س) و الإرشاد. وفي سائر النسخ: فيصح. وفي (هـ): سطح

(كذا غير منقوطة).

(١٢) بالأكوان: كذا في نسخة «م» من الإرشاد، وما أثبتته المحققان: بثبوت الأكوان.

قلت : إثبات الأكوان بقبول الحركة والسكون هو الذى لا يمكن^(١) دفعه ؛ فإن الجسم الباقي لا بد له من الحركة أو السكون ، وأما الاجتماع والافتراق فهو مبنى على إثبات الجوهر الفرد ، والتزاع فيه كثير مشهور ، فإن من ينفيه لا يقول : إن الجسم مركب منه ، ولا إن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، والذين يشبثونه أيضاً لا يمكنهم إثبات أن الجواهر كانت متفرقة فاجتمعت ، فإنه لا دليل على أن السموات كانت جواهر متفرقة فجمع بينها ، ولهذا قال فى الدليل^(٢) : « فإننا ببديهة العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة » . وهذا كلام صحيح ، لكن الشأن فى إثبات الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ؛ فما ذكره من الدليل مبنى على تقدير أنها كانت^(٣) متفرقة فاجتمعت ، وهذا التقدير غير معلوم ، بل هو تقدير مُتَّفٍ فى نفس الأمر عند جمهور العقلاء من المسلمين وغيرهم .

ثم قال أبو المعالى^(٤) : « وإن^(٥) حاولنا رداً على المعتزلة فيما خالفونا [فيه]^(٦) تمسكنا بنكنتين : إحداهما : الاستشهاد بالإجماع^(٧) على امتناع العروء عن الأعراض بعد الاتصاف بها . فنقول : كل عَرَضٍ باقٍ فإنه ينتفى عن محله بطريان ضده^(٨) ، ثم الضد إنما يطرأ فى حال عدم المتنى به

(١) س : هو الذى يمكن .

(٢) وهو ما سبق وروده فى ص ١٩٠ وهو فى الإرشاد ص ٢٤ .

(٣) كانت : ساقطة من (ق) . (ر) . (ص) . (ط) .

(٤) الإرشاد ص ٢٤ بعد النص الأخير .

(٥) الإرشاد فى نسخة واحدة : فإن .

(٦) خالفونا فيه : كذا فى (هـ) وفى « الإرشاد » . وسقطت (فيه) من سائر النسخ .

(٧) بالإجماع : كذا فى (هـ) وفى « الإرشاد » وفى سائر النسخ : بالاجتماع .

(٨) ص . ر : هذه . وهو تحريف . وفى الإرشاد فى نسخة : ضد فيه . وفى نسخة : ضد .

على زعمهم ، فإذا انتفى البياضُ فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه لون^(١) ، إن كان يجوز الخلو^(٢) من الألوان^(٣) ، وتطرد^(٤) هذه الطريقة في أجناس الأعراض .

قلت : مضمون هذا أنه قاس ما بعد الاتصاف على ما قبله ، وقد أجابته المنازعون عن هذا بأن الفرق بينهما : أن الضد لا يزول إلا بطريقتين ، فلهذا لم يخلُ منها : فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل القياس ، وإلا منع الحكم في الأصل ، وقيل : بل يجوز خلوه بعد الاتصاف إذا أمكن زوال الضد بدون طريقتين آخر ، / وما ذكره في السواد والبياض قضية جزئية^(٥) ، فلا تثبت بها دعوى كلية ، ومن أين يعلم أن كل طعم في الأجسام إذا زال فلا بد أن يخلفه طعم آخر؟ وكل ريح إذا زالت فلا بد أن يخلفها ريح آخر؟ وكذلك في الإرادة والكرهية ونحو ذلك ، فمن أين يعلم أن المرید للشئ المحب له إذا زالت إرادته ومحبه فلا بد أن يخلفه كراهية^(٦) وبُغضة؟ ولم لا يجوز خلو الحى عن حب المعين وبغضه وإراداته وكراهته؟

قال : ^(٧) « ونقول أيضا : الدال على استحالة قيام الحوادث بذات

(١) م . ق . ط . ص : كون .

(٢) الإرشاد : تقدير الخلو .

(٣) من الألوان : كذا في (س) ، وفي « الإرشاد » . ص ٢٥ . وفي نسخة من « الإرشاد » : من

الألوان ابتداء . وفي سائر النسخ : عن الأكوان .

(٤) الإرشاد : ونطرد .

(٥) انظر ما ذكره قبل قليل : « فإذا انتفى البياض فهلا جاز أن لا يحدث بعد انتفائه

لون . »

(٦) س : كراهية ؛ م : كراهيته .

(٧) الإرشاد : ص ٢٥ بعد النص السابق مباشرة .

الرب سبحانه وتعالى : أنها لو قامت به لم يَخْلُ عنها ، وذلك يقضى بجدته ^(١) ، فإذا جوز الخصم عُرْوَ الجوهر عن حوادث ^(٢) مع قبوله لها صحةً وجوازاً فلا يستقيم مع ذلك دليل على استحالة قبول الباري ^(٣) للحوادث .

^(٤) قلت : فلقاتل ^(٥) أن يقول : هذا غاية ^(٦) إلزام هؤلاء المعتزلة : ^(٧) إنكم إذا جوزتم ذلك لم يكن لكم حجة على استحالة قبول الباري للحوادث ^(٤) .

فيقال : إما أن يكون هذا لازماً ، وإما أن لا يكون لازماً : فإن كان لازماً دل ذلك على أنه لا دليل للمعتزلة على ذلك ، ولا دليل له أيضاً ؛ فإن مجرد موافقة المعتزلة له لا يكون دليلاً لواحد منهما في شيء من المسائل التي لم نعلم ^(٨) فيها نزاعاً ، فكيف مع ظهور النزاع ؟ وإن لم يكن لازماً لهم لم يكن حجة عليهم .

فقد تبين أنه لم يذكر حجة على أن القابل للشيء لا يخلو منه ومن

ضده

الموضع الثاني - قال في أثناء الكتاب ^(٩) :

(١) م . ق . هـ : يقضى بجدته ط : يقتضى بجدته . الإرشاد : يقضى لجدته .

(٢) الإرشاد : عن الحوادث .

(٣) الإرشاد : الباري تعالى .

(٤-٤) ساقطة من (ق) فقط .

(٥) س : ولقاتل .

(٦) م : غاية .

(٧) م : هؤلاء للمعتزلة .

(٨) ط . ص . ر : يعلم .

(٩) الإرشاد . ص ٤٤ .

« (فصل) ^(١) مما ^(٢) يخالف ^(٣) فيه الجوهر حكم الإله : قبول الأعراض ، وصحة الاتصاف بالحوادث ، والرب ^(٤) يتقدس عن قبول الحوادث . »

قال : ^(٥) « وذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تقوم بذات الرب ، ثم زعموا أنه لا يتصف بما يقوم به من الحوادث ، وصاروا ^(٦) إلى جهالة لم يُسبقوا إليها ، فقالوا : [القول] الحادث ^(٧) يقوم ^(٨) بذات الرب ^(٩) ، وهو غير قائل به ^(١٠) ، وإنما يقول ^(١١) بالقائلية ^(١٢) ، والقائلية ^(١٣) عندهم / القدرة على التكلم ^(١٤) ، وحقيقة أصلهم : أن أسماء الرب لا يجوز أن تتجدد ^(١٥) ، ولذلك ^(١٦) وصَفوه بكونه خالقا في

١٠٦/٢

- (١) زاد المحققان بعد كلمة فصل عبارة « في عدم قبول الله للأعراض » وجعلها عنوانا للفصل .
 (٢) س . ص . ط . ر . هـ : فيا ، وفي « الإرشاد » : مما .
 (٣) م . ق : خالف .
 (٤) الإرشاد : والرب سبحانه وتعالى .
 (٥) بعد الكلام السابق مباشرة .
 (٦) الإرشاد : وصار . وهو خطأ .
 (٧) القول الحادث : كذا في « الإرشاد » . وفي (هـ) : القول بالحادث . وفي (س) : الحوادث . وفي سائر النسخ : الحادث .
 (٨) س : تقوم .
 (٩) الإرشاد : الرب سبحانه وتعالى .
 (١٠) قائل به : كذا في « الإرشاد » . (هـ) . وفي (ر) : قائل . وفي سائر النسخ : قابل .
 (١١) يقول : كذا في (س) . (ص) . (ر) . (ط) . وفي (م) . (ق) : يقوم . وفي الإرشاد : وإنما هو قائل .
 (١٢) م . ق . ص . ط : بالقائلية .
 (١٣) م . ق . ص . ط : والقائلية .
 (١٤) عبارة : والقائلية عندهم القدرة على التكلم ليست في « الإرشاد » .
 (١٥) أن تتجدد : كذا في (س) . (هـ) . وفي « الإرشاد » . ص ٤٥ . وفي سائر النسخ : أن تجرد .
 (١٦) م . ق . ط . ر . ص : وكذلك .

الأزل ، ولم يتحاشوا من قيام الحوادث به ، وتنكبوا إثبات^(١) وصف جديد له ذكرا وقولا^(٢) .

قال^(٣) : « والدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قَبِلَ الحوادث لم يَحُلْ منها ، لما سبق تقريره في الجواهر ، حيث قضينا باستحالة تعريها عن الأعراض ، ولو لم تحل^(٤) عن الحوادث لم تسبقها ، وينساق ذلك^(٥) إلى الحكم بحدوث الصانع^(٦) . »

قال^(٧) : « ولا يستقيم هذا الدليل على أصل المعتزلة ، مع مصيرهم إلى تجويز خلو الجوهر عن الأعراض ، على تفصيل لهم أشرنا إليه ، وإثباتهم أحكاما متجددة للذات الرب تعالى من الإرادة المحدثة القائمة لا بمحل^(٨) على زعمهم ، ويصدهم أيضا عن طرد دليل^(٩) في هذه المسألة : أنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات من غير أن تدل على الحدث لم يبعد مثل ذلك في اعتوار نفس الأعراض على الذات^(١٠) . »

-
- (١) الإرشاد (في نسختين) : عن إثبات . وفي نسخة بدون « عن » .
(٢) ذكرا وقولا : كذا في « الإرشاد » وفي (هـ) . وفي سائر النسخ : قولا وذكرًا .
(٣) بعد النص السابق مباشرة .
(٤) الإرشاد في نسخة : ومالم تحل = وفي نسختين : ولو يحل .
(٥) م . ق . ر . ط : ولم تظهر الكلمة في مصورة (ص) .
(٦) م . ق : وسياق ذلك يؤدي إلى الحكم بحدوث الصانع .
(٧) بعد النص السابق مباشرة .
(٨) الإرشاد (في نسختين) : من الارادات الحادثة . وفي نسخة : عن الارادة الحادثة .
(٩) الإرشاد : لا بمحال .
(١٠) الإرشاد : (في نسختين) : دليلهم . وفي نسخة : دليل .
(١١) م . ق . ط : الحدوث .
(١٢) م . ق . ط . ر . ص : لم يتعد .

هذا كلامه ، ولقائل أن يقول : قوله « الدليل على بطلان ما قالوه : أنه لو قبلها لم يخل منها لما سبق تقريره في الجواهر^(١) » هو لم يذكر دليلاً هناك إلا قياس ما قبل الاتصاف على ما بعده ، وهو ليس حجة علمية عقلية ، بل غايته : احتجاج بموافقة منازعه في مسألة عظيمة عقلية تُردُّ لأجلها نصوصُ الكتاب والسنة ، وينبئ^(٢) عليها من مسائل الصفات والأفعال أمور عظيمة اضطرب فيها الناس ، فن الذي يجعل أصول الدين مجرد قول قالته طائفة من أهل الكلام وافق بعضهم بعضاً عليه من غير حجة عقلية ولا سمعية ؟

وقد أجابه المنازعون بجواب مركب ، وهو إما الفرق - إن صح - وإلا منع^(٤) حكم الأصل .

وأيضاً فإنه قد قرر هناك وهنا أن المعتزلة أئمة الكلام الذين أظهروا في الإسلام نفى الصفات والأفعال ، وسموا ذلك تقديساً له عن الأعراض والحوادث ، / وقد ذكر أبو المعالي أنه لا حجة لهم على استحالة اتصافه بالحوادث ، وأنه يلزمهم نقيض ذلك ؛ أما الأول : فإن القابل للشيء عندهم يجوز أن يخلو عنه وعن ضده ، وأما لزوم هذا القول لهم : فلا ثباتهم أحكاماً متجددةً للرب^(٥) ، وأنه إذا لم يمتنع تجدد أحكام للذات

(١) ط . ص . ر : الجواهر . وسبق ورود هذه العبارة قبل قليل .

(٢) س : وهذا .

(٣) م . ق : ويبتنى : س : ويبنى .

(٤) منع : كذا في (س) . وفي (م) : فنع . وفي (ص) . (ط) . (ر) . (ق) : لمنع .

(٥) س ، ص ، ر . ط ، هـ : قد .

(٦) س : وأنه تعالى .

من غير أن يدل^(١) على الحدوث : لم يبعد مثل ذلك في اعتوار أنفس^(٢) الأعراض ، وكان^(٣) ما ذكره الأستاذ أبو المعالي يقتضي أن القول بحلول الحوادث يلزم المعتزلة ، وأنه لا دليل لهم على نفي ذلك ، وهو أيضا لم يذكر دليلا لموافقيه على نفي ذلك .

فأفاد ما ذكره أن أئمة النفاة لحلول الحوادث به القائلين بأنه لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته [وقدرته]^(٤) لا دليل لهم على ذلك ، بل قولهم يستلزم قول أهل الإثبات لذلك .

قال^(٥) : « ونقول للكرامية : مصيركم إلى إثبات قول حادث مع نفيكم اتصاف الباري به تناقض ؛ إذ لو جاز قيام معنى بمحل^(٦) من غير أن يتصف المحل بحكمه لجاز شاهدا قيام أقوال وعلوم وإرادات بمحال من غير أن تتصف المحال بأحكام موجبة عن المعاني ، وذلك يخلط الحقائق ويجر إلى جهالات » .

قال^(٧) : « ثم نقول لهم : إذا جوزتم قيام ضروب من الحوادث بذاته ، فما المانع من تجويز قيام أكوان^(٨) حادثة بذاته على التعاقب ؟

(١) س : تدل ، ه : غير منقوطة .

(٢) م . ق . ص : نفس .

(٣) س . ه : فكان .

(٤) وقدرته : زيادة في (س) . (ه) .

(٥) بعد النص الأخير مباشرة في « الإرشاد » ص ٤٥ .

(٦) الإرشاد : بمحل غائبا .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في الإرشاد . ص ٤٦ .

(٨) الإرشاد : ألوان .

وكذلك سبيل الإلزام فيما يوافقوننا على استحالة قيامه به^(٢) من الحوادث .
ومما يلزمهم : تجويز قيام قدرة حادثة وعلم حادث بذاته ، على حسب
أصلهم في القول والإرادة الحادثين^(٣) ولا يجدون بين ما جَوَّزوه وامتنعوا عنه
فضلا .»

قال^(٤) : « ونقول لهم^(٥) : قد وصفتم الرب تعالى بكونه متحيزا ، وكل
متحيز جسم^(٧) وجرم ، ولا يتقرر^(٨) في المعقول خلو الأجرام من الأكوان^(٩) ، فما
المانع من تجويز قيام الأكوان بذات الرب ؟ ولا محيص لهم عن شيء مما
ألزموه .»

قلت : ولقائل أن يقول : هذه الوجوه الأربعة التي ذكرها ليس فيها
حجة تصلح لإثبات الظن في الفروع ، فضلا عن إثبات اعتقاد يقيني في
أصول الدين / يُعَارَضُ به^(١١) نصوص الكتاب والسنة ؛ فإن غاية هذا
الكلام - إن صح - أن الكرامية تناقضوا ، وقالوا قولاً ولم يلتزموا
بلوازمه^(١٢) .

١٠٨/٢

(١) ق . ط . ص . ر . س . هـ : فيما يوافقونا . والمثبت عن (م) والارشاد .

(٢) الإرشاد (في نسخة واحدة) : به سبحانه . وفي نسختين : به .

(٣) الإرشاد (في نسخة واحدة) : الحادثين . وفي نسختين : الحادثين .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) الإرشاد : ونقول أيضا .

(٦) الإرشاد (في نسختين) : إذا . وفي نسخة : قد .

(٧) س : حجم .

(٨) الإرشاد (في نسخة) : فلا يتقرر . وفي أخرى : ولا يتقدر . وفي ثالثة : ولا يتعذر .

(٩) الإرشاد (في نسخة) : عن الألوان . وفي أخرى : على الألوان . وفي ثالثة : عن

الأكوان .

(١٠) قيام الأكوان : كذا في نسخة من الإرشاد . وفي أخرى : قيام الألوان . وفي ثالثة : قيام ألوان .

(١١) م (فقط) : تعارض به . وفي (هـ) غير منقوطة .

(١٢) س . ص . ط . ر . هـ : لوازمه .

فيقال : إن كان ما ذكره لازماً لهم لزمهم الخطأ : إما في إثبات الملزوم ، وإما في نفي اللازم ، ولم يتعين الخطأ في أحدهما ، فلم لا يجوز أن يكون خطأهم في نفي اللوازم^(١) ؟ فإن أقام على ذلك دليلاً عقلياً كان هو حجة كافية في المسألة ، وإلا استفدنا خطأ الكرامية في أحد قولهم ، وإن لم يكن ما ذكره لازماً لهم لم يفد لا إثبات تناقضهم ولا دليلاً في مورد النزاع .

ثم يقال : أما الوجه الأول فحاصله نزاع لفظي : هل يتصف بالحوادث أو لا يتصف ؟ كالنزاع في أمثال ذلك ، وإذا كان من أصلهم الفرق بين اللازم وغير اللازم ، بحيث يسمون اللازم صفة دون العارض ، كاصطلاح من يفرق بين الصفات والأفعال [فلا يسمى الأفعال صفات وإن قامت بمحل^(٢)] كاصطلاح^(٣) من يفرق بين الأقوال والأفعال ، فلا يسمى ما يتكلم به الإنسان عملاً ، وإن كان له فيه حركة ونحو ذلك - كانت هذه أموراً اصطلاحية لفظية لغوية ، لا معاني عقلية . والمرجع في إطلاق الألفاظ - نفيًا وإثباتًا - إلى ما جاءت به الشريعة ، فقد يكون في إطلاق اللفظ مفسدة وإن كان المعنى صحيحاً . وما ألزمهم إياه في الشاهد : فأكثر الناس يلتزمون في الأفعال ؛ فإن الناس تفرق في الإطلاقات بين صفات الإنسان وبين أفعاله ، كالقيام

(١) م . ق . هـ : اللازم .

(٢) ما بين المعقوفين في (س) . (هـ) . وفي (ر) . (ص) . (ط) : وصفات إن قامت

بمحل . ومكان هذه العبارات يوجد سقط في (ق) .

(٣) ق . ر . ص . م . هـ : وكاصطلاح . ط : وكان اصطلاح .

والقعود والذهاب والجيء ؛ فلا يسمون ذلك صفات ، وإن قامت
بالمحل . وكذلك العلم الذي يعرض للعالم ويزول ، والإرادة التي تعرض
له وتزول ، قد لا يسمون ذلك صفة له ، وإنما يصفونه بما كان ثابتا له
كالخلق الثابت .

وبالجملة فهذه بحوث لفظية سمعية ، لا عقلية ، وليس هذا
موضعها .

وأما قيام الأكوان به على التعاقب ، وقيام ما أحالوا قيامه به ، فهم
يفرقون بين ما جوزوه ومنعوه بما يفرِّق به مثبتة الصفات بين ما وصفوه
[به] ^(٣) وبين ما منعوه ، / فكما أنهم يصفونه بصفات الكمال فلا يلزمهم
أن يصفوه بغيرها ، فكذلك هؤلاء يقولون ، فإن صح الفرق وإلا كانوا
متناقضين .

ومن المعلوم أن الله تعالى لما وُصِفَ بالسمع والبصر - كما دلت عليه
النصوص - ألزمت النفاة لأهل الإثبات إدراك الشم والذوق واللمس ،
فن الناس من طرد القياس ، ومنهم من فرق بين الثلاثة والاثنين ، ومنهم
من فرق بين إدراك اللمس ، وإدراك الشم والذوق ؛ لكون النصوص
أثبتت الثلاثة دون الاثنين .

فإذا قال المعتزلة البصريون والقاضي أبو بكر وأبو المعالي وغيرهما ممن
يصفه بالإدراكات الخمسة ، لمن لم يصفه إلا باثنين أو ثلاثة : يلزمكم

(١) م . ق : فلا يسمى .

(٢) م ، ق : وقد .

(٣) به : ساقطة من (م) .

(٤) س : وبين إدراك .

طرد القياس ، لزمهم إما الفرق وإلا كانوا متناقضين ، ولم يكن هذا دليلاً على إبطال اتصافه بالسمع والبصر . وكذلك إذا قال من جعل الإدراكات الخمسة تتعلق به ، كما فعله هؤلاء ومن وافقهم ، كالقاضي أبي يعلى ونحوه لمن أثبت الرؤية : يلزمكم أن تصفوه بتعلق السمع والشم والذوق واللمس به ، كما قلتم في الرؤية ؛ كانوا أيضاً على طريقين : منهم من يذكر الفرق ، ومنهم من يفرق بين اللمس وغيره ، ليجيء النصوص بذلك دون غيره .

قال أبو المعالي في « إرشاده »^(١) : « فإن قيل : قد وصفتم الرب تعالى^(٢) بكونه سمياً بصيراً ، والسمع والبصر إدراكان ، ثم ثبت شاهداً [إدراكات] سواهما^(٣) : إدراك يتعلق بقبيل الطعوم ، وإدراك يتعلق بقبيل الروائح ، وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة ، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات أم تقتصرون على وصفه بكونه سمياً بصيراً ؟

قلنا : الصحيح المقطوع به عندنا : وجوب وصفه بأحكام الإدراك^(٤) ، إذ كل إدراك ينفيه ضد [فهو آفة]^(٥) فما دل على وجوب

(١) في « الإرشاد » ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢) م . ق : قد وصفتم لنا الرب تعالى ، ص . هـ : قد وصفتم الرب ، ط : قد وضعتم الرب

تعالى : س : قد وصفت الرب ، الإرشاد : قد وصفتم الباري (وفي نسخة) : الرب تعالى . والمثبت عن (ر) .

(٣) الإرشاد : ثم ثبت شاهداً إدراكات سواهما (وفي نسخة لا توجد كلمة : إدراكات) . وفي

سائر النسخ : ثم ثبت شاهداً سواهما . وزدت كلمة « إدراكات » ليستقيم الكلام .

(٤) الإرشاد (ص ٧٧) : الإدراكات .

(٥) عبارة « فهو آفة » في « الإرشاد » ص ٧٧ . وسقطت من جميع النسخ . وفي (هـ) : هو

آفة .

(٦) فا : كذا في (س) والإرشاد . وفي سائر النسخ : بما .

وصفه بحكم^(١) السمع والبصر، فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراك^(٢)، ثم يتقدس الرب تعالى^(٣) عن كونه شاماً ذاتقاً لامساً^(٤): فإن هذه الصفات منبثة عن ضروب من الاتصالات، والرب يتعالى/عنها، وهي لا تنبىء^(٥) عن حقائق الإدراكات؛ فإن الإنسان يقول: شممت تفاحة فلم أدرك ريحها^(٦)، ولو كان الشم دالاً على الإدراك لكان ذلك بمثابة قول القائل: أدركت ريحها، ولم أدركه، وكذلك القول في الذوق واللمس^(٧) . «

[قلت]: (٨) ولا يلزم من تناقض هؤلاء - إن كانوا متناقضين - نفي الرؤية التي تواترت بها النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم .
وقلت^(٩): وأما تعاقب الحوادث: فهم نفوه، بناء على امتناع حوادث لا أول لها، فإن صح هذا الفرق وإلا لزمهم طرد الجواز^(١٠)، كما طرده غيرهم ممن لا يمنع ذلك .

(١) الإرشاد: بأحكام .

(٢) هـ: الإدراكات .

(٣) الرب تعالى: كذا في (ط) . (ر) . (هـ) . وفي الإرشاد: الرب سبحانه وتعالى .

(٤) شاماً ذاتقاً لامساً: كذا في (هـ) . الإرشاد . وفي (س): شاماً أو ذاتقاً أو لامساً . وفي سائر

النسخ: شاماً وذاتقاً ولامساً .

(٥) الإرشاد: ثم هي لا تنبىء .

(٦) ط . ر: بريحها .

(٧) هنا آخر عبارات « الإرشاد » ص ٧٧ .

(٨) قلت: زيادة في (س) .

(٩) وقلت: كذا في (ط) . (ر) . وفي (م) . (ق) . (ص): قلت . وسقطت الكلمة

من (س) . (هـ) .

(١٠) ص: طرد ذلك الجواز .

وأما حدوث القدرة والعلم فنفوهما ؛ لأن عدم ذلك يستلزم النقص ، لعموم تعلق العلم والقدرة ، بخلاف الإرادة والكلام ، فإنه لا عموم لهما ؛ فإنه سبحانه لا يتكلم إلا بالصدق ، لا يتكلم بكل شيء ، ولا يريد إلا ما يسبق^(١) علمه به ، لا يريد كل شيء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير .

وهذا كما فرقت المعتزلة بين هذا وهذا ، فقالوا : إن له إرادة حادثة وكلاماً حادثاً ، ولم يقولوا : له عالمية حادثة وقادرية حادثة ، فالسؤال على الفريقين جميعاً . فإن صح الفرق ، وإلا كانوا متناقضين . وقد أثبت غيرهم قيام علم بالموجود بعد وجوده ، ولم يجعل ذلك عين العلم المتعلق به قبل وجوده ، كما دل على ذلك ظاهر النصوص . وقد أثبت ذلك من أهل الكلام والفلسفة طوائف ، كأبي الحسين البصري وأبي البركات وغيرهم ، وغير المتقدمين مثل هشام بن الحكم وأمثاله ، ومثل جهم . والمفروق^(٢) - إن صح فرقه - وإلا لزم تناقضه .

وقيام الأكوان به نفوه^(٣) ؛ لأنها هي دليلهم على حدوث العالم [كما^(٤) استدلت بذلك المعتزلة ، وهم يقولون : المتصف بالأكوان لا يخلو منها . وهذا معلوم بالبديهة كما بيّنه الأستاذ أبو المعالي في أول كلامه ، وقال^(٥) : « نفرض الكلام في الأكوان^(٦) ؛ فإن القول فيها يستند

(١) س : ما سبق .

(٢) م ق : والفرق .

(٣) س . ص . ط . ر : نفوها . وفي (هـ) : وقيام الألوان به نفوها .

(٤) كما : ساقطة من (م) فقط .

(٥) الإرشاد . ص ٢٤ .

(٦) الإرشاد : يفرض الكلام مع المحددة في الأكوان .

١١١/٢ إلى الضرورة ، فإذا كان من المعلوم بالضرورة : أن القابل للأكوان لا يخلو عنها ، فلو وصفوه بالأكوان للزم أن لا يخلو عنها ، وهم يقولون / بامتناع تسلسل الحوادث ، ويقولون : مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، كما يوافقهم على ذلك أبو المعالي وأمثاله ؛ فإن كان هذا الفرق صحيحاً بطل الإلزام لهم وصح فرقهم ، وإن لم يكن هذا الفرق صحيحاً لم يكن في ذلك حجة للمنازع لهم ، بل يقول القائل : كلا كما مخطيء ، حيث قلتم بامتناع دوام الحوادث وتسلسلها .

ومعلوم أن هذا كلام متين لا جواب عنه ؛ فإن فرقهم بين الأكوان وغيرها هو العلم الضروري من الجميع بأن^(١) القابل للأكوان لا يخلو منها ، فما قبل الحركة والسكون لم يخل من أحدهما^(٢) ؛ فهذا هو محيصهم عما ألزمهم به ؛ فإن كانت الأكوان كغيرها في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده فقد ثبت تناقضهم إذا كان قابلاً لها ، وإن لم تكن مثل غيرها - كما تقوله المعتزلة - صح فرقهم . وهم يدعون أنه ليس قابلاً لها ، كما قد وافقهم على ذلك المعتزلة والأشعرية .

فإذا قال المعترض عليهم : يجب على أصلهم أن يكون قابلاً لها ؛ لأنهم يصفونه بكونه متحيزاً ، وكل متحيز جسم^(٣) وجرم ، قيل : هذا كما تقوله المعتزلة للأشعرية : يلزمكم إذا قلتم إن له حياة وعلماً وقدرة : أن يكون متحيزاً ؛ لأنه لا يُعقل قيام هذه الصفات إلا بمتحيز ، ويقولون :

(١) س . ط . ر . هـ : أن . ولم تظهر الكلمة في (ص) .

(٢) س : لا يخلو منها .

(٣) س : حجم .

إنه لا يعقل موصوف بالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة إلا ما هو جسم ؛ فإذا وصفتموه بهذه الصفات لزمكم أن يكون جسماً .

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه حي علم قدير ، وليس بمتحيز ولا جسم ، فإذا عقلنا موجوداً حياً علياً قديراً ليس يجسم عقلنا حياة وعلماً وقدرة لا تقوم بجسم ، قالوا : وأنتم وافقتمونا على أنه حي علم قدير ، وإثبات حي علم قدير بلا حياة ولا علم ولا قدرة مكابرة للعقل واللغة والشرع .

قالت الكرامية لهؤلاء : قد اتفقنا نحن وأنتم على أنه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات ، مع اتفاقنا [نحن وأنتم]^(١) على أنه لا يتصف بالأكوان ، فهكذا إذا جَوَّزنا عليه أنه يسمع أصوات عباده حين يدعونه ، ويراهم بعد أن / يخلقهم ، ويغضب عليهم إذا ١١٢/٢ عَصَوْه ، ويجب العبد إذا تقرب إليه بالنوافل ، ويكلم^(٢) موسى حين أتى الوادي ، ويحاسب خلقه يوم القيامة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ؛ لم يلزمنا مع ذلك أن نجوز عليه حدوث الأكوان .

ومن تدبر كلام هؤلاء الطوائف - بعضهم مع بعض - تبين له أنهم لا يعتصمون فيما يخالفون به الكتاب والسنة إلا بحجة جدلية يسلمها بعضهم لبعض ، وآخر منتهاهم : حجة يحتجون بها في إثبات حدوث العالم لقيام الأكوان^(٣) به أو الأعراض ، ونحو ذلك من الحجج التي هي

(١) نحن وأنتم : زيادة في (س) .

(٢) ويكلم : كذا في (س) وفي سائر النسخ : ونادى .

(٣) س : الألوان .

أصل الكلام المحدث ، الذى ذمه السلف والأئمة وقالوا : إنه جهل ، وإن^(١) حكم أهله « أن يُضربوا بالجريد والنعال ، ويُطَاف بهم فى القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام » ولكن^(٢) من عرف حقائق ما انتهى إليه هؤلاء الفضلاء الأذكياء ازداد بصيرة وعلماً و يقيناً بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبأن ما يعارضون به الكتاب والسنة من كلامهم الذى يسمونه عقليات : هى من هذا الجنس الذى لا ينفق إلا بما فيه من الألفاظ المجملة المشبهة ، مع من قلت معرفته بما جاء به الرسول وبطرق إثبات ذلك ، ويتوهم أن يمثل هذا الكلام بثبت معرفة الله وصدق رسله^(٣) ، وأن الطعن فى ذلك طعن فيما به يصير العبد مؤمناً ، فيتعجل رد كثير مما جاء به الرسول [صلى الله عليه وسلم لظنه أنه بهذا الرد يصير مصدقاً للرسول]^(٤) فى الباقى . وإذا انعم النظر تبين له أنه كلما ازداد تصديقا لمثل هذا الكلام ازداد نفاقا وردا لما جاء به الرسول ، وكلما ازداد معرفة بحقيقة هذا الكلام وفساده ازداد إيماناً وعلماً بحقيقة ما جاء به الرسول ، ولهذا قال من قال من الأئمة : « قلّ أحدٌ نظر فى الكلام إلا تزندق وكان^(٥) فى قلبه غل على أهل الإسلام » بل قالوا : « علماء الكلام زنادقة » .

ولهذا قيل : إن حقيقة ما صنفه هؤلاء [فى كتبهم]^(٦) من الكلام

(١) س : وقالوا إن .

(٢) م . ق : وكذا .

(٣) س . ص : رسوله .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) فقط .

(٥) إلا تزندق وكان : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : إلا كان .

(٦) فى كتبهم : زيادة فى (س) .

[الباطل المحدث المخالف للشرع والعقل هو] ^(١): ترتيبُ الأصول في تكذيب الرسول ، ومخالفة صريح المعقول وصحيح المنقول ؛ ولولا أن هؤلاء القوم جعلوا هذا علماً مقولاً وديناً مقبولاً ، يردُّون به نصوصَ الكتاب والسنة ، ويقولون : إن هذا هو الحق /الذي يجب قبوله ، دون ١١٣/٢ ماعارضه من النصوص الإلهية والأخبار النبوية ، ويتبعهم ^(٢) على ذلك من طوائف أهل العلم والدين مالا يحصيه إلا الله : لاعتقادهم أن هؤلاء أخذق منهم وأعظم تحقيقاً - لم يكن بنا حاجة إلى كشف هذه المقالات ، مع أن الكلام هنا لا يَحتمل إلا الاختصار .

كلام الرازي في
الأربعين ، في مسألة
الأفعال والرد عليه .

ومقصودنا بحكاية هذا الكلام : أن يعلم أن ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه [جميع] ^(٣) حجج النفاة ، وبيّن فسادها . وأما الحججة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها كما سيأتي بيانه . وقد ذكر أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف .

وذكر في كتاب « الأربعين » أنها تلزم أصحابه أيضا ، فقال في الأربعين ^(٤): « المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك ، وينكره سائر الطوائف ، وقيل : أكثر العقلاء يقولون به ، وإن أنكروه باللسان ، فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة وأتباعها قالوا : إنه يريد ^(٥) بإرادة حادثة ،

(١) ما بين المعرفتين زيادة في (س) . إلا أن في آخره : للشرع والعقل له . ولعل ما أثبت هو الصواب .

(٢) م : وتبعهم .

(٣) جميع : زيادة في (س) .

(٤) الأربعين في أصول الدين ص ١١٨ وما بعدها . الطبعة الأولى - حيدرآباد . ١٣٥٣ .
والكلام التالي منقول من تلخيص كتاب « الأربعين » وهو « لباب الأربعين » للأرموي . ص ٣٧ .

(٥) لباب الأربعين : قالوا بأنه تعالى يريد .

لا في محل^(١) ، ويكره بكرامة حادثة لا في محل^(٢) ، إلا أن صفة المريدية والكارهية محدثة [في ذاته تعالى]^(٣) . وإذا حضر المرئي والمسموع حدث في ذاته تعالى^(٤) صفة السامعية والمبصرية ، لكنهم إنما يطلقون لفظ التجدد^(٥) دون الحدوث^(٦) . وأبو الحسين البصرى يثبت في ذاته^(٨) علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات . والأشعرية يثبتون نسخَ الحكم ، مفسرين ذلك^(٩) برفعه أو انتهائه ، والارتفاع والانتفاء عدمٌ بعد الوجود^(١٠) ، ويقولون : إنه^(١١) عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع ، وبعده يزول ذلك التعلق ويتعلق بأنه وقع ، ويقولون : بأن قدرته تتعلق^(١٢) بإيجاد المعين ، وإذا^(١٣) وُجِدَ انقطع ذلك التعلق ؛ لامتناع إيجاد الموجود ، وكذا^(١٤) تعلق الإرادة بترجيح المعين ، وأيضاً

- (١) عبارة « لا في محل » سقطت من « لباب الأربعين » ومن جميع النسخ ما عدا نسخة (م) والعبارة موجودة في « الأربعين » ، ص ١١٨ .
- (٢) هـ : ولكن بكرامية بإرادة حادثة لا في محل . وهو تحريف .
- (٣) في ذاته تعالى : زيادة في (س) . (هـ) . وهي في « لباب الأربعين » ، ص ٣٧ .
- (٤) حضر : كذا في (س) وفي « لباب » وفي سائر النسخ : حصل . وفي (هـ) : وأحضر .
- (٥) تعالى : ليست في « لباب » .
- (٦) م ، ق ، هـ : ص : المتجدد . والمثبت من (س) . « لباب » .
- (٧) م ، ق ، ط ، هـ : الحادث . والمثبت من (س) . « لباب » .
- (٨) لباب ظ ٣٧ : في ذاته تعالى .
- (٩) ذلك : ساقطة من « لباب » .
- (١٠) لباب : عدم تقدم الوجود . وهو تحريف . وفي « الأربعين » : فقد عدم بعد وجوده .
- (١١) لباب : بأنه .
- (١٢) لباب : بأن قدرته تعالى يتعلق .
- (١٣) لباب : فإذا .
- (١٤) وكذا : في (س) . (هـ) . « لباب » . وفي سائر النسخ : وكذلك .

المعدوم لا يكون مرثياً ولا مسموعاً ، وعند الوجود يكون مرثياً ومسموعاً^(١) ؛ ^(٢) فهذه التعلقات حادثة .

فإن التزم جاهل كون المعدوم مرثياً ومسموعاً^(٣) ، قلنا : الله تعالى يرى المعدوم معدوماً ، لا موجوداً ، وعند وجوده يراه موجوداً لا معدوماً ؛ لأن رؤية الموجود / معدوماً أو بالعكس^(٤) غلط ، وأنه يوجب ١١٤/٢ ما ذكرنا ، والفلاسفة - مع بعدهم عن هذا - يقولون بأن الإضافات - ^(٥) وهي القبليّة والبعدية [والمعية]^(٦) - موجودة في الأعيان ، فيكون الله^(٧) مع كل حادث ، وذلك الوصف الإضافي حدث في ذاته^(٨) وأبو البركات من المتأخرين منهم صرّح في «المعتبر» بإرادات^(٩) محدثة ، وعلوم محدثة^(١٠) في ذاته تعالى ، زاعماً بأنه لا يمكن الاعترافُ بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع هذا القول ، ثم قال : «الإجلال من هذا الإجلال والتتزيه والتتزيه واجب^(١١)» .

(١) لباب : بصير مرثياً مسموعاً .

(٢-٣) : ساقط من «لباب» وانظر الأربعين . ص ١١٩ .

(٣) لباب : لأن رؤية المعدوم موجوداً وبالعكس .

(٤-٥) : عبارة : «وهي القبليّة والبعدية والمعية» ليست في «لباب» . والظاهر أنها زيادة

للتوضيح من ابن تيمية . وسقطت كلمة «المعوية» من (م) . (ق) .

(٥) لباب : الله تعالى .

(٦) لباب : في ذاته تعالى .

(٧) لباب : بإرادة .

(٨) لباب : وعد غير محدثة . وهو تحريف .

(٩) لباب : أنه .

(١٠) لباب : من هذا الإجلال واجب والتتزيه من هذا التتزيه لازم .

قال الرازي^(١): «واعلم أن الصفة إما حقيقية^(٢) عارية عن الإضافة كالسواد والبياض ، أو حقيقية^(٣) تلزمها إضافة كالعلم والقدرة ، فإنه يلزمها تعلق بالمعلوم والمقدور ، وهو إضافة مخصوصة بينها^(٤) ، وإما إضافة^(٥) مَحْضَة ككون الشيء قبل غيره وبعده ويمينه ويساره ، فإن تغير^(٦) هذه الأشياء لا يوجب تغيراً في الذات ، ولا في صفة حقيقية منها . فنقول : تغير الإضافات لا مَحْصَصَ عنه^(٧) . وأما تغير الصفات الحقيقية : فالكْرَامِيَة يثبتونه ، وغيرهم ينكرونه ، فظهر الفرق بين^(٨) مذهب الكْرَامِيَة [وغيرهم]^(٩) . لأنسمى ذلك صفة ، ولا نقول : إن ذلك تغير في الصفات الحقيقية ، كما تقدم^(١٠) .

ثم استدلل الرازي بثلاثة أوجه^(١١) :

«أحدها^(١٢) : أن صفاته صفات^(١٣) كمال ، فحدوثها يوجب

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . لباب . ط ٣٧ .

(٢) س ، م ، ق . هـ : حقيقة . وفي «لباب» : إما أن تكون حقيقية .

(٣) هـ ، م ، ق . س : حقيقة .

(٤) لباب : بينها وبينها .

(٥) س . ص . ط . ر : إضافة .

(٦) ر : فإن تعلق .

(٧) لباب : لا محيص له .

(٨) م ، ق : فظاهر .

(٩) وغيرهم : ساقطة من (م) ، (ق) ، (ص) ، (ط) ، (ر) .

(١٠) (١٠ - ١٠) : هذه العبارات ليست في «لباب» ولا في «الأربعين» .

(١١) (١١ - ١١) : مكان هذه العبارات في «لباب» : لنا وجوه .

(١٢) لباب : فا .

(١٣) لباب : أن صفاته تعالى صفة .

نقصانه ، يعني قبل ^(١) حدوثها ، والإضافات لا وجود لها في الأعيان ،
دفعاً للتسلسل ، فلا يرد نقصاً ^(٢) .

ولقائل أن يقول : هذا الدليل قد تقدم الكلام عليه ، والمنازع لا
يسمى ذلك صفة ، وإن وصف الموصوف بنوع ذلك ، فليس كل فرد
من الأفراد صفة كمال مستحقة القدم ^(٣) ، بحيث يكون عدمها في الأزل
نقصاً ، وما اقتضت الحكمة ^(٤) حدوثه في وقت لم يكن عدمه قبل ذلك
نقصاً ، بل الكمالُ عدمه حيث لا تقتضى الحكمة وجود حدوثه ،
ووجوده حيث اقتضت الحكمة وجوده ، كالحوادث المنفصلة ؛ فليس
عدم كل شيء نقصاً عما عدم عنه .

وأيضاً فالحوادث لا يمكن وجودها إلا متعاقبة ، وقدمها ممتنع ، وما
كان ممتنع الوجود لم يكن / عدمه نقصاً ، والتسلسل المذكور هو ١١٥/٢
التسلسل في الآثار والشروط ونحوها ، وهذا فيه قولان مشهوران ، فالمنازع
قد يختار ^(٥) جوازه ، لاسيما من يقول : إن الرب لم يزل فاعلاً متكلاً إذا
شاء .

« الثاني ^(٦) : لو كانت ذاته قابلة للحوادث لكانت تلك ^(٧) القابلية من

(١) لباب : يوجب نقصانه تعالى قبل .

(٢) م ، ق : نقضا . وهو تحريف .

(٣) س : للقدم ، ص ، ط . ر : العدم .

(٤) م ، ق : حكته .

(٥) ص ، ط ، ر : قد لا يختار .

(٦) لباب : ب .

(٧) تلك : ليست في « لباب » .

لوازمها^(١) ، وأزلية القابلية توجب صحة وجود المقبول أزلاً ؛ لأن قابلية الشيء للغير^(٢) نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئين موقوفة^(٣) عليها ، لكن وجود^(٤) الحوادث في الأزلى محال ، ولا يلزم علينا القدرة الأزلية ؛ لأن تقدم القدرة^(٥) على المقدور واجب ، دون تقدم^(٦) القابل على المقبول .

قال الأرموى^(٧) : « ولقائل أن يقول : ما ذكرتم بتقدير التسليم يقتضى أزلية صحة وجود الحوادث ، لا صحة أزلية وجود الحوادث ، وقد عرفت الفرق بينهما في مسألة الحدوث ، والفرق المذكور - إن صح - أغنى عن الدليل السابق ، وإلا نفي النقص^(٨) ، وأيضاً إذا^(٩) صح الفرق ، مع أن الدليل المذكور ينفيه ، لزم بطلان الدليل . »

قلت : [فقد]^(١٠) ذكر الأرموى في بطلان هذا الدليل ثلاثة أوجه : أحدها : الفرق بين صحة أزلية الحدوث وأزلية صحة الحدوث ، وسيأتي إن شاء الله الكلام فيه ، وبيان أنه فرق فاسد . لكن يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح لزم إمكان الحوادث في الأزلى ، ولزم إمكان وجود المقدور والمقبول في الأزلى ، وكلاهما يُبطل

(١) لباب : من لوازمها لما سبق في مسألة إثبات الصانع .

(٢) لباب : لغيره .

(٣) لباب : متوقفة .

(٤) لباب : لكننا بينا أن وجود .

(٥) لباب : القادر .

(٦) تقدم : ليست في « لباب » .

(٧) سبقت ترجمة الأرموى - ج ١ - ص ٣٢٣ . والكلام التالي في « لباب » ص ٣٨ .

(٨) م - ق : النقص . وفي « لباب » وإلا بقى النقص .

(٩) لباب : إن .

(١٠) فقد : ساقطة من (م) .

الدليل ، أو يقال : ما كان جوابا لكم عن المقدور كان جوابا لنا عن المقبول ، أو يقال : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق فاللازم أحد أمرين : إما إمكان دوام الحوادث [وإما امتناع دوامها ، فإن كان اللازم هو الأول لزم إمكان وجود جنس الحوادث المقبولة في الأزل وبطل الدليل ، وإن كان اللازم هو الثاني كان وجودها في الأزل ممتنعا . وحينئذ فإذا جاز أن يقال : هو قادر عليها مع امتناع وجود المقدور أمكن أن يقال : هو قابل لها مع امتناع وجود المقبول .

وقول الأرموى : والفرق المذكور إن صح أغنى عن الدليل السابق وإلا بقي النقص . قد يُقال : أراد به الفرق بين أزلية الصحة وصحة الأزلية . وقد يُقال : عني به الفرق بين القادر والقابل ، فإن أراد الأول كان معنى كلامه : إن صح الفرق أمكن أن يكون قابلا لها في الأزل وتكون صحتها أزلية ، أي لم تزل ممكنة صحيحة ، مع امتناع صحة أزلية الحوادث كما يقولون ، إذ لم تزل الحوادث ممكنة صحيحة جائزة مع امتناع كون الحادث أزليا ، ويقولون : صحة الجواز وإمكانها أزلي لامتناع انقلابها من الامتناع إلى الإمكان من غير سبب حادث مع امتناع وجودها في الأزل وامتناع صحة أزليتها .

وهذا الفرق ذكره الغزالي في «تهافت الفلاسفة» والرازي وغيرهما في جواب من قال بأن إمكان وجود المقدورات لأصل له ، فقالوا : نحن نقول : إمكان الحوادث لا بداية لها ، ونقول الشيء المعين بشرط كونه

حادثاً لا بداية لأزليته ، ولا يلزم من ذلك إمكان وجود شئ من الحوادث في الأزل ، لأن كونه حادثاً مع كونه أزلياً ممتنع .

وهذا الفرق عند التحقيق باطل ، فإنه مستلزم للجمع بين النقيضين ، فإن الحادث يجب أن يكون مسبوقة بالعدم .

فإذا قيل بأن الحادث لم يزل ممكناً ، وأن صحته وإمكانه أزليته ، كان معناه أن ما كان مسبوقة بالعدم يمكن أن يكون أزلياً ، والأزلي لا يكون مسبوقة بالعدم ، فكان معناه أن ما يجب أن يكون حادثاً يمكن أن يكون قديماً ، وما يجب كونه مسبوقة بالعدم يجوز أن يكون أزلياً غير مسبوقة بالعدم ، وهذا جمع بين النقيضين .

فإذا قيل : الحادث المعين إمكانه هل هو أزلي أو حادث ؟

قيل : بل هو حادث ، فإن كون الحادث المعين في الأزل ممتنع لذاته ، وهذا الممتنع لا يكون قط ، ولكن حدثت أسباب أوجبت إمكان حدوثه ، فكان إمكان حدوثه ممكناً ، كوجود الولد المشروط بوجود والده ، فإن كونه ابن فلان يستلزم وجود فلان ، ويمتنع أن يكون وجود ابن فلان موجوداً قبل وجود فلان ، والممتنع لذاته لا يكون مقدوراً ، وتجدد القادرية بتجدد إمكان المقدور ليس ممتنعاً ، فإن الجميع حاصل بمشيئة الرب وقدرته ، وهو سبحانه بما يحدثه بمشيئته وقدرته يجعل المعدوم موجوداً ، فيجعل ما لم يكن ممكناً مقدوراً يصير ممكناً مقدوراً ، وهذا مبسوط في موضع آخر .

والمقصود شرح مراد الأرموى ، فإذا أراد بالفرق الفرق بين صحة

الأزلية وأزلية الصحة ، كان معنى كلامه : إن صح هذا الفرق بطل الدليل ، فإنه يقول في الحوادث المقبولة ما يقال في الحوادث المنفصلة من الفرق بين صحة أزليتها وأزلية صحتها ، لكن لو أراد بالفرق هذا لم يستقم قوله : « إن هذا الفرق إن صح أغنى عن الدليل السابق » بل هذا الفرق إن صح بطل الدليل المذكور ، فهذا يرجح أنه أراد بالفرق بين القادر والقابل ، فيكون قد ذكر ثلاثة أجوبة ، نقول إن صح الفرق بينها بأن القابل يستلزم وجود المقبول في الأزل دون القادر ، فهذا الفرق يغنى عن الدليل ، وإن لم يصح هذا الفرق انتقض الدليل بالقادر^(١) .

الوجه الثاني : أنه إن صح الفرق بين المقذور والمقبول بأن المقذور يجب تأخره / عن القدرة ، والمقبول لا يجب ذلك فيه ؛ كان هذا وحده ١١٦/٢ دليلاً على وجوب حصول الحادث في الأزل إذا كان قابلاً له ، وحينئذ فلا حاجة إلى أن يستدل على ذلك بما ذكره^(٢) من النسبة إن^(٣) كان الفرق صحيحاً ، وإن لم يكن صحيحاً صح النقض به .

الثالث : أن الدليل المذكور يوجب وجود المقذور في الأزل ؛ لأن القادرية على الشئين^(٤) نسبة بينهما ، والنسبة بين الشئين متوقفة عليهما ، فإن صح الفرق بين المقذور والمقبول - مع أن الدليل يتناولها جميعاً وينق

(١) الكلام بين المعقوفتين ساقط من جميع النسخ وهو موجود في نسخة (س) في ورقة ملصقة بين أوراق المخطوطة ، وتوجد منه سطور قليلة في نسخة (د) .

(٢) س : بما ذكر ..

(٣) س ، ر : إذا .

(٤) س ، د : على الشئ .

الفرق - لزم بطلان الدليل ، فيلزم بطلان مقدمة الدليل أو انتقاضه^(١) ، وكلاهما مبطل له ، وهذا بين .

قال الرازي^(٢) : « الثالث^(٣) قول الخليل^(٤) : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾

[سورة الأنعام : ٧٦] يدل على أن المتغير لا يكون إلها .

ولقائل أن يقول : إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين ، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث ؛ لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة ، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً ، وهو حين بزغ قال : (هَذَا رَبِّي) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال^(٥) أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك ، وإنما جعل المنافي الأفول ، وإن كان الخليل صلى الله عليه وسلم إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح^(٦) أن يتخذ رباً يشرك به^(٧) ، ويُدعى من دون الله ، فليس فيه تعرض لأفعال الله تعالى ، فقصة الخليل إما أن تكون حجة عليهم ، أو لا لهم ولا عليهم .

قال الرازي^(٨) : « واحتجوا^(٩) بأن الدليل على أن الكلام والسمع^(١٠)»

(١) ص ، ط ، ر ، هـ : وانتقاضه .

(٢) في « لباب » ظ ٣٨ .

(٣) لباب : ج .

(٤) لباب : الخليل عليه السلام .

(٥) س : إلى حين .

(٦) ط : لا يصلح .

(٧) م ، ق : ... رباً ويشرك به .

(٨) في « لباب » بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) لباب : احتجوا .

(١٠) لباب : الكلام والإرادة والسمع .

والبصر صفاتٌ حادثة ، ولا بد لها من محل ، وهو ذاته تعالى ، ولأنه يصح قيام الصفات القديمة بذاته تعالى باتفاق^(١) منا ومن الأشعرية ، والقدم لا يعتبر في المقتضى ؛ فإنه^(٢) عبارة عن نفس الأزلية^(٣) وهو عدمي^(٤) ؛ فالمقتضى هو^(٥) كونها صفات ، والحوادث كذلك فليزِم قيامها به^(٦) .

قال^(٧) : «الجواب عن الأول بالجواب^(٨) عن أدلة حدوث تلك

الصفات ، وعن / الثاني بأن^(٩) تلك الصفات قد تكون مخالفة لهذه ١١٧/٢
بالنوع ، سلمنا أنه لا فارق سوى القدم فلم قلت : إنه عدمي ، فإنه عبارة
عن نفي العدم^(١٠) السابق ، ونفى النفي ثبوت^(١١) ؟» .

قلت : ليس المقصود هنا ذكر أدلة المثبتة ؛ فإن النصوص تدل على ذلك في مواضع لا تكاد تحصى إلا بكلفة ، وإنما الغرض بيان : هل في العقل ما يعارض النصوص ؟ ومن أراد تقرير ما احتجوا به من الدليل العقلي على الإثبات قدح فيما يذكره النفاة من امتناع حدوث تلك الأمور .

(١) لباب : بالاتفاق .

(٢) لباب : لأنه .

(٣) لباب : عن نفي الأولية . وكذا في «الأربعين» ص ١٢٢ .

(٤) الأربعين : وذلك قيد عدمي .

(٥) هو : ليست في «لباب» .

(٦) لباب : فيلزم صحة قيامها به .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في «لباب» ط ٣٨ .

(٨) لباب : كالجواب .

(٩) س ، ص ، ط ، ر ، د : أن .

(١٠) د : فإنه عبارة عن العدم السابق .

(١١) م . ق : ونفي العدم ثبوت ، ص . ط . ر : ونفي الثبوت ثبوت . وما أثبتته عن (س) .

«الأربعين» وفي (د) : ونفي النفي ثبوت .

وعمدة المانعين هو امتناع حلول الحوادث ، وامتناع تسلسلها ، فإذا كانوا لا ينفون حدوثها في ذاته إلا لامتناع حلول الحوادث : لم يجوز أن يجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث إن لم يجيبوا عن المعارض ؛ لأن ذلك دَوْر ، فإذا قال القائل : الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة ، قيل له : دليلُ النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة ، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفاً^(١) على صحته ، وذلك دَوْر ؛ فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة المثبتين ، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنيًا على انتفاء حلول الحوادث ، فلا يكون لهم حجة على ذلك^(٢) .

[فالمثبتون معهم السمعيات الكثيرة المتواترة بخلاف النفاة ، فإنه ليس معهم شيء من السمع ، وإنما يدعون قيام الدليل العقلي على امتناع قيام الحوادث به ، فإذا أراد بعض المثبتين أن يقيم دليلاً عقلياً على قيامها به أو إمكان قيامها به ، احتاج إلى أن يجيب عن أدلة النفاة ، والنفاة لا يتم دليلهم على النفي حتى يجيبوا على أدلة المثبتين ، وإلا فلو قُدِّرَ تعارض الأدلة العقلية من الجانبين فتكافأتا ، وبقيت الأدلة السمعية خالية عن معارض يجب تقدمه عليها ، فإذا احتج المثبتون بالآيات والأحاديث لم يمكن للنفاة أن يقولوا هذا يثبت^(٣) قيام الحوادث به وذلك ممتنع ، إلا إذا أقاموا الدليل العقلي على الامتناع ، وأجابوا عما يحتج به المثبتة من الدليل العقلي ، فلا بد للنفاة من هذا وهذا ، بخلاف المثبتة فإنه يمكنهم

(١) س : موقوفاً :

(٢) س : فلا يكون لهم على ذلك حجة .

(٣) كلمة « يثبت » غير واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها .

أن يقولوا السمع دل على ذلك ، ولم يقوموا دليلا عقليا خاليا عن المعارض المقاوم ينفي ذلك ، فلا يحتاج المثبتون إلى دليل عقلي يوافق السمع ، بل يكفيهم إبطال ما يعارضه ، وإذا أقاموا دليلا عقليا فعورضوا بأدلة النفاة لم يحتاجوا إلى إبطالها ، بل تكفيهم المعارضة ، فإذا أبطلوها كانوا قد سدوا على النفاة الأبواب .

فلهذا كان ما يحتاج إليه النفاة من إقامة دليل عقلي ، وإبطال ما يعارضه ، مما احتاج إليه المثبتة ، بل يكفيهم منع مقدمات المعارض ، فإن أبطلوها فقد زادوا ، وتكفيهم المعارضة بالعقليات ، فإن بينوا رجحان عقلياتهم فقد زادوا ، وإذا بينوا صحة عقلياتهم وبطلان عقليات النفاة ومعهم السمعيات ، كانوا قد أثبتوا أن معهم السمع والعقل ، وأن المنازع ليس معه لا سمع ولا عقل [١١] .

وأما أدلة المثبتين فهو ما يذكرونه من الشرعيات والعقليات ، وهم قد قدحوا في أدلة النفاة ، فيتم كلامهم .

وأما التسلسل فالكرامية ومن وافقهم لا يجيزونه ، كما لا يجيزه كثير من المعتزلة ومن وافقهم ، وأما من يُجوز التسلسل في الآثار من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء قد عُرف طعنهم في أدلة النفاة ، وطعن بعض النفاة في أدلة بعض ، حتى [١٢] متكلمة أهل الإثبات

(١) ما بين المعقوفين في هامش نسخة (س) وهو ساقط من سائر النسخ وكتب مكانه في (م) .
 (ق) : بياض بأصله . وفي (ص) : بياض بالأصل . وفي (ط) : سقط من هنا على الأصل أولها فالثبتون الخ . وتكررت نفس العبارة في (د) ولكنها كاملة : « سقط من هنا على الأصل ورقة معلقة أولها فالثبتون الخ » .

[من] الأشعرية^(١) وغيرهم متنازعون في ذلك كما قد عرف .
 وأيضاً فإن المثبتين يقولون : كونه قادراً على الفعل بنفسه صفة كمال ،
 كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال ، فإننا إذا عرضنا على
 صريح العقل من يقدر / على الفعل القائم به والمنفصل^(٢) عنه ومن لا
 يقدر على أحدهما^(٣) علم أن الأول أكمل ، كما إذا عرضنا عليه من يعلم
 نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما ، وأمثال ذلك ، ويقول من يجوز
 دوام الحوادث وتسلسلها : إذا عَرَضْنَا على صريح العقل من يقدر على
 الأفعال المتعاقبة الدائمة ويفعلها دائماً متعاقبة ، ومن لا يقدر على الدائمة
 المتعاقبة كان الأول أكمل .

١١٨/٢

وكذلك إذا عرضنا على العقل من فعل الأفعال المتعاقبة مع
 حدوثها ، ومن لا يفعل حادثاً أصلاً لثلا يكون عدمه قبل وجوده عدم
 كمال ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل ، فإن الثاني ينفي قدرته وفعله
 للجميع ، لثلا يعدم البعض في الأزل ، والأول يثبت قدرته وفعله
 للجميع مع عدم البعض في الأزل ، فذاك ينفي الجميع حذراً من فوت
 البعض ، والثاني يثبت ما يشته من الكمال مع فوت البعض ، ففوت
 البعض لازم على التقديرين ، وامتاز^(٤) الأول بإثبات كمال في قدرته
 وفعله لم يشته الثاني .

وأيضاً فهم^(٥) يقولون : كون الكلام لا يقوم بذاته يمنع أن يكون

(١) م - ق : . . الإثبات فالأشعرية .

(٢) س : القائم به المنفصل .

(٣) م (فقط) : ومن لا يقدر [إلا] على أحدهما . ويبدو أنها زيادة أضافها المحققان .

(٤) م (فقط) : وامتياز .

(٥) س : فإنهم .

كلامه ، فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال عاد حكمه إليه ، لا إلى غيره ، فإذا خلق في محل علما أو قدرة أو كلاما كان ذلك صفة للمحل الذى خلق فيه ، فذلك المحل هو العالم القادر المتكلم به ، فإذا خلق كلاما في محل كان ذلك الكلام المخلوق كلام ذلك المحل ، لا كلامه ، فإذا خلق في الشجرة : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص : ٣٠] ولم يقم هو به كلام كان ذلك كلاما للشجرة ، فتكون هي القائلة : (إني أنا الله رب العالمين) وهذا باطل ؛ فيتعين^(١) أن يقوم به الكلام ، وكونه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء ، بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة ، مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك ، يقتضى أن يكون القادر على الكلام الذى يتكلم باختياره أكمل منه ، فإننا إذا عرضنا على العقل مَنْ يتكلم باختياره وقدرته وَمَنْ كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل ، فتعين أن يكون متكلما بقدرته ومشيئته / كلاما يقوم ١١٩/٢ بذاته ، وكذلك في مجيئه وإتيانه واستوائه وأمثال ذلك ، إن قَدَرْنَا هذه أمورا منفصلة عنه : لزم أن لا يوصف بها ، وإن قَدَرْنَاها لازمة [لذاته] ^(٢) لا تكون بمشيئته وقدرته : لزم عجزه وتفضيل غيره عليه ، فيجب أن يوصف بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به ، التى يفعلها بمشيئته وقدرته ، وهذا هو الذى تعنيه النفاة بقولهم : لا تحله الحوادث ، كما يعنون نفي العلم والقدرة ونحوهما بقولهم : لا تحله الأعراض . وأيضا فإن ما به تثبت الصفات القائمة به ، تثبت الأفعال القائمة به

(١) س : فتعين .

(٢) لذاته : ساقطة من (م) ، (ق) .

التي تحصل^(١) بقدرته واختياره ، ونحو ذلك ، وذلك أنه يقال : العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال ، فلولا لم يتصف بالربُّ بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والحرس ، وهذه صفات نقص ، والله منزّه عن ذلك ؛ فيجب اتصافه بصفات الكمال ، ويقال : كل كمال يثبت لمخلوق^(٢) من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالى أولى به ، وكل نقص تنزّه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولى بتزويده عنه ، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصا فالواجب الوجود أولى به من كل موجود ، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع .

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية : هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة ، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني ، إلا أن يكون المحل قابلاً لهما ، فأما ما لا يقبلها كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت ، ولا أعمى ولا بصير^(٣) .

أجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة :

مثل أن يقال : هذا اصطلاح لكم ، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها ، والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات .

ومثل أن يُقال : فما لا يقبل هذه الصفات كالجماد أنقص مما يقبلها

(١) م . ق : التي لا تحصل .

(٢) س . هـ : ثبت للمخلوق .

(٣) في نسخة (هـ) بعد عبارة « ولا أعمى ولا بصير » زيادة مشار إليها في الهامش وهي : « يعنى يقولون إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكناً يعنى قائماً بكون عدم البصر عمى وعدم الكلام خرساً إذا كان المحل قابلاً كالحيوان » .

ويتصف بالناقص منها ، فالحي الأعمى أكمل من الجماد الذي لا يوصف ببصر ولا عمى ، وهذا بعينه يُقال فيما يقوم به من الأفعال ونحوها التي يقدر عليها ويشاؤها ، فإنه لو لم يتصف بالقدرة على هذه الأفعال لزم / اتصافه بالعجز عنها ، وذلك نقص ممتنع كما تقدم ، والقادر على ١٢٠/٢ الفعل والكلام أكمل من العاجز عن ذلك .

فإذا قال النافي « إنما يلزم اتصافه بنقيض ذلك لو كان قيام الأفعال به ممكناً ، فأما مالا يقبل ذلك كالجدار فلا يقال : هو قادر على الحركة ولا عاجز عنها »

فيقال : هذا نزاع لفظي كما تقدم ، ويقال أيضاً : فلا يقبل قيام الأفعال الاختيارية به والقدرة عليها كالجماد أنقص مما يقبل ذلك كالحَيوان ، فالحيوان الذي يقبل أن يتحرك بقدرته وإرادته إذا قُدِّرَ عجزه هو أكمل مما لا يقبل الاتصاف بذلك كالجماد ، فإذا وصفتموه بعدم قبول ذلك كان ذلك أنقص من أن تصفوه بالعجز عن ذلك ، وإذا كان وصفه بالعجز عن ذلك صفة نقص ، مع إمكان اتصافه بالقدرة على ذلك ، فوصفه بعدم قبول الأفعال والقدرة عليها أعظم نقصاً .

فإن قال النافي : لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم به بإرادته وقدرته للزم أن يكون محلاً للحوادث ، وما قَبِلَ الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فيلزم تعاقبها ، وما تعاقبت عليه الحوادث فهو حادث ؛ لامتناع حوادث لا أول لها .

(١) م (فقط) : وإنما .

(٢) م ، ق : يصفوه .

قيل لهم : هذا مبني على مقدمتين : على أن ما يقبل الشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، وعلى امتناع دوام الحوادث ، وكل من المقدمتين قد بين فسادها^(١) كما تقدم .

ثم قبل العلم بفسادها^(٢) يعلم بصريح العقل أن ما ذكر في إثبات هذه الأفعال من الأدلة العقلية الموافقة للأدلة الشرعية أبين وأظهر وأصرح في العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ، فإن هذه المقدمة في غاية الخفاء والاشتباه ، وأكثر العقلاء من جميع الأمم ينازعون فيها ويدفعونها ، وهي أصل علم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة ، وبهذه^(٣) المقدمة استطالت الدهرية على من احتج بها من متكلمة أهل الملل ، وعجزوهم عن إثبات كون الله تعالى يحدث شيئاً لا العالم ولا غيره ، والذين اعتقدوا صحة هذه المقدمة من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ظنوا أن حدوث العالم وإثبات الصانع لا يتم إلا بها ، وفي حقيقة الأمر ١٢٧٢ هي تنافي / حدوث العالم وإثبات الصانع ، بل لا يمكن القول بإحداث الله تعالى لشيء من الحوادث إلا بنقيضها ، ولا يمكن إثبات خلق الله لما خلقه وتصديق رسله فيما أخبروا به عنه إلا بنقيضها ، فما جعلوه أصلاً ودليلاً على صحة المعقول والمنقول ، هو منافٍ مناقض للمنقول والمعقول ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

(١) م . ق : فسادهما .

(٢) م ، ق : بفسادهما .

(٣) م ، ق ، ص . ط . ر : وهذه .

(٤) س : من الجهمية المعتزلة .

(٥) س : الشيء .

وأيضاً فإن هؤلاء النفاة يقولون : لم يكن الرب تعالى قادراً على الفعل فصار قادراً ، وكان الفعل ممتنعاً فصار ممكناً ، من غير تجدد شيء أصلاً يوجب القدرة والإمكان ، وهذا معنى قول القائل : إنه يلزم أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز وتجدد القدرة له من غير سبب .

ومن اعتذر منهم^(١) عن ذلك - مثل كثير منهم - قالوا : إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل ، فنفس انتفاء الأزل^(٢) يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه .

قيل لهم^(٣) : الأزل ليس هو شيئاً كان موجوداً فعدم ، ولا معدوماً فوجد ، حتى يقال : إنه تجدد أمر أوجب ذلك ، بل الأزل كالأبد ، فكما أن الأبد هو الدوام في المستقبل ، فالأزل هو الدوام في الماضي ، فكما أن الأبد لا يختص بوقت دون وقت ، فالأزل لا يختص بوقت دون وقت^(٤) ، فالأزلى هو : الذي لم يزل كائناً ، والأبدى هو : الذي لا يزال كائناً ، وكونه لم يزل ولا يزال معناه دوامه وبقاؤه ، الذي ليس له مبتدأ ولا منتهى ، فقول القائل : « شرط قدرته انتفاء الأزل » كقول نظيره : « شرط قدرته انتفاء الأبد » .

فإذا كان سلف الأمة وأئمتها وجماهير الطوائف أنكروا قول الجهم في

(١) هـ : ومن اعتذر منهم كالآمدى .

(٢) ر : اللازم .

(٣) س ، هـ : له .

(٤) في (ط) أمام هذا الكلام في الهامش كتب : تعريف الأزلى والأبدى .

كونه تعالى لا يقدر في الأبد على الأفعال ، فكذلك قول من قال : لا يقدر في الأزل على الأفعال ، وقول أبي الهذيل : « إنه تعالى لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد » يشبه قول من قال : « لا يقدر على أفعال حادثة في الأزل » ، وقد بسط الكلام على هذا ، وقول من يفرق بين النوعين في غير هذا الموضع .

(فصل)

/ وقد استدل بعضهم على النفي بدليل آخر ، فقال : إن كل صفة تفرض لواجب الوجود فإن حقيقته كافية في حصولها [أو لا حصولها]^(١) وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وهذا يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، هذا خلف ، وحينئذ يلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة .

١٢٢/٢

الاستدلال على النفي
بدليل آخر والرد عليه
من وجوه

والمثبتون يحيون عن هذا بوجوه :

أحدها : أن هذا إنما يقال فيما كان لازما لذاته في النفي أو الإثبات ، أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله فإنه يكون إذا شاء الله تعالى ، ولا يكون إذا لم يشأه ، فإنه ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فإن بين المستدل أنه لا يجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته كان هذا وحده كافيا في المسألة ، وإن لم يبين ذلك لم يكن فيما ذكره حجة .

الثاني : أن يقال : [إن]^(٢) هذا منقوض بأفعاله ، فإن حقيقته

(١) س . هـ : أزلا حصولها ، والعبارة ساقطة من (م) . (ق) .

(٢) س . هـ : وذلك .

(٣) إن : زيادة في (س) .

كافية في حصولها ، وإلزام افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا ، فما كان جوابا عن الأفعال كان جوابا للمثبتين القائلين : إنه يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ومن جَوَّز أنه يفعل بعد أن لم يكن فاعلا بمحض القدرة والمشيئة القديمة قال هنا كذلك كما يقوله الكرامية ، ومن قال : « إنه لم يزل يفعل ويتكلم إذا شاء » قال هنا كذلك ، كما يقوله مَنْ يقوله من أئمة السنة والحديث^(١).

الثالث : أن يقال : أتعنى بقولك « ذاته كافية » أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل ؟ أم هي كافية [فيه]^(٢) وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما عدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ؛ إذ كان ما لا تكفى فيه الذات يفتقر إلى سبب منفصل ، وإن عنيت الثاني كان حجة عليك ؛ إذ كان ما تكفى الذات يمكن تأخره

/ **الرابع :** أن يقال : قولك « يفتقر إلى سبب منفصل^(٦) » تعنى به ١٢٣/٢ شيئا يكون من فعل الله تعالى ، أو شيئا لا يكون من فعله ؟ أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، فإنه^(٧) إذا كان هو فاعل الأسباب فهو فاعلها وفاعل ما يحدث بها ، فلا يكون مفتقرا إلى غيره ، وأما إن عنيت بالسبب

(١) س : من أئمة السلف وأهل الحديث .

(٢) م ، ق : أو هي .

(٣) فيه : ساقطة من (م) فقط .

(٤) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : إذا كان .

(٥) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : إذا كان .

(٦) م (فقط) : متصل . وهو خطأ .

(٧) م ، ق : لأنه .

ما لا يكون من فعله لزمك أن كل ما لا يكنى فيه الذات فلا يستلزم^(١) وجوده في الأزل ألا يوجد^(٢) إلا بشريك مع الله ليس من مخلوقاته ، ومعلوم أن هذا خلاف إجماع أهل الإيمان ، بل خلاف إجماع جماهير العقلاء ، وهو خلاف المعقول الصريح أيضا ، فإن ذلك الشريك المقدر^(٣) إن كان واجب الوجود بنفسه إليها آخر لزم إثبات خالق قديم مع الله مشارك له في فعله لا يفعل إلا به ، وهذا مع أنه لم يقل به أحد من بني آدم ، فهو باطل في نفسه ، لأنه يستلزم افتقار كل من الفاعلين إلى الآخر ، فإن التقدير في هذا المشترك هو أن أحدهما لا يستقل به ، بل يحتاج إلى معاونة الآخر ؛ وما احتاج إلى معاونة الآخر كان فقيرا إلى غيره ليس بغنى ، وكان عاجزا ليس بقادر ، فإن كان هذا دليلا على انتفاء الوجوب بطل دليلك ، وإن لم يكن دليلا بطل دليلك أيضا ، فإنه مبني عليه ، وإن كان ذلك الشريك المقدر^(٤) ليس واجب الوجود^(٥) بنفسه فهو ممكن لا يوجد إلا بالواجب بنفسه ، فلزم أن يكون من مفعولاته .

[الجواب] الخامس^(٦) : أن يقال قول المحتج : « كل ما يفرض له [فأما أن]^(٧) تكون ذاته كافية في ثبوت حصوله أو لا تكن في

(١) م ، ق . ص . ط . ر ، هـ : ولا تستلزم .

(٢) م ، ق ، لا يوجد ، هـ : وأن لا يوجد .

(٣) م ، ق : المقدر .

(٤) م ، ق : المقدر .

(٥) م ، ق : بواجب الوجود .

(٦) الجواب الخامس : كذا في (س) ، وفي (م) . (ق) . (هـ) : الخامس وسقطت كلمة

(الجواب) ، ص ، ط ، ر : الجواب الرابع . وهو خطأ .

(٧) فأما أن : ساقطة من (م) . (ق) .

حصوله^(١) ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل « كلامٌ باطلٌ ، وذلك أنه يقال : لا نسلم أن مالا يكون مجرد الذات كافية في ثبوته أو انتفائه يفتقر^(٢) فيه إلى سبب منفصل ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن الذات قادرة على ما يتصل بها من الأفعال ، فإذا كانت قادرة على ذلك أمكن أن يكون ما يتجدد لها من الثبوت موقوفاً على ما يقوم بها من مقدراتها ، فليس مجرد الذات مقتضية لذلك ، ولا افتقرت^(٣) إلى سبب منفصل ، وذلك أن لفظ « الذات » فيه^(٤) إجمال واشتباه ، وبسبب الإجمال في ذلك

وقعت شبهة في مسائل الصفات والأفعال ، / فإنه يقال له : ما تريد ١٢٤/٢ بذاته؟ أتريد به الذات المجردة عمّا يقوم بها من مقدراتها ومرادتها؟ أم تعنى به الذات القادرة على ما تريده مما يقوم بها ومما لا يقوم بها؟

فإن أردت به الأول كان التلازم صحيحاً ، فإنه إذا قدر ذات لا يقوم بها شيء من ذلك، كان ما يثبت لها وما ينفي عنها إن لم تكن هي كافية [فيه]^(٥) ، وإلا افتقرت إلى سبب منفصل ، لأنه لا يقوم بها ما تقدر عليه وتريده ، لكن يقال : ثبوت التلازم ليس بحجة إن لم تكن الذات في نفس الأمر كذلك ، وكون الذات في نفس الأمر كذلك هو رأس المسألة ، ومحل النزاع ، فلا يكون الدليل صحيحاً حتى يثبت المطلوب ، ولو ثبت المطلوب لم يحتج إلى الدليل^(٦) ، فتكون قد صادرت [على]^(٧)

(١) م . ق : أو نقي حصوله .

(٢) يفتقر : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : تفتقر . وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٣) م (فقط) : وإلا افتقرت .

(٤) س : فيها .

(٥) فيه : زيادة في (س) . - (ر) .

(٦) م . ق : إلى دليل .

(٧) على : ساقطة من (م) .

المطلوب حيث جعلته مقدمة في إثبات نفسه ، وهذا باطل بصريح العقل
واتفاق أهله العارفين بذلك .

وإن أردت بالذات النوع الثاني لم يصح التلازم ، فإنه إذا قدر ذات
تقدر على أن تفعل الأفعال التي تختارها وتقوم بها ، لم يلزم أن يكون ما
يتجدد من تلك الأفعال موقوفاً على سبب منفصل ، ولا يكون مجرد
الذات بدون ما يتجدد من مقدورها^(١) ومرادها كافياً في كل فردٍ من
ذلك ، بل قد يكون الفعل الثاني لا يوجد إلا بالأول ، والأول بما قبله
وهلم جرّاً ، فليس مجرد الذات بدون ما تجده كافياً في حصول
المتأخرات ، ولا هي مفتقرة في ذلك إلى أمور منفصلة عنها ، فلفظ
«الذات» قد يراد به الذات بما يقوم بها ، وقد يراد به الذات المجردة عما
يقوم بها .

فإذا قيل «هل الذات كافية» إن أريد به الذات المجردة فتلك لا
حقيقة لها في الخارج عند أهل الإثبات ، وإذا قدرت^(٢) تقديراً فهي لا
تكفي في إثبات ما يثبت لها ، وإن أريد به الذات المنعوتة^(٣) فإنه^(٤) يقوم
بها الأفعال الاختيارية ، فمعلوم أن هذه الذات لا يجب أن يتوقف ما
يتجدد لها من فعل ومفعول على سبب منفصل عنها ، ونظير هذا قول نفاة
الصفات : إن الصفات هلى هي زائدة على الذات أو ليست / زائدة؟

١٢٥/٢

(١) وإن : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : فإن .

(٢) ر : مقدوراتها .

(٣) وإذا قدرت : كذا في (س) وفي سائر النسخ : وإذا قدر .

(٤) المنعوتة : كذا في (س) وفي سائر النسخ : المنعوت .

(٥) س : يانه .

فإننا قد بينا في غير هذا الموضع أن الذات المجردة عن الصفات لا حقيقة لها، بل الصفات زائدة على ما يثبتها النفاة من الذات، وأما الذات الموصوفة بصفات القادرة على أفعالها فتلك مستلزمة لما يلزمها من الصفات، قادرة على ما تشاؤه من الأفعال، فهي لا تكون إلا موصوفة، لا يمكن أن تتجرد عن الصفات اللازمة لها، حتى يُقال: هل هي زائدة عليها أو ليست زائدة عليها؟ بل هي داخلة في مسمى اسمها، والأفعال القائمة بها بقدرتها وإرادتها كذلك.

فكما أنه مُسمّى بأسمائه الحسنى، منعوت بصفاته العلى، قبل خلق السموات والأرض، وبعد إقامة القيامة، وفيما بين ذلك، لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الإكرام والجلال، فكذلك هو مسمى بأسمائه الحسنى منعوت بصفاته العلى، قبل هذه الأفعال وبعدها.

وكما^(١) أن ذلك ثابت قبل حدوث المفعولات وبعدها، فهو أيضاً ثابت قبل حدوث الأفعال وبعدها، ومن آياته الشمس والقمر والكواكب، وما تستحقه هذه الأعيان من الأسماء والصفات هو ثابت لها قبل الحركات المعينة وبعدها، ولا يحتاج أن يقدر لها^(٢) ذات مجردة عن [النور وعن]^(٣) دوام الحركة، ثم زيد عليها النور ودوام الحركة، فالخالق سبحانه أولى بثبوت الكمال له^(٤) وانتفاء النقص عنه، والمخلوقات

(١) س: فكما.

(٢) ص. ط. ر. م. ق: بها.

(٣) النور وعن: ساقط من (م) فقط.

(٤) م. ق: بثبوت كماله.

إنما احتاجت فيما يحدث عنها إلى سبب منفصل لأنها هي في نفسها^(١) محتاجة إلى الفاعل المنفصل، فلا [يوجد]^(٢) شئ من ذاتها وصفاتها وأفعالها إلا بأمر منفصل عنها، وأما الخالق سبحانه وتعالى فهو الغني عمًا سواه، فلا يفتقر في شئ من ذاته وصفاته وأفعاله إلى أمر منفصل عنه، بل كل ما كان منفصلا عنه فهو مفتقر إليه، وهو سبحانه غني عن ذلك المنفصل الذي هو مفتقر إليه، فلا يحتاج فيما يجده من أفعاله القائمة بنفسه التي يريدتها ويقدر عليها إلى أمر مستغن عنه، كما لا يحتاج في مفعولاته المنفصلة عنه إلى ذلك وأولى، وإذا^(٣) كان قد خلق من الأمور المنفصلة عنه ما جعله سببا لأفعال تقوم بنفسه، كما يخلق الطاعات التي ترضيه، والتوبة / التي يفرح بها، والدعاء الذي يجيب سائله، وأمثال ذلك من الأمور، فليس هو في شئ من ذلك مفتقرا إلى ما سواه، بل هو سبحانه الخالق للجميع، وكل ما سواه مفتقر إليه، وهو الغني عن كل ما سواه، وهذا كما أن ما يفعله من المخلوقات بعضها ببعض، كإنزال المطر بالسحاب وإنبات النبات بالماء، لا يوجب افتقاره إلى الأسباب المنفصلة؛ إذ هو خالق هذا وهذا، وجاعل هذا سببا لهذا، وقد بسطت هذه الأمور^(٤) في غير هذا الموضع بما لا يليق بهذا المكان.

١٢٦/٢

[الجواب^(٥) السادس: أن يُقال: قولهم إن لم يكن ذاته كافية في

(١) س . ص . ط . ر : في أنفسها .

(٢) يوجد : ساقطة من (م) . (ق) .

(٣) س : فإذا .

(٤) بسطت هذه الأمور : كذا في (س) : وفي سائر النسخ : وقد بسط هذا .

(٥) الكلام التالي بين المعقوفتين في (س) فقط . وسقط من سائر النسخ .

حصولها لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقضى إمكانه ، فيكون الواجب ممكنا تمنع فيه المقدمة الأولى التلازمية التي هي شرطية متصلة ، وذلك أن الذات إن لم تكن كافية في حصولها، إنما يلزم افتقار ذلك الحادث إلى سبب منفصل ، لا يلزم افتقار نفس الذات إلى سبب منفصل ، فإن المحتج يقول : كل صفة تفرض فذاته كافية في حصولها أو لا حصولها ، لأنه لو لم يكن كذلك لزم افتقاره إلى سبب منفصل .

فيقال له : بتقدير أن لا تكون الذات كافية في نفي تلك الصفة أو ثبوتها، يلزم أن يكون نفيها أو إثباتها موقوفاً على أمر غير الذات، وأما كون الذات تكون موقوفة على ذلك الغير ، فهذا ليس بلازم من هذا التقدير ، إلا أن يتبين أنه إذا كان شيء من الأمور التي تُوصف بها من السلب والإيجاب موقوفاً على الغير ، وجب أن يكون هو نفسه موقوفاً على الغير ، وهو لم يبين ذلك .

ومن المعلوم أن القائلين بهذا يقولون : إن ما يتجدد من الأمور القائمة به ، فهو موقوف على مشيئته وقدرته ، وذاته ليست موقوفة على مشيئته وقدرته ، ويقولون : إنه يجوز أن يقف ذلك على ما يحدثه هو من الحوادث بمشيئته وقدرته ، وهو في نفسه ليس موقوفاً على ما يحدثه من الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته ، وليس في الوجود موجود سواه وسوى مخلوقاته حتى يُقال إن تلك الأمور موقوفة عليه ، بل غاية ما يمكن أن يُقال إنها موقوفة على مشيئته وقدرته أو توابع مشيئته وقدرته . وأصحاب هذا القول يقولون ذلك ، وتكون تلك الأمور موقوفة على ذلك ، لا يقتضى أن يكون هو نفسه موقوفاً على ذلك ، ولكن هذا المحتج إن لم

يقرر مقدمات حجته لم تكن حجته صحيحة ، وحجته مبنية على أنه لو لم تكف ذاته في حصول ما ينفي ويثبت للزم افتقاره إلى غيره ، وإنما يلزم افتقار تلك المنفيات والمثبتات إلى ذلك الغير ، فإن هذا بين ، فإن لم بين أن افتقار تلك الأمور إلى الغير مستلزم لافتقاره ، وإلا لم تكن حجة صحيحة ، لاسيما وتلك الأمور على هذا التقدير ليست من لوازم ذاته ، فإنها لو كانت من لوازم ذاته كانت ذاته كافية فيها ، ولوازم الذات متى افتقرت إلى الغير لزم افتقار الذات إلى الغير ، فإن الملزوم لا يوجد إلا باللازم ، واللازم لا يوجد إلا بذلك الغير ، فالملزوم لا يوجد إلا بذلك الغير ، ولكن ذلك الغير لا يجب أن يكون فاعلاً أو علة فاعلة ، بل يجوز أن يكون شرطاً ملازماً .

وقد بين في غير هذا الموضع أن نفس ذات الواجب إذا قيل : هي ملازمة لصفاته الواجبة له ، أو صفاته الواجبة له ملازمة لذاته ، أو كل من الصفات الواجبة ملازم للأخرى ، كان هذا حقاً وهو متضمن أن تحقيق كل من ذلك مشروط بتحقق الآخر .

وأما كون الرب تعالى مفتقر إلى شيء مباين له غنى عنه ، فهذا ممتنع ، فإنه سبحانه الغنى عن كل شيء ، فإذا قدر أن بعض لوازمه توقف على ما هو مباين له لم يكن وجوده ثابتاً إلا بوجود ذلك المباين ، وكان الله مفتقراً^(١) إليه ، والله غنى عن كل شيء . وأما إذا لم يكن الأمر من لوازم ذاته ، بل كان من الأمور العارضة ، فلا ريب أن أهل الإيمان والسنة يقولون إن الله لا يفتقر في شيء من الأشياء إلى غيره ،

(١) في الأصل : مفتقر .

لا في ذاته ولا صفاته ولا أفعاله ، سواء قام بذاته أو لم يقم بذاته ، ولكن هو بنفسه غني عن كل ما سواه ، ولا يقال إنه نفسه غني عن نفسه ، وليس في كونه مستلزماً لصفاته وفاعلاً لأفعاله ما يقتضي افتقاره إلى غير نفسه ، فإنه إذا كان وحده مستلزماً لصفاته ، فاعلاً لجميع أفعاله ، لم يكن شيء مما وُجد بغيره ، بل جميع ما وُجد فلا يخرج من ذاته وصفاته وأفعاله ، فلا يتصور أن يكون مفتقراً إلى غير نفسه المقدسة سبحانه وتعالى .

ولكن المقصود أن هذا المحتج إذا قال له المعارض : ما المانع أن تكون هذه الأمور العارضة موقوفة على غير مع كون الحق واجب الوجود بذاته ؟ لم يكن فيما ذكر حجة ، بل ذكر أن تلك الأمور إذا لم تكن من لوازم ذاته بحيث تكون مجرد الذات كافيها فيها ، وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، واللازم إنما هو افتقار تلك الأمور إلى سبب منفصل ، فإن بين أن ما يقوم بالواجب يمتنع أن يكون موقوفاً على سبب منفصل تمت حجته ، وإلا فلا ، ولا يمكن أن يقيم حجه إلا على أنه لا يقف على ما هو مستغن عن الواجب بنفسه ، وهذا حق . وأما كونه لا يقف على ما هو مفتقر^(١) إلى الواجب فهذا لا يمكن إقامه الدلالة عليه .

الوجه السابع : أن يُقال : قولك بأن عواض ذاته لا يتوقف على الغير يستلزم أن عواض ذاته يتوقف على الغير ، وإذا كان تقدير ثبوته مستلزماً لانتفائه دل على أن تقدير ثبوته مستلزم لجمع بين النقيضين ، فلا يكون ثابتاً ، وإن شئت قلت : قولك لا تقوم به الحوادث مستلزم لقيام

(١) في الأصل : مفتقرا .

الحوادث به ، فيلزم الجمع بين النقيضين ، وإن شئت قلت : قولك لا يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته يستلزم نقيض ذلك فيكون باطلاً ، وهذا يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً في أول المسألة ، وذلك لأن هذا العالم المشهود إما أن يكون واجباً بذاته أو ممكناً ، فإن كان واجباً بذاته فن المعلوم قيام الحوادث به ، فيلزم قيامها بالواجب بذاته .

وأيضاً فن المعلوم أن ما يقوم ببعض الأفلاك من الحوادث ليست ذاته كافية له ، بل هو موقوف على غيره ، فيكون ما يقوم بالواجب بنفسه موقوفاً على غيره ، وإن كان هذا العالم ممكناً وهو الحق ، فلا بد له من واجب ، فذلك الواجب إما أن يكون علة تامة مستلزمة في الأزل لجميع معلولاته أولاً ، والأول باطل لأنه لو كان كذلك لم يتأخر شيء من معلولاته . والثاني يقتضي أنه فعل بعد أن لم يكن فعل ، وذلك يقتضي تجدد فاعلية ، فأما أن يكون تجدد ذلك مستلزماً لكون متجدداته توجب افتقار ذاته إلى غيره أولاً ، فإن لم تكن بطلت الحجج ، وإن استلزم ذلك ثبت افتقار ما يتجدد بذاته إلى غيره . فلو قيل : إن الواجب لا تقوم بذاته هذه الأمور للزم أن تقوم بذاته هذه الأمور ، فيلزم الجمع بين النقيضين . وإن قيل : تجدد الفاعلية لا يستلزم قيام شيء به ، بل تجددت من غير حدوث شيء أصلاً . قيل : فكذلك ما يتجدد من الأمور القائمة بذاته ممكن حينئذ تجدده من غير حدوث شيء أصلاً بطريق الأولى . وإن شئت أن تكون هذه معارضة ودليلاً في رأس المسألة ، ونقول : ما يتجدد من مفعولاته هل يقتضي افتقار ذاته

إلى غيره أم لا؟ فإن قيل لا يقتضى ، فكذلك ما يتجدد من أفعاله القائمة به وإلا فلا . وهذا لأن نفاة الأمور القائمة به منهم من يقول حدثت^(١) الحوادث المبينة له من غير تجدد شيء أصلاً ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة والكلائية وغيرهم ، ومنهم من يقول : بل مازالت الحوادث تحدث مع كونه مستلزماً لجميع مفعولاته ، كما تقول ذلك الدهرية الفلاسفة ، والدهرية منهم من يقول : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، ومنهم من يقول : إن الأول علة غائية له ، وكل من هذه الأقوال يلزمه من التناقض ما يبين به أنه لا يمكنه إبطال القول بقيام مراداته ومحجوباته بذاته [(٢)] .

(فصل)

معارضة بعض المتكلمين
للرازي

وقد عارض بعضهم الرازي فيما ذكره من أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف ، فقال : المراد بالحدث : الموجود الذى وجد^(٣) بعد العدم ، ذاتا كان أو صفة ، أما ما لا يوصف بالوجود - كالأعدام المتجددة ، والأحوال عند من يقول بها ، والإضافات^(٤) عند من لا يقول^(٥) : إنها وجودية - فلا يصدق عليها اسم الحادث ، وإن صدق عليها اسم المتجدد ، فلا يلزم من تجدد الإضافات والأحوال فى ذات البارى أن تكون^(٦) محلا للحوادث .

(١) فى الأصل : حديث .

(٢) ما بين المعقوفين فى (س) فقط وسقط من سائر النسخ . وكب الناسخ بعد كلمة

« بذاته » بلغ مقابلة .

(٣) م . ق : يوجد .

(٤) س : والمضافات .

(٥) س ، هـ : عند من يقول .

(٦) تكون : كذا فى (س) . وفى سائر النسخ : يكون .

قال : وما قاله الإمام - يعنى الرازى - فى هذا المقام إن أكثر العقلاء قالوا به وإن أنكروه باللسان ، وبيئه بصور ؛ فليس كذلك ، لأن أكثر ما ذكر من تلك الأمور فإنما هى متجددة لا محدثة ، والمتجدد أعم من الحادث ، فلا يلزم من وجود العام وجود الخاص .

قلت^(١) : ولقائل أن يقول : هذا ضعيف من وجوه : الرد عليهم من وجه

أحدها^(٢) : أن الدليل الذى استدلوا به على نفي الحوادث ينفي الوجه الأول المتجددات أيضا كقولهم : إما أن يكون كمالا أو نقصا ، وقولهم : لو حصل ذلك للزم التغير ، وقولهم : إما أن تكون^(٣) ذاته كافية فيه أو لا تكون^(٣) ، وقولهم : كونه قابلا له فى الأزل يستلزم إمكان ثبوته فى الأزل ؛ فإنه لا يمكن أن يحصل فى الأزل لا متجدد ولا حادث ، / ولا يوصف الله بصفة نقص ، سواء كان متجددا أو حادثا ، وكذلك التغير لا فرق^(٤) بين أن يكون بحادث أو متجدد ، فإن قالوا : تجدد المتجددات ليس تغيرا ، قال أولئك : وحدوث الحركات الحادثة ليس تغيرا ، فإن قالوا : « بل هذا يسمى تغيرا » منعهوم الفرق ، وإن سلموه كان النزاع لفظيا ، وإذا كان استدلالهم ينفي القسمين لزم إما فساده وإما النقض .

الوجه الثانى : أن يُقال : تسمية هذا متجددا وهذا حادثا فرق الوجه

(١) هـ : قال ابن تيمية .

(٢) هـ : من وجهين أحدهما .

(٣) م ، ق : يكون . هـ : (يكون) غير منقوطة .

(٤) س : فلا فرق .

لفظي ، لا معنوي ، ولا ريب أن أهل السنة والحديث لا يطلقون عليه سبحانه وتعالى أنه محل للحوادث ، ولا محل للأعراض ، ونحو ذلك من الألفاظ المبتدعة التي يُفهم منها معنى باطل ، فإن الناس يفهمون من هذا أن يحدث في ذاته ما يسمونه [هم]^(١) حادثاً كالعيوب والآفات ، والله منزه عن ذلك سبحانه وتعالى ، وإذا قيل : فلان ولي على الأحداث ، أو تنازع أهل القبلة في أهل الأحداث ؛ فالمراد بذلك : الأفعال المحرمة كالزنا والسرقه وشرب الخمر وقطع الطريق ، والله أجل وأعظم من أن يخطر^(٢) بقلوب المؤمنين قيامُ القبائح به ، والمقصود^(٣) أن تفرقة المفرق بين المتجدد والحادث أمر لفظي ، لا معنى عقلي ، ولو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لكان كلامه من جنس كلامه .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجديد^(٤) الإضافات والأحوال والأعدام ، لا تجديد الحادث الذي وجد بعد العدم ، ذاتاً كان أو صفة ، دعوى ممنوعة لم يُقِم عليها دليلاً ، بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم^(٥) قيام أمور وجودية حادثة بذاته ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى ما يخلقه من الأصوات والمرئيات .

وقد أخبر القرآن بحدوث ذلك في مثل قوله : ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَىٰ

(١) هم : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ) .

(٢) يخطر : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : يحضر .

(٣) س ، ص ، ط ، ر : فاللصود .

(٤) س : تجديد .

(٥) س : لزهم .

اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴿١٠٥﴾ [سورة التوبة : ١٠٥] وقوله تعالى : ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة يونس : ١٤] . وقد أخبر بسمعه ورؤيته ^(١) في مواضع كثيرة ، كقوله لموسى وهارون : ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ [سورة طه : ٤٦] وقوله : ﴿الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ * وَتَقَلُّبِكَ فِي السَّاجِدِينَ﴾ [سورة الشعراء : ٢١٨ ، ٢١٩] وقوله : ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [سورة آل عمران : ١٨١] . ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة المجادلة : ١] .

١٢٨/٢

وفي الصحيح ^(٢) عن عائشة رضی الله تعالى عنها قالت : « سبحان الذي وسع سمعه الأصوات ، لقد كانت المجادلة تشتكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جانب البيت ، وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها ، فأنزل الله تعالى : ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ ^(٣) ، ومثل هذا كثير .

فيقال هؤلاء : أنتم معترفون وسائر العقلاء بما هو معلوم بصريح العقل أن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده ، فإذا وجد فرآه موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل ، أو لم يحصل شيء ؟ .

(١) س : برؤيته وسمعه .

(٢) س : وفي الصحيحين .

(٣) الحديث عن عائشة رضی الله عنها في : البخارى ١١٧/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وكان الله سميعاً بصيراً) ، سنن النسائي ١٣٧/٦ (كتاب الطلاق . باب الظهار) ، سنن ابن ماجه ٦٧/١ (المقدمة . باب فيها أنكرت الجهمية) ، المسند (ط . الحلبي) ٤٦/٦ .

فإن قيل : لم يحصل أمر وجودى ، وكان قبل أن يُخلق لا يراه ، فيكون بعد خلقه لا يراه أيضاً ، وإن قيل : حصل أمر وجودى ، فذلك الوجودى إما أن يقوم بذات الرب ، وإما أن يقوم بغيره ، فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذى رآه ، وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذى وجد ، كما قال تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٥] وما سموه إضافات وأحوالا وتعلقات وغير ذلك .

يقال لهم : هذه أمور^(١) موجودة أو ليست موجودة ؟ فإن لم تكن موجودة فلا فرق بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع ، فإن العدم المستمر لا يوجب كونه صار راثياً سامعاً ، وإن قلت : بل هى أمور وجودية ، فقد أقررت بأن رؤية الشيء المعين لم تكن حاصلة ، ثم صارت حاصلة بذاته ، وهى أمر وجودى .

والمفلسفة لا يُقتصر فى إلزامهم على تجدد الإضافات ، بل يلزمون بكونه محدثاً للحوادث المتجددة شيئاً فشيئاً ، والإحداث هو^(٢) من مقولة أن يفعل ، وأن يفعل : أحدُ المقولات العشر ، وهى أمور وجودية .

فيقال : كونه فاعلاً لهذه الحوادث المعينة بعد أن لم يكن فاعلاً لها ، إما أن يكون أمراً حادثاً وإما أن لا يكون حدث^(٣) كونه فاعلاً ؛ فإن لم يحدث كونه فاعلاً فحالته قبل أن يحدثها وبعد أن يحدثها واحد ، وقد كان قبل أن يحدثها غير فاعل لها ، فيلزم أن / لا يحدث شيء ، أو يحدث بلا

(١) س : هذه الأمور .

(٢) م . ق : والأحداث هى .

(٣) ط : حدث .

محدث ، وأنتم أنكرتم على المتكلمة الجهمية والمعتزلة أن قالوا : الذات تفعل بعد أن لم تكن فاعلة ، بلا أمر^(١) تجدد ، فكيف تقولون : هي دائماً تفعل^(٢) الحوادث شيئاً بعد شيء ، من غير أن يحدث لها أمر؟

وأيضاً فالفاعلية التامة لكل واحد من الحوادث إن كانت موجودة في الأزل قبل حدوثه لزم تأخر^(٣) الفعل عن الفاعلية التامة ، وهذا باطل ، وذلك يبطل قولهم . وإن قالوا : بل الفاعلية التامة لكل حادث تحدث بعد أن لم تكن حادثة ، فقد صارت الذات فاعلة لذلك الحادث بعد أن لم تكن فاعلة ، وكونها فاعلة هي من مقولة أن يفعل ، وهي إحدى المقولات العشر التي هي الأجناس العالية ، المسماة عندهم بقاطيغورياس^(٤) ، وهي كلها وجودية ، فيلزم اتصاف الرب بقيام الأمور الوجودية به^(٥) شيئاً بعد شيء ، كما اختاره كثير من سلفهم وخلفهم . وهكذا يمكن تقرير كل ما ذكر الرازي^(٦) من إلزام الطوائف شيئاً بعد شيء لمن تصور ذلك تصوراً تاماً ، وكل من قال : « لم يحدث شيء^(٧) موجود » [فإنه] يلزمه التناقض البين الذي لا يتنازع فيه المنصف الذي يتصور ما يقول تصوراً تاماً .

(١) م . ق : بل لأمر .

(٢) هي دائماً تفعل : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : هو دائماً يفعل .

(٣) س : تأخير .

(٤) م . ق : بقاطيغورياس .

(٥) به : زيادة في (م) فقط ، وهي إضافة أضافها المحققان على الأغلب . وإبانتها هو

الصواب .

(٦) الرازي : ليست في (س) .

(٧) س : شيئاً .

(٨) فإنه : زيادة في (س) . (ط) . (ر) .

وقد اعتذر من اعتذر من الفلاسفة عما ألزمهم إياه من الإضافات بأن قالوا : الإضافات لا توجد إلا كذلك ، فلا يتصور فيه الكمال قبلها ، ولأنها تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال ، بل في متبوعها . قلت : ولقائل أن يقول : هذا بعينه يقوله المشتون ، فإن الكلام إنما هو في الحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته . ومن المعلوم امتناع ثبوت الحوادث جميعها^(١) في الأزل : فإذا^(٢) قال القائل^(٣) : « الإضافات لا توجد إلا حادثة » قيل له : والحوادث المتعلقة بمشيئته وقدرته لا توجد إلا حادثة .

وأما قوله : « الإضافة تابعة لغيرها ، فلا يثبت فيها الكمال » فعنه جوابان :

أحدهما : أن الدليل لا يفرق بين التابع والمتبوع ، فإن صح الفرق ظل الدليل ، وإن لم يصح انتقض الدليل ؛ فيبطل على التقديرين .

/الثاني : أن يقال : وهكذا ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، هو تابع^(٤) ١٣٠/٢ ايضا ، فلا يثبت فيه الكمال .

يوضح ذلك : أنه سبحانه مستحق في أزله لصفات الكمال ، لا وزاً أن يكون شيء من الكمال الأزلي إلا وهو متصف به في أزله ،

(١) جميعها : كذا في (س) وفي سائر النسخ : جميعا .

(٢) س : فإن .

(٣) س ، ص : قائل .

(٤) س : وهو

كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ، وإنما الشأن فيما لا يمكن وجوده في الأزل^(١).

طريقة الأئمة في مسألة القرآن

ومما يبين لك أن الرازي وأمثاله كانوا يعتقدون ضعف هذه المسألة - مع فرط رغبتهم^(٢) في إبطال قول الكرامية إذا أمكنهم - أنه لم يعتمد على ذلك في مسألة كلام الله تعالى في أجلّ كتبه « نهاية العقول » ، ومسألة الكلام هي من أجلّ ما يبنى على هذا الأصل .

وذلك^(٣) أن الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعرى وأصحابه في مسألة القرآن ، هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد وغيرهم ، كأبي الحسن التيمي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي الحسن ابن الزاغوني^(٤) [وغيرهم]^(٥) من أصحاب أحمد^(٦) . وكأبي المعالي [الجويني]^(٧) وأمثاله وأبي القاسم الرواسي^(٨) وأبي سعيد المتولى^(٩) وغيرهم من أصحاب الشافعي ، والقاضي أبي الوليد الباجي وأبي بكر الطرطوشي و [القاضي]^(١٠).

(١) بعد عبارة (في الأزل) في نسخة (هـ) إشارة إلى جملة مكتوبة بالهامش وهي : « وعلى الحاشية مكتوب إشارة الخط المعترض ولم أره فليراجع » .

(٢) ق : عنهم .

(٣) س : من ذلك .

(٤) ق : ابن الزعفراني .

(٥) وغيرهم : زيادة في (س) .

(٦) من أصحاب أحمد : ساقطة من (س) .

(٧) الجويني : زيادة في (س) .

(٨) س : وأبي القاسم الغوراني : ر : وأبي القاسم الرواسي : ط : وأبي القاسم الروسي . ولم تظهر

الكلمة في (ص) .

(٩) س : وأبي سعد المتولى . وجاء اسمه قبل (وأبي القاسم الغوراني) .

(١٠) والقاضي : زيادة في (س) .

أبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك ، وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة ، أنهم قالوا : لو كان القرآن مخلوقا لزم أن يخلقه : إما في ذاته ، أو في محل غيره ، أو أن يكون قائماً بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر . والأول : يستلزم أن يكون [الله] محلاً للحوادث ، والثاني : يقتضى أن يكون الكلام كلام المحل^(٥) الذى خلِق فيه ؛ فلا يكون ذلك الكلام كلام الله ، كسائر الصفات إذا خلقها في محل ، كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك ، والثالث : يقتضى أن تقوم الصفة بنفسها ، وهذا ممتنع .

فهذه الطريقة هى عمدة هؤلاء فى مسألة القرآن . وقد سبقهم عبد العزيز المكي صاحب « الحيدة » المشهورة إلى هذا التقسيم .

١٣١/٢

كلام عبد العزيز الكنانى
فى مسألة القرآن
وصفات الله والتعليق
عليه

/ وقد يظن الظان أن كلامهم هو كلامه بعينه ، وأنه كان يقول بقولهم ، وأن الله لا يقوم بذاته ما يتعلق بقدرته ومشيتته ، وأن قوله من جنس قول ابن كُلاب . وليس الأمر كذلك^(٨) ، فإن عبد العزيز^(٩) - هذا - له فى الرد على الجهمية وغيرهم من الكلام ما لا يعرف فيه خروج عن مذهب السلف وأهل الحديث .

(١) س . ط . ص : وغيرهم .

(٢) س . هـ : لزم إما أن يخلقه فى ذاته .

(٣) أو أن يكون قائماً بنفسه : كذا فى (م) فقط . وفى سائر النسخ : أو قائماً بنفسه .

(٤) الله : زيادة فى (س) .

(٥) س . هـ : كلاماً للمحل .

(٦) ق : المحاور .

(٧) م . ق . هـ : إن .

(٨) ص . ط . ر . ق : على ذلك .

(٩) أى المكي الكنانى

وذلك أنه قال بعد أن ذكر جوابه لبشر فيما احتج به بشر من النصوص مثل قوله تعالى : ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] وقوله تعالى : ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [سورة الزخرف : ٣] قال :^(١)
 « فقال بشر :^(٢) يا أمير المؤمنين عندي أشياء كثيرة ، إلا أنه يقول بنص التنزيل ، وأنا أقول بالنظر والقياس ، فليدع مطالبتي^(٣) بنص التنزيل ، ويناظرني^(٤) بغيره ، فإن لم يدع قوله [ويرجع عنه]^(٥) ويقول بقولي ويقر^(٦) بخلق القرآن الساعة وإلا فدمي حلال^(٧) .»

وذكر عبد العزيز أنه طلب من بشر أن يناظره على وجه النظر والقياس ويدع مطالبته بنص التنزيل^(٨) - إلى أن قال :^(٩)
 « فقال عبد العزيز : يا بشر ،^(١٠) تسألني^(١١) أم أسألك ؟ فقال بشر :

(١) في كتاب « الحيدة » للإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكتاني (ص ٧٩ وما بعدها) نشر عبد العزيز بن عبد الرحمن آل الشيخ ، مطبعة الإمام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، وسيظهر فيما بعد أن النسخة التي رجع إليها ابن تيمية غير النسخة التي طبع عنها الكتاب وسيشير ابن تيمية إلى هذه النسخة الأخرى فيما بعد .

(٢) في هامش (ط) . (ر) . (ص) كتب : « مطلب : رد عبد العزيز المكى على بشر المريسي » .

(٣) الحيدة : مناظرني .

(٤) الحيدة : وليناظرني - هـ : فليناظرني بغير نص التنزيل .

(٥) ويرجع عنه : زيادة في (س) . (هـ) وهي في « الحيدة » .

(٦) الحيدة : ويقول .

(٧) الحيدة : . . . الساعة فدمي لك حلال .

(٨) انظر الحيدة . ص ٧٩ - ٨٠ .

(٩) الحيدة ، ص ٨٠ .

(١٠) ق ، ط ، ص : فقال عبد العزيز بشر ؛ س ، ر ، هـ : فقال عبد العزيز لبشر ؛ الحيدة : قال

عبد العزيز .

(١١) م : أتسألني .

سَلُّ أَنْتَ^(١) ، وطمع فيّ ، وجميع أصحابه^(٢) ! وتوهوا أني إذا خرجت عن نص التنزيل^(٣) لم أحسن أن أتكلم بشيء [غيره]^(٤) . قال عبد العزيز^(٥) : « فقلت : يا بشر ، تقول : إن كلام الله مخلوق ؟ قال : أقول : إن كلام الله مخلوق »^(٦) قال^(٧) : « فقلت له : يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها : أن تقول : إن الله خلق القرآن - وهو عندي أنا كلامه - في نفسه ، أو خلقه قائماً بذاته ونفسه ، أو خلقه في غيره ؛ فقل ما عندك ، قال بشر : أقول : إنه مخلوق ، وإنه خلقه كما خلق الأشياء كلها . قال عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين ، تركنا القرآن ونصّ التنزيل والسنن والأخبار عند هربه منها وذكر أنه يقيم الحجة^(٨) ، وأنا أقول^(٩) معه بخلق القرآن ، فقد رجع بشر إلى الحيدة عن الجواب ، وانقطع عن الكلام ؛ فإن كان يريد أن يناظرني على أنه يجيبني عما أسأله عنه ، وإلا فأمير المؤمنين أعلى عيناً في صرفي ، فإنما يريد بشر / أن يقع^(١٠) ١٣٢/٢

(١) الحيدة : قال أسأل أنت .

(٢) م . ق . ص . ط . ر . هـ : وجمع أصحابه ؛ الحيدة : هو أصحابه .

(٣) الحيدة : وظنوا أني إن خرجت عن الكتاب والسنة .

(٤) م : لم أحسن أن أتكلم بشيء ؛ ص . ط . ر . س . هـ : لم أحسن أن أتكلم بشيء غيره ؛ ق : لم أحسن أن أتكلم بشيء ؛ الحيدة : لم أحسن أن أتكلم بغيرهما .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٨٠ .

(٦) الحيدة : فقلت يا بشر إن الله خلق كلامه . ؟ قال : أنا أقول إن الله خلق القرآن .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) الكلام المقابل لهذه العبارات في « الحيدة » موافق له في المعنى مع اختلاف في الألفاظ .

وهكذا في العبارات التالية .

(٩) س : وإني أقول .

(١٠) م ، ق : على أن .

(١١) م ، ق ، ر ، ص ، ط : أن يقع .

[معه ^(١)] من لا يفهم ، فيخذه عن دينه ، ويحتج عليه بما لا يعقله ،
فتظهر حجته عليه ، فيبيح دمه .

قال : فأقبل عليه المأمون فقال : أجب عبد العزيز عما سألك ^(٢)
عنه ، فقد ترك قوله ومذهبه وناظره على مذهبك وما ادعيت أنك تحسنه
وتقيم الحججة به عليه ، فقال بشر : قد أجبته ، ولكنه يتعنت ، فقال
المأمون : يأتي عليك عبد العزيز إلا أن تقول واحدة من ثلاث ، فقال :
هذا أشد طلبا من مطالبته بنص التنزيل ، ما عندى غير ما أجبته به .

قال : فأقبل على المأمون فقال : يا عبد العزيز ، تكلم أنت في شرح
هذه المسألة وبيانها ودع بشرًا فقد انقطع عن الجواب من كل جهة ^(٣).

فقلت : نعم ، سألته عن كلام الله تعالى : أمخلوق هو؟ قال : نعم ،
فقلت له ما يلزمه في هذا القول ، وهو واحدة من ثلاث لا بد منها ^(٤) : أن
يقول إن الله خلق كلامه في نفسه ، أو خلقه في غيره ، أو خلقه قائما
بذاته ونفسه ^(٥) ، فإن قال « إن الله خلق كلامه في نفسه » فهذا محال ^(٦) لا
يجد سبيلا إلى القول به من قياس ولا نظر ولا معقول ؛ لأن الله لا يكون
مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد
فيه شيء ^(٧) إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك وجل وتعظم !

(١) معه : زيادة في (س) - (ص) .

(٢) س ص : يسألك .

(٣) ما سبق من العبارات موجود ولكنه مختصر في الحيدة ص ٨٠ - ٨١ .

(٤) الحيدة (ص ٨١) : قلت نعم يا أمير المؤمنين سألت بشرًا عن كلام الله مخلوق هو فقال نعم .

قلت له يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها .

(٥) الحيدة : بنفسه وذاته .

(٦) الحيدة : فهذا محال باطل .

(٧) الحيدة : فيزيد بشيء .

وإن قال : « خلقه الله ^(١) في غيره » فيلزمه في النظر والقياس أن كل كلام خلقه في غيره هو كلام الله عز وجل ، لا يقدر أن يفرق بينهما ؛ فيجعل كلامه كلاما لله ، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله : كلاما لله عز وجل ، وهذا ^(٢) محال لا يجد السبيل إليه ولا إلى القول به ؛ لظهور الشناعة والفضيحة والكفر على قائله ، تعالى الله عن ذلك !

وإن قال : « خلقه قائما بنفسه وذاته » فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلا في قياس ولا نظر ولا معقول ، لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم ، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد ، ولا العلم إلا من عالم ، ولا القدرة إلا من قدير ، ولا يُرى ولا يُرى كلام / قط ^(٣) قائم بنفسه يتكلم بذاته . وهذا مما لا يُعقل ولا يعرف ^(٤) ولا يثبت في نظر ولا قياس ولا غير ذلك ، فلما استحال من هذه الجهات أن يكون مخلوقا علم ^(٥) أنه صفة لله ^(٦) ، وصفات الله كلها غير مخلوقة ، فبطل قول بشر . فقال المأمون : أحسنت يا عبد العزيز ، فقال بشر : سئل عن غير هذه المسألة فلعله يخرج من بيننا شيء .

فقلت : أنا أدعُ [هذه] ^(٧) المسألة وأسأل عن غيرها ، قال : سل ،

(١) الله : في (م) فقط .

(٢) وهذا : كذا في (س) وفي سائر النسخ : هذا .

(٣) س : ولأرى قط كلام .

(٤) س : مما لا يعرف ولا يعقل .

(٥) م (فقط) : علمنا .

(٦) س : صفة الله .

(٧) هذه : زيادة في (س) .

قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ألسنت تقول : إن الله كان ولا شيء ، وكان ولمّا يفعل شيئا ولمّا يخلق شيئا ؟ ^(١) قال : بلى . فقلت : فبأى شيء حدثت الأشياء بعد أن لم تكن شيئا ؟ أهي أحدثت نفسها ^(٢) أم الله أحدثها ؟ فقال : الله أحدثها ، فقلت له : فبأى شيء ^(٣) حدثت ^(٤) الأشياء إذ أحدثها الله ؟ ^(٥) قال : أحدثها بقدرته التي لم تزل . قلت له : إنه أحدثها بقدرته كما ذكرت ، أفليس تقول : إنه لم يزل قادرا ؟ قال : بلى . قلت له : فتقول : إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا . قلت له : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ؛ لأن القدرة صفة لله ^(٦) . ولا يقال لصفة الله هي الله ولا هي غير الله ^(٧) ، فقال بشر : ويلزمك أنت أيضا أن تقول : إن الله لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله ^(٨) . قال عبد العزيز : فقلت لبشر : ليس لك أن تحكم على وتلزميني ما لا يلزميني وتحكى عنى ما لم أقل ، إني لم أقل :

- (١) ألسنت : ساقطة من (س) . (ص) ، (ط) ، (ر) ، وهي ليست في «الحيدة» ص ٨٣ .
 (٢) م : وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؛ ق : وكان ولم يفعل شيئا ولم يخلق شيئا ؛ الحيدة : وكان ولم يفعل شيء وكان ولم يخلق شيء .
 (٣) س : أهي أحدثت نفسها ؛ الحيدة : هي حدثت بنفسها .
 (٤) ص ، ط ، ر ، ق : بأى شيء .
 (٥) ط ، ر : أحدثت .
 (٦) م ، ق : إذا أحدثها الله ؛ ط : إذا أحدثها ؛ ر ، ص ، س ، إذ أحدثها .
 (٧) ص : حدثت .
 (٨) ص ، ط ، ر ، م : صفة الله .
 (٩) ر : ولا يقال لصفة الله هي ولا غير الله ؛ ص . ط . ق : ولا يقال لصفة الله هي الله ولا غير الله ؛ الحيدة (ص ٨٣) ولا يقال لصفات الله هي الله ولا هي غير الله .
 (١٠) الحيدة (ص ٨٤) : ... ذلك تبينا أن المخلوق لم يزل مع الخالق .

« إنه لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل » ليلزمي^(١) ما قلت .
 وفي نسخة أخرى^(٢) : « وإنما قلت إنه^(٣) لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل
 الخالق سيخلق ؛ لأن الفعل صفة [الله]^(٤) ، والله يقدر عليه^(٥) ، ولا
 يمنعه منه^(٦) مانع » قال بشر : أنا أقول إنه أحدث الأشياء بقدرته ، فقل
 ما شئت ، فقال^(٧) عبد العزيز : فقلت : يا أمير المؤمنين ، قد أقر^(٨) بشر
 أن الله كان ولا شيء ، وأنه أحدث الأشياء بعد أن لم تكن شيئاً
 بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ، فلم يَحُلْ يا أمير
 المؤمنين / أن يكون أول خلق خلقه الله خلق^(٩) بقول قاله ، أو بإرادة
 أرادها ، أو بقدره قدرها ، فأبى ذلك كان فقد ثبت أن ههنا إرادة
 ومريداً ومراداً ، وقولا وقائلاً ومقولا له ، وقدرة وقادراً ومقدوراً عليه ،
 وذلك كله متقدم قبل الخلق ، وما كان قبل الخلق متقدماً فليس هو من
 الخلق في شيء . فقد كسرتُ قول بشر بالكتاب والسنة واللغة العربية
 والنظر والمعقول » ثم ذكر حجة أخرى .

والمقصود هنا : أن عبد العزيز احتج بتقسيم حاصر معقول ، فإن الله

(١) س : لتلزمي .

(٢) الكلام التالي موافق لنسخة الحيدة المطبوعة (ص ٨٤) .

(٣) إنه : ليست في (ر) ولا « الحيدة » .

(٤) الله : زيادة في (س) .

(٥) الحيدة : عليها .

(٦) الحيدة : منها .

(٧) س ، الحيدة : قال .

(٨) الحيدة : قد قال .

(٩) خلق : ليست في (س) ولا في « الحيدة » .

(١٠) س : فأبى .

تعالى إذا خلق شيئاً فإما أن يخلقه في نفسه ، أو في غيره ، أو يخلقه قائماً^(١) بنفسه ، وقد أبطل^(٢) الأقسام الثلاثة .

ولا ريب أن المعتزلة يقولون : إنه خلقه في غيره ، فأبطل ذلك عبد العزيز بالحجة العقلية التي يتداولها أهل السنة ، وهو أنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن القرآن كلام الله ، فإن كان مخلوقاً في محل آخر غيره^(٣) لزم أن يكون كل كلام مخلوق في محل كلام الله ، لئلا يمتثلها بالنسبة^(٤) إلى الله ، ويلزم أن يكون ما يخلقه تعالى^(٥) من كلام الجلود والأيدى والأرجل كلام الله ، فإذا قالوا : ﴿ أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ ﴾ [سورة فصلت : ٢١] كان الناطق هو المُنطِق ، وبشر لم يكن من القدرية ، بل كان ممن يقر بأن الله تعالى خالق أفعال العباد ؛ فالزمه عبد العزيز أن يكون كلام كل مخلوق كلام الله : حتى قول الكفر والفحش ، وهذا الإلزام صرح به حلولية الجهمية^(٦) من الاتحادية ونحوهم كصاحب « الفصوص » و« الفتوحات المكية » ونحوه^(٧) . وقالوا :

وكلُّ كلامٍ في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه^(٨)

(١) أو يخلقه قائماً : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : أو قائماً .

(٢) وقد أبطل : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : وأبطل .

(٣) ق : في محل غيره . س . ص . ط . ر : في محل آخر كغيره .

(٤) س . ط . ر : في النسبة .

(٥) س : ما يخلقه الله .

(٦) ق . ص . ر . ط : صرح به خلق كثير من الجهمية .

(٧) وهو محيي الدين بن عربي .

(٨) البيت لمحبي الدين بن عربي وقد ذكره في الفتوحات الملكية ٤ / ١٤١ ونصه هناك :

ألا كل قول في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه =

ولهذا قال من قال من السلف : من قال : ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾ [سورة طه : ١٤] مخلوق ، فقد جعل كلام الله بمتزلة قول فرعون ، الذى قال : ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [سورة النازعات : ٢٤] لأن عنده هذا الكلام خلقه الله فى الشجرة ، وذلك خلقه فى فرعون ، فإذا كان هذا كلام الله كان هذا كلام الله .

كما قال سليمان بن داود الهاشمى - أحد أئمة / الإسلام نظير الشافعى ١٣٥/٢ وأحمد وإسحاق وأبى عبيد وأبى بكر بن أبى شيبة وأمثالهم - قال : « من قال القرآن مخلوق فهو كافر ، وإن كان القرآن مخلوقا كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يُخَلَّد فى النار إذ قال : ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ من هذا؟ وكلاهما عنده مخلوق ، فأخبر بذلك أبو عبيد ، فاستحسنه وأعجبه ، ذكر ذلك البخارى فى كتاب «خلق أفعال العباد»^(١) »

وكذلك ذكر نظير هذا عبد الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس ويحيى بن سعيد القطان . وهذا مبنى على أن الله خالق أفعال العباد ، فإذا كان قد خلق فى محل : «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فاعْبُدْنِي» وخلق فى محل : «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» كان ذلك المحل الذى خلق فيه [ذلك]^(٢) الكلام أولى بالعقاب من فرعون ، وإذا كان ذلك كلام الله كان كلام فرعون كلام الله .

== والبيت الذى يتلوه :

بسم به أسمع كل مكون فنه إليه بدؤه وختامه

وانظر «جامع الرسائل» المجموعة الأولى . ص ١٥٧ .

(١) س : فى كتاب خلق الأفعال . ص : فى كتاب الأفعال . ر : فى خلق أفعال العباد .

(٢) ذلك : زيادة فى (س) .

وأما كونه خَلَقَهُ قائماً بنفسه فهو ظاهر البطلان أيضاً ، لأن الصفات لا تقوم بنفسها ، ولكن الجهمية تقول : خلق علماً لافي محل ، والبصريون من المعتزلة يقولون : خلق إرادة وقدرة^(١) لافي محل ، وطائفة منهم يقولون : خلق بخلق بعد خلق لافي محل ، وهذه المقالات ونحوها مما يعلم فساده بصريح العقل .

وأما القسم الأول - وهو كونه سبحانه خلقه في نفسه - فأبطله عبدالعزيز أيضاً ، لكن ما في نفس الله تعالى يحتمل نوعين :

أحدهما : أن يُقال : أحدث في نفسه بقدرته كلاماً بعد أن لم يكن متكلماً . وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول : كلام الله حادث ومحدث في ذات الله تعالى ، وأن الله تكلم^(٢) بعد أن لم يكن يتكلم أصلاً ، وأن الله يمتنع أن يقال في حقه^(٣) : ما زال متكلماً ، وهذا مما أنكره الإمام أحمد وغيره .

والثاني : أن يُقال : لم يزل الله متكلماً إذا شاء كما قاله الأئمة ، وكل من هاتين الطائفتين لا تقول : « إن ما في نفس الله مخلوق » بل المخلوق عندهم لا يكون إلا منفصلاً عن نفس الله تعالى ، وما قام به من أفعاله وصفاته فليس بمخلوق .

ولا ريب أن بشراً وغيره من القائلين بخلق القرآن كانوا يقولون : إنه خلقه / منفصلاً عنه كما خلق غيره من المخلوقات ، فأما نفس خلق الرب ١٣٦/٢

(١) س ، ط ، ر ، هـ : إرادة وبقاء . ولم تظهر العبارات في (ص) .

(٢) م ، ق : وأن الله متكلم ، هـ : فإن الله تكلم .

(٣) عبارة « في حقه » في (م) فقط .

عند من يقول الخلق غير المخلوق - وهم الأكثرون - فلا يقولون : إن الخلق مخلوق . ومن قال بتجدد ما يقوم به من الأفعال أو الإرادات^(١) أو الإدراكات لم يقل : إن ذلك مخلوق ؛ فإنه إذا كان ثمَّ خلقٌ وخالقٌ ومخلوقٌ لم يكون الخلق داخلًا في المخلوق .

ولهذا كان من يقول : « إن كلام الله قائم بذاته » متفقين على أن كلام الله غير مخلوق ، ثم هم بعد هذا متنازعون على عدة أقوال : هل يُقال : إنه معنى واحد أو خمسة معان لم تزل قديمة ، كما يقوله ابن كُلاب والأشعري ؟

أو أنه حروف وأصوات قديمة أزلية لم تزل قديمة ، كما يذكر عن ابن سالم وطائفة ؟

أو يقال : بل هو حروف وأصوات حادثة في ذاته بعد أن لم يكن متكلمًا ، كما يقوله ابن كَرَّام وطائفة ؟

أو يقال : إنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، وإنه إذا شاء تكلم بصوت يُسمع وتكلم بالحروف ، كما يُذكر ذلك عن أهل الحديث والأئمة ؟ والمقصود هنا أن ما قام بذاته لا يسميه أحد منهم مخلوقًا ، سواء كان حادثًا أو قديمًا .

وبهذا يظهر احتجاج عبد العزيز على بشره ؛ فإن بشرًا من أئمة الجَهْمِيَّة نفاة الصفات ، وعنده^(٢) لم يقم بذات الله تعالى صفة ولا فعل

(١) س : والإرادات .

(٢) م (فقط) : ولهذا كان القائلون .

(٣) م (فقط) : وعندهم .

ولا قدرة ولا كلام ولا إرادة ، بل ما تمَّ عنده^(١) إلا الذاتُ المجردة عن الصفات والمخلوقات المنفصلة عنها ، كما تقول ذلك الجهمية من المعتزلة وغيرهم ؛ فاحتجَّ عليه عبدُ العزيز بحجتين عقليتين :

إحداهما : أنه إذا كان كلامُ الله مخلوقاً ولم يخلقه في غيره ولا خلقه قائماً بنفسه : لزم أن يكون مخلوقاً في نفس الله ، وهذا باطل .

والثانية : أن المخلوقات المنفصلة عن الله خلقها الله بما ليس من المخلوقات : إما القدرة - كما أقر به بشر - وإما فعله وأمره وإرادته - كما قاله عبد العزيز - وعلى التقديرين : ثبت أنه كان قبل المخلوقات من الصفات ما ليس بمخلوق ، فبطل / أصلُ قول بشر والجهمية : إنه ليس لله صفة ، وإن كل ما سوى الذات المجردة فهو مخلوق . وتبين أن الذات يقومُ بها معانٍ ليست مخلوقة . وهذا حجة مثبتة^(٢) الصفات القائلين بأن القرآن كلام الله غير مخلوق على من نفى الصفات وقال بخلق القرآن ، فإن كل مَنْ نفى الصفات لزمه القولُ بخلق القرآن .

١٣٧/٢

يبقى كلام أهل الإثبات فيما يقوم بذاته : هل يجوز أن يتعلق شيء منه بمشيئته وقدرته أم لا ؟ وهل عبد العزيز ممن يُجوز أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، أو ممن يقول : لا يكون المراد المقدور إلا منفصلاً عنه مخلوقاً؟ ويجعل المقدور هو المخلوق ، وهما في الأصل قولان معروفان ذكرهما الحارثُ المحاسبى وغيره عن أهل السنة حسبما تقدم إيراده .

وهذا القول الثاني هو قول ابن كلاب والاشعري ومن وافقهما من

(١) م (فقط) : عندهم .

(٢) س : للثبته .

أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد^(١) وغيرهم .
والقول الأول : هو^(٢) قول أئمة أهل^(٣) الحديث والحشامية والكرامية
وطوائف من أهل الكلام من المرجئة^(٤) ، كأبي معاذ التومني وزهير الأثرى
وغيرهم^(٥) ومن وافق هؤلاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي
وأحمد^(٦) وغيرهم .

فقد يقول القائل : إن عبد العزيز موافق لابن كلاب ؛ لأنه قال : إن
الله لا يكون مكانا للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون
ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، لكن إذا تدبر المتدبر سائر كلام عبد
العزيز وجده من أهل القول الأول : قول أهل الحديث ؛ لأنه قال بعد
هذا لبشر : بأي شيء حدثت الأشياء ؟ قال : أحدثها الله بقدرته التي لم
تزل ، قال عبد العزيز : فقلت له : إنه قد^(٧) أحدثها بقدرته كما ذكرت ،
أفلمست^(٨) تقول : إنه لم يزل قادراً ؟ قال : بلى ، فقلت له^(٩) : فتقول :
إنه لم يزل يفعل ؟ قال : لا أقول هذا ، قلت :^(١٠) فلا بد أن يلزمك أن
تقول : إنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة ؛ لأن القدرة صفة . وقال

(١) م . ق . ص ، ط ، ر : أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد .

(٢) هو : زيادة في (م) . (ق) .

(٣) أهل : ليست في (س) .

(٤) س : من المرجئة وغيرهم .

(٥) س : وغيرهما .

(٦) م ، ق ، ص . ط . ر : أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد .

(٧) قد : زيادة في (م) .

(٨) أفلمست : كذا في (م) وفي سائر النسخ : أفليس .

(٩) س : قلت له .

(١٠) م (فقط) : قلت .

عبد العزيز بعد هذا : لم أقل^(١) لم يزل الخالق يخلق ولم يزل الفاعل يفعل ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه^(٢) مانع .

١٣٨/٢ / وقد أثبتَ عبدُ العزيز فعلاً مقدوراً لله هو صفة له ليس من المخلوقات ، وأنه به خَلَقَ المخلوقات ، وهذا صريح في أنه يجعل الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، وأن الفعل صفة لله ، مقدور لله^(٣) ، إذا شاء ، ولا يمنع منه مانع ، وهذا خلاف قول الأشعري ومن وافقه .

يبقى أن يقال : هذا الخلق - الذي يسمى التكوين - من الناس مَنْ يجعله قديماً ، ومنهم من يجعله مقدوراً مُراداً ، وعبدُ العزيز صرَّحَ بأن الفعل الذي به يُخلق الخلق مقدور له ، وهذا تصريح بأنه يقوم بذات الله عنده ما يتعلق بقدرته ، وما كان موجوداً مقدوراً لله فهو مراد له بالضرورة واتفاق الناس .

وأيضاً فإنه قال : قد أقر بشر أن الله أحدث الأشياء بقدرته ، وقلت أنا : إنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته ؛ فقد صرح^(٤) بأن القول يكون عن قدرته ، فجعل قولَ الله مقدوراً له مع أنه صفة له عنده .

وهذا قول من يقول : إنه يقدر على التكلم ، وإنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، وليس هو^(٥) قول من يقول : إن القول لازم له ، لا يتعلق بقدرته ومشيئته .

(١) س : لم أقل .

(٢) منه : ليست في (ق) .

(٣) س : وأن الفعل مقدوراً لله . هـ : وأن الفعل المقدور لله .

(٤) س : فصرح .

(٥) س : وليس هذا .

فتبين أن عبد العزيز الكنانى^(١) يثبت أنه^(٢) يقوم بذات الله تعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يجعل كل واحد من ذلك قديما ، وإن كان النوع قد يكون قديما ، لأن بشرا لما قال له : أحدثها بقدرته التي لم تنزل ، قال له : أفليس تقول : لم ينزل قادرا؟ قال : بلى ، ، قال : فتقول إنه لم ينزل يفعل؟ قال : لا ، قال : فلا بد أن يلزمك أن تقول : إنه خلق بالفعل الذى كان بالقدرة .

وهذا لأنه إذا كان لم ينزل قادرا ولا مخلوقاً ثم وُجد مخلوق ، لم يكن قد وُجد بقدرة بلا فعل ، فإنه لو كان مجرد القدرة كافيا في وجوده بلا فعل للزم مقارنة المخلوق للقدرة القديمة .

وهذا المقام هو المقام المعروف ، وهو أنه : هل يمكن وجود الحوادث بلا سبب حادث أم لا^(٣)؟ فإن جمهور العقلاء يقولون : إن انتفاء هذا معلوم بالضرورة ، وإن / ذلك يقتضى الترجيح بلا مرجح ، وهذا هو^(٤) ١٣٩/٢ الذى ذكره عبد العزيز ، بخلاف قول من يقول : إن نفس القادر يرجح أحد طرفي مقدوره^(٥) بلا مرجح ، كما يقوله أكثر المعتزلة والجهمية ، أو بمجرد إرادة قديمة كما تقوله الكلائية والكرامية^(٦) فإن هذا هو الذى ذكره بشر .

(١) الكنانى : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : المكى .

(٢) أنه : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : أن .

(٣) أم لا : ليست في (س) .

(٤) هو : ليست في (س) .

(٥) مقدوره : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : مقدوريه .

(٦) س : الكرامية والكلائية .

يبقى^(١) هنا سؤال [على]^(٢) عبد العزيز، وهو الذى ألزمه إياه بشر، حيث قال [له]^(٣) : وأنت أيضا يلزمك أن تقول : لم يزل يفعل ويخلق ، وإذا^(٤) كان كذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله ؛ لأن الحادث إن لم يفتقر إلى سبب حادث كَفَت القدرة القديمة ، وإن افتقر إلى سبب حادث فالقول فى حدوث ذلك السبب كالقول فى الذى حدث به ، فيلزم تسلسل الحوادث ، فيلزمك أنه لم يزل يفعل ويخلق ، فيكون المخلوق معه ، فأجابه عبد العزيز بأنى لم أقل « لم يزل الخالق يخلق ، ولم يزل الفاعل يفعل ، ليلزمنى^(٥) ما قلت ، وإنما الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه مانع » وفى النسخة^(٦) الأخرى : « وإنما قلت : لم يزل الخالق سيخلق ، والفاعل سيفعل ، لأن الفعل صفة^(٧) ، والله يقدر عليه ، ولا يمنع منه مانع^(٨) » .

ومضمون كلامه : أننى لم أقل إن الله لم يزل يخلق الأشياء المنفصلة ويفعلها ، ولا يلزمنى هذا كما لزمك ، لأنك جعلت المخلوقات تحصل بالقدرة القديمة من غير فعل من القادر يقوم به ، فإذا لم تتوقف المخلوقات على غير القدرة ، والقدرة قديمة ، لزم وجود المخلوقات معها ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ؛ لأن القدرة دائمة أزلا

(١) م : ويبقى .

(٢) على : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) له : ساقطة من (م) .

(٤) ص ، ط ، ر : وإذا .

(٥) م : للزمنى .

(٦) هـ : نسخة

(٧) س : صفة كمال .

(٨) عبارة «ولا يمنع منه مانع : كتبت فى (س) ولكن عليها شطب .

وأبداً ، ووجودُ المخلوقات^(١) ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وعند وجود المرجح التام يجب وجوده ، لأنه لو لم يجب لكان قابلاً للوجود والعدم ، فيبقى ممكناً كما كان ، فلا يترجح إلا بمرجح تام . فتبين أن وجود القدرة التي يمكن معها وجود المخلوقات^(٢) لا يوجد المخلوق مع مجردها ، بل لا بد من أمر آخر يفعله الرب .

قال عبد العزيز : وهذا الفعل صفة لله ، ليس من المخلوقات المنفصلة عنه ، / والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، فأما قول القائل : « إن ١٤٠/٢ ذلك الفعل الذي لم يكن ثم كان بالقدرة وهو صفة » فإنه^(٣) يسأل عن سبب حدوثه ، كما يسأل عن سبب حدوث المخلوق به .
فيجيب^(٤) عنه العزيز بأجوبة .

أحدها : الجواب المركب وهو أن يقول : تسلسل الآثار الحادثة إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممكناً فلا محذور في التزامه ، وإن كان ممتنعاً لم يلزم ذلك ، ولا يلزم من بطلان التسلسل بطلان الفعل الذي لا يكون المخلوق إلا به ، فإننا نعلم أن المفعول المنفصل لا يكون إلا بفعل ، والمخلوق لا يكون إلا بخلق ، قبل العلم بجواز التسلسل أو بطلانه ، ولهذا كان كثير من الطوائف يقولون : الخلق غير المخلوق ، والفعل غير المفعول ، فيثبتون ذلك مع إبطال التسلسل ، مثل كثير من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، ومن الصوفية

(١) م ، ق ، ط ، ر ، هـ : المخلوق .

(٢) س ، هـ : المخلوق .

(٣) فإنه : ساقطة من (س) .

(٤) ط : فيجيبه .

وأهل الحديث والكلام من الكرامة والمرجئة والشيعه وغيرهم ، وهؤلاء منهم من يقول : الفعل الذى هو التكوين قديم ، والمكوّن المنفصل حادث ، كما يقولون مثل ذلك فى الإرادة ، ومنهم من يقول : بل ذلك حادث الجنس بعد أن لم يكن ؛ وكلا الفريقين لا يقولون : إن ذلك مخلوق ، بل يقولون : إن المخلوق وُجد به كما وُجد بالقدرة .

الجواب الثانى : أن يقول : ما ذكرته من التسلسل لازم لكل مَنْ قال : إن جنس الحوادث يكون بعد أن لم يكن^(١) ، فهو لازم لك ولى إذا قلت بهذا ، فلا أختص بجوابه ، وأما وجودُ المفعول بدون فعل : فهذا لازم لك وَحَدِّكَ ، وهو الذى احتججتُ به عليك ، فحجتي عليك ثابتة تُبطل قولك دون قولى . والإلزام^(٢) الذى ذكرته أنت مشترك بينى وبينك ، فلا يخصنى جوابه .

الجواب الثالث : أن يقول : أنا قلت : الفعلُ صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، والفعل القائم به ليس هو المخلوق المنفصل عنه ، وإنما يجب / أن يكون المخلوق معه فى الأزل إذا ثَبَتَ أن الفعل يستلزم فعلا قبله ، وأن الفعل اللازم يستلزم ثبوت الفعل المتعدى إلى المخلوق ، فإن^(٣) ذلك يستلزم ثبوت غير^(٤) المخلوق .

وكل هذه المقدمات فيها ممانعات ومعارضات ، وتحتاج إلى حجج لم

(١) يكون بعد أن لم يكن : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : تكون بعد أن لم تكن .

(٢) س . ص : والالتزام .

(٣) س : وإن

(٤) س : عين .

يذكر المريسي منها شيئا^(١)، وعبد العزيز لم يلتزم شيئا من ذلك، وإنما التزم أن الفعل صفة لله تعالى، والله يقدر عليه، ولا يمنع منه مانع، وحجته يحصل بها المقصود^(٢).

وقوله في النسخة الأخرى - إن صح عنه^(٣): «إنما قلت لم يزل الفاعل سيفعل، والخالق سيخلق» قد نفى فيه أن يكون نفسُ الفعل قديما، فضلا عن أن يكون المفعول قديما.

وقوله: «إن الفعل صفة لله، والله يقدر عليه، لا يمنع منه مانع» يمنع قدم عين الفعل، لا يمنع قدم نوعه، إلا أن يثبت امتناع تسلسل الآثار، وليس في كلامه تعرض لنفي ذلك ولا إثباته.

وقوله: «لم يزل سيفعل» إن صح عنه يحتمل معنيين^(٤): أحدهما: أنه لم يزل موصوفا بأنه سيفعل ما يفعله من جميع المفعولات أعيانها وأنواعها، كما يقوله من يقول بحدوث^(٥) نوع الفعل القائم به^(٦) كما يقوله من يقول بحدوث^(٧) أنواع المنفصلات عنه. والثاني: أنه لم يزل الفاعل سيفعل شيئا بعد شيء؛ فهو متقدم على كل واحدٍ واحدٍ من أعيان المفعولات.

فعلى الأول يمتنع أن يكون شيء من أنواعها أو أعيانها قديما، وعلى

(١) س . ط . ر : شيئا منها .

(٢) س : وحجته تحصل بهذا المقصود .

(٣) عنه : زيادة في (م) : (ق) .

(٤) س : شيئين .

(٥-٥) : ساقط من (م) (ر) . والعبارة مطموسة في (ص) .

(٦) م : العالم به .

الثاني لا يمتنع تقدم الأنواع ، بل قد يمتنع تقدم أعيان المخلوقات^(١) ، فلا يكون شئ من المخلوقات مع الله في الأزل على التقديرين .

وجُماع ذلك : أن الذي ألزمه عبد العزيز للمريسي لازم له ، مبطل لقلوله بلا ريب ، وعليه جمهور الناس ، فإن جماهير الناس يقولون : الخلق غير المخلوق ، / والفعل غير المفعول ، وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية وجماهير أهل الحديث ، بل كلهم ، وكثير من أهل الكلام والفلسفة أو جماهيرهم ، فهو قول أكثر المرجئة من الكرامية وغيرهم ، وأكثر الشيعة ، وكثير من المعتزلة والكلائية ، وكثير من الفلاسفة ، ولأصحاب مالك والشافعي وأحمد في ذلك قولان ؛ فالذي عليه أئمتهم : أن الخلق غير المخلوق ، وهو آخر قول القاضى أبي يعلى وقول جمهور أصحاب أحمد ، وهو الذي حكاه البغوى عن أهل السنة ، وهو قول كثير من الكلائية .

١٤٢/٢

وأما قوله : « إنه قادر على الفعل لا يمنعه منه مانع » فكلامه يقتضى أنه لم يزل قادرا على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وهذا الذى قاله هو الذى عليه جماهير الناس ؛ ولهذا أنكروا على من قال : لم يكن قادرا على الفعل فى الأزل^(٢) . وكان من يبغض الأشعرى ينسب إليه هذا^(٣) ، لتنفرد^(٤) عنه قلوب الناس ، وأراد أبو محمد الجوينى وغيره تبرئته من هذا القول ، كما قد ذكرناه فى غير هذا الموضع .

(١) س : الأعيان المخلوقات .

(٢) س : لم يكن قادرا فى الأزل على الفعل .

(٣) س : هذا إليه .

(٤) س : لينفرد .

وإذا كان لم يزل قادرا على الفعل كان هذا صفة كمال ، فلهذا قال عبد العزيز : « لأن الفعل صفة والله قادر عليه لا يمنعه منه مانع » وقد خلق المخلوقات بفعله فوجدت بالفعل الذى هو الخلق ، والفعل الذى هو الخلق بقدرة الله تعالى ، والقدرة على خلق المخلوق هي القدرة عليه .

كما قال تعالى : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ ۗ ﴾ [سورة يس : ٨١] وقوله تعالى : ﴿ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۗ ﴾ [سورة القيامة : ٤٠] وقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٥] الآية ، ونحو ذلك مما فيه وصف الله بالقدرة على الأفعال المتناولة للمفعولات ، وفيه بيان أن الخلق ليس هو المخلوق ، ولا أن (١) نفس خلقه للسّموات والأرض هو (٢) السّموات والأرض ، والقدرة التي تزل ثم وجدت المخلوقات بدون فعل أصلا .

فيقول له المريسي : فذلك الفعل الذى هو صفته وهو يقدر عليه لا يمنعه منه / مانع ، إن كان قديما كان كالقدرة ، وكان السؤال على ١٤٣/٢ كالسؤال عليك ، وإن كان حادثا من غير تقدم فعل آخر سألتك عن سبب حدوثه بالقدرة التي لم تزل [كما سألتني عن سبب حدوث المخلوق بالقدرة التي لم تزل] (٥) ، وإن كان ذلك الفعل كان بفعلٍ آخر وتسلسل

(١) س ، ط : لأن ، ر : لا أن .

(٢) س : ليس هو .

(٣) ط : صفة .

(٤) م (فقط) : وإن كان .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (م) ، (ق) .

الأمر : لزم تسلسل الأفعال ، ولزم أن يكون الفاعل لم يزل يفعل ،
والخالق لم يزل يخلق .

فيقول له عبد العزيز : لم أقل إنه قديم ، بل قلت : إنه صفة ، والله
قادر عليه ، لا يمنع منه مانع ، وما كان مقدورا له لا يمنع منه مانع لم
يجب أن يكون قديما معه ، بل إن شاء فعَله وإن شاء لم يفعله .
وأما سؤالك عن سبب حدوثه فهنا لأهل الإثبات جوابان :

أحدهما : - وهو جواب الكرامية ومن وافقهم - أن إثبات الفعل
للمفعول والخالق للمخلوق لا بد منه ، فَإِنَّا نَعْقِلُ أَنَّ الْقَادِرَ عَلَى الْفِعْلِ قَبْلَ
أَنْ يَفْعَلَهُ لَيْسَ لَهُ فِعْلٌ ، فَإِذَا فَعَلَهُ كَانَ هُنَاكَ فِعْلٌ بِهِ فَعَلَ الْمَفْعُولُ ،
وَخَلَقَ بِهِ خَلَقَ الْمَخْلُوقُ ، وَنَحْنُ مَقْصُودُنَا إِثْبَاتُ فِعْلِ وَصْفَةِ اللَّهِ تَقُومُ بِهِ
مَغَايِرٌ^(١) لِمَخْلُوقَاتِهِ ، وَكَلَامُهُ مِنْ هَذَا الْبَابِ ، وَنَحْنُ لَمْ نُوْرِدْ عَلَيْكُمْ
التسلسل ، فَإِنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ عَلَى قَوْلِنَا وَقَوْلِكُمْ جَمِيعًا .

الجواب الثاني : أن يقول من يجب به : لا يمتنع أن يكون قبل
الفعل [المعين]^(٢) ما هو أيضا فِعْلٌ فَعَلَهُ اللَّهُ بِقُدْرَتِهِ ، وَلَا يَضُرُّنِي
التسلسل ، فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ مُمْكِنٌ ، فَإِنَّ هَذَا تَسْلُسُلٌ فِي الْأَفْعَالِ وَالْآثَارِ
وَالشُّرُوطِ ، وَهَذَا لَيْسَ بِمَمْتَنَعٍ .

فعلى الجواب الأول : يظهر قوله : « إنما قلت لم يزل الخالق^(٣) سيخلق
وسيفعل ، ولم أقل لم يزل يخلق ويفعل » .

(١) م (فقط) : مغايرة .

(٢) المعين : زيادة في (س) .

(٣) الخالق : ساقطة من (س) .

وأما على الجواب الثاني : فإذا قال : لم أقل لم يزل يخلق ويفعل ، بل أقول : إنه لم يزل سيخلق وسيفعل ، فنقره بوجهين : أحدهما : أن الفعل لا يستلزم وجود مخلوق ، بل يكون الفعل قائماً بنفسه بعد فعل قائم بنفسه ، وهلم جرا من غير وجود مخلوق منفصل عنه .

الثاني : أنه لو قُدِّرَ تسلسل المفعولات^(١) كتسلسل الأفعال فما من / ١٤٤/٢ مفعول ولا فعل إلا وهو حادث كائن بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في الأزل شيء من المفعولات ولا الأفعال ؛ إذ كان كل منهما حادثاً بعد أن لم يكن ، والحادث بعد أن لم يكن لا يكون مقارناً للقديم الذي لم يزل ، وإذا قيل : « إن نوع الأفعال أو المفعولات لم يزل » فنوع الحوادث لا يوجد مجتمعاً ، لا يوجد إلا متعاقباً ، فإذا قيل : « لم يزل الفاعل يفعل ، والخالق يخلق » - والفعل لا يكون إلا معيناً ، والخلق والمخلوق لا يكون إلا معيناً - فقد يُفهم أن الخالق للسموات والإنسان لم يزل يخلق السموات والإنسان ، والفاعل لذلك لم يزل يفعله ، وليس كذلك ، بل لم يزل الخالق لذلك سيخلقه ، ولم يزل الفاعل لذلك سيفعله ، فما من مخلوق من المخلوقات ولا فعل من الأفعال^(٢) إلا والرب تعالى موصوف بأنه لم يزل سيفعله ، ليس موصوفاً بأنه لم يزل فاعلاً له خالقا له ، بمعنى أنه موجود معه في الأزل ، وإن قُدِّرَ أنه كان قبل هذا الفعل فاعلاً لفعل آخر ، وقبل هذا المخلوق خالقا لمخلوق آخر ؛ فهو لم يزل بالنسبة إلى كل

(١) ق : إنه لو تسلسلت المفعولات ، م : إنه لو تسلسلت [المخلوقات] المفعولات .

(٢) ط : إذا .

(٣) م ، ق : من المفعولات .

فعل ومخلوق سيفعله وسيخلقه ، لا يُقال : لم يزل فاعلا له خالقا بمعنى مقارنته له^(١) . وإذا أُريد أنه لم يزل فاعلا للنوع ، كان هذا بمعنى قولنا : « [إنه] لم يزل سيفعل ما يفعله » لكن هذه العبارة تُفهم من الباطل مالا تفهمه تلك العبارة .

وهذا الموضوع للناس فيه أقوال ؛ فإن جمهور أهل السنة يقولون : لم يزل الله خالقا فاعلا ، كما قال الإمام أحمد : لم يزل الله عالما متكلماً غفوراً ، بل يقولون : لم يزل يفعل ، إما بناء على أن الفعل قديم وإن كان المفعول محدثاً ، أو بناء على قيام الأفعال المتعاقبة بالفاعل .

ومذهب بشر وإخوانه الجهمية : أن المخلوقات كلها كائنة بدون فعل ولا خلق وكلام الله من جملتها ، فألزمه^(٢) عبد العزيز على أصله ، فقال له : إذا قلت : كان الله ولما يفعل ولما يخلق شيئاً ، وهو لم يزل قادراً ، ثم خلق المخلوقات ، فأنت تقول : لم يزل قادراً ، ولا تقول : لم يزل يفعل المخلوقات ، فلا بد [له من]^(٣) أن يكون هناك فعل حصل / بالقدرة ، وليس هو القدرة التي لم تزل ولا هو المخلوق المنفصل ، إذ لو كان كذلك لكان المخلوق قد وجد من غير خلق ، والمفعول قد وجد من غير فعل ، وهذا أعظم امتناعاً في العقل من كونه وُجد بغير قدرة ، فإنه

١٤٥/٢

(١) س : بمعنى المقارنة له .

(٢) م ، ق ، ط ، ر : كمنى .

(٣) إنه . زيادة في (س) .

(٤) م ، ق : فإذا ألزمه .

(٥) له من : زيادة في (س) .

(٦) م ، ق : تناقضا .

إذا عرض على العقل مفعول مخلوق^(١) حدث بعد أن لم يكن بلا فعل ولا خلق كان إنكار العقل لذلك أعظم من إنكاره لحدوثه من غير قدرة للفاعل ، وإنكاره لحدوثه من غير فاعل أعظم امتناعا في العقل من هذا وهذا ، فإذا قيل : فعله الفاعل بلا قدرة ، أنكره العقل ، وإذا قيل : فعله بالقدرة التي لم تزل بدون فعل ، كان إنكاره أعظم ، وإذا قيل : حدث بلا فاعل ، كان أعظم وأعظم ، فإن الفاعل بلا فعل كالعالم بلا علم ، والحى بلا حياة ، [والقادر بلا قدره ونحو ذلك]^(٢) وذلك نفي لجزء مدلول اللفظ الذى دل عليه بالتضمن ، وأما نفي القدرة [عن الفاعل]^(٣) فهو نفي لما دل عليه باللزوم العقلي .

وإذا قال القائل : « بل يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا فعل ولا خلق غيره ، لأنه لو كان بفعلٍ للزم أن يكون للفعل فعل ، ولزم^(٤) التسلسل وأن يكون محلا للحوادث » .

قيل : فعلى هذا يجوز أن يكون المفعول المخلوق حدث بلا قدرة من الفاعل ؛ لأن ثبوت القدرة يستلزم ثبوت الصفات وقيام الأعراض به .

فإذا قال : « الفعل بدون القدرة ممتنع ، وليس في العقل ما يحيل لوازم القدرة ، بل علمنا بامتناع الفعل بلا قدرة أعظم من علمنا بامتناع قيام الصفات به ، وإن سماها المسمى أعراضا » .

(١) مفعول مخلوق : كذا في (س) وفي سائر النسخ : مخلوق مفعول .

(٢) ما بين المعقوفين زيادة في (س) .

(٣) ر : نفي لمدلول .

(٤) عن الفاعل : زيادة في (س) .

(٥) م . ق . ط . ر : وللزم .

(٦) س : فعلى هذا قيل .

قيل له : والمخلوق المفعول بلا فعل ولا خلق أعظم امتناعاً في العقل . وليس في العقل ما يحيل لوازم الفعل الذي كان بالقدرة ، بل عِلْمًا بامتناع ذلك أعظم من علمنا بامتناع قيام الأفعال به ، وإن سماها^(١) المسمّى حوادث .

يبين ذلك : أن افتقار المخلوق إلى خلق والمفعول المنفصل إلى فعل يُعلم بالزوم العقلي وبالقول السمعى ، فإن « فاعل وخالق^(٢) » مثل متكلم وقائل ومريد ومتحرك / وغير ذلك^(٣) من الأسماء التي تستلزم قيام معانٍ بالمسميات . ١٤٦/٢

فلما ظهرت حجة عبد العزيز على المريسي في أنه لا بد من فعل للرب تعالى بقدرته ، كما قال له : « يلزمك أن تقول إنه^(٤) خلق بالفعل الذي كان عن القدرة ، وليس الفعل هو القدرة ، لأن القدرة صفة لله ، ولا يقال لصفة الله : هي الله ، ولا يقال : إنها غير الله » ولم يقل عبد العزيز : إنها ليست هي الله ولا غيره ، بل قال : لا يقال إنها هي الله ، ولا يقال إنها غيره .

وقول عبد العزيز هذا هو قول أئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره ، وهو قول ابن كلاب وغيره من الأعيان . ولكن طائفة من أصحاب

(١) س . ط . ر . ص : وإن سماها .

(٢) س : فلما قال خالق وفاعل .

(٣) س : ونحو ذلك .

(٤) س : بأنه .

أحمد مع طائفة من متكلمي الصفاتية أصحاب الأشعري يقولون : لا
هي الله ولا غيره .^(٢)

وتلك العبارة هي الصواب ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن
لفظ « الغير » فيه إجمال ، فلا يصح إطلاقه لا نفيًا ولا إثباتًا على
الصفة ، ولكن يصح^(٣) نفي إطلاقه نفيًا أو إثباتًا^(٤) ، كما قال السلف مثل
ذلك في لفظ « الجبر » ونحوه من الألفاظ المحملة : إنه لا يُطلق [لا]^(٥)
نفيًا ولا إثباتًا ، وإذا قيل : « لا يطلق لا هذا ولا هذا » لم يلزم إثبات
قسم ثالث ، لا هو الموصوف ولا غير الموصوف ، بل يلزم إثبات مالا
يُطلق عليه لفظ الغير ، لا ما ينفي عنه المغايرة .

ومقصود عبد العزيز : أن القدرة صفة لله ، ليست هي الفعل الذي
كان عن القدرة ؛ فإنه يقول : لم يزل الله قادراً ، ولا يقول^(٦) : لم يزل
فاعلاً .

فعارضه الميرسي بأن هذا يلزمك أيضاً ، فيلزمك أن تقول : لم يزل
يفعل ويخلق . وإذا قلت ذلك فقد ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله .
فقال له عبد العزيز : ليس لك أن تحكم على وتلزمني ما لا يلزمني ،
وتحكي عني ما لم أقل ؛ وذلك لأن عبد العزيز لم يقل في هذا قولاً يُحكى

(١) م ، ق : متكلمة ؛ ط : متكلم .

(٢) م (فقط) : ولا هي غير الله .

(٣) س : ولكن يصلح .

(٤) س : وإثباتا .

(٥) لا : ساقطة من (م) فقط .

(٦) س : لم يزل قادرا ولم يقل .

عنه ، ولكن قال له : إما أن تلتزم أنت ما ألزمتني ، وإلا التزمت أن تقول : إن المخلوق لم يزل مع الله .

وهذا الذي قاله المريسي إنما يلزم عبد العزيز إذا أبطل كل قسم مما يمكن / أن يُقال في هذا المقام ، وهو لم يفعل ذلك ، ولا سبيل له إليه ، ١٤٧/٢ بخلاف ما ألزمه إياه عبد العزيز ، فإنه لازم [له] ^(١) لا محالة ، إذ كان قوله : « إن المخلوقات كلها - وكلام الله عنده من جملتها - حدثت بعد أن لم تكن من غير فعل فعله الله ، بل بقدرته التي لم تزل » مع أن عبد العزيز قد بين فيما بعد أن ما أقر به المريسي يكفيه في الاحتجاج في مسألة القرآن ؛ فإن المريسي أقر بأن الله خلقها بقدرته ، فأثبت هنا معنى هو صفة لله تعالى ليس بمخلوق ؛ فبطل أصل قوله الذي نفي به الصفات ، وقال : إن القرآن مخلوق ، لكن عبد العزيز بين له ما يلزمه ، وما أقر به ، وأن الحجة تحصل بهذا وبهذا ، وأما المريسي فعارضه بأن قال : يلزمك ما ألزمتني .

وذلك مبني على مقدمات لم يذكر منها واحدة .

أحدها : أن يقول : إذا كان أحدث ^(٢) الأشياء بفعله الكائن عن قدرته ^(٣) حصل المقصود من غير إثبات قديم مع الله تعالى ؛ ولهذا قال له عبد العزيز : « إنما قلت : الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » وفي نسخة أخرى زيادة على ذلك : « إنما قلت : إنه لم يزل الفاعل سيفعل ، ولم يزل الخالق سيخلق ، لأن الفعل صفة لله »

(١) له : زيادة في (س) ، (ر) .

(٢) س : إذا أحدث .

(٣) قدرته : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : القدرة .

وهذه الزيادة لم تتقدم في كلام عبد العزيز ، فإما أن تكون ملحقة من بعض الناس^(١) في بعض النسخ ، أو يكون معنى الكلام : إنما قولي هذا ، وإنما^(٢) قلت إني اعتقدت^(٣) والتزمت هذا ، أو يكون المعنى : إنما أقول وأعتقد هذا . والأشبه أن هذه الزيادة ليست من كلام عبد العزيز ، فإنها لا تناسب ما ذكره من مناظرته المستقيمة ، ولم يتقدم من عبد العزيز ذكر هذا الكلام ولا ما يدل عليه . بخلاف قوله : « إنما الفعل صفة لله ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » فإن هذا كلام^(٤) حسن صحيح ، وهو لم يكن قد قاله ، ولهذا لم يقل : إني قلت ذلك ، ولكن قال : هذا هو الذي^(٥) يجب أن يقال ، وهو الذي يلزمني أن أقوله ، لأنني بينت أن المخلوق لا يكون إلا بفعل عن قدرة الله ، والفعل قائم / بالله ، ليس هو مخلوقا منفصلا ؛ وهذا مراده بقوله : « إنه ١٤٨/٢ صفة » لم يرد بذلك أن الفعل المعين لازم لذات الله تعالى ، لأنه قد قال : « والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع » .

فحصل بذلك مقصود عبد العزيز من أن هناك فعلا أحدث الله به^(٦) المخلوقات عن قدرته ؛ فأقام الحجة على أنه يقوم بالله تعالى أمر غير المخلوقات عن القدرة ، واعترف له المريسي بالقدرة .

(١) م (قط) : من بعض النسخ .

(٢) م . ق : أو إنما .

(٣) س : إني ما اعتقدت .

(٤) م : الكلام .

(٥) م : ولكن قال هذا [أقول . و] هو الذي .

(٦) أحدث الله به : كذا في (م) . وفي سائر النسخ : أحدث به .

فقد ثبت على كل تقدير أن قَبْلَ المخلوق^(١) شيئاً خارجاً عن المخلوق ،
سواء كان هو القدرة وحدها أو كان مع ذلك الفعل والقول والإرادة ،
وما كان متقدماً قبل المخلوق فليس هو من المخلوق ؛ فبطل قول المريسي :
إن ما لا يُسَمَّى بالله فهو مخلوق ؛ فإن هذه الأمور كلها ليست هي الله ،
وليس مخلوقة ، لأن هذه صفات له . ولا يقال : « إنها هي الله^(٢) » ولا
يقال : « إنها غير الله » وإذا قلنا : « الله الخالق وما سواه مخلوق » فقد
دخل في مسمى اسمه صفاته ، فإنها داخلة في مسمى اسمه . ولما قال النبي
صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد أشرك^(٣) » لم يكن الحلف
بعزة^(٤) الله^(٥) ونحو ذلك حلقاً بغير الله^(٦) .

ولما حدثت الجهمية واعتقدوا أن القرآن^(٧) خارج عن مسمى اسم الله
تعالى ، قال مَنْ قال من السلف : « الله الخالق وما سواه مخلوق ، إلا
القرآن فإنه كلام الله غير مخلوق » ، فاستثنوا القرآن مما سواه ، لما أدخله
مَنْ أدخله فيما سواه ، ولفظ « ما سواه » هو كلفظ « الغير » وقد قلنا :

(١) م : المخلوقات .

(٢) س ، ص ، ط : إنها الله . وسقطت العبارة من (د) .

(٣) الحديث عن ابن عمر رضی الله عنهما في : سنن أبي داود ٣/٣٠٣ (كتاب الأيمان والنذور .
باب في كراهية الحلف بالآباء ؛ سنن الترمذی ١٨/٧ - ١٩ (كتاب النذور ، باب ما جاء في كراهية
الحلف بغير الله) . وجاء الحديث مطولاً في المسند (ط . المعارف) ٧/٢٢٩ (رقم ٣٥٧٥) .
١٠/٨ - ١١ (رقم ٥٥٩٣) . ٢٧٨/٨ (رقم ٦٠٧٢ - ٦٠٧٣) .

(٤) س : بغير .

(٥) أورد البخاری عدداً من الأحاديث عن عدد من الصحابة . فيها الحلف بعزة الله . انظر :
البخاری ١٣٤/٨ - ١٣٥ (كتاب الأيمان والنذور . باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته) .

(٦) س : حلقاً بالله .

(٧) م ، ق : أن مسمى القرآن .

إن القرآن وسائر الصفات لا يطلق عليه أنه هو ، ولا يطلق عليه أنه غيره ؛ فكذلك^(١) لا يطلق عليه أنه مما سواه ، ولا أنه ليس مما سواه ، لكن مع القرينة قد يدخل في هذا تارة وفي هذا تارة .

فلما كان بعض الناس قد يفهم أن القرآن هو مما سواه قال مَنْ قال من السلف « ما سواه مخلوق » ، . إلا القرآن^(٢) ؛ فإنه كلام الله غير مخلوق : منه بدأ ، وإليه يعود » ومن لم يفهم دخول الكلام في لفظ « سواه » لم يحتج إلى هذا الاستثناء ، / بل قال : « الله الخالق وما سواه ١٤٩/٢ مخلوق^(٣) . والقرآن كلام الله غير مخلوق » لا يقول^(٣) : « إلا القرآن » أى القرآن هو كلامه ، وكلامه وفعله^(٤) وعلمه وسائر ما يقوم بذاته لا يكون مخلوقا ، وإنما المخلوق ما كان مُبَيَّنًا له ؛ ولهذا قال السلف والأئمة^(٥) ، كأحمد وغيره : « القرآن كلام الله ليس ببائن منه » وقالوا : « كلام الله من الله » .

وقال أحمد بن حنبل لرجل سأله فقال له^(٦) : « ألسنت مخلوقا ؟ فقال : بلى ، فقال : أوليس^(٧) كلامك منك ؟ قال : بلى ، قال : والله ليس بمخلوق ، وكلامه منه » ومُرَّاده أن المخلوق : إذا كان كلامه صفةً

(١) فكذلك : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : فلذلك .

(٢-٢) ساقط من (ق) .

(٣) م : ولا يقول .

(٤) س . ص . ط ، ر : وفعاله .

(٥) س : قال الأئمة .

(٦) له : زيادة في (م) . (ق) .

(٧) أو ليس : كذا في (س) وفي سائر النسخ : أليس .

له هو داخل^(١) في مسمى اسمه ، وهو قائم به ، فالخالق أولى أن يكون كلامه صفة له داخله^(٢) في مسمى اسمه ، وهو قائم به ؛ لأن الكلام صفة كمال ، وعدمه صفة نقص . فالمتكلم أكمل ممن لا يتكلم . والخالق أحق بكل كمال من غيره .

والسلف كثيرا ما يقولون : الصفه من الموصوف ، والصفة بالموصوف ، فيقولون : علم الله من الله ، وكلام الله من الله ، ونحو ذلك ؛ لأن ذلك داخل في مسمى اسمه . فليس خارجا عن مسماه ، بل هو داخل في مسماه ، وهو من مسماه .

فعبد العزيز قرر^(٣) حجته بأن الفعل صفة لله عن قدرته ، لا يمنع منه مانع ، وهذا كافٍ ، وما ألزمه إياه بشر لا يلزمه إلا بمقدمات لم يقرر بشر منها شيئا .

وأى تقدير من تلك التقديرات قال به القائل كان خيرا من قول المريسي .

التقدير الأول^(٤) : قول من يقول : إن الفعل حادث قائم بذات الله بقدرته ، كما يقول ذلك من يقوله من الكرامية . وهذا خير من قول المريسي وأمثاله^(٥) من الجهمية ؛ فإن ما يلزم أصحاب^(٦) هذا القول من

(١) س . ص . ط . ر : هو داخلا .

(٢) داخلة : كذا في (س) وفي سائر النسخ : داخلا .

(٣) س : قدر .

(٤) س ، ص ، ط ، ر : المريسي الأول .

(٥) م ، ق : وأتباعه .

(٦) أصحاب : ساقطة من (س) ، (ص) ، (ر) ، (ط) .

تسلسل الحوادث يلزمهم مثله ، والذي يلزمهم من نفي الخلق والفعل لا يلزم أصحابَ هذا القول .

وأما قولهم : « إنه محل للحوادث^(١) » فمثل قولهم : إنه محل للأعراض .

التقدير الثاني : قول من يقول : إن الفعل قديم أزلي ، كما يقول ذلك من يقوله من الكلائية ، ومن الفقهاء : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والصوفية .

/ وهذا أيضا على هذا التقدير يكون من جنس قول الصِّفَاتِيَّة ، ١٥٠/٢ وهؤلاء لا يقولون بقيام الحوادث [به]^(٢) ولا تسلسلها ، وإذا ألزمهم المريسى وإخوانه أن يقال : فإذا كان الفعل لم يزل والإرادة لم تزل : لزم أن يكون المفعول المراد لم يزل . وقيل لهم : فحدوث الحوادث لا بد له من سبب . قالوا : هذا السؤال مشترك بيننا وبينكم ، لكن عبد العزيز لم يجب بهذا الجواب ، فإنه لو أجاب به لانتقضت حجته التي احتج بها على المريسى ، فإنه احتج بأنه لم يزل قادراً ، فلو قال « الفعل قديم » قال المريسى : إنه لم يزل فاعلا عندك .

وأيضاً فعبد العزيز ذكر أنه يقدر على الفعل لا يمنعه منه مانع ، وذكر غير ذلك .

التقدير الثالث : أن الفعل الذي كان [عن قدرته كان]^(٣) قبله فعل

(١) م . ق : الحوادث .

(٢) به : ساقطة من (م) فقط .

(٣) ما بين المعقوفتين في (س) فقط وسقط من سائر النسخ .

آخر كان عن قدرته أيضا، وهلم جراً، ولم يكن شئ من المفعولات والمخلوقات^(١) موجوداً معه في الأزل، فإن الفعل ينقسم إلى متعدٍ ولازم؛ فإذا قدر دوام الأفعال اللازمة لم يجب دوام الأفعال المتعدية، وعلى هذا التقدير فإذا قال: «كان الله ولما يخلق شيئاً ولما يفعل شيئاً» لم يلزم أن لا يكون هناك فعل قائم بنفسه بدون مخلوق مفعول. ولا يجب أن يكون المخلوق لم يزل مع الله تعالى.

وهذا التقدير إن لم ينه المريسي بالحجة لم يكن ما ألزمه لعبد العزيز لازماً.

وإذا قال السلف والأئمة: «إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء» فقد أثبتوا أنه لم يتجدد له كونه متكلماً، بل نفس تكلمه بمشيئته قديم، وإن كان يتكلم شيئاً بعد شئ، فتعاقب الكلام لا يقتضى حدوث نوعه إلا إذا وجب تناهى المقدورات المرادات، وهو المسمى بتناهي الحوادث. والذي عليه السلف وجمهور الخلف^(٢): أن المقدورات المرادات لا تتناهى، وهم بهذا نزهوه عن كونه كان عاجزاً عن الكلام، كالأخرس الذي لا يمكنه الكلام، وعن أنه كان ناقصاً فصار كاملاً^(٣)، وأثبتوا مع ذلك أنه قادر على الكلام باختياره. وحجة عبد العزيز على / المريسي تم على هذا التقدير، ولا يكون مع الله في الأزل مخلوق.

التقدير الرابع: أنه لو قيل: «بأن كل ماسوى الله مخلوق، محدث

(١) س: من المخلوقات والمفعولات.

(٢) س. ص. ط. ر: الخلق.

(٣) فصار: كذا في (س) وفي سائر النسخ. فكان.

كائنٌ بعد أن لم يكن ، فليس مع الله في أزاله شيءٌ من المخلوقات ، لكنه^(١) لم يزل يفعل» لم يوجب ذلك أن يكون معه شيءٌ من المفعولات المخلوقات ، وإنما يوجب ذلك كون نوع المفعول لم يزل ، مع أن كل واحد من آحاده^(٢) حادث لم يكن ثم كان معه^(٣) ، فليس من ذلك شيءٌ مع الله في الأزل . وعبدُ العزيز لم يقل هذا ولم يلتزمه ، بل ولا التزم شيئاً من هذه التقديرات ، ولا يلزمه واحد منها بعينه إلا بتقدير امتناع ماسواه . ولكن المقصود أن إلزام المريسي له بأن يكون المخلوق لم يزل مع الله لا يلزمه التزامه ؛ فإنه على التقديرات الثلاث لا يلزم وجود شيءٌ من المفعولات ولا نوعها في الأزل .

وأما على التقدير الرابع : فإنما يلزم أنه لم يزل نوع المفعول^(٤) لاشيءٍ من المفعولات بعينه .

وهذا التقدير إذا كان باطلاً : فالمريسي لم يذكر إبطاله ، ولا إبطال شيءٍ من التقديرات ، وهو لو أراد أن يبطل هذا لم يبطله إلا بإبطال التسلسل في الآثار ، كما هو طريقة مَنْ أبطل ذلك من أهل الكلام ، ولكن المريسي وموافقوه الذين يقولون : « بأن الله يخلق المخلوقات بغير فعل قائم به » ، ويقولون : « الخلق هو المخلوق » ، ويقولون : « إن المخلوقات كلها وجدت بعد أن لم تكن موجودة ، من غير أن يتجدد من الله فعل ولا قصد ولا أمر من الأمور ، بل ولا من غيره » - فيقولون : إن

(١) م : ولكنه .

(٢) آحاده : كذا في (س) وفي سائر النسخ : الآحاد .

(٣) معه : كذا في (س) . (هـ) وفي سائر النسخ : بعد .

(٤) ق . ص . ط . ر : المفعولات .

الأمر مازال على وجه واحد، ثم حدثت جميع المحدثات، وكانت جميع المخلوقات، وليس هناك من الفاعل شيء غير وجودها، بل حاله قبل وجودها ومع وجودها وبعد وجودها واحد، لم يتجدد منه أمر يضاف الحدوث إليه. فأصحاب القول الأول يلتزمون التسلسل مع قولهم: «بأن كل ماسوى الله محدث، كائن بعد أن لم يكن مسبقو بعدم نفسه، لكن تحدث^(١) الحوادث شيئاً / بعد شيء، وهو محدثها^(٢) بأفعالها سبحانه التي يفعلها أيضاً شيئاً بعد شيء» وأصحاب الثاني^(٣) يقولون: «بل حدثت من غير سبب حادث» كما ترى.

ومن المعلوم: أنه إذا عُرض على العقل القولان كان بطلانُ هذا القول أظهرَ من بطلان ذلك [القول]^(٤)، فإن ترجيح أحد طرفي الممكن بغير مرجح، وتخصيص الشيء عن^(٥) أمثاله التي تماثله من كل وجه بلا مخصص^(٦)، وحدوث الحوادث جميعها بدون سبب حادث - بل مع كون الأمر قبل حدوثها ومع حدوثها على حال واحد^(٧) - هو أبعد في المعقول، وأنكر في القلوب من كون المحدثات لم تزل تحدث شيئاً بعد شيء، ومن كون الله سبحانه لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، كما أنه لا يزال في الأبد^(٨) يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء.

(١) س : يحدث .

(٢) س : يحدثها .

(٣) ر ه : القول الثاني .

(٤) القول : زيادة في (س) .

(٥) س : على .

(٦) بلا مخصص : كذا في (س) ، (هـ) وفي سائر النسخ : بلا تخصيص .

(٧) حال واحد : كذا في (م) ، (هـ) . وفي سائر النسخ : حال واحدة .

(٨) م (فقط) : في الأبدية .

فلو قُدِّر أن عبد العزيز والمريسي انتهيا إلى هاتين المقدمتين لم يكن للمريسي أن يُلزم عبد العزيز [بشئٍ إلا ألزمه عبد العزيز]^(١) بما هو أشنع منه ، فكيف وعبد العزيز لم يحتج إلى شئٍ من ذلك ؟ بل بين أنه لا بد أن يكون قبل المخلوق ما به يخلق المخلوق من صفات الله وأفعاله ، فيبطل ما يدعيه المريسي ونحوه من أن الله لا صفة له ولا كلام ولا فعل ، بل خلق المخلوقات وخلق الكلام الذي سماه كلامه بلا صفة ولا فعل ولا كلام .
وهذان الجوابان اللذان يمكن عبد العزيز أن يجيب بهما عن إلزامه^(٢) التسلسل يمكن معهما جواب ثالث مركب منهما ، كما تقدم التنبيه على ذلك ، وهو أن يقول :

إن كان التسلسل ممتنعا بطل هذا الإلزام ، وإن كان ممكنا أمكن التزامه كما قد ذكرنا في غير هذا الموضع : أن المسلمين وغيرهم من أهل الملل القائلين بأن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، يمكنهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب للقائلين بقدم العالم من الفلاسفة وغيرهم ، المحتجين على ذلك بحجتهم العظمى التي اعتمد عليها ابنُ سينا وابن الهيثم^(٣) وغيرهما حيث احتجوا على المعتزلة ونحوهم من

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (م) ، (ق) وفي (س) : إلا ألزمه بما هو أشنع منه .
(٢) س : عن التزامه .

(٣) وابن الهيثم : كذا في (س) . وفي (ط) . (ص) ، (ر) : وأبي الهيثم . وفي (م) .
(ق) وأبو الهيثم واختلف في اسم ابن الهيثم فقال البعض : أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون : الحسن بن الحسن بن الهيثم . وقال غيرهم : الحسن بن الحسين بن الهيثم . وقد ولد ابن الهيثم في البصرة ثم انتقل إلى مصر وتوفي بها نحو سنة ٤٣٠ ، وكان بلقب بيطليموس الثاني . وله مؤلفات هامة في الهندسة والبصريات . انظر ترجمته ومصنفاته في : ابن القفطي ، ص ١٦٥ - ١٦٨ .
ابن أبي أصيبعة ١٤٩/٣ - ١٦٢ : تاريخ حكماء الإسلام . ص ٨٥ - ٨٨ ، دائرة المعارف الإسلامية . مقالة « ابن الهيثم » : الأعلام ٣١٤/٦ - ٣١٥ .

١٥٣/٢ أهل الكلام ، فقالوا : الموجب التام للعالم إن كان ثابتاً في الأزل لزم / قدمه ، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل احتاج في حدوث^(١) تمامه إلى مرجح ، والقول فيه كالقول في الأول^(٢) ، ويلزم التسلسل .

وعظّم شأن هذه الحجة على هؤلاء المتكلمين ، لأنهم يقولون ببطلان التسلسل ، ويحدوث الحوادث من غير سبب حادث ، ويقولون بأن المرجح^(٣) التام لا يستلزم أثره ، بل القادر أو المرید يرجح أحد مقدوريه^(٤) أو أحد مراديه على الآخر بلا مرجح ، فصاروا بين أمرين : إما إثبات الترجيح بلا مرجح ، وإما التزام التسلسل ، وكلاهما مناقض لأصولهم ، ولهذا عدلَ مَنْ عدل في جوابها إلى الإلزام والمعارضة بالحوادث اليومية .
ونحن قد بينا جوابها من وجوه :

منها أن يقال : التسلسل يراد به أمور ، أحدها^(٥) : التسلسل في المؤثرات والفاعلين^(٦) والعلل ، وهذا باطل بصريح العقل ، واتفاق العقلاء ، ومنها : التسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً ، وهذا [كالذي قبله]^(٧) باطل بصريح العقل ، وقول جمهور العقلاء .

الرد على حجة الفلاسفة
في مسألة التسلسل من
وجوه .

(١) م ، ق : احتيج في حدوث ، ط ، ر ، هـ : احتيج حدوث .

(٢) الأول : كذا في (س) وفي سائر النسخ : الأزل .

(٣) س : الترجيح .

(٤) س : مقدرية .

(٥) م ، ق : أمور منها .

(٦) م ، ق : والفاعلية . وطمست الكلمة في (س) .

(٧) كالذي قبله : ساقط من (ق) . وفي (م) وهذا أيضا .

ومنها : التسلسل الذى فى معنى الدّور، مثل أن يقال : لا يحدث
حادث أصلا حتى يحدث حادث ، وهذا أيضا باطل بضرورة العقل^(١)
واتفاق العقلاء .

ومنها : التسلسل فى الآثار المتعاقبة ، وتمام التأثير^(٢) فى الشئ المعين ،
مثل أن يقال : لا يحدث هذا حتى يحدث قبله ، ولا يحدث هذا إلا
ويحدث بعده ، وهلمّ جرّا ، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين
غيرهم من الطوائف ؛ فمن المسلمين وغيرهم من جوّزه فى المستقبل دون
الماضى .

وإذا^(٣) عرفت هذه الأنواع فهم قالوا : إذا لم يكن المؤثر تاما فى
الأزل لم يحدث عنه شئ حتى يحدث حادث به يتم كونه مؤثرا ، إذ
القول فى ذلك الحادث كالقول فى غيره ، فيكون حقيقة الكلام : أنه لا
يحدث شئ ما حتى يحدث شئ ، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق
العقلاء .

/ لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرا فى شئ بعد شئ ١٥٤/٢
فهذا يناقض قولهم ، وهو حجة عليهم ، وإن أرادوا أنه كان [فى
الأزل] مؤثرا تاما فى الأزل^(٤) لم تتجدد مؤثرته ، لزم من ذلك أنه لا
يحدث عنه شئ بعد أن لم يكن حادثا ، فيلزم أن لا يحدث فى العالم

(١) س : باطل بالضرورة .

(٢) ق . ص . ط . ر : التأثير .

(٣) م : إذا .

(٤) فى الأزل : ساقطة من (م) فقط .

(٥) كذا تكررت عبارة « فى الأزل » فى جميع النسخ .

شئ . ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية . وهذا لازم لا مَحِيدَ لهم عنه ، وهو يستلزم فساد حججهم .

وإن أرادوا أنه مؤثر في شئ معين فالحجة لا تدل على ذلك ، وهو أيضا باطل من وجوه ، كما قد بسط في موضع آخر . فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شئ ، والمؤثر في شئ معين ، والمؤثر تأثيرا مطلقا في شئ بعد شئ : فالأول هو الذى يجعلونه موجب حججهم ، وهو يستلزم أن لا يحدث شئ ، فعلم بطلان دلالة الحجة على ذلك . ويراد به التأثير في شئ بعد شئ ؛ فهذا هو موجب الحجة ، وهو يستلزم فساد قولهم ، وأنه ليس في العالم شئ قديم ، بل لا قديم إلا [الرب]^(١) رب العالمين . ويراد به التأثير في شئ معين ، فالحجة لا تدل على هذا ، فلم يحصل مطلوبهم بذلك ، بل هذا باطل من وجوه أخرى .

ففي هذا التقسيم ينكشف^(٢) ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه . فكل حادث معين فيقال : هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام ، فبطل قولهم . وإن قيل : بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه ، فالقول في حدوث ذلك التام كالقول في حدوث تمام الأول . وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير . وهو باطل بصريح العقل ، فيلزم على قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث . وهذا أعظم مما أنكره على

المتكلمين من التسلسل^(٣)

(١) كلمة الرب : زيادة في (س) .

(٢) م ، ق : يكشف .

(٣) من التسلسل : ليست في (س) .

[فإن قيل : فما] الفرق^(١) بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثير معين بعد معين .

قيل : الفرق بينها من وجوه :

أحدها : أن هؤلاء قد قالوا إنه مؤثر تام في الأزل ، والمؤثر التام مستلزم أثره معه ، فيلزمكم أن لا يحدث عنه شيء ، بل تكون جميع الممكنات قديمة أزلية ، وهذا باطل بالحس والمشاهدة .

فادعوا أمرين باطلين : أحدها : أنه كان مؤثراً تاماً في الأزل ، وأن المؤثر التام يكون أثره معه في الزمان حتى يكون الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان .

فإن قيل : إنه يتقدم عليه بالعلية ، وهذا بخلاف قول من قال : لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء ، فهذا لم يقل إنه كان مؤثراً في الأزل في شيء قط ، ولم يكن مؤثراً تاماً في الأزل قط .

الثاني : أنهم إن قالوا : إن الأثر يجب أن يقارنه أثره في الزمان لزم أن لا يحدث شيء . وإن قالوا : بل الأثر يكون عقب المؤثر في الزمان لزم أن لا يكون معه قديم ، وحينئذ فن قال بهذا قال : إنه لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء ، وكل ما سواه حادث مسبق بالعدم .

الثالث : أن هؤلاء يقولون : كل حادث معين لا بد أن يحدث تمام تأثيره فيكون هو حادثاً عقب تمام التأثير ، فأى شيء كونه الله كان عقب

(١) فإن قيل فما الفرق : هذه العبارة في (س) فقط . وفي سائر النسخ : من التسلسل .

تكوين الرب له ، كأجزاء الزمان والحركة التي توجد شيئاً فشيئاً ، فقولته تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فيكون الحادث عقب تكوين الرب له ، كما يكون الانكسار عقب التكرس ، والطلاق عقب التطبيق ، فيلزم على هذا حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء .

وهذا غير ممتنع عند من يقول بهذا من أئمة أهل الملل ، ومن الفلاسفة ، بخلاف قول المتفلسفة ومن وافقهم على أن الأثر يكون مع المؤثر في الزمان ، كما قالوا : الفلك قديم بقديم علته ، وهو معه في الزمان .

فهؤلاء إن قالوا بحدوث الحوادث بدون سبب حادث لزمهم المحذور الذي فروا منه . وإن قالوا : بل عند كل حادث يحدث مع زمن حدوثه وحدوث تمام مؤثره لزم حدوث حوادث لاتتناهى في آنٍ واحد من غير تجدد شيء عن المؤثر الأزلي . فلزمهم التسلسل في تمام أصل التأثير ، لافي تأثير شيء معين ، وهو ممتنع مع قولهم بحوادث لاتتناهى في آنٍ واحد .

وهم وسائر العقلاء يسلمون بطلان هذا ، وإنما نازع فيه معمرٌ صاحب المعاني^(١) ، وقد ظهر بطلان ذلك ، فإنه تسلسل في أصل التأثير ، لافي تأثير المعينات ، فلزمهم المحال الذي لزم أصحاب معمرٌ ، ويلزمهم المحال والتناقض الذي اختصوا به ، وهو قولهم بأن المؤثر مع

(١) وهو معمر بن عباد السلمى ، سبقت ترجمته والاشارة إلى مذهبه في المعاني ج ١ ص ٣٤٤ .

مؤثره في الزمان ، مع كون الرب مؤثراً تاماً في الأزل ، فيلزمهم أن لا يحدث في العالم شيء^(١) .

ومنها أن يقال : التسلسل جائز على أصلكم ، فلا تكون الحجة برهانية ، بل [تكون]^(٢) جدلية ، وهي تلزمنا^(٣) بتقدير صحتها أحد^(٤) أمرين : إما القول بالترجيح بلا مرجح ، وإما القول بالتسلسل ، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا ، ولكن جواز / التناقض علينا ١٥٥/٢ يقتضي بطلان أحد قولينا ، فلم قلتم : إن قولنا الباطل هو نفي الترجيح بلا مرجح ، مع اتفاقنا على بطلانه ؟ فقد يكون قولنا الباطل : هو^(٥) نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه مَنْ نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك ، وإذا كان كذلك فالتزامنا لقولٍ نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أتم عليه وتبطل به حججتكم على قدم العالم ، أولى أن نلتزمه^(٦) مِنْ قولٍ يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء ، وتقوم به حججتكم على قدم العالم .

الجواب الثالث : الجواب^(٧) المركب ، وهو أن يقال : إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكناً بطلت الحجة ؛ فانه يمكن حينئذ أن يحدث

(١) ما بين المعرفتين في [س] فقط في ورقات ملصقة بالمخطوطة . وكب بعد هذا الكلام بلغ

مقابلة .

(٢) تكون : زيادة في (س)

(٣) تلزمنا : كذا في (س) فقط . وفي سائر النسخ يلزمنا

(٤) أحد : ساقطة من (س) .

(٥) هو : ساقطة من (س) .

(٦) ص ، ط ، ر : أن تلزمه .

(٧) الجواب : ساقطة من (س) .

كل ما سوى الله بأن يحدث تمام تأثيره . وإن كان ممتنعاً لزم إما أن لا يحدث شيء ، وهو خلاف المشاهد ، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث ، وهو يُبطل الحجة ؛ فبطلت الحجة على كل تقدير .
 وإن شئت قلت : إن التسلسل في الآثار إن كان ممكناً بحيث يحدث شيئاً^(١) بعد شيء ولا يكون^(٢) علة تامة في الأزل ، لزم حدوث كل ما سوى الله ، وبطلت الحجة ، وإن كان ممتنعاً لزم أيضاً أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزل ، فيلزم حدوث [جميع]^(٣) الحوادث عنه ، ولزم حينئذ حدوث^(٤) العالم ؛ فتبطل حجة قدمه ، فالحجة باطلة على التقديرين . وقد بُسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

(فصل)

وأما قول عبد العزيز : « فقد ثبت أن ههنا إرادة ، ومريدا ، ومُرَادا . وقولا وقائلا ، ومَقُولا له . وقدرة ، وقادرا ، ومقدورا عليه . وذلك كله متقدم قبل الخلق » فيحتمل أمرين :

أحدهما : أنه أراد بالمراد : [المراد]^(٥) المتصور في علم الله ، وبالمقدور عليه : الثابت في علم الله ، وبالمَقُول له . المخاطَب الثابت في علم الله المخاطَب خطاب التكوين ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ

العودة إلى التعليق على
كلام عبد العزيز الكنانى

(١) ر : شيء .

(٢) س : تكون .

(٣) جميع : زيادة في (س) .

(٤) س : حدث .

(٥) المراد : زيادة في (س) .

شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿﴾ [سورة يس : ٨٢] وهذه معانٍ ثابتة لله تعالى / قبل وجود المخلوق ، ولهذا اضطربت ^(١) نفاة الصفات من المعتزلة ١٥٦/٢ وغيرهم في هذه الأمور ، فتارةً يثبتونها في الخارج ، وتارةً ينفونها مطلقا . ومن هنا غلط من قال : « المعدوم شيء » فإنهم ظنوا أنه لما كان لا بد من تمييز ما يريد الله مما لا يريد ونحو ذلك ، توهموا أن هذا يقتضى كون المعدوم ثابتا في الخارج . وليس الأمر كذلك ، بل هي معلومة لله تعالى ثابتة في علم الله تعالى .

وضل آخرون في مقابلة هؤلاء كهشام القوطى [فإنه ^(٢) ذكر عنه الأشعرى في المقالات ^(٣) أنه كان يقول : « لم يزل الله عالما أنه واحد لا ثانى له ^(٤) ، ولا يقول : إنه لم يزل عالما بالأشياء ^(٥) » وقال : « إذا قلت : لم يزل عالما بالأشياء ، أثبتنا لم تزل مع الله ^(٦) » وإذا قيل له : « أفتقول بأن الله لم يزل عالما بأن ستكون الأشياء ؟ قال : إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها ولا يجوز أن يشار إلا إلى موجود ^(٧) » وكان لا يسمى ما لم يخلقه ولم يكن شيئا ^(٨) .

(١) (م) فقط : اضطرب .

(٢) فإنه : زيادة في (س) .

(٣) مقالات الاسلاميين ١٦٠/٢

(٤) م ، ق : لم يزل الله عالما وأنه واحد لا ثانى له ، ط ، ص ، ر : لم يزل الله عالما ولا ثانى

له ، المقالات : لم يزل عالما أنه واحد .

(٥) المقالات : ولا أقول بالأشياء .

(٦) س ، ط ، ص : إذا قلت لم يزل عالما بالأشياء أثبتنا لم تزل مع الله . المقالات : لأن قولى

بالأشياء إثبات أنها لم تزل .

(٧) المقالات : وقول أيضا بأن ستكون الأشياء إشارة إليها ولا يجوز أن أشير إلا إلى موجود .

(٨) المقالات : وكان يقول إن ما عدم وتقتضى شيء ولا أقول إن ما لم يكن ولم يوجد شيء .

والثاني : أن يريد بذلك نفس^(١) الفعل المقدور المراد الذي يكون به المخلوق .

وأما القول : فهو المصدر كما تقدم ، والمَقُول هو الكلام ، فإن في إحدى النسختين : « مقولا له » وفي الأخرى : « ومقولا^(٢) » .

وعلى هذا فقُول عبد العزيز : « إن قال خلق كلامه في نفسه فهذا محال لا يجد سبيلا إلى القول به مِنْ قياس ولا نظر ولا معقول ، لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث ، ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا خلقه ، تعالى الله عن ذلك^(٣) ! » مراده : أنه لا يكون مكانا لما حدث مطلقا . وهو ما حدث جنسه ، كالكلام عند من يقول : إنه حادث الجنس^(٤) فإنه يقول : إن الله صار متكلمًا بعد أن لم يكن متكلمًا ، فيكون جنس الكلام محدثا ، وكذلك إذا قيل : أراد بعد أن لم يكن مريدا ، فحدث جنس الإرادة ، وكذلك إذا قيل : علم بعد أن لم يكن عالما ، فيكون جنس العلم حادثا ، وأمثال هذا ؛ فإن الله لا يكون مكانا لأجناس الحوادث . .

وعلى هذا فيكون عبد العزيز قد ذكر على بطلان قول المريسي عدة حجج : أنه لا يكون مكانا للمخلوقات ، ولا يكون مكانا لما جنسه حادث ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء ، فهذه ثلاث حجج .

(١) م (فقط) : نقي .

(٢) س : وفي الأخرى مقولا .

(٣) س : تعالى عن ذلك .

(٤) حادث الجنس : كذا في (س) وكتبت العبارة في الهامش بعد أن ضرب على كلمة مخلوق في الأصل وأشار إلى الهامش . وفي سائر النسخ : مخلوق .

/ وهذا لا ينافي ما ذكره من أنه خلق بالفعل الذي كان بالقدرة ، وأن ١٥٧/٢
 الفعل صفة ، والله يقدر عليه ، ولا يمنعه منه مانع ، وأنه أحدث
 الأشياء بأمره وقوله عن قدرته ، ونحو ذلك ، فإن هذا الفعل والقول
 المقدور الذي ليس هو مخلوقا منفصلا عنه ليس جنسه محدثا عنده ، وإن
 كان الواحد من آحاده يكون بعد أن لم يكن . فالجنس لا يقال له
 حادث ولا محدث ، بل لم يزل الله موصوفا بذلك عنده . ولهذا قال :
 « ولا يكون فيه شيء مخلوق ، ولا يكون ناقصا فيزيد فيه شيء إذا
 خلقه » فإن ما كان جنسه محدثا كان قد زادت به الذات ، وقد عُرف أن
 المخلوق عنده : ما كان مسبوqa بفعله الذي خلق به وقوله وقدرته ، وأن
 المخلوق لا يكون إلا منفصلا عنه .

فهذا الذي قاله عبد العزيز فيه رد على الكرامية ومن وافقهم في أنهم
 جَوَّزوا عليه أن يحدث له جنس الكلام ونحوه مما لم يكن موجودا فيه قبل
 ذلك ، وجَوَّزوا أن يحدث له جنس صفات الكمال ، ومتى قيل : « إنه
 لم يكن موصوفا بجنس من أجناس صفات الكمال حتى حدث له » لزم
 أن يكون قبل ذلك ناقصا عن صفة من صفات الكمال ، فلا يكون
 متكلمًا ، بل يكون موصوفا قبل ذلك بعدم الكلام ، وهذا الذي قاله
 عبد العزيز [هو] ^(١) نظير قول الإمام أحمد وغيره من الأئمة .

كلام أحمد بن حنبل في
 مسألة أفعال الله
 والتعليق عليه .

قال أحمد في « رده على الجهمية » ^(٢) : باب ما أنكرت الجهمية من
 أن يكون الله كلم موسى : - « فقلنا : لم أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إن الله

(١) هو : ساقطة من (م) .

(٢) ص ٨٧ (من مجموعة عقيدة السلف . ط . الاسكندرية . ١٩٧١) = ص ٣٣ (ط .

مطبعة الامام . بدون تاريخ) .

لم يتكلم^(١) ، ولا يتكلم ، وإنما كَوَّن شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمع^(٢) ، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين .
فقلنا : هل يجوز لمكُونٍ [أو] غير الله^(٣) أن يقول : ﴿ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ [سورة طه : ١٢] أو يقول : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [سورة طه : ١٤] ؟ فن قال ذلك زعم أن غير الله ادعى الربوبية^(٤) ، ولو كان كما زعم الجهمي^(٥) : أن الله كَوَّن شيئاً كان يقول ذلك المكُون : ﴿ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص : ٣٠] وقد قال / جل ثناؤه ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] وقال تعالى ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٣] وقال تعالى ﴿ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٤] هذا^(٦) منصوص القرآن .
فأما^(٧) ما قالوا : « إن الله لا يتكلم »^(٨) فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيشمة عن عدى بن حاتم الطائي قال : قال رسول الله

١٥٨/٢

- (١) في طبعة الإمام : لم يكلم ، وأشار محققا طبعة الاسكندرية الى أن ذلك موجود في احدى النسخ .
(٢) الرد (ط . الامام) : فاسمعه .
(٣) م : لمكُون غير الله ، الرد (ط . الامام) : أن يكون المكُون غير الله .
(٤) الرد ص ٨٧ - ٨٨ (ط . الاسكندرية) : فن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية . الرد ص ٣٣ (ط . الامام) : فن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية .
(٥) الرد ص ٨٨ (ط . الاسكندرية) : .. ادعى الربوبية كما زعم الجهم .
(٦) الرد : فهذا .
(٧) فأما : كذا في (س) وفي الرد . وفي سائر النسخ : وأما .
(٨) الرد (ط . الامام) : إن الله لم يتكلم ولا يكلم .

صلى الله عليه وسلم « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ، ليس بينه وبينه ^(١) تَرْجُمَانٌ ^(٢) » .

وأما قولهم : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان وأدوات ، فقد قال تعالى : ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٧٩] ^(٣) أتراها أنها يسبحن ^(٤) بجوف وفم ولسان وشفتين ، والجوارح إذا شهدت على الكافر ^(٥) فقالوا : ﴿ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة فصلت : ٢١] أتراها ^(٦) أنها نطقت بجوف وفم ولسان ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك الله يتكلم ^(٧) كيف شاء ، من غير أن نقول : بجوف ^(٨) ولا فم ولا شفتين ولا لسان ^(٩) . فلما خنفته الحجج قال : إن الله كلم موسى إلا أن كلامه غيره ، فقلنا : وغيره مخلوق ؟ قالوا ^(١٠) : نعم ، قلنا ^(١١) : هذا مثل قولكم الأول ، إلا أنكم

(١) ط ، ص ، ر ، هـ ، الرد (ط . الاسكندرية) : ما بينه وبينه .

(٢) سبق ورود الحديث والكلام عليه في هذا الجزء . ص ٧١ .

(٣) في « الرد » (في الطبعين) : ولسان أليس الله قال (في ط . الامام : أليس قال الله

للساوات والأرض : اثنا طوعا أو كرها قلنا أتينا طائعين [سورة فصلت : ١١] أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات وقال : وسخرنا مع داود الجبال يسبحن .

(٤) م : أتراهن يسبحن ؛ ق : أتراها أنهن يسبحن ؛ الرد (الطبعين) : أتراها سبحت .

(٥) م (فقط) : إذا شهدت على الكافرين ؛ الرد (ط . الاسكندرية) : إذا شهدت على

الكافر .

(٦) الرد (ط . الامام) : تراها .

(٧) الرد (في الطبعين) : تكلم .

(٨) س ، ص ، ط ، ر ، هـ ، الرد (ط . الامام) : جوف

(٩) س : ولا فم ولا شفتان ولا لسان ؛ الرد (ط . الإمام) : ولا فم ولا لسان ولا شفتان .

وبعد هذه العبارة في طبعتي الرد : قال أحمد رضى الله عنه .

(١٠) الرد (في الطبعين) : قال .

(١١) الرد (في الطبعين) : قلنا .

تدفعون عن أنفسكم الشنعة^(١)، وحديث الزهري قال: «لما سمع موسى كلام الله^(٢) قال: يارب، هذا الذي سمعته^(٣) هو كلامك؟ قال: نعم ياموسى هو كلامى، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولى قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك، وإنما^(٤) كلمتك على قدر ما يطيق بدنك، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت، فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له^(٥): صف لنا كلام ربك، فقال: سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم؟ قالوا: فشبّهه، قال: هل سمعتم أصوات الصواعق التى تقبل فى أحلى حلاوة سمعتموها، فكانه مثله».

فقد ذكر أحمد فى هذا الكلام: أن الله تعالى يتكلم كيف شاء، وذكر فيما^(٦) استشهد به من الأثر «أن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان» وأن له قوة الألسن كلها، وهو أقوى من ذلك، وأنه إنما^(٧) كلم موسى / على قدر ما يطيق، ولو كلمه بأكثر من ذلك لمت. وهذا بيان منه لكون تكلم الله^(٨) متعلقاً بمشيئته وقدرته^(٩) كما ذكر عبد العزيز. وهو خلاف قول من يجعله كالحياة القديمة اللازمة للذات، التى

١٥٩/٢

(١) الرد (فى الطبعين): الشنعة بما تظهرون.

(٢) الرد (فى الطبعين): كلام ربه.

(٣) سمعته: كذا فى (س) وفى طبعى الرد. وفى سائر النسخ: أسمعته.

(٤) م (فقط): وأنا.

(٥) له: ساقطة من (س)، (ص)، (ر).

(٦) فيما: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: ما.

(٧) إنما: كذا فى (س). وفى سائر النسخ: أيضاً.

(٨) م (فقط): كلام الله، هـ: تكليم الله.

(٩) ر. هـ: وقوته.

لا تتعلق بمشيئة ولا قدرة^(١). وبين أيضاً في كلامه أنه سبحانه تكلم وستكلم ردّاً على الجهمية [واستدل على أنه تكلم بالحديث الذي في الصحيحين عن عدى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه . وجعل قوله : « سيكلمه ربه » دليلاً على أنه سيتكلم ، فبين أن التكلم عنده مستلزم للتكليم^(٢) متضمن للتكلم ، ليس هو مجرد خلق إدراك في المستدل]^(٣) .

وقال الإمام أحمد^(٤) : « وقلنا للجهمية : من القائل يوم القيامة : ﴿ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكون^(٥) الله شيئاً فيعبر^(٦) عن الله ، كما كَوَّن شيئاً^(٧) فعبر لموسى ، قلنا : فمن القائل ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ * فَلَنَقْضِيَنَّهُمْ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ ﴾ [سورة الأعراف : ٦ ، ٧] أليس الله هو الذي يسأل ؟ قالوا : هذا كله إنما يُكَوَّنُ شَيْئاً^(٨) فيعبر عن الله ، فقلنا : قد أعظمت على الله الفرية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله ؛ لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان . فلما

(١) م ، ق : بمشيئته ولا قدرته .

(٢) في الأصل : للتكلم .

(٣) ما بين المعقوفين زيادة في هامش (س) .

(٤) في « الرد على الجهمية » ص ٨٩ - ٩١ (ط . الاسكندرية) = ص ٣٥ - ٣٦ (ط .

الامام) .

(٥) الرد (ط . الامام) : قال : فقالوا : يكون ، (ط . الاسكندرية) : قالوا : فيكون .

(٦) ط : فيعبرون

(٧) الرد (ط . الامام) : كما كونه .

(٨) م . هـ : إنما يكون الله شيئاً ، الرد (في الطبعين) : إنما يكون شيئاً .

ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم ، ولكن كلامه مخلوق . قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهتم الله بخلقهم حين زعمتم أن كلامه مخلوق^(١) ، ففي مذهبكم^(٢) : قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق الكلام^(٣) ، وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاما^(٤) ، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى^(٥) الله عن هذه الصفة ! بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما^(٦) ، ولا نقول : إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول : إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه قد كان^(٧) ولا نور له حتى خلق لنفسه نورا ، ولا نقول : إنه قد كان^(٨) ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة»

فقد بين أحمد في هذا الكلام الإنكار على النفاة الذين شبهوه بالجادات^(٩) التي لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان ، مثل الأصنام المعبودة من دون الله ، والإنكار على من زعم أنه كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى / خلق الكلام . فشبهه بالآدمي الذي كان

(١) م ، ق ، ص ، ط ، ر : أن الله كلامه مخلوق .

(٢) م ، ق ، ص ، ط ، ر : مذهبهم .

(٣) الرد (في الطبعتين) : التكلم .

(٤) س : حتى خلق لهم كلام ؛ الرد (ط . الاسكندرية) : حتى خلق الله لهم كلاما .

(٥) س ، الرد (ط . الاسكندرية) : تعالى .

(٦) كلاما : ساقطة من (س) ، (ص) ، (ط) ، (ر) . وفي (م) إنه قد كان . الخ . وفي الرد

(ط . الاسكندرية) : حتى خلق الكلام

(٧) س ، ط ، ص ، هـ ، الرد (ط . الامام) : إنه كان .

(٨) ط ، ر ، ص ، الرد (ط . الامام) : إنه كان .

(٩) س ، ص ، ط ، ر : بالجادات .

لا يتكلم حتى خلق الله له كلاما . فأنكر تشبيهه بالجهاد الذى لا يتكلم ، وبالإنسان الذى كان غير قادر على الكلام حتى خلق الله له الكلام ، فكان قادرا على الكلام فى وقت دون وقت . ويبيّن أن مَنْ وصف الله بذلك فقد جمع بين الكفر - حيث سلب ربه ^(١) صفة الكلام وهى من أعظم صفات الكمال ، وجحد ما أخبرت به النصوص - وبين التشبيه . ثم قال أحمد : « بل نقول : إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، [ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق ..] ^(٢) فبين أن الكلام يتعلق بمشيئته وأنه لم يزل متكلمًا إذا شاء ^(٣) فرد قول من لا يجعل الكلام متعلقًا بالمشيئة ، كقول الكلائية ومن وافقهم ، ومن يقول : « كان ولا يتكلم حتى حدث له ^(٤) الكلام » كقول الكرامية ونحوهم ، وقال : « لا نقول ^(٥) إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاما ^(٦) ، إلا نقول ^(٧) : إنه [قد] كان ^(٨) لا يعلم ^(٩) حتى خلق علما فعلم ، ولا نقول ^(١٠) : إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول ^(١١) : إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه

(١) م (فقط) : سلب عن ربه

(٢) وهو النص الذى سبق وروده فى الصفحة السابقة .

(٣) ما بين المعقوفين فى (س) فقط وسقط من سائر النسخ

(٤) فى (س) : حتى خلق . وكتب فوقها « حدث له » وفى نسخة (ص) : حتى خلق .

(٥) ق : ولا يقول .

(٦) كلاما : كذا فى (م) ، (ق) وسقطت الكلمة من سائر النسخ ، وسبق ورودها منقولة عن

كتاب « الرد على الجهمية »

(٧) ق : ولا يقول .

(٨) م ، ق : إنه كان ، ووردت العبارة من قبل : إنه قد كان .

(٩) م ، ق : ولا يعلم

(١٠) ق : ولا يقول

نورا، ولا نقول: إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة» فترَّه سبَّحانه عن سلب صفات الكمال في وقت من الأوقات، وإنا لانقول^(١): تجددت له صفات الكمال، بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال، ومن صفات الكمال: أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، لأن يكون الكلام^(٢) خارجا عن قدرته ومشيتته، ولهذا لم يقل: لم يزل عالما إذا شاء، ولا قال: يعلم كيف شاء. وقد قال في موضع آخر [فيما]^(٣) رواه عنه حنبل: «لم يزل الله عالما متكلمًا غفورا».

وكلام أحمد وغيره من الأئمة في هذا الأصل كثير^(٤) ليس هذا موضع بسطه، مثل ما ذكره البخارى في آخر صحيحه في كتاب التوحيد والرد على الجهمية قال^(٥): باب^(٦) ما جاء في تخليق السموات والأرض وغيرهما^(٧) من الخلائق، وهو فعل الرب^(٨) وأمره، فالرب تعالى^(٩) بصفاته وفعله وأمره - وفي نسخة^(١٠) «وكلامه»^(١١) - هو الخالق المكون^(١٢)، غير

(١) م، ق: ولا نقول

(٢) س: كلامه

(٣) فيما: ساقطة من (م) . (ق) .

(٤) كثير: ساقطة من (س) .

(٥) صحيح البخارى ١٣٤/٩

(٦) في المطبوعة لا يوجد «باب» وأشير إلى وجود الكلمة في نسخة أخرى

(٧) البخارى: وغيرها

(٨) البخارى: الرب تبارك وتعالى

(٩) تعالى: ليست في البخارى .

(١٠) هـ: وفي نسختين

(١١) أشير في هامش البخارى إلى وجود كلمة «وكلامه» في نسخة غير المطبوعة

(١٢) البخارى: وهو الخالق هو المكون

مخلوق ، وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مكنون مخلوق^(١) .

وقال بعد ذلك^(٢) : باب قول الله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ - إِلَى قَوْلِهِ - مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] ولم يقولوا^(٣) ماذا خلق ربكم . قال عز وجل^(٤) : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] وقال مسروق عن ابن مسعود : « إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً ، فإذا فرغ عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا أنه الحق ، ونادوا : ﴿ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ ﴾ [سورة سبأ : ٢٣] ويذكر عن جابر بن عبد الله بن أنيس^(٥) سمعت^(٦) النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك ، أنا الديان . وذكر حديث أبي هريرة يبلغ به^(٧) النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله ، كأنه سلسلة على صفوان ، فإذا فرغ^(٨) عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟

(١) البخارى : مخلوق مكنون

(٢) البخارى ١٤١/٩

(٣) فى البخارى ذكرت الآية كاملة

(٤) البخارى : ولم يقل

(٥) ص : قال الله عز وجل ؛ البخارى : وقال جل ذكره .

(٦) م ، ق : عبد الله عن أنس . وهو خطأ . والمثبت فى البخارى وفى سائر النسخ

(٧) البخارى : قال سمعت

(٨) ذكر البخارى السند إلى أن قال عن أبى هريرة يبلغ به ..

(٩) البخارى : صفوان . قال على وغيره : صفوان ينفذهم ذلك فإذا فرغ ..

قالوا للذي قال : الحق^(١) ، وهو العلي الكبير» وذكر حديث أبي سعيد الخدري^(٢) قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم «يقول الله : يا آدم فيقول : لبيك وسعديك ! فينادى بصوت : إن الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بَعَثًا إلى النار» والحديث^(٣) فيه طول ، استوفاه في موضع آخر^(٤) .

وقال بعد ذلك^(٥) : باب ما جاء في قول الله تعالى : ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرحمن : ٢٩] وقال^(٦) ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] وقوله تعالى ﴿لَعَلَّ اللَّهُ يُحَدِّثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾ [سورة الطلاق : ١] ، وإنَّ حَدَّثَهُ^(٧) لا يشبه حدث المخلوقين ، لقوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى : ١١] وذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم^(٨) : «إن الله يحدث من أمره ما يشاء»^(٩) ، وإن مما أحدث : أن لا تكلموا في الصلاة» وقول ابن

(١) قالوا للذي قال الحق : كذا في نسخة من البخاري أشير إليها في الهامش . والذي في الأصل : قالوا الحق .

(٢) بعد ما سبق بقليل ١٤١/٩

(٣) والحديث : كذا في (س) وفي سائر النسخ : الحديث

(٤) سبق الكلام على هذه الأحاديث كلها في هذا الجزء

(٥) البخاري ١٥٢/٩

(٦) م : وقوله : وليست هذه الكلمة في البخاري

(٧) تعالى : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٨) م . ق : أحدثه

(٩) البخاري : وقال ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم

(١٠) ما يشاء : كذا في (ط) وفي البخاري . وفي سائر النسخ : ما شاء .

(١١) ق ، س ، ر ، ص : أن لا تكلموا ، ط : أن لا يتكلموا . والمثبت في (م) . (هـ) وفي

عباس^(١) : « كتابكم^(٢) أحدث الأخبار بالرحمن عهدا^(٣) ، محضا لم يُشَبَّ^(٤) » .

ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظرا ، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول ، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول^(٥) ، ولهذا تأتلف ولا تختلف ، وتتوافق ولا تتناقض ، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة ، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول^(٦) ، فتشعبت بهم الطرق ، وصاروا مختلفين في الكتاب ، مخالفين للكتاب^(٧) وقد قال تعالى ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ ائْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٦] .

/ ولهذا قال الإمام أحمد في أول خطبته^(٨) فيما خرج في الرد على ١٦٢/٢ الزنادقة والجهمية^(٩) « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على

(١) ذكر البخاري سند الأثر

(٢) س ، ص : كتاب ربكم

(٣) س : الأخبار عهدا بالرحمن . هـ : كتابكم أحدث عهدا بالرحمن .

(٤) البخاري : عبد الله بن عباس قال : يامعشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء وكتابكم الذي أنزل الله على نبيكم صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار بالله محضا لم يشب وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب . . الخ

(٥) ر : للنصوص والمعقول ؛ هـ : للمنقول والمعقول .

(٦) م : المنصوص ولا المعقول .

(٧) مخالفين للكتاب : زيادة في (م) فقط

(٨) س : الخطبة .

(٩) ط . الأسكندرية ص ٥٢ = ط . الإمام ص ٢ - ٣

الأذى ، يُحْيُونَ بكتاب الله الموتى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه؟ وكم من ضال تائه قد هدوه؟ فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الناس عليهم ! . ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مخالفون للكتاب ، مختلفون في الكتاب^(١) ، يجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله [وفي كتاب الله]^(٢) بغير علم ، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يُشبهون عليهم^(٣) ، فنعوذ بالله من فتن المضلين^(٤) .

ومن أعظم أصول التفريق بينهم في هذه المسألة - مسألة أفعال الله تعالى وكلام الله ونحو ذلك مما يقوم بنفسه ويتعلق بمشيئته وقدرته - فإن هذا الأصل لما أنكره من أنكره من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة^(٥) ونحوهم ، وظنوا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم ، ولا يمكن إثبات حدوثه إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال^(٦) المتعاقبة ، ألجأهم ذلك إلى أن ينفوا عن الله صفاته وأفعاله القائمة به المتعلقة بمشيئته وقدرته ، أو ينفوا بعض ذلك ، وظنوا أن الإسلام لا يقوم إلا بهذا النقي ، وأن الدُّهْرِيَّة من

(١) الرد على الجهمية (في الطبعين) : فهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب

(٢) وفي كتاب الله : زيادة في (س) . - (ص) وفي الرد على الجهمية في الطبعين

(٣) م (فقط) : بما يشبهون به عليهم

(٤) في (س) : من مضلات الفتن . وكتب في الهامش : من فتن المضلين ، ولكن عليها شطب

(٥) س : من أهل الكلام المعتزلة . .

(٦) س ، ر : أو الأفعال

الفلاسفة وغيرهم لا يبطل قولهم إلا بهذا الطريق ، وأخطأوا في هذا وهذا .

أما الفلاسفة الدهرية فإن هذه الطريقة^(١) زادتهم إغراء ، وأوجبت لهم حجة عَجَزَ هؤلاء عن دفعها إلا بالمكابرة التي لا تزيد الخصم إلا قوة وإغراء ، فقالوا لهم : كيف يحدث الحادث بلا سبب حادث ؟ وكيف تكون الذات حالها وفعلها وجميع ما ينسب إليها واحدا من الأزل إلى الأبد ؟ والعالم يصدر عنها في وقت دون وقت من غير فعل يقوم به ولا سبب حدث^(٢) ؟

/ فكان ما جعلوه أصلا للدين وشرطاً في معرفة الله تعالى منافيا للدين ١٦٣/٢
ومانعا^(٣) من كمال معرفة الله ، وكان ما احتجوا به من الحجج العقلية هي في الحقيقة على نقيض مطلوبهم أدلّ ، فالحوادث لا تحدث إلا بشرط جعلوه مانعا من الحدوث . وأما أمور الإسلام : فإن هذا الأصل اضطرهم إلى نفي صفات الله تعالى لثلاثا تنتقض الحجة ، ومن لم ينف الصفات نفي الأفعال القائمة به وغيرها مما يتعلق بمشيتته وقدرته . فلزمهم^(٤) من^(٥) عدم الإيمان ببعض ما جاء به الرسول ومن جَحَدِ بعض ما يستحقه الله تعالى من أسمائه وصفاته : ما أوجب لهم من التناقض والارتباب ما تبين لأولى الألباب . فلم يعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ،

(١) س : هذه الطريق

(٢) س : يقوم بها ولا سبب حادث

(٣) للدين ومانعا : كذا في (س) فقط . وفي سائر النسخ : للدين وموجبا ومانعا . وهو خطأ

(٤) فلزمهم : كذا في (س) وفي سائر النسخ : يلزمهم

(٥) س : في

ولا الجهاد لعدو الله ورسوله حقه ، وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا ﴾ - الآية [سورة الحجرات : ١٥] .

هذا مع دعواهم أنهم أعظمُ علماً وإيماناً وتحقيقاً لأصول الدين وجهاداً لأعدائه بالحجج من الصحابة ، وإن هم في ذلك إلا كبعض الملوك الذين لم يُجاهدوا العدو ، بل أخذوا منهم بعض البلاد ، ولا عدلوا في المسلمين العدل الذي شرعه الله للعباد إذا ادعى أنه أمكنُ وأعدلُ من عمر بن الخطاب وأصحابه رضوان الله عليهم .

ثم إنهم بسبب ذلك تفرقوا في أصول كثيرة من أصول دينهم كتفرقهم في كلام الله [من القرآن] ^(١) وغيره ؛ فإنهم تفرقوا فيه شيعاً : شيعة قالت : هو مخلوق ، وحقيقة قولهم : لم يتكلم الله به ، كما كان قداماً بهم يقولون ، لكن المعتزلة صاروا يطلقون اللفظ بأن الله متكلم حقيقة ، ولكن مرادهم مراد من قال : إن الله لم يتكلم ولا يتكلم ، كما ذكره ^(٢) أحمد : أنهم تارة ينفون الكلام ، وتارة يقولون : يتكلم بكلام مخلوق ، وهو معنى الأول .

المقالات المختلفة في
مسألة كلام الله تعالى

وهذا في الحقيقة تكذيب للرسل الذين إنما أخبروا الأمم بكلام الله الذي أنزله إليهم ^(٣) . وجاءت الفلاسفة القائلون بقدم العالم فقالوا أيضاً : متكلم ، وكلامه ما يفيض من العقل الفعّال على نفوس الأنبياء .

(١) من القرآن : زيادة في (س)

(٢) م . ق : كما ذكر

(٣) م . ق : الذين أنزل إليهم

(٤) م (فقط) : وجاء

وهذا / قول من وافقهم من القرامطة الباطنية ونحوهم ممن يتظاهر ١٦٤/٢ بالإسلام ويطن مذهب الصابئة والمجوس ونحو ذلك . وهو قول طوائف من ملاحدة الصوفية كأصحاب وَحْدَةِ الوجود ونحوهم الذين أخذوا دين الصابئة والفراعنة والدهرية فأخرجوه في قالب المُكاشفات والولاية والتحقيق .

والذين قالوا ليس هو مخلوقا ظن فريق منهم أنه لا يقابل المخلوق إلا القديمُ اللازم للذات الذي ثبوته بدون مشيئة الرب وقدرته كثبوت الذات فقالوا ذلك .

ثم طائفة رأت أن الحروف والأصوات يمتنع أن تكون كذلك ، فقالت : كلامه هو مجرد معنى واحد ، هو الأمر والنهى والخبر ، وأنه إن عُبِّرَ عن ذلك المعنى بالعبرية كان تورا ، وإن عُبِّرَ عنه بالسريانية كان إنجيلا ، وإن عُبِّرَ عنه بالعربية كان قرآنا ؛ فلزمهم أن تكون معانى القرآن هى معانى التوراة والإنجيل ، وأن يكون الأمر هو النهى وهو الخبر ، وأن تكون هذه صفاتٍ له لا أنواعا له ، ونحو ذلك مما يُعلم فساده بصريح العقل^(١)

وطائفة قالت : بل هو حروف وأصوات قديمة أزلية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما قال الذين من قبلهم .

واتفق الفريقان على أن تكليم الله لملائكته وتكليمه موسى^(٢) وتكليمه لعباده يوم القيامة ومناداته لمن ناداه ونحو ذلك : إنما هو خلق إدراكٍ فى

(١) س : ط ، ر ، ص : المعقول ؛ هـ : مما يعلم فساده بالعقل

(٢) س : هـ : لموسى

المستمع^(١) أدرك به ما لم يزل موجوداً ، كما أن تجليه - عند من ينكر مباينته لعباده وأن يكشف لهم حجاباً منفصلاً عنهم - ليس هو إلا خلق إدراك في أعينهم من غير أن يكون هناك حجاب منفصل عنهم يكشفه لهم .

وطائفة ثالثة لما رأت شناعة كل من القولين قالت : بل يتكلم بعد أن لم يكن يتكلم بصوت وحروف ، وكلامه حادث قائم بذاته متعلق^(٢) بمشيئته وقدرته ، وأنكروا أن يقال : لم يزل متكلماً إذا شاء ، إذ ذلك يقتضى تسلسل الحوادث وتعاقبها ، وهذا هو الدليل الذى استدلوا به على حدوث أجسام العالم .

١٦٥/٢ / فليتدبر المؤمن العالم^(٣) كيف فرق هذا الكلام المحدث المبتدع بين الأمة ، وألقى بينها العداوة والبغضاء ، مع أن كل طائفة تحتاج أن تضاهى مَنْ آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض ، إذ مع كل طائفة من الحق ما تنكره الأخرى ، فالذين قالوا بخلق القرآن إنما ألقاهم في ذلك أنهم رأوا أنه لا يمكن أن يكون الكلام لازماً [للذات]^(٤) لزوم العلم^(٥) ، بل الكلام يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فقالوا : يكون من صفات الفعل ، والمتكلم : مَنْ فعل الكلام ، ثم^(٦) لم يثبتوا فعلاً إلا منفصلاً

(١) م ، ق : في السمع

(٢) متعلق : كذا في (س) . (هـ) وفي سائر النسخ : يتعلق

(٣) س : العلم ، ط ، ر : العلم . وطمست الكلمة في (ص)

(٤) للذات : في (س) . (هـ) فقط وسقطت من سائر النسخ

(٥) في نسخة (هـ) فالمعتزلة لما رأوا أن الكلام لا يكون لازماً للذات لزوم العلم

(٦) ثم : ساقطة من (س)

عنه ، لنفهم أن يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته . وصار مَنْ قابلهم يريد أن يثبت كلاما لازما للمتكلم لا يتعلق بمشيئته وقدرته : إما معنى ، وإما حروفا ، ويثبت أن المتكلم لا يقدر على التكلم ، ولا يمكنه أن يقول غير ما قال ، ويسلب المتكلم قدرته على القول والكلام وتكلمه باختياره ومشيئته . فإذا قال له الأول : « المتكلم من فعل الكلام » ، قال هو : « المتكلم من قام به الكلام » ولكن ذاك يقول : لا يقوم الكلام بفاعله ، وهذا يقول : لا يختار المتكلم أن يتكلم .

فأخذ هذا بعضَ صفة الكلام وهذا بعضها ، والمتكلم المعروف : من قام به الكلام ومن يتكلم بمشيئته وقدرته ، ولهذا يوجد كثير من المتأخرين المصنّفين في المقالات والكلام يذكرون في أصل عظيم من أصول الإسلام الأقوال التي يعرفونها .

وأما القول المأثور عن السلف والأئمة الذي يجمع الصحيح من كل قول فلا يعرفونه ولا يعرفون قائله ، فالشهرستاني صنّف « الملل والنحل » وذكر فيها من مقالات الأئم ما شاء الله ، والقول المعروف عن السلف والأئمة لم يعرفه ولم يذكره ، والقاضي أبو بكر وأبو المعالي والقاضي أبو يعلى وابن الزاغوني وأبو الحسين البصري ومحمد بن الهيثم^(١) ونحو هؤلاء من أعيان الفضلاء المصنّفين ، تجد أحدهم يذكر في^(٢) مسألة القرآن أو نحوها عدة أقوالٍ للأئمة ، ويختار واحداً منها ، والقول الثابت عن السلف والأئمة كالإمام أحمد ونحوه من الأئمة لا يذكره الواحد منهم ، مع أن

(١) ق ، ر ، ط ، ص : محمد بن الهيثم ؛ س ، هـ : محمد بن الهيثم . وسبق الكلام عليه في

هذا الجزء .

(٢) س ، ط ، يذكر ما في ؛ ر ، هـ : يذكر إما في

١٦٦/٢ عامة المنتسبين إلى السنة من جميع الطوائف يقولون : إنهم مُتَّبِعُونَ لِلْأُمَّةِ كِمَالِكَ وَالشَّافِعِيِّ / وَأَحْمَدُ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَحَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ وَغَيْرِهِمْ ، لِأَسْمَاءِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ ، فَإِنَّهُ بِسَبَبِ الْمَحَنَةِ الْمَشْهُورَةِ مِنَ الْجَهْمِيَّةِ لَهُ وَلِغَيْرِهِ^(١) أَظْهَرَ مِنَ السَّنَةِ وَرَدَّ مِنَ الْبِدْعَةِ مَا صَارَ بِهِ إِمَامًا لِمَنْ بَعْدَهُ ، وَقَوْلُهُ هُوَ قَوْلُ سَائِرِ الْأُمَّةِ^(٢) ؛ فَعَامَةُ الْمُنْتَسِبِينَ إِلَى السَّنَةِ يَدْعُونَ مُتَابِعَتَهُ وَالْإِقْتِدَاءَ بِهِ سِوَاءِ كَانُوا^(٣) مُوَافِقِينَ لَهُ فِي الْفُرُوعِ أَوْ لَا ؛ فَإِنَّ أَقْوَالَ^(٤) الْأُمَّةِ فِي أَصُولِ الدِّينِ مُتَّفَقَةٌ ؛ وَلِهَذَا كَلِمًا اشْتَهَرَ الرَّجُلُ بِالِانْتِسَابِ إِلَى السَّنَةِ كَانَتْ مُوَافِقَتَهُ لِأَحْمَدَ أَشَدَّ . وَلِمَا كَانَ الْأَشْعَرِيُّ وَنَحْوُهُ أَقْرَبَ إِلَى السَّنَةِ مِنْ طَوَائِفِ مَنْ أَهْلُ الْكَلَامِ كَانَ انْتِسَابُهُ إِلَى أَحْمَدَ أَكْثَرَ مِنْ غَيْرِهِ ، كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ فِي كِتَابِهِ .

وقد رأيت من أتباع الأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم من يقول أقوالا [ويكفر من خالفها ، وتكون الأقوال المخالفة هي أقوال أئمتهم بعينها ، كما أنهم كثيرا ما ينكرون أقوالا]^(٥) ويكفرون من يقولها ، وتكون منصوطة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لكثرة ما وقع من الاشتباه والاضطراب في هذا الباب ، ولأن شبه^(٦) الجهمية النفاة أثرت في قلوب^(٧) كثير من الناس ، حتى صار الحق الذي جاء به

(١) س : ولغيرهم

(٢) م ، ق : الأمة

(٣) س : سواء إن كانوا

(٤) أقوال : كذا في (س) وفي سائر النسخ : أصول

(٥) ما بين المعقوفتين ساقط من (م) ، (ق)

(٦) م ، ق : شبهة

(٧) س : في نفوس

الرسول - وهو المطابق للمعقول - لا يخطر ببالهم ولا يتصورونه ،
 وصار في لوازم ذلك من العلم الدقيق ما لا يفهمه كثير من الناس ،
 والمعنى المفهوم يُعبر عنه بعبارات فيها إجمال وإبهام يقع بسببها نزاع
 وخصام . والله تعالى يغفر لجميع المؤمنين والمؤمنات : ﴿ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا
 وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا
 رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ [سورة الحشر: ١٠] .

عدم ذكر المصنفين في
 أصول الدين لقول
 السلف

وكان هذا من تلك البدع الكلامية كبدع الذين جعلوا أصل الدين
 مبنياً على كلامهم في الأجسام والأعراض ؛ ولهذا كثرت ذم السلف والأئمة
 هؤلاء ، وإذا رأيت الرجل قد صنف كتاباً في أصول الدين ورد^(١) فيه من
 أقوال أهل الباطل^(٢) ما شاء الله ، ونصر فيه من أقوال أهل الحق ما شاء
 الله ، ومن عادته أنه يستوعب الأقوال في المسألة فيبطلها إلا واحداً ،
 ورأيت في مسألة كلام الرب تعالى وأفعاله أو نحو^(٣) ذلك ترك من الأقوال
 ما هو معروف عن السلف والأئمة - تبين^(٤) أن هذا القول لم يكن يعرفه
 ليقبله أو يردّه ، إما لأنه لم يخطر بباله ، أو لم يعرف قائلًا / به ، أو لأنه
 خطر له فدفعه بشبهة من الشبهات . وكثيراً ما يكون الحق مَقْسُوماً بين
 المتنازعين في هذا الباب ، فيكون في قول هذا حق وباطل ، وفي قول
 هذا حق وباطل ، والحق بعضه مع هذا وبعضه مع هذا وهو مع ثالث
 غيرها ، والعصمة إنما هي ثابتة لمجموع الأمة ، ليست ثابتة لطائفة
 بعينها .

(١) ورد : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : أورد

(٢) م (فقط) : الباطن

(٣) س : ونحو

(٤) م : تبين لك ، ط ، ر : تبين

فإذا رأيت من صَنَّف في الكلام - كصاحب «الإرشاد» و «المعتمد» ومن اتبعها^(١) ممن لم يذكرُوا في ذلك إلا أربعة أقوال وما يتعلق بها - عُلِمَ أنه^(٢) لم يبلغهم القول الخامس ولا السادس، فضلا عن السابع؛ فالذين يسلكون طريقة ابن كُلاب كصاحب «الإرشاد» ونحوه يذكرون قول المعتزلة وقول الكرامية ويبتلونها، ثم لا يذكرون مع ذلك إلا ما يقولون فيه^(٣). «وذهبت^(٤) الحشوية المتسمون إلى الظاهر إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، ثم زعموا أنه حروف وأصوات، وقطعوا بأن المسموع من أصوات القراء ونغماتهم عينُ كلام الله تعالى، وأطلق الرعاع منهم القول بأن المسموع صوتُ الله، تعالى الله عن قولهم^(٥)! وهذا قياسُ جهالاتهم^(٦). ثم قالوا: إذا كتب كلام الله^(٧) يجسم من الأجسام رقوماً ورسوماً^(٨) وأسطراً وكليماً^(٩) فهي بأعيانها كلامُ الله القديم، فقد^(١٠) كان إذ كان^(١١) جسماً حادثاً، ثم انقلب قديماً، ثم قَضَوْا^(١٢) بأن المرئي من الأسطر هو^(١٣) الكلام القديم الذي هو

(١) م (فقط) : ومن تبعها

(٢) م (فقط) : علم لك أنه

(٣) النص التالي في الإرشاد للجويني . ص ١٢٨ . ط . السعادة . القاهرة . ١٩٥٠

(٤) م ، ق ، ط ، ر ، ص : وذهب ؛ الإرشاد . هـ : ذهبت

(٥) ق ، ط ، ر ، ص ، هـ : صوت الله تعالى عن قولهم ؛ الإرشاد : صوت الله تعالى

(٦) م ، ق : جهالمهم

(٧) الإرشاد (ص ١٢٩) : الله تعالى

(٨) الإرشاد : من الأجسام وانتظمت تلك الأجسام رسوماً ورقوماً

(٩) الإرشاد : وكلاما

(١٠) الإرشاد : كلام الله تعالى القديم وقد . . .

(١١) الإرشاد : إذ ذلك

(١٢) الإرشاد : وقضوا

(١٣) هو : ليست في الإرشاد

(١٤) م ، ق : حروف

حرف^(١٤) وأصوات ، وأصلهم أن الأصوات على تقطيعها وتواليها كانت ثابتة في الأزل قائمة بذات البارئ تعالى^(١) وقواعدُ مذهبهم مبنية على دفع^(٢) الضرورات .

فلم يذكر أبو المعالي إلا هذا القول مع قول المعتزلة والكلائية والكرامية . ومعلوم أن هذا القول لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، ولا نعرف^(٣) هذا القول عن معروف بالعلم من المسلمين ، ولا رأينا هذا في شيء من كتب المسلمين ، ولا سمعناه من أحد منهم . فما سمعنا من أحد ، ولا رأينا في كتاب أحد أن المبدأ الحادث انقلب قديما ، ولا أن المداد الذي يكتب به القرآن قديم ، بل رأينا عامة المصنفين من أصحاب أحمد وغيرهم ينكرون هذا القول ، وينسبون ناقله عن بعضهم إلى الكذب .

١٦٨/٢ / وأبو المعالي وأمثاله أجلُّ من أن يتعمد الكذب ، لكن القول المحكى قد يُسمع من قائل لم يضبطه ، وقد يكون القائل نفسه لم يجر^(٤) قولهم ، بل يذكر كلاما مجملا يتناول النقيضين ، ولا يميز فيه بين لوازم أحدهما ولوازم الآخر ، فيحكيه الحاكى مفصلا ولا يجمله إجمال القائل ، ثم إذا فصله يذكر لوازم أحدهما دون ما يعارضها ويناقضها ، مع اشتغال الكلام على النوعين المتناقضين أو احتمالهما [أيضا]^(٥) ، وقد يحكيه الحاكى باللوازم التي لم يلتزمها القائل نفسه . وما كُئِلُّ من قال قولاً التزم لوازمه ، بل عامة الخلق لا يلتزمون لوازم أقوالهم ، فالحاكى يجعل ما

(١) الإرشاد : تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا

(٢) الإرشاد : حجد

(٣) س : ولا يعرف

(٤) ق ، ط ، ر ، ص : لم يخبر

(٥) أيضا : زيادة في (س)

يظنه من لوازم قوله هو أيضاً من قوله ، لا سيما إذا لم ينف القائل ما يظنه
الحاكي لازماً ، فإنه يجعله قولاً له بطريق الأولى .

ولا ريب أن من الناس من يقول : هذا القرآن كلام الله ، وما بين
اللوحين كلام الله ، ويقول : إن كلام الله محفوظ في القلوب ^(١) متلو
بالألسن ، مسموع بالآذان مكتوب في المصاحف . وهذا الإطلاق حق
متفق عليه بين المسلمين ، ثم من هؤلاء مَنْ إذا سُئِلَ ^(٢) عن المداد وصوت
العبد : أقدم هو؟ أنكر ذلك ، وربما سكت عن ذلك ، وكره الكلام
فيه بنى أو إثبات ، خشية أن يجره ^(٣) ذلك إلى بدعة ، مع أنه لو سمع
من يقول : « إن المداد قديم » ألزمه العقوبة به والعذاب الأليم ^(٤) .

وأما صوت العبد فقد تكلم فيه طائفة من المنتسبين إلى الأئمة
كالشافعي ^(٥) وأحمد وغيرهما ، فمنهم من قال : إن الصوت المسموع
قديم ، ومنهم من يقول : يسمع شيئين الصوت القديم والمحدث ، وهذا
خطأ في العقل الصريح ، وهو بدعة ، وقول قبيح .

والإمام أحمد وجماهير أصحابه منكرون لما هو أخف من ذلك ، فإن
أحمد وأئمة أصحابه قد أنكروا على من قال : اللفظ بالقرآن غير
مخلوق ، فكيف بمن قال : [اللفظ به قديم ، فكيف بمن قال : ^(٦)

(١) س ، ط ، ر ، ص ، هـ : بالقلوب . وسقطت الكلمة مع سطر كامل في (ق) .

(٢) س : ثم إذا سئل أحدهم

(٣) م ، ق ، ط ، ر : أن يجر

(٤) س ، ص ، ط ، ر ، ق : ألزمه العذاب الأليم

(٥) س : كمالك والشافعي

(٦) ما بين المعقوفين ساقط من (م) . (ق) .

الصوت غير مخلوق؟ فكيف بمن قال: الصوت قديم؟ وقد بدَّعوا^(١) هؤلاء، وأمروا بهجرهم، وقد صنف المروذي في ذلك مصنفًا كبيراً ذكره الخلال في كتاب «السنة» كما جهَّموا وبدَّعوا من قال: اللفظ به مخلوق أيضاً، كما بيَّن في موضعه.

/ إذ المقصود هنا أن من أكابر الفضلاء من لا يعرف أقوال الأئمة في ١٦٩/٢
أكابر المسائل، لا أقوال أهل الحق ولا أهل الباطل، بل لم يعرف إلا بعض الأقوال المبتدعة في الإسلام، ومن المعلوم أن السلف والأئمة كان لهم قول ليس هو قول المعتزلة ولا الكلائية ولا الكرامية، ولا هو قول^(٢) المسمين بالحشوية، فأين ذلك القول؟ أكان أفضل الأمة وأعلمها وخير^(٣) قرونها لا يعلمون في هذا^(٤) حقاً ولا باطلاً؟

ومعلوم أن كل قول من هذه الأقوال فاسد من وجوه، وقد يكون بعضها أفسد من بعض؛ فقول المعتزلة الذين قالوا: «إن كلام الله مخلوق» وإن كان فاسداً من وجوه؛ فقول الكلائية فاسد من وجوه، وقول الكرامية فاسد من وجوه.

والإمام أحمد وغيره من الأئمة أنكروا هذه الأقوال كلها: أنكروا^(٥) قول الكلائية والكرامية بالنصوص الثابتة عنهم، وإنكارهم لقول المعتزلة متواتر مستفيض عنهم، وأنكروا على من جعلَ أَلْفَاظَ العِبَادِ^(٦) بالقرآن غير

(١) س: وقد صرحوا وبدعوا

(٢) س: ولا قول هؤلاء

(٣) س: وخيار

(٤) في هذا: كذا في (س) وفي سائر النسخ: فيها

(٥) م (فقط): كما أنكروا

(٦) م، ق: العبارة، وهو خطأ

مخلوقة ، فكيف بالقول المنسوب إلى هؤلاء الحشوية؟ ولهذا لما كان أبو حامد مستمداً من كلام أبي المعالي وأمثاله ، وأراد الرد على الفلاسفة في «التهافت» ، ذكر أنه يقابلهم بكلام المعتزلة تارة ، وبكلام الكرامية تارة ، وبكلام الواقفة^(١) تارة ، كما يكلمهم بكلام الأشعرية^(٢) . وصار في البحث معهم إلى مواقف غايته فيها بيان تناقضهم ، وإذا ألزموه تناقضه قر إلى الوقف .

ومن المعلوم أنه لا بد في كل مسألة دائرة بين النفي والإثبات من حق ثابت في نفس الأمر أو تفصيل . ومن المعلوم أن كلام الفلاسفة المخالف لدين الإسلام لا بد أن يناقضه حق معلوم من دين الإسلام موافق لصريح العقل ، فإن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يُخبروا بمحالات العقول ، وإنما يخبرون بمجازات^(٣) العقول ، وما يُعلم بصريح العقل انتفاؤه لا يجوز أن يخبر به الرسل ، بل تخبر بما لا يعلمه العقل وبما يعجز العقل عن معرفته .

ومن المعلوم أن السلف والأئمة لهم قول / خارج عن قول المعتزلة والكرامية والأشعرية والواقفة^(٤) ، ومن علم ذلك القول فلا بد أن يحكيه وينظرهم به ، كما يناظرهم بقول المعتزلة وغيرهم ، لكن من لم يكن عارفاً بآثار السلف وحقايق أقوالهم وحقيقة ماجاء به الكتاب والسنة ،

١٧٠ / ٢

(١) س . هـ : والواقفية

(٢) وهذا في أول كتاب «التهافت» حيث قال : «فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية» وانظر تهافت الفلاسفة للغزالي ص ٨٠ - ٨١ . تحقيق د. سليمان دنيا . الطبعة الثالثة . دار المعارف . القاهرة . ١٩٥٧/١٣٧٧ .

(٣) س : بمحارات

(٤) س : والواقفية .

وحقيقة المعقول الصريح الذي لا يتصور^(١) أن يناقض ذلك لم يمكنه^(٢) أن يقول إلا بمبلغ علمه ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها .

ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة ، وإن كان ذلك في المسائل العملية ، ولولا ذلك لَهَلَكَ أَكْثَرُ فَضْلَاءِ الْأُمَّةِ ، وإذا كان الله تعالى يغفر لمن جهل وجوب الصلاة وتحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل مع كونه لم يطلب العلم ، فالفاضل المجتهد في طلب العلم ، بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه ، إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه : هو أحق بأن يتقبل الله حسناته ويثيبه على اجتهاداته^(٣) ولا يؤاخذ به بما أخطأه ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٦] .

عدم ذكر الشهرستاني
لقول السلف في نهاية
الإقدام

والشهرستاني^(٤) - لما كان أعلم بالمقالات من إخوانه^(٥) - ذكر في مسألة الكلام قولاً سادساً ، وظن أنه قول السلف ، فقال في «نهاية الإقدام» - بعد أن ذكر قول الفلاسفة ، والمعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وأن المعتزلة لما قالت^(٦) : «أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله . واففقوا على أنه سور وآيات وحروف منظومة^(٧) وكلمات مجموعة ، وهي مقروءة مسموعة^(٨) على التحقيق ، لها

(١) ر : لا يصح .

(٢) م (فقط) : لا يمكنه .

(٣) م : اجتهاده .

(٤) ط : وكلام الشهرستاني

(٥) س ، هـ : من أضرابه .

(٦) نهاية الإقدام ، ص ٣٠٩ .

(٧) نهاية الإقدام : منتظمة

(٨) م ، ق : ومسموعة .

مفتتح ومختتم ، وأنه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم^(١) دالة على صدقه ، وأن الأشعرية تفرق بين اللفظ والمعنى ، وثبتت معنى هو مدلول اللفظ^(٢) - [ثم قال] :^(٣) « قال^(٤) السلف والحنابلة : قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله ؛ وأن مانقرؤه ونكتبه ونسمعه^(٥) عين كلام الله ، فيجب أن تكون تلك الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله . ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب^(٦) أن تكون تلك الكلمات أزلية غير مخلوقة .

ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين : أحدهما القدم ، والثاني ١٧١/٢ الحدوث ، والقولان مقصوران على الكلمات / المكتوبة والآيات المقروءة بالألْسُن ، فصار الآن قول ثالث ، وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات ، [وقدحتم قدحاً ليس منها]^(٧) وهو خلاف^(٨) القولين . فكانت^(٩) السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه

(١) نهاية الإقدام : معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٢) عبارة « وأن الأشعرية تفرق ... اللفظ » ليس من كلام الشهرستاني ولكنه تلخيص من ابن تيمية لكلامه من ص ٣١٠ - ٣١٣ .

(٣) ثم قال : ساقط من (م) ، (ق) . والكلام التالي في نهاية الإقدام ، ص ٣١٣ .

(٤) نهاية الإقدام : قالت .

(٥) نهاية الإقدام : ونسمعه ونكتبه .

(٦) م ، ق ، : وجب .

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من (م) . (ق) . وفي نهاية الإقدام ذكر العبارة محرقة هكذا : وقد

حسن قول (وفي نسختين : قدح) ليس منها .

(٨) نهاية الإقدام : على خلاف (وفي نسختين : وهو خلاف) .

(٩) م ، ق ، : فكان .

الكلمات ، دون التعرض لمعنى وراءها^(١) ، فأبدع^(٢) الأشعري قولاً^(٣) ، وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق الإجماع^(٤) ، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لاحقيقة ، وهو عين الابتداء ، فهلاً قال : ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله ، دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته؟ كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين ، إلى غير ذلك من الصفات الخيرية .»

قال^(٥) : « قال السلف : ولا^(٦) يظن بنا أنا^(٧) ثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا ، وصارت صفات لنا ، فإننا [على قطع]^(٨) نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا ، وقد بذل^(٩) السلف أرواحهم ، وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان ، دون أن يقولوا : القرآن مخلوق ، ولم يكن ذلك [على] حروف وأصوات^(١٠) هي أفعالنا وأكسابنا ، بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً

(١) توجد عبارات في نهاية الإقدام ساقطة من جميع النسخ وهي : « لصفة أخرى وراءها ، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والحلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر (وفى) نسختين : لمعنى) وراءها .»

(٢) فأبدع كذا في (هـ) ونهاية الإقدام . وفى سائر النسخ : فأبتدع .

(٣) فى بعض نسخ نهاية الإقدام : قولاً ثالثاً .

(٤) م ، ق ، ط ، ر ، ص : للإجماع .

(٥) نهاية الإقدام ، ص ٣١٤ .

(٦) نهاية الإقدام : قالت السلف : لا .

(٧) نهاية الإقدام : الظان أنا (وفى نسخة : بنا أنا)

(٨) على قطع : فى (س) - (هـ) ونهاية الإقدام ، وسقطت من سائر النسخ

(٩) نهاية الإقدام : بذلت .

(١٠) على حروف وأصوات : كذا فى (س) ، (هـ) ونهاية الإقدام . وسقطت (على) من سائر

النسخ . وفى (م) ، (ق) : حروفاً وأصواتاً . وفى (ط) - (ر) - (ص) : حروف وأصوات .

وكلاماً وأمرأ، وأن أمره غير خلقه ، بل هو أزل قديم بقدمه .

كما ورد القرآن بذلك^(١) في قوله تعالى^(٢) ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾
 [سورة الأعراف : ٥٤] وقوله تعالى : ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾
 [سورة الروم : ٤] وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ
 كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة النحل : ٤٠] فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله
 وإمره ، وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
 فَيَكُونُ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، وقوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ﴾ [سورة
 البقرة : ٣٠] ، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ﴾^(٣) [سورة البقرة : ٣٤] ، ﴿قَالَ
 اللَّهُ﴾ [سورة المائدة : ١١٥] ، فالقول^(٤) قد ورد في السمع مضافاً إلى الله
 أخص من إضافة الخلق ، فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة
 واحدة وهي الخلق والإبداع ، والأمر ينسب إليه لا على تلك النسبة ،
 وإلا فيرتفع الفرق بين الخلق والأمر^(٥) ، والخلقيات والأمريات .

قالوا : ومن جهة العقل^(٦) : العاقل يجد^(٧) فرقا ضروريا بين

« قال » و« فعل » / وبين « أمر » و« خلق » . ولو كان القول فعلا كسائر

الأفعال بطل^(٨) الفرق الضروري ، فثبت أن القول غير الفعل ، وهو قبل

(١) كما ورد القرآن بذلك : كذا في ثلاث نسخ من نهاية الاقدام . وفي نسخة : كما ورد ذلك .

(٢) نهاية الاقدام : وفي قوله .

(٣) نهاية الاقدام : (وإذا قلنا) بدون لفظ (للملائكة) .

(٤) نهاية الاقدام : (قال الله) هذا كله قول .

(٥) نهاية الاقدام : بين الأمر والخلق .

(٦) نهاية الاقدام : ومن جهة لمقول .

(٧) في بعض نسخ نهاية الإقدام : يجد من نفسه .

(٨) م (فقط) : لبطل .

الفعل ، وقبلته قبلية أزلية ؛ إذ لو كان له أول لكان فعلا سبقه قول آخر ، ويتسلسل .

قال (١) : « وحققوا زيادة تحقيق فقالوا : قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمر (٢) ، وهو التعرض لإثبات كلمات الله ، حيث قال تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٥] ، وقال (٣) : ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ ﴾ [سورة يونس : ١٩] ، وقال تعالى ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ﴾ [سورة الكهف : ١٠٩] ، وقال تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ [سورة لقمان : ٢٧] ، وقال تعالى ﴿ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ﴾ [سورة السجدة : ١٣] ، وقال : ﴿ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ ﴾ [سورة الزمر : ٧١] فتارة يجيء الكلام بلفظ الأمر ، وثبت له الوحدة الخالقية (٤) التي لاكثرها فيها : ﴿ وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَحٍ بِالْبَصْرِ ﴾ [سورة القمر : ٥٠] ، وتارة يجيء بلفظ الكلمات وثبت لها الكثرة البالغة التي لاوحدة فيها ولا نهاية لها ﴿ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ﴾ فله تعالى إذا أمر واحدًا وكلمات كثيرة ، وذلك لا يتصور (٥) إلا بحروف .

(١) بعد الكلام السابق بعدة أسطر في نهاية الإقدام . ص ٣١٥ .

(٢) من الأمر : كذا في (س) . (هـ) وفي نسخة الأصل من نهاية الإقدام . وفي نسخ أخرى وفي

(م) . (ق) (ص) . (ط) . (ز) : من الأمور .

(٣) نهاية الإقدام : ثم قال .

(٤) الخالقية : كذا في (س) . (هـ) . وفي نهاية الإقدام : الخالضية . وفي (م) . (ق) . (ط) .

(ز) : الحقيقية . ولم تظهر الكلمة في (ص) .

(٥) نهاية الإقدام : ولا يتصور .

فمن هذا قلنا : أمره قديم ، وكلماته أزلية ^(١) ، والكلمات مظاهر الأمر ^(٢) ، والروحانيات مظاهر الكلمات ، والأجسام مظاهر الروحانيات ، والإبداع والخلق إنما يبتدى ^(٣) من الأرواح والأجسام وأما الكلمات والحروف والأمر ^(٤) فأزلية قديمة ، وكما ^(٥) أن أمره لا يشبه أمرنا ، فكلماته وحروف كلماته ^(٦) لا تشبه كلامنا ^(٧) ، وهي حروف قدسية علوية ، وكما أن الحروف بسائط ^(٨) الكلمات ، والكلمات أسباب الروحانيات ، والروحانيات مدبرات الجسمانيات ، وكل الكون قائم بكلمات ^(٩) الله محفوظ بأمر الله .

قال ^(١٠) : « ولا يغفلن عاقل ^(١١) عن مذهب السلف وظهر القول في حدوث الحروف فإن له شأناً ، وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ، ويحكمون بأن ^(١٢) القراءة [التي] ^(١٣) شئى

(١) في بعض نسخ «نهاية الإقدام» (ص ٣١٦) : كثيرة أزلية .

(٢) في بعض نسخ «نهاية الإقدام» : مظاهر الأمر للأمر .

(٣) م . ق : إنما يبتدى .

(٤) والأمر : ليست في نسخة الأصل من «نهاية الإقدام» وهي في بعض النسخ الأخرى .

(٥) نهاية الإقدام : فكما .

(٦) وحروف كلماته : كذا في بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفي نسخة الأصل : وحروفه .

(٧) كلامنا : كذا في بعض نسخ «نهاية الإقدام» وفي نسخة الأصل : كلماتنا .

(٨) م (فقط) : بسائط .

(٩) نهاية الإقدام : بكلمة .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في نهاية الإقدام . ص ٣١٦ .

(١١) في بعض نسخ نهاية الإقدام : ولا يغفل عاقل . وفي (م) . (ق) . (ط) . (ز) : ولا يغفلن

غافل . وطمست الكلمتان في (ص) .

(١٢) ويحكمون بأن : كذا في (س) . (ص) ونهاية الإقدام . وفي (م) . (ق) . (ط) : ويحكمون

أن وفي (ر) . (هـ) ويحكمون أن .

(١٣) التي : ساقطة من (م) . (ق) .

صفتنا^(١) و فعلنا ، غير المقروء الذي^(٢) ليس هو صفة^(٣) لنا ولا فعلنا^(٤) / غير أن المقروء بالقراءة قَصَص وأخبار وأحكام وأمر^(٥) ، ١٧٣/٢ وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون ، وليست^(٦) أحكام الشرائع الماضية هي بعينها أحكام الشرائع الحاتمة^(٧) ، فلا بُدَّ إذاً من كلمات تصدر عن^(٨) كلمة وترد على كلمة . ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات ، وتلك الحروف لا تشبه حروفنا ، وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا .

قلت : فهذا القول الذي ذكره الشهرستاني وحكاه عن السلف والحنابلة ليس هو من الأقوال التي ذكرها صاحب « الإرشاد » وأتباعه ، فإن أولئك لم يحكوا إلا قول من يجعل القديم عين صوت العبد والمداد ، وهذا القول لا يُعرف به قائل له قول أو مصنف في الإسلام . وأما القول الذي ذكره الشهرستاني : فقال به طائفة كبيرة^(٩) ، وهو أحد القولين المتأخرى أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم من الطوائف ، وهو المذكور عن أبي الحسن بن سالم وأصحابه السالمية^(١٠) ، وقد قاله طائفة

(١) ق . هـ : صفتنا .

(٢) نهاية الإقدام : والذي .

(٣) م . ق . ط . ر . ص : هو ليس صفة .

(٤) م (فقط) : ولا فعلنا .

(٥) نهاية الإقدام : وأوامر .

(٦) وليست : كذا في (م) . (ق) . وفي سائر النسخ : وليس .

(٧) ق : الحاتمة ؛ ر . ص : الحالية .

(٨) نهاية الإقدام : من .

(٩) س . ص : كثيرة .

(١٠) سبق الكلام عن أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم . وابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن

غير^(١) هؤلاء ، كما ذكر ذلك الأشعري في كتاب «المقالات» لما ذكر كلام ابن كلاب فقال^(٢) : « قال ابن كلاب^(٣) : إن الله لم يزل متكلمًا ، وإن كلامه^(٤) صفة له قائمة به ، وإنه قديم بكلامه ، وإن كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به ، والقدرة قائمة به^(٥) ، وإن الكلام ليس بحروف^(٦) ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض^(٧) ، وإنه معنى واحد قائم بالله^(٨) »

قال^(٩) : « وقال بعض من أنكر خلق القرآن : إن القرآن يسمع^(١٠) ويكتب ، وإنه متغاير غير مخلوق ، وكذلك العلم غير القدرة ، والقدرة غير العلم ، وإن الله لا يجوز أن يكون غير صفاته ، وصفاته^(١١) متغايرة ، وهو غير متغاير »

قال^(١٢) : « وزعم هؤلاء أن الكلام غير محدث^(١٣) ، وأن الله لم

(١) س : قبل .

(٢) مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٣ .

(٣) مقالات : قال عبد الله بن كلاب .

(٤) مقالات : وإن كلام الله سبحانه .

(٥) مقالات : قائمة به وهو قديم بعمله وقدرته .

(٦) م . ق . س : ليس بحرف .

(٧) مقالات : ولا يتبعض ولا يتغاير .

(٨) مقالات : واحد بالله عز وجل .

(٩) مقالات ٢/٢٣٤ .

(١٠) مقالات : قد يسمع

(١١) م . ق . ط . ر . ص : نصفاته

(١٢) المقالات ٢/٢٣٤ (بعد الكلام السابق بثلاثة سطور) .

(١٣) ذكر محققا نسخة (م) أن : في الخطية : غير مخلوق

يزل متكلماً^(١) ، وأنه مع ذلك حروف وأصوات^(٢) ، وأن هذه الحروف الكثيرة لم يزل الله متكلماً بها .

قلت : فبعض^(٣) هذا القول الذي ذكره الشهرستاني عن السلف منقول بعينه عن السلف ، مثل إنكارهم على من زعم أن الله خلق الحروف ، وعلى من زعم / أن الله لا يتكلم بصوت ، ومثل تفريقهم بين صوت القارئ وبين الصوت الذي يُسمع من الله ، ونحو ذلك . فهذا كله موجود عن السلف والأئمة . وبعض ما ذكره من هذا القول ليس هو معروفاً عن السلف والأئمة ، مثل إثبات القدم والأولية لعين اللفظ المؤلف المعين ، ولكن القول^(٤) الذي أطبقوا عليه : هو أن كلام الله غير مخلوق ، ولكن الناس تنازعوا في مرادهم بذلك ، والتزاع في ذلك موجود في عامة الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم ، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

والتزاع في ذلك مبني على هذا الأصل ، وهو كون قوله - مع أنه غير مخلوق ومع أنه قائم به ، ومع أنه لم يزل متكلماً - : هل يتعلق بقدرته ومشيبته^(٥) أم لا ؟ فهذا القول السابع لم يذكره الشهرستاني ونحوه ، إذ الأقوال المعروفة للناس في مسألة الكلام سبعة أقوال .

(١) مقالات : وأن الله سبحانه لم يزل به متكلماً .

(٢) س . ص . ط . ر : وصوت .

(٣) س : وبعض .

(٤) س : والقول .

(٥) س : بمشيبته وقدرته .

العودة إلى الكلام على
الرازي وموقفه في مسألة
القرآن ومسألة أفعال الله

والمقصود هنا : أن أبا عبد الله الرازي في أكثر كتبه ، لم يبين^(١) مسألة القرآن على الطريقة المعروفة للأشعري ، وهو أنه يمتنع أن يحدث في نفسه كلام ؛ لكونه ليس محلا للحوادث ، وذلك^(٢) لأنه قد ضعف هذا الأصل ، فلم يمكنه أن يبين عليه ، بل أثبت ذلك بإجماع مرگب ؛ فقرر أن الكلام له معنى غير العلم والإرادة ، خلافا للمعتزلة ونحوهم . وإذا كان كذلك فكل من قال بذلك قال : إنه معنى واحد قديم قائم بذات الله تعالى ، فلو لم يقل بذلك لكان خلاف الإجماع . فهذا هو العمدة التي اعتمد عليها في « نهاية العقول » وهو ضعيف ، فإن الأقوال في المسألة متعددة غير قول المعتزلة والكلائية .

وكان من الممكن أن يقال [له]^(٣) : إن ثبت أنه لا يقوم بالله ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن أن يجعل كلام الله قديما بالطريقة المعروفة ، فإنه يمتنع أن يحدثه قائما في نفسه أو في محل آخر ، فإذا امتنع حدوثه في نفسه تعين قدمه . وإن لم يثبت ذلك ، بل أمكن أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته أمكن هنا قول / الكرامية وقول أهل الحديث الذين يقولون : إنه قول السلف والأئمة ، فلم يتعين قول الكلائية ، فذكر في « نهاية العقول » ما جرت عادته وعادة غيره بذكره ، وهو أن معنى الكلام : إما أن يكون هو الإرادة والعلم ، وإما أن يكون الطلب مغايرا للإرادة ، والحكم الذهني مغايرا^(٤) للعلم . والأول باطل ؛ لأن

١٧٥/٢

(١) م . ق . ص : لم يبين .

(٢) وذلك : ليست في (س) . وفي (ط) . (ر) . (ص) : لذلك .

(٣) له : زيادة في (س) .

(٤) س . هـ : مغاير .

الإنسان في الشاهد قد يخبر بما لا يعلمه ولا يعتقد ، وقد يأمر بأمر لا يريد ، كالسيد إذا كان قصده امتحان العبد ^(٢) .

قال ^(٣) : « وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب ، لانعقاد الإجماع على أن ماهية الخبر لا تختلف في الشاهد والغائب » .

قال ^(٤) : « فثبت أن أمر الله ^(٥) ونبيه وخبره صفات حقيقية ، قائمة بذاته ، مغايرة لذاته وعلمه ^(٦) ، وأن الألفاظ الواردة في الكتب الإلهية ^(٧) دالة عليها . وإذا ثبت ذلك وجب القطع بقدمها ، لأن الأمة على قولين في هذه المسألة : منهم من نفي ^(٨) كون الله ^(٩) موصوفا بالأمر والنهي والخبر بهذا المعنى ، ومنهم من اثبت ذلك . وكل من أثبت موصوفا بهذه الصفات زعم أن هذه الصفات قديمة . فلو أثبتنا كونه تعالى موصوفا بهذه الصفات ، ثم حكمنا بحدوث هذه الصفات ، كان ذلك قولاً ثالثاً خارقاً للأجماع ، وهو باطل ^(١٠) » .

(١) س . هـ : بما لا .

(٢) انظر « نهاية العقول في دراية الأصول » للرازي ح ١ . ظ ٢١٧ (مخطوطة دار الكتب المصرية

توحيد ٧٤٨) = ح ١ . ص ٢١٧ (مخطوطة دار الكتب المصرية طلعت علم الكلام ٥٦٥) .

(٣) المرجع السابق ح ١ ص ٢١٨ (توحيد ٧٤٨) = ح ١ ص ٢١٨ (طلعت ٥٦٥) .

(٤) نفس المرجع بعد النص السابق مباشرة (توحيد ٧٤٨) = ح ١ ص ٢١٨ (طلعت ٥٦٥) .

(٥) نهاية العقول : الله تعالى .

(٦) نهاية العقول : لإرادته وعلمه .

(٧) نهاية العقول : في الكتب المنزلة .

(٨) س : ينفي .

(٩) نهاية العقول : الله تعالى .

(١٠) نهاية العقول : وأنه باطل .

وأورد على نفسه أسئلة : منها قول القائل (١) : « لم قلت إن تلك المعاني قديمة . قولكم (٢) : كل من أثبت تلك المعاني (٣) أثبت قديمة ؟ قلنا : القول في إثباتها (٤) مسألة ، والقول في قدمها مسألة أخرى ؛ فلو لزم من ثبوت إحدى المسألتين ثبوت الأخرى (٥) ، لزم من إثبات كونه تعالى عالما بعلم قديم ، إثبات كونه تعالى متكلمًا بكلام قديم ، وإن سلمنا (٦) أن هذا النوع من الإجماع يقتضى قدم كلام الله (٧) ، لكنه معارض بنوع آخر من الإجماع ، وهو أن أحداً من الأمة لم يثبت قدم كلام الله (٨) بالطريق الذى ذكرتموه ، فيكون التمسك بما ذكرتموه خرقاً للإجماع » .

وذكر في (٨) جواب ذلك (٩) « قوله : لو لزم من إثبات هذه الصفة (١٠) إثبات قدمها - لأن كل من قال بالأول قال بالثاني - لزم من القول بإثبات العلم القديم إثبات / الكلام القديم ؛ لأن كل من قال بالأول قال بالثاني - قلنا : الفرق بين الموضوعين المذكورين فى « المحصول »

١٧٦/٢

(١) نهاية العقول . ح ١ . ص ٢١٩ (توحيد ٧٤٨) = ح ١ ظ ٢١٧ (طلعت ٥٦٥) .

(٢) م . ق : قديمة فى قولكم . نهاية العقول : قديمة . قوله : ...

(٣) نهاية العقول : هذه المعاني .

(٤) نهاية العقول (توحيد ٧٤٨) بإثباتها .

(٥) نهاية العقول : ثبوت المسألة الأخرى .

(٦) نهاية العقول : ... بكلام قديم . وإذا كان ذلك باطلاً فكذا ما ذكرتموه . ثم إن سلمنا ..

(٧) نهاية العقول : الله تعالى .

(٨) ق : كذا فى (س) وفى سائر النسخ : من .

(٩) نهاية العقول . ح ١ . ص ٢٢٢ (توحيد ٧٤٨) = ح ١ ظ ٢٢٠ (طلعت ٥٦٥) .

(١٠) نهاية العقول : من القول بإثبات هذه الصفة لله تعالى .

فإن المعتزلة^(١) يساعدوننا على الفرق بين الموضوعين ، فلا نُطَوِّلُ^(٢) .
[قوله]^(٣) : إثبات [قدم]^(٤) كلام الله بهذه الطريق^(٥) على خلاف
الإجماع . قلنا : قد بينا في كتاب « المحصول » أن إحداث دليل لم يذكره
أهل الإجماع لا يكون خرقاً للإجماع .

قلت : المقصود أن يُعرف أنه عدل عن الطريقة المشهورة ، وهو أنه
لو أحدثه في نفسه لكان محلاً للحوادث - مع أنها عمدة ابن كُلاب
والأشعري ومن اتبعهما - لضعف هذا الأصل عنده ، ولو اعتقد صحته
لكان ذلك كافياً مغنياً له عن هذه الطريقة التي أحدثها .

وليس المقصود هنا الكلام في مسألة القرآن ، فإن هذا مبسوط في
مواضعه ، وإنما الغرض التنبيه على اعتراف الفضلاء بأن هذا الأصل
ضعيف . وأما ضعف ما اعتمده في مسألة القرآن : فبين في موضع
آخر ، فإن إثبات المقدمة الأولى فيها كلام ليس هذا موضعه ، إذ كانت
العمدة فيه على أمر الممتحن^(٦) وخبر الكاذب . والمنازع يقول : هذا
إظهار للأمر والخبر ، وإلا فهو في نفس الأمر لم يدل الخبر هنا على معنى
في النفس . ولهذا يقول الله تعالى عن الكاذبين إنهم : ﴿ يَقُولُونَ

(١) نهاية العقول : مذکور في «المحصل» من علم الأصول وإن المعتزلة..

(٢) نهاية العقول : فلا تطول بذكره ؛ وفي (م) . (ق) فلا يكون .

(٣) قوله : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ) .

(٤) قدم : ساقطة من (م) . (ق) . (هـ) .

(٥) نهاية العقول ح ١ . ظ ٢٢٢ (توحيد ٧٤٨) = ح ١ ظ ٢٢٠ (طلعت ٥٦٥) : الله تعالى بهذا

الطريق .

(٦) الممتحن : كذا في (س) . (هـ) وفي (م) : ممتحن . وفي (ق) : ممحق . وفي (ط) . (ر) .

(ص) : ممتحق .

بِالْسِّيْتِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ﴿ [سورة الفتح : ١١] [فهم] ^(١)
 ينازعون في أن الكاذب قام بنفسه حكم أو دل لفظه على معنى في
 نفسه ، بل أظهر الدلالة على معنى في نفسه كذبا .

وأما المقدمة الثانية فضعيفة . وذلك أنه يقال : هب أن هذا ثبت ،
 لكن لم لا يجوز أن يتكلم بحروف ومعان قائمة في ذاته حادثه ؟ وهذا
 القول قول طوائف من المسلمين ، فليس هو خلاف الإجماع ، فإن أبطل
 هذا بقوله : « ليس [هو] ^(٢) محلا للحوادث » . قيل : فهذا - إن
 صح - فهو دليل كاف ، كما سلكه من سلكه من الناس ^(٣) ، وإن لم
 يصح بطلت الدلالة ؛ فتبين أنه لا بد في إثبات قدمه من هذه المقدمة .

وأما قوله : « كل من أثبت اتصاف الله بهذه المعاني فإنه يقول
 بقدمها » / فليس الأمر كذلك . بل كثير من أهل الحديث وأهل الكلام ١٧٧/٢
 يثبتونها ولا يقولون بقدمها .

وأما الفرق الذي ذكره في «المحصول» فهو أن الأمة إذا اختلفت في
 مسألتين على قولين : فإن كان مأخذها واحدا - كتنازعهم في الردّ وذوى
 الأرحام - لم يكن لمن بعدهم إحداث موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في
 مسألة . وإن كان المأخذ مختلفاً - كتنازعهم في الشفعة وميراث ذوى
 الأرحام - جاز موافقة هؤلاء في مسألة وهؤلاء في مسألة ، فظن أن قدم

(١) فهم : ساقطة من (م) فقط .

(٢) هو : ساقطة من (م) فقط .

(٣) س . هـ : كما سلكه الناس .

(٤-٤) : ساقط من (ق) فقط .

الكلام^(١) مع إثبات هذه المعاني من هذا الباب ، وليس الأمر كذلك ، فإن مأخذ إثبات هذه المعاني ليس هو مأخذ القدم ؛ فإن القدم مبنى على مسألة الصفات ، وعلى أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ؟ وأما إثبات هذه المعاني فمسألة أخرى .

والناس لهم في مسمى « الكلام » أربعة أقوال : أحدها : أنه اللفظ الدال على المعنى ، والثاني أنه المعنى المدلول عليه باللفظ ، والثالث : أنه مقول بالاشتراك على كل منهما ، والرابع : أنه اسم لمجموعهما ، وإن كان مع القرينة يراد به أحدهما ، وهذا قول الأئمة وجمهور الناس^(٢) ، وحينئذ فن أثبت هذه المعاني وقال^(٣) : إن اسم « الكلام » يتناولها بالعموم أو الاشتراك يمكنه إثبات قيام اللفظ والمعنى جميعا بالذات .

ثم مَنْ جَوَّزَ تعلق ذلك بمشيئته وقدرته يمكنه أن [لا] يقول^(٤) بالقدم ، أو لا يقول بالقدم في الكلام المعين وإن قال بالقدم في نوع الكلام ، وَمَنْ لم يَجُوزْ ذلك فمنهم^(٥) طائفة يقولون بقدم الحروف ، وطائفة تقول بقدم المعاني دون الحروف ، وما به يستدل أولئك على حدوث الحروف كالتعاقب والمحل يعارضونهم بمثله في المعاني ، فإنها بالنسبة إلينا متعاقبة ، ولها محل لا يليق بالله تعالى . فإن

(١) م ، ق : أن عدم قدم الكلام ؛ ط ، ر . ص : أن قدم عدم الكلام . والثبت من (س) .

(هـ) .

(٢) س : الأئمة والجمهور .

(٣) وقال : كذا في (س) . (هـ) وفي سائر النسخ : قال .

(٤) م . ق : يمكنه أن يقول .

(٥) ق : منهم ؛ ط . ر : فهم . ص : الكلمة مطموسة .

جاء أن تجعل فينا متعددة مع اتحادها في حق الله تعالى ، وأن محلها منه ليس كمحلها منا : أمكن أن يقال في الحروف كذلك : إنها وإن تعددت فينا فهي متحدة هناك ، وليس المحل / كالمحل . وإذا قيل : ١٧٨/٢ « [هي] ^(١) مرّبة فينا » [قيل] ^(٢) : فكذلك المعاني مرتبة فينا . فترتيب أحدهما كترتيب الآخر . وإذا قيل : « دعوى اتحادهما ^(٣) مخالف لصريح العقل » . قيل : وكذلك دعوى اتحاد المعاني ، فكلام هؤلاء من جنس كلام هؤلاء .

والمقصود هنا : الكلام على هذا الأصل ، وهي مسألة الصفات الاختيارية كالأفعال ^(٤) ونحوها ^(٥) مما يقوم به ^(٦) ، ويتعلق بمشيئته وقدرته .

وأما قول القائل : « الجمهور على خلاف ذلك ، وإنما الخلاف فيه مع الكرامية » فهذا قولٌ من ظن [أن] ^(٧) طوائف المسلمين منحصرة في المعتزلة والكلابية والكرامية ، بل أكثر طوائف المسلمين يجوزون ذلك : من أهل الكلام وأهل الحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم . وأما أئمة أهل الحديث والسنة فكالجمعيين على ذلك ، فكلام من يُعرف كلامه في

(١) هي : زيادة في (س).

(٢) قيل : زيادة في (س).

(٣) اتحادهما : كذا في (س) وفي سائر النسخ : اتحادها .

(٤) س : الأفعال .

(٥) ص : وغيرها .

(٦) يقوم به : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : يتعلق به .

(٧) أن : زيادة في (س) .

ذلك صريح فيه ، والباقون مُعْظَمُونَ لمن قال ذلك ، شاهدون له بأنه إمام في السنة والحديث ، لا ينسبونه إلى بدعة .

وأما متأخرو أهل الحديث فلهم فيها قولان ، ولأصحاب أحمد قولان ، ولأصحاب الشافعي قولان ، ولأصحاب مالك قولان ، ولأصحاب أبي حنيفة قولان ، وللصوفية قولان ، وجمهور أهل التفسير على الإثبات .

وأما أهل الكلام فقد ذكر الأشعري هذا في كتاب «المقالات» عن غير واحد من أئمة الكلام غير الكرامية ، ولم يذكر للكرامية شيئاً انفردوا به إلا قولهم في الإيمان ، بل ذكر عن هشام بن الحكم وغيره من الشيعة أنهم يصفونه بالحركة والسكون ونحو ذلك ، وأن عامة القدماء من الشيعة كانوا يقولون بالتجسيم أعظم من قول الكرامية ، وأن المتأخرين منهم هم الذين قالوا في التوحيد بقول المعتزلة ، بل ذكر عنهم تجديد الصفات من العلم والسمع والبصر^(١) ، والناس قد حكوا عن هشام والجهم أنها يقولان بحدوث العلم ، وهذا رأس المُعْطَلَّة وهذا رأس الشيعة^(٢) ، لكن جهم^(٣) كان يقول بحدوث العلم في غير ذاته ، وهشام يقول بحدوثه في ذاته . وحكى الأشعري تجديد العلم له^(٤) عن جمهور

(١) انظر مقالات الإسلاميين ١ / ١٠٢ - ١٠٤ .

(٢) س : وهذا رأس المجسمة ، هـ : وهذا رأس المشبهة . والعبارتان صحيحتان لأن هشام بن الحكم كان من رؤوس الشيعة ورؤوس المجسمة في وقت واحد . وانظر كلامي السابق عنه ، ج ١ . ص ٢٤٨ .

(٣) م (فقط) : جهما .

(٤) س : به .

الإمامية . وحكى عنهم إثبات الحركة له ، وأن كلهم^(١) يقولون بذلك إلا شِرْذمة منهم ، وذكر / عن هشام بن الحكم وهشام بن الجواليقي وأبى مالك الحضرمي^(٢) وعلى بن ميثم^(٣) وغيرهم أنهم يقولون : إرادته حركة ، وهل يقال : إنها غيره أم لا ؟ على قولين لهم^(٤) ، وذكر عن طائفة أنهم يقولون : يعلم الأشياء قبل كونها ، إلا أعمال العباد ، فإنه لا يعلمها إلا في حال كونها ، وهذا قول غلاة القدرية ، كمعبد الجهني^(٥) وأمثاله ، وهو أحد قولي عمرو بن عبّيد^(٦) . وذكر عن زهير الأثرى^(٧) أنه كان يقول^(٨) : إن الله ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والماسة^(٩) . ويزعم أن الله تعالى يجيء يوم القيامة كما قال

١٧٩/٢

(١) س : جلهم .

(٢) وأبى مالك الحضرمي : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : وابن مالك الحضرمي .

(٣) ط . ر : وعلى بن ميثم ؛ ص : وعلى بن هيثم ؛ س : على بن ميثم . والصواب ما أثبتته . وانظر

ما سبق ذكره في هذا الجزء عنه .

(٤) قال الأشعري في «المقالات» ١٧٨/٢ : وقال هشام بن الحكم وهشام الجواليقي وغيرهما من

الروافض : إرادة الله سبحانه حركة . وهي معنى : لاهى الله ولا غيره . وأنها صفة لله . وذلك أنهم زعموا أن الله إذا أراد الشيء تحرك فكان ما أراد - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وذكر الأشعري بعد ذلك بقليل في نفس الصفحة : «وقال أبو مالك الحضرمي وعلى بن ميثم : «إرادة الله غيره وهي حركة يتحرك بها - تعالى الله عما قالوه» .

(٥) معبد بن عبد الله بن عويم الجهني البصري . أول من قال بالقدر في البصرة . وعنه أخذ

غيلان . خرج مع ابن الأشعث على الحجاج الثقفي . فقتله سنة ٨٠ . انظر ترجمته في : تهذيب

التهذيب . ١٠ / ٢٢٥ - ٢٢٦ ؛ شذرات الذهب ١ / ٨٨ ؛ البداية والنهاية ٩ / ٣٤ ؛ الأعلام ٨ / ١٧٧ .

(٦) أبو عثمان عمرو بن عبّيد بن باب . من أئمة المعتزلة . توفي سنة ١٤٤ . انظر ترجمته في : وفيات

الأعيان ٣ / ١٣٠ - ١٣٣ ؛ تاريخ بغداد ١٢ / ١٦٦ - ١٨٨ ؛ مروج الذهب للمسعودي ٣ / ٣١٣ -

٣١٤ ؛ سزكين ٢ / ٣٦١ - ٣٦٢ ؛ الأعلام ٥ / ٢٥٢ . وانظر عن فرقة العمورية : الفرق بين الفرق .

ص ٧٢ - ٧٣ ؛ التبصير في الدين . ص ٤٢ .

(٧) س (فقط) : الأبرى .

(٨) في «المقالات» ١ / ٢٣٦ .

(٩) ذكر محققا (م) أن الكلمة في مخطوطة (م) هي : والباينة .

تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر: ٢٢] ^(١) ويزعم أن القرآن كلام [الله] ^(٢) مُحدث غير مخلوق .

قال : « وكان أبو معاذ التومني يوافق زهير في أكثر قوله ^(٣) ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله : حدث غير محدث ولا مخلوق ، وهو قائم بالله لا في مكان ، وكذلك قوله في محبته وإرادته أيضاً ^(٤) .

قال زهير : كلام الله حدث وليس بمحدث ، وفعل وليس بمفعول ، وامتنع أن يزعم أنه خلق ، ويقول : ليس بخلق ولا مخلوق ، وإنه قائم بالله ، ومُحال أن يتكلم الله بكلام قائم بغيره . كما يستحيل أن يتحرك بحركة قائمة بغيره ، وكذلك يقول في إرادة الله ومحبته وبغضه : إن ذلك أجمع قائم بالله .

قال الأشعري ^(٥) : « وبلغني عن بعض المتفهمة أنه كان يقول : إن الله لم يزل متكلماً ، بمعنى أنه يزل قادراً على الكلام ، ويقول : إن كلام الله محدث غير مخلوق » . قال ^(٦) : « وهذا قول داود الأصبهاني » . قال ^(٧) : « وكل القائلين بأن القرآن غير مخلوق ^(٨) ، كنعو عبد الله بن كلاب ،

(١) عبارة « المقالات » : « ويزعم أنه يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك) بلا كيف » .

(٢) الله : في (س) فقط . وفي « المقالات » .

(٣) المقالات ١/٣٢٦ : « وأما أبو معاذ التومني فإنه يوافق زهير في أكثر أقواله » .

(٤) أيضاً : ليست في « المقالات » .

(٥) المقالات ٢/٢٣٢ .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة في « المقالات » ٢/٢٣٢ .

(٧) المقالات ٢/٢٣٤ - ٢٣٥ .

(٨) المقالات ٢/٢٣٤ : « إن القرآن ليس بمخلوق » .

ومن قال إنه محدث كنعو زهير، ومن قال : إنه حدث كنعو أبي معاذ التومني - يقولون^(١) : [إن القرآن]^(٢) ليس بجسم ولا عرض .
وأما الحجة التي احتج بها الرازي للنفاة فهي [أيضا]^(٣) ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن المقدمة التي اعتمد عليها فيها قوله : «إن الخالي^(٤) عن الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص» .

فيقال : معلوم^(٥) أن الحوادث المتعاقبة لا يمكن / الاتصاف بها في الأزل ، كما لا يمكن وجودها في الأزل ، فإن ما كان وجوده مشروطا بحادث سابق له امتنع إمكان وجوده قبل وجود شرطه ، وعلى هذا : فالخلو عن هذه في الأزل لا يكون خلوا عمّا يمكن الاتصاف به ، والخالي عما لا يمكن اتصافه به ليس بناقص .

الوجه الثاني : أن يُقال : هو لم يُثبِت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي ، ولا بنص كتاب ولا سنة ، بل إنما أثبتته بما ادعاه من الإجماع . وهذه طريقته وطريقة أبي المعالي قبله ومن وافقهم ، يقولون : إن امتناع النقص على الله تعالى إنما عُلِمَ بالإجماع ، لا بالنص ولا بالعقل ، وإذا كان كذلك فمعلوم أن المنازعين في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع ، فكيف يحتج بالإجماع في مسائل التراجع ؟

(١) ط : يقول .

(٢) عبارة «إن القرآن» ساقطة من (م) . (ق) وهي في «المقالات» .

(٣) أيضا : زيادة في (س) .

(٤) س : الخاكي .

(٥) معلوم : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : ومعلوم .

فإن قال : هؤلاء وافقونا على امتناع النقص عليه ، وإنما نازعونا في كون ذلك نقصاً .

قيل له : إما أن يكونوا وافقوا على إطلاق اللفظ ، وإما أن يكونوا وافقوا على معانيه .

فإن وافقوا على إطلاق القول بأنه سبحانه مثزه عن النقص . وقالوا : ليس هذا من النقص ، لم يكن مؤرد النزاع داخلاً فيما عتوه بلفظ النقص ، ومعلوم أن الإجماع حينئذ لا يكون حاصلًا على المعنى^(١) المتنازع فيه ، ولكن على لفظ لم يدخل فيه هذا المعنى عند بعض^(٢) أهل الإجماع ، ومثل هذا لا يكون حجة في المعنى ، ولكن غايته - إذا قام الدليل على أن هذا يسمى في اللغة نقصاً - : أن يكونوا لم يعبروا باللفظ اللغوي ، وهذا بتقدير أن لا يكون له مسأغ في اللغة : وإنما فيه خطأ لغوي ، فكيف إذا كانت [هذه]^(٣) المقدمات غير مسلمة لهم في اللغة أيضاً؟ ومثل هذا ليس بحجة على المعنى المتنازع فيه ، وإنما يكون حجة لفظية ، لو صحت مقدماته^(٤) . فلا يحصل بها المقصود .

وإن كانوا وافقوا على نفي المعاني التي يعبر عنها بلفظ النقص : فمعلوم أن / المعنى المتنازع فيه لم يوافقوهم^(٥) عليه ؛ فتبين أن مورد النزاع لا ٨١/٢ إجماع على نفيه قطعاً ؛ فلا يجوز الاحتجاج على نفيه بالإجماع .

(١) س : على نفي المعنى .

(٢) س . ط . ر . ص : على نصف . وفي (هـ) : عند نصف .

(٣) هذه : زيادة في (س) .

(٤) م (فقط) : مقدماتها .

(٥) يوافقوهم : كذا في (س) وفي سائر النسخ : يوافقونا .

الوجه الثالث: أن يُقال: إن قول القائل: «إن الأمة [اجتمعت على تنزه الله تعالى عن النقص، وقوله: (١) اجتمعت (٢) على تنزيه الله تعالى عن (٣) العيب والآفة ونحو ذلك]». وهذا القدر ليس بمنقول اللفظ عن كل واحد من الأمة، لكن نحن نعلم أن كل مسلم (٤) فهو ينزه الله تعالى عن النقص والعيب، بل العقلاء كلهم متفقون على ذلك، فإنه ما من أحد [ممن] (٥) يعظم الصانع سبحانه وتعالى وصف (٦) الله بصفة وهو يعتقد أنها آفة وعيب ونقص في حقه، وإن كان بعض الملحدین يصفه بما يعتقدوه هو نقصا وعيبا، فهذا من جنس نفاة الصانع تعالى، ولهذا كان نفاة الصفات [إنما] (٧) نفوها وهم يعتقدون أن إثباتها يقتضي النقص كالحدوث والإمكان ومشابهة الأحياء، ومثبتها إنما أثبتوها لاعتقادهم أن إثباتها يوجب الكمال (٨). وعدمها يستلزم النقص والعدم ومشابهة الجادات، وكذلك مثبتة القدر ونفاته، بل بعض نفاة النبوة زعموا أنهم نفوها تعظيما لله أن يكون رسوله (٩) من البشر، وأهل الشرك أشركوا تعظيما لله أن يُعبَدَ بلا واسطة تكون بينه وبين خلقه. فإذا كان كذلك فمن المعلوم:

- (١) ما بين المعقوفين في (س). - (هـ) فقط.
- (٢) اجتمعت: كذا في (س) وفي سائر النسخ: أجمعت.
- (٣) عن: كذا في (م). - (س). وفي سائر النسخ: من.
- (٤) س: متكلم.
- (٥) ممن: زيادة في (س).
- (٦) م (فقط): يصف.
- (٧) إنما: في (س). - (هـ).
- (٨) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب: مطلب نافع.
- (٩) س: أن يكون له رسول.

أن الإنسان لو احتج بإجماع المسلمين على نفي النقص والعيب عن الله تعالى على من يثبت الصفات ، مدعيا أن إثباتها نقص و عيب أو بالعكس ، لقال له المثبتة ^(١) : نحن لم نوافقك على نفي هذا المعنى الذى سميته ^(٢) أنت نقصا و عيبا ، فلا تحتج علينا بالموافقة على لفظ لم نوافقك على معناه ، وأمكثهم حينئذ أن يقولوا : نحن ننازعك فى هذا المعنى وإن سميته أنت نقصا و عيبا ، فلا يكون حجة ^(٣) ثابتة ، إلا أن يقوم دليل على انتفاء ذلك غير الإجماع المشروط بموافقهم .

الوجه الرابع : أن يُقال له : قولك : « إجماع الأمة على أن صفاته كلها صفات كمال » إن عَيِّتَ بذلك صفاته كلها اللازمة له لم يكن فى هذا حجة لك ، وإن عَيِّتَ ما يحدث بقدرته ومشئته لم يكن هذا إجماعا . فإنك أنت وغيرك من أهل / الكلام تقولون : إن صفة الفعل ١٨٢/٢ ليست صفة كمال ولا نقص ، والله موصوف بها بعد أن لم يكن موصوفا ، فكونه ^(٤) خالقا ومبدعا وعادلا ومحسنا ونحو ذلك عندك أمور حادثة متجددة ، وليست صفة مدح ولا كمال ، وإن قلت « المفعولات ليست قائمة به ، بخلاف ما يقوم به » . قيل لك ^(٥) : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما يحدث بقدرته ومشئته إما أن يقال : هو متصف به أو لا يقال : هو متصف به ^(٦) ؛ فإن قيل « ليس متصفا به » لم يكن

(١) س : لقات له المثبتة . م . ق : لقال له الميث .

(٢) سميته : كذا فى (س) . (هـ) . وفى سائر النسخ : تثبته .

(٣) س : فلا تكون حجته .

(٤) فكونه : كذا فى (س) . (هـ) . وفى سائر النسخ : كونه .

(٥) س . ص . ط . ر . هـ : قيل له .

(٦) س . ص . ط . ر . هـ : إنه متصف به .

متصفا لا بهذا ولا بهذا ؛ وإن قيل « هو متصف به » كان متصفا بهذا وهذا .

ومعلوم أن المشهور عند أهل الكلام من عامة الطوائف أنهم يقسمون الصفات إلى صفات فعلية وغير فعلية ، مع قول من يقول منهم : إن الأفعال لا تقوم به ، فيجعلونه موصوفا بالأفعال ؛ [كما يقولون : إنه ^(١) موصوف بأنه خالق ورازق ، وعندهم هذه أمور كائنة بعد أن لم تكن ، ولما قال لهم من يقول بتسلسل الحوادث من الفلاسفة وغيرهم : « الفعل إن كان صفة كمال لزم اتصافه به في الأزل ، وإن كان صفة نقص امتنع اتصافه به في الأبد » أجابوا عن ذلك بأن الفعل ليس صفة كمال ولا نقص .

الوجه الخامس ^(٢) : احتجاجة بقوله : « إن الأمة مجمعة على أن

(١) كما يقولون إنه : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : بالأفعال فإنه .

(٢) أمام هذا الموضع كتب في هامش (هـ) ما يلي : « ومن الوجوه في ذلك ما ذكره ابن تيمية المصنف في المجلد الثاني عند ذكر هذا الأصل فذكر وجوها كتبها على تخریج تقدمت . فما ذكره أن الأفعال التي بعد أن لم تكن لم يكن وجودها قبل وجودها كمالا ولا عدمها نقصا . فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده وما به يحصل الكمال . والرب حكيم في أفعاله . فما قدمه فالكمال في تقديمه . وما أخره فالكمال في تأخيره . كما أن ما خصصه بما خصصه من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة وإن لم نعلم التفاصيل . الوجه الآخر الحوادث يمتنع قدمها وأن توجد معا . وإذا دار الأمر بين إحداث الحوادث وعدم إحداثها كان إحداثها أكمل . ولا يكون إحداثها إلا مع عدم الحادث منها في الأزل . وإذا كان كذلك صار هذا بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً . فلا يقال عدم فعل هذا أو عدم تعلق القدرة به صفة نقص . بل النقص عدم القدرة على جعله موجوداً الوجه الآخر معلوم أن إحداث الحوادث بفعل اختياري قائم به أولى بالاتصاف من أن يحدث عنه شيء بعد شيء لو كان هذا ممكناً . فالأول موصوف بصفات الكمال دون الثاني فإنه ممتنع . فإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها كحالها مع حدوثها وبعد حدوثها . لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا أحدث . بل حدثت بنفسها . الوجه الآخر أفعال الله تعالى إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة . كما هو أحد القولين . أو لا إلا بالمشيئة كما هو =

صفاته لا تكون إلا صفة كمال « أضعف من احتجاجة بإجماعهم على تتربيه عن صفة النقص ، فإن كونه مترها عن صفات النقص مشهور في كلام الناس ، وأما كون صفاته لا تكون إلا صفات كمال : فليس هذا اللفظ مشهورا معروفا عن الأئمة ، ومن أطلق ذلك منهم فإنما يطلقه على سبيل الإجمال ؛ لما استقر في القلوب من أن الله موصوف بالكمال دون النقص . وهذه الإطلاقات لا تدل على دِقِّ المسائل ، ولو قيل لمطلق هذا : « كونه يفعل أفعالا بنفسه يقدر عليها ويشاؤها هو صفة نقص أو كمال ؟ » لكان إلى أن يدخل ذلك في صفات الكمال أو يقف عن الجواب أقرب منه إلى أن يجعل ذلك من صفات النقص .

الوجه السادس : أن هذا الإجماع حجة عليهم ، فإننا إذا عرضنا على العقول / موجودين أحدهما يمكنه أن يتكلم ويفعل بمشيئته ^(١) كلاما ١٨٣/٢ وفعلا [يقوم به] ^(٢) والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور له ولا مراد ، أو يكون بائنا عنه - لكانت العقول تقضى ^(٣) بأن ^(٤) الأول أكمل [موجودين] ^(٥) وكذلك إذا عرضنا على العقول

= القول الآخر . فإن نعيم الحكمة جوزتم أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال . فيقال : قالوا في أفعال القائمة به ما تقولون في حدوث المفعولات وهو الفعل عندكم . وإن أثبت الحكمة قيل لكم : الحكمة الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده . فحدث هذه الحكمة بعد أن لم تكن سواء كانت قائمة بنفسها أم بغيرها ، إن قلتم إنها صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث كذلك . وإن قلتم ليست صفة كمال فقولوا في نفس الفعل الحادث كذلك . فلزمكم في الحكمة ما لزمكم في الفعل على تقدير إثباتها أو نفيها .

(١) م (فقط) : بمشيئته وقدرته .

(٢) يقوم به : زيادة في (س) .

(٣) م . ط : تقضى .

(٤) م . ق . ط . ر : أن .

(٥) موجودين : زيادة في (س) .

موجودين من المخلوقين ، أو موجودين مطلقاً ، أحدهما يقدر على الذهاب والجمي والتصرف بنفسه ، والآخر لا يمكنه ذلك - لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثاني ، كما أنا إذا عرضنا على العقل موجودين من المخلوقين أو موجودين مطلقاً ، أحدهما حي عليم قدير ، والآخر لا حياة له ولا علم ولا قدرة ، لكانت العقول تقضى بأن الأول أكمل من الثاني . فنفسُ ما به يُعلم أن اتصافه بالحياة والعلم والقدرة صفة ^(١) كمال ، به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التي تقوم به ، التي بها يفعل المفعولات المباشرة ، صفة كمال .

والعقلاء متفقون على أن الأعيان المتحركة ، أو التي تقبل الحركة ، أكمل من [الأعيان التي لا تقبل الحركة] ^(٢) ، كما أنهم متفقون على أن الأعيان الموصوفة بالعلم والقدرة والسمع والبصر ، أو التي تقبل الانصاف بذلك أكمل من الأعيان التي لا تتصف بذلك ولا تقبل الانصاف به .

وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات ، وكان السلف محتجون بها ، ويثبتون أن مَنْ عبد إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، فقد عبد رباً ناقصاً معيباً مؤوفاً ^(٣) ، ويثبتون أن هذه صفات كمال ، فالخالي عنها ناقص ^(٤) .

(١) م . ق : صفات .

(٢) أكمل الأعيان التي لا تقبل الحركة : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : أكمل من التي لا تقبلها .

(٣) س : مأوفا . وفي اللسان : طعام مؤوف : أصابته آفة .

(٤) في هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب مايلي : « ومن أثبت الحكمة القائمة به فعلوم بالعقل

أن هذا صفة كمال وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا الحكمة . فإن قيل لئلا يلزم =

ومن المعلوم أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه يثبت للمخلوق ، فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزّه عنه مخلوق ، فالخالق سبحانه أحق بتزيمه عنه .

ولما أورد مَنْ أورد من الملاحظة نُفَاة الصفات بأن عدم هذه الصفات إنما يكون نقصاً إذا كان المحل قابلاً لها ، وإنما يكون عدم البصر عمى ، وعدم الكلام خرساً ، وعدم السمع صمماً : إذا كان المحل قابلاً لذلك كالحیوان ، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد ، فإنه لا يوصف بهذا ولا بهذا - أجيئوا عن هذا بأن ما لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا أَعْظَمُ نقصاً مما يقبلها ويتصف بأحدهما ، وإن / اتصف بالنقص ، فالجماد ١٨٤/٢ الذى لا يقبل الحياة والسمع والبصر والكلام أَعْظَمُ نقصاً من الحيوان الذى يقبل ذلك ، وإن كان أعمى أصم أبكم . فننق الصفات جعله كالأعمى الأصم الأبكم ، [ومن قال : إنه لا يقبل لا هذا ولا هذا جعله كالجماد الذى هو دون الحيوان الأعمى الأصم الأبكم] ^(١) ، وهذا بعينه موجود فى الأفعال ، فإن الحركة بالذات مستلزمة للحياة وملزومة لها ، بخلاف الحركة بالعرض كالحركة القسرية التابعة للقاسر ، والحركة الطبيعية التى تطلب بها العين العود إلى مركزها لخروجها عن المركز ، فإن تلك حركة بالعرض . والعقلاء متفقون على أن ما كان من

== الكمال بعد النقص قيل لم قلتم وجود مثل هذا الكمال ممتنع ولفظ النقص مجمل كما تقدم . فغايته أن يفسر بعدم ما وجد قبل أن يوجد . فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وجد بعد أن لم يكن لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده . فيقال : ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال . وليس فى ذلك افتقار الرب إلى غيره ولا استكمالها بفعل غيره بل هو الحى الفعال لما يشاء الحكيم الخبير .

(١) ما بين المعقوفين فى (س) . وسقط من سائر النسخ .

الأعيان قابلاً للحركة فهو أشرف مما لا يقبلها ، وما كان قابلاً للحركة بالذات فهو أعلى مما لا يقبلها إلا بالعرض ، وما كان متحركاً بنفسه كان أكمل من الموات الذي تحركه بغيره . وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

[فصل]^(١)

ونحن نتكلم على هذه الحجة - حجة الكمال والنقصان - كلاماً مطلقاً لا يختص بنظم^(٢) الرازي ، إذ قد يقول القائل : أنا أصوغها على غير الوجه الذي صاغها عليه الرازي ، فنقول :

اعلم أن الطوائف المسلمين لهم في هذا الأصل الذي تنبني^(٣) عليه مسألة الأفعال^(٤) الاختيارية القائمة بذات الله تعالى أربعة أقوال تتفرع إلى ستة . وذلك أنهم متنازعون : هل يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال ؟ على قولين مشهورين ، ومتنازعون في أن الأمور المتجددة الحادثة : هل يمكن تسلسلها ودوامها في الماضي والمستقبل ، أو في المستقبل دون الماضي ، أو يجب تناهيا وانقطاعها في الماضي والمستقبل ؟ على ثلاثة أقوال معروفة . فصارت الأقوال أربعة : طائفة تقول : يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، ثم هل يقال :

(١) فصل : زيادة في (س) .

(٢) ط : بنظر .

(٣) م . ق : بيني .

(٤) في (س) : كتبت كلمة « الأفعال » وعليها شطب وأشير إلى الهامش حيث كتبت كلمة

ما زال كذلك ، أو يقال : حدث هذا الجنس بعد أن لم يكن ؟ على قولين .

وطائفة تقول : لا يقوم به شيء من ذلك ، ثم هل يمكن دوام ذلك وتسلسله خارجا عنه ؟ على قولين .

وكل من الطائفتين تنازعا : هل يمكن وجود هذه المعاني بدون محل تقوم به ^(١) ؟ على قولين .

/ فالقائلون ^(٢) من أهل القبلة يجاوز تسلسل الحوادث : منهم من قال : ١٨٥/٢
تقوم به ، ومنهم من قال : تحدث لافي محل ، ومنهم من قال : تحدث في
محل غيره .

والمانعون لذلك من أهل القبلة : منهم من قال : تقوم به ولها
ابتداء ، ومنهم من قال : بل تحدث قائمة في غيره ولها ابتداء ، ومنهم من
قال : بل تحدث لافي محل ولها ابتداء .

وقد ذكرنا حجة المانعين من قيام المقدورات والمرادات ^(٣) به ، وكلام
من ناقضها . ونحن نذكر حجة المانعين من التسلسل في الآثار ، وكلام
بعض من عارضهم من أهل القبلة . وهذا موجود في عامة الطوائف ،
حتى في الطائفة الواحدة ؛ فإن أبا الثناء الأرموي قد ذكر في «لباب
الأربعين» لأبي عبد الله الرازي من الاعتراضات على ذلك ما يناسب

(١) س : بدون محل تقوم بها ، ر . ط . : بدون محل يقوم بها ، ص : بدون محل يقوم به .

(٢) م : القائلون .

(٣) س : المرادات .

هذا الموضوع^(١)، وتابع في ذلك طوائف من النظّار، كأبي الحسن الآمدي وغيره، بل نفس الرازي قد ذكر في مواضع من كتبه نقض ما ذكره في «الأربعين» ولم يجب عن ذلك، كما قد حكينا كلامه في موضع آخر، وسيأتي إن شاء الله كلام الرازي في إفساد هذه الحجج التي ذكرها في تنهاى الحوادث بأمور لم يذكر عنها جواباً.

وذلك أن أبا عبد الله الرازي ذكر في «الأربعين» في مسألة حدوث العالم من الحجج على حدوث الأجسام أو العالم ما لم يذكره^(٢) في عامة كتبه.

حجج الرازي في
«الأربعين» على حدوث
العالم ومعارضة الآمدي
له

فذكر^(٣) خمس حجج : الأولى^(٤) : أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة^(٥) أو ساكنة، والأول^(٦) يستلزم حوادث لا أول لها^(٧).

البرهان الأول
على
الكلام عليه

(١) سبق أن ذكرنا في (ج ١ - ص ٣٢٣ - ت ٣) أنه توجد نسخة خطية من كتاب «لباب الأربعين» للآزموي في معهد المخطوطات بالجامعة العربية. رقم ٢٠١ توحيد.

(٢) م : ما لم يذكر.

(٣) ر : قد ذكر. والحجج التالية أوردها ابن تيمية مختصرة وقد نقلها عن كتاب «لباب الأربعين» للآزموي. وهي في الأربعين في أصول الدين : مفصلة - ص ١٣ وما بعدها. وقد ناقش الرازي هذا الموضوع في العديد من كتبه مثل «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و«معالم أصول الدين» و«المسائل الخمسون في أصول الكلام» وانظر : «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزرکان» - ص ٣٥٨ - ٣٧٦، دار الفكر - بيروت، ١٩٦٣.

(٤) س : الأول. وستقابل النصوص التالية على النسخة المصورة من كتاب «لباب الأربعين» للآزموي بمعهد المخطوطات العربية (٢٠١ توحيد). وانظر «الأربعين» ص ١٣ - ١٤.

(٥) أنه : ليست في «لباب الأربعين».

(٦) لباب الأربعين : إما متحركة إن لم يبق في حيز واحد.

(٧) والأول : كذا في (س). وفي سائر النسخ : الأول. وفي «لباب الأربعين» ظ ٧ : البرهان الأول.

(٨) لباب الأربعين : أو ساكنة إن بقيت والأول باطل لوجوه.

امتناع حوادث لا أول لها من وجوه الأول والتعليق عليه.

واحتج على انتفاء ذلك بستة أوجه :

الأول^(١) : أن ماهية الحركة تقتضى المسبوقية بالغير، و ماهية الأزل تنفيها ، فامتنعت أزلية الحركة .

فعارضه أبو الثناء الأرموى بأنه : لقائل^(٢) أن يقول : كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول ، وهو المعنى بكونها أزلية^(٣) .

/قلت : ونكتة هذا الاعتراض أن يُقال : إن المستدل قال^(٤) : ماهية ١٨٦/٢ الحركة تقتضى أن تكون مسبوقه بالغير، فهل المراد بالغير : أن تكون الحركة مسبوقه بما ليس بحركة ، أو [أن]^(٥) يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض ؟ أما الأول فباطل ، وهو الذى يشعر به قوله : « ماهية الحركة

(١) لباب الأربعين :

(٢) لباب الأربعين : ولقائل .

(٣) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب مايلي : « وقال الأبهري : والاعتراض على قوله : يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير . قلنا : لا نسلم . وإنما يلزم الجمع بينها أن لو كان الواحد مسبوفاً بالغير وغير مسبوقة بالغير . وليس كذلك . فإن المسبوقة بالغير لا يكون إلا الحركة . وغير المسبوقة بالغير هو الجسم . فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية فى شيء واحد . قال ابن تيمية : وهذا الاعتراض فيه نظر . ولكن الاعتراض المقدم وهو أن المسبوقة بالغير آحاد الحركة لا جنسها . فكل من أجزائها مسبوقة بالغير . وأما الجنس ففيه النزاع - اعتراض جيد . وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها فكيف يقال إن الحركة مسبوقه بالجسم ؟ وكأن الأبهري لم يفهم مقصود القائل : إن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير . فظن أنه أراد أنها مسبوقه بالجسم . وإنما أراد أن الحركة تقتضى أن يكون بعض أجزائها سابقاً على بعض . قال الأبهري : وأما قوله : لو كانت متحركة لكانت بحاله لا تخلو عن الحوادث . وما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث . قلنا : لا نسلم قوله : لو لم يكن كذلك لكان الحوادث أزلياً . قلنا : لا نسلم . وإنما يلزم ذلك لو كان الحادث الواحد يصير بعينه أزلياً . وليس كذلك . بل يكون قبل كل حادث حادث آخر لا إلى أول . فلا يلزم قدم الحادث . »

(٤) عبارة « إن المستدل قال » : ساقطة من (س) .

(٥) أن : ساقطة من (م) . (ق) . (ص) .

تقتضى المسبوقية بالغير» ؛ فإن ذلك قد يفهم منه أن ماهيتها تقتضى أن تكون مسبوقه بغير الحركة ، ولو كان الأمر كذلك لا تمتنع كون المسبوق بغيره أزلئياً ، لكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني ، وهو أن ماهيتها تقتضى تقديم بعض أجزائها على بعض ، وحينئذ فقد منعه المقدمة الثانية وهي^(١) قوله : «إن ماهية الأزل تنفى ذلك» ، وقالوا : لا نسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلئياً ، بل^(٢) هذا رأس المسألة ، ولا سيما وهو - وجماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل - يسلّمون أن ما كان كذلك فإنه يصلح أن يكون أبدياً .

ومعلوم أن ماهية الحركة تقتضى أن يكون بعضها متأخراً عن بعض ، ولا يمتنع مع ذلك وجود مالا انقضاء له من الحركات . قالوا : فكذلك لا يمتنع وجود مالا ابتداء له منها ، كما لم يمتنع وجود مالا أول لوجوده وهو القديم الواجب الوجود ، مع إمكان تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها مقارنة لوجوده ، والكلام في انتهاء المحقق كالكلام في انتهاء المقدر .

الثاني والتعليق عليه . قال الرازي^(٣) : الوجه الثاني^(٤) : «لو كانت أدوار الفلك متعاقبة لا إلى أول كان قبل كل^(٥) حركة عدم لا إلى أول ، وتلك^(٦) العدمات

(١) وهي : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : وهو .

(٢) بل : زيادة في (س) .

(٣) في «لباب الأربعين» ظ ٧ .

(٤) لباب الأربعين : ب .

(٥) كل : في (س) . (م) . (هـ) فقط . وسقطت من سائر النسخ . وهي في «لباب

الأربعين» وعبارة «الأربعين» «فحينئذ يكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقه بعدم لا أول له» .

(٦) لباب الأربعين : لا أول له فترك .

مجتمعة في الأزل ، وليس معها شيء من الوجودات^(١) . وإلا لكان السابق مقارناً للمسبوق ، فلمجموع الوجودات أول .»

قال الأرموي^(٢) : « ولقائل أن يقول : إن عُنِيَتْ باجتماعها^(٣) تحقُّقها^(٤) بأسرها [معا]^(٥) حيناً ما فهو ممنوع ؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي^(٦) عدمها ، ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أول ، وإن عُنِيَتْ به أنه لا ترتيب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات ، فلا يلزم من / اجتماع بعض الوجودات معها المحذور^(٨) .»

قلت : مضمون هذا : أن عدم كل حركة ينتهي بوجودها ، فليست الأعدام متساوية في النهايات ، فلا تكون مجتمعة في شيء من الأوقات ؛ لأنه في كل وقت يثبت بعضها دون بعض لوجود حادث يزول به عدمه ، ولكن لا بداية لكل عدم منها ، فإن ما حدث لم يزل معدوماً قبل حدوثه ، بخلاف الحركات ، فإن لكل حركة بداية ، وحينئذ فلا يمتنع أن يقارن الوجود بعضها دون بعض ، كما يقارن الوجود الباقي الأزلى عدم كل ما سواه ، فالمستدل يقول : عدم كل حادث ثابت في الأزل ،

(١) ط . ص . ر : في الوجودات وفي لباب الأربعين من الموجودات .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) لباب الأربعين : باجتماع العدمات .

(٤) ط . ص . ر : تحقُّقاً . وهي ليست في «لباب الأربعين» .

(٥) معا : ساقطة من (م) . (ق) .

(٦) س : هو .

(٧) ص : بضرورة .

(٨) لباب الأربعين : محذور .

والمعترض يقول: نعم، لكن لا نسلم أن عدم الجنس ثابت في الأزل. وليس الجنس حادثاً، حتى يكون مسبوقاً بعدم الجنس، وإنما الحادث أفراد، كما في دوامه في الأبد. فليس لعدم المجموع تحقق في الأزل، والعدم السابق لأفراد الحركات بمنزلة العدم اللاحق لها. ولا يقال: إن تلك الأعدام مجتمعة في الأبد. والفرق بين عدم المجموع وعدم كل فرد فرد: فرق ظاهر، والمستدل^(١) يقول: عدم كل واحد أزل، فمجموع الأعدام أزل. وهذا بمنزلة أن يقول: كل واحد من الأفراد حادث، فالمجموع حادث، [أو كل حادث فله بداية فالمجموع له بداية، وبمنزلة أن يقول:]^(٢) كل^(٣) حادث فله انقضاء؛ فمجموع الحوادث له^(٤) انقضاء، أو كل واحد مسبوق بغيره، فالمجموع مسبوق بغيره.

فإذا قال المتكلم عن المستدل: قول المعترض: «إن عُنِيَتْ باجتماعها تحققها بأسرها [معا]^(٥) حيناً ما فهو ممنوع؛ لأنه ما من حين يُفرض إلا وينتهي واحد منها فيه» ليس^(٦) بمستقيم؛ فإنها مجتمعة في الأزل.

قال المتكلم عن المعترض: ليس الأزل ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، كما أن الأبد ليس ظرفاً معيناً يقدر فيه وجود أو عدم، ولكن معنى كون الشيء أزلياً: أنه مازال موجوداً، أو ليس^(٧) لوجوده ابتداء، ومعنى

(١) س: فالمستدل.

(٢) ما بين العنوتين في (س) و (هـ) فقط. وسقط من سائر النسخ.

(٣) كل: كذا في (س). وفي سائر النسخ: إذ كل.

(٤) س. ص. ط. ر: لها.

(٥) معا: في (س) فقط. وسقطت من سائر النسخ.

(٦) ليس: كذا في (س). (هـ). وفي سائر النسخ: وليس.

(٧) س. ط: وليس.

كونه أدياً ، أنه لا يزال موجوداً ، أو ليس^(١) لوجوده انتهاء . ومعنى كون عدم الشيء أزلياً : أنه ما زال معدوماً حتى وجد ، وإن كان عدمه مقارناً لوجود غيره .

/وقائل ذلك يقول : لا يُتصور اجتماع هذه العدمات في وقت من ١٨٨/٢ الأوقات أصلاً ، بل ما من حال يُقدَّر إلا فيه عدم بعضها ووجود غيره ، فقول القائل : « إن العدمات مجتمعة في الأزل » فرغ إمكان اجتماع هذه الأعدام ، واجتماع هذه الأعدام ممتنع . وسيأتي تمام الكلام على ذلك بعد هذا .

قال الرازي^(٢) : « الثالث »^(٣) : [إنه] إن لم يحصل^(٤) شيء من الثالث والتعليق عليه الحركات في الأزل ، أو حصل ولم يكن مسبوقةا بغيرها^(٥) - فلكلها أول ، وإن كان^(٦) مسبوقةا بغيرها^(٨) كان الأزل مسبوقةا [بالغير]^(٩) .

قال : الأرموي^(١٠) : « ولقائل أن يقول : ليس شيء من الحركات

(١) س : وليس .

(٢) لباب الأربعين ظ ٧ . وانظر الأربعين . ص ١٥ - ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : ج .

(٤) إنه إن لم يحصل : كذا في (هـ) ولباب الأربعين . وفي سائر النسخ : إن لم يحصل .

(٥) م . ق : بغيره .

(٦) م . ق : فلها .

(٧) ر : وإن لم يكن .

(٨) م . ق : بغيره .

(٩) كان الأزل مسبوقةا بالغير : كذا في (س) . (هـ) . وفي « لباب الأربعين » ص ٨ . وفي سائر

النسخ : كان الأزل مسبوقةا . وفي « الأربعين » ص ١٦ : « لزم أن يكون الأزل مسبوقةا بغيره . وهو

محال » .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٨ .

الجزئية أزليا ، بل كل واحدة منها حادثة . وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية ، وهي ليست مسبوقه بغيرها ، فلم يلزم^(١) أن يكون لكل الحركات الجزئية أول .

قلت : قول المستدل : « إن حصل شئ من الحركات في الأزل ولم يكن^(٢) مسبوقا بغيرها^(٣) فلها أول » يريد به : ليس مسبوقاً بحركة أخرى ، فإن الحركة المعينة التي لم تسبقها حركة أخرى تكون لها ابتداء ، فلا تكون أزلية ، إذ الأزلي لا يكون إلا الجنس .

أما الحركة المعينة إذا قُدرت غير مسبوقه بحركة كانت حادثة ، كما أنها إذا كانت مسبوقه كانت حادثة ، ولم يُرد بقوله : « إن حصل^(٤) شئ من الحركات في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره فلها أول » أي لم يكن مسبوقا بغير الحركات ، فإن ما كان في الأزل ولم يكن مسبوقا بغيره لا يكون له أول ؛ فلو أراد بالغير غير الحركات لكان الكلام متهافتاً ، فإن ما كان أزليا لا يكون مسبوقا بغيره ، فالجنس عند المنازع^(٥) أزلي ، وليس مسبوقا بغيره ، والواحد من الجنس ليس بأزلي ، وهو مسبوق بغيره . وما قُدر أزلياً لم يكن مسبوقاً بغيره . سواء كان جنساً أو شخصاً ، لكن إذا قدر أزلياً - وليس مسبوقا بغيره - فكيف يكون له أول ؟ ولكن إذا قدر مسبوقا بالغير كان له أول ، فالمسبوق بغيره هو الذي له أول ، وأما ما ليس مسبوقا بغيره فكيف يكون له أول ؟

(١) لباب : ولم يلزم .

(٢) س : لم يكن .

(٣) م . ق : بغيره .

(٤) إن حصل : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : إذا حصل .

(٥) س : المتنازع .

ومع هذا فيقال له : تقدير كون الحركة المعينة في الأزل ومسبوقه بأخرى جمع بين التقيضين ، فهو ممتنع لذاته ، / والممتنع لذاته يلزمه ١٨٩/٢ حكم ممتنع ، فلا يضر ما لزم على هذا التقدير . وأما على التقدير^(١) الآخر - وهو حصول شئ منها في الأزل مع كونه مسبقاً - فقد أجابه الأرموى : بأن وجود الحركة المعينة في الأزل محال أيضاً ، وإذا كان ذلك ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع ، وهو كون الأزلي^(٢) مسبقاً بالغير ، وإنما الأزلي هو الجنس ، وليس مسبقاً بالغير .

وقد اعترض بعضهم على هذا الاعتراض بأن قال : فحيثئذ ليس^(٣) شئ من الحركات حاصلًا في الأزل ؛ إذ لو حصل [في الأزل]^(٤) لامتنع زواله ، وما هذا شأنه يمتنع كونا أزلياً .

وجواب هذا الاعتراض أن يُقال : ليس شئ من الحركات المعينة في الأزل ؛ إذ ليس^(٥) شئ منها لا أول له ، بل كل واحد منها له أول ، لكن جنسها : هل له أول ؟ وهذا غير ذلك ، والمنازع يسلم أن ليس^(٦) شئ من الحركات المعينة أزلياً ، وإنما نزاعه في غير ذلك ، كما أنه يسلم أنه ليس شئ من الحركات المعينة أبدياً ، مع أنه يقول : جنسها أبدى .

قال الرازي : الوجه الرابع^(٧) : « كلما تحرك زُحَل دورة الرابع والتعليق عليه .

(١) س . ص . ط . ر : وأما التقدير .

(٢) ط . ر . ص . ق : الأزل .

(٣) ليس : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : فليس .

(٤) في الأزل : زيادة في (ر) .

(٥) س : أي ليس .

(٦) م . ق : أنه ليس .

(٧) لباب (ص ٨) : د .

تحركت (١) الشمس ثلاثين (٢) فعددُ دورات زُحَل أقلُّ من عدد دورات الشمس ، والأقل من غيره مُتَّاه ، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه ، فعددهما متناه »

قال الأرموى (٣) : « ولقائل أن يقول : تضعيف الواحد إلى غير النهاية أقل من تضعيف الاثنين كذلك مع كونها غير متناهين » قلت : هذا الذي ذكره الأرموى مُعارضة ليس فيه منع شئ من مقدمات الدليل ، ولا حلُّ له ، ثم قد يقول المستدل : الفرق بين مراتب الأعداد وأعداد الدورات من وجهين .

أحدهما : أن مراتب الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، وإنما يقدرها الذهن تقديرا ، كما يقدر الأشكال المجردة يقدر شكلا مستديرا وشكلا أكبر منه وشكلا أكبر من الآخر وهلمَّ جراً ، وتلك الأشكال التي يقدرها الذهن لا وجود / لها في الخارج ، وكذلك الأعداد المجردة لا وجود لها في الخارج ، فالكمُّ المتصل أو المنفصل إذا أخذ مجردا عن الموصوف به لم يكن إلا في الذهن ، وكذلك الجسم التعليمي - وهو أن يُقدَّر طول وعرض وعمق مجرد عن الموصوف به - وإذا كان كذلك لم يلزم من إمكان تقدير ذلك في الذهن إمكان وجوده في الخارج ؛ فإن الذهن يُقدَّر فيه الممتنعات ، كاجتماع النقيضين والضدين ، فيقدر فيه كون الشئ موجودا معدوما ، وكون الشئ متحركا ساكنا ، ويُقدر فيه

(١) لباب : تحرك .

(٢) لباب : ثلاثين دورة .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة - ص ٨ .

[أن]^(١) كون الشيء لا موجوداً ولا معدوماً ، ولا واجباً ولا ممكناً ولا ممتنعاً ، إلى غير ذلك من التقديرات الذهنية التي لا تستلزم إمكان ذلك في الخارج ؛ ولهذا يمكن تقدير خَطِّ لا يتناهى وسطح لا يتناهى ، وتقدير أشكالٍ بعضها أكبر^(٢) من بعض بلا نهاية وأبعاد لا نهاية لها ، ولا يلزم من إمكان تقدير ما لا نهاية له في الذهن إمكان ذلك في الخارج ، والمنازعون يسلّمون امتناع أجسام لا يتناهى قدرها وأبعاد لا تتناهى وعلل ومعلولات لا تتناهى ، مع إمكان تقدير ذلك في الذهن .

فإذا قيل لهم : كذلك تقدير أعداد لا تتناهى ، أو تقدير مراتب أعداد لا تتناهى بعضها أفضل من بعض ، إذا قُدِّر في الذهن لم يدل^(٣) ذلك على إمكان وجوده في الخارج - بطلت معارضتهم ، وكان مَنْ عارض تقدير^(٤) الأعداد التي لا تتناهى بتقدير الأشكال التي لا تتناهى وتقدير التفاضل في هذا كالتفاضل^(٥) في هذا : أولى ممن عارض تفاضل الدورات^(٦) بتفاضل مراتب الأعداد ، فإنه إذا قيل : وإذا تضعيف الواحد إلى غير نهاية أقل من تضعيف الاثنين . قيل : وإذا فُرض خط عرضه بقدر الكف لا يتناهى طولاً وخط عرضه بقدر الذراع لا يتناهى ، فالذى بقدر الكف أقل ، وإذا فرض أجسام مستديرة كل منها بقدر رأس الإنسان لا تتناهى ، وأخرى كل منها بقدر الفلك لا

(١) أن : ساقطة من (م) فقط

(٢) س : أكثر

(٣) س : لم يزل . وهو تحريف

(٤) س . ص . ط . ر : بتقدير

(٥) م . ق : بالتفاضل

(٦) س : الذوات

تتناهى ، كانت مقادير تلك أصغر ، مع أن الجميع لا يتناهى ، كان معلوماً أن هذه المعارضة أعدلُ وأولى بالقبول من تلك المعارضة .

الوجه الثاني : إن كان تضعيف ^(١) الأعداد ومراتبها وسائر المقادير

إلى غير نهاية / كان هذا التضعيف إنما هو في الذهن ؛ فكل ما يتصوره ١٩١/٢
الذهن من ذلك ويقدره فهو يتناهى ، والذهن لا يزال يضعف حتى يعجز ، وهكذا إذا نطق بأسماء الأعداد أو بالفاظ ، فلا يزال ينطق حتى يعجز ، وإن قُدِّر أنه لا يعجز بل لا يزال الذهن يقدر واللسان ينطق فإن جميع ذلك داخل في الوجود الذهني واللفظي والجَنائي واللساني ، وكل ما يدخل من ذلك في الوجود فهو متناه وله مبدأ محدود ؛ فله أول ابتدأ منه ^(٢) ، وهو من ذهن الإنسان ولفظه ، وكل ما يوجد منه متعاقبا فإنه متناه ، لكن هذا يدل على جواز مالا نهاية له في المستقبل ، وأن الشيء قد يكون له بداية ولا يكون له نهاية ، فإن ما يخطر بالأذهان وينطق به اللسان له بداية ، ويمكن وجود مالا يتناهى منه ، ومن هذا الباب أنفاسُ أهل الجنة وألفاظهم وحركاتهم ، فإنهم يُلهمون التسييح كما يلهمون النفس ، ومن هذا الباب تسييح الملائكة دائما ،

فهذا المذكور من تضعيف الأعداد ذهنياً ولفظاً يدل على وجود مالا يتناهى في المستقبل إذا كان له بداية محدودة ، وأما التفاضل فيه - سواء أريد به تضعيف الذهن ، أو اللسان ، أو جميعهما - فمعلوم أنه إذا قيل : ضعف الواحد وضعف ضعفه وضعف ضعفه وهلم جراً ،

(١) س . ص . ط . ر : إن تضعيف .

(٢) م . ق : عنه

وقيل : ضعف الاثنتين وضعف ضعفها وضعف ضعف الضعف وهلم جرا ، فإن أريد بكون تضعيف الواحد أقل من تضعيف الاثنتين ، أن ما وجد من نطق اللسان بالتضعيف أو ما يخطر بالقلب من التضعيف أقل ، فهذا ممنوع إذا قدر التساوى في المبدأ والحركة ، وإن قُدر التفاصل فأكثرهما أسبقهما مبدأً وأقواهما حركة ، وحينئذ فقد يكون تضعيف الواحد هو الأكثر .

وإن أريد بذلك أن مسمّى أحد اللفظين أكثر مما في كل مرتبة من مراتب التضعيف ، فإذا ضُعِفَ الواحد خمس مرات كان اثنين وثلاثين ، وإذا ضعف الاثنان ^(١) خمس مرات كان أربعاً وستين مرة ، فهذه الأربع ^(٢) والستون ليست معدوداً موجوداً ^(٣) في الخارج ولا في الذهن حتى يُقال : وجد التفاصل فيما لا يتناهى ، وإنما نطق بلفظ أعداد ^(٤) متناهية ، والمعدودات ليست موجودة لا في / الذهن ولا في ١٩٢/٢ الخارج ، فلو قُدِّرَ وجود ألفاظ الأعداد من هذه المرتبة ومن هذه المرتبة في الذهن واللسان لم يلزم إذا قدر أنها غير متناهيين ^(٥) أن يكونا متفاضلين مع استوائهما في المبدأ والحركة .

وإن أراد أن مسمّى هذا لو وجد لكان أكبر ^(٦) من مسمى هذا .

(١) فأكثرهما : كذا في (س) . (ص) . وفي (م) . (ق) : فأكثر . وفي (ط) .

(ر) : فأكثر

(٢) س . ص . ط . ر : الاثنتين

(٣) س . ص . ط . ر : الأربعة

(٤) م . ق : وموجودا

(٥) س : الأعداد

(٦) م : غير متناهين . وهو تحريف .

(٧) س : أكثر

فيقال : نعم ، ولكن لم قلت : إن وجود ذلك المسمى ممكن ؟ وهذا كما لو قال القائل : « مالا يتناهى أقدَرُهُ في ذهني وأتكلم بلفظه » لم يكن في ذلك ما يقتضى أنه يمكن وجوده في الخارج ، كما يقدر ذهنًا ولسانًا مالا يتناهى من الأجسام والأبعاد والأشكال ، فهذا هذا ، فهذا مما يجب به المستدل عن المعارضة بمراتب الأعداد .

وهذا الفرق - وإن ^(١) كنا قد أوردناه - فقد ذكره غير واحد من الثُّمَّارِ المفرِّقين بين العدد والحركات من متكلمي المسلمين وغيرهم ، وذكر هؤلاء هذا الفرق المعروف عند من يوافق المستدل [على] هذا النقص [هو] أن تضعيف ^(٢) العدد ليس أمراً موجوداً ، بل مقدرًا ، بخلاف ما وجد من الحركات .

وهكذا فرَّق مَنْ فرَّق بين الماضي والمستقبل ، بأن الماضي قد وُجد ، بخلاف المستقبل ، والممتنع وجوداً ما لا يتناهى ، لا بتقدير ^(٣) ما لا يتناهى .

ومن يوافق المعترض يقول : الماضي أيضاً قد عدم ، فليست أفراده موجودة معاً والمحدور وجود مالا يتناهى فيما كان مجتمعاً ، بل مجتمعاً منتظماً بعضه ببعض ، بحيث يكون له ترتيب طبيعي أو وضعي .

وهذا فرق ابن سينا وأتباعه من ^(٤) المتفلسفة ، ولكن ابن رشد

(١) م . ط . : إن

(٢) م . ق . ط . ر . ص : عن هذا النقص أن تضعيف . والمثبت من (س)

(٣) م : لا بتقدير

(٤) م : ساقطة من (س)

يقول : إن مذهب الفلاسفة الفرقُ بين المجتمع وغير المجتمع ، سواء كان [المجتمع] ^(١) له ترتيب أو ليس له ترتيب ، وإنما النزاع ^(٢) بينهم في النفوس البشرية المفارقة : هل هي موجودات متميزة ^(٣) غير متناهية أم لا ؟

ويقول هؤلاء : لا نسلم أن ما كان وعدم ، أو ما سيكون ، إذا قدر أن بعضه أقل من بعض يجب أن يكون متناهياً ، والمؤمنون بأن نعم الجنة دائم لا ينقضي من المسلمين وأهل الكتاب يسلمون ذلك ، ولم ينازع فيه من أهل الكلام إلا الجهم ومن وافقه على فناء النعيم ، وأبو الهذيل ^(٤) القائل بفناء الحركات ، وهما قولان شاذان قد اتفق السلف والأئمة وجماهير المسلمين على / تضليل القائلين بهما ، ومن أعظم ما أنكره ١٩٣/٢ السلف والأئمة على الجهمية : قولهم بفناء الجنة .

وقال الأشعري في كتاب « المقالات » ^(٥) : « واختلفوا أيضاً ^(٦) في معلومات الله عز وجل ومقدوراته : هل لها كل ، أو لا كل لها ؟ على مقالتين ؛ فقال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ^(٧) ، ولما يقدر الله عليه : كل وجميع ، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم

(١) المجتمع : زيادة في (س)

(٢) س : إذ النزاع

(٣) متميزة : كذا في (س) . وفي (ط) : في زمن . وفي (ر) . (ص) : من . وفي

المأش كعب : في زمن . وفي (م) . (ق) : في الخارج

(٤) س . ص . ط . ر : أو أبو الهذيل

(٥) المقالات ١/٢٢٣ - ٢٢٤

(٦) أيضاً : ليست في المقالات ،

(٧) كلا وجميعاً : كذا في (س) وفي المقالات ، وفي سائر النسخ : كل وجميع

يسكنون^(١) سكنونا دائماً . وقال أكثر أهل الإسلام : ليس لمعلومات الله^(٢) ، ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية . واختلفوا أيضاً : هل لأفعال الله سبحانه آخر ، أم لا آخر لها ؟ على مقالتين ؛ فقال الجهم بن صفوان : إن لمعلومات الله ومقدوراته^(٣) غاية ونهاية ، ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تَفْتَيَانِ^(٤) وَيَفْتَى أهلها ، حتى يكون الله^(٥) آخراً لا شئ معه ، كما كان أولاً لا شئ معه . وقال أهل الإسلام جميعاً : ليس للجنة والنار آخر ، وإنما لا تزالان باقيتين^(٦) ، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون^(٧) ، وأهل النار في النار يعذبون ، ليس^(٨) لذلك آخر ، ولا لمعلومات الله^(٩) ومقدوراته غاية ولا نهاية .

وقد ذكر بعض الناس بين الماضي والمستقبل فرقا بمثال ذكره ، كما ذكره صاحب « الإرشاد » وغيره ، وهو أن المستقبل بمنزلة ما^(١٠) إذا قال قائل : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده درهما ، وهذا كلام صحيح ، والماضي بمنزلة أن يقول : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، وهذا كلام متناقض .

(١) يسكنون : كذا في (س) و«المقالات» وفي سائر النسخ : فيسكنون

(٢) م . ق . ط . ر . ص : الله تعالى

(٣) المقالات : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته

(٤) تفتيان : كذا في (س) و«المقالات» . وفي سائر النسخ : يفتيان

(٥) المقالات : الله سبحانه

(٦) لا تزالان : كذا في (س) و«المقالات» . وفي سائر النسخ : لا يزالان

(٧) م . ق : منعمين

(٨) المقالات : وأهل النار لا يزالون في النار يعذبون وليس

(٩) المقالات : ولا لمعلوماته

(١٠) ما : زيادة في (م)

لكن هذا المثال ليس بمطابق ؛ لأن قوله : « لا أعطيك » نفي للحاضر والمستقبل ^(١) ، ليس نفيًا للماضي ، فإذا قال « لا أعطيك هذه الساعة أو بعدها شيئًا إلا أعطيتك قبله شيئًا » اقتضى أن لا يحدث فعلا الآن حتى يحدث فعلا في الزمن الماضي ^(٢) ، وهذا ممتنع . أو بمنزلة أن يقول : « لا أفعل حتى أفعل » وهذا جمع بين النقيضين . وإنما مثاله أن يقول : ما أعطيتك ^(٣) درهما إلا أعطيتك قبله درهما ، فكلاهما ماض . فإذا قال القائل : « ما يحدث شيء إلا ويحدث بعده شيء » كان مثاله أن / يقول : ما حدث شيء إلا حدث قبله شيء ، لا يقول « لا يحدث في المستقبل شيء إلا حدث قبله شيء » وكل ماله ابتداء وانتهاء كعمر العبد ، يمتنع أن يكون فيه عطاء لا انتهاء له ، أو عطاء لا ابتداء له ، وإنما الكلام فيما ^(٤) لم يزل ولا يزال .

والناس لهم في إمكان وجود مالا يتناهي أقوال :

أحدها : امتناع ذلك مطلقا ، في الماضي والمستقبل والحاضر ، في كل شيء ، وهذا قول الجهم وأبي الهذيل .

والثاني : جواز ذلك ، حتى في الأبعاد التي لا تتناهي ، وهو قول طائفة من فلاسفة الهند وطائفة من نظار أهل الملة وغيرهم ، يقولون : إن الرب له قدر لا يتناهي . ثم من هؤلاء من يقول : لا يتناهي من

(١) م . ص . ط . ر . هـ : أو المستقبل

(٢) ط . ص . ر : اقتضى أن لا يحدث فعلا حتى يحدث الآن فعلا في الزمن الماضي : س :

اقتضى أن لا يحدث فعلا في الزمن الماضي

(٣) ص . ط . ر : ما أعطيتك

(٤) س . ص . ط . ر : فيمن

جميع الجهات ، ومنهم من يقول : يتناهى من جهة العرش فقط ، وأما من سائر الجهات فإنه لا يتناهى .

وقد ذكر الأشعري في المقالات هذه الأقوال وغيرها عن طوائف ، ومن ذكر ذلك : الكرامية ، وطائفة من أتباع الأئمة ، كالقاضي أبي يعلى وغيره ، وهؤلاء منهم من يقول بتناهى الحوادث في الماضي ، مع قوله بوجود مالا يتناهى من المقدار في الحاضر .

وكذلك معمر وأتباعه من (١) أصحاب المعاني (٢) ، يقولون بوجود معانٍ لا تتناهى في آن واحد ، مع قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ؛ فصار بعض الناس يقول بجواز التناهى في الحوادث الماضية والأبعاد ، ومنهم من يقول بجواز ذلك في الأبعاد دون الحوادث ، فهذه ثلاثة أقوال .

الرابع : قول من يقول : لا يجوز ذلك فيما دخل في الوجود ، لا في الماضي ولا في الحاضر ، ويجوز فيما لم يوجد بعد ، وهو المستقبلات ، وهذا قول كثير من النظائر .

الخامس : قول من يقول : يجوز ذلك في الماضي والمستقبل ، ولا يجوز فيما / يوجد في آن واحد ، لا في الأبعاد ولا الأنفس ولا المعاني ، وهو قول ابن رشد ، وحكاه عن الفلاسفة . وزعم أن النفوس البشرية واحدة بعد المفارقة ، كما زعم أنها كانت كذلك قبل المفارقة (٣) .

١٩٥/٢

(١) من : زيادة في (م) . (ق)

(٢) سبق الكلام عن معمر بن عباد السلمى وعن مذهبه في المعاني . ج ١ . ص ٣٤٤ ت ٥

(٣) المفارقة : كذا في (ر) . وفي سائر النسخ : المفارقة .

السادس : قول من يقول : ما كان مجتمعاً مترتباً فإنه يجب تناهيه كالعلل والأجسام ، فتلك لها ترتيب طبيعي^(١) ، وهذه لها ترتيب وضعي ، وكلها موجودة في آن واحد . وأما ما لم يكن له ترتيب - كالأنفس - أو كان له ترتيب ولكن يوجد متعاقبا - كالحركات - فلا يمتنع فيه وجود ما لا يتناهي ، وهذا قول ابن سينا ، وهو المحكى عندهم عن أرسطو وأتباعه ، لكن ابن رشد ذكر أن هذا القول لم يقله أحد^(٢) من الفلاسفة إلا ابن سينا .

وأما وجود علل ومعلومات لا تتناهي : فهذا مما لم^(٣) يجوزه أحد من العقلاء .

إذا عُرف هذا تكلمنا على الاحتجاج بتفاضل^(٤) الدورات التي لا تتناهي ، فإن الشمس تقطع الفلك في السنة مرة ، والقمر اثنتي عشرة مرة ، وهذا مشهود ، والمشتري في كل اثنتي عشرة سنة مرة ، وزُحل في كل ثلاثين سنة مرة ، فتكون دورات القمر بقدر دورات زحل ثلاثمائة وستين مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ، فتكون دورات هذا أضعاف دورات هذا ، وكلاهما لا يتناهي عند القائلين بذلك ، والأقل من غير المتناهي^(٥) متناهٍ ، والزائد على المتناهي متناهٍ ، وقد عرف أن المعارضة بالعدد باطلة .

(١) س : طبيعي

(٢) أحد : زيادة في (م)

(٣) م : لا

(٤) س : بتفاضيل

(٥) من غير المتناهي : كذا في (م) وفي سائر النسخ : من غيره

وقد يُقال : هذا من جنس تطبيق الحوادث الماضية إلى اليوم بالحوادث الماضية إلى أمس ، فإن كلاهما لا يتناهى مع التفاضل . وهو الوجه الخامس الذى سيأتى . لكن بينها فروق مؤثرة :

منها : أنه هناك هذه الحوادث هى تلك بعينها ، لكن زادت حوادث اليوم ، فغاية تلك : أن يكون مالا ابتداء له من الحوادث لا يزال فى زيادة شيئاً بعد شئ ، وأما هنا : فهذه الدورات ليست تلك .

/ ومنها : أنه هناك فرض انطباق اليوم على الأمس ، مع اشتراكهما فى عدم البداية ، وهذا التطبيق ممتنع . فإن حقيقته^(١) : أنا نُقدِّر تماثلها وتفاضلها ، فإنه إذا طُبِّقَ أحدهما على الآخر لزم التماثل مع التفاضل^(٢) . لأنها استويا فى عدم البداية وفى حد النهاية ، وهما متفاضلان ، وهذا تقدير ممتنع ، بخلاف الدورتين ، فإنها هنا مشتركتان^(٣) فى عدم البداية ، وفى حد النهاية ، فالتفاضل هنا حاصل مع الاشتراك فى عدم النهاية عند هؤلاء ، فهذا لا يحتاج إلى فرض وتقدير ، حتى يقال : هو تقدير ممتنع ، بخلاف ذلك^(٤) . ولكن التقابل يوافق ذلك التقابل فى أن كليهما^(٥) قد عدمت فيه الحوادث الماضية ، ويوافقه فى أن كليهما^(٥) قد قُدِّرَ فيه انتهاء الحوادث من أحد الجانبين ؛ فهما متفقان من هذين الوجهين ، مفترقان من ذينك الوجهين .

١٩٦/٢

(١) م . ق : وتحقيقة

(٢) س . ص . ط . ر : مع الفاضل

(٣) م : مشتركان ؛ ر : كمشتركتان

(٤) س : ذاك

(٥) س . ص . ر . ط : كلاهما

وحينئذ فيقال : الدهرية يزعمون أن حركات الفلك لا بداية لها ولا نهاية ، لا يجعلون لها آخرًا تنتهي إليه ، فلا يصح اعتمادهم على أن هذه الحوادث متناهية من أحد الجانبين ، بل يلزمهم قطعاً أن تكون الحركة الفلكية التي زعموا أنها لم تزل ولا تزال متفاضلةً ، فدورات زحل عندهم لم تزل ولا تزال ، وكذلك دورات الشمس والقمر ، مع أن دورات القمر بقدر دورات الشمس اثنتي عشرة^(١) مرة ، ودورات الشمس بقدر دورات زحل ثلاثين مرة ؛ فكل من هذين لا يتناهي في الماضي والمستقبل ، وهذا أقل من هذا بقدر متناهٍ ، وهذا أزيد من هذا بقدر متناهٍ ؛ فإذا كان الأقل من غيره متناهياً لزم أن يكون كل من الدورات متناهياً .

وهذا الوجه لا يرد على من قال من أئمة الإسلام وأهل الملل^(٢) بجواز حوادث لا تتناهي ؛ فإن أولئك يقولون بأن حركة الفلك لها ابتداء ولها انتهاء ، وأنه محدث مخلوق ، كائن بعد أن لم يكن ، وأنه ينشق وينفطر ؛ فتبطل حركة الشمس والقمر ، وكل^(٣) واحد من دورات الفلك وكواكبه وشمسه وقره له عندهم بداية ونهاية .

وهذا الدليل إنما يدل على أن حركته يمتنع^(٤) أن تكون غير متناهية ، ولا يلزم إذا وجب تناهي حركة جسم معين أن يجب تناهي جنس الحوادث ، إلا إذا كان / الدليل الذي دل على تناهي حركة المعين يدل

١٩٧/٢

(١) س . ص . ر : اثني عشر . ط : اثني عشرة

(٢) س . ص . ر . ط . ق : من أئمة أهل الملل

(٣) س : فكل .

(٤) س : يمتنع .

على تنهاى الجنس ، وليس الأمر كذلك ؛ فإن هذا الدليل لا يتناول إلا الفلك ، وهو دليل على حدوثه ، وامتناع أن تكون حركته بلا بداية ولا نهاية ، فهو يدل على فساد مذهب أرسطو وابن سينا ، وأمثالها ممن يقول بأن الفلك قديم أزلى . فهذا حق متفق عليه بين أهل الملل وعامة العقلاء . وهو قول جمهور الفلاسفة ، ولم يخالف في ذلك إلا شذمة قليلة ؛ ولهذا كان الدليل على حدوثه قويا ، والاعتراض الذى اعترض به الأرموى ضعيفا ، بخلاف الوجوه الدالة على امتناع جنس دوام الحوادث ، فإن أدلتها ضعيفة ، واعتراضات غيره عليها قوية .

وهذا مما يبين أن ما جاءت به الرسل هو الحق ، وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل ، وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول ، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه ، وما يدخل في العقل وليس منه ، كالذين جعلوا من السمع : أن الرب لم يزل معطّلا عن الكلام والفعل ، لا يتكلم بمشيئته ، ولا يفعل بمشيئته ، بل ولا يمكنه عندهم أنه لا يزال يتكلم بمشيئته ويفعل بمشيئته .

فجعل هؤلاء هذا قول الرسل ، وليس هو قولهم ، وجعل هؤلاء من المعقول : أنه يمتنع دوام كونه قادرا على الكلام والفعل بمشيئته .

وعارضهم آخرون : فادعوا أن الواحد من مخلوقاته كالفلك أزلى معه^(١) ، وأنه لم يزل ولا تزال حوادثه غير متناهية ، فهذه الدورات لا تنهاى ، وهذه لا تنهاى ، مع أن هذه بقدر هذه مرات متناهية ، وكون الشيثين لا يتناهيان أزلا وأبداً ، مع كون أحدهما بقدر الآخر مرات ، مع

كونه مفعولا معلولا مساويا لفاعله في الزمن - هو الذي انفردوا به . وأما الفاعلية فيما لا يتناهى ابتداء وانتهاء ، فهو الذي ذكر في هذا الوجه . وقد يقال : يلزم مثل هذا في كلمات الله وإراداته^(١) التي كل منها غير متناه أزلا وأبدأ ، وإن كان أحدهما أكثر من الآخر . وقد يذكر هنا أن مقدار القمر أصغر / من مقدار الشمس ، فحركته^(٢) وإن زادت في ١٩٨/٢ الدورات فقد نقصت في المقدار ، لكن هذا لا ينفع إلا إذا عُرِف^(٣) تساوى مقدار جميع حركات الكواكب التي كل منها غير متناه ، وإلا لزم التفاضل فيما لا يتناهى ، فإذا كان تساويها باطلا كان هذا السؤال باطلا^(٤) .

قال الرازي^(٥) : الوجه الخامس^(٦) « نقدّر أن^(٧) الأدوار الماضية من الخامس والتعليق عليه . اليوم لا إلى أول جملة ، ومن أمس^(٨) كذلك^(٩) ، ثم نُطبّق^(١٠) الطرف المتناهى من^(١١) إحدى الجملتين في الوهم على الطرف المتناهى من

(١) م : وإرادته

(٢) فحركته : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : بحركته

(٣) س . ص . ط . ر : إلا عرف

(٤) في (س) بعد كلمة « باطلا » بلغ مقابلة

(٥) انظر الأربعين . ص ١٥

(٦) لباب الأربعين ص ٨ : هـ

(٧) أن : ساقطة من « لباب »

(٨) لباب : ومن أمس

(٩) لباب : كذلك جملة

(١٠) س : ثم يطبق

(١١) ص . ر : منه

الأخرى ، «ونقابل»^(١) كل فرد من أفراد إحداهما^(٢) بنظيره من الأخرى^(٣) ، فإن لم تقصر^(٤) إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهولا مع غيره ، وإن قصرت كانت متناهية ، والأخرى زائدة بقدر متناه فهي متناهية أيضا .»

قال الأرموي^(٥) : « ولقائل أن يقول : الجملة الناقصة لا تنقطع من طرف المبدأ ، وإنما يكون الشيء مع غيره كهولا مع غيره ، إذا كان أفراد الزائد مثل أفراد الناقص كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهي ومن^(٦) العشرة إلى مالا يتناهي ، إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى .»

قلت : المعارض لم يبين فساد الحجج ، بل عارضها [معارضة]^(٧) وغيره قد يمنع كلتا المقدمتين أو إحداهما^(٨) ، فالمعارض يقول^(٩) : « وإن قصرت كانت متناهية » فنقول^(١٠) : إنما تكون متناهية لو كانت منقطعة

(١ - ١) : ساقط من «الباب الأربعين»

(٢) س : ويقابل

(٣) ط . ص . ر : من أحدهما ؛ س : من إحداهما . وفي الأربعين : « حتى يقابل كل فرد من أفراد إحدى الجملتين »

(٤) لباب : يقصر

(٥) بعد ما سبق مباشرة ص ٨

(٦) لباب ظ ٨ : أو من

(٧) معارضة : زيادة في (س)

(٨) ص . ر . ط : وغيره قد يمنع كلا المقدمتين أو إحداهما ؛ س : وغيره قد يمنع إحدى

المقدمتين أو يمنع كلا المقدمتين إحداهما

(٩) س : قوله

(١٠) س : فيقول

من طرف المبدأ^(١)، فأما مع عدم انقطاعها فلا نسلم تناهيا، كما أن المستقبل وتضعيف العدد لما لم يكن منقطعا من جهة المنتهى لم يكن متناهيا، وإن أمكن فيه مثل هذه المقابلة.

وأما غيره فيجب بثلاثة أجوبة:

أحدها: قوله: «فإن لم تقصر إحداهما عن الأخرى في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره» فنقول: هذا إنما يلزم إذا طبقنا إحدى الجملتين على الأخرى، والتطبيق في المعدوم ممتنع، كما في تطبيق مراتب الأعداد من / الواحد إلى ما لا يتناهى، ومن العشرة إلى ما لا يتناهى، ومن المائة إلى ما لا يتناهى. فإننا نعلم أن عدد تضعيف الواحد أقل من عدد تضعيف العشرة، وعدد تضعيف العشرة أقل من عدد تضعيف المائة، وعدد تضعيف المائة أقل من عدد تضعيف الألف، والجميع لا يتناهى، وهذه الحجة من جنس حجة مقابلة دورات أحد الكوكبين بدورات الآخر، لكن هناك الدورات وجدت وهدمت، وهنا قدرّت الأزمنة والحركات الماضية ناقصة وزائدة.

ومما يُجاب به عن هذه الحجة - وهي أشهر حججهم - أن يُقال:

لا نسلم إمكان التطبيق^(٢)، فإنه إذا كان كلاهما لا بداية له، وأحدهما

(١) س: المبتدأ

(٢) أمام هذا الموضع في (هـ) كتب مايلي: قال الأبهري على حركة التطبيق: قوله: إن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة. قلنا: لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود ليحصل منها. ومجموع (كذا) ثم استدلل الأبهري على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجبا بالذات لزم دوام آثاره فلا يكون في الوجود حادث. وإن كان فاعلا بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزليا لأنه يكون قاصدا إلى إيجاد الموجود. وتحصيل الحاصل محال. وقد اعترض بعضهم على =

انتهى أمس ، والآخر انتهى اليوم : كان تطبيق الحوادث إلى اليوم على الحوادث إلى أمس ممتنعاً لذاته ، فإن الحوادث إلى اليوم أكثر ، فكيف تكون إحداهما مطابقة للأخرى ؟ فلما كان التطبيق ممتنعاً جاز أن يلزمه حكم ممتنع .

وأيضاً فيقال : نحن نسلم أنها متناهية من الجانب المتناهي ، لكن لم قلت : إذا كانا متناهيين من أحد الجانبين كانا متناهيين من الجانب

== دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار وبعضه قديم له موجب بالذات ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره . قال ابن تيمية قلت : وهذا الاعتراض ساقط لأن ما كان فاعلاً بالاختيار فحدث فعله بعد أن لم يكن حادثاً من الحوادث . فإذا كان مفعولاً لعلة تامة موجهة امتنع أن يتخلف عنها معلولها فلا يجوز أن يحدث عنها شيء ولا عن لازمها ولا عن لازم لازمها وهلم جرا . وإن قدر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر . فهذا مع أنه لم يقله أحد وأدلة التوحيد للصانع تبطله فهو يبطل حجة القائلين بالقدم . لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله فإذا جوزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجته . ثم قال ابن تيمية : والأبهري وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها في حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن وكل ممكن محدث لأن المؤثر فيه إما حال وجوده وهو محال لأنه تمصيل الحاصل . وإما حال العدم وهو محال لا يستلزمه الجمع بين الوجود والعدم . فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم وهو حال الحدوث . فاعترض الأبهري وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود . قوله : تمصيل للحاصل . قلنا : لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون الممكن يرجع الوجود على العدم بالمؤثر وجاز أن يكون الممكن يرجع الوجود على العدم حال الوجود . فيقول لعمري يعارضه في دليله مثل ذلك . فإذا قال : لو كان الفعل الذي فعله الفاعل المختار أزلياً لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود محال . قالوا : بل وجود الموجود وحصول الحاصل بقصد واختياره . فقولك : لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود . إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع . وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأول لا يمكن أن يكون مراداً مقصوداً وهو أول المسألة . وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصد فهذا هو المدعى . فلم قلت إنه محال ؟ لكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار . وهم يقولون : إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلاً فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير . وإن أريد به ما يلزمه موجب ومعلوله فهذا أيضاً لا يمنع كونه مختاراً أيضاً على هذا التقدير . وهذا القسم باطل بلا شك سواء سمى موجباً أو مختاراً لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شيء من الحوادث . فإن موجهه إذا كان لازماً له ولازم اللازم لازم كان جميع الموجبات لوازم قديمة . فلا يكون شيء من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره . صح

الآخر؟ وهذا أول المسألة ، والتفاضل وقع من الجانب المتناهي ، لا من الجانب الذى ليس بمتناهٍ ، فلم يقع فيما لا يتناهى تفاضلٌ .

قال الرازى^(١) : السادس^(٢) : « لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية السادس والتعليق عليه . كان وجود اليوم موقوفا على انقضاء مالا نهاية له ، والموقوف على المحال محال » .

قال الأرموى^(٣) . ولقائل أن يقول : انقضاء مالا نهاية له محال ، وأما انقضاء مالا بداية له ففيه نزاع^(٤) .

قلت : هنا^(٥) نزاع لفظى ونزاع معنوى ، أما اللفظى ، فهو أنه إذا قُدِّرَ تسلسل الحوادث فى الماضى وعدم انقطاعها وأنها لا أول لها ، فهل يُعبَّرُ عن هذا بأن يُقال : لا نهاية لها ، أو يقال : لا بداية لها ، ولا يقال لا نهاية لها ؟ فالمستدل غير بأنه لا نهاية لها ، والمعتزض أنكر ذلك ، وهذا نزاع لفظى^(٦) . وذلك أنه يقال : هذا / غير متناه ، بمعنى أنه ليس له حد ٢٠٠/٢ محدود ، وقد يقال : « غير متناه » بمعنى أنه لا آخر له ، ويقال « هذا له نهاية » أى : له آخر ، و« هذا لا نهاية له » أى : لا آخر له ، والحوادث الماضية إذا قُدِّرَ أنها لم تزل ، فإنه يقال : « لا نهاية لها » بالمعنى الأول ، وأما بالمعنى الثانى : فقد انقضت وانصرمت ولها آخر .

(١) انظر الأربعين . ص ١٥

(٢) لباب الأربعين ظ ٨ : و

(٣) بعد ما سبق مباشرة

(٤) لباب: النزاع

(٥) س : هذا

(٦) وهذا نزاع لفظى : ابتداء من هذه العبارة بوجود سقط طويل فى (س) استشير إلى نهاية إن

وهذه الحجة اعتمد عليها أكثر المتكلمين كأبي المعالي ومن قبله
وبعد من المعتزلة والأشعرية ، وذكروا أنه اعتمد عليها يجيبى النحوى
وغيره من المتقدمين ، وظنوا أن ما لا يتناهى يمتنع أن يكون منقضياً
منصرماً ، فإن ما انقضى وانصرم فقد تنهى ، فكيف يقال : إنه لا نهاية
له ؟ واشتبه عليهم لفظ « النهاية » لما فيه من الإجمال والاشتباه (١) ،
فإن الماضى له آخر انتهى إليه ، فهو متناه بهذا الاعتبار ، بلا نزاع (٢) .
وبهذا المعنى يقال : إنه انصرم وانقضى ، وفرغ ونفذ ، وأما بالمعنى
المتنازع فيه فهو أنه لا بداية له : أى لم تزل (٣) آحاده متعاقبة (٤)
وأما النزاع (٥) المعنوى فهو أنه : هل يُعقل انقضاء ما يُقدَّر أنه لا
بداية له ولا ينتهى من جهة مبدئه أو لا ؟ [ولا ريب أن] المستدل (٦)
لم يذكر دليلاً على امتناع انقضاء ذلك ، لكن أخذ لفظ « ما لا
يتناهى » [ولفظ « ما لا يتناهى »] فيه إجمال (٧) ، فقد يعنى به ما لا
يتناهى فى المستقبل من جهة آخره ، فإذا قيل : « إن هذا ينقضى » كان

(١) والاشتباه : زيادة فى (م) . (ق) .

(٢) م (فقط) : فلا نزاع .

(٣) ص . ط . ر : إن لم تزل .

(٤) متعاقبة : هنا آخر الكلمات التى سقطت من نسخة (س) .

(٥) فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب ما يأتى : « وقال الأبهري فى كتابه « تحرير الدلائل فى
تقرير المسائل » قوله : إنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومى موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له .
قلنا : لا نسلم بأن يكون الحادث اليومى مسبوقاً بحوادث لا أول لها . ولم قلتم بأن ذلك غير جائز والنزاع
ما وقع الإفيه ؟ »

(٦) ص . هـ : من جهة مبدئه ولا ريب أن المستدل ، ط . ص . ر : من جهة مبدئه ولأن

المستدل ، م . ق : من جهة مبدئه أولاً المستدل .

(٧) م ، ق . ص . ط . ر : لكن أخذ لفظ ما لا يتناهى وفيه إجمال .

ذلك جمعاً بين النقيضين ، وقد يعنى به مالا بداية له ، وهو ينازع في إمكان ذلك ، لأنه حينئذ يكون له نهاية بلا بداية ، وكأنه يقول : ماله نهاية فلا بد له من بداية ، ومنازعه يقولون : هذا مسلم في الأشخاص ، فكل شخص ينتهى فلا بد له من مبدأ ، إذ لو لم يكن له مبدأ لكان قديماً ، وما وجب قدمه امتنع عدمه كما سيأتى . وينازعونه في النوع ، ويقولون : يمكن أن يقال : [إن]^(١) الله لم يزل يفعل شيئاً بعد شئ .

وسيأتى إن شاء الله كلام الرازى على إفساد هذه الحجة التى ذكرها ههنا على تنهاى الحوادث بكلام^(٢) لم يذكر عنه جواباً .

قال الرازى^(٣) : « وإن كان الجسم فى الأزل ساكناً كان ذلك ممتنعاً^(٤) ، « لأن »^(٥) السكون وجودى ، وكل وجودى أزلى فإنه^(٦) يمتنع زواله » .

والمنازع نازعه فى كون السكون وجودياً ، ولم ينازعه فى أن الوجود الأزلى يمتنع زواله ، وقد قرر ذلك الرازى بأن القديم إما واجب بذاته أو ممكن يكون مؤثرة موجباً بذاته ، سواء كان تأثيره بنفسه أو بشرط لازم

(١) إن : زيادة فى (س) . (هـ) .

(٢) س : كلاماً .

(٣) انظر الأربعين : ص ١٥ - ١٦ .

(٤) (٤) : هذه العبارات تلخيص من كلام ابن تيمية ويوجد بدلا منها فى «لباب

الأربعين» (ظ ٨) : والثانى باطل .

(٥) هنا تبدأ المقابلة مع «لباب» ظ ٨ .

(٦) فإنه : ساقطة من (لباب) .

له (١) ، ولا يحتاج إلى هذا ، بل يقال : القديم إن كان واجباً بنفسه امتنع عدمه ، وإن لم يكن كذلك فالمقتضى له - سواء سمي موجباً أو مختاراً - إما أن يتوقف اقتضاؤه له على شرط محدث أو لا ، والثاني ممتنع ، فإن القديم لا يتوقف على شرط محدث ؛ إذ لو توقف عليه لكان القديم مع المحدث أو بعده ، وإذا لم يتوقف على شرط محدث لزم أن يكون قد وجد المقتضى التام المستلزم له في الأزل ، وحينئذ فيجب دوامه بدوام المقتضى التام ، ثم كون القديم لا يكون مقتضيه له اختيار : فيه كلام ونزاع ليس هذا موضعه ، والمقصود هنا : أن منازعه نازعه في كون السكون وجودياً^(٢).

وقد احتج عليه الرازي بأن (٣) «تبدل حركة الجسم الواحد بالسكون وبالعكس ، يقتضى كون أحدهما وجودياً ، لأن رفع العدم ثبوت ، فيكون الآخر وجودياً ، لأن الحركة (٤) هي : الحصول في حيزٍ مسبقاً بالحصول في الآخر (٥) ، والسكون هو : الحصول في حيزٍ مسبقاً بالحصول فيه ، فاختلفا إنما هو بالمسبوقية بالغير ، وإنما وُصف عَرَضِي لا يمنع اتحاد الماهية ، فيلزم (٦) كونها وجوديين .»

(١) س . هـ : أو بشرط لازمه .

(٢) في لباب الأربعين بعد العبارات السابقة : «لزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً فكان وجوده أزلياً . فلهذا احتجنا إلى إثبات كون السكون وجودياً . وقالت الفلاسفة هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً .»

(٣) لباب : قلنا إن

(٤) لباب : إذ الحركة .

(٥) لباب : في آخر .

(٦) لباب . هـ : فلزم .

قال الأرموى^(١) : « ولقائل أن يقول : الحركة والسكون متقابلان^(٢) تقابل الضدين ، أو تقابل العدم^(٣) والملكة . والبديهة حاكمة باختلاف الضدين في تمام الماهية ، وكذا^(٤) العدم والملكة ، وأيضا المسبوقية^(٥) وصف عرضي لما به الأشتراك ، والوصف العرضي لما به الاشتراك يكون^(٦) ذاتياً للماهية المركبة منها . »

قلت : مضمون ذلك أن الرازي احتج بأن السكون من جنس الحركة ، وإنما يختلفان في كون أحدهما مسبوفاً بالغير ، وهذا اختلاف^(٧) في وصف عرضي لا يمنع التماثل في الحقيقة ، فمنعه الأرموى بمقدمتين^(٨) ، بل أبطل الأولى بأن المتقابلين /تقابل ٢٠٢/٢ الضدين - كالسواد والبياض ، والحلاوة والمرارة ، ونحو ذلك - هما مختلفان في الحقيقة ، وكذا المتقابلان تقابل العدم والملكة - كالعمى والبصر ، والحياة والموت ، والعلم والجهل ، ونحو ذلك - والحركة مع السكون : إما من هذا ، وإما من هذا ، فكيف تجعل حقيقة أحدهما مماثلة لحقيقة الآخر ، وأنها لا يختلفان إلا بوصف عرضي ؟

(١) بعد ما سبق مباشرة . ظ ٨ .

(٢) لباب : يتقابلان .

(٣) لباب : أو العدم .

(٤) لباب : وكذلك .

(٥) لباب : المسبوقية بالغير .

(٦) الاشتراك يكون : كذا في (س) ، (هـ) . وفي «لباب» ص ٩٠ . وفي سائر النسخ : الاشتراك

لا يكون .

(٧) م . ق : الاختلاف .

(٨) س . ص . ط . ر . هـ : الأرموى المقدمتين .

وإيضاح هذا : أن الحركة ليست من جنس الحصول المشترك بينها وبين السكون ، فإن كون الشيء في هذا الحيز وفي هذا ^(١) الحيز معقول ، مع قطع النظر عن كونه متحركاً ، فإنه إذا قُدِّرَ أنه سكن في الحيز الثاني كان هذا الحصول من جنس ذلك الحصول ، وأما نفس حركته : فأمر زائد على مطلق الحصول المشترك ، ومنع الثانية ، وجعل سَدَّ منعه : أن قول القائل : « المسبوقية وصف عرضي » إن عني أنها ليست ذاتية : فلا دليل على ذلك ، وإن عني أنها عرضية لما اشتركا فيه : فالعرض لما به الاشتراك قد يكون ذاتياً للحقيقة المركبة من المشترك والمميز ، كالناطقية فإنها تعرض للحيوانية ليست ذاتية لها ، ثم إنها ذاتية للإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية .

والرازي قد يمكنه أن يجيب عن هذا بأن كون هذا مسبوقاً بهذا إنما هو أمر إضافي ، أي هو متأخر عنه ، ومثل هذا لا يكون من الصفات الذاتية ، كالحركتين المتماثلتين الثانية مع الأولى ، فإنها إذا كانتا متماثلتين لم يجوز أن يجعل كون إحداهما مسبوقاً بالغير دون الأخرى من الصفات الذاتية المفرقة بينهما .

ولقائل أن يقول : الحجة ^(٢) والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي ، كما يقوله من يقوله من أهل المنطق ، فإن تقسيم ^(٣) الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة ، وما هو عرضي خارج عنها : قول لا يقوم عليه دليل ، بل

(١) س : وهذا .

(٢) الحجة : ساقطة من (س) .

(٣) س : المنطق وتقسيم .

الدليل يقوم على نقيضه ؛ ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرّقون (١) بينهما حداً يفصل بينهما ، بل (٢) ما ذكره من الضوابط /منتقض (٣) ، كما هو مبسوط في موضعه ، وإذا كانت ٢٠٣/٢ الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم والثبوت والانتفاء ، لا توجد هذه إلا مع هذه ، وإذا انتفت هذه انتفت هذه : كان التفريق يجعل إحداهما مقومة والأخرى عرضية تحكما .

ثم إذا قيل : الذات هي المركبة من الصفات الذاتية ، والصفات الذاتية مالا تتصور الذات إلا بها ، لم تعرف الذات إلا بالصفات الذاتية ، ولا الصفات الذاتية إلا بالذات .

وأيضاً ؛ فإن هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته (٤) الموجودة في الخارج ، وهو أيضاً قول باطل ضعيف .

وأيضاً ؛ فالذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان : إن قيل : « إنه مركب من عرضين » لزم كون الجوهر مركباً من عرضين ، وأن يكونا سابقين له ، وهذا ممتنع في البدئية ، وإن قيل : « إنه مركب من جوهرين كل منهما يُحْمَل عليه ، كما يقال : هو حيوان ناطق » لزم أن يكون فيه جوهران ، أحدهما : حيوان ، والآخر : ناطق ، وهذا مكابرة للحس والعقل ، إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق .

(١) ق . ر . ص : لم يميز والمفرّقون . وكتب محقق نسخة (ق) في تعليقه : قوله : لم يميز الخ كذا بأصلين بأيدينا وحرره أمه مصححه . وفي (س) . (ط) : لم يميز المفرّقون . والمثبت عن (م) .

(٢) بل : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : بمثل .

(٣) م (فقط) : من الضوابط فهو منتقض .

(٤) س : زائد فيه على عين حقيقته .

وإذا كان كذلك فكون^(١) الحصول الذى هو مسبوق بحصول آخر إذا كان ذلك لازماً له كان من الصفات اللازمة ، وإذا افرق الشيطان فى الصفات اللازمة لم يجب أن تكون حقيقة أحدهما مثل حقيقة الآخر . فإن المتماثلين هما المشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فإذا وجب لأحدهما ما لا يجب للآخر لم يكن مثله .

وللأرموى أن يقول : قد تبين بطلان المقدمتين ، سواء كان بطريقة المنطقيين ، أو بطريقة سائر أهل النظر الذين أنكروا على المنطقيين ما ذكروه ، كما أنكروا سائر طوائف أهل النظر من المسلمين وغيرهم عليهم كثيراً مما ذكروه فى الحدود وغيرها ، كما هو معروف فى كتب أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية وطوائف الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، وليس المقصود هنا بسط ما يتعلق بهذا .

٢٠٤/٢ / قال الرازى^(٢) : « وإنما قلنا السكون لا يمتنع زواله ، لأن^(٣) الخصم يسلم جواز حركة كل جسم^(٤) ، ولأن المتحيز^(٥) يجوز خروجه من^(٦) حيزه ، لأنه إن كان بسيطاً كانت طبائع جوانبه متساوية ؛^(٧) فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر^(٧) ، وإن كان مركباً كان هذا لازماً لبسائطه ، وخروجه

(١) م (فقط) : فيكون .

(٢) لباب الأربعين ص ٩ . بعد الكلام السابق بعدة سطور . وانظر الأربعين . ص ١٧ .

(٣) لباب : زواله لوجهين : أ : لأن .

(٤) لباب : لأن الخصم يقول بأن الأجسام الفلكية واجبة الحركة ، والعنصرية جائزة الحركة والأجسام عنده منحصرة فيها .

(٥) لباب : ب : أن كل متحيز .

(٦) لباب : عن .

(٧-٧) : بدلا من هذا العبارات ذكر الارموى فى «لباب» : والمتساويان يصح على كل منها

ما يصح على الآخر . فيصح على ما على اليمين أن يحاذى ما حاذاه اليسار وبالعكس .

عن حيزة هو الحركة* .

ولقائل أن يقول : هذا يقتضى إمكان كون نوع الجسم يقبل الحركة ، فإذا قدر أن السكون وجودى وله موجب مستلزم له ، كان امتناع الحركة لمعنى آخر يختص به الجسم المعين لم يوجد لغيره من الأجسام ، فلا يلزم إذا قُدِّرَ أنه موجود أزلئ أنه يمكن زواله ، بل هذا جمع بين المتناقضين ، فما قُدِّرَ موجوداً أزلئاً لا يمكن زواله بحال ، ولا يمكن أن يجمع بين تقديرين متناقضين ، وقبول كل جسم للحركة^(١) لا يحتاج إلى هذا . فإذا قيل : «إن السكون عدم الحركة» أمكن مع كون السكون أزلئاً من إثبات الحركة مالا يمكن مع تقدير كونه وجودياً ، وذلك أنه حيثئذ لا تتوقف الحركة إلا على وجود مقتضيتها وانتفاء مانعها ، وليس هناك معنى وجودى أزلئ يحتاج إلى زواله .

وقد أورد بعضهم على استدلاله على أن السكون أمر وجودى اعتراضاً بالغاً ، فقال : هذا فيه نظر من جهة أن مقدمة الدليل مناقضة للمطلوب ؛ لأن المطلوب كونها وجوديين^(٢) . ومقدمة الدليل أن أحدهما وجودى ، ولا يمكن تقريره^(٣) إلا بما سبق ، وهو يقتضى أن يكون أحدهما عدماً ؛ فادعاء كونها وجوديين بعد ذلك مناقض له .

(٥-٤) : ما بين النجمتين في «لباب» : وإن كان مركباً عاد الكلام في كل واحد من بساطته وإذا جاز خروجه عن حيزه وعند خروجه عن حيزه يزول السكون .

(١) للحركة : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : الحركة .

(٢) س . هـ : وجوديين .

(٣) س : تقديره .

قلت : وهذا ^(١) كلام جيد ، فإن الأمرين اللذين تبدّل أحدهما بالآخر ورَفَعَهُ : إن لزم أن يكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا لزم أن تكون الحركة والسكون أحدهما وجوديا والآخر عدميا ، وهو نقيض المطلوب ، وإن جاز أن يكونا جميعاً وجوديين أو عدميين بطل الدليل - وهو قوله : لأن تبدّل أحدهما بالآخر يقتضى أن يكون أحدهما وجوديا ؛ لأن المرفوع إن كان وجوديا وإلا فالرافع وجودى ، / لأن رفع العدم ثبوت - فإنه على هذا التقدير يمكن رفع العدم بالعدم ، والوجود بالوجود .

٢٠٥/٢

وإن قيل : بل يجب أن يكونا وجوديين ، أو يكون أحدهما وجوديا ^(٢) ، ولا يجوز أن يكونا عدميين ؛ لأن العدم لا يرتفع بالعدم كما يرتفع الوجود بالوجود والعدم بالوجود ، أو بالعكس .

قيل : بل العدمان قد يتضادان كما قد يتلازمان ، فكما أن عدم الشرط مستلزم لعدم المشروط ، فعدمُ الأمور الواجبِ واحدٌ منها ينافى عدمها كلها ، فإذا كان الجنس لا يوجد إلا بوجود نوع له فصل امتنع مع وجود الجنس عدم جميع الأنواع والفصول ، فكان عدم بعضها ينافى عدمها كلها . وهذا كما يقال فى التقسيم ، وهو الشرطى المنفصل : قد يكون مانعاً من الجمع والخلو ، كقول القائل : العدد إما شفع وإما وتر ، وقد يكون مانعاً من الجمع فقط ، كقول القائل : الجسم إما أسود وإما أبيض ، وقد يكون مانعاً من الخلو فقط ، فما كان مانعاً من الخلو فقط ،

(١) م : هذا .

(٢) س . ر . ط . ص . هـ : بل يجب أن يكونا أو أحدهما وجوديا ؛ ق : بل يجب أن أو يكونا أحدهما وجوديا .

أو من الجمع : امتنع اجتماعُ العدمين فيه ، فكما أن الشفعية تنافي الوترية في العدد فعدمُ الشفعية ينافي عدم الوترية ، لا ثبوتها ، فلا يحصل العدمان معاً ، بل إذا ثبت أحد العدمين لم يثبت العدم الآخر ، فيكون العدم رافعاً للعدم .

وأيضاً فمطلوب المستدل : أن تكون الحركة والسكون وجوديين ، فإذا قال «تبدل الحركة بالسكون يقتضى كون أحدهما وجودياً ؛ لأن رفع العدم ثبوت» كان إثبات كونهما وجوديين موقوفاً على تقدير كون أحدهما عدمياً ؛ لأنه قال «لأن رفع العدم ثبوت» فإن لم يكن أحدهما عدمياً لم يصح هذا ، وإذا كان المرفوع عدمياً امتنع أن يكونا وجوديين ، والمطلوب كونهما وجوديين ، فصار المطلوب مناقضاً لمقدمة الدليل ، كما ذكره المعترض .

لكنه قال : فالأولى أن يقال في تقريره : إن الحركة وجودية إجماعاً ، ولأنه مُبَصَّر ، فوجب أن يكون السكون أيضاً وجودياً بالتقرير^(١) الذى سبق .

/ ثم ذكر اعتراض الأرموى فقال : وأورد بينهما إما تقابل التضاد أو ٢٠٦/٢ العدم والملكية ، والبدئية حاكمة باختلاف ماهية المتضادين والمتقابلين . قال : وأجيب بأن التضاد بين الشئيين إذا كان عارضاً لهما^(٢) كما بين الأسود والأبيض لم يلزم ذلك ، وما نحن فيه كذلك ، فإن التَّضاد عارض لهما بسبب المسبوقية بالغير ، وهى عدمية ، فلم يجوز أن تكون

(١) س : بالتقدير .

(٢) س . ض . ط . ر . هـ : لعارض لهما .

جزءاً^(١)، ولأنه ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة أولى من العكس، فإما أن يكونا عدميين وهو باطل وفاقا، وفتعين أن يكونا وجوديين.

ولقائل أن يقول: التضاد بين الحركة والسكون من جنس التضاد بين الحياة والموت، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والسواد والبياض، والعمى والبصر، والحلاوة والحמוضة، ونحو ذلك من الصفات الثبوتية، أو التي بعضها ثبوتى وبعضها عدمى، ليس هو من جنس تضاد القائمين بأنفسها، كالأسود والأبيض، فإن التضاد إنما يكون في المعتقِبَيْن اللذين يعتقبان على محل واحد، كما قال متكلمة أهل الإثبات: الضدان كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما^(٢) من جهة واحدة، فالـم يكن المعنَيان قائمين بمحل واحد فلا تضاد، والحركة والسكون يعتقبان على المحل الواحد إما تعاقب اللونين والطعمين وإما تعاقب العلم والبصر والسمع وعدم ذلك، فكيف يكون أحدها مثل الآخر لا يفارقه إلا بصفة عرضية؟

وفي الجملة: فالحركة والسكون هما إن كانا وجوديين فهما عرضان، وإن كان أحدهما وجوديا فأحدهما عرض والآخر عدم العرض، وعلى التقديرين: فليسا قائمين بأنفسها، فلا يجوز تشبيهها بالأجسام، كالأسود والأبيض، والطويل والقصير، والعالم والجاهل، بل يجب تشبيهها بالأعراض وعدم الأعراض كالسواد والبياض والعلم وعدم العلم ونحو ذلك.

(١) س: فلم يجر أن يكون جزءاً.

(٢) لذاتيهما: كذا في (س)، (هـ). وفي سائر النسخ: لذاتها.

فقول الأرموى : « إن الحركة والسكون متقابلان تقابل الضدين . أو تقابل / العدم والملكة . وعلى التقديرين : يجب اختلاف ماهيتهما لا ٢٠٧/٢ تماثلها » كلامٌ صحيح . وقول المعارض له : « إن الاختلاف إذا كان لعارض كما بين الأسود والأبيض : لم يجب اختلاف الماهيتين . فإن ماهية الأسود من جنس ماهية الأبيض : كلامٌ باطل ؛ لأن الأسود والأبيض من باب الأجسام القائمة بأنفسها . لا من باب الصفات والأعراض .

وأیضا ؛ فالأسود والأبيض لا يتقابلان تقابل الضدين . ولا تقابل العدم والملكة فليسا من هذا الباب . اللهم إلا إذا أراد مرید بذلك : أن الحيز الذي فيه الأسود لا يكون فيه الأبيض . وحينئذ فيكون تضاد الأبيض والأسود كتضاد الأسودين والأبيضين .

وأیضا ؛ فيقال : اختلاف الأسود والأبيض يُراد به اختلاف عينها ، مع قطع النظر عن السواد والبياض ، أو بشرط السواد والبياض ، فإن أريد الأول فلا اختلاف بين ذاتيهما مع قطع النظر عن اللونين ، فإن الجسم الذي هو الأسود قد يكون نفس الجسم الذي هو الأبيض وإن أريد^(٢) بالاختلاف اختلافهما بشرط اللون المختلف ، فحينئذ يكون اختلافهما كاختلاف السواد والبياض . فإن الشيء المشروط بالسواد مخالف للشيء المشروط بالبياض . ولا يجوز^(٣) أن يقال : إن الذاتين متماثلتان إلا مع التجريد^(٤)

(١) والأبيض يراد به : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : والأبيض إنه أراد به .

(٢) وإن أريد : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : فإن أريد .

(٣) س : فلا يجوز .

(٤) س . ق . ص . ط : إن الذاتين متماثلتين . وسقطت كلمة متماثلتين في (ر) . والمثبت من

عن الاختلاف ، وإلا فإذا أَخَذت الذاتين مشروطتين بالاختلاف لم يكونا ممتثلتين التماثل الذي لا يشترط فيه الاختلاف ، كيف والتماثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر؟ والشئ في حال سواده لا يجوز أن يكون أبيض ، وهو في حال بياضه لا يكون أسود؟ فلا يكون الأسود حال كونه مشروطاً بالسواد يجوز عليه ما يجوز على الأبيض حال كونه مشروطاً بالبياض .

وقول القائل : « إن الاختلاف بين الحركة والسكون عارض بسبب المسبوقية بالغير » ليس بمسلم له ، فإنه يعقل التضاد بينهما مع عدم خطور^(١) المسبوقية بالبال ، كما يعقل التضاد بين العلم والجهل ، والقدرة والعجز ، والسواد والبياض .

٢٠٨/٢ / وقول القائل : « ليس جعل السكون عبارة عن عدم الحركة بأولى من العكس » دعوى مجردة ، فلا نسلم انتفاء هذه الأولوية ، بل هذه الدعوى بمنزلة قول القائل : ليس جعل العمى عدم البصر بأولى من العكس ، وليس جعل الصمم عدم السمع بأولى من العكس ، وليس جعل الجهل البسيط عدم العلم بأولى من العكس ، وليس جعل أحد المتقابلين عدماً والآخر وجوداً بأولى من العكس .

ومعلوم أن كل هذه دعاوى مجردة بل باطلة ، فإننا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودي ، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة^(٢) والسمع والبصر أمر وجودي ، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما يتألفها^(٣) أو

(١) م (فقط) : حضور .

(٢) س : والقدرة والعلم .

(٣) س . هـ : هو ضد يتألفها . ويبدو أن العبارة محرفة .

عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول ، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزماً لأمر وجودي ، مثل الحياة مثلاً ، فإن عدم حياة البدن مثلاً مستلزم لأعراض وجودية .

والناس تنازعوا في الموت : هل هو عدمي أو وجودي ؟ ومن قال : « إنه وجودي » احتج بقوله تعالى : ﴿ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ [سورة الملك : ٢] فأخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ، ومنازعه يقول : العدم الطارئ يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول : الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذ فالنزاع لفظي .

وكذلك تنازعوا في الظلمة : هل هي وجودية أو عدمية ؟ وهي عدم النور عمّا من شأنه قبوله ، ومن قال : « إنها وجودية » يحتج بقوله تعالى ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [سورة الأنعام : ١] والآخر يقول : كل ما يتجدد ويحدث من الأمور الوجودية والعدمية ، فالله سبحانه جاعله ، أو يقول : عدم النور مستلزم لأمر وجودية ، هي الظلمة المفعولة ، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجودياً ، والسكون قد يراد به قوة في الجسم تمنع حركته ، كالطبيعة ^(١) التي في الحجر التي توجب استقراره في الأرض ، وهذا أمر وجودي ، لكن من قال « إن السكون عدمي » لم يجعل تلك الطبيعة هي السكون ، بل قد ^(٢) يسمون ذلك اعتماداً ، ويفرقون بين السكون والاعتماد ، لكن قد

(١) ق . ر . ط . ص : كالطبيعة .

(٢) س : لكن قد .

٢٠٩/٢ يُقال له : فالجسم إذا كان / ساكناً ، فإما أن يكون السكون وجودياً أو مستلزماً لأمر وجودي ، وحينئذ فالمقتضى لذلك الأمر الوجودي : إما موجب بنفسه ، ويساق الدليل إلى آخره ، لكن من قال : « إن الجسم الأول كان ساكناً في الأزل ثم تحرك » يقول في هذا ما يقوله القائلون بحدوث الأجسام ، فإنهم إذا قالوا : « حدثت هي وحركتها ^(١) » من غير سبب يقتضى حدوثها » قال لهم هذا المنازع : بل كان ما قدر [قديماً] ^(٢) من الأجسام ساكناً ، ثم حدثت حركته من غير سبب يقتضى تحركها . وهذا يقوله من يقول : إن الأول جسم ، وإنه يتجدد له الفعل بعد أن لم يكن [له] ^(٣) فاعلا ، ويقول : الكلام في حدوث الفعل القائم به كالكلام في حدوث المفعول المنفصل عنه . وذلك أن أهل الكلام والنظر من أهل القبلة وغيرهم تنازعوا في ثبوت جسم قديم :

فظائفة قالت ^(٤) بامتناع جسم قديم ، وحدث كل جسم ، وتنازعوا في الحديث للجسم : هل أحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون سبب حادث أصلاً ، أم لا بد من سبب حادث ؟ وهل تقوم به ^(٥) أمور حادثة كإرادة حادثة ، وتصور حادث ، بل وفعل حادث ؟ على قولين لهم .

(١) س : وحركاتها .

(٢) قديماً : زيادة في (س) .

(٣) له : زيادة في (س) . (هـ) .

(٤) س : قالوا .

(٥) تقوم به : كذا في (س) وفي سائر النسخ : يقوم .

وطائفة قالت بثبوت جسم قديم ، ثم هؤلاء منهم من قال : لم يزل فاعلا متحركا ، ومنهم من قال : بل تجدد له الفعل والحركة ؛ فإذا احتج الأولون على هؤلاء بأن الجسم لو كان أزليا لم يخل من الحركة والسكون ، والحركة لا تكون أزلية ؛ لامتناع دوام الحوادث وتسلسلها ، والسكون لا يكون أزليا لأنه وجودي ، فلو كان أزليا لامتنع زواله ؛ لأن الوجودي الأزلي يمتنع زواله ؛ لأن المقتضى له إما موجب بنفسه أو لازم للموجب بنفسه ، ثم نقول (١) : والسكون يجوز زواله فلا يكون أزليا .

أجابوهم عن جواز دوام الحوادث بأجوبتهم المعروفة كما تقدم التنبيه على ذلك ، وأجابوهم عن السكون الأزلي بأن قالوا : ما ذكرتموه يناقض ما ذكرتموه / في حدوث الأجسام . وذلك أنكم إذا قلتم بحدوثها ٢١٠/٢ فلا يخلو : إما أن تقولوا بجواز تسلسل الحوادث ، وإما أن لا تقولوا بجواز ذلك (٢) .

فإن قلتم بجواز تسلسل الحوادث وأن الأجسام حدثت بشرط حوادث متعاقبة ، كما قال ذلك من قاله من القائلين بحدوث الأجسام ، كالأرموى والأبهري وغيرهما . قالوا لهم : فإذا جُوزتم تسلسل الحوادث بطل دليلكم على امتناع التسلسل في الآثار ، وأمكن حينئذ أن يكون الجسم القديم لم يزل متحركا ؛ فبطل دليلكم على حدوث الجسم . وإن قلتم لا يجوز تسلسل الحوادث والآثار (٣) ، وقلتم بحدوث

(١) س : ثم يقول .

(٢) ر : وإما أن لا تقولوا ذلك

(٣) م . ق : الحوادث في الآثار

الأجسام من غير سبب حادث - لزم أن لا يكون حدوث الحوادث متوقفا على سبب حادث ، بل كان الفاعل المختار يُحدث ما يحدث من غير سبب حادث أصلا ، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم .

وحينئذ فيقول لهم منازعوهم من المشامية والكرامية وغيرهم : فيجوز حينئذ أن يكون الجسم القديم الأزلى تحرك بعد أن كان ساكنا من غير سبب أوجب ذلك ، بل بمحض المشيئة والقدرة ؛ لأن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح : يرجح (١) السكون تارة والحركة أخرى .

فإن قالوا هم (٢) : نحن نقول : « يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، فإذا قلت السكون أمر وجودي جعلتموه فاعلا في الأزل لأمر وجودي ، والفعل في الأزل محال » .

قالوا لهم : نحن ليس لنا غرض في أن نجعل السكون أمراً وجوديا ، ولا أن نجعله فاعلا في الأزل لأمر وجودي ، بل اتفقنا نحن وأنتم على أنه يفعل ما لم يكن فاعلا له من غير سبب حادث ، لكن نزاعنا في الفعل : هل يقوم به ؟ وفي الفاعل : هل هو جسم ؟ فإذا طالبتمونا (٣) بسبب فعله للحركة بعد السكون ، قلنا لكم : هذا بمتزلة فعله لكل محدث بعد أن لم يكن فاعلا ، والفرق إنما يعود إلى محل الفعل لا إلى سببه

(١) س ، هـ : فرجح

(٢) س - هـ : فإن قالوا لهم

(٣) ر : فإذا طالبتموها

ومقتضيه . وتلك مسألة أخرى قد تُكلم عليها في غير هذا الموضع ، وإلا فمن جهة المطالبة بسبب الفعل الحادث لا فرق بيننا وبينكم ، بل قولنا أقرب /إلى المعقول من قولكم ، فإن أحداث الأمور المنفصلة بدون ٢١١/٢ حدوث فعل يقوم بالفاعل أمر غير معقول ، بخلاف العكس .

فإذا قالوا لهم : السكون أمر وجودي ، فإذا كان أزليا كان له موجب قديم ، فيمتنع زواله .

قالوا لهم : حدوث ما يحدث إما أن يقف على سبب حادث ، وإما أن لا يقف ، ^(١) فإن وقف على أمر حادث بطل قولكم ^(٢) بحدوث الأجسام ، وإن لم يقف فقد يقال : فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجوديا وحدث حادث يزيل أمراً عدمياً ^(٣) ، فإن لم يقف بطل قولكم بحدوث الأجسام ، وإن وقف فلا فرق بين حدوث حادث يزيل أمراً وجوديا ، أو حدث ^(٤) حادث لا يزيل أمراً وجوديا . وذلك أنه إن جُوز على الفاعل أن يحدث ما يحدث من غير تجدد أمر فقد تغير الأمر الذي لم يزل بلا سبب اقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته ، وحينئذ فيجوز أن يتغير السكون الذي لم يزل بدون سبب يقتضى التغير إلا محض مشيئة الفاعل وقدرته . وإذا كان الفاعل القادر المختار قادر على أن يحدث ما يحدث ويجعل المعدوم موجودا بدون سبب حادث أصلا لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن ^(٥) بلا مرجح ، كان قادرا على أن يجعل

(١-١) : ساقط من (س) فقط

(٢) ط . ر . ص : قولهم

(٣) م . ق : وحدث

(٤) أحد طرفي الممكن : كذا في جميع النسخ . وكتب محققا نسخة (م) في التعليق : « في

الأصل الخطى : ترجيح أحد مقدوريه وهما في المعنى سواء . »

الساكن متحركا بدون سبب حادث أصلا ، لأنه يمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا إحداث الأجسام التي تكون ساكنة ومتحركة أعظم من إحداث نفس حركاتها ، فإذا أمكنه إحداثها بدون سبب حادث فأحداث حركاتها أمكن وأمكن .

ويقال لهم : لو خلق الباري تعالى جسما ساكنا ثم أراد تحريكه بدون سبب حادث : أكان ذلك ممكنا أو ممتنعا؟

فإن قلتم : « يمتنع ذلك » بطل مذهبكم ودليلكم . وإن قلتم : « يمكن ذلك » . / قيل لكم : فالقول في زوال ذلك السكون كالقول في زوال غيره . فإنه يقال : السكون أمر وجودي ، وذلك السكون الوجودي لا بد له من سبب . وحينئذ فتجئ مسألة زوال الضد : هل هو بإحداث ضدٍ آخر ، أو بإحداث عدمه ، أو بخلق فناء ، أو نفس الأعراض لا تبقى ؟ فيقال في هذا ما يقال في ذلك^(١) .

ومن قال : « السكون الوجودي لا يبقى زمانين بل ينقضي شيئا فشيئا » . قيل له : فكذلك إذا قدر السكون قديما فإنه لا يبقى زمانين ، بل يحدث شيئا فشيئا ، وحينئذ فكل جزء من أجزاء السكون ليس هو قديما بنفسه ، كما قلتم في كل جزء من أجزاء الحركة : ليس هو قديما بنفسه .

فإذا كان القائلون بأن السكون أمر وجودي يقولون : إنه يتجدد شيئا فشيئا كما يقولون مثل ذلك في الحركة .

(١) م . ق . ر . ص : في ذاك

قيل لهم : فيكون دليلكم على امتناع كون الازلى ساكنا من جنس دليلكم على امتناع كونه متحركا ، وهو تناهى الحوادث ، وقد تقدم الكلام فيه .

فإذا قالوا : « السكون أمر وجودى فإذا كان قديما امتنع زواله ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، لأن القديم إما أن يكون واجبا بنفسه أو من لوازم الواجب بنفسه » .

قيل لهم : هذا مثل أن يُقال : عدم الفعل هو تركه ، وترك^(١) الفعل أمر وجودى ، فإذا كان قديما امتنع عدمه ؛ لأن ما وجب قدمه امتنع عدمه .

فإذا قالوا : « عدم الفعل ليس هو تركا وجوديا » أمكن أن يقال : عدم الحركة ليس هو سكونا وجوديا .

وقد ضعّف الآمدى وغيره هذه الحجة : حجة الحركة والسكون^(٢) ، وهى فاسدة على أصول من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين من هذه الجهة ، وهى فى الأصل من حجج المعتزلة الذين يقولون بجواز بقاء الأعراض ، لكن من ينازعهم من الهشامية والكرامية وغيرهم : ممن يقول بإثبات جسم قديم ، وأنه قام به من / الفعل ما لم يكن قائما - سواء ٢١٣/٢ سموا ذلك حركة ، كما يقربعضهم بذلك ، أو لم يسموه حركة كما يمتنع بعضهم من ذلك - فإن المقصود المعانى العقلية لا الإطلاقات اللفظية .

(١) ط . ر : أو ترك

(٢) انظر كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » للآمدى . ص ٢٦٢ - ٢٦٣ (وانظر تعليق المحقق)

تحقيق الأستاذ (الدكتور) حسن محمود عبد اللطيف . القاهرة . ١٩٧١/١٣٩١

فإذا قال من قال من معتزلة البصرة : « إن إفناء^(١) الأجسام بإحداث فناء لافي محل ، كما أن إحداثها بحدوث إرادة لافي محل » والتزموا حدوث عرض لا محل له ، وحدثت الحوادث بلا سبب حادث ، وأن من الحوادث ما يحدث بدون إرادة ، وقالوا : لا يزول الضد إلا بحدوث ضده^(٢) .

قال لهم هؤلاء : فكذلك إذا قدرنا جسماً قديماً تحرك بعد أن كان ساكناً ، كان زوال ذلك السكون بحدوث ضده من الحركة وحدث ذلك بما^(٣) به يحدث المنفصل ، ومن قال : « العرض يعدم بإحداث إعدام » كما هو أحد القولين لتكلمة أهل الإثبات من الأشعرية والكرامية وغيرهم ، قالوا : ذلك السكون يعدم بإحداث إعدام . والقول في سبب حدوث الإعدام كالقول في حدوث سبب الإحداث .

وإن قالوا : « إن السكون ينقض شيئاً فشيئاً كما تنقض الحركة شيئاً فشيئاً » كما قالوا مثل ذلك في سائر الأعراض - كما هو أحد قولي أهل الإثبات من الأشعرية وغيرهم - قالوا لهم : فالسكون إذن كالحركة ، فكما أن الحركة متعاقبة الأجزاء فكذلك السكون .

ولا ريب أن هذه الأمور تلزم المستدلين بدليل الحركة والسكون لزوماً لا مَحِيدَ عنه ، وإنما التبس مثلُ هذا لأن الواحد من هؤلاء يبني على المقدمة الصحيحة في موضع ، ويلتزم ما يناقضها في موضع آخر ، فيظهر

(١) م . ق : فناء

(٢) س . ص . ط . ر : إلا بحدوث ضد

(٣) بما : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : عما

من تناقض أقوالهم ما يبين فسادها ، لكن قد يكون ما أثبتوه في أحد الموضوعين صحيحاً متفقاً عليه ، فلا ينازعهم الناس فيه ولا في مقدماته ، وقد تكون المقدمات فيها ضعف ، لكن لكون^(١) النتيجة صحيحة يتساهل^(٢) الناس في تسليم مقدماتها . وإنما يقع تحرير المقدمات والنزاع فيها إذا كانت النتيجة مؤردَ نزاع .

والمسلمون / متفقون على أن الله سبحانه وتعالى وصفاته اللازمة لذاته ٢١٤/٢ لا يجوز عليها العدم ، وقد اشتهر في اصطلاح المتكلمين تسميته بالقديم ، بل [غالب]^(٣) المعتزلة ومن سلك سبيلهم غالباً ما يسمونه بالقديم ، وإن كان من المعتزلة وغيرهم من لا يسميه بالقديم ، وإن سماه بالأزلي ، وأكثرهم يجعلون القدم أخص وصفه ، كما أن الفلاسفة المتأخرين الإلهيين غالباً ما يسمونه به «واجب الوجود» والمتقدمون منهم غالباً ما يسمونه به «العلة الأولى» و«المبدأ الأول» .

فإذا قرر المقرر أن ما وجب قدمه امتنع عدمه كان من المعلوم أن الرب القديم الواجب الوجود يمتنع عدمه تعالى ، وليس عند المسلمين قديم قائم بنفسه غيره ، حتى يقال : إنه يمتنع عدمه ، والمتفلسفة القائلون بقدم الأفلاك يقولون : إنه يمتنع عدمها ، فهذه المقدمة وإن كانت صحيحة في نفسها فلا يصلح أن يستدل بها من قال بما يناقضها أو بما يستلزم ما يناقضها ، فإن نفس ما يستدل به عليها إذا ناقض قوله أمكن

(١) م (فقط) : لكن تكون

(٢) س ، ص ، ط ، ر ، هـ : يتساهل

(٣) غالب : زيادة في (س)

معارضه أن يبطل حجته بالاعتراض المركب ، لا سيما إذا اقتضى فساد قوله على التقديرين .

فمن كان من أصل قوله إن الفاعل المختار له أن يرجع أحد المقدورين على الآخر بلا مرجع أصلاً ، بمجرد كونه قادراً ، أو بمجرد إرادته القديمة ، وقُدِّر مع ذلك جسم قديم قادر مختار يقبل الحركة والسكون ، كان تحركه بعد سكونه الدائم بمنزلة تحريكه لغيره ، فإن أمكن تحريكه لغيره بمجرد كونه قادراً أو بمجرد إرادته أمكن ذلك في هذا الموضع ، ولا يمتنع^(١) من ذلك إلا أن يقوم دليل على أن الجسم يمتنع قدمه ، أو أن القديم يمتنع كونه يتحرك ، لكن هؤلاء إذا لم يثبتوا حدوث الجسم أو امتناع تحرك القديم إلا بهذا الدليل لم يمكنهم أن يجعلوا من مقدمات الدليل حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم ، بل إذا كان حدوث الجسم أو امتناع حركة القديم موقوفاً على هذا الدليل كانوا قد صادروا على المطلوب ، وجعلوا المطلوب حجة في إثبات نفسه ، لكن غيروا العبارات ، وداروا الدورات ، وهم / من موضعهم لم يتغيروا . فلهذا

٢١٥/٢

كان مَنْ وافقهم وفهم كلامهم حائراً لم يفده علماً ، ومن لم يفهمه ووافقهم كان جاهلاً مقلداً لأقوام جهال ضلالاً يُظهِرون أنهم من أعلم الناس بأصول الدين والكلام والعقليات .

ثم إن الرازي ذكر^(٢) من جهة المنازعين^(٣) بأن هذه الوجوه الستة في امتناع كون الجسم أزلياً متحركاً - التي تقدمت ، وتقدم اعتراض

(١) ولا يمتنع : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : ولا يمنع

(٢) انظر الأربعين . ص ٢١ - ٢٢

(٣) م . ق : المنازعين

الأرموى عليها - معارضة : « بأن^(١) امتناع الحركة في الأزل إن كان لذاتها وجب أن لا توجد^(٢) أصلاً ، وإن كان لغيرها فذلك المانع إن كان واجباً لذاته فكذلك ، وإن كان واجباً لغيره عاد الكلام فيه وتسلسل ، أو ينتهي^(٣) إلى واجب الوجود لذاته ، ولزم امتناع زوال المانع .

فإن قلت : المانع هو مسمى الأزل ؛ لأنه ينافي المسبوقية بالغير التي تقتضيها الحركة ، وإنه زائل فيما لا يزال :

قلت : التردد المذكور عائد في مسمى الأزل أنه^(٤) : هل هو واجب لذاته أو لغيره ؟ .

وأجاب الرازي عن هذه المعارضة فقال^(٥) : « قوله : صحة الحركة أزلية . قلنا : إنه لا يلزم^(٦) من أزلية الصحة صحة الأزلية . [قلت :^(٧)] ولقائل أن يقول : ما تعني بقولك : صحة الحركة أزلية ، أتعني به : أنه يصح وجود الحركة في الأزل ؟ أم تعني به أنه في الأزل يصح الحكم عليها بالصحة [فيما لا يزال]^(٨) ؟ أما الأول :

(١) ذكر الأرموى في «لباب» ص ١٠ : ثم الأدلة الدالة على بطلان القسم الأول معارضة بأن . . .

(٢) لباب : أن لا يوجد

(٣) س . ط : أو انتهى

(٤) م (فقط) : إلى أنه

(٥) لباب . ص ١١

(٦) لباب : سبق إنه لا يلزم

(٧) قلت : زيادة في (س)

(٨) فيما لا يزال : زيادة في (س)

فهو تسليم للمطلوب ، وأما الثاني : فهو حكم علمي لا كلام فيه ، كالأحكام العقلية الذهنية فينا ، فإنه يصح في الأزل الحكم بالامتناع على الممتنعات كما يصح الحكم بالجواز على الجائزات ، ثم يقال : الحركة في الأزل إما ممتنعة الإمكان ^(١) العام الذي يدخل فيه الواجب وإما ممكنة ^(٢) ، فإن كانت ممتنعة فهو باطل كما تقدم ، وإن كانت ممكنة كان الدليل على امتناعها باطلا ، فبطلت الوجوه الدالة على امتناع الحركة في الأزل .

ولم يرض أبو الحسن الآمدي هذا الجواب الذي ذكره الرازي ، بل ذكر جوابا آخر ، فقال : « وجوابه أن يُقال : لا يلزم من امتناع الوجود الأزلي على / الحركة لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بأزلي ، فإذا ما هو الممتنع غير زائل ، وهو ^(٣) الوجود الأزلي ، وما هو الجائز لم يكن ممتنعا » .

[قلت] ^(٤) : ولقائل أن يقول : هذا يستلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي [من غير تجديد سبب يوجب هذا الانقلاب] ^(٥) بما لا ينضب لا في الوجود ولا في العقل ، فإن الإمكان الذاتي ثابت بالضرورة والاتفاق ، وما من وقت يُقدَّر فيه الإمكان إلا والإمكان ثابت قبله ، لا إلى غاية ، فليس للإمكان ابتداء محدود .

يبين ذلك : أنه قد يقال : صحة الحركة أو إمكان الحركة أو جواز

(١) س : إما ممكنة الإمكان

(٢) س : وإما ممتنعة

(٣) س : بما هو

(٤) قلت : زيادة في (س)

(٥) ما بين المعقوفتين زيادة في (س)

الحركة ، [وصحة الفعل أو جواز الفعل أو إمكان الفعل] ^(١) إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تنزل جائزة ممكنة ، فلا تكون ممتنعة ؛ فتكون جائزة في الأزل . وإن كان لجوازها ابتداء فعلم أنه ما من وقت يُقدّره الذهن إلا والجواز ثابت قبله ؛ فكل ما يقدر فيه ^(٢) الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية ؛ فعلم أنه ليس للجواز بداية ، فيكون جواز ثبوت الحركات دائما لا ابتداء له . ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع .

وإذا قال القائل : إن مسمى الحركة ممتنع في الأزل ، قيل : معنى هذا الكلام أن مسمى الحركة يمتنع أن يكون قبله حركة أخرى لا إلى أول ، وزوال الأزل ليس موقوفا على تجدد أمر من الأمور ، فإن المتجدد هو من الحوادث ، فتكون الحركة ممتنعة ، ثم صارت ممكنة من غير تجدد أمر من الأمور .

فإن قيل : المتجدد هو عدم الأزل أو انقضاء الأزل أو نحو ذلك .

قيل : عدم الأزل ليس شيئا كان موجودا فعدم ولا معدوما فوجد ؛ إذ معنى الأزل في الماضي كمعنى الأبد في المستقبل ، فما ليس بأزلي فهو متجدد حادث ، فإذا قيل « يشترط في جواز المتجدد الحادث تجدد المتجدد الحادث » كان المعنى أنه يشترط في إمكان الشيء ثبوته ، ومن المعلوم أن ثبوته كاف في إمكانه .

(١) ما بين المعقوفين زيادة في (س)

(٢) فيه : كذا في (س) . (هـ) . وفي سائر النسخ : منه

يوضح هذا : أن القائل إذا قال : كل ما يسمى متجددا حادثا^(١) إما أن يكون ممكنا في الأزل وإما أن لا يكون ، فإن كان ممكنا بطل القول بامتناعه في الأزل ، / وإن كان ممتنعا ثم صار ممكنا لزم انقلابُ الشيء من كونه ممكنا إلى كونه ممتنعا من غير تجدد شيء أصلا ، وإذا كان القول بحدوث الحوادث بلا سبب ممتنعا لاستلزامه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ؛ فالقول بتجدد الإمكان والجواز أو حدوث الإمكان والجواز بلا سبب حادث أولى بالامتناع ، إذ كانت الحقيقة المحكوم عليها بالجواز والامتناع هي هي بالنسبة إلى كل ما يقدر في كل وقت وقت ، وإذا كانت نسبة الحقيقة إلى كل ما يقدر من الأوقات كنسبتها إلى الوقت الآخر امتنع اختصاص أحد الوقتين بجواز^(٢) الحقيقة فيه^(٣) دون الوقت الآخر ، وإذا امتنع الاختصاص إلا بمخصص ، ولا مخصص ، لزم : إما الامتناع في جميع الأوقات ، وهو باطل^(٤) بالحس والإجماع ، فلزم الإمكان والجواز في جميع الأوقات وهو المطلوب .

وعلى هذا التقدير : فيمكن أن ينظَّم ما ذكره^(٥) من المعارضة بعبارة لا يرد عليها ما ذكر^(٦) بأن يقال : إن قيل إن الحركة لم تزل ممكنة

(١) عبارة « كل ما يسمى متجددا حادثا » عليها شطب في نسخة (س) وأشير إلى الهامش حيث

كُتبت كلمة لم تظهر في الصورة

(٢) بجواز : كذا في (س) . (هـ) وفي سائر النسخ : لجواز

(٣) س . ط . ر . هـ : فيها

(٤) م (فقط) : . . . جميع الأوقات [وإما الترجيح بلا مرجح] وهو باطل . وذكر المحققان أن

ما بين المقوفتين : زيادة يقتضيا السياق .

(٥) س . هـ : ما ذكره

(٦) س . هـ : ما ذكره

ثبت المطلوب ، وإن قيل إنها كانت ممتنعة ثم صارت ممكنة فالامتناع إما لذاتها وإما لموجب واجب بذاته^(١) ، وعلى التقديرين فيلزم دوام الامتناع ، وإن كان لا لذاتها^(٢) ولا لموجب بذاته فلا بد أن يكون الامتناع لأمر واجب بغيره ، وحينئذ فالكلام في ذلك المانع كالكلام في غيره ، ويلزم التسلسل ، ثم يقال : تسلسل الموانع إن كان ممكنا ثبت جواز التسلسل ، وأمكن القول بتسلسل الحوادث ، وإن كان تسلسل الموانع ممتنعا بطل كون الامتناع متسلسلا ، وقد بطل كونه واجبا بنفسه أو بغيره ؛ فلا يكون الامتناع ثابتا في الأزل ؛ فيثبت نقيضه ، وهو الإمكان .

وأيضاح ذلك بعبارة أخرى أن يُقال : مسمى الحركة إما أن يكون ممتنعا في الأزل ، وإما أن لا يكون ؛ فإن لم يكن ممتنعا في الأزل ثبت إمكانه ، فيكون مسمى الحركة ممكنا في الأزل ، وإن كان ممتنعا في الأزل فامتناعه إما لنفسه ، وإما /لموجب واجب بنفسه ، أو لازم ٢١٨/٢ للواجب ، وحينئذ فلا يزول الامتناع ، وإن كان لمعنى متسلسل لزم جواز التسلسل ، وهو يستلزم بطلان الأصل الذي بُني عليه امتناع تسلسل الحوادث .

وسر هذا الدليل : أن الأزل ليس هو شيئا معينا محدودا ، ولكن ما من وقت يقدر إلا وقبله شيء آخر ، وهلمّ جرّا . وهذا هو التسلسل ، فيلزم من تحقق^(٣) الأزل التسلسل .

(١) س : وإما لموجب بذاته

(٢) ط . ر . هـ . وإن كان لذاتها

(٣) م . ق . ط . هـ : لمن يحقق : ص : من يحقق . والعبارة ساقطة في (ر)

لكن قد يقال : تسلسل العدميات ليس كتسلسل الوجوديات ، بل تسلسل العدميات ممكن ، بخلاف تسلسل الوجوديات ، ويكون حدوث الحوادث موقوفاً على تسلسل العدميات ، فيقال : إن لم يكن تسلسل العدميات أمراً محققاً فلا حقيقة له ، فيكون إمكان حدوث الحوادث موقوفاً على مالا حقيقة له . وهذا باطل ، وإن كان تسلسلها أمراً محققاً فقد ثبت أن تسلسل الأمور المحققة جائز ، وأنه أزل ، مع أن كل واحد من تلك التسلسلات ^(١) ليس بأزلي ، وهذا ينقض ما ذكره في امتناع تسلسل الحوادث ؛ فهم بين أمرين : إما أن يقولوا بالترجيح بلا مرجح ، وإما أن يقولوا بجواز التسلسل ، وهذا بعينه هو الذي يلزمهم في قولهم : إنه لا بد للحوادث من ابتداء ، فكما أنهم في هذا يلزمهم إما الترجيح بلا مرجح وإما التسلسل ، فكذلك في قولهم « إنه لا بد لإمكانها من ابتداء » يلزمهم إما هذا وإما هذا ، والقول بالترجيح بلا مرجح تام ممتنع ، وهم متفقون ^(٢) على أن الترجيح بلا فاعل مرجح ممتنع ، لكن لا يشترطون تمام ما به يكون مرجحاً ، بل يقولون : يحصل الترجيح ^(٣) التام من غير حصول الرجحان ، [ويحصل الرجحان] ^(٤) بدون المرجح التام ، بناء على أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، [إذ أن الإرادة القديمة ترجح أحد المثليين بلا مرجح] ^(٥) والقول بجواز التسلسل

(١) ر : التسلسلات ؛ م . ط : المسلسلات

(٢) س : وهم يوافقون

(٣) م . ق . ص . ط . ر : المرجح

(٤) ويحصل الرجحان : زيادة في (س)

(٥) ما بين المعقوفتين كلام غير واضح في هامش (س) وكذا استظهرته . وهو ساقط من سائر

النسخ . ومكان هذا الكلام في نسخ (ر) . (ط) . (ص) يوجد بياض وكتب في هامش

(ط) . (ر) : انقطع . وفي (ص) : بياض الأصل

يبطل القول بامتناع التسلسل ، فثبت بطلان قولهم على التقديرين^(١) .

(١) في نسخة (س) بعد كلمة التقديرين عبارة « والله أعلم » وفي نسخة (ط) كتب في الهامش ما يلي : « بلغ مقابلة على أصله المنقول منه بعون الله تعالى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم وفي هامش نسخة (ص) كتب ما يلي : « بلغ مقابلة على الأصل بحسب الطاقة والحمد لله وحده »

وفي أسفل الصفحات في (ط) ، (ر) ، (ص) كتب ما يلي : « نجز الجزء الأول بعون الله » زادت نسخة (ص) : والحمد لله « يتلوه في الجزء الثاني : قال الرازي : البرهان الثاني : كل جسم متناه » .

وفي نسخة (ر) كتب بعد ذلك ما يلي : « فرغت منه ٢٢ من شهر جمادى الأولى ١٣٣ (ورحجت في المقدمة . ج ١ ص ٤٥ أن يكون ١٠٣٣) والحمد لله رب العالمين . وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليما كثيرا دائما آمين »

وفي نسخة (ص) كتب في أسفل الصفحة ما يلي : « فرغ منه ناقله ثالث عشر شهر ذي القعدة الحرام ١٣٠٥ والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على إمام المتقين محمد وآله وصحبه أجمعين . اللهم آمين »

فهرس موضوعات الجزء الثاني من كتاب درء تعارض العقل والنقل

صفحة

رموز الكتاب	١
(فصل) دلالة السمع على أفعال الله تعالى	٣ - ١٤٧
مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى وأقوال السلف فيها	١١٥ - ١٨
كلام الخلال في كتاب السنة	٢٥ - ٢٤
كلام الأشعري في المقالات	٢٦ - ٢٥
أقوال أخرى لأئمة أهل السنة : كلام أبي عثمان الصابوني في رسالته في السنة	٢٨ - ٢٦
كلام البيهقي في الأسماء والصفات	٢٩ - ٢٨
كلام الخلال في كتاب السنة عن أقوال الإمام أحمد بن حنبل	٣٧ - ٢٩
كلام آخر للخلال في « السنة »	٤١ - ٣٧
كلام البخاري في كتاب « خلق أفعال العباد »	٤٥ - ٤١
كلام المحاسبي في « فهم القرآن »	٤٧ - ٤٥
كلام محمد بن الهيصم في « جمل الكلام »	٤٩ - ٤٧
كلام الدارمي في « النقض على بشر المريسي »	٦٠ - ٤٩
كلام الدارمي في « الرد على الجهمية »	٦٦ - ٦٠
عود إلى كتاب « النقض على المريسي »	٧٤ - ٦٦
كلام أبي بكر عبد العزيز في « المقنع »	٧٤
كلام القاضي أبي يعلى في « إيضاح البيان »	٧٥ - ٧٤
كلام عبد الله بن حامد في « أصول الدين »	٧٦ - ٧٥

صفحة

- كلام أبي إسماعيل الأنصارى فى « مناقب أحمد بن حنبل » ٧٦-٨٢
- كلام الأنصارى فى « ذم الكلام » ٨٢-٨٦
- كلام السجزي فى « الإبانة » ٨٦-٩٤
- كلام أبى القاسم الأصبهاني فى « الحججة على تارك الحججة » ٩٤-٩٥
- كلام أبى الحسن الكرجى فى « الفصول فى الأصول » ٩٥-١٠٦
- كلام أبى حامد الإسفرينى فى « التعليق فى أصول الفقه » ١٠٦-١٠٩
- كلام أبى محمد الجوينى فى « عقيدة أصحاب الشافعى » ١٠٩-١١٥
- دلالة القرآن على مسألة أفعال الله تعالى ١١٥-١٢٤
- دلالة السنة على أفعال الله تعالى ١٢٤-١٤٧
- الناس فى مسألة أفعال الله تعالى ثلاثة أقسام ١٤٧-١٤٩
- أصل خطأ المبتدعة فى هذه المسألة ١٤٩-١٥٦
- كلام الرازى والآمدى عن أدلة النفاة ١٥٦-١٦٤
- كلام ابن ملكا فى « المعتبر » ١٦٤-١٧٢
- تعليق ابن تيمية ١٧٢-١٧٤
- كلام آخر للرازى ١٧٤-١٧٧
- تعليق ابن تيمية ١٧٧-١٨٨
- أقوال الجوينى فى مسألة أفعال الله ورد ابن تيمية عليه ١٨٨-٢٠٧
- كلام الرازى فى « الأربعين » فى مسألة الأفعال والرد عليه ٢٠٧-٢٢٦
- الاستدلال على النفي بدليل آخر والرد عليه من وجوه ٢٢٦-٢٣٧
- معارضة بعض المتكلمين للرازى ٢٣٧-٢٣٨
- الرد عليهم من وجوه ٢٣٨-٢٤٤
- الوجه الأول ٢٣٨
- الوجه الثانى ٢٣٨-٢٣٩
- الوجه الثالث ٢٣٩-٢٤٤
- طريقة الأئمة فى مسألة القرآن ٢٤٤-٢٤٥

صفحة

كلام عبد العزيز الكنانى فى مسألة القرآن	
وصفات الله والتعليق عليه	٢٨٢-٢٤٥
الرد على حجة الفلاسفة فى مسألة التسلسل من وجوه	٢٨٨-٢٨٢
العودة إلى التعليق على كلام عبد العزيز الكنانى ...	٢٩١-٢٨٨
كلام أحمد بن حنبل فى مسألة أفعال الله والتعليق عليه	٣٠٤-٢٩١
المقالات المختلفة فى مسألة كلام الله تعالى	٣٠٩-٣٠٤
عدم ذكر المصنفين فى أصول الدين لقول السلف ..	٣٢٤-٣٠٩
عدم ذكر الشهرستانى لقول السلف فى نهاية الإقدام	٣٢٤-٣١٥
العودة إلى الكلام على الرازى وموقفه فى مسألة القرآن	
ومسألة أفعال الله	٣٤٤-٣٢٤
حجج الرازى فى « الأربعين » على حدوث العالم	
ومعارضة الأرموى له	٣٩٩-٣٤٤
البرهان الأول والكلام عليه	٣٩٩-٣٤٤
امتناع حوادث لا أول لها من وجوه	٣٩٩-٣٤٥
الأول والتعليق عليه	٣٤٦-٣٤٥
الثانى والتعليق عليه	٣٤٩-٣٤٦
الثالث والتعليق عليه	٣٥١-٣٤٩
الرابع والتعليق عليه	٣٦٥-٣٥١
الخامس والتعليق عليه	٣٦٩-٣٦٥
السادس والتعليق عليه	٣٩٩-٣٦٩
فهرس موضوعات الجزء الثانى من كتاب	
درء تعارض العقل والنقل	٤٠٣-٤٠١

تم الجزء الثاني من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية بحمد الله
ويتبعه إن شاء الله الجزء الثالث وأوله :

قال الرازي : البرهان الثاني كل جسم متناهى القدر... الخ

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرَّةُ تَعَاظِرِ الْعَقَا وَالنَّفَلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد المحليم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثالث

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الجزء الثالث

الحمد لله ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد ، فقد استعنت في تحقيق هذا الجزء (الثالث) بمخطوطة عثرت عليها في مكتبة جامعة الرياض ، لم أكن قد اطلعت عليها عند تحقيقى للجزء الأول من الكتاب في طبعته الأولى (عام ١٣٩١ = ١٩٧١) ، وهى المخطوطة التى رمزت لها بحرف (ض) .

وصف مخطوطة مكتبة جامعة الرياض (ض)

هذه المخطوطة موافقة للجزء الثانى من مخطوطة (ص) = مكتبة آصافية بجيدر آباد ، ومخطوطة (ط) = مكتبة طلعت بدار الكتب المصرية ، على أنها أسبق منها فى تاريخ نسخها فقد تم نسخها فى شعبان سنة ١٢٨٧ هـ ، ومن المحتمل أن هاتين النسختين (ص ، ط) نقلتا عنها .

ورقم هذه المخطوطة فى مكتبة جامعة الرياض هو ٢١٠٩ وعدد أوراقها ٢٢٧ ورقة ، وعدد سطور كل صفحة حوالى ٢٠ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالى ١٢ كلمة . والكتابة فيها حديثة منقوطة وحروفها نسخ ، وفى آخر ظهر كل ورقة من ورقاتها إشارة إلى أول كلمة فى الورقة التالية . وتوجد فى المخطوطة مواضع بيضاء قد تصل أحيانا إلى عدة صفحات كما فى صفحات ٦٣ - ٦٦ .

أما الصفحة الأولى من المخطوطة فكتب فى وسطها مايلى : « الجلد الثانى من بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول لشيخ الإسلام والمسلمين ، قانع أهل البدع المضلين ، تقى الدين أبى العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام

ابن تيمية الحرّاني الحنبلي ، رضى الله عنه وأرضاه .
وفي يسار الصفحة كتب مايلي : « مبحث لطيف في آخر الكراس العاشر من
هذا الكتاب إلى الفصل في أول الحادى » وتوجد تحت هذه العبارة أرقام
وضعت حديثا بواسطة إدارة المكتبة كما يلي : « $\frac{1}{386}$ ف
١٣٩٨/٨/٢٧ هـ »

وفي وسط الصفحة يوجد مستطيل يتضمن بيانات مكتبة جامعة الرياض
وهي كما يلي :

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات .
اسم الكتاب : بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول الرقم ٢١٠٩ .
اسم المؤلف : تقى الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية
تاريخ النسخ : ١٢٨٧ هـ .

عدد الأوراق : ٢٢٧ قياس ١٧ × ٢٤٧ سم

ملاحظات : عقائد إلهيات ٢١٤١

أما في ظهر هذه الصفحة من الورقة الأولى ، وهي الصفحة الأولى من
المخطوطة ، فكتب في أعلاها مايلي : « بسم الله الرحمن الرحيم ، رب يسر
وأعن » .

وتحت ذلك كتبت عبارات ماثلة للعبارات الموجودة في أول مخطوطتى
(ص) ، (ط) - مع اختلاف يسير - وهي : « فالصواب في قوله صلى الله
عليه وسلم : واستحللتم فروجهن بكلمة الله - أنها كلمته التى تكلم بها ، وكذلك
قوله تعالى : (وكلمة الله هى العليا) هى كلمته التى تكلم بها ، وكل كلام تكلم
به سبحانه مخبرا فإنه صدق ، كما أن كل كلام . . . »

وقد بينت من قبل في مقدمة الجزء الأول أن هذه العبارات تقابل عبارات
في منتصف ظ ١٥٥ من مخطوطة دبلن (د) .

وتستمر الصفحات الأولى من المخطوطة موافقة لمخطوطتى (ص) ، (ط) .

حتى إذا وصلنا إلى الصفحة الخامسة وجدنا في أولها مايلي : « أما القبول فلأن الدين يمنعك منه . . » وقبل نهاية الصفحة بثلاثة أسطر توجد عبارة هذا نصها « . . وتاهوا عن حقائقها ولم يخلصوا منها إلى . . » وبعد حرف « إلى » تبدأ عبارات تقابل ص ٤٦ من الجزء الثالث (ق) وأولها مايلي : « . . أزلما أن لا يكون موجودا ، فإذا كان وجود الجملة . . » وهذا الكلام موافق تماما لما في (ظ ٣) من نسخة (ص) .

وتنتهى المخطوطة بنفس نهاية مخطوطتي (ص) ، (ط) ففي الصفحة الأخيرة (وهى ص ٤٤٩ ، وقد كتب الرقم في أعلى الصفحة جهة اليسار) كتب مايلي : « . . بل الله سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما يشاؤه إذا شاء ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته » - آخر الجزء الثانى من كتاب بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول تأليف شيخ الإسلام تقي الدين أبى العباس أحمد بن تيمية رحمه الله . وفي الأم : وقرئ على مصنفه مرتين .
وتحت هذه العبارات كتب « تم هذا الجزء » .

وفي السطر التالى كتب مايلي : « تم هذا الجزء في شعبان من سنة ١٢٨٧ بقلم كاتبه الفقير إلى الله ، ومن لاغنى له عنه طرفة عين ، غفر الله له ولوالديه . ولمشايقه ولعلميه ، ومن أحسن إليهم وإليه ، بمنه وكرمه . فهو أرحم الراحمين » .

ونلاحظ أن اسم الناسخ لم يذكر في هذه العبارات ، ويوجد في يسار هذه العبارات ختم مكتبة جامعة الرياض .

أما في ظهر الصفحة الأخيره (ظ ٤٤٩) فكتبت هذه العبارات : « وهذا الكتاب قد من الله بملكه على فاضلة بنت سنان ، وهو وقف لوجه الله تعالى . لا يباع ولا يوهب . ولا يمنع من أراد الانتفاع به من طلبة العلم . وجعلت النظر عليه لعمر بن محمد آل يوسف ، وصلى الله على محمد . كتب الوقفية عبد الله بن عيسى الزير » .

هذا وقد أصبحت اللجنة التي أدر بها على التحقيق وأستعين بها كذلك على
مقابلة نسخ الكتاب ومراجعة تجارب الطبع ، وعمل فهارس الكتاب مكونة من
الإخوة : الطبلاوى محمود سعد ، محمد محمد زينهم ، محمد حسن أبو حسن ،
خديجة محمد كامل .

أسأل الله تبارك وتعالى أن يعين على إتمام باقى الأجزاء ، وأن يعلمنا
ما ينفع ، وينفعنا بما نعلم .

١١ جمادى الأولى ١٤٠٠

محمد رشاد سالم

٢ أبريل ١٩٨٠ .

رموز الجزء الثالث

- ق = طبعة بولاق .
م = طبعة مطبعة السنة المحمدية
س = مخطوطة استانبول .
ص = مخطوطة آصافية بحيدرآباد .
ط = مخطوطة طلعت بدار الكتب المصرية .
ش = مخطوطة دمشق .
هـ = مخطوطة مختصر الهكاري بدار الكتب المصرية .
ض = مخطوطة مكتبة جامعة الرياض .

قال^(١) الرازي^(٢) : « البرهان الثاني^(٣) : كل جسم متناهي القدر ، وكل متناهي القدر محدث » . وقرر الثانية بأن « متناهي القدر^(٤) يجوز كونه^(٥) أزيد وأنقص فاخصاصه به^(٦) دونها مرجح مختار ، وإلا فقد ترجح الممكن لا عن المرجح^(٧) . وفعل المختار محدث^(٨) » .

قال الأرموي^(٩) : « ولقائل أن يمنع لزوم الترجيح لا المرجح^(١٠) » .

قلت^(١١) : مضمونه أنه يقول : لا نسلم أنه إذا لم يكن المرجح للقدر مختاراً لزم الترجيح بلا مرجح ، بل قد يكون أمراً مستلزماً للقدر ؛

(٥) الرقم الكبير ٣ يشير إلى الجزء الثالث من طبعة بولاق (ق) والرقم الصغير يشير إلى صفحات ذلك الجزء .

(١) على هامش : مختصره تعارض العقل والنقل للهكارى = ه ، أمام هذا الموضع مايلي : « ومن هنا بخط مغربي صحيح ، بخط آخر هو أكثره يشابه خط الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية والغالب على الظن أنه خطه ، وثم وريقات وتخريجات على الهوامش كثيرة بخط الشيخ تقي الدين بن تيمية بنفسه رضی الله عنه » .
(٢) نقل ابن تيمية كلام الرازي من كتاب « لباب الأربعين في أصول الدين » لأبي التاء الأرموي كما بينت في الجزء الثاني . والكلام التالي في لباب الأربعين ، ظ ١١ (نسخة رقم ٢٠١ توحيد مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية) .

(٣) الثاني : ساقطة من (س) .

(٤) عبارة لباب الأربعين (ص ١٢) : « وأما الثاني فلأن كل متناهي القدر . . . الخ .

(٥) لباب الأربعين : يجوز عقلا كونه .

(٦) لباب الأربعين : واخصاصه به .

(٧) لباب الأربعين : لا مرجح .

(٨) عبارة « وفعل المختار محدث » : ليست في « لباب الأربعين » .

(٩) كلام الأرموي التالي ساقط من نسخة « لباب الأربعين » إذ أنه يقول بعد عبارة . . « الممكن لا

مرجح » . . البرهان الثالث . . الخ .

(١٠) س : المرجح ، وهو تحريف .

(١١) هـ : قال ابن تيمية قلت . وهذا هو المعتاد في نسخة (هـ) كما بينت من قبل .

فإن المرجح أعم من أن^(١) يكون مختاراً أو غير مختار . فإذا قَدَّرَ المرجح أمراً مستلزماً لذلك القدر إما أمر قائم به أو أمر منفصل عنه حصل المرجح للقدر . وسيأتي إن شاء الله تعالى تمام الكلام على هذا إذا ذكرنا اعتراضات الآمدي على هذا .

[قال الرازي]^(٢) : « البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى محتصاً بجزء معين ؛ لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم ، فامتنعت الحركة عليه ، وقد ثبت جوازها . »

البرهان الثالث للرازي .

معارضة الأموي له .

قال الأموي^(٣) : « ولقائل أن يقول : معنى الأزلى الدائم لا إلى أول ، فيكون معنى قولنا : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزلى محتصاً بجزء معين ، أنه لو كان الجسم / دائماً لا إلى أول لكان حصوله في حيز واحد معين دائماً ، وهو معنى السكون . وهذا ممنوع ، بل دائماً يكون حصوله في موضع معين إما عيناً وإما على البدل^(٤) : أي يكون في كل وقت في حيز معين غير الذي كان حاصله فيه قبله . » انتهى^(٥) .

٣/٣

قلت : مضمون هذا الاعتراض : أن المشار إليه بأنه هنا أو هناك لا يستلزم حيزاً معيناً يمتنع انتقاله عنه . غاية ما يقال : إنه لا بد له من حيز ، أما كونه واحداً بعينه في جميع الأوقات فلا . وإذا استلزم نوع الحيز لا عينه أمكن كونه تارة في هذا وتارة في هذا .

علق ابن تيمية .

(١) أن : ساقطة من (س) .

(٢) قال الرازي : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في لباب الأربعين ص ١٢ .

(٣) بعد ملخص كلام الرازي السابق مباشرة ، ص ١٢ .

(٤) لباب الأربعين : أو على البدل .

(٥) انتهى : كذا في (م) ، (ق) وفي (س) رمز بحرف (هـ) .

يوضح هذا : أن هذا الحكم لازم للجسم ، سواء قدر أزلها أو محدثا ؛ فإن الجسم المحدث لا بد له من حيز أيضا ، مع إمكان انتقاله عنه .

فإن قال : لا بد للجسم من حيز معين يكون فيه ؛ إذ المطلق لا وجود له في الخارج . فإذا كان أزلها امتنع زواله ، بخلاف المحدث .

قيل : ليس الحيز أمراً وجودياً ، بل هو تقدير المكان . ولو قدر أنه وجودي فكونه فيه نسبة وإضافة ليس أمراً وجودياً أزلها ^(١) .

وأيضاً فيقال : مضمون هذا الكلام : لو كان أزلها للزم أن يكون ساكناً لا يتحرك عن حيزه ؛ لأن الموجود الأزل لا يزول .

فيقال : إن لم يكن السكون وجودياً بطل الدليل . وإن كان وجودياً فأنت لم تقم دليلاً على إمكان زوال السكون الوجودي / الأزل . وإنما ٤/٣ أقت الحجة على أن جنس الجسم يقبل الحركة . ومعلوم أنه إذا كان كل جسم يقبل الحركة وغيرها من الصفات كالطعم واللون والقدرة والعلم وغير ذلك ، ثم قدر أن في هذه الصفات الوجودية ماهو أزل قديم لوجب قدم ما يوجب لم يلزم إمكان زوال هذه الصفة التي وجب قدم ما يوجبها . فإن ما وجب قدم موجه وجب قدمه . وامتنع حدوثه ^(٢) ضرورة .

فإن قيل : نحن نشاهد حركة الفلك ؛ فامتنع أن يقال : لم يزول

ساكناً .

(١) س : ليست أمراً موجوداً أزلها .

(٢) س : وامتنع علمه .

قيل : أولاً: ليس الكلام في حدوث الفلك بعينه ، بل في حدوث كل جسم ، فإذا قدر جسم أزلى ساكن غير الفلك لم يكن فيما ذكره ولا في حركة الفلك دليل على حدوثه ، لاسيما عند من يقول القديم الأزلى الخالق [جسم] ^(١) لم يزل ساكناً ، كما يقوله كثير من النظار من الهشامية ^(٢) والكرامية وغيرهم .

وقيل : ثانياً: الفلك - وإن كان متحركاً - فحيزه واحد لم يخرج عن ذلك الحيز ، وحركته وضعية ليست حركة مكانية تتضمن نقله من حيز إلى حيز . وحينئذ فقوله « وقد ثبت جواز الحركة » إن أراد به الحركة المكانية كان ممنوعاً ، وإن أراد غيرها كالحركة الوضعية لم يلزم من ذلك جواز انتقاله من هذا الحيز إلى غيره .

٥/٣ وقد سبق الآمدى إلى هذا الاعتراض ؛ فإنه قال في / الاعتراض على المقدمة الأولى : « الأزل ليس هو عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقال بحصول الجسم في الحيز فيه ، بل الأزل لا معنى له غير كون الشيء لا أول له ، والأزل على هذا يكون صادقاً على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه . فقول القائل : « الجسم في الأزل موصوف ^(٣) بكذا » أى في حالة كونه متصفاً بالأزلية . وما من وقت يفرض ^(٤) ذلك الجسم فيه إلا وهو موصوف بالأزلية . وأى وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه وهو في حيز معين لم

(١) جسم : زيادة في (س) ، (ق) ، وساقطة من (م) .

(٢) ق ، م : الهاشمية .

(٣) س : موصوفاً ، وهو خطأ .

(٤) م : يفرض .

يلزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز المعين أزليا ؛ لأن نسبة حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين . وما لزم من كون الجسم الأزلي لا يخلو عن وقت معين أن يكون كونه في الوقت المعين أزليا ^(١) ، فكذلك الحصول في الحيز المعين . قال : « وفيه دقة مع ظهوره » .

قلت : ويوضح فساد هذه الحجة أن قوله ^(٢) : « كل ^(٣) جسم يجب اختصاصه بجزء معين ^(٤) » ؛ لأن كل موجود مشار إليه حسا بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك « يجب عنه بأن يقال : أتريد به أنه يجب اختصاصه بجزء معين مطلقا ، أو يجب اختصاصه بجزء معين حين الإشارة إليه ؟ أما الأول فباطل ؛ فليس كل مشار إليه إشارة حسية يجب اختصاصه دائما بجزء معين ؛ فإنه مامن جسم إلا وهو يقبل / الإشارة ^{٦/٣} الحسية ، مع العلم بأننا نشاهد كثيراً من الأجسام تتحول عن أحيائها وأمكنتها .

فإن قال : « بل يجب أن يكون حين الإشارة إليه له حيز معين » فهذا حق ، لكن الإشارة إليه ممكنة في كل وقت ؛ فالاختصاص بمعين يجب أن يكون في كل وقت . أما كونه في كل الأوقات لا يكون إلا في ذلك المعين لا في غيره فلا ، والأزلي : هو الذي لم يزل ؛ فليس بعض الأوقات أخص به من بعض حتى يقال : يكون في ذلك الوقت

(١) س ، ق : أزلي ، وهو خطأ .

(٢) وهو الذي سبق وروده ، ص ٤ .

(٣) هـ : وكل .

(٤) في النص الذي سبق وروده : لو كان الجسم أزليا لكان في الأزلي مختصا بجزء معين .

المعين في حيز معين ، بل يجوز أن يكون في وقت في هذا الحيز وفي وقت آخر في حيز آخر . وتمام ذلك ماتقدم ذكره من أن الأزل ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز معين ، بل هو عبارة عن عدم الأول .

ثم ذكر الرازي البرهان الرابع والخامس . وليس متعلقين بهذا البرهان الرابع . المكان . ومضمون الرابع ^(١) : « كل ماسوى الواحد ممكن بذاته ^(٢) ، وكل ممكن بذاته ^(٣) فهو مفتقر إلى المؤثر . والمؤثر لا يؤثر إلا في الحادث لا في الباقي ، سواء كان تأثيره فيه في حال حدوثه أو حال عدمه ؛ لأن التأثير في الباقي من باب تحصيل الحاصل » ^(٤) .

(١) « في لباب الأربعين » ، ص ١٢ .

(٢) لباب الأربعين : لذاته

(٣) البرهان الرابع في نسخة « لباب الأربعين » التي أرجع إليها مختصرونه كما يلي : « البرهان الرابع : كل ماسوى الموجود الواحد ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته محدث . وأما نص البرهان في كتاب « الأربعين في أصول الدين للرازي (ص ٣٠) فهو : « البرهان الرابع في حدوث ماسوى الله تعالى فنقول : كل ماسوى الواجب الموجود الواحد فإنه ممكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو محدث ، فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث . وبعد مراجعة طويلة تبين أن باقي كلام ابن تيمية إنما هو تلخيص لبعض كلام الرازي في « الأربعين » وهو ملخص أيضاً بعد ذلك في « لباب الأربعين » وعلى ذلك فسوف أنقل فيما يلي نص كلام الرازي الذي يظهر أن نسخ كتاب « دره تعارض العقل والنقل » التي بين يدي أسقطت جزءاً من تلخيصه ، ويبدو أن صفحة كاملة قد سقطت من جميع النسخ في هذا الموضع . أما كلام الرازي (الأربعين ، ص ٣٠ - ٣١) فهو : « ... فإذا كل ماسوى الموجود الواحد فإنه محدث . بيان المقدمة الأولى ، وهي قولنا : كل ماسوى الموجود الواحد فهو ممكن لذاته ، فنقول : الدليل عليه : أنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته ، فلا بد وأن يكونا مشاركين في الوجود الذاتي ، ولا بد وأن يكونا غير مشاركين في التعيين ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ، فإذا يكون كل واحد منهما مركباً من الوجود الذاتي الذي حصلت به المشاركة ، ومن التعيين الذي به حصلت المباينة ، لكن كل مركب فإنه مفتقر في ماهيته وفي تحققه إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من مفرديه مغاير له ، لأن الكل مغاير لكل واحد من أجزائه ، فإذا كل مركب فإنه مفتقر في تحققه إلى غيره ، فهو ممكن لذاته ، فإذا كل مركب فهو ممكن لذاته ، فإذا لو فرضنا موجودين واجبي الوجود لكان كل واحد منهما ممكناً لذاته ، والثاني محال ، فإذا فرض موجودين واجبي الوجود يجب أن يكون محالاً ، فثبت أن كل ماسوى الموجود الواحد يجب أن يكون ممكناً لذاته .

«والمقدمة الأولى من هذه الحجة مبنية على توحيد الفلاسفة ، وهو نفي التركيب ، وأن كل مركب فهو مفتقر إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، وهو في غاية الضعف ، كما بسط في غير موضع .

والثانية مبنية على أن علة / الافتقار [هي^(١) الحدوث لا ٧/٣
الإمكان» .

قلت^(٢) : إنه إن أريد بذلك الحدوث مثلا دليل على أن المحدث
يحتاج إلى محدث ، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلى الفاعل ،

وأما المقدمة الثانية ، وهي أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه يجب أن يكون محدثاً . والبرهان على صحته : أن كل ما كان ممكناً لذاته فإنه مفتقر في رجحان وجوده على عدمه إلى المؤثر ، وكل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فإنه يجب أن يكون محدثاً .

بيان المقدمة الأولى أن : الممكن ما تكون ماهيته قابلة للعدم والوجود على البديل ، وما كان كذلك امتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر إلا المؤثر منفصل .

بيان المقدمة الثانية أن نقول : الافتقار إلى المؤثر إما أن يحصل حال الوجود أو حال العدم ، فإن حصل حال الوجود فلما أن يحصل حال البقاء أو حال الحدوث ، لا جائر أن يحصل حال البقاء ، وإلا لزم أن يكون الشيء حال بقاءه مفتقراً إلى موجد يوجد وإلى مكون يكونه وذلك محال ، لأن إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل محال في بدهة العقول ، فلم يبق إلا أن يكون افتقار الأثر إلى المؤثر إما حاصلاً حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين فإنه يلزم أن يكون كل مفتقر في وجوده إلى المؤثر فإنه يكون محدثاً ، ثبت أن كل ماسوي الواحد ممكن لذاته ، وثبت أن كل ما كان ممكناً لذاته فهو مفتقر في وجوده إلى المؤثر ، وثبت أن كل ما كان مفتقراً في وجوده إلى المؤثر فهو محدث ، فإذا يلزم من هذا البرهان أن كل ماسوي الواحد لابد وأن يكون محدثاً . وهذا البرهان يفيد حدوث الأجسام والأعراض والعقول والنفوس والهيولى ، ويفيد أن واجب الوجود واحد وهو الله جل جلاله . وبالجملة فهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة .

(١) هنا يبدأ الكلام الساقط من (م) ، (ق) ويوجد في (س) ، (هـ) ولكن توجد في نسخة (هـ) ص ٢١٥ زيادات على ما هو موجود في نسخة (س) وقد أثبت هذه الزيادات ، وأشارت إليها بنجوم في أولها وآخرها .

(٥ - ٥) الكلام بين النجمتين (ص ٩ - ص ١١) ساقط من جميع النسخ ، وهو في (هـ) فقط .

(٢) في (هـ) : قال ابن تيمية . وكذا أثبتنا لأن المكاري يكتب عبارة « قال ابن تيمية » في مقابل كلمة

« قلت » .

فهذا صحيح . وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذى جعل المحدث مفتقرا إلى الفاعل فهذا باطل . وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو أنه شرط فى الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح . وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرا فهذا باطل . وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلا على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطا فى الافتقار إلى المؤثر .

وإنما النزاع فى مسألتين : أحدهما ، أن الواجب بغيره هل يصح كونه مفعولا لمن يقول : الفلك قديم معلول ممكن ، فهذا مما ينكره جماهير العقلاء ، ويقولون : لا يمكن مقارنته لفاعله أزلا وأبدا ، ويقولون : الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا معدوما تارة وموجودا أخرى ، فنفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي ، لا يحتاج إلى علة ، فليس كل حكم ثبت للذوات يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات لا يمكن أن يكون مفارقا للذوات ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ماسوى الله فقيرا إليه محتاجا إليه دائما هو من هذا الباب . فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ماسوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله .

وهنا ينشأ النزاع فى المسألة الثانية ، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائما مفتقر إليه ؟ على قولين للنظار .

وكثير من أهل الكلام المتلقى عن جهم وأبي الهذيل يقولون : إنه

لا يُفتقر إليه إلا في حال الإحداث ، لا في حال البقاء ، وهذا في مقابلة قول الفلاسفة الدهرية القائلين بأن افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه في حال بقائه أزلا وأبدا ، وكلا القولين باطل (*) .

وهو في أكثر كتبه ينصر خلاف ذلك ، ولكن نحن نقرر أن كل ماسوى الواجب فهو محدث ، وأن التأثير لا يكون إلا في حادث ، وأن الحدوث والإمكان متلازمان ، وهو قول جمهور العقلاء ^(١) من أهل الملل والفلاسفة ^(٢) ، وإنما أثبت ممكنا ليس بحادث طائفة من متأخري الفلاسفة كابن سينا ^(٣) والرازي فلزمهم إشكالات لا يحيص عنها - مع أنهم في كتبهم المنطقية يوافقون أرسطو وسلفهم - وهو أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا . وقد أنكر ابن رشد قولهم بأن الشيء الممكن الذي يقبل الوجود والعدم يكون قديما أزليا ، وقال : « لم يقل بهذا أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

قلت ^(٢) : وابن سينا ذكر في « الشفاء » في مواضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا ^(٤) ، فتناقص في ذلك تناقضا مبسوطا في غير هذا الموضع ^(٣) .

* هنا ينتهي الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط .

(١-١) : زيادة في (س) .

(٥-٥) : ما بين النجمتين زيادة في (هـ) .

(٢) في الأصل في (هـ) : قال ابن تيمية قلت ، كما بينت من قبل .

(٣) عبارة (في ذلك تناقضا مبسوطا في غير هذا الموضع) موجودة في (س) ومكانها في (هـ) قوله : (وقد

تناقضوا في ذلك) .

وقد أورد هو على هذه الحجة معارضة مركبة ، تستلزم فساد إحدى المقدمتين ، وهى المعارضة بكونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة ، فإن علمه إن كان واجبا لذاته وذاته واجبة أيضا فقد وجد واجبان ، وبطلت المقدمة الأولى ، وإن كان ممكنا كان واجبا بغيره لوجوب ذاته ، ولزم كون الأثر والمؤثر^(١) دائمين وبطلت المقدمة الثانية ، ولم يجب عن هذه المعارضة ، بل قال^(٢) : « وأما الجواب عن كونه عالما بالعلم قادرا بالقدرة فصعب » .

وقد اعترض الأرموى على ما ذكره في المقدمتين ، أما الأولى فإن الرازى قال^(٣) : « لو وجد^(٤) واجبان وجوبا ذاتيا لتشاركا في الوجوب الذاتى وتباينا بالتعيين ، فيلزم^(٥) تركيبها مما به المشاركة والمباينة ، وكل مركب مفتقر إلى غيره لافتقاره إلى جزئه^(٦) ، وكل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » .

قال الأرموى^(٧) : « ولقائل أن يقول : قد يكون الوجوب والتعيين وصفين عرضيين للماهية البسيطة »

(١) هـ : المؤثر والأثر .

(٢) النص التالى لا يوجد فى « لباب الأربعين » ولا فى « الأربعين » ولعل هذه المعارضة فى كتاب آخر من كتب الرازى .

(٣) بعد الكلام عن البرهان الرابع مباشرة فى : لباب الأربعين ص ١٢ ، وسبق أن أوردته فى تعليق على الصفحات السابقة .

(٤) لباب الأربعين : أما الأول فلأنه لو وجد .

(٥) هـ : فلزم .

(٦) لباب الأربعين : إلى جزؤه .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : لباب الأربعين ، ط ١٢ .

قلت^(١) : تقدم الكلام على هذا في التركيب ، وذكر ما استدلوا به على امتناع كونه عرضيا ، فإن الوصف العرضي يحتاج إلى سبب منفصل عن الذات ، فيكون وجوب الواجب مفتقراً إلى شيء غير الواجب ، وأيضا فيكون^(٢) وجوب الواجب وصفا عرضيا . وهو^(٣) ظاهر الفساد ، وأيضا التفريق في الصفات اللازمة للحقيقة بين الذاتي والعرضي تحكم محض .

ولكن لقائل أن يقول : قول القائل : تشاركا في الوجوب الذاتي ، أتعني به تشاركهما في مطلق الوجوب ، أو أن أحدهما شارك الآخر في الوجوب الذي يخصه ؟

فإن أراد الأول ، قيل له : وكذلك قد اشتركا في مطلق التعيين ، فإن هذا واجب ، وهذا واجب ، وهذا معين وهذا معين ، والمعينات مشتركة في مسمى التعيين^(٤) ، كما أن الواجبات مشتركة في مسمى الوجوب^(٥) ، والموجودات مشتركة في مسمى^(٥) الوجود ، والماهيات مشتركة في مسمى الماهية ، والحقائق مشتركة في مسمى الحقيقة ، وكذلك سائر الأسماء العامة المطلقة الكلية . وحينئذ فلم يتباينا في مطلق التعيين ، كما لم يتباينا في مطلق الوجوب .

وإن قال : اشتركا في عين الوجوب .

(١) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٢) هـ : فكون .

(٣) وهو : ساقطة من (هـ) .

(٤) هـ : التعيين .

(د ٥) : ساقط من (هـ) .

قيل : هذا ممتنع ، كما أن اشتراكهما في عين التعين^(١) ممتنع .
 وإن جاز لقائل أن يقول : هذا شارك هذا في نفس وجوبه الذي
 يخصه ، لجاز^(٢) لآخر أن يقول : إن هذا شارك هذا في نفس تعينه
 الذي يخصه ، وإنما المستدل أخذ الوجوب مطلقاً ، وأخذ التعين مقيداً ،
 وكان الواجب أن يسوى بينهما في الإطلاق والتعيين ، إذ هما متلازمان ،
 فإن وجوب هذا ملازم لعينه ووجوب هذا ملازم لعينه ، فيمتنع^(٣)
 انفكاك أحدهما عن الآخر .

ولو عكس عاكس قوله^(٤) لكان قوله مثل قوله ، بأن يقول :
 اشتركا في التعين الذاتي ، فإن لكل منهما تعينا ذاتيا وتباينا في
 الوجوب^(٥) فإن لكل منهما وجوبا يخصه . ومعلوم أن هذا فاسد ،
 فكذلك نظيره .

وفي الجملة فالصفات المتلازمة لا يكون بعضها أخص من بعض ،
 فإذا قدر إنسانان فكل منهما له إنسانية تخصه، وحيوانية تخصه ، وناطقية
 تخصه ، وهي متلازمة ، لا توجد إنسانيته دون ناطقيته ، ولا ناطقيته
 دون إنسانيته ، ولا توجد واحدة^(٦) منهما دون عينه المعينة ، وإن وجد

(١) هـ : التعين .

(٢) هـ : جاز .

(٣) هـ : يمتنع .

(٤) قوله : ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بالوجوب .

(٦) هـ : ولا يوجد واحد واحد .

إنسانية^(١) [أخرى^(٢) وناطقية أخرى ؛ فتلك نظير إنسانيته وناطقيته ليست هي] هي^(٣) بعينها ، كما أن هذا الإنسان نظير هذا الإنسان ليس هو إياه بعينه ، إلا أن يُراد بلفظ العين النوع ، كما يقال لمن عمل مثل ما يعمل غيره : هذا عمل فلان بعينه ، فالمقصود أنه ذلك النوع بعينه ، ليس المقصود أنه ذلك العمل المشخص الذي قام بذات ذلك الفاعل فإنه مخالف للحس ؛ فقد تبين أن الموجودين والواجبين ونحو ذلك لم يتركب أحدهما من مشارك ومميز ، بل ليس فيه إلا وصف مختص [به]^(٤) يتميز به عن غيره ، وإن كانت صفاته بعضها يشابه فيها غيره وبعضها يخالف فيها غيره .

فإذا قيل : لو قدر واجبان أو موجودان أو إنسانان لكان أحدهما يشابه الآخر في الوجوب أو الوجود أو الإنسانية لكان صحيحا ، ولكان يمكن مع ذلك أنه يشابهه في الحقيقة كما يمكن أن يخالفه .

ثم هب أن كلا منهما فيه ما يشارك به غيره وما يتميز به عنه ، فقلوه : « إنه مركب مما به الاشتراك والامتياز » إن عني بذلك أنه موصوف بالأمرين فصحيح ، وإن عني أن هناك أجزاء تركبت ذاته منها فهذا باطل ، كقول من يقول : إن الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية ؛ فإنه لا ريب أنه / موصوف بهما . وأما كون الإنسان المعين ٨/٣ له أجزاء تركب منها فهذا باطل كما تقدم .

(١) هنا ينهى السقط في نسختي (م) ، (ق) وما بين المعقوفين في (س) ، (هـ) .

(٢) بعد كلمة أخرى يوجد سقط طويل في نسخة (س) ينهى عند ص ٦٥/٣ (ق) وسنشير إلى نهايته بإذن

الله .

(٣) هي : ساقطة من (م) .

(٤) به : ساقطة من (م) وهي في (ق) ، (هـ) .

ولو سئل أن مثل هذا يسمى تركيباً فقولوه : « كل مركب مفتقر إلى غيره » يدخل فيه مركبه المركب كالأجسام المركبة من مفرداتها من الأغذية والأدوية والأشربة ونحو ذلك ، ويدخل فيه ما يقبل تفريق أجزائه كالإنسان والحيوان والنبات، ويدخل فيه ما يتميز بعض جوانبه عن بعض ، ويدخل فيه الموصوف بصفات لازمة له ، وهذا هو الذى أرادته هنا .

فيقال له : حينئذ يكون المراد أن كل ما كان له صفة لازمة له فلا بد في ثبوته من الصفة اللازمة له ، وهذا حق . وهب أنك سميت هذا تركيباً فليس ذلك ممتنعاً في واجب الوجود ، بل هو الحق الذى لا يمكن نقيضه .

قولك : « المركب مفتقر إلى غيره » معناه أن الموصوف بصفة لازمة له لا يكون موجوداً بدون صفته اللازمة له ^(١) ، لكن سميت مركباً ،

(١) في نسخة (هـ) = مختصر الهكاري إشارة بعد عبارة « اللازمة له » إلى الهامش حيث كتب : « قال ابن تيمية في المجلد الثالث من هذا التصنيف : ولفظ « الجزء » عند هؤلاء يراد به الصفة ، ويراد به ما يتميز في العلم وإن لم يمكن مفارقتها لغيره . ولفظ « الجزء » لا يراد به غالباً إلا بعض الشيء الذى يمكن فصله عن غيره . ولفظ « الغير » في اصطلاح المتفلسفة والمعتزلة والكرامية ما أمكن العلم به بدون العلم بالغير الآخر . وفي اصطلاح الأشعرية « الغير » مجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمن أو مكان أو وجود . وأصل النزاع أن القرآن وسائر الصفات : هل يقال إنها غير له ، فكانت الجهمية يقولون لأهل السنة : القرآن هو الله أو غيره ؟ فإذا قيل : غيره قالوا : ما كان غيره فهو مخلوق ، وإن قال : هو الله ، لاهى هو ، ولاهى غيره . وهذا جواب كثير من أتباع الأشعرية . الثانى : يقال لهم : الصفة غير الموصوف ، فكلامه كان غيره ، ولا نسلم أن ما كان غيراً له يكون مخلوقاً على الإطلاق ، بل بينه وبين الغير المبين والغير الداخلى ، وهذا جواب الكرامية وغيرهم . والثالث : جواب الأئمة كالإمام أحمد وحذائق الكلابية : لانطلق القول بأنه غيره ولا بأنه ليس بغيره وإن لفظ « الغير » مجمل ، يراد بالغيرين مجاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون على هذا العلم غير القدرة ، والذات غير الصفات فلا تمتنع . »

وسميت صفته اللازمة له جزءًا وغيرًا ، وسميت استلزامه إياها افتقاراً ،
فقولك بعد هذا « كل مفتقر إلى غيره ممكن لذاته » معناه : أن كل
مستلزم لصفة لازمة له لا يكون موجوداً بنفسه ، بل بشيء مباين له ،
ومعلوم أن هذا باطل . وذلك لأن المعلوم أن ما كانت ذاته تقبل الوجود
والعدم فلا يكون موجوداً بنفسه ، بل لا بد له من واجب بنفسه / ٩/٣
يُبدعه ، وهذا حق ، فهو مفتقر إلى شيء مباين له يبدعه ، وهذا هو
الغير الذى يفتقر إليه الممكن ، وكل ما افتقر إلى شيء مباين له لم يكن
موجوداً بنفسه قطعاً . أما إذا أريد بالغير الصفة اللازمة ، وأريد بالافتقار
التلازم^(١) ، فن أين يُقال : إن كل ما استلزم صفة لازمة له لا يكون
موجوداً بنفسه ، بل يفتقر إلى مبدعٍ مباين له ؟

وقد ذكرنا مثل هذا في غير موضع ، وبيننا أن لفظ « الجزء »
و« الغير » و« الافتقار » و« التركيب » ألفاظ مجملة مؤهوا بها على
الناس ؛ فإذا فُسِّرَ مرادهم بها ظهر فساده ، وليس هذا المقام مقام بسط
هذا .

ونحن هذا البرهان عندنا صحيح وهو أن كل ماسوى الله ممكن ،
وكل ممكن فهو مفتقر إلى المؤثر ؛ لأن المؤثر لا يؤثر إلا في حال حدوثه ،
لكن يقرر ذلك بمقدمات لم يذكرها الرازى هنا ، كما بسط في موضع
آخر .

وأما الجواب عن المعارضة بكون الربِّ عالماً قادراً ، فجوابه : أن

(١) م : اللازم .

الواجب بذاته يُراد به الذات الواجبة بنفسها ، المبدعة لكل ماسواها ، وهذا واحد . ويُراد به : الموجود بنفسه الذي لا يقبل العدم .

وعلى هذا : فالذات واجبة ، والصفات واجبة ، ولا محذور في تعدد الواجب بهذا التفسير ، كما لا محذور في تعدد القديم إذا أُريد به ما لا أول لوجوده . وسواء كان ذاتا أو صفة لذات القديم ، بخلاف / ما إذا (١) أُريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء ؛ فهذا واحد لا إله إلا هو ، وقد يُراد بالواجب الموجود بنفسه القائم بنفسه ؛ وعلى هذا : فالذات واجبة دون الصفات .

وعلى هذا : فإذا قال القائل : الذات مؤثرة في الصفات ، والمؤثر والأثر ذاتان . قيل له : لفظ التأثير مجمل ، أتعني بالتأثير هنا : كونه أبداع الصفات وفعلها ، أم تعني به كون ذاته مستلزما لها ؟ فالأول ممنوع في الصفات ، والثاني مسلم . والتأثير في المبدعات هو بالمعنى الأول ، لا بالمعنى الثاني . بل قد بيّنا في غير هذا الموضع : أنه يُمنع أن يكون مع الله شيء من المبدعات قديم بقدمه .

قال الرازي في البرهان الخامس (٢) : « لو كان (٣) الجسم قديما لكان قدمه : إما أن يكون عين كونه جسما ، وإما مغايراً لكونه جسما ، والقسمان باطلان ؛ فبطل القول بكون الجسم قديما .

(١) م : بخلاف ماذا .

(٢) الكلام على البرهان الخامس في « باب الأربعين » ظ ١٥ وما بعدها ، على أن ابن تيمية رجع في الكلام عليه إلى النقل من كتاب « الأربعين » مباشرة ، ولذلك فسوف تكون المقابلة عليه ، والنص فيه يبدأ في ص

إنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسما ، لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسما علما بكونه قديما ، فكما أن العلم بكونه جسما ضرورى ، لزم أن يكون العلم بكونه قديما ضروريا ، ولما بطل ذلك فسد (١) هذا القسم .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسما ، لأن ذلك الزائد : إن كان قديما لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإن كان حادثا فكل حادث فله أول ، وكل قديم / فلا أول ١١/٣ له ؛ فلو كان قدم القديم عبارة عن ذلك الحادث للزم (٢) أن يكون ذلك الشيء له أول ، وأن لا يكون له أول ، وهو محال .

ثم قال (٣) : « فإن عارضوا بكونه حادثا ، قلنا : الحادث (٤) عبارة عن مجموع الوجود الحاصل فى (٥) الحال (٦) والعدم السابق . ولا يبعد حصول العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق ، بخلاف القديم ؛ فإنه لا معنى له إلا نفس وجوده ؛ فظهر الفرق . »
ثم قال (٧) : وهذا وجه جدلى (٨) فيه مباحثات (٩) دقيقة .

(١) الأربعين : ولما بطل هذا فسد .

(٢) الأربعين : لزم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٤) الحادث : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين . وفى (م) ، (ق) : الحلوث .

(٥) هـ : من .

(٦) الحال : كذا فى (هـ) وفى « الأربعين » وفى (م) ، (ق) : الحادث .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى : الأربعين ، ص ٤١ .

(٨) الأربعين : جليل (وفى نسخة منه : جليل) . وفى لباب الأربعين (ص ١٦) : جليل .

(٩) الأربعين : مباحث .

قال^(١) : « وليكن هذا آخر كلامنا في شرح دلائل حدوث الأجسام » .

قلت : قال الأرموى^(٢) : « لقاتل^(٣) أن يقول : ضعف الأصل والجواب لا يخفى » اهـ . معارضة الأرموى

قلت : قد بين في غير هذا الموضوع فساد مثل هذه الحجة من وجوه ، وهى مبنية على أن القديم : هل هو قديم بقدم ، أم لا ؟ فذهب ابن كلاب والأشعري - في أحد قوليه - وطائفة من الصفاتية : أنه قديم بقدم ، ومذهب الأشعري - في القول الآخر - والقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وأبي علي بن أبي موسى وأبي المعالي الجويني وغيرهم : ليس كذلك ، وهم متنازعون في البقاء ؛ فقول الأشعري وطائفة معه : أنه باق ببقاء ، وهو قول الشريف وأبي علي بن أبي موسى وطائفة ، وقول القاضي أبي بكر وطائفة كالقاضي أبي يعلى ونحوه نفى ذلك . تعليق ابن تيمية

وحقيقة الأمر : أن النزاع في هذه المسألة اعتبارى لفظى ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع / وهو متعلق بمسائل الصفات : هل هى زائدة على الذات ، أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في الخارج فتلك مستلزمة لصفاتها ، يتمتع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قُدِّرَ عدم اللازم لزوم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤١ .

(٢) في لباب الأربعين ، ص ١٦ .

(٣) لباب الأربعين : وقاتل .

الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها ، حتى يُقال : هي زائدة أو ليست زائدة ، لكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن ، وهو القسم الثاني ؛ فإذا أُريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات ، فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المقدرة في النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة : « إن الصفات زائدة على الذات » فتحقيق قوله أنها زائدة على ما أثبتته المنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذاتاً مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أننا نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها ، فإن الحى الذى يمتنع أن لا يكون إلا حياً ، كيف تكون له ذات مجردة عن الحياة ؟ وكذلك ما لا يكون إلا علياً قديراً ، كيف تكون ذاته مجردة عن العلم والقدرة ؟

والذين فرقوا بين الصفات النفسية والمعنوية قالوا : القيام بالنفس والقدم - ونحو ذلك من الصفات النفسية - بخلاف العلم / والقدرة ؛ ١٣/٣ فإنهم نظروا إلى ما لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديره ؛ فجعلوه من النفسية ، وما يمكن تقديرها بدونها ؛ فجعلوه معنوية ، ولا ريب أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه ليس قائماً بنفسه ، بخلاف ما يُقدر أنه عالم ؛ فإنه يمكن تقدير ذاته بدون العلم .

وهذا التقدير^(١) عاد إلى ما قدره في أنفسهم ، وإلا ففي نفس الأمر جميع صفات الرب اللازمة له هي صفات نفسية ذاتية ، فهو عالم بنفسه وذاته ، وهو عالم بالعلم ، وهو قادر بنفسه وذاته ، وهو قادر بالقدرة ،

(١) هـ : وهذا الضريق .

فله علم لازم لنفسه ، وقدرة لازمة لنفسه ، وليس ذلك خارجا عن مسمى اسم نفسه .

وعلى كل تقدير فالاستدلالُ على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف ، كما اعترفوا هم به ؛ فإن ماذكروه يُوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم ، سواء قُدر أنه جسم أو غير جسم ، فإنه يُقال : لو كان الرب - رب العالمين - قديما لكان قدمه إما أن يكون عين كونه ربًّا ، وإما زائدا على ذلك ، والأمران باطلان ؛ فبطل كونه قديما .

أما الأول : فلأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه ربا أو واجب الوجود أو نحو ذلك علما بكونه قديما ، وهذا باطل .

وأما الثاني : فلأن ذلك الزائد إن كان قديما يلزم أن يكون قدمه زائدا عليه ، ولزم التسلسل ، وإن كان حادثا كان للقديم أول ، فما كان جوابا عن مواضع الإجماع كان جوابا في موارد النزاع ، وإن كان / العلم بكونه ربًّا العالمين يستلزم العلم بقدمه ، لكن ليس العلم بنفس الربوبية هو العلم بنفس القدم ، بل قد يقوم العلم الأول بالنفس مع ذهولها عن الثاني ، وقد يشك الشاك في قدمه ، مع العلم بأنه ربه ، ويخطر له أن للرب ربا حتى يتبين له فساد ذلك . وقد^(١) ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في الحديث الصحيح في قوله : « إن الشيطان يأتي أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ فيقول : الله ، فيقول : فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعد بالله وليتته »^(٢) وقد بسطت هذا في موضع آخر كما سيأتي إن شاء الله .

(١) وقد : ساقطة من (م) .

(٢) سبق ورود هذا الحديث من قبل ، ح ١ ، ص ٣٦٣ وتكلمت عليه هناك .

والمقصود هنا : أن هذه البراهين الخمسة التي احتج بها علي^(١) حدوث الأجسام قد بين أصحابه المعظمون له ضعفها ، بل هو نفسه أيضا بين ضعفها في كتب أخرى ، مثل «المطالب العالية» وهي آخر ما صنفه^(٢) وجمع فيها غاية علومه ، و«المباحث المشرقية» وجعل منتهى نظره وبحثه تضعيفها .

وقد بسط الكلام على هذا في مواضع ، وبيّن كلام السلف والأئمة في هذا الموضوع ، كالإمام أحمد وغيره ، وكلام النظائر الصفاتية كأبي محمد بن كُلاب وغيره ، وأن القائل إذا قال : عبدت الله ، ودعوت الله ، وقال : الله خالق كل شيء ، ونحو ذلك ؛ فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات ، ليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه ، ولا زائدة على ذلك ، بل هي داخلية في مسمى اسمه ؛ ولهذا قال / ١٥/٣ أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية نفاة الصفات : «قالوا : إذا قلت : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، قلت بقول النصارى . فقال : لا نقول : الله وعلمه ، والله وقدرته ، والله ونوره ، ولكن الله بعلمه وقدرته ونوره هو إله واحد»^(٣) ؛ فبيّن أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة ، بل ننطق بما يبين أن صفاته داخلية في مسمى اسمه .

(١) هـ : التي احتج بها الرازي على ...

(٢) هـ : وهي من آخر ما صنفه .

(٣) في كتاب «الرد على الجهمية والزنادقة» ، ص ٩١ (ضمن مجموعة عقائد السلف) - ص ٣٢

(ضمن مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٣٧٥/١٩٥٦) : «وقالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته ، فقد قلت بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته . قلنا : لا نقول : إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر» .

ولما ناظره الجهمية في محنته المشهورة ، فقال له عبد الرحمن بن إسحاق القاضي : ماتقول في القرآن : أهو الله ، أم غير الله ؟ يعني إن قلت « هو الله » فهذا باطل ، وإن قلت : « غير الله » فما كان غير الله فهو مخلوق .

فأجابه أحمد بالمعارضة بالعلم ، فقال : ماتقول في علم الله : أهو الله ، أم غير الله ؟ فقال : أقول في كلامه ما أقوله في علمه وسائر صفاته^(١) ، ويبيّن ذلك في رده على الجهمية : بأننا لا نطلق لفظ الغير نفيًا ولا إثباتًا ؛ إذ كان لفظًا مجملًا ، يراد بغير الشيء ما باينه ، وصارت مفارقتة له ، ويراد بغيره : ما أمكن تصوره بدون تصوره ، ويراد به غير ذلك .

وعلمُ الله وكلامُهُ ليس غير الذات بالمعنى الأول ، وهو غيرها بالمعنى الثاني ، ولكن [كونه]^(٢) ليس غير الله بالمعنى الأول [فعلى إطلاقه]^(٣) وأما كونه غير الله بالمعنى الثاني ففيه / تفصيل^(٤) ، فإن أريد بتصوره معرفته المعرفة الواجبة الممكنة في حق العبد فلا يعرفه هذه

(١) في كتاب « ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل جمع أبي عبد الله حنبل بن إسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نفش ، القاهرة ١٣٩٧/١٩٧٧) ص ٤٨ - ٤٩ : « فسألني عبد الرحمن فقال لي : ماتقول في القرآن ؟ فقال لي أبو إسحاق : أجبه . قلت له : ماتقول في العلم ؟ فسكت . قلت لعبد الرحمن القراز : القرآن من علم الله ، ومن زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله . . . فقال لي عبد الرحمن : كان الله ولا قرآن . قلت له : فكان الله ولا علم ؟ فأمسك ، ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله . ثم قال أبو عبد الله : لم يزل الله عالمًا متكلمًا ، نعبد الله لصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، ونزد القرآن إلى عالمه تبارك وتعالى ، إلى الله فهو أعلم به منه بدأ وإليه يعود ، وانظر ص ٦٠ - ٦١ .

(٢) كونه : ساقطة من (ق) وزادها محقق نسخة (ق) ليم المعنى ، وواقه محققا نسخة (م) .

(٣) عبارة « فعل إطلاقه » زادها محقق نسخة (ق) لأن السياق يقتضيها ، ونقلها عنه محققا نسخة (م) .

(٤) في (هـ) : ليس غير الذات بالمعنى الأول وهو غير الذات بالمعنى الثاني على تفصيل .

المعرفة من لم يعرف أنه حي عليم قادر متكلم ، فلا يمكن تصوّره ومعرفة بدون صفاته ، فلا تكون مغايرةً لمسمّى اسمه ، وإن أريد أصل التصور ، وهو الشعور به من بعض الوجوه ، فقد يشعر به من لا يخطر له حينئذ أنه حي ولا عليم ولا متكلم ، فتكون صفاته مغايرة له بالاعتبار الثاني .

وأجاب أحمد أيضا بأن الله لم يُسمَّ كلامه غيرا ، ولا قال : إنه ليس بغير^(١) ، يعنى والقائل إذا قال : ما كان غير الله أو سوى الله فهو مخلوق ، فإن احتج على ذلك بالسمع فلا بد أن يكون مندرجا هذا اللفظ^(٢) في كلام الشارع ، وليس كذلك ، وإن احتج بالعقل فالعقل إنما يدل على خلق الأمور المباشرة له ، وأما صفاته القائمة بذاته فليست مخلوقة . والذين يجعلون كلامه مخلوقا يقولون : هو بائن عنه ، والعقل يعلم أن كلام المتكلم ليس ببائن عنه .

وبهذا التفصيل يظهر أيضا الخلل فيما ذكره من الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية ، بأن الذاتية لا يمكن تقدير الذات في الذهن بدون تقديرها ، بخلاف المعنوية ، فإنه يقال لهم : ماتعون بتقدير الذات في الذهن ، أو تصور الذات ، أو نحو ذلك من الألفاظ ؟ أتعون به أصل الشعور والتصور والمعرفة ولو من بعض الوجوه ، أم تريدون به التصور / ١٧/٣ والمعرفة والشعور الواجب أو الممكن أو التام^(٣) ؟ فإن غنيتم الأول فما من

(١) قال الإمام أحمد في كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٧٣ (ضمن مجموعة عقائد السلف) = ص ١٩ (مجموعة شذرات البلاطين) : « فالجواب للجهمي إذا سأله فقال : أخبرونا عن القرآن ، هو الله أو غير الله ؟ قيل له : وإن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل : غيري . وقال : هو كلامي ، فسماه باسم سواه الله به ، قلنا : كلام الله . »

(٢) هـ : مندرجا في هذا اللفظ . . . ولعله تحريف .

(٣) م ، ق : التامة ، والنصيب من (هـ) .

صفة تذكر إلا ويمكن أن يشعر الإنسان بالذات مع عدم شعوره بها . وقد يذكر العبد ربه ولا يخطر له حينئذ كونه قديماً أزلياً ، ولا باقياً أبدياً ، ولا واجب الوجود بنفسه ، ولا قائماً بنفسه ، ولا غير ذلك . وكذلك قد يخطر له ما يشاهده من الأجسام ولا يخطر له كونه متحيزاً . أو غير متحيز .

وإن عنيتم الثاني فمعلوم أن الإنسان لا يكون عارفاً بالله المعرفة الواجبة في الشرع ، ولا المعرفة التي تُمكن بني آدم ، ولا المعرفة التامة ، حتى يعلم أنه حي عليم قدير ، وممتنع لمن يكون عارفاً بأن الله متصف بذلك إذا خطر بباله ذاته وهذه الصفات : أن يمكن تقدير ذاته موجودة في الخارج بدون هذه الصفات ، كما يمتنع أن يقدر ذاته موجودة في الخارج بدون أن تكون قديمة واجبة الوجود قائمة بنفسها ؛ فجميع صفاته تعالى اللازمة لذاته يمتنع مع تصور الصفة والموصوف والمعرفة بلزوم الصفة للموصوف ، يمتنع ^(١) أن يقدر إمكان وجود الذات بدون الصفات اللازمة لها مع العلم باللزوم ، وإن قدر عدم العلم باللزوم ، أو عدم خطور الصفات اللازمة بالبال ، فيمكن خطور الذات بالبال بدون شيء من هذه الصفات / وإذا علم لزوم بعض الصفات دون بعض ، فما علم لزومه لا يمكن تقدير وجود الذات دونه ، وما لم يعلم لزومه أمكن الذهن أن يقدر وجوده دون وجود تلك الصفة التي لم يعلم لزومها ، لكن هذا الإمكان معناه عدم العلم بالامتناع ، لا العلم بالإمكان في الخارج ؛ إذ كل ما لم يعلم الإنسان عدمه فهو ممكن عنده

١٨/٣

(١) ذكر محقق نسخة (ق) انه يرجع أن كلمة «متنع» الثانية زائدة (رواقه محققاً نسخة (م)) ، ولكن

النسخ الثلاث متطابقة في هذا الموضع .

إمكاناً ذهنياً ، بمعنى عدم علمه بامتناعه ، لا إمكاناً خارجياً ، بمعنى أنه يعلم إمكانه في الخارج .

وفرق بين العلم بالإمكان ، وعدم العلم بالامتناع ، وكثير من الناس يشبه عليه هذا بهذا ؛ فإذا تصور مالا يعلم امتناعه ، أو سُئل عنه ، قال : هذا ممكن ، وهذا غير ممتنع ، وهذا لو فرض وجوده لم يكن من فرضه محال .

وإذا قيل له : قولك « إنه لو فرض وجوده لم يلزم منه محال » قضية كلية وسلب عام ، فن أين علمت أنه لا يلزم من فرض وجوده محال ، والنافي عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل ؟ وهل علمت ذلك بالضرورة المشتركة بين العقلاء ، أم بنظر مشترك ، أم بضرورة اختصاصت بها ، أم بنظر اختصاصت به ؟ فإن كان بالضرورة المشتركة وجب أن يشركك نظراؤك من العقلاء في ذلك ، وليس الأمر كذلك عندهم . وإن كان بنظر مشترك ، فأين الدليل الذي تشرك فيه أنت وهم ؟ وإن كان بضرورة مختصة أو نظر مختص ، فهذا أيضا باطل ، لوجهين ، أحدهما : أنك تدعى أن هذا مما يشرك فيه العقلاء ، / ١٩/٣ ويلزمهم موافقتك فيه ، وتدعى أنهم إذا ناظروك كانوا منقطعين معك بهذه الحجة ، وذلك يمنع دعواك الاختصاص بعلم ذلك ، والثاني : أن اختصاصك بعلم ذلك ضرورة أو نظراً إنما يكون لاختصاصك بما يوجب تخصيصك بذلك ، كمن خصّ بنبوة أو تجربة أو نحو ذلك مما ينفرد به ، وأنت لست كذلك فيما تدعى إمكانه . ولاتدعى اختصاصك بالعلم بإمكانه ، وإن ادعيت ذلك لم يلزم غيرك موافقتك في ذلك ، إن لم تقم

عليه دليلاً يوجب موافقتك ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ، وأنت تدعى أن هذا من العلوم المشتركة العقلية ، وهذه الأمور لبسطها موضع آخر . والمقصود هنا التنبيه على هذا الأصل الذى نشأ منه التنازع أو الاشتباه فى مسائل الصفات من هذا الوجه . وتفريق هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة للموصوف بين ماسمونها نفسية وذاتية ، وماسمونها معنوية ، يشبه تفريق المنطقيين فى الصفات اللازمة بين ماسمونها ذاتياً مقوماً داخلاً فى الحقيقة ، وماسمونها عرضياً خارجاً عن الذات ، مع كونه لازماً لها . وتفريقهم فى ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية ، كما قد بسط الكلام على ذلك فى غير هذا الموضع .

وبين أن هذه الفروق إنما تعود عند الحقيقة إلى الفرق بين ما يتصور فى الأذهان ، وهو الذى قد يسمى ماهية ، وبين ما يوجد فى الأعيان ، وهو الذى قد يسمى وجودها ، وأن ما يتصور / فى النفس من المعانى ويعبر عنه بالألفاظ : له لفظ دل عليه بالمطابقة هو الدال على تلك الماهية ، وله جزء من المعنى هو جزء تلك الماهية ، واللفظ المذكور دال عليه بالتضمن ، وله معنى يلزمه خارج عنه ^(١) ؛ فهو اللازم لتلك الماهية الخارج عنها ، واللفظ يدل عليه بالالتزام ، وتلك الماهية التى فى الذهن ، هى بحسب ما يتصوره الذهن من صفات الموصوف ، تكثرتارة وتقلتارة ، وتكون تارة جملة وتارة مفصلة . وأما الصفات اللازمة للموصوف فى الخارج فكلها لازمة له ، لا تقوم ذاته مع عدم شىء منها ، وليس منها شىء يسبق الموصوف فى الوجود العيني ، كما قد

(١) م : يلزمه الخارج عنه . والثبت عن (ق) ، (هـ) .

يزعمونه من أن الذاتى يسبق الموصوف فى الذهن والخارج ، وتلك الصفات هى أجزاء الماهية المتصورة فى الذهن ، كما أن لفظ كل صفة جزء من تلك الألفاظ ، إذا قلت : جسم حساس نامٍ معتد متحرك بالإرادة ناطق . وأما الموصوف الموجود فى الخارج كالإنسان ، فصفاته قائمة به حالة فيه ، ليست أجزاء الحقيقة الموجودة فى الخارج سابقة عليها سبق الجزء على الكل ، كما يتوهم من يتوهمه من هؤلاء الغالطين كما قد بسط فى موضعه .

وقول هؤلاء المتكلمين فى الصفات اللازمة « إنها زائدة على حقيقة الموصوف » يشبه قول أولئك « إن الصفات اللازمة العرضية خارجة عن حقيقة / الموصوف » وكلا الأمرين منه تلبس واشتباه ، حاد^(١) بسببه ٢١/٣ كثير من النظائر الأذكياء^(٢) ، وكثر بينهم النزاع والجدال ، والقيل والقال ، وبسط هذا له موضع آخر .

وإنما المقصود هنا التنبيه على ذلك والله أعلم وأحكم^(٣) ، وإن كان

(١) هـ : فيه تلبس واشتباه حار . . .

(٢) فى نسخة (هـ) حدث خطأ فى ترتيب الصفحات ويبدو أن الهكبارى أخطأ فاختصر الصفحات الأولى من هذا القسم حتى ١٣/٣ (بترتيب نسخة ق) ثم بعد أن اختصر نصف الصفحة انتقل فجأة إلى السطور الأخيرة من ١٤/٣ أى ترك أكثر من صفحة كاملة ، واستمر بعد ذلك من ١٤/٣ إلى ٢١/٣ حتى السطر الثالث منها ثم عاد مرة أخرى إلى ١٤/٣ عند عبارة « والمقصود هنا أن هذه البراهين الخمسة . . . » ولكنه لم يخلص أكثر من أربعة سطور ثم عاد إلى ٢١/٣ بعد أن ترك سطرين واستمر بعد ذلك مسافة سطرين ثم عاد مرة أخرى فانتقل إلى ص ١٣/٣ وبدأ من عبارة « كما اعترفوا هم به فإن ماذكروه (فى وسط ١٣/٣) واستمر إلى منتصف ١٤/٣ ثم عاد مرة أخرى : إلى ٢١/٣ إلى نهايتها . . .

(٣) ذكر محقق نسخة (ق) عند هذا الموضع : « وقع هنا بياض بالأصل فليرجع إلى الأصول السليمة ، فإن العبارة التى هنا غير مستقيمة . . .

قد بسط الكلام على ضعفها في غير هذا الموضع ، مع أن هذا الذي ذكره مستوعب لما ذكره غيره من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم^(١) في ذلك .

وكان المقصود ما ذكره في تناهى الحوادث ، ولهذا لم يعتمد الآمدى في مسألة حدوث العالم على شيء من هذه الطرق ، بل بين ضعفها ، واحتج بما هو مثلها أو دونها في الضعف ، وهو أن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ، والأعراض لا تبقى زمانين ، فتكون حادثة ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث ، وهذا الدليل مبني على مقدمتين : على أن كل عرض [في]^(٢) زمان ، فهو لا يبقى زمانين ، وجمهور العقلاء يقولون : إن هذا مخالف للحس والضرورة ، وعلى امتناع^(٣) حوادث لا أول لها ، وقد عرف الكلام في ذلك ، والوجوه التي ضعف بها / الآمدى ما احتج به من قبله على حدوث الأجسام يوافق كثير منها ماذكره الأرموى ، وهو متقدم على الأرموى .

طريقة الآمدى في
لاستدلال على حدوث
العالم .

٢٢/٣

فإما أن يكون الأرموى رأى كلامه وأنه صحيح فوافقه ، وإما أن يكون وافق الخاطر الخاطر ، كما يوافق الحافر الحافر ، أو أن يكون الأرموى والآمدى^(٤) أخذوا ذلك أو بعضه من كلام الرازى أو غيره . وهذا الاحتمال أرجح ؛ فإن هذين وأمثالهما وقفوا على كتبه التي فيها هذه

(١) م : وغيرهما .

(٢) في : ساقطة من (في) .

(٣) هـ : والثانية امتناع .

(٤) ق : بل والآمدى .

الحجج ، مع أن تضعيفها مما سبق هؤلاء إليه كثير من النظار . ومن تكلم من النظار ينظر ماتكلم به مَنْ قبله ؛ فإما أن يكون أخذه عنه ، أو تشابهت قلوبهم .

وبكل حال فهم - مع الرازي ونحوه - من أفضل بني جنسهم من المتأخرين ، فاتفقها دليل على قوة هذه المعارضات ، لاسيما إذا كان الناظر فيها ممن له بصيرة من نفسه يعرف بها الحق من الباطل في ذلك ، بل يكون تعظيمه لهذه البراهين لأن كثيراً من المتكلمين من هؤلاء وغيرهم اعتمد عليها في حدوث الأجسام ؛ فإذا رأى هؤلاء وغيرهم من النظار قدح فيها وبيّن فسادها علم أن نفس النظار مختلفون في هذه المسالك ، وأن هؤلاء الذين يحتجون بها هم بعينهم يقدحون فيها ، وعلى القدح فيها استقر أمرهم . وكذلك غيرهم قدح فيها ، كأبي حامد الغزالي وغيره .
وليس هذا / موضع استقصاء ذكر مَنْ قدح في ذلك . وإنما المقصود ٢٣/٣
القدح في هذه المسالك التي يسمونها براهين عقلية ، ويعارضون بها نصوص الكتاب والسنة وإجماع السلف . ثم إن نفس حذاقهم قدحوا فيها .

فأما المسلك الأول الذي ذكره الرازي فقال الآمدى ^(١) : « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث الأجسام ، وهو أنه لو كانت الأجسام أزلية ، لكانت في الأزل : إما أن

(١) في كتابه « أبحاث الأفكار » ج ٢ ، ص ٣٣٨ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٩٥٤) ، ظ

١٩٤ (نسخة خطية بدار الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣) .

تكون متحركة أو ساكنة» وساق المسلك إلى آخره^(١). ثم قال^(٢) :
« وفيه وفي تقريره نظر؛ وذلك أن القائل يقول^(٣) : إما أن تكون
الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر ،
والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز ، أو
لا تكون^(٤) . كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم^(٥) في أول
زمان حدوثه فإنه ليس متحركاً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان [في
حيز آخر وليس ساكناً لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان]^(٦) فيه ،
وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره^(٧) في تقرير كون السكون أمراً
وجودياً ، ولا محيص^(٨) عنه .

فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في
الزمن الثاني ليس^(٩) يخلو عن الحركة والسكون^(١٠) بالتفسير المذكور ،
فهو ظاهر الإحالة ، فإنه إذا / كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمن

(١) انظر أبحاث الأفكار ، ٣٣٨/٢ - ٣٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ١٩٤ - ص ١٩٦ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) أبحاث الأفكار ٣٤١/٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبحاث (في النسخين) : وذلك لأن لقاتل أن يقول .

(٤) أبحاث الأفكار (في النسخين) : لا يكون .

(٥) أبحاث الأفكار (في النسخين) : في الجسم .

(٦) مابين المقوفتين ساقط من جميع النسخ وزدته من أبحاث الأفكار (من النسخين) .

(٧) أبحاث الأفكار (في النسخين) : ما ذكره .

(٨) (هـ) ، أبحاث الأفكار (في النسخين) : ولا مخلص .

(٩) أبحاث الأفكار (في النسخين) : لا يخلو .

(١٠) (هـ) ، أبحاث الأفكار (في النسخين) : أو السكون .

الثاني من وجود الجسم ، فالزمن الثاني ليس هو حالة الأزلية^(١) ، وعند ذلك لا يلزم^(٢) أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون^(٣) .
 قال^(٤) : « وإن سلمنا الحصر فلم قلتم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكروه من الوجه الأول في الدلالة^(٥) فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص أزلية ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون^(٦) الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها^(٧) ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات المشخصة حادثة ومسبوقة^(٨) بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية^(٩) بمعنى أنها متعاقبة إلى غير النهاية » .

قال^(١٠) : « وما ذكروه في الوجه الثاني باطل أيضاً ، فإن كل واحدة من الحركات الدورية وإن كانت مسبوقة بعدم لا بداية له ؛ فمعنى اجتماع الأعداد السابقة على كل واحدة من الحركات في الأزل : أنه لا أول لتلك الأعداد ولا بداية ، ومع ذلك فالعدم السابق على كل

(١) في (م) ، (ق) ليس هو الإحالة الأولية ، والتصويب من (هـ) ، ومن نسختي الأبيكار .

(٢) أبيكار الأفكار (في النسختين) : فلا يلزم .

(٣) أبيكار (في النسختين) : أو السكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ج ٢ ص ٣٤٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبيكار الأفكار : (في النسختين) : من الدلالة .

(٦) أبيكار الأفكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون .

(٧) أبيكار الأفكار (في النسختين) : لا واحد لها .

(٨) أبيكار الأفكار (في النسختين) : حادثة مسبوقة .

(٩) أزلية : ساقطة من نسختي الأبيكار .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٤٢/٢ - ٣٤٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ١٩٥ (نسخة رقم

حركة وإن كان لا بداية له ، فيقارنه وجود حركات قبل الحركة المفروضة لانهاية لها على جهة التعاقب «^(١) أى : يعاقبه وجود حركات لانهاية لها قبل الحركة المفروضة «^(١) وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وعلى هذا فيكون «^(٢) الكلام فى العدم السابق على حركة حركة «^(٣) ، وعلى هذا / فحصول شىء من الموجودات الأزلية مع هذه الأعدام أزلا على هذا النوع «^(٤) لا يكون ممتنعا ؛ إذ ليس فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف «^(٥) .

٢٥/٣

قال «^(٦) : « وفيه دقة فليتأمل » .

قلت «^(٧) : هذا هو الاعتراض الذى ذكره الأرموى ، وقد ذكره غيرها ، والظاهر أن الأرموى تلقى هذا عن الآمدى . وهم يقولون : اجتماع الأعدام لامعنى له سوى أنها مشتركة فى عدم البداية والأولية ؛ وحينئذ فعدم كل حركة يمكن أن يقارنه وجود أخرى ، وليس فيه مقارنة السابق للمسبوق . وهذا الذى قالوه صحيح . لكن قد يقال : هذا الاعتراض إنما يصح لو كان احتج بأن فى ذلك مقارنة السابق للمسبوق فقط ، وهو لم يحتج إلا بأن العدمات تجتمع فى الأزل ، وليس معها

علق ابن تيمية

(١ - ١) هذا الكلام توضيح من ابن تيمية زيادة على ما فى أبحاث الأفكار .

(٢) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : يكون .

(٣) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على كل حركة حركة .

(٤) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على هذا النحو .

(٥) أبحاث الأفكار (فى النسختين) : على ما عرف .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) هـ : قال ابن تيمية قلت .

شئ من الموجودات ؛ إذ لو كان معها موجود لكان هذا الموجود مقارناً لتلك العدمات المجتمعة ، ومنها عدمه ، فاقرن السابق والمسبوق ، فعمدته اجتماعها في الأزل .

وقد قالوا له : إن عنيت باجتماعها تحققها بأسرها معا حيناً ، فهو ممنوع ، لأنه ما من حين يفرض إلا وينتهي واحد منها . وهو يقول : أنا لم أعن باجتماعها في حين حادثٍ ، ليلزمني انتهاء واحد منها ، وإنما قلت : هي مجتمعة في الأزل .

وفصل الخطاب أن يقال : العدم ليس بشئ ، وليس لعدم هذه الحركة حقيقة ثابتة مغايرة لعدم الأخرى ، حتى يقال : إن أعدامها اجتمعت / في الأزل ، أو لم تجتمع ، بل معنى حدوث كل منها أنها ٢٦/٣ كانت بعد أن لم تكن ، وكون الحوادث كلها مشتركة في أنها لم تكن لا يوجب أن يكون عدم كونها حقائق متغايرة ثابتة في الأزل .

يوضح ذلك أن يقال : أتعنى بكونها مسبوقه بالعدم أن جنسها مسبوق بالعدم ، أو كل واحد منها مسبوق بالعدم ؟ أما الأول فهو محل النزاع ، وأما الثاني فإذا قدر أن كل واحد كان بعد أن لم يكن - والجنس لم يزل كائناً - لم يجوز أن يقال : الجنس كائن بعد أن لم يكن ، ولا يلزم من كون كل من أفراده مسبوقاً بعدم أن يكون الجنس مسبوقاً بالعدم ، إلا إذا ثبت حدوث الجنس ، وهو محل النزاع . وعدم الحوادث هو نوع واحد ينقضى بحسب الحدوث ، فكلما حدث حادث انقضى من ذلك العدم عدم ذلك الحادث ، ولم ينقض عدم غيره ، فالأزلى حينئذ عدم أعيان الحوادث ، كما أن الأزلى عند من يقول بأنه لا

أول لها هو جنس الحوادث ، فجنس وجودها أزلى ، وعدم كل من أعيانها أزلى ، ولا منافاة بين هذا وهذا إلا أن يثبت وجوب البداية ، وهو محل النزاع .

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره بعضهم في تقرير هذا الوجه ، فإن بعضهم لما رأى ما أورده على ما ذكره / الرازي حرر الدليل^(١) على وجه آخر فقال : القول بكون كل من الحركات الجزئية مسبوقاً بأخرى لا إلى أول يستلزم المحال فيكون محالاً .

إيراد أحد المتكلمين
الدليل على وجه آخر

بيان الأول : أن كل واحدٍ منها من حيث إنه حادث يقتضى أن يكون مسبوقاً بعدم أزلى ، لأن كل حادث مسبوق بعدم أزلى ، فهذا يقتضى أن تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل ، ومن حيث إنه ما من جنس يُفرض إلا ويجب أن يكون فرد منها موجوداً يقتضى ألا تكون تلك العدمات مجتمعة في الأزل ، وإلا لزم أن يكون السابق مقارناً للمسبوق ، ولاشك أن اجتماعها في الأزل وعدم اجتماعها فيه متناقضان ، فالمستلزم له محال .

فيقال لمن احتج بهذا الوجه : العدم الأزلى السابق على كل من الحوادث إن جعلته شيئاً ثابتاً في الأزل متميزاً عن عدم الحادث الآخر فهذا ممنوع ، فإن العدم الأزلى لا امتياز فيه أصلاً ولا يُعقل حتى يُقال : إن هناك أعداما ، ولكن إذا حدث حادث عُلِمَ أنه انقضى عدمه الداخِل في ذلك النوع الشامل لها ، وليس شمول جنس الموجودات لها

(١) م ، ق : لما رأى ما أورده على ما ذكره الرازي قرر الدليل ، والتصويب من (هـ) .

كشمول جنس العدم للمعدومات ، فإن^(١) الموجودات لها امتياز في الخارج ، فشخص هذا الموجود متميز في الخارج عن شخص الآخر ، وأما العدم فليس بشيء أصلاً في الخارج ، ولا امتياز فيه بوجه من الوجوه .

ولكن هذا الدليل قد بُني على قول من يقول : المعدوم شيء ، / ٢٨/٣ ولا يبعد أن يكون الرازي أخذ هذا الوجه من المعتزلة القائلين بهذا ، فإنهم يثبتون المعدوم شيئاً ، فيكون هذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وهذا الحادث في حال عدمه شيئاً ، وحينئذٍ فللحوادث أعدام متميزة ثابتة في الأزل .

وهؤلاء القائلون بهذا يقولون ذلك في كل معدوم ممكن ، سواء حدث أو لم يحدث ؛ فإذا قال القائل « للحوادث أعدام أزلية ثابتة في الأزل متميزة » لم يتوجه إلا على قول هؤلاء ، وهذا القول قد عرف فساده . وبتقدير تسليمه فيجواب عنه بما ذكره هؤلاء ، وهو أن اجتماعه في الأزل بمعنى غير انتفاء البداية ممتنع ، وعدم البداية ليس أمراً موجوداً حتى يعقل فيه اجتماع .

وعلى هذا فيقال : لا نسلم أن الأزل شيء مستقر أو شيء موجود ، وليس للأزل^(٢) حد محدود حتى يعقل فيه اجتماع ، بل الأزل عبارة عن عدم الابتداء ، ومالا ابتداء له فهو أزلي ، ومالا انتهاء له فهو أبدي ،

(١) هـ : لأن .

(٢) في (م) ، (ق) : شيء موجود حتى وليس للأزل . . . ، ولاحظ محققا النسخين أن « حتى » زائدة ، وهي ليست في (هـ) ، فلعل إثباتها كان خطأً من النساخ .

وما من حين يقدر موجوداً إلا وليس هو الأزل ؛ ففي كل حين بعضها موجود وبعضها معدوم ؛ فوجود البعض مقارن لعدم البعض دائماً ، وحينئذ فاجتماعها في الأزل معناه اشتراكها في أن كل واحد ليس له أول ، وعدم اجتماعها فيه معناه أنه لم يزل في كل حين واحد منها موجوداً ، وعدمه / زائلاً ، ولا تناقض بين اشتراكها في عدم الابتداء ، ووجود أشخاصها دائماً ، إلا إذا قيل : يمتنع جنس الحوادث الدائمة . ٢٩/٣

وقد اعترض المستدل بهذا على ما ذكره الآمدى والأرموى في الوجه الأول .

قال : فإن قلت : الأزل الحركة الكلية ، بمعنى أن كل فرد منها مسبق بالآخر ، لا إلى أول ، لا أفرادها الموجودة التي تقتضى المسبوقية بالغير .

ثم قال : قلت : فحينئذ ما هو المحكوم عليه بالأزلى غير موجود في الخارج ؛ لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج ، وما هو موجود منها في الخارج فهو ليس بأزلى .

ولقائل أن يقول : هذا غلط نشأ من الإجمال الذى فى لفظ الكلى . وذلك أنه إنما يمتنع وجود الكلى فى الخارج مطلقاً ، إذا كان مجرداً عن أفرادها ، كوجود إنسان مطلق ، وحيوان مطلق ، وحركة مطلقة ، لا تختص بمتحرك . ولا بجهة ولون مطلق ، لا يكون أبيض ولا أسود ، ولا غير ذلك من الألوان المعينة . فإذا قدر حركة مطلقة لا تختص بمتحرك معين كان وجودها فى الخارج ممتنعاً . وأما الحركات المتعاقبة ، فوجود الكلى فيها هو وجود تلك الأفراد ، كما إذا وجد عدة أناسٍ فوجود

الإنسان الكلي هو وجود أشخاصه ، ولا يحتاج أن يثبت للكلي في الخارج وجوداً غير وجود أشخاصه ، بل نفس وجود أشخاصه / هو ٣٠/٣ وجوده .

ومعلوم أنه إذا أريد بوجود الكلي في الخارج وجوداً أشخاصه لا ينازع فيه أحد من العقلاء ، وإن كانوا قد يتنازعون في أن الكلي المطلق لا بشرط ، وهو الطبيعي : هل هو موجود في الخارج ، أم لا ؟ وحينئذ فرادهم بوجود الحركة الكلية في الخارج هو وجود أفرادها المتعاقبة شيئاً بعد شيء ؛ فكل فرد مسبوق بالغير ، وليس هذا الجنس المتعاقب الذي يوجد بعضه شيئاً فشيئاً بمسبوق بالغير .

وإن شئت قلت : لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج ، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كلياً ، وهذا هو الكلي الطبيعي ، وهو المطلق لا بشرط ، كسمى الإنسان لا بشرط ، فإنه يوجد في الخارج ، لكن معيناً مشخصاً ، وتوجد أفرادها إما مجتمعة وإما متعاقبة ، كتعاقب الحوادث المستقبلية ، فوجود الحركات المعينة كوجود سائر الأشياء المعينة ، ووجود مسمى الحركة كوجود سائر المسميات الكلية ، والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً ، لا يوجد مجتمعاً .

فإن قال القائل « مسمى الحركة ليس بموجود في الخارج على وجه الاجتماع ، كما يوجد من أفراد الإنسان » فقد صدق ، وإن قال « إنه لا يوجد شيئاً فشيئاً » فهذا ممنوع . ومن قال ذلك لزمه أن لا يوجد في الخارج حركة أصلاً ، لا متناهية ولا غير متناهية ، وهذا مخالف للحس والعقل . وقد / تظن ابن سينا لهذا الموضع ، وتكلم في وجود الحركة ٣١/٣

بكلام له ، وقد نقله عنه الرازي وغيره ، وقد تكلمنا عليه وبيننا فساده فيما سيأتي إن شاء الله .

قال الآمدي^(١) : « وباقى الوجوه فى الدلالة ما ذكرناه^(٢) فى امتناع حوادث غير متناهية فى إثبات واجب الوجود ، وقد ذكرت^(٣) فلا حاجة إلى إعادتها » .

وهو قد ذكر قبل ذلك فى امتناع مالا يتناهى أربعة طرق ، فزيّفها واختار طريقاً خامساً ، الأول^(٤) : التطبيق ، وهو أن يقدر جملة « فلو كان ما قبلها^(٥) لا نهاية له ، فلو فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ، ولتكن الزيادة عشرة مثلاً ، فالجملة الأولى : إما أن تكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة عليها^(٦) ، أو أزيد ، أو أنقص . والقول المساواة والزيادة محال ؛ فإن الشيء^(٧) لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ، ولا أزيد . وإن كانت الجملة الأولى ناقصة بالنظر إلى الجملة الثانية ، فمن المعلوم أن التفاوت بينهما إنما هو بأمر متناهٍ ، وعند ذلك

(١) فى كتابه « أبكار الأفكار » ٣٣٩/٢ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٤ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام ، رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار الأفكار : ما ذكرناها .

(٣) أبكار الأفكار : وقد عرفت .

(٤) الكلام التالى لخص فيه ابن تيمية ماجاء فى أبكار الأفكار ج١ ، ص ١٤٤-١٤٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) حيث قال الآمدي : « أما على رأى الفيلسوف فلأنهم قالوا : لو فرضنا عللاً ومعلولات لا نهاية لها فلنا (فى نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا ، وهو تحريف) أن نفرض الوقوف على الواحد منها) ... »

(٥) أبكار : ماقبله .

(٦) أبكار : مع فرض الزيادة المتناهية عليها .

(٧) أبكار : القول بالمساوات والزيادة محال (فى نسخة رقم ١٦٠٣ : مع) وهو اختصار) إذ الشيء .

فالزيادة لا بد أن يكون لها نسبة^(١) إلى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي .

ومحال أن يحصل بين ماليسا^(٢) بمتناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين .

وأيضاً فإنه إذا كانت^(٣) إحدى الجملتين أزيد من الأخرى بأمر مُتناهٍ ، فليطبق بين الطرفين الآخرين ، بأن تأخذ من الطرف الأخير من إحدى^(٤) الجملتين / عدداً مفروضاً ، ومن الأخرى^(٥) مثله ، وهلمَّ ٣٢/٣ جراً ، فإما أن^(٦) يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فيلزم منه مساواة الأنقص للأزيد في كلا^(٧) طرفيه : وهو محال . وإن قصرت^(٨) الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت ، والزائدة^(٩) إنما زادت على الناقصة بأمر مُتناهٍ ، وكل ما زاد على المتناهي بأمر متناهٍ فهو متناهٍ .

قال^(١٠) : « وهذا لا يستقيم لا على قواعد الفلاسفة ، ولا على قواعد المتكلمين .

(١) أبكار : لا بد وأن يكون له نسبة .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما ليس .

(٣) أبكار : المتناهيين فإذا كانت .

(٤) أبكار : فلتطبق بين الطرفين الآخرين بأن تأخذ من الطرف من إحدى .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ومن الآخر .

(٦) أن : ساقطة من أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) .

(٧) ق : في كل ، وهو خطأ .

(٨) ق ، م : وإن فرضت ، والمثبت عن (هـ) ، أبكار .

(٩) ق ، م : والزيادة .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في أبكار الأفكار ، ص ١٤٥-١٤٦ (نسخة رقم ١٩٥٤ ، ص

أما الفلاسفة فإنهم قضوا بأن كل ماله ترتيب وضعي^(١) كالأبعاد والامتدادات ، أو الترتيب الطبيعي^(٢) وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات ، فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل ، وما سوى ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان أو [هي] على التعاقب^(٣) والتجدد كالأزمنة والحركات الدورية ، فإن مذكروه - وإن استمر لهم فيما قضوا فيه^(٤) بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا فيه^(٤) بعدم النهاية ، وعند ذلك فلا بد من بطلان أحد الأمرين : إما الدليل إن كان اعتقادهم^(٥) عدم النهاية حقا ، وإما اعتقاد عدم النهاية^(٦) إن كان الدليل حقا ؛ لاستحالة الجمع .

قال^(٧) : « وليس لما يذكره الفيلسوف من جهة الفرق / بين العلل والمعلومات والأزمنة والحركات قدح في الجمع ، وهو قوله : إن مالا ترتيب له وضعاً^(٨) ، ولا آحاده موجودة معا - وإن كان ترتيبه^(٩) »

(١) أبكار : إلا أن هذا مما لا يستقيم على موجب عقايدهم وتحقق قواعدهم حيث أنهم قضوا بأن كل ماله الترغب الوضعي (في نسخة رقم ١٩٥٤ : الوصفي) .

(٢) ق ، م : أو ترتيب طبيعي ، أبكار : أو الترتيب الطبيعي .

(٣) أو هي على التعاقب : كذا في (هـ) وفي (أبكار) وفي (ق) : وهي على التعاقب ، وفي (م) : أو على

التعاقب .

(٤) أبكار : فيما قضوا عليه .

(٥) أبكار : إن كان اعتقاد .

(٦) أبكار : وإما عدم النهاية .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ح ١ ص ١٤٦ - ١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ط ٢٢ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٨) أبكار : إن مالا ترتب له وصفاً .

(٩) أبكار : ترتيبه .

طبيعياً - فلا يمكن فرض جواز قبوله الانطباق ، وفرض الزيادة والنقصان فيه ، بخلاف مقابله ؛ لأن المحصل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأضلاع ، وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس ^(١) إلا من جهة إفضائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ماليسا بمتناهيين ^(٢) ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من ^(٣) البعد المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض ، وعند ذلك فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة ^(٤) من أعداد الحركات والنفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها ، وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، وإذ ذلك فالحدود ^(٥) المستعملة في القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق .

وأيضاً ، فليس ^(٦) كل جملتين تفاوتتا بأمر متناه تكونان متناهيين ^(٧) ، فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها ، وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني بأمر متناهٍ ، وهذه الأمور - وإن كانت تقديرية ذهنية - فلا خفاء أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في

(١) ليس : ساقطة من نسخة الأبيكار (رقم ١٩٥٤) .

(٢) أبيكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : بين ليسا متساويين ؛ أبيكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : بين ليسا

بمتناهيين .

(٣) من : ساقطة من «أبيكار» .

(٤) أبيكار : على جملته .

(٥) أبيكار : والحدود .

(٦) أبيكار : فإنه ليس .

(٧) أبيكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : يكون متناهيين ؛ أبيكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكونان متناهيين .

٣٤/٣ الأمور الموجودة بالفعل ، فلا تتوهم (١) الفرق واقعا / من مجرد هذا الاختلاف .

والقول بأن مازادت به إحدى الجملتين [على الأخرى] (٢) لا بد وأن تكون (٣) له نسبة إلى الثاني غير مسلم ، ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي إليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه .

قال (٤) : « وأما المتكلم فله في إبطال القول بعدم النهاية طرق ، الأول (٥) : ما أسلفناه من الطريقة المذكورة ، ويلزم عليه ما ذكرناه ، ماعدا التناقض اللازم للفيلسوف من (٦) ضرورة اعتقاد عدم النهاية ، (٧) فيما ذكرناه من الصور ، وعدم اعتقاد المتكلم لذلك ، غير أن المناقضة لازمة للمتكلم من جهة اعتقاده عدم النهاية (٧) في معلومات الله تعالى ومقدوراته ، مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب (٨) النهاية فيها . »

طرق المتكلمين في
إبطال القول بعدم
النهاية : الأول .

قال (٩) : « وما يقال : من أن المعنى يكون (١٠) المعلومات

(١) أبتكار : فلا يتوهم .

(٢) على الأخرى : ساقطة من (ق) ، (م) ، وأثبتها عن (هـ) ، أبتكار .

(٣) أبتكار : وأن يكون .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، في : أبتكار الأفكار ، ج١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبتكار : الأول .

(٦) من : ساقطة من « أبتكار » :

(٧-٧) : ساقط من الأبتكار (من النسختين) .

(٨) أبتكار : وجود .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبتكار الأفكار ، ح١ ، ص١٤٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(١٠) أبتكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تكون ، أبتكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لتعلقه ^(١) بما يصح ^(٢) أن يُعلم ،
 وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد ، وما يصح أن يُعلم
 ويُوجد غير متناه ^(٣) ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات
 الإمكانية ، وذلك مما لا يمتنع ^(٤) كونه غير متناه ، بخلاف الأمور
 الوجودية ، والحقائق العينية . فلا ^(٥) أثر له في القدر أيضا ، فإن هذه
 الأمور - وإن لم تكن ^(٦) [من] ^(٧) موجودات الأعيان ، [غير] أنها
 متحققة ^(٨) في الأذهان ، ولا يخفى أن نسبة ما فرض استعماله فيما / له ٣٥/٣
 وجود ذهني على نحو استعماله فيما له ^(٩) وجود عيني ^(١٠) .

[قلت ^(١١) : التفريق ^(١٢) بين الشئيين يحتاج إلى ثبوت الوصف الفارق
 وثبوت تأثيره ، والآمدي سلم لهم ^(١٣) الوصف ونازعهم في كونه مؤثرا .
 تعلق ابن تيمية

(١) هـ : للتعلق .

(٢) أبكار : بكل ما يصح .

(٣) أبكار : غير نهاية .

(٤) ق ، م : مما لا يمتنع .

(٥) ق ، م : ولا .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) وإن تكن ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وإن يكن .

(٧) من : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) ق ، م : لكنها متحققة .

(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : فيأله ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : فيأله .

(١٠) بعد كلمة عيني يوجد كلام سقط كله من نسخة (م) وورد في هامش نسخة (ق) غير مرتب (هامش

٣٥/٣ ، هامش ٣٧/٣) وأثبت عن (ق) مع مقابله على (هـ) وقد استفدت منها ترتيب الكلام وتصويب بعض عباراته .

(١١) هـ : قال ابن تيمية : قلت .

(١٢) هـ : والتفريق .

(١٣) لهم : ساقطة من (هـ) .

والتحقيق أن ما ذكره من الوصف متوجه في القدرة ، فإن تعلقها بالمعدوم من باب التجويز ، ^(١) بخلاف العلم فإن فساد تعلقه بالمعدوم ^(٢) ليس من باب التجويز ^(٣) ، فإن المعدوم ^(٤) إذا وُجد ، بل هو معلوم بذلك أن ثمَّ صفة تصلح أن يُعلم بها المعدوم ^(٥) إذا وُجد ، بل هو معلوم قبل وجوده ، بخلاف القدرة فإن تعلقها بالمعدوم معناه أنها صفة صالحة لتعلق المعدوم إذا وُجد ^(٥) .

قلت : وأيضاً ^(٦) فإن قول القائل : المعنى يكون ^(٧) المعلومات والمقدورات غير متناهية هو صلاحية العلم والقدرة للتعلق ، وهو وإن سلّم في القدرة ، فلا يُسلّم في العلم ، فإن الكلام ليس هو في إمكان العلم بها، بل في العلم الذي يُقال إنه علم موجود أزلّ متعلق بما لا نهاية له ، وهذا أمر موجود .

وعن هذه الشبهة صار طائفة من النظّار إلى استرسال العلم على آحاد نوع العرّض ، كما قاله أبو المعالي ، وحكى ذلك عن أبي الحسين البصرى وداود الجواربي ^(٨) .

(١-١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ق : بالمعلوم ، والكلمة ليست في (هـ) ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٣) ق : المعلوم ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ق : المعلوم ، وفي (هـ) كتبت الكلمة « المعلوم » ثم بدت كأنها صوتت إلى « المعلوم » ، وأرجو أن يكون ما أثبتته هو الصواب .

(٥) ق : تتعلق بالمقدور إذا وجد .

(٦) ق : قلت أيضاً ؛ هـ : وأيضاً .

(٧) عبارة « المعنى يكون » ليست في (هـ) .

(٨) ق : وداود الخوارزمي . وقال ابن حجر عن داود الجواربي في لسان الميزان (٤٢٧/٢) : « رأس في

الرافضة والتجسيم من مرامى جهنم . قال أبو بكر بن أبي عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجواربي =

قال أبو المعالي : « الأجسام جنس واحد ، والأعراض أجناسها محصورة ، وأفراد الجنس غير محصورة » قال : « فلا يجوز وجود أجناس لا تتناهى ، لأنه يجب حينئذ ^(١) وجود مالا يتناهى في العلم ، والدليل دال على نفي النهاية في هذا وهذا » ^(٢) . قال : « وأما آحاد الأعراض فإن العلم يسترسل عليها استرسالاً ، وأما الجواب بصلاحيته التعلق فهو جواب الشهرستاني ونحوه » .

قال ^(٣) : « الطريق الثاني - يعنى في بيان امتناع مالا نهاية ^{الثاني} له ^(٤) - قوله : لو وجد ^(٥) أعداد لا نهاية لها لم تخل ^(٦) : إما أن تكون شفعا أو وتر ، أو شفعا ووترا معا ، أو لا شفعا ولا وترا ^(٧) ، فإن كانت شفعا فهي تصوير وتر زيادة واحد ، وإن كانت ^(٨) وترا فهي تصوير شفعاً بزيادة واحد ، وإعواز ^(٩) الواحد لما لا يتناهى محال ، وإن

والمرسئى كافران ، وذكر ابن حجر أن داود لا تعلم له رواية للحديث . وذكر ابن الأثير في « اللباب في تهذيب الأنساب » ٢٩١/٢ ما قال السمعاني عن داود وهو : « وعنه (أى عن هشام بن سالم الجواليقي) أخذ داود الجوارى قوله إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية ، وانظر عن داود الجوارى ومذهبه في التجسيم : الملل والنحل ١/١٦٧ ، الفرق بين الفرق ، ص ١٤٠ ، التبصير في الدين ، ص ٧١ ، الانتصار للخطا ، ص ٥٤ ، تليس لابن الجوزى ، ص ٨٧ ، أصول الدين لابن طاهر ، ص ٧٤ .

(١) هـ : لأنه حينئذ يجب .

(٢) هـ : والدليل الدال على نفي النهاية بنى النهاية في هذا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبكار الأفكار ح ١ ، ص ١٤٧-١٤٨ . (نسخة رقم ١٩٥٤) =

ظ ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الجملة المعترضة زيادة من ابن تيمية ليست في « أبكار » .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لو وجدت .

(٦) أبكار : لم يخل .

(٧) أبكار : أو لا شفعا ولا وترا .

(٨) أبكار : فإن كانت .

(٩) أبكار : وإعزال .

كانت شفعا ووترا فهو محال^(١) ؛ لأن الشفع ما يقبل الانقسام
بمتساويين ، والوتر غير قابل لذلك ، والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك
وغير قابل له معا^(٢) ، وإن لم يكن شفعا ولا وترا ، فيلزم منه وجود
واسطة بين النفي والإثبات ، وهو محال ، وهذه المحالات إنما لزم من
القول بعدد لانهاية له ، فالقول به محال .

قال^(٣) : « وهو من النمط الأول في الفساد^(٤) ، لوجهين :
الأول : قد لا نسلم استحالة الشفعية أو / الوترية^(٥) فيما لا نهاية له ؛
والقول بأن مالا يتناهي لا يعوزه الواحد الذي به يصير شفعا^(٦) . إن كان
وترا أو وترا إن كان شفعا ، فدعوى مجردة ، ومحض استبعاد لا دليل
عليه .

الوجه الثاني : أنه يلزم عليه عقود الحساب ، ومعلومات الله
[تعالى]^(٧) ومقدوراته ، فإنها غير متناهية إمكانا ، مع إمكان إجراء^(٨)
الدليل المذكور فيها .

قلت : ولقائل أن يقول : أما الوجه الأول فضعيف ؛ فإن كون مالا
تعليق ابن تيمية

(١) أبكار : وهو محال .

(٢) معا : ساقطة من أبكار .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في : أبكار الأبكار ، ج ١ ، ص ١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ٢٢
(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : في الفساد الأول .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : الأول أنه قد لا يتم استحالة الشافعية والوترية ، أبكار (نسخة رقم ،

١٦٠٣) : الأول أنه قد لآتم استحالة الشفعية والوترية .

(٦) أبكار : والقول بأن مالا لانهاية له لا يعوزه الواحد الذي يصير به شفعا .

(٧) تعالى : ساقطة من (ق) ، (م) .

(٨) أبكار : أجزاء ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

يتناهى مُعَوِّزًا للواحد كالمعلوم فسادَه بالضرورة ، بل يمكن أن يقال :
 مالا يتناهى لا يمكن أن يكون لاشفعا ولا وترا ؛ لأن الشفع والوتر نوعا
 جنس العدد المحصور الذى له طرفان : مبدأ ، ومنتهى . فأما إذا قدر
 مالا مبدأ له ولا منتهى له فليس عددا محصورا ؛ فلا يكون شفعا ولا
 وترا ، كما يقوله المسلمون وغيرهم من أهل الملل فيما يحدثه الله تعالى فى
 المستقبل من نعيم الجنة : إنه لا شفع ولا وتر .

وهذا أيضا قول الفلاسفة الطبيعية والإلهية : إن مالا نهاية له لا
 يكون شفعا ولا وترا ؛ وذلك أن مالا نهاية له ليس له طرفان . والشفع :
 ما يقبل الانقسام بقسمين متساويين ، وهذا إنما يعقل فيما له طرفان
 منتهيان ، وإذا لم يمكن أن يكون شفعا لم يمكن أن يكون وترا .

وأما عقود الحساب فالمقدر منها فى الذهن محصور متناهٍ ، وما لا
 يتناهى لاتقدره الأذهان ، بل كل ما يضعفه الذهن من عقود الحساب
 فهو متناهٍ ، والمراتب فى / نفسها متناهية ، ولكن إحدى^(١) المرتبتين لو ٣٧/٣
 وجدت أفرادها فى / الخارج لكانت أكثر من الأولى ، وليس ذلك ٣٨/٣
 تفاوتاً فى أمور موجودة ، لا فى الأذهان ولا فى الأعيان .

قال أبو الحسن الآملى^(٢) : « الطريق الثالث : أنه لو وجد أعداد الثالث
 لا نهاية لها ، فكل واحد منها محصور بالوجود ، فالجملة محصورة
 بالوجود ، ومالا يتناهى لا ينحصر بجاصر . »

(١) هـ : أحد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج١ ، ص١٤٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢ (نسخة رقم

قال^(١) : « وهو أيضاً فاسد لثلاثة أوجه :

الأول : لانسلم^(٢) أن الوجود زائد على الموجود^(٣) ، حتى يقال :
يكون الوجود حاصراً له ، بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على
ما يأتي .

الثاني : وإن كان زائداً^(٤) على كل واحد^(٥) من آحاد الجملة ، فلا
نسلم^(٦) كونه حاصراً ، بل عارض مقارن لكل واحد^(٧) من الآحاد ،
والمعارض المقارن للشيء لا يكون حاصراً له .

الثالث : سلمنا أن الوجود حاصر لكل واحد من آحاد الجملة ،
ولكن^(٨) لانسلم أن الحكم على الآحاد يكون حكماً على الجملة ، ولهذا
يصدق أن يُقال لكل واحد من آحاد الجملة : إنه جزء الجملة ، ولا
يصدق على الجملة أنها جزء الجملة .»

ولقائل أن يقول : في إفساد هذا الوجه أيضاً : قول القائل « إنه
محصور في الوجود » أيريد به أن هناك سوراً موجوداً حصراً ما يتناهى أو
ملا يتناهى^(٩) بين طرفيه ، أم يريد به أنه موصوف بكونه موجوداً ؟ فإن

تعلق ابن تيمية

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، حا . ص ١٤٨-١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٢- ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنا لا نسلم .

(٣) أبكار : على الماهية .

(٤) أبكار : وإن كان الموجود زائداً .

(٥) أبكار : على كل واحد واحد .

(٦) أبكار : ولانسلم .

(٧) أبكار : لكل واحد واحد .

(٨) أبكار : لكن .

(٩) هـ : وملا يتناهى .

أراد الأول فهو باطل ؛ فإنه ليس للموجودات شيء خارج عن الموجودات يحصرها . سواء قيل : إنها متناهية أو غير متناهية ، وإن قيل : إن كل واحد مما لايتناهى من الموجودات هو / موجود ؛ فهذا ٣٩/٣ حق .

فإذا سمى المسمى هذا حصراً كان هذا إطلاقاً لفظياً ، وكان قوله حينئذ « مالا يتناهى لا يكون محصوراً » بمنزلة قوله « لا يكون موجوداً » وهذا محل النزاع ، فقد غير العبارة ، وصادر على المطلوب . ثم مالا يتناهى فى المستقبل موجود باتفاق أهل الملل وعامة الفلاسفة ، ولم يتنازع فى ذلك إلا من شذ كالجهم وأبى الهذيل ونحوهما ممن هو مسبوق بإجماع المسلمين ، محجوج بالكتاب والسنة ، مخصوم بالأدلة العقلية ، مع مخالفة جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وهو مع هذا محصور بالوجود ، كما أن مالا يتناهى فى الماضى محصور بالوجود ، لكنهم يفرقون بأن الماضى دخل فى الوجود ، بخلاف المستقبل ، ومنازعوهم يقولون : الماضى دخل ، ثم خرج ، فصارا جميعاً معدومين ، والمستقبل لم يدخل فى الوجود ، وهو تفریق صورى ، حقيقته أن الماضى كان وحصل ، والمستقبل لم يحصل بعد .

فيقال لهم : ولم قلت : إن كل ما حصل وكان يمتنع أن يكون دائماً لم يزل ؟ وهو وإن كان متناهما من الجانب الذى يلينا فالمستقبل أيضاً متناهٍ فى هذا الجانب ، وإنما الكلام فى / الطرفين الآخرين . ٤٠/٣

وأيضاً فالحوادث الماضية عُدِمَت بعد وجودها ، فهى الآن معدومة ، كما أن الحوادث المستقبلية الآن معدومة ، فلا هذا موجود ،

ولا هذا موجود الآن ، وكلاهما له وجود في غير هذا الوقت ، ذلك في الماضي ، وهذا في المستقبل ، وكون الشيء ماضيا ومستقبلا أمر إضافي بالنسبة إلى ما يقدر متأخراً عن الماضي ومتقدما على المستقبل ، وإلا فكل ماض قد كان مستقبلا ، وكل مستقبل سيكون ماضيا ، كما أن كل حاضر قد كان مستقبلا ، وسيصير ماضيا .

الرابع . **قال الآمدي^(١) :** « الطريق الرابع : أنه لو وجد مالا يتناهى^(٢) ، فما من وقت يقدر إلا وهو مُتناهٍ في ذلك الوقت ، وانتهاء مالا يتناهى محال^(٣) . »

قال^(٤) : « وهو أيضا غير سديد ؛ فإن الانتهاء من أحد الطرفين - وهو الأخير - وإن سلمه^(٥) الخصم ، فلا يوجب النهاية في الطرف الآخر . ثم يلزم عليه عقود الحساب ، ونعيم أهل الجنة ، وعذاب أهل النار ، فإنه وإن كان متناهيا من طرف الابتداء فغير مُتناهٍ إمكانا في طرف الاستقبال . »

تعليق ابن تيمية **قلت :** هذا الوجه من جنس الوجه السادس الذي ذكره الرازي^(٦) ، وهو أنه : « لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية كان

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ١- ، ص ١٤٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أنه لو وجد (في نسخة رقم ١٩٥٤ : لو وجدت) علل ومعلولات لانهائية لها .

(٣) أبكار : فما من وقت يقدر إلا والعلل والمعلولات متتية إليها وانتهاء مالا نهاية لها محال .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة في نفس الموضعين .

(٥) أبكار : ولو سلمه .

(٦) في « الأربعين في أصول الدين » عند الكلام على المسألة الرابعة « في أن الله تعالى قديم أزلي باقٍ

سرمدي » ولعل الصواب القول : من جنس الوجه الثاني الذي ذكره الرازي ، وانظر الأربعين ، ص ٩٣ .

وجود اليوم موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له ، وانقضاء مالا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال^(١) .

وقد اعترض عليه الأرموى^(٢) بما اعترض به هو وغيره ، بأن انقضاء مالا نهاية له محال .

وأما / انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع ، وهو من جنس جواب ٤١/٣ الآمدي ؛ فإن الانتهاء الذي يسلمه الخصم هو من أحد الطرفين دون الآخر ، والآخر هو الابتداء . وقد تقدم ذلك .

ثم قال الآمدي^(٣) : « والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل^(٤) واحد منها ممكناً على ما وقع به الفرض ، فهي : إما متعاقبة ، وإما معاً^(٥) ، فإن كانت متعاقبة فقد قيل : إن ذلك محال ، لوجه ثلاثة^(٦) .

الأول : أن^(٧) كل واحد منها يكون مسبوقة بالعدم ، والجملة مجموع الآحاد ، فالجملة مسبوقة^(٨) بالعدم ، وكل جملة مسبوقة

(١) عبارة الرازي في الأربعين ، ص ٩٣ : « إنه إن كان يتوقف حصول اليوم على أن ينقضى قبله مالا نهاية له ، وانقضاء غير المتناهي محال ، والموقوف على المحال محال » .

(٢) في لباب الأربعين ، ظ ٣٠ .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ١٤٩-١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : لكل ، وهو خطأ .

(٥) أبكار : فهي إما متعاقبة أولاً .

(٦) أبكار : لثلاثة أوجه .

(٧) أبكار : هو أن .

(٨) أبكار : فالجملة تكون مسبوقة .

بالعدم ، فلوجودها أول تنتهى إليه ^(١) ، وكل ما لوجوده أول ينتهى إليه فالقول بكونه غير مُتناهٍ محال .

الثانى : أن ^(٢) كل واحد منها يكون مشروطا فى وجوده بوجود علته قبله ، ولا يوجد حتى توجد علته ، وكذلك ^(٣) الكلام فى علته بالنسبة إلى علتها ، وهلمَّ جراً .

فإذا قيل بعدم النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود ، فلا وجود لواحد منها . وهذا كما إذا ^(٤) قيل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهم ، فإنه لَمَّا كان إعطاء الدرهم مشروطا بإعطاء درهم قبله ، وكذلك فى إعطاء كل درهم يفرض إلى غير النهاية ؛ كان الإعطاء محالا .

الثالث : هو أن القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر إلى ^(٥) تأثير العلة بعد عدمها فى معلولها ^(٦) ، وتأثير المعدوم فى الموجود محال . قال ^(٧) : « وهذه الحجج مما لا مثبت لها ^(٨) .

أما الأولى فلأنه لا يلزم من سبق / العدم على كل واحد من الآحاد ٤٢/٣

(١) أبكار : ينتهى إليه .

(٢) أبكار : هو أن .

(٣) أبكار : فلا يوجد حتى توجد علته وكذا .

(٤) إذا : ساقطة من « أبكار » .

(٥) أبكار : يجر إلى .

(٦) أبكار : تأثير العلة فى معلولها بعد عدمها .

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة فى : أبكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٥٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٨) أبكار : وهذه الحجج مما لا مثبت لها ، وهو تحريف . وفى (هـ) : وهذه الحجج مما لا مثبت لها .

سَبَّه على الجملة [فإن الحكم على الآحاد لا يلزم أن يكون حكماً على الجملة] ^(١) كما سبق تحقيقه ^(٢) .

وأما الثاني ^(٣) فإنما يلزم أن لو كان ماتوقف عليه الموجود ^(٤) وهو شرط في الوجود غير موجود ^(٥) ، كما في المثال المذكور . وأما إن كان موجوداً فلا يلزم امتناع وجود المشروط . والقول بأن الشرط غير موجود محل النزاع ، فلا تقبل الدعوى به من غير دليل .

وأما الثالثة فإنما تلزم أيضاً أن ^(٦) لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته ، وليس كذلك ، بل معناه : وجود المعلول مترخياً ^(٧) عن وجود علته مع بقاء علته موجودة إلى حال وجوده ، وبقاؤه ^(٨) موجوداً ^(٩) بعد عدم علته ، وكذلك في كل علة مع معلولها ، وذلك لا يلزم منه تأثير المعدوم في الموجود ، ولا أن تكون العلل والمعلولات موجودة معاً ، وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار .

قال ^(١٠) : « والأقرب في ذلك أن يُقال : لو كانت العلل والمعلولات

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (م) ، وهو في (ق) وفي « أبكار » .

(٢) تحقيقه : ساقطة من « أبكار » .

(٣) أبكار : وأما الثانية .

(٤) هـ ، أبكار : الوجود .

(٥) أبكار : وغير موجود .

(٦) أبكار : فإنما يلزم أن لو (وكلمة يلزم غير منقوطة في هـ) .

(٧) أبكار : بل معناه وجوده المعلول مترخياً .

(٨) وبقاؤه : كذا في (هـ) وفي « أبكار » . وفي (ق) ، (م) : وبقائه .

(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : موجود ، وهو خطأ .

(١٠) بعد كلامه السابق مباشرة في أبكار الأفكار ، جـ ص ١٥٠-١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٢٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

متعاقبة ، فكل واحد منها حادث لا محالة . وعند ذلك فلا يخلو^(١) : إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأزل لا يكون مسبقاً بالعدم . والحادث مسبق بالعدم ، فلو كان شيء منها في الأزل لكان مسبقاً^(٢) بالعدم ضرورة كونه حادثاً ، وغير حادث ضرورة كونه أزلياً^(٣) ، وإن كان الثاني فجملة العلل / والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة أن^(٤) لا شيء منها في الأزل ، ويلزم من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه ، وهو المطلوب .»

تعلق ابن تيمية . قلت : هذا الوجه هو الوجه الثالث الذي ذكره الرازي ، حيث قال^(٥) : « إما أن يقال : حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، أو لم يحصل ، فإن لم يحصل في الأزل شيء من هذه الحركات^(٦) وجب أن يكون^(٧) لمجموع هذه الحركات والحوادث بداية وأول ، وهو المطلوب . وإن حصل في الأزل شيء من هذه الحركات ، فتلك الحركة الحاصلة في الأزل إن لم تكن مسبوقة بغيرها كانت تلك الحركة أول الحركات ، وهو المطلوب ، وإن كانت مسبوقة بغيرها لزم أن يكون الأول^(٨) مسبقاً بغيره ، وهو محال .»

(١) ق ، م : لا يخلو .

(٢) ق ، م : فلو كان شيء منها في الأزل مسبقاً لكان مسبقاً . والثبت عن (هـ) و «أبكار» .

(٣) أبكار : وغير مسبق بالعدم ضرورة كونه أزلياً .

(٤) أبكار : أنه .

(٥) ق : الأربعين في أصول الدين ص ١٤ عند كلامه على البرهان الثالث في إثبات حدوث الأجسام .

(٦) الأربعين : من هذه الحركات والحوادث .

(٧) الأربعين : أن تكون .

(٨) الأربعين : الأزل .

اعترض الأرموي وقد اعترض أبو الثناء الأرموي على هذا (١) بأنه « ليس شيء من (٢) الحركات الجزئية أزلياً ، بل كل واحدة منها حادثة ، وإنما القديم الحركة الكلية بتعاقب (٣) الأفراد الجزئية ، وهي ليست مسبقة بغيرها ، فلا يلزم (٤) أن يكون لكل الحركات الجزئية أول » .

وبيان هذا الاعتراض - فيما ذكره الآمدي - أن يُقال : قوله « إما أن يقال بوجود شيء منها في الأزلى ، أو لا وجود لشيء منها في الأزلى » جوابه : أنه ليس شيء بعينه موجوداً في الأزلى ، ولكن الجنس لم يزل متعاقباً ، وحينئذ يندفع ما ذكره على التقديرين : أما الأول فإنه قال : لو كان شيء منها موجوداً في الأزلى لكان مسبوقاً / بالعدم غير مسبوق ٤٤/٣ بالعدم ، وهذا إنما يلزم إذا قيل في واحد من الحوادث المتعاقبة : إنه قديم أزلى ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما التقدير الثاني ، فقوله : « وإن كان الثاني ، فقول القائل : العلل والمعلومات المتعاقبة أو غيرها من الحوادث المتعاقبة تكون مسبقة بالعدم » (٥) إنما يلزم إذا قيل : إن جنسها ليس بقديم ولا أزلى ، وهذا محل النزاع .

وحقيقة الأمر أن قول القائل : « إما أن يقال بوجود شيء منها في

(١) في لباب الأربعين ، ص ٨ .

(٢) لباب الأربعين : ولقائل أن يقول ليس شيء من .

(٣) لباب الأربعين : يتعاقب ، وهو تحريف .

(٤) لباب الأربعين : ولم يلزم .

(٥) عبارة الآمدي التي سبقت قبل قليل هي : « وإن كان الثاني فجملة العلل والمعلومات مسبقة بالعدم

الأزل ، أو لا وجود لشيء منها في الأزل » معناه : إما أن شيئا منها قديم أزلي ، أو ليس شيء منها قديما أزليا . وهذا اللفظ محتمل ، فإن أراد به أن واحداً من الحوادث المتعاقبة يكون قديما أزليا ، فهذا لا يقولونه ، وإن أراد أن جنسها لم يزل يحدث شيئا بعد شيء ، وأنه لا أول للجنس ، بل الجنس قديم أزلي ، فهذا هو الذى يقولونه . وحينئذ فلا يلزم من نفي الأزلية عن واحد نفيها عن الجنس .

وذلك أن معنى الأزل ليس هو شيئا له ابتداء محدود حتى يُقال : هل حصل شيء منها في ذلك المبدأ المحدود ؟ بل معنى الأزل هو معنى القدم ، ومعناه : مالا ابتداء لوجوده ، ولا يُقدَّرُ الذهن غايةً إلا كان قبل تلك الغاية ، فإذا قال القائل : « هل وجد شيء من هذه الحوادث في الأزل » كان معناه : هل منها قديم لا أول لوجوده لم يزل موجودا ؟

والمثبت لذلك إنما يقول : لم يزل الجنس موجودا شيئا بعد شيء ،

كما يقوله المسلمون / وجمهور الناس غيرهم في الأبد ، فيقولون : إنه لا يزال جنس الحوادث يحدث شيئا بعد شيء ، فلو قال القائل : « الحوادث المنقضية لا تكون أبدية ولا تكون فيما لا يزال ؛ لأنه إما أن يوجد شيء منها في الأبد ، أو لا وجود لشيء منها في الأبد ؛ فإن كان الأول فهو ممتنع ؛ لأن الأبدى لا يكون منقضيا ، بل لا يزال موجودا ، وإن كان الثانى فجملة المنقضيات ملحوقه بالعدم ، وما كان ملحوقا بالعدم لم يكن أبديا ؛ لأن الأبدى هو مالا يلحقه العدم ، كما أن الأزلى مالا يسبقه العدم » كان الجواب عن قول هذا القائل بأن يُقال : الأبدى

هو جنس الحوادث المنقضية ، لا واحد واحد منها . والجنس لا يلحقه العدم وإن لحق آحاده ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَالَةٌ مِنْ نَفَادٍ ﴾ [سورة ص : ٥٤] وقال تعالى : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] فالدائم : هو الجنس ، وكذلك الذى لا نفاذ له هو الجنس ، لا كل واحد من أعيان الرزق والمأكولات .

وقد أورد الآمدى على نفسه سؤالاً وأجاب عنه ، فقال^(١) : « قولكم : إن لم يوجد شيء منها في الأزل فلها أول وبداية ؛ فنقول : لا يلزم من كون كل واحدٍ من العلل والمعلولات غير موجود^(٢) في الأزل أن تكون الجملة غير أزلية ؛ فإنه لا يلزم من الحكم على الآحاد أن يكون حكماً على الجملة ، بل جاز أن يكون كل واحدٍ من آحاد الجملة غير أزلى ، والجملة أزلية ، بمعنى تعاقب آحادها^(٣) إلى غير النهاية » .

وقال في الجواب عن هذا^(٤) : « قلنا : إذا كان كل واحد من / الآحاد لا وجود له في الأزل ، وهو بعض الجملة ؛ فليس بعض من ٤٦/٣ أبعاض الجملة يكون موجوداً في الأزل ، وإذا^(٥) لم يكن شيء من الأبعاض موجوداً في الأزل ، فالجملة غير موجودة في الأزل^(٦) فإنه لا وجود للجملة دون وجود أبعاضها » .

(١) بعد كلامه السابق بصفحات قليلة في : أبنكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبنكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : غير موجودة .

(٣) أبنكار : بمعنى تطلعت آحادها ..

(٤) بعد كلامه السابق بصفحات في : أبنكار الأفكار ، ج١ ، ص ١٦٧-١٦٨ = ص ٢٦ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٥) أبنكار : فإذا .

(٦) ما بين المقوفتين ساقط من (ق) ، (م) ، (هـ) ، وزدته من نسختي «أبنكار» ليتضح المعنى .

تعلق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : قوله : « لا وجود للجمله دون وجود أبعاضها » أي معنى به وجود أبعاضها معها ؟ أو وجود أبعاضها ولو كانت متعاقبة ؟

أما الأول فلا يصح ؛ لأن ما فرض متعاقباً لا يمكن أن تكون أبعاضه موجودة معه ، وليس له وجود مجتمع في زمن واحد ، حتى يمكن اجتماع أبعاضه معه ، بل وجود أبعاضه - وهو متعاقب مع جملته - جمع بين التقيضين .

وإن عني به وجود أبعاضها كيفما كان ، فيقال له : هذا صحيح ، والمتفق إنما هو وجود شيء من أبعاضها في الأزل ، ولا يلزم من انتفاء كون الواحد من أبعاضها قديماً أزلياً^(١) أن لا يكون موجوداً ، فإذا كان وجود الجملة موقوفاً على وجود أبعاضها فوجود أبعاض المتعاقب ممكن ، وإن قال^(٢) : « إن وجود الجنس المتعاقب الذي هو قديم أزلي أبدي موقوفٌ على كون الواحد من آحاده^(٣) قديماً أزلياً أو أبدياً » فهذا محل التزاع .

فتبين أن الجواب فيه مغلطة ، وحقيقة الجواب أنه يجب الحكم على الجملة بما يحكم به على أفرادها^(٤) ، وقد بين^(٥) هو وغيره فساد هذا

(١) عند كلمة « أزلياً » تبدأ المقابلة مع نسختي (ص) . (ط) كما بينت في مقدمة الكتاب ، كما تبدأ المقابلة

مع نسخة (ض) ، كما بينت في مقدمة هذا الجزء (الثالث) .

(٢) ص : فوجود أبعاضها المتعاقب وإن قال .

(٣) ص : من آحاده .

(٤) م : على أفرادها ، وهو خطأ .

(٥) في (ض) : يجب الحكم على الجملة بالجملة على . . . وبعدها يياض ثم كتب : وقد بين .

الجواب ، فإنه إذا لم يكن بعض الجملة^(١) أزليا كان ذلك سلباً^(٢) للأزلية عن أفراد الجنس / ، ونفى الأزلية هو^(٣) لحدوث ؛ فيصير ٤٧/٣
معنى الكلام : إذا كان كل واحد من الأفراد أو الأبعاض المتعاقبة
حادثاً وجب أن يكون الجنس المتعاقب حادثاً ، وقد عرف فساد هذا
الكلام^(٤) .

وأبو الحسن الآمدي وغيره أدخلوا هذه المقدمة - أعنى منع العلل
المتعاقبة - في إثبات واجب الوجود ، ولا حاجة بهم إليها ، وهي مبنية
على مقدمتين ، إحداهما : أن العلة قد تتقدم المعلول ، وقد ذكر هو في
كتابه المسمى بـ « دقائق الحقائق » نقيض ما ذكره هنا في كتابه المسمى
« أبكار الأفكار » وذكر في إثبات واجب الوجود هذه الطريقة التي
تقدمت حكايتها عنه ، وقال فيها^(٤) : إن كانت العلل والمعلولات غير
متناهية ، فإما أن تكون متعاقبة^(٥) أو معاً ، لا جائز أن يقال بالأول ؛
إذ قد بينا امتناع الافتراق بين العلة والمعلول فيما تقدم .

والذي قاله فيما تقدم هو أن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة
لمعلوله ، ولا كون المعلول معلولاً ، إلى سبق العدم ، فإن ما كان^(٦) من

(١) عبارة « بعض الجملة » ساقطة من (ض) .

(٢-٢) ساقط من (ض) .

(٣) بيد عبارة : « ونفى الأزلية هو » يوجد نقص واضطراب في نسخة (ص) مع وجود بياض أحيانا .

أما في نسخة (ط) فيوجد بياض في وسط هذه العبارات أحيانا ، وتوجد كلمات كتبت بخط آخر غير خط الناسخ
الأصل ، وفي الهامش أمام هذه العبارات كتب بخط الناسخ الأصل : « آخر ما وجد » .

(٤) الكلام التالي هو تلخيص لما ورد من قبل في ص ٥٣ ٥٥

(٥) ط : فلما متعاقبة .

(٦) ق ، م : فأما ما كان .

المعلولات الوجودية مسبوقة بالعدم : إما أن يكون وجوده بإيجاد العلة له في حال وجوده ، أو في حال عدمه ، لا جائز أن يكون ذلك له في حال عدمه ؛ لامتناع اجتماع الوجود والعدم ، فلم يبق إلا / أن يكون موجداً له في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أن ما قدر له من الوجود غير مستغن عن العلة ، بل يستند إليها ، ولولاها لما كان ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون المعلول وجوده مسبوقة بالعدم ، أو غير مسبوقة بالعدم^(١) .

٤٨/٣

قلت : هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله ، على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لاتنفع الآمدي في هذا المقام ؛ فإن الناس لهم في مقارنة المعلول لعلته التامة والمفعول لفاعله^(٢) ثلاثة أقوال :

تعليق ابن تيمية .

أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلته الثانية .

قيل : يجب أن يقارن الأثر للمؤثر ولتأثيره ، بحيث لا يتأخر الأثر^(٣) عن التأثير في الزمان ، فلا يتعقبه ولا يتراخى عنه ، وهذا قول هؤلاء الدهرية ، القائلين بأن^(٤) العالم قديم عن موجب قديم ، وقولهم أفسد الأقوال الثلاثة ، وأعظمها تناقضاً ، فإنه إذا كان الأثر^(٥) كذلك لزم أن لا يحدث في العالم شيء ؛ فإن العلة التامة إذا كانت تستلزم مقارنة معلولها لها في الزمان ، وكان الرب علة تامة في الأزل - لزم أن يقارنه

(١) كلمة « بالعدم » زيادة في (م) ، (ق) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : والمفعول لفاعله .

(٣) ص ، ط : ولتأثيره يجب أن لا يتأخر الأثر ، وهو تحريف .

(٤) م : إن .

(٥) م : الأمر .

كل معلول ، وكل ماسواه معلول له : إما بواسطة ، وإما بغير واسطة ،
فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء . ٧٤

وأيضاً ، فما يحدث من الحوادث بعد ذلك يفتقر إلى علة تامة مقارنة
له ؛ فيلزم تسلسل علل ، أو تمام علل ومعلولات في آن واحد . وهذا
باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء . وإن قدر أن الرب لم يكن علة
تامة في / الأزل بطل قولهم .

٤٩/٣

وقيل : بل يجب تراخي الأثر عن المؤثر التام ، كما يقوله أكثر أهل
الكلام ، ويلزم من ذلك أن يصير المؤثر مؤثراً تاماً ، بعد أن لم يكن مؤثراً
تاماً ، بدون سبب حادث ، أو أن الحوادث تحدث بدون مؤثر تام ، وأن
الممكن يرجح وجوده على عدمه بدون المرجح التام .

وهذا قول كثير من أهل الكلام ، منهم من يقول : القادر يرجح
أحد المقدورين بلا مرجح .

ومنهم من يقول : بل يرجح بالإرادة القديمة الأزلية .

ومن هؤلاء وهؤلاء من يقول : بل يرجح مع كون الرجحان أولي
لامع وجوبه ، وهو قول محمود الخوارزمي من الأولين ، وهو قول
محمد بن الهيصم^(١) الكرامى وغيره من الآخرين ؛ فإن الكرامية مع
الأشعرية والكلائية يقولون : المرجح هو الإرادة القديمة الأزلية ،
ويقولون : إن الإرادة لا توجب المراد . لكن منهم^(٢) من يقول : من
شأن الإرادة أن ترجح بلا مزية للترجيح ، بل مع تساوى الأمرين ، كما

(١) ص ، ط : محمد بن الهيصم .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : لكنهم منهم ، وهو تحريف .

تقوله الأشعرية ، ومنهم من يقول : ترجح أولوية الترجيح ، وهذا قول الكرامية (١) .

والقول الثالث : أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه ، لامعه في الزمان ، ولا متراخيا عنه (٢) ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] وعلى هذا فيلزم حدوث كل ماسوى الرب ؛ لأنه مسبوق بوجود التأثير ، ليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المرید يستلزم / مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات .

٥٠/٣

وعلى هذا فيجب الفرق بين وجود العلة والفاعل والمؤثر عند وجود الأثر في الزمان ، فإن هذا لا بد منه ، وبين وجود العلة التي هي الفعل والتأثير في الزمان ، فإن هذا هو الذي يتعقبه المفعول المعلول ، الذي هو الأثر .

ومن الناس من فرق بين تأثير القادر المختار ، وتأثير العلة الموجبة ، فزعم أن الأول لا يكون إلا مع تراخي الأثر ، والثاني لا يكون إلا مع مقارنة الأثر للمؤثر .

(١) في (ص) ، (ط) اختلاف كما يلي : « بلا مزية للترجيح ، ومنهم من يقول : ترجح مع تساوى الأمرين ، كما تقوله الأشعرية ، أو كونه الراجح ، وهذا قول الكرامية . »

(٢) في هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب مايلي :
« وهذا هو الصواب ، ولهذا يقال : طَلَّقَتُ الْمَرْأَةَ فَطَلَّقَتْ وَعَضَّتُ الْعَبْدَ فَفُتِنَ . فالفتح والطلاق عند وقت التطليق والاحتاق لا يقترن به ولا يتراخى عنه . » ووجدت أن هذه العبارات وردت في الأصل بعد هذا الموضع .

وهذا أيضاً غلط ؛ فإن الأدلة الدالة^(١) توجب التسوية لو قُدر أنه يمكن أن يكون المؤثر غير قادر مختار ، فكيف إذا كان ذلك ممتنعاً ؟ وكون المعلول والمفعول لا يكون مفعولاً معلولاً إلا بعد عدمه هو من القضايا الضرورية التي اتفق عليها عامة العقلاء من الأولين والآخرين ، وكل هؤلاء يقولون : ما كان معلولاً يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً مسبوqاً بالعدم .

ومن قال ذلك أرسطو وأتباعه ، حتى ابن سينا وأمثاله صرحوا بذلك . لكن ابن سينا تناقض مع ذلك ، فزعم أن الفلك هو قديم أزلي ، مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم . وهذا مخالف لما صرح به هو^(٢) ، وصرح به أئمنه وسائر العقلاء ، وهو مما أنكره عليه ابن رشد الحفيد ، ويبيّن أن هذا مخالف / لما صرح به أرسطو وسائر الفلاسفة^(٣) ، ٥١/٣ وأن هذا لم يقله أحد قبله .

وأرسطو لم يكن يقسم الوجود إلى واجب وممكن ، ولا يقول : إن الأول موجب بذاته للعالم ، بل هذا قول ابن سينا وأمثاله ، وهو - وإن كان أقرب إلى الحق مع فساده وتناقضه - فليس هو قول سلفه ، بل قول أرسطو وأتباعه : إن الأول إنما افتقر إليه الفلك لكونه يتحرك للتشبه به ، لا لكون الأول علة فاعلة له .

وحقيقة قول أرسطو وأتباعه : أن ما كان واجب الوجود فإنه^(٤)

(١) الدالة : ساقطة من (ض) .

(٢) ص ، ط : لما صرح هو به .

(٣) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع مايلي : وحتى الفارابي أيضاً وغيره فلم يتناقضوا كابن سينا .

(٤) ص ، ض ، ط : إنه .

يكون مفتقرا إلى غيره ، فيكون ^(١) جسما مركبا حاملا للأعراض ، فإن الفلك عندهم واجب بذاته ، وهو كذلك ، كما قد بُسُط كلامهم والرد عليهم في غير هذا الموضوع ، وبَيَّن ما وقع من الغلط في نقل مذاهبيهم ، وأن أتباعهم صاروا يحسّنون ^(٢) مذاهبيهم ، فمنهم من يجعل الأول محدثا للحركة بالأمر ، وليس هذا قولهم ، فإن الأول عندهم لاشعور له بحركة ولا إرادة ^(٣) ، وإنما الفلك يتحرك عندهم ^(٤) للتشبه به ؛ فهو يحركه كتتحريك الإمام للمؤتم به ^(٥) ، أو المعشوق لعاشقه ، لا تحريك الأمر لمأموره ، كما يزعمه ابن رشد وغيره .

ومنهم من يقول : بل هو علة مبدعة فاعلة للأفلاك ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، وليس هذا أيضا قولهم .

ولكن كثير ^(٦) من هؤلاء المتأخرين لا يعرفون من مذاهب الفلاسفة إلا ما ذكره ابن سينا ، كأبي حامد الغزالي ^(٧) والرازي والآمدي وغيرهم ، ويذكرون / ما ذكره ابن سينا من حججه ، كما ذكره ٥٢/٣ الآمدي في هذا الموضوع ، حيث قال : « إن العلة أو الفاعل لا يفتقر في كونه علة إلى سبق العدم ؛ لأن تأثير العلة في المعلول إنما هو في حال وجود المعلول » .

(١) ض : ويكون .

(٢) ص ، ط : لا يحسّنون .

(٣) ص ، ض ، ط : بالحركة والإرادة .

(٤) عندهم : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٥) به : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٦) ص : كثيرا .

(٧) الغزالي : زيادة في (م) ، (ق) .

فيقال لهم : ليس في هذا ما يدل على أن المعلول يجوز أن يكون قديما
أزليا غير مسبوق بالعدم ، بل قولكم : « وإذ ذاك فلا فرق بين أن يكون
المعلول وجوده مسبوqa بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة .

فتبين أن ما ذكره الآمدى وغيره^(١) من امتناع الافتراق بين العلة
والمعلول في الزمن ، ووجوب مقارنتها في الزمن ، من أضعف
الحجج ، بل ما ذكره لا يدل على جواز الاقتران ، فضلا عن أن يدل على
وجوب الاقتران^(٢) ، بل غاية ما ذكره أن سبق العدم ليس بشرط في
إيجاد^(٣) العلة ، ولا يلزم من كونه ليس بشرط وجوب الاقتران ، بل
قد يقال بجواز الاقتران ، وجواز التأخير .

وحيثئذ فلقائل أن يقول : هذا الذي ذكرته ، وإن^(٤) كان
باطلا^(٥) ، كما قد بُسط في غير هذا الموضع ، ويبيّن فيه أن للناس في
هذا المقام ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز أن يقارن المعلول العلة في الزمان ، فيقترن الأثر^(٦)

(١) وغيره : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٢) ص : الاقتراق .

(٣) ص ، ض : اتحاد . وفي (ط) كتبت في الأصل : « اتحاد » ثم صوت في الهامش وكتب فوقها

حرف (ظ) .

(٤) ض : الذي ذكرته غايته وإن . .

(٥) في هامش (ق) كتب المحقق : « قوله : هذا الذي ذكرته . . الخ هكذا في الأصل ، وفي العبارة

نقص ، فانظر أين الخبر ، وحرر المقام من أصل آخر سليم ، فإن الأصل الذي بيدنا محرف سقيم ، كنه
مصححه . وجميع النسخ متطابقة في هذا الموضع ، وهذا الكلام غير موجود في (هـ) .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه يياض بمقدار ستة سطور .

بالمؤثر^(١) في الزمان ، كما يقوله ابن سينا^(٢) ^(٣) ومتابعوه .

٥٣/٣ / وقيل : بل^(٣) يجب تراخي الأثر عن المؤثر وتأثيره^(٤) ، كما يقوله أكثر المتكلمين .

^(٥) وقيل : بل الأثر يتعقب التأثير ، ولا يكون معه في الزمان^(٥) ، ولا يكون متراخيا عنه ، وهذا هو الصواب ، كما قال تعالى ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ولهذا يقال : طلقت المرأة فطلقت ، وأعتقت العبد فعتق ، فالعتق والطلاق عقب التطلق والإعتاق ، لا يقترن به^(٦) ولا يتأخر عنه .

وَيُبين أن من قال باقتران الأثر بالمؤثر كما يقوله هؤلاء المتفلسفة ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم أن لا يحدث شيء في العالم ، ومن قال بالتراخي فقوله يستلزم أن المؤثر التام لا يستلزم الأثر ، بل يحدث الحادث بلا سبب حادث ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذا الجواب الذي ذكره هو مأخوذ من كلام ابن سينا ، وهو مع فساده^(٥) غايته أن المعلول يجوز أن يقارن وجوده وجوداً

(١) ط : كنبوت الأثر بالمؤثر ، ص : لنبوت الأثر بالمؤثر .

(٢) بعد كلمة ابن سينا بياض بمقدار كلمتين في (ص) ، (ط) وكتب أمام هذا الموضع في هامش (ط)

مالي :

« هذا البياض منقول من خط شيخ الإسلام المصنف رحمه الله على هامش الأصل ، وقد ذهب بعض الخط فتركه بياضاً ، والله المستول أن يسر [تمامه بفضله ومنه] .

(٣-٣) : سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض فيها .

(٤) م : وتأثره .

(٥-٥) سقط من (ص) ، (ط) ومكانه بياض لا توجد فيه إلا عبارة : لا يكون .

(٦) عبارة : « لا يقترن به و » : ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

العلة ، لا يجب أن يكون مسبوقا بالعدم مع وجود العلة ، وليس في هذا بيان أنه يمتنع تأخر وجوده عن وجود العلة .

والأقسام الممكنة ثلاثة : إما أن يقال بوجود المقارنة ، أو بوجود التأخر ، أو بجواز الأمرين ؛ وما ذكرته لا يدل / على شيء من ذلك ، ٥٤٣ هـ ولودلّ فإنما يدل على جواز الاقتران ، لا على وجوبه ، وأنت فيما ذكرته هناك جوّزت تأخر^(١) المعلول ، فلا منافاة بين الأمرين .

وذلك أن غاية "ما ذكرته أن المؤثر - أي^(٢) : المعلول الذي هو المصنوع المفعول - إما أن أن تكون^(٣) تأثيراته قديمة كواجب الوجود ، وذلك لا ينفي أن يكون التأثير به هو الإحداث ؛ فإن فاعل هذه الحوادث^(٤) تأثيره فيها في حال الوجود مع كونها محدثة ، فليس كون التأثير فيها في حال وجودها مما ينفي أنه لا بد^(٥) أن تكون محدثة .

وقولك^(٦) : « إذا كان التأثير فيها في حال وجودها فلا فرق بين أن يكون وجودها مسبوقا بالعدم ، أو غير مسبوق » دعوى مجردة ؛ لاستواء الحالين . والعقلاء يعلمون - بضرورة عقلهم - أن المبدع الفاعل لا يعقل أن يبدع القديم الأزلى الذي لم يزل موجودا ؛ وإنما يعقل إبداع ما لم

(١) ص ، ض ، ط : تأخير .

(٢-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ومكانه بياض بمقدار ستة سطور .

(٢) ط : ق .

(٣) ص ، ط : يكون .

(٤) ق : فإن فاعل هذه المحدثات ؛ ص ، ط : فإن فاعل المحدثات .

(٥) عبارة « مما ينفي أنه لا بد » ساقطة من (ص) ، (ط) ومكانها بياض .

(٦) ص ، ط : وكذلك ، وهو تحريف .

يكن ثم كان ، بل العقلاء متفوقون على أن الممكن ^(١) الذى يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا حادثاً ^(٢) بعد عدمه ، ولا يكون قديماً أزلياً ^(٣) .

وهذا مما اتفق عليه الفلاسفة مع سائر العقلاء ، وقد صرح به أرسطو وجميع أتباعه ، حتى ابن سينا وأتباعه ، ولكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا ؛ فادعوا فى موضع آخر أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه قد يكون قديماً أزلياً ، ومن قبله من الفلاسفة - حتى الفارابى - لم يدعوا ذلك ؛ ولا تناقضوا . وقد حكينا / أقوالهم فى غير هذا الموضوع . ٥٥/٣

وأما المقدمة الثانية التى بنوا عليها امتناع العلل المتعاقبة ، فهى مبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، والمتفلسف لا يقول بذلك ، فلم يمكنهم أن يجعلوها مقدمة فى إثبات واجب الوجود .

والتحقيق أنه لا يحتاج إليها ، بل ولا يحتاج فى إثبات واجب الوجود إلى هذه الطريقة ، كما قد بينا الكلام على ذلك فى غير هذا الموضوع .

وهؤلاء تجدهم - مع كثرة كلامهم فى النظريات والعقليات ، وتعظيمهم للعلم الإلهى الذى هو سيد العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسناها - لا يحققون ماهو المقصود منه ، بل لا يحققون ماهو المعلوم لجواهر الخلائق ، وإن أثبتوه طولوا فيه الطريق مع إمكان تقصيرها ، بل قد ^(٤) يورثون الناس شكاً فيما هو معلوم لهم بالفطرة الضرورية .

(١) ص ، ط : بل العقلاء يعلمون أن الممكن .

(٢) عبارة « إلا حادثاً » ساقطة من (ص) ، (ط) .

(٣) بعد كلمة « أزلياً » توجد إشارة إلى هامش (ط) حيث كتب : « لعله : موجوداً إلا بعد عدمه » :

والظاهر أن الناسخ أخطأ فى مكان الإشارة .

(٤) قد : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

والرسل صلوات الله عليهم وسلامه بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها ،
لا بإفسادها وتغييرها . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ
اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ
أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ
المُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ
فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠ - ٣٢] .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه
ويُنصرانه / ويمجسانه ، كما تُتَّجُّ البهيمةُ بهيمةً جمعاءً ، هل تُحسِنون
٥٦/٣ فيها من جدعاء ؟ » ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم ﴿ فطرة الله التي
فطر الناس عليها ﴾ . قالوا : يارسول الله ، رأيت من يموت من أطفال
المشركين وهو صغير؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين » (١) .

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبي هريرة رضى الله عنه من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول
وبعضها الآخر مختصر ، في : البخارى ٩٤/٢ - ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي) ، ١٠٠/٢ (كتاب
القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين) ، مسلم ٥٢/٨ - ٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على
الفطرة) ، سنن أبي داود ٣١٦/٤ - ٣١٨ (كتاب السنة ، باب في ذرارى المشركين) ، الترمذى (شرح ابن
العري) ٣٠٣/٨ - ٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود .. الخ) وانظر شرح ابن العري ٣٠٣/٨ - ٣٠٦ ،
المسند (ط. المعارف) ١٦٩/١٢ - ١٧٠ (رقم ٧١٨١) ، ١٨١/١٣ - ١٨٢ (الأرقام ٧٤٣٦ - ٧٤٣٨) ،
١٢٩/١٤ - ١٣٠ (رقم ٧٦٩٨) ، ٢٠٧ (رقم ٧٧٨٢) ، الموطأ (ط. قواد عبد الباقي) ٢٤١/١ ، صحيح ابن
حبان ٢٩٢/١ - ٢٩٦ (الأرقام ١٢٨ - ١٣٠) ، ٣٠٠/١ (رقم ١٣٣) - وانظر تعليقات المحقق ، ترتيب مسند
الطيالى ٢٣٥/٢ (وهو في مسند الطيالى رقم ٢٣٥٩ ، ٢٤٣٣) . وروى أحمد الحديث عن جابر بن عبد
الله في المسند (ط. الحلبي) ٣٥٣/٣ . وانظر أيضا مذكرته عن هذا الحديث وعن ألفاظه في تعليق على منهاج
السنة ٢٣٥/٢ .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار^(١) رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء ، فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا »^(٢) .

فالإقرار بالخالق سبحانه وتعالى ، والاعتراف بوجود موجود واجب الوجود قديم أزلي ، كما أنه مركز في الفطرة مستقر في القلوب ، فبراهينه وأدلتها متعددة جدا ، ليس هذا موضعها ، وهؤلاء عامة ما يذكرونه^(٣) من الطرق : إما أن يكون فيه خلل ، وإما أن يكون طويلا كثير التعب ، والغالب عليهم الأول .

إثبات الرازي للصانع بخمسة مسالك^(٤) ، وهي كلها مبنية على مقدمة واحدة .

الأول^(٥) : الاستدلال بحدوث الذوات [كلاستدلال بحدوث الأجسام المبنى على حدوث الأعراض كالحركة والسكون ، وامتناع مالا

(١) م ، ق ، ض : عياض بن حمار ، ط : عياض بن حمار .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار الجاشعي رضى الله عنه في : مسلم ٢١٩٧/٤-٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته : ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم .. وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا . والحديث مع اختلاف في اللفظ في المستند (ط . الحلبي) ١٦٢/٤ .

(٣) م ، ق ، م : ما يذكرون .

(٤) وهذا في كتابه «نهاية العقول في دراية الأصول» ومنه نسختان خطيتان في دار الكتب الأولى رقم ٧٤٨ والثانية طلعت علم الكلام رقم ٥٦٥ .

(٥) انظر المسلك الأول في : نهاية العقول ح ١ ، ط ٨٥-٩٣ (نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨) = ص

٨٦-٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

نهاية له - وهذا طريق المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية كأبي المعالي - [١] ، بناء على أن أجسام العالم محدثة ، وكل محدث فله محدث .

أما المقدمة الأولى فقد تبين كلامهم فيها ، ومناقضة بعضهم بعضا ، تعلق ابن بنية .
وأنهم التزموا لأجلها : إما جحد صفات الله وأفعاله القائمة به ، وإما جحد بعض ذلك ، وأنهم اشترطوا في خلق الله تعالى للعالم ما ينافي (٢) خلق العالم ، فسلطوا عليهم أهل الملل والفلاسفة جميعا .

/وأما الثانية فهي أظهر وأعرف وأبده في العقول من أن تحتاج إلى ٥٧/٣ بيان ، فبنوها على أن كل محدث فهو ممكن الوجود ، وأن الممكن يحتاج في وجوده إلى مؤثر موجود ، وكل من هاتين المقدمتين صحيحة في نفسها ، مع أن القول بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأظهر في العقل من القول بافتقار الممكن إلى المؤثر الموجود ؛ فبتقدير بيانهم للمقدمتين يكونون قد طولوا وداروا بالعقول دورة تُبعد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بشبوته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الآفات ما يقطعها عن المقصود ؛ فكانوا كما قيل لبعض الناس : أين أذنك ؟ فرفع يده وأدارها على رأسه ، ومدّها وتمطّى ، وقال : هذه أذنى ، وكان يمكنه أن يشير إليها بالطريق المستقيم القريب ، ويقول : هذه أذنى . وهو كما قيل :

أقام يُعمل أياماً رويته وشبهه الماء بعد الجهد بالماء

(١) ما بين المعقوفين ساقط من جميع النسخ ، وأثبتته عن (هـ) .

(٢) ص ، ط : ماناف .

وهو نظير ما يذكر عن يعقوب بن إسحاق الكندي فيما حكاه عنه السيرافي من قوله^(١) : هذا من باب فقد عدم الوجود ، وفقد عدم الوجود هو الوجود^(٢) ، فكيف وقد ذكروا^(٣) في افتقار الممكن إلى الواجب بنفسه مع ظهوره وبيانه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع : ماهو نقيض^(٤) المقصود : من التعليم ، والبيان ، وتحرير الأدلة والبراهين . وقد تكلمنا على تقرير ما يتعلق بهذا المقام في غير / هذا الموضع .

٥٨/٣

قال الرازي^(٥) : « المسلك الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سبحانه وتعالى^(٦) ، وهو^(٧) عمدة الفلاسفة . قالوا : الأجسام ممكنة ، وكل ممكن فلا بد له من مؤثر . أما بيان كونها ممكنة ، فبالطريق المذكورة^(٨) في مسألة الحدوث^(٩) ، وأما بيان أن الممكن^(١٠) لا بد له من مؤثر فبالطريق المذكورة هنا^(١١) . »

. الثاني

قلت : وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

تعليق ابن تيمية .

(١) ص ، ض ، ط : وكما حكاه السيرافي عن يعقوب بن إسحاق الكندي أنه قال .

(٢) اشترك الكندي في مناظرة السيرافي . انظر صون المنطق للسيوطي / ١ / ٢٤٤

(٣) ض : وقد ذكر .

(٤) ص ، ط : بعض .

(٥) في كتابه « نهاية العقول » ، ح ١ ، ط ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ص ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٦) سبحانه وتعالى : ليست في « نهاية العقول » . وفي ص ، ض ، ط ، هـ : سبحانه .

(٧) ق ، م ، ص ، ط ، هـ : وهي .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) : المذكور .

(٩) نهاية العقول : المذكورة (المذكور) في المسلك الثاني من مسألة الحدوث .

(١٠) نهاية العقول : وأما بيان كونها أن الممكن .

(١١) نهاية العقول : فبالطريق المذكور في الطريقة الأولى من هذه المسألة

وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة . وابن سينا كان يعجب بهذه الطريقة ويقول : إنه أثبت واجب الوجود من نفس الوجود^(١) من غير احتياج إلى الاستدلال بالحركة ، كما فعل أسلافه الفلاسفة . ولا ريب أن طريقته تثبت وجودا واجبا ، لكن لم تثبت^(٢) أنه مغاير للأفلاك إلا ببيان إمكان الأجسام ، كما ذكره الرازي عنهم . وإمكان الأجسام هو مبني على توحيدهم المبني على نفي صفات الله تعالى ، كما تقدم التنبيه عليه . وهو من أفسد الكلام ، كما قد بين ذلك في غير موضع .

ومن طريقهم دخل القائلون بوحدة الوجود وغيرهم من أهل الإلحاد القائلين بالحلول والاتحاد ، كصاحب « الفصوص » وأمثاله الذين حقيقة قولهم : تعطيل الصانع بالكلية ، والقول بقول الدهرية الطبيعية دون الإلهية .

قال^(٣) : « المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على / الثالث وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة ، أو ممكنة ٥٩/٣ وحادثة^(٤) » .

قال^(٥) : « وتقريره أن يقال^(٦) : اختصاص كل جسم بما له من

(١) ص ، ط : الموجود .

(٢) ق ، م : لكن لا تثبت .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة في : نهاية العقول ، ١٠ ، ط ٩٣-٩٤ ص (نسخة رقم ٧٤٨) = ص ٩٤-٩٤ ط (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٤) نهاية العقول : سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة قديمة أو حادثة ، هـ : سواء أمكانت الأجسام واجبة قديمة أم ممكنة وحادثة .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ١٠ ، ص ٩٤ = ص ٩٤-٩٤ ط (نسخة طلعت) .

(٦) نهاية العقول : أن تقول .

الصفات : إما أن يكون لجسميته ، أو لما يكون حالاً في الجسمية ، أو لما يكون محلاً لها^(١) ، أو لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها . وهذا القسم الأخير : إما أن يكون جسماً أو جسمانياً^(٢) ، أو لا جسماً ولا جسمانياً . وتبطل كل هذه الأقسام سوى القسم الأخير بما مر تقريره في إثبات المسلك الأول في مسألة حدوث العالم^(٣) .

قلت : وهذا هو القول بتماثل الأجسام وأن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع . وهذا الذي^(٤) أحال عليه ليس فيه إلا أن الجسم لا يكون اختصاصه بالحيز واجباً ، بل جائزاً . وبتقدير ثبوت هذا في التحيز لا يلزم مثله في سائر الصفات .

وما ذكره من الدليل لا يصح ؛ وذلك أنه قال^(٥) : « اختصاصه بذلك إن كان واجباً^(٦) : فإما أن يكون الوجوب^(٧) لنفس

(١) نهاية العقول : لها .

(٢) كتب في هامش (ط) مايلي : الجسم هو المركب ، والجسماني هو الداخل في الجسم .

(٣) نهاية العقول : الأخير وتام تقريره في أثناء (نسخة طلعت : في إثبات) المسلك الأول في مسألة الحدوث ، والله أعلم .

(٤) ص ، ط : وهذا هو الذي ؛ ض : وهو الذي .

(٥) في : نهاية العقول ، ح ، ط ٣٣-٣٤ ص (نسخة رقم ٧٤٨) = ط ٣٣-٣٤ ص (نسخة طلعت

رقم ٥٦٥) . ووجد سقط في هذا النص وكتب الكلام الساقط في غير موضعه ، وقد أشارت النسخة الأولى إلى ذلك .

(٦) كلام الرازي السابق يوضح مايلي ولذلك سأنقل نص كلامه حتى هذا الموضع : « بيان أن الأمكان حادثة أن كل كون يصح عليه العدم أن كل متحيز اختص بجزء ، فلما أن يكون اختصاصه بذلك الحيز واجباً أو جائزاً ، فإن كان واجباً . . .

(٧) نهاية العقول : ذلك الوجوب .

الجسمية ، أو لأمر عرض^(١) للجسمية ، أو لأمر الجسمية عرضت له^(٢) ، أو لأمر غير عارض لها ، ولا معروض لها^(٣) . والأول يوجب اشتراك الأجسام في تلك الصفة^(٤) ، وإن كان لعارض : فإما أن يكون ممتنع الزوال ، وهو اللازم ، أو ممكن الزوال ، وهو العارض ، فإن العرضى في اصطلاحهم أعم من العارض^(٥) / ؛ فإن كان ممتنع ٦٠/٣ الزوال : فإن كان الامتناع لنفس الجسمية عاد الإشكال الأول^(٦) ، وإن كان لغيرها أفضى إلى التسلسل^(٧) ، وإن كان لمعرض الجسمية لم يصح^(٨) ؛ لأن المعقول من الجسمية الذهاب^(٩) في الجهات ، فلو كان في محل لكان ذلك المحل يجب أن يكون ذاهبا في الجهات^(١٠) ، فيكون محل الجسمية جسما^(١١) ، لأنه إن لم يكن ذاهبا في الجهات لم

٨٥

(١) نهاية العقول : عارض .

(٢) نهاية العقول : أو لأمر الجسمية عارضة له ؛ ق . م : أو لأمر عرضت له الجسمية .

(٣) نهاية العقول : غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له .

(٤) نهاية العقول : فإن كان لنفس الجسمية وجب اشتراك الأجسام كلها في وجوب الحصول في ذلك الحيز لاشتراكها بأسرها في الجسمية ولوجوب اشتراك التماثلات في جميع اللوازم .

(٥) نهاية العقول : وإن كان لأمر عارض للجسمية فذلك العارض إما أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن

الزوال .

(٦) نهاية العقول : فإن كان ممتنع الزوال فإما أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود اللازم

المذكور .

(٧) نهاية العقول : أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأول فيفضى إما إلى التسلسل أو إلى المحال

المذكور ، وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود .

(٨) نهاية العقول : وإن كان لمعرض الجسمية - وهو القسم الثالث المذكور في هذه الدلالة - فقول :

ذلك محال .

(٩) نهاية العقول : الامتداد .

(١٠) نهاية العقول : فلو كان ذلك حالا في محل ، لكان ذلك المحل إما أن يكون له ذهاب في الجهات أو لا

يكون .

(١١) نهاية العقول : فإن كان الأول كان محل الجسمية جسما .

يكن له اختصاص بالحيز ، فلا يعقل حصول الجسم المختص بالحيز في محل غير مختص بالحيز ، وإذا كان محله ذاهبا في الجهات كان جسما ، وحينئذ فالقول في اختصاصه بذلك الحال فيه كالقول في الحيز لا يجوز أن يكون للجسمية أو لوازمها ، بل لأمر^(١) عارض ممكن الزوال ؛ فيكون ذلك الحيز ممكن الزوال ، وهو المقصود^(٢) .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الدليل مبني على تماثل^(٣) الأجسام ، وأكثر العقلاء على خلافه ، وقد قرر الرازي في موضع آخر أنها مختلفة لا متماثلة . وهو مبني أيضا على الكلام في الصورة والمادة ، ونحو ذلك مما ليس هذا موضع بسط الكلام فيه ، لكن يبين فساده ببيان موضع المنع في مقدماته .

قوله : « إن كان الامتناع لغير الجسمية أفضى إلى التسلسل » ممنوع ؛ فإن الأجسام إذا كانت مشتركة في مسمى الجسمية ، وقد اختص بعضها عن بعض بصفات أخرى ، لم يجب في ذلك التسلسل ، كما في سائر الأمور التي تشترك / في شيء وتفترق في شيء ، فالمقادير والحيوانات إذا اشتركت في مسمى القدر والحيوانية ، واختص بعضها عن بعض بشيء آخر لازم له ؛ لم يلزم التسلسل ، سواء قيل بتماثل الأجسام أو اختلافها ، فإنه إن قيل باختلافها كانت ذات كل واحد موصوفة بصفات لازمة لها لاتوجد في الآخر ، كسائر الحقائق المختلفة ، وإن قيل بتماثلها كتماثل أفراد النوع ، فالموجب لوجود كل فرد من تلك

(١) ط : بل الأمر ، وهو تحريف .

(٢) العبارات الأخيرة مختلفة عما في نهاية القول وإن انفقت في المعنى تقريبا .

(٣) ط : على تمام ، وهو تحريف .

الأفراد هو الموجب لصفاته اللازمة له ، لا تفتقر^(١) صفاته اللازمة له إلى موجب غير الموجب لذاته ، وقد بُسِّط هذا في غير هذا الموضع ، وبيِّن فيه فساد مايقوله المنطقيون : من أن اختلاف أفراد النوع إنما هو بسبب المادة القابلة ، ونحو ذلك ؛ فإنهم بنوه على أن للحقيقة الموجودة في الخارج سبباً^(٢) غير سبب وجودها ، وهذا غلط لا يستريب فيه مَنْ فهمه ، مع أنه لا حاجة بنا هنا إلى هذا ، بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدراً أو غير ذلك ، لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس إذا احتاج اختصاصه بالتحيز إلى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم أن يكون ذلك المخصص له مخصص آخر ، بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فإن اختصاص الأجسام المشهودة بأحيازها ليس للجسمية المشتركة ، بل لأمر يخصها ، هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضى لذاتها هو المقتضى / لذلك اللازم . ٦٢/٣

وأيضاً ، فقوله : « إن كان الامتناع لمعروض الجسمية فهو محال ممنوع .

وقوله : « لأن المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات فحلله لا بد أن يكون له ذهاب في الجهات » .

يقال له : محل الامتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ، كما أن محل التحيز هو المتحيز^(٣) ، ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل

(١) ص ، ط : لا يفتقر .

(٢) ط : على أن الحقيقة الموجودة في الخارج سبب .

(٣) ص ، ض ، ط : محل التحيز هو التحيز ، وهو تحريف .

العريض العميق ، ومحل المقدار هو المقدر ، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحى العليم القدير ، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض . وهذا فى كل ما يوصف بصفة ؛ فمحل الصفة هو الموصوف ، وهكذا جميع مسميات المصادر وغيرها من الأعراض محلها الأعيان القائمة بنفسها ؛ فإذا كانت الجسمية هى الامتداد فى الجهات التى هى الطول والعرض والعمق مثلا ، كان محلها هو الشئ الممتد فى الجهات الذى هو الطويل العريض [العميق] ^(١) وحينئذ فحلها له اختصاص ^(٢) بالحيز ، ويكون ذلك المعروف للجسمية الذى هو محل لها الممتد فى الجهات هو المقتضى لاختصاصه بما اختص به من الصفات اللازمة ، وهو مستلزم لذلك ، كما هو مستلزم للامتداد فى الجهات ؛ فجنس الجسم ^(٣) مستلزم لجنس الامتداد ، وجنس الأعراض والصفات ؛ فالجسم المعين ^(٤) هو مستلزم للامتداد المعين فى الجهات المعينة ، ومستلزم للصفات المعينة التى يقال : إنها / لازمة له ، حتى إنه متى قدر عدم تلك اللوازم فقد تبطل حقيقته ؛ فالموجب لها هو الموجب لحقيقته ، وهذا مطرد فى كل ما يُقدَّر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها ، كالحيوانية والناطقية للإنسان ، وكذلك الاغذاء والنمو للحيوان والنبات مثلا ، فإن كون النبات نامياً متغذياً ^(٥) هو صفة لازمة له ، لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التى يختص بها ، بل حقيقته مستلزمة

٦٣/٣

(١) العميق ، زيادة فى (م) فقط .

(٢) ص ، ط : محلها الاختصاص .

(٣) ص ، ط : فحيز الجسم ؛ هـ : فجنس الجنس .

(٤) هـ : فالجنس المعين .

(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : متغذياً .

لنموه واغذائه ، وهذه الصفات أقرب إلى أن تكون داخلة في حقيقته من كونه ممتدا في الجهات ، وإن كان ذلك أيضا لازما له ؛ فإننا نعلم أن النار والثلج والتراب والخبز والإنسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات ، ومابه افرقت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة^(١) بعضها لبعض مما يوجب تشابهها ومناسبة^(٢) بعضها لبعض ؛ فمن يقول بتأثر الجواهر والأجسام يقول : إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها^(٣) ، وسائر الصفات عارضة لها ، تفتقر إلى سبب غير الذات .

ومن يقول باختلافها يقول : بل المقدارية للجسم والتحيزية

للمتحيز ، كالموصوفية / للموصوف ، واللونية للملون ، والعرضية ٦٤/٣ للعرض ، والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ، ونحو ذلك ، ومعلوم أن الموجودين إذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه^(٤) وهذا قائم بنفسه^(٤) : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون ، وهذا طعم وهذا طعم ، وهذا عرض وهذا عرض : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف : لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدارا ولهذا مقدارا ،

(١) هـ : وتباينها .

(٢) هـ : وتناسبها .

(٣) عند كلمة : « وتوابعها » تبدأ القطعة الأولى من مخطوطة دمشق = ش . وسأقابل الكلام التالي عليها

بإذن الله .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

ولهذا حيزاً ومكاناً ولهذا حيزاً ومكاناً : كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة^(١) للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للمقدر ، والمكان للمتمكن ، والحيز للمتحميز ، فإذا كان اشتراكها فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل ، فاشتراكها فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : التنبيه على مجامع ما أثبتوا به الصانع .

قال الرازي^(٢) : « المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات الرابع

والأعراض على وجود الصانع تعالى ، مثل صيرورة^(٣) النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثه ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر . ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدث^(٤) إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا ، ومن استدل على ذلك بالإمكان / أو بالقياس على حدوث الذوات ، فكذلك يقول ٦٥/٣
أيضاً في حدوث الصفات^(٥) . »

قال^(٦) : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات ، وبين

(١) ض ، هـ : وأن الصفة ؛ ش : فإن الصفة .

(٢) في : نهاية العقول ، حـ ، ص ٩٤ (نسخة رقم ٧٤٨) = ط ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٣) نهاية العقول : على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر مثل صيرورة .

(٤) نهاية العقول : ثم إن من ادعى أن العلم بحاجة المحدث .

(٥) نهاية العقول : الضرورة هاهنا ، ومن بنى ذلك إما على الإمكان أو على القياس في حدوث الذوات

فكذلك يفعل أيضاً في حدوث الصفات ، ش : فكذلك أيضاً يقول في حدوث الصفات .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة .

الاستدلال بحدوثها أن الأول^(١) يقتضى أن لا يكون الفاعل جسماً ،
والثاني لا يقتضى ذلك .

قلت : هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة^(٢) في القرآن ،
وهي التي جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير
العقلاء من الآدميين ، فإن الله سبحانه يذكر في آياته ما يحدثه في العالم
من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ،
ويذكر في آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل^(٣) والنهار ،
ونحو ذلك ، لكن القائلون بإثبات الجوهر الفرد من المعتزلة ومن وافقهم
من الأشعرية وغيرهم يسمون هذا استدلالاً بحدوث الصفات ، بناءً على
أن هذه الحوادث المشهود حدوثها لم تُحدث ذواتها ، بل الجواهر
والأجسام التي كانت موجودة قبل ذلك لم تنزل من حين حدوثها [بتقدير
حدوثها]^(٤) ، ولا تزال موجودة^(٥) ، وإنما تغيرت صفاتها [بتقدير
حدوثها]^(٦) كما تتغير صفات الجسم إذا تحرك بعد^(٧) السكون ، وكما
تتغير ألوانه ، وكما تتغير أشكاله . وهذا مما ينكره عليهم جماهير العقلاء من
المسلمين وغيرهم .

(١) عند هذا الموضع ينتهي السقط الطويل في نسخة (س) وقد سبق أن أشرنا إلى بدايته .

(٢) س : هذه الطريقة هي الطريقة المذكورة ؛ ش : هذه الطريقة المذكورة . . .

(٣) س : والأرض ، والليل .

(٤) بتقدير حدوثها : زيادة في (ص) ، (ض) ، (ط) ، (هـ) ، (ش) .

(٥) عبارة « ولا تزال موجودة » : ساقطة من (ض) .

(٦) عبارة « بتقدير حدوثها » : زيادة من (س) فقط .

(٧) م ، ق : إذا تحرك قبل السكون .

وحقيقه قول هؤلاء ^(١) الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم : أن الرب لم يزل معطلا لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته / ثم إنه أبدع جواهر من غير فعل يقوم به ، وبعد ذلك ما بقى ٦٦/٣
يخلق شيئا ، بل إنما تحدث صفات تقوم بها ، ويدعون أن هذا قول أهل الملل : الأنبياء وأتباعهم ، وبينهم وبين الفلاسفة في [مثل] ^(٢) هذا نزاع أخطأ فيه كل من الفريقين ؛ فإن الفلاسفة يقولون بإثبات المادة والصورة ، ويجعلون المادة والصورة جوهرين ، وهؤلاء يقولون : ليست الصورة إلا عرضاً قائماً بجسم .

والتحقيق : أن المادة والصورة لفظ يقع على معان . كالمادة والصورة الصناعية والطبيعية ^(٣) ، والكلية ، والأولية .

فالأول : مثل الفضة إذا جعلت درهما وخاتماً وسبيكة ، والخشب إذا جعل كرسيًا ، واللبن والحجر إذا جعل بيتًا ، والغزل إذا نسج ثوبا ، ونحو ذلك . فلا ريب أن المادة هنا التي يسمونها الهيولى ^(٤) : هي أجسام قائمة بنفسها ، وأن الصورة أعراض قائمة بها ، فتحول الفضة من صورة إلى صورة هو تحولها من شكل إلى شكل ، مع أن حقيقتها لم تتغير أصلا .
وبهذا يظهر لك خطأ قول القائل : إن من أثبت افتقار المحدث إلى الفاعل بالقياس على حدوث الذوات قال هنا كذلك ، وهذه الطريقة

(١) هؤلاء : ساقطة من (س) .

(٢) مثل : ساقطة من (م) ، (ق) .

(٣) س ، ص ، ض ، ط ، هـ ، ش : والطباعية .

(٤) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : «معنى الهيولى» .

طريقة أبي علي وأبي هاشم^(١) ومن وافقهما .

فَيَقَال : هؤلاء إنما قاسوا على افتقار الكتابة إلى كاتب ، والبناء إلى بانٍ ، ونحو ذلك . ومعلوم أن البناء والكاتب لم يبدع جسماً ، وإنما أحدث في الأجسام تأليفاً خاصاً ، / وهو عرض من الأعراض . فكيف ٦٧/٣ يجعل مثل هذا محدثاً للذوات ، ويجعل الذى خلق الإنسان من نقطة ، والشجرة من نواةٍ ، إنما أحدث الصفات ؟^(٢) لكن المعتزلة لا يقولون : إن الجسم يحدث جسماً ، وإنما يحدث عرضاً^(٣) .

والثاني : من معانى المادة والصورة : هى الطبيعية ، وهى صورة الحيوانات^(٤) والنباتات والمعادن ونحو ذلك ؛ فهذه إن أريد بالصورة فيها نفس الشكل الذى لها فهو عرض قائم بجسم ، وليس هذا مراد الفلاسفة . وإن أريد بالصورة نفس هذا الجسم المتصور ، فلا ريب أنه جوهر محسوس قائم بنفسه .

ومن قال : « إن هذا عرض قائم بجوهر » من أهل الكلام فقد غلط ، وحينئذ فيقول المتفلسف : إن هذه الصورة قائمة^(٥) بالمادة والهوى ، إن أراد^(٥) بذلك ما خُلق منه الإنسان كالمنى - وهو لم يرد ذلك - فلا ريب أن ذاك^(٦) جسم آخر فسد واستحال ، وليس هو الآن

(١) وهما أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبالي .

(٢-٢) : ساقط من (ثن) .

(٣) س : الحيوان .

(٤) م ، ق : القائمة .

(٥) س : إن أريد .

(٦) س : ذلك .

موجودا . بل ذلك صورة ، وهذا صورة ، والله تعالى خلق إحداهما من الأخرى ^(١) ، وإن أراد أن هنا جوهرًا قائمًا بنفسه غير هذا الجسم المشهود الذي هو صورة ، وأن هذا الجسم المشهود - الذي هو صورة - قائم بذلك الجوهر العقلي ، فهذا من خيالاتهم الفاسدة .

ومن هنا تعرف ^(٢) قولهم في الهيولى الكلية ، حيث ادّعوا أن بين أجسام العالم جوهرًا قائمًا بنفسه ، تشترك فيه الأجسام . ومن تصور الأمور وعرف مايقول / علم أنه ليس بين هذا الجسم المعين وهذا الجسم المعين قدر مشترك موجود في الخارج أصلا ، بل كل منهما متميز عن الآخر بنفسه المتناولة لذاته وصفاته ، ولكن يشتركان في المقدارية وغيرها ، من الأحكام اللازمة للأجسام ، وعلم أن ^(٣) اتصال الجسم بعد انفصاله هو ^(٤) نوع من التفرق ، والتفرق والاجتماع هما من الأعراض التي يوصف بها الجسم ، فالاتصال والانفصال ^(٥) عرضان ، والقابل لهما نفس الجسم الذي يكون متصلًا تارة ، ومنفصلًا أخرى ، كما يكون مجتمعًا تارة ومفترقًا أخرى ، ومتحركًا تارة وساكنًا أخرى . وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

٦٨/٣

قال الرازي ^(٦) : « والطريقة الخامسة ^(٧) - وهي عند التحقيق

الخامس .

(١) إحداهما من الأخرى : كذا في (س) ، (ش) . وفي سائر النسخ : أحدهما من الآخر .

(٢) س : يعرف .

(٣) س ، ش : للأجسام وأن .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) س : فالانفصال والاتصال .

(٦) في نهاية العقول ، حـ ، ص ٩٤ (نسخة ٧٤٨) = ط ٩٤ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٧) نهاية العقول : وهاتنا طريقة خامسة .

عائدة إلى الطرق الأربع^(١) - وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل هو^(٢) بالدلالة على^(٣) ذاته أولى .

قلت^(٤) : والمقصود هنا التنبيه على^(٥) أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصريح المعقول ، وأن ما بينه من الآيات والدلائل والبراهين العقلية في إثبات الصانع سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله هو فوق نهاية العقول ، وأن خيار ما عند حذائق الأولين والآخريين من الفلاسفة والمتكلمين هو بعض ما فيه ، لكنهم يلبسون الحق بالباطل ، فلا يأتون به على وجهه ، كما أن طريقة الاستدلال بحدوث المحدثات على / إثبات الصانع الخالق^(٦) هي طريقة فطرية ضرورية ، وهي خيار ٦٩/٣ ما عندهم ، بل ليس عندهم طريقة صحيحة غيرها ، لكنهم أدخلوا فيها من الاختلال والفساد^(٧) ما يعرفه أهل التحقيق والانتقاد ، الذين آتاهم الله الهدى والسداد . وقد بُسط الكلام على هذه المطالب في غير هذا الموضع .

(١) نهاية العقول : الأربعة .

(٢) نهاية العقول : فهو .

(٣) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .

(٤) قلت : ساقطة من (س) .

(٥) عبارة « التنبيه على » : ساقطة من (س) .

(٦) الخالق : ساقطة من (س) ، (هـ) ، (ش) .

(٧) في (هـ) : لكنها دخلها منهم خلل وفساد . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى الهامش حيث كتبت العبارات التالية . « وطريقة الاستدلال مما نشاهد حدوثه جاء بها القرآن واتفق عليها السلف واتفقوا أن هذه الطريق تفضي إلى العلم بإثبات الصانع ولا تقتضي كون الفاعل ليس بجمم وكذلك طريقة العلم لا تقتضي ذلك بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة . »

(فصل) ^(١)

وأما ماتكلموا به في وجود واجب الوجود وتخيرهم فيه : هل وجوده حقيقته ؟ أو زائد على حقيقته ؟ وفي صفاته وأفعاله ؟ فهذا بحر واسع قد بسطناه في غير هذا الموضوع .

وقد اعترف الرازي بحيرته في مسائل الذات والصفات والأفعال ، وهوتارة يقول بقول هؤلاء وتارة يقول بقول هؤلاء . والآمدى متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ، مع أنه لم يذكر دليلا على إثبات واجب الوجود البتة . فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الاستدلال بالإمكان على المرجح الموجب، فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا ، لكن ابن سينا وأتباعه قرروها أحسن من تقرير الآمدى . فإن أولئك أثبتوا واجب الوجود بالبرهان العقلي الذي لا ريب فيه، لكن احتجوا على مغاييرته للموجودات المحسوسة بطريقتهم المبنية على نفي الصفات وهي باطلة . وأما الآمدى فلم يقرر إثبات واجب / الوجود بحال، بل قال في كتاب « أبكار الأفكار » في أعظم مسائل الكتاب وهي مسألة إثبات واجب الوجود ^(٢) : « مذهب أهل ^(٣) الحق من المشرعين وطوائف الإلهيين ^(٤) القول بوجود

كلام الآمدى في « الأبيكار » في إثبات واجب الوجود .
٧٠/٣

(١) مكتوب في هامش (س) أمام هذا الموضوع : « الخامس عشر من القطعة الأولى » وكلمة (فصل)

ساقطة من (ش)

(٢) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٤٣ - ١٤٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أهل : ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : عليين ، وهو تحريف .

وجود^(١) موجود وجوده لذاته لا لغيره^(٢) ، وكل ما سواه فتوقف في وجوده^(٣) عليه ، خلافا لطائفة شاذة من الباطنية . ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية ، ونتحققه^(٤) من الأمور الحسية ، فإنه إما^(٥) أن يكون واجبا لذاته ، أو لا يكون واجبا لذاته ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته ، لأنه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا ، وإذا كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان ، وعند ذلك فإما أن يكون في وجوده مفتقرا إلى مرجح أو غير مفتقرا إليه ، فإن لم يكن مفتقرا إلى المرجح فقد ترجح أحد الجائزين من غير مرجح ، وهو ممتنع . وإن افتقر إلى المرجح فذلك المرجح إما واجب لذاته أو لغيره ، فإن^(٦) كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فذلك الغير إما أن يكون معلولا لمعلوله أو لغيره ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون كل واحد منها مقوما للآخر ، ويلزم من ذلك أن يكون كل واحد منها مقوما لمقوم نفسه ، فيكون كل واحد منها مقوما لنفسه ، لأن مقوم المقوم مقوم ، وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين مقوما بنفسه / والمقوم بنفسه ٧١/٣ لا يكون ممكنا ، وهو خلاف الفرض . ولأن التقويم إضافة بين المقوم

(١) وجود : ساقطة من (س) .

(٢) أبكار : لا بغيره .

(٣) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وجود .

(٤) أبكار : ويتحققه .

(٥) أبكار ، ش : الحسية فلما .

(٦) أبكار : وإن .

(٧) أبكار : كل منها .

والمقوم ، فيستدعى^(١) المغايرة بينهما ، ولا مغايرة بين الشيء ونفسه ، وإن كان الثاني : وهو أن يكون ذلك الغير معلولا للغير ، فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الأول ، وعند ذلك فيما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الموجودات غير مفتقر في وجوده إلى غيره ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية^(٢) ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثاني فهو ممنوع .

ثم ذكر الأدلة المتقدمة على إبطال التسلسل وبين فسادها كلها^(٣) كما تقدم حكاية قوله ، واختار الحجة المذكورة عنه التي حكيناها ، فقال^(٤) : « وإن كانت العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا ، فلا يخفى أن النظر إلى الجملة غير النظر إلى كل واحد واحد من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحدٍ من الآحاد^(٥) ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، وهي إما أن تكون^(٦) واجبة لذاتها^(٧) أو ممكنة ، لا جائز أن تكون^(٨) واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة

(١) أبكار : فستدعى .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : أو تسلم إلى غير النهاية ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) أو تسلسل (والكلمة مختصرة) إلى غير النهاية .

(٣) انظر : أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٤٤ - ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٢ - ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٥-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

(٧) أبكار : لذواتها .

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

كما سبق ، وإن^(١) كانت واجبة فهو^(٢) مع الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح ، والمرجح إما أن يكون داخلاً فيها أو خارجاً عنها ، لاجئاً أن يُقال بالأول ، فإن المرجح للجملة مرجح لآحادها ، ويلزم أن يكون مرجحاً^(٣) لنفسه ضرورة كونه من الآحاد^(٤) ، ويخرج بذلك عن أن يكون ممكناً ، وهو خلاف / الفرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونه^(٥) من الآحاد ، ٧٢/٣ وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دَوْر ممتنع . وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو إما ممكن أو واجب ، فإن كان ممكناً فهو من الجملة ، وهو خلاف الفرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته ، وهو المطلوب .»

قلت : فهذه الطريقة التي ذكرها لم يذكر غيرها في إثبات الصانع . ثم أورد على نفسه أسئلة^(٦) كثيرة ، منها^(٧) قول المعترض^(٨) : « لانسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي ، مع إشعاره بالحصص ، صحته في غير المتناهي ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ،

(١) أبكار . ثم وإن .

(٢) س ، ش : فهي .

(٣) أبكار : مرجح .

(٤) في هامش (ط) أمام هذا الموضع ما يلي : « بلغ مقابلة بأصل صحح قراءته على المصنف ، الحمد لله .

(٥) أبكار : لكونها .

(٦) س ، ش : أسئلة .

(٧) ق : منها ، وهو خطأ مطبعي .

(٨) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولا أن يكون المرجح للجملة مترجحا لنفسه ولا لعلته .

ثم قال في الجواب ^(١) : « قولهم : لا نسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية . قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة . / وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه ^(٢) زائداً على كل واحد من الآحاد ^(٣) ، وهو المطلوب . قولهم : ما المانع من ^(٤) أن تكون ^(٥) الجملة مترجحة بآحادها الداخلة فيها كما قرروه ^(٦) ؟ قلنا : إما ^(٧) أن يُقال : تترجح ^(٨) الجملة بمجموع ^(٩) الآحاد الداخلة فيها ،

٧٣/٣

(١) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٢) أبكار : لكونه .

(٣) أبكار : من الأعداد .

(٤) من : ليست في « أبكار » .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : يكون .

(٦) أبكار ، ش : قرره .

(٧) إما : ساقطة من « أبكار » ، ش : إن أما أن .

(٨) أبكار : يترجح .

(٩) أبكار : مجموع .

أو بواحد منها ، ^(١) « فإن كان بواحد منها » ، فالمحال الذى ألزمناه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجيح ^(٢) الشيء بنفسه وهو محال .

فهذا ما ذكره فى كتابه المشهور المعروف « بأبكار الأفكار » تعليق ابن تيمية .
المصنف فى الكلام ، وليس فى هذا تعرض لإبطال علل ومعلولات ممكنة مجتمعة لانهاية لها ، ولكن فيه إثبات واجب الوجود خارجا عنها ، وقد ذهب طائفة من أهل الكلام كأصحاب معمر إلى إثبات معان لانهاية لها مجتمعة ، وهى الخلق ، وهى شرط فى الحدوث .

ثم إنه فى كتابه ^(٣) المسمى « بدقائق الحقائق » فى الفلسفة ذكر هذه الحجة وزاد فيها إبطال إثبات علل ومعلولات لانهاية لها، ولكنه اعترض عليها باعتراض وذكر أنه لا جواب [له] عنه ^(٤) ، فبقيت حجته على إثبات واجب الوجود موقوفة على هذا الجواب .

فقال بعد أن ذكر ما ذكره هنا : « الجملة إما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة ، أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وما يتوهمه بعض الناس من قوله إنه إذا كانت الآحاد ممكنة ومعناه افتقار كل واحد إلى /علته وكانت الجملة هى مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق ^(٥) [الوجود وعدم] ^(٦) الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير

(١ - ١) ساقط من الأبكار .

(٢) ق : ترجيح

(٣) س ، ش : ذكر فى كتابه .

(٤) ق : لا جواب عنه .

(٥) س ، ش ، ض : من عدم إطلاق .

(٦) ما بين المقوفتين هو تصحيح أثبت من كلام الآمدى الذى سيورده ابن تيمية مرة أخرى فى ص ١٧٣ .

مفتقرة إلى أمر خارج عن ذاتها وإن كانت أبعاضها^(١) مما^(٢) يفتقر بعضها إلى بعض فتوهم ساقط ، فإنه إذا قيل إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص ، فإما واجب لذاته وإما ممتنع ، لا جائز أن يقال بالامتناع ، وإلا لما كانت موجودة ، بقي أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها ، والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكناً باعتبار ذاته ، وإن كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح لضرورة كونها موجودة ، والمرجح فإما أن يكون ممكناً أو واجباً لا جائز أن يكون ممكناً إذ هو من الجملة ، ثم يلزم أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه مرجحاً للجملة ، والمرجح للجملة مرجح لآحادها وهو من آحادها ، وذلك محال ، ثم يلزم أن يكون علة علة^(٣) وهو دور ممتنع ، وإن كان واجباً لذاته غير مفتقر إلى علة في وجوده ، فإما أن يكون علة للجملة أو لبعضها ، فإن كان علة للجملة لزم أن يكون علة لكل واحد من آحادها ، إذ الجملة هي مجموع الآحاد ، وهو محال من جهة إفضائه إلى كون كل واحد من آحاد الجملة المفروضة معللاً بعلتين وهي العلة الواجبة الوجود ، وما قيل إنه علة له من آحاد الجملة ، وإن كان / علة لبعض منها لا يكون معلولاً لغيره فهو خلاف الفرض . ٧٥/٣

وهذه المحالات إنما لزم من القول بعدم النهاية فهو محال ، كيف وكل علل ومعلولات قيل باستنادها إلى علة لا علة لها ، فالقول

(١) س : وإن كان أبعاضها ، ش : وإن أبعاضها .

(٢) س : ما .

(٣) ق : علة علة . وما أثبتناه من (س ، ش ، هـ) .

بكونها^(١) غير متناهية أعدادها محال ، وجمع بين متناقضين ، وهو القول بأن^(٢) مامن علة إلا ولها علة ، والقول بانتهاء العلل والمعلولات إلى علة [لا علة]^(٣) لها .

فإذا قد اتضح بما مهدنا امتناع كون العلل والمعلولات غير متناهية وأن القول بأن لانهاية لها محال .

ثم قال : « ولقائل أن يقول : إثبات الجملة لما [لا] يتناهى^(٤) ، وإن كان غير مسلم لكن ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجع آحادها كل واحد بالآخر إلى غير النهاية على ما قيل . »

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيري حله . »

قلت^(٥) : فهذا استدلاله على واجب الوجود لم يذكر في كتبه غيره ، وأما حدوث العالم فأبطل طرق الناس ، وبناه على أن الجسم لا يخلو من الأعراض الحادثة ، إذ العرض لا يبيق زمانين ، واستدل على امتناع حوادث لا أول لها^(٦) بعد أن أبطل وجوه غيره بالوجه الذى تقدم ، وتقدم ما فيه من الضعف الذى بينه الأرموى وغيره ، ثم إذا ثبت حدوث العالم فإنه لم يستدل بالحدوث على المحدث إلا بطريقة الذين

(١) س : بأنها .

(٢) ق : بأنه .

(٣) لا علة : ساقطة من (ق) .

(٤) ق : لا يتناهى .

(٥) هـ : قال ابن تيمية قلت .

(٦) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : وكلام الآمدى في إبطال حوادث لا أول لها .

بنوا ذلك على الإمكان ، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص ، لأنه / ترجيح لأحد طرفي الممكن ، فهو لا يستدل بالحدوث على المحدث ، إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ، ولا يجعل الممكن دالا على الواجب ، إلا بناء على نفي التسلسل ، والتسلسل قد أورد عليه السؤال الذي قال إنه لا جواب له عنه .

وكل هذه المقدمات التي ذكرها لا يفتقر إثبات الصانع إليها ، وبتقدير افتقاره إليها فإبطال التسلسل ممكن ، فتم تلك المقدمات ، وذلك أن إثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام كما تقدم ، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك ، والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح ، فلا يحتاج أن يقرر ذلك بأن الحدوث ممكن ، أو أنه كان يمكن حدوثه على غير ذلك الوجه ، فتخصيصه بوجه دون وجه ممكن جائز الطرفين ، فيحتاج إلى مرجح مخصص بأحدهما .

وهذه الطريقة يسلكها من يسلكها من متأخري أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم على ذلك من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم .

وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة [فيه]^(١) ، واستدلال على الأظهر بالأخفى ، وعلى الأقوى

(١) فيه : زيادة من (س)

بالأضعف ، كما لا يجده الشيء بما هو أخفى منه ، وإن كان الحد مطابقا للمحدود مطردا منعكسا يحصل به التمييز ، مع أن الحد / والاستدلال ٧٧/٣ بالأخفى قد يكون فيه منفعة من وجوه أخرى ، مثل من حصلت له شبهة أو معاندة في الأمر الجلي فيبين له بغيره ، لكون ذلك ^(٢) أظهر عنده فإن الظهور والخفاء أمر نسبي إضافي ، مثل من يكون من شأنه الاستخفاف ^(٣) بالأمر الواضحة البينة ، فإذا كان الكلام طويلا مستغلقا هابه وعظمه ، كما يوجد في جنس ^(٤) هؤلاء [إلى غير ذلك من الفوائد] ^(٥) ، لكن ليس هذا مما يتوقف العلم والبيان عليه مطلقا ، وهذا هو المقصود هنا ^(٦) وهؤلاء ^(٧) كثيرا ما يغلطون ، فيظنون أن المطلوب لا يمكن معرفته إلا بما ذكروه من الحد والدليل ، وبسبب هذا الغلط يضل من يضل ، حتى يتوهم أن ذلك الطريق المعين إذا بطل انسد باب المعرفة .

ولهذا لما بنى الآمدى وغيره على هذه الطريقة التي تعود إلى طريقة الإمكان ، وبنوا طريقة الإمكان على نفي التسلسل ، حصل ما حصل ، فكان مثل هؤلاء مثل من عمد إلى أمراء المسلمين وجندهم الشجعان الذين يدفعون العدو ويقاتلونهم ، فقطعهم ومنعهم الرزق الذي به

(١) هو : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) ش ، هـ : ذلك .

(٣) ش : استخفافه .

(٤) بعد عبارة « جنس هؤلاء » زيادة في (هـ) ما يلي : « ومن يقصد مخاطبتهم بمثل هذه العبارات يقول

إنما أرضنا عنه بما هو خير منه »

(٥) ما بين المعقوفين زيادة من (س) .

(٦) ق : منها .

(٧) هـ : وهم .

يجاهدون ، وتركوا واحدا ، ظنا أنه يكفي في قتال العدو وهو أضعف الجماعة وأعجزهم ، ثم أنهم مع هذا قطعوا رزقه الذى به يستعين فلم يبق بإزاء العدو أحد .

ومثل نهر كبير كدجلة والفرات كان عليه عدة جسور يعبر الناس عليها ، ومنها ماهو قوى مكين في مكان قريب ، / فعمد المتولى إلى تلك الجسور فقطعها كلها ولم يترك إلا واحد طويلا بعيدا ضعيفا ، ثم إنه خرقة في أثائه حتى انقطع الطريق ، ولم يبق لأحد طريق إلى العبور ، وهو مع هذا يستعمل الناس في الآلات التى يصنع بها الجسور ، ويشعر الناس أنه لا يمكن أحدا أن يعبر إلا بما يصنعه (١) .

أو مثل رجل كان لمدينته أسوار متداخلة سور خلف سور ، كل سور منها (٢) يحفظ المدينة ، فعمد المتولى فهدم تلك الأسوار كلها وترك سورا هو أضعفها وأطولها وأصعبها حفظا ، ثم إنه مع ذلك خرقت منه ناحية يدخل منها العدو ، فلم يبق للمدينة سور يحفظها .

فيقال إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة ، منها الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه أو حدوث ما يشاهد من المحدثات (٣) كالنبات والحيوان وغير ذلك ، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (٤) ، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث

(١) س : أصنعه .

(٢) س ، ش ، ض : وكل منها .

(٣) ق : الحيوانات .

(٤) في نسخة (هـ) ص ٢٥٤ زيادة بعد عبارة « يعلم بالضرورة أن المحدث لا بد له من محدث » وهى : « فطبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ليجتمع أن يكون فاعل كل المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما » .

العالم لزم أن المحدث لا بد له من محدث ، ثم إذا قدر أنه استدل بطريقة الإمكان إما ابتداء وإما مع طريقة الحدوث، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يفتقر إلى نقي التسلسل .

وأيضاً^(١) فإبطال التسلسل له طرق كثيرة ، وذلك أنه يمكن أن يقال إبطال التسلسل من وجه^(٢) وجه^(٣) :

أحدها : أن الموجودات بأسرها إما أن تكون واجبة الوجود ، أو الوجه الأول .
ممكنة الوجود ، أو ممتنعة / الوجود ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فلزم أن ٧٩/٣
يكون بعضها واجبا ، وبعضها ممكنا .

أما الثالث^(٤) فهو باطل لأن^(٥) ما وجد لا يكون ممتنع الوجود .

والثاني : باطل أيضاً لأن ممكن الوجود هو الذي يمكن وجوده وعدمه ، وما كان كذلك لم يوجد إلا بغيره . فلو كان مجموع الموجودات ممكنة ، لافتقرت الموجودات كلها إلى غيرها ، وما ليس بموجود فهو معدوم ، والمعدوم لا يفعل الموجود بالضرورة^(٦) .

والأول باطل أيضاً لأننا^(٧) نشاهد فيها ما يحدث بعد أن لم يكن، كالحيوان والنبات والمعدن والسحاب والأمطار .

(١) مكتوب في هامش (ط) : « تأمل هذه الطرق في إبطال التسلسل » وبقاى السطر ساقط من (ش) .

(٢) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) هـ : وجه كثيرة ، والعبارة إلى كلمة (الثالث) ساقطة من (ش) .

(٤) وفي نسخة (هـ) روعى الترتيب وذكر الأول والثاني قبل الثالث .

(٥) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإن .

(٦) هـ : وهو ضرورى .

(٧) ص ، ض ، ط ، ق : فإننا .

والحادث عدم مرة ووجد أخرى ، فلا يكون ممتنعاً لأن الممتنع لا يوجد ، ولا واجبا بنفسه لأن الواجب بنفسه لا يعدم ، فثبت أنه ممكن ، وثبت أن في الموجودات ما هو ممكن بنفسه وأنه ليس كلها ممكناً ، فثبت أن فيها موجودا ليس بممكن ، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب بنفسه ، فإن الموجود إما أن يكون وجوده بنفسه وهو الواجب أو بغيره وهو الممكن ، ولا يجوز أن يكون فيها ممتنع لأن الممتنع هو الذي لا يجوز أن يوجد ، فيمتنع أن يكون في الوجود ممتنع .

فتبين أن في الموجودات واجبا وممكناً ، وليس فيها ممتنع . وإن شئت قلت : إما أن يقبل من جهة نفسه العدم وهو الممكن ، أو لا يقبل العدم وهو الواجب بنفسه ، وإن شئت قلت إما أن يفتقر إلى غيره وهو الممكن أو / لا يفتقر وهو الواجب . ٨٠/٣

وإذا كانت الموجودات إما واجبة وإما ممكنة ، وليس كلها ممكناً ولا كلها واجبا ، تعين أن فيها واجبا وفيها ممكناً .

الوجه الثاني : أن يقال كل ممكن بنفسه^(١) لا يوجد إلا بموجب يجب به وجوده ، لأنه إذا لم يحصل ما به يجب وجوده كان وجوده ممكناً قابلاً للوجود والعدم ، فلا يوجد . وما به يجب وجوده لا يكون ممكناً ، لأن الممكن لا يجب به شيء لافتقاره إلى غيره ، فالفتقر إلى الممكن مفتقر إليه وإلى ما به وجب الممكن ، وإذا كان الممكن وحده لا يجب به شيء ، علم افتقار الممكن إلى واجب بنفسه .

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

الوجه الثالث : أن يقال : طبيعة الإمكان سواء فرضت الممكنات الوجه الثالث .
متناهية أو غير متناهية لا توجب الوجود بنفسها ، فإن ما كان كذلك لم يكن ممكنا ، فلا بد للممكن من حيث هو ممكن من موجود ليس بممكن ، والمراد بالممكن في هذه المواضع الممكن الإمكان الخاص ، وهو الذى يقبل الوجود والعدم فيكون الواجب والممتنع قسيميه ، فأما إذا^(١) أريد به الممكن الإمكان العام ، وهو قسيم الممتنع ، فكل موجود فهو ممكن بالإمكان العام .

ثم الموجود إما موجود بنفسه وإما بغيره ، وليس كل موجود وجد بنفسه ، لأن منها المحدثات التى يعلم بضرورة العقل أن وجودها ليس بأنفسها .

فثبت أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه ، وما هو موجود بغيره .

٨١/٣

الوجه الرابع : أن يقال: الموجودات ليست كلها موجودة بغيرها، لأن الغير إن كان معدوما امتنع أن يكون الموجود موجوداً بما ليس بموجود، وإن كان الغير موجودا كان الموجود خارجا عن جملة الموجودات .

وإذا لم تكن الموجودات كلها موجودة بغيرها : فإما أن تكون كلها أو كل^(٢) منها موجودا بنفسه ؛ وإما أن لا يكون ، والأول ممتنع ، لأن المحدثات التى يشهد حدوثها يعلم بالضرورة أنها ليست موجودة بنفسها .
وإذا لم تكن كلها موجودة بغيرها ولا كلها موجودة بنفسها، تعين أن منها^(٣)

(١) ق : قسيمه لذا .

(٢) س : وكل .

(٣) ش : فيها .

ماهو موجود بنفسه ومنها ماهو موجود بغيره ، وهذا لك أن تعتبره في كل فرد فرد من الموجودات ، وفي المجموع فتقول : يمتنع في كل فرد من الموجودات أن يكون موجودا بغير موجود ، لأنه إذا كان كل واحد من الموجودات موجودا بغير موجود ، لزم أن يكون كل من الموجودات موجودا بمعدوم ، وهذا ممتنع ، وإذا امتنع فإما أن يكون كل موجود موجودا بنفسه ، وإما أن يكون موجودا بوجود^(١) غيره ، وإما أن يكون منها ماهو موجود بنفسه ، ومنها ماهو موجود بوجود^(٢) غيره .

والأول ممتنع لوجود الحوادث التي لا توجد بأنفسها .

والثاني ممتنع لأن كل واحد واحد^(٣) من الموجودات إذا كان موجودا بوجود^(٤) غيره، والغير من الموجودات التي لا توجد إلا بوجود^(٥) غيرها لم يكن فيها إلا / ماهو مفترق محتاج إلى الغير ، وما كان بنفسه^(٦) مفترقا محتاجا إلى الغير ولم يوجد إلا بوجود ذلك الغير ، وما كان في نفسه لا يوجد إلا بغيره، فأولى أن لا يكون بنفسه مبدعا لغيره ، فيلزم أن لا يكون في الموجودات ماهو موجود بنفسه ، ولا ماهو فاعل لغيره ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد شيء من الموجودات ؛ لأن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما بوجود^(٧) غيره ، وهذا إنما لزم لما قدر أن كل موجود موجود بغيره .

(١) ش : بوجود .

(٢) س : بوجود ؛ ش : ماهو موجود غيره .

(٣) واحد : ساقطة من (ش) .

(٤) ش : بوجود .

(٥) ص : بموجد .

(٦) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : نفسه .

(٧) ش ، ص ، ق ، ط : بوجود .

فتعين^(١) أن من الموجودات ماهو موجود بنفسه وهو المطلوب .
وأما إذا اعتبرت ذلك في المجموع ، فمجموع الموجود لا يكون
واجبا بنفسه ، لأن من أجزائه ماهو ممكن محدث كائن بعد أن لم يكن ،
والمجموع يتوقف^(٢) عليه ، والمتوقف على الممكن لا يكون واجبا بنفسه ،
ولا يكون المجموع مفتقرا إلى غيره المباين له ، فإن ذلك لا يكون إلا
معدوماً ، والموجود لا يكون مفتقرا إلى فاعل معدوم ليس بموجود فضلا
عن مجموع الموجود^(٣) . فتعين أن يكون المجموع مفتقرا إلى ماهو داخل في
المجموع ، وذلك البعض لا يكون إلا واجبا بنفسه ، إذ لو لم يكن واجبا
بنفسه لكان ممكنا مفتقرا إلى غيره ، فيكون مجموع كل واحد من
الموجودات مفتقرا إلى غيره ، وذلك الغير ممكن بنفسه ، وهو جزء من
المجموع الممكن المفتقرا إلى غيره ، ويمتنع أن يكون مجموع الممكنات ليس
مفتقرا / إلى^(٤) ماهو بعض الممكنات ، فإن مجموعها أعظم من بعضها ،
وذلك البعض يشرك المجموع في الفقر والاحتياج إلى الغير ، ففيه ما فيها
من الاحتياج والفقر إلى الغير ، مع أن المجموع أعظم منه ، فإذا كانت
الأجزاء كلها فقيرة محتاجة ، والمجموع محتاجاً فقيراً^(٥) ، امتنع أن يكون
شيء من الأجزاء بالمجموع وحده ، فضلا عن أن يكون بجزء آخر ،
فضلا عن أن يكون المجموع الذي كل أجزائه فقراء بواحد من تلك

(١) ش : فتين .

(٢) ش : متوقف .

(٣) ش : الوجود .

(٤) ش : إلا إلى .

(٥) ش : فقد .

الأجزاء الفقراء . وهذا كله بين ضروري لا يستريب فيه من تصوره
ويمكن ^(١) تصوير هذه المواد على وجوه أخرى .

(فصل)

وكذلك يمكن تصوير ^(٢) هذه الأدلة في مادة الحدوث بأن يُقال :
الموجودات إما أن تكون كلها حادثة ، وهو ممتنع ، لأن الحوادث لا بد لها
من فاعل ، وذلك معلوم بالضرورة ، ومحدث الموجودات كلها لا يكون
معدوماً ، ^(٣) وذلك أيضاً معلوم بالضرورة ، وما خرج عن الموجودات
لا يكون إلا معدوماً ، ^(٤) فلو كانت الموجودات كلها محدثة للزم : إما
حدوثها بلا محدث ، وإما حدوثها بمحدث معدوم . وكلاهما معلوم الفساد
بالضرورة ، فثبت أنه لا بد في الوجود ^(٥) من موجود قديم ، وليس كل
موجود قديماً بالضرورة الحسية ، فثبت أن الموجودات تنقسم إلى قديم
ومحدث .

وهاتان المقدمتان : وهو أن كل حادث فلا بد له من محدث ، وأن
المحدث ^(٥) / للموجود لا يكون إلا موجوداً ، مع أنها معلومتان ٨٤/٣
بالضرورة ، فإن كثيراً ^(٦) من أهل الكلام أخذوا يقررون ذلك بأدلة
نظرية ، ويحتجون على ذلك بأدلة ، وهي وإن كانت صحيحة ، لكن

(١) ق ، س ، ر : ولكن .

(٢) ش : ويمكن تصوير .

(٣-٣) : ساقط من (ش) .

(٤) س : الموجود .

(٥) ش : والمحدث .

(٦) ش : كان كثيراً .

النتيجة أًبين عند العقل من المقدمات ، فيصير كمن يحدّ الأجل بالأخفى ، وهذا وإن كان قد يذمه كثير^(١) من الناس مطلقا ، فقد يُنتفع به في مواضع ، مثل عناد المناظر ومنازعته في المقدمة الجلية ، دون ما [هو]^(٢) أخفى منها ، ومثل حصول العلم بذلك^(٣) من الطرق الدقيقة الخفية^(٤) الطويلة ، لمن يرى أن حصول العلم له بمثل هذه الطرق أعظم عنده وأحب إليه ، وأنه إذا خوطب بالأدلة الواضحة المعروفة للعامة ، لم تكن مزية على العامة ، ولمن يقصد بمخاطبته^(٥) بمثل ذلك ، أن مثل هذه الطرق معروف معلوم عندنا ، لم ندعه عجزاً وجهلاً ، وإنما أعرضنا عنه استغناء عنه بما هو خير منه ، واشتغالاً بما هو أنفع من تطويل لا يُحتاج إليه ، إلى أمثال ذلك من المقاصد .

فأما كون الحادث^(٦) لا بد له من محدث ، فهي ضرورة عند جواهر العلماء ، وكثير من متكلمة المعتزلة ومن اتبعهم جعلوه نظرياً ، كما سيأتي ذكره بعد هذا .

وأما كون المعدوم لا يكون فاعلاً للموجودات فهو أظهر من ذلك ، ولذلك^(٧) اعترف بكونه ضرورياً من استدلال على أن المحدث لا بد له من / محدث موجود ، والممكن لا بد له من مؤثر موجود ، كالرازي ٨٥/٣ وغيره .

(١) ش : وإن كان يذمه كثيرا ، وهو تحريف .

(٢) هو : ساقطة من (ق) .

(٣) ش : ومثل حصول العلم للعلم بذلك .

(٤) ش : الخفية (غير منقوطة) .

(٥) س : المخاطبة .

(٦) س ، ش : المحدث .

(٧) س ، ش : وكذلك .

كلام الرازي في إثبات وجود الله.

قال الرازي^(١) «أما^(٢) كون المؤثر موجوداً^(٣) فإنه^(٤) لا فرق بين نفي المؤثر وبين مؤثر منق^(٥) والحكم^(٦) بالاكْتفاء بالمؤثر المنق^(٧) حكم بعدم الاحتياج إلى المؤثر» .

قال^(٧) : «والعلم بذلك ضروري ، ولا يتصور في هذا^(٨) المقام الاستدلال^(٩) بالكلام المشهور^(١٠) من أن المعدوم^(١١) لا يتميز فيه^(١٢) فلا يمكن استناد الأثر إليه ، لأنه يتوجه عليه شكوك معروفة^(١٣)» .

قال^(١٤) : «والجواب عنها وإن كان ممكناً ، إلا أن العلم بفساد استناد الأثر الموجود إلى المؤثر المعدوم أظهر كثيراً من العلم بذلك ، والدليل^(١٥)

(١) في كتابه «نهاية العقول» ج١ ، ص ٨٦ (نسخة رقم ٧٤٨) = ج١ ، ص ٨٦-٨٦ ظ (نسخة طلعت رقم ٥٦٥) .

(٢) أما : ساقطة من (س) . وفي «نهاية العقول» : وأما .

(٣) نهاية العقول : وأما أن ذلك المؤثر يجب أن يكون موجوداً .

(٤) نهاية العقول : فلا أنه .

(٥) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : بين مؤثر منق وبين المؤثر ؛ نسخة رقم ٥٦٥ : بين مؤثر منق وبين نفي المؤثر .

(٦) نهاية العقول : فالحكم .

(٧) بعد كلامه السابق بصفحات ، ج١ ، ص ٩٣ (نسخة رقم ٧٤٨) = ظ ٩٣ (نسخة طلعت) .

(٨) نهاية العقول : ولا تنصدي في هذا .

(٩) نهاية العقول : للاستدلال .

(١٠) نهاية العقول (نسخة طلعت) : المشهود .

(١١) س : بأن العدم .

(١٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : لا يتميز فيه .

(١٣) نهاية العقول : الشكوك المذكورة .

(١٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٥) نهاية العقول : من العلم بذلك الدليل .

والأجوبة عن الأسئلة التي تورده عليه^(١) ، وإيضاح الواضح لا يزيدده^(٢) إلا خفاء .

قال :^(٣) « وقول القائل : هب^(٤) أن المؤثر ليس بمعدوم ، فلم يجب أن يكون موجوداً ؟ قلنا : لا واسطة^(٥) بين الوجود والعدم . وقول القائل :^(٦) الماهية^(٧) تقتضى^(٨) الإمكان لا بشرط^(٩) الوجود ولا العدم^(١٠) فهو متوسط بين^(١١) الوجود والعدم . قلنا : نحن لا ندعى أن كل حقيقة فهي إما الوجود وإما العدم ، حتى يلزم من كون الماهية مغايرة لها فساد ذلك الحصر . . . بل ندعى^(١٢) أن العقل يحكم على كل حقيقة من الحقائق التي لا نهاية لها أنها لا تخلو عن وَصْفِي الوجود والعدم ، وإذا كان كذلك فكون^(١٣) الماهية مغايرة^(١٤) للوجود والعدم لا يقدر في قولنا : إنه لا واسطة بين الوجود والعدم . »

(١) نهاية العقول : يورد عليها .

(٢) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨) : فإيضاح لا يزيدده .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) نهاية العقول : قوله هب .

(٥) نهاية العقول : قلنا لأنه لا واسطة .

(٦) نهاية العقول : والعدم قوله .

(٧) ق ، ض ، ط : إن الماهية .

(٨) نهاية العقول (نسخة طلعت) : يقتضى .

(٩) ق : لا بشرط .

(١٠) نهاية العقول : لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم .

(١١) نهاية العقول : فهي متوسطة .

(١٢) بعد كلمة « الحصر » توجد عبارات في « نهاية العقول » . هي : وكيف نقول ذلك مع أننا نعلم بالضرورة

أن المفهوم من حقيقة السواد وحقيقة البياض وحقيقة الحركة وحقيقة الثلاث (في نسخة طلعت : المثلث)

مغايرة للوجود والعدم ، بل ندعى . . .

(١٣) س : فكل : وهو تحريف ؛ وفي نسخة رقم ٧٤٨ من نهاية العقول : وكون .

(١٤) س : مغاير .

٨٦/٣
تعلق ابن تيميةكلام الجوهري في
الإرشاد.

قلت / هذا السؤال والجواب عنه لا يحتاج إليه مع علمنا الضروري بأن المؤثر في الوجود^(١) لا يكون إلا موجودا ، وهذا قد سبقه إليه غير واحد من النظائر ، كأبي المعالي الجويني فإنه قال في الإرشاد : «فإن قال قائل: قد دللتم فيما قدمتم على العلم بالصانع ، فبم تنكرون على من يقدر الصانع عدما^(٢)؟ قلنا : العدم عندنا نقي محض ، وليس المعدوم على صفة من صفات الإثبات^(٣) ، ولا فرق بين نقي الصانع ، وبين تقدير الصانع منفيا من كل وجه ، بل نقي الصانع وإن كان باطلا بالدليل القاطع فالقول به غير متناقض في نفسه ، والمصير إلى إثبات صانع مني متناقض ، وإنما يلزم القول بالصانع المعدوم المعتزلة ، حيث أثبتوا للمعدوم صفات الإثبات ، وقضوا بأن المعدوم على خصائص الأجناس» .

قال : « والوجه أن لانعد الوجود من الصفات ، فإن الوجود نفس الذات ، وليس يمثابة التحيز للجوهر ، فإن التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر ، ووجود الجوهر عندنا نفسه من غير تقدير مزيد» .

قال : والأئمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات ، والعلم به علم بالذات^(٤) .

قال الكيا الهراسي الطبري : « إذا قلنا البارى موجود ، فوجوده ذاته^(٥) ؛ هذا بالاتفاق من أصحابنا القائلين بالأحوال ، والنافين^(٦) لها إلا على رأى / المعتزلة الذين قالوا : المعدوم شيء» .

٨٧/٣

(١) ش : الوجود .

(٢) س : معلوماً .

(٣) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : حيث قالوا بإثبات الذوات في العدم .

(٤) ط : وقال .

(٥) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : القول بأن وجوده تعالى ذاته .

(٦) س : والتأثير .

كلام أبي القاسم
الأنصاري .

وقال أبو القاسم الأنصاري شارح الإرشاد والقاضي^(١) أبو بكر : « وإن أثبت الأحوال فلم يجعل الوجود حالا فإن العلم به علم بالذات ، وعند أبي هاشم ومتبعيه الوجود من الأحوال ، وهو من أثر كون الفاعل قادرا . قال : « وما قاله إمام الحرمين : من أن الأئمة يتوسعون في عد الوجود من الصفات ، فإنما قالوا ذلك لما بيناه من أن صفة النفس عندهم تفيد ما تفيده النفس ، فلا^(٢) فرق بين وجود الجوهر وتحيزه . وهكذا قال الكيا : الوجود بمنزلة التحيز للجوهر ، فإن التحيز للجوهر نفس الجوهر ، خالف أبا المعالي » .

قال : « ومن الدليل على وجود الصانع أنه موصوف بالصفات القائمة به كالحياة والقدرة والعلم ونحوها ، وهذه الصفات مشروطة بوجود محلها ، وقد يكون الشيء موجودا ، ولا يكون مختصا بهذه الصفات ، ويستحيل الاختصاص بهذه الصفات من غير تحقق وجود » .

قال : « ومما^(٣) يحقق ما قلناه قيام الدليل القاطع على أنه فاعل ، ومن شرط الفاعل أن يكون موجودا » .

قلت :^(٤) هذا الثاني هو ما ذكره أبو المعالي ، فإن إثبات الصانع إثبات لوجوده ، وإلا فصانع منتف كئني الصانع ، وأما الأول فهو وإن كان صحيحاً لكن النتيجة أبين من المقدمات . فإن العلم بأن الصانع لا يكون إلا موجودا أبين من العلم بثبوت صفاته ، وبأن الموصوف لا يكون إلا

(١) والقاضي : كذا في (س) وأما بقية النسخ بدون الواو .

(٢) ش : ولا .

(٣) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : بلغ مقابلة . وكلمة (مما) ساقطة من (ش) .

(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

٨٨/٣ موجودا / ولهذا أقر بوجوده طوائف أنكروا قيام الصفات به ، وإذا قرروا^(١) قيام الصفات به فكون الفاعل لا يكون إلا موجوداً أبين من كون ما تقوم به الصفة لا يكون إلا موجوداً ، وكلاهما معلوم بالضرورة ، لكن^(٢) الفاعل الذي يبدع غيره أحق بالوجود ، وكما أن الوجود^(٣) من محل الصفة فإن محل الصفة قد يكون جادا ، وقد يكون حيوانا ، وقد يكون قادراً ، وقد يكون عاجزا ، والصفة أيضاً قد تقوم بها الصفة عند كثير من الناس ، بشرط قيامها جميعا بمحل آخر . فالصفة وإن كانت مفترقة إلى محل وجودي ، فهو من باب الافتقار إلى المحل القابل . وأما المفعول المفترق إلى الفاعل فهو من باب الافتقار إلى الفاعل .

ومعلوم أن الحاجة إلى الفاعل فيما له فاعل أقوى من الحاجة إلى القابل فيما له قابل . وأيضاً فإن القابل شرط في المقبول لا يجب تقدمه عليه ، بل يجوز اقترانها ، بخلاف الفاعل ، فإنه لا يجوز أن يقارن المفعول ، بل لا بد من تقدمه عليه . ولهذا اتفق العقلاء على أنه لا يجوز أن يكون كل من الشئيين فاعلاً للآخر ، لا بمعنى كونه علة فاعلة ولا بغير ذلك من المعاني ، وأما كون كل من الشئيين شرطاً للآخر فإنه يجوز ، وهذا هو الدور المعنى^(٤) ، وذلك هو الدور القبلي^(٥) ، وقد بسط هذا في غير هذا

(١) س ، ش : قرز .

(٢) س : ولكن .

(٣) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : وكال الوجود ، وق (هـ) : وبكال الوجود .

(٤) في نسخة (هـ) ص ٢٥٨ زيادة بعد عبارة « الدور المعنى وهى : « كالأمر التضايقة مثل الأبوة والبنوة وكالمعلولين لعله واحدة وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع الآخر كصفات الخالق المتلازمة وكصفاته مع ذاته وكسائر الشروط وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط . »

(٥) في نسخة (هـ) بعد عبارة « وذلك هو الدور القبلي » توجد زيادة وهى : « الذى يتمتع كما إذا لم يوجد هذا إلا بعد ذلك ولا يوجد ذلك إلا بعد هذا فيكون كل من هذا وذلك موجودا قبل أن يكون موجودا فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة وذلك ممتنع . »

الموضع ، وبين ما دخل على الفلاسفة من الغلط في مسائل الصفات من هذا / الوجه ، حيث لم يميزوا بين الشرط والعلة الفاعلة بل قد يجعلون ذلك كله علة ، إذ العلة عندهم يدخل فيها الفاعل والغاية ، وهما العلتان المفصلتان^(٢) اللتان بهما يكون وجود المعلول والقابل ، الذي قد يسمى مادة وهيولى مع الصورة، وهما^(٣) علتنا حقيقة الشيء في نفسه ، سواء قيل إن حقيقته غير العين^(٤) الموجودة^(٥) في الخارج كما يدعون ذلك ، أو قيل هي هي ، كما هو المعروف عن متكلمي أهل السنة .

والمقصود هنا أن الدليل لما دل على أنه لا بد من موجود واجب بنفسه ، أى لا يكون له فاعل يوجد له : لاعلة فاعلة ، ولا ما يسمى فاعلا غير ذلك ، صاروا يطلقون عليه الواجب بنفسه ، ثم أخذوا ما يحتمله هذا اللفظ من المعانى ، فأرادوا إثباتها كلها ، فصاروا ينفون الصفات وينفون أن يكون له حقيقة موصوفة بالوجود ، لثلاث تكون الذات متعلقة بصفة ، فلا تكون واجبة بنفسها . ومعلوم أن كون الذات مستلزما لصفة كمال^(٦) يمتنع

(١) في نسخة (هـ) ص ٢٥٨ بالهامش أمام عبارة « الشرط والعلة الفاعلة » توجد زيادة وهي : « أصل من موضع آخر من التصنيف ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلا لهذا أو علة فاعلة أو علة غاية ونحو ذلك لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلا لنفسه فكيف يكون فاعلا لفاعل نفسه. وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ، وكذلك العلة الغائية التي يوجد بها الفاعل هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها. فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها فهذا ونحوه من الدور المستلزم تقديم الشيء على نفسه أو على المتقدم على نفسه .

(٢) ش : المنفصلتان :

(٣) وهما : كذا في (س) وفي سائر النسخ : هما .

(٤) ش : المعنى .

(٥) س : المعنى الموجود .

(٦) ق : للصفة كما .

تحققها^(١) بدونها ، لا يوجب افتقارها إلى فاعل ، أو علة فاعلة ، ولكن غاية ما فيه أن تكون الذات^(٢) مشروطة بالصفة والصفة مشروطة بالذات ، وأن تكون الصفة إذا قيل بأنها واجبة لا تقوم إلا بموصوف . فإذا قيل : هذا فيه افتقار الواجب إلى غيره ، لم يلزم أن يكون ذلك الغير فاعلا ، ولا علة فاعلة ، بل إذا قدر أنه يطلق عليه غير ، فإنما هو شرط من الشروط ، وكون الذات مشروطة بالصفة / اللازمة لها ، والصفة مشروطة بالذات ، ٩٠/٣ لا يمنع أن يكون الجميع واجبا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، ولا [إلى]^(٣) علة فاعلة ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود أنه إذا كان قد علم أن الصفة المشروطة بمحلها ، تقتضى أن يكون محلها موجودا ، فالفعل المفتقر إلى فاعل [موجب]^(٤) يقتضى أن يكون فاعله^(٥) موجودا بطريق الأولى .

وأيضاً فيقال : الحوادث المشهودة لا بد لها من محدث ، إذ المحدث من حيث هو محدث ، وكل ما^(٦) يقدر محدثا ، سواء قدر متناهيا أو غير متناه لا يوجد بنفسه ، بل لا بد له من فاعل ليس بمحدث ، والعلم بذلك ضرورى ، إذ طبيعة الحدوث تقتضى الافتقار إلى فاعل ، فلا بد لكل ما يقدر محدثا من فاعل ، فيمتنع^(٧) أن يكون فاعل [كل]^(٨) المحدثات محدثا ، فوجب أن يكون قديما .

(١) س : تحققه .

(٢) الذات : ساقطة من (س) .

(٣) إلى : ساقطة من ش ، ص ، ض ، ط ، ق .

(٤) موجب : زيادة من (س) .

(٥) فاعله : ساقطة من (ش) .

(٦) س : من .

(٧) س ، ش : ويمتنع .

(٨) كل : زيادة من (س) .

وأيضاً فالمحدث مفتقر إلى محدث كامل ، مستقل بالفعل ، إذ ما ليس مستقلاً بالفعل مفتقر إلى غيره ، فلا يكون هو وحده الفاعل ، بل الفاعل هو وذلك الغير فلا يكون وحده فاعلاً للمحدث ، ثم ذلك الغير إن كان محدثاً فلا بد له من فاعل أيضاً ، فلا بد للمحدثات من فاعل مستقل بالفعل مستغن عن جميع محدثاته ، والعقل يعلم [ضرورة] ^(١) افتقار المحدث إلى المحدث الفاعل ، ويقطع به ويعلمه ضرورة أبلغ من علمه بافتقار الممكن إلى الواجب الموجب له ، فلا يحتاج أن يقال في ذلك أن المحدث يتخصص بزمان دون زمان أو بقدر / دون قدر ولا بد للتخصيص من مخصص ، فإن ٩١/٣ العلم بافتقار المحدث إلى المحدث أبين في العقل وأبده له .

ولهذا قال تعالى ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾

[سورة الطور : ٣٥]

قال جبير بن مطعم : لما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرؤها : أحسست بفؤادي قد انصدع ^(٢) .

وقال : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾

[سورة الواقعة : ٥٨ . ٥٩] إذ كان كل ^(٣) من القسمين : وهو كونهم خلقوا

من غير خالق ، وكونهم خلقوا أنفسهم معلوم الانتفاء بالضرورة ، فإن الإنسان يعلم بالضرورة أنه لم يحدث من غير محدث وأنه لم يحدث نفسه ، فلما كان العلم بأنه لا بد له من محدث ، وأن محدثه ليس هو إياه علماً ضرورياً ثبت بالضرورة أن له محدثاً خالفاً غيره ، وكل ما يقدر فيه أنه مخلوق فهو كذلك .

(١) ضرورة : زيادة من (هـ) .

(٢) من : اصدع .

(٣) من : إذ كل .

والخلق يتضمن الحدوث والتقدير ، ففيه معنى الإبداع والتقدير ،
 وإذا علمت أن الممكن لا بد له من مرجح يجب به ، وإلا لم يكن
 موجودا بل يبقى معدوما على أصح القولين ، أو متردداً بين الوجود والعدم
 على الآخر ، فالمحدث لا بد له من فاعل يستغنى به المفعول فيكون به ،
 وإلا بقي مفتقرا إلى غيره ، وإذا قدر محدثه أيضا فهو^(١) أيضا محدث لم
 يستغن به ، لأن ذلك المحدث مفتقر إلى غيره ، فالمفتقر إليه مفتقر إلى
 ذلك الغير ، الذي [هو]^(٢) الأول مفتقر إليه بطريق الأولى ، فلا توجد
 الحوادث إلا بفاعل غنى عن / غيره ، وكل محدث مفتقر إلى غيره فلا
 توجد الحوادث إلا بفاعل قديم غير محدث ، فهذه طرق متعددة يثبت
 بها الوجود^(٣) الواجب بنفسه القديم^(٤) .

٩٢/٣

فصل

[ويمكن^(٥) تصوير هذه المادة في الغنى والفقر ، وفي الخلق وعدم
 الخلق ، والقدرة وعدم القدرة ، والكمال والنقصان ، والحياة والموت ،
 والعلم والجهل ، وغير ذلك ، بأن يقال : كل موجود فإما أن يكون غنيا
 بنفسه عما سواه ، وإما أن يكون مفتقرا إلى ما سواه ، والمفتقر إلى ما سواه
 لا يوجد إلا بغنى عما سواه ، فيلزم وجود الغنى عما سواه على التقديرين ،
 (١) فهو : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : هو .

(٢) هو : ساقطة من جميع النسخ عدا (س) .

(٣) الموجود : كذا في (س) . وفي سائر النسخ : الوجود .

(٤) مكتوب في هامش (ط) أمام هذا الموضع هذه العبارة : « سقط من الأصل ورقة . . . القديم ، أما

في نسخة (ض) فنجد بياضا بمقدار صفحة كبيرة من المخطوط وهذا السقط مذكور في نسخة (س) وأوله

« فصل ويمكن تصوير هذا المادة . . . وهو أيضا موجود في نسخة (هـ) ص ٢٥٩

(٥) من هنا بمقدار ست صفحات حتى عبارة : « أو كل فقير فلا بد له ، ص ٦ من المرقق سقط من :

ش ، ص ، ض ، ط ، ق ، ومثبت من نسخة (س) ، نسخة (هـ) ص ٢٥٩

والحوادث مفتقرة إلى غيرها ، فثبت أن الموجودات ما هو غنى بنفسه ، ومنها ما هو مفتقر إلى ما سواه ، ومثل أن يقال : كل موجود فإما أن يكون مخلوقا وإما ألا يكون مخلوقا ، والمخلوق لا يكون مخلوقا إلا بخالق ليس بمخلوق .

وقد علم أن الحوادث لا تكون إلا مخلوقة ، فثبت أن في الموجودات ما هو حادث مخلوق، ومنها ما هو خالق لتلك الحوادث ليس بمخلوق ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال : الموجود إما أن يكون قادرا بنفسه ، وإما ألا يكون قادرا بنفسه ، وما ليس بقادر بنفسه لا يكون قادرا إلا بإقذار القادر بنفسه^(١) ، والحوادث المشهودة كانت معدومة ، والمعدوم لا يكون موجودا بنفسه فضلا عن أن يكون قادرا بنفسه ، فثبت أن في الموجودات ما هو محدث ومنها ما هو موجود قادر بنفسه ، والقادر بنفسه لا يكون إلا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما أن يكون كاملا ليس فيه نقص يحتاج إلى غيره ، وإما أن يكون ناقصا يحتاج في كماله إلى غيره ، ومعلوم أن الحوادث المشهودة ليس لها من نفسها وجود ، فضلا عن أن تكون^(٢) كاملة بنفسها ، وأنها بعد وجودها مفتقرة إلى من يكمل نقصها ، فثبت أن الموجودات فيها كامل ليس فيه^(٣) نقص يحتاج فيه إلى غيره ، وما ليس [فيه

(١) في الأصل : الابقادار والقادر بنفسه ، ولعل الصواب ما أثبت

(٢) في الأصل : يكون

(٣) في الأصل : فيها

نقص ، لا يكون إلا كاملا قديما أزليا واجبا بنفسه ، فثبت انقسام الموجودات إلى هذا وهذا^(١) ، وهو المطلوب .

ومثل أن يقال: الموجود إما عالم بنفسه ، وإما محتاج في العلم إلى من يعلمه ، وإما أن لا يقبل العلم ، ومعلوم أن الإنسان مفتقر في حصول علمه إلى من يعلمه ، ليس علمه من لوازم ذاته ، فإنه خرج من بطن أمه لا يعلم شيئا ،^(٢) ثم حدث له العلم بعد ذلك ، فثبت أن في الموجود ما ليس عالما بنفسه ، بل هو مفتقر في حصول العلم له إلى من يعلمه ، ومعلوم أن كل ما ليس بعالم بنفسه فلا بد له من عالم يعلمه ، وذاك العالم إن كان عالما بنفسه وإلا افتقر إلى عالم بنفسه ، فلا بد أن ينتهي الأمر إلى عالم بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع^(٣) ، فثبت أن في الوجود ما هو عالم بنفسه ، وما ليس عالما بنفسه ، بل بمن يعلمه ، كما قال : ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ إلى قوله : ﴿ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١-٥] وقال ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وما كان عالما بنفسه فأن يكون موجوداً بنفسه أولى وأحرى ، فإن العلم صفة له ، وإذا كانت تلك الصفة قديمة واجبة لا تفتقر إلى فاعل يفعلها في العالم بنفسه ، فلا يكون الموصوف بها قديما واجبا بطريق الأولى والأحرى .

(١) في الأصل : وما ليس وهو المطلوب ، وزدت ما بين المقوفتين من عندي حسب سياق الكلام ، ولعله

بني بالمعنى المقصود

(٢-٢) : هذه العبارات غير موجودة في (هـ)

ومثل أن يقال الموجود : إما حى بنفسه ، وإما حى بغيره ، وإما ليس بحى . ومعلوم أن الحى بغيره موجود . فإن الإنسان يكون فى بطن أمه قبل نفخ الروح فيه ليس بحى ، ثم يصير حيا بعد ذلك . فثبت وجود الحى بغيره الذى جعله حيا . وذلك الذى جعله حيا إما أن يكون حيا بنفسه ، وإما بغيره . والحى بغيره يحتاج إلى حى ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى حى بنفسه قطعاً للتسلسل الممتنع ، فثبت أن فى الوجود ما هو حى بنفسه ، والحى بنفسه لا يكون إلا واجبا قديما بنفسه ، فإن ذاته إذا كانت مستلزمة لحياته ، بحيث لا تكون حياته حاصلة له من غيره، فإن تكون ذاته واجبة بنفسها ، لا تكون حاصلة بغيرها أولى وأحرى^(١) ، فإن الحياة قائمة فى الموصوف الحى بها ، فإذا كانت الحياة قديمة أزلية واجبة بنفسها يمتنع عدمها ، فالحى الموصوف بها أن يكون حيا قديما أزليا واجبا بنفسه أولى وأحرى .

والتسلسل الذى يسمى التسلسل فى العلل والمعلولات ، والمؤثر والأثر ، والفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق هو ممتنع باتفاق العقلاء ، وبصريح المعقول ، بل هو ممتنع فى بديهة العقل بعد التصور، وهو الذى أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاستعاذة منه فى قوله صلى الله عليه وسلم « يأتى الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ فيقول : الله . فيقول : من خلق الله^(٢) ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله ولينته^(٣) » فأمره بالاستعاذة منه ليقطع عنه الله الوسوس الفاسدة التى

(١) فى الأصل : والأحرى

(٢) س : يقول الله فيقول من خلق الله ، هـ : حتى يقول الله فيقول من خلق له والصواب ما أتته

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ١ . ص ٣٦٣

بليقها الشيطان بغير اختياره ويؤذيه بها ، حتى قد يتمنى الموت ، أو حتى يختار أن يحترق ولا يجدها، وهي الوسوسة التي سأله عنها الصحابة ، فقالوا: يا رسول الله إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمة أو يخر من السماء إلى الأرض خيراً له من أن يتكلم به ، فقال: ذلك صريح الإيمان ، وفي رواية: ما يتعاطم أحدنا أن يتكلم به . فقال : الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة. وأراد بذلك أن كراهته هذه الوسوسة ونفيها هو محض الإيمان وصريحه [(١)]

فصل

واعلم أن (٢) علم الإنسان بأن (٣) كل محدث لا بد له من محدث ، أو كل ممكن لا بد له من واجب ، أو كل فقير فلا بد له من غنى، أو كل مخلوق فلا بد له من خالق، أو كل معلوم فلا بد له من يعلم (٤) ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والاختبار العامة، هو علم كلي بقضية كلية ، وهو حق في نفسه ، لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لا بد له من محدث ، وهذا الممكن المعين لا بد له من واجب، هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية ، وليس علمه بهذه (٥) القضايا المعينة المخصوصة

(١) هنا نهاية السقط في (ق) (ش) ، (ص) ، (ض) ، (ط) ، وهو الموجود في (س) ، (هـ)

وبدأ ص ١١٤

(٢) ق ، ص ، ض : بأن .

(٣) س : يكون .

(٤) ق ، ض ، ط : أو كل معلم فلا بد له من معلم ؛ ص : أو كل معلم فلا بد له من متعلم . ولعل

ما أثبتته يكون صواباً .

(٥) س : هذه

موقوفا على العلم بتلك القضية العامة الكلية^(١)، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته ، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية ، وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بان ، فإنه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لا بد لها من كاتب ، وإذا رأى بنيانا علم أنه لا بد له من بان ، وإن لم يستشعر في ذلك^(٢) الحال كل كتابة كانت أو تكون ، أو يمكن أن تكون ؛ ولهذا تجد الصبى ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله / لا ٩٣/٣ يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض ، ولا يكون في مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ، وأن كل جسمين فإنهما لا يكونان في مكان واحد ، وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم^(٣) أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء^(٤) ، وإن لم يستحضر أن كل كل فإنه يجب أن يكون أعظم من جزئه . وكذلك إذا قيل : هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني، وهذا [العدد]^(٥) الثاني مساو لهذا [العدد]^(٥) الثالث، فإنه يعلم أن الأول مساو لمساوى الثاني وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو فهو مساو .

(١) س ، ش : بتلك القضية الكلية العامة ، ق ، ص : بتلك الصفة العامة الكلية ، ص : بتلك القضية

الكلية

(٢) ق ، ص ، ض ، ط : تلك

(٣) علم : ساقطة من (س)

(٤) هـ : ويعلم أن هذا الدرهم أعظم من نصف هذا الدرهم المعينين

(٥) العدد : زيادة في (س)

وكذلك إذا علم أن الشخص موجود علم أنه ليس بمعدوم ،
 وإذا علم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع
 وجوده وعدمه بل يتناقضان . وإن لم يستحضر قضية كلية عامة أنه
 لا يجتمع نقي^(١) كل شيء وإثباته ووجوده وعدمه ، وهكذا عامة
 القضايا الكلية .

فإنه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخصة الجزئية
 أبده للعقل من الحكم الكلي ، ولا تكون معرفته بحكم المعينات
 موقوفة^(٢) على تلك القضايا الكليات ، ولهذا كان علم الإنسان أنه
 هو لم يحدث نفسه ، لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث
 نفسه ، ولا على أن كل حادث لم يحدث نفسه ، بل هذه القضايا
 العامة الكلية صادقة ، وتلك/القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطري ٩٤/٣
 ضروري لا يحتاج أن يستدل عليه ، وإن كان قد يمكن الاستدلال على
 بعض المعينات بالقضية الكلية ، ويستفاد العلم بالقضية الكلية
 بواسطة العلم بالمعينات ، لكن المقصود أن هذا الاستدلال ليس
 شرطا في العلم ، بل العلم بالمعينات قد يعلم كما تعلم الكليات
 وأعظم ، بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات ، ولهذا لا
 تجد أحدا يشك في أن هذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا البناء
 لا بد له من بان ، بل يعلم هذا ضرورة .

وإن كان العلم بأن كل حادث لا بد له من [محدث]^(٣) فاعل

(١) س : نفس ، وهو تحريف

(٢) س ، ش : موقوفا

(٣) محدث : زيادة في (س)

قد اعتقده طوائف من النظائر نظرياً^(١) حتى أقاموا عليه دليلاً: إما بقياس الشمول ، وإما بقياس التمثيل . فالأول قول من يقول: كل محدث لا بد له من محدث ، والثاني قول من يقول: هذا محدث ، فيفتقر إلى محدث ، قياساً على البناء والكتابة .

ثم القائلون بأن كل محدث لا بد له من محدث ، منهم من يثبت هذا بالاستدلال على أن الحادث مختص ، والتخصص^(٢) لا بد له من مخصص ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن المخصوص ممكن ، والممكن لا بد له من مرجح لوجوده^(٣) ، ثم من الناس من يثبت هذا بأن نسبة الممكن إلى الوجود والعدم سواء ، فلا بد^(٤) من ترجيح أحد الجانبين .

وكثير من الناس يجعل المقدمة الأولى في هذه القضايا ضرورية ، بل يجعلها آيين من الثانية ، التي استدلت بها/ عليها ، وهذا ٩٥/٣ الاضطراب إنما يقع في القضايا الكلية العامة .

وأما كون هذا البناء لا بد له من بانٍ ، وهذه الكتابة لا بد لها من كاتب ، وهذا الثوب المحيط لا بد له من خياط ، وهذه الآثار التي في الأرض من آثار الأقدام لا بد لها من مؤثر ، وهذه الضربة لا بد لها من ضارب ، وهذه الصياغة لا بد لها من صانع^(٥) ، وهذا

(١) س : وفطريا ؛ ش : فطريا .

(٢) ق ، ش ، ص ، ض : والتخصص

(٣) س : لوجوه ، وهو تحريف

(٤) ص : فلا بد له

(٥) س : وهذه الصناعة لابد لها من صانع

الكلام^(١) المنظوم المسموع لا بد له من متكلم ، وهذا الضرب والرمي والظعن لا بد له من ضارب ورام وطاعن .

فهذه القضايا المعينة الجزئية لا يشك فيها أحد من العقلاء ، ولا يُفتقر^(٢) في العلم بها إلى دليل ، وإن كان ذكر نظائرها حجة لها ، وذكر القضية التي تناولها^(٣) وغيرها حجة ثانية^(٤) ، فيُستدل عليها بقياس التمثيل وبقياس الشمول ، لكن هي في نفسها معلومة للعقلاء بالضرورة ، مع قطع نظرهم عن قضية كلية ، كما يعلم الإنسان أحوال نفسه المعينة ، فإنه يعلم أنه لم يحدث نفسه ، وإن لم يستحضر أن كل حادث لا يحدث بنفسه^(٥) .

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة ، كالرعد والبرق والزلازل ، ذكروا الله وسبحوه ، لأنهم يعلمون أن ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه بل له محدث أحدثه ، وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه صار مألوفاً لهم ، بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامّة ما يذكرون الله/ ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة قد شهدوا من آيات الله المعتادة ما هو أعظم منه ، ولو لم يكن إلا خلق الإنسان فإنه من أعظم الآيات ، فكل^(٦) أحد يعلم أنه هو لم

(١) س ، ط : الكلم

(٢) ق ، ط : نفتقر

(٣) س : يتناولها

(٤) س ، ش : ثابتة

(٥) س : نفسه

(٦) من أول عبارة « فكل أحد . . . » إلى عبارة « فصل إذا تبين ذلك » ساقط من (ش)

يحدث نفسه ولا أبواه أحداثاه ولا أحدٌ من البشر أحدثه ، ويعلم أنه لا بد له من محدث ، فكل أحدٍ يعلم أن له خالقا خلقه ، ويعلم أنه موجود ، حي ، عليم ، قدير ، سميع ، بصير ، ومن جعل غيره حياً كان أولى أن يكون حيا ، ومن جعل غيره عليما كان أولى أن يكون عليما ، ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً ، ويعلم أيضا أن فيه من الإحكام ما دل على علم الفاعل ، ومن الاختصاص ما دل على إرادة الفاعل ، وأن نفس الأحداث لا يكون إلا بقدرة المحدث، فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية يفيدُه (١) العلم بهذه المطالب [الإلهية] (٢) وغيرها ، كما قال تعالى : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١]

فصل^٥

إذا تبين ذلك فالآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي (٣) هي آية له وعلامة عليه ، ولا تفتقر في كونها آية وعلامة ودلالة إلى أن تندرج (٤) تحت قضية كلية ، سواء كان المدلول عليه قد عُرفت عينه ، أو لم تعرف عينه ، بل عُرف على وجه مطلق .
مجمل .

(١) يفيدُه : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : تفيدُه إلا في (هـ) فهذا الكلام اختصره الهكاري .

(٢) الإلهية : زيادة في (س)

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين (كلمة فصل إلى عبارة : علم الإنسان بأنه مصنوع) ساقط من نسخة

(س)

(٣) الذي : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : التي

(٤) ض : يتدرج

فالأول مثل أن يقال : علامة دار فلان أن على بابها كذا ، أو على عتبا كذا ، أو علامة فلان أنه كذا/وكذا ، فإذا رؤيت تلك العلامة عرف ذلك المعين .

والثاني أن يقال : علامة من يكون^(١) أميرا أو قاضيا أن تكون هيئته كذا وكذا ، فإذا رؤيت^(٢) تلك الهيئة علم أن هناك أميرا أو قاضيا وإن لم تعلم عينه .

وإذا كان كذلك فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق سبحانه وتعالى بعينه ، وكلٌ منها يدل بنفسه على أن له محدثا بنفسه ، ولا يحتاج أن يُقرن بذلك أن كل محدث فله محدث ، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف^(٣) على كلياتها ، بل قد تكون^(٤) دلالة على المحدث المعين أظهر وأسبق .

ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث آيات دالة على الفاعل المحدث بنفسها ، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية : أن كل محدث فله محدث ، وهي أيضا دالة على الخالق سبحانه ، من حيث يُعلم أنه [لا] يحدّثها^(٥) إلا هو ، فإنه كما يستدل على أن المحدثات لا بد لها من محدث قادر ، عليم ، مرید ، حكيم ، فالفعل يستلزم^(٦) القدرة ، والإحكام

(١) ق : من كان

(٢) رؤيت : كذا في (هـ) وفي سائر النسخ : رأى

(٣) يتوقف : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : تتوقف

(٤) ق : يكون

(٥) ق : أنه يحدّثها

(٦) ض : مستلزم

يستلزم^(١) العلم ، والتخصيص يستلزم^(١) الإرادة ، وحسن العاقبة
يستلزم^(١) الحكمة .

وكل حادث يدل على ذلك كما يدل عليه الآخر ، وكل حادث كما دل
على عين الخالق ، فكذلك الآخر يدل عليه . فلهذا كانت المخلوقات آيات
عليه ، وسماها الله آيات ، والآيات لا تفتقر في كونها آيات إلى قياس كلي :
لا قياس تمثيلي ، ولا قياس شمولى ، وإن كان القياس شاهداً لها / ومؤيدا ٩٨/٣
لمقتضاها ، لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف
على هذا القياس ، بل يُعلم^(٢) موجبها ومقتضاها ، وإن لم يخطر لها أن كل
ممكن فإنه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده
على عدمه إلا بمرجح .

ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظائر وهو أن علة الافتقار
إلى الصانع ، هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعيهما ، لا يحتاج
إليه ، وذلك أن كل مخلوق ف نفسه وذاته مفتقره إلى الخالق ، وهذا الافتقار
وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه ،
فإن شهدت حقيقته^(٣) موجودة في الخارج علم أنه لا بد لها من فاعل ،
وإن تُصوّرت في العقل علم أنها لا توجد في الخارج إلا بفاعل ، ولو قدر
أنها تتصور تصوراً مطلقاً علم أنها لا توجد إلا بفاعل [فهي في نفسها لا
توجد إلا بفاعل]^(٤) وهذا^(٥) يعلم بنفس تصورها وإن لم يشعر القلب

(١) ض : مستلزم

(٢) ق ، ص ، ط : بل تعلم

(٣) ش ، ق : حقيقة

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (ق) ولم يذكره الهكاري في (هـ)

(٥) هـ : فهذا

بكونها حادثة أو ممكنة ، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلاً أيضاً على هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم ، وقد علم أنها لا توجد إلا بفاعل ، والإمكان يستلزم أنها لا تكون ^(١) إلا بموجد ، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد ، وهي من حيث هي هي ، وإن لم تدرج تحت وصف كلي ^(٢) يستلزم ^(٣) الافتقار إلى الفاعل ، أى لا تكون موجودة إلا بالفاعل ، ولا تدوم وتبقى إلا بالفاعل / المبقى المديم لها ، فهي مفتقرة إليه في حدوثها وبقائها ، سواء قيل إن بقاءها وصف زائد عليها ، أو لم ^(٤) يقل .

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقى إلا بسبب بيقه ، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه ، ولو بنى الإنسان سقفا ولم يدع شيئا يمسكه ، لقال له الناس : هذا لا يدوم ولا يبقى ، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة، قالوا له هذا لا يبقى البقاء المطلوب ، فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلى ما يبقياها ، كما يعلمون افتقارها إلى ما يحدثها وينشئها .

وما يُذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المينة لكون الصنعة تفتقر إلى الصانع في حدوثها وبقائها ، إنما هو للتنبية على ما في الفطرة ، كما يُمثل بالسفينة في الحكاية ^(٥) المشهورة عن بعض أهل العلم ، أنه قال له طائفة

(١) ق : لا توجد

(٢) هـ : تحت وصفى كلى

(٣) ق : تستلزم

(٤) هـ : أم لم

(٥) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : نسبها الرازى في ... الغيب إلى ...

من الملاحظة : ما الدلالة على وجود الصانع ؟ فقال لهم : دعوني ،
فخاطري مشغول بأمر غريب . قالوا : ما هو ؟ قال : بلغني أن في دجلة
سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة ،^(١) وهي ذاهبة وراجعة من
غير أحدٍ يحركها ولا يقوم عليها . فقالوا له : أجنون أنت ؟ قال : وما ذاك ؟
قالوا : أهذا يصدقه عاقل ؟ فقال : فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم
بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة ،^(٢) وهذا الفلك الدوّار
السيار يجرى وتحدث هذه الحوادث بغير محدث ، وتتحرك هذه^(٣)
المتحركات بغير محرّك ؟ فرجعوا على أنفسهم بالملام . وهكذا^(٤) إذا قيل : ١٠٠/٣
فهذه السفينة أثبتت نفسها في الساحل بغير موثق أو ثقها ، ولا رابط
ربطها ، كذّبت العقول بذلك .

فهكذا إذا قيل : إن الحوادث تبقى وتدوم بغير مبق يبقها ، ولا ممسك
يمسكها . ولهذا نبّه سبحانه على هذا وهذا . فالأول : كثير . وأما الثاني :
ففي مثل قوله : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا
إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [سورة فاطر : ٤١]
وقوله : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [سورة الروم : ٢٥]
وقوله : ﴿رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [سورة الرعد : ٢] .

وهذا الإبقاء يكون بالرزق الذي يمد الله به المخلوقات ، كما قال الله

(١ - ١) : ما بين النجمتين ساقط من (ص)

(٢) ق : هذا ، وهو تحريف

(٣) ش ، ق ، ص ، ص ، ط ، ه : وهذا

(٤) وقوله : زيادة في (ق)

تعالى : ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مِّنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾
[سورة الروم : ٤٠] .

وهذا الذي ذكرناه ، من أن نفس الأعيان المحدثه كالإنسان تستلزم وجود الصانع الخالق ، وأن^(١) علم الإنسان بأنه مصنوع يستلزم العلم بصانعه بذاته ، من غير احتياج إلى قضية كلية ، تقترن^(٢) بهذا ، وهو^(٣)

معنى ما يذكره كثير من الناس ، مثل قول الشهرستاني^(٤) : «أما تعطيل العالم عن الصانع العليم^(٥) ، القادر ، الحكيم ، فلست أراها مقالة^(٦) ،

ولأعرفت عليها^(٧) صاحب مقالة ، إلا ما نقل عن شردمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : كان العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك^(٨) على غير

استقامة ، / فاصطكت^(٩) اتفاقاً ، فحصل العالم^(١٠) بشكله الذي تراه عليه .

كلام الشهرستاني في
نهاية الإقدام .

١٠١/٣

(١) هنا انتهى السقط من نسخة (س) وهو الذي بدأ من قوله : «فصل إذا تبين ذلك . . .»

ص ١٢٣ .

(٢) س ، ش : تقرن

(٣) س : وهذا ، ش : هو

(٤) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع : «وقف على كلام الشهرستاني . والكلام التالي ذكره

الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام» ص ١٢٣ - ١٢٤

(٥) نهاية الإقدام : العالم (وقى نسختين : العليم)

(٦) نهاية الإقدام : مقالة لأحد

(٧) نهاية الإقدام : ولا أعرف عليه

(٨) س : يتحرك

(٩) نهاية الإقدام : واصطكت

(١٠) نهاية الإقدام : فحصل عنها العالم

قال^(١) : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو يعترف^(٢) بالصانع ، لكنه يجيل سبب وجود العالم على البخت^(٣) والاتفاق ، احترازاً عن التعليل ، فما عدت^(٤) هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة^(٥) السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها ، بصانع عليم ، قادر حكيم^(٦) ، ﴿أَفَى اللّهِ شَكٌّ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠]^(٧) ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧]^(٨) ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الزخرف : ٩] وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء ، فلا شك أنهم يلوذون إليها^(٩) في حال الضراء : ﴿دَعُوا اللّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [سورة يونس : ٢٢] ، ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ﴾ [سورة الإسراء : ٦٧] .

قال^(١٠) : « ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك^(١١) : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

(١) بعد ما سبق بسطر واحد

(٢) نهاية الإقدام : معترف

(٣) نهاية الإقدام : البحث ، وهو تحريف

(٤) نهاية الإقدام : عدت ، وفي نسخة : عدت

(٥) نهاية الإقدام : الفطر ، وفي نسخة : الفطرة

(٦) نهاية الإقدام : على صانع حكيم عالم قدير (وفي نسخة : قادر عليم)

(٧) في نهاية الإقدام : أفى الله شك فاطر السموات والأرض

(٨) في نهاية الإقدام : ولئن سألتهم من خلقكم ، وهو تحريف

(٩) نهاية الإقدام : إليه

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤

(١١) نهاية الإقدام : الشرك ، وفي نسخة : شرك

إلا الله^(١) ، فاعلم أنه لا إله إلا الله^(٢) ، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ، ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا ﴾ [سورة غافر: ١٢] ^(٣) ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ ﴾ [سورة الزمر: ٤٥] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴾ [سورة الإسراء: ٤٦] .

قال^(٤) : « وقد سلك المتكلمون طريقاً^(٥) في إثبات الصانع^(٦) ، وهو الاستدلال^(٧) بالحوادث على محدث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً آخر/ وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان . ١٠٢/٣

قلت : وهذا الطريق الثاني لم يسلكه^(٨) الأوائل ، وإنما سلكه ابن سينا ومن وافقه ، ولكن الشهرستاني وأمثاله لا يعرفون مذهب أرسطو والأوائل ، إذ كان عمدتهم فيما ينقلونه من الفلسفة على كتب^(٩) ابن سينا .

(١) الحديث عن جماعة من الصحابة بروايات مختلفة في : البخارى ١٠/١ (كتاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة .. الخ) ، ١٥/٩ (كتاب استنابة المرتدين والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض) ، مسلم ٥٢/١ - ٥٣ (كتاب الإيمان باب الأمر بقتال الناس .. الخ) وقال السيوطى فى الجامع الصغير : « متفق عليه ، رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر » .

(٢) عبارة « فاعلم أنه لا إله إلا الله » فى نسختين من نسخ « نهاية الأقدام » ولكن المحقق لم يثبتها لسقوطها من النسخة التى نشر عنها الكتاب

(٣) نهاية الأقدام .. تؤمنوا - الآية

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ - ١٢٥

(٥) نهاية الإقدام : طريقين (وفى نسخة : طريقاً) .

(٦) نهاية الإقدام : الصانع تعالى

(٧) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ مقابلة »

(٨) س : لم يسلكها

(٩) ق ، ص ، ط : على مذهب

قال ^(١) : « ويدعى كل واحد في ^(٢) جهة الاستدلال ضرورة وبدئية » .

قال ^(٣) : « وأنا أقول : ما شهد به الحدوث ، أو دلّ عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه ^(٤) في ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب ^(٥) الحاجات ، يرغب ^(٦) إليه ، ولا يرغب عنه ، ^(٧) ويُسْتغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه ^(٧) ويفزع ^(٨) إليه في الشدائد والمهات ، فإن احتياج نفسه أوضح ^(٩) من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ، والحادث الى المحدث .

وعن هذا المعنى ^(١٠) كانت تعريفات الحق ^(١١) سبحانه في التتريل ^(١٢) على هذا المنهاج ، ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٢] ﴿ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٣] ﴿ قُلْ مَنْ

(١) هـ : قال الشهرستاني ، والكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٢) ق : من ، وسقط الحرف من (س)

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥

(٤) نهاية الأقدام : من احتياج

(٥) مطلب : ليست في « نهاية الإقدام » (وفي نسخة : تطلب) ، وفي (هـ) : طلب

(٦) نهاية الإقدام : فيرغب

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : وتفزع

(٩) نهاية الأقدام : أوضح له

(١٠) المعنى : ساقطة من النسخة المنشورة من « نهاية الإقدام » وتوجد في نسخة أخرى

(١١) تعريفات الحق : كذا في نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » وفي النسخة المنشورة : تعريفاته الخلق

(١٢) نهاية الإقدام : في هذا التتريل

بِرَزْقِكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴿ [سورة يونس : ٣١] ﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴿ [سورة النمل : ٦٤] .

وعن (١) هذا المعنى (٢) ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : « خلق الله العباد (٣) على معرفته فاجتالهم الشياطين عنها (٤) » .

قلت : لفظ الحديث في الصحيح : يقول الله خلقت عبادى حنفاء ١٠٣/٣ فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم / أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا (٥) .

قال (٦) : « فتلك المعرفة هى ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان (٧) ، هو تسويله الاستغناء ونفى الحاجة (٨) ، والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة ، وتطهيرها (٩) عن تسويلات الشياطين (١٠) ، فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان (١١) ﴿ فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى * سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَى ﴾ [سورة

(١) ق ، ص ، ط : وعلى

(٢) المعنى : ليست فى « نهاية الإقدام »

(٣) نهاية الإقدام : الله تعالى الخلق (وفى نسخة : العباد)

(٤) نهاية الإقدام : فاجتالهم الشيطان عنها

(٥) سبق ورود هذا الحديث فى هذا الجزء ، ص ٧٢ .

وأمام هذا الموضع فى هامش (هـ) كتب مايلى : « انفرده مسلم عن عياض بن حمار » وفوق هذا الكلام كلمات لم يظهر منها اللفظ « محمد »

(٦) هـ : قال الشهر ستانى : والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٢٥

(٧) نهاية الإقدام : وذلك الأحتيال من الشياطين

(٨) نهاية الإقدام : الاحتياج

(٩) س ، ض : وتطورها

(١٠) نهاية الإقدام : تسويل الشيطان (وفى نسخة : تسويلات ، وفى نسخة : الشياطين)

(١١) نهاية الإقدام : من سلطان وقال .

الأعلى : ١٠ ، ١١] ^(١) ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى ﴾
[سورة طه : ٤٤] .

قلت : الذى فى الحديث : إن الشياطين أمرتهم أن يشركوا به ما لم ينزل به سلطانا ، وهذا المرض العام فى أكثر بنى آدم ، وهو الشرك ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦] وأما التعطيل فهو مرض خاص لا ^(٢) يكاد يقع إلا عن عناد ، كما وقع لفرعون .

وليس ^(٣) فى الحديث أن الشياطين سئلت لهم الاستغناء عن الصانع ، فإن هذا لا يقع إلا خاصاً لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأحوال ، وهو جنس السفسطة ، بل هو شر ^(٤) السفسطة ، والسفسطة لا تكون عامة لعدد كثير دائماً ، بل تعرض ^(٥) لبعض الناس ، أو لكثير منهم فى بعض الأشياء .

قال ^(٦) : ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث رجع إلى نذمه أدنى رجوع ، فعرف احتياجه إليه فى تكوينه ، وبقائه ، وتقلبه فى أحواله ، وأنحائه ، ثم استبصر من ^(٧) آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، / لا بالملكوت عليه ... الخ .

١٠٤/٣

(١) قبل آية سورة طه فى «نهاية الإقدام» : وقوله

(٢) س ، هـ : ولا

(٣) س : ليس

(٤) شر : ساقطة من (س)

(٥) س : لا تكون لعدد كثيرين بل نعرض ، وهو تحريف

(٦) بعد كلام الشهرستاني السابق فى نهاية الإقدام ص ١٢٥ - ١٢٦

(٧) ق ، ص ، ض ، ط ، هـ : من

تعلق ابن تيمية .

قلت : هو وطائفة معه يظنون أن الضمير في قوله : ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] عائد إلى الله [تعالى] ^(١) ويقولون هذه جمعت طريق من استدلال بالخلق على الخالق ، ومن استدلال بالخالق ^(٢) على المخلوق .

والصواب الذي عليه المفسرون ، وعليه تدل الآية ، أن الضمير عائد إلى القرآن ، وأن الله يرى عباده من الآيات الأفقية والنفسية ، ما يبين لهم أن القرآن حق ، وذلك يتضمن ثبوت الرسالة ، وأن يسلم ما أخبر به الرسول ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ * سَتَرْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٢ ، ٥٣] ^(٢) .

والمقصود هنا التنبيه على أن حاجة المعين إلى العلم ^(٣) لا تتوقف ^(٤) على العلم بحاجة كل من هو مثله ، والاستدلال على ذلك بالقياس الشمولي والتمثيلي .

وأيضاً فالحاجة التي يقترن ^(٥) مع العلم بها ذوق الحاجة ، هي أعظم وقعا في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق . ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه ، وينفعها ويضرها ، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه ، ولا تكرهه ولا تحبه ، ولهذا كان ما يُعرف من أحوال الرسل مع أمهم

(١) تعالى : زيادة في (س) ، (هـ)

(٢-٢) : ساقط من (س) فقط .

(٣) عبارة : إلى العلم ، ساقطة من (س)

(٤) لا تتوقف : كذا في (س) وفي سائر النسخ : لا يتوقف ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة

(٥) ص ، ط : تقترن . وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة

بالأخبار المتواترة ورؤية / [الآثار من حسن عاقبة أتباع الرسل ، وسوء ١٠٥/٣ عاقبة المكذّبين ، أنفع من معرفة صدق الرسول واتباعه ، مما]^(١) يفيد العلم فقط ، فإن هذا يفيد العلم مع الترغيب والترهيب ، يفيد كمال القوتين : العلمية والعملية بنفسه^(٢) ، بخلاف ما يفيد العلم ، ثم العلم يفيد العمل .

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضرورى فطرى ، وذلك أن اضطراب النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرابها إلى مالا تتعلق^(٣) به حاجتها .

ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم ، كولاة أمورهم وممالكهم^(٤) ، وأصدقائهم وأعدائهم ، ما لا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه ، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه ، فهم يحتاجون^(٥) إليه من جهة ربوبيته ، إذ كان هو الذى خلقهم ، وهو الذى يأتيهم بالمنافع ، ويدفع عنهم المضار : ﴿ وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمَنْ اللَّهُ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَلَيْلِيهِ تَجَارُونَ ﴾ [سورة النحل : ٥٣] .

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسببته وتيسيره ، وهذه الحاجة التى توجب رجوعهم إليه حال اضطرابهم ، كما يخاطبهم^(٦) بذلك

(١) ما بين المقوفتين ساقط من (ق) فقط

(٢) بنفسه : ساقطة من (س)

(٣) ص ، ض ، ط : إلى ما لا يتعلق

(٤) ق ، ط : ومالكهم

(٥) س : يحتاجون

(٦) ش : يخاطبون

في كتابه ، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته ، فإنه لاصلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه ، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله ، بل يكون ما يحبونه سواه ، كأنبيائه وصالحى عباده ، إنما يحبونهم لأجله ، كما في الصحيحين / عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله ، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذا أنقذه الله منه ، كما يكره أن يلتقى في النار^(١) » .

ومعلوم أن السؤال ، والحب ، والذل ، والخوف ، والرجاء ، والتعظيم ، والاعتراف بالحاجة ، والافتقار ، ونحو ذلك ، مشروط بالشعور بالمستول^(٢) المحبوب المرجو ، الخوف ، المعبود ، المعظم ، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار ، الذي تواضع كل شيء لعظمته ، واستسلم كل شيء لقدرته ، وذل كل شيء لعزته .

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها^(٣) ، بل هى ضرورية فيها ، كان شرطها ولازمها ، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به ، أولى أن يكون ضرورياً فى النفوس .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « كل مولود يولد على الفطرة » ؛ وقوله فيما يروى عن ربه : « خلقت عبادى حنفاء »

(١) الحديث عن أنس رضى الله عنه فى : البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حلاوة الإيمان) ، ٩/١ (كتاب الإيمان ، باب من كره أن يعود فى الكفر . . الخ) ، ١٤/٨ (كتاب الأدب ، باب الحب فى الله) ، ٢٠/٩ (كتاب الإكراه ، باب من اختار الضرب . . . على الكفر) ، مسلم ٦٦/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان خصال . . . الخ)

(٢) س ، ش : فالمستول ، وهو تحريف

(٣) س ، ش : منه

ونحو ذلك ، لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط ، بل إقراراً^(١) يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له ، وهذا هو الحنيفية .

وأصل الإيمان قول القلب وعمله ، أى علمه بالخالق^(٢) / وعبوديته ١٠٧/٣ للخالق ، والقلب مفطور على هذا وهذا . وإذا كان بعض الناس قد خرج عن الفطرة بما عرض له من المرض ، إما بجهله ، وإما بظلمه ، فوجد آيات الله واستيقنتها نفسه ظلماً وعلواً ، لم يمتنع^(٣) أن يكون الخلق ولدوا على الفطرة .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع طائفة من قول من ذكر أن المعرفة ضرورية ، والعلم الذى يقترن به حب المعلوم قد يسمى معرفة ، كما فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فالمعروف^(٤) ما تحبه القلوب مع العلم ، والمنكر ما تكرهه وتنفر عنه عند العلم به . فلهذا قد يُسمى من كان فيه - مع علمه بالله - حب لله وإنابة إليه عارفاً ، بخلاف العالم الخالى عن حب القلب وتأله ، فإنهم لا يسمونه عارفاً .

ومن المعلوم أن وجود حب^(٥) الله وخشيته والرغبة إليه وتأله فى القلب ، فرع وجود الإقرار به ، وهذا الثانى مستلزم للأول . فإذا كان هذا يكون ضرورياً فى القلب ، فوجود الإقرار السابق عليه اللازم له ، أولى ان يكون ضرورياً ، فإن ثبوت الملزوم لا يكون إلا مع ثبوت اللازم .

(١) إقراراً : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : إقرار

(٢) س : بالخالق

(٣) س ، ش ، ص ، هـ : لم يمتنع

(٤) كلمة «المعروف» ساقطة من (س) .

(٥) حب : ساقطة من (س)

وقد يُراد بلفظ المعرفة العلم الذي يكون معلومه معيناً خاصاً ، وبالعلم الذي هو قسيم المعرفة ما يكون المعلوم به كلياً عاماً، [وقد يراد بلفظ المعرفة ما يكون معلومه الشيء بعينه] ^(١)، وإن كان لفظ العلم يتناول النوعين في الأصل ^(٢) ، كما بسط في موضع آخر ، وسيأتي كلام الناس في الإقرار بالصانع ، هل يحصل بالضرورة ، أو بالنظر ، أو يحصل / بهذا وبهذا . ١٠٨/٣

وقد بينّا في غير هذا الموضع الكلام على قولهم : علة الحاجة إلى المؤثر : هل هي الحدوث ، أو الإمكان ، أو مجموعهما ؟ وبينّا أنه إن أُريد بذلك أن الحدوث - مثلاً - دليل على أن المحدث يحتاج إلى محدث ، أو أن الحدوث ^(٣) شرط في افتقار المفعول إلى فاعل ، فهذا صحيح ، وإن أُريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقراً إلى الفاعل فهذا باطل ، وكذلك الإمكان إذا أُريد به أنه دليل على الافتقار إلى المؤثر ، أو ^(٤) أنه شرط في الافتقار إلى المؤثر فهذا صحيح ، وإن أُريد به ^(٥) أنه جعل نفس الممكن مفتقراً ، فهذا باطل .

وعلى هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الافتقار إلى المؤثر ، وشرطاً في الافتقار إلى المؤثر ، وإنما النزاع في مسألتين :

إحدهما : أن الواجب بغيره أزلاً وأبداً : هل يصح أن يكون مفعولاً

(١) ما بين المقولتين ساقط من جميع النسخ ، وموجود في (س) فقط

(٢) بعد هذا الموضع اختصر الهكاري الصفحات التالية حتى آخر ١١١/٣ (ق) .

(٣) ص ، ط : الحدث

(٤) س : إذا ، وهو تحريف

(٥) به : ساقطة من (س)

لغيره؟ كما يقوله من يقول من المتفلسفة : إن الفلك قديم^(١) معلول ممكن لواجب الوجود أزلاً وأبداً ، فهذا هو^(٢) القول الذى ينكره جواهر العقلاء من بنى آدم ، ويقولون : إن كون الشيء مفعولاً مصنوعاً ، مع كونه مقارناً لفاعله أزلاً وأبداً ،^(٣) ممتنع . ويقولون أيضاً : إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، فأما ما كان دائماً الوجود فهذا عند عامة العقلاء ضرورى الوجود ، وليس^(٤) من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . / وهذا مما وافق عليه الفلاسفة قاطبة ١٠٩/٣ حتى ابن سينا وأتباعه .

ولكن^(٥) ابن سينا تناقض فادعى فى باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً مع كونه ممكناً ، ووافق على ذلك طائفة من المتأخرين ، كالرازى وغيره ، ولزمهم على ذلك من الإشكالات ما لم يقدروا على جوابه^(٦) ، كما قد بسط فى موضعه^(٦) ، وعلى هذا فالإمكان^(٧) والحدوث متلازمان ، فكل ممكن محدث وكل محدث ممكن^(٨) .

وأما تقدير ممكن مفعول واجب لغيره^(٩) ، مع أنه [غير]^(١٠)

(١) س ، ش : القديم

(٢) هو : ساقطة من (س)

(٣-٣) : ساقط من (ش)

(٤) س : ليس ؛ ط : أئين

(٥) س : لكن

(٦) س : قد بسط للكلام عليه فى غير هذا الموضع

(٧) س : الإمكان

(٨) س : فكل محدث ممكن وكل ممكن محدث

(٩) فى جميع النسخ : وأما تقدير ممكن مفعول لواجب غيره ، وهو خطأ وقد نبه عليه محقق (ق)

- ولعل الصواب ما أثبتته

(١٠) غير : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط)

محدث ، فهذا ممتنع عند جماهير العقلاء . وأكثر الفلاسفة من أتباع ارسطو وغيره مع الجمهور - يقولون : إن الإمكان لا يُعقل إلا في المحدثات . وأما الذى ادعى ثبوت ممكن قديم فهو ابن سينا ، ومن وافقه . ولهذا ورد عليهم في إثبات هذا الإمكان سؤالات لاجواب لهم عنها^(١) .

والرازي لما كان مثبتاً لهذا الإمكان ، موافقة لابن سينا ، كان في كلامه من الاضطراب^(٢) ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار ، مع أن هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه^(٣) سلفهم ارسطو وغيره/ : أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد^(٤) هذا وقال^(٥) : « ما ذكره ابن سينا ونحوه ، من أن الشيء يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم ، مع كونه قديماً أزلياً ، قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا » .

موافقة الرازي لابن سينا
وإنكار ابن رشد على
ابن سينا .

١١٠/٣

قلت : وابن سينا قد ذكر أيضاً في غير موضع أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثاً ، مسبوقاً بالعدم ، كما قاله سلفه وسائر العقلاء ، وقد ذكرت ألفاظه من كتاب « الشفاء » وغيره في غير هذا

(١) س : من الأسئلة في إثبات هذا الإمكان مالا جواب لهم عنها

(٢) س : الاضطراب

(٣) س : به

(٤) س : وقد ذكر ابن رشد الحفيد . وفي هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « قف على أن أبا الوليد بن رشد أنكروا على ابن سينا ما ذكره في الممكن » .

(٥) لم أعر على هذا النص في كتاب التهافت « ولكنى وجدت نصاً آخر لابن رشد يقول فيه (التهافت ، ص ١٠٧ (ط . بويج) : « لا أعلم أحداً من الحكماء قال إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ثم قال إنها باقية إلا ما حكاه عن ابن سينا) (عبارة « ثم قال إنها باقية » سقطت من طبعة سليمان دنيا)

الموضع ، وهو مما يتبين به اتفاق^(١) العقلاء على أن كل^(٢) ممكن يقبل الوجود والعدم فلا يكون إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وهذا مما يبين أن كل ما سوى الواجب بنفسه فهو محدث ، كائن بعد أن لم يكن ، وهذا لا يناقض دوام فاعليته .

والمقصود هنا أن نفس الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى المؤثر ، وأما كون أحدهما جعل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق فهذا خطأ ، بل نفس المخلوقات مفتقرة إلى الخالق بذاتها ، واحتياجها إلى المؤثر أمر ذاتي لها ، لا يحتاج^(٣) إلى علة ، فإنه ليس كل حكم ثبت للذوات^(٤) يحتاج إلى علة ، إذ ذلك يفضى إلى تسلسل العلل ، وهو باطل باتفاق العلماء ، بل من الأحكام ما هو لازم للذوات ، لا يمكن أن يكون مفارفاً^(٥) للذوات ، ولا يفتقر إلى علة ، وكون كل ما سوى الله فقيراً إليه محتاجاً إليه / دائماً هو من هذا الباب .

١١١/٣

فالفقر والاحتياج أمر لازم ذاتي لكل ما سوى الله ، كما أن الغنى والصمدية أمر لازم لذات الله ، فيمتنع أن يكون سبحانه فقيراً ، ويمتنع أن يكون إلا غنياً عن كل ما سواه ، ويمتنع فيما سواه أن يكون غنياً عنه^(٦)

(١) ص : وهو ما يبين اتفاق

(٢) س : وهو مما يبين أن كل

(٣) س : لا يحتاج

(٤) ث : للذات

(٥) ص : ولا يمكن أن يكون مقارناً ، ط : لا يمكن أن يكون مقارناً

(٦) عنه : ساقطة من (ص)

بوجه من الوجوه ، ويجب في كل ما سواه أن يكون فقيراً محتاجاً إليه دائماً في كل وقت .

وهنا ينشأ^(١) النزاع^(٢) في المسألة الثانية ، وهو أن المحدث المخلوق هل افتقاره إلى الخالق المحدث وقت الإحداث فقط ، أو هو دائماً مفتقر^(٣) إليه ، على قولين للنظار^(٤) . وكثير من أهل الكلام [المحدث]^(٥) المتلقى عن جهم وأبي الهذيل ومن اتبعهما^(٦) من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه لا يُفتقر إليه إلا في حال الإحداث ، لا في حال البقاء. وهذا القول في مقابله^(٧) قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : افتقار الممكن إلى الواجب لا يستلزم حدوثه ، بل افتقاره إليه في حال بقائه دائماً أزلاً وأبداً . فهؤلاء زعموا وجود الفعل بلا حدوث شيء ، وأولئك زعموا أن المخلوق لا يفتقر إلى الخالق دائماً ، وكلا القولين باطل كما قد بُسط في موضعه .

والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدله إثبات الصانع ، وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة^(٨) الفطر السليمة ، وإن كان من عرضت له شبهة قد ينتفع به .

(١) س : نشأ

(٢) ق : نزاع

(٣) ش ، ص ، ض : مفتقراً ، وهو خطأ

(٤) س : لنظار

(٥) المحدث : زيادة في (س)

(٦) س : ومن أتباعها

(٧) في مقابله : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : في مقابلة

(٨) س : فإنه يحتاج عامة

والكلام على إبطال الدور والتسلسل هو من هذا الباب ، وما سلكوه
من الطرق بقطع التسلسل والدور / فهو طريق صحيح^(١) أيضا .

١١٢/٣

الدور نوعان ،
والتسلسل نوعان .

وجماع^(٢) ذلك أن الدور نوعان ، والتسلسل نوعان .

أما الدور : فقد يُراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع
هذا ، ويسمى هذا^(٣) الدور المعنى الاقتراني . ويراد به أنه لا يوجد هذا
إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، ونحو ذلك ، وهو الدور البعدي^(٤)

فالأول ممكن ، كالأمر المتضايقة ، مثل البنوة والأبوة ، وكالمعلولين
لعلة واحدة ، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد الواحد منها إلا مع
الآخر ، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة ، وكصفاته مع ذاته ، وكسائر
الشروط ، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط .

وأما الثاني فممتنع ، فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذلك^(٥) ، وذلك
لا يوجد إلا بعد هذا ، لزم أن يكون ذلك^(٦) موجودا قبل هذا^(٧) ، وهذا
قبل ذلك ، فيكون كل من هذا وذلك موجوداً قبل أن يكون موجوداً ، فيلزم

(١) هنا تعود نسخة (هـ) بعد الاختصار السابق وتبدأ بقول الهكاري : « قال ابن تيمية رحمه الله ما سلكوه - يعنى المتكلمين - من الطرق في إثبات الصانع بقطع التسلسل والدور هو طريق صحيح ، ولكن الهكاري اختصر الصفتين التاليتين في عبارة قصيرة هي : « ثم أطال في ذلك وقد تقدم ثم قال : إذا تبين هذا فنقول لو كان جميع الموجودات ممكناً . . . الخ » وهذه العبارة سترد بإذن الله بعد صفحات

(٢) س : وإجماع

(٣) هذا : ساقطة من (ش)

(٤) البعدي : كذا في (س) ، ش ، وفي سائر النسخ : القبلي

(٥) ش : بعد هذا

(٦) ذلك : ساقطة من (ش)

(٧) س : أن يكون موجداً قبل هذا

اجتماع الوجود والعدم غير مرة ، وذلك ^(١) كله ممتنع ^(٢) .

ومن هذا الباب أن يكون هذا فاعلاً لهذا ، أو علة فاعلة ، أو علة غائية ، ونحو ذلك ، لأن الفاعل والعلة ونحو ذلك يمتنع أن يكون فاعلاً لنفسه ، فكيف يكون فاعلاً لفاعل نفسه ؟ وكذلك العلة الفاعلة لا تكون علة فاعلة لنفسها فكيف لعلة نفسها ؟ وكذلك العلة الغائية التي يوجد لها الفاعل ^(٣) / هي مفعولة للفاعل ومعلولة في وجودها له لا لنفسها ، فإذا لم تكن معلولة لنفسها فكيف تكون معلولة لمعلول نفسها ؟

فهذا ونحوه من الدور المستلزم ^(٤) تقدم الشيء على نفسه ، أو على المتقدم على نفسه ، وكونه فاعلاً لنفسه المفعولة ، أو لمفعول ^(٥) مفعول نفسه ، أو علة لنفسه المعلولة ، أو لمعلول معلول نفسه ^(٦) ، أو معلولا مفعولاً لنفسه ، أو لمعلول نفسه ، ومفعول نفسه - كل ذلك ممتنع ظاهر الامتناع ، ولهذا اتفق العقلاء على امتناع ذلك .

وأما ^(٧) التسلسل في الآثار والشروط ونحو ذلك ، ففيه قولان معروفان لأصناف الناس ، وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ونحو ذلك ، فهذا ممتنع بلا ريب .

(١) س : وذلك

(٢) ش : وذلك ممتنع

(٣) الفاعل : ساقطة من (ش)

(٤) ق : التسلسل

(٥) س : أو المفعول

(٦) س : أو معلولا علة لنفسه المعلولة ، أو المعلول معلول نفسه

(٧) ش : فأما

فإذا تبين هذا فنقول : لو كان جميع الموجودات ممكناً مفتقراً إلى فاعل غيره ، فذلك الغير إن كان هو الغير الفاعل له ، لزم كون كل منها فاعلاً للآخر ، وهذا من الدور القبلي الممتنع باتفاق العقلاء ، وإن ^(١) كان ذلك الغير غيراً آخر ، لزم وجود فاعلين ^(٢) ومفعولين إلى غير غاية ^(٣) ، وإن ^(٤) شئت قلت : لزم مؤثرون كل منهم مؤثر في الآخر ^(٥) إلى غير غاية ^(٦) ، وإن ^(٧) شئت قلت / لزم علل كل منها معلول للآخر إلى غير غاية ^(٧) . وكل من ١١٤/٣ هؤلاء ممكن الوجود ، مفتقر ^(٨) إلى غيره لا يوجد بنفسه .

فهنا سؤالان :

أحدهما : قول القائل : لم لا يجوز أن يكون المجموع واجباً بنفسه ، وإن كان كل فرد ^(٩) من أفرادها ممكناً بنفسه ؟ وقد أُجيب عن هذا بأنه يستلزم ثبوت واجب الوجود بنفسه ^(١٠) مع أنه باطل أيضاً ، لأن المجموع هو الأجزاء المجتمعة مع الهيئة الاجتماعية ، وكل من الأجزاء ممكن بنفسه ، والهيئة الاجتماعية عرض من الأعراض [الذي] ^(١١) لا يقوم بنفسه ، فهو

(١) ش : وإذا

(٢) س ، ش ، ض : لزم فاعلين

(٣) ش : نهاية

(٤) س : فإن

(٥) س : قلت : كل منهم مؤثراً في الآخر

(٦) ش : قلت : كل منهم مؤثر في الآخر إلى غير نهاية

(٧-٧) : ساقط من (ش) .

(٨) س : مفتقراً ، وهو خطأ

(٩) س : وإن كان فرداً

(١٠) بنفسه : ساقطة من (س)

(١١) الذي : ساقطة من (ق)

أيضا ممكن لنفسه^(١) بطريق الأولى . فكل من الأجزاء ومن الهيئة الاجتماعية ممكن لنفسه^(١) ، فامتنع أن يكون هناك ما يُقدَّر واجبا بنفسه .
 وأيضا فإن ما توصف به الأفراد قد يوصف به المجموع ، وقد لا يوصف ، فإن كان اتصاف الأفراد به^(٢) لطبيعة مشتركة بينها وبين المجموع ،
 وجب اتصاف المجموع به ، بخلاف ما إذا حدث للمجموع بالتركيب وصف متنف في الأفراد^(٣) .

ومعلوم أن كل واحدٍ واحدٍ إذا لم يكن موجوداً إلا بغيره ، وهو فقير محتاج ، فكثرة المفتقرات المحتاجات واجتماعها لا يوجب استغناءها إلا^(٤)
 أن يكون في بعضها معاونة للآخر ، كالضعيفين إذا اجتمعا حصل باجتماعهما قوة ، لأن كلا منهما مستغن عن غيره من وجه ، محتاج^(٥) إليه من وجه .^(٦) وأما إذا قُدِّرَ أن كلا منهما مفتقر إلى غيره من كل وجه^(٦)، امتنع^(٧) أن يحصل لهما^(٨) بالاجتماع / قوة أو معاونة من أحدهما للآخر ، إذ التقدير أن كل منهما ليس له شيء إلا^(٩) من الآخر ، وهذا هو الدور القبلي ، دور الفاعلين والعلل الفاعلية والغائية ، فلا يحصل لأحدهما من الآخر شيء ،

(١) ق : بنفسه

(٢) س : الاتصاف به الأفراد به ، وهو خطأ

(٣) ق : بالأفراد

(٤) ق ، ص ، ط ، ش : إلى

(٥) ص ، ط ، هـ : يحتاج

(٦ - ٦) ساقط من (س)

(٧) س ، ش : فيمتنع

(٨) لهما : ساقطة من (ص) ، (ش)

(٩) إلا : ساقطة من (س) ، (ش)

والتقدير أنه ليس له من نفسه شيء ، فلا يحصل بالاجتماع وجود^(١) أصلا .

يبين هذا أن كل جزء فهو مفتقر من كل وجه إلى غيره ، والمجموع أيضا مفتقر من كل وجه إلى الأفراد ، فإنه أي فرد من الأفراد قدّر عدمه لزم عدم المجموع ، فليس في المجموع وجود يعطيه للأفراد ، ولا لشيء من الأفراد وجود يعطيه للمجموع أو لغيره من الأفراد ، وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت آحاد العشرة ، فإن كونها عشرة لا يحصل لأفرادها ، كما أن كل فرد ليس وجوده مستفادا من اجتماع العشرة ، فلما لم يكن كل من الأفراد وجوده من العشرة ولا من غيره من الأفراد ، أمكن وجوده بنفسه ، وأمكن أن يكون شرطا في وجود الفرد الآخر ، وأن يكون الحكم الحاصل باجتماع العشرة لا يحصل لفرد فرد . فتبين أن مجموع الممكنات لا يكون إلا ممكناً ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

سؤال للآمدى وأجوبة عنه .

والسؤال الثاني : سؤال الآمدى وهو قوله^(٢) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح كل واحد بالآخر^(٣) إلى غير نهاية » .

(١) س ، ش : وجودا ، وهو خطأ

(٢) عبارات الآمدى هنا من كتابه « دقائق الحقائق » كما نص ابن تيمية على ذلك بعد صفحات (ص ١٧٥) على أنه ذكر كلاما قريبا من هذا في كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ونصه « سلمنا أن معنى الجملة حاصل فيها لا ينتهي وأنه ممكن ، ولكن لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون معللا بغير علة الآحاد . سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحا بآحاده الداخلة فيه ؛ لا بمعنى أنه مترجح بواحد منها ، بل بطريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحد من آحاده بالآخر إلى غير النهاية »

(٣) س : ويكون ترجحها آحادها وترجح بترجح كل واحد بالآخر ، وهو تحريف

فُيقال عن هذا أجوبة :

الأول (١) : أنه إذا كان كل من الجملة ممكناً بنفسه لا يوجد إلا
 ١١٦/٣ غيره ، فكل / من الآحاد (٢) ، ليس وجوده بنفسه ، والجملة ليس
 وجودها بنفسها ، فليس هناك شيء وجوده بنفسه ، وكل ما ليس وجوده
 بنفسه فلا يكون وجوده إلا بغيره . فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة
 مجموع الممكنات ، ولا شيئاً من الممكنات ، وما ليس كذلك فهو موجود
 بنفسه ، وهو الواجب بنفسه ضرورة .

وأما قوله : « يكون (٣) ترجح كل واحد بالآخر » ، أى يكون كل من
 الممكنات موجوداً بممكن آخر على سبيل التسلسل .

فيقال له : نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الآحاد ، وهى مشتركة
 فيها ، فلا يتصور أن يكون شيء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه
 الطبيعة العامة الشاملة ، ونفس طبيعة الإمكان توجب الافتقار إلى الغير ،
 فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه ، للزم استغناء طبيعة الإمكان
 عن الغير ، فيكون ما هو ممكن مفقراً (٤) إلى غيره ليس ممكناً مفقراً إلى
 غيره ، وذلك جمع (٦) بين التقيضين .

يبين ذلك أنه مهما قُدِّر من (٧) الممكنات التى ليست متناهية ، فإنه

(١) س ، ش : أحدها

(٢) س : من الآخر

(٣) يكون : ساقطة من (س)

(٤ - ٤) ساقط من (س)

(٥) مفقراً : كذا فى (هـ) ، وفى سائر النسخ : مفقتر

(٦) ش : جميع

(٧) من : ساقطة من (س) ، (ش)

ليس واحد منها موجوداً بنفسه ، بل هو مفتقر إلى ما ^(١) يبدعه ويفعله .
فالثاني منها مشارك للأول في هذه الصفة من كل وجه ، فليس لشيء منها
وجود من نفسه ولا للجملة ، فلا يكون هناك موجود أصلاً .

بل إذا قال القائل : هذا موجود ^(٢) بآخر ، والآخر بآخر ، إلى غير
نهاية ، أو هذا أبدعه آخر ، والآخر أبدعه آخر ، إلى / غير نهاية ، كان ١١٧/٣
حقيقة الكلام أنه يُقدَّر معدومات لا نهاية لها . فإن قدَّر فاعلاً إذا لم يكن
موجوداً بنفسه ، لم يكن له من نفسه إلا العدم ، وقد قدَّر فاعله ليس له
من نفسه إلا العدم .

فكل من هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسه إلا العدم ،
ولا للمجموع من نفسه إلا العدم ^(٣) ، وليس هناك إلا الأفراد والمجموع ،
وكل ^(٤) من ذلك ليس منه إلا العدم ، فيكون قد قدَّر مجموع ليس منه إلا
العدم ، وأفراد متسلسلة ليس لشيء منها ^(٥) إلا العدم . وما كان كذلك
امتنع أن يكون منه وجود ، فإن مالا يكون منه إلا العدم ، ولا من
مجموعه ، ولا من أفراده ، يمتنع أن يكون منه وجود .

فإذا قدر إمكانات متسلسلة كل منها لا وجود له من نفسه لم يكن هناك
إلا العدم ، والوجود موجود محسوس ، فعلم أن فيه ما هو موجود بنفسه ،
ليس ^(٦) وجوده من غيره ، وهو المطلوب

(١) ما : ساقطة من (س)

(٢) موجود : ساقطة من (ش)

(٣ - ٢) ساقط من (ش)

(٤) س ، ش : فكل

(٥) ص ، ض ، ط ، هـ : ليس شيء منها ، س ، ش : ليس من شيء منها

(٦) س ، ش : وليس

الثاني

الجواب الثاني : أن يُقال : الموجود الذي ليس وجوده من نفسه ،
 يتمتع أن يكون وجود غيره منه ، فإن وجود نفسه بنفسه ، واستغناء نفسه
 بنفسه ، وقيام نفسه بنفسه ، أولى من وجود غيره بوجوده ، واستغناء غيره
 به ، وقيام غيره به ، فإذا قُدِّرَ إمكانات ليس فيها ما وجوده بنفسه ، امتنع
 أن يكون فيها ما وجود غيره به بطريقه الأولى ، فلا يجوز أن يكون كل ممكن
 لا يوجد بنفسه ، وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية .

وهذا مما لا يقبل النزاع / بين العقلاء الذين يفهمونه. وسواء ^(١) قيل :
 إن المؤثر في مجموع الممكنات هو قدرة الله تعالى بدون أسباب ، أو قيل :
 إنها مؤثرة فيها بالأسباب التي خلقها ، أو قيل : إن بعضها مؤثر في بعض
 بالإيجاب أو الإبداع ^(٢) أو التوليد أو الفعل أو غير ذلك مما قيل ، فإن كل
 من قال قولاً من هذه الأقوال لابد أن يجعل للمؤثر وجوداً من موجود
 بنفسه ، لا يمكن أحد ^(٣) أن يقول : كل منها مؤثر ، وليس له من نفسه
 إلا العدم ، وليس هناك مؤثر له من نفسه وجود ، فإنه يُعلم بصريح العقل
 أنه إذا قُدِّرَ أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه ،
 لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه ، فإن ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن
 نفسه فأولى ^(٤) [به] ^(٥) إن لا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن
 نفسه ، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، بل كل

١١٨/٣

(١) س ، ش : سواء

(٢) س ، ش : والإبداع .

(٣) في جميع النسخ : أحدا .

(٤) س : بأولى ، وهو تحريف .

(٥) به : زيادة من (س) ، (ش) .

منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، كان كل منها معدوماً بنفسه ، معدوم التأثير بنفسه ، فنكون ^(١) قد قدرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود له بنفسه ، ولا تأثير له بنفسه . وليس هناك مغاير لها يكون موجوداً مؤثراً فيها ، فليس هناك لا وجود ^(٢) ولا تأثير قطعاً .

وإذا قال القائل : كل من هذه الأمور التي لا توجد بنفسها يبدع الآخر الذى لا يوجد بنفسه ، كان صريح العقل يقول له : فما لا يكون موجوداً بنفسه لا يكون مؤثراً بنفسه ، فكيف تجعله ^(٣) مؤثراً في غيره ولا حقيقة له؟

فإن / قال : بل حقيقته توجد بذلك الغير .

١١٩/٣

قيل له : ليس هناك غير يتحقق به ، فإن الغير الذى قدرته هو أيضاً لا وجود له ، ولا تأثير أصلاً ، إلا بما تقدره من غير آخر ، ليس له وجود ولا تأثير .

ونكتة هذا الجواب أن تقدير العقل ^(٤) لما ^(٥) لا يوجد بنفسه بعد ، ولا يحقق ^(٦) له وجود بغيره كونه ^(٧) مؤثراً مبدعاً لغيره من أعظم الأمور بطلانا وفساداً ، فإن ابداعه للغير لا يكون إلا بعد ^(٨) وجوده ، وهو مع

(١) س ، ص ، ط : فيكون .

(٢) س : هناك وجود .

(٣) س : يجعله .

(٤) ق ، ص ، ط : الفعل .

(٥) لما : ساقطة من (ش) .

(٦) س : تحقق ؛ ص : تحقق . والكلمة غير منقوطة في (هـ) .

(٧) ق : وكونه .

(٨) بعد : ساقطة من (ش) .

كونه ممكنا يقبل الوجود والعدم ليس موجود (١) فكل ما قدر إنما (٢) هي معدومات .

يوضح هذا الجواب الثالث : (٣) وهو أن نقول (٤) : قول القائل : الممكن الذي لم (٥) يوجد هو معدوم ليس بموجود أصلا ، والمعدوم الذي لم يحصل له ما يقتضي وجوده هو باق مستمر علي العدم ، وإذا قال القائل : الممكن لا يترجح أحد طرفيه (على الآخر) (٦) إلا بمرجح ، فهذا بين ظاهر في جانب الإثبات ، فإنه لا يكون موجودا إلا بمقتضي (٧) لوجوده ، إذا كان ليس له من نفسه وجود .

وأما في النفي فمن الناس من يقول : علة عدمه علة وجوده .
ويجعل لعدمه علة كما لوجوده علة ، وهذا قول ابن سينا وأتباعه (٨)
والتحقيق الذي عليه جمهور النظار من المتكلمين والمتفلسفين (٩) .

(١) س : وجودا .

(٢) إنما : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٣) ش : الجواب الثاني .

(٤) س ، ض : أن يقول .

(٥) ش : لا

(٦) عبارة « على الآخر » ساقطة من (ق)

(٧) س ، ش : إلا بمقتضي ، وهو خطأ

(٨) تعد عبارة ابن سينا وأتباعه « زيادة في هامش نسخة (هـ) وهي كما يلي : « وهو ابن سينا وأتباعه المأخرين القائلين بأنه لا بد لعدمه من علة ، فإن الممكن لا يترجح احد طرفيه علي الآخر إلا بمرجح ، كما ذكر . ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوما ؟ والذي عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه ، حتي الفارابي معلمهم الثاني ، وحتى ابن سينا وافقهم تارة كما تعبر (كما تعبر ، غير واضحة وكذا قرأتها) الفاظه في « الشفاء » وجمهور نظار الملل . فكل هؤلاء علي أن من شرطه العدم . وذهب ابن سينا وأتباعه إلي أن القديم الموجود بغيره يوسف بالإمكان . وأنكره عليه أصحابه الفلاسفة المتبعون لأرسطو معلمهم الأول »

(٩) س ، ض : النظار من المسلمين وغيرهم ، هـ : والتحقيق وقول النظار من أهل السنة

(١) وهو الآخر من قولى الرازى^(١)، أن عدمه لا يفتقر إلى علة تجعله معدوماً ، فالعدم المحض لا يعلل ولا يعلل به ، إذ العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى فاعل ولا علة ، ولكن عدم علته مستلزم^(٢) لعدمه ودليل على عدمه ، فإذا أُريد بعلة عدمه ما يستلزم عدمه ويدل على عدمه ، فهو صحيح ، ١٢٠/٣ وإن أُريد بعلة عدمه تحقق العدم الذى يفتقر فى تحقق إلى علة موجبة له ، فليس كذلك . فإن العدم المستمر لا يفتقر إلى علة موجبة^(٣) .

فقول القائل : الممكن لا يوجد إلا بمرجح ، بمنزلة قوله: لا يوجد بنفسه ، لا يوجد إلا بغيره ، ولا يحتاج أن يقول : ما لا يوجد بنفسه لا يعدم إلا بغيره ، فإن مالا يوجد بنفسه فليس له من نفسه وجود .
وإذا قلت : له من نفسه العدم ، فهذا له معنيان : إن أردت أن حقيقة مستلزمة للعدم لا تقبل^(٤) الوجود ، فليس كذلك ، بل هى قابلة للوجود [والعدم] (٥) وإن أردت أن حقيقته لا تقتضى الوجود ، بل ليس لها من نفسها غير العدم ، وأن وجودها لا يكون إلا من غيرها لا من نفسها ، فهذا صحيح . فالفرق بين^(٦) كونه ليس له من نفسه إلا العدم ، وبين (٦) كون نفسه مستلزمة للعدم ، فرق بين، مع أن قولنا : له

(١ - ١) : ساقط من (س) ، (هـ)

(٢) مستلزم : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : مستلزمة

(٣) بعد عبارة « علة موجبة » كتب فى هامش (هـ) أمام هذا الموضع ما يلى : « ولو قدر أن لكل معدوم

علة لعدمه للزم تقدير علل لانتهاهى لأن ما يقدر عدمه لا يتناهى »

(٤) س ، ض : لا يقبل

(٥) والعدم : زيادة فى (س)

(٦ - ٦) : ساقط من (ش)

من نفسه وليس له من نفسه ، لا نريد به أنه في الخارج نفس ثابتة ليس لها إلا العدم ، أو هي ^(١) مستلزمة للعدم ، فإن هذا يتخيله من يقول : المعدوم شيء ثابت في الخارج ، أو يقول : الماهيات في الخارج أمور مغايرة للوجود المحقق في الخارج ، وهذا كله خيال باطل ، كما قد بسط في موضعه .

ولكن الماهية والشيء قد يُقدر في الذهن قبل وجوده في الخارج ، وبعد ذلك فما في الإذهان مغاير ^(٢) لما في الأعيان .

وإذا قلنا : هذا الممكن يقبل الوجود/والعدم ، أو نفسه أو حقيقته لا ١٢١/٣ تقتضى الوجود ولا تستلزم العدم ^(٣) ، فنعنى به أن ما تصوره العقل من هذه الحقائق لا يكون موجودا في الخارج بنفسه ، وليس له في الخارج وجود من نفسه ، ولا يجب عدمه في الخارج ، بل يقبل أن يتحقق حقيقته في الخارج فيصير موجودا ، ويمكن أن لا يتحقق حقيقته في الخارج فلا يكون موجودا ، وليس في الخارج حقيقة ثابتة أو موجودة تقبل الإثبات والنفي ، بل المراد أن ما تصورناه في الأذهان : هل يتحقق في الأعيان أولا يتحقق ؟ وما تحقق في الأعيان هل تحققه بنفسه أو بغيره ؟ فإذا ^(٤) قدر أن المتصورات في الأذهان ليس فيها ما يتحقق بنفسه في الخارج ، فليس فيها ما هو مبدع بنفسه لغيره في الخارج بطريق الأولى ،

(١) ق : وهي

(٢) س : مغايرا ، وهو خطأ

(٣) س ، ش : أو جنسه لا يقتضى الوجود ولا يستلزم العدم

(٤-٥) ما بين التجمتين ساقط من (س) فقط ، من عبارة (من هذه الحقائق . . .) حتى عبارة

« فلذلك احتيج إلى بسط الكلام في ذلك » أى من ص ١٥٤ إلى ص ١٥٨ .

(٤) ط : فإذا

وليس فيها إلا ما هو معدوم في الخارج ، بل ليس فيها إلا ما هو ممتنع في الخارج ، فإن الممكن إذا قُدِّرَ عدم موجود بنفسه يبدعه كان ممتنعاً لغيره ، فإذا قُدِّرَ أنه ليس في الخارج إلا ما ليس له وجود بنفسه ، لم يكن في الخارج إلا ما هو ممتنع الوجود ، إما لنفسه وإما لغيره ، ولا يكون عدم شئ من ذلك مفتقراً إلى علة توجب عدمه ، بل هو معدوم بنفسه ، سواء أمكن وجوده أو امتنع ، وحينئذ فلا يكون في الخارج إلا العدم المستمر .

(١) وإذا قيل ، بعد هذا : هذا الذي لا وجود له من نفسه موجود ، بهذا

الذي لا وجود له من نفسه ، وهلمَّ جراً ، كان بمنزلة أن / يُقال : هذا ١٢٢/٣ المعدوم موجود بهذا المعدوم (٢) ، (٣) وهلمَّ جراً ، بل بمنزلة أن يُقال : هذا الممتنع موجود بهذا الممتنع (٣) ، فيكون هذا تناقضاً حيث جعلت المعدوم موجوداً بمعدوم ، وسلسلت ذلك فجمعت بين تسلسل المعدومات وبين جعل كل واحد منها هو الذي أوجد المعدوم الآخر (٤) .

الوجه الرابع : أن يُقال : الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر ، الرابع فإن ذلك الممكن الآخر لا يترجح وجوده على عدمه إلا بغيره ، وإذا كان الممكن الذي قدر أنه الفاعل المؤثر المرجح لم يترجح وجوده على عدمه ، بل يقبل الوجود والعدم ، فالممكن الذي قُدِّرَ أنه الأثر المفعول المصنوع المرجح أولى أن لا يترجح (٥) وجوده على عدمه ، بل هو قابل للوجود (٦)

(١) ض ، ط ، هـ : فهذا

(٢) ش : الممتنع

(٣-٣) ساقط من (ش)

(٤) ط : المعدومات الآخر .

(٥) ض : أن يترجح

(٦) ص : الوجود .

والعدم ، بل الممكن لا يكون موجودا إلا عند ما يجب به وجوده ، فإنه ما دام مترددا بين إمكان الوجود والعدم لا يوجد ، فإذا حصل ما به يجب وجوده وُجد ، وإذا كان كذلك فنفس الممكن لا يجب به ممكن ، بل لا يجب ^(١) الممكن إلا بواجب ، والواجب إما بنفسه ، وإما بغيره ، والواجب بغيره هو الممكن من نفسه الذي لا يوجد إلا بما يجب وجوده وحينئذ فيمتنع تسلسل الممكنات ، بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الآخر ، بل إنما / يجب الآخر بما هو واجب ، وما كان ممكناً باقياً على الإمكان لم يكن واجباً : لا بنفسه ولا بغيره ، فإذا قدر تسلسل الممكنات القابلة للوجود والعدم من غير أن يكون فيها موجود بنفسه كانت باقية على طبيعة الإمكان ، ليس فيها واجب ، فلا يكون فيها ما يجب به شيء من الممكنات بطريق الأولى ، فلا يوجد شيء من الممكنات ، وقد وجدت الممكنات ، هذا تخلف . وإنما لزم هذا لما قدرنا ممكنات توجد بممكنات ، ليس لها من نفسها وجود من غير أن يكون هناك واجب بنفسه .

١٢٣/٣

واعلم أن الناس قد تنازعوا في الممكنات : هل يفتقر وجودها إلى ما به يجب وجودها ، بحيث تكون ^(٢) إما واجبة الوجود معه ، وإما ممتنعة العدم . أو قد يحصل ما تكون ^(٣) معه بالوجود أولى مع إمكان العدم ، وتكون موجودة ^(٤) لمرجح الوجود مع إمكان العدم . فالأول قول الجمهور ، والثاني قول من يقول ذلك من المعتزلة ونحوهم .

(١) ض : بل يجب .

(٢) ط ، ص : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : يكون .

(٤) ص ، ط : ويكون موجوده .

وكثير من الناس يتناقض في هذا الأصل ، فإذا بنينا على القول الصحيح فلا كلام ، وإن أردنا أن نذكر ما يعم القولين قلنا :

الوجه الخامس : أن الممكن لا يتحقق وجوده بمجرد ممكن آخر لم يتحقق وجوده ، بل لا يتحقق وجوده إلا بما يحقق وجوده . وحينئذ فإذا قدرنا الجميع ممكنات ليس فيها ما تحقق وجوده ، لم يحصل شرط وجود شيء من الممكنات ، فلا يوجد شيء منها لأن / كل ممكن إذا أخذته مفتقراً إلى فاعل يوجد ، فهو في هذه الحال لم يتحقق وجوده بعده ^(١) ، فإنه ما دام مفتقراً إلى أن يصير موجوداً فليس بموجود ، فإن كونه موجوداً ينافي كونه مفتقراً إلى أن يصير موجوداً ، فلا يكون فيها موجود ، فلا يكون فيها ما يحصل به شرط وجود الممكن ، فضلاً عن أن يكون فيها ما يكون مبدعاً لممكن ، أو فاعلاً له فلا يوجد ممكن ، وقد وجدت الممكنات ، فتسلسل الممكنات بكون كل منها مؤثراً في الآخر ممتنع ، وهو المطلوب .

واعلم أن تسلسل المؤثرات لما كان ممتنعاً ، ظاهر الامتناع في فطر جميع العقلاء ، لم يكن متقدمو النظائر يطيلون في تقريره ، لكن المتأخرون أخذوا يقررونه ، وكان من أسباب ذلك اشتباه التسلسل في الآثار ، التي هي الأفعال ، بالتسلسل في المؤثرين الذين هم الفاعلون ، فإن جهم بن صفوان وأبا الهذيل العلاف ومن اتبعها من أهل الكلام المحدث الذي ذمه السلف والأئمة ، وسلكه من سلكه من المعتزلة والكلائية والكرامية وغيرهم ، اعتقدوا بطلان هذا كله . وعن هذا امتنعوا أن يقولوا : إن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ، ثم اختلفوا : هل كلامه مخلوق ، أو حادث النوع ،

(١) في هامش (ط) كتب ما يلي أمام كلمة «بعده» : «لعله : بعد» .

أو قديم العين^(١) وهو معنى ، أو قديم العين^(١) وهو حروف ، أو حروف ١٢٥/٣ وأصوات مقترن بعضها ببعض أزلاً وأبداً ؟ على الأقوال / المعروفة في هذا الموضوع .

ثم إن جهما وأبا الهذيل العلاف منعا ذلك في الماضي والمستقبل ، ثم إن جهما كان أشد تعطيلًا ، فقال بفناء الجنة والنار ، وأما أبو الهذيل فقال بفناء حركات^(٢) الجنة ، وجعلوا الرب تعالى فيما لا يزال لا يمكن أن يتكلم ولا يفعل^(٣) ، كما قالوا : لم يزل وهو لا يمكن أن يتكلم وأن يفعل^(٤) ، ثم صار الكلام والفعل ممكنا بغير حدوث شيء يقتضى إمكانه ، وأما أكثر أتباعها ففرقوا بين الماضي والمستقبل ، كما ذكر في غير هذا الموضوع . والمقصود هنا أنه لما جعل من جعل التسلسل نوعاً واحداً ، كما جعل من جعل الدّور نوعاً واحداً ، حصلت شبهة ، فصار بعض المتأخرين كالآمدى والأبهري يوردون أسولة على تسلسل المؤثرات ، ويقولون : إنه لا جواب عنها ، فلذلك احتجج إلى بسط الكلام في ذلك^(٥) .

(فصل)

وما سلكه هؤلاء المتأخرون في إبطال الدّور والتسلسل في العلل والمعلولات دون الآثار فهو طريق^(٦) صحيح أيضا ، وإن كان منهم من

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ط : حركة .

(٣) ض : ولا يعقل ، وهو تحريف .

(٤) ض : وأن يعقل ، وهو تحريف .

(٥) هنا ينتهي السقط في نسخة (س) فقط وهو الذي بدأ في ص ١٥٤ .

(٦) عبارة « فهو طريق » : ساقطة من (س) .

يُورد على ذلك شكوكاً يعجز بعضهم عن حلها ، كما قد بُسَطَ في (١) غير هذا الموضع (١) .

لكنه طريق طويل مشق لا حاجة إليه ، ولهذا لم يسلكه أحد من النظَّار المتقدمين من أهل الكلام المحدث ، فضلاً عن السلف والأئمة فشيوخ المعتزلة ، والأشعرية ، والكرامية ، وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، أثبتوا الصانع بطريق / الحدوث والإمكان وما يتعلق بذلك ، من غير ١٢٦/٣ احتياج إلى بناء ذلك على إبطال الدَّور والتسلسل ، كما هو الموجود في كتبهم (٢) ، فلا يوجد بناء (٣) إثبات الصانع على قطع الدَّور والتسلسل في (٤) العلل والمعلولات دون الآثار (٤) في كلام مثل أبي علي الجبَّائي ، وأبي هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبي الحسين البصرى ، وغيرهم . ولا في (٥) كلام مثل أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ، وأبي بكر بن فورك (٦) ، وأبي إسحق الإسفراييني ، وأبي المعالي الجويني ، وأمثالهم . ولا في كلام محمد بن كزَّام ومحمد بن الهيصم وأمثالهما ، ولا في كتب من يوافق المتكلمين في كثير من طرقهم (٧) ، مثل كلام أبي الحسن التميمي ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي الحسن بن الزاغوني ، وأمثالهم ، وكذلك غير هؤلاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد

(١ - ١) : ساقط من مصورة (س) .

(٢) س ، ش : كما هو مذكور في كتبهم .

(٣) بناء : ساقطة من (ش) .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٥) ق : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٦) ش : الأشعري والقاضي أبي بكر بن فورك .

(٧) س ، ش : في كثير من طرقهم .

و[لا] في ^(١) كلام متكلمي الشيعة ^(٢) ، كالموسوي ^(٣) والطوسي ^(٤) وأمثالها ، لا ^(٥) أعلم احداً من متكلمي طوائف المسلمين جعل إثبات الصانع موقوفاً على إبطال الدّور والتسلسل ^(٦) في العلل والمعلولات دون الآثار ^(٧) وإن كان هؤلاء يبطلون ^(٨) ما يبطلونه من الدّور والتسلسل .

فالمقصود أنهم لم يجعلوا إثبات الصانع متوقفاً عليه ، بل من يذكر منهم إبطال التسلسل يذكره في مسائل الصفات والأفعال ، فإن هذا فيه نزاع مشهور / ^(٩) فيذكرون إبطال التسلسل مطلقاً في العلل والآثار لإبطال حوادث لا أول لها بدليل التطبيق ونحوه ^(١٠) ، وأما التسلسل في الفاعلين والعلل الفاعلة ، والعلل الغائية دون الآثار ^(١١) ، فإنهم مع اتفاقهم على بطلانه لا يحتاجون إليه في إثبات الصانع . وأما التسلسل في الآثار والشروط فهذا احتاج إليه من احتاج من نفاة ما يقوم به من المقدورات والمرادات ، كالكلائية ، وأكثر المعتزلة ، والكرامية ، ومن وافق هؤلاء .

١٢٧/٣

(١) ق : وفي .

(٢) س : ولا من متكلمي الشيعة .

(٣) أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي ، ويعرف عند الشيعة بالسيد المرتضى علم الهدى . ذكر الخوانساري أنه قرأ على الشيخ المفيد ، وقد توفي سنة ٣٤٦ . انظر ترجمته في : روضات الجنات للخوانساري ، ص ٣٧٤ - ٣٧٩ ؛ الرجال للنجاشي ، ص ٢٠٦ - ٢٠٧ ؛ لسان الميزان ٤/٢٢٣ - ٢٢٥ ؛ مقدمة أمالي المرتضى ، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي ، شيخ الإمامية ورئيس الطائفة ، كان تلميذاً للشيخ المفيد وتوفي سنة ٤٠٦ ، انظر ترجمته في : روضات الجنات ، ص ٥٥٣ ، الرجال للنجاشي ، ص ٣١٦ ، تنقيح المقال ٣/١٠٤ - ١٠٥ ؛ لسان الميزان ٥/١٣٥ .

(٥) ش : ولا

(٦ - ٦) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٧) ق ، ط ، بنفون . والكلمة ساقطة من (ص) .

(٨ - ٨) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٩) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

وَمِنْ أَوْسَمَ مَنْ رَأَيْتَهُ ذَكَرَ نَفْيَ التَّسْلِسِ فِي إِثْبَاتِ وَاجِبِ الوجودِ فِي
المؤثرات خاصةً دون الآثار ^(١) ابن سينا ^(٢) ، وهو بناء على نفي
التسلسل في العلل فقط ، ثم اتبعه من سلك طريقه ^(٣) كالسهروردي
المقتول وأمثاله ، وكذلك الرازي ^(٤) [والآمدى] ^(٥) والطوسي ^(٦)
وغيرهم ^(٧) .

لكن هؤلاء زادوا عليه احتياج الطريقة إلى نفي الدور أيضا . والدور
القبلي مما اتفق العقلاء على نفيه ، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون
والجمهور إلى ذكر ذلك ، لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما
قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه ، فإن هذا لا نهاية له ،
وإنما ^(٨) عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقذ ، ولا يرب أن انقذ
الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال .

ولعل هذا هو السبب في أن ^(٩) بعض الناس يذكر في الأدلة من

(١) عبارة « دون الآثار » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) س ، ش : هو ابن سينا .

(٣) ش ، ق ، ص ، ض ، ط : طريقته .

(٤) س ، ض : والرازي .

(٥) والآمدى : زيادة في (س) ، (ش) .

(٦) والطوسي : ليست في (س) ، (ش) ولكن توجد إشارة بعد كلمة « والآمدى » إلى الهامش حيث
اختفت الكلمة المشار إليها في مصورة (س) . والأرجح أن ابن تيمية يقصد بالطوسي : نصير الدين الطوسي ،
وهو أبو جعفر - أو أبو عبد الله - محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي ويعرف بالحقق وبالخواججه .
ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . انظر ترجمته في : روضات الجنات ، ص ٥٧٨ - ٥٨٣ ،
فوات الوفيات ٣٠٧/٢ - ٣١٢ ، شذرات الذهب ٣٣٩/٥ - ٣٤٠ ، البداية النهاية ٢٦٧/١٣ - ٢٦٨ ،
تاريخ ابن الوردي ٢٢٣/٢ ، الأعلام للزركلي ٢٥٧/٧ - ٢٥٨ .

(٧) وغيرهم : كذا في (س) ، (ش) وفي سائر النسخ : وغيرهما .

(٨) س ، ش : وإنما .

(٩) أن : ساقطة من (س) .

١٢٨/٣ الاحتمالات التي ينبغيها / مالا يحتاج غيره إلى ذلك ، ولكن هذا لاضابط له ، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن أن يوردها بعض الناس على الأدلة لا نهاية لها ، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة ، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالى ^(٢) ، [لكن] إذا ^(٣) وقع مثل ذلك لناظر ، أو مناظر ، فإن الله ييسر من الهدى ^(٤) ما يبين له فساد ذلك ، فإن هدايته لخلقهم وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم ^(٥) إلى ذلك ، وبحسب قبولهم الهدى ^(٤) وطلبهم له قصدا وعملا .

^(٦) ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وقال إنه لم يذكر فيها إبطال ^(٧) الدور ، ^(٨) وذكر ما ذكره في إبطال الدور ^(٨) ، ثم قال : « والإينصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك » والطريقة التي سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود ليس هي طريقة أئمة الفلاسفة القدماء ، كأرسطو وأمثاله ، وهي عند التحقيق لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب ^(٩) . وأما كونه مغايراً للأفلاك فهو مبني على نقي الصفات ، وهو توحيدهم الفاسد الذي ^(١٠)

موقف الرازي من
طريقة ابن سينا في
إثبات واجب
الوجود .

(١) س ، ش : تكون ، وهو تحريف .

(٢) س : الله عز وجل .

(٣) لكن إذا : كذا في (س) ، (ش) ، وفي سائر النسخ : وإذا .

(٤-٤) : ساقط من (ض) .

(٥) س ، ش ، هـ : حاجتهم .

(٦) ق : قال .

(٧) إبطال : ساقطة من (س) .

(٨-٨) : ساقط من (ط) .

(٩) ش : مجرد واجب وجود .

(١٠) س ، ش : كما .

قد بينا فساده في غير هذا الموضع ^(١) [ولهذا كان] ^(٢) من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغير لوجود الممكنات ، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة / كابن عربى وابن سبعين وأمثالهما ، والقول بوحدة الوجود قول حكاه ارسطو وأتباعه ^(٣) عن طائفة من الفلاسفة وأبطالوه .

والقائلون بوحدة الوجود حقيقة قولهم هو ^(٤) قول ملاحدة ^(٥) الدهرية الطبيعية الذين يقولون : ما ثمَّ موجود إلا هذا العالم المشهود ، وهو واجب بنفسه . وهو القول الذى أظهره فرعون ، لكن هؤلاء ينازعون أولئك في الاسم ، فأولئك يسمون هذا الموجود بأسماء الله ، وهؤلاء لا يسمونه بأسماء الله ، وأولئك يحسبون ^(٦) أن الإله الذى أخبرت عنه الرسل هو هذا الموجود ، وأولئك لا يقولون هذا ، وأولئك لهم توجه إلى الوجود المطلق ، ^(٧) وأولئك ليس لهم توجه إليه .

وفساد قول هؤلاء يُعرف بوجوه : منها العلم بما يشاهد حدوثه كالمطر ،

(١) مكتوب في هامش (ق) : « بياض بالأصل » ويوجد بياض بمقدار كلمتين . وكذلك الأمر في (ص) . وكتب في هامش (ط) : « سقط ورقة من الأصل ملحقة على هذا أولها : وهذا الخ » والبياض بمساحة ورقة في نسخة (ض) ، أما في نسخة (س) فمكتوب في الهامش هذه العبارة « التخريجة التى أولها : وهذا بما يعرف » . ولم أجد هذه التخريجة في مصورة (س) . واختصر الهكاري هذا الكلام في (هـ) فلم يذكره .

(٢) عبارة « ولهذا كان » في (س) ، (ش) . وفي (هـ) : « ولهذا » : وسقطت من سائر النسخ .

(٣) ش : أو أتباعه .

(٤) هو : ساقطة من (س) .

(٥) ش : الملاحدة .

(٦) في (س) تقرأ : يبيون ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(٧) : مابين النجمتين ساقط من (ش) .

والسحاب ، والحيوان ، والنبات ، والمعدن ، وغير ذلك من الصور والأعراض ، فإن هذه يمتنع أن يكون وجودها واجباً لكونها كانت معدومة ، ويمتنع أن تكون ممتنعة لكونها وجدت . فهذه مما يُعلم بالضرورة أنها ممكنة ليست واجبة ولا ممتنعة^(١) .

ثم إن الرازي جعل هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا هي العمدة الكبرى في إثبات الصانع ، كما ذكر ذلك في رسالة « إثبات واجب الوجود » و « نهاية العقول » و « المطالب العالية ^(١) » وغير ذلك من كتبه . وهذا مما لم يسلكه أحد من [أئمة] ^(٢) النظائر ^(٣) المعروفين من أهل الإسلام ، بل لم / يكن في هؤلاء من سلك هذه الطريقة في إثبات الصانع ، فضلاً عن أن يجعلها هي العمدة ، ويجعل مبناها على ما سنذكره ^(٤) من المقدمات .

وقد رأيت من أهل عصرنا من يصنّف في أصول الدين ويجعلون ^(٥) عمدة جميع الدين على هذا الأصل ^(٦) ، تبعاً هؤلاء ، لكن ^(٧) منهم من ^(٨) لا يذكر دليلاً أصلاً ، بل يجعل عمدته في نقي النهاية امتناع وجود مالا

(١) عبارة « والمطالب العالية » ساقطة من (س) ، (ش) .

(٢) أئمة : ساقطة من (ق) .

(٣) س : النظر .

(٤) س : على ما يقرره ؛ ش : على نقي التسلسل .

(٥) س : ولا يجعل ؛ ش : ويجعل .

(٦) س : على هذه المقدمات . ش : على هذه المقدمة .

(٧) س ، ش : لكنه .

(٨) منهم من : ساقطة من (ش) .

يتناهى من غير حجة أصلا ، ولا يفرِّق ^(١) بين النوعين ، ويرتّب على ذلك جميع أصول الدين. ثم من هؤلاء المصنِّفين من يدخل ^(٢) مع أهل وحدة الوجود المدّعين ^(٣) للتحقيق والعرفان ، ويعتقد صحة قصيدة ^(٤) ابن الفارض لكونه قرأها على القونوى ، وأعان على شرحها لمن شرحها من إخوانه ، وهم مع هذا يدّعون أنهم أعظم العالم توحيداً وتحقيقاً ومعرفة .

فلينظر العاقل ما هو الرب الذى أثبتّه هؤلاء ، وما هو الطريق لهم إلى إثباته ، وتناقضهم فيه ، فإن القائلين بوحدة الوجود يقولون بقدم العالم تصرّحا أو لزوما ^(٥) ، وذلك مستلزم ^(٦) للتسلسل ، ودليله الذى أثبت به واجب الوجود وعمدته ^(٧) فيه ^(٨) نقي كل ما يسمى تسلسلا .

وأیضا ففما صنّفه من أصول الدين ، يذكر حدوث العالم موافقه للمتكلمين ^(٩) المبطلين للتسلسل مطلقاً فى المؤثرات والآثار^(٩)، ومع هؤلاء يقول بوحدة الوجود المستلزمة لقدمه وللتسلسل ^(١٠) ، موافقة لمنصوفة

الفلاسفة الملاحدة / كابن العربى وابن سبعين ، وابن الفارض ، وأمثالهم . ١٣١/٣

(١) ولا يفرق : كذا فى (س ، ش) . وفى سائر النسخ (ما عدا هـ) التى اختصرت هذه العبارة : ولا

تفریق .

(٢) ش : ثم هذا المصنف يدخل .

(٣) س : المدعون ، وهو خطأ ؛ س : المبتدعين .

(٤) س : عقيدة .

(٥) ق ، ص : ولزوما .

(٦) س : أو لزوما مستلزما ؛ ض ، ش : وذلك يستلزم .

(٧) وعمدته : كذا فى (س) ، وفى سائر النسخ : عمدته .

(٨) فيه : ساقطة من (س) .

(٩-٩) : ساقط من (ش) .

(١٠) وللتسلسل : ساقطة من (ش) .

وإذا كان ما ذكره ابن سينا وأتباعه ^(١) في إثبات واجب الوجود صحيحا في نفسه ، وإن كان لا حاجة إليه ، ولا يحصل ^(٢) المقصود من إثبات الصانع به ^(٣) ، وكان الرازي ونحوه يزعمون أن هذه الطريقة هي الطريقة الكبرى في إثبات [واجب الوجود] ^(٤) ، وهي الطريقة التي سلكها الآمدي ، مع أنه اعترض عليها باعتراض ذكر أنه لا جواب له عنه ، فنحن نذكرها على وجهها .

قال ابن سينا ^(٥) : (إشارة) ^(٦) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره : فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أولا يكون . فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم . وإن لم يجب ، لم يجز أن يُقال : هو ممتنع ^(٧) ، بذاته بعدما فرض موجودا ، بل ^(٨) إن قرن ^(٩) باعتبار ذاته ^(١٠) شرطٌ مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود

كلام ابن سينا في
إثبات وجود الله
تعالى .

(١) وأتباعه : ساقطة من (ش) .

(٢) س ، ش : لا يحصل .

(٣) به : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٤) واجب الوجود : زيادة في (س) .

(٥) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» ، القسمان الثالث والرابع ، ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ تحقيق د . سليمان دنيا ، ط المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ وأمام هذا الموضوع كتب في هامش (ط) ما يلي : «كلام ابن سينا في إثبات ...» .

(٦) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٧) : تنبيه .

(٧) ش ، هـ ، ق ، ص ، ض ، ط : هو ممتنع ، الإشارات والتنبيهات : إنه ممتنع .

(٨) بل : كذا في (ش) ، (ق) ، (هـ) ، الإشارات والتنبيهات . وفي (س) ، (ص) ،

(ض) ، (ط) : بلي .

(٩) إن اقترن : في (ش) .

(١٠) ذاته : ساقطة من (ش) .

علته صار واجباً. وإن لم يُقرن بها^(١) شرط - لا حصول علة ولا عدمها - بقي له من ذاته الأمر الثالث^(٢) وهو الإمكان، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود^(٣) : إما واجب بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته^(٤).

(إشارة)^(٥) ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، ومن حيث^(٦) هو ممكن، فإن صار / أحدهما أولى، فلحضور شيء أو غيبته^(٧)، فوجود كل ممكن ١٣٢/٣ الوجود هو^(٨) من غيره .

ثم قال^(٩) : « (تبيينه) : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة^(١٠) ممكناً في ذاته، والجملة معلقة بها^(١١) فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها^(١٢). ولتزد هذا بيانا^(١٣)

(١) وإن لم يقرن بها : كذا في (هـ)، الإشارات والتنبيهات، (ش)؛ وفي سائر النسخ : وأما إن لم يقترن .

(٢) س، ش : الثابت .

(٣) ش : وكل موجود .

(٤) الإشارات والتنبيهات : أو ممكن الوجود بذاته .

(٥) الإشارات والتنبيهات، ص ٤٤٨ : الفصل العاشر، إشارة .

(٦) الإشارات والتنبيهات : من حيث .

(٧) س : أو لغيته .

(٨) الإشارات والتنبيهات : فوجود كل ممكن هو . . .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة، ق، ٣، ٤، ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

(١٠) س، ش : من الآحاد المتسلسلة .

(١١) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٤٩) : متعلقة بها .

(١٢) ق، ص : ويجب تغيرها، هـ : غير منقوطة .

(١٣) س، ش : ولرد هذا ثانياً .

(شرح) (١) : كل جملة كل (٢) واحدٍ منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها إما أن تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة (٣) ، وكيف يتأتى هذا : وإنما (٤) تجب بآحادها (٥) ؟ وإما ان تقتضى علة ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها (٦) ، فإن تلك الجملة والكل شيء واحد . وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة . وإما أن تقتضى (٧) علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان (٨) كل واحد منها معلولا ، ولأن (٩) علته أولى بذلك . وإما أن تقتضى (١٠) علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الثاني (١١) .

(إشارة) (١٢) : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها ، فهي علة :

أولا (١٣) : للآحاد ، ثم للجملة ، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها ، بل ربما كان شيء علة (١٤) / لبعض

(١) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥١ - ٤٥٥ : الفصل الثاني عشر : شرح .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) الإشارات والتنبيهات (ص ٤٥١) : غير ممكنة .

(٤) س ، ش : وإما .

(٥) ق : بذاتها .

(٦) ق : لآحادها .

(٧) س ، ش ، ص : يقتضى .

(٨) س ، ش : وإن كان ، الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٢ : إذا كان .

(٩) الإشارات والتنبيهات : لأن .

(١٠) س ، ش ، ص : يقتضى .

(١١) الإشارات والتنبيهات : وهو الباقى .

(١٢) الإشارات والتنبيهات ، ص ٤٥٣ : الفصل الثالث عشر : إشارة .

(١٣) س ، ض : أولى .

(١٤) الإشارات والتنبيهات : شيء ما علة .

الآحاد دون بعض ، ولم يكن^(١) علة للجملة على الإطلاق .
 (إشارة)^(٢) : كل جملة مترتبة^(٣) من علل ومعلولات على الولاء ،
 وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف ، لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة .
 (إشارة)^(٤) : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية
 أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة
 خارجة عنها ، لكنها^(٥) يتصل^(٦) بها لا محالة طرف ، فظهر^(٧) أنه إن كان
 فيها ما ليس بمعلول ، فهو^(٨) طرف ونهاية ، فكل^(٩) سلسلة تنتهي إلى
 واجب الوجود بذاته .

قلت : مضمون هذا الكلام أن الموجود^(١٠) إما واجب بنفسه ، وإما
 ممكن لا يوجد إلا بغيره ، كما قرر ذلك في الإشارتين ، لكن قد قيل : إن
 في الكلام تكريراً لا يحتاج إليه ، وإذا كان الممكن لا يوجد إلا بغيره فهو
 مفعول معلول ، ويمتنع تسلسل المعلولات ، لأن كل واحد من تلك
 الآحاد ممكن ، والجملة متعلقة بتلك الممكنات ، فتكون ممكنة^(١١) غير

(١) الإشارات والتهيئات : فلم يكن .

(٢) الإشارات والتهيئات ، ص ٤٥٤ : الفصل الرابع عشر : إشارة .

(٣) س ، ض : مرتبة .

(٤) الإشارات والتهيئات ، ص ٤٥٥ : الفصل الخامس عشر : إشارة .

(٥) ق : لكن .

(٦) ض : تتصل .

(٧) الإشارات والتهيئات : تتصل بها لا محالة طرفاً وظهر .

(٨) س ، ش : فهي .

(٩) س : وكل .

(١٠) س ، ش : الوجود .

(١١) ممكنة : ساقطة من (ش) .

واجبة أيضا ، فتجب بغيرها ، وما كان غير جملة الممكنات وآحادها فهو واجب ، فهذا معنى قوله ^(١) : « إما أن يتسلسل ^(٢) ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجملة معلقة بها ، فتكون غير واجبة ^(٣) أيضا وتجب بغيرها » لكن قوله : « إما أن يتسلسل ^(٤) » يحتاج أن يقال : وإما أن لا يتسلسل ^(٥) ، فقول إنه حذف / ذلك اختصاراً إذ ^(٦) كان هو ^(٧) مقصوده، والمعنى ^(٨) : وإن لم تتسلسل الممكنات انتهت إلى واجب الوجود ، وهو المطلوب .

١٣٤/٣

ولو قيل بدل هذا اللفظ : إن تسلسل ذلك كان هو العبارة المناسبة لمطلوبه ^(٩) .

ثم ذكر شرح هذا الدليل على وجه تفصيلي ، بعد أن ذكره ^(١٠) محملاً ، فقال ^(١١) : « إذا تسلسلت الممكنات ، وكل منها معلول . فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، لأنه إما يكون ^(١٢) لها علة ، وإما أن لا

(١) وهو الذي سبق وروده . ص ١٣٣ .

(٢) س : أما التسلسل .

(٣) هـ : غير واجب .

(٤) س : أن يتسلسل .

(٥) س : أن لا يتسلسل .

(٦) س ، ض : إذا .

(٧) هو : ساقطة من (ض) .

(٨) س : في المعنى .

(٩) س : العبارة المطلوبة .

(١٠) س : أن ذكر .

(١١) يبدو أن العبارات التالية هي تلخيص لباقي كلام ابن سينا السابق الذي ورد من قبل ، ص

يكون^(١) ، وإذا كان لها علة ، فالعلة إما المجموع ، وإما بعضه ، وإما خارج عنه ، والأقسام ممتنعة ، إلا الأخير^(٢) .

أما الأول وهو أن لا تقتضى^(٣) علة أصلاً فتكون الجملة^(٤) واجبة غير معلولة ، فهذا لا يتأتى ، لأنها إنما تجب بآحادها ، وما وجب بآحاده كان معلولا واجبا بغيره .

وهذا يقرره بعضهم كالرازي بوجهين :

أحدهما : أن الجملة مركبة من الآحاد ، وآحادها غيرها ، وما افتقر إلى غيره لم يكن واجباً بنفسه ، وهو تقرير ضعيف ، لأنه لو قُدِّرَ أن كل واحد من الأجزاء واجب^(٥) بنفسه ، لم يمتنع أن تكون الجملة واجبة بنفسها ، فإن مجموع الأمور الواجبة بنفسها لا يمتنع^(٦) أن تكون غير محتاجة إلى أمور^(٧) خارجة عنها ، وهذا هو المراد بكونه واجباً بنفسه . ولكن^(٨) هذا من جنس حججهم على نفى الصفات بنفى التركيب وهي حجة داحضة .

/الوجه الثاني : أن كل واحد من الآحاد ممكن غير واجب ، والجملة ١٣٥/٣ لا تحصل إلا بها ، فما لا يحصل إلا بالممكن أولى أن يكون ممكناً ، وهذا

(١) س : وإما أن لا تكون .

(٢) هـ ، ط : إلا الآخر .

(٣) ض : لا يقتضى .

(٤) الجملة : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٥) س : وجب .

(٦) ض : لا تمتنع .

(٧) أمور : ساقطة من (س) .

(٨) س : لكن .

التقرير خير من ذلك^(١) ، وهذا التقرير الثاني هو الذي ذكره السهروردي في «تلويحاته» ، وهو أحد الوجهين اللذين ذكرهما الرازي ، وهو أحد وجهي الآمدى أيضا .

قال السهروردي^(٢) : «لما^(٣) كان كل واحد من الممكنات يحتاج^(٤) إلى العلة ، فجميعها^(٥) محتاج لأنه معلول الآحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة عنه ، وهي ممكنة ، لأنها لو كانت ممكنة كانت من الجملة^(٦) فتكون إذا^(٧) واجبة^(٨) الوجود^(٩) .»

وقد قررها الآمدى بوجه ثالث ، وهو أنها إن كانت الجملة واجبة بذاتها فهو عين المطلوب ، فقال^(١٠) : «الجملة إما أن^(١١) تكون واجبة لذاتها^(١٢) ، وإما أن تكون ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما

(١) ش ، ص : ذلك .

(٢) في كتابه «التلويحات» ومنه عدة نسخ مخطوطة في دار الكتب . وسنقابل النص التالي على نسختين منه: الأولى نسخة رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة ، والثانية نسخة رقم ١٩٨ حكمة وفلسفة . والنص التالي ، ص ٤٦ (نسخة رقم ١٠٨) = ص ٨٢ - ظ ٨٢ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٣) التلويحات : ولما .

(٤) التلويحات : محتاجا .

(٥) ق : فجميعها ، وهو تحريف .

(٦) التلويحات : وهي غير ممكنة وإلا كانت من الجملة .

(٧) إذا : ساقطة من (س) .

(٨) ط : غير واجبة .

(٩) التلويحات : فتكون إذن واجبة الوجود .

(١٠) سبق أن أورد ابن تيمية عبارات الآمدى التالية فيما سبق (ص ٩٠-٩١) وقابلتها هناك على كتابه «أبكار الأفكار» فارجع إليها .

(١١) عبارة الأفكار (وسبق إيرادها) : فالجملة موجودة وهي إما أن ..

(١٢) ش : بذاتها .

كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل : إنها ممكنة « قال : « ثم وإن ^(١) كانت واجبة فهو مع الاستحالة ^(٢) عين المطلوب » .

وهذا الوجه الثاني الذي ذكره هو وجه ثالث ، وليس هذا بمحصل ^(٣) للمقصود ^(٤) ، لأنه حينئذ لا يلزم ثبوت ^(٥) واجب بنفسه خارج عن جملة الممكنات .

وقد أورد بعضهم على هذا سؤالاً ، فقال ^(٦) : « إذا كانت الآحاد ممكنة ، ومعناه افتقار كل واحد إلى علته ، وكانت الجملة هي مجموع الآحاد ، فلا مانع من إطلاق الوجوب وعدم الإمكان عليها ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج / عنها ^(٧) ، وإن كانت أبعاضها مما يفتقر بعضها ١٣٦/٣ إلى بعض » .

قال الآمدى ^(٨) : « وهذا ساقط ^(٩) ، لأنه إذا كانت الجملة غير

(١) ق : ثم قال وإن . وعبارة الأبيكار متصلة وهي : وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ثم وإن .

(٢) س : مع استحالته .

(٣) س : ليس بمحصل .

(٤) ش : المقصود .

(٥) ض : ثبوته .

(٦) الكلام التالي سبق أن أورده ابن تيمية . ص ٩٣ - ٩٤ وذكر قبله ، ص ٩٣ أنه من كتاب

« دقائق الحقائق » للآمدى .

(٧) في النص السابق إيراده ، ص ٩٤ : خارج عن ذاتها .

(٨) كلام الآمدى في النص السابق متصل .

(٩) في النص السابق : إلى بعض فتوهم ساقط . والكلام التالي بعد ذلك هو تلخيص لكلام الآمدى في

« دقائق الحقائق » وانظر نص كلامه فيما سبق حيث يقول : فإنه إذا قيل : إن الجملة غير ممكنة فقد بينا في

المنطقيات أن كل ما ليس بممكن بالمعنى الخاص فلما واجب لذاته أو ممنوع ، لا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما

كانت موجودة ، بئى أن تكون واجبة بذاتها ، وإذا كانت الجملة هي مجموع آحادها وكل واحد من الآحاد ممكن

فالجملة أيضاً ممكنة بذاتها والواجب باعتبار ذاته يستحيل أن يكون ممكناً باعتبار ذاته .

ممكنة ، كانت واجبة بذاتها ، وهي مجموع الآحاد . وكل واحد من الآحاد ممكن ، فالجملة أيضا ممكنة بذاتها ، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته .»

قلت : (١) : وهذا السؤال يحتمل ثلاثة أوجه :

أحدها أن يُقال : إنها واجبة بالآحاد والاجتماع جميعا ، ومعلوم أن الجملة هي الآحاد واجتماعها ، فإذا كان ذلك ممكنا ، كانت الذات ممكنة . فيكون السؤال ساقطا كما قال الآمدي .

الثاني : أن يُقال : المجموع واجب بآخاده الممكنة ، ولا يجعل المجموع نفسه (٢) ممكناً ، بل يُقال : المجموع واجب بالآحاد الممكنة ، وهذا هو السؤال الذي يقصده من يفهم ما يقول ، وحينئذ فسيأتي جوابه بأن الاجتماع الذي للممكنات أولى أن يكون ممكنا لكونه عرضاً لها ، والعرض محتاج إلى موارده ، فإذا كانت ممكنة كان هو (٣) أولى بالإمكان ، وغير ذلك .

الاحتمال الثالث : أن يُقال : كل واحد من الآحاد يترجح بالآخر ، والمجموع ممكن أيضا ، لكنه يترجح بترجح الآحاد المتعاقبة .

وهذا السؤال ذكره الآمدي مورداً له على هذه الحجة في كتابة المسمى « بدقائق الحقائق » .

(١) قلت : ساقطة من س ، ش .

(٢) س : وحده .

(٣) س : هذا .

قال ^(١) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح أحادها ، وترجح أحادها كل واحد بالآخر ، إلى غير النهاية » .

قال : « وهذا شكال مشكل ، وربما / يكون عنده غيرى حله » . ١٣٧ / ٣

ولقائل أن يقول : ^(٢) إن أريد بكون الجملة ممكنة ، أنها ممكنة غير واجبة ، تعليق ابن تيمية على بل مفتقرة ^(٣) إلى أمر خارج عنها ، فلذلك ^(٤) يوجب افتقارها إلى غيرها ، وهو كلام الأمدى . المطلوب .

وإن أريد أنها ممكنة بنفسها ، واجبة ^(٥) بالآحاد المتسلسلة ^(٦) . فهذا السؤال هو في معنى السؤال الذى قبله ^(٦) ، وإنما الاختلاف بينها في أن الأول قال : « لم لا تكون واجبة بنفسها ^(٧) » ، بمعنى أنها غير مفتقرة إلى أمر خارج عن أحادها . بل المجموع واجب بأحاده الممكنة ؟ والثانى قال : لم لا تكون ممكنة بنفسها واجبة بأحادها . على وجه التسلسل .

لكن قد يقال : إنه في أحد التقديرين ادعى وجوب الهيئة الاجتماعية بنفسها مع إمكان الآحاد ، وفي الثانى ادعى ان الهيئة الاجتماعية ممكنة

(١) سبق أن ذكر ابن تيمية العبارات التالية (ص ١٤٧) وذكرت في تعليقي عليها أن للأمدى كلاما قريبا منها في « أبحاث الأفكار » .

(٢ - ٢) : ساقط من (ش) .

(٣) س : تفتقر . هـ : مفتقر .

(٤) س : وذلك .

(٥) واجبة : ساقطة من (س) .

(٦) س : هذا السؤال هو معنى ، ش : هذا السؤال هو في معنى السؤال قبله .

(٧) ش : نفسها .

(* - *) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

بنفسها ، لكنها واجبة بالآحاد المتسلسلة ، ومعلوم أن كليهما ^(١) باطل ، والأول أظهر بطلانا من الثاني ، فإنه إذا كانت الآحاد كلها ممكنة ، والاجتماع نسبة وإضافة بينها ، غايته أن يكون عرضاً قائماً بها ، امتنع أن يكون واجباً بنفسه ، فإن الموصوف الممكن يمتنع أن تكون صفته واجبة الوجود بنفسها .

وأما الثاني فلأن الهيئة الاجتماعية إذا كانت معلول الآحاد الممكنة ، كانت أولى ^(٢) بالإمكان ، فإن معلول الممكن أولى أن يكون ممكناً ، وإن شئت قلت : المفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكناً ، والآحاد ليس فيها إلا ما هو ممكن ، فلا يكون في الاجتماع / وآحاده إلا ما هو ممكن لا يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه يمتنع أن يوجد به غيره ، إذا لم يحصل له ما يوجد به ، فإن وجوده في نفسه قبل وجود غيره به ، ^(٣) فإذا لم يكن وجوده إلا بموجود يوجد به ، فلأن لا يكون ^(٤) وجود غيره به ^(٥) بدون الموجد ^(٦) الذي يوجد أولى وأحرى ، وكل من ^(٥) الممكنات واجتماعها ليس موجوداً بنفسه ، فيمتنع أن يكون شئ منها موجوداً ^(٧) لغيره ، فامتنع ترجح بعضها ببعض ، وترجح المجموع بالآحاد .

١٣٨/٣

وفي الجملة ، فكلا السؤالين يتضمن افتقار الاجتماع ^(٨) إلى

(١) كليهما : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : كلاهما .

(٢) س : أول ، وهو تحريف .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) ق : فلأن لا يمكن ؛ ص : فلأن يكون .

(٥-٥) : ساقط من (ص) ، (ط) .

(٦) س : الموجد .

(٧) س : موجوداً .

(٨) ق : يتضمن افتقاراً إلى الإجماع ؛ س : يتضمن الاجتماع (وكلمة الافتقار غير واضحة في الصورة)

الآحاد ، فكلاهما لم يدع فيه ^(١) إلا وجودها بالآحاد ، لم يدع وجودها ^(٢) بالذات غير الوجوب ^(٣) بالآحاد ، لكن ^(٤) الآمدى وهى هذا السؤال لما أضافه إلى غيره بعبارة [أخرى] ^(٥) واعتبار ، ثم إنه اعترف بعدم قدرته على حلّه لما أورده من جهة نفسه بعبارة أخرى واعتبار آخر .

ومن أجاب عن الآمدى فى ^(٦) الفرق بينها يقول : السؤال الأول قيل فيه ^(٧) : إن المجموع واجب بنفسه ، وذلك ممتنع . وهذا قيل فيه ^(٧) : إنه ممكن وجب ^(٨) بالآحاد .

وهذا ^(٩) الجواب بالفرق ضعيف ، وذلك لأنه إذا قيل : هو ممكن واجب بالآحاد ، فقد قيل : إنه واجب بتلك الآحاد ، وتلك الآحاد كلها ممكنة ، ومعلول الممكن / أولى أن يكون ممكناً ، فيمتنع أن يكون معلول ١٣٩/٣ الممكن واجباً بالممكن قبل وجوب الممكن ، والممكن لا يجب إلا بالواجب بنفسه ، بل ما كان واحداً ^(١٠) من الممكنات جزء علة لوجوده فهو ممكن ، فكيف إذا كان كل من الممكنات التى لا نهاية لها جزء علة

(١) فيه : ساقطة من (س) ، (ش)

(٢) س : ولم يدع وجودها

(٣) س : الوجود

(٤) س : ولكن

(٥) أخرى : زيادة فى (س)

(٦) س : من .

(٧) فيه : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) ق : واجب .

(٩) وهذا الجواب : من هذه العبارة حتى عبارة « وأصل هذا السؤال » ص ١٧٨ ساقط من

(ش) .

(١٠) واحد : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : واحداً .

(هـ - هـ) ما بين النجمتين ساقط من (س) بمقدار سطر .

وجوده؟ فإن الاجتماع الذي يحصل للممكنات المتسلسلة، التي هي علل ومعلولات، بتوقف [على] ^(١) كل واحدٍ من تلك الأمور، التي كل منها علة معلول ^(٢). فالاجتماع أولى بالإمكان وأبعد عن الوجوب، إن قُدِّرَ أن له حقيقة غير الآحاد.

فثبت أنه إذا قُدِّرَ سلسلة العلل والمعلولات، كل منها ممكن، فلا بد لها من أمر خارج عنها، وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء وهو من أقوى العلوم اليقينية والمعارف القطعية.

ولولا أن طوائف من متأخري النظائر طَوَّلُوا في ذلك وشكَّك فيه بعضهم، كالأمدى والأبهري لما بسطنا فيه الكلام.

وأصل هذا السؤال مبناه على أن المجموع ليس هو كل واحدٍ واحد من الآحاد، إذا المجموع مغاير لكل [واحد] ^(٣) من الآحاد، فقد يقال: هو واجب بكل واحد واحد من الآحاد، وحينئذ فالجموع ممكن من جهة كونه مجموعاً واجباً ^(٤) بالآحاد الممكنة، لا سيما وهؤلاء الفلاسفة الذين احتجوا بهذا، هم وأكثر الناس، يقولون: لا يجب في كل جملة أن تُوصف ^(٥) بما يُوصف ^(٦) به آحادها.

المجموع مغاير لكل واحد من الآحاد.

قال ابن سينا ^(٧): «ليس إذا صح / على كل واحد حكمه ^(٨) صح

١٤٠/٣
كلام ابن سينا في ذلك.

(١) على: ساقطة من (ق).

(٢) ق: علة ومعلول.

(٣) واحد: زيادة من (ش).

(٤) ق، ص، ش: واجب.

(٥) ص: أن توصف به.

(٦) ص: توصف.

(٧) لم أتضمن من العثور على مكان النص التالي فيما بين يدي من مؤلفات ابن سينا.

(٨) ص: حكمة.

على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال الكل من غير المتناهي ^(١) يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحدٍ يمكن أن يدخل في الوجود ، فيحمل ^(٢) الإمكان على الكل ، كما حمل على كل واحد .

وكذلك قال السهروردي ^(٣) ، « الحكم على الكل بما على كل واحد لا يجوز ^(٤) ، فإن كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة واحدة ^(٥) ، وليس كذلك ^(٦) الجميع ، وكل واحد من الضدين ممكن في محل ^(٧) ، والكل معاً غير ممكن . »

وهذا السؤال يُجاب عنه بأوجه ^(٨) :

الرد على ذلك من وجه .

أحدها : أن يُقال : نفس الاجتماع يمتنع ^(٩) أن يكون واجباً بنفسه بدون الأجزاء ، فإن فساد هذا معلوم بالضرورة ، ولم يقله أحد ، كيف والاجتماع عرض يفتقر إلى محله ، فإذا كان محل العرض غير واجب بنفسه ، كان العرض المفتقر إلى الممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً غير واجب بنفسه وإنما يتوهم وجوبه بالأجزاء الممكنة ، وحينئذ فيكون ذلك الاجتماع ممكناً بنفسه ، واجبا بالأجزاء وإذا كان ممكناً بنفسه ، فنفس

(١) س : لكل من غير التناهي ؛ ش : لكل من غير المتناهي .

(٢) ض : فيحمل .

(٣) في كتابه « التلويحات » ط ٥٤ (نسخة رقم ١٠٨) - ص ٩٠ (نسخة رقم ١٩٨) .

(٤) التلويحات : وذلك لا يجوز .

(٥) كلمة « واحدة » ليست في « التلويحات » .

(٦) التلويحات : ولا كذلك .

(٧) في محل : كذا في نسخة رقم ١٩٨ ، وفي نسخة رقم ١٠٨ : في نفسه .

(٨) ق ، ش : بأجوبة .

(٩) س : يمتنع .

اجتماع الآحاد من جمله أجزاء المجموع ، فيقال : المجموع هو الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ، وكل واحد^(١) من ذلك ممكن ، ليس واجبا بنفسه ، وحينئذ فلا يكون هنا مجموع منفصل عن جميع الأجزاء ، فلو قيل :
 وجب المجموع بالآحاد ، لكان قولاً بوجوب^(٢) [أحد]^(٣) الجزأين
 الممكنين/بالآخر^(٤) ، وهو وجوب الجزء الممكن بنفسه ، الذي هو الصورة
 الاجتماعية ، بسائر الأجزاء التي كل منها ممكن بنفسه . ١٤١/٣

وإذا كان كذلك كان هذا مضمونه حصول أحد الممكنين بالآخر من غير^(٥) شيء واجب بنفسه .

ومن المعلوم أن المعلق بالممكن بنفسه أولى أن يكون ممكناً بنفسه ،
 والممكن بنفسه لا يوجد إلا بغيره ، فيلزم أن لا يوجد واحداً منها على هذا
 التقدير ، والتقدير أن الممكنات قد وجدت ، فهناك شيء خارج عن^(٦)
 الممكنات وُجدت به .

الوجه الثاني : بأن يُقال : المجموع الذي هو هيئة اجتماعية نسبة
 وإضافة بين^(٧) آحاد الممكنات ، ليس هو جوهرًا قائماً بنفسه ، فيمتنع^(٨)
 أن تكون واجبة بنفسها ، فإن العرض مفتقر إلى غيره ، والنسبة من أضعف

(١) واحد : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : يوجب .

(٣) أحد : زيادة من (ش) .

(٤) س : بالأجزاء .

(٥) س : بالأجزاء غير .

(٦) س ، ش : من .

(٧) ض : من .

(٨) ض فمتنع .

الأعراض ، وما كان مفتقرا إلى ممكن من الممكنات امتنع وجوبه بنفسه ، فالفتقر إلى كل واحدٍ واحدٍ من الممكنات أولى أن لا يكون واجبا بنفسه ، فإذا كان الاجتماع ممكناً بنفسه ، وكل واحد من الممكنات ممكن بنفسه ، ولا يوجد شيء مما هو ممكن بنفسه إلا بغيره ، لم يوجد شيء من ذلك إلا بغيره ، ويمتنع وجود الممكن بمجرد ممكن ، فإن الممكن / لا يوجد ١٤٢/٣ بنفسه ، فلا يوجد به غيره بطريق الأولى ، وهو معنى قولهم : المعلق بالممكن أولى^(١) أن يكون ممكناً .

الوجه الثالث : أن يُقال : المجموع إما أن يكون مغايراً لكل واحدٍ ^{الثالث} واحد ، وإما أن لا يكون . فإن لم يكن مغايراً بطل هذا السؤال ، ولم يكن هناك مجموع غير الآحاد الممكنة ، وإن كان مغايراً لها فهو معلول لها ، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً .

وهذا معنى قول ابن سينا : « إن الجملة إذا لم تقتض علة أصلاً ،^(٢) أى لم تستلزم علة تكون موجبة للجملة^(٣) ، كانت واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب^(٣) بأحاديها . يقول: هي لم تجب بنفسها ، وإنما وجبت بأحاديها ، وماوجب بغيره لم يكن واجبا بنفسه .

وإيضاح هذا بالكلام على عبارة الآمدى حيث قال : « هذا^(٤) إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله » ، مع أنه يعظم ما يتكلم فيه

(١) س : أولج ، وهو تحريف .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ص ، ط : يجب .

(٤) وهذا : بالنسخة (ش) .

من الكلام والفلسفة ، ويقول في خطبة ^(١) كتابه « أباكار الأفكار » ^(٢) ما تقوله ^(٣) الفلاسفة من ^(٤) : « أنه ^(٥) لما ^(٦) كان كمال كل شيء وتمامه ^(٧) بحصول ^(٨) كمالاته الممكنة له ^(٩) ، كان كمال النفس ^(١٠) الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهي الإحاطة بالمعقولات ، والعلم بالمجهولات ، ولما كانت العلوم متكثرة ، والمعارف متعددة ^(١١) ، وكان الزمان لا يتسع لتحصيل ^(١٢) جملتها ، مع تقاصر ^(١٣) الهمم وكثرة القواطع ، كان الواجب ^(١٤) السعى في تحصيل أكملها ، والإحاطة بأفضلها ، تقديمًا لما هو الأهم فالأهم ، / وما ^(١٥) الفائدة في معرفته ^(١٦) أتم ، ولا ينبغي أن أولى ما تترامى ^(١٧) إليه بالبصر ^(١٨) أبصار البصائر ،

كلام الآمدى في خطبه
« أباكار الأفكار » .

١٤٣/٣

- (١) ش : خطبته .
- (٢) مكتوب في هامش (ط) : « كلام الآمدى في خطبة كتابه « أباكار الأفكار » .
- (٣) س : مايقول .
- (٤) أباكار الأفكار ، ١٠ ، ص ٢٥ - ٢٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
- (٥) أباكار : وبعد فإنه .
- (٦) لما : ساقطة من (س) ، (ش) .
- (٧) أباكار : وتمايته .
- (٨) هـ : فحصول ، وهو تحريف .
- (٩) له : ساقطة من (ش) .
- (١٠) أباكار : الأنفس .
- (١١) ش : ولما كانت العلوم مبكرة والمعارف متعددة ، وهو تحريف .
- (١٢) لتحصيل : ساقطة من (ش) .
- (١٣) أباكار : جملتها والعمر تقصر عن الإحاطة بكليتها مع تقاصر ...
- (١٤) أباكار : الهمم وقصورها وضعف الدواعى وفنورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب ...
- (١٥) ض : وأما .
- (١٦) عبارة « في معرفته » ساقطة من « أباكار الأفكار » .
- (١٧) س ، ص ، ض ، ط ، هـ : يترامى .
- (١٨) أباكار : بالنظر .

وتمتد^(١) نحوه أعناق الهمم والخواطر، ماكان موضوعه أجل الموضوعات، وغايته أشرف الغايات، وإليه مرجع^(٢) العلوم الدينية، ومستند النواميس الشرعية، وبه صلاح العالم^(٣) ونظامه، وحله وإبرامه، والطرق الموصلة^(٤) إليه يقينيات^(٥)، والمسالك المرشدة نحوه قطعيات^(٦).

وذلك هو^(٧) العلم الملقَّب^(٨) بعلم الكلام، الباحث^(٩) في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، ومتعلقاته^(١٠)، ولما^(١١) كنا مع ذلك قد حققنا أصوله، ونقحنا فصوله، وأحطنا بمعانيه، وأوضحنا مبانيه، وأظهرنا أغواره، وكشفنا أسراره، وفزنا فيه بقصب سبق الأولين، وحرزنا غايات^(١٢) أفكار المتقدمين والمتأخرين، واستترعنا^(١٣) منه خلاصة الألباب، وفصلنا القشر عن^(١٤) اللباب، سألتني بعض الأصحاب^(١٥)،

- (١) س : وتمتد .
 (٢) أبكار : ... الغايات والحاجة إليه في تحصيل السعادة الأبدية من الأبديات وإليه مرجع ...
 (٣) أبكار : العلم .
 (٤) أبكار : الواصلة .
 (٥) أبكار : يقينيات .
 (٦) س ، ش : والمسالك إليه قطعيات .
 (٧) هو : ساقطة من (س) .
 (٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : المكعب (وهو تحريف) .
 (٩) أبكار : الباحث .
 (١٠) بعد كلمة « ومتعلقاته » يوجد سطر في « أبكار الأفكار » هو : « فكان أولى بالأهتمام بتعجيله والنظر في تحقيقه وتحصيله »
 (١١) أبكار الأفكار : لما .
 (١٢) أبكار الأفكار : وجزنا غاية .
 (١٣) أبكار الأفكار : واسترعنا .
 (١٤) ق : من .
 (١٥) ق : الأحياب ؛ أبكار : أصحابي .

والفضلاء من الطلاب^(١) ، جمع كتاب حاوٍ لمسائل الأصول ، جامع^(٢) لأبكار أفكار العقول^(٣) .

وذكر تمام الكلام^(٤) ، فهو مع هذا الكلام . ومع ما في كلامه من ذكر مباحث أهل الفلسفة والكلام ، يذكر مثل هذا السؤال [المشكل]^(٥) الوارد^(٦) على طريقة معرفة^(٧) واجب الوجود ، الذي لم يذكر طريقاً سواه^(٨) ،^٩ ويذكر أنه مشكل وليس عنده حله^٩ ، ولكن من عدل عن الطرق الصحيحة الجلية^(١٠) ، القطعية ، القريبة البيّنة ، إلى طرق طويلة بعيدة ، لم يؤمن عليه مثل هذا / الانقطاع ، كما [قد]^(١١) نبه العلماء على ذلك غير مرة ، وذكروا أن الطرق المبتدعة : إما أن تكون مخطرة لطولها وودقتها ، وإما أن تكون فاسدة . ولكن من سلك الطريق^(١٢) المخوفة ، وكانت طريقاً صحيحة ، فإنه يُرجى له الوصول إلى المطلوب . ولكن لما فعل هؤلاء ما فعلوا^(١٣) ، وصاروا يعارضون بمضمون طرقهم

١٤٤/٣

(١) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والفضلاء والطلاب .

(٢) كلمة «جامع» : ساقطة من «أبكار الأفكار» .

(٣) أبكار : لأبكار أفكار أرباب العقول .

(٤) س : كلامه .

(٥) المشكل : زيادة في (س) .

(٦) الوارد : ساقطة من (ش) .

(٧) معرفة : ساقطة من (ط) .

(٨) ش : طريقاً غيرها سواه .

(٩-٩) ساقط من (ش) .

(١٠) ق : الجليسه ، وهو تحريف .

(١١) قد : ساقطة من (ق) .

(١٢) ض ، ش : الطرق .

(١٣) س : ما فعلوه .

صحيح المنقول وصریح المعقول ، ويدعون أن لا معرفة إلا من طريقهم^(١) ، أو لا يكون^(٢) عالماً كاملاً إلا من عرف طريقهم ، احتيج إلى تبين ما فيها دفعا لمن يحارب الله ورسوله ، ويسعى في الأرض فساداً ، وبياناً للطرق النافعة غير طريقهم ، وبياناً لأن أهل العلم والإيمان عالمون^(٣) بحقائق ما عندهم ، ليسوا عاجزين عن ذلك ، ولكن من كان قادراً على قطع الطريق^(٤) ، فترك ذلك إيماناً واحتساباً ، وطلباً للعدل والحق ، وجعل قوته في الجهاد في أعداء الله ورسوله ، كان خيراً ممن جعل ما أوتيته من القوة فيما يشبه قطع الطريق : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ * مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ * صُمُّ بُكْمٌ عُمٌّ فُهُمْ لَّا يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ

(١) ص : من طريقهم .

(٢) ق : وأن لا يكون .

(٣) س ، ش ، ص ، ط : عالمين .

(٤) س ، ش : الطرق .

وَبَرَقُ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ
مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿ [سورة البقرة : ١١ - ١٩]

فإن الهدى الذى بعث الله به رسوله ، لَمَّا كان فيه معنى الماء الذى
يحصل به الحياة ، ومعنى النور الذى يحصل به الإشراق ، ذكر هذين
المثلين ، كما قال تعالى : ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا
يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾
[سورة الأنعام : ١٢٢] وكما ضرب المثل بهذا وهذا فى قوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَ
مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا
يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهٗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ
الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي
الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [سورة الرعد : ١٧] وقال تعالى :
﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ
يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ
الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ۖ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ
وإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُتَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ۖ فَكَيْفَ إِذَا
أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيَهُمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا
إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ۖ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ
وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴾ [سورة النساء : ٦٠ - ٦٣] .

١٤٦/٣

(١)

ومن أعظم المصائب أن يُصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له

الإابه ، ويصاب في الطريق الذي يقول إنه^(١) به يعرف ربه ، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له ، مع أنه من أكبر رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة ، بل قد يُقال : إنه لم يكن فيهم في وقته مثله .

والمقصود هنا ذكر عبارته في الإشكال الذي أورده ، وهو قوله^(٢) : « ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ، ويكون ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية » .

فيقال [له]^(٣) : والأمر التي شملها وجوب^(٤) أو إمكان أو امتناع الرد على الآمدى
أو غير ذلك ، إن لم يكن هناك إلا مجرد شمول ذلك الوصف لها من غير أمر وجودى زائد على الآحاد ، فليس اجتماعها زائداً على أفرادها ، وإن كان هناك اجتماع خاص كالتأليف الخاص ، فهذا التأليف والاجتماع الخاص زائد على الأفراد ، وإذا كان كذلك فليس في مجرد تقدير إمكانات شملها الإمكان ما يقتضى أن يكون اشتراكها في ذلك قدراً زائداً على الآحاد، كما أن العشرة المطلقة ليست قدراً زائداً على آحاد العشرة .

لكن نحن نذكر التقسيمات الممكنة التي تخطر بالبال ، ليكون^(٥) الدليل جامعاً ، فنقول : إذا قال القائل في مثل المعلولات الممكنة :

(١) س : إن

(٢) كتب في هامش (ط) أمام هذا الموضع ما يلي : « الجواب على إشكال الآمدى الذي قال لم يجد له جواباً » . وسبق ورود الكلام التالى والتعليق عليه في ص ١٤٧ ، ص ١٧٥ .

(٣) له : زيادة في (س) ، (ش) .

(٤) وجوب : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : وجود .

(٥) س ، ش : فيكون .


١٤٧/٣ الجملة معلولة بالآحاد . فيقال/ له : إما أن لا يكون هنا جملة غير الآحاد ، كما ليس للعشرة جملة غير آحاد العشرة^(١) ، وإما أن تكون الجملة غير الآحاد ، كالشكل المثلث^(٢) ، فإن اجتماع الأضلاع الثلاثة^(٣) غير وجودها مفترقة^(٤) ، وكالعشرة المصفوفة فإن اصطفاها غير العشرة المطلقة ، فإن كان الأول فالجملة هي الآحاد المتعاقبة وكلها ممكن^(٥) ، فالجملة كلها ممكنة .

وإن كان الثاني ، فالجملة إما أن يُراد بها الهيئة الاجتماعية دون أفرادها ، وإما أن يراد بها الأفراد دون الاجتماع ، وإما أن يراد بها الأمان ، والأول هو الذي أراده بالسؤال .

لكن ذكرنا كل ما يمكن أن يقال ، فإذا قال : الاجتماع ممكن ، وترجمه بالآحاد المتعاقبة .

قيل له : فيكون الاجتماع معلول الآحاد وموجبها ومقتضاها ، والآحاد ممكنة ، ومعلول الممكن أولى أن يكون ممكناً ، فيكون حينئذ كل من الآحاد ممكناً^(٦) ونفس الجملة ممكنة ، لكن هذا الممكن معلول تلك الممكنات ، وقد علم أن الممكن لا يوجد بنفسه ، فلا يكون شيء من تلك الآحاد موجوداً بنفسه ، ولا الجملة موجودة بنفسها ، فلا يكون

(١) ق ، ص ، ض ، ط : غير آحادها العشرة .

(٢) في هامش (ط) رسم شكل المثلث هكذا :  وكب فوقه : «الشكل المثلث»

(٣) س : الثلاث .

(٤) ص ، ض ، ط : مفترقة .

(٥) ق : ممكنة .

(٦) ممكناً : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : ممكن .

في جميع ما ذكر^(١) ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه إذا وجد ، فلا بد له من موجد .

ومما يبين ذلك أن الجملة إذا قيل : هي ممكنة معلولة الآحاد المتعاقبة ، كان هناك ممكن زيد^(٢) على تلك الممكنات ، فكأن الممكنات التي هي معلولات متعاقبة زيدت معلولا آخر ، ومعلوم أنها بزيادة معلول آخر تكون^(٣) / أحوج إلى الواجب منها لو لم تزد ذلك المعلول .

١٤٨/٣

ولو قيل : إنها زيدت علة^(٤) ممكنة لم يُغن عنها شيئاً، فكيف إذا زيدت معلولا ممكناً؟

ومما يبين هذا : أن الجملة قد تكون مقترنة ، وقد تكون متعاقبة . فالمقترنة مثل اجتماع^(٥) أعضاء الإنسان ، واجتماع أبعاد الجسم المركب ، سواء كان لها ترتيب وضعي^(٦) كالجسم ، أو لم يكن^(٧) كاجتماع الملائكة والناس والجن والبهائم وغير ذلك .

وأما المتعاقبة فمثل تعاقب الحوادث ، كالיום والأمس ، والولد مع الوالد ، ونحو ذلك .

والجملة^(٨) المقترنة أحق بالاجتماع مما تعاقبت^(٩) أفرادها ، فإن ما

(١) ق ، ش : ما ذكرنا .

(٢) ض ، ط : زائد .

(٣) ض ، ط : يكون .

(٤) ط : عليه .

(٥) اجتماع : ساقطة من (ط) .

(٦) س ، ض : وصفي .

(٧) ط : أو اجتماع لم يكن .

(٨) س ، ش : فالجملة .

(٩) ق : ما تعاقبت .

تعاقت^(١) أفراده قد يقال : إنه ليس بوجود ، لأن الماضي معدوم ، والمستقبل معدوم ، ولهذا جَوَزَ من جوز عدم التناهي في هذا دون ذلك ، وفرَّق من فرَّق بين الماضي^(٢) والمستقبل ، لأن الماضي دخل في الوجود بخلاف المستقبل ، وفرَّق قائل^(٣) ثالث بين ماله اجتماع وترتيب كالجسم ، وبين ما فقد أحدهما كالنفوس والحركات .

وإذا كان كذلك فإذا قال القائل : الجملة ممكنة وهي معلولة الآحاد ، فلو كانت الجملة هنا مقترنة^(٤) مجتمعة في زمان واحد ،^(٥) لكان الأمر فيها أظهر من المتعاقبة التي لا اقتران لآحادها ، ولا اجتماع لها في زمن واحد^(٥) ، والعلل والمعلولات لا تكون إلا مجتمعة ، لا تكون متعاقبة . لكن المقصود أن ما يذكره^(٦) يشمل القسمين ، فلو قُدِّرَ أنها متعاقبة لكان ذلك يشملها .

والآمدى جعل العمدة في^(٧) / نقي تناهى العلل والمعلولات على أنه قال^(٨) : « والأقرب في ذلك أن يقال : لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية ، وكل واحد منها ممكن على ما وقع به الغرض ، فهي إما متعاقبة ،

١٤٩/٣

(١) س : فإنما تعاقب ، ش : من ما يتعاقب .

(٢) س : ذلك وفرق بين الماضي .

(٣) قائل : ساقطة من (س) .

(٤) ق : مقترنة ، وهو خطأ مطبعي .

(٥-٥) : ساقط من (ص) .

(٦) س : أن ما تذكره .

(٧) ق : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٨) سبق ورود هذا النص من كلام الآمدى في كتابه « أبقار الأفكار » فيما سبق في هذا الجزء

وإما معاً ، فإن قيل بالأول فقد أبطل بثلاثة أوجه^(١) « ثم زيفها^(٢) وقال^(٣) : « والأقرب في ذلك أن يُقال : لو كانت العلة والمعلولات متعاقبة فكل واحد^(٤) منها حادث^(٥) لا محالة ، وعند ذلك فلا يخلو ما أن يقال بوجود شيء منها في الأزلى ، أولاً وجود لشيء منها في الأزلى ، فإن كان الأول فهو ممتنع ، لأن الأزلى لا يكون مسبوقاً بالعدم ،^(٦) والحادث مسبوق بالعدم^(٧) وإن كان الثاني فجملة العلة والمعلولات مسبوقة بالعدم . . . ويلزم^(٧) من ذلك أن يكون لها ابتداء ونهاية ، وماله ابتداء ونهاية فهو متوقف على سبق غيره عليه^(٨) ، وأما إن كانت^(٩) العلة والمعلولات المفروضة موجودة معاً »

ثم ساق الدليل كما حكيناه عنه ، وهذه التقاسيم والتطويل لا يحتاج إليها ، وهي باطلة في نفسها ، فزاد في الدليل ما يستغنى عنه ويكون^(١٠) توقف الدليل عليه مبطلا له ، إذا لم يبطل إلا بما ذكره .

وهذا كثيراً ما يقع في كلام أهل الكلام المذموم ، يطولون في الحدود

- (١) في النص السابق : وإما معاً فإن كانت متعاقبة فقد قيل إن ذلك محال لوجوه ثلاثة .
 (٢) انظر ما سبق ص ٥٣ - ٥٤ .
 (٣) سبق ورود الكلام التالي ص ٥٥ - ٥٦ وقابلته هناك على « أبتكار الأفكار » .
 (٤) عبارة « فكل واحد » ساقطة من (ص) .
 (٥) س : فكل واحد منها ممكن حادث .
 (٦ - ٦) ساقط من (س) وبعد هذه العبارة توجد عبارات أخرى لم يوردها ابن تيمية هنا وسبق أن وردت ص ٥٦ .
 (٧) في النص السابق : مسبوقة بالعدم ضرورة أن لا شيء منها في الأزلى ويلزم .
 (٨) في النص السابق : أن يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقف على سبق غيره عليه وهو المطلوب .
 (٩) في « أبتكار الأفكار » ح ١ ، ص ١٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) :
 وإن كانت .
 (١٠) س : لكون .

والأدلة بما لا يحتاج التعريف والبيان إليه ، ثم يكون ما طوّلوا به ^(١) به مانعا من التعريف والبيان ، فيكونون ^(٢) مثل من يريد الحج ^(٣) من الشام فيذهب إلى الهند / [ليحج من هناك] ^(٤) فينقطع ^(٥) عليه الطريق ، فلم ^(٦) يصل إلى مكة .

وجوه الرد على
الأمدي

الأول

وبيان ذلك بوجوه :

أحدها : أن يقال : ما ذكره من الدليل على امتناع علل ومعلولات مجتمعة ، يتناول العلل والمعلولات مطلقاً ، سواء كانت متعاقبة ، أو لم تكن . وإذا كان دليل الامتناع يعم القسمين ، فلا حاجة إلى التقسيم ^(٨) ولكن زيادة هذا القسم كزيادة القسم فيما ذكره بعد ذلك ، حيث قال ^(٩) : « وإن كانت العلل والمعلولات معاً ، فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى كل من الآحاد ، وحينئذ فالجملة إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون ممكنة » وهذا لا يحتاج إليه أيضا . فإنه قد ذكر أن الآحاد ممكنة مفتقرة إلى الواجب ، فيتقدير أن لا تكون الجملة زائدة على الآحاد يكون الأمر أقرب .

(١) ق : ما يطولون به .

(٢) ق ، ط : فيكون ، والكلمة غير ظاهرة في (ص) .

(٣-٣) هكذا في (س) أما العبارة في : ص ، ض ، ط ، ق : « فيذهب من الشام إلى الهند وانقطع » وفي (هـ) : « فيذهب من الهند إلى الشام » وفي (ش) : فيذهب إلى الهند من الشام .

(٤) عبارة « ليحج من هناك » في (س) فقط .

(٥) فينقطع : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : وانقطع .

(٦) س : فلا

(٧) يقال : ساقطة من (ش) .

(٨) ش : القسم .

(٩) الكلام التالي ملخص الكلام الأمدي في أبحاث الأفكار ج ١ ، ص ١٥١-١٥٢ (نسخة رقم

١٩٥٤) = ص ٢٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) وسبق ورود هذا الكلام كاملا فيما سبق ، ص ٩٠ .

وهو بعد هذا قد أورد أنه لا يلزم^(١) من كون الأفراد ممكنة كون الجملة ممكنة ، وأجاب عن ذلك بأن هذا ساقط . وهذا السؤال والجواب كاف عن ذلك التطويل ، بزيادة قسم لا يُحتاج إليه . لكن هذا القسم - وإن لم يحتاج إليه - فإنه لم يضره ، بخلاف ما ذكره من زيادة تعاقب العلل ، فإنه زيادة أفسد بها دليله ، مع استغناء الدليل عنها .

وذلك [يظهر^(٢)] **بالوجه الثاني** : وهو أنه قال^(٣) : « لو كانت العلل **الثاني** والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة »^(٤) فيلزم أن تكون الأولى حادثة^(٥) ، أو تكون كلها حادثة مسبوقة بالعدم ، وهذا قد استدل^(٦) به طائفة من أهل الكلام على امتناع حوادث لا تتناهي .

وقد تقدم الاعتراض عليه ، وبيِّن الفرق / بين ما هو حادث بالنوع ١٥١/٣ وحادث بالشخص ، وأن ما كان لم تزل آحاده متعاقبة ، كان كل منها بمنزلة الآخر ، وكل منها مسبوق بالعدم ، وليس النوع^(٧) مسبوقاً بالعدم . وقول القائل : « الأزلى لا يكون مسبوقاً بالعدم »^(٨) لفظ مجمل .

فإن أراد به^(٩) أن الواحد الذي هو بعينه^(١٠) أزلى لا يكون مسبوقاً

(١) س : أنه يلزم .

(٢) يظهر : زيادة من (س) .

(٣) ق : أن يقال .

(٤) هذا نص كلام الآمدي وسبق إيراده ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) س : للزم أن تكون الأولى حادثة ؛ ش : للزم أن تكون الأولى حادثا ، باقى النسخ : فيلزم أن يكون الأزلى حادثا . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٦) ش : يستدل

(٧) النوع : ساقطة من (ش) .

(٨) وهو الذى ذكره الآمدي . انظر ما سبق فى هذا الجزء ، ص ٥٦ .

(٩) س ، ص : أريد به .

(١٠) بعينه : ساقطة من (ش) .

بالعدم ، فهذا صحيح ، وليس الكلام فيه . وإن أراد أن النوع الأزلى الأبدى ، الذى لم يزل ولا يزال ، لا يكون مسبوقاً بالعدم ، فهذا محل النزاع .

فقد صادر على المطلوب بتغيير العبارة وكأنه قال : لا يمكن دوام الحوادث ، كما لو قال : الأبدى لا يكون منقطعاً^(٢) ، وكل من أفراد^(٣) المستقبلات منقطع ، فلا تكون^(٤) المستقبلات أبدية .

فيقال : النوع [هو]^(٥) الأبدى ، ليس كل واحد أبدياً ، كذلك يقال فى الماضى ، وهذا الكلام قد بُسط فى غير هذا الموضع .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه المقدمة فيها نزاع مشهور بين العقلاء ، ولعل أكثر الأمم من أهل الملل والفلاسفة يتنازع فيها . وأما وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، فلم يتنازع^(٦) فيها أحد من العقلاء المعروفين^(٧) .

فلوقدّر أن تلك المقدمة المتنازع فيها صحيحة لكان تقدير المقدمة المجمع عليها بمقدمة متنازع فيها ، خلاف ما ينبغى فى التعليم والبيان والاستدلال ، لا سيما وليست أوضح منها ، ولا لها دليل يخصها ، فإنه ربما ذكرت المقدمة المتنازع فيها ، لاختصاصها بدليل أو وضوح ونحو ذلك ، وأما بدون ذلك فهو خلاف الصواب فى الاستدلال .

الثالث

١٥٢/٣

(١) أن : ساقطة من (ط) ، (ش) .

(٢) س : الأبدى لا يتقطع .

(٣) ق : الأفراد .

(٤) ط : يكون .

(٥) هو : زيادة من (س) .

(٦) س : فلم يتنازع .

(٧) س : أحد من العقلاء من المعروفين ، ش : أحد علمناه من المعروفين

الوجه الرابع: أن الغزالي سلك مسلكاً في تعجيز الفلاسفة عن إثبات الرابع .
الصانع ، بأن قال (١) : « دليلكم مبنى على نقي التناهي عن العلل والمعلولات » قال (١) : « وأنتم لا يمكنكم ذلك ، مع إثباتكم حوادث لا تنتهي ، فإن ما تذكرونه (٢) من دليل نقي النهاية في العلل يلزم مثله في الحوادث ، وما تذكرونه (٣) مما يسوغ وجود حوادث لا تنتهي يلزمكم نظيره في العلل » .

وهذا الذي قاله وإن [كان قد] (٤) استدركه من استدركه عليه ، لكن هو أجود مما فعله الآمدي ، فإن مقصوده إلزامهم أحد أمرين : إما عدم إثبات الواجب ، وإما الإقرار بحدوث العالم ، ويبيّن أن إثبات الصانع معلوم بإثبات الحوادث ، وأن افتقار الحدّث إلى الحدّث أمر ضروري . فهذا خير من أن يجعل إثبات الصانع موقوفاً على تقسيمها إلى التعاقب والاقتران ، وأن العلل المتعاقبة لا يمكن إبطالها إلا بالتسوية بين امتناع كون الحادث المعين دائماً لم يزل ، وكون نوع الحوادث دائماً لم يزل ، فإن هذا فيه من التطويل ووقف العلم بالصانع على مثل هذه المقدمة ما لا يخفى .

الوجه الخامس: أن الدليل الذي ذكره غايته أن يثبت أن الحوادث (٥)

(١) لم أتمكن من العثور على هذين النصين في « تهافت الفلاسفة » ولكنني وجدت كلاماً للغزالي فيه نفس المعنى ، وهو قوله (تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٦) : « فبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهي صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من إنكار علل لا أول لها » .

(٢) ض : فإن ما يذكرونه .

(٣) ض : وما يذكرونه .

(٤) ما بين المعقوفين زيادة من (س) ، (ش) .

(٥) ش : أن الدليل غايته أن الحوادث .

لها ابتداء ، إذ لو كانت ^(١) العلة متعاقبة محدثة ، وللحوادث ^(٢) أول ، لزم أن يكون للحدث أول . وهذا غايته أن يكون ^(٣) بمنزلة إثبات ^(٤) حدوث العالم .

وهو وأمثاله مع كونهم يحتجون على حدوث العالم ، فلم يقولوا : إن المحدث لا بد له من محدث ، كما هو قول الجمهور ، ولا أثبتوا ذلك بأن الحدوث مخصص ^(٥) بوقت دون وقت ، فيفتقر ^(٦) إلى مخصص ، كما فعله كثير من أهل الكلام ، بل ولا بأن الممكن يفتقر إلى المرجح لوجوده ، بل قالوا : المحدث ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، ثم أوردوا جواز التسلسل في العلة ، وأجابوا عن ذلك .

فإذا كان الجواب عن ذلك لا يتم إلا بإثبات حدوث العلة ، كان غايتهم أن يثبتوا افتقار الممكن إلى علة حادثة ، فهم بعد ذلك إن قالوا : والمحدث لا بد له من محدث ، كانوا قد قالوا حقاً ، لكن طوّلوا بذكر تقسيمات لا فائدة فيها بل تضعف الدليل ، وكانوا مستغنين عنها في الأول . وإن لم يقولوا : والمحدث لا بد له من محدث ، لم يكن ما ذكروه نافعاً ، فإن مجرد حدوث العلة ، إن لم يستلزم وجود المحدث ، لم يُثبت واجب الوجود .

(١) س : ولو كانت .

(٢) ق ، ص ، ط : وللحوادث .

(٣) ض : أن تكون .

(٤) ش : غايته تمييز إثبات .

(٥) ص ، ق : تخصيص ، ش ، ض ، ط : يخصص . والمثبت من (س)

(٦) فيفتقر : ساقطة من (ش) .

/فتبين أن ما سلكوه : إما أن لا يفيد ، أو يكون فيه من التطويل ١٥٤/٣ والتعقيد ما يضر ولا ينفع ، ومع هذا فمثل هذا التطويل والتعقيد ، قد يكون فيه منفعة لمن يسفسط ويعاند ، ولن لا تنقاد نفسه إلا بمثل ذلك ، كما قد نهينا عليه في غير هذا الموضع .

ومضمون ما ذكره^(١) دَوَّر في الاستدلال ، فلا يكون استدلالاً صحيحاً ، فإنه إذا قُدِّرَ علل ومعلولات متعاقبة وأُثبت امتناع ذلك ، لأن الحادث^(٢) لا يكون أزلياً ، لزم أن هذه العلل محدثة .

فيقال له : فلم لا يجوز أن يكون استناد الممكنات إلى علل محدثة ، فلا بد أن يقول على طريقته : إن المحدث ممكن ، والممكن يفتقر إلى علة ، وعلته لا تكون محدثة ، فيكون حقيقة كلامه : المحدث يفتقر إلى محدث ، لأن المحدث يفتقر إلى محدث ، إذ كان حقيقة ما يقوله : إن المحدث لا بد له من علة لأنه ممكن^(٣) فيفتقر إلى مرجح ، ومرجح^(٤) لا يكون محدثاً ، لأن المحدث ممكن ، لا بد له من^(٥) علة .

^(٦) وإن غير العبارة ، فقال : هذا الممكن لا بد له من علة^(٦) والعلة لا تكون ممكنة ، لأن الممكن لا بد له من علة - كان قد قال : الممكن له علة ، لأن الممكن له علة ، وكل ذلك إثبات الشيء بنفسه .

(١) ض : ما ذكره .

(٢) س : الحوادث ، ش : أن الحادث .

(٣) ش : من عله لا يمكن .

(٤) ش : إلى المرجح مرجحه .

(٥) من : ساقطة من (س) .

(٦) (٦) : ساقط من (ض) .

والمقصود هنا أن ما ذكر من امتناع^(١) التسلسل في العلل ، يشمل ما إذا قدرت متعاقبة كما إذا قدرت مقترنة ، وأنه حينئذ يكون الاجتماع معلولاً للأفراد . وإذا كان كل من الأفراد^(٢) ممكناً لا يوجد بنفسه والاجتماع / معلولا لها ، كان أولى أن يكون ممكنا لا يوجد بنفسه ، ولا يوجد ممكن بممكن^(٣) لا يوجد له ، فإن ما لم يوجد نفسه^(٤) أولى أن لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن في^(٥) الآحاد ما يوجد نفسه كان أولى أن لا يوجد غيره ، لا الجملة ولا غيرها من الآحاد .

يبين هذا أن الممكن لا يوجد بنفسه بل لا يوجد إلا بغيره ، فإذا قدر أن ثمّ ممكنات موجودة ، سواء كانت عللا أو لم تكن ، وسواء كانت متناهية أو غير متناهية ، لم يكن فيها شيء وجد بنفسه ، فإذا كان المجموع لا يوجد إلا بها ، وليس فيها شيء موجود بنفسه ،^(٦) لم يكن في جميع ما ذكر ما يوجد بنفسه^(٦) لا جملة ولا تفصيلا ، وإذا وجد ما لا يوجد بنفسه لم يوجد إلا بغيره .

ألا ترى أنه لو قال : الحوادث لا توجد بنفسها ، لم يكن فرق بين الحوادث التي لها نهاية والتي لا نهاية لها ، بل كل من الحوادث التي لا تتناهي لا يوجد بنفسه ، بل لا بد له من محدث .

والذهن إذا قدر ممكنات محصورة ، ومحدثات محصورة ، ليس لها

(١) امتناع : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : من أفراده .

(٣) بممكن : ساقط من (ش) .

(٤) س ، ص ، ض ، هـ : بنفسه .

(٥) في : ساقطة من (ش) .

(٦-٦) ساقطة من (س) .

محدث ولا مبدع ، علم امتناع ذلك ، فإذا قدرها لا تتناهى ، لم تكن هذه الحال توجب استغناءها عن المحدث المبدع^(١) ، وتجعلها^(٢) غنية عن مبدع خارج عنها ، بل كلما كثر ذلك كان أولى بالحاجة إلى المبدع ، فما لا يوجد بنفسه إذا ضم إليه ما لا يوجد بنفسه مرات متناهية أو غير متناهية ، كان ذلك مثل ضم المعدومات بعضها إلى بعض ، وذلك / لا يغنى عنها ١٥٦/٣ شيئاً^(٣) ، بل المعدومات لا تفتقر حال عدمها إلى فاعل ، وأما هذه التي لا بد لها من فاعل ، إذا كثرت ، كان احتياجها إلى الفاعل أوكد وأقوى ، وتسلسل الممكنات لا يخرجها عن طبيعة الإمكان الموجب لفقرها إلى المبدع ، كما أن طبيعة الحدوث لا تخرج المحدثات عن طبيعة الحدوث الموجبة لفقرها إلى الفاعل .

ومن جَوَز تسلسل الحوادث ، وقال : كل منها حادث والنوع ليس بحادث ، لا يمكنه أن يقول : كل من الممكنات ممكن ، والجمله ليست ممكنة ، كما لا يمكنه أن يقول : كل من الموجودات^(٤) موجود ، والجمله ليست موجودة ، ولا يقول : كل من الممتنعات ممتنع ، والجمله ليست ممتنعة ، بل الامتناع لجمله الممتنعات أولى منه لآحادها ، وكذلك الإمكان لجمله الممكنات أولى منه لآحادها ، والفقير إلى الصانع الذى يستلزمه الإمكان لجمله الممكنات أولى منه لآحادها ، وأما الوجود لجمله الموجودات فليس هو أولى منه^(٥) لآحادها .

(١) س : والمبدع ، ض : بالمبدع .

(٢) ص ، ض ، ط : ويجعلها .

(٣) س : شئ ما .

(٤) س : الموجود .

(٥) منه : ساقطة من (ش) .

وإن قيل: هو واجب^(١) للجملة ، وذلك أن جملة الموجودات موقوفة على وجود كل منها ، بخلاف وجود الواحد منها ، فإنها لا تتوقف^(٢) على وجود الجملة . وأما الممتنعات فامتناع جملتها ليس موقوفاً على امتناع كل منها ، بل كل منها ممتنع لذاته ، فامتناع الجملة لذاتها أولى وأحرى ، اللهم إلا أن يكون الامتناع مشروطاً بأفرادها^(٣) ، كالتلازمين اللذين يمتنع وجود / أحدهما^(٤) دون الآخر ، ولا يمتنع اجتماعهما . ١٥٧/٣

وكذلك الممكنات إذا كان كلٌ منها^(٥) ممكناً لذاته بحيث يفتقر إلى الفاعل ولا يُوجد بنفسه ، فليس إمكان كل منها^(٦) مشروطاً بالآخر ولا معلقاً به ، ولا لإمكان هذا تأثير في إمكان هذا ، كما في الامتناع ، بخلاف الموجودات ، فإنه قد يكون وجود أحد الأمرين إما مشروطاً^(٧) وإما علة للآخر . بخلاف ما إذا قدر موجودات واجبة بأنفسها ، فإنه حينئذ لا يكون وجود بعضها موقوفاً على وجود البعض ، وأما ما هو ممكن بنفسه أو ممتنع بنفسه ، فليس إمكانه وامتناعه مشروطاً بغيره ، بل نفس تصور حقيقة يوجب^(٨) العلم بامتناعه وإمكانه .

وحيث فكلما كثر أفراد هذه الحقيقة كان العلم بامتناعها أو إمكانها

(١) ش : لأحدها بل هو واجب .

(٢) ش ، ص ، ض ، ط ، ق : فإنه لا يتوقف .

(٣) س ، ط ، هـ : بأفرادها . ومكتوب في هامش (ط) : ظ بأفرادها .

وفي هامش (هـ) : ظ : بأفرادها . وفي (ش) بياض مكان الكلمة .

(٤) أحدهما : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : وكذلك الممكنات أو كل منها .

(٦) ط : منها .

(٧) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : شرطاً . والمثبت من (س) ، (ق) .

(٨) ص ، ض ، ط ، ق : توجب .

أكثر ، والعلم بامتناع الجملة أو إمكانها أولى وأحرى ، ولو قدّرنا واجبات بأنفسها غنية عن الغير ، بحيث لا يكون بعضها شرطاً في البعض ، لكانت الجملة واجبة ، ولم يكن وجوبها بدون وجوب الآحاد ، وامتنع أن يُقال : الجملة ممتنعة أو ممكنة مع وجوب كل من الآحاد بنفسه وجوباً لا يقف فيه على غيره .

فتبين أنه إذا كان من الأمور ما هو ممكن في نفسه ، لا يقف إمكانه على غيره ، ومعنى إمكانه أنه لا يستحق بنفسه وجوداً ويمتنع وجوده بنفسه ، وهو بالنظر إلى نفسه فقير محض ، أى الفقر الذاتى الذى يمتنع معه غناه بنفسه ، وسواء قلنا : إن / عدمه لا يفتقر إلى مرجح ، أو قلنا : إن عدمه ١٥٨/٣ لعدم المرجح ، وقدّرنا عدم المرجح ، فهو في الموضوعين لا يستحق إلا العدم ، لا يستحق وجوداً أصلاً .

فكثرة مثل هذا ، وتقدير ما لا يتناهى من هذا الضرب ، لا يقتضى حصول^(١) وجود له ، أو غنى في وجوده عن غيره ، ولا^(٢) وجود بعض هذه الأمور ببعض ، فإن كثرة هذه الأمور التى لا تستحق إلا العدم توجب كثرة استحقاقها للعدم ، وكثرة افتقارها إلى موجد يكون موجوداً بنفسه .

فإذا قدر أمور لا نهاية لها ، ليس فيها شئ يستحق^(٣) الوجود ، كان قول القائل : إن بعضها يوجد بعضاً ، في غاية^(٤) الجهل . فإن ما لا يستحق في نفسه^(٥) أن يكون موجوداً ، كيف^(٥) يستحق أن يكون موجوداً

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ش : من يستحق .

(٣) س : يوجد بعضها في غائل

(٤) في نفسه : ساقطة من (س) .

(٥) س : فكيف .

لغيره ، وكيف يكون وجوده بوجود ما هو مساوٍ له في أنه لا يستحق الوجود .

يبين هذا أنه إذا كان هذا لا يستحق الوجود ، وهذا لا يستحق الوجود ، لم يكن جعل هذا علة والآخر معلولاً بأولى من العكس ، فإن شرط الفاعل أن يكون موجوداً ، فإذا^(١) لم يكن موجوداً امتنع أن يكون فاعلاً ، وكل منهما لا يستحق أن يكون موجوداً ، فلا يكون فاعلاً

وإذا قال : إن أحد^(٢) هذين وجد بالآخر ، فهذا إنما يُعقل إذا كان الآخر موجوداً ، وذاك الآخر لا يكون موجوداً بنفسه ، لا يكون موجوداً إلا بغيره ، وذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ، ليس هو أى غير كان ، بل لابد من غير يحصل به وجوده ، ووجوده^(٣) بحيث يستغنى به عمّا ١٥٩/٣
سواه ، فذلك الغير الذي يفتقر إليه الممكن ، من شرطه أن يكون مستقلاً بإبداع الممكن ، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه . فتى قدر أنه محتاج^(٤) إلى غيره ، كان الممكن محتاجاً إلى هذا الغير وإلى هذا الغير ، فلا يحصل وجوده بأحد الغيرين ، بل لابد منهما ، وكذلك لو قدر من الأغير ما يقدر ، فلا بد أن يكون ما يفتقر إليه الممكن غير محتاج إلى غيره بوجه من الوجوه ، وليس في الممكنات ما هو بهذا الشرط ، بل كل منها محتاج^(٥) إلى غيره ، فلو قدر أن الممكن يوجد بممكن إلى نهاية أو غير نهاية ، والجملة

(١) س ، ش : فإن .

(٢) س : إحدى .

(٣) ووجوده : زيادة من (س) فقط .

(٤) س ، ش : محتاج .

(٥) س ، ص ، ض ، هـ : محتاج .

الممكنة توجد بالأفراد ، لكان الغير الذي يفترق إليه الممكن محتاجا إلى غيره ، مع أن كلا من المحتاجين لا يغنى عن نفسه شيئا أصلا ألبتة .

يزيد هذا إيضاحاً أن الممكن مع عدم المقتضى التام يكون ممتنعاً لا ممكناً ، وأعنى بالمقتضى التام الذى يلزم من وجوده وجود المقتضى ، لكن يكون ممتنعاً لغيره ، فإذا كان كلُّ من الممكنات له علة ممكنة ، والعلة الممكنة ليست مقتضياً تاماً ، فإنها لا توجد إلا بغيرها ، إذ الممكن مفترق إلى غيره ، فوجوده مجرداً عن مقتضيه ممتنع ، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لغيره ، فإذا لم يكن مع شيء من الممكنات مقتضى تام ، كان كل منها ممتنعاً ، وتقدير ممتنع لا نهاية لها يوجب قوة امتناعها ، ويمتنع مع ذلك أن تكون جملة ممكنة ، فضلاً عن أن تكون واجبة. / فبين بذلك أن ١٦٠/٣ جملة العلل^(١) الممكنات التى لا تنتهى جملة ممتنعة ، فامتنع أن يُقال : هى موجودة معلولة للأفراد ، لأن الممتنع لا يكون موجوداً لا معلولاً ولا غير معلول .

يبين^(٢) ذلك أن تقدير معلول لا علة له ممتنع ، والممكن الموجود معلول لغيره ، فإذا قُدِّرَ علل ممكنة لا تنتهى كان كل منها معلولاً فقد قدر معلولات لا تنتهى . ومن المعلوم بالضرورة أن وجود معلولات لا تنتهى لا يقتضى استغناءها عن العلة . وإذا قيل : إن الجملة معلولة للآحاد فقد ضُمَّ معلول إلى معلولات لا تنتهى ، وذلك لا يقتضى استغناءها عن العلة.

(١) العلل : ساقطة من (ص) .

(٢) ض : يتبين .

فتبين أن من توهم كون العلل الممكنة التي لا تنهاى ، التي ^(١) هي معلولات ^(٢) لا تنهاى ، يمكن أن يكون لها معلول ^(٣) لا يتناهى ، فإنما ^(٤) قدر ثبوت معلولات لا تنهاى ليس فيها علة . وإذا كانت المعلولات ^(٥) المتناهية لا بد لها من علة ، فالمعلولات التي لا تنهاى أولى بذلك ، فإن طبيعة ^(٦) المعلول تستلزم الافتقار إلى العلة ، وهذا يظهر باعتبار المعانى التي يُوصف بها الممكن ، فإنه معلول مفتقر مبدع مصنوع مدبر مفعول ^(٧) ، لا يوجد بنفسه ، لا يستحق الوجود ، فإذا قدر واحد من هذا النوع كان ذلك مستلزماً لعلته وموجبه ^(٨) وصانعه وفاعله ومبدعه ، وإذا قدر اثنان كان الاستلزام أعظم ، [وإذا قدر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم] ^(٩) فإنه ^(١٠) إذا كان الواحد منها بدون الواجب ممتنعاً ^(١١) فالأثنان ممتنع وممتنع ، وتقدير / ما لا يتناهى من هذا تقدير ممتنع لا تنهاى . ١٦١/٣

وإن قيل : إن وجود الواحد منها يستلزم وجود الواجب فتقدير ^(١٢)

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ط : معلولات .

(٣) س : فإذا .

(٤) س : وإذا كانت من المعلولات .

(٥) يوجد اضطراب في ترتيب الأوراق في نسخة (ط) إذ أن الصفحة التي تبدأ بعبارة « فإن طبيعة الخ » توجد في (ص ٤١) بدلاً من أن تكون في مكانها الأصلي في ص ٣٣ .

(٦) ط ، ص : مفصول ، وهو تحريف .

(٧) وموجبه : ساقطة من (س) .

(٨) ما بين المقوقتين ساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٩) س : لأنه .

(١٠-٥) ما بين النجمتين بمقدار سبعة سطور ساقط من (ش) .

(١١) س ، ص ، ض ، ط : ممتنع .

(١٢) ض : فتقدير .

اثنين أولى ان يستلزم وجود^(١) الصانع ، ولو أمكن وجود مالا يتناهى من العلل الممكنة كان ذلك أعظم في امتناعها ، فكيف بما يتناهى ، كما يقدر من يقدر أن العقل الأول أبدع^(٢) الثاني ، والثاني أبدع^(٣) الثالث ، وقله إلى العاشر المبدع لما تحت الفلك^(٤) ، وإذا قُدِّر ما لا يتناهى كان الاستلزام أعظم^(٥) .

فتبين^(٦) أنه كلما كثرت الممكنات وتسلسلت كان ذلك أعظم^(٧) في دلالتها على ثبوت الواجب واستلزامها له ، والإنسان قد يتوهم إذا فرض علة هي معلولات لا تتناهى^(٨) ،^(٩) وتوهم أن العلة تكون وحدها مؤثرة في المعلول أو مقتضية له أو موجبة فهذا ممنوع ، فإن العلة إذا كانت معلولة^(١٠) لزم^(١١) أنها لا تقوم بنفسها بل تفتقر إلى غيرها ، فالمعلول المفتقر إليها مفتقر إلى [علة]^(١٢) علتها التي هي مفتقرة إليه^(١٣) ، فيكون معلولها كما أنه مفتقر إليها فهو مفتقر إلى كل ما هي مفتقرة إليه ، فإذا قُدِّر من ذلك مالا يتناهى قُدِّر أنه محتاج إلى أمور لا تتناهى ، وليس فيها ما هو موجود بنفسه ولا غنى عن غيره .

(١) س : ثبوت .

(٢-٣) : ساقط من (س) .

(٣) أعظم : ساقطة من (ط) .

(٤-٥) : ساقط من (ص) .

(٥) بعد كلمة معلولات توجد إشارة في (س) إلى الهامش حيث كتبت عبارة : لا تتناهى وقدر تناهيا .

ثم توجد كلمة غير واضحة .

(٦-٧) : ساقط من (س) ، (ش) .

(٧) لزم : ساقطة من (ض) .

(٨) علة : زيادة في (س) ، (ش) .

(٩) إليه : كذا في (س) ، (ش) . وفي سائر النسخ : إليها .

١٦٢/٣ ومن المعلوم أنه كلما كثرت الامور المشروطة / في وجود الموجود كان وجوده موقوفا عليها كلها ، وكان أبعد عن الوجود من الموجود الذي لا يتوقف [وجوده] ^(١) إلا على بعض تلك الأمور ، فإذا كان الممكن لا يوجد بعلة واحدة ممكنة ، بل يمتنع وجوده بها ، فإذا كثرت العلة الممكنة التي يتوقف وجوده عليها ، كان وجوده أعظم في الامتناع ، وأبعد عن الجواز ، وإذا كانت الممكنات قد وُجِدَت فقد وجد قطعاً مقتض لها مستغنى عن غيره ، وكلما تدبر المتدبر هذه المعاني ازداد لها تبيناً ^(٢) ، وعلم أن ^(٣) كل ما يُقَدَّر وجوده من الممكنات فإنه دالٌّ على الواجب الغنى بنفسه عن كل ممكن مباين له .

ومن العجب أن هؤلاء يذكرون في إثبات واجب الوجود من الشبهات ما يذكرون ، وإن كانوا يجيبون عنها . ثم [إذا] ^(٤) أخذوا وجوده إما مبرهنًا وإما مسلماً ، وصفوه ^(٥) من الصفات السلبية بأمور لم يدل عليها مادل على وجوده ، بل يصفونه بما يمتنع ^(٦) معه وجوده ، حتى يُعلم أن ما وصفوا به واجب الوجود ^(٧) لا يكون إلا ممتنع الوجود ^(٧) ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، ولا يذكرون من القوادح المعارضة لتلك السلوب بعض ما يذكرونه في إثبات وجوده وإن توهموا بطلانها ، مع أن تلك المعارضات

(١) وجوده : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ق ، ص : ازداد لها يقينا ، ط : ازداد يقينا .

(٣) س : أنه .

(٤) إذا : ساقطة من (ق) . وفي (س) : إذا ثم .

(٥) ق (فقط) : ووصفوه .

(٦) س : بما امتنع .

(٧ - ٧) : ساقط من (ص) .

هي صحيحة قاذحة فيما يُبنى صفاته ، بل الشيطان يلقي إليهم من الشبهات القاذحة في الحق ما لو حصل لهم ^(١) نظير من الأمور القاذحة / في الباطل ١٦٣/٣ لما اعتقدوه .

فهذا كله إذا أُريد بالجملة الاجتماع المغاير لكل واحد واحد ، وإن أُريد بها كل واحد واحد كان الأمر أظهر وأبين ، فإن كل واحد واحد ممكن مفتقر إلى الفاعل ، فإذا لم يكن هناك جملة غير الآحاد امتنع أن يكون هناك غير الآحاد الممكنة مما يوصف بوجوب أو إمكان .

وإن أُريد بالجملة مجموع الأمرين : الآحاد والاجتماع ، كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون هناك أجزاء متعاقبة ، وجزء هو الاجتماع ، وهذا الجزء يمتنع أن يكون واجباً بنفسه لأنه مفتقر ^(٢) إلى الممكنات ، ولأنه عرضٌ قائمٌ بغيره ، وأحسن أحواله أن يكون كالتأليف مع المؤلف ، فإذا كان المؤلف ممكناً بنفسه فتأليفه أولى ، بل قد يُقال : ليس للجملة هنا أمر وجودي مغاير للأفراد المتعاقبة ، وإنما لها أمر نسبي اعتباري ، كالنسبة التي بين ^(٣) أفراد العشرة ، وهذا وغيره مما يبين امتناع وجوبها بنفسها ، فيبقى ^(٤) هذا الجزء ممكناً بنفسه فقيراً ^(٥) إلى غيره كسائر الأجزاء ، فيكون حينئذ هناك ممكنات كل منها محتاج إلى الموجد ، فيحتاج كل منها إلى الموجد ، والجملة هنا داخل ^(٦) في قولنا : كل منها ، فإنه جزء من هذا الكل .

(١) هم : ساقطة من (ض) .

(٢) س : يفتقر .

(٣) ض : من .

(٤) س : فيق .

(٥) س : مفتقراً .

(٦) داخل : كذا في جميع النسخ .

فتبين أنه كيفما^(١) أدير^(٢) الأمر ليس في الممكنات المتعاقبة لا واجب بنفسه ولا بغيره، إلا أن يكون هناك واجب بنفسه خارج عن الممكنات إذا كان كل فرد فرد ممكناً^(٣) ، والاجتماع أيضا ممكن بطريق / الأولى ، والأمران ممكنان بطريق الأولى والأخرى ، وكل من الأفراد مستغني عن الهيئة الاجتماعية فإنه موجود بدونها ، وما احتاج إلى الممكن المستغني عنه كان أحق بالإمكان .

وإيضاح ذلك أنه إذا قُدِّرَ كل موجود معلول مفعول مفتقر ، وليس في الوجود إلا ما هو كذلك ، كما إذا قُدِّرَ أن الممكنات ليس لها مقتضى واجب بنفسه ، فإنه يكون الأمر كذلك ، وإن لم يجعل بعضها معلولاً لبعض . فهذا التقدير يقتضى أن لا يوجد شيء منها ، لأنها لا توجد بأنفسها . إذ التقدير كذلك ، وما لم يكن موجودا بنفسه فهو أولى أن لا يوجد غيره ، فلا يكون شيء منها موجودا بنفسه ولا موجودا بغيره . ومعلوم أن الموجود إما موجود بنفسه ، وإما موجود بغيره ، فإذا قُدِّرَ أنها موجودة ، وقُدِّرَ مع ذلك أنها لا موجودة بأنفسها ، ولا بموجد أوجدها لزم الجمع بين التقيضين ، ولو قُدِّرَ تسلسلها ، فتسلسلها لا يوجب أن يكون شيء منها موجوداً بنفسه^(٤) ، فلا يقتضى أن يكون موجدا لغيره ، والمعدوم لا يوجد غيره ، فإذا لم يكن فيها ما هو موجود بنفسه لم يكن فيها ما هو

(١) ق : كيف .

(٢) س : أدير .

(٣) ممكنا : كذا في (ق) فقط . وفي سائر النسخ : ممكن .

(٤) ض : أن يكون كل شيء منها موجودا بنفسه ؛ س : أن يكون لكل منها موجود بنفسه (وعلى كلمة

لكل علامة شطب) .

موجد لغيره ، وهذا أعظم امتناعا من تقدير أفعالٍ لفاعل لها ،
 وحوادث^(١) لا يحدث لها ، فإن تلك يكون التقدير فيها أنها وُجدت
 بأنفسها ، [والتقدير هنا أنها لم توجد بأنفسها]^(٢) ولا هناك ما هو موجود
 بنفسه يوجدها ، ولا هناك غير موجود يوجدها ، وإنما التقدير/^(٣)
 معلولات مفترقات ، والمعلول من حيث هو معلول ، والمفتقر من حيث
 هو مفترق ليس فيه ما يقتضى وجوده ، وإذا لم يكن لها وجود ،
 ولا لمقتضيها وجود ، لزم انتفاء الوجود عنها كلها ، وهذا مع كونها
 موجودة جمعٌ بين النقيضين .

١٦٥/٣

وهذا كلام محقق وتبيينه^(٤) للإنسان بأن يعلم أن مجرد تقدير معلولاتٍ
 ممكنة لا هي موجودة بنفسها ولا فيها علة موجودة بنفسها لا يقتضى وجود
 ذلك في الخارج ، فليس^(٥) كل ما قدرته الأذهان أمكن وجوده في
 الأعيان ، لا سيما مع سلب الوجود عنها من نفسها ومن موجد^(٦)
 يوجدها . وإذا قُدِّرَ أن المعلول الممكن له علة ممكنة فهي أيضا معدومة من
 تلقاء نفسها ، كما هي معدوم من تلقاء نفسه ، فليس فيما قُدِّرَ قط شيء
 موجود ، فمن أين يحصل لها الوجود؟

(١) س : ومعدنات .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (ق) فقط .

(٣) التقدير : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : المقدر .

(٤) س : وتبينه .

(٥) س : فليست .

(٦) موجد : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : موجود .

(فصل (١))

وقد أورد الأبهري ومن اتبعه على هذه الحجة المذكورة لقطع التسلسل في العلل اعتراضاً زعم أنه يبين ضعفها ، فقال في كلامه على ملخص الرازي وغيره : « قول القائل : مجموع تلك ^(٢) العلل الممكنة يحتاج إلى كل واحد منها ^(٣) الخ . قلنا : لم لا يجوز أن يكون المؤثر في ذلك المجموع واحداً منها ؟ أما قوله بأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله فلا يكون علة للمجموع . قلنا : لا نسلم وإنما يلزم أن لو كان علة المجموع ^(٤) علة لكل واحد من أجزائه فلم قلتم إنه كذلك ، وهذا لأن الشيء / جاز أن يكون علة للمجموع من حيث هو مجموع فلا يكون ^(٥) علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع الموجودات وليس علة لكل واحد من أجزائه لاستحالة كونه علة لنفسه ، لا يقال بأن ^(٦) مجموع تلك العلل المتسلسلة ممكن وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجية ، فذلك المجموع افتقر إلى علة خارجية عنه لأننا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجية عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس مفتقراً إلى علة خارجية عنه ، لا يقال بأن المجموع المركب من آحاد كل واحد منها ممكن محتاج إلى علة خارجية لأنها

اعتراض الأبهري على حجة قطع التسلسل في العلل .

١٦٦/٣

(١) الكلام التالي بعد كلمة (فصل) موجود في نسختي (س) ، (ض) في غير موضعه الصحيح إذ جاء

بعد هذا الموضع بحوالى صفتين في (س) وحوالى صفحة في (ض) .

(٢) س : هذه ؛ ض : تلك هذه .

(٣) س : تحتاج كل منها إلى .

(٤) س ، ش : علة للمجموع .

(٥) فلا يكون : كذا في (س) ، (ش) وفي سائر النسخ : ولا يكون .

(٦) س ، ش : فإن .

نقول . لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن كل واحد منها معلولاً
 لآخر^(١) إلى غير النهاية . لا يقال : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع إما أن
 يكون نفس المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً عنه . والأول محال وإلا لكان
 الشيء علة نفسه^(٢) والثاني محال ، وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في
 المجموع . والثالث حق . قلنا : إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة
 الأمور التي يصدق^(٣) على كل واحد منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا
 يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي
 يفتقر إليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه^(٤) على كل جزء

منه ولا خارجاً عنه ، فهو نفس المجموع . وإن أردتم / العلة الفاعلية فلم قلتم
 ١٦٧/٣ إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع . وإذا كان المجموع^(٥)
 ممكناً في نفسه^(٦) فهو مفتقر إلى غيره ، فما يفتقر إليه المجموع إما أن يكون
 هو المجموع أو داخلاً فيه أو خارجاً منه . والأول محال ، وإلا لكان الشيء
 علة لنفسه . والثاني محال وإلا لكان بعض الأجزاء كافياً في المجموع ، لأن
 المجموع إذا كان ممكناً وإنما يفتقر إلى البعض ، لزم أن يكون البعض هو
 المقتضى للمجموع ، فيلزم أن يكون مقتضياً لنفسه ولعلته^(٧) ، وإن كان ما

(١) س ، ش ، ض : للآخر .

(٢) س ، ش : علة لنفسه .

(٣) س ، ض : تصدق .

(٤) س : لتوقفه .

(٥) وإذا كان المجموع . . . من هنا ساقط من (ش) إلى ص ٢١٦ بمقدار ٥ صفحات حتى عبارة

« وهذا الاعتراض فاسداً جداً » . وبيان فساد . . .

(٦) س ، ض : بنفسه .

(٧) س : وللعلة .

يفتقر إليه المجموع خارجاً عن المجموع فهو المطلوب . وهذا التحرير يوجب أن يكون البعض علة فاعلة للمجموع ، والعلة الفاعلة كافية للمجموع .
وقوله (١) : « إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها (٢) أنه مفتقر إليه ، فلم قلت بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع » .

فيقال له : لأن المجموع إن لم يكن زائداً على تلك الأمور التي كل منها معلول فليس هنا مجموع غير المعلولات ، والمعلولات التي لا يوجد شئٌ منها بنفسه ، بل لا بد له من موجدٍ موجود إذا لم يكن فيها موجد موجود ، وامتنع (٣) أن يكون مجموعها حاصلًا بمجموعها ، وإن كان المجموع (٤) معلولاً لها فهو أولى بالافتقار ، وهذا أمر (٥) معلوم بالضرورة ، وما قدح (٦) فيه كان قدحا في الضروريات فلا يسمع .

/ **الوجه الثالث :** (٧) الجواب عن معارضته وهو قوله : « إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على [كل] (٨) جزء منه ولا خارجاً عنه فهو نفس المجموع » .
 وملخص هذا الكلام أن مجموع الموجودات ليس متوقفاً على بعض الأجزاء لتوقفه على الجميع ، ولا متوقفاً على ما خرج عن المجموع ،
فالمجموع متوقف على المجموع .

١٦٨/٣
الوجه الثالث

(١) س : فقوله .

(٢) ض : تصدق على كل منها .

(٣) وامتنع : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : امتنع .

(٤) س : وإذا لم يكن المجموع ، ض : إن كان المجموع .

(٥) أمر : ساقطة من (ض) . (٦) س : يقدح .

(٧) الوجه الثالث : كذا ، ولم يظهر في كلام ابن تيمية السابق وجهان قبله .

(٨) كل : ساقطة من (ق) فقط .

فيقال له : هذا يناقض ما ذكرتم أولاً من أن المؤثر في مجموع الموجودات واحد منها ، وزعمت أن هذا معارضة لقولهم : مجموع الممكنات لا يجوز أن يكون المؤثر فيها واحداً ، وإذا كان هذا يناقض ذلك فإما أن تقول : المؤثر في المجموع جزؤه أو المؤثر فيه هو^(١) المجموع . فإن قلت : إنه جزؤه بطل هذا الاعتراض وسلم هذا الدليل الدال على امتناع معلولات ممكنة ليس لها علة واجبة ، وبذلك يحصل المقصود من إثبات واجب الوجود . وإن قلت : إن^(٢) المؤثر هو المجموع بطل اعتراضك على ذلك الدليل ، وسلم ذلك الدليل عن المعارضة ، فحصل به المقصود .

الوجه الرابع : أن يُقال : قولك : « جملة الأمور أو مجموع الأمور الذى يفتقر إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع » يتضمن أن مجموع الموجودات يفتقر^(٣) إلى أمر من الأمور ، وأنت لم تذكر على ذلك دليلاً ، فلم قلت : إن مجموع الموجودات يفتقر^(٤) إلى أمر ، وأولئك إنما ادعوا أن مجموع الممكنات يفتقر^(٤) إلى أمر [من ١٦٩/٣ الأمور]^(٥) وهذا معلوم بأدلة متعددة ، بل بالضرورة ، وما ذكرته ليس بمعلوم^(٦) .

الوجه الخامس^(٧) : أن يُقال : مجموع الموجودات^(٨) المتضمن للواجب الوجه الخامس .

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) س : أن مجموع الوجود ليس يفتقر .

(٤) س : تفتقر . (٥) من الأمور : زيادة في (س) .

(٦) س : ليس معلوماً .

(٧) الوجه الخامس : كنا في (ق) ، وفي سائر النسخ : الخامس .

(٨) س : الوجود .

لا يقبل العدم ، وما لا يقبل العدم فليس بممكن ، وما ليس بممكن فهو واجب ، فالجموع حينئذ واجب ، وما كان واجباً لم يفتقر إلى أمر من الأمور . وقولك : إن الجموع مفتقر إلى الجموع هو معنى قول القائل : إنه واجب بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، بل لا بد له من نفسه ، وإذا كنت قد أقررت أنه واجب بنفسه بطل قولك : إنه يفتقر^(١) إلى أمر . وهذا بخلاف^(٢) مجموع^(٣) العلل الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون واجباً بنفسه لأنه ليس فيها ما هو موجود بنفسه ، وإذا لم يكن في الجموع^(٤) ما هو موجود بنفسه كان امتناع الجموع أن يكون واجباً بنفسه أولى وأحرى .

وهذا السؤال الذى أورده هذا من جنس السؤال الذى أورده الآمدى ، بل هو هو ، ولعل أحدهما أخذه من الآخر ، وهو أن تكون الجملة مترجمة بالآحاد ، وكل منها مترجح بالآخر إلى غير نهاية ، وأجاب عنه الآمدى فى أحد كتابيه^(٥) ، وقال فى الآخر : إنه لا يعرف عنه جوابا ، وذكر عن قوم أنهم قالوا : الجموع واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، واستنسط^(٦) هذا الاعتراض .

ومقصود الجميع أن مجموع المعلولات التى لا تنتهى لا تفتقر إلى شيء

غير آحادها المتعاقبة / وفساد هذا معلوم بالاضطرار بعد جودة التصور ١٧٠/٣

وإنما أشكال على من أشكال لعدم التصور التام ، فإنه إذا قال القائل : علل

(١) س : مفتقر .

(٢) ض : يخالف .

(٣) مجموع : ساقطة من (س) .

(٤) س : وإن لم يكن الجموع ؛ ض : إذا لم يكن فى الجموع .

(٥) ض : فى آخر كتابه .

(٦) س : واستنسط والمقصود أنه عد هذا الاعتراض من قبيل السفسطه .

لا تنتهى ، أو إمكانات لا تنتهى : كل منها مترجح أو معلول بالآخر ،
توهم الذهن أن هذا يتضمن تقدير موجوداتٍ في الخارج ، كل منها معلول
الموجود الآخر ،^(١) وأن الأمر هكذا إلى غير نهاية .

ولهذا أراد طائفة أن يبطلوا هذا التسلسل بجنس ما يبطلون به الآثار
التي لا تنتهى ، كالحركات التي لا تنتهى ، وهذا غلط ، فإن المُقدَّر هو
أمر ليس فيها ما يوجد^(٢) بنفسه بل لا يوجد^(٢) إلا بعلّةٍ مباينة له^(٣)
موجودة ، وكلها بهذه المثابة إلى غير نهاية .

وهذا في الحقيقة تقدير معدومات بعضها علة لبعض في وجوده إلى غير
نهاية من غير أن يوجد شيء منها . وكما أن المعدوم إذا قُدِّرَ أنه معلل بعلل
معدومة إلى غير نهاية ، مع أنه لم يوجد ولم يوجد شيء منها كان باطلاً، وإن
قُدِّرَ وجوده مع ذلك كان^(٤) جمعاً بين النقيضين . وإذا كان تقدير معلول
معدوم بعلّةٍ معدومة تقتضى^(٥) وجوده ولم يوجد ممتنع^(٦) في بديهية العقل
من جهة أنه لم يوجد ومن جهة أن علته ليست موجودة ، فكثرة هذه العلل
أولى بالامتناع، وتسلسلها إلى غير نهاية أعظم وأعظم في الامتناع ، فكذلك
إذا قُدِّرَ ما هو معلول ممكن لا يوجد إلا بموجود يوجد، وقُدِّرَ أنه ليس هناك
موجود يوجد^(٧) ، فإن وجوده يكون ممتنعاً ، فإن قُدِّرَ موجوداً كان

(١) س : معلول الوجود للآخر .

(٢-٢) : ساقط من (س)

(٣) ق (فقط) : لها .

(٤) كان : ساقطة من (س) .

(٥) س : نقيض .

(٦) ق (فقط) : ممتنعاً .

(٧) ض : يوجد .

١٧١/٣ جمعاً/بين التقيضين . وتسلسل هذه المعلولات من غير أن تنتهى (١) إلى موجودٍ بنفسه أعظم في الامتناع ، لكن من توهم أنها موجودات متسلسلة التبس عليه الأمر ، وتقدير كونها موجودات متسلسلة ممتنع (٢) في نفسه ، بل هو جمع بين التقيضين ، لأن التقدير أنه ليس فيها ما يوجد بنفسه ولا يوجد إلا بموجد موجود ، وإذا (٣) لم يكن فيها موجود بنفسه ولا موجد موجود امتنع أن يكون فيها إلا معدوم ، فتقدير وجودها جمع بين التقيضين .

وبيان ذلك أن كلا منها هو مفتقر إلى موجدٍ يوجده . فلا يوجد بنفسه ، وعلته لم توجد بنفسها ، فليس فيها موجود بنفسه ، وليس هنا علة موجودة بنفسها . فإذا قُدِّر في كلٍ منها أنه موجود بغيره ، فذلك الغير هو بمنزلة أيضاً لا وجود له من نفسه ، فليس هناك موجود يوجدها إلا ما يُقدَّر منها ، وكل منها إذا لم يكن له من نفسه وجود فإن لا يكون (٤) موجداً لغيره بطريق الأولى والأخرى ، فلا له من نفسه وجود ولا إيجاد . وغيره من جنسه ليس له من نفسه وجود ولا إيجاد ، فمن أين يكون لشيء منها وجود بلا وجود لنفسه ولا إيجاد؟ إذ الإيجاد فرع الوجود .

[قلت :] (٥) وهذا الاعتراض فاسد جداً ، وبيان فساده من

اعتراض الأبهري فاسد
من وجوه .

وجوه :

(١) س : من غير ينتهى (بسقوط : أن) .

(٢) ض : امتنع .

(٣) س : أو إذا .

(٤) ق (قط) : فإنه لا يكون .

(٥) قلت : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) . وهنا ينتهى السقط الطويل من نسخة (ش) لدى

أحدها : أن يقال : هو اعتراض ^(١) على قولهم : مجموع العلل الممكنة الأول
 ممكن لافتقار المجموع إلى الآحاد الممكنة ، ولا يجوز أن يكون المؤثر في
 المجموع/واحداً من العلل الممكنة ، لأن ذلك لا يكون علة لنفسه ولا لما
 قبله من العلل ، فامتنع أن يكون مؤثراً في المجموع ، فقال المعترض : إنما
 يلزم هذا أن لو كان علة المجموع علة لكل واحدٍ من أجزائه ، فلم قلت : إنه
 كذلك ؟

فيقال له : أولاً : نحن لا نعني بالمجموع مجرد الهيئة الاجتماعية ، بل نعني
 به كل واحدٍ من الأفراد والهيئة الاجتماعية ، وحينئذ فتكون ^(٢) علة المجموع
 علة كل واحد من أجزائه ، وهذا معلوم بالضرورة، فإن المؤثر إذا كان مؤثراً
 في مجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية ^(٣) فقد أثر في كل جزء من أجزائه ،
 فإنه لو لم يؤثر في كل جز من الأجزاء لجاز انتفاء ذلك الجزء ، وإذا انتفى
 انتفى المجموع ، والتقدير أنه أثر في المجموع بحيث جعل المجموع موجوداً ^(٤)،
 والمجموع هو الأفراد والهيئة الاجتماعية ^(٥) ، فلو قُدِّر أنه غير موجود
 لزم الجمع بين النقيضين . وهو الممتنع ^(٥) . وهذا الممتنع لزم من تقدير
 كونه مؤثراً في المجموع ، بحيث جعل المجموع موجوداً مع تقدير عدم بعض
 أجزاء المجموع ، فعلم أنه يستلزم ^(٦) من كونه أثر ^(٧) في المجموع وجود

(١) س : أهو اعتراض ، ض ، ط : هو اعتراض .

(٢) س : فيكون .

(٣-٣) : ساقط من (ص) .

(٤) ض : موجلاً .

(٥) ق : وهو ممتنع .

(٦) ق : يلزم .

(٧) ص : مؤثراً .

المجموع ، ويلزم من وجود المجموع أنه لا يتبقى شيء من أجزائه ، فعلم أن ما استلزم (١) ثبوت المجموع استلزم ثبوت كل من أجزائه . وإن لم يكن المستلزم علة فاعلة ، فكيف إذا كان المستلزم علة فاعلة ! ؟ فتبين أن ثبوت العلة الفاعلة / للمجموع يتضمن أن يكون علة لكل من أجزائه ، ولو تخيل مُتخيل أن الواحد من الجملة علة (٢) لسائر الأجزاء ، والأجزاء علة للمجموع ، أو أنه (٣) علة (٢) للمجموع ، والمجموع علة للآحاد ، فيكون ذلك الواحد علة العلة . قلنا : هذا لا يضر لأن علة العلة علة ، وكما يمتنع في الواحد أن يكون علة نفسه ، فيمتنع أن يكون أن يكون علة علة (٤) نفسه بطريق الأولى ، فلو كان بعض الأجزاء علة للمجموع ، والمجموع علة لكل من الأجزاء أو بالعكس (٥) ، لزم أن يكون ذلك الجزء علة علة نفسه ، وعلة علة علل نفسه ، وهو ما قبل ذلك الجزء من العلل التي قُدِّر أنه لا نهاية لها . وهذا بين لا يتصوره أحد إلا يعلم امتناعه بالبدئية ، ومن نازع (٦) فيه كان إما لعدم تصوره له (٧) ، وإما لعنادة . وحينئذ فيكفي أن يقال : هذا معلوم بالبدئية ، فالشبهة الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية فلا يستحق جوابا .

(١) س : يستلزم .

(٢-٢) ساقط من (ش) .

(٣) ص : وأنه .

(٤) س : علة العلة .

(٥) أو بالعكس : ساقطة من (س) ، (ش) .

(٦) س ، ش : وإن نازع .

(٧) له : ساقطة من (س) .

الوجه الثاني : أن يحل (١) ما ذكره من المعارضة ، وهي (٢) قوله : الثاني . وهذا لأن الشيء جاز أن يكون علة للمجموع [من حيث هو علة للمجموع] (٣) من حيث هو مجموع ، ولا يكون علة لكل واحد من أجزائه ، فإن الواجب لذاته علة لمجموع (٤) الموجودات ، وليس علة لكل واحد من أجزائه ، لا استحالة كونه علة لنفسه .

قلنا : لا نسلم أن الواجب لذاته علة لمجموع (٥) الموجودات ، وإنما هو علة لبعض الموجودات وهي الممكنات ، وأما الموجود الواجب بنفسه فلا علة له وهو من الموجودات ، وإذا كانت الموجودات منقسمة إلى واجب وممكن ، والواجب علة للممكن ، لم يكن الواجب علة لمجموع الموجودات ، بل علة لبعضها ، وبعضها لا علة له .

فإن قيل : إنما قلنا الواجب علة للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد ، فهو علة للهيئة الاجتماعية .

قيل : أولا : لا نسلم أن المجموع له وجود يزيد على الآحاد (٥) . [ويقال : ثانيا : إذا قدر أن المجموع الذي هو الهيئة الاجتماعية أمر مغاير للأفراد ، فالواحد من تلك الأفراد إذا كان علة للهيئة الاجتماعية ، فالعلة مغايرة للمعلول ، ليست العلة بعض المعلول .

(١) ص : أن يحل . (٢) س : وهو .

(٣) ما بين المقوفين في (س) فقط .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) بعد كلمة الآحاد يوجد بياض في (ص) بمقدار نصف سطر ، وبياض في (ض) بمقدار ثلثي صفحة ، وبياض في (ط) بمقدار نصف سطر وكتب في الهامش أمام هذا الموضع : « على هامش الأصل ما نصه : يتلوه الوريقة ولم أجد لها » وكتب محقق نسخة (ق) : « وقع هنا بياض بأصله سقط فيه الثاني كما هو ظاهر من قوله أولا ثم قال وثالثا كتبه مصححه » . وفي هامش (س) أمام هذا الموضع كتب : « يتلوه الوريقة التي أولا ويقال ثانيا إذا قدر » وقد أثبتنا من نسخة (س) : (ش) بعد هذا وقابلتها على مختصر الهكاري (هـ) .

وهذا بين إذا تصوره المتصور معلوم بالبدئية . ولكن لفظ المجموع فيه إجمال قد يُعنى به الأفراد المجتمعة ، وقد يُعنى به اجتماعها ، وقد يعنى به الأمران . ومعلوم أنه يمتنع أن يكون بعض الأفراد المجتمعة علة لكل من الأفراد المجتمعة ، وهذا هو المطلوب .

وأما الاجتماع إذا قُدِّر أنه مغاير للأفراد فالواحد منها يكون علة لذلك الاجتماع المغاير لذلك المفرد وغيره ، وإن أريد الأفراد والاجتماع كان الاجتماع جزءاً من أجزاء المجموع ، فيكون الواحد من ذلك المجموع علة لسائر الأجزاء ، وهذا ممكن ، فالواجب سبحانه وتعالى هو المبدع لسائر الموجودات ، ومبدع للاجتماع الحاصل منها ومنه إذا قدر ذلك الاجتماع مغايراً للأفراد ، لكن ذلك الاجتماع هو من جملة سائر الموجودات .

فإذا قيل : إنه مبدع لسائر الموجودات ، دخل في ذلك كل ما سواه من الموجودات أعيانها وأعراضها ، ودخل في ذلك الاجتماع الحاصل منه ومنها ، وهو الهيئة الاجتماعية ، إذا قدر أنها موجودة ، فإن ذلك الاجتماع أمر مغاير للواجب بنفسه ، فهو داخل في سائر الموجودات سواه ، فهو من جملة مصنوعاته .

ومما يوضح ذلك أن الاجتماع إذا قُدِّر أمراً مغايراً للأفراد: أمراً يحدث بحدوث ما يحدث من الممكنات ، فكلما حدث ممكن كان له مع سائر الممكنات اجتماع ، وذلك الاجتماع حادث بحدوثه ، فإذا قُدِّر أن ماسوى الله حادث ، فاجتماع وجود الحوادث مع وجود الله ^(١) وهو ^(٢) أيضاً حادث ، وهو كمعية المخلوقات مع خالقها ، وهذه المعية ونحوها هو مما يجوز حدوثه باتفاق العقلاء ، بل هم متفقون على جواز حدوث النسب

(١) هـ : الله سبحانه . (٢) (ش) : هو .

والإضافات بين الخالق والمخلوق ، سواء قيل: إنها وجودية أو^(١) عدمية ، ولو قُدِّرَ أن من الممكنات ما هو قديم أزلي، كما يقوله من يقول بقدم شئ من العالم، فاجتماع ذلك الممكن مع ذلك الواجب (معلول للواجب)^(٢) كما أن الممكن نفسه معلول للواجب ، والواجب ليس هو بعض ذلك الاجتماع ، بل هو بعض الأمور المجتمعة ، وبعض الأمور المجتمعة إذا كان علة لسائر الأبعاض كان هذا ممكنا، وذلك الاجتماع هو بعض آخر، فالواجب الذى هو بعض الأمور المجتمعة التى منها الاجتماع علة لسائر الأبعاض والاجتماع واحد منها، فليس فى ذلك / (امتناع)^(٣) كون بعض الجملة علة لجميع أبعاض ١٧٤/٣ الجملة ، وهذا هو المطلوب انتفاؤه ، فتبين أن امتناع كون بعض الممكنات علة لجميع الممكنات، أعظم مما يتبين امتناع كونه علة لغيره من الممكنات ، فإن الأول يقتضى كونه علة لنفسه ، وكون الممكن المفعول المصنوع مبدع نفسه ويخلقها، أظهر امتناعا من كونه يخلق غيره بعد وجوده . ولهذا قال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الطور : ٣٥] فإنه من المعلوم فى بدائه الفطر امتناع كونهم حدثوا من غير محدث، وامتناع كونهم أحدثوا أنفسهم ، فعلم أن لهم محدثا أحدثهم .

ويقال ثالثا: [٤] لا نسلم أن المجموع المركب من الواجب والممكن يكون الواجب وحده علة له ، بل علته الأجزاء جميعها ، وذلك لأن

(١) هـ : أم .

(٢) فى (س) توجد فوق كلمة «الواجب» إشارة إلى الهامش ، ولكن لم تظهر الكلمات المشار إليها فى الصورة ، ولذلك زدت عبارة «معلول للواجب» من نسخة (ش) ، (هـ) .

(٣) امتناع : ساقطة من (س) ، (ش) وأثبتها من نسخة (هـ) .

(٤) ما بين العنقوتين ساقط من جميع النسخ ما عدا (س) ، (ش) ، (هـ) ، ويبدأ الكلام فى النسخ

الأخرى بعبارة : «وثالثا» .

المجموع متوقف على كل من الأجزاء : الواجب والممكنات ، فالمجموع^(١) من حيث هو مجموع توقفه على كل جزء كتوقفه على الجزء الآخر ، إذ كان لا يوجد إلا بوجود كلي من الأجزاء ، ثم إذا كان بعض الأجزاء علة لبعض ، كان المجموع مفتقراً إلى الجزء الواجب ، وإلى الجزء المفتقر إلى الجزء الواجب ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجرد الواجب مقتضياً للمجموع بلا واسطة ، بل لولا الجزء الآخر الممكن لما حصل المجموع ، فتبين أن الواجب لا يكون وحده علة للمجموع من حيث هو مجموع ، وإنما يكون علة/ لسائر الأجزاء ، وهو وسائر الأجزاء علة للمجموع . ١٧٥/٣

نعم يلزم أن يكون علة بنفسه للممكنات ، وهو بتوسط الممكنات أو مع الممكنات علة للمجموع من حيث هو مجموع ، ومثل هذا منتف في الأجزاء الممكنة ، فإنه لا يمكن أن يكون علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط غيره .

أما الأول فلأن^(٢) الجزء الواجب إذا لم يكن وحده علة للمجموع ، فالجزء الممكن أولى ، ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء فلا يستقل به واحد منها .

وأما الثاني فلأن الممكن لا يكون علة لنفسه ولا لما قبله من العلل ، [ولأن المجموع متوقف على جميع الأجزاء]^(٣) بالضرورة ، فإن المعلول لا يكون علة علته ، وإذا امتنع كونه علة لنفسه ولسائر الأجزاء المتقدمة

(١) س ، ش : والمجموع .

(٢) فلأن : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : فإن .

(٣) ما بين المعقوفين في (ش) فقط . وسقط من جميع النسخ . وفي (س) توجد إشارة إلى الهامش حيث ظهرت عبارة «متوقف على» فقط .

عليه ، لم يحصل به وحده هذه الأجزاء ، والمجموع متوقف على هذه ^(١) الأجزاء ، فلا يكون شئ من الأجزاء الممكنة علة للمجموع لا بنفسه ولا بتوسط معلولاته ، بخلاف الجزء الواجب فإنه إذا قيل عنه إنه علة للمجموع بنفسه وبتوسط معلولاته ، كان هذا المعنى ممتنعاً في الممكن ، فالمعنى ^(٢) الذي يمكن أن يُجعل فيه الواجب علة للمجموع الذي هو واحد منه يمتنع مثله في الممكنات ، فلا يُتصور أن يكون علة للمجموع الذي هو واحد منه ، وهذا يكشف ما في الاعتراض من التلبس والغلط :

الوجه الرابع أن يُقال : لا نسلم أن الواجب علة للمجموع من حيث الوجه الرابع . هو مجموع ، بل الواجب علة/للممكنات من الأجزاء ، والآحاد علة للمجموع ، ومثل هذا لا يمكن أن يُقال في مجموع ^(٣) العلة الممكنة ولا في مجموع الممكنات ، فإنه لا يمكن أن يكون شئ منها علة لسائر الأجزاء ، إذ كل ^(٤) منها معلول لا يكون علة لنفسه ولا لعله ، وإذا كان كل من الأجزاء معلولاً ، والمجموع معلول الآحاد ^(٥) ، كان المجموع أولى بأن يكون معلولاً .

الوجه الخامس : أن يقال في إبطال هذا الاعتراض : نحن إنما ذكرنا هذه الحجة لإثبات أن يكون في الوجود واجب بنفسه، فإما أن يكون في الموجودات واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يكن فيها واجب بنفسه بطل الاعتراض .

(١) ض : وهذه . (٢) س : بالمعنى .

(٣) في أعلى الصفحة التي تبدأ بكلمة « مجموع » في نسخة (س) كتب ما يلي : السابع عشر من الأول .

(٤) ض : فكل .

(٥) ض : معلول لآحاد .

الوجه السادس . الوجه السادس^(١) : أن يقال : الاعتراض مبناه على أن مجموع الموجودات له علة هو بعضه وهو الواجب ، فإن لم يكن في المجموع بعض واجب بطل الاعتراض ، وهذا الاعتراض مذكور على سبيل المعارضة لأننا قد ذكرنا^(٢) أننا نعلم بالضرورة أن مجموع العلل الممكنة إذا كان له علة كان علة لكل منها ، وأن العلم بذلك ضروري ، وبيناه بياناً لا ريب فيه ، وإذا تبين^(٣) أن صحة الاعتراض مستلزمة لثبوت واجب الوجود، كان واجب الوجود ثابتاً على تقدير صحة الاعتراض وعلى تقدير فساده ، وإذا كان ثابتاً على التقديرين : تقدير النفي [تقدير] الإثبات^(٤)، ثبت أنه ثابت في نفس الأمر ، وهو المطلوب ، وهذا يبين لمن تأمله والله الحمد . ١٧٧/٣

وهذا الجواب يمكن إيرادَه على وجوه :

يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه .

أحدها : أن يُقال : إما أن يُقدَّر ثبوت الواجب في نفسه ، وإما أن يُقدَّر انتفاؤه ، فإن قُدِّر ثبوته في نفس الأمر حصل المقصود ، وامتنع أن يكون في نفس الأمر ما ينفي^(٥) وجوده ، وإن قُدِّر انتفاؤه لزم بطلان الاعتراض المذكور على دليل ثبوته ، وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على ثبوته سليماً عما يعارضه^(٦) فيجب ثبوت مدلوله ، وهو الواجب الوجود ، فلزم ثبوت وجوده سواء قُدِّر^(٧) المعترض ثبوته أو قُدِّر انتفاءه، وما

الأول

(١) س : الوجه الخامس ، وهو خطأ ، لأنه ذكر قبل ذلك الوجه الخامس .

(٢) ش : لأننا ذكرنا .

(٣) س : وإذا بان .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط ، ش : والإثبات .

(٥) س : ما يتفق .

(٦) س : كان الدليل سليماً عن معارضته ، وفي (ش) عن معارضته .

(٧) س : سواء إن قدر .

لزم ثبوته - على تقدير ثبوته وتقدير انتفائه - كان ثابتاً في نفس الأمر قطعاً ، وهو المطلوب .

فإن قيل : كيف يمكن تقدير ثبوته مع تقدير انتفائه^(١) ، وفي ذلك جمع بين التقيضين ؟

قيل : نعم هذا لأن تقدير انتفائه لمّا كان ممتنعاً في نفس الأمر، جاز أن يلزمه ما هو ممتنع في نفس الأمر ، وهذا مما يقرر ثبوته .

^(٢) وأيضاً فإذا كان تقدير انتفائه يستلزم الجمع بين التقيضين، كان تقديراً ممتنعاً في نفس الأمر ، ويكون تقدير انتفائه ممتنعاً في نفس الأمر . وإذا كان انتفاؤه ممتنعاً كان ثبوته واجباً ، وهو المطلوب^(٣) .

فإن قيل : إذا كان انتفاؤه في نفس الأمر ممتنعاً^(٤) قطعاً ، وكان بطلان الاعتراض معلقاً بانتفائه^(٥) لم يلزمه^(٥) بطلان الاعتراض . وإذا صح الاعتراض بطل الدليل / المذكور .

١٧٨/٣

قلنا : تقدير انتفائه هو جزء الدليل على بطلان الاعتراض ،^(٦) ليس هو بطلان الاعتراض^(٦) ومن المعلوم أن انتفاء الدليل لا يوجب انتفاء ما دل عليه في نفس الأمر ، فإن الدليل لا يجب عكسه ، فلو كان انتفاؤه بنفس الأمر وحده دليلاً على بطلان الاعتراض، لم يلزم صحة الاعتراض

بتقدير نقيض هذا الدليل ، فكيف إذا كان جزء دليل ؟

(١) س : كيف يمكن تقدير انتفائه مع ثبوته .

(٢-٢) : النجمتين ساقط من (ش) .

(٣) س : ممتنع .

(٤) س : مطلقاً به . وسقطت من (ش) .

(٥) ق : لم يلزم .

(٦-٦) : ساقط من (ض ١) .

فإن قيل : بطلان جزء الدليل يوجب بطلان الدليل ، فيبطل ما ذكر من الدليل على فساد الاعتراض .

قيل : لفظ جزء الدليل مجمل ، فإن أريد بالجزء قسم من الأقسام المقدرة كان هذا باطلاً ، فإنه لا يلزم من بطلان قسم في الأقسام المقدرة بطلان الدليل إذا كان غيره من الأقسام صحيحاً ، وإن أريد بجزء الدليل مقدمة من مقدماته فهذا صحيح ، فإنه إذا بطلت مقدمة الدليل بطل ، لكن مقدمة الدليل هنا صحيحة ، فإنها تقسم دائر بين النفي والإثبات . ومن المعلوم أن التقسيم الدائر بين النقيضين يستلزم بطلان أحد القسمين في نفس الأمر ، ومقدمة الدليل ليست اجتماع النقيضين ، فإن هذا ممتنع ، وإنما هي صحة التقسيم إلى النفي والإثبات .

والمقدمة الثانية بيان حصول المطلوب على كل من التقديرين ، فإذا كان التقسيم دائراً بين النفي والإثبات ، والمطلوب حاصل على كل منهما ، ثبت حصوله/ في نفس الأمر ، وإن كان أحد القسمين منتفياً في نفس الأمر، فإن المطلوب حاصل على التقدير الآخر ، فلا يضر انتفاء هذا التقدير ، وإنما ذكرت هذه التقديرات ^(١) ليتبين أن ما ذكره المعترض لا يقدح في صحة الدليل المذكور على واجب الوجود ، بل الدليل صحيح على تقدير النقيضين ، وهذا من أحسن الدورات في النظر والمناظرة لإبطال الاعتراضات ^(٢) الفاسدة ، بمنزلة عدو قدم ^(٣) يريد محاربة

١٧٩/٣

(١) س ، ش : وإنما ذكرت هذا التقدير .

(٢) جاءت كلمة « لإبطال » في آخر السطر في نسخة (س) ولم يظهر منها إلا « لا » وجاء في أول السطر

التالي ما يلي : « طلب الاعتراضات . . » وفي (ش) « النظر والمناظرة لا تطلب » .

(٣) قدم : ساقطة من (س) ، (ش) .

الحجيج ، وهناك ^(١) عدة طرق يمكن أن يأتي من كل منها ، فإذا وكل بكل طريق طائفة يأخذونه، كان من المعلوم أن الذي يصادفه طائفة ، ولكن إرسال تلك الطوائف ليعلم أنه منع المحذور على كل تقدير ، إذ كان من الناس من هو خائف أن يأتي من طريقة، فيرسل إليه من يزيل خوفه ويوجب أمنه .

ويمكن إيراد الجواب على وجه آخر . وهو أن يُقال : إما أن يقدر الثاني . فساد هذا الاعتراض في نفس الأمر ، وإما أن يقدر صحته ، فإنه لا يخلو من أحدهما . وذلك أنه إما أن يكون مفسداً للدليل المذكور على بطلان تسلسل المؤثرات، وإما أن لا يكون مبطلاً مفسداً ، فإن لم يكن مفسداً للدليل لفساده في نفسه ثبت صحة الدليل ، ^(٢) وهو المطلوب . وإن كان مفسداً ^(٣) للدليل ^(٤) فلا يفسده إلا إذا كان متوجهاً صحيحاً ، وإلا فلا اعتراض الفاسد لا يُفسد الدليل ، وإذا كان متوجهاً صحيحاً لزم ثبوت واجب الوجود ، فإنه لا يصح/إن لم يكن مجموع الموجودات فيها ١٨٠/٣ واجب ، وإذا صح أن ^(٤) فيها واجبا حصل المقصود ، فيلزم ثبوت الموجود الواجب على تقدير صحته وفساده .

ويمكن إيراد الجواب على صورة ثالثة ، وهو أن يُقال : إما أن يُقدَّر الثالث . أن في الموجودات ما هو واجب بنفسه وإما أن لا يكون ، فإن كان فيها

(١) ق : وهنا .

(٢ - ٢) : ساقط من (ض) .

(٣) س ، ش : يفسد .

(٤) أن : ساقطة من (س) ، (ش) .

واجب بنفسه حصل المقصود ، وإن لم يُقدَّر أن فيها ما هو واجب بنفسه ، لم يكن لها مجموع يكون جزء علة له ، فبطل الاعتراض . وإذا بطل الاعتراض كان الدليل المذكور على واجب الوجود مستلزماً للدلوله ، وهو الموجود الواجب ، فيلزم ثبوت واجب الوجود^(١) .

وأصل الغلط^(٢) في هذا الاعتراض الذى يظهر به الفرق أن التقدير المستدل به قَدَّر فيه^(٣) أمور ليس فيها موجود بنفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، واجتماعها أيضا مفتقر ، فليس هناك إلا فقير محتاج ، والتقدير المعترض به قَدَّر أن موجوداً واجبا بنفسه معه إمكانات موجودة به ، ولكن المجموع الذى هو الهيئة الاجتماعية يفتقر^(٤) إلى بعض الجملة ، وذلك البعض هو واجب بنفسه ، فهنا فى الجملة واحد واجب بنفسه هو علة لسائر الأجزاء وللمجموع^(٥) الذى هو الهيئة الاجتماعية ، وتلك ليس فيها واجب بنفسه، بل كل من الأجزاء والمجموع^(٦) ممكن بنفسه ، فكيف يُجعل افتقار هذا إلى خارج عنه كافتقار ذاك^(٧) إلى خارج عنه ، والهندي^(٨) لم يجب عنه .

(١) بعد كلمة « الوجود » يوجد كلام ساقط فى نسخة (س) ، وأشير إلى الهامش حيث كتب « الوريقة التى أولها ، وأصل الغلط » ولم أجد الصفحة التى فيها هذه الوريقة . وفى نسخة (ش) سقط حتى عبارة « فإن قيل فقد قدرتم » .

(٢) ص : وأصل هذا الغلط .

(٣) ص : فيها .

(٤) ض : مفتقر .

(٥) ض : والمجموع .

(٦) ض ، ط : أو المجموع .

(٧) ص : ذلك .

(٨) فى (ض) كأنها « والهندي » . ولم أعرف من هو . وكتب محقق (ق) مايلى : « قوله

« والهندي » كذا فى الأصل . وكتب بهامشه : لعله الأمدى فحرر ، كتبه مصححه » .

١٨١/٣ / فإن قيل : فقد قدّرتم عدم وجوب واجب الوجود ، فكيف يكون موجودا بتقدير عدمه ^(١) لما ذكرتم من الدليل ؟

قلنا : لأن ^(٢) التقدير الممتنع قد يستلزم أمراً موجوداً واجباً وجائزاً ، كما قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، لأن التقدير هو شرط مستلزم للجزاء . والملزوم يلزم من تحققه تحقق اللازم ، ولا يلزم من انتفائه انتفاء اللازم .

وهذا كما لو قيل : لو جاز أن يحدث اجتماع الضدين لافتقر إلى محدث ، بل قد يكون اللازم ثابتاً على تقدير النقيضين ، كوجود الخالق مع كل واحد من مخلوقاته ، فإنه موجود سواء كان موجوداً أو لم يكن .

وحيثئذ فيجوز أن يكون التقدير الممتنع ، وهو تقدير عدم الواجب يستلزم وجوده ، كما يكون التقدير الممكن ، فإذا قدر عدمه لزم بطلان الاعتراض المذكور ، وذلك يستلزم سلامة الدليل عن المعارض ، والدليل يستلزم وجوده .

وأيضاً فإن تقدير عدمه تقدير ممتنع في نفس الأمر ، والتقدير الممتنع قد يستلزم أمراً ممتنعاً ، فاستلزم تقدير عدمه الجمع بين النقيضين ، وهو ثبوت وجوده مع ثبوت عدمه ، وهذا ممتنع فعلم أن تقدير عدمه ممتنع ، وهو المطلوب . وعلم أنه لا بد من وجوده ، وإن قدر في الأذهان عدم وجوده ، فتقدير عدمه في الأذهان لا يناقض وجوده في الخارج ، وقد ثبت وجوده فلا بد / من وجوده على كل تقدير ^(٣) ، وبهذا وغيره يظهر

١٨٢/٣

(١) في (ش) : بتقدير وجوده .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) هنا ينهى السقط الموجود في نسخة (س) والذي أشرنا إليه من قبل .

الجواب عن اعتراضه على سائر ما ذكره من التقديرات ^(١) في احتياج مجموع الممكنات إلى واجب خارج عنها .

ونحن نبين ذلك :

قوله ^(٢) : « لا يُقال : بأن مجموع تلك السلسلة ممكن ، وكل ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه ، وذلك ^(٣) المجموع مفتقر ^(٤) إلى علة خارجة عنه ، لأننا نقول : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه » .

والجواب عن هذا أن يُقال : قول القائل : كل ^(٥) ممكن فهو مفتقر إلى علة خارجة عنه قضية بديهية ضرورية بعد تصورها ، فإن المعنى بالممكن ما لا يوجد بنفسه بل لا بد له من موجدٍ مقتضٍ ، سواءً سُمِّيَ فاعلاً ، أو علة فاعلة ، أو مؤثراً . وإذا كان كذلك فإذا كان المجموع ممكناً لا يوجد بنفسه لم يكن له بد من موجدٍ يوجد ، وقد علم أن المجموع لا يُوجد بنفسه ، إذ لو كان كذلك لكان واجباً بنفسه .

ومن المعلوم بالضرورة أن المجموع الذي هو الأفراد واجتماعها إذا لم يكن موجداً مقتضياً فبعض المجموع أولى أن لا يكون مقتضياً موجداً ،

(١) ض : من التقدير .

(٢) س : ثم قوله . وهو من اعتراض الأبهري الذي ورد قبل صفحات .

(٣) س ، ض : فذلك .

(٤) س ، ط : يفقر .

(٥) ق : إن كل .

فإنه من المعلوم ببدايته (١) العقول أن المجموع إذا لم يجوز أن يكون موجداً ولا مقتضياً ولا فاعلاً ولا علة فاعلة، فبعضه أولى أن لا يكون كذلك ، فإن المجموع يدخل / فيه بعضه ، فإذا كان بجميع أبعاضه لا يكفي في ١٨٣/٣ الاقتضاء والفعل والإيجاد ، فكيف يكفي بعضه في ذلك (٢) ؟ .

وهذا دليل مستقل في هذا المقام . وهو أن المجموع إذا لم يكن علة فاعلة (٣) ، بل هو (٤) معلول مفتقر ، فبعضه أولى أن لا يكون علة فاعلة ، بل معلول مفتقر ، فعلم أن مجموع الممكنات إذا كان مفتقراً إلى المؤثر . فكل من أبعاض المجموع أولى بالافتقار إلى المؤثر. فتبين أن كل ممكن ومجموع الممكنات مفتقر إلى المؤثر ، وهو المطلوب ، ولله الحمد والمنة .

الرد على باقي الاعتراض
من وجوه .

وأما قول المعترض : « لانسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة عنه ، (٥) فإن المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن لافتقاره إلى الممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة عنه (٥) » .

فيقال له : أولاً : منشأ هذه الشبهة أن لفظ « المجموع » فيه إجمال . ويراد به نفس الهيئة الاجتماعية ، ويراد به جميع الأفراد ، ويراد به المجموع . والمجموع المركب الذي هو كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد لا يفتقر

(١) س ، ش : بدايه : ص ، ض ، ط ، ق : ببداية .

(٢) في ذلك : ساقطة من (ص) .

(٣) فاعلة : ساقطة من (ض) .

(٤) هو : ساقطة من (ش) .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) . (ش) .

١٨٤/٣ إلى الممكن ، فإن منها الواجب : ^(١) وهو لا يفتقر إلى / الممكن ولكن الهيئة الاجتماعية إذا قُدِّرَ أن لها تحققاً في الخارج فهي التي يُقال : إنها متوقفة على الممكن . وحينئذ فيظهر الفرق بين مجموع الممكنات ومجموع الموجودات ، فإن مجموع الممكنات هو ^(٢) نفس الهيئة الممكنة ^(٣) ، وكل من الأفراد ممكن ، والمجموع المتوقف على الممكن أولى بالإمكان . وأما مجموع الموجودات فليس كل منها ممكناً ^(٤) ، بل منها الواجب ، فليس المجموع ممكناً ، بمعنى أن كل واحد منها ممكن ، فظهر الفرق .

وحينئذ فيقال له : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن يُقال : أنت قد قلت في الاعتراض على الدليل الأول : إن الواجب لذاته علة لمجموع ^(٥) الموجودات . وقلت هنا : إن المجموع مفتقر إلى الممكن ، فإن كان معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات بطل اعتراضك الأول ، وصح الدليل الأول ، لأنه حينئذ لا يكون المجموع مستغنياً بالواجب ، بل هو محتاج إلى الممكنات ، فلا يكون الواجب علة للمجموع إلا مع اقتضائه لجميع الممكنات ، ثم هو مع الممكنات إما المجموع وإما علة المجموع ، ومثل هذا منتف في مجموع الممكنات ، فإن الواحد منها لا يجوز أن يكون علة لسائرهما ، إذ ليس علة لنفسه ولا لعلته وعلة عله ، وإذا ^(٦) لم يكن في الممكنات إلا ما هو

(١) س : فإن منها واجب .

(٢) ق : وهو . وسقطت الكلمة من (س) .

(٣) الممكنة : كذا في (س) وفي سائر النسخ : ممكنة .

(٤) س ، ش ، ض : ممكن .

(٥) س : لجميع .

(٦) س : إذا .

معلول لم يكن فيها ما يوجب سائرها ، فلم يكن فيها ما يصلح أن يكون علة للمجموع بوجه من الوجوه .

وإن قلت : إن معلول الواجب يجب استغناؤه عن الممكنات ، سواء اقتضاه بوسط أو بغير وسط ، وإنه لما كان الواجب مقتضياً للوسط كانت الحاجة في الحقيقة إلى الواجب والغنى به ، إذ كان ^(١) هو مبدع الممكنات التي هي لغيرها شروط أو وسائط أو علل أو ما قيل من / ١٨٥/٣ الأمور .

فيقال لك : على هذا التقدير فمجموع الموجودات التي فيها الواجب بنفسه ليس مفتقراً ^(٢) إلى شيء من الممكنات ، بل افتقاره إلى الواجب وحده ، فبطل اعتراضك على هذا الدليل الثاني ، وأى الدليلين صح حصل المقصود .

وتلخيص هذا الجواب : أن مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ، إن قال هو معلول الواجب وحده أو بوسط - بحيث لا يُقال : هو مفتقر إلى غيره - بطل هذا الاعتراض ، وهو كونه مفتقراً إلى الممكن . وإن قال : هو معلول الواجب ، لكون الممكن معلول الواجب ، وهو معلول الممكن والواجب ، كان هذا مفسداً لاعتراضه على الدليل الأول ، لكون مجموع الممكنات لا يكون معلولاً لواحد منها بوجه من الوجوه .

(١) ض : إذا كان .

(٢) مفتقراً : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : يفتقر . وفي (ش) : مفتقر .

الوجه^(١) الثاني : أن يُقال : قولك : لا نسلم أن كل ممكن فهو محتاج إلى علة خارجة ، لأن المجموع المركَّب من الواجب والممكن ممكن ، وليس محتاجاً إلى علة خارجة - غلط .
وذلك أن « لفظ » الممكن فيه إجمال .

قد يُراد بالممكن ما ليس بمتنع^(٢) ، فيكون الواجب بنفسه ممكناً .
ويُراد بالممكن^(٣) ما ليس بموجود مع إمكان وجوده ، فيكون ما وُجد ليس بممكن ، بل واجب بغيره . ثم ما يقبل الوجود والعدم هو المحدث عند جمهور العقلاء ، بل جميعهم ، وبعضهم^(٤) تناقض فجعله يُعَمُّ المحدث والقديم الذي زعم أنه واجب بغيره .
ويُراد بالممكن ما ليس له من نفسه وجود ، بل يكون قابلاً للعدم هو وكل جزء من أجزائه .

وأنت قد سميت مجموع الموجود ممكناً ، ومرادك أن المجموع يقبل العدم ، ولا يقبله كل [جزء]^(٥) من أجزائه .

وهؤلاء الذين قالوا : إن مجموع الممكنات - أو مجموع العلل الممكنة - ممكن ، مرادهم : أن كل ما كان لا يقبل^(٦) الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم بنفسه ، وكل جزء من أجزائه قابل للعدم ، يفتقر

(١) الوجه : ساقطة من (س) .

(٢) في «طه» توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب : « أي الإمكان العام . وهو عدم الامتناع » .

(٣) في «طه» توجد إشارة أخرى إلى الهامش حيث كتب « أي الإمكان الخاص » .

(٤) عند كلمة «بعضهم» إشارة في (ط) إلى الهامش حيث كتب : « ابن سينا » .

(٥) جزء : في «س» فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٦) س . ش : أن كل ما لا يقبل .

إلى علةٍ خارجةٍ عنه . وهذا هو المفهوم عند إطلاقهم من الممكن بنفسه
المفتقر إلى علة خارجة ، فإن الممكن بنفسه ما لا يوجد بنفسه ، أى نفسه
قابلة للعدم .

وهذا لا يكون عند وجوب بعضها ، فإن القابل للعدم حينئذ إنما هو
بعض نفسه ، لا جملة نفسه ، فغلطك أو تغليطك ^(١) حصل مما في
لفظ ^(٢) « الممكن بنفسه » من الإجمال .

والأدلة العقلية إنما يعترض على معانيها ، فإن كنت أوردت هذا
سؤالاً لفظياً كان قليل الفائدة ، وإن كان سؤالاً معنوياً كان باطلاً في
نفسه . والقوم لما قالوا : الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن
يكون / ممكناً بنفسه ، جعلوا الوجود منحصراً في هذين القسمين، أى
جعلوا كل واحدٍ واحدٍ من الموجودات منحصراً في هذين القسمين .
وأما الجملة الجامعة لهذا وهذا ، فهي جامعة للقسمين ^(٣) ،
ومرادهم بالممكن في أحد القسمين : ما يكون كل شيء منه لا يوجد إلا
بشيءٍ منفصل عنه ، ومرادهم بالواجب بنفسه ما لا يفترق إلى مباين له
بوجه من الوجوه .

ومن المعلوم أن الأول مفتقر إلى مقتضى خارج عنه ، وأن مجموع
تلك الممكنات ممكن مفتقر إلى ما هو مفتقر إلى مقتضى مباين له .
[والمفتقر إلى المفتقر المباين له أولى أن يكون مفتقراً إلى المباين ، وأما

(١) ش : فغلطك وتغليطك .

(٢) س : أو تغليطك مما حصل من لفظ .

(٣) ض . ش : القسمين .

الثاني فلا يجوز أن يكون مفقراً إلى مباين له ^(١) وأما افتقاره إلى نفسه أو جزئه ، فهذا لا ينافي كونه غنياً عمماً بياينه .

وحينئذ فمجموع الموجودات التي بعضها واجب وبعضها ممكن ليس هو من الممكن ^(٢) بهذا التفسير ، بل هو من الواجب لعدم افتقاره إلى مباين [له] ^(٣)

وإذا قيل : إن المجموع واجب بنفسه ، لكونه واجبا بما هو واجب بنفسه ، أو قيل : هو واجب بنفسه ، وأريد بذلك أن فيه ما هو واجب بنفسه ^(٤) ، وسائرته مستغن بذلك الواجب بنفسه ، فالمجموع واجبٌ ببعضه ، والواجب ببعضه يدخل بهذا الاعتبار في الواجب بنفسه - تبين ^(٥) مغلطة المعترض .

وقيل له : قولك : المجموع المركب من الواجب والممكن ممكن . أتعنى به ^(٦) أنه مفقتر إلى أمرٍ مباين ^(٧) ، أم تعنى به أنه مفقتر إلى بعضه .

أما الأول فباطل . وأما الثاني فحق ، ولكن إذا قيل : إن مجموع الممكنات التي كل منها مفقتر إلى مباين للمجموع ^(٨) هو أيضا ممكن

(١) مباين المعقوتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ص : ليس هو الممكن .

(٣) له : ساقطة من (ق) .

(٤ - ٤) : ساقط من (ض) .

(٥) ص ، ض ، ط ، بين ، س ، ش : الكلمة غير منقوطة .

(٦) س : تعنى به .

(٧) ص : مباين له .

(٨) للمجموع : كذا في (س) وفي سائر النسخ : له .

مفتقر إلى مباين لهذا المجموع ، لم يُعارض هذا بمجموع الموجودات ، فإن مجموع الموجودات لا يصح أن يكون ممكناً ، بمعنى أنه مفتقر إلى مباين له ، إذ ليس في أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين للمجموع^(١) ، فإذا كان هو متوقفاً على آحاده ، وليس في آحاده ما هو متوقف على أمر مباين له ، لم يجب أن يكون هو متوقفاً على أمر مباين له .

وأيضاً ، فمن المعلوم بالضرورة أن مجموع الموجودات لا يتوقف على أمر مباين له ، إذ المباين لمجموع^(٢) الموجودات ليس بوجود ، ومجموع الموجودات لا يكون معلولاً لأمر غير موجود ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإنه يكون معلولاً لأمر غير ممكن ، فكيف يُقاس أحدهما بالآخر؟ أم كيف يعارض هذا بهذا؟ ويُقال : إذا كان مجموع الموجودات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس^(٣) بوجود ، فكذلك يجوز أن يكون مجموع الممكنات لا يفتقر إلى أمر خارج عنها ليس بممكن؟

وهل هذا إلا بمنزلة من قال : إذا كان مجموع الموجودات / لا تفتقر^(٤) في وجودها إلى ما^(٥) ليس بوجود ، فمجموع المعدومات لا تفتقر في وجودها إلى ما ليس بمعدوم . وهل هذا إلا مجرد مقايسة لفظية مع فرط التباين في المعنى؟ .

وهل يقول عاقل : إن الموجود الواجب بنفسه والموجود الذي

(١) س : مباين له من أجزائه ما هو مفتقر إلى مباين له .

(٢) ش : لجميع .

(٣) ليس : ساقطة من (س)

(٤) س . ش : لا يفتقر .

(٥) في نسخة (س) كتب إلى أمر . ثم أعاد الكتابة فظهرت : إلى ما

وجب بغيره إذا لم يحتج^(١) إلى معدوم ، فالمعدوم الذى لم يجب بنفسه ولا بغيره يكون موجوداً بأمرٍ معدوم ، والممكن ليس له من نفسه وجود ، بل لا وجود له إلا من غيره ، سواء قيل : إن عدمه لا يفتقر إلى علة ، أو قيل : إن عدمه لعدم مقتضيه ، فمجموع الممكنات التى ليس فيها ما وجوده بنفسه لا تكون إلا معدومة ، - وكل منها لا يكون موجوداً^(٢) إلا إذا كان وجوده بغيره ، سواء سُمى هو^(٣) معلولاً لغيره أو مفعولاً لغيره - كيف تكون موجودة بغيرها ؟ .

ونكتة هذا الجواب أن لفظ الممكن يُراد به الممكن بالإمكان الذى توصف^(٤) به الممكنات المفتقرة إلى مقتضى مباين ، فيلزم أن لا يكون لها ولا لشيء منها وجود بوجه من الوجوه إلا من المباين . وأما الإمكان الذى وُصف^(٥) به مجموع الموجودات ، فعناه أن ذلك المجموع لم يجب إلا بوجود ما هو داخل فيه ، فبعض ذلك المجموع واجب بنفسه ، فلا يكون ذلك المجموع مفتقراً إلى مباينٍ له^(٦) .

ويتضح هذا بالوجه الثالث : وهو أنا^(٧) نقول ابتداء : كل موجود فإما أن يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وإما أن لا يكون وجوده بأمرٍ مباينٍ له ، وكل ما كان^(٨) وجوده بأمرٍ مباينٍ له لا يكون موجوداً إلا بوجود ما

الوجه الثالث .

(١) س : لم يكن يحتج .

(٢) ش : موجوده .

(٣) ط : هذا .

(٤) ق . ط : بوصف .

(٥) ش : بوصف .

(٦) س . ش : عنه .

(٧) ش : أن .

(٨) س : وكلما يكون ، ش ، ص ، ض ، ط : وكلما كان .

يباينه ، ومجموع الممكنات لا توجد^(١) إلا بمباين لها فلا يوجد شيء منها إلا بمباين لها ، وبعضها ليس بمباين لها ، فلا يوجد ببعضها ، بخلاف مجموع الموجودات^(٢) فإنها لا تفتقر إلى مباين لها ، وإنما تفتقر إلى بعضها .

وحينئذ فإذا صيغت الحجة [هذه]^(٣) على هذا الوجه ، تبين أنه لا بد من موجود مباين للممكنات خارج عنها^(٤) ، وهو المطلوب ، وأن مجموع الموجودات لا بد لها من موجود هو بعضها فوجد به مجموعها^(٥) . وحينئذ فيلزم ثبوت واجب الوجود على التقديرين ، فكان ما ذكره من الاعتراض^(٦) دليلاً على إثبات واجب الوجود لا على نفيه .

(فصل)

واعلم أن هؤلاء غلطوا في مسمى واجب الوجود وفيما يقتضيه الدليل من ذلك ، حتى صاروا في طرفي نقيض ، فتارة يثبتونه ويجردونه عن الصفات حتى يجعلوه^(٧) وجوداً مطلقاً ، ثم يقولون : هو الوجود الذي في الموجودات ، فيجعلون وجود كل ممكن وحادث هو الوجود الواجب

(١) ض : لا يوجد، ش : ومجموع مالا يوجد .

(٢) ض : الممكنات .

(٣) هذه : زيادة في (ش) .

(٤) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : « وهو الباري سبحانه » .

(٥) س : لا بد لها من موجود ليس هو بعضها يوجد به مجموعها .

(٦) ط : الأغراض .

(٧) س . ش : تى يجعلونه .

١٨٨/٣ بنفسه ، كما / يفعل ذلك محققة صوفيتهم كابن عربي وابن سبعين (١) والقونوى والتلمسانى وأمثالهم .

وتارة يشككون فى نفس الوجود الواجب ، ويقدرّون أن يكون كل موجود ممكناً بنفسه لا فاعل له ، وأن مجموع الوجود ليس فيه واجب بنفسه ، بل هذا معلول مفعول (٢) وهذا معلول مفعول ، وليس فى الوجود إلا ما هو معلول مفعول ، فلا يكون فى الوجود (٣) ما هو فاعل مستغن عن غيره ، فتارة يجعلون كل موجود واجباً بنفسه ، وتارة يجعلون كل موجود ممكناً بنفسه .

ومعلوم بضرورة العقل بطلان كل من القسمين ، وأن من الموجودات ما هو حادث ، كان تارة موجوداً وتارة معدوماً ، وهذا لا يكون واجباً بنفسه ، وهذا لا بد له من موجود واجب بنفسه .

ومن غلطهم فى مسمّى واجب الوجود أنهم لم يعرفوا ما هو الذى قام عليه الدليل ، والذى قام عليه الدليل أنه لا بد (٤) من واجب بنفسه لا يحتاج إلى شىء مباين له ، فلا يكون وجوده مستفاداً من أمر مباين له ، بل وجوده بنفسه ، وكون وجوده بنفسه لا ينفى أن يكون موجوداً بنفسه ، وأن يكون ما دخل (٥) فى مسمّى نفسه من صفاته لازماً له ، فالدليل (٦) دلّ على أنه لا بد للممكنات من أمر خارج عنها يكون

(١) وابن سبعين : ساقطة من (س) . (ش) .

(٢) س . ش : بل هذا مفعول معلول .

(٣) الوجود : ساقطة من (ش) .

(٤) س : قام عليه الدليل أم لا بد .

(٥) ض : ما هو دخل .

(٦) ق : والدليل .

موجوداً بنفسه . فلا يكون وجوده بأمرٍ خارجٍ عنه . وحينئذ فاتصافه بصفاته . سواء سُمِّيَ ذلك تركيباً أو لم يسم ، لا يمنع أن يكون واجبا بنفسه لا يفتقر إلى أمر خارج عنه .^(١) ولهذا كانت صفاته واجبة الوجود بهذا الاعتبار . وإن لزم من ذلك تعدد مسمًى واجب الوجود بهذا المعنى . بخلاف ما إذا عُنى به أنه الموجود الفاعل للممكنات . فإن هذا واحد سبحانه لا شريك له .

وأما إذا عُنى به الموجود بنفسه القائم بنفسه . فالصفات اللازمة تكون^(٢) ممكنة . لكن هذا يقتضى أن يكون^(٣) في الممكنات ما هو قديم أزلى . وهذا باطل كما [قد]^(٤) بسطناه في موضع آخر^(٥) .

الوجه الثالث : أن يُقال : قولك : « المجموع المركب من الواجب^(٥) والممكن ممكن . "ممنوع" » بأن يُقال : ليس المجموع إلا الأفراد الموجودة^(٦) في الخارج ، والمجموع هو جميع تلك الأفراد ، وتلك الأفراد بعضها واجبٌ وبعضها ممكن ، والجميع ليس هو صفة ثبوتية قائمة بالأفراد ، وإنما هو أمر نسبي إضافي كالعدد الموجود في الخارج ، فليست / جملته غير آحاده المعنية ، ومعلوم أن الجملة ليست هي كل واحد من الآحاد بعينه ، لكن هي الآحاد جميعها ، فالآحاد

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ق : يكون .

(٣) ق : تكون .

(٤) قد : زيادة في (ض) .

(٥) ض : من الوجود .

(٦) الموجودة : ساقطة من (س) .

جميعها هي الجملة والمجموع ، وهذا لا حقيقة له غير الآحاد ، والآحاد بعضها واجب وبعضها ممكن .

يبين ذلك أنه قد قال بعد هذا : إن جملة الأمور التي يتوقف عليها الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منها ^(١) ، ولا خارجاً عنه فهي نفس المجموع .

فإن قال ^(٢) : بل المجموع هو الهيئة الاجتماعية الحاصلة باجتماع الواجب والممكن ، وتلك ممكنة لتوقفها على غيرها .

قيل : تلك النسبة ليست أعياناً ^(٣) قائمة بأنفسها ، ولا صفات ثبوتية قائمة بالأعيان ، بل أمر نسبي إضافي ، سواء كانت نسبة عدمية ^(٤) أو ثبوتية إذا قيل : هي ^(٥) ممكنة لم يضر ، فإن الواجب الذي هو واحد من المجموع موجب لسائر الممكنات ^(٦) ، وتلك النسبة من الممكنات ، ولا يكون جزء المجموع موجباً للمجموع ، بمعنى أنه موجب لكل واحد من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون موجباً لنفسه ، وهو ممتنع ، بل بمعنى أنه موجب لما سواه وللهيئة ^(٧) الاجتماعية [وهذا صحيح] ^(٨) ،

(١) س . ش : منه .

(٢) س : فإن قيل .

(٣) ش : أعيانها .

(٤) عدمية : في (ق) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٥) هي : ساقطة من (س) .

(٦) ص : لسائر تلك الممكنات .

(٧) س . ش : والهيئة .

(٨) وهذا صحيح : زيادة من (ش) وما بعد هذه العبارة إلى عبارة (فالأمر ظاهر) ساقط من

أو يقال : هو موجب لما سواه والهيئة الاجتماعية إن كانت ثبوتية فهي ممكنة من جملة الممكنات^(١) التي هي سواه ، وإن كانت عدمية فالأمر ظاهر .

الوجه الرابع : أن يُقال : مجموع الموجودات إما أن يكون فيها واجب بنفسه ، وإما أن لا يكون . أى إما أن يُقدَّر ذلك وإما أن لا يقدر . فإن قُدِّرَ فيها واجب بنفسه ثبت وجوب^(٢) الواجب بنفسه وهو المطلوب ، وإن لم يقدر ذلك بطلت هذه الحجة . وقد تقدم تقرير هذا الكلام .

وأما الدليل الثالث على إبطال التسلسل وهو قولهم : إن جملة ما يفتقر إليه المجموع : إما أن يكون نفس المجموع ، أو داخلاً فيه ، أو خارجاً عنه .

والأول محال ، وإلا لكان الشيء علة نفسه .

والثاني محال وإلا لكان بعض أجزائه كافياً في المجموع .
والثالث حق .

فقد اعترض عليه بقوله : قلنا إن أردتم بجملة ما يفتقر إليه المجموع جملة الأمور التي يصدق على كل واحدٍ منها أنه مفتقر إليه ، فلم قلتم بأنه لا يجوز أن يكون هو نفس المجموع ، والذي يدل عليه أن جملة الأمور التي يفتقر^(٣) إليه الواجب والممكن ليس داخلاً في المجموع لتوقفه على كل جزء منه ولا خارجاً عنه ، فهو نفس المجموع .

(١) س : فهي ممكنة والممكنات .

(٢) ق : وجود .

(٣) ض : يفتقر .

وإن أردتم العلة الفاعلية فلم قلتم أنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء
كافيا في المجموع؟

الجواب عن هذا
الاعتراض من وجوه .

والجواب عنه من وجوه :

أحدها : أن نقول ^(١) : العلم بكون مجموع المعلولات ^(٢) الممكنة ^(٣) الوجه الأول .
معلولا ممكنا أمر معلوم بالاضطرار ، فإن المجموع مفتقر إلى المعلولات
الممكنة ، والمفتقر إلى المعلول ^(٤) أولى أن يكون / معلولا . وحينئذ فما
أورده من القدح في تلك الحجة لا يضر إذ كان قدحا في الضروريات ،
فهو من جنس شبه السوفسطائية .

الوجه الثاني : أن مجموع المعلولات الممكنة إما أن يكون واجبا
بنفسه وإما أن يكون ممكنا . وإذا كان ممكناً فالمقتضى له إما نفسه أو
جزؤه ^(٥) أو أمر خارج عنه .

أما كون مجموع المعلولات الممكنات واجبا بنفسه فهو معلوم الفساد
بالضرورة ، لأن المجموع ^(٦) إما كل واحدٍ واحدٍ من الأفراد ، وإما الهيئة
الاجتماعية ، وإما مجموعهما ، وكل [من] ^(٧) ذلك ممكن .

فإذاً ليس الأفراد ^(٨) ممكنة وكل منها معلول ولو قُدِّرَ مالا غاية له ،

(١) ض : أن يقول .

(٢) ض : مجموع الممكنات المعلولات .

(٣) الممكنة : ساقطة من (ص) .

(٤) س : إلى المعلولات الممكنة .

(٥) ض : إما نفيه أو جزؤه . س : إما نفسه وإما جزؤه .

(٦) ش : بالضرورة لا المجموع

(٧) من : زيادة في (س) . (ش) ، (ض) .

(٨) ق : فإذا ليس إلا أفراد .

والمعلول من حيث هو معلول لا بد له من علة ، فكل منها لا بد له من علة ، وتعاقب معلولات لا تنتهي لا يمنع أن يكون كل منها محتاجاً إلى العلة ، فإذا لم يكن ثمَّ مجموع إلا هذه الآحاد التي كل منها معلول محتاج ، لزم أن لا يكون في الوجود إلا ما هو معلول محتاج ، ومن المعلوم بالضرورة أن المعلول المحتاج لا يوجد بنفسه .

فعلى هذا التقدير لا يكون في الوجود ما يوجد بنفسه ، وما لا يوجد بنفسه لا يوجد إلا بموجود. والموجد إذا لم يكن موجوداً بنفسه كان مما لا يوجد بنفسه فلا يوجد ، فيلزم أن لا يوجد شيء ، وقد وُجدت الموجودات ، فيلزم الجمع بين النقيضين : وهو أن لا يكون شيء من الموجودات موجوداً ، إذا قُدِّر أنه ليس فيها شيء موجود بنفسه ، وهي كلها موجودة ، فلا بد من غير موجود بنفسه ، ^(١) فيكون الموجود موجوداً بنفسه ، غير موجود بنفسه ^(١) ، وهو جمع بين النقيضين .

الوجه الثالث : أن يُقال : أردنا بجملة ما يفترق إليه المجموع العلة الفاعلة ، فإن الكلام إنما هو في إثبات الفاعل لمجموع الممكنات ، ليس هو فيها هو أعم من ذلك قوله : إن أردتم العلة الفاعلة التامة ، فلم قلت : إنه يستلزم أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع ؟

فيقال : قلنا ذلك لأنه إذا وجدت العلة الفاعلة التامة لزم وجود المعلول ، فإننا إنما نعني بالعلة مجموع ما يلزم من وجوده وجود المعلول ، فإن الممكن لا يوجد حتى يحصل المرجح التام المستلزم لوجوده ، فإذا

كان الفاعل فاعلا باختياره ، فلا بد من القدرة التامة والإرادة
 الجازمة ، فلا يحصل الممكن بدون ذلك ، ومتى وُجد ذلك وجب
 حصول المفعول الممكن ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله
 وجب وجوده ، وما لم يشأ^(١) الله امتنع وجوده ، فإن حصل
 للممكن^(٢) المؤثر التام وجب وجوده / بغيره ، وإن لم يحصل امتنع
 وجوده لا نفاء المؤثر التام ، فوجوده لا يحصل إلا بغيره . وأما عدمه فقد
 قيل : [إنه] أيضا^(٣) لا بد له من علة ، وهو قول ابن سينا وأتباعه
 المتأخرين الذين يقولون : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا
 بمرجح ، وقيل : لا يحتاج عدمه إلى علة ، وهو قول نظار السنة^(٤)
 المشهورين كالقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن
 عقيل ، وهو آخر قولي^(٥) الرازي ، فإنه يقول بقول هؤلاء تارة ،
 وهؤلاء تارة ، لكن هذا آخر قولي . [فإن] العدم^(٦) عندهم لا يفتقر
 إلى علة- [وإذا] قيل^(٧) : عدم [لعدم] علته^(٨) ، فمعناه أن عدم علته
 مستلزم لعدمه ، لا أنه هو الذي أوجب عدمه ، بل إذا عدت علته
 علمنا أنه معدوم فكان ذلك دليلاً على عدمه ، لا أن^(٩) أحد العدمين

(١) ش : لم يشأه .

(٢) ض : الممكن . وسقطت الكلمة من (س) .

(٣) س : فقد قيل أيضا إنه ؛ ق : فقد قيل أيضا .

(٤) ض : السنة . ش : المسلمين .

(٥) س : قول .

(٦) ق : فالعدم .

(٧) ق : وقيل .

(٨) ق : عدم العلة علته

(٩) ص : لأن .

أوجب الآخر ، فإن العدم لا تأثير له في شئ أصلا ، بل عدمه يستلزم عدم علته ، وعدم علته يستلزم عدمه من غير أن يكون أحد العدمين مؤثراً في الآخر .

وأما ^(١) وجوده فلا بد له من المؤثر التام ، وإذا حصل المؤثر التام وجب وجوده ، وإلا امتنع وجوده .

ولهذا تنازع الناس في الممكن : هل من شرطه أن يكون معدوماً؟ فالذى عليه قدماء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه من المتقدمين والمتأخرين - كابن رشد وغيره ^(٢) حتى الفارابي معلمهم الثاني ، فإن أرسطو معلمهم الأول ، وحتى ابن سينا وأتباعه - وافقوا هؤلاء أيضا ، لكن تناقضوا ، وعليه جمهور نظار ^(٣) أهل الملل من المسلمين وغيرهم : أن من شرطه أن يكون معدوماً وأنه لا يُعقل الإمكان فيما لم يكن معدوماً .

وذهب ابن سينا وأتباعه إلى أن القديم الموجود بغيره يُوصف بالإمكان وإن كان قديماً أزلياً لم يزل واجبا بغيره ، لكنه قد صرح هو وأصحابه في غير موضع بنقيض ذلك كما قاله الجمهور ، وقد ذكرت بعض ألفاظه في كتابه المسمى بالشفاء في غير هذا الموضع ، وأصحابه الفلاسفة المتبعين لأرسطو وأصحابه مع الجمهور أنكروا ذلك عليه ، وقالوا إنه خالف به سلفهم ، كما خالف به جمهور النظار ، وخالف به ما ذكره هو مصرحاً به في غير موضع .

(١) س : فأما .

(٢) كابن رشد وغيره : ساقطة من (س) . (ض) .

(٣) س . ض : لكن تناقضوا كابن رشد وغيره وجمهور نظار . . .

وذلك لأن الممكن بنفسه هو الذى يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، وذلك إنما يُعقل فيما يكون معدوماً ، ويمكن^(١) أن يُوجد ويمكن أن لا يوجد ، بل يستمر عدمه . فأما ما لم يزل موجوداً بغيره فكيف يُقال فيه إنه^(٢) يمكن وجوده وعدمه ؟ أو يقال فيه إنه يقبل الوجود والعدم ؟

ومما يوضح ذلك أن القابل^(٣) للموجود والعدم^(٤) إما أن يكون هو الموجود فى الخارج أو الماهية الموجودة فى الخارج عند من يقول : الوجود زائد على الماهية أو مالم ليس^(٥) موجوداً فى الخارج .

فإن قيل بالأول فهو ممتنع ، لأن ما كان موجوداً فى الخارج أزلاً وأبدأً : واجبا بغيره^(٦) ، فإنه لا يقبل العدم أصلاً . فكيف يقال : إنه يقبل الوجود والعدم ؟

وإن قيل أمر^(٧) آخر . فذلك لا حقيقة له حتى يقبل وجوداً أو عدماً . لأن وجود كل شئ^(٨) عين ماهيته فى الخارج ، ولكن الذهن قد يتصور ماهية غير الوجود الخارجى ، فإذا اعتبرت الماهية فى الذهن والوجود فى الخارج أو

(١) س . ص . ض : فيمكن .

(٢) ض : إنها .

(٣) ض : القابل .

(٤) س : وللعدم .

(٥) ض : ومالم ليس : س : أو ليس .

(٦) ض : فى الخارج واجبا بغيره أزلاً وأبدأً .

(٧) ق : أمراً .

(٨) بعد عبارة « كل شئ » يوجد بياض فى نسخة (ض) استغرق ثلاث صفحات . وسأشير إلى

نهاية السقط فى موضعه بإذن الله . وهذا المقدار أيضاً ساقط من نسخة (ش) بعد العبارة التى قبلها

وهى (وجوداً وعدمًا) .

بالعكس^(١) فأحدهما غير الآخر ، وأما إذا اعتُبر ما في الخارج فقط أو ما في
الذهن فقط فليس هناك وجود وما هية زائدة . [ومن تصور هذا تصوراً]^(٢)
تاما لم يَنازع فيه ، وإنما يَنازع من لم يميِّز بين الذهني والخارجي^(٣) ، واشتبه^(٤)
عليه أحدهما بالآخر ، وأيضا فلو قدّر^(٥) أن في الخارج ماهية ووجوداً
لواجب^(٦) قديم أزلي ، فهذه كما يقوله كثير من المتكلمين : إن لواجب الوجود
ماهية [غير]^(٧) زائدة على وجوده ، وحيثُ فُتِل وجود هذه الماهية لا يقبل
العدم . كما أن وجود الماهية الواجبة [بنفسها]^(٨) لا تقبل^(٩) العدم .

وإن قيل : نحن نريد بذلك أن ماهية الممكن الزائدة على وجوده^(١٠) القديم
الأزلي - كما هية الفلك - هي من حيث هي هي . مع قطع النظر عن وجودها
وعدمها تقبل الوجود والعدم .

قيل : إثبات هذه الماهية زائدة على الوجود باطل . كما قد بين^(١١) في موضع

آخر .

(١) س : أو العكس .

(٢) ما بين المعرفتين في (س) فقط . وأما في (ق) ، (ص) . (ط) . فجاءت العبارة
هكذا : .. وماهية زائدة . وليس وجود هذا وجوداً تاماً لم يَنازع فيه .

(٣) ق : بين الذهن والخارج .

(٤) س : فيشبهه ؛ ص : فاشتبهه .

(٥) ق . ص . ط : وأيضا فلا بد له .

(٦) ق . ص . ط : أن في الخارج ماهية ووجود للواجب ؛ س : أن في الخارج ماهية ووجد

واجب . ولعل ما أثبتته يكون صواباً .

(٧) غير : في (س) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٨) بنفسها : في (س) فقط .

(٩) ق . ص . ط : لا يقبل .

(١٠) ق : على وجود .

(١١) س : كما قد قرر .

وبتقدير التسليم فهذا كما بقدر أن وجود واجب الوجود^(١) زائد على ماهيته . ومعلوم أنه لا يستلزم ذلك كون ماهيته قابلة للعدم .

ثم يقال : قول القائل : الماهية من حيث هي هي تقدير للماهية مجردة عن الوجود والعدم ، وهذا تقدير ممتنع في نفسه ، فإن الماهية لو قُدِّرَ تحققها فإما أن تكون موجودة أو معدومة . فلا يمكن تقديرها مجردة في الخارج حتى يقال : إن تلك^(٢) الماهية تقبل الوجود والعدم .

وأيضاً ، فلو قيل : إنه يمكن تقديرها مجردة ، فهذا إنما يمكن في الماهية إذا كانت يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة . وأما ما كان الوجود لازماً لها قديماً أزلياً يمتنع^(٣) عدمه ، فكيف يتصور أن يُقال : إن هذه الماهية تقبل العدم وهي لم تزل واجبة الوجود . فليس لها وقت من الأوقات تقبل فيه^(٤) العدم . وإذا قُدِّرَت مجردة في الذهن فليست هذه المقدَّرة في الذهن^(٥) هي الموجودة في الخارج المستلزمة للوجود القديم الأزلي .

فإن قيل : هذا كما/نقول^(٦) في ماهية المحدث إنه يقبل الوجود والعدم . ١٩٣/٣

قيل : إن سلّم لكم أن ماهية المحدث زائدة على وجوده - مع موافقتكم لسائر العقلاء^(٨) على أنه يمتنع تحققها في الخارج [إلا]^(٩) إذا كانت موجودة ،

(١) س : وبتقدير التسليم بهذا كما يقال إن واجب الوجود . .

(٢) س : إن هذه .

(٣) س : ممتنع .

(٤) س . ص . ط : فيها .

(٥) س : فليست بأن هذه التي في الذهن .

(٦) ق : كما تقولون .

(٧) س : لو سلم .

(٨) ق . ص . ط : مع العلم لسائر العقلاء .

(٩) إلا : ساقطة من (ق) .

وحين وجودها لا تكون معدومة ، بمعنى كونها تقبل الوجود والعدم -
 [قيل : أحد أمرين : إما]^(١) أن يُقال : الماهية المقدرة^(٢) في الذهن
 يمكن أن تكون موجودة في الخارج ، ويمكن أن تكون معدومة ،
 [وإما أن يقال : هذه الحقيقة]^(٣) يمكن أن تكون في الخارج معدومة
 تارة وموجودة أخرى ، فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها^(٤) قيل :
 يمكن^(٥) وجودها بعد العدم ، وإن كان حين^(٦) وجودها : قيل :
 يمكن عدمها بعد الوجود ، ومثل هذا ممتنع في الماهية القديمة الأزلية
 التي يجب وجودها ويمتنع عدمها ، سواء قُدِّرَ أن وجوبها [بنفسها
 أو بغيرها] كما أن^(٧) صفات الرب عند من قال : ممكنة^(٨) مع كونها
 قديمة أزلية واجبة بالذات ، فإنها عندهم لا يمكن عدمها^(٩)
 ولا تقبله ، فإن ماوجب قدمه من الأمور الوجودية امتنع عدمه باتفاق
 العقلاء . فإن مايجب قدمه لا يكون إلا واجبا بنفسه ، وإن قُدِّرَ أنه
 ليس واجبا بنفسه فلا بد أن يكون واجبا بغيره ، وما ليس واجبا بنفسه
 ولا بغيره ليس قديما باتفاق العقلاء .

- (١) ما بين المعقوفين في (س) فقط ، وزدت أوله كلمة قيل ليستقيم الكلام ، وفي ق : والعدم
 وقد ، وبعد ذلك بياض ؛ وفي (ص) ، (ط) : والعدم وقدايرين ، وهو تحريف
 (٢) في (س) شطب الناسخ على كلمة المقدرة وكتب أمامها في الهامش : المتصورة .
 (٣) ما بين المعقوفين في (س) فقط . وكتب بدلا منه في (ق) . (ص) . (ط) : معدومة
 ذاتا أى على هذه الحثية .
 (٤) (س) : فإذا اخترنا من ذلك حال عدمها : ق . ص . ط : فإذا احترنا (بدون نقط) في
 ذلك حال عدمها .
 (٥) ق . ص . ط : فلا يمكن .
 (٦) ق . ص . ط : عند .
 (٧) ق . ص . ط : أن وجوبها منها (وبعد ذلك بياض في النسخ الثلاث بمقدار كلمتين) كما
 أن . وما أثبت في (س) فقط .
 (٨) س : عند من قال مركبة ؛ ق ، ص ، ط : عند أئمة السلف ممكنة . ولعل ما أثبت هو
 الصواب . (٩) س : قدمها .

فإنه إذا قُدِّرَ أنه ليس واجبا بنفسه^(١) فلا بد أن يكون من لوازم الواجب بنفسه ، فإنه إذا لم يكن^(٢) من لوازمه ، بل جاز وجوده تارة وعدمه أخرى . لم يكن هناك موجب [لذاته] ولا ذاته^(٣) واجبة بنفسها فامتنع قدمه . وإذا كان من لوازم الواجب بنفسه امتنع عدمه إلا إذا عدم الملزوم^(٤) ، فإن اللازم لا لايتنقى^(٥) [إلا]^(٦) إذا انتفى الملزوم ، والملزوم الواجب بنفسه يمتنع عدمه فيمتنع عدم لازمه^(٧) ، وما امتنع عدمه لا يكون ممكنا لعدم .

فإن قيل : فالممكنات التي هي محدثة [هي]^(٨) واجبة بغيرها ، إذا وجدت تجب بوجود سببها^(٩) . فما شاء الله كان ووجب وجوده . وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده^(١٠) . وهي ممتنعة حال عدمها . ومع هذا فهي تقبل الوجود والعدم ، ولا يلزم من عدمها عدم الواجب .

قيل^(١١) : الفرق بينها من وجهين : أحدهما : أن تلك كانت معدومة تارة وموجودة أخرى فثبت قبولها للوجود والعدم ، فلا يمكن أن يقال : إنها لا تقبل

(١) بنفسه : ساقطة من (س) .

(٢) س : فإنه لو لم يكن .

(٣) ق . ص . ط : موجب لثلا (وبعد ذلك بياض) ولا ذاته

(٤) ق . ص . ط : عدمه والأول عدم الملزوم . وهو تحريف .

(٥) ص : لا يقتضى ، وهو تحريف .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) .

(٧) ص : عدم اللازم .

(٨) هي : ساقطة من (ق) . (ص) . (ط) .

(٩) ق . ص . ط : بغيرها فالذات تجب لوجود سببها .

(١٠) س : وامتنع عدمه ، وهو خطأ .

(١١) س : بل .

(١٢) س : أن يقال كانت .

العدم بخلاف ماهو لم يعدم قط^(١) ولم يمكن عدمه [في وقت من الأوقات]^(٢) .

الثاني : أن هذه^(٣) لا يوجبها نفس الواجب إذ^(٤) لو كان كذلك لكانت لازمة لذاته قديمة أزلية ، بل إنما توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها تم حصول المقتضى التام^(٥) ، فحيثذ ليست من / لوازم الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام . ومن جملة ذلك^(٦) الأمور الحادثة التي هي شرط في حدوثها^(٧) . وإذا عدمت فإنها تعدم^(٨) لانتفاء بعض هذه الشروط الحادثة . أو لحدوث مانع ضاد وجودها . ومنع تمام علتها التامة^(٩) فعدمت لعدم بعض الحوادث أو وجود^(١٠) بعض الحوادث . كما وجدت لحدوث بعض الحوادث .

(١) س : بخلاف ما لم تعدم قط .

(٢) في وقت من الأوقات : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : من الاير الابار (كذا غير منقوطة) .

(٣) س : أن تلك .

(٤) ق : إذا .

(٥) ق . ص . ط : بل إما أن توجبها الذات مع ما يحدث من الشروط التي بها يتم حصول الشيء إتمام لها . وما أثبت في (س) إلا أن فيها : الذاتي مع ما تحدث من الشروط .

(٦) الواجب بنفسه بل من لوازم مؤثرها التام ومن جملة ذلك : كذا في (س) فقط وفي (ق) . (ص) . (ط) جاءت هذه العبارات مضطربة هكذا : الواجب بنفسه بل من لوازم قدمه فالمام ابن صله لا .

(٧) شرط في حدوثها : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : شرط وجودها

(٨) ص : لا تعدم .

(٩) ومنع تمام علتها التامة : كذا في (س) . وفي (ق) . (ص) . (ط) : امتنع أن سام عليها

السامه . وهو تحريف .

(١٠) س : ووجود .

وقدم بعضها أيضا^(١) . فلهذا^(٢) لم تكن^(٣) من لوازم ذاته المجردة^(٤) في الأزل . بخلاف ما كان من لوازم ذاته [في الأزل] .^(٥) فإن هذا لازم ذاته يمتنع تحقق ذاته في الأزل^(٦) بدونها^(٧) فتنقضي عدمه لزم عدم الذات الأزلية الواجبة الوجود . وعدمها ممتنع . فعدم لازمها الأزل^(٨) ممتنع . فلا يكون لازمه الأزل ممكناً^(٩) ألبتة . بل لا يكون^(١٠) إلا واجبا قديما أزليا لا تقبل ذاته العدم . وهذا هو المطلوب . فقد تبين أن ما كان أزليا فإنه واجب الوجود يمتنع عدمه لا يكون ممكناً ألبتة . وهذا مما^(١١) اتفق عليه العقلاء أولوهم وآخروهم . حتى أرسطو وجميع أتباعه الفلاسفة إلى الفارابي وغيره . وكذلك ابن سينا وأتباعه .

لكن هؤلاء تناقضوا فوافقوا سلفهم والجمهور في موضع . وخالفوا العقلاء قاطبة مع مخالفتهم لأنفسهم في هذا الموضع . حيث قضوا بوجود موجود [ممكن]^(١٢) يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزليا واجبا ، وإن قيل^(١٣) : هو واجب بغيره .

(١) ق . ص . ط : وقدم بعضها انتفاء . وهو تحريف .

(٢) ق . ص . ط . فهذا .

(٣) ق . ص . ط : لم يكن .

(٤) ق . ص . ط : ذاته لحداه .

(٥) ص . ط : من الأزل . وسقطت من (ق) .

(٦) يمتنع تحقق ذاته في الأزل : كذا في (س) ، وفي (ق) ، (ص) ، (ط) كأنها : يمتنع

لحصراته في الأزل .

(٧) ق : بذاته ، ص : ط : بذاتها .

(٨) س : الأزل .

(٩) س : لازم الأزل ممكن .

(١٠) ص : بل ما كان .

(١١) ق ، ص ، ط : وهو مما .

(١٢) ممكن : ساقطة من (ق) .

(١٣) وإن قيل : كذا في (س) . وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : والفاعل .

ولهذا لا يوجد هذا القول عن أحد من العقلاء قبل^(١) هؤلاء . ولا نقله أهل المقالات عن أحدٍ من الطوائف .^(٢) وإنما يوجد في كلام هؤلاء وأتباعهم . وإذا عرف هذا فإن قال هؤلاء : نحن نريد به^(٢) العدم الاستقبالي^(٣) - أى يقبل أن يعدم في المستقبل - قيل : فهذا يبطل قولكم . لأن ما كان واجبا بغيره أزليا لم يقبل العدم لا في الماضي ولا في المستقبل . وكذلك هو^(٤) عندكم ما كان أزليا كان أدياً يمتنع عندكم عدمه .

وإن قيل : نريد به أن ما تُصوّر في الذهن يمكن وجوده في الخارج . ويمكن أن لا يوجد .

قيل : إذا كان أزليا واجبا بغيره لم يمكن أن يقبل العدم بحال فلا يكون ممكنا . فالممكن لا يكون ممكناً إن لم يكن معدوماً في الماضي أو المستقبل^(٥) .

وإذا قيل : إن الممكن يقبل الوجود والعدم ، لم نرد به^(٦) أنه يقبلها على سبيل الجمع . فإن هذا جمع بين التقيضين . بل المراد به أنه يقبل الوجود بدلا عن العدم ، والعدم بدلا عن الوجود ، فإذا كان معدوماً كان قابلاً لدوام العدم وقابلاً لحدوث الوجود . وإذا كان موجوداً قبل دوام الوجود وقبل حدوث

العدم - هذا إذا اعتبر حاله^(٧) في الخارج ، وإن^(٨) اعتبر حاله في الذهن فالمراد ١٩٥/٣

(١) ق ، ص ، ط : غير .

(٢ - ٢) : يقابل هذه العبارات جملة مضطربة وبياض في (ق) ، (ص) ، (ط) . وعند نهاية هذه العبارات ينتهى السقط في نسخة (ض) ، (ش) الذى أشرنا إليه من قبل .

(٣) س : الاستقبال .

(٤) هو : ساقطة من (س) ، (ض) .

(٥) ق : والمستقبل .

(٦) ق ، ص ، ط : لم يرد به .

(٧) س : إذا اعتبرت حال .

(٨) ق : وإذا .

أن ما يتصوره في الذهن يمكن أن يوجد في الخارج . ويمكن أن لا يوجد .
فبكل حال إذا اعتُبر الممكن ذهنياً أو خارجياً لا يتحقق فيه الإمكان إلا مع
إمكان العدم^(١) تارةً ووجوده أخرى . فما كان ضروري العدم - كالجمع^(٢)
بين التقيضين - لا يكون ممكناً ، وما كان ضروري الوجود - وهو القديم
الأزلي - لا يكون ممكناً . وقد وافق على هذا جميع الفلاسفة : أرسطو وجميع
أصحابه المتقدمين [والتأخرين] والعقلاء^(٣) . أما مع وجوب وجوده^(٤) بنفسه
أو بغيره دائماً . فليس^(٥) هناك ممكن يحكم عليه بقبول الوجود والعدم .

ولما سلك الرازي ونحوه مسلك ابن سينا في إثبات إمكان مثل هذا اضطربوا
في الممكن ، وورد عليهم فيه إشكالات كثيرة ، كما هو موجود في كتبهم . كما
أورده الرازي في « محصله » من الحجج الدالة على نفي هذا الممكن ولم يكن له
عنها جواب إلا دعواه أن ما كان متغيراً فإنه يُعلم إمكانه بالضرورة

وهذه الدعوى يخالفه فيها جمهور العقلاء . حتى أرسطو وأصحابه ، وهذا
الذي نهينا عليه هو أحد ما يُستدل به على أن كل ممكن فهو مسبوق بالعدم ، وكل
ما سوى الله ممكن ، فكل ما سوى الله حادث عن عدم^(٦) . كما قد بُسط في
موضعه .

(١) ش : تحقق العدم .

(٢) ق : فالجمع .

(٣) ق ، ط : وجميع أصحابه المتقدمين والعقلاء ، ض : وجميع أتباعه المتقدمين والعقلاء ؛
ص : وجميع أصحابه المتقدمين ، س : وجميع أصحابه المقدمون والتأخرون . وسقطت هذه
العبارات مع سطرين قبلها من (ش) .

(٤) ض : مع وجوب وجوده ؛ س : فمع وجوب وجوده .

(٥) س ، ص : ليس .

(٦) س : وكل ما سوى حادث عن عدم ؛ ص : وكل ما سوى الله حادث عن عدم

والمقصود هنا أن الذين استدلوا بهذه الأدلة على افتقار الممكنات إلى واجب خارج عنها . فإن مرادهم بقولهم : جملة ما يفتقر إليه مجموع الممكنات هو المؤثر التام . وهو المرجح التام الذى يلزم من وجوده بتأثيره^(١) التام وجودها . كما ذكرناه من أن الفاعل باختياره إذا وجدت قدرته التامة وإرادته التامة وجب وجود المقدور . وهى الممكنات .

وأما قوله : فلم قلت : إنه يلزم أن يكون بعض الأجزاء كافيا في المجموع : فلما ذكرناه من أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره . فإذا قُدِّرَ أن المؤثر التام في المجموع هو بعض المجموع . لزم أن يكون بعض أجزاء المجموع هو المؤثر في المجموع . فيكون مؤثراً في نفسه وفي غيره .

وهذا ظاهر . فإنه إذا قُدِّرَ مجموع الممكنات . وقدرنا أن واحدا منها مؤثر في المجموع - أى في كل^(٢) واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية - لزم أن يكون مؤثراً في نفسه وفي غيره . فيكون بعض أجزاء المجموع موجباً لحصول المجموع المذكور ومن المجموع نفسه . وهذا ممتنع . وأما المجموع المركب من الواجب والممكن ، فهناك ليس بعضه مؤثراً في كل واحد واحد وفي الهيئة الاجتماعية . فإن من المجموع الواجب بنفسه لم^(٣) يؤثر فيه شئ ، فظهر الفرق .

١٩٦/٣

وأيضاً فالواجب مؤثر في الممكن وفي الهيئة الاجتماعية ، ليس مؤثراً في نفسه ، بخلاف مجموع الممكنات ، فإن كل واحد منها لا بد له من مؤثر ، والاجتماع لا بد له من مؤثر ، فالمجموع مفتقر إلى المؤثر بأى تفسير

(١) ق . ص : ط : بتأثره .

(٢) كل : ساقطة من (س) .

(٣) لم : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : ولم . ولعل الصواب مالم .

فَسَّرَ ، فإن فسَّرَ بالهيئة الاجتماعية فهي متوقفة على الأفراد الممكنة ،
 والمتوقف^(١) على الممكن أولى أن يكون ممكناً ، مع أن الهيئة الاجتماعية
 نسبة وإضافة متوقفة على غيرها ، فهي أدخل^(٢) في الإمكان والافتقار
 من غيرها ، وهي من أضعف الأعراض المفتقرة إلى الأعيان إن قَدَّر لها
 ثبوتاً وجودياً^(٣) وإلا فلا وجود لها ، وإن فسَّرَ المجموع بكل واحد
 واحد ، أو فسَّرَ^(٤) بالأمرين بكل واحدٍ واحدٍ وبالاجتماع ، أو بغير ذلك
 بأى شئ فسَّرَ ، لم يكن إلا ممكناً مفتقراً إلى غيره ، وكلما كثرت
 الإمكانات كثرت الافتقار والحاجة .

فإذا قيل : المؤثر في ذلك واحد منها - وهو ممكن - لزم أن يكون
 الممكن الذى لم يوجد بعد فاعلاً لجميع الممكنات ، ونفسه من
 الممكنات ، فإن نفسه لا بد له من فاعل أيضاً .

وهذا المعترض أخذ المجموع المركب من الواجب والممكن فعارض به
 المجموع من الممكنات . ولفظ المجموع فيه إجمال : يُراد به الاجتماع ،
 ويُراد به جميع الأفراد ، ويراد به الأمران^(٥) ، فكانت معارضته^(٦) في
 غاية الفساد ، فإن ذلك المجموع فيه واجبٌ بنفسه لا يحتاج إلى غيره ،
 وماسواه من الأفراد والهيئة الاجتماعية مفعولٌ له ، فهذا معقول .

(١) س . ض : والتوقف .

(٢) س : فهي داخلية .

(٣) ق : ثبوت وجودى .

(٤) ض : وفسر .

(٥) ش : ض : الاقتران ، وهو تحريف .

(٦) ض : معارضة .

فإنه تعالى هو الموجود الواجب بنفسه، خالق لكل ماسواه، وأما الهيئة الاجتماعية إن قُدِّر لها وجود في الخارج فهي حاصلة به أيضا سبحانه وتعالى. وأما المجموع الذي كل منه مفتقر إلى من يبدعه، وليس فيه موجود بنفسه، فيمتنع أن يكون فاعلهم واحداً منهم^(١) لأنه لا بد له من فاعل، فلو كان فاعلهم ما كان فاعل نفسه^(٢) وغيره من الممكنات، ولزم^(٣) أن يكون بعض أجزاء الممكنات كافياً في مجموع الممكنات، وإذا كان مجموع الممكنات يمتنع أن يكون فاعلها، فلأن يمتنع أن^(٤) يكون بعضها فاعلاً لها بطريق الأولى، فإن ما يتعذر^(٥) على المجموع يتعذر على بعضه بطريق الأولى، وما^(٥) يفتقر إليه المجموع يفتقر إليه بعضه بطريق الأولى^(٥). وهذا المعترض أخذ ما يفتقر إليه المجموع لفظاً مجملاً، فالافتقار قد يكون افتقار المشروط إلى شرطه، وقد يكون [افتقار]^(٦) المفعول إلى فاعله. ثم أخذ يورد على / هذا وعلى هذا، ونحن نجيب على كل تقدير.

الوجه الرابع : أن يُقال : أتعني بجملة ما يفتقر إليه المجموع ما إذا الوجه الرابع
 وُجد وُجد المجموع، وما لا يُوجد المجموع إلا بوجوده كله مع قطع النظر
 عن كونه شرطاً أو فاعلاً، فإن جملة ما يفتقر إليه الشيء هو الجملة التي
 تشتمل على كل ما يفتقر إليه الشيء، فكل ما كان الشيء مفتقراً إليه فهو

(١) منهم : ساقطة من (ض).

(٢) س : بنفسه.

(٣-٣) : ساقط من (س).

(٤) ق : فإن ما كان يتعذر.

(٥-٥) : ساقط من (ض).

(٦) افتقار : ساقطة من (ق).

داخل في هذه الجملة ، وإذا حصل كل ما يحتاج إليه الشيء لم يبق الشيء محتاجاً إلى شيء أصلاً ، فيلزم وجوده حينئذ، فإنه ما دام مفتقراً إلى شيء لم يوجد ، وإذا حصل كل ما يتوقف وجوده عليه ولم يبق وجوده موقوفاً على شيء أصلاً لزم وجوده ، فيعني بجملة (١) ما يتوقف وجود الشيء عليه الأمور التي إذا وجدت وُجد المجموع ، وإن لم توجد (٢) جميعها لم يوجد المجموع .

ومعلوم أنه إذا عني به ذلك لم يمكن أن يكون ذلك بعضها ، لأنه يلزم حينئذ أن يكون بعض الأجزاء كافياً في المجموع ، فإنه قد فسّر الجملة بما إذا حصل وجب حصول (٣) المجموع ، وإن لم يحصل لم يجز حصوله ، فلو كان بعض الأجزاء هو تلك الجملة لوجب أن يكون ذلك البعض كافياً في حصول المجموع، سواء قُدّر فاعلاً لنفسه ولباقى الجملة ، أو قُدّر أن حصوله هو حصول المجموع ، أو قُدّر غير ذلك من التقديرات الممتنعة ، فأى تقدير قُدّر كان ممتنعاً ، فإن جملة ما يفتقر إليه المجموع لا يكون بعض المجموع بأى تفسير فسر ، وهو المطلوب .

ولكن لفظ «المجموع» فيه إجمال ، فإنه قد يُعنى به مجرد الهيئة الاجتماعية ، وقد يُعنى به كل من الأفراد ، أو (٤) كل من الأفراد (٤) مع الهيئة الاجتماعية ، فإن عُنِيَ به الأول فلا ريب أن هذا قد يكون بعض الأفراد موجباً له ، كما في المجموع المركّب من الواجب والممكن ، فإن

(١) ص : فعني بجملة ؛ ش : فعني بالجملة .

(٢) توجد : كذا في (س) ، وفي سائر النسخ : يوجد .

(٣) ق : حصوله .

(٤ - ٤) ، ساقط من (ص) .

الواجب هو الموجب للممكنات ، وهو الموجب أيضا للهيئة الاجتماعية ، والهيئة الاجتماعية أمرٌ ممكن خارج عن الواجب ، ليس هو بعض الهيئة الاجتماعية ، لكنه بعض الأفراد ، والهيئة نسبة وإضافة ، وليس هو بعض النسبة والإضافة ، ولكن هو بعض الأفراد المنسوب بعضها إلى بعض^(١) ، والنسبة وسائر الأفراد غير له ، وهو الموجب لكل ما هو غير له .

وأما المجموع الذى هو الأفراد فلا يكون بعضه^(٢) هو الموجب لكل من الأفراد ، فإن هذا يقتضى أن يكون ذلك البعض موجبا لنفسه فاعلاماً لذاته ، وهذا ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء ، بل هو من أبلغ الأمور امتناعا ، والعلم بذلك من أوضح المعارف وأجلاها . ولهذا لم يقل هذا أحد من العقلاء .

وإذا المجموع كلاً^(٣) من / الأفراد^(٤) مع الهيئة فهو أبعد عن أن يكون واحد من الأفراد^(٥) موجبا لنفسه ولسائر الأفراد ومع^(٥) الهيئة الاجتماعية ، وهذا بين ، والله الحمد والمنة .

واعلم أن مثل هذه الاعتراضات مع صحة الفطرة^(٦) وحسن النظر يُعلم فسادها ، ومثل هذه الخواطر الفاسدة التى تقدح فى المعلومات

(١) س : بعضا إلى بعض .

(٢) س : بعض .

(٣) كلا : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : كل .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) ق : مع .

(٦) س : الفطنة .

لانهاية لها ، ولا يمكن استقصاء ما يرد على النفوس من وساوس الشيطان ، ولولا أن هذين الرجلين^(١) اللذين كان يُقال إنهما من^(٢) أفضل أهل زمانهما في المباحث العقلية : كلاميها وفلسفيها^(٣) ، أورد كل منها ما ذكرت ، وصار ذلك عنده مانعاً من صحة الطريق المذكور في إثبات واجب الوجود، لما ذكرت ذلك لظهور فساده عند من له تصور صحيح لما ذكروه ، فضلاً عمّن نور الله قلبه .

ثم إن هؤلاء الفلاسفة يقولون - كما زعم الآمدي - إن كمال النفس الإنسانية هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وهم مع هذا لم يعرفوا الموجود الواجب ، فأى شئ عرفوه ؟ !

جهل المبتدعة
وحيوتهم .
وقد بلغني بإسناد متصل عن بعض رؤوسهم وهو الخونجي صاحب «كشف الأسرار في المنطق»^(٤) ، وهو عند كثير منهم غاية في هذا الفن أنه قال عند الموت : «أموت وما علمت شيئاً إلا أن الممكن يفتقر إلى الواجب»^(٥) . ثم قال : «الافتقار وصف عدمي ، أموت وما علمت شيئاً» .

وذكر الثقة عن هذا الآمدي أنه قال : «أمعنت النظر في الكلام وما استفدت منه شيئاً إلا ما عليه العوام» - أو كلاماً هذا معناه .

(١) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : «الآمدي والأبهري» .

(٢) من : ساقطة من (س) .

(٣) ض : كلايتها وفلسفيها (وهو تحريف) ، س : ش : كلامها وفلسفتها .

(٤) سبقت ترجمة الخونجي ج ١ ص ١٦٢ . وأشار الأستاذ سعد غراب في مقدمته لرسالة «الجمل

في المنطق» للخونجي ، ص ١١ (ط . المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ) إلى وجود ثلاث نسخ مخطوطة من كتاب «كشف الأسرار عن غوامض الأبيكار في المنطق» الأولى في المكتبة الوطنية بتونس والثانية في الاسكوريال بأسبانيا ، والثالثة في القاهرة (ولم يذكر أرقامها) .

(٥) في هامش (ط) عبارة ناقصة أمام هذا الموضع : «قال الخونجي إنه يموت» .

وذلك أن هذا الآمدي لم يقرر في كتبه لا التوحيد ، ولا حدوث العالم ، ولا إثبات واجب الوجود بل ذكر في التوحيد طرقاتاً زيفها ، وذكر طريقة زعم أنه ابتكرها ، وهي أضعف من غيرها .

وكان ابن عربي^(١) صاحب « الفصوص » و« الفتوحات » وغيرهما يعظم طريقته ويقول : إن الطريقة التي ابتكرها في التوحيد طريقة عظيمة ، أو ما هو نحو هذا ، حتى أفضى الأمر ببعض أعيان القضاة الذين نظروا في كلامه إلى أن قال^(٢) التوحيد لا يقوم عليه دليل عقلي وإنما يُعلم بالسمع ، فقام عليه أهل بلده ، وسعوا في عقوبته ، وجرت له قصة .

وكذلك الأصهباني اجتمع بالشيخ إبراهيم الجعبري^(٣) يوماً فقال له : « بت البارحة أفكر إلى الصباح في دليل على التوحيد سالم عن المعارض فما وجدته » .

وكذلك حدثني من قرأ على ابن واصل الحموي^(٤) أنه قال : « أبيت بالليل وأستلقي على ظهري وأضع الملحفه على وجهي^(٥) وأبيت

(١) س : ض : ابن العربي .

(٢) قال : كذا في (ق) فقط ، وفي سائر النسخ : قالوا . والكلام التالي يظهر أنه من كلام

الخويزمي ، والعبارة غير مستقيمة .

(٣) أبو أسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم الجعبري ، عالم بالقراءات ، ومن فقهاء الشافعية ، يقال له « شيخ الخليل » وقد يعرف بابن السراج ولد سنة ٦٤٠ وتوفي سنة ٧٣٢ انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٣٩٨/٩ - ٣٩٩ ، الدور الكامنة ٥١/١ - ٥٢ ، الأعلام ٤٩/١ .

(٤) يوجد في هامش (ط) أمام هذا الموضع كلام ناقص ظهر منه « هو جمال الدين محمد . . . بن سالم بن واصل الحموي . . . عالماً بعلوم كثيرة . . . مفرطاً في الذكاء وولى . . . وكان مداوماً على الا . . . والتفكر في العلم . . . هل من يجالسه . . . سنة سبع وتسعين . . . وقد بلغ التسعين . . . كثيرة في . . . الحكمة والمنطق . . . والطب والتاريخ . . . بيات . . . وسبقت ترجمته . ج ١ ، ص ١٦٥ .

(٥) س : وأضع على وجهي الملحفه .

١٩٩/٣ أقابل أدلة هؤلاء بأدلة هؤلاء / وبالعكس ، وأصبح وما ترجّح عندي شئ» ، كأنه يعنى أدلة المتكلمين والفلاسفة .

وقد بسطنا الكلام فى التوحيد وأدلته فى غير هذا الموضع ، وذكرنا أن الناس قبلنا قد ذكروا له من الأدلة العقلية اليقينية ما شاء الله ، ولكن الإنسان يريد أن يعرف ما قاله الناس ، وما سبقوا إليه ، وبيئنا أيضا أن القرآن ذكر من ذلك ما هو خلاصة ما ذكره الناس ، وفيه من بيان توحيد الإلهية ما لم يهتد إليه كثير من النظائر ولا العباد ، بل هو الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه .

الطرق المختلفة لإثبات
الخالق تعالى .

وهؤلاء - كما ذكرت - انقسموا إلى أصحاب نظر وفكر وبحث واستدلال ، وأصحاب إرادة وعبادة وتآله وزهد . فكان منتهى أولئك الشك ، ومنتهى هؤلاء الشطح . فأولئك يشكّون فى ثبوت واجب الوجود ، أو يعجزون عن إقامة الدلالة عليه .

وإذا لم يكن فى الوجود واجب لم يوجد شئ ، فتكون الموجودات كلها (١) معدومات (٢) ، فيفضى بهم سوء النظر إلى جعل الموجودات معدومات أو تجويز كونها معدومات ، وجعل الموجود الواجب ممكنا (٣) ، وجعل الواجب ممكنا غاية التعطيل .

والآخرون يجعلون كل موجود واجب الوجود ، ويجعلون وجود كل موجود هو نفس وجود واجب الوجود ، فلا يكون فى الوجود وجود هو

(١) كلها : ساقطة من (س) .

(٢) ص : معدومة .

(٣) فيفضى إلى ... ممكنا : هذه العبارات محرقة فى (س) .

عندهم مخلوق ولا مصنوع ، ولا مفتقر إلى غيره ، ولا محتاج إلى سواه^(١) ، فلا يكون في الوجود ما وُجد بعد عدمه ، ولا ما عديم بعد وجوده ، وهذا فيه من جعل المعدوم موجوداً ، ومن جعل الممكن واجباً ، وجعل العبد ربّاً ، وجعل المحدث قديماً ، ما هو غاية الكفر والشرك والضلال .

الطريقة الصحيحة
الموافقة للقطرة في إثبات
وجود الله تعالى .

هذا مع أن إثبات الموجود الواجب الغني الخالق ، وإثبات الموجود^(٢) الممكن المحدث الفقير المخلوق ، هو من أظهر المعارف وأبين العلوم .

أما^(٣) ثبوت الموجود المفتقر المحدث الفقير ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يُوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده ، من الحيوانات والنباتات والمعدن^(٤) ، وما بين السماء والأرض من السحاب والمطر والرعد والبرق وغير ذلك ، وما نشاهده من حركات الكواكب ، وحدوث الليل بعد النهار ، والنهار بعد الليل ، فهذا كله فيه من حدوث موجودٍ بعد عدمه ، ومعدوم بعد وجوده ، ما هو مشهود لبني آدم يرونه بأبصارهم .

ثم إذا شهدوا ذلك فنقول^(٥) : معلوم أن المحدثات لا بد لها من محدث ، والعلم بذلك ضروري كما قد بين ، ولا بد من محدث لا يكون

(١) في هامش (ط) أمام هذا الموضع : « هؤلاء أهل وحدة الوجود » .

(٢) س : ش ، ض ، ط : الوجود .

(٣) س : وأما .

(٤) س : والعلم ، وهو تحريف .

(٥) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « تقرير دليل التوحيد » .

محدثاً ، وكل محدث ممكن ، والممكنات لا بد لها من واجب ، وكل محدث وممكن/فقير مربوب مصنوع ، والمفتقرات لا بد لها من غنى ، والمربوبات لا بد لها من رب ، والمخلوقات لا بد لها من خالق . ٢٠٠/٣

وأيضاً فإنه يُقال : هذا الموجود إما أن يكون واجباً بنفسه وإما أن لا يكون واجباً بنفسه ، بل ممكناً بنفسه واجباً بغيره ، والممكن بنفسه الواجب بغيره لا بد له من واجب بنفسه ، فلزم ثبوت الواجب بنفسه على التقديرين .

وأيضاً فالموجود : إما أن يكون محدثاً ، وإما أن يكون قديماً ، والمحدث لا بد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .

وأيضاً فالموجود^(١) إما أن يكون مخلوقاً ، وإما أن لا يكون ، والمخلوق لا بد له من خالق ، فيلزم ثبوت الموجود الذي ليس بمخلوق على التقديرين .

وأيضاً فإما أن يكون خالفاً وإما أن لا يكون ، وقد عُلم فيما ليس بخالق - كالموجودات التي علم حدوثها - أنها مخلوقة ، والمخلوق لا بد له من خالق ، فعُلم ثبوت الخالق على التقديرين^(٢) .

وأيضاً فالموجود إما غنى عن كل ما سواه ، وإما مفتقر إلى غيره ، والفقير إلى غيره لا بد له من غنى بنفسه ، فعُلم ثبوت الغنى بنفسه على التقديرين .

(١) ط : فالوجود .

(٢ - ٢) ساقط من (ش) .

فهذه البراهين وأمثالها كلُّ منها يوجب العلم بوجود الرب [سبحانه وتعالى]^(١) الغنى القديم الواجب بنفسه .

طريقة ابن سينا وأتباعه
في إثبات وجود الله
تعالى .

وابن سينا وأتباعه - كالرازي والآمدي والسهورودي المقتول وأتباعهم - سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود^(٢) وعظّموها ، وظنّ من ظن منهم أنها أشرف الطرق ، وأنه^(٣) لا طريق إلا وهو يفتقر إليها ، حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها .

وكل ذلك غلط ، بل هي طريقة تُوجب إثبات واجب الوجود بلا ريب ، لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن ، الذي هو ممكن عند العقلاء ، سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذي^(٤) يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى .

فأما إذا فُسِّر^(٥) الممكن بالممكن^(٦) الذي ينقسم إلى قديم واجبٍ بغيره ، وإلى محدث مسبق بالعدم - كما هو قول ابن سينا وأتباعه - فلا يصح لهم على هذا الأصل الفاسد لا إثبات واجب بنفسه ، ولا إثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه .

وهذه الطريقة^(٧) هي في الحقيقة مأخوذة من طريقة الحدوث ،

(١) سبحانه وتعالى : زيادة في (س) . (ش) .

(٢) ش : سلكوا طريقة الاستدلال بالوجود في إثبات واجب الوجود .

(٣) س . ض : أو أنه .

(٤ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) وهو الذي : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : وهذا الذي .

(٥) س . ض : فسروا .

(٦) بالممكن : ساقطة من (س) .

(٧) ق : وهذه طريقة .

وطريقة الحدوث أكمل وأبين ، فإن الممكن الذي يُعلم أنه ممكن ، هو ما علم أنه وُجد بعد عدمه ، أو عدم بعد وجوده .

هذا الذي اتفق العقلاء على^(١) أنه ممكن ، وهو الذي يستحق أن يُسمى ممكناً بلا ريب ، وهذا محدث ، فإذا كل ممكن محدث .

وأما تقدير ممكن لم يزل واجباً بغيره ، [فأكثر] العقلاء^(٢) دفعوا ذلك ، حتى القائلون بقدم العالم / كأرسطو وأتباعه المتقدمين ،^(٣) وحتى هؤلاء الذين قالوا ذلك - ابن سينا وأتباعه^(٤) - لا يجعلون هذا من الممكن ، بل الممكن عندهم ما أمكن وجوده وعدمه ،^(٥) - فكان موجوداً تارةً ومعدوماً أخرى .

وإنما جعل هذا من الممكن ابن سينا وأتباعه ،^(٥) - مع تناقضه وتصريحه بخلاف ذلك^(٥) - لَمَّا سلكوا في إثبات واجب الوجود الاستدلال بالموجود على الواجب ، فقالوا : كل ما سواه يكون ممكناً بنفسه واجباً بغيره ، وجعلوا العالم قديماً أزلياً مع كونه ممكناً بنفسه . وهذا خلاف قول سلفهم ، وقول أئمة الطوائف سواهم ،^(٦) - وخلاف ما صرحوا أيضاً به^(٦) - وهذا ممَّا أنكره ابن رشد وغيره على ابن سينا ، وبسط الكلام فيه له موضع آخر .

(١) س : اتفق عليه العقلاء على .

(٢) فأكثر العقلاء : كذا في (س) ، وأما بقية النسخ : فالعقلاء .

(٣-٣) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤-٤) ساقط من (ش) .

(٥-٥) ساقط من (ش) .

(٦-٦) ساقط من (ش) .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يدعون أن كمال النفس هو الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، هذا اضطرابهم في أشرف المعلومات الموجودات ، بل فيما لا تنجو النفوس إلا بمعرفته وعبادته ، ولكن لَمَّا سَلَّمُوا للفلاسفة أصولهم الفاسدة تورطوا معهم في محاربتهم ، وصاروا يجرونهم كما يجرون (١) الملاحدة الباطنية الناسَ صنفاً صنفاً (٢) .

والفلسفة هي باطن الباطنية ، ولهذا صار في هؤلاء نوع من الإلحاد ، فقلّ أن يسلم من دخل مع هؤلاء في نوع من الإلحاد ، في أسماء الله وآياته وتحريف الكلم عن مواضعه .

بطان قول الفلاسفة إن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات .

ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم - وهو أن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات - مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الأنبياء ، لما تكلمنا على قولهم إنها قوى نفسانية (٤) ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبيّنا أن قولهم : - إن كمال النفس في مجرد العلم [بالمعقولات] - خطأ وضلال (٥) ، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها : إما إصلاح (٦) الدنيا وإما تهذيب النفس لتستعد (٧) للعلم ، أو لتكون الشريعة أمثالاً لتفهم المعاد في

(١) س ، ض : تجر .

(٢) ض : صفا صفا .

(٣) في : كذا في الأصول ، ولعل الصواب : من .

(٤) وهو كتاب «الصفدية» وقد نشرت الجزء الأول منه .

(٥) ش ، ض : في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة خطأ وضلال ، ولعل ما أثبتته هو

الصواب .

(٦) ض : صلاح .

(٧) ش ، ض : لتسد ، وهو تحريف .

العقليات^(١) ، كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله . ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على من وصل إلى حقيقة العلم ، ويقولون : إنه لم يجب على الأنبياء ذلك ، وإنما كانوا يفعلونه لأنه من تمام تبليغهم الأمم ليقنتوا بهم في ذلك ، لا لأنه^(٢) واجب على الأنبياء ، وكذلك^(٣) لا يجب عندهم على الواصلين البالغين من الأمة والعلماء .

ودخل في ذلك طائفة من ضلّال المتصوفة ظنّوا أن غاية العبادات هو حصول المعرفة ، فإذا حصلت سقطت العبادات ، وقد يحتج بعضهم بقوله : ﴿ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] ٢٠٢/٣ ويزعمون أن اليقين هو المعرفة. وهذا خطأ بإجماع المسلمين - أهل التفسير وغيرهم - فإن المسلمين متفقون على أن وجوب العبادات - كالصلوات الخمس ونحوها - وتحريم المحرمات - كالفواحش والمظالم - لا يزال واجباً على كل أحد ما دام عقله حاضراً ، ولو بلغ ما بلغ ، وأن الصلوات لا تسقط عن أحد قط إلا عن الحائض والنفساء أو من زال عقله ، مع أن من زال عقله بالنوم فإنه يقضيها - بالسنة المستفيضة المتلقاه بالقبول واتفاق العلماء - وأما من زال عقله بالإغماء ونحوه مما يُعذر فيه ، ففيه نزاع مشهور : منهم من يوجب قضاءها مطلقاً كأحمد ، ومنهم من لا يوجبه كالشافعي ، ومنهم من يوجب قضاء ما

(١) ض : لتضم المعارف والعقليات ، س : لتضم المعاد العقليات .

(٢) س : لا أنه ، ش : لأنه .

(٣) ق ، ص ، ط : ولذلك .

قلّ ، وهو مادون اليوم والليّلة أو صلوات اليوم والليّلة ، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك . والمجنون لا يقضى عند عامتهم ، وفيه نزاع شاذ . فالمقصود^(١) من هذا أن الصلوات الخمس لا تسقط عن أحدٍ له عقل ، سواء كان كبيراً أو صالحاً^(٢) أو عالماً . وما يظنه طوائف من جهّال العباد وأتباعهم ، وجهّال النظار وأتباعهم ، وجهّال الإسماعيلية والنصيرية - وإن كانوا كلهم جهّالاً - من سقوطها عن العارفين أو الواصلين ، أو^(٣) أهل الحضرة ، أو عمّن خُرقت لهم العادات ،^(٤) أو عن الأئمة الإسماعيلية ، أو بعض أتباعهم^(٥) أو عمّن عرف العلوم العقلية ، أو عن المتكلم الماهر^(٥) في النظر ، أو الفيلسوف الكامل في الفلسفة ، فكل ذلك باطل باتفاق المسلمين ، وبما علم بالاضطرار من دين الإسلام .

واتفق علماء المسلمين على أن الواحد من هؤلاء يستتاب ، فإن تاب وأقر بوجوبها وإلا قتل ، فإنه لا نزاع بينهم في قتل الجاحد لوجوبها ، وإنما تنازعوا في قتل من أقرّ بوجوبها وامتنع من فعلها ، مع أن أكثرهم يوجب قتله .

ثم الواحد من هؤلاء إذا عاد واعترف بالوجوب فهل عليه قضاء ماتركه ، فهذا على ثلاثة أنواع : أحدها أن يكون قد صار مرتداً ممتنعاً

(١) ض : والمقصود .

(٢) س ، ش : كبيراً وصالحاً .

(٣) أو : ساقطة من (ش) .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ص : الباهر .

عن الإقرار بما فرضه الرسول ، فهذا حكمه حكم المرتدين ، وفيه للعلماء ثلاثة أقوال : أحدها : أنه لا يقضى ما تركه في الردة ولا قبلها - لا من صلاة ولا صيام ولا زكاة - بناءً على أن الردة أحبطت عمله ، وأنه إذا عاد عاد بإسلام جديد فيستأنف العمل ، كما هو معروف في مذهب أبي حنيفة ومالك ، وقول في مذهب أحمد ، والثاني : أنه يقضى ما تركه في الردة وقبلها ، وهذا قول الشافعي ، وإحدى الروايات عن أحمد . والثالث : أنه لا يقضى ما تركه في الردة ، ويقضى ما تركه قبلها ، كالرواية المشهورة عن أحمد .

٢٠٣/٣ وإن كان الواحد من هؤلاء جاهلاً وهو مصدق / للرسول ، لكن ظن أن من دينه سقوط هذه الواجبات عن بعض البالغين ، كما يظن (١) ذلك طوائف ممن صحب الشيوخ الجهّال ، وكما يظنه طائفة من الشيوخ الجهّال ، ولهم مع ذلك أحوال نفسانية (٢) وشيطانية .

فهؤلاء مبنى أمرهم على أن من ترك الصلاة قبل العلم بوجوبها فهل يقضى ؟ وفيه ثلاثة أقوال (٣) : منها وجهان في مذهب أحمد (٤) : أحدهما : (٥) أنه لا قضاء عليه بحالٍ بناءً على أن حكم الخطاب لا يثبت

(١) أمام هذا الموضوع في (ش) كتب في الهامش عبارة « آخر الكراريس » .

(٢) عند كلمة « نفسانية » يبدأ سقط طويل جداً في نسخة (س) وسنشير إلى نهايته في موضعه بإذن الله ، وهذا السقط يتلوه بياض يستغرق الصفحة وفي وسط هذا البياض ختم الوقفية الذي أشرت إليه في مقدمة الكتاب ونصه : « حسبي الله وحده من الكتب التي وقفها الفقير إلى آلاء ربه ذى المواهب ، محمد المدعو بين الصدور بالراغب ، وكفى عبده » .

(٣) بعد كلمه (أقوال) زيادة في (ش) وهي : « أحدها أنه لا يقضى ما تركه في الردة ولا قبلها لا من صلوات ولا زكاة ولا صيام » .

(٤) أحمد : ساقطة من (ش) .

(٥) ق ، ط : أحدهما .

في حق العبد إلا بعد بلوغ الخطاب إليه . والثاني : عليه القضاء بكل حال - كما يقوله من يقوله من أصحاب الشافعي وغيره . والثالث : يفرق بين من أسلم في دار الحرب ومن أسلم في غيرها ، كما يقول ذلك من يقوله من أصحاب أبي حنيفة ، والأول أظهر الأقوال .

وأيضاً فقد تنازع الناس فيمن قوت الصلاة عمداً بغير عذر والصوم^(١) ، هل يصح منه القضاء أم قد استقر عليه الذنب فلا يقبل منه القضاء ؟ على قولين معروفين ، وليس هذا موضع هذا .

وإنما المقصود هنا أنه ليس في علماء المسلمين من يقول بسقوط الصلاة عمّن هو عاقل على أي حال كان .

فمن تأول قوله تعالى : ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر : ٩٩] على سقوط العبادة بحصول المعرفة ، فإنه يستتاب ، فان تاب وإلا قتل . والمراد بالآية : اعبد ربك حتى تموت ، كما قال الحسن البصرى : لم يجعل الله لعبادة المؤمن أجلاً دون الموت ، وقرأ الآية . واليقين هو ما يعاينه الميت فيوقن به ، كما قال تعالى عن أهل النار ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ [سورة المدثر : ٤٦ : ٤٧] وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما مات عثمان بن مظعون . قال : أما عثمان فقد جاءه اليقين من ربه .

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة ، ومن شركهم في نوع من إلحادهم لما ظنوا أن كمال النفس في مجرد العلم ، وظنوا أن ذلك إذا حصل فلا

(١) ش : أو الصوم .

م^{١٨} دره تعارض العقل ج٢

حاجة إلى العمل ؛ وظنوا أن ذلك حصل لهم ، ظنوا سقوط الواجبات العامة عنهم وحل المحرمات العامة لهم .

وضلالهم من وجوه .

منها : ظنهم أن الكمال في مجرد العلم .

والثاني : ظنهم أن ما حصل لهم علم .

والثالث : ظنهم أن ذلك العلم هو الذي يكمل النفس .

وكل من هذه المقدمات كاذبة . فليس كمال النفس في مجرد العلم ، ولا في أن تصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود^(١) ، بل لا بد لها من العمل ، وهو حب الله وعبادته . فإن النفس لها قوتان : علمية/وعملية ، فلا تصلح إلا بصلاح الأمرين ، وهو أن تعرف الله وتعبده .

الوجه الأول

٢٠٤/٣

والجهمية هم خير من هؤلاء بكثير ، ومع هذا فلما قال جهم ومن وافقه : إن الإيمان مجرد المعرفة^(٢) ، أنكر ذلك أئمة الإسلام ، حتى كفر من قال بهذا القول وكيعُ بن الجراح وأحمد بن حنبل وغيرهما .

(١) قال ابن سينا في كتابه النجاة ٢٩٣/٣ (ط . محي الكردى) الطبعة الثانية ، ١٩٣٨/١٣٥٧ : « إن النفس الناطقة كالمال الخاص بها أن تصير عالماً معقولاً مرتسماً فيها صورة الكل ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به الخ » .

(٢) قال الأشعري في مقالات الإسلاميين ١٩٧/١ ، بتحقيق الاستاذ محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ١٩٥٠/١٣٦٩ عن المرجئة : « فالفرقة الأولى يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ماسوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والتعظيم لها والخوف منها والعمل بالجوارح فليس بإيمان ، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به ، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان » .

وهذا القول - وإن كان قد تابعه عليه الصالحى والأشعري في كثير من كتبه وأكثر أصحابه - فهومن أفسد الأقوال وأبعدها عن الصحة ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع ، لما بيننا الكلام في مسمى الإيمان وقبوله للزيادة والنقصان ، وما للناس في ذلك من التراع^(١) .

وأما المقدمة الثانية : فلو كان كمال النفس في مجرد العلم ، فليس هو الوجه الثاني .
أى علم كان بأى معلوم كان ، بل هو العلم الذى لا بد منه : العلم بالله .
وهؤلاء ظنوا أنه العلم بالوجود بما هو موجود^(٢) ، وظنوا أن العالم أبدى أزلى . فإذا حصل له العلم بالوجود الأزلى الأبدى كملت نفسه .

وعلى هذا بنى أبو يعقوب السجستاني وغيره من شيوخ الفلسفة والباطنية^(٣) أقوالهم . وكذلك أمثالهم من الفلاسفة كالفارابى وغيره .
وابن سينا - وإن كان أقرب إلى الإسلام منهم - ففيه من الإلحاد بحسبه^(٤) . وأبو حامد ، وإن سلك أحياناً مسلكهم ، لكنه لا يجعل العلم بمجرد الوجود موجباً للسعادة ، بل يجعل ذلك في العلم بالله ، وقد يقول في بعض كتبه : إنه العلم بالأمور الباقية ، وهذا كلامهم .

فن قال : إن العالم أزلى أبدى قال بقولهم ، ومن قال : إن كل ماسوى الله كان معدوماً ثم وُجد ، لم يلزمه ذلك . وابن عربى وابن

(١) انظر كتاب « الإيمان » لابن تيمية ، وقد طبع عدة مرات .

(٢) ض : بما وجود ، ق : ص ، ط ، ش : بما هو وجود . والمثبت عن (هـ) .

(٣) ق : الباطنية .

(٤) يقول ابن سينا في كتابه « النجاه » ١٩٨/٣ : « فلا محالة أن العلم الإلهى هو هذا العلم ، فهذا العلم يبحث عن الموجود المطلق » ويقول في كتابه « الشفاء - الإلهيات » ٩/١ (تحقيق فنوانى وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ١٣٨٠/١٩٦٠) : عن العلم الإلهى : « فيجب إذن أن يكون الموضوع الأول هو الموجود بما هو موجود » .

سبعين ونحوهما جمعوا بين المسلكين ، فصاروا يجعلون كمال النفس هو العلم بالوجود المطلق ، ويقولون : إن الله هو الوجود المطلق ، فأخذوا من طريقة الصوفية: أنه العلم بالله ، وأخذوا من كلام هؤلاء : أنه العلم بالوجود المطلق ، وجمعوا بينهما ، فقالوا : إن الله هو الوجود المطلق .

وأما المقدمة الثالثة : فزعمهم أنهم حصل لهم العلم بالوجود . وهذا باطل ، فإن كلامهم في الإلهيات مع قلته فالضلال أغلب عليه من الهدى ، والجهل أكثر فيه من العلم ، وهي العلوم التي تبقى معلوماتها وتكمل النفوس بها عندهم .

وأما الطبيعيات فهي مبدأ الحركة والتغير والاستحالة ، ولكن منها كليات لا تنتقض بزعمهم ، وهي منتقضة .

وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع ، ولكن نبينا عليه هنا ، لأن مثل هذا الآمدى وأمثاله الذين عظموا طريقهم / وصدروا كتبهم التي صنّفوها في أصول دين الإسلام - بزعمهم - بما هو أصل هؤلاء الجهال : من أن كمال النفس الإنسانية بحصول ما لها من الكمالات ، وهي الإحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ، وسلكوا طرقهم - وقعوا في الجهل والحيرة والشك بما لا تحصل النجاة إلا به ، ولا تنال السعادة إلا بمعرفته ، فضلاً عن نيل الكمال الذي هو فوق ذلك . فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال : كمل من الرجال كثير^(١) ، فالكاملون من الرجال

(١) قال البخارى في صحيحه ١٥٨/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون . . .) : عن أبي موسى رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام . . . والحديث مع اختلاف في الألفاظ في : البخارى =

كثير ، ولكن الذين سلكوا طريق هؤلاء من أبعد الناس عن الكمال .
والمقصود هنا الكلام على ماسلكه هؤلاء المتأخرون في تقرير واجب
الوجود . والآمدى قد قررها في « أبكار الأفكار » وأورد سؤالاً على
بعض مقدماتها^(١) في « رموز الكنوز » قد ذكرنا سؤاله وجوابه .

وأما تقريره لها فقال في تقرير^(٢) هذه الحجة^(٣) : « النظر إلى الجملة
غير النظر إلى كل واحدٍ واحدٍ من آحادها ، فإن حقيقة الجملة غير حقيقة
كل واحدٍ من الآحاد ، وعند ذلك فالجملة موجودة ، فيما أن تكون^(٤)
واجبة لذاتها أو ممكنة ، لا جائز أن تكون واجبة^(٥) » كما تقدم « وإن
كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح ، والمرجح إما داخل فيها وإما خارج
عنها . فإن كان داخلاً فيها فالمرجح^(٦) للجملة مرجح لآحادها .

== ١٦٤/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قوله تعالى إذ قالت الملائكة يا مريم...) ، ٢٩/٥ (كتاب أصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ، باب فضل عائشة) ، ٧٥/٧ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد) ، مسلم
١٨٨٦/٤ - ١٨٨٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل خديجة أم المؤمنين) ، سنن الترمذى
(بشرح ابن العرى) ٣٠/٨ (كتاب الأطعمة ، باب ما جاء في فضل الثريد) ، سنن ابن ماجه
١٠٩١/٢ (كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٩٤/٤ .
٤٠٩ .

(١) ق : مقدماته .

(٢) ض : تقريب .

(٣) في كتابه : « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ١٥١ - ١٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٣
(نسخة رقم ١٦٠٣) . وسبق ورود هذا الكلام من قبل ، ص ٩٠ - ٩١ ومقابلته على أبكار
الأفكار .

(٤) سبقت هذه العبارة من قبل : وهى إما أن تكون ، وهو الذى فى « أبكار » .

(٥) فى « أبكار الأفكار » عبارات لم يذكرها ابن تيمية هنا وسبق ورودها وهى : « ... أن تكون
واجبة . وإلا لما كانت آحادها ممكنة ، وقد قيل إنها ممكنة كما سبق ، ثم وإن كانت واجبة فهو مع
الاستحالة عين المطلوب ، وإن كانت ممكنة ... » .

٢٧٧

(٦) أبكار : والمرجح إما أن يكون داخلاً فيها أو خارجها عنها لا جائز أن يقال بالأول فإن
المرجح ... (وسبق ورود هذا النص) .

فيلزم^(١) أن يكون مرجحاً لنفسه لكونه^(٢) من الآحاد ،^(٣) فيلزم أن يكون علةً لنفسه معلولاً لها ، وإن كان خارجاً عنها لم يكن ممكناً لأنه من الجملة فيكون واجباً^(٤) .

ثم أورد على ذلك قول السائل^(٥) : « لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ، ليصح ما ذكرتموه ، ولا يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع إشعاره بالحصص صحته في غير المتناهي ، سلمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ، لكن^(٥) لا نسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية ، وحيث^(٦) فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد ، سلمنا أنه زائد على الآحاد ، ولكن ما المانع أن يكون مترجحاً بآحاده الداخلة فيه ، لا بمعنى أنه مترجح بواحدٍ منها ليلزم ما ذكرتموه ، بل طريق ترجيحه^(٧) بالآحاد الداخلة فيه ترجح كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير النهاية ، وعلى هذا فلا يلزم افتقاره إلى مرجح خارج عن الجملة ، ولأن يكون المرجح للجملة مرجحاً لنفسه ولا لعلته » .

(١) أبكار : ويلزم ، وهكذا ورد النص من قبل .

(٢) أبكار : ضرورة كونه ، وهكذا ورد من قبل .

(٣-٣) : هذه العبارات اختصر فيها ابن تيمية ما في أبكار الأفكار ، ونص الأبكار (وسبق وروده من قبل) : « ويخرج بذلك عن أن يكون ممكناً ، وهو خلاف الغرض ، وأن يكون مرجحاً لعلته لكونها من الآحاد ، وفيه جعل العلة معلولاً والمعلول علة ، وهو دور ممتنع ، وإن كان المرجح خارجاً عنها فهو من الجملة ، وهو خلاف الغرض ، فلم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته وهو المطلوب » .

(٤) أبكار الأفكار ج ١ ، ص ١٥٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) ،

وسبق ورود هذا النص ص ٩١-٩٢ ، وقابلته هناك على « أبكار » .

(٥) أبكار : ولكن ، وكذا ورد النص من قبل .

(٦) أبكار : وعند ذلك ، وكذا ورد النص من قبل .

(٧) أبكار : ترجمه ، وكذا ورد النص من قبل .

ثم قال في الجواب (١) : « قولهم : لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي . قلنا : مسمى الجملة هو ما وصفتموه بكونه غير متناه ، ولاشك أنه غير كل واحد من الآحاد ، إذ كل واحد من الآحاد متناه ، والموصوف بما لايتناهي هو الأعداد المفروضة ، بحيث لا يخرج عنها (٢) واحد . قولهم : لانسلم أن مفهوم الجملة زائد على الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية .

٢٠٦/٣

قلنا : إن أردتم أن مفهوم الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الآحاد فهو ظاهر الإحالة ، وإن أردتم به الهيئة الاجتماعية من آحاد الأعداد ، فلا خفاء بكونه (٣) زائداً على كل واحد من الآحاد (٤) وهو المطلوب .

(٥) ولقائل أن يقول : يريدون بالجملة كل الآحاد ، لا كل واحد منها ، ولا يسلمون أن كل الآحاد أمر مغاير للآحاد المتعاقبة (٥) .
قولهم : ما المانع من أن تكون (٦) الجملة مترجحة بأحاديها الداخلة فيها كما قرروه (٧) .

(١) أبكار الأفكار - ١ ص ١٦٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٦ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٢) أبكار : منها .

(٣) أبكار : لكونه .

(٤) أبكار : من الأعداد .

(٥ - ٥) : هذا الكلام ساقط من نسختي «أبكار الأفكار»

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ما المانع أن تكون ، (نسخة رقم ١٦٠٣) : ما المانع أن

يكون

(٧) أبكار : كما قرره .

قلنا : إما أن يقال : تترجح (١) الجملة بمجموع (٢) الآحاد الداخلة فيها أو بواحدٍ منها ، فإن كان يوجد منها (٣) فالحال الذي ألزمنه حاصل ، وإن كان بمجموع الآحاد فهو نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، وهو محال (٤) .

صديق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : الحجة المذكورة لا تحتاج إلى إثبات كون الجملة غير الآحاد ، وإن كان ذلك حقاً فإنه يُقال لمن قال : « لا نسلم وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي » لا يخلو إما أن يكون هنا جملة غير الآحاد ، وإما أن لا يكون . فإن كان بطل سؤاله ، وإن لم يكن كان ذلك أبلغ في الحجة ، فإن كل واحد من الآحاد ممكن ، وليس هنا جملة يمكن أن تكون واجبة ، فكل من الممكنات يمتنع أن يوجد بنفسه أو بممكنٍ آخر ، كامتناع وجود الجملة الممكنة بكلٍ من الممكنات . وقد أورد هو هذا السؤال ، فكان فيه كفاية من أن يقرّر أموراً إذا حذفها كان أبلغ في الحجة وأقوى لها .

وكذلك السؤال الثاني : وهو قوله : « سلّمنا أن مفهوم الجملة حاصل فيما لا يتناهي وأنه ممكن ، لكن لانسلم أنه زائد على الآحاد المتعاقبة ، فلا يكون معللاً بغير علة الآحاد (٥) » فإن هذا السؤال هو

(١) أبكار : قلنا أن يترجح . (ويق أو يقا رمز لكلمة يقال)

(٢) أبكار : مجموع

(٣) عبارة « فإن كان يوجد منها » ساقطة من نسختي « أبكار الأفكار ،

(٤) يرمز ناسخ نسخة رقم ١٦٠٣ إلى كلمة محال ب : مع

(٥) سبق إيراد هذه العبارة قبل صفحات ص ٢٧٨ وفيها : .. الآحاد المتعاقبة إلى غير النهاية

وحيث فلا يلزم أن يكون معللاً بغير علة الآحاد .

نظير الأول ، بل هو هو مع تغير العبارة ، فإن من نفى وجود ما يسمّى جملة في غير المتناهي ، لم ينازع في وجود كل واحدٍ واحد من الآحاد المتعاقبة ، فإذا سلم مفهوم الجملة فيما لايتناهي وفسر ذلك بالآحاد المتعاقبة ، كان باقيا على منعه الأول ، لكن من الناس من يقول : الجملة لا تُعقل إلا في المتناهي . ومنهم من قد ينازع في الجملة : هل لها حقيقة غير كل واحد من الآحاد ؟ فهذا جعلها سؤالين .

وبكل حال ، فالسؤال إن كان متوجهاً كان ذلك أقوى في الحجة . وإن لم يكن متوجها لم يرد بحال . وذلك أنه إذا لم يكن للجملة حقيقة غير كل واحدٍ واحد ، لم يكن هنا مجموع نحتاج^(١) أن نصفه بوجوب أو إمكان غير كل واحد واحد . وتلك كلها ممكنة . فتكون الحجة على هذا التقدير أقل مقدمات ، فإنه إذا كانت الجملة غير الآحاد ، احتجج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد ، أما إذا قُدِّرَ / انتفاء ذلك ، لم يُحتجج^(٢) إلى ذلك . فلا يحتاج إلى نفي الوجوب عنها ، لا بنفسها ولا بالآحاد . ولهذا قال في الاعتراض : « إذا لم تكن الجملة غير الآحاد لم يلزم أن تكون^(٣) معللة بغير علة الآحاد^(٤) » .

وهذا مما يقوى الحجة . فإنها إذا لم تكن معللة بغير علة الآحاد - ومعلوم أنه لا بد من إثبات علة الآحاد - فذلك وحده كافٍ . بخلاف ما إذا كانت غير الآحاد . فإنه يُحتجج إلى نفي وجوبها بنفسها أو بالآحاد .

(١) ق : يحتاج

(٢) ض . ص . ط : نحتاج .

(٣) ص . ط : يكون .

(٤) سبق ورود الجملة ص ٢٧٨ . ولكنه لخص كلام الآمدى هنا .

وهذا هو السؤال الثالث وهو قوله : « ما المانع أن يكون المجموع - وهو الجملة - مترجحا بآحاده الداخلة فيه لا بواحد منها ، بل طريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه بترجح^(١) كل واحدٍ من آحاده بالآخر إلى غير نهاية^(٢) » .

وقد أجاب عن هذا بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، وهو محال^(٣) » .

وهذا السؤال هو الذى ذكره فى كتابه الآخر ، وذكر أنه لا يعرف له جواباً حيث قال : « ما المانع من ترجحها بترجح آحادها ، وترجح آحادها كل واحد بالآخر إلى غير نهاية^(٤) »

قال : « وهذا إشكال مشكل ، وربما يكون عند غيرى حله^(٥) » .
والجواب الذى ذكر عنه إنما يستقيم إذا أرادوا بالجملة كل واحدٍ واحد من ' الأجزاء ، ولم يجعلوا للاجتماع قدراً زائداً ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد ، فأما إذا أريد^(٦) بالجملة الاجتماع ، وهو الهيئة الاجتماعية وأن ترجحها بالآحاد المتعاقبة ، لم يكن الجواب صحيحاً .

(١) ص ، ض : ترجح ؛ ط : يرجع ؛ هـ ، ش : ترجح (بدون نقط) .

(٢) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٧٨ ، ولكن ابن تيمية لخصه هنا .

(٣) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٢٨٠ .

(٤) ص : النهاية

(٥) فى هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب : « تقدم الإشكال » وبعد ذلك كلمات غير

واضحة .

(٥-٥) ش : « الأجزاء المجتمعة ، وجعلوا الاجتماع جزءاً ، فإنه حينئذ يُقال : الجملة هى الآحاد

المجتمعمة ولم يجعلوا الاجتماع قدراً زائداً ، وترجح . . . »

(٦) ق : أيد . وهو تحريف .

وهذا هو الذى استشكله فى كتابه الآخر . وحينئذ يكون السؤال :
« لم لا يجوز ترجيح الاجتماع بالآحاد المجتمعة ، وترجح " كل واحد
بالآخر . وليس الجملة هو الآحاد المتعاقبة كما تقدم ، بل هو الهيئة
الاجتماعية ، ولكن يمكن تقرير هذا الجواب إذا جعلت الهيئة الاجتماعية
جزءاً من أجزاء الجملة وهذا أمر اصطلاحى ، فإن المجموع المركب من
أجزاء قد يجعل نفس الاجتماع ، ليس جزءاً من المجموع ، وقد يجعل
جزءاً من المجموع ، فإذا جعل الاجتماع جزءاً من المجموع ، كان تقرير
السؤال : أن هذا الجزء معلل بسائر الأجزاء ، وترجح ^(١) كل جزء
بالآخر ، وترجح جزء ممكن بجزء ممكن ، كترجح جزء ممكن بأجزاء
ممكنة ، وحينئذ فإجابته بقوله : « مجموع الآحاد نفس الجملة
المفروضة ، وفيه ترجح الشيء بنفسه ، ليس بجواب مطابق ^(٢) ، فإنهم
لم يدعوا / ترجح المجموع بالمجموع ، بل ترجح الاجتماع بكل واحدٍ واحد ^{٢٠٨/٣}
من الأجزاء المتعاقبة . والاجتماع وإن كان جزءاً فليس هو من الأجزاء
المتعاقبة ، لكن هذا فيه ^(٣) ترجيح بعض الأجزاء ببعض ، فهو كتعليل
بعض الممكنات ببعض ، فيعود الأمر ويُقال : فالمجموع هو واجب
بنفسه أو ممكن ، معلول لنفسه أو معلول ببعضه أو بخارج عنه ، كما تقدم
تقرير ابن سينا لحجته .

وقد تقدم أن المجموع إما أن لا يكون ^(٤) له علة ، بل هو واجب

(١) ص ، ط : ويرجح

(٢) ص : مطلق .

(٣) فيه : ساقطة من (ص) .

(٤) ض : لا تكون .

بنفسه . وهذا باطل كما تقدم . وإما أن يكون ^(١) له علة ، وهو المجموع أو بعضه أو ما هو خارج عنه ، كما يُقال نظير ذلك في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام .

فلهذا قال في القسم الثاني ^(٢) : « وأما أن يقتضى المجموع علة هي الآحاد بأسرها . فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب ^(٣) به الجملة » .

يقول : إن كان المقتضى للمجموع هي الآحاد بأسرها ، بحيث تدخل ^(٤) فيها الهيئة الاجتماعية ، لزم أن تكون الجملة الممكنة معلولة لذاتها ، فإن الجملة والكل والمجموع شيء واحد . بخلاف ما إذا أُريد بالكل كل واحدٍ واحد ، فإن الجملة لا تجب بكل واحدٍ واحد ، إنما تجب بمجموع الآحاد ، كالعشرة لا تحصل بكل فردٍ فرد من أفرادها ، وكذلك سائر المركبات ، وإنما يحصل المركب بمجموع أجزائه التي من جملتها الهيئة الاجتماعية ، إن جعلت الهيئة الاجتماعية أمراً وجودياً ، وإن لم تُجعل كذلك لم يُحتج إلى هذا ، بل يُقال : المجموع هو الآحاد بأسرها ، وليس هنا غير الآحاد .

ولعل ابن سينا أراد هذا . ولهذا أوردوا عليه تلك الأسئلة ^(٥) ،

(١) ص ، ض : وإما أن لا يكون .

(٢) أى ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٤٥٢/٤ .

(٣) ق : يجب ، ط ، ش : الكلمة غير منقوطة . (٤) ق . ط : يدخل .

(٥) في اللسان مادة «سول» : «سولت أسال سؤالا لغة في سألت ، حكاهما سيوية . وقال

ثعلب : سؤالا وسؤالا كسؤار وسؤار . وحكى أبو زيد : هما يتساولان ، فهذا يدل على أنها واو في الأصل على هذه اللغة وليس على بدل همز . ورجل سؤلة على هذه اللغة سؤول . وحكى ابن جنى : سؤال وأسؤلة »

وهو أن المجموع مغاير للآحاد ، وأنه يجوز أن يجب المجموع بالآحاد المتعاقبة ، ونحو ذلك مما تقدم .

وأما القسم الثالث وهو : أن يكون للمجموع ^(١) علة هي بعضه ، فهذا قد أبطله بقوله ^(٢) : « ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إن كان كل واحدٍ منها معلولاً ، ولأن علته أولى بذلك » .

وهذان وجهان في تقرير ذلك : أحدهما : أن كل جزء من الأجزاء إذا كان ممكناً - ومن ذلك الهيئة الاجتماعية - فليس وجوب المجموع بهذا الجزء بأولى من هذا ، لأنه متوقف على كل جزء جزء منها ^(٣) .

والثاني : أن كل واحدٍ من تلك الأجزاء معلول لغيره ، فعلته أولى أن تكون هي الموجبة للجميع منه ، سواء قيل : إن / علة المجموع واحد معين ، أو واحد منها غير معين . وأما إذا قيل : كل واحدٍ واحد ، فذلك أبعد لأنه يقتضى ^(٤) اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء .

فإن قيل : إذا كان المجموع هو الأجزاء ونفس الاجتماع ، فهذا لا يفتقر إلى شيء منفصل .

قيل : هذا هو القول بوجوب ذلك بنفسه ، وقد تقدم إبطاله ، فإنه يكون كل جزء ممكناً ^(٥) بنفسه ، والاجتماع ممكن بنفسه ، ولم يكن هنا

(١) ض : المجموع .

(٢) أى ابن سينا في نفس الموضوع السابق .

(٣) ض : بكل جزء منها . (٤) ط : لا يقتضى .

(٥) ص ، ض ، ط ، ش : ممكن ، وهو خطأ .

ما يغير ذلك حتى يُقال : هو واجب بنفسه فلا يمكن أن يكون هنا ما هو واجب بنفسه .

وقد أبطل غيره هذا القسم بوجهين : أحدهما ذكره الرازي والآمدى : أن ما كان سبب المجموع كان سبب كل واحد من أجزاء ذلك المجموع ، فلو قُدِّر جزء من أجزاء المجموع سبباً ، لزم كون ذلك الجزء سبباً لنفسه ، فيلزم كون الممكن علة معلولا . وأيضاً فذلك الجزء معلول ، فإذا كان هو مرجحاً للمجموع ، كان مرجحاً لعلته ، فيكون علة لعلته .

« فصل »

ولم يذكر ابن سينا ولا غيره في إثبات واجب الوجود قطع الدَّور ، كما لم يذكر الجمهور قطع التسلسل لظهور فسادهِ . وقد ذكرنا غير مرة أن المقدمة إذا كانت معلومة ، مثل علمنا بأن المحدث لا بد له من محدث ، بل مثل علمنا أن هذا المحدث له محدث ، كان العلم بها كافياً في المطلوب ، وأن ما يرد على الأمور المعلومة هو من جنس شبه السوفسطائية التي لا نهاية لها ، فيجب الفرق بين ما يكون من المقدمات خفياً على أكثر الناس يحتاج إلى بيان ، وما يكون معلوماً لأكثر الناس ، والشبه الواردة عليه من جنس شبه السوفسطائية .

ولما كان أهل الكلام كثيراً ما يوردون ويورد عليهم ما هو من جنس شبه السوفسطائية ، كما يورده الكفار الذين يجادلون بالباطل ليدحضوا به

الحق ، لم يكن لهذا حد محدود ولا عد^(١) معدود ، بل هو بحسب ما يخطر للقلوب ، فلهذا صار كلما طال الزمان أورد المتأخرون أسولة سوفسطائية لم يذكرها المتقدمون .

وزاد المتأخرون مقدمة في الدليل لدفع ذلك السؤال ، فزادوا أولاً : أن المحدث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، والأوقات متماثلة ، والأمور المتماثلة يمتنع اختصاص بعضها دون بعض إلا بمخصص منفصل .

ثم زادوا بعد هذا : أن التخصيص ممكن ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه ، إذ لا يترجح أحد طرفيه / على الآخر إلا بمرجح . ٢١٠/٣
وزادوا أن المرجحات يمتنع تسلسلها كما تقدم ، ثم زادوا بعد هذا قطع الدّور .

وكذلك (٢) ابن سينا لم يذكر في برهانه أن الممكن لا يوجد من نفسه ، فلا بد أن يوجد بغيره ، فقال الرازي « لا يلزم من صحة قولنا : ليس الممكن موجوداً من ذاته صحة قولنا : إنه موجود بغيره^(٣) . لأن بين القسمين واسطة ، وهي أن لا يكون وجوده من شيء أصلاً ، لا من ذاته ولا من غيره ، وإذا كان كذلك لم يتم البرهان إلا بذكر هذا القسم وإبطاله : إما بادعاء الضرورة في فساده أو بذكر البرهان على فساده . »

قال : « وهو لم يفعل شيئاً من ذلك » .

(١) ص ، ط : ولا عدد .

(٢) ق : ولذلك .

(٣) ص ، هـ ، ش : من غيره .

فيقال له : كون وجود الشيء لا من نفسه ولا من غيره ، هو مما يُعلم فسادَه بالضرورة ، والأمور المعلومَة الفساد بالضرورة لا يجب على كل مستدلٍ تقديرها ونفيها ، فإن هذا لا غاية له ، وإنما يذكر الإنسان من ذلك ما قد قيل أو خطر بالبال ، فأما الذهن الصحيح الذي يعلم بالضرورة فساد^(١) مثل هذا التقدير ، فهو لا يورده على نفسه ولا يورده عليه غيره ، وإنما يقع الإيراد عند الشك والاشتباه ، فإن قُدِّر من الناس من يشك في هذا احتاج مثل هذا إلى البيان ، وقد قلنا إن الأسئلة السوفسطائية ليس لها حد محدود ولا عد^(٢) معدود .

وهذا نظير قول القائل : إن المحدث الذي كان بعد أن لم يكن لم يحدث نفسه ، وهذا كله من العلوم البديهية الضرورية الفطرية التي هي من أبين الأمور عند العقلاء .

ولو احتاج المستدل أن يذكر من الأقسام ما يخطر ببال كل أحد ، وإن كان فسادَه معلوماً بالضرورة ، لقال : الممكن إذا لم يوجد بنفسه فإما أن يوجد بموجدٍ أو بغير موجد ، وإذا وُجد بموجد ، فذلك الموجد إما أن يوجد وهو معدوم ، أو يوجد وهو موجود .

ثم يريد أن يبطل الثاني بأن الموجد لا يوجد وهو معدوم ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام ، وإذا أراد أن يبطل ذلك قال : والمعدوم لا يكون موجدًا^(٣) لأن العدم لا يتميز فيه شيء عن شيء ، والموجد^(٤)

(١) ط : فسادَه .

(٢) ص : ط : ولا عدد .

(٣) ص : ط : موجوداً .

(٤) ص : والموجود .

لابد أن يتميز عن غيره . وإذا قيل : المعدوم يتميز فيه شيء عن شيء ، على قول من يقول : المعدوم شيء ، تبين أن المعدوم ليس بشيء ، فيكون إثبات وجود الصانع موقوفاً على إبطال قول هؤلاء ، كما فعل ذلك طائفة من أهل الكلام .

ومن المعلوم أن إبطال هذا أدق من إبطال كون الشيء الذي لا يكون وجوده من نفسه يكون موجوداً لا بنفسه ولا بغيره ،^(١) إذ كان من المعلوم البين لكل أحد أن ما لم يوجد بنفسه ، فلا بد أن يكون وجوده/ بغيره . واما تقدير موجود لم يوجد بنفسه ولا بغيره فهو ممتنع ، فإنه لا يعنى بكونه موجوداً بنفسه أن نفسه أوجدته ، إذ كان هذا معلوم الامتناع ، بل يعنى أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره ، بل وجوده واجب بنفسه ، فهو موجود أزلاً وأبداً ، فظهور صحة^(٢) هذا الكلام وبطلان نقيضه أبين مما يُستدل به عليه ، بل يمكن هنا إيراد أسئلة أخرى يطول بها الكلام .

وقال الرازي أيضا : « قد كان الواجب على ابن سينا أن يتكلم قبل هذا الفصل في بيان أن سبب الممكن لا يكون مقدماً عليه تقدماً زمانياً ، فإنه لو جاز ذلك لما امتنع إسناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول ، وذلك عنده غير ممتنع ، فكيف يمكن إبطاله لإثبات واجب الوجود . وأما إذا قامت الدلالة على أن السبب لابد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت تلك الأسباب والمسببات بأسرها حاضرة معا ، وذلك عنده محال .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ط : فظهر أن صحة .

والبرهان الذى ذكره فى إبطال التسلسل أيضا مختص بهذه الصورة ، فكان الأولى تقديم الكلام فى هذه المسألة ، لكن لما كان فى عزمه أن يذكره فى موضع آخر ، وهو النمط الخامس من هذا الكتاب ، لا جرم تساهل فيه ههنا .

قلت : مثل هذا الكلام هو الذى أوجب أن يُدخل هذا القسم من أدخله فى هذا الدليل ، كالأمدى وغيره ، ولا حاجة إليه ، بل ما ذكره ابن سينا كافٍ .

والدليل الذى ذكره على إبطال التسلسل فى العلل يوجب إبطال علل متسلسلة ، سواء قُدِّرت مجتمعة أو لا ، كما قد تبين من كلامه ، وهو لا يُجوزُ عللاً متسلسلة : لا متعاقبة ولا غير متعاقبة ، وإنما يُجوزُ حوادث متسلسلة ، وتلك عنده شروط لحدوث الحوادث ، لا علل ولا أسباب بمعنى العلل ، ولا يجوز عنده إسناد كلِّ ممكن إلى ممكن قبله أصلاً ، ولكن يجوز أن يكون وجوده مشروطاً بوجود ممكن قبله ، وبين العلة والشرط فرق معروف .

ومن هنا دخل الغلط على الرازى فى هذا الاعتراض ، ولهذا كان سائر من تكلم فى إبطال العلل المتسلسلة ، لم يحتج إلى ذكر هذا القسم أصلاً ، ولا يقولون : إن الممكن أو الحادث ^(١) الذى يوجد قبل الممكن أو الحادث هو علة أيضا ، ولا هو مستند وجوده ، وإنما يقولون : هو شرط فيه .

(١) ط : إن الممكن الحادث .

وأيضاً فإسناد كل ممكن إلى آخر قبله إما أن يُراد به أنه يستند^(١) إلى آخر موجود قبله ، فيستمر الوجود إلى حين وجود الممكن المفعول ، وإما أن يُراد به إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم قبله .

فإن أريد/الأول فمعلوم أنه إذا بطل إسناده إلى ممكن موجود مع ٢١٢/٣ وجوده ، كان هذا متناولاً لما يوجد مع ذلك قبل وجوده ولما لم يوجد إلا عند وجوده ، فلا حاجة إلى تخصيص ما وجد قبل وجوده بالذكر ، كما لا يحتاج إلى تخصيص ما يبقى بعد وجوده بالذكر ، إذ الدليل يتناول كل ما كان موجوداً عند وجوده ، سواء وُجد قبل ذلك أيضاً ، أو بعد ذلك أيضاً ، أو لم يكن موجوداً إلا حين وجوده .

وأما أن أريد استناده^(٢) إلى آخر يكون موجوداً قبله ويعدم أيضاً قبله ، وهذا هو الذي أراده الرازي ، لم يحتاج أيضاً إلى هذا لوجوه : أحدها : أنه إذا بطل إسناده^(٣) إلى ممكن موجود حال وجوده ، فبطلان إسناده^(٤) إلى ممكن يعدم حين وجوده أولى وأحرى ، فإذا قام الدليل على بطلان تسلسل العلل الممكنة ، مع كونها معاً في الوجود ، فبطلان التسلسل مع تعاقبها أظهر وأجلى .

الثاني : أن الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام ، سواء قُدِّرت مقارنة أو متعاقبة ، فإن جميع ما ذكر^(٥) من

(١) ض ، ط ، هـ : أنه يسند .

(٢) ص ، ش ، هـ : إسناده .

(٣) ق : استناده .

(٤) ق ، ص ، ط : استناده .

(٥) ص : ما ذكره .

الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها ، سواء قُدِّرَ أنها متسلسلة على سبيل الاقتران أو على سبيل التعاقب ، وسواء قُدِّرَت مع التعاقب بعدم الأول عند وجود الثاني ، أو يبقى بعد وجوده ، أو لا يكون وجوده إلا مع وجوده لا سابقا ولا لاحقا . وكذلك إذا قُدِّرَت مع الاقتران لا يكون بعضها قبل بعض ولا بعده ^(١) ، [أو يوجد بعضها قبل بعض أو بعده] ^(٢) ، فهما قُدِّرَ من التقديرات التي تخطر بالبال في تسلسل المؤثرات ، فما ذُكِرَ من الأدلة يبطل ذلك كله ويبين امتناعه ، فتبين أن ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الرازي والآمدي .

الثالث : أنه إذا كانت الممكنات محتاجة إلى خارج عنها ليس بممكن ، بل هو واجب الوجود بنفسه ، فذلك يمتنع عدمه ويجب وجوده ، فكان نفس إثبات واجب الوجود كافيًا في أنه يستمر الوجود حال وجود الممكن ، لا يحتاج إلى ذلك ^(٣) الواجب .

الرابع : أن ما ذكره من الممكن يفتقر إلى الواجب ، وإنما لا يكون افتقاره إليه محتصًا ببعض الأزمنة أن الواجب ^(٤) .

وقال الرازي أيضا لما شرح طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود

(١) ق ، ص ، ط : أو بعده .

(٢) ما بين المعقوفين في (ش) ، (ض) ، (هـ) ، وسقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ض) ، (ش) ومكانه بياض في (ض) .

(٣) ذلك : ساقطة من (ط) .

(٤) في النسخ الثلاث (ق) ، (ص) ، (ط) : « ببعض الأزمنة أن الواجب » بوجود

بياض بعد « أن » بمقدار كلمتين .

وأبطل التسلسل : « قد بقي هنا كلام آخر ، وهو إبطال الدّور وهو أن يكون هذا يترجح بذاك ، وذاك يترجح بهذا » .

/قال : « واعلم أن الدّور باطل ، والمعتمد في إبطاله أن يُقال : العلة ٢١٣/٣ متقدمة على المعلول ، ولو كان كل منهما علةً للآخر ، لكان كل منهما متقدماً على الآخر ، فيكون كل منهما متقدماً على المتقدم على نفسه ، فيلزم تقدم كل منهما على نفسه ، وهو محال » .

وأورد على هذا ما مضمونه : أن التقدم إن كان غير كون أحدهما علة للآخر فلا نسلم الأولى ، وإن كان هو كون أحدهما علة للآخر ، كان اللازم هو الملزوم . فيكون المعنى : لو كان أحدهما علة للآخر لكان علة للآخر .

ثم قال : « والإينصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة ، ولعل الشيخ إنما تركه لذلك » .

قلت : هذا هو الصواب ، فإن بطلان الدّور معلوم بالضرورة ، ولأجل هذا لا يخطر لأكثر العقلاء حتى يحتاجوا إلى نفيه عن قلوبهم ، كما لا يخطر لهم أن الفاعل للموجودات يكون معدوماً ، ولا يخطر لهم أن الشيء يحدث أو يكون لا بنفسه ولا بغيره ، بل ولا يخطر لهم [(١) أنه يمكن أن تكون (٢) مفعولات متعاقبة لا فاعل لها ، وهو تسلسل العلل فيكون معلولٌ مفعولٌ لمعلولٍ مفعول ، والمعلول المفعول معلولٌ لمفعولٍ آخر (٣) لا إلى نهاية ، فأكثر الأذهان الصحيحة لا يخطر لها إمكان هذا

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ص ، ط : يكون .

(٣) ص ، ض ، ط : والمعلول المفعول لمعلول المفعول آخر ، ش : والمعلول لمعلول آخر .

حتى تحتاج (١) إلى نفيه ، وكذلك لا يخطر لها أنه يمكن وجود شيئين كل منهما فعل الآخر ، بل هم يعلمون أن الشيء لا يفعل نفسه ، فكيف يفعل فاعل نفسه ؟

وقول القائل : إنه (٢) لو كان كل منهما فاعلاً للآخر ، أو مؤثراً في الآخر ، أو علة في الآخر - لكان كل منهما قبل الآخر ، كلام صحيح .
وأما قول المعترض : إن أريد بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، فاللازم هو الملزوم ، وإن أريد غيره فإنه ممنوع .

فهذا عنه جوابان : أحدهما : أن يُراد به التقدم المعقول في فطر الناس ، من تقدم الفاعل على المفعول ، وهو كونه قبله بالزمان ، أو تقدير الزمان . وعلى هذا جمهور العقلاء .

بل قد يقولون : إن هذا معلوم بالضرورة ، وهو كون الفاعل سابقاً متقدماً على مفعوله ، وإنه يمتنع أن يكونا متساويين في زمان الوجود . وهذا مما يُستدل به على أن كل ماسوى الله حادث ، ليس في الموجودات ما يقارن الخالق ويكون معه بالزمان ، ولا يُعرف في الوجود مفعول معين قارن فاعله في زمانه أصلاً ، وإنما يُعرف هذا في الشرط والمشروط ، فإن الشرط قد يقارن المشروط فلا يوجد قبله ، وقد يوجد قبله ، لكن لا بد من وجوده معه ، كما أن الحياة إذا كانت شرطاً في العلم والإرادة ، أمكن أن تكون (٣) متقارنة في صفات الله تعالى ، فإن حياته

(١) ض ، ط : يحتاج .

(٢) إنه : زيادة في (ق) .

(٣) ص ، ط : يكون . وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وعلمه معاً لم يسبق أحدهما الآخر ، والعلم مشروط/بالحياة ، وكذلك ١٤/٣
الذات مع الصفات اللازمة : لا يوجد أحدهما قبل الآخر ، بل هما
متلازمان ، ولا يوجد أحدهما إلا مع الآخر .

وقد يكون الشرط سابقاً للمشروط كالأعراض التي لا توجد إلا
بمحل ، وقد يكون المحل موجوداً قبل وجود الأعراض ، وكما في أفعال
الله الحادثة فإنها مشروطة بوجود ذاته ، وذاته متقدمة عليها .

وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث
العالم وغيرها من أن التقدم ينقسم إلى تقدم بالذات (١) والعلية ، وقد
يسمى الأول تقدماً (٢) بالعلية والثاني تقدماً (٢) بالذات ؛ كتقدم العلة
على المعلول ، وتقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين .

وفرقوا بينهما بأنه في الأول يكون المتقدم فاعلاً للمتأخر ، وفي الثاني
يكون شرطاً فيه ، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم
والكف ، فإنك تقول : تحركت يدي فتحرك الخاتم فيها ، فزمانها واحد
مع العلم بأن الأول متقدم على الثاني ، وينقسم إلى التقدم بالزمان
وبالرتبة الحسية أو العقلية .

وزاد طائفة - منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعها تقدماً آخر
بمطلق (٣) الوجود ، وجعلوا التقدم (٤) بعض أجزاء الزمان على بعض

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : تقدم .

(٣) ش : مطلق .

(٤) ق : تقدم .

منه ، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان ، أو تقدير^(١) الزمان ، على النزاع المعروف في هذا الموضوع .

وأما التقدم بالمكان والمرتبة^(٢) فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر ، كتتحرك الإمام قبل المأموم ، والأمير قبل المأمور .

وأما التقدم بالعلية فإن غنى به هذا ، وإلا فلا حقيقة له ، فلا يُعقل^(٣) علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة^(٤) لمعلولها أصلا .

وقول القائل : تحركت يدي فتحرك^(٥) الخاتم ، ليس هو من تقدم الفاعل على المفعول ، فإن حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم ، لكن هي شرط فيها ، فلا توجد حركة الخاتم التابعة^(٦) لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة ، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف .

فإن قيل : الحركتان معا في الزمان ، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرى ، وهو متقدم عليها جميعا .

(١) ض : أو تقدم ؛ ط : أو بتقدير ؛ ش : أو تقديم .

(٢) ق ، والرتبة .

(٣) ق : فلا يعقل ؛ هـ : كلمة « يعقل » غير منقوطة .

(٤) ض : متقارنة .

(٥) ض : يتحرك .

(٦) فلا توجد حركة الخاتم التابعة : كذا في (ص) . وفي سائر النسخ : فلا توجد حركة الخاتم

الحركة التابعة .

وإن قيل : بل إحداهما عقب الأخرى في الزمان ، كأجزاء الزمان المتلاحقة ، بطل قول القائل : إنها معا في الزمان .

وكثيرا ما يشبهه على الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه ، بل يطلقون لفظ « المع » على المعاقب له ، ويقولون : جاء معا ، وإن كان / ٢١٥/٣ مجيء أحدهما معاقبا للآخر إذا لم يكن بينهما فصل ، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر ، فالحادثان إذا كان زمانها واحداً ، أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل ، كأجزاء الحركة والزمان ، لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس .

وحينئذ فقول القائل : تحركت يدي فتحرك كمي .

يقال له : لم لا يجوز أن يكون هذا مع هذا ، كأجزاء الحركة والزمان بعضها مع بعض . والحركة تحدث شيئا فشيئا من الفاعل والقابل ، فن حرك سلسلة أو حبلاً معلق الطرفين ، فإنه إذا حرك أحد الطرفين تحرك شيئا فشيئا ، حتى تنتهي الحركة إلى الطرف الآخر ، وهي متعاقبة كتعاقب زمان تلك الحركة ، وليست أجزاء الحركة وزمانها ^(١) متقارنة ^(٢) في الزمان ، وإنما يتحرك معا في الزمان ما لا تكون ^(٣) الحركة في أحدهما أسبق من الآخر ، مثل البدن إذا تحرك منتقلا ، فإن أجزاء البدن تتحرك في آن واحد ، لا يسبق بعضها بعضا إلا ما تقدم من الحركة ، كما تقدم ^(٤) إحدى الرجلين على الأخرى ، بخلاف خرزات الظهر المتصلة تتصل

(١) ص ، ض : وزمانها .

(٢) ش : متقاربة .

(٣) ص . ق : مالا يكون ، هـ ، ش : « يكون » غير منقوطة .

(٤) ط : كما يتقدم ، وهو خطأ ، ش : كما تقدم .

حركتها ، فإذا حركت يده تحركت (١) جميع أجزائها وما فيها كالحفاتم ، وما يتصل بها كالكفم ، فيكون حكمها حكم الجسم المتصل إذا تحرك ، والحركة المنفصلة عن أخرى ، كحركة الرجل قبل الرجل ، يشهد فيها التقدم بالزمان لوجود المنفصل ، وأما مع الاتصال فقد يشبه المتصل بالمقارن ، وحينئذ فأى حركة كانت من قبل المتصل فهي متصلة بما قبلها ، كاتصال أجزاء زمان الحركة ، فليس هناك اقتران في الزمان .

وإذا قيل في حركة الكفم : إن زمانها زمان حركة اليد ، كما يقال مثل ذلك في سائر المتحركات معا بالزمان ، فهنا لا نسلم أن إحدى الحركتين فاعلة للأخرى ، بل غايتها أن تكون (٢) شرطاً فيها ، والشرط يجوز أن يقارن المشروط ، بخلاف الفاعل فإنه لا بد أن يتقدم على الفعل المعين والمفعول المعين ، وإن قُدِّرَ أن نوع الفعل لازم له ، كما إذا قُدِّرَ قديم أزل متحرك لم يزل متحركاً ، فإنه سيتقدم على كل جزء من أجزاء الحركة ، لم يقارن وجود ذاته شيئاً من أجزاء الحركة ، وإن كان نوع الحركة لازماً له ، فمن جَوَّز وجود جسم قديم لم يزل متحركاً ، لا يقول : إن شيئاً معيناً من الحركة قديم أزل ، بل يقول : نوع الحركة أزل وإن كان كل منها حادثاً كائناً بعد أن لم يكن مسبقاً بالعدم .

والمفلسفة القائلون بقدم شيء من العالم لا دليل لهم على ذلك أصلاً ، بل غاية ما عندهم/ إثبات قدم نوع الفعل ، وقدم نوع الفعل لا يستلزم قدم فعل معين ولا مفعول معين ، بل ذلك ممتنع . ٢١٦/٣

(١) ق : تحرك .

(٢) ص ، ط : أن يكون .

الرد على قولهم : العلة
مقدمة على المعلول وإن
قارنته في الزمان .

وقول القائل : العلة متقدمة على المعلول وإن قارنته بالزمان ، وجعله
البارى مع العالم ^(١) بهذه المتزلة .

يُقال له : إن أردت بالعلة ما هو شرط في وجود المعلول لا مبدعاً
له ، كان حقيقة قولك : إن واجب الوجود ليس هو مبدعاً للممكنات
ولا رباً لها ، بل وجوده شرط في وجودها . وهذا حقيقة قول هؤلاء ،
فالرب على أصلهم والعالم متلازمان كل منهما شرط في الآخر ، والرب
محتاج إلى العالم ، كما أن العالم محتاج إلى الرب وهم يبالغون في إثبات
غناه عن غيره ، وعلى أصلهم فقره إلى غيره ككفر بعض ^(٢) المخلوقات .
^(*) وغاية المتحذلق منهم - كأرسطو - أن يجعل الفلك واجب
الوجود لا يقبل العدم ، مع كونه مفتقراً إلى المبدأ الأول لأجل التشبه
به ، ويجعل المبدأ الأول غنياً عما سواه ^(٣) ، لكن [من التناقص أن
يقول :] ^(٤) إن واجب الوجود مفتقر إلى غيره ، وأيضاً فالأزلى الذى
يثبته لا حقيقة له * ، كما قد بُسط في موضع آخر ^(٥) .

وإن أراد بالعلة ما هو مبدع للمعلول له ، فهذا لا يُعقل مع كون
زمانه زمان ^(٦) المعلول ، لم يتقدم على المعلول تقدماً حقيقياً ، وهو
التقدم المعقول .

(١) عبارة « مع العالم » : ساقطة من (ض) .

(٢) بمض : ساقطة من (ض) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط في (ض) ، (ش) ومكانه بياض في (ض) .

(٣) في هامش (ط) أمام هذا الموضع : « كما هو قول المتفلسفة كابن سينا وأتباعه » .

(٤) ص . ط : فاء المره للنفي ؛ ق : فاء المره للس (بدون نقط) ، وهذه العبارة وعبارات

أخرى (موافقة لنسخة ض) غير موجودة في « هـ » ، ولعل ما أثبتته بين المعقوفتين ينفي بالمقصود .

(٥) ش : كما قد بسط هذا كله في غير هذا الموضع .

(٦) ص : مع كونه زمان ...

وإذا شَبَّهوا وجود الفلك مع الرب بالصوت مع الحركة والضوء مع الشمس ، كان هذا ونحوه تشبيهاً باطلاً لا يفيد إمكان صحة قولهم ، فضلاً عن إثبات صحته . فإن هذه الأمور وأمثالها إما أن يُقال فيها : إن الثاني موجود متصل بالأول ، كأجزاء الزمان والحركة ، لا أنه معه في الزمان ، وإما أن يُقال : الثاني مشروط بالأول ، لا أن^(١) الأول مبدع للثاني فاعل له ، فلا يمكنهم أن يذكروا وجود فاعل لغيره مع أن زمانها معاً أصلاً .

ونحن ذكرنا هذا التقسيم لثلاثيكون الجواب مبنياً على أمور دقيقة يختص بفهمها بعض الناس ، فإن الجواب كلما كان أظهر ، واتفاق العقلاء عليه أكثر ، كان أولى بالذكر من غيره ، إذ المقصود^(٢) بيان الحق وإبطال الباطل ، وإلا فيمكن بسط الكلام في هذا ، وأن يُقال^(٣) : السبب لا بد أن يتقدم^(٤) على مسببه بالزمان ، وأن الفاء المستعملة في هذا هي فاء التعقيب^(٥) .

فقول القائل : تحركت يدي فتحرك كمي ، يدل على أن الثاني عقب الأول ، ويقال إن فاء التسبب^(٦) تتضمن التعقيب من غير عكس ، فكل مسبب فإنه يكون بعد سببه ، فليس كل ما كان/عقب ٢١٧/٣

(١) ص . ط : لأن . وهو خطأ .

(٢) ض : إذ المقصود هنا .

(٣) ض : أن يقال بها .

(٤) ط : السبب لا يتقدم .

(٥) وهي «الفاء» في قوله «فتحرك» وسترده في العبارة التالية .

(٦) ض ، ش . هـ : التسبيب .

غيره يكون مسبباً عنه ، بل قد يكونان مسببين لسبب آخر ، وإن كان شرطاً فيه^(١).

ثم الكلام في هذا ينجرّ إلى الفرق بين السبب وجزئه والشرط ، وليس هذا موضع استقصائه ، فإن المقصود حاصل بدون ذلك ، وإنما المقصود هنا أن تقدم العلة الفاعلة على المعلول المفعول أمر معقول عند جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ، وإنما يجوز كون المفعول المعلول مقارناً لفاعله طائفة قليلة من الناس ، كابن سينا والرازي ونحوهما . وقد زعم الرازي في « محصّله » وغيره أن المتكلمين والفلاسفة يجوزون وجود الممكن القديم عن موجب بالذات ، وهى العلة القديمة . لكن المتكلمون يقولون : إنه فاعل بالاختيار ، فلهذا يمنعون قدم شئ من الممكنات ، والمتفلسفة يقولون : إنه غير فاعل بالاختيار ، فلهذا قالوا بقدم معلوله ، وهذا الذى قاله غلط على الطائفتين جميعاً ، كما قد بسطناه في موضع آخر .

فالمتكلمون^(٢) الذين يقولون بامتناع مفعول قديم ، يقولون إن ذلك ممتنع على أى وجه قُدّر فاعله ، ويقولون : كون الرب فاعلاً بغير الاختيار ممتنع أيضاً ، وليس امتناع أحدهما مشروطاً بالعلم بامتناع الآخر .

والفلاسفة القائلون بقدم الأفلاك لهم قولان في العلة الأولى : هل

هى فاعلة بالاختيار ، أو موجبة بلا اختيار؟

(١) وإن كان شرطاً فيه : كذا بالأصول ، ولعل الصواب : وإن كانا شرطاً فيه .

(٢) ص : والمتكلمون .

وقد ذكر القولين عنهم أبو البركات صاحب «المعتبر» وغيره ، وهو يختار أنه فاعل بالاختيار ، مع قوله بقديم الفعل ، وليست ^(١) مسألة القدم ملازمة لمسألة الفاعل بالاختيار ، لا عند هؤلاء ولا عند هؤلاء ، كما ادّعاها الرازي على الطائفتين ، وكذلك القول بإمكان معلول مفعول مقارن لفاعله هو قول بعض القائلين بقديم العالم ، لا قولهم كلهم ، ولا قول واحد من أتباع الرسل ، ولا ممن يقول بأن الله خالق لما برأه محدث له . وحيثذ فالقول بتقدم الفاعل على مفعوله تقدماً معقولاً زمانياً - وإما مقدراً تقدير الزمان - قول جمهور العقلاء ، فهذا أحد الجوابين .

الوجه الثاني .

الوجه الثاني : أن يُقال : هب أنهم أرادوا بالتقدم تقدم العلة على المعلول ، من غير تقدم بالزمان ولا تقدير الزمان ، وكان اللازم هو الملزوم ، لكن الشيء الواحد إذا عبّر عنه بعبارتين تدل كل منهما على وصف غير الوصف الآخر ، كان تعدد المعاني نافعاً ، وإن كانت الذات واحدة ، ولهذا قد تُعلم الذات بوصف ولا تعلم بوصف آخر ، فإذا كان ذات التقدم ذات العلة ، فليس المفهوم من نفس العلة هو المفهوم من نفس التقدم ، وإن كانا متلازمين ، بل معنى العلة أنه اقتضاه وأوجبه ، ومعنى التقدم أنه قبله .

وقد يفهم السبق والقبليّة من لا يعلم أنه علة بعد . فإذا قيل : لو كان علة لكان قبله ، كان هذا صحيحاً . ثم العقل يجزم بأن الشيء لا يكون قبل نفسه ، فضلاً عن أن يكون قبل ما هو قبل نفسه ، بأى وجه فسّر معنى السبق والقبليّة .

(١) ش . ص . ض . ط . هـ : وليس .

وحينئذ فيستدل بهذا على ذلك من لم يفهم الامتناع من لفظ العلة .
وأما من فهم الامتناع من لفظ العلة ، كما عليه جمهور الفطر السليمة :
فلا يحتاج إلى هذا .

ولكن كون الشيء دليلاً على الشيء معناه أنه يلزم من ثبوته ثبوته .
والشيئان المتلازمان كل منهما يصلح أن يكون دليلاً على الآخر ، ثم من
شأن الإنسان أن يستدل بالظاهر على الخفي ^(١) ، لكن الظهور والخفاء
من الأمور النسبية ، فقد يظهر لهذا مالا يظهر لهذا ، وقد يظهر للإنسان
في وقتٍ ما يخفى عليه في وقتٍ آخر . فلهذا أمكن أن يستدل بهذا على
ذاك ، وبذاك على هذا ، إذا قُدِّرَ إن هذا أظهر من ذلك تارة ، وذاك
أظهر من هذا أخرى ، وإما بحسب شخصين ، وإما بحسب حالين .
وهذه المعاني من تفتن لها انجلت عنه شبه كثيرة فيما يورده الناس على
الحدود والأدلة التي قد يُقال إنه لا فائدة فيها ولا حاجة إليها ، وذاك
صحيح . وقد يقال : بل ينتفع بها ، وهذا أيضاً صحيح .

لكن من حصر العلم بطريق عينه ، هو مثل حدٍ معين ودليل معين ،
أخطأ كثيراً ، كما أن من قال : إن حد غيره ودليله لا يفيد بحالٍ أخطأ
كثيراً ، وهذا كما أن الذين أوجبوا النظر ، وقالوا : لا يحصل العلم إلا به ^(٢)
مطلقاً ، أخطأوا ، والذين قالوا : لا حاجة إليه بحال ، بل /
المعرفة دائماً ضرورية لكل أحد في كل حال - أخطأوا ، ^(٣) بل المعرفة ٢١٨/٣

(١) ص : على الأختى .

(٢) ص ، ض : لا يحصل العلم به ؛ ط : لا يحصل العلم به . وفي الهامش صححها الناسخ

بقوله : « لعله إلا به » ؛ هـ : لا يحصل العلم منه .

(٣-٣) ساقط من (ش) .

وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطر السليمة ، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر ، والإنسان قد يستغنى عنه في حال ، ويحتاج إليه في حال ، وكذلك الحدود قد يُحتاج إليها تارة ويُستغنى عنها أخرى ، كالحدود اللفظية . والترجمة قد يُحتاج إليها تارة وقد يُستغنى عنها أخرى ، وهذا له نظائر .

وكذلك كون العلم ضرورياً ونظرياً ، والاعتقاد قطعياً وظنياً ، أمور نسبية ، فقد يكون الشيء قطعياً عند شخص وفي حال ، وهو عند آخر وفي حال أخرى مجهول ، فضلاً عن أن يكون مظنوناً ، وقد يكون الشيء ضرورياً لشخص وفي حال ، ونظرياً لشخص آخر وفي حال أخرى . وأما ما أخبر به الرسول ، فإنه حق في نفسه ، لا يختلف باختلاف عقائد الناس وأحوالهم ، فهو الحق الذي لا يقبل النقيض ، ولهذا كل ما عارضه فهو باطل مطلقاً .

ومن هنا يتبين لك أن الذين بَنَوْا أمورهم على مقدمات - إما ضرورية أو نظرية أو قطعية أو ظنية - بنوها على أمور تقبل التغير والاستحالة ، فإن القلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء . وأما ما جاء به الرسول فهو حق لا يقبل النقيض بحال ، فهو صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، كما قال أهل الجنة لما دخلوها : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأعراف : ٤٣] وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ ، [سورة البقرة : ١١٩] ﴿ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ *

أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ * وَلَوْ اتَّبَعَ
الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ
بذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿ [سورة المؤمنون : ٦٩ - ٧١]

وقال تعالى : ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ *
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ
مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا
الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ
أَمْثَالَهُمْ ﴿ [سورة محمد : ١ - ٣] ومثل هذا كثير .

فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبر بالحق ، ويقم عليه الأدلة العقلية
البرهانية الموصلة إلى معرفته ، كالأقيسة العقلية ، وهي الأمثال المضروبة .

قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى
أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿ [سورة الإسراء : ٨٩] ^(١) وقال تعالى : ﴿وَلَقَدْ
صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ
جَدَلًا ﴿ [سورة الكهف : ٥٤] ^(٢) إلى قوله تعالى : ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ
كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا * وَمَنْ
أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا
عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى
فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿ [سورة الكهف : ٥٦ ، ٥٧]

(١) في جميع النسخ : (ولقد ضربنا للناس ...)

(٢) في جميع النسخ : (ولقد ضربنا في هذا القرآن ... ما عدا (ش) .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٢٧]

وهو سبحانه يجيب عن المعارضات كما قال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٣] وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الطريقة الشرعية تتضمن الخبر بالحق والتعريف بالطرق الموصلة إليه النافعة للخلق . وأما الكلام على كل ما يخطر ببال كل أحد من الناس من الشبهات السوفسطائية فهذا لا يمكن أن يبيّنه خطاب على وجه التفصيل .

والعلوم الفطرية الضرورية حاصلة مع صحة الفطرة وسلامتها ، وقد يعرض للفطرة ما يفسدها ويمرضها فترى الحق باطلا ، كما في البدن إذا فسَدَ أو مرض / فإنه يجد الحلومراً ، ويرى الواحد اثنين ، فهذا يعالج بما يزيل مرضه . ٢١٩/٣

والقرآن فيه شفاء لما في الصدور من الأمراض . والنبى صلى الله عليه وسلم علّم أن وسواس التسلسل في الفاعل يقع في النفوس ، وأنه معلوم الفساد بالضرورة ، فأمر عند وروده بالاستعاذة بالله منه ، والانتباه عنه ، كما في الصحيحين - واللفظ لمسلم - عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا يزال الناس يتساءلون حتى يُقال :

هذا الله خلق الخلق^(١) فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل :
آمنت بالله^(٢) .

وفي لفظ [آخر]^(٣) : « يأتي الشيطانُ أحدكم فيقول : من خلق السماء؟ من خلق الأرض؟ فيقول : الله . وزاد فليقل : آمنت بالله ورسله . وفي [لفظ]^(٤) آخر يقول : من خلق كذا؟ من خلق كذا^(٥)؟ حتى يقول : من خلق ربك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته . هذا لفظ البخارى أو نحوه^(٦) .

وفي مسلم عن أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : قال الله عز وجل : إن أمتك لا يزالون يقولون : ما كذا؟ ما كذا؟ حتى يقولوا^(٧) : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله سبحانه^(٨) ؟

وفي البخارى عن أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح الناس يتساءلون : هذا الله خالق كل شئ فمن خلق الله^(٩) ؟

(١) ص . ض . ط : هذا خلق الله الخلق ؛ هـ : هذا خلق الخلق .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه . ج١ . ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

(٣) آخر : ساقطة من (ق) . وفي (هـ) اختصر الهكاري العبارة فقال : وفي البخارى :

فليستعذ ... الخ

(٤) لفظ : زيادة في (ض) .

(٥) كذا : ساقطة من (ض) .

(٦) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، ج١ ، ص ٣٦٣ .

(٧) ص ، ض ، ط : حتى يقولون .

(٨) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، ج١ ، ص ٣٦٤ . وهو في مسلم .

(٩) هذه الرواية في : البخارى ٩٦/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة . باب ما يكره من كثرة

وقد سئل بعض السالكون طريقة هؤلاء - كالرازي ونحوه - فقيل له : لم لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم عند هذا الوسواس بالبرهان المبيِّن لفساد التسلسل والدَوْر ، بل أمر بالاستعاذة ؟ فأجاب بأن مثل هذا مثل من عرض له كلب ينبع عليه ليؤذيه ويقطع طريقه ، فتارة يضربه بعضا ، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره . قال : فالبرهان هو الطريق الأول ، وفيه صعوبة . والاستعاذة بالله هو الثاني ، وهو أسهل .

واعترض بعضهم على هذا الجواب بأن هذا يقتضى أن طريقة البرهان أقوى وأكمل ، ولبس الأمر كذلك ، بل طريقة الاستعاذة أكمل وأقوى ، فإن دفع الله للوسواس عن القلب أكمل من دفع الإنسان ذلك عن نفسه .

فيقال : السؤال باطل ، وكل من جوابه مبني على الباطل ، فهو باطل . وذلك أن هذا الكلام مبناه على أن هذه الأسئلة الواردة على النفس تندفع بطريقتين : أحدهما : البرهان ، والآخر : الاستعاذة . وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالاستعاذة ، وأن المبين لفساد الدور والتسلسل قطعه بطريق البرهان ، وأن طريقة البرهان تقطع الأسئلة الواردة على النفس بدون ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بطريقة البرهان .

وهذا خطأ من وجوه ، بل النبي صلى الله عليه وسلم أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها ، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية

نظر النظَّار ، ودلَّ من البراهين على ما هو فوق استنباط النظَّار ، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط ، بل أمر بالإيمان ، وأمر بالاستعاذة ، وأمر بالانتهاء ، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به ، لا طريق غير ذلك .

وبيان ذلك من وجوه .^(١)

بيان ذلك من وجوه

أحدها : أن يُقال : البرهان الذي يُنال بالنظر فيه العلم^(٢) لا بد أن الأول . ينتهى إلى مقدماتٍ ضروريةٍ فطرية ، فإن كل علمٍ ليس بضرورى لا بد أن ينتهى إلى علمٍ ضرورى ، إذ المقدمات النظرية لو أُثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم^(٣) الدور القبلى ، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء . وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه . فإن العلم النظرى الكسبى هو ما يحصل بالنظر في مقدماتٍ معلومةٍ بدون النظر ، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضاً نظرية لتوقفت على غيرها ، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان ، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن ، والعلم الحاصل في قلبه حادث ، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله ، للزم أن لا يحصل في قلبه علم ابتداءً ، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدؤها^(٤) الله في قلبه ، وغاية البرهان أن ينتهى إليها .

(١) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام جيد في الرد على الرازى» .

(٢) ق : العلم ، وهو تحريف .

(٣) ق : لزوم ، وهو تحريف .

(٤) في جميع النسخ : يبتديها ، ق : يبتدئها .

ثم تلك العلوم الضرورية قد يعرض فيها / شبهات ووساوس ٢٢٠/٣
كالشبهات السوفسطائية ، مثل الشبهات التي يوردونها على العلوم الحسية
والبديئية ، كالشبهات التي أوردتها الرازي في أول « محصلة »^(١) ، وقد
تكلمنا عليها في غير هذا الموضع .

والشبهات القادحة في تلك العلوم لا يمكن الجواب عنها بالبرهان ،
لأن غاية البرهان أن ينتهى إليها ، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر
والبحث . ولهذا كان من أنكر العلوم الحسية والضرورية لم يُناظر ، بل إذا
كان جاحداً معانداً عُوقب حتى يعترف بالحق ، وإن كان غالطاً إما
لفسادٍ عَرَّضَ لحسه أو عقله لعجزه عن فهم تلك العلوم ، وإما لنحو
ذلك ، فإنه يعالج بما يوجب حصول شروط العلم له وانتفاء موانعه ،
فإن عجز عن ذلك لفسادٍ في طبيعته عولج بالأدوية الطبيعية ، أو
بالدعاء والرقى والتوجه ونحو ذلك ، وإلا تُترك .

ولهذا اتفق العقلاء على أن كل شبهة تعرض لا يمكن إزالتها بالبرهان
والنظر والاستدلال ، وإنما يُخاطب بالبرهان والنظر والاستدلال من
كانت عنده مقدمات علمية ، وكان ممّن يمكنه أن ينظر فيها نظراً يفيد
العلم بغيرها ، فن لم يكن عنده مقدمات علمية أو لم يكن قادراً على
النظر ، لم تمكن مخاطبته بالنظر والاستدلال .

(١) انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ، ص ٦-٢٢ ، ط . المطبعة الحسينية .

وإذا تبين هذا فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان ، بل متى فكّر العبد ونظر ازداد ورودها على قلبه ، وقد يغلبه الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه ، كما يعجز عن حل الشبهة السوفسطائية .

وهذا يزول بالاستعاذة بالله ، فإن الله هو الذى يعيد العبد ويحيره من الشبهات المضلّة والشهوات المغوية ، ولهذا أمر العبد أن يستهدى ربه في كل صلاة فيقول : ﴿ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٧٠٦]

وفي الحديث الإلهي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم^(١) .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيمِ ﴾ [سورة النحل : ٩٧]

^(٢) وقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نِزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٠٠] .

(١) الحديث عن أبي ذر رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم .. الحديث وهذه رواية مسلم ١٩٩٤/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الظلم) . والحديث عن أبي ذر أيضا في : سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ٣٠٤/٩ - ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة . باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص ..) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد . باب ذكر التوبة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٥ . ١٦٠ . ١٧٧ .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّمَا يَنزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾^(١) [سورة فصلت : ٣٦].

وفي الصحيحين عن سليمان بن صرد قال : استبَّ رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم فجعل أحدهما يغضب ويحمر^(٢) وجهه ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب ذا عنه^(٣) : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم^(٤) ، فأمر الله تعالى العبد أن يستعيذ من الشيطان عند القراءة وعند الغضب ، ليصرف عنه شره عند وجود سبب الخير ، وهو القراءة ، ليصرف عنه ما يمنع الخير ، وعند وجود سبب الشر ، يمنع ذلك السبب الذي يحدثه عند ذلك .

وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه^(٥) .

(١) ش : احمرت . وبعد هذه الكلمة بياض بمقدار ثلاث كلمات .

(٢) ذا : كتبت في (ط) ثم شطبت .

(٣) الحديث عن سليمان بن صرد رضى الله عنه في : البخارى ١٢٤/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب صفة إبليس وجنوده) . ١٥/٨ - ١٦ (كتاب الأدب . باب ما ينهى من السباب واللعن) ، ٢٨/٨ (كتاب الأدب . باب الحذر من الغضب) ، مسلم ٢٠١٥/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب) .

(٤) في مسند أحمد (ط . الحلبي) ١٨٢/٤ : حدثنا عبد الله .. أبا إدريس الخولاني يقول سمعت النّوّاس بن سمان الكلابي يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من قلب إلا وهو بين إصبعين من أصابع رب العالمين إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاعه . وكان يقول : يامقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، والميزان بيد الرحمن عز وجل يخفضه ويرفعه .

وكانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم : لا ومقلب القلوب (١) .

وكان كثيراً ما يقول : والذي نفس محمد بيده (٢) .

وفي الحديث : للقلب أشد تقلباً من القدر إذا استجمع (٣)

غلياناً (٤) .

وشواهد هذا الأصل كثيرة ، مع ما يعرفه كل أحد من حال نفسه من كثرة تقلب قلبه من الخواطر ، التي هي من جنس الاعتقادات ومن جنس الإرادات ، وفيها المحمود والمذموم ، والله هو القادر على صرف ذلك عنه ، فالاستعاذة (٥) بالله طريق مفضية إلى المقصود الذي لا يحصل بالنظر والاستدلال .

والوجه الثاني : أن يُقال : النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر بالاستعاذة وحدها ، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة ، إعلماً منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس فيجب الانتهاء عنه ،

(١) انظر الحديث السابق . وفي سنن ابن ماجه ١ / ٦٧٦ - ٦٧٧ (كتاب الكفارات . باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التي كان يخلف بها) عن شهاب عن سالم عن أبيه قال : كانت أكثر أيمان رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ومصرف القلوب .

(٢) الروايات التي تذكر هذا اليمين كثيرة انظر مثلاً مسلم (ط . فؤاد عبد الباقي) ١ / ١٨٦ . ٣٢٠ / ٢ / ٩١٥ . ٣ / ١٢٣٨ . ٤ / ١٧٩٨ . ١٨٣٦ . ١٩٥٥ .

(٣) ش . ص . ض . ط . هـ : إذا استجمعت .

(٤) في المسند (ط . الحلبي) ٤ / ٦ قال المتداد بن الأسود : لا أقول في رجل خيراً ولا شراً حتى أنظر ما يحتم له . يعني بعد شيء سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم . قيل : وما سمعت ؟ قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لقلب ابن آدم أشد انقلاباً من القدر إذا اجتمعت غلياً .

(٥) ط : والاستعاذة .

ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعده ، فإن النفس تطلب سبب كل / حادث وأول كل شئ حتى تنتهي إلى الغاية والمنتهى . ٢٢١/٣

وقد قال الله تعالى : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾ [سورة النجم :

٤٢] . وفي الدعاء المأثور الذي ذكره مالك في «الموطأ» : حسبى الله وكفى ، سمع الله لمن دعا ، ليس وراء الله مرمى .

وفي رواية : ليس وراء الله منتهى .

فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ، ونهاية النهايات ، وجب وقوفه ، فإذا طلب بعد ذلك شيئاً آخر وجب أن ينتهي ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم العبد أن ينتهي مع استجارته بالله من وسواس التسلسل ، كما يؤمر كل من حصل نهاية المطلوب وغاية المراد أن ينتهي ، إذ كل طالب ومريد^(١) فلا بد له من مطلوب ومراد ينتهي إليه ، وإنما وجب انتهاؤه لأنه من المعلوم بالعلم الضروري الفطري لكل من سلمت فطرته من بني آدم أنه سؤال فاسد ، وأنه يمتنع أن يكون لخالق كل مخلوق خالق ، فإنه لو كان له خالق لكان مخلوقاً ، ولم يكن خالقاً لكل مخلوق ، بل كان يكون من جملة المخلوقات ، والمخلوقات كلها لا بد لها من خالق ، وهذا معلوم [بالضرورة] والفطرة^(٢) ، وإن لم يخطر ببال العبد قطع الدور والتسلسل ، فإن وجود المخلوقات كلها بدون خالق معلوم الامتناع بالضرورة .

(١) ص : طالب مرید .

(٢) ق : وهذا معلوم بالفطرة ؛ هـ : وهذا معلوم بالضرورة .

وإذا قلنا : يمتنع وجود المحدثات كلها بدون محدث ، كان هذا متضمناً لذلك ، فإن كل مخلوق محدث ، فإذا كان كل محدث لا بد له من محدث ، فكل مخلوق لا بد له من خالقٍ أوَّلٍ ، وكذلك إذا قلنا : كل ممكن لا بد له من واجب .

فلما كان بطلان هذا السؤال معلوماً بالفطرة والضرورة ، أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يُنتهى عنه ، كما يؤمر أن ينتهى عن كل ما يعلم فساده من الأسولة الفاسدة التي يُعلم فسادها ، كما لو قيل : متى حدث الله ؟ أو متى يموت ؟ ونحو ذلك .

وهذا مما يبين أن سؤال السائل : أين كان ربنا ؟ في حديث أبي رزين ^(١) لم يكن هذا السؤال فاسداً عنده صلى الله عليه وسلم ، كسؤال السائل : من خلق الله ؟ فإنه لم يته السائل عن ذلك ، ولا أمره بالاستعاذة ، بل النبي صلى الله عليه وسلم سأل بذلك لغير واحد ، فقال له : أين الله ؟ وهو متزه أن يسأل سؤالاً فاسداً ، وسمع الجواب عن ذلك ، وهو متزه أن يقر على جواب فاسد ، ولما سُئل عن ذلك أجاب ، فكان سائلاً به تارةً ، ومجيباً عنه أخرى .

ولو كان المقصود مجرد التمييز بين الرب والصنم ، مع علم الرسول أن

(١) في سنن ابن ماجه ٦٤/١ - ٦٥ (المقدمة . باب فيما أنكرت الجهمية) عن أبي رزين العقيلي رضي الله عنه قال : قلت : يارسول الله ، أين كان ربنا قيل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عمام ، ما تحته هواء ، وما فوقه هواء . وما ثم خلق ، عرشه على الماء ، وورد هذا الحديث في موضعين في المسند (ط . الحلبي) مع اختلاف في الألفاظ ١١/٤ : ١٢ .

السؤال والجواب فاسدان ، لكان في الأسئلة الصحيحة ما يفنى غير الرسول عن الأسئلة الفاسدة ، فكيف يكون الرسول صلى الله عليه وسلم ! فإنه كان يمكن أن يقول : من ربك؟ من تعبدين؟ كما قال لحُصين الخزاعي : يا حصين كم تعبد اليوم؟ قال : أعبد سبعة آلهة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : فمن الذى تعد لرغبتك ورهبتك؟ قال : الذى فى السماء : فقال : أسلم حتى أعلمك كلمة ينفعك الله بها . فلما أسلم سأله عن الدعوة ، فقال : قل اللهم الهمنى رشدى وقنى شر نفسى ، رواه أحمد فى المسند ، وغير أحمد^(١) .

الثالث .

والثالث : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر العبد أن يقول : آمنت بالله . وفى رواية : ورسوله ، فهذا من باب دفع الضد الضار بال ضد النافع ، فإن قوله : آمنت بالله ، يدفع عن قلبه الوسواس الفاسد . ولهذا كان الشيطان يخنس عند ذكر الله ، ويوسوس عند الغفلة عن ذكر الله ؛ ولهذا سُمى الوسواس الخناس ، فإنه جاثم على فؤاد ابن آدم ، فإن ذكر الله خنس ، والخنوس : الاختفاء بانخفاض ، ولهذا سُميت الكواكب الخنوس .

وقال أبو هريرة : لقيت النبي صلى الله عليه وسلم فى بعض طرق المدينة ، وأنا جُنُب ، فانهخست منه .

(١) وغير أحمد : ساقطة من (ش) ، (ص) . وسبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، جـ ٢

ويُقال : انخست من فلان ، وهو اختفاء بنوع من الانخفاض والذل له ، فالمتخفي من عدويقاتله لا يُقال : انخس منه ، وإنما ينخس الإنسان ممن يهابه ويعظمه ، فيذل [له] ^(١) وينخفض منه في اختفائه ، فهكذا الشيطان في حال ذكر الله يذل ويخضع ويختنق ، وإذا غفل العبد عن ذكر الله وسوس .

فأمر النبي ، صلى الله عليه وسلم ، العبد أن يقول : آمنت بالله ، أو آمنت بالله ورسوله ، فإن هذا القول إيمان ، وذكر الله يدفع به ما يصاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية . ويشبه هذا الوسواس الذى يعرض لكثير ^(٢) من الناس في العبادات حتى يشككه هل كبر أو لم يكبر ؟ وهل قرأ الفاتحة أم لا ؟ وهل نوى العبادة أم ^(٣) لم ينوها ؟ وهل غسل عضوه في الطهارة أو لم يغسله ؟ فيشككه في علومه الحسية الضرورية .

وكونه غسل عضواً أمر يشهده ببصره ، وكونه تكلم بالتكبير أو الفاتحة أمر يعلمه بقلبه / ويسمعه بأذنه ، وكذلك كونه يقصد الصلاة ، مثل ٢٢٢/٣ كونه يقصد الأكل والشرب والركوب والمشى ، وعلمه بذلك كله ^(٤) علم ضرورى يقينى أولى لا يتوقف على النظر والاستدلال ، ولا يتوقف على البرهان ، بل هو مقدمات البرهان وأصوله التى يُبنى عليها البرهان ، أعنى البرهان النظرى المؤلف من المقدمات .

(١) له : زيادة فى (ص) .

(٢) ق : للكثير .

(٣) ق ، ش ، ض ، هـ : أو .

(٤) ص : كأنه .

وهذا الوسواس يزول بالاستعاذة وانتهاء العبد ، وأن يقول إذا قال :
لم تغسل وجهك ؟ بلى ، قد غسلت وجهي . وإذا خطر له أنه لم ينو ولم
يكبر ، يقول بقلبه : بلى ، قد نويت وكبرت ، فيثبت على الحق ويدفع
ما يعارضه من الوسواس ، فيرى الشيطان قوته وثباته على الحق ، فيندفع
عنه ، وإلا فتي رآه قابلاً للشكوك والشبهات ، مستجيباً إلى الوسواس
والخطرات ، أورد عليه من ذلك ما يعجز عن دفعه ، وصار قلبه مورداً
لما توحيه شياطين الإنس والجن من زحرف القول ، وانتقل من ذلك إلى
غيره ، إلى أن يسوقه الشيطان إلى الهلكة .

فَاللَّهُ : ﴿ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ
كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة
البقرة: ٢٥٧] . ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا
هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ * وَآخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ ﴾ [سورة
الأعراف : ٢٠١ - ٢٠٢] .

[(فصل)]^(١)

ومما ينبغي أن يعرف في هذا المقام - وإن كنا قد نبهنا عليه في

(١) كلمة «فصل» : زيادة في (ش) . (ص) . (ض) . (ط) . وقبل كلمة «فصل»
يوجد بياض في نسخة (ص) بمقدار ثلاث كلمات . وفي نسخة (ط) علامة على كلمة «يقصرون»
وفي الهامش أمامها كتب : «بلغ مقابلة» ثم يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات وبعد ذلك كتبت كلمة
«فصل» وفي الهامش أمام هذا الموضع كتب : «سقط من الأصل وريقة ملحقة بعد قوله
«يقصرون» . وفي نسخة (ق) كتب المحقق بعد كلمة «يقصرون» إشارة إلى التعليقات في أسفل
الصفحة حيث كتب : «هنا بياض متروك بالأصل كتب الكاتب بإزائه : سقط من الأصل وريقة
ملحقة بعد قوله «يقصرون» . اهـ كتبه مصححه» . ومن هذا يتبين أن نسخة (ق) منقولة عن نسخة
(ط) وقد تكون منقولة عن نسخ أخرى غيرها . أما في نسخة «هـ» فلم يشر الهكاري إلى وجود سقط
أو بياض .

مواضع - أن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية ، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك ، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات ، وإما لما في ذلك من خفائها ، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين .

والمستدل قد يعجز عن نظم دليل على ذلك ، إما لعجزه عن تصوره ، وإما لعجزه عن التعبير عنه ، فإنه ليس كل ما تصوره الإنسان أمكن كل أحد أن يعبر عنه باللسان . وقد يعجز المستمع عن فهمه ذلك الدليل ، وإن أمكن نظم الدليل وفهمه ، فقد يحصل العجز عن إزالة الشبهات المعارضة إما من هذا ، وإما من هذا ، وإما منها .

وهذا يقع في التصورات أكثر مما يقع في التصديقات ، فكثير من الأمور المعروفة إذا حُدَّتْ بمحدود تميز بينها وبين المحدودات زادت خفاءً بعد الوضوح ؛ لكونها أظهر عند العقل بدون ذلك الحد منها بذلك الحد .

ولكن قد يكون في الأدلة والحدود من المنفعة ما قد نُبِّه عليه غير مرة ، ولهذا تنوعت طرق الناس في الحدود والأدلة ، وتجد كثيرا من الناس يقدر في حدود غيره وأدلته ، ثم يذكر هو حدوداً وأدلة يرد عليها إيرادات من جنس ما يرد على تلك أو من جنس آخر ، وذلك لأن المقصود بالحدود : إن كان التمييز بين المحدود وبين غيره ، كانت الحدود الجامعة المانعة على أى صورة كانت مشتركة في حصول التمييز بها ، وإن لم تكن جامعة مانعة كانت مشتركة في عدم حصول التمييز ، وإن كان المطلوب بها تعريف المحدود فهذا لا يحصل بها مطلقا ، ولا يمتنع بها

كلام لابن تيمية في
مبحث التصورات .

حقيقة الحدود .

مطلقاً ، بل يحصل لبعض الناس وفي بعض الأوقات دون بعض ، كما يحصل بالأسماء ، فإن الحد تفصيل مادل عليه الاسم بالإجمال ، فلا يمكن أن يُقال : [الاسم] ^(١) لا يعرف المسمى بحال ، ولا يمكن أن يُقال : يُعرف به كل أحد ، كذلك الحد .

وإن قيل : إن المطلوب بالحد أن مجرد الحد يوجب أن المستمع ^(٢) له يتصور حقيقة المحدود التي لم يتصورها إلا بلفظ الحاد ، وأنه يتصورها بمجرد قول الحاد ، كما يظنه من يظنه من الناس - بعض أهل المنطق وغيرهم - فهذا خطأ كخطأ من يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ .

وقد بسط الكلام على هذا في موضعه ، وبيننا ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركون من أن الحدود مقصودها : التمييز بين المحدود وغيره ، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طرداً وعكساً الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود ، ومن انتفائه انتفاؤه ، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف مثل أبي علي / وأبي هاشم ^(٣) ^(٤) وأمثالهما ، ومثل أبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر ^(٥) وأبي المعالي الجويني ^(٦) والقاضي أبي يعلى ^(٧) وأبي الوفاء ابن عقيل ^(٨) وأمثالهم .

٢٢٣/٣

(١) الاسم : ساقطة من (ق) .

(٢) في (ق) : أن استمع ، والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٣) وهما أبو علي الجبالي وأبو هاشم الجبالي .

(٤-٤) : ساقط من (ص) .

(٥) الباقلائي

(٦) ش : النوبختي . وهو تحريف

(٧) والقاضي أبي يعلى : ساقط من (ش) .

وأما طريقة أهل المنطق ودعواهم : أن الحد التام مقصوده التعريف بالحقيقة ، وأن الحقيقة مؤلفة من الصفات الذاتية الداخلة في الحدود . وهى : الجنس والفصل ، وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى : داخل في الحقيقة ، وخارج عنها عرضي^(١) ، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين : لازم للماهية ، ولازم لوجود الماهية ، وبناءهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التى هى حقائقها ثابتة في الخارج ، وهى مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج ، وأن الصفات الذاتية تكون^(٢) متقدمة^(٣) على الموصوف في الذهن والخارج ، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين : الذهني والخارجي .

فهذا ونحوه خطأ عند جماهير العقلاء من نظار الإسلام وغيرهم ، بل الذى عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى : لازمة للموصوف لاتفارقه إلا بعدم ذاته ، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته .^(٤) وهذه اللازمة^(٤) منها : ما هو لازم للشخص^(٥) دون نوعه

(١) أشار الهكاري بعد كلمة « عرضي » إلى الهامش حيث كتب : « وبناءهم توحيد واجب الوجود الذى مضمونه نفي الصفات على هذه الأصول ، وهم في هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية زائدا في الخارج على الموجودات العينية . وليس هذا قول من قال : إن المعدوم شئ ، فإن أولئك يثبتون ذواتا معينة ثابتة في العدم تقبل الوجود المعين ، وهؤلاء يثبتون ماهيات كلية . . . وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لامفارقة لها ، وأما . . . فيثبتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية . وفيثاغورس يثبت أعدادا مجردة وما وصفهم هؤلاء إنما هو في الأذهان فظنوا ثبوته في الخارج » .

(٢) تكون : ساقطة من (ض) .

(٣) ق : مقدمة .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص ، ط : وهذه لازمة .

(٥) ص ، ض ، ط ، ق : لازم للجنس ، والتصويب من (هـ) .

[وجنسه^(١) ، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه^(٢)]

وأما تقسيم اللازمة إلى ذاتي وعرضي ، وتقسيم العرضي إلى لازم للماهية ولازم للوجود ، وغير لازم بل عارض ، فهذا خطأ عند نظار الإسلام وغيرهم .

بل طائفة من نظار الإسلام قسموا اللازم إلى : ذاتي ومعنوي ، وعنوا بالصفات الذاتية : ما لا يمكن تصور الذات مع عدمه ، وعنوا بالمعنوي : ما يمكن تصور الذات بدون تصوره ، وإن كان لازماً للذات فلا يلزمها إلا إذا تصور معينا يقوم بالذات .

فالأول عندهم مثل كون الرب قائماً بنفسه وموجوداً ، بل وكذلك كونه قديماً عند أكثرهم^(٣) . فإن^(٤) ابن كُلاب يقول : القديم بقدم ، والأشعري له قولان : أشهرهما عند أصحابه : أنه قديم بغير قدم ، لكنه باق ببقاء . وقد وافقه على ذلك ابن أبي موسى^(٤) وغيره . وأما القاضي

(١) وجنسه : ساقطة من (ق) : (ص) ، (ط) .

(٢) كتب الهكاري في هامش (هـ) ما يلي : « قال ابن تيمية : وأما الغزالي فإنه وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية وخالف بذلك فحول النظر (في الأصل النظر) الذين هم أبعد في الإلهيات ، بل تبعه على ذلك الرازي . . . ابن البغدادي صاحب . . . في كتابه تهافت الفلاسفة وغيره من كتبه فساد قولهم في الإلهيات مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية حتى أنه يبين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية فضلاً عن أن تكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقاً ، وإن كان الغزالي يوجد في كلامه . . . يوافقهم تارة وبذلك سلط عليه طوائف من علماء الإسلام ومن الفلاسفة كابن رشد حتى أنشد فيه :

يوما يمان إذا جئت ذا يمن وإن لقيت معديا فعدنان
فلا اعتبار من كلامه وكلام غيره بما يكون عليه الدليل من الكتاب والسنة .

(٣) ش : كونه قديماً وكذلك كونه باقياً عند كثير منهم .

(٤) « - » : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ض : وقد وافقه على ذلك أبي موسى ، ولعل « ابن » سقطت من النسخة .

أبو بكر فإنه يقول : باق بغير بقاء ، ووافقه على ذلك أبو يعلى وأبو المعلى وغيرهما (١) .

والثاني (٥) عندهم : مثل كونه حيا وعليا وقديرا ونحو ذلك .

وتقسيم هؤلاء اللازمة إلى ذاتي ومعنوي ، كلام ليس هذا موضع بسطه ، فإنهم لم يعنوا بالذاتي ما يلزم الذات ، إذ الجميع لازم للذات ، ولا عَنَوَا بالذاتي : المقوم للذات ، كاصطلاح المنطقيين ، فإن هؤلاء ليس عندهم في الذوات ما هو مركّب من الصفات : كالجنس والفصل ، ولا يقسّمون الصفات إلى مقوم داخل في الماهية هو جزء منها (٢) ، وإلى عرضي خارج عنها ليس مقوما ، بل هذا التقسيم عندهم وعند جمهور العقلاء خطأ ، كما هو خطأ في نفس الأمر ، إذ التفريق بين الذاتي المقوم ، واللازم الخارج ، تفريق باطل لا يعود إلا إلى مجرد تحكم يتضمن التفريق بين المتماثلين ، كما قد بسط في موضعه .

ولهذا يعترف حذاق أئمة أهل المنطق - كابن سينا وأبي البركات صاحب «المعتبر» وغيرهما - بأنه لا يمكن ذكر فرق مطرد بين هذا وهذا . وذكر ابن سينا ثلاثة فروق مع اعترافه بأنه ليس واحد منها

(١) في هامش (هـ) كتب الهكاري ما يلي : « قال ابن تيمية بعد ذلك عن فحول النظر في إبطالهم قواعد المنطق على الفلاسفة وذكر منهم الأشعري والقاضي أبو بكر وأبا المعلى وأبا علي وأبا هاشم والغزالي فقال : منهم من يبطل تقسيمهم الصفات . كما ذكره في المتن . ومنهم من يبطل تقسيمهم الحد إلى جنسي ورسمي ولفظي وتقسيم المعرف إلى حد ورسم . وهو - بناء على هذا التقسيم - وعامة نظار الإسلام ردوا ذلك عليهم وأن الحد للتمييز فإنه يحصل بالجوانب التي هي لازمة ملزومة . لا يحتاج إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا من ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل أكثرهم منع تركيب الحد . . . »

(٢) ق : في الماهية وجزء منها ؛ ض : في الماهية وهو جزء منها .

صحيحاً ، واعترض أبو البركات على ما ذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم .

وأبو البركات لما كان معتبراً لما ذكره أئمة المشائين لا يقلدهم ، ولا يتعصب لهم ، كما يفعله غيره - مثل ابن سينا وأمثاله - نبّه على أن ما ذكره أرسطو وأصحابه فى هذا الموضوع مما لم^(١) تعرف صحته ولا منفعته .

وغير أبى البركات بيّن فساده وتناقضه ، وصنف الناس مصنفات فى الرد على أهل المنطق ، كما صنف أبو هاشم وابن النونجى والقاضى أبو بكر بن الطيب وغيرهم .

وهؤلاء الكلاية الذين يفرقون بين الصفات الذاتية والمعنوية هم أصح نظراً من هؤلاء المنطقيين ، وهم ينكرون ما ذكر المنطقيون من الفرق ، فلا يعود تفريقهم إلى تفريق المنطقيين ، بل تفريقهم يعود إلى / مذكروه هم من أن الصفات الذاتية عندهم ما لا يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، والصفات المعنوية ما يمكن تصور الذات مع تصور عدمها ، كالحياة والعلم والقدرة ، فإنه يمكن تصور الذات مع نفي هذه الصفات ، ولا يمكن تصور الذات مع نفي كونها قائمة بالنفس وموجودة ، وكذلك لا يمكن ذلك مع نفي كونها قديمة عند أكثرهم .

وابن كلاب ، والأشعري - فى أحد قوليّه - جعل القدم^(٢) ، كالعلم والقدرة ، والبقاء ، فيه نزاع بين الأشعري ومن اتبعه كأبى على ابن

(١) ص : مالم .

(٢) ق : القديم ؛ ش : عند أكثرهم كالأشعري وغيره وأبو البركات جعل القدم .

أبي موسى وأمثاله ، وبين القاضي أبي بكر ومن اتبعه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله .

وهؤلاء أيضا^(١) تفريقهم باطل ، فإن قولهم : لا يمكن تصور الذات مع نفي تلك الصفة .

^(٢) يُقال لهم : لفظ التصور مجمل يراد به تصور ما ، وهو الشعور بالمتصور من طريق الوجود ، ويُراد به التصور التام ، وما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه .

ومن هذا دخل الداخل على هؤلاء المنطقيين الغالطين وعلى هؤلاء^(٢) ، فإن عنوانه التصور التام للذات الثابتة في الخارج - التي لها صفات لازمة لها - فهذه لا يمكن تصورها كما هي عليه ، مع نفي هذه الصفات^(٤) فإذا عني بالماهية ما يتصوره المتصور في ذهنه فهذا يزيد وينقص بحسب تصور الأذهان .

وإن عنوانه^(٥) ما في الخارج فلا يوجد شيء بدون جميع لوازمه^(٤) ، وإن عُنِيَ بذلك أنه لا يمكن تصورها بوجه من الوجوه مع نفي هذه الصفات ، فهذا يرد عليهم فيما جعلوه ذاتيا مثل كونه قائما بنفسه ، وكونه قديما ، ونحو ذلك .

فإنه قد يتصور الذات تصورا ما من لا يخطر بقلبه هذه المعاني ، بل

(١) أيضا : ساقطة من (ض) .

(٢ - ٢) ساقط من (ش) .

(٣) ش : إن عنوانه التصور التام .

(٤ - ٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ض : وإن كانوا عنوانا به .

من ينفي هذه المعاني أيضا ، وإن كان ضالاً في نفيها . كما أن من نفي الحياة والعلم والقدرة كان ضالاً في نفيها .

وإذا قيل : لا يمكن وجود الفعل إلا من ذات قائمة بنفسها قديمة .

قيل : ولا يمكن إلا من ذات حية عالمة قادرة .

فإذا قيل : هذه يمكن بعض العقلاء أن يتصور كونها فاعلا مع انتفاء هذه الصفات .

قيل : هذا تصور باطل ، والتصورات الباطلة لا ضابط لها . فقد

يمكن ضال^(١) آخر أن يتصور كونها فاعلة مع عدم القيام بالنفس ، فإن الفرق إذا عاد إلى اعتقاد المعتقدين ، لا إلى حقائق موجودة في الخارج ، كان فرقا ذهنيا اعتباريا ، لا فرقا حقيقيا من جنس فرق أهل المنطق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم ، فإنه يعود إلى ذلك حيث جعلوا الذاتى ما لا تتصور^(٢) الماهية بدون تصورهِ ، والعرضى ما يمكن تصورها بدون تصورهِ . وليس هذا بفرق في نفس الأمر ، وإنما يعود إلى ما تقدّرهُ^(٣) الأذهان ، فإنه ما من تصور إلا وفوقه تصور أتم منه ، فإن ريد بالتصور مطلق الشعور بالشئ ، فيمكن الشعور به بدون الصفات التى جعلوها ذاتية ، فإنه قد يشعر بالإنسان من لا يخطر بباله أنه حيوان ناطق ، أو جسم نام حساس متحرك بالإرادة ناطق .

وإن أرادوا التصور التام ، فقول القائل : حيوان ناطق ، لا يوجب

(١) فى جميع النسخ : فقد يمكن ضالا .

(٢) ص ، ض ، ط : ما لا يتصور ، ش : الذات ما لا يتصور .

(٣) ض : إلى ما يقرره ، وهو تحريف .

التصور التام للموصوف ، بل ما من تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه .
فإن صفات الموصوف ليست منحصرة فيما ذكره .

وإن قالوا: نريد به التصور التام للصفات الذاتية ، عادت المطالبة
بالفرق ، فيبقى الكلام دوراً .

وهذا كما أنهم يقولون : ماهية الشيء هي المركبة من الصفات
الذاتية ، ثم يقولون : الصفات الذاتية هي التي يتوقف تحقق الماهية
عليها ، أو يقف تصور الماهية عليها ، فلا تُعقل الصفة الذاتية حتى تعقل
الماهية ، ولا تعقل الماهية حتى تعقل الصفة الذاتية لها ، فيبقى الكلام
دوراً .

كما يجعلون الصفات الذاتية أجزاءً للماهية مقومة لها سابقة لها في
الحقيقة في الوجودين : الذهني والخارجي ، مع العلم بأن الذات
أحق^(١) بأن تكون سابقة من الصفات ، إن قُدِّرَ أن هناك سبقاً ، وإلا
فهما متلازمان .

وإذا قيل : هي أجزاء .

قيل : إن كانت جواهر^(٢) ، كان الجوهر الواحد جواهر كثيرة ،
وإن كانت أعراضاً فهي صفات .

فإذا قيل : الإنسان حيوان ناطق .

(١) ش : الذات أسبق من الصفات .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) ، (ض) .

(٢) ق : إن كانت جوهراً .

قيل : إن كانت الحيوانية والناطقة أعراضاً ، فهي صفات الإنسان . وإن كانت جواهر فهنا جوهر هو إنسان ، وجوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس ، وجوهر هو نام . ومعلوم فساد هذا .

وحقيقة الأمر أنها [صفات] لما يتصور في الأذهان^(١) ، وصفات لما هو موجود في الأعيان* ، وأن الذات هي أحق بتقوم الصفات من الصفات بتقوم الذات .

وأيضاً فإن أرادوا تصور الصفات مفصّلة : فعلم أن قولهم : حيوان ناطق ، لا يوجب تصور سائر الذاتيات مفصلاً . فإن كونه جسماً نامياً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ، لا يدل عليه اسم الحيوان دلالة مفصّلة ، بل جملة . وإن أرادوا بالتصور : التصور سواء كان مجملاً أو مفصلاً ، فعلم أن لفظ « الإنسان » يدل على الحيوان والناطق ، كما يدل لفظ الحيوان على الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة ، فيكون اسم الإنسان كافياً في تعريف صفات الإنسان ، مثل ما أن لفظ الحيوان كافٍ في تعريف صفات الحيوان .

فإذا كانوا في تعريف الإنسان لا يأتون إلا بلفظ يدل على صفاته الذاتية دلالة جملة ، وهذا القدر حاصل بلفظ الإنسان ، كان تعريفهم من جنس التعريف بالأسماء ، وكان ما جعلوه حداً من جنس ما جعلوه اسماً .

(١) في جميع النسخ : إنها لما يتصور في الأذهان ، ولعل كلمة « صفات » التي أثبتتها سقطت من الأصول كلها .

فإن كان أحدهما دالاً على الذات فكذلك الآخر ، وإلا فلا . فلا يجوز جعل أحدهما مصوراً للحقيقة دون الآخر ، غاية ما يُقال : إن في هذا الكلام من تفصيل بعض الصفات ما ليس في الآخر .

فإن قول القائل : حيوان ناطق ، فيه من الدلالة على معنى النطق باللفظ الخاص ما ليس في لفظ « الإنسان »

فيقال : وكذلك في لفظ « النامي » من الدلالة على النمو باللفظ الخاص ما ليس في لفظ الحيوان ، وأنتم لا توجبون ذلك .

وكذلك لفظ « الحساس » و« المتحرك بالإرادة » ، فعلم أن كلامهم لا يرجع إلى حقيقة موجودة معقولة ، وإنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، وهذا مبسوط في موضعه .

وكذلك الذين فرّقوا بين الصفات الذاتية ، وبين المعنوية اللازمة للذات - من الكلّائية وأتباعهم - يعود تفريقهم إلى وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية ، لا إلى حقيقة ثابتة في الخارج ، ولهذا يضطربون في الفرق بين الصفات الذاتية والمعنوية .

فهذا يقول : إنه قديم بقديم^(١) ، باق ببقاء ، وهذا ينازع في هذا أو في هذا .

والنافي يقول : هو عالم بذاته قادر بذاته ، كما يقول هؤلاء : إنه باق بذاته قديم بذاته .

وإذا أراد بذلك أن علمه من لوازم ذاته لا يفتقر إلى شيء آخر فقد

(١) بقديم : ساقطة من (ش)

أصاب ، وإن أراد أنه يمكن كونه حياً عالماً قادراً بدون حياة وعلم وقدرة فقد أخطأ ، وذاته حقيقتها^(١) هي الذات المستلزمة لهذه المعاني ، فتقدير^(٢) وجودها بدون هذه المعاني تقدير باطل لا حقيقة له ، ووجود ذات منفكة عن جميع الصفات إنما يمكن تقديره في الأذهان لا في الأعيان ، وهذه الأمور مبسطة في موضعها .

والمقصود هنا أن التعريف بالحدود والتعريف بالأدلة قد يتضمن إيضاح الشيء بما هو أخفى منه ، وقد يكون الخفاء والظهور من الأمور النسبية الإضافية ، فقد يتضح لبعض الناس أو للإنسان^(٣) في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر ، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة ، لا ينتفع بها في وقت آخر .

وكلما كانت حاجة الناس إلى معرفة الشيء وذكره أشد وأكثر ، كانت معرفتهم به وذكرهم له أعظم وأكثر ، وكانت طرق معرفته أكثر وأظهر ، وكانت الأسماء المعرّفة له أكثر ، وكانت على معانيه أدل .

فالمخلوق الذي يتصوره الناس^(٤) ويعبرون عنه أكثر من غيره تجدل له من الأسماء والصفات عندهم ما ليس لغيره ، / كالأسد والداهية^(٥) ٢٢٦/٣
والخمر والسيف ونحو ذلك ، فلكل من هذه المسميات في اللغة من الأسماء أسماء كثيرة ، وهذا الاسم يدل على معنى لا يدل عليه

(١) حقيقتها : ساقطة من (ش)

(٢) ش : تقدير .

(٣) للإنسان : ساقطة من (ش) . وفي (ص) . (ط) : لبعض الإنسان أو للإنسان ، وهو تحريف .

(٤) ض . ط . هـ : الذي تصوره الناس ، وهو تحريف ؛ ش : الذي يتصوره الناس .

(٥) لدهية : ساقطة من (ش) ومكانها بياض .

[الاسم]^(١) الآخر ، كما يقولون [في السيف]^(٢) : صارم ومهند ، وأبيض ، وبثَّار . ومن ذلك أسماء الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، وأسماء القرآن . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « لى خمسة أسماء : أنا محمد ، وأنا أحمد ، وأنا الماحى - الذى يمحو الله بي الكفر - ، وأنا الحاشر - الذى يُحشر الناس على قدمى - ، وأنا العاقب »^(٣) ، وقال : « أنا الضحوك القتَّال ، أنا نبي الرحمة ، أنا نبي الملحمة »^(٤) ومن أسمائه : المزمِّل والمدَّثِّر والرسول والنبي .

ومن أسماء القرآن : الفرقان والتنزيل والكتاب والهُدى والنور والشفاء والبيان وغير ذلك .

ولما كانت حاجة النفوس إلى معرفة ربها أعظم الحاجات ، كانت طرق معرفتهم له أعظم من طرق معرفة ماسواه ، وكان ذكرهم لأسمائه أعظم من ذكرهم لأسماء ماسواه . وله سبحانه فى كل لغة أسماء ، وله فى اللغة العربية أسماء كثيرة .

(١) الاسم : زياده فى (ض) ، (هـ) ، (ش) .

(٢) فى السيف : ساقطة من (ق) .

(٣) الحديث عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه رضى الله عنه فى : البخارى ١٨٥/٤ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى أسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم) ، ١٥١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الصف) ؛ مسلم ١٨٢٨/٤ (كتاب الفضائل ، باب فى أسمائه صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن الترمذى (شرح ابن العرى) ٢٨٠/١٠ - ٢٨٣ (كتاب الأدب ، باب ما جاء أسماء النبي) ؛ سنن الدارمى ٣١٨ - ٣١٧/٢ (كتاب الرقائق ، باب فى أسماء النبي صلى الله عليه وسلم) ؛ الموطأ ١٠٠٤/٢ (كتاب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم ، باب أسماء النبي صلى الله عليه وسلم) ، وانظر : المسند (ط . الحلبي) ٢٥/٦

(٤) لم أجد حديثاً بهذه الألفاظ ولكن ذكر السيوطى فى الجامع الكبير ٣٣١/١ (النسخة المصورة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب) أكثر من حديث ورد فيه عبارة : أنا نبي الرحمة ونبي الملحمة

والصواب الذى عليه جمهور العلماء أن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة^(١) » معناه : أن من أحصى التسعة والتسعين من أسمائه دخل الجنة ، ليس مراده أنه ليس له إلا تسعة وتسعون اسما ، فإنه في الحديث الآخر الذى رواه أحمد وأبو حاتم في صحيحه : « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن العظيم^(٢) ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب غمي وهي^(٣) . »

وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في سجوده : « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك^(٤) » فأخبر أنه صلى الله عليه وسلم لا يحصى ثناء عليه ، ولو

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في البخارى ١٩٨/٣ (كتاب الشروط ، باب ما يجوز من الاشتراط) . ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب إن لله مائة اسم إلا واحدا) ؛ مسلم أحصاها) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ١٣/٣٤ - ٤٣ (كتاب الدعاء ، باب حدثنا يوسف بن حماد) ؛ المسند (ط . المعارف) الأرقام ٧٤٩٣ ، ٧٦١٢ ، (ط . الحلبي) ٣١٤/٢ ، ٤٢٧ ، ٤٩٩ . ٥٠٣ . ٥١٦ .

(٢) العظيم : زيادة في (ق) فقط .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه في المسند (ط . المعارف) ٥ / ٢٦٧ . ١٥٣/٦ وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحزن : اللهم إني عبدك وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم . . . (٤) الحديث عن عائشة رضى الله عنها في : مسلم ٥١/٢ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود) . وأوله : قالت (عائشة) : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من القراش فالتصت فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : اللهم أعوذ برضاك من سخطك . . الحديث .

أحصى جميع أسمائه لأحصى صفاته كلها ، فكان ^(١) يحصى الثناء عليه ، ^(٢) لأن صفاته إنما يعبر عنها بأسمائه .

(فصل ٢)

ولما كانت طرق معرفة الله والإقرار به كثيرة متنوعة ، صار كل طائفة من النظائر تسلك طريقا إلى إثبات معرفته ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا تلك . وهذا غلط محض ، وهو قول بلا علم .

فإنه من أين للإنسان أنه لا يمكن المعرفة إلا بهذا الطريق ؟ فإن هذا نفي عام لا يُعلم بالضرورة ، فلا بد من دليل يدل عليه ، وليس مع النافي دليل يدل على هذا النفي ، بل الموجود يدل على أن للمعرفة طرقاً أخرى ، وأن غالب العارفين بالله من الأنبياء وغير الأنبياء ، بل من عموم الخلق ، عرفوه بدون تلك الطريق ^(٣) المعينة .

وقد نهينا في هذا الكتاب على ما نهينا عليه من طرق أهل النظر وتنوعها على ما يأتي ، وأن الطرق ^(٤) تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون ، فهذا يستدل بالإمكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين ^(٥) كالإنسان ، وهذا

(١) ش : لأحصى جميع صفاته فكان .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ش ، ض : الطرق .

(٤) ص : الطريق .

(٥) ش : العين .

بحدوثه وحدوث غيره ، [وآخرون غلطوا] ^(١) فظنوا ^(٢) أنه لا بد من العلم بحدوث كل موصوف تقوم به الصفات ، وقد يعبرون عنه بلفظ الجسم ، والجوهر ، والمحدود ، والمركب وغير ذلك من العبارات ، وآخرون يستدلون بحدوث ما قام به الحوادث ^(٣) ، ويقولون : كل ما قامت به الحوادث فهو محدث ، وليس كل ما قامت به الصفات محدثاً ^(٤) .

والفلاسفة لم يسلكوا هذه الطريق لاعتقادهم أن من الأجسام ما هو قديم تحله الحوادث والصفات ، فكونه جسماً ومتميزاً وقديماً وتحله الصفات والحوادث ليس هو [عندهم] ^(٥) مستلزماً لكونه محدثاً ، بل وليس ذلك مستلزماً عند أرسطو كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وكذلك لم يسلكها كثير من أهل الكلام ، كالهشامية والكرامية وغيرهم ، بل ولا سلكها سلف الأمة وأئمتها ، كما قد بسط في موضعه .

ولم يسلكها متأخرو أهل الكلام الذين ركبوا طريقاً من قول الفلاسفة وقول أسلافهم المتكلمين / كالرازي والآمدي والطوسي ونحوهم ^(٦) ، بل سلكوا طريقة ابن سينا التي ذكرها في إثبات واجب الوجود .

٢٢٧/٣

وطريقة ابن سينا لم يسلكها سلفه الفلاسفة - كأرسطو وأصحابه -

طريقة ابن سينا .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) .

(٢) ض : وظنوا .

(٣) ض ، ش : ما قام به من الحوادث . وفي (هـ) كتبت : من الحوادث ، وشطبت « من » .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : محدث .

(٥) عندهم : ساقطه من (ق) .

(٦) في (ش) : كالرازي والآمدي ونحوهما .

بل ولا سلكها جماهير الفلاسفة . بل كثير من الفلاسفة ينازعونه في نفيه لقيام الحوادث والصفات بذات واجب الوجود ، ويقولون : إنه تقوم به الصفات والإرادات ، وأن كونه واجباً بنفسه لا ينافي ذلك ، كما لا ينافي عندهم جميعاً كونه قديماً .

ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي^(١) الصفات ، وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم ، سلكوا في إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة^(٢) سلفه المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، الذين أثبتوا العلة الأولى بحركة الفلك الإرادية ، وأن لها محركاً يحركها كحركة المعشوق لعاشقه ، وهو يحرك الفلك للتشبه^(٣) بالعلة الأولى ، فعدل ابن سينا عن تلك الطريقة إلى هذه الطريقة التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالحدث على المحدث ، وهو لا يقول بحدوث العالم ، فجعل طريقته^(٣) الاستدلال بالممكن على الواجب ، ورأى أولئك المتكلمين قسّموا الوجود إلى قديم ومحدث ، فقسّمه هو إلى واجب وممكن ، وأثبت الواجب بهذا الطريق ، ولكن هذا بناءً على أن القديم ممكن وله ماهية تقبل الوجود والعدم .

وهذا مما خالفه فيه جمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ، حتى أنه هو تناقض في ذلك ، فوافق سلفه وجميع العقلاء ،

(١ - ١) : بدلا من هذه العبارات في نسخة (ض) أخطأ الناسخ فسنخ سبعة سطور في غير موضعها ثم عاد فبدأ الكلام مع عبارة «سلفه المشائين . الخ» .

(٢) ق : التشبه .

(٣) ق : طريقة ، وسقطت الكلمة من (ض) .

وصرّح بأن الممكن لا يكون إلا ما يقبل الوجود والعدم ، ثم تناقض هنا ، كما قد بُسط في غير هذا الموضوع .

ونحن ننبه عليه هنا ، فقوله^(١) : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب وجوده من ذاته ، وهو القيوم^(٢) ، وإن لم يجب لم يجز أن يُقال : هو ممتنع بذاته^(٣) بعد ما فُرض موجوداً ، بل^(٤) إن قُرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً ، أو قُرن شرط^(٥) وجود علته صار واجباً . وأما إن لم يقرن بها^(٦) شرط - لا حصول علة^(٧) ولا عدمها - بقي له من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع ، فكل موجود إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته » .

عودة إلى كلام ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» .

فيقال : أما كون الموجود^(٨) ينقسم إلى واجب ، وهو الواجب بنفسه ، وإلى ممكن وموجود بغيره ، وأن الموجود بغيره^(٩) لا بد له من موجود بنفسه ، فهذا كله حق ، وهي قضايا صادقة .

التعليق على كلام ابن سينا .

(١) في كتابه «الإشارات والتنبيهات» وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على «الإشارات والتنبيهات» ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) ض : وهو القديم .

(٣) ض : هو يمتنع أنه ، وهو تحريف .

(٤) بل : كذا في «الإشارات والتنبيهات» وسبق أن وردت فيه : بلى (انظر ما سبق ص ١٦٦ ت ٨ .

(٥) في الإشارات : أو مثل شرط ، وكذا وردت من قبل .

(٦) إن لم يقرن بها : كذا في «الإشارات» وسبق : إن لم يقترن بها .

(٧) ق : علته .

(٨) ض ، ش : الوجود .

(٩) في (ط) : وأن الموجوده بغيره غيره .

وأما كون الممكن بنفسه له ذات يعتقب^(١) عليها الوجود والعدم ،
وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها ، كما يقوله ابن سينا
وموافقوه ، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والآخرين حتى
عند ابن سينا مع^(٢) تناقضه .

والاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : قوله : إن قرن - باعتبار ذاته - شرط صار ممتنعاً أو واجباً ،
وإن لم يقرن^(٣) بها شرط بقى له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ،
يقضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة ، وهذا
يقضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده ، وأن تلك الذات يمكن
اتصافها بالوجود تارة وبالعدم أخرى ، وهذا باطل ، سواء أريد به قول
من يجعل المعدوم شيئاً ، من المعتزلة ونحوهم ، أو قول من يجعل الماهيات
النوعية في الخارج مغايرة^(٤) للوجود في الخارج ، كما يقوله من يقوله من
المتفلسفة ، والكلام على فساد هذين مبسوط في غير هذا الموضع .

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك^(٥) ومجرد ما ذكره من التقسيم
لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليله غير مقدر^(٥)
المقدمات .

(١) ص : يعتقب .

(٢) ض : ومع .

(٣) ض : يقترن .

(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : مغايراً .

(٥) ق : مقرر .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين حتى كلمة (الوجه الثاني) بمقدار ٤ صفحات ساقط من (ش) .

وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء ، يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً .
ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده ، وإنما
يذكرون مجرد تقدير ذلك ، ويبنون على ذلك التقدير / بناء من قد أثبتته ٢٢٨/٣
في الخارج ، وهم لم يشتهوه في الخارج ، كما ذكرنا نظائر ذلك في
مواضع .

والمقصود هنا أن قول القائل : « كل موجود إذا التفت إليه من
حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما : واجب وإما ممكن ، إنما
يصح إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن لا يلتفت معها إلى
غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، وإما أن يجب لها الوجود ،
وإما أن ^(١) لا يجب .

وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود : إما بنفسه وإما بغيره ،
فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره ، فلا ذات له
يمكن الالتفات إليها حتى يُقال : إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم ، بل
هذا الذي قُدِّر أنه موجود بغيره ، إذا لم يلتفت إلى غيره ، فلا حقيقة له
أصلاً : لا وجود ولا غيره ، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً .

فهذا ^(٢) التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في
الخارج ، مغايرة لما هو في الخارج من الوجود ، ولما لم ^(٣) يثبت هذا
القسم كان الاستدلال باطلاً .

(١) أن : ساقطة من (ض) .

(٢) ض : بهذا .

(٣) لم : ساقطة من (ض) .

وإذا قيل : قد قرّر هذا في غير هذا الموضوع (١) .

قيل : الجواب من وجهين :

أحدهما : أنه قد بين أيضاً في غير هذا الموضوع فساد ما ذكره .
الثاني : أنه بتقدير أن يقرره ، فلا ريب أن هذه المقدمة ممّا ينازع فيه كثير من العقلاء ، بل أكثرهم ، وهي مقدمة خفية تحتاج إلى بيان .
ومتفلسفة الأشعرية - كالرازي والآمدى - حاثرون فيها . فالرازي له فيها قولان ، والآمدى متوقف فيها ، وأهل الإثبات قاطبة - كالأشعري وغيره - متفقون على بطلانها ، فكيف تكون مثل هذه المقدمة في إثبات واجب الوجود ، الذي وجوده أظهر وأعرف من هذه المقدمة؟! وهل الاستدلال على القوى بالضعيف إلا كتحديد (٢) الجلى بالخنفي؟! وهذا إذا كان في الحدود مردوداً فهو في الأدلة أولى بالرد* .

الوجه الثاني : أن هذا باطل على كل قول . أما على قول نظار السنة

الذين يقولون : وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فظاهر . وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء ، المفرّقين بين الوجود والثبوت ، فإنهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم ، لا يقولون : إن الموجود (٣) القديم ثبوته يقبل الوجود والعدم ، بل (٤) قد يقولون : إن ماهية القديم مغايرة لوجوده ، لكن لا يقولون (٥) : إنها تقبل الوجود والعدم . ففي الجملة

(١) أشير إلى هامش (ط) في هذا الموضوع حيث كتب : «أى أن الوجود زائد على الماهية» .

(٢) ط : كتجديد . وهو تحريف .

(٥) هنا ينتهي السقط من (ش) والذي بدأ بعبارة «ومجرد ما ذكره من التقسيم» ص ٣٣٧

(٣) ش : الوجود .

(٤ - ٤) ساقط من (ش)

(٥) ق ، ص ، ط : لوجود الممكن لا يقولون . والتصويب من (ض) ، (هـ) .

لا يُتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل الوجود والعدم .
 وأما على قول متأخرى^(١) الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات
 زائداً^(٢) على ماهياتها ، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ، لا
 يمكن تجردها عن الوجود ، فلا يُتصور أن يكون عندهم ماهية هي
 نفسها تقبل الوجود والعدم ، فإثبات ماهية تقبل الوجود والعدم - وهي
 مع ذلك مستلزمة للوجود - ليس قول أحد من الطوائف .

الوجه الثالث .

الوجه^(٣) الثالث : أن هذا باطل ، فإنها إذا كانت مستلزمة للوجود
 امتنع أن تقبل العدم ، وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود .
 فدعوى المدعى أنها يمكن وجودها وعدمها ، وأنها مع ذلك تستلزم
 الوجود لا يمكن عدمها ، جمع بين المتناقضين .

وإذا قيل : هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار
 سببها فإنه يجب وجودها .

قيل : قول القائل : هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ،
 ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها ، بل معناه أنها باعتبار ذاتها لا
 تستحق وجوداً ولا عدماً ، بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها .
 والتقدير أنها موجودة ، فيكون الوجود لها من غيرها واجباً ، والوجود
 الواجب - ولو بغيره - لا يمكن عدمه ، فهذه الذات الواجبة / بغيرها لا
 يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

٢٢٩/٣

(١) متأخرى : ساقطة من (ش) .

(٢) ص . ض : زائد ، وهو خطأ .

(٣) الوجه : زيادة في (ق) فقط .

وهب أنه لولا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع ، فإن السبب واجب الوجود بذاته ، وهى من لوازمه ، ولازم الواجب بذاته يمتنع عدمه ، لأن عدم اللازم يوجب عدم الملزوم ، فلو عدم لازم الواجب لعدم الواجب ، وعدمه ممتنع ، فعدم لازمه ممتنع ، فكان عدم هذه الذات ممتنعاً ، فلا يكون عدمها ممكناً ، فإن الممكن نقيض الممتنع ، وإذا كان عدمها ممتنعاً لم يكن ممكناً .

الوجه الرابع : أن يُقال : معلوم أنه لولا وجود الفاعل لكانت معدومة بنفسها ، ولم يكن عدمها معلول علة منفصلة عنها .
وقول القائل : « علة العدم عدم العلة » : إن أراد به أن عدم العلة يستلزم عدمها ويدل عليه ، فهذا صحيح . وإن أراد أن نفس عدم العلة هو الذى جعل المعلول معدوماً ، فهذا معلوم البطلان بصريح العقل ، فإن العدم المحض لا يكون له تأثير فى شيء أصلاً ، ولأن ما لا يوجد إلا بغيره إذا لم يوجد الغير فهو باقٍ على العدم مستمر على ما كان عليه ، والعدم المستمر الباقى لا يكون له علة أصلاً ، ولو قُدِّرَ أن لكل معدوم علة لعدمه ، للزم تقدير عللٍ لاتتناهى ، لأن ما يُقَدَّرُ عدمه لا يتناهى ، وكل هذا باطل ، فإن العدم نفي محض ، ليس بشيء أصلاً حتى يقدر فيه علل ومعلولات .

وإذا كان كذلك ، فالممكن لا يفتقر إلى المؤثر إلا إذا قُدِّرَ وجوده ، وإلا فع تقدير عدمه لا يفتقر إلى شيء أصلاً ، فإذا قُدِّرَ وجوده واجباً بغيره وجوباً قديماً أزلياً لم يكن هناك ما يقبل العدم ، ولا يمكن أن يُقرن بذاته شرط عدم علة .

وهذا الاعتراض يمكن إيراده على قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فهو إما واجب وإما ممكن » .

فيقال : إن قيل بأن الذات هي نفس الوجود المحقق في الخارج ، فذاك إذا قيل ليس له حقيقة بدون الوجود^(١) بنفسه ، فإذا نظر إليه مجرداً عن غيره بطلت حقيقته ، وكان نفياً محضاً ، لم يكن له حقيقة يلتفت القلب إليها ألبتة .

وإن قيل : إن له ذاتاً مغايرة للوجود ، فتلك الذات سواء قُدِّر إمكان تحققها دون الوجود كما يقوله من يقول : المعدوم شيء ، أو فُرض أنه لا يمكن تحققها بدون الوجود ، فعلى التقديرين إذا التفت إليها من غير التفات إلى غيرها ، لم تكن موجودة ، بل معدومة . وأنت قد فرضتها موجودة^(٢) ، فهذا جمع التقيضين .

وأيضاً فهي مع عدم الالتفات إلى غيرها ممتنعة الوجود لاجئرة الوجود ، فما يمكن وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضى وجوده كان ممتنع الوجود ، سواء فُرض عدم ما يوجد أو لم يُفرض^(٣) : لا وجوده ولا عدمه ، فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يوجد ، فإذا التفت إليه مجرداً عمّا يوجد امتنع وجوده .

وإن قال القائل : فرق بين التفات [إليه]^(٤) بشرط « لا » أو لا

(١) ق ، ش ، ص ، ط : الموجود .

(٢) ص : معدومة ، وهو خطأ .

(٣) ض : أولاً يفرض .

(٤) إليه : ساقطة من (ق) .

بشرط ، أو قال : بشرط عدم الموجد أو لا بشرط وجوده ، فإنه ممتنع في الأول ، ويمكن في الثاني :

قيل له : بل هو ممتنع في القسمين . فإذا أخذ لا بشرط كان ممتنع الوجود ، وكذلك إذا أخذ لامع وجود الفاعل . وذلك أنه لا يمكن وجوده إلا بالفاعل ، ووجوده بدون الفاعل ممتنع . فإذا التفت إليه لامع لازم وجوده ، كان وجوده ممتنعاً . والممتنع أعم من أن يكون ممتنعاً بنفسه أو بغيره ، كما أن الموجود أعم من أن يكون موجوداً بنفسه أو بغيره ، والامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته ، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً ، والعقل يعقل امتناعه بدون ما يوجد ، وإن لم يخطر له أنه قرن به عدم علته ، فهو^(١) في تجرده عن الاقتران بما يوجد^(٢) ممتنع ، كما هو في الاقتران ، فعدم العلة ممتنع .

يبين ذلك أن عدم العلة لاشيء ، فاقتراجه بعدم العلة اقتران بعدم محض ، فلم تختلف حاله بين تقدير عدم هذا الاقتران وانتفائه ، إلا إذا قرن به ما يقتضى وجوده ، وإلا فهو بدون القرين المقتضى لوجوده ممتنع معدوم . وسبب هذا أن هذا الاقتران ليس هو الموجب لعدمه في نفس / الأمر ، بل هو دليل على العدم ، والأدلة تتعدد ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم من عدمه عدم المدلول إلا إذا كان ملازماً ، فالشئ إذا أخذ مع ضده كان ممتنعاً ، ومع عدم فاعله كان ممتنعاً ، وكل من الأمرين يدل على امتناعه . وكذلك إذا أخذ بدون شرطه كان ممتنعاً ، وبدون لازمه

(١) فهو : ساقطة من (ش) .

(٢) ص : بما يوجد . والكلمة ساقطة من (ش) .

كان ممتنعاً ، والمقتضى الممكن ^(١) أُلزم للوازم له وأعظم الشروط ، ولا فرق بين أن يُقَدَّر ^(٢) مع انتفاء اللازم ، أو يقدر لا مع ثبوت اللازم ، فالأمران سواء ^(٣) ، هو في كليهما ممتنع إلا مع اللازم ، فإن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع ، ولهذا ^(٤) كل ما يُقَدَّر ^(٥) في الخارج فإما واجب بنفسه أو بغيره ، وإما ممتنع بنفسه أو بغيره .

فإذا قيل : هو باعتبار نفسه لا واجب ولا ممتنع .

قيل : ليس في الخارج شيء لا واجب ولا ممتنع ، وإنما ذاك شيء يُقَدَّر في الذهن ، فيقدر في الذهن ذات يمكن وجودها وعدمها . وأنت لم تتكلم فيما يُقَدَّر في الأذهان ، بل قلت : كل موجود ، فجعلت التقسيم وارداً على الأمور الموجودة في الخارج ، وتلك إما موجودة بنفسها وإما بغيرها ، وليس فيها ما يمكن الالتفات إليه مع كونه غير موجود إلا إذا كان في الذهن ، مع أنه في الذهن موجود ^(٦) وجوداً ذهنيًا .

الوجه الخامس : قوله : « إن قرن باعتبار ذاته شرط صار واجبا أو

ممتنعا ، وإن لم يقترن بها ^(٧) شرط لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من

الوجه الخامس .

(١) ش : ممتنعا والممكن .

(٢) ش : الشروط وأقرب من أن يقدر .

(٣) ض : فالاقتران شواهد ، وهو تحريف .

(٤ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ض ، هـ : وهذا .

(٥) ش : ممتنع بل ما يقدر .

(٦) ش ، ض ، ط ، هـ : موجودا .

(٧) ض : وإن لم يقترن به ، هـ : وإن لم يقترن بها .

ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فيقال : هذا التقسيم يتضمن رفع النقيضين ، ^(١) فإنه لا بد أن يقرن ^(٢) بها حصول العلة أو عدمها ، لا يمكن رفع النقيضين " جميعا ، وهو حصول العلة وعدمها معا ، فالتقدير المقابل لهذين وهو : أن لا يقرن بها حصول العلة ولا عدمها ، فهو تقدير سلب النقيضين ، وهو رفع وجود العلة وعدمها معا ، وهذا ممتنع .

وحيث فلا يثبت الإمكان إلا على تقدير ممتنع ، وما لا يثبت إلا على تقدير ممتنع فهو ممتنع ، فيكون الإمكان الذى أثبتوه - وهو أنه لا يجب ولا يمتنع - لا يحصل إلا بتقدير ممتنع ، وهو رفع النقيضين فيكون ممتنعا ، وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا حقيقة له فى الخارج ، ولا يعقل الإمكان إلا فى شيء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى . وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم ألبتة فليس بممكن ، كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود ألبتة ليس بممكن ، مثل ^(٣) نقيض صفات كمال البارى ، فإن العجز والجهل ونحو ذلك أمور معدومة له لا تقبل الوجود ألبتة ، كما أن حياته وقدرته وعلمه من لوازم ذاته لا تقبل العدم ألبتة ، بل يجب وجودها ويمتنع عدمها ، وليست من الممكن الذى يقبل الوجود والعدم . يبين هذا :

(١ - ١) : ساقط من (هـ) .

(٢) ش : يقرن .

(٣) مثل : ساقطة من (ض) .

الوجه السادس .

الوجه السادس : وهو قوله : « وإن لم يقرن ^(١) بها شرط : لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له من ذاته الأمر الثالث » .

يقتضى أن هذا الأمر الثالث إنما يكون له من ذاته إذا لم يقرن ^(٢) بها أحد الأمرين . ومعلوم أنه لا بد أن يقرن ^(٣) بها أحد الأمرين ، فإذا لم يكن لها الإمكان إلا في حال تجردها عن الاقتران ، وهي لا تتجرد عن الاقتران ، لم يكن لها من ذاتها إمكان أصلاً ، فإنه جعل ما لا يمكن عدمه ^(٤) واجباً ، سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره ، وما كان واجباً لم يكن ممكناً ، وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن ^(٥) به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه ^(٦) ؛ يقرر هذا :

الوجه السابع .

الوجه السابع : وهو ^(٧) أن هذا الكلام يقتضى أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة واجبة ^(٨) ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير أنها موجودة ، وأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، وفي حال وجودها قد

(١) ص ، ض : يقترن .

(٢) ص ، ض : يقترن .

(٣) ص ، ض : يقترن .

(٤-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٤) ص : فإنه جَوِّزٌ ما لا يمكن عدمه .

(٥) ض : يقترن .

(٦) بعد عبارة « ولا سبب عدمه » ذكرت في نسخة (هـ) عبارات تبدأ بقوله : « كما

أن حياته وقدرته . . . » إلى قوله : « يقبل الوجود والعدم . يبين هذا الوجه السابع » وهذه

العبارات سبقت في الوجه الخامس ، ويبدو أن ناسخ (هـ) أخطأ وأوردها في هذا المكان

ثم أخطأ فذكر الوجه السابع والصواب السادس .

(٧) ش : هو .

(٨) واجبة : ساقطة من (ش) .

اقترن بها حصول العلة ، فلا يكون في حال وجودها لها ^(١) من ذاتها
الإمكان .

وحينئذ فوصفها بالإمكان في حال الوجود الواجب ^(٢) ممتنع ،
فبطل تقسيم الوجود الواجب ^(٢) إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار ،
بخلاف تقسيم من قسّمه إلى واجب وممكن ، وفسر الممكن ^(٣) بما يُوصف
بالوجود تارة والعدم ^(٤) أخرى ، فيكون تارة موجوداً وتارة معدوماً/فإن ٢٣١/٣
تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الاعتبار لامنفاة فيه ، فإنها تُوصف
بالإمكان حال عدمها لأنه ^(٥) يمكن وجودها ، وتوصف به ^(٦) في حال
وجودها لأنه أمكن وجودها كما أمكن عدمها .

الوجه الثامن : أن قول القائل : له من ذاته الإمكان ، أو أن ذاته
تقبل الوجود والعدم « ونحو ذلك .

يُقال له : هذه الذات هي من حيث هي ذات ، مع قطع النظر عن
وجودها كما فرضتم ذلك ، هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، فإن كانت
واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة ، وإن كانت ممكنة فلاتكون ذاتاً إلا
بأمر آخر يجعلها ذاتاً ، كما أنها لا تكون موجودة إلا بأمر آخر يجعلها
موجودة . بل قياس ما ذكروه : أنه لا يثبت كونها ذاتاً ^(٧) إلا بسبب ،

(١) ش : وجود بها لها .

(٢) الواجب : ساقطة من (ش)

(٣) الممكن : ساقطة من (ش) .

(٤) ص : وبالعدم .

(٥) ش ، ق ، ط ، هـ : لأنها .

(٦) ض : ويوصف به ، ش : ويوصف .

(٧) ذاتا : ساقطة من (ض) .

ولا يتنى كونها ذاتاً إلا بسبب ، وهذا يُفضى إلى التسلسل ، لأن القول فيما يُوصف بكونه ذاتاً كالقول فيما يوصف بكونه موجوداً .

الوجه التاسع : أنه إذا كانت تلك الحقيقة والذات مفتقرة في كونها حقيقة وذاتاً إلى سبب ، فلا سبب إلا واجب الوجود ، وواجب الوجود يتمتع أن يجعلها حقيقة مع كونها معدومة ، فلا يجعلها ذاتاً وحقيقة إلا مع كونها موجودة . وحينئذ فإذا كان وجودها واجباً به ، فحقيقتها واجبة به ، فلا تكون قابلة للعدم ، كما أن نفس الوجود لا يكون قابلاً للعدم لما فيه من الجمع بين التقيضين .

الوجه العاشر : أنه إذا قُدِّرَ أن واجب الوجود لم يجعل حقيقتها ، وهي لا تكون لها حقيقة إلا بسبب ، لم يكن هناك حقيقة تقبل الوجود والعدم .

الوجه الحادى عشر : قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفتات إلى غيره . . . الخ » .

يُقال : نحن إذا التفتنا إلى السماء أو غيرها من الموجودات من غير التفتات إلى غيرها لم نعقل إلا تلك العين الموجودة ، فإذا قُدِّرنا أنه لا يجب لها الوجود من نفسها لم تكن موجودة إلا بموجد يوجدها ، فنحن نعقل أن الشيء إما موجود بنفسه وإما موجود بغيره وإذا قُسم الوجود^(١) إلى : موجود بنفسه وموجود بغيره وسمى هذا ممكناً ، كان هذا تقسيماً صحيحاً ، وهو كتقسيمه إلى : مفعول وغير مفعول ، ومخلوق وغير

(١) ق . الموجود .

مخلوق . أما ^(١) كون هذا الممكن له ذات وليس له من تلك الذات وجود ولا عدم ، فهذا غير معقول في شيء من الموجودات ، بل المعقول أنه ليس في الممكن من نفسه ^(٢) وجود أصلاً ، ولا تحقق ^(٣) ولا ذات ولا شيء من الأشياء .

وإذا قلنا : ليس له من ذاته وجود ، فليس معناه أنه ^(٤) في الخارج له ذات ليس له منها وجود ، بل معناه أننا نتصور ذاتاً في أنفسنا ، ونتصور أن تلك الذات لا توجد في الخارج إلا بمبدع ^(٥) يبدعها ، فالحقائق المتصورة في الأذهان لا توجد في الأعيان إلا بمبدع يبدعها في الخارج ، لا أنه في الخارج لها ذات ثابتة في الخارج تقبل الوجود في الخارج والعدم في الخارج ، فإن هذا باطل .

وإذا كان كذلك وعلمنا أن كل موجود فيما موجود بنفسه - وهو الخالق ، أو موجود بغيره - وهو المصنوع المفعول ، ^(٦) والمصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً مسبقاً بالعدم ، بل الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً مسبقاً بالعدم عند عامة العقلاء ، ولو قُدِّرَ أننا ^(٧) لم نعرف هذا ^(٨) فتسمية ما وجوده بنفسه ووجود غيره منه خالقاً ،

(١) ق ، وأما .

(٢) ش : ليس في الممكنات من له في نفسه .

(٣) ض : ولا تحقيق .

(٤) ش ، ض ، ص ، ط ، هـ : أن .

(٥) ض : في الخارج بمبدع . مع سقوط (إلا) .

(٦-٦) ساقط من (ش) .

(٧) ق ، ص ، ط : أن .

(٨) ش : كان تسمية .

وتسمية ما أبدعه غيره مخلوقاً ، أحسن وأبين من تسمية هذا ممكناً ، إذا
الممكن لا يُوصف به في العادة إلا المعدوم الذي يمكن أن يُوجد وأن لا
يُوجد ، وأما ما وُجد فقد خرج عن الإمكان إلى الوجوب بالغير .
^(١) فالمعروف في فطر الناس أن ما مضى من وجودٍ وعدم لا يسمونه ممكناً ،
وإنما يسمون ^(٢) بالممكن شيئاً يمكن وجوده في المستقبل وعدمه في
المستقبل ^(١) .

ثم إذا عُرف أن كل ما سوى الموجود بنفسه فهو مفعول مصنوع له ،
علم أن المصنوع المفعول لا يكون إلا محدثاً ، كما قد بُسط في موضعه ،
وهذه الاعتراضات ليست اعتراضات على إثبات واجب الوجود ،
فإنه حق ، لكن على هذا الطريق الذي / سلكه ^(٣) حيث أثبت ذاتاً
ممكنة ، مع كونها عنده قديمة أزلية، ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى
هذا في هذه الطريق .

بل إذا قيل : كل موجود فإما موجود بنفسه وإما موجود بغيره ،
والموجود بغيره لا يوجد إلا بالموجود بنفسه ، ثبت وجود الموجود
بنفسه ، وإذا سمى هذا واجباً وهذا ممكناً ، كان ذلك أمراً لفظياً . لكن
المقصود أنه لا يثبت واجب الوجود بما يدعى أنه ذات تقبل الوجود
والعدم ، وهي مع ذلك قديمة أزلية واجبة ، فالواجب لا يقبل العدم
بجبال ، والله أعلم .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وإنما يسمونه .

(٣) ط : يسلكه .

وهذه الأمور التي ذكرناها في هذا الموضوع عامة النفع ، يُحتاج إليها في هذا الموضوع وغيره ، لما في القلوب من الأمراض ، ولكن خرجنا إليها من الكلام على المسالك التي سلكها أبو عبد الله الرازي في حدوث العالم والأجسام ، وذكرنا كلام الآمدي على تلك المسالك ، فحصل هذا في الكلام (١) على المسلك الأول .

(فصل)

تقرير الآمدي للمسلك

الثاني : مسلك الطقار

الاختصاص إلى

مخصص .

من وجهين .

الوجه الأول .

وأما المسلك الثاني فسلك (٢) افتقار الاختصاص إلى مخصص ، فقرره الآمدي من وجهين .

أحدهما : ما ذكره الرازي ثم زيّفه :

قال الآمدي (٣) : « المسلك الثاني : هو أن أجزاء العالم مفتقرة إلى ما يخصها بما لها من الصفات الجائزة لها ، وكل ما كان كذلك فهو محدث ، فالعالم محدث .

أما المقدمة الأولى فقد انتهج الأصحاب فيها طريقين : الأول : أنهم قالوا : كل جسم من أجسام العالم فهو متناه ، وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين (٤) وحيّز معين .

أما المقدمة الأولى فلما سبق تقريره . وأما المقدمة الثانية فلأن كل

(١) فحصل في هذا الكلام .

(٢) ش : فسلك .

(٣) في كتابه « أبحار الأفكار » ج ٢ : ص ٣٢٨ - ٣٣٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) =

ص ١٩٣ - ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٤) أبحار : فله شكل ومقدار معين .

جسم متناهٍ ، فلا بد له من مقدار معين ، وأن يحيط به حد واحد كالكرى ، أو حدود كالمضلع ، وهو المعنى بالشكل ، وأن يكون في حيز بحيث يمكن أن يُشار إليه بأنه ^(١) ههنا أو هناك .

وهذا كله معلوم بالضرورة ، وكل ماله شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به ^(٢) .

وبرهانه : أنه ما من جسم إلا ويُعلم بالضرورة أنه يجوز أن يكون على مقدار أكبر أو أصغر ^(٣) مما هو عليه ، أو شكل غير شكله ، وحيز غير حيزه ، إما ^(٤) متيماً عنه أو متياسراً ، وإذا كان كذلك فلا بد له من مخصص يخصصه بما يخصص به ^(٥) ، وإلا كان أحد الجائزين واقعاً من غير مخصص ، وهو محال .

الطريق الثاني : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة ^(٦) ، أو مجتمعة ومتفرقة ^(٦) معا ، ^(٧) أو لا مجتمعة ولا متفرقة ، أو البعض

(١) بأنه : ساقطة من « أبكار الأفكار » .

(٢) ض : يخصص به .

(٣) ق ، ض : وأصغر .

(٤) ط : وإما .

(٥) ق : يتخصص به .

(٦) ش ، ض ، هـ : أو متفرقة .

(٦) ش ، ض ، هـ : ومفترقة . وسوف تنكرر الكلمة بعد ذلك وهي في هذه النسخ

دائماً : مفترقة .

(٧) معا : ساقطة من (ص) . وعبارة « أو مجتمعة ومفترقة معا » ساقطة من أبكار

الأفكار .

مجتمعاً والبعض^(١) متفرقاً ، لا جائز أن يقال بالاجتماع والافتراق معاً ، ولا أنها غير مجتمعة ولا مفترقة^(٢) معاً ، إذ هو ظاهر الإجمالة^(٣) فلم يبق إلا أحد الأقسام الأخر ، وأى قسم منها قُدِّر^(٤) أمكن في العقل فرض الأجسام على خلافه ، فيكون ذلك جائزاً لها ، ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق الأول .

وأما بيان المقدمة الثانية ، وهو^(٥) أن كل مفتقر إلى المخصص محدث ، فهو أن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً^(٦) ، وأن يكون^(٧) ما يخصصه حادثاً ، لما تقدم^(٨) في المسلك الأول - يعنى مسلك الإمكان ، فإنه قدّمه ، وسيأتى إن شاء الله تعالى ما ذكره فيه - وإذا^(٩) ثبت أن أجزاء العالم من الجواهر والأجسام لا تخلو^(١٠) عن الحادث فتكون حادثة ، فإذا كانت^(١١) أجزاء العالم من الجواهر

(١) أبكار : والبعض الآخر .

(٢) ق : متفرقة .

(٣) ض : إذ هو ظاهر الحالة . والمثبت هو الذى فى أبكار الأفكار ،

ص ٣٣٠ ، وسائر النسخ .

(٤) أبكار : وأى قسم قدر منها .

(٥) أبكار : فهو .

(٦) أبكار : فهو أن كل مفتقر إلى المخصص فلا بد وأن يكون مخصصاً فاعلاً مختاراً .

(٧) أبكار : أو أن يكون .

(٨) أبكار : لما سبق .

(٩ - ٥) ما بين النجمتين زيادة من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٩) فإذا .

(١٠) أبكار : لا تخلو .

(١١) أبكار الأفكار : وإذا كانت وبعد عبارة « فإذا كانت » يوجد بياض فى نسخة

(ض) ومكانه سقط طويل سنشير إلى نهايته بإذن الله (ص ٣٦٢) .

والأجسام حادثة^(١) فالأعراض كلها حادثة ، ضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والأجسام ، والعالم لا يخرج عن الجواهر والأعراض ، فيكون حادثا .

قال الآمدي^(٢) : « وهذا المسلك ضعيف أيضا^(٣) . إذ لقائل أن يقول : المقدمة^(٤) الأولى وإن كانت مسلمة غير أن المقدمة الثانية - وهي أن كل مفتقر إلى المخصص محذوف - ممنوعة^(٥) ، وما ذكر في تقريرها^(٦) باطل بما سبق من المسلك الأول . وبتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات^(٧) إلى ما سبق في بيان^(٨) [امتناع]^(٩) حوادث / متعاقبة لا أول لها تنتهي إليه^(١٠) . »

٢٣٣/٣

تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي .

قلت : هذا المسلك أضعف من مسألة الحركة والسكون ، فإن هذا يفتقر إلى ما يفتقر إليه ذلك من غير عكس ، إذ كلاهما مفتقر إلى بيان

(١) أبكار : وإذا كانت حادثة ، وسقط من العبارة جملة : أجزاء العالم من الجواهر والأجسام .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ٢ ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبكار : وهو ضعيف أيضا .

(٤) أبكار : أما المقدمة .

(٥) كلمة « ممنوعة » ساقطة من أبكار الأفكار .

(٦) أبكار : في تقريره .

(٧) أبكار : إلا بالالتفاتهم ، ش : بالالتفات .

(٨) أبكار ، ش ، من بيان .

(٩) امتناع : ساقطة من (ق) .

(١٠) أبكار : لا أول له ينتهي إليه .

امتناع حوادث متعاقبة دائمة ، وقد عُرف ما فيه . وهذا يزيد باحتياجه إلى بيان أن الجسم لا يخلو عن صفات حادثة غير الحركة والسكون ، وهذا يخالف فيه جمهور العقلاء ، وهذا مبني على مقدمات ، على أنه لا بد^(١) من قدر أو اجتماع أو افتراق ، وأن ذلك لا يكون إلا بمخصص ، وأن كل ما لا بد له من مخصص فهو محدث .

أما^(٢) المقدمة الأولى فجمهور العقلاء سلّموا أنه لا بد [له]^(٣) من قدر ، وأما كونه لا بد له من اجتماع وافتراق فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد .

وأكثر العقلاء من طوائف المسلمين وغيرهم ينكرون الجوهر الفرد ، حتى الطوائف الكبار من أهل الكلام ، كالنجارية والضرارية والهشامية والكلائية وكثير من الكرامية مع أكثر الفلاسفة ، وإن كان القول بتركيب الجسم من المادة والصورة ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة أيضا ، أفسد من دعوى تركّبه من الجواهر الفردة^(٤) ، فكلا القولين ضعيف . ونحن في هذا المقام مقصودنا التنبيه على جوامع الطرق ومقاصدها ، وأما كون ما له قدر يفتقر إلى مخصص ، فهذا فيه نزاع مشهور . وذلك أن القدر صفة من صفات ذى القدر ، كألوانه وأكوانه وسائر ما يمكن أن يتصف به الجسم من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر

(١) ش ، هـ : لا بد له .

(٢) ق : وأما .

(٣) له : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : المفردة .

وغير ذلك ، فإن صفاته نوعان : منها ما يختص بالأحياء مثل هذه الصفات ، ومنها ما يشترك فيه الحي وغيره ، كالألوان^(١) والقدر والطعم والريح .

فإذا قال القائل : كل ذى قدر يمكن أن يكون قدره على خلاف ما هو عليه ، كان بمنزلة أن يقول : كل موصوف يمكن أن يكون موصوفا بخلاف صفته . فإذا عرضنا على عقولنا ما نعلمه من الموجودات التي لها أقدار وصفات ، كان تجويزنا لكونها على خلاف أقدارها كتجويزنا لها أن تكون على خلاف صفاتها ، بل القدر من الصفات .

ولهذا لما تكلم الفقهاء في مفهوم الصفة - كقوله صلى الله عليه وسلم : في الإبل السائمة الزكاة - تكلم بعضهم في مفهوم القدر ، كقوله : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ، فقال آخرون : القدر من جملة الصفات .

ولهذا كان مما احتج به من احتج به من أهل الكلام على الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، أن العالم له صفات وأقدار يمكن أن يكون على خلافها ، فهو مفتقر إلى مخصص ، لأن العالم ممكن بالاتفاق ، والمخصص لا يكون موجبا بالذات .

وقد سلك هذا الطريقة أبو المعالي في « النظامية » . فسالكو هذه الطريقة ومنازعوهم لم يفرقوا بين القدر^(٢) وسائر الصفات في إمكان القبول وعدمه ، والقدر المعين أقرب إلى الذات المعينة من الصفات

(١) ص : كالألوان .

(٢) ط : المقدر .

المطلقة ، كما أن صفاته المخصوصة ألزم له من جنس القدر ، فإن نفس الجسم التعليمي الذي ^(١) يُقَدَّرُ في الذهن [لا يمكن فرضه] ^(٢) إلا وله قدر يمكن فرضه خالياً عن جميع الصفات ، لأنه فرض جسم شامل لجميع الأجسام ، فلهذا قُدِّرَ مجرداً عن جميع الصفات ، كما يُفرض عدد مجرد عن جميع المعدودات .

/ وكذلك ما يتخيله الإنسان من الأجسام بعد رؤيته له ، كتخيله ٢٣٤/٣ الإنسان والفرس والشجر والدار والمدينة والجبل ونحو ذلك ، يمكنه تخيله مع عدم تخيل شيء من صفاته كألوانه وغيرها ، ولا يمكنه تخيله مع نفي قدره ، فاختصاص جنس الجسم بجنس القدر كاختصاص جنس الموصوفات بجنس الصفات ، واختصاص الجسم المعين بقدره كاختصاصه بصفته المعينة وحقيقته المخصوصة .

وكل شيء له حقيقة تخصه ، وقدر ، وصفات تقوم به . فهنا ثلاثه أشياء : المقدار ، والحقيقة ، وصفات الحقيقة .

فقول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون بخلاف ذلك القدر ، كقوله : كل موصوف يمكن وجوده على خلاف تلك الصفات . وهو أقرب من قوله : كل ماله حقيقة فيمكن وجوده على خلاف تلك الحقيقة .

ولكن في هذا المقام يكفي أن يُجعل حكم المقدار ^(٣) حكم سائر

(١) ش : للذي .

(٢) عبارة لا يمكن فرضه ، في (ش) ، (هـ) فقط وسقطت من سائر النسخ ، وبها

يتم الكلام .

(٣) ش : القدر .

الصفات ، ^(١) فلا ريب أن كيفية الموصوف وصفاته ألزم [له] ^(٢) من قدره ، فكيفيته أحق به من كميته ، فاخصاصه بقدر دون اختصاصه بصفة . فالنار والماء والهواء يلزمها كيفياتها المخصوصة أعظم مما يلزمها المقدار المعين .

فيقال : ^(١) : إن أمكن أن يقرر ^(٣) أن كل جسم يقبل من الصفات خلاف ما هو عليه ، وما كان كذلك فهو ممكن أو محدث ، كان هذا دليلاً عاماً لا يختص بالمقدّر ^(٤) ، وإن لم يمكن ذلك فلا فرق بين القدر وغيره .

وأحد الطرق التي ذكرها الرازي وغيره في إثبات الصانع تعالى : الاستدلال بإمكان صفات الجسم أو حدوثها ، لم يفرق السالكون فيه بين القدر وغيره .

ثم لقائل أن يقول : قول القائل : كل ذي قدر يمكن أن يكون أكبر أو أصغر ^(٥) أو كل ^(٦) ذي وصف يمكن أن يكون بخلاف ذلك الوصف ونحو ذلك ، أتريد به الإمكان الذهني أو الخارجى ؟ والفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه : عدم العلم بالامتناع ، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك . والإمكان الخارجى معناه : العلم بالإمكان في الخارج .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) له : زيادة في (هـ) .

(٣) ش : يقدر .

(٤) ش ، هـ : بالقدر .

(٥) ص : أصغر أو أكبر .

(٦) ق : أو أصغرا وكل . وهو خطأ مطبعي على الأغلب . وفي (ش) : أو أصغر وكل .

والإنسان يقدّر في نفسه أشياء كثيرة يجوّزها ولا يعلم أنها ممتنعة ، ومع هذا فهي ممتنعة في الخارج لأمرٍ آخر .

فإن قال : أريد به الإمكان الذهني ، لم ينفعه ذلك ، لأن غايته عدم العلم بامتناع كون تلك الصفة واجبة له .

وإن قال : أريد الإمكان الخارجى ، وهو أنى أعلم أن كل موصوف بصفة ، أو كل ذى قدرٍ يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، كان مجازفاً في هذا الكلام ، لأن هذه قضية كلية تتناول من الأفراد ما لا يحصيه إلا الله تعالى ، وليس معه دليل يدل على إمكان ذلك في الخارج يتناول جميع هذه الأفراد . غايته أنه رأى بعض الموصوفات والمقدّرات يقبل خلاف ما هو عليه ، فإذا قاس الغائب على الشاهد كان هذا من أفسد القياس لاختلاف الحقائق ، ولأن هذا ينعكس عليه .

فيقال له : لم نر إلا ماله صفة وقدّر ، فيُقاس الغائب على الشاهد .

ويقال : كل قائم بنفسه فله صفة وقدر ، وهذا إلى المعقول أقرب من قياسهم ، فإن هذا لا يعلم انتقاضه .

وأما قول القائل : كل ماله صفة وقدر فيقبل خلاف ذلك ، فلا يعلم أطّارده ، فأين القياس الذى لا يعلم انتقاضه من القياس الذى لا يعلم أطّارده ؟

والناس متفقون على أنهم لم يروا موجوداً إلا له صفة وقدر ، وليسوا متفقين على أن كل ما رآوه يمكن وجوده على خلاف صفاته

وقدره (١) مع بقاء حقيقته [التي] هو بها هو (٢) ، ولكن مع استحالة حقيقته فاستحالة قدره وصفاته (٣) أولى .

ثم إن ما نشاهده من السموات إنما نعلم جواز كونها على خلاف هذه الصفات بأدلة منفصلة ، لا نعلم ذلك ضرورةً ولا حساً . ولهذا نازع في ذلك كثير من العقلاء الذين لا يجمعهم مذهب معين تلقاه بعضهم عن بعض . ولو كان هذا الجواز معلوماً بالضرورة لم ينازع فيه طوائف العقلاء الذين لم يتواطأوا على قول ، فإن هؤلاء لا يتفقون على جحد الضروريات .

ثم يقال : هذا بعينه معارض بالحقائق في نفسها وصفاتها اللازمة لها ، فإنه يمكن أن يُقال : / كل موجود له حقيقة تخصه يمتاز بها عن غيره ، فاختصاص ذلك الموجود بتلك الحقيقة دون غيرها من الحقائق يفتقر إلى مخصص . ٢٣٥/٣

ويقال أيضا : كل موجود له صفات لازمة تخصه ، فاختصاصه بتلك الصفات دون غيرها يفتقر إلى مخصص .

ومن المعلوم أنه قد علم بضرورة العمل واتفاق العقلاء أنه لا بد من وجود واجب بنفسه قديم ، وموجود ممكن محدث ، فإننا نشاهد حدوث الحوادث ، والحادث ممكن وإلا لما وجد ، وليس بواجب بنفسه وإلا لم

(١) ش : كل ما ممكن وجوده على خلاف ما هو عليه وقدره .

(٢) ق : مع بقاء حقيقة هو بها هو ، ش : مع بقاء حقيقته التي بها هو .

(٣) هـ : وصفته .

يعدم ، ويعلم^(١) بالضرورة أن طبيعة المحدث لا تكون إلا بقديم ، وطبيعة الممكن لا تكون إلا بواجب ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

فإذا كانت الموجودات منقسمة إلى قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، فن المعلوم أنهما يشتركان في مسمى الوجود والماهية ، والذات والحقيقة ، وغير ذلك ، ويختص الواجب بما لا يشركه فيه غيره .

بل من المعلوم بالضرورة أن الواجب له حقيقة تخصه لا يشركه فيها غيره ، فإن كان كل محتص يفتقر إلى مخصص مباين له ، افتقرت حقيقة الواجب بنفسه إلى مخصص مباين له ، فلا يكون في الموجودات قديم ولا واجب ، فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات بلا واجب .

وهذا كما أنه معلوم الفساد بالضرورة ، فلم يذهب إليه أحد من العقلاء ، بل غاية الدهري المعطل الكافر أن يقول : العالم قديم واجب الوجود بنفسه ، لا يقول : إنه ممكن محدث ليس له مبدع . وإذا قال الدهري : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، لزمه^(٢) أن الواجب بنفسه محتص عن غيره بصفات لا يشركه فيها غيره ، كالحوادث من الحيوان والنبات والمعدن .

ففي الجملة كل عاقل مضطر إلى إثبات موجود واجب بنفسه ، له

(١) هـ : وإلا لم يعلم ويعلم ، وهو تحريف .

(٢) ط : لزم .

حقيقة يختص بها عمّا سواه من غير مخصص مباين له خصصه بتلك الحقيقة .

ومن قال : إن واجب الوجود هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو لا بشرط .

فيقال له : هذا القول وإن كان فساده معلوماً بالاضطرار ، كما بين في موضعه ، قول (١) متناقض (٢) ، وهو مستلزم أنه مختص عن غيره بما يخصّه .

وذلك أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً ، ولا يوجد إلا مقيداً بقيد من القيود .

فاذا قيل : موجود واجب ، قيده بالوجوب ، فلم يبق مطلقاً . وإن قال : ليس بواجب ، قيده بسلب الوجوب ، فلم يكن مطلقاً .

وإن ادّعى وجود موجود لا واجب ولا غير واجب ، لزمه رفع التقيضين جميعاً ، وهو أظهر الأمور الممتنعة في بديهة العقل .

ثم إنه يقيد بكونه مبدأً لغيره ، ويكونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً ، وعاشقاً ومعشوقاً وعشقا ، وغير ذلك من الأمور المقيدة المخصصة التي يمتاز بها عن غيره ، ولا يكون وجوداً مطلقاً .

(١) ش : فهو قول .

(٢) عند عبارة « قول متناقض » يبدأ الكلام مرة أخرى في نسخة ض (والعبارة فيها :

فقول متناقض) وينتهي السقط الطويل الذي سبق أن أشرنا إليه والذي بدأ في ص (٣٥٢)

ثم إن قال : هو مطلق لا بشرط ، لزمه أن يصدق حملة على كل موجود ، كما أن الحيوان المطلق لا بشرط يصدق عليه حملة على الإنسان والفرس وغيرهما من الحيوانات . وهذا متفق عليه بين العقلاء ، فيلزم حينئذ أن يكون كل موجود واجب الوجود ، إن كان واجب الوجود هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله الصدر القونوي وأمثاله من الملاحدة الباطنية : باطنية^(١) الراضية ، وباطنية الصوفية .

ومعلوم أن هذا مكابرة للحس^(٢) والعقل ، وهو منتهى الإلحاد في الدين . وإن قال هو مطلق بشرط الإطلاق ، كما يقوله طائفة من ملاحدة الطائفتين ، ممن يرفع عنه النقيضين^(٣) ، فهم^(٤) قد قرروا في منطقتهم أن المطلق بشرط الإطلاق^(٤) لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان ، ثم يلزمهم أن لا يصفوه بالوجوب ، ولا بكونه علة ، ولا عاقلا ولا معقولا ، ولا عاشقا ولا معشوقا ، لأن هذه كلها^(٥) تخرج الوجود عن أن يكون مطلقا بشرط الإطلاق ، وتمييزه عما ليس كذلك ، والمطلق لا بشرط ليس فيه اختصاص ولا امتياز .

وإن قالوا : مطلق بشرط سلب سائر الأمور الثبوتية عنه ، وهو

الموصوف بالسلب والإضافات دون الإثبات ، كما يقوله/ ابن سينا ٢٣٦/٣

(١) ش : من باطنية .

(٢) هـ : الحس .

(٣) ض : ممن يرفع النقيضين ، هـ : ممن ترفع عنه النقيضين ، ش : أن يرفع عنه

النقيضين .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

(٥) كلها : ساقطة من (ض) .

وطائفة ، فهذا مع أنه باطل من وجوه كثيرة ، ليس هو مطلقا ، بل موجود مقيد بقيود سلبية وإضافية ، وذلك تخصيص امتاز به عن سائر الموجودات ، فلا يمكن تقدير وجود واجب ولا يمكن إلا وهو مختص بما يميزه عن سائر الموجودات ، على أي وجه قُدِّر .

ثم يُقال : كل ما أشار إليه العقل من الأمور ، فلا بد له من حقيقة تختص به ، تميزه عما سواه ، كيفما كان ، وكل ما هو موجود في الخارج فلا بد له من وجود يختص به يمتاز به عما سواه ، فإن كان كل ما اختص بأمر يخصه يجب أن يكون له مخصص من خارج ، امتنع أن يكون في الوجود موجود بنفسه ، وأن تكون (١) حقيقة من الحقائق موجودة بنفسها ، وأن يكون ثم وجود واجب .

ثم يلزم التناقض والدور الممتنع ، والتسلسل الممتنع ، فإنه إذا افتقر كل محتص (٢) إلى مابين يخصه ، فذاك الثاني إما أن يفقر إلى مخصص وإما أن لا يفقر ، فإن لم يفقر انتقضت القضية (٣) الكلية ، وهو المطلوب .

وإن افتقر إلى الأول لزم الدور القبلي ، وإن افتقر إلى غيره لزم التسلسل في العلل ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

ولو قُدِّرَ مقدَّرٌ أنه يلزم الدور المعنى ، وهو أن يكون كلُّ من المختصين موجوداً مع الآخر .

(١) ض : يكون .

(٢) ط : كل مخصص .

(٣) يعد كلمة « القضية » يوجد سقط طويل من (ش) لوحاته مفقودة وسأشير إلى

نهايته إن شاء الله . (ص ٣٧٨) .

فيقال : فكلُّ منهما مختصُّ بأمرٍ ، فهو متوقف على ما اختصت به نفسه ، وعلى ما اختص به الآخر ، فيلزم أن يكون هناك اختصاصان ، فالقول في ذلك الاختصاص كالقول في الأول .

وبالجمله اختصاص الشيء بما هو عليه من خصائصه ، كاختصاصه بنفسه ووجوده وصفاته كلها : لازمها وعارضها . فقول القائل : كل مختص لا بد له من مخصص مباين له ، كقوله : كل موجود فلا بد له من موجد مباين له ، وكل حقيقة فلا بد لها من محقق مباين لها ، وكل قائم بنفسه فلا بد له من مقوم مباين له ، وأمثال ذلك .

فإنه ما من أمرٍ من هذه الأمور إلا ويمكن الذهن أن يقدِّره على خلاف ما هو عليه ، ومجرد تقدير إمكان ذلك في الذهن لا يوجب إمكان ذلك في الخارج^(١) ، [ولكن طائفة من أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بإمكانه في الذهن ، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة .

والرازي والآمدى ونحوهما يستعملون ذلك كثيراً ، كاستدلال الرازي وغيره على إمكان وجود موجود لا مباين للعالم ولا بجانب ، بأن يقولوا : القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما مباين لغيره وإما بجانب له ، وإما لا مباين ولا بجانب ، أو كل موجود فإما داخل في غيره وإما خارج عنه ، وإما لا داخل ولا خارج .

(١) بعد كلمة « الخارج » يوجد سقط طويل في جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) وهو الموجود بين معقوفتين وأسشير إلى نهايته بإذن الله . ويوجد بعد كلمة « الخارج » بياض بمقدار ثلاث كلمات في (ط) وبمقدار كلمتين في (ق) ، (ص) . وبمقدار سطرين في (ض) ، وكتب في هامش (ص) ، (ط) ما يلي : « سقط كلام بعد قوله : الخارج ، معلق في ورقة على الأصل » . (في ص : معلق في ورقة الأصل) . وفي (ق) كتب المحقق : « هنا بياض متروك بالأصل في هذا الموضع وما بعده » .

ويجعلون مثل هذا التقسيم دليلاً على إمكان كل من الأقسام في الخارج ، وقد يسمون ذلك برهانا عقليا ، وهو من أفسد الكلام ، فإن هذا بمنزلة قول القائل : كل موجود فإما أن يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ، ^(١) فإن هذا لا يقتضى إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره ، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة ، واتفق العقلاء على امتناعه .

ومثله أن يُقال : كل موجود إما قديم أو محدث ، أو لا قديم ولا محدث . ومثله : كل موجود إما واجب أو ممكن ، أو لا هذا ولا هذا ، وكل موجود إما خالق أو مخلوق ، أو لا خالق ولا مخلوق . ومثله : إما عالم أو جاهل ، أو لا عالم ولا جاهل . ومثله : إما حي وميت ، أو لا حي ولا ميت .

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء ، بل العقلاء متفقون على أن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره .

فأما تقسيم كل قائم بنفسه إلى : الحى والميت ، والعالم والجاهل ، والقادر والعاجز ، فهو أيضا صحيح عند جماهير العقلاء ، وهو قول المثبة لأسماء الله الحسنى ، وهو أنه حى عالم قادر .

(١) في الأصل : أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه أو قائما بغيره ، وإما أن لا يكون قائما بنفسه ولا بغيره ، ويبدو أنه سهو من الناسخ ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الذى يوافق سياق الكلام بعد ذلك .

وإنما ينازع فيه النفاة من الجهمية والباطنية ، فلا يسمونه بشئ من الأسماء الحسنى التي سُمى بها نفسه وسمته بها رسله ، حتى لا يقولون : هو شئ ولا موجود ، لأن ذلك - بزعمهم - يستلزم التشبيه بغيره من الأشياء والموجودات .

وللملاحدة الفلاسفة سؤال مشهور على قول القائل : إما أن يكون حيا أو ميتا ، أو عالماً أو جاهلاً ، وقادراً أو عاجزاً ، وسميماً بصيراً أو أعمى وأصم ، فإن هذين متقابلان تقابل العدم والملكة لا تقابل السلب والإيجاب .

والفرق بينهما أن الأول سلب الشئ عمّا من شأنه أن يكون متصفاً به ، كسلب الحياة والسمع والبصر والعلم عن الحيوان ، فإنه قابل لذلك ، فإذا سلب عنه لزم أن يكون ميتاً أعمى أصم جاهلاً ، وأما الجهاد فإنه لا يقبل الاتصاف بذلك ، فلا يُقال فيه : حى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا سميع بصير ، ولا أعمى أصم .

قلت ^(١) : وقد بسطنا الكلام على هذه الشبهة ، وإن كان الآمدى الجواب عنها وجوه .
وأمثاله عجزوا عن حلّها بل اعترفوا بورودها ، وبيننا الجواب عن ذلك من وجوه :

أحدها : أن مالا يقبل الاتصاف بصفات الكمال أنقص مما يقبل الأول الاتصاف بصفات الكمال ، والحى الجاهل الأعمى الأصم لقبوله للعلم

(١) في الأصل : « قال ابن تيمية » وهذا على عادة الهكاري حينما يرى تعليقا من ابن تيمية يبدأ بقوله : « قلت » . ومن الجائز أن يكون الكلام في الأصل متصلا بدون كلمة « قلت » .

والسمع والبصر أكمل من الجهاد الذي لا يقبل ذلك ، فإذا كان يمتنع كون الواجب يقبل صفات الكمال ولا يتصف بها ، فلأن يمتنع كونه لا يقبلها بطريق الأولى .

الثاني : أن كل صفة من صفات الكمال إذا لم تستلزم نقصا فالواجب أولى بها من الممكن ، واتصافه بها أولى من الممكن لأنه أكمل ، ولأن كل كمال حصل للممكن فهو من الواجب ، وهم يسلّمون أن كل كمال حصل للمعلول فهو من علته ، فالمعلول أولى بذلك .

الثالث : أن كل ما أمكن اتصاف الرب سبحانه به فهو واجب له ، لامتناع توقف شيء من صفاته على غيره .

الرابع : أن نفي هذه الصفات نقص ، وإن لم يُسمَّ جهلا وصما وبكما .

الخامس : أن ما ذكره من التفريق بين السلب والإيجاب ، والعدم والمملكة ، بتسمية هذا ميتا دون هذا ، اصطلاح لهم لا يجب اتباعه . والله قد سمى الجهاد مواتا في مثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ ﴾ [سورة يس : ٣٣] ، وأمثال ذلك ^(١) .

(١) هنا ينتهي الكلام الساقط من جميع النسخ ما عدا نسخة (هـ) .

فإذا كان قد عُلم أنه لا بد من موجود بنفسه مختص بخصائص لا يشركه فيها غيره ، ولا يحتاج فيها إلى مباين له ، كان توهم المتوهم أن كل مختص فلا بد له من مختص مباين له ، توهماً باطلاً شيطانياً وهو^(١) من جنس ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح لما قال : يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا؟ فيقول الله . فيقول : من خلق الله؟ فإذا وجد أحدكم ذلك فليستعذ بالله ولينته .

وفي حديث آخر : لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق كل شيء فمن خلق الله؟

وهذا لكون الوسواس الشيطاني الباطل لا يقف عند حد الموجود الواجب القديم الخالق . وهذا المقام ضل فيه طوائف من الناس صاروا ينفون ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات لعدم علمهم بما يوجب اختصاصه بذلك .

ثم إنهم يتناقضون ، فالمعتزلة فرّقوا بين كونه عالماً وقادراً ، وكونه متكلماً مريداً. بأن العلم عام التعلق، فإنه - سبحانه - بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير. والكلام خاص ، فإنه يتكلم بشيء دون شيء ، فإنه لا يتكلم إلا بالصدق . والإرادة خاصة ، فإنه يريد شيئاً دون شيء ، لا يريد إلا ما علم أن سيكون .

فقال لهم الناس : هب أن الأمر كذلك ، لكن ما الموجب للتكلم ببعض الكلام دون بعض ، ولإرادة بعض الأمور دون بعض ؟ فلا بد

(١) ق : فهو . وسقطت من (هـ) .

م^{٢٤} دره تعارض العقل ج٢

من سبب يوجب التخصيص ، فلا بد حينئذ أن يكون هو المخصص (١) .
 [فقالوا : القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مخصص .
 فيقال لهم : هذا مع بطلانه يوجب تناقضكم ، فإنكم قلتم لا بد
 للتخصيص من مخصص ، ثم قلتم : كل الممكنات مخصصة ووجدت
 بدون مخصص ، بل رجح المرجح أحد المتماثلين على الآخر من غير
 مخصص ، وإذا جوّزتم في الممكنات وجود المخصصات بدون
 مخصص ، مع أن نسبة القادر إليها نسبة واحدة ، فالموجود بنفسه أولى
 أن يستغنى عن مخصص مما اختص به من ذاته وصفاته ، وذلك أنه من
 المعلوم أن وجود ذاته وصفاته أولى من وجود مفعولاته ، وإذا جوّزتم أن
 يكون مخصصا لمفعولاته المختصة بحقيقة وقدر وصفة بلا مخصص أصلا ،
 فتجوزيكم أن تكون ذاته المختصة الواجبة بنفسها لا تفتقر إلى مخصص
 بطريق الأولى .

وهذا لا ينعكس ، فإنه إذا قيل : إن أفعاله تفتقر إلى مخصص ، لم
 يلزم أن تكون ذاته مفتقرة إلى مخصص ، فإن ذاته واجبة الوجود
 بنفسها ، فهي لا تفتقر إلى سبب أصلا ، بخلاف مفعولاته فإنها مفتقرة
 إلى سبب ، وما افتقر إلى فاعل جاز أن يُقال : هو مفتقر إلى مخصص ،
 بخلاف ما لا يفتقر إلى فاعل ، فإنه لا يجب أن يفتقر إلى مخصص .
 فإذا قيل : ما افتقر إلى سبب أو ما افتقر إلى فاعل ، أو ما افتقر إلى

(١) بعد كلمة « المخصص » يوجد بياض بمقدار ثلاث كلمات في (ق) ، (ص) ، (ط) وبمقدار
 سطرين في (ض) . وكتب في هامش (ص) ، (ط) : « سقط ورقة بعد قوله : المخصص » .
 وسأشير إلى آخر الكلمات الساوقة من النسخ الثلاث والموجودة في (هـ) فقط عند نهايته بإذن الله .

علم افتقر إلى مخصص ، وما لم يفتقر إلى شيء من ذلك لم يفتقر ، كان هذا كلاما معقولا .

بخلاف ما إذا قيل : المفتقر إلى الفاعل لا يفتقر إلى مخصص ، والغنى عن الفاعل يفتقر إلى مخصص ، فإن هذا قلب للحقيقة ، كما قالته المعتزلة الجهمية القدرية من نفي افتقار الأفعال إلى مخصص ، وإثبات افتقار الذات إلى مخصص - قلب للحقائق .

وأفسد منه قول الفلاسفة الذين يثبتون مفعولات مختلفة مع حدوث كثير منها ، ويقولون : إن مخصصها مجرد وجود بسيط ، ثم يصفونه بصفات تفيد اختصاصه بما يتميز به عن سائر الموجودات ، ويقولون مع ذلك : الاختصاص لا بد له من مخصص مباين له . [(١)] ثم العلم فيه من العموم ما ليس في القدرة ، وفي القدرة من العموم ما ليس في الإرادة .

والمتفلسفة نفوا الاختصاص حتى أثبتوا وجودًا مطلقا مجردا ، ثم أثبتوا / له من اللوازم ما يوجب الاختصاص ، مثل كونه وجودا واجبا ، وذلك يميزه عن الوجود الممكن ، وجعلوه عاقلا ومعقولا وعقلا ، وعاشقا ومعشوقا وعشقا ، وملتذذا (٢) وملتذذا به ، وأنواع ذلك ممَّا يوجب اختصاصه بهذه الأمور عمَّن ليس هو موصوفاً بها من الجادات .

وقالوا : صدر عنه (٣) العالم المختص بما له من الصفات والأقدار من غير موجب للتخصيص . فهل (٤) في الوجود أعظم من هذا التناقض ؟

(١) هنا ينتهي السقط الموجود في ص ٣٧٠

(٢) ق : وملتدا ، وهو خطأ مطبعي على الأغلب .

(٣) ض : صدر عن .

(٤) ض : فهو ، وهو تحريف .

وهو أن يكون وجود مطلق لا اختصاص فيه يوجب كل اختصاص في الوجود من غير سبب يوجب التخصيص؟

وهؤلاء ينكرون على من أثبت من أهل الكلام الحوادث بلا سبب حادث ، ثم يثبتون الحوادث بلا محدث ، ويثبتون التخصيصات في الموجودات بلا مخصص أصلاً ، وهو شبيه بقول من يجعل الممكن الذي ليس له من نفسه وجود يُوجد بلا واجب بنفسه .

ومن وافق هؤلاء من الكلايين في بعض الأمور يثبت صفات معدودة يختص بها ، ويجعل لها خصائص ، ثم يطلب المخصص لغير تلك الصفات . ولهذا كان منتهى من سلك هذه السبيل إلى أن يثبت وجوداً مطلقاً ، ثم يتناقض أعظم من تناقض غيره ، وذلك لأن كل موجود فمختص بما هو من خصائصه ، سواء كان واجباً أو ممكناً ، فطلب الذهن شيئاً مطلقاً لا اختصاص له بشيء يميزه عن غيره طلب ما هو ممتنع لذاته ، فمن وصف الواجب بذلك فقد وصفه بصفة الممتنع [لذاته] ^(١) ، وهذا نهاية هؤلاء ، وهو الجمع بين النقيضين .

ثم يقول من يقول من متصوفتهم ^(٢) أنه يجوز ^(٣) الجمع بين النقيضين ، وأنه يثبت في الكشف ما يناقض صريح العقل .

والشهرستاني لما اعتمد في مناظرته للقائلين بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ونحو هؤلاء على هذه الطريقة أورد على نفسه من اللوازم ما

كلام الشهرستاني في
« نهاية الإقدام » عند
مناظرته للقائلين بالعلو
والمباينة والصفات
الفعلية .

(١) لذاته : ساقطة من (ق) فقط .

(٢) ض ، هـ : من متصوفهم .

(٣) يجوز : ساقطة من (ض) .

اعترف معه بالحيرة^(١) ، فلما احتج بأن الاختصاص بالقدر يقتضى مخصّصًا ، والاختصاص بالجهة يقتضى مخصّصًا ، قال^(٢) : « فإن قيل : ^(٣)بم تنكرون على من يقول : القدر^(٤) الذى اختص به نهايةً وحدًا^(٥) واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصّص ، بخلاف مقادير الخلق فإنها احتاجت إلى ذلك لأنها جائزة^(٦) ، وذلك لأن الجواز فى الجائزات إنما يُعرف بتقدير القدرة عليها^(٧) ، فلما كانت المقادير المخلوقة^(٨) مقدورة عُرف جوازها ، واحتاج الجواز إلى مرجّح ، فإذا لم يكن فوق البارى تعالى^(٩) قادرٌ يقدر عليه لم يمكن^(١٠) إضافة الجواز إليه^(١١) وإثبات الاحتياج له ، ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان ، أفهى واجبة له على هذا العدد ، أم جائز أن توجد^(١٢) صفة أخرى ؟ فإن قلتم : يجب الانحصار فى هذا العدد كذلك . نقول : الاختصاص بالحد المذكور واجب له ، إذ لا فرق بين مقدار فى الصفات [عددًا]^(١٣) ومقدار^(١٤) فى

(١) انظر « نهاية الإقدام فى علم الكلام » للشهرستانى ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .

(٢) نهاية الإقدام ، ص ١٠٦ وما بعدها .

(٣) ض : ثم ، وهو تحريف .

(٤) نهاية الإقدام : إن القدر .

(٥) ض : واحدا ، وهو تحريف ؛ نهاية الإقدام : نهاية وحد .

(٦) نهاية الإقدام : إلى مخصّص والمقادير التى هى فى الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة .

(٧) عليها : فى نسخة من نسخ نهاية الإقدام .

(٨) نهاية الإقدام : الخلقية .

(٩) نهاية الإقدام : البارى سبحانه .

(١٠) ض : لم يكن ؛ نهاية الإقدام : لم تكن .

(١١) إليه : ساقطة من نهاية الإقدام .

(١٢) ص ، ض ، ط : أن يوجد ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(١٣) عدا : ساقطة من (ق) فقط ، وفى نهاية الإقدام : عددا .

(١٤) ق : أو مقدار ؛ نهاية الإقدام : وبين مقدار .

الذات حدًّا ، وإن^(١) قلتُم : جائز أن توجد^(٢) صفة أخرى ، فما الموجب للانحصار في هذا العدد والحد^(٣) فيحتاج إلى مخصّص حاصر^(٤) ؟ » ثم قال^(٥) : « قلنا : ^(٦) المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف^(٧) شاهداً ولا غائباً^(٨) في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء مخصّص^(٩) » .

فيقال له : هذا الذي قلته هو أول المسألة ، فإن المقادير من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج ، كما أن الصفات والذوات من حيث هي هي لا وجود لها في الخارج ، وإنما يوجد في الخارج ذات مخصوصة بصفاتهما المخصوصة ، فالقول فيما اختصت به من المقدار^(١٠) كالقول فيما اختصت به من سائر الصفات ، وما اختصت به من الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

ثم قال^(١١) : « وأما الصفات وانحصارها في ثمانٍ ، فقد اختلف جواب الأصحاب^(١٢) عنه بوجوه : منها : أنهم منعوا إطلاق لفظ

(١) نهاية الإقدام : فإن .

(٢) ض ، ط ، هـ : أن يوجد ؛ هـ : كلمة (توجد) غير منقوطة .

(٣) نهاية الإقدام : هذا الحد والعدد .

(٤) ض : حاطر ؛ هـ : حاضر . وفي إحدى نسخ « نهاية الإقدام » : خالص .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ص ١٠٦ .

(٦) ض ، هـ : ثم قلنا ؛ نهاية الإقدام : والجواب قلنا .

(٧) ق : لا يختلف ؛ يختلف في (هـ) غير منقوطة .

(٨) نهاية الإقدام : شاهداً وغائباً .

(٩) نهاية الإقدام : المخصّص .

(١٠) ط : من المقادير .

(١١) نهاية الإقدام : ص ١٠٧ .

(١٢) نهاية الإقدام : فقد اختلف الجواب . وفي بعض النسخ كما هو في كتابنا .

العدد (١) عليها فضلا عن الثمانية ، وقالوا : قد دل الفعل بوقوعه على كون الفاعل قادراً (٢) ، وباختصاصه ببعض الجائزات على كونه مريداً (٣) ، وبإحكامه على كونه عالماً (٤) ، وعلم بالضرورة أن القضايا مختلفة ، وورد في الشرع إطلاق العلم والقدرة / والإرادة ، ولا مدلول ٢٣٨/٣ سوى مادّة الفعل عليه أو ورد في الشرع إطلاقه ، ولهذا اقتصرنا على ذلك . فلو سُئِلَ : هل يجوز أن يكون له صفة أخرى ؟ اختلف الجواب عنه ، فقيل : لا يتطرق إليه الجواز ، فإنّنا لم نثبت الصفات إلا بدليل الفعل (٥) ، والفعل مادّة [إلا] (٦) على تلك (٧) وقيل : يجوز عقلا ، إلا أن الشرع لم يرد به ، فتوقف (٨) في ذلك ، ولا يضر (٩) الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف «

قال (١٠) : « ومنها أنهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء ، وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء ، فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى

(١) ط : العدم ، وهو تحريف .

(٢) نهاية الإقدام : على أن الفاعل قادر .

(٣) نهاية الإقدام : وباختصاصه ببعض الجائزات على أنه مريد .

(٤) نهاية الإقدام : على أنه عالم .

(٥) نهاية الإقدام : فإنّنا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي ، بل بدليل الفعل .

(٦) إلا : ساقطة من (ق) فقط .

(٧) نهاية الإقدام : إلا على تلك الصفات .

(٨) ض : نهاية الإقدام : فيتوقف .

(٩) نهاية الإقدام : ولا يضرنا .

(١٠) بعد الكلام السابق بأربع كلمات ص ١٠٧ .

الفاعل ، بل هي له من غير سبب ، والمقادير العرضية ^(١) تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل ، فإن جعلها له بسبب .

ومنها : أنه لو قُدِّرَ ^(٢) صفة زائدة على الثمان ^(٣) لم يخل إما أن تكون ^(٤) صفة مدح وكمال ، أو صفة ^(٥) ذم ونقصان ، فإن كان ^(٦) صفة كمال فعدمها في الحال نقص ، وإن كان ^(٧) صفة نقص ^(٨) فعدمها [عنه] ^(٩) واجب ، وإذا بطل القسمان تعين أنه لا يتصف بزيادة على الثمانية ^(١٠) .

قال ^(١١) : « ويترتب على ما ذكرناه : هل يجوز أن يكون للباري تعالى ^(١٢) أخص وصف لا ندركه ؟ وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول ، فإن السائل الأول سأل : هل يجوز أن تزيد صفاته ^(١٣) على الصفات الثمانية ؟ والسائل الثاني [سأل] ^(١٤) هل له أخص وصف تميز

- (١) نهاية الإقدام (ص ١٠٨) : والمقادير المختلفة .
 (٢) نهاية الإقدام : ومنها أنهم قالوا لو قدرنا .
 (٣) نهاية الإقدام : على الصفات الثمانية .
 (٤) نهاية الإقدام : لم يخل الحال فيها إما أن تكون ؛ ض : لم يخل لنا أن تكون ، وهو تحريف .
 (٥) نهاية الإقدام : أو تكون صفة .
 (٦) نهاية الإقدام : فإن كانت .
 (٧) نهاية الإقدام : في الحال نقص ، وقد اتصف الباري سبحانه بصفات الكمال من وجه ، وإن كانت ..

- (٨) نهاية الإقدام : نقصان .
 (٩) عنه : ساقطة من (ق) فقط .
 (١٠) نهاية الإقدام : تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زائدة على الصفات الذاتية .
 (١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٠٨ .
 (١٢) نهاية الإقدام : على ما ذكرناه أنه هل يجوز للباري سبحانه .
 (١٣) نهاية الإقدام : ان تزيد صفة .
 (١٤) سأل : ساقطة من (ق) فقط .

به ^(١) عن المخلوقات ؟ واختلف جواب الأصحاب عنه أيضا . فقال بعضهم : ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون ، لأنه بذاته وصفاته تميّز عن ذوات المخلوقات وصفاتها ، من حيث أن ذاته لاحد لها زماناً ومكاناً ، ولا تقبل ^(٢) الانقسام فعلاً ووهماً ، بخلاف ذوات المخلوقات ، وصفاته غير متناهية في التعلق بالمتعلقات ، ولو ^(٣) كان الغرض ^(٤) أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز ^(٥) فقد وقع التميز ^(٥) بما ذكرناه ^(٦) ، فلا أخص سوى ما عرفناه ^(٧) . وقال بعضهم : لا بل له أخص وصف في الإلهة ^(٨) لاندركه ، وذلك أن كل شيئين لها حقيقتان معقولتان فإنها يتمايزان بأخص وصفيهما ^(٩) ، وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهى للتعلق في الصفات ^(١٠) ، كل ذلك سلوب وصفات نقي ، وبالنقي لا يتميز الشيء عن الشيء ، بل لا بد من صفة إثبات بها يقع التميز ^(١١) وإلا فترفع الحقيقة رأساً . ثم إذا ثبت

(١) نهاية الإقدام : به يتميز .

(٢) نهاية الإقدام : ولا يقبل .

(٣) نهاية الإقدام : بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنها غير متناهية في التعلق بالمتعلقات ،

فلو . . .

(٤) ص . ض . ط : الغرض .

(٥) ص . ض . ط . هـ : التميز .

(٦) نهاية الإقدام : بما ذكرناه .

(٧) نهاية الإقدام : ما عرفناه .

(٨) نهاية الإقدام : وقال بعضهم : له أخص وصف الإلهية .

(٩) ض : صفتيهما .

(١٠) نهاية الإقدام : (ص ١٠٩) : لا تناهى للصفات . وفي نسخة : ولا تناهى تعلق

الصفات .

(١١) ص ، ض ، ط ، هـ : التميز .

أخص الوصف^(١) فهل يجوز أن يدرك؟^(٢) قال إمام الحرمين : لا يجوز أن يدرك^(٣) أصلاً . وقال بعضهم : يجوز أن يُدرك . وقال ضرار بن عمرو : يدرك ذلك عند الرؤية^(٤) بحاسة سادسة ، ونفس المسألة من محارات العقول^(٥) وتصور^(٦) الأخص من محارات العقول .

فيقال : هذا وما أشبهه هو الذي يُقال في هذا المقام من جهة من يفرِّق بين بعض الصفات وبعض ، كما يفرِّق بين الصفة والقدر ، ومن تدبّره علم أنه لا يمكن الفرق .

تعلق ابن تيمية على
كلام الشهرستاني من
وجوه .

وذلك من وجوه :

أحدها : أن ما ذكره^(٧) ليس فيه جواب عن^(٨) الإلزام والمعارضة ، فإنهم عارضوه بإثبات صفات^(٩) متعددة ، سواء كانت ثمانية أو أكثر أو أقل ، فإن اختصاص الصفات بعددٍ من الأعداد كاختصاص الذات بقدر من الأقدار ، وإذا كان المسمّى لا يسمّى ذلك عدداً فنزاعه لا يُسمّى الآخر قدراً ، وليس الكلام في الإطلاقات اللفظية بل في المعاني العقلية ، وما زاد على ذلك سواء^(١٠) نفي ثبوته أو نفي

الوجه الأول

(١) ق ، ض : ثم إذا ثبت أخص وصف ؛ نهاية الإقدام : ثم إذا ثبت أن له أخص الوصف .

(٢) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٣) نهاية الإقدام : أن ندركه .

(٤) ط ، هـ ، نهاية الإقدام : عند الرؤية ، بدون الهزئة على الواو .

(٥) نهاية الإقدام : من محارات المتكلمين .

(٦) نهاية الإقدام : وتصوير .

(٧) ض : ذكرناه .

(٨) عن : ساقطة من (ض) .

(٩) ض : بإثبات وصفات ، وهو تحريف .

(١٠) ض : سوى .

العلم^(١) به لا يضر ، فإن السؤال قائم إلا أن يُثبت المثبت صفات لا نهاية لعددها ، وهذا ينقض قاعدة من يقول : إنه لا يوجد^(٢) ما^(٣) لا نهاية له ، وإلا فإذا أثبت الصفات متناهية كانت المعارضة متوجهة ، سواء عرف عددها أو لم يعرف ، وتفريق / من فرق بين الصفات الذاتية ٢٣٩/٣ والعرضية بأن هذه تفتقر إلى فاعل دون الأخرى لا يصح ، لأن هذا إنما يجيء على قول من يقول : الماهيات غير مفعولة ولا مجعولة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ونحوهم ، وإلا فأهل السنة ومتكلموهم متفقون على أن حقائق جميع المخلوقات مخلوقة مصنوعة ، بل ليس لها حقيقة في الخارج إلا ما هو موجود في الخارج ، وما سوى ذلك فإنما هو الصورة العلمية ، وما في الأذهان من ذلك فالله تعالى هو الذى جعله فيها ، والله سبحانه هو الذى خلق فسوى ، وهو الذى قدر فهدى ، وهو الذى خلق ، خلق الإنسان من علق ، وهو الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم ، وهو الذى خلق الإنسان علمه البيان .

فقوله : « الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل » قول باطل ، بل صفة كل موصوف مخلوق مضافة إلى الله تعالى ، فإنه خلق كل موصوف بصفاته ، وليس في المخلوق شيء - لا من ذاته ولا من صفاته - إلا والله تعالى خلقه وأبدعه .

وأيضاً فكل صفة لازمة لموصوفها لا يكون الموصوف إلا بها ، فإن كان مفتقراً إلى الفاعل ، فالفاعل فعله بصفاته ، وإن كان غنياً عن

(١) بعد كلمة « العلم » انتهى السقط الطويل من (ش) والذى أشرنا إليه ص ٣٦٤

(٢) هـ : إنه يوجد .

(٣) ض : من .

الفاعل استغنى بصفاته عن الفاعل . وتسمية أهل المنطق لبعضها ذاتيا ،
ولبعضها عرضيا ، لا يمنع اشتراكها في هذا الحكم .

وقول القائل : « لو قُدِّرَ صفة زائدة على الثمان لكان صفة كمال أو
نقص » إنما يفيدُه نفي ما زاد على الثمان ، وهذا لا يضر المعارض ، بل
يقوِّى معارضته ، فإن تخصيص الصفات بإثبات ثمان دون ما زاد ونقص
تخصيص بقدرٍ وعدادٍ ، فإن كان كل مختص يفتقر إلى مخصص مباين
للموصوف فالسؤال قائم ، فإن قال القائل : هذه الصفات على هذا
الوجه من لوازم الذات ^(١) لا تفتقر إلى موجب غير الذات ^(٢) . قيل له :
فهكذا ^(٣) مورد التزاع ، وبطل ما ذكرته من أن اختصاص كل موصوف
بصفات ومقدار يفتقر إلى مخصص منفصل عنه .

الوجه الثاني . أن ما ذكره من الكلام في أحص وصف ، هو أيضا
لازم لهم ، كما أن ما ذكره في الصفات هو أيضا لازم لهم ، فإن هذا
معارضة باختصاص الحقيقة في نفسها ، وذلك ^(٣) معارضة باختصاصها
ببعض الصفات دون بعض ، وبعدهد من الصفات دون ما زاد . وسواء
قيل بإثبات أحص وصف أو لم يقل ، فإنه لا بد من ذات متميزة بنفسها
عما سواها .

الوجه الثالث : أن يُقال : أهل الإثبات للصفات لهم فيما زاد على
الثمانية ثلاثة أقوال معروفة : أحدها : إثبات صفات أخرى كالرضى
والغضب والوجه واليدين والاستواء ، وهذا قول ابن كُلاب والحارث

(١ - ١) : ساقط من (ش)

(٢) ط : فكذا .

(٣) ق : وذلك .

المحاسبى وأبى العباس القلانسى ، والأشعري وقدماء أصحابه كأبى عبد الله بن مجاهد^(١) وأبى الحسن بن مهدى الطبرى والقاضى أبى بكر بن الطيب وأمثالهم ، وهو قول أبى بكر بن فورك ، وقد حكى إجماع أصحابه على إثبات الصفات الخبرية كالوجه واليد^(٢) وهو قول أبى القاسم القشيرى وأبى بكر البيهقى ، كما هو قول القاضى أبى يعلى وابن عقيل والشريف أبى على وابن الزاغونى ، وأبى الحسن التيمى وأهل بيته كابنه أبى الفضل ورزق الله وغيرهم ، كما هو قول سائر المنتسبين إلى أهل السنة والحديث ، وليس للأشعري نفسه فى إثبات صفة^(٣) الوجه واليد والاستواء وتأويل نصوصها قولان ، بل لم يختلف قوله أنه يثبتها ولا يقف فيها ، بل يُبطل تأويلات من ينفيها ، ولكن أبو المعالى وأتباعه^(٤) ينفونها ، ثم لهم فى التأويل والتفويض قولان . فأول قولى أبى المعالى التأويل كما ذكره فى «الإرشاد» وآخرهما التفويض كما^(٥) ذكره فى «الرسالة النظامية» وذكر إجماع السلف على المنع من التأويل وأنه محرم^{(٦) (٥)}

(١) ق : كعبد الله بن مجاهد .

(٢) يذكر ابن فورك فى كتابه «مشكل الحديث» ، ص ١٤٤ (ط. حيدرآباد ، ١٣٦٢) ما يلى : «مع إطلاق الأمة بأسرها . عربيا وعجميا . بالفارسية والعربية . إضافة اليد إلى الله عز وجل ، وإجماعهم على استجازة ذلك وترك إنكاره» . وانظر أيضا ما ذكره ، ص ٢٠٢ - ٢٠٤ .

(٣) صفة : ساقطة من (ش) .

(٤) ق : وأمثاله .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

(٦) يقول الجوينى فى كتابه «العقيدة النظامية» ، ص ٢٣ ، ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة ١٣٦٧/١٩٤٨ : «قد اختلف مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق فحواها وإجراؤها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها =

وأما أبو الحسن وقدماء أصحابه فهم من المثبتين لها . وقد عدّ القاضى أبو بكر فى « التمهيد » و « الإبانة » له الصفات القديمة : خمس عشرة^(١) صفة ، ويسمّون هذه الصفات الزائدة على الثمانية^(٢) / الصفات الخيرية^(٣) . وكذلك غيرهم من أهل العلم والسنة مثل محمد بن جرير الطبرى وأمثاله ، وهو قول أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم ، وهو قول الكرامية والسالمية وغيرهم .

٢٤٠/٣

وهذا القول هو القول المعروف عند متكلمة الصفتية ، لم يكن يظهر بينهم غيره ، حتى جاء من وافق المعتزلة على نفيها ، وفارق طريقة هؤلاء . وأصل هؤلاء أنهم يثبتون الصفات بالسمع وبالعقل ، بخلاف من اقتصر على الثمانية ، فإنه لم يثبت صفة إلا بالعقل .^(٤) وقد أثبت طائفة منهم بعضها بالعقل ، كما أثبت أبو أسحق الإسفرايينى صفة اليد بالعقل ، وكما يثبت كثير من المحققين صفة الحب والبغض والرضى والغضب بالعقل^(٥) .

== والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب وفيما صح من سنن النبي صلى الله عليه وسلم ، وذهبت أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردنا ، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه . والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع .

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : خمسة عشر ، وهو خطأ .

(٢) ص ، ط : هذه الصفات الثمانية الزائدة على الثمانية ، وهو خطأ .

(٣) يفرق القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتاب « التمهيد » ص ٢٦٢ - ٢٦٣ . تحقيق تشرى

يوسف مكارثى ، بيروت ، ١٩٥٧ بين صفات الذات وهى - عنده - : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والإرادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضى - وهما الإرادة - والرحمة ، والسخط . والولاية ، والعداوة ، والحب ، والإيثار ، والمشية . والإدراك لكل جنس يدركه الخلق من الطعوم والروائح . الخ . صفات فعله تعالى عنده هى : الخلق ، والرزق ، والعدل ، والإحسان ، والتفضل ، والإنعام ، والثواب ، والعقاب ، والحشر ، والنشر .

القول الثاني : قول من ينفي هذه الصفات ، كما ذكره الشهرستاني وغيره . وهو أضعف الأقوال ، فإن عمدته أنه لو كان لله صفة غير ذلك لوجب أن ينصب عليها دليلاً نعلمه ، ولم ينصب ، فلا صفة له . وكلتا ^(١) المقدمتين باطلة ، فإن دعوى المدعى أنه لا بد أن ينصب الله تعالى على كل صفة من صفاته دليلاً باطل ، ودعواه أنه لم ينصب دليلاً إلا نعلمه ^(٢) هو أيضاً باطل ، كما قد بُسَطَ الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، فإن هذه القاعدة إنما هي معدة لجمل المقاصد .

والثالث : قول الواقفة ، الذين يجوزون إثبات صفات زائدة ، لكن يقولون لم يقم عندنا دليل على نفي ذلك ولا إثباته . وهذه طريقة محققي من لم يثبت الصفات الخيرية ، وهذا اختيار الرازي والآمدي وغيرهما .

وأئمة أهل السنة والحديث - من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم - يثبتون الصفات الخيرية ، لكن منهم من يقول : لا ثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة ، وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفينا ، كما يقوله ابن عقيل وغيره أحياناً . ومنهم من يقول : بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول . ومنهم من يقول : نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقاً . ومنهم من يقول : يُعطى ^(٣) كل دليل حقه ، فما كان قاطعاً في الإثبات قطعنا بموجبه ، وما كان راجحاً - لا قاطعاً - قلنا بموجبه ، فلا

(١) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : وكلا ، والصواب ما في (ق) وهو الذي أثبت .

(٢) ش ، ص ، ط ، هـ : إلا علمه ، والعبارة غير واضحة في (ض) .

(٣) ق : نعطى .

نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع ، وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين يتنا رجحان أحد الجانبين ، وهذا أصح الطرق .

وكثير من الناس قد يظن صحة أحاديث ، فإما أن يتأولها ، أو يقول: هي مثل غيرها من الأخبار ، وتكون باطلة عند أئمة الحديث .

ومن الأخبار ما يكون ظاهره يبين المراد به ، لا يحتاج إلى دليل يصرفه عن ظاهره ، ولكن يظن (١) قوم أنه مما يفتقر إلى تأويل كقوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض فن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه (٢) .

فهذا الخبر لو صح عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ظاهره أن الحجر صفة لله ، بل هو صريح في أنه ليس صفة لله لقوله : يمين الله في الأرض ، فقيده في الأرض ، ولقوله : فن صافحه فكأنما صافح الله ، والمشبّه ليس هو المشبّه به ، وإذا كان صريحاً في أنه ليس صفة لله ، لم يحتاج إلى تأويل يخالف ظاهره ، ونظائر هذا كثيرة مما يكون في الآية

(١) ق : بظن . وهو تحريف .

(٢) قال العجلوني (إسماعيل بن محمد) في كتابه «كشف الحفاء» ١/٣٤٨ - ٣٤٩ : «رواه الطبراني في معجمه . وأبو عبيد القاسم بن سلام عن ابن عباس رضي الله عنهما رفعه . وذكر العجلوني روايات أخرى للحديث بألفاظ مختلفة . ثم قال : «فالحديث حسن وإن كان ضعيفاً بحسب أصله كما قال بعضهم» .

وقال ابن الدبيع الشيباني في كتابه «تميز الطيب من الخبيث» ص ٦٥ : «أخرجه الطبراني في معجمه وأبو عبيد الله القاسم بن سلام من حديث ابن عباس رفعه به . وقد روى موقوفاً على ابن عباس . قال شيخنا : هو موقوف صحيح» . وذكر الأستاذ محمد الصباغ في تعليقه رقم ٤ ص ١١٣ في كتاب «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» لعل القارى . ط . بيروت . ١٣٩١ : «هو حديث ضعيف له شواهد» .

والحديث ما يبين أنه لم يرد به المعنى الباطل ، فلا يحتاج نفي ذلك إلى دليل منفصل ولا تأويل يُخرج اللفظ عن موجهه ومقتضاه .

وإذا كان كذلك فالمعارضة بالصفات ثابتة على كل قول من الأقوال الثلاثة ، إذ لا بد فيها من اختصاص ، فإن كان كل محتص يفتقر إلى مخصص مباين ، لزم افتقار صفات الله تعالى إلى (٥) مباين له .

ثم رأيت (١) أبا الحسن الآمدي قد ذكر هذا الدليل الذي ذكره الشهرستاني وبيّن ضعفه في كتابه المسمى « بغاية المرام في علم الكلام » فقال في مسألة نفي العلو وتوابع ذلك (٢) : « وقد سلك بعض الأصحاب في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال : لو كان البارئ مقدراً بقدر ،

متصوراً بصورة / متناهيًا بحدٍ ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفةٍ حادثةٍ ٢٤١/٣ في ذاته لكان محدثاً ، إذ العقل الصريح [يقضى (٣)] بأن المقادير في تجويز العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يُقدَّر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره ، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعي مخصصاً ، ولو استدعى مخصصاً لكان البارئ (٤) محدثاً » .

قال الآمدي (٥) : « لكن (٦) هذا المسلك مما لا يقوى (٧) . وذلك

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش)

(١) هـ : قال ابن تيمية : ثم رأيت .

(٢) في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » تحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، ص

١٨١ ، ط لجنة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة ١٣٩١/١٩٧١ .

(٣) ط ، هـ : يقضى ؛ والكلمة ساقطة من (ق) . وما أثبتته هو الذي في « غاية المرام » .

(٤) غاية المرام : لكان البارئ تعالى :

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٦) غاية المرام : ولكن .

(٧) هـ : مما يقوى . وهو خطأ .

أنه وإن سلّم أن ما يُفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن إنما يلزم أن يكون الباري حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه .

ولعل صاحب هذا القول لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الباري تعالى حادثاً^(١) ، ولا مُحَوَّجاً^(٢) إلى غيره أصلاً . فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو أولى^(٣) من غيره ، لِتَسَاوِي الجميع بالنسبة إليه في جهة^(٤) الاقتضاء ، فهو نحو الخلاف^(٥) ، ولعل الخصم قد لا يسلم تساوي النسبة في جهة^(٦) الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لا اختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن يبان ذلك متعذراً جداً ، كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام .»

ثم استدل على هذه المسألة بما هو أضعف من هذا ، وهو أن البناء على ذلك^(٧) مستلزم لكونه جوهرًا / والجواهر متماثلة^(٨) ، وقد عُرف ما في هذين الأصلين من المنازعات اللفظية والمعنوية في غير هذا الموضع .

٢٤٢/٣

(١) غاية المرام : أن يكون الباري حادثاً .

(٢) غاية المرام : ولا محتاجاً . وذكر الاستاذ المحقق في تعليقه : « في الأصل : حواجا » .

(٣) غاية المرام : بأولى .

(٤) غاية المرام : من جهة .

(٥) غاية المرام : فهو محز التخيلات .

(٦) غاية المرام : من جهة .

(٧) ض ، ط ، هـ : وهو البناء على أن ذلك ؛ ص : وهو البناء على ذلك .

(٨) انظر غاية المرام للآمدى . ص ١٨٢ - ١٨٤ .

والآمدى نفسه قد بين بطلان قول من جعل الجواهر متماثلة .
 ومما ينبغي أن يُعرف في مثل هذه^(١) المسائل المنازعات اللفظية ، فإن
 القائل إذا قال : التخصيص يفتقر إلى مخصص ، والتقدير إلى مقدر ،
 كان بمنزلة من يقول : التحريك يفتقر إلى محرّك ، وأمثال ذلك ، وهذا
 لا ريب فيه ، فإن التخصيص مصدر : خَصَّصَ يَخْصِصُ تَخْصِيساً ،
 وكذلك التقدير والتكليم ونحو ذلك . ومصدر الفعل المتعدى لا بد له من
 فاعل يتعدى فعله ، فإذا قُدِّرَ مصدر متعدي بلا فاعلٍ يتعدى فعله كان
 متناقضاً ، بخلاف ما إذا قيل : الاختصاص يفتقر إلى مخصص ،
 والمقدار إلى مقدر ونحو ذلك ، فإن هذا ليس في الكلام ما يدل عليه ،
 لأن المذكور إما مصدر فعل لازم كالاختصاص ونحوه ، أو اسم ليس
 بمصدر كالمقدار ، وكل من هذين ليس في الكلام ما يوجب افتقاره إلى
 فاعل يتعداه فعله . فإذا قيل : الموصوف الذي له صفة وقدر قد اختص
 بصفة وقدر ، فلا بد له من مخصص ، لم يكن في هذا الكلام ما يدل
 على افتقاره إلى مخصصٍ مباينٍ له يخصصه بذلك ، بخلاف ما إذا قيل :
 إذا خُصَّ بصفة أو قدر فلا بد له من مخصص ، فإن هذا كلام صحيح .

والناطقون من أهل النظر/ وغيرهم إذا قصدوا المعاني فقد لا يراعون
 ٢٤٣/٣ مثل هذا ، بل يطلقون اسم المفعول على ما لم يعلم أن له فاعلاً ، فيقول
 أحدهم : هذا مخصوص بهذه الصفة والقدر ، والمخصوص^(١) لا بد له
 من مخصص ، فاذا أخذ المخصوص^(١) على أنه اسم مفعول^(٢) فعلوم أنه

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ش : على أنه مفعول .

لا بد له من فاعل يتعدى فعله ، وإذا أخذ على أن المقصود اختصاصه بذلك الوصف كان هذا مما يفتقر إلى دليل ، وهذا مثل الموجود فإنه لا يُقصد به أن غيره أوجده ، بل يُقصد به المحقق الذي هو بحيث^(١) يوجد ، فكثير من الأفعال التي بُنيت للمفعول^(٢) واسم المفعول التابع لها قد كثر في الاستعمال ، حتى بقي لا يقصد به قصد فعل حادث له فاعل أصلاً ، بل يُقصد إثبات ذلك الوصف من حيث الجملة .

وكثير من ألفاظ النظائر من هذا الباب كلفظ الموجود والمخصوص والمؤلف والمركب والمحقق فاذا قالوا : إن الرب تعالى مخصوص بخصائص لا يشركه فيها غيره أو هو موجود ، لم يريدوا أن أحداً غيره خصه بتلك الخصائص ، ولا أن غيره جعله موجوداً .

وبسبب ذلك نجد جماعات غلطوا في هذا الموضوع في مثل هذه المسألة ، إذا قيل : البارئ تعالى مخصوص بكذا وكذا ، أو مختص بكذا وكذا ، قالوا : فالخصوص لا بد له ممن خصه بذلك ، والمختص لا بد له من /مختص خصه بذلك .

٢٤٤/٣

والناس قد يبحثون عن اختصاص الشيء بأمور قبل^(٣) بحتم هل هي من نفسه أو من غيره ، ويعلمون ويقولون إنه مخصوص بذلك ، وقد خص بهذا واختص به ونحو ذلك^(٤) .

(١) ش : المحقق أنه بحيث .

(٢) ش : المفعول .

(٣) قبل : ساقطه من (ش) .

(٤) في هامش نسختي (ص) ، (ط) أمام هذا الموضوع كتب ما يلي : « على هانش الأصل

ما نصه على هذا الموضوع : بلغ على (كذا في النسختين ولعل المقصود : بلغ مقابلة على) شيخ الإسلام » .

ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » لما رد عليهم مذهبهم في نفي الصفات ، ويبيّن أنه لا دليل لهم على نفيها ، وتكلم في ذلك بكلام حسن ، يبيّن فيه ما احتجوا به من الألفاظ المحملة المهمة كلفظ « التركيب » فإنهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً ، وقالوا : متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخلوا في مسمى « التركيب » خمسة أنواع^(١) :

أحدها : أنه ليس له حقيقة إلا الوجود المطلق لثلاث يكون مركباً من وجود وماهية .

والثاني : ليس له صفة لثلاث يكون مركباً من ذاتٍ وصفات .

والثالث : ليس له وصف مختص ومشارك ، لثلاث يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز لتركيب^(٢) النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام .

الرابع : أنه ليس فوق العالم ، لثلاث يكون مركباً من الجواهر المفردة ، وكذلك^(٣) لا يكون مركباً من المادة والصورة ، فلا يكون مركباً تركيباً حسيّاً كتركيب^(٤) الجسم من الجواهر المنفردة ، ولا عقليّاً^(٥) كتركيبه من المادة والصورة .

وهذان نوعان بهما يصير^(٦) خمسة ، وهذه الطريقة هي / طريقة ٢٤٥/٣

(١) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « أنواع التركيب عند الفلاسفة » .

(٢) ق : كتركب .

(٣) ص ، ط : ولذلك .

(٤) هـ : كتركيب .

(٥) ض : لا عقلياً . (٦) ق : تصير .

ابن سينا ، فإنه زعم أن نفس الوجود إذا كان يستلزم وجوداً واجباً ، فالوجود الواجب له هذه الخصائص النافية لهذه الصفات ، ويقول : ليس له أجزاء حدًّا ولا أجزاء كمًّا ، وهذا مراده .

وأما قدماء الفلاسفة فلم يكونوا يشبتون واجب الوجود بهذه الطريقة ، بل بطريقة الحركة . فلما جاء ابن رشد الحفيد يعترض على أبي حامد فيما ذكره لم يمكنه الانتصار لابن سينا ، بل بين أن هذه الطريقة التي سلكها ضعيفة كما ذكر أبو حامد ، واحتج هو بطريقة أخرى ظن أنها قوية وهي أضعف من طريقة ابن سينا ، فإن أبا حامد لما ذكر القول المضاف إلى الفلاسفة كأبن سينا وأمثاله ، وذكر أنهم ينفون تلك الأنواع الخمسة ، قال ^(١) : « ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى ^(٢) إنه مبدأ وأوّل ، وموجود وجوهر واحد ^(٣) ، وقديم وباق ^(٤) وعالم ، وعاقل وعقل ^(٥) ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد ، وقادر وحىّ ، وعاشق ومعشوق ، ولذيد وملتذد ^(٦) ، وجواد وخير محض ، وزعموا : أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . »

كلام الغزالي في « تهافت الفلاسفة »

(١) في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ص ١٦٢ . الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة .

١٩٥٧/١٣٧٧

(٢) تهافت الفلاسفة : في الباري تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : وواحد .

(٤) وباق : ساقطة من (ض) .

(٥) تهافت الفلاسفة : وعقل وعاقل .

(٦) تهافت الفلاسفة : ومتلذذ .

قال^(١) « وهذا من العجائب » « وهم يقولون^(٢) : ذات
المبدأ الأول واحد^(٣) وإنما تكثر الأسماء بإضافته إلى شيء ، أو إضافة
شيء إليه^(٤) ، أو سلب / شيء عنه . والسلب والإضافة لا
يوجب^(٥) كثرة في ذات المسلوب عنه ، ولكن الشأن في رد هذه كلها
إلى السلوب والإضافات^(٦) » وذكر تمام قولهم .

٢٤٦/٣

قال أبو حامد^(٧) : « فيقال لهم : [بم]^(٨) عرفتم استحالة
الكثرة من هذا الوجه ، وأنتم مخالفون من جميع^(٩) المسلمين سوى
المعتزلة ، فما البرهان عليه ؟ فإن قول القائل : الكثرة محال^(١٠) في
واجب الوجود مع كون الصفات الموصوفة^(١١) واحدة ، يرجع إلى
أنه يستحيل^(١٢) كثرة الصفات فيه^(١٣) ، وفيه النزاع ، وليس

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) في تهافت الفلاسفة بعد عبارة « وهذا من العجائب » كلام استغرق أكثر من سطرين ثم
وردت العبارات التالية التي تبدأ بقوله : وهم يقولون . الخ (في تهافت الفلاسفة : أنهم
يقولون . الخ) .

(٣) تهافت الفلاسفة : واحدة

(٤) تهافت الفلاسفة : بإضافة شيء إليه أو إضافته إلى شيء .

(٥) ض : والسلب والإضافة لا توجب . تهافت الفلاسفة : والسلب لا يوجب

(٦) تهافت الفلاسفة (ص ١٦٢ - ١٦٣) : . كثرة في الذات المسلوب عنه . ولا الإضافة
توجب كثرة ، فلا ينكرون إذن كثرة السلوب وكثرة الإضافات . ولكن الشأن في رد هذه الأمور
كلها إلى السلب والإضافة .

(٧) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ .

(٨) بم : ساقطة من (ق) ، وفي تهافت الفلاسفة : وم .

(٩) تهافت الفلاسفة : من كافة .

(١٠) تهافت الفلاسفة : محالة .

(١١) تهافت الفلاسفة : مع كون الذات الموصوفة .

(١٢) تهافت الفلاسفة : نستحيل .

(١٣) فيه : ليست في « تهافت الفلاسفة » .

استحالته معلوماً^(١) بالضرورة^(٢) . ولهم^(٣) مسلكان : أحدهما :
 أن كل^(٤) واحد من الصفة والموصوف : إن كان مستغنياً عن الآخر
 فهما واجبا الوجود ، وإن كان مفتقراً إليه فلا يكون واحد منهما واجب
 الوجود ، وإن احتاج أحدهما إلى الآخر فهو معلول والآخر هو
 الواجب ، وأيهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدي إلى أن ترتبط
 ذات واجب الوجود بسبب .

قال أبو حامد^(٥) : « المختار من هذه الأقسام هو الأخير ، ولكن
 يبطلكم القسم الأول لا دليل لكم عليه . فإن برهانكم عليه إنما يتم
 بنفي الكثرة من هذه المسألة . فكيف تنبئ^(٦) هذه المسألة على
 تلك ؟ » .

قلت^(٧) الجواب عن هذه الحجة يمكن بوجوه :

تطبيق ابن تيمية على
 كلام الغزالي من وجوه .
 الوجه الأول .

أحدهما : أن يقال : قولكم : إما أن يقال : قولكم : إما أن يكون
 أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، وإما أن يكون مستغنياً عنه : تريدون
 بالاحتياج حاجة المفعول إلى فاعله أو مطلق^(٨) / التلازم ، وهو كون
 أحدهما لا يوجد إلا بالآخر ، أم قسم ثالث ؟

٢٤٧/٣

(١) تهافت الفلاسفة : وليست استحالته معلومة .

(٢) تهافت الفلاسفة : بالضرورة فلا بد من البرهان .

(٣) ص : وله .

(٤) تهافت الفلاسفة (ص ١٧١) : ولهم مسلكان : الأول : قولهم إن البرهان عليه أن

كل . . والكلام التالي إنما هو تلخيص لما في « تهافت الفلاسفة » ص ١٧١ .

(٥) الكلام التالي تلخيص لما في تهافت الفلاسفة . ص ١٧١

(٦) ق : تنبئ .

(٧) هـ : قال الشيخ تقي الدين بن تيمية قلت . .

(٨) ص : ومطلق . وسقطت الكلمة من (ش) .

فإن أردتم الأول ، لم يكن أحدهما محتاجاً إلى الآخر ، بل غنياً عن كونه فاعلاً له ، ولا يلزم أن يكونا واجبي الوجود ، (١) بمعنى (٢) أن كلا منهما هو الواجب بنفسه ، المبدع للمكنات .

وإن قيل : إن كلا منهما واجب الوجود ، بمعنى أنه لا مبدع له .

قيل : نعم ، ولا نسلم امتناع تعدد مسمى واجب الوجود بهذا التفسير ، وإنما يمتنع تعدده بالتفسير الأول ، فإن الأدلة قامت على أن خالق المكنات رب واحد ، لم تقم على نفي صفاته ، بل كلٌّ من صفاته اللازمة له قديم أزلي ، ممتنع عدمه ، ليس له فاعل ، فإذا عُبرَ عن هذا المعنى بأنه واجب الوجود فهو حق ، وإن عُني بواجب الوجود ما ليس ملازماً لغيره ، فليست الذات وحدها واجبة الوجود ولا الصفات ، بل الواجب الوجود هو الذات المتصفة بصفاتها اللازمة لها ، لا سيما وهم يقولون إنها مستلزمة للمعلول ، فامتناع ذلك على أصلهم أبلغ ، وقد عُرف^(١) أن كلاً^(٣) من الصفات الذاتية ملازمة للأخرى ، والصفات ملازمة للذات ، وليس كل منهما مبدعاً للآخر .

وإن قلتم : كل منهما محتاج إلى الآخر ، بمعنى أنه ملازم له ، لم يلزم من كونه ملازماً أن يكون معلولاً .

وهذا الجواب الثاني وهو أن يُقال : ما تعني بواجب الوجود ؟ الوجه الثاني .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : يعنى

(٣) ش : فإن كل من . وهذا خطأ .

أتعنى به مالا فاعل له ، أو تعنى به القائم بنفسه الذى لا فاعل له ؟
فإن عنيت / الأول لم يمتنع أن يكون كل من الصفات والذات
واجب الوجود بهذا التفسير ، ولم يدل على امتناع تعدد الواجب بهذا
التفسير دليل ، كما لم يدل على امتناع تعدد القديم بهذا التفسير دليل ،
وإنما دل الدليل على أنه لا إله إلا الله ، وأن الله رب العالمين واحد لا
شريك له ، وهو التوحيد الذى دل عليه الشرع والعقل .

٢٤٨/٣

فأما نفي الصفات وتسمية ذلك توحيداً ، فهو مخالف للشرع
والعقل .

وإن أراد بواجب الوجود : القائم بنفسه الذى لا فاعل له (١) ،
كانت الذات واجبة الوجود ، وهى بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن
الصفة وحدها واجبة الوجود .

وإن أُريد (٢) بحاجة كل من الصفة والموصوف إلى الآخر
التلازم ، اختيار إثبات ذلك ، ولم يلزم من ذلك كون أحدهما معلول
الآخر (٣) ، فإن (٤) المتضايقين متلازمان ، وليس أحدهما معلول
الآخر (٤) وإن أُريد بذلك كون أحدهما فاعلاً ، اختيار نفي الحاجة بهذا
التفسير ، وهو القسم الأول (٥) ، وهو أنه ليس أحدهما محتاجاً إلى
الآخر .

(١) بعد عبارة (لا فاعل له) فى (ش) عبارة زيادة وهى (لم يلزم من كون . . .) ثم بياض
بمقدار كلمة .

(٢) ش : فنقول أتريد .

(٣) ق : معلولا للآخر .

(٤ - ٤) ساقط من (ش)

(٥) ش : اختيار القسم الأول .

وإن أُريدَ أن أحدهما محل للآخر ، اختير جواب الغزالي ، وهو أن الصفة محتاجة إلى الذات من غير عكس .

وعلى هذا فقول القائل : إن أحدهما / معلول للآخر ، إن أراد به ٢٤٩/٣ أن أحدهما فاعل للآخر فهو باطل ، فإنه لا يجب من قيام الصفة بالموصوف أن يكون الموصوف فاعلاً للصفة ، بل الأمر بالعكس ، فإن المفعول يمتنع أن يكون من باب الصفات اللازمة للموصوف .
وإن أُريدَ بذلك أن يكون أحدهما قابلاً للآخر ، فلا امتناع في ذلك ، وإن قيل : بل إن المحل علة للحال .

واعلم أن هذه الحجة وأمثالها إنما نشأت الشبهة فيها من جهة أن ألفاظها مجملة . فلفظ « العلة » يُراد به العلة الفاعلة والعلة القابلة ، ولفظ « الحاجة إلى الغير » يُراد به الملازم للغير ، ويُراد به حاجة المشروط إلى شرطه ، ويُراد به حاجة المفعول إلى فاعله .

وإذا عُرف هذا ، فالصفات اللازمة مع الذات متلازمة ، وليس أحدهما فاعلاً للآخر ، بل الذات محل للصفات ، وليس الواحد منهما علة فاعلة ، بل الموصوف قابل للصفات ، وهذا لا امتناع فيه ، بل هو الذي يدل عليه صريح المعقول وصحيح المنقول .

لكن الغزالي لم يجب إلا بجواب واحد ، ومضمون كلامهم أنهم في جميع كلامهم في نقي الصفات ينتهي أمرهم^(١) إلى أن هذا

(١) ش : ومضمون كلامهم في نقي الصفات أنهم في جميع كلامهم في هذا الباب ينتهي

تركيب ، والمركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه لأنه محتاج (١) .

فقال لهم أبو حامد (٢) : « نحن نختار أن يُقال (٣) : الذات في قوامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى الموصوف / كما في حقنا . فبقي قولكم (٤) : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود . فيقال (٥) : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية (٦) ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له (٧) ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها ؟ وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون (٨) له علة قابلة فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟ فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية . فإذا سلّم أن له علة قابلية ، فقد سلّم كونه معلولاً . قلنا: تسمية الذات القابلة علة قابلية من

كلام الغزالي في مسألة صفات الله

٢٥٠/٣

(١) انظر : تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٠ - ١٧١ . وانظر ما سبق نقله عنه في الصفحات السابقة .

(٢) تهافت الفلاسفة . ص ١٧١ .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولكن المختار أن يقال .

(٤) تهافت الفلاسفة : فبقي قولهم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فيقال لهم .

(٦) تهافت الفلاسفة : فاعلة .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا فاعل له .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢) : أن لا تكون

اصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود^(١) بحكم اصطلاحكم ، إنما دل على إثبات طرف^(٢) ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل على هذا القدر^(٣) . وقطع التسلسل يمكن^(٤) بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة في ذاته .»

قال ابن رشد^(٥) « يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التي استعملوا في إبطال الكثرة ، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف ، ولا أن تكون^(٦) ذاته ذات صفات كثيرة ، وهذا شيء ليس يقدر على عليه بحسب أصولهم . ثم أخذ يبين^(٧) أن المحال الذي راموا / أن يلزمه على تقدير هذا القسم^(٨) ، ليس بلازم . قال^(٩) : فيقال لهم : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ذلك ؟ أي فلم قلتم بامتناع كونه موصفاً بالصفات^(١٠) ، ولم استحال

٢٥١/٣

تعليق ابن رشد في
تهافت التهافت ، على
كلام الغزالي .

(١) تهافت الفلاسفة : واجب وجود .

(٢) طرف : كذا في (ق) وتهافت الفلاسفة . وفي سائر النسخ : طرق .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولم يدل إلا على هذا القدر .

(٤) تهافت الفلاسفة : ممكن .

(٥) في كتابه « تهافت التهافت » القسم الثاني ، ص ٥٠٤ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط دار

المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

(٦) ص ، تهافت التهافت : يكون .

(٧) أي الغزالي (وهذا من كلام ابن رشد) .

(٨) تهافت التهافت : أن يلزمه عن إنزال هذا القسم .

(٩) تهافت التهافت : فقال .

(١٠) أي فلم . . . بالصفات : هذا الكلام ليس في « تهافت التهافت » ولعله توضيح من

أن يُقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له . فكذلك صفاته قديمة لا فاعل لها ؟ »

قال ابن رشد^(١) : « وهذا كله^(٢) معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون في الممكن^(٣) الوجود الممكن الحقيقي ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصوصهم من الأشعرية يسلّمون هذا ، ويرون أن^(٤) كل ممكن فله فاعل ، وأن التسلسل ينقطع بالانتهاء^(٥) إلى ما ليس ممكناً في نفسه ، فإذا سلّم^(٦) لهم هذه ، ظن بها أنه يلزم عنها^(٧) أن يكون الأول الذي انقطع عنده الإمكان ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن يقولوا : إن الذي يتنق عن الإمكان الحقيقي ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون^(٨) قديماً فقط لا علة فاعلية له ، فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٥٠٤ .

(٢) تهافت التهافت : قلت هذا كله .

(٣) تهافت التهافت : واجب الوجود بذاته . وأما الطريقة الأتقع في هذه في وجوب الاتحاد ولزوم ذلك للأشعرية فهي طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥٠٥) : ويرون أيضاً أن .

(٥) تهافت التهافت : بالإفضاء (وفي نسخة : بالأقصى) .

(٦) تهافت التهافت : . . . في نفسه . وخصوصهم يسلّمون لهم ذلك فإذا سلّم . . .

(٧) ض : أنه يلزمهم عنها .

(٨) (٥-٥) ما بين النجمتين ساقط من (ش) بمقدار ثلاث صفحات .

قال أبو حامد^(١) « فإن قيل : فإذا^(٢) أثبتتم ذاتاً وصفة وحلولاً للصفة بالذات ، فهو / مركّب^(٣) ، وكل تركيب يحتاج إلى مركّب ، ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً لأنه مركّب . قلنا : قول القائل : كل مركّب^(٤) يحتاج إلى مركّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ، فيقال له : الأول قديم موجود لا علة له^(٥) ولا موجد . فكذلك يُقال : موصوف^(٦) قديم ولا علة لذاته ولا لصفته^(٧) ولا لقيام صفاته^(٨) بذاته ، بل الكل قديم بلا علة . وأما الجسم فإنما لم يجوز أن يكون هو الأول لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن تكون^(٩) العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه^(١٠) عليكم^(١١) فيما بعد^(١٢) . »

قال ابن رشد معترضاً على أبي حامد^(١٣) : « التركيب^(١٤) ليس هو

كلام آخر للغزالي في
« تهافت الفلاسفة » ، في
مسألة التركيب .
٢٥٢/٣

تعليق ابن رشد في
« تهافت التهافت » على
كلام الغزالي في مسألة
التركيب .

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ١٧٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : إذا .

(٣) تهافت الفلاسفة : فهو تركيب .

(٤) تهافت الفلاسفة : كل تركيب .

(٥) لا علة له : كذا في « تهافت الفلاسفة » وفي (ض) . وفي سائر النسخ : ولا علة له .

(٦) تهافت الفلاسفة : هو موصوف .

(٧) تهافت الفلاسفة : ولا لصفاته .

(٨) تهافت الفلاسفة : صفته .

(٩) ض : يكون

(١٠) ض : كما يستلزمه .

(١١) تهافت الفلاسفة : لكم . وذكر المحقق في تعليقه : « في الأصول : عليكم » .

(١٢) تهافت الفلاسفة : من بعد .

(١٣) تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٥١٦ .

(١٤) تهافت التهافت : والتركيب .

مثل الوجود ، لأن التركيب هو مثل التحريك ، أعني صفة انفعالية^(١) زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب ، والوجود هو صفة هذه الذات^(٢) بعينها ... وأيضا^(٣) المركب ليس ينقسم إلى مركب من ذاته ومركب من غيره ، فيلزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهي الأمر في الموجودات إلى موجود قديم . وأيضا فإذا^(٤) كان الأمر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فللقائل أن يقول : إن كان يوجد مركب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن / وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة^(٥) إلى الفعل ، وكذلك الأمر^(٦) في الحركة والمتحرك^(٧) .

٢٥٣/٣

قال^(٨) : « والفصل في هذه المسألة أن المركب لا يخلو من أن يكون^(٩) كل واحد من جزأيه أو أجزائه التي تركب منها شرطاً^(١٠) في وجود صاحبه بجهتين مختلفتين^(١١) ، أو لا يكون^(١٢) شرطاً ، أو يكون^(١٣) أحدهما

(١) ص ، ض ، ط : انفعاله . (٢) تهافت التهافت : هي الذات .

(٣) تهافت التهافت : بعينها ، ومن قال غير هذا فقد أخطأ وأيضا .

(٤) تهافت التهافت (ص ٥١٧) : .. قديم ، وقد تكلمنا في هذه المسألة في غير ما موضع وأيضا

إذا ...

(٥) ص ، ط : ما من القوة ؛ ض : مما لقوه ، وهو تحريف .

(٦) الأمر : ساقطة من (ض) .

(٧) والمتحرك : كذا في (ض) ، تهافت التهافت . وفي سائر النسخ : والمحرك .

(٨) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٥١٧ بعد الكلام السابق بثانية أسطر .

(٩) تهافت التهافت : لا يخلو أن يكون

(١٠ - ١١) ما بين النجمتين ساقط من (ش) . وبدأ السقط في ص ٣٩٨ .

(١٢) ض : مجملتين .

(١٣) ض : ولا يكون .

(١٤) تهافت التهافت (ص ٥١٧ - ٥١٨) : .. مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند

المثائين أو لا يكون واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون ..

شروطاً^(١) في وجود الثاني ، والثاني ليس شرطاً في وجود الأول . فأما الأول فلا يمكن^(٢) أن يكون قديماً ، لأن^(٣) التركيب نفسه شرط^(٤) في وجود الأجزاء ، فلا يمكن^(٥) أن تكون الأجزاء علة التركيب^(٦) ، ولا التركيب علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه ... وأما الثاني إذا لم يكن واحداً منها شرطاً^(٧) في وجود صاحبه ، فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها^(٨) ... وإن كان^(٩) أحدهما شرطاً في وجود الآخر من غير عكس^(١٠) ، كالحال في الصفة والموصوف الغير جوهرية ، فإن كان الموصوف قديماً ومن شأنه أن لا تفارقه الصفة ، فالمركب قديم . وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح إن جَوَزُ مجَوُز وجود مركب قديم أن يبين^(١١) على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ، لأنه إن وجد مركب

(١) شرطاً : ساقطة من (ض) .

(٢) تهافت التهافت : فأما القسم الأول فليس يمكن .

(٣) تهافت التهافت : وذلك أن .

(٤) تهافت التهافت : هو شرط .

(٥) تهافت التهافت : فليس يمكن .

(٦) ق (فقط) : علة في التركيب .

(٧) تهافت التهافت : ... علة نفسه . ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنات فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود . وأما القسم الثاني : أعنى إن لم يكن ولا واحد من الجزئين شرطاً ...

(٨) بعد كلمة «عنها» توجد في «تهافت التهافت» ثمانية سطور لم يذكرها ابن تيمية .

(٩) تهافت التهافت (ص ٥١٩) : وأما إن كان ..

(١٠) تهافت التهافت : ... الآخر والآخر ليس شرطاً فيه

(١١) تهافت التهافت : أن يجوز .

(١٢) تهافت التهافت : أن يتبين (وفي نسخة : أن يتبين) .

قديم ، وجدت أعراض قديمة : أحدها التركيب ، لأن أصل ما يبنون عليه / وجوب حدوث^(١) الأعراض ، أنه لا تكون الأجزاء التي تتركب منها الجسم إلا بعد الافتراق^(٢) . فإذا جَوَّزوا مركباً قديماً أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون . وإذا^(٣) جاز هذا أمكن أن يُوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

٢٥٤/٣

قلت^(٤) : ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة ، وما ذكره ابن رشد إنما نشأ من جهة ما في اللفظ من الإجمال والاشتراك ، وكلامه في ذلك أكثر مغلطة من كلام ابن سينا الذي أقرّ بفساده وضعفه .

تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد في مسألة التركيب .

وذلك أن هؤلاء قالوا لأبي حامد والمثبتين : إذا أثبتت ذاتاً وصفة ، وحلولاً للصفة بالذات ، فهو مركب ، وكل مركب يحتاج إلى مركب . قال لهم : « قول القائل : كل مركب يحتاج إلى مركب كقول القائل : كل موجود يحتاج إلى موجود » .

ومقصوده بذلك أن هذا المعنى الذي سميتوه تركيباً ليس معنى كونه مركباً إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ، ليس معناه أنه كان هناك شيء متفرق فركبته مركب ، بل ولا هناك شيء يقبل التفريق ، فإن الكلام إنما هو في إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له كالحياة والعلم

(١) ش : ص ، ض ، ط : حدث .

(٢) نهافت التهافت : .. منها الجسم عندهم إلا بعد افتراق .

(٣) نهافت التهافت : فإذا .

(٤) هـ : قال ابن تيمية قلت .

والقدرة ، وإذا كانت هذه الصفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود بنفسه لم يمكن أن تفارقه ولا أن / تُوجد دونه ولا يُوجد إلا بها ، ٢٥٥/٣ فليس هناك شيان كانا مفترقين فركبهما فركب .

ولفظ المركب في الأصل اسم مفعول لقول^(١) القائل : ركبته فهو مركب ، كما تقول : فرقته فهو مفرق ، وجمعته فهو مجمع ، وألفته فهو مؤلف ، وحرّكته فهو محرّك .

قال الله تعالى : ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ [سورة الانفطار : ٨] يُقال : ركبت الباب في موضعه .

هذا هو المركب في اللغة ، لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقاً فاجتمع ، كما يقول أحدهم : الجسم إما بسيط وإما مركب ، يعنون بالبسيط الذي تشبه أجزاؤه ، كالماء والهواء . وبالمركب ما اختلفت كالإنسان^(٢) . وقد يقولون : كل جسم مركب من أجزائه ، لأن هذا الجزء غير هذا الجزء ، وإن كانوا يعتقدون أنه لم يتفرق قط ، وأنه لم يزل كذلك . ويتنازعون هل الجسم مركب من الجواهر المنفردة ، أو من الهيولى والصوره ، أم ليس مركباً من واحد منهما ؟ مع اتفاقهم على أنه^(٣) من الأجسام ما لم

(١) ض : كقول .

(٢) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : « قال ابن تيمية في المجلد الثالث عند ذكر شيء من ذلك : وقد يُقال المركب على ماله أبعاض مختلفة كأعضاء الإنسان وأخلاقه وإن كان خلق مجتمعا لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام والله منزّه عن ذلك وقد يقال : المركب هو ما يقبل التفريق والانفصال وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء ، والله مقدس عن ذلك فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح »

(٣) ق : على أن .

تكن أجزاءه مفترقة فتركبت ، وقد يعنون بالمركب المركب من الصفات ^(١) كما يقولون : الإنسان مركب من الجنس والفصل ، وهو الحيوان الناطق . وهاتان الصفتان لم تفارق إحداهما الأخرى ، ولا يمكن وجود الناطق إلا مع الحيوان ، ولا يمكن وجود حيوان إلا مع ناطق أو مايقوم مقامه كالصاهل/ونحوه . ٢٥٦/٣

فأبو حامد ^(٢) وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركباً ، وقالوا لهم : قلم : إن مثل هذا المعنى الذى سميتوه تركيباً يمتنع فى الواجب الوجود ، فقولهم : إن كل مركب مفترق إلى مركب مغلطة نشأت من الإجمال فى لفظ « مركب » ، فإنهم لم يسلّموا لهم أن هناك تركيباً هو فعل مركب ، حتى يُقال : إن المركب يفتقر إلى مركب ، بل هناك ذات موصوفة بصفات لازمة له . فإذا قال القائل : كل موصوف بصفات لازمة له ^(٣) يفتقر إلى مركب ومؤلف يجمع بين الذات والصفات ^(٤) ، كان قوله باطلاً ، فقولهم فى هذا الموضع : كل مركب يفتقر إلى مركب من هذا الباب .

وكذلك إذا قيل : كل مؤلف يفتقر إلى مؤلف ، كما يستعمل مثل هذا الكلام غير واحد من الناس فى نفي معانٍ ^(٥) سمّاها مسمّاً تأليفاً وتركيباً ، فجعل المستدل يستدل بمجرد إطلاق اللفظ من غير نظر إلى

(١) ش . ص . ض ، ط . هـ : وقد يعنون بالمركب من الصفات .

(٢) ش : وأبو حامد .

(٣) له : ساقطة من (ش) .

(٤) والصفات : ساقطة من (ش) .

(٥) ش : معانٍ .

المعنى العقلي ، فيقال لمن سمى مثل هذا تركيباً وتأليفاً : أتعني بذلك أن هنا شيئاً فعله مركّب ومؤلف ، أو أن هنا ذاتاً موصوفةً بصفاتٍ ؟ أما الأول فممنوع ، فإنه ليس في خلق الله من يقول : إن صفات الله اللازمة له متوقفة على فاعل يؤلف ويركّب / بين الذات والصفات . ٢٥٧/٣

وإن عينت الثاني فسلم ، ولا دليل لك على أن الذات القديمة الواجبة المستلزمة للصفات تفتقر إلى من يركب صفاتها فيها ، فلماذا قال أبو حامد : « هذا كقول القائل كل موجود يفتقر إلى موجد » ولو قال : « إلى واجد » لكان أقرب إلى مطابقة اللفظ .

وهذا صحيح ، فإن الموجود اسم مفعول من وجد يجد فهو واجد ، فإذا قال القائل : كل موجود يفتقر إلى واجد أو موجد نظراً إلى اللفظ ، كان كقوله : كل مركّب يفتقر إلى مركّب نظراً إلى اللفظ ، ولكن لفظ « الموجود ^(١) » إنما يُراد به ما كان متحققاً في نفسه لا يُعنى به ^(٢) ما وجدته أو أوجدته غيره ، كما أنهم يعنون بالمركب هنا ما كان متصفاً بصفة قائمة به ، أو ما كان فيه ^(٣) معانٍ متعددة وكثرة ، لا يعنون به ماركبه غيره ، فالذي جرى لهؤلاء المغالطين في لفظ « التأليف » و« التركيب » كما جرى لأشباههم في لفظ « التخصيص » و« التقدير » فإن الباب واحد ، فليفتظن اللبيب لهذا ، فإنه يحل عنه شبهات كثيرة .

(١) ط : الوجود .

(٢) ض : ما يعنى به ، ش : لا يعنى (بدون : به) .

(٣) ق : وما كان فيه .

وأما اعتراض ابن رشد على أبي حامد بقوله ^(١) : « ليس المركب مثل الموجود ، بل مثل التحريك » .

فجوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : ليس الكلام في الموازنات اللفظية ، بل في المعاني العقلية ، والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات ، / كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه ، بل قد يكون موجوداً بنفسه لا يفتقر إلى فاعل ، كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل .

٢٥٨/٣

الثاني : أن يُقال : وهب أن هذا مثل التحريك في اللفظ ، فقولك ^(٢) : « هي صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب » إن عنت أنها زائدة على الذات والصفة وقيام الصفة بالذات ، فهذا باطل . وإن عنت أنها هي قيام الصفة بالذات ، أو هي الصفة القائمة بالذات ، فليس في ذلك ما يوجب كونها انفعالية لها فاعل مباين للموصوف .

الثالث : أن التحريك إن عُنى به تحريك الشيء لغيره ^(٣) ، فليس هذا نظير مورد النزاع ، فإن أحداً لم يسلم أن في الذات القديمة الموصوفة بصفات اللازمة شيئاً ركباً أحد ، وإن عُنى به مطلق الحركة صار معنى

(١) في الأصول : فقوله ، ولعل الصواب ما أثبتته . وهو كلام ابن رشد الذي سبق وروده

(ص ٤٠٠) .

(٢) وهو الذي ورد قبل صفحات (ص ٤٠٠) .

(٣) تحريك شيء لغيره .

الكلام أن اتصاف الذات بالصفات كاتصافها بالحركات ، وليس في واحدٍ منها^(١) ما يقتضى احتياج الموصوف إلى مباين له .
وأما قوله^(٢) : « ليس ينقسم [الأمر]^(٣) إلى مركّب من ذاته ومركب من غيره حتى ينتهى الأمر إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر في الموجودات إلى موجود قديم^(٤) » .

فيقال له : بل هؤلاء المسلمون ، كأبي حامد وأمثاله ، لما خاطبوكم باصطلاحهم ، وأنتم جعلتم قيام الصفة بالموصوف/ تركيباً ، فإنهم يقولون بحسب اصطلاحكم : إنه ينقسم إلى مركّب من ذاته ، ومركّب من غيره .

وحقيقة الأمر أن ثبوت الصفات إن سميتوه تركيباً ، لم نسلم لكم عدم انقسام المركّب إلى قديم واجب ، ومحدث ممكن . وإن لم تسمّوه تركيباً بطل أصل كلامكم . ولكن أنتم سميت هذا تركيباً ونفيتموه ، فلهذا قلتم : لا ينقسم المركّب ، فكان كلامكم ممنوعاً ، بل باطلاً .

وأما قوله^(٥) : « إن لقاتل أن يقول : إن كان يوجد مركّب من ذاته فسيوجد متحرك من ذاته ، وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد معدوم من ذاته »

(١) ض : منها .

(٢) وهو الذى سبق إيراد (ص ٤٠٠) .

(٣) الأمر : ساقطة من (ق) .

(٤) ش ، ص ، ض ، ط ، هـ : كما ينقسم الموجود إلى موجود قديم . وهذا خطأ ، فقد سبق

إيراد كلام ابن رشد من قبل ، وهو موافق لما أثبتته عن (ق) .

(٥) وهو الذى سبق إيراد (ص ٤٠٠) .

فجوابه من وجوه :

أحدها : منع المقدمة الأولى . فالدليل على أنه إذا وجدت ذات موصوفة بصفات لازمة له ، يلزم^(١) أن توجد ذات متحركة بحركة منها ، ليس معه في ذلك إلا مجرد الموازنة اللفظية .

الثاني : أن حقيقة قوله^(٢) : « إن افتقار^(٣) التركيب إلى مركب كافتقار التحريك إلى المحرك » فإن أخذ ذلك على أن له فاعلا فلكل منها فاعل ، وإن أخذ^(٤) مجرد التركيب أخذ^(٥) مجرد التحرك^(٥) . قيل : فعلى هذا يكون المعنى إذا وجد متصف بصفة بنفسه يوجد فاعل متحرك بنفسه ، وإذا كان حقيقة كلامه أنه إذا كان متصفاً بالصفات من ذاته فسيوجد متصفاً بالأفعال من ذاته . فيقال له : إما أن تكون هذه الملازمة صحيحة وإما أن لا تكون ، فإن لم تكن /صحيحة فليست بحجة ، وإن كانت صحيحة كانت دليلا على ثبوت أفعال الله تعالى ، وكان حقيقتها أنه يلزم من ثبوت الصفات القائمة به ثبوت الأفعال القائمة به . فأى محذور في هذا إذا كانت الملازمة صحيحة ؟

٢٦٠/٣

الثالث : قوله^(٦) : « وإن وجد متحرك من ذاته فسيوجد المعدوم من ذاته ، لأن وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة^(٧) إلى الفعل .

(١) ش ، ض : لم يلزم .

(٢) الكلام التالي مستخلص من كلام ابن رشد الذي سبق إيرادُه (ص ٤٠٠) .

(٣) ش : ... اللفظية فإن كان افتقار ...

(٤-٤) : ساقط من (ص) ، (ض) .

(٥) ش ، ق : التحريك .

(٦) أي ابن رشد ، وسبق إيراد كلامه (ص ٤٠٠) .

(٧) في النص السابق (وهو الذي في نهايت التهافت ص ٥١٧) : ما بالقوة (وفي نسخة : ما هو

بالقوة) .

وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك^(١) وليس كذلك الوجود لأنه ليس صفة زائدة على الذات ، فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ووقتاً موجوداً بالفعل ، فهو موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة ، فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك .

فيقال : ألقى بقولك : « فسيوجد المعدوم من ذاته » أى نفس ما كان معدوماً يوجد من الذات المعدومة ، أم تعنى به أن الحركة المعدومة توجد من الذات المتحركة ؟

أما الأول فغير معقول ، فإن المعدوم ليس له وجود أصلاً حتى يُعقل أن يوجد منه ذاته أو غير ذاته ، ووجوده موجود من غير موجود ممنوع بضرورة العقل ، وكون المعدوم يوجد بنفسه معلوم البطلان بالبديهة . وإن عنيت الثانى ، فاللازم والملزوم واحد ، فإن المتحرك من ذاته توجد حركته المعدومة من ذاته .

/وقول القائل : « إنه إذا جاز هذا جاز وجود المعدوم من الذات ٢٦١/٣ المعدومة » ممنوع ، بل باطل معلوم البطلان .

وقوله^(٢) : « لأن وجود المعدوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل ، وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك » .

فيقال له : غاية هذا أنها يشتركان في أمر من الأمور ، فمن أين يلزم إذا اشتركا في أمرٍ ما أن يشتركا في غيره مع ظهور الفرق ؟ فإن قوله :

(١) إلى هنا انتهى ما سبق إيراده (ص ٤٠٠) . والكلام التالى فى « تهافت التهافت » ق ٢ ص ٥١٧ . بعد الكلام السابق مباشرة ولم يورده ابن تيمية فيما سبق .
(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠٠) .

« وجود المعلوم هو خروج ما بالقوة إلى الفعل » لا يجوز أن يُراد به أن نفس المعلوم كان فيه قوة^(١) هي مبدأ وجوده ، فإن المعلوم ليس في شيء ولا فيه شيء^(٢) .

وإنما يقال : إن ما منه وُجد المعلوم كان فيه قوة^(١) وجوده ، كما في النطفة قوة أن تصبح علقة . وفي الحبة قوة أن تصبح سنبله ، وفي النواة قوة أن تصبح نخلة ، فالذي فيه القوة ليس هو المعلوم ، وأما الحركة والمتحرك فنفس المتحرك^(٣) فيه قوة هي مبدأ الحركة ، فنظير المتحرك المحل الذي وُجد فيه ما كان معدوماً من الأعراض ، كما يوجد اللون في المتلونات ، والطعم في المطعومات ، والحياة في الأحياء ، فكذلك الحركة في المتحركات ، فمحل هذه الصفات والحركات كان قابلاً لها وفيه قوة القبول والاستعداد لها ، وأما نفس هذه الأمور التي كانت معدومة فوجدت ، فليس فيها من القوة ولا غيرها شيء .

٢٦٢/٣ قياس القائس^(٤) وجود المعلوم من ذاته بوجود الحركة من المتحرك في غاية الفساد ، والعلة تكون فاعلة وتكون قابلة ، فلو قال القائل : الموجود أو الجسم أو القائم بنفسه أو نحو^(٥) ذلك يقبل الصفات والأعراض كالحركات ونحوها ، وفيه قوة لذلك ، فيجب أن يكون المعلوم فيه قبول لقيام الصفات والحركات به - لكان قوله في غاية

(١ - ١) : ساقط من (ش) .

(٢) ض : وليس فيه شيء .

(٣) ض : التحرك .

(٤) ض : المقياس . وهو تحريف .

(٥) ط : ونحو .

الفساد ، فكيف إذا قال : إذا كان المتحرك فاعلاً بنفسه لحركته ،
 وجب أن يكون المعدوم فاعلاً لذاته ، بل يقال : الفاعل يمكن أن يفعل
 غيره ، وأما فعله لنفسه فممتنع ، فلو قال : إذا كان المتحرك يفعل حركة
 وجب أن يفعل المعدوم حركة لكان باطلا ، فكيف إذا قال : وجب أن
 يفعل نفسه ؟

وقوله (١) : « فكل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا بالفعل فهو
 موجود بذاته ، والمتحرك وجوده إنما هو مع القوة المحركة ، فلهذا (٢)
 احتاج كل متحرك إلى محرّك » .

فيقال له : هب أنه سلّم لك أن المتحرك وجوده مع القوة المحركة ،
 فلم قلت (٣) : إن الحركة تحتاج إلى محرّك منفصل عنه ؟
 ثم يُقال لك : هل يجوز أن يتحرك المتحرك بنفسه بعد أن لم يكن
 متحركا أم لا ؟

فإن أجزت هذا بطل قولك ، وجاز وجود المتحرك بنفسه قبل
 الحركة ، وقبل القوة المحركة (٤) .

وإن قلت : لا يجوز . قيل : فحركته حينئذ أما أن تكون من نفسه
 وإما من غيره ، (٥) فإن كانت من نفسه كانت الحركة من نفس المتحرك
 وبطل قولك (٥) ، وإن كانت من غيره وكان ذلك الغير / متحركا فالحقول ٢٦٣/٣

(١) أى ابن رشد وهو قوله الذى سبق إيراده (ص ٤٠٨) .

(٢) تهافت التهافت : فلذلك (وهو الذى سبق وروده) .

(٣) ق : فلم قلت .

(٤) هـ : المتحركة .

(٥-٥) : ساقط من (ش) .

فيه كالقول في الأول ، وإن كان غير متحرك لزم وجود حركات متوالية عن غير متحرك ، وهذا قولهم . وهو باطل .

وذلك أن أجزاء الحركات متعاقبة شيئاً بعد شيء ، فالمقتضى لكل من تلك الأجزاء يمتنع أن يكون موجبا تاما في الأزل ، لأنه لو كان كذلك للزم أن يقارنه موجه ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها . وحينئذ يلزم كون المحدث قديما وهو ممتنع ، أو يقال : إن كانت العلة التامة تستلزم مقارنة معلولها لزم ذلك ، وإن لم تستلزم (١) ذلك جاز حدوث الحركات المتأخرة عن موجب قديم ، فيجوز أن يتحرك الشيء بعد أن لم يكن متحركا بدون سبب حادث ، وهذا يبطل قولكم ، وإذا لم يكن الموجب التام لها ثابتاً في الأزل لزم أن يكون حادثا ، والقول في حدوثه كالقول في حدوث غيره ، فيمتنع أن يحدث هو أو غيره عن علة تامة قديمة ، فإذا لم يكن في الفاعل فعل حادث امتنع أن يصدر عنه (٢) شيء حادث ، فامتنع صدور الحركات عن غير متحرك

[ومما اعترف به ابن رشد - وغيره من الفلاسفة والمتكلمين - وقال

عن إخوانه الفلاسفة : إن الذي يتمسكون به سببان :

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغيير وإن كل متغير فله مغير .

والثاني : أن القديم لا يتغير بضرور من ضرور التغيير .

قال : وهذا كله عسير البيان .

قلت : [(٣) وهذا المقام ، وهو حدوث الحوادث عن ذات لا

(١) ص ، ص ، ط : وإن لم يستلزم .

(٢) ص : عن .

(٣) ما بين المقربين زيادة من (ش) فقط .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (ش) .

يقوم بها حادث ، مما اعترف حدائقهم بصعوبته وبعده عن المعقول ، كما ذكر ذلك ابن رشد والرازي وغيرهما^(١) . وهؤلاء المتفلسفة^(٢) يقولون : إن النفس المحركة للأفلاك يحدث لها تصورات وإرادات هي مبدأ الحركة ، وأن محركها العقل / الذي يريد التشبه به ، أو واجب الوجود^(٣) الذي يطلب الفلك التشبه به بإخراج ما فيه من الأيون^(٤) والأوضاع ، وتحريك الواجب أو العقل^(٥) للفلك أو لنفس الفلك ، كتحريك المحبوب للمحب والمشتهى للمشتهى ، والمعشوق للعاشق ، ليس من جهة المحرك فعل أصلا ، بل ذلك يحبه فيتحرك تشبهاً به .

وبهذا أثبت أرسطو وأتباعه العلة الأولى ، وأن فوق الأفلاك ما يوجب تحريك الأفلاك .

والكلام على هذا من وجوه ليس هذا موضع بسطها ، لكن يُقال : كون الفلك يتحرك للتشبه بالواجب أو إخراج ما فيه الأيون والأوضاع ، كلام لا دليل عليه . بل الأدلة الدالة على فساده كثيرة ليس هذا موضعها .

(١) ش : الفلاسفة .

(٢) ض : الأيون ، وهو تحريف . وفي «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي : «الأيون بالفتح وبالثناء التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان أي في الحيز الذي ينحصر ويكون مملوئاً به ويسمى هذا أيناً حقيقياً . وعرفوه أيضاً بأنه هيئة تحصل للجسم بالنسبة إلى مكانه الحقيقي ، أعنى أنه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز ، لكن في ثبوت أمر وراء الحصول تردداً . وقد يقال : الأيون لحصول الجسم فيما ليس مكاناً حقيقياً له مثل الدار والبلد والإقليم ونحو ذلك مجازاً ، فإن كل واحد منها يقع في جواب أيون . والتكلمون بيسمون الأيون بالكون . كذا في شرح المواظ وحاشيته للمولوي عبد الحكيم .»

(٣) ض : والعقل .

فبقول : هب أن الأمر كذلك فهذا إنما فيه أنه أثبت العلة الغائية للحركة (١) .

فيقال : أين السبب الفاعل (٢) لحركة الفلك ؟ فإن الحركة ، وإن افتقرت إلى غاية مقصودة ، ففتقر (٣) إلى مبدأ فاعل بالضرورة .
فإذا قالوا : نفسه تحركه .

قيل لهم : فما الفاعل لما (٤) يحدث في النفس من أسباب الحركة ، كالتصورات والإرادات ؟ فإن هذه كانت معدومة ثم وجدت بعد العدم ، فما السبب الفاعل لهذه الحركة ؟

فإن قالوا : النفس هي الفاعلة لهذه الحركة ، فقد جعلوها (٥) متحركة من نفسها ، وهذا خلاف ما قالوه .

وإن قالوا شيئاً غيرها. قيل لهم : الكلام / فيه كالكلام في النفس ، فإنه إن حدث فيه ما لم يحدث سئل عن سبب ذلك . ٢٦٥/٣

وإن قيل : بل المحدث لحركة النفس على حال واحدة أزلاً وأبداً .

قيل لهم : فقد لزمكم حدوث حادث بلا سبب ، وقيل لكم : ذلك المحرك للنفس ، إن كان علة تامة في الأزل وجب وجود معلوله في الأزل ، فيجب وجود ما حدث للنفس من التصورات والإرادات في الأزل ، وهذا جمع بين النقيضين .

(١) ص : أثبت الحركة الغائية للحركة ، وهو خطأ .

(٢) ض : العامل . (٣) ص ، ض ، ط : فيفتقر .

(٤) ط : فيها . (٥) ض : فقد جعلها ، وهو تحريف .

وإن قيل : بل حدث له أمر به صار فاعلاً لما يحدث في النفس^(١) .
سئل عن سبب حدوث ذلك .

وإذا قيل : الحادث استعداد النفس لأن يفيض عليها من الفعل ما
تتصور به وتريد .

قيل : فذلك الاستعداد حادث ، والقول في سبب حدوثه كالقول
في سبب حدوث غيره ، فلا بد من أحد أمرين : إما حدوث الحوادث
بلا سبب حادث وإما حدوث الحوادث عن متحرك ، وأيهما كان بطل
قولهم . والأول يقولون إنه معلوم البطلان بالضرورة ، فيلزمهم الثاني ،
فقد ألزم مناظريه ما يلزمه هو أشد منه، وتبين به^(٢) أن قول^(٣) إخوانه أشد
فساداً ، فإنه قال^(٤) : « والذي لا مخلص للأشعرية منه هو إنزال فاعل
أول ، وإنزال^(٥) فعل له أول ، لأنهم^(٦) لا يمكنهم أن يضعوا^(٧) أن
حالة الفاعل من المفعول^(٨) المحدث تكون^(٩) في وقت الفعل هي بعينها
حالتها في وقت عدم الفعل ، فهناك ولا بد حالة^(١٠) متجددة ونسبة^(١١) »

(١) ش ، ض ، هـ : للنفس .

(٢) ق ، ص : ويبين به .

(٣) ض : أقوال .

(٤) في « تهافت التهافت » ق ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(٥) تهافت التهافت : أو إنزال .

(٦) تهافت التهافت : لأنه .

(٧) ق : أن يصفوا .

(٨) ض : من الفعل .

(٩) ص ، ض ، ط : يكون .

(١٠) ط : من حالة .

(١١) ص : بسببه ، وهو تحريف ؛ تهافت التهافت : أو نسبة .

لم تكن ، وذلك ضرورة^(١) إما في الفاعل ، أو في المفعول ، أو في كليهما ، وإذا كان كذلك^(٢) فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلاً ، لا بد أن يكون الفاعل لها : إما فاعلاً^(٣) آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكثفاً بفعله بنفسه بل بغيره ، وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل / الذي فُرض صادراً عنه أولاً ، أولاً^(٤) بل يكون^(٥) فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله^(٦) المفعول .

٢٦٦/٣

قال^(٧) : « وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على قول من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بيّن سقوطه^(٨) بنفسه .
فيقال له : أنت ألزمت مناظريك من أهل الكلام حدوث حادث بلا سبب حادث ، وذكرت أن هذا ممتنع بالضرورة ، وهذا هو المقام المعروف الذي استطالت به المتفلسفة الدهرية على مناظرهم من أهل

(١) تهافت التهافت : ضروري .

(٢) تهافت التهافت : وإذا كان ذلك كذلك .

(٣) ض ، ط ، هـ : إما فاعل .

(٤) ض : ولا أولاً ؛ ق : أزلاً أولاً .

(٥) يكون : ساقطة من (ض) .

(٦) تهافت التهافت : فعل (وفي نسخة منه : فعله) .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٦ .

(٨) تهافت التهافت : السقوط (وفي نسخة منه : سقوطه) .

الكلام المأخوذ في الأصل عن الجهمية والقدرية . فيقال له : أنت يلزمك ما هو أشد من هذا ، وهو حدوث الحوادث بلا فاعل ، [وهو الذى ذكرت أنه ساقط بين السقوط ، وذلك أن الحوادث المشهودة إن قلت: لا فاعل لها]^(١) فقد لزمك هذا القول ، وإن قلت : لها فاعل . قيل لك : أفعلها بعد أن لم تكن من غير حدوث شيء فى ذاته ، أم لم يفعلها حتى حدث شيء فى ذاته ؟

فإن قلت بالأول. قيل لك : فهى دائمة أو لها ابتداء؟ فإن قلت : لها ابتداء ، فهذا قول منازعك . وإن قلت : لا ابتداء لها ، فقد صارت الحوادث كلها تحدث عن فاعل من غير حدوث شيء فيه^(٢) ، وقد قلت : إنه لا يمكن أن يكون حال الفاعل فى المفعول المحدث وقت الفعل هى بعينها حاله وقت عدم الفعل ، فيلزمك أن لا يكون حاله عند وجود حوادث الطوفان هى حاله عند وجود الحوادث التى قبله ،^(٣) فإن الحوادث مختلفة^(٤) ، فإن أمكن أن يكون حاله واحداً^(٤) مع حدوث الحوادث المختلفة أمكن أن يكون حاله واحداً مع تجدد الحوادث ، لأن الحادث الثانى كالطوفان فيه من الأمور ما لم يكن له قبل ذلك نظير ، فتلك حوادث لا نظير لها ، ولا فرق بين إحداث هذا وإحداث غيره ، وإذا جعل المقتضى لذلك تغيرات تحدث فى الفلك ، كان الكلام فى حدوث تلك التغيرات العلوية كالكلام فى حدوث التغيرات السفلية .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

(٢) ش ، ض : من غير حدوث شيء ؛ هـ : من غير حدوث شيء منه .

(٣ - ٣) ساقط من (ش) .

(٤) ش : واحد . وهو خطأ .

وإن قلت : بل حدث أمر أوجب هذه الحوادث .

٢٦٧/٣ / قيل لك : الفاعل له : إن كان هو الأول عاد الإلزام جذعاً ، وإن كان غيره لزمك حدوث الحوادث بلا فاعل ، وإن التزمت أنه ما فعلها حتى حدث فيه شيء فقد تركت قولك .

وأيضاً فالفاعل المستكمل لشروط الفعل ، إما أن يجوز حدوث المفعول عنه بعد أن لم يكن بلا سبب حادث ، وإما أن لا يجوز . فإن جاز فهو قول منازعك الذي ادعيت أنه فاسد بالضرورة . وإن لم يجز لزم أن يكون مفعوله مقارناً له لا يتأخر عنه منه شيء ، فلا يجوز أن يحدث عن الفاعل شيء كما تقوله أنت وإخوانك : إنه علة تامة وموجب تام ، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء من معلولها ، فإذا كل ما تأخر^(١) عن الأول ليس معلولاً للعلة التامة ، ولا مفعولاً للفاعل الأول ، ولا يجوز أن يكون فعلاً لغيره ، إذ القول في ذلك الغير كالقول فيه ، فيلزم أن تكون الحوادث كلها حادثة بلا محدث .

وهذا لازم لهؤلاء الفلاسفة الإلهيين ، كما يلزم إخوانهم الطبيعيين ، وهو القول الذي هو من أظهر المعارف الضرورية فساداً ، وقد بسط الكلام على هذه المواضع في غير هذا الموضع ، وإنما كان المقصود هنا التنبيه على جنس ما يغالط به هؤلاء وأمثالهم من الألفاظ الجملة ، كلفظ « المركب » ونحوه ، كما يغالطون بلفظ « التخصيص » و « المخصص » ، وأن كلام أبي حامد وأمثاله في مناظرتهم خير من كلامهم وأقوم .

(١) ق : كل ما يتأخر .

وأما قول ابن رشد^(١) : « لا يخلو إما أن يكون كل من جزأيه شرطاً في وجود الآخر أو لا يكون ، أو يكون الواحد شرطاً في الآخر من غير عكس » .

وقوله^(٢) : « القسم الأول لا يكون قديماً ، وذلك أن التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر^(٣) ، فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي علة التركيب ، ولا التركيب علة نفسه^(٤) إلا لو كان الشيء علة نفسه^(٥) .

فيقال له : أولاً : تسمية هذا تركيباً وأجزاء ليس هو من لغات بني آدم المعروفة التي يتخاطبون^(٥) بها ، فإنه ليس في لغة من لغات الآدميين أن الموصوف بصفات يُقال إنه مركّب منها / وأنها أجزاء له^(٦) وإذا خاطبناكم باصطلاحكم فقد علمتم أنه ليس المراد بالمركب إلا اتصاف الذات بصفات لازمة لها ، أو وجود معان فيها ، أو اجتماع معان وأمور ونحو ذلك ، ليس المراد أن هناك مركّباً ركبته غيره حتى يقال : إن المركّب مفقّر^(٧) إلى مركّب ، فإن من وافقكم على اصطلاحكم في تسمية الذات الواجبة الموصوفة بصفاتها اللازمة تركيباً لم يرد بذلك أن هناك مركّباً ركبها ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، ولا أنتم أيضاً تدعون أن مجرد اللفظ الدال على هذا المعنى يقتضى أن يكون له فاعل ، ولكن تدعون

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده ، ص ٤٠٠-٤٠١ والكلام هنا تلخيص لما سبق .

(٢) سبق إيراد هذا الكلام ص ٤٠١ والكلام هنا مذكور بمعناه مع اختلاف في الألفاظ أحياناً .

(٣) تهافت التهافت (وسبق إيراد هذا الكلام) : في وجود الأجزاء .

(٤-٤) ساقط من (ض) ، (ش) .

(٥) ض : يخاطبون ، ش : نخاطبكم .

(٦) ق ، ص ، ط : وأجزاء له .

(٧) ق ، ص : يفقّر .

ثبوت ذلك : إما بطريقة ابن سينا ونحوه الذى قد تقدم إبطالها ، وإما بطريقة المعتزلة التى اختارها ابن رشد واعترف بفساد طريقة ابن سينا .

وإذا كان المراد بلفظ « التركيب » ما قد عُرف ، فمن المعلوم أن الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، أو التى فيها معانٍ لازمة لها ، لا يُقال فيها : إن اتصاف الذات بالصفات أمر معلول^(١) مفتقر إلى فاعل حتى يقال : إن الأجزاء هى علة التركيب ، أو يُقال : التركيب علة نفسه . بل هذا المعنى الذى سمّيته تركيباً هو من لوازم الواجب بنفسه ، لا يمكن أن يكون الواجب إلا موصوفاً بالصفات اللازمة له ، ثابتة له المعاني اللازمة له ، وليس لذلك علة فاعلة كما تقدم .

وأما قوله^(٢) : « إن التركيب شرط فى وجود الأجزاء » .

فَيُقال له : لا ريب أنه لا يمكن وجود الذات إلا موصوفة بلوازمها ، ولا يمكن أن توجد صفاتها إلا بوجودها ، فاجتماع الذات بالصفات واجتماع الأمور المتلازمة شرط فى وجود كل منها ، وهى أيضاً شرط فى وجود ذلك الاجتماع ، وليس شىء من ذلك معلولاً لفاعلٍ ولا مفتقراً إلى مباين ، وتوقف أحدهما على الآخر هو من باب الدّور الاقترانى المعنى ، لا من باب الدور السبقى القبلى ، والأول جائز ، والثانى ممتنع ، فإن الأمور المتلازمة لا يُوجد بعضها إلا مع بعض ، وليس بعضها فاعلاً لبعض ، بل إن كانت واجبة / الوجود بنفسها وإلا افتقرت كلها إلى فاعل .

٢٦٩/٣

(١) ط : معلوم . وفى (ص) كتب « معلوم » ثم شطب الناسخ على حرف الميم وجعلها لاما .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٠١) .

والذات التي لا تقبل العدم بما هي عليه من الصفات اللازمة هي الحق الواجب الوجود^(١) بنفسه ، وأما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها فذلك ممتنع لنفسه ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

واتصاف الذات الواجبة بصفاتنا اللازمة ، سواء سمي تركيباً أو لم يسم ، لا يُوجب افتقاره ، ولا افتقار الذات ، ولا شيء من صفاته إلى فاعل ، ولا علة فاعلة ، ولا ما يشبه^(٢) ذلك ، وأما كون بعضها مستلزماً لبعض ومشروطاً به ، ولا يوجد إلا معه ، وثبوته متوقف عليه ، ونحو ذلك ، فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك إلى فاعل مبدع . لكن يُعلم أن الذات لا تكون إلا بصفاتنا اللازمة ، وصفاتنا لا تكون إلا بها .

وإذا سُمِّيَ المسمَّى هذا افتقاراً ، وسُمِّيَ هذه أجزاء ، وسُمِّيَ هذا الاجتماع تركيباً ، لم يكن في هذه التسمية ما يُوجب أن يكون هذا الموصوف مفتقراً إلى فاعل ، وما جعله افتقاراً ليس هو افتقار المفعول إلى الفاعل والمعلول إلى العلة الفاعلة ، وإنما هو تلازم ، ومن سمَّاه افتقاراً لا يمكنه أن يفسره إلا بافتقار المشروط إلى الشرط ، والشرط إلى المشروط .

ومثل هذا المعنى لازم للوجود الواجب لا ممتنع^(٣) عليه ، وإنما الممتنع أن يفتقر إلى مباين له ، فيكون وجود الواجب متوقفاً على وجود

(١) ق . ش . ض . ص : الموجود .

(٢) ض : ولا ما يشابه .

(٣) ش : لا يمتنع .

مباين ، فإن كان المباين علة له لم يكن موجوداً بنفسه ، بل ممكناً له فاعل وعلّة . وإن قُدِّرَ أنه شرط فيه ، وهو غنى عنه ، وما كان [وجوده] ^(١) مشروطاً بما هو غنى عنه لم يكن موجوداً بنفسه ، فلا يجوز أن يكون الرب الخالق تعالى الذى له الذات الموصوفة بصفات الكمال متوقفاً على شيء مباين له ، بل ولا على شيء غنى عنه بوجه من الوجوه ، لا على فاعل ولا شرط .

وهذا هو الذى يقوم عليه الدليل ، فإن الممكنات التى لا وجود لها من نفسها لا توجد إلا بغيرها ، وما / كان خارجاً عنها لم يكن وجوده إلا بنفسه ، ونفسه هى الذات الموصوفة بصفات اللازمة ، ليست نفسه مجرد وجود مطلق ولا ذات مجردة .

ومن ادّعى أن ما كان وجوده بنفسه لا يكون إلا وجوداً مجرداً وذاتاً مجردة ، لأن الذات الموصوفة مفتقرة إلى الصفة ، فلا تكون موجودة بنفسها .

قيل له : الممكنات والمحدثات لم تفتقر إلى ذات مجردة ، حتى يُقال إذا قيل إنها موصوفة لزم الافتقار ، بل افتقرت إلى ما هو خارج عنها كلها .

والتعبير عن هذا المعنى يكون بعبارات ، فإذا قيل : ما لا يقبل العدم ، أو قيل : موجود بنفسه ، أو واجب الوجود بنفسه ونحو ذلك ، كان المقصود واحداً . ومن المعلوم أن ما لا يقبل العدم ، إذا كان ذاتاً

(١) وجوده : ساقطة من (ق) .

موصوفة بصفات الكمال ، لم يجوز أن يُقال : اتصافها بصفات الكمال
يوجب افتقارها إلى الصفات فتقبل العدم ، فإن فساد هذا الكلام
ظاهر ، وهو بمنزلة أن يُقال : قولكم : موجود بنفسه ، أو واجب
الوجود بنفسه ، يقتضى افتقاره إلى نفسه ، والمفتقر لا يكون واجب
الوجود بنفسه ، بل يكون قابلاً للعدم . وإذا كان هذا فاسداً فالأول
أفسد ، فإن صفات كماله داخلة في مسمى نفسه ، فإذا كان قول
القائل : هو مفتقر إلى نفسه ، لا يمنع وجوب وجوده ، فقوله : إنه
مفتقر إلى صفاته أولى أن لا يمنع وجوب وجوده .

وكذلك إذا سمى ذلك أجزاء ، وقال : هو مفتقر إلى أجزائه فإن
جزء الشيء وبعضه وصفته ونحو ذلك داخل في مسمى نفسه ، فإذا لم
يكن قول القائل : هو مفتقر إلى نفسه مانعاً من وجوب وجوده ،
فقوله : هو مفتقر إلى جزئه وصفته ونحو ذلك أولى ، وتسميه مثل هذا
افتقاراً لفظ فيه تلبيسٌ وتدليس ، يشعر الجاهل بفقره ، وهذا كما لو
قيل : هو غني بنفسه ، / فإنه قد يقول القائل : فهو فقير إلى نفسه ،
فصفاته داخلة في [مسمى] ^(١) نفسه ، وهو غني سبحانه بنفسه عن كل
ما سواه ، وكل ما سواه فقير إليه .

وهذه المعاني مبسطة في غير هذا الموضع . وقد قال ابن رشد ^(٢) :
« هذا الذي يعبر على من قال ^(٣) بنفى تعدد الصفات هو أن تكون

(١) مسمى : زيادة في (هـ) ، (ش) .

(٢) في كتابه « تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٤٩٤ - ٤٩٥ .

(٣) تهافت التهافت : « قلت : الذي يعبر على من قال ..

الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والإرادة والقدرة مفهوماً واحداً وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ، معنىً واحداً ، والذي يعبر^(١) على من قال : إن ههنا ذاتاً^(٢) وصفات^(٣) زائدة على الذات أن تكون الذات^(٤) شرطاً في وجود الصفات ، والصفات شرطاً في كمال الذات ، ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أي موجوداً واحداً ليس فيه علة ولا معلول .

قال^(٥) : « لكن هذا لا جواب عنه في الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئاً واجب الوجود بذاته ، فإنه يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب أصلاً ، لا من شرط ومشروط ، ولا من علة ومعلول^(٦) ، لأن كل موجود بهذه الصفة : فإما أن يكون تركيبه واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ، لأنه يعسر إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ، لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً ، وإن كان ممكناً فهو محتاج إلى ما يُوجب اقتران العلة بالمعلول . »

(١) ش . تهافت التهافت : يعسر .

(٢) ذاتا : كذا في (ش) . (ق) فقط (وهو الذي في تهافت التهافت) وفي سائر النسخ : ذات

(وفي نسخة من نسخ التهافت : ذات) .

(٣) ص . ط . هـ : أو صفات .

(٤) ق . ص : الصفات . وهو خطأ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ٤٩٤ .

(٦) تهافت التهافت : من شرط ومشروط وعلة ومعلول .

قال^(١) : « وأما هل يوجد شيء مركّب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جَوَّزوا أعرافاً قديمة ، فغير ممكن . وذلك أن التركيب شرط في [وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط في]^(٢) وجودها ، وكذلك^(٣) أجزاء كل مركّب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا بالاشتراك^(٤) ، مثل اسم « اليد » المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي ، واليد المقطوعة ، بل كل تركيب عند / أرسطوطاليس^(٥) فهو كائن فاسد ، فضلاً عن أن يكون لا علة له . وأما هل تفضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود^(٦) إلى نفي مركب قديم فليس تفضي^(٧) إلى ذلك ، لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهي إلى علة ضرورية ، والضرورية لا تخلو^(٨) إما أن يكون لها علة أو لا علة لها ، وأنها إن كانت^(٩) لها علة فإنها تنتهي إلى ضروري لا علة له ، [فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة امتناع التسلسل إلى وجود ضروري لا علة له]^(١٠) فاعلة ، لا إلى موجود

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٤٩٥ .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

(٣) تهافت التهافت : ولذلك (وفي نسخة : وكذلك) .

(٤) تهافت التهافت : إلا باشتراك .

(٥) تهافت التهافت : عند أرسطوطاليس .

(٦) تهافت التهافت : في واجب الوجود وممكن الوجود .

(٧) تفضي : كذا في (ق) وتهافت التهافت . وفي سائر النسخ : يفضي .

(٨) ض : والضرورة لا تخلو ؛ تهافت التهافت (ص ٤٩٦) : والضرورية لا تخلو .

(٩) تهافت التهافت : وأنه إن كانت .

(١٠) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) فقط .

ليس له علة أصلاً ، لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ومادية ^(١) ، إلا أن يوضع أن كل ماله صورة ومادة ^(٢) ، وبالجملة ، كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه . وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك في شأن ^(٣) واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن فيه من الاختلال ، ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب ، وإنما يفضى إلى أول ليس بحادث .

قال ^(٤) : « وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، في أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيها ^(٥) ، وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به العالم عالم ^(٦) أخرى أن يكون عالماً ، وذلك أن كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد . مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ليست حية ^(٧) من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك الحياة التى استفاد منها ما ليس بحياة ، حية بذاتها ، أو يفضى ^(٨) الأمر فيها إلى غير نهاية . وكذلك يعرض ^(٩) فى العلم وسائر الصفات . »

(١) تهافت التهافت : أو مادية .

(٢) تهافت التهافت : مادة وصورة (وفى نسخة : صورة ومادة) .

(٣) تهافت التهافت : فى بيان .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ . ص ٤٩٦ - ٤٩٧ .

(٥) تهافت التهافت : فيها (وفى نسخة : فيها) .

(٦) تهافت التهافت (ص ٤٩٦ - ٤٩٧) . ش : فالذى به يكون العالم عالماً .

(٧) تهافت التهافت (ص ٤٩٧) : التى لدينا إن كانت ليست حية .

(٨) تهافت التهافت : و يفضى . (٩) ق : يفرض .

قلت : ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الخدق وتعليق ابن تيمية .
 والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون في غاية
 حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ، ويجعلون الحق المعلوم
 بالضرورة مردودا ، والباطل الذي يُعلم بطلانه بالضرورة مقبولا ، بكلام
 فيه تلبيس وتدليس ، فإنه ذكر ما يلزم مثبتة الصفات وما يلزم نفيها ،
فقال : يلزم النفاة أن تكون الصفات / المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ،
 فيكون مفهوم العلم والقدرة والإرادة مفهوماً واحداً وأنها ذات
 واحدة ، وأن يكون العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد ،
 واحداً ، وقد قال : « إن هذا عسير » .

قلت^(١) : بل الواجب أن يُقال : إن هذا مما يعلم فساده بضرورة
 العقل ، فن جعل العلم هو القدرة ، والقدرة هي الإرادة ، وجعل
 الإرادة هي المريد ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر - كان مخالفته
 للعلوم الضرورية وسفسطته أعظم من سفسطة كثير من السوفسطائية ،
 وقود هذه المقالة أنه يمكن أن يكون المتكلم هو الكلام ، والمتحرك هو
 الحركة ، والمصلّي هو الصلاة ، والصائم هو الصوم ، وأمثال ذلك ،
 وإن فُرق بين الصفات اللازمة وغيرها فلا فرق في الحقيقة ، بل هذا
 تحكّم ، ويلزمه أن يكون الإنسان الناطق نفس النطق ، والفرس
 الصاهل نفس الصهيل ، والحمار الناهق نفس النهيق ، والجسم الحساس
 المتحرك بالإرادة نفس الإحساس والحركة الإرادية ، ويلزمه أيضا أن

(١) هـ : قال ابن تيمية . . الخ .

يجعل نفس الحسّ نفس الحركة ، ونفس الحيوانية نفس الناطقية ،
ونفس الصاهلية نفس الناهقية .

وما أحق هؤلاء بدخولهم في قول الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
صُومٌ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ
مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ
لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا
أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف :
١٧٩] .

وبقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ
السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وقول ابن رشد^(١) : « كون العالم والعلم شيئاً واحداً ليس ممتنعاً ،
بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال هذه الأشياء إلى أن يتحد المفهوم
فيها » .

فيقال له : هذا من أعظم المكابرة والسفسطة والبهتان . وقوله :
« إن العالم إذا كان عالماً بعلم فالذي به العالم عالم أحرى أن يكون عالماً »
إلى آخر كلامه ، كلام في غاية الفساد كما أنه^(٢) إذا قيل : إذا كان
الضارب ضارباً بضرب فالضرب أولى أن يكون ضارباً ، والقائم إذا

(١) وهو الذي ورد قبل صفحات قليلة (ص ٤٢٦) .

(٢) أنه : زيادة في (ق) .

كان قائماً بقيام فالقيام أولى أن يكون قائماً ، والناطق إذا كان ناطقاً بنطق فالنطق أولى أن يكون ناطقاً ، والقاتل إذا كان قاتلاً بقتل فالقتل أولى أن يكون قاتلاً ، والماشي إذا كان ماشياً بمشي فالمشي أولى أن يكون ماشياً ، والخالق إذا كان خالقاً بخلق فالخلق أولى أن يكون خالقاً ، والرازق إذا كان رازقاً برزق فالرزق أولى أن يكون رازقاً ، والمحبي المميت إذا كان محبياً مميتاً بإحياء وإماتة فالإحياء والإماتة أولى أن يكون محبياً مميتاً .

وبالجمله فهذا يلزم نظيره في عامة أسماء الله الحسنى ، وفي أسماء نبيه صلى الله عليه وسلم ، وأسماء سائر الموجودات المشتقة ، يلزم (١) أن يكون المصدر الذي اشتق منه الاسم أحق بالاسم من الفاعل ، ويكون مسمى المصدر الذي هو الحدث أحق بأسماء الفاعلين والصفات المشبهة بها من نفس الفاعل الموصوف .

وتصور هذا الكلام كافٍ في معرفة فساده ، وإنما دخلت الشبهة على من قاله ، لأن قوله : « إذا كان العالم عالماً بعلم ، فالذي به العالم عالم أخرى أن يكون عالماً » كلام اشتبهت فيه بآء الاستعانة بآء المصاحبة ، فظن أنه إذا قيل : هذا عالم بعلم ، أن العلم هو الذي أفاده العلم ، والعلم هو الذي أعطاه العلم كأنه معلمه ، فكأنه قال : إذا كان المتعلم عالماً فعلمه أولى أن يكون عالماً ، وليس الأمر كذلك ، بل قولنا : هذا عالم بعلم ، أى أنه موصوف بالعلم ، أى ليس مجرداً عن العلم ، ولا معرّى منه بل هو متصف به ، والعلم نفسه لا يعطيه العلم ، بل نفس العلم هو

(١) ض : فلزم ؛ ش : فيلزم .

(٢) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

العلم ، وإن كان العلم قديماً من لوازم ذاته فلم يستفده / من أحد ، وإن كان محدثاً فقد استفاده من غيره ، ولم يستفد العلم من العلم ، لكن هل له حال - وهو كونه عالماً - معللة بالعلم ، ام كونه عالماً نفس العلم ؟ هذا فيه نزاع بين مثبتة الحال ونفاتها ، ومن أثبتها لم يقل : إنها صفة موجودة .

وقوله^(١) : « ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة » - يعنى المستفاد منها - « أولى بذلك المعنى المستفاد » كما مثل به من الحياة - كلام فاسد ، فإن العالم لم يستفد الصفة التي هي العلم من الصفة التي هي العلم ، بل نفس علمه هو نفس الصفة ، ليس هنا صفة مفيدة وصفة مستفادة^(٢) ، إلا أن يُقال : العلم أثبت العالمية على رأى مثبتة الحال ، وعلى هذا التقدير فالعالمية ليست صفة وجودية ، وهو إنما كان عالماً بالعلم الموجب للحال ، لا بالحال الموجبة للعلم ، وإذا كان عالماً بالعلم^(٣) لم يكن العلم حصل من علم آخر ، وإنما العلم عند هؤلاء أوجب كونه عالماً ، والذي عليه الجمهور أن نفس العلم هو نفس كونه عالماً ، فليس هنا شيان ، وعلى القولين فإذا استحق الموصوف بالعلم أن يُسمى عالماً لم يكن العلم أحق بأن يكون عالماً ، فإن هذا لا يقوله عاقل .

وقوله^(٤) : « إن الجسم إذا كانت حياته من قبل حياة تحله ، فواجب

(١) وهو الذى ورد قبل صفحات (ص ٤٢٦) .

(٢) مستفادة : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : مستفيدة .

(٣) ق : بعلم .

(٤) وهو كلامه الذى سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٧) .

أن تكون تلك الحياة التي استفاد (١) منها ما ليس بجي الحياة حية (٢) بذاتها .

فيقال : هذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن الحياة التي حلتها هي الحياة التي صار بها حيا ، ليس هنا (٣) حياة أخرى صار بها حيا حتى يقال هنا حياة حلتها ، وحياة جعلته حياً .

الثاني : أن حياته إذا قُدِّرَ أنها مستفادة من حياة أخرى ، فتلك الحياة الأخرى قائمة بجي هو حي بها ، لا أن تلك الحياة هي الحية ، بل الحي الموصوف بالحياة لا نفس الحياة ، فليُنظر العاقل نهايات مباحث هؤلاء الفلاسفة في العلم الإلهي : العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته ، ولينظر هذا المعقول الذي يعارضون به الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، مع أن هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، وليس هذا موضع بسطه .

والناس شَعَّوا على أبي الهذيل العلاف لما قال : إن الله عالم بعلم وعلمه نفسه ، ونسبوه إلى الخروج من العقل ، مع أن كلامه أقل تناقضاً من كلام هؤلاء (٤) .

وأما زعمه أن ما يلزم مثبتة الصفات لا جواب عنه ، لأن واجب

(١) التي استفاد : كذا في (ق) وفي «تهافت التهافت» . وفي سائر النسخ : التي استفادها .

(٢) حية : كذا في (ق) وفي «تهافت التهافت» . وفي سائر النسخ : حياة .

(٣) ق : ههنا .

(٤) بعد كلمة (هؤلاء) بياض في (ش) بمقدار ثلاث كلمات بدون إشارة . ويبدو أنه لا يوجد

الوجود يجب أن يكون غير مركب من شرط ومشروط^(١) .
فيقال له : قد تقدم أنكم أنتم سميت هذا تركيباً ، وهو لا يسمى
تركيباً في لغة من اللغات المعروفة لبني آدم ، بل إنما سمّاه تركيباً
متأخروكم كابن سينا وأمثاله ، وأما قدماؤكم فقد ذكروا عن
أرسطوطاليس أن كل تركيب فهو كائن عنده فاسد ، والسماء عنده
ليست كائنة فاسدة ، فهو لا يسمى السموات وما فيها من الكواكب
مركبة ، مع أنها أجسام متحيزة متحركة تقوم بها الأعراض ، فكيف
يسمى ما كان حياً عالماً قادراً مركباً ؟ وإذا^(٢) خاطبناكم باصطلاحكم
المبتدع لنقطع شغبكم ، بحثنا معكم بحثاً عقلياً ، فإنكم تدعون أن هذه
الأمور معلومة بالعقل لا بالسمع ، وإطلاق الألفاظ ونفيها لا تقفون أنتم
فيه عند الشرع ، فالواجب على أصولكم أن ما عُلِمَ بالعقل ثبوته أو
انتفاؤه أتبع من غير مراعاة للفظ .

ونحن نبين فساد ما ذكرتموه من المعنى بالعقل الصريح ، مع
مخاطبتكم بلغتكم ، فيقال له : لِمَ قلت : « إنَّ ما كان مركباً من شرط
لا يكون واجب الوجود » ؟

وأما قوله^(٣) : « لأن تركيبه إذا كان واجباً كان واجباً بغيره
لابداته ، لأنه يعسر تقدير مركب قديم من غير أن يكون له مركب » .
فيقال له : هذا هو البحث اللفظي الذي ذكرنا هذا لأجله ،

(١) هذا معنى كلام ابن رشد الذي سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٢) ق : فإذا .

(٣) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٤) .

والمركب الذي يفتقر إلى مركب هو مركبه غيره^(١)، كما أن المحرك الذي /
 يفتقر إلى محرك ماحركه غيره ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن واجب ٢٧٥/٣
 الوجود مركب مركبه غيره^(٢)، وأنتم إذا سميت اجتماع الذات والصفات
 تركيباً لم تريدوا^(٣) بذلك إلا الاجتماع والتعدد والتألف وكثرة المعاني ونحو
 ذلك ، لم تقصدوا^(٤) بذلك أن هناك فاعلاً لذلك ، وإن أردتم ذلك
 كان باطلاً ، وبطل اللفظ والمعنى جميعاً ، فإن أصل الكلام أن الواجب
 إذا كان ذاتاً موصوفة بصفات كان مركباً ، فإن أراد المرید : كان له من
 مركبه من الذات والصفات ، كان التلازم ممنوعاً ، بل هو باطل
 ضرورة ، فإننا إذا قدرنا واجب الوجود بنفسه الغنى عن الفاعل موصوفاً
 بصفات لازمة له امتنع أن يكون للواجب^(٥) بنفسه المستلزم لصفاته من
 مركب بينه وبين صفاته ، فإن كونه واجباً بنفسه يمنع أن يكون له فاعل ،
 وكون صفاته لازمة له يمنع^(٥) جواز مفارقتها له ، ويمنع افتقارها إلى من
 يجعلها فيه ، فكيف يُقال : إن له مركباً مركبه ، حتى يُقال : إن هذا
 تركيب يفتقر إلى مركب ، ويُقال : يمتنع ثبوت مركب قديم ، أي من
 ذاته ؟ ومن سمى هذا تركيباً وقال : إنه قديم ، فإنه يقول : هو تركيب
 وتألف واجتماع ، ومثل هذا لا يفتقر إلى مركب مؤلف جامع ، ولو قيل

(١-١) ساقط من (ش) .

(٢) لم تريدوا : كذا في (ق) وفي سائر النسخ (ما عدا هـ) : لم يريدوا ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) ص ، ض ، ط : لم يقصدوا ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٤) هـ : الواجب .

(٥) ض : لازمة لم يمنع ، وهو تحريف .

على سبيل الفرض : إن الذات^(١) المستلزمة للصفات هي الموصوفة بذلك ، فليس هنا ما يقتضى افتقارها إلى غيرها .

وأما قوله^(٢) : « خاصة على قول من يقول : كل عرض حادث لأن التركيب يكون فيه عرضاً قديماً » فهذا باطل من وجوه :

كلام لابن رشد باطل من وجوده .

أحدها : أن القائلين بأن كل عرض حادث - من الأشعرية ومن وافقهم - لا يسمّون صفات الله أعراضاً ، فإذا قالوا : هو عالم وله علم وهو منتصف بالعلم ، لم يقولوا : إن علمه واتصافه بالعلم عرض ، ومن سمّى صفاته أعراضاً كالكرامية ونحوهم ، لم يلزمهم أن يقولوا : كل عرض حادث . وما أعلم أحداً من نظار المسلمين يقول : كل عرض حادث وصفات الله القديمة عرض ، فإن هذا تناقض بين ، فما ذكره لا يلزم أحداً من المسلمين ، فلم يقل أحد : إن كل عرض حادث ، مع قوله : إن صفات الله اللازمة له أعراض .

الأول .

الوجه الثاني : أن يُقال على سبيل التقدير : من قال : كل عرض حادث ، فإنه يقول في الأعراض الباقية : إنها تحدث شيئاً بعد شيء ، فإذا قُدِّر موصوف قديم بصفات وقيل إنها أعراض ، والعرض لا يبقى زمانين ، لزم أن يُقال : إنها تحدث شيئاً بعد شيء . وحينئذ إذا قُدِّر اجتماع أو تألف أو تعدد في الصفات ، ونحو ذلك مما سمّيته^(٣) تركيباً ،

الثاني .

(١) ولو قيل على سبيل الفرض إن الذات . . . كذا في (ق) فقط . وفي سائر النسخ : ولو قيل على سبيل الفرض قال إن الذات . . . والصواب هو ما في (ق) .

(٢) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٤) .

(٣) ش ، ض : مما سمّيه .

وقيل : إنه قديم وإنه عرض وإن كل عرض فهو حادث^(١) لا يبقى زمانين كان أولى بتجدد أمثاله من سائر الأعراض ، فثبوت المعنى الذى سمّاه تركيباً وجعله عرضاً قديماً كسائر الصفات القديمة .

الثالث : أن يقال : هذا الذى سمّيته عرضاً قديماً حكمه عندهم الثالث حكم سائر الصفات ، فإن أقمت دليلاً على انتفاء الصفات أمكن نفي هذا ، وإلا فالقول فيه كالقول فى أمثاله . وأنت لا دليل لك على انتفاء الصفات إلا انتفاء الاجتماع والتعدد الذى سمّيته تركيباً ، فإذا لم يمكنك نفي هذا إلا بنفى غيره من الصفات ، ولا يمكنك نفي الصفات إلا بنفى هذا ، كان هذا دوراً قَبلياً باطلاً . وقد تبين أنه لا يمكنك لا نفي هذا ولا نفي هذا ، وأن ما ذكرته من لفظ « التركيب » كلام فيه تلبيس تُوهم به^(٢) من لا يفهم حقيقة المقصود أن / مثبتة الصفات أثبتوا لله تعالى ما ٢٧٦/٣ يفتقر فيه إلى مركب يركبه معه ، وكل عاقل يعلم أن مذهب المسلمين المثبتين للصفات أن صفاته القديمة لازمة لذاته لا يفتقر فيها إلى أحد سواه ، ومن جعل أضافه بها مفتقراً إلى مركب^(٣) غيره فهو كافر عندهم ، فضلاً عن أن يقولوا : إنه مفتقر إلى مركب جمع بينه وبينها .

الرابع : أن يُقال على سبيل الفرض : لو نازعك بعض إخوانك الرابع الفلاسفة فى امتناع مركب قديم من ذاته لم يكن لك عليه حجة ، فلو قُدِّر أن ذلك يستلزم مركباً قديماً من ذاته ، لم يكن لك على أصول

(١) هـ : وإن كل عرض حادث فهو حادث .

(٢) توهم به : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : يوهم به .

(٣) مركب : ساقطة من (ض) .

إخوانك الفلاسفة حجة على إبطال هذا ، فإن الفلك عندكم جسم قديم ، وهو مركب بهذا الاصطلاح .

وأما قولك^(١) : « الفلاسفة وإن جَوَّزوا أعرافاً قديمة فغير ممكن وجود مركب قديم من ذاته عندهم ، لأن التركيب شرط في وجوده ، ولا يمكن أن تكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب ، لأن التركيب شرط في وجودها » .

فيقال لك : إذا كان التركيب شرطاً في وجودها ، وهي شرط في وجود التركيب ، لم يكن أحدهما فاعلاً للآخر ، بل إن كانا مفتقرين إلى الفاعل ففاعل الأجزاء هو فاعل التركيب ، وإن كانا غنيين عن الفاعل لم يفتقر أحدهما إلى الفاعل . والكلام على تقدير أن يكون المركب قديماً تركيبه^(٢) بنفسه . وقولك : مركب من نفسه ، لا تعني به أن أجزائه فعلت التركيب ، وإنما تعني به أن نفس الأجزاء والتركيب^(٣) متلازمان وهما مستغنيان عن غيرهما .

الخامس : أن يُقال : أنت قد اعترفت بفساد طريقة ابن سينا ، وأنها لا تتضمن أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه^(٤) . وهذا الذي قلته في طريقة ابن سينا يلزمك بطريق الأولى ، فإنه ليس فيما ذكرته أن كل مركب فلا بد له من فاعل خارج عنه ، إلا ما أخذته من لفظ « مركب » ، وهذا تدليس قد عُرف حاله .

(١) وهو الذي سبق وروده قبل صفحات (ص ٤٢٥) مع اختلاف بعض الألفاظ هنا .

(٢) ض : تركيباً .

(٣) التركيب : كذا في (ق) وفي سائر النسخ : أو التركيب .

(٤) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد السابق إيراده (ص ٤٢٥ - ٤٢٦) .

وأما قولك^(١) : « إن دليل الأشعرية أيضا لا يُفضى إلى إثبات أول قديم ليس بمركب وإنما يفضى إلى إثبات أول ليس بجادث » .

فهذا أيضا توكيد لإثبات الصفات ، فإن مرادك بالمركب ما كان موصوفا بالصفات ، ولا ريب أن الأدلة الدالة على إثبات الصانع ليس فيها ، والحمد لله ، ما ينفي إثبات الصفات .

فإن قلت : فهم ينفون التجسيم بناء على انتفاء التركيب ، ولا دليل لهم على ذلك .

قيل لك : هذه حجة جدلية ، وغايته أن تُلزمهم^(٢) التناقض ، وذلك لا يقتضى صحة قولك الذى نازعوك فيه ، وهم نازعوك فى إثبات الصفات ، فقلت : إن إثبات الصفات يستلزم التركيب ، وأنت لم تُقم دليلا على نفي هذا التركيب ، فلم تقم دليلا على نفي الصفات ، وقالوا لك أيضا : لا دليل لك على نفي التجسيم ، فإن عمدتك هو نفي الصفات العائد إلى نفي التركيب ، وقد ظهر ذلك .

فإذا^(٣) قلت لهم : وأنتم أيضا لا دليل لكم على ذلك ، فإن دليل الحدوث لا يقتضى ذلك

قالوا لك : نحن أثبتنا الحدوث بحدوث الجسم ، وهو المراد بقولنا « مركب » ، فإن صح دليلهم ثبت نفي ما سمّوه تركيبا ، وإن لم يصح دليلهم لم يكن فى هذا منفعة لك .

(١) وهو الذى سبق وروده (ص ٤٢٦) .

(٢) ق : أن يلزمهم .

(٣) ض : فإن .

وهذه الطريق^(١) هي التي سلكها أبو حامد في مناظرته إخوانك ،
وهي طريق صحيحة^(٢) ، وقد تبين أن ما ذكره أبو حامد عن
احتجاجهم بلفظ « المركب » جواب صحيح ، وأن احتجاجهم بهذا
نظير احتجاج أولئك بلفظ « التخصيص^(٣) » حيث قالوا : إن المختص
بشيء لا بد له من مخصّص ، وهذا هو الذي سلكه نفاة الصفات /
ويسمون نفي^(٤) الصفات توحيداً ، وهذا هو الذي سلكه أبو عبد الله
محمد بن تومرت الملقب عند أصحابه بالمهدى وأمثاله من نفاة^(٥)
الصفات المسمّين ذلك توحيداً .

٢٧٧/٣
كلام ابن التومرت في

[ولقب ابن التومرت أصحابه بذلك ، إذ كان قوله في التوحيد قول
نفاة الصفات : جهم وابن سينا . ويُقال : إنه تلقى ذلك عمّن يوجد في
كلامه موافقة الفلاسفة تارة ومخالفتهم أخرى .

قلت : ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرّح فيه بنفي
الصفات ، ولهذا لم يذكر في « مرشدته » شيئاً من إثبات الصفات
ولا إثبات الرؤية ، ولا قال : إن كلام الله غير مخلوق ، ونحو ذلك من
المسائل التي جرت عادة مثبتة الصفات بذكرها ، ولهذا كان حقيقة قوله
موافقاً لحقيقة قول ابن سبعين والقائلين بالوجود المطلق موافقة لابن
سينا ، وقد ذكر ابن التومرت في فوائده المشرقية أن الوجود مشترك بين

(١) ض : الطريقة .

(٢) ض : وهي مناظرة صحيحة ؛ وهو خطأ .

(٣) هـ : التخصيص .

(٤) نفي : ساقطة من (ض) .

(٥) ق . ص : نفات .

الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق يكون مجرداً ووجود المخلوق يكون مقيداً^(١) .

وقال ابن التومرت في كتاب «الدليل والعلم» فقال^(٢) :
 «المعلومات على ضربين : معدوم وموجود ، والموجود على ضربين : مطلق ومقيد ، فالمقيد هو المخصص ، والاختصاص على ثلاثة أضرب : الاختصاص بزمان دون زمان سواء^(٣) ، والثاني : الاختصاص بجهة دون جهة غيرها^(٤) والثالث : الاختصاص بخاصة دون خاصة غيرها^(٥) ، والموجود^(٥) المطلق هو الذى ليس بمقيد ولا بمخصص ، فلا يختص بزمان دون غيره ، ولا بجهة دون غيرها ، ولا بخاصة دون غيرها ، فلو اختص بشيء لكان من جنسه ، فلما انتفت عنه الخواص على الإطلاق وجب له الوجود المطلق» .

قال : « والموجود^(٦) المطلق هو القديم الأزلى الذى استحالت عليه القيود والخواص المخصص بمطلق الوجود من غير تقييد ولا تخصيص » وذكر كلاماً كثيراً في نفي الاختصاص إلى أن قال : « وإذا تساوت المتناهيات في الاختصاص بجهة مقدرة امتنع عليها التخصيص من جهتها ، ومن مخصص من جنسها ، وإذا بطل التخصيص من جنسها

(١) ما بين المعرفتين ساقط من جميع النسخ ومنقول من (هـ) . وفي الأصل : فقال : إن ابن التومرت ذكره في فوائده المشرقية . . . الخ .

(٢) فقال : كذا في الأصل وفي هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع : «كلام ابن تومرت في كتاب «الدليل والعلم» ورده» .

(٣) ص . ط : سواء . وسقطت الكلمة من (ش) .

(٤) غيرها : كذا في (ق) فقط . وفي سائر النسخ : غيره .

(٥) ش ، هـ : والوجود .

(٦) ض ، ط : والوجود .

بطل التخصيص من جميع المخصصات على الإطلاق» ثم قال بعد هذا : « انفرد بالعلم والكمال والحكم والاختيار ، وانفرد بالقهر والاقترار ، وانفرد بالخلق والاختراع » وقال : « مع هذه المخصصات بأسرها يستحيل الكمال عليها وإن تكاملت صفاتها » .

قلت^(١) : ومعلوم أن هذا تناقض ، فإن نفي الاختصاص بخصوصية من الخواص ، ودعوى أنه وجود مطلق لا يختص^(٢) بوجه من الوجوه^(٣) يمنع أن يختص بعلم أو قدرة أو مشيئة ونحو ذلك من الصفات ، فإن العالم مختص بعلمه متميز به عن الجاهل ، والقادر مختص بقدرته متميز بها عن العاجز ، والمختار مختص بالاختيار متميز به عن المستكره ، فإن أثبت شيئاً من صفات الكمال فقد أثبت اختصاصه بذلك ، وإن نفي جميع الصفات ولم يثبت إلا وجوداً مطلقاً تناقض كلامه .

وقيل له : المطلق لا يوجد إلا في الذهن لا في الخارج ، فلا يتصور أن يكون في الخارج شيء مطلق ، لا حيوان مطلق ولا إنسان مطلق ولا جسم مطلق ولا موجود مطلق ، بل كل موجود فله حقيقة يختص بها لا يشركه فيها غيره .

وقيل له : هذا الوجود^(٤) المطلق أهو وجود المخلوقات أم غيره ؟ فإن قال : هو^(٥) هو ، بطل إثبات الخالق ، وإن قال : هو^(٥) غيره . قيل له :

(١) هـ : قال ابن تيمية رحمه الله .

(٢) ش : لا تخصيص .

(٣) ق : من الوجود ، وهو تعريف .

(٤) ش ، ص ، ط ، هـ : الموجود .

(٥-٥) : ساقط من (ص) ، (ض) ، كلمة (هو) الثانية ساقطة من (ش) .

فوجوده مثل وجود المخلوقات . أو ليس مثله ، فإن كان الأول لزم أن ^(١) [يكون ^(٢) الخالق مثل المخلوق ، والمثلان يجوز ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوز ويجب ويمتنع على الآخر ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً غير واجب ، محدثاً غير محدث ، وهو جمع بين التقيضين .

وإن قال : وجوده ^(٣) مخالف لوجود المخلوقات فقد أثبت له وجوداً يختص به ، لا يشركه فيه غيره ، فلا يماثله غيره . وهذا وجود مخصوص مقيد ، لا وجود مطلق . / وقد بسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا الكلام في أن كل محتص بأمر : هل يفتقر إلى مخصص منفصل عنه؟ لأن الكلام كان في المسلك الثاني في حدوث الأجسام ، الذي بين فساده الآمدي والأرموي وغيرهما ، فإنه مبني على مقدمتين : إحداهما : أنها مفتقرة إلى ما ينحصها بصفاتها ، والثانية ^(٤) : أن ما كان كذلك فهو محدث . وقد بينوا ^(٥) فساد المقدمة الثانية كما تقدم .

(١) بعد عبارة « فإن كان الأول لزم أن » يوجد سقط كبير في (ق) ، (ص) ، (ض) ، (ط) . وفي نسخة (ق) يوجد بياض بمقدار خمس كلمات وأشير في التعليقات إلى ذلك فقال المحقق : « بياض في الأصل » . وفي نسختي (ص) : (ط) يوجد بياض بمقدار نصف سطر وكتب في هامش النسختين أمام هذا الموضوع : « سقط بعد هذا الكلام » ثم كتبت كلمات لم تظهر في المصورتين . أما في نسخة (ض) فيوجد بياض بمقدار صفحة ونصف . والكلام الساقط التالي موجود في نسخة (ش) ومختصر في نسخة (هـ) وهو الذي جعلته بين معقوفتين .

(٢) عبارة .. يكون الخالق : هي أول عبارة في السقط الموجود في نسختي (ش) ، (هـ) فقط ، والكلام التالي منقول من نسخة (ش) مع الإشارة في التعليقات إلى الفروق بينها وبين نسخة (هـ) .

(٣) كذا بالأصل ، وفي (هـ) : وجود .

(٤) ش : والثاني . وهذه الكلمة وما بعدها من الكلمات ساقطة من (هـ) .

(٥) هـ : بصفاتها وبينوا ..

وأما الأولى ففقرت بوجهين :

أحدهما : أن المختص بمقدار لا بد له من مخصص ، وقد تبين فساده أيضا .

الثاني : أن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معاً ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو البعض مجتمعاً والبعض مفترقاً ، وخلوها عنهما ، وأيضاً الجمع بينهما ^(١) ممتنع . وأما بقية الأقسام فهي ممكنة ، ومهما قُدِّرَ أمكن تقدير خلافه فيكون جائزاً ، والجائز يفتقر إلى مخصص .

وهذا أضعف ^(٢) لوجهين :

أحدهما : أنه مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن كل جسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وأكثر عقلاء الناس على خلاف ذلك ، فإن للناس في هذا المقام أقوالاً : أحدها : قول من يقول : إنها مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، كما هو قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وموافقهم .

والثاني قول من يقول : إنها مركبة من جواهر لا نهاية لها ، كما هو قول النظم ومتبعية .

والثالث قول من يقول : إنها مركبة من المادة والصورة ، وإنها تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، كما هو قول ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة .

(١) في الأصل العبارة غير واضحة وكأنها : وأيضا فهما بهما ، ولعل ما أنبته في بالمعنى المقصود .

(٢) في (هـ) : ضعيف .

والرابع قول من يقول : إنها ليست / مركبة من هذا ولا هذا ، لكن ص ٢٣٠ (ش) تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزأ^(١) ، كما هو قول الشهرستاني وغيره .
والخامس قول من يقول : إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا ، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ [ولا إلى غير غاية]^(٢) لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلي [ولا يقبل الانقسام الفعلي]^(٣) ولكنه يستحيل إذا تصغر ، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صُغرت فتصير هواء ، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميز يمينه عن شماله ، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية .

وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور ، فإن مثبتة الجزء الذي [لا] ينقسم^(٤) ألزمهم الناس بأنه لا بد أن يتميز أحد^(٥) جانبيه عن الآخر ، وما كان كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه .

وألزموهم أنه إذا وضع بين جوهرين فإن لاقى هذا بعين^(٦) ما لاقى به هذا امتنع كونه بينهما ، وإن لاقى هذا بغير ما لاقى به هذا لزم انقسامه .
وألزموهم من هذا الجنس إلزاعات لا محيد لهم عنها .
ومن نفاه وقال بأنه يمكن انقسام الأجسام إلى غير نهاية^(٧) ألزمهم الناس أن يكون الجسم الصغير كالكبير ، وأن يكون ما لا يتناهي محصوراً بين حاصرين .

(١) في الأصل : لا يتحرى .

(٢) ، (٣) زيادة من (هـ) .

(٤) في الأصل : الذي ينقسم ، وهو خطأ .

(٥) أحد : كذا في (هـ) ، وفي (ش) : أحدا .

(٦) بعين : كذا في (هـ) . وفي (ش) : بغير ، وهو خطأ .

(٧) هـ : غاية .

ثم إما أن يقول : هي غير متناهية مع وجودها ، كما يقوله النظم ،
 والتزم على ذلك أن الظاهر لا يجازى ما تحته من الأجزاء : لثلا يقع
 ما لا يتناهى تحت ما يتناهى ، وصار الناس يقولون : عجائب الكلام :
 طفرة النظم ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري ، ولهم في ذلك
 من الكلام ما يطول وصفه .

أو يقول : إن الانقسام إلى غير غاية ممكن فيها ، كما يقوله المتفلسفة
 كابن سينا وأمثاله .

ولما كان كل من القولين معلوم الفساد بالضرورة : قول من أثبت
 ما لا / يتميز بعضه عن بعض ، ومن أثبت ما ينقسم إلى غير نهاية^(١) ،
 توقّف من توقّف من أفاضل النظائر فيه ، فتوقف فيه أبو الحسين
 البصرى ، وأبو المعالي الجوينى فى بعض كتبه ، وأبو عبد الله الرازى فى
 نهايته .

فهؤلاء الذين لم يثبتوا إمكان الانقسام إلى غير غاية ، ولا أثبتوا ما لا
 يقبل امتياز بعضه عن بعض ، خلصوا من هذا وهذا ، وقالوا : إنه إذا
 صغر استحال إلى غيره ، مع امتياز بعضه عن بعض لو بقى موجوداً .
 وبالجملّة نفى هذا وهذا قول طوائف كثيرة من أهل النظر من
 الكلائية والكرامية ، بل والهاشمية والنجارية والضرارية وغيرهم .

وما زال السلف والأئمة وغيرهم من عقلاء الناس ينكرون على هؤلاء
 ما تكلموا به فى الجوهر والجسم ، ويعدون هذا من الكلام الباطل
 المذموم .

(١) هـ : غاية .

والمقصود هنا أن هؤلاء الذين يقولون : إن جواهر العالم إما أن تكون مجتمعة أو مفترقة إلى آخرها ، قولهم مبنى على هذا الأصل ، والتزموا على ذلك أن جميع ما يحدث من الحيوان والنبات والمعدن ، وما يفسد من ذلك إنما هو لاجتماع الجواهر وافتراقها ، فالحدوث صفات الجواهر ، لا أن عيناً من الأعيان يحدث ، وأنكروا استحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، وقالوا : إن أجزاء المنى باقية في الإنسان ، وكذلك أجزاء النواة في الشجرة ، ولكن زادت أجزاء بما انضم إليها من أجزاء الغذاء ، كأجزاء الماء والهواء ، وأن تلك الأجزاء أيضاً باقية لم تستحل ولم تعدم ، بل تجتمع تارة وتفترق أخرى .

وجاهير العقلاء على مخالفة هؤلاء وقائلون باستحالة الأجسام بعضها إلى بعض ، كما أطبق على ذلك علماء الشريعة / وعلماء الطبيعة وغيرهم من أصناف الناس .

ولهذا يقولون : النجاسة هل تطهر بالاستحالة أم لا تطهر؟ فإذا صارت الميتة والدم ولحم الخنزير ماداً أو تراباً أو ملحاً ونحو ذلك ، ففي طهارة ذلك قولان مشهوران للعلماء ، والقول بطهارته قول أكثر الفقهاء ، فإنه قول أصحاب أبي حنيفة ، وأهل الظاهر ، وأحد القولين في مذهب مالك ، وأحمد بن حنبل ، واتفقوا على أن الخمر إذا استحالت وانقلبت بغير قصد الإنسان أنها تطهر .

والأطباء - مع سائر الناس - يعلمون أن الماء يستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، والنار تستحيل هواء ، والهواء يستحيل ماء ، كما

هو مبسوط في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على أصول هذه الحجة .

وقد بُسِّط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبيِّن ما يقوله هؤلاء وهؤلاء من التركيب ، وأن هؤلاء يدعون التركيب من جواهر محسوسة لا تنقسم وهي الجواهر المنفردة ، وهؤلاء يدعون التركيب من جواهر معقولة لا تنقسم ، كما يقولون في تركب الأنواع من الأجناس والفصول ، وفي تركب الأجسام من المادة والصورة . والمركب لا بد له من واحد لا تركيب فيه ولا تقسيم .

وقد بيِّن أن ما يدعيه هؤلاء وهؤلاء من هذا الواحد لا حقيقة له في الخارج ، وإنما تقديره في الذهن . وكذلك ما يدعيه هؤلاء من الجواهر العقلية المجردة التي لا تنقسم كالعقول العشرة ، فقد بيِّن في غير هذا الموضع أنها لا تتحقق إلا في الأذهان لا في الأعيان .

وتوحيد القديم الأزلي واجب الوجود ، الذي مضمونه نفي الصفات عند الفريقين ، ينزّه عن / مثل هذه الآحاد والوحدات التي يشتونها في الخارج ولا حقيقة لها إلا في الذهن ، ولهذا كان منتهى تحقيقهم القول بوحدة الوجود ، وأن الوجود واحد ، لا يميّزون بين الواحد بالنوع والواحد بالشخص ، فإن الواحد بالنوع كما يُقال : الموجودات تشترك في مسمّى الوجود ، والأناسي تشترك في مسمّى الإنسان ، والحيوانات تشترك في مسمّى الحيوان ، والأجسام تشترك في مسمّى الجسم ، ونحو ذلك .

وهذا المشترك هو الكلى الذى لا يوجد فى الخارج كلياً ، ولا يكون كلياً إلا فى الأذهان لا فى الأعيان .

وَيُبَيِّن ما دخل على المنطقيين من الغلط فى دعوهم تركب الحقائق من هذه الكليات ، وما دخل عليهم من الفساد فى العلم الإلهى والطبيعى ، وأنهم يجعلون الواحد اثنين^(١) كالجسم ، والاثنين واحداً^(٢) كالعلم والعالم ، والإرادة والقدرة^(٣) ، ويجعلون الموجود معدوماً ، كالحقيقة الإلهية وصفاتها وأفعالها^(٤) ، والمعدوم موجوداً كالوجود المطلق ، ويجعلون ما فى الذهن فى الخارج ، كالمجردات والكليات وأمثال ذلك مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه الثانى : أنه لو سُلِّم أن الجسم مؤلف من الجواهر المجتمعة ، فالقول فى الاجتماع كالقول فى المقدار ، وقوله : إن اختصاصه بذلك الاجتماع يفتقر إلى مخصص قد يبيِّن فساده . (كقوله : إن اختصاصه بالمقدار يفتقر إلى مخصص ، وهو مبنى على أن كل مخصص يفتقر إلى مخصص)^(٥) .

وأما المقدمة الثانية فإنها قررت بأن المخصص لا بد أن يكون فاعلاً مختاراً وأن يكون ما خصصه به حادثاً ، وقد أبطل الآمدى وغيره كلا المقدمتين .

(١) فى الأصل : ابين (كذا بدون نقط) ، والتصويب من (هـ) .

(٢) فى الأصل : واحد ، والتصويب من (هـ) .

(٣) والإرادة والقدرة : كذا فى (هـ) . وفى (ش) : والعلم والإرادة والقدرة .

(٤) وأفعالها : كذا فى (هـ) وفى (ش) : وأقواله .

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ش) وأثبتته من (هـ) .

ص ٢٣٤ (ش)

و غاية هذا المسلك أن الأجسام لا تخلو عن/الحوادث .

قال الآمدي : « ويتقدير تسليم حدوث ما أشير إليه من الصفات ، فلا يلزم أن تكون الجواهر والأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات متعاقبة عليها إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات إلى ما سبق من امتناع حوادث متعاقبة لا أول لها ينتهي إليه . »

كلام الآمدي في تقرير هذا المسلك .

قلت : وهذا الذي اعتمده الآمدي في هذه المسألة ، فإنه ذكر في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها :

ذكر الآمدي في حدوث الأجسام سبعة مسالك وزيف ستة منها .

الأول : مسلك الإمكان وأنه ممكن ، وكل ممكن محدث^(١) .

والثاني : مسلك الاختصاص^(٢) .

الثالث : مسلك الحيز المعين^(٣) .

الرابع : مسلك القدم : أنه قديم^(٤) .

والخامس : مسلك الإمكان [أيضا]^(٥) ، لكن فيه تقدير الحدوث

بطريقة أخرى^(٦) .

والسادس : مسلك الحركة والسكون^(٧) الذي قدّمه الرازي .

(١) ذكر الآمدي هذا المسلك في كتابه « أبكار الأفكار » ج ٢ ص ٣١٥ - ٣٢٨ .

(٢) ذكره الآمدي في : أبكار ٢/٣٢٨ - ٣٣١ .

(٣) ذكره الآمدي في : أبكار ٢/٣٣١ - ٣٣٤ .

(٤) هـ : .. القدم : هل هو زائد على القديم . وذكر الآمدي هذا المسلك في « أبكار » ٢/٣٣٤ .

٣٣٥ .

(٥) أيضا : زيادة في (هـ) .

(٦) ذكر الآمدي هذا المسلك في : « أبكار » ٢/٣٣٥ - ٣٣٨ .

(٧) في : أبكار ٢/٣٣٨ - ٣٤٨ .

وقد تقدم ما اعترض به ^(١) هو والأرموى وغيرهما على هذه المسالك وبينوا به فسادها .

قال (الأمدي) ^(٢) : « والمسلك السابع : المسلك المشهور للأصحاب

المسلك السابع الذي
اعتمده

(١) في (هـ) : ... وتقدم اعتراضه . وبعدها إشارة إلى الهامش حيث كتب الهكاري تعليقا طويلا هو التالي : « ثم اعترض عليه بوجوه متعددة . قال الأمدي : ولقائل أن يقول : إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر . والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان ذلك في الحيز ، أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم في أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه . وإن كان الثاني فقد بطل ما ذكره في تقرير كون السكون أمراً وجودياً » .

قال ابن تيمية : هذه مسألة نزاع بين النظائر : أن الجسم في أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنها . والذي قاله الرازي هو قول أبي هاشم . ومضمونه أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا . وهو اعترض عليه بتقسيم حاصر فقال : إن كانت الحركة عبارة عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء في حيز بعد حيز فالجسم في أول أوقات حدوثه لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك فقد بطل ما ذكره من كون السكون وجوديا ، فإنه اعتمد على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز . قال الأمدي : « فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني ، والجسم في الزمن الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة . فإنه إذا كان الكلام إنما هو في الجسم في الزمن الثاني فوجود الجسم بالزمن الثاني ليس هو حالة الأولية ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون الجسم أزلا لا يخلو عن الحركة والسكون » .

قال ابن تيمية : بل بتقدير قدمه لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ إما أن يبقى في حيز أو ينتقل عنه . فالأول السكون والثاني الحركة .

وما ذكره الأمدي من جواز خلوه عنها على أحد التقديرين فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا يخلو عنها ، وكلاهما ممنوع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممنوع ، وهو الجمع بين النقيضين . فإنه إذا صححت المقدمتان لزم أن يكونا حادثين بتقدير قدمه . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الأمدي إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقا لا يخلو عن الحركة والسكون . وحينئذ فإما أن يخلو عنها أو لا . فإن خلا عنها لم يكن ذلك إلا حال حدوثه فيكون حادثا ، وإن لم يخل عنها لزم أن يكون حادثا فيلزم حدوثه على كل تقدير » .

(٢) الأمدي : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في « أبكار » ٣٤٨/٢ .

وعليه الاعتماد» (وذكر أن المسلك المشهور للأشعرية والرازي ونحوه لم يعتمد على هذا المسلك ، لأنه مبني على أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وقدح الآمدى في الطرق التي اعتمد عليها الرازي)^(١) .

(قال الآمدى)^(٢) : « وهو أنا نقول : العالم مؤلف من أجزاء حادثة ، والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث ، فالعالم حادث ، بيان الأول^(٣) أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة ، فأجزاء العالم حادثة . وبيان الأول ما سبق في الوجود والممكن^(٤) . بيان الثانية إما بيان أن الأعراض حادثة^(٥) فلائنا بينا أن الأعراض ممتنعة البقاء ، وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه ، (فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه)^(٦) وعند ذلك فإما أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية ، أو هي منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بيناه^(٧) من بيان امتناع^(٨) حوادث لا أول لها يُنتهى إليه في إثبات واجب الوجود ، فلم يبق إلا الثاني^(٩) ، وهو أن تكون جملتها متناهية

ص ٢٣٥ (ش)

(١) ما بين القوسين زيادة في (هـ) .

(٢) قال الآمدى : زيادة في (هـ) . والكلام التالي في «أبكار» ٣٤٨/٢ - ٣٤٩ .

(٣) أبكار الأفكار : بيان المقدمة الأولى هو أن وفي (هـ) بيان الأولى أن ...

(٤) أبكار الأفكار (ص ٣٤٩) : وبيان المقدمة ما سبق في حصر الموجود الممكن .

(٥) أبكار الأفكار : وبيان المقدمة الثانية إما أن الأعراض .

(٦) ما بين القوسين زيادة في (هـ) ، وهو في «أبكار» .

(٧) أبكار الأفكار : لما بينا .

(٨) أبكار الأفكار : من امتناع .

(٩) أبكار الأفكار : إلا القسم الثاني .

ومسبوقة^(١) بالعدم فتكون حادثة . وأما الجواهر فلأننا^(٢) بينا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن الأعراض ، وإذا كانت الأعراض التي لا عرو للجواهر عنها حادثة ومسبوقة^(٣) بالعدم فالجواهر كذلك ، لأن ما لا يعرى^(٤) عما له أول فله أول وهو حادث^(٥) . وإلا فلو كان قديما للزم منه^(٦) إما عروه عن العرض في حال قدمه ، وإما أن تكون الأعراض لا أول لها ، وكل واحد من الأمرين محال لما تقدم^(٧) .

^(٨) أما بيان المقدمة الثانية من أصل الدليل ، فهو أن ما كانت أجزاؤه حادثة ولها أول تنتهى إليه ، فالهيئة الاجتماعية الكائنة عنها تكون حادثة مسبوقة بالعدم ، وهو معلوم بالضرورة .

فهذا تمام تقريره لهذا المسلك الذى ارتضاه^(٨) .

ولقائل أن يقول^(٩) : هذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازى ،

تعليق ابن تيمية .

ولهذا لم يعرج الرازى على هذا لضعفه ، واستدل بدليل الحركة والسكون ، كما استدل به من استدل من المعتزلة ، فإن هذا الدليل مبنى على مقدمتين : إحداهما : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء ، وجمهور

(١) أبتكار الأفكار : متناهية مسبوقة .

(٢) أبتكار الأفكار : وأما أن الجواهر حادثة فلأننا .

(٣) أبتكار الأفكار : حادثة مسبوقة .

(٤) أبتكار الأفكار : لأن ما لا يجلو .

(٥) أبتكار الأفكار : عما له أول وهو حادث فله أول فهو حادث .

(٦) أبتكار الأفكار : وإلا فلو كان قديما فلو كان قديما (كذا مكررة وهو خطأ) لزم منه .

(٧) أبتكار الأفكار : لما سبق .

(٨-٨) : ساقط من (هـ) .

(٩) هـ : قال ابن تيمية : ولقائل أن يقول ...

العقلاء من أهل الكلام - وغيرهم من أصناف الناس - ينكرون ذلك ، بل يقولون : إن هذا خلاف الحس والضرورة ، ويجعلونه من جنس قول النظم : إن الأجسام أيضا لا تبقى .

وعمدة من قال بامتناع بقائها : أن العرض لو جاز بقاؤه لامتنع عدمه ، لأن العدم لا يجوز أن يكون بحدوث ضد ، فإن الحادث إنما يحدث في حال عدم الثاني لامتناع اجتماع الضدين ، لأنه ليس عدم الثاني لطريان الحادث بأولى من العكس ، ولا يجوز أن يكون بفعل القادر المختار ، لأن العدم نقي / محض ، وفعل الفاعل لا يكون نفيًا محضًا .

ص ٢٣٦ (ش)

ومعلوم أن هذا كلام ضعيف ، فإنه يمكن عدمه بالإعدام ، وفعل الإعدام ليس فعلا لعدم مستمر ، بل هو إحداث لعدم ما كان موجوداً ، كما أن إحداث الوجود إحداث لوجود ما كان معدوماً . وهذا أمر متجدد يعقل كونه مفعولاً للفاعل .

وأیضا فالضد الحادث إذا قدر أنه أقوى من الباقي ، كان إزالته له لفضل قوته ، فإن كون العرضين متضادين لا يستلزم تساويهما وتمائلهما في القوة والضعف .

وأیضا فإن الفاعل المحدث للعرض الحادث يجعله مزيلا لذلك الباقي دون العكس .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط الكلام في مثل هذه الأمور ، وإلا لكان ينبغي أن نبين أن مثل هذا الكلام من أسخف الكلام الذي ذمّه

السلف والأئمة وغيرهم من العقلاء . فإن هؤلاء يقولون إن الله لا يمكن أن يُفنى شيئاً من الأجسام والأعراض ، بل طريق فنائها (١) أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلى تجديد وإحداث دائماً ، فإذا لم يحدثها عدت الأجسام وفنيت بأنفسها ، لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ، ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم .

وأما [٢] المقدمة الثانية فهو وجوب تناهى الحوادث وقد تقدم كلامهم في إفساد جميع ما استدل به على ذلك . والطريقة التي قررها الآمدى قد تقدم اعتراض الأرموى (٣) وغيره (٤) عليها وبيان فسادها .

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء ، الذين هم فحول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في هذه المسائل . وقد تبين بكلام بعضهم في بعض (٥) إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه قواطع عقلية ، ويقولون : إنه يجب تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التزويل ، والثابت من أخبار الرسول ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها .

فلو لم يكن في المعقول (٦) ما يوافق قول الرسول ، لم تجز معارضته

(١) في الأصل (ش) : فناها . وليست هذه العبارات في (٣هـ) .

(٢) هنا ينتهى الكلام السابق من جميع النسخ ، وهو موجود في نسخة (ش) ، ويختصر في نسخة

(هـ) .

(٣) ط : الآمدى ، وهو خطأ .

(٤) وغيره : ساقطة من (ش) فقط .

(٥) عبارة « في بعض » : ساقطة من (ش) فقط .

(٦) ض : المعقول .

بمثل هذا^(١) الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، ^(٢) فكيف والمعقول الصريح موافق لما جاء به الرسول^(٣) كما يبين في موضعه^(٤) بل لا يجوز^(٥) أن تُعارض هذا الكلام الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الآحاد ، فكيف / تعارض بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟

بل مثل^(٦) هذا الكلام لا يصلح لإفادة ظن ولا يقين ، وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة ، يهابه من لم يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله ، لا عن تحقيق عقلي قام في نفسه .

وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام - الذي احتجوا فيه^(٧) بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام وإثبات الصانع - كثير منتشر^(٨) قد كُتب في غير هذا الموضوع . وكل من أمعن نظره وفهم حقيقة الأمر ، علم أن السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماء ، وأبرّ قلوبا ، وأقل تكلفا ، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق ورددوا الباطل ، والله أعلم^(٩)

(١) ض : ذلك

(٢) (٢ - ٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٤) ق ، ص ، ض ، ط : بل هذا الكلام لا يجوز .

(٥) تعارض : كذا في (ض) ، وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : يعارض . وفي (ش) : الكلمة غير

منقوطة .

(٦) مثل : ساقطة من (ض) .

(٧) ض : به . (٨) ط : مستمر .

(٩) عبارة : « والله أعلم » زيادة في (ق) فقط . وفي هامش (ط) أمام هذا الموضوع كلمة (بلغ) .

تم بحمد الله الجزء الثالث
من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية
ويليه الجزء الرابع إن شاء الله ،
وأوله : (فصل) : وإذ قد عرف ما قاله الناس من جميع الطوائف
في مسألة الأفعال الاختيارية

فهرس موضوعات الجزء الثالث

الصفحة	
د - ١	مقدمة الجزء الثالث ..
١	رموز الجزء الثالث ..
٤ - ٣	البرهان الثاني للرازي على حدوث العالم والأجسام ..
٣	معارضة الأرموى له ..
٤ - ٣	تعليق ابن تيمية ..
٨ - ٤	البرهان الثالث للرازي ..
٤	معارضة الأرموى له ..
٨ - ٤	تعليق ابن تيمية ..
١٨ - ٨	البرهان الرابع ..
١٨ - ٩	تعليق ابن تيمية ..
٣٠ - ١٨	البرهان الخامس ..
٢٠	معارضة الأرموى ..
٣٠ - ٢٠	تعليق ابن تيمية ..
٣٦ - ٣٠	طريقة الآمدى فى الاستدلال على حدوث العالم ..
٣٤ - ٣١	اعتراض الآمدى على الرازي ..
٣٦ - ٣٤	تعليق ابن تيمية ..
٤٤ - ٣٦	إيراد أحد المتكلمين الدليل على وجه آخر ..
٥٣ - ٤٤	طرق المتكلمين فى إبطال القول بعدم النهاية ..
٤٥ - ٤٤	الأول ..
٤٧ - ٤٥	تعليق ابن تيمية ..
٤٨ - ٤٧	الثانى ..
٤٩ - ٤٨	تعليق ابن تيمية ..

٥٠ - ٤٩	الثالث
٥٢ - ٥٠	تعليق ابن تيمية
٥٢	الرابع
٥٣ - ٥٢	تعليق ابن تيمية
٥٦ - ٥٣	كلام آخر للآمدى
٥٦	تعليق ابن تيمية
٥٩ - ٥٧	اعتراض الأرموى
٥٩	نقول أخرى عن الآمدى
٦١ - ٦٠	تعليق ابن تيمية
٦٢ - ٦١	كلام الآمدى في «دقائق الحقائق»
٦٢	تعليق ابن تيمية
٧٢ - ٦٢	أقوال الناس في مقارنة المعلول لعلته الثانية
٨٧ - ٧٢	إثبات الرازى للصانع بخمسة مسالك
٧٣ - ٧٢	الأول
٧٤ - ٧٣	تعليق ابن تيمية
٧٤	الثاني
٧٥ - ٧٤	تعليق ابن تيمية
٧٦ - ٧٥	الثالث
٨٢ - ٧٦	تعليق ابن تيمية
٨٣ - ٨٢	الرابع
٨٦ - ٨٣	تعليق ابن تيمية
٨٧ - ٨٦	الخامس
٨٧	تعليق ابن تيمية
١٠٤ - ٨٨	(فصل)
٩٣ - ٨٨	كلام الآمدى في «الأبكار» في إثبات واجب الوجود

٩٩ - ٩٣ ..	تعليق ابن تيمية
١٠٤ - ٩٩ ..	إبطال التسلسل من وجوه
١٠٠ - ٩٩ ..	الوجه الأول ..
١٠٠ ..	الوجه الثاني ..
١٠١ ..	الوجه الثالث ..
١٠٤ - ١٠١ ..	الوجه الرابع ..
١١٤ - ١٠٤ ..	(فصل) ..
١٠٧ - ١٠٦ ..	كلام الرازي في إثبات وجود الله
١٠٩ - ١٠٨ ..	تعليق ابن تيمية
١٠٩ - ١٠٨ ..	كلام الجويني في «الإرشاد»
١٠٩ ..	كلام أبي القاسم الأنصاري
١١٤ - ١٠٩ ..	تعليق ابن تيمية
١١٨ - ١١٤ ..	(فصل) ..
١٢٣ - ١١٨ ..	(فصل) ..
١٥٨ - ١٢٣ ..	(فصل) ..
١٣٤ - ١٢٨ ..	كلام الشهرستاني في «نهاية الإقدام»
١٤٠ - ١٣٤ ..	تعليق ابن تيمية
	موافقة الرازي لابن سينا وإنكار ابن رشد
١٤٣ - ١٤٠ ..	علي ابن سينا ..
١٤٧ - ١٤٣ ..	الدور نوعان والتسلسل نوعان
١٥٨ - ١٤٧ ..	سؤال للآمدى وأجوبة عنه
١٤٩ - ١٤٨ ..	الأول ..
١٥٢ - ١٥٠ ..	الثاني ..
١٥٥ - ١٥٢ ..	الثالث ..
١٥٧ - ١٥٥ ..	الرابع ..

١٥٨ - ١٥٧	الخامس ..
٢١٠ - ١٥٨	(فصل) ..
	موقف الرازي من طريقة ابن سينا
١٦٦ - ١٦٢	في إثبات واجب الوجود ..
١٦٩ - ١٦٦	كلام ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى ..
١٧٣ - ١٦٩	تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا ..
١٧٥ - ١٧٣	كلام الآمدي في «دقائق الحقائق» ..
١٧٨ - ١٧٥	تعليق ابن تيمية على كلام الآمدي ..
١٧٨	المجموع مغاير لكل واحد من الأحاد ..
١٧٩ - ١٧٨	كلام ابن سينا في ذلك ..
١٧٩	كلام السهروردي ..
١٨١ - ١٧٩	الرد على ذلك من وجوه ..
١٨٠ - ١٧٩	الأول ..
١٨١ - ١٨٠	الثاني ..
١٨١	الثالث ..
١٨٤ - ١٨٢	كلام الآمدي في خطبة «أبكار الأفكار» ..
١٩٦ - ١٨٧	الرد على الآمدي ..
١٩٦ - ١٩٢	وجوه الرد على الآمدي ..
١٩٣ - ١٩٢	الأول ..
١٩٤ - ١٩٣	الثاني ..
١٩٤	الثالث ..
١٩٥	الرابع ..
١٩٦ - ١٩٥	الخامس ..
٢٣٩ - ٢١٠	(فصل) ..

اعتراض الأبهري على حجة قطع التسلسل

- في العلل... .. ٢١٠ - ٢١٢
- الرد على الأبهري من وجوه ٢١٢ - ٢١٦
- الوجه الثالث ٢١٢ - ٢١٣
- الوجه الرابع ٢١٣ ..
- الوجه الخامس ٢١٣ - ٢١٦
- اعتراض الأبهري فاسد من وجوه ٢١٦ - ٢٢٤
- الأول ٢١٧ - ٢١٨
- الثاني ٢١٩ - ٢٢١
- الثالث ٢٢١ - ٢٢٣
- الرابع ٢٢٣ ..
- الخامس ٢٢٣ ..
- السادس ٢٢٤ ..
- يمكن إيراد هذا الجواب على وجوه ٢٢٤ - ٢٣١
- الأول ٢٢٤ - ٢٢٧
- الثاني ٢٢٧ ..
- الثالث ٢٢٧ - ٢٣١
- الرد على باقي الاعتراض من وجوه ٢٣١ - ٢٤٣
- الوجه الأول ٢٣١ - ٢٣٣
- الوجه الثاني ٢٣٣ - ٢٤١
- فصل : غلط المتدعة في
- الله سبحانه على طرفي نقيض ٢٣٩ - ٢٤١
- الوجه الثالث ٢٤١ - ٢٤٣
- الوجه الرابع ٢٤٣ ..
- الدليل الثالث على إبطال التسلسل ٢٤٣

٢٤٤ - ٢٤٣	اعتراض الأبهري عليه
٢٦٢ - ٢٤٤	الجواب على هذا الاعتراض من وجوه
٢٤٤	الوجه الأول
٢٤٥ - ٢٤٤	الوجه الثاني
٢٥٩ - ٢٤٥	الوجه الثالث
٢٦٢ - ٢٥٩	الوجه الرابع
٢٦٤ - ٢٦٢	جهل المبتدعة وحيرتهم
٢٦٥ - ٢٦٤	الطرق المختلفة لإثبات الخالق تعالى
	الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة
٢٦٧ - ٢٦٥	في إثبات وجود الله تعالى
٢٦٩ - ٢٦٧	طريقة ابن سينا وأتباعه في إثبات وجود الله تعالى
	بطلان قول الفلاسفة إن كمال النفس
٢٧٤ - ٢٦٩	في مجرد العلم بالمعقولات
٢٧٧ - ٢٧٤	بطلان هذا القول من وجوه والرد عليهم في ذلك
٢٧٥ - ٢٧٤	الوجه الأول
٢٧٦ - ٢٧٥	الوجه الثاني
٢٧٧ - ٢٧٦	الوجه الثالث
	تقرير الآمدى لطريقة المتأخرين
٢٨٠ - ٢٧٧	في إثبات واجب الوجود
٢٨٦ - ٢٨٠	تعليق ابن تيمية
٣١٨ - ٢٨٦	(فصل) الرد على قولهم : العلة متقدمة على المعلول
٣٠٨ - ٢٩٩	وإن قارنته في الزمان من وجوه
٣٠٢ - ٢٩٩	الوجه الأول

٣٠٨ - ٣٠٢	الوجه الثاني
٣٠٩ - ٣٠٨	الطريقة النبوية إيمانية وبرهانية
٣١٨ - ٣٠٩	بيان ذلك من وجوه
٣١٣ - ٣٠٩	الأول
٣١٦ - ٣١٣	الثاني
٣١٨ - ٣١٦	الثالث
٣٣٣ - ٣١٨	(فصل)
٣١٩	كلام لابن تيمية في مبحث التصورات
٣٣٣ - ٣١٩	حقيقة الحدود
٣٥١ - ٣٣٣	(فصل)
٣٣٤ - ٣٣٣	طرق معرفة الله كثيرة ومتنوعة
٣٣٦ - ٣٣٤	طريقة ابن سينا
٣٣٦	عودة إلى كلام ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات»
٣٣٧ - ٣٣٦	التعليق على كلام ابن سينا
٣٥١ - ٣٣٧	الاعتراض على ما سبق من وجوه
٣٣٩ - ٣٣٧	الوجه الأول
٣٤٠ - ٣٣٩	الوجه الثاني
٣٤١ - ٣٤٠	الوجه الثالث
٣٤٤ - ٣٤١	الوجه الرابع
٣٤٥ - ٣٤٤	الوجه الخامس
٣٤٦	الوجه السادس
٣٤٧ - ٣٤٦	الوجه السابع
٣٤٨ - ٣٤٧	الوجه الثامن
٣٤٨	الوجه التاسع
٣٤٨	الوجه العاشر

- الوجه الحادى عشر ٣٤٨ - ٣٥١
- (فصل) ٣٥١ - ٤٤١
- تقرير الآمدى للمسلك الثانى : مسلك افتقار
- الاختصاص إلى مخصص من وجهين ٣٥١
- الوجه الأول ٣٥٤ - ٣٥١
- تعليق ابن تيمية على كلام الآمدى ٣٦٧ - ٣٥٤
- شبهة للملاحده ٣٦٧
- الجواب عنها من وجوه ٣٦٧ - ٣٧٢
- الأول ٣٦٧ - ٣٦٨
- الثانى ٣٦٨
- الثالث ٣٦٨
- الرابع ٣٦٨
- الخامس ٣٦٨ - ٣٧٢
- كلام الشهرستانى فى « نهاية الإقدام » عند مناظرته للقائلين
- بالعلو والمباينة والصفات الفعلية ٣٧٢ - ٣٧٨
- تعليق ابن تيمية على كلام الشهرستانى من وجوه ٣٧٨ - ٣٩٠
- الوجه الأول ٣٧٨ - ٣٨٠
- الوجه الثانى ٣٨٠
- الوجه الثالث ٣٨٠ - ٣٩٠
- كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ٣٩٠ - ٣٩٢
- تعليق ابن تيمية على كلام الغزالى من وجوه ٣٩٢ - ٣٩٦
- الوجه الأول ٣٩٢ - ٣٩٣
- الوجه الثانى ٣٩٣ - ٣٩٦
- كلام الغزالى فى مسألة صفات الله ٣٩٦ - ٣٩٧

	تعليق ابن رشد في « تهافت التهافت »
٣٩٨ - ٣٩٧ ..	على كلام الغزالي
	كلام آخر للغزالي في « تهافت الفلاسفة »
٤٠٢ - ٣٩٩ ..	في مسألة التركيب
	تعليق ابن تيمية على كلام الغزالي وابن رشد
٤٣٤ - ٤٠٢ ..	في مسألة التركيب
٤٣٨ - ٤٣٤ ..	كلام ابن رشد باطل من وجوه .
٤٣٤ ..	الأول
٤٣٥ - ٤٣٤ ..	الثاني
٤٣٥ ..	الثالث
٤٣٦ - ٤٣٥ ..	الرابع
٤٣٨ - ٤٣٦ ..	الخامس
٤٣٩ - ٤٣٨ ..	كلام ابن التومرت في « مرشدته »
٤٤٠ - ٤٣٩ ..	وفي كتاب « الدليل والعلم »
٤٤١ - ٤٤٠ ..	تعلق ابن تيمية
	عود إلى الكلام عن المسلك الثاني للآمدى
٤٤٧ - ٤٤١ ..	في حدوث الأجسام ..
٤٤٨ ..	كلام الآمدى في تقرير هذا المسلك ..
	ذكر الآمدى في حدوث الأجسام سبعة
٤٤٨ ..	مسالك وزيف ستة منها ..
٤٥١ - ٤٤٩ ..	المسلك السابع الذى اعتمده ..
٤٥٤ - ٤٥١ ..	تعليق ابن تيمية
٤٦٤ ٤٥٦ ..	فهرس موضوعات الجزء الثالث .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعَةُ تَعَاَضِرِ الْعُقُلِ وَالنَّفَلِ الْمُرِي

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد المحكم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة

خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية

بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الرابع

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رموز الجزء الرابع

- ق = طبعة بولاق .
م = طبعة مطبعة السنة المحمدية
س = مخطوطة استانبول .
ص = مخطوطة آصافية بجيدرآباد .
ط = مخطوطة طلعت بدار الكتب المصرية .
ر = مخطوطة رامبور .
ش = مخطوطة دمشق .
هـ = مخطوطة مختصر الهكارى بدار الكتب المصرية .
ض = مخطوطة مكتبة جامعة الرياض .

٢/٤

/ (فصل)

وإذ قد عُرف ما قاله الناس من جميع الطوائف في مسألة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى ، وضعف أدلة النفاة ، واعتراف أبي عبد الله الرازي وغيره بذلك ، وأنه اعتمد على حجة الكمال والنقصان ، وهي ضعيفة أيضا كما تقدم ، وذكر هو وأبو الحسن الآمدي ومن اتبعها أدلة نفاة ذلك ، وأبطلوها كلها ، ولم يستدلوا على نفي ذلك إلا بأن ما يقوم به : إن كان صفة كمال كان عدمه قبل حدوثه نقصاً ، وإن كان نقصاً لزم اتصافه بالنقص ، والله متره عن ذلك .

ضعف تصحيح الرازي
والآمدي وغيرهما لحجة
الكمال والنقصان من وجوه .

وهذه الحجة ضعيفة ، ولعلها أضعف مما ضعّفوه ، فإن لقائل أن يبطلها من وجوه كثيرة :

أحدها : أن يُقال : القول في أفعاله ^(١) القائمة به الحادثة بمشيئته وقدرته ، كالقول في أفعاله التي هي المفعولات المنفصلة التي يحدثها بمشيئته وقدرته . فإن القائلين بقدم العالم أوردوا عليهم هذا السؤال ، فقالوا : الفعل إن كان صفة كمال لزم عدم الكمال له في الأزل ، وإن كان صفة نقص لزم اتصافه بالنقائص . فأجابوهم بأنه ليس صفة نقص ولا كمال .

وهذا كما أن من حجج النفاة أنه لو كان قابلاً/لقيام الحادث به لكان القبول من لوازم ذاته ، ووجود المقبول في الأزل محال .

* الرقم الكبير (٤) يشير إلى الجزء الرابع من طبعة بولاق (ق) والأرقام الصغيرة تشير إلى صفحات الجزء .

(١) ق : في الأفعال .

فأجيبوا بأنه لا فرق بين حدوث ما يقوم به أو بغيره .

فإذا قيل : لو كان قادراً على فعل الحوادث لكان ذلك من لوازم ذاته ، وذلك في الأزل محال ، فما كان جواباً عن هذا كان جواباً عن هذا (١) .

وقد أورد الرازي على ذلك في بعض كتبه أن القادر يتقدم المقدور ، والقابل لا يجب أن يتقدم المقبول ، وهذا فرق في غاية الضعف لوجوه : أحدها : أن الكلام إنما هو في مقبول مقدور ، لا في مقبول غير مقدور . فإن ما كان حادثاً فالرب قادر عليه (٢) ، وهو قادر على أفعاله القائمة به ، كما هو قادر على مفعولاته المنفصلة .

قال تعالى : ﴿ أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمُؤْتَىٰ ﴾ [سورة القيامة : ٤٠] ، وقال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٥] ، وقال تعالى : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [سورة يس : ٨١] . وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ ﴾ [سورة الشورى : ٢٩] ، فبين أنه قادر على الإحياء والبعث ، والخلق والجمع ، وهذه أفعال . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي مسعود البدرى لما

(١) بعد عبارة « عن هذا » يوجد بياض في نسخة (ض) استغرق نصف صفحة ، ومكان هذا البياض كلام ساقط من (ض) ينتهي في ص ٥ عند عبارة « الوجه الثاني أن يقال كونه بحيث يتكلم .. الخ » .

(٢) ش : فإن كان حادثاً فالرب قادراً عليه ، وهو تحريف .

رآه يضرب عبداً له : « لله أقدر عليك منك عليه » ^(١) فتعین أنه قادر عليه نفسه .

والمقصود هنا أن الكلام إنما هو في الحوادث التي هي مقدورة ، ليس في كل مقبول . فإذا كان / المقذور لا يوجد في الأزل امتنع وجود ٤/٤ الحوادث كذلك ، فلا يصح أن يُفَرَّق بين مقبول مقدور ومقبول غير مقدور ، إذ كلاهما مقدور .

الوجه الثاني : أن يُقال : إما أن يكون وجود الحادث في الأزل ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممكناً أمكن وجود المقذور في الأزل ، وإن كان ممتنعاً امتنع وجوده مقبولا ومقدوراً .

الثالث : أن يُقال : إثبات المقذور حال امتناع المقذور جمع بين المتناقضين ، فلا يُعقل إثبات القدرة في حال امتناع المقذور ، بل في حال إمكانه . ولهذا أنكر المسلمون وغيرهم على من قال من أهل الكلام : إنه قادر في الأزل مع امتناع المقذور في الأزل . وقالوا : هذا جمع بين المتناقضين . وقالوا : إنه يستلزم انتقال المقذور من الإمكان إلى الامتناع ، بدون سبب يوجب هذا الانتقال ، ويوجب أن يصير الرب قادراً بعد أن لم يكن قادراً بدون سبب يوجب ذلك . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

(١) ش : الله أقدر . الخ . والحديث عن أبي مسعود البدرى الأنصارى رضى الله عنه مع اختلاف في اللفظ في : مسلم ١٢٨٠/٣ - ١٢٨١ (كتاب الأيمان ، باب صحبة المالك) ؛ سنن أبي داود ٤٦٢/٤ (كتاب الأدب ، باب في حق الملوك) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ١٢٨/٨ - ١٢٩ (كتاب البر والصلة ، باب النهى عن ضرب الخدم وشمهم) ؛ المسند (ط . الخليلي) ١٢٠/٤ .

(٢) ش : فبين .

الوجه الثاني : أن يُقال : كونه بحيث يتكلم ويفعل ما يشاء صفة كمال ، وهو لم يزل^(١) متصفاً بذلك ، وأما الشيء المعين فحدوثه لا نقص ولا كمال .

الوجه الثالث^(٢) : أن يُقال : ما تعنى بقولك عدم ذلك نقص ؟ أتعنى به أن ذاته^(٣) ناقصة ، وأنها ليست متصفة بصفات الكمال الواجبة لها ؟ أم تعنى به عدم / ما سيوجد لها ؟ أما الأول فباطل ، وأما الثاني فلم قلت : إن هذا ممتنع ؟

الوجه الرابع^(٤) : أن يُقال : أنتم قلتم ما ذكره أبوالمعالى والرازى وغيرهما ، من أن تترهبه عن النقائص إنما علم بالسمع لا بالعقل . فإذا قلتم : إنه ليس في العقل ما ينفي ذلك ، لم يبق نفي ذلك إلا بالسمع ، الذى هو الإجماع عندكم . ومعلوم أن السمع الذى هو الإجماع ، والإجماع وغيره^(٥) لم ينف هذه الأمور ، وإنما نفي ما يناقض صفات الكمال ، كالموت المنافي للحياة ، والسنة والنوم المنافي للقيومية ، واللغوب المنافي لكمال^(٦) القدرة

ولهذا كان الصواب أن الله منزّه عن النقائص شرعا وعقلا . فإن

(١) عبارة « لم يزل » ساقطة من (ض) ومكانها بياض .

(٢) في هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع « الرابع » .

(٣) ش : أتعنى أنه ذاته .

(٤) في هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع « الخامس » .

(٥) ش : ومعلوم أن السمع الإجماع وغيره .

(٦) ض : للكمال .

العقل^(١) كما دل على اتصافه بصفات الكمال ، من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام ، دلّ أيضا على نفي أصداد هذه . فإن إثبات الشئ يستلزم نفي ضده ، ولا معنى للنقائص إلا ما ينافي صفات^(٢) الكمال .

وأيضا فكل كمال اتصف به المخلوق^(٣) - إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما - فالخالق أحق به ، لأنه هو الذى خلقه ، وكل كمال اتصف به موجود ممكن وحادث ، فالموجود الواجب القديم أولى به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق / موجود حادث - إذا لم يكن فيه نقص بوجه ما - ٦/٤ فالخالق أولى بتزويجه عنه^(٤) .

الخامس^(٥) : أن يُقال : إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا علم لها ولا قدرة ولا حياة ، ولا تتكلم ولا تسمع ولا تبصر ، أو لا تقبل^(٦) الاتصاف بهذه الصفات ، وذاتاً موصوفة بالحياة والعلم والقدرة والكلام والمشية ، كان صريح العقل قاضياً بأن المتصفة بهذه الصفات ، التى هى صفات الكمال ، بل القابلة للاتصاف بها ، أكمل من ذاتٍ لا تتصف بهذه ، أو لا^(٧) تقبل الاتصاف بها .

(١) ق : للعقل .

(٢) ق : صفة .

(٣) ض ، ش : مخلوق .

(٤) ش : مخلوق موجود حادث ممكن فالخالق أولى بتزويجه عنه .

(٥) الخامس : كذا فى (ش) فقط . وعلق محقق (ق) عند كلمة « السادس » فقال : « سقط

الخامس من الأصل المقول منه - كذا فى هامش كتبه مصححه » .

(٦) ض : ولا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يقبل .

(٧) ق : ولا .

ومعلوم بصريح العقل أن الخالق المبدع لجميع الذوات وكما لايتها
أحق بكل كمال ، وأحق بالكمال الذي باين به جميع الموجودات ،
وهذا الطريق ونحوه مما سلكه أهل الإثبات للصفات .

فيقال : وإذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا فعل لها ولا حركة ،
ولا تقدر أن تصعد ولا تنزل ، ولا تأتي ولا تخرج ، ولا تقرب ولا تقبض
ولا تطوى ، ولا تحدث شيئاً بفعلٍ يقوم بها ، وذاتاً تقدر على هذه
الأفعال ، وتحدث الأشياء بفعلٍ لها ، كانت هذه الذات أكمل ، فإن
تلك ^(١) كالجباد ^(٢) أو الحى الزمين ^(٣) المُجدِّع ^(٤) ، والحى أكمل من
الجباد ، والحى القادر على العمل أكمل من العاجز / عنه ، كما أن ما لا
يُسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، كالجباد أو كالأعمى الأصم الأخرس ،
والحى أكمل من الجباد ، والحى ^(٥) الذى يسمع ويبصر ويتكلم أكمل من
الأصم الأعمى الأخرس .

وإذا كان كذلك ، فإذا أراد نافي الفعل ^(٦) أن ينفيه لثلاث يصفه في
الأزل بالنقص ^(٧) ، فقال : لو كان فعلاً بنفسه لكان الفعل المتأخر

(١) ش : تلك الذات أكمل فإن هذه ..

(٢) ق ، ص : كالجبادات .

(٣) في اللسان : « والزمين : ذو الزمان ، والزمان : آفة في الحيوانات . ورجل زمين : أى مبتلى
بين الزمان ، والزمان : العاهة » .

(٤) ط : المبدع ؛ ض : أو الحى أكثر من المجدع ، وهو تحريف . المجدع : في اللسان : الجدع ؛
القطع . وقيل : هو القطع البائن في الأنف والأذن والشفة واليد ونحوها . جدعه يجدهه جدعا فهو
جادع ، وجمار مجدع : مقطوع الأذن .

(٥) والحى : ساقطة من (ش) .

(٦) ض ، ط : فإذا أردنا في الفعل ، وهو تحريف .

(٧) ض : لثلاث يصفه بصفة في الأزل بالنقص ، وهو تحريف .

معدوماً في الأزل ، وعدمه صفة نقص ، فكان متصفاً بالنقص - كان بمنزلة من يقول : إنه لا يقدر أن يحدث الحوادث ولا يفعل ذلك ، لأنه لو قَدَرَ على ذلك وفعله ، لكان إحداه ^(١) للحدث الثاني معدوماً قبل إحداه ^(١) ، وذلك نقص ، فيكون متصفاً بالنقص .

فيقال : أنت وصفته بالكمال عن النقص ^(٢) ، حذراً من أن تصفه بما هو عندك نوع نقص ، فإن من لا يفعل قط ، ولا يقدر أن يفعل ، هو أعظم نقصاً ممن يقدر ^(٣) على الفعل ويفعله ، والفعل لا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء .

وهذه عادة النفاة ، لا ينفون شيئاً من الصفات فراراً من محذور إلا لزمهم في النفي أعظم من ذلك المحذور ، كنفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة وغيرهم ، لما قيل لهم : إذا لم يوصف بالعلم والقدرة والحياة ، لزم ^(٤) أن يتصف بما يقابل ذلك ، كالعجز والجهل والموت .

فقالوا : إنما يلزم ذلك لو كان قابلاً للاتصاف بذلك ، فإن المتقابلين تقابل السلب والإيجاب ، كالوجود والعدم ، إذا عدم أحدهما ثبت ^(٥) الآخر . وأما المتقابلان تقابل العدم والملكية ، كالحياة / والموت ، والعمى والبصر ، فقد يخلو المحل عنهما ، كالجماد فإنه لا ٨/٤ يوصف لا بهذا ولا بهذا .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) بالكمال عن النقص : كذا في (ش) . وفي سائر النسخ : بكمال النقص .

(٣) ش : من أن يقدر .

(٤) ش : للزم .

(٥) ش : يثبت .

فَيُقَالُ لَهُمْ (١) : فررتم عن تشبيهه بالحيوان الناقص الذى لا يسمع ولا يبصر مع إمكان ذلك منه (٢) ، فشبهتموه (٣) بالجناد الذى لا يقبل الاتصاف لا بهذا ولا بهذا ، فكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه . ولهذا نظائر مبسوطه فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن من نفى الأفعال الاختيارية القائمة به ، لئلا يكون قبل وجود الحادث منها ناقصاً ، كان قد وصفه بالنقص التام فراراً بزعمه مما يظنه ناقصاً .

الوجه السادس (٤) : أن يُقال : الأفعال التى حدثت بعد أن لم تكن ، لم يكن وجودها قبل وجودها كمالاً ، ولا عدمها نقصاً . فإن النقص إنما يكون إذا عدم ما يصلح وجوده ، وما به يحصل الكمال ، وما ينبغى وجوده ، ونحو ذلك . والرب تعالى حكيم فى أفعاله ، وهو المقدم والمؤخر ، فما قدّمه كان الكمال فى تقديمه ، وما أخره كان الكمال فى تأخيره . كما أن ما خصصه بما خصصه به من الصفات فقد فعله على وجه الحكمة ، وإن لم نعلم نحن تفاصيل ذلك . واعتبر ذلك بما يحدثه من المحدثات .

الوجه السابع (٥) : أن يُقال : الحوادث يمتنع قدمها ، ويمتنع أن توجد معاً ، ولو وُجدت معاً لم تكن حوادث . ومعلوم أنه إذا دار الأمر بين

(١) ش : لكم .

(٢) ص ، ق : عنه .

(٣) ض : فشبهوه ، وهو تحريف .

(٤) السادس : كذا فى (ش) ، (ض) . وفى سائر النسخ : السابع .

(٥) السابع : كذا فى (ش) ، (ض) . وفى سائر النسخ : الثامن .

إحداث الحوادث وعدم إحداثها ، كان إحداثها أكمل ، / ولا يكون ٩/٤
إحداثها إلا مع عدم^(١) الحادث منها في الأزل .

وإذا كان كذلك صار هذا^(٢) بمنزلة جعل الشيء موجوداً معدوماً ،
فلا يُقال عدم فعل هذا - أو عدم تعلق القدرة به - صفة نقص ، بل
النقص عدم القدرة على جعله موجوداً ، فإذا كان قادراً على ذلك كان
موصوفاً بصفة الكمال التي لا يمكن غيرها ، فكذلك المحدث للأموار
المتعاقبة ، هو موصوف بالكمال الذي لا يمكن في الحدوث غيره .

الوجه الثامن^(٣) : أن يُقال : لا ريب أن الحوادث مشهودة ، وأن
لها محدثاً أحدثها ، فالمحدث لها : إما أن يحدثها بفعل اختياري يقوم به ،
وإما أن تحدث عنه شيئاً بعد شيء من غير فعل يقوم به ولا حدوث شيء^(٤)
منه . ومعلوم أن اتصافه بالأول أولى لو كان الثاني ممكناً . فإن الأول فيه
وصفه بصفة الكمال بخلاف الثاني ، فكيف والثاني ممتنع ، لأن حدوث
الحوادث من غير سبب حادث ممتنع .

وإذا كان حال الفاعل قبل حدوثها ، كحاله مع حدوثها وبعد
حدوثها^(٥) ، وهي في الحالين حادثة ، لم يكن الفاعل قد فعل شيئاً ولا
أحدث شيئاً ، بل حدثت بذاتها .

وهذا الدليل قد بُسط في غير هذا الموضوع ، وبين فساد قول

(١) عدم ساقطة من (ش)

(٢) ق : كان هذا .

(٣) الثامن : كذا في (ش) ، (ض) . وفي سائر النسخ : التاسع .

(٤) ش : وإما أن يحدث عنه شيء .

(٥) عبارة « وبعد حدوثها » : ساقطة من (ش) .

الفلاسفة الدهرية ، القائلين بأن حركات الأفلاك تصدر عن قديم أزلي لا يحدث منه شيء ، وأن قولهم أفسد من قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، / فإن هؤلاء الفلاسفة استدلوا على قدم العالم بحجتهم العظمى ، وهو أنه لو حدث بعد أن لم يكن لاحتاج إلى سبب حادث ، والقول في ذلك السبب^(١) كالقول فيه ، فيلزم التسلسل ، أو الترجيح^(٢) بلا مرجح .

فيقال لهم : أنتم تقولون بحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء ، عن فاعلٍ قائم بنفسه ، لا تقوم به صفة ولا فعل ، ولا يحدث له فعل ولا غير فعل . فقولكم بصدور الحوادث المختلفة الدائمة عمّن لا فعل له ولا صفة ولا يحدث منه شيء ، أعظم فساداً من قول من يقول : إنه تارة تصدر عنه الحوادث وتارة لا تصدر ، فإنه إن كان صدور الحوادث عنه من غير حدوث شيء فيه محالاً ، فصدورها دائماً عنه من غير حدوث شيء فيه أشد إحالة .

الوجه التاسع الوجه التاسع^(٣) : أن يُقال : أفعال الله تعالى : إما أن يكون لها حكمة هي غايتها المطلوبة ، وإما أن لا يكون . والناس لهم في هذا المقام قولان مشهوران . أحدهما : قول من لا يثبت إلا المشيئة . والثاني : قول من يثبت حكمة قائمة بالخلق ، أو حكمة قائمة بالخالق . والأقوال الثلاثة معروفة في الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم .

(١) كلمة « السبب » : ساقطة من (ش) .

(٢) ض ، ش : والترجيح .

(٣) التاسع : كذا في (ش) ، (ض) . وفي سائر النسخ : العاشر .

فإن نفيتم الحكمة جَوَزْتُمْ أن يفعل أفعالا لا يحصل له بها كمال. فيقال لهم : قولوا في أفعاله القائمة بنفسه الاختيارية ما تقولونه في حدوث المفعولات عنه ، وهو الفعل عندكم .

١١/٤ وإن أثبتتم الحكمة ، قيل لكم : الحكمة / الحاصلة بالفعل الحادث حادثة بعده . فحدث هذه الحكمة بعد أن لم تكن ، سواء كانت قائمة بنفسه أو بغيره ، أهي صفة كمال أم لا ؟

فإن قلتم : صفة كمال ، فقولوا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة به (١) .

وإن قلتم : ليست صفة كمال ، فقولوا أيضا في نفس الفعل الحادث ما قلتموه في الحكمة المطلوبة .

فقد لزمكم في الحكمة ، إن أثبتموها أو نفيتموها ، ما يلزمكم في نفس الفعل سواء بسواء ، وهذا بين واضح .

الوجه العاشر (٢) : أن يقول (٣) من يثبت الفعل القائم به والحكمة القائمة به : معلوم بصريح العقل أن هذا صفة كمال ، وأن من يكون كذلك أكمل ممن لا يفعل أو يفعل لا لحكمة . فلم قلتم : إن هذا ممتنع ؟ فإذا قيل : لئلا يلزم الكمال بعد النقص .

قيل لهم : لم قلتم : وجود مثل هذا الكمال ممتنع ؟

(١) به : ليست في (ض) .

(٢) الوجه العاشر : كذا في (ش) ، (ض) . وفي سائر النسخ : الحادى عشر .

(٣) ص ، ط : أن تقول ، وفي (ش) الكلمة غير منقوطة .

ولفظ « النقص » [لفظ ^(١)] مجمل كما تقدم . فإن غايته أن يُفسَّر بعدم ما وجد قبل أن يُوجد ، فيعود الأمر إلى أن هذا الموجود إذا وُجد بعد أن لم يكن ، لزم أن يكون معدوماً قبل وجوده .

فَيُقَال : ومن أين علمتم أن وجود هذا بعد عدمه محال ؟ وليس في ذلك افتقار الرب إلى غيره ، ولا استكمالَه بفعل غيره ، بل هو الحى الفَعَّال لما يشاء ، العليم القدير الحكيم ، الخبير الرحيم الودود ، لا إله إلا هو ، وكل ما سواه فقير إليه ، وهو غنى عمَّا سواه ، لا يكمل بغيره ، ^(٢) ولا يحتاج إلى سواه/ولا يستعين بغيره^٢ في فعل ، ولا يبلغ العباد نفعه ١٢/٤ فينفعوه ، ولا ضره فيضره ، بل هو خالق الأسباب والمسببات ، وهو الذى يلهم عبده الدعاء ، ثم يجيبه ويسر عليه العمل ، ثم يشبهه ويلهمه التوبة ، ويحبه ويفرح بتوبته . وهو الذى استعمل المؤمنين فيما يرضيه ، ورضى عنهم فلم يحتج في فعله لما يحبه ويرضاه إلى سواه ، بل هو الذى خلق حركات العباد التى يحبها ويرضاها ، وهو الذى خلق ما لا يحبه ولا يرضاه من أعمالهم ، لما له فى ذلك من الحكمة التى يحبها ويرضاها ﴿ وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [سورة القصص : ٧٠] فلا إله إلا هو : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] إذ كان هو الذى يستحق أن تكون العبادة له ، وكل عمل لا يُراد به وجهه فهو باطل لا منفعة فيه ،

(١) لفظ : ساقطة من (ق) .

(٢-٢) ساقط من (ض) .

«فما لا يكون به لا يكون ، فإنه لا حول ولا قوة إلا به^(١) ، وما^(٢) لا يكون له لا ينفع ولا يدوم . كما قال تعالى : ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٣] وقال : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٨]^(٣) ، وهو سبحانه يحب عباده الذين يحبونه ، والمحجوب لغيره أولى أن يكون محبوبا .

فإذا كنا إذا أحببنا شيئا لله كان الله هو المحجوب في الحقيقة ، وحبنا لذلك بطريق التبع ، وكنا نحب من يحب الله لأنه يحب الله ، فالله تعالى / يحب^(٤) الذين يحبونه ، فهو المستحق أن يكون هو المحجوب المألوه^{١٣/٤} المعبود ، وأن يكون غاية كل حب^(٥) . كيف وهو سبحانه الذى يحمده نفسه ويثنى على نفسه ، ويجب الحمد من خلقه .

كما قال النبى ، صلى الله عليه وسلم ، فى الحديث الصحيح : لا أحد أحب إليه المدح من الله^(٦) . وقال له الأسود بن سريع : يا رسول

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ش : فا .

(٣) فى (ص) ، (ض) ، (ط) ، (ش) : كتبت الآية محرفة هكذا : والذين كفروا

أعمالهم ... الخ .

(٤) ق : فالله تعالى هو يجب .

(٥) حب : ساقطة من (ش) .

(٦) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه مع اختلاف فى الألفاظ فى : البخارى ٥٧/٦

(كتاب التفسير ، سورة الأنعام ، باب ولا تقربوا الفواحش) ، ٣٥/٧ (كتاب النكاح ، باب

الغيرة) ، ١٢٠/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ويحذرکم الله نفسه) ، مسلم

٢١١٣/٤ - ٢١١٤ (كتاب التوبة ، باب غيرة الله تعالى) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العرى)

٥٣/١٣ (كتاب الدعوات ، باب حدثنا محمد بن بشار) ؛ المسند (ط . المعارف)

٢١٩/٥ - ٢٢٠ ، ٥٦/٦ - ٥٧ ، ٩٥ ، (ط . الحلبي) ٢٤٨/٤ . وجاء الحديث عن الغيرة بن شعبة

رضى الله عنه فى : مسلم ١١٣٦/٢ (كتاب اللعان ، حديث رقم ١٧) .

م^٢ دره تعارض العقل جاء

الله إني حمدت ربي بمحامد . فقال : إن ربك يجب الحمد^(١) .
 وفي الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في
 سجوده : « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من
 عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على
 نفسك . » وقد روى أنه كان يقول ذلك في آخر الوتر^(٢) .

فهو المثنى على نفسه ، وهو كما أثنى على نفسه ، إذ أفضل خلقه لا
 يحصى ثناء عليه .

والثناء تكرير المحامد وتثنيها ، كما في الحديث الصحيح عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ،
 قال الله : حمدني عبدني . فإذا قال : الرحمن الرحيم . قال : أثنى عليّ
 عبدي . فإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدني عبدي »^(٣) .

وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا
 رفع رأسه من الركوع قال : ربنا ولك الحمد ، ملء السموات ، وملء
 الأرض ، وملء ما بينهما ، وملء ما شئت من شيء بعد ، أهل الثناء
 والمجد ، أحق ما قال العبد / وكلنا لك عبد ، لا مانع لما أعطيت ، ولا

١٤/٤

(١) لم أجد الحديث بهذه الألفاظ ولكن وجدت في المسند (ط . الحلبي) ٢٤/٤ حديثا جاء فيه :
 عن الأسود بن سريع قال : قلت : يا رسول الله إني قد مدحت الله بمدحة ومدحتك بأخرى . فقال
 النبي صلى الله عليه وسلم : هات ، وأبدأ بمدحة الله عز وجل .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه في هذا الكتاب ج ٢ ص ١٣٦ .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه ، وأوله في بعض رواياته : إن الله تعالى يقول :
 قسمت الصلاة بيني وبين عبدي . . . الخ . وسبق ورود هذا الحديث في هذا الكتاب
 ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ . وذكرت في تعليق عليه (ت ٢) مكانة في مسلم والترمذي . والحديث أيضا
 في : المسند (ط . المعارف) ١٥/١٣ - ١٧ ، ٢٣١/١٤ - ٢٣٣ .

معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد^(١) . فذكر الحمد والثناء والمجد هنا ، كما ذكره في أول الفاتحة ، فالحمد يتناول جنس المحامد ، والثناء يقتضى تكريرها وتعيدها والزيادة فى عددها ، والمجد يقتضى تعظيمها وتوسيعها والزيادة فى قدرها وصفتها .

فهو سبحانه مستحق للحمد والثناء والمجد ، ولا أحد يحسن أن يحمده كما يحمد نفسه ، ولا يثنى عليه كما يثنى على نفسه ، ولا يمجده كما يمجده نفسه .

كما فى حديث ابن عمر الذى فى الصحيح ، لما قرأ النبى صلى الله عليه وسلم على المنبر : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] ، قال : « يقبض الله سمواته بيده ، والأرضون بيده الأخرى ، ثم يمجده نفسه فيقول : أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذى بدأت الدنيا ولم تك شيئاً ، أنا الذى أعدتها ، أين الملوك ؟ أين الجبارون ؟ أين المتكبرون ؟ (٢) أو كما قال .

(١) الحديث عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه فى : مسلم ٣٤٧/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع) ؛ سنن النسائى (بشرح السيوطى) ١٥٦/٢ (كتاب التطبيق ، باب ما يقوله فى قيامه ذلك) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٨٧/٣ . وهو فى مسلم عن شعبة بن الحكم ٣٤٣/٢ (كتاب الصلاة ، باب اعتدال أركان الصلاة) وانظر : الأذكار للنووى ، ص ٥٢ - ٥٣ (باب ما يقوله فى رفع رأسه من الركوع وفى اعتداله) .

(٢) ش : أنا الذى أعيدها ، أو كما قال . وسيرد هذا الحديث بمعناه بعد صفحات فى هذا الجزء (ص ٥٨) . وسبق ورود الحديث بمعناه فى ج ٢ ، ص ١٤٠ . وتكلمت عليه هناك (ت ٦) . وسيرد الحديث برواياته المختلفة ومنها رواية ابن عمر رضى الله عنها الواردة هنا فى الجزء التالى =

وفي الحديث الآخر يقول الله تعالى : إني جواد ، ماجد ، واجد ،
إنما أمرى إذا أردت شيئا أن أقول له كن فيكون^(١) .

فصل

كلام الآمدي في «أبكار الأفكار» في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى .
وفنحن نذكر ما ذكره أبو الحسن الآمدي في هذا الأصل ونتكلم عليه . قال في / كتابه الكبير المسمى «أبكار الأفكار» : المسألة الرابعة ١٥/٤
من النوع الرابع الذي سمّاه بإبطال التشبيه في بيان امتناع حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى :

قال^(٢) : «وقبل الخوض في الحجاج لابد من تلخيص محل

== (الخامس) وسأتكلم عن رواياته المختلفة بالتفصيل إن شاء الله ، فارجع اليه هناك . وهذه الرواية التي أوردها ابن تيمية هنا عن ابن عمر رضى الله عنها ذكر قريبا منها السيوطي في الدر المنثور في تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر (في ج ٥ ص ٣٣٥ ط . طهران) فقال : «وأخرج أبو الشيخ في العظمة وابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عمر رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله السماوات السبع والأرضين السبع في قبضته ثم يقول : أنا الله ، أنا الرحمن ، أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تك شيئا ، أنا الذي أعيدتها ، أين الملك ؟ أين الجبارون ؟ » . وانظر المسند (ط . المعارف) ٢٤٧/٧ - ٢٤٨ ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ١١٩/١٢ - ١٢٠ (كتاب التفسير ، سورة الزمر) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٢٩/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر البعث) .
(١) هذا جزء من حديث عن أبي ذر رضى الله عنه وأوله : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تبارك وتعالى يقول : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . . الحديث وفيه : ذلك بأني جواد ماجد أفعل ما أريد . . . إنما أمرى لشيء إذا أردته أن أقول له كن فيكون . وهذه رواية الترمذى في صحيحه ٣٠٤/٩ - ٣٠٥ (كتاب صفة القيامة ، باب حدثنا هناد حدثنا أبو الأحوص) . وقال الترمذى : هذا حديث حسن . والحديث في : سنن ابن ماجة ١٤٢٢/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر التوبة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٥ ، ١٧٧ .

(٢) «أبكار الأفكار» ، ج ١ ، ص ٤٧٦ - ٤٧٧ (نسخة دار الكتب - علم الكلام رقم ١٩٥٤) = ص ٧٢ (نسخة دار الكتب علم الكلام رقم ١٦٠٣) وإذا ذكرت في التعليقات التالية كلمة «أبكار» فإنما أعني النسختين معا ، أما إذا وجدت فروقا بين النسختين فسوف أنهى إليها بإذن الله .

التزاع ، فنقول : المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم ، كان ذاتا قائمة بنفسها^(١) ، أو صفة لغيره كالأعراض^(٢) ، وأما ما لا وجود له كالعدم ، أو الأحوال^(٣) عند القائلين بها ، فإنها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم^(٤) ، كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك ، أو النسب^(٥) والإضافات ، فإنها عند المتكلم أمور وهمية^(٦) لا وجود لها ، فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له^(٧) : متجدد ، ولا يقال له : حادث .

قال^(٨) : « وعند هذا^(٩) فنقول : العقلاء ، من أرباب الملل وغيرهم ، متفقون^(١٠) على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى [غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك]^(١١).

غير أن الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث بذات الرب تعالى ، بل قال أكثرهم : هو ما يفتقر إليه في الإيجاد والخلق ، ثم اختلفوا في هذا الحادث / فمنهم من قال : هو قوله « كن » ، ومنهم من قال : هو ١٦/٤

(١) أبكار : قائما بنفسه كالجوهر .

(٢) أبكار : كالعرض .

(٣) ض ، أبكار : والأحوال .

(٤) ض : لا بالعدم .

(٥) أبكار : والنسب .

(٦) وهمية : ساقطة من « أبكار » .

(٧) أبكار : يقال له .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) عبارة « وعند هذا » ليست في « أبكار » .

(١٠) أبكار : اتفق العقلاء من أرباب الملل وغيرهم .

(١١) ما بين المعرفتين ساقط من جميع النسخ ، وزدته من « أبكار الأفكار » .

الإرادة ، فخلق الإرادة أو القول^(١) في ذاته يستند^(٢) إلى القدرة القديمة ، لا أنه حادث بإحداث ، وأما خلق باقي المخلوقات فستند إلى الإرادة أو القول^(٣) ، على اختلاف مذاهبهم ، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث ، والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ، ومنهم من زاد على ذلك^(٤) حادثين آخرين ، وهما السمع والبصر .

قال^(٥) : « وأجمعت^(٦) الكرامية على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ، ولا يعود إليه منها حكم ، حتى لا يُقال : إنه قائل بقول^(٧) ، ولا مرید بإرادة ، بل قائل بالقائية^(٨) ، ومرید بالمريدية ، ولم يجوزوا عليه إطلاق اسم^(٩) متجدد لم يكن فيما لا يزال ، بل قالوا أسماءه كلها أزلية ، حتى في الخالق والرازق ، وإن لم يكن^(١٠) في الأزل خلق ولا رزق^(١١) . »

(١) أبكار : القول أو الإرادة .

(٢) أبكار : (نسخة رقم ١٩٥٤) : تستند ، نسخة رقم ١٦٠٣ : يستند .

(٣) أبكار : فستند إلى الإرادة والقول .

(٤) أبكار : من زاد ذلك .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ح ١ ، ص ٤٧٧-٤٧٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ،

ص ٧٢-٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٦) أبكار : أجمعت .

(٧) ص ، ض : قائل يقول ؛ أبكار : حتى أنه لا يقال إنه قائل يقول .

(٨) ض : بالقائية .

(٩) اسم : ساقطة من « أبكار » .

(١٠) أبكار : حتى الرازق والخالق فإن لم يكن .

(١١) أبكار : رزق ولا خلق .

قال (١) : «وأما (٢) ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها في الأعيان (٣) ، فما كان منها حالا فقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب به ، غير (٤) أبي الحسين البصرى فإنه قال : تتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات (٥) ، وما كان من النسب والإضافات والتعلقات (٦) ، فمتفق بين أرباب العقول / على جواز اتصاف الرب ١٧/٤ تعالى بها ، حتى يقال إنه (٧) موجود مع العالم بعد أن لم يكن ، وإنه خالق (٨) العالم بعد أن لم يكن . وما كان من الأعدام والسلوب ، فإن كان سلب أمر يستحيل (٩) تقدير وجوده لله تعالى ، فلا يكون متجدداً بالإجماع ، مثل كونه غير جسم (١٠) ولا جوهر ولا عرض ، إلى غير ذلك . وإن كان سلب أمر لا يستحيل تقدير (١١) اتصاف الرب به (١٢) كالنسب والإضافات ، فغير ممتنع أن يتصف به (١٢) الرب تعالى بعد أن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٤٧٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ط ٧٢ (نسخة رقم

١٦٠٣

(٢) أبكار : فأما .

(٣) عبارة « في الأعيان » ساقطة من « أبكار » .

(٤) أبكار : اتصاف الرب تعالى غير . .

(٥) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات ، نسخة رقم

١٦٠٣ : بتجدد عالميات بالله تعالى بتجدد المعلومات ؛ ص ، ط : بتجدد عالميات لله بتجدد

المعلومات ؛ ض : يتجدد عالميات لله تعالى بتجدد المعلومات .

(٦) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والمتعلقات .

(٧) أبكار : حتى أنه يقال إنه .

(٨) أبكار : وخالق .

(٩) أبكار : مستحيل .

(١٠) أبكار : بالإجماع لكونه ليس بجسم .

(١١) تقدير : ساقطة من « أبكار » .

(١٢) به : ساقطة من نسخة رقم ١٩٥٤ .

لم يكن بالاتفاق ، فإنه إذا كان الحادث موجوداً صح أن يُقال : الرب تعالى ^(١) موجود مع وجوده ، وتنعدم هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث ^(٢) ، فيتجدد له صفة سلب بعد ^(٣) أن لم تكن ^(٤) .

تعليق ابن تيمية

قلت : قد ذكر أن لفظ « الحادث » مرادهم به الموجود بعد العدم ، سواء كان قائماً بنفسه كالجوهر ، أو صفة لغيره كالأعراض ، وسمى ^(٥) ما ليس بموجود كالأحوال والسلوب والإضافات متجددات ، وهذا الفرق أمر اصطلاحى ، وإلا فلا فرق بين معنى المتجدد ومعنى الحادث . وأيضاً فإن « الأحوال » عند القائلين بها ، منهم من يقول بوجودها ، وقالوا : يصح أن تكون معلومة تبعاً لغيرها ، وأن يكون وجودها تبعاً لغيرها .

وخالفوا أبا هاشم في قوله : ليست معلومة ولا مجهولة ، ولا موجودة ولا معدومة .

وأيضاً فالنسب والإضافات عند الفلاسفة / قد تكون وجودية ، وأما المذاهب فيقال : لفظ « الحوادث » ^(٦) « والمتجددات » ^(٧) في لغة العرب يتناول أشياء كثيرة ، وربما أفهم أو أوهم ^(٨) في العرف

١٨/٤

(١) أبكار : البارى تعالى .

(٢) الحادث : ساقطة من « أبكار » .

(٣) بعد : ساقطة من (ض) .

(٤) أبكار : ويتجدد له صفة سلب بعد أن لم يكن .

(٥) ش : وسما .

(٦) ش : الحادث .

(٧) ض : والتجددات .

(٨) أو أوهم : ساقط من (ش) .

استحالات كالأمراض والغموم والأحزان ونحوها ، إذا قيل : فلان حدث به حادث . وكثير منهم يعبر بالأحداث عن المعاصي والذنوب ونحو ذلك ، كما قد عُرف هذا .

وأما مورد النزاع أنه : هل يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، إما من باب الأفعال كالاستواء إلى غيره والاستواء عليه ، والإتيان والمجيء والنزول ونحو ذلك ، وإما من باب الأقوال والكلمات ، وإما من باب الأحوال كالفرح والغضب والإرادات والرضا والضحك ونحو ذلك ، وإما من باب العلوم والإدراكات ^(١) كالسمع والبصر والعلم بالموجود بعد العلم بأنه سيوجد . وإذا كان كذلك فقوله : « إن العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة ذلك غير أن الكرامية إلى آخره » ليس بنقل مطابق .

أما أهل الملل فلا يُضاف إليهم من حيث هم أرباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة ، صلوات الله عليه وسلامه ، أو ما أجمع عليه أهل العلم ، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه ^(٢) ، مع منازعة غيره له ، فلا يجوز إضافته إلى الملة .

ومن المعلوم أنه لا يمكن أحد ^(٣) أن ينقل عن محمد ، صلى الله عليه وسلم ، ولا عن إخوانه المرسلين ، كموسى / وعيسى صلوات الله ١٩/٤ عليهما ، ما يدل على قول النفاة لا نصًّا ولا ظاهراً ، بل الكتب الإلهية

(١) ض : والإرادات ، وهو خطأ .

(٢) ق : واستنباطه .

(٣) ص ، ض ، ط : أحدا ، وهو خطأ ، ق : أصلاً . والمثبت عن (هـ) .

المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة ،
وتوافق قول أهل الإثبات .

وكذلك أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتابعون لهم
ياحسان ، وأئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة ، وشيوخ المسلمين
المتقدمين ، لا يمكن أحد^(١) أن ينقل نقلاً صحيحاً عن أحدٍ منهم بما
يوافق قول النفاة ، بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل
الإثبات ، فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهراً .

ولكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما
حدث في أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفات ، وذلك بعد المائة
الأولى ، في أواخر عصر التابعين ، ولم يكن قبل هذا يُعرف في أهل الملة
من يقول بنى الصفات ، ولا بنى الأمور الاختيارية القائمة بذاته^(٢) .

فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة ، وقالوا : لا تحل به
الأعراض والحوادث ، وأرادوا بذلك أنه لا تقوم به صفة كالعلم
والقدرة ، ولا فعل كالخلق والاستواء ، أنكر أئمة السلف ذلك عليهم
كما هو متواتر معروف .

وعن هذا^(٣) قالت المعتزلة : إن القرآن مخلوق ، لأنه لو قام بذاته
للزم أن تقوم به الأفعال والصفات ، وأطبق السلف والأئمة على إنكار/
هذا عليهم . ٢٠/٤

(١) ص ، ض ، ط ، ق : أحداً ، وهو خطأ .

(٢) ض : القائمة به .

(٣) ض : ومن هذا .

وكل من خالفهم قبل ابن كلاب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به ، لكن ابن كلاب ومتبعوه فرّقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم ، وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة ، فقالوا هذا لا يقوم بذاته ، لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي .

وابن كرام كان متأخراً بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل ، وتوفى ابن كرام في حدود ستين ومائتين ، فكان بعد ابن كلاب بمدة ، وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية ، حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب أبي معاذ التومنى ، وزهير الأثرى وغيرهما ، كما ذكر ذلك عنهم الأشعري في المقالات .

وأمثال هؤلاء كانوا يقولون بقيام الحوادث به ، حتى صرح طوائف منهم بالحركة ، كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنه ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأن الحركة من لوازم الحياة ، وأمثال ذلك . بل هم يقولون : إنه إنما ابتدع من ابتدع من أهل الكلام البدع المخالفة للنصوص وللمعقول لقولهم بهذا الأصل ، كقول من قال : إن الكلام معنى واحد قديم ، وقول من قال : إن المعدوم يُرى ويسمع ، وقول من قال بتقديم صوت معين .

/ وأما غير أهل الملل فالفلاسفة متنازعون في هذا الأصل ، والمحكى ٢١/٤
عن كثير من أساطينهم القدماء أنه كان يقول بذلك ، كما تقدم نقل « المقالات » عنهم ^(١) ، حتى صرح بالحركة من صرح منهم ، بل الذين
(١) أمام هذا الموضع في هامش (ص) ، (ط) كتب مايلي : « في آخر المجلد الأول » .

كانوا قبل أرسطو من الأساطين ، كانوا يقولون بحدوث العالم عن أسباب
حادثة ، وهم يقولون بهذا الأصل : إما تصريحاً ، وإما لزوماً^(١) .
وكذلك غير واحد من متأخريهم كأبي البركات البغدادي صاحب
«المعتبر» ، وهذا اختيار طائفة من النظائر كالأثير الأبهري وغيره .

وما حكاه عن أبي الحسين البصري فهو قول غير واحد قبل أبي
الحسين وبعده ، كهشام [ونحوه]^(٢) وغيره^(٣) . وابن عقيل يختار قول
أبي الحسين ، وهو معنى قول السلف ، والرازي يميل إلى قول أبي
الحسين ، بل وإلى زيادة على قوله ، كما ذكره في «المطالب العالية» ،
بل ينصره . وقوله عن الكرامية إنهم قالوا : أسماؤه كلها أزلية ، أى
معانى^(٤) أسمائه ، أى ما لأجله استحق تلك الأسماء ، كالحالقية
والرازقية .

وأما نفس الاسم فهو من كلامه ، وكلامه عندهم حادث قائم
بذاته ، ويمتنع عندهم أن يكون في الأزل كلام أو أسماء ؛ لأن ذلك
يقتضى حوادث لا أول لها ، أو يقتضى قدم القول المعين ، وكلاهما
باطل عندهم .

وحكايته عن الكرامية أنهم يقولون : خلق / الإرادة والقول في ذاته
مستند^(٥) إلى القدرة القديمة ، وخلق ما في المخلوقات يستند^(٦) إلى

٢٢/٤

(١) ط : أو لزوماً .

(٢) ونحوه : ساقطة من (ق) .

(٣) وغيره : ساقطة من (ض) .

(٤) ض : معنى .

(٥) ص ، ط : مستندا .

(٦) ص ، ط : مستندا ؛ ق : مستند .

الإرادة والقول ، تعبير عن مذهبهم بعبارته ، وإلا فهم لا يسمون شيئاً مما يقوم بذات الرب لا مخلوقاً ولا محدثاً ، وإنما يقولون : « حادث » ، ولا يقولون : إن إرادته وكلامه لا مخلوق ولا محدث .

قال (١) : « وقد احتج أهل الحق على امتناع قيام الحوادث به (٢) تابع كلام الأمدى وتعلق ابن تيمية عليه .
بججج ضعيفة :

الأولى : قالوا : لو كان الباري تعالى قابلاً لحلول الحوادث بذاته (٣) لما خلا عنها أو عن أضدادها ، وضد الحادث حادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فيجب أن يكون حادثاً ، والرب (٤) تعالى ليس بحادث .
قال (٥) : « وهذه الحجة مبنية على خمس مقدمات : الأولى : أن كل صفة حادثية لا بد لها من ضد . والثانية : أن ضد الصفة الحادثية (٦) لا بد وأن يكون حادثاً .

والثالثة : أن ما قبل (٧) حادثاً فلا يخلو عنه وعن ضده . والرابعة : أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو (٨) حادث . (٩) والخامسة : أن الحدوث

(١) في كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ٤٧٨ - ٤٧٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار الأفكار : بذات الرب تعالى .

(٣) أبكار الأفكار : محل الحوادث لذاته .

(٤) أبكار الأفكار : فالرب .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٤٧٩ ، ظ ٧٢ .

(٦) أبكار الأفكار : أن ضد الحادث .

(٧) ق ، ص ، ط : أن ما قبل ، ض ، أبكار الأفكار : أن ما قبل وفي (هـ) كلمة : قبل ،

غير منقوطة .

(٨) فهو : ساقطة من نسخة رقم ١٦٠٣ .

(٩) : هذه العبارات سقطت في نسخة « الأبكار » (رقم ١٩٥٤) . وموجودة في ١٦٠٣ .

على الله تعالى محال . أما أن الرب تعالى ليس بجادث فقد سبق تقريره ^(١٠) .

قلت : هذا معلوم باتفاق أهل الملل وسائر العقلاء ممن أثبت الصانع ، ومعلوم بالأدلة اليقينية ، بل معلوم بالضرورة . وقد ذكر أنه قرر ذلك ، وهو لم يقره ، فإنه إنما قرره بناء على إثبات واجب الوجود ، وبنى ذلك على نقي / التسلسل في العلل وإبطال حوادث لا أول لها ، ٢٣/٤ وحجته على ذلك ضعيفة .

وقد أورد في كتابه المسمى « بدقائق الحقائق » على إبطال تسلسل العلل سؤالا زعم أنه لا يعرف عنه جوابا ، فبطل بقوله ما ذكره من تقريره . لكن هذا بحمد الله أجل من أن يحتاج إلى مثل هذا التقرير . **وقال ^(١١) :** « وأما أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر » .

قلت : لم يقرر ذلك إلا بدليل حدوث الأعراض . وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، وإنما قرر ^(٢) ذلك بإبطال التسلسل في الآثار ، وقرر ذلك بأن الحادث يمتنع أن يكون أزليا .

وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ « الحادث » يُراد به النوع الدائم ، ويراد به الحادث المعين ، والمعلوم امتناعه إنما هو النوع الثاني . والتزاع إنما هو في الأول .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٤٧٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٢ (نسخة دار

الكتب ، علم الكلام ١٦٠٣) .

(٢) ق : وإنما أبطل .

وأيضاً فإن الذى قرر به امتناع تسلسل العلل فى « دقائق الحقائق »
أورد عليه سؤالاً ، واعترف بأنه لا جواب له عنه . وإذا كان تقريره لنفى
تسلسل العلل قد بين^(١) أنه ورد عليه سؤال لا يعرف جوابه ، فكيف
بتقرير نفي تسلسل الحوادث !

ومن المعلوم أن العقلاء اتفقوا على نفي تسلسل العلل ، وتنازعوا فى
نفي تسلسل الحوادث ، فإن كان لم يقم على نفي ذلك عنده دليل عقلى /
فهذا أولى .

٢٤/٤

والسؤال الذى أورده يرد على النوعين ، وقد [ذكرناه] وذكرنا^(٢)
الجواب عنه فيما تقدم . ومضمونه أنه : لم لا يجوز أن يكون مجموع
المعلولات التى لا تنتهى ، وإن كان ممكناً فى نفسه ، لكنه واجب
بوجوب آحاده المتعاقبة ، وكل واحد واجب بما قبله . وهذا ، وإن كان
باطلاً ، لكن المقصود التنبيه على أن من خالف الكتاب والسنة ،
وقال : إنه ينصر بالمعقول أصول الدين ، يخجل بمثل هذا الواجب فى
أعظم أصول الدين ، مع أنه يقرر ما لا يحتاج إليه فى الدين ، أو ما
يعارض ما يثبت أنه من الدين .

وكذلك من قال مثل هذا وأمثاله أنه يتكلم بالعقليات يظهر منه فى
أعظم المعقولات التقصير والتوقف والحيرة فيها ، ويحقق من المعقولات
ما تقل الحاجة إليه ، أو ما يكون وسيلة إلى غيره ، مع أن المقصود
بالوسيلة لم يحققه .

(١) ق : قد تبين .

(٢) ق : وقد ذكرنا .

وقد احتج على إبطال حوادث لا أول لها ، بعد أن أبطل حجج موافقيه ، بأن ذلك يستلزم كون الحادث أزلياً ، وهذا الوجه ضعيف .

فإن المنازع يقول : أشخاص الحوادث ليست أزلية ، وإنما الأزلي النوع . فالموصوف بأنه أزلي ليس هو الموصوف بأنه حادث ، ثم يقال :

٢٥/٤ إذا لم تقدر أن تقيم حجةً على امتناع تسلسل المعلولات / وإثبات الصانع عندك موقوف على هذا ، فأى شئ ينفعك : نفى حلول الحوادث عمّا لم تقم حجة على إثباته فضلاً عن قدمه ؟

قال^(١) : « وإنما الإشكال^(٢) في المقدمات الثلاثة الأولى » .

قال^(٣) : « وذلك أن لقائل أن يقول : قولكم : إن كل صفة

حادثه لا بد لها من ضد ، فإما^(٤) أن يُراد بالضد معنى وجودى يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما^(٥) . وإما أن يراد به ما هو أعم من

ذلك ، وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما^(٥) ، وإن كان عدماً حتى يُقال ، فإن^(٦) عدم الصفة يكون ضدّاً لوجودها ، فإن

كان الأول فلا نسلم أنه لا بد وأن يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار ، والاستدلال على موقع المنع عسير^(٧) جداً . وإن كان الثاني فلا نسلم أنه

(١) في كتابه أبحاث الأفكار ج ١ ، ص ٤٧٩ - ٤٨٠ (نسخة دار الكتب علم الكلام رقم

١٩٥٤) = ظ ٧٢ (نسخة دار الكتب ، علم الكلام رقم ١٦٠٣) .

(٢) ق : وإنما لاشكال ، ويبدو أنه خطأ مطبعي .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) أبحاث : إما .

(٥) أبحاث : لذاتيهما .

(٦) أبحاث : بأن .

(٧) أبحاث : عسر .

يلزم أن يكون ضد الحادث حادثاً ، وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً ، ولو كان عدمه حادثاً كان^(١) وجوده سابقاً على عدمه وهو محال .

قال^(٢) : « وإن^(٣) سلمنا أنه لا بد أن^(٤) يكون ضد الحادث معنى وجوديا ، ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفه وضدها بهذا الاعتبار . وحيث قررنا في مسألة الكلام والإدراكات أن القابل لصفة^(٥) لا يخلو عنها وعن ضدها^(٦) إنما كان بالمعنى الأعم ، لا بالمعنى الأخص ، فلا مناقضة .

قلت : هذا كلام حسن جيد لو كان قد وُفِّي بموجبه ، فإن هذه الطريقة ممّا كان يحتج بها السلف / والأئمة في إثبات صفات الكمال ، ٢٦/٤ كاللّكلام والسمع والبصر ، وقد اتبعهم في ذلك متكلمة الصفاتية^(٧) من أصحاب ابن كُلابّ وابن كرام والأشعري وغيرهم ، بل أثبتوا بها عامة صفات الكمال .

وقد أورد عليها ما يورده نفاة الصفات ، وزعم أن ذلك قادح فيها ،

(١) أبكار : لكان .

(٢) بعد النص السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٤٨٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٢ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٣) أبكار : ثم وإن .

(٤) أبكار : وأن .

(٥) أبكار : للصفة .

(٦) أبكار : أو عن ضدها .

(٧) ق : متكلمة الصفات .

فقال^(١) : « أما أهل الإثبات - يعنى للصفات^(٢) - فقد سلك بعضهم في الإثبات^(٣) مسلكا ضعيفا ، وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات ، ثم^(٤) توصلوا منها^(٥) إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا . فقالوا : إن العالم لا محالة^(٦) على غاية من^(٧) الحكمة والإتقان ، وهو مع ذلك جائر وجوده وجائر عدمه كما سيأتى^(٨) ، وهو مستند في التخصيص والإيجاد إلى واجب الوجود ، كما سيأتى أيضا ، فيجب^(٩) أن يكون قادراً عليه ، مريداً له ، عالماً به كما وقع [به]^(١٠) الاستقراء في الشاهد ، فإن من لم يكن قادراً^(١١) لا يصح صدور شيء عنه ، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه^(١٢) دون بعض بأولى^(١٣) من العكس ، إذ نسبتها إليه واحدة^(١٤) ، ومن لم يكن عالماً بالشيء لا يتصور منه القصد إلى إيجاده .

(١) أبحار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٨٤ - ١٨٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٨ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) عبارة - يعنى للصفات - زيادة من ابن تيمية ليست في الأبحار .

(٣) عبارة « في الإثبات » ليست في « أبحار » .

(٤) أبحار : لإثبات أحكام الصفات أولاً ثم .

(٥) منها : ليست في « أبحار » .

(٦) أبحار : فقالوا العلم لا محالة .

(٧) من : ليست في أبحار .

(٨) أبحار : كما يأتي .

(٩) أبحار : كما يأتي فيجب .

(١٠) به : ساقطة من (ق) .

(١١) أبحار : فإن لم يكن قادراً .

(١٢) أبحار (نسخة رقم ١٩٥٤) : تخصص بعض الجائزتين عنه .

(١٣) أبحار : أولى .

(١٤) أبحار : إذ نسبتها إليه نسبة واحدة ؛ ق : إذ نسبتها إليه واحدة .

قالوا^(١) : وإذا ثبت كونه قادراً مريداً عالماً^(٢) وجب أن يكون حياً ،
 إذ الحياة شرط في^(٣) هذه الصفات على ما عرف في الشاهد^(٤) / ، وما ٢٧/٤
 كان له في وجوده أو عدمه شرط لا يختلف^(٥) شاهداً ولا غائباً ، ويلزم
 من كونه حياً أن يكون سمياً بصيراً متكلماً ، فإن من لم تثبت^(٦) له هذه
 الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها كالعُمى والطرش
 والخرس^(٧) ، على ما عُرف في الشاهد أيضاً . والإله تعالى يتقدس عن
 الاتصاف بهذه الصفات .

قالوا^(٨) : وإذا ثبت له^(٩) هذه الأحكام فهي في الشاهد معللة
 بالصفات ، فالعلم في الشاهد^(١٠) علة كون العالم عالماً ، والقدرة علة
 كون القادر قادراً ، وعلى هذا النحو باقى الصفات ، والعلة لا تختلف لا
 شاهداً^(١١) ولا غائباً .

وأيضاً فإن حد العالم في الشاهد من قام به العلم ، والقادر من قامت
 به القدرة ، وعلى هذا النحو ، والحد لا^(١٢) يختلف شاهداً ولا غائباً .

(١) أبكار : إلى إيماده ولا الاتقان والإحكام في صفته قالوا .

(٢) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : علماً مريداً .

(٣) في : ليست في أبكار .

(٤) أبكار : على ما عرف شاهداً .

(٥) أبكار : له في وجوده وشرط لا يختلف .

(٦) ص ، ط ، أبكار : لم يثبت ؛ هـ : غير منقوطة .

(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والأخرس .

(٨) أبكار : على ما عرف شاهداً والإله تعالى عن الاتصاف بهذه قالوا .

(٩) له : ليست في «أبكار» .

(١٠) في الشاهد : ليست في أبكار .

(١١) أبكار : لا يختلف شاهداً .

(١٢) أبكار : النحو والحد أيضاً لا .

وأيضاً فإن شرط العالم^(١) في الشاهد قيام العلم به . وكذلك في القدرة وغيرها^(٢) ، والشرط لا يختلف شاهداً ولا غائباً .

قلت : وهذه الطريقة مع إمكان تقريرها على هذا الوجه ، فإنه يمكن تقريرها على وجه أكمل منه ، ومع هذا فقد قال : هذه الحجة بما يضعف التمسك بها جداً ، وأورد عليها أنها مبنية على الجمع بين الشاهد والغائب .

وقد تكلمنا على ما ذكره هو وغيره في غير هذا الموضع ، وبيّنا أن الحجة لا يحتاج / فيها إلى هذا الجمع ، [ولو احتجج فيها إلى هذا الجمع] ^(٣) فهو صحيح ، فإنه من باب قياس الأولى ، وهو أن ما كان من لوازم الكمال فثبوته للخالق أولى منه للمخلوق ، كما قد ذكر^(٤) في غير هذا الموضع .

٢٨/٤

لكن المقصود هنا أنه اعترض على قولهم : لو لم يتصف بهذا لاتصف بضده العام الذي يتضمن النقي ، وهو قد ذكر هنا أنه قرره . قال^(٥) : « وأما قولهم : إنه لو لم يتصف بهذه الصفات مع كونه

(١) أبكار : حد العالم .

(٢) أبكار : وغيره .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) .

(٤) ض . ط : كما ذكر .

(٥) لم أجد نص الكلام التالي في « أبكار » وأحسب أنه تلخيص من ابن تيمية لكلام الآمدى الذى أورده في أول الصفحة السابقة (ص ٣٣) وهو قول الآمدى : « وقالوا : وإذا ثبت كونه قادراً مريداً علماً . . إلى قوله : فإن لم تثبت له هذه الصفات من الأحياء فهو متصف بأضدادها . . الخ » . ولعل عبارة : « فالتحقيق فيه موقوف . . الخ » ، إضافة من ابن تيمية على ما لحصه من كلام الآمدى .

حيًا لكان متصفاً بما يقابلها ، فالتحقيق فيه موقوف على بيان حقيقة المتقابلين ، يعنى المتنافيين .

وذكر التقسيم المشهور فيه للفلاسفة^(١) ، وأنه أربعة أقسام تقابل السلب والإيجاب ، والعدم والملكة ، والتضاييف ، والتضاد ، وأن تقابل^(٢) العلم والجهل ، والعمى والبصر ، هو عندهم من باب تقابل العدم والملكة^(٣) .

« والملكة^(٤) على اصطلاحهم : كل^(٥) معنى وجودى أمكن أن يكون ثابتاً للشيء : إما بحق جنسه كالبصر للإنسان ،^(٦) فإن البصر يمكن ثبوته لجنسه وهو الحيوان^(٦) ، أو بحق نوعه ككتابة زيد ،^(٧) فإن هذا ممكن لنوع الإنسان^(٧) ، أو بحق شخصه كاللحية للرجل^(٨) فإنها ممكنة في حق الرجل^(٨) . »

قال^(٩) : « والعدم^(١٠) المقابل لها ارتفاع^(١١) هذه الملكة . »

(١) أما هذا الموضع في (ص) ، (ط) كتب ما يلي : « أقسام التقابل الأربعة . »

(٢) ض : يقابل .

(٣) لخص ابن تيمية هنا ما ذكره الآمدى في « أبكار الأفكار » ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٨ (نسخة

رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٨ - ص ٢٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الكلام الذى يبدأ بكلمة والملكة في « أبكار » ص ١٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٩

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) أبكار الأفكار : أما الملكة بالمعنى الخاص فكل .

(٦ - ٦) ساقط من نسختي « أبكار » .

(٧ - ٧) : ساقط من نسختي « أبكار » .

(٨ - ٨) : ساقط من نسختي « أبكار » .

(٩) ض : قلت قال . والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) أبكار : وأما العدم . (١١) أبكار : فهو ارتفاع .

قال (١) : « فإن أُريد بتقابل الإدراك ونفيه تقابل التناقض (٢) بالسلب والإيجاب ، وهو أنه لا يخلو من كونه سميعاً وبصيراً ، ومتكلماً ، أو ليس ، فهو ما يقوله الخصم ، ولا / يقبل نفيه من غير دليل » (٣) . ٢٩/٤

« وإن أُريد (٤) بالتقابل تقابل العدم والملئكة ، فلا يلزم من نفي (٥) الملئكة تحقق العدم ولا بالعكس ، إلا في محل يكون قابلاً لهما ، ولهذا يصح أن يُقال : الحجر لا أعمى ولا بصير ، والقول بكون (٦) الباري تعالى قابلاً للبصر والعمى ، دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب . وعلى هذا فقد امتنع نفي (٧) لزوم العمى والخرس (٨) والطرش (٩) في حق الله تعالى من ضرورة نفي البصر والسمع والكلام عنه .

[قلت : وقد أشكل هذا على كثير من النظائر حتى ضلُّ به لاعتقادهم صحته حتى على الآمدى] (١٠) ، فهذا كلامه في الخلو عن الضدَّين بالمعنى العام [قد] (١١) أورد عليه ما ذكر ، فكيف يدعى أنه

- (١) بعد الكلام السابق بحوالى خمسة أسطر .
- (٢) أبكار : إن أُريد بالتقابل ههنا تقابل التناقض .
- (٣) ترك ابن تيمية عدة أسطر تكلم فيها الآمدى عن تقابل المتضامين .
- (٤) الكلام التالى الذى يبدأ بعبارة « وإن أُريد » فى أبكار ج ١ ص ١٨٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
- (٥) أبكار : فلا يلزم أيضاً من نفي .
- (٦) ض ، نسخة « أبكار » رقم ١٩٥٤ : يكون .
- (٧) نفي : ساقطة من نسختي « أبكار » .
- (٨) أبكار : والأخرس .
- (٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : والأطرش .
- (١٠) ما بين المعقوفين فى (هـ) فقط وبدأه المكارى بقوله : قال ابن تيمية بعد ذلك . . . الخ .
- (١١) قد : ساقطة من (ق) .

قرره؟ وهذا الإيراد إيراد معروف للمعطلة نفاة الصفات ، وهو إيراد فاسد من وجوه .

أحدها : أن يُقال : نحن نريد بالتقابل السلب والإيجاب ، ونفي هذه الصفات يتضمن النقص لكل من نفيت عنه ، سواء قيل : إنه قابل لها أو لم يُقل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن المتصف بالحياة والعلم والكلام^(١) والسمع والبصر أكمل ممن لم يتصف بذلك ، وما قُدِّر انتفاء ذلك عنه كالجأد فهو أنقص بالنسبة إلى من اتصف بذلك .

وهو قد سلك في إثبات الصفات طريقة الكمال ، وهي في الحقيقة من جنس هذه ، فقال^(٢) : « واعلم أن ههنا طريقة رشيقة سهلة المعرك ، قريبة المدرك ، يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها ، والقدرح في دلالتها ، يمكن طردها في إثبات جميع الصفات النفسانية ، /وهي مما ٣٠/٤ ألهمني الله إياها ، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيري ، وهو أن يقال : المفهوم من كل واحد من هذه الصفات المذكورة ، مع قطع النظر عما يتصف به ، صفة كمال أو لا صفة كمال ، لا جائز أن تكون لا صفة كمال ، وإلا كان حال من اتصف بها في الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها إن كان عدما في نفس الأمر كمالاً ، أو مساوياً لحال من لم يتصف بها إن لم يكن عدما في نفس الأمر كمالاً ، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد ، فلم يبق إلا القسم الأول ، وهو أنه في^(٣)

(١) ق : ولكلام ، وهو خطأ مطبعي .

(٢) في هامش (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : «كلام الآمدى في طريقة

الكمال ، .

(٣) ض ، ه : أنها .

نفسها وذواتها كمال ، وعند ذلك فلو قُدِّرَ عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق .»

قلت : هذه الحجة مادتها صحيحة^(١) ، وقد استدل بها ماشاء الله من السلف والخلف ، وإن كان تصويرها والتعبير عنها يتنوع ، وهذه المادة بعينها يمكن نقلها إلى الحجة الأولى التى زيفها بأن يُقال : لو لم يتصف بصفات الكمال لاتصف بنقائضها وهى صفات نقص ، فيكون أنقص من بعض مخلوقاته .

الوجه الثانى : أن يقال هب أنهما متقابلان تقابل العدم/والملكة ، ٣١/٤
فقولكم : لا يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر إلا إذا كان المحل قابلا .
جوابه أن يُقال : الموجودات نوعان : نوع يقبل الاتصاف بأحد هذين كالحیوان ، وصنف لا يقبل ذلك كالجماد . ومن المعلوم أن ما قبل أحدهما أكمل من^(٢) لا يقبل واحداً منهما . وإن كان موصوفاً بالأعمى والصمم والخرس ، فإن الحيوان الذى هو كذلك أقرب إلى الكمال ممن لا يقبل لا هذا ولا هذا ، إذ الحيوان الأبكم الأعمى الأصم يمكن أن يتصف بصفات الكمال ، وما يقبل الاتصاف بصفات الكمال أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال .

فإذا كان قد عُلم أن الرب تعالى مقدّس عن أن يتصف بهذه النقائص مع قبوله للاتصاف بصفات الكمال ، فلأن يُقدّس عن كونه لا يقبل

(١) ق : وهذه الحجة التى تلوتها صحيحة .

(٢) ق : مما .

الاتصاف بصفات الكمال أولى وأحرى . وهذا معلوم ببداية العقول (١) .

الوجه الثالث : أن نقول : لا نسلم أن في الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، فإن الله قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم ، وأن يُنطقه كما أنطق ما شاء من الجمادات . [وقد] قال (٢) تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْواتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءُ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] .

وإذا كان كذلك فدعواهم أن من الأعيان ما لا يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، رجوع منهم إلى مجرد ما شهدوه من العادة ، وإلا فن كان مصدقاً بأن الله قلب عصا موسى - وهى جعاد - ثعبانا عظيماً ابتلعت / الحبال والعصى لم يمكنه أن يطرد هذه الدعوى . ٣٢/٤

وإذا كان سبحانه قادراً على أن يثبت هذه الصفات - صفات الكمال - لما كان جهاذاً من مخلوقاته ، وكان كل مخلوق يقبل ذلك بقدرة الله تعالى فهو أحق بقبول ذلك ، بل بوجوبه له ، إذ ما كان ممكناً في حقه من صفات الكمال كان واجباً له ، فإنه لا يستفيد صفات الكمال من غيره ، بل هو مستحق لها بذاته ، فهى من لوازم ذاته .

وهذا فصل (٣) معترض ذكرناه تنبيهاً على تقصير من يقصر في الاستدلال على الحق الذى قامت عليه الدلائل اليقينية العقلية مع

(١) ص : بداية العقول ؛ ض : بداية المعقول ؛ ط : بداية العقول .

(٢) ق : وقال .

(٣) ق : وهذا فصل فصل ، وهو خطأ مطبعي .

السمعية ، مع مدافعتهم لما دلت عليه دلائل السمع والعقل ، وإن كنا لا نظن بمسلم ، بل بعاقل ، أن يتكلم في جهة ^(١) الربوبية بما يراه تقصيرا ، ولكن لا يخلو صاحب هذه الطريق من عجز أو تفريط ، وكلاهما يظهر به نقصه عن حال السلف والأئمة الموافقين للشرع والعقل ، وأنهم كانوا فوق المخالفين لهم في هذه المطالب الإلهية والمعارف الربانية .

وهذه الحجة التي صُدِّرَ بها الآمدى وزيفها هي الحجة التي اعتمد عليها الكُلاَّبِيَّة والأشعرية ، ومن وافقهم من السالمية ، والفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم ، كالقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم . وهي مبنية على مقدمتين : أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن / ضده . وأكثر الناس ينازعونهم في ذلك ، بل جميع الطوائف من أهل النظر والأثر ينازعونهم ، كالمعتزلة والكرامية والشيعة والمرجئة وأهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة .

والثانية : على امتناع تسلسل الحوادث . والتزاع فيها مشهور بين جميع الطوائف . قال الآمدى ^(٢) : « الحجة الثانية : أنه ^(٣) لو قامت الحوادث بذات الرب تعالى ^(٤) لكان لها سبب . والسبب إما الذات وإما خارج ^(٥) عنها . فإن كان هو الذات وجب دوامها ^(٦) بدوام

(١) ض : في وجهة .

(٢) في « أبكار الأفكار » بعد الكلام الذي سبق وروده في ص ٣١ مباشرة .

(٣) أنه : ليست في « أبكار الأفكار » .

(٤) أبكار : بذاته .

(٥) أبكار : أو خارج .

(٦) أبكار : ذواتها . وفي النسخة الأخرى : دوامها .

الذات ، وخرجت عن أن تكون حادثة . وإن كان خارجا عن الذات
فإنما أن يكون معلولا للإله تعالى أو لا يكون معلولا له ^(١) . فإن كان
الأول لزم الدّور ، وإن كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود
بذاته مفيداً ^(٢) للإله تعالى صفاته ^(٣) ، فكان أولى أن يكون هو الإله .
وهذه المحالات إنما لزمّت من قيام الحوادث بذات الرب تبارك
وتعالى ^(٤) فتكون ^(٥) محالا .

قال الآمدى ^(٦) : « ولقائل أن يقول : وإن افتقرت الصفات
الحادثة إلى سبب ، فالسبب إنما هو القدرة القديمة والمشية الأزلية
القائمة بذات الرب ، كما هو مذهب الكرامية على ما أوضحناه . فليس
السبب هو المسبب ولا خارجا ^(٧) ، ولا يلزم من دوام القدرة دوام
المقدور ، وإلا كان العالم قديما ، وهو محال . »

قال ^(٨) : « فإن قيل : إذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة
القديمة ^(٩) / والاختيار ، فلا بد وأن يكون الرب تعالى قاصداً لحل ٣٤/٤

(١) له : ليست في (أبكار) .

(٢) ق ، ص ، ط ، هـ : ومفيدا .

(٣) أبكار : صفة .

(٤) أبكار : الرب تعالى كما هو مذهب الكرامية .

(٥) ص ، ض ، ط : فيكون .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ح ١ ، ص ٤٨٠ . ولكن العبارات التالية ابتداءً من قوله :

ولقائل أن يقول حتى قوله : القائمة بذات الرب ، ساقطة من نسختي « أبكار الأفكار » .

(٧) أبكار الأفكار (في النسختين) : وليس السبب هو الذات ولا خارج عنها .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ح ١ ، ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

(٩) القديمة : ساقطة من نسختي « الأبكار » .

حدوثها ، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته ، فيجب أن يكون قاصداً لذاته (١) . والقصد إلى الشيء يستدعى كونه في الجهة ، وهو محال . ثم ولجاز قيام كل حادث به (٢) ، وهو محال .

وأيضاً فإن الصفة الحادثة عند الكرامة إنما هو (٣) قوله : كن ، والإرادة هي مستند المحدثات (٤) . وعند ذلك فلا حاجة إلى الحادث الذي هو القول والإرادة (٥) ، لإمكان إسناد جميع المحدثات إلى القدرة القديمة .

قلنا : أما الأول فنندفع ، فإن القصد إلى إيجاد الصفة ، وإن استدعى القصد إلى محل حدوثها (٦) ، فإنما يلزم من ذلك أن يكون المحل في الجهة أن لو كان القصد بمعنى الإشارة إلى الجهة ، وليس كذلك ، بل بمعنى إرادة إحداث الصفة فيه ، وذلك غير موجب للجهة .

ثم (٧) وإن كان القصد إلى إيجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في الجهة (٨) ، فيلزم من ذلك امتناع القصد من الله تعالى إلى إيجاد الأعراس ، لأن القصد إلى إيجادها يكون قصداً لمخالها ، ويلزم من ذلك أن تكون (٩) مخالها في الجهات . والقصد إلى ما هو في جهة مِمَّن ليس

(١) أبكار (في النسختين) : إلى ذاته .

(٢) به : ساقطة من نسخي الأبيكار .

(٣) الأبيكار (في النسختين) : هي .

(٤) الأبيكار (في النسختين) : والإرادة التي هي مستند وجود المحدثات .

(٥) الأبيكار : (في النسختين) : أو الإرادة .

(٦) الأبيكار (في النسختين) - النسخة الثانية علم الكلام رقم ١٦٠٣ ص ٧٣ : حدوثها .

(٧) ثم : ساقطة من نسخي «الأبيكار» .

(٨) أبكار (في النسختين) : في جهة .

(٩) أبكار (في النسختين) : أن يكون .

في الجهة محال ، وذلك يفضى ^(١) إلى أن يكون الرب ^(٢) في الجهة عند قصد خلق الأعراض ، وهو محال .

والقول ^(٣) بأنه إذا جاز خلق بعض الحوادث في ذاته جاز خلق كل حادث ، فدعوى مجردة وقياس من / غير جامع ، وهو باطل على ما ٣٥/٤ أسلفناه في تحقيق الدليل ^(٤) .

وأما الثاني فحاصله يرجع إلى لزوم رعاية الغرض والحكمة ^(٥) في أفعال الله تعالى ، وهو غير موافق لأصولنا ، وإن كان ذلك بطريق الإلزام للخصم ، فلعله ^(٦) لا يقول به . وإن كان قائلاً به ^(٧) فليس القول بتخطئه في القول بجلول الحوادث بذات الرب تعالى ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة أولى من العكس .

قلت : هذه الحجة مادتها من الفلاسفة الدهرية كابن سينا وأمثاله ، الذين يقولون : إن الرب لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثاً . ولهذا يُستدل بهذه الحجة على نفي الحوادث المنفصلة ^(٨) كما يُستدل بها على نفي الحوادث المتصلة ، وهو أن الموجب لحدوث

(١) أبكار : يفضى . وفي النسخة الثانية : يفضى .

(٢) أبكار : الرب تعالى .

(٣) ق : وأما القول .

(٤) أبكار : في قاعدة الدليل .

(٥) أبكار : رعاية الحكمة والغرض .

(٦) أبكار ، ح ١ ، ص ٤٨٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ح ١ ، ص ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) :

فلعلمه .

(٧) أبكار : في النسختين : قابلاً به .

(٨) ص : المتصلة ، وهو تحريف .

الحادث^(١) مطلقاً من الذات : إن كان الذات لزم دوامه ، وإن كان خارجاً عنها فإن كان معلولاً للذات لزم الدَّور ، لأن ذلك الحادث موقوف على ذلك المعلول الخارج ، وذلك المعلول الخارج لا بد أن يكون حادثاً ، وإلا لو كان قديماً لكان كمال المقتضى لذلك الحادث قديماً ، وهو الذات ومعلولها القديم ، وإذا كان المعلول الخارج حادثاً فلا يحدث إلا بسبب حادث في الذات ، وإلا لزم حدوث الحادث بلا سبب ، فيلزم أن يكون ما حدث في الذات من الذات موقوفاً على الحادث الخارج^(٢) . وما حدث في الخارج موقوفاً على / الحادث فيها فيلزم الدور ، وإن كان الخارج ليس من مقتضيات الذات لزم أن يكون واجبا بنفسه ، فيكون ما يقوم بالرب من الحوادث موقوفاً على ذلك الواجب بنفسه ، ثم قال : « فيكون أولى بالإلهية » فهذه عمدة هؤلاء الدهرية في نفي فعله للحوادث سواء كانت قائمة به أو بغيره .

ولهذا بين الآمدى ضعفها بين المتكلمين^(٣) المنازعين للكرامية . فإنه قال : « الكرامية يقولون في الحوادث بذاته كما تقولون أنتم في الحوادث المنفصلة عنه ، فكما أن تلك الحوادث تحدث عندكم بكونه قادراً ، أو بالقدرة أو المشيئة القديمة ، فهكذا نقول فيما يقوم بذاته » .

ولا ريب أن ما ذكره جواب تنقطع به عنهم مطالبة إخوانهم المتكلمين من المعتزلة والأشعرية ، ولكن لا تنقطع عنهم مطالبة

(١) هـ : الحوادث .

(٢) ق : على الخارج الحادث .

(٣) ض : من المتكلمين .

الفلاسفة ، إلا بما يقوله الجميع من أن القادر المختار يرجح أحد المتساويين لا لمرجح ، أو أن الإرادة الأزلية ترجح أحد المتساويين لا لمرجح .

والمنازعون في هذا من أهل الحديث والكلام والفلسفة يقولون : إن هذا جحد للضرورة ، وإن هذا يقدر فيما به أثبتوا وجود الصانع ، فإنهم أثبتوا الصانع بأن ترجيح أحد المتساويين لا بد له من مرجح ، وقد عُرف كلام الناس في هذا المقام .

الرد على الفلاسفة في

مسألة امتناع حلول الحوادث

بذاته تعالى من وجوه

٣٧/٤

ونحن نذكر ما تُجاب به الفلاسفة عن أهل الملل جميعا ، وذلك من

وجوه /

الأول : أن يقال : الحوادث إما أن يجب تناهيها^(١) أو لا يجب ، بل يجوز أن لا يكون لها نهاية . فإن وجب تناهيها^(١) لزم أن يكون للحوادث أول ، ولزم جواز حدوث الحوادث بدون سبب حادث ، وبطلت حججكم وقولكم بدوام حركات الفلك وأنها أزلية ، وإن جاز دوام الحوادث فحينئذ ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث ، وحينئذ فالأفلاك إذا كانت حادثة لزم أن يكون قبلها حادث آخر ، وحينئذ فيمكن أن تكون تلك الإردات المتعاقبة القائمة بذات الواجب أو غيرها من الحوادث هي الشرط^(٢) في حدوث الأفلاك ، كما تقولون أنتم : كل حادث فهو مشروط بحادث قبله .

فإن قالوا : ذاته لا تحملها الحوادث .

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ص : هي شروط .

قيل لهم : دليلكم على نفي قيام الحوادث به إما أن يكون نافيا لقيام الصفات به^(١) مطلقا ، وإما أن يخصّ الحوادث . فإن كان الأول فقد عُرف فساد قولكم فيه ببيان فساد حجبتكم على نفي الصفات ، وإبطال ما تذكرونه في التوحيد ، الذى مضمونه نفي الصفات ، كما بُسط في موضعه .

وإن كان مختصا^(٢) فدليكم على النفي هو هذا الدليل على امتناع حدوث الحوادث عنه ، فليس لكم أن تثبتوا هذا بهذا ، وهذا بهذا ، فإنه يكون دَوْرًا ، وهذا من المصادرة على المطلوب . فإن نفيكم لحدوث الحوادث بذاته وبغيره^(٣) سواء ، فإذا لم يمكنكم نفي ذلك / إلا بنفي حلولها بذاته كنتم قد صادرتكم على المطلوب . ٣٨/٤

الوجه الثانى : أن يُقال لهم : قول القائل : سبب الحوادث إما الذات أو خارج عنها ، أتريدون به سبب كل حادث ، أو سبب نوع الحوادث^(٤) ؟ فإن أردتم الأول منعوكم الحصر . وقالوا لكم : بل سبب كل حادث الذات بما قام بها من الحوادث المتعاقبة .

فإن قلتم : هذا يستدعى تعاقب الحوادث بذاته ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث .

قالوا لكم : فهذا يبطل قولكم بقدم الأفلاك ويوجب^(٥) حدوثها .

(١) قى : لقيام به الصفات ، وهو تحريف .

(٢) ض : وإن كان ممتنعا .

(٣) ض : أو بغيره .

(٤) هـ : الحادث .

(٥) ض : وموجب ، وهو تحريف .

وأيضاً فيقال لكم : مالا يخلو عن جنس الحوادث ، إن لم يجب حدوثه بطلت هذه الحجة ، وإن وجب حدوثه لزم حدوث الأفلاك .
 وحينئذ فالموجب لحدوث الأفلاك إن كان قديماً لم يحدث به حادث جاز حدوث الحادث بدون سبب حادث ، ولا فرق حينئذ بين أن يكون الحادث بذاته أو منفصلاً عنه ، فيلزم قول الكرامية . وإن كانت الحوادث لا تحدث إلا بحوادث متعاقبة لزم تسلسل الحوادث ، وبطل قول القائل : فما لا ينفك عن جنس الحوادث فهو حادث ، وحينئذ فتبطل هذه الحجة .

فتبين أنه يلزمكم : إما بطلان هذه الحجة ، وإما تصحيح قول الكرامية ، وذلك يستلزم بطلان الحجة فثبت بطلانها على كل تقدير .

وإن أردتم سبب نوع الحوادث . فيقال لكم : سبب نوع / الحادث ٣٩/٤ المتصل كسبب نوع الحادث المنفصل عنكم ، وإذا جاز عنكم أن تكون الذات سبب الحوادث التي لا أول لها مع انفصاله عنها ، فع قيامها به بطريق الأولى . فإن اقتضاء المقتضى لما قام به أولى من اقتضائه لما باينه ، ولا محيص لهم عن هذا إلا بما ينفون به الصفات مطلقاً .
 وقد عُرف فساد قولهم في ذلك ، وأن حجبتهم عليه من أسقط الحجج ، وحينئذ فيكون جماهير الناس خصومهم في ذلك الأصل .

الوجه الثالث : أن يُقال : هب أن سبب الحادث خارج عن الوجه الثالث الذات وهو معلول الذات ، قولهم : يلزم الدور ، فيقال له (١) : إنما

(١) ق : قولهم : يلزم الدور ، يقال له .

يلزم الدّور إذا كان ذلك الحادث الخارج موقوفاً على الحادث المتصل ، والمتصل موقوفاً على الخارج ، وأما إذا كان ذلك الخارج موقوفاً على متصل ، وذلك المتصل موقوف على خارج آخر ، والخارج الآخر موقوف على متصل آخر ، فإنما يلزم التسلسل في الآثار وفي تمام التأثيرات المعينة ، لا يلزم الدّور على هذا التقدير .

وإذا كان اللازم هو التسلسل في الآثار والتأثيرات المعينة ، فذلك لا

يلزم منه الدّور ، والتسلسل جائز عند هؤلاء / الفلاسفة وكثير من أهل الكلام والحديث وغيرهم ، وليس هذا تسلسلاً ولا دّوراً في أصل التأثير ، فإن هذا باطل باتفاق العقلاء ، كالدّور والتسلسل في نفس المؤثر ، فإن الدور والتسلسل في تمام أصل التأثير ، كالدور والتسلسل في نفس المؤثر ، بخلاف التسلسل في تمام التأثيرات المعينة ، فإنه كالتسلسل في الآثار المعينة ، والتسلسل في أصل التأثير كالتسلسل في أصل الآثار .

ثم يقال : إن كان هذا التسلسل جائزاً بطلت هذه الحجة ، وإن كان ممنوعاً لزم أن يكون للحوادث أول ، وأن تصدر الحوادث كلها عن قديم بلا سبب حادث من غير أن يجب دوام الحوادث . وحيثذ فيلزم صحة قول الكرامية ، كما يلزم صحة قول غيرهم من أهل الكلام : الجهمية^(١) والقدرية وأتباعهم ، الذين يقولون بحدوث^(٢) جميع الحوادث بدون سبب حادث ، وإنما النزاع بينهم في المتصل والمنفصل .

الوجه الرابع : في الجواب : أن يُقال : هب أن ذلك الخارج إذا

(١) ض : كالجهمية .

(٢) ض : تحدث .

كان ليس معلول الذات يلزم أن يكون مفيداً للإله صفاته ، فيكون أولى بالإلهية .

يُقال لهم : هذا وإن كان باطلاً عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل ، ولكن على أصولكم لا يمتنع بطلانه ، وذلك أن هذا لا يتنافى وجوب وجوده بذاته ، بمعنى أنه لا فاعل / له ، فإن ما كان لا فاعل له ٤/٤١ لم يمتنع من هذه الجهة (١) أن يقوم به أمر بسبب منه ومن (٢) أمر مباين له ، وإنما ينتفى ذلك بنفي واجب بذاته مباين له ، وذلك مبني على نفي واجبين بالذات .

وأنتم ادّعيتم ذلك ، وأدرجتم في ذلك نفي الصفات ، كما ادّعت الجهمية أن القديم واحد ، وأدرجوا في ذلك نفي الصفات . فقلتم أنتم : لو كان له صفات لتعدد الواجب بذاته ، كما قال أولئك : لو كان له صفات لتعدد القديم . وحجتكم على ذلك ضعيفة جدا ، حتى إن منكم من قال بقدوم الأفلاك ووجوب وجودها بذاتها لضعف ذلك . وهذا حقيقة قول أرسطو وأصحابه في الأفلاك ، وهو قول أهل وحدة الوجود في كل موجود ، الذين أظهروا التصوف والتحقيق ، وحقيقة قولهم قول هؤلاء الدهرية المعطلة .

وحينئذ فنخاطب (٣) الجميع خطابا يتناول الطوائف كلها ، ونقول : إما أن تكون الأفلاك واجبة الوجود بذاتها ، وإما أن لا تكون .

(١) ط : الحجة .

(٢) ض : هو من .

(٣) ض : فيخاطب .

فإن قيل : إنها واجبة الوجود بذاتها ، مع أن الحوادث تقوم بها ، بطل قولكم : إن الواجب أو القديم لا تقوم به الحوادث .

وإن قلتم : إنها معلولة مفعولة لغيرها ، فالموجب لها : إن كان علة تامة لم يتأخر عنه شيء من معلوله فلا تصدر عنه الحركات والحوادث ، ففتتقر الحوادث المشاهدة إلى واجب آخر ، والقول / فيه كالقول فيه . ٤٢/٤
وإن لم يكن علة تامة فلا بد لما يتأخر حدوثه أن يكون موقوفاً على شرط حادث ، والقول فيه كالقول في الذي قبله ، فيلزم التسلسل . وإذا لزم لزم دوام الحوادث المتسلسلة ، ويمتنع^(١) صدورها عن علة تامة أزلية لا يقوم بها حادث ، فإن ذلك يقتضى مقارنة جميع معلولها لها ، لوجوب مقارنة جميع معلول العلة التامة لها ، وامتناع أن يصير علة لشيء ما ، بعد أن لم يكن علة بدون سبب منها ، وإذا جاز أن تقوم به الحوادث المتعاقبة ، فيلزم قيام الحوادث المتعلقة^(٢) بالقديم على كل تقدير ، فبطلت هذه الحجة .

وأيضاً فقد ماؤهم يقولون : إن الأول يحرك الأفلاك حركة شوقية مثل حركة المحبوس لمحبه ، ولم يذكروا أن الأفلاك مبدعة [له]^(٣) ولا معلولة لعله فاعلة .

وحينئذ فلا بد أن يُقال : هي واجبة بنفسها ، وهي مفتقرة في حركتها إلى المحرك المنفصل عنها ، فلا يمكن من قال هذا أن يقول : إن الواجب

(١) ض ، ط : ويمتنع .

(٢) ق : المتعاقبة .

(٣) له : زيادة في (ض) .

بنفسه لا يقوم به حادث بسبب مباين له ، كما لا يمكنه أن ينفى شيئين واجبين بأنفسهما ، كل منهما متوقف على الآخر .

إذ حقيقة قول هؤلاء أن الفلك والعلة الأولى كل منهما محتاج إلى الآخر ، حاجة المشروط إلى شرطه ، لا حاجة المصنوع إلى مبدعه .

الوجه الخامس : أن يُقال : غاية ما ذكرتموه في الحوادث / منقوض

الوجه الخامس

بالمتجددات كالإضافات والعدميات ، فإنهم سلموا حدوثها . وهذه الحجة تتناول هذا ، كما تتناول هذا ، فما كان جوابكم عن هذا ، كان جواب منازعتكم عن هذا .

فإنه يُقال : تلك الأمور الإضافية والعدمية إذا تجددت فلا بد لها من سبب متجدد ، والسبب إما : الذات ، وإما خارج عنها . فإن كان الأول لزم دوام الإضافات والعدميات ، وإن كان الثاني لزم الدور أو التسلسل ، وإن كان الثالث فالأمر الخارجى الذى أوجب تجدد تلك الإضافات والأعدام يجب أن يكون واجب الوجود .

وأما الأسئلة^(١) التى ذكر أبو الحسن الآمدى أنهم أوردوها على هذه الحجة فهى ضعيفة كما ذكر ضعفها ، ويمكن الجواب عنها بغير ما ذكر أيضا .

أما قول القائل : القاصد إلى الحدوث فى محل يستدعى كون المحل فى جهة^(٢) . فإن أراد به ما يُقصد حدوثه فى محل مباين له ، فالكرامة

(١) ق : ص ، ط : الأسئلة .

(٢) ض : فى وجهة .

تقول بموجب ذلك ، وليس هذا محل النزاع هنا . ثم القائل^(١) لهذا إما أن يجوز كَوْنُ الأمور المباينة للرب في جهةٍ منه ، أو لا يجوز ذلك . فإن جَوَّزه قال بموجبه مع بقاء محل النزاع ، وإن لم يجوزه كان ذلك دليلاً على فساد قوله في مسألة الجهة ، وحينئذ فيكون ذلك أقوى لقول الكرامية / ومن وافقهم . ٤٤/٤

وإن أراد أن ما يُقصد حدوثه في محل هو ذاته ، يوجب أن تكون ذاته في جهةٍ من ذاته .

فيقال له : هل يُعقل كون الشيء في جهة من نفسه أم لا ؟ فإن عقل ذلك قالوا بموجب التلازم ، وإن لم يعقل ذلك منعوا التلازم .

يبين ذلك أن الإنسان يُحدث حوادث في نفسه بقصده وإرادته ، وهذا السؤال يرد عليها ، فإن عقل كون نفسه في جهة من نفسه ، أمكن للمنازعين^(٢) أن يقولوا بموجب ذلك في كل شيء ، وإلا فلا .

وأيضاً فيقال : قصد الشيء^(٣) ، إما أن يستلزم كونه بجهة من المقاصد ، وإما أن لا يستلزم ذلك . فإن استلزم ذلك ، لزم كون جميع الأجسام بجهة من الرب ، فإنه إذا أحدث فيها الأعراض الحادثة كان قاصداً لها على ما ذكره ، فيلزم أن يكون بجهة منه على هذا التقدير . وحينئذ فيكون هو أيضاً بجهة منها ، لامتناع كون أحد الشئين بجهة من الآخر ، من غير عكس ، كما ذكره ، وإذا كان كذلك لزم أن يكون الباري في جهة .

(١) ض : ثم إن القائل .

(٢) ق ، ص : المنازعين .

(٣) ق ، هـ : قصدًا لشيء .

وإذا كان كذلك بطلت حججهم ، لأن غايتها أن قصده للحوادث في ذاته يستلزم كون ذاته في جهة ، وهذا محال : فإذا كان على هذا التقدير لزم أن تكون ذاته في جهة ، بطل نفي هذا اللازم .

وإما أن يُقال : قصد الشيء لا يستلزم كونه بجهة من المقاصد ، وحينئذ فبطلت هذه الحجة ، فثبت بطلانها على التقديرين .

وإيضاح / فسادها أنها مبنية على مقدمتين ، وصحة إحداهما ٤٥/٤ تستلزم^(١) بطلان الأخرى ، وبطلانها يتضمن بطلان إحدى المقدمتين ، فثبت بطلان إحداهما على كل تقدير ، وإذا بطلت إحدى المقدمتين بطلت الحجة ، فإن إحدى المقدمتين أن القاصد لا يقصد إلا ما هو في جهة . والثانية أن كون البارى في الجهة محال . فإن كانت المقدمة الأولى صحيحة لزم أن يكون في الجهة ، لأنه يقصد حدوث حوادث قطعاً ، فبطلت الثانية . وإن كانت الأولى باطلة ، بطلت الحجة أيضاً لبطلان إحدى مقدمتيها .

وكما أن فساد هذه الحجة ظاهر على أصول أهل الملل وغيرهم ممن يقول بحدوث العالم ، فبطلانها على رأى الفلاسفة الدهرية أظهر . فإن هؤلاء لا ينكرون^(٢) حدوث الحوادث ، فإن قالوا : إنها حادثة عن علة أزلية موجبة بنفسها ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، فهؤلاء يقولون بأن الحوادث تحدث عنه بوسائط .

(١) ص ، ض ، ط : يستلزم ؛ هـ : (الكلمة غير منقوطة) .

(٢) ض ، هـ : فإن هؤلاء ينكرون .

وحيثئذ فيقال : إما أن ذلك يستلزم كونها منه في جهة أولا يستلزم ؟
وتبطل الحجة على التقديرين كما تقدم .

وإن قالوا : بل العالم واجب الوجود بنفسه ، فقد قالوا بحدوث
الحوادث عن القديم الواجب بنفسه وقيامها به ، فإن الحوادث قائمة
بذات (١) الأفلاك ، وحيثئذ فكل ما يحتاج به على نقيض ذلك فهو
باطل ، فإن / صحة أحد النقيضين تستلزم (٢) بطلان الآخر ، وبطلان
اللازم يقتضى بطلان الملزوم (٣) ، والدليل مستلزم للمدلول (٤) ،
والمدلول لازم للدليل . فإذا بطل اللازم الذى هو المدلول ، كانت أدلته
المستلزمة له كلها باطلة .

وهذا الجواب خير من جواب الآمدى بقوله : « القصد إلى ما هو في
جهة ممن ليس في الجهة محال (٥) » فإن جميع نفاة الجهة من أهل الكلام
يقولون : إن الرب تعالى يقصد إلى ما هو في جهة من المخلوقات ،
والقصد منه . وليس هو في جهة عندهم .

بل يُقال جوابا قاطعا : القصد في الجهة ممن ليس في الجهة ، إن
كان ممكنا بطلت المقدمة الأولى من الاعتراض ، وإن كان ممتنعا بطلت
المقدمة الثانية .

(١) ض : هـ : بذوات .

(٢) تستلزم : كذا في (ق) . وفي (ص) ، (ض) ، (ط) : يستلزم . وفي (هـ) الكلمة غير
منقوطة .

(٣) ض ، هـ : وبطلان الملزوم يقتضى بطلان اللازم .

(٤) ض : يستلزم المدلول .

(٥) وهو الذى سبق إيراده فيما قبل ، انظر ص ٤٢ - ٤٣ .

وأما الاعتراض الثاني ، وهو قولهم : لجاز قيام كل حادث به ، فظاهر الفساد . فإنّا إذا جَوَّزنا قيام صفة به ، لم يلزم قيام كل صفة به ^(١) ، فإذا جَوَّزنا أن تقوم به صفات الكمال : كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، لم يلزم أن تقوم صفات النقص به ^(٢) ، كالجهل المركب ، والمرض ، والسنة ، والنوم ، وغير ذلك من النقائص الوجودية . وإذا جَوَّزنا أن يقوم به كلام لم نجوِّز قيام كل كلام به ، وإذا جاز قيام إرادة به لم يجوز قيام إرادة كل شيء به ، وإنما يقوم به ما يليق بجلاله ، وما يناسب كبريائه ، إذ هو موصوف بصفات الكمال ، ولا يوصف بنقائضها بحال .

وذلك لأن كونه سبحانه قابلاً لأن تقوم به الصفات أو الحوادث ، لم يكن مجرد كون ذلك صفة أو حادثاً ، فيلزم طرد ذلك في كل صفة وحادث ، كما أنه إذا قيل : تقوم به أمور وجودية ، لم يلزم أن يقوم به كل موجود ، لأن قيام الصفات الوجودية به لم يكن مجرد كونها موجودة ، حتى يقوم به كل موجود ، وهذا كما إذا قلنا : إن رب العالمين قائم بنفسه ، وهو موجود ، وهو ذات متصفة بالصفات ، لم يلزم من ذلك أن يكون كل ما هو قائم بنفسه ، وهو موجود ، وهو ذات متصفة بالصفات ، أن يكون رب العالمين .

والناس متنازعون في صفاته : هل تسمى أعراضاً أو لا تسمى ؟ مع تنازعهم في ثبوتها ونفيها . ففي مثبتة الصفات ونفاتها من يسميها أعراضاً .

(١) به : في (ق) فقط . وسقطت من سائر النسخ .

(٢) ض ، ه : أن تقوم به صفات النقص به .

فإذا قيل : لو جاز أن يقوم به عرض للزم أن يقوم به كل عرض ،
لكان هذا أيضا باطلا ، فإن ذلك لم يكن لكونه عرضاً ، فيلزم قيام كل
عرض به .

والمسلمون متفقون على أن الله خالق كل موجود سواه . فلو قيل : لو
جاز أن يخلق موجوداً ، للزم أن يخلق كل / موجود ، فيلزم أن يكون ٤٨/٤
خالقاً لنفسه وهو محال . أو لو قيل : لو جاز أن يخلق عالماً قادراً حياً ،
للزم أن يخلق كل حي عالم قادر ، وهو حي عالم قادر ، فيلزم أن يكون
خالقاً لنفسه وهو محال - لكان هذا كلاماً باطلاً .

وأصل هذا أن السالب النافي لما نفي نفيها عاماً أن يقوم بالله صفة ، أو
أن يقوم به ما يريد ويقدر عليه لكونه حادثاً ، فنفي نفيها عاماً أن يقوم به
حادث ونحو ذلك ، قابله المثبت فناقض هذا الخبر العام وهذه القضية
السالبة الكلية ، وكذبها يحصل بإثبات خاص ، وهو القضية الجزئية
الموجبة ، فيجوز قيام صفة ما من الصفات ، وحادث ما من الحوادث ،
وذلك الجائز لم يحز قيامه للمعنى المشترك بينه وبين سائر الصفات
والحوادث ، وإنما قام لمعنى يختص به وبأمثاله ، لا يشاركه فيه جميع
الصفات والحوادث .

لكن المشترك ، كما أنه ليس هو المقضى له للقيام بالذات ، فليس
هو مانعاً . فكون القائم به صفة أو حادثاً ليس أمراً موجباً للقيام به ،
حتى يقوم^(١) كل صفة وحادث ، ولا مانعاً من القيام به حتى يمنع كل
صفة وحادث .

(١) ض : تقوم .

فمن نفى عاماً لأجل ذلك ، فهو معارض بمن أثبت إثباتاً عاماً لأجل ذلك ، وكلاهما باطل . بل هو المستحق لصفات الكمال العارئة عن النقص ، وهو على كل شيء قدير ، ولم يزل قادراً على أن يتكلم ويفعل بمشيئته واختياره^(١) ، سبحانه وتعالى .

/ وإذا قال القائل : هذا يقتضى قيام الصفات أو الحوادث به . ٤٩/٤

قيل : هذا المعنى عديم التأثير ، لا هو موجب للامتناع ولا للجواز . والمثبتون يقولون : كونه قادراً على الفعل والكلام بنفسه صفة كمال ، وكونه لا يقدر على ذلك صفة نقص ، فإن القدرة على الفعل والكلام ، مما يُعلم بصريح العقل أنه صفة كمال ، وأن من يقدر أن يخلق ويتكلم ،^(٢) أكمل ممن لا يقدر أن يخلق ويتكلم^(٣) ، فإنه يكون بمنزلة الزمن ، ويقولون : بالطريق التي تُثبت له صفات الكمال يثبت هذا ، فإن الفاعل بنفسه الذى يقدر بنفسه على الفعل من حيث هو كذلك ، أكمل ممن لا يمكنه ذلك ، كما قد بُسط كلامهم فى غير هذا الموضع .

وأيضاً فإن أراد المرید بقوله : تقوم به الحوادث كلها ، أنه قادر على أن يمسك العالم كله فى قبضته ، كما جاءت به الأخبار الإلهية فهم يجوزون ذلك ، بل هذا عندهم من أعظم أنواع الكمال ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧]

(١) ق : بمشيئته واختيار .

(٢-٢) : ساقط من (ض) .

وقد ثبت في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم ، من حديث
أبي هريرة ، وابن عمر وابن مسعود ، وابن عباس ، ما يوافق مضمون
هذه الآية ، وأن الله تعالى يقبض العالم العلوى والسفلى ، ويمسكه
ويهزه ، ويقول : أنا الملك أين ملوك الأرض؟^(١) .

وفي بعض الآثار^(٢) : ويدحوها كما يدحو أحدكم الكرة .

وقال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع ، وما
فيهن ، وما بينهن ، في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم^(٣) .

فإن أراد مرید بقوله : إن الحوادث كلها تقوم بذات المعنى الذى
دلت عليه النصوص ، فهو حق ، وهو من أعظم الأدلة على عظمة
الله ، وعظم قدره وقدرته ، وعلى فعله القائم بنفسه وفي مخلوقاته .

وإن أراد بذلك أنه يتصف بكل حادث ، فهذا يستلزم أن يتصف
بالنقائص الوجودية ، مثل أن يتصف بالجهل المركب الحادث ونحو

(١) سبق أن أورد ابن تيمية الحديث وذكر أنه في الصحيحين عن أبي هريرة ، فبينت مكانه عن
أبي هريرة في الصحيحين وغيرهما من الصحاح (انظر ما سبق ، ح ٢ ، ص ١٤٠ . وانظرت ٦) كما
وردت رواية منه عن ابن عمر في هذا الجزء (ص ١٧) . وسيرد الحديث في الجزء التالى - إن شاء
الله - مع بيان رواياته المختلفة ومع الكلام عن الصحابة الذى رووه فأرجع إليه هناك وانظر تفسير ابن
كثير لآية ٦٧ من سورة الزمر وتعليق الأساتذة المحققين ١٠٣/٧ - ١٠٦ (ط . كتاب الشعب) .
(٢) ق : الآتا ، وهو خطأ مطبعي .

(٣) ذكر السيوطى هذا الأثر في « الدرر المنثور » في تفسير الآية ٦٧ من سورة الزمر وقال إن ابن
جرير (الطبرى) أخرجه عن ابن عباس (وانظر تفسير الطبرى لهذه الآية) ، كما ذكر السيوطى أثرا
مقاربا فقال : « وأخرج عبد بن حميد وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله عنها قال :
يطوى الله السماوات بما فيها من الخليفة ، والأرضين السبع بما فيها من الخليفة ، يطوى كله بيمينه ،
يكون ذلك في يده بمتملة خردلة » .

ذلك . وهذا ممتنع لكونه نقصاً لا لكونه حادثاً ، فالموت والسنة والنوم والعجز واللغوب والجهل ، وغير ذلك من النقائص ، هو ممتزعه عنها ، ومقدس أزلاً وأبداً ، فلا يجوز أن تقوم به ، لا قديمة ولا حادثة ، لكونها نقائص تناقض ما وجب له من الكمال اللازم لذاته .

وإذا كان أحد النقيضين لازماً للذات ، لزم انتفاء النقيض الآخر ، فكل ما تنزهه الرب عنه من الحوادث والصفات ، فهو ممتزعه عنه ، لما أوجب ذلك ، لا للقدر المشترك بينه وبين ما قام به من الكمالات . وأما السؤال الثالث ، وهو قوله : « إنه لا حاجة إلى ذلك » . فيقال : ليس كل ما لا تعلم الحاجة إليه ، يجزم بنفيه ، فإن الله أخبر أنه كتب مقادير / الخلائق قبل خلقهم ، ولا يعلم إلى ذلك حاجة ، وكذلك ٥١/٤ قد خلق آدم بيده عند أهل الإثبات ، مع قدرته على أن يخلقه كما خلق غيره .

وأيضاً فإن عدم الحاجة إلى الشيء أوجبت نفيه ، فينبغي أن تنفي جميع المخلوقات ، فإن الله لا يحتاج إلى شيء .

وأما ما يقوم بذاته ، فما كان الخلق محتاجاً إليه وجب إثباته ، وما لم يكن الخلق محتاجاً إليه ، كان قد انتفى هذا الدليل المعين الدال على إثباته ، وعدم الدليل مطلقاً لا يستلزم عدم المدلول عليه في نفس الأمر ، وإن استلزم عدم علم المستدل به ، فضلاً عن عدم الدليل المعين .

وأيضاً فإن الرب تعالى يمكن أن يكون له من صفات الكمال ما لا يعلمه العباد ، ولا يمكنهم نفيه لانتفاء الحاجة إليه .

ولكن هذا السؤال يمكن تحريه على وجه آخر ، وهو أن يُقال :
الكرامية إنما أثبتوا ما أثبتوه لاحتياج الخلق إليه ، والقدرة والمشيئة الأزلية
كافية في حدوث مخلوقات المنفصلة ، كما هي كافية في حدوث ما قام
بالذات ، فيكون دليلهم على ذلك باطلاً .

وهذا الكلام إنما يُفيد - إن أفاد - إبطال هذا الدليل المُعين ، ولا
يُبطل دليلاً آخر ، ولا يُبطل ثبوت المدلول ، فلا يجوز أن ينفي قيام
الحوادث بذاته ، لعدم ما يثبت ذلك ، بل الواجب فيما لا يُعرف دليل
ثبوته وانتفائه الوقف فيه .

٥٢/٤

ثم هم قد يقولون : صدور / المفعولات المنفصلة من غير سبب
حادث يقوم بالفاعل أمر ممتنع ، كصدور المفعولات بدون قدرة وإرادة
للفاعل .

ويقولون أيضاً : قد علم أن الله خالق للعالم ، والخلق ليس هو
المخلوق ، إذ هذا مصدر ، وهذا مفعول به ، والمصدر ليس هو المفعول
به ، فلا بد من إثبات خلق قائم به ، ومن إثبات مخلوق منفصل عنه .
وهذا قول جمهور الناس ، وهو أشهر القولين عند أصحاب الأئمة
الأربعة ، [أصحاب]^(١) : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ،
وأحمد . وهو قول جمهور الناس : أهل الحديث ، والصوفية ، وكثير
من أهل الكلام - أو أكثرهم - وكثير من أساطين الفلاسفة - أو
أكثرهم .

(١) أصحاب : ساقطة من (ق) .

لكن النزاع بينهم في الخلق المغاير للمخلوق : هل هو قديم قائم بذاته ؟ أو هو منفصل عنه ؟ أو هو حادث قائم بذاته ؟ وإذا كان حادثاً : فهل الحادث نوعه ؟ أو أن الحوادث هي الأعيان الحادثة ، ونوع الحوادث قديم ، لتكون صفات الكمال قديمة لله ، لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال ؟

هذه الأقوال الأربعة قد قال كل قول طائفة . ويقولون أيضاً : إن قيام هذه الأمور بذاته من صفات الكمال ، وذلك أننا قد علمنا أن الله متكلم ، وأن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بكلام قائم بذاته ، وأنه مرید ، ولا يكون مريداً إلا بإرادة قائمة بذاته ، إذ ما قام بغيره من الكلام والإرادة ، لا يكون كلاماً له ولا إرادة ، إذ / الصفة إذا قامت ٥٣/٤ بمحل عاد حكمها على ذلك المحل ، لا على غيره ، ويقولون : قد أخبر الله أنه (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، و « أن » تدل على أن الفعل مستقبل ، فوجب أن يكون القول والإرادة حادثين بالسمع .

وبالجملة عامة ما يذكر في هذا الباب يعود إلى نوع تناقض من الكرامة ، وهو عمدة منازعهم ، ليس معهم ما يعتمدون عليه إلا تناقضهم . وتناقض أحد المتنازعين لا يستلزم صحة قول الآخر ، لجواز أن يكون الحق في قول ثالث ، لا قول هذا ولا قول هذا ، لا سيما إذا عُرِف أن هناك قولاً ثالثاً ، وذلك القول يتضمن زوال الشبه القادحة في كل من القولين الضعيفين (١) .

(١) أمام هذا الموضع في هامش (ط) كتب : « بلغ » .

قال الآمدي^(١) « الحجة الثالثة : أنه لو كان قابلاً لحلولى الحوادث بذاته ، لكان قابلاً لها فى الأزل ، وإلا كانت القابلية عارضة لذاته ، واستدعت قابلية أخرى ، وهو تسلسل ممتنع ، وكون الشىء قابلاً للشىء ، فرع إمكان وجود المقبول^(٢) ، فيستدعى تحقق كل واحد منهما ، ويلزم من ذلك إمكان حدوث الحوادث فى الأزل ، وحدث الحادث فى الأزل ممتنع ، للتناقض بين كون الشىء أزلياً وبين كونه^(٣) حادثاً^(٤) .

الحجة الثالثة عند الآمدي على امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى

قال الآمدي^(٥) : « ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه لو^(٦) كان قابلاً لحلولى الحوادث بذاته ، لكان قابلاً لها فى الأزل ، فإنه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال ، مع إمكانه / القبول له أزلاً ، مع كونه غير ممكن أزلاً^(٧) ، والقول بأنه يلزم منه التسلسل ، يلزم عليه الإيجاد

٥٤/٤

(١) فى : أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٨٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٧٢ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) فى « أبكار » بعد عبارة : « فرع إمكان وجود المقبول » عبارة ساقطة من جميع نسخ كتابنا وهى : « إذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول » .

(٣) ض : من كون الشىء أزلياً ومن كونه ، وهو تحريف .

(٤) أمام هذا الموضوع كتب فى هامش (هـ) مايلى : « هذه التخريجة لا أعرف محلها ، وهى فى الأصل وريقة فى ما بعد ذلك ، بعد ورقات ، عند ذكر الأقول فى قصة إبراهيم ، ولكن هذا الموضوع له بها بعض مناسبة فليحذر موضعها » . وبعد ذلك يوجد كلمات كثيرة فى الهامش أولها : قد أورد على ذلك الرازى . . وآخرها . . الوجه الثانى ، وقد تبين لى أن هذا الكلام سبق وروده ويقابل ص ٤ ، ٥ من هذا الجزء .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) أبكار : أن لو .

(٧) أبكار : مع عدم إمكانه أزلاً .

١) بالقدرة للمقدور ، وكون الرب خالقاً للحوادث ، فإنه نسبة متجددة بعد أن لم يكن ، فما هو الجواب ههنا ، به يكون الجواب^(١) . ثم [وإن]^(٢) سلمنا أنه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول أزلاً ، فلا نسلم^(٣) أن ذلك يوجب إمكان وجود المقبول^(٤) أزلاً ، ولهذا على أصلنا الباري موصوف في الأزلي بكونه قادراً على خلق العالم ، ولا يلزم [منه]^(٥) إمكان وجود العالم أزلاً .

قلت : قد ذكر في إفساد هذه الحجة وجهين ، هما منع لكلتا مقدمتيها ، فإن مبناها على مقدمتين : إحداهما : أنه لو كان قابلاً ، لكان القبول أزلياً .

والثانية^(٦) : أنه يمكن وجود المقبول مع القبول .

فيقال في الأولى : لا نسلم أنه إذا كان قابلاً للحوادث في الأبد ، يلزم قبولها في الأزلي ، لأن وجودها فيما لا يزال ممكن ، ووجودها في الأزلي ممتنع ، فلا يلزم من قبول الممكن قبول الممتنع . وهذا كما يُقال : إذا أمكن حدوث الحوادث فيما لا يزال ، أمكن حدوثها في الأزلي . وقد احتجوا على ذلك بأنه يجب أن يكون القبول من لوازم الذات ، إذ لو كان من عوارضها ، لكان للمقبول قبول آخر ، ولزم التسلسل .

(١-١) : هذه العبارات كلها ساقطة من نسختي «أبكار الأفكار» .

(٢) وإن : كذا في (هـ) ، أبكار . وهي ساقطة من (ق) . وفي (ص) ، (ض) ، (ط) :

إن .

(٣) أبكار : ولكن لا نسلم .

(٤) أبكار : القبول .

(٥) منه : ساقطة من (ق) . (٦) في الأصول : والثاني .

م^٤ دره تعارض العقل ج^٤

فأجاب عن هذه الحجة بالمعارضة بالإيجاد والإحداث ، فإنه عند
 ٥٥/٤ من/يمنع تسلسل الآثار من عوارض الذات لا من لوازمها ، فالقول في
 قبولها كالقول في فعله لها ، إذ التسلسل في القابل كالتسلسل في الفاعل .
 وهذا الجواب من جنس جوابه عن الحجة الأولى ، وهو جواب
 صحيح على أصل من وافق الكرامية ، من المعتزلة والأشعرية والسالمية
 وغيرهم . وهؤلاء أخذوا هذا الأصل عن الجهمية والقدرية من المعتزلة
 ونحوهم .

وأما المقدمة الثانية فيقال : لا نسلم أنه يلزم من ثبوت القبول في
 الأزل ، إمكان^(١) وجود المقبول في الأزل ، بدليل أن القدرة ثابتة في
 الأزل ، ولا يمكن وجود المقدور في الأزل عند هذه الطوائف .
^(٢) وهذا الجواب أيضاً جواب لمن وافقه على ذلك . والنكته في
 الجوابين : أن ما ذكره في المقبول ، ينتقض عليهم بالمقدور^(٣) ، فإن
 المقبول من الحوادث هو نوع من المقدورات ، لكن فارق غيره في
 المحل ، فهذا مقدور في الذات ، وهذا مقدور منفصل عن الذات^(٤) ،
 فإن قدرته قائمة بذاته ، ومقدور القدرة هو فعله القائم بذاته ، وإن
 كانت المخلوقات أيضاً مقدورة^(٤) عندهم^(٥) ، فهذا المنفصل عندهم

(١) إمكان : ساقطة من (ض) .

(٢ - ٣) : ما بين القوسين ساقط من (ض) .

(٣) ق : في المقدور .

(٤) ص : مقدرة .

(٥) ق : عنده .

مقدور ، وفعله القائم بذاته مقدور ، وقدرته قائمة بمحل هذا المقدور المتصل دون المنفصل .

والناس لهم في وجود المقدور بمحل القدرة وخارجاً عنها أقوال :

منهم / من يقول : القدرة القديمة والمحدثة توجد في محل المقدور ، ٥٦/٤ كأئمة [أهل] ^(١) الحديث والكرامية وغيرهم .

ومنهم من يقول : القدرتان توجدان ^(٢) في غير محل المقدور ، كالجهمية والمعتزلة وغيرهم .

ومنهم من يقول : المحدثة لا تكون إلا في محل المقدور ، والقديمة لا تكون في محل المقدور ، وهم الكلائية ومن وافقهم .

ومتنازعون أيضاً : هل يمكن أن تكون القدرتان - أو إحداهما - متعلقة ^(٣) بالمقدور في محلها ، وخارجة ^(٤) عن محلها جميعاً .

والمقصود هنا ^(٥) أن ما عارضهم به معارضة صحيحة ، ولكن كثير من الناس من أهل الحديث والكلام ^(٦) والفلسفة وغيرهم ، يقولون في المقدور ما يقولون في المقبول ، ويقولون بجواز حوادث لا تنتهي . ومنهم من يخص ذلك بالمقدورات .

(١) أهل : زيادة في (ص) ، (ط) .

(٢) توجدان : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : توجد .

(٣) ط : متعلق .

(٤) وخارجة : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : وخارج .

(٥) عبارة « والمقصود هنا » ساقطة من (ض) ومكانها بياض .

(٦) ض : من أهل الكلام والحديث .

فيقال هؤلاء : حينئذ فيجوز حوادث لا تنتهي في المقبولات والمقدورات ، كما في المقدورات المنفصلة ، لا فرق بينهما .

والجواب القاطع المركب أن يُقال : إما أن يكون وجود حوادث لا تنتهي ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان الأول ، كان وجود نوع الحوادث في الأزلى ممكناً . وحينئذٍ فلا يكون اللازم منتفياً ، فتبطل المقدمة الثانية .

وإن كان ممتنعاً لم يجوز أن يقال : إنه قابل لها في الأزلى قبولاً يستلزم ٥٧/٤ إمكان وجود المقبول ، وحينئذٍ فلا يلزم / وجودها في الأزلى ، فتبطل المقدمة الأولى .

فتبين أنه لا بد من بطلان إحدى المقدمتين ، وأيهما بطلت بطلت الحجة . فهذا جواب ليس بالزامي ، بل هو علمي يبطل الحجة قطعاً . وهنا طريقة ثالثة في الجواب على قول من قال : إنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وإن الحركة من لوازم الحياة ، من ^(١) أهل السنة والحديث وغيرهم . فإن هؤلاء يقولون : إنه قابل لها في الأزلى ، وإنها موجودة في الأزلى .

وما ذكره من الحجة يستلزم صحة قول هؤلاء في المقدور والمقبول ، فإنهم يقولون : هو قادر عليها ^(٢) فيما لا يزال . وهي ممكنة فيما لا يزال ، فوجب أنه لم يزل قادراً وأنها ممكنة ، فإن ^(٣) هذه القدرة والإمكان :

(١) هـ : عند .

(٢) ق : عليها .

(٣) هـ : لأن .

إما أن تكون قديمة ، وإما أن تكون حادثة . فإن كانت قديمة حصل المطلوب ، وإن كانت حادثة فلا بد لها من سبب حادث ، وذلك يستلزم التسلسل ، والتسلسل يتضمن دوام القدرة وإمكان الفعل ، فثبت أنه لم يزل قادراً على الفعل ، والفعل ممكن له ، وهو المطلوب .

وإيضاح ذلك : أنه إذا كان قادراً على الفعل ، وجب أن يكون قادراً عليه في الأزل ، وإلا كانت القادرية عارضة لذاته ، واستدعت القادرية قادرية أخرى ، وذلك يقتضى التسلسل ، فإن كان التسلسل باطلاً لزم دوام نوع القادرية ، لأنه يمتنع أن تكون عارضة ، إذ كانت العارضة^(١) / تستلزم التسلسل الباطل على هذا التقدير ، وما استلزم ٥٨/٤ الباطل فهو باطل ، وإذا امتنع كونها عارضة ، ثبت كونها لازمة ، لأنه متصف بها^(٢) قطعاً ، وإن كان ممكناً لزم إمكان دوام قادرية لا تنتهى لأنه يتصف بها ، ويمتنع تجدها له ، إذ كانت قدرته من لوازم ذاته ، لامتناع أن يكون غير القادر يجعل نفسه قادراً بعد أن لم يكن ، وذلك يقتضى دوام نوع القادرية ، فلا بد في الأزل من ثبوت القادرية على التقديرين ، وهو المطلوب .

وإذا^(٣) كان كذلك فالقدرة على الشيء فرع إمكان المقدور ، إذ القادرية نسبة بين القادر والمقدور ، فتستدعى تحقق كل منهما ، وإلا فما لا يكون ممكناً^(٤) لا يكون مقدوراً ، فلا تكون القادرية عليه ثابتة في

(١) ط : العارضية .

(٢) ط : به .

(٣) ق : وإذ .

(٤) هـ : وإلا فما يكون ممكناً .

الأزل ، فدل على أنه يلزم من ثبوت القدرة في الأزل إمكان وجود المقدر في الأزل .

وحينئذ فذلك يدل على إمكان الفعل في الأزل ، فلا يكون هنا ما يمنع وجود المقدر المقبول في الأزل ، فصار ما ذكره حجة على النقي هو حجة على (١) الإثبات ، لكن هذا حجة لإمكان وجود المقبول في الأزل ، ويمكن أن يحتجوا على وجود المقبول في الأزل بأن يقولوا : لو لم يقم بذاته ما هو مقدر مراد له دائماً ، للزم أن لا يحدث شيئاً ، لكنه (٢) قد أحدث الحوادث ، فثبت دوام فاعليته وقابليته لما يقوم بذاته من / مقدورات ومرادات . ٥٩/٤

وبيان التلازم : أن الحادث بعد أن لم يكن ، إن حدث بغير سبب لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وتخصيص أحد المثليين من الوقتين وغيرهما بلا مخصص ، وهذا ممتنع .

وإن حدث بالسبب ، فالقول في ذلك السبب ، كالقول في غيره ، فيلزم تسلسل الحوادث .

ثم تلك الحوادث الدائمة : إما أن تحدث عن علة تامة مستلزمة معلولها ، وهو ممتنع ، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ولا شيء منه . وإما أن تحدث (٣) عن غير علة تامة ، وما ليس بعلة تامة ففعله للحادث موقوف على الشرط الذي به يتم فاعليته لذلك الحادث .

(١) على : ساقطة من (ق) ، (ط) .

(٢) ض ، هـ : لكن .

(٣) ض : أن يحدث .

وذلك الشرط : إما منه ، وإما من غيره . فإن كان من غيره ، لزم أن يكون رب العالمين محتاجاً في أفعاله إلى غيره ، وإن كان منه ، لزم أن يكون دائماً فاعلاً للحوادث .

وتلك الحوادث : إما أن تحدث بغير أحوالٍ تقوم به ، وإما أنه لا بد من أحوالٍ تقوم به . والثاني يستلزم أنه لم يزل قادراً قابلاً فاعلاً ، تقوم به الأفعال . والأول باطل ، لأنه إذا كان في نفسه أزلاً وأبداً على / حالٍ ٦٠/٤ واحدة لم يقم به حال من الأحوال أصلاً ، كانت نسبة الأزمان والكائنات إليه واحدة ، فلم يكن تخصيص أحد الزمانين بحوادث تخالف الحوادث في الزمان الآخر أولى من العكس .

وتخصيص الأزمنة بالحوادث المختلفة أمر مشهود ، ولأن الفاعل الذي يحدث ما يحدثه من غير فعل يقوم بنفسه غير معقول ، بل ذلك يقتضى أن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ، وأن مسمى المصدر هو مسمى المفعول به ، وأن التأثير هو الأثر .

ونحن نعلم بالاضطرار أن التأثير أمر وجودى ، وإذا كان دائماً لزم قيامه بذاته دائماً ، وأن تكون ذاته دائماً موصوفة بالتأثير ، والتأثير صفة كمال ، فهو لم يزل متصفاً بالكمال ، قابلاً للكمال ، مستوجباً للكمال . وهذا أعظم في إجلاله وإكرامه - سبحانه وتعالى .

وبهذه الطريق وأمثالها^(١) يتبين أن الحجة^(٢) العقلية التي يحتج بها

(١) ض : وأمثاله .

(٢) هـ : الحجج .

أهل الضلال ، فإنه يُحتج بها على نقيض مطلوبهم ، كما أن الحجج السمعية التي يحتجون بها حالها كذلك .

وذلك مثل احتجاجهم على قدم الأفلاك ، بأنه إذا كان مؤثراً في العالم ، فإما أن يكون التأثير وجودياً أو عديمياً ، والثاني معلوم الفساد بالضرورة .

لكن هذا قول كثير من المعتزلة والأشعرية ، وهو قول من يقول : الخلق هو المخلوق ، وإن كان / وجودياً ، فإن كان حادثاً لزم التسلسل . ٦١/٤
ولزم كونه محلاً للحوادث ، فيجب أن لا يكون قديماً^(١) . وإن كان^(٢) قديماً ، لزم قدم مقتضاه ، فيلزم قدم الأثر .

فيقال : أولاً : هذا يقتضى أن لا يكون شيء من آثاره محدثاً ، وهذا خلاف المشاهدة .

وموجب هذه الحجة : أن الأثر يقترن^(٣) بالمؤثر التام التأثير ، وإذا كان كذلك فكلما حدث من الحوادث شيء^(٤) كان التأثير التام له متصفاً في الأزل ، وكذلك أيضاً كلما تجدد شيء من المتجددات . وحينئذ فيلزم أنه لم يكن في الأزل تأثير يستلزم آثاره ، وهذا نقيض قولهم .
وحينئذ فيلزم حدوث التأثير وتسلسله ، وإذا كان التأثير وجودياً

(١) أن لا يكون قديماً : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : أن يكون قديماً .

(٢) وإن كان : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : وإذا كان .

(٣) ق : مقترن .

(٤) شيء : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) ، (هـ) .

وجب أن يكون قائماً بالمؤثر ، وهذا يقتضى دوام ما يقوم بذاته من أحواله وشئونه التى هى [من] ^(١) آثار قدرته ومشئته .

وهذه الحجج الثلاث المذكورة مبناها على جواز التسلسل فى الآثار ، والكرامية لا تقول بذلك ، لكن يقول به غيرهم من المسلمين ، وأهل الملل ، وغير أهل الملل .

والكرامية تجيب من يوافقها على التسلسل بما تقدم من المعارضات أو الممانعات ^(٢) .

قال الآمدى ^(٣) : « الحججة الرابعة : أنه لو قامت الحوادث بذاته ^{الحجة الرابعة عند الآمدى} لكان متغيراً ، والتغير على الله محال ، ولهذا قال الخليل عليه السلام : ﴿ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] أى المتغيرين » .

قال ^(٤) : « ولقائل أن يقول : إن أردتم بالتغير حلول الحوادث ^{٦٢/٤} بذاته ، فقد اتحد اللازم والملزوم ، وصار حاصل المقدمة ^(٥) الشرطية : لو قامت الحوادث بذاته ، لقامت الحوادث بذاته وهو غير مفيد ^(٦) . ويكون القول بأن : التغير على الله بهذا الاعتبار محال ^(٧) ، دعوى محل

(١) من : ساقطة من (ق) .

(٢) ق . ض : والممانعات . والكلمة غير موجودة فى (هـ) .

(٣) بعد كلامه عن الحججة الثالثة الذى سبق ذكره (ص ٦٢ - ٦٣) مباشرة فى : أبتكار الأفكار ،

ج١ - ص : ٤٨٢ - ٤٨٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٤٨٣/١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٥) كلمة « المقدمة » : ساقطة من نسختي « الأبتكار » .

(٦) أبتكار : وهو غير مفيد .

(٧) محال : ساقطة من نسختي الأبتكار .

النزاع فلا يقبل^(١) ، وإن أردتم^(٢) بالتغير معنى آخر وراء قيام الحوادث بذات الله تعالى^(٣) ، فهو غير مسلم ، ولا سبيل إلى إقامة الدلالة^(٤) عليه .

قلت : لفظ « التغير » في كلام الناس المعروف هو يتضمن استحالة الشيء ، كالإنسان إذا مرض ، يُقال : غيرَه المرض . ويُقال في الشمس إذا اصفرَّت : تعيَّرت . والأطعمة إذا استحالت يُقال لها^(٥) : تغيرت . قال تعالى : ﴿ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ﴾ [سورة محمد : ١٥] . فتغير الطعم استحالته من الحلاوة إلى الحموضة^(٦) ، ونحو ذلك .

ومنه قول الفقهاء : إذا وقعت النجاسة في الماء الكثير لم ينجس ، إلا أن يتغير طعمه أو لونه أو ريحه ، وقولهم : إذا نجس الماء بالتغير زال بزوال التغير . ولا يقولون : إن الماء إذا جرى مع بقاء صفائه^(٧) أنه تغير ، ولا يقال عند الإطلاق للفاكهة^(٨) والطعام إذا حوّل من مكان إلى مكان : أنه تغير . ولا يُقال للإنسان إذا مشى أو قام أو قعد : قد تغير ، اللهم إلا مع قرينه ، ولا يقولون للشمس والكواكب / إذا كانت

٦٣/٤

(١) عبارة « فلا يقبل » ساقطة من نسخ الأبيكار .

(٢) أبيكار : فإن أردتم .

(٣) أبيكار : بذاته .

(٤) أبيكار : الدليل .

(٥) لها : زيادة في (ق) فقط .

(٦) ص : من الحلاوة والحموضة ، وهو تحريف .

(٧) ص . ض : صفاته .

(٨) ق : الفاكهة ، وهو تحريف .

ذاهبة من المشرق إلى المغرب^(١) : إنها متغيرة ، بل يقولون إذا إصفرَّ لون الشمس : إنها تغيَّرت ، ويقال : وقت العصر مالم يتغيَّر لون الشمس [ويقولون : تغيَّر الهواء ، إذا برد بعد السخونة . ولا يكادون يسمون مجرد هبويه تغيراً ، وإن سمِّي بذلك فهم يفرِّقون بين هذا وهذا]^(٢) ، ويُقال : قد أمر أهل الذمة بلباس الغيار ، أى اللباس الذى يخالف [لونه]^(٣) لون لباس المسلمين : وتقول العرب : تغيَّرت الأشياء ، إذا اختلفت . والغيار : البِدال^(٤) .

قال الشاعر :

فلا تحسبني لكم كافراً ولا تحسبني أريد الغيارا
ويقولون : نزل القوم يغيرون : أى يصلحون الرجال .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لما أتى بأبي قحافة ، ورأسه ولحيته كالثغامة ، فقال : غيِّروا الشيب ، وجنِّبوه السواد .^(٥) أى غيِّروا لونه إلى لون آخر : أحمر أو أصفر . وتقول العرب : غيَّرت الشيء فتغيَّر غَيْراً^(٦) .

(١) ض : الغرب .

(٢) ما بين المعقوفتين زيادة في (هـ) فقط .

(٣) لونه : ساقطة من (ق) . والعبارة ليست في (هـ) .

(٤) ط : البِدال .

(٥) الحديث عن جابر بن عبد الله بألفاظ مختلفة في : مسلم ١٦٦٣/٣ (كتاب اللباس والزينة ، باب استحباب خضاب الشعر بجمرة أو صفرة وتحريمه بالسواد) ؛ سنن أبي داود ١١٨/٤ - ١١٩ (كتاب الترجل ، باب في الخضاب) ؛ سنن النسائي ١١٩/٨ (كتاب الزينة ، باب النهى عن الخضاب بالسواد) ، ١٦١/٨ - ١٦٢ (كتاب الزينة ، باب الأمر بالخضاب) ؛ سنن ابن ماجه ١١٩٧/٢ (كتاب اللباس ، باب الخضاب بالسواد) . والحديث في المسند (ط . الخليلي) في عدة مواضع : ١٦٠/٣ (عن أنس) ، ٣٢٢ ، ٣٣٨ ، ٣٤٩/٦ - ٣٥٠ (عن أسماء بنت أبي بكر) . (٦) ص : فتغير عنه .

ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم : عجب ربنا من قنوط عباده وقرب غيره^(١) . أى قرب تغيره من الجذب إلى الخصب .

وغار الرجل على أهله يغار ، إذا حصل له غضب أحال صفته من حال إلى حال .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : من رأى منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلمه ، وذلك أضعف الإيمان^(٢) .

وقال : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه^(٣) .

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ، ولكنى وجدته بلفظ : ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب غيره . وسبق ورود هذا الحديث من قبل عن أبي رزين العقيلي وذكرت مكانه في سنن ابن ماجه والمسند (انظر ج ٢ ص ٣٢٢ ، ج ٢ ص ١٢٨ ت ٣ ، ٤) . وفى اللسان : « الغير : من تغير الحال ، وهو اسم بمنزلة القطع والعنب وما أشبهها . . . وغير الدهر : أحواله المتغيرة . وورد في حديث الاستسقاء : من يكفر بالله يلق الغير ، أى تغير الحال وانتقالها من الصلاح إلى الفساد . وانظر النهاية لابن الأثير والفاوق للزمخشري : مادة : غير .

(٢) سبق ورود الحديث (ج ١ ص ٥١) وذكرت مكانه في صحيح مسلم وفى المسند عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه . والحديث أيضا عن أبي سعيد الخدرى فى : سنن أبى داود ٤٠٦/١ (كتاب الصلاة . باب الخطبة يوم العيد) . ١٧٣/٤ - ١٧٤ (كتاب الملاحم ، باب الأمر والنهى) ؛ سنن الترمذى (ط . السلفية بالمدينة المنورة) ٣١٧/٣ - ٣١٨ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى تغيير المنكر . . .) ؛ سنن ابن ماجه ٤٠٦/١ (كتاب إقامة الصلاة . باب ما جاء فى صلاة العيدين) . ١٣٣٠/٢ (كتاب الفتن . باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

(٣) الحديث عن قيس بن أبى حازم عن أبى بكر الصديق رضى الله عنها فى : سنن ابن ماجه ١٣٢٧/٢ (كتاب الفتن . باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٥٣/١ . ١٦٣ . ١٧٦ . ونصه : قام فينا أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال : يا أيها الناس : إنكم تقرأون هذه الآية : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا عَلَيَّكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) [سورة المائدة : ١٠٥] . وإنا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر لا يغيرونه . أوشك أن يعمهم الله بعقابه .

وتغيير المنكر بتدليل صفته حتى يزول المنكر بحسب الإمكان ، وإن /
لم يكن إلا بتغيير الإنسان في نفسه غضباً لله .

٦٤/٤

ولهذا لم يطلق على الصفة الملازمة للموصوف أنها مغايرة له ، لأنه لا
يمكن أن يستحيل عنها ولا يزائل .

والغير والتغير من مادة واحدة ، فإذا تغير الشيء صار الثاني غير ما
كان ، فما لم يزل على صفة واحدة لم يتغير ، ولا تكون صفاته مغايرة له .
والناس إذا قيل لهم : التغير على الله ممتنع ، فهموا من ذلك
الاستحالة والفساد ، مثل انقلاب صفات الكمال إلى صفات نقص ، أو
تفرق^(١) الذات ، ونحو ذلك مما يجب تنزيه الله عنه .

وأما كونه سبحانه يتصرف بقدرته ، فيخلق ، ويستوى^(٢) ، ويفعل
ما يشاء بنفسه ، ويتكلم إذا شاء ، ونحو هذا ، فهذا لا يسمونه تغييراً .
ولكن حجج النفاة^(٣) مبناها على ألفاظٍ مجملةٍ موهمة ، كما قال
الإمام أحمد : يتكلمون بالمتشابه من الكلام^(٤) ، ويلبسون على جهال
الناس بما يشبهون عليهم ، حتى يتوهم الجاهل أنهم يعظمون الله ، وهم
إنما يقودون قولهم إلى فرية على الله .

ومن أعجب الأشياء احتجاجهم بقصة إبراهيم الخليل ، وهم مع
افتراءهم فيها على التفسير واللغة ، إنما هي حجة عليهم لا لهم . كما قال

(١) ض : وتفرق .

(٢) ق : ويتوى . وهو تحريف .

(٣) ق ، ص ، ط : ولكن ألفاظ النفاة . والمثبت عن (ض) ، (هـ) .

(٤) ص : من أهل الكلام ، وهو خطأ .

بعضهم في قوله : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] أي : المتغيرين . وربما قال غيره : المتحركين ، أو المتقلبين . وقال بعض المتفلسفة المتأخرين : الممكنين ^(١) ، وأراد بالممكن ما يتناول القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه . / ٦٥/٤

وزعم بعضهم - كالرازى في تفسيره - أن هذا قول المحققين . وهؤلاء من أعظم الناس تحريفاً للفظ « الأفول » ولفظ « الإمكان » فإنهم ، وسائر العقلاء ، يسلّمون أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا ما كان معدوماً ، فأما القديم الأزلى الذى لم يزل ، فيمتنع عندهم وعند سائر العقلاء أن يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم . ولكن يتناقضون تناقضاً بيّناً ، فقالوا : الفلك ممكن يقبل الوجود والعدم ، وهو مع ذلك قديم أزلى .

ثم استعمال لفظ « الأفول » فى الممكن الذى يقبل الوجود والعدم من أعظم الكذب على اللغة والتفسير ، فإن المخلوقات الموجودة - كالشمس والقمر والكواكب والأدميين وغيرهم - لا يُسمّون فى حال حضورهم آفلين .

وهؤلاء اجتروا على ذلك لما جعلت الجهمية وأهل الكلام المحدث المتحرك آفلاً ، فجعلوا كل متحرك آفلاً ، وزعموا أن إبراهيم عليه السلام احتج بالحركة على امتناع كون المتحرك رب العالمين . فلما قال هؤلاء هذا ، قال أولئك : نحن نجعل كل ما سوى الرب آفلاً ، فجعلوا السموات والأرض وكل ما سواه آفلاً ، وفسروا بذلك القرآن .

(١) ض : الممكن ، وهو تحريف .

وهذا لا يُعرف في لغة العرب : أن الأفول بمعنى التحرك^(١) والانتقال ، ولا بمعنى^(٢) التغيير ، الذي هو استحالة من صفة إلى صفة ، دع ما هو من باب التصرف الذي لا تستحيل فيه الصفات .

/ وإبراهيم إنما قال : ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] رداً ٦٦/٤
لمن كان يتخذ كوكباً يعبد من دون الله ، كما يفعله أهل دعوة الكواكب ، كما كان قومه يفعلون ذلك ، لا رداً على من قال : إن الكوكب هو رب العالمين ، فإن هذا لم يقله أحد . لكن قومه كانوا مشركين ، ولو كان إبراهيم مقصوده نفي كون الكوكب رب العالمين ، واحتج على ذلك بالأفول ، لكانت حجة عليهم ، لأنه لما رأى الكوكب والقمر والشمس بازغة كانت متحركة من حين بزوغها إلى حين غروبها . وهو في تلك الحال لا يبنى عنها المحبة ، كما نفاها حين غابت^(٣) .

فَعَلِمَ بِذَلِكَ أَنَّ مَا ذُكِرَ^(٤) مِنَ التَّغْيِيرِ وَالْحَرَكَةِ وَالإِنْتِقَالَ لَمْ يَنَافِ مَقْصُودَ إِبرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَإِنَّمَا نَافَاهُ التَّغْيِبُ^(٥) وَالإِحْتِجَابُ . فَإِنَّ كَانَ مَقْصُودَهُ نَفْيَ كَوْنِهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ كَانَ ذَلِكَ حُجَّةً عَلَيْهِمْ لَا لَهُمْ ، وَكَانُوا قَدْ حَكُوا عَنْ إِبرَاهِيمَ أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ التَّغْيِيرَ وَالْحَرَكَةَ وَالإِنْتِقَالَ مَانِعَةً مِنْ كَوْنِ الْمَوْصُوفِ بِذَلِكَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، فَمَا ذَكَرَهُ لَوْصَحَ كَانَ حُجَّةً عَلَيْهِمْ لَا لَهُمْ .

(١) ض : المتحرك ، وهو تحريف .

(٢) ض : ولا معنى .

(٣) وهو قوله : (لا أحب الآفلين) .

(٤) ق : ما ذكره .

(٥) ض ، ه : الغيب .

وبكل حال فإبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من حب المتصف بذلك ، كما جعل الأفعال مانعاً ، فعلم أن ذلك ليس من صفات التقص التي تنافي كون المتصف بها معبوداً عند إبراهيم .

قال الآمدي^(١) : « وأما المعتزلة فمنهم من قال : المفهوم من قيام

الصفة بالموصوف حصولها في الحيز ، تبعاً / لحصول محلها فيه ، والبارى ليس بمتحيز ، فلا تقوم بذاته الصفة . ومنهم من قال : الجوهر إنما صح قيام الصفات^(٢) به لكونه متحيزاً ، ولهذا فإن الأعراض لما لم تكن^(٣) متحيزة لم يصح قيام المعاني بها ، والبارى ليس بمتحيز ، فلا يكون محلاً للصفات . »

قال^(٤) : « وهذه الشبهة تدل^(٥) على انتفاء الصفة عن الله تعالى

مطلقاً ، قديمة كانت أو حادثة^(٦) . وهي ضعيفة جداً^(٧) . أما الشبهة الأولى ، فلقائل أن يقول : لا نسلم أنه^(٨) لا معنى لقيام الصفة بالموصوف^(٩) إلا ما ذكره ، بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة بالموصوف^(٩) في الوجود ، وعلى هذا فلا يلزم^(١٠) أن يكون المعلول قائماً

(١) أبكار الأفكار ج١ ص ٤٨٣ - ٤٨٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٣ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) أبكار : الصفة .

(٣) ط : لما لم يكن ؛ ض : ما لم تكن .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في النسختين .

(٥) أبكار : وهاتان شبهتان تدلان .

(٦) أبكار : كانت قديمة أو حادثة .

(٧) أبكار : وهما ضعيفتان جدا .

(٨) أنه : ساقطة من نسختي الأبكار .

(٩) : ساقط من نسختي الأبكار .

(١٠) أبكار : لا يلزم .

بالعلة ، لكونه متقوماً بها في الوجود ، إذ ليس المعلول صفة ولا العلة موصوفة به (١) .

وأما الشبهة الثانية ، فلقاتل أن يقول : لا نسلّم أن قيام الصفات (٢) بالجواهر لكونه متحيزاً ، بل أمكن أن يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الباري تعالى (٣) ، وإن كان ذلك لكونه متحيزاً ، فلا يلزم من انتفاء الدليل في حق الله تعالى انتفاء المدلول (٤) ، كما تقدم تحقيقه . وقد أمكن (٥) أن يكون ذلك لمعنى اختص به (٦) الباري تعالى / ولا يمتنع ٦٨/٤ تعليل الحكم الواحد بعلتين في صورتين (٧) . «

قلت : أما الحجة الأولى ، فيقال : قيام الصفة بالموصوف معروف يُتصور بالبديهية ، وهو أوضح مما حدّوه به حيث قالوا : إن ذلك هو حصول الصفة في الحيز ، تبعاً لحصول محلها فيه . فإن الناس يفهمون قيام اللون والطعم والريح بالموصوف بذلك ، وإن لم يخطر بقلوبهم هذا الحصول .

فإن ادّعى مدّع أن كل موصوف متحيز ، وأن قيام الصفة بدون المتحيز ممتنع .

(١) به : ساقطة من نسخي الأبيكار .

(٢) هـ : الصفة .

(٣) أبيكار : وبين الله تعالى .

(٤) أبيكار : المعلول .

(٥) أبيكار : كيف وقد أمكن .

(٦) به : ساقطة من نسخي الأبيكار .

(٧) في صورتين : ساقطة من نسخي الأبيكار .

فيقال : من الناس من ينازحك في هذا ، ومنهم من يوافقك عليه ،
 والموافقون لك منهم من يقول : كل قائم بنفسه متحيز ، ولا أعلم قائماً
 بنفسه إلا المتحيز . ومنهم من يقول : بل أعلم قائماً بنفسه غير المتحيز ،
 فقولك لا يصح إلا إذا^(١) ثبت لك أن كل موصوف متحيز ، وثبت لك
 وجود موجود ليس بمتحيز ، حتى يستلزم ثبوت موجود ليس بموصوف .
 وجمهور الخلق ينكرون هذه الدعوى ، بل يقولون : إثبات موجود
 لا يوصف بشيء من الصفات ، بل هو ذات مجردة ، كإثبات وجود
 مطلق لا يتعين ولا يتخصص ، وهذا كله ممتنع لمن تصوره بضرورة
 العقل ، ويقولون : هذا إنما يعقل تصوره في الأذهان لا في الأعيان ،
 والدهن يُقدَّر^(٢) فيه الممتنعات ، كالجمع بين الضدين والتقيضين .

والجواب المركب : أن يُقال : ما تعنى بقولك / متحيزاً؟ أتعنى به ما
 ٦٩/٤ كان له حيز موجود يحيط به؟ أم تعنى به ما يقدر المقدر له حيزاً عديماً ،
 أو ما كان منحازاً عن غيره؟

فإن عنيت الأول كان باطلاً متناقضاً ، فإن الأجسام : إن كانت
 متناهية لم تكن في حيز وجودي ، فإنها إذا كانت متناهية ، لو كانت في
 حيز وجودي ، لزم أن يكون الجسم في جسم آخر إلى ما لا يتناهي ، ولزم
 وجود أبعاد لا تتناهي ، وإن كانت غير متناهية امتنع كون
 ما لا يتناهي^(٣) في حيز وجودي ، لأن ذلك الحيز هو أيضاً داخل فيما لا
 يتناهي .

(١) ض : لا يصلح إلا إذا ، ط : لا يصح لك إلا إذا ، ص : لا يصح إذا .

(٢) ض : تقدر .

(٣) ض : كون ما يتناهي .

فهذا جواب^(١) برهاني . والجواب الإلزامي أن^(١) قولك : كل موصوف : يحيط به حيز وجودي يستلزم وجود^(٢) أجسام لا تتناهي ، وهذا باطل عندك ، فإن العالم متحيز موصوف وليس في حيز وجودي . وإن قلت : أعني به أمراً عديمياً .

قيل لك : العدم لاشيء ، وما جعل في لاشيء لم يجعل في شيء . فكأنك قلت : المتحيز ليس في غيره . وحينئذ فلا نسلم لك امتناع كون الرب متحيزاً بهذا الاعتبار .

وكذلك إن فسرتَه بالمنحاز المبين لغيره ، كان نفي اللازم ممتنعاً . فإن قلت : قد قام الدليل على حدوث ما كان كذلك ، لأن ما كان كذلك لم يخل من الحوادث والأعراض ، أو كان^(٣) محتصاً بقدر أو صفة أو تميز منه شيء عن شيء ، وهذا تركيب - عاد الكلام إلى هذه المواد الثلاثة ، وقد علم أنها مادة الكلام الباطل .

وقد / بين^(٤) فساد ذلك بوجوه ، وحينئذ فلا يمكنك نفي شيء من ٧٠/٤ موارد النزاع إلا بنفي ذلك ، فيعود الكلام إلى نفي ذلك .

وأما الحجة الثانية فقول القائل : إن الجوهر إنما صح قيام الصفة به لكونه متحيزاً .

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) وجود : ساقطة من (ض) .

(٣) ص ، ط ، وكان ؛ ض : إذ لو كان .

(٤) ض : بين .

فيقال أولاً : لا نسلم أن قيام الصفة بمحلها يحتاج إلى علة أعم من المحل ، بل كل صفة لازمة لمحلها ، وهي محتاجة إلى ذلك المحل المعين لمعنى يخص ذلك المعين ، لا يعلل كونها فيه بأعم منه ، لأن العلة إذا كانت أعم من المعلول كانت منتقضة .

وإن قيل^(١) : نحن نعلل جنس قيام الصفات بجنس التحيز .

قيل : وجنس قيام الصفات لا يحتاج إلى غير محل يقوم به ، وإن لم يخطر بالقلب كونه متحيزاً .

وإن قيل : إن التحيز^(٢) لازم للمحل الذي تقوم به الصفات .

قيل : وقيام الموصوف بنفسه لازم أيضاً ، وغير ذلك .

ثم الكلام في التحيز^(٣) على ما تقدم . وبالجملة فهذا كلام في جنس الصفات لا في خصوص الحوادث . ولا ريب أن نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة^(٤) كلامهم في الموضوعين [واحد]^(٥) ، وفساد أصولهم مبين في غير هذا الموضوع .

قال الآمدي^(٦) : « والمعتمد في المسألة حجتان : تقريرية وإلزامية .

طريقة الآمدي في إثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى .

(١) ض : فإن قيل .

(٢) ض : المتحيز ، وهو تحريف .

(٣) هـ : المتحيز .

(٤) والفلاسفة : ساقطة من (ط) .

(٥) واحد : ساقطة من (ق) .

(٦) في : أبتكار الأفكار ١٦ ، ص ٤٨٤ - ٤٨٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٣ - ٧٣ ظ

(نسخة رقم ١٦٠٣) . وأمام هذا الموضوع في نسختي (ص) ، (ط) كتب في الهامش ما يلي :

« اعتماد الآمدي على حجة الكمال والنقصان » .

أما التقريرية فهو أن يُقال^(١) : لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فإما^(٢) أن يوجب نقصاً^(٣) في ذاته أو في صفة من صفاته ، أو لا يوجب^(٤) شيئاً من ذلك ، فإن كان الأول فهو محال باتفاق العقلاء / وأهل الملل . وإن كان الثاني فإما أن تكون في نفسها صفة كمال ٧١/٤ أو لاصفة كمال ، لا جائز أن يُقال بالأول ، وإلا كان الرب تعالى ناقصاً قبل اتصافه بها^(٥) ، وهو محال أيضاً بالاتفاق . ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين : اتفاق^(٦) الأمة وأهل الملل قبل الكرامة على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال^(٧) ، والثاني^(٨) أن وجود كل شيء أشرف من عدمه ، فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها ، فإذا^(٩) كان اتصاف الرب بها لا يوجب^(١٠) نقصاً في ذاته ، ولا في صفة

(١) أبكار : فإنه يقال .

(٢) أبكار : إما .

(٣) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : أن توجب بعضاً ، نسخة رقم ١٦٠٣ : أن يوجب بعضاً .

(٤) ض : أو لا توجب .

(٥) أبكار : به .

(٦) أبكار : لوجهين : الأول : اتفاق . .

(٧) في هامش نسخة (هـ) كتب أمام هذا الموضع : « قال الآمدي : البايغ في تناقض الكرامة أنهم جَوَّزوا اجتماع الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة ، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ولو سئلوا عن الفرق لكان متعديراً . قال ابن تيمية : لقائل أن يقول : إن كانوا هم فرقوا فغيرهم لم يفرق ، بل جوز تجدد علوم وقدرة ، وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه علماً وقادراً ، وبين كونه متكلاً مريداً ، حيث قالوا : العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور ، والإرادة والكلام ليسا عامين ، فلا نقول إلا الصدق ، ولا نأمر إلا بالخير ، ولا نريد إلا ما وُجد إرادة عجة إلا لما أمر فهذا مما احتجوا به على حدوث كونه مريداً متكلاً دون كونه علماً قادراً . قالوا : لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات بخلاف العموم فإنه يكون القديم . »

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : الثاني ، نسخة رقم ١٦٠٣ : الثاني هو .

(٩) أبكار : وإذا .

(١٠) أبكار : بما لا يوجب .

من صفاته ، على ما وقع به الفرض ، فاتصافه إذا^(١) بما هو في نفسه كمال ، لا عدم كمال ، ولو كان كذلك لكان ناقصاً قبل اتصافه بها^(٢) ، وهو محال كما سبق .

قلت : فهذا عمدته ، وهو من أفضل هؤلاء المتأخرين ، وهى من أضعف الحجج ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

الرد عليه من وجوه

وبيان ذلك من وجوه : أحدها : أن عمدته في ذلك على مقدمة^(٣) زعم أنها إجماعية ، فلا تكون المسألة عقلية ، ولا ثابتة بنص ، بل بالإجماع^(٤) المدعى ، ومثل هذا الإجماع عنده من الأدلة الظنية ، فكيف يصلح أن يثبت بها مثل هذا الأصل ؟

الوجه الأول

وإذا كانت هذه المسألة مبنية على مقدمة إجماعية لم يمكن العلم بها قبل العلم بالسمع ، لأن الإجماع دليل سمعى ، وهم بنوا عليها كون القرآن غير مخلوق .

قالوا: لأنه لو خلقه في ذاته لكان محلاً للحوادث / وحينئذ فقبل العلم بهذا الإجماع يمكن تقدير قيام كلام^(٥) حادث بذاته ، وإرادات حادثة بذاته ، وغير ذلك ، فلا يكون شيء من هذه المسائل من المسائل العقلية . وإذا لم تكن^(٦) من العقلية لم تكن من العقليات التي يتوقف

٧٢/٤

(١) أبكار : أيضا .

(٢) أبكار : به .

(٣) ض : على مقدمته ، وهو تحريف .

(٤) هـ : بل بإجماع ؛ ص : بل بالاجتماع .

(٥) ق : قيام كل أمر ، وهو تحريف .

(٦) ض : العقلية لم تكن ؛ ط : العقلية وإذا لم يكن .

صحة السمع عليها بطريق الأولى ، وحينئذ فلا يجوز معارضة نصوص الكتاب والسنة بها ، ويُقال : قد عارض الظواهر النقلية قواطع عقلية ، فليس هنا عقلي : لا قاطع ولا غير قاطع ، بل غاية^(١) ما هنا دعوى المدعى للإجماع .

وهؤلاء إذا احتج عليهم المحتج في إثبات الاستواء والتزول ، والجحىء والإتيان^(٢) وغير ذلك بنصوص الكتاب والسنة ، ادّعوا أن هذه المسائل لا يُحتج فيها بالسمع ، وأن^(٣) الأدلة السمعية قد عارضها العقل .

فإذا اعترفوا بأنه لم يعارضها إلا ما ادّعوه من الدليل المبني على مقدمة - زعموا أنها معلومة بالإجماع - كان عليهم أن يسمعوها من الأدلة السمعية ما هو أقوى من هذا ، ويذكروا من الإجماعات^(٤) ما هو أبين من هذا الإجماع ، لا سيما والأدلة السمعية المثبتة للصفات الخيرية ولقيام الحوادث به ، أضعاف أضعاف ما يدل على كون الإجماع حجة من السمع ، وهي أقوى دلالة .

فإذا كانت الأدلة السمعية المثبتة لهذه الصفات أقوى مما يدل على

كون الإجماع حجة ، امتنع أن تُعارض هذه النصوص / بنصوص ٧٣/٤ الإجماع ، فضلاً عن نفس الإجماع ، فضلاً عما هو مبني على مقدمة

(١) ض : بل عامة .

(٢) ض : والإتيان ، وهو تحريف .

(٣) ض : فإن .

(٤) ض : ويذكر من الإجماع .

مبنية على الإجماع ، لو كان البناء حقاً ، فكيف إذا كان باطلاً ؟ !^(١)

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يُقال : هذا الإجماع لم يُنقل بهذا اللفظ عن السلف والأئمة ، لكن لعلنا بعظمة الله في قلوبهم ، نعلم أنهم كانوا ينزّهونه عن النقائص والعيوب .

وهذا كلام مجمل ، فكل من رأى شيئاً : عيباً أو نقصاً ، نزه الله عنه بلا ريب . وإن كان من هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول : إنه موصوف بكل النقائص والعيوب ، كما هو موصوف عنده بكل المدائح ، إذ لا موجود عنده إلا هو ، فله جميع النعوت : محمودها ومذمومها .

وهذا القائل يدعى أن هذا غاية الكمال المطلق ، كما قال ابن عربي وغيره^(٢) : « العلي لذاته^(٣) هو الذي يكون له الكمال المطلق ، الذي يتضمن جميع^(٤) الأمور الوجودية والنسب العدمية ، سواء^(٥) كانت محمودة عقلاً وشرعاً وعرفاً ، أو مذمومة عقلاً وشرعاً وعرفاً ، وليس ذلك إلا لمسمى الله^(٦) خاصة » .

(١) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع : « والتوراة والإنجيل وسائر النبوات كالزبور ونبوة أشعيا وأرميا مملوءة بهذا وكذلك أساطين الفلاسفة والسلف وأهل الحديث كلهم يقولون إن الله تقوم به مقدوراته ومراداته » . ووجدت أن هذه العبارات موجودة بعد ذلك في ص ٩٥ . وسأقبلها عليها في موضعها بإذن الله .

(٢) لكلام التالى لابن عربي في كتابه فصوص الحكم ٧٩/١ . وستقابل النص التالى عليه إن شاء

الله .

(٣) فصوص الحكم : فالعل لِنفسه ..

(٤) فصوص : .. الكمال الذى يستغرق به جميع ..

(٥) فصوص : .. العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها وسواء ..

(٦) فصوص : .. محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً ، أو مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً ..

(٧) فصوص : .. الله تعالى ..

وجمهور العقلاء الذين يتصورون هذا القول ، يقولون : هذا معلوم الفساد بالحس والعقل^(١) كما هو كفر باتفاق أهل الملل .

ومن المعلوم أن كل متنازعين في هذا الباب ، فإن أحدهما يزعم أنه وصف الحق تعالى بصفةٍ نقص^(٢) ، لكن منازعه لا يسلم له ذلك .

فإذا قال : أنت وافقتني على تنزيهه عن النقص / والعيب . ٧٤/٤

قال له : هذا الذي نازعتك فيه ليس هو عندي نقصاً ولا عيباً ، فأى شيء تنفعك موافقتي لك على لفظ أنازعك في معناه ؟

وإن قال : بل اتفقنا على أن كل ما هو نقصٌ في نفس الأمر فالله منزّه عنه ، وهذا نقص في نفس الأمر ، فيجب تنزيه الله عنه .

قال له : أنا وافقتك^(٣) على أن كل ما هو نقصٌ في نفس الأمر فالله منزّه عنه ، ولم أوافقك على أن كل ما أثبتت أنت أنه نقصٌ بدليل تدعى صحته فإنه منزّه عنه .

وحاصله أن الإجماع لم يقع بلفظ يُعلم به دخول مورد النزاع فيه ، ولكن يعلم^(٤) أن كل ما اعتقده الرجل نقصاً فإنه يُنزّه الله عنه ، وما تنازعا في ثبوته يقول المثبت : أنا لم أوافقك على انتفاء هذا ، ولكن أنت تقول : هذا نقصٌ فعليك أن تنفيه ، كما نفيت ذلك النقص الآخر وأنا أقول : ليس هذا بنقصٍ ، وذلك الأمر الآخر الذي نفيت ، نفيت

(١) بالحس والعقل : كذا في (هـ) . وفي سائر النسخ : بالحس والضرورة .

(٢) نقص : ساقطة من (ض) .

(٣) ض : إذا وافقتك .

(٤) ض : ولكن نعلم .

لمعنى منتفٍ فيما أثبتته ، وأنا ما نفيت ذلك^(١) إلا للمعنى يختص به ، فإن كان ذلك المأخذ صحيحاً لم تجب التسوية ، وإن كان باطلاً لزم خطئى فى نفي ذلك ، وحيثئذ فإن كانا مستويين لزم خطئى فى الفرق بينهما ، وليس خطئى فى إثبات ما أثبتته بأولى من خطئى فى نفي ما نفيتته ، فإنما يفيدك هذا تناقضى ، إن صحَّ التسوية ، لا يفيدك^(٢) صحة مذهبك ، وإن ثبت^(٣) الفرق بطل قولك .

فتبين أن هذا الإجماع هو من/الإجماعات المركبة التى ترجع إلى حجة جدلية ، ولو كانت صحيحة لم تفد إلا تناقض الخصم . ٧٥/٤

الوجه الثالث : أن يقال : ما ذكرته من الحجة معارض بتجويرك على الله إحداث الحوادث بعد أن لم تكن^(٤) ، وهو كونه فاعلاً . فالفاعلية : إما أن تكون صفة كمال ، وإما أن لا تكون صفة كمال . فإن كانت كمالاً ، كان قد فاته الكمال قبل الفعل ، وإن لم تكن^(٥) كمالاً ، لزم اتصافه بغير صفات الكمال ، وهذا محال لهذين الوجهين . وإذا قلت : إن الفعل نسبة وإضافة .

قيل لك : وإضافه هذا الحادث إليه نسبة وإضافة ، ولا فرق بينهما إلا كون أحدهما متصلاً والآخر منفصلاً .

(١) ص : ذلك .

(٢) ق : لا يفيد .

(٣) ض : وإن أثبت .

(٤) ط : بعد أن لم يكن .

(٥) ط : وإن لم يكن .

ومعلوم أن الإجماع على تنزيه الله تعالى عن صفات النقص ، متناول لتنزيهه عن كل نقصٍ من صفاته الفعلية وغير الفعلية . وأنت وجميع الطوائف تقسمون الصفات إلى صفاتٍ ذاتية وصفاتٍ فعلية ، ومتفقون على تنزيهه عن النقص^(١) في هذا وفي هذا .

وأيضاً فهذا منقوض بسائر ما جَوَّزوه من تجدد الإضافات والسلوب ، فإن الرب منزّه عن الاتصاف بالنقائص في الثبوت^(٢) والسلوب والإضافة ، فما كان جوابهم في المتجددات ، كان جواباً لمنازعهم في المحدثات .

وهم يجيبون في المتجددات بأنه^(٣) لا يمكن ثبوتها في الأزل .

فيقال لهم : وكذلك الحوادث المتعاقبة لا يمكن / ثبوتها في الأزل ، ٧٦/٤ وهو وأمثاله يجيبون الدهرية بمثل ذلك في مسألة حدوث العالم .

فإن من حججهم شبهة برقلس^(٤) . قالوا : إن الجود صفة كمال ، وعدمه صفة نقصٍ ، فلو كان العالم قديماً : لكان الرب تعالى في الأزل جواداً ، ولو كان حادثاً ، لما كان الرب تعالى في الأزل جواداً لعدم صدور العالم عنه ، وهو محال .

ثم قال في الجواب^(٥) : « وأما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ

(١) عبارة « عن النقص » ساقطة من (ص) .

(٢) ض : والثبوت .

(٣) ق : بأن .

(٤) ق : برقلس ، وهو خطأ . وسبقت ترجمة برقلس في هذا الكتاب ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

(٥) أفكار الأفكار ج ٢ ، ص ٣٧٥ - ٣٧٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٩ (نسخة رقم

الجود^(١) فيها يرجع إلى صفة فعلية ، وهو كون الرب تعالى موجداً وفاعلاً ، لا لغرضٍ يعود إليه من جلبِ نفعٍ^(٢) أو دفعِ ضررٍ ، وعلى هذا فلا نسلم أن صفات الأفعال من كمالاته تعالى ، وليس ذلك من الضروريات ، فلا بد له من دليل ، كيف وأنه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال^(٣) واجب الوجود متوقفاً على وجود معلوله^(٤) عنه ، ومحال أن يستفيد الأشرف كماله من معلوله ، كما قرروه في كونه موجداً بالإرادة ، وإن سلمنا أنه كمال لكن^(٥) إنما يكون عدمه في الأزل نقصاً ، أن لو كان وجود العالم في الأزل ممكناً ، وهو غير مسلم ، وهو على نحو قولهم في نفي النقص عنه بعدم^(٦) إيجاد الكائنات الفاسدات^(٧) / كالصور الجوهرية العنصرية ، والأنفس الإنسانية ، لتعذر^(٨) وجودها أزلاً^(٩) من غير توسط ، ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود أزلاً ، أن لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه^(١٠) .

٧٧/٤

فهذا الجواب الذي أجاب به في هذا الموضوع ، إذا أجابته به الكرامية ، كان جوابهم له أحسن من جوابه لأولئك ، وأدنى أحواله

(١) ص : الوجود ، وهو تحريف .

(٢) أبكار : من جانب نفع .

(٣) ق (فقط) : لو كان ذلك من الكمال لكان كمال .

(٤) أبكار : على وجوده معلوله .

(٥) أبكار : ولكن .

(٦) ق (فقط) : بعد . وهو تحريف .

(٧) أبكار : الكائنات الفاسدة .

(٨) هـ : فتعذر .

(٩) أبكار : وجودها به أزلاً .

(١٠) أبكار : كما حققناه قبل .

أن يكون مثله ، فإنه قال : « صفة الإحداث والفعل مطلقاً ليست بصفة كمال ، مع كونه اتصف بها بعد أن لم يكن ^(١) » .

فيقال له : لا فرق بينها إلا من جهة أن أحدهما بنفسه ، [والآخر] ^(٢) مبين عنه . ومن المعلوم أن ما يتصرف بنفسه أكمل ممن لا يتصرف بنفسه .

الوجه الرابع : أن يُقال : قول القائل : « إما أن تكون ^(٣) » في الوجه الرابع نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ^(٤) »

قلنا ^(٥) : ليست في نفسها صفة كمال . [قوله] ^(٦) : « فيلزم اتصاف الرب بما ليس من صفات الكمال ، وذلك ممتنع » .

قلنا : متى يكون الممتنع إذا كان ذلك مع غيره ^(٧) صفة كمال أو إذا ^(٨) لم يكن مع غيره صفة كمال ، وذلك أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال ، لكن هو مع غيره صفة كمال ، وما كان كهذا لم يجوز اتصاف الرب به وحده ، لكن يجوز اتصافه به مع غيره ، ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً .

(١) (ق) : بعد أن لم تكن .

(٢) والآخر : ساقطة من (ق) .

(٣) ض : يكون .

(٤) سبق ورود هذا الكلام ، ص ٨٣ .

(٥) ق : فإن قلنا .

(٦) قوله : ساقطة من (ق) .

(٧) ض : مع قوله ، وهو تحريف .

(٨) ق : وإذا .

وهذا كالإرادة للفعل الخالية عن القدرة على المراد ، ليست صفة
 ٧٨/٤ كمال ، فإن من أراد شيئاً وهو عاجز عنه كان ناقصاً ، ولكن / إذا كان
 قادراً على ما أراد كانت الإرادة مع القدرة صفة كمال .

فلو قال قائل : مجرد الإرادة ، هل هو كمال أم لا ؟

فإن قيل : هو كمال ، انتقض بإرادة العاجز المتمنى المتحسر .

وإن قيل : ليس بكمال لزم اتصافه بما ليس بكمال .

قيل له : الإرادة مع القدرة كمال .

وكذلك قوله : « كن » إما أن يكون صفة كمال أو لا ، فإن كان (١)

صفة كمال فينبغي أن يكون كمالاً للعبد ، ومعلوم أن العبد لو قال للمعدوم
 « كُنْ » كان هاذياً لا كاملاً ، وإن لم يكن كمالاً فلا يوصف به الرب .

فيقال له : « كن » من القادر على التكوين الذي إذا قال للشيء كن

فيكون كمالاً ، ومن غيره نقص . وكذلك الغضب إما أن يكون صفة

كمال أو لا ، فإن كان كمالاً فيحمد كل غضبان ، وإن كان ناقصاً فكيف

اتصف الرب به ؟

فيقال : الغضب على من يستحق الغضب عليه ، من القادر على

عقوبته ، صفة كمال . وأما غضب العاجز ، أو غضب الظالم ، فلا

يقال : إنه كمال . ونظائر هذا كثيرة .

وإذا كان كذلك ، فكونه قادراً على الأفعال المتعاقبة وفعله لها شيئاً

بعد شيء صفة كمال ، وكلُّ منها بشرط غيره كمال . وأما الواحد منها -

(١) ض ، هـ : فإن كانت .

مع عدم غيره - فليس بكمال . فإنه من المعلوم أننا إذا عرضنا على العقل الصريح ذاتاً لا تقدر أن تتصرف بنفسها ، وذاتاً تتصرف دائماً شيئاً بعد شيء ، كانت هذه الذات أكمل من تلك ، وكان الكمال قدم هذا النوع .

/ وكذلك إذا قدرنا شيئاً يتكلم إذا شاء بما شاء ، وهو لم يزل ٧٩/٤ كذلك ، وآخر لا يمكنه الكلام إلا بعض الأحيان ، أو حدث له الكلام بعد أن لم يكن ، كان الأول أكمل .

ونكتة الجواب : أن الواحد منها^(١) إذا لم يكن وحده كمالاً ، لا يلزم أن [لا] يكون^(٢) مع سائر النوع كمالاً .

لكن هذا الجواب إنما يناسب قول من يقول : لم يزل متصفاً بهذا النوع .

والكرامية لا تقول بذلك بل تقول^(٣) : حدث له النوع بعد أن لم يكن . لكن الكرامية تقول : قولنا في هذا النوع ، كقول غيرنا في الحوادث المنفصلة . وهو أن دوام هذا لما كان ممتنعاً لامتناع الحوادث في الأزل ، لم يلزم أن لا يكون متصفاً بصفات الكمال ، لأن عدم الممتنع ليس بنقص .

وتحقيق هذا : الجواب الخامس : أن يقال : قول القائل : إذا كان الوجه الخامس هذا كمالاً كان الرب ناقصاً قبل اتصافه به .

(١) ق : منها .

(٢) ق : أن يكون .

(٣) ض : بل تقول له .

يقال له : متى يكون ناقصاً إذا كان وجوده قبل ذلك ممكناً أو لم يكن ممكناً ، والأول ممتنع ، فإن عدم الممتنعات لا يكون ناقصاً ، والحوادث عندهم يستحيل وجودها في الأزل ، فلا يكون عدمها ناقصاً .

الجواب السادس : أن يقال : متى يكون عدم الشيء ناقصاً إذا عدم في الحال التي يصلح^(١) ثبوته^(٢) فيها^(٣) ، أو إذا^(٤) عدم في حال لا يصلح / ثبوته^(٥) فيها ؟ الأول مسلم ، والثاني ممنوع .

الوجه السادس

٨٠/٤

وهم يقولون : كل حادث فإنما حدث في الوقت الذي كانت الحكمة مقتضية له ، وحينئذ فوجوده ذلك الوقت صفة كمال ، وقبل ذلك صفة نقص . مثال ذلك : تكليم الله لموسى ، صفة كمال لما أتى ، وقبل أن يتمكن من سماع كلام الله فصفة^(٦) نقص .

السابع : أن يقال : الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة أو متعاقبة ، أيما^(٧) أكمل : عدمها بالكلية ، أو وجودها على الوجه الممكن ؟

الوجه السابع

ومعلوم أن وجودها على الوجه الممكن أكمل من عدمها ، وهكذا يقولون في الحوادث .

(١) ض : التي تصلح .

(٢) ض : بثبوته .

(٣) فيها : ساقطة من (ض) .

(٤) ق . ض : وإذا .

(٥) ض : بثبوته .

(٦) ق : صفة .

(٧) ق : أيها .

الوجه الثامن

الوجه الثامن : أن يقال : قول القائل : اتفاق الملل قبل الكرامة

على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ، كلام مجمل .

فإن أريد بذلك أن الناس مازالوا يقولون : إن الله موصوف بصفات

الكمال ، منزّه عن النقائص ، فالكرامة تقول بذلك . وإن أردت أن

الناس قبل الكرامة كانوا يقولون : إن الله لا يقوم به شئ من مقدوراته

ومراداته ، فهذا غلط .

/ فإن جمهور الخلائق على جواز ذلك قبل الإسلام وبعد الإسلام ، ٨١/٤

فالتوراة مملوءة من وصف الله بمثل ذلك ، وكذلك الإنجيل وسائر نبوات

الأنبياء ، مثل الزبور ونبوة أشعيا وأرميا (١) ، وأساطين الفلاسفة كانوا

يقولون بذلك ، والسلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث متواتر

عنهم ذلك (٢) .

ثم هذا الرجل لما أوردت عليه الدهرية هذا في صفة الخالقية قال :

« صفة الخالقية لا صفة نقص ولا صفة كمال (٣) » .

الوجه التاسع

الوجه التاسع : قوله : « إن وجود الشئ أشرف من عدمه » .

يقال له : وجوده أشرف مطلقاً ، أم في الوقت الذي يمكن وجوده

فيه ، ويصلح وجوده فيه ؟

أما الأول فممنوع ، فإن وجود الجهل المركب ليس أشرف من

(١) ق : أشعيا وأرميا .

(٢) في العبارات التي نقلتها من هامش (هـ) قبل صفحات (ص ٨٦) : « .. وأهل الحديث

كلهم يقولون : إن الله تقوم به مقدوراته ومراداته » .

(٣) ص ، ط : ولا كمال .

عدمه ، ولا وجود تكذيب الرسول أشرف من عدمه ، ولا وجود الممتنع أشرف من عدمه .

وإن أريد وجود الممكن الصالح .

قيل : فلا نسلم أن ما حدث كان يمكن حدوثه ، ويصلح حدوثه قبل وقت حدوثه . وحينئذ فلا يلزم من كونه وقت وجوده كمالاً ، أن يكون قبل وجوده نقصاً .

ومدار الدليل على مقدمتين مغلطتين : إحداهما : أن ما وجد من الكمال كان عدمه قبل ذلك نقصاً . وهذا فيه تفصيل كما تبين . والثاني : أن ما لا يكون وحده كمالاً ، يجب نفيه عن الرب مطلقاً ، وهذا فيه تفصيل كما سبق ، فإنه يقال : إن كان الحادث كمالاً / فعدمه قبل ذلك نقص ، وإن لم يكن كمالاً ، لم يتصف الرب بما ليس بكمال . وكلا المقدمتين فيها من التويه والإجمال ما قد بين ، ويحتمل من البسط أكثر من هذا .

٨٢/٤

قال الآمدي^(١) : « الحججة الثانية من جهة المناقضة للخصم والإلزام . وذلك من ثمانية أوجه : الأول : أن [من]^(٢) مذهب الكرامة أنهم لا يجوزون إطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال ، كما بيناه من قبل ، فلو قامت بذاته صفات^(٣) حادثه لاتصف بها وتعدى إليه حكمها ، كالعالم : فإنه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالماً ،

رد الآمدي على الكرامة من ثمانية أوجه الأول

(١) أبكار الأنكار ج١ ، ص ٤٨٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) من : ساقطة من (ق) ، ومن « أبكار » .

(٣) أبكار : صفة .

وكذا في سائر الصفات القائمة بمجالها ، وسواء كان المحل قديماً أو حادثاً ، وسواء كانت الصفة قديمة أو حادثة ، إذ لا فرق بين القديم والحادث ، من حيث أنه محل قامت به صفة ، إلا فيما يرجع إلى أمر خارج ، فلا أثر له . وإذا ثبت ذلك فيلزم [أن يقال : إنه قائل بقول ومريد بإرادة ، ويلزم ^(١) من ذلك تجدد اسم لم يكن له قبل ^(٢) قيام الصفة الحادثة به ، وهو مناقض لمذهبهم » .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا أمر اصطلاحى لفظى ، ليس بحثاً عقلياً ، فإن كونهم / لا يسمونه إلا بما هو لازم لذاته دون ما يعرض لها ، ٨٣/٤ أمر اصطلاحوا عليه ، ولا يرد عليهم العلم والقدرة ونحوهما ، فإنه من لوازم ذاته ، ولعلمهم يدعون في ذلك توقيفاً ، كما يدعى غيرهم في كثير مما لا يطلقه من الأسماء .

وأيضاً فيقال : هذا إما أن يكون لازماً لهم وإما أن لا يكون لازماً ، فإن لم يكن لازماً بطل النقض به ، وإن كان لازماً أمكن التزامه ، وليس فيه إلا تجدد أسماء له مما تجدد من أفعاله .

والمنازع يقول بمثل ذلك في جميع الأفعال ، فإنه تجدد استحقاقه لأسمائها عند تجدد الأفعال ، كالمخالق والرازق ونحو ذلك .

وحينئذ فيمكن إذا كان هذا صواباً أن يجمع بين الصوابين ، فيقال بتجدد الحادث وتجدد الاسم أيضاً .

(١) ما بين المعقوفين في نسختي الأبيكار وساقط من (ق) وسائر النسخ .

(٢) أبيكار : اسم له لو لم يكن قبل .

وأيضاً فيقال : الكرامة يقال : الكرامة قالوا هذا لكونه عندهم متصفاً في الأزل بصفات الكمال ، وكون أسمائه كلها الأسماء الحسنى ، التي تتضمن مدحاً له وثناء عليه . وكون ذلك الحادث لا يمكن أن يكون أزلياً ، فلا يكون مما (١) يوجب اسماً .

وحينئذ فيقال : إما أن يمكن دوام نوع ذلك الحادث ، وإما أن لا يمكن . فإن أمكن كانوا قد أخطأوا في نفي دوامه ، وإن لم يمكن فيما أن يكون تجدد اسم له ممكناً (٢) أو لا يكون . فإن كان ممكناً أخطأوا في نفي ذلك الاسم ، وإن لم يكن ممكناً كانوا مصيبين . فبتقدير خطئهم على / بعض التقديرات لا يلزم صواب قول منازعيهم .

٨٤/٤

قال الأمدى (٣) : « الوجه (٤) الثاني أن (٥) الكرامة موافقون على أن القول والإرادة لا يقومان إلا بحى (٦) كالسمع والبصر ، وقد وافقوا على أن الحى إذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضده (٧) ، وعند ذلك فيما أن يقولوا بأن الله يخلو عن القول الحادث والإرادة (٨) الحادثة وعن ضده (٩) ، فلا يجدون إلى الفرق بينه (١٠) وبين السمع والبصر سبيلاً .

الثاني

(١) ض ، هـ : ما .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : ممكن ، وهو خطأ .

(٣) أبكار ، ج ١ ، ص ٤٨٥ - ٤٨٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الوجه : ساقطة من نسختي الأبكار .

(٥) أبكار : هو أن .

(٦) أبكار : إلا بالحى .

(٧) أبكار : عن ضدهما .

(٨) والإرادة : كذا في (ض) وفي «أبكار» وفي سائر النسخ : أو الإرادة .

(٩) أبكار : وعن ضدهما .

(١٠) أبكار : بينها .

وإن قالوا بأنه لا يخلو الرب^(١) عن القول والإرادة وعن ضده^(٢) ، فلا يخلو ذلك الضد إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان^(٣) الأول فيلزم من ذلك عدم الوجود^(٤) القديم ضرورة حدوث ضده ، وهو محال بالاتفاق وبالذليل على ما سيأتي^(٥) ، وإن كان الثاني فالكلام في ذلك الضد كالكلام في الأول^(٦) ، ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى ، على وجه لا يتصور خلوّه عن واحد منها^(٧) . والحوادث المتعاقبة لا بد وأن تكون متناهية على ما سبق^(٨) في إثبات واجب الوجود ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة .»

تعليق ابن تيمية

فيقال : ولقائل^(٩) أن يقول : نظير الحادث والإرادة الحادثة عندهم التسمع الحادث والتبصر الحادث ، فإنهم يقولون : إنه عند وجود المسموعات والمرئيات تجدد ما يسمونه التسمع والتبصر ، فهذا / الحادث نظير ذلك الحادث ، وعندهم أنه يخلو^(١٠) من وجود مثل ٨٥/٤ هذا وضده العام ، بخلاف نفس السمع والبصر ، فإن ذاك عندهم بمنزلة القائلة^(١١) والمريدية ، وعندهم أنه لا يخلو عن القائلة^(١١)

(١) كلمة « الرب » ساقطة من نسختي الأبيكار .

(٢) أبيكار : أو الإرادة وعن ضدهما .

(٣) كان : ساقطة من نسخة رقم ١٩٥٤ .

(٤) ط : الوجود .

(٥) أبيكار : على ما يأتي .

(٦) أبيكار : على ذلك كالكلام على الأول .

(٧) ض : خلوّه من أحد منها .

(٨) أبيكار : كما سبق .

(٩) ص ، ط : لقائل .

(١٠) ض : أنه لا يخلو .

(١١) ض . ه : القائلة .

والمريدية وضدها العام ، كما لا يخلو عن نفس السمع والبصر وضده العام .

فإن قيل : منهم من يُفَرِّق بين القول والإرادة ، وبين التسمّع والتبصّر .

فيقال : قد قيل : إن هذا ليس هو المشهور عنهم . وسواء كان هو المشهور أو لم يكن ، فإنه يقال : إن كانت (١) صورة الإلزام كصورة الوفاق ، لزم خطأ من فرق بين الصورتين منهم ، وإن كان بينهما فرق مؤثر في الحكم ، لزم خطأ المسوّى منهم . وعلى التقديرين لا يلزم صواب المنازع لهما .

وأيضاً فإنه يُقال : إما أن يكون تعاقب الحوادث ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممكناً كانوا أخطأوا في قولهم : يخلو عن القول والإرادة وعن ضدهما ، إذ يمكن تعاقب ذلك عليه دائماً . وإن كان ممتنعاً ، كان هذا الامتناع هو الفرق بين ذلك وبين السمع والبصر ، فإنه يمكن اتصافه في الأزل بالسمع والبصر ، دون اتصافه بالحدوث من القول والإرادة .

لكن على هذا لا يلزم تناقضهم في أن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، فإنهم يقولون ليس هو قابلاً في الأزل للاتصاف بالحوادث .

١٦/٤ لكن يقال لهم : هذا فرع/إمكان اتصافه بالحوادث ، فلم قلت : إن ذلك ممكن .

فيقولون : وهذا الإلزام والمعارضة فرع امتناع اتصافه بالحوادث فلم
قلتم : إن ذلك ممتنع ؟

فعلم أن مثل هذا الإلزام لا ينقطع به ، لا هم ولا خصومهم
المسلمون لهم امتناع تسلسل الحوادث .

وأما من يقول : إنه يمكن تسلسل الحوادث فإنه يبيّن خطأهم في
هذا التفريق ، ويقول : إذا كان الحى لا يخلو عما يقبله وعن ضده ،
والرب تعالى قابل للاتصاف بالقول والإرادة ، لزم أن لا يخلو عن
ذلك وعن ضده ، لكن ضده صفة نقص ، كضد السمع والبصر ،
فيلزم أنه مازال متصفاً بالقول والإرادة ، والاتصاف بنوع ذلك
ممكن .

ولهم جواب ثالث عما ذكره من الإلزام ، وهو أن يُقال : نحن
قلنا : الحى القابل لهذا لا يخلو عنه وعن ضده العام ، الذى يدخل فيه
عدم هذه الصفات . لم نقل : إنه لا يخلو عنه وعن ضد وجودى ،
فإن هذا ليس قولنا ، فإن القابل للشيء ولضده الوجودى قد يخلو
عنها عندنا .

ولكن الأشعرية يقولون : إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده
الوجودى . وإذا كان كذلك ، فضد القول والإرادة عدم ذلك ، فلا
يُقال : القول فى ضد ذلك كالقول فيه ، ويلزم^(١) تسلسل
الحوادث ، لأن ضد ذلك عدم ، والعدم لا يفتقر إلى فاعل عندنا ،

(١) ق : فيلزم .

٨٧/٤ ولا يضر عدم الشيء في الأزل ، ووجوده فيما لا يزال/ كالأفعال المحدثه .

وهذا جواب محقق لهم . لكنه لا يتم إلا بأن يكون عدم القول والإرادة في الأزل ليس صفة نقص .

وقولهم في ذلك كقول المعتزلة ، وهم خير من المعتزلة^(١) من وجهين :

من جهة أنهم يجعلون القول والإرادة قائمة بذاته ، وهذا بحث آخر لا يختص بهذه المسألة .

ومن جهة أنهم يثبتون مشيئة أزلية وقابلية أزلية .

وأيضاً فما ادّعاه من أنه أثبت أن الحوادث لا بد وأن تكون متناهية ليس كما ذكر . وقد عُرف الكلام فيما ذكر هو وغيره ، وُضعف ذلك .

قال أبو الحسن الآمدي^(٢) : « الوجه^(٣) الثالث -^(٤) يعني في بيان تناقضهم^(٤) - أن [من]^(٥) مذهبهم أن القول الحادث^(٦) والإرادة الحادثة عرض^(٧) كاللون والطعم والرائحة ، وأنه يجوز في الشاهد تعرّى

الثالث

(١) ص ، ط : من قول المعتزلة .

(٢) أبكار : ج ١ ص ٤٨٦ ، (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) الوجه : ليست في « أبكار » .

(٤ - ٤) : ليس في « أبكار » .

(٥) من : ساقطة من (ق) .

(٦) أبكار : القول الحادث .

(٧) أبكار : عرضاً ، وهو خطأ .

الجواهر عن الأقوال والإرادات^(١) ، والطعوم والروائح^(٢) والألوان ، مع جواز اتصافها بها^(٣) ، وقد أحالوا قيام الألوان والطعوم^(٤) والروائح^(٥) بذات الله تعالى ، وجوّزوا ذلك في القول والإرادة ، ولو قيل لهم : لم قضيتم^(٥) بجواز قيام الطعوم والألوان والروائح بذات / الله ٨٨/٤ تعالى من غير أن يلزم استحالة التعرّى عنها^(٦) ، كما في القول الحادث والإرادة الحادثة ، لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً .

فيقال : ولقائل أن يقول : جوابهم في هذا كجواب الأشعرية والسلمية ، إذا قيل لهم : لم وصفتم الرب بالقول والإرادة ، ولم تصفوه بالطعم واللون والريح ؟

فإذا قالوا : لأن القول والإرادة من الصفات المشروطة بالحياة ، وهى صفة كمال ، بخلاف الطعم واللون والريح ، أو غير هذا من الفرق - قالت الكرامية نظير ذلك ، فالفرق بين هذا وهذا ليس من خصائص مسألة حلول الحوادث ، فإن نفي ذلك عند من ينفيه واجب ، سواء قال بحلول الحوادث أو لم يقل ، وإنما يفترقان في أن هذا يُجوّز حدوث ذلك بخلاف الآخر ، فحاصله أنهم لم ينفوا الطعم واللون والريح ، لكونه لو قبلها لم يخل منها ، فإن هذا الأصل عندهم

(١) أبتكار : عن الأفعال والإرادات .

(٢-٣) : ساقط من (ص) .

(٣) أبتكار : اتصافها بها .

(٤) أبتكار : الطعوم والألوان .

(٥) أبتكار : لم لا قضيتم .

(٦) أبتكار : عنها .

فاسد ، بل نفوها لما فارقت به (١) صفات الحى .

وأيضاً فيقال : الفرق الذى فرّقوا به بين اللون والريح وبين القول والإرادة ، إما أن يكون مؤثراً ، وإما أن لا يكون . فإن كان مؤثراً بطل الإلزام ، وإن لم يكن مؤثراً لزم (٢) خطوهم (٣) فى إحدى صورتين لا بعينها ، فلم لا يجوز (٤) أن يكون الخطأ فيما نفوه لا فيما أثبتوه ، فلا يدل على صحة قول المنازع لهم/ فيما أثبتوه ، فإن أقام المنازع لهم دليلاً عقلياً أو سمعياً على نفي اللون والريح ، دون القول والإرادة ، كان ذلك فرقاً مؤثراً ، وإن أقام دليلاً على نفي حلول الجميع ، كان ذلك حجة كافية دون الإلزام .

٨٩/٤

الرابع قال الآمدى (٥) : « الوجه (٦) الرابع : هو أن من (٧) مذهبه أن الرب متحيّز ، وأنه مقابل للعرش وأكبر منه ، وليس مقابلاً لجوهر (٨) فردٍ من العرش . وقد قالوا : بأن العرض الواحد لا يقوم بجوهرين ، والصفة (٩) الحادثة فى ذات الله تعالى ، وهى القول أو

(١) به : ساقطة من (ض) .

(٢) ق : لزوم ، وهو تحريف .

(٣) ص ، ض ، ط : خطاهم .

(٤) ض : فلا يجوز .

(٥) فى أبكار الأفتكار ١/٤٨٧-٤٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٣ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٦) الوجه : ساقطة من النسختين .

(٧) من : ساقطة من (ض) .

(٨) أبكار : وليس معللاً بجوهر .

(٩) أبكار : فالصفة .

الإرادة^(١) كما هو مذهبيهم ، يوجب^(٢) قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعداً ، وهو مناقض لمذهبيهم .

تعليق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : قولهم : إن العرض لا يقوم بجوهرين ، مع قولهم بقيام القول والإرادة بالله تعالى ، أمر لا يختص بمسألة^(٣) حلول الحوادث ، فإن العلم والقدرة والمشية القديمة قائمة عندهم بذات الله تعالى ، فالقيام^(٤) بذاته لا يفترق الحال فيه بين أن يكون قديماً أو حادثاً ، من جهة كونه صفة واحدة قامت بجزأين ، بل هذا بحث^(٥) يتعلق بمسألة الصفات مطلقاً ، ولها موضع آخر .

وأيضاً فيقال : إذا كان من مذهبيهم أن الرب متحيز^(٦) ، كما حكاه عنهم ، مع أن ابن الهيثم^(٧) وغيره منهم ينكر أن يكون متحيزاً ، فما ذكر من حجة المعتزلة عليهم غايتها إلزامهم إذا قامت به الصفات والحوادث أن/يكون متحيزاً ، فإذا كانوا ملتزمين لذلك كان ٩٠/٤ هذا طرد قولهم ، ويبقى البحث ليس هو في هذه المسألة ، بل يبقى الكلام مع المعتزلة يعود إلى مسألة التحيز .

والكلام إذا عاد إلى أصل واحد ، كان الكلام فيه أخف ، مع

(١) ص ، ض ، هـ : القول والإرادة .

(٢) ق : يجب ، وهو تحريف .

(٣) ص ، ض ، ط : مسألة .

(٤) ض ، هـ : فالقائم .

(٥) ص ، ض : بحيث .

(٦) ص : متحيزاً ، وهو خطأ .

(٧) ض : ابن الهيثم ، ق ، ص ، ط : ابن الهيثم .

أنهم يمكنهم أن يلزموا المعتزلة بقيام الحوادث به وإن لم يكن متحيزًا ،
إذا كان لكل من المسألتين مأخذ يخصه وبينهما اتفاق وافتراق .

وأيضًا فإن ذكر قولهم في العرش ههنا لا يظهر له وجه ، إلا أن
يُقال : هم ^(١) يقولون بالتحيز ، والمتحيز مركب من الجواهر
المنفردة ، والعرض الواحد لا يقوم بجوهرين ، فلا تقوم ^(٢) به إرادة
ولا قول .

وهذا القول إن توجه كان سؤالاً عليهم في أصل إثبات الصفات
لله ، سواء كانت قديمة أو حادثة ، لا يختص هذا بمسألة حلول
الحوادث .

والكرامية لهم في إثبات الجوهر الفرد قولان : فمن نفى ذلك لم
يلزمه هذا الإلزام ، ومن أثبته كان جوابه عن هذا كجواب غيره من
الصفاتية في الصفات ^(٣) القائمة بالملائكة والآدميين وغيرهم ، وكان
لهم أيضًا أجوبة أخرى ، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير هذا
الموضع .

قال الآمدي ^(٤) : « الخامس : هو ^(٥) أن من مذهبهم أن مستند
المحدثات إنما هو القول الحادث أو الإرادة الحادثة ، ومستند القول

الخامس

(١) ض : إنهم .

(٢) ق - ط : فلا يقوم ؛ ص ، هـ : كلمة « يقوم » غير منقوطة .

(٣) ص : من الصفاتية والصفات .

(٤) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٨٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٣ (نسخة رقم

(١٦٠٣

(٥) هو : ليست في « أبكار » .

والإرادة القدرة القديمة والمشية الأزلية ، ولا فرق بين الحادث والمحدث من/جهة تجده ، وهو إنما كان مفتقراً إلى المرجح من جهة ٩١/٤ تجده ، وقد استويا في التجدد ، فلو^(١) قيل لهم : لم لا اكتفى^(٢) بالقدرة القديمة والمشية الأزلية في حدوث المحدثات^(٣) من غير توسط القول والإرادة ، كما اكتفى بها^(٤) في القول والإرادة لم يجدوا إلى الفرق سبيلاً .

فيقال : ولقائل أن يقول : من الصفات ما يثبت^(٥) بالسمع ، وقد يكونون أثبتوا ذلك بالسمع ، كما أثبت أئمة الصفاتية من السلف والخلف - كابن كلاب ، والأشعري ، والقاضي أبي بكر ، والقشيري ، والبيهقي - تكوين آدم باليدين بالسمع ، مع أن غيره لم يحتاج إلى ذلك . كما أثبت أيضاً الأشعري وغيره التكوين بكن سمعاً ، مع أن العقل يكتفى بالقدرة .

ونقل ذلك عن أهل السنة والحديث ، وقال عنهم : « إن الله لم يخلق شيئاً إلا قال له : كن » . وذكر أنه : بقولهم يقول .
والقرآن قد أخبر أنه إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن فيكون ، و« أن » تخلص الفعل^(٦) المضارع للاستقبال . وكذلك « إذا » ظرف لما يُستقبل من الزمان يتضمن معنى الشرط غالباً .

(١) فلو : ساقطة من (ض) .

(٢) ض : اكتفوا .

(٣) أبكار : الحوادث .

(٤) ق : بها .

(٥) ض : ما ثبت .

(٦) ض : العقل ، وهو تحريف .

فلما رأوا السمع^(١) دل على أن المحدث يتعلق بقول وإرادة يكون المحدث عَقِيْبُهُ - مع علمهم بأن قول^(٢) الرب وإرادته لا يقوم^(٣) إلا بذاته - قالوا ذلك .

وأيضاً فجميع الطوائف فرّقوا بين حادثٍ وحادث ، وشرطوا في هذا ما لم يشروطه في الآخر .

فالفلاسفة يقولون : كل حادث/مشروط بما قبله من الحوادث ، ولا يسوّون بين الحوادث . ٩٢/٤

والمعتزلة البصريون يقولون : كل المحدثات لا تحدث إلا بإرادة ، ولا تقوم الصفات إلا بمحل .

وقالوا : إن الإرادة حدثت بلا إرادة وقامت في غير محل ، وكذلك الفناء عندهم .

والأشعرية فرّقوا بين خلق آدم^(٤) وغيره .

وأيضاً فلا يخلو : إما أن يكون بين هذين الحادثين فرق مؤثر ، وإما أن لا يكون . فإن كان بينهما فرق مؤثر بطل الإلزام ، وإن لم يكن فرق مؤثر لزم خطوهم في أحد القولين : إما في الاكتفاء في الحدوث بالقدرة القديمة ، وإما في إثبات شيء حادث للمحدثات المنفصلة .

(١) ض : فلما رأى والسمع ، وهو تحريف .

(٢) ض : مع علمهم أن قولهم ، وهو تحريف .

(٣) ض : لا تقوم .

(٤) آدم : ساقطة من (ض) .

وحيثذ فقد يكونون^(١) إنما أخطأوا في الاكتفاء بمجرد القدرة والإرادة القديمة ، كما يقوله من يقول : إن الحوادث لا بد لها من سبب حادث ، وحيثذ فيلزمهم^(٢) القول بدوام الحوادث . كما هو قول من قاله من السلف وأهل الحديث والكلام والفلسفة .
وفي الجملة هذا الإلزام إذا صح يلزم الخطأ في أحد الموضوعين ، لا يلزم صحة قول المنازع .

قال الآمدي^(٣) : « الوجه^(٤) السادس : يخص^(٥) القائلين السادس بحدوث القول ، وذلك أنهم وافقوا على أن القول مركب من حروف منتظمة ، والحروف متضادة ، فإننا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض ، نعلم استحالة الجمع بين الحروف ، / وأنه يتعذر الجمع بين ٩٣/٤ الكاف والنون ، من قوله : (كن)^(٦) . وقد وافقوا على استحالة تعرّى البارى عن الأقوال^(٧) الحادثة في ذاته بعد قيامها به ، وعند ذلك فإما أن يقال باجتماع حروف القول في ذات البارى تعالى ، أو لا

(١) ص ، ض ، ط : فقد يكونوا .

(٢) ق ، ض : فيلزم .

(٣) أبكار الأفتكار ، ح ١ ، ص ٤٨٧ - ٤٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٧٣ - ض ٧٤

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) الوجه : ليست في « أبكار » . وفي (ط) أمام هذا الموضوع كتب في الهامش : « بلغ

المقابلة » .

(٥) أبكار : ويخص .

(٦) كلمة « كن » : ساقطة من (ض) .

(٧) أبكار : على استحالة تعرّى البارى تعالى عن الأحوال . .

يقال^(١) باجتماعها فيه^(٢) . فإن قيل باجتماعها : فإما أن يقال بتجزى ذات البارى تعالى^(٣) ، وقيام كل حرف بجزء منه ، وإما أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات . فإن كان الأول فهو محال لوجهين : الأول : أنه يلزم منه التركيب فى ذات الله تعالى ، وقد أبطلناه فى إبطال القول بالتجسيم^(٤) . الثانى : أنه^(٥) ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض^(٦) ، أولى من العكس . وإن كان الثانى ، فيلزم منه اجتماع المتضادات^(٧) فى شىء واحد وهو محال . وإن لم نقل باجتماع^(٨) حروف القول فى ذاته ، فيلزم منه مناقضة أصلهم فى أن ما اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عند^(٩) بعد اتصافه به ، والحرف^(١٠) السابق الذى عدم عند وجوده اللاحق^(١١) قد كان صفة للرب^(١٢) وقد زال/ بعد وجوده له .

٩٤/٤

قلت : ولقائل أن يقول : هذا غايته أن يستلزم خطأهم فى قولهم : إن ما يقوم به من الحوادث لا يخلو منه .

تعليق ابن تيمية

(١) أبكار : . . القول فى ذاته أو لا يقال ، ض : القول فى ذاته تعالى أو يقال .

(٢) فيه : ساقطة من النسختين .

(٣) أبكار : الله تعالى .

(٤) عبارة « فى إبطال القول بالتجسيم » ليست فى « أبكار » .

(٥) أنه : ليست فى أبكار .

(٦) دون البعض : ليست فى « أبكار » .

(٧) ق : المضادات .

(٨) أبكار : وإن لم يقل اجتماع ، ض : وإن لم يقل باجتماع .

(٩) أبكار : مستحيل عرفه عنه .

(١٠) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : والحروف .

(١١) أبكار : عند وجود الحرف اللاحق .

(١٢) أبكار : صفة للبارى تعالى .

ولا ريب أن أكثر الناس يخالفونهم في هذا ، ولا يقولون بدوام الحادث المعين .

فمن قال بإثبات الاستواء والنزول ، وغيرهما من الأفعال القائمة بذاته، المتعلقة بمشيئته وقدرته ، لا يقول : إن ذلك يدوم .

وكذلك أكثر القائلين بأن الله كلم موسى بنداء بصوت سمعه موسى ، والنداء بالصوت قائم بذات الله تعالى ، لا يقولون : إن ذلك النداء بعينه دائم أبداً ، ونظائره كثيرة .

وإذا كان كذلك ، فيقال : إما أن يكون بقاء الحادث الذي هو الحروف والأصوات ممكناً ، أو ممتنعاً .

فإن كان ممكناً ، صح قول الكرامية . وإن كان ممتنعاً ، صح قول من ينازعهم في دوام الحادث ويقول : إنه لا يبقى ، مع اتفاق الجميع على قيام الحوادث به .

وحينئذ فعلى التقديرين لا يلزم صحة قول المنازع النافى لقيام الحوادث به .

وأيضاً ، فيقال : قول القائل : إنه يستحيل الجمع بين الحروف ، هو من موارد النزاع . فذهب طوائف إلى إمكان اجتماعها من القائلين بقديم الحروف ، والقائلين بحدوثها .

وهذا / قول السالمية وغيرهم من القائلين باجتماعها مع قدمها ، ٩٥/٤
وقول من قال باجتماعها مع حدوثها كالكرامية .

وقد قال بالأول : طوائف من أهل الحديث والفقه والكلام ، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

وإذا كان هذا من موارد النزاع ، فإذا قال مثل هذا القائل : نحن نعلم استحالة اجتماع الحروف ، كما نعلم استحالة اجتماع الضدين ، كالسواد والبياض .

قيل له : فالذى تنصرهم أنت من الكَلَّابِيَّة والأشعرية قالوا بأن المعانى ، التى هى معانى الحروف المنتظمة ، هى معنى واحد فى نفسه^(١) ، والأمر والنهى والخبر صفات لموصوف واحد ، فالذى هو الأمر هو الخبر ، والذى هو الخبر هو النهى ، وقالوا : إن ذلك الواحد إن عُبِّرَ عنه بالعربية كان قرآنا ،^(٢) وإن عُبِّرَ عنه بالعبرية كان توراة^(٢) ، وإن عبر عنه بالسريانية كان إنجيلا .

ولا ريب أن جمهور العقلاء من الأولين والآخرين القائلين بأن القرآن غير مخلوق ، والقائلين بأنه مخلوق ، يقولون : إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة من عدة أوجه :

منها : كون الأمر هو عين الخبر .

ومنها : كون الخبر عن الخالق بمثل آية « الكرسي » هو الخبر عن

المخلوق بمثل « تبت يدا أبى لهب » .

(١) أمام هذا الموضع كتب فى هامش (ص) ، (ط) ما بلى : « إيرادات على إثبات الكلام

النفسى » .

(٢-٢) : ساقط من (ض) .

ومنها : كون معاني التوراة إذا عُرِّبت ^(١) تكون معاني القرآن ، إلى أمثال ذلك .

ولهذا لم يقل هذا / القول من طوائف المسلمين ولا غير المسلمين إلا ٩٦/٤ ابن كُلاب ومن أتبعه .

وهذا القول يتضمن أن تكون المعاني المتنوعة معنى واحداً . ولو قال : إن المعاني التي للحروف يمكن اجتماعها في زمن واحد ، كان أقرب إلى المعقول من كونها معنى واحداً .

ولو قال قائل : إن الحروف المجتمعة هي حرف واحد في الحقيقة ، وإنما الحروف المتفرقة صفات للحرف ^(٢) لا أقسام له ، كان هذا شبيهاً بقول من يقول : إن تلك المعاني المتنوعة معنى واحد ^(٣) .

وذلك أنه من المعلوم بالاضطرار أن الحروف المنتظمة مطابقة لمعانيها المدلول عليها بها ، تحدث بحدوثها في نفس المتكلم .

وإذا قال القائل : إن الحروف متضادة يمتنع اجتماع اثنين [منها] ^(٤) في محل واحد ، أمكن أن يُقال : إن المعاني متضادة يمتنع اجتماع ^(٥) اثنين في محل واحد .

فإن غاية ما يُقال : إن محل المعاني واحد ، بخلاف محل الحروف

(١) ض : إذا أعربت .

(٢) ط : للحروف .

(٣) ص ، ط : واحداً ، وهو خطأ .

(٤) منها : ساقطة من (ق) .

(٥) ط : تجتمع اجتماع ، وهو تحريف .

فإنه متعدد ، لكن تعدد المحل واتحاده لا ينفى التضاد ، فإن المثليين متضادان^(١) وإن كانا متماثلين في الحقيقة والمحل ، فالباء والتاء^(٢) تضادان أعظم من تضاد الباء والحاء ، إذ الحرفان اللذان يتعدد محلها يمكن اجتماعها ، بخلاف ما يتحد محلها ، والضدان إنما يمتنع اجتماعهما في محل واحد لا في محلين .

فإذا قُدِّرَ أن الحروف لا تكون^(٣) إلا في محل واحد/كانت بمنزلة معانيها التي لا تكون إلا في محل واحد . وإذا قُدِّرَ أن لها محلين أمكن اجتماعها ، كما تجتمع أصوات المتكلمين جميعاً . ٩٧/٤

لكن الواحد منا لا يقدر على ذلك ، لكون حركة بعض آياته مستلزماً لحركة الآخر ، وإلا فلو قُدِّرَ أننا يمكننا تحريك الجميع ، كالذي ينفخ بيديه : في هذه نفاخة ، وفي هذه نفاخة ، أمكن اجتماع الحروف واجتماع الأصوات في زمن واحد مع تعدد المحل . وإنما الذي يظهر امتناعه اجتماع حرفين في محل واحد في زمن واحد .

ولكن هذا قد^(٤) يُقال فيه : إنه بمنزلة معاني الكلام ، فإن الواحد منا يجد من نفسه أنه لا يمكنه جمع^(٥) معاني الكلام في زمن واحد في قلبه .

وإذا كان كذلك فمن قال باجتماع المعاني لزمه ما يلزم من قال

(١) ض : متضادين ، وهو خطأ .

(٢) ق : والفاء .

(٣) ط : لا يكون .

(٤) قد : ساقطة من (ض) .

(٥) ض : جميع . وهو تحريف .

باجتماع الحروف ، فكيف من قال : إن المعاني تكون معنى واحداً !
والفضلاء من أصحاب الأشعري يعترفون بضعف لوازم هذا
القول ، مع نصرهم لكثير من أقواله الضعيفة .

استطرادات
مقالة الآمدى فى مسألة
كلام الله تعالى

حتى الآمدى لما تكلم فى مسألة الكلام^(١) قال^(٢) : « فإن
قيل^(٣) : وإذا ثبت أنه متصف بصفة الكلام ، وأن كلامه قديم
وأنه^(٤) ليس بحرف ولا صوت ، فهو متحد لاكثره فيه فى نفسه ، بل
التكثر إنما هو فى تعلقاته ومتعلقاته ، فإن قيل : عاقل ما^(٥) لا يمارى
نفسه فى انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره من أقسام الكلام ، وأن
ما انقسم إليه حقائق / مختلفة وأمور متميزة ، وأنها من أخص أوصاف
٩٨/٤ الكلام ، لا أن^(٦) الاختلاف عائد إلى نفس العبارات والتعلقات
والمتعلقات ،^(٧) ولهذا فإننا لو قطعنا النظر عن العبارات والتعلقات
والمتعلقات^(٧) ورفعناها وهماً ، لم يخرج الكلام عن كونه منقسماً .
وأيضاً فإن ما أخبر به^(٨) عن القصص^(٩) الماضية والأمور السالفة^(١٠)

(١) فى هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلى : « إيراد الآمدى على الكلام
النفسى » .

(٢) أبكار الأفكار - ١ : ص ٣٢١ - ٣٢٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٤٩ (نسخة رقم
١٦٠٣) .

(٣) عبارة « فإن قيل » : ليست فى « الأبكار » .

(٤) أبكار : قديم على ما سبق وأنه .

(٥) أبكار : ومتعلقاته كما سلف وإن قيل عاقل ما ؛ ق : ومتعلقاته فإن أقل عاقل ما . وسقطت
كلمة « عاقل » من (ض) .

(٦) ض : لأن .

(٧-٧) : ساقط من « أبكار » .

(٨) أبكار : ما أخبر عنه .

(٩) ق : من القصص ؛ ض : عن النصوص . (١٠) أبكار : السابقة .

مختلفة متمايزة ، وكذلك ^(١) المأمورات والمنهيات مختلفة أيضا ^(٢) ، فلا يتصور أن يكون الخبر عما جرى لموسى هو نفس الخبر عما جرى لعيسى ^(٣) ، ولا الأمر بالصلاة هو نفس الأمر بالزكاة وغيرها ^(٤) ، ولا أن ما تعلق ^(٥) بزيد هو نفس ما تعلق ^(٥) بعمرو ، ولا ما سُمِّي خبراً هو عين ^(٦) ما سُمي أمراً ، إذ الأمر طلب ، والخبر لا طلب فيه ، بل هو حكم ^(٧) بنسبة ^(٨) مفرد إلى مفرد إيجاباً أو سلباً . فثبت أن الكلام أنواع مختلفة ، والكلام عام لكل ، فيكون كالجنس لها ^(٩) .

قلنا : قد بينا فيما تقدم أن الكلام قضية واحدة ومعلوم واحد قائم بالنفس ، وأن اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات . وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعاً إلى أخص صفة الكلام ، بل إلى أمر خارج عنه . وعلى هذا نقول ^(١٠) : إنه لو قطع النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة ، فلا سبيل ^(١١) إلى توهم اختلاف في الكلام النفساني أصلاً ، ولا يلزم منه رفع الكلام في نفسه

وزوال / حقيقته . ٩٩/٤

(١) ص : وكذا .

(٢) أبكار : مختلفة وأيضاً .

(٣) أبكار : عما جرى لعيسى عليه السلام هو نفس الخبر كما جرى لموسى عليه السلام .

(٤) أبكار : الأمر بالركعة وغيرها .

(٥ - ٥) : ساقط من (ض) .

(٦) أبكار : هو نفس .

(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : بل الحكم ، (نسخة رقم ١٦٠٣) : بل حكم .

(٨) ض : بل حكم نسبه ، وهو تحريف .

(٩) أبكار : فيكون جنسها .

(١٠) أبكار : يقول .

(١١) فلا سبيل : كذا في (ق) وأبكار ، وفي سائر النسخ : لا سبيل .

قال^(١) : « وعلى هذا فلا ينبغي اندفاع ما استبعده من اتحاد^(٢) الخبر واختلاف المخبر ، واتحاد الأمر واختلاف المأمور ، وكذلك^(٣) اختلاف الأمر والخبر مع اتحاد صفة الكلام » .

قال^(٤) : « فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام قضية واحدة ، وأن اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة ، فلم لا جوزتم أن تكون الإرادة والقدرة والعلم وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد ؟ ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات ، لا بسبب اختلافه في ذاته ؟ وذلك بأن تسمى^(٥) إرادة عند تعلقه بالتخصيص^(٦) ، وقدرة عند تعلقه بالإيجاد ، وهكذا سائر الصفات . وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات من غير احتياج إلى الصفات » .

وقال^(٧) : « أجاب الأصحاب عن ذلك بأنه يمتنع أن يكون الاختلاف بين القدرة والإرادة بسبب التعلقات والمتعلقات ، إذ

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٢ - ٣٢٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ص ٤٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : فلا ينبغي زوال ما استبعده من اتحاد . . .

(٣) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : وكذا .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ح ١ ، ص ٣٢٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ص ٤٩ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٥) ق ، أبكار : يسمى .

(٦) أبكار : كالتخصيص .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة : أبكار الأفكار ، ح ١ ، ص ٣٢٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) ص

٤٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

القدرة معنى من شأنه تأتى الإيجاد به^(١) ، ^(٢) والإرادة معنى من شأنه تأتى^(٣) تخصيص^(٤) الحادث بحال دون حال^(٥) ، وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف^(٦) في نفس المؤثر ، وهذا بخلاف الكلام فإن^(٦) تعلقاته بمتعلقاته لا توجب^(٧) أثراً ، فضلاً عن كونه مختلفاً .

قال^(٨) : « وفيه نظر ، وذلك أنه وإن سلم امتناع صدور الآثار المختلفة عن المؤثر الواحد ، مع إمكان النزاع فيه ، فهو موجب / للاختلاف في نفس القدرة ، وذلك لأن القدرة مؤثرة في الوجود ، والوجود عند أصحابنا نفس الذات ، لا أنه زائد عليها ، وإلا كانت الذوات^(٩) ثابتة في العدم ، وذلك مما لا نقول به^(١٠) ، وإذا كان الوجود هو نفس الذات ، فالذوات مختلفة ، فتأثير القدرة في آثار مختلفة ، فيلزم^(١١) أن تكون مختلفة كما قرروه ، وليس كذلك . وأيضاً فإن ما ذكره من الفرق ، وإن استمر في القدرة^(١٢) والإرادة ، فغير

١٠٠/٤

(١) أبكار : الإيجابية .

(٢-٢) : ساقط من (ض) .

(٣) تأتى : ساقطة من نسختي الأبكار .

(٤) ص ، ط ، هـ : التخصيص .

(٥) أبكار : بحالة دون حالة .

(٦) أبكار : فإنه .

(٧) ص ، ض ، ط : لا يوجب . والكلمة غير منقوطة في (هـ) .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٣ - ٣٢٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ٤٩

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٩) أبكار : الذات .

(١٠) أبكار : وذلك مما يقولون به .

(١١) أبكار : ليلزم .

(١٢) أبكار : وأيضاً ما ذكره وإن استمر لهم في القدرة .

مستمر في باقي الصفات ، كالعلم والحياة والسمع والبصر ، لعدم كونها مؤثرة في أثر ما .

قال^(١) : « والحق أن ما أوردوه^(٢) من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل ، وعسى أن يكون عند غيري حله^(٣) ، ولعسر جوابه فر بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله القائم^(٤) بذاته خمس صفات مختلفة ، وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء . »

تعليق ابن تيمية

هذا كلامه . فيقال : قول القائل : إن الكلام خمس^(٥) صفات ، أو سبع ، أو تسع ، أو غير ذلك من العدد ، لا يزيل ما تقدم من الأمور الموجبة تعدد الكلام .

وقد رأيت أنه يلزم من قال باتحاد معنى الكلام اتحاد الصفات كلها ، ثم رفعها بالكلية ، وجعلها نفس الذات . وهذا يعود إلى قول القائلين بأن الوجود واحد ، ولا يميزون بين الواحد بالعين والواحد بالنوع ، وذلك لأنه من جَوَّز على الحقائق المتنوعة أن / تكون شيئاً واحداً ، فلا فرق بين هذا وهذا ، وذلك من جنس من يقول : إن العالم هو العلم ، والعلم هو القدرة .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٣٢٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ط ٤٩ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) ق : والحق ما أوردته ؛ ض : والحق أن ما أوردوه .

(٣) في هامش (ص) ، (ط) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : « إقرار الآمدي بأن الإيرادات على الكلام النفسى مشكل لا جواب عنها . »

(٤) أبكار : ولعسر جوابه فسر أصحابنا القول بأن كلام الله تعالى القائم . . .

(٥) خمس : ساقطة من (ض) .

ولهذا كان منتهى هؤلاء النفاة إلى أن يجعلوا الوجود الذي هو نوع واحد واحداً بالعين ، فيجعلون وجود^(١) الخالق هو عين وجود المخلوقات ، ووجود زيد هو عين وجود عمرو ، ووجود الجنة هو عين وجود النار ، ووجود الماء هو عين وجود النار .

ومنشأ ضلال هؤلاء كلهم ، أنهم يأخذون القدر المشترك بين الأعيان ، وهو الجنس اللغوي ، فيجدونه واحداً في الذهن ، فيظنون أن ذلك هو وحدة عينية ، ولا يميزون بين الواحد بالجنس والواحد بالعين ، وأن الجنس العام المشترك لا وجود له في الخارج ، وإنما يوجد في الأعيان المتميزة .

ولهذا شبه بعض أهل زماننا الكلام^(٢) في أنه جنس واحد^(٣) مع تعدد أنواعه بالنوع الواحد ، وعلى قوله لا يبقى في الخارج كلام أصلاً ، ولو اهتدى لعلم أن هذا الكلام ليس هذا الكلام ، كما أن هذه الحركة ليست هذه الحركة ، وأن اشتراك أنواع الكلام في الكلام كاشتراك أنواع الحركة في الحركة ، بل اختلاف معاني^(٤) الكلام أعظم من اختلاف أنواع الحركات من بعض الوجوه ، والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يُقال : من جَوَّز أن تكون القدرة والإرادة

(١) وجود : ساقطة من (ض) .

(٢) الكلام : ساقطة من (ض) .

(٣) ص ، ط : في أنه نوع واحد ؛ ض ، هـ : في أنه واحد ؛ ق : في أنه جلس واحد . ولعل

الصواب ما أثبتته .

(٤) ق : اختلاف أنواع .

والعلم حقيقه واحده ، كما أن الطلب والخبر/حقيقة واحده ، فلماذا لا يجوز أن تكون حقيقة الحروف المختلفة حقيقة واحده ، وكذلك حقيقة (١) الأصوات ؟ لست أعنى واحده (٢) بالنوع بل واحده بالعين ، كما جعل الكلام واحداً بالعين ، وكما سوَّغ أن تكون الصفات المتنوعة واحده بالعين .

والذين قالوا : إن الكلام حروف وأصوات متقارنة (٣) قديمة لا يسبق بعضها بعضاً (٤) ، وهو مع ذلك واحد ، إنما قالوه تبعاً لأولئك وجرياً على قياس قولهم ، وهو لازم لهم (٥) مع ظهور فساده ، وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم .

ويلزم من قال ذلك أن يجعل الطعم واللون والريح شيئاً واحداً .
وإذا قيل : هذا كالسواد والبياض .

قيل له : ويلزمك أن تجعل السواد والبياض شيئاً واحداً ، كما جعلت العلم والقدرة والحياة شيئاً واحداً .

فإذا قال : نحن تكلمنا فيما يمكن اجتماعه من المعاني ، والسواد والبياض متضادان .

قيل : الجواب من وجهين :

(١) حقيقة : ساقطة من (ض) .

(٢) ق : أعنى ليست واحده .

(٣) ض : متقاربة .

(٤) بعضاً : ساقطة من (ص) .

(٥) ق : له .

أحدهما : أنه يلزمك هذا في المعاني المختلفة التي يمكن اجتماعها ، كالطعم واللون والريح ، فقل إنها شيء واحد ، كما أن العلم والإرادة والقدرة ، والطلب والخبر والأمر والنهي شيء واحد .

الثاني : أن يُقال : تضاد الحروف كتضاد معاني الكلام ، أو تضاد الحركات لاكتضاد السواد والبياض . فإن المحل الواحد لا يتسع لحركتين ولا لمعنيين ، فلا يتسع لحرفين وصوتين . / وفرق بين ما يتضادان لأنفسهما ، وما يتضادان لضيق المحل . ١٠٣/٤

وإذا كان كذلك ، كان تضاد الحروف والحركات ، كتضاد معاني الكلام .

فإن قلب الإنسان^(١) يعجز في الساعة الواحدة عن جمع جميع معاني الكلام ، فالحاق حروف الكلام بأسبابها ، وهي الحركات ومضموناتها ومدلولاتها ، وهي المعاني ، أولى من إلحاقها بالتضادات لنفسها ، كالسواد والبياض .

وحينئذ فإذا جعلت معاني الكلام شيئاً واحداً ، فاجعل حروف الكلام شيئاً واحداً ، وإلا فما الفرق ؟

وقد يُقال في الفرق : إن الحروف مقاطع الأصوات ، والأصوات تابعة لأسبابها ، وهي الحركات . والحركات : إما متماثلة وإما مختلفة ، وكل^(٢) من الحركات المختلفة والمتماثلة متضادة^(٣) ، لا يمكن اجتماع

(١) ق : فإن قلت الإنسان . وفي (هـ) كلمة «قلب» غير منقوطة .

(٢) ط : فكل .

(٣) ط : مضادة .

حركتين في محل واحد في زمن واحد ، فلا يجتمع صوتان ، فلا يجتمع حرفان .

والحركات هي من الأكوان ، والأكوان كالألوان ، فكما لا يجتمع لونان مختلفان في محل واحد في وقت واحد ، فلا يجتمع كونان^(١) [مختلفان]^(٢) في محل واحد في وقت واحد .

بخلاف معاني الكلام ، كالطلب الذي يتضمن الحب للمأمور به والبغض للمنهى عنه ، والخبر الذي يتضمن العلم والاعتقاد للمخبر عنه^(٣) ، فإنها وإن كانت حقائق متنوعة ، لكن لا يمتنع اجتماعها ، فإن الأمر بالشئ لا يضاد النهى عن غيره/ولا العلم بثالث ، فلم ١٠٤/٤ تتضاد^(٤) لأنفسها ، ولكن لعجز العبد عن جمعها .

فالأمر ثلاثة أنواع : ما امتنع اجتماعها لنفسها ، كالألوان المختلفة . وما أمكن اجتماعها ، وقد تجتمع^(٥) كالعلم والإرادة والقدرة ، والطعم واللون والريح . وما يعجز بعض الأحياء عن جمعها ، كجمع الإرادات الكثيرة والاعتقادات الكثيرة في زمن واحد ، فهذه ليس بين حقائقها منافاة تمنع اجتماعها ، ولكن العبد يعجز عن جمعها ، كما أنه لا يمتنع^(٦) أن يعمل بلسانه عملاً ويديه

(١) ص ، ض ، ط ، هـ : رسمت الكلمة كأنها « لونان » وفي هامش (ص) كتب ما يلي : « لعله : كونان » .

(٢) مختلفان : ساقطة من (ق) .

(٣) للمخبر عنه : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : المخبر عنه .

(٤) ض : يتضاد .

(٥) ط : يجتمع .

(٦) ض : لا يمتنع .

عملا ، وبرجله عملا ، وأن يسمع كلام هذا القارىء وهذا القارىء وهذا القارىء ، فالجمع بين هذه الأمور قد يتعذر لعجز العبد لا لامتناع اجتماعها في نفسه ، فإن سمع هذا لا ينافي سمع هذا لذاته ، ولا هذه الحركة تنافي هذه الحركة لذاتها ، ولهذا يعقل اجتماع هذه بخلاف اجتماع الضدين .

وكذلك رؤية المرئيات المختلفة لا تتضاد ، ولكن يتضاد تحريك الأجفان إلى جهتين مختلفتين ، فنفس الحركات متضادة ، وأما ما يحصل عنها من إدراك ، فليس هو في نفسه متضاداً .

فإذا قُدِّرَ إدراك لا يفتقر إلى حركة ، أو يحصل بحركة واحدة ، كمن ينظر إلى السماء بتحديد واحد ، لم يكن إدراكه لهذه المدركات في آن واحد متضاداً ، فهل يمكن أن يُقال في الصوت مثل ذلك ، وأنه/ يمكن حصول أصوات بلا حركات ، وحينئذ فلا تتضاد تلك الأصوات^(١) المجتمعة في محل واحد في زمن واحد؟

فيه نزاع ، وجمهور العقلاء على امتناعه . فإن كان هذا مما يمكن اجتماعه صار كمعاني الكلام والصفات ، وإن لم يمكن اجتماعه صار كالتضادات .

وعلى هذا التقدير : فمن قال بإمكان اجتماع هذه الأمور ، لم يكن في قوله من الاستبعاد^(٢) أعظم من قول من يقول : تكون تلك الحقائق المختلفة شيئاً واحداً .

(١) الأصوات : ساقطة من (ض) .

(٢) ض : الاستبعاد ، وهو تحريف .

وليس اجتماع ما يظهر تضاده بأعظم من اتحاد ما يعلم اختلافه .
وإذا قال القائل : الأمور الإلهية لا تُشبهه ^(١) بأحوال العباد ، بل
العبد يختلف علمه باختلاف المعلومات ، وإرادته باختلاف
المرادات ، ويتعدد ذلك فيه ، والبارى ليس كذلك .

قيل : فإذا جوّزتم أن يكون ما يُعلم تعدده واختلافه في المخلوقين
واحدًا لا تعدد فيه ولا تنوع في حق الخالق ، أمكن منازعتكم أن يقول
كذلك ، فيقول : ما يمتنع اجتماعه في حقنا لا يمتنع اجتماعه في حقه ،
لأنه واسع لا يُقاس بالمخلوقين . بل اجتماع الأمور التي يظهر تضادها
فيها أقرب من اتحاد الأمور التي نعلم اختلافها ، فإن كون الشيء هو
نفس ما يخالفه ، أمر فيه قلب الحقائق .

وأما اجتماع الشيء وغيره في حق الخالق ، مع امتناع اجتماعها ^(٢)
في حق المخلوق ، فيدل على أنه يمكن في حقه ما لا يمكن في حق
الخلق ، وذلك يدل على عظمته وقدرته .

وأيضاً فقد يقول ^(٣) الكرامية وأمثالهم : إن محل هذه الحروف
والأصوات ليس هو بعينه محل الأخرى ، والله واسع عظيم ، لا يحيط
العباد به علماً ^(٤) ، ولا تدركه أبصارهم .

وبالجملة فالناس متنازعون في إمكان اجتماع الحروف وإمكان

(١) ض : لا تشبه .

(٢) اجتماعها : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : اجتماعها .

(٣) ض : تقول .

(٤) ض : لا تحيط به العباد علماً .

قدمها ، والتزاع في ذلك قديم ذكره الأشعري في « المقالات » .
وأصحاب أحمد متنازعون في ذلك ، وكذلك أصحاب مالك ،
وأبي حنيفة ، والشافعي ، وغيرهم من الطوائف . وكذلك أهل
الحديث والصوفية .

وحينئذ فيقال : إما أن يكون ذلك ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً .
فإن كان ممتنعاً لم يكن ظهور امتناعه أعظم من ظهور امتناع قول
الكلاية ، الذي يوجب قدم المعاني المتنوعة ، التي هي مدلول
العبارات المنتظمة ، ويجعلها مع ذلك معنى واحداً . فإن الألفاظ
قوالب المعاني ، ونحن كما لا نعقل الحروف إلا متوالية^(١) متعاقبة ، فلا
تُعقل معانيها إلا كذلك . وبتقدير أن نعقل اجتماع معانيها ، فهي
معان^(٢) متنوعة ليست شيئاً واحداً .

ولهذا لما قالت الكلاية لهؤلاء : الحروف متعاقبة ، والسين بعد
الباء وذلك يمنع قدمها .

أجابوهم بثلاثة أجوبة - كما ذكر ابن الزاغوني - وقالوا^(٣) : هذا
معارض بمعاني الحروف فإنها متعاقبة/عندنا ، وأنتم تقولون بقدمها . ١٠٧/٤

الثاني : أن التعاقب والترتيب نوعان : أحدهما ترتيب في نفس
الحقيقة ، والثاني ترتيب في وجودها ، فإذا كانت موجودة شيئاً بعد
شيء كان الثاني^(٤) حادثاً ، وأما الترتيب الذاتي العقلي فهو بمنزلة كون

(١) متوالية : ساقطة من (ص) .

(٢) ص ، ض ، ط ، هـ : معاني .

(٣) ط ، هـ : قالوا .

(٤) ق : الذاتي .

الصفات تابعة للذات . وكون الإرادة مشروطة بالعلم ، والعلم مشروطاً بالحياة .

وإدّعوا أن تقدم الحروف من هذا الباب . وهذا الذي يقال له تقدم بالطبع ، وهو تقدم الشرط على المشروط ، كتقدم الواحد على الإثنين ، وجزء المركب على جملة ، ومثل هذا الترتيب لا يستلزم عدم الثاني عند وجود الأول .

فقول هؤلاء إن كان باطلاً ، فكون العلم هو الحياة ، والحياة هي الإرادة ، ومعنى القرآن هو معنى التوراة ، ومعنى آية الكرسي وقل هو الله أحد هو معنى آية الدين وتبت يدا أبي لهب - هو باطل أيضاً ، سواء كان مثله في البطلان ، أو أخفى بطلاناً منه ، أو أظهر بطلاناً منه .

وحيثُذ فيقال : هب أن قول السالمية والكرامية باجتماع الحروف محال ، فقول الكلائية أيضاً محال ، فلا يلزم من بطلان ذلك صحة هذا . وقول المعتزلة والفلاسفة أبطل من الكل .

وحيثُذ^(١) فيكون الحق هو القول الآخر ، وهو أنه لم يزل متكلماً بحروف متعاقبة لا مجتمعة . وهذا يستلزم قيام / الحوادث به ، فن قال ١٠٨/٤ بهذا لم يكن تناقض الكرامية حجة عليه ، ولم يلزم من بطلان قولهم بطلان هذا الأصل ، وإن كان اجتماع الحروف ممكناً بطل أصل الاعتراض .

(١) أشار ناسخ (ط) إلى كلمة حيثُذ بحرف «ح» وفي (ص) يوجد بياض مكان كلمة

«حيثُذ» .

م^١ دره تعارض العقل ج^١

ومعلوم أن القسمة العقلية أربعة . لأن الحروف : إما أن يمكن قدم أعيانها ، وحينئذ يلزم إمكان اجتماعها . وإما أن لا يمكن قدم أعيانها بل قدم أنواعها . وإما أن لا يمكن قدم أعيانها ولا أنواعها .

وأما القسم الرابع : وهو قدم أعيانها لا أنواعها ، فهذا لا يقوله عاقل . وعلى التقديرين فإما أن يمكن اجتماعها ، وإما أن لا يمكن . فهذه خمسة أقسام .

وأيضاً فإذا أمكن الاجتماع ، فإما أن يكون بقاؤها^(١) ممكناً ، وإما أن لا يكون . فالقول المذكور عن الكرامة يتضمن حدوث أعيانها وأنواعها ، لكن مع إمكان اجتماعها وبقائها^(٢) بعد الحدوث ، وهذا قول من أقوال متعددة .

وبإزاء ذلك من يقول : يجب حدوثها ويمتنع بقاؤها : إما مع إمكان الاجتماع ، وإما مع عدم إمكان الاجتماع .

ومن يقول : يجب قدم نوعها لا قدم أعيانها ، قد يقول بإمكان الاجتماع ، وقد لا يقول .

والناس متنازعون في تكليم الله لعباده : هل هو مجرد خلق إدراك لهم من غير تجديد تكليم من جهته ؟ أم لا بد من تجديد تكليم من جهته ؟ على قولين للمتسبين إلى السنة وغيرهم ، من أصحاب أبي حنيفة / ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

١٠٩/٤

(١) ص ، ض ، ط : بقاها .

(٢) ص ، ض ، ط : وبقاها .

فالأول : قول الكُلاَّبِيَّة والسالمية ، ومن وافقهم من أصحاب هؤلاء الأئمة القائلين بأن الكلام لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، بل هو بمنزلة الحياة .
والثاني : قول الأكثرين من أهل الحديث والسنة من أصحاب هؤلاء الأئمة وغيرهم . وهو قول أكثر أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة وغيرهم .

قالوا : ونصوص الكتاب والسنة تدل على هذا القول ، ولهذا قرَّع الله بين إيجائه وتكليمه ، كما ذكر في سورة النساء وسورة الشورى .
 والأحاديث التي جاءت بأنه يكلم عباده يوم القيامة ويحاسبهم ، وأنه إذا قضى أمراً في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ، إلى غير ذلك مما يطول ذكره .

وإذا كان كذلك امتنع أن لا يقوم كلام الله به ، فإنه يلزم أن لا يكون كلامه ، بل كلام من قام به ، كما قد قرَّع في موضعه .

والله سبحانه يحاسب الخلق في ساعة واحدة ، لا يشغله حساب هذا عن حساب هذا . وكذلك إذا ناجوه ودعوه أجاوبهم ، كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ، نصفها لي ، ونصفها لعبدي ، ولعبدي ما سأل . فإذا قال [العبد] ^(١) : الحمد لله رب العالمين . قال الله : حمدني عبدي . فإذا قال : الرحمن / الرحيم . قال الله : أثني عليّ ^{١١٠/٤} عبدي . فإذا قال : مالك يوم الدين . قال مجدي ^(٢) عبدي . فإذا

(١) العبد : ساقطة من (ق) .

(٢) ض : قال الله مجدي .

قال : إياك نعبد وإياك نستعين . قال : هذه الآية بينى وبين عبدى نصفين ، ولعبدى ما سأل . فإذا قال : أهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . قال : هؤلاء لعبدى ، ولعبدى ما سأل^(١) .

فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يقول هذا لكل مصل ، والناس يصلون فى ساعة واحدة ، والله تعالى يقول لكل منهم هذا .

وقد روى أن ابن عباس قيل له : كيف يحاسب الله الخلق فى ساعة واحدة ؟ فقال : كما يرزقهم فى ساعة واحدة . وأمثال ذلك كثير^(٢) .

وحينئذ فن قال : إن هذه أقوال قائمة بنفسه تتعلق بمشيئته وقدرته ، يلزمه أحد أمرين : إما أن يقول باجماعها فى محل واحد ، وإما أن يقول : إن ذاته واسعة تسع هذه الأقوال كلها .

ونحن نعقل أن يقوم بالذات الواحدة حروف كثيرة فى آن واحد ، وأصوات مجتمعة فى آن واحد^(٣) ، لكن لا يكون هذا حيث هذا ، إذ لا يعقل فى الشاهد أنهما يجتمعان فى محل واحد .

وقد يقال : إن مثل هذا يجيء على قول من يقول : إنه يقوم بذاته علوم لا نهاية لها ، وإرادات لا نهاية لها ،^(٤) وقدّر لا نهاية لها^(٥) ، فإن ذلك كقيام أفعال وأقوال لا نهاية لها . وهذا على وجهين : فمن قال :

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ، ح ٢ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ .

(٢) ط : كثيرة .

(٣-٣) ساقط من (ص) .

(٤-٤) : ساقط من (ص) .

إن / ذلك يقوم به على سبيل التعاقب ، فهو كمن يقول : إنه تقوم به ^(١) ١١١/٤
الكلمات والأفعال على سبيل التعاقب .

ومن قال : إنها كلها ^(٢) أزلية ، كما تقوله ^(٣) طائفة يقولون : إنه
تقوم به علوم لا نهاية لها في آن واحد ، كما يقوله أبو سهل الصعلوكي
وغيره ، فإن هذا يشبه قول من يقول : تقوم به حروف لا نهاية لها في آن
واحد .

لكن قد يُقال : اجتماع العلوم بمعلومات ، والإرادات
بمرادات ^(٤) ، قد يُقال : إنه لا يتضاد كاجتماع معاني الكلام ، بخلاف
اجتماع حروف ، فإنه كاجتماع أصوات ، واجتماع أصوات كاجتماع
حركات .

وجماع ذلك أن الحقائق : إما أن تكون متماثلة ، وإما أن لا تكون .
وإذا لم تكن متماثلة : فإما أن يمكن اجتماعها في محل واحد في زمن
واحد ، وإما أن لا يمكن . فالأولى ^(٥) المختلفة التي ليست بمتضادة ،
كالعلم والقدرة ، وكالطعم واللون . والثاني المتضادة ، كالسواد
والبياض ، وكالعجز مع القدرة ، كالعلم بمعلومات والقدرة على
مقدورات ^(٦) ، والإرادة لمرادات ليست هي متضادة ، بل يمكن اجتماع

(١) ط : يقوم به . (هـ) ، (ص) كلمة « يقوم » غير منقوطة .

(٢) ق : إنها كلمات .

(٣) ض ، ط : يقوله .

(٤) ق ، ص ، ض ، هـ : لمرادات .

(٥) ق : فالأول .

(٦) ق : مقدرات .

ذلك ، لكن قد يضيق عنه المحل ، كما يضيق قلب العبد عن اجتماع أمور كثيرة من ذلك ، [وإن كان قد يجتمع في قلبه من ذلك] ^(١) ما يسهه قلبه ^(٢).

والقلوب تختلف أيضا بذاتها ، ولهذا يمكن بعض الناس أن يقرأ ويفعل بيده ورجله ^(٣) ، وآخر لا يمكنه ذلك ، كما يمكن هذا الحركة / ١١٢/٤
القوية الشديدة ، والآخر لا يمكنه ذلك ، ويمكن هذا أن يرى ويسمع من المختلفات ما لا يمكن الآخر رؤيته أو سماعه .

وإذا كان كذلك فالكلام في الصوت في شيئين : أحدهما : [في بقاءه وقدمه كما] ^(٤) في بقاء الحركة وقدمها ، ولا ريب في إمكان بقاء نوع الصوت والحركة ، بمعنى حدوث الحركة والصوت شيئاً فشيئاً ، كحركة الفلك والكواكب .

وأما إمكان قدم نوع الصوت والحركة ، ففيه قولان مشهوران للنظار : فالجمهية والمعتزلة ومن اتبعهم تنكر إمكان قدم ذلك ، وكثير من أئمة أهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة يجوزون قدم ذلك ، ومنهم من يجوز قدم نوع الصوت لا نوع الحركة .

وأما بقاء الصوت المعين والحركة المعينة فجمهور العقلاء يحيلون بقاء ذلك وقدمه ، بل امتناع قدم ما يمتنع بقاءه أولى ، فإن ما وجب قدمه

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) .

(٢) ق : بما لا يسهه قلبه .

(٣) هـ ، ض : ورجله

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) . وأثبتته من (ض) ، (هـ) .

وجب بقاءه^(١) وامتنع عدمه ، ومن الناس من جَوَز بقاء الصوت المعين والحركة المعينة ، وبعض هؤلاء جَوَز قدم الصوت المعين .

ولا فرق بين الحركة والصوت ، وأما الحروف المنطوق بها فالناس متنازعون : هل هي طرف للصوت ؟ أم يمكن وجود حروف منظومة بلا صوت ؟ على قولين^(٢) .

وإذا قيل : لا يمكن وجود حرف منطوق به إلا بصوت ، فالحرف قد يُعَبَّر به عن نهاية / الصوت وتقطعه ، وقد يُعَبَّر به عن نفس الصوت ١١٣/٤ المقطع ، كما يعبر بلفظ الحرف عن الحرف المكتوب ، ويُراد به [مجرد]^(٣) الشكل تارة مجرداً عن المادة ، ويُراد به مجموع المادة والشكل ، وهو^(٤) المداد المصوّر .

والمسألة الثانية : أن الأصوات المتنوعة سواء قيل بوجود تعاقبها شيئاً بعد شيء ، أو قيل بإمكان بقاء الصوت المعين : هل تقوم بالصائت الواحد ، إذا كان محل هذا الصوت ليس هو بعينه محل هذا الصوت ، وإن كان الصائت واحداً ؟

ولا ريب أن هذا أولى من قيام الحركات المتنوعة بالمتحرك الواحد ، إذا قامت كل حركة بمحل غير محل الأخرى .

وأما اجتماع الصوتين والحركتين في محل واحد فهو متعذر للتضاد عند أكثر العقلاء ، أو لضيق المحل عند بعضهم ، كاجتماع العَلَمِين

(١) ص . ط : بقاء .

(٢) ق : على القولين .

(٣) مجرد : ساقطة من (ق) .

(٤) وهو : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : هو .

والقدرتين^(١) والإرادتين المختلفتين والإدراكين ، ثم إذا قُدِّرَ أن محل هذه الصفات لا يكون إلا جسماً ، فيبقى^(٢) الكلام في الجسم : هل هو مركب من الجواهر المنفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أولاً من هذا ولا من هذا ؟

وفي ذلك للنظار ثلاثة أقوال :
للنظار ثلاثة أقوال في تركيب الجسم

فن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطربوا في محل العلم ونحوه من العبد : هل هو جزء^(٣) مفرد في القلب ، كما يذكر عن ابن الراوندى ؟ أو أن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة ، كما يقوله^(٤) المعتزلة ؟ أو حكم العَرَض لا يتعدى محله ، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك ، كما يقوله الأشعري ؟ على ثلاثة أقوال .

١١٤/٤

ومن لم يقل بالجواهر الفرد لم يلزمه ذلك ، بل يقول : إن العَرَض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه ، كما أن الجسم ليس بمنقسم ، وأما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة . وهؤلاء يقولون : إن الإنسان تقوم به الحياة^(٥) والقدرة والحس بجميع بدنه ، ويقولون : إن بدن الإنسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة ، فلا يرد عليهم ما ورد على أولئك .

(١) هـ : والمقدورين .

(٢) ض : فيبقى .

(٣) ض : خبير .

(٤) ض : كما تقوله .

(٥) ص . ط . يقوم به الحياة ؛ ض : تقوم الحياة .

وأما الأعراض القائمة بروحه من العلم والإرادة ونحو ذلك فهي^(١) أبعد عن الانقسام من الأعراض القائمة ببدنه، وروحه أبعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وإن قيل إنها جسم.

وعلى هذا فإذا قيل: يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يُقال: يقوم بالعين إدراك واحد^(٢) لمدرک واحد، وبمنزلة أن يقوم بداخل الأذن سمع واحد لمسموع واحد.

وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا: إن النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن، ولا تصعد ولا تنزل، وليست بجسم، فإن عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم، كالعلم بما لا ينقسم، [فيجب أن لا ينقسم]^(٣)، وإذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً. وكلا المقدمتين / ممنوعة، كما قد بُسط الجواب عن هذه الحجة التي هي ١١٥/٤ عمدتهم في غير هذا الموضع.

ولما عُسِرَ جواب هذه على الرازي ونحوه من أهل الكلام، اعتقدوا أن القول بالمعاد مبني على إثبات الجوهر الفرد، لظنهم أنه لا يمكن الجواب عن هذه إلا بإثبات الجوهر الفرد، وأن القول بالمعاد يفتقر إلى القول بأن أجزاء البدن تفرقت ثم اجتمعت.

وليس الأمر كذلك، فإن إثبات الجوهر الفرد مما أنكره أئمة السلف والفقهاء، وأهل الحديث والصوفية، وجمهور العقلاء، وكثير من

(١) ض: فهو.

(٢) ض: بالعين وإدراك واحد. وهو تحريف.

(٣) ما بين المعقوفين في (ض) . (هـ) . وساقط من (ق) ، (ص) ، (ط) .

طوائف أهل الكلام كالهشامية والضرارية والنجارية والكلائية وكثير من الكرامية .

والقول بمعاد الأبدان مما اتفق عليه أهل الملل ، فكيف يكون القول بمعاد الأبدان مستلزماً للقول بالجواهر الفرد؟ وبسط هذه الأمور له موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على ما ذكره من البحث مع الكرامية . وحينئذ فيقال : قول الكرامية الذي حكاها عنهم من أنه يستحيل تعرى الباري عن الأقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها^(١) ، قول لا يوافقهم عليه كل من وافقهم على أصل هذه المسألة ، فإن الموافقين لهم على أصل المسألة هم أكثر الناس ، وأئمتهم من الطوائف كلها ، حتى من أئمة أهل السنة والحديث وأئمة الفلاسفة ، أهل الشرع وأهل الرأي . وأما / هذا القول فوافقهم عليه قليل .

١١٦/٤

قال^(٢) : «^(٣) وعند ذلك فيما أن يُقال باجتماع حروف القول في ذاته تعالى أو لا يقال باجتماعها فيه . فإن^(٤) قيل باجتماعها^(٣) : فيما أن يُقال بتجزى ذات الباري^(٥) وقيام كل حرف بجزء منه ، وإما أن يُقال بقيامها بذاته مع اتحاد الذات ، فإن كان الأول فهو محال لوجهين :

عود إلى مناقشة كلام
الأمدي في مسألة كلام
الله تعالى .

(١) وقد ذكر ذلك في الأبيكار ج ١ ، ص ٤٨٧ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٣ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) هـ : وقول الأمدي . والكلام التالي في : أبيكار الأفكار . ج ١ . ص ٤٨٧ - ٤٨٨

(نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣ - ٣) : ساقط من (هـ) .

(٤) أبيكار : في ذاته أو لا يقال باجتماعها فإن .

(٥) أبيكار : ذات الله تعالى .

أحدهما أنه ^(١) يلزم منه التركيب في ذات الله ، وقد أبطلناه ^(٢) في إبطال القول بالتجسيم .

قلت : ولقائل أن يقول : قول القائل : إما أن يتجزأ ويلزم منه التركيب ، لفظ مجمل ، كما قد عرف غير مرة . فإن هذا يفهم منه : إما جواز الافتراق عليه ، أو أنه كان مفترقاً فاجتمع ، أو ركباً مركباً ، ونحو هذه المعاني التي لا يقولونها .

فإن أراد المرید بقوله : « إما أن يُقال ^(٣) بتجزى ذات الباري تعالى » هذا المعنى ، فهم لا يقولون بتجزئة ، ولكن لا يلزم من رفع ^(٤) هذا امتناع كون الذات واسعة تسع هذا وهذا وهذا ^(٥) ، وأن كل واحد ^(٦) يقوم حيث لا يقوم الآخر ، وهذا هو الذى عناه بلفظ التجزى والتركيب .

كلام الأمدى في نفي
التجسيم وتعليق ابن
تيمية

وقوله : « إنه أبطل هذا في إبطال القول بالتجسيم » ، فهم يقولون : ليس فيما ذكرته في نفي التجسيم حجة على نفي قولهم .
وذلك أنه قال ^(٧) : « والمعتمد في نفي التجسيم أن يُقال : لو كان

(١) أبكار : الأول أنه .

(٢) أبكار : في ذات الله تعالى وقد أبطلناه . وسقطت باقي العبارات .

(٣) ض ، ض ، ط : إما أن يقول . وسبق ورود هذا النص قبل قليل ، ص ١٣٦ .

(٤) ض : من دفع .

(٥) وهذا : ساقطة من (ض) .

(٦) ض : وأن كل واحد منهم .

(٧) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٦٩ - ٤٧٠ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧١ (نسخة رقم

البارى ^(١) جسماً : فيما أن يكون كالأجسام ، ^(٢) وإما أن لا يكون كالأجسام ^(٣) ، ^(٤) فإن قيل : إنه / لا ^(٥) كالأجسام ^(٦) كان التزاع في اللفظ دون المعنى ، والطريق في الرد ما أسلفناه في كونه جوهرًا ^(٧) . وإن قيل : إنه كالأجسام ^(٦) فهو ممتنع ^(٧) لثمانية أوجه : منها أربعة ، وهى ما ذكرناها ^(٨) في استحالة كونه جوهرًا ، وهى الأول والثالث والرابع والخامس ، ويختص الجسم بأربعة أخرى ^(٩) .

قلت : والذي ذكره في إبطال كونه جوهرًا هو أن المعتمد [هو] ^(١٠) أنا نقول : لو كان البارى جوهرًا لم يخل : إما أن يكون جوهرًا كالجواهر أو لا كالجواهر . والأول باطل لخمس أوجه . وإن قيل : إنه جوهر لا كالجواهر ، فهو تسليم للمطلوب . فإننا إنما ننكر كونه جوهرًا كالجواهر ، وإذا عاد الأمر إلى الإطلاق اللفظى فالتزاع لفظى ، ولا مشاحة فيه إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به ، ولا ينجى أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته .

(١) الأبيكار : البارى تعالى .

(٢-٢) : ساقط من (ض) .

(٣) أبيكار : كالأجسام أو لا كالأجسام .

(٤-٤) : ساقط من نسختي «أبيكار» .

(٥) لا : ساقطة من (ط) .

(٦) أبيكار : فإن كان كالأجسام . وفي نسخة رقم ١٩٥٤ : فإن كان كالأجسام على صورة .

(٧) أبيكار : فهو محال .

(٨) أبيكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : وهى ما ذكرناه .

(٩) أبيكار : بأربعة أوجه .

(١٠) هو : ساقطة من (ق) .

قال^(١) : « وعلى هذا فمن قال : إنه جوهر ، بمعنى أنه موجود لا في موضوع ، والموضوع هو المحل المقوم ذاته المقوم لما يحل فيه^(٢) ، كما قاله الفلاسفة ، أو أنه جوهر^(٣) بمعنى أنه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده إلى غيره ، كما قاله [أبو الحسين البصرى]^(٤) ، مع اعترافه أنه لا يثبت له أحكام الجواهر ، فقد وافق في المعنى وأخطأ في الإطلاق ، من حيث إنه لم ينقل عن العرب إطلاق^(٥) الجوهر بإزاء^(٦) القائم بنفسه ، ولا ورد فيه إذن من الشرع^(٧) . »

فيقال : إذا كان قول القائل : إنه جوهر لا كالجواهر وجسم لا كالأجسام / موافقاً لقولك في المعنى ، وإنما التزاع بينك وبينهم^(٨) في ١١٨/٤ اللفظ قامت حجته عليك لفظاً ومعنى . أما اللفظ فمن وجهين : أحدهما أنه كما أن الشارع لم يأذن في إثبات هذه الألفاظ له فلم يأذن في نفيها عنه ، وأنت إذا لم تسمه سخياً لعدم إذن الشرع ، فليس لك أن تقول ليس بسخى لعدم إذن الشرع في هذا النفي . بل إذا لم يُطلق إلا ما أذن فيه الشرع^(٩) ، لا يُطلق لا هذا ولا هذا^(١٠)

(١) في أبكار الأفكار ج ١ ، ص ٤٦٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : المحل هو المقوم بذاته لما يحل فيه .

(٣) أبكار : وأنه جوهر .

(٤) كما قاله أبو الحسين البصرى : كذا في نسختي « الأبكار » وفي كتابنا : كما قاله النصارى ، وهو

خطأ ، كما يدل على ذلك سياق الكلام .

(٥) ض : الإطلاق ، وهو خطأ .

(٦) أبكار : بمعنى .

(٧) أبكار : الشارع .

(٨) ق : وبينه . (٩) هـ : للشرع .

(١٠) في هامش (ط) كتب أمام هذا الموضوع ما يلي : « بناء على أنه لا ينفي عنه سبحانه ولا يثبت

له شئ إلا بإذن فلا يقال النفي هو الأصل » .

ثم أنت تسميه قديماً ، وواجب الوجود ، وذاتاً ، ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع ، والشارع يفرق بين ما يدعى به من الأسماء ، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنی ، وبين ما يُخبرَ بمضمونه عنه من الأسماء لإثبات معنى يستحقه ، نفاه عنه ناف^(١) لما يستحقه من الصفات^(٢) ، كما أنه من نازعك في قدمه أو وجوب وجوده قلت مخبراً عنه بما يستحقه : إنه قديم وواجب الوجود ، فإن كان النزاع مع من يقول هو « جوهر » و « جسم » في اللفظ ، فعذرهم في الإطلاق أن النافي نفي ما يستحقه الرب من الصفات في ضمن نفي هذا الاسم ، فأثبتنا له ما يستحقه من الصفات بإثبات مسمى هذا الاسم ، كما فعلت أنت وغيرك في اسم « قديم » و « ذات » و « واجب الوجود » ونحو ذلك .

الثاني : أنك احتججت على نفي ذلك بأن العرب لم يُنقل عنها إطلاق الجوهر بإزاء القائم بنفسه .

١١٩/٤ فيقال لك : ولم يُنقل عنها إطلاقه بإزاء كل متحيز^(٣) / حامل للأعراض ، ولا نُقل عنها إطلاق لفظ « ذات » بإزاء نفسه . وإنما لفظ « الذات » عندهم تأنيث « ذو » ، فلا تستعمل إلا مضافة ، كقوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [سورة الأنفال : ١] وقوله : ﴿ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [سورة الأنفال : ٤٣] . وقول النبي

(١) ض : نفاه عنه نفاه عند ناف ، وهو تحريف .

(٢) في هامش (ط) كتب ما يلي : « الفرق بين ما يدعى به سبحانه من الأسماء وما يخبر به عنه » .

(٣) ص ، ط : متحيز عنها .

صلى الله عليه وسلم : لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات كلهن في ذات الله .^(١)

وقول خُبَيْبٍ^(٢) :

وذلك في ذات الإله^(٣) وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع
وأمثال ذلك ، أى في جهة الله^(٤) ، أى الله تعالى .

ولهذا أنكر ابن برهان وغيره على المتكلمين إطلاق لفظ « ذات الله » .

وإذا كان كذلك فانت أطلقت لفظ « الذات » على ما لم تطلقه العرب بغير إذن من الشرع . ولو قال لك قائل : إن الله ليس بذات ، نازعته . فهكذا يقول منازعك في اسم « الجوهر » و « الجسم » إذا كان موافقاً لك على معناها .

وأيضاً فإن لفظ « الجوهر » و « الجسم » قد صار في اصطلاحكم جميعاً أعم مما استعملت فيه العرب ، فإن العرب لا تُسمى كل متحيز

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٤٠/٤ - ١٤١ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : واتخذ الله إبراهيم خليلاً) ؛ مسلم ١٨٤٠/٤ - ١٨٤١ (كتاب الفضائل ، باب من فضائل إبراهيم الخليل . .) ؛ سنن أبي داود ٣٥٥/٢ - ٣٥٦ (كتاب الطلاق ، باب في الرجل يقول لامرأته : يا أختي) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العربي) ٢٣/١٢ - ٢٥ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأنبياء) ؛ المسند (ط : الحلبي) ٤٠٣/٢ - ٤٠٤ .

(٢) هذا البيت استشهد به خُبَيْب بن عدى رضى الله عنه قبل استشهاده وأوردهما ابن عبد البر في كتابه « الاستيعاب » على هامش « الإصابة » ٤٣١/١ . والبيت من بحر الطويل . والبيت الذى قبله :

ولست أبال حين أقتل مسلماً على أى جنب كان فى الله مصرعى
(٣) هـ : الله .

(٤) هـ : أى وجه الله .

جوهراً ، ولا تسمى كل مشار إليه جسماً ، فلا تسمى الهواء جسماً .

١٢٠/٤ وفي اصطلاحكم « سميت هذا جسماً ، كما^(١) / سميت في اصطلاحكم باسم الذات كل موصوف ، أو كل قائم بنفسه ، أو كل شيء ، فلستم متوقفين في الاستعمال لا على حد اللغة العربية ، ولا على إذن الشارع : لا في النفي ولا في الإثبات .

فإن لم يكن لك حجة على منازعتك إلا هذا ، كان خاصماً لك ، وكان حكمه فيما تنازعنا فيه ، كحكمكما فيما اتفقنا عليه ، أو فيما انفردت به دونه من هذا الباب .

وأيضاً فحكايته عن الفلاسفة أنهم يسمونه جوهراً ، والجوهر عندهم الموجود لا في موضوع ، إنما قاله ابن سينا ومن تبعه .

وأما أرسطو وأتباعه وغيرهم من الفلاسفة فيسمونه جوهراً ، فالوجود كله ينقسم عندهم إلى جوهر وعرض ، والمبدأ الأول داخل عندهم في مقوله « الجوهر » .

والأظهر أن النصارى إنما أخذوا تسميته جوهراً عن الفلاسفة (٢)

فإنهم ركّبوا قولاً من دين المسيح ودين المشركين الصابئين .

وأما النزاع المعنوي فيقال : قول القائل : « إنه جوهر كالجواهر ، أو جسم كالأجسام » لفظ مجمل ، فإنه قد يُراد به أنه مماثل لكل جوهر وكل

(١ - ١) : ساقط من (ض) .

(٢) في هامش (ط) كتب ما يلي : « قف . الأظهر أن النصارى . . . تسميته جوهراً . . . » .

جسم ، فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه ، وقد يريد به (١) أنه مماثل لها في القدر المشترك بينها كلها ، / بحيث يجب ويجوز ويمتنع عليه ، ما يجب ١٢١/٤ ويجوز ويمتنع على ما حصل فيه القدر المشترك منها ، ولو أنه واحد . فأما الأول فإنه إما أن يقول مع ذلك بتأثل الأجسام والجواهر ، وإما أن يقول باختلافها . فإن قال بتأثلها كان قوله هو القول الثاني ، إذ كان (٢) يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، باعتبار ذاته .

وإن قال باختلافها امتنع مع ذلك أن يقول إنه كالأجسام ، فإنه من المعلوم على هذا التقدير (٣) أن كل جسم ليس هو مثل الآخر ، ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فكيف يُقال في الخالق سبحانه : إنه يجوز عليه ما يجوز على كل مخلوق قائم بنفسه ، حتى في الجماد والنبات والحيوان ؟ !

هذا لا يقوله عاقل ، حتى القائلون (٤) بوحدة الوجود ، فهؤلاء عندهم هو نفس وجود الأجسام المخلوقة ، ولكن هم (٥) مع هذا لا يقولون : إنه يجوز على وجود جميع الموجودات ما يجوز على وجود هذا . وهذا وإن قال : إنه كالأجسام المخلوقة في القدر المشترك بينها ، بحيث يجوز عليه ما يجوز على المجموع ، لا على كل واحد واحد - فهذا

(١) ق : وقد يراد به .

(٢) ض : إذا كان .

(٣) هـ : من المعلوم أنه على هذا التقدير .

(٤) ص ، ض ، ط ، هـ : حتى القائلين .

(٥) ض : ولكن هو ، وهو تحريف .

أيضاً قول معلوم الفساد ، ولا نعرف قائلًا (١) معروفاً يقول به ، فإن هذا هو التشبيه والتمثيل ، الذي يُعلم تنزه الله عنه ، إذ كان كل ما سواه مخلوقاً (٢) ، / والمخلوقات تشترك في هذا المسمى ، فيجوز على المجموع من العدم والحدوث والافتقار ما يجب تنزيه الله عنه ، بل لو جاز ووجب وامتنع عليه ما يجوز ويجب ويمتنع على الممكنات والمحدثات ، لزم الجمع بين النقيضين ، فإنه يجب له الوجود والعدم ، فلو وجب ذلك للمحدث ، مع أنه لا يجب له ذلك ، لزم أن يكون ذلك واجباً (٣) للمحدث غير واجب له ، ولو جاز عليه الإمكان والعدم ، مع أن الواجب بنفسه ، القديم الذي لا يقبل العدم ، لا يجوز عليه الإمكان والعدم - للزم أن يمتنع عليه العدم ، لا يمتنع عليه ، وأن يجب له الوجود ، لا يجب له ، وذلك جمع بين النقيضين .

فتنزيه الله عما يستحق التنزيه عنه من مماثلة المخلوقين يمنع أن يشاركها في شيء من خصائصها ، سواء كانت تلك الخاصة شاملة لجميع المخلوقات ، أو مختصة ببعضها .

فعلم أن القول بأنه جوهر كالجواهر ، أو جسم كالأجسام ، سواء جعل التشبيه لكل منها ، أو بالقدر المشترك بينها ، لم تقل به طائفة معروفة أصلاً . فإن كان النزاع ليس إلا مع هؤلاء ، فلا نزاع في المسألة ، فبقي بحوثه المعنوية في ذلك ضائعة ، وبحوثه اللفظية غير نافعة ، مع أني إلى ساعتى هذه لم أقف على قول لطائفة ، ولا نقل عن طائفة : أنهم قالوا :

(١) ص . ض . ط : ولا يعرف قائلًا . وهو تحريف .

(٢) مخلوقًا : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : مخلوق . وهو خطأ .

(٣) واجبا : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : واجب . وهو خطأ .

جسم كالأجسام ، مع أن مقالة المشبهة الذين يقولون : يد / كيدى ، ١٢٣/٤
 وقدم كقدمى ، وبصر كبصرى ، مقالة معروفة . وقد ذكرها الأئمة كيزيد
 ابن هارون ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه وغيرهم ،
 وأنكروها وذمّوها ، ونسبوها إلى مثل داود الجواربي^(١) البصرى ،
 وأمثاله .

ولكن مع هذا صاحب هذه المقالة لا يمثله^(٢) بكل شئ من
 الأجسام ، بل ببعضها ، ولا بد مع ذلك أن يشبوا التماثل من وجه ،
 والاختلاف من وجه ، لكن إذا أثبتوا من التماثل ما يختص بالمخلوقات ،
 كانوا مبطلين على كل حال .

وفي الجملة الكلام فى التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام ، والكلام
 فى التجسيم ونفيه مقام آخر . فإن الأول دل على نفيه الكتاب والسنة
 وإجماع السلف والأئمة ، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة ، الذين
 يقولون : يد كيدى ، وبصر كبصرى وقدم كقدمى .

وقد قال الله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١]

(١) ض : الجوارى . وهو تحريف .

وقال ابن حجر (لسان الميزان ٤٢٧/٢) : « رأس فى الرفضة والتجسيم من مرامى جهنم قال
 أبو بكر بن أبى عوف : سمعت يزيد بن هارون يقول : الجوارى والمريسى كافران . وذكر ابن حجر أن
 داود لا تعلم له رواية للحديث . ونقل الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد فى تعليقه على المقالات
 ٢٥٨/١ عن السمعاني فى « الأنساب » أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجوالقي : « وعنه أخذ داود
 الجوارى قوله : إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية » . ونقل نفس العبارة ابن الأثير
 فى اللباب ٢٩١/٢ . وانظر عن داود الجوارى ومذهبه فى التجسيم : الملل والنحل ١٦٧/١ ؛ الفرق بين
 الفرق . ص ١٤٠ ؛ التبصير فى الدين . ص ٧١ ؛ الانتصار للخياط . ص ٥٤ ؛ تلييس لابن
 الجوزى . ص ٨٧ ؛ أصول الدين لابن طاهر . ص ٧٤ .

(٢) ض : إلا يمثله . وهو تحريف .

وقال تعالى : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٤]

وقال : ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٥].

وقال تعالى : ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٢]

وأيضاً فبنى ذلك معروف بالدلائل العقلية التي لا تقبل النقيض ، كما قد بسط الكلام على ذلك في غير موضع ، وأفردنا الكلام (١) على قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى آية : ١١] في مصنف مفرد (٢).

وأما الكلام في الجسم والجوهر، ونفيها أو إثباتها، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا تكلم / أحد من السلف والأئمة ١٢٤/٤ بذلك ، لا نفيًا ولا إثباتًا .

والتزاع بين المتنازعين في ذلك : بعضه لفظي ، وبعضه معنوي .
أخطأ هؤلاء من وجه ، وهؤلاء من وجه . فإن كان النزاع مع من يقول : هو جسم أو جوهر ، إذا قال : لا كالأجسام ولا كالجواهر ، إنما هو في اللفظ. فمن قال : هو كالأجسام والجواهر ، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى .

فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى ، كان قوله مردوداً .
وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله ، فكل قول تضمن هذا فهو باطل .

(١) ص ، ط : بالكلام .

(٢) في هامش (ص) ، (ط) كتب مايلي : « إفراد المصنف رحمه الله على قوله تعالى : (ليس

كمثلته شيء) مصنفًا مفرداً » .

وإن فسر قوله : جسم لا كالأجسام بإثبات معنى آخر ، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين ، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه .

فلا بد أن يلحظ في هذا المقام إثبات شئ من خصائص المخلوقين للرب أولاً ، وذلك مثل أن يقول : أصفه بالقدر المشترك بين سائر الأجسام والجواهر ، كما أصفه بالقدر المشترك بينه وبين سائر الموجودات ، وبين كل حيّ عليم سميع بصير ، وإن كنت لا أصفه بما تختص^(١) به المخلوقات^(٢) ، وإلا فلو قال الرجل : هو حي لا كالأحياء ، وقادر لا كالقادرين ، وعليم لا كالعلماء ، وسميع لا كالسمعاء ، وبصير لا كالبصراء ، ونحو ذلك - وأراد بذلك نفي خصائص المخلوقين ، فقد أصاب .

وإن أراد نفي الحقيقة / التي للحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك ، مثل ١٢٥/٤ أن يثبت الألفاظ وينفي المعنى الذي أثبتته الله لنفسه ، وهو من صفات كماله ، فقد أخطأ .

إذا تبين هذا فالنزاع بين مثبتة الجوهر والجسم ونفاته ، يقع من جهة المعنى في شيئين : أحدهما : أنهم متنازعون في تماثل الأجسام والجواهر على قولين معروفين .

فمن قال بتماثلها ، قال : كل من قال : إنه جسم لزمه التمثيل .

ومن قال إنها لا تتماثل ، قال : إنه لا يلزمه التمثيل .

(١) ض ، ق : يختص . هـ : (الكلمة غير منقوطة) .

(٢) ض : المخلوقين .

ولهذا كان أولئك يسمون المثبتين^(١) للجسم مشبهة ، بحسب ما ظنوه
لا زماً لهم ، كما يسمى نفاة الصفات لمثبتها مشبهة ومجسمة ، حتى سموا
جميع المثبتة للصفات مشبهة ومجسمة وحشوية ، وغشاء ، وغشاء^(٢) ،
ونحو ذلك ، بحسب ما ظنوه لازماً لهم .

لكن إذا عرف أن صاحب القول لا يلتزم هذه اللوازم ، لم يجوز
نسبتها إليه على أنها قول له ، سواء كانت لازمة^(٣) في نفس الأمر أو غير
لازمة ، بل إن كانت لازمة مع فسادها ، دل على فساد قوله .

وعلى هذا فالنزاع بين هؤلاء وهؤلاء في تماثل الأجسام ، وقد بُسَط
الكلام على ذلك في غير هذا الموضع ، وبيّن الكلام على جميع
حججهم .

والثاني أن مسمى / الجسم في اصطلاحهم قد تنازعوا فيه : هل هو
مركب من أجزاء منفردة؟ أو من الهيولى والصورة؟ أو لا مركب لا من
هذا ولا من هذا؟

وإذا كان مركباً : فهل هو جزآن ، أو ستة أجزاء ، أو ثمانية أجزاء ،
أو ستة عشر جزءاً ، أو اثنان وثلاثون؟

هذا كله مما تنازع فيه هؤلاء . فثبت التركيب المتنازع فيه في الجسم
يقولون لأولئك : إنه لازم لكم ، إذا قالوا : هو جسم ، وأولئك
ينفون هذا اللزوم .

(١) ح : المثبتة .

(٢) في الأصول : غشا وغثاء . وفي « القاموس المحيط » : الغشاء سقلة الناس .

(٣) ح : لازمة له .

وقد يكون في المجسمة من يقول : إنه جسم مركب من الجواهر المنفردة ، وينازعهم في امتناع مثل هذا التركيب عليه ، ويقول : لا حجة لكم على نفي ذلك إلا ما أقتموه^(١) من الأدلة على كون الأجسام محدثة أو ممكنة ، وكلها أدلة باطلة ، كما بُسط في موضعه .

وبينهم نزاع في أمور أخرى ينازعهم فيها من لا يقول : هو جسم ، مثل كونه فوق العالم ، أو كونه ذا قدر ، أو كونه متصفاً بصفات قائمة به . فالنفاة يقولون : هذه لا تقوم إلا بجسم ، وأولئك قد ينازعونهم في هذا أو بعضه ، وينازعونهم في إنتفاء هذا المعنى الذي سموه جسماً ، فهم ينازعون : إما في التلازم ، وإما في انتفاء اللازم .

إذا تبين أن هذه الأمور كلها ترجع إلى هذه الأمور الثلاثة ، فإن الحجج الثمانية التي / ذكرها الآمدى : أربعة على نفي الجواهر^(٢) ، وأربعة مختصة بالجسم .

١٢٧/٤

ذكر الآمدى أربعة حجج على نفي الجواهر وأربعة مختصة بالجسم

الأولى قوله^(٣) : « لو كان جوهراً كالجواهر ، فإما أن يكون واجباً لذاته ، وإما أن لا يكون ، فإن كان^(٤) واجباً لذاته لزم اشتراك^(٥) جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها ، ضرورة اشتراكها في معنى

(١) ض : أثبتموه .

(٢) ق : الجواهر .

(٣) في أبكار الأفكار . ج ١ . ص ٤٦٣ - ٤٦٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٠ - ٧٠ ظ .

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : لو كان الباري تعالى جوهراً لم يخل إما أن يكون جوهراً كالجواهر أو لا كالجواهر فإن كان الأول فهو محال خمسة وجوه : الأول أنه لا يخلو إما أن يكون وجوده واجبا لذاته أو ممكنا لذاته فإن كان .

(٥) أبكار : لزم أن يشترك .

الجوهرية ، وإن^(١) كان ممكناً لزم أن لا يكون واجباً لذاته^(٢) ،
^(٣) وإن كان لا كالجواهر^(٤) ، فهو تسليم للمطلوب^(٥) .

الرد عليها
فيقال : لا نسلم أنه إذا كان واجباً لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر
 في وجوب الوجود ، ولا يلزم أن الاشتراك في الجوهرية يقتضى الاشتراك
 في جميع الصفات التي تجب^(٥) لكل منها^(٦) وتمتنع عليه ويجوز له^(٧) .

وكذلك^(٨) يُقال : لا نسلم أنه إذا لم يكن كالجواهر كان تسليماً
 للمطلوب . وذلك أنه إذا قيل : حى لا كالأحياء ، وعالم لا كالعلماء ،
 وقادر لا كالقادرين ، لا يلزم من ذلك نفي هذه الصفات ، ولا إثبات
 خصائص المخلوقات^(٩) .

فن قال : هو جوهر ، وفسره إما بالمتحيز ، وإما بالقائم بذاته ،
 وإما بما هو موجود في موضوع - لم يسلم أن الجواهر متماثلة ، بل
 يقول^(١٠) : تنقسم إلى واجب وممكن ، كما ينقسم الحى والعلم إلى هذا
 وهذا .

(١) أبكار : في معنى الجوهر وهو محال وإن . . .

(٢) أبكار : وإن كان ممكناً لزم أن يكون قابلاً للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض إذ الكلام إنما

هو مفروض في واجب الوجود لذاته .

(٣-٣) : هذه العبارات ليست في «الأبكار» .

(٤) ط : وإن كان كالجواهر .

(٥) ص ، ض ، ط : يجب .

(٦) منها : كذا في (هـ) وفي سائر النسخ : منها .

(٧) ص ، ض ، ط : ويمتنع عليه ويجوز له .

(٨) ص ، ط : ولذلك .

(٩) ط : للمخلوقات .

(١٠) ص ، ض : بل نقول .

فإن قال : إذا كان متحيزاً فالتحيزات مماثلة له ^(١) ، كان هذا مصادرة على المطلوب ، لأنه نفي كونه جسماً بناءً على نفي الجوهر ، / ونفي الجوهر بناءً على نفي التحيز . والمتحيز هو الجسم ، أو الجوهر ١٢٨/٤ والجسم ، فيكون قد جعل الشيء مقدمة في إثبات نفسه ، وهذه هي المصادرة .

قال الآمدى ^(٢) : « الوجه ^(٣) الثاني : أنه : إما أن يكون قابلاً للتحيزية ^(٤) ، أو لا يكون ^(٥) . فإن كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً ، وهو محال كما يأتي ، وإن كان الثاني لزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد ^(٦) .

ولقائل أن يقول : إن عنيت بالتحيزية : تفرقة بعد الاجتماع ، أو اجتماعه ^(٧) بعد الافتراق ، فلا نسلم أن ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً .

وإن عنيت به ما يشار إليه ، أو يتميز منه ^(٨) شيء عن شيء ، لم نسلم أن مثل هذا ممتنع . بل نقول : إن كل موجود قائم بنفسه فإنه كذلك ،

(١) ض . هـ : متائلة له .

(٢) أبكار الأفكار ، ج ١ . ص ٤٦٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) الوجه : ليست في « الأبكار » .

(٤) ض : للتحيز

(٥) أبكار : إما أن يكون قابلاً للتجربة أو لا .

(٦) أبكار : الثاني فيلزم أن يكون في الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد والله يتعالى بتقدس عن

ذلك .

(٧) ق : واجتماعه .

(٨) ض : من .

وأن ما لا يكون كذلك فلا يكون إلا عرضاً قائماً بغيره ، وأنه لا يُعقل موجود إلا ما يشار إليه أو ما يقوم بما يُشار إليه ، كما قد بُسط في موضعه ، وسيأتي الكلام على نفي حجته « (١) » .

الحجة الثالثة

قال (٢) : « والثالثة : لا يخلو (٣) : إما أن يكون لذاته (٤) قابلاً لحللول الأعراض المتعاقبة أولاً (٥) ، فإن كان الأول فيلزم أن يكون محلاً للحوادث ، وهو محال كما يأتي . وإن كان الثاني فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ، ضرورة / الاشتراك بينها (٦) في المعنى ، وهو محال (٧) خلاف المحسوس » .

١٢٩/٤

ولقائل أن يقول : الجواب من وجوه :

الرد عليه من وجوه

أحدها : أنا لا نسلم امتناع حلول الأعراض المتعاقبة ، وأنت قد اعتمدت في هذا الوجه الذي ذكرته من تناقض أهل هذا القول ، على نفي الجسم والجوهر ، فلو جعلت هذا حجة في ذلك ، لزم المصادرة على المطلوب ، إذ كنت في كل من المسألتين تعتمد على الأخرى ، وإن اعتمدت على نفيه بالوجه الآخر ، فقد عُرف فساد كلامك وكلام غيرك .

الأول

(١) ق ، ص ، ط : على حجة نفيه .

(٢) في أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٦٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٧٠ (نسخة رقم

(١٦٠٣

(٣) أبكار : الثالث أنه لا يخلو ، ض : لا تخلو .

(٤) أبكار : بذاته .

(٥) أبكار : الأعراض المتعاقبة عليه أو لا يكون قابلاً لها .

(٦) أبكار : بينها .

(٧) محال : ليست في الأبكار .

الثاني : أن يُقال : ولم قلت : إنه إذا امتنع حلول الحوادث على بعض الجواهر؛ يمتنع على سائرهما؟ أأست تقول : إن ذلك يمتنع على بعض الذوات دون بعض ، وبعض القائمين بأنفسهم دون بعض ، وبعض الموصوفات دون بعض؟ فلو قال لك قائل : الاشتراك في كون كل من الشئين ذاتاً قائمة بنفسها موصوفة بالصفات ، يوجب اشتراكهما في حلول الحوادث . لكان هذا القول : إما أن يلزمك ، وإما أن لا يلزمك . فإن لزمك كان هذا لازماً لك ولنازحك ، فليس لك أن تنفيه . وإن لم يلزمك ، فما كان جوابك عن إلزام من يُلزمك به ^(١) فهو ^(٢) جواب منازحك .

فإن قلت : الاشتراك في الجوهرية اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به .

قال لك كل من الخصمين : والاشتراك في الذاتية ، والموصوفية ، / والقيام بالنفس ، اشتراك في المعنى الذي لأجله جاز قيام الحوادث به ، ١٣٠/٤ وأنت إذا أنصفت علمت أن البابين واحد .

الثالث : أن يُقال : ماتعنى بقولك : الأعراض المتعاقبة؟ أتعنى به ^{الثالث} أحواله التي دلت النصوص على قيامها به؟ أم غير ذلك؟
الأول مسلم ، لكن لا نسلم مساواة المخلوقات ^(٣) له في خصائصه ، والثاني ممنوع .

(١) ق : عن إلزاما يلزمك به ، وهو تحريف .

(٢) فهو : كذا في (هـ) . وفي سائر النسخ : هو .

(٣) هـ : الخلق .

قال^(١) : « الرابع : أنه لا يخلو : إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها هنا أو هناك^(٢) ، أو لا تكون قابلة لذلك . فإن كان الأول فيكون متحيزاً ، إذ لا معنى للتحيز إلا هذا ، والتحيز على الله محال^(٣) لوجهين :

الحجة الرابعة

التحيز على الله محال لوجهين

الأول : أنه^(٤) إما أن يكون منتقلاً عن حيزه^(٥) أو لا يكون منتقلاً عنه ، فإن كان منتقلاً عنه فيكون متحركاً ، وإن لم يكن منتقلاً عنه فيكون ساكناً ، والحركة والسكون حادثان على ما يأتي ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث^(٦)

الأول

الوجه الثاني : أن اختصاصه بحيزه^(٧) : إما أن يكون لذاته ، أو لمخصص من خارج ، فإن كان الأول^(٨) فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به^(٩) ، ضرورة المساواة في المعنى ، وإن كان لغيره^(١٠) وجب أن يكون الرب مفتقراً^(١١) إلى غيره في وجوده ، فلا يكون واجب

الثاني

- (١) قال : ساقطة من (ش) والكلام التالي في : أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
 (٢) أبكار : يشار إليها بأنها صفة أو هناك .
 (٣) أبكار : والتحسين على الله محال .
 (٤) أنه : ليست في «الأبكار» .
 (٥) ض : غيره .
 (٦) أبكار : فهو حادث والحادث لا يكون واجباً لذاته .
 (٧) أبكار : الوجه الثاني هو أن اختصاص تحيزه .
 (٨) أبكار : فإن كان لذاته .
 (٩) به : ليست في «أبكار» ولا في (ش) .
 (١٠) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : بغيره .
 (١١) أبكار : لغيره (بغيره) فيكون الرب تعالى مفتقراً .

الوجود^(١) ، وإن كان غير متحيز لزم في كل جوهر^(٢) أن يكون غير متحيز ، ضرورة المساواة في المعنى ، وهو محال . وكيف^(٣) وأنه لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته ، فما لا يكون كذلك / لا يكون جوهرًا . ١٣١/٤ .

قلت : ولقائل أن يقول : لا نسلم أنه إذا كان قابلاً للإشارة كان متحيزًا . وقوله : لا معنى للمتحيز^(٤) إلا هذا : إن أراد به أن المفهوم من كونه مشاراً إليه هو المفهوم من كونه متحيزًا كان قوله فاسدًا بالضرورة . وإن أراد أن ما صدق عليه هذا صدق عليه هذا .

قيل له : من الناس من ينازعك في هذا ويقول : إنه سبحانه فوق العالم ويُشار إليه ، وليس بمتحيز .

فإن قال : هذا فساده معلوم بالضرورة .

قيل له : ليس هذا بأبعد من قولك : إنه موجود قائم بنفسه ، متصف بالصفات ، مرئي بالأبصار ، وهو مع هذا لا يُشار إليه ، وليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا مداخل له .

فإن قلت : إحالة هذا من حكم الوهم^(٥) .

قيل لك : وإحالة موجود قائم بنفسه يُشار إليه ولا يكون متحيزًا من حكم الوهم . بل تصديق العقول بموجود يُشار إليه ولا يكون متحيزًا

(١) أبكار : واجب الوجود لذاته .

(٢) ق : في كل الجواهر .

(٣) أبكار : كيف .

(٤) ق : للتحيز .

(٥) في (ش) : فإن قلت أحواله نفي هذا من حكم الوهم . ويبدو أن كلمة أحواله عليها شطب .

أعظم من تصديقها بوجود قائم بنفسه ، متصف بالصفات ، لا يُشار إليه ، وليس بداخل العالم ولا خارجه .

ثم يُقال ثانياً : لم قلت : إنه يمتنع أن يكون متحيزاً؟ قولك : إما أن يكون متحركاً أو ساكناً . يُقال لك : فلم لا يجوز أن لا يكون (١) قابلاً للحركة والسكون ، وثبوت أحدهما فرع قبوله له ؟
فإن قلت : كل متحيز فهو قابل لهما .

قيل لك : علمنا بهذا كعلمنا بأن كل موجود قائم بنفسه / موصوف بالصفات إما مبين لغيره ، وإما محايث (٢) له . فإن جَوِّزَت موجوداً قائماً بنفسه ، لا مبين ولا محايث ، فجوِّز وجود موجود متحيز ليس بمتحرك ولا ساكن . ١٣٢/٤

فإن قلت : المتحيز إما أن يكون منتقلاً عن حيزه أو لا يكون منتقلاً عنه . والأول هو الحركة . والثاني هو السكون .

قيل لك : ليس كل متحيز (٣) أمراً وجودياً ، فإن العالم متحيز وليس له حيز وجودي . ومن قال: إن الباري وحده فوق العالم أو سَلَّمَ لك إنه متحيز ، لم يقل إنه في حيز وجودي . وحينئذ فالحيز أمر عدمي ، فقولك : (٤) إما أن يكون منتقلاً عنه أو لا ، كقولك : إما أن يكون منتقلاً بنفسه أو لا ، وهو معنى قولك : (٤) إما أن يكون متحركاً أو ساكناً ، وهذا إثبات الشيء بنفسه .

(١) ش ، ض : أن يكون .

(٢) هـ : بجانب .

(٣) ق : حيز .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

فإن قلت : هذا بيّن مستقر في الفطرة والعلم به بديهى .

قيل لك : ليس هذا بأبين من قول القائل : إما أن يكون صانع العالم حيث العالم ، وإما أن لا يكون حيث العالم . والأول هو المحايثة والدخول فيه ، والثانى^(١) هو المباينة والخروج عنه .

فإن قلت :^(٢) يمكن أن لا يكون داخلاً فيه ولا خارجاً عنه .

قيل لك^(٢) : ويمكن أن لا يكون المتحيز منتقلاً ولا يكون ساكناً ، كما تقوله أنت فيما تقول إنه قائم بنفسه لا منتقل^(٣) ولا ساكن . فإن قلت : أنا أعقل هذا فيما ليس بمتحيز ، ولا أعقله في المتحيز .

قيل : وكيف عقلت / أولاً ثبوت ما ليس بمتحيز بهذا التفسير؟ ١٣٣/٤

والمنازع يقول : أنا لا أعقل إلا ما هو داخل أو خارج .

فإذا قلت أنت : هذا فرع ثبوت قبول ذلك ، وقابل ذلك هو المتحيز ، فما لا يكون كذلك لا يكون قابلاً للمباينة والمحايثة ، والدخول والخروج .

قال لك : نحن لا نعقل موجوداً إلا هذا .

فإن قلت : بل هذا ممكن في العقل وثابت أيضاً .

قال لك : وكذلك متحيز لا يقبل الحركة والسكون هو أيضاً ممكن

في العقل وثابت .

(١) ص : والأول هو المحايث والدخول والثانى .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ص : ولا منتقل .

فإن قلت: ^(١) الفطرة تدفع هذا .

قيل لك : وهى لدفع ذاك أعظم .

فإن قلت : ذاك حكم الوهم .

قيل : وهذا حكم الوهم .

فإن قلت : العقل أثبت موجوداً ليس بمتحيز .

قيل لك : إنما أثبت ذاك بمثل هذه الأدلة التى تتكلم ^(٢) على

مقدماتها . فإن أثبت مقدمات النتيجة بالنتيجة ، كنت مصادراً ^(٣) على

المطلوب . فأنت لا يمكنك إثبات موجود ليس بمتحيز إلا بمثل هذا

الدليل ، وهذا الدليل لا يثبت إلا ببيان إمكان وجود موجود ^(٤) ليس

بمتحيز ، فلا يجوز أن يجعله ^(٥) مقدمة حجة فى إثبات نفسه .

ويقول له الخصم : ثالثاً : هب أنك تقول : لا بد له إذا كان متحيزاً

من الحركة والسكون ، فنحن نقول : إن كل قائم بنفسه لا يخلو ^(٦) عن

الحركة والسكون ، فإنه إما أن يكون منتقلاً أو لا يكون منتقلاً . فإن كان

منتقلاً فهو متحرك وإلا فهو ساكن .

فإن/ قلت : ثبوت الانتقال وسلبه فرع قبوله .

١٣٤/٤

(١) قلت : ساقط من (ش)

(٢) ق : تتكلم ؛ ص : يتكلم ؛ هـ ، ص : (الكلمة غير منقوطة) .

(٣) ص : كنت صادراً ؛ ص : وكنت مصادراً ؛ هـ : كانت مصادرة .

(٤) ش : إلا ببيان موجود موجود . . . وهو تحريف .

(٥) ص ، ط : يجعله ؛ ص ، هـ : (الكلمة غير منقوطة) .

(٦) ص : فلا يخلو .

قيل لك : هذا التقسيم معلوم بالضرورة في كل قائم بنفسه ، كما ذكرت أنه معلوم بالضرورة في كل ماسميته متحيزاً ، وحيزه عدم محض ، فإنه إذا لم يكن إلا الانتقال وعدم الانتقال ، فالانتقال هو الحركة ، وعدمه هو السكون .

وإذا قلت : هذان متقابلان تقابل العدم والملكة ، فلا بد من ثبوت القبول^(١) .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن^(٢) يقال لك مثل هذا فيما سميته متحيزاً .

الثاني : أن يُقال هذا اصطلاح اصطلاحته ، وإفكل ما ليس بمتحرك - وهو قائم بنفسه - فهو ساكن ، كما أن^(٣) كل ما ليس بجي فهو ميت^(٤) .

الثالث : أن يُقال : هب أن الأمر كذلك ، ولكن إذا اعتبرنا الموجودات، فما يقبل الحركة أكمل مما^(٥) لا يقبلها ، فإذا كان عدم الحركة عملاً من شأنه أن يقبلها^(٦) صفة نقص ، فكونه لا يقبل الحركة أعظم نقصاً ، كما ذكرنا مثل ذلك في الصفات .

(١) ض : القول .

(٢) ش ، ط : أنه .

(٣) ق : كما أنه .

(٤) ض : كما أن ما ليس بجي ولا ميت ، وهو تحريف .

(٥) ص ، ض ، ط : بمن .

(٦) ض : أن لا يقبلها .

ونقول : رابعاً : الحركة الاختيارية للشئ كمال له ، كالحياة ونحوها ، فإذا قدرنا ذاتين إحداهما^(١) تتحرك باختيارها ، والأخرى لا تتحرك أصلاً ، كانت الأولى أكمل .

ويقول الخصم : رابعاً : قوله لم لا يجوز أن يكون متحركاً ؟ قولك : الحركة حادثة .

قلت : حادثة النوع أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم .

وقولك^(٢) : ما لا يخلو عن الحوادث / فهو حادث ، إن أريد به ما لا يخلو عن نوعها فمنوع ، والثاني لا يضر ، وأنت لم تذكر حجة على حدوث نوع الحركة إلا حجة واحدة ، وهو قولك : الحادث لا يكون أزلياً ، وهي ضعيفة كما عُرِف .

١٣٥/٤

إذ لفظ الحادث يُراد به النوع ، ويُراد به الشخص . فاللفظ مجمل ، كما أن قول القائل : الفاني لا يكون باقياً لفظ مجمل ، فإن أراد به أن القائم بنفسه لا يكون باقياً فهو حق ، وإن أراد به أن ما كان فاني الأعيان لا يكون نوعه باقياً فهو باطل ، فإن نعيم الجنة دائم باقٍ^(٣) ، مع أن كل أكل وشرب ونكاح وغير ذلك من الحركات تفتى شيئاً بعد شيء ، وإن كان نوعه لا يفتى .

وأما قوله في الوجه الثاني : إن اختصاصه بجيِّزه : إما أن يكون لذاته ، أو لمخصص من خارج .

(١) ش : أحدهما ، وهو خطأ .

(٢) ق : قولك .

(٣) ش : باق دائم .

فيقال أتعنى بالحيز شيئاً معيناً موجوداً ، أو شيئاً معيناً ، سواء كان موجوداً أو معدوماً أو شيئاً مطلقاً ، فإن عنيث الأول فالرب سبحانه لا يجب أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار عند المنازع ، بل ولا عند طائفة معروفة^(١) . وإن عنيث الثاني لم يسلم المنازع كونه متحيزاً بهذا الاعتبار . وإن عنيث الثالث ، فيقال لك حينئذ : فليس اختصاصه بجزء معين من لوازم ذاته ، بل هو باختياره . وإذا كان يخصص^(٢) بعض الأحياء بما شاء من مخلوقاته ، فتصرفه بنفسه أعظم من تصرفه^(٣) بمخلوقاته .

وأما قولك : « ليس هو أولى من تخصيص/غيره من الجواهر به ١٣٦/٤ ضرورة المساواة في المعنى » .

فكلام ساقط لوجوه :

أحدها : أن الله يخص ما شاء من الأحياء^(٤) بما شاء من الجواهر ، ولا يُقال : ليس هذا أولى من هذا ، فكيف يُقال : إنه ليس أولى من بعض مخلوقاته بما هو قادر عليه مختار له ؟

والثاني : أن يُقال : فما من جوهر إلا وله حيز يختص به^(٥) دون غيره من الجواهر ، سواء قيل : إنه حيزه الطبيعي^(٦) أو لا ؛ فعلم أن مجرد الاشتراك في الجوهرية لا يستلزم الاشتراك في كل حيز .

(١) ش : بل ولا عند أحد يعرف له قول .

(٢) ض ، ط : تخصص .

(٣) من تصرفه : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : من تصرفه .

(٤) ض : الأحياء ، وهو تحريف .

(٥) ش : إلا وله حيز قد خصه .

(٦) ق : الطبيعي .

الثالث : أن كل جوهر مختص عن (١) غيره بصفة تقوم به ، ومقدار يخصه ، مع اشتراكها في الجوهرية فكيف لا يختص بمحيزه ؟

الرابع : أن الحيز ليس أمراً وجودياً ، وإنما هو أمر عدمي (٢) .
والجواهر الموجودة لا بد أن يكون لبعضها نسبة إلى بعض بالعلو والسفول ، والتمام والتياسر ، والملاقة والمباينة ، ونحو ذلك . وكل منها مختص من ذلك بما هو مختص به ؛ لا تشاركه فيه سائر الجواهر ، فكيف يجب أن يشارك المخلوق الخالقه ؟

الخامس (٣) : أن هذا مبني على تماثل الجواهر ، وهو ممنوع ، بل هو مخالف للحس ، وسيأتي كلامه في إبطاله .

السادس (٤) : أنا لو فرضنا الجواهر متماثلة ، فالمخصص لكل منها بما يختص به هو مشيئة الرب وقدرته ، وإذا كان بقدرته ومشيئته يصرف مخلوقاته ، فكيف لا يتصرف هو بقدرته ومشيئته ، كما/أخبرت عنه رسله ، وكما أنزل بذلك كتبه ؟ حيث أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأمثال ذلك من النصوص .
وأما قوله : « إن كان غير متحيز لزم أن يكون كل جوهر غير متحيز » فعنه جوابان :

أحدهما : أن يُقال له ولأمثاله كالرازي والشهرستاني ونحوهما (٥) من

(١) ض : من .

(٢) كتب في هامش (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع مايلي : « كون الحيز أمراً عدمياً » .

(٣) ش : الرابع ، وهو خطأ .

(٤) ش : الخامس ، وهو خطأ .

(٥) ونحوهما : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : ونحوهم .

المتأخرين الذين أثبتوا جواهر معقولة غير متحيزة موافقة للفلاسفة الدهرية ، أو قالوا : إنه دليل على نفي ذلك - : أنتم إذا ناظرتم الملاحدة المكذِّبين للرسول فادَّعوا إثبات جواهر غير متحيزة عجزتم عن دفعهم أو قرَّطتم ، فقلتم : لا نعلم دليلا على نفيها ، أو قلتم بإثباتها وإذا^(١) ناظرتم إخوانكم المسلمين الذين قالوا بمقتضى النصوص الإلهية والطريقة السلفية وفطرة الله التي فطر عباده^(٢) عليها ، والدلائل العقلية السليمة عن المعارض ، وقالوا : إن الخالق تعالى فوق خلقه ، سعيتم في نفي لوازم هذا القول وموجباته ، وقلتم : لا معنى للجواهر إلا المتحيز بذاته ، فإن كان هذا القول حقا فادفعوا به الفلاسفة الملاحدة ، وإن كان باطلا فلا تعارضوا به المسلمين . أما كونه يكون حقا إذا دفعتم ما يقوله إخوانكم المسلمون ، ويكون باطلا إذا عجزتم عن دفع الملاحدة في الدين^(٣) فهذا طريق من بنحس حظَّه من العقل والدين ، وحسن النظر والمناظرة^(٤) عقلا/وشرعا .

١٣٨/٤

والجواب الثاني : أنك قلت في^(٥) أول هذا الوجه: إما أن تكون ذاته قابلة لأن يُشار إليها أنها ههنا أو هناك ، أو لا تكون قابلة . ثم قلت : فإن كان الأول فيكون متحيزا. فكان حقا أن تقول : وإن لم تكن ذاته قابلة

(١) ق : فإذا .

(٢) ص ، ط : التي فطر الله عباده .

(٣) ابتداء من عبارة « في الدين » تبدأ المقابلة مع الجزء الثاني من نسخة رامبور ، وكما بينت في مقدمة الكتاب توجد ورقات غير مرقمة تقابل بعض صفحات الكتاب ولكنها غير متصلة .

(٤) ض : وحسن المناظرة .

(٥) ش : من .

للإشارة إليه لزم في كل جوهر أن لا يكون مشاراً إليه ، وأن لا يكون متحيزاً .

وإذا قلت ذلك ، قيل لك : إثبات هؤلاء جوهرًا لا يشار إليه هو قول المتفلسفة الذين يثبتون جواهر لا يُشار إليها ، وقول النصارى الذين ينفون العلو .

وحيثذا فيقولون : لا نسلم أن كل جوهر فإنه يجب أن [يكون] مشاراً إليه ^(١) ، وأنت قد اعترفت في بحثك مع الفلاسفة بهذا . وهذا القول ^(٢) ، وإن كان باطلاً ، لكن المقصود تبين ^(٣) ضعف حجج هؤلاء النفاة نفيًا يستلزم نفي الصفات .

ويقال لك : إثبات جوهر لا يُشار إليه كإثبات قائم بنفسه لا يُشار إليه .

وإن قال : أنا ذكرت هذا لنفي ^(٤) كونه جوهرًا كالجواهر .

فيقال : من قال هذا يقول : هو جوهر كالجواهر التي يدعى إثباتها من يقول بإثبات الجواهر العقلية المجردة ، فإنه هو جوهر كالجواهر العقلية المجردة ، فمن نفي هذه الجواهر أبطل ^(٥) قولهم ، وإلا فلا .

(١) ق : فإنه يجب أن يُشار إليه .

(٢) القول : ساقطة من (ش) .

(٣) ر : تبين .

(٤) ق : هذا النفي ، وهو تحريف .

(٥) ض : بطل .

قال الآمدي^(١) : « الخامس : أنه لو كان جوهرًا كالجواهر لما كان
مفيداً^(٢) لوجود غيره من الجواهر/ فإنه لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية
دون بعض^(٣) ، ويلزم من ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر معلولاً ،
أو [أن] يكون^(٤) كل جوهر معلولاً للآخر ، والكل محال. فإن قيل :
الجواهر ، وإن تماثلت في الجوهرية ، إلا أنها متمايزة ومتغايرة بأمور
موجبة لتعيين كل واحد منها^(٥) عن الآخر ، وعند ذلك فلا مانع من
اختصاص بعضها بأمور وأحكام لا وجود لها في البعض الآخر ، ويكون
ذلك باعتبار ما به التعيين، لا باعتبار ما به الاشتراك ، فنقول^(٦) ؛
والكلام^(٧) في اختصاص كل واحد بما به التعيين كالكلام في الأول ،
فهو تسلسل ممتنع^(٨) ، فلم يبق إلا أن يكون اختصاص كل واحد من
المتماثلات^(٩) بما اختص به لمخصص من خارج ، وذلك على الله^(١٠)
محال .»

- (١) الآمدي : ساقطة من (ش). وذكر هذا الكلام في كتاب «أبكار الأفكار»
ج ١ ، ص ٤٦٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ج ١ ، ظ ٧٠ (نسخة رقم ١٦٠٣) .
(٢) ر : مفيداً .
(٣) أبكار : دون البعض .
(٤) ق : أو يكون ؛ ش : وأن يكون .
(٥) أبكار : منها ، وهو تحريف .
(٦) ض : فيقول .
(٧) أبكار : فالكلام ؛ هـ : الكلام .
(٨) أبكار : (نسخة رقم ١٩٥٤) : وهو تسلسل ممتنع ؛ نسخة رقم ١٦٠٣ : وهو تس ممتنع
(والكلمة اختصار لكلمة تسلسل) .
(٩) ش : من المتماثلين .
(١٠) أبكار : على الله تعالى .

قلت : ولقائل ^(١) أن يقول : قوله : لو كان جوهرًا كالجواهر : إن
عنى به أنه لو كان جوهرًا مماثلاً للجواهر فيما يجب ويجوز ويمتنع ، لم ينفعه
هذا لوجوه :

أحدها : أن هذا لا يقوله عاقل يتصور ما يقول ، لما فيه من الجمع
بين النقيضين كما تقدم .

الثاني : أنه إذا كان يقتضى هذا أنه مماثل ^(٢) كل جوهر فيما يجب
ويجوز ويمتنع لم يلزم انتفاء مشابهته له من بعض الوجوه ، فإن نفي التماثل
في مجموع هذه الأمور ، يكون بانتفاء التماثل في واحد من أفرادها ، فإذا
قُدِّرَ أنه خالف غيره في فرد من أفراد هذه/الأمور لم يكن مثله في
مجموعها ، ولكن ذلك لا يبنى مماثلته في فردٍ آخر . وحينئذ فلا يكون قول
القائل : هو جوهر لا كالجواهر صحيحاً ، ولا يكون التزاع معه في
اللفظ ، بل لابد أن يبنى عنه مماثلة المخلوقات في كل ما هو من
خصائصها .

الثالث : أنه على هذا التقدير يكون مشابهاً لها من وجه ، مخالفًا من
وجه ، وليس في كلامه ما يبطل ذلك ، بل قد صرح في غير هذا الموضع
بأن هذا هو الحق .

فقال في مسألة حدوث ^(٣) الأجسام لما ذكر حجة القائلين

(١) ق : لقائل : وسقطت كلمة «قلت» من (ش) .

(٢) ر : تماثل .

(٣) ش : حدث .

ذكر الأمدى حجة من
صحيح القائلين بالقدم

بالقدم (١) ، قال (٢) : « الوجه (٣) العاشر : أنه لو كان العالم (٤) محدثاً فحدثه (٥) إما أن يكون مساوياً له من كل وجه ، أو مخالفاً له من كل وجه (٦) ، فإن كان الأول فهو حادث ، والكلام فيه كالكلام في الأول ، ويلزم التسلسل الممتنع (٧) ، وإن كان الثاني فالحدث ليس بموجود ، وإلا لما كان مخالفاً له (٨) من كل وجه ، وهو خلاف الفرض ، وإذا لم يكن موجوداً امتنع أن يكون/موجبا للموجود (٩) كما سبق ، وإن ١٤١/٤ كان الثالث فمن جهة (١٠) ما هو مماثل للحدث يجب أن يكون حادثاً ، والكلام فيه كالأول (١١) ، وهو تسلسل محال (١٢) . وهذه المحالات إنما لزمتم من القول (١٣) بحدوث العالم ، فلا حدوث . »

ثم قال في الجواب (١٤) : « وأما الشبهة العاشرة فالخيار من أقسامها رده عليها

(١) ص : بالقدم ، وهو تحريف .

(٢) في أبيكار الأفكار ج ٢ ، ص ٣٦٣-٣٦٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ١٩٧ (رقم ١٦٠٣) .

(٣) الوجه : ليست في نسختي الأبيكار .

(٤) العالم : ليست في نسختي الأبيكار .

(٥) الأبيكار (نسخة ١٩٥٤) : فحدثه ، وفي الأخرى : فحدثه .

(٦) أبيكار : من كل وجه ، أو مماثلاً له من وجه دون وجه .

(٧) أبيكار : كالكلام في الأول وهو تسلسل .

(٨) له : ليست في النسختين .

(٩) أبيكار : أن يكون موجوداً للموجود .

(١٠) جهة : ليست في النسختين .

(١١) أبيكار : والكلام أيضاً فيه كالكلام في الأول .

(١٢) محال : ليست في النسختين ، وهي ساقطة من (ض) .

(١٣) عبارة « من القول » : ساقطة من (ض) .

(١٤) أبيكار الأفكار ج ٢ ص ٣٨٠ (رقم ١٩٥٤) = ص ٢٠٠ (رقم ١٦٠٣) .

إنما هو^(١) القسم الأخير ، ولا يلزم من كون القديم ماثلاً للحوادث^(٢) من وجه أن يكون ماثلاً للحدث من جهة كونه حادثاً ، بل لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وإن تماثلاً بأمر آخر ، وهذا كما أن السواد والبياض مختلفان من وجهٍ دون وجهٍ لاستحالة اختلافهما من كل وجه ، وإلا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث ، واستحالة تماثلهما من كل وجه وإلا كان السواد بياضاً ، ومع ذلك فما لزم من مماثلة السواد للبياض^(٣) من وجه أن يكون ماثلاً له في صفة البياضية^(٤) .

وإن عني به أنه لو كان جوهرًا ماثلاً في مسمى الجوهرية ، فهذا مثل أن يقال^(٥) : لو كان حياً ماثلاً للأحياء في مسمى الحية ، أو عالماً ماثلاً للعلماء في مسمى العالمية ، أو قادراً ماثلاً للقادرين في مسمى القادرية ، أو موجوداً ماثلاً للموجودات في مسمى الموجودية^(٦) ، وحينئذ فموافقته في ذلك لا تستلزم^(٧) أن يكون ماثلاً لها فيما يجب ويجوز ويمتنع ، إلا أن تكون الجواهر كلها كذلك .

١٤٢/٤

ومعلوم أن من يقول : هو جوهر ، لا يقول : إن الجواهر متماثلة ، بل يقول^(٨) : إنه مخالف لغيره ، بل جمهور العقلاء يقولون : إن

(١) هو : ليست في « أبكار » .

(٢) أبكار : للحدث .

(٣) ش : والبياض وبعد كلمة « البياض » تنقطع نسخة (ر) إذ لا توجد أوراق فيها حتى ص

١٤٨/٤

(٤) هنا ينتهي الكلام في الجواب على الشبهة العاشرة .

(٥) ص : مثل أن يقول .

(٦) هـ : الوجودية .

(٧) ص ، ط : لا يستلزم .

(٨) ص ، ض ، ط : بل يقولون .

الجواهر مختلفة في الحقائق . وحينئذ فتبقى هذه الوجوه موقوفة على القول بتماثل الجواهر ، والمنازع يمنع ذلك ، بل ربما قال : العلم باختلافها ضرورى .

ودعوى تماثلها مخالف للحسن والعلم الضرورى ، فإننا نعلم أن حقيقة الماء مخالفة لحقيقة النار ، وأن حقيقة الذهب مخالفة لحقيقة الخبز ، وأن حقيقة الدم مخالفة لحقيقة التراب ، وأمثال ذلك ، وأن اشتراكها في كونها جوهرين هو اشتراكها في كونها قائمين بأنفسها أو متحيزين أو قابلين للصفات ، وهذا اشتراك في بعض صفاتها ، لا في الحقيقة الموصوفة بتلك الصفات .

الثالث^(١) : أنه إن أراد بقوله : إنه جوهر كالجواهر : أنه مماثل لكل جوهر في حقيقته ، ويجوز عليه ما يجوز على كل جوهر ، فهذا^(٢) لا يقوله عاقل . وإنما أراد المنازع أنه : إما قائم بنفسه ، وإما متحيز ، وإما نحو ذلك من المعانى التى يقول إن الاشتراك فيه كالاشتراك في كون/ كل ١٤٣/٤ منها حياً عالماً قائماً بنفسه ونحو ذلك ، فيبقى النزاع في أن مسمى الجوهر عند هؤلاء يقتضى تماثل أفراده .

وهؤلاء يقولون : لا ، بل هو اسم لما تختلف^(٣) أفراده ، وفي أن هؤلاء يقولون : الاشتراك في التحيز الاصطلاحى يقتضى التماثل في الحقيقة ، وهؤلاء ينفون ذلك .

(١) صوابه أن يقول : الرابع ، فقد سبقت ثلاثة وجوه ، ص ١٦٦ .

(٢) ش : وهذا .

(٣) ش : يقولون بل هو لما تختلف ..

ومعلوم عند التحقيق أن قول النفاة للتأثيل هو الحق ، كما قد بسط في موضعه .

وهؤلاء يقولون : قولنا : جوهر ، كقولكم : ذات قائمة بنفسها ونحو ذلك .

فتبين أن ما ذكره من الدليل على نفي الجوهر هو دليل على نفي^(١) ما اتفقت الطوائف على نفيه ، فإن أحداً من العقلاء لا يقول : إنه جوهر ، بمعنى مماثلته لكل قائم بنفسه فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وما قاله المثبتة ، منه ما سلم لهم معناه ، ومنه ما لا حجة له على نفيه إلا حجته على نفي الجسم ، وحينئذ فيكون الكلام في نفي الجوهر مفرغاً على الكلام في نفي الجسم .

وقوله : «إن الوجوه الأربعة التي تُنفي بها الجوهر ينفي [بها] الجسم»^(٢) لا يستقيم ، فإنه إنما نفي بها الجوهر بمعنى أنه مماثل لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وهذا مما يسلم له من يقول إنه جوهر وجسم ، بإقامة الدليل عليه نصب للدليل في غير محل النزاع ، لم ينف بها الجوهر بالمعنى الذي يشته من قاله .

وحرف المسألة^(٣) أن كلامه مبني على تماثل الجواهر ، ومن يقول ذلك^(٤) لا يقول : إنه جوهر ولا جسم ، فالكلام في هذا الباب فرع ١٤٤/٤

(١) نفي : ساقطة من (ش) .

(٢) ق ، ص ، ط : التي نفي بها الجوهر تنفي الجسم . وانظر ما سبق ، ص ١٤٩ .

(٣) وحرف المسألة : كذا في جميع النسخ .

(٤) هـ : بذلك .

على تلك المسألة ، ولو كان هذا صحيحا لكان العلم بحدوث الأجسام وإمكانها من أسهل الأمور ، فإن بعضها يحدث بالمشاهدة ، والمحدث ممكن ، فإذا كانت متماثلة ، جاز على كل واحد منها ^(١) ما جاز على الآخر ، فيلزم إما حدوثها ، وإما إمكان حدوثها ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

والنافى لتماثلها لا يقول السؤال الذى أورده : إنها متماثلة فى الجوهرية ، لكنها متمايزة ومتغايرة بأمر موجب للتعين - هو الموجب للاختصاص - بل يقول : إنها مختلفة بحقائقها وأنفسها ، لكنها تشابهت فى كونها قائمة بأنفسها ، أو كونها متحيزة قابلة للصفات ، وهذا معنى اتفاقها فى الجوهرية ، كما ذكره هو ^(٢) فى الاعتراض على دليل القائلين بتماثلها .

ويقول أيضا : إن الأمور المتماثلة من كل وجه لا يجوز تخصيص أحدها ^(٣) بما يتميز به عن الآخر إلا لمخصص ، وإلا لزم ترجيح أحد المثلين على الآخر بلا مرجع ، ومشية الله تعالى ترجح أحد الأمرين لحكمة تقتضى ذلك ، وتلك الحكمة مقصودة لنفسها ، وإلا فنسبة الإرادة إلى المتماثلين سواء ، وتلك الحكمة المرادة تنتهى إلى حكمة تُراد لنفسها ، كما بسط ^(٤) فى موضعه .

(١) منها : ساقطة من (ض) ؛ (ش) .

(٢) هو : ساقطة من (ش) .

(٣) ص ، ض ، ط : أحدهما .

(٤) ش : كما قد بسط .

وأيضاً فإن قول القائل : إن هذه الجواهر^(١) المشهودة متماثلة/ في الحقيقة ، ولكن الفاعل المختار خصّ كلاً منها بصفات تخالف^(٢) بها الآخر ، يقتضى أن لها حقيقة مجردة عن جميع الصفات التي اختلفت فيها ، فيكون الماء المشهود له حقيقة غير هذا الماء المشهود ، والنار المشهودة لها حقيقة غير هذه النار المشهودة ، ويكون ما خالف به هذا لهذا في الماء والنار أمراً عارضاً لتلك الحقيقة ، لا صفة ذاتية لها ولا لازمة .

وهذا مكابرة للحس ، [وأيضاً]^(٣) فعلى هذا القول لا يكون لشيء من الموجودات صفة ذاتية ولا صفة لازمة لذاته أصلاً ، بل كل صفة يُوصف^(٤) بها عارضة له يمكن زوالها مع بقاء حقيقته ، لأن كل ما اختلفت به الأعيان أمر عارض لها ، ليس بداخل في حقيقتها عند من يقول بتماثل الجواهر والأجسام . وحينئذ فيكون الإنسان - الذى هو حيوان ناطق - يمكن زوال كونه حيواناً وكونه ناطقاً ، مع بقاء حقيقته وذاته . وكذلك الفرس : يمكن زوال حيوانيته وصاهليته ، مع بقاء حقيقته وذاته ، وهكذا كل الأعيان .

ثم يقال : إذا قدرنا عدم هذه الصفات ، التي هي لازمة للأنواع وذاتية لها ، لم يبق هناك ما يُعقل كونه جوهراً ، لا مماثلاً ولا مخالفاً ، فإننا إذا نظرنا إلى هذا الإنسان ، وقدرنا أنه ليس بجي ولا ناطق ولا ضاحك

(١) الجواهر : ساقطة من (ش) .

(٢) ض : يخالف .

(٣) وأيضاً : زيادة في (ش) .

(٤) ش ، ض : توصف .

ولا حسّاس ولا متحرك بالإرادة ، لم يُعقل هنالك / جوهر قائم بنفسه ١٤٦/٤
غيره تعرض له هذه الصفات ، بل إثبات ذلك نوع من الخيال الذى لا
حقيقة له ، وهذا الخيال فى الجواهر المحسوسة نظير خيال من أثبت
الجواهر المعقولة ، لكن تلك محلها العقل ، وهذه محلها الخيال ، فإنّ
يمكننا تقدير هذا الشكل مع عدم كونه حيواناً ناطقاً ، لكن حينئذ يكون
المقدّر شكلاً مجرداً ، هو^(١) عرض من الأعراض ،^(٢) وهو الذى يُسمى
الجسم التعليمى كما نقدر أعداداً^(٣) مجردة عن المعدودات ، وهذه
المقادير المجردة والأعداد المجردة لا وجود لها إلا فى الأذهان واللسان ،
وكل جسم موجود له قدر يخصه^(٢) ، وهذه هى الجسمية والجوهرية التى
يثبتها من يقول بعدم تماثل الجواهر ، وهى نظير الصورة^(٤) الجسمية التى
هى عرض من أعراض الجسم ،^(٥) التى يثبتها من يقول بالمادة
والصورة^(٥) ، فدعوى أولئك أن الصورة الجسمية جوهر ، وأن المادة
جوهر آخر ، هو نظير دعوى هؤلاء : أن الصور^(٦) الجسمية جواهر
متماثلة ، وليس هنا إلا هذه الأعيان القائمة بأنفسها ، وما قام بها من
الصفات والمقادير ، التى هى أشكالها وصورها .

ثم من العجيب أن هؤلاء المتكلمين المتأخرين ، كأبى حامد ،

(١) ش : هذه .

(٢-٢) : ساقط من (ش) .

(٣) ص : يقدر أعداداً ؛ ض : تقدر أعداداً ؛ ط ، هـ : يقدر أعداد .

(٤) هـ : الصور . وسقطت الكلمة من (ض) .

(٥-٥) : ساقط من (ش) .

(٦) الصور : كذا فى (ق) ، وفى سائر النسخ : الصورة .

والشهرستاني ، والرازي ، والآمدي ، وأمثالهم ، ممن يوافق^(١) أهل المنطق^(٢) على صحة المنطق ، يوافقون أهل^(٣) المنطق فيما يدعونه من انقسام صفات الجواهر/ والأجسام إلى ذاتي وعرضي ، وانقسام العرضي ١٤٧/٤ إلى لازم للماهية وعارض لها ، وانقسام العارض إلى لازم ومفارق ، مع ما في هذا الكلام من الخطأ ، فإن الصفات في الحقيقة إنما تنقسم إلى لازم للماهية وعارض لها .

وأما تقسيم اللازم إلى ذاتي وعرضي ، وإثبات شيئين في هذه الأعيان : أحدهما الذات ، والثاني هذا الموجود المشاهد ، فكلام باطل كما قد بُسط في موضعه .

ثم إنهم في قولهم بتماثل الجواهر والأجسام يدعون أن جميع صفات الأجسام التي تختلف بها إنما هي عارضة^(٣) لها قابلة لزوالها ، ليس منها شيء لازم للحقيقة ، ولا هو من موجبات الذات ومقتضياتها ، فيا سبحان الله ، أين ذلك التلازم الذي غلّتم فيه حتى تجعلون الحقيقة مؤلفة من صفاتها الذاتية ، وتقولون : إن الذات هي المقتضية للّوازم ولوازم اللوازم ؟

وهنا يقولون^(٤) : ليس لهذه الأعيان حقيقة قائمة بنفسها إلا ما تشترك كلها فيه ، وليس لشيء منها^(٥) لازم يخصه ، ولا لازم يفارق

(١) ش : وافق .

(٢ - ٣) : ساقط من (ش) .

(٣) ش : أعراض .

(٤) ض : تقولون .

(٥) ق : هنا .

به غيره ، بل ليست اللوازم إلا ما لزم جميع ما يسمى جوهرًا وجسمًا .
وهذا المعنى قد رأيت منه عجائب لهؤلاء النظائر ، يتكلم كل منهم مع
كل قوم على طريقتهم بكلام يناقض ما تكلم به على طريقة أولئك ، مع
تناقض كل من القولين في نفس الأمر . وهذا إما/ أن يكون لكونه لم
يفهم أن هذا المعنى الذى أثبتته بهذه العبارة هو الذى نفاه بتلك ، فلا
يكون قد تصوّر حقيقة ما يقول ، بل تصور ما يتقيد^(١) باللفظ بحيث إذا
خرج المعنى عن ذلك اللفظ لم يعرف أنه هو ، وهذا قبيح بمن يدعى
النظر في العقليات المحضة التى لا تتقيد^(٢) بلغة^(٣) ولا لفظ ، وإما أن
يكون مع نسيانه وذهوله في كل مقام لما قاله في المقام الآخر ، وهذا أشبه
أن يُظن بمن له عقل وتصور صحيح ، لكنه يدل على أن له في المسألة^(٤)
قولين ،^(٥) وأنه يقول في كل مقام ما ترجّح عنده في ذلك المقام^(٦) ، لا
يمشى مع الدليل مطلقاً ، بل يتناقض ، وإما أن يكون^(٧) مع فهمه
التناقض ، وحينئذ فإما أن لا يبالي بتناقض كلامه ، وإما^(٧) أن يرجّح
هذا في هذا الموطن وهذا في هذا الموطن .

(١) ق : يتصيد ، وهو تحريف .

(٢) ق : تقيد ، ص ، ض ، ط : يتقيد ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٣) عند هذا الموضع توجد إشارة إلى هامش نسخة (هـ) حيث كتب مايلي : « مع أن عباراتهم
المائلة لها عند أصحابها هيئة وهم عظيم مما يدعون من ذلك من العقليات المخالفة للنصوص وإنما هي
من باب القعقة بالشنان كمن يفرعه ذلك من الصبيان ومن هو يشبه بالصبيان وإذا أعطى النظر
والمعقولات حقه وجدها براهين ناطقة بصدق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن لوازم ما أخبر
به لازم صحيح . وأن من نفاه نفاه لجهله وفرعا كما يفرع من الآلة المعبودة أن تضره قال الخليل : (ولا
أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربى شيئا) الآية إلى : (وهم مهتدون) [سورة الأنعام :

٨٠-٨٢] .

(٤) عند كلمة « المسألة » تبدأ المقابلة من جديد مع نسخة (ر) .

(٥ - ٥) ساقط من (ش) .

(٦) ق ، ص : في ذلك المقام منها ، ط : في ذلك المقام منها .

(٧) ض : بتناقضه وإما . .

(فصل) (١)

ومن العجب أن كلامه وكلام أمثاله يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام ، وقد ذكر النزاع في تماثل الأجسام وأن القائلين بتماثلها من المتكلمين بنّوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة ، وأن الجواهر متماثلة .

ثم إنه في مسألة تماثل/ الجواهر ذكر أنه لا دليل على تماثلها ، فصار أصل كلامهم الذي ترجع (٢) إليه هذه الأمور كلاماً بلا علم ، بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام في الله تعالى .

١٤٩/٤

وقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٣] وقال تعالى عن الشيطان : ﴿ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٩] (٣) .

قال في كتابه هذا الكبير (٤) : « الفصل الرابع في أن الجواهر متجانسة غير متحدة : اتفقت الأشاعرة (٥) وأكثر المعتزلة على أن الجواهر متماثلة متجانسة ، وذهب النظم والنجار من المعتزلة بناءً على قولها

كلام الأمدى في أن
الجواهر متجانسة غير
متحدة

(١) فصل : ساقطة من (ش) .

(٢) ق ، ط : يرجع ؛ ش : يرجع إلى .

(٣) آية ١٦٩ سورة البقرة ليست في نسخة (ط) .

(٤) في « أبتكار الأفكار » ج ١ ص ٢٨-٢٩ .

(٥) أبتكار : فأما التجانس فقد اتفقت الأشاعرة .

بتركب^(١) الجواهر من الأعراض - إلى أن الجواهر إن تركبت من الأعراض المختلفة فهي مختلفة ، ولهذا^(٢) فإننا ندرك^(٣) الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء^(٤) والماء والتراب ضرورة ، كما يُدرك^(٥) الاختلاف بين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، وسائر الأعراض المختلفة .

قال^(٦) : « وهو باطل . أما كون الجواهر مركبة من الأعراض فيما سبق^(٧) . وأما ما ندركه^(٨) من الاختلاف بين الجواهر^(٩) ، كالأمثلة المضروبة ، فلا نسلم أنه عائد إلى اختلاف الجواهر في أنفسها ، بل هو ١٥٠/٤ عائد إلى الأعراض القائمة^(١٠) ، واختلاف الأعراض لا يدل على اختلاف المعروض له في نفسه . »

قلت : النجّار ليس هو من المعتزلة ، بل هو رأس مقالة^(١١) ، وهو تعليق ابن تيمية يخالف المعتزلة في القدر فيشته ، وفي غير ذلك من أصول المعتزلة ، لكنه

(١) أبكار : تركب .

(٢) أبكار : مختلفة قالوا ولهذا .

(٣) ق ، ص ، ط : فإنما يدرك ، ض : فإما يدرك .

(٤) ق ، ض ، ط : الهوى .

(٥) أبكار : ندرك .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) ق ، ص : فيما سبق .

(٨) ر ، ض : يدركه ، أبكار : وأما ما يدرك .

(٩) بين الجواهر : ساقطة من أبكار .

(١٠) ش ، أبكار الأفكار : القائمة بها .

(١١) في هامش نسختي (ص) . (ط) كتب أمام هذا الموضوع ما يلي : « والأشعري يبحث مع

المعتزلة على حدة ، ثم مع النجار على حدة ، كما يفعله في « الموجز » - كذا على هامش الأصل . »

يوافقهم على نفي الصفات ، ويخالفهم أيضا في تماثل ^(١) الأسماء والأحكام والوعيد ^(٢) .

وجمهور الناس على أن الأجسام مختلفة : من الفلاسفة ^(٣) والمتكلمين وغيرهم . وقد ذكر الأشعري في « مقالاته » النزاع في ذلك .

والمقصود هنا اعترافه بأنه لا حجة للقائلين بالتماثل ، فإنه قال ^(٤) : « فإن قيل ما ذكرتموه ، وإن دل على إبطال مأخذ ^(٥) القائلين بالاختلاف ، فما دليلكم في التماثل والتجانس ^(٦) ؟ فلئن قلت : دليل التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر ، وهى التحيز وقبول الأعراض والقيام بنفسه ^(٧) ، فنقول : وما المانع من كون الجواهر مختلفة بذواتها ، وإن ^(٨) اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات ؟ فإنه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة لها ^(٩) ، وإنما يثبت كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر أن لو لم يكن ^(١٠) الجواهر مختلفة ، وهذه أعراض عامة/لها ، وإنما يمتنع كون الجواهر مختلفة ، وأن هذه أعراض

تابع كلام الأمدى

١٥١/٤

(١) ق ، ص ، ط : في مسائل .

(٢) انظر ما سبق أن ذكرته عن الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، ج ١ ، ص ١٥٣ .

(٣) ش : والفلاسفة .

(٤) أيبكار الأفكار ، ج ٢ ، ص ٢٩ (وفي نسخة دار الكتب رقم ١٦٠٣) ط ١٥١ .

(٥) أيبكار : مذهب .

(٦) أيبكار : في التجانس والتماثل .

(٧) أيبكار : والقيام بالنفس .

(٨) وإن : ساقطة من نسخي الأيبكار .

(٩) لها : ساقطة من (ص) .

(١٠) الأيبكار (في نسخة رقم ١٩٥٤) : أن لم ولم تكن . (وفي رقم ١٦٠٣) أن لم ولم يكن ؛

ص : أن لو لم تكن .

عامة لها ، أن لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر ، وهو دور ممتنع .»

قال^(١) : «واعلم أن طرق أهل الحق في إثبات المجانسة ، وإن اختلفت عباراتها ، فكلها آيلة إلى ما ذكر^(٢) ، وما قيل عليه من الإشكال فلازم لا مخلص منه^(٣) إلا بأن يُقال : نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير^(٤) كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات ، وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع إلى التسمية ، لا إلى نفس المعنى .»

تعليق ابن تيمية

قلت : فهذا قوله مع اطلاعه على طرق القائلين بالتجانس ورغبته في نصرهم لو أمكنه ، فذكر أن جميع ما ذكره من الطرق يرجع إلى ما ذكره ، وهو مما يُعلم بالاضطرار أنه لا يدل على تماثلها ، بل يدل على اشتراكها في معنى من المعاني ، وليس جعل ما به الاشتراك هو الذات وما به الاختلاف من الصفات بأولى من العكس ، وهذا على سبيل التنزل ، وإلا فنحن نعلم بالضرورة والحس اختلاف الأجسام المختلفة ، كما نعلم اختلاف الأعراض المختلفة ، وما ذكره من أن الاختلاف عائد إلى الأعراض ، لا إلى المعروض ، فمخالفة للحس ، فإن نفس النار مخالفة للماء ، ليس مجرد حرارة النار^(٥) هي المخالفة لبرودة الماء ، بل

(١) بعد الكلام السابق مباشرة : ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ (رقم ١٩٥٤) = ظ ١٥١ (رقم

١٦٠٣)

(٢) أبكار : آيل إلى ما ذكرناه .

(٣) أبكار : لا محيص عنه .

(٤) أبكار : عن .

(٥) ر ، ص ، ض : حرارة الماء .

نحن نعلم أن النار تخالف الماء أعظم مما نعلم أن الحرارة تخالف البرودة / ١٥٢/٤
 وذلك أن الحرارة والبرودة بينهما من الاشتراك في الكيفيات ، مثل كون
 كلٍ منهما عرضاً قائماً بغيره ، وهو صفة محسوسة باللمس ، وكذلك بين
 السواد والبياض من الاشتراك^(١) في العرضية واللونية ، والقيام بالغير ،
 والرؤية بالبصر^(٢) ، وغير ذلك من الصفات ، أعظم من الاشتراك بين
 الماء والنار ، فإن الاشتراك بينهما هو في القدر ونحو ذلك من الكميات ،
 والاشتراك في الكيفية أعظم من الاشتراك في الكمية ، فإذا كان ذلك لا
 يوجب التماثل ، فذاك بطريق الأولى .

وأيضاً فالحرارة قد تنكسر بالبرودة في مثل الفاتر ، فإنه لا يبقى حاراً
 كحرارة النار ، ولا بارداً برودة الماء المحض ، وأما نفس الماء والنار فلا
 يجتمعان .

وأيضاً فالأعراض المختلفة تشترك في محل واحد ، وأما نفس الأقسام
 فلا تشترك في محل واحد ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان اعتراف هؤلاء بفساد الأصول التي بنوا عليها ما
 خالفوه من النصوص ، وبيان تناقضهم في ذلك ، وأنهم يقولون إذا
 تكلموا في المنطق وغيره بما يناقض كلامهم هنا ، ويبعد - أو يمتنع في
 العادة - أن يكون هذا مجرد اختلاف الاجتهاد ، مع الفهم التام في
 الموضوعين ، بل يكون لنقص كمال الفهم والتصور ، وخوفاً أن لا يكون
 القولان متنافيين ، فلا يهجم بإثبات التناقض ، أو لنوع / من الهوى ١٥٣/٤

(١) هنا تنقطع نسخة (ر) مرة أخرى .

(٢) ض : والبرودة بالبصر ، وهو تحريف .

والغرض ، ولو لم يكن إلا مراعاة الطائفة التي يتكلم باصطلاحها أن لا يخالفها فيما هو من مشهورات أقوالها . ولعل كلا الأمرين موجود في مثل هذه المعاني التي تعبر^(١) عنها العبارات الماثلة ، ولها عند أصحابها هية ووهم عظيم ، والكلام على هذه الأمور^(٢) مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا نوع تنبيه على أن ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لا حقيقة لها عند الاعتبار الصحيح ، وإنما هي من باب القعقعة بالشنان لمن يفزعه ذلك^(٣) من الصبيان ، ومن هو شبيهه بالصبيان ، وإذا أعطى النظر في المعقولات حقه من التمام ، وجدها براهين ناطقة^(٤) بصدق ما أخبر به الرسول^(٥) ، وأن لوازم ما أخبر به لازم صحيح ، وأن من نفاه نفاه لجهله بحقيقة الأمر ، وفرعاً باطنا وظاهراً ، كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله أن تضره ، ويفزع من عدو الإسلام لما عنده من ضعف الإيمان .

قال تعالى عن الخليل صلوات الله عليه : ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ . [سورة الأنعام : ٨٠ ، ١٥٤/٤

(١) ق ، ص ، ط : يعبر .

(٢) ق ، ص : على هذه الصور .

(٣) ق : لمن يفزعه ذلك ذلك .

(٤) ناطقة : ساقطة من (ض) .

(٥) ض : الرسول صلى الله عليه وسلم .

[٨١] قال الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٢] (١)

ومن خالف الرسل لا يسلم من الشرك والإفك : ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الصافات : ١٨٠ - ١٨٢] ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَأْتِيهِمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٢] . قال أبو قلابة : هي لكل مفترٍ من هذه الأمة إلى يوم القيامة .

وما أشبه هؤلاء في رعبهم (٢) من الألفاظ الهائلة التي لم يعلموا حقيقتها بمن رأى العدو المخدول ، فلما رأى لباسهم رعب (٣) منهم قبل تحقق حالهم ، ومن كشف حالهم وجدهم في غاية الضعف والعجز . ولكن قال تعالى : ﴿ سَتَلْقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّغْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا ﴾ [سورة آل عمران : ١٥١] .

وبسط هذا يطول ، والمقصود التنبيه . فهذا ما ذكره في الجوهر ، وأما الجسم فإنه اعتمد في نفيه على هذه الوجوه الأربعة في الجوهر ، وقد عرف حالها .

وقال (٤) : « ويختص الجسم بأربعة أوجه : الأول : أنه إذا ثبت أن

كلام الآمدى في الجسم

(١) سبق ورود العبارات السابقة على هامش نسخة (هـ) ملخصة كما أشرنا إليها من قبل .

(٢) ض : في رعبهم .

(٣) ض : رغب .

(٤) ق : قال : والنص التالي في أبكار الأفكار جـ ١ ص ٤٦٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧١

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

الرب^(١) غير متصف بكونه جوهرًا امتنع أن يكون متصفاً بكونه جسماً ،
لأن الجسم مركّب من الجواهر ومفتقر إليها ، ويلزم من انتفاء ما لا بد منه
في كونه^(٢) جسماً أن لا يكون جسماً^(٣) .

قلت : هذا الوجه بين الضعف ، وذلك أنه لو قدر انتفاء كون
الشيء جوهرًا / منفردًا لم يلزم أن لا يكون جسماً مؤلفاً من الجواهر ،
فإن الأجسام جميعها كل منها عنده ليس جوهرًا منفردًا ، مع كونها
مؤلفة من الجواهر ، وهو لم يُقم دليلاً على نفي كونه جوهرًا ، ولا نفي ما
يستلزم الجواهر .

وهذا كما لو أقام^(٤) دليلاً على أنه ليس بعلمٍ أو قدرة أو كلام
أومشيئة لم يستلزم ذلك أن لا تكون هذه من لوازمه ، فنفي كون الشيء
أمرًا من الأمور غير نفي كونه ملزومًا لذلك الأمر .

وأيضاً فيقال : أنت لم تُقم دليلاً على^(٥) « كون الجواهر متماثلة ، بل
صرحت بأنه لا دليل على^(٥) ذلك ، فبطل ما ذكرته في نفي الجواهر .
وأيضاً فيقال : لفظ « الجواهر »^(٦) فيه إجمال ، وله عدة معانٍ ،

(١) أبكار الأفكار : أن الرب تعالى .

(٢) في كونه : كذا في (ق) وفي «أبكار» وفي سائر النسخ : في انتفاء كونه .

(٣) ص ، ط : في انتفاء كونه جسماً إلا أن يكون جسماً .

(٤) ض : قام . وهو تحريف .

(٥ - ٥) : ساقط من (ض) .

(٦) في هامش نسختي (ص) ، (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « معاني الجواهر » وتحت

هذه العبارة كتب : « بلغ مقابلة على المصنف رضى الله عنه - كذا على هامش الأصل » .

أحدها : الجوهر الفرد ، وعلى هذا فالجسم ليس بجوهر^(١) ، وفي كونه مركباً منه نزاع .

والثاني : المتحيز ، وعلى هذا فالجسم جوهر ، ومن نفي الجوهر الفرد قال : كل جسم جوهر ، وكل جوهر جسم . ومن أثبته قال : الجوهر أعم من الجسم .

والثالث : الجواهر العقلية عند من يثبت جوهرأ ليس بمتحيز ، كالعقول والنفوس ، والمادة والصورة ، فإن هؤلاء المتفلسفة المشائين يدعون أن الجوهر خمسة أقسام . وجمهور العقلاء يدفعون هذا ويقولون : هذه الأمور التي سميتوها جواهر عقلية إنما وجودها في الأذهان لا في الأعيان .

وقد يُراد بالجوهر / ما هو قائم بنفسه ، فمن كان الجوهر أعم عنده^(٢) ١٥٦/٤ من الجسم ، فإذا انتفى الأعم انتفى الأخص ، وكذلك من كان الجوهر عنده مرادفاً^(٣) للجسم ، وأما من كان الجوهر عنده لا يتناول معنى الجسم ، مثل أن يقدر أنه لا يستعمل لفظ الجوهر إلا في الفرد ، فهذا لا يلزم من نفي كونه جوهرأ نفي كونه جسماً ، إلا بالحجة التي ذكرها ، وهو أن يُقال : الجسم مركب من الجواهر ، فالحجة لا تستقيم إلا على تقدير ثبوت هذا الاصطلاح ، مع أني لا أعرفه اصطلاحاً لأحدٍ مطلقاً ،

(١) عند عبارة « ليس بجوهر » تعود المقابلة مع نسخة (ر) ، ولن أشير بعد ذلك إلى مواضع الانقطاع اكتفاء بما سبق .

(٢) ق ، ص ، ط : عنده أعم .

(٣) ر ، ض : مرادف ، وهو خطأ .

ولكن بعض الناس قد يخصص به الفرد ، مع أنه هو وغيره دائماً يسمون الجسم جوهرًا .

ولهذا قال هذا الأمدى وغيره في نفي كونه جوهرًا : إما أن يكون قابلاً للتحيّز^(١) فيكون جسمًا مركبًا ، وإما أن لا يكون قابلاً للتحيّز^(١) فيكون في غاية الصغر والحقارة ، وكثيرًا ما يقع في كلامهم لفظ « الجوهْر » متناولاً للجسم ، وكثيرًا ما يقع مختصًا بالفرد ، فما ذكره أولاً في نفي الجوهْر بالمعنى العام فالجسم يدخل فيه ، فإن صح ما ذكره صح نفي الجسم ، لكن قد عرف ضعفه .

وأما إذا كان المنفى هو الجوهْر الفرد فقط ، فيحتاج أن يقول : إن الجسم مركب منه ، لينفي الجسم . لكن هذا فيه نزاع معروف ، وأكثر الناس على أنه ليس بمركب من الجواهر المنفردة ، وهو الصواب ، كما قد بسط / في موضعه^(٢) .

١٥٧/٤

فمن الناس من يقول : إنه مركب من جواهر متناهية لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه حتى ولا بالوهم ، ومنهم من يقول : هو مركب من جواهر غير متناهية كذلك ، ومنهم من يقول هو مركب من الهيولى والصورة لكنه يقبل القسمة إلى غير نهاية ، ومنهم من يقول : ليس بمركب لكنه يقبل التقسيم إلى الجواهر المنفردة التي لا تتجزأ^(٣) .

(١) ص ، ط : للتجزية .

(٢) في هامش نسخة (ط) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « قف على أن الصواب ... من

الجواهر ... »

(٣) ر ، ش ، ص ، ض ، ط : لا تتجزى .

ومنهم من يقول : بل كل موجود فلا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ، فلا يتصور وجود جوهر لا يتميز منه شيء عن شيء ، لكن إذا تصعّرت الأجزاء استحالت ، وقد لا تقبل القسمة الفعلية ، بل إذا قسّمت استحالت ، كما في أجزاء الماء إذا تصعّرت فإنها تصير هواء ، فهي وإن كان يتميز منها شيء عن شيء . لكن ليس لها من القوة ما يحتمل الانقسام الفعلي^(١) ، بل تستحيل^(٢) إذا أُريد بها ذلك . وعلى هذا القول فلا ثبت شيئاً لا يتميز منه جانب عن جانب ، ولا يثبت ما لا نهاية له في ضمن ما لا يتناهى ، ولا انقسام إلى غير نهاية ، بل كل موجود فإنه يتميز منه شيء عن شيء ، وهو قد يستحيل قبل وجود الانقسامات التي لا تتناهى . فتزول بهذا القول الإشكالات الواردة على غيره ، مع أنه مطابق للواقع ، فتبيّن ضعف هذا الوجه . /

قال الآمدى^(٣) : « الثاني : أنه قد ثبت أن الرب متصف بالعلم والقدرة وغيرهما^(٤) من الصفات ، فلو كان جسماً^(٥) كالأجسام لزم^(٦) من اتصافه بهذه الصفات المحال ، وذلك من وجهين^(٧) : الأول أنه لو

١٥٨/٤

تابع كلام الآمدى :
الوجه الثاني في نفي
الجسمية عن الله تعالى

(١) الفعلي : ساقطة من (ش) .

(٢) ص . ط : يستحيل .

(٣) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٦٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ج ١ ، ص ٧١ (نسخة رقم

١٦٠٣) . وكلام ابن تيمية هنا تلخيص لما في أبكار الأفكار فيما يلي كما سيتضح .

(٤) وغيرهما : كذا في (ق) وفي سائر النسخ : وغيرها .

(٥) أبكار : ثبت أن الله تعالى متصف بالقدرة والعلم والإرادة وغير ذلك من الصفات المثبتة من

قبل فلو كان البارئ تعالى جسماً .

(٦) أبكار : لزم .

(٧) أبكار : بهذه الصفات محال ومالزم عنه المحال فهو محال وبيان ذلك من وجهين .

اتصف بهذه الصفات فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع الصفات (١) ، وإما أن يكون المتصف يحملها بعض الأجزاء (٢) ، وإما أن يكون كل جزء محتصاً بصفة ، وإما أن تقوم كل صفة من هذه الصفات - مع اتحادها - بجملة الأجزاء ، فإن كان الأول يلزم (٣) منه تعدد الآلهة ، وأما الثاني فهو ممتنع ، لأنه لا أولوية لبعض تلك الأجزاء بأن يكون هو المتصف دون الباقي (٤) «^٥ ولأنه يلزم أن يكون الإله هو ذلك الجزء دون غيره ، لأن حكم العلة لا يتعدى محلها ، وإن كان الثالث فلا أولوية أيضاً ، وإن كان الرابع فهو محال لما فيه من قيام المتحد (٦) بالمتعدد^٥ » .

الرد عليه من وجوه

ولقائل أن يقول: الاعتراض على هذا من وجوه :

الأول

الأول: قولك : لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات : فإما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات . إلى آخره ، فرع على ثبوت الأجزاء ، وذلك ممنوع . فلم قلت : إن كل ما هو جسم فهو مركب من الأجزاء ؟ فإن هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، وهذا ممنوع .

(١) ش : ... إما أن يكون ... ؛ أبكار : لو اتصف بكل واحدة من هذه الصفات فإما أن يكون جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات .

(٢) أبكار : بعض الأجزاء دون البعض .

(٣) أبكار : فيلزم .

(٤) أبكار : تعدد الآلهة وهو محال كما يأتي . وإن كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الأول أن لا أولوية

لأن تكون بعض الأجزاء متصفاً بها دون الباقي مع التساوي في المعنى .

(٥ - ٥) هذا تلخيص لما في أبكار ج ١ ، ص ٤٧٠ - ٤٧١ (رقم ١٩٥٤) ج ١ ، ص ٧١

(رقم ١٦٠٣) .

(٦) ش : المتجدد .

١٥٩/٤ وجمهور العقلاء على خلافه ، وهو/لم يثبت هنا بالدليل ، فيكفي مجرد المنع ، وبسط ذلك في موضعه .

وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم أن ما ذكره^(١) من أن الجسم مركَّب من جواهر منفردة متشابهة عرض لها التركيب ، أو من مادة وصورة ، وهما جوهران ، من أفسد الكلام . وإذا كان كذلك أمكن أن يكون كل من الصفات القائمة بجميع المحل شائعة في جميع الموصوف^(٢) ،^(٣) ولا يلزم أن يكون الواحد قام بأجزاء ، بل القول في الصفة الحالة كالقول في المحل ، الذي هو الموصوف^(٣) .

الوجه الثاني: أن يُقال : القول في وحدة الصفة وتعددتها وانقسامها وعدم انقسامها كالقول في الموصوف ، وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة^(٤) كالقدرة^(٥) والحس - بل والحياة نفسها - أو التي لا تشترط بالحياة^(٤) ، كالطعم واللون والريح ، فإن طعم التفاحة مثلا شائع فيها كلها ، فإذا بعضت تبعض ، ولا يقال : إنها قام طعم واحد بجملة التفاحة ، بل إن قيل : إن التفاحة أجزاء كثيرة ، قيل : قام بها طعموم كثيرة ، وإن قيل : هي شيء واحد . قيل : قام بها طعم واحد . فإن

(١) ش : ذكره .

(٢) جاءت العبارة هكذا في (ش) : وإذا كان كذلك كان كل من الصفات شائعة في جميع

للموصوف .

(٣-٣) ساقط من (ش) .

(٤-٤) ساقط من (ش) .

(٥) ق : بالحياة والقدرة .

قيل : فهذا هو التقدير الأول^(١) ، وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات . قيل : ليس كذلك .

أما أولاً : فلمنع التجزئ . وأما ثانياً : فلأنه لم يقم بكل جزء ، إلا جزء^(٢) من الصفة القائمة بالجميع ، لم تقم^(٣) / جميع الصفة بكل جزء ، وحينئذ فيبطل التلازم المذكور ، وهو كون كل جزء إلهاً ، فإن الإله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شئ عليم ، وهو^(٤) على كل شئ قدير ، أما إذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها ، لم يلزم أن يكون ذلك الجزء قادراً ، فضلاً عن أن يكون رباً ، إذ القادر لا يجب أن يكون من قام^(٥) به جزء من القدرة ، ولا الحى من قام به جزء من الحياة ، ولا العالم من قام به جزء من العلم .

فإن قيل : كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم ؟

قيل : كما يعقل انقسام محل هذه الصفات ، فإن الإنسان تقوم حياته بجميع بدنه ، وكذلك الحسّ والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته^(٦) ، فكما أن بدنه ينقسم ، فالقائم ببدنه ينقسم .

فإن قيل : إذا انقسم لم يُبق قدرة ولا علماً ولا حياة .

(٢) ق : لا جزء .

(١) الأول : ساقطة من (ض) .

(٣) ص ، ط : لم يقم .

(٤) ق : علم وعلى .

(٥) من قام : ساقطة من (ش) .

(٦) وغيرهما من صفاته كذا في (ق) . وفي (ر) ، (ض) ، (هـ) : وغيرها من أعضائه ، وفي

(ص) ، (ط) : وغيرهما من أعضائه .

قيل : وكذلك المحل لا يُبقي بدا ولا عضوا ، لا قادرا ولا حيا ولا عالما ولا حساسا ، فإن الجزء المنفرد ، بتقدير وجوده ، هو أحقر من أن يقال إنه يد أو عضو أو بدن ، حتى عالم قادر ، فكيف يُقال فيه ^(١) : إنه إله .

الثالث

الوجه الثالث : أن ما ذكره ^(٢) معارض بقيام هذه الصفات في الإنسان ، فإن الإنسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ، ولم نذكر العلم ولا نحتاج أن نقول - كما قالت المعتزلة : إن الأعراض المشروطة بالحياة إذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها إلى جميع الجملة ، / بل نذكر ^(٣) من الأعراض ما يُعلم ^(٤) قيامه بالبدن الظاهر كالحياة والحس والحركة والقدرة ، فإن هذا التقسيم الذى ذكره يرد عليه ، فإنه إن قيل : إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات ^(٥) لزم تعدد الإنسان ، وإن كان المتصف يحملها بعض الأجزاء فلا أولوية ، ولزم أن لا يتعدى حكم الصفة محلها .

١٦١/٤

والتقدير أن ظاهر البدن كله حتى ^(٦) حساس ، وإن قيل : إن كل واحد يختص ^(٧) بصفة ، فهو معلوم الفساد بالضرورة مع أنه لا أولوية .

(١) فيه : ساقطة من (ض) .

(٢) ش : ذكره .

(٣) ش : بل قد يذكر .

(٤) ض : ما نعلم .

(٥) ش : بهذه الجملة .

(٦) حى : ساقطة من (ض) .

(٧) ر . ض : مختص .

وإن قيل : تقوم الصفة الواحدة بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد ، فإذا كان هذا التقسيم وارداً^(١) على ما يعلم قيام الصفات به ، ولم ينف قيامها به ، علم أنها^(٢) حجة باطلة .

الوجه الرابع : قوله : « والرابع محال لأنه يلزم [منه] قيام^(٣) الرابع المتحد^(٤) بالمتعدد » .

فيقال : لا نسلم التلازم^(٥) ، فإن هذا القيام مبناه على أنه حينئذ^(٦) يقوم الواحد بالمتعدد ، فإنه فرض قيام علم واحد وقدرة واحدة وحياة واحدة بجملة أجزاء .

وهذا الأصل فاسد ، فإن المعلوم من وحدة الصفة الحالية^(٧) وتعددتها هو المعلوم من وحدة المحل وتعددته ، فالحياة القائمة بجسم حي إذا قيل : هي حياة واحدة ، قيل : هو حي واحد ، وإذا قيل : الحي أجزاء متعددة ، قيل : الحياة أجزاء متعددة ، فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد .

وحينئذ فقولهم : إنه قام المتحد^(٨) بالمتعدد كلام/باطل ، بل ما ١٦٢/٤

(١) ش ، ر ، ض : وارد ، وهو خطأ .

(٢) ش : أنه .

(٣) منه : ساقطة من (ق) .

(٤) ش : المتحدد .

(٥) هـ : لا نسلم التلازم .

(٦) ر : على أنه حقيقة .

(٧) ل ، ض : الحالة : ش : الحالية .

(٨) ش : المتحدد .

فسرّوا به الاتحاد في أحدهما^(١) كان موجوداً في الآخر ، وما فسّرّوا به تعدد أحدهما كان موجوداً في الآخر .

الخامس الوجه الخامس : أنا لا نسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام بتقدير انقسام الجسم ، بل من الممكن أن يُقال : قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء الموصوف ، وكل جزء منه متصف بجزء من الصفة .

وهذا التقسيم غير مذكور من الأقسام ، ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة ، ولا المتصف بجميعها بعض الجملة ، ولا كل جزء مختصاً^(٢) بجميع صفته ، ولا قيام واحد بمتعدد .

فإن قال : الصفة لا تنقسم ومحلها ينقسم .

قيل : هذه مكابرة للحس والعقل ، بل انقسامها بانقسام محلها . بين هذا أن من أعظم عمد مثبتى الجوهر الفرد قولهم : إن الحركة قائمة بالجسم ، والزمان مقدار الحركة ، والزمان فيه الآن الذى لا ينقسم ، فلا ينقسم قدره من الحركة ، فلا ينقسم الجزء الذى يحلها ، فإنما استدلوا على وجود الجزء الذى لا ينقسم [إلا]^(٣) بوجود جزء من الحركة لا ينقسم ، فعلم أن انقسام الحالّ عندهم كانقسام محله ، مع أن هذا معلوم بالحس والعقل .

(١) ش : من أحدهم .

(٢) هـ : مختص .

(٣) إلا : ساقطة من (ق) ، (ش) .

وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً : عمدتهم أنه يقوم بها مالا ينقسم ، وما لا ينقسم لا يقوم إلا بما لا ينقسم ، فقد^(١) / اتفقت الطوائف على أن الصفة إذا لم تنقسم كان محلها ١٦٣/٤ لا ينقسم .

الوجه السادس : أن قوله : « إما أن يكون كل جزء من الأجزاء السادس متصفاً بهذه الصفات » .

يقال له : إن أردت أنه يتصف^(٢) به كما تتصف به الجملة ، فهذا لا يقوله عاقل ، فإنه ليس في الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه ، على الوجه الذى هي^(٣) به صفة لجميعه ، وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء ، فلم قلت : إن ما اتصف به بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره ، فضلاً عن كونه إلهاً ؟ .

وهذا لأنه ليس في جميع ما يُعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ، ولا في شئ مما يُشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد ، بل والجوهر الفرد - بتقدير وجوده - لا يحس به ولا يوجد منفرداً ، فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم^(٤) إليه أمثاله ، كيف يكون حياً ، فضلاً عن أن يكون فرساً أو بعيراً ؟ فضلاً عن أن يكون إنساناً أو ملكاً أو جنياً ؟ فضلاً عن أن يكون إلهاً ؟

(١) ق : وقد .

(٢) ر ، ض : متصف .

(٣) ش : هو .

(٤) ص ، ط : حتى ينظم .

وهل ذكر مثل هذا في حق الله إلا من أعظم الدليل على جهل
قائله /؟

فإنهم لا يعلمون شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام
الصفة بالجملة ، فكيف يجب في حق الله إذا قامت به صفات الكمال أن
يكون بتقدير ما ذكره يجب فيه مثل (١) ذلك (٢) ؟

السابع [الوجه] (٣) السابع : أن يُقال : كما أنه لا يجب في كل جزء من
الإنسان أن يكون إنساناً لأنه قام به من الصفات ما يقوم بالإنسان ، ولا
في كل جزء من أجزاء الفرس وسائر الحيوان أن يكون فرساً ، لكونه من
الجملة التي قامت بها الصفة ، فلماذا (٤) يجب في كل ما كان من الإله أن
يكون إلهاً لقيام صفة الإله بالإله الموصوف كله ، مع أن كل واحد من
الموجودات لا يكون حكم جزئه حكم كله ، لقيام الصفة بالجميع ،
وهل هذا إلا من أفسد الحجج ، وإن كان هو من أعظم
عمد (٥) النفاة ؟ !

قال (٦) : « الوجه الثاني : في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه
الصفات : هو (٧) أنه لا يخلو إما أن يكون اتصافه بها (٨) واجباً لذاته أو

تابع كلام الآمدى في
نفي الجمعية عن الله
تعالى

(١) مثل : ساقطة من (ش) .

(٢) ش : كذلك .

(٣) الوجه : ساقطة من (ق) .

(٤) ش : فلم ذا .

(٥) ش : عمل .

(٦) أمى الآمدى في أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٧١ (رقم ١٩٥٤) = ج ١ ، ص ٧١ - ٧١ ظ

(رقم ١٦٠٣) .

(٧) أبكار : وهو .

(٨) أبكار : بهذه الصفات .

لغيره ، لا جائز أن يُقال بالأول ، وإلا لزم اتصاف كل جسم بها وجوباً لذاته ، للتساوى فى الحقيقة على ما وقع به الفرض (١) ، وإن كان الثانى فيلزم (٢) أن يكون الرب (٣) مفتقراً إلى ما يخصه بصفاته ، والمحتاج إلى غيره فى إفادة صفاته له لا يكون/إلها» .

١٦٥/٤

قلت (٤) : ولقائل ، أن يقول : لم لا يجوز أن يكون اتصافه بها واجباً لذاته ؟

قوله : « يلزم اتصاف كل جسم بها للتساوى فى الحقيقة على ما وقع به الفرض » (٥)

قيل : الذى وقع به الفرض أنه جسم كالأجسام ، وذلك يقتضى الاشتراك فى مسمى الجسمية ، فلم قلت : إن ذلك يستلزم التساوى فى الحقيقة ؟ فإن هذا مبنى على تماثل الأجسام ، وهو ممنوع ، وهو باطل . وإن قيل : إنه يقتضى مماثلة كل جسم فى حقيقته بحيث يجوز عليه ما يجوز على كل جسم ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، ويجب له ما يجب له ، فهذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ولا يُعرف هذا قولاً لطائفة معروفة ، وفساده ظاهر لا يحتاج إلى إطناب (٦) ، ولكن لا يلزم (٧) من فساده أن

(١) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) ظ ٧١ : الفرض .

(٢) ق : لزم .

(٣) أبكار : الرب تعالى .

(٤) قلت : ساقطة من (ش) .

(٥) ض : الفرض .

(٦) أمام هذا الموضع كتب فى هامش (هـ) ما يلى : « فإن فيه الجمع بين التقيضين ، إذ يلزمهم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه محدثاً » .

(٧) ش : لا يلزم .

لا يكون التزاع إلا لفظاً ، فإن المنازع يقول : ليس هو مثل كل جسم من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع ، ولكن شاركها في مسمى الجسمية ، كما إذا قيل : هو حى وغيره حى ، شاركه في مسمى الحى ، وكذلك شارك غيره في مسمى العالم والقادر والموجود والذات والحقيقة ، فما كان من لوازم القدر المشترك ثبت لهما ^(١) ، وما اختص بأحدهما لم يثبت للآخر .

ومعلوم أن مسمى الجسمية إن قيل : إنه يستلزم أن يجوز على كل جسم ما جاز على الآخر ، فلا يقول عاقل : إن الله جسم بهذا التفسير . ومن قال ^(٢) : إنه جسم ، / لم يقل : إن القدر المشترك إلا كالقدر المشترك في الذات والقائم بالنفس ومسمى التحيز ^(٣) ، ويقول مع ذلك : إن هذا المسمى وقع على أمور مختلفة الحقائق ، كالموصوف والقائم بالنفس ونحو ذلك .

١٦٦/٤

وبالجملة إن ثبت تماثل الأجسام في كل ما يجب ويجوز ويمتنع أغناه عن هذا الكلام ، وإن لم يثبت لم ينفعه هذا الكلام ، فهذا الكلام لا يحتاج إليه على التقديرين ، فالمنازع يقول : مسمى الجسم كسمى الموصوف والقائم بنفسه والذات والماهية ، والموجود ينقسم إلى واجب بنفسه وواجب بغيره ، وإذا كان أحد النوعين واجباً بنفسه ، لم يجب أن يكون كل موصوف قائماً بنفسه ، ولا كل موجود ، وكذلك ^(٤) لا يكون

(١) ش : لما ثبت .

(٢) قال : ساقطة من (ش) .

(٣) ر ، ش : مسمى التحيز ؛ ص ، ط : ومسمى للتحيز ؛ ض : ويسمى التحيز . والمثبت

عن (ق) ، (هـ) .

(٤) ر : كذلك .

كل جسم. فتبين أن كل ما ذكره مغلطة، لأنه قال : إما أن يُقال : إنه جسم كالأجسام، وإما أن يُقال : جسم لا كالأجسام ، فإن قيل بالثاني كان النزاع في اللفظ لا في المعنى، فدل ذلك على أن قوله في المعنى موافق لقول من يقول : جسم لا كالأجسام ، ثم جعل القسم الأول هو القول بمائل الأجسام ، فكان حقيقة قوله : إنه إما أن يُقال : إنه مماثل للأجسام في حقيقتها بحيث يتصف بما^(١) تتصف^(٢) به من الوجوب والجواز والامتناع ، وإما أن لا يقال بذلك ، فن لم يقل بذلك لم ينزعه في المعنى ، ومن قال بالأول فقوله باطل .

ومعلوم أن/أحداً من الطوائف المعروفة وأهل الأقوال المنقولة لم ١٦٧/٤
يقول : إنه جسم مماثل للأجسام كما ذكر . ومعلوم أيضاً أن فساد هذا أبين من أن يحتاج إلى ما ذكره^(٣) من الأدلة، فإن فساد هذا معلوم بالأدلة اليقينية لما في ذلك من الجمع بين النقيضين ، إذ كان كل منهما يلزم أن يكون واجبا بنفسه لا واجبا بنفسه ، محدثا^(٤) لا محدثا ، ممكنا لا ممكنا ، قديماً لا قديماً ، إذ الممائلان يجب اشتراكهما في هذه الصفات .

وإذا كان القول الذي نفاه لم يقله أحد، ولم ينزعه فيه أحد ، والقول الذي ادعى أنه موافق لقائله في المعنى لا يخالف فيه قائله ، بقي مورد النزاع لم يذكره ولم يُقم دليلاً على نفيه ، وهو قول من يقول : هو

(١) ص ، ط : بحيث يتصف به بما ...

(٢) تتصف : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ (ما عدا هـ) فلم يذكر هذه العبارات) :

يتصف .

(٣) ص : ما ذكره ، ش : مثل ما ذكره .

(٤) وردت العبارات الأخيرة في هامش (هـ) في موضع سابق ، وهذا هو مكانها .

جسم كالأجسام ، بمعنى أنه مشارك لغيره في مسمى الجسمية ، كما يشاركه في مسمى الموصوفية والقيام بالنفس ، وأنه لم يثبت له لوازم القدر المشترك ، ولا يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ، ولا يكون مماثلاً لشيء من الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع عليه ، لأن الأجسام المخلوقة لها خصائص تختص باعتبارها ثبت لها ما يجب ويجوز ويمتنع عليه .

والقدر المشترك عند هؤلاء لا يستلزم شيئاً من خصائص المخلوقين ، وهذا القدر لم يتعرض له هنا بنفي ولا إثبات ، لكنه يقول : إن القدر المشترك يستلزم التماثل في الحقيقة ، وإن / ما لزم كلا من الأجسام لزم الآخر ، وإنما يفترقان فيما يعرض لهما بمشيئة الخالق . ١٦٨/٤

لكن هذا القول لم يقرر هنا ، فبقي ^(١) كلامه هنا بلا حجة ، مع أن هذا القول فاسد في نفسه كما قد عُرف . وهو لما قرره في موضع آخر بناه على أصليين : على إثبات الجوهر الفرد ، وتماثل الجواهر . وكلاهما ممنوع باطل ، قد قرر هو أنه لاحجة عليه ، مع أن القول بأنه جسم كالأجسام ما علمت أنه قاله أحد ، ولا نقله أحد عن أحد ^(٢) ، وهو مع هذا لم

(١) ط : فيبقى .

(٢) في هامش (ط) أمام هذا الموضع كتب كلام ظهر بعضه واختفى بعضه من المخطوطة هو كما يلي : « قلت : هذا كلام ... في منهاج السنة أنه قال : إن ... هشام بن الحكم ... أن معبوده ... وحد طويل ... طوله مثل ... مثل عمقه ... ساطعاً له فروة ... ثم نقل عند ... هذا المعنى ... كذا بخط العلاء ... الأمر وحمد ... أقول ... أن القول ... الاجسام لم ... نقله أحد ... ذكر في منهاج ... شعري ... هشام بن الحكم ... أنه جسم ... الاجسام ... » والمقصود أنه يعرف عن هشام بن الحكم ما ذكره الأشعري وغيره من قول بالجسمية وأن الله جسم ... الخ .

يذكر دليلاً على نفيه ، فكيف يكون قد أقام دليلاً على نفي قول من يقول : هو جسم لا كالأجسام ؟ .

قال (١) : « الثالث : هو (٢) أنه لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد . وذلك إما (٣) أن يكون غير متناه أو متناهياً ، فإن كان غير متناه : فإما أن يكون غير متناه من جميع (٤) الجهات ، أو من بعض الجهات دون بعض (٥) ، فإن كان الأول فهو محال لوجهين : الأول ما سنبينه من إحالة بُعد لا يتناهى . والثاني : يلزم منه أن لا يوجد (٦) جسم غيره ، أو أن تتداخل (٧) الأجسام وهو يخالط (٨) القاذورات وهو محال ، وإن كان الثاني فهو ممتنع أيضاً (٩) لوجهين : الأول : ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى ، والثاني : أنه إما أن يكون اختصاص أحد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته أو لمخصص من خارج ، فإن كان الأول فهو محال لعدم الأولوية ، وإن كان الثاني/ فيلزم أن يكون الرب (١٠) مفتقراً في إفادة ١٦٩/٤ مقداره إلى موجب ومخصص ، ولا معنى للبعد غير نفس (١١) الأجزاء على

(١) أى الآمدى فى أبكار الأفكار بعد النص الذى سبق قبل صفحات مباشرة ، ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٢ (رقم ١٩٥٤) = ج ١ ظ ٧١ (رقم ١٦٠٣) .

(٢) هو : ليست فى نسخى الأبكار .

(٣) أبكار : وذلك البعد إما

(٤) ش : إنما يكون غير متناه فإما أن يكون غير متناه من جميع .

(٥) أبكار ، ش : دون البعض .

(٦) أبكار : الثانى أنه يلزم أن لا يوجد .

(٧) ر ، ش : يتداخل .

(٨) أبكار : أو أن يداخل الأجسام ويخالط .

(٩) أبكار : فهو أيضاً ممتنع .

(١٠) أبكار : الرب تعالى .

(١١) أبكار : للبعد على نفس .

ما تقدم ، فيكون الرب معلول الوجود ، وهو محال . وإن كان متناهما من جميع الجهات^(١) فله شكل ومقدار ، وهو إما^(٢) أن يكون مختصاً بذلك الشكل والقدر^(٣) لذاته ، أو لأمر خارج ، فإن كان الأول لزم منه اشتراك^(٤) جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة ، وإن كان الثاني فالرب محتاج في وجوده إلى غيره وهو محال^(٥) .

علق ابن تيمية

قلت : ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون مختصاً بالشكل والمقدار لذاته ؟ قوله : إن ذلك يستلزم اشتراك جميع الأجسام فيه ضرورة الاتحاد في الطبيعة ، إنما يصح إذا سلم أن طبيعة الأجسام كلها متحدة ، وهذا ممنوع ، بل باطل ، بل معلوم الفساد بالضرورة والحس ، فإن طبيعة النار ليست طبيعة الماء ، ولا طبيعة الحيوان طبيعة النبات ، وهذا مبني على القول بأن الأجسام متماثلة^(٦) في الحقيقة ، وهذا لو صح لأغنى عن هذه الوجوه كلها ، وهو في كتابه لما ذكر قول من يقول بتجانس

(١) أبكار : من جميع الأجزاء .

(٢) أبكار : وإما .

(٣) أبكار : والمقدار .

(٤) أبكار : لزم اشتراك .

(٥) في هامش (هـ) كتب مايلي : « وذكر ابن تيمية في المجلد الرابع عن الرازي في « الأربعين »

هذا الدليل وتكلم عليه نحو ما تكلم عليه هنا . قال ابن تيمية : وأما قوله - يعنى الرازي - لو كان متناهما من جميع الجوانب لم يكن فوق كل الموجودات كأن يكون فوق أمكنة خالية ، فكلام ساقط لأنه ليس هناك شيء موجود : لا مكان ولا غير مكان ، وإنما هناك : إما خلاء هو عدم محض ليس شيئاً موجوداً - على قول طائفة . وإما أنه لا يقال : هناك لا خلاء ولا ملاء ، وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود . ثم أنت تقول : ليس فوق العالم شيء موجود ، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين ؟ أين دليلكم العقلي ؟ » .

(٦) ض : مماثلة ، وهو تحريف .

الأجسام من أهل الكلام المعتزلة/والأشعرية قال : إنهم بنوا ذلك على ١٧٠/٤ أصلهم : أن الجسم هو الجوهر المؤلف أو الجواهر المتولفة ، وأن الجواهر متجانسة ، وأن التأليف من حيث هو تأليف غير مختلف ، فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة .

ومعلوم أن هذين الأصلين اللذين بنوا عليهما تماثل الأجسام قد أبطلهما^(١) هو وغيره ، وهى مما يخالفهم فيها جمهور العقلاء ، فأكثر العقلاء لا يقولون : إن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، لا جمهور أهل الملل ولا جمهور الفلاسفة ، بل جمهور أهل الكلام من الهشامية والنجارية والضرارية والكلائية والكرامية لا يقولون بذلك ، فكيف بمن عدا أهل الكلام من سائر أنواع أهل العلم ؟ فإنهم من أعظم الناس إنكاراً لذلك .

وكذلك القول بتماثل الجواهر قول لا دليل عليه ، إذ المتنازعون في الجواهر المنفردة : منهم من يقول باختلافها ، ومنهم من يقول بتماثلها . وأيضا فقول القائل : « إما أن يكون محتصا بذلك المقدار لذاته أو لأمر^(٢) خارج » .

يقال له : أتريد بذاته مجرد الجسمية المشتركة أم ذاته الذى يختص بها ويمتاز بها عن غيره ؟

أما الأول فلا يقوله عاقل ، فإن عاقلا لا يعلل الحكم المختص بالأمر

(١) ش : أبطلها .

(٢) أو لأمر : كذا فى (ش) . وفى سائر النسخ : أم لأمر .

المشترك ، فلا يقول عاقل : إن ما اختص به أحد الشئيين عن الآخر كان
 للقدر المشترك بينهما ، فإن القدر المشترك بين الشئيين/ لا يستلزم ١٧١/٤
 المختص ، فضلا عن أن يكون علة للمختص ، والعلة مستلزمة للمعلول ،
 والملزوم أعم من العلة ، فإذا لم يكن المشترك ملزوماً للمختص ، كان أن
 لا يكون علة أولى وأخرى ، فإن الملزوم حيث وُجد وُجد اللازم .
 ومعلوم أنه ليس حيث وُجد المشترك يوجد المختص^(١) ، إذ المشترك
 يوجد في هذا ، والمختص بالآخر متنفذ .

وفي الجملة فهذا^(٢) مما لا يتنازع فيه العقلاء ، فلا يكون اختصاص
 أحد الجسمين [عن الآخر]^(٣) بخصائصه مجرد الجسمية المشتركة ، بل
 تلك الخصائص مما يمتنع ثبوتها لسائر الأجسام .

وحينئذ فيقال : معلوم أن كل جسم مختص بخصائص ، وخصائصه
 لا تكون لأجل الجسمية المشتركة ، وذلك يمنع^(٤) تماثل الأجسام ، لأنها
 لو كانت مماثلة للزم أن يكون اختصاص بعضها بخصائصه لمختص ،
 والمختص : إما الرب وإما غيره ، وتخصيص غيره ممتنع ، لأنه جسم
 من الأجسام ، فالكلام فيه كالكلام في غيره ، ولأن التقدير أنها
 مماثلة ، فليس هذا بالتخصيص أولى من هذا ، وتخصيصه أيضا ممتنع ،

(١) ش : حيث وجد المختص يوجد المشترك .

(٢) بالآخر متنفذ . وفي الجملة فهذا : كذا في (ش) فقط ، وهو الصواب . وفي سائر النسخ
 أمحمت عبارة في وسط هذا الكلام كما يلي : بالآخر متنفذ ، ولو وجد (ق) : ويوجد في هذا ،
 والمختص في الآخر متنفذ . وفي الجملة فهذا .

(٣) عن الآخر : زيادة في (ر) ، (ض) .

(٤) ص ، ط : يمتنع .

لأنه يستلزم ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بعير مرجح ، وذلك ممتنع .
وإذا قيل : المرجح هو القدرة والمشية .

قيل : نسبة القدرة والمشية إلى جميع المتماثلات سواء ، فيمتنع
الترجيح بمجرد ذلك ، فلا بد أن يكون / المرجح ما لله تعالى في ذلك من ١٧٢/٤
الحكمة ، والحكمة تستلزم علم الحكم بأن أحد الأمرين أولى من الآخر ،
وأن يكون ذلك الراجع أحب إليه من الآخر . وحينئذ فذلك يستلزم
تفاضل المعلومات المرادات ، وذلك يمنع تساويها ، وهو المطلوب .

وهذا الكلام يتعلق بمسألة حكمة الله في خلقه وأمره ، وهو مبسوط
في غير هذا الموضوع . ونفاة ذلك غاية ما عندهم : أنهم يزعمون أن
ذلك يقتضى افتقاره إلى الغير ، لأن من فعل شيئاً لمرادٍ كان مفتقراً إلى
ذلك المراد مستكملاً به ، والمستكمل بغيره^(١) ناقص بنفسه .

وهذه الحجة باطله كبطلان حججهم في نفي الصفات . وذلك أن
لفظ «الغير» مجمل . فإن أُريد بذلك أنه يفتقر^(٢) إلى شيء مباين
منفصل عنه ، فهذا ممنوع . فإن مفعولاته ومراداته هو الفاعل لها كلها ،
لا يحتاج في شيء منها إلى غيره . وإن أُريد بذلك أنه يفتقر^(٢) إلى ما هو
مقدور له مفعول له ، كان حقيقة ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو لوازم
نفسه .

ومعلوم أنه سبحانه موجود بنفسه لا يفتقر إلى ما هو غير له^(٣) مباين

(١) ق : متكلاً به والمتكلم بغيره .

(٢) ض : مفتقر .

(٣) له : ساقطة من (ش) .

له ، وأنه ^(١) مستوجب لصفات الكمال التي هي من لوازم ذاته . فإذا قال القائل : إنه ^(٢) مفتقر إلى نفسه ، كان حقيقته أنه لا يكون موجوداً إلا بنفسه ، وهذا المعنى حق .

وإذا قيل هو مفتقر إلى صفاته اللازمة ، أجزئه ^(٣) ، أو لوازم ذاته ، أو / نحو ذلك كان حقيقة ذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بصفات الكمال ، وأنه يمتنع وجوده دون صفات الكمال التي هي من لوازم ذاته ، وهذا حق ومعلوم ^(٤) : أن الأمور التي لا يمكن وجودها إلا حادثة متعاقبة ليس الكمال في أن يكون كل منها أزليا ، فإن ذلك ممتنع ، ولا في أن ذلك ^(٥) لا يكون ، فإن ذلك نقص وعدم ، بل في أن تكون بحسب إمكانها على ما تقتضيه الحكمة ، فيكون وجود تلك المرادات الحادثة من الكمالات التي يستحقها ولا يحتاج فيها إلى غيره ، فيكون فعله ^(٦) ما يفعله للحكمة من أعظم نعوت الكمال التي يجب أن يوصف بها ، ونفيها عنه يقتضى وصفه بالنقائص ، وإن كل كمال يوصف به فليس مفتقراً فيه إلى غيره أصلاً ، بل هو من لوازم ذاته سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، الذين يصفونه بالنقائص ، ويسلبونه الحكمة التي هي من أعظم نعوت الكمال ، توهماً أن إثباتها يقتضى الحاجة

(١) ض : أو أنه .

(٢) ش ، ص ، ض ، هـ : هو . وفي (ط) لا توجد صفحة كاملة من المصورة جاءت فيها هذه العبارات .

(٣) ش : أو جزؤه .

(٤) ض : وهذا حق معلوم .

(٥) ذلك : ساقطة من (ش) .

(٦) ش ، ض ، : فعل .

إلى غيره ، وذلك غلط محض ، بل لا يقتضى إثباتها إلا استلزام ذاته
لنعوت كماله (١) وكما لنعوته ، لا افتقار إلى شيء مابين لنفسه المقدسة .

وأيضاً فيقال : القول في استلزام الذات لقدرها الذى لم يقدره
المشركون ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً
قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا
يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] كاستلزام الذات لسائر صفاتها من العلم
والقدرة والحياة ، فإنه لو كان كل مختص يحتاج إلى مختص لزم الدور أو
التسلسل (٢) (٣) الباطلان فلا بد من مختص بما يختص به يختص بذلك
لنفسه وذاته ، لا لأمر مابين (٣) له .

وهذا هو حقيقة الواجب لنفسه المستلزم لجميع نعوته من غير افتقار
إلى غير نفسه ، مع أن ما ذكره في وجوب تنهى الأبعاد قد أبطل (٤) فيه
مسالك الناس كلها ، وأنشأ مسلكاً ذكر (٥) أنه لم يسبقه إليه أحد ، وإذا
حرر الأمر عليه وعليهم في تلك المسالك كان القدر فيها (٦) أقوى من
مسالكهم [في النقي] (٧) ، فلو قدر (٨) أن اثنين أثبت أحدهما (٩) موجوداً
قائماً بنفسه (٩) لا يتناهى ، وأثبت الآخر موجوداً لا يكون متناهما ولا غير

(١) ش : الكمال .

(٢) ض : والتسلسل .

(٣ - ٣) ساقط من (ش) .

(٤) ض : قد بطل .

(٥) ق : ظن .

(٦) ق : فيه .

(٧) في النقي : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ش) .

(٨) ص : ولو قدر .

(٩ - ٩) : ساقط من (ش) .

متناه ، كان قول الثاني أفسد ، والأول أقرب إلى الصواب ، وما من مقدمة يدعون بها إفساد قول الأول إلا وفي أقوالهم ما هو أفسد منها .

والمناظرة تارة تكون بين الحق والباطل ، وتارة بين القولين الباطلين لتبيين^(١) بطلانها ، أو بطلان أحدهما ، أو كون أحدهما أشد بطلانا من الآخر ، فإن هذا يُنتفع به كثيرا في أقوال أهل الكلام والفلسفة وأمثالهم ، ممن يقول أحدهم القول الفاسد^(٢) وينكر على منازعه ما هو أقرب منه إلى الصواب ، فيبين^(٣) أن قول منازعه أحق بالصحة إن كان قوله صحيحا ، / وأن^(٤) قوله أحق بالفساد إن كان قول منازعه فاسدا ، لتقطع بذلك حجة الباطل ، فإن هذا أمر مهم ، إذ كان المبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم ، فإن بيان فسادها أحد ركني الحق وأحد المطلوبين ، فإن هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول المخارين لله ولرسوله ، فإذا دُفع صيلاهم وبيّن ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله .

١٧٥/٤

وقد حكى الأشعري وغيره عن طوائف أنهم يقولون : إنه لا يتناهى ، وهؤلاء نوعان : نوع يقول : هو جسم ، ونوع يقول : ليس بجسم ، فإذا أراد النفاة أن يبطلوا قول هؤلاء لم يمكنهم ذلك ، فإنهم إذا قالوا : يلزم أن يخالط القاذورات والأجسام ، قالوا : كما أثبت موجوداً لا يُشار إليه ، ولا هو داخل ولا خارج ، فنحن ثبت موجوداً هو داخل

(١) ق ، هـ : لتبين .

(٢) الفاسد : ساقطة من (ش) .

(٣) ض : فتبين .

(٤) ش : فإن .

ولا يخالط غيره . فإذا قالوا : هذا لا يُعقل . قالوا : وذلك لا يعقل .
ومذهب النفاة أبعد في العقل ^(١) من مذهب الحلولية ، ولهذا إذا
ذُكر القولان لأهل الفطر السليمة نفروا عن قول النفاة أعظم من نفورهم
عن قول الحلولية ، وكذلك ما ذكره من امتناع النفاة من بعض الجوانب
دون بعض ، فإن هذا قاله طائفة ممن يقول ^(٢) : إنه على العرش .
وقول هؤلاء وإن قيل إنه باطل ، فقول النفاة أبطل منه . أما
احتجاجه / على هؤلاء بأن اختصاص أحد الطرفين بالنفاة دون الآخر
محال لعدم الأولوية ، أو لافتقاره إلى مخصص من خارج ، فيقولون له :
أنت دائماً تثبت تخصيصاً من هذا الجنس ، كما تقول : إن الإرادة
تخصص أحد المثلين لا لموجب ، فإذا قيل لك : هذا يستلزم ترجيح
أحد الممثلين بلا مرجح . قلت : هذا شأن الإرادة ، والإرادة صفة من
صفاته ، فإذا كانت ذاته مستلزماً لما من شأنه ترجيح أحد المثلين لذاته
بلا مرجح ، فلأن تكون ^(٣) ذاته تقتضى ترجيح أحد المثلين بلا مرجح
أولى .

وهذا للمعتزلة والفلاسفة ألزم ، فإن المعتزلة يقولون : إن القادر
المختار يرجح بلا مرجح ، والفلاسفة يقولون : مجرد الذات اقتضت
ترجيح الممكنات بلا مرجح آخر . فقد اتفقوا كلهم على أن الذات
توجب الترجيح لأحد الممثلين بلا مرجح ، فكيف يمكنهم مع هذا أن
ينعوا كونها تستلزم تخصيص أحد الجانبين بلا مخصص ؟

(١) هـ : في العقل والفطر .

(٢) ض : ممن تقول .

(٣) ض : فلا تكون ، وهو تحريف .

ولو قال لهم منازعهم : الموجودان القائمان بأنفسهما^(١) لا بد أن يكون بينهما^(٢) حد وانفصال ، فَعَلِمْنَا التناهي من جانب هذا الموجود ، وأما الجانب الآخر فلا نعلم امتناعه ، إلا إذا علمنا امتناع وجود أبعادٍ لا تنتهي ، وهذا غير معلوم لنا ، أو هو باطل - لكان قولهم أقوى من قولهم .

والمقصود هنا أن غايتهم في إبطال قول هؤلاء أن ينتهوا / إلى إبطال بعد لا يتناهي ، أو إلى عدم الأولوية ، أو وجوب المخالطة . ١٧٧/٤

وهذه المقدمات يمكن منازعوهم^(٣) أن ينازعوهم فيها أعظم مما يمكنهم هم منازعة أولئك في مقدمات حجّتهم ، ويرد عليهم من المناقضات والمعارضات أعظم مما يرد على أولئك ، وهذا مبسوط في موضعه .

فهذه الحجة وأمثالها من حجج النفاة يمكن إبطالها من وجوه كثيرة : بعضها من جهة المعارضة بأقوال أهل باطلٍ آخر ، وبيان أنه ليس قول أولئك بأبطل من قول هؤلاء ، فإذا لم يمكن الاستدلال على نفي أحد القولين إلا بالمقدمة التي بها نفي القول الآخر ، لم يكن نفي أحدهما أولى من نفي الآخر ، بل إن كانت المقدمة صحيحة لزم نفيها جميعا ، وإن^(٤) كانت باطلة لم تدل^(٥) على نفي واحدٍ منهما ، فكيف إذا كانت

(١) ق ، ص : الموجودات القائمان بأنفسهما .

(٢) ق (فقط) : بينها .

(٣) ض : منازعهم . وفي سائر النسخ : منازعيهم ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) ش : فإن .

(٥) ص ، ض : لم يدل .

المقدمة التي استدلت بها المستدل على نفي قول منازعه قد قال بها وبما هو أبلغ منها؟ وبعض ما تبطل به هذه الحجة يكون من جهة أهل الحق الذين لم يقولوا باطلاً .

ونحن نذكر ما يحضر من إبطالها بالكلام على مقدماتها والمواضع التي ينازعه^(١) فيها الناس :

الأول : قوله : « لو كان جسماً لكان له بعد وامتداد » فإن هذا مما نازعه فيه طائفة ممن يقول : هو جسم ، وهو مع ذلك واحد لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه ، فلا يُشار إلى شيء منه دون شيء . فإن هذا معروف عن / طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم . والرازي قد ذكر ذلك عن بعضهم ، لكنه ادّعى أن هذا القول لا يُعقل ، وأن فساده معلوم بالضرورة .

وكذلك قول من قال : إنه فوق العرش ، وإنه مع ذلك ليس بجسم ، كما يُذكر ذلك عن الأشعري ، وكثير من أهل الكلام والحديث والفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، وهو قول القاضي أبي يعلى ، وأبي الحسن الزاغوني ، وقول أبي الوفاء بن عقيل في كثير من كلامه ، وهو قول أبي العباس القلانسي ، وقبله أبو محمد بن كلاب ، وطوائف غير هؤلاء .

فإذا قال القائل : كونه جسماً مع كون غير منقسم ، أو كونه فوق العرش مع كونه غير جسم - مما يُعلم فساده بضرورة العقل .

(١) ق : ينازع .

فيقال : ليس العلم بفساد هذا بأظهر من العلم بفساد قول من قال :
 إنه موجود قائم بنفسه ، فاعل لجميع العالم ، وأنه مع ذلك لا داخل في
 العالم ولا خارج عنه ، ولا حالّ فيه ولا مبين له ، لاسيما إذا قيل مع
 ذلك : إنه حيّ عالم قادر ، وقيل مع ذلك : ليس له حياة ولا علم ولا
 قدرة ، أو قيل : هو عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ،
 وأن العلم والحب نفس العالم المحب ، ونفس الحب هو نفس العلم ، أو
 قيل مع ذلك : إنه حيّ بجياة ، علم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ،
 بصير ببصر^(١) ، متكلم بكلام . وقيل مع ذلك : إنه لا داخل في
 مخلوقاته / ولا خارج عنها ، ولا حالّ فيها ولا مبين لها ، وأن إرادته لهذا
 المراد هو إرادته لهذا المراد ، ونفس رؤيته لهذا هو نفس رؤيته لهذا ،
 ونفس علمه بهذا هو نفس علمه بهذا ، وأن^(٢) الكلام معنى واحد
 بالعين ، فمعنى آية الكرسي وآية الدين ، وسائر القرآن والتوراة والإنجيل ،
 وسائر ما تكلم به - هو شيء واحد ، فإن كانت هذه الأقوال مما يمكن
 صحتها في العقل ، فصحة^(٣) قول من قال : هو فوق العرش وليس
 يجسم ، أو هو جسم وليس بمنقسم - أقرب إلى العقل .
 وإن قيل : بل هذا القول باطل في العقل . فيقال : تلك أبطل في
 العقل ، ومتى بطلت تلك صح هذا .

١٧٩/٤

وإذا قيل : النافي لإمكان تلك الأمور هو الوهم [لا العقل]^(٤) ،

(١) ق : سميع يسمع ، بصير يبصر .

(٢) ق : أو أن .

(٣) ض : يمكن صحتها بالفعل بصحة . . . وهو تحريف .

(٤) لا العقل : ساقطة من (ش) ، (ق) وهي في (ص) ، (ض) ، (ر) ، وبهذه العبارة

تعود نسخة (ر) بعد انقطاعها عدة صفحات سابقة .

وإلا فالعقل يَجُوز وجود ما ذكر . قيل : والثاني لإمكان هذا هو الوهم ، وإلا فالعقل يَجُوز وجود ما ذكر . وإذا قيل : البرهان العقلي دلّ على وجود ما أنكره الوهم . قيل : والبرهان العقلي دلّ على وجود ما أنكره الوهم هنا .

ومن تأمل هذا وجده من أصح المعارضة وأبين التناقض في كلام^(١) هؤلاء النفاة ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضع .

١٨٠/٤

الوجه الثاني : / قوله : « وإذا كان له بعد وامتداد ، فإما أن يكون غير متناه ، وإما أن يكون متناهما » .

فيقال : من الناس من يقول : إنه غير متناه ، وهؤلاء منهم من يقول : جسم ، ومنهم من يقول : غير جسم . وقد حكى القولين أبو الحسن الأشعري في « المقالات » ، وحكاها غيره أيضا . ومن الناس من قال : هو متناه من بعض الجهات ، وهذا مذكور عن طائفة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم ، وقد قاله بعض المنتسبين إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء ، كما ذكره القاضي أبو يعلى في « عيون المسائل » ، فإن هذه الأقوال يوجد عامتها في بعض أتباع الأئمة : منها ما يوجد في بعض أصحاب أبي حنيفة ، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب مالك ، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب الشافعي ، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب أحمد ، ومنها ما يوجد في بعض أصحاب اثنين أو ثلاثة أو الأربعة .

(١) ض ، ش : من كلام .

قوله : « إن كان غير متناه من جميع الجهات فهو محال لوجوه :
الأول ما سنبينه من إحالة بعد لا يتناهى » .

فيقال له : أنت قد أبطلت أدلة نفاة ذلك ، ولم تذكر إلا دليلاً هو
أضعف من أدلة غيرك ، فبقيت الدعوى بلا دليل .

قوله : « الثاني : أنه يلزم منه نفي الأجسام أو تداخلها ، ومداخلة
القاذورات » .

فيقال : هؤلاء يقولون : لا يلزم منه شيء من ذلك ، بل هو غير متناه
مع كونه جسماً ، أو مع كونه / غير جسم ، ويقولون : لا يلزم نفي سائر
الأجسام ولا مداخلتها . فإذا قيل لهم : هذا ينفيه العقل . قالوا : نفي
العقل لهذا كفيه وجوده قائماً بنفسه فاعلا للعالم^(١) ، وهو مع ذلك لا
حال^(٢) في العالم ولا بائن^(٣) من العالم^(٤) ، بل نفي العقل لهذا أعظم
من نفيه لهذا ، وما قيل من الاعتذار عن ذلك بالفرق بين الوهم والعقل
يمكن في هذا بطريق الأولى ، كما قد بسط في موضعه . .

١٨١/٤

فإن هؤلاء ادّعوا أن [قول]^(٥) القائل كل موجودين إما أن يكونا
متحاشين ، أو متباينين ، أو كل موجودين قائمين بأنفسهما فإما : أن يكونا
متباينين ، أو متلاصقين ، أو كل موجود قائم بنفسه فلا بد أن يكون

(١) ش : لجميع العالم .

(٢) ش : لا حالاً .

(٣) ش : ولا بائناً .

(٤) ر ، ض : وهو مع ذلك لا حالاً في العالم ولا مبايناً من العالم ، ص : وهو مع ذلك لا حالاً

في العالم ، ولا بائناً من العالم .

(٥) قول : ساقطة من (ق) ، (ص) .

مشاركاً إليه . وأن قول القائل بإثبات موجودٍ لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا حال فيه ولا مباين له ، ولا يُشار إليه ، ولا يقرب من شيء ، ولا يبعد من شيء ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتزل منه شيء - وأمثال ذلك من الصفات السالبة النافية - هو محال في العقل .

قالوا : إن هذا الموجب لذلك التقسيم ، والمحيل لوجود هذا ، إنما هو الوهم دون العقل ، وأن الوهم / يحكم غير المحسوس بحكم المحسوس ، وهذا باطل . ١٨٢/٤

فقليل لهم : فأنتم لم تثبتوا بعد وجود ما لا يمكن الإحساس به ، وحكم الفطرة أولى بديهي ، والوهم عندكم إنما يدرك الأشياء المعينة^(١) كإدراك العداوة والصدقة ، كإدراك الشاة عداوة الذئب وصدقة الكبش . وهذه أحكام كلية ، والكليات من حكم العقل ، لا من حكم الوهم .

فهذا وأمثاله مما أبطل به ما ذكروه من الاعتذار بأن هذا حكم الوهم . لكن المقصود هنا أن ذلك العذر - إن كان صحيحاً - فلمنازعيهم أن يعتذروا به ههنا ، فيقولون : ما ذكرتموه من كونه لو كان فوق العرش ، أو لو كان جسماً ، لكان ممتداً متناهيًا أو غير متناه ، هو من حكم الوهم ، وهو فرع كونه قابلاً لثبوت الامتداد ونفيه ، أو لثبوت النهاية ونفيها ، ونحن نقول : هو فوق العرش ، أو هو [فوق العرش] وهو مع ذلك^(٢) لا يقبل أن يكون ممتداً ولا غير

(١) ق : المعنية ، ش : المعنيه .

(٢) ق : هو فوق العرش ، أو هو جسم وهو مع ذلك .

ممتد ، ولا أن يكون متناهيًا ولا غير متناه ، كما قلت أنتم : إنه موجود قائم بنفسه ، مبدع للعالم ، مسمى بالأسماء الحسنى ، وأنه مع ذلك لا يقبل أن / يُقال : هو متناه ولا غير متناه ، بل ذاته لا تقبل إثبات ذلك ولا نفيه ، ولا تقبل أن يُقال : هو حالّ في العالم ولا خارج عنه ، فلا توصف ذاته بالدخول ولا بالخروج ، فإن ذاته لا تقبل الاتصاف لا بإثبات ذلك ولا بنفيه .

١٨٣/٤

فهذا ونحوه قولكم ، فإن كان هذا القول صحيحا أمكن من أثبت العلو دون التجسيم ، أو العلو^(١) والتجسيم ، ونفى ما يُذكر من لوازمه - ^(٢) أن يقول فيه ما تقولونه^(٣) أنتم حيث أثبتتم موجوداً قائماً بنفسه مبدعاً للعالم ، ونفيتم ما يُذكر من لوازمه^(٤) ، فإن لزوم تلك اللوازم لما أثبتوه أظهر في صريح العقل من لزوم^(٤) هذه اللوازم لما أثبتته هؤلاء ، فإن أمكنكم نفي اللزوم ، وادّعيتم أن القول باللزوم وإحالة ما أثبتموه من حكم الوهم دون العقل ، أمكن خصومكم أن يقولوا مثل ذلك بمثل ما قلتموه بطريق الأولى .

وهذا يفهمه من تصور حقيقة قول الطائفتين وأدلتهم العقلية ، فإنه إذا قابل بين قول هؤلاء وقول هؤلاء تبين له صحة الموازنة ، وأن الإثبات

(١) ض : والعلو . ش : أثبت التجسيم ونفى ما يذكر .

(٢-٢) : ساقط من (ض) .

(٣) ق : ما تقولون .

(٤) ض : من لوازم .

أقرب^(١) إلى صريح المعقول^(٢) وأبعد عن التناقض ، كما أنه أقرب إلى صحيح المنقول .

وكذلك يُقال في الوجه الثالث : فإن إثبات النهاية من أحد الطرفين دون الوجه الثالث الآخر أبعد عن الإحالة من إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن / أن يُقال ١٨٤/٤ فيه : هو متناه ، ولا أن يُقال : غير متناه .

وكذلك إثبات موجود لا نهاية له من الطرفين أقرب إلى المعقول من كونه لا يقبل إثبات النهاية ولا نفيها

قوله : « فيلزم أن يكون الرب مفترقاً في إفادة مقداره إلى موجب ومخصص ، ولا معنى للبعد غير نفس الأجزاء ، فيكون الرب معلولاً لغيره » .

يقال : ما من أحد من النفاة . وقد قال نظير هذا ، فالكُلَّابِيَّة والأشعرية يقولون : الذات اقتضت صفات معدودة دون غيرها من الصفات ، فإنهم وإن تنازعوا في كون صفاته كلها معلومة^(٣) للبشر ، فإنهم لم يتنازعوا في إثبات صفاتٍ لا تتناهي ، بل لا بد أن تكون صفاته متناهية ، فجعلوا الذات مقتضية لعددٍ معين دون غيره من الأعداد ، ولصفاتٍ معينة دون غيرها من الصفات ، بل واقتضت الأمر بشيءٍ دون غيره من المأمورات ، وبإيراد شيءٍ دون غيره من المرادات ، مع أن نسبتها إلى جميع المرادات والمأمورات نسبة واحدة .

(١) ض ، ش : وأن الإثبات كان أقرب .

(٢) ص ، ض : المعقول ؛ ش : العقل .

(٣) ق : معلولة .

وأصلهم أنه يجوز تخصيص أحد المثلين دون الآخر بغير مخصص .
بل بمحض الإرادة ، وأن الذات اقتضت تلك الإرادة على ذلك الوجه
دون غيرها^(١) ، لا لأمر آخر .

فإذا قيل : الذات اقتضت تناهياً من جانب دون جانب ، أو قدراً
مخصوصاً ، لم يكن هذا في صريح العقل بأبعد من الامتناع من ذلك ،
لا سيما وهم مع ذلك يقولون : إن / هذه الإرادة اقتضت أن تكون
الحوادث متناهية من أحد الطرفين دون الآخر ، فالحوادث عندهم لا
تتناهى من جانب المستقبل مع تناهيها من جانب الماضي ، ومع إمكان
تقدم الحوادث على مبدأ حدوثها وتأخرها عن ذلك المبدأ ، ولكن
الإرادة هي المخصصة لأحد المثلين ، والذات هي المخصصة لتلك الإرادة
المعينة دون غيرها من الإرادات ، وهي المخصصة للكلام المعين الذي هو
أمر بشيء معين دون غيره من الكلام والأوامر .

١٨٥/٤

والمعتزلة يقولون : إن تلك الذات هي المخصصة لأحد المقدورين
دون أمثاله من المقدورات ، وكذلك هي المخصصة لكونها آمرة ومتكلمة
وفاعلة بالأمر المعين ، والكلام المعين ، والفعل المعين ، دون غيره من
الأوامر والكلام والفعل ، وهي المخصصة للإرادة ، أو لكونه مريداً
دون^(٢) غير تلك الإرادة ، أو غير تلك المريدة .

والفلاسفة يقولون : إن الذات أو الوجود الذي لا اختصاص له

(١) ش ، ص ، ض : دون غيرها .

(٢) دون : ليست في (ش) .

بحقيقة من الحقائق ولا صفة من الصفات ، هو المخصص للعالم كله بما^(١) هو عليه من الحقائق والصفات والمقادير ، وأنه علة تامة موجبة / للمعلول ، مع^(٢) أن الحوادث من المعلولات ليست أعيانها أزلية ، ولم يكن فيه ما يوجب تأخر شيء من المعلولات ، ولا قام به صفة ولا معنى ولا فعل يوجب التخصيص ، لا بحقيقة دون حقيقة ، ولا بصفة دون صفة ، ولا لحادث دون حادث ، ولا لتأخير^(٣) ما يتأخر .

والعالم يُشهد فيه من الحقائق المختلفة والحوادث الحادثة ، ما يُعلم معه^(٤) بالضرورة أنه لا بد له^(٥) من مخصص ، وهم لا يثبتون إلا وجوداً مطلقاً ، ليس فيه اختصاص وجودى بوجه من الوجوه ، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتخصيص حقيقة دون حقيقة ، وصفة دون صفة ، والحدوث من غير سبب يقتضى الحدوث ، وهذه الأمور لبسطها موضع^(٦) آخر .

والمقصود أن هؤلاء القائلين بعدم التناهي ، أو بالتناهي من جانب دون جانب ، مع كون قولهم فاسداً ، فنفاة^(٧) كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك بنفى الجسم ، وعلى نفي الجسم بهذه الحجج ، يلزمهم من التناقض أعظم مما يلزم المثبتين . والمقدمات التي

(١) بما : ساقطة من (ض) .

(٢) ق : ومع .

(٣) ش : لتأخر .

(٤) معه : ساقطة من (ش) .

(٥) له : ساقطة من (ش) .

(٦) ش : مواضع :

(٧) فنفاة : ساقطة من (ش) .

يحتجون بها هي أنفسها - وما هو أقوى منها من جنسها - تدل على فساد أقوالهم بطريق الأولى ، فإن كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ، ومتى فسد قولهم صحَّ قول المثبته^(١) لامتناع رفع النقيضين^(٢) . وإن كانت باطلة لم تدل^(٣) على فساد قول المثبته ، فدل ذلك على / أن هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة^(٤) دون قول أهل الإثبات .

وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية^(٥) ، فإننا قد بينَّا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات ، في الكلام على « تأسيس التقديس »^(٥) وغيره ، أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية ، والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم ، من الأدلة الشرعية : الكتاب والسنة ، هي أنفسها تدل على نقيض قولهم ، ولا تدل على قولهم ، فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم ، وهكذا أيضا عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية ، إذا وصلت معهم فيها إلى آخر كلامهم ، وما يجيبون به معارضهم ، وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم ، وأن ما يذكرونه من المناظرات العقلية ، هو على قول أهل الإثبات أدل منه على قولهم .

(١-١) : ساقط من (ش) .

(٢) ص . ض : لم يدل .

(٣) عند كلمة النفاة تعود المقابلة مع نسخة (ر) بعد انقطاع استغرق بضع صفحات .

(٤) ش : الشرعية العقلية .

(٥) في هامش (ص) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : « تأسيس التقديس للرازي ونقضه المصنف - قدس الله

روحه - في نحو اثني عشر مجلدا ، ويسمى بتخليص التقديس في تأسيس التلبيس » .

الجواب الرابع : قوله : « إذا كان متناهما من جميع الجهات ، الوجه الرابع فاخصاصه بالشكل والمقدار - إن كان لذاته - لزم منه اشتراك جميع الأجسام فيه ، ضرورة الاتحاد في الطبيعة ^(١) » .

فيقال له : لا نسلم اشتراك جميع الأجسام في ذلك ، ولا نسلم أن الأجسام متحدة في الطبيعة . وقد عُرف أن النزاع في هذه المسألة من النظائر من أشهر الأمور ، وهذا المصنف ^(٢) نفسه قد بين فساد حجج أصحابه المدعين تماثلها وتماثل الجواهر . فإذا كان هو نفسه قد بين / فساد حجج القائلين بالاتحاد في الطبيعة ، كان قد أفسد حجته بما ذكره هو من الأدلة العقلية ^(٣) على فسادها ، فضلا عما يذكره غيره من العقلاء ، وقد بسط هذا في موضعه . وإنما المقصود هنا التنبيه على أن كل مقدمة في هذه الحجة يمكن منعها ، ويكون قول المانع فيها أقوى من قول المحتج .

قال ^(٤) : « الرابع : أنه لو كان جسما لكان مركبا من الأجزاء ، وهو محال ^(٥) لوجهين : الأول : أنه يكون مفتقرا إلى كل واحد من تلك الأجزاء ، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ، وكل منها غير

تابع كلام الأمدى في
نفي الجسمية عن الله
تعالى

(١) سبق ورود هذا الكلام فيما سبق ، ص ٢٠٠ .

(٢) ش : المتصف ، وهو تحريف .

(٣) العقلية : ساقطة من (ض) .

(٤) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٧٢ - ٤٧٣ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧١ (نسخة رقم

(١٦٠٣

(٥) ر ، ص ، ض ، ش : لو كان جسما مركبا من الأجزاء فهو محال .

مفتقر إليه^(١) ، وما افتقر إلى غيره كان ممكناً لا واجباً لذاته ، وقد قيل :
إنه واجب لذاته .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا باطل من وجوه :

تعليق ابن تيمية

أحدها : أن الذين قالوا : إنه جسم لا يقول أكثرهم : إنه مركب
من الأجزاء ، بل ولا يقولون : إن كل جسم مركب من الأجزاء ،
فالدليل على امتناع ما هو مركب من الأجزاء فقط ، لا يكون حجة على
من قال : إنه ليس بمركب ، وإن كان بناءً على أن كل جسم مركب ،
فهذا ممنوع .

بطلان هذا من
وجوه : الأول .

وإن قيل : لا نغني بالأجزاء أجزاءً كانت موجودة بدونها ، وإنما
نغني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء .

قيل^(٢) : فحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك^(٣) الذي يمكن أن يصير جزءاً

غير مفتقر إليه ، إذ هو لا بد منه في وجود الجملة ، وليس/موجوداً
دونها ، فالجملة لا تستغني عنه ، وهو أيضاً لا يستغني عنها ، فتكون
الحجة باطلة^(٣) .

١٨٩/٤

الثاني : أن يُقال : ما تعني بقولك : « إنه يكون مفتقراً إلى كل
واحد من تلك الأجزاء^(٤) ؟ » أتعني أنه يكون مفعولاً للجزء^(٥) أو
معلولاً لعلة فاعلة ؟ أو تعني أنه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء ،

الثاني

(١) إليه : ساقطة من نسختي « الأبيكار » .

(٢) قيل : ساقطة من (ش) .

(٣ - ٣) : مكان هذه العبارات في (ش) ما يلي : « غير مفتقر إليه فتكون الحجة باطلة » .

(٤) ش : إلى كل جزء من تلك الأجزاء .

(٥) ر : للخير ؛ ض : للجزء ، وهو تحريف ..

بحيث لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر؟ فإن ادعيت الأول كان التلازم باطلا ، فإنه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شئ من أجزائها فاعلاً لها ولا علة فاعلة لها ، فإذا لم يكن شئ من المركبات المخلوقة جزؤه^(١) فاعلاً له ولا علة فاعلة له ، كان دعوى أن^(٢) ذلك قضية كلية من أفسد الكلام ، فإنه لا يُعلم ثبوتها في شئ من الجزئيات المشهودة ، فضلاً عن أن تكون كلية .

وإن قيل : نعني بالافتقار أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا .

قيل : ولم قلّم : إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه ؟ فإن الممتنع عليه أن يكون فاعلاً ، أو علة فاعلة ، إذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار . فأما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها^(٣) ، فالواجب بنفسه لا ينافي^(٤) ذلك ، سواء سميت صفات أو أجزاء أو ما سميت .

ويظهر هذا بالوجه الثالث : وهو أن النافي لمثل هذا التلازم ، إن كان متلفساً^(٥) فهو يقول : إن ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه فكيف يمتنع^(٦) أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له ، أو لما هو داخل ١٩٠/٤ في مسمى اسمه ؟ وهو أيضاً يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً ،

(١) ر : جزء ؛ ص : جزوه ، والكلمة في (ش) غير منقوطة .

(٢) أن : في (ق) فقط . وسقطت من (ر) ، (ص) ، (ض) ، (ش) .

(٣) ش : بها .

(٤) ض ، ش : لا ينفى .

(٥) متلفساً : ساقطة من (ش) .

(٦) ق : فكيف تمتنع .

وعاقلاً [ومعقولا] ^(١) وعقلاً ، ولزديداً وملتذاً به ، ومحجاً لذاته ومحجوباً لها ، وأمثال ذلك من المعاني المتعددة .

فإذا قيل : هذه كلها شيء واحد .

قيل : هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة ، لكونه تضمن أن ^(٢) العلم هو الحب ، وأن العالم المحب هو العلم ^(٣) والحب ، فإن قُدِّرَ إمكانه ، فقول القائل : إن الجسم ليس بمركب من الهوى والصورة ، ولا من الجواهر المنفردة ، بل هو واحد بسيط ، أقرب إلى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق .

وإن كان من المعتزلة وأمثالهم فهم يسلّمون أن ذاته تستلزم أنه حيّ عالم قادر ، وإن كان من الصفاتية فهم يسلّمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات ، فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزماً للوالم ، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد ^(٤) إليه ، سواء سُمِّيَ افتقاراً أو لم يسم ، وسواء قيل : إن ^(٥) هذا يقتضى التركيب أو لم يُقل .

الوجه الرابع : أن يُقال : قول القائل : إن المركب مفتقر ^(٦) إلى كل

الوجه الرابع

- (١) ومعقولا : زيادة في (ش) .
 (٢) أن : ساقط من (ش) .
 (٣) العلم : ساقطة من (ش) .
 (٤) لأحد : ساقطة من (ش) .
 (٥) إن : ساقطة من (ض) .
 (٦) ر ، ش : مفتقرا ، وهو خطأ .

واحد من تلك الأجزاء : أتعنى بالمركب تلك الأجزاء ، أو تعنى به ^(١) اجتماعها ، أو الأمرين ^(٢) ، أو شيئاً رابعاً ؟ فإن عنيت الأول كان المعنى أن / تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء ، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر إلى المركب ، وأن الشيء مفتقر إلى نفسه ، وأن الواجب بنفسه مفتقر إلى الواجب بنفسه .

١٩١/٤

ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه ، بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغنى عن نفسه . فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجبا بنفسه ، لا مانع لكونه ^(٣) واجباً بنفسه .

وإن قيل : إن المركب هو الاجتماع ، الذى هو اجتماع الأجزاء وتركبها .

قيل : فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء ، لا يقول ^(٤) عاقل : إنه واجب بنفسه دون الأجزاء ، بل إنما يُقال : هو لازم للأجزاء ، والواجب لنفسه هو الذات القائمة بنفسها ، وهى الأجزاء ، لا مجرد الصفة التى هى نسبة بين ^(٥) الأجزاء ، وإذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وإنما هو صفة لها ، فالقول فيه كالقول فى غيره مما سميتموه أنتم أجزاء ، وغايته أن تكون ^(٦) بعض الأجزاء

(١) ض : من تلك الأجزاء مفتقرة إلى تلك الأجزاء أو تعنى به : وهو خطأ من الناسخ .

(٢) ش : الأمران ، وهو خطأ .

(٣) ض : لا مانع كونه .

(٤) ش : لا يقوله .

(٥) ض : من .

(٦) أن تكون : كذا فى (ض) . وفى سائر النسخ : أن يكون ، وفى (ش) غير منقوطة .

مفتقرة^(١) إلى سائرهما ، وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه إلى جزئه .
 وإن قيل : إن المركب هو^(٢) المجموع ، أى الأجزاء واجتماعها ،
 فهذا من جنس أن يُقال : المركب هو الأجزاء ، لكن على هذا التقدير
 صار الاجتماع جزءاً من الأجزاء .

وحيث إذا قيل : هو مفتقر إلى الأجزاء ، كان حقيقته أنه مفتقر/
 إلى نفسه ، أى لا يستغنى عن نفسه ، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه ، لا
 مناف لوجوبه بنفسه . وإن عنيت به شيئاً رابعاً ، فلا يعقل هنا شيء
 رابع ، فلا بد من تصويره .

١٩٢/٤

ثم هذا الكلام عليه . وإن قال : بل المجموع يقتضى افتقاره إلى كل
 جزء من الأجزاء .

قيل : افتقار المجموع إلى ذلك الجزء كافتقاره إلى سائر الأجزاء ،
 وذلك [الجزء]^(٣) وسائر الأجزاء هى المجموع ، فعاد [الأمر]^(٤) إلى
 أنه مفتقر إلى نفسه .

فإن قيل : فأحد الجزأين مفتقر إلى الآخر ، أو قيل^(٥) : الجملة
 مفتقرة إلى كل جزء إلى آخره .

قيل : أولاً : ليس هذا هو حججتكم ، وإنما ادعيتم افتقار الواجب
 بنفسه إلى جزئه .

(١) ق : مفتقرا .

(٢) هو : ساقطة من (ض) .

(٣) الجزء : ساقطة من (ق) .

(٤) الأمر : ساقطة من (ق) .

(٥) ض ، ش : وقيل .

وقيل : ثانيا : إن عنيت بكون أحد الجزأين مفتقراً إلى الآخر : أن أحدهما فاعل للآخر أو علة^(١) فاعلة له ، فهذا باطل بالضرورة ، فإن المركبات الممكنة ليس أحد أجزائها علة فاعلة للآخر ، ولا فاعلاً له باختياره ، فلو قدر أن في المركبات ما يكون جزؤه فاعلاً لجزئه ، لم يكن كل مركب كذلك ، فلا تكون القضية كلية ، فلا يجب أن يكون مورد النزاع داخلياً فيما جزؤه مفتقر إلى جزئه ، فكيف إذا لم يكن في الممكنات شيء من ذلك ؟ فكيف يدعى في الواجب بنفسه إذا قدر مركباً أن يكون بعض أجزائه علة فاعلة للجزء الآخر ؟

وإن عنيت أن^(٢) أحد الجزأين لا يوجد إلا مع الجزء^(٣) الآخر ، فهذا إنما فيه تلازمها ، / وكون أحدهما^(٤) مشروطاً بالآخر ، وذلك دور ١٩٣/٤ معي اقتراي ، وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين ، وهذا لا ينافي كون المجموع واجباً بالمجموع .

وإذا قيل في كل من الأجزاء : هل هو واجب بنفسه أم لا ؟
 قيل : إن أردت : هل هو مفعول معلول لعللة فاعلة أم لا ؟
 فليس في الأجزاء ما هو كذلك ، بل كل منها واجب بنفسه^(٥) بهذا الاعتبار . وإن عنيت أنه هل فيها ما يوجد بدون وجود^(٦) الآخر ،

(١) ر : فاعل للأجزاء وعلة ؛ ض : فاعل للأخرى وعلة .

(٢) ص ، ض ، ش : بأن .

(٣) الجزء : ساقطة من (ر) ، (ض) .

(٤) ش : ولو قدر أحدهما .

(٥-٥) : ساقط من (ض) .

(٦) وجود : ساقطة من (ش) .

فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر ، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار ، والدليل دلّ على إثبات واجب بنفسه غنى عن الفاعل والعلة الفاعلة ، لا على أنه لا يكون شيء غنى عن الفاعل مستلزماً للوازم .

فلفظ « الواجب بنفسه » فيه إجمال واشتباه ، دخل بسببه غلط كثير . فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة ، فإن الممكن هو الذى لا يوجد إلا بموجدٍ يوجد ، والواجب هو الذى يكون وجوده بنفسه ، لا بموجد يوجد ، فكونه موجوداً بنفسه مستلزماً للوازم ، لا ينافى أن يكون ذاتاً^(١) متصفة بصفات الكمال ، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر ، وكل من الصفات ملازمة للآخرى^(٢) ، وكل ما يُسمى جزءاً فهو ملازم للآخر^(٣) .

وإذا^(٤) قيل : هذا فيه تعدد الواجب .

قيل : إن أردتم تعدد الإله الموجود بنفسه / الخالق للممكنات ، فليس كذلك . وإن أردتم تعدد معانٍ وصفات له ، أو تعدد ما سميتوه^(٥) أجزاء له ، فلم قلت : إنه إذا كان كل من هذه واجباً بنفسه ، أى هو^(٦) موجود بنفسه لا بموجد يوجد ، مع أن وجوده ملزوم لوجود

١٩٤/٤

(١) ش : تكون ذاته .

(٢) ش : للآخر .

(٣) ض : للآخرى .

(٤) ش : وإن .

(٥) ر : سميتوه .

(٦) هو : ساقطة من (ض) .

الآخر ، يكون ممتنعا ؟ ولم قلم : إن (١) أثبت معنيين ، أو شيئين واجبين متلازمين (١) ، يكون ممتنعا ؟

وهذا كما تقوله (٢) المعتزلة : إنكم إذا أثبت الصفات قلم بتعدد القديم .

فيقال لهم : إن قلم : إن ذلك يتضمن تعدد آله (٣) قديمة (٤) خالقة للمخلوقات ، فهذا التلازم (٥) باطل .

وإن قلم : يستلزم تعدد صفات قديمة للإله القديم .
فلم قلم : إن هذا محال ؟

فعامة ما يلبس به هؤلاء النفاة ألفاظ جملة متشابهة ، إذا فُسرَّت معانيها ، وفُصل بين (٥) ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة ، وتبين أن الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الإثبات للمعاني والصفات .

الوجه الخامس : أن يقال : قولك : إن المركب مفترق (٦) إلى كل واحد من تلك الأجزاء ، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ، ليس فيه ما يدل على افتقار المركب إلى أجزائه ، فإن كونه يستحيل

(١-١) : مكان هذه العبارات في (ش) ورد ما يلي : « صفتين واجبتين متلازمتين » .

(٢) ق : تقول ؛ ض : يقوله ؛ هـ : كقول ؛ ش : يقول .

(٣) ض : الألهة .

(٤-٤) : ساقط من (ش) ، ووردت بدله كلمة « فهذا » .

(٥) ش : وبين .

(٦) ض : قولك مفترق .

وجوده دون الأجزاء ، يقتضى أنه لا يوجد بدونها ، بل لا يوجد إلا
وهى موجودة .

وكون الشيء لا يوجد إلا مع الشيء ، لا يقتضى افتقاره إليه ، بل
إنما يكون مفتقراً إليه ^(١) إذا كان لا يوجد إلا به ، ألا ترى أن
١٩٥/٤ المتضايفين/ لا يوجد أحدهما دون الآخر ، ولا يقال إن أحدهما مفتقر إلى
الآخر كالبنوة والأبوة ، بل كلاهما معلول علة منفصلة ^(٢) ، فمعلولا العلة
لا يوجد أحدهما دون الآخر، وهما جميعا مفتقران إلى العلة ، ليس أحدهما مفتقرا إلى
الآخر ، فإذا قُدِّرَ أنه لاعلة لها ، لم يكن أحدهما مفتقراً إلى الآخر ولا إلى علة .

الوجه السادس

الوجه السادس : أن يُقال : قولك : « وكل منهما غير مفتقر إليه »
خطأ ظاهر . فإنه ليس من ضرورة كون المركب متوقفاً على كلٍّ من
أجزائه ، أن لا يكون ^(٣) شىء من تلك الأجزاء متوقفاً عليه . وذلك أن
المركب : إن أُريد به نفس الأجزاء المجتمعة ، كان المعنى : أن المجتمع
متوقف على المجتمع ، أو أن كل جزء متوقف على سائر الأجزاء ، أو على
جزء آخر ، أو على نفسه ، وأى شىء فرض من ذلك لم يلزم أن يكون
أحد الجزأين هو ^(٤) المفتقر دون الآخر ، وإن قُدِّرَ أن المركب هو
الاجتماع ، أو الاجتماع مع الأجزاء ، فإنه إذا قُدِّرَ أنها متلازمة ، لم يكن

(١) ض : مفتقرا إلى غيره .

(٢) ق : منفصل .

(٣) ش : أى لا يكون .

(٤) ض : وهو .

أحد الأجزاء واجباً بنفسه ، بمعنى إمكان وجوده دون سائر الأجزاء ، لا الاجتماع ولا غيره ، بل لا يوجد شيء منها إلا بالآخر ، فلا يكون شيء من الأجزاء غير مفترق إلى المركب ، بل كل منها مفترق إليه .

وهذا لا يُقاس ^(١) بالواحد مع العشرة ، الذى يمكن وجوده دون وجود العشرة ، فإن أجزاء العشرة ليست/متلازمة ، وإنما الكلام فى أمور ١٩٦/٤ متلازمة لا يمكن وجود بعضها دون بعض ، كالصفات اللازمة للرب تعالى .

وما سَمَّاهُ النفاة أجزاء فإنه لا يمكن وجود صفة من تلك الصفات دون الذات ، بل ولا دون الصفة الأخرى ، وكذلك ما سموه جزءاً ^(٢) لا يمكن وجوده دون الجميع ولا دون جزء آخر ، فامتنع أن يُقال : إن كل جزء من الأجزاء غير ^(٣) مفترق إلى المجموع المركب ، مع أن المجموع المركب مفترق إليه ، بل إذا سُمِّيَ هذا التلازم افتقارا فافتقار الصفة وما سموه جزءاً إلى المجموع أعظم من افتقار الذات الواجبة بنفسها ، أو ما سموه المجموع المركب الواجب بنفسه إلى الصفة أو الجزء ، فإن المجموع هو الواجب بنفسه الذى لا يقبل العدم أصلاً ، وكل جزء من أجزائه فلا يتصور وجوده بدون وجود الآخر ، ^(٤) وهذا كما يقولون : إن الحيوانية والناطقية جزء ^(٤) من الإنسانية ، ومع هذا يمتنع وجود الجزء دون هذه الماهية المركبة ، وكذلك يقولون : إن الجسم مركب من المادة والصورة ،

(١) ش : ولا يقاس هذا .

(٢) ص : جزءاً ، وهو تحريف .

(٣) غير : ساقطة من (ض) .

(٤) جزء : ساقطة من (ض) .

ويمتنع وجود أحدهما بدون الجسم ، بل والجوهر الفرد عند عامة القائلين به يمتنع وجوده بدون وجود الجسم^(١) .

الوجه السابع : أن يُقال : قولك : « إن المركب الواجب بنفسه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه ، وكل منها^(١) غير مفتقر إليه » كلام باطل ، وهو بالعكس ١٩٧/٤
أولى .

وذلك أن ما قُدِّر أنه جزء : إذا كان غير مفتقر إليه لزم أن يكون واجباً بنفسه ،^(٢) وإذا كان واجباً بنفسه^(٣) ، فإما أن يكون مستقلاً لا يتوقف على وجود الجزء الآخر ولا الجملة ، أو لا بد له^(٣) من ذلك ، فإن كان مستقلاً بنفسه لا يتوقف على جزء آخر ولا على المجموع ، لزم تعدد الأمور الواجبة بنفسها المستقلة ، التي يستغنى بعضها عن بعض ، ولا يتوقف واحد منها على الآخر [ولا على الجملة^(٤)] .

ومعلوم أنه إذا كان هذا جائزاً لزم أن يكون هناك مجموع كل منه واجب بنفسه ، والمجموع واجب بتلك الواجبات ، فإذا^(٥) قُدِّر تعدد الواجب بنفسه كان هذا مبطلاً لأصل هذا الكلام ، فضلاً عن فروعه .

(٥ - ٥) بين النجمتين ساقط من (ش) .

(١) ص : منها .

(٢ - ٢) : ساقط من (ض) .

(٣) ر : ولا بد له .

(٤) عبارة « ولا على الجملة » في (ر) ، (ش) ، (ض) ، (هـ) . وسقطت من (ق) ،

(ص) .

(٥) ش : وإذا .

١) ومع تقدير تعدده يمتنع عدم تعدده ، فيكون الدليل الذى استدل به على نبي^(٢) التركيب مستلزما لثبوت التركيب ، فيكون دليله يدل على نقيض مطلوبه^(٣) ، وهذا أبلغ ما يكون فى بطلان قوله^(١) .

وإن قُدِّرَ أن للمجموع^(٤) حقيقة غير تلك الأفراد فإن ما لزم الواجب كان واجبا ، ويبقى حينئذ الكلام^(٥) فى أن المجموع إن كان زائدا على العدد إنما وجوبه بالعدد نزاع^(٦) لا فائدة فيه ، فإنه إذا قُدِّرَ عشرة كل منهم واجب بنفسه ، لزم أن تكون العشرة واجبة قطعاً ، وإذا كان كل من العشرة^(٧) لا يقبل العدم لنفسه ، فالعشرة لا تقبل العدم/بطريق الأولى والأخرى .

١٩٨/٤

وانضمام الواجب بنفسه إلى الواجب بنفسه : إذا قُدِّرَ ذلك ، لا يوجب ضعفاً لأحدهما ، بل نفس ذلك الاجتماع هو من لوازم وجودهما بطريق الأولى والأخرى . وإذا قُدِّرَ أن اتصال بعضها ببعض من لوازم وجودها الواجب بنفسه لم يكن ممتنعاً ، فإن الواجب بنفسه^(٨) على هذا التقدير^(٩) لا يمتنع^(٩) أن يكون له لوازم وملزومات واجبة .

(١ - ١) : ساقط من (ش) .

(٢) هـ : على نفس .

(٣) ض : معلومة .

(٤) ض ، هـ : أن المجموع .

(٥) ض : كلام .

(٦) ق : نزاعاً .

(٧) ق : وإذا كان كل جزء من العشرة .

(٨ - ٨) : ساقط من (ش) .

(٩) ش : لا يمتنع .

ومن العجب أن هؤلاء القوم ، كهذا وأمثاله من الحائضين في واجب الوجود على طريقة ابن سينا وأمثاله ، الذين جعلوا التركيب عمدتهم في نفي ما ينفونه ، يوردون في طريق إثبات واجب الوجود أسولة تفسد ما ذكروه في انتفاء التركيب بالضرورة ، وهي لا تفسد امتناع التسلسل ، وهم مع ذلك يوردونها في طريق إثباته إشكالا على إبطال القول بالتسلسل ، الذي جعلوه مقدمة من مقدمات إثباته ، حتى يبقوا دائماً في نصره التعطيل بالباطل ، وهم إذا نصروا الإثبات ببعض ما نصروا به التعطيل ، كان فيه كفاية وبيان لفساد التعطيل .

وبيان ذلك : أنهم لما أثبتوا واجب الوجود جعلوا إثباته موقوفاً^(١) على إبطال التسلسل ، لما قالوا : إن الممكن لا بد له من مرجح مؤثر ، ثم إما أن يتسلسل^(٢) الأمر حتى يكون لكل ممكن مرجح ممكن ، فتسلسل^(٣) العلل/والمعلولات الممكنة ، أو ينتهى الأمر إلى واجب لنفسه^(٤) . ثم قالوا : لم لا يجوز أن يكون التسلسل جائزاً ؟ كما قد تكلم على هذا في غير هذا الموضوع .

ومن أعظم أسولتهم قولهم : لم لا يكون المجموع واجباً بأجزائه المتسلسلة ، وكل منها واجب بالآخر ؟ وهذا السؤال ذكره^(٥) الآمدى ،

(١) ش : متوقفاً .

(٢) ر : تسلسل .

(٣) فتسلسل : كذا في (ص) ، (ش) . وفي سائر النسخ : فتسلسل .

(٤) لنفسه : كذا في (ص) ، (ض) : وفي (ر) لنفسه (مع وجود نقطة تحت اللام) . وفي

(ق) : بنفسه .

(٥) ق : وهذا السؤال الذى ذكره الآمدى .

وذكر أنه لا يستطيع أن يجيب عنه ، ومضمونه : وجوب وجود أمور ممكنة بنفسها ، ليس فيها ما هو موجود واجب بنفسه ^(١) ، لكن كل منها معلول للآخر ، والمجموع معلول بالأجزاء .

ومن المعلوم أنّا ^(٢) إذا فرضنا مجموعا واجبا بأجزائه الواجبة التي لا تقبل العدم ، كان أولى في العقل من مجموع يجب بأجزاء كل منها ممكن لا يوجد بنفسه ، فإن المحتاج إلى الممكنات أولى بالإمكان . أما الذي يكون وجوده لازماً للواجبات فلا يمكن عدمه .

والعقل الصريح الذي لم يكذب قط ^(٣) يعلم أن المركب المجموع من أجزاء كل منها ممكن لا وجود له بنفسه هو أيضا ممكن لا وجود له ، وأما المركب من أجزاء كل منها واجب بنفسه ، فإنه لا يمتنع كونه واجبا بنفسه ، أي بتلك الأجزاء التي كل منها واجب .

وإذا قيل : الإجماع نفسه مفتقر إلى تلك الأجزاء التي كل منها واجب بنفسه . كان ذلك نزاعا ^(٤) لفظيا .

والمقصود أن العقل يصدق بإمكان/هذا ولا يصدق بإمكان أجزاء ٢٠٠/٤ كل منها ممكن ، والمجموع واجب بها . وهؤلاء قلبوا الحقائق العقلية :

(١) ما هو موجود واجب بنفسه : كذا في (ر) فقط . وفي سائر النسخ : ما هو واجب موجود

بنفسه . ش : ما موجود بنفسه .

(٢) أنا : ساقطة من (ش) .

(٣) قط : ساقطة من (ض) .

(٤) ش : نزاع .

فقالوا : إذا اجتمعت واجبات بأنفسها^(١) صارت ممكنة ، وإذا اجتمعت ممكنات^(٢) بأنفسها صارت^(٣) واجبة ، فإذا تكلموا في نفي الصفات الواجبة لله ، جعلوا كون المركب يستلزم أجزاءه^(٤) موجبا لامتناع المركب الذي جعلوه^(٥) مانعا من العلو والتجسيم ومن ثبوت^(٥) الصفات ، ولا يوردون على أنفسهم ما أوردوه في إثبات واجب الوجود ، وإيراده هنا أولى لأن فيه مطابقة لسائر أدلة العقل ، مع تصديق ما جاءت به الرسل ، وما في ذلك من إثبات صفات الكمال لله تعالى ، بل وإثبات حقيقته التي لا يكون موجودا إلا بها ، فكان يمكنهم أن يقولوا : لم لا يجوز أن يكون المجموع الواجب ، أو المركب الواجب ، أو الجملة الواجبة واجبة بوجوب كل جزء من أجزائها ، التي هي واجبة بنفسها لا تقبل العدم؟ .

وكان هذا خيرا من أن يقولوا : لم لا يجوز أن يكون المجموع ، الذي كل من أجزائه ممكن بنفسه ، هو واجبا بنفسه ، أو واجبا^(٦) بأجزائه؟ . وهذا الآمدى - مع أنه من أفضل من تكلم من أبناء جنسه في هذه الأمور ، وأعرفهم بالكلام والفلسفة - اضطرب وعجز عن الجواب عن

(١) بأنفسها : ساقطة من (ش) .

(٢) ممكنات : ساقطة من (ش) .

(٣) ش : فصارت .

(٤-٤) : ساقط من (ش) .

(٥) ش : مانعا من ثبوت .

(٦) ض : وواجبا .

الشبهة الداخضة القادحة في إثبات واجب الوجود^(١)، وهو دائماً يحتاج ٢٠١/٤
بنظيرها الذى هو أضعف منها ، على نفي العلو وغيره من الأمور الثابتة
بالشرع والعقل ، ويقول : إن ذلك يستلزم التجسيم ، وأن المخالفين في
الجسم جهال .

ولو أعطى النظر حقه ، لعلم أن الجهل المركب ، فضلاً عن
البيسط ، أجدر بمن سلك مثل تلك الطريق ، فإن من شك في أوضح
الأمرين^(٢) وأبينهما في العقل^(٣) وفي أمر لم يشك أحد من الأولين
والآخرين فيه ، كان أولى بالجهل ممن قال بما قالت به الأنبياء والرسل
وأتباعهم ، وسائر عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين ، وعلم ثبوته
بالبراهين اليقينية .

وذلك أنه لم يجوز أحد من بني آدم وجود فاعل للعالم ، ولذلك
الفاعل فاعل إلى ما لا نهايه له ، من غير أن يكون هناك فاعل موجود

(١) في هامش (هـ) أمام هذا الموضع كتب تعليق طويل نصه كما يلي : « ومن أعجب خذلان
المخالفين للسنة تضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق ، وتقويتها إذا نصر بها باطل ، فهؤلاء الذين ينفون علو
الله على خلقه ونحو ذلك تارة هم ينقضون الحجج ، التي بها يحتجون كما فعله عمر الرازى والآمدى
ونحوهما ، وتارة كل طائفة تبطل بالفعل الطريقة العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى فليسوا متفقين على
طريقة واحدة وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين من جهة العقل الصريح الذى بين به كل قوم فساد
قول الآخرين ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه . وهذا بخلاف أهل الإثبات فحول
المتكلمين كأبي علي وأبي هاشم وعبد الجبار والأشعري والقاضى أبو بكر وأبو المعالى وأبو الحسين
البصرى (كذا والصواب : والقاضى أبو بكر وأبي المعالى وأبي الحسين . .) وابن عقيل والغزالي يبطلون
طرق الفلاسفة التي بنوا عليها النفي منهم من يبطل أصولهم المنطقية . »

(٢) ص : الأمر .

(٣) ش ، هـ : للعقل . (و في) : ساقطة من (ض) .

بنفسه ، فمن شك في جواز هذا أو عَجَزَ عن جواب شبهة مجوزة ، كان جهله بينا ، وكان أجهل^(١) من أفحش الناس قولاً بالباطل المحض من التشبيه والتجسيم ، حتى لو فُرض القول الذي يُحكى عن غالية المنتقصة^(٢) لله من اليهود وغيرهم ، مثل الذين يصفونه بالبكاء والحزن ، وعض اليد حتى جرى الدم ، ورمد العين ، وباللغوب والفقر والبخل ، وغير ذلك من النقائص التي يجب تنزه الله تعالى عنها ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فإذا قُدِّرَ واجب بنفسه موصوف بهذه/النقائص ، لم يكن هذا أبعد في العقل من وجود فاعل ليس موجوداً بنفسه ، له فاعل ليس موجوداً بنفسه ، إلى ما لا يتناهى . فإن هذا وصف لجميع الفاعلين بالعدم الذي هو غاية النقص ، فإن غاية النقص أنه يرجع إلى أمور عدمية ، فكيف عدم كل ما يقدر فاعلاً للعالم ؟ .

٢٠٢/٤

فتبين أن هؤلاء الذين يدعون العقليات التي تعارض السمعيات ، هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه ، كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبى المرسل ، وأن نفس ما به يقدحون في أدلة الحق ، التي توافق ما جاء به الرسول ، لو قدحوا به فيما يُعارض ما جاء به الرسول ، لسلموا عن التناقض ، وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم ، ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة .

(١) ض : وكان جهل .

(٢) ق : المنتقصة .

ومن أعجب الأشياء أن هذا الآمدي لما تكلم على مسألة : هل وجوده زائد على ذاته أم لا ؟ ذكر^(١) : « حجة من قال : لا يزيد وجوده على ذاته^(٢) » فقال^(٣) : « احتجوا بأنه لو كان زائداً^(٤) على ذاته لم يخل : إما أن يكون واجباً أو ممكناً ، لا جائز أن يكون واجباً لأنه مفتقر إلى الذات ، ضرورة كونه صفة لها ، ولا شيء من المفتقر إلى غيره يكون واجباً ، فإذا وجوده لو كان زائداً^(٥) على ذاته لما كان واجباً ، فلم يبق إلا أن يكون ممكناً ، وإذا كان ممكناً فلا بد له^(٦) من / مؤثر ، والمؤثر^(٧) فيه إما الذات أو خارج^(٨) عنها ، والأول ممتنع ، لأنه يستلزم كون الذات قابلة وفاعلة ، ولأن المؤثر في الوجود^(٩) لا^(١٠) بد أن يكون موجوداً ، فتأثيرها في وجودها يفتقر إلى وجودها^(٩) ، فالوجود مفتقر إلى

كلام الآمدي في مسألة : هل وجوده تعالى زائد على ذاته أم لا ؟ والتعليق عليه

٢٠٣/٤

(١) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٢٦ (نسخة رقم

(١٦٠٣) .

(٢) أبكار : أما حجة من قال بأن وجوده لا يزيد على ذاته .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) أبكار : أنه لو كان وجوده زائداً .

(٥) ق : زائد ، وهو خطأ .

(٦) له : ساقطة من (ض) .

(٧) أبكار : من مؤثر كما سبق والمؤثر .

(٨ - ٨) أبكار : أو خارج عنها ، فإن كان الأول فهو ممتنع لوجهين : الأول : أن الذات بسيطة

لا تركيب فيها ، وهي قابلة للوجود (في نسخة رقم ١٩٥٤ لا وجود ، وهو تحريف) ، فلو كانت مؤثرة لكانت قابلة وفاعلة فلها قوتان ، قوة القبول وقوة الفعل ، والبسيط الواحد ليس له قوتان مختلفتان ، فإن الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكلام في الأول ، وهو تسلّم ممتنع . الثاني : أنها لو كانت مؤثرة في الوجود ، فالمؤثر في الوجود .

(٩ - ٩) أبكار : لا بد وأن يكون موجوداً على ما تقدم ، فإذا تأثر الماهية في وجودها مفتقر إلى

وجودها .

(١٠) ص ، ض : لا بد بأن .

نفسه ، وهو محال .^(١) وإن كان المؤثر غيرها ، كان الوجود الواجب مستفاداً له من غيره ، فلا يكون الوجود واجبا بنفسه^(١) .

ثم قال^(٢) : « وهذه الحجة ضعيفة ، إذ لقائل^(٣) أن يقول : ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجباً لنفسه^(٤) . قولكم : لأنه مفتقر إلى الماهية ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا لنفسه ، قلنا : لا نسلم^(٥) أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره^(٦) ، بل الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً^(٧) إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه^(٨) ، وإن كان مفتقراً إلى القابل^(٩) ، فإن الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل^(٩) ، وسواء كان اقتضاؤه^(١٠) بالذات لنفسه ، أو لما هو خارج عنه ، وهذا كما يقوله^(١١) الفيلسوف في

(١-١) أبكار : وإن كان الثاني وهو أن يكون المؤثر في الوجود غير ماهية واجب الوجود فوجود واجب الوجود مستفاد له من غيره . وكل ما استفاد وجوده من غيره فليس واجبا لذاته ، وهذه الحالات إنما لزم من كون وجوده زائداً على ذاته فلا يكون زائداً .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ١٧٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) ، ظ ٢٦ - ص ٢٧ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبكار : إذ القائل . .

(٤) ق : بنفسه .

(٥) أبكار : لا يكون واجبا لذاته لا نسلم .

(٦) أبكار : لغيره .

(٧) ابكار : هو الذي لا يفتقر .

(٨) ابكار : لنفسه .

(٩) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : إلى القابل (وهو تحريف) وفي (ر) : الكلمة غير منقوطة .

(١٠) ص ، ض ، ط ، ر : اقتضاه ؛ هـ : اقتضاهه .

(١١) ق : كما يقول .

العقل^(١) الفَعَّال بأنه^(٢) موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهيولى القابلة .

قال^(٣) : « وإن سلمنا أنه لا بد وأن يكون ممكناً ، ولكن لا نسلم أن حقيقة^(٤) الممكن هو المفتقر إلى المؤثر ، بل الممكن هو المفتقر إلى الغير ، والافتقار إلى الغير أعم من الافتقار / إلى المؤثر ، وقد تحقق ذلك ٢٠٤/٤ بالافتقار إلى الذات القابلة . »

فيقال : فني هذا الكلام جَوِّز^(٥) أن يكون الوجود الواجب مفتقراً^(٦) إلى الماهية ، وذكر أن الواجب بنفسه هو الذي لا يفتقر إلى المؤثر ، ليس هو الذي لا يفتقر إلى الغير ، وأن كونه ممكناً - بمعنى افتقاره إلى الغير لا إلى المؤثر - هو الإمكان الذي يوصف به الوجود الواجب المفتقر إلى الماهية .

وهذا الذي قاله هو بعينه يقال له فيما ذكره هنا حيث قال : « إن المجموع مفتقر إلى كلٍّ من أجزائه والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا بنفسه لأنه ممكن . »

(١) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : في الفعل (وهو تحريف) .

(٢) أبكار : فإنه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ١٧٤ - ١٧٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٢٧

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) ض : أن صفة .

(٥) ص ، ض ، ط : جواز .

(٦) ض : مفتقر ، وهو خطأ .

فيقال له : لا نسلم أن المفتقر إلى الغير على الإطلاق لا يكون واجبا بنفسه ، بل المفتقر إلى المؤثر لا يكون واجبا بنفسه ، وافتقار المجموع إلى كلٍّ من أجزائه ليس افتقاراً إلى مؤثر بل إلى الغير^(١) ، كافتقار الوجود إلى الماهية إذا فرض تعددها .

ويقال : قولك : « إن المجموع يكون ممكناً » أتعني بالممكن ما يفتقر إلى مؤثر^(٢) ؟ أم ما يفتقر إلى الغير ؟

فإن قلت الأول كان باطلا ، وإن قلت الثاني ، فلم قلت إن الواجب بنفسه الذي لا يفتقر إلى فاعل لا يكون ممكناً ، بمعنى أنه يفتقر^(٣) إلى غير لا إلى فاعل ؟ .

فهذا الكلام^(٤) الذي ذكره هو بعينه يجب به نفسه^(٥) عما ذكره هنا بطريق الأولى والأخرى ، فإن توقف المجموع الواجب بأجزائه / على كل من أجزائه لا ينفي وجوبه^(٦) بنفسه ، التي هي المجموع مع الأجزاء . أما توقف الوجود على الماهية المغايرة له ، فإنه يقتضى توقف الوجود الواجب على ما ليس داخلاً فيه .

(١ - ١) : ساقط من (ض) .

(٢) ط : إلى المؤثر .

(٣) ق : لا يفتقر .

(٤) الكلام : ساقطة من (ض) .

(٥) ق : يجب به عن نفسه .

(٦) ض : وجوده .

ومعلوم أن افتقار الشيء إلى جزئه ليس هو كافتقاره^(١) إلى ما ليس جزأه ،^(٢) بل الأول لا يبنى^(٣) كمال وجوبه ، إذ كان افتقاره إلى جزئه ليس أعظم من افتقاره إلى نفسه ، والواجب بنفسه لا يستغنى عن نفسه ، فلا يستغنى عما هو داخل في مسمى نفسه . أما إذا قُدِّرَ وجود واجب وماهية مغايرة له ، كان الواجب مفتقراً إلى ما ليس داخلاً في مسمى اسمه ، فمن جَوَّزَ ذلك^(٤) كيف يمنع هذا ؟

ولهذا كان قول مثبتة الصفات خيراً من قول أبي هاشم وأمثاله من المعتزلة وأتباعهم ، الذين قالوا : إن وجود كل موجودٍ في الخارج مغاير لذاته الموجودة في الخارج ، وأن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته ، وإن كان قد وافقه على ذلك طائفة من أهل الإثبات في أثناء كلامهم ، حتى من أصحاب الأئمة الأربعة [أحمد] وغيره^(٥) ، كابن الزغواني ، وهو أحد قولي الرازي ، بل هو الذي رجَّحه في أكثر كتبه ، وكذلك أبو حامد .

فإبطال مثل هذا التركيب^(٦) أولى من إبطال ذلك^(٧) ، وأدنى /

الأحوال أن يكون مثله ، فإن من قال : إن الوجود زائد على الماهية ، ٢٠٦/٤

(١) ض : افتقاره .

(٢) ر ، ض : جزه .

(٣) ر : لا يبنى .

(٤) ض : ذلك .

(٥) أحمد وغيره : كذا في (ر) ، (ش) ، (ض) . وفي (ص) ، (ط) : الأربعة وغيره .

وفي (ق) : الأربعة وغيرهم .

(٦) ر : التركيب ؛ هـ : المركب .

(٧) ص ، ض : ذلك .

لزمه أن يجعل الماهية قابلة للوجود ، والوجود صفة لها ، فيجعل الوجود الواجب صفة لغيره ، والصفة مفتقرة إلى محلها ، وهذا الافتقار أقرب إلى أن تكون الصفة ممكنة ، من افتقار الجميع إلى جزئه ، فإن افتقار الجميع إلى نفسه لا ينافي وجوده بنفسه ، فكيف افتقاره إلى صفته اللازمة له ، وإلى ما يُقدَّر أنه جزؤه^(١) الذي لا يوجد إلا في ضمن نفسه ؟ وأما افتقار الصفة إلى الموصوف فأدل على إمكان الصفة بنفسها ، فإذا كان الوجود الواجب لا يمتنع أن يكون صفة لماهية^(٢) ، فكيف يمتنع أن يكون مجموعاً ؟

وغاية ما يقال : إن الاجتماع صفة للأجزاء المجتمعة الموجودة الواجبة . ومعلوم أن صفة الأجزاء الواجبة بنفسها أولى أن تكون موجودة واجبة ، من صفة الماهية التي هي في نفسها ليست وجوداً .

فهذا الذي ذكره هناك حجة عليه هنا ، مع أنه يمكن تقريره بخير مما قرره به ، فإنه قد يُقال : إن هذا تقرير ضعيف .

وذلك أنه قال^(٣) : « لا نسلّم أن الواجب لنفسه لا يكون مفتقراً إلى غيره ، فإن الواجب لنفسه هو الذي لا يكون مفتقراً إلى مؤثر فاعل ، ولا يمتنع أن يكون موجبا بنفسه ، وإن كان مفتقراً إلى القابل ، فإن

(١) جزؤه : كذا في (ق) . وفي (ر) ، (ض) ، (هـ) : جزؤه . وفي (ص) ، (ط) : جزؤه ، والكلمة ساقطة من (ش) .

(٢) ق ، ض : لماهيته .

(٣) سبق ذكر النص التالي قبل صفحات ، ص ٢٣٨ .

الفاعل الموجب بالذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل^(١) / (٢) وسواء ٢٠٧/٤
 كان اقتضاؤه بالذات لنفسه أو لما هو خارج عنه ، وهذا كما يقول^(٣)
 الفيلسوف في العقل الفعّال بأنه موجب بذاته للصور الجوهرية والأنفس
 الإنسانية ، وإن كان ما اقتضاه لذاته متوقفاً على وجود الهیولی
 القابلة^(٢) .

فقد يُقال : إن هذا التقرير ضعيف لوجوه :

أحدها : أن الكلام فيما هو واجب بنفسه ، لا فيما هو موجب لغيره
 أو فاعل له ، وإذا قُدِّرَ أن الموجب الفاعل يقف على غيره ، لم يلزم أن
 يكون الواجب بنفسه يقف على غيره .

الثاني : أن الموجب الفاعل لا تقف نفسه على غيره ، وإنما يقف
 تأثيره ، ولا يلزم من توقف تأثيره على غيره توقفه . وهذا كما ذكره من
 التمثيل بالعقل الفعّال ، فإن أحداً لا يقول : إن نفسه تتوقف على غيره
 الذي يقف عليه تأثيره ، فإذا^(٤) كان هذا في الموجب فكيف بالواجب ؟
 بل هم يقولون : إن نفس إيجابه يتوقف على غيره ، بل وصول الأثر
 إلى المحل يتوقف على استعداد المحل .

(١) بعد كلمة « القابل » يوجد بياض في (ش) . (ص) . - (ط) بمقدار كلمتين ، وأمام هذا البياض
 في هامش (ط) كتب : « كذا بالأصل » . والكلام الموجود في نسخة (ق) بعد ذلك هو نفس الكلام
 الذي سبق إيراده من قبل ص ٢٣٨ - ٢٣٩ وهو ساقط من جميع النسخ ماعدا (ق) إذ أن الكلام بين
 قوسين : (٢ - ٢) ساقطة منها كلها ، ويبدأ الكلام بعد ذلك بعبارة : فقد يقال .
 (٣) كما يقول : كذا في (ق) وسبقت العبارة في كل النسخ : كما يقوله .
 (٤) ر : بل إذا .

الثالث : أن هذا التمثيل يمكن في غير الواجب بنفسه ، أما هو سبحانه وتعالى فلا يتصور أن تقف ذاته على غيره ، ولا فعله على غيره ، فإن القوابل هي أيضا من فعله ، فالكلام في فعله للمقبول لها ، كالكلام في فعله للقابل ، فكل ما سواه فقير إليه مفعول له ، وهو مستغن عن كل ما سواه من كل وجه ، بخلاف الفاعل المخلوق / الذى يتوقف فعله على قابل ، فإنه فعل مفتقر إلى شيء منفصل عنه ، لكن يمكن أن يُجاب عنه بأن يُقال : إذا كان الموجب لغيره المتوقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون موجبا بنفسه ، كما قالوا في العقل الفعّال ، فإن يكون توقف إيجابه على غيره لا يمنع أن يكون واجبا بنفسه أولى وأحرى ، فإن الموجب لغيره واجب وزيادة ، إذ لا يوجد إلا ما هو موجود ، ولا يوجب إلا ما هو واجب .

والعقل الفعّال ^(١) يقولون : هو واجب بغيره ، وهو موجب بغيره ، لا واجب بنفسه . ومقصوده أن الوجوب والإيجاب بالذات ، لا يمنع توقف ذلك على غيره ، وإنما يمنع كونه مفعولاً للغير .

وتلخيص الكلام : أنه إذا قيل : إن الوجود زائد على الماهية ، كانت الماهية محلا للوجود الواجب ، فيكون الواجب لنفسه مفتقراً إلى قابل لا إلى فاعل .

فنقول : الواجب هو الذى لا يكون مفتقراً إلى فاعل ، ليس هو الذى لا يكون مفتقراً إلى قابل ، فإن الذى قام عليه قطع التسلسل أن الواجب لا فاعل له ولاعلة ^(٢) .

(١) الفعّال : ساقطة من (ش) .

(٢) ر : ولا علمه ، وهو تحريف .

أما كون الوجود الواجب له محل ، هو موصوف به أم لا ؟ فذاك كلام آخر . لكنه عَصِدَ ذلك بأن الإيجاب بالذات لا ينافي كون الموجب له محل يقبله ، فكذلك الوجوب^(١) بالذات لا ينفى أن يكون له محل يقبله ، واستشهد بالعقل الفعّال ، / لكنهم يقولون : العقل الفعال ليس بموجب بالذات^(٢) ، وأما الرب الموجب بالذات فليس له محل يقبله . فتبين أن الاستشهاد بهذا لا يصح ، وليس التمثيل به مطابقا . والمقصود هنا أن الذى يعتمد عليه هو وأمثاله فى نفي ما يسمونه التركيب ، هم أنفسهم قد أبطلوه فى مواضع أُخر ، واحتجوا به فى موضع آخر ، وهو حيث احتجوا به أضعف منه حيث أبطلوه .

وكذلك ما ذكره من الوجه الثانى على إبطال التركيب ، فإنه قال^(٣) : « الوجه الثانى - فى امتناع كونه مركبا من الأجزاء - أن تلك الأجزاء^(٤) إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها ، أو ممكنة ، أو البعض واجبا والبعض ممكناً^(٥) ، لا جائز أن يُقال بالأول ، على ما سيأتى تحقيقه فى إثبات الوجدانية ، وإن كان الثانى أو الثالث ، فلا ينفى أن المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالإمكان والاحتياج ، والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته ، وما لا يكون واجبا لذاته لا يكون إلهاً .

(١) ص : فكذلك موجب ، وهو تعريف .

(٢) هـ : ليس بالموجب بالذات .

(٣) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٤٧٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ٧١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : الثانى أن تلك الأجزاء (والجملة الاعتراضية توضيح من ابن تيمية) .

(٥) أو البعض واجبا والبعض ممكنا : كذا فى (ر) ، (هـ) وفى « أبكار » . أما فى (ق) ، (ص) ،

(ظ) ففيها : أو البعض واجب والبعض ممكن . والعبارة فى (ض) محرفة كثيرة الأخطاء .

قلت^(١) : ولقائل أن يقول : هذا الوجه أيضا فاسد من وجوه :
أحدها : أن يُقال : لم لا يجوز أن تكون تلك الأجزاء كلها واجبة .
قوله : « على ما سيأتى تحقيقة في مسألة التوحيد » .

٢١٠/٤

رد ابن تيمية عليه من
وجوه

الوجه الأول

يقال له : الذى ذكرته فيما بعد في مسألة التوحيد هي الطريقة
المعروفة لابن سينا وأتباعه من الفلاسفة ، وهي وجهان : أحدهما : مبناه
على أن المركب يفتقر إلى أجزائه ، وهذا هو الوجه [الأول]^(٢) الذى
ذكرته هنا ، فصار مدار هذا الوجه الثانى على الأول ، فلم يذكر^(٣) إلا
الأول ، وقد تبين فساده^(٤) .

الوجه الثانى الذى ذكرته في التوحيد : مبناه على كون الوجوب يصير
معلولا ، وهذا هو الذى ذكرته في كون الوجود الواجب لا يزيد على
الماهية ، لثلا يكون معلولا للماهية . وأنت قد أفسدت هذا الوجه ، وبما
أفسدته به يفسد الآخر أيضا .

٢١١/٤

فتبين أن ما ذكرته في مسألة/ التوحيد يعود إلى وجه واحد . وأنت قد
قدمت فساده ، فالحوالة على ما سيأتى ، وما سيأتى منه ما هو مكرر ،
فكلاهما فاسد .

وهو دائما في كلامه يذكر فساد هذه الطريقة ، حتى أنه لما استدلت
الفلاسفة - أتباع ابن سينا وغيرهم - على أن الأجسام ممكنة بهذه

(١) قلت : ساقطة من (ش) .

(٢) الأول : ساقطة من (ق) .

(٣) ط : فلم تذكر؛ ض : فلم يذكروا .

(٤) ض : فساد .

الطريقة ، واستدل بها طائفة على حدوث العالم ، وهذا أول طريقة ذكرها في حدوث العالم فقال^(١) : « قد^(٢) احتج الأصحاب بمسالك : الأول : قولهم^(٣) : العالم ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن بذاته فهو محدث^(٤) » .

وقرر الإمكان بأن قال^(٥) : « أجسام العالم مؤلفة ومركبة ، لما سبق^(٦) بيانه في الأجسام ، وكل ما كان مؤلفا مركبا^(٧) فهو مفتقر إلى أجزائه ، وكل مفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بذاته^(٨) ، فالأجسام ممكنة لذواتها^(٩) ، والأعراض قائمة بالأجسام ومفتقرة إليها ، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكنا » .

ثم ضعّف هذا المسلك : قال^(١٠) : « وقولهم^(١١) : إن العالم مركب

مسلم ، ولكن ما المانع أن تكون^(١٢) أجزاؤه واجبة ؟ وما ذكره من ٢١٢/٤

(١) أبكار الأفكار ، ج ٢ ، ص ٣١٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩١ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٢) أبكار : وقد .

(٣) أبكار : المسلك الأول أنهم قالوا .

(٤) أبكار : وكل ممكن الوجود بذاته (سقطت هذه العبارة من نسخة رقم ١٩٥٤) فهو محدث ،

فالعالم محدث .

(٥) أبكار ، ج ٢ ، ص ٣١٦ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩١ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٦) أبكار : كما سبق .

(٧) أبكار : ومركبا .

(٨) أبكار : لذاته .

(٩) ق : بذواتها .

(١٠) أبكار ، ج ٢ ، ص ٣١٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٢ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(١١) أبكار : قولهم .

(١٢) ض ، أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : أن يكون .

الدلالة فقد بينا ضعفها في مسألة الوجدانية . فهنا لما احتجوا بهذه الدلالة على حدوث العالم ذكر ضعفها ، وأحال على ما ذكره في الوجدانية ، فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه ، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة ، ويحيل على ما ذكره في التوحيد .

ومعلوم أنه لو أبطلها حيث تعارض نصوص الكتاب والسنة ، واعتمد عليها حيث لا تناقض^(١) ذلك ، لكان - مع ما فيه من التناقض - أقرب إلى العقل والدين من أن يحتج بها في نفي لوازم نصوص الكتاب والسنة ، ويبطلها حيث لا تخالف^(٢) نصوص الأنبياء .

الوجه الثاني : أن يُقال : أنت أيضا قد بينت في الكلام على إثبات وحدانية الله تعالى فساد/هذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وغيره^(٣) من الفلاسفة التي أحلت عليها هنا . وذلك أنه قال^(٤) : « الفصل الثاني في امتناع وجود إلهين لكل واحد منهما من صفات الإلهية ما للآخر . وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة : المسلك الأول : وهو^(٥) ما ذكره الفلاسفة ، وذلك^(٦) أنهم قالوا : لو قُدِّر وجود^(٧) واجبين كل

الوجه الثاني

٢١٣/٤

(١) لا تناقض : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : لا يناقض ، وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٢) ر ، ض : لا يخالف .

(٣) ش : سلكها متأخروا الفلاسفة كابن سينا وغيرهم .

(٤) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٥٥٠ - ٥٥١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٨٣ (نسخة رقم

(١٦٠٣)

(٥) ق : هو .

(٦) ض : وذكر ، وهو تحريف .

(٧) وجود : ساقطة من (ص) ، (ط) .

واحد منها واجب لذاته ، فلا يخلو : إما أن يقال باتفاقها من كل وجه ، ^(١) أو باختلافها من كل وجه ^(١) ، أو باتفاقها من وجه دون وجه ، فإن كان الأول ^(٢) فلا تعدد في مسمى واجب الوجود ، إذ التعدد والتغاير دون مميز محال ، وإن كان الثاني فما اشتركا في وجوب الوجود ، وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود فليسا ^(٣) بواجبين ، بل أحدهما دون الآخر ، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين : الأول : هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود : إما أن يتم تحققه في كل / واحد من ^{٢١٤/٤} الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه ، فإن كان الأول ^(٤) فهو محال ، وإلا كان المعنى المشترك المطلق متحققا في الأعيان ^(٥) من غير محصص ، وهو محال . وإن ^(٦) كان الثاني كان وجوب الوجود ممكناً لافتقاره في تحققه إلى غيره ، فالوصوف به ، وهو ما قيل بوجوب وجوده به ، أولى ^(٧) أن يكون ممكناً . الوجه الثاني : أن ^(٨) مسمى ^(٩) واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين ، وهو وجوب الوجود المشترك ، وما به الافتراق ، فيكون مفتقراً في وجوده إلى كل واحدٍ من مفرديه ، وكل

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) أبكار : فإن الأول .

(٣) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : قلنا ، وهو تحريف .

(٤) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : الأولى ، وهو تحريف .

(٥) أبكار : وإلا لكان المعنى المطلق مشتركا متحققا في الأعيان .

(٦) وإن : كذا في (ق) ، وفي «أبكار» . وفي سائر النسخ : فإن .

(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : أولا ، وهو تحريف .

(٨) أبكار : هو أن .

(٩) ر ، ض : يسمى .

واحدٍ من المفردين مغاير للجملة المركبة منها ، ولهذا يتصور تعقل^(١) كل أحد^(٢) من الأفراد مع الجهل بالمركب منها ، والمعلوم غير المجهول ، وكل ما كان مفترقاً إلى غيره في وجوده كان ممكناً لا واجباً لذاته ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا مالا يفترق في وجوده إلى غيره ، وهذه المحالات إنما لزمّت من القول بتعدد واجب الوجود لذاته ، فيكون محالاً .

قال^(٣) : / « وربما استروح بعض الأصحاب في إثبات الوجدانية إلى هذا المسلك أيضاً^(٤) ، وهو ضعيف . إذ لقائل أن يقول : وإن سلّمنا الاتفاق بينهما من وجه ، والافتراق من وجه^(٥) ، وأن ما به الاتفاق هو وجوب الوجود ، ولكن لم قلم بالامتناع ؟ وما ذكرتموه^(٦) في الوجه الأول إنما يلزم أن لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجودياً ، وأما بتقدير أن يكون أمراً سلبياً ومعنى عدمياً^(٧) ، وهو عدم افتقار^(٨) الوجود إلى علة خارجة فلا ، فلم قلم^(٩) بكونه أمراً وجودياً ؟ » .

ثم بسط الكلام في كونه عدمياً بما ليس هذا موضع الكلام فيه

(١) ر ، ض : بعقل .

(٢) أحد : كذا في (ق) وفي (أبكار) . وفي سائر النسخ : واحد .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ج ١ ، ص ٥٥١ - ٥٥٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٨٣

(نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أيضاً : ليست في «أبكار» .

(٥) عبارة «والافتراق من وجه» ساقطة من نسختي «أبكار» .

(٦) ط : وذكرتموه .

(٧) عبارة «ومعنى عدمياً» ساقطة من نسختي «أبكار» .

(٨) أبكار (نسخة رقم ١٦٠٣) : افتقاد ، وهو تحريف .

(٩) أبكار : خارجة وإلا فلم قلم ، وهو تحريف .

قال^(١) : « وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني ، فإنه إذا كان تابع كلام الأمدى حاصل الوجوب يرجع إلى صفة سلب ، فلا يوجب ذلك التركيب من ذات^(٢) واجب الوجود ، وإلا لما وُجد بسيط أصلاً ، فإنه^(٣) ما من بسيط إلا ويتصف^(٤) بسلب غيره عنه ، وإن سلمنا أن وجوب الوجود أمر وجودي^(٥) ، ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب فهو^(٦) لازم ، وإن كان واجب الوجود / واحداً من حيث أن مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب ومن^(٧) الوجوب الذاتي ، فما هو العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود فهو العذر^(٨) مع تعدده^(٩) . »

٢١٦/٤

قلت : الوجه الأول ذكره الرازي قبله في إبطال هذا ، والوجه الثاني ذكره الرازي - كما ذكره الشهرستاني قبله - وهو أن هذا منقوض بمشاركة واجب الوجود لسائر^(١٠) الموجودات في مسمى الوجود ، وامتيازها عنها بوجوب الوجود ، فقد صار فيه على أصلكم^(١١) ما به الاشتراك وما به الامتياز .

(١) أبكار الأفكار ، ج ١ ، ص ٥٥٣ - ٥٥٤ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ط ٨٣ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٢) أبكار : في ذات .

(٣) أبكار : فإن .

(٤) أبكار : إلا ومتصف .

(٥) أبكار : وصف وجودي .

(٦) فهو : ليست في « أبكار » .

(٧) ومن : كذا في (ق) وفي « أبكار » . وفي سائر النسخ : من .

(٨) أبكار : هو العذر .

(٩) أمام هذا الموضع في هامش (ط) كتب : بلغ مقابلة .

(١٠) ر : ولسائر ، وهو تحريف .

(١١) ض : على أصلهم .

والآمدى يقول : إن وجوب الوجود بالاشتراك اللفظى ، وقاله قبله الشهرستانى والرازى مع تناقضهما فى ذلك ، وقولهما فى موضع آخر خلاف ذلك .

والمقصود هنا أن ما ذكره فى إبطال تعدد واجب الوجود وإفساد طرق ابن سينا وأتباعه فى ذلك ، يبين بطلان ما أحال عليه فى قوله : « لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة ، على ما سيأتى تحقيقه فى مسألة التوحيد » .

ومن أعجب خذلان / المخالفين للسنة وتضعيفهم للحجة إذا نصر بها حق ، وتقويتها إذا نصر بها باطل : أن حجة الفلاسفة على التوحيد قد أبطلها لما استدلوا بها على أن الإله واحد ، والمدلول حق لا ريب فيه ، وإن قُدِّر ضعف الحجة ، ثم إنه يحتج^(١) بها بعينها على نفي لوازم علو الله على خلقه ، بل ما يستلزم تعطيل ذاته فيجعلها حجة فيما يستلزم التعطيل ، ويبطلها إذا احتج بها على التوحيد .

وأيضاً فما ذكره فى إبطال هذه الحجة يُبطل الوجه الأول أيضاً ، فإنه إذا لم يمتنع واجبان بأنفسهما فإن لا يمتنع جزءان كل منهما واجب بنفسه بطريق الأولى والأخرى .

واعلم أن الوجهين اللذين أبطلا بهما الحجة : أحدهما منع كون الوجوب أمراً ثبوتياً ، والثانى المعارضة : أما المعارضة فواردة على هؤلاء الفلاسفة ، لا مندوحة لهم عنها . ومعارضة الشهرستانى والرازى - وأظن

(١) ق : احتج .

الغزالي - أجود من معارضة الآمدى ، ومن اعتذر عن ذلك بأن
الواجب لفظ مشترك لزم بطلان توحيد الفلاسفة / بطريق الأولى ، فإنه ٢١٨/٤
لا محذور حينئذ في إثبات أمور متعددة كل منها يُقال له واجب الوجود ،
بمعنى غير ما يُقال للآخر .

فبكل حال يلزم : إما لزوم التركيب ، وإما بطلان توحيدهم .
وأيهما كان لازماً لزم الآخر ، فإنه إذا لزم التركيب بطل توحيدهم ، وإذا
بطل توحيدهم أمكن تعدد الواجب ، وهذا يبطل امتناع التركيب (١) .

ولا ريب أن أصل كلامهم ، بل وكلام نفاة العلو والصفات ، مبني
على إبطال التركيب وإثبات بسيط كلي (٢) مطلق مثل الكلليات ، وهذا
الذى يثبتونه لا يوجد إلا في الأذهان ، والذي أبطلوه هو لازم لكل
الأعيان ، فأثبتوا تمتع الوجود في الخارج ، وأبطلوا واجب الوجود في
الخارج .

ونحن نبين بطلان ذلك بغير ما ذكره هؤلاء : فنقول : قول القائل :
« إما أن يُقال باتفاقهما من كل وجه ، أو اختلافهما (٣) من كل وجه ، أو
اتفاقهما من وجهٍ دون وجه (٤) » . إن أُريد به أنها يتفقان في شيء بعينه
موجود في الخارج ، فليس في الموجودات شيان ما يتفقان في شيء بعينه
موجود / في الخارج ، ولكن يشتهان من بعض الوجوه ، مع أن كلا ٢١٩/٤
منهما مختص بما قام به نفسه ، كالبياضين أو الأبيضين المشتهين ، مع أنه

(١) في هامش نسخة (ر) أمام هذا الموضع يوجد ختم مكتبة رامبور .

(٢) ر، ض : كل .

(٣) أو اختلافها : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : واختلافها .

(٤) وهو كلام الآمدى الذى سبق ورده ، ص ٢٤٩ .

ليس في أحدهما شيء مما في الآخر ، وإن أراد بقوله : « أو اختلافهما ^(١) من كل وجه » أنها لا يشتبهان في شيء ما ، ولا يشتركان في شيء ما ، فليس في الوجود شيئا إلا بينهما اشتراك في شيء وتشابه في شيء ما ، ولو أنه مسمى الوجود ، وإن أراد امتياز أحدهما عن الآخر فكل منهما ممتاز عن الآخر من [كل] ^(٢) وجه ، وإن كانا مشتركين في أشياء ^(٣) ، بمعنى اشتباهها لا بمعنى أن في الخارج شيئا بعينه اشتركا فيه كما يشترك الشركاء في العقار .

وإذا عُرف أن هذه الألفاظ ^(٤) مجملة فنقول ^(٥) : هما مشتبهان مشتركان في وجوب الوجود ، كما أن كل متفقين في اسم متواطئ بالمعنى العام ، سواء كان مماثلاً وهو التواطؤ ^(٦) الخاص ، أو مشككا وهو المقابل للتواطؤ ^(٧) الخاص ، كالموجودين ، والحيوانين ، والإنسانين ، والسوادين ، اشتركا في مسمى اللفظ الشامل لهما مع أن / كلا منهما متميز في الخارج عن الآخر من كل وجه ، فهما لم يشتركا في أمر يختص بأحدهما ، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه ، وإنما اشتركا في مطلق الوجود .

(١) أو اختلافهما : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : واختلافهما .

(٢) كل : ساقطة من (ق) .

(٣) ق : في شيء .

(٤) ر ، ض : ألفاظ .

(٥) فنقول : كذا في (ق) . وفي (ص) ، (ض) ، (ط) : فيقول . وفي (ر) ، (هـ) :

الكلمة غير منقوطة .

(٦) ق : التواطؤ . سائر النسخ : التواطئ .

(٧) ر : وهو المقابل للتواطئ ؛ ض : وهو المقابل للتواطئ ؛ ص ، ط : وهو المقابل للتواطئ ؛

هـ : وهو المقابل للتواطئ .

والوجود المطلق المشترك الكلي لا يكون كلياً لا في هذا ولا في هذا ، بل هو كلي في الأذهان ، محتص في الأعيان . وإذا قيل : « الكلي الطبيعي موجود » فعناه أن ما كان كلياً في الذهن يوجد في الخارج ، لكن لا يتصور إذا وُجد أن يكون كلياً ، كما يقال العام موجود في الخارج^(١) ، وهو لا يوجد عاماً .

وقوله : « إما أن يختلفا من كل^(٢) وجه أو يتفقا^(٣) من كل وجه^(٤) » .

قلنا : إذا أُريد بالاختلاف ضد الاشتباه ، فقد يُقال : ليسا مختلفين من كل وجه . وإن أُريد الامتياز فهما مختلفان^(٥) من كل وجه .

وقوله : « إذا كانا متفقين من كل وجه زال الامتياز^(٦) » يصح إذا أُريد بالاختلاف ضد الامتياز ، فإنهما إذا لم يتميز أحدهما عن الآخر بوجه بطل الامتياز ، وأما إذا أُريد بالاتفاق التشابه والتماثل فقد يكونان تماثلين / من كل وجه كماثل أجزاء الماء الواحد .

٢٢١/٤

والتماثل لا يوجب أن يكون أحد المثليين هو الآخر ، بل لا بد أن يكون غيره .

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) كل : في (ق) فقط ، وسقطت من سائر النسخ .

(٣) أو يتفقا : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : ويتفقا .

(٤) هذا تلخيص لكلام الآمدى الذى سبق وروده مفصلاً ، ص ٢٤٩ .

(٥) ر : مختلفين ، وهو خطأ .

(٦) زال الإمتياز : كذا في جميع النسخ ، والعبارة وردت من قبل من كلام الآمدى ص ٢٤٩ كما

يلى : إما أن يقال بانقائهما من كل وجه أو باختلافهما من كل وجه . الخ .

وحيثذ فقوله « ما به الاشتراك غير ما به الامتياز » .

قلنا : لم يشتركا في شئ خارجي حتى يحوجها اشتراكها فيه إلى الامتياز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا في شئ ، والمماثلان لا يحوجها التماثل إلى مميز بين عينيها^(١) ، بل كل منها ممتاز عن الآخر بنفسه .

وقوله : « ما به الاشتراك : إما وجوب الوجود أو غيره » .

قلنا : كل منهما مختص بوجوب وجوده الذي يخصه ، كما هو مختص بسائر صفاته التي تخص نفسه ، وهو أيضا مشابه الآخر في وجوب الوجود ، فما اشتركا فيه من الكلي لا يقبل الاختصاص ، وما اختص به كل منهما عن الآخر لا يقبل الاشتراك ، فضلا عن أن يكون ما اشتركا فيه محتاجاً إلى مخصص ، وما اختص به كل منهما يقارنه فيه مشترك . وحيثذ فالاشتراك في وجوب الوجود المشترك والامتياز / بوجوب الوجود المختص ، والاشتراك أيضاً في كل مشترك ، والامتياز بكل مختص .

وقوله « وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين : أحدهما : أن المشترك إما أن يتم بدون ما به الافتراق ، وذلك محال ، وإلا كان المطلق متحققاً في الأعيان من غير مخصص ، وإن لم يتم إلا بما به الافتراق كان وجوب الوجود ممكناً لا فتقاره في تحققه إلى غيره^(٢) » .

قلنا : إن أريد بالمشارك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر إلى ما به الامتياز ، وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال : إنه يلزم أن يكون

(١) ر : إلى مميز بين عينيها ؛ ض : إلى مميزين عينيها .

(٢) سبق ورود هذه العبارات مع التفصيل ، ص ٢٤٩ وجاءت هنا مختصرة .

المطلق في الأعيان من غير مخصص ، وإن أريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك ، وهو ما يوجد في الأعيان من الكلي ، فذاك لا اشتراك^(١) فيه في الأعيان ، فإن كل ما لأحدهما فهو مختص به لا اشتراك فيه . وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه ، لا يفتقر إلى مخصص ، فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مفتقراً^(٢) إلى مخصص ، وإذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به^(٣) على كونه ممكناً . وأما المشترك ٢٢٣/٤ الكلي المطلق من الوجوب فذاك ليس موجوداً لهذا ولا لهذا ، ولا يتحققاً في الأعيان^(٤) . وحينئذ فلا يلزم أن الكلي يتحقق في الأعيان بلا مخصص .

وأيضاً فيقال : هب أن المشترك لا يتحقق في الأعيان إلا بالمختص^(٥) ، فهذا لا يمنع وجوب وجوده ، إذ الواجب هو ما لا فاعل له ، ليس هو ما لا لازم ولا ملزوم له^(٥) .

وهذا الآمدي ذكر هذا فيما تقدم ، وبيّن أن الوجود الواجب لا يمتنع توقفه على القابل^(٦) ، وإنما يمتنع توقفه على الفاعل^(٧) .

وبهذا يبطل الوجه الثاني وهو كون الوجود الواجب مركباً ممّا به

(١) ص : فذاك الاشتراك ، ر : فذاك لاشتراك .

(٢) ر ، ض : مفتقر ، وهو خطأ .

(٣-٣) : ساقط من (ض) .

(٤) ق : إلا بالمخصص .

(٥) ق : ما لا لازم له ولا ملزوم له .

(٦) ض : على القابل .

(٧) الفاعل : ساقطة من (ص) .

الإشترك^(١) وما به الامتياز ، [فإن ما به الإشتراك^(١) لم يوجد في الخارج ، وما به الامتياز لم يقع فيه اشترك ، فليس في أحدهما ما به الإشتراك وما به الامتياز]^(٢) ، ولكن كل منهما موصوف بصفة يشابه بها الآخر وهو الوجوب ، واتصاف الموصوف بصفة يشابه بها غيره من وجهٍ وأمر يختص به ، إنما يوجب ثبوت معانٍ^(٣) تقوم به وأن ذاته مستلزمة لتلك المعاني ، وهذا لا ينافي وجوب الوجود ، بل لا يتم وجوب / الوجود إلا به ، ولو سلم أن مثل هذا تركيب^(٤) فلا نسلم أن مثل هذا التركيب ممتنع ، كما تقدم بيانه .

٢٢٤/٤

فقد تبين بطلان الوجه الأول من وجهين ، وبطلان الوجه الثاني من وجهين ، غير ما ذكره ، والله أعلم .

والوجه الأول من الوجهين هو الذي اعتمده ابن سينا في « إشارات » ، وقد بسطنا الكلام عليه في جزء مفرد ، شرحنا فيه أصول هذه الحجة التي دخل منها عليهم التلبيس في منطقتهم وإلهياتهم ، وعلى من أتبعهم كالرازي والسهروردي والطوسي وغيرهم .

وقد ذكرنا عنه هناك جوابين :

أحدهما : أن هؤلاء عمدوا إلى الصفات المتلازمة في العموم والخصوص ، ففرضوا بعضها مختصاً ، وبعضها عاماً بمجرد التحكم ، كالوجود والثبوت ، والحقيقة والماهية ، ونحو ذلك .

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (ق) فقط .

(٣) معان : كذا في (ق) ، وفي سائر النسخ : معاني .

(٤) ر ، ض : تركيباً .

فإذا قيل : الواجب والممكن كل منهما يشارك الآخر في الوجود^(١) ، ويفارقه بحقيقته أو ماهيته .

قيل لهم : معنى الوجود يعمها ومعنى الحقيقة يعمها^(٢) ، وكل منهما يمتاز عن الآخر / بوجوده المختص به ، كما يمتاز عنه بحقيقته التي تختص به ، فليس جعل هذا مشتركا وهذا مختصا بأولى من العكس .

وهكذا إذا قُدرَّ واجبان لكل منهما حقيقة فهما مشتركان في مطلق الوجوب ومطلق الحقيقة ، وكل منهما يمتاز عن الآخر بما يخصه من الوجوب والحقيقة . فما قلتم به الامتياز متلازم ، وما قلتم به الاشتراك متلازم ، ولا يفتقر ما جعلتم به الاشتراك إلى ما جعلتم به الامتياز ، ولا ما جعلتم به الامتياز^(٣) إلى ما جعلتم به الاشتراك ، بل كل منها^(٤) موصوف بما به الامتياز^(٣) ، وهو ما يخصه . وتلك الخصائص تشابه خصائص الآخر من بعض الوجوه ، فذلك القدر المشترك الذي لا يختص بأحدهما هو ما به الاشتراك .

فإذا قيل : هذا لون وهذا لون ، كانت لونية كل / منهما مختصة به ، واللونية العامة مشتركة بينهما .

وكذلك إذا قيل : هذا حيوان وهذا حيوان ، وهذا إنسان وهذا إنسان ، وهذا أسود وهذا أسود ، وأمثال ذلك فليس شيء من

(١) ق : في الوجوب .

(٢) ر ، ض : تعمها .

(٣-٣) : ساقط من (ص) .

(٤) ص : منها .

الموجودات في الخارج مركباً من نفس ما به الاشتراك وما به الامتياز ، بل هو مختص بوصف ، وذلك الوصف يشابه غيره ، لكن هو مشتمل على صفاتٍ ، بعضها أعم من بعض ، أى بعضها يوجد نظيره في غيره أكثر مما يوجد نظير الآخر ، وأما هو نفسه فلا يوجد في غيره .

وأما الجواب الثاني : فلا ريب أن كلا منهما فيه وجوب ، وفيه معنى آخر غير الوجوب ، بل نفس الواجب الواحد فيه الوجوب وفيه ذاته ، وهذا هو النقص^(١) الذي عارضهم به الآمدى .

لكن قول / القائل : وجوب الوجود حينئذ يكون ممكناً لافتقاره في تحقيقه^(٢) إلى غيره ، فالموصوف به أولى أن يكون ممكناً ، كلام مجمل . فإنه يُقال : ما تعنى بكون الوجوب مفتقراً^(٣) إلى غيره : أتعنى به أنه مفتقر إلى مؤثر أم^(٤) مستلزم لغيره ؟ .

فإن عينت الأول فهو باطل ، فإنه لا يحتاج الوجوب - سواء فرض مختصاً أو مشتركاً - إلى فاعل ، ولكن لا بد له من محل يتصف به ، فإن الوجوب لا يكون إلا لواجب^(٥) ، وافتقار الوجوب إلى محله الموصوف به لا يمنع المحل أن يكون واجباً ، بل ذلك يستلزم كونه واجباً .

وقول القائل : إن الوجوب يكون ممكناً : إن أراد به افتقاره إلى

(١) ض : النقص ، وهو تحريف .

(٢) ض : في تحقيقه .

(٣) ص ، ر : مفتقر ، وهو خطأ . والكلمة ساقطة من (ض) .

(٤) أم : ساقطة من (ض) .

(٥) ص ، ض ، ط : إلا الواجب .

محل ، فهذا حق . لكن هذا لا يستلزم ^(١) كونه مفتقراً إلى فاعل ^(٢) ، ولا كون المحل مفتقراً إلى فاعل .

فقوله : « وإن كان الثاني كان الوجوب ممكناً ، / فالوصوف به ٢٢٨/٤ أولى » ^(٣) مغلطة . فإن الإمكان الذي يُوصف به الوجوب إنما هو افتقاره إلى محل لا إلى فاعل . ومعلوم أنه إذا كانت صفة الموصوف ^(٤) تفتقر إليه لكونه محلاً لها لا فاعلاً ، لم يلزم أن يكون الموصوف أولى بأن يكون محلاً ، ولو قُدِّرَ أن ^(٥) الوجوب يفتقر إلى مميز غير المحل ، فهو من افتقار الشرط إلى المشروط ، واللازم إلى الملازم ^(٦) ، ليس هو من باب افتقار المعلول إلى العلة الفاعلة .

ومثل هذا لا يمتنع على وجوب الوجود ، بل لا بد لوجوب الوجود من ذلك ، إذ وجوب الوجود ليس هو الواجب الوجود ، بل هو صفة له ، مع أن الواجب الوجود له لوازم وملزومات ، وذلك لا يوجب افتقاره إلى المؤثر ، فالوجوب أولى أن لا يفتقر إلى مؤثر لأجل ما له من اللوازم والملزومات . فهذان وجهان غير مذكوره هو وأمثاله / هنا . ٢٢٩/٤

(١) ض : لكن هذا يستلزم .

(٢) ق : كونه لا يفتقر إلى فاعل .

(٣) سبق ورود هذا الكلام من قبل مفصلاً ، ص ٢٤٩ .

(٤) ض : صفة الوجوب .

(٥) ق : بأن .

(٦) واللازم إلى الملازم : كذا في (هـ) . وفي (ق) ، (ص) : والملازم إلى الملازم . وكذلك

كبت العبارة في (ط) ولكن صححت في الهامش : والملازم إلى اللازم . وفي (ض) : واللازم إلى الملزوم .

الوجه الرابع : أن يُقال : لم لا يجوز أن يكون بعض تلك الأجزاء واجباً وبعضها ممكناً^(١) ؟

قوله : « الموقوف على الممكن أولى بالإمكان^(٢) » .

قيل : متى إذا كان الجزء الممكن من مقتضيات الجزء الواجب أو بالعكس . وهذا كما أن مجموع الوجود^(٣) : بعضه واجب لنفسه ، وبعضه ممكن . والممكن منه من مفعولات الواجب لنفسه^(٤) ، ولا يلزم من ذلك أن يكون مجموع الموجودات^(٥) أولى بالإمكان من الموجودات الممكنة .

وهذا الجواب يقوله^(٦) من يقوله في مواضع : أحدها في الذات مع الصفات .

فإذا قيل له : الذات والصفات مجموع مركب من أجزاء ، فإما أن تكون واجبة كلها ، أو بعضها واجب وبعضها ممكن - أمكنه أن يقول : الذات واجبة ، والصفات ممكنة بنفسها ، وهي واجبة بالذات ، كما / يجيب بمثل ذلك طائفة من الناس . ٢٣٠/٤

(١) بعض تلك الأجزاء واجبا وبعضها ممكنا : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : بعض تلك الأجزاء واجبة وبعضها ممكن ، وهو خطأ .

(٢) كذا جاءت العبارة في جميع النسخ وصواب العبارة كما وردت من قبل (ص ٢٤٩) : « فالوصوف به - وهو ما قيل بوجود وجوده به - أولى أن يكون ممكنا » وهنا لخص ابن تيمية كلام الآمدي السابق .

(٣) الوجود : ساقطة من (ض) .

(٤) ص : بنفسه .

(٥) الموجودات : ساقطة من (ض) .

(٦) يقوله : ساقطة من (ض) .

فإذا قيل : المجموع متوقف على الممكن .

قال : إن ذلك الممكن من مقتضيات الواجب بنفسه .

وهذا يقوله هؤلاء إذا فُسر إمكان الصفات بأنها تفتقر إلى محل . فالذات لا تفتقر إلى محل ، فالذات لا تفتقر إلى فاعل ولا محل ، والصفات لا بد لها من محل . وإن فسر الواجب بما لا يفتقر إلى موجب ، فالصفات أيضا لا تفتقر إلى موجب . لكنه ^(١) قد يسلم لهم هؤلاء أن الصفات لها موجب ، وهو الذات .

وقولهم : « إن الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا » من أفسد الكلام ، كما قد بسط في موضعه . فيقول هؤلاء : الذات موجبة للصفات ومحل لها ، والذات واجبة بنفسها ، والصفات واجبة بها ، والمجموع واجب ، وإن توقف على الممكن بنفسه الواجب بغيره ، لأن الواجب / بنفسه مستلزم للصفات ، ولا اجتماع المجموع .

٢٣١/٤

وأیضا فيقوله من يقول : إنه يقوم بذاته أمور متعلقة بمشيتته وقدرته ، فإن تلك [أيضا] ^(٢) ممكنة بنفسها ، وقد تدخل في مسمى أسمائه .

ففي الجملة ليس معهم حجة تمنع كون المجموع فيه ما هو واجب موجب لغيره .

وإذا قيل : المحتاج إلى الغير أولى بالاحتياج .

(١) هـ : لكن .

(٢) أيضا : ساقطة من (ق) .

قيل : هب أن الأمر كذلك ، لكن إذا كان الغير من لوازم الجزء الواجب بنفسه ، ^(١) « كان المجموع من لوازم الجزء الواجب بنفسه » ، وحاصله أن في الأمور المجتمعة ما هو مستلزم لسايرها .

وإذا قيل : فحيث لا يكون الواجب بنفسه إلا ذلك الملزوم .

قيل : هذا نزاع لفظي ، فإن الممكنات لا بد لها من فاعل غني عن الفاعل ، والدليل دل على هذا ، وليس فيما ذكرتموه ما ينفي أن تكون ذاته مستلزمة ^(٢) لأمر لازمة له ، واسمه / يتناول الملزوم واللازم جميعاً ، وإن سُمي الملزوم واجباً بنفسه ، واللازم واجباً بغيره ، كما قاله من قاله في الذات والصفات .

٢٣٢/٤

فيقول المنازع له : فهذه مجموع الأدلة التي ذكرها هو وغيره على نفي كون الواجب بنفسه جسماً أو جوهرًا ، قد تبين أنه لا دلالة في شيء منها ، بل هي ^(٣) على نقيض مطلوبهم أدل منها على المطلوب .

وهذا ذكرناه لما أحال عليه قوله : « إن الحروف إذا قام كل منها بمحل غير [محل] ^(٤) الآخر يلزم التركيب » وقد أبطلناه في إبطال التجسيم .

ثم قال : « الوجه الثاني : أنه قال : ليس اختصاص بعض الأجزاء ببعض الحروف دون البعض أولى من العكس » .

(١-١) : ساقط من (ص) .

(٢) ق ، ط : مستلزماً ، وهو خطأ .

(٣) هي : ساقطة من (ر) .

(٤) محل : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه في غاية الضعف ، وذلك أنه إذا كانت الحروف (١) مقدورة (٢) له . حادثة بمشيئته ، كما ذكرته عن منازعك ، فتخصيص كل منها بمحلّه ، / كتخصيص جميع الحوادث بما اختصت به من الصفات والمقادير والأمكنة والأزمنة .

٢٣٣/٤

وهذا إما أن يُرد إلى محض المشيئة ، وإما إلى حكمة جلية أو خفية . وقد تنازع الناس في الحروف التي في كلام الآدميين : هل بينها وبين المعاني مناسبة تقتضي الاختصاص ؟ على قولين مشهورين . وأما اختصاصها بمحالتها في حق الآدميين بسبب يقتضي الاختصاص ، فهذا لا نزاع فيه . فعلم أن الاختصاص منه بالمحلّ أولى منه بالمعنى (٣) .

وأما قوله : « إن قالوا باجتماع الحروف بذاته مع اتحاد الذات ، فيلزم منه اجتماع المتضادات في شيء واحد » فهذا قد تقدم أن للناس فيه قولين ، وأن القائلين باجتماع ذلك : إن كان قولهم فاسداً ، فقول من يقول باجتماع المعاني المتعاقبة ، وأنها شيء واحد ، وأن الصفات / المتنوعة شيء واحد - أعظم فساداً .

٢٣٤/٤

وأما قوله : « وإن لم يقولوا باجتماع حروف القول في ذاته ، فيلزم منه مناقضة أصلهم في أن ما اتصف به الرب يستحيل عروّه عنه » فكلام صحيح . ولكن تناقضهم لا يستلزم صحة قول منازعهم ، إذا كان ثمّ قول ثالث ، وهذا اللازم فيه نزاع معروف ، وقد حكى النزاع عنهم أنفسهم .

(١) الحروف : ساقطة من (ض) .

(٢) ص : مقدرة .

(٣) ض : بالمعنى .

فن قال : إن ما اتصف به من الأصوات ^(١) والأفعال ونحو ذلك يجوز عروّه عنه ، لم يكن مناقضاً .

والذين قالوا منهم : إنه لا يجوز عروّه عما اتصف به ^(١) ، عمدتهم أنه لو جاز عروّه عنه لم يمكن ذلك إلا بحدوث ضد ^(٢) ، ثم ذلك الضد الحادث لا يزول إلا بضدّ حادث ، فيلزم تسلسل الحوادث بذاته . وهذا يجيب عنه بعضهم بأنه يجوز عدمه بدون حدوث ضد ، ويجيب عنه بعضهم بالتزام ^(٣) التسلسل في مثل ذلك في المستقبل .

/ قال الآمدي ^(٤) : « السابع - في تناقض الكرامة ^(٥) - أنهم جوّزوا اجتماع ^(٦) الإرادة الحادثة مع الإرادة القديمة ، ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ، ولو سئلوا ^(٧) عن الفرق ^(٨) لكان متعذراً » .

٢٣٥/٤

عود إلى كلام الآمدي
في الرد على الكرامة
السابع

قلت : ولقائل أن يقول : إن كانوا هم فرّقوا فغيرهم لم يفرّق ، بل جوّز تجدد علوم وقدر . وحينئذ فهم اعتمدوا في الفرق على ما اعتمدت عليه المعتزلة في الفرق بين كونه عالماً قادراً ، وبين كونه متكلماً مريداً ،

تعلق ابن تيمية

(١-١) : ساقط من (ض) .

(٢) ض : ضدّ .

(٣) ض : بالزام .

(٤) في كتابه « أبكار الأفكار » ج ١ ، ص ٤٨٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ٧٤ (نسخة رقم

(١٦٠٣) .

(٥) عبارة « في تناقض الكرامة » زيادة من ابن تيمية لبيان المسألة التي يتكلم عنها الآمدي وهي

ليست في « أبكار » .

(٦) أبكار : الاجتماع ، وهو تحريف .

(٧) أبكار (نسخة رقم ١٩٥٤) : ولو سألوا ، وهو تحريف .

(٨) أبكار : عن العرف ، وهو تحريف .

حيث قالوا : العلم والقدرة عام في كل معلوم ومقدور ، فإنه بكل شيء علم ، وعلى كل شيء قدير ، والإرادة والكلام ليسا عامين في كل مراد ومقول ، بل لا يقول إلا الصدق ، ولا يأمر إلا بالخير ، ولا يريد إلا ما وجد ، ولا يريد إرادة محبة إلا لما أمر .

فهذا مما احتجوا به ^(١) على حدوث كونه مريداً متكلماً / دون كونه عالماً قادراً . قالوا : لأن الاختصاص يتعلق بالمحدثات ، بخلاف العموم ، فإنه يكون للقديم .

(فصل)

ومما يبين الأمر في ذلك ، وأن الأدلة التي يحتج بها هؤلاء على نفي لوازم علو الله على خلقه ، هم يقدحون فيها ، ويبينون فسادها في موضع آخر : أن عامة هذه الحجج التي احتج بها الآمدي وغيره على نفي كونه جسماً ، هم أنفسهم أبطلوها في موضع آخر .

والمقصود هنا ذكر ما قاله الآمدي . وذلك أنه لما ذكر مسالك الناس تابع كلام الآمدي في نفي الجسمية عن الله تعالى في إثبات حدوث الأجسام أبطل عامتها ، واختار الطريقة المبنية على أن الجسم لا يخلو من الأعراض ، وأن العرض لا يبقى زمانين ، فتكون الأعراض حادثة ، ويمتنع حدوث ما لا نهاية له ، وما لا يخلو عن الحوادث التي لها أول فله أول ، وذكر أن هذه / الطريقة هي المسلك

٢٣٧/٤

(١) به : ساقطة من (ض) .

المشهور للأشعرية ، وعليه اعتماده^(١)

والرازي وأمثاله لم يعتمدوا على هذا المسلك ، لأنه مبني على أن الأعراض ممتعة البقاء . وهذه مقدمة خالف فيها جمهور العقلاء وقالوا : إن قائلها^(٢) مخالفون^(٣) للحسّ ولضرورة العقل ، فرأى أن الاعتماد عليها في حدوث الأجسام في غاية الضعف .

والآمدى قدح في الطرق التي اعتمد عليها الرازي كلها . والمقصود هنا ذكر طعن الآمدى في حجج نفسه التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي قيام الحوادث به . وقد تقدم أن حججه المبنيّة على تماثل الجواهر والأجسام قد قدح فيها ، وبين أنه لا دليل لمن أثبت ذلك . وحجته المبنيّة على التركيب قد قدح هو فيها في غير موضع ، كما ذكر بعضه .

(١) تكلم الآمدى في كتابه « أبتكار الأفكار » في الأصل الرابع في حدوث العالم على الآراء المختلفة المتعلقة بالموضوع حتى وصل إلى : المسلك السابع فقال (ح ٢ ص ٣٤٨) (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٦ (نسخة رقم ١٦٠٣) : « المسلك المشهور للأصحاب (ويقصد الآمدى بهم الأشاعرة) وعليه الاعتماد وهو : أنا نقول : العالم مؤلف من أجزاء والمؤلف من الأجزاء الحادثة حادث فالعالم حادث » ثم يتكلم عن شرح هذه القضية فيقول : « بيان المقدمة الأولى : هو أن أجزاء العالم منحصرة في الجواهر والأعراض ، والجواهر والأعراض حادثة فأجزاء العالم حادثة » ثم يقول ٣٤٩/٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٦ (نسخة رقم ١٦٠٣) : « وبيان المقدمة الثانية : أما أن الأعراض حادثة فلأننا بينا أن الأعراض ممتعة البقاء ، وكل ممتع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه ، فكل واحد من الأعراض حادث مسبوق بعدم نفسه ، وعند ذلك : فيما أن تكون متعاقبة في وجودها إلى غير النهاية أو منتهية إلى عرض ليس وراءه عرض آخر . الأول محال لما بينا من امتناع حوادث لا أول لها ينتهي إليه في إثبات واجب الوجود فلم يبق إلا القسم الثاني ، وهو أن تكون جملتها متناهية مسبوقة بالعدم فتكون حادثة » .

(٢) قائلها : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : قائلها .

(٣) ر ، ض : مخالف ، وهو خطأ .

وأما حجته المبنية على نفى / المقدار والشكل ، وأنه لا بد له من ٢٣٨/٤
مخصص ، وكل ما له مخصص فهو محدث ، فإنه قال : « المقدمة الأولى
وإن كانت مسلّمة ، غير أن الثانية وهى : أن كل مفترق إلى المخصص
محدث ، وما ذكر فى تقريرها باطل بما سبق فى المسلك الأول » .

قال : « وبتقدير تسليم حدوث ما أُشير إليه من الصفات ، فلا يلزم
أن تكون الأجسام حادثة ، لجواز أن تكون هذه الصفات المتعاقبة عليها
إلى غير النهاية ، إلا بالالتفات^(١) إلى ما سبق من بيان امتناع حوادث
متعاقبة لا أول لها تنتهى إليه » . فقد ذكر هنا أنه وإن كان لا بد
للمختص من مخصص ، فلا يلزم أن يكون حادثاً ، بل جاز أن يكون
قديماً فى ذاته وصفاته ، أو قديماً فى الذات مع تعاقب الصفات المحدثة
من المقادير وغيرها عليه ، إلا إذا قيل ببطلان / حوادث لا تنتهى . ٢٣٩/٤

وحيثُذ فيقال : القديم إما واجب بنفسه ، وإما واجب بغيره . فإن
كان واجباً بنفسه بطلت حجته ، وإن كان واجباً بغيره لزم من كون
المعلول مختصاً أن تكون علته مختصة أيضاً ، وإلا فبتقدير أن تكون العلة
الموجبة وجوداً مطلقاً لا تختص^(٢) بشيء من الأشياء ، كما يقوله من
يقول : هو وجود مطلق تكون نسبته إلى جميع أجناس الموجودات
ومقاديرها وصفاتها نسبة واحدة ، وحيثُذ فلا يخص مقداراً^(٣) دون
مقدار بالاقتضاء والإيجاب ، إلا أن يُقال : لا يمكن غير ذلك المقدار ،

(١) ق ، ص ، ط : إلا بالالتفات .

(٢) ر ، ص : لا يخص .

(٣) فلا يخص مقداراً : كذا فى (ر) ، (هـ) . وفى (ق) ، (ص) ، (ض) ، (ط) : فلا

وإذا قيل ذلك ، لزم أن يكون من المقادير ما هو واجب لا يمكن غيره .
فإذا قيل هذا في الممكن ، ففي الواجب بنفسه أولى ، فإنَّ تطرق الجواز
إلى الممكن بنفسه أولى من تطرقه إلى الواجب / بنفسه ، فإذا قُدِّرَ في ٢٤٠/٤
الممكن مقدار لا يمكن وجود ما هو أكبر منه ، فتقدير ذلك في الواجب
بنفسه أولى .

ونكتة الجواب : أن الموجب الذي يسمونه علة : إن كان له مقدار
بطل أصل قولهم ^(١) ، وإن لم يكن له مقدار فإما أن تكون ^(٢) جميع
المقادير ممكنة بالنسبة إليه ، وإما أن لا يكون كذلك . فإن كان الأول لم
يخص بعضها دون بعض بلا محض ، لما ^(٣) في ذلك من ترجيح أحد
الممائلين على الآخر بلا مرجح ، وإن لم يمكن إلا بعضها - كما يقوله من
يقوله من المتفلسفة - فحينئذ لزم أن يكون من المقادير ما هو ممتنع
لنفسه ، بل منها ما هو متعين لا يمكن وجود غيره .

وإذا جاز أن يمتنع بعضها لنفسه ، فوجوب بعضها لنفسه أولى
وأخرى ، وإذا جاز أن يتعين ممكن من المقادير دون / غيره لنفسه ، ٢٤١/٤
فتعين مقدار واجب لنفسه أولى وأخرى .

وهذا كلام لا محيص لهم عنه ، فإن العالم إن كان واجبا بنفسه فقد
ثبت أن الواجب بنفسه يختص ^(٤) بمقدار ، وإن كان ممكنا فوجد ما هو
أكبر منه أو أصغر : إما أن يكون في نفسه ممكناً ، وإما أن لا يكون . فإن

(١) ق : قولكم .

(٢) ض : تكون . وفي سائر النسخ : يكون . وفي (هـ) : غير منقوطة .

(٣) د ، ض : لها ، وهو تحريف .

(٤) ض : مختص .

لم يكن ممكناً ثبت امتناع بعض المقادير لنفسه دون بعض في الممكنات ،
ففي الواجب أولى .

وحيث فبطل قول القائل : [إنه]^(١) ما من مقدار إلا ويمكن ما
هو أكبر منه وأصغر ، وإن كان غير هذا المقدار ممكناً فتخصيص أحد
الممكنين بالوجود يفتقر إلى مخصص . والوجود المطلق لا اختصاص له
بممكن دون ممكن ، فلا بد أن يكون المخصص أمراً فيه اختصاص ،
وذلك الاختصاص واجب بنفسه ، وإذا كان الواجب / لنفسه^(٢) فيه ٢٤٢/٤
اختصاص واجب لم يمكن أن يُقال : كل اختصاص فلا بد له من
مخصص ، إذ الاختصاص ينقسم إلى : واجب لنفسه ، وممكن .

يوضح هذا أن المتفلسف إذا قال : إن الموجب لتخصيص الفلك
بمقدار دون مقدار ، كون الهيولي لا تقبل^(٣) إلا ذلك المقدار مثلاً ، أو
امتناع بعد وراء العالم ، أو ما قيل من الأسباب .

قيل له : ما ذكرته من الهيولي وامتناع وجود موجود وراء العالم ،
وإن كان باطلا . فيقال : ما الموجب لكون الهيولي لا تكون^(٤) على غير
تلك الصفة ؟ ولم لا كانت الهيولي غير هذه ، بحيث تقبل شكلاً أكبر من
هذا ؟ ثم إذا زعمت أن الممكن له مقدار لا يمكن أن يكون أكبر منه
لعدم القابل ، مع أنه لا يعلم وجود مخصص لمقدار دون مقدار ، ولا

(١) إنه : ساقطة من (ق) .

(٢) ر : وإذا كان الاختصاص لنفسه .

(٣) لا تقبل : كذا في (ق) . وفي (ص) ، (ض) ، (ط) : لا يقبل . وفي (ر) ، (هـ) :

الكلمة غير منقوطة .

(٤) ص ، ض ، ط : لا يكون ؛ ر ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

٢٤٣/٤ لكون^(١) حيز هذا المقدار يقبل الوجود / دون الحيز الذى يجاوره ، فإن الأحياز المجردة المحضة متشابهة أبلغ من تشابه المقادير .

فإذا ادعيت التخصيص فى هذا ، ففي الواجب بنفسه أولى وأحرى . ثم بتقدير أن تكون المقادير والصفات حادثة ، فالحجة المبنية على نفي حوادث لا تنتهى قد عُرف ضعفها .

وقد أبطل هو جميع أدلة الناس التى ذكرها ، إلا حجة واحدة اختارها ، وهى أضعف من غيرها ، كما قد ذكر غير مرة .

وإذا كانت هذه الحجة لا تمنع جواز تعاقب الحوادث على القديم ، لم يمتنع كون القديم محلاً للحوادث ، فبطل استدلالهم على نفي ذلك بمثل هذه الحجة .

فهذه الحجج الثلاث قد قدح هو فيها ، وأما الرابعة : وهى تعدد الصفات ، فالقدح فيها تبع للقدح فى هذه الثلاث ، فإنها مبنية عليها ، إذ عمدة النفاة / هى هذه الثلاث ، وكلامهم كله يدور عليها : حجة التركيب ، وحجة الأعراض بأن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث^(٢) . وحجة الاختصاص .

وحججه الأولى على نفي الجوهر مبنية على نفي تماثل الجواهر ، وهو قد بين أن جميع ما ذكره فإنه يرجع إلى ما قاله ، وقال : إنه لا دليل فيه على نفي تماثلها .

(١) ق ، ض : ولا يكون .

(٢) ق : وحجة الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وأما الثانية وهي قوله : « إما أن يكون مركباً فيكون جسماً ، أو لا يكون فيكون جوهرًا فرداً » فبينية على نفي التركيب - وهو قد أفسد أدلة ذلك - أو على نفي الجسم ، وقد عُرف كلامه وقده في حجج نفي ذلك .

وأما حجته الثالثة فإنها ^(١) مبنية على تماثل الجواهر أيضا ، وهو قد أبطل أدلة ذلك ، ومبنية على امتناع حلول الحوادث به أيضا ، وقد أبطل هو أيضا جميع حجج ذلك ، واستدل بحجة الكمال والنقصان، كما احتج / بها الرازي . وهو أيضا قد أبطل هذه الحجة لما استدل بها ٢٤٥/٤ الفلاسفة على قدم العالم ، كما ذكر عنه .

وأما حجته الرابعة على نفي الجوهر فبناها على نفي التحيز ، وبني نفي التحيز على حجتين : على حجة الحركة والسكون ، وعلى تماثل الجواهر . وهو قد بين أنه لا دليل على تماثل الجواهر ، وأبطل أيضا حجة الحركة والسكون لما احتج بها من احتج على حدوث الأجسام ، فإنه قال ^(٢) « المسلك السادس لبعض المتأخرين من أصحابنا » - يعني به الرازي ، وهذا المسلك أخذه الرازي عن المعتزلة ، ذكره أبو الحسين وغيره ^(٣) : « أنه لو كانت الأجسام أزلية لكانت [في الأزل] ^(٤) إما أن

(١) ق : فهي .

(٢) في « أبيكار الأفكار » ح ٢ ص ٣٣٨ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٩٤ (نسخة رقم

١٦٠٣) .

(٣) في أبيكار الأفكار (في نفس الموضع السابق) . . . من أصحابنا في الدلالة على إثبات حدوث

الأجسام وهو أنه لو كانت الأجسام . . . الخ .

(٤) عبارة « في الأزل » ساقطة من (ق) .

تكون متحركة أو ساكنة ، والقسمان باطلان ، فالقول بأزليتها^(١) باطل^(٢) .

ثم اعترض عليه بوجوه متعددة :

قال^(٣) : « ولقائل أن يقول^(٤) إما أن تكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر^(٥) ، والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد أن كان في ذلك الحيز^(٦) ، أو لا يكون كذلك ، فإن كان الأول فقد بطل الحصر بالجسم^(٧) في أول زمان حدوثه ، فإنه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه^(٨) ، وإن كان الثاني^(٩) فقد بطل ما ذكره^(١٠) في تقرير كون السكون أمرا وجوديا ، ولا مخلص عنه . »

٢٤٦/٤

قلت : هذه مسألة نزاع بين أهل النظر : أن الجسم في أول أوقات حدوثه : هل يوصف بأحدهما أو يخلو عنهما ؟ والذي قاله الرازي هو قول

(١) ر : بأزليتها .

(٢) أبكار : فالقول بأزلية الأجسام باطل .

(٣) أبكار الأفكار - ح ٢ ص ٣٤١ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٤) أبكار : وذلك لأن لقائل أن يقول .

(٥) ر ، ض : في جزء آخر ، وهو تحريف .

(٦) ر ، ص ، ط : بعد أن كان ذلك في الحيز ؛ ض : بعد أن كان لعدم حصوله في الحيز (وهو

تحريف) .

(٧) أبكار : في الجسم .

(٨) أبكار : بعد أن كان في حيز آخر .

(٩) أبكار : بعد أن كان في حيز آخر ، وليس ساكنا لعدم حصوله في الحيز بعد أن كان فيه وإن

كان الثاني

(١٠) أبكار : ما ذكره .

أبي هاشم وغيره من المعتزلة ، ومضمونه : أنه في أول أوقات حدوثه ليس متحركا ولا ساكنا .

واعترض عليه^(١) بتقسيم حاصر فقال : « إن كانت الحركة عبارة / عن الانتقال من حيز إلى حيز ، والسكون البقاء في حيز بعد ٢٤٧/٤ حيز ، فالجسم في أول أوقات حدوثه : لا متحرك ولا ساكن ، وإن لم يكن الأمر كذلك ، فقد بطل ما ذكره من كون السكون أمرا وجوديا ، فإنه اعتمد في ذلك على أن السكون عبارة عن الحصول في الحيز ، بعد أن كان في ذلك الحيز » .

قال الآمدي^(٢) : « فإن قيل : الكلام إنما هو في الجسم في تابع كلام الآمدي الزمان^(٣) الثاني ، والجسم في الزمان^(٤) الثاني لا يخلو عن الحركة والسكون^(٥) ، بالتفسير المذكور ، فهذا قول ظاهر الإحالة^(٦) ، فإنه إذا كان الكلام في الجسم إنما هو في الزمان^(٧) الثاني ، فوجود الجسم بالزمان الثاني^(٨) ليس هو حالة^(٩) الأولية^(١٠) . وعند ذلك فلا يلزم أن

(١) ر ، ض : وهو اعترض عليه .

(٢) أبكار الأفكار ج ٢ ص ٤٣٢ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ص ١٩٥ (نسخة رقم ١٦٠٣)

(٣) أبكار : في الزمن

(٤) أبكار : في الزمن .

(٥) أبكار : أو السكون .

(٦) أبكار : المذكور فهو ظاهر الإحالة .

(٧) أبكار : الزمن .

(٨) أبكار : من وجود الجسم فالزمن الثاني .

(٩) ق ، ر ، ط : حاله .

(١٠) أبكار : الأزلية .

يكون الجسم أزلاً^(١) لا يخلو عن الحركة والسكون^(٢) .

قلت : بل بتقدير قدمه/لا يخلو عن الحركة والسكون ، لأنه حينئذ :
إما أن يبقى في حيز أو ينتقل عنه ، والأول : السكون ، والثاني :
الحركة .

٢٤٨/٤

تعليق ابن تيمية .

وما ذكره الآمدى من جواز خلوه عنها - على أحد
التقديرين - فإنما هو بتقدير حدوثه . ومعلوم أنه إذا كان بتقدير قدمه لا
يخلو عنها ، وكلاهما ممتنع ، كان بتقدير قدمه مستلزماً لأمر ممتنع ، وهو
الجمع بين التقيضين ، فإنه إذا صحت المقدمتان لزم أن يكون حادثاً^(٣)
بتقدير قدمه ، وهو أنه لو كان قديماً لم يخل من حادث ، وما لا يخلو من
الحوادث فهو حادث .

وما ذكره الآمدى إنما يتوجه إذا قيل : الجسم مطلقاً لا يخلو عن
الحركة والسكون ، وحينئذ فإما أن يخلو عنها أو لا يخلو ، فإن خلا عنها
لم يكن ذلك إلا حال حدوثه ، فيكون حادثاً . وإن لم يخل عنها لزم أن/
يكون حادثاً ، فيلزم حدوثه على كل تقدير .

٢٤٩/٤

ونحن نذكر ما يقدر به الآمدى وأمثاله في حججهم التي احتجوا بها
في موضع آخر ، وإن كان بعض ذلك القدر ليس بحق ، ولكن
يُعطى^(٤) كل ذي حق حقه ، قولاً بالحق ، واتباعاً للعدل .

(١) ض : أولاً .

(٢) أبكار : أو السكون .

(٣) ر : لزم أن يكونا حادثين .

(٤) ر . ض : بحق ويعطى .

وقد ذكرنا كلام الآمدي على سائر ما ذكره في امتناع كون الحركة أزلية ، مثل قوله : « لم قلم بامتناع كون الحركة أزلية ؟ وما ذكره من الوجه الأول فإنما يلزم أن لو قيل بأن الحركة الواحدة بالشخص^(١) أزلية وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحركة أزلية أن أعداد أشخاصها المتعاقبة لا أول لها ، وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحدة من آحاد الحركات الشخصية حادثة ومسبوقة بالغير ، وبين كون جملة آحادها أزلية ، بمعنى أنها متعاقبة إلى غير نهاية » ، إلى آخر/كلامه .

٢٥٠/٤

والمقصود هنا التنبيه على أنه نقض في موضع آخر عامة ما احتج به هنا .

(فصل)

ومما ينبغي^(٢) معرفته في هذا الباب أن القائلين بنى علو الله على خلقه ، الذين يستدلون على ذلك - أو عليه وعلى غيره - بنى التجسيم ، [فإنهم] ينقضون^(٣) الحجج التي يحتجون بها ، فتارة ينقض أحدهم الحجج التي يحتج^(٤) ... [كما ذكرناه] عن^(٥) الرازي والآمدي

(١) ض : لشخص .

(٢) ر ، ض : وما ينفع .

(٣) فإنهم : ساقطة من (ق) ، (ص) ، (ط) . وفي (ر) : فإنهم هم ينقضون . واختصر الهكاري

هذه العبارات مع عدة صفحات بعدها .

(٤) بعد كلمة « يحتج » يوجد بياض في (ص) ، (ط) ، (ق) بمقدار ثلاث كلمات . وأما في نسخة (ض) فيوجد بياض بعد كلمة « التي » بمقدار سطرين تقريباً . أما في نسخة (ر) فلا يوجد بياض والكلام متصل وتوجد بها عبارة [كما ذكرناه] الموجودة بين المعقوفين .. ولعل تمام الكلام : الحجج التي يحتج بها فريق منهم كما ذكرناه عن ... وفي نسخة (ض) يستمر السقط حتى عبارة « كل طائفة تبطل الطريقة .

(٥) عن الرازي : كذا في (ر) . وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : كالرازي .

[وأمثالها] ^(١) من حدّاق النظّار الذين جمعوا خلاصة ما ذكره النفاة من أهل الفلسفة والكلام بل يعارضون [ما يجب تصديقه] بما يعلم ^(٢) بصريح العقل أنه خطأ ، بل يعارضون السمعيات التي يُعلم أن العقل الصريح [موافق لها بما يعلم العقل الصريح أنه باطل] [وتارة] ^(٣) كل طائفة تبطل الطريقة/العقلية التي اعتمدت عليها الأخرى ، بما يظهر به بطلانها بالعقل الصريح ، وليسوا متفقين على طريقة واحدة .

٢٥١/٤

وهذا يبين خطأهم كلهم من وجهين : من جهة العقل الصريح الذي بين ^(٤) به كل قوم فساد ما قاله الآخرون ، ومن جهة أنه ليس معهم معقول اشتركوا فيه ، فضلاً عن أن يكون من صريح المعقول . بل المقدمة التي تدعى طائفة من النظّار صحتها ، تقول الأخرى هي باطلة ، وهذا بخلاف مقدمات أهل الإثبات الموافقة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنها من العقليات التي اتفقت عليها فطر العقلاء السليمي الفطرة ، التي لا ينازع فيها إلا من تلقى ^(٥) النزاع تعليماً من غيره ، لا من موجب فطرته ، فإنما يقدر فيها بمقدمة تقليدية أو نظرية ،

(١) وأمثالها : في (ر) فقط . ومكانها بياض في (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٥ - هـ) : ما بين النجمتين ساقط من (ز) وورد بعد ذلك في غير موضعه ونقلته من هناك .

(٢) ق ، ص ، ط . . . خطأ ، بل يعارضون به . وبعد ذلك يوجد بياض بمقدار كلمتين ،

ومكان هذا البياض توجد كلمات غير واضحة في (ص) ، (ط) ظهر منها كلمة « الله » وهي في (ق)

بعد البياض . وما أثبتته بين معقوفتين في (ر) في غير مكانه بعد حوالى صفحة ، وفي (ق) ، (ص) ،

(ط) توجد بدلا منه هذه العبارات : يوافقها بما يعلم العقلاء ، وبعد ذلك بياض .

(٣) وتارة : في (ر) فقط ومكانها بياض في (ق) ، (ص) ، (ط) .

(٤) ق : يبين .

(٥) ق ، ص ، ض ، ط : يلقي . وفي (ر) : يلقي . ولعل الصواب ما أثبتته .

لا ترجع/ إلى [العقل الصريح] ^(١) ، وهو يدعى أنها عقلية فطرية . ٢٥٢/٤
 ومن كان له خبرة بحقيقته هذا الباب ^(٢) تبين له أن جميع المقدمات
 العقلية التي ترجع ^(٣) إليها براهين المعارضين للنصوص النبوية ، إنما ترجع
 إلى تقليد منهم لأسلافهم ، لا إلى ما يُعلم بضرورة العقل ولا إلى ^(٤)
 فطرة ^(٥) ، فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه
 وسلامته من الخطأ ، بما قامت الأدلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه ،
 بل قد علم جواز الخطأ عليه ، وعلم وقوع الخطأ منه ، فيما هو دون
 الإلهيات ، فضلاً عن الإلهيات التي يتيقن ^(٦) خطأ من خالف الرسل
 فيها بالأدلة المجملة والمفصلة ^(٧) .

والمقصود هنا التنبيه على جوامع قدح كل طائفة في طريق ^(٨) الطائفة
 الأخرى من نفاة العلو ، أو العلو ^(٩) / وغيره من الصفات ، بناءً على نفي
 ٢٥٣/٤ التجسيم ، فحول أهل الكلام - كأبي علي ، وأبي هاشم ، والقاضي

(١) لا ترجع إلى : كذا في (ق) ، (ص) . وفي (ط) ، (ر) : لا يرجع إلى . وفي (ض) :
 لا مرجع إليها . وبعد ذلك بياض في جميع النسخ ما عدا نسخة (ر) بمقدار كلمتين ، ولعل عبارة
 «العقل الصريح» التي أضفها نبي بالمعنى المقصود .

(٢) ر ، ض : ومن كان له خبرة حقيقية بهذا الباب .

(٣) ر : يرجع ، وهو تحريف .

(٤) إلى : ساقطة من (ر) ، (ض) .

(٥) في (ر) كأنها : نظره ، ولكن الكلمة غير منقوطة .

(٦) ر : يتيقن .

(٧) بعد كلمة «والمفصلة» توجد عبارات في نسخة (ر) تبدأ بعبارة «بل يعارضون ما يجب
 تصديقه» وهي العبارات التي أثبتنا من قبل في مكانها في الصفحة السابقة .

(٨) ر : طريقة .

(٩) ض : والعلو .

عبد الجبار ، وأبي الحسن الأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي الحسين البصرى ، ومحمد بن الهيصم^(١) ، وأبي المعالي الجوينى ، وأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي حامد الغزالي ، وغيرهم - يبطلون طرق الفلاسفة التى بنوا عليها النفى ، منهم من يبطل أصولهم المنطقية ، وتقسيمهم الصفات إلى ذاتى وعرضى ، وتقسم العرضى إلى لازم للماهية وعارض لها ، ودعواهم أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما هو ذاتى داخل فى الماهية ، ومنها ما هو عرضى خارج عن الماهية ، وبناءهم توحيد واجب الوجود - الذى مضمونه نفي الصفات - على هذه الأصول .

وهم فى هذا التقسيم جعلوا الماهيات النوعية/زائدا فى الخارج على الموجودات العينية ، وليس هذا قول من قال : المعدوم شئ ، فإن أولئك يشتون ذواتاً معينة ثابتة فى العدم تقبل الوجود المعين ، وهؤلاء يشتون ماهيات كلية^(٢) لا معينة . وأرسطو وأتباعه إنما يشتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها ، وأما شيعة أفلاطن فيشتونها مفارقة ويدعون أنها أزلية أبدية ، وشيعة فيثاغورس تثبت أعداداً مجردة . وما يشته هؤلاء إنما هو فى الأذهان ، ظنوا ثبوته فى الخارج ، وتقسيمهم الحد^(٣) إلى حقيقى ذاتى ، ورسمى أو لفظى ، أو تقسيم المعرفة إلى حد ورسم ، هو بناء على هذا التقسيم .

وعامة نظار أهل الإسلام وغيرهم ردوا ذلك عليهم ، وبينوا فساد

(١) ق ، ص ، ض ، ط : محمد بن الهيصم .

(٢) كلية : كذا فى (ر) ، (ض) . وفى (ق) ، (ص) ، (ط) : حسية .

(٣) ر : الحد ، وهو تحريف .

كلامهم ، وأن الحد إنما يُراد به التمييز بين المحدود وغيره ، وأنه/يُحصل ٢٥٥/٤ بالخواص التي هي لازمة ملزومة ، لا يحتاج^(١) إلى ذكر الصفات العامة ، بل منعوا أن يُذكر في الحد الصفات المشتركة بينه وبين غيره ، بل وأكثرهم منعوا تركيب الحد ، كما هو مبسوط في موضعه ، وقد صنّف في ذلك متكلمو الطوائف ، كأبي هاشم وغيره من المعتزلة ، وابن النويخت وغيره من الشيعة ، والقاضي أبي بكر^(٢) وغيره من مثبتة الصفات .

وأما أبو حامد الغزالي فإنه - وإن وافقهم على صحة الأصول المنطقية ، وخالف بذلك فحول النظائر^(٣) الذين هم أقصد^(٤) بتحقيق النظر في الإلهيات ونحوها من أهل المنطق ، وأتبعه على ذلك من سلك سبيله كالرازي وذويه^(٥) ، وأبي محمد بن البغدادي صاحب ابن المنى^(٦) وذويه - فقد بين في كتابه « تهافت الفلاسفة » وغيره من كتبه

فساد/قولهم في الإلهيات ، مع وزنه لهم بموازينهم المنطقية ، حتى ٢٥٦/٤ [أنه]^(٧) بين أنه لا حجة لهم على نفي التجسيم بمقتضى أصولهم المنطقية ، فضلا عن أن يكون لهم حجة على نفي الصفات مطلقا ، وإن كان أبو حامد قد يوجد في كلامه ما يوافقهم عليه تارة أخرى ، وبهذا

(١) ق : لا تحتاج .

(٢) في جميع النسخ والقاضي أبو بكر ، وهو خطأ .

(٣) في جميع النسخ : فحول النظر ، ولعل ما أثبت هو الصواب ، أو يكون : فحول أهل النظر .

(٤) ض : أقصد ، ق : أسعد .

(٥) ط : وذيه ، وهو تحريف .

(٦) ر : ابن المسى (غير منقوطة) وفي سائر النسخ : ابن المنى ، ولعل الصواب ما أثبت ، ولم

أعرف من هو . وذكر القفطي في تاريخ الحكماء (ص ٦٥ ، ط ، ليزج) القاضي أبا محمد بن عبد الباقي البغدادي الفرضي فلعله المقصود هنا .

(٧) أنه : ساقطة من (ق) ، (ض) .

تسلط عليه طوائف من علماء الإسلام ، ومن الفلاسفة أيضا ، كابن رشد وغيره ، حتى أنشد فيه :

يوماً يمانٍ إذا ما جئتَ ذا يمنٍ
وإن لقيتَ معدياً فعدناني^(١)

فلا اعتبار من كلامه وكلام غيره بما يقوم^(٢) عليه الدليل ، وليس ذلك إلا فيما وافق فيه الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلا يقوم دليل صحيح على مخالفة الرسول ألبتة .

وهذا كما أن ابن عقيل يوجد في كلامه ما يوافق المعتزلة والجهمية تارة ، وما يوافق به / المثبتة للصفات - بل للصفات^(٣) الخبرية - أخرى ، فلا اعتبار من كلامه وكلام غيره بما يوافق الدليل ، وهو الموافق لما جاء به الرسول .

والمقصود هنا أن نبين أن فحول النظائر بينوا فساد طرق من نبي الصفات أو العلو بناءً على نبي التجسيم . وكذلك فحول الفلاسفة - كابن سينا ، وأبي البركات ، وابن رشد ، وغيرهم - بينوا فساد طرق أهل الكلام - من الجهمية والمعتزلة والأشعرية - التي نَفَوْا بها التجسيم ، حتى [أن]^(٤) ابن رشد في « تهافت التهافت » بين فساد ما اعتمد^(٥) عليه هؤلاء /، كما بين أبو حامد في « التهافت » فساد ما اعتمد عليه الفلاسفة .

(١) فعدناني : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : فعدنان .

(٢) ض : إنما يقدم .

(٣) ر : الصفات .

(٤) أن : ساقطة من (ق) ، (ص) .

(٥) ض : ما اعتمدت .

ولهذا كان في عامة طوائف النظائر من يوافق أهل الإثبات على إثبات الصفات ، بل وعلى قيام الأمور الاختيارية في ذاته وعلى العلو ، كما يوجد فيهم من يوافقهم على أن الله خالق أفعال العباد ، فأحذق متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصري ، ومن عرف حقيقة كلامه علم أنه يوافق على إثبات كونه حياً عالماً قادراً ، وعلى أن كونه حياً ليس هو كونه عالماً ، وكونه عالماً ليس كونه^(١) قادراً ، لكنه ينازع مثبتة الأحوال الذين يقولون : ليست موجودة ولا معدومة .

وهذا الذي^(٢) اختاره هو قول أكثر مثبتة الصفات ، فتزاعه معهم نزاع لفظي ، كما أنه/ يوافق على أن الله يخلق الداعي في العبد ، وعند ٢٥٩/٤ وجود الداعي والقدرة يجب وجود المقدور .

وهذا قول أئمة أهل الإثبات وحذاقهم الذين يقولون : إن الله خالق أفعال العباد . وهو أيضاً يقول : إنه سبحانه مع علمه بما سيكون ، فإنه إذا كان يعلمه^(٣) كائناً فعليته متجددة .

وابن عقيل يوافق^(٤) على ذلك ، وكذلك الرازي وغيره ، وهذا موافق لقول من يقول بقيام الحوادث به .

وبعض حذاق المعتزلة نصر القول بعلو الله ومباينته لخلقه بالأدلة العقلية ، وأظنه من أصحاب أبي الحسين .

(١) ق : ليس هو كونه .

(٢) ض : والذي .

(٣) ر ، هـ : يعلم .

(٤) يوافق : ساقطة من (ض) .

وقد حكى ابن رشد ذلك عن أئمة الفلاسفة . وأبو البركات وغيره من الفلاسفة^(١) يختارون قيام الحوادث به كإرادات وعلوم متعاقبة ، وقد ذكروا ذلك وما هو أبلغ منه / عن متقدمي الفلاسفة ، كما ذكرت أقوالهم في غير هذا الموضع ، [وتقدم بعضها]^(٢) .

والمقصود هنا أن جميع ما احتج به النفاة قدح فيه بعض النفاة قدحاً بين بطلانه ، كما بين غير واحد فساد طرق الفلاسفة .

قال أبو حامد^(٣) : « مسألة في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم فنقول : هذا إنما يستقيم^(٤) لمن يرى أن الجسم حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، وكل حادث فيفتقر إلى محدث . فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ، فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً : إما الشمس وإما الفلك^(٥) الأقصى وإما غيره ؟ فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى جزئين بالكمية ، وإلى الهيولى / والصورة بالقسمة^(٦) المعنية^(٧) ، وإلى أوصاف يختص^(٨) بها لا محالة ، حتى يباين^(٩) سائر

كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» في تعجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم .

٢٦١/٤

(١) ض : وغيره والفلاسفة .

(٢) عبارة «وتقدم بعضها» زيادة في (ر) ، (ض) .

(٣) في «تهافت الفلاسفة» ص ١٩١ .

(٤) هذا إنما يستقيم : كذا في (ر) وفي «تهافت الفلاسفة» . وفي (ق) ، (ص) ، (ط) :

هذا لا يستقيم . وفي (ض) : هذا مستقيم .

(٥) ض : والفلك .

(٦) ض : القسمية ؛ ر : القسمة .

(٧) المعنية : ساقطة من (ض) .

(٨) ص ، ض ، هـ : تختص .

(٩) ض : تباين .

الأجسام ، وإلا فالأجسام متساوية في أنها أجسام ، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه .

قلنا : وقد أبطلنا هذا عليكم ، وبيننا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه إلى البعض كان معلولاً ، وقد تكلمنا عليه وبيننا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له ، لم يبعد تقدير مركّب لا مركّب له ، وتقدير موجودات لا يوجد لها ، إذ^(١) نفي العدد والثنية^(٢) بنيتومه على نفي التركيب^(٣) ، ونفي التركيب^(٣) على نفي الماهية ، سوى الوجود وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيننا تحكّمكم فيه .

فإن قيل : / الجسم إن لم يكن^(٤) له نفس لا يكون^(٥) فاعلا ، ٢٦٢/٤
وإن كان له نفس فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولاً .

قلنا : أنفسنا^(٦) ليست علة لوجود أجسامنا^(٧) ، ولا نفس الفلك بمجرد علة لوجود جسمه عندكم ، بل هما يوجدان^(٨) بعلّة سواهما ، فإذا جاز وجودهما^(٩) قديماً جاز أن لا يكون^(١٠) لها علة .

(١) ق : إذا ، وهو خطأ .

(٢) ر ، ض : والشبه .

(٣) ض : المركب .

(٤) تهافت الفلاسفة . تكن .

(٥) تهافت الفلاسفة : فلا يكون .

(٦) تهافت الفلاسفة : نفسنا .

(٧) تهافت : جسمنا .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٢) : موجودان .

(٩) ض : وجودها .

(١٠) تهافت : ألا تكون .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم ؟

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟ فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً فلا يقال ^(١) : كيف اتفق ؟ فكذلك الجسم ونفسه ، إذا لم يزل كل واحد منهما موجودا لم يبعد أن يكون صانعا .

فإن قيل : لأن الجسم - من حيث إنه جسم - لا يخلق غيره ، والنفس المتعلقة / بالجسم لا تفعل إلا بواسطة ^(٢) الجسم ، ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ، ولا في إبداع النفوس ، والأشياء ^(٣) لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفس تختص ^(٤) بخاصية ^(٥) تهبأ بها ^(٦) لأن توجد ^(٧) الأجسام وغير الأجسام منها ، فاستحالة ذلك لا تُعرف ^(٨) ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد ^(٩) من هذه الأجسام المشاهدة ، وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة ، فقد

(١) تهافت : فلا يقال له .

(٢) تهافت : بواسطة .

(٣) تهافت : وأشياء .

(٤) ط : يختص .

(٥) تهافت : بخاصة .

(٦) تهبأ بها : كذا في (ض) ، تهافت . وفي (ق) ، (ص) ، (ط) : يتهبأ بها . وفي (ر) ،

(هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٧) ص ، ط : لأن يوجد .

(٨) ق ، ص ، ط : لا يعرف ؛ ر ، هـ : غير منقوطة .

(٩) تهافت : إلا أننا لم نشاهده .

أضافوا إلى / الموجود الأول ما لا يُضاف إلى موجود أصلاً ، ولم ٢٦٤/٤
 يشاهد^(١) من غيره ، وعدم المشاهدة من غيره لا يدل^(٢) على استحالته
 منه ، فكذا في نفس الجسم والجسم .

فإن قيل : الفلك الأقصى^(٣) ، أو الشمس ، أو ما قُدِّر من
 الأجسام ، فهو متقدِّر بمقدار يجوز أن يزيد عليه^(٤) وينقص منه ، فيفتقر
 اختصاصه بذلك^(٥) المقدار الجائز إلى مخصص^(٦) فلا يكون أولاً .

قلنا : بم تنكرون^(٧) على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على
 مقدار يجب أن يكون عليه لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر^(٨)
 لم يجوز ، كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يفيض الجرم الأقصى منه ،
 متقدراً بمقدار ، وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ،

ولكن / يعين^(٩) بعض المقادير ليكون^(١٠) النظام متعلقاً به ، فيوجب^(١١) ٢٦٥/٤
 المقدار الذي وقع ولم يجوز خلافه . فكذلك^(١٢) إذا قدر غير معلول . بل لو
 أثبتوا في المعلول الأول - الذي هو علة الجرم^(١٣) الأقصى عندهم -

(١) تهافت : ولم نشاهده . (٢) تهافت : من غيره يدل .

(٣) الأقصى : ساقطة من (ط) ومكانها بياض .

(٤) ر ، ص ، ض ، ط : عليها .

(٥) ض : فذلك .

(٦) تهافت : إلى مخصص يخصمه .

(٧) ق : بم ينكرون ؛ ر ، ض : ثم تنكرون .

(٨) ض : وأكثر .

(٩) تهافت : تعين .

(١٠) تهافت (ص ١٩٣) :

(١١) ص : فيجب ؛ تهافت . وجب .

(١٢) تهافت : فكذا .

(١٣) ز : الجزم ، وهو تحريف .

مبدأً للتخصيص ، مثل إرادة^(١) مثلاً لم ينقطع السؤال ، إذ يقال^(٢): ولم أراد هذا المقدار دون غيره؟ كما ألزموه^(٣) على المسلمين في إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة ، وقد قلنا^(٤) عليهم ذلك في تعين^(٥) جهة حركة السماء ، وفي تعيين^(٦) نقطتي القطبين . فإذا ظهر^(٧) أنهم مضطرون^(٨) إلى تجويز تمييز الشيء عن مثله في الوقوع بعلّة ، فتجويزه بغير علة^(٩) / كتجويزه بعلّة ، إذ لا فرق بين أن يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال : لم اختص بهذا القدر؟ وبين أن يتوجه في العلة فيقال : ولم خصص هذا^(١٠) القدر عن مثله؟ فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ، إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ، ولم يفتقر إلى علة ، وهذا لا يخرج عنه ، فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذي لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف ميّز الشيء عن مثله؟ خصوصاً على أصلهم . وهم ينكرون الإرادة المميّزة ، وإن لم تكن^(١١) مثلاً له فلا

٢٦٦/٤

(١) تهافت : الإرادة .

(٢) ق ، ص ، ط : أو يقال .

(٣) ض : كما ألزموه .

(٤) ض : قلنا .

(٥) ق ، ط : تعيين .

(٦) تهافت : وفي تعيين .

(٧) تهافت : فإذا بان .

(٨) ر ، ص ، ض ، ط : مضطرين ، وهو خطأ .

(٩) علة : ساقطة من (ر) ومكانها بياض .

(١٠) تهافت : ولم خصصته بهذا .

(١١) وإن لم تكن : كذا في (ق) وفي «تهافت» . وفي سائر النسخ : وإن لم يكن .

يثبت/ الجواز^(١) ، بل يُقال : وقع كذلك قديماً ، كما وقعت العلة^(٢) ٢٦٧/٤
القديمة بزعمهم .

قال^(٣) : « وليستمد الناظر^(٤) في هذا الكتاب^(٥) مما أوردناه لهم
من توجيه السؤال في الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم في نقطة
القطب وجهة^(٦) حركة الفلك . وتبين^(٧) بهذا أن من لا يصدق بحدوث
الأجسام فلا يقدر^(٨) على إقامة الدليل^(٩) على أن الأول ليس بجسم
[أصلاً]^(١١) »^(١٠)

فهذا أبو حامد ، هو وغيره يبيّنون^(١٢) فساد ما ذكروه من نفي كون
الأول جسماً ، ويقولون : لا طريق إلى ذلك إلا الاستدلال على
حدوث الجسم . ثم أبو حامد وغيره من النظّار يبيّنون^(١٣) أيضاً / فساد ما
احتجّ به على حدوث الجسم ، وقد سبقهم الأشعري إلى بيان فساد ما
احتجّت به المعتزلة^(١٤) على حدوث الجسم .

(١) ر ، ض : الجواب .

(٢) العلة : كذا في (ض) وتهافت . وفي سائر النسخ : بالعلة .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» ص ١٩٣ .

(٤) ق : النظر .

(٥) تهافت : الكلام .

(٦) تهافت : وفي جهة .

(٧) ق ، ص ، ط : وتبين .

(٨) تهافت : لا يقدر .

(٩) تهافت : دليل .

(١٠-١٠) : ساقط من (ض) .

(١١) أصلاً : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) ، (ق) .

(١٢) ض : يثبتون .

(١٣) ض : يبنون .

(١٤) ر : المعير ، وهو تحريف .

والرازي وأتباعه يبينون^(١) حدوث الجسم في كتبه^(٢) الكلامية
«كالأربعين» و«نهاية العقول» و«المحصّل» وغير ذلك، ثم يبينون^(٣)
فساد كل ما يحتاج به على حدوث الأجسام في مواضع أخرى^(٤)، مثل
«المباحث المشرقية» وكذلك في «المطالب العالية» التي هي آخر كتبه،
بين فساد حجج من يقول بحدوثها، وأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا،
ويذكر حججا كثيرة على دوام الفاعلية، ويورد عليها مع ذلك ما يدل/
على فساده، ويعترف بالحيرة^(٥) في هذه المواضع العظيمة: مسائل^(٦)
الصفات، وحدوث العالم، ونحو ذلك.

٢٦٩/٤

وسبب ذلك أنهم يقولون أقوالاً تستلزم الجمع بين التقيضين تارة،
ورفع التقيضين تارة، بل تستلزم كليهما^(٧). والأصل العظيم الذي هو
من أعظم أصول العلم والدين لا يذكرون فيه^(٨) إلا أقوالاً^(٩) ضعيفة.
والقول الصواب الموافق للميزان والكتاب لا يعرفونه، كما في مسألة
حدوث العالم، فإنهم لا يذكرون إلا [قولين]^(١٠): قول من يقول

(١) ر: يثبتون؛ ض: يبنون.

(٢) ق: كتبهم.

(٣) ر: يثبتون؛ ض: يبنون.

(٤) ق، ص، ط: في موضع آخر.

(٥) ر: ويعرف بالخره، وهو تحريف.

(٦) ق: في مسائل؛ ض: مثل مسائل.

(٧) ر، ض: يستلزم كلاهما؛ ص، ط: تستلزم كلاهما. وكلمة «تستلزم» غير منقوطة في

(٥).

(٨) فيه: كذا في (ق). وفي سائر النسخ: فيها.

(٩) أقوالا: ساقطة من (ط) ومكانها بياض.

(١٠) قولين: زيادة في (ر)، (ض).

بقدم الأفلاك ، وإن كانت صادرة عن علة توجبها^(١) ، فالمعلول مقارن لعلته أزلاً وأبداً . / وقول من يقول : بل تراخى^(٢) المفعول عن المؤثر ٢٧٠/٤ التام ، وأنه يمتنع أنه لم يزل متكلماً^(٣) إذا شاء ويفعل ما يشاء .

والقول الصواب الذى هو قول السلف والأئمة لا يعرفونه ، وهو القول بأن الأثر يتعقب التأثير^(٤) التام ، فهو سبحانه إذا كَوَّن شيئاً كان عقب تكوينه له ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] وهذا هو المعقول^(٥) ، كما يكون الطلاق والعتاق عقب التطليق والإعتاق^(٦) ، والانكسار / والانقطاع عقب الكسر^(٧) والقطع ، فهو سبحانه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ويذكرون فى^(٨) كونه موجباً بذاته وفاعلاً بمشيئته وقدرته قولين فاسدين : أحدهما قول من يقول من المتفلسفة : هو موجب بذاته فى الأزلى ، وأنه علة تامة فى الأزلى ، فيجب أن يستلزم معلوله ، وأن معلوله يجب^(٩) أن يكون مقارناً له فى الزمان أزلاً وأبداً .

(١) توجبها : كذا فى (ق) . وفى سائر النسخ : موجبا . وفى (هـ) اختصر هذه العبارة .

(٢) ض : بل يترأخى ؛ ص : أشير إلى الهامش حيث كتب : يترأخى ، وعليها حرف « ظ » .

(٣) ر ، ض ، هـ : لم يزل يتكلم .

(٤) ر ، ض : التأثير .

(٥) ض : المقبول .

(٦) ر : والأعيان ، وهو تحريف .

(٧) بعد كلمة « الكسر » فى (هـ) كتب ما يلى : « آخر المجلد الثانى من الأصل . تم انتقاؤه الثالث

والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعين وسبعمائه . الحمد لله رب العالمين ، وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآل محمد وسلام وحسبنا الله ونعم الوكيل » .

(٨) فى : ساقطة من (ر) ، (ض) ، (ط) .

(٩) - (٩) : ساقط من (ض) ومكانه بياض .

وهذا القول من أفسد أقوال بني آدم ، فإنه يستلزم أن لا يحدث في العالم حادث ، فإنه إذا كانت علة تامه أزلية ومعلولها معها ، والعالم كله معلوله ، إما بواسطة وإما بغير وسط ، لزم أن لا يكون في العالم شيء إلا / أزلياً ، فلا يكون في العالم شيء من الحوادث ، وهو خلاف ٢٧٢/٤ المشاهدة .

ثم إنهم لما أثبتوا الواجب بالمكن ، إنما استدلوا على الممكن بالحوادث الذي يفتقر إلى محدث ، فإن لم يكن في العالم حادث بطل الإمكان الذي به أثبتوا الواجب ، ولزم^(١) إما أن لا يكون في العالم واجب الوجود ولا ممكن الوجود ، وهو إخلاء للوجود^(٢) عن النقيضين . وإما أن يكون جميعه واجب الوجود^(٣) . فيكون الحادث الذي كان بعد أن لم يكن واجب الوجود .

وأيضاً فإذا كان المعلول لا يكون إلا مع علته التامة^(٤) ، لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث إلا مع / تمام علته ، ولم يحدث حين حدوثه ما يوجب حدوث علة تامة له ، وإن قُدِّر حدوث ذلك لزم حدوث تمام علل ومعلولات في آن واحد، وهو تسلسل في العلل ، وذلك معلوم الفساد بصريح العقل واتفاق العقلاء ، بخلاف^(٥) تسلسل الحوادث المتعاقبة ، وهو أنه لا يكون حادث إلا بعد حادث ، فهذا فيه نزاع مشهور . ٢٧٣/٤

(١) ر ، ض ، ط : لزم .

(٢) للوجود : في (ق) . وفي سائر النسخ : الوجود .

(٣) ض : وإما أن تكون صفة واجب الوجود . والعبارة في (ر) غير واضحة .

(٤) ق : مع علة تامة .

(٥) ر : خلاف .

والناس فيه على أربعة أقوال : قيل : / يمتنع في الماضي والمستقبل ، ٢٧٤/٤
كقول جهم وأبي الهذيل . ولهذا قال الجهم بفناء الجنة والنار ، وقال أبو
الهذيل بفناء حرركاتها .

وقيل : يمتنع في الماضي دون المستقبل ، وهو قول كثير من طوائف
أهل الكلام ، كأكثر المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم .

وقيل : يجوز فيها فيما هو مفتقر إلى غيره كالفلك ، سواء قيل : إنه
محتاج إلى مبدع ، / كقول ابن سينا وأتباعه ، أو قيل ^(١) : إنه محتاج ^(٢) ٢٧٥/٤
إلى ما يتشبه به ، كقول أرسطو وأتباعه .

وقيل : يجوز فيهما ، لكن لا يجوز ذلك فيما سوى الرب ، فإنه مخلوق
مفعول ، وحوادثه القائمة به لا تحصل إلا من ^(٣) غيره ، فهو محتاج في
نفسه ^(٣) وحوادثه إلى غيره ، / والمحتاج لا يكون إلا مربوباً ، والمربوب لا
يكون إلا مخلوقاً محدثاً ، والمحدث لا يقوم به حوادث لا أول لها ، فإن ما
لم يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة فهو محدث مثلها باتفاق
العقلاء ، إذ لو كان ^(٤) لم يسبقها فإما أن يكون معها أو بعدها ، وعلى
التقديرين فهو حادث ، بخلاف الرب القديم الأزلي الواجب بنفسه ،
فإنه إذا كان لم يزل متكلماً / إذا شاء فعلاً لما يشاء ، كان ذلك من ٢٧٧/٤
كماله ، وكان هذا كما قاله أئمة السنّة والحديث .

(١) ض : وقيل .

(٢) ض : يحتاج .

(٣ - ٣) : ساقط من (ط) ومكانه بياض .

(٤) إذ لو كان : كذا في (ق) . وفي سائر النسخ : إذ كان .

والثاني : قول من يقول : إنه فاعل مختار ، لكنه يفعل بوصف الجواز ، فيرجح أحد الممائلين على الآخر بلا مرجح ، إما بمجرد^(١) كونه قادراً ، أو بمجرد كونه قادراً علماً ، أو بمجرد إرادته القديمة التي ترجح مثلاً على مثل بلا مرجح ، ويقولون : إن الحوادث تحدث بعد أن لم تكن / حادثة من غير سبب يوجب الحدوث ، فيقولون بتراخي الأثر عن المؤثر التام . ٢٧٨/٤

وهذا وإن كان خيراً من الذي قبله - ولهذا ذهب إليه طوائف من أهل الكلام - ففساده أيضاً بين ، فإنه إذا قيل : إن المؤثر التام حصل مع تراخي الأثر عنه ، وعند حصول الأثر لم يحصل ما يوجب الحصول ، كان حاله^(٢) بعد حصول الأثر وقبله [حالاً]^(٣) واحدة متشابهة ، ثم اختص أحد / الحاليين بالأثر من غير ترجيح^(٤) [مرجح ، وحدوث]^(٥) الحادث^(٦) بلا سبب حادث ، وهذا معلوم الفساد بصريح العقل . ٢٧٩/٤

والقول الثالث : قول أئمة [السنة : إنه ما شاء الله]^(٧) كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء الله وجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأ^(٨) امتنع

(١) ق : إنما هو مجرد ؛ ص ، ض ، ط : إنما هو بمجرد .

(٢) ر ، ض : كان الحال .

(٣) حالا : كذا أثبتنا وهي ساقطة من (ق) . وفي سائر النسخ : حال .

(٤) في نسخة (ق) وضع المحقق رقم (١) على كلمة ترجيح ، وكتب في التعليق ما يلي : « يباض بالأصل في المواضع الأربعة » وفي هامش (ط) كتب : « هنا سقط » أما في نسخة (ص) فيوجد يباض بعد كلمة « ترجيح » بمقدار كلمتين .

(٥) ما بين المعقوفين في (ر) ، (ض) .

(٦) ق : لحادث .

(٧) ما بين المعقوفين في (ر) ، (ض) وسقط من (ق) ، (ص) ، (ط) ومكانه يباض فيها .

(٨) ق ، ص : وما لم يشأ ؛ ض : وما لم يشأ ، وهو خطأ .

لعدم [مشيئته له ، فهو] ^(١) موجب ^(٢) بمشيئته وقدرته ، لا بذات
 خالية عن الصفات ، وهو موجب له إذا شاء ، لا موجب [له في
 الأزل ، كما] ^(٣) قال : ﴿ إِنَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
 فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] : وهذا الإيجاب مستلزم لمشيئته وقدرته ، لا
 مناف لذلك ، بل هو سبحانه يخلق ما يشاء ويختار ، فهو فاعل لما
 يشاؤه ^(٤) إذا شاء ، وهو موجب له بمشيئته وقدرته ^(٥) . ^(٦) والله تعالى
 أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ^(٦) .

(١) ما بين المعقوفين في (ر) ، (ض) وسقط من (ق) ، (ط) ، (ص) : ومكانه فيها
 بياض .

(٢) ر ، ض : يوجب .

(٣) ما بين المعقوفين في (ر) ، (ض) وسقط من (ق) ، (ص) ، (ط) ومكانه فيها
 بياض

(٤) ر ، ص ، ض ، ط : لما يشاء ، وهو خطأ .

(٥) بعد كلمة وقدرته توجد عبارات في كل نسخة سبق أن أوردتها في مقدمة الكتاب ، وعبارات
 في نسخة (ض) ذكرتها في مقدمة الجزء الثالث .

(٦-٦) : هذه العبارات في نسخة (ق) .

فهرس موضوعات الجزء الرابع

الصفحة

١	رموز الجزء الرابع
	ضعف تضعيف الرازى والآمدى وغيرهما
١٨ - ٣	لحجة الكمال والنقصان من وجوه
٥ - ٣	الوجه الأول
٦	الوجه الثانى
٦	الوجه الثالث
٧ - ٦	الوجه الرابع
١٠ - ٧	الوجه الخامس
١٠	الوجه السادس
١١ - ١٠	الوجه السابع
١٢ - ١١	الوجه الثامن
١٣ - ١٢	الوجه التاسع
١٨ - ١٣	الوجه العاشر
	كلام الآمدى فى « أبكار الأفكار » فى بيان امتناع
٢٢ - ١٨	حلول الحوادث بذاته تبارك وتعالى
٢٧ - ٢٢	تعليق ابن تيمية
٤٥ - ٢٧	تابع كلام الآمدى وتعليق ابن تيمية عليه
	الرد على الفلاسفة فى مسألة امتناع حلول الحوادث
٦١ - ٤٥	بذاته تعالى من وجوه
٤٦ - ٤٥	الوجه الأول
٤٧ - ٤٦	الوجه الثانى
٤٨ - ٤٧	الوجه الثالث

الصفحة	الموضوع
٥١ - ٤٨	الوجه الرابع
٦١ - ٥١	الوجه الخامس
	الحجة الثالثة عند الآمدى على امتناع حلول الحوادث
٦٣ - ٦٢	بذات الله تعالى
٧١ - ٦٣	تعليق ابن تيمية
٧٢ - ٧١	الحجة الرابعة عند الآمدى
٨٢ - ٧٢	تعليق ابن تيمية
	طريقة الآمدى فى إثبات امتناع حلول الحوادث
٨٤ - ٨٢	بذات الله تعالى
٩٦ - ٨٤	الرد عليه من وجوه
٨٦ - ٨٤	الوجه الأول
٨٨ - ٨٦	الوجه الثانى
٩١ - ٨٨	الوجه الثالث
٩٣ - ٩١	الوجه الرابع
٩٤ - ٩٣	الوجه الخامس
٩٤	الوجه السادس
٩٤	الوجه السابع
٩٥	الوجه الثامن
٩٦ - ٩٥	الوجه التاسع
١١٥ - ٩٦	رد الآمدى على الكرامية من ثمانية أوجه
٩٧ - ٩٦	الأول
٩٨ - ٩٧	تعليق ابن تيمية
٩٩ - ٩٨	الثانى
١٠٢ - ٩٩	تعليق ابن تيمية
١٠٣ - ١٠٢	الثالث

الصفحة

الموضوع

- تعليق ابن تيمية ١٠٣ - ١٠٤
 الرابع ١٠٤ - ١٠٥
 تعليق ابن تيمية ١٠٥ - ١٠٦
 الخامس ١٠٦ - ١٠٧
 تعليق ابن تيمية ١٠٧ - ١٠٩
 السادس ١٠٩ - ١١٠
 تعليق ابن تيمية ١١٠ - ١١٥
 استطرادات :
 مقالة الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى ١١٥ - ١١٩
 تعليق ابن تيمية. ١١٩ - ١٣٤
 للنظار ثلاثة أقوال فى تركيب الجسم ١٣٤ - ١٣٦
 عود إلى مناقشة كلام الآمدى فى مسألة كلام الله تعالى
 ١٣٦ - ١٣٧
 كلام الآمدى فى نفي التجسيم وتعليق ابن تيمية . ١٣٧ - ١٤٩
 ذكر الآمدى أربعة حجج على نفي الجوهر وأربعة
 مختصة بالجسم ١٤٩ - ١٦٥
 الحجة الأولى ١٤٩ - ١٥٠
 الرد عليها. ١٥٠ - ١٥١
 الحجة الثانية ١٥١ - ١٥٢
 الحجة الثالثة ١٥٢ ..
 الرد عليه من وجوه. ١٥٢ - ١٥٣
 الأول ١٥٢ - ١٥٣
 الثانى ١٥٣
 الثالث ١٥٣
 الحجة الرابعة ١٥٤

- التحيز على الله محال لوجهين ١٥٤ - ١٥٥
- الأول ، الثاني ١٥٤
- تعليق ابن تيمية ١٥٥ - ١٦٤
- الحجة الخامسة ١٦٥
- تعليق ابن تيمية ١٦٦
- ذكر الآمدى حجة من حجج القائلين بالقدم ورد عليها ١٦٧ - ١٧٦
- كلام الآمدى في أن الجواهر متجانسة غير متحدة .. ١٧٦ - ١٧٧
- تعليق ابن تيمية ١٧٧ - ١٧٨
- تابع كلام الآمدى ١٧٨ - ١٧٩
- تعليق ابن تيمية ١٧٩ - ١٨٢
- كلام الآمدى في الجسم ١٨٢ - ١٨٣
- تعليق ابن تيمية ١٨٣ - ١٨٦
- تابع كلام الآمدى الوجه الثاني في نفي الجسمية عن الله تعالى
- ١٨٦ - ١٨٧
- الرد عليه من وجوه ١٨٧ - ١٩٤
- الأول ١٨٧ - ١٨٨
- الثاني ١٨٨ - ١٩٠
- الثالث ١٩٠ - ١٩١
- الرابع ١٩١ - ١٩٢
- الخامس ١٩٢ - ١٩٣
- السادس ١٩٣ - ١٩٤
- السابع ١٩٤
- تابع كلام الآمدى في نفي الجسمية عن الله تعالى .. ١٩٤ - ١٩٥
- تعليق ابن تيمية ١٩٥ - ١٩٩

الصفحة

الموضوع

تابع كلام الآمدى الوجه الثالث فى نفي الجسمية عن الله تعالى

٢٠٠ - ١٩٩

تعلیق ابن تیمیة ٢٠٠ - ٢٠٩

بطلان حجته من وجوه ٢٠٩ - ٢١٩

الوجه الأول ٢٠٩ - ٢١١

الوجه الثانى ٢١١ - ٢١٥

الوجه الثالث ٢١٥ - ٢١٨

الوجه الرابع ٢١٩

تابع كلام الآمدى الوجه الرابع فى نفي الجسمية عن الله تعالى

٢٢٠ - ٢١٩

تعلیق ابن تیمیة : بطلان هذا من وجوه ٢٢٠ - ٢٣٦

الأول ٢٢٠

الثانى ٢٢٠ - ٢٢١

الثالث ٢٢١ - ٢٢٢

الرابع ٢٢٢ - ٢٢٧

الخامس ٢٢٧ - ٢٢٨

السادس ٢٢٨ - ٢٣٠

السابع ٢٣٠ - ٢٣٦

كلام الآمدى فى مسألة : هل وجوده تعالى

زائد على ذاته أم لا؟ والتعلیق عليه ٢٣٧ - ٢٤٥

كلام الآمدى عن إبطال التركيب ٢٤٥

رد ابن تیمیة عليه من وجوه ٢٤٦ - ٢٥٠

الوجه الأول ٢٤٦ - ٢٤٨

الوجه الثانى ٢٤٨ - ٢٥٠

تابع كلام الآمدى ٢٥١

الصفحة	الموضوع
٢٦٦ - ٢٥١	تعليق ابن تيمية.
٢٦٧ - ٢٦٦	عود إلى كلام الآمدى فى الرد على الكرامية ...
٢٦٦	السابع ...
٢٦٧ - ٢٦٦	تعليق ابن تيمية.
٢٧٦ - ٢٦٧	تابع كلام الآمدى فى نفي الجسمية عن الله تعالى
٢٨٤ - ٢٧٦	تعليق ابن تيمية.
	كلام الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » فى تعجيزهم
٢٨٩ - ٢٨٤	عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم ...
٢٩٥ - ٢٨٩	تعليق ابن تيمية.
٣٠١ - ٢٩٦	فهرس موضوعات الجزء الرابع ..

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعُ تَعَاظِرِ الْعُقَا وَالنَّقْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد المحكم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة

خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية

بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الخامس

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

/الوجه العشرون^(١)

ص (١)

أن نقول : ماسلكه هؤلاء نفاة الصفات من معارضة النصوص متابعة الملاحدة للنفاة في إنكار النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار وأويلها . ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر ، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم ، ثم نقلوا ذلك إلى ما أمروا به من الأعمال : كالصلوات الخمس ، والزكاة ، والصيام ، والحج ، فجعلوها للعامة دون الخاصة^(٢) ، قال الأمر بهم إلى أن ألدوا في الأصول الثلاثة التي اتفقت عليها الملل ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] .

(٥) الإشارة هنا إلى أرقام صفحات مصورة الجزء الثاني من مخطوطة رامبور وهذه الصفحات ليست مرقمة في الأصل ولا مرتبة وقد رتبها بتتبع معاني موضوعاتها ثم استعنت بمختصر الهكاري (هـ) الذي وافق مخطوطة رامبور في بعض المواضع .

(١) الوجه العشرون : كذا في (ر) وكان الناسخ قد كتب : الوجه التاسع عشر ، ثم شطب ذلك وكتب فوقه : الوجه العشرون .

وفي نسخة (هـ) كتب الناسخ : « قال شيخ الإسلام الإمام العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية رحمه الله تعالى : أول المجلد الثالث : الوجه العشرون » وفي الهامش

أمام هذا الكلام : « أول المجلد الثالث من درة تعارض العقل والنقل » .

وقد بدأ الوجه التاسع عشر في الجزء الأول من الكتاب ، ص ٣٢٠ ، وكل ما سبق تابع له ، واستطرادات متصلة به .

(٢) في هامش (هـ) كتب أمام هذا الموضع ما يلي : « ولو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره لزم إما أن يكون جاهلا أو كاتماً له عن الخاصة والعامة » .

فأفضى الأمر بمن سلك سبيل هؤلاء إلى الإلحاد في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، وسرى ذلك في كثيرٍ من الحائضين في الحقائق ، من أهل النظر والتأله من أهل الكلام والتصوف ، حتى آل الأمر بملاحظة المتصوفة كابن عربي صاحب « فصوص الحكيم » وأمثاله إلى أن جعلوا الوجود واحداً ، وجعلوا وجود الخالق هو وجود المخلوق ، وهذا تعطيل للخالق .

وحقيقة قولهم فيه مضاهاة لقول الدهرية الطبيعية الذين لا يقرون بواجبٍ أبدع الممكن ، وهو قول فرعون ، ولهذا كانوا معظمين لفرعون . ثم إنهم جعلوا أهل النار يتنعمون فيها ، كما يتنعم أهل الجنة في الجنة ، فكفروا بحقيقة اليوم الآخر ، ثم ادّعوا أن الولاية أفضل من النبوة ، وأن خاتم الأولياء - وهو شيء لاحقيقة له - زعموا أنه أفضل من خاتم الأنبياء ، بل ومن جميع الأنبياء ، وأنهم كلهم يستفيدون من مشكاته العلم بالله ، الذي حقيقته عندهم أن وجود المخلوق هو وجود الخالق . وكان قولهم كما يُقال لمن قال : فخرّ عليهم السقف من تحتهم ، لا عقل ولا قرآن ، فإن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس ، والأنبياء أفضل من غيرهم ، فخالفوا الحس والعقل مع كفرهم بالشرع .

وآخر تحقيقهم استحلال المحرمات وترك الواجبات ، كما كان يفعل /
ص ٢ أربع محققهم : التلمساني ، وأمثاله .

هذا وشيوخ التصوف المشهورون من أبرأ الناس من هذا المذهب ، وأبعدهم عنه ، وأعظمهم نكيراً عليه وعلى أهله . وللشيوخ المشهورين بالخير ، كالفضيل بن عياض وأبي سليمان الداراني ، والجنيد بن محمد ،

وسهل بن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وأبي عثمان
اليسابوري ، وأبي عبد الله بن خفيف الشيرازي ، ويحيى بن معاذ
الرازي ، وأمثالهم من الكلام في إثبات الصفات والذم للجهمية
والحلولية ، ما لا يتسع هذا الموضع لعشره .

بل قد قيل للشيخ عبد القادر الجيلي - قدس الله روحه - : هل كان
لله ولي على غير اعتقاد أحمد بن حنبل ؟ فقال : لا كان ولا يكون .
والاعتقاد إنما أضيف إلى أحمد لأنه أظهره وبينه عند ظهور البدع ،
وإلا فهو كتاب الله وسنة رسوله ، حظ أحمد منه كحظ غيره من
السلف : معرفته والإيمان به ، وتبليغه والذب عنه ، كما قال بعض أكابر
الشيوخ : الاعتقاد للملك والشافعي ونحوهما من الأئمة ، والظهور لأحمد
ابن حنبل .

وذلك لأنه كان بعد القرون الثلاثة ، لما ظهرت بدعة الجهمية
ومحنتهم المشهورة ، وأرادوا إظهار مذهب النفاة ، وتعطيل حقائق
الأسماء والصفات ، ولبسوا على من لبسوا عليه من الخلفاء ، ثبت الله
الإسلام والسنة بأحمد بن حنبل وغيره من أئمة الدين ، فظهرت بهم
السنة ، وطفئت بهم نار المحنة ، فصاروا علماء لأهل الإسلام ، وأئمة لمن
بعده من علماء المسلمين : أهل السنة والجماعة ، وصار كل منتسب إلى
السنة لا بد أن يواليه وإياهم ، ويوافقهم في جمل الاعتقاد ، إذ كان
ذلك اعتقاد أهل الهدى والرشاد ، المعتصمين بالكتاب والسنة وإجماع
السابقين الأولين ، والتابعين لهم بإحسان .

وأئمة السنة ليسوا مثل أئمة البدعة ، فإن أئمة السنة تُضاف السنة

إليهم لأنهم مظاهر بهم ظهرت ، وأئمة البدعة تُضاف إليهم لأنهم مصادر عنهم صدرت . ولهذا كان جمل الاعتقاد الذي يذكره أهل المقالات عن أهل السنة والجماعة هو قول أحمد وأمثاله من أئمة السنة .

كلام الأشعري في الإبانة ، عن متابعتها للإمام أحمد . ص ٣

ولهذا قال أبو الحسن الأشعري في كتابه « الإبانة »^(١) : « فإن [قال]^(٢) قائل^(٣) : قد أنكرتم قول الجهمية والقدرية والحرورية والرافضة والمرجئة^(٤) / فعرّفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التي بها تدينون . قيل له : قولنا الذي نقول به ، وديانتنا التي بها ندين : التمسك بكتاب ربنا ، وسنة نبينا^(٥) ، وبما روى عن الصحابة والتابعين ، وبما كان^(٦) يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل قائلون^(٧) ، ولما خالف قوله مجانبون^(٨) ، فإنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان

(١) وهو كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » وطبع عدة مرات ، وسأرجع هنا إلى الطبعة الثانية بمطبعة حيدرآباد . ١٩٤٨/١٣٦٧ (وهذا النص فيها في ص ٥ - ٦) ، وطبعة دار الأنصار بالقاهرة ، تحقيق د . فوقية حسين محمود ، ١٩٧٧/١٣٩٧ (وهذا النص فيها في ص ٢٠ - ٢١) .

(٢) قال : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) الإبانة (في الطبعتين) : فإن قال لنا قائل :

(٤) الإبانة : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة (في طبعة دار الأنصار : والرافضة وهو تحريف) والمرجئة .

(٥) الإبانة (ط . حيدرآباد) : التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه السلام ؛ ط . دار الأنصار : التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

(٦) ط . حيدرآباد : وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ، وبما كان . . . ط . دار الأنصار : وما روى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ، وبما كان . .

(٧) الإبانة (في الطبعتين) : أحمد بن محمد بن حنبل ، نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون . .

(٨) الإبانة : مخالفون .

الله به الحق ، وأوضح^(١) به المنهاج ، وقع به بدع المبتدعين ، وزيف الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام معظم ، وكبير مفهم^(٢) ، وعلى جميع أئمة المسلمين^(٣) .

والمقصود هنا أن صفوة أولياء الله تعالى الذين لهم في الأمة لسان صدق ، من سلف الأمة وخلفها ، هم على مذهب أهل السنة والجماعة ، أهل الإثبات للأسماء والصفات ، وهم من أبعد الناس عن مذاهب أهل الإلحاد ، من أهل الحلول والوحدة والاتحاد ، وإن كان كثير من متأخري الصوفية دخلوا في مذاهب الإباحة والحلوية ، وخلطوا التصوف بالفلسفة اليونانية ، كما خلطه بعضهم بشيء من أقوال أهل الكلام الجهمية .

ومبدأ هذا من أقوال الذين يعارضون النصوص بآرائهم ، كما ذكر الشهرستاني في أول كتابه في « الملل والنحل » أن مبدأ أنواع كل الضلالات هو من تقديم الرأي على النص ، واختيار الهوى على الشرع^(٤) ، فسرى في المنتسبين إلى العلم والدين ، من أهل الفقه والكلام والتصوف - من أقوال الملاحدة - بسبب هذا الأصل ما لا

(١) الإبانة : الحق ، ودفع (ط . حيدرآباد : ورفع) به الضلال ، وأوضح . .

(٢) الإبانة (ط . حيدرآباد) : . . من إمام مقدم وخليل معظم مفخم ؛ ط . دار الأنصار :

من إمام مقدم ، وجليل معظم ، وكبير مفهم .

(٣) عبارة « وعلى جميع أئمة المسلمين » ساقطة من طبعي « الإبانة » وقد اختصرت نسخة (هـ)

الكلام التالى لهذه العبارة حتى الإشارة إلى كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية .

(٤) يقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ١ / ٢٣ : « اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة :

شبهة إبليس لعنه الله ؛ ومصدرها : استبداده بالرأى في مقابلة النص ، واختياره الهوى في معارضة الأمر .

يعلمه إلا الله . وأما ملاحدة الشيعة - من القرامطة الباطنية والإسماعيلية والنصيرية ونحوهم - فأولئك أمرهم أظهر من أن يخفى على من عرف حالهم ، ممن فيه نوع إيمان بالله ورسوله . ولهذا كثّر الكاشفون لأسرارهم ، الهاككون لأستارهم ، من جميع أصناف أهل القبلة ، حتى الشيعة والمعتزلة ونحوهم ، فإنهم متفقون على تكفيرهم ، كما اتفق على تكفيرهم أئمة السنة ، ومن انتسب إليهم من متكلمة الإثبات وغيرهم .

وصنّف القاضى أبو بكر كتابه المشهور فيهم ، ووصف فضائحهم القاضى عبد الجبار ، والقاضى أبو يعلى ، وأبو الوفا بن عقيل ، وأبو حامد/ الغزالي ، والشهرستاني ، والخبوشاني^(١) ، وغير واحد من العلماء ، وتكلموا في العبيديين الذين كانوا بالمغرب ومصر ، الذين ادّعوا النسب العلوى ، وأضمرّوا مذهبهم^(٢) . تكلموا فيهم بما بينوا فيه

ص ٤

(١) أبو البركات نجم الدين ، محمد بن الموفق بن سعيد بن على ، الخبوشاني ، نسبة إلى خبوشان ، بليدة بناحية نيسابور ، ولد سنة ٥١٠ وتوفى بالقاهرة سنة ٥٨٧ . كان صوفيا وفقهيا شافعيًا ، ومن مؤلفاته كتاب «تحقيق المحيط» في ستة عشر مجلدا . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ١٤/٧ - ٢١ ؛ وفيات الأعيان ٣/٣٧٤ - ٣٧٥ ، الأعلام ٧/٣٤٢ .

(٢) العبيديون هم الإسماعيلية الذين ينتسبون إلى عبيد الله المهدي . الذى يقولون إنه من نسل ميمون القدّاح ، ويسميه ابن طاهر البغدادي : « سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديسان القدّاح » ويذكر أنه غير اسم نفسه ونسبه ، وقال لأتباعه إنه : « عبد الله بن الحسين بن إسماعيل بن جعفر الصادق » . ويذكر آخرون أن عبيد الله هذا ابن رجل يهودى كان يعمل حدادا بسلامية ، ولامات أبوه تزوجت أمه أحد الأشراف العلويين ، وقام هذا الشريف بتربية الطفل ، حتى إذا كبر ادّعى لنفسه نسبا علويا . وقد أسس عبيد الله دولته بالمغرب (وهى التى عرفت بالدولة الفاطمية) سنة ٢٩٧ ، وتمكّن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمى سنة ٣٥٨ . انظر ما سبق أن ذكرته عن الباطنية والإسماعيلية في هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٠ . وانظر أيضا : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ ، كتاب « نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام » تأليف د . على سامى النشار ٢/٤٨٧ - ٥١١ ، ط . المعارف ، القاهرة ١٩٦٤ .

بطلان نسبهم ، كما عرفوا بطلان مذهبهم ، وأن باطن مذهبهم أعظم كفراً من أقوال كفّار أهل الكتاب ، ومن أقوال الغالية الذين يدعون نبوة على^١ أو إلهيته ونحوهم ، إذ كان مضمون مذهبهم : تعطيل الخالق ، وتكذيب رسله ، والتكذيب باليوم الآخر ، وإبطال دينه .

وقد ذكروا منتهى دعوتهم في البلاغ الأكبر والناموس الأعظم الذي لهم ، وأن أقرب الطوائف إليهم الفلاسفة ، [مع أنهم]^(١) خالفوا الفلاسفة في إثبات واجب الوجود ، فإن الفلاسفة الإلهيين [يثبتونه]^(٢) ، وهؤلاء أصحاب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم أنكروه ، كما فعلت الدهرية الطبيعية .

وقول الاتحادية كصاحب « الفصوص »^(٣) وأمثاله يؤول إلى قول هؤلاء ، وهو القول الذي أظهره فرعون . وأما المشاؤون - أرسطو وأتباعه ، ومن اتبعهم من المتأخرين : كالفارابي وابن سينا وأمثالهم - فهم يقرّون بالعلة الأولى المغايرة لوجود الأفلاك ، لكن دليلهم الذي احتجوا به على الطبيعيين منهم ، هو دليل الحركة الذي احتج به أرسطو وقدمائهم ، أو دليل الوجود الذي احتج به ابن سينا ومتأخروهم ، وهو منهم دليل ضعيف ، إذ مبناه على حجة التركيب ، وهي حجة ضعيفة ، كما قد بين في غير هذا الموضع .

(١) في الأصل = () يوجد بياض لم يظهر فيه إلا « هم » ولعل الصواب ما أثبت .

(٢) لم يظهر في الأصل = () إلا « ه » ولعل الصواب ما أثبت .

(٣) وهو ابن عربي صاحب « فصوص الحكم » .

وكان أهل بيت ابن سينا من أتباع هؤلاء القرامطة ، من المستجيبين للحاكم الذى كان بمصر . قال ابن سينا « وبسبب ذلك دخلت في الفلسفة » (١) .

كما كان أصحاب « رسائل إخوان الصفا » من الموافقين لهم ، وصُنِّفَت « الرسائل » على طريقتهم في الزمان الذى بُنيت فيه القاهرة ، في أثناء المائة الرابعة ، وكان أمر المسلمين قد اضطرب في تلك المدة اضطراباً عظيماً .

كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية .

والمقصود هنا أن هؤلاء الملاحدة يحتجون على النفاة بما وافقوهم عليه من نفي الصفات ، والإعراض عن دلالة الآيات ، كما ذكر ذلك ابن سينا في « الرسالة الأضحوية » التى صَنَّفَهَا في المعاد لبعض الرؤساء الذين طلب تقربه إليهم / ليعطوه مطلوبه منهم من الجاه والمال ، وصرَّح بذلك في أول هذه الرسالة (٢) . قال فيها لَمَّا ذَكَرَ حِجَّةً مِنْ أَثْبَتَ مَعَادَ البَدَنِ ، وَأَنَّ الدَّاعِيَ لَهُمْ إِلَى ذَلِكَ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مِنْ بَعَثِ الْأَمْوَاتِ فَقَالَ (٣) : « وَأَمَّا (٤) أَمْرُ الشَّرْعِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ فِيهِ قَانُونٌ وَاحِدٌ : وَهُوَ أَنَّ

ص ٥

(١) ذكر ابن سينا أن أباه كان ممن أجاب داعى المصريين (الإسماعيلية) وكان أفراد أسرته يتذكرون أمر النفس والعقل (من مبادئ الإسماعيلية) فيما بينهم . انظر : نكت في أحوال الشيخ الرئيس ليحيى بن أحمد الكاشى ، ط . المعهد العلمى الفرنسى ، ص ١٠ ، القاهرة ، ١٩٥٢ ، د . محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص ٣٢ ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .
(٢) انظر « الرسالة الأضحوية في أمر المعاد » لابن سينا (تحقيق د . سليمان دنيا ط . دار الفكر العربى ، القاهرة . ١٩٤٩/١٣٦٨) ص ٣٢ - ٣٤ وخاصة قول ابن سينا : « ويكون بسببه فائزاً بالجاه العريض والمال العديد ، جابراً المكسور حاله ، وسد ثلم أسبابه ، وأكون قريباً من أن أكاد ولما . . . الخ » .

(٣) الرسالة الأضحوية ، ص ٤٤ .

(٤) الأضحوية : أما

الشرع والملة^(١) الآتية على لسان نبي من الأنبياء يُرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يُرجع إليه في صحة التوحيد : من الإقرار بالصانع : موحدًا مقدسًا عن : الكم ، والكيف ، والآن ، ومتى^(٢) ، والوضع ، والتغير . حتى بصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي : كمي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة فيه^(٣) ، ولا حيث^(٤) تصح الإشارة إليه أنه^(٥) هنا أو هناك^(٦) : ممتنع إقاؤه إلى الجمهور ، ولو ألتى هذا على هذه الصورة إلى العرب العازية أو العبرانيين الأجلاف^(٧) ، لتسارعوا^(٨) إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بمعدوم^(٩) أصلاً . ولهذا ورد ما في التوراة^(١٠) تشبيهاً كله ، ثم إنه لم يرد في الفرقان^(١١) من الإشارة إلى

(١) الأضحوية : والمثل . (وفي نسخة أخرى منها ذكرها المحقق في تعليقه : والملة)

(٢) ومتى : كذا في نسخة من «الأضحوية» وفي نسخة : والمتى .

(٣) فيه : ساقطة من «الأضحوية» .

(٤) حيث : كذا في نسخة من «الأضحوية» وفي أخرى : بحيث .

(٥) أنه : كذا في نسخة من «الأضحوية» وفي أخرى : أنها .

(٦) الأضحوية : أنه (أنها) هناك .

(٧) الأضحوية : والأجلاف . وفي نسخة : من الأجلاف .

(٨) لتسارعوا : كذا في (هـ) وفي نسخة من «الأضحوية» وفي (ر) : لسارعوا . وفي نسخة أخرى

من الأضحوية : يتسارعون .

(٩) بمعدوم : كذا في نسخة من «الأضحوية» وفي نسخة أخرى : معدوم .

(١٠) التوراة : كذا في (ر) ، وفي (هـ) : التورية . وقال محقق «الرسالة الأضحوية» في تعليقه

رقم (٥) (ص ٤٥) : «اتفق الأصلاّن اللذان رجعت إليهما على رسم هذه الكلمة هكذا : التورية ،

ولكن هذه الكلمة لا معنى لها في هذا المقام ، وقد رأيت أن أنسب كلمة بالمقام مع ملاحظة أن تكون

قريبة في الرسم من الكلمة الواردة في الأصلين هي كلمة «التوحيد» وأثبت الدكتور سلهيان دنيا كلمة

«التوحيد» في مكان كلمة «التوراة» مع أن السياق يدل على عكس ما ذهب إليه .

(١١) في نسخة أخرى من الأضحوية : في القرآن .

هذا الأمر الأهم شيء، ولا إلى صريح^(١) ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل، بل إلى^(٢) بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر، وبعضه جاء تنزيهاً^(٣) مطلقاً عاماً جداً، لا تخصيص ولا تفسير له. وأما الأخبار التشبيهية^(٤) فأكثر من أن تُحصى، ولكن لقوم^(٥) أن لا يقبلوه^(٦)، فإذا^(٧) كان الأمر في التوحيد هذا^(٨)، فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية؟! ولبعض الناس أن يقولوا: إن للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً، وأن الألفاظ التشبيهية^(٩) مثل: اليد، والوجه، والإيتان في ظلل من الغمام، والمجى، والذهاب، والضحك، والحياء، والغضب - صحيحة، ولكن نحو الاستعمال وجهة العبارة يدل على استعمالها مستعارة مجازاً^(١٠).

قال^(١١): «ويدل على استعمالها غير مجازية^(١٢) ولا مستعارة - بل

(١) الأضحوية: ولا أتى بصريح. وفي (و)، (د): ولا إلى تصريح، ولعل الصواب ما

أثبت.

(٢) الأضحوية: أتى.

(٣) الأضحوية: وبعضه تنزيهاً.

(٤) في نسخة من «الأضحوية»: وأما أخبار التشبيه.

(٥) لقوم: كذا في نسخة من «الأضحوية» وأثبت د. سليمان دنيا في الأصل ما في نسخة

أخرى: القوم.

(٦) ذكر محقق الأضحوية (ت ١٦ ص ٤٥): «الأصلان معا ربما هذه الكلمة هكذا: لا

يقبلوه. ولكن قواعد اللغة العربية تأتي حذف النون في هذه الحال، إذ لا يمر له، وكذلك تذكير

الضمير غير مناسب، ولعل التذكير هنا يعود على: ما جاء في التوحيد.

(٧) في نسخة الأصل من «الأضحوية»: وإذا.

(٨) الأضحوية: هكذا.

(٩) في نسخة الأصل من «الأضحوية»: وأن ألفاظ التشبيه.

(١٠) د: مجازية، الأضحوية: ومجازاً.

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة في «الأضحوية» ص ٤٦.

(١٢) الأضحوية: غير مجاز، وفي نسخة أخرى: غير مجازة.

محققة - أن المواضع ^(١) التي يوردونها حجةً في أن العرب تستعمل هذه المعاني بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة ، مواضع ^(٢) في مثلها يصلح ^(٣) أن تستعمل على غير هذا الوجه ^(٤) ، ولا ^(٥) يقع فيها تلبيس ولا تدليس . / وأما قوله ^(٦) ﴿ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] ص ٦ وقوله : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٨] على القسمة ^(٧) المذكورة ، وما جرى ^(٨) مجراه ، فليس تذهب ^(٩) الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية ^(١٠) . فإن كان أريد ^(١١) فيها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والشبهة والاعتقاد الموعج بالإيمان بنظاها تصريحاً . وأما قوله ^(١٢) : ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [سورة الفتح : ١٠] وقوله ^(١٣) : ﴿ مَا

(١) الأضحوية : فالواضع ، وفي نسخة أخرى : والمواضع .

(٢) مواضع هنا خير أن .

(٣) يصلح : كذا في (ر) ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة ، وفي «أضحوية» : تصلح .

(٤) أضحوية : أن تستعمل على هذا الوجه . واحسب أن الصواب ما في كتابنا وأن المقصود أن ما

استشهدوا به يصلح أن يستعمل ويفهم على وجه آخر غير ما استعملوه وفهموه .

(٥) في نسخة الأصل من الأضحوية : فلا .

(٦) كلمة «تعالى» مثبتة في نسخة الأصل من «الأضحوية» بعد كلمة «قوله» .

(٧) في نسخة الأصل من «الأضحوية» التسمية ، وفي نسخة أخرى : النسبة . والصواب هو ما

في كتابنا . وذكر د. سليمان دنيا (ص ٤٧ ت ٤) : « والمراد بالنسبة أو التسمية هو الاستعمال اللغوي الذي مر الحديث عنه وأنه ينقسم إلى قسمين : حقيقي ومجازي » .

(٨) جرى : كذا في نسخة من «الأضحوية» وفي نسخة الأصل التي أثبتها المحقق : يجرى .

(٩) أضحوية : يذهب .

(١٠) أضحوية : أو مجاز ، وفي نسخة : أو مجازة .

(١١) أريد : كذا في نسخة من «أضحوية» وفي نسخة الأصل (ص ٤٨) : يريد .

(١٢) أضحوية (نسخة الأصل) : قوله تعالى . وفي نسخة : قوله .

فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴿ [سورة الزمر : ٥٦] فهو موضع الاستعارة والمجاز والتوسع في الكلام ، ولا يشك في ذلك اثنان من فصحاء العرب ، ولا يلتبس على ذي معرفة في لغتهم ، كما يلتبس في تلك الأمثلة ^(١) فإن هذه الأمثلة لا يقع شبهة في أنها مستعارة مجازية ^(٢) ، كذلك في تلك لا يقع ^(٣) شبهة في أنها ليست استعارية ولا مراداً فيها شيء غير الظاهر . ثم هب أن هذه كلها موجودة ^(٤) على الاستعارة ، فأين التوحيد ؟ ! والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض ^(٥) الذي تدعو ^(٦) إليه حقيقة هذا الدين [القيم] ^(٧) المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ؟ ! »

وقد قال في ضمن كلامه ^(٨) : « إن الشريعة الجائية على لسان نبينا

(١) أضحوية : في الأمثلة الأولى .

(٢) أضحوية : بل كما أنه في هذه الأمثلة لا تقع شبهة في أنها مستعارة مجازية . وكلمة «يقع» : كذا

في (ر) وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) يقع : كذا في (ر) . وفي (هـ) غير منقوطة .

(٤) أضحوية : مأخوذة .

(٥) أثبت محقق «الأضحوية» في الأصل ما يلي (ص ٤٨) : «فأين النصوص المشيرة إلى التصريح

بالتوحيد المحض» . وذكر في تعليق رقم (١١) ما يلي : «س : التوحيدية ، ل : التوحيد به . وكلا

الرسمين غير مفهوم ، وقد وضعت في الصلب كلمة «النصوص» بمساعدة المقام . وذكر في تعليق رقم

(١٣) أن في نسخة (ل) : بالتصريح إلى التوحيد . وسرد هذه العبارة بعد صفحات (ص ٣١) وفيها :

فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض .

(٦) تدعو : كذا في (ر) وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٧) القيم : ساقطة من (ر) ، (هـ) وهي في «أضحوية» وسرد هذا النص بعد صفحات ص ٣١

وفيه هذه الكلمة .

(٨) الرسالة الأضحوية ، ص ٥٨ .

محمد صلى الله عليه وسلم جاءت أفضل^(١) ما يمكن أن تجيء عليه الشرائع وأكمله . ولهذا صلح أن تكون خاتمة^(٢) الشرائع وآخر الملل .

قال^(٣) : « وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة^(٤) إلى علم التوحيد : مثل أنه : عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، قادر بالذات ، أو قادر بقدرة ، واحد الذات على^(٥) كثرة الأوصاف ، أو قابل لكثرة ، تعالى عنها بوجه^(٦) من الوجوه ، متحيز الذات^(٧) ، أو مترهها^(٨) عن الجهات ؟ فإنه لا يخلو : إما أن تكون هذه المعاني واجبا لتحقيقها^(٩) وإتقان المذهب الحق فيها ، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والرؤية فيها . فإن كان البحث عنها معفواً عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجعل مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف ، وعنه غنية . وإن كان فرضاً محكما^(١٠) ، فواجب أن يكون ممماً صُرح به في الشريعة ، وليس التصريح المعنى أو الملبس^(١١) أو المقتصر

(١) أفضل : كذا في نسخة من «أضحوية» وفي نسخة الأصل : بأفضل .

(٢) أضحوية : خاتم .

(٣) بعد آخر النص الأسبق . ص ٤٨ .

(٤) أضحوية : المستندة .

(٥) أضحوية (نسخة الأصل) : واحد على ، وفي نسخة أخرى : واحدة بالذات .

(٦) أضحوية (نسخة الأصل) : تعالى الله عن ذلك بوجه ، وفي نسخة أخرى : تعالى وتقدس

عنها بوجه .

(٧) أضحوية : بالذات .

(٨) أضحوية (نسخة الأصل) : أو متره ، وفي نسخة : مترهها . وفي ثالثة : مترها .

(٩) تحقيقها : كذا في أضحوية . وهو الصواب . وفي (ز) : بتحقيقها . وفي (هـ) الكلمة غير

منقوذة .

(١٠) أضحوية : وإن كان فرضاً لازماً محتوماً محكوماً .

(١١) أضحوية : أو الملبس .

فيه بالإشارة^(١) والإيماء . بل التصريح المستقصى فيه ، والمنبّه عليه :
 ص ٧ والموفى حق البيان والإيضاح . والتفهم والتعريف / على معانيه^(٢) . فإن
 المبرزين المنفقين أيامهم ولياليهم^(٣) وساعات عمرهم على تمرين
 أذهانهم . وتذكية أفهامهم . وترشيع نفوسهم ، لسرعة^(٤) الوقوف
 على المعاني الغامضة . يحتاجون في تفهم^(٥) هذه المعاني إلى فضل
 إيضاح ، وشرح عبارة ، فكيف غُثم^(٦) العبرانيين وأهل الوبر من
 العرب ؟ ولعمري لو كلف الله^(٧) رسولاً من الرسل أن يلقى حقائق هذه
 الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلقة بالمحسوسات
 الصرفة أوهامهم ، ثم سامه أن يتنجز^(٨) منهم الإيمان^(٩) والإجابة ، غير
 ممهل فيه ، ثم سامه أن يتولى رياضة نفوس الناس قاطبة ، حتى تستعد
 للوقوف عليها ، لكلفه شططاً ، وأن يفعل ما ليس في قوة البشر . اللهم
 إلا أن تدركهم^(١٠) خاصة إلهية ، وقوة علوية ، وإلهام سماوى ، فتكون

(١) أضحية (نسخة الأصل) : على الإشارة . وفي نسخة : بالإشارة .

(٢) أضحية : والتعريف لمعانيه .

(٣) أضحية (نسخة الأصل) : لياليهم وأيامهم . وفي نسخة أخرى : أيامهم ولياليهم .

(٤) أضحية : بسرعة .

(٥) أضحية : تفهم . وفي نسخة : تفهم .

(٦) في لسان العرب : الغثمة : عجمة في المنطق . ورجل أغثم وغثمى لا يفصح شيئاً . وامرأه

غثماء . وقوم غُثم وأغثام .

(٧) أضحية : الله تعالى . وفي نسخة : الله .

(٨) أضحية : أن يكون منجزاً . وفي نسخة : ينجزه . وفي ثالثة : سحر منهم الإيمان (كذا غير

مقطعة) .

(٩) أضحية : لعالمهم الإيمان .

(١٠) أضحية : يدركه . وفي نسخة : يدرك .

حينئذ وساطة الرسول مستغنى عنها ، وتبليغه غير محتاج إليه . ثم هَبَكَ^(١) الكتاب العزيز^(٢) جائياً على لغة العرب وعادة لسانهم في^(٣) الاستعارة والمجاز ، فما قولهم في الكتاب العبراني ، وكله^(٤) من أوله إلى آخره تشبيه صرف ؟ ! وليس لقائل أن يقول : إن ذلك الكتاب محرف كله ، وأنى يُحرف كلية كتاب منتشر في أمم لا يُطاق تعديدهم ، وبلادهم متناثية ، وأوهمهم^(٥) متباينة ، منهم يهود ونصارى ، وهم أمتان متعاديتان^(٦) ؟ فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب^(٧) الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أوهمهم بالتمثيل والتشبيه^(٨) ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة .

قال^(٩) : فكيف يكون ظاهر الشرائع حجة في هذا الباب ؟ -
يعنى أمر المعاد^(١٠) « ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة ،

(١) أضحوية : هبط ، وفي نسخة : هتك . والمعنى أنه يوجه السؤال إلى القارئ فيقول له : ثم هب أن الكتاب .. الخ .

(٢) أضحوية : العري ، وفي نسخة : العبرى . وفي نسخة (ر) كتبت الكلمة «العري» ثم صوت إلى : العزيز ، أما في (هـ) ففيها : العرير (غير منقوطة) .

(٣) أضحوية : من .

(٤) أضحوية : كله .

(٥) أضحوية (نسخة الأصل) : وأهواؤهم ، وفي نسخة : وأوهمهم .

(٦) أضحوية (نسخة الأصل) : متعادتان ، وفي نسخة : متعاديتان .

(٧) أضحوية : لخطاب .

(٨) أضحوية : بالتشبيه والتمثيل ، وفي نسخة أخرى : بالتمثيل والتشبيه .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، أضحوية ص ٥٠ .

(١٠) عبارة «يعنى أمر المعاد» ليست في «أضحوية» والظاهر أنها زيادة من كلام ابن تيمية

بعيده عن إدراك بدائه^(١) الأذهان لحقيقتها . لم يكن سبيل الشرائع في الدعوة إليها والتحذير عنها منبهاً بالدلالة عليها . بل بالتعبير عنها بوجود من التمثيلات المقرّبة إلى الأفهام . فكيف يكون وجود شيء حجة على وجود شيء آخر . لو لم^(٢) يكن الشيء الآخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الأول على حالته ؟ فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً : أن ظاهر الشرائع غير / محتج به^(٣) في مثل هذه الأبواب .

ص ٨

قلت : فهذا كلام ابن سينا ، وهو ونحوه كلام أمثاله من القرامطة الباطنية ، مثل صاحب « الأقاليد المللكوتية »^(٤) وأمثاله من الملاحدة . والكلام على هذا من فنين :

أحدهما : بيان لزوم ما ألزمه لنفاة الصفات ، الذين سموا نفيها توحيداً ، من الجهمية المعتزلة وغيرهم .

(١) أضحية . ر : بداية . وفي (هـ) : بداهة (غير منقوطة) ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) أضحية (ص ٥١) : ولو لم . وفي نسخة : لو لم

(٣) غير محتج به : كذا في (ر) . وفي (هـ) . وفي أضحية : أن ظاهر الشرائع محتج به ، وهذا

نقيض ما أثبتته هنا . ولما كان الكلام متناقضاً حاول الأستاذ المحقق أن يحل تناقضه بتفسيرات مختلفة (انظر ص ٥١ تعليق ٤) .

(٤) وهو أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني أو السجزي ، المعروف ببندانة ، من أشهر علماء الإسماعيلية وفلاسفهم ، ومن أكبر دعائهم ، وكان اليدايمنى لأبي عبد الله محمد بن أحمد النسفي داعية أهل ما وراء النهر ، صنّف أبو يعقوب مصنفات كثيرة منها كتاب «أساس الدعوة» وكتاب «تأويل الشرائع» وله كتب مخطوطة في مكتبة الدكتور محمد كامل حسين رحمه الله . وقد عاش أبو يعقوب في بخارى ومات مقتولاً سنة ٣٣١ ، انظر : الفرق بين الفرق ص ١٧٠ ، طائفة الإسماعيلية ص ١٤٩ ، ١٨١ ؛ تاريخ الإسلام لحسن إبراهيم حسن ٥٧٥/٤ (الطبعة الأولى) .

والثاني : بيان بطلان كلامه وكلامهم الذي^(١) وافقوهم عليه .
 أما الأول ، فإن هؤلاء وافقوه على نفي الصفات ، وأن التوحيد الحق
 هو توحيد الجهمية ، المتضمن أن الله لا علم له ولا قدرة ، ولا كلام ولا
 رحمة ، ولا يرى في الآخرة ، ولا هو فوق العالم ، فليس فوق العرش
 إله ، ولا على السموات رب ، ومحمد لم يُعرج به إلى ربه . والقرآن
 أحسن أحواله عندهم أن يكون مخلوقا خلقه في غيره ، إن لم يكن فيضاً
 فاض على نفس الرسول ، وأنه سبحانه لا تُرفع الأيدي إليه بالدعاء ،
 ولم يعرج شيء إليه ، ولم ينزل شيء منه : لا ملك ولا غيره ، ولا يقرب
 أحد إليه ، ولا يدنو منه شيء ، ولا يتقرب هو من أحد ، ولا يتجلى
 لشيء ، وليس بينه وبين خلقه حجاب ، وأنه لا يُحِبُّ ولا يُغضُّ ، ولا
 يرضى ولا يغضب ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبيئاً للعالم
 ولا حالاً فيه ، وأنه لا يختص شيء من المخلوقات بكونه عنده^(٢) ، بل
 كل الخلق عنده ، بخلاف قوله تعالى : ﴿وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ﴾ [سورة الأنبياء : ١٩] . وأنه إذا سُمِّيَ حياً عالماً قادراً
 سمياً بصيراً ، فهو حيٌّ بلا حياة ، عالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، سمع
 بلا سمع ، بصير بلا بصر ، إلى أمثال هذه الأمور التي يسمَّى نفيها
 الجهمية «توحيداً» ، ويلقبون أنفسهم بأهل التوحيد ، كما يلقب
 الجهمية - من المعتزلة وغيرهم - أنفسهم بذلك ، وكما لُقِّب ابن

(١) هـ : الذين .

(٢) هـ : لا يختص بشيء من المخلوقات يكون عنده .

التومرت أصحابه بذلك ، إذ كان قوله في التوحيد قول نفاة الصفات :
جهم . وابن سينا ، وأمثالهما .

ويقال إنه تلقى ذلك عن من يوجد في كلامه موافقة الفلاسفة تارةً
ومخالفتهم أخرى . ولهذا رأيت لابن التومرت كتاباً في التوحيد صرح فيه
ببني الصفات ، ولهذا لم يذكر في « مرشدته »^(١) شيئاً من إثبات
الصفات ، ولا أثبت الرؤية ، ولا قال : إن القرآن كلام الله غير
مخلوق ، ونحو ذلك من المسائل التي / جرت عادة مثبته الصفات بذكرها
في عقائدهم المختصرة ، ولهذا كان حقيقة قوله موافقاً لحقيقة قول ابن
سبعين وأمثاله من القائلين بالوجود المطلق^(٢) ، موافقة لابن سينا وأمثاله
من أهل الإلحاد ، كما يقال : إن ابن التومرت ذكره في « فوائده
المشرقية » : إن الوجود مشترك بين الخالق والمخلوق ، فوجود الخالق
يكون مجرداً ، ووجود المخلوق يكون مقيداً .

(١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي البربري . الملقب بالمهدى . أو بمهدى
الموحدين . مؤسس دولة الموحديين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين . اختلف في سنة مولده .
ولكنه توفي سنة ٥٢٤ وعمره يتراوح ما بين ٥١ عاماً . ٥٥ عاماً . من كتبه كتاب « أعز ما يطلب » وقد
نشره جولدتسيهر (الجزائر . ١٩٠٣) وكتاب « كنز العلوم » وهو مخطوط . والمرشدة رسالة صغيرة طبعت
ضمن بعض الكتب عدة مرات . وقد نشرها الأستاذ عبد الله كنون حديثاً ضمن كتاب « نصوص
فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور » ص ١١٤ - ١١٥ . القاهرة ١٩٧٦ .

انظر عن حياة ابن التومرت ومذهبه : بحث الاستاذ عبد الله كنون المشار إليه . ص ٩٩ - ١١٥ .
كتاب « تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية » للدكتور يحيى هويدي ١/٢٢٣ - ٢٤٣ . وانظر
أيضاً : وفيات الأعيان ٤/١٣٧ - ١٤٦ . الكامل لابن الأثير ١٠/٢٠١ - ٢٠٥ . الأعلام
١٠٤/٧ - ١٠٥ .

(٢) في الأصل (ر) : بالوجود بالمطلق . واختصرت نسخة (د) هذه العبارات .

والمقصود أن هؤلاء لما سموا هذا النبي توحيداً ، وهي تسمية ابتدئها الجهمية النفاة ، لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا أحد من السلف والأئمة ، بل أهل الإثبات قد بينوا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الصفات وعبادة الله وحده لا شريك له ، كما ذكر الله ذلك في سورتي الإخلاص وعامة آيات القرآن ، فلما وافقه هؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم على نفي الصفات ، وأن هذا هو التوحيد الحق - احتج عليهم بهذه المقدمة الجدلية : على أن الرسل لم يبينوا ما هو الحق في نفسه : من معرفة توحيد الله تعالى ، ومعرفة اليوم الآخر ، ولم يذكروا ما هو الذي يصلح أو يجب على خاصة بني آدم وأولو الألباب منهم أن يفهموه ويعقلوه ويعلموه من هذا الباب ، وأن الكتاب والسنة والإجماع لا يُحتج بها في باب الإيمان بالله واليوم الآخر ، لا في الخلق ولا البعث ، لا المبدأ ولا المعاد ، وأن الكتب الإلهية إنما أفادت تخيلاً تنتفع به العامة ، لا تحقيقاً يفيد العلم والمعرفة ، وأن أعظم العلوم وأجلها وأشرفها وهو العلم بالله ، لم تبينه الرسل أصلاً ، ولم تنطق به ، ولم تهد إليه الخلق ، بل ما بينت : لا معرفة الله ، ولا معرفة المعاد ؛ لا ما هو الحق في الإيمان بالله ، ولا ما هو الحق في الإيمان باليوم الآخر ؛ بل ليس عندهم في كلام الله ورسوله من هذا الباب علمٌ ينتفع به أولو الألباب ، وإنما فيه تخيل وإيهام ينتفع به جهال العوام .

ولما كان هذا حقيقة قول الملاحدة القرامطة الباطنية ، صاروا يجعلون أحد رؤوسهم مثل الرسول أو أعظم من الرسول ، ويسوغون له نسخ

شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما زعموا أن محمد بن إسماعيل بن جعفر. نسخ شريعته^(١) .

وإسبار كل من هؤلاء يدعى النبوة والرسالة ، أو يريد أن يفصح بذلك لولا السيف ، كما فعل السهروردي المقتول ، فإنه كان يقول : لا أموت حتى يُقال لى : قم فأنذر . وكان / ابن سبعين يقول : لقد زرب ابن آمنة^(٢) حيث قال : لانبى بعدى ، ويُقال إنه كان يتحرى غار حراء لينزل عليه فيه الوحي^(٣) .

وابن عربى ادعى ما هو أعظم من النبوة عنده ، وهو ختم الولاية .

(١) وهو محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق ، قال الباطنية إنه نبى نسخ بشريعته شريعة محمد صلى الله عليه وسلم . انظر فى ذلك : قواعد عقائد آل محمد لمحمد بن الحسن الديلمى ، ص ٢٢ ، ص ٧٧ ، ط . استانبول ، ١٩٣٨ .

(٢) فى اللسان : الزَّربُ والزَّرْبُ : موضع الغنم . . . والزَّربُ والزربية : حظيرة الغنم . وفى هذا الكلام تعريض قبيح بابن آمنة (وهو النبى صلى الله عليه وسلم) لقوله بأنه خاتم الأنبياء وأنه لانبى بعده .

(٣) يقول الدكتور محمد على أبو ريان فى مقدمته لكتاب هياكل النور للسهروردي ، ص ١١ (ط . التجارية ، القاهرة ، ١٩٥٧/١٣٧٧) إن علماء حلب سألوا السهروردي أثناء مناقشته فى مسجد حلب : هل يقدر الله على أن يخلق نبيا آخر بعد محمد ؟ فأجابهم الشيخ بأن : « لاحد لقدرته » . ويقول الدكتور أبو الوفا التفتازانى فى مقالة : ابن سبعين وحكيم الإشراق ص ٢٩٦ « الكتاب التذكارى لشهاب الدين السهروردي ، ط . القاهرة ، ١٩٧٤/١٣٩٤ : « وكذلك الأمر بالنسبة إلى ابن سبعين فإنه فى « بد العارف » يصرح بأن النبوة رتبة ممنوعة ولا طمع فيها بوجه من الوجوه ، وإن كان فى طبع الإنسان أو فى طبع جنسه أن توجد له النبوة ، فالأنبياء بشر » . انظر ما ذكره الأستاذان فى المرجعين السابقين وما ذكره الدكتور أبو ريان فى : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٣٠٤ - ٣١٢ الطبعة الأولى ، الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، مقدمة كتاب حكمة الإشراق للسهروردي ، ص ١١ - ١٢ ، ط . باريس ، ١٩٥٢ ، مجموعة فى الحكمة الإلهية للسهروردي ، كتاب التلويحات ، ص ٩٥ - ١١٣ ، ط . استانبول ، ١٩٤٥ .

وخاتم الأولياء عنده أفضل من خاتم الأنبياء في العلم بالله ، وهو يقول :
إن جميع الأنبياء والرسل يستفيدون من مشكاة هذا الخاتم المدعى معرفة
الله التي حقيقتها وحدة الوجود ، وهي تعطيل الصانع سبحانه ، التي هي
سر قول فرعون (١) .

وأما أئمة القرامطة والإسماعيلية كابن الصباح ، الذين تلقوا
أركان (٢) الدعوة عن المستنصر أطول خلفائهم (٣) مدة ، وفي زمنه كانت
فتنة البساسيري (٤) وأمثاله ، وأما سنان (٥) وأمثاله من الملاحدة فتظاهروا
بإظهار الكفر بين أصحابهم ، وقالوا : قد أبحنا لكم كل ما تشتهونه من
فَرْج ولحم وشراب ، ونسخنا عنكم العبادات ، فلا صوم ولا صلاة ولا
حج ولا زكاة .

(١) انظر ما ذكره ابن عربي في فصوص الحكم ٦١/١ - ٦٤ - ١٣٤/١ - ١٣٧ . وانظر : جامع
الرسائل ، رسالة في الرد على ابن عربي في دعوى إيمان فرعون ٢٠١ - ٢١٦ . وانظر بوجه خاص
ص ٢٠٤ - ٢٠٩ (وانظر تعليقاتي في تلك الصفحات) .

(٢) كلمة «أركان» لم يظهر منها إلا حرف النون في الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٣) في الأصل : خلفاءهم .

(٤) في الأصل : البساسيري وبعدها كلمة مطموسة لم تظهر في الصورة . وأبو الحارث أرسلان بن
عبد الله البساسيري ، قائد تركي الأصل عمل للخليفة القائم العباسي . ثم خرج عليه فأخرجه القائم من
بغداد ولكنه أراد أن ينقلب للفاطميين ويأخذ البيعة للخليفة المستنصر الفاطمي فتغلب عليه أعوان القائم
وقتلوه سنة ٤٥١ . انظر ترجمته في : النجوم الزاهرة ٢/٥ - ١٢ . ٦٤ - ٦٥ ، وفيات الاعيان ١/
١٧٢ - ١٧٣ ؛ الأعلام ١/٢٧٦ .

(٥) هو : أبو الحسين سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصري الملقب براشد الدين وبشيخ الجبل .
قال ابن العماد (شذرات الذهب ٤/٢٩٤ - ٢٩٥) « مقدم الإسماعيلية وصاحب الدعوة بقلاع الشام .
وأصله من البصرة قدم إلى الشام في أيام نور الدين الشهيد وأقام في القلاع ثلاثين سنة وجرت له مع
السلطان صلاح الدين وقائع وقصص » توفي سنان سنة ٥٨٨ . انظر عنه : النجوم الزاهرة ٦/١١٧ .
مرآة الزمان ٨/٤١٩ (واسمه فيه : سنان بن سليمان) . طائفة الإسماعيلية ص ٩٩ - ١٠٩ : الأعلام
٢٠٦/٣ - ٢٠٧ .

وهذه الحجة التي احتج بها هؤلاء الملاحدة على نفاة الصفات لإثبات إلحادهم هي من حجج أهل الإثبات عليهم لإثبات إيمانهم ، فإن الله سبحانه أخبر أنه : ﴿ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٣٣] وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ١] . وقال تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة المائدة : ١٥ ، ١٦] ، وقال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الشورى : ٥٢ ، ٥٣] ، وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَازِبًا فِيهِ * هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١ ، ٢] ، وقال تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة النحل : ٨٩] ^(١) . وقال تعالى : ﴿ وَلَكِن تَصَدِّقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة يوسف : ١١١] ، وقال تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ﴾ [سورة النساء : ١٧٤] ، وقال تعالى : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾

(١) في الأصل : وأنزلنا إليك الكتاب تبياناً لكل شيء . ولعله تحريف من النسخ .

[سورة الأعراف : ١٥٧] وقال تعالى : ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة العنكبوت : ١٨] ، / وقال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٤٤] وقال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٣] وقال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١١٥] .

وأمثال هذه النصوص التي تبين أن الرسول هدى الخلق وبين لهم ، وأنه أخرجهم من الظلمات إلى النور ، لا أنه لبس عليهم وخيل ، وكم الحق فلم يبينه ولم يهد إليه ، لا للخاصة ولا للعامة ، فإنه من المعلوم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يتكلم مع أحدٍ بما يناقض ما أظهره للناس ، ولا كان خواص أصحابه يعتقدون فيه نقيض ما أظهره للناس ، بل كل من كان به أخص وبجأله أعرف ، كان أعظم موافقة له وتصديقا له على ما أظهره وبينه ، فلو كان الحق في الباطن خلاف ما أظهره ، للزم : إما أن يكون جاهلا به أو كاتما له ^(١) عن الخاصة والعامة ، ومظهراً خلافاً للخاصة والعامة .

وكل من كان عارفاً بسنته وسيرته علم أن ما يروى خلاف هذا فهو محتق كذب ، مثل ما يذكره بعض الرافضة عن عليّ أنه كان عنده علم خاص باطن يخالف هذا الظاهر .

(١) عبارة «أو كاتما له» مطموسة في الأصل وكذا استظهرتها .

وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة التي لا يتنازع أهل المعرفة في صحتها عن علي رضي الله عنه أنه لما قيل له : هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أسر إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً كتبه عن غيرنا ، إلا فهماً يؤتبه الله لعبدٍ في كتابه ، وما في هذه الصحيفة ، وفيها عقول الديات ، وفكاك الأسير : أن لا يقتل مسلم بكافر . وفي لفظ في الصحيح : هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده إلى الناس ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة « الحديث (١) »

وقد أجمع أهل المعرفة بالمنقول على أن ما يروى عن علي وعن جعفر الصادق من هذه الأمور التي يدعيها الباطنية كذب مختلق ، ولهذا كانت ملاحظة الشيعة والصوفية ينسبون إلحادهم إلى علي ، وهو برىء من ذلك ، فأهل البطاقة من أهل الإلحاد (٢) ينسبون ذلك إلى علي ، وكذلك باطنية الشيعة من الإسماعيلية والنصيرية ، وكذلك جعفر الصادق نسبوا إليه من الكلام في النجوم واختلاج الأعضاء والتفاسير المحرّفة وأنواع الباطل/ ما برأه الله منه ، حتى « رسائل إخوان الصفا » زعم بعض رؤوسهم أنها كلامه ، وهذه إنما صُنِّفت بعد المائة الثالثة لما بُنيت

ص ١١

(١) الحديث عن علي رضي الله عنه في : البخارى ٢٩/١ (كتاب العلم ، باب كتابة العلم) ، ٦٩/٤ (كتاب الجهاد ، باب فكاك الأسير) ، ١١/٩ ، ١٢ - ١٣ (كتاب الديات ، باب العاقلة وباب لا يقتل المسلم بالكافر) ؛ سنن النسائي (بشرح السيوطي) ٢١/٨ (كتاب القسامة ، باب سقوط القود من المسلم للكافر) ؛ المسند (ط. المعارف) ٣٥/٢ - ٣٦ (حديث رقم ٥٩٩) ؛ الترمذى (بشرح ابن العربي) ١٨٠/٦ - ١٨١ (كتاب الديات ، باب ما جاء لا يقتل مسلم بكافر) .

(٢) لم أعرف من هم .

القاهرة ، وصنّفها جماعة من الفلاسفة ، وقد ذكروا فيها من حوادث الإسلام التي حدثت بعد المائة الثالثة : مثل دخول النصارى (١) بلاد الإسلام ونحو ذلك ، ما يبين أنها صنّفت بعد جعفر بنحو مائتي سنة (٢) .
ومن هذا الباب ما ينقله آخرون عن عمر رضى الله عنه أنه قال :
« كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر يتحدثان ، وكنت كالزنجبي بينها (٣) ، فهذا وأمثاله من الكذب المخلوق باتفاق أهل المعرفة .

وملاحظة الزهاد والعباد وجهالهم يروون من هذه الأمور فتوناً ، مثل روايتهم أن أهل الصُّفة قاتلوا مع الكفار النبي (٤) صلى الله عليه وسلم لما لم يكن النصر (٥) معه ليحتجواً بذلك على أن العارف يكون مع من غلب وإن كان كافراً ، ويروون أن أهل الصفة عرفهم الله تعالى بالسر الذي أوحاه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم صبيحة المعراج بدون إخبار الرسول ، وأن لله صفوة يصلون إليه من غير طريق الرسول ، والذين كذبوا هذه الأباطيل لم يكونوا خبيرين بالكذب ، فإن الصُّفة إنما كانت بالمدينة ، والمعراج كان بمكة ، بالنص والإجماع ، وقد علم كل عالم سيرة النبي

(١) في الأصل : النصارى .

(٢) أجمع الباحثون في تاريخ إخوان الصفا على أنهم ألفوا رسائلهم في القرن الرابع الهجرى . انظر مثلاً مقدمة الدكتور طه حسين لرسائل إخوان الصفا ، ومقدمة أحمد زكى باشا لها (ط . ١٩٢٨/١٣٤٧) وخاصة ص ٤٢ ، وانظر أيضاً كتاب « إخوان الصفا » للدكتور جبور عبد النور ، ص ٧ - ٥ .

(٣) ذكر الشوكاني الحديث في كتابه « الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة » ص ٣٣٥ وقال عنه : « قال ابن تيمية : موضوع » .

(٤) في الأصل : للنبي .

(٥) في الأصل طمست الكلمة وكأنها : القدر ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

صلى الله عليه وسلم بالاضطرار أن أهل الصفة كانوا كسائر المؤمنين مع
النبي صلى الله عليه وسلم^(١) ، وأنه لم يكن لأحد من الصحابة إلى الله
طريق إلا متابعة رسوله ، وأن أفضل الصحابة كان أقومهم بالمتابعة ،
كأبي بكر وعمر . وأبو بكر أفضل من عمر رضى الله عنهما ، وهو أفضل
الصديقين .

وقد ثبت في الصحيحين أنه قال : إنه قد كان في الأمم قبلكم
محدثون ، فإن يكن في أمتي أحد فعمر^(٢) .

فعمرو ، وإن كان محدثاً ، فالصديق الذي يأخذ من مشكاة النبوة
أفضل منه وأكمل منه ، لأن ما استقرجىء الرسول به^(٣) فهو معصوم لا
يتطرق إليه الخطأ ، وما يُلقي إلى المحدث يقع فيه خطأ يحتاج إلى تقويمه
بنور النبوة ، ولهذا كان أبو بكر يقوم عمر ، كما قومه يوم الحديبية ، ويوم
موت النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي قتال/أهل الردة وغير ذلك ،
وكان عمر يرى أشياء ثم يتبين له الحق بخلافها ، كما جرى له هذا في عدة
مواطن .

(١) لابن تيمية رسالة عن أهل الصفة نشرت في مجموعة الرسائل والمسائل ح ١ ، ص
٢٥ - ٦٠ ، وأعيد نشرها في مجموع فتاوى الرياض ح ١١ ، ص ٣٧ - ٧١ ، وقد تكلم فيها عنهم
بالتفصيل .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٧٤/٤ (كتاب الأنبياء ، باب حدثنا أبو
إيمان أخبرنا شعيب) ، ١٢/٥ (كتاب فضائل الصحابة ، باب مناقب عمر بن الخطاب) ؛ مسلم
١٨٦٤/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل عمر) ؛ الترمذى (بشرح ابن العرى)
١٤٩/١٣ (كتاب المناقب ، باب في مناقب عمر بن الخطاب) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٥٥/٦ .
(٣) لأن ما استقرجىء الرسول به : كذا في الأصل ، والمقصود أن أخبار الرسول وكلامه الموحى به
إليه معصوم لا يتطرق إليه الخطأ ومن صدقه مثل أبي بكر أبعد عن الخطأ من المحدثين أمثال عمر ، رضى
الله عنهما .

وهذا وأمثاله مما يبيِّن حاجة أفضل الخلق بعد الرسول وأكملهم إلى
 الاهتداء بالرسول والتعلّم منه ، ومعرفة الحق مما جاء به ، فكيف بمن
 يقول : ليس في كلامه في معرفة الله واليوم الآخر علمٌ ولا هدى ولا
 معرفة ينتفع بها أولو الأبواب الذين هم دون عمر وأمثال عمر ! ؟
 وقد قال الله تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ
 مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا
 اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] . وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي
 شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء : ٥٩]

وكيف يحكم بين الناس في مواطن الخلاف والتزاع كلام وخطاب
 ليس فيه علم ولا هدى ينتفع به أولو الأبواب ! ؟
 كما زعم هؤلاء الملاحدة ، من الفلاسفة المشائين المتأخرين
 وأتباعهم ، أن الشرائع لا يُحتج بها في مثل هذه الأبواب ، فما لا يحتج
 به كيف يحتج به الناس فيما اختلفوا فيه ! ؟

وأى اختلاف أعظم من اختلافهم في أعظم الأمور ، وهي معرفة
 الله تعالى واليوم الآخر؟ لا سيما ومن المعلوم^(١) أن الخلاف الحقيقي إنما
 يكون في الأمور العلمية والقضايا الخبرية التي لا تقبل النسخ والتغيير ،
 فأما العمليات التي تقبل النسخ ، فتلك تتنوع في الشريعة الواحدة ،
 فكيف بالشرائع المتنوعة ؟

(١) في الأصل : ومن العلوم .

وما جاز تنوعه لم يكن الخلاف فيه له حقيقة . فإنه إن كانا مشروعين في وقتين - أو رسولين - فكلاهما حق ، وإن كان الخلاف في المشروع منهما : أيهما هو؟ فهذا يعلم بالخبر المنقول عن الكتاب المنزل ، والكتاب المنزل هو نفس الأمر والنهي والخبر ، وفيه الشرع الذي لا يكون خلافه شرعاً .

وحينئذ فما ذكره ابن سينا وأمثاله^(١) من أنه لم يرد في القرآن من الإشارة إلى توحيدهم شيء فكلام صحيح ، وهذا دليل على أنه باطل لاحقيقة له ، وأن من وافقهم عليه فهو جاهل ضال .

وكذلك ما ذكره من أن من المواضع ما لا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً ، لا يحتمل ما يدعونه من الاستعارة والمجاز ، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْعَمَامِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] وقال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ ﴾ [سورة الأنعام : ص ١٤] على القسمة المذكورة . وأنه ليس تذهب الأوهام فيه ألبتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية ، فإن كان أريد بها ذلك إضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والشبهة^(٢) ، فهذا حجة على من [نبي مضمون]^(٣) ذلك من نفاة الصفات ، وهو حجة عليه وعليهم جميعاً ، وموافقهم له لا

(١) تعود هنا نسخة (هـ) بعد انقطاع ، إذ أن الهكاري اختصر عدة صفحات سابقة .

(٢) هذا تلخيص لكلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية ، ص ٤٧ - ٤٨ ، وسبق أن ورد من

قبل . ص ١٢ - ١٤ وقابلته على الرسالة الأضحوية .

(٣) في (ر) : على من ذلك وأكملت العبارة من (هـ) .

تنفعه ، فإن ذلك حجة جدلية لا علمية ، إذ تسليمهم له ذلك لا يوجب على غيرهم أن يُسلم ذلك له ، فإذا بين بالعقل الصريح ما يوافق النقل الصحيح دلَّ ذلك على فساد قوله وقولهم جميعا .

وكذلك قوله^(١) : « ثم هب أن هذه كلها موجودة على الاستعارة ، فأين التوحيد والدلالة بالتصريح على التوحيد المحض^(٢) الذى تدعو إليه^(٣) حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالته على لسان الحكماء قاطبة؟ » كلام صحيح ، لو كان ما قاله النفاة حقًا ، فإنه حينئذ على قولهم لا يكون التوحيد الحق قد بين أصلا ، وهذا ممتنع ، وهو أضل منهم حيث زعم أن الرسل أيضا لم تبيّن التوحيد ، بل ذكروا ما يناقض التوحيد لينقاد لهم الجمهور فى صلاح دنياهم .

وقد بينا فى غير موضع توحيد ابن سينا وأمثاله ، وبيننا أنه من أفسد الأقوال التى يُعلم بصريح العقل فساده ، ولنا فى ذلك كلام مفرد مكتوب فى غير هذا الموضع^(٤) .

(١) فى الرسالة الأضحوية: ص ٥٤٨ وسبق ورود هذا الكلام ص ١٤ . وقابلته هناك على الرسالة الأضحوية .

(٢) وردت العبارة من قبل : فأين التوحيد والعبارة المشيرة بالتصريح إلى التوحيد المحض (انظر ص ١٤) .

(٣) فى (ر) : الذين يدعوا إليه . وفى (هـ) : الذين يدعوا إليه (غير منقوطة) . وسبق ورود هذه العبارات كما أثبتنا هنا . وفى الأضحوية : الذى يدعو .

(٤) ذكر ابن عبد الهادى فى كتابه « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » ص ٥٥ أثناء كلامه عن مؤلفات ابن تيمية : « وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا ، مجلد لطيف . وذكر ابن قيم الجوزية الكتاب فى رسالة « أسماء مؤلفات ابن تيمية » تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ص ٢٤ .

وأما قوله^(١) : « وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المشيرة إلى علم التوحيد ، مثل أنه عالم بالذات ، أو عالم بعلم ، أو قادر بالذات ، أو قادر بقدرة . . إلى آخره » .

فهو خطاب لمن وافقه على ضلاله وإلحاده ، حيث ظن أن التعطيل هو التوحيد ، وأن الباري تعالى لا علم له ولا قدرة ولا صفات .

فأما من لم يوافق على خطئه^(٢) فإنه يعلم أن الكتاب بين^(٣) دقائق التوحيد الحق الذي جاءت به الرسل ونزلت به الكتب على أحسن وجه . فإن الله تعالى أخبر عن صفاته وأسمائه بما لا يكاد يعد من آياته ، وذكر علمه في غير موضع .

كقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٦] .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ [سورة فصلت : ٤٧] ^(٤) وغير ذلك .

(١) في الرسالة الأضحوية . ص ٤٨ وسبق وروده في ص ١٥ وقابلته هناك على الأضحوية .

(٢) في الأصل (ر) : على خطاه .

(٣) هـ : يبين .

(٤) في الأصل : وما تخرج من ثمرة . الخ ، ولعله تحريف من النسخ .

وقد قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ [سورة

الذاريات : ٥٨] .

وقال تعالى / : ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ [سورة الذاريات : ٤٧] : ص ١٥

أى بقوة ، وقال تعالى : ﴿أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [سورة فصلت : ١٥] .

وفي الحديث الصحيح - حديث الاستخارة - : « اللهم إني

استخيرك بعلمك واستقدرك بقدرتك ، فأى بيان لعلم الله وقدرته أبين من هذا (١) ؟ .

وأما قول القائل هنا : « هو عالم بالذات أو عالم بعلم » فإن كان يظن

أن الذات التي لا تكون إلا عالمة قادرة يمكن وجودها مجردة عن العلم والقدره ، كما يقوله النفاة ، فهو كلام ضال متناقض ، فإن إثبات عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، وحي بلا حياة ، وسميع بلا سمع ، وبصير بلا بصر ، مما يعلم فسادَه بالضرورة عقلاً وسمعاً .

(١) الحديث عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في : البخارى ٥٦/٢ (كتاب التهجيد ، باب ما جاء في التطوع) ، ٨١/٨ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء عند الاستخارة) ، ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : قل هو القادر) ، سنن أبي داود ٨٩/٢ ، ٩٠ (كتاب الوتر ، باب في الاستخارة) ، الترمذى (بشرح ابن العرى) ٢٦٢/٢ - ٢٦٣ (كتاب الوتر ، باب ما جاء في صلاة الاستخارة) ، سنن النسائي (بشرح السيوطى) ٦٦/٦ (كتاب النكاح ، باب كيف الاستخارة) ، المستد (ط . الحلبي) ٣٤٤/٣ .

وهذا بمنزلة : متكلم بلا كلام ، ومريد بلا إرادة ، ومتحرك بلا حركة ، ومحب بلا محبة ، ومصلٌ بلا صلاة ، وصائم بلا صيام ، وحاج بلا حج ، وأبيض بلا بياض ، وأسود بلا سواد ، وحلو بلا حلاوة ، ومر بلا مرارة ، وطويل بلا طول ، وقصير بلا قصر ، ونحو ذلك من الألفاظ المشتقة : كاسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنهما .

فإن لم يكن هذا باطلاً في بدائه^(١) العقول عقلاً وسمعا ، لم يكن لنا طريق إلى معرفة الحق من الباطل ، ولهذا كان هؤلاء النفاة يعودون في آخر الأمر إلى السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات .

وإن كان معنى قوله : « هل هو عالم بالذات أو بعلم ؟ » أن هنا ذاتاً مجردة موجودة بدون العلم ، وأن العلم زائد^(٢) عليها ، فهذا تصور فاسد ، فإن الذات المجردة عن العلم اللازم لها إنما تُقدَّر في الأذهان ، لا حقيقة لها في الأعيان .

ولفظ « الذات » يُراد به : الذات الموصوفة بالعلم ، وحينئذ فقولنا : « هل هو عالم بالذات أو بالعلم ؟ » كلام واحد ، لأن لفظ « الذات » متضمن للعلم على هذا التفسير ، فلا يكون قولنا : « أو بالعلم » قسماً آخر .

ويُراد بالذات المجردة عن العلم ، فهذه لا حقيقة لها إذا كانت الذات لا تكون إلا عالمة ، كما أن ما لا يكون إلا حياً لا يمكن وجوده

(١) ر : بداية . ولم ترد الكلمة في (هـ) . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) ر : زائداً ، وهو خطأ .

منفكا عن كونه حياً . وما لا يكون إلا متحيزاً لا يمكن وجوده منفكاً عن التحيز ، فما لا يمكن وجوده إلا عالماً وقادراً ، ويمتنع وجوده غير عالم قادر ، كيف يكون تقديره غير عالم ولا قادر ممكناً في الخارج ؟ ونفس العلم والقدرة هو نفس كونه عالماً قادراً على قول الجمهور ، الذين ينفون أن تكون الأحوال [زائدة في الخارج ^(١) على الصفات ، ومن أثبت الأحوال زائدة على الصفات كالقاضي أبي بكر ، وأبي يعلى ، وأبي المعالي في أول قوله ، فهؤلاء يقولون : ثبوت الصفات يستلزم ثبوت الأحوال ، وإثبات الملزوم يقتضى ثبوت اللازم ، مع أن الصواب أن الأحوال كالكليات ، لها وجود في الأذهان لا في الأعيان ^(٢) .

ومما يبين ذلك أن النزاع في كون الربّ تعالى عالماً لذاته أو بالعلم ، أو قادراً لذاته أو بالقدرة ، كثير منه نزاع لفظي . بل عامة المتنازعين فيه إذا حررّ عليهم الكلام لم يتلخص بينهم نزاع ، وإنما يحصل النزاع بين مثبتة الأحوال ونفاتها ، فإن أهل الإثبات متفقون على أن علمه وقدرته من لوازم ذاته ، وأنه لا يمكن وجوده غير عالم ولا قادر ، وينكرون وجود

(١) الكلام الذي يبدأ بعبارة : زائدة في الخارج من نسخة (هـ) = مختصر الهكاري . وما يقابله في نسخة (ر) غير موجود لتقص النسخة وضياح بعض أوراقها . كما بينت في مقدمة الكتاب . حيث ذكرت أن الجزء الثاني عبارة عن أوراق غير مرقمة وغير مرتبة .

(٢) الأحوال مذهب قال به في الأصل أبو هاشم الجبائي من أئمة المعتزلة وقد لحص الشهرستاني هذا المذهب في الملل والنحل ٧٥/١ كالاتي : « وعند أبي هاشم : هو عالم لذاته ، بمعنى أنه « ذو حالة » هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا . وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها . فأثبت أحوالا هي صفات : لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة . أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات . . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للعرض » وانظر ما ذكرته في (منهاج السنة) ٩٠/٢ ، وانظر أيضا : أصول الدين للبغدادي . ص ٩٢ - الفرق بين الفرق . ص ١١٧ : التبصير في الدين ص ٥٣ - ٥٤ : نهاية الاقراء للشهرستاني ص ١٣١ - ١٤٩ . المعتزلة لزهدي جار الله ص ٦٩ - ٧٠ : فلسفة المعتزلة لنادر ٢٢٥/١ ٢٣٠ .

ذات مجردة عن العلم والقدرة . وإذا قالوا : هي زائدة على الذات ، فلا يعنون أنها زائدة على الذات العالمة القادرة ، بل هي زائدة على ذاتٍ مجردة عن العلم والقدرة ، إلا من يقول منهم : إن له صفة هي العلم أوجبت كونه عالماً ، فهؤلاء مثبتو الحال . وأكثر الصفاتية هم من نفاة الأحوال .

وأما النفاة فيسلمون ثبوت الأحكام ، وهي أنه عالم قادر ، وينازعون في ثبوت الصفات ، ويتنازعون بينهم في ثبوت الأحوال . ثم الأحكام التي يشتمونها لا يجوز أن يُراد بها مجرد حكمنا بأنه عالم قادر ، واعتقادنا لذلك ، وخبرنا عنه ، وهو الوصف بالقول ، فإن هذا الوصف والحكم : إن لم يكن مطابقاً لمضمونه كان باطلاً ، فكونه حياً عالماً قادراً ليس هو مجرد الحكم بذلك ، والخبر عنه ، ووصفه بالقول ، ولا هو نفس الذات التي هي العالمة القادرة ، فإن كون الذات حية عالمة قادرة ليس هو نفس الذات ، فتعين أن يكون هو الصفة .

وأئمة المعتزلة يعترفون بذلك ، لكن يشنعون على الصفاتية بكلام لم يحققوا قولهم فيه ، بل ذكروا عنهم ما يفهم منه معنى فاسد ، إما لكونهم لم يفهموا قول أولئك ، أو لكونهم ألزموهم ما ظنوه لازماً لهم ، أو لنوع من الهوى الموجب للافتراق الذي ذمّه الله ورسوله .

كلام أبي الحسين واعتبر ذلك بما ذكره أبو الحسين البصرى ، أفضل متأخري المعتزلة ، فإنه قال في كتاب « عيون الأدلة » قال : « باب القول في أن الله قديم ، البصرى في عيون الأدلة » وحده عندنا أنه لا قديم إلا الله : وذهب قوم إلى إثبات قديم^(١) أكثر من

(١) قديم : كذا بالأصل (هـ) ص ٤٩٤ . ولعل الصواب قدام .

قديم واحد ، فالكلابية والأشعرية أثبتوا ذواتاً قديمة قائمة بذات البارى تعالى ، منها ذاتٌ توجب أن يكون عالماً ولولاها لم يكن عالماً ، وذاتٌ توجب كونه قادراً ، ولولاها لم يكن قادراً ، وذاتٌ توجب كونه حياً ، ولولاها لم يكن حياً ، وكذلك القول فى السمع والبصر والإرادة .

وأثبتت^(١) كلامه قديماً ، وقالوا : هذه المغانى لا هى الله ولا غيره ولا بعضه ، وكل منها ليس هو الآخر ولا غيره ولا بعضه . وقالوا : لو لم يكن فى الوجود إلا ذات البارى تعالى وحده ، لكان غير قادر ولا عالم ولاحى ، وعندنا أن الله تعالى قادرٌ عالمٌ حىٌ لذاته ، ونعنى بذلك أن ذاته متميزة عن سائر الذوات تمييزاً يجب معه أن يعلم الأشياء ويقدر على ما لا نهاية له ويحيا ، ولا يحتاج إلى معنى به يقدر ، وإلى معنى به يعلم ، وإلى معنى به يحيا ، ولو لم يكن فى الوجود إلا ذات الله تعالى فقط ، لكان عندنا عالماً حياً قادراً سمياً بصيراً .

قال : « فإن قالوا : لله علمٌ وقدرةٌ وحياة . قيل لهم : إن أردتم بذلك أنه قادرٌ عالمٌ حىٌ فنعم . لله علمٌ بكل شىء ، وقدرة على كل شىء مما لا نهاية له ، وحياة : بمعنى أنه عالمٌ قادرٌ حىٌ . وإن أردتم بالعلم ذاتاً كان بها عالماً ، ولولاها ما كان عالماً ، تسمونها علماً ، وأردتم بالقدرة ذاتاً بها كان قادراً تسمونها قدرة ، وأردتم بالحياة ذاتاً بها كان حياً تسمونها حياة ، فالله تعالى مستغنٍ عن ذلك » .

قال : « وذهبت الثنوية إلى إثبات قديمين لا يقوم أحدهما بذات الآخر : نور وظلمة . ونسبوا الخير كله إلى النور ، ونسبوا الشر كله إلى

(١) يعنى أبو الحسين البصرى بذلك الكلابية والأشعرية .

الظلمة . وقالوا إنهما لم يزا لا متباينين ثم امتزجا فحدث من امتزاجهما العالم . فكل خير في العالم فمن النور ، وكل شر فيه فمن الظلمة . ولم يقل أحد بإثبات قديمين مثلين حكيمين ، ونحن نفسد ذلك وإن لم يذهب إليه ذاهب ، ومن المجوس من يقول بحدوث الشيطان وقدم الله تعالى . وأما النصارى فإنها تقول : إن الله جوهر واحد : ثلاثة أقانيم . [وذهبوا]^(١) بذلك إلى قريب من مذهب الكلائية ، ونسخة أمانتهم^(٢) - يعنى النصارى - تدل على أنهم أثبتوا ذواتاً فاعلة .

قال : « ونحن نفسد هذه المذاهب كلها ليصح ماذهب إليه »^(٣)

ص ١٦ / شيوخنا من أنه لا قديم إلا الله^(٤) .

تعلق ابن تيمية . فيقال : هذا الكلام يقتضى أنه ليس بينه وبين أئمة الكلائية

والأشعرية وسائر الصفاتية خلاف معنوى . فأما نقله عنهم^(٥) أنهم أثبتوا

أكثر من قديم واحد . وأنهم أثبتوا ذاتاً قديمة قائمة بذات الله تعالى . فيقال

له : أما الكلائية ومن سلك سبيلهم من أهل الحديث والفقهاء ، كأبي

الحسن التيمى ، وأبي سليمان الخطأبي ، وغيرهما من أصحاب الأئمة

الأربعة وغيرهم . فإنهم^(٦) لا يقولون عن الصفات وحدها : إنها قديمة ،

فلا يقولون : العلم قديم ، ولكن يقولون : الرب بعلمه قديم . ومن

أطلق منهم على الصفات أنها قديمة ، فلا يقول : إن الذات

(١) الكلام في الأصل في نسخة (هـ) غير واضح . ولعل كلمة « وذهبوا » تفي بالمعنى المقصود .

(٢) تكلمت عن « الأمانة » عند النصارى فيما سبق في هذا الكتاب . ج ١ . ص ٦ - ٧ .

(٣) هنا ينهى الكلام الموجود في نسخة (هـ) (ص ٤٩٣ - ٤٩٥) والذي لا يوجد ما يقابله

في نسخة (ر) .

(٤) هـ : إلا الله تعالى . انتهى .

(٥) هـ : عنه ، وهو خطأ .

(٦) هـ : فإنها . وهو خطأ .

والصفات قديمان ، ومن أطلق القدم على الصفات فإنهم لا يطلقون عليها لفظ « الذوات » . فإن الذات إذا أطلقت يُفهم منها أنها الذات القائمة بنفسها الموصوفة بالصفات . ولهذا يفرق بين الذات والصفات . وأصل « الذات » تأنيث « ذو » ومعناه الصاحبة ، أى صاحبة الصفة^(١) ، فهم لا يسمون الصفات ذوات بهذا الاعتبار ، وإنما يسمونها معاني .

وإذا قال بعضهم - كالقاضي أبى بكر والقاضى أبى يعلى وغيرهما - إن العلة ذات من الذوات موجودة ، لا يصح أن يوجب الحكم إلا لذات^(٢) موجودة ، فرادهم بذلك أنها شىء موجودٌ ، كما بينوه بقولهم إن العلة لا يجوز أن تكون معدومة ولا حكمها معدوماً ، مع أن هذا ينازعهم فيه نفاة الحال .

لكن المقصود أن مرادهم بهذا اللفظ ليس هو أنها ذات قائمة بنفسها ، بل معنى من المعانى . وأما نقلك عنهم أنهم يثبتون ذاتاً^(٣) توجب أن يكون^(٤) عالماً ولولاها لما كان عالماً ، فهذا أولاً ليس هو قول أئمتهم ولا جمهورهم ، بل هذا قول من يثبت الحال منهم ، وأما جمهورهم فعندهم العلم هو نفس كونه عالماً ، لا يثبتون هناك ذاتاً أوجبت كونه عالماً .

وأنت قد اعترفت بأن له عالماً وقدرة وحياة ، بمعنى أنه عالم قادر

(١) هـ : الصفات .

(٢) ر : إلا الذات ، والتصويب من (هـ) .

(٣) ر : ذات . والتصويب من (هـ) .

(٤) هـ : تكون .

ص ١٧
 حتى ، لا بمعنى أن له ذاتاً بها كان عالماً . فقولك موافقٌ لقول جمهورهم . ثم مثبتة الحال تقول : قام به معنى هو العلم أوجب كونه عالماً . وأما نقلك عنهم أنهم يقولون : لو لم يكن في / الوجود إلا ذات الباري وحده لكان غير قادر ولا عالم ولا حي ، فليس الأمر على ما يفهم من هذه الشناعة ، فإنهم متفقون على أنه لو لم يكن موجود إلا الله وحده لكان حياً قادراً عالماً ، وإنما نقلت قولهم بلفظ « الذات » ولفظ « الذات » مجمل . فإن أردت أنهم يقولون : لو لم يكن إلا الذات الموصوفة بهذه الصفات ، فإنه من المعلوم أنه لو لم يكن إلا الذات الموصوفة بالعلم والقدرة لكانت عالمة قادرة ، وإن أردت أنهم يقولون : لو لم يكن إلا الذات المجردة عن الصفات ، فعندهم أن وجود ذات الرب (١) مجردة عن هذه الصفات ممتنع ، فهو كما تقول أنت : لو قدر أنه ليس في الوجود إلا هو ، مع كونه غير عالم ولا قادر ، ومعلوم أنه إذا قدر هذا التقدير الممتنع لذاته لزمه (٢) حكم ممتنع .

ويقال له : أنت قد قلت إن الله عندكم قادرٌ حتى لذاته . قلت : ويعنى بذلك أن ذاته متميزة من سائر الذوات تمييزاً (٣) يجب معه أن يعلم الأشياء كلها ويقدر على ما لا نهاية له . فيقال له : قولكم : إن ذاته متميزة تمييزاً يجب معه أن يعلم ويقدر . هل نفس أن يعلم ويقدر هو الذات المتميزة ، أو نفس أن يعلم الذات ويقدر ، ليس هو نفس

الذات ؟

(١) هـ : الذات للرب .

(٢) هـ : لزم .

(٣) هـ : تمييزاً .

فإن قلت : إن نفس الذات هو نفس أن يعلم ويقدر ، فهذه مكابرة للضرورة ، فإن العلم ليس هو نفس العالم ، ولا القدرة نفس القادر . وهذا أيضاً متفق عليه بين المعتزلة وأهل الإثبات .

وأيضاً فيكون حقيقة قولك : إن الذات متميزة تميزاً تجب معه الذات ، وأنت لو قلت : الذات أوجبت الذات - لم يصح ، فكيف إذا كان تميزها هو الموجب لها ؟ وإن قلت : ليس هذا هو هذا ، فهذا قول الصفاتية ، والعلم الذي يثبتونه هو قولك « أن تعلم » فإن أن والفعل هو بتأويل المصدر ، فقول القائل : عَلِمَ عَلِماً ، وله عِلْمٌ ، كقوله : هو موصوف بأن يعلم ، وإذا قالوا : عالمٌ بالعلم لا بذاته ، لم يُرد جمهورهم بذلك أن العلم هو أوجب صفةً غير العلم ، وهو كونه عالماً ، بل نفس علمه هو كونه عالماً ، فيقولون : عالم بصفة له هي العلم ، لا بذاتٍ مجردة عن العلم ، ومعلوم أن ذاته هي الموجبة لكونه عالماً ، فلا ينازعون في أنه عالم بالذات ، بمعنى أن ذاته أوجبت كونه عالماً ، وأنه [(١)] نفسه مستغنٍ عما يجعله عالماً ، وليس هناك شيء غيره جعله عالماً .

وأما قولك : ولا يحتاج إلى معنى به يقدر ، وإلى معنى به يعلم ، فهذا لفظ مجمل ، فإن هذا إنما يصلح أن يكون حجة على مثبتة الأحوال الذين يقولون : هناك معنى هو العلم أوجب كونه عالماً . فقولك هذا كقول القائل : لا يحتاج إلى كونه عالماً قادراً ، ولا يحتاج إلى أن يعلم ويقدر . وأنتم تسلّمون لهم أنه لا بد أن يعلم ويقدر ، وهذا هو عندهم العلم والقدرة ، فقول القائل : بعد هذا يحتاج إلى هذا أو لا يحتاج ،

(١) الكلام التالى غير موجود فى (ر) ونقلته من (هـ) ص ٤٩٧ - ٤٩٨ .

سؤال لا يريد عليهم ولا على أحد ، وذلك أن معنى الحاجة : إن أريد به أن اتصافه بصفات الكمال لا يستلزم كونه عالماً قادراً ، فهذا باطل . وإذا قيل : إن ذلك يتضمن الحاجة إلى صفة . فهو كقول القائل : إن ذلك يتضمن الحاجة إلى ذاته ، وهو غنى بنفسه عن كل ما سواه ، ولا يُقال : هو غنى عن نفسه ، فإن نفسه المقدسة الموصوفة بصفة الكمال المستلزمة لذلك هي الغنية . فإذا قيل : هو غنى عن ذلك ، كان مثل قول القائل هو غنى عن نفسه ، أو غنى عن غناه ، أو غنى عما لا يكون غنياً إلا به ، وكقوله : الحى الذى تجب الحياة له غنى عن حياته ، أو واجب الوجود غنى عن وجوده ، والقديم غنى عن قدمه ، ونحو ذلك .

فإن قال : هم يقولون : عالم بعلم ، ولا يقولون : موجود بوجود ولا باق ببقاء ، ولا قديم بقدم .

قيل : منهم من يقول ذلك ، ومنهم من لا يقول به ، ويُفَرَّقُ بأن نفس الذات القديمة الباقية إذا قُدِّرَتْ غير قديمة ولا باقية لم يرجع الخلاف في ذلك إلى معنى ثبوتى قام بها ، فإن البقاء هو الدوام ، والشىء الباقى إذا قُدِّرَ أنه لم يتغير ، فحالُه مع البقاء ودونه سواء ، بخلاف العلم والقدرة ، فإن الذات العالمة القادرة إذا قُدِّرَ أنها غير عالمة ولا قادرة ، علمٌ بذلك اختلاف حالها في نفسها ، فدل ذلك على أن العلم والقدرة معنى يقوم بها تتصف به يختلف حالها في نفسها بتقدير عدمه ، ليس هو مجرد نسبة وإضافة كالبقاء ونحوه .

وأيضاً فجمعك بين هؤلاء الصفاتية وبين الجوس والنصارى ، فيه من التحامل ما لا يخفى على منصف .

وقولك عن النصارى : إنهم ربما أومأوا^(١) إلى مذهب الكلائية .
يقال له : لو كان قول النصارى ليس فيه إلا إثبات أن الله حيٌّ^٢
بحياة عالم بعلم ، لكان قولهم وقولك وقول الكلائية سواء . والنصارى لم
يُكفّرهم الله بهذا ، وإنما كفّرهم الله بما ذكره عنهم في كتابه مما لا يقول به
أحد من الصفاتية المسلمين . وقول النصارى فيه من التناقض
والاضطراب ما يتبين لكل عاقل فساده ، حيث يثبتون الابن صفة
أقنوماً ، ويجعلونه مع ذلك إلهاً فاعلاً ، ويجعلون مع ذلك الإله
واحدًا ، ويقولون : إن المتحد بالمسيح هو الابن ، وهو الكلمة دون
الأب ، فهو مذهب متناقض كتناقض الفلاسفة ، بل والمعتزلة متناقضون
أيضاً في نفي الصفات وإثباتها ، كما تراه ، وهذا كلام أفضل متأخريهم .
ثم إنه لم يحتج على الصفاتية إلا بحجتين : إحداهما : أنه لو كان له
علم ، لكان علمه مثل علمنا ، والمثلان لا يكون أحدهما محدثاً والآخر
قديمًا .

والثانية : أن كونه عالماً قادراً واجبٌ ، والصفة إذا كانت واجبة
استغنت بوجودها عن معنى يوجبها ، فقد سمى ذلك صفة . وهذه الحجة
إنما تلزم مثبتة الحال ، وهم يقولون يعلل الواجب بالواجب ، وأما الأولى
ففسادها ظاهر جداً ، لاسيما وأبو الحسين لا يسلم لهم أن الواحد منا عالم
لمعنى ، ولهذا عدل عن طريقي شيوخه المذكورتين في نفي الصفات إلى
طريقة ثالثة أضعف منها ، فقال : إنه لا طريق إلى إثبات هذه المعاني ،

(١) في الأصل : أوموا .

وما لا طريق إليه لا يجوز إثباته ، فكان مضمون كلامه نفي الشيء لانتفاء دليله ، وهذا في غاية الفساد ، فإن الدليل لا ينعكس ، ولا يلزم منى انتفى ^(١) الدليل على الشيء انتفاؤه في نفس الأمر ، بل النافي عليه الدليل على نفي ما نفاه ^(٢) ، / كما على المثبت الدليل على ثبوت ما أثبتته ^(٣) ، ومن ليس عنده دليل على النفي والإثبات ، فعليه أن لا ينفي ولا يثبت ، فغاية ما عنده التوقف ^(٤) في نفي ذلك وإثباته . يبين ذلك أنه ذكر ^(٥) في حجة أهل الإثبات أن الواحد منا عالم لمعنى لا يكون عالماً إلا به ، فوجب مثل ذلك للبارى سبحانه وتعالى .

قال ^(٦) : « والجواب : يقال لهم : ولم يجب أن يكون حكم البارى حكماً في ذلك ؟ أو ليس الواحد منا عالماً بقلب وبعلم محدث ، وليس كذلك البارى سبحانه وتعالى ؟ فما أنكرتم أن يكون الواحد منا عالماً لمعنى ، ويكون البارى عالماً لذاته ، على أن الواحد منا عالم لا لمعنى ، وإن لم يكن ذلك مذهب أصحاب أبي هاشم ، وقد فرّق أصحاب أبي هاشم بين الواحد منا وبين البارى تعالى في ذلك ، فقالوا : الواحد منا عليم مع جواز أن لا يعلم ، فلم يجوز أن يكون عالماً إلا لمعنى

(١) في الأصل : انتفاء .

(٢) هنا ينتهى الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط .

(٣) في الأصل : على ثبوت ما أثبتوا الدليل . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) هـ : الوقف .

(٥) عبارة (أنه ذكر) غير واضحة في (ر) إذ لم تظهر بعض الكلمات في مصورة نسخة (ر) في

أوائل سطور ص ١٨ واستكملتها من نسخة (هـ) .

(٦) هـ : قال أبو الحسين .

يرجَّح^(١) به كونه عالماً على كونه غير عالم ، والبارى تعالى عَلِمَ الأشياء ويستحيل أن لا يعلمها ، فلم يحتج إلى معنى يترجَّح به كونه عالماً على كونه غير عالم .

فيقال لأبي الحسين^(٢) : إذا كان مذهبك ومذهب نفاة الأحوال أن الواحد منا عالم لا لمعنى ، والبارى عالم لا لمعنى ، فقد صحت حجة الصفاتية ، وتبين أن إثبات الصفة لأحد العالمين دون الآخر باطل . وأما ما ذكرته من قول أبي هاشم فهو قول مثبتة الحال ، وحينئذ فيخطبه مثبتة الحال من الصفاتية ، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى ومن تبعهما ، فيقولون : كونه عَلِمَ مع وجوب أن يعلم ، لا يمنع استلزام ذلك علماً به صار عالماً ، بل الحال الواجبة تستلزم علة واجبة ، والحال الجائزة تستلزم علة جائزة ، وإنما الفرق بينهما أن الواحد منا عَلِمَ مع جواز أن لا يكون له علم وأن لا يكون عالماً ، والبارى عَلِمَ مع وجوب أن يكون له علم وأن يكون عالماً . فالفرق بينهما من جهة وجوب الصفة والحال ، وجواز الصفة والحال . أما ثبوت الصفة والحال في أحدهما ، وثبوت الحال دون الصفة في الآخر ، ففرق فاسد ، كفرق النفاة بين^(٣) إثبات الصفة لأحدهما دون الآخر ، وهذا كله مما تبين لمن علم وأنصف أنه لا يمكن أبا الحسين وأمثاله من المعتزلة أن يذكروا / فرقاً معقولاً بين قولهم وقول أئمة الصفاتية ، وإذا قُدِّرَ أنهم يذكرون فرقاً فحجبتهم على

(١) هـ : يترجَّح .

(٢) ر : لأبي الحسن ، وهو خطأ .

(٣) ر : من .

النفي في غاية الفساد والتناقض . فهم يتناقضون لا محالة في نفس المذهب أو في حجته ، ونقلهم عن منازعهم فيه من التحريف والمجازفة والشناعة بغير حق ما يتبين^(١) لمن تأمله ، مثل تشنيعهم على أهل الإثبات بأنكم تقولون بتعدد القديم ، والقديم لفظ مُجْمَلٌ يوهمون به بعض الناس أنهم يقولون بتعدد الآلهة ، لا سيما مع قول أكثر شيوخهم ، كالجبائي ومن قبله : إن أخصَّ وصف الرب هو القدم ، وإن الاشتراك فيه يوجب التماثل . فلو شاركت الصفة الموصوف^(٢) في القدم لكانت مثله . وهذا وإن كان في غاية الفساد ، فإن خصائص الرب التي لا يُوصف بها غيره كثيرة ، مثل كونه ربَّ العالمين ، وأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه الحي القيوم ، القائم بنفسه ، القديم الواجب الوجود ، المقم لكل ماسواه ، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفة ولا غيرها .

فيقال : القدم الذي هو من خصائصه هو قدم القائم بنفسه . وكذلك وجوبه الذي هو وجوب وجود القائم بنفسه ونحو ذلك .

وأما الصفات التي لا تقوم إلا به ، فإن قيل بقدمها أو وجوبها ، فلا ريب أنها ليست قائمة بنفسها بل لا تقوم إلا بالموصوف . وحقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال ، وأما ذات مجردة عن هذه الصفات - أو صفات مجردة عنها - فلا وجود لها ، فضلاً عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة ، فقولهم - مع فساده -

(١) ر : ما بين .

(٢) ر : بأنكم عاله . والظاهر أنه تحريف . (٣) ر : للموصوف .

أوجب أن صار كثير من الناس يحترزون عن إطلاق لفظ القديم على الصفة ، وكذلك لفظ الواجب بنفسه ، أو يحترزون من إطلاق لفظ القديم على الموصوف والصفة جميعا ، وإن كانوا^(١) يطلقون ذلك على أحدهما عند الانفراد^(٢) ، وهذه طريقة ابن كُلاب وأكثر أئمة متكلمي الصفاتية ، وعلى هذا جرى كلام أبي الحسن التيمي والخطابي وغيرهما ممن سلك هذا المسلك .

كما قال أبو الحسن في كتاب «الإشارة» له في «جامع الأصول» / كلام أبي الحسن التيمي في «جامع الأصول»

قال : «مسألة : إن سألت سائل ، فقال : هل يُقال : إن الصفات ص ٢٠

قديمة؟^(٣) قيل له : هذا سؤال ضعيف لا يسأل عنه من عرف حقائق الكلام . لأن القديم الأزلي لم يكن قديماً بغير صفة ، وإنما كان قديماً بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه ، فإثبات القديم قديماً بصفاته يسقط^(٤) المسألة عن قدم الصفات لإضافة الصفة إلى الموصوف ، فكل صفة للقديم في نفسه لم يزل بها ، ألا ترى أن المحدث جميعه محدث؟ فإذا سألت عنه مفرقا مبعضا ، كانت كل طائفة منه محدثة ، وكل شيء منه محدث ، لأنه كله محدث بكماله . أو لا ترى أن الإنسان محدث بجميع جوارحه وآلته؟ فيقال : هو محدث عند المسألة عنه في الجملة ، ويقال : يده محدثة عند المسألة عنها في التفسير . ولا يُقال : إن الإنسان ويده محدثان . ولا أن الإنسان ورأسه محدثان . فكذلك أيضا يُقال : القديم بجميع صفاته قديم ، وكل شيء من القديم فهو قديم غير محدث .

(١) هـ : وإن كان . وهو خطأ .

(٢) ر : الأفراد . (٣) هـ : القديمة .

(٤) ر : تسقط . هـ : الكلمة غير منقوطة .

فإن قال قائل : يقولون : إن الموصوف قديم ، وصفته القديمة قديمان^(١) . قيل له : هذا خطأ لا يجوز أن يقال ، كما أنه لما لم يجوز حين كان المحدث محدثاً بجميع صفاته أن أجبت من سألتني عنه منفرداً وعن صفاته مفردة أن أقول : إنه وصفته محدثان ، لأنه واحد هو وصفاته ، فهو كله محدث ، وهي على حالها محدثة ، ولا يجوز أن أقول : هما جميعاً محدثان ، لأن في قولنا : إنها جميعاً محدثان ، فساداً لإثبات^(٢) الواحد المحدث وإيهام أنه اثنان وليس بواحد ، فكذلك في قولي^(٣) في الأول الواحد القديم الذى له صفات : إنه قديم وصفاته قديمة . فإذا قلت : هو وصفاته قديمان ، ففيه إثبات تعطيل لتوحيده وقدمه ، وإيجاب أنه اثنان دون واحد ، ففسد من ذلك أن يُقال : هو وصفته قديمان ، كما فسد أن يُقال للمحدث : هو وصفته محدثان ، وكان الواجب أن يُقال : إن القديم الأزلى لم يزل موصوفاً ، فن سأل عن صفة صفة مفردة ، جاز أن يُقال له : هي قديمة ، صفة لقديم ، لم يزل بها ولم تزل به ، كما لا تكون^(٤) صفة المحدث إلا محدثة ، فما جرى على القديم في شرط القدم ، فهو واقع / عليه بصفاته ، وليس بواقع عليه دون صفاته .

ص ٢١

فإذا قال القائل : الموصوف قديم ، فقد قال : إن صفاته قديمة . كما إذا قال : الموصوف محدث ، فقد أوجب أن صفاته محدثة .

(١) إن الموصوف قديم وصفته القديمة قديمان : كذا في النسختين ، والظاهر أن كلمة « قديم » زائدة في العبارة .

(٢) هـ : فساد الإثبات ، والصواب ما أثبتته ، وهو الذى في (ر) .

(٣) هـ : في قول .

(٤) ر : كما لا يكون ، هـ : كلمة « يكون » غير منقوطة .

قلت : فهذه الطريقة التي سلكها هؤلاء في أنهم يقولون عن تطبيق ابن بيمه الذات : إنها قديمة ، وعن الصفات إنها قديمة ، ولا يقولون عن الذات والصفات : إنها قديمان ، لما في العطف من الإشعار بالتغاير ، وهم لا يطلقون على الصفات إنها غير الذات .

ولهم في لفظ المغايرة ثلاث طرق : أحدها - وهي طريق الأئمة ، كالإمام أحمد وغيره ، وأظنها قول ابن كلاب وغيره ، وقد ذكرها أبو إسحاق الإسفراييني - أنهم لا يقولون عن الصفة إنها الموصوف ، ولا يقولون إنها غيره ، ولا يقولون : ليست هي الموصوف ولا غيره ، لأن لفظ « الغير » مجمل ، فلا ينفونه عند الإطلاق ولا يثبتونه .

والطريقة الثانية - وهي المحكية عن الأشعري نفسه ، أنه قال : أقول مفرقاً : إن الصفة ليست هي الموصوف ، وأقول : إنها ليست غير الموصوف ، لكن لا أجمع بين السلبين ، فأقول : ليست الموصوف ولا غيره . وهكذا أبو الحسن التيمي ، ومن سلك هذه الطريقة ، يقولون في العلم ونحوه من الصفات : إنه ليس غير الله ، وأن الصفات ليست متغايرة ، كما يقولون : إنها ليست هي الله ، كما يقولون : إن الموصوف قديم ، والصفة قديمة ، ولا يقولون عند الجمع : قديمان ، كما لا يقال عند الجمع : لا هو الموصوف ولا غيره .

والثالثة قول من يجمع بين السلبين ، كما هي طريقة ابن الباقلاني والقاضي أبي يعلى وغيرهما . وهؤلاء قد يطلقون القول بإثبات قديمين : أحدهما الصفة ، والآخر الموصوف ، كما ذكروا ذلك في كتبهم . وإذا احتج عليهم المعتزلة بأنه إذا كانت صفاته قديمة وجب إثبات قديمين ،

ولو كان علمه قديماً لكان إلهها . أجابوهم بأن كونها قديمين لا يوجب تماثلها . كالسواد والبياض اشتراكاً في كونها مخالفين للجوهر ، ومع هذا لا يجب تماثلها . وأنه ليس معنى القديم معنى الإله . لأن القديم هو ما بُولغ له في الوصف بالتقدم ، ومنه بناء قديم ودار قديمة إذا بُولغ له في الوصف بالتقدم . وليس معنى الإله مأخوذاً من هذا ، ولأن النبي ص ٢٢ محدث / وصفاته محدثة ، وليس إذا كان الموصوف نبياً وجب أن يكون صفاته أنبياء لكونها محدثة . كذلك لا يجب إذا كانت الصفات قديمة والموصوف بها قديماً ، أن تكون آلهة لكونها قديمة ، وبسط الكلام على ذلك له موضع آخر .

كلام ابن سينا في الرسالة الأضحوية في مسألة الصفات وتعليق ابن تيمية عليه

وأما قول ابن سينا^(١) : « وهل هو : واحد الذات^(٢) على كثرة الأوصاف . أو قابل لكثرة ؟ تعالى عنها بوجه من الوجوه » .

فيقال له : الكتاب الإلهي مملوء بإثبات الصفات لله تعالى ، كالعلم والقدرة والرحمة ونحو ذلك ، ولم يتنازع اثنان من العقلاء أن النصوص ليست دالة على نفي الصفات . بل إنما هي دالة على قول أهل الإثبات ، لكن غاية ما تدعيه النفاة أن ظاهرها دال على ذلك ، وأنه يمكن تأويله للدليل المعارض .

ولاريب أن ما ذكره لازم لنفاة الصفات ، إذ لو كان قولهم هو الحق لكان الواجب بيان ذلك ، وإن لم يُبين فلا أقل من السكوت عن

(١) في « الرسالة الأضحوية » ص ٤٨ . وسبق ورود هذا النص ص ١٥ وقابله هناك على الأضحوية » .

(٢) في النص السابق وروده : « واحد الذات » بدون : وهل هو .

الحق ونقيضه ، فأما ذكر ما يدل ظاهره على نقيض الحق ، من غير ذكر للحق ، فهذا ممنوع في حق من قصده هدى الخلق ، وإن كان هذا جائزاً ، فهو حجة لهؤلاء الملاحدة عليهم في المعاد ، بل وفي الشرائع أيضاً ، فإن أجابوا الملاحدة في المعاد بأننا نعلم بالاضطرار معاد الأبدان من أخبار الرسول ، فلا يحتاج أن نتلقاه من ألفاظ السمع ، لثلا يقدر في دلالة السمع بالتأويل ، كان هذا جواباً بعينه لأهل الإثبات ، فإنهم يقولون : إنا نعلم بالاضطرار أن إثبات الصفات مما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأنه أخبر الأمة أن ربهم الذى يعبدونه فوق العالم ، وأنه علم قدير رحيم ، له العلم والقدرة والرحمة ، إلى أمثال ذلك من الصفات .

والعلم بإثبات الصفات من قول الله ورسوله ، بعد تدبر النصوص الإلهية ، علم ضرورى لا يُرتاب فيه ، وهو أبلغ من العلم بثبوت الشفعة ، وميراث الجدة ، وتحريم المرأة على عمها وخالتها ، وسجود السهو في الصلاة ، ونحو ذلك من الأحكام المعلومة عند الخاصة دون العامة ، فإن ما في الكتب الإلهية من إثبات علو الله تعالى ، وإثبات صفاته وأسمائه ، هو من العلم العام الذى علمته الخاصة والعامة ، كعلمهم بعدد الطواف / بالبيت ، وبين الصفا والمروة ، وغير ذلك من ص ٢٣ الشرائع الظاهرة المتواترة ، ولا تجد أحداً من نفاة الصفات يعتمد في ذلك على الشرع ، ولا يدعى أن أصل اعتقاده لذلك من جهة الكتاب والسنة ، ولا ينقل قوله عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ولا عن أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين ، وإنما ينقل قوله في النقي

عَمَّنْ هُوَ مَعْرُوفٌ بِتَقْلِيدٍ أَوْ بَدْعَةٍ أَوْ إِحْدَادٍ ، وَعَلَى قَدَرِ بَدْعَتِهِ وَإِحْدَادِهِ
يَكُونُ إِيْغَالُهُ فِي النِّفْيِ وَبَعْدَهُ عَنِ الْإِثْبَاتِ .

وقوله (١) : « أو قابل لكثرة تعالى عنها » لفظ مموه ، فإنه إن
عنى (٢) كثرة الآلهة ، وهو لم يعن ذلك ، فقد علم أن الله سبحانه قد بين
أن الإله إله واحد في غير موضع ، والقرآن ملآن من نفي تعدد الآلهة ونفي
الشرك بكل طريق ، وإن عنى (٢) كثرة صفاته التي دلت عليها أسماءه
وآياته فتعليته (٣) الرب عنها كتعلية المشركين له أن يدعى (٤) ويُعبد بلا
واسطة ، وتعليتهم له عن أن يُرسل رسولا من البشر ، فتتزيهه له عن
صفاته ، كتتزيه المشركين له عن أن يكون إلهاً واحداً ، وأن يكون له
رسول من البشر .

وقد أنكر الله تعالى على المشركين نفيمهم اسم الرحمن ، كما قال
تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا
تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴾ [سورة الفرقان : ٦٠] ، وقوله تعالى : ﴿ كَذَلِكَ
أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَتَلَتُوا عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ
وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ﴾ [سورة الرعد : ٣٠] .

ومعلوم أن الاسم العلم لا ينكره أحد ، ولو كانت أسماءه أعلاماً لم
يكن فرق بين الرحمن والجبار ، كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم في

(١) أى ابن سينا .

(٢) ر : عنا .

(٣) هـ : فتعلية .

(٤) ر : يدعا .

الحديث المعروف في السنن : يقول الله : أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها من اسمي ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها بتته^(١) فإذا كانت الرحم مشتقة من اسم الرحمن ، امتنع أن يكون علماً لا معنى فيه .

وفي الصحيح عنه : الرحم شجنة من الرحمن^(٢) .

فإذا كان هذا قوله سبحانه فيمن ينكر الرحمن ، فما الظن بمن ينكر جميع معاني أسمائه وصفاته ؟ وحمية هذا الملحد وأمثاله أن يكون له صفات حمية جاهلية شر من حمية الذين قال الله فيهم : ﴿ إِذْ جَعَلَ الصَّالِحِينَ كُفْرًا وَأَكْبَرُ كُفْرًا فَمِنْ حَمِيَّةِ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الفتح : ٢٦] ، فإنه قد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اصطاح هو والمشركون عام الحديبية أمر علياً أن يكتب في أول كتاب الصلح : « بسم الله الرحمن الرحيم » فقال سهيل بن عمرو - وكان إذ ذاك مشركاً - : لا نعرف^(٣) الرحمن ولكن اكتب كما كنت تكتب : باسمك اللهم ، فأمر علياً فكتب باسمك اللهم ، ثم قال : اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله . فقالوا : لو علمنا

(١) ورد الحديث عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه في : المسند (ط . المعارف)

١٢٥/٣ . ١٣٩ . ١٤٠ : المستدرك للحاكم ١٥٧/٤ .

(٢) ورد هذا الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : البخاري ٦/٨ (كتاب الأدب . باب من

وصل وصله الله) ؛ الترمذي (بشرح ابن العري) ١١١/٨ (كتاب البر والصلة . باب ما جاء في

رحمة المسلمين) : المسند (ط . المعارف) ١١٩/٣ . ٣٤٤/٤ .

(٣) ر : لا يعرف .

أنك رسول الله ما قاتلناك ، ولكن اكتب : محمد بن عبد الله^(١) .
فهؤلاء أخذتهم حمية جاهلية في إثبات أسماء الله ونبوة رسوله .
والملاحدة شاركوهم في ذلك من وجوه كثيرة ، فإنهم ينفون حقائق أسماء
الله وحقيقة رسالة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وغايتهم أن يؤمنوا بها من
وجه ، ويكفروا من وجه ، كالذين قالوا تؤمن ببعض ونكفر ببعض .
ويقال له : « ذات لا صفة لها » لا وجود لها إلا في الذهن ، بل
لفظ « ذات » تأتي ذو ، ولا تُستعمل إلا مضافاً ، و« ذات » معناه
صاحبة ، كقوله تعالى : ﴿ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ [سورة آل عمران :
١١٩] ، وقوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [سورة
الأنفال : ١] . وقول خبيب :

وذلك في ذات الإله^(٢) .

أى في سبيل الإله وجهته .

ثم استعملها أهل الكلام بالتعريف فقالوا : « الذات » أى
الصاحبة ، والمعنى : صاحبة الصفات .

فتقدير المستلزم للإضافة بدون الإضافة ممتنع ، وهذا كما أثبتته ابن
سينا وأمثاله من هؤلاء الملحدة ، حيث جعلوه وجوداً مطلقاً : إما بشرط

(١) هذا الحديث بهذه الألفاظ جزء من حديث غزوة الحديبية وقد ورد مع اختلاف في اللفظ عن
البراء بن عازب رضى الله عنها في : البخارى ١٨٤/٣ (كتاب الشروط . باب كيف يكتب هذا ما
صالح فلان . .) . المسند (ط . الحلبي) ٣٣٠/٤ . وجاء حديث غزوة الحديبية بألفاظ أخرى في عدة
مواضع في : البخارى (كتاب المحصر) . (كتاب الشروط) . (كتاب المغازى) . (كتاب
التفسير) .

(٢) ورد البيت بتمامه في أسد الغابة (ط . دار الشعب) ١٢١/٢ منسوباً إلى خبيب بن عدى رضى

النبي ، وإما بشرط الإطلاق ، وهم قد قرروا في منطقتهم ما لم ينازعهم فيه أحد من أهل الملل : أن المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان ، فكيف بالمطلق المشروط بالنبي ! ؟ فإنه أبعد عن الوجود من المشروط بالإطلاق ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

وقوله ^(١) : « أهو ^(٢) » : متحيز الذات أم مترهها عن الجهات ؟ » .

هو أيضا من حججهم على نفاة الصفات ، فإن الكتب الإلهية وصفته بالعلو والفوقية ، ولم تنف أن يكون فوق العالم كما تقوله النفاة .

وإذا كانت النصوص الإلهية قد بينت / أنه العلي الأعلى الذي ص ٢٥
يصعد إليه الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ، الذي تعرج الملائكة والروح إليه ، الذي نزل منه القرآن . والملائكة تنزل من عنده ، الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، ونحو ذلك من النصوص المبيّنة لمبايئته لخالقه وعلوه عليهم ، فأى بيان للمقصود أعظم من هذا ؟

وأما لفظ « التحيز » و « الجهة » فلفظان مجملان ، ومراد النفاة منهما غير المراد في اللغة المعروفة ، فإنّ المتحيز اسم فاعل من تحيز يتحيز فهو متحيز ، مثل تعوّد ^(٣) ، وتكبر ، وتجبّر ، ونحو ذلك . والحيز ما يجوز

(١) وهو ابن سينا في الرسالة الأضحوية ، وسبق ورود كلامه ص ١٥ وقابله على « الأضحوية »

هناك .

(٢) أهو : ليست في « أضحوية » ولم ترد فيها سبق .

(٣) ر : تغرر .

الشيء ومحوطه . والمفهوم من ذلك في اللغة الظاهرة أن يكون هناك شيء موجود يجوز غيره .

ولا ريب أن الخالق مبين للمخلوقات ، عالٍ عليها ، كما دلت عليه النصوص الإلهية ، واتفق عليه السلف والأئمة ، وفطر الله تعالى على ذلك خلقه^(١) ، ودلت عليه الدلائل العقلية .

وإذا كان كذلك وليس ثمَّ موجود إلا خالق ومخلوق ، فليس وراء المخلوقات شيء موجود يكون حيزاً لله تعالى ، فلا يجوز أن يُقال : « هو متحيز » بهذا الاعتبار .

وهم قد يريدون بالحيز أمراً عدميةً ، حتى يسموا العالم متحيزاً ، وإن لم يكن في شيء آخر موجود غير العالم ، وإذا كان كذلك فكونه متحيزاً بهذا الاعتبار ، معناه أنه في حيزٍ عدمي ، والعدم ليس بشيء ، وما ليس بشيء فليس في كونه فيه أكثر من كونه وحده لا موجود معه ، وأنه^(٢) منحاز عن الخلق ، متميز عنهم ، بائن عنهم ، ليست ذاته مختلطة بذات المخلوق ، فإذا أريد بالمتحيز^(٣) المباين لغيره - وقد دلت النصوص على أن الله تعالى عالٍ على الخلق بائن عنهم ، ليس مختلطاً بهم ، فقد دلت على هذا المعنى - فالقرآن قد دلَّ على جميع المعاني التي تنازع

(١) عبارة : وفطر الله تعالى على ذلك خلقه لم يظهر منها في (ر) إلا : وف تعالى على ذلك خلقه ، وكذا استظهرتها . وفي . (هـ) : كما دلت عليه النصوص وفطر الله خلقه على ذلك .

(٢) هـ : أو أنه .

(٣) ر : بالتحيز .

الناس فيها : دقيقتها وجليلها ، كما قال الشعبي : « ما ابتدع أحد بدعة إلا وفي كتاب الله بيانها » . وقال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ، ولكن علمنا قصر عنه » .

ولما كان لفظ « المتحيز » فيه إجمال وإبهام ، امتنع طوائف من أهل الإثبات عن إطلاق القول بنفيه أو إثباته ، ولا ريب أنه لا يوجد عن أحد من / السلف والأئمة لا إثباته ولا نفيه . كما لا يوجد مثل ذلك ^(١) ص ٢٦ في لفظ « الجسم » و « الجوهر » ونحوهما .

وذلك لأنها ألفاظ مجملة يراد بها حق وباطل ، وعامة من أطلقها في النفي أو الإثبات أراد بها ما هو باطل ^(٢) ، لاسيما النفاة ، فإن نفاة الصفات كلهم ^(٣) ينفون الجسم والجوهر والمتحيز ونحو ذلك ، ويدخلون في نفي ذلك نفي صفات الله ، وحقائق أسمائه ، ومباينته لمخلوقاته ، بل إذا حُقِّق الأمر عليهم ، وُجد نفيتهم متضمناً لحقيقة نفي ذاته ، إذ يعود الأمر إلى وجودٍ مطلق لا حقيقة له إلا في الذهن والخيال ، أو ذات مجردة لا توجد إلا في الذهن والخيال ، أو إلى الجمع بين المتناقضين بإثبات ^(٤) صفات ^(٥) ونفي لوازمها .

(١) هـ : كما لا يوجد عنهم مثل ذلك ...

(٢) وعامة من أطلقها في النفي أو الإثبات أرادها ما هو باطل : كذا جاءت العبارة في (هـ) ، أما في (ز) فالكلام ناقص ومضطرب هكذا : وعامة من أطلقها أراد ... إما في النفي وإما في الإثبات ما هو باطل .

(٣) كلهم : لم تظهر في (ز) وأثبتها عن (هـ) .

(٤) بإثبات : مكان هذه الكلمة بياض في (ز) وأثبتها عن (هـ) .

(٥) هـ : صفة .

فعامة من يطلق ذلك إما متناقض في نفيه وإثباته^(١): يثبت الشيء بعبارة وينفيه بأخرى ، أو يثبتته وينى نظيره ، أو ينفيه مفصلاً ويثبتته مجملاً أو بالعكس ، أو يتكلم في النفي والإثبات بعبارات لا يحصل مضمونها ولا يحقق معناها^(٢) .

وهذا كثير في الكبار فضلاً عن الصغار ، وكثير منهم لا يفهم مراد أكابره بهذه العبارات ، وهم يعلمون أن عامتهم لا يفهمون مرادهم ، وإنما يظنونه تعظيماً وتسييحاً من حيث الجملة ، والواجب^(٣) على المسلمين أن يتلقوا الأقوال الثابتة عن الرسول بالتصديق والقبول مطلقاً في النفي والإثبات .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها أهل الكلام ، فلا تُتلقى بتصديق ولا تكذيب حتى يُعرف مراد المتكلم بها ، فإن وافق ما قاله الرسول كان من القول المقبول ، وإلا كان من المردود ، ولا يكون ما وافق قول الرسول مخالفاً للعقل الصريح أبداً ، كما لا يكون ما خالف قوله مؤيداً ببرهان العقل أبداً ، كما قد بين ذلك في غير هذا الموضع .

وكذلك لفظ «الجهة» لفظ مجمل ، فإن الناطقين به من أهل الكلام والفلسفة ، قد يريدون بلفظ «الجهة» أمراً وجودياً : إما جسماً ، وإما عرضاً في جسم .

وقد يريدون بلفظ «الجهة» ما يكون معدوماً ، كما وراء

الموجودات .

(١) وإثباته : كذا في (هـ) ومكانها بياض في (و) .

(٢) هـ : معانيها .

(٣) هـ : فالواجب .

فقول القائل : « إن الحق في جهة » :

إن أراد به ما هو موجود مباين له ، فلا موجود مباين له إلا مخلوقاته ، فإذا كان مبايناً لمخلوقاته فكيف / تكون محتوية عليه ؟ . ص ٢٧
وإن أراد بالجهة ما فوق العالم ، فلا ريب أن الله فوق العالم ، وليس هناك إلا هو وحده ، وليس فوق المخلوقات إلا خالقها ، هو العلي الأعلى .

فصل

وقول ابن سينا^(١) : « فإنه لا يخلو إما أن تكون هذه المعاني واجباً تحققها وإتقان المذهب الحق فيها ، أو يسع الصدوف عنها وإغفال البحث والروية فيها ، فإن كان البحث عنها معفوفاً عنه ، وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مؤاخذ به ، فجُلَّ مذهب هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف ، وعنه غنية ، وإن كان فرضاً محكماً ، فواجب أن يكون ممّا صُرح به في الشريعة » .

فهذا كله حجة على إخوانه نفاة الصفات ، وهم المخاطبون بهذه الجملة . وأما أهل الإثبات ، فهم يقولون : إن ذلك كله مما صُرح به في الشريعة .

وكذلك قوله^(٢) : « وليس التصريح المعنى أو الملبس أو المُقتصر

(١) في الرسالة الأضحوية ، ص ٤٨ ، وسبق ورود هذا الكلام فيما سبق ، ص ١٥ وقابلته هناك على « الأضحوية » .

(٢) في الرسالة الأضحوية ، ص ٤٨ ، وسبق وروده ومقابلته ، ص ١٥ - ١٦ .

فيه بالإشارة والإيماء ، بل بالتصريح المستقصى فيه والموقف^(١) حق البيان والإيضاح ، والتفهم والتعريف^(٢) .

فهذا كله حجة على إخوانه نفاة الصفات الجهمية ، وأما أهل الإثبات فيقولون : إنه قد صرح بالتوحيد الحق : التصريح المستقصى فيه ، الموقف حق البيان والإيضاح والتفهم والتعريف ، وهذه نصوص القرآن والأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم من السلف ، فيها من البيان للإثبات ما لا يحصيه إلا رب السموات .

وقوله^(٣) : « فإن المبرزين المنفقين أيامهم لسرعة^(٤) الوقوف على المعاني الغامضة ، يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل إيضاح ، وشرح وعبرة^(٥) ، فكيف غتم العبرانيين وأهل الوبر من العرب؟ » .

فهذا الكلام حجة له على إخوانه الجهمية ، من المعتزلة وأتباعهم نفاة الصفات ، الذين يقولون : إن التوحيد الحق هو قول أهل السلب نفاة الصفات ، ولا ريب أن فهم قولهم فيه غموض ودقة ، لأنه قول متناقض فاسد ، أعظم تناقضاً من قول النصارى ، كما قد بين في

(١) سبقت العبارة : « بل التصريح المستقصى فيه والمنبه عليه والموقف ... الخ .

(٢) سبقت العبارة هكذا : « والتعريف على معانيه » .

(٣) في الأضحوية ، ص ٤٨ . وسبقت ورود العبارات التالية ومقابلتها على « الأضحوية » في

ص ١٦ .

(٤) جاء فيما سبق : « .. أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تمرين أذهانهم وتذكية أفهامهم

وترشيع نفوسهم لسرعة .. الخ .

(٥) جاء فيما سبق : « وشرح عبارة » .

موضعه ، فما يفهمه إلا الذكى الذى مرن ذهنه على تسليم المقدمات ،
 التى بها يُفسدون ذهنه ، أو على تصور / أقوالهم المتناقضة ، فإن كان من ص ٢٨
 متابعيهم نقلوه من درجة إلى درجة ، كما تفعل القرامطة بنقل المستجيبين
 لهم من درجة إلى درجة ، وكذلك هؤلاء الجهمية النفاة لا يمكنهم أن
 يخاطبوا ذكياً ولا بليداً بحقيقة قولهم ، إن لم يتقدم قبل ذلك منه تسليم
 لمقدمات وضعوها ، تتضمن ألفاظاً مجملة ، يلبسون بها عليه الحق
 بالباطل ، فيبقى ما سلمه لهم من المقدمات ، مع ما فيه من التلبيس
 والإيهام ، حجة لهم عليه فيما ينازعهم فيه ، إلى أن يخرجوه - إن
 تمكنوا - من العقل والدين ، كما تخرج الشعرة من العجين ، فإن من
 درجات دعوتهم « الخلع » و « السلخ » وأمثال هذه العبارات (١) .

وقد رأيت كتبهم فرأيتهم يحتجون على طوائف المسلمين الذين فيهم
 بدعة بما وافقوهم عليه من البدعة ، كما احتج ابن سينا على المعتزلة ،
 ونحوهم من نفاة الصفات ، بما وافقوه عليه من هذه الأقوال
 المبتدعات ، وإلا فالفطر السليمة تنكر أقوال النفاة ، إذ قد توافقت على
 إنكارها الفطر والمعقول ، والسمع المنقول ، وإنما يخالف بنوع من الشبه
 الدقيقة ، التى هى من أبطل الباطل فى الحقيقة .

ولقد حدثنى بعض أصحابنا أن بعض الفضلاء ، الذين فيهم نوع

(١) ذكر الغزالي فى كتابه « فضائح الباطنية » (تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . ط الدار
 القومية للطباعة والنشر . القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٤) درجات دعوة الباطنية فى الباب الثالث من كتابه
 (ص ٢١ - ٣٢) وهى تسع درجات : الزرق والنفوس ، التأنيس ، التشكيك . التعليق . الربط .
 التدليس ، التلبيس ، الخلع ، السلخ . وانظر : كتاب بيان مذهب الباطنية . لمحمد بن الحسن
 الديلمى . ص ٢٥ - ٣٠ .

من التجهم ، عاتبه بعض أصحابه على إمساكه عن الانتصار لأقوال
النفاة ، لَمَّا ظهر قول الإثبات في بلدهم ، بعد أن كان خفياً ،
واستجاب له الناس ، بعد أن كان المتكلم به عندهم قد جاء شيئاً فرياً ،
فقال : « هذا إذا سمعه الناس قبلوه وتلقوه بالقبول ، وظهر لهم أنه الحق
الذى جاء به الرسول ، ونحن إذا أخذنا الشخص فربيناه وغذيناه
ودهنناه (١) ثلاثين سنة ، ثم أردنا أن نُنزل قولنا في حلقه ، لم ينزل في
حلقه إلا بكلفة » .

وهو كما قال ، فإن الله تعالى نَصَب على الحق الأدلة والأعلام الفارقة
بين الحق والنور ، وبين الباطل والظلام ، وجعل فطر عباده مستعدة
لإدراك الحقائق ومعرفتها ، ولولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة
الحقائق ، لم يكن النظر والاستدلال ولا الخطاب والكلام ، كما أنه
سبحانه جعل الأبدان (٢) مستعدة للاغتذاء بالطعام والشراب ، ولولا
ذلك لما أمكن / تغذيتها وتربيتها ، وكما أن في الأبدان قوة تفرق بين
الغذاء الملائم والمنافى ، ففي القلوب قوة تفرق بين الحق والباطل أعظم
من ذلك .

وهذا كما أن لأرباب السحر والতিরنجيات (٣) وعمل الكيمياء (٤)
وأمثالهم ، ممن يدخُل في الباطل الخفى الدقيق ، يحتاج إلى أعمال

(١) ودهنناه : هكذا بالأصل . ولعل الصواب (وداهناه) .

(٢) ر : الأبدان . وهو تحريف . والصواب في (هـ) .

(٣) في تاج العروس للزبيدي : التيرنج بالكسر أخذ كالسحر وليس به (أى ليس بحقيقته ولا

كالسحر ، إنما هو تشبيه وتلبيس وهي التيرنجيات) .

(٤) ر : الكيا .

عظيمة^(١) ، وأفكار عميقة ، وأنواع من العبادات والزهاديات والرياضات ، ومفارقة الشهوات والعادات ، ثم آخر أمرهم الشك بالرحمن ، وعبادة الطاغوت والشيطان ، وعمل الذهب المغشوش ، والفساد في الأرض ، والقليل منهم من ينال بعض غرضه ، الذي لا يزيده من الله إلا بعداً ، وغالبهم محروم مأثوم ، يتمنى الكفر والفسوق والعصيان ، وهو لا يحصل إلا على نقل الأكاذيب وتمنى الطغيان ، سمّعون للكذب أكّالون للسُّحت ، عليهم ذلة المفترين .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَأْتِيهِمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٢] .

ولهذا تجد أهل هذه الأباطيل الصعبة الشديدة في الغالب : إما ملحداً من أهل النقي والتكذيب ، وإما جاهلاً قد أضلّوه ببعض شبهاتهم .

وأما قوله^(٢) : « فكيف غنمُ العبرانيين وأهل الوبر من العرب ؟ » فيقال له : نحن لا ننكر أن في العبرانيين والعرب من يكون ذهنه مقصراً عن بعض دقيق العلم ، لكن إذا وازنت من كان مع محمد صلى الله عليه وسلم من العرب الخاصة والعامة ، ومن كان مع موسى عليه الصلاة والسلام أيضاً ؛ بمن فرضته من الأمم ، وجدتهم أكمل منهم في كل

(١) وهذا كما أن لأرباب السحر . . . يحتاج إلى أعمال عظيمة : كذا في التسخين . ولعل الصواب أن يقال : وهذا كما أن الكثيرين من أرباب السحر . . الخ .

(٢) أي ابن سينا في الرسالة « الأضحوية » ص ٤٨ . وسبق ورود هذا النص ومقابله على الأضحوية . ص ١٦ .

سبب يُنال به دقيق العلم وجليله ، فإذا قَدَّرت بعض الناقصين^(١) من ذلك القرن ، فقابلهُ بإخوانك القرامطة الباطنية ، وعوام الفلاسفة الدهرية ، وأمثالهم من عوام النصيرية^(٢) والإسماعيلية وأمثالهم ، فإنك تجد بين أدنى أولئك وخيار هؤلاء في الذهن والعلم من الفرق ، أعظم مما بين القدم والفرق^(٣) ، أليس أصحابك هم المستجيبين لدعوة نبي عبيد^(٤) ، الذين راج عليهم مكرهم وكيدهم في الدنيا والدين ، حتى اعتقدوا فيمن هو من أكفر الناس وأكذبهم : أنه إمام معصوم ، يعلم علم الأولين والآخريين ، بل عوام النصارى ، مع فرط جهلهم وضلالهم ، أحذق وأذكى من عوام أصحابك المستجيبين / لمثل هؤلاء المنقادين لهم .

ص ٣٠

وهل وجد في العالم أمة أجهل وأضل وأبعد عن العقل والعلم من أمة يكون رؤوسها فلاسفة ؟ أو لم تكن أمتكم اليونان - كأرسطو

(١) ر : الناقصين . هـ : الكلمة غير منقوطة . ولعل الصواب ما أثبتته .
 (٢) النصيرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا بظهور « الحق » بصورة على والأئمة ، ولذلك أطلقوا عليهم اسم الإلهية . يقول الشهرستاني (الملل والنحل ١/١٦٨ - ١٦٩) على لسانهم : « وإنما أثبتنا هذا الاختصاص لعل رضى الله عنه دون غيره . لأنه كان مخصوصا بتأييد إلهي من عند الله تعالى فيما يتعلق بباطن الأسرار . قال النبي صلى الله عليه وسلم : أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر » . ولاين تسمية رسالة في الرد على النصيرية ضمن مجموع رسائل طبعت بالمطبعة الحسينية ، القاهرة . ١٣٢٣ .
 وأعيد طبعا في مجموع الرياض . ح ٣٥ . وانظر ما ذكره عنهم في كتابه « مناهج السنة » ٤٠٩/٢ .
 (ط . دار العروبة بتحقيق) . وانظر البحث المطول الذي كتبه الدكتور عبد الرحمن بدوي عنهم في الجزء الثاني كتابه « مذاهب الإسلاميين » (ط . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٧١) وانظر أيضا : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي . ص ٦١ (تحقيق الدكتور على سامي النشار . القاهرة . ١٩٣٨/١٣٥٦) .

(٣) ما بين القدم والفرق : كذا في (هـ) . وفي (ر) : ما بين القوم والفرق .

(٤) وهم العبيديون ، وسبق الكلام عنهم .

وأمثاله - مشركين يعبدون الأوثان ، ويشركون بالرحمن ، ويقربون أنواع القرابين لذرية الشيطان ؟

أو ليس من أعظم علومهم السحر ، الذى غايته أن يعبد الإنسان شيطاناً من الشياطين ، ويصوم له ويصلى ، ويقرب له القرابين ، حتى ينال بذلك عرضاً من الدنيا^(١) ، فساده أعظم من صلاحه ، وإثمه أكبر من نفعه ؟

أو ليس أضل^(٢) الشرك فى العالم هو من بعض هؤلاء المتفلسفة ؟ أو ليس كل من كان أقرب إلى الشرائع - ولو بدقيقة - كان أقرب إلى العقل ومعرفة الحقيقة ؟ وهل رأيت فيلسوفاً أقام مصلحة قرية من القرى ، فضلاً عن مدينة من المدائن ؟ وهل يصلح دينه ودينه إلا بأن يكون من غمار أهل الشرائع ؟ .

ثم يقال له : أنت وأمثالك أئمة أتباعكم ، وهذا قولك وقول أرسطو وأمثالكم من أئمة الفلاسفة فى واجب الوجود وصفاته وأفعاله - مع دعواكم نهاية التوحيد والتحقيق والعرفان - قول لا يقوله إلا من هو من أجهل الناس وأضللهم وأشبههم بالبهائم من الحيوان . وكون الواحد منكم حاذقاً فى طب أو نجوم أو غرس أو بناء ، هو لقلة معرفتكم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وعبادته ، وقلة نصيبكم وحظكم من هذا المطلب ، الذى هو أجل المطالب ، وأرفع المواهب ،

(١) هـ : فى الدنيا .

(٢) أضل : كذا فى (ر) . وفى (هـ) الكلمة غير منقوطة . وقد تكون : أصل :

فاعتصم^(١) بالأدنى عن الأعلى : إما عجزاً وإما تفریطاً .

ولاريب أن أئمة اليهود والنصارى ، بعد أن بدلوا الكتاب ، ودخلوا فيما نهوا عنه ، أحذق وأعرف بالله من أمتكم ، وعوام اليهود والنصارى الذين هم ضالون ومغضوب عليهم أصح عقلاً وإدراكاً وأصوب كلاماً في هذا الباب من عوام أصحابكم ، وهذا مما لا يشك فيه من له عقل وإنصاف .

واعتبر ذلك بعوام النصيرية والإسماعيلية والدرزية^(٢) والطرقية^(٣)

(١) في « لسان العرب » : واعتاض أخذ العوض ، واعتاضه منه واستعاضه وتعضه كله سأله العوض ، وتقول : اعتاضني فلان إذا جاء طالباً للعوض والصلة .

(٢) الدرور طائفة من الإسماعيلية قالوا بالوهمية الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي ويلقبون أحياناً بالحاكمية ، ويسمون أنفسهم بالموحدين . نشأ مذهبهم في عهد الحاكم بأمر الله (٣٨٦ - ٤١١) على يد رجلين فارسيين هما حمزة ودرزي . انظر ما كتبه عنهم الدكتور عبد الرحمن بدوي في الجزء الأول من كتابه « مذاهب الإسلاميين » ، وانظر : كتاب « طائفة الدرور : تاريخها وعقائدها » للدكتور محمد كامل حسين ، ط . المعارف القاهرة ؛ مقالة « الدرور » في القاموس الإسلامي تأليف أحمد عطية الله ؛ وفي دائرة المعارف الإسلامية (كتبها كارادى فو) ومقالة « درزي » (كتبها كارادى فو) ، ومقالة « الدرزي » في دائرة معارف القرن العشرين ؛ كتاب الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة . لعبد القادر شيبه الحمد ، ص ٥٨ (ط . مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر ، جدة ، بدون تاريخ) ؛ النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ١٨٤/٤ ؛ خطط الشام لمحمد كرد على ٢٦٣/٦ - ٢٦٨ (ط . دار العلم للملايين ، بيروت) ؛ مقالة « درز » في تاج العروس للزبيدي ؛ ما كتبه الزركلى في الأعلام ٢٥٩/٦ - ٢٦٠ عن أبي عبد الله الدرزي المتوفى سنة ٤١١ ، ٣١٠/٢ - ٣١٢ عن حمزة بن علي المتوفى سنة ٤٣٣ ؛ كتاب « أصل الموحدين الدرور وأصولهم » لأمين محمد طليح ، ط . بيروت ، ١٩٦١ .

(٣) الطريقة : نسبة إلى الطرق جمع طريقة ، وهم أصحاب الطرق الصوفية . وفي كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي : « الطريقة في (في الأصل هي) اصطلاح الصوفية : طريق موصل إلى الله تعالى كما أن الشريعة طريق موصل إلى الجنة وهي أخص من الشريعة لاشتمالها على أحكام الشريعة من الأعمال الصالحة البدنية والانتها عن المحارم والمكراه العامة وعلى أحكام خاصة من الأعمال القلبية والانتها عمّا سوى الله تعالى كالكذا في شرح القصيدة الفارضية .

والعرباء^(١) وعوام التتر المشركين ، الذين كان علماءهم المشركون^(٢) السحرة من البخشية^(٣) والطوبينية^(٤) وأمثالهم ، وكان خيار علماءهم رؤوس الملاحدة ، مثل النصير الطوسي^(٥) وأمثاله ، وكذلك عوام أتباع سنان / رأس الملاحدة وأمثاله ، فاعتبر عوام هؤلاء مع عوام اليهود ص ٣١ والنصارى ، تجمد عوام اليهود والنصارى أقل فساداً في الدنيا والدين من أولئك ، وتجمد أولئك أفسد عقلاً ودينياً .

وأما متوسطوكم كالمنجمين والمعزّمين وأمثالهم ، ففيهم من الجهل [والضلال]^(٦) والكذب والمحال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال^(٧) ، وهل كان

(١) ر : والعرباء ؛ هـ : والغرباء . وفي « لسان العرب » : « نقول : عرب غاربة وعرباء صرحاء . ومتعربة ومستعربة : دخلاء ليسوا بخلص » .
(٢) في الأصل : المشركين .

(٣) ذكر بارتولد في دائرة المعارف الإسلامية أن « بخشي » كلمة سنسكريتية الأصل هي يشكر تدل على كهنة بوذا ، وهذا أحد معانيها . ويتكلم A.K.Banerjee عن Bhagavata وهي فلسفة هندية قديمة في الصفحات 120-130 وذلك في الجزء الأول من كتاب :
History of philosophy: Eastern and Western. London, 1952.

فلعل هذه الطائفة التي كانت تجعل بوذا محوراً لعبادتها هي نفس طائفة « البخشية »
(٤) لم أعرف من هم .

(٥) أبو جعفر - أو أبو عبد الله - محمد بن محمد بن الحسن ، المعروف بنصير الدين الطوسي . ويعرف بالحقق أو الحواجة . ولد بطوس سنة ٥٩٧ وتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ . وقد اشتهر بتبحره في العلوم العقلية الفلسفية وبعلمه بالعلوم الفلكية والرياضية . وكان مهتماً بمؤلفات ابن سينا وشرح قسماً منها ، إلى جانب ما ألفه من مؤلفات عديدة . انظر ترجمته ومؤلفاته في : روضات الجنات للخوانساري . ص ٥٧٨ - ٥٨٣ ؛ قوات الوفيات ٣٠٧/٢ - ٣١٢ ؛ شذرات الذهب ٣٣٩/٥ - ٣٤٠ ؛ البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ - ٢٦٨ ؛ تاريخ ابن الوردي ٢٢٣/٢ ؛ الأعلام ٢٥٧/٧ - ٢٥٨ ؛ معجم المؤلفين لعمر كحالة ٢٠٧/١١ - ٢٠٨ ؛ مقدمة منهاج السنة (بتحقيق) ١٩/١ (٢) - ٢٢ .
(٦) والضلال : كذا في (هـ) ومكانها بياض في (ز) .

(٧) ر : ذو الجلال .

الطوسي وأمثاله ينفقون عند المشركين من التتر إلا بأكاذيب المنجمين ،
ومكايد المحتالين ، المنافية ^(١) للعقل والدين ؟

وأما أمتكم البارعون - كأرسطو وذويه - فغايبته أن يكون مشركاً
سحاراً ووزيراً لملك مشرك سحار كالإسكندر بن فيلبس ^(٢) ، وأمثاله من
ملوك اليونان الذين كانوا أهل شرك يعبدون الأوثان ، وإنما [صار] ^(٣) فيهم
ما صار من الهدى والفلاح لما دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو
[بنحو] ^(٤) ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها ، وقد قيل : إن
ذلك كان على عهد آخر [ملوكهم] ^(٥) بطليموس صاحب المجسطى ^(٦) ،
فناهيك ممن تكون النصراني أعقل منهم وأعلم وأهدى إلى الدين الأقوم !.

ومن الضلال أن من يظن ذا القرنين المذكور في القرآن العزيز هو
الإسكندر بن فيلبس ^(٧) الذي يقال إن أرسطو كان وزيره ، وهذا

(١) في الأصل (ر) : المتنافية . ولم تذكر (هـ) هذه الكلمة .

(٢) كان نيقوماخوس والد أرسطو طبيباً للملك المقدوني امتاس الثاني أبي فيليب أبي الإسكندر .
وقد استقدمه الملك فيليب ابن امتاس ليكون معلماً لابنه الإسكندر البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة .
وظل أرسطو ملازماً له أربع سنوات متصلة ولما بلغ الإسكندر العشرين تولى الملك بعد مقتل أبيه سنة
٣٣٥ ق . م . فعاد أرسطو إلى أثينا - بعد مغادرته لها من قبل - ولم يتركها إلا عند وفاة الإسكندر سنة
٣٢٣ ق . م . انظر مثلاً : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم . ص ١١٢ - ١١٣ : الفلسفة عند
اليونان للدكتور أميرة حلمي مطر ، ص ٢٤٩ - ٢٥١ .

(٣) صار : كذا في (هـ) ومكانها بياض في (ر) .

(٤) بنحو : كذا في (هـ) ومكانها بياض في (ر) .

(٥) في الأصل (ر) : آخره وبعد حرف (الم) بياض . وكذا استظهرتها . والكلمة ليست

في (هـ) .

(٦) في الأصل (ر) : المجسطى . وسبقت ترجمة بطليموس صاحب المجسطى . ج ١ .

ص ١٥٨ .

(٧) فيلبس : كذا في (ر) .

جهل ، فإن ذا القرنين قديم متقدم على هذا بكثير ، وكان مسلماً موحداً حنيفاً. وقد قيل : إن اسمه الاسكندر بن دارا ، وأما اليوناني فهو ابن فيلبس الذي يؤرخ الروم به ، وكان قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة ، أو ما يقارب ذلك .

وهذا الكلام وأمثاله إنما قيل للمقابلة لما في كلام هؤلاء من الاستخفاف بأتباع الأنبياء ، وأما أئمة العرب وغيرهم من أتباع الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، كفضلاء الصحابة ، مثل : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلي ، ومعاذ بن جبل ، وأبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن سلام ، وسلمان الفارسي ، وأبي الدرداء ، وعبد الله بن عباس ، ومن لا يحصى عدده إلا الله تعالى ، فهل سُمع في الأولين والآخرين بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يقوم كانوا أتم عقولاً وأكمل أذهاناً وأصح معرفة وأحسن علماً من هؤلاء ؟

فهم كما قال فيهم / عبد الله بن مسعود : من كان منكم مستنئاً فليستن ص ٣٢
بمن قدمته ، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمد ، أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ، وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم .

وما طمع أهل الإلحاد في هؤلاء إلا يجهل أهل البدع ، كالرافضة والمتكلمين [من] المعتزلة^(١) ونحوهم .

(١) ر : والمتكلمين المعتزلة . وزيادة (من) في (هـ) .

وابن سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة لما كانوا إنما يخاطبون من المسلمين من هو ناقص في العلم والدين : إما رافضى ، وإما معتزلى ، وإما غيرهما ، صاروا يتكلمون في خيار القرون بمثل هذا الكلام .

وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : خير القرون القرن الذى بعثت فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ^(١) .

ثم يقال لهذا الأحقق ^(٢) : لا ريب أن كل أمة فيها ذكىّ وبليد

(١) يذكر ابن تيمية هذا الحديث بهذا اللفظ الذى يبدأ بعبارة : خير القرون قرنى . الخ فى كثير من كتبه . وقد بحثت عن هذه الرواية بهذه الألفاظ عند تحقيقى لكتاب « مناهج السنة » وبينت فى تعليق ٢٤/٢ أننى بعد البحث الطويل لم أجده . . وأعدت البحث هنا وراجعت روايات الحديث وألفاظه فلم أجده بهذا اللفظ . وقد جاء الحديث عن عدد كبير من الصحابة منهم : أبو هريرة وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وعائشة والنعمان بن بشير وبريدة الأسلمى رضى الله عنهم . وجاء بألفاظ مختلفة منها : خيركم قرنى ، خير الناس قرنى ، خير أمتى القرن . . خير هذه الأمة القرن الذى بعثت أنا فيه . بعثت فى خير قرون بنى آدم . أى الناس خير؟ قال : أنا والذين معى . انظر : البخارى : ١٧١/٣ (كتاب الشهادات ، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد) . ٢/٥ - ٣ . ٣ (كتاب فضائل أصحاب النبى . باب فضائل أصحاب النبى ومن صحب النبى صلى الله عليه وسلم أو رآه . .) . ٩١/٨ (كتاب الرقاق ، باب ما يحذر من زهرة الدنيا) ، ١٣٤/٨ (كتاب الأيمان والنذور . باب إذا قال أشهد بالله . .) ، ١٤١/٨ - ١٤٢ (كتاب الأيمان والنذور ، باب إثم من لا يوفى) : مسلم ١٩٦٢/٤ - ١٩٦٥ (كتاب فضائل الصحابة . باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم . .) : السنن (شرح السيوطى) ١٧/٧ (كتاب الأيمان والنذور . باب الوفاء بالنذر) : الرمذى (بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان) ٣٣٩/٣ - ٣٤٠ (كتاب الفتن ، باب ما جاء فى القرن الثالث) . ٣٧٦/٣ (كتاب الشهادات) ، ٣٥٧/٥ (كتاب المناقب ، باب ما جاء فى فضل من رأى النبى . .) : سنن أبى داود ٢٩٧/٤ (كتاب السنة ، باب فى فضل أصحاب رسول الله . .) : سنن ابن ماجه ٧٩١/٢ (كتاب الأحكام ، باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد) : ترتيب مسند أبى داود الطيالسى . تحقيق الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا (ط . المنيرة بالأزهر ، ١٣٥٣/١٣٥٣) ١٩٨/٢ - ١٩٩ (كتاب الفضائل ، باب ما جاء فى فضل القرون الأولى) ، المسند (ط . المعارف) ٢٠٩/٥ - ٢٩٦/٦ . ٨٦ . ١١٦ ، ٩٠/١٢ ، ١٠٦/١٥ . المسند (ط . الحلبي) ٣٤٠/٢ - ٣٧٣ . ٤١٠ - ٤١٦ - ٤١٧ . ٤٧٩ ، ٢٦٧/٤ - ٢٧٦ ، ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٣٦ ، ٤٤٠ ، ٣٥٠/٥ ، ٣٥٧ . ١٥٦/٦

(٢) فى هامش (هـ) : « يعنى ابن سينا » .

بالنسبة إليها ، لكن هل رأى (١) في أجناس الأمم أمة أذكى من العرب ؟
واعتبر ذلك باللسان العام (٢) ، وما فيه من تفصيل المعاني ، والتمييز
بين دقيقتها وجليلها بالألفاظ الخاصة الناصّة [على] الحقيقة ، ويليها (٣)
في الكمال اللسان العبراني ، فأين هذا من لسان أصحابك الطماطم ،
الذين يسردون ألفاظاً طويلة والمعنى خفيف ؟ ولولا أن مثلك وأمثالك
ممن شملته بعض سعادة المسلمين والعرب ، فصار فيكم بعض كمال
الإنسان في العقل واللسان ، فعرّبتم تلك الكتب وهذّبتموها وقربتموها
إلى العقول ، وإلا لكان فيها من التطويل والهذيان ما يشح بمثله على
الزمان ، وهي كما قال فيها أبو حامد الغزالي : « هي بين علوم صادقة لا
منفعة فيها ، ونعوذ بالله من علم لا ينفع ، وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها ،
وإن بعض الظن إثم » فإن ما يقوم عليه الدليل ، من الرياضى ونحوه ،
كثير التعب قليل الفائدة ، لحم جمل غثّ ، على رأس جبل وعر ، لا
سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقى (٤) ، وما لم يقم عليه الدليل فظنون
وأباطيل .

ثم يُقال له : هب أن ما ذكرته من عُثم العبرانيين والعرب أهل الوبر
لا يمكنهم معرفة الدقيق ، فهل يمكنك أن تقول ذلك / في أذكياء ص ٣٣

(١) رأى : كذا في النسختين ولعله يقصد : وهل رأى ابن سينا .

(٢) العام : كذا في الأصل ، والمقصود اللسان العربي .

(٣) هـ : الناصّة ويليها ؛ ر : الناصّة الحقيقة ويليها . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) ر : فينتقل . وفي (هـ) كبيت : فينتقل . ثم صوبت إلى : فينتقى .

العرب والعبرانيين ، وكلّ أحد يعلم أن عقول الصحابة والتابعين وتابعهم
أكمل عقول الناس ؟

واعتبر ذلك باتباعهم ، فإن كنت تشك في ذكاء مثل : مالك ،
والأوزاعي ، والليث بن سعد ، وأبي حنيفة ، وأبي يوسف ، ومحمد بن
الحسن^(١) ، وزفر بن الهذيل ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ،
وإسحاق بن إبراهيم ، وأبي عبيد^(٢) ، وإبراهيم الحرابي ، وعبد الملك بن
حبيب الأندلسي ، والبخاري ، ومسلم ، وأبي دواد ، وعثمان بن سعيد
الدارمي ، بل ومثل : أبي العباس بن سريج^(٣) ، وأبي جعفر
الطحاوي ، وأبي القاسم الخرق ، وإسماعيل بن إسحاق القاضي ،
وغيرهم من أمثالهم - فإن شككت في ذلك فأنت مُفرط في الجهل أو
مكابّر ، فانظر خضوع هؤلاء للصحابة^(٤) ، وتعظيمهم لعقلهم
وعملهم ، حتى أنه لا يجترئ الواحد منهم أن يخالف لواحد من
الصحابة ، [إلا]^(٥) أن يكون قد خالفه صاحب آخر .

(١) في الأصل (ر) : ومحمد بن الحسين .

(٢) في الأصل : وا (وبعدها بياض) عبيد . وهو أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي من كبار
الفقهاء وعلما اللغة والأدب والحديث . ولد سنة ١٥٧ وتوفي سنة ٢٢٤ . انظر ترجمته في : تذكرة
الحفاظ ٤١٧/٢ - ٤١٨ . تهذيب التهذيب ٣١٥/٨ - ٣١٨ ؛ وفيات الأعيان ٢٢٥/٣ - ٢٢٧ :
الأعلام ١٠/٦ .

(٣) في الأصل (ر) : أبي العباس بن سريج . والصواب ما أثبتته . وهو أبو العباس أحمد بن
عمر بن سريج البغدادي . فقيه شافعي . ولد سنة ٢٤٩ وتوفي ببغداد سنة ٣٠٦ . انظر ترجمته في :
طبقات الشافعية ٢١/٣ - ٣٩ ؛ وفيات الأعيان ٤٩/١ - ٥١ ؛ الأعلام ١٧٨/١ - ١٧٩ .

(٤) هـ : وانظر خضوعهم للصحابة .

(٥) إلا : مكانها بياض في (ر) وليست في (هـ) وبها يستقيم المعنى .

وقد قال الشافعي رحمة الله عليه في « الرسالة » : « إنهم فوقنا في كل عقل وعلم ، وفضل وسبب يُنال به علم ، أو يُدرك به صواب ، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا » أو كما قال رحمة الله عليه .

وأما قوله ^(١) : « لو كلف الله ^(٢) رسولاً من الرسل أن يلقى حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أذهانهم ^(٣) » إلى آخر كلامه .

فيقال : لا ريب أن فيما غاب عن المشاهدة أموراً من الغيب ، بعضها يمكن التعريف به مطلقاً ، وبعضها لا يمكن التعريف به إلا بعد شروط واستعداد ، وبعضها لا يمكن التعريف به في الدنيا إلا على وجه مجمل ، وبعضها لا يمكن التعريف به في الدنيا بحال ، وبعضها لا يمكن مخلوقاً أن يعلمه . ولهذا قال تعالى : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [سورة السجدة : ١٧] .

وفي الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ^(٤) . فما لا يخطر بالقلوب إذا عرفت به لم تعرفه إلا إذا كان له نظير ، وإلا لم يمكن التعريف على وجهه .

(١) في الرسالة الأضحوية ص ٥٤٩ وسبق ورود هذا النص ، ص ١٦ وقابلته هناك على الأضحوية .

(٢) سبق النص من قبل وفيه : ولعمري لو كلف الله .

(٣) سبق النص وفيه : أوهاهمهم .

(٤) ورد الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١١٨/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ما

جاء في صفة الجنة) . ١١٥/٦ (كتاب التفسير . سورة السجدة) ، ١٤٤/٩ (كتاب التوحيد . باب

قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله) ؛ مسلم ١٧٦/١ (كتاب الإيمان . باب أدنى أهل الجنة =

وفي الدعاء المشهور : اللهم إني أسألك بكل اسم [هولك سميتَ به^(١) نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحداً من خلقك ، أو استأثرت [به]^(٢) في علم الغيب عندك^(٣) . فإذا كان من أسمائه ما استأثر بعلمه ، لم يعلمه غيره ، ذلك وما خصَّ به بعض عباده لم يعلمه غيره .
وفي الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه :
لا أحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيتَ على نفسك^(٤) .

وفي حديث الشفاعة : يفتح عليَّ محامد أحمدته بها لا أحسنها
الآن^(٥) .

منزلة فيها) . ٢١٧٤/٤ (كتاب الجنة وصفة نعيمها . الحديث الثاني) ؛ الترمذى (بشرح ابن العرى) ٧٤/١٢ . ٧٥ (كتاب التفسير . باب من سورة السجدة) ؛ سنن ابن ماجة ١٤٤٧/٢ (كتاب الزهد ، باب صفة الجنة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣١٣/٢ ، ٤٣٨ ، ٤٦٦ ، ٤٩٥ ، ٥٠٦ . (١) الكلام التالى بين المعقوفين الذى يبدأ بعبارة : هولك سميت به . . . الخ ، غير موجود فى (ز) ونقلته من (هـ) . وينتهى فى ص ٧٧ .
(٢) به : ساقطة من الأصل (هـ) .
(٣) ورد الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى : المسند (ط . المعارف) ٢٦٧/٥ .
١٥٣/٦

(٤) هذا حديث مروى عن عائشة رضى الله عنها وأوله : فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة من الفرائش . . الخ . وسبق ورود الحديث والتعليق عليه فى هذا الكتاب ج ٢ ، ص ٢٣٦ ، ت ٣ وأشرت هناك إلى مكانه فى صحيح مسلم . والحديث أيضا فى : الترمذى (بشرح ابن العرى) ٧٢/١٣ . ٧٣ (كتاب الدعاء . باب فى دعاء الوتر) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٠٩/٢ . ١٩٧ . ٣٢١ : ابن ماجة ١٢٦٣/٢ (كتاب الدعاء . باب ما تعوذ منه رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن أبى داود ٦٤/٢ (كتاب الصلاة . باب القنوت فى الوتر) .

(٥) لا أحسنها الآن : كذا فى الأصل . ولعل الصواب : لا أحسنها الآن . لأن اللفظ فى كتب السنة يقابل عبارة : لا تحضرنى الآن (فى صحيح البخارى) . وهذه العبارة جزء من حديث الشفاعة المشار إليه . وقد جاء الحديث عن عدد من الصحابة منهم أبو هريرة وأنس وغيرهما . وجاء الحديث بألفاظ مختلفة . وأول الحديث فى إحدى روايات البخارى : «أنا سيد الناس يوم القيامة . . . الحديث . وانظر الحديث فى : البخارى ٨٤/٦ - ٨٥ (كتاب التفسير . سورة بنى إسرائيل) . باب =

فإذا كان أعلم الخلق بالله لا يحصى ثناء عليه ، فكيف غيره ؟ ! وإذا كان يُفتح عليه في الآخرة بمحامد لم يعرفها في الدنيا ، فكيف حال غيره ؟

ونذكر في هذا قصة موسى والخضر عليهما السلام ونقر العصفور من البحر (١) .

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه - فيما ذكره البخارى -
حدّثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتجبون أن يكذب الله ورسوله (٢) ؟

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : ما من رجل يحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنةً لبعضهم (٣) .

== ذرية من حملنا مع نوح) . ١٤٦/٩٠ - ١٤٨ (كتاب التوحيد . باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء) ؛ مسلم ١٨٢/١ - ١٨٧ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) ؛ سنن الترمذى (بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان) ٤٣/٤ - ٤٥ (كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء في الشفاعة) المسند (ط . المعارف) ١٦١/١ - ١٦٣ (حديث رقم ١٥) . المسند (ط . الحلبي) ٢/٤٣٦ . ٢٤٨/٣ .

(١) في الأصل : وذكر قصة موسى . وجاءت قصة موسى والخضر عليهما السلام في سورة الكهف وتكلم عنها أصحاب التفاسير فذكر الطبري القصة مطولة وجاء فيها ١٨٠/١٥ : « قال (الخضر) يا موسى : إني على علم من علم الله علمنيه الله لا تعلمه ، وأنت على علم من علمه علمك لا أعلمه . قال : فإني أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً ، قال : فإن اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً . فانطلقا يمشيان على الساحل فعرف الخضر ، فحمل بغير نول ، فجاء عصفور ووقع على حرفها فتقر - أوفتقد - في الماء . فقال الخضر لموسى : ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا مقدار ما نقر - أو نقص - هذا العصفور من البحر » .

(٢) ورد الأثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في : البخارى ٣٣/١ (كتاب العلم ، باب من خصَّ بالعلم قوماً دون قوم كراهية أن لا يفهموا) .

(٣) انظر ما يلي في هذا الجزء ، ص ٨٦ ، ت ١ .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه سأله رجل عن تفسير آية ، فقال : ما يؤمنك أنى لو أخبرتك بها لكفرت بها ، وكفرك بها تكذيبك بها . فتبين أنه ليس كل أحد يليق بمعرفة جميع العلوم .

ولهذا قال تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ﴾ إلى قوله : ﴿ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [سورة الرعد : ١٧] ، فإن هذا مثل ضربه الله فشبه فيه ما ينزل من السماء من العلم والإيمان بالمطر ، وشبهه القلوب بالأودية ، والأودية منها صغار وكبار ، فكل واحد يسيل بقدره . فهذا ونحوه حق ، ولكن حقائق الأمور التي يدعيها هؤلاء الملاحدة ، هي في الحقيقة نبي وتعطيل تنكرها القلوب العارفة الذكية ، أعظم مما تنكرها قلوب العامة ، وكلما قوى عقل الرجل وعلمه زاد معرفة بفسادها ، ولهذا لا يستجيب لهم الرجل إلا بقدر نقص عقله ودينه .

وقوله (١) : « هيك (٢) الكتاب العزيز جاء (٣) على لغة العرب في الاستعارة والمجاز (٤) ، فما قولهم في الكتاب العبراني ، وهو (٥) من أوله إلى آخره تشبيه صرف ؟ » إلى آخر كلامه .

فُيَقَالُ : هذا من أعظم حجج أهل الإثبات على نفاة الصفات ،

(١) أى ابن سينا فى الرسالة الأضحوية . ص ٥٠ . وسبق ورود هذا النص ص ١٧ . وقابله هناك على الأضحوية .

(٢) فيما سبق : « ثم هيك » .

(٣) فيما سبق . وفى « الأضحوية » : جاثيا .

(٤) فيما سبق . وفى « الأضحوية » : على لغة العرب وعادة لسانهم فى الاستعارة والمجاز .

(٥) فيما سبق : وكله . الأضحوية : كله .

ومن أعظم الحجج على صدق الرسولين العظيمين ، وصدق الكتابين الكريمين ، اللذين لم يأت من عند الله كتاب أهدى منها .

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَى ﴾ [سورة القصص : ٤٣] إلى قوله ﴿ قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا ﴾ [سورة القصص : ٤٨] إلى قوله : ﴿ قُلْ فَاتُوا بَكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا اتَّبِعْهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ الآيات [سورة القصص : ٤٩]

وقال تعالى حكاية عن الجن : ﴿ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشْرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ ^(١) مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ * وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ [سورة الأنعام ، ٩١ ، ٩٢] ^(١) .

وقال تعالى : ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَهَذَا

(١) عند قوله تعالى : (الذي جاء به) ينهى الكلام الموجود في (هـ) والذي لا يوجد في (ر) ،

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٤﴾ [سورة الأنعام :
١٥٤ . ١٥٥] . فقد قرن الله تعالى بين الكتابين العربي والعبري في غير
موضع .

ومن المعلوم أن موسى كان قبل محمد صلوات الله عليهما وسلامه ،
ولم يأخذ عنه ^(١) شيئاً ، وكل من عرف حال محمد صلى الله عليه وسلم
يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب ^(٢) شيئاً ، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر
به هذا عن مرسل واحد من غير تواطؤ ^(٣) ولا تشاعر فيما يمتنع في العادة
التوافق فيه من غير تواطؤ ^(٤) ، كان هذا مما يدل على صدق كل من
الرسولين في أصل الرسالة ، وعلى صدق خبر كل من الرسولين فيما أخبر به
من صفات ربه ، إذ كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر . وهب
أن بعض ألفاظ أحد الكتابين قد يحرفها المحرف ، فالكتاب الآخر
المصدق له يبطل ذلك التحريف ، ويبين أن المقصود واحد .

وما ذكره من امتناع التحريف على كلية الكتاب العبري حق كما
قال ، ويبين ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم بين من تحريف أهل
الكتاب ما شاء الله ، وذمهم على ما وصفوا ^(٥) الله تعالى به من
النقائص ، كقولهم : إن الله فقير ، وإن الله بخيل ، وإنه تعب لما خلق

(١) عنه : في (هـ) ومكانها بياض في (ر) .

(٢) الكتاب : في (هـ) ومكانها بياض في (ر) .

(٣) ر : تواطى .

(٤) ر : تواطى وليست في (هـ) .

(٥) ر : على ما وصف . وتصح على أساس البناء للمجهول .

السموات والأرض فاستراح ، فقال تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ [سورة ق : ٣٨] .

فلو كان ما في التوراة من إثبات الصفات ممّا بدّلوه وافتروه ، لكان إنكار هذا من أعظم الواجبات ، وكان الرسول يعيهم بما ينكره^(١) النفاة من التشبيه والتجسيم ، وأمثال هذه العبارات ، فلمّا كان الرسول العربي مقرراً لما في التوراة من الصفات ومخبّراً بمثل ما في التوراة ، كان ذلك من أعظم دليل على أن ما في التوراة من الصفات التي أخبر بها الرسول العربي أيضاً ، ليس مما كذّبه أهل الكتاب^(٢) .

وفي الصحيحين عن / عبد الله بن مسعود أن حبراً من اليهود لمّا أخبر ص ٣٥
النبيّ صلى الله عليه وسلم أن الله يوم القيامة يُمسك السماوات على أصبع والأرضين على أصبع ، والجبال على أصبع ، والشجر والثرى على أصبع ، وسائر الخلق على أصبع ، ثم يهزّهن ، ثم يقول : أنا الملك ، أنا الملك - ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً لقول الخبر ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] .

وهذا الحديث رواه من هو من أعلم الصحابة وأعظمهم اختصاصاً

(١) ر : بما ينكره . وهو تحريف .

(٢) بعد كلمة « الكتاب » توجد إشارة إلى الهامش في نسخة (هـ) حيث كتب ما يلي : « فإثبات الصفات أخبرت به الرسل أكثر مما أخبرت بالمعاد ، فالتوراة مملوءة من الصفات وليس المعاد فيها كذلك حتى قيل : ليس فيها ذكر المعاد ، وأعظم آية في القرآن آية الكرسي المتضمنة لذلك ، وقوله صلى الله عليه وسلم لأبي [بن كعب] : لبيك العلم أبا المنذر » .

بالنبي صلى الله عليه وسلم : عبد الله بن مسعود ، ورواه عنه وعن أصحابه من هو من أجل التابعين وأتباع التابعين قدراً ، ورواه أيضاً عبد الله بن عباس الذى هو أعلم الصحابة فى زمانه ، وأصحاب ابن مسعود وابن عباس من أعظم التابعين علماً^(١) وقدرا عند الأمة .

وفى الصحيحين من حديث أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وفيها أيضاً من حديث ابن عمر فى تفسير هذه الآية : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾ [سورة الزمر ٦٧] ما يناسب هذا الحديث^(٢) ،

(١) علماً : لم يظهر منها فى (ر) إلا حرف العين ، وليست فى (هـ) .

(٢) جاء هذا الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه فى أربعة مواضع فى البخارى : موضع فى كتاب التفسير ١٢٦/٦ (كتاب التفسير . سورة الزمر) وثلاثة مواضع فى كتاب التوحيد ١٢٣/٩ . كتاب التوحيد باب قول الله تعالى : ﴿ مَا خَلَقْتُ بِيَدِي ﴾ . ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ﴾ ، ١٤٨/٦ (كتاب التوحيد ، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) . والحديث عنه أيضاً فى مسلم ٢١٤٧/٤ (كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار) ؛ وفى الترمذى (بشرح ابن العربى ١١٩/١٢ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الزمر) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٠٧/٥ ، ٧٠/٦ ، ١٧٠ - ١٧١ . وجاء الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العربى) ١١٩/١٢ (نفس الكتاب والباب السابقين) . وأما ما أشار إليه ابن تيمية من وجود روايتين عن أبى هريرة وابن عمر فى الصحيحين فى تفسير سورة الزمر تناسبان هذا الحديث فأولها فى البخارى ١٢٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الزمر) : أن أباً هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : يقبض الله الأرض ويطوى السماوات بيمينه ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وهذه الرواية فى مسلم ٢١٤٨/٤ (نفس الكتاب والباب السابقين) . وفى نفس هذا الموضوع الأخير ثلاث روايات عن عبد الله بن عمر يذكر فيها عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الله سبحانه يطوى السماوات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ، وفى رواية أنه عز وجل يقول : أنا الله (ويقبض أصابعه ويسطها) . وذكر ابن كثير فى تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر أن البخارى روى هذا الحديث عن ابن عمر . وذكر أن الحديث هو رواية مختصرة عن نافع عن ابن عمر . وقال إن النسائى وابن ماجه روياه أيضاً عن ابن عمر . والحديث فى المسند (ط . المعارف) ٢٤٧/٧ - ٢٤٨ - ١٩/٨ .

ويوافق قول أهل الإثبات ، وبيِّن أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ينكر على أهل الكتاب ما يخبرون به من الصفات التي تسميها النفاة تجسيماً وتشبيهاً ، وإنما أنكر عليهم ما وصفوا الله تعالى به من النقائص والعيوب .

ولهذا لم يُنقل عن أحدٍ من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين أنهم ذموا أهل الكتاب بما يذمهم به نفاة الصفات ، ولا يذكرون لفظ « التجسيم » ونحوه من الألفاظ التي أحدثها المحدثون : لا بمدح ولا ذم ، ولا يقولون ما تقوله النفاة : إن التوراة فيها تشبيه ، كما قال ابن سينا : « الكتاب العبراني كله من أوله إلى آخره تشبيه صرف » .

فإنه يقال له : ما تعنى بقولك : إنه تشبيه ، أتعنى أنه متضمن للإخبار بأن صفات الرب مثل صفات العباد ، أو متضمن لإثبات الصفات التي يُوصف الخلق بما هو بالنسبة إليهم كذلك الصفات بالنسبة إلى الله ؟

فإن أردت الأول ، فهذا كذب على التوراة ، فليس فيها الإخبار بأن صفات الله كصفات عباده ، بل فيها نفي التمثيل بالله .

وإن أردت الثاني ، فهذا أمر لا بد منه لك ولكل أحد ، فإنك /

وأمثالك تقولون : إن الله موجود ، مع قولكم : إن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن ، وتقولون : إنه عقل وعاقل ومعقول . مع قولكم : إن اسم العقل يقع على العقول العشرة ، وتقولون : إنه علة للعالم ، مع

قولكم : إن العلة تنقسم إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ،
وتقولون : إن له عناية ، مع أن لفظ « العناية » يقال على صفات
العباد ، وتقولون : إنه مبدأ ومبدع ونحو ذلك من العبارات التي تسمون
بها غيره ، فإنكم تطلقون اسم المبادئ على العقول ، وتطلقون الإبداع
على العقول ، وتقولون : إن كل عقل أبداع ما دونه ، والعقل العاشر
أبداع ما تحت فلك القمر ، وتقولون : إنه موجب بالذات مع أن لفظ
الإيجاب يطلق على غيره .

ويقولون : إنه عاشق ومعشوق وعشق ، مع أن لفظ العشق فيه
[من^(١)] التشبيه واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل ، وليس في الكتب
الإلهية تسميته بعقل ولا عاشق ولا معقول ولا معشوق .

ويقولون أيضا : إنه يلتذ ويبتهج ، ولفظ « اللذة » فيها من
التشبيه^(٢) واحتمال النقص ما لا يخفى على عاقل ، ويقولون : إنه مدرك
وأن اللذة أفضل إدراك لأفضل مدرك ، فيسمونه مدركاً ومدركاً .

ثم أعجب من هذا كله أنكم تقولون : الفلسفة هي التشبه بالإله
على قدر الطاقة ، ومن هنا دخل من وافقكم في إثبات تشبه العبد
بالرب ، في الذات والصفات والأفعال ، كصاحب الكتب المضمون بها
على غير أهلها^(٣) ، ومن مشى خلفه من القائلين بالوحدة المطلقة

(١) من : في (هـ) وسقطت من (ر) .

(٢) ر : التسمية ، وهو تحريف .

(٣) وهو الغزالي .

والاتحاد ، وقالوا : إن الإنسان مثل الله ، وأن قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] المراد أنه ليس كالإنسان الذى هو مثل الله شىء ، ويقولون : إن الفلك إنما يتحرك تشبيهاً بما فوقه ، فيجعلون العبد قادراً على أن يتشبه بالله ، وأن الفلك يتشبه بالله ، أو يتشبه بالعقل المشبه لله .

فإذا كان فى التوراة : إنا سنخلق بشراً على صورتنا يشبهنا ، أو نحو هذا ، فغايتة أن يكون الله خالقاً لمن يشبهه بوجه . وأنتم قد جعلتم العبد قادراً على أن يتشبه بالله بوجه ، فإن كان التشبه بالله باطلاً من كل وجه ، ولا يمكن الموجود أن يشبهه بوجه من الوجوه ، فتشبيهم أنكر من تشبيه أهل الكتاب ، لأنكم جعلتم العبد قادراً على أن يتشبه بالرب ، وأولئك أخبروا عن الرب أنه قادر على أن يخلق ما يشبهه . ص ٣٧

فكان فى قولكم إثبات التشبيه وجعله مقدوراً للعبد ، وأولئك مع إثبات التشبيه إنما جعلوه مقدوراً للرب ، فأى الفريقين أحق بالذم والملام ؟ أنتم أم أهل الكتاب ؟ إن كان مثل هذا التشبيه منكرًا من القول وزوراً^(١) ، وإن لم يكن منكرًا من القول وزوراً ، فأهل الكتاب أقوم منكم ، لأنهم تبعوا ألفاظ النصوص الإلهية ، التى أثبتت ما أثبتت مقدوراً لرب البرية ، وأنتم ابتدعتم ما ابتدعتم بغير سلطان من الله .

وأيضاً فيقال : إنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فإنهما لا بد أن يشتركا فى أنها موجودان^(٢) ثابتان حاصلان ، وأن

(١) إن كان .. وزوراً : كنا فى (ر) والعبارة مختصرة فى (هـ) . والمقصود : .. فأنتم أحق بالذم

والملام .

(٢) أنها موجودان : ظهرت بعض حروف هذه العبارة فى (ر) وأثبتها عن (هـ) .

كلا^(١) منها له حقيقة : هي ذاته ونفسه وماهيته ، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافاً ظاهراً كالسواد والبياض ، فلا بد أن يشتركا في مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك ، بل وفيما هو أخص من ذلك ، مثل كون كل منهما لوناً وعضواً وقائماً بغيره ونحو ذلك ، وهما مع هذا مختلفان .

وإذا كان بين كل موجودين جامع وفارق ، فعلوم أن الله تعالى ليس كمثل شيء : لا في ذاته ، ولا صفاته ، ولا أفعاله ، فلا يجوز أن يثبت له شيء من خصائص المخلوقين ولا يمثَّل بها ، ولا أن يثبت لشيء من الموجودات مثل شيء من صفاته ، ولا مشابهة في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وإذا كان المثل هو الموافق لغيره فيما يجب ويجوز ويمتنع ، فهو سبحانه لا يشاركه شيء فيما يجب له ويمتنع عليه ويجوز له ، وإذا أخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق مثل : مسمى الوجود ، والحقيقة ، والعالم والقادر ، ونحو ذلك - فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان . والمخلوق لا يشارك مخلوقاً في شيء من صفاته ، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك ؟ لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته ، والله تعالى لا مثل له أصلاً ، والقدر المشترك المطلق كالوجود والعلم والحقيقة ونحو ذلك ، لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى ، فما وجب للقدر المطلق المشترك ، لا نقص فيه ولا عيب ، وما نُبئ عنه فلا كمال فيه ، وما جاز له فلا محذور في جوازه .

(١) ر : وأن كل ، والتصويب من (هـ) .

وأما ما يتقدّس الرب تعالى ويتزّه عنه من النقائص والآفات فهي ليست من ^(١) / [لوازم ما يختص به ^(٢)] ، ولا من لوازم القدر المشترك ^{ص ٥١٢} الكلي المطلق أصلاً ، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة ، والله تعالى منزّه عن كل نقص وعيب ، وهذه معاني شريفة بسطت في غير هذا الموضوع .

وما يذكره هؤلاء من تعظيم علوم الأسرار ، والأمر بكتابتها عن الجمهور ، وقصور الجمهور عن إدراك حقائقها ، هو كلام مجمل يقوله الصديق والزنديق .

والمخالفون من نفاه الصفات الخبرية ، أو نفي الأوامر الشرعية ، من المتفلسفة ومن دخل معهم من متصوفة النفاه ونحوهم ، يشيرون إلى ذلك ، ويحملون ما يروى من الآثار الصحيحة والسقيمة على ذلك ، فالأثر المروى : إن من العلم كهيئة ^(٣) المكنون لا يعرفه إلا أهل العلم بالله ، فإذا ذكروه لم ينكره إلا أهل الغرة بالله تعالى . وهذا الحديث ، وإن لم يكن له إسناد صحيح ، فقد ذكره شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي ، وأبو حامد الغزالي وغيرهما ^(٤) .

(١) الكلام بعد عبارة « فهي ليست من » غير موجود في (ر) ونقلته من (هـ) .

(٢) الكلام التالي بين المعقوفين والذي ينتهي في ص ٩٣ ، غير موجود في (ر) ونقلته من (هـ) .

ص ٥١٢ - ٥١٦ .

(٣) في الأصل : كالمسه .

(٤) ذكر الغزالي هذا الحديث في أول كتابه « الإحياء » ٣٥/١ ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية . القاهرة . ١٣٥٦) وصيغته هناك هي : « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى . فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاعتزاز بالله تعالى . فلا تحقروا علماً آتاه الله تعالى علماً منه . فإن الله عز وجل لم يحقره إذ آتاه إياه » . وعقب عليه الحافظ العراقي في تعليقه في نفس الصفحة بقوله : « الحديث : أبو عبد الرحمن السلمي في « الأربعين » له في التصوف من حديث أبي هريرة بإسناد ضعيف » .

لكن ذكر شيخ الإسلام عن شيخه يحيى بن عمّار أن من هذا
أحاديث الصفات الموافقة لقول أهل الإثبات .

وأبو حامد قد يحمل هذا - إذا تفلسف - على ما يوافق أقوال
الفلاسفة النفاة .

وكذلك ما في البخارى عن عليّ : حدّثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا
ما ينكرون ، أتمجّبون أن يكذب الله ورسوله ؟ (١) وقد حمله ابن رشد
الحفيد على أقوال الفلاسفة الباطنية النفاة . ومن المعلوم أن أقوال النفاة لا
توجد في كلام الله ورسوله ، وإنما الموجود في كلام الله ورسوله أقوال
أهل الإثبات ، فإذا حدّث المحدث بها من لا يحملها عقله أفضى إلى
تكذيب الله ورسوله .

والأمور الباطنة فيها إجمال ، فالملاحدة يدعون الباطن المخالف
للظاهر ، وأما أهل الإيمان / فالباطن الحق عندهم موافق للظاهر الحق ، ص ٥١٣
فما في بواطنهم من المعارف والأحوال وتحقيق التوحيد ومقامات أهل
العرفان ، موافق لما جاء به الكتاب والرسول ، يزداد صاحبها بأخبار
الأنبياء إيماناً ، بخلاف الملاحدة كلما أمعن الواحد منهم فيه بعد عن الله
ورسوله .

(١) سبق هذا الأثر من قبل (ص ١٣٢) وذكرت هناك (ت ٢) أنه ورد في كتاب العلم من صحيح
البخارى ، ونص الأثر فيه : « حدّثوا الناس بما يعرفون . أتمجّبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » . وقال ابن
حجر في فتح البارى ١/ ٢٢٥ (ط . السلفية) : « . . . وزاد آدم ابن أبى إياس في كتاب العلم له عن عبد
الله بن داود عن معروف في آخره « ودعوا ما ينكرون » أى يشبه عليهم فهمه . وكذا رواه أبو نعم في
المستخرج . وفيه دليل على أن المشابه لا ينبغى أن يذكر عند العامة . ومثله قول ابن مسعود : ما أنت محدثنا
قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة - رواه مسلم » .

وقول ابن سينا هو^(١) : « الإقرار بالصانع مقدساً^(٢) عن الكم ، والكيف ، والأين ، ومتى ، والوضع ، والتغير حتى يصير الاعتقاد أنه^(٣) ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون له شريك^(٤) في النوع ، أو يكون له^(٥) جزء وجودي كميّ أو معنويّ ... » إلى آخره .

فكلامه هذا يتوهم الجاهل أنه تعظيم لله تعالى ، ومراده أنه ليس لله علم ، ولا قدرة ، ولا إرادة ، ولا كلام ، ولا محبة ، وأنه لا يرى ، ولا يباين المخلوقات .

قلت^(٦) : وقد تكلمنا على هذا وعلى ثبوت الكليات في الخارج التي ذكرها في « إشارات » وشرحها شارحو إشارات ، كالرازي والطوسي وابن كمونه اليهودي^(٧) وأمثالهم ، فإنه ذكر دليل توحيدهم وقدم قبله مقدمات .

قال في « الإشارات »^(٨) : « كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها : فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف فيه ،

(١) في الرسالة الأضحوية . ص ٤٤ . وسبق هذا النص مع مقابله في ص ١١ .

(٢) فيما سبق : موحدا مقدسا .

(٣) فيما سبق : حتى يصير الاعتقاد به أنه .

(٤) فيما سبق : لها شريك .

(٥) فيما سبق : لها .

(٦) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية .

(٧) سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونه الاسرائيلي (عز الدولة) المتوفى سنة ٦٧٦ . كيميائي وفيلسوف ومنطقي وأديب . من مؤلفاته « شرح الإشارات لابن سينا » و« شرح تلويحات السهروردي » و« تنقيح الأبحاث في البحث في الملل الثلاث » . انظر عنه : الأعلام ١٣٩/٣ : معجم المؤلفين لمر كحالة ٢/٢١٤ .

(٨) الإشارات والتنبيهات لابن سينا . ٣ . ٤ / ٤٥٦ - ٤٥٧ .

فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر . وإما أن يكون ما
تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه ، فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً ،
وهذا منكر . وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرضاً لما تختلف
[فيه] ^(١) ، وهذا غير منكر . وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرضاً
لما تتفق فيه ، وهذا أيضاً غير منكر .

قال الشارحون لكلامه : كل شيئين فلا بد أن يكونا متخالفين في
هويتها وتشخصهما ، لأن تشخص هذا لو كان حاصلًا لذاك ، لكان
هذا ذاك لا غيره ، والأشياء قد تكون متوافقة في شيء من المقومات ،
كالأشخاص الداخلة تحت نوع واحد ، والأنواع الداخلة تحت جنس ،
وقد لا تكون متوافقة في شيء من المقومات ، كالأجناس العالية ، فإنها
لا تكون متوافقة في شيء من المقومات ، وإن كانت ربما توافقت في
شيء من الصفات العرضية .

وإذا كان كذلك ، فإذا اتفقت في أمر مقوم لها ، كان ما به
الاختلاف مغايراً لما به الاشتراك لا محالة ، فتكون هوية كل واحد منهما
مركبة مما به شارك الآخر ، ومما به امتاز عن الآخر ، وعند ذلك فإما أن
يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الاختلاف أو بالعكس ، أو يكون ما به
الاشتراك غرضاً لما به الاختلاف أو بالعكس .

فأما الأول فهو غير منكر ، كفصول الأنواع/الداخلة تحت جنس ،
فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع تلك الفصول ، وكالوجود

ص ٥١٤

(١) فيه : ساقطة من (هـ) وزدتها من «الإشارات» ص ٤٥٧ .

والوحدة اللازمين للمقولات ، والتماثل والاختلاف والتضاد والتغاير اللوازم للحقائق الكثيرة المختلفة ، فإن السواد والبياض وإن كانا مختلفين ، لكنهما مشتركان في كون كل منهما ضد الآخر .

وأما الثاني ، وهو كون ما به الاختلاف لازماً لما به الاشتراك فهو محال ، كالناطق مع الحيوان لو كان لازماً له لكان كل حيوان ناطقاً .
وأما الثالث والرابع فهما جائزان .

قلت ^(١) : وهذا الكلام مبنى على أصول سلمها لهم من لم يفهما ، مثل كلامهم في الفرق بين الذاتيات المقومة والعرضية اللازمة ، وكلامهم في تركب الأنواع من الأجناس والفصول ونحو ذلك .

ونحن نبين ما يُعرف الحق [به] ^(٢) . فنقول : معلوم أن هذا الإنسان يشابه غيره في الإنسانية ، ويشابه سائر الحيوانات في الحيوانية ، وهذا معنى قولهم : متفقان في مسمى الإنسانية أو الحيوانية ، أو يشتركان في ذلك ، لكن نفس إنسانيته التي تخصه ، وحيوانيته التي تخصه ، لم يشركه فيها غيره أصلاً ، وإن كان قد ماثله فيها وشابهه ، فشابهة الشيء الشيء ومماثلته لا تقتضى أن يكون عين أحدهما يشاركه الآخر فيها ، أو في شيء من صفاتها القائمة بها ، فزيد المعين ليس فيه شيء من غيره أصلاً ، ولا في شيء من صفاته القائمة به .

فقول القائل : اشتركا في الإنسانية أو اتفقا فيها ، ونحو ذلك ، فيه إجمال ، فإن الاشتراك يُراد به الاشتراك في الأمور الموجودة في الخارج ،

(١) في الأصل (هـ) : قال الشيخ تقي الدين بن تيمية رحمه الله قلت .

(٢) به : زدتها ليستقيم الكلام .

كاشترآك الشركاء فى العقار ، بآبث يكون لهذا بعضه ولهذا بعضه ، مشاعاً أو مقسوماً ، وإذا اقتسما ذلك كان لهذا بعضه ولهذا بعضه ، والمقسوم لا يصدق على كل من القسمين ولا يعمهما ، فهذا اشترآك فى الكل وقسمة للكل إلى أجزاءه ، كالقسمة التى ذكرها الفقهاء فى كتبهم ، وقسمة النبى صلى الله عليه وسلم الغنأم والموارىث . ومنه انقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف .

ومعلوم أن اشترآك الأعيان فى النوع أو الجنس ، وانقسام الأجناس إلى الأنواع والأشخاص ليس من هذا ، فإن هذا قسمة الكلى إلى جزئياته ، واشترآك الجزئيات فى كلى يتناولها ، فالكليات لا توجد فى الخارج كليات ، فلا توجد إلا مشخصة معينة .

وإذا قال القائل : الكلى الطبعى موجود فى الخارج ، وهو المطلق لا بشرط كالإنسان من حيث هو هو ، والحيوان/من حيث هو هو ، فإن أراد بذلك أنه يوجد ما يصدق عليه المعنى الذى يُقال له إذا كان فى الذهن كلياً ، مثل أن يوجد الشخص الذى يُقال له إنسان وحيوان وجسم ونحو ذلك فقد صدق ، وإن أراد أنه يوجد الكلى كلياً فقد أخطأ ، فإن الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، والمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فكيف يكون ذاك جزءاً من هذا ، منحصرأ فى هذا ؟ وهو يصلح لأن يدخل فيه من الأعيان أضعاف هذا ؟ وكيف يكون الكبير جزءاً من القليل ، والعظيم جزءاً من الصغير ؟ ولا ريب أن الذهن يتصور إنساناً مطلقاً ، لا يمنع تصوره من وقوع

الشركة فيه ، فيكون كلياً في التصور والذهن ، فإذا وجد فلا يوجد إلا
معينا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

فمن أراد بقوله : « الكلي يوجد في الأعيان ، مايراد بوجود الصور
الذهنية في الخارج ، مثل قول القائل : ماكان في نفسي فقد حصل والله
الحمد ، وماكان في نفسي فقد فعله زيد ، ونحو ذلك ، فإن أول الفكرة
آخر العمل . والإنسان يتصور في نفسه أشياء ثم يفعل ما تصوره ، ولا
يريد بذلك أن نفس الصورة الذهنية التي تصورها وقصدها وجدت في
الخارج بعينها ، ولكن وجد في الخارج ما هو مطابق لها موافق لها .
وقد يُقال : إن هذا هو هذا ، كما يُقال للمكتوب إنه الملفوظ .
وللملفوظ إنه المعلوم ، وللمعلوم إنه الموجود ، فإن الأشياء لها وجود في
الأعيان ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ووجود في البيان :
وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي ، فإذا كُتِب اسم « زيد » وقيل إن
هذا هو زيد ، لم يُرد بذلك أن الخط هو الصوت ، ولا أن الصوت هو
العلم ، ولا أن العلم هو الشخص المعين ، بل الناس يعلمون أن القائل
إذا قال : هذا هو زيد ، فالمراد هذا المكتوب اسمه زيد ، ونظائر هذا
كثيرة .

فإذا قيل : إن الكلي وُجد في الخارج بهذا الاعتبار فهو صحيح ،
لأن الكلي يتصوره الذهن مطلقاً غير مشروط بشرط ، فيوجد في الخارج
ما يطابقه ، بمعنى أنه يصدق عليه المطلق الذي لا يُشترط فيه شرط ، إذا
قيل : هذا حيوان ، هذا إنسان ، لكن إذا صدق عليه المطلق لا بشرط
لم يلزم أن يكون قد وُجد المطلق مطلقاً لا بشرط ، فإن صدقه عليه

يقتضى أن يكون صفة له ومحمولاً عليه ، وهذا عين التقييد والتخصيص .

وهذا كما إذا قلنا : هذا حيوان ، هذا جسم ، لم يلزم من ذلك أن يكون قد وُجد حيوان مطلق ، فضلاً عن أن يكون إنساناً أو فرساً أو نحو ذلك من الأنواع ، أو جسم معين مجرد عن أن يكون معيناً من الأجسام المعينة .

وقول القائل : « المطلق لا بشرط » ينفي اشتراط الإطلاق ، فإن ذلك هو المطلق بشرط الإطلاق ، /وذلك ليس بموجود في الخارج ، بلا نزاع من هؤلاء المنطقيين أتباع أرسطو- فإن المنطق اليوناني يُضاف إليه - ولهذا لا يذكرون فيه نزاعاً ، وإنما يثبت في الخارج أصحاب أطلاق ، وإذا لم يكن الإطلاق شرطاً فيه ، لم يمتنع اقتران القيد به ، فيكون وجوده مقيداً ، وإذا كان وجوده مقيداً امتنع أن يكون مطلقاً ، فإن الإطلاق ينافي التقييد .

وإن قلت : المقيد يدخل في المطلق بلا شرط .

قلت : وإذا دخل فيه كان هو إياه في الذات ، مغايراً له في الصفات . كما إذا قلت : الناطق حيوان ، لم يكن هناك جوهران : أحدهما مطلق ، والآخر مقيد .

وهذا أمر يشهد به الحس ، ولا ينازع فيه من تصوّره ، فليس في الموجودات المعينة إلا صفاتها المعينة القائمة بها ، وكل ذلك مشخص^(١)

(١) في الأصل (هـ) : فمخصص . وهو تحريف .

معين ، وما ثم إلا عين قائمة بنفسها ، سواء سُميت جوهرًا ، أو جسمًا ، أو غير ذلك ، أو صفة لها : سواء سُميت عرضًا أو لم تسم بذلك . والمقصود أن الشيتين إذا اتفقا واشتركا في شيء ، كالإنسانية والحيوانية ، واختلفا وامتاز كل منهما عن الآخر بشيء كتعيينه وتخصسه ، فكل ما اتفقا فيه واختلفا فيه يمكن أخذه مطلقًا ومعينًا ، فإذا أخذ معينا لم يكن واحد منهما شارك الآخر ووافقه في ماتعيين فيه ، وإذا أخذ مطلقًا أو كليًا ، كان كل منهما قد شارك الآخر ووافقه في الكلي المطلق الذى يصدق عليهما ، ولكن الكليات في الأذهان ، وليس في الأعيان إلا ما هو معين مختص .

لكن بين المعينات تشابه واختلاف وتضاد . فإذا قيل : هذا الإنسان يشارك هذا فى الإنسانية ويمتاز عنه بالتعيين .

قيل له : يشاركه فى إنسانيته التى تخصه أو فى مطلق الإنسانية ؟ فالأول باطل ومخالف لقوله : ويمتاز عنه بالتعيين ، وإن أراد الثانى . قيل له : وكذلك التعيين ، فإنه يشاركه فى مطلق التعيين ، فلكل منهما تعيين يخصه ، ويشتركان فى مطلق التعيين ، كما قلنا فى الإنسانية .

فقول هؤلاء : كل أشياء^(١) /تختلف بأعيانها وتتفق فى أمر مقوم لها ، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً لما تختلف فيه أو ملزوماً له أو عارضاً له أو معروضاً له . فالأول والثالث والرابع جائز ، والثانى يمتنع .

(١) هنا ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (هـ) وهو غير موجود فى نسخة (ر) وبدأ هذا الكلام ،

يقال لهم : الأشياء المعينة كالإنسانين والموجودين - سواء قُدِّرا واجبين أو ممكنين ، أو قُدِّر أحدهما كذلك - لم تتفق في أمر هو بعينه في هذا وفي هذا ، سواء سُمِّيَ مقومًا أو لم يسم ، فهذا الإنسان لم يوافق هذا في نفس إنسانيته ، وإنما وافقه [في] ^(١) إنسانية مطلقة ، وتلك المطلقة يمتنع أن تقوم بالمعنى ، فالتى وافقه فيها يمتنع أن تكون بعينها موجودة في الخارج ، فضلا عن أن تكون مقومة لشيء من الأشياء ، والأشياء المعينة لا تقوم بها ، ولا يقومها إلا ما هو مختص بها ، لا يشركها [فيه] ^(٢) غيره .

فهذا الإنسان المعين لا يقوم ولا يقوم به ، ولا يلزمه ولا يعرض له قط إلا ما هو مختص به ، سواء كان جوهرًا [أو] عرضًا ^(٣) ، كما أن يده ورجله وروحه ورأسه مختصة به ، فما يقوم بيدنه ونفسه من الحياة والنطق والحس والحركة والجسمية وغير ذلك ، كل ذلك مختص به ، ليس بقائم بغيره .

فليتدبر العاقل اللبيب هذا المكان الذى حصل بسبب الضلال فيه من فساد العقول والأديان ما لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى .

وباشتباه هذا اشتبه الأمر على هؤلاء المنطقيين ، وعلى من ^(٤) قلدهم واتبعهم ، فضلوا في العقلات المنطقيات والإلهيات ضلالاً بعيداً ،

(١) حرف « في » مكانه بياض في (ر) وأثبتته من (هـ) .

(٢) فيه : مكانه بياض في (ر) وأثبتته من (هـ) .

(٣) في الأصل (ر) جوهرًا عرضًا ، والعبارة ليست في (هـ) .

(٤) وعلى من : هذه العبارة ليست واضحة في الأصل (ر) وغير موجودة في (هـ) ، وكذا

وجعلوا الصور الذهنية الخيالية حقائق موجودة في الخارج^(١) ، حتى [آل بهم] الأمر إلى أن جعلوا لواجب الوجود الخالق للسموات والأرض ربّ [العالمين] وجوداً مطلقاً موجوداً في أذهانهم ، وعرضاً [ثابتاً] في نفوسهم ، [ليس له حقيقة] في الخارج ، ولا وجود ، ولا ثبوت ، ويقولون : وجوده [معقول لا محسوس] ، وإنما هو معقول في عقولهم ، كما يعقلون الكليات الثابتة في العقول ، فالوجود المطلق : كالحَيوان المطلق ، والإنسان المطلق ، والجسم المطلق ، والشمس المطلقة ، والقمر المطلق ، والفلك المطلق ونحو ذلك مما لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان .

وهذا هو نهاية التوحيد ، الذي زعموا أن [الرُّسل جاءت به]^(٢) ولا ريب أن أقل أتباع الرسل / أصح وأكمل عقلاً من أن يجعل هذا ص ٣٩ ثابتاً في الوجود الخارج ، فضلاً عن أن يجعله ربّ العالمين ، مالك يوم الدين ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً !
وقوله^(٣) : « إما أن يكون المتفق لازماً أو ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً^(٤) » .

فيقال : ما سميته متفقاً ومشتركاً ، هو وما جعلته مختلفاً مميّزاً لازماً له

(١) الكلام التالي لعبارة « في الخارج » تتخلله مواضع فيها يياض في نسخة (ر) وأكملتها من (هـ) ، وسأجعل الكلمات التي زدتها من (هـ) بين قوسين معقوفين .

(٢) عبارة : « الرسل جاءت به » مطبوعة في (ر) وليست في (هـ) وكذا استظهرتها .

(٣) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٤٥٦ - ٤٥٧ وسبق ورود هذا النص

ومقابلته على الإشارات ، ص ٨٧ - ٨٨ .

(٤) هذه العبارة فيها تلخيص لكلامه السابق كله .

وملزوماً ، يشتركان في العموم والخصوص والإطلاق والتعيين ، فالاشترك والامتياز والاتفاق والاختلاف إذا أخذته باعتبار الذهن والخارج ، فكل شيئين اشتركا في أمرٍ ، فذلك المشترك هو في الذهن ، وكل منهما هو في الخارج متميز ، فالحيوانان المشتركان في الحيوانية هما مشتركان في الحيوانية المطلقة ، [ويمتاز]^(١) أحدهما عن الآخر بالحيوانية الموجودة التي تخصه ، كما يشترك الناطقان [في]^(٢) الناطقية المطلقة ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالناطقية التي تخصه .

وأما الأمور الموجودة في الخارج فبينها تشابه وتمائل ، واختلاف وتضاد ، ليس فيها شيء يشارك شيئاً ، لا في ذاته ولا [في]^(٣) صفة من صفاته .

فقولهم في [القسم]^(٤) الأول : هو مثل فصول الأنواع الداخلة تحت جنس واحد ، فإن طبيعة ذلك الجنس لازمة لطبائع الفصول ، كالوجود والوحدة ، والتماثل والاختلاف ، والتضاد والتغاير ، للوالم للحقائق الكثيرة .

يُقال لهم : فصول الأنواع : كالناطقية والصاهلية ونحوهما ، التي هي فصول أنواع الحيوان : كالفرس والإنسان وغيرهما مما يدخل تحت جنس الحيوان ، إذا قيل : طبيعة الجنس - وهو الحيوان - لازمة

(١) ويمتاز : كذا في (هـ) . ومكانها بياض في (ر) .

(٢) في : كذا في (هـ) ، ومكانها بياض في (ر) .

(٣) في : ساقطة من (ر) وهي في (هـ) .

(٤) القسم : كذا في (هـ) وظهرت بعض حروف الكلمة في (ر) .

لطبائع هذه الفصول ، كما هو لازم لهذه الأنواع ، فإذا أخذت عين اللازم والملزوم في الخارج ، كان التلازم من الطرفين ^(١) ، يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، فلا يُقال [: إن أحدهما أعم من الآخر ولا أخص .

وإذا قيل [^(٢) : إنها يشتركان في الحيوانية ، وكل منهما متميز عن الآخر بالناطقية والصاهلية ، فكل من هذه الموجودات متميز عن غيره بحيوانيته ، كما هو متميز بناطقيته وصاهليته ، ونوع الناطقية لا يميز [معينا عن معين ^(٣)] ، وإنما يميز نوعاً عن نوع ، والأنواع إنما هي في الأذهان لا في الأعيان ، فإن الحيوان إذا لزم الناطق والصاهل ، فنفس الحيوان الذى يُقال /إنه في الصاهل ليس هو نفس الحيوان الذى فى الناطق ، ص ٤٠ ولكن يشابهه ، بل الحيوان هو نفس الصاهل ونفس الناطق ليس الحيوان فيه .

وهم قد يقولون : إن فى الناطق والصاهل حيواناً وهذا غلط ، فإن الحيوان هو الموصوف بأنه صاهل وأنه ناطق ، وليس فى [الجوهر] ^(٤) المعين جوهر آخر : لا مطلقاً ولا معينا ، بل هو جوهر واحد موصوف بهذا وبهذا ، بل وهذا الصاهل المعين هو حيوان ، وليس هو هذا الصاهل المعين الذى هو حيوان ، فضلاً عن أن يكون هذا الناطق المعين .

(١) ر : الطريقتين .

(٢) ما بين المعقوفتين فى (هـ) وسقط من (ر) .

(٣) عبارة « معينا عن معين » فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٤) الجوهر : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

ولو قيل : إن هذا الصاهل المعين فيه حيوان ، فليس الحيوان الذى فيه هو الحيوان الذى فيه الصاهل المعين ، فكيف بما فى الناطق وأمثاله ؟ وإذا أراد أن الطبيعة العامة أو المطلقة أو الكلية [لازمة] ^(١) لهذه الطبائع الخاصة ، فالمعنى الصحيح : أن هذا المعنى الذى يوجد فى الذهن [عاماً] ^(٢) مطلقاً كلياً ، والذى يوجد أعيانه فى الخارج أكثر من أعيان الطبيعة [الخاصة] ^(٣) هو لازم للطبيعة الخاصة ، فحيث كان ناطقٌ أو صاهلٌ كان هناك [ما] ^(٤) هو حيوان ، وليس إذا كان حيوان يلزم أن يكون هناك ناطق أو صاهل .

وهنا كلام ليس هذا موضعه : وهو أن الحيوانية التى للإنسان مثلاً ، هى مماثلة لتى للفرس مخالفة لها ، فهؤلاء يقولون : هى بماثلة ، والمختلفات يلزمها أمور مماثلة ، وغيرهم يقولون : بل لوازم المختلفات مختلفة ، وليست الحيوانية التى فى هذا النوع مثل الحيوانية التى فى النوع الآخر .

وهذا نظير اختلافهم فى الحكم الواحد بالنوع : هل يجوز تعليقه بعلمتين مختلفتين ؟

فن قال بالأول جواز ذلك .

ومن قال بالثانى منع ذلك ، وقال : اختلاف العلل يقتضى

(١) لازمة : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
 (٢) عاماً : فى (هـ) ولم تظهر الكلمة كلها فى (ر) .
 (٣) الخاصة : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .
 (٤) ما : أثبتنا من (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

اختلاف الأحكام ، ويحييون عن قول من يقول : إن المِلك نوع واحد ، وهو يُستفاد بالبيع والإرث والاتهاب^(١) ونحو ذلك - بأن المِلك أنواع مختلفة ، وليس هذا مثل هذا ، وإن اشركا [في]^(٢) كثير من الأحكام ، وكذلك حِلّ الدم الثابت بالردة والقتل والزنا .

وقد عورضوا بنقض الوضوء الثابت بأسباب مختلفة ، فأجابوا بأنه قد يختلف الحكم بالقوة والضعف .

وهذا الآن كلام في تماثل الأحكام والعلل المختلفة وتماثل لوازم / الأنواع المختلفة^(٣) ، وأما كون هذا المعين ليس هو هذا المعين ، فهذا ص ٤١ مما لا نزاع فيه .

والمقصود هنا أن المتفقات في أمر من الأمور ، إذا قيل : إن ما به الاشتراك لازم لما به الامتياز ، فما اشركا فيه لا يفارق ما به الامتياز [من جهة]^(٤) كونه مشتركاً ، ولا يوجد معه ، فضلاً عن أن يلزمه ، إذ الاشتراك إنما هو فيه إذا كان في الذهن ، وهو من هذه الجهة لا يوجد في الخارج ، ولكن الوصف الذي يُقال إنها تشاركها فيه ، معناه أنه يوجد لهذا معينا ، ويوجد لهذا من نوعه آخر معين ، والمعين لا اشتراك فيه ، فلا يُظن أنه وجد في الخارج ما اشركا فيه في الخارج ، وإن كان مشتركاً فيه في الذهن .

(١) في « لسان العرب » : « والاتهاب قبول الهبة » .

(٢) في : مكانها بياض في (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) في أعلى هذه الصفحة كتب ما يلي : صفحة ٢٦٦ .

(٤) من جهة : مكانها بياض في (ر) وأثبتها من (هـ) .

واعتبر عموم المعاني والاشترار فيها ، بعموم الألفاظ والاشترار فيها ، فإذا قلت : لفظ « إنسان » يشترار فيه هذا وهذا وهذا ويعمها ، ولفظ « حيوان » يشترار فيه أكثر مما يشترار في لفظ « إنسان » ، لم يكن بين المسميات في الخارج شىء اشترار فيه ، فليس بين هذا الإنسان وهذا الإنسان ، ولا بينهما وبين الفرس في الخارج شىء مشترار بينهما لأجل الشترار والاتفاق في لفظ « إنسان » ولفظ « حيوان » ، فكذلك اتفاقها واشترارهما في المعنى المدلول عليه بهذا اللفظ .

وكذلك اتفاقهم واشترارهم في الخط المرقوم المطابق لهذا اللفظ ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، والثلاثة تتناول الأفراد الموجودة في الخارج وتعمها ، والأعيان متفقة فيها مشتركة ، من غير أن يكون بين الأعيان في الخارج شىء اشترار فيه ، لكن بينها تشابه بحسب ذلك المعنى الشامل لها ، واللفظ المطابق له ، والخط المطابق للفظ .

وبذلك يتبين الكلام في القسم الثاني - وهو أن ما به الاختلاف لازم لما به الشترار - أنه قسم ممنوع ، فإنه ليس في الخارج إلا ما به الاختلاف ، الذى هو ضد الشترار ، إذ ليس في الخارج مشترار ، بل كل شىء فهو نفسه ، ليس مشاركا لغيره في شىء ، فيكون مخالفاً له إذا جعل الاختلاف قسم الشترار ، وأما الاختلاف الذى هو قسم التشابه^(١) ، فهذا قد يكون في الخارج / وقد لا يكون . فالإيضاح

ص ٤٢

(١) هـ : التشبيه .

الأول الذى هو بمعنى الامتياز ، فإذا كان كل من البياضين ممتازاً عن الآخر بياضه الذى يخصه ، فهو ممتاز عنه أيضاً بلونيته [وعرضيته] ^(١) التى تخصه ، وكذلك الإنسانان فما امتاز به كل منهما عن الآخر لازم للمشارك الموجود معه ، فإن وجود المشترك المعين بدون المعين ممتنع ، وأما المشترك الكلى الذى فى الذهن فذاك ليس بلازم ولا ملزوم ، إذ يمكن تقدير حيوان ولون مجرداً فى الذهن ، ليس له لازم ولا ملزوم ، وأما الحيوان الموجود فى الخارج فهو حيوان معين يلزمه معين : إما إنسان معين وإما فرس معين وإما نحو ذلك ، وهذا المعين حاصل مع هذا المعين [أبداً] ^(٢) ، ولكن ليس لازماً لحيوان آخر ، فإذا عدم هذا الإنسان المعين عدم هذا الحيوان المعين ، فإذا وجد حيوان آخر لم يكن هو المستلزم لهذا المعين ، فالحاصل أن كل موجود فى الخارج بعينه ، فجميع صفاته اللازمة متلازمة ، يلزم من وجود إنسانيته وجود حيوانيته ، ويلزم من وجود حيوانيته وجود إنسانيته .

وأما المقدمة الثانية فإنه قال ^(٣) : « قد يجوز أن تكون ماهية الشيء تابع كلام ابن سينا سبباً ^(٤) لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له سبباً ^(٤) لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة ، ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشيء إنما هى بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو بسبب

(١) وعرضيته : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٢) أبداً : فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٣) أى ابن سينا فى كتابه «الإشارات والتنبيهات» والنص التالى فى ٣ ، ٤/٤٥٨ - ٤٦٢ .

(٤) سبباً : كذا فى (هـ) وفى «الإشارات والتنبيهات» ، وفى (ر) : شيئاً . وهو تحريف .

صفة أخرى ، لأن النسب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود .»

فيقال له : هذه مبنية على أن ماهية الشيء مباينة لوجوده ، فنقول : إما أن تعنى بالماهية والوجود : الماهية العلمية الذهنية ، والوجود العلمي الذهني ، وإما أن تعنى بهما الماهية الموجودة في الخارج ، والوجود الثابت في الخارج ، وإما أن تعنى بالماهية ما في الذهن ، وبالوجود ما في الخارج ، وإما بالعكس .

فإن عني الثاني ، فلا ريب أن الذي في الخارج هو الموجود المعين ، وهو الحقيقة المعينة ، والماهية المعينة ، ليس هناك شيان ثابتان : أحدهما هو الموجود ، والآخر ماهيته .

ومن قال : إن المعدوم شيء في الخارج ، أو أن الماهية مباينة للموجود الخارج ، كما قال هذا طائفة / من المعتزلة ، وقال هذا طائفة من الفلاسفة ، فقله في غاية الفساد ، كما هو مبسوط في موضعه .

وإن عني بالماهية ما في الذهن ، وبالوجود ما في الخارج ، فلا ريب أن أحدهما مغاير^(١) للآخر ، وكذلك بالعكس ، وليس هذا مما يتنازع فيه العقلاء ، لكن لما غلب على مسمى الماهية الوجود الذهني ، وعلى مسمى الوجود الثبوت في الخارج ، وأحدهما غير الآخر ، توهم من توهم أن للموجود في الخارج ماهية مغايرة للموجود المعين ، وهو غلط محض .

(١) ر : مغايراً . وهو خطأ .

وإذا كان كذلك ، فقول القائل : « يجوز أن تكون ماهية الشيء أو بعض صفاته سبباً لصفة أخرى ، ولا يجوز أن تكون الماهية سبباً للصفة التي هي الوجود ، لأن السبب متقدم على الوجود ، ولا يتقدم بالوجود على الوجود » .

كلام مبني على أصول فاسدة .

أحدّها : كون الموجود الثابت في الخارج صفة لماهية ثابتة في الخارج ، وهذا غلط ، بل نفس ما في الخارج هو الموجود الذي هو ماهيته ، والوجود إن عني به المصدر ، فذاك قائم بالواحد ، وإن عني به الموجود ، فهو الموجود ، فليس في الموجود وجودٌ يزيد على حقيقته الموجودة .

والثاني : قوله : « إن الماهية أو صفتها تكون سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة » .

فإن عني بالماهية ما في النفس ، فليس هناك مسبب ولا سبب ، بل الذهن هو الذي يَصوّر الجميع ، وإن عني بها ما في الخارج فالفاعل المعين مبدع لصفاتها اللازمة ، وصفاتها العارضة قد تكون موقوفة على شرط آخر ، وليست إحدى الصفتين اللازمين سبباً لها ، وإن كان قد يكون شرطاً .

الثالث : أن لفظ « السبب » إن عني به الفاعل ، فالصفة لا تفعل الصفة ، ولا الماهية تفعل صفاتها اللازمة ، لا سيما عندهم ، حيث يقولون : الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وإن عني به ما يقف المسبب

عليه ولو كان شرطاً ، فالمحل حينئذ سبب . وهم يزعمون أن الماهية قابلة لوجودها ، فتكون سبباً لوجودها ، فتناقض قولهم .

وأما عند التحقيق فيجوز أن تكون الماهية ، أو شيء من صفاتها ، شرطاً في صفةٍ أخرى ، ولو كنا ممن يقول : إن في الخارج [ماهية مغايرة لوجوده ^(١)] لجوزنا أن تكون الماهية شرطاً لوجودها ، لأن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بخلاف العلة ، فإنها تتقدم المعلول ، ولكن لما لم يكن في الخارج إلا الوجود الذي هو ماهية نفسه ، امتنع أن تكون هناك ماهية ، تكون شرطاً لوجود نفسها ، أو لا تكون شرطاً لوجود نفسها .

ثم قال ابن سينا في تقرير توحيدهم ^(٢) : « واجب الوجود المتعين : إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره ، وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر [آخر] ^(٣) فهو معلول . لأنه إن كان وجوب الوجود لازماً لتعينه ^(٤) ، كان الوجوب ^(٥) لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال . وإن كان عارضاً ، فهو أولى أن ^(٦) يكون لعله . وإن كان ما تعين ^(٧) به عارضاً لذلك ، فهو لعله . فإن كان ذلك ما

(١) الكلام التالي بين المعقوفين والذي ينهى في ص ١١٤ . وأوله عبارة : « ماهية مغايرة لوجوده » في نسخة (هـ) فقط (ص ٥٢١ - ٥٢٦) . ولا يوجد في نسخة (ر) .

(٢) في « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٦٤/٤ - ٤٦٩ .

(٣) آخر : ساقطة من (هـ) وزدتها من « الإشارات » ٣ . ٤٦٤/٤ .

(٤) الإشارات ٣ . ٤٦٥/٤ : لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازماً لتعينه .

(٥) الإشارات : الوجود .

(٦) الإشارات ٣ . ٤٦٦/٤ : بأن .

(٧) الإشارات : ما يتعين .

تعين به ماهيته واحداً^(١) ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، هذا^(٢) محال . وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا في ذلك وباقي أقسامه محال^(٣) .

قلت^(٤) : وإيضاح هذا الكلام أنه إذا قُدرَّ واجبان كان قد اشترك في مسمى الوجوب ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيينه ، فإما أن يكون ما به الاشتراك لازماً لما به الامتياز ، أو ملزوماً أو عارضا ، أو معروضاً ، فإن كان المشترك لازماً كلزوم الحيوانية للإنسانية مثلاً ، فهذا لا يجوز في هذا الموضع كما قال ، لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود الواجب لازماً لماهية غيره ، وصفة ، وذلك محال .

وإن كان المشترك ، وهو الوجوب ، عارضاً للمختص ، وهو التعيين الذي هو الماهية ، فهو أولى أن يكون لعله ، والوجود الواجب لا يكون لعله .

وإن كان التعيين عارضاً للوجوب المشترك ، فهو لعله ، كتعيين آحاد النوع .

ولهذا قال بعد هذا^(٥) : « اعلم أن الأشياء التي لها^(٦) حد نوعي واحد ، فإنما تختلف بعلي أخرى ، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة

(١) الإشارات ٣ . ٤٦٧/٤ : فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة .

(٢) الإشارات : وهذا .

(٣) الإشارات ٣/٤٠ - ٤١ : « فكلامنا في ذلك السابق وباقي الأقسام محال » .

(٤) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية : قلت .

(٥) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤٧٠/٤ - ٤٧١ .

(٦) الإشارات ٣ . ٤٧٠/٤ : « علم من هذا أن الأشياء التي لها ... » .

القابلة لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين إلا أن يكون [فى طبيعة]^(١) من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً^(٢) . وأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تُحمل على كثيرين ، فتتعيّن كلُّ واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر ، إلا إذا كان الاختلاف بينهما فى الموضوع^(٣) وما يجرى مجراه .

قال^(٤) : « فإذا كان ما تعيّن به عارضاً للوجوب المشترك بالعروض لعلّة ، فإن / كانت تلك العلة وما به تعيّن الماهية واحداً ، بحيث تكون علة العروض هى علة التعيّن ، كانت تلك العلة علة لخصوص ما لذاته يجب وجوده ، فيكون لذات واجب الوجود علة ، وهو ممتنع . وإن كان عروضه للوجوب المشترك بعد تعيّن أول سابق ، فالكلام فى ذلك التعيّن السابق .

ص ٥٢٢

وبقى من الأقسام الأربعة قسمٌ رابع ، وهو أن يكون ما به التعيّن الذى امتاز به كل منها عن الآخر لازماً للمشارك بينهما ، وهذا ممتنع فى جميع المواد كما تقدم بتعيّن امتناع واجبى وجود ، ووجب أن يكون وجوب الوجود مستلزماً للتعين ، فيكون تعينه لأنه واجب الوجود ،

(١) فى طبيعة : ساقطة من (هـ) وزدتها من « الإشارات » وسرد بعد قليل فى (هـ) .

(٢) الإشارات : أن يوجد شخصاً واحداً .

(٣) الإشارات ٣ / ٤٠٣ / ٤٧١ : . . الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضوع ..

(٤) الكلام التالى ليس من كلام ابن سينا . ورجحت أن يكون من كلام الرازى أو الأرموى .

ولذلك رجعت مخطوطة شرح الإشارات للرازى (رقم ٢٢٤ فلسفة ومنطق بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية) ومخطوطة شرح الإشارات للأرموى (رقم ٢٢٥ فلسفة ومنطق بنفس المعهد) ولكنى تبينت أنه ليس كلام واحد منها .

والمعلول لازم لعلته ، فلا يكون وجوب الوجود لغير المعين ، فهذا مراده بهذه الحججة .

وقد ظن أبو عبد الله الرازى أن مراده بقوله^(١) : « إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره » هو القسم الأول من الأقسام الأربعة التي جعل فيها الوجوب بلزوم التعين على تقدير ثبوت واجبين .

قال^(٢) : « وأما قوله^(٣) : إن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول » ، هو القسم الذي جعل الوجوب فيه معروض ذلك التعين . قال : « وقوله^(٤) : « وإن كان ما تعين به^(٥) عارضاً لذلك فهو لعله » هو هذا القسم ، وأنه لم يذكر في إبطاله إلا قوله : لو كان تعينه لا لكونه واجباً بل لأمر آخر فهو معلول ، وأنه أعاد هذا الكلام مرة أخرى ، وزاد في بيان بطلانه ما ذكره آخرًا ، وأنه لو ذكر هذا الكلام حينما تعرض لإبطال القسم الثاني ، كان أقرب إلى الضبط .

قلت^(٦) : وليس الأمر على ما ظنه ، بل الرجل ذكر أولاً التقدير المستلزم لوحدة الواجب ، ثم ذكر أربعة أقسام على تقدير تعدده ، وأبطلها بقوله^(٧) : « واجب الوجود المتعين إن كان تعينه - أي ذلك

(١) أي قول ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ق ٣ ، ٤٦٤/٤ .

(٢) أي الرازى .

(٣) وهو قول ابن سينا في الموضوع السابق (٣ . ٤٦٤/٤) وأوله : وإن لم يكن ..

(٤) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٦٦/٤ .

(٥) الإشارات : ما يتعين به .

(٦) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية قلت .

(٧) أي ابن سينا وهو كلامه السابق .

التعین الخاص - (١) لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره « لأنه يكون وجوب الوجود يستلزم التعین الخاص ، فلا يوجد الملزوم بدون لازمه ، فلا يتحقق الوجوب إلا في ذلك المعین ، وهو المطلوب « وإن لم يكن ذلك التعین لأجل وجوب الوجود فهو معلول » وكون واجب الوجود معلولاً ممتنع ، وهذا يعمّ الأقسام الأربعة ، لأنه حينئذ يكون المتعین علة غير وجوب الوجود ، كما ذكر بعد هذا : أن الأشياء التي لها حد نوعي إنما تتعدد لعلل ، وتتعین بعلل أخرى ، إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً ، / وإذا كان للتعین علة غير وجوب الوجود فهو معلول ، كما أن تعین الإنسان معلول لغير الإنسانية . ثم بين أنه يكون معلولاً على التقديرات الأربعة فقال : إن كان وجوب الوجود المشترك لازماً للتعین ، أي لهذا التعین ، وهذا التعین ، الذي في الواجبين ، كما تلزم الإنسانية لهذا الإنسان وهذا الإنسان ، كان الوجود الواجب لازماً لأوصفة لماهية غيره . وقد قال : إن هذا محال في المقدمة الثانية ، وإن كان عارضاً فهو أولى ، وإن كان معروضاً فقد بين بطلانه وباقى أقسامه ، وهو كون التعین المتعدد لازماً للمشارك ، فهو ممتنع في جميع المواد ، كما يمتنع أن يكون تعین الإنسان لازماً للإنسانية ، لا يلزم أنه حيث وجد المشارك وجد المعین ، وهذا محال .

كلام الأمدى و دقائق وإذا عُرف أن هذا مقصوده فاعلم أن هذه الحجة يصوغها بعبارات متنوعة ، والمعنى واحد ، كما صاغها الأمدى في « دقائق الحقائق » في الحقائق .

(١) عبارة : أي ذلك التعین الخاص ، أضافها ابن تيمية لشرح ما سبق .

الفلسفة^(١) ، فقال : « الفصل الثاني في وحدانية واجب الوجود ، وأنه لا ضد له ، ولا ندد ، وأنه قديم أزلي : أما أن واجب الوجود واحد لا تعدد فيه ولا اشتراك ، فذلك لأن مسمى واجب الوجود لو كان مشتركاً بين شيئين ، فالشيئان : إما متفقان من كل وجه ، أو مختلفان من كل وجه ، أو متفقان من وجهٍ دون وجه ، فإن اتفقا من كل وجه فلا تعدد ، إذ التعدد دون^(٢) مميز محال ، وإن اختلفا من كل وجه فمسمى

(١) كتاب «دقائق الحقائق» من كتب سيف الدين علي بن محمد الآمدي، وإن كان بروكلمان قد نسبة خطأ إلى الرازي، انظر «فخر الدين الرازي» لمحمد صالح الزرکان، ص ١٣٦-١٣٧. وانظر مقدمة الدكتور حسن محمود عبد اللطيف لكتاب « غاية المرام في علم الكلام» للآمدي، ص ١٠، الأعلام ١٥٣/٥. وهو كتاب مخطوط. وقد تكلم الآمدي في نفس هذا الموضوع في «أبكار الأفكار» بكلام مشابه قال فيه (ح ١. ص ٥٥٠ - ٥٥١ نسخة رقم ١٩٥٤) = (ص ٨٣ نسخة رقم ١٦٠٣) : « وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة. المسلك الأول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك أنهم قالوا : لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته ، فلا يخلو : إما أن يقال باتفاقها من كل وجه . أو باختلافها من كل وجه . أو باتفاقها من وجهٍ دون وجه . فإن كان الأول فلا تعدد في مسمى واجب الوجود إذ التعدد والتغاير دون مميز محال . وإن كان الثاني فما اشتراكا في وجوب الوجود ، وإن كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود فليسا (في نسخة رقم ١٩٥٤ : قلنا . وهو تحريف) واجبين ، بل أحدهما دون الآخر ، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين . الأول : هو أن ما به الاشتراك من وجوب الوجود . إما أن يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق أو لا يتم دونه . فإن كان الأول فهو محال ، وإلا لكان المعنى المطلق مشركا متحققا في الأعيان من غير مخصص وهو محال . وإن كان الثاني كان وجوب الوجود ممكنا لانقاره في تحققه إلى غيره ، فالوصوف به ، وهو ما قيل بوجوب وجوده به أولى أن يكون ممكنا . الوجه الثاني هو أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين ، وهو وجوب الوجود المشترك ، وما به الافتراق ، فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه ، وكل واحد من المفردين مغاير للجملة المركبة منها . ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الأفراد مع الجهل بالمركب منها ، والمعلوم غير المجهول ، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته ، إذ لا معنى لواجب الوجود لذاته إلا ما لا يفتقر (في الأصل ما يفتقر) في وجوده إلى غيره . »

(٢) في الأصل (هـ) : إذ التعدد ولا محال ، وصوبته بالرجوع إلى النص الذي نقلته من «أبكار لأفكار» قبل قليل في التعليق .

واجب الوجود لا اشتراك فيه ، وهو خلاف الفرض ، وإن اتفقا من وجهٍ دون وجهٍ ، فما به وقع الافتراق : إن كان هو مسمى واجب الوجود ، فلا اشتراك فيه أيضا ، وإن كان غيره ، فمسمى واجب الوجود يكون مشتركا بينهما ، وعند ذلك فإما : أن يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشئيين بدون ما به التخصص والتمايز أو لا يتم دونه . الأول محال ، وإلا كان الأمر المطلق المشترك متخصصا في الأعيان بدون ما به التخصص ، وهو محال . والثاني يتوجب أن يكون مسمى واجب الوجود مفتقرا إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجبا لذاته ، وقد قيل : إنه واجب لذاته . وهذه المحالات إنما لزم من القول بالاشتراك في مسمى واجب الوجود ، فلا اشتراك فيه ، فإذا واجب الوجود لا تعدد فيه ، بل نوعه منحصر في شخصه .

قال : « والناظر المتبحر يزداد بامعان النظر في هذه الحجة المحررة والبحث فيها مع نفسه وضوحاً وجلاء ، فإن ما طوّل به من التشكيكات وأنواع التخيلات على غيرها من الحجج المذكورة في هذا الباب ، فلا اتجاه له ههنا » .

هذا قوله هنا ، وهذه الحجة هي [التي] ذكرها^(١) الآمدي عنهم وعن بعض أصحابه في كتاب « أبكار الأفكار » واعترض عليها / ص ٥٢٤ باعتباريين^(٢) سبقه إلى أحدهما الرازي في « شرح الإشارات » وهو أن

(١) في الأصل : هي ذكرها .

(٢) انظر ص ١٠٩ ت ١ حيث نقلت كلام الآمدي رواية عن الفلاسفة في « أبكار الأفكار »

وانظر الاعتراضين (ص ٥٥١ - ٥٥٤ نسخة رقم ١٩٥٤) = (ص ٨٣ - ٨٣ ظ نسخة رقم ١٦٠٣) .

الوجوب أمرٌ سلبي لا ثبوتي ، فلا يتم الدليل حينئذ ، والثاني أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات ، فإنها اتفقا في مسمى الوجود ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيينه ، فإما أن يكون المطلق مع المعين لازماً أو ملزوماً ، أو عارضاً أو معروضاً . واعترض الرازي باعتراض ثالث ، وهو أنه منع كون التعيين وصفاً ثبوتياً ، كما منع كون الوجود وصفاً ثبوتياً .

قلت^(١) : أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب ، فهذا إلزام تلطيق ابن تيمية لازم لا محيد للفلاسفة عنه ، ولكن ليس فيه حل الشبهة ، وأما منع كون الوجود أمراً ثبوتياً ، فهو من نوع السفسطة ، فإن الوجود إذا كان ثبوتياً ، فوجوبه الذي هو توكلده المانع من إمكان نقيضه ، كيف يكون عدماً؟ ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن .

وأيضاً فإن ما ذكره من التقسيم وارد ، سواء قيل : إن المفهوم ثبوتي أو سلبي ، فإنه إذا كان سلبياً مشتركاً امتنع أن يكون ملزوماً للمختص ، فإن المشترك سواء كان وجودياً أو عدماً ، لا يستلزم المختص ، فإنه يقتضى أنه حيث وجد المشترك المطلق العام وجد كل واحد من أفراده الخاصة ، وامتنع أيضاً أن يكون لازماً للمختص ، إلا إذا كان الوجود معلولاً ولازماً لغيره ، وهو قد ذكر إبطال هذا .

وقد اعترض الرازي باعتراض آخر على أحد قوليهِ في أن الوجود زائد على الماهية ، بأن الماهية تكون علّة للوجود ، وذكر أنه لا محذور في أن

(١) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية قلت .

تكون الماهية إذا أخذت مطلقة لا بشرط وجود ولا عدم علة لوجود نفسها ، والماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة .

قلت^(١) : الحجة مدارها على أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج ، وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء ، حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعينة اشتركت في الخارج في شيء ، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء ، وهذا عين الغلط .

قلت^(٢) : والشخص المعين ليس له تعين غير هذا الشخص المعين : لا ثبوتى ولا عدمى ، فإنه لم يكن مشاركاً لغيره في أمر خارجى ، حتى يحتاج تعيينه وتميزه عنه إلى وصف آخر ثبوتى أو سلبى . وقولهم فى القاعدة الكلية : إن الأشياء التى لها حد نوعى إنما تختلف بعلل أخرى / وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل ، وهى المادة ، لم يتعين ، إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصاً واحداً ، فأما إذا كان يمكن فى طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين فيعين كل واحد بعله ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر إلا إذا كان الاختلاف بينهما فى الموضوع وما يجرى مجراه - هو قول باطل . وذلك أن الأشياء التى لها حد واحد نوعى ، لا وجود لها فى الخارج مطلقة ولا عامة أصلاً ، وإنما وجودها كذلك فى الذهن ، فالسبب الفاعل للواحد منها هو الفاعل لذاته ولصفاته ، وهو الفاعل لذلك الواحد المعين ، وليس هنا شيان : أحدهما لنوعها والآخر لتشخصها ، بل ولا وجودان : أحدهما لنوعها ،

(١) فى الأصل (هـ) : قال ابن تيمية .

(٢) فى الأصل : ثم ذكر ابن تيمية بعض ما تقدم له فى تقرير ذلك ، ثم قال .

والآخر لتشخصها ، بل ولا قابلان ، بل الموجود هو الأعيان المشهودة ،
والفاعل إنما فعل تلك الأعيان ، لم يفعل أنواعاً مطلقة كلية ، وإن كانت
تلك تُتصور في العلم ، فالكلام في الوجود الخارجي .

وهذا مما يبيّن لك أن من قال من المتفلسفه : إنه سبحانه وتعالى يعلم
الأشياء على وجه كلي لاجزئي ، فحقيقة قوله : إنه لم يعلم شيئاً من
الموجودات ، فإنه ليس في الموجودات إلا ما هو معيّن جزئي ، والكليات
إنما تكون في العلم ، لا سيما وهم يقولون : إنما علم الأشياء لأنه مبدؤها
وسببها ، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب . ومن المعلوم أنه مبدع
للأمور المعيّنة المشخصة الجزئية ، كالأفلاك المعيّنة والعقول المعينه . وأول
الصادرات عنه - على أصلهم - العقل الأول ، وهو معيّن ، فهل
يكون من التناقض وفساد العقل في الإلهيات أعظم من هذا ؟

وقولهم : إنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل ،
وهي المادة ، لم يتعين ، كقول القائل : إذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة ، وهي المادة ، لم تُوجد ، فإن وجودها هو بعينها ، لم يكن لها
تحقق في الخارج غير وجودها المعين .

وقولهم (١) : فأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تُحمل على
كثيرين ، فتعيّن كل واحد بعلة ، كقول القائل : فوجود كل واحد
بعلة ، ومعلوم أن الممكن وجوده بعلة ، سواء كان قد انحصر نوعه في
شخصه كالشمس ، أو كان ممّا لم ينحصر نوعه في شخصه كالإنسان ،

(١) في الأصل : وقولهم .

فليس للمعين علتان : إحداهما لنوعه ، والأخرى لشخصه ، بل العلة الموجبة لشخصه كافية في وجوده ، كوجود ما انحصر نوعه في شخصه .

وقوله : فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر/ إلا إذا كان ص ٥٢٦
الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه ، كقول القائل : لا يكون سوادان إلا إذا كان كل منهما قائماً في محل . وكذلك السواد الواحد لا يوجد إلا في محل يقوم به ، وإذا قيل : السوادان يفتقران إلى محلين بخلاف السواد الواحد ، فذلك لأجل كون السواد لا بد له [(١) من محل (٢) ، ولا يُعقل تعدد السوادين بدون تعدد المحل ، كما لا يُعقل وجوده بدون وجود المحل ، وما لا يفتقر إلى محل فتمعده لا يفتقر إلى محل ، كما أن واحده لا يفتقر إلى محل ، والتعيين كالوحدة ، والتكثير كالتعدد ، وليس للعدد والوحدة في الخارج وجود (٣) غير المعدودات والمتوحدات (٤) ، وإنما وجود العدد المطلق والوحدة المطلقة والتعيين المطلق في الأذهان لا في الأعيان كسائر المطلقات .

وعلى هذا التقدير فواجب الوجود المتعين ليس لتعيينه علة ولا سبب ، كما أنه ليس لوجوده علة ولا سبب ، وليس هناك في الخارج تعيين زائد على نفسه المعينه ، لا ثبوتى ولا سلبى ، حتى يُقال : إن ذلك

(١) هنا ينتهى الكلام الذى بدأ فى ص ١٠٤ وهو الموجود فى نسخة (هـ) فقط والذى لا يوجد ما يقابله فى نسخة (و) .

(٢) ابتداء من عبارة « من محل » تعود نسختا (و) ، (هـ) .

(٣) وجود : كذا فى (هـ) ، وهى غير واضحة فى (و) .

(٤) هـ : والتوحدات .

له علة ، وإن علته إما وجوب الوجود فلا يتعدد ، وإما أمر
[آخر^(١)] فيكون وجوب الوجود معلولا .

وإذا قُدِّرَ واجبا وجوده ، وقال القائل : [إنهما^(٢)] اشتركا في
وجوب الوجود ، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيينه .

قيل له : اشتركا في وجوب الوجود المطلق ، أو شارك كل منهما
الآخر فيما يخصه من وجوب وجوده ، فأى شيء قال في ذلك ، قيل
له : وكذلك التعيين ، فإنهما اشتركا في التعيين المطلق ، وامتاز كل منهما
عن الآخر بتعيينه الذى يخصه ، فإذا قُدِّرَ وجوباً مطلقاً ، فخذ معه
تعييناً مطلقاً ، وإذا قُدِّرَ وجوباً معيناً ، فخذ معه تعييناً معيناً ، وإذا
قلت : التعيين المطلق لا يكون إلا فى الذهن لا فى الخارج . قيل لك :
والوجوب المطلق لا يكون إلا فى الذهن لا فى الخارج .

وحينئذ فقولك : ما به الاشتراك يكون لازماً لما به الامتياز ، أو
ملزوماً أو عارضاً أو معروضاً .

جوابه : أن ليس فى الخارج ما به الاشتراك ، وإنما فى الخارج ما به
الامتياز فقط ، وما جعلته مشتركاً ، هو نظير ما جعلته مميّزاً ، يمكن فرض
كل منهما مطلقاً ومعيناً .

فإذا قلت : اشتركا فى الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بتعيينه .

قيل لك : اشتركا فى وجوب مطلق كليّ لا وجود له فى الخارج ، كما

(١) آخر : كذا فى (هـ) ومكانها بياض فى (ر) .

(٢) إنهما : كذا فى (هـ) وهى غير واضحة فى (ر) .

اشتركا في تعين مطلق كليّ ، وماهيّة مطلقة كلية ، وحقيقة مطلقة كلية ، وكل منها ممتاز عن الآخر بما هو به موجود ، فهو ممتاز عنه بوجوده الذي يخصّه ، وهو حقيقته ^(١) التي تخصّه ، وهو نفسه وذاته وماهيته التي تخصّه ، فما اشتركا فيه من الأمر الكليّ الذهنيّ/لا يكون في الخارج ، ص ٤٥ فضلا عن أن يحتاج إلى مميّز ، [وما وجد ^(٢)] في الخارج هو [مميّز ^(٣)] عن غيره بنفسه المتناولة لذاته وصفاته المختصّة به ، لا يحتاج إلى مميّز آخر ، [ولا هو] ^(٤) يشركه فيه بوجه من الوجوه ، ولا ما وجد بأحدهما هو بعينه الموجود في الآخر ، وإن شابهه أو مثله .

وإذا قيل : هو هو ، فهو هو ، باعتبار النوع ، لا باعتبار الشخص ، ومعنى ذلك أن الموجود في الخارج من هذا ، هو مثل الموجود في الخارج من هذا .

فإذا قلت : هذان إنسانان ، اشتركا في الإنسانية ، وامتااز أحدهما عن الآخر بعينه أو بشخصه ^(٥) ، أو ما قلت من العبارات التي تؤدي هذا المعنى ، أمكن أن يُقال : هذان الإنسانان اشتركا في أن كلا منهما له عينٌ تخصّه ، وله شخص ، ونحو ذلك ، فاشتركا في التعيين والتشخص ^(٦) ، وامتااز كل منهما عن الآخر بما يخصّه من الإنسانية .

(١) ر : حقيقة .

(٢) عبارة «ما وجد» غير واضحة في (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) مميّز : كذا في (هـ) والكلمة غير واضحة في (ر) .

(٤) ولا هو : مكانها بياض في (ر) وليست في (هـ) وزدتها ليستقم الكلام .

(٥) في الأصل (ر) : بعينه أو بعينه أو بشخصه . وليست العبارة في (هـ) ولعل «أو بعينه» زيادة

من الناسخ .

(٦) في الأصل (ر) : والشخص . وليست في (هـ) .

وحقيقة الأمر أن كلا منها ماثل الآخر ووافقه في أنه إنسان معين مشخّص ، وكل منها ممتاز عن الآخر بنفس عينه المشخّصة المتناولة لإنسانيته المعينة المشخّصة ، وكذلك إذا قدرنا موجودين : واجباً وممكناً ، أو موجودين : واجبين أو ممكنين ، فهذا الموجود وافق هذا الموجود في الوجود المطلق المشترك ، بمعنى أنه شابهه في ذلك ، فهذا موجود : أى ثابت متحقق في الخارج ، وهذا موجود : أى ثابت متحقق في الخارج ، وكل منهما يفارق الآخر في نفس وجوده الذى يختصّ به ، وهو ذاته الموجودة في الخارج ، وليس بينهما اشتراك [إلا^(١) في الخارج ، سواء كانا ماثلين : كالسوادين وحبتي الحنطة ، أو كانا مختلفين : كالسواد مع البياض ، والفرس مع الإنسان .

فإذا قيل : إن السواد والبياض ، أو السوادين^(٢) اشتركا في الوجود ، فهو كقولنا : اشتركا في التحقق^(٣) والثبوت ، وأن لكل واحد ماهية ، ولا يقتضى هذا تماثلها في شىء من الأشياء ، فإن ما وجد في الخارج لكل منهما أمر يخصه ، فإذا لم يكن الموجود في الخارج منهما ماثلاً ، كالسواد مع البياض ، لم يكونا ماثلين .

وكذلك إذا قُدِّرَ واجباً ، وقيل : اشتركا في الوجود ، وامتااز أحدهما عن الآخر بالتعيين .

قيل : ما في الخارج ليس فيه اشتراك ، وإنما اشتركا / في وجود ص ٤٦

(١) إلا : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٢) هـ : أو السوادان ، وهو خطأ .

(٣) ر : في التحقيق .

مطلق كليّ ، كما اشتركا في تعيين مطلق كليّ ، وهذا الواجب المعين لم يشركه غيره في وجوبه المعين ، كما لم يشركه في تعيينه المعين ، بل كل منهما حقيقته^(١) الموجودة في الخارج هي الشيء الموجود في الخارج ، كما أن حقيقة الممكن المحدث الموجودة في الخارج هي نفس الموجود في الخارج ، وليس في الخارج حقيقة سوى الشيء المعين الموجود ، حتى يُقال : إن الوجود عارض لها أو لازم ، بل إن كان الشيء الموجود في الخارج من المحدثات ، كان موجوداً تارة ، ومعدوماً أخرى ، والموجود هي حقيقته الثابتة في الخارج ، والمعدوم تلك الحقيقة وهي مجعولة مفعولة مصنوعة . وأما الحقيقة المتصوره في الذهن ، فتلك هي وجوده الذهني العلمي^(٢) ، وتلك تحصل بالأسباب المحصلة للعلم ، كما تحصل الخارجة بالأسباب المحصلة للوجود ، وما ثمّ إلا هذا أو هذا ، فتقدير حقيقة لا في العلم ولا في الوجود ، تقدير ما لا حقيقة له ، بل هو فرض ممتنع يتصوره الذهن ، كما يتصور ما لا يمكن وجوده لا في العلم ولا في الخارج ، فإن تصور ما لا يمكن وجوده أعظم من تصور ما لا يوجد ، وهو متصور من هذه الجهة العامة ، حتى يحكم عليه بنى التصور الخاص ، ولولا تميّزه في الذهن مجملاً ، لما أمكن الحكم على أفرادهِ بالامتناع .

وبين هذا بالكلام على النظم الذي ذكره لهم الآمدي ، وجعله الغاية التي لا يرد عليها شيء ، وهو قوله : « لو كان وجوب الوجود

(١) كلمة « حقيقته » لم يظهر إلا نصفها الأخير في (ج) ولا توجد في (هـ) .

(٢) العلمي : كذا في (هـ) ومكانها بياض في (ج) .

مشاركاً بين شيئين فالشيئان : إما متفقان من كل وجه ، أو مختلفان من كل وجه ، أو متفقان من وجهٍ دون وجه .

إلى قوله : « وإن اتفقا من وجهٍ دون وجه ، ومسمى واجب الوجود هو ما اشركا فيه ، فمسمى ^(١) واجب الوجود يكون مشركاً ، فإما أن يتم تحقق [مسمى] ^(٢) واجب الوجود في كل واحد من الشيين ؛ بدون ما به التخصيص والتمايز ، أو لا يتم بدونه ، والأول محال ، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخصاً ^(٣) في الأعيان بدون ما به التخصيص ، وهو محال . والثاني يوجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمرٍ خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجباً بذاته .

قلت : فيقال لهم : قولكم : إما أن يتم تحقيق ^(٤) مسمى واجب الوجود في كل واحد من الشيين بدون ما به/ التخصيص ، أتعنون بذلك ص ٤٧ المسمى المطلق الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن ؟ أم تعنون به المسمى الثابت في الخارج ؟

أما الأول فلا يوجد في الخارج : لا فيهما ، ولا في أحدهما ، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتاً في الخارج : لا في هذا الحيوان ولا هذا الحيوان . بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي ، وإنسان معين جزئي ، وكذلك الإنسان المطلق الكلي ، وكذلك سائر المطلقات

(١) كلمة : فسمى غير واضحة في (ر) ، وأثبتها عن (هـ) .

(٢) مسمى : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) مشخصاً : كذا في (هـ) . وفي (ر) الكلمة غير واضحة .

(٤) هـ : تحقق .

الكلية ، كالحیوان المطلق ، وهم یسلمون أنها لا تُوجد فی الخارج کلیةً مطلقةً ، وإنما یظنون أنها توجد جزءاً من المعین ، وهذا أيضاً غلط ، بل لا تُوجد إلا معینةً مشخصةً ، وليس فی المعین المشخص ما هو مطلق ، ولا فی الجزئی ما هو کلی ، فإن كون الكلّی ینحصر^(١) فی الجزئی ، والمطلق فی المعین ممتنع .

والآمدی قد بین فساد هذا فی غیر موضع من كتبه ، مثل كلامه علی الفرق بین المطلق والمقید ، والکلّی والجزئی ، وغیر ذلك ، وزیّف ظن من یظن أن الكلّی یركون جزءاً من المعین ، وبین خطأً من یقول ذلك ، كالرازی وغیره ، فلو رجع إلى أصله الصحیح الذی ذكره فی الكلّی والجزئی ، والمطلق والمعین ، لعلم فساد هذه الحجة ، ولكن لفرط التباس أقوالهم ، وما دخلها من الباطل الذی اشتبه علیهم وعلى غیرهم ، ترلّق أذهان كثير من الأذکیاء^(٢) فی حججهم ، ویدخلون فی ضلالهم من غیر تفتن لبيان فسادها ، كالرازی والآمدی^(٣) ونحوهما : تارة یمنعون وجود الصور الذهنیة ، حتی یمنعوا ثبوت الكلّی فی الذهن ، وتارة یمعلون ذلك ثابتاً فی الخارج .

ففی هذا الموضع أثبت الآمدی المسمى المشترك الكلّی فی الخارج ، وفی موضع آخر ینفیه مطلقاً ، كما قال فی « إحكامه » لما أراد الرد علی الرازی فی الأمر بالماهية الكلّیة : هل یركون أمراً بشئٍ من جزئیاتها أم

(١) هـ : منحصر .

(٢) هـ : منهم من الأذکیاء .

(٣) هـ : ولهذا كان الرازی والآمدی ...

لا ؟ فإن الرازي ذكر أن الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشئ من جزئياتها ، وهذا صحيح . لكن لا يلزم إذا لم يكن أمراً بشئ من المعينات أن لا يكون فاعل المعين ممثلاً ، بل الأمر بجميع الأفعال : كالأمر بالصلاة ، والزكاة ، والصوم ، والحج ، والعتق ، وإعطاء الفقراء ، فإنه أمر بشئ مطلق ، ومع هذا فإذا أعتق رقبةً مما أمر به أجزاءه ، ولو صام شهرين متتابعين في أول العام أو أوسطه أجزاءه ، بخلاف آخره ، فإن فيه / نزاعاً لتخلل الفطر الواجب ، ومثل هذا كثير .

ص ٤٨

وزعم الآمدي أن الأمر لا يكون بالماهية الكلية ، بل لا يكون إلا أمراً بالجزئيات ، وهذا صحيح باعتبار دون اعتبار ، فإذا أريد به أنه لا يمكنه فعل المطلق إلا معيناً ، فيكون مأموراً بأحد الجزئيات لا بعينه بطريق اللزوم ، كان صحيحاً ، وأما إن أريد أنه لم يؤمر إلا بمعين لا بمطلق ، فليس بصحيح .

قال الآمدي (١) : « إذا أمر بفعلٍ من الأفعال مطلقاً غير مقيد في كلام الآمدي و

الإحكام .

اللفظ بقيدٍ خاص ، قال بعض أصحابنا : الأمر إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ، ولا تعلق له بشئ من جزئياتها ، وذلك كالأمر بالبيع ، فإنه لا يكون أمراً بالبيع بالغبن الفاحش ، ولا ثمن المثل ، إذ هما متفقان في مسمى البيع ، ومختلفان (٢) بصفتهما ، والأمر إنما تعلق بالقدر المشترك ، وهو غير مستلزم لما يُخصص به (٣) كل واحد من الأمرين ، فلا يكون

(١) في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» ٢/ ٢٦٩ - ٢٧٠ ، ط . المعارف ، القاهرة

١٩١٤/١٣٣٢ .

(٢) هـ : ويختلفان

(٣) الإحكام ٢/ ٢٧٠ : لما تخصص به ، وفي (هـ) كلمة : تخصص (غير منقوطة)

الأمر المتعلق بالأعم متعلقاً بالأخص ، إلا أن^(١) تدل القرينة على إرادة أحد الأمرين .

قال : « ولذلك قلنا : إن الوكيل في البيع المطلق ، لا يملك البيع بالغبن الفاحش . »

قال الآمدي^(٢) : « وهذا^(٣) غير صحيح ، وذلك لأن ما به الاشتراك في الجزئيات^(٤) معنى كلي لا تصور لوجوده في الأعيان ، وإلا كان موجوداً في جزئياته ، فيلزم^(٥) من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك^(٦) كثيرين فيه مما لا يصلح لذلك ، وهو محال . »

قال^(٧) : « وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي سوى أن^(٨) الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية ، مطابق للطبيعة الجزئية ، بل إن تصور وجوده فليس في غير الأذهان ، وإذا كان كذلك فالأمر طلب إيقاع الفعل على ما تقدم ، وطلب الشيء يستدعى كونه متصوراً في نفس الطالب ، وإيقاع^(٩) المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه ، فلا يكون متصوراً في نفس الطالب ، فإذا الأمر لا

(١) الإحكام : اللهم إلا أن .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٢٧٠/٢

(٣) الإحكام : وهو .

(٤) الإحكام : بين الجزئيات .

(٥) الإحكام : ويلزم .

(٦) الإحكام : اشتراك .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٢٧٠/٢ - ٢٧١ .

(٨) الإحكام : هو أن .

(٩) الإحكام : في نفس الطالب . على ما تقدم تقريره . وإيقاع .

يكون^(١) بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان ، لا بالأمر الكلي^(٢) .

قال^(٣) : « وإن سلم^(٤) أن الأمر يتعلق^(٥) بالمعنى الكلي المشترك ، وهو المسمى بالبيع^(٦) ، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات ، فقد أتى^(٧) بما هو مسمى البيع المأمور به » .

قلت : هذا الثاني صحيح ، فإن الآتي ببعض المعينات قد أتى بما أمر عليه ابن تيمية .
به ، لكن الجمهور الذين يقولون : لا يصح بيعه بالغبن الفاحش ، يقولون لم / يدخل هذا البيع المعين في المسمى المطلق في عرف الناس ، ص ٤٩
كما لم يدخل البيع بثمن مؤجل ، وثمن محرّم ، ونحو ذلك .

وأما قوله : « إنه لم يؤمر بكلي ، وإنه لا معنى لاشتراك الجزئيات في المعنى الكلي ، إلا مطابقة حد الكلي لحد جزئياته^(٨) » ، فهذا إسراف في النفي ، فإن الجزئيات تطابق حد بعضها بعضا ، وليس بعضها عاما مشتركا لسائرهما .

وقوله : « إيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه »

(١) الإحكام : في نفس الطالب . فلا يكون أمرا به ، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ، ومن أمر بالفعل مطلقا لا يقال إنه مكلف بما لا يطاق ، فإذا الأمر لا يكون ..

(٢) الإحكام ٢٧١/٢ : في الأعيان . لا بالمعنى الكلي ، وبطل ما ذكرناه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ٢٧١/٢ .

(٤) الإحكام : ثم وإن سلم .

(٥) الإحكام : متعلق .

(٦) بالبيع : كذا في (د) . وفي « الإحكام » وفي (ز) : كالبيع . وهو تحريف .

(٧) الإحكام : الجزئيات . كالبيع بالغبن الفاحش . فقد أتى ...

(٨) عبارة الأمدى السابقة قبل قليل ص ١٢٢ « وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى

الكلي سوى أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية » .

صحيح ، إذا أُريد به أن يجعل ذلك المعنى الذى فى نفسه كلياً ، هو نفسه موجوداً فى الخارج ، وهذا غير مراد ، فإن ما فى النفس صفة قائمة بها لا يكون فى الخارج ، وإنما المراد أن يوجد فى الخارج ما يطابقه ، بحيث يكون ذلك المعنى الكلى الذهنى متناولاً له ، كما يُقال : فعلت ما فى نفسى ، كما قال تعالى : ﴿إِلَّا حَاجَةً فِى نَفْسٍ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾ [سورة يوسف: ٦٨] فالحاجة التى فى نفسه إنما فى نفسه تصورهما وقصدها ، وقضاؤها له فعل ذلك المراد المتصور ، وهو أمره لهم بما أمرهم به من الدخول من أبواب متفرقة ، ومثل هذا كثير فى كلام سائر الناس . ومنه قول عمر بن الخطاب : زوّرت فى نفسى مقالةً أردت أن أقولها (١) .

ويقال : كان فى نفسى أن أحج ، وقد فعلت ما كان فى نفسى . والمقصود هنا أن الآمدى هنا معترف بأن المعنى الكلى لا تصور لوجوده فى الأعيان ، وإلا كان موجوداً فى جزئياته .

قال (٢) : « ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه ممّا لا يصلح له ، وهو محال » - وهو كما قال ، فإنه إذا قال : إن المطلق جزء من المعين ، والكلى موجود فى الجزئى ، فقد جعل الكلى بعض الجزئى ، وبعض الشئ ينحصر فيه . ثم إنهم يقولون : هو جزء من هذا

(١) هذه العبارة جزء من حديث طويل ذكره البخارى فى صحيحه ١٦٨/٨ - ١٧١ (كتاب الحدود ، باب رجم الحبل من الزنا إذا أحصت) وجاء فى المسند (ط . المعارف) ١/٣٢٣ - ٣٢٧ (حديث رقم ٣٩١) وهو حديث السقيفة : وعبارة أحمد (وهى رواية للبخارى) : وكنت قد زوّرت مقالة أعجبتنى أردت أن أقولها بين يدي أبى بكر .

(٢) أى فى الإحكام ، وسبق هذا الكلام ، ص ١٢٢

المعین ، وهذا المعین ، وسائر الجزئيات ، فيلزم انحصاره في كل جزئى من جزئياته ، وانحصاره في واحد يمنع وجوده فى غيره ، كما يمتنع وجود الجزئى في جزئى آخر ، فكيف يكون منحصراً في جزئى مع انحصاره في جزئى آخر ، فإن هذا جمع بين التقيضين مرات متعددة ، بل لا ينحصر كثرة .

فلو كان الآمدى ذكر هذا في هذا الموضع ، لعلم بطلان هذه الحجة التى حررها (١) لأتباع (٢) ابن سينا في كتابيه (٣) الكبيرين ، ولم يُبَيِّنَ عليها ، ولعرف حلها ولم يقتصر على معارضتها .

وكذلك الرازى يحتاج بمثل هذه/ كثيرا مع أنه ينقضها كثيرا ، كما قال ص ٥٠ في « ملخصه » حكاية عن المتفلسفة : « أما الكلى العقلى ، فالمشهور أن الصورة الذهنية - أى وجوده بما هو هو فى الذهن فقط لا فى الخارج - قالوا فى بيان ذلك : إن الأمر الموصوف بالكلية موجود : إما فى الذهن ، وإما فى الخارج ، وإلا لكان عدماً صرفاً ، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون مُشركاً فيه بين كثيرين ، ومحال أن يكون موجوداً فى الخارج (٤) ، لأن كل موجود فى الخارج فهو مشخص معين ، ولا شئ من المَشْخَصِ المعين بمشترك فيه (٥) بين كثيرين ، ينتج لا شئ من الموجود فى الخارج بمشترك فيه (٥) بين كثيرين ، وكل كلى مشترك [فيه] (٦) بين

(١) حررها : كذا فى (هـ) وفى (ر) تقرأ الكلمة : جربها أو جردما .

(٢) لأتباع : كذا قرأتها ، والكلمة غير واضحة فى النسختين .

(٣) هـ : فى كتابه ، ولعله تحريف .

(٤) هـ : موجوداً لا فى الخارج .

(٥) هـ : يشترك فيه .

(٦) فيه : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

كثيرين ، فلا شئ من الموجود في الخارج بكلّي ، ولَمَّا بطل كون الكلّي موجوداً في الخارج ، تعيّن كونه موجوداً في الذهن . فهذا الكلام الذي ذكره الرازي وحكاه عن الحكماء^(١) هنا ، كلام صحيح . ولو التزموا موجبه^(٢) لم يقولوا : إن في الخارج شيئاً مشتركاً كلياً ، ولا أن الإنسانية الكلية موجودة في الخارج ، ولأنّ الواجبين - أو الموجودين - إذا اشتركا في مسمّى الوجود والوجوب ، كان ذلك المشترك [الكلّي]^(٣) متحققاً في الخارج ، واحتاج حينئذ إلى ما به الامتياز .

وتناقضُ القوم أكثر من أن يمكن ذكره هنا ، ومن تصوّر هذا المعنى عَلِمَ بالاضطرار أن هذا الإنسان المعين ، هو حيوان معين ، وجسم معين ، وناطق معين ، وأنه ليس فيه شئ كلّي مطلق ، مشترك بينه وبين غيره ، ولا الكلّي المطاق المشترك بين الأعيان جزء منه ، ثابت فيه في الخارج^(٤) ، ومن جعل المطلقات الكلية ثابتة في الخارج وجزءاً من المعينات ، وأثبت في المعينات أموراً مطلقة ، فلا ريب أنه لم يتصور ما قال ، أو هو فاسد العقل ، بأى عبارة عبّر عن ذلك ، مثل أن يقول : الماهية الكلية يعرض لها التعيّن ، أو هي معروضة للتعين ، أو هي غير مانعة من التعيّن ، أو جعلوا الكلية عارضة للتعين ، كقولهم : معروض الكلّي في الخارج ، فإنهم لما ظنوا أن في الخارج كلياً ومعينا ، صاروا تارة

(١) هـ : عن العلماء .

(٢) هـ : ولا التزموا بموجبه .

(٣) الكلّي : ساقطة من (ر) .

(٤) في الأصل (ر) : ولا الكلّي المطلق المشترك بين الأعيان جزءاً منه ثابتاً في الخارج ، وليست

العبارة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

يجعلون هذا عارضاً لذلك ، وتارة يجعلون ذلك عارضاً لهذا ، ويقولون :
الماهية يعرض لها أن تكون كلية وجزئية .

وحقيقة الأمر أن الماهية الكلية إنما تكون كذلك / في الذهن ، وما ص ٥١
في الذهن لا يوجد في الخارج إلا معنا ، ومعنى وجوده وجود ما
يطابقه : مطابقة العلم للمعلوم ، والاسم للمسمى ، والإرادة للمراد ،
وإلا فعاقل يتصور ما يقول لا يقول : إن الكليات توجد في الخارج ،
إلا إذا أراد به أن ما هو كلى في الأذهان يكون ثابتاً في الأعيان ، لكن
معيناً^(١) . وهؤلاء ينكرون على من يقول : المعدوم شيء ثابت في
الخارج .

وقوله وإن كان باطلاً فقولهم أفسد منه ، وإن كانا يشربان من
عين واحدة ، وهو اشتباه ما في الأذهان بما في الأعيان . وكذلك الذين
أثبتوا الأحوال في الخارج ، وقالوا : هي لا موجودة ولا معدومة ، شربوا
أيضاً من هذه العين ، وكذلك من ظن اتحاد العالم بالمعلوم ، والمحج
بالمحبوب ، والعاقد بالمعبود ، كما وقع لأهل الاتحاد المعين ، قد شرب من
هذه العين المرة المألحة أيضاً ، وكذلك من قال بالاتحاد المطلق تصور
وجوداً مطلقاً في نفسه ، فظن أنه في الخارج ، فهؤلاء كلهم شربوا من
عين الوهم والخيال ، فظنوا أن ما يكون في وهمهم وخيالهم هو ثابت في
الخارج .

هذا وهمٌ ينكرون على أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة إذا

(١) بعد عبارة « لكن معينا » كتب في (ر) : وإلا فعاقل يتصور ما يقول لا يقول مثل هذا إلا إذا
أراد به أن وهؤلاء ينكرون .. الخ ، والغالب أنه سهو من الناسخ جعله يكرر كتابة هذه العبارات ، وهي
غير موجودة في (هـ) .

أنكروا وجود قائم بنفسه ، موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، ويزعمون أن نفي هذا من حكم الوهم والخيال التابع للحس ، فإذا طولبوا بدليل يدل على إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كان ملجؤهم وغيائهم هي هذه الكلّيات ، كما فزع إليها ابن سينا ومن أخذ ذلك عنه ، كالرازي وأتباعه ، مثل الأصبهاني وغيره^(١)

كلام ابن سينا في «الإشارات» عن الكلّيات .
قال ابن سينا^(٢) في أول النمط الرابع الذي هو «في الوجود وعلله» : «اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحسّ بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكانٍ أو بوضع^(٣) بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم^(٤) ، فلا حظ له في^(٥) الوجود . وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، إنك^(٦) ، ومن يستحق أن^(٧) يُخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها

(١) بعد كلمة « وغيره » توجد إشارة إلى هامش (هـ) حيث كتب ما يلي : « فإنما يثبت العقلّيات المجردة الغالطون من المتفلسفة كالفيثاغورية المثبتون للعدد المجرد في الخارج ، والأفلاطونية المثبتون المثل الأفلاطونية ، وهي الماهيات المجردة ، والهويولى المجردة ، والمادة المجردة ، والخلاء المجرد . وأما أرسطو وأتباعه ، كابن سينا والفارابي ، فأبطلوا قول سلفهم في إثباتها مجردة عن الأعيان ، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان ، فجعلوا مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة ، كالمادة والصورة ، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلا الجسم والأعراض ، وأثبتوا أيضا الكلّيات في الخارج مقارنة للأعيان ، وإذا حُقق الأمر عليهم لم يوجد في الخارج إلا الأعيان بصفات القائمة بها ، وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات إذا حُقق عليهم لم يوجد لها وجود إلا في العقل لا في الخارج . »

(٢) في «الإشارات والتنبيهات» ٣ ، ٤/٤٣٥ - ٤٣٧ .

(٣) الإشارات : أو وضع .

(٤) ر : الجسم ، وهو تحريف .

(٥) الإشارات : من .

(٦) الإشارات : لأنك .

(٧) هـ : بأن .

اسم واحد لا على [سبيل]^(١) الاشتراك/ الصرف ، بل بحسب معنى ص ٥٢
واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكّان في أن وقوعه على زيد
وعمره بمعنى واحد موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو : إما أن يكون
بحيث يناله الحس ، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد
أخرج التفتيش^(٢) من المحسوسات ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .
وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف
معين ، لا يتأتى أن يُحسّ ، بل ولا أن يُتخيل إلا كذلك . فإن كل
محسوس وكل متخيل ، فإنه يتخصّص لا محالة بشئ من هذه
الأحوال ، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم
يكن مقولاً على كثيرين يختلفون^(٣) في تلك الحال . فإذا الإنسان من
حيث هو واحد بالحقيقة^(٤) ، بل هو من حيث^(٥) حقيقته الأصلية التي
لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف ، وكذلك الحال
في كل كلى .

قال :^(٦) « ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلاً إنما هو
إنسان ، من حيث له أعضاء من يدٍ ، ورجل ، وعينٍ ، وحاجبٍ ،
ومن حيث هو كذلك فهو محسوس . فننبه ونقول^(٧) : إن الحال في كل

(١) سبيل : ساقطة من (ر) ، (هـ) وأثبتها من الإشارات ٣ . ٤٣٦/٤ .

(٢) هـ : النفيس .

(٣) الإشارات ٣ ، ٤ : ٤٣٧/٤ : مختلفين .

(٤) الإشارات : واحد الحقيقة .

(٥) الإشارات : بل من حيث .

(٦) في الإشارات والتنبيهات تحت عنوان : الفصل الثاني : وهم وتنبيه ٣ ، ٤ : ٤٣٨/٤ .

(٧) إشارات : فتنبه ونقول له ؛ ر : فتنبه ويقول .

عضو مما ذكرته^(١) أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

قلت : يقال له : قولك : « قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس » إما أن تريد أن الموجود^(٢) هو ما أحسّه الشخص المعين ، أو ما يمكن إحساسه في الدنيا ، أو ما يمكن الإحساس به ولو بعد الموت . فأما الأول فلا يقوله عاقل ، فإنه ما من عاقل إلا ويعلم إما بنجر غيره ، وإما بنظره وقياسه ما لم يعلمه بحسه ، ومن حكى عن البراهمة - أو غيرهم من الأمم - أنهم حصروا الموجودات في المحسوسات ، بمعنى أنه ما لم يحسّه الشخص المعين لا يُصدّق به ، وأنه لا يُصدّق بالأخبار المتواترة وغيرها ، فلم يفهم مرادهم ، فإن أمة من الأمم لها بلاد يعيشون فيها لا بد أن يميّز الرجل بين أمه وأبيه ، وأن يعرف من حوادث بلده وسير ملوكهم وعاداتهم ما لا يعرفه إلا بالخبر ، وهذا نظير حكاية من حكى أن أمة من الأمم يُقال لهم السوفسطائية يُنسبون إلى رجل يقال له « سوفسطا » يحددون الحقائق ، أو علمهم بجميع الحقائق ، أو يقفون ، أو يجعلون الحقائق مطلقا تابعة للعقائد ، فإن / هذا لا يتصور أن تكون عليه أمة من الأمم لهم بقاء في الدنيا ، وإنما « السفسطة » كلمة معرّبة ، أصلها « سوفسقا »^(٣) وهي كلمة يونانية ، أي حكمة مموهة بالسفسطة [أي] ^(٤) الكلام الباطل المشبه للحق ، وهذا يعرض لكثير من الناس أو لأكثرهم في كثير من الأمور لا في جميعها ، فإنه كما تعرض الأمراض

ص ٥٣

(١) الإشارات : في كل عضو كلى مما ذكرته . (٢) (ر) : الوجود .

(٣) سوفسقا : كذا في النسختين ولعل الصواب : سوفستيا ، أو : سوفستا .

(٤) بعد كلمة « بالسفسطة » توجد إشارة إلى مكان كلمة لم تظهر في الصورة (ر) وزدتها : أي

ليستقم الكلام ، وهذه العبارة ليست في (هـ) .

للأبدان ، كذلك تعرض الأمراض للنفوس : مرض الشبهات ،
والشهوات .

وفي الحديث المأثور : إن الله يحب البصر الناقد عند ورود الشبهات ،
ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات ، رواه البيهقي مرسلًا ، وزاد
فيه بعضهم : ويحب السباحة ، ولو بكف من تمرات ، ويحب الشجاعة
ولو على قتل الحيات .

ولكن البراهمة أنكرت ما سوى هذا الموجود المحسوس ، كما هو قول
الطبيعية من الفلاسفة ، وقول الفرعونية ونحوهم ، وهذا هو المردود
عليهم ، وسيأتي بيان ذلك في حكاية الإمام أحمد مناظرتهم لجهنم ،
ويمكن أن البراهمة - أو بعضهم - قال ما لا يمكن معرفته بالحسّ ألبته
فهو ممتنع ، وهذا قول أكثر أهل الأرض من أهل الملل وغيرهم ، وهو
القول الذي أنكره ابن سينا وأراد إبطاله .

لكن هؤلاء نوعان : منهم من أنكّر ما لا يُحسه عموم الناس في
الدنيا ، حتى أنكّر الملائكة والجن ، بل وجحد ربّ العالمين سبحانه ،
فهؤلاء هم الكفار الدهرية المعطّلة المحضة .

وابن سينا وأمثاله يردون على هؤلاء ، لكن يردون عليهم أحيانًا
بجحج فاسدة .

وهذا هو القسم الثاني ، وهو إنكار الإنسان ما لا يحس في الدنيا .

وأما القسم الثالث ، وهو أن الموجود هو ما يمكن الإحساس به ،
ولو في الآخرة ، وأن ما أخبرت به الرسل من الغيب ، كما أخبرت به عن
الجنة والنار وعن الملائكة ، بل وإخبارهم عن الله تعالى ، هو ممّا يمكن
معرفته بالحسّ ، كالرؤية .

فهذا قول جماهير أهل الإيمان بالرسول ، وسلف الأمة وأئمتها ، فإنهم متفقون على أن الله يرى في الآخرة عيانا ، كما يرى الشمس والقمر ، وأنه لا يلزم من تعذر رؤية الشيء في حالٍ تعذر رؤيته في حالٍ أخرى ، بل قد يُرى الشيء في حالٍ دون حال ، كما أن الأنبياء يرون ما [لا]^(١) يراه غيرهم من الملائكة وغيرها / ، بل والجن يراهم كثير من الناس . ص ٥٤

وإن ادعى أن من الموجودات القائمة بأنفسها ما لا يمكن أن يُعرف بالإحساس في حال من الأحوال ، فهذا قول باطل ، ولا دليل له عليه ، وهذا قول الجهمية الذين ينكرون رؤية الله تعالى .

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلان قولهم ، وفساد قولهم يُعلم بالعقل الصريح ، كما يعلم بالنقل الصحيح ، وهؤلاء في نفس الأمر من أجهل الناس وأضلهم ، وإن كانوا عند أنفسهم من أعقل الناس وأعرفهم ، فهم كما قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر : ٥٦] وكما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣] .

وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [سورة غافر : ٨٣] .

(١) لا : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

وأما حجته على إثبات وجود ما ليس بمحسوس ، فقد احتج بالكلييات .

فيقال له : قولك : إن هذه المحسوسات يقع عليها اسم واحد بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود .

فيقال له : أتعني أن هذا المعنى الواحد الذي يشترك فيه زيد وعمرو ، هو معنى واحد قائم بالعالم كالإنسان ؟ كما أن لفظ « إنسان » قائم بالناطق ، وكما أن خط زيد قائم باللوح الذي فيه الخط ؟ أم تعني أن ذلك المعنى الواحد هو موجود في الخارج ؛ في زيد وعمرو أو في غيرهما ؟

أما الأول فصحيح ، ولا حجة لك فيه .

وأما الثاني ، فقولك في المعنى كقول من يطرد قولك ، ويجعل لفظ « الإنسان » الواقع على زيد وعمرو موجوداً في الخارج ، قائماً بزيد وعمرو ، ويجعل الخط المطابق للفظ ثابتاً في الخارج عن اللوح ، قائماً بزيد وعمرو ، إذ كل عاقل يعلم أن الخط مطابق للفظ ، وأن اللفظ مطابق للمعنى ، وأن عموم المعنى الواحد كعموم اللفظ الواحد المطابق له .

فإذا قال القائل : « إنسان » كان للفظ وجود في لسانه ، وللمعنى وجود في ذهنه ، ووقوع هذا على زيد وعمرو كوقوع هذا على زيد وعمرو ، وهذا هو المعنى الذي سمّيته معقولاً ، وجعلته معقولاً صرفاً ،

ص ٥٥ وهل يكون المعقول الصرف إلا في الحى العاقل؟ فإن المعقول الصرف الذى لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا / يوجد إلا في العقل ، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج عن العقل ، فالتفتيش الذى أخرج من المحسوس ما ليس بمحسوس ، أخرج منه المعقولات المحضه التى يختص بها العقلاء ، وهى الكليات الثابتة في عقول العقلاء ، فإن الإنسان إذا تصور زيداً أو عمراً ورأى ما بينهما من التشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً ، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل .

فهذا هو وجود الكليات ، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة ، لا توجد إلا بوجودها ، وتعدم بعدمها ، وليس بينها^(١) وبين الموجودات الخارجيّة تلازم ، بل يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل الإنسان كلياتها ، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج ، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها وغير ذلك ، فمن استدل على إمكان الشئ ووجوده في الأعيان ، بإمكان تصوره في الأذهان ، كان في هذا المقام أضل من بهيم الحيوان .

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٩] ، وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة الأنعام :

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [سورة الحج : ٤٦] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيهَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [سورة الأحقاف : ٢٦] .

وقولهم : فالإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة ، بل من حيث الحقيقة الأصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف . وكذلك الحال في كل كلى هو من الأقوال الملبسة ، فإن هذه الحقيقة إما أن تعنى بها ما يتصوره المعقول من الإنسان ، أو ما يوجد منه ، أو شئ ثالث .

فأما شئ^(١) / [ثالث^(٢)] فلا حقيقة له ، فإن كان له حقيقة فبينوها . ص ٥٣٥

فإننا نعلم بالاضطرار أنه ما في الوجود إلا ما هو موجود في نفسه ، أو ما هو متصور في الذهن ، إذ العقل أو العلم ونحو هذه الأمور مما ليس

(١) الكلام الذى يلى عبارة : « فأما شئ » نقلته من نسخة (هـ) لأنه غير موجود فى نسخة (ر) .

(٢) الكلام بين المعقوفين والذى يبدأ بكلمة ثالث وينتهى ص ١٤٠ موجود فى نسخة (هـ) ص

بجاصلي في العلوم والأذهان ، ليس بوجودي في الأعيان ، فلا حقيقة له ألبته . ولكن الناطق بهذه العبارة يتصور في نفسه ما لا حقيقة له ، كتصور إنسان ليس بوجودي في الخارج .

فإذا قلت : الإنسان من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن ثبوته في العلم أو العين .

قلت لك : تقديره مطلقاً لا بشرط من حيث هو هو - هو أيضاً من تقديرات الأذهان ، فإذا كان ما لا يوجد إلا مقدرًا في الأذهان ، وفرضته غير مقدرٍ في الأذهان ، جمعت بين النقيضين .

فإن قلت : أنا يمكنني أن أتصور إنساناً مطلقاً ، مع قطع النظر عن وجوده في الذهن والخارج .

قلت : تصوّره مطلقاً غير مقيد بالذهن ولا بالخارج شيء ، وتصوره مقيداً بسلب الذهن والخارج شيء آخر . فأما الأول فانت لم تتصور معه سائر لوازمه ، وتصور الملزوم دون لوازمه ممكن ، كما تتصور إنساناً مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ، وإن كان لا يخلو عن واحدٍ منهما ، فهذا تصور للشيء دون لوازمه .

وأما تصوّره مقيداً بسلب الوجود الذهني والخارجي ، فهو من باب تصور الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين ، وهو كتصور إنسان مقيد بكونه لا موجوداً ولا معدوماً ، ومجرد فرض هذا في الذهن يوجب العلم بامتناعه .

وأما الأول فلا يوجب تصور الملزوم بدون لازمة ، إمكان وجوده في

الخارج بدون لازمه ، فكونه إما في الذهن وإما في الخارج هو من لوازمه ، ويمكن تصوّر الملزوم بدون لازمه ، ولا يمكن وجوده دون لوازمه . وعدم شعور^(١) النفس بلازم لا يوجب عدم اللازم ، فإن عدم العلم بالشئ ليس علماً بعدمه ، وهذا كما يمكنك تصور إنسان مع قطع النظر عن وجوده وعدمه ، وإن كان لا بد له إما أن يكون/موجوداً أو معدوماً لامتناع الخلو عن التقيضين .

وهؤلاء يجعلون تقدير الذهن للممتنعات حجة على ثبوتها ، ويشبهون الوجود الواجب بالوجود الممتنع . وهذا كما أن الإنسان يتصور علماً مطلقاً وقدرة مطلقاً ، مع علمه بأن ذلك لا يكون إلا بذات حيّة عالمة قادرة .

وكذلك يتصور الإنسان حيواناً مطلقاً ، ولا يتصور مع ذلك أنه ناطق أو بهيم ، ولا يخلد ولا يموت ، ولا يعلم ولا يجهل ، ولا يعجز ولا يقدر ، ولا يسكن ولا يتحرك ، فهل يستدل بتصوره ذلك في عقلة على أنه يوجد؟ أو يمكن أن يوجد في الخارج حيواناً مطلقاً يخلو عن هذه المتقابلات كلها ، فلا يموت ولا يخلد ، ولا يقدر ولا يعجز؟

ومن المعلوم أن مقدرات الأذهان ومتصورات العقول يحصل فيها ما لا وجود له^(٢) في الخارج ، تارة بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم ، وتارة مع وجود ما يطابقه ، كمطابقة الاسم للمسمى ، والعلم للمعلوم ،

(١) كلمة « شعور » ليست واضحة في الأصل (هـ) وكذا قرأتها ، والمعنى : « وعدم علم النفس بلازم لا يوجب عدم اللازم » .

(٢) في الأصل : لها .

وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج ، ومطابقة الصورة العلمية لمعلوماتها الخارجية .

وإذا قيل في هذه الصورة : إنها كلية ، فهو كقولنا في الاسم : إنه عام .

والمراد بذلك أنها مطابقة لأفرادها ، مطابقة اللفظ العام والمعنى العام لأفراده ، وهي مطابقة معلومة متصورة لكل عاقل ، لا تحتاج إلى نظير ، وإذا شَبَّهت بمطابقة الصورة التي في المرآة للمرأة ، أو مطابقة نقش الخاتم للشمع ونحو ذلك ، كان ذلك تقريباً وتمثيلاً ، وإلا فالحقيقة معلومة ، وكل عاقل يعلم مثل هذا من نفسه .

واعلم أنه بالكلام على هذه الحجة التي لهؤلاء المتفلسفة في التوحيد يتبين الكلام على حججهم الثانية ، وهي قولهم : لو كان واجبان لا يشتركان^(١) في مسمى الوجوب ، وامتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، فكان كل منهما مركباً مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز ، والمركب مفتقر إلى جزئه فلا يكون واجباً^(٢) .

فإنه يُقال لهم : إنما اشتركا في المطلق الذهني ، لم يشارك أحدهما الآخر في شيء موجود في الخارج ، حتى يكون في ذلك الموجود تركيب ، وكل منهما يمتاز عن الآخر بالوجوب الذي يخصه ، كما امتاز عنه بحقيقته التي تخصه والوجود الذي يخصه .

(١) في الأصل (هـ) : لا يشتركا .

(٢) لو كان واجبان . . . فلا يكون واجبان: كذا في الأصل ، والجملة التي بدأت بعبارة : لو كان واجبان . . . تحتاج إلى جواب .

ويقال لهم : هذا كاشترآك الموجود الواجب والموجود الممكن في مسمى الوجود ، مع امتياز هذا بما يخصه وهذا بما يخصه ، فإن الوجود المشترك الكلى ليس هو ثابتاً في الخارج ، بل للواجب وجود يخصه ، وللممكن وجود يخصه ، كما أن لهذا حقيقة تخصه ، ولهذا حقيقة تخصه .

وكذلك إذا قيل : لهذا ماهية تخصه / ولهذا ماهية تخصه ، فإنها ص ٥٣٧ يشتركان في مسمى الماهية ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يختص به ، وإنما اشتركا في المسمى المطلق الكلى ، وامتاز كل منهما عن الآخر بالوجود الذى في الخارج ، وذلك الموجود في الخارج لا اشترآك فيه ، وذلك المطلق الكلى لا امتياز فيه ، فما اشتركا فيه لا يكون إلا في الذهن ، وما امتازا به هو موجود في الخارج وقد يتصور في الذهن ، فإن ما في الخارج يتصور في الذهن ، وليس كل ما يتصور في الذهن يكون في الخارج ، فلم يكن ما به الاشترآك مفتقراً إلى ما به الامتياز ، ولا ما به الامتياز مفتقراً إلى ما به الاشترآك ، بل لاشترآك في الأعيان الموجودة الجزئيات ، ولا امتياز في الكليات المطلقة المعقولات ، أعنى من حيث تناولها وشمولها لأفرادها ، بل تناولها لأفرادها تناول واحد ، وشمولها شمول واحد .

وهذا المعنى الواحد الشامل هو كاللفظ الواحد الشامل العام ، واشترآك الموجودين في الوجود ، أو الواجبين في الوجوب ، مع ما بينهما في الخارج من الامتياز والاختصاص ، كاشترآك اللونين في اللونية ، مع أن هذا في الخارج سواد ، وهذا بياض .

فإذا قلت : السواد مركَّب من اللونية والسوادية ، كما تقول :
الموجود مركَّب من الحيوانية والناطقية .

قيل لك : أتعنى أنه مركَّب من لونية مطلقة لا تخصه ، ومن
السوادية التي تخصه ، ومن الوجود المطلق الذي لا يخصه ، والوجود
الذي يخصه ، ومن الحيوانية المطلقة التي لا تخصه ، والناطقية التي
تخصه ؟ أم مركَّب من نفس لونيته^(١) الخاصة وسواديته ، ومن نفس
وجوده الخاص ووجوبه ، ومن الحيوانية التي تخصه وناطقيته ؟
فأما الأول فباطل ، فإنه ليس فيه شيء مطلق : لا لونية مطلقة ، ولا
حيوانية مطلقة ، ولا وجودية مطلقة .

وإن عنت الثاني ، فلونيته الخاصة وسواديته متلازمان ، وكذلك
حيوانيته الخاصة وناطقيته ، وكذلك وجوده الخاص ووجوبه ، فكما لا
يمكن تقدير هذا اللون المعين - الذي هو سواد - بدون السواد ، فلا
يمكن تقدير هذا الحيوان المعين الذي هو ناطق بدون النطق^(٢) ،
[ولا يمكن تقدير هذا الموجود المعين الذي هو واجب بدون الوجود ،
فإن هذا الحيوان^(٣) / هو الحيوان المعين والواجب هو الموجود المعين ، ولا
يتميز في الخارج سوادٌ من^(٤) لون ، كما لا يتميز ناطق عن حيوان ، ولا

ص ٥٦

(١) في الأصل (هـ) : لونية .

(٢) هنا ينتهى الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط ، وهو غير موجود في نسخة (ر) وبدأ في ص

(٣-٣) : الكلام بين المعقوفين (٣-٣) ليس في (ر) ، ولا (هـ) ، وقد اختصره الهكاري
فأضفته حتى يتصل الكلام بعضه ببعض وأرجو أن يكون صواباً ، وأحسب أن ما اختصره الهكاري لا
يزيد عن سطر واحد ، أو أسطر قليلة على أكثر تقدير .

(٤) من : كذا في (ر) . (هـ) .

وجود عن وجوب ، بل الذهن يعقل ما بين هذا السواد وسائر الألوان من المشابهة في اللونية ، ويميّز بين ذلك وبين ما يعقله بينه وبين سائر السوادات من المشابهة في السوادية ، ويضم هذا إلى هذا ، وهو تركيب عقليّ اعتباريّ ، وكذلك يعقل ما بين هذا الإنسان وغيره من الحيوان من المشابهة في الحيوانية ، وما بينه وما بين سائر الأناسيّ من المشابهة في الإنسانية ، ويضم هذا إلى هذا ، وهو تركيب عقليّ اعتباريّ .

ومن قال : إن الإنسان مركّب من الحيوان والناطق ، وهو يعقل ما يقول ، فإنما يعنى هذا التركيب ونحوه ، وليس ذلك تركيباً في الوجود الخارجى ، ولا في الوجود الخارجى جزء لهذا المركّب متميز عن كله ، ولا جزء سابق لكل ، بل هذه الأمور إنما توجد في الأذهان لا في الأعيان ، فهذه التركيبات مركّبة من تلك الكليات . والكليات الخمسة : الجنس ، والنوع والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، إنما توجد كليات في الأذهان لا في الأعيان .

كذلك التركيب الذى يوجد في بعض هذه مع بعض ، فإن أجزاء المركّب ، التى هى الكليات ، لا تكون إلا في الذهن ، فالمركّب من الكليات الذهنية أولى أن لا يكون إلا ذهنياً .

وهؤلاء المتفلسفة المنطقيون نفوا حقيقة واجب الوجود وصفاته معتقدين^(١) أنهم موحدون لذاته ، وقالوا : هو متره عن التركيب ، لافتقار المركّب إلى جزئيه^(٢) .

(١) في الأصل (ر) : معتقدون ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : جزويه ، وليست هذه الكلمة في (هـ) .

والتركيب يقع عندهم - كما ذكره ابن سينا وغيره ، وذكره الغزالي عنهم في « تهافت الفلاسفة » وغيره - على خمسة أنواع : أحدها : تركب الموجود من الوجود والماهية .

والثاني : تركب الحقيقة من الأمور العامة والخاصة : كالوجود العام ، والوجود الخاص .

والثالث : تركب الذات الموصوفة من الذات والصفات .

والرابع : تركب الذات القائمة بنفسها ، المباينة لغيرها ، المشار إليها : من الجواهر المنفردة ، التي يقال إنها مركبة منها .

والخامس : تركبها من المادة والصورة ، التي يقال إنها مركبة منها .

وقد بسطنا الكلام / على هذا في غير هذا الموضع ، وبيننا أنه يمتنع وجود موجود قائم بنفسه : سواء كان واجباً أو ممكناً ، بدون ثبوت هذه المعاني التي سموها تركيباً ، وأن تسميتهم لذلك تركيباً غلط منهم .

ص ٥٧

وإن قالوا : هو اصطلاح اصطللحنا عليه ، فلا ترتفع^(١) ، بسبب غلط الغالطين وأوضاعهم اللفظية ، الحقائق الموجودة والمعاني العقلية ، وأنه ليس في العقل ما يمنع ذلك ، بل العقل يصدق السمع الدال على إثبات صفات الله تعالى ومباينته لمخلوقاته ، وأن العقل أثبت موجوداً واجباً بنفسه غنياً عما سواه .

وأما كون ذلك الموجود لا يكون إلا حياً عالماً قادراً ، أو لا يكون إلا

(١) في الأصل (ر) : فلا يرتفع ، والكلمة ليست منقوطة في (هـ) .

موصوفاً بصفات لازمة لذاته ، ولا يكون إلا مبايناً لمخلوقاته ، فالعقل
يوجب ذلك لواجب الوجود . لا نخيله عليه ، وأن ما ذكره من إثبات
وجود مطلق بشرط الإطلاق ، أو بسلب الأمور الثبوتية عنه ، ليس له
حقيقة ولا ماهية ، سواء مطلق الوجود ، أو الوجود المسلوب عنه الأمور
الثبوتية ، وهو أمر يمتنع تحققه في الخارج ، وإنما يكون في الأذهان لا في
الأعيان .

وهذا هو الواحد الذي قالوا : لا يصدر عنه إلا واحد . فإنه يمتنع
تحققه في الخارج . وكذلك الواحد البسيط الذي يتركب منه الأنواع .
هو أيضاً مما لا يتحقق إلا في الأذهان .

ومتكلمو أهل الإثبات إذا قالوا : وجوده عين حقيقته أو ماهيته .
أوليس وجوده زائداً على ماهيته ، فليس مرادهم بذلك مراد المتفلسف
الجهمي ، الذي يقول : إنه وجود مطلق ، فإن الوجود المطلق لا حقيقة
له في الخارج ، ولكن مرادهم بذلك ما يريدونه بقولهم : إن حقيقة
الإنسان هي وجوده الموجود^(١) في الخارج ، وحقيقة السواد هو السواد
الموجود في الخارج ، ونحو ذلك .

ومرادهم بذلك أن الشيء الموجود في الخارج - الذي له حقيقة
تخصه - وجوده الثابت في الخارج هو تلك الحقيقة الخاصة ، فوجوده
المختص به هو حقيقته المختصة ، كما أن الوجود المطلق كلى عام ، والحقيقة
المطلقة كلية عامة^(٢) ، ونفس حقيقة الإنسان والجسم وغيرهما ، ليست

(١) في النسختين : الموجودة .

(٢) عبارة « المطلق كلية عامة » ليست واضحة في (ز) وأنها من (هـ) .

ص ٥٨ رب العالمين حقيقته وجود مطلق/ لا يُتصور إلا في الذهن؟ هي وجوداً مطلقاً ، وإن كانت حقيقته نفس وجوده ، فكيف يكون

بل هو سبحانه وتعالى مختص بحقيقته التي لا يشركه فيها غيره ، ولا يعلم كنهها إلا هو ، وتلك هي وجوده الذي لا يشركه فيه غيره ، ولا يعلم كنهه إلا هو .

والناس إذا علموا وجوداً مطلقاً ، أو حقيقة مطلقة ، فذاك هو الكلي العام الشامل ، ليس هو نفس الحقيقة الموجوده في الخارج . وكذلك تركب الحقيقة من الصفات العامة والخاصة ، إنما هو تركيب في الذهن : تركيب ذهني عقلي اعتباري .

وكذلك تركيب الموصوف من الذات والصفات ، إنما يكون تركيباً لو كان هناك ذات مجردة عن تلك الصفات ، أو لو أمكن وجود ذلك ، فأما الذات التي لا تكون إلا حية عالمة ، فلا يتصور انفكاكها عن الحياة والعلم ، حتى نقول : إن الذات تركيب^(١) مع الصفات .

وكذلك أيضاً الماهية المشار إليها القائمة بنفسها المباشرة لغيرها ، إنما يُقال : هي مركبة من الأجزاء المنفردة ، أو من المادة والصورة ، ولو كان لهذا التركيب حقيقة ، فأما إذا كان الجوهر الفرد باطلاً ، وتركب الجسم من الجوهرين : المادة والصورة باطلاً ، والأمور المشار إليها المباشرة لغيرها من المخلوقات : كالشمس والقمر ، ليس هو مركباً من أجزاء منفردة ، ولا من جوهرين : مادة وصورة ، فكيف يظن برب العالمين : أنه مركب من ذلك؟

(١) كذا في الأصل (ر) وليست في (هـ) . ولعل الصواب : تركيب .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن الأعيان القائمة بأنفسها خلقها الله تعالى كذلك ، ليس فيها أجزاء تركبت منها ، لكن يمكن أن يفرقها الله ويجزئها إلى أن يتصاغر جدا ثم يستحيل^(١) إلى نوع آخر ، مع أن ذلك الجزء الصغير يتميز منه شيء عن شيء ، وليس في الوجود عين قائمة لا يتميز منها شيء عن شيء .

والصورة : إما صورة عرضية : كشكل الجسم ، فالمادة هنا هو الجسم نفسه ، وإما الصورة التي هي المصور ، كالإنسان نفسه ، والمادة^(٢) فيها ليس لها جوهر يحملها ، بل مادتها ما منه خلقت ، وتلك المادة استحالت إلى صورة أخرى ، وفنئى الأول وعدم ، كما يفنى المنى إذا صار إنسانا ، وليس بين ما استحال منه واستحال إليه شيء باق بعينه ، وإنما يشتركان في أمور نوعية ، كالمقدار ونحوه .

والمركب المعقول هو ما كان مفترقا فركبه غيره ، كما تركب المصنوعات من : الأطعمة ، والثياب والأبنية ، / ونحو ذلك من أجزائها ص ٥٩ المفترقة .

والله تعالى أجل وأعظم من أن يوصف بذلك ، بل من مخلوقاته ما لا يوصف بذلك ، ومن قال ذلك فكفره وبطلان قوله واضح .

وقد يقال « المركب » على ما له أبعاض مختلفة ، كأعضاء الإنسان

(١) يتصاغر جدا ثم يستحيل : كذا في الأصل (ر) . والعبارة ليست في (هـ) . والمقصود الجزء الأخير الذى - كما يزعم أصحاب هذا الرأى - لا يتجزأ .

(٢) في الأصل : والنبات . والكلام بذلك لا يستقيم . ولعل ما أثبتته يكون صوابا . والكلمة

ليست في (هـ) .

وأخلطه ، وإن كان خلق كذلك مجتمعاً ، لكنه يقبل التفريق والانفصال والانقسام ، والله مقدس عن ذلك .

وقد يُقال المركب على ما يقبل التفريق والانفصال ، وإن كان شيئاً بسيطاً كالماء ، والله مقدس عن ذلك .

فهذا هو التركيب المعقول في اللغة والاصطلاح . فأما المركب في اللغة فهو الأول خاصة . ولكن هذا المعنى لم يريدوه ^(١) بلفظ المركب . والثاني والثالث قد يسميه طائفة من أهل العلم مركباً . فأما الذات [المتصفة] ^(٢) بصفات لازمة لها ، التي لها حقيقة تمتاز بها عن سائر الحقائق ، وتباين غيرها من ^(٣) الموجودات ، من غير أن يجوز عليها تفريق وتبعيض وتجزئة وتقسيم ، فهذه لو قدر أنها مخلوقة ، لم تكن ^(٤) ممّا يسمى مركباً في اللغة المعروفة والاصطلاح .

وإذا سمى مسمً هذه مركباً ، كان : إما غلطاً في عقله لاعتقاده أشباهها على حقيقتين : وجودها ، وحقيقتها المغايرة لوجودها ، أو على حقيقتين : ذات قائمة بنفسها معقولة مستغنية عن صفاتها ، وصفات زائدة عليها قائمة بها - أو على جواهر منفردة أو معقولة ، أو نحو ذلك من الأمور التي يثبتها طائفة من الناس ويسمونها تركيباً .

(١) في الأصل (ر) : لم يزيدوه . والكلمة ليست في (هـ) .

(٢) المتصفة : مكان هذه الكلمة بياض في (ر) ولم يظهر منها إلا : المـ . وليست في (هـ) . ولعل ما أثبتته يكون صواباً .

(٣) عبارة « غيرها من » لم يظهرها منها في (ر) إلا : غير . وباقي العبارة مكانه بياض . وليست العبارة في (-) .

(٤) في الأصل (ر) : لم يكن .

وجمهور العقلاء يخالفونهم^(١) في إثبات ذلك ، فضلا عن تسميته تركيبا ، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعون ، لم تكن تسميته مركبا من اللغة المعروفة ، بل هو وضع اصطلاحا عليه ، فإن الجسم الذى له صفات ، كالتفاحة التى لها لون وطعم وريح ، لا يُعرف فى اللغة المعروفة إطلاقا كونها مركبة من لونها وطعمها وريحها ، ولا تسمية^(٢) ذلك أجزاء لها ، ولا يُعرف فى اللغة أن يُقال : إن الإنسان مركب من الطول والعرض والعمق ، بل ولا أنه مركب من حياته ونطقه ، إلى أمثال ذلك من الأمور التى يسميها من يسميها من أهل الفلسفة والكلام تركيبا : إما غلطا فى المعقولات ، وإما اصطلاحا انفردوا به عن أهل اللغات .

فليس لهؤلاء أن ينفوا ما علم ثبوته بالشرع^(٣)

والدعاء ، ومضاهاة للمشركين والنصارى والصابئين^(٤) الذين : ص ٦٠
﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣١] .

وهذه الشفاعة التى أثبتها المشركون وأبطلها القرآن ، رأيت من هؤلاء المتفلسفة - نفاة الصفات كابن سينا - ومن ضاهاهم فى بعض الأمور

(١) فى الأصل (ر) : يخالفونهم ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : ولا يسميه ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) اختصر الهكاري الكلام الوارد فى (ر) فى صفحتى ٥٨ ، ٥٩ ، وكلام آخر لم أجد ما يقابله فى

(ر) وأحسب أنه أسطر قليلة لأن الكلام الذى يبدأ فى ص ٦٠ له اتصال واضح بنهاية ص ٥٩ ، وقد

اختصر الهكاري أيضا ما يقابل ص ٥٦ ، ولا يعود إلينا إلا فى منتصف ص ٦١ .

(٤) فى الأصل (ر) : والصابئين .

التي يجعلونها علوماً مضموناً بها على غير أهلها^(١) ، قد أثبتوا هذه الشفاعة الشركية ، وهذه الوسائط الإفكية ، مع أن القرآن العزيز مملوء من ذم أهلها .

قال تعالى : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ [سورة الزمر ٤٣ . ٤٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٩٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٠] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ

(١) ويقصد ابن تيمية هنا الغزالي وأمثاله .

الْوَسِيلَةَ إِلَيْهِمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴿ [سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ * وَلَا تَتَفَعُّ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾ [سورة سبأ : ٢٢ ، ٢٣]

فنفى أن يكون لغيره معه ملك ، أو شريك في الملك ، أو مظاهرة (١) له ، ولم يثبت من الشفاعة النافعة إلا ما كان بإذنه ، وهذه الشفاعة التي يؤمن بها المؤمنون ، كشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يوم القيامة ، فإنه باتفاق أهل السنة والجماعة له شفاعات في القيامة ، حتى يشفع في أهل الكباير من أمته ، كما استفاضت بذلك الأحاديث / الصحيحة ، ص ٦١ كما كان يدعو لهم ويشفع لهم في حياته .

وكذلك يشفع غيره ممن يأذن الله له في الشفاعة ، لكن ليست هي الشفاعة التي يشبهها أصناف المشركين من غير أهل الكتاب ، والصابئين ، ومن ضاهاهم من أهل الكتاب ، كالنصارى ومن ضاهاهم من هذه الأمة : كالمفلسة الملاحدة ، والإسماعيلية ، وكأهل المذنبون به ، وغيرهم ، فإنهم جعلوا الشفاعة تنفع بدون دعاء الشافع لله ، وبدون إذن الرب له في الشفاعة كما تقدم .

(١) أو مظاهرة : كذا بالأصل (ر) ولعلها : أو مظاهر .

والله تعالى يقول : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة

البقرة : ٢٥٥]

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى ﴾ [سورة الأنبياء :

٢٨] ، وأمثال ذلك في كتاب الله عز وجل .

وهنا جواب آخر^(١) عن أصل الحجة وهو أن يقال : هب أن الشيثين^(٢) يشركان في شئ موجود في الخارج ، ويمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، وأن^(٣) الكلي المشترك بينهما ثابت في الخارج ، وأن أحدهما إما أن يكون لازماً للآخر ، أو ملزوماً ، أو عارضا ، أو معروضا ، فلم لا يجوز أن يكون المشترك لازماً للمعین ، بل وملزوماً له ، بحيث يكون كل من المشترك والمختص مشروطاً بالآخر ، والشرط لا يجب تقدمه على المشروط؟.

وهذا كما أن الحيوانية مع الناطقية والصاهلية ، كل منهما مشروط بالآخر ، فلا يوجد المختص الذي هو الناطقية والصاهلية إلا مع الحيوانية ، ولا توجد حيوانية إلا مع بعض ذلك .

وليس المراد بكون المشترك مشروطاً بالمختص أنه مشروط بهذا المعين ، بل مشروط : إما بهذا ، وإما بهذا ، فالمشترك من حيث هو مشترك مشروط بأحدهما لا بعينه ، ومن حيث تشخصه وتعيينه مشروط بما اقترن به من التعيين .

(١) عند عبارة « وهنا جواب آخر » تعود نسخة (هـ) مرة أخرى ، بعد أن اختصر الهكاري عدة صفحات سابقة . وبدأ الهكاري الكلام بقوله : فصل : وهنا جواب آخر .

(٢) الشيثين : غير واضحة في (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٣) وأن : مكانها بياض في (ر) وأثبتها من (هـ) .

وهذا ثابت في كل شيئين اتفقا في شيء واختلفا في شيء ، ولا حيلة لهم فيه . وذلك أن كون الشيء لازماً للآخر ، أعم من كونه علة أو معلولاً ، أو لا علة ولا معلولاً ، فليس كل لازم معلولاً . فإذا كان كلٌّ من الوجوبين لازماً لمعيّنه لم يجب أن يكون الواجب معلولاً ، ولا يكون الملزوم علة .

وبهذا يتبين فساد مقدمته الثانية التي قال فيها : « يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون الصفة سبباً لصفة أخرى ، ولكن لا يجوز أن يكون ^(١) / [الوجود ^(٢)] بسبب ماهيته التي ص ٥٣٩ (هـ) ليست من الوجود ، أو ^(٣) بسبب صفة أخرى ، لأن السبب يتقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود .

فإنه يُقال له : لفظ « السبب » قد تعنى به العلة الموجبة ، وقد تعنى به الشرط ، فإن عنيته به الأول لم يجعل الوجود مسبباً عن غيره لثلا يلزم تقدّم غير الوجود الواجب عليه .

وإن عنيته بالسبب الشرط ، فالشرط لا يجب تقدّمه على مشروط ، بل يجوز مقارنته للمشروط ، فالأمور المتلازمة كالمتضايقات كل منها لا يوجد إلا مع الآخر ، فوجوده مشروط به من غير تقدّم أحدهما على الآخر .

وكذلك أنتم تقولون : إن المادة مع الصورة ، كل منهما شرط في

(١) الكلام بعد كلمة عبارة « أن يكون » غير موجود في (ر) وأثبتته عن (هـ) ص ٥٣٩ - ٥٤٤ .

(٢) عند كلمة « الوجود » يبدأ نص طويل لا يوجد في نسخة (ر) ويوجد في نسخة (هـ) فقط

ص ٥٣٩ إلى ص ٥٤٤ وينتهي هذا الكلام في ١٦٤ . (٣) في الأصل : أم .

الآخر من غير تقدّمه عليه . والمسلمون يقولون : إن العلم والقدرة مشروط^(١) بالحياة ، وكلاهما صفة لازمة لله تعالى ، لا يجوز تقدمها على الأخرى بالوجود .

وإذا كان كذلك ، وقُدِّرَ أن للواجب حقيقة مغايرة للوجوب ، فلم لا يجوز أن يكون وجوده الواجب مشروطاً بتلك الحقيقة ، التي هي أيضاً مشروطة به ، من غير أن يكون الوجود الواجب مسبقاً بوجود غيره ، كما يقولون في وجود الممكن : إذا قلم : إنه زائد على ماهيته : إن ماهيته لا تنفك عن وجوده ، كما لا ينفك وجوده عن ماهيته .

وهذا جواب لا حيلة لهم فيه ، وهو جواب عن تلازم الذات مع الصفات ، إذا قُدِّرَ أحدهما مغايراً للآخر .

ص ٥٤٠ (هـ) وأبو عبد الله الرازي أجاب بجواب / لم يفصل فيه العلة من الشرط فقال : «قولكم : لو كانت الماهية علة لوجود نفسها ، لكانت متقدمة بالوجود على نفسها ، فإن العلة متقدمة بالوجود على المعلول - ممنوع ، فإننا لا نسلم وجوب تقدّم العلة على المعلول بالوجود . وقول القائل هي متقدمة عليه بالذات : إن أُريد به كونها مؤثرة فسلّم ، وإن أُريد به أنها لا تؤثر فيه إلا بعد وجودها ، فهذا ممنوع ، ونحن ندعى أن المؤثر في وجود الله تعالى هو نفس ماهيته ، لا باعتبار وجود سابق . وإن أُريد بالتقدم أمرٌ وراء التأثير ، فذلك غير متصور» .

لم يفصل الرازي العلة من الشرط .

(١) مشروط : كذا بالأصل ، ويقصد أن كلا من العلم والقدرة مشروط بالحياة .

ثم منع عموم الدعوى فقال^(١) : « نزلنا عن هذا المقام فلم قلم : إن كل علة فهي متقدمة بالوجود على المعلول ؟ ألا ترى أن ماهيات الممكنات قابلة لوجود ذاتها ، فماهياتها علل قابلة لوجود ذاتها ، ففي هذا الموضع العلل القابلة لا يجب تقدمها على المعلول بالوجود ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز مثله في العلة الفاعلية . »

وقال : « لا نقول : المؤثر هو الماهية المعدومة ، بل الماهية من حيث هي مغايرة لوجودها وعدمها . ونحن إنما نجعل المؤثر في الوجود تلك الماهية فقط^(٢) . »

قال : « فإن قيل : كما جوزتم أن تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسها ، فلم لا يجوز أن تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم ؟ وحيث لا يمكن الاستدلال بوجود الأفعال على وجود الفاعل . قلنا : البديهية فرقت بين الموضوعين ، فإننا بالبديهية نعلم أن الشيء مالم يوجد لا يكون شيئاً لوجود غيره ، ونعلم أن لا استبعاد في أن يكون الشيء موجوداً

(١) لم أستطع العثور على النصوص التالية في مؤلفات الرازي المطبوعة والمخطوطة ، ولكن الأستاذ محمد صالح الزرکان (رحمه الله) أشار إلى نص قريب من أحد هذه النصوص كما سأبين بعد قليل بإذن الله

(٢) ذكر الأستاذ محمد صالح الزرکان في كتابه « فخر الدين الرازي ، وآراؤه الكلامية والفلسفية » ، ص ١٧٢ نصاً من مخطوط شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢٠٠/١ هو : « الوجود من حيث هو وجود ، مخلوقاً عنه سائر العوارض ، طبيعة واحدة نوعية ، فلا يجوز أن يختلف مقتضاها ، وإذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر إلى الماهية ، محتاج إليها ، فكيف نقول انقلاب مثل هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرًا قائمًا بالنفس ؟ ... بل الحق أن الماهية من حيث هي هي - مغايرة لوجودها وعدمها . ونحن إنما جعلنا المؤثر في الوجود نفس الماهية فقط ، وذلك لا يمنع من خلوها عن الوجود . »

من ذاته . والمعلوم من قولنا : إنه موجود لذاته ، أن ذاته تقتضى وجود نفسه ، وإذا جزمت بالبديهية بالفرق صح كلامنا في هذه المسألة .
وقد مانعه بعض أصحابه في هذا الموضع وقال : « العلم بأن العلة لو كانت موجبة للوجود لكانت موجودة - علم ضرورى ، لأن المفيد للوجود لا بد أن يكون له وجود ، بخلاف القابل فإنه مستفيد للوجود ، والمستفيد للوجود يمتنع أن يكون موجوداً » .

قلت : (١) هذا الاضطراب إنما نشأ من قولهم : كون ذات الواجب فاعلة لوجوده ، أو علة مقتضية لوجوده ، إذا قُدِّرَ أن وجوده مغاير لذاته . وهذا لا يحتاج إليه . بل إذا قيل : ذاته مشروطة بوجوده ، كما أن وجوده مشروط بذاته ، وقيل : إنها متلازمان من غير أن يكون أحدهما هو الموجب للآخر . كما قالوا مثل ذلك في ذات الممكن ووجوده - زالت هذه الشبهة .

وهؤلاء كثيراً ما تشبه عليهم العلل بالشروط في مسائل الدور ص ٥٤١ (هـ) والتسلسل وغير ذلك ، ويجعلون الملزوم علة . / كما يقولون : إن ماهية الثلاثة والأربعة علة للفردية والزوجية . فيجعلون ذات الشيء علة لصفته اللازمة له . وأن فاعل الذات فاعل صفتها ، فإن الدور في الشروط - بمعنى توقف كل من الأمرين على وجود الآخر معه - ممكن واقع ، وهو الدور المعنى الاقترانى . وأما الدور في العلل ، وهو أن يكون كل من الأمرين علة للآخر ومبدعاً له . فهذا ممتنع باتفاق العقلاء .

(١) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية : قلت .

وكذلك التقدم ، فإن تقدم الشرط على المشروط غير واجب ، وأما تقدم الموجب على الموجب ، والفاعل على المفعول ، والعلّة على المعلول ، فلا ريب فيه عند جماهير العقلاء .

ومعارضة الرازي لهم بالماهية الممكنة القابلة لوجودها ، إذا قيل بتعددتها - معارضة صحيحة ، وأما فرق المعارض له بأن الماهية في الواجب فاعلة للوجود فغلط ، فإن ماهية الواجب إذا قيل بمغايرتها لوجوده ، ليست فاعلة لوجوده ، بل هي أيضا قابلة لوجوده كالممكن ، لكن وجوده واجب مع هذا القبول .

[والقابل]^(١) والمقبول كلاهما واجب بنفسه يمتنع عدمه ، بخلاف الممكن ، كما تقوله الصفاتية في الذات والصفات ، وكما تقوله الفلاسفة فيما يدعون قدم ذاته ووجوده من الممكنات كالفلك ، فإن ابن سينا وأتباعه يقولون : إن ماهيته محل لوجوده ، وكلاهما قديم يمتنع عدمه ، لكن وجوده بغيره ، فإذا عُقل هذا في الواجب بغيره ، ففي الواجب بنفسه أولى ، إذا قيل : إن نفسه محل لوجوده ، وكلاهما واجب بماهيته ووجوده ، يمتنع نفي واحد منهما .

وبهذا يظهر الجواب عن النظم الذي حرره لهم الآمدي ، فإن قوله : « إذا لم يتم تحقق مسمى واجب الوجود في كل من الشئين إلا بما به التخصيص والامتياز ، وجب افتقار مسمى واجب الوجود إلى أمر خارج عن المفهوم من اسمه ، فلا يكون واجبا بذاته » .

(١) والقابل : ساقطة من الأصل (هـ) . وزدتها ليستقيم الكلام .

جوابه : على تقدير كَوْن الوجود مغايراً للذات أن يُقال : لفظ « الافتقار » يُراد به : افتقار المعلول إلى العلة ، ويُراد به : افتقار المشروط إلى الشرط . وإن قيل : يُراد به معنى ثالث له ، فإن قلت : يجب افتقار مسمّاه إلى علة فاعلة ، لم يسلم لك ذلك ، فإن تحقق المشترك في المميّز ، لا يستلزم كون المميّز هو الفاعل المبدع لمشترك ، وإن أردت بأنه لا يوجد إلا بما هو شرط في وجوده ، فلم قلت : إن هذا محال ؟

ص ٥٤٢ (هـ) وقوله : / لا يكون^(١) واجباً بذاته - باطل حينئذ ، لأنه إذا قُدِّر أن الذات غير الوجود ، فلا بد في قوله : « واجب بذاته » من تحقق الوجود والذات معاً ، فلا يتقدم أحدهما على الآخر ، ولا يستغنى أحدهما عن الآخر ، فصار معنى وجوب الوجود بالذات ، إذا قُدِّر أن الذات عين الوجود أمراً متضمناً لتلازم الوجود الواجب والذات الموصوفة بذلك ، فلا يكون موجوداً بذاته إلا كذلك ، وهذا كله بتقدير ثبوت شيئين .

ثم على هذا التقدير فيها قولان : إما أن يُقال : الوجود الملازم للماهية هو أيضاً مختص ، كما أن الماهية مختصة به . وهذا هو القول المأثور عن أبي هاشم ونحوه . وقد تقوله طائفة من أهل الإثبات ، كما يوجد في كلام أبي حامد وابن الزاغوني .

وإما إن يُقال : الوجود مشترك في الخارج ، ولكن الماهية هي المختصة التي تميّز وجوداً عن غيره . وهذا هو الذي يحكيه الرازي عن أبي هاشم وغيره ، وهو غلط عليهم ، كما غلط على الأشعري وأبي الحسين

(١) عبارة : « لا يكون » مكررة مرتين ، ويبدو أنه سهو من الناسخ .

حيث حكى عنهم أن لفظ « الوجود » مقول بالاشتراك اللفظي . وهذا الغلط منه حيث ظن أن الكلّي الذي هو مورد التقسيم يكون ثابتاً مشتركاً في الخارج . وهذا أصل للمنطقيين يخالفهم فيه أئمة الكلام بحسب ما فهمه من كلام أهل المنطق فغلط .

والمقصود هنا أن قول أبي هاشم وأتباعه خير من قول ابن سينا . وأما إذا كان الوجود هو الماهية ، ولا مشترك في الخارج ، كما هو قول الأشعري وعامة المثبتة للصفات ، وهو الصواب ، فلا يحتاج إلى هذا الجواب .

وليس المراد أن ماهيته وجود مطلق مجرد كما يقوله ابن سينا ، وابن التومرت ، وغيرها من الجهمية ، ولكن المراد أن حقيقته المختصة به ، هي وجوده المختص به ، وليس ذلك وجوداً مطلقاً ولا مجرداً . وكذلك يقول في كل موجود : إن حقيقته المختصة به هي وجوده المختص به . وقد ذكرنا هذا الجواب على تقدير مغايرة وجوده لماهيته ، لأنه نافع في عامة ما يوردونه لنفي الصفات .

قال الإمام أحمد^(١) « باب بيان ما أنكرت الجهمية من أن يكون كلام الإمام أحمد عن قطع الصفات بذات الله كلم موسى^(٢) . فقلنا : لم^(٣) أنكرت ذلك ؟ قالوا : إن الله لم الله تعالى .

(١) في كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » وستقابل الكلام التالي على طبعة مجموعة شذرات البلاطين (تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . ط . السنة المحمدية . القاهرة . ١٣٧٥ / ١٩٥٦) مع مقارنتها بطبعة مجموعة عقائد السلف (تحقيق د . علي النشار . د . عمار الطالبي . ط . المعارف . الإسكندرية . ١٩٧١) وسبق ورود هذا الكلام من قبل في كتابنا . في الجزء الثاني . ص ٢٩١ - ٢٩٦ .

(٢) ص ٣٠ (مجموعة شذرات البلاطين) = ٨٧ - ٨٨ (مجموعة عقائد السلف) وفي مجموعة شذرات : ما أنكرت الجهمي . (٣) لم : ليست في مجموعة عقائد السلف .

يتكلم^(١) ولا يتكلم ، إنما كَوَّن شيئاً يعبر^(٢) عن الله ، وخلق صوتاً فأسمع^(٣) ، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوفٍ وشفتين ولسان^(٤) .
فقلنا: هل يجوز لمكوَّن ، أو غير الله^(٥) ، أن يقول : ﴿ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ . [سورة طه : ١١ ، ١٢] . أو يقول : ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي ﴾ [سورة طه : ١٤] ^(٦) فمن قال ذلك زعم أن غير الله ص ٥٤٣ (هـ) ادعى الربوبية^(٧) ، / ولو كان كما زعم الجهمي أن الله كَوَّن شيئاً كان يقول ذلك المكوَّن : يا موسى إن الله رب العالمين^(٨) .

إلى أن قال^(٩) : « فكيف يصنعون بحديث الأعمش ، عن خيشمة ، عن عدى بن حاتم^(١٠) . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما منكم [من]^(١١) أحد إلا سيكلمه ربه . . . الحديث^(١٢) وأما

(١) مجموعة شذرات : لم يكلم .

(٢) في الطبعين : فعبر :

(٣) مجموعة شذرات : فأسمعه .

(٤) في الطبعين : ولسان وشفتين .

(٥) مجموعة شذرات : هل يجوز أن يكون المكون غير الله .

(٦) مجموعة شذرات : فاعبدي . وإني أنا ربك .

(٧) مجموعة عقائد السلف : فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية ؛ مجموعة شذرات : فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية .

(٨) مجموعة عقائد : الربوبية كما زعم الجهم أن الله كون شيئاً كان يقول ذلك المكون : يا موسى إني أنا الله رب العالمين ؛ مجموعة شذرات (موافقة لنسختنا في هذا الموضع إلا أن في آخرها) رب العالمين ولا يجوز أن يقول : إني أنا الله رب العالمين .

(٩) مجموعة عقائد السلف ص ٨٨ = مجموعة شذرات البلاطين ص ٣٠ .

(١٠) في الطبعين : عن عدى بن حاتم الطائي قال قال .

(١١) من : ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعين .

(١٢) في الطبعين تنمة الحديث .

قوله^(١) : إن الكلام لا يكون إلا من جوف وشفتين^(٢) ولسان .
 أليس الله قد قال للسماوات والأرض : ﴿ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا
 طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١١] أتراها قالت^(٣) بجوف وفم وشفتين
 وأدوات^(٤) ؟

وقال تعالى^(٥) : ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [سورة
 الأنبياء : ٧٩] أتراها أنها تسبحن بجوف وفم وشفتين ولسان^(٦) ؟ والجوارح
 إذا^(٧) شهدت على الكفار فقالوا : ﴿ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ
 الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة فصلت : ٢١] أتراها نطقت بجوف وفم
 وشفتين^(٨) ؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء .

إلى أن قال^(٩) : « فلما خففته الحجج قال : إن الله كلم موسى ، إلا
 أن كلامه غيره . فقلنا ، وغيره مخلوق ؟ قالوا^(١٠) : نعم . فقلنا : هذا مثل
 قولكم الأول ، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة^(١١) . وحديث

(١) في الطبعين : وأما قولهم .

(٢) في الطبعين : إلا من جوف وفم وشفتين .

(٣) مجموعة عقائد السلف : أتراها أنها قالت .

(٤) في الطبعين : وشفتين ولسان وأدوات .

(٥) تعالى : ليست في الطبعين .

(٦) في الطبعين : أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين ؟

(٧) عقائد السلف : إذ .

(٨) مجموعة عقائد : أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان . مجموعة شذرات : أتراها نطقت بجوف وفم
 ولسان ؟

(٩) مجموعة عقائد السلف . ص ٨٩ - ٩٠ = مجموعة شذرات البلاطين . ص ٣٠ - ٣٣ .

(١٠) في الطبعين : قال .

(١١) في الطبعين : الشنعة بما تظهرون .

الزهري قال : لما سمع موسى كلام ربه ، قال : يارب هذا الذي سمعته هو كلامك ؟ قال : نعم يا موسى هو كلامي ، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسانٍ ، ولى قوة الألسن كلها ، وأنا أقوى من ذلك ، وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك ، ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمت . قال : فلما رجع موسى إلى قومه ، قالوا له : صف لنا كلام ربك . فقال (١) : سبحان الله ! وهل أستطيع أن أصفه لكم ؟ قالوا : فشيبهه . قال : هل سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها ؟ فكانه مثله .

وقلنا للجهمية : من القائل للناس (٢) يوم القيامة : ﴿ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] (٣) أليس الله هو القائل ؟ قالوا : يكون (٤) الله شيئاً ، فيعبر عن الله ، كما كون شيئاً فعبر لموسى (٥) . قلنا : فن القائل : ﴿ فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ٦] (٦) ، أليس هو الله تعالى (٧) ؟ قالوا : هذا كله إنما يكون شيئاً (٨) فيعبر عن الله . فقلنا : قد أعظمتم

(١) عقائد السلف : قال .

(٢) للناس : ليست في الطبعين .

(٣) في الطبعين : إلهين من دون الله .

(٤) عقائد السلف : فيكون .

(٥) مجموعة شذرات : كما كونه فعبر لموسى .

(٦) في الطبعين : أرسل إليهم ولنسألن المرسلين . فلنقصن عليهم بعلم (زادت شذرات : وما كنا غائبين) .

(٧) في الطبعين : أليس الله هو الذي يسأل .

(٨) في الطبعين : هذا كله إنما يكون شيئاً .

على الله القرية حين زعمتم أنه لا يتكلم ، فشبهتموه بالأصنام ، لأن^(١) الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك^(٢) ، ولا تزول من مكان إلى مكان . فلما ظهرت عليه الحجة قال : إن الله قد يتكلم^(٣) ، ولكن كلامه مخلوق . قلنا : وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق ، فقد شبهم الله تعالى بخلقه ، حين زعمتم أن كلامه مخلوق ، ففي مذهبكم كان^(٤) في وقت من الأوقات لا يتكلم ، حتى خلق الكلام^(٥) . وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق لهم^(٦) كلاماً ، فقد^(٧) جمعتم بين كفر وتشبيه ، فتعالى الله^(٨) عن هذه الصفة ! بل نقول^(٩) : إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق [الكلام]^(١٠) ، / ، ولا نقول : إنه كان^(١١) لا يعلم حتى خلق علماً ص ٥٤٤ (هـ) فعلم^(١٢) .

(١) في الطبعين : بالأصنام التي تعبد من دون الله لأن .

(٢) في الأصل (هـ) : لا تكلم ولا تحرك ، والتصويب من الطبعين .

(٣) عقائد السلف : إن الله يتكلم .

(٤) في الطبعين : قد كان .

(٥) في الطبعين : التكلم .

(٦) عقائد السلف : حتى خلق الله لهم .

(٧) في الطبعين : وقد .

(٨) عقائد السلف : وتعالى الله .

(٩) عقائد السلف : بل جمعتم نقول ، وبين المحققان أنه خطأ .

(١٠) الكلام : ساقطة من الأصل (هـ) وزدتها من الطبعين .

(١١) في الطبعين : قد كان .

(١٢) فعلم : ليست في طبعة مجموعة شذرات البلاطين ، وبعد كلمة « فعلم » جاء في الأصل (هـ) :

« قال كاتبه محمد : وهذا الفصل قد تقدم في الكراس التاسع . وهذه زيادة من الناسخ ، وسبق ورود

كلام الإمام أحمد من قبل في كتابنا هذا ، في الجزء الثاني ، ص ٢٩١ - ٢٩٦ .

قال الإمام أحمد^(١) : « قالت الجهمية : إن زعمتم^(٢) أن الله ونوره ، والله وقدرته^(٣) ، والله وعظمته ، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم^(٤) أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته . قلنا : لا نقول : إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره . بل نقول^(٥) : لم يزل بقدرته ونوره ، لامتي قدر ، ولا كيف قدر . فقالوا : لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا : قد كان الله ولا شيء ، ولكن إذا قلنا^(٦) : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته ؟ وضررنا لهم في ذلك مثلاً ، فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة : أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار ، واسمها اسم شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد » .

إلى أن قال^(٧) : « وقد سمي الله رجلاً كافراً ، اسمه الوليد^(٨) ، فقال : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [سورة المدثر : ١١] ^(٩) وكان له (١) في نفس المرجع ، في مجموعة عقائد السلف . ص ٩١ = مجموعة شذرات البلاطين . ص ٣٢ وسبق ورود هذا الكلام ج ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) عقائد السلف : فقالت الجهمية لما وصفا الله بهذه الصفات إن زعم . شذرات : فقال الجهمي لنا لما وصفنا الله عن الله هذه الصفات إن زعمتم .
 (٣) شذرات : أن الله ونوره وقدرته .
 (٤) عقائد السلف : حين زعموا .
 (٥) في الطبعين : ولكن نقول .
 (٦) في الطبعين : قد كان الله ولا شيء . قلنا : نحن نقول : قد كان الله ولا شيء ، ولكن إذا قلنا :

(٧) طبعة مجموعة عقائد السلف ، ص ٩٢ = مجموعة شذرات البلاطين ص ٣٢ .

(٨) في الطبعين : اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي .

(٩) شذرات : .. وجعلت له مالا مملوداً .

عينان^(١) وأذنان ولسان وجوارح فسماه وحيداً^(٢) بجميع صفاته .

قلت^(٣) : فلا يوجد^(٤) في كلام الله ورسوله واللغة اسم الواحد على ما لا صفة له ، فان ما لا صفة له لا وجود له في الوجود .

وما ذكره أحمد عن الجهمية أنهم يتأولون كلام الله لموسى بأنه خلق من عبّر عنه ، تأوله جماعة من أتباعه في هذا ، أو في قوله تعالى كل ليلة : « من يدعوني فأستجيب له » ولو كان كذلك لكان الملك يقول : « إن الله رب العالمين ، كما في الصحيحين : إن الله إذا أحب عبداً نادى جبريل : إني أحب فلاناً فأحبه ، فيحبه جبريل ، ثم ينادى في السماء : إن الله يحب فلاناً فأحبه ، فيحبه أهل السماء - الحديث^(٤) .

وقد مثلوا ذلك بأن السلطان يأمر منادياً فيقول : نادى السلطان ، وهذا حجة عليهم ، فإن المنادى يقول : أمر السلطان ، أو إن المرسوم ، ونحو ذلك من الألفاظ التي تبين أن القائل غيره لا هو ، ولو قال المنادى : قد أمرتكم فإن لم تقبلوا وإلا عاقبتكم ، ونحو ذلك ، لم يكن منادياً عن السلطان ، ولو قال ذلك عاقبه السلطان .

فصل

أخبر الله تعالى في كتابه بإثبات مفصل ونبي مجمل . والمعطلة الجهمية : متكلمهم ومتفلسفهم ، أخبروا بإثبات مجمل ونبي مفصل ،

(١) في الطبعين : وقد كان هذا الذي سماه الله وحيداً له عينان .

(٢) في الطبعين : ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله وحيداً ..

(٣) بعد كلام الإمام أحمد السابق ، قال الهكاري : وبسط ابن تيمية الكلام بما تقدم بعضه

والظاهر أنه اختصر باقي كلام الإمام أحمد في « الرد على الجهمية » إلى أن قال : فلا يوجد ...

(٤) سبق ورود هذا الحديث في كتابنا ١٣٩/٢ ت ٢ وجاء في الصحيحين عن أبي هريرة . وجاء

أيضاً في الترمذى والمسند .

فأنخبر في كتابه بأنه : حَى ، قَيَوْم ، علم ، قدير ، سميع ، بصير ، عزيز ، حكيم ، ونحو ذلك : يرضى ، ويغضب ، ويحب ، ويسخط ، وخلق ، واستوى على العرش ، ونحو ذلك . وقال في النبی : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٣] ، ﴿ هَلْ تَعَلَّمَ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٥] . فلهذا مذهب السلف والأئمة : إثبات صفاته بلا تمثيل : لا ينفون عنه الصفات ولا يمثّلونها بصفات المخلوقات [١] .

تابع كلام الإمام احمد | قال الإمام أحمد (٢) : الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضلّ إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموتى ، ويصبرون [٣٠] بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيلٍ لا يبليس قد أحيوه ؟ وكم من ضال تائه قد هدّوه (٣) ؟ فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل

(١) هنا ينتهى الكلام الموجود في نسخة (هـ) فقط (ص ٥٣٩ - ٥٤٤) وبدأ هذا الكلام الذى

وضمته بين معقوفتين ص ١٥١ .

(٥ - ٥) الكلام بين المعقوفتين زيادة زدتها لأصل آخر كلام نسخة (هـ) بأول ما وجد بعد ذلك من نسخة (ر) إذ أن الهكاري اختصر نصف صفحة من كلام ابن تيمية والتي بعد ذلك مع نسخة (ر) في منتصف (ص ٦٢) عند عبارة : « قال أحمد وكذلك الجهم وشيعته » مما يدل على أنه اختصر ما قبل ذلك . وعلى ذلك فالكلام موصول ولم أضف إلى نسخة (ر) إلا سطرين فقط هما من كتاب الإمام أحمد « الرد على الجهمية والزنادقة » والسياق يقتضى وجودهما .

(٢) في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة ، مجموعة عقائد السلف ص ٥٢ = مجموعة شذرات

البلاطين ، ص ٤ .

(٣) في الأصل (ر) : قد أهدوه .

الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان^(١) الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون^(٢) على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ، فنعوذ بالله من فتنة^(٣) المضلين .

فالمتشابه من الكلام يتكلمون به ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم : هو كقولهم : « مقدس عن الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع » ومن مقصودهم بذلك أنه لا علم له ولا قدرة ، ولا رحمة ، ولا غير ذلك من الصفات ، وأنه ليس فوق السموات رباً ، ولا على العرش إله ، ولا هو مبين لمخلوقاته ولا منفصل عنهم .

وكذلك قولهم : « ليس بداخل العالم ولا خارجه » وأمثال هذه العبارات السالبة .

وكذلك وصف الإمام أحمد وأمثاله قول الجهمية النفاة . قال أحمد^(٤) : « وكذلك الجهم وشيعته ، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، وأضلوا^(٥) بكلامهم بشراً^(٦) كثيراً . فكان مما بلغنا

(١) في الطبعتين : عقال .

(٢) في الطبعتين : مجموعون .

(٣) في الطبعتين : فتن .

(٤) في كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » طبعة مجموعة عقائد السلف = ص ٦٤ - ٦٦ ؛

مجموعة شذرات البلاطين ، ص ١٤ - ١٦ .

(٥) في الطبعتين . فضلوا وأضلوا .

(٦) شذرات البلاطين : معشراً .

من أمر الجهم عدو الله : أنه كان من أهل خراسان ، من أهل الترمذ^(١) ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله^(٢) ، فلقى أناساً من المشركين^(٣) يُقال لهم السَّمْنِيَّة ، فعرفوا الجهم ، فقالوا^(٤) : نكلمك ، فإن ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فكان ممّا كَلَّمُوا به الجهم أن قالوا^(٥) : ألسنت تزعم أن لك إلهاً؟ قال الجهم : نعم . فقالوا له : فهل رأيت إلهك^(٦) ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشمت^(٧) له رائحة؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً؟ قال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إله؟ قال : فتحيّر الجهم ، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً . ثم إنه استدرك حجةً مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله ، من ذات الله ، فإذا أراد أن / يُحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شا^(٨) ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائبة^(٩) عن الأبصار .

(١) فى الطبعين : ترمذ .

(٢) عقائد السلف : فى الله تعالى .

(٣) شذرات البلاتين : من الكفار .

(٤) فى الطبعين : فقالوا له .

(٥) فى الطبعين : قالوا له .

(٦) شذرات البلاتين : عين إلهك .

(٧) شذرات البلاتين : أشمت .

(٨) عقائد السلف : بما يشاء .

(٩) شذرات البلاتين : غائب .

فاستدرك الجهم حجةً مثل هذه الحجة ، فقال للسمني : ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ قال : نعم . قال ^(١) : فهل ^(٢) رأيت روحك؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه؟ قال : لا . ^(٣) قال : فشمت له ريحاً؟ قال : لا . ^(٤) قال : فوجدت له ^(٥) حساً أو مجساً؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت . ولا تُشم ^(٦) له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكانٍ دون مكان .

ووجد ثلاث آيات في القرآن ^(٧) من المتشابه : قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] . ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [الأنعام : ٣] . ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] ، فبني أصل كلامه على هؤلاء ^(٨) الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذّب بأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وزعم أن من وصف من الله شيئاً مما يصف به نفسه ^(٩) في كتابه ، أو حدث عنه ^(١٠) رسوله ، كان كافراً ، وكان من المشبهة ،

(١) في الطبعتين : فقال .

(٢) عقائد السلف : هل .

(٣-٣) ليست في الطبعتين .

(٤) ر : لها ، وهو تحريف .

(٥) ر : جسا . وهو تحريف .

(٦) في الطبعتين . ولا يشم .

(٧) عبارة « في القرآن » ليست في مجموعة عقائد السلف .

(٨) في الطبعتين : على هذه .

(٩) هـ : من وصف الله بما وصف به نفسه ؛ في الطبعتين : من وصف الله بشئ مما وصف به

نفسه .

(١٠) شذرات البلاطين : أو حدث به عنه .

فأفضل بكلامه بشراً كثيراً ، وأتبعه^(١) على قوله رجالٌ من أصحاب أبي حنيفة ، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية .

تعلق ابن تيمية . قلت : فهذا الذى ذكره الإمام أحمد من مناظرة جهم لأولئك السَّمْنِيَّةِ ، هم الذين يحكى أهل المقالات عنهم أنهم أنكروا من العلم ما سوى الحسيات ، ولهذا سألوها جهماً : هل عرفه بشئٍ من الحواس الخمس ؟ فقال : لا . قالوا : فما يدريك أنه إلاه ؟ فإنهم لا يعرفون إلا المحسوس ، وليس مرادهم أن الرجل لا يعلم إلا ما أحسَّه ، بل لا يشتون إلا ما هو محسوس للناس فى الدنيا .

وهؤلاء كالمعطلة الدهرية الطباعية^(٢) من فلاسفة اليونان ونحوهم ، الذين ينكرون ما سوى هذا الوجود الذى يشاهده الناس ومحسونه ، وهو وجود الأفلاك وما فيها .

وهؤلاء الذين ذكر ابن سينا قولهم فى « إشارات » حيث قال^(٣) : « قال قوم : إن هذا الشئ المحسوس موجودٌ لذاته واجب لنفسه . لكنك إذا تذكرت ما قيل^(٤) فى شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا . »

وهذا هو القول الذى أظهره فرعون ، وإليه يعود عند التحقيق قول أهل الوحدة . لكن هؤلاء يعتقدون أنهم يشتون الخالق ، وأن وجوده

(١) فى الطبعين : وتبعه .

(٢) هـ : للطباعية . وهو تحريف .

(٣) فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤/٥٣١ - ٥٣٢ وأوله : الفصل الثانى عشر : أوام

وتنبيهات : قال قوم . . الخ .

(٤) الإشارات والتنبيهات : ما قيل لك .

وجود المخلوق ، فهم متناقضون . / ثم إن جهنم بن صفوان ردّ عليهم كرد ص ٦٤
 أرسطو وابن سينا وأمثالهم من المشائين^(١) على الطبيعيين منهم ، وهؤلاء
 يثبتون وجوداً عقلياً غير الوجود المحسوس ، ويعتقدون أنهم بهذا الرد
 أبطلوا قول أولئك ، كما تقدم حكاية قول ابن سينا لما تكلم على الوجود
 وعلة ، وقال^(٢) : « قد يغلب^(٣) على أوهام الناس أن الموجود هو
 المحسوس » وأبطل هذا القول بإثبات الكليات ، وقد تقدم التنبيه على
 فساد هذه الحجة ، وأن الكليات تكون في الأذهان لا في الأعيان .

ومن لم يقرّ إلا بالمحسوس إنما نازع في الموجودات الخارجية ، لم ينازع
 في المعقولات الذهنية ، وإن نازع في ذلك حصلت الحجة عليه بإثبات
 المعقولات الذهنية ، فتبقى الموجودات الخارجية ، وهي الأصل .

والحجة التي ذكرها أحمد عن الجهنم أنه احتج بها على السمنية ،
 هي من أعظم حجج هؤلاء النفاة الحلولية منهم ، ونفاة الحلول والمباينة
 جميعاً ، فإن النفاة تارة يقولون بالحلول والاتحاد أو نحو ذلك ، وتارة
 يقولون : لا مباين للعالم ، ولا داخل فيه .

والشخص الواحد منهم يقول هذا تارة ، وهذا تارة ، فإنهم في
 حيرة ، والغالب على متكلميهم نفي الأمرين ، والغالب على عبّادهم
 وفقهائهم^(٤) وصوفيّهم وعامتهم الحلول ، فتكلموهم^(٥) لا يعبدون
 شيئاً ، ومتصوفهم يعبدون كل شيء^(٦) .

(١) ر : من المشائين ، وهو تحريف .

(٢) في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ . ٤٣٥/٤ .

(٣) إشارات : اعلم أنه قد يغلب . (٤) ر : وفقائهم ، وهو تحريف .

(٥) ر : فتكلميهم ، وهو خطأ . (٦) هـ : فتكلمهم لا يعبد شيئاً . ومتصوفهم يعبد كل شيء .

والحللول نوعان : حللول مقيد ، وحللول مطلق . فالحللول المقيد هو قول النصارى ونحوهم من غلاة الرفضة ، وغلاة العبادة ، وغيرهم ، يقولون : إنه حلٌّ في المسيح أو اتحد به ، وحل بعلی أو اتحد به ، وأنه يتحد بالعارفين حتى يصير الموحّد هو الموحّد ، ويقولون :

ما وحّدَ الواحدَ من واحدٍ إذ كل من وحّدَه جاحدٌ
توحيد من يخبر عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيدَه إياه توحيدٌ ونعت من ينعته لاحد

وهؤلاء الذين حكى أحمد قولهم أنهم يقولون : « إذا أراد الله أن يُحدث أمرٌ دخل فيه بعض خلقه ، فتكلم على لسانه » . وقد رأيت من هؤلاء غير واحد ممن خاطبني ، وتكلم معي في هذا المذهب ، وبيّنت له فساده .

وأما أهل الحللول المطلق الذين يقولون : إنه حالٌّ في كل شيءٍ ، أو متحد بكل شيءٍ ، أو الوجود واحد ، كأصحاب « فصوص الحكيم »^(١) وأمثالهم ، فهؤلاء / يقولون : أخطأ النصارى من جهة أنهم خصّصوا ، وكذلك يقولون في عبادة الأصنام خطأهم من جهة أنهم خصّصوا بعض الأشياء فعبدوها .

وقد رأيت من هؤلاء أيضا غير واحد ، وجرت بيننا وبينهم محنة^(١) معروفة .

(١) أى كتاب « فصوص الحكيم » وهو ابن عربى « وأتباعه » .

(١) محنة : كذا بالأصل .

وجعل الإمام أحمد حجة جهم من جنس حجة أولئك الذين يقولون بالحلول المقيد ، لأن هؤلاء يقولون : إنه حلٌّ في بعض خلقه .
وهؤلاء الجهمية فيهم من يقول : إن اللاهوت في الناسوت من غير حلول فيه . وهكذا الجهم وأتباعه جعلوا وجود الخالق في المخلوقات ، من جنس اللاهوت في الناسوت ، ويجمعون بين القولين المتناقضين ، كما جمعت النصارى .

واحتجاج الجهم بهذا على السمنية ، كاحتجاج نفاة الصفات بذلك على أهل الإثبات ، فإن الرازي وأمثاله احتجوا على إمكان وجود موجودٍ لا مباين للعالم ولا داخل فيه بالنفس الناطقة ، على قول هؤلاء المتفلسفة ، الذين يقولون : إنها لا داخلة ^(١) في هذا العالم ولا خارجة من هذا العالم - إنها تشبه الإله ، وإن الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة .

ومقصود الجهم بهذه الحجة بيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه ، فاحتج عليهم بالنفس الناطقة ، إذ لا سبيل إلى إحساسها . وهذه حجة المشائين من المتفلسفة على الطبيعيين منهم . وهؤلاء يجعلون ما يثبتونه من الأمور المعقولة ، حجةً على إثبات موجود ليس بمحسوس ، ثم يزعمون أن ما أخبرت به الرسل من الغيب ، هو الوجود العقلي الذي يثبتونه .

وهذا الموضوع حارت فيه أحلام ، وضلت فيه أفهام ، وهم

(١) ر : لا داخل .

مخطفون^(١) شرعاً وعقلاً . أما الشرع فإن الرسل أخبرت عما لم نشهده ولم نحسه في الدنيا ، وسمت ذلك غيباً لمغيبه عن الشهادة ، كقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴾ [سورة البقرة : ٣] ، ومنه قوله تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ [سورة الرعد : ٩] ، فالغيب ما غاب عن شهود العباد ، والشهادة ما شهدوها . وهذا الفرق لا يُوجب أن الغيب ليس مما يمكن إحساسه ، بل من المعلوم بالاضطرار أن ما أخبرت به الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، من الثواب والعقاب كله مما يمكن إحساسه ، بل وكذلك ما أخبرت به عن الملائكة ، والعرش ، والكرسي ، / والجنة ، والنار ، وغير ذلك ، ص ٦٦ لكننا لم نشهده الآن .

ولهذا أعظم ما أخبرت به من الغيب ، هو الله سبحانه وتعالى ، مع إخبار الرسول لنا أننا نراه كما نرى الشمس والقمر ، فأى الإحساس أعظم من إحساسنا بالشمس والقمر؟

وما^(٢) أخبرت به من الغيب كالجنة والنار والملائكة والعرش والكرسي وغير ذلك مما يمكن إحساسه ، فليس الفرق بين الغيب والشهادة ، هو الفرق بين المحسوس والمعقول .

فهذا أصل ينبغى معرفته ، فإنه بسبب هذا وقع من الخلل في كلام طوائف ما لا يحصيه إلا الله تعالى ، كصاحب الكتب « المضمون بها »^(٣) وصاحب « الملل والنحل »^(٤) وطوائف غيرهم .

(١) ر : مخطفون . (٢) ر : وما .

(٣) يقصد مؤلف الكتب المضمون بها على غير أهلها ، وهو الغزالي .

(٤) أى كتاب « الملل والنحل » ومؤلفه هو الشهرستاني .

ولهذا وقع في كلام صاحب الكتب « المضمون بها على غير أهلها »
 وصاحب « نهاية الإقدام »^(١) ونحوهما ، من كلام هؤلاء الذين يجعلون
 الفرق بين الغيب والشهادة هو الفرق بين المحسوس وبين
 المعقول - أنواع^(٢) من جنس كلام الملاحدة الباطنية : إما ملاحدة
 الشيعة ، كما يوجد في كلام صاحب « الملل والنحل » و « نهاية
 الإقدام » - وقد قيل : إنه صنّف تفسيره « سورة يوسف » على مذهب
 الإسماعيلية : ملاحدة الشيعة ، وإما ملاحدة الباطنية المنسوبين إلى
 الصوفية .

ومن هنا دخل أهل وحدة الوجود وأمثالهم من ملاحدة النساك
 المنتسبين إلى التصوف ، وكل من هؤلاء وهؤلاء يؤول به الأمر إلى مخالفة
 صريح العقل والنقل .

لكن هذا يحيل على علم الإمام المعصوم ، وهذا يحيل على معرفة
 الشيخ المحفوظ ، حتى يدعى كل منهما فيمن يحيل عليه ما هو أعظم من
 مقام الأنبياء ، مع أن الذى يحيل عليه لابد أن يكون فيه من الكذب
 والجهل والظلم ما لا يعلمه إلا الله ، وأحسن أحواله أن يكون كثير من
 كذبه جهلاً منه وضلالاً ، لم يعتمد فيه خلاف ما يعلمه من الحق ،
 كضلال كثير من النصارى أهل الأهواء .

والمقصود أنه بهذا يتبين أن خطأهم في العقل ، وما يسمونه
 معقولات ، ودعواهم وجود أمور معقولات خارجة عن العاقل ، لا

(١) وهو الشهرستاني .

(٢) سياق الجملة ولهذا وقع في كلام صاحب ... أنواع ... الخ .

ص ٦٧
 يمكن الإشارة إليها ولا الإحساس بها بوجه من الوجوه ، وليست داخل
 شئ من العالم ولا خارجه ، ولا مباينة له ولا حالة فيه - فإنه من المعلوم
 أن المعقولات ما عَقَلها الإنسان ، فهي معقولة العقل ، وأظهر ذلك
 الكلبيات المجردة : كالإنسانية المطلقة ، والحيوانية المطلقة ، / والجسم
 المطلق ، والوجود المطلق ، ونحو ذلك ، فإن هذه من وجوده في
 العقل ، وليس في الخارج شئ مطلق غير معين ، بل لا يوجد إلا وهو
 معين مشخص ، وهو المحسوس ، وإنما يُثبت العقليات المجردة في الخارج
 الغالطون من المتفلسفة ، كالفيثاغورية الذين يثبتون العدد الجرد ،
 والأفلاطونية الذين يثبتون المثل الأفلاطونية ، وهي الماهيات المجردة ،
 والهيولى المجردة ، والمدة المجردة ، والخلاء الجرد .

وأما أرسطو وأصحابه ، كالفارابي وابن سينا ، فأبطلوا قول سلفهم
 في إثباتها مجردة عن الأعيان ، ولكن أثبتوها مقارنة للأعيان ، فجعلوا
 مع الأجسام المحسوسة جواهر معقولة كالمادة والصورة ، وإذا حُقِّق الأمر
 عليهم ، لم يوجد في الخارج إلا الجسم وأعراضه ، وأثبتوا في الخارج
 أيضا الكلبيات مقارنة للأعيان ، وإذا حُقِّق الأمر عليهم لم يوجد في
 الخارج إلا الأعيان بصفاتهما القائمة بها .

وكذلك ما أثبتوه من العقول العشرة المفارقات ، إذا حُقِّق الأمر
 عليهم لم يُوجد لها وجود إلا في العقل لا في الخارج ، كما قد بسط الكلام
 عليهم في غير هذا الموضع .

فهذا الذي ذكره الإمام أحمد من احتجاج جهم على السمنيه
 الطبيعية بإثبات موجود عقلي ، هو كحجة المشائين على الطبيعية ، وما في

قوله من الحلول الذي ضاهى^(١) به النصارى ، من جنس كلام الحلولية .

والمقصود هنا أن نشير إلى جنس كلام السلف والأئمة ، مع جنس هؤلاء النفاة ، وأن الجميع يشربون من عين واحدة ، وأن كلام هؤلاء النفاة للصفات مع معطلة الصانع كلام قاصر ، من جنس كلام جهم مع السمنية المشركين ، وكلام المشائين الإلهيين من المتفلسفة مع الطبيعيين منهم .

وذكر أحمد أن الجهم اعتمد من القرآن على ثلاث آيات تشبه معانيها على من لا يفهمها : آية نبي الإدراك لينى بها الرؤية والمباينة ، وآية نبي المثل لينى بها الصفات ويجعل من أثبتها مشبهاً ، وقوله : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الأنعام : ٣] لينى بها علوه على العرش ، أو ليثبت بها مع ذلك الحلول والاتحاد وعدم مباينته للمخلوقات .

وهذه أصول الجهمية من المعتزلة : أصحاب عمرو بن عبيد ، ومن دخل في التجهم ، أو الاعتزال ، أو بعض فروع ذلك ، من أصحاب أبي حنيفة ومالك / والشافعي وأحمد ، مع أن هؤلاء الأئمة من أبعد ص ٦٨
الناس عن أصول الجهمية والمعتزلة .

قال الإمام أحمد عن الجهمية^(٢) : « فإذا سألم الناس عن قوله تابع كلام الإمام أحمد .

(١) ر : ضاها .

(٢) في كتابه « الرد على الجهمية » مجموعة عقائد السلف . ص ٦٧ - ٦٩ = مجموعة شذرات

البلاطين . ص ١٦ - ١٧ .

تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، يقولون : ليس كمثل شئ من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السابعة^(١) ، كما هو فوق^(٢) العرش ، لا^(٣) يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يتكلم^(٤) ، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يُعرف بصفة ، ولا بعقل^(٥) ، ولا غاية^(٦) ، ولا له غاية ، ولا منتهى^(٧) ، ولا يُدرك بعقل ، هو^(٨) وجه كهُ ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون شيئين^(٩) مختلفين^(١٠) - وفي نسخة^(١١) : ولا يوصف بوصفين مختلفين^(١٢) - وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو ثقيل ولا خفيف^(١٣) ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو معقولا^(١٤) ، وكل ما خطر على قلبك أنه

(١) في الطبعتين : السبع .

(٢) في الطبعتين : على .

(٣) عقائد السلف : ولا .

(٤) شذرات : ولا تكلم .

(٥) عقائد السلف : ولا يفعل ، شذرات البلاتين : ولا يفعل .

(٦) ولا غاية : ليست في الطبعتين .

(٧) في الطبعتين : ولا له منتهى .

(٨) في الطبعتين : وهو .

(٩) عقائد السلف : ولا يكون فيه شيان .

(١٠) مختلفين : ليست في الطبعتين .

(١١) عبارة « وفي نسخة » ليست في الطبعتين .

(١٢) عبارة « ولا يوصف بوصفين مختلفين » موجودة في الطبعتين .

(١٣) في الطبعتين : ولا هو خفيف ولا ثقيل .

(١٤) في الطبعتين : وليس هو بمعمول ولا معقول .

شيء تعرفه فهو خلافه^(١). فقلنا : هو شيء^(٢)؟ فقالوا : هو شيء لا كالأشياء. فقلنا : إن الشيء الذي لا كالأشياء ، قد عرف أهل العقل أنه لا شيء فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يأتون بشيء - وفي نسخة : لا يثبتون شيئاً - ولكنهم يدفعون^(٣) عن أنفسهم الشنعة . فإذا^(٤) قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق . فقلنا : هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق ، هو مجهول لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون^(٥) بشيء^(٦) ، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون^(٧) . فقلنا لهم : هذا الذي يدبر هو الذي^(٨) كَلَّمَ موسى ؟ فقالوا :^(٩) لم يتكلم ولا يتكلم^(١٠) ، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح على الله منتفية^(١١) . فإذا سمع الجاهل قولهم يظن^(١٢) أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية في الله^(١٣) .

(١) في الطبعين : فهو على خلافه .

(٢) في الطبعين : قال أحمد : وقلنا : هو شيء .

(٣) عقائد السلف : تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء ولكن يدفعون ، شذرات البلاتين : تبين

للناس أنهم لا يثبتون شيئاً بشيء ولكنهم يدفعون .

(٤) في الطبعين : الشنعة بما يقرون في العلانية فإذا .

(٥) عقائد السلف : لا تؤمنون .

(٦) شذرات البلاتين : لا تثبتون شيئاً بشيء .

(٧) عقائد السلف : بما تظهرونه .

(٨) شذرات البلاتين : الذي يدبر أمر هذا الخلق هو الذي .

(٩) في الطبعين : قالوا . (١٠) في الطبعين : ولا يكلم .

(١١) في الطبعين : منتفية . (١٢) شذرات البلاتين : ظن .

(١٣) عقائد السلف : تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر ، ولا يشعر أنهم لا

يقولون قولهم إلا فرية في الله ، شذرات البلاتين : تعظيماً لله . ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة

وكفر ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى فرية في الله .

فهذا الذى وصفه الإمام أحمد وغيره من علماء السلف من كلام الجهمية ، هو كلام من وافقهم من القرامطة الباطنية ، والمتفلسفة المتبعين لأرسطو كابن سينا وأمثاله ، ممن يقول : إنه الوجود المطلق ، أو المقيد بالقيود السلبية ، ونحو ذلك ، وهو حقيقة كلام القائلين بوحدة الوجود .

ولهذا ذكر عنهم أنهم سلبوه كل ما يتميز به موجود عن موجود ، فسلبوه الصفات والأفعال وسائر ما يختص بموجود .

ولما قالوا : « هو شئ لا كالأشياء » علم الأئمة مقصودهم ، فإن الموجودين لا بد أن يتفقا في مسمى الوجود ، والشيثين لا بد أن يتفقا في / مسمى الشئ ، فإذا لم يكن هناك قدرُ اتفقا فيه أصلا ، لزم أن لا يكونا^(١) جميعا موجودين ، وهذا مما يُعرف بالعقل .

ولهذا قال الإمام أحمد : « فقلنا : إن الشئ الذى لا كالأشياء قد عرف أهل العقل إنه لا شئ^(٢) » فبين أن هذا مما يُعرف بالعقل ، وهذا مما يُعلم بصريح المعقولات .

ولهذا كان قول جهم المشهور عنه ، الذى نقله عنه عامة الناس ، أنه لا يُسمى الله شيئا ، لأن ذلك - بزعمه - يقتضى التشبيه ، لأن اسم الشئ إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشئ ، وهذا تشبيه بزعمه^(٣) .

(١) ر : أن لا يكون ، وهو خطأ . (٢) سبقت هذه العبارة . ص ١٧٧

(٣) يقول الأشعري في « مقالات الإسلاميين » ١٨٠/٢ : « واختلف المتكلمون : هل يسمى الباري شيئا أم لا ؟ فقال جهم بن صفوان : إن الباري لا يقال إنه شيء ، لأن الشئ عنده هو المخلوق الذى له مثل . وقال أكثر أهل الصلاة : إن الباري شيء . »

وقوله باطل ، فإنه سبحانه ، وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء ، فن المعلوم بالعقل أن كلَّ شيئين فهما متفقان في مسمى الشيء ، وكل موجودين فهما متفقان^(١) في مسمى الوجود ، وكل ذاتين فهما متفقان^(٢) في مسمى الذات ، فإنك تقول : الشيء ، والموجود ، والذات : ينقسم إلى : قديم ومحدث ، وواجب وممكن ، وخالق ومخلوق . ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام .

وقد بسطنا الكلام على هذه المسألة في غير هذا الموضع ، وبيننا غلط من جعل اللفظ مشتركاً اشتراكاً لفظياً .

وهذا الذي نبه عليه الإمام أحمد من أن مسمى الشيء والوجود ونحو ذلك ، معنى عام كلّي تشترك فيه الأشياء كلها والموجودات كلها - هو المعلوم بصريح العقل ، الذي عليه عامة العقلاء .

ومن نازع فيه فلا بد أن يقول به أيضا ، فيتناقض كلامه في ذلك ، كما تناقض فيه كلام الشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم . إذ يجعلونه تارة عاماً مقسوماً مشتركاً اشتراكاً لفظياً ومعنوياً بين الأشياء الموجودات . ويجعلونه تارة مشتركاً اشتراكاً لفظياً فقط ، كلفظ « المشتري » المشترك بين المتباع والكوكب . ولفظ « سهيل » المشترك بين الكوكب وبين الرجل المسمى سهيل . ولفظ « الثريا » المشترك بين الكوكب وبين المرأة المسماة ثريا .

كما قيل :

أيها المنكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان
هي شامية إذا ما استقلت وسهيل إذا استقل يمان

(١) ر : فهما متفقين ، وهو خطأ .

ولما كان هذا مما يُعرف بالعقل قال أحمد : « فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يأتون بشيء »^(١) أى لا يقصدون شيئاً^(٢) ، فإن المؤتم بالشئ يؤمّه ويقصده ، والإمام الطريق لأن السالك/يأتّم به ، وهو أيضا الكتاب الذى يأتّم به القارئ . وهو الإمام الذى يأتّم به المصلّى . والأمة القدوة^(٣) الذى يؤتم به ، أى يُقتدى . والأمة أيضا : الدين^(٤) يقال : فلان [لا]^(٥) أمة له ، أى لا دين له ولا نحلة له .

قال الشاعر :

وهل يستوى ذو أمة وكفور

وقول النابغة :

حلفتُ فلم أتركْ لنفسِكِ رِيبةً وهل يَأْتِمَنُ ذُو أُمَّةٍ وَهُوَ طَائِعٌ^(٦)

فقول أحمد : لا يأتون بشئ ، أى لا يدينون بدين ، ومن روى أنه قال : « إنكم لا تثبتون شيئاً » فقوله ظاهر ، فإن قول الجهمية يتضمن : أنهم لا يثبتون فى الخارج رباً خالقاً للعالم . ثم قال : « فإذا قيل للجهمية : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر

(١) سبقت هذه العبارة من قبل ص ١٧٧ وفيها هناك : فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يأتون بشئ . وقابلها هناك على طبعى كتاب « الرد على الجهمية » .
 (٢) ر : تبين للناس أنهم لا يؤمنون شيئاً ولا يقصدونه .
 (٣) فى الأصل (ر) : القدرة . وهو تحريف .
 (٤) ر : الدين . وهو تحريف . والمثبت عن (هـ) .
 (٥) لا : ساقطة من الأصل (ر) . والعبارة ليست فى (هـ) .
 (٦) البيت فى ديوان النابغة الذبياني صنعة ابن السكيت . تحقيق د . شكرى فيصل . ص ٥١ . ط . دار الفكر ، بيروت . ١٩٦٨/١٣٨٨ . وشكّل المحقق كلمة أمة هكذا : إمّة . وقال فى تعليقه : ذو إمّة . أى ذو قصد واستقامة . وروى أبو عبيدة « ذو أمة » أى ذو دين وطاعة .

أمر هذا الخلق . فقلنا : هذا الذى يدبّر أمر هذا الخلق : هو مجهول لا يُعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون أنكم لا تأتمون بشئ^(١) .

فقال أحمد في هذا الموضع : « قد عرف المسلمون » ، وقال هناك : « قد عرف الناس »^(٢) لأنه هنا تكلم في كونه معبوداً ، وأنهم يعبدون ، وهناك تكلم في كونه موجوداً ، فلما وصفوه بالسلب المحض ، أخبر أن أهل العقل يعلمون أن الموصوف بالسلب المحض هو العدم ، فعرف الناس أنهم لا يثبتون شيئاً .

وهنا لما سأهم : من يعبدون ؟ فأخبروا أنهم يعبدون مدبّر الخلق ، وقالوا : إنه مجهول لا يُعرف بصفة - عرف المسلمون أنهم لا يعبدون شيئاً ، لأن العبادة أصلها قصد المعبود وإرادته ، والقصد والإرادة مستلزمة للعلم بالمراد المقصود .

فما يكون مجهولاً لا يُعرف بصفة يمتنع أن يكون مقصوداً ، فيمتنع أن يكون معبوداً ، والعبادة هي أمر ديني أمر الله بها ورسوله ، وهي أصل دين المسلمين .

فلهذا قال هنا : « قد عرف المسلمون »^(٣) أنكم لا تأتمون بشئ ، وإنما تدفعون عن أنفسكم الشنعة بما تظهرون « فبين أن الناس يعلمون

(١) سبقت هذه العبارات كما ذكرنا ص ١٧٧ وفيها هناك : فإذا قيل لهم . . .

(٢) الذى قاله أحمد : « قد عرف أهل العقل » ووردت العبارة من قبل ص ١٧٧ ولكن أحمد

قال بعدها : فعند ذلك تبين للناس .

(٣) فى الأصل : المسلمين ، وهو خطأ . وسبق ورود هذه العبارات قبل صفحات . ص ١٧٧ كما

ذكرت قبل قليل .

بعقلهم أنهم لا يُثبتون شيئاً ، وأن المسلمين يعرفون أنهم لا يعبدون شيئاً .
 وبين أن الجاهل إذا سمع قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله . ولا
 يشعر أنهم إنما يقودون قولهم إلى فرية في الله (١) .
 وهذا الذى ذكره الإمام أحمد أصل قول هؤلاء النفاة الجهمية .
 وسر مذهبهم ، وكلما كان الرجل أعقل وأعرف ، وأعلم وأفضل . وأخبر
 بحقيقة الأمر في نفسه ، ويقول هؤلاء النفاة - ازداد في ذلك بصيرة
 وإيماناً ، و يقيناً و عرفانا .

ص ٧١

وقد ذكر ابن جرير في تاريخه / نسخة الكتاب الذى أرسل في الخنة
 المشهورة ، لما كان المأمون قد ذهب إلى ناحية طرسوس ، وأرسل كتاباً
 إلى الناس ببغداد ، وأمر نائبه إسحاق بن إبراهيم أن يقرأه على الناس .
 ويدعوهم إلى موافقته ، فامتنع العلماء عن الإجابة ، حتى أرسل كتاباً
 يهدد به الناس ، وأمر بقتل القاضيين إذا لم يجيبوا : قاضى الشرقية
 والغربية ، وهما : بشر بن الوليد ، وعبد الرحمن بن إسحاق ، فأجاب
 الناس كرها ، واعترفوا بذلك ، وامتنع عن الإجابة سبعة فقيدوهم
 فأجاب منهم خمسة ، وبقى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح
 النيسابورى ، فأرسلوهما (٢) مقيدين ، فمات محمد بن نوح في الطريق ،
 فبقى أحمد بن حنبل ، ومات المأمون قبل أن يصير إليه أحمد (٣)

(١) سقت العبارة من قبل ص ١٧٧ .

(٢) ر : فأرسلوهما . والمثبت من (هـ) .

(٣) ذكر الطبرى قصة محنة الإمام أحمد بن حنبل مفصلة في تاريخه في أحداث سنة ٢١٨ هـ .
 ج ٨ . ص ٦٣١ - ٦٤٥ (ط . المعارف بتحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم .

والمقصود أنه ذكر في كتابه : « لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه » فوافقه من لم يعرف حقيقة هذه الكلمة ، وذكر عن أحمد أنه قال : لا يشبه الأشياء ، وليس كمثل شئ ، ونحو ذلك ، أو كما قال .
وأما قوله : « بوجه من الوجوه » فامتنع منها ، وذلك لأنه عرف أن مضمون ذلك التعطيل المحض ، فإنه يقتضى أنه ليس بموجود ، ولا شئ ، ولا حى ، ولا علم ، ولا قدير ، ويقتضى إبطال جميع أسمائه الحسنى .

وهذا النفي حقيقة قول القرامطة ، والله تعالى : ليس كمثل شئ بوجه من الوجوه ، بل هو سبحانه في كل ما هو موصوف به مخصص بما لا يماثله فيه غيره ، وله المثل الأعلى .

ولكن لفظ « الشبه » فيه إجمال وإبهام ، فما من شئين إلا وهما متفقان في أمر من الأمور ، ولو أنه في كونها موجودين ، وذلك الذى اتفقا فيه لا يمكن نفيه إلا بنفى كل منهما .

فإذا قيل : هذا لا يوافق هذا بوجه من الوجوه ، ولا يواطئه بوجه من الوجوه ، كان هذا ممتنعا .

وكذلك إذا أريد بقول القائل : « لا يشبهه بوجه من الوجوه » هذا المعنى ، بخلاف ما إذا أراد بذلك الماثلة والمساواة والمكافاة ، أو أراد ذلك بلفظ المشاركة والموافقة والمواطأة ، فإنه سبحانه لا يماثله شئ بوجه من الوجوه ، ولا شريك له بوجه من الوجوه ، لا سببا والكليات التى يتفق فيها الشيطان إنما هى فى الأذهان لا فى الأعيان ، فليس فى

الموجودات الخارجية اثنان^(١) اشتركا في شيء ، فضلا عن أن يكون الخالق تعالى مشاركا لغيره في شيء من الأشياء ، سبحانه وتعالى .

ص ٧٢
والقرامطة الباطنية كالجهمية / الذين ينفون أن يُسمى الله بشيء من الأسماء التي يُسمى بها مخلوق ، لبسوا على الناس بلفظ « التشبيه » و « التركيب » . ولهذا أنكر جماهير الطوائف عليهم من المعتزلة والنجارية ، والضَّرَّارية ، ومتكلمة الصفاتية ، وغيرهم ، بل أنكر عليهم من أنكر من الفلاسفة ، مع تناقض كثير من الناس معهم .

ولهذا زعم أبو العباس الناشئ^(٢) أن الأسماء التي يُسمى بها الله ، ويُسمى بعض عبادته بها ، هي حقيقة في الله ، مجاز في عبادته ، نقيض قول القرامطة الباطنية والجهمية .

(١) في (ر) اثنين ، وهو خطأ والتصويب من (هـ) .

(٢) أبو العباس عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مالك الناشئ الأنباري ، كان يقال له ابن شريش ، وتوفي سنة ٢٩٣ . قال ابن حجر (لسان الميزان ٣/٣٣٤) : « كان من أهل الأنبار ونزل بغداد ثم انتقل إلى مصر ومات بها ، وكان متكلمًا شاعرا مرسلا وله قصيدة أربعة آلاف بيت في الكلام قال ابن النديم : يقال إنه كان ثويا فسقط من طبقة أصحابه المتكلمين . قلت : ولا تغتر بقول ابن النديم ، فإن هذا من كبار المسلمين ، وكان سبب تلقيه بالناشئ أنه دخل وهو في مجلسا فناظر على طريقة المعتزلة فقطع خصمه ، فقام شيخ فقبل رأسه وقال : لا أعدمنا الله مثل هذا الناشئ . فبقي علما عليه . وله رد على داود بن علي رده عليه ابنه محمد بن داود ، وغير ذلك » . وأما ابن النديم فذكره ضمن رؤساء المانية (نسبة إلى ماني) المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبتغون الزندقة . فقال (ص ٣٣٨ . ط . ليزيخ ، ١٨٧١) : « ومن تشهر أخيرا أبو عيسى الوراق وأبو العباس الناشئ » . وانظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٢/٢٧٧ - ٢٧٩ ؛ النية والأمل لابن المرتضى . ص ٩٢ (ط . بيروت . ١٣٨٠/١٩٦١) ؛ تاريخ بغداد ١/٩٢ - ٩٣ ؛ شذرات الذهب ٢/٢١٤ - ٢١٥ ؛ العبر للذهبي ٢/٩٥ ؛ إنباه الرواة ٢/١٢٨ - ١٢٩ ؛ الأعلام ٤/٢٦١ . وانظر ما ذكره عنه ابن خزم في : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه . ص ٤٣ . تحقيق د . إحسان عباس . بيروت . ١٩٥٩ . وانظر مقدمة المحقق (ص ط) .

ولهذا كان السلف يجعلون الجهمية زنادقة ، ولم يكن إذ ذاك ظهرت ملاحظة الشيعة ، بل في عصر محنة الجهمية ، في خلافة المأمون والمعتمد ونحوهما ، شرعت طوائف الملاحدة الباطنية تظهر مع ظهور الجهمية ، كما ظهرت الخَرَمِيَّةُ ، أصحاب بابك الخَرَمِيُّ (١) - وهذا أحد القاب الباطنية .

ويقال إنه سنة عشرين ، وهي السنة التي ضرب فيها أحمد ، ظهرت أوائل القرامطة الذين ظهوروا بالعراق ، ثم صارت لهم شوكة بهجر (٢) مع الجنابي (٣) وأتباعه ، ثم ظهرت دعوتهم الكبرى بأرض المغرب ثم مصر ، إلى أن فتحها أهل السنة بعد ذلك ، وبقاياهم في الأرض متفرقون .

وهؤلاء لهم أنواع من الإلحاد في غير الأسماء والصفات ، وإنما

(١) بابك الخَرَمِيُّ من زعماء الباطنية من أتباع الخَرَمِيَّة (أو الحرمدنية) ومن أتباع أبي مسلم الحراساني ، وقد ظهر في جبل البدين بناحية أذربيجان وكثر أتباعه واستحلوا الحرمات وأباحوا أعراض النساء وقتلوا الكثير من المسلمين ، وحاربه جيوش المعتمد مدة طويلة إلى أن أسرته فصلبته وقتلته سنة ٢٢٣ بسر من رأى . انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٦١ ، ١٧١ ؛ الملل والنحل ٢١٦/١ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٢٤ - ٢٥ ؛ فضائح الباطنية للغزالي (تحقيق د. بدوي) ١٤ - ١٦ ؛ مقالتي إيوار وسوردك «بابك» في دائرة المعارف الإسلامية ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٣٤٢ - ٣٤٤ ؛ تاريخ الطبري ، ١١/٨ - ٥٥ .

(٢) ر : تُهَجَّر ، هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٣) أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنابي رأس القرامطة وداعيتهم ، كان دقاقا من أهل جنابة بفارس ونفى منها ، فأقام في البحرين تاجراً ، وأقامه حمدان قرمط داعية في فارس الجنوبية ، وقد حارب الجنابي الدولة العباسية واستولى على هجر والأحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ، وفي عام ٣٠١ اغتاله أحد الخدم . انظر عنه : البداية والنهاية ١٢١/١١ ؛ المنتظم ١٢١/٦ - ١٢٢ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ٢٠ - ٢١ ، ٨١ ، ٨٧ - ٨٨ ؛ الأعلام ٩٩/٢ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٧٤ ؛ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٤٣٧/٢ - ٤٣٩ ، ٤٦٥ .

المقصود هنا بيان إلحاد الجهمية : نفاة الأسماء والصفات ، فهؤلاء الذين ينفون حقائق أسماء الله الحسنى ، ويقولون : إنما يُسمى بها مجازاً ، أو المقصود بها غيره ، أو لا يُعرف معناها - أصل تليسيهم هو ما في إطلاق هذه الأسماء ممّا يظنونونه من التشبيه الذى يجب نفيه ، ولهذا عظم كلام المسلمين في هذا الباب ، وقد بسط^(١) في غير هذا الموضوع .

وتحقيق هذا الموضوع من أعظم أصول الدين كما قال أبو المعالى الجوينى في «الإرشاد»^(٢) : « من صفات القديم^(٣) مخالفته^(٤) للحوادث ، فالرب^(٥) لا يشبه شيئاً من الحوادث ، ولا يشبه شئ منها » .

كلام الجوينى عن صفات الله تعالى .

قال^(٦) : « والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين ، فقد غلّت طائفة في النى فعطلت ، وغلّت طائفة في الإثبات فشبّهت ، فأما الغلاة في النى فقالوا : الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه . وقالوا : على هذا القديم سبحانه لا يوصف بالوجود ، بل

(١) في الأصل (ر) : في هذا الباب كثير قد بسط ، وعلى كلمة « كثير » شطب ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) وهو كتاب « الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد » . والكلام التالى ، في ص ٣٤ .

(٣) الإرشاد : من صفات نفس القديم تعالى .

(٤) ر : مخالفة . والمثبت من (هـ) ، « الإرشاد » .

(٥) الإرشاد : فالرب تعالى .

(٦) بحث عن الكلام التالى في كتاب « الإرشاد » المطبوع وفي نسخه المخطوطة بدار الكتب فلم

أجده . ثم بحث عنه في « العقيدة النظامية » وفي « لمع الأدلة » وهما من تأليف الجوينى فلم أجده ،

وأخيراً وجدت كلاماً قريباً منه في كتاب « الشامل في أصول الدين » للجوينى (تحقيق الدكتور : على

النشار ، فيصل بدير عون ، سهر مختار ، ط . المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٩) في

يُقال : ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بأنه : قادرٌ ، عالمٌ ، حيٌّ ، بل يُقال : ليس بعاجز ، ولا جاهل ، ولا ميت .

قال : « وهذا مذهب الفلاسفة والباطنية ، وأما / الغلاة في ص ٧٣ الإثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بماثلة القديم الحوادث^(١) . »

قلت : وهذا الذي قاله أبو المعالي من الاعتناء بهذا الأصل متفق ^{تلحق ابن تيمية} عليه بين الطوائف ، والذي ذكره عن النفاة هو قول الجهمية الذي ذكره الإمام أحمد ، ولهذا نقلوا عن جهم أنه لا يُسمى الله بشيء ، ونقلوا عنه أنه لا يسميه باسم من الأسماء التي يُسمى بها الخلق : كالحَيِّ ، والعالم ، والسميع ، والبصير ، بل يسميه قادراً خالقاً ، لأن العبد عنده ليس بقادر^(٢) ، إذ كان هو رأس الجهمية الجبرية .

ولما كان كل موجودين^(٣) لا بد أن يكون بينهما اتفاق من بعض

(١) يقول الجويني في كتابه « الشامل » ص ٢٨٧ - ٢٨٨ : « اعلما أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتتن فيه فثنان ، وابتلى عليه طائفتان ، فغلت طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظنا منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال : إنه ليس بمعدوم . وكذلك لا يوصف بكونه حياً علماً قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل وغلت طائفة من المثبتين فاقربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بماثلة القديم صنعه وفعله »

(٢) يقول الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ٧٩/١ عن الجهم بن صفوان أنه يقول : « لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه . لأن ذلك يقتضى تشبيها ، فنفي كونه حياً علماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . »

(٣) ولما كان كل موجودين . . . كذا بالأصل ، وتأمل فيما يلي من الكلام ، إذ أن الجملة بدون

جواب . . .

الوجوه واختلاف من بعض الوجوه ، وقد أنكر طائفة من الناس ذلك ، وقالوا : المماثلان لا يختلفان بحال ، والمختلفان لا يشتهان في شيء البتة .

واضطرب من خالف شيئاً من السنة في الأصل الذي يضبطه في نقي التشبيه ، إذ جعل مسمى التشبيه والتمثيل واحداً ، فقالت الباطنية وبعض الفلاسفة : إن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتباه والتماثل .

وقال النجّار والقلانسى : المثلان هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثاني ، ليحترز بهذا القيد عن القديم والحادث (١) .

تابع كلام الجوى قال أبو المعالى (٢) : « فأما الرد على الفلاسفة فمن أوجه : أحدها : الاتفاق على أن السواد يشارك البياض في بعض صفات الإثبات : من الوجود ، والعرضية ، واللونية . ثم هما مختلفان . وكذلك الجوهر والعرض ، والقديم والحادث ، لا يمتنع اشتراكهما في صفة واحدة ، مع اختلافهما في سائر الصفات . ويُقال لهم : أتثبتون الصانع المدبّر ، أم لا

(١) يقول الجوى في كتابه « الشامل » ، ص ٢٩٣ : « وذهب النجار إلى أن المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات الإثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثاني ، فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : « إذا لم يكن أحدهما بالثاني » عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل بقدره القديم ، فاشتراكهما في صفة الإثبات لا يتضمن تماثلها . وحكى الأستاذ أبو بكر عن القلانسي قريبا من مذهب النجار »

(٢) لم أجد النص التالى في كتب الجوى المطبوعة التى أشرت إليها قبل قليل ، والأرجح أن هذا النص والنصوص السابقة منقولة من كتاب من كتب الجوى المخطوطة أو المفقودة . وانظر الشامل ص ٢٩٢ - ٣٤٢ ، فإن كلام الجوى الذى أورده ابن تيمية هنا متضمن فيه .

تثبتونه؟ فإن أثبتوه لزمهم^(١) من الحكم بإثباته ما حاذروه، فإن الحادث ثابت، فاستويا في الثبوت، ولا واسطة بين الإثبات والنفي فإن قالوا: ليس بمنى. قيل لهم: نفي النفي إثبات، كما أن نفي الإثبات نفي، وإذا لزم الثبوت من نفي النفي، حصلت المائلة. فإن قالوا: نحن لا نطلق الإثبات على صفاته، ولا ننطق به. قلنا: قد نطقم في صفات الرب بالإثبات، أو بصيغة^(٢) تتضمنه. والمقصود^(٣) من العبارات معناها، ثم نقول: أعتقدون ثبوت الإله سبحانه؟ فإن قالوا: لا نعتقده قطع الكلام عنهم فيما هو فرع له^(٤)، على أنهم راغموا^(٥) البديهة لعلمنا بأن نفي النفي إثبات. وإن قالوا: / نعتقد الثبوت ولا ننطق به. قلنا كلامنا في الحقائق لا في الإطلاقات. فإن قالوا: فصفا الإله بالثبوت والوجود ولا تنطقوا به، واعتقدوا وجود^(٦) الحادث ولا تنطقوا به، لتتنى^(٧) المائلة لفظاً، فإن المائلة لفظاً مما يتوقى في العقائد. قلنا: يتوقى اللفظ لأدائه إلى الحدوث أو إلى النقص، فكل ما لا يؤدي إلى الحدوث وإلى النقص لا نكرث به، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه^(٨) .

(١) ر: فإن أثبتوه لزمهم، والمثبت من (هـ).

(٢) ر: أو بصيغة. والمثبت من (هـ).

(٣) ر: والمقصود. والمثبت من (هـ).

(٤) هـ: لهم.

(٥) ر: زاعموا.

(٦) ر: وجوب.

(٧) ر: لتتنى.

(٨) يقول الجويني في كتابه «الشامل» ص ٣١٩ - ٣٢١: «فإن قلتم إنا نعتقد الثبوت ونمتنع من =

قال : « وما يَتمسك به أن نقول : هلاً قلم : الاشتراك في صفة النبي يوجب الاشتباه ؟ وما الفرق بين صفة الإثبات والنفي في هذا الباب ؟ ثم نقول : الربّ سبحانه معقول ومذكور كالحادث ، وهو سبحانه مخالف للحادث ، ولا مخالفة إلا بين اثنين ^(١) . »

قال ^(٢) : « فأما ما قيد النجارُ به كلامه فليس بعاصم ، فإن التماثل يتلقى من الاجتماع في الصفة ، فأما كون أحدهما بالثاني ، أو المصير إلى أنه ليس به ، فلا أثر له في التشابه والتماثل ^(٣) . »

== العبارة . وزعمتم أن التماثل في العبارة ، فصفوا الله تعالى بالوجود وانطقوا به . واعتقدوا وجود الحادث ولا تنطقوا به . لتنتهي الماثلة لفظاً - كما قلم - وهذا لا مخلص لهم منه . . . والذي نحاذره : إثبات الحادث أو ما يدل على الحادث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً . قيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظه وإنما توقينا لأدائه إلى الحادث . وكل ما لا يؤدي إليه لا نكثر به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه إن رجعتم إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه .

(١) في الشامل (ص ٣٢١) : « وما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة في الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول ، لزم من الاشتراك في صفة النفس (كذا في طبعة الشامل) تماثل حتى يكون القديم مثلاً للجداد من حيث قيل إنه غير جاهل : وإذا لم يلزم هذا في النفي لم يلزم في الإثبات . فإن راموا فصلاً بينهما لم يجدوه ، فإن مرجعه إلى نفس اللفظة دون المعنى كما قدمنا تقريره . وما ألزمه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم مذكور والحادث كذلك . . . فإن زعمتم أنه خلاف خلقه فقد صرحتم بصفة إثبات . ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين . . . »

(٢) ه : قال أبو المعالي .

(٣) في الشامل . ص ٣٢٢ : « وأما ما قيد به النجار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثاني ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به في بقية المعاني . فإن المجتمعين في صفة إثبات ، وإن لم يكن أحدهما بالثاني . لم يشركا إلا في صفة إثبات ، والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثاني اجتماعهما في صفة الإثبات . وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع في الصفة . وأما كون أحد الشيتين بالثاني ، فالمصير إلى أنه ليس مما يؤثر في تشابه وتماثل . »

واختار أبو المعالي ما اختاره القاضي أبو بكر وأمثاله ، ويشاركهم في ذلك طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى ، وقالوا : إن المثلين كل موجودين ثبت لكل واحدٍ منهما من صفات النفس ما ثبت للآخر ، ولا يجوز أن ينفرد أحد المثلين عن الآخر بصفة نفس ، ويجوز أن ينفرد^(١) بصفة معنى وقوعاً ، يجوز مثلها على مماثله ؛ وبيان ذلك أن^(٢) الجواهر مماثلة لتساويها^(٣) في صفات الأنفس . إذ لا يستبدّ جوهر عن جوهر بالتحيز^(٤) وقبول العرض^(٥) والقيام بالنفس^(٦) ، وقد يختص بعض الجواهر بضروب من الأعراض ، يجوز أمثالها في سائر الجواهر^(٧) ، ويجوز أن يشارك الشيء ما يخالفه في الوجود ، مثل كونها عرضين^(٨) لوتين خلافاً للباطنية . قالوا : ولا يجوز أن يماثل الشيطان من وجهٍ ، ويختلفا^(٩) من وجه ، لأنه إذا قلنا : المثلان

(١) ابتداءً من عبارة « ويجوز أن ينفرد » تبدأ المقابلة مع كتاب « الإرشاد » المطبوع (ص ٣٦) وعبارات الإرشاد : « .. فالجواب عنها أن الشيء لا يستبد بصفة نفس عن مثله ويجوز أن ينفرد ... » .

(٢) الإرشاد (ص ٣٦) : وبيان ذلك بالمثل أن ..

(٣) الإرشاد . لاستوائها .

(٤) الإرشاد : بالتمييز .

(٥) ر : الغرض . وهو تحريف ؛ الإرشاد : الأعراض . وما أثبتته من (هـ) .

(٦) ابداً من عبارة « والقيام بالنفس » في « الإرشاد » : إلى غير ذلك من صفات الأنفس .

(٧) إلى هنا تنتهى المقابلة مع نسخة كتاب « الإرشاد » المطبوعة . وما بعد ذلك فتختلف عبارات

كتابنا مع عبارات المطبوعة مع بعض الاتفاق في بعض المعاني .

(٨) ر : غرضين . والكلمة موجودة في (هـ) . وفي الإرشاد ، ص ٣٧ كما أثبتتها : عرضين .

(٩) ر : هـ . ويختلفان .

هما المتساويان في جميع صفات النفس^(١) ، فإذا اختلف الشيطان من وجه ، فليسا مماثلين من كل وجه ، إذ يستحيل التماثل في^(٢) جميع الوجوه ، مع الاختلاف في وجه من الوجوه .

علق ابن بنية . قلت : هذا بناءً على أصل تلقوه من المعتزلة ، وهو أن الجواهر

والأجسام مماثلة ، بخلاف الأعراض ، فإنها قد تختلف وقد تماثل .

وحقيقة هذا القول أن الأجسام مماثلة من كل وجه ، لا تختلف من

وجه دون وجه ، / بل الثلج مماثل للنار من كل وجه ، والتراب مماثل

للذهب من كل وجه ، والخبز مماثل للحديد من كل وجه ، إذ كانا

مماثلين في صفات النفس عندهم .

وهذا القول فيه [من]^(٣) مخالفة الحس والعقل ما يُستغنى به عن

بسط الرد على صاحبه ، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد

الأقوال ، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض

واختلافها ، فإنها تماثل تارة وتختلف أخرى . وتفريقهم بين الصفات

النفسية والمعنوية اللازمة للمعين ، يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات

الذاتية واللازمة للماهية ، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له ، بل قول

هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق .

وإذا وقع الكلام في جسم مطلق . وجوهر مطلق . فهذا لا وجود له

في الخارج ، وإن وقع في الوجود من الأجسام : كالنار . والماء .

(١) ر : النى .

(٢) هـ : من .

(٣) من : ساقطة من (ر) وأثبتها ليستقيم الكلام . والعبارة ليست في (هـ) .

والتراب ، والإنسان ، والفرس ، والذهب ، والبرّ والنمر ، فكل جسمٍ من هذه الأجسام له صفات نفسية لازمة له ، لا تزول إلا باستحالة نفسه . فدعوى المدعى أنه ليس له من الصفات النفسية إلا التحيز ، وقبول العرض^(١) ، والقيام بالنفس ، أفسد من قول أهل المنطق ، فإن أولئك جعلوا مثلاً كون الحيوان حساساً متحركاً بالإرادة من الصفات الذاتية ، وهؤلاء لم يجعلوا له صفة نفسية إلا كونه جسماً .

والتحيز وقبول العرض والقيام بالنفس أمر تشترك فيه الأجسام كلها ، والأمور المختلفة تشترك في لوازم كثيرة ، كاشتراك الألوان المختلفة في اللونية والعرضية ، ليس حقيقة النار مجرد كونها متحيزة ، قابلة للعرض . قائمة بالنفس ، بل هذا من لوازمها .

وأيضاً فقد يسلم هؤلاء القائلون بامتناع التشابه من وجهٍ دون وجه . كأبي المعالي وغيره ، أن الأعراض المختلفة تشترك في أمور ، وقد صرحوا بأن القديم والحادث يستويان في الثبوت ، وأنه يشارك المحدث في أمور .

والاشتراك في بعض صفات الإثبات لا يكون تماثلاً ، وهذا تصريح بأن المختلفين يستويان ويشتركان في بعض الصفات ، فكيف يمكن أن يُقال مع هذا إن المختلفين لا يشتهان من بعض الوجوه . وقد صرح بتساويهما في بعض الأشياء ؟ وغاية هذا أن يُقال : إنهما لا يختلفان بوجه من الوجود في الصفات النفسية/ وإن اشتباها في الصفات المعنوية .

ص ٧٦

وهذا مع أن اللفظ لا يدل ، فيعود إلى ما ذكر . وقد أخبر الله

(١) ز : الغرض .

تعالى في كتابه بنى تساوى بعض الأجسام وتمائلها ، كما أخبر بنى ذلك عن بعض الأعراض^(١) فقال الله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحُرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴾ [سورة فاطر : ١٩ - ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٩] .

وقال تعالى : ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً ﴾ [سورة آل عمران : ١١٣] .

وقال تعالى : ﴿ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾ [سورة الحشر : ٢٠] وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٨] . فنى أن يكون بعض الأجسام مثلاً أو مساوياً لغيره .

وإذا قيل : إن الأجسام اختلفت بما عرض لها من الأعراض .

قيل : من الأعراض ما يكون لازماً لنوع الجسم . أو للجسم المعين . كما يلزم الحيوان أنه حساس متحرك بالإرادة . ويلزم الإنسان أنه ناطق . وكما يلزم الإنسان المعين ما يخصه من إحساسه وقوة تحركه بالإرادة ونطقه ، وغير ذلك من الأمور المعينة التي لا يشركه في عينها غيره ، فهذا لا يجوز أن يكون عارضاً له . إذ هو لازم له .

وما يُعقل جسم مجرد عن جميع هذه الصفات عرضت له بعد

(١) ر : الأعراض . هـ : الكلمة غير منقوطة .

ذلك . فإذا كانت الأجسام تختلف بالأعراض وهي لازمة لها . كان من لوازمها أن تكون مختلفة .

وتمام هذا أن الأشياء تماثل وتختلف بذواتها ، لا نحتاج أن نقول : تماثل في ذواتها ، والذات (١) تختلف بصفاتهما .

ولهذا كان الصواب أن الرب سبحانه غير مماثل لخلقها ، بل هو مخالف لهم بذاته . لا نقول : إنه مساو لهم بذاته ، وإنما خالفهم بصفاته .

ودعوى من ادعى : أن الأجسام مركبة من جواهر لا تنقسم . قائمة بأنفسها ، ليس لها شيء من هذه الأعراض ، ولكن لما تركبت صارت متصفة بهذه الصفات ، كاتصاف النار بالحرارة ، والماء بالرطوبة - دعوى باطلة بالعقل والحس ، فإن الجسم المعين كهذه النار ، لم تكن أجزاءه قط عارية عن كونها ناراً ، بل النار لازمة لها .

وإذا قيل : قد كان هواء فصار ناراً .

قيل : نعم ، وتلك الأجزاء الهوائية لم تكن قط إلا هواءً . واستحالة الجسم إلى جسم آخر مشهودٌ معروف عند العامة والخاصة . كما يقول الفقهاء : إذا استحال الخمر خلاً ، أو العذرة رماداً ، والخنزير ملحاً .

ونحو ذلك . وكما يكون / الإنسان منياً ، ثم يصير علقة ، ثم مضغة . ص ٧٧

فإما أن يُقال : إن أجزاء العذرة تفرقت ، وهي بعينها باقية حين صارت رماداً ، وإنما تغيرت صفاتها ، كما يتغير اللون والشكل . بمنزلة

(١) هـ : والذوات .

الثوب المصبوغ ، وبمنزلة الخاتم إذا عمل درهماً . فهذا مكابرة للحس ، لأن الفضة التي كانت خاتماً ، هي بعينها التي جعلت درهماً أو سواراً ، وإنما تغير شكلها . كالشمعة إذا غير شكلها .

وكذلك إذا صبغ الجسم أو تحرك ، فهنا اختلفت صفاته التي هي أعراضه . وأما المنى إذا صار آدمياً ، والهواء إذا صار ناراً ، والنار إذا طفت صارت هواء . فهنا نفس حقيقة الشيء استحالت . فخلق من الأولى ما هو مخالف لها ، وفنيت الأولى . ولم يبق من نفس حقيقتها شيء ، ولكن بقى ما خلق منها ، كما يبقى الإنسان الذي خلق من أبيه بعد موت أبيه . ولا يقول عاقل : إنه عبارة عن أجزاء كانت في أبيه فنفرت فيه .

وهذا قد بسطناه في غير هذا الموضع ، وبيننا فساد قول من يقول : الأجسام مركبة من الجواهر التي لا تنقسم ، أو مركبة من جوهرين قائمين بأنفسهما : مائة وصورة .

ومن عرف هذا زاحت^(١) عنه شبهات كثيرة في الإيمان بالله تعالى . وباليوم الآخر . في الخلق ، وفي البعث ، وفي إحياء الأموات ، وإعادة الأبدان ، وغير ذلك مما هو مذكور في غير هذا الموضع .

فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر في هذه الأمور ، فإنه بمعرفته تزول كثير من الشبهات المتعلقة بالله واليوم الآخر ، ويعرف من

(١) في « لسان العرب » : رَاحَ الشيءَ يَرِيحُ رِيحًا وَرِيحًا وَرِيحًا وَرِيحًا . وانزاح : ذهب

الكلام الذى ذمَّه السلف ، والمعقول الذى يُقال إنه معارض للرسول ، ما يتبين به أن هؤلاء خالفوا الحس والعقل .

وذلك أنا نشهد هذه الأعيان المرئية تتحول من حال إلى حال ، كما نشهد أن الشمس والقمر والكواكب تتحرك وتبزغ تارةً وتأفل أخرى ، ونشهد أيضاً أن السحاب والرياح تتحرك ، لكن السحاب نشهد اجتماعه وتفارقةً وخروج الودق من خلاله ، ونشهد الماء يتحرك ويجتمع ويفترق ، ونشهد النبات والحيوان ينمى^(١) ويغتذى ، ومثل هذا منتفٍ في الماء والهواء والأفلاك ، وحركته بالنمو والاعتداء ليست من جنس حركة الماء والهواء والنجوم ، فإن هذه تُوجب من تغير النامى المغتذى/واستحالته ص ٧٨ ما لا توجبه تلك ، فإن الكواكب هى فى نفسها لم تستحل^(٢) وتتغير بالحركة ، بخلاف الطفل إذا كبر بعد صغره . والزرع إذا استغلظ واستوى على سوقه .

ونشهد مع ذلك أن الحطب يصير رماداً ودُّخاناً ، وكذلك الدهن يصير دخاناً ، والماء يصير بخاراً ، وليس هذا مثل كبر الصغير ، بل هذا فيه من الاستحالة والانقلاب من حقيقة إلى حقيقة ، ما ليس فى نبات الزرع والحيوان .

ونشهد إخراج الله من الأرض والشجر : الزرع والثمر ، وإخراج الحيوان من الحيوان .

(١) فى لسان العرب : « نَمَى : النماء : الزيادة . نَمَى يَنْمَى نَمِيًا وَنُمِيًا وَنَمَاءً ، زاد وكثر »

(٢) ر : لم تستحيل ، وهو خطأ ، والصواب من (هـ) .

كما قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا - وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ [سورة : فاطر : ٢٧ . ٢٨] . وقال تعالى : ﴿ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ﴾ [سورة الروم : ١٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا ﴾ الآية [سورة الأنعام : ٩٩] .

وقال : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٠] وقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ﴾ [سورة إبراهيم : ٣٢ . ٣٣] .

فنحن نشهد الثمر يخرج من الخشب ، وليست حقيقة الخشب حقيقة الرطب والعنب والرمان . ثم إذا أخرج الثمرة تكون خضراء ، ثم تصير صفراء . ثم تصير حمراء . فتختلف ألوانها ، وتكبر بعد صغرها .

ونرى الألوان المختلفة التي يخلقها الله للحيوان والنبات وغير ذلك من أسود وأحمر وأصفر وأبيض ، ونفرق بين اختلاف ألوانها وحركاتها وطعومها بالحلاوة والحموضة وغير ذلك ، وبين اختلافها بالنمو والاعتناء . وكبرها بعد الصغر ، وبين خروج السنبله من الحبة ،

والشجرة^(١) من النواة ، وخروج الثمرة من الشجرة ، فاختلافها بالحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، كتفريق الماء وجمعه ، وتفريق التراب وجمعه ، ليس يُوجب اختلاف شيء من حقيقة الجسم ، وبعد ذلك اختلاف ألوانه وطعومه ، فإن كونه أحمر وأخضر وأصفر وحلواً وحامضاً ، هو اختلاف يزيد على مجرد الحركة ، كحركة الكواكب / والرياح .

ص ٧٩

ثم اختلافه بالنمو والاعتداء ، مثل كبر الصغير من الحيوان والنبات ، اختلاف آخر ، فيه من التغيير والزيادة وغير ذلك ، ما ليس في مجرد تغيير اللون والحركة .

ثم يصير^(٢) الماء بخاراً والحطب دخاناً أو رماداً : نوع آخر فيه انقلاب الحقيقة واستحالتها ما ليس في ذلك .

ثم إخراج الثمرات من الشجر ، والإنسان من المتى والزرع من النبات ، أمر آخر غير هذا كله . فإن الشجرة لم تنقص بخروج الثمرة منها ولا استحالت حقيقتها . وكذلك الأرض لم تنقص بخروج الزرع منها ولا استحالت حقيقتها .

وكذلك خروج الإنسان من أمّه ، وخروج البيضة من الدجاجة ، ولكن خلق الفروج^(٣) من البيضة ، من جنس خلق الإنسان من المتى .

(١) ر : والشجر .

(٢) ثم يصير : كذا في الأصل (ر) ، ولعل الصواب أن يقال : ثم تغير ، أو : ثم تصير ، أو : ثم

صيروره . حتى يوافق سياق الكلام قبله وبعده . والعبارة ليست في (هـ) .

(٣) هـ : الفرج .

والذى يُعقل من اجتماع الأجزاء وافتراقها ، أن تفرق مع بقاء حقيقتها ، مثل الماء تفرق حتى تصير أجزاءه (١) في غاية الصغر وهو ماء ، وكذلك الزئبق ونحوه ، فإذا استحالت بعدُ هواء لم يبق ماء ولا زئبق (٢) . ومن قال : إنه بعد انقلابه بقيت الأجزاء كما تبقى إذا تصفرت أجزاءه (٣) ، فقد خالف الحسّ والعقل . ولا يُعقل الماء ونحوه جزءاً إلا وهو ماء ، فإذا صار هواء لم يكن في الهواء جزء هو ماء ، بل جزء الهواء هواء .

وكذلك الحطب تكسر أجزاءه (٤) إلى أن تتصاغر ، فإذا صار رماداً ، فأجزاء الرماد مخالفة لأجزاء الحطب ، ليست هذه الأجزاء تلك ، فبقاء (٥) الشيء مع تغير أعراضه شيء ، وانقلاب حقيقته شيء آخر .

ولهذا تفرق اللغة والشرع بين هذا وهذا ، وتجعل هذا جنساً مخالفاً لهذا في جميع الأحكام ، بخلاف ما إذا كانت حقيقته باقية وقد تبدلت أعراضها ، فالحكم المعلق بالذهب والفضة إذا تعلق بعينه - كالربا مثلاً - هو ثابت فيه ، وإن تغيرت صورته وأشكاله ، فسواء كان مجتمعاً

(١) ر : أجزاء ، والمثبت من (هـ) .

(٢) في النسختين : ولا زيبقاً ، وهو خطأ . والمعنى أن أجزاء الماء وأجزاء الزئبق تتصغر حتى تستحيل أجزاء كل من الماء والزئبق إلى هواء أى بخار أو غاز فلا يبقى بعد ذلك ماء ولا زئبق .

(٣) ر : أجزاء ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ر : أجزاء ، وهو خطأ .

(٥) ر : فيبقا ، والتصويب من (هـ) .

مضروباً ، أو مصوغاً على أى صورة كان ، أو مفترقاً بالانكسار ، بخلاف حكمه لما كان تراباً فى المعدن ، قبل أن يصير ذهباً وفضة .

وكذلك النوى حكمه وحقيقته غير حكم النخلة وحقيقتها . وأما الشجر والثمر فأبعد من هذا كله ، لأنه لا نشهد هناك من انقلاب أجزاء الشجرة واستحالتها، ما نشهد من هذه المنقلبات ، وإنما نشهد خروج ثمرة لها طعم ولون وريح ، من خشبة مخالفة لها غاية المخالفة ، مع أن تلك الخشبة قد تزيد وتنمى مع خروج الثمرة منها ، / وإن كان فى ذلك ص ٨٠ استحالة لطينتها من الماء والهواء والتراب ، لكن خلق الحيوان والنبات والمعدن من العناصر ، ليس هو من جنس استحالة هذه المولدات بعضها إلى بعض ، لاسيما إذا كان بأفعالنا، بل كلما بعد التسبب بأفعالنا يكون خلقه أعجب ، والإبداع للأعيان فيه أعظم ^(١) .

وما كان أقرب إلى مفعولاتنا ، يكون أبعد عن إبداع الأعيان ، بل وعن انقلاب الحقائق إلى تغيير الصفات ، إلى أن تنتهى إلى مطلق الحركة ، التى ليس فيها من تغيير الذات شىء ، كحركة أحدنا بالمشى والقيام والقعود ، وحركة الكواكب ، فإن جنس الحركة هو المقدر للآدميين ابتداءً ، وهو أبعد الأعراض والأحوال عن تغيير الأعيان والحقائق ، ولهذا لا يُسمى هذا فى اللغة المعروفة تغييراً أصلاً ، ولا يقول أحدٌ عند الإطلاق للكواكب إذا كانت سائرة ، وللإنسان إذا كان ماشياً : متغيراً ، اللهم إلا مع قرينة تبين المراد ، بخلاف ما إذا تغير لونه بحمرة أو

(١) فى هامش صفحة (ر) كتب : ٦٥ ، ٥٦٨٥ موجودات، وفى أسفل الهامش يوجد ختم مكتبة

صفرة ، فإنهم قد يقولون : قد تغير ، ويقولون : تغير الهواء إذا برد بعد السخونة ، ولا يكادون يسمون مجرد هبوه تغيراً ، وإن سُميَ بذلك فهم يفرقون بين هذا وهذا .

والمقصود أن قول من يقول : إن هذه المخلوقات التي يخلقها الله بعضها من بعض ، ليس خلقه لها إلا تغيير صفاتها ، وأن حقيقة كل شيء جواهر أصلية مماثلة باقية . لا تتغير حقيقتها أصلاً ، ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل - كلام لا حقيقة له ، وهو متضمن أموراً^(١) باطلة : إثبات جواهر قائمة بأنفسها مجلوبة وراء هذه الأعيان المشهودة . وذاك باطل لا حقيقة له .

وإثبات هؤلاء هذه الجواهر الحسية ، من جنس إثبات آخرين لجواهر عقلية قائمة بأنفسها ، وراء هذه الأعيان المشهودة . يسمونها المادة والصورة . وإثبات أن هذه الجواهر مماثلة ، والأعيان المشهودة مماثلة ، وهو أمر لا حقيقة له .

فدعوى أن خلق الله لمخلوقاته ، من الحيوان والنبات والمعدن ، ليس إلا إحداث أعراض وصفات ، ليس فيه خلق لأعيان قائمة بنفسها . ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها . كما تحرك الرياح والمياه . وتفرق الماء في مجاريه . وهو أيضا من أبطل الباطل .

وهذا من أعظم ضلال هؤلاء . حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب ، الدالة الشاهدة / بوجوده وقدرته ومشيئته . وعلمه

ص ٨١

(١) ر : أمور . والتصويب من (هـ) .

وحكمته ورحمته ، أنكروا وجودها بالكلية ، وادّعوا أنه ليس في ذلك إبداع عين ، ولا خلق شيء قائم بنفسه ، وإنما هو إحداث أعراض ، والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض ، ثم اقتصروا في ذلك على مجرد إحداث أعراض وصفات .

ثم أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع الأعيان ، بأن ادّعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها ، وادّعوا في الأعيان المختلفات تماثلاً لا حقيقة له .

ثم أرادوا أن يثبتوا حدوث هذه الجواهر بمجرد قيام الأعراض أو الحركات بها ، وذلك من أبعد الأشياء عن الدلالة على المطلوب ، فاحتاجوا إلى تلك المقدمات الباطلة التي ناقضوا بها عقول العقلاء ، وكذبوا بها ما جاءت به الرسل من الأنبياء ، واحتاجوا أن ينفوا حقيقة الرب بعد أن نفوا حقيقة مخلوقاته ، وآل الأمر بهم : إما إلى نفي صفاته أيضا ، وإما إلى إثبات صفات لا موصوف لها ، كما لم يثبتوا من آياته إلا ما يحدث من صفات الأشياء .

ومن تدبر هذا كله وتأمله ، تبين له أن ما جاء به القرآن من بيان آيات الرب ، ودلائل توحيده وصفاته ، هو الحق المعلوم بصريح المعقول ، وأن هؤلاء خالفوا القرآن في أصول الدين : في دلائل المسائل ، وفي نفس المسائل ، خلافاً خالفوا به القرآن والإيمان ، وخالفوا به صريح عقل الإنسان ، وكانوا في قضاياهم التي يذكرونها في خلاف ذلك أهل كذب وبهتان ، وإن لم يكونوا متعمدين الكذب ، بل التبس عليهم ما ابتدعوه من الهديان .

الوجه الحادى والعشرون (١)

أن يُقال : معارضة أقوال الأنبياء بآراء الرجال ، وتقديم ذلك عليها . هو من فعل المكذِبين للرسَل . بل هو جِماع كلِّ كُفر ، كما قال الشهرستاني في أول كتابه المعروف « بالملل والنحل » مامعناه : أصل كل شر هو من معارضة النص بالرأى ، وتقديم الهوى على الشرع (٢) . وهو كما قال ، فإن الله أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، وبين أن المتبعين لما أنزله هم أهل الهدى والفلاح . والمعرضين عن ذلك هم أهل الشقاء والضلال .

كما قال تعالى : ﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَأَمَّا يَا تِينُكُمْ مَنِ هَدَىٰ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى ﴾ [سورة طه : ١٢٣-١٢٦] .

ص ٨٢

وقال تعالى : ﴿ يَا بَنِي آدَمَ إِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ

(١) انظر بداية الوجه العشرين في أول هذا الجزء . ص ٣ .

(٢) قال الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ٢٣/١ : « أعلم أن أول شبهة وقعت في الحليقة :

شبهة إبليس لعنه الله . ومصدرها : استبداده بالرأى في مقابلة النص . واختياره الهوى في معارضة

كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٦﴾

[سورة الأعراف : ٣٥ - ٣٦]

وقد أخبر عن أهل النار أنهم إنما دخلوها لمخالفة الرسل . قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْبَرْتُمْ مِّنَ الْإِنسِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٨] . إلى قوله : ﴿ يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِنَا وَعَرَّضْتُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [سورة الزمر : ٧١] .

وقال تعالى : ﴿ كَلَّمَا اتَّقَىٰ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾ [سورة الملك : ٨ ، ٩] .

ومعلوم أن الكلام الذي جاءت به الرسل عن الله نوعان : إما إنشاء وإما إخبار . والإنشاء يتضمن الأمر والنهي والإباحة ، فأصل السعادة تصديق خبره ، وطاعة أمره ، وأصل الشقاوة معارضة خبره وأمره بالرأى والهوى ، وهذا هو معارضة النض بالرأى ، وتقديم الهوى على الشرع .

ولهذا كان ضلال من ضلَّ من أهل الكلام والنظر في النوع الخبري ،
بمعارضة خبر الله عن نفسه وعن خلقه بعقلهم ورأيهم ، وضلال من
ضل من أهل العبادة والفقهاء في النوع الطلبي ، بمعارضة أمر الله الذي هو
شرعه بأهوائهم وآرائهم .

والمقصود هنا أن معارضة أقوال الرسل بأقوال غيرهم من فعل
الكفار ، كما قال تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا
يَعْرُوكَ تَقْلِبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ﴾ [سورة غافر : ٤] إلى قوله : ﴿ وَجَادَلُوا
بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾ [سورة غافر :
٥] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ
وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [سورة الكهف :
٥٦] .

ص ٨٣

وقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [سورة
غافر : ٤] مصدق لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « مرأء في القرآن
كُفْرٌ » (١) .

ومن المعلوم أن كلَّ من عارض القرآن ، وجادل في ذلك بعقله
ورأيه ، فهو داخل في ذلك ، وإن لم يزعم تقديم كلامه على كلام الله
ورسوله ، بل إذا قال ما يوجب المرية والشك في كلام الله ، فقد دخل
في ذلك ، فكيف بمن يزعم أن ما يقوله بعقله ورأيه مقدَّم على نصوص
الكتاب والسنة ؟ !

(١) سبق الكلام على هذا الحديث في الجزء الأول . ص ٥٠ ت ٢ .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ
 إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ الآية [سورة غافر : ٥٦]
 وقال : ﴿ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبْرٌ مَقْتًا
 عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطَّعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ
 جَبَّارٍ ﴾ . [سورة غافر : ٣٥] .

والسلطان هو الكتاب المنزَّل من السماء ، كما ذكر ذلك غير واحد
 من المفسرين (١) .

وشواهد كثيرة كقوله تعالى : ﴿ أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَبَّرُ
 بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٥] .

وقوله : ﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَّا أَنْزَلَ اللَّهُ
 بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ [سورة النجم : ٢٣] في سورة الأعراف (٢) ويوسف (٣)

(١) ذكر الطبري في تفسيره ٣٣٧/٩ (ط المعارف) « . . عن عكرمة : ما كان في القرآن من
 « سلطان » فهو حجة » . وكذا فسر الطبري كلمة « سلطان » بأنها « حجة » في مواضع كثيرة من
 تفسيره . انظر : ٢٧٩/٧ . ٣٣٦/٩ . ٣٦٠ . ٤٩٠/١١ . ٥٢٣/١٢ . ٤٦٥/١٥ . ١٠٦/١٦ .
 وكذا فسر القرطبي كلمة « سلطان » في تفسيره . قال القرطبي في تفسيره ٢٣٣/٤ : « سلطانا : حجة
 وبيانا . وعدراً وبرهانا . ومن هذا قيل للوالى سلطان » . وانظر مثلا ٢٣٧/٧ . وفسرها ابن قتيبة بأنها
 « حجة » (تفسير غريب القرآن . ص ١١٣ . تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر . ط . عيسى الحلبي
 ١٩٥٨/١٣٧٨) .

(٢) في آية رقم ٧١ . وآية سورة الأعراف تخالف آية سورة النجم بعض المخالفة . إذ أن آية سورة
 الأعراف هي : (أنجادلونني في أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان) .

(٣) وهي الآية رقم ٤٠ . وكذلك تختلف آية سورة يوسف إذ أن فيها : (ما تعبدون من دونه إلا
 أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) .

والنجم ، فمن عارض آيات الله المنزلة برأيه وعقله من غير سلطان أتابه ، دخل في معنى هذه الآية .

وهذا مما يبين أنه لا يجوز معارضة كتاب الله إلا بكتاب الله ، لا يجوز معارضته بغير ذلك .

وكتاب الله نوعان : خبر وأمر ، كما تقدم . أما الخبر فلا يجوز أن يتناقض ، ولكن قد يُفسر أحد الخبرين الآخر ويبين^(١) معناه . وأما الأمر فيدخله النسخ ، ولا يُنسخ ما أنزل الله إلا بما أنزله الله ، فمن أراد أن ينسخ شرع الله ، الذي أنزله ، برأيه وهوواه كان ملحداً ، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً .

والقرامطة جمعوا هذا وهذا ، وزعموا أن محمد بن إسماعيل هو السابع الذي نسخ دين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكذلك تعرّض لدعوى النبوة غير واحد من الملاحدة .

وآخرون يدعون ما هو عندهم أعلى من النبوة : إما ختم الولاية عند من يزعم أن الولاية أفضل من النبوة ، كمذهب صاحب « الفصوص » ابن عربي وأمثاله ، وإما دعوى الفلسفة والحكمة / التي هي في زعم كثير منهم أعلى من النبوة .

وهؤلاء الملاحدة نوعان : نوع يزعم أنه نزل عليه ، كما يدعى ذلك من يدعيه من ملاحدة أهل النسك والتصوف .

ثم من هؤلاء من يقول : إن الله أنزل عليه ذلك . ومنهم من يقول : ألقى إليّ ، أوحى إليّ ، ولا يسمى الموحى .

(١) في الأصل (ر) : وبين . وليست هذه الكلمة في (هـ) .

وقوم يزعمون أنهم يقولون ذلك بعقلهم ورأيهم .

وقد جمع الله هؤلاء في قوله : ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ [سورة الأنعام : ٩٣] . فذكر سبحانه من يفترى الكذب على الله ، ومن يقول أنه يُوحى إليه ، ومن يزعم أنه يقول كلاماً مثل الكلام الذى أنزله الله .

وهذا الأصل هو مما يُعلم بالضرورة من دين الرسل من حيث الجملة : يُعلم أن الله إذا أرسل رسولاً ، فإنما يقول ما يناقض كلامه ويعارضه من هو كافر ، فكيف بمن يقدم كلامه على كلام الرسول؟! وأما المؤمنون بما جاء به فلا يُتصور أن يقدموا أقوالهم على قوله ، بل قد أدبهم الله بقوله : ﴿ لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ الآيات [سورة الحجرات : ١] .

ولكن البدع مشتقة من الكفر ، فلهذا كانت معارضة النصوص الثابتة عن الأنبياء بآراء الرجال هي من شعب الكفر ، وإن كان المعارض لهذا يكون مؤمناً بما جاء به الرسول في غير محل التعارض . وإذا كان أصل معارضة الكتب الإلهية بقول فلان وفلان من أصول الكفر ، علم أن ذلك كله باطل . وهذا مما ينبغى للمؤمن تدبره ، فإنه إذا حاسب نفسه على ذلك ، علم تصديق ذلك . ومما بين هذا (١) :

(١) في الأصل (ر) : الوجه الحادى والعشرون . ويوجد شطب على كلمة « الحادى » وكتب في الهامش الثانى . وقد بدأ الوجه الحادى والعشرون ، ص ٢٠٤ . ولم ينص الهكارى في (هـ) على أول الوجه .

الوجه الثاني والعشرون

وهو أن يُقال : إن الله سبحانه ذم من ذمه من أهل الكفر على أنهم يصدون عن سبيل الله ويغونها عوجاً .

كما قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ * قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مِن مَّنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٩٨ ، ٩٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مِن مَّنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكثركم ﴾ الآية [سورة الأعراف : ٨٦] .

وقال : ﴿ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ﴾ [سورة هود : ١٨ ، ١٩] . ص ٨٥

وقال : ﴿ وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ * الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٢] .

ومعلوم أن سبيل الله هو ما بعث به رسله مما أمر به وأخبر عنه ، فمن نهى الناس نهياً مجرداً عن تصديق رسل الله وطاعتهم ، فقد صداهم عن سبيل الله ، فكيف إذا نهاهم عن التصديق بما أخبرت به الرسل ، وبين أن العقل يناقض ذلك ، وأنه يجب تقديمه على ما أخبرت به الرسل!؟

ومعلوم أن من زعم أن العقل الصريح الذي يجب اتباعه ، يناقض ما جاء به الرسل ، وذلك هو سبيل الله . فقد بغى سبيل الله عوجا ، أى طلب لها العوج ، فإنه طلب أن يبين اعوجاج ذلك وميله عن الحق . وأن تلك السبيل الشرعيّة السمعية المروية عن الأنبياء عوجا لا مستقيمة ، وأن المستقيم هو السبيل التي ابتدعها من خالف سبيل الأنبياء . ويوضح هذا :

الوجه الثالث والعشرون^(١)

وهو أن يُقال : من المعلوم أن الله أخبر أنه أرسل رسله بالهدى والبيان ، لتخرج الناس من الظلمات إلى النور ، فقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ ﴾ [سورة التوبة : ٣٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الشورى : ٥٢ . ٥٣] .

وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٢٠١] . إلى قوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤] .

(١) في الأصل : (ر) : الوجه الثاني والعشرون ، وكتبت كلمة « الثالث » فوق كلمة الثاني تصويبا

ها ، ولم تذكر نسخة (هـ) بداية الوجه . وبدأ الوجه الثاني والعشرون ، ص ٢١٠ .

وقد قال تعالى : ﴿ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة النحل : ٣٥] .

وقال : ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة العنكبوت : ١٨] .

وقال ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧] .

وقال تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة المائدة : ١٥ ، ١٦] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٤٤] .

وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١١١] .

وقال تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة النحل : ٨٩] .

وقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ * أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢-٥] .

ونظائر هذا في القرآن كثيرة .

وإذا كان كذلك فيقال : أمر الإيمان بالله واليوم الآخر : إما أن يكون الرسول تكلم فيه بما يدل على الحق ، أو بما يدل على الباطل ، أو لم يتكلم : لا بما يدل على حق ، ولا بما يدل على باطل .

ومعلوم أنه إذا قُدِّرَ في شخص من الأشخاص أنه لم يتكلم في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر : لا بحق ولا بباطل ، ولا هدى ولا ضلال ، بل سكت عن ذلك ، لم يكن قد هدى الناس ، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور ، ولا بين لهم ، ولا كان معه [ما]^(١) يستضيء به السالك المستدل .

فإن قُدِّرَ أن هذا الشخص تكلم بما يفهم منه نقيض الحق ، وبما يدل على ضد الصواب ، وكان مدلول كلامه في ذلك معلوم الفساد بصريح العقل - لكان هذا الشخص قد أضلَّ بكلامه وما هدى ، وكان مُخرِجاً لمن اتبعه بكلامه من النور إلى الظلمات ، كحال الطاغوت الذين قال الله فيهم : ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٧] .

ومن زعم أن ما جاء به الرسول من الكتاب والسنة ، قد عارضه صريح المعقول الذي يجب تقدمه عليه ، فقد جعل الرسول شبيهاً بالشخص الثاني الذي أضلَّ بكلامه من وجه ، ويجعله بمنزلة من جعله كالساكت الذي لم يضل ولم يهد من وجه آخر .

(١) ما : ساقطة من الأصل (ر) وليست في (هـ) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

فإنه إذا زعم أن الحق والهدى هو قول نفاة الصفات الذي يعلم بالعقل عنده ، فمعلوم أن كلام الله ورسوله لم يدل على قول النفاة . دلالة يحصل بها الهدى والبيان للمخاطبين بالقرآن ، إن كان قول النفاة هو الحق .

ومعلوم أن كلام الله ورسوله دلَّ على إثبات الصفات المناقضة لقول النفاة ، دلالة / بيّنة بقول جمهور الناس : إنها دلالة قطعية على ذلك . ص ٨٧
والمعتزلة ونحوهم من النفاة معترفون بأنها دلالة ظاهرة ، فإذا كان الرسول لم يظهر للناس إلا إثبات الصفات دون نفيها ، وكان الحق في نفس الأمر نفيها ، لكان بمنزلة الشخص الذي كتم الحق وذكر نقيضه . وهذا خلاف ما نعتة الله في كتابه ، فدلَّ على أن هذه الطريق التي يسوغ فيها تقديم عقول الرجال - في أصول التوحيد والإيمان - على كلام الله ورسوله ، تناقض دين الرسول مناقضةً بيّنة ، بل مناقضة معلومة بالاضطرار من دين الإسلام ، لمن تدبَّر حقيقة هذا القول ، وعرف غائلته ووباله ^(١) .

وحيث قد فنقول :

الوجه الرابع والعشرون

إننا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول : هذا القرآن أو الحكمة الذي بلغته إلينا قد تضمن أشياء كثيرة تناقض ما علمنا بعقولنا ، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا ، فلو قبلنا جميع ما تقوله ،

(١) في الأصل (ر) : وماله ، وليست الكلمة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أتته .

مع أن عقولنا تناقض ذلك ، لكان ذلك قدحاً فيما علمنا به صدقك ، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك ، وكلامك نعرض عنه ، لا نتلقى منه هدى ولا علم - لم يكن مثل هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول ، ولم يرض الرسول منه بهذا ، بل يُعلم أن هذا لو ساغ ، لأمكن كل أحد أن لا يؤمن بشئ مما جاء به الرسول ، إذ العقول متفاوتة ، والشبهات كثيرة ، والشيطان لا يزال يُلقى الوسوس في النفوس ، فيمكن حينئذ أن يلتقى في قلب غير واحدٍ من الأشخاص ، ما يناقض عامة ما أخبر به الرسول وما أمر به .

وقد ظهر ذلك في القرامطة الباطنية ، الذين ردوا عامة الظاهر الذى ^(١) جاء به من الأمر والخبر ، وزعموا أن العقل ينافى هذا الظاهر الذى بيّنه الرسول .

ثم قد يقولون : الظاهر خطابٌ للجُمهور والعامة ، حتى يصل الشخص إلى معرفة الحقيقة التى يزعمون أنها تناقض ما بيّنه الرسول ، وحينئذ فتسقط عنه طاعة أمره ، ويسوغ له تكذيب خبره .

ومن المعلوم لعامة المسلمين أن قول الباطنية ، الذى يتضمن مخالفة الرسول ، معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام

/وكذلك ما أخبر به فى المعاد، قد قال متكلمة المسلمين : إن قول ص ٨٨ الفلاسفة المناقض لذلك معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . وهكذا ما أخبر به الرسول من أسماء الله وصفاته ، يعلم أهل الإثبات أن قول النفاة فيه معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام .

(١) فى الأصل (ر) : للذى ، وليست الكلمة فى (هـ) .

وأصل هذا الإلحاد جواز معارضة ما جاءت به الأنبياء بالعقول والآراء .

يبين ذلك :

الوجه الخامس والعشرون^(١)

وهو أن الله سبحانه وتعالى قد بين في كتابه أن معارضة مثل هذا فعلُ الشياطين المعادين للأنبياء .

قال تعالى : ﴿ اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ * وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوَكِيلٍ * وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زِينًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنَنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ * وَنَقَلْنَا عَنْهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَٰئِكَ نَزَّلْنَاهُمْ فِي طُعْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٦ - ١١٠] أي : وما يشعركم أن الآيات إذا جاءت لا يؤمنون ، وأنا نقبل أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة . فقله : (نُقِّلَ أُفْئِدَتُهُمْ) معطوف على قوله (لَا يُؤْمِنُونَ) ، وكلاهما داخل في معنى قوله : (وَمَا

(١) في الأصل (ر) : كتب : الوجه الرابع والعشرون ، وشطب على كلمة « الرابع » وفي الهامش كتب « الخامس » ولا توجد إشارة إلى بداية هذا الوجه في (هـ) . وبدأ الوجه الرابع والعشرون فيما سبق ، ص ٢١٤ .

يُشْعِرُكُمْ) وبهذا تزول شبهة من لم يفهم الآية ؛ فظن أن « أن » بمعنى « لعل » لتوهمه أن قوله : (وَنُقَلِّبُ) فعل مبتدأ ، إلى قوله : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ * أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغَى حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ - ١١٥] .

ومن تدبر هؤلاء الآيات علم أنها منطبقة على / من يعارض كلام ص ٨٩ الأنبياء بكلام غيرهم بحسب حاله ، فإن هؤلاء هم أعداء ما جاءت به الأنبياء .

وأصل العداوة بغض ، كما أن أصل الولاية [الحب] (١) . ومن المعلوم أنك لا تجد أحداً ممن يردُّ نصوص الكتاب والسنة بقوله إلا وهو يبغض ما خالف قوله ، ويود أن تلك الآية لم تكن نزلت ، وأن ذلك الحديث لم يرد ، ولو أمكنه كَشَطُّ ذلك من المصحف لفعله . قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا خرجت حلاوة الحديث من قلبه .

وقيل عن بعض رؤوس الجهمية - إما بشر الميرسي ، أو غيره - :

(١) الحب : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

أنه قال : ليس شئ أنقض لقولنا من القرآن ، فأقروا به في الظاهر ، ثم صرّفوه بالتأويل . ويقال إنه قال : إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب . وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل .

ولهذا تجد الواحد من هؤلاء لا يجب تبليغ النصوص النبوية ، بل قد يختار كما أن ذلك والنهي عن إشاعته وتبليغه . خلافاً لما أمر الله به ورسوله من التبليغ عنه .

كما قال : ليبلغ الشاهد الغائب .^(١)

وقال : بلّغوا عني ولو آية^(٢) .

وقال : نصر الله امرأً سمع منا^(٣) حديثاً فبلّغه إلى من لم يسمعه .

(١) ورد هذا الحديث في مواضع كثيرة من صحيح البخارى . فورد مثلاً عن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه في : البخارى ٢٠/١ (كتاب العلم . باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : رُبَّ مَبْلَغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ) . ٢٩/١ (كتاب العلم . باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب) . ١٣٣/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة ..) . وهو عنه أيضاً في سنن ابن ماجه ١/٨٥ (المقدمة . باب من بلغ علماً) . والحديث عن أبى شريح العدوى رضى الله عنه في : مسلم ٢/٩٨٧ - ٩٨٨ (كتاب الحج . باب تحريم مكة وصيدها) ؛ الترمذى (بشرح ابن العرى) ٤/٢٢ - ٢٤ (كتاب الحج . باب ما جاء في حرمة مكة) . والحديث عن ابن عمر رضى الله عنهما (مع اختلاف يسير في الألفاظ) في : سنن أبى داود ٢/٣٤ - ٣٥ (كتاب الصلاة . أبواب التطوع . باب من رخص فيها إذا كانت الشمس مرتفعة) ؛ سنن ابن ماجه ١/٨٦ (المقدمة . باب من بلغ علماً) . والحديث في مواضع عديدة في المسند وعن عدد من الصحابة .

(٢) جاء هذا الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه . في : البخارى ٤/١٧٠ (كتاب الأنبياء ، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل) . والحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص في : سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ١٠/١٣٦ . ١٣٧ (كتاب العلم . باب ما جاء في الحديث عن بنى إسرائيل) ؛ المسند (ط . المعارف) ٩/٢٥٠ - ٢٥١ . ١١/١٢٧ . ٢٠٧ .

(٣) هـ : منى .

فربّ حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه (١)
وقد ذم الله في كتابه الذين يكتُمون ما أنزل الله من اليّنات والهدى ،
وهؤلاء يختارون كتمان ما أنزله الله ، لأنه معارض لما يقولونه ، وفيهم جاء
الأثر المعروف عن عمر : قال : إياكم وأصحاب الرأى ، فإنهم أعداء
السنن ، أعيّتهم السنن أن يحفظوها ، وتفلّنت منهم أن يعوها ، وسئلوا
فقالوا في الدين برأيهم (٢) . فذكر أنهم أعداء السنن .

وبالجملّة ، فكل من أبغض شيئاً من الكتاب والسنة فقيه من عداوة
النبي بحسب ذلك ، وكذلك من أحب ذلك فقيه من الولاية بحسب
ذلك .

(١) ورد هذا الحديث مع اختلاف في اللفاظ عن عدد من الصحابة منهم أنس بن مالك وزيد
بن ثابت وجبير بن مطعم وعبد الله بن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء رضى الله عنهم في : المسند .
(ط . الحلبي) ٣ / ٢٢٥ ، الترمذى (بشرح ابن العرى) ١٠ / ١٢٤ - ١٢٦ (كتاب العلم ، باب ما
جاء في الحث على تليغ السماع) ؛ سنن ابن ماجه ١ / ٨٤ ، ٨٥ (المقدمة ، باب من بلغ علماً) ؛ سنن
أبي داود ٣ / ٣٢٢ (كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم) .

(٢) أورد ابن قيم الجوزية في كتابه « إعلام الموقعين » ١ / ٤٥ - ٤٦ عدة روايات لهذا الأثر من طرق
مختلفة منها : ١ / ٤٥ قال ابن وهب : وأخبرني ابن لهيعة عن أبي الزناد عن محمد بن إبراهيم التيمي أن
عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : أصبح أهل الرأى أعداء السنن ، أعيّتهم أن يعوها ، وتفلّنت منهم
أن يرووها ، فاستبقوها بالرأى . قال ابن وهب : وأخبرني عبد الله بن عباس عن محمد بن عجلان عن
عبيد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب كان يقول : أصحاب الرأى أعداء السنن ، أعيّتهم الأحاديث أن
يحفظوها ، وتفلّنت منهم أن يعوها ، واستحبوا حين سئلوا أن يقولوا : لا نعلم ، فعارضوا السنن برأيهم
فإياكم وإياهم . وأما أقرب الروايات إلى الرواية التي ذكرها ابن تيمية فهي ١ / ٤٦ : وذكر ابن الهادي
عن محمد بن إبراهيم التيمي قال : قال عمر بن الخطاب : إياكم والرأى ، فإن أصحاب الرأى أعداء
السنن ، أعيّتهم الأحاديث أن يعوها ، وتفلّنت منهم أن يحفظوها فقالوا في الدين برأيهم . وذكر رواية
أخرى : وقال الشعبي عن عمرو بن حارث قال : قال عمر بن الخطاب رضى الله عنه : إياكم
وأصحاب ... الخ قال ابن قيم الجوزية : وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصحة . وانظر كتاب
الاعتصام للشاطبي (ط . المنار ، ١٣٣١ / ١٩١٣) ص ١٢٣ - ١٢٤ .

قال عبد الله بن مسعود : لا يسأل أحدكم عن نفسه إلا القرآن ، فإن كان يحب القرآن فهو يحب الله ، وإن كان يبغض القرآن فهو يبغض الله .

وعدو الأنبياء هم شياطين الإنس والجن .

كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر : تعوذ بالله من شياطين الإنس والجن . فقال : أو للإنس / شياطين ؟ فقال : نعم شر من شياطين الجن ، وهؤلاء يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا^(١) .

والزخرف هو الكلام المزين ، كما يزين الشيء بالزخرف ، وهو المذهب^(٢) ، وذلك غرور لأنه يغرر المستمع ، والشبهات المعارضة لما جاءت به الرسل هي كلام مرخرف يغرر المستمع .

ولتصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ، فهؤلاء المعارضون لما جاءت به الرسل تصغى إليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة ، كما رأيناه وجربناه .

ثم قال : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] وهذا يبين أن الحكم بين الناس هو الله تعالى بما أنزله من الكتاب المفصل .

(١) الحديث عن أبي ذر رضى الله عنه في : سنن النسائي ٢٤٢/٨ (كتاب الاستعاذة ، باب الاستعاذة من شر شياطين الإنس) . وهو عنه في المسند (ط . الحلبي) ١٧٨ / ٥ ، ١٧٩ ، ٢٦٥ وأوله : يا أباذر . . . هل صليت ؟ قلت : لا . قال : قم فصل . قال : فقلت فصليت ثم جلست . فقال : يا أباذر تعوذ بالله من شر شياطين الإنس .. الحديث .

(٢) هـ : وهو الذهب .

كما قال تعالى في الآية الأخرى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [سورة البورى : ١٠] .

وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [سورة البقره : ٢١٣] .

وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] جملة في موضع الحال .

وقوله : ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حِكْمًا ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] . استفهام إنكار ، يقول : كيف أطلب حكما غير الله ، وقد أنزل كتاباً مفصلاً يحكم بيننا ؟

وقوله «مُفَصَّلًا» يبين أن الكتاب الحاكم مفصل مبين ، بخلاف ما يزعمه من يعارضه بآراء الرجال ، ويقول : إنه لا يفهم معناه ، ولا يدل على مورد النزاع ، فيجعله : إما مجملاً لا ظاهر له ، أو مؤولاً لا يُعلم عين معناه ، ولا دليل يدل على عين المعنى المراد به .

ولهذا كان المعارضون عن النصوص ، المعارضون لها ، كالمتفقين على أنه لا يُعلم عين المراد [به] (١) ، وإنما غايتهم أن يذكروا احتمالات كثيرة ، ويقولون : يجوز أن يكون المراد واحداً منها . ولهذا أمسك من أمسك منهم عن التأويل ، لعدم العلم بعين المراد .

(١) به : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) .

فعلى التقديرين لا يكون عندهم الكتاب الحاكم مفصلاً ، بل مجملاً
ملتبساً أو مؤولاً^(١) بتأويل لا دليل على إرادته .

ثم قال : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ
بِالْحَقِّ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٤] ، وذلك أن الكتاب الأول مصدق
للقرآن ، فمن نظر فيما بأيدي أهل الكتاب من التوراة والإنجيل ، علم
علماً يقيناً لا يحتمل النقيض أن هذا وهذا جاء من مشكاة / واحدة ،
ص ٩١
لا سيما في باب التوحيد والأسماء والصفات ، فإن التوراة مطابقة للقرآن
موافقة له موافقة لا ريب فيها .

وهذا مما يبين أن ما في التوراة من ذلك ، ليس هو من المبدل الذى
أنكره عليهم القرآن ، بل هو من الحق الذى صدقهم عليه . ولهذا لم
يكن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ينكرون ما في التوراة من
الصفات ، ولا يجعلون ذلك مما بداه اليهود ، ولا يعيرونهم بذلك
ويقولون هذا تشبيه وتجسيم ، كما يعيرونهم بذلك كثير من النفاة ،
ويقولون : إن هذا مما حرفوه ، بل كان الرسول إذا ذكروا له شيئاً من
ذلك صدقهم عليه ، كما صدقهم في خبر الخبر ، كما هو فى الصحيحين
عن عبد الله بن مسعود ، وفى غير ذلك .

ثم قال : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [سورة الأنعام :
١١٥] ، فقرر أن ما أخبر الله به فهو صدق ، وما أمر به فهو عدل .
وهذا يقرر أن ما فى النصوص من الخبر فهو صدق علينا أن نصدق

(١) فى النسختين : ماولا

به ، لا نعرض عنه ولا نعارضه ، ومن دفعه فإنه لم يصدق به ، وإن قال : أنا أصدّق الرسول تصديقاً مجملاً ، فإن نفس الخبر الذي أخبر به الرسول ، وعارضه هو بعقله ودفعه ، لم يصدق به تصديقاً مفصلاً ، ولو صدّق الرجل الرسول ^(١) تصديقاً مجملاً ، ولم يصدقه تصديقاً مفصلاً ، فيما علم أنه أخبر به ، لم يكن مؤمناً له ، ولو أقر بلفظه مع إعارضه ^(٢) عن معناه الذي بيّنه الرسول ، أو صرفه إلى معانٍ لا يدل عليها مجري الخطاب بفنون التحريف ، بل لم يُردّها الرسول ، فهذا ليس بتصديق في الحقيقة ، بل هو إلى التكذيب أقرب .

بحقق هذا :

الوجه السادس والعشرون ^(٣)

وهو أن يُقال : إن الله ذمّ أهل الكتاب على كتمان ما أنزل الله ، وعلى الكذب فيه ، وعلى تحريفه ، وعلى عدم فهمه .

قال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا

(١) في الأصل (ر) : للرسول . وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) اغراضه . وليست الكلمة في (هـ) .

(٣) في الأصل (ر) : الوجه الخامس والعشرون . وعلى كلمة « الخامس » شطب وفي الهامش

كتب « السادس » وليست العبارة في (هـ) . وبدأ الوجه الخامس والعشرون . ص ٢١٦ .

أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿ [سورة البقرة ٧٥ - ٧٩] .

فدم المحرِّفين له ، والأميين الذين لا يعلمونه إلا أمانِيَّ ، والذين يكذبون فيقولون لما يكتبونه هو من عند الله ، وما هو من عند الله: كما دم الذين يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ، وقد دم الذين يكتُمون ما أنزل الله من الكتاب في غير هذا الموضع .

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في الذين يعرضون عن كتاب الله ويعارضونه بآرائهم وأهوائهم ، فإنهم تارة يكتُمون الأحاديث المخالفة لأقوالهم ، ومنهم طوائف يضعون أحاديث نبويَّة توافق بدعهم ، كالحديث الذي تحتج به الفلاسفة : أول ما خلق الله العقل^(١) .

والحديث الذي يحتج به الجهمية : كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان^(٢) .

(١) ذكر السيوطي في « اللآئلي المصنوعة » ١٢٩/١ - ١٣٠ عدة روايات لهذا الحديث وبين اتفاق العلماء على أنها موضوعة . وكذلك اتفق أكثر العلماء على أن الأحاديث الواردة في فضل العقل كلها موضوعة أو ضعيفة وأن داود بن المحرر أخرجها في كتاب العقل ونقلها عنه غيره . وداود هذا كذاب . انظر : المقاصد الحسنة للسخاوي ص ١١٨ . ١٣٤ ؛ الموضوعات لعلي القاري ص ٢٧ . ٣٠ ؛ تذكرة الموضوعات للفتي ص ٢٩ - ٣٠ ؛ تنزيه الشريعة لابن عراق ٢١٣/١ ؛ كشف الحفاء للعجلوني ٢٣٦/١ - ٢٣٧ ، ٢٦٣ ؛ الفوائد المجموعة للشوكاني ص ٤٧٦ ؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني ١١/١ (ط . دمشق ١٣٧٩ / ١٩٥٨) ؛ وانظر الصغدية بتحقيق ٢٣٨/١ .

(٢) سيرد هذا الحديث في الجزء السادس بإذن الله حيث سوف أتكلم عنه في التعليقات ، فارجع إليه .

والحديث الذى يحتاجون به فى نبي الرؤية : لا ينبغي لاحد أن يرى الله فى الدنيا ولا فى الآخرة .

والحديث الذى يحتاجون به فى نبي العلو ، كالحديث الذى رواه ابن عساكر فيما أملاه فى نبي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : الذى أين الأين فلا يُقال له : أين ، وعارض به حديث ابن إسحاق الذى رواه أبوداود وغيره ، الذى قال فيه : يستشفع بك على الله ويستشفع بالله عليك ^(١) ، وأكثر فيه فى القدح فى ابن إسحاق ، مع احتجاجه بحديث أجمع العلماء على أنه من أكذب الحديث ، وغاية ما قالوا ^(٢) فيه : إنه غريب .

والأحاديث التى تحتج بها الاتحادية من هؤلاء وغيرهم ، مثل : قولهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : رب زدنى فيك تحميراً . ومثل الأحاديث التى يحتج بها الواصفون بالنقائص ، كحديث الجمل الأورق ونزوله عشية عرفة إلى الأرض يصفح الركبان ويعانق

(١) ورد الحديث عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده فى : سنن أبي داود ٤ / ٣٢١ (كتاب السنة ، باب فى الجهمية) ، ونصه : « .. عن جده قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي ، فقال : يا رسول الله ، جُهدتِ الأنفس ، وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ، فإننا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ويحك ، أتدرى ما تقول ؟ وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإزال يسبح حتى عرف ذلك فى وجوه أصحابه ، ثم قال : ويحك !! إنه لا يُستشفع بالله على أحدٍ من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك !! أتدرى ما الله ، إن عرشه على سمواته هكذا - وقال بأصابعه مثل القبة عليه - وإنه ليئبط به أطيط الرجل بالراكب . قال أبو داود : والحديث بإسناد أحمد بن سعيد هو الصحيح ، وافقه عليه جماعة منهم يحيى بن معين وعلى بن المديني ورواه جماعة عن ابن إسحاق كما قال أحمد أيضا . (٢) ر ، هـ : ما قال .

المشاة^(١) ، ونزوله إلى بطحاء مكة ، وعوده على كرسى بين السماء والأرض^(٢) ، ونزوله على صخرة بيت المقدس^(٣) ، وأمثال ذلك .
 وكذلك ما يضعونه من الكتب بآرائهم وأذواقهم/ويدعون أن هذا هو دين الله الذى يجب اتباعه . وأما تحريفهم للنصوص بأنواع التأويلات الفاسدة التى يحرفون بها الكلم عن مواضعه ، فأكثر من أن يذكر^(٤) ، كتأويلات القرامطة الباطنية ، والجهمية ، والقدرية ، وغيرهم .

وأما عدم الفهم ، فإن النصوص التى يخالفونها ، تارة يحرفونها بالتأويل ، وتارة يعرضون عن تدبرها وفهم معانيها ، فيصيرون كالأميين

(١) سبق الكلام على الأحاديث الموضوعية التى تتحدث عن نزول الله سبحانه إلى الأرض عشية عرفة أوروثه يوم النفر بمنى على جبل أوق ، فى الجزء الأول من هذا الكتاب ، ص ١٠٧ ت ١ . وانظر الموضوعات لابن الجوزى ١/١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) لم أجد حديثاً يذكر أن الله تعالى ينزل إلى بطحاء مكة ، ولكن يذكر ابن الجوزى فى كتابه «الموضوعات» (ط . محمد عبد المحسن ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٨٦ / ١٩٦٦) ص ١٢٢ .. عن عكرمة عن ابن عباس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى ينزل كل ليلة جمعة إلى دار الدنيا فى سبائة ألف ملك فيجلس على كرسى من نور ، وبين يديه لوح من ياقوتة حمراء فيه أسماء من يشتون الرؤية والكيفية والصورة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فيباهى بهم الملائكة ... الخ « قال ابن الجوزى : هذا حديث موضوع .. وهو عمل أبى السعادات لا أسعده الله . ونقل هذا الكلام عنه السيوطى فى « اللآلئ المصنوعة » ١/٢٦ - ٢٧ ، والشوكانى فى « الفوائد المجموعة ص ٤٤٧ - ٤٤٨ ، وابن عراق الكنانى فى تنزيه الشريعة ١/١٣٨ .

(٣) ذكر ابن الجوزى فى « الموضوعات » ١/١١٣ - ١١٤ : « .. عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما أسرى نى إلى بيت المقدس مرى جبريل بقبر أبى إبراهيم ... ثم أتى نى إلى الصخرة فقال يا محمد : من هنا عرج ربك إلى السماء ، وذكر كلاماً طويلاً أكره ذكره . قال أبو حاتم : هذا حديث لا يشك عوام أصحاب الحديث أنه موضوع . »

(٤) فى الأصل (ر) : تذكر ، وليست الكلمة فى (هـ) .

الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانىً ، ولهذا تجد هؤلاء معرضين عن القرآن والحديث ، فهم طوائف لا يقرّون القرآن ، مثل كثير من الرافضة والجهمية ، لا تحفظ أمتهم القرآن ، وسواء حفظوه أو لم يحفظوه لا يطلبون الهدى منه ، بل إما أن يعرضوا عن فهمه وتدبره ، كالأميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانىً ، وإما أن يحرفوه بالتأويلات الفاسدة .

وأما الحديث : فهم من لا يعرفه ولم يسمعه ، وكثير منهم لا يصدق به ، ثم إذا صدّقوا به كان تحريفهم له وإعراضهم عنه ، أعظم من تحريف القرآن والإعراض عنه ، حتى أن منهم طوائف يقرّون بما أخبر به القرآن من الصفات ، وأما الحديث إذا صدّقوا به فهم لا يقرّون بما أخبر به .

وإذا تبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بالمعقولات ، لا بد له من كتمان أو كذب أو تحريف أو أمية ، مع عدم علم ، وهذه الأمور كلها مذمومة - دل ذلك على أن هؤلاء مذمومون في كتاب الله ، كما ذم الله أشباههم من أهل الكتاب ، وأن هؤلاء وأمثالهم دخلوا في قوله صلى الله عليه وسلم ، الذى ثبت عنه فى الصحيح ، الذى قال فيه : لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه . قالوا : يارسول الله (١) اليهود والنصارى ؟ قال :

فمن (٢) ؟

(١) فى النسختين : يرسول .

(٢) الحديث مع اختلاف فى اللفظ عن أبى سعيد الخدرى فى : البخارى ٤ / ١٦٩ (كتاب

الأنبياء ، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل) والحديث بمعناه عن أبى سعيد الخدرى فى البخارى : —

فإن قيل : فما ذكرتموه قد يشعر بأنه ليس لأحد أن يعارض حديثاً ، ولا يستشكل معناه ، وقد كان الصحابة يفعلون ذلك .

حتى قد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال : مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ عُدِّبَ . قالت عائشة : يا رسول الله أليس الله يقول : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ يَمِينَهُ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [سورة الانشقاق : ٧ ، ٨] ؟ فقال : ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عُدِّبَ (١) .

ولما قال : لا يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة . قالت له حفصة : أليس الله يقول : ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [سورة مريم : ٧١] ؟ فقال : ألم تسمعي قوله : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴾ [سورة مريم : ٧٢] ؟^(٢)

وقال له عمر عام الحديبية : ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت ونطوف

١٠٣/٩ (كتاب الاعتصام باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : لتبتعن سنن من كان قبلكم ؛ مسلم ٢٠٥٤/٤ (كتاب العلم ، باب اتباع سنن اليهود والنصارى) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٢٢/٢ (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٨٤/٣ ، ٨٩ ، ٩٤ . والحديث بمعناه عن أبي هريرة في المسند (ط ، الحلبي) ٣٢٧ / ٢ ، ٤٥٠ ، ٥١١ ، ٥٢٧ .

(١) الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن عبد الله بن أبي مليكة عن عائشة في : البخارى ٢٨/١ (كتاب العلم ، باب من سمع شيئاً راجع حتى يعرفه) ، ١٦٧/٦ (كتاب التفسير ، سورة إذا السماء انشقت) ؛ مسلم ٢٢٠٤/٤ - ٢٢٠٥ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب إثبات الحساب) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤٧/٦ ، ٤٨ .

(٢) ورد الحديث عن أم مبشر في : مسلم ١٩٤٢/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة) . وعن حفصة في : سنن ابن ماجه ١٤٣١/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر البعث) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٢٨٥/٦ ، وعن أم مبشر في المسند (ط . الحلبي) ٣٦٢/٦ ، ٤٢٠ .

به ؟ فقال : هل قلتُ لك : إنك تدخله هذا العام ؟ قال : لا قال : فإنك آتية ومَطْوُوفٌ به (١) .

قيل : لم يكن في الصحابة من يقول : إن عقله مقدّم على نص الرسول ، وإنما كان يشكل على أحدهم قوله فيسأل (٢) عما يُزيل شبهته ، فيتبين له أن النصّ لاشبهة فيه .

فلما نفي النبي صلى الله عليه وسلم مناقشة الحساب عن التاجين ، لم ينف كل ما يُسمّى حساباً ، والحساب يُراد به الموازنة بين الحسنات والسيئات ، وهذا يتضمن المناقشة ، ويُراد به عرض الأعمال على العامل وتعريفه بها .

ولهذا لما تنازع أهل السنة في الكفّار : هل يحاسبون أم لا ؟ كان فصل الخطاب إثبات الحساب ، بمعنى عدّ الأعمال وإحصائها (٣) وعرضها عليهم ، لا بمعنى إثبات حسنات نافعة لهم في ثواب يوم القيامة تقابل سيئاتهم .

وكذلك لما قال النبي صلى الله عليه وسلم : لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة ، لم يرد به المرور على الصراط ، فإن ذلك لا يسمّى دخولاً ، ولكن سمّاه الله وروداً بقوله : ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ .

(١) هذا بعض حديث غزوة الحديبية ، رواه البخارى مفرقا في عدة مواضع من صحيحه منها : كتاب المحصر ، وكتاب الشروط ، وكتاب المغازى ، وكتاب التفسير . وهذه الجملة من الحديث وردت فيه عن المسورين بحرمة ومروان بن الحكم يصلّق كل واحد منها حديث صاحبه في ١٩٦/٣ (كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد .. الخ) (والحديث يستغرق صفحات ١٩٣ - ١٩٨ . وجاء الحديث عنها في المسند ٣٣٠/٤ - ٣٣١) (الحديث من ص ٣٢٨ - ٣٣١) .

(٢) في النسختين : فيسل ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) في النسختين : واحصاها .

ولفظ «الورود» يمتثل العبور والدخول. وأيضاً، فالورود والدخول قد يُراد: ورود أعلاها.

وقد ثبت في الصحيح أنهم إذا عبروا على الصراط: منهم من يمر كالطرف، ومنهم من يمر كالريح، ومنهم من يمر كأجاويد الخيل^(١).

وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الورود بهذا، وهذا عام لجميع الخلق. فلما قالت حفصة: أليس الله يقول: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [سورة مريم: ٧١] لم تكن^(٢) هذه معارضة صحيحة لما أخبر به، فبين لها النبي صلى الله عليه وسلم - بعد أن زبرها^(٣) - أن الله قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾، [سورة مريم: ٧٢] فتلك النجاة هي المعنى الذي أراده بقوله: لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة.

فإن قيل: فعائشة قد عارضت مارواه عمر وغيره عن النبي صلى الله

(١) الحديث مع اختلاف في اللفظ عن أبي سعيد الخدري في: البخارى ١٢٩/٩ - ١٣٢ (كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، مسلم ١٦٧/١ - ١٧١ (كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية) وأول الحديث - وهذا لفظ البخارى - عن أبي سعيد الخدري قال: قلنا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحواً؟.. الحديث وفيه: قلنا يا رسول الله. وما الجسر؟ قال: مدحضة مزلّة. عليه خطاطيف وكلايب وحسكة مفلطحة لها شوكة عقيقاء تكون بنجد يقال لها السعدان. المؤمن عليها كالطرف. وكالبرق. وكالريح. وكأجاويد الخيل والركاب. فجاج مسلم وناج مخلوش. ومكدوس في نار جهنم.. وجاءت بعض هذه الألفاظ في حديث آخر عن عائشة رضی الله عنها في المسند (ط. الحلبي) ١١٠/٦ أوله: قالت: قلت: يا رسول الله: هل يذكر الحبيب حبيه يوم القيامة؟ قال: يا عائشة: أما عند ثلاث فلا... الحديث.

(٢) في الأصل (ر): لم يكن. وفي (هـ): الكلمة غير منقوطة.

(٣) زبرها: أي نهاها. وفي اللسان: «وزيره بالحجارة أي رماه بها... وفي حديث أهل النار: وعدّ منهم الضعيف الذي لا زبر له. أي لا عقل له يزبره وينهاه عن الإقدام على ما لا ينبغي»

عليه وسلم من قوله : **إِنَّ الْمَيْتَ يَعْذِبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ** . بقول الله تعالى : **﴿ وَلَا تَرَوْا بَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى ﴾** [سورة الأنعام : ١٦٤] (١) ، وعارضت ما ص ٩٥ روه عن النبي صلى الله عليه وسلم من مخاطبة أهل القلب يوم بدر بقوله : **﴿ إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى ﴾** [سورة النمل : ٨٠] .

قيل (٢) : الجواب من وجهين :

أحدهما : أننا لم ننكر أنهم كانوا يعارضون نصاً بنص آخر ، وإنما أنكرنا معارضة النصوص بمجرد عقلمهم ، والنصوص لا تتعارض في نفس الأمر ، إلا في الأمر والنهي ، إذا كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، وأما الأخبار فلا يجوز تعارضها .

وأما إذا قُدِّرَ أن الإنسان تعارض عنده خبران أو أمران : عام وخاص ، وقُدِّم الخاص على العام ، فإنه يعلم أن ذلك ليس بتعارض في

(١) وردت أحاديث كثيرة عن عدد من الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : **إِنَّ الْمَيْتَ لِيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ** (انظر مثلاً : مسلم ٦٣٨/٢ - ٦٤٤ (كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه) . ولكن الحديث الذي يشير إليه ابن تيمية هو حديث رواه البخاري ومسلم وغيرهما جاء فيه اعتراض عائشة رضي الله عنها على فهم عمر رضي الله عنه لمعنى الحديث وهو في : البخاري ٧٩/٢ - ٨٠ (كتاب الجنائز ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببكاء أهله عليه) ، مسلم ٦٤١/٢ - ٦٤٣ (نفس الكتاب والباب السابقين) ، الترمذي (ط . المدني ، القاهرة ، ١٣٨٤ / ١٩٦٤) ٢٣٦/٢ - ٢٣٧ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء في الرخصة في البكاء على الميت) ، سنن ابن ماجه ١/٥٠٨ - ٥٠٩ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء في الميت يعذب بما نوح عليه) ، المسند (ط . المعارف) ١/٢٨٠ ، ٤٩/٧ - ٥٢ ، ٨٨ - ٨٩ .

(٢) الحديث عن ابن عمر رضي الله عنه في : البخاري ٩٨/٢ (كتاب الجنائز ، باب ما جاء في عذاب القبر) ، ٧٧/٥ (كتاب المغازي ، باب قتل أبي جهل) ، مسلم ٦٤٣/٢ (كتاب الجنائز ، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه) ، سنن النسائي ٩٠/٤ (كتاب الجنائز ، باب أرواح المؤمنين) ، المسند (ط . المعارف) ٧/٤٦ - ٤٨ ، ٨٨ ، (ط . الحلبي) ٢٧٦/٦ .

نفس الأمر ، وأن المعنى الخاص لم يدخل في إرادة المتكلم باللفظ العام ،
فالدليل الخاص يبين ما لم يُرد باللفظ العام ، كما في قوله : ﴿يُوصِيكُمُ
اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ [سورة النساء : ١١] ، فالسنة بينت أن الكافر والعبد
والقاتل لم يدخل^(١) في ذلك .

هذا عند من يجعل اللفظ عاما لهؤلاء ، وأما من قال : العام في
الأشخاص مطلق في الأحوال ، فإنه يقول : إن الآية تعم كل ولد ،
ولكن لم يبين فيها الحال الذي يرث فيها الولد ، والحال التي لم يرث
فيها ، ولكن هذا مبين في نصوص أخرى .

وهؤلاء يقولون : لفظ القرآن باقٍ على عمومته ، ولكن ما سكت
عنه لفظ القرآن من الشروط والموانع بين في نصوص أخرى .

وهكذا يقولون في قوله : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [سورة المائدة :

٣٨] ، وأمثال ذلك من عمومات القرآن وظواهره ، لا يقولون : إن
ظاهر اللفظ متروك ، ولكن يقولون : ما سكت عنه اللفظ بين في
نصوص أخرى . ويقولون : فرق بين ما يعمه اللفظ ، وبين ما سكت
عنه من أحوال : ما عمه فإن اللفظ مطلق في ذلك لا عام له .

وإذا كان في كلام الله ورسوله كلامٌ مجملٌ أو ظاهرٌ قد فسر معناه
وبينه كلامٌ آخر متصل به أو منفصل عنه ، لم يكن في هذا خروج عن
كلام الله ورسوله ، ولا عيب في ذلك ولا نقص ، كما في الحديث

(١) لم يدخل : كذا في النسختين ، ولعل الصواب أن يقال إن كلا من الكافر والعبد والقاتل لم
يدخل .. الخ ، أو يقال : لم يدخلوا .

الصحيح : يقول الله : عبدى ، جعت فلم تطعمنى . فيقول : رب ، كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندى . عبدى ، عطشت فلم تسقى . فيقول : كيف أسقيك وأنت رب العالمين ؟ / فيقول : أما ص ٩٦ علمت أن عبدى فلاناً عطش ، فلو أسقيته لوجدت ذلك عندى . عبدى ، مرضت فلم تعدنى . فيقول : كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلاناً مرض ، فلو عدته لوجدتني عنده ؟^(١)

فهذا الحديث قد قرن به الرسول بيانه ، وفسر معناه . فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل ، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يُصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعى .

فأما أن يقال : إن في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد ، من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبيّن المراد ، فهذا هو الذى تقول أعداء الرسل ، الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب ، وهو الذى لا يوجد في كلام الله أبداً .

وإيضاح ذلك فى :

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه وسبق وروده والتعليق عليه فى هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٤٩ ت ٢ . كما ورد فى ج ٢ . ص ١٤٣ - ١٤٤ .

الوجه السابع والعشرون^(١)

وهو أن نقول^(٢) : الذين يعارضون كلام الله وكلام رسوله بعقولهم : إن كانوا من ملاحدة الفلاسفة والقرامطة . قالوا : إن الرسل أبطنت خلاف ما أظهرت لأجل مصلحة الجمهور . حتى يؤول الأمر بهم إلى إسقاط الواجبات واستحلال المحرمات : إما للعامة . وإما للخاصة دون العامة . ونحو ذلك مما يعلم كل مؤمن أنه فاسد مخالف لما علم بالاضطرار من دين الإسلام . وإن كانوا من أهل الفقه والكلام والتصوف الذين لا يقولون ذلك . فلا بد لهم من التأويل الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح .

ولفظ « التأويل » يُراد به التفسير . كما يوجد في كلام المفسرين : ابن جرير وغيره . ويُراد به حقيقة ما يؤول إليه الكلام . وهو المراد بلفظ التأويل في القرآن .

وهذان الوجهان لا ريب فيهما . والتأويل بمعنى التفسير والبيان . كان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه .

وأما بالمعنى الثاني . فمنه ما لا يعلمه إلا الله . ولهذا كانوا يُثبتون العلم بمعاني القرآن ، وينفون العلم بالكيفية ، كقول مالك وغيره الاستواء معلوم . والكيف مجهول .

(١) في الأصل (ر) : الوجه السادس والعشرون . وشطبت كلمة « السادس » وكتب في الهامش :

السابع . وليست العبارة في (هـ) . وبدأ الوجه السادس والعشرون في ص ٢٢٣ .

(٢) في الأصل (ر) : يقول .

فالعلم بالاستواء من باب التفسير ، وهو التأويل الذى نعلمه . وأما
الكيف فهو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله ، وهو المجهول لنا .

ويُراد بالتأويل فى اصطلاح كثير من المتأخرين : صرف اللفظ عن
الاحتمال الراجع إلى الاحتمال / المرجوح ، وهذا هو الذى تدّعيه نفاة ص ٩٧
الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

وهؤلاء قولهم متناقض ، فإنهم بنوه على أصلين فاسدين : فإنهم
يقولون لا بدّ من تأويل بعض الظواهر كما فى قوله : جمعت فلم تطعمنى .
وقوله : الحجر الأسود يمين الله فى الارض ، ونحو ذلك . ثم أى نص
خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب ، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو
الظاهر ، ليجعلوا فى موضع آخر المعنى الظاهر فاسدا ، وهم محطثون فى
هذا وهذا .

ومضمون كلامهم أن كلام الله ورسوله فى ظاهره كفر وإلحاد ، من
غير بيان من الله ورسوله للمراد .

وهذا قول ظاهر الفساد ، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد .

أما النصوص التى يزعمون أن ظاهرها كفر ، فإذا تدبرت النصوص
وجدتها قد بينت المراد ، وأزالت الشبهة ، فإن الحديث الصحيح
لفظه : عبدى ، مرضت فلم تعدنى . فيقول : كيف أعودك وأنت رب
العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدى فلانا مرض ، فلو عدته لوجدتني
عنده .

فنفس ألفاظ الحديث نصوص فى أن الله نفسه لا يمرض . وإنما
الذى مرض عبده المؤمن .

ومثل هذا لا يُقال : ظاهره أن الله يمرض ، فيحتاج إلى تأويل لأن اللفظ إذا قُرُن به ما يبيِّن معناه ، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام ، إذا قُرُن به استثناء أو غاية أو صفة ، كقوله : ﴿ فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ [سورة العنكبوت : ١٤] . وقوله : ﴿ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [سورة النساء : ٩٢] ، ونحو ذلك ، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين ، سواء كانا متفرقين أو متتابعين (١) .

وأما قوله : الحجر الأسود يمين الله في الأرض (٢) ، فهو أولاً : ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا نحتاج أن ندخل في هذا الباب . ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة ، ويقولون بتأويل الجميع ، كما فعل بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي (٣) وأبو بكر بن فورك في كتاب « مشكل الحديث » حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل (٤) وأمثاله من الموضوعات .

(١) أى أن الناس متفقون على أن نوحاً لم يعش ألف سنة كاملة بل أقل من ذلك لوجود الاستثناء في الآية ، ومتفقون على أنه لا يجب صيام شهرين متتابعين على كل مسلم ، بل على من لم يجد رقبة مؤمنة يجرها كفارة لحطه في قتله من قتل من مؤمن أو معاهد لعسرتة بشمها (وانظر تفسير الطبرى للآية الكريمة) .

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث ، ج٣ ، ص ٣٨٤ .

(٣) سبقت ترجمته . ج١ ، ص ١٤٨ .

(٤) ذكر ابن الجوزي هذا الحديث في كتابه « الموضوعات » ١٠٥/١ - ١٠٦ ، كما ذكره السيوطي في كتابه « اللآلئ المصنوعة » ٣/١ ، وذكره ابن عراق الكنانى في كتابه « تنزيه الشريعة » ١٣٤/١ . ونص هذا الحديث الموضوع : قيل يارسول الله . مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور ، لا من أرض ولا من سماء ، خلق خيلاً فأجرها . فعرقت . فخلق نفسه من ذلك العرق . قال ابن الجوزي والسيوطي إن الذى وضعه هو محمد بن شجاع الثلجي .

هذا مع أن عامة ما فيه من تأويل الأحاديث الصحيحة هي تأويلات الميرسي وأمثاله من الجهمية . وقد يكون / الحديث مناماً ص ٩٨ كحديث رؤية ربّه في أحسن صورة ، فيجعلونه يقظةً ، ويجعلونه ليلة المعراج ، ثم يتأولونه (١) .

وقد صنّف القاضي أبو يعلى كتابه في « إبطال التأويل » رداً لكتاب ابن فورك ، وهو وإن كان أسند الأحاديث التي ذكرها وذكر من رواها ، ففيها (٢) عدة أحاديث موضوعة كحديث الرؤية عياناً ليلة المعراج ونحوه . وفيها أشياء عن بعض السلف رواها بعض الناس مرفوعة ، كحديث قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش ، رواه بعض الناس من طرق كثيرة مرفوعة ، وهي كلها موضوعة ، وإنما الثابت أنه عن مجاهد وغيره من السلف ، وكان السلف والأئمة يروونه ولا ينكرونه ، ويتلقونه بالقبول .

(١) ذكر ابن الجوزي في كتابه « الموضوعات » ١١٥/١ هذا الحديث الموضوع : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لما أسرى بي إلى السماء وانتهيت رأيت ربي عز وجل بيني وبينه حجاب بارز فرأيت كل شيء منه حتى رأيت تاجاً مخصوصاً من لؤلؤ . وذكره السيوطي في اللآلئ المصنوعة ١٣/١ - ١٤ وذكر السيوطي في كتابه ٢٨/١ - ٣١ عدة أحاديث عن رؤية الله في صورة شاب أولها (٢٨/١ - ٢٩) عن أم الطفيل مرفوعاً : رأيت ربي في المنام في أحسن صورة شاباً موفراً رجلاه في خضرة له نعلان من ذهب . على وجهه فراش من ذهب (روى ابن الجوزي هذا الحديث في كتابه ١٢٥/١ - ١٢٦ ورواه الشوكاني في الفوائد المجموعة . ص ٤٤٧) وثاني الأحاديث التي رواها السيوطي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : رأيت ربي في صورة شاب له وفرة . وثالثها (٣٠/١) عن عائشة قالت : رأى النبي صلى الله عليه وسلم ربه على صورة شاب جالس على كرسى رجله في خضرة من نور يتلألأ . ورابعها (٣١/١) عن ابن عباس أن محمداً رأى ربه في صورة شاب أمرد دونه ستر من لؤلؤ قدماء في خضرة . وانظر ما ذكره علماء الحديث عن هذه الأحاديث الموضوعية في : تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على السنة الناس من الحديث . ص ٧٩ (ط . صحيح ، ١٣٤٧) ؛ تذكرة الموضوعات للفتني . ص ١٢ ؛ موضوعات على القارى . ص ٤٤ . تنزيه الشريعة ١٤٥/١ .

(٢) هـ : ففيه .

وقد يُقال : إن مثل هذا لا يقال إلا توقيفاً ، لكن لا بد من الفرق بين ما ثبت من ألفاظ الرسول ، وما ثبت من كلام غيره ، سواء كان من المقبول أو المردود .

ولهذا وغيره تكلم رزق الله التيمي^(١) وغيره من أصحاب أحمد في تصنيف القاضي أبي يعلى لهذا الكتاب بكلام غليظ ، وشنع عليه أعداؤه^(٢) بأشياء هو منها برىء ، كما ذكر هو ذلك في آخر الكتاب .

وما نقله عنه أبو بكر بن العربي في « العواصم » كذب عليه عن مجهول لم يذكره أبو بكر ، وهو من الكذب عليه^(٣) ، مع أن هؤلاء - وإن كانوا نقلوا عنه ما هو كذب عليه ، ففي كلامه ما هو مردود نقلاً وتوجيهاً ، وفي كلامه من التناقض من جنس ما يوجد في كلام الأشعري ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، وأبي المعالي ، وأمثالهم ممن يوافق النفاة على نفيهم ، ويشارك أهل الإثبات على وجه ، يقول الجمهور : إنه جمع بين النقيضين .

ويُقال : إن أبا جعفر السمناني^(٤) ، شيخ أبي الوليد الباجي قاضي

(١) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التيمي ، المتوفى سنة ٤٤٨ ، أشهر التيمييين من أصحاب أحمد . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/٢٥٠ - ٢٥١ ؛ الذيل لابن رجب ١/٧٧ - ٨٥ ، المنتظم لابن الجوزي ٩/٨٨ - ٨٩ .

(٢) ر : أعداءه ، والتصويب من (هـ) .

(٣) يقول أبو بكر بن العربي في كتابه « العواصم » ٢/٢٨٣ : « وأخبرني من أثنى به من مشيختي أن أبا يعلى محمد بن الحسين الفراء ، رئيس الحنابلة ببغداد ، كان يقول ، إذا ذكر الله تعالى وما ورد من هذه الظواهر في صفاته ، يقول : ألزموني ما شتمت فإني ألزمته إلا اللحية والعورة » وانظر ٢/٣٠٦ .

(٤) أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني ، المتوفى سنة ٤٤٤ ، سبقت ترجمته ، ج١ ،

الموصل^(١) ، كان يقول عليه ما لم يقله : ويقال عن السمناني إنه كان مسمّحاً^(٢) في حكمه وقوله .

والمقصود هنا أن ما لم يكن ثابتاً عن الرسول . لا نحتاج أن ندخله في هذا الباب ، سواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج .

وحديث : الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، هو معروف من كلام ابن عباس ، وروى مرفوعاً ، وفي رفعه نظر . ولفظ الحديث :

ص ٩٩ الحجر الأسود يمين الله في الأرض ، فمن صافحه أو قبله فكأنما / صافح الله وقبل يمينه . ففي لفظ هذا الحديث أنه يمين الله في الأرض ، وأن المصافح له كأنما صافح الله وقبل يمينه . ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به ، فهذا صريح في أنه ليس هو نفس صفة الله ، فلا يمكن أحد^(٣) أن يأتي بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد . من غير بيان للنص أصلاً ، فالحمد لله الذي سلم كلامه وكلام رسوله من كل نقص وعيب ، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . لسلامة ما قالوه من النقص والعيب ، والحمد لله رب العالمين .

وأما الخطأ الثاني فيأتون إلى نصوص صحيحة دالة على معانٍ دلالة بيّنة ، بل صريحة قطعية ، كأحاديث الرؤية ونحوها . مما فيه إثبات الصفات . فيقولون : هذه تحتاج إلى التأويل كذلك ، وقد تبين استغناء كل من الصنفين عن التحريف ، وأن التفسير الذي به يُعرف الصواب

(١) أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي . المتوفى سنة ٤٧٤ . سبقت ترجمته . ج ١ . ص

(٢) هـ : مسمّحاً .

(٣) ر : أحداً . والتصويب من (هـ) .

قد ذكر ما يدل عليه في نفس الخطاب : إما مقرونا به ، وإما في نصٍ آخر .

ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم ، وصراط مستقيم ، في النصوص ، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه ، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول^(١) المستمع للخطاب ، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب ، فنجد^(٢) من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة ، كأبي حامد وأمثاله ، ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم ، يعولون^(٣) في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم ، فيقولون : إن ما عرفته بنور بصيرتك فقرره ، وما لم تعرفه فأوله .

ومن ظن أن في كلام المتكلمين ما يهدى إلى الحق ، يقول : ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله ، وإلا فلا .

ثم المعتزلي^(٤) - والمتفلسف الذي يوافقه - يقول : إن العقل يمنع إثبات الصفات وإمكان الرؤية .

ويقول المتفلسف الدهري : إنه يمنع إثبات معاد الأبدان ، وإثبات أكلٍ وشربٍ في الآخرة ، ونحو ذلك .

فهؤلاء ، مع تناقضهم ، لا يجعلون الرسول نفسه نصب في خطابه

(١) ر : التأول ، والتصويب من (هـ) .

(٢) ر : فيجد ، والكلمة في (هـ) غير منقوطة ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) ر : يعدلون ، والتصويب من (هـ) .

(٤) ر : المعتزل ، والمثبت من (هـ) .

دليلاً يُفَرِّقُ به بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم .

/ ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلييس وعدم البيان ، بل إلى ص ١٠٠
 كتمان الحق وإضلال الخلق ، بل إلى التكلم^(١) بكلام لا يُعرف حقه من باطله ، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول^(٢) ، فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئاً من معرفة صفات الله تعالى ، بل الرسول معزول عندهم عن الإخبار بصفات الله تعالى نفيًا وإثباتًا ، وإنما ولايته عندهم في العمليات^(٣) - أو بعضها - مع أنهم متفقون على أن مقصوده العدل بين الناس وإصلاح دنياهم .

ثم يقولون مع ذلك : إنه أخبرهم بكلام عن الله وعن اليوم الآخر : صار ذلك الكلام سبباً للشريينهم والفتن والعداوة والبغضاء ، مع ما فيه عندهم من فساد العقل والدين ، فحقيقة أمرهم أنه أفسد دينهم ودنياهم . وهذا مناقض لقولهم : إنه أعقل الخلق وأكملهم ، أو من أعقلهم وأكملهم ، وأنه قصد العدل ومصالحة دنياهم .

فهم مع قولهم المتضمن للكفر والإلحاد ، يقولون قولاً مختلفاً ، يؤفك عنه من أفك ، متناقض غاية التناقض ، فاسد غاية الفساد . وهذا ينكشف :

(١) ر : المتكلم . والتصويب من (هـ) .

(٢) هـ : والسنة .

(٣) ر : العمليات ، والصواب ما أثبتته وهو الذي في (هـ) .

بالوجه الثامن والعشرين^(١)

وهو أن يُقال : حقيقة قول هؤلاء الذين يجوزون أن تُعارض النصوص الإلهية النبوية بما يناقضها من آراء الرجال ، أن لا يُحتج بالقرآن والحديث على شيء من المسائل العلمية ، بل ولا يستفاد التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله ، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله في الكتاب والسنة أخباراً يعارضها صريح العقل ، ويجب تقديمه عليها من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطابق مدلول العقل ، ولا لمعاني تلك الأخبار المناقضة لصريح العقل ، فالإنسان لا يخلو من حالين ، وذلك لأن الإنسان إذا سمع خطاب الله ورسوله الذي يُخبر فيه عن الغيب : فإما أن يُقدّر أن له رأياً مخالفاً للنص ، أو ليس له رأى يخالفه ، فإن كان عنده مما يسميه معقولاً ما يناقض خبر الله ورسوله ، وكان معقوله هو المقدم ، قدم معقوله وألغى^(٢) خبر الله ورسوله ، وكان حيثئذ كل من اقتضى عقله مناقضة خبر من أخبار الله / ورسوله قدم عقله على خبر الله ورسوله ، ولم يكن مستدلاً بما أخبر الله به ورسوله على ثبوت محبره ، بل ولم يستفد من خبر الله ورسوله فائدة علمية ، بل غايته أن يستفيد إتعاب قلبه فيما يحتمله ذلك اللفظ من المعاني التي لا يدل عليها الخطاب إلا دلالة بعيدة ليصرف إليها اللفظ .

(١) في الأصل (ر) : الوجه السابع والعشرون ، وشطبت كلمة « السابع » وكتب فوقها « الثامن » وصوّت كلمة « العشرون » إلى « العشرين » وليست هذه العبارة في (هـ) . وبدأ الوجه السابع والعشرون ، ص ٢٣٤ .

(٢) ر : وألغى ، والتصويب من (هـ)

ومعلوم أن المقصود بالخطاب الإفهام ، وهذا لم يستفد من الخطاب الإفهام ، فان الحق لم يستفده من الخطاب بل من عقله ، والمعنى الذى دلّ عليه الخطاب الدلالة المعروفة لم يكن المقصود بالخطاب إفهامه ، وذلك المعنى البعيد الذى صرف الخطاب إليه ، قد كان علماً بشوته بدون الخطاب ، ولم يدلّه عليه الخطاب الدلالة المعروفة ، بل تعب تعباً عظيماً حتى أمكنه احتمال الخطاب له ، مع أنه لا يعلم أن المخاطب أفاده^(١) بالخطاب ، فلم يكن فى خطاب الله ورسوله على قول هؤلاء ، لا إفهام ولا بيان ، بل قولهم يقتضى أن خطاب الله ورسوله إنما أفاد تضليل الإنسان ، وإتباع الأذهان ، والتفريق بين أهل الإيمان ، وحصول العداوة بينهم والشنآن ، وتمكين أهل الإلحاد والطغيان ، من الطعن فى القرآن والإيمان .

وأما إن لم يكن عنده ما يعارض النص ، مما يُسمى رأياً ومعقولاً وبرهاناً ونحو ذلك ، فإنه لا يجوز^(٢) بأنه ليس فى عقول جميع الناس ما يناقض ذلك الخبر الذى أخبر الله به ورسوله .

ومن المعلوم أن الدلالات التى تسمى عقليات ، ليس لها ضابط ، ولا هى منحصرة فى نوع معين ، بل ما من أمةٍ إلا ولهم ما يسمونه معقولات .

واعتبر ذلك بأمتنا ، فإنه ما من مدةٍ إلا وقد يبتدع بعض الناس بدعاً ، يزعم أنها معقولات .

(١) ر : إفاده . وهو خطأ . وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) ر : يحرم . والتصويب من (هـ) ففيها : يحزم . والمعنى يقتضى ما أثبتّه .

ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه (١) من يعارض النصوص بالعقليات ، فإن الحوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة عليّ ، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة ، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم ، لا يدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص .

ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين ، كانوا هم ص ١٠٢ المعارضين للنصوص / برأيهم ، ومع هذا فكانوا قليلين مسموعين في الأمة .

وأولهم الجعد بن درهم ، ضحّي به خالد (٢) بن عبد الله القسري يوم الأضحى بواسطة ، وقال : أيها الناس ضحوا ، تقبل الله ضحاياكم ، فإني مُضحٌّ بالجمع بن درهم ، إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه (٣) .

وإنما صار لهم ظهور وشوكة في أوائل المائة الثالثة ، لما قوّاهم من

(١) هـ : فيهم .

(٢) في النسختين : خلد .

(٣) الجعد بن درهم ، من الموالي ، كان مؤدباً لمروان بن محمد - آخر خلفاء بني أمية - ولكنه أظهر القول بخلق القرآن ، بعد أن أخذه - كما يحدثنا ابن نباته - عن إبان بن سميان ، وأخذ هذا عن طالوت بن أعصم الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم . وقد أمر هشام بن الملك خالد بن عبد الله القسري واليه على الكوفة بقتل الجعد لذلك ولقوله بالقدر فقتله نحو سنة ١١٨ . انظر : لسان الميزان ١٠٥/٢ ؛ ميزان الاعتدال ١٨٥/١ ؛ الكامل لابن الأثير ١٦٠/٥ ؛ جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٢٧ - ٢٨ ، القاهرة ، ١٣٣١ ؛ شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لجمال الدين بن نباته المصري (تحقيق الاستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم) ، ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ ؛ الأعلام ١١٤/٢ .

قواهم من الخلفاء ، فامتحن الناس ، ودعاهم إلى قولهم ، ونصر الله الإيمان والسنة بمن أقامه من أئمة الهدى ، الذين جعلهم الله أئمة في الدين بما آتاهم الله من الصبر واليقين ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾ [سورة السجدة : ٢٤] ^(١) .

والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص ، لم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك ، ولما ابتدعه لم يسمعه أكثر الأمة .

ثم قد وضعت الجهمية من المعتزلة وغيرهم من ذلك في الكتب ما شاء الله ، وأكثر المؤمنين لا يعلمون ذلك ، وما من أحدٍ من النفاة إلا وقد يذكر على النفي من حججه العقلية ما لا يذكره الآخر ، ولا تجد طائفتين يتفقان على طريقة واحدة عقلية ، بل المعتزلة عمدتهم في النفي أن الصفات أعراض ، والأعراض لا تقوم إلا بالجسم ، وعمدتهم في نفي الجسم كونه لا ينفك من الحوادث ، أو كونه مركباً من الأجزاء المفردة ، فهم يستدلون بالأكوان الأربعة التي للجسم - وهي : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون - على حدوثه .

وأما ابن كلاب وأتباعه فينازعونهم في أن الصفات لا تقوم إلا بمحدث ، ويسلمون لهم أن الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا

(١) في الأصل (ر) : كتب أول الآية : وجعلناهم أئمة ، ولعله خطأ من النساخ ، ولم يذكر الهكاري الآية في (هـ) .

تقوم إلا بمحدث . وكذلك الأشعري وأتباعه ينازعونهم في أن الصفات لا تقوم إلا بجسم ، وتوافقهم على أن الأفعال لا تقوم إلا بجسم . ومن أتباعهم المتفلسفة من نازعهم في أن الأفعال لا تقوم إلا بجسم .

وطوائف غير هؤلاء من المشامية والكرامية وغيرهم يسلمون لهم أن الصفات / والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، وينازعونهم في كون الجسم لا يخلو من الحوادث ، ويجوزون وجود جسم ينفك من قيام الحوادث به ، ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك . وقد ينازعونهم في كون كل جسم مركباً من الأجزاء المنفردة .

وهذه الطوائف وأمثالها من طوائف أهل الكلام ، من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، كلهم متفقون على أن الممكن لا يكون إلا جسماً ، أو قائماً بجسم ، ومتنازعون في الواجب .

والمتفلسفة المشاءون الذين يثبتون ممكناً ليس بجسم ولا قائم بجسم ، يقولون : إن الجسم الممكن قد يكون قديماً أزلياً أديماً تحله الحوادث والأعراض ، وأن الجسم الممكن لا ينفك من الحوادث ، وليس هو عندهم بمحدث ، وهو مركب كتركيب الأجسام ، وهو عندهم قديم أزلي ، فهذا عندهم لا يناقض القدم والأزلية^(١) ، وإنما ينفون ذلك عن واجب الوجود بناءً على أن إثبات الصفات تركيب ، وواجب الوجود ليس بمركب .

(١) في الأصل (ر) : القدم الأزلية ، ولم ترد العبارة في (هـ) .

والتركيب الذى يعنيه (١) هؤلاء أعم من التركيب الذى يعنيه (١) أولئك ، فإن هؤلاء يزعمون أن هنا خمسة أنواع من التركيب يجب نفيها عن الواجب ، فيقولون : ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق ، إذ لو كان له حقيقة سوى ذلك لكان مركباً من تلك الحقيقة .

والوجود يشبثونه وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق ، أو بشرط النى ، أو لا بشرط ، مع علم كل عاقل أن هذا لا يكون إلا فى الأذهان لا فى الأعيان ، ويقولون : ليس له صفة ثبوتية : لا علم ، ولا قدرة ، إذ لو كان كذلك لكان مركباً من ذات وصفات .

ثم يقولون : هو عاقل ومعقول وعقل ، وعاشق ومعشوق وعشق ، وهو ملتذ ومبتهج ، وملتذ به ومبتهج به ، وذلك كله شىء واحد ، فيجعلون الصفة هى الموصوف ، وهذه الصفة هى الأخرى .

ومعلوم أن هذا أكثر تناقضاً من قول النصارى ، ويقولون : لا يدخل هو وغيره تحت عموم ، لثلا يكون مركباً من صفة عامة وخاصة ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام ، مع أنهم يقولون : الموجود ينقسم إلى واجب / وممكن ، والواجب يتميز عن الممكن بما يختص به ، ويقولون : ليس فوق العالم ، لأنه لو كان كذلك لكان له جانبان ، فيكون جسماً مركباً من الأجزاء المفردة ، أو المادة والصورة .

ثم أتباع هذه الطوائف يحدثون من الحجج العقلية على قول متبوعهم

(١) فى الأصل : يعينه ، ولم ترد الكلمة فى (هـ) .

ما لم تكن عند متبوعهم ، فيكونون - بزعمهم - قد تبين لهم من العقلية النافية ما لم يتبين^(١) لمتبوعهم .

واعتر ذلك بما تجده من الحجج لأبي الحسين البصرى وأمثاله مما لم يسبقه إليها شيوخه ، وما تجده لأبي هاشم ، ولأبي على الجبائي ، وعبد الجبار بن أحمد ممّا^(٢) لم يسبقهم إليها شيوخهم .

بل أبو المعالي الجويني ، ونحوه ممن انتسب إلى الأشعري ، ذكروا في كتبهم من الحجج العقلية النافية للصفات الخيرية ما لم يذكره ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابها ، كالقاضي أبي بكر بن الطيب وأمثاله ، فإن هؤلاء متفقون على إثبات الصفات الخيرية ، كالوجه واليد ، والاستواء .

وليس للأشعري في ذلك قولان ، بل لم يتنازع الناقلون لمذهبه نفسه في أنه يثبت الصفات الخيرية التي في القرآن ، وليس في كتبه المعروفة إلا إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من نفاها وتأول النصوص . وقد رد في كتبه على المعتزلة - الذين ينفون صفة اليد والوجه والاستواء ، ويتأولون ذلك بالاستيلاء - ما هو معروف في كتبه لمن يتبعه ، ولم ينقل عنه أحد نقيض ذلك ، ولا نقل أحد عنه في تأويل هذه الصفات قولين .

ولكن لأتباعه فيها قولان : فأما هو وأئمة أصحابه فذهبهم إثبات هذه الصفات الخيرية ، وإبطال ما ينفونها من الحجج العقلية ، وإبطال تأويل نصوصها .

(١) ر : تبين ، والتصويب من (هـ) . (٢) في الأصل (ر) : ما ، وليست في (هـ) .

وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية . ثم لهم قولان : أحدهما تأويل نصوصها ، وهو أول قولَي أبي المعالي ، كما ذكره في «الإرشاد» . والثاني تفويض معانيها إلى الرب ، وهو آخر قولَي أبي المعالي كما ذكره في «الرسالة النظامية» وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجتمعين^(١) على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب^(٢)

ثم هؤلاء منهم من ينفيا ويقول : إن العقل الصريح نفي^(٣) هذه الصفات ، ومنهم من يقف ويقول : ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي ، لا على إثباتها ولا على نفيها ، وهي طريقة الرازي والآمدى . ص ١٠٥

وأبو حامد تارة يثبت الصفات العقلية ، متابعة للأشعري وأصحابه ، وتارة ينفيا أو يرددها إلى العلم موافقة للمتفلسفة ، وتارة يقف ، وهو آخر أحواله ، ثم يعتصم بالسنة ويشغل بالحديث ، وعلى ذلك مات .

وكذلك أبو محمد بن حزم ، مع معرفته بالحديث ، وانتصاره

(١) ر : مجتمعين ، والمثبت من (هـ) .

(٢) يقول الجويني في كتابه العقيدة النظامية ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، ص ٣٢ (القاهرة ، ١٣٩٩/١٩٧٩) : « وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة ، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها ، وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها ، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب ، وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم . وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل ، وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى . والذي نرضيه رأياً ، وندين الله به عقلاً : اتباع سلف الأمة . فالأولى الاتباع وترك الابتداع » وانظر نفس الكتاب ، ص ٣٢ - ٣٣ . وانظر ما سبق في كتابنا هذا ج ٣ ، ص ٣٨١ (وانظرت ٣) .

(٣) ر : نفا ، والمثبت من (هـ) .

لطريقة داود وأمثاله من نفاة القياس أصحاب الظاهر ، قد بالغ في نفي الصفات وردّها إلى العلم ، مع أنه لا يثبت علماً هو صفة ، ويزعم أن أسماء الله ، كالعلم والقدير ونحوهما ، لا تدل على العلم والقدرة ، وينتسب إلى الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة ، ويدعى أن قوله هو قول أهل السنة والحديث ، ويذم الأشعري وأصحابه ذمّاً عظيماً ، ويدعى أنهم خرجوا عن مذهب السنة والحديث في الصفات .

ومن المعلوم الذي لا يمكن مدافعتة أن مذهب الأشعري وأصحابه في مسائل الصفات أقرب إلى مذهب أهل السنة والحديث من مذهب ابن حزم وأمثاله في ذلك .

ثم المتفلسفة الدهرية ، كالفارابي وابن سينا ، يزعمون أن العقل يُحيل معاد الأبدان ، فيجب تقديم العقلية على دلالة السمع ، ويخاطبون من أقرب المعاد من المعتزلة ومواقفيهم في نفي ذلك ، بما تخاطب به المعتزلة المثبتة الصفات ، ويقولون لهم : قولنا في نصوص المعاد كقولكم في نصوص الصفات (١) .

(١) في (هـ) توجد إشارة بعد كلمة الصفات إلى الهامش حيث كتب ما يلي : وقاذا قالوا لك : هذه الطريقة التي احتججت بها عارضتها دلائل عقلية ، فما كان جوابك فهو جواب أهل الإثبات فإن قلت : ثبوتها معلوم بالضرورة قال لك المثبتون : المعلوم هذا معلوم لنا بالضرورة ، فإن قلت : لا أسلم . قال من عارض من الفلاسفة والقرامطة : واسلم لك هذه الضرورة . فإن قلت : لا تقدح في علمي الضروري . قال لك المثبتون : لا يقدح في علمنا الضروري متنازعه فإن قلت : إذا تنازعتي متنازع في علمي الضروري سكت عنه ولم أنازعه ، قيل : وهذا يمكن المثبت أن يقول لك فما تقوله لمنازعتك؟ لكن أنت لا تؤمن بهذا بل تهاجم أهل الإثبات وتكفرهم . فإن قلت : لا أتق بصدقهم أنهم يعلمون ذلك يعني العلو على العرش اضطراراً ، أو لا أتق بنجبرهم بالعالم الضروري . قيل لك : ومتنازعتك يقول لك ذلك أيضاً . واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلا من يمكنه مخاطبته بهذه الطريق حتى غلاة النفاة من القرامطة والجهمية والفلاسفة فإنهم لا بد أن يثبتوا شيئاً من السمعية بوجه من الوجوه إذ لا يمكن أحد أن ينفي جميع ما أثبتته السمع من القضايا الخبرية والطلبية .

وهكذا خاطبت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهما لتكلمة^(١) الإثبات في مسألة^(٢) القدر، وقالت: القول في النصوص المثبتة للقدر، وأن الله خالق أفعال العباد، كالقول في نصوص الصفات. وبهذا أجاب من أجاب من المعتزلة والشيعة هؤلاء، فقالوا في الجواب عما يحتاج به هؤلاء من الحجج السمعية، على أن الله خالق أفعال العباد، من جهة الجملة ومن جهة التفصيل.

أما من جهة الجملة فن وجهه:

أحدها: أنه إذا ثبت كونه تعالى عادلاً، لا يفعل قبيحاً، ولا يجمل بواجب في حكمته، وجب أن يكون للآيات التي يتعلقون بها وجوه لا تنافي ماثبت من الدلالة، وإن لم تُعلم^(٣) الوجوه على سبيل التفصيل.

وقالوا: هذا كما نقول نحن وهم في الآيات التي تتعلق بها المشبهة في ص ١٠٦

كون الله تعالى جسماً، نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، وما يجري مجرى ذلك من الآيات التي يفيد ظاهرها التشبيه، من أنه إذا ثبت أنه تعالى لا يشبه الأشياء وجب أن يكون لهذه الآيات وجوه تطابق أدلة العقول، وإن لم نعلمها على سبيل التفصيل. فهذه الطريق التي سلكها هؤلاء القدرية، هي الطريق التي سلكها من وافقهم على نفي الصفات أو بعضها، من الجهمية، كجهم بن

(١) لتكلمة: كذا في (ر)، (هـ).

(٢) ر: مثل، والصواب من (هـ).

(٣) هـ: لم نعلم.

صفوان ، وحسين النجّار ، وضرار بن عمرو ، وغيرهم ، فإن هؤلاء يثبتون القدر ، ويوافقون المعتزلة على نفي الصفات .

ومن المعلوم أن الحجج العقلية التي يحتج بها المعتزلة والشيعة ليس لها ضابط ، بل قد سلك أبو الحسين البصرى مسلكاً خالف فيه شيوخه ، وادّعى أن العلم بإحداثها ضرورى .

فهذا وأضعافه مما يبين أنه ليس لما يدعى من العقليات التي يقال إنها تناقض النصوص ضابط ، بل ذلك من باب الوسوس والخطرات التي لا تزال تحدث في النفوس .

فإذا جَوَّزَ المجوز أن يكون لبعض ما أخبر الله به ورسوله معقول صريح يناقضه ويقدم عليه ، لم يأمن أن يكون كل ما يسمعه من أخبار الله ورسوله من هذا الباب غايته أن يقول : ليس عندى من العقليات ما يناقض ذلك ، أو لم أسمع ، أو لم أجد ، ونحو ذلك .

وهذا القدر لا يبنى أن يكون في نفس الأمر قضايا عقلية لم تصل إليه بعد ، وإذا قال : العقل لا يبنى ما أُقْرَبُه .

قيل له : أتريد بذلك أنك لم تعلم معقولاً يناق ذلك ، أو تعلم أنه ليس يمكن أن يكون في المعقول ما يناق ذلك ، إذا جَوَّزَ أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول ؟

فإن قلت بالأول ، لم ينفعك ذلك .

وإن قلت بالثاني لم يكن كلامك صحيحاً ، لأنك جَوَّزَ أن يكون في المعقول ما يناقض أخبار الرسول .

ومع هذا فالجزم بنبي^(١) كل معقول جزم بلا علم ، بخلاف المؤمن بجميع ما أخبر الله به ، الذي يجزم بأنه ليس في المعقول ما يناقض منصوص الرسول ، فإن هذا قد عليم ذلك علماً يقيناً عاماً مطلقاً .

وإذا قال الذي يقر ببعض^(٢) النصوص/دون بعض ، المضاهي لمن ص ١٠٧ آمن ببعض الكتاب دون بعض : الذي نفيتُه يحيله العقل ، والذي أقرتُه لا يحيله العقل ، بل هو ممكن في العقل .

قيل له : أتعنى بقولك : لا يحيله العقل ، وهو ممكن في العقل :

الإمكان الذهني ، أو الخارجي ؟

فإن عنيت الإمكان الذهني : بمعنى أنه لم يقم دليل عقلي يحيله ، فهذا لا ينبي أن يكون في نفس الأمر ما يحيله ولم تعلمه .

وإن عنيت به الإمكان الخارجي ، وهو أنك علمت بعقلك أنه

يمكن ذلك في الخارج ، فهذا لا يتأتى لك في كثير من الأخبار .

وهؤلاء الذين يدعون أنهم يقررون إمكان ذلك بالعقل ، يقول

أحدهم : هذا لو فرضناه لم يلزم منه محال ، كما يقول ذلك الآمدي

ونحوه ، أو يقول : هذا لا يفضي إلى قلب الأجناس ، ولا تجوير

الرب ، ولا كذا ولا كذا ، فيعدّدون أنواعاً محصورة من الممتنعات .

ومعلوم أن نفي محالات معدودة لا يستلزم نفي كل محال .

وقول القائل : لو فرضناه لم يلزم منه محال : إن أراد به : لا أعلم أنه

يلزم منه محال ، لم ينفعه .

(١) ر : ينبي ، والكلمة غير منقوطة في (هـ) .

(٢) في النسختين : بعض .

وإن قال : أعلم أنه لا يلزم منه محال ، فهو لم يذكر دليلاً على هذا العلم ، فما الدليل على أنه عَلِمَ أنه لا يلزم منه محال ؟

فتبين أن من جَوَّز على خبر الله ، أو خبر رسوله ، أن يناقضه شيء من المعقول الصريح ، لم يمكنه أن يصدق بعامة ما أخبر الله به ورسوله من الغيب ، لا سيما والأمور الغائبة ليس للمخبرين بها خبرة يمكنهم أن يعلموا بعقولهم ثبوت ما أخبر به ، أو انتفاء جميع ما تتخيله النفوس من المعارضات له .

بل إذا كانت الأمور المشاهدة الحسية ، وما يُبنى^(١) عليها من العلوم العقلية ، قد وقع فيها شبهات كثيرة عقلية تعارض ما علم بالحس أو العقل ، وكثير من هذه الشبه السوفسطائية يعسر على كثير من الناس - أو أكثرهم - حلها ، وبيان وجه فسادها ، وإنما يعتصمون في ردها بأن هذا قدح فيما علم بالحس أو الضرورة فلا يستحق الجواب ، فيكون جوابهم عنها أنها معارضة للأمر المعلوم الذي لا ريب فيه ، فيعلم أنها باطلة من حيث الجملة ، وإن لم يذكر بطلانها على وجه التفصيل .

ص ١٠٨ ولو قال قائل : هذه الأمور / المعلوم لا تثبت إلا بالجواب عما يعارضها من الحجج السوفسطائية ، لم يثبت لأحدٍ عِلْمٌ بشيء من الأشياء ، إذ لانهاية لما يقوم بنفوس بعض الناس من الحجج السوفسطائية .

فهكذا تصديق خبر الله ورسوله ، قد علم علماً يقينياً أنه صدق

(١) هـ : وما يُبنى .

مطابق لمخبره ، وَعِلْمُنَا بِشَبُوتِ جَمِيعِ مَا أَخْبَرَ بِهِ أَعْظَمُ مِنْ عِلْمِنَا بِكُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ مِنْ عِلْمِنَا الْحَسِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ ، وَإِنْ كُنَّا جَازِمِينَ بِجِنْسِ ذَلِكَ ، فَإِنْ حَسَنًا وَعَقْلَنَا قَدْ بَعَرَضَ لَهُ مِنَ الْغَلْطِ مَا يَقْدَحُ فِي بَعْضِ إِدْرَاكَاتِهِ كَالشَّبِهِ السُّوْفِسْطَائِيَّةِ .

وأما خبر الله ورسوله فهو صدق ، موافق لما الأمر عليه في نفسه ، لا يجوز أن يكون شيء من أخباره باطلاً ، ولا مخالفاً لما هو الأمر عليه في نفسه ، ويُعلم من حيث الجملة أن كل ما عارض شيئاً من أخباره وناقضه ، فإنه باطل من جنس حجج السوفسطائية ، وإن كان العالمُ بذلك قد لا يعلم وجه بطلان تلك الحجج المعارضة لأخباره .

وهذه حال المؤمنين للرسول ، الذين علموا أنه رسول الله الصادق فيما يُخبر به ، يعلمون من حيث الجملة أن ما ناقض خبره فهو باطل ، وأنه لا يجوز أن يُعارض خبره دليلٌ صحيح : لا عقلي ، ولا سمعي ، وأن ما عارض أخباره من الأمور التي يحتج بها المعارضون ويسمونها عقليات ، أو برهانيات ، أو وجديات ، أو ذوقيات ، أو مخاطبات ، أو مكاشفات ، أو مشاهدات ، أو نحو ذلك من الأمور الدهاشات (١) ، أو يسمون ذلك تحقيقاً ، أو توحيداً ، أو عرفانا (٢) ، أو حكمة حقيقية ، أو فلسفةً ، أو معارف يقينية ، ونحو ذلك من الأسماء التي يسميها بها أصحابها ، فنحن نعلم علماً يقينياً لا يحتمل النقيض أن تلك جهليات ،

(١) في المعجم الوسيط : دَهَشَ بمعنى دَهَشَ . وفي القاموس المحيط : ودَهَشَ تدهيشاً وأدهشه غيره . والمعنى : ونحو ذلك من الأمور المدهشة المدهلة المعجبية .

(٢) هـ : أو عرفا .

وضلالات ، وخیالات ، وشبهات مكدوبات ، وحجج سوفسطائية ، وأوهام فاسدة ، وأن تلك الأسماء ليست مطابقة لمسمأها ، بل هي من جنس تسمية الأوثان آلهة وأرباباً ، وتسمية مسيلمه الكذب وأمثاله أنبياء : ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ [سورة النجم : ٢٣] .

والمقصود أنه من جَوَز أن يكون فيما عِلْمُهُ بحسِّه وعقله حجج ص ١٠٩ صحيحة تعارض ذلك ، لم يَثْقُ بشيء من علمه ، / ولم يبق له طريق إلى التصديق بشيء من ذلك .

فهكذا من جَوَز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله حجج صحيحة تعارض ذلك لم يَثْقُ بشيء من خبر الله ورسوله ، ولم يبق له طريق إلى التصديق بشيء من أخبار الله ورسوله .

ولهذا كان هؤلاء المعارضين عن الكتاب ، المعارضين له ، سوفسطائية منتهاهم السفسطة في العقليات ، والقرمطة في السمعيات ، يتأولون كلام الله وكلام رسوله بتأويلات يُعلم بالاضطرار أن الله ورسوله لم يردھا بكلامه ، وينتهون في أدلتهم العقلية الى ما يُعلم فساده بالحس والضرورة العقلية .

ثم إن فضلاءهم يتفطنون لما بهم من ذلك فيصيرون في الشك والحيرة والارتباب ، وهذا منتهى كل من عارض نصوص الكتاب .

وإذا كان قد عُلم بالاضطرار من دين الإسلام أن التصديق الجازم بما أخبر به الرسول حقٌ واجبٌ ، وطريق هؤلاء تناقضه ، عُلم بالضرورة من دين الإسلام أن طريق هؤلاء فاسدة في دين الإسلام ، وهذه هي طريقة أهل الإلحاد في أسماء الله وآياته .

وإذا كان ما أوجب الشك والريب ليس بدليل صحيح ، وإنما الدليل ما أفاد العلم واليقين ، وطريق هؤلاء لا يفيد العلم واليقين ، بل يفيد الشك والحيرة^(١) ، عُلم أنها فاسدة في العقل ، كما أنها إلحاد ونفاق في الشرع .

وهذا كله بينٌ لمن تدبره ، والأمر فوق ما أصفه وأبينه ، وهذا الموضوع لا يحتمل البسط والإطناب . ولا ريب أن موجب الشرع أن من سلك هذه السبيل فإنه بعد قيام الحجة عليه كافر بما جاء به الرسول . ولهذا كان السلف والأئمة يتكلمون في تكفير الجهمية النفاة بما لا يتكلمون به في تكفير غيرهم من أهل الأهواء والبدع ، وذلك لأن الإيمان إيمان بالله وإيمان للرسول ، فإن الرسول أخبر عن الله بما أخبر به من أسماء الله وصفاته ، ففي الإيمان خبر ومخبر به^(٢) ، فالإيمان للرسول تصديق خبره ، والإيمان بما أخبر به والإقرار بذلك والتصديق به . ولهذا كان من الناس من يجعل الكفر بإزاء المخبر به كجحد الخالق وصفاته ، ومنهم من يجعله بإزاء الخبر ، وهو تكذيب الرسول .

/وكلا الأمرين حق ، فإن الإيمان والكفر يتعلق بهذا وبهذا ، وكلام ص ١٠

(١) بعد كلمة « والحيرة » توجد إشارة الى هامش (هـ) حيث كتب : « ولا يبقى عندهم في قلوبهم

لكلام الله ورسوله من الحرمة ما يوجب تحقيق ذلك مضمون ذلك » .

(٢) ر : خبر ومخبر به ، هـ : خبراً ومخبراً به . ولعل الصواب ما أثبتته .

الجهمية نفاة الصفات مناقض لخبر الرسول الصادق ، ونفى لما هو ثابت لله من صفات كماله .

ومما يوضح الأمر في ذلك أنك لا تجد من سلك هذه السبيل وجوز على الأدلة السمعية أن يعارضها معقول صريح ينافيها إلا وعنده ريب في جنس خبر الله ورسوله ، وليس لكلام الله ورسوله في قلبه من الحرمة ما يوجب تحقيق مضمون ذلك ، فعلم أن هذا طريق الحاد ونفاق ، لا طريق علم وإيمان .

ونحن نبين فساد طريق هؤلاء بالطرق الإيمانية والقرآنية تارة ، وبالأدلة التي يمكن أن يعقلها من لا يستدل بالقرآن والإيمان .

وذلك لأننا في مقام المخاطبة لمن يقر بأن ما أخبر به الرسول حق ، ولكن قد يعارض ما جاء عنه عقليات يجب تقديمها عليه ، وإذا كنا في مقام بيان فساد ما يعارضون به من العقليات على وجه التفصيل (١) ، فذلك - والله الحمد - هو علينا من أيسر الأمور .

ونحن - والله الحمد - قد تبين لنا بيانا لا يحتمل التقيض ، فساد الحجج المعروفة للفلاسفة والجهمية والقدرية ونحوهم ، التي يعارضون بها كتاب الله ، وعلمنا بالعقل الصريح فساد أعظم ما يعتمدون عليه من ذلك ، وهذا - والله الحمد - مما زادنا الله به هدى وإيمانا ، فإن فساد المعارض مما يؤيد معرفة الحق ويقويه ، وكل من كان أعرف بفساد الباطل كان أعرف بصحة الحق (٢) .

(١) في الأصل (ر) : التفصيل ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) بعد كلمة « الحق » توجد إشارة إلى هامش (هـ) حيث كتب ما يلي : « كما إذا قُدر مفتيان يحدثان أو قاضيان أحدهما يتكلم بعلم وعدل ، والآخر يجهل وظلم ، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما ناصح قادر ، والآخر كاذب خؤون » .

ويروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال : إنما تنقض (١) عرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية (٢) . وهذا حال كثير ممن نشأ في عافية الإسلام وما عرف ما يعارضه ليتبين له فسادة ، فإنه لا يكون في قلبه من تعظيم الإسلام مثل ما في قلب من عرف الضدين .

ومن الكلام السائر : « الضد يُظهر حُسَنَه الضدِّ » ، « وبضدها تبين (٣) الأشياء » .

والاعتبار والقياس نوعان : قياس الطرد ، وقياس العكس . فقياس الطرد اعتبار الشيء بنظيره ، حتى يجعل حكمه مثل حكمه . وقياس العكس اعتبار الشيء بنقيضه ، حتى يعلم أن حكمه نقيض حكمه . وقوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [سورة الحشر : ٢] ، يتناول الأمرين ، فيعتبر العاقل بتعذيب الله لمن كذب رسله ، كما فعل بينى النصير ، حتى يرغب في نقيض ذلك ، ويرهب من نظير ذلك ، فيستعمل قياس الطرد في الرهبة ، وقياس العكس في الرغبة .

ومن أمثلة قياس العكس : قياس من يحتج على أن الوتر ليس بواجب ، فإنه يفعل على الراحلة بسنة النبي صلى الله عليه وسلم (٤) .

(١) ر : يقض ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة .

(٢) لم أتمكن من معرفة مكان هذا الأثر .

(٣) ر : يتبين ، والمثبت من (هـ) .

(٤) روى البخارى عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوتر على الدابة وأنه كان يصل في السفر على راحلته حيث توجهت وأنه كان يوتر على راحلته . انظر الحديثين في : البخارى =

والواجبات لا تفعل على الراحلة ، والنوافل تفعل على الراحلة ، فلما كان مفعولاً على الراحلة ، كان حكمه عكس حكم الفرائض ، ونقيض حكم الفرائض ، ومثل حكم النوافل ، فيقاس بالواجبات قياس العكس ، وبالنوافل قياس الطرد .

وكذلك إذا قيل : دم السمك طاهر ، لأنه لو كان نجساً لوجب سفحه بالتذكية ، لأن الدماء النجسة يجب سفحها بالتذكية ، فلما لم يجب سفحه ، كان حكمه نقيض حكمها ، وكان ملحقاً بالرطوبات الطاهرة التي لا تُسْفَح .

وفي الحقيقة فكل قياس يجتمع فيه قياس الطرد والعكس ، فقياس الطرد هو الجمع والتسوية بينه وبين نظيره ، وقياس العكس هو الفرق والمخالفة بينه وبين مخالفه . فالقائس المعتبر ينظر في الشيء فيلحقه بما يماثله لا بما يخالفه ، ويبيّن له حكمه في اعتباره بهذا وهذا .

والمقصود هنا أن معرفة ما يعارض الكتاب والمرسلين ، كنبوة مسيئة ونحوه من الكذّابين ، وأقاويل أهل الإلحاد الذين يعارضون بعقولهم وذوقهم ما جاء به الرسول ، كلما ازداد العارف معرفة بها وبما جاء به الرسول ، تبين له صدق ما جاء به الرسول وبيانه وبرهانه ، وبطلان هذه وفسادها وكذبها ، كما إذا قُدِّرَ مفتيان أو قاضيان أو محدّثان أحدهما يتكلم بعلم وعدل ، والآخر بجهل وظلم ، فإنه كلما اعتبرت أحدهما بالآخر ظهرت

== ٢٥/٢ - ٢٦ (كتاب الوتر . باب الوتر على الدابة . وباب الوتر في السفر) . وانظر هذين الحديثين وأحاديث غيرها في : مسلم ٤٨٦/١ - ٤٨٨ (كتاب صلاة المسافرين ، باب جواز صلاة الناقل على الدابة في السفر حيث توجهت) .

الحقيقة الفارقة بينها ، وكذلك الصانعان اللذان أحدهما قادر ناصح ،
والآخر عاجز غاش ، وكذلك التاجران اللذان أحدهما صادق أمين ،
والآخر كاذب خؤون ، وكذلك المتوليان اللذان أحدهما قوى أمين ، والآخر
عاجز خائن وأمثال ذلك .

فنحن - والله الحمد - قد تبين لنا من فساد الأقاويل المعارضة / لقول ص ١١٢
الرسول ما ليس هذا المقام مقام تفصيله ، فإنه يحتاج أن نتكلم في كل مسألة
من مسائل الدين ، ونستوفى حجج المبطلين فيها ، ونتبين فسادها ، وليس
هذا موضع استيفاء ذلك .

وإنما المقصود بيان فساد القانون الزائغ الذي يقدمون به مذاهبهم
المتبدعة على المنصوص من كلام الله ورسوله ، وهم قد وضعوا عبارات
مجملة مشبهة ، لبسوا بها على كثير ممن عنده إيمان بالله ورسوله ، من كبار
أهل العلم والدين ، وأولئك لم يعرفوا حقيقة ما في تلك الأقوال من
الإلحاد ، فقبلوها ممن ابتدعها من أهل النفاق .

كما قال الله تعالى عن المنافقين : ﴿ لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا
وَلَأَوْضَعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ﴾ [سورة التوبة :
٤٧] ، بين سبحانه أن المنافقين لو خرجوا في غزوة ما زادوا المؤمنين إلا
خبالا ، ولأوضعوا - أى أسرعوا - خلاصهم ، أى بينهم ، يطلبون لهم
الفتنة ، وفي المؤمنين من يقبل منهم - وهم السَّمَّاعُونَ لَهُمْ - أى يستجيبون
لهم ، ليس المراد من ينقل الأخبار إليهم ، كما يظنه بعض الناس .

بل هذا نظير قوله : ﴿ سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ

يَأْتُوكَ ﴿ [سورة المائدة : ٤١] ، أى يسمعون الكذب فيقبلونه ويصدقونه ،
ويسمعون لقوم آخرين لم يأتوك فيستجيبون لهم ، فبين أنهم يصدقون
الكذب ، ويستجيبون لمن يخالف الرسول .

وأما من ظن أن المراد بقوله : ﴿ سَمَّاعُونَ لَهُمْ ﴾ أنهم جواسيس لمن
غاب ، وأخذ حكم الجاسوس من هذه الآية ، فقد غلط ، فإن ما كان
يظهره النبي صلى الله عليه وسلم حتى يسمعه المنافقون واليهود لم يكن ممَّا
يكتمه حتى يكون نقله جساً عليه ، وإنما المراد أنهم سَمَّاعُونَ الكذب : أى
يصدقون به ، سَمَّاعُونَ : أى مستجيبون لقوم آخرين مخالفين للرسول ، وهذه
حال كل من خرج عن الكتاب والسنة ، فإنه لا بد أن يصلق
الكذب ، فيكون من السَّمَّاعِينَ للكذب ، ولا بد أن يستجيب لغير الله
والرسول ، فيكون سَمَّاعاً لقوم آخرين لم يتبعوا الرسول .

وهؤلاء لهم نصيب من قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ
يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً * يَا وَايَلَيْتَى لَيْتَنِي لَمْ اتَّخَذْ فُلاناً
خَلِيلاً * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ
خَذُولاً ﴾ [سورة الفرقان : ٢٧ - ٢٩] وقوله : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ
يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَّا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا
فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا * رَبَّنَا إِنَّهُمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمْ لَعْنَا كَبِيراً ﴾ [سورة
الأحزاب : ٦٦ - ٦٨] .

فتبين أن أصل طريق من يعارض [النصوص] النبوية ^(١) برأيه

وعقله ، هي طريق أهل النفاق والإلحاد / وطريق أهل الجهل والارتياب ، ص ١١٣
لا طريق ذى عقل ولا ذى دين .

كما قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا
كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [سورة الحج : ٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ
شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ * كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَآتَهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ
السَّعِيرِ ﴾ [سورة الحج : ٣ - ٤] .

فإنه قد يقال : هذه حال كل من عارض آيات الله بمعقوله ، فإنه لا
علم عنده ، إذ ذلك المعارض ، وإن سمَّاه معقولا ، فإنه جهل وضلال ،
فليس بعلم ولا عقل ولا هدى ، إذ لا إيمان عنده ليكون مهتدياً ، فإن
المهتدين الذين على هدى من ربهم هم مؤمنون بما جاء به الرسول ، ولا
كتاب منير ، فإن الكتاب المنير لا يناقض كتاب الله .

وهؤلاء المعارضون ليس عندهم لا علم ولا إيمان ولا قرآن ،
فهم ^(١) يجادلون في آيات الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير .
واسم « العلم » يتناول هذا وهذا ، لكن هو من باب عطف الخاص
على العام ، ولهذا ذكر تارة وحذف أخرى .

وذلك أنه قد يقال : إنه سبحانه ذكر ثلاثة أصناف ^(٢) : صنف يجادل

(١) في الأصل (ر) : فيهم . وليست في (هـ) .

(٢) يشير ابن تيمية فيما يلي إلى قوله تعالى : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان

مرید . كتب عليه أنه من تولاہ فآتہ یضله ویہدیہ إلى عذاب السعیر) [سورة الحج : ٣ - ٤] . وقوله :

(ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير . ثاني عطفة ليضل عن سبيل الله) =

في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مرید ، مكتوب عليه إضلال من تولاه .
وهذه حال^(١) المتبع لمن يضلّه .

وصنف يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، ثاني عطفه
ليضل عن سبيل الله ، وهذه حال المتبوع المستكبر الضال عن سبيل الله .
ثم ذكر حال من يعبد الله على حرف ، وهذه حال المتبع لهواه ، الذي
إن حصل له ما يهواه من الدنيا عبد الله ، وإن أصابه ما يُمتحن به في دينه
ارتد عن دينه ، فهذه حال من كان مريضاً في إرادته وقصده ، وهي حال
أهل الشهوات والأهواء .

ولهذا ذكر الله ذلك في العبادة التي أصلها القصد والإرادة ، وأما
الأولان : فحال الضال والمضل ، وذلك مرض في العلم والمعرفة ، وهي
حال أهل الشبهات والنظر الفاسد والجدال بالباطل . فإنه تعالى^(٢) يجب
البصر الناقد عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند حلول
الشهوات ، ولا بد للعبد من معرفة الحق وقصده .

كما قال : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ ، [سورة الفاتحة : ٦ ، ٧] فمن لم يعرفه
كان ضالاً ، ومن علم ولم يتبعه كان مغضوباً عليه .

كما أن أول الخير الهدى ، ومنهاه الرحمة والرضوان ، فذكر سبحانه ما

== [سورة الحج : ٨ ، ٩] . وقوله : (ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن
أصابته فتنة انقلب على وجهه) [سورة الحج : ١١] .

(١) ر : الحال ، والتصويب من (هـ) .

(٢) ر : وأنه تعالى . وفي (هـ) : فآله .

يعرض في العلم من الضلال والإضلال ، وما يعرض في الإرادة من أتباع الأهواء ، كما جمع بينهما في قوله : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى ﴾ [سورة النجم : ٢٣] .

فقال أولاً : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ [سورة الحج : ٣] . وكل من جادل في الله بغير هدى ولا كتاب منير ، فقد جادل بغير علم أيضا ، فنفى العلم يقتضى نفي كل ما يكون علماً بأى طريق حصل ، وذلك يبنى أن يكون مجادلاً بهدى أو كتاب منير ، لكن هذه حال الضال المتبع لمن يضلّه ، فلم ينتج إلى تفصيل ، فبين أنه يجادل بغير علم ويتبع كل شيطان مرید ، كُتب على ذلك الشيطان أنه من تولاه فإنه يضلّه ويهديه إلى عذاب السعير .

وهذه حال مقلد أئمة الضلال بين [أهل] الكتاب وأهل البدع (١) ، فإنهم يجادلون في الله بغير علم ، ويتبعون من شياطين الجن والإنس من يضلهم .

ثم ذكر حال المتبوع الذى يثنى عطفه تكبراً كما قال : ﴿ وَإِذَا تَمَّتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَوَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا ﴾ [سورة لقمان : ٧] وقال : ﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى * وَلَكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّى * ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰ أَهْلِهِ يَتَمَطَّى ﴾ [سورة القيامة : ٣١ - ٣٣] .

وهذا النوع يجادل ليضل عن سبيل الله ، وجداله بغير علم أيضا ، ولكن فصل حاله ، فبين أنه لا يجادل بهدى كإيمان المؤمن ، ولا بكتاب

(١) فى الأصل (ر) : بين الكتاب وأهل البدع . وفى (هـ) : من الكفار والمتبعة .

منير كالجدال بكتاب منزل من السماء ، فليس معه علم من هذا الطريق ولا من غيرها .

كما قال تعالى : ﴿ فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴾ [سورة القيامة : ٣١] وكل من لم يصدق لم يصل .

وقال تعالى : ﴿ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ ﴾ [سورة المدثر : ٤٣ - ٤٦] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينَ ﴾ [سورة الحاقة : ٣٣ - ٣٤] .

ومثل هذا كثير ، قد يُبنى^(١) الشيء الذي نفيه يستلزم نفي غيره ، لكن تُذكر تلك اللوازم على سبيل التصريح للفرق بين دلالة اللوازم ودلالة المطابقة ، كما قد ذكرنا نحو ذلك في قوله : ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ ﴾ [سورة البقرة : ٤٢] ، وأن كل من لبس بالباطل فلا بد أن يكتم بعض الحق ، وبيننا أن هذا ليس من باب النهي عن المجموع المقتضى لجواز أحدهما ، ولا من باب النهي عن فعلين متباينين ، حتى لا يعاد فيه حرف النفي ، بل هو من باب النهي عن المتلازمات . كما يُقال : لا تكفر وتكذب بالرسول ، ولا تجادل في الله بغير علمٍ ولا هدى ولا كتاب منير . والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وجدده أو ذوقه ،

(١) ر : يبنى والتصويب من (هـ) .

وناضر على ذلك ، فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ،
ليضل عن سبيل الله ، فإن كتاب الله هو سبيل الله .

ولهذا فسر النبي صلى الله عليه وسلم الصراط المستقيم بكتاب الله ،
وفسره (١) بالإسلام ، كلاهما مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ففي
حديث النواس بن سمعان ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : ضرب
الله مثلا صراطا مستقيما ، وعلى جنبي الصراط سوران ، وفي السورين
أبواب مفتحة ، وعلى الأبواب ستور مرخاة ، وداعٍ من فوق الصراط ،
وداعٍ على رأس الصراط . فالصراط المستقيم هو الإسلام ، والسوران
حدود الله ، والأبواب المفتحة محارم الله ، والداعى على رأس الصراط
كتاب الله ، والداعى فوق الصراط واعظ الله في قلب كل مسلم ، فإذا أراد
العبد أن يفتح باباً من تلك الأبواب دعاه الداعى : يا عبد الله لا تفتحها ،
فإنك إن تفتحها تلجه - رواه الإمام أحمد والترمذى وصححه (٢) .

ومن المعلوم أن من أعظم المحارم معارضة كتاب الله بما يناقضه ويقدم
ذلك عليه .

وفي حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى وأبو نعيم من عدة

(١) في الأصل (ر) : وفسر ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) الحديث عن النواس بن سمعان رضى الله عنه مع اختلاف في الألفاظ في : سنن الترمذى (بشرح
ابن العرى) ٢٩٥/١٠ ، ٢٩٦ (كتاب الأمثال عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، باب ما جاء في مثل
الله عز وجل لعباده) وأوله : إن الله ضرب مثلا مستقيما ... وقال الترمذى : هذا حديث حسن غريب .
والحديث في المسند (ط . الحلبي) ١٨٢/٤ - ١٨٣ جاء فيه مرتين أوله في الأولى : ضرب الله . . . وفي
الثانية : إن الله عز وجل ضرب ..

طرق ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون فتن . قلت : فما المخرج منها يا رسول [الله] ^(١) ؟ فقال : كتاب الله : فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تختلف به الآراء ، ولا تلتبس / به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، ولا تشبع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن عمل به أجر ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم ^(٢) .

وسَطُ الكلام على مثل هذا يطول جدا ، وإنما نبهنا هنا على أصله .

الوجه التاسع والعشرون ^(٣)

أن يُقال : العقل ملزوم لعلمنا بالشرع ولازم له . ومعلوم أنه إذا كان اللزوم من أحد الطرفين ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن نفي اللازم نفي الملزوم ، فكيف إذا كان التلازم من الجانبين ؟

(١) في الأصل (ر) : يا رسول . وليست العبارة في (هـ) .

(٢) الحديث عن علي رضي الله عنه مع اختلاف في الألفاظ في : سنن الرمزى (شرح ابن العرى) ٣٠/١١-٣١ (كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في فضل القرآن) وأوله : ألا إنها ستكون فتن ... قال الرمزى : وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث حمزة الزيات ، وإسناده مجهول ، وفي حديث الحارث مقال . والحديث في سنن الفارمى ٤٣٥/٢ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل من قرأ القرآن) وأوله : ستكون فتن ؟ وقد جاء الحديث عن علي رضي الله عنه بألفاظ مختلفة في المسند (ط . المعارف) ٨٨/٢ - ٨٩ .

(٣) في الأصل (ر) : الوجه الثامن والعشرون ، وليس عليها شطب . وفي (هـ) : الوجه العشرون .

وكلا النسختين خطأ ، والصواب ما أثبتته ، وبدأ الوجه الثامن والعشرون فيما سبق ، ص ٢٤٢ .

فإن هذا التلازم يستلزم أربع نتائج : فيلزم من ثبوت هذا اللازم^(١) ثبوت هذا ، ومن نفيه نفيه ، ومن ثبوت الملازم الآخر ثبوت ذلك^(٢) ، ومن نفيه نفيه .

وهذا هو الذى يسميه^(٣) المنطقيون : الشرطى المتصل ، ويقولون : استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، فإذا كان التلازم من الجانبين كان استثناء عين كل من المتلازمين ينتج عين الآخر ، واستثناء نقيض كل منهما ينتج نقيض الآخر .

وبيان ذلك هاهنا : أنه إذا كان العقل هو الأصل الذى به عُرف^(٤) صحة الشرع ، كما قد ذكروا هم ذلك ، وقد تقدم أنه ليس المراد بكونه أصلاً له أنه أصل فى ثبوته فى نفسه^(٥) ، وصدقه فى ذاته ، بل هو أصل فى علمنا به ، أى دليل لنا على صحته .

فإذا كان كذلك ، فمن المعلوم أن الدليل يجب طرده ، وهو ملزوم للمدلول عليه ، فيلزم من ثبوت الدليل ثبوت المدلول عليه ، ولا يجب عكسه ، فلا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه .

وهذا كالمخلوقات ، فإنها آية للمخالق ، فيلزم من ثبوتها ثبوت الخالق ، ولا يلزم من وجود الخالق وجودها .

(١) اللازم : كذا فى (د) . وفى (ز) : التلازم .

(٢) هـ : ذلك .

(٣) ر : تسميه .

(٤) ر : عرفت .

(٥) هـ : بنفسه .

وكذلك الآيات الدالات على نبوة النبي ، وكذلك كثير من الأخبار والأقيسة الدالة على بعض الأحكام : يلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ، ولا يلزم من عدمها عدمه ، إذ قد يكون الحكم معلوماً بدليل آخر ، اللهم إلا أن يكون الدليل لازماً للمدلول عليه ، فيلزم من عدم اللازم عدم الملزوم ، وإذا كان لازماً له أمكن أن يكون مدلولاً له ، إذ المتلازمان / يمكن أن يُستدل بكلّ منهما على الآخر ، مثل الحكم الشرعي الذي لا يثبت إلا بدليل شرعي ، فإنه يلزم من عدم دليله عدمه .

وكذلك ما تتوفر المهمم والدواعي على نقله ، إذا لم يُنقل لزم من عدم نقله عدمه ، ونقله دليل عليه ، وإذا كان من المعقول ما هو دليل على صحة الشرع ، لزم من ثبوت ذلك المعقول ثبوت الشرع ، ولم يلزم من ثبوت الشرع ثبوته في نفس الأمر .

لكن نحن إذا لم يكن لنا طريق إلى العلم بصحة الشرع إلا ذلك العقل ، لزم من علمنا بالشرع علمنا بدليله العقلي الدال عليه ، ولزم من علمنا بذلك الدليل العقلي علمنا به ، فإن العلم بالدليل يستلزم العلم بالمدلول عليه .

وهذا هو معنى كون النظر يفيد العلم . وهذا التلازم فيه قولان : قيل : إنه بطريق العادة التي يمكن خرقها . وقيل : بطريق اللزوم الذاتي الذي لا يمكن انفصاله ، كاستلزام العلم للحياة ، والصفة لموصوفٍ ما ، وكاستلزام جنس العرّض لجنس الجوهر ، لامتناع ثبوت صفةٍ وعرّض ، بدون موصوفٍ وجوهر .

والمقصود هنا أنه إذا كان صحة الشرع لا تُعلم إلا بدليل عقلي ، فإنه

يلزم من علمنا بصحة الشرع ، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه ، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي ، علمنا بصحة الشرع .

وهكذا الأمر في كل ما لا يُعلم إلا بالدليل ، ويلزم أيضا من ثبوت ذلك الدليل المعقول في نفس الأمر ثبوت الشرع ، ولا يلزم من ثبوت الشرع ثبوت ذلك الدليل .

وإذا كان العلم بصحة الشرع لازماً للعلم بالمعقول الدال عليه ، وملزوماً له ، ولازماً لثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر ، كما أن ثبوت ذلك المعقول في نفس الأمر ، مستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر ، فمن الممتع تناقض اللازم والملزوم ، فضلاً عن تعارض المتلازمين^(١) . فإن المتعارضين هما المتنافيان اللذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر ، كالضدين والنقيضين .

والمتلازمان يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفائه ، فكيف يمكن أن يكون المتلازمان متعارضين^(٢) متنافيين متناقضين ، أو متضادين ؟

ولفظ التناقض / والتضاد والتناقض والتعارض ألفاظ « متقاربة » في ص ١١٨ أصل اللغة ، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات ، فكلُّ مضاد فهو مستلزم للتناقض اللغوي .

ولهذا يسمى أهل اللغة أحد الضدين نقيض الآخر، وكل تعارض فهو

(١) هـ : اللازمين .

(٢) ر : معارضين .

مستلزم للتناقض اللغوي ، لأن أحد الضدّين ينقض الآخر ، أى يلزم من ثبوته عدم الآخر ، كما يلزم من ثبوت السواد انتفاء البياض .

والنقيضان ، فى اصطلاح كثير من أهل النظر ، هما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، والضدان لا يجتمعان لكن قد يرتفعان .

وفى [اصطلاح]^(١) آخرين منهم هما : النفي والإثبات فقط ، كقولك : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون .

ولهذا يقولون : التناقض اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب ، على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى ، فالتناقض فى عرف أولئك أعم منه فى عرف هؤلاء ، فإن ما لا يجتمعان ولا يرتفعان قد يكونان ثبوتيين ، وقد يكونان عدميين ، وقد يكونان ثبوتاً وانتفاءً ، ولو كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً ، فقد يُعبرُ عنهما بصيغة الإثبات التى لا تدل بنفسها على التناقض الخاص ، كما إذا قيل للموجود : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بغيره ، وإما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً بنفسه ، وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً ، ونحو ذلك .

فمن المعلوم أن تقسيم الموجود إلى قائم بنفسه وغيره ، وواجب وممكن ، وقديم ومحدث ، تقسيم حاصر كتقسيم المعلوم إلى الثابت والمنفى^(٢) .

وهذان القسمان لا يجتمعان ولا يرتفعان كما أن الوجود والعدم لا يجتمعان ولا يرتفعان .

(١) كلمة « اصطلاح » فى (هـ) ومكانها بياض فى (و) .

(٢) ر : والمتنى .

وأما أهل اللغة فالنقيضان عندهم أعم من هذا كله كالمتناهين ، فكل ما نبي أحدهما الآخر فقد نقضه وأزاله وأبطله ، فيسمونه نقيضه .
وللمتفلسفة المشائين اصطلاح آخر في المتقابلين بالسلب والايجاب ، يسمونه تقابل العدم والملكة ، وهو نبي الشيء عمّا من شأنه أن يكون قابلاً له ، كنفى السمع والبصر والكلام عن الحيوان ، فإنه يُسمّى عمى وصمماً وبكماً ، لأن الحيوان / يقبل هذا وهذا ، بخلاف نبي ذلك عن الجهاد ص ١١٩ كالجدار ، فإنه لا يسمى في اصطلاحهم عمى ولا صمماً ولا بكماً ، لأن الجدار لا يقبل ذلك .

ثم إنهم تذرعووا بذلك إلى سلب النقيضين عن الخالق تعالى ، فاحتج السلف والأئمة وأهل الإثبات بأن الخالق سبحانه لو لم يُوصف بالسمع والبصر والكلام ، ونحو ذلك من صفات الكمال ، لوجب أن يُوصف بما يقابل ذلك من الصمم والعمى والبكم ونحو ذلك من صفات النقص .

فقال لهم هؤلاء : العمى والبصر ، والبكم [والكلام] ^(١) متقابلان تقابل العدم والملكة ، وهو سلب الشيء عمّا من شأنه أن [يكون] ^(٢) قابلاً له كالحیوان ، فأما ما لا يقبل ذلك كالجهد ، فلا يوصف بعمى ولا [بصر ، ولا كلام] ^(٣) ولا بكم ، ولا سمع ولا صمم ، ولا حياة ولا موت .

والجواب عن هذا من وجوه :

-
- (١) كلمة « والكلام » ساقطة من الأصل (ر) وزدتها ليستقيم الكلام ، والعبارة ليست في (هـ) .
(٢) كلمة « يكون » غير واضحة في الأصل (ر) . وليست في (هـ) .
(٣) عبارة : « بصر ولا كلام » غير واضحة في الأصل (ر) . وليست في (هـ) .

أحدها^(١) : أن يُقال : هذا اصطلاح لكم ، وإلا فما ليس بحى يسمى ميتاً ، كما قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْواتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] وقال تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا ﴾ [سورة يس : ٣٣] وقال : ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [سورة الحديد : ١٧] .

والثانى : أن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها ، فإن الجراد أنقص من الحيوان الأعمى الأصم الأبكم ، فإذا كان اتصافه بصفات النقص ، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال ، نقصاً وعبثاً يجب تزيهه عنه ، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصاً وعبثاً . ولهذا كان منتهى^(٢) أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات ، ثم بالمعدومات ، ثم بالمنتعات .

الثالث : أن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك ، سواء فرض قابلاً أو غير قابل ، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله ، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال . فنفس وجود هذه الصفات كمال ، ونفس عدمها نقص ، سواء سُمى موتاً وجهلاً وعجزاً أو لم يسم ، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال ، وعدم ذلك نقص . وقد بسط الكلام على ذلك فى مواضع بسطاً لا يليق بهذا الموضع .

(١) فى الأصل (ر) : أحدهما ، وليست الكلمة فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : منها . وليست الكلمة فى (هـ) .

وإذا تبين أن الدليل العقلي الذي به يُعلم صحة الشرع مستلزم للعلم بصحة / الشرع ، ومستلزم لثبوت الشرع في نفس الأمر ، وعلماً ص ١٢٠ بالشرع يستلزم العلم بالدليل العقلي الذي قيل : إنه أصل للشرع ، وإن العلم بصحة الشرع موقوف عليه ، وليس ثبوت الشرع في نفسه مستلزماً لثبوت ذلك الدليل العقلي في نفس الأمر - علم^(١) أن ثبوت الشرع في نفس الأمر أقوى من ثبوت دليله العقلي في نفس الأمر ، وأن ثبوت الشرع في علمنا أقوى من ثبوت دليله العقلي ، إن قيل : إنه ممكن أن تُعلم صحته بغير ذلك الدليل ، وإلا كان العلم بهذا والعلم بهذا متلازمين .

وإذا كان كذلك ، كان القدح في الشرع قدحاً في دليله العقلي الدال على صحته ، بخلاف العكس ، فكان القدح في الشرع قدحاً في هذا العقل ، وليس القدح في هذا العقل مستلزماً للقدح في الشرع مطلقاً .
وأما ما سوى المعقول الدال على صحة الشرع ، فذلك لا يلزم من بطلانه بطلان الشرع ، كما لا يلزم من صحته صحة الشرع .

فتبين أنه ليس في المعقولات ما يجب تقديمه على الشرع لكونه أصلاً للشرع ، لأن المقدم عليه إن لم يكن هو المعقول الدال عليه ، فليس هو أصلاً له ، فلا يجب تقديمه عليه بهذا الاعتبار ، وإن كان هو المعقول الدال عليه ، امتنع أن يكون صحيحاً مع بطلان الشرع ، لأن صحته مستلزمة لصحة الشرع ، وإلا لم يكن دليلاً عليه .

وثبوت الملزوم بدون اللازم محال ، فمن قدم العقل على الشرع ، فقد

(١) علم جواب الشرط لعبارة « وإذا تبين أن الدليل العقلي ... الخ .

قدح في العقل والشرع جميعاً ، وهو حال الذين قالوا : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ
أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وإذا قال القائل : نحن إنما قدحنا في القدر الذي خالف العقل من
الشرع ، لم نقدح في كل الشرع .

قيل : ومن قدم الشرع إنما قدح في ذلك القدر مما يقال إنه عقل ،
لم يقدح في كل عقل ، ولا في العقل الذي هو أصل يعلم به صحة
الشرع . وإنما قلنا : « مما يقال إنه عقل » لأنه ليس بمعقول صحيح ،
وإن سماه أصحابه معقولاً .

فإن من خالف الرسل عليهم الصلاة والسلام ، ليس معه لا عقل
صريح ولا نقل صحيح ، وإنما غاية أن يتمسك بشبهات عقليه أو
نقلية ، كما يتمسك / المشركون والصابئون من الفلاسفة وغيرهم بشبهات
عقلية فاسدة ، وكما يتمسك أهل الكتاب المبدل المنسوخ بشبهات نقلية
فاسدة .

قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ ﴾
[سورة الأنعام : ٣٩] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا
كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] .

ولهذا كان من قدم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع ،
ومن قدم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع ، بل سلّم له الشرع .

ومعلوم أن سلامة الشرع للإنسان ، خير له من أن يبطل عليه العقل
والشرع جميعاً .

وذلك لأن القائل الذى قال : العقل أصل الشرع ، به علمت
صحته ، فلو قدمنا عليه الشرع للزم القدح فى أصل الشرع .

يقال له : ليس المراد بكونه أصلاً له : أنه أصل فى ثبوته فى نفس
الأمر ، بل هو أصل فى علمنا به ، لكونه دليلاً لنا على صحة الشرع .

ومعلوم أن الدليل مستلزم لصحة المدلول عليه ، فإذا قُدر بطلان
المدلول عليه لزم بطلان الدليل ، فإذا قُدر عند التعارض أن يكون العقل
راجحاً والشرع مرجوحاً ، بحيث لا يكون خبره مطابقاً لخبره ، لزم أن
يكون الشرع باطلاً ، فيكون العقل الذى دلَّ عليه باطلاً ، لأن الدليل
مستلزم للمدلول عليه ، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل
الملزوم قطعاً .

ولهذا يمتنع أن يقوم دليل صحيح على باطل ، بل حيث كان المدلول
باطلاً لم يكن الدليل عليه إلا باطلاً .

أما إذا قُدم الشرع ، كان المقدم له قد ظفر بالشرع ، ولو قُدر مع
ذلك بطلان الدليل العقلى ، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدق
بالشرع بلا دليل عقلى ، وهذا مما ينتفع به الإنسان ، بخلاف من لم يبق
عنده لا عقل ولا شرع ، فإن هذا قد خسر الدنيا والآخرة . فكيف
والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحته ؟ ! وإنما يناقض شيئاً
آخر ليس هو دليل صحته ، بل ولا يكون صحيحاً فى نفس الأمر .

ص ١٢٢ وأيضا فلو قُدر أنه ناقض دليلاً خاصاً عقلياً يدل على صحته ، فالأدلة العقلية الدالة على صحة الشرع متنوعة متعددة ، فلا / يلزم من بطلان واحدٍ منها بطلان غيره ، بخلاف الشرع المدلول عليه ، فإنه إذا قُدر بطلانه لزم بطلان جميع ما يدل عليه من المعقولات .

وأيضا فإن هؤلاء المعارضين للشرع بالعقل ، هم يدعون في معقولات معينة أنهم عرفوا بها الشرع ، كدعوى الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم أن الشرع إنما تُعلم صحته بالدليل الدال على حدوث الأجسام ، المبني على أن الأجسام مستلزمة للأعراض ، والأعراض حادثة^(١) لامتناع حوادث لا أول لها .

وهذا الدليل يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العلم بصدق الرسول ليس موقوفاً عليه ، لأن الذين آمنوا بالله ورسوله ، وشهد لهم القرآن بالإيمان ، من السابقين الأولين ، من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان ، لم يستدلوا على صدق الرسول بهذا الدليل .

وحينئذ فلو قُدر أن هذا الدليل صحيحٌ ، لم يلزم من عدم الاستدلال به بطلان الإيمان بالرسول ، بل يمكن الاستدلال على صدق الرسول بالأدلة الأخرى ، كالأدلة التي استدل بها السلف وجماهير الأمة .

وحينئذ فإذا قُدر أن هذا المعقول المعين مناقض لخبر الرسول ، لم يلزم من تقديم خبر الرسول عليه ، القدح في أصل السمع الذي لا يُعلم إلا به ، فكيف إذا كان هذا الدليل باطلاً ؟ !

(١) كلمة « حادثة » غير واضحة في (ر) ولم يظهر منها إلا : « دقة »

فإنه حينئذ لا يجوز أن يُعتمد عليه في إثبات شيء ولا نفيه ، فثبت أنه على كل تقدير لا يجب تقديمه على الشرع .

ومن زعم من أهل الكلام أنه لا طريق إلى معرفة الصانع وصدق رسوله إلا هذا ، فإنه من أجهل الناس شرعاً وعقلاً .

أما الشرع ، فقد علم أن السابقين الأولين لم يستدلوا به .

وأما العقل ، فإن قول القائل : إنه لا دليل إلا هذا ، قضية كلية سالبة ، وشهادة على النفي العام ، وأنه ليس لأحد من بني آدم علم يعلم به صدق الرسول إلا هذا ، وهذا مما لم يقيموا عليه دليلاً ، بل لا يمكن أحد العلم بهذا النفي لو كان حقاً ، فكيف إذا كان باطلاً ؟ !

وكذلك جميع ما يعارضون به الشرع من العقليات ، فإنها لا تخلو من أمرين : إن كانت صحيحة فلم [تصح] الدلالة في ذلك المسلك العقلي^(١) ، ولا يلزم من بطلانه بطلان دليل الشرع ، إذ كان للشرع أدلة عقلية تدل عليه غير ذلك / المعين العقلي ، وإن كانت باطلة فهي ص ١٢٣ من العقليات الباطلة ، وليست أصلاً للشرع ، فيجب أن يُعرف معنى كون العقل أصلاً للشرع : أن المراد به أنه دليل .

ونحن قد بينا أن كل ما عارض الشرع من العقليات فليس هو دليلاً صحيحاً ، فضلاً عن أن يكون هو الدليل على صحة الشرع ، ولكن قبل أن نبين ذلك نقول : معلوم أنه لا ينحصر الدال على صحة الشرع

(١) إن كانت صحيحة فلم الدلالة في ذلك المسلك العقلي : كذا في (ر) وزدت كلمة [تصح] . وليست العبارة في (هـ) ، ويبدو أن العبارة محرقة ، والمعنى : إن كانت صحيحة فإن الخطأ يكون في بطلان الاستدلال بهذا الدليل العقلي ... الخ .

في دليل عقلي خاص ، بل غيره من الأدلة العقلية يدل على الشرع ،
وحيثذ فلا يلزم من بطلان ذلك الدليل العقلي بطلان أصل الشرع ،
فكيف إذا كان ذلك الدليل باطلاً ؟ !

فإن قيل : نحن إذا قدمنا العقل لم يبطل الشرع ، بل نفوضه أو
نتأوله .

قيل : إن لم يكن الشرع دالاً على نقيض ما سميتومه معقولاً ، فليس
هو محل النزاع ، وإن كان الشرع دالاً فتفويضه تعطيل لدلالة الشرع ،
وذلك إبطال له ، وإذا دل الشرع على شيء ، فالإعراض عن دلالاته
كالإعراض عن دلالة العقل .

فلو قال القائل : أنا قد علمت مراد الشارع ، وأما المعقول
فأفوضه ، لأنني لم أفهم صحته ولا بطلانه ، فما [أنا] جازم بمخالفته (١)
لمادل عليه الشرع ، وقد رأيت المدعين للمعقولات مختلفين ، فما أنا واثق
بهذا المعقول المناقض للشرع - كان هذا أقرب (٢) من قول من يقول :
إن الله ورسوله لم يبين الحق ، بل تكلم بباطل يدل على الكفر ، ولم يبين
مراده ، فإن المقدم للمعقول عند التعارض لا بد أن يقول : إن الشرع
يدل على خلاف العقل : إما نصاً ، وإما ظاهراً .

وإلا فإذا لم يكن له دلالة مجال تخالف العقل امتنعت المعارضة ،
وحيثذ فحقيقة قوله : إن الله - ورسوله - أظهر ما هو باطل وضلال

(١) فما أنا جازم بمخالفته : كذا في (هـ) ، وفي (ر) : فما جازم مخالفته .

(٢) عبارة : كان هذا أقرب : جواب لقوله : فلو قال القائل .

وكفر ومحال ، ولم يبيِّن الحق ولا هدى الخلق ، وإنما الخلق عرفوا الحق بعقولهم .

والمقدّم للشرع يقول : إن الله - ورسوله - بين المراد ، وهدى العباد ، وأظهر سبيل الرشاد ، ولكن هؤلاء المخالفون له ضلُّوا وأضلُّوا ، وهم الذين قال الله فيهم : ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٦] ، فأنا أظن فيما خالفوا به الرسول ، ونبذوا به كتاب الله وراء ظهورهم ، وخالفوا به الكتاب / والسنة والإجماع ، لا ص ١٢٤ أظن في العقليات الصحيحة الصريحة ، الدالة على أن الرسول صادق بلِّغ البلاغ المبين ، فإن هذه المعقولات يمتنع معها أن يكون الرسول هو الرسول الذي وصفوه .

فهذا القائل قد صدَّق بالمعقول الصريح والمنقول الصحيح ، وصدق بموجب الأدلة العقلية والنقلية .

وأما ذاك القائل فإنه لم يتقبل بموجب الدليل العقلي الدال على صدق الرسول وتبليغه وبيانه وهداه للخلق ، ولا قام بموجب الدليل الشرعي الذي دلَّ عليه ما دلَّ عليه نصًّا أو ظاهراً ، بل طعن في دلالة الشرع ، وفي دلالة العقل الذي يدل على صحة الشرع .

فتبيِّن أن ذلك المقدّم للشرع هو المتَّبِع للشرع وللعقل الصحيح ، دون هذا الذي ليس معه لا سمع ولا عقل .

ومما يوضِّح هذا : أن ما به عُرف صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يبلِّغه عن الله تعالى ، وأنه لا يكون فيه كذبٌ ولا خطأً يدل على

ثبوت ذلك كله ، لا يميّز بين خبر وخبر ، بل الدليل الدال على صدقه يقتضى ثبوت جميع ما أخبر به . وإذا كان ذلك الدليل عقلياً ، فهذا الدليل العقلي يمنع ثبوت بعض أخباره دون بعض ، فمن أقر ببعض ما أخبر به الرسول دون بعض ، فقد أبطل الدليل العقلي الدال على صدق [الرسول وقد] ^(١) أبطل الشرع ، فلم يبق معه لا عقل ولا شرع .

وهذا حال من آمن ببعض الكتاب دون بعض . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ﴾ [سورة النساء : ١٥٠ ، ١٥١] .

ولا ريب أن [من] ^(٢) قدّم على كلام الله ورسوله ما يعارضه من معقول أو غيره ، وترك ما يلزمه من الإيمان به ، كما آمن بما يناقضه ، فقد آمن ببعض وكفر ببعض .

وهذا حقيقة حال أهل البدع ، كما في كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية » لأحمد بن حنبل وغيره من وصفهم بأنهم : « مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب » .

وقوله : « مختلفون في الكتاب » يتضمن الاختلاف / المذموم ص ١٢٥

(١) عبارة : « الرسول وقد » مكانها بياض في (ر) وليست في (هـ) . ولعل إثباتها يوافق سياق الجملة ، ويتم به الكلام .

(٢) من : ساقطة من الأصل (ر) وليست في (هـ) ، وزدها ليستقيم الكلام .

المذكور في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٦] .

وأما الاختلاف المذكور في قوله تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] ، فهذا الاختلاف يُحمد فيه المؤمنون ، ويُذم فيه الكافرون .

وأما الاختلاف في الكتاب الذي ^(١) يُذمُّ فيه المختلفون كلهم ، فمثل أن يؤمن هؤلاء ببعض دون [بعض] ^(٢) ، وهؤلاء ببعض دون بعض ، كاختلاف اليهود والنصارى ، وكاختلاف الثنتين وسبعين فرقة .

وهذا هو الاختلاف المذكور في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ ﴾ [سورة هود : ١١٨ ، ١١٩] ، وفي قوله تعالى : ﴿ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ﴾ [سورة المائدة : ١٤] فأغرى بينهم العداوة والبغض ، بسبب ما تركوه من الإيمان بما أنزل عليهم .

(١) ر: الذين ، والمثبت من (هـ) .

(٢) كلمة « بعض » ساقطة من (ر) ، وأثبتها من (هـ) .

وهذا هو الوصف الثاني فيما تقدم من قول أحمد : « مخالفون للكتاب » فإن كلاً منهم يخالف الكتاب .

وأما قوله بأنهم : « متفقون على مخالفة الكتاب » فهذا إشارة إلى تقديم غير الكتاب على الكتاب ، كتقديم معقولهم وأذواقهم وآرائهم ونحو ذلك على الكتاب ، فإن هذا اتفاق منهم على مخالفة الكتاب .

ومتى تركوا الإعتصام بالكتاب والسنة فلا بد أن يختلفوا ، فإن الناس لا يفصل بينهم إلا كتاب منزل من السماء ، كما قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] .

وكما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَموتنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ * وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ﴾ [سورة آل عمران : ١٠٢] ، [١٠٣] .

ومن العجائب أنك تجد أكثر الغلاة في عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم أبعد الطوائف عن تصديق خبره وطاعة أمره ، وذلك مثل الرافضة والجهمية ونحوهم ، ممن يقولون^(١) في عصمتهم ، وهم مع ذلك يردّون أخباره ، وقد اجتمع كل من آمن بالرسول على أنه معصوم فيما يبلغه عن الله ، ، فلا يستقر في خبره خطأ ، كما لا يكون فيه كذب ، فإن وجود هذا وهذا في خبره يناقض مقصود الرسالة ، ويناقض الدليل الدالّ على أنه رسول الله .

وأما ما لا يتعلق بالتبليغ عن الله من أفعاله ، فللناس في العصمة منه نزاع وتفصيل ، ليس هذا موضعه ، ومتنازعون في أن العصمة من ذلك : هل تُعلم بالعقل أو بالسمع ؟ بخلاف العصمة في التبليغ ، فإنه متفق عليه ، معلوم بالسمع والعقل ، ومقصود التبليغ تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر ، فمن كان من أصله أن الدلالة السمعية لا تفيد اليقين ، أو أنه يقدم رأيه وذوقه على خبر الرسول ، لم ينتفع بإثبات عصمته المتفق عليها ، فضلا عن موارد النزاع من العصمة ، بل هم معظّمون للرسول في غير مقصود الرسالة ، وأما مقصود رساله فلم يأخذوه عنه ، وصاروا في ذلك كالنصارى مع المسيح عليه السلام الذي أرسل إليهم ، فلم يتلقوا عنه الدين الذي بُعث به ، بل غلّوا فيه غلّوا صاروا مشركين به لا مؤمنين به .

وكذلك الغالية في الأنبياء وأهل البيت والمشايخ ، تجدهم مشركين بهم ، لا متبعين لهم في خبرهم وأمرهم ، فخرجوا عن حقيقة شهادته أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله .

(١) ر : يقولوا ؟ ه : يقولو . والصواب ما أثبتته .

وهؤلاء يعزلون الأنبياء والرسول في أنفسهم عن الولاية التي ولأهم الله إياها باتفاق المسلمين ، ويعتقدون أنه ولأهم ولاية لو كانت حقاً لم ينفعهم ذلك ، فكيف إذا كانوا كاذبين / مشركين ؟ ص ١٢٧

ولهذا تجد فيهم من تحريف نصوص الأنبياء التي أخبروا بها عن الله وملائكته وكتبه ورسله ما يناقض مقصود أخبارهم .

الوجه الثلاثون^(١)

أن هذا الذي ذكرناه يفيد^(٢) أن الشرع لا يمكن أن يخالفه العقل الدالّ على صحته ، بل هما متلازمان في الصحة ، وهذا القدر لا يمكن مؤمن^(٣) بالله ورسوله أن ينازع فيه ، بل لا ينازع مؤمن بالله ورسوله أن العقل لا يناقض في نفس الأمر ، لكن الذي تقوله الجهمية والقدرية وغيرهم من أهل البدع أن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم مبني على الأدلة النافية للصفات والقدر ، كما يقولونه من أن صدق الرسول موقوف على قيام المعجزة الدالة على صدقه ، وقيام المعجزة موقوف على أن الله لا يؤيد الكذاب بالمعجزة ، وذلك موقوف على أن فعل الله قبيح ، والله لا يفعل القبيح^(٤) ، وتنزيهه عن فعل القبيح موقوف على أنه غنيُّ عنه عالم بقبحه ، والغنيُّ عن القبيح العالم بقبحه لا يفعله ،

(١) في الأصل (ر) : الوجه التاسع والعشرون ، وكتب في الهامش : الثلاثون . وأما في (هـ) فلا يوجد نص على رقم الوجه بل توجد كلمة « فصل » . وبدأ الوجه التاسع والعشرون فيها سبق ، ص

(٢) كلمة « يفيد » : غير واضحة في الأصل (ر) ، وليست في (هـ) .

(٣) في الأصل (ر) : مؤمناً ، وهو خطأ ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٤) ر : قبيح ، والتصويب من (هـ) .

وغناه عنه موقوف على أنه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم موقوف على نفي صفاته وأفعاله ، لأن الموصوف بالصفات والأفعال جسم ، ونفي ذلك موقوف على ما دل على حدوث الجسم ، فلو بطل الدال على حدوث الجسم بطل ما دل على صدق الرسول .

وأيضاً فالدال على حدوث الجسم هو الدال على حدوث العالم وإثبات الصانع تعالى ، فإذا بطل ذلك بطل الدليل الدال على إثبات الصانع ، فصار العلم بإثبات الصانع وتصديق الرسول موقوفاً على نفي الصفات والأفعال ، فإذا جاء في الشرع ما يدل على إثبات الصفات والأفعال ، لم يمكن القول بموجبه ، لأن ذلك يناقض دليل الصدق ، بل يعلم من حيث الجملة أن الرسول لم يُرد به إثبات الصفات والأفعال ، إما لكذب الناقل عنه أو لعدم دلالة اللفظ على الإثبات ، أو لعدم قصده الإثبات .

ثم إما أن نقدر احتمالات يمكن حمل اللفظ عليها وإن لم يعين المراد ، وإما أن نعرض عن هذا ونقول : لا نعلم المراد .

فهذا أصل قولهم ، ومن وافقهم في نفي بعض الصفات أو الأفعال قال بما يناسب مطلوبه^(١) من هذا الكلام ، فحقيقة قولهم إنه لا يمكن التصديق بكل ما في الشرع ، بل لا يمكن تصديق البعض إلا بعدم تصديق البعض الآخر .

وحينئذ فدليلهم العقلي ليس دالاً على صدق الرسول إلا على هذا الوجه ، فلا يمكنهم قبول ما يناقضه من نصوص الكتاب والسنة .

(١) ر : لمطلوبه ، والمثبت من (هـ)

وحينئذ فيقال لهم : لا نسلم أن مثل هذا هو الأصل الذي به علم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل هذا معارضة لقول الرسول بما لا يدل على صدقه ، فبطل قول من يقول : إنا إذا قدمنا الشرع كان ذلك طعنا في أصله .

وهذه المقدمات التي ذكروها عامتها ممنوعة ويتبين فسادها بما هو مبسوط في مواضع آخر .

وإذا قال أحدهم : نحن لا نعلم صدق الرسول إلا بهذا ، أو لا نعلم دليلاً يدل على صدق الرسول إلا هذا .

قيل : لا نسلم صحة هذا النقي ، وعدم العلم ليس علماً بالمعلوم ، وأنتم مكذبون لبعض ما جاء به الشرع ، وتدعون أنه لا دليل على صدق الرسول سوى طريقكم ، فقد جمعتم بين تكذيب بعض الشرع ، وبين نفي لا دليل عليه ، فخالفتم الشرع بغير حجة عقلية أصلاً .

وإذا قال أحدهم : فما الدليل على صدق الرسول غير هذا ؟

قيل : في هذا المقام لا يجب بيانه ، وإن كنا نبيته (١) في موضع آخر ، بل يكفينا رد المنع (٢) ، ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمة وأئمتها كانوا مصدقين للرسول بدون هذا الطريق .

يوضح هذا أن المعارضين الذين يقولون بتقديم العقل على الشرع ، قد اعترفوا حذقهم بما يبين أن الشرع ليس مبنياً على معقول يعارض شيئاً منه ، وبيان ذلك في :

(١) في الأصل (ر) : نبيه ، وليست الكلمة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل (ر) : بل يكفينا سد المنع ، ولعل الصواب ما أثبتته .

الوجه الواحد والثلاثون^(١)

وهو أن نقول : قد ذكر أبو عبد الله الرازي في أجل كتبه « نهاية العقول » ما ذكره غيره من أهل الكلام^(٢) ، فقال الرازي^(٣) : «المطالب على ثلاثة أقسام^(٤) : منها ما يستحيل العلم بها^(٥) بواسطة السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع^(٦) ، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى^(٧) . أما القسم الأول : فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحالة تصحيحه بالسمع ، مثل^(٨) العلم بوجود / الصانع ، وكونه^(٩) مختاراً وعالماً بكلّ ص ١٢٩ المعلومات وصدق الرسول^(١٠) .

(١) في الأصل (ر) : الوجه الموقف ثلاثين ، وهو خطأ ؛ وليست العبارة في (هـ) . وبدا الوجه الثلاثون فيما سبق ، ص ٢٨٦ .

(٢) هـ : ذكر الرازي في النهاية وغيره .

(٣) في كتابه « نهاية العقول في دراية الأصول » . وستقابل الكلام التالي على نسختين خطيتين منه بدار الكتب المصرية : الأولى رقم ٧٤٨ توحيد (ص ١٣ - ظ ١٣) ، والثانية رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام (ص ١٣ - ظ ١٣) .

(٤) نهاية العقول : المطالب على أقسام ثلاثة

(٥) نهاية العقول : ما يستحيل حصول العلم بها .

(٦) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨ توحيد) : ومنها ما يستحيل حصول العلم بها إلا من جهة السمع . (والعبارة كلها ساقطة من نسخة طلعت) .

(٧) نهاية العقول (رقم ٧٤٨ توحيد) : ومنها ما يصح أن يعلم من السمع تارة ومن العقل أخرى .

وفي النسخة الأخرى (طلعت) : العبارة ناقصة ومعرفة هكذا : ومنها ما يستحيل حصول العقل آخر .

(٨) نهاية العقول : وذلك مثل .

(٩) نهاية العقول (طلعت) : وكون ، وهو تحريف .

(١٠) نهاية العقول : بكل المعلومات ومرسلاً للرسل وصدق قول الرسول وبعد كلمة « الرسول »

توجد إشارة إلى هامش نسخة (هـ) من كتابنا ص ٥٨٣ حيث كتب ما يلي : « قال وأما القسم الثاني ، =

أما العلم بحدوث العالم^(١) فذلك ما لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته^(٢) ، لأنه يمكننا أن نثبت الصانع المختار بواسطة حدوث الأعراض ، أو بواسطة^(٣) إمكان الأعراض ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه ، ثم نثبت كونه عالماً بكلّ المعلومات ، ومرسلاً للرسول ، ثم نثبت بأخبار الرسول حدوث العالم^(٤) .

قال^(٥) : « وبهذا يتبين^(٦) خطأ قول من زعم أن أول الواجبات القصد^(٧) إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم » .

قلت : هذا القول الذي خطّاه الرازي هو الذي ذكره أبو المعالي في أول « الإرشاد » كما ذكره طوائف من أهل الكلام : المعتزلة وغيرهم ، وهو قول من وافقه على هذا من المتسبين إلى الأشعري ، وقالوا : إن العلم بحدوث العالم لا يمكن إلا بالعلم بحدوث الأجسام ، ولا يمكن ذلك إلا بحدوث الأعراض ، وليس هذا قول الأشعري وأئمة أصحابه ، فإن

= وهو ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إذا لم يجده الإنسان من نفسه ، ولا يدركه بشئ من حواسه ، فإن حصول غراب على قلة جبل قاف إذا كان جائز الوجود والعدم مطلقاً ، وليس هناك ما يقتضى (الكلمة غير واضحة) وجوب أحد طرفيه أصلاً ، وهو غائب عن النفس والحس ، استحالة العلم بوجوده إلا من قول الصادق . وأما القسم الثالث وهو معرفة وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها كمسألة الرؤية والصفات والوحدانية وغيرها. وسيرد هذا النص - وهو من كلام الرازي في « نهاية العقول » بعد صفحات (ص ٣٢٩) .

(١) نهاية العقول : وأما حدوث العالم .

(٢) نهاية العقول : على العلم به .

(٣) نهاية العقول (نسخة رقم ٧٤٨ توحيد) : وبواسطة .

(٤) نهاية العقول : حدوث ذات العالم .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في النسختين .

(٦) نهاية العقول : تبين .

(٧) نهاية العقول : هو القصد .

إثبات الصانع عندهم لا يتوقف على هذه الطريق ، بل قد صرح الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغر » هو وغيره ، بأن هذا الطريق ليس هو طريق الأنبياء وأتباع الأنبياء ، بل هي محرمة في دينهم ، ولكن الأشعري لا يبطل هذه الطريق ، بل يقول : هي مذمومة في الشرع ، وإن كانت صحيحة في العقل ، وسلك هو طريقة ^(١) مختصرة من هذا ، وهو إثبات حدوث الإنسان بأنه مستلزم للحوادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، ووافقهم على أن المعلوم حدوثه هو الأعراض : كالاجتماع والافتراق ، وأن ما يُخلق من الحيوان والنبات والمعادن إنما تحدث أعراضه لا جواهره .

وكذلك الخطأى وطائفة معه ، ممن يذم هذه الطريقة الكلامية ^(٢) التي ذمها الأشعري ، يوافقون على صحتها مع ذمهم لها .

وأما جمهور الأئمة والعقلاء ، فهي عندهم باطلة ، وهذا مما يعلم معناه كل من له نظر واستدلال ، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها ، فإنهم كلهم مؤمنون بالله ورسوله ، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام ، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول والصحابة ، يعلم أنهم لم يجعلوا العلم / بتصديقه مبنياً على القول بحدوث الأجسام ، بل ليس في الكتاب ولا السنة ، ولا قول أحد من السلف والأئمة ، ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها ، فضلاً عن أن يكون فيها أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بذلك ، وقد بسط الكلام على هذا في مواضع .

والمقصود هنا أن القول بأن أول الواجبات هو سلوك النظر ^(٣) في

(١) ر : طريق . (٢) هـ : الكلامية . (٣) ر : للنظر ، والتصويب من (هـ) .

هذه الطريقة - هو في الأصل قول الجهمية والمعتزلة ، وإن وافقهم عليه طائفة غيرهم . وهذه طريقة المعتزلة : كأبي علي ، وأبي هاشم ، وأبي الحسين البصري ، وأمثالهم .

وهم متنازعون في أن أول الواجبات النظر المفضى إلى العلم بحدوث العالم ، أو القصد إلى النظر ، أو الشك السابق على القصد ، على ثلاثة أقوال لهم معروفة .

وقد اعترف الجمهور الذين خالفوا هؤلاء بأن إثبات الصانع لا يتوقف على هذه الطريق ، بل ولا حدوث العالم .

وقد ذكر الرازي أن الطرق التي بها يثبت العلم بالصانع خمس طرق : الأول : الاستدلال بحدوث الذوات^(١) ، كالأستدلال بحدوث الأجسام ، المبني على حدوث الأعراض ، كالحركة والسكون وامتناع ما لا نهاية له . وهذا طريق أكثر المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية ، كأبي المعالي وأمثاله^(٢) .

الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام ، وهذه عمدة الفلاسفة^(٣) ، وهو مبني على أن الأجسام ممكنة لكونها مركبة^(٤) .

(١) ذكر الرازي في كتابه « نهاية العقول » : نسخة رقم ٧٤٨ توحيد (ظ ٨٥) = نسخة رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام (ص ٨٦) : الأصل الرابع : في إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل : المسألة الأولى : في إثبات المؤثر الموجود وفيه خمسة مسالك : الأول : الاستدلال بحدوث الذوات . الخ .

(٢) انظر تفصيل كلام الرازي في المسلك الأول نسخة ٧٤٨ توحيد : ظ ٨٥ - ظ ٩٣ = نسخة طلعت : ص ٨٦ - ص ٩٤ .

(٣) نهاية العقول : المسلك الثاني : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع وهو عمدة فلاسفة . الخ .

(٤) انظر تفصيل الكلام في المسلك الثاني في : نسخة ٧٤٨ (ظ ٩٣) = نسخة طلعت (ص ٩٤) .

قلت : وهذا مبني على توحيد ابن سينا ومن وافقه من الفلاسفة ، المتضمن نفي الصفات .

وجاهير العقلاء من المسلمين واليهود والنصارى ، والفلاسفة القدماء والمتأخرين ، يقدحون في موجب هذا الدليل . وليس هو طريقة أرسطو وقدماء الفلاسفة ، ولا طريقة ابن رشد وأمثاله من المتأخرين . بل هذا المسلك عند جمهور العالم من أعظم الأقوال فساداً في الشرع والعقل . وأما المسلك الأول فهو أيضاً عند جمهور أهل الملل وجمهور الفلاسفة باطل مخالف للشرع والعقل .

والمسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع ، سواء كانت الأجسام واجبة أو قديمة أو ممكنة وحادثه (١) ، وهو مبني على تماثل الأجسام ، وهو باطل عند أكثر العقلاء ، وهو مبني على مقدمتين : / إحداهما : أن اختصاص كل جسم بما له من الصفات ص ١٣١ لا يكون إلا لسبب منفصل .

والثانية : أن ذلك السبب لا يكون إلا مخصصاً ليس بجسم (٢) .

قلت : وهاتان المقدمتان قد عُرف نزاع العقلاء فيها ، وما يرد عليهما من النقض والفساد ، ومخالفة أكثر الناس لموجبها .

(١) نهاية العقول : نسخة رقم ٧٤٨ توحيد (ظ ٩٣ - ص ٩٤) = نسخة طلعت رقم ٥٦٥ علم الكلام (ص ٩٤) : المسلك الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة ، قديمة أو حادثه .

(٢) انظر تفصيل القول في هذا المسلك في نهاية العقول : نسخة ٧٤٨ (ظ ٩٣ - ص ٩٤) = نسخة طلعت (ص ٩٤ - ظ ٩٤) .

قال^(١) : « المسلك الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ، كصيرورة النطفة إنساناً ، فهذا حادث ، والعبء غير قادر عليه ، فلا بد له من فاعل آخر لافتقار المحدث إلى المحدث : إما لأن ذلك معلوم بالضرورة ، كما يقوله جمهور العقلاء ، وإما لإثبات ذلك بالإمكان ، وإما لإثباته بالقياس على ما يحدثه العباد^(٢) » .

قال^(٣) : « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسماً ، والثاني لا يقتضى ذلك » .

قال^(٤) : « والطريق الخامسة^(٥) : وهي عائدة إلى الأربعة : الاستدلال^(٦) بما في العالم من الإحكام والابتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علمه هو^(٧) بالدلالة على^(٨) ذاته أولى » .

قلت : طريقة الاستدلال بما يشاهد حدوثه جاء بها القرآن ، واتفق عليها السلف والأئمة ، وقد اعترفوا بأن هذه الطريق تفضي إلى العلم

(١) في « نهاية العقول » نسخة ٧٤٨ ص ٩٤ = نسخة طلعت ظ ٩٤ .

(٢) العبارات السابقة تلخيص لما في نهاية العقول لم ينقل فيها ابن تيمية كلام الرازي بنصه .

(٣) في « نهاية العقول » في الموضعين السابقين والكلام في العبارات التالية موافق تماماً لما في « نهاية

العقول » .

(٤) في « نهاية العقول » في الموضعين السابقين .

(٥) نهاية العقول : وما هنا طريقة خامسة .

(٦) نهاية العقول : وهي عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربعة وهي الاستدلال .

(٧) نهاية العقول : والذي يدل على علم الفاعل فهو .

(٨) على : ساقطة من نسخة رقم ٧٤٨ .

بإثبات انفعال ، ولا تقتضى كون الفاعل ليس بجسم ، وكذلك طريقة العلم لا تقتضى ذلك ، بخلاف الطرق الثلاثة المتقدمة .

وإذا تبين ذلك فيقول القائل : إذا علمنا إثبات الصانع بهذه الطريق التي اعترفتم بأنه يمكن العلم بإثبات الصانع وصدق رسله بها ، وليس فيها ما يقتضى أن الفاعل ليس بجسم ، لم يكن فى الأدلة الشرعية المثبتة لصفات الله تعالى وأفعاله ما يناقض هذه الطريق ، لأن غاية ما يقوله النفاة أن إثبات الأفعال والصفات ، أو بعض ذلك ، يقتضى كون الموصوف الفاعل جسماً ، وإثبات الصانع مبنى على الدليل النافى لكونه جسماً ، فلو قلنا بموجب النصوص تقديمها على الدليل العقلى النافى للجسم ، لكننا قد قدمنا الشرع على أصله العقلى .

فإذا كان قد تبين أن إثبات الشرع المبنى على إثبات الصانع / وصدق ص ١٣٢ الرسول لا يتوقف على نفي الجسم ، علم بالضرورة أن الشرع المثبت للصفات والأفعال لا ينافى الدليل العقلى الذى به عرف إثبات ذلك ، فبطل قول من يدعى أنه قد يتعارض^(١) الدليل الشرعى المثبت لذلك وأصله العقلى النافى لذلك ، وهذا بين واضح والله الحمد .

فإن قالوا : هب أن هذا الدليل العقلى الذى به يعرف صحة الشرع اعترض : إن عارضت الدليل العقل الذى به يعرف صحة الشرع أدلة عقلية أخرى .
الجواب عنه من وجوه :
الأدلة العقلية ينافى ذلك - كان الجواب عنه من وجوه :

(١) فى الأصل : قد تعارض ، وهو تحريف ، وليست العبارة فى (هـ) ، وأرجو أن يكون الصواب

الوجه الأول

أحدها : أن المقصود بيان أن الشرع يمكن معرفة صدقه بدليل عقلي لا يعارض موجب الشرع ، وأما ما سوى ذلك من الأدلة فليس على الرجل أن يستدل بها ، والشئ إذا عُلِمَتْ صحته بدليل عقلي لم يجب أن تُعلم صحته بكل دليل ، فقد تبين أنه يمكن الرجل أن يصدّق بما أخبر به الشارع من أسماء الله وصفاته وأفعاله ، كإثبات العلو لله ، والصفات الخيرية ، من غير أن يعارض ذلك ما يكون أصلاً للعلم بصحة السمع من الأدلة العقلية ، فتكون المعارضة بتلك الطريق التي يُقال إنها عقلية معارضة بطرق لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، فلا يلزم من تقديم الشرع عليها القدح في الأصل الذي به عُرفت صحة الشرع ، وهذا هو المطلوب .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يُقال : تلك الطرق لم تدل على صحة الشرع مطلقاً ، وإنما دلت على صدق الشارع فيما يخبر عنه من غير الصفات والأفعال التي تنفيها تلك الطرق ، وحينئذ فلا تكون دالة على صدق الرسول مطلقاً .

ومعلوم أن دليل الإيمان لا بد أن يدل على أن الرسول صادق في كل ما يخبر به مطلقاً من غير تقييدٍ بقيد ، فمتى كان الدليل إنما دلّ على صدقه بشرط أن لا يعارضه موجب ذلك الدليل ، صار مضمونه أن الرسول مصدّق فيما لا يخالفني فيه ، وليس مصدّقاً فيما يخالفني فيه .

ومعلوم أن هذا ليس إقراراً بصحة الرسالة ، فإن الرسول لا يجوز عليه أن يخالف شيئاً من الحق ولا يخبر بما تُحيله ^(١) العقول وتنفيه ،

(١) في الاصل : بما تُحيله ، والصواب ما أثبتته ، وهو الذي يدل عليه السياق ، وليست العبارة في

لكن يجبر بما تعجز العقول عن معرفته فيخبر^(١) بمحارات العقول لا بمحالات العقول .

ولهذا قال / الإمام أحمد في رسالته « في السنة » التي رواها عبد وس ص ١٣٣ ابن مالك العطار^(٢) ، قال^(٣) : ليس^(٤) في السنة قياس ، ولا يضرب^(٥) لها الأمثال ، ولا تُدرك بالعقول^(٦)

هذا قوله وقول سائر أئمة المسلمين ، فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا تدركه كل الناس بعقولهم ، ولو أدركوه بعقولهم لا استغنوا عن الرسول ، ولا يجوز أن يعارض بالأمثال المضروبة له ، فلا يجوز أن يعارضه الناس بعقولهم ، ولا يدركونه بعقولهم ، فن قال للرسول : أنا أصدقك إذا لم تخالف عقلي ، أو أنت صادق فيما لم تخالف فيه الدليل العقلي ، فإن كان يجوز على الرسول أن يخالف دليلاً عقلياً صحيحاً لم يكن مؤمناً به وإن قدم على كلامه دليلاً عقلياً ليس

(١) في الأصل (ر) : فنحن ، والصواب ما أثبتته ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) أبو محمد عبد وس بن مالك العطار ، من أئمة الحنابلة ، كان صديقاً وتلميذاً للإمام أحمد بن حنبل ، ومن روى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل . يقول الأستاذ قواد سزكين : « وتاريخ وفاته غير معروف ، ومن المحتمل أنه توفي حوالي ٢٥٠ هـ / ٨٦٤ م » وأما رسالة « في السنة » التي رواها عن الإمام أحمد بن حنبل فقد أوردها ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة - أو أورد قسماً منها على الأقل - وذكر سزكين أنه توجد نسخة منها في المكتبة الظاهرية بدمشق وانظر ترجمة عيلوس في : طبقات الحنابلة ١ / ٤٢١ - ٢٤٦ ، مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ١٠٠ ، ٥١١ ، القاهرة ، ١٣٤٩ ، تاريخ بغداد ١١ / ١١٥ ، تاريخ التراث العربي لسزكين ٢ / ٢٠٧ .

(٣) في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (ولم ينص على عنوان الرسالة) ١ / ٢٤١ .

(٤) رسالة السنة : وليس .

(٥) رسالة السنة - ولا تضرب .

(٦) رسالة السنة : ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء .

بصحيح لم يكن مؤمناً به ، فامتنع أن يصح الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم مع هذا الشرط .

الوجه الثالث : أن تلك الطرق إذا أمكن العلم بصدق الرسول بدونها ، لم يكن العلم بالشرع محتاجاً إليها ، وحينئذ فإذا عارضت الشرع كان المعارض له دليلاً أجنياً ، كما لو عارضه من كذبه واحتج على أنه كاذب .

الوجه الثالث

ولاريب أن هذا من باب المعارضة للرسول والقدرح فيما جاء به ، كمعارضة المكذبين للرسول ، وحينئذ فيكون جوابه بما يُجاب به أمثاله من الكفار الملحدين الطاعنين فيما جاء به الرسول أو في بعضه ، لا يكون جوابه ما يُجاب به المؤمنون بالرسول الذي يَقْرُونَ أنه لا يقول على الله إلا الحق .

الوجه الرابع : أنا لا نسلّم صحة شئ من تلك الطرق ، حتى تكون دليلاً يصلح أن يُعارض به شئ من الأدلة : لا العلمية ولا الظنية ولا العقلية ولا غيرها ، فضلاً عن أن يُعارض بها كلام المعصوم الذي لا يقول إلا حقاً ، وبيان فساد تلك الوجوه العقلية النافية للصفات والأفعال ، أو بعض ذلك ، مذكور بتفصيله في غير هذا الموضع .

الوجه الرابع

الوجه الخامس : أن يُقال : لا ريب أن النصوص دلت على إثبات الصفات والأفعال لله تعالى ، ولم تتعرض للجسم بنى ولا إثبات ، والنفاة إنما ينفون ما ينفونه بناءً على أن الإثبات يستلزم / كون الموصوف جسماً ، والعقل يبنى أن يكون جسماً ، وأدلتهم على نقي الجسم إما دليل الإمكان ، وإما دليل الحدوث ، فليس لهم ما يخرج عن هذا .

الوجه الخامس

ص ١٣٤

وحيثُذ فيُقال : إما أن يُقال : وهذا إثبات ما أثبتته الدليل الشرعي من الصفات والأفعال ، موجب لكون الموصوف بذلك ممكناً وحادثاً ، وأن استلزام ذلك للحدوث أو الإمكان معلومٌ بالأدلة العقلية كما يقوله النفاة - وإما أن لا يُقال ذلك .

فإن لم يُقل ذلك ، أو قيل : ليس في الأدلة العقلية ما يدل على ذلك ، لم يكن معارضاً .

وإن قيل : بل ذلك يدل في العقل على أن الموصوف ممكن أو حادث ، فحيثُذ إما أن نفسد ذلك الدليل المعارض على وجه التفصيل ، وإما أن يُقال : قد عُلم بالعقل صدق الرسول ، وعُلم أنه أثبت هذه الصفات والأفعال ، فالنافي لها لا يجوز أن يكون دليلاً صحيحاً ، لأن تعارض الأدلة الصحيحة ممتنع ، وحيثُذ فكل من كان أعلم بدلالة الشرع على الإثبات ويضعف أدلة النفاة ، كان أعلم بهذا الكلام ، فيكون العلم بفساد هذه المعارضات ، تارةً بطريق إجمالي ، وتارةً بطريق تفصيلي ، كما يُعلم فساد الحجج السوفسطائية ، فإن من علم الشيء علماً يقينياً علم قطعاً فساد ما يناقضه ، وإن لم يعلم تفصيل فساد تلك الحجج ، فمن علم صدق الرسول وأنه أخبر بأمر ، علم قطعاً أنه لا يقوم دليل قطعي على نفيه .

الوجه السادس : أن هؤلاء الذين يرون تقديم عقولهم على كلام الله الوجه السادس

ورسوله ، عادتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو والصفات الخبرية ونحو ذلك مما جاء به الكتاب والسنة

وهؤلاء يقولون : عَلِمْنَا بِأَنَّ الرِّسُولَ أَخْبَرَ بِالْعُلُوِّ وَبِهَذِهِ الصِّفَاتِ عِلْمٌ
ضَرُورِيٌّ مِنْ دِينِهِ ، أَبْلَغُ مِنْ عَلِمْنَا بِثَبُوتِ اللَّعَانِ وَالشَّفْعَةِ وَحَدِّ الْقَذْفِ
وَسُجُودِ التَّلَاوَةِ وَالسَّهْوِ وَنَحْوِ ذَلِكَ .

وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ مَعْلُومًا بِالْإِضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ ، لَمْ يُمْكِنَ أَنْ
يُقَالَ : إِنَّ الرِّسُولَ لَمْ يُخْبِرْ بِهِ ، بَلْ لَا يُمْكِنُ إِلَّا أَحَدَ أَمْرَيْنِ : إِمَّا تَكْذِيبَ
الرِّسُولِ ، وَإِمَّا رَدَّ هَذِهِ الْمَعَارِضَاتِ الْمُبْتَدِعَةِ .

قَالُوا : وَعَلِمْنَا بِصِدْقِ الرِّسُولِ عِلْمٌ يَقِينِي لَا رَيْبَ يَتَخَلَّهُ ، فَالشَّبْهَةُ
الْقَادِحَةُ فِي ذَلِكَ كَالشَّبْهِ الْقَادِحَةِ فِي الْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ ، وَهَذِهِ مِنْ
جِنْسٍ / شَبْهِ السُّوفِسْطَائِيَّةِ ، فَنَحْنُ نَعْلَمُ فُسَادَهَا مِنْ حَيْثُ الْجُمْلَةُ مِنْ غَيْرِ
ص ١٣٥ خَوْضٍ فِي التَّفْصِيلِ .

وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذَا الْأَصْلَ مُسْتَقَرٌّ فِي قَلْبِ كُلِّ مُؤْمِنٍ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ،
فَإِنَّ أَهْلَ الْإِلْحَادِ قَدْ يَذْكُرُونَ لَهُ شَبَهَاتٍ يَقْدَحُونَ بِهَا فِيمَا جَاءَ بِهِ الرِّسُولُ فِي
مَوَاضِعَ كَثِيرَةٍ ، وَقَدْ لَا يَكُونُ لِلْمُؤْمِنِ خَبْرَةٌ بِالْمُنَظَرَةِ فِي ذَلِكَ ، لَعَدَمِ
الْعِلْمِ بِعِبَارَاتِهِمْ وَمَقَاصِدِهِمْ فِي كَلَامِهِمْ ، كَمَنْ يَتَكَلَّمُ بِلَفْظِ « الْجِسْمِ » وَ
« الْجَوْهَرِ » وَ « الْحَيَازِ » وَ « الْهَيُولَى » وَ
« الْمَادَّةِ » وَ « الصُّورَةِ » وَ « الْكُلَى » وَ « الْجَزْئِيَّ » وَ « الْمَاهِيَةَ » وَنَحْوِ ذَلِكَ
عِنْدَ مَنْ لَيْسَ لَهُ خَبْرَةٌ بِهَذِهِ الْأَوْضَاعِ وَالْإِصْطِلَاحَاتِ ، وَيُؤَلَّفُهَا^(١)
تَأْلِيفًا يَتَضَمَّنُ الْقَدْحَ فِيمَا أَخْبَرَ اللَّهُ بِهِ وَرَسُولَهُ ، فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ يَعْلَمُ فُسَادَ ذَلِكَ
بِمَجْمَلٍ ، وَإِنْ لَمْ يَعْرِفْ وَجْهَ فُسَادِهَا ، لَا سِوَمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ خَبِيرًا^(٢) بِطَرِيقِ

(١) فِي الْأَصْلِ (ر) : وَتَوَلَّفَهَا ، وَلَيْسَتْ الْكَلِمَةُ فِي (هـ) .

(٢) فِي الْأَصْلِ (ر) : خَبِيرٌ ، وَهُوَ خَطَأٌ ، وَالْكَلِمَةُ لَيْسَتْ فِي (هـ) .

المناظرة وترتيب الأدلة ، وكيف يفسد المتعارض بالممانعة في موضعها ،
والمعارضة في موضعها ، ونحو ذلك مما يبين به فساد الأقوال الباطلة^(١)
المعارضة للحق .

وقول هؤلاء لنفاة الصفات نظير قول كل من آمن باليوم الآخر
للملاحدة النفاة ، إذا قالوا : قد قام الدليل العقلي على نبي المعاد
مطلقا ، أو نبي الأكل والشرب والنكاح ونحو ذلك في الجنة ، أو على
نبي معاد البدن ، والنصوص^(٢) المعارضة لذلك إما أن تأول وأما أن
تفوض ، فإن المؤمنين بالآخرة من أهل الكلام وغيرهم قالوا لهم : نحن
نعلم ثبوت المعاد بالاضطرار من دين الإسلام ، فلا يمكن دفع العلوم
الضرورية ، فلو لم يكن المعاد حقا لزم : إما جحد كون الرسول أخبر
به ، وإما جحد صدقه فيما أخبر ، وكلاهما ممتنع ، وإلا فن علم أن
الرسول أخبر به ، وعلم أنه لا يخبر إلا بحق - علم بالضرورة أن المعاد
حق .

وهذا بعينه يقوله مثبتو الصفات والأفعال للنفاة حذو القذة بالقذة ،
فإن هؤلاء النفاة للصفات المثبتين للمعاد هم بين المؤمنين بالجميع
كالسلف والأئمة ، وبين الملاحدة المنكرين للصفات والمعاد ، فالملاحدة
تقول لهم : قولنا في نبي المعاد كقولكم في نبي الصفات ، فلا يُستدل
بالشرع على هذا ولا على هذا لمعارضة العقل له ، والمؤمنون بالله ورسوله
يقولون لهم : قولنا لكم في الصفات كقولكم / للملاحدة في المعاد . ص ١٣٦

(١) في الأصل (ر) : الباطة ، وهو تحريف ، ولم ترد الكلمة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : فالنصوص ، وليست في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

فإذا قلّم للملاحدة : إثبات المعاد معلوم بالاضطرار من دين الرسول .

قلنا لكم : وإثبات الصفات والعلو والأفعال معلوم بالاضطرار من دين الرسول .

وقد تقدم من كلام الملاحدة ، كابن سينا ونحوه ، ما يبين ذلك ، وكل من تدبر كلام السلف والأئمة في هذا الباب ، علم أن الجهمية النفاة للصفات كانوا عند السلف والأئمة من جملة الملاحدة الزنادقة .

ولهذا لما صنّف الإمام أحمد ما صنّفه في ذلك سماه ^(١) « الرد على الزنادقة والجهمية » وكذلك ترجم البخارى آخر كتاب الصحيح بكتاب « التوحيد والرد على الزنادقة والجهمية » .

وقال عبد الله بن المبارك : إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكى كلام الجهمية . وقال يوسف بن أسباط وابن المبارك : أصول البدع أربعة : الشيعة ، والخوارج ، والمرجئة ، والقدرية . قيل : والجهمية ؟ فقالوا : ليست الجهمية من أمة محمد . ونقل مثل ذلك عن الزهري أنه قال : ليس الجعدي من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

كلام الدارمي في كتاب « الرد على الجهمية ^(٢) » :

« الرد على الجهمية »

(١) ر : وسماه .

(٢) الكلام التالى في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي في مواضع متفرقة ، وسأرجع إلى طبعة مطبعة بريل بليدن هولندا سنة ١٩٦٠ ، وهى التى حققها المستشرق جوستا ويتستام ، وإلى الطبعة المنقولة عنها وهى طبعة مجموعة عقائد السلف وهى التى سبق لى الرجوع إليها من قبل .

« ما الجهمية عندنا من أهل القبلة^(١) ، بل هؤلاء الجهمية^(٢) أفحش زنادقة ، وأظهر كفراً ، وأقبح تأويلاً لكتاب الله ورد صفاته ، من الزنادقة الذين قتلهم^(٣) على^(٤) وحرقتهم بالنار . »

قال^(٤) : « والزنادقة^(٥) والجهمية أمرهما واحد ، ويرجعان إلى معنى واحد ، ومراد واحد ، وليس قوم أشبه بقوم منهم بعضهم ببعض . »

قال^(٦) : « ولو كان جهم وأصحابه في زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكبار التابعين لقتلوهم ، كما قتل على الزنادقة^(٧) التي ظهرت في عصره ، ولقتلوا كما قُتِل أهل الردة . ألا ترى أن الجعد بن درهم أظهر بعض رأيه في زمن خالد بن عبد الله القسري ، فزعم أن الله لم يكلم موسى تكليماً ، ولم يتخذ إبراهيم خليلاً^(٨) فذبحه خالد بواسطة^(٩) »

(١) الرد على الجهمية (ط . ليدن) ص ٩٣ = ط . مجموعة عقائد السلف ص ٣٤٦ : ما الجهمية عندنا من أهل القبلة وما نكفروهم إلا بكتاب مسطور . الخ .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعارة : « بل هؤلاء الجهمية » في « الرد على الجهمية » ص ٩٤ (ط . ليدن) = ص ٣٤٧ (عقائد السلف) ويبدأ بعارة « فرأينا هؤلاء الجهمية . . . »

(٣) الرد على الجهمية : ورد صفاته فيما بلغنا عن هؤلاء الزنادقة الذين قتلهم على عليه السلام وحرقتهم .

(٤) الرد على الجهمية (ط . ليدن) ص ٩٧ = (ط . عقائد السلف) ص ٣٤٩ .

(٥) الرد على الجهمية : الزنادقة .

(٦) في نفس الموضوعين السابقين .

(٧) الرد على الجهمية : فلم يظهر جهم وأصحاب جهم في زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكبار التابعين فيروى عنهم فيها أثر مخصوص مسمى ، ولو كانوا بين أظهرهم مظهرين آراءهم لقتلوا كما قتل على رضى الله عنه الزنادقة .

(٨) الرد على الجهمية : في زمن خالد القسري فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً .

(٩) في الأصل (ر) : بواسطة ، وليست الكلمة في (هـ) .

يوم عيد الأضحى على رؤوس من حضره من المسلمين لم يعبه به عائب ، ولم يظن عليه طاعن ، بل استحسنا ذلك من فعله وصوبوه .

وكذلك لو ظهر هؤلاء في زمن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما

كان ^(١) سيئهم عند القوم إلا القتل كسبيل أهل الردة ، / وكما قتل من ١٣٧
على ^(٢) من ظهر منهم في عصره وأحرقه ، وظهر بعضهم بالمدينة في عهد
سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف ، فأشار على ^(٣) وإلى المدينة
يومئذ بقتله .

قال ^(٤) : « ويكفي العاقل من الحجج في إكفارهم ما تأولنا فيه من
كتاب الله ، وروينا فيه عن علي وابن عباس ^(٥) ، وما فسرنا من واضح
كفرهم ، وفاحش مذهبهم ، وسرورى عن بعض ^(٦) من ظهر ذلك بين
أظهرهم من العلماء .

ثنا ^(٧) محمد بن المعتمر السجستاني ، وكان ^(٨) من أوثق أهل

(١) الرد على الجهمية ص ٩٧ (ط . ليدن) = ٣٥٠ (ط . عقائد السلف) : صلى الله عليه وسلم
وكبار التابعين ما كان .

(٢) الرد على الجهمية : على رضى الله عنه .

(٣) الرد على الجهمية : . . بن عوف رضى الله عنه فأشاروا على .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) الرد على الجهمية : . . وابن عباس رضى الله عنها .

(٦) الرد على الجهمية : . . وفحش مذهبهم شيئاً شيئاً ، فأما إذا أبيت أن تقبلوا إلا المنصوص فيهم

المقصود بها اليمم بجلاهم وأسمائهم فسروى ذلك عن بعض . .

(٧) الرد على الجهمية : حدثني .

(٨) الرد على الجهمية : السجستاني أبو سهل وكان . .

سجستان وأصدقهم^(١) ، عن زهير بن نعم الباني ، أنه سمع سلام بن أبي مطيع يقول : الجهمية كفار .

وسمعت محمد بن المعتمر يقول : سمعت زهير بن نعم يقول : سئل حماد بن زيد - وأنا معه في سوق البصرة - عن بشر المريسي ، فقال : ذلك كافر .

قال عثمان بن سعيد : وبلغني^(٢) عن يزيد بن هارون أنه قال : الجهمية كفار ، وقال : حرّضت أهل بغداد غير مرة^(٣) على قتل المريسي . ثنا^(٤) يحيى الحماني : ثنا الحسن بن الربيع ، سمعت^(٥) ابن المبارك يقول : من زعم أن قوله : ﴿ إِنِّي أَنَا (٦) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ [سورة طه : ١٤] مخلوق فهو كافر . سمعت محبوب بن موسى الأنطاكي ، يذكر أنه سمع وكيعا يكفر الجهمية . قال : وحدثت^(٧) عن سفيان الثوري ، عن حماد بن أبي سليمان أنه أكفر^(٨) من زعم أن القرآن مخلوق ، وسمعت الربيع بن نافع أبا توبة يكفر الجهمية .

(١) وأصدقهم : كذا في « الرد على الجهمية » وفي هامش (ر) . وفي أصل (ر) كتب : وأحذقهم ، ولكن اشير إلى الهامش حيث كتب « وأصدقهم » ، وليست الكلمة في (هـ) .
(٢) الرد على الجهمية ، ص ٩٨ (ط . ليدن) = ص ٣٥٠ (ط . عقائد السلف) : فقال ذاك كافر . قال أبو سعيد : وبلغني . . .

(٣) الرد على الجهمية : حرّضت غير مره أهل بغداد .

(٤) الرد على الجهمية : حدثنا .

(٥) الرد على الجهمية : قال : سمعت .

(٦) الرد على الجهمية : إني أنا .

(٧) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد وحدثت .

(٨) الرد على الجهمية : أنه كفر .

وحدثنا^(١) الزهراني أبو الربيع قال : كان من هؤلاء الجهمية رجل ، وكان الذي يظهر من حاله^(٢) الترفُّض وانتحال حبِّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقال رجل ممن خالطه^(٣) ويعرف مذهبه : قد علمت أنكم لا ترجعون إلى دين الإسلام ولا تعتقدونه فما الذي حملكم^(٤) على الترفُّض وانتحال حبِّ علي ؟ قال : إذا أصدقتك . إنا إن أظهرنا رأينا الذي نعتقده رُمينا بالكفر والزندقة ، وقد وجدنا أقواماً ينتحلون حبَّ عليّ ويظهرونه ، ثم يقعون بمن شاءوا ويعتقدون ما شاءوا فيقولون^(٥) ما شاءوا ، فنسبوا بذلك^(٦) إلى الترفُّض والتشيع ، فلم نر لمذهبتنا أمراً أظف من انتحال حبِّ هذا الرجل ، ثم نقول ما شئنا ، ونعتقد ما شئنا ، ونقع بمن شئنا ، فلأن^(٧) يُقال : إنا رافضة وشيعة / أحبُّ إلينا من أن يُقال : زنادقة وكفَّار ، وما علىَّ عندنا بأحسن^(٨) حالاً من غيره ممن نقع بهم .

قال أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي^(٩) : وصدق هذا الرجل فيما

(١) الكلام الذي يبدأ بكلمة « وحدثنا » بعد الكلام السابق بعدة أسطر ، ص ٩٨ ، ٩٩ (ط .

ليدن) = ص ٣٥١ (ط . عقائد السلف) ، وأوله : حدثنا ..

(٢) الرد على الجهمية : من رأيه .

(٣) الرد على الجهمية : ممن يخالطه .

(٤) الرد على الجهمية : فما الذي ستكم .

(٥) الرد على الجهمية : ويقولون .

(٦) الرد على الجهمية : بذلك .

(٧) في الأصل (ر) : فلن .

(٨) الرد على الجهمية : أحسن .

(٩) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد رحمه الله .

عبر عن نفسه ولم يراوغ ، وقد استبان لي^(١) ذلك من بعض كبرائهم
ونظرائهم^(٢) أنهم يسترون بالتشيع : يجعلونه تسيباً لكلامهم
وخطائهم^(٣) ، وسلماً^(٤) وذريعة لاصطياد الضعفاء وأهل الغفلة ، ثم
يبدرون بين ظهراني خطئهم^(٥) بذر كفرهم وزندقتهم ، ليكون أنجع في
قلوب الجهال وأبلغ فيهم ، ولئن كان أهل الجهل في شك من أمرهم ،
إن أهل العلم منهم على يقين^(٦) .

قلت : قد قال عبد الرحمن بن مهدي ، وغيره من أئمة السنة : هما
صنفان فاحذروهما : الجهمية والرافضة .

وهذا الذي حكاه عثمان بن سعيد عن هذا الرجل هو لسان حال أئمة
الجهمية المتشعبة ، كالقرامطة الباطنية ، من الإسماعيلية والنصيرية^(٧)
ونحوهم ، وهم رؤوس الملاحدة وأئمتهم ، وقد دخل كثير من إلحادهم
على كثير من الشيعة والتكلمين ، من المعتزلة ، والنجارية ،
والضرارية ، والأشعرية ، والكرامية ، ومن أهل التصوف والفقهِ
والحديث والتفسير والعامه .

لكن عامة هؤلاء لا يعتقدون الزندقة ، بل يقرون بنبوة النبي صلى الله

(١) لي : ليست في « الرد على الجهمية » .

(٢) في الأصل (ر) : ونضرائهم . وفي « الرد على الجهمية » : وبصرائهم .

(٣) الرد على الجهمية : تشبيهاً لكلامهم وخطئهم (وكتب محقق طبعة ليدن : في الأصل :

وخطئهم)

(٤) في الأصل (ر) : سلماً ، والتصويب من « الرد على الجهمية »

(٥) الرد على الجهمية : خطئهم .

(٦) الرد على الجهمية : على يقين ولا حول ولا قوة إلا بالله .

(٧) في الأصل (ر) : من الإسماعيلية والنصرية ، وليست العبارة في (هـ)

عليه وسلم ، لكن دخل فيهم نوع من الإلحاد ، وشعبة من شعب النفاق والزندقة أضعف إيمانهم ، وحصل في قلوبهم نوع شك وشبهة في كثير مما جاء به الرسول ، مع تصديقهم للرسول .

وتجدهم في هذا الباب في حيرة واضطراب ، وشك وارتياب ، لم يحققوا ما ذكره الله تعالى في قوله : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٥] ولكن ليس كل من دخل عليه شعبة من شعب النفاق والزندقة ، فقبلها جهلاً أو ظمناً ، يكون كافراً منافقاً في الباطن ، بل قد يكون معه من الإيمان بالله ورسوله ما يجزيه الله عليه ، ولا يظلم ربك أحداً .

تابع كلام الدرامي ص ١٣٩ العلم من الارتداد^(٢) ، ومن كفر اليهود والنصارى ولذلك / قال ابن المبارك : لأن أحكى كلام اليهود والنصارى أحب إلي من أن أحكى كلام الجهمية . حدثناه الحسن بن الصباح البغدادي ، عن علي بن شقيق ، عن ابن المبارك قال أبو سعيد : وصدق ابن المبارك إن في كلامهم^(٣) ما هو أوحش من كلام اليهود والنصارى .

(١) الرد على الجهمية ، ص ١٠٢ (ط . ليدن) = ٣٥٤ (ط . عقائد السلف)

(٢) الرد على الجهمية : قال أبو سعيد رحمه الله : فأى كفر أعظم من كفر قوم رأى فقهاء المدينة مثل سعد بن إبراهيم ومالك بن أنس أنهم يقتلون ولا يستتابون إعظاماً لكفرهم ، والمرتد عندهم يستتاب ويقبل رجوعه ، فكانت الزندقة أكبر في أنفسهم من الارتداد . . .

(٣) الرد على الجهمية : أن من كلامهم .

« قال أبو سعيد^(١) : وذهبت يوما أحكى ليحيى بن يحيى كلام الجهمية ، لأستخرج منه نقضاً عليهم ، وفي مجلسه يومئذ الحسين بن عيسى البسطامي ، وأحمد بن حريش^(٢) القاضي ، ومحمد بن رافع ، وأبو قدامة السرخسي - فيما أحسب - وغيرهم من المشايخ ، فزبرني^(٣) بغضب وقال : اسكت ، وأنكر عليّ المشايخ الذين في مجلسه ، استعظماً أن أحكى كلام الجهمية ، وتشبيهاً عليهم ، فكيف بمن يحكى كلامهم ديانة^(٤) ! ، ثم قال يحيى^(٥) : القرآن كلام الله ، فمن^(٦) شك فيه أو زعم أنه مخلوق فهو كافر .

قلت : وكلام السلف والأئمة في تكفير الجهمية ، وبيان أن قولهم يتضمن التعطيل والإلحاد كثير ليس هذا موضع بسطه .

وقد سئل عبد الله بن المبارك ويوسف بن أسباط عنهم فأجابا بما تقدم .

وقد تبين أن الجهمية عندهم من نوع الملاحدة الذين يُعلم بالاضطرار أن قولهم مخالف لما جاءت به الرسل ، بل إنكار صفات الله أعظم إلحاداً في دين الرسل من إنكار معاد الأبدان ، فإن إثبات الصفات لله أخبرت به الرسل أعظم مما أخبرت بمعاد الأبدان .

(١) الكلام الذي يبدأ بعبارة « قال أبو سعيد » في « الرد على الجهمية » بعد الكلام السابق بعدة أسطر ص ١٠٢ (ط . ليدن) = ص ٣٥٤ - ٣٥٥ (ط . عقائد السلف) .

(٢) الرد على الجهمية : وأحمد بن يونس .

(٣) أى : فنهاني .

(٤) الرد على الجهمية : بمن يحكى عنهم ديانة .

(٥) الرد على الجهمية : ثم قال لي يحيى .

(٦) الرد على الجهمية : من شك .

ولهذا كانت التوراة مملوءة من إثبات صفات الله ، وأما ذكر المعاد فليس هو فيها كذلك ، حتى قد قيل : إنه ليس فيها ذكر المعاد^(١) .
والقرآن فيه من ذكر أسماء الله وصفاته وأفعاله أكثر مما فيه من ذكر الأكل والشرب والنكاح في الجنة ، والآيات المتضمنة لذكر أسماء الله وصفاته ، أعظم قدراً من آيات المعاد ، فأعظم آية في القرآن آية الكرسي المتضمنة لذلك .

كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي بن كعب : أتدرى أى آية في كتاب الله أعظم ؟ قال : (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) [سورة البقرة : ٢٥٥] فضرب بيده في صدره ، وقال : ليهنك العلم أبا المنذر^(٢) .

وأفضل سورة سورة أم القرآن ، كما ثبت ذلك في حديث أبي سعيد بن المعلّى في الصحيح ، قال له النبي صلى الله عليه وسلم إنه لم يتزل^(٣) في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها ،

(١) يقول الدكتور على عبد الواحد وافي في كتابه « الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام » ص ٢٩ ، ط . مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٤ : « هذا وقد كانت الديانة اليهودية في أصلها تقر البعث والنشور واليوم الآخر والحساب والجنة والنار ، كما ينبئ بذلك القرآن ، ولكن أسفار العهد القديم قد خلت من ذكر اليوم الآخر ونعيمه وجحيمه ، ومن ثم لا نجد من بين فرقهم الشهيرة من يؤمن باليوم الآخر ، على النحو الذي يقره الإسلام » .

(٢) الحديث بالفاظ مختلفة عن أبي بن كعب رضى الله عنه في : مسلم ٥٥٦/١ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي) ، وفي المسند عنه (ط . الحلبي) ١٤٢/٥ وعن صحابى آخر لم يذكر اسمه ٥٨/٥ .

(٣) في الأصل (ر) : لم يزل ، وليست العبارة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

وهي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته^(١) ، وفيها من ذكر أسماء الله وصفاته أعظم مما فيها من ذكر المعاد .

وقد ثبت في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم من غير وجه أن :
﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ تعدل ثلث القرآن^(٢) .

(١) في الأصل (ر) : للذي أوتيته . وليست العبارة في (هـ) . ولعل الصواب ما أثبتته . وجاء الحديث يشمل كل هذه العبارات التي أوردتها ابن تيمية عن أبي هريرة رضي الله عنه في أكثر من موضع ، وجاءت أحاديث عن أبي سعيد بن المولى فيها الجزء الأخير من هذه العبارات . أما الحديث بأكمله فهو عن أبي هريرة : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج على أبي بن كعب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أباي - وهو يصلي - فالتفت أبي فلم يجبه ، وصلى أبي فخفف . ثم انصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : السلام عليك يا رسول الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما منعك يا أباي أن تجيبني إذ دعوتك ؟ فقال : يا رسول الله إني كنت في الصلاة . قال : أفلم تجد فيما أوحى الله إلي أن : استجبوا لله والرسول إذا دعاكم لما يحكيكم ؟ قال : بلى ، ولا أعود إن شاء الله . قال : أنجب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها ؟ قال : نعم يا رسول الله . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف تقرأ في الصلاة ؟ قال : فقرأ أم القرآن . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : والذي نفسي بيده ما أنزلت في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في الفرقان مثلها ، وإنما سبع من المثاني ، والقرآن العظيم الذي أوتيته . هذه رواية الترمذي ، وقال : هذا حديث حسن صحيح ، وفي الباب عن أنس بن مالك . وانظر الحديث في : الترمذي (بشرح ابن العربي) ٢/١١ - ٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب) ؛ المسند (ط الحلبي) ٢/٣٥٧ ، ٤١٣ ، ١١٤/٥ .

وأما القسم الأخير من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم : الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته ، فالحديث مع اختلاف في الألفاظ عن أبي سعيد بن المولى في عدة مواضع من : البخاري ١٧/٦ (كتاب التفسير ، باب ما جاء في فاتحة الكتاب) ، ٦١/٦ - ٦٢ (كتاب التفسير ، سورة الأنفال) ، ٨١/٦ (كتاب التفسير ، سورة الحجر) . وفي هذا الموضع تكرر الحديث عن أبي هريرة ، ١٨٧/٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب فاتحة الكتاب) . والحديث في المسند (ط الحلبي) ١١/٤ ، سنن ابن ماجه ٢/١٢٤٤ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن) ؛ سنن أبي داود ٩٦/٢ (كتاب الوتر ، باب فاتحة الكتاب) .

(٢) الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : أبو هريرة ، وأبو سعيد الخدري ، وأبو الدرداء ، وأنس بن مالك في : البخاري ١٨٩/٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل قل هو الله أحد) ١١٤/٩ - ١١٥ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) ؛ مسلم ١/٥٥٦ - ٥٥٧ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله

وثبت في الصحيح أنه بشر الذي كان يقرأها ويقول : إني لأحبها لأنها صفة الرحمن : بأن الله يحبه^(١) ، فبين أن الله يحب من يحب ذكر صفاته سبحانه وتعالى ، وهذا باب واسع .

الوجه السابع : أن يبين أن الفطرة التي فطر الله عليها عباده ، والعلوم الضرورية التي جعلها في قلوبهم ، توافق ما أخبر به الرسول من علو الله على خلقه ونحو ذلك ، فالمعقول الضروري الذي هو أصل العلوم النظرية ، موافق للأدلة الشرعية ، مصدق لها ، لا مناقض معارض لها .

الوجه الثامن : أن يُقال : الإرادات والقصود الضرورية التي تضطر العباد عندما يضطرون إلى أن يطلبوا من الله قضاء الحاجات وتفريج الكربات ، موافقة لما أخبر به الرسول ، لا معارضة لذلك .

الوجه التاسع : أن يقال : الأدلة العقلية البرهانية المؤلفة من المقدمات يقينية ، هي موافقة لحبر الرسول لا معارضة له ، ومن كان له خبرة بالأدلة العقلية وتأليفها ، وتأمل أدلة المثبتة والنفاة ، رأى بينها من الفرق أعظم مما بين القدم والفرق^(٢) ، فإن أدلة الإثبات أدلة صحيحة ، مبنية على مقدمات يقينية خالصة من الشبهة ، وأما حجج

= أحد) ؛ الترمذى (بشرح ابن العرى) ٢٥/١١ - ٢٨ (كتاب ثواب القرآن ، باب ما جاء في سورة الإخلاص) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٤٤/٢ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤٢٩/٢ ؛ سنن أبي داود ٩٧/٢ - ٩٨ (كتاب الوتر ، باب في سورة الصمد) .

(١) الحديث عن عائشة رضی الله عنها في : البخارى ١١٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء في دعاء النبي) ؛ مسلم ٥٥٧/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله أحد) ؛ سنن النسائي (بشرح السيوطي) ١٣٢/٢ (كتاب الافتتاح ، باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد .
(٢) مما بين القدم والفرق : كذا في الأصل (ر) ، وليست العبارة في (هـ) . والمعنى : أعظم مما بين القدم والرأس . وفي اللسان : « والفرق : موضع المقرق من الرأس ومقرقه ومقرقه كذلك : وسط رأسه » .

النفاء فجميعها مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة ، ومعان متشابهة . ولهذا متى وقع الاستفسار والتفصيل لمجمل كلامهم ، ووقع البيان والتفصيل لمشبهه معانيهم ، تبين لكل عاقل فاهم أن النفاء جمعوا بين المختلفات ، وفرقوا بين المماثلات ، وسواوا بين الشئيين اللذين هما في غاية التباين ، لاشتراكهما في بعض الصفات .

ولهذا كان مآل أمرهم إلى أن جعلوا الوجود واحداً ، فجعلوا وجود الخالق رب العالمين/ - الذى لا يماثله شئ من الموجودات بوجه من ص ١٤١ الوجوه ، ومباينته لكل موجود أعظم من مباينة كل موجود لكل موجود - هو وجود أحقر المخلوقات وأصغر المخلوقات ، أو مماثلاً له لانفاقهما في مسمى الوجود أو مسمى الذات أو الحقيقة ، وصار أئمتهم النظار في هذه المسألة التي هي أول ما ينبغي لدى النظر أن يعرفه في حيرة عظيمة ، فهذا يقول : الوجود واحد لاشتراك الموجودات في مسمى الوجود ، ولا يميّز بين الواحد بالعين ، والواحد بالنوع أو الجنس اللغوى .

وهذا يقول : وجوده وجود مطلق : إما بشرط الاطلاق ، وإما مطلقاً لا بشرط ، وإما بشرط سلب جميع الأمور الثبوتية عنه ، وهذا يمتنع ثبوته في الموجودات ، وإنما يكون مثل هذا فيما تقدّره الأذهان ، لا فيما يوجد في الأعيان .

وغاية من يجعل ذلك ثابتاً في الخارج ، أن يجعل وجود الخالق هو وجود المخلوقات ، أو جزءاً منها ، فيجعل افتقاره إلى المخلوقات كافتقار المخلوقات إليه ، كما يقوله من يفرق بين الوجود والثبوت .

وهذا يقول : لفظ « الوجود » و « الذات » وغيرهما ، مقول عليه وعلى الموجودات بالاشتراك اللفظي المجرد ، كاشتراك « المُشْتَرَى » و « سُهَيْل » فتخرج الأسماء العامة الكلية كاسم « الوجود » و « الذات » و « النفس » و « الحقيقة » و « الحى » و « العالم » و « القادر » ونحو ذلك عن مسمياتها ، وتسلبه العقول ما جعله الله فيها من المعاني والقضايا العامة الكلية ، وهذه خاصة العقل التى تميز بها عن الحس ، إلى أمثال هذه المقالات التى هى عند من (١) فهمها وعرف حقيقة قول أصحابها ، ضحكة للعاقل من وجه ، وأعجوبة له من وجه ، ومسخطة له من وجه .

ومثل هذه المعقولات لو تُصَرَّف بها فى تجارة أو صناعة من الصناعات لأفسدت (٢) التجارة والصناعة ، فكيف يتصرف بها فى الأمور الإلهية وفى صفات ربِّ البرية ، ثم يُعارض بها كلام الله الذى بعث به رسله ، وأنزل به كتبه ؟ !

فمن تبحَّر فى المعقولات ، وميز بين البينات والشبهات ، تبين له أن العقل الصريح أعظم الأشياء موافقة لما جاء به الرسول ، وكلما عظمت معرفة الرجل بذلك ، عظمت موافقته للرسول .

ص ١٤٢ ولكن/دخلت الشبهة فى ذلك بأن قوماً كان (٣) لهم ذكاء تميزوا به فى أنواع من العلوم : إما طبيعية كالحساب والطب ، وإما شرعية كالفقه مثلاً . وأما الأمور الإلهية فلم يكن لهم بها خبرة كخبرتهم بذلك ، وهى أعظم المطالب ، وأجل المقاصد ، فحاضوا فيها بحسب أحوالهم ، وقالوا

(١) فى الأصل (ر) : من عند من ، وليس فى (هـ) .

(٢) فى الأصل (ر) : لأفسدته ، وليس فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) ر : كانوا ، والمثبت عن (هـ) .

فيها مقالات بعبارات طويلة مشتبهة ، لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات ، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها .

وهذا موجود في منطق اليونان وإلهياتهم ، وكلام أهل الكلام من هذه الأمة وغيرهم ، يتكلم رأس الطائفة كأرسطو مثلاً بكلام ، وأمثاله من اليونان بكلام ، وأبي الهذيل والنظام وأمثالهما من متكلمة أهل الإسلام بكلام ، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع ، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله ، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه .

وكما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيماً ، وهذا حال الأمم الضالة ، كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيماً ، كما يعظم الرافضة المنتظر ، الذي ليس لهم منه حس ولا خبر ، ولا وقعوا له على عين ولا أثر .

وكذلك تعظيم^(١) الجهال من المتصوفة ونحوهم للغوث^(٢) وخاتم الأولياء ، ونحو ذلك مما لا يعرفون له حقيقة .

(١) في الأصل (ر) : يعظم ، وفي (هـ) : كتعظم .

(٢) في كتاب « التعريفات » للجرجاني : « الغوث هو القطب حيناً يلتجأ إليه ولا يسمى في غير ذلك الوقت غوثاً » . وفي كتاب « اصطلاحات الصوفية » : « القطب وهو الغوث : عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان ، وهو على قلب إسماعيل عليه السلام » ، والمقصود بالغوث الذي يزعمه الصوفية هو كما يقول الأستاذ الدكتور محمد مصطفى حلمي رحمه الله في تعليقه على مادة « بدل » في دائرة المعارف الإسلامية إن القطب بالمعنى الخاص « يدل دلالة قوية على مذهب فلسفي في الحقيقة المحمدية ، التي هي عند متفلسفة الصوفية أو صوفية الفلاسفة : المخلوق الأول الذي خلقه الله وكان واسطة في خلق كل ما في العالم من الكائنات الروحية والمادية » وينقل الدكتور محمد مصطفى حلمي عن القاشاني قوله : « القطب في اصطلاح القوم هو أكمل إنسان متمكن في مقام الفردية تدور عليه أحوال الخلق . وهو إما قطب بالنسبة إلى ما في عالم الشهادة من المخلوقات ، يستخلف =

وكذلك النصارى تعظم ما هو من هذا الباب وهكذا الفلاسفة تجد أحدهم إذا سمع أمته يقولون : الصفات الذاتية والعرضية ، والمقوم والمقسم ، والمادة والهيولى ، والتركيب^(١) من الكم ومن الكيف ، وأنواع ذلك من العبارات ، عظمتها قبل أن يتصور معانيها ، ثم إذا طلب معرفتها لم يكن عنه في كثير منها إلا التقليد لهم .

ولهذا كان فيها من الكلام الباطل المقرون بالحق ما شاء الله ، ويسمونها عقليات ، وإنما هي عندهم تقليديّات ، قلّدوا فيها ناساً يعلمون أنهم ليسوا معصومين ، وإذا بين لأحدهم فسادها لم يكن عنده ما يدفع ذلك ، بل ينفي تعظيمه المطلق لرؤوس تلك المقالة ، [ثم] يعارض^(٢) ما تبين لعقله فيقول : كيف يُظنّ بأرسطو وابن سينا وأبي الهذيل ، أو أبي علي الجبائي ونحو هؤلاء أن يخفى عليه مثل هذا ؟ أو أن يقول مثل هذا ؟ /

وهو مع هذا يرى أن الذين قلّدوا المعصوم الذى لا ينطق عن الهوى : ﴿ إِنَّهُ هُوَ الْوَحَىُّ الْوَحَىُّ ﴾ [سورة النجم : ٤] قد نجسوا أنفسهم حظها من العقل والمعرفة والتمييز ، ورضوا بقبول قول لا يعلمون

ص ١٤٣

بدلاً منه عند موته من أقرب الأبدال منه ، وحيث يقوم مقامه بدل هو أكمل الأبدال . أو هو قطب بالنسبة إلى جميع مخلوقات في عالمي الغيب والشهادة ، والقطب بهذا المعنى الأخير لا يستخلف بدلاً من الأبدال ولا يقوم مقامه أحد من الخلائق . وهو من هذه الناحية عبارة عن قطب الأقطاب المتعاقبين في عالم الشهادة لا يسبقه قطب ولا يخلفه آخر . وهذا هو الروح المحمدي أو الحقيقة المحمدية التي خاطبها الله سبحانه وتعالى في الأزل بقوله : لولاك لما خلقت الكون .

(١) هـ : والمركب .

(٢) في النسختين (ر) ، (هـ) . . . تلك المقالة يعارض . . . ولعل الصواب ما أثبتته

حقيقته ، وهو مع هذا يقبل أقوالاً لا يعلم حقيقتها ، وقائلين^(١) يعلم أنهم يخطئون ويصيبون .

وهذا القدر قد تبينته من الطوائف المخالفين للكتاب والسنة - ولو في أدنى شيء ممن رأيت كتبهم ، ومن خاطبتهم ، ومن بلغني أخبارهم - إذا أُقيمت على أحدهم الحجة العقلية التي يجب على طريقته قبولها ، ولم يجد له ما يدفعها به ، فر إلى التقليد ، ولجأ إلى قول شيوخه ، وقد كان في أول الأمر يدعو إلى النظر والمناظرة والاعتصام بالعقليات ، والإعراض عن الشرعيات .

ثم إنه في آخر الأمر لا حصل له علم من الشرعيات ولا من العقليات ، بل هو كما قال الله : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُّرِيدٍ ﴾ [سورة الحج : ٣] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾ [سورة الحج : ٨] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَنَقَلْنَا أَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰمَرَّةً وَنَذَرْنَاهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٠] .

وكما قال : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] .

وكما قال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي

(١) كلمة « وقائلين » غير واضحة بالأصل . وكذا استظهرتها . وليست في (هـ) .

أَتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَيْلًا * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا ﴿٢٧﴾

[سورة الفرقان : ٢٧ - ٢٩] .

وكما قال : ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمُ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [سورة الأحزاب : ٦٦ - ٦٨] .

وهذه النصوص فيها نصيب لكل من أتبع أحداً من الرؤوس فيما يخالف الكتاب والسنة ، سواء كانوا من رؤوس أهل النظر والكلام والمعقول والفلسفة ، أو رؤوس أهل الفقه والكلام في الأحكام الشرعية ، أو من رؤوس أهل العبادة والزهادة والتأله والتصوف ، أو من رؤوس أهل الملك والإمارة والحكم والولاية والقضاء .

ص ١٤٤ ولست تجد أحداً من هؤلاء إلا متناقضاً ، وهو نفسه يخالف قول ذلك المتبوع الذي عظمه في موضع آخر ، إذ لا يصلح أمر دنياه ودينه بموافقة ذلك المتبوع ، لتناقض أوامره .

بخلاف ما جاء من عند الله ، فإنه متفق مؤتلف ، فيه صلاح أحوال العباد ، في المعاش والمعاد^(١) .

قال تعالى : ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

[سورة النساء : ٨٢] ، وهذه الجملة مبسطة في مواضع غير هذا .

(١) في الأصل (ر) : والعباد . وليست الكلمة في (هـ) . ويبدو أنه سهو من الناسخ . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته .

والمقصود هنا أن ننبه المسلم على أن العقل الصريح كلما أمعن في تحقيقه لا يكون إلا موافقاً للشرع الذي جاءت به الرسل ، حتى تتبين لك صحة ما جاء به بالأدلة العقلية ، التي لا يحتاج فيها إلى خبر مخبر ولو كان معصوماً ، لكن تتعاضد الأدلة السمعية والعقلية ، الخبرية والنظرية .

كما قال تعالى ﴿ سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] .

ولكن الناس متفاوتون في هذا بحسب ما يؤتيمهم الله من العقل والمعرفة ، والنظر والاستدلال والتمييز ، فكل من كان أكمل في معرفة الصواب من هذا ، كان أكمل في معرفة الموافقة والمطابقة .

وهذا أمر يخبر به من خبره ، فقد يكون الرجل قبل أن يستيقن ما جاءت به السنة عنده شبهة ووهم ، لظنه أنه قد عارضها ما يعارضها به المعارض : إما من عقلياته ، وإما من ذوقياته ، وإما من سياساته ، فإذا هداه الله وأرشده تبين له في آخر الأمر أن ما وافق الشرع هو المعقول الصريح ، وهو الذوق الصحيح ، وهو السياسة الكاملة العادلة ، وأن ما خالف ذلك هو من أمور أهل الجهل والظلم .

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل : ﴿ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة يونس : ٢٥] .

الوجه العاشر : أنه ما من قول موافق للسنة إلا وتجد العقلاء الذين الوجه العاشر

يقرون به أكثر وأعظم من العقلاء الذين ينكرونه ، بل تجد الموافقين له

من العقلاء قد اتفقوا على ذلك بغير مواطأة من بعضهم لبعض ، وذلك يُبين أنه موجب العقل الصريح ، بخلاف الأقوال المخالفة ، فإنك لا تجد من يقولها من طوائف العقلاء ، إلا من تواطأ على تلك المقالة التي تلقاها ص ١٤٥ بعضهم عن بعض ، وما تواطأ عليه الناس/يجوز فيه من الغلط والكذب مالا يجوز فيما اتفق عليه العقلاء ، من غير مواطأة ولا تشاعر ، والله أعلم .

الدليل الثاني والثلاثون (١) :

أن يُقال : القول بتقديم غير النصوص النبوية عليها ، من عقل أو كشف أو غير ذلك ، يوجب أن لا يُستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية ، ولا يُصدّق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخبر به ، ولا يُستفاد من أخبار الله ورسوله هدى ولا معرفة بشيء من الحقائق ، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله ، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد ، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام ، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل .

وهذا لازم لكل من سلك هذه الطريق ، كما يجد ذلك من اعتبره ، وذلك لأنه إذا جَوَّز أن يكون ما أخبر الله به ورسوله ، وبلغه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمته من القرآن والحديث ، وما فيه من ذكر صفات الله تعالى ، وصفات ملائكته وعرشه ، والجنة والنار ، والأنبياء وأممهم ، وغير ذلك ممَّا قصَّه الله في كتابه ، أو أمر به من التوحيد

(١) الدليل الثاني والثلاثون : كذا بالأصل (ر) ، والرقم صحيح في هذه المرة ، وبدأ الوجه الواحد

والعبادات والأخلاق ، ونهى عنه من الشرك والظلم والفواحش وغير ذلك ، إذا جَوَّزَ الجَوِّزُ أن يكون في الأدلة العقلية القطعية ، التي يجب اتباعها وتقديمها عليه عند التعارض ، ما يناقض مدلول ذلك ومفهومه ومقتضاه ، لم يمكنه أن يعرف ثبوت شيء مما أخبر به الرسول ، إن لم يعلم انتفاء المعارض المذكور ، وهو لا يمكنه العلم بانتفاء هذا المعارض ، إن لم يعلم بدليل آخر عقلي ثبوت ما أخبر به الرسول ، وإلا فإذا لم يعلم بدليل عقلي ثبوته ، وليس معه ما يدل على ثبوته إلا إخبار الله ورسوله - وهذا عنده مما يجوز أن يعارضه عقلياً تقدّم عليه - فلا طريق له إلى العلم بانتفاء المعارضات العقلية ، إلا أن يحيط علماً بكل ما يخاطر به بالبنى آدم ، مما يُظن أنه دليل عقلي .

وهذا أمر لا ينضب ، وليس له حد ، فإنه لا يزال يخاطر لبنى آدم من الخواطر ، ويقع لهم من الآراء والاعتقادات ، ما يظنونه دلائل عقلية ، وهذه تتولد مع بنى آدم/كما يتولد الوسواس وحديث النفس ، ص ١٤٦ فإذا جَوَّزَ أن يكون فيها ما هو قاطع عقلياً معارض للنصوص مستحق للتقديم عليها ، لم يمكنه الجزم بانتفاء هذا المعارض أبداً ، فلا يمكنه الجزم بشيء مما أخبر به الرسول - بمجرد إخباره - أبداً ، فلا يؤمن بشيء مما أخبر به الرسول ، لكون الرسول أخبر به أبداً ، ولا يستفيد من خبر الله ورسوله علماً ولا هدىً ، بل ولا يؤمن بشيء من الغيب الذى أخبر به الرسول إذا لم يعلم ثبوته بعقله أبداً .

وحقيقة هذا سلب الإيمان برسالة الرسول وعدم تصديقه . ثم إن لم يقم عنده المعارض المقدم بى لا مصدقاً بما جاء به الرسول ولا مكذباً به

وهذا كفر باتفاق أهل الملل ، وبالاضطرار من دين الإسلام . وإن قام عنده المعارض المقدم كان مكذباً للرسول ، فهذا في الكفر الذي هو جهل مركب ، وذلك (١) في الكفر الذي هو جهل بسيط .

ويتناول كلاً منهما قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا * . وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ الْمُجْرِمِينَ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢٧ - ٣١] .

وقال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا * وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئدة الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ . ١١٣] . وأمثال ذلك .

ولهذا كان هذا الأصل الفاسد مستلزماً للزندقة والإلحاد في آيات الله وأسمائه ، فمن طرده أداه إلى الكفر والنفاق والإلحاد ، ومن لم يطرده تناقض وفارق المعقول الصريح ، وظهر ما في قوله من التناقض والفساد .

ومن هذا الباب دخلت الملاحدة والقرامطة الباطنية على كل فرقة من

الطوائف الذين وافقوهم على بعض هذا الأصل ، حتى صار من استجاب لهم إلى بعضه دعوه إلى الباقي إن أمكنت الدعوة ، وإلا رضوا منه بما أدخلوه فيه من الإلحاد ، فإن هذا الأصل مناقض معارض لدين جميع الرسل صلوات الله عليهم وسلامه .

وقد رأيت كتابا لبعض أئمة الباطنية سماه « الأقاليد الملكوتية »^(١) سلك فيه هذا السبيل ، وصار يناظر كل فريق بنحو من هذا الدليل ، فإنهم وافقوه على تأويل السمعيات ، ووافقوه على نبي ما يُسمى تشبيهاً بوجه من الوجوه ، فصار من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات ، كاسم « الموجود » و « الحى » و « العلم » و « القدير » ونحو ذلك يقول له : هذا فيه تشبيه ، لأن الحى ينقسم إلى : قديم ومحدث ، والموجود ينقسم : إلى : قديم ومحدث ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فيلزم التركيب وهو التجسيم ، ويلزم التشبيه ، فإنه إذا كان هذا موجوداً [وهذا موجوداً]^(٢) اشتباها واشتركا في مسمى الوجود ، وهذا تشبيه ، وإذا كان أحد الموجودين واجباً بنفسه ، صار مشاركاً لغيره في مسمى الوجود و متميزاً عنه بالوجوب ، وما به الامتياز غير ما به الاشتراك ، فيكون الواجب بنفسه مركباً ممماً به الاشتراك وما به الامتياز ، والمركب محدث أو ممكن ، لأنه مفتقر إلى جزئه^(٣) ، وجزؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجباً بنفسه ، فساق من سلم له الأصول الفاسدة إلى نبي الوجود الواجب الذى يُعلم ثبوته بضرورة عقل كل عاقل ، فأورد على

(١) وهو أبو يعقوب السجستاني ، وسبق الكلام عليه .

(٢) عبارة : « وهذا موجوداً » : ساقطة من (ر) وزدناها من (هـ) .

(٣) في النسختين : إلى جزء .

نفسه أنك إذا قلت : ليس بموجود ولا حيٌّ ولا ميتٌ كان هذا تشبيهاً بالمعدوم أيضاً ، فقال : لا أقول لا هذا ولا هذا ، فأورد على نفسه أنك قد قررت في المنطق أنه إذا اختلفت قضيتان بالسلب والإيجاب ، لزم من صدق إحداهما كذب الأخرى ، فإن صدق أنه موجود ، كذب أنه ليس بموجود ، وإن صدق أنه ليس بموجود ، كذب أنه موجود ، ولا بد لك بذلك من إحداهما ، فأجاب بأنى لا أقول لا هذا ولا هذا ، فلا أقول : موجود ولا ليس بموجود ، ولا معدوم ولا ليس بمعدوم .

فهذا منتهى كلام الملاحدة ، وقد حكوا مثل هذا عن الحلج وأشباهه من أهل الحلول والاتحاد ، وأنهم لا يثبتونه ولا ينفونه ، ولا يجبونه ولا ييغضونه .

فيقال لهذا الضال : كما أن الجمع بين التقيضين ممتنع ، فرجع التقيضين أيضاً ممتنع ، فإذا امتنع أن يكون موجوداً ليس بموجود ، امتنع ص ١٤٨ أن لا يكون موجوداً ولا غير موجود ، فقد وقعت/ في شر مما فررت منه .

وأما التشبيه فإنك فررت من تشبيه موجود أو معدوم ، فشبهته بالمتنع الذى لا حقيقة له ، فإن ما ليس بموجود ولا معدوم لا حقيقة له أصلاً ، وهذا شرٌّ مما يُقال فيه : إنه موجود أو معدوم .

وقد رام طائفة من المتأخرين ، كالشهر ستانى ، والآمدى ، والرازى - فى بعض كلامه - ونحوهم ، أن يجيبوا هؤلاء عن هذا بأن لفظ « الموجود » و « الحى » و « العلم » و « القدير » ونحوها من الأسماء تُقال على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظى ، كما يُقال لفظ

«المشترى» على الكوكب والمبتاع ، وكما يُقال لفظ «سهيل» على الكوكب والرجل المسمى بسهيل ، وكذلك لفظ «الثريا» على النجم والمرأة المسماة بالثريا . ومن هنا قال الشاعر :

أَيُّهَا الْمُنْكَحُ الثَّرِيَا سُهَيْلًا عَمْرُكَ اللَّهُ كَيْفَ يَلْتَقِيَانِ
هِيَ شَامِيَةٌ إِذَا مَا اسْتَقَلَّتْ وَسُهَيْلٌ إِذَا اسْتَقَلَّ بِمَانِ

وهؤلاء متناقضون في هذا الجواب ، فإنهم وسائر العقلاء يقسمون الوجود إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وأمثال ذلك ، مع علمهم بأن التقسيم لا يكون في الألفاظ المشتركة ، إن لم يكن المعنى مشتركاً ، سواء كان مماثلاً أو متفاضلاً ، ومنهم من يخصّ المتفاضل بتسميته مشككاً ، فالتقسيم لا يكون إلا في الألفاظ المتواطئة التواطؤ^(١) العام الذى يدخل فيه المشككة ، أو في المتواطئة التواطؤ^(٢) الخاص ، وفي المشككة أيضاً .

فأما مثل «سهيل» فلا يُقال : سهيل ينقسم إلى الكوكب والرجل ، إلا أن يُراد أن لفظ «سهيل» يُطلق على هذا وهذا .

ومعلوم أن مثل [هذا]^(٣) التقسيم لا يُراد به الإخبار عن الإطلاق في اللغة ، وإنما يُراد به تقسيم المعنى المدلول عليه باللفظ . ولهذا كان تقسيم المعانى العامة صحيحاً ، ولو عبّر عن تلك المعانى بعبارات متنوعة في اللغات ، فإن المقسوم هو المعنى الذى لا يختلف باختلاف اللغات .

(١) في النسختين : التواطى .

(٢) هذا : ساقطة من (ر) وأثبتنا من (هـ) .

وأيضاً فلو لم تكن هذه الأسماء متواطئة ، لكان لا يُفهم منها عند الإطلاق الثاني معنى ، حتى يُعرف معناها في ذلك الإطلاق الثاني ، كما في الألفاظ المشتركة ، فإنه إذا أطلقه في موضعٍ ما يدل على معناه ، ثم أطلقه مرةً ثانية وأراد به المعنى الآخر ، فإنه/لا يُفهم ذلك المعنى إلا ص ١٤٩ بدليل يدلّ عليه .

ثم هم مع هذا التناقض موافقون في المعنى للملاحظة ، فإنهم إذا جعلوا أسماء الله تعالى كالحى والعليم والقدير والموجود ونحو ذلك مشتركة اشتراكاً لفظياً ، لم يُفهم منها شئٌ إذا سُمي بها الله ، إلا أن يُعرف ما هو ذلك المعنى الذى يدلُّ عليه إذا سُمي بها الله ، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سُمي بها الله .

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سُمي به مسمى لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولاً ، ثم يُعلم أن اللفظ دال عليه ، فإذا كان اللفظ مشتركاً ، فالمعنى الذى وُضع له في حق الله لم نعرفه بوجهٍ من الوجوه ، فلا يُفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلاً ، ولا يكون فرق بين قولنا : حى ، وبين قولنا : ميت ، ولا بين قولنا : موجود ، وبين قولنا : معدوم ، ولا بين قولنا : عليم ، وبين قولنا : جهول ، أو « ديز » أو « كجز » ، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسمأها ، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى ، كديز وكجز ونحو ذلك .

ومعلوم أن الملاحظة يكفيهم هذا ، فإنهم لا يمنعون إطلاق اللفظ إذا تظاهروا بالشرع ، وإنما يمنعون منه أن نفهم معنى .

وسبب هذا الضلال أن لفظ « التشبيه^(١) » و « التركيب » لفظ فيه إجمال . وهؤلاء أنفسهم - هم وجماهير العقلاء - يعلمون أنه ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك ، ونفى ذلك القدر المشترك ليس هو نفس التمثيل والتشبيه الذى قام الدليل العقلى والسمعى على نفيه ، وإنما التشبيه الذى قام الدليل على نفيه ما يستلزم ثبوت شئ من خصائص المخلوقين لله سبحانه وتعالى ، إذ هو سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ولا فى أفعاله .

ولهذا اتفق جميع طوائف المسلمين وغيرهم على الرد على هؤلاء الملاحدة ، وبيان أنه ليس كل ما اتفق شيئان فى شئ من الأشياء ، يجب أن يكون أحدهما مثلاً للآخر ، ولا يجوز أن يُبنى عن الخالق سبحانه كل ما يكون فيه موافقة لغيره فى معنى ما ، فإنه يلزمه عدمه بالكلية ، كما فعله هؤلاء الملاحدة ، بل يلزم نفي وجوده ونفي عدمه ، وهو غاية التناقض والإلحاد والكفر والجهل .

وكذلك لفظ « التركيب » فإن ثبوت معانى لله تعالى / ليس هو مما ص ١٥٠ ينفيه الدليل ، وكون تلك المعانى من لوازم ذاته ، وأنه لا يكون إلا متصفاً بها ، ليس هو تركيباً ينفيه عقل ولا شرع ، بل مثل هذا لا بد منه ، كما قد بسط ذلك فى مواضع كثيرة .

فهذا وأمثاله هى العقليات الفاسدة التى تطرق بها أهل الإلحاد ، وكذلك ردّهم للدلالة السمعية إذا عارضها عندهم ما هو عندهم

(١) التشبيه : كذا فى (هـ) ، ونفى (ر) : التشبه .

عقليّ ، يُوجب أن لا يُستدل بشيء من كلام الله ورسوله كما تقدم ، فلا يبقى عندهم لا عقل ولا سمع .

وهذا الذي ذكرناه من أن هذا الأصل يُوجب عدم الاستدلال بكلام الله ورسوله على المسائل العلمية ، قد اعترف حدّاقهم به ، بل التزمه من التزمه من متأخري أهل الكلام كالرازي ، كما التزمته الملاحدة الفلاسفة .

وأما المعتزلة فلا يقولون : الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : لا يُحتج بالسمع على مسائل التوحيد والعدل ، لأن ذلك - بزعمهم - يتوقف العلم بصدق الرسول عليه .

وكذلك متأخرو الأشعرية يجعلون القول في الصفات من الأصول العقلية . وأما الأشعري وأئمة أصحابه فيُحتج عليها عندهم بالسمع كما يُحتج بالعقل .

ولهذا لما ذكر أبو عبد الله الرازي أصول الأدلة التي يُحتج بها في أصول الدين أصحابه وغيرهم ، ذكر هذا الأصل واعترض عليه ، فقال في « نهاية العقول ^(١) » : « الفصل السابع في تزييف الطرق الضعيفة وهي أربع » فذكر نفي الشيء لانتفاء دليله ، وذكر القياس ، وذكر الإلزامات . ثم قال : « والرابع هو التمسك بالسمعيات ، فنقول : المطالب على أقسام ثلاثة : منها ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة

كلام الرازي في « نهاية العقول » عن الأدلة السمعية .

(١) في : ح ١ ص ١٣ - ظ ١٣ (نسخة دار الكتب رقم ٧٤٨ توحيد) = ص ١٣ - ظ ١٣ (نسخة رقم ٥٦٥ طلعت علم الكلام) . وسبق ورود هذا الكلام في هذا الجزء ص ٢٨٩ وقابلته هناك على « نهاية العقول » فارجع إليه .

السمع ، ومنها ما يستحيل العلم بها إلا من السمع ، ومنها ما يصح حصول العلم بها من السمع تارة ومن العقل أخرى .

قال : « أما القسم الأول فكل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته استحالة تصحيحه بالسمع ، مثل العلم بوجود الصانع ، وكونه مختاراً وعالمًا بكل المعلومات ، وصدق الرسل . »

قال (١) : « وأما القسم الثاني ، وهو ترجيح (٢) أحد طرفي الممكن على الآخر ، إذا لم يجده (٣) الإنسان من نفسه ، ولا يدركه (٤) بشئ من حواسه ، فإن حصول غراب (٥) على قلة جبل قاف إذا كان جائز

الوجود / والعدم مطلقاً ، وليس هناك ما يقتضى وجوب أحد طرفيه ص ١٥١ أصلاً ، وهو غائب عن النفس والحس ، استحالة العلم بوجوده إلا من (٦) قول الصادق . وأما القسم الثالث : وهو معرفة وجوب الواجبات ، وإمكان (٧) الممكنات ، واستحالة (٨) المستحيلات ، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها وإمكانها واستحالتها ، مثل (٩) مسألة الرؤية والصفات (١٠) والوحدانية وغيرها . »

(١) في « نهاية العقول » ح ١ ظ ١٣ (نسخة دار الكتب) = ظ ١٣ (نسخة طلعت)

(٢) نهاية العقول : فهو ترجيح .

(٣) نهاية العقول (نسخة طلعت) : ولم يجده .

(٤) نهاية العقول : ولم يدركه .

(٥) نهاية العقول : فإن جلوس غراب .

(٦) نهاية العقول (نسخة طلعت) : بوجود الأمن ، وهو تحريف .

(٧) نهاية العقول : أو إمكان .

(٨) نهاية العقول (نسخة دار الكتب) : أو استحالة .

(٩) مثل : ساقطة من نسخة طلعت .

(١٠) نهاية العقول (نسخة دار الكتب) : والصفة .

تعلق ابن تيمية **قلت** : ليس المقصود هنا استيفاء الكلام فيما ذكره من الأمثال ، فإن فيما ذكر أنه لا يعلم إلا بالسمع ما يمكن علمه بدون السمع ، إذ عِلْمُ الإنسان بوجود بعض الممكنات له طرق متعددة غير إخبار الرسول ، وكذلك ما ذكر أنه لا يُعلم بالسمع ، فيه كلام ليس هذا موضعه .

ولكن المقصود ذكر قوله ^(١) بعد ذلك ، [فإنه] ^(٢) قال : « إذا عرفت ذلك فنقول ^(٣) : أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في الأصول ^(٤) في القسم الأول فهو ظاهر ، وإلا لو وقع ^(٥) الدور ، وأما أنه يجب استعمالها في القسم الثاني فهو ظاهر كما ^(٦) سلف ، وأما القسم الثالث ففي جواز [استعمال ^(٧)] الأدلة السمعية فيه إشكال .

وذلك لأننا ^(٨) لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي ^(٩) على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي ، فلا خلاف بين ^(١٠) أهل التحقيق بأنه ^(١١) يجب تأويل الدليل السمعي ، لأنه إذا لم يمكن ^(١٢) الجمع بين ظاهر

(١) بعد النص السابق مباشرة في النسختين المخطوطتين .

(٢) فإنه : ساقطة من (ر) ، وزدتها من (هـ) .

(٣) نهاية العقول : وإذا عرفت هذا التفصيل فنقول .

(٤) الأصول : ساقطة من النسختين .

(٥) نهاية العقول (نسخة دار الكتب) : فهو ظاهر وإلا وقع ؛ (نسخة طلعت) : فهو الظاهر

وإلا وقع .

(٦) المخطوطتان : ما .

(٧) استعمال : ساقطة من (ر) وزدتها من (هـ) ومن (نهاية العقول من النسختين) .

(٨) هـ ، نهاية : أنا .

(٩) المخطوطتان : العقل القاطع .

(١٠) نسخة دار الكتب : من .

(١١) النسختان : إنه .

(١٢) نسخة طلعت : لم يكن .

النقل وبين مقتضى الدليل العقلي^(١) ، فإما أن نُكذِّب بالعقل وإما نأول^(٢) النقل ، فإن كذبنا العقل ، مع أن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل ، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا العقل^(٣) ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ، فإذن^(٤) لا يكون النقل^(٥) مقطوع الصحة ، فإذن^(٦) تصحيح النقل برد^(٧) العقل يتضمن القدرح في النقل ، وما أدى ثبوته إلى انتفائه^(٨) كان باطلاً^(٩) ، فتعين^(١٠) تأويل النقل .

فإذن الدليل السمعي لا يفيد اليقين بوجود مدلوله ، إلا بشرط أن لا يوجد دليل عقلي على خلاف ظاهره ، فحينئذ لا يكون الدليل النقلى مفيداً للمطلوب ، إلا إذا بينا أنه^(١١) ليس في العقل ما يقتضى خلاف ظاهره ، ولا طريق لنا إلى إثبات ذلك الأمر إلا من^(١٢) / وجهين : إما ص ١٥٢

(١) النسختان : دليل العقل .

(٢) النسختان : العقل أو تزول .

(٣) النسختان : إلا بالعقل .

(٤) النسختان : فحينئذ .

(٥) النقل : كذا في نسختي « نهاية العقول » وهو الصواب . وفي (ر) . (هـ) : العقل .

(٦) النسختان : فحينئذ .

(٧) في (ر) كأنها : يرد ، والكلمة غير منقوطة في (هـ) . وكذا وجدتها في نسختي « نهاية

العقول » .

(٨) انتفائه : كذا في نسخة طلعت ص ١٤ ، وفي نسخة دار الكتب ظ ١٣ : إلى نفيه .

(٩) النسختان : باطلاً ولما بطل ذلك .

(١٠) نسخة دار الكتب : تعين ، نسخة طلعت : تعيين .

(١١) النسختان : إلا إذا ثبت أنه .

(١٢) نسخة طلعت : الأيمن : وهو تحريف .

أن^(١) نقيم دلالة عقلية على^(٢) صحة ما أشعر به ظاهر الدليل النقلى ،
 وحينئذ يصير الاستدلال بالنقل فضلاً غير محتاج إليه ، وإما بأن
 تزيف^(٣) أدلة المنكرين لما دل عليه ظاهر النقل ، وذلك ضعيف لما بينا
 من^(٤) أنه لا يلزم من فساد ما ذكروه أن لا يكون هناك معارض أصلاً ،
 اللهم إلا أن نقول : إنه لا دليل على هذه المعارضات^(٥) فوجب^(٦)
 نفيه ، ولكننا زيفنا هذه الطريقة ، أو نقيم دلالة قاطعة على أن المقدمة
 الفلانية غير معارضة لهذا النص ، ولا المقدمة الفلانية الأخرى ، وحينئذ
 يحتاج^(٨) إلى إقامة^(٧) الدلالة على أن^(٩) كل واحدة من هذه
 المقدمات^(١٠) التي لا نهاية لها غير معارضة لهذا الظاهر^(١١) ، فثبت أنه
 لا يمكن حصول اليقين بعدم^(١٢) ما يقتضى خلاف الدليل النقلى ،
 وثبت أن الدليل النقلى يتوقف إفادته اليقين على ذلك ، فإذاً الدليل
 النقلى يتوقف إفادته^(١٣) على مقدمة^(١٤) غير يقينية ، وهى عدم دليل

(١) فى النسختين : إما بأن .

(٢) فى النسختين : عقلية قاطعة على .

(٣) ر : يزيف ؛ هـ : الكلمة غير منقوطة ؛ نسخة طلعت : تزيف .

(٤) من : ساقطة من النسختين .

(٥) نسخة دار الكتب : هذا المعارض ، نسخة طلعت : هذه المعارض .

(٦) هـ : يوجب .

(٧ - ٧) : ساقط من نسخة طلعت .

(٨) نسخة دار الكتب : يحتاج .

(٩) نسخة دار الكتب : الدليل على أن ؛ نسخة طلعت : الدليل على أنه .

(١٠) نسخة طلعت : واحد من المقدمات ، نسخة دار الكتب : واحدة من المقدمات .

(١١) فى النسختين من نهاية العقول : غير معارض لذلك .

(١٢) فى النسختين من نهاية العقول : لعدم .

(١٣) نسخة دار الكتب : يتوقف إفادته اليقين .

(١٤) نسخة طلعت : الدليل النقلى على مقدمة يتوقف إفادة اليقين على ذلك .

عقلي ، فوجب ^(١) تأويل ذلك النقل ، وكل ما تُبنى ^(٢) صحته على ما لا يكون يقينياً ، لا يكون ^(٣) هو أيضاً يقينياً ، فثبت أن ذلك الدليل النقلى من هذا ^(٤) القسم لا يكون مفيداً لليقين .

قال : ^(٥) « وهذا بخلاف الأدلة العقلية ، فإنها مركبة من مقدمات لا يُكتفى منها ^(٦) بأن لا يعلم فسادها ، بل لابد وأن يعلم بالبدئية ^(٧) صحتها ، ويعلم بالبدئية ^(٨) لزومها ممّا علم صحته ^(٩) بالبدئية ^(١٠) ، ومتى كان كذلك استحال أن يوجد ما ^(١١) يعارضه لاستحالة التعارض فى العلوم البدئية . »

قال ^(١٢) : « فإن قيل : إن الله ^(١٣) لما أسمع المكلف الكلام الذى يشعر ظاهره بشئ ، فلو كان فى العقل ما يدل على بطلان ^(١٤) ذلك الشئ ، وجب عليه تعالى أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل ، وإلا كان ذلك

(١) ر ، والنسختان من نهاية القول : يوجب . والمثبت من (هـ) .

(٢) فى النسختين : ما يبنى .

(٣) فى النسختين : لم يكن .

(٤) فى النسختين : فى هذا .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) فى النسختين : فيها .

(٧) نسخة دار الكتب : بالبدئية .

(٨) فى النسختين : أو يعلم بالبدئية .

(٩) صحته : ساقطة من النسختين .

(١٠) نسخة دار الكتب : بالبدئية .

(١١) فى النسختين : يوجد له ما .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٣) فى النسختين : الله تعالى .

(١٤) نسخة طلعت : البطلان .

تلبساً من الله تعالى ، وأنه غير جائز . قلنا : هذا بناءً على قاعدة الحسن والقبح ، وأنه يجب على الله ^(١) شيء ، ونحن لا نقول بذلك . سلمنا ^(٢) ذلك ، فلم قلّم : إنه يجب على الله أن يخطر ببال المكلف ذلك الدليل العقلي ، وبيانه ^(٣) أن الله تعالى إنما يكون ملبساً على المكلف ، لو ^(٤) أسمع كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد ^(٥) به إلا ما أشعر به ظاهره ، وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر ، ثم إنه يجوز أن يكون هناك دليل ^(٦) على خلاف ذلك الظاهر ، فبتقدير ^(٧) أن يكون الأمر كذلك ، لم يكن مراد الله ^(٨) من ذلك / الكلام ما أشعر به الظاهر ^(٩) ، فعلى هذا إذا أسمع الله ^(١٠) المكلف ذلك الكلام ، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره ، مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا ، كان ذلك التقصير ^(١١) واقعاً من المكلف ^(١٢) لا من قبل الله تعالى ، حيث قطع لا في موضع [القطع] ^(١٣) ، فثبت أنه لا يلزم من عدم إخطار الله تعالى ببال المكلف

(١) في النسختين : الله تعالى .

(٢) نسخة دار الكتب (ظ ١٤) ، نسخة طلعت (ص ١٤) : لا نقول به ثم إن سلمنا .

(٣) نسخة دار الكتب ، نسخة طلعت (ظ ١٤) : بيانه .

(٤) في النسختين : أن لو .

(٥) في النسختين : أن يراد به .

(٦) في النسختين : دليل عقلي .

(٧) في النسختين : وبتقدير .

(٨) في النسختين : الله تعالى .

(٩) في النسختين : ظاهره .

(١٠) في النسختين : الله تعالى .

(١١) في النسختين : ذكرناه كان على ذلك التقدير التقصير .

(١٢) في النسختين : من قبل المكلف .

(١٣) القطع : ساقطة من (ر) وأثبتنا من (هـ) : نسخة طلعت : في الموضع القطع .

ذلك (١) الدليل العقلي المعارض للدليل السمعي أن يكون (٢) « ملبساً » .
 قال (٣) : « فخرج مما ذكرناه أن الأدلة النقلية لا يجوز التمسك بها في
 المسائل العلمية (٤) ، ولعلّه يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بما به
 يُجاب عن تجويز ظهور المعجزات على الكاذبين (٥) . نعم يجوز التمسك بها
 في المسائل النقلية تارة لإفادة اليقين ، كما في مسألة الإجماع وخبر
 الواحد ، وتارة لإفادة الظن ، كما في الأحكام الشرعية (٦) .

قلت : فليتدبر المؤمن العاقل هذا الكلام ، مع أنه قد ينزل فيه تعليق ابن تيمية
 درجة ، ولم يجعل عدم إفادته اليقين إلا لتجويز المعارض العقلي ، وإلا
 فهو وغيره في موضع آخر ينفون أن يكون الدليل السمعي مفيداً لليقين ،
 لكونه موقوفاً على مقدمات ظنية ، كنقل اللغة ، والنحو ، والتصريف ،
 وعدم الجاز ، والاشتراك ، والنقل والإضمار ، والتخصيص وعدم
 المعارض السمعي أيضاً مع العقلي .

وبهذا دفع الآمدي وغيره الاستدلال بالأدلة السمعية في هذا
 الباب ، ونحن قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وبيننا
 إمكان دلالة الأدلة السمعية على اليقين ، وبيننا فساد ما ذكره هؤلاء الذين
 أسسوا قواعد الإلحاد .

(١) في النسختين : ذلك المكلف .

(٢) في النسختين : التقلي كونه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في نسختي نهاية العقول .

(٤) في النسختين : العقلي .

(٥) نسخة طلعت : يجاب عن ظهور تجويز المعجزات على أيدى الكاذبين . نسخة دار الكتب :

بما يجاب به عن تجويز ظهور المعجزات على أيدى الكاذبين .

(٦) في النسختين : الشرعية وبالله التوفيق ولنختم هذا الفصل .

والمقصود هنا أن نبين اعترافهم بما ألزمتهم به . وإذا كان كذلك فيقال : نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا أخبر أمته بما أخبرهم به من الغيب من أسماء الله وصفاته وغير ذلك ، فإنه لم يرد منهم ألا يقولوا بثبوت شيء مما أخبر به إلا بدليل منفصل غير خبره ، فإذا كان القول مستلزماً لكون الرسول أراد أن لا يثبت شيء بمجرد خبره ، وهذا مما يعلم بالاضطرار أنه كذب على الرسول ، علم أن هذا القول معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام .

ص ١٥٤ وهؤلاء الذين سماهم « أهل التحقيق » هم / أهل التحقيق عنده ، سماهم كذلك بناءً على ظنه ، كما يسمى الاتحادية والحلولية أنفسهم أهل التحقيق ، ويسمى كل شخص طائفته أهل الحق ، بناءً على ظنه واعتقاده .

ومثل هذا لا يكون مدحهم زيناً ، ولا ذمهم شيناً ، إلا إذا كان قولاً بحق .

والذي مدحه زينٌ وذمه شينٌ هو الله ورسوله ، والذين جعلهم أهل الحق هم المذكورون في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿ [سورة الأنفال : ٢-٤] فوصف المؤمنين حقاً بأنهم إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً . وهؤلاء المعارضون لآياته إذا تليت عليهم آياته لم تزدتهم إيماناً ، بل ريباً ونفاقاً .

وقال تعالى : ﴿ ذَلِكْ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة محمد : ٣] ، فوصف المؤمنين بأنهم اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ ، ومن اتبع الحق كان محققاً .

والمؤمنون اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ ، فهم أحقّ الناس بالتحقيق ، وإذا كان المؤمنون هم المحققين ، ومن نعمتهم أنهم إذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً ، كان الموصوفون بنقيض ذلك ليسوا من المحققين عند الله وعند رسوله ، بل من المحققين عند إخوانهم ، كما أن اليهود والنصارى والمشركين ، وكل طائفة ، من المحققين عند من وافقهم على أن ما يقولونه حق .

وقد وَصَفَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا ذَكَرَهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٤ ، ١٢٥] .

ومن المعلوم أن من ناقض الآيات المنزلة باعتقاده وهواه ، لم تزدّه إيماناً ، ولم يستبشّر بتزولها ، بل تزيده رجساً إلى رجسه .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٥] فالصادق في قوله : (آمَنُوا)^(١) هو الذي لم

(١) في الأصل (ر) : آمنا . وليست الكلمة في (هـ) . والكلام عن آية سورة الحجرات وفيها :

(الذين آمنوا ..) .

ص ١٥٥ يحصل له ريب فيما جاء به الرسول ، ومن جوز أن يكون فيما أخبر به ما يعارضه صريح المعقول لم يزل في ريب من ثبوت ما أخبر به ، / ولكن غايته أن يعلم أن الرسول صادق فيما أخبر به على طريق الجملة ، فإذا نظر فيما أخبر به لم يعلم ثبوت شيء مما أخبر به .

ومن المعلوم أن العلم بأنه صادق ، مقصوده تصديق أخباره ، والمقصود بتصديق الأخبار التصديق بمضمونها ، فإذا كان لم يصدق بمضمون أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، كان بمنزلة من آمن بالوسيلة ، ولم يحصل له المقصود .

ولو قال الحاكم : إن هؤلاء الشهود صادقون في كل ما يشهدون به ، وهو لا يثبت بشهادة أحد منهم حقاً ، لم يكن (١) في تعديلهم فائدة ، ومن تدبر هذا الباب علم حقيقته ، والله أعلم .

الوجه الثالث والثلاثون (٢)

أن يُقال : نحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول أنه أوجب على الخلق تصديقه فيما أخبر به ، وقطعهم بثبوت ما أخبرهم به ، وأنه من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً به ، بل إذا أقر أنه رسول الله ، وأنه صادق فيما أخبر ، ولم يقر بما أخبر به من أنباء الغيب - لجواز أن يكون ذلك متيقناً في نفس الأمر بدليل لم يعلمه المستمع ، ولا يمكن إثبات ما أثبتته الرسول بنخبره إلا بعد العلم بذلك - فإن هذا ليس مؤمناً بالرسول .

(١) في الأصل (ر) : لم تكن . وليست في (هـ) .

(٢) الوجه الثالث والثلاثون : كذا في الأصل (ر) وهو الصواب . وبدأ الوجه الثاني والثلاثون فيما

وإذا كان هذا معلوماً بالاضطرار ، كان قول هؤلاء المعارضين لخبره بآرائهم معلوم الفساد بالضرورة من دينه . وحينئذ فيما أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله فيصدق في كل ما أخبر به ، ويعلم أنه يمتنع أن يكون ذلك منتفياً في نفس الأمر ، وأنه لا دليل يدل على انتفائه ، وإما أن يكون الرجل غير مصدق للرسول في شيء مما أخبر به ، إلا أن يعلم ذلك بدليل منفصل غير خبر الرسول ، ومن لم يقر بما أخبر به الرسول إلا بدليل منفصل لم يكن مؤمناً به ، بل كان مع الرسول كالفقهاء بعضهم مع بعض : إن قام دليل على قوله وافقه ، وإلا لم يوافقه .

ومعلوم أن هذا حال الكفار بالرسول ، لا المؤمنين بهم ، ورؤوس هؤلاء الذين قال الله فيهم : ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٤] .

وهذا الذي ذكره هذا في العقل ذكره طائفة أخرى في الكشف ، كما ذكره أبو حامد في / كتابه « الإحياء » في الفرق بين ما يتأول وما لا يتأول^(١) ، وذكر أنه لا يستدل بالسمع على شيء من العلم الخبري ، وإنما الإنسان يعرف الحق بنور إلهي يقذف في قلبه^(٢) ، ثم يعرض الوارد في

(١) انظر إحياء علوم الدين للغزالي مع تخريج الحافظ العراقي للأحاديث (ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة . ١٣٥٦) ح ١ ص ١٧١ - ١٨٠ .

(٢) نص عبارات الغزالي في الإحياء ١/ ١٨٠ : « وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الموقنون الذين يدركون الأمور بنور إلهي لا بالسماح » وانظر الإحياء ١/ ١٦٣ .

السمع عليه ، فما وافق [ما] -شاهدوه [بنور اليقين] قرّوه^(١) ، وما خالف أولوه^(٢) .

ومن هنا زادت طائفة أخرى على ذلك ، فادّعوا أنهم يعلمون - إما بالكشف وإما بالعقل - الحقائق التي أخبر بها الرسول أكمل من علمه بها ، بل ادّعى بعضهم أن الأنبياء والرسل يستفيدون معرفة تلك الحقائق من مشكاة أحدهم ، كما ادّعاه صاحب « الفصوص » أن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة المسمّى عنده بخاتم الأولياء ، وادّعى أنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الموحى به إلى الرسول^(٣) .

ومعلوم أن هذه الأقوال من شرّ أقوال الكافرين بالرسول ، لا المؤمنين به .

الوجه الرابع والثلاثون^(٤)

أن الذين يعارضون الشرع بالعقل ، ويقدمون رأيهم على ما أخبر به الرسول ، ويقولون : إن العقل أصل للشرع ، فلو قدمناه عليه للزم

(١) في الأصل (ر) : فما وافق شاهدوه فرقه . والعبارة ناقصة ومحرّفة . وما أثبتته هو نص كلام الغزالي في « الأحياء » ١٨٠/١ . وليست هذه العبارات في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : أوله : وليست الكلمة في (هـ) ونص كلام الغزالي في الأحياء ١٨٠/١ : « ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة : فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرّوه . وما خالف أولوه » .

(٣) انظر فصوص الحكم لابن عربي ٦١/١ - ٦٤ . وانظر جامع الرسائل المجموعة الأولى ص

٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٤) الوجه الرابع والثلاثون : كذاب بالأصل (ر) وهو الصواب . وبدأ الوجه الثالث

والثلاثون ، ص ٣٣٨ .

القدح في أصل الشرع - إنما يصح منهم هذا الكلام إذا أقرُّوا بصحة الشرع بدون المعارض ، وذلك بأن يُقرُّوا بنبوة الرسول ، وبأنه قال هذا الكلام ، وبأنه أراد به كذا ، وإلا فع الشك في واحدةٍ من هذه المقدمات ، لا يكون معهم عن الرسول من الخبر ما يعلمون به تلك القضية المتنازع فيها بدون معارضة العقل ، فكيف مع معارضة العقل ؟ !

أما النبوة : فمن لم يعلم أن الرسول عالم بهذه القضية التي أخبر بها ، وأنه معصوم أن يقول فيها غير الحق ، لم يمكن أن يعلم حكمها بخبره ، فتي جوز أن يكون غير عالم مع خبره بها ، يجوز عليه أن يخطئ فيما يخبر به عن الله واليوم الآخر أو أن يكذب ، لم يُستفد بخبره علماً ، ومن كانت النبوة عنده مكتسبة ، من جنس نبي الفلاسفة ، وأن خاصة النبي قوة يُنال بها العلم ، وقوة يتصرف بها في العالم ، وقوة تجعل^(١) المعقولات في نفسه خيالات تُرى وتُسمع ، فتكون تلك الخيالات ملائكة الله وكلامه ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه من المتفلسفة - لم يمكنه أن يجزم بأن الرسول عالم بما يقوله ، معصوم / أن يقول غير الحق ، فكيف إذا كان يقول : إن ص ١٥٧ الرسول قد يقول ما يُعلم خلافه ؟ !

فهؤلاء يتمتع أن يستفيدوا بخبر الرسول علماً ، فكيف يتكلمون^(٢) في المعارضه ؟

وكذلك من لم يعلم ثبوت الأخبار لم يتكلم في حصول العلم بموجبها ،

(١) في الأصل (ر) : يجعل . والصواب ما أثبتة . وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : تتكلمون . وليست الكلمة في (هـ) . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتة .

وكذلك من قال : إن الدليل السمعي لا يعلم به مراد المتكلم ، كما يقوله الرازى ومتبعوه الذين يزعمون أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين بمراد (١) المتكلم ، فهؤلاء ليس عندهم دليل شرعى يفيد العلم بما أخبر به الرسول ، فكيف يعارضون ذلك المعقول ؟

وكذلك أيضا من عرف أن معقولاتهم التى يعارضون بها الشرع باطلة ، امتنع أن يعارض بها دليلاً ظنياً عنده ، فضلا عن أن يعارض بها دليلاً يقينياً عنده ، ولهذا كان الذين صرحوا بتقديم الأدلة العقلية على الشرعية مطلقاً ، كأبى حامد والرازى ومن تبعهم ، ليس فيهم من يستفيد من الأنبياء علماء بما أخبروا به ، إذا لم يكونوا مقرّين بأن الرسول بلغّ البلاغ المبين المعصوم ، بل إيمانهم بالنبوة فيه ريب (٢) : إما لتجويز أن يقول خلاف ما يعلم ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، وإما لتجويز أن لا يكون عالماً بذلك ، كما (٣) تقوله طائفة أخرى ، وإما لأنه جائز فى النبوة - لم يجزم بعد بأن النبى معصوم فيما يقوله ، وأنه بلغّ البلاغ المبين ، فلا تجد [أحداً] ممن (٤) يقدم المعقول مطلقاً على خبر الرسول إلا وفى قلبه مرض فى إيمانه بالرسول ، فهذا محتاج أولاً إلى أن يعلم أن محمداً رسول الله الصادق المصدوق ، الذى لا يقول على الله إلا الحق ، وأنه بلغّ البلاغ المبين ، وأنه معصوم عن أن يقرّه الله على خطأ فيما بلغّه وأخبر

(١) فى الأصل (ر) : لمراد ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) فى الأصل (ر) كأنها : دبت ، وليست الكلمة فى (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) كما : كذا فى (هـ) ، وفى (ر) : مما .

(٤) فى الأصل (ر) : فلا تجد ممن ، وفى (هـ) : فلا تجد من ، ولعل الصواب ما أثبتته .

به عنه ، ومن ثبت هذا الإيمان في قلبه امتنع مع هذا أن يجعل ما يناقض خبر الرسول مقدماً عليه .

الوجه الخامس والثلاثون (١)

أن يُقال : قول هؤلاء متناقض ، والقول المتناقض فاسد . وذلك أن هؤلاء يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض ، وليس في المتسبين إلى القبلة ، بل ولا في غيرهم ، من يمكنه تأويل جميع السمعيات .

وإذا كان كذلك قيل لهم : ما الفرق بين ما جوزتم تأويله ، فصرتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البين / وبين ما أقرتموه ؟ ص ١٥٨

فهم بين أمرين : إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم : إن ما عارضه عقليّ قاطع تأولناه ، وما لم يعارضه عقليّ قاطع أقرناه .

فيقال لهم : فحيث لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء ، فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية ، كما تقدم بيانه .

وأيضاً فعدم المعارض العقلية القاطع لا يوجب الجزم بمدلول الدليل السمعي ، فإنه - على قولكم - إذا جوزتم على الشارع أن يقول قولاً له معنى مفهوم ، وهو لا يريد ذلك ، لأن في العقليات الدقيقة التي لا تخطر ببال أكثر الناس ، أو لا تخطر للخلق في قرون كثيرة ما يخالف ذلك - جاز أن يريد بكلامه ما يخالف مقتضاه بدون ذلك ، لجواز أن يظهر في الآخرة ما يخالف ذلك ، أو لكون ذلك ليس معلوماً بدليل

(١) الوجه الخامس والثلاثون : كذا في الأصل (ر) ، وبدأ الوجه الرابع والثلاثون . ص ٣٣٨

عقلى ونحو ذلك ، فإنه إذا جاز أن يكون تصديق الناس له فيما أخبر به موقوفاً على مثل ذلك الشرط ، جاز أن يكون موقوفاً على أمثاله من الشروط ، إذ الجميع يشترك في أن الوقف على مثل هذا الشرط ، يوجب أن لا يُستدلّ بشئ من أخباره على العلم بما أخبر به .

وإن قالوا بتأول كل شئ ، إلا ما علم بالاضطرار أنه أراد ، كان ذلك أبلغ ، فإنه ما من نصٍّ واردٍ ، إلا ويمكن الدافع له أن يقول : ما يُعلم بالاضطرار أنه أراد هذا .

فإن كان للمثبت أن يقول : أنا أعلم بالاضطرار أنه أراد .

كان لمن أثبت ما ينازعه فيه هذا المثبت أن يقول أيضاً مثل ذلك .

ولا ريب أن المثبتين للعلو والصفات عندهم أن هذا معلوم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم لا يتناقضون ، ومن نازعهم يتناقض ، فإنه لا يمكنه أن يقول لغيره من النفاة شيئاً ، إلا أمكن أهل الإثبات للعلو أن يقولوا له : فإما أن تقبل مثل هذا ، وإلا كان متناقضاً لا يستقيم له قول عند واحدٍ من الطوائف ، وهذا يبين فساد قوله ، وهو المطلوب .

وهذا الذى ذكرناه بين في كلام كل طائفة ، حتى في كلام المثبتين لبعض الصفات دون بعض ، فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يُتأول وما لا يُتأول ، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع ، فلا يقرون إلا بما يُعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع ، وهم لا يجوزون مثل ذلك ، ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ذلك .

فَعَلِمَ أَنَّ قَوْلَهُمْ بَاطِلٌ ، وَأَنَّ قَوْلَهُمْ : لَا نَتَأَوَّلُ إِلَّا مَا عَارَضَهُ الْقَطْعِيُّ - قَوْلُ بَاطِلٌ ، وَمَعَ بَطْلَانِ قَوْلِهِمْ قَدْ يَصْرَحُونَ بِإِلْزَامِهِ ، وَأَنَّهُ لَا يُسْتَفَادُ مِنَ السَّمْعِيَّاتِ عِلْمٌ ، كَمَا ذَكَرَهُ الرَّازِيُّ وَغَيْرُهُ ، مَعَ أَنَّهُمْ يَسْتَفِيدُونَ مِنْهَا عِلْمًا ، فَيَتَنَاقَضُونَ ، وَمَنْ لَمْ يَتَنَاقَضْ مِنْهُمْ فَعَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ : أَخْبَارُ الرَّسُولِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٌ : مَا عُلِمَ ثُبُوتُهُ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ صَدَّقَ بِهِ ، وَمَا عُلِمَ أَنَّهُ عَارِضُهُ الْعَقْلَ الْقَاطِعَ كَانَ مَأْوَلًا ، وَمَا لَا يُعْلَمُ بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ [لَا يُمْكِنُ] لَا ثُبُوتَهُ وَلَا انْتِفَاؤَهُ ^(١) ، وَكَانَ مُشْكُوكًا فِيهِ مَوْقُوفًا .

وهذا حقيقة قولهم الذي ذكرناه أولاً ، وهو ما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أنه مناقض لما أوجبه الرسول من الإيمان بأخباره ، وأنه في الحقيقة عزل للرسول عن موجب رسالته ^(٢) ، وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي ، وأحمد بن حنبل مع مالك ، ونحو ذلك .

الوجه السادس والثلاثون ^(٣)

أَنْ يُقَالَ : هُمْ إِذَا أَعْرَضُوا عَنِ الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ لَمْ يَبْقَ مَعَهُمْ إِلَّا طَرِيقَانِ : إِمَّا طَرِيقَ النَّظَرِ : وَهِيَ الْأَدْلَةُ الْقِيَاسِيَّةُ الْعَقْلِيَّةُ ، وَإِمَّا طَرِيقَ الصُّوفِيَّةِ : وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْعِبَادِيَّةُ الْكَشْفِيَّةُ ، وَكُلٌّ مِنْ جَرَّبَ هَاتَيْنِ

(١) في الأصل (ر) : وما لا يعلم بدليل منفصل لا ثبوته ولا انتفاؤه ، وليست العبارة في (هـ) ، ولعل ما زدته يتمم العبارة ويوضح معنى الكلام .

(٢) عن موجب رسالته . بعد هذا الكلام توجد إشارة إلى هامش نسخة (ر) حيث كتبت هذه العبارة : « وجعل له كأبي حنيفة مع الشافعي ، وأحمد بن حنبل مع مالك ونحو ذلك » ، ويبدو أن هذه العبارة مقحمة هنا وليس هذا موضعها ، أو لعل المقصود : وجعل الرسول بمثابة المعلم مع تلميذه أو العالم مع صاحبه يمكن أن يؤخذ بكلامه أو لا يؤخذ به .

(٣) بدأ الوجه الخامس والثلاثون فيما سبق ، ص ٣٤٣ .

الطريقين علم أن مالا يوافق^(١) الكتاب والسنة منها فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا ربّ العباد ، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك ، إن كان له نوع عقل وتميز ، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدّق بها إلا أجهل الخلق .

فغاية هؤلاء الشك ، وهو عدم التصديق بالحق ، وغاية هؤلاء الشطح ، وهو التصديق بالباطل ، والأول يشبه حال اليهود ، والثاني يشبه حال النصارى ، فحذاق أهل الكلام والنظر يعترفون بالحيرة والشك ، كما هو معروف عن غير واحد منهم ، كالذي كان يتكلم على المنبر فأخذ ينكر العلو على العرش ، ويقول : كان الله ولا عرش ، وهو لم يتحول عمّا كان عليه : فقام إليه الشيخ أبو الفضل جعفر الهمداني وقال : دعنا يا أستاذ من ذكر العرش واستواء الله عليه ، يعنى أن هذا يُعلم بالسمع ، وأخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا ، ما قال عارف قط : يا الله ، إلا ويجد قبل أن يتحرّك لسانه في نفسه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمّنة ولا يسرة ، فهل عندك^(٢) / [من جواب على هذا ؟] .

(١) في الأصل : أن لا مالا يوافق . . . ، وهو تحريف .

(٢) بعد عبارة « فهل عندك » يوجد انقطاع في نسخة (ر) وسقط كلام منها لم يذكره الهكاري ، إلا أن الهكاري يبدأ بعده بكلام أثبتته بين معقوفتين ، وأرجو أن يكون الكلام الذي سقط من (ر) ولم يذكره الهكاري لا يتجاوز أسطراً قليلة . وقد جعلت عبارة : « فهل عندك [من جواب على هذا ؟] » ، ختاماً لآخر كلام ورد قبل الانقطاع . وجعلت ما أضفته من كلمات بين معقوفتين .

[فصل (١)]

ذكر أبو حامد في كتاب « الإحياء » كلاماً طويلاً في علم الظاهر كلام الغزالي عن
 والباطن (٢) ، قال (٣) : « وذهبت طائفة إلى التأويل فيما يتعلق بصفات
 الله تعالى (٤) ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهره (٥) ، ومنعوا التأويل
 وهم الأشعرية (٦) » - أي متأخروهم الموافقون لصاحب
 « الإرشاد » (٧) - قال (٨) : « وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا كونه سمياً
 بصيراً ، والرؤية والمعراج وإن لم يكن بالجسد (٩) ، وأولوا عذاب القبر
 والميزان ، والسرائر (١٠) ، وجملة من أحكام الآخرة ، ولكن أقرؤا
 بحشر الأجساد وبالجنة واشتغالها على المأكولات (١١) » .

(١) عند كلمة « فصل » يبدأ الكلام الموجود في نسخة (هـ) والذي سقط من نسخة (ر) وينتهي
 عند ص ٣٥٠ .

(٢) انظر : إحياء علوم الدين للغزالي ج ١ ص ١٧١ - ١٧٩ .

(٣) ج ١ ص ١٧٩ .

(٤) الإحياء : وذهبت طائفة إلى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله

سبحانه .

(٥) الإحياء : على ظواهرها .

(٦) الإحياء : ومنعوا التأويل فيه وهم الأشعرية .

(٧) الجملة الاعتراضية زيادة من ابن تيمية .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) الإحياء : حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤية ، وأولوا كونه سمياً بصيراً ، وأولوا المعراج ،

وزعموا أنه لم يكن بالجسد .

(١٠) الإحياء : والسرائر .

(١١) الإحياء : على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية ، وبالنار واشتغالها على

جسم محسوس محرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

ص ٥٩٦ (هـ) / قلت^(١) : تأويل الميزان ، والصراط ، وعذاب القبر ، والسمع والبصر ، إنما هو قول البغداديين من المعتزلة دون البصرية .

قال أبو حامد^(٢) : « وبتريهيم^(٣) إلى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة إلى أمور عقلية روحانية ولذات عقلية^(٤) » .
إلى أن قال^(٥) : « وهؤلاء هم المسرفون في التأويل^(٦) . وحد الاقتصاد بين هذا وهذا وهذا دقيق^(٧) غامض لا يطلع عليه إلا الموقفون ، الذين يدركون الأمور بنور إلهي ، لا بالسمع . ثم إذا انكشفت لهم أسرار الأمور على ما هم عليه ، ونظروا^(٨) إلى السمع والألفاظ الواردة فيه ، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرّروه ، وما خالف أولوه . فأما من يأخذ هذه الأمور كلها من السمع فلا يستقر له قدم^(٩) » .

قلت : هذا الكلام مضمونه أنه لا يستفاد من خير الرسول صلى الله عليه وسلم شئ من الأمور العلمية ، بل إنما يدرك ذلك كل إنسان بما حصل له من المشاهدة والنور والمكاشفة .

وهذان أصلان للإلحاد ، فإن كل ذى مكاشفة إن لم يزنها بالكتاب والسنة ، وإلا دخل في الضلالات .

- (١) في الأصل (هـ) : قال ابن تيمية : قلت .
- (٢) في « الأحياء » ج ١ ، ص ١٨٠ . (٣) الإحياء : ومن تريهيم .
- (٤) الإحياء : « كل ما ورد في الآخرة وردوه إلى آلام عقلية وروحانية ، ولذات عقلية »
- (٥) بعد النص السابق بسطر واحد .
- (٦) في التأويل : ليست في « الأحياء » .
- (٧) الإحياء : وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الخنابلة دقيق . . .
- (٨) الإحياء : على ما هي عليه نظروا . . .
- (٩) الإحياء : فأما من يأخذ معرفة هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم .

وأفضل أولياء الله من هذه الأمة أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ،
وأفضل من كان محدثاً من هذه الأمة عمر، للحديث ، وللحديث
الآخر: إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه^(١) ، ومع هذا
فالصديق أفضل منه ، لأن الصديق إنما يأخذ من مشكاة الرسالة لامن
مكاشفته ومحاطبته ، وما جاء به الرسول معصوم لا يستقر فيه الخطأ ،
وأما ما يقع لأهل القلوب من جنس المخاطبة والمشاهدة ففيه صواب
وخطأ ، وإنما يُفَرَّق بين صوابه وخطئه بنور النبوة ، كما كان عمر يزن ما
يرد عليه بالرسالة ، فما وافق ذلك قبله ، وما خالفه رده .

قال بعض الشيوخ ما معناه : قد ضُمنت لنا العصمة فيما جاء به
الكتاب والسنة ، ولم تُضمن لنا العصمة في الكشوف . وقال أبو سليمان
الداراني : إنه لتمر بقلبي النكته من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين
اثنين : الكتاب والسنة . وقال أبو عمرو إسماعيل بن نجيد : كل ذوق أو
كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل . وقال الجنيدي بن محمد :
علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا
يصلح له أن يتكلم في علمنا . وقال سهل أيضا : يا معشر المريدين لا
تفارقوا السواد/ على البياض ، فما فارق أحد السواد على البياض إلا ص ٥٩٧
تزندق .

(١) جاء الحديث بلفظ : إن الله جعل الحق ، وبلغظ : . . . وضع الحق ، وبلغظ : . . . ضرب
الحق ، عن ابن عمر وأبي ذر وأبي هريرة وعمر بن عبد العزيز في : سنن أبي داود ١٩١/٣ - ١٩٢
(كتاب الحجاج والإمارة والفتوى ، باب في تدوين العطاء) ؛ سنن الترمذي (ط . المكتبة السلفية)
٢٨٠/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب أبي حفص عمر .) (وقال الترمذي : هذا حديث حسن
صحيح غريب من هذا الوجه) ؛ سنن ابن ماجه ٤٠/١ (المقدمة ، باب في فضائل أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٥٥/٧ ، ٧٧/٨ ، (ط . الحلبي) ٤٠١/٢ .
١٤٥/٥ ، ١٦٥ ، ١٧٧ .

وهذا وأمثاله كثير في كلام الشيوخ العارفين ، يعلمون أنه لا تحصل
ص ١٦٠ لهم [(١) / حقيقة التوحيد (٢)] والمعرفة واليقين ، إلا بمتابعة المرسلين ، وقد
يحصل لهم من الدلائل العقلية القياسية البرهانية ، ومن المحاطبات
والمكاشفات العيانية ، ما يصدق ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم .
كما قال تعالى : ﴿ سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ
لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة
فصلت : ٥٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ
هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ ﴾ [سورة سبأ : ٦] .

وقال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ
أَعْمَىٰ ﴾ [سورة الرعد : ١٩] .

وتجد كثيراً من السالكين طريق العلم والنظر والاستدلال ، الذين
اشتبهت عليهم الأمور ، وتعارضت عندهم الأدلة والأقيسة ، يحسنون
الظن بطريق أهل الإرادة والعبادة والمجاهدة ، ظانين أنه ينكشف بها
الحقائق .

وكثير (٣) من السالكين طريق العبادة والإرادة والزهد والرياضة ،

(١) هنا ينهى الكلام الموجود في نسخة (هـ) وهو غير موجود في نسخة (ر) ، وبدأ هذا الكلام
ص ٣٤٧ .

(٢) تبدأ هذه الصفحة (ص ١٦٠) بعبارة : « محتاجين إلى الرسالة لا تحصل لهم حقيقة
التوحيد . الخ » .

(٣) ر : وكثيراً ، والتصويب من (هـ) .

الذين اشتبهت عليهم الأمور ، وتعارضت عندهم الأذواق والمواجيد ،
يחסنون الظن بطريق أهل العلم والنظر والاستدلال ، ظانين أنه ينكشف
به لهم الحقائق .

وحقيقة الأمر أنه لا بد من الأمرين ، فلا بد من العلم والقصد ،
ولابد من العلم والعمل به . ومن علم بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم .
والعبد عليه واجبات في هذا وهذا ، فلا بد من أداء الواجبات ،
ولابد أن يكون كل منهما موافقاً لما جاء به الرسول ، فمن أقبل على طريقة
النظر والعلم ، من غير متابعة للسنة ، ولا عمل بالعلم ، كان ضالاً في
علمه ، غاورياً في عمله ، ومن سلك طريق الإرادة والعبادة ، والزهد
والرياضة ، من غير متابعة للسنة ، ولا علم ينبني العمل عليه ، كان ضالاً
غاورياً ، ومن كان معه علم صحيح مطابق لما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم بلا عمل به كان غاورياً ، ومن كان معه عمل موافق للسنة
بدون العلم بالمأمور به كان ضالاً ، فمن خرج عن موجب الكتاب والسنة
من هؤلاء وهؤلاء كان ضالاً ، وإذا لم يعمل بعلمه ، أو عمل بغير علم ،
كان ذلك فساداً ثانياً ، والذين لم يعتصموا بالكتاب والسنة من أهل
الأحوال والعبادات ، والرياضات والمجاهدات ، ضلالهم أعظم من
ضلال/من لم يعتصم بالكتاب والسنة من أهل الأقوال والعلم ، وإن كان ص ١٦١
قد يكون في هؤلاء من الغي ما ليس فيهم ، فإنهم يدخلون في أنواع من
الخيالات الفاسدة ، والأحوال الشيطانية المناسبة لطريقهم .

كما قال تعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ۖ تَنَزَّلُ عَلَىٰ

كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٢١ . ٢٢٢] .

والإنسان همَّام حارث ، فمن لم يكن همه وعمله ما يحبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، كان همه وعمله مما لا يحبه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .

والأحوال نتائج الأعمال ، فيكون ما يحصل لهم بحسب ذلك العمل ، وكثيراً ما تتخيل^(١) له أمور يظنها موجودة في الخارج ولا تكون^(٢) إلا في نفسه ، فيسمع خطاباً يكون من الشيطان أو من نفسه ، يظنه من الله تعالى ، حتى أن أحدهم يظن أنه يرى الله بعينه ، وأنه يسمع كلامه بأذنه من خارج ، كما سمعه موسى بن عمران ، ومنهم من يكون ما يراه شياطين و [ما] يسمعه^(٣) كلامهم ، [وهو]^(٤) يظنه من كرامات الأولياء ، وهذا باب واسع بسطه موضع آخر .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : الرؤيا ثلاثة : رؤيا من الله ، ورؤيا تحزين من الشيطان ، ورؤيا مما يحدث به المرء نفسه في اليقظة فيراه في المنام^(٥) .

(١) في الأصل (ر) : يتخيل ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٢) في الأصل (ر) : يكون ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة .

(٣) في النسختين : ويسمعه ، ولعل ما اثبت يستقيم به الكلام .

(٤) وهو : ساقطة من (ر) وأثبتها من (هـ) .

(٥) هذا جزء من حديث عن أبي هريرة (وفي رواية عن عوف بن مالك) في : مسلم ١٧٧٣/٤ (كتاب الرؤيا) ، الترمذى (بشرح ابن العري) ١٢٣/٩ ، ١٢٤ (كتاب الرؤيا ، باب أن رؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٨٥/٢ (كتاب تعبير الرؤيا ، باب الرؤيا ثلاث) ؛ سنن أبي داود ٤١٦/٤ ، ٤١٧ (كتاب الأدب ، باب ما جاء في الرؤيا) ؛ المسند (ط . المعارف) ٦٠/١٤ ، ٦١ .

واختلفت ألفاظ هذا الحديث ، والرواية عن أبي هريرة في مسلم أولها : « إذا اقترب الزمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب .. الحديث . وفيه : والرؤيا ثلاثة : فرؤيا الصالحة (وفي سنن أبي داود : فالرؤيا الصالحة) بشرى من الله ، ورؤيا تحزين من الشيطان ، ورؤيا مما يحدث المرء نفسه .

وكثيراً ما يرى ^(١) الإنسان صورة اعتقاده ، فيكون ما يحصل له بمكاشفته ومشاهدته هو ما اعتقده من الضلال ، حتى أن النصراني يرى ^(١) في كشفه التثليث الذي اعتقده ، وليس أحد من الخلق معصوماً أن يُقرَّ على خطأ إلا الأنبياء ، فمن أين يحصل لغير الأنبياء نور إلهي تُدرك به حقائق الغيب وينكشف له أسرار هذه الأمور على ما هي عليه ، بحيث يصير بنفسه مدركاً لصفات الرب وملائكته ، وما أعده الله في الجنة والنار لأوليائه وأعدائه ؟ !

وهذا الكلام أصله من مادة المتفلسفة والقرامطة الباطنية ، الذين يجعلون النبوة فيضاً يفيض من العقل الفعَّال على نفس النَّبِيِّ ، ويجعلون ما يقع في نفسه من الصور هي ملائكة الله ، وما يسمعه في نفسه من الأصوات هو كلام الله ، ولهذا يجعلون النبوة مكتسبة ، فإذا استعد الإنسان بالرياضة والتصفية فاض عليه ما فاض على نفوس الأنبياء ، وعندهم هذا/الكلام باطل باتفاق المسلمين واليهود والنصارى . ص ١٦٢

ومع هذا فإن هؤلاء لا يقولون : إن كل أحد يمكنه أن يدرك بالرياضة ما أدركه من هو أكمل منه ، فلا يتصور على هذا الأصل أن يدرك عامة الخلق ما أدركه النبي صلى الله عليه وسلم ، ولو فعلوا ما فعلوا ، فإن كان العلم بما أخبر به لا يعلم إلا بهذا الطريق ، لم يمكن معرفته بحال .

ثم من المعلوم أن هذا لو كان ممكناً ، لكان السابقون الأولون أحق

(١) ر : يرا ، والتصويب من (هـ) .

الناس بهذا ، ومع هذا فما منهم من ادعى أنه أدرك بنفسه ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن المعلوم أن الله فضلَّ بعض الرسل على بعض ، وفضلَّ بعض النبيين على بعض .

كما قال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة الإسراء : ٥٥] .

كما خص موسى بالتكليم ، فلا يمكن عامة الأنبياء والرسل أن يسمع كلام الله كما سمعه موسى ، ولا يمكن غير محمد أن يدرك بنفسه ما أراه الله محمداً صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وغير ليلة المعراج .

فإذا كان إدراك مثل ذلك لا يحصل للرسل والأنبياء ، فكيف يحصل لغيرهم ؟ !

ولكن الذى قال هذا يظن أن تكليم الله لموسى من جنس الإلهامات التى تقع لآحاد الناس ، ولهذا ادَّعوا أن الواحد من هؤلاء قد يسمع كلام الله كما سمعه موسى بن عمران ، وله فى كتاب « مشكاة الأنوار »^(١) من الكلام المبني على أصول هؤلاء المتفلسفة ما لا يرضاه لا اليهود ولا النصارى ، ومن هناك مرق صاحب « خلع النعلين »^(٢) وأمثاله من

(١) يقصد ابن تيمية الغزالي صاحب كتاب « مشكاة الأنوار » .

(٢) وهو ابن قسي ، وسبقت ترجمته ١٦٣/١ .

أهل الإلحاد ، كصاحب « الفصوص » ابن عربي الذى ادعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، وأن الأنبياء جميعهم إنما يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء .

وتلك المعرفة عندهم هى كون الوجود واحداً ، لا يتميز فيه وجود الخالق عن وجود المخلوق ، وادعى أن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول ، وخاتم الأولياء ، وإن كان قد تكلم به أبو عبد الله الترمذى^(١) وغيره ، وتكلموا فيه بكلام باطل أنكره عليهم أهل العلم والإيمان ، فلم يصلوا به إلى هذا الحد .

ولكن هذا/بناه ابن عربي وأمثاله من الملاحدة على أصول الفلاسفة ص ١٦٣

الصابئة ، وهؤلاء أخذوا كلام الفلاسفة : أخرجوه^(٢) فى قالب المكاشفة والمشاهدة .

والملك عند هؤلاء ما يتخيل فى نفس النبى من الصورة الخيالية ، وهم يقولون إن للنبي ثلاث خصائص : إحداها^(٣) : أن يكون له قوة

(١) أبو عبد الله محمد بن على بن الحسن بن بشر ، الحكم الترمذى ، صوفى وعالم بالحديث ، من أهل ترمذ ، اختلف فى سنة مولده وستة وفاته ، والأرجح أنه توفى نحو سنة ٣٢٠ هـ نفي من ترمذ لابنته وقيل إن أهل ترمذ هجروه لتأليفه كتاب « ختم الولاية » . انظر ترجمته فى : طبقات الصوفية للسلمى ، ص ٢١٧ - ٢٢٠ ؛ لسان الميزان ٣٠٨/٥ - ٣١٠ ؛ تذكرة الحفاظ ١/٦٤٥ ؛ طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ - ٢٤٦ ؛ الأعلام ٧/١٥٦ - ١٥٧ ؛ مقدمة كتاب « الحكم الترمذى ونظريته فى الولاية » للدكتور عبد الفتاح بركة ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٩٠/١٩٧٠ . وقد نُشر كتابه « ختم الأولياء » بتحقيق الدكتور عثمان يحيى (وانظر المقدمة) ، ط . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٥ . ومن كتبه المنشورة كتاب « الرياضة وأدب النفس » تحقيق آربرى وعلى عبد القادر ، ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ (وانظر المقدمة) .

(٢) هـ : فأخرجوا كلامهم .

(٣) فى الأصل (ر) : أحدها ، وهو خطأ ، وليست الكلمة فى (هـ) .

قدسية يُنال بها العلم بلا تعلم . الثانية^(١) : أن تكون له قوة نفسانية يؤثر بها في هوى العالم . الثالثة^(٢) : أن يرى ويسمع في نفسه بطريق التخيل ما يتمثل له من الحقائق ، فيجعلون ما يراه الأنبياء من الملائكة ويسمعونه منهم إنما وجوده في أنفسهم لا في الخارج^(٣) .

وخاتم الأولياء عندهم يأخذ المعقولات الصريحة التي لا تفتقر إلى تخيل ، ومن كان هذا قوله قال : إنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى إلى خاتم الأنبياء ، فإن الملك عنده هو الخيال الذي في نفس النبي ، وهو يأخذ من المعدن ، الذي يأخذ منه الخيال .

فهذا وأمثاله هو المكاشفة التي يرجع إليها من استغنى عن تلقى الأمور من جهة السمع ، وهؤلاء هم الذين سلكوا ما أشار إليه صاحب « الإحياء » وأمثاله ، ممن جرى في بعض الأمور على قانون الفلاسفة . وطريق هؤلاء المتفلسفة شر من طريق اليهود والنصارى ، وقد بسط الكلام على طريقهم في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا أن هؤلاء مع إلحادهم ، وإعراضهم عن الرسول وتلقى الهدى من طريقه ، وعزله في المعنى ، هم متناقضون ، في قول مختلف ، يؤفك عنه من أفك ، فكل من أعرض عن الطريقة السلفية النبوية الشرعية الإلهية ، فإنه لا بد أن يضل ويتناقض ، ويبقى في الجهل المركب أو البسيط .

(١) ر : الثاني .

(٢) ر : الثالث .

(٣) تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع بإسهاب في كتابه « الصفة » وقد حققته ونشرته في الرياض

(ط . مطابع حنيفة ، ١٩٧٦/١٣٩٦) فارجع إليه ، وخاصة ص ٥ - ٧ (وانظر تعليقاتي) .

وكان المقصود أولاً بيان تناقض من أعرض عن الأدلة السمعية الشرعية في الأصول الخيرية ، كالصفات والنبوات والمعاد ، وأنه من سلك طريقاً يتناول به علم هذه الأمور ، غير الطريقة الشرعية النبوية ، فإن قوله متناقض فاسد ، وليس له قانون مستقيم يعتمد عليه ، فكيف بمن عارضها بطريقٍ تُناقضها ، يعتمد فيها على آراء متناقضة ، يحسبها براهين عقلية ، ومشاهدات ومحاطبات ربانية ؟ وهى خيالات فاسدة . وأوهام باطلة ، كما قال السهيلي : /أعوذ بالله من قياس فلسفى ، وخيال ص ١٦٤ صوفى .

وأما بيان فساد ذلك من جهة الرسل والإيمان بهم ، فنقول :

الوجه السابع والثلاثون^(١)

أنا نعلم بالاضطرار من دين النى صلى الله عليه وسلم ، ودين أمته المؤمنين به ، بطلان لوازم هذا القول ، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم ، بل نعلم بالاضطرار أن من دينه أن لوازم هذا القول من أعظم الكفر والإلحاد ، وذلك لأن لازم هذه المقالة وحقيقتها ومضمونها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون فيما أخبر به عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر : لا علم ولا هدى ، ولا كتاب منير ، فلا يستفاد منه علمٌ بذلك ، ولا هدى يُعرف به الحق من الباطل ، ولا يكون الرسول قد هدى الناس ولا بلغهم بلاغاً بيناً ، ولا أخرجهم من الظلمات إلى النور ، ولا هداهم إلى صراط العزيز الحميد .

(١) بدأ الوجه السادس والثلاثون فيما سبق . ص ٣٤٥ .

ومعلوم أن كثيراً من خطاب القرآن . بل أكثره ، متعلق بهذا الباب ، فإن الخطاب العلمي في القرآن أشرف من الخطاب العملي^(١) قدرأً وصفة .

فإذا كان هذا الخطاب لا يستفيدون منه معرفةً ، ولم يبين لهم الرسول مراده ومقصوده بهذا الخطاب ، بل إنما يرجع أحدهم في معرفة الأمور التي ذكرها ووصفها وأخبرهم عنها ، إلى مجرد رأيه وذوقه ، فإن وافق خبر الرسول ما عنده صدق بمفهوم ذلك ومقتضاه . وإلا أعرض عنه^(٢) . كما يعرض المسلم عن الإسرائيليات المنقولة عن أهل الكتاب - كان هذا^(٣) مما يعلم فسادَه بالاضطرار من دين الرسول . وهذا يعلمه كل من علم ما دعا إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، سواء كان مؤمناً أو كافراً ، فإن كل من بلغته دعوة الرسول ، وعرف ما كان يدعو إليه ، علم أنه لم يكن يدعو الناس إلى أن يعتقدوا فيه هذه العقيدة .

فالمقصود أنه يُعلم بالاضطرار أن هؤلاء مناقضون لدعوة الرسول ، وأن هذا يعرفه كل من عرف حال الرسول من مؤمن وكافر ، ولوازم هذا القول أنواع كثيرة من الكفر والإلحاد ، كما سننبه عليه إن شاء الله تعالى .

(١) في الأصل (ر) : العلمي ، والصواب ما أثبتته . وهو الذي يقتضيه معنى الكلام ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : والإعراض عنه . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته . وليست العبارة في (هـ) .

(٣) كان هذا . . جواب قوله : فإذا كان هذا الخطاب . الخ .

الوجه الثامن والثلاثون^(١)

أن يُقال : إذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ما بين للناس أصول إيمانهم ، ولا عرفهم علماً يبتدون به ، في أعظم أمور الدين ، وأجل مقاصد الدعوة النبوية ، وأجل ما خُلق الخلق له ، وأفضل ما أدركه الخلق وحصلوه وانتهوا إليه ، بل إنما بين لهم الأمور العملية ، فإذا كان كذلك فمن المعلوم^(٢) أن من علمهم وبين لهم أشرف القسامين ، وأعظم النوعين ، كان ما أتاهم به أفضل مما أتاهم به من لم يبين إلا القسم المفضول والنوع المرجوح .

وحيثُذ فذهب النفاة للصفات ليس من أئمة أحد من خيار هذه الأمة وسابقها ، وإنما أئمتهم الكبار : القرامطة الباطنية من الإسماعيلية والنصيرية ونحوهم ، ومن يوافق هؤلاء من ملاحدة الفلاسفة ، وملاحدة المتصوفة القائلين بالوحدة والحلول والاتحاد، كابن سينا ، والفارابي ، وابن عربي ، وابن سبعين ، وأمثال هؤلاء .

ثم من هو أمثال هؤلاء ، كأئمة الجهمية : مثل الجهم بن صفوان ، والجعد بن درهم ، وأبي الهذيل العلاف ، وأبي إسحاق النظام^(٣) ،

(١) بدأ الوجه السابع والثلاثون فيما سبق ، ص ٣٥٧ .

(٢) في الأصل (ر) : فن العلوم ، وليست العبارة في (هـ) .

(٣) سبقت ترجمة العلاف والنظام ج ١ ، ص ١٥٣ ت ١٠١ . وانظر : كتاب المقالات لأبي

القاسم البلخي : باب ذكر المعتزلة ، ص ٦٩ - ٧٠ (العلاف) ، ص ٧٠ - ٧١ (النظام) ؛ كتاب

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٥٤ - ٢٦٣ (العلاف) ، ص

٢٦٤ - ٢٦٥ النظام . والكتابان حققهما الأستاذ فؤاد سيد (رحمه الله) ط . الدار التونسية للنشر ،

وبشر المريسى ، وثمامة بن أشرس^(١) ، وأمثال هؤلاء ، فيكون ما أتى به هؤلاء من العلم والهدى والمعرفة ، أفضل وأشرف مما أتى^(٢) به موسى ابن عمران ، ومحمد بن عبد الله سيد ولد آدم ، وأمثالها من الرسل صلوات الله عليهم وسلامه ، لأن هؤلاء عند النفاة الجهمية لم يبينوا أفضل العلم وأشرف المعرفة ، وإنما بينوا أولئك على قول النفاة .

ولازم هذا القول أن يكون عند النفاة الجهمية أولئك أفضل من الأنبياء والرسل في العلم بالله وبيان العلم بالله ، وقد صرح أئمة هؤلاء بهذا ، فابن عري وأمثاله يقولون : إن الأنبياء والرسل يستفيدون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء ، وأن هذا الخاتم يأخذ العلم من المعدن الذي يأخذ منه الملك ، الذي يوحى به إلى الرسول .

وابن سبعين يقول : إنه بين العلم الذي رمز إليه هرامس الدهور الأولية ، ورامت إفادته الهداية النبوية . فعلى قوله : إن الأنبياء راموا إفادته وما أفادوه^(٣) .

(١) أبو معن ثمامة بن أشرس النخعي البصري ، من أئمة المعتزلة ، توفي سنة ٢١٣ وإليه تنسب فرقة الثمامية . انظر عنه وعن مذهبه : لسان الميزان ٨٣/٢ - ٨٤ ؛ ميزان الاعتدال ٣٧١/١ - ٣٧٢ ؛ تاريخ بغداد ١٤٥/٧ - ١٤٨ ؛ الخطط للمقريزي ٣٤٧/٢ - ٣٤٨ ؛ الأعلام ٨٦/٢ ؛ الملل والنحل ٦٨/١ - ٦٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٠٣ - ١٠٥ ؛ طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٧٢ - ٢٧٥ ؛ المعتزلة لزهدي جار الله ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) في الأصل (ر) : أنا ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٣) يقول ابن سبعين في الرسالة الفقيرية (ضمن رسائل ابن سبعين ، نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ط . الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥) ص ٦ - ٧ « والتصوف تسعة أوجه ، وبعدها حبل التحقيق ، وبعدها الحبل نبدأ بعالم السَّفَر ، وبعده السفر نقرع باب التحقيق والنور المبين . والهوامسة خاصة عَلَمُوه ، والكتب المنزلة أفادتهم ، وأما الفلاسفة بأجمعهم ورؤسائهم . . . وجميع النباه (قرأها الدكتور أبو الوفا التفتازاني : الفقهاء) فإنهم لم يصلوا إليه =

وطائفة من المتفلسفة يقولون : إن الفيلسوف أفضل من النبي وأكمل منه ، وهكذا ملاحظة الشيعة من الإسماعيلية ونحوهم ، /يقولون^(١) : ص ١٦٦ إن أئمتهم ، كمحمد بن إسماعيل بن جعفر ونحوه ، أفضل من موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين .

ثم إن هذا كثر في طوائف من جهال البربر والأكراد ، والفرس والعرب ، يعتقدون في شيخهم أنه أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن شيوخ هؤلاء من يكون منافقاً زنديقاً .

ومن قال في أئمة الإسماعيلية وأمثالهم من الشيوخ المنافقين والفاسقين : إنه أفضل من الرسل ، فإن هؤلاء شر من النصارى ، فإن النصارى يزعمون أن الحواريين وأمثالهم أفضل من إبراهيم الخليل وموسى وداود . وغيرهم من الأنبياء والحواريين كانوا مؤمنين ، فإذا كان من قال هذا من النصارى من أجهل الناس وأكفرهم ، فمن فضل ملحداً من الملاحدة على أنبياء الله ورسله ، كان كفره أعظم من كفر النصارى من هذا الوجه .

لقصورهم عنه . ولأن علومهم وصنائعهم دون ذلك كله . والله على ما نقول وكيل . والصوفية كذلك ، إلا السلف الصالح - أعني صحابة سيد السادات محمد صلى الله عليه وسلم - فإنهم علموه . ومعلمهم هو العظم . الذي إذا نظر العارف في شأنه وتبعه وتصفحه وتأمله على ما ينبغي ويحمله به ويصح في حقه علم أن أهل الحق كلهم نقطة من ذكره وذرة من قدره . وينقل الدكتور أبو الوفا التفتازاني نص كلام ابن سبعين في كتابه « بد العارف » وهو نفس الكلام الذي أورده ابن تيمية هنا وهو : « أما بعد . فقد استخرت الله العظم على إفشاء الحكمة التي رمزها هرامسة الدهور الأولية والحقائق التي رامت إفادتها الهداية النبوية . والسعد الذي يطلبه كل مسترشد مصدق . والنور الذي يريد الاستنارة به كل مستند محقق » (نقلا عن بد العارف . ٢ - ١) من مقال للدكتور أبي الوفا التفتازاني بعنوان « ابن سبعين وحكم الإشراف » ص - ٣٠٠ (من الكتاب التذكاري للسهروردي . القاهرة . ١٣٩٤/١٩٧٤) .

(١) في الأصل (ر) : ويقولون . وليست الكلمة في (هـ) .

بل هؤلاء قد يكونون شرًّا ممن يُفضَّل من النصارى على إبراهيم وموسى وداود وسليمان وغيرهم ، كبولص^(١) وأمثاله ، الذين يُقال : إنهم ابتدعوا للنصارى ما ابتدعوه من الضلالات وأضلّوهم ، وأدخلوا في دين المسيح من دين المشركين والصابئين ، من الروم وأمثالهم ، ما أفسدوا به دين المسيح صلى الله عليه وسلم ، وجعلوا النصارى على الضلالات التي فارقوا بها دين المسيح ، حتى قال من قال من العلماء : إن النصارى صاروا على مذهب الروم المشركين ، لا أن الروم صاروا على دين النصارى ، فإن أولئك غيروا شريعة دين المسيح ، مستبدلين بها ما استبدلوه من شرائع المشركين ، وغايتهم أنهم ركّبوا ديناً من دين الفلاسفة والصابئين والمشركين ودين النصارى ، كما صنع ماني لما ركّب ديناً من دين المجوس ودين النصارى^(٢) .

(١) بولص أو بولس Saint Paul كان يهودياً رومانياً من الفريسيين - أحد طبقات اليهود العليا وكان اسمه شاول Saul . لم ير عيسى ولم يسمعه ، وكان في أول أمره من أكبر أعداء المسيحيين ، وزعم أن المسيح ظهر له في عمود من نور وأمره أن يبشّر بالمسيحية . ويقول عنه بيري (Berr) إنه أدخل على المسيحية : « بعض تعاليم اليهود ليجذب إليه العامة من اليهود ، كما أدخل صوراً من فلسفة الإغريق ليجذب إليه أتباعاً من اليونان . . وبولس هو المؤسس الحقيقي للديانة المسيحية . . ولم ينفر بولس من الطقوس الوثنية ، بل على العكس اقتبس كثيراً من هذه الطقوس ليضمن نشر دياناته بين الوثنيين دون أن ينفروا منها » . انظر ما جاء عنه في : كتاب « المسيحية » للدكتور أحمد شلبي ، ص ٤٥ - ٤٧ ، نشر النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠ م ؛ الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام للدكتور على عبد الواحد وافي ، ص ٥٩ - ٦٠ ، ص ٩١ - ٩٣ ، ط . نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٤ ؛ محاضرات في النصرانية للشيخ محمد أبي زهرة رحمه الله ، ص ٦٩ - ٧٥ ، ط . دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦١/١٣٨١ .

(٢) يقول الشهرستاني في « الملل والنحل » ٢٢٤/١ عن المانوية : « أصحاب ماني بن فاتك الحكم ، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير ، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور ، وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام . أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الورّاق - وكان في الأصل =

فاذا كان هؤلاء من أجهل الناس وأكفرهم ، فن جعل أئمة الملاحدة الباطنية أفضل من محمد وإبراهيم وموسى وعيسى ، كان أكفر من هؤلاء .

وهؤلاء الملاحدة ركبوا مذهباً من دين المجوس ودين الصابئين ودين رافضة هذه الأمة ، فطافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخص المطالب ، فإنهم يبتنون من مناقضة الرسل وإبطال ما جاؤوا به ، ما لم يبطنه أتباع بولص وأمثاله من النصارى .

ومن لم يصل إلى هذا الحد من ملاحدة/المتكلمين والمتعبدین ص ١٦٧ ونحوهم ، فقد شاركهم في الأصل ، وهو تفضيل أئمة وشيوخه على الأنبياء ، ومن لم يقر منهم بتفضيل أئمة وشيوخه على الأنبياء لزمه ذلك لزوماً لا محيد عنه ، كما تقدم ، إذا جعل العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله والمعاد لا يُستفاد من خطاب الأنبياء وكلامهم ، وبيانهم وطريقهم التي بينوها . وإنما يستفاد من كلام شيوخه وأئمة .

الوجه التاسع والثلاثون (١)

أن يقال : إن الرسل لم يسكتوا عن الكلام في هذا الباب ، ولو سكتوا عنه للزم تفضيل شيوخ النفاة وأئمتهم على الأنبياء كما تقدم ، فكيف إذا تكلموا فيه بما يفهم منه الخلق نقيض الحق على قول النفاة؟

== مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم - : أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور ، والآخر ظلمة ، وأنها أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شئ إلا من أصل قديم

(١) بدأ الوجه الثامن والثلاثون ، ص ٣٥٩ .

فإذا كان الحق هو قول النفاة ، ولم يتكلموا إلا بما يدل على نقيضه ، كانوا - مع أنهم لم يهدوا الخلق ويعلموهم الحق عند النفاة - قد لبسوا عليهم ودلبسوا ، بل أضلّوهم وجهلّوهم وأخرجوهم إلى الجهل المركب ، وظلمات بعضها فوق بعض : إما من علم كانوا عليه ، وإما من جهل بسيط ، أو حيرّوهم وشكّكوهم وجعلوهم مذبذبين لا يعرفون الحق من الباطل ، ولا الهدى من الضلال ، إذ كان ما تكلموا به عارضوا به طرق العلم العقلية والكشفية .

فعند هؤلاء كلام الأنبياء وخطابهم في أشرف المعارف وأعظم العلوم يُمرض ولا يشفي ، ويضل ولا يهدى ، ويضر ولا ينفع ، ويفسد ولا يصلح ، ولا يزكّي النفوس ويعلمها الكتاب والحكمة ، بل يدسّ النفوس ^(١) ويوقعها في الضلال والشبهة ، بل يكون كلام من يسفط تارةً وبين أخرى ، كما يوجد في كلام كثير من أهل الكلام والفلسفة ، كابن الخطيب ، وابن سينا ، وابن عربي ، وأمثالهم خيراً من كلام الله وكلام رسله ، فلا يكون خير الكلام كلام الله ، ولا أصدق الحديث حديثه ، بل يكون بعض قرآن مسيلمة الكذاب ، الذي ليس فيه كذب في نفسه ، وإن كانت نسبته إلى الله كذب ، ولكنه مما لا يفيد كقوله : الفيل وما أدراك ما الفيل ، له زلوم طويل ، إن ذلك من خلق ربنا

(١) الإشارة هنا إلى قوله تعالى : (ونفس وما سواها . فألمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكّاه . وقد خاب من دسّاه) [سورة الشمس : ٧ - ١٠] وفي لسان العرب : « دسّه يدسه دسّاً إذا أدخله في الشيء بقهر وقوة . وفي التنزيل العزيز : (قد أفلح من زكّاه . وقد خاب من دسّاه) يقول : أفلح من جعل نفسه زكية مؤمنة . وخاب من دسّاه في أهل الخير وليس مهم . وقيل دسّاه : جعلها خسيصة قليلة بالعمل الحيث . . ويقال : قد خاب من دسّى نفسه فأخملها بترك الصدقة والطاعة . »

لجليل - عند هؤلاء الملاحدة خيراً من كلام الله ، الذى وصف به نفسه ، ووصف به ملائكته ، واليوم الآخر ، وخيراً من كلام رسوله ، لأن قرآن مسيلمة/ وإن لم تكن فيه (١) فائدة ولا منفعة ، فلا مضرة فيه ص ١٦٨ ولا فساد ، بل يُضحك المستمع - كما يضحك الناس - من أمثاله .
وكلام الله ورسوله عند هؤلاء أضلّ الخلق وأفسد عقولهم ، وأديانهم ، وأوجب أن يعتقدوا نقيض الحق فى الإيمان بالله ورسوله ، أو يشكُّوا ويرتابوا فى الحق ، أو يكونوا - إذا عرفوا بعقلهم - تعبوا تعباً عظيماً فى صرف الكلام عن مدلوله ومقتضاه ، وصرف الخلق عن اعتقاد مضمونه وفحواه ، ومعاداة من يُقرّ بذلك ، وهم السواد الأعظم من أتباع الرسل .

وإنما ذكرنا هذا لأن كثيراً من الجهمية النفاة يقولون : فائدة إنزال هذه النصوص المثبتة للصفات ، وأمثالها من الأمور الخبرية التى يسمونها هم المشكل والمتشابه ، فائدتها عندهم اجتهاد أهل العلم فى صرفها عن مقتضاها بالأدلة المعارضة لها حتى تنال النفوس كد الاجتهاد ، وحتى تنهض إلى التفكير والاستدلال بالأدلة العقلية المعارضة لها الموصلة إلى الحق ، فحقيقة الأمر عندهم أن الرسل خاطبوا الخلق بما لا يبيّن الحق ، ولا يدل على العلم ، ولا يفهم منه الهدى ، بل يدل على الباطل ، ويفهم منه الضلال ، ليكون انتفاع الخلق بخطاب الرسول اجتهادهم فى رد ما أظهرته الرسل وأفهمته الخلق ، وأنهم بسبب ذلك ينظرون نظراً

(١) قبل عبارة « وإن لم تكن فيه » توجد فى نسخة (ر) بعض حروف غير واضحة مع اختلاط فى الحروف والحبر ، والكلام متسق ببلونها . وليست هذه العبارات فى (هـ) .

يؤديهم إلى معرفة الحق ، من غير أن ينصب الرسول لهم على الحق دلالة ، ولا يبينه لهم بخطابه أصلاً ، فثال ذلك عندهم مثل من أرسل مع الحجاج أدلة يدلونهم على طريق مكة ، وأوصى الأدلاء بأن يخاطبهم^(١) بخطاب يدلهم على غير طريق مكة ، ليكون ذلك الخطاب سبباً لنظرهم واستدلالهم حتى يعرفوا طريق مكة بنظرهم ، لا بأولئك الأدلاء ، وحينئذ يردون ما فهم من كلام الأدلاء ، ويجتهدون في نفي دلالته ، وإبطال مفهومه ومقتضاه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فمن المعلوم أن خلقاً كثيراً لا يتبعون إلا الأدلاء الذين يدعون أنهم أعلم بالطريق منهم ، وأن ولاة الأمور قد قلدهم دلالة الحاجج : أو تعريفهم الطريق ، وأن درك ذلك عليهم فيتبعون الأدلاء .

والطائفة التي ظنت أن الأدلاء لم يقصدوا بكلامهم الدلالة والإفهام ص ١٦٩ والإرشاد إلى سبيل الرشاد ، صار كل /منهم يستدل بنظره واجتهاده ، فاختلّفوا في الطرق وتشتتوا ، فمنهم من سلك طرقاً أخرى غير طريق مكة ، فأفضت بهم إلى أودية مهلكة ، ومفاوز متلفة ، وأرض متشعبة - فأهلكتهم .

وطائفة أخرى شكوا وحاروا ، فلا مع الأدلاء سلكوا فأدركوا المقصود ، ولا لطرق المخالفين للأدلاء ركبوا وسلكوا ، بل وقفوا مواقف التائهين الحائرين ، حتى هلكوا أيضاً في أمكنتهم جوعاً وعطشاً ، كما هلك

(١) في الأصل (ر) : بأن يخاطبونهم ، وهو خطأ . وليست العبارة في (هـ) .

أرباب الطرق المتشعبة فلم يظفروا بالمطلوب ، ولا نالوا المحبوب ، بل هلكوا هلاك الخاسر الحائر .

وآخرون اختصموا فيما بينهم ، فصار هؤلاء يقولون : الصواب فيما ذكره الأدلاء ، ونطق به هؤلاء الخبراء ، وآخرون يقولون : بل الصواب مع هؤلاء الذين يقولون : إنهم أخبر وأحذق ، وكلامهم في الدلالة آيين وأصدق ، وآخرون حاروا مع من الصواب ، ووقفوا موقف الارتياب ، فاقتتل هؤلاء وهؤلاء ، وخذل الواقفون الحائرون هؤلاء وهؤلاء ، ولكن فانت باختلاف أولئك مصالح دينهم ودنياهم ، فهلك الحجيج ، وكثر الضجيج ، وعظم النشيج ، واضطربت السيوف ، وعظمت الختوف ، وتزاحف الصفوف ، وحصل من الفتنة والشر والفساد ، ما لا يحصيه إلا رب العباد . .

فهل من فعل هذا بالحجيج يكون قد هداهم السبيل ، وأرشدهم إلى اتباع الدليل ؟ أم يكون مفسداً عليهم دينهم ودنياهم ، فاعلاً بهم ما لا يفعله إلا أشد عداهم ؟ وإذا قال : إنما قصدت بذلك أن يجتهد الحجاج في أن يعرفوا الطريق بعقولهم وكشوفهم ، ولا يستدلوا بكلام الأدلاء الذين أرسلتهم لتعريفهم ، لينالوا بذلك أجر المجالدين ، وتنبعث همهم إلى طريق المجالدين - هل يصدقه في ذلك عاقل ؟ أو يقبل عذره من عنده حاصل ؟

فهذا مثال ما يقوله النفاة في رسل الله ، الذين أرسلهم الله تعالى إلى الخلق ، ليعلّموهم ويهدوهم سبيل الله ، ويدعوهم إليه كما قال تعالى :

﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١]

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ

بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٤٥ . ٤٦] .

/ وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ

ص ١٧

الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾

[سورة الشورى : ٥٢ . ٥٣] وأمثال ذلك .

فجعل هؤلاء الجهاد في إفساد سبيل الله جهاداً في سبيل الله ،
والاجتهاد في تكذيب رسل الله اجتهاداً في تصديق رسل الله ، والسعى
في إطفاء نور الله سعياً في إظهار نور الله ، والحرص على أن لا تصدق
كلمته ، ولا تقبل شهادته ، أو لا تفيد دلالاته ، سعياً في أن تكون كلمة
الله هي العليا ، والمبالغة في طريق أهل الإشراك بالله والتعطيل مبالغة في
طريق أهل التوحيد ، السالكين سواء السبيل ، فقلبوا الحقائق ، وأفسدوا
الطرائق ، وأضلوا الخلائق .

وهذه المعاني وأمثالها - وأعظم منها - يعرفها كل من فهم لوازم
أقوال هؤلاء المبدلين المعطلين ، وإن كان قد التبس كثير من كلامهم على
من لا يعرف لا الحق ولا نقيضه ، بل صار حائراً ، حتى أنك تجد كثيراً
ممن عنده علم وفقه ، وعبادة وزهد ، وحسن قصد ، وقد ضرب في
العلم والدين بسهم وافر ، وهو لا يختار أن ينحاز عن المؤمنين بالله واليوم
الآخر ، فيسمع كلام الله ، وكلام رسوله ، وأهل العلم والإيمان ،

وكلام أهل الزندقة والإلحاد ، الذين سعوا في الأرض بالفساد ، فيؤمن بهذا وهذا إيماناً مجملاً ، ويصدق الطائفتين ، أو يُعرض عنهما ، فلا يدخل في تحقيق طريق هؤلاء ولا هؤلاء ، بمنزلة من سمع كلام محمد بن عبد الله الصادق الأمين صلى الله عليه وسلم ، وكلام مسيلمة الكاذب الكافر ، ولم يفهم ما بينهما من التناقض والاختلاف ، فصار يصدق هذا وهذا ، ويقرّ كلاماً منهما على ما قاله ، ويسلم إليه حاله ، ويقول : هذا رسول الله ، وهذا رسوله .

لكن هؤلاء لا يمكنهم التظاهر بين المسلمين بإظهار رسالة غير محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكن يقولون ما هو بمعنى الرسالة أو أبلغ منها ، فيقولون : هذا كلام رسول الله ، وهذا كلام أولياء الله ، بل كلام خاتم الأولياء ، وهذا كلام العارفين المحققين ، وكلام العقلاء أهل البراهين ، وكلام النظائر المحققين ، ونحن نسلم هذا وهذا ، ففضلاؤهم الذين يفهمون التناقض ، هم في الباطن مع أعداء الرسول ، وإليهم أميل .
وهم عندهم أهل التحقيق / والتبيين بحقيقة الطريق . ص ١٧١

وأما من لم يفهم التناقض ، فقد يكون الطائفتان عنده على السواء . وقد يكون إلى أهل مسيلمة أميل لمعنى من المعاني ، وإلى أبي بكر الصديق وأمثاله أميل من وجهٍ ثانٍ^(١) . وربما رجَّح هؤلاء من وجهٍ ، وهؤلاء من وجهٍ آخر .

فهذا وأمثاله من الأمور الواقعة ، بسبب هذه الواقعة ، التي أصلها

(١) في الأصل (ر) : من وجه ثانٍ .

ترك الاستدلال بكلام الله ورسوله على الأمور العلمية ، والمطالب الخيرية ، والمعارف الإلهية .

الوجه الأربعون^(١)

أن يُقال : كل عاقل يعلم بالضرورة أنّ من خاطب الناس في الطب أو الحساب أو النحو أو السياسة والأخلاق أو الهيئة^(٢) أو غير ذلك من الأمور ، بكلام عظم قدره وكبر أمره ، وذكر أنه بين لهم به وعلم ، وهَدَى به وأفهم ، ولم يكن في ذلك الكلام بيان تلك المعلومات ، ولا معرفة لتلك المطلوبات ، بل كانت دلالة الكلام على نقيض الحق أكمل ، وهي على غير العلم أدلّ - كان هذا : إما مفرطاً في الجهل والضلالة ، أو الكذب والشيطنة والنذالة ، فكيف إذا كان قد تكلم في الأمور الإلهية ، والحقائق الربانية ، التي هي أجل المطالب العالية ، وأعظم المقاصد السامية ، بكلام فضّله على كل كلام ، ونسبه إلى خالق الأنام ، وجعل من خالفه شبيهاً بالأنعام^(٣) ، وجعلهم من شر الجهلة الضلال الكفار الطغام ، وذلك الكلام لم يدل على الحق في الأمور الإلهية ، ولا أفاد علماً في مثل هذه القضية ، بل دلّته ظاهرة في نقيض الحق والعلم والعرفان ، مفهّمة لصدّ التوحيد والتحقيق الذي يرجح إليه ذوو الإيقان ، فهل يكون مثل هذا المتكلم إلا في غاية الجهل والضلال ، أو في غاية الإفك والبهتان والإضلال ! ؟

(١) بدأ الوجه التاسع والثلاثون فيما سبق . في ص ٣٦٣ .

(٢) في الأصل (ر) أو الهية ، وليست العبارة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) في الأصل (ر) : شبيه بالأنعام ، وليست العبارة في (هـ) ، ولعل الصواب ما أثبتته .

فهذا حقيقة قول هؤلاء الملاحدة في رسل الله ، الذين هم أفضل الخلق وأعلمهم بالله ، وأعظمهم هدى لخلق الله ، لا سيما خاتم الأنبياء وسيد ولد آدم ، الذى هو أعلم الخلق بالله ، وأنصح الخلق لعباد الله ، وأفصح الخلق في بيان هدى الله ، صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين .

ومن المعلوم أن من وصف الأمر على خلاف ما هو عليه ، فإما أن يكون قد أتى/من علمه أو قصده أو عجزه ، فإنه قد يكون جاهلاً ص ١٧٢ بالحق ، وقد لا يكون جاهلاً به ، بل ليس مراده تعلم المخاطبين وهداهم وبيان الأمر لهم ، كما يقصده أهل الكيد والخداع والنفاق وأمثالهم ، وإما أن يكون علمه تاماً وقصده البيان ، لكنه عجز عن البيان والإفصاح ، لقصور عبارته ، وعجزه عن كمال البيان والإيضاح .

فإن الفعل يتعذر لعدم العلم ، أو لعدم القدرة ، أو لعدم الإرادة ، فأما إذا كان الفاعل له مريداً له ، وهو قادر عليه وعالم بما يريد ، لزم حصول مطلوبه .

ومن المعلوم أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالله وتوحيده وأسمائه وصفاته وملائكته ومعاده ، وأمثال ذلك من الغيب ، وهو أحرص الخلق على تعليم الناس وهدايتهم .

كما قال تعالى : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٨] .

ولهذا كان من شدة حرصه على هداهم يحصل له ألم عظيم إذا لم

يهتدوا ، حتى يسئله ربه ويعزیه كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ تَحْرِصَ عَلٰی
هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ ﴾ [سورة النحل : ٣٧] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ
يَشَاءُ ﴾ [سورة القصص : ٥٦] .

وقال تعالى : ﴿ لَعَلَّكَ بَاجِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة
الشعراء : ٣] . وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ
اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سَلْمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَايَةٌ وَكَلِمَةً
شَاءَ اللَّهُ لَجَمْعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام :
٣٥] .

ثم إنه سبحانه وتعالى أمره بالبلاغ المبين ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ
أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا
حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة
النور : ٥٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ
فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَىٰ رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة المائدة : ٩٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ
مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ
مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [سورة النحل : ٣٥] ^(١)

(١) جاءت الآية محرقة في نسخة (ر) ، ولعله تحريف من النسخة .

ومعلوم أنه كان من أفصح الناس وأحسهم بياناً ، واللغة التي
خاطب بها أتم اللغات وأكملها بياناً ، وقد امتنَّ الله عليهم بذلك ، كما
في قوله تعالى : ﴿ الرَّبِّكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۚ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۚ ص ١٧٣
لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١ ، ٢] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة
الزخرف : ٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾
[سورة إبراهيم : ٤] .

وقال تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ
الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [سورة الشعراء : ١٩٣ - ١٩٥] .

وقال تعالى : ﴿ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ ۖ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ
مُبِينٌ ﴾ [سورة النحل : ١٠٣] وأمثال ذلك .

فإذا كان المخاطب أعلم الخلق بما يخبر به عنه ، ويصفه ويخبر به ،
وأحرص الخلق على تفهيم المخاطبين وتعريفهم ، وتعليمهم وهداهم ،
وأقدر الخلق على البيان والتعريف لما يقصده ويريده ، كان من الممتنع
بالضرورة أن لا يكون كلامه مبيناً للعلم والهدى والحق ، فيما خاطب
به ، وأخبر عنه ، وبينه ووصفه ، بل وجب أن يكون كلامه أحق
الكلام بأن يكون دالاً على العلم والحق والهدى ، وأن يكون ما ناقض
كلامه من الكلام ، أحق الكلام بأن يكون جهلاً وكذباً وباطلاً .

وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله ، فتبين أن قول الذين يعرضون عن طلب الهدى والعلم في كلام الله ورسوله ، ويطلبونه في كلام غيره ، من أصناف أهل الكلام والفلسفة والتصوف وغيرهم ، هم من أجهل الناس وأضلهم بطريق العلم ، فكيف بمن يعارض كلامه بكلام هؤلاء الذين عارضوه وناقضوه ، ويقول : إن الحق الصريح والعلم والهدى إنما هو في كلام هؤلاء المناقضين ، المعارضين لكلام رسول رب العالمين ، دون ما أنزله الله من الكتاب والحكمة ، وبعث به رسوله من العلم والرحمة ؟ !

الوجه الحادى والأربعون (١)

أن يُقال : كل من سمع القرآن من مسلم وكافر ، علم بالضرورة أنه قد ضمن الهدى والفلاح لمن أتبعه ، دون من خالفه ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَمْ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١ ، ٢] .

وقال تعالى : ﴿ أَلَمْص * كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ * أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [سورة الأعراف : ١ - ٣] .

وقال : ﴿ فَأَمَّا يَا تِينَكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ

(١) بدأ الوجه الأربعون فيما سبق ، ص ٣٧٠ .

كَذَلِكَ آتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى * وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ
 أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى ﴿ [سورة طه :
 ١٢٣ - ١٢٧] ^(١) .

وقال تعالى ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ
 تُرْحَمُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٥] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة
 الشورى : ٥٢] .

وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى
 النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي
 السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١ - ٢] .

وكذلك نعلم أنه ذم من عارضه وخالفه، وجادل بما يناقضه ، كقوله
 تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [سورة غافر : ٤] .
 وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ آتَاهُمْ
 إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر : ٥٦] .
 وأمثال ذلك .

وإذا كان كذلك ، فقد علم بالاضطرار أن من جاء بالقرآن ، أخبر أن
 من صدق بمضمون أخباره فقد علم الحق واهتدى ، ومن أعرض عن
 ذلك كان جاهلاً ضالاً ، فكيف بمن عارض ذلك وناقضه ؟ ! .

(١) في الأصل (ر) : تنهى الآية الأخيرة عند قوله تعالى ولعذاب الآخرة ولم ترد الآية في (هـ) .

وحينئذ فكل من لم يقل بما أخبر به القرآن عن صفات الله واليوم الآخر، كان عند من جاء بالقرآن جاهلاً ضالاً، فكيف بمن قال بنقيض ذلك؟!!

فالأول عند من جاء بالقرآن في الجهل البسيط، وهؤلاء في الجهل المركب.

ولهذا ضرب الله تعالى مثلاً لهؤلاء، ومثلاً لهؤلاء، فقال: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة النور: ٣٩]، فهذا مثل أهل الجهل المركب.

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [سورة النور: ٤٠]، فهذا مثل أهل الجهل البسيط.

ومن تمام ذلك أن يُعرف أن للضلال تشابهاً في شيئين^(١): أحدهما الإعراض عما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، والثاني معارضته بما يناقضه، فمن الثاني الاعتقادات المخالفة للكتاب والسنة.

ص ١٧٥ فكل من أخبر بخلاف ما أخبر به الرسول عن شيء من أمر الإيمان بالله

(١) في الأصل (ر): أن للضلال سبها دي السنين، وليست العبارة في (هـ)، وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته.

واليوم الآخر أو غير ذلك فقد ناقضه وعارضه ، سواء اعتقد ذلك بقلبه ، أو قاله بلسانه .

وهذا حال كل بدعة تخالف الكتاب والسنة ، وهؤلاء من أهل الجهل المركب ، الذين أعماهم كسراب بقية .

ومن لم يفهم خبر الرسول ويعرفه بقلبه ، فهو من أهل الجهل البسيط ، وهؤلاء من أهل الظلمات .

وأصل الجهل المركب هو الجهل البسيط ، فإن القلب إذا كان خالياً من معرفة الحق ، واعتقاده والتصديق به ، كان معرضاً لأن يعتقد نقيضه ويصدق به ، لا سيما في الأمور الإلهية ، التي هي غاية مطالب البرية ، وهي أفضل العلوم وأعلاها ، وأشرفها وأسمها ، والناس الأكابر لهم إليه (١) غاية الشوف والاشتياق ، وإلى جهته تمتد الأعناق ، فالمهدتون فيه أئمة الهدى ، كإبراهيم الخليل وأهل بيته ، وأهل الكذب فيه أئمة الضلال ، كفرعون وقومه .

قال الله تعالى في أولئك : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٧٣] .

وقال تعالى في الآخرين : ﴿ وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴾ [سورة القصص : ٤١] .

(١) أى إلى الله سبحانه .

فن لم يكن فيه على طريق أئمة الهدى، كان ثغر قلبه مفتوحاً لأئمة الضلال . ومصداق هذا أن ما وقع في هذه الأمة من البدع والضلال ، كان من أسبابه تقصير من قصر في إظهار السنة والهدى ، مثل ما وقع في هذا الباب ، فإن الجهل المركب الذي وقع فيه أهل التكذيب والجدود في توحيد الله تعالى وصفاته ، كان من أسبابه التقصير في إثبات ما جاء به الرسول عن الله ، وفي معرفة معاني أسمائه وآياته ، حتى أن كثيراً من المنتسبين إلى الكتاب والسنة يرون أن طريقة السلف والأئمة إنما هو الإيمان بألفاظ النصوص ، والإعراض عن تدبر معانيها وفقهها وعقلها .

ومن هنا قال من قال من النفاة : « إن طريقة الخلف أعلم وأحكم ، وطريقة السلف أسلم » لأنه ظن أن طريقة الخلف فيها معرفة النقي ، الذي هو عنده الحق ، وفيها طلب [التأويل] لمعاني نصوص ص ١٧٦ الإثبات (١) ، فكان في هذه عندهم علم/بمعقول (٢) ، وتأويل لمنقول ، ليس في الطريقة التي ظنّها طريقة السلف ، وكان فيه أيضاً ردُّ على من يتمسك بمدلول النصوص ، وهذا عنده من إحكام تلك الطريق .

ومذهب السلف عنده عدم النظر في فهم النصوص ، لتعارض الاحتمالات ، وهذا عنده أسلم ، لأنه إذا كان اللفظ يحتمل عدة معان ، فتفسيره ببعضها دون بعض فيه مخاطرة ، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة .

فلو كان قد بين وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات

(١) ر، هـ : وفيها طلب لمعاني نصوص الإثبات ، والكلام غير واضح ولعل الصواب ما أثبتته :

(٢) كلمة « بمعقول » ليست واضحة في (ر) وأثبتها من (هـ) .

مادلت عليه النصوص من الصفات ، وفهّم مادلت عليه ، وتدبره وعقله ، وإبطال طريقة النفاة ، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول - علم أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم ، وأهدى إلى الطريق الأقوم ، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به ، وفهّم ذلك ومعرفته ، وأن ذلك هو الذي يدل عليه صريح المعقول ، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب ، وأن طريقة النفاة المنافية لما أخبر به الرسول طريقة باطلة شرعا وعقلا ، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات ، وعدم إثبات ما تضمنته^(١) من الصفات ، فقد قال غير الحق : إما عمداً ، وإما خطأً ، كما أن من قال على الرسول : إنه لم يبعث بإثبات الصفات ، بل بعث بقول النفاة ، كان مفترياً عليه . وهؤلاء النفاة هم كذابون : إما عمداً ، وإما خطأً : على الله ، وعلى رسوله ، وعلى سلف الأمة وأئمتها ، كما أنهم كذابون : إما عمداً ، وإما خطأً : على عقول الناس ، وعلى ما نصبه الله تعالى من الأدلة العقلية ، والبراهين اليقينية .

والكذب قرين الشرك ، كما قرّن بينهما في غير موضع ، كقوله تعالى : ﴿ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ * حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ ﴾ [سورة الحج : ٣٠ ، ٣١] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾ [سورة الأعراف :

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾ [سورة القصص : ٧٤ ، ٧٥] .

وتجد هؤلاء حائرين في مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، حيث ظنوا أن المراد بالتأويل :
ص ١٧٧
صرف النصوص عن مقتضاها .

وظائفة تقول : إن الراسخين في العلم يعلمون هذا التأويل ، وهؤلاء يجوزون مثل هذه التأويلات ، التي هي تأويلات الجهمية النفاة .
ومنهم من يوجبها تارة . ويجوزها تارة ، وقد يحرمونها على بعض الناس ، أو في بعض الأحوال ، لعارض ، حتى أن الملاحدة من المتفلسفة والمتصوفة وأمثالهم قد يحرمون التأويلات ، لا لأجل الإيمان والتصديق بضمونها ، بل لعلمهم بأنه ليس لها قانون مستقيم ، وفي إظهارها إفساد الخلق ، فيرون الإمساك عن ذلك مصلحة ، وإن كان حقاً في نفسه .

وهؤلاء قد يقولون : الرسل خاطبوا الخلق بما لا يدل على الحق ، لأن مصلحة الخلق لا تتم إلا بذلك ، بل لا تتم إلا بأن تحيلوا لهم في أنفسهم ما ليس موجوداً في الخارج لنوع من المصلحة ، كما يجيل للنائم والصبي والقليل العقل ما لا وجود له ، لنوع من المناسبة ؛ لما له في ذلك من المصلحة .

وطائفة يقولون : هذا التأويل لا يعلمه إلا الله .

ثم من هؤلاء من يقول : تُجرى على ظواهرها ، ويتكلم في إبطال التأويلات بكل طريق .

ومن المعلوم أنه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها ، لم يحمل على ظاهره ، وما حُمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك ، فضلاً عن أن يُقال : يعلمه الله أو غيره .

بل مثل هذا التأويل يُقال فيه ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] ، فإن ما كان منتفياً لا وجود له ، لا يعلمه الله إلا منتفياً لا وجود له ، لا يعلمه ثابتاً موجوداً .

وسبب هذا الاضطراب أن لفظ « التأويل » في عُرف هؤلاء المتنازعين ، ليس معناه معنى التأويل في التنزيل ، بل ولا في عُرف المتقدمين من مفسري القرآن ، فإن أولئك كان لفظ « التأويل » عندهم بمعنى (١) التفسير ، ومثل هذا التأويل يعلمه من يعلم تفسير القرآن .

ولهذا لما كان مجاهد إمام أهل التفسير ، وكان قد سأل ابن عباس رضي الله عنهما عن تفسير القرآن كله ، وفسره له ، كان يقول : إن الراسخين في العلم يعلمون التأويل ، أي التفسير المذكور .

وهذا هو الذي / قصده ابن قتيبة وأمثاله ، ممن يقول : إن ص ١٧٨

(١) في (ر) ، (هـ) : معنى ، ولعل الصواب ما أثبتته .

الراسخين في العلم يعلمون التأويل ، ومرادهم به التفسير^(١) ، وهم يثبتون الصفات ، لا يقولون بتأويل الجهمية النفاة ، التي هي صرف النصوص عن مقتضاها ومدلوها ومعناها .

وأما لفظ « التأويل » في التنزيل فعناه : الحقيقة التي يؤول إليها الخطاب ، وهي نفس الحقائق^(٢) التي أخبر الله عنها ، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر ، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدسه الموصوفة بصفاته العلية .

وهذا التأويل هو الذي لا يعلمه إلا الله ، ولهذا كان السلف يقولون : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، فيثبتون العلم بالاستواء ، وهو التأويل الذي بمعنى التفسير ، وهو معرفة المراد بالكلام حتى يتدبر ويُعقل ويُفقه ، ويقولون : الكيف مجهول ، وهو التأويل الذي انفرد الله بعلمه ، وهو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو .

وأما التأويل بمعنى : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح ، كتأويل من تأول : استوى ، بمعنى : استولى ، ونحوه ، فهذا - عند السلف والأئمة - باطل لا حقيقة له ، بل هو من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، والإلحاد في أسماء الله وآياته .

(١) يقول ابن قتيبة في كتابه « تأويل مشكل القرآن » ص ٧٢ - ٧٣ ، تحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٣ : « ولنا من يزعم أن المشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم ، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى ، ولم ينزل الله شيئاً من القرآن إلا لينفع به عباده ، ويدل به على معنى أراد . . . ولولم يكن للراسخين في العلم حظ في المشابه إلا أن يقولوا : (آمننا به كل من عند ربنا) لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين ، بل على جهلة المسلمين ، لأنهم جميعاً يقولون : (آمننا به كل من عند ربنا) » وانظر إلى ص ٧٥ .

(٢) ر : وهي نفس الحقيقة الحقائق ، وما أثبتته هو الذي في (هـ) .

فلا يُقال في مثل هذا التأويل : لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم ، بل يقال فيه : ﴿ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] ، كتأويلات الجهمية والقرامطة الباطنية ، كتأويل من تأويل الصلوات الخمس : بمعرفة أسرارهم ، والصيام : بكتمان أسرارهم ، والحج : بزيارة شيوخهم ، والإمام المبين : بعليّ بن أبي طالب ، وأئمة الكفر : بطلحة والزبير ، والشجرة الملعونة في القرآن : ببني أمية ، واللؤلؤ والمرجان : بالحسن والحسين^(١) ، والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين : بأبي بكر وعمر وعثمان وعليّ ، والبقرة : بعائشة ، وفرعون : بالقلب ، والنجم والقمر والشمس : بالنفس والعقل ، ونحو ذلك .

فهذه التأويلات من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، والإلحاد في آيات الله ، وهي من باب الكذب على الله وعلى رسوله وكتابه ، ومثل هذه لا تُجعل حقاً حتى يقال إن الله استأثر / بعلمها ، بل هي باطل ، مثل شهادة الزور ، وكفر الكفار ، يعلم الله أنها باطل ، والله يعلم عباده بطلانها بالأسباب التي بها يعرف عباده : من نصب الأدلة وغيرها .

وأصل وقوع أهل الضلال في مثل هذا التحريف ، الإعراض عن فهم كتاب الله تعالى ، كما فهمه الصحابة والتابعون ، ومعارضة ما دل عليه^(٢) بما يناقضه ، وهذا هو من أعظم المحادّة لله ولرسوله ، لكن على وجه النفاق والخداع .

(١) في الأصل (ر) : بالحسين والحسين ، وهو تحريف ، وليست العبارة في (هـ) .

(٢) في الأصل (ر) : عليها ، وليست الكلمة في (هـ) .

وهو حال الباطنية وأشباههم ، ممن يتظاهر بالإسلام واتباع القرآن والرسالة ، بل بموالاتة أولياء الله تعالى من أهل بيت النبوة وغيرهم من الصالحين ، وهو في الباطن من أعظم الناس مناقضة للرسول فيما أخبر به وما أمر به ، لكنه يتكلم بألفاظ القرآن والحديث ، ويضم إلى ذلك من المكذوبات ما لا يُحصيه إلا الله ، ثم يتأول ذلك من التأويلات بما يناسب ما أبطنه من الأمور المناقضة لخبير الله ورسوله ، وأمر الله ورسوله ، ويُظهر تلك التأويلات لمستجيبه بحسب ما يراه من قبولهم وموافقهم له .

مثل أن يروا أن العالم كله مفعول ومصنوع لشيء يسميه العقل الأول ، فجعله هورب الكائنات ، ومبدع الأرض والسموات ، ولكنه لازم للواجب بنفسه ومعلول له ، وأنه يلزمه عقل ونفس وفلك ، ثم يلزم ذلك العقل عقل ونفس وفلك ، حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر ، الذي أبدع بزعمه جميع ما تحت السماء من العناصر والحيوان والمعادن وغير ذلك ، وهو الذي يفيض عنه العلم والنبوة والرسالة وغير ذلك في أنفس العباد ، وعنه صدر القرآن والتوراة^(١) وغير ذلك .

ثم يريد أن يوفق بين هذا وبين ما أخبرت به الرسل فيقول : هذه العقول هي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء ، وقد يقول عن هذا العقل الفعّال : إنه جبريل ، الذي ما هو على الغيب بضنين^(٢) أي ببخيل ، لأنه دائم الفيض بزعمه ، ولكن يحصل الفيض بحسب استعداد القوابل .

(١) في النسختين : التورية .

(٢) في النسختين : بظنين .

ومن المعلوم بالاضطرار لكل من تدبر ما أخبرت به الرسل من صفات الملائكة أن هذه العقول التي وصفها هؤلاء الفلاسفة الصابئة المشركون ، ليست هي الملائكة^(١) [/ فإننا نعلم بالاضطرار أنهم لم يجعلوا ص ٦٠١ (هـ) ملكاً واحداً أبدع جميع ما سوى الله تعالى ، ولا ملكاً أبدع جميع ما تحت السماء ، ولا جعلوا الملائكة أرباباً ولا آلهة .

بل قد قال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة ال عمران : ٨٠] .
وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦] .

إلى : ﴿ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٩] ونحو ذلك من الآيات .

فغاية الملك أن يكون شافعاً عند الله ، ولا يشفع إلا من بعد إذنه .
ومن المعلوم أن كفر هؤلاء أعظم من كفر النصارى ، فإن النصارى يقرون بإله خلق جميع المخلوقات ، لا يجعلون له معلولاً خلق المخلوقات ، لكن يقولون : إنه اتحد بالمسيح .

وأما هؤلاء فيثبتون عقولاً لا حقيقة لها ، ثم يقولون إن كلاً منها أبدع الآخر وسائر العالم .

(١) بعد كلمة « الملائكة » تنقطع نسخة (ر) واعتمدت فيما يلي على نسخة (هـ) ، والكلام التالي بين المعقوفين من نسخة (هـ) ص ٦٠١ - ص ٦٠٤ . وقد جاء الوجه الثاني والأربعون ضمن هذه الصفحات ، ولكن الهكاري لم ينص على بداية الوجه ولم يذكر العنوان ، كما دلت في الوجوه السابقة . فاجتهدت في تحديد بدايته حسب معنى الكلام كما سوف أتبعه إلى هذا في موضعه بإذن الله .

وتسميتهم للعقول بالملائكة باطل ، ثم يستدل من يجمع بين كلامهم
وكلام الأنبياء بحديث موضوع ، نبه على وضعه أبو حاتم البستي ،
والعقيلي ، والدارقطني ، والخطيب ، وابن الجوزي .

وهو ما روى عن النبي ^(١) صلى الله عليه وسلم أنه قال : أول ما خلق
الله العقل ، فقال له : أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ، ثم قال له : أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ، فقال :
وعزتي وجلالي ، ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، فبك آخذ وبك
أعطي ، وبك ^(٢) الثواب وعليك العقاب .

ص ٦٠٢ (هـ) ومع هذا فهو لفظه : لما خلق الله العقل ، / فهذا اللفظ يقتضى أنه
خاطبه في أول أوقات خلقه ، لا يقتضى أنه أول المخلوقات ، بل هذا
اللفظ يقتضى أنه خلق قبله غيره ، فإنه قال له : ما خلقت خلقاً أكرم
على منك .

وأيضاً فإنه وُصف بالإقبال والإدبار ، والعقل عندهم لا يُقبل ولا
يُدبر .

وأيضاً فإنه قال : بك آخذ وبك أعطي ، وبك الثواب وعليك
العقاب ، وهؤلاء عندهم جميع الموجودات صادرة عنه : من العقول ،
والأفلاك ، والأرض ، والحيوان ، والنبات ، ونحو ذلك .

والأعراض من العلوم والإرادات ، فقول القائل : بك آخذ وبك
أعطي . . إلى آخره ، يقتضى أن به هذه الأعراض الأربعة ، وعندهم

(١) في الأصل (هـ) : وهو ما روى أن النبي . . . ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل (هـ) : ولك ، وسرد العبارة بعد قليل وفيها «وبك» .

جميع الكائنات هو مبدعها ، وهو ربهم الأعلى ، فترتبته عندهم أجل مما وصف في هذا الحديث .

فهؤلاء يتمسكون من السمعيات بمثل هذا الحديث المكذوب ، وهو لا يدل إلا على نقيض المطلوب : لا إسناد ولا متن ، ثم يفسرون هذه الأحاديث مقلوباً ، ويعبرون بتلك الألفاظ عن معانٍ (١) غير ما عناه الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما يعبرون بلفظ « الملك » و « الملكوت » و « الجبروت » عن : الجسم والنفس والعقل .

ولفظ « الملك والملكوت والجبروت » في كلام الله سبحانه وتعالى ، ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لا يُراد به ذلك .

وكذلك يعبرون بلفظ « الملائكة ، والشياطين » عن : قوى النفس المحمودة والمذمومة . وبالضرورة من الدين أن الرسل أرادوا بالملائكة والشياطين أعياناً قائمةً بأنفسها متميزين لا مجرد أعراض قائمة بنفس الإنسان ، كالقوة الجاذبة والماسكة والدافعة والهاضمة ، وقوة الشهوة والغضب ، وإن كان قد يسمى بعض الأعراض باسم صاحبه .

الوجه الثاني والأربعون (٢)

[أن يقال : إن] هؤلاء متناقضون (٣) تناقضاً بيناً ، فإنهم جعلوا

(١) في الأصل (هـ) : عن معاني ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل (هـ) : لا يوجد هذا العنوان ، أعني : « الوجه الثاني والأربعون » على عادة الهكاري في ترك ذكر عناوين الوجوه في أكثر الوجوه السابقة ، ورجحت أن تكون بداية الوجه في هذا الموضع ، وأرجو أن أكون قد وفقت في ذلك .

(٣) في الأصل : هؤلاء متناقضون ، وما زدته يستقيم به الكلام حسب عادة ابن تيمية عند بداية

كل وجه . وبدأ الوجه الحادي والأربعون فيما سبق ، ص ٣٧٤ .

المعلومات ثلاثة أقسام : ما لا يُعلم إلا بالعقل ، وما لا يعلم إلا بالسمع .
وما يُعلم بكل منهما . وجعلوا من المعلومات التي لا تُعلم إلا بالسمع
الإخبار عما يمكن وجوده وعدمه .

ومعلوم أن ما ذكره ينفي أن يكون الدليل السمعي حجة في هذا
القسم أيضا ، وذلك لأن الشيء الذي يمكن وجوده وعدمه ، إذا دل
الدليل السمعي على أحد طرفيه ، وجوزنا أن لا يكون مدلول الدليل
ص ٦٠٣ (هـ) السمعي ثابتاً ، أمكن هنا أيضا / أن لا يكون ذلك المدلول المخبر به ثابتاً
في نفس الأمر ، وأن يكون الشارع لم يُرد ما دل عليه قوله ، ولا يحتاج
ذلك إلى تجويز قيام دليل عقلي يعارض ذلك ، فإن المعارض الدال على
أن مدلول الدليل السمعي غير ثابت ، أو أن الشارع لم يُرد بكلامه ما دلّ
عليه إذا قدر عدمه ، لم يلزم انتفاء مدلوله ، فإن الدليل لا ينعكس ،
فلا يلزم من عدم الدليل العقلي النافي لموجب الدليل السمعي عدم مدلوله ،
إذا جوزنا أن يكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر ، فإنه كما لا يلزم من
عدم علمنا عدم الدليل ، لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول عليه .

وحينئذ فلا يُستدل بالسمع على ما لا مجال للعقل فيه من الأمور
الأخروية ، وهذا نهاية الإلحاد .

فإن اعتدروا عن ذلك بأن الشارع لا يجوز أن يريد بكلامه ما يخالف
ظاهره ، إلا أن يكون في العقل ما يدل على ذلك .

قيل : جوابكم عن هذا كجوابكم للمعتزلة لما قالوا : لا يجوز أن

يُسمعه الخطاب الذي أراد به خلاف ظاهره ، إلا إذا أخطَر بياله العقلي
المعارض (١) .

فلما قلم له (٢) : هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح ، وأيضاً
فالتفريط من المكلف ، كما تقدم إيراده .

فيقال لكم هنا كذلك : هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح ،
وأيضاً فالتفريط من المكلف ، لأنه لما اعتقد في الأدلة السمعية أنها تفيد
اليقين ، وهي لا تفيد اليقين ، كان مفترطاً ، فكان جزمه بمدلول خبر
الشارع مطلقاً تفريطاً منه ، مع تجويزه أن يريد بخطابه خلاف ظاهره .

فإن سلكوا طريقه أخرى : وهو أنه لا يُحتج بالسمع على شيء من
المسائل العلمية ، وقالوا : المعاد ونحوه معلوم بالضرورة من دين الرسول
صلى الله عليه وسلم ، كما علم وجوب الصلاة ، وأجابوا به ابن سينا ،
كان هذا أيضاً جواباً لأهل الإثبات ، فإن إثبات الأسماء والصفات ،
والأفعال معلوم بالضرورة ، بل وإثبات العلو أيضاً .

ومنشأ الضلال قوله : « لو قدرنا قيام الدليل القاطع العقلي على
خلاف ما دل عليه الدليل السمعي » وإثبات هذا التقدير هو الذي
أوقعكم / في هذه المحاذير ، فكان ينبغي لكم أن تعلموا أن هذا التقدير ص ٦٠٤ (هـ)
يجب نفيه قطعاً ، وأنه يمتنع أن يقوم دليل قاطع عقلي مخالف للدليل
السمعي .

(١) أخطر : كذا بالأصل : والمعنى إلا إذا أخطر الشارع (الله سبحانه) بياله العقلي المعارض .

(٢) أي لابن سينا ، كما سيتضح من سياق الكلام بعد سطور قليلة .

ثم هؤلاء يحكون إجماعات يجعلونها من أصول علمهم ، ولا يمكنهم نقلها عن واحد من أئمة الإسلام ، وإنما ذلك بحسب ما يقوم في أنفسهم من الظن ، فيحكون ذلك عن الأئمة ، كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في المحافل .

فإذا قيل لأحدهم في الحلوة : أنت حكيت أن هذا قول هؤلاء الأئمة ، فمن نقل ذلك عنهم ؟ قال هذا : العقلاء . والأئمة ص ١٨٠ لا يخالفون] ^(١) / العقلاء ، فيحكون أقوال السلف والأئمة ، لاعتقادهم أن العقل دلّ على ذلك .

ومن المعلوم أنه لو كان العقل يدل على ذلك باتفاق العقلاء ، لم يجوز أن يحكى عن الإنسان قولاً لم ينقله عنه أحد ، ولهذا كان أهل الحديث يتحرّون الصدق ، حتى أن كثيراً من الكلام ، الذى هو فى نفسه صدق وحق موافق للكتاب والسنة ، يُروى عن النبى صلى الله عليه وسلم فيضعفونه أو يقولون : هو كذب عليه ، لكونه لم يقله ، أو لم يثبت عنه ، وإن كان معناه حقاً .

ولكن أهل البدع أصل كلامهم الكذب : إما عمداً وإما بطريق الابتداء ، ولهذا يقرن الله بين الكذب والشرك فى غير موضع من كتابه ، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَأْتِيهِمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٢] وقوله تعالى : ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ ﴾ [سورة الحج : ٣٠ ، ٣١] .

(١) هنا ينتهى آخر الكلام الذى انفردت به نسخة (هـ) وهو غير موجود فى نسخة (و) .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : **عُدِلَتْ شَهَادَةُ الزُّورِ**
الإشراك^(١) ، مرتين أو ثلاثاً .

وقال تعالى : ﴿ **وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ * وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ** ﴾ [سورة القصص : ٧٤ ، ٧٥] .

وهذا كحكاية الرازي . وإجماع المعتبرين على إمكان وجود موجودٍ لداخل العالم ولا خارجه ، ولا يمكن أحد أن ينقل عن نبي من أنبياء الله تعالى ، ولا من الصحابة ، ولا التابعين ، ولا سلف الأمة ، ولا أعيان أئمتها وشيوخها ، إلا ما يناقض هذا القول ، ولا يمكنه أن يحكى هذا عمّن له في الأمة لسان صدق أصلاً .

وكما تقول طائفة - كأبي المعالي وغيره^(٢) - : « اتفق المسلمون^(٣) على أن الأجسام تتناهي^(٤) في تجزئتها^(٥) وانقسامها حتى تصير أفراداً ، فكل جزء لا يتجزأ^(٦) ، وليس له طرف وحد » .

(١) الحديث عن أيمن بن خريم رضى الله عنه في : المسند (ط . الحلبي) ١٧٨/٤ ، ٢٣٣ ، وورد الحديث عن خريم بن فاتك رضى الله عنه في : المسند (ط . الحلبي) ٣٢١/٤ ، ٣٢٢ ؛ الزمذى (بشرح ابن العربي) ١٧٣/٩ - ١٧٥ (كتاب الشهادات ، باب ما جاء في شهادة الزور) ؛ سنن ابن ماجه ٧٩٤/٢ (كتاب الأحكام ، باب شهادة الزور) ؛ سنن أبي داود ٤١٥/٣ (كتاب الأقضية ، باب في شهادة الزور) .

(٢) العبارات التالية من كلام الجويني في كتابه « الشامل » ص ١٤٣ . وسأقبلها عليه إن شاء الله .

(٣) الشامل : الإسلاميون .

(٤) ر : تناهى ، والمثبت من (هـ) ، الشامل .

(٥) هـ : تجزئتها .

(٦) ر : يجزى ؛ هـ : يتجزى .

ومعلوم أن هذا القول لم يقله إلا طائفة من أهل الكلام ، لم يقله
أحد من السلف والأئمة ، وأكثر طوائف أهل الكلام من الهشامية
والضرارية والنجارية والكُلابية ، وكثير من الكرامية على خلاف ذلك .

فهرس موضوعات الجزء الخامس

الصفحة	الموضوع
١	رموز الجزء الخامس
٢٠٣ - ٣	الوجه العشرون
٦ - ٣	متابعة الملاحدة للنفاة في إنكار النصوص وتاويلها
١٠ - ٦	كلام الأشعري في «الإبانة» عن متابعتة للإمام أحمد
١٨ - ١٠	كلام ابن سينا في «الرسالة الأضحوية»
٣٦ - ١٨	تعليق ابن تيمية
	كلام أبي الحسين البصرى في «عيون الأدلة»
٤٧ - ٣٦	وتعليق ابن تيمية عليه
٤٩ - ٤٧	كلام أبي الحسن التيمي في «جامع الأصول»
٥٠ - ٤٩	تعليق ابن تيمية
	كلام ابن سينا في «الرسالة الأضحوية» في مسألة الصفات
٨٧ - ٥٠	وتعليق ابن تيمية عليه
	كلام ابن سينا في «الإشارات» عن الصفات الذاتية والعرضية
١٠١ - ٨٧	وتعليق ابن تيمية عليه
١٠٨ - ١٠١	تابع كلام ابن سينا وتعليق ابن تيمية عليه
١١١ - ١٠٨	كلام الآمدى في «دقائق الحقائق»
١٢١ - ١١١	تعليق ابن تيمية
١٢٣ - ١٢١	كلام الآمدى في «الإحكام»
١٢٨ - ١٢٣	تعليق ابن تيمية
١٣٠ - ١٢٨	كلام ابن سينا في «الإشارات» عن الكليات
١٥٢ - ١٣٠	تعليق ابن تيمية

الصفحة

الموضوع

١٥٤ - ١٥٢	لم يفصل الرازي العلة من الشرط.
١٥٧ - ١٥٤	تعليق ابن تيمية
	كلام الإمام أحمد عن تعلق الصفات بذات الله تعالى
١٦٣ - ١٥٧	
١٦٤ - ١٦٣	تعليق ابن تيمية
١٦٨ - ١٦٤	تابع كلام الإمام أحمد
١٧٥ - ١٦٨	تعليق ابن تيمية
١٧٧ - ١٧٥	تابع كلام الإمام أحمد
١٨٦ - ١٧٨	تعليق ابن تيمية
١٨٧ - ١٨٦	كلام الجويني عن صفات الله تعالى
١٨٨ - ١٨٧	تعليق ابن تيمية
١٩٢ - ١٨٨	تابع كلام الجويني
٢٠٣ - ١٩٢	تعليق ابن تيمية
٢٠٩ - ٢٠٤	الوجه الحادي والعشرون
٢١١ - ٢١٠	الوجه الثاني والعشرون
٢١٤ - ٢١١	الوجه الثالث والعشرون
٢١٦ - ٢١٤	الوجه الرابع والعشرون
٢٢٣ - ٢١٦	الوجه الخامس والعشرون
٢٣٣ - ٢٢٣	الوجه السادس والعشرون
٢٤٢ - ٢٣٤	الوجه السابع والعشرون
٢٦٨ - ٢٤٢	الوجه الثامن والعشرون
٢٨٦ - ٢٦٨	الوجه التاسع والعشرون
٢٨٨ - ٢٨٦	الوجه الثلاثون

الوجه الواحد والثلاثون ٢٨٩ -

كلام الرازى فى « نهاية العقول » وتعليق ابن تيمية عليه

٢٨٩ - ٢٩٥

اعتراض : إن عارضت الدليل العقلى الذى يعرف

صحة الشرع أدلة عقلية أخرى ٢٩٥ .

الجواب عنه من وجوه ٢٩٥ - ٣٢٠

الوجه الأول ٢٩٦ ..

الوجه الثانى ٢٩٦ - ٢٩٨

الوجه الثالث ٢٩٨ ..

الوجه الرابع ٢٩٨ ..

الوجه الخامس ٢٩٨ - ٢٩٩

الوجه السادس ٢٩٩ - ٣١٢

كلام الدارمى فى كتاب « الرد على الجهمية » ٣٠٢ - ٣٠٧

تعليق ابن تيمية ٣٠٧ - ٣٠٨

تابع كلام الدارمى ٣٠٨ - ٣٠٩

تعليق ابن تيمية ٣٠٩ - ٣١٢

الوجه السابع ٣١٢ ..

الوجه الثامن ٣١٢ ..

الوجه التاسع ٣١٢ - ٣١٩

الوجه العاشر ٣١٩ - ٣٢٠

الوجه الثانى والثلاثون ٣٢٠ - ٣٣٨

كلام الرازى فى « نهاية العقول عن الأدلة السمعية . ٣٢٨ - ٣٢٩

تعليق ابن تيمية ٣٣٠ - ٣٣٨

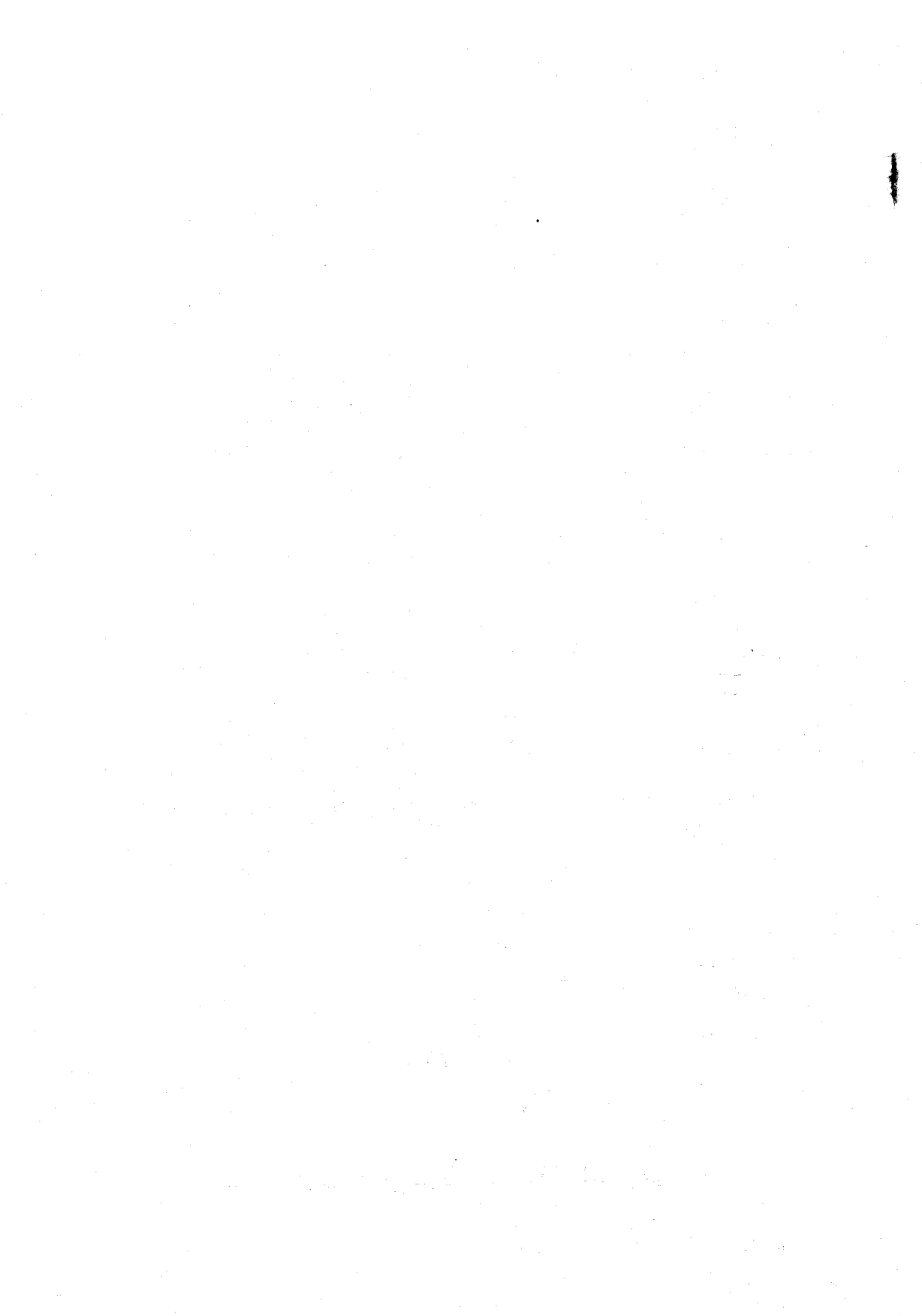
الوجه الثالث والثلاثون ٣٣٨ - ٣٤٠

الصفحة

الموضوع

٣٤٣ - ٣٤٠	الوجه الرابع والثلاثون
٣٤٥ - ٣٤٣	الوجه الخامس والثلاثون
٣٤٥	الوجه السادس والثلاثون
كلام الغزالي في الإحياء عن التأويل وتعليق ابن تيمية	
٣٥٧ - ٣٤٧	
٣٥٨ - ٣٥٧	الوجه السابع والثلاثون
٣٦٣ - ٣٥٩	الوجه الثامن والثلاثون
٣٧٠ - ٣٦٣	الوجه التاسع والثلاثون
٣٧٤ - ٣٧٠	الوجه الأربعون
٣٨٧ - ٣٧٤	الوجه الحادي والأربعون
٣٩٢ - ٣٨٧	الوجه الثاني والأربعون
٣٩٦ - ٣٩٣	فهرس الموضوعات

تم بحمد الله الجزء الخامس
من كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية
ويليه الجزء السادس إن شاء الله
وأوله : الوجه الثالث والأربعون : أن يقال : المعارضون للكتاب
والسنة . . .



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرَّةُ تَعَاَضِرِ الْعُقُلِ وَالنِّقْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس سفي الدين أحمد بن عبد المحكم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء السادس

١٤١١هـ - ١٩٩١م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

ص ١٨٠ (٥)

الوجه الثالث والأربعون^(١)

أن يُقال : المعارضون للكتاب والسنة بآرائهم لا يمكنهم أن يقولوا :
 إن كل/واحد من الدليلين المتعارضين هو يقيني ، وقد تناقضا على وجه لا
 يمكن الجمع بينهما ، فإن هذا لا يقوله عاقل يفهم ما يقول ، ولكن نهاية
 ما يقولونه : إن الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين ، وإن ما ناقضها من
 الأدلة البدعية - التي يسمونها العقليات - تفيد اليقين ، فينفون اليقين
 عن الأدلة السمعية الشرعية ، ويثبتونه لما ناقضها من أدلتهم المبتدعة ،
 التي يدعون أنها براهين قطعية .

ولهذا كان لازم قولهم الإلحاد والنفاق ، والإعراض عما جاء به
 الرسول ، والإقبال على ما يناقض ذلك ، كالذين ذكرهم الله تعالى في
 كتابه من مجادلي الرسل ، كما قال : ﴿ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ
 وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴾
 [سورة غافر : ٥] .

(١) بدأ الوجه الثاني والأربعون فيما سبق جـ ص ٣٨٧ . وبداية الوجه الثالث والأربعين في آخر
 ص ١٨٠ من نسخة رامبور ، وتلتى ص ١٨٠ رامبور مع أول صفحة من نسخة دبلن ، كما سوف أبينه
 بإذن الله .

(٥) الصفحتان الأولى والثانية في هذا الجزء السادس لا توجدان في نسخة دبلن (د) وإنما
 توجدان في نسخة رامبور (ر) وبدأت بهما هذا الجزء حتى تكون بدايته مع بداية الوجه الثالث
 والأربعين ، ولطابت الصفحتين مقابل في نسخة (هـ) = مختصر المكارى . وأما الصفحات التالية من
 الجزء السادس فجعلت الأصل فيها نسخة دبلن (د) والرقم يشير فيها إلى صفحات دبلن ، مع مقابلتها
 على نسخة رامبور (ر) ونسخة المكارى (هـ) في الصفحات المقابلة لها .

وقوله تعالى : ﴿ مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرِكُ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ ﴾ [سورة غافر : ٤] .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْنَى إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ . ١١٣] وأمثال ذلك ، وهذا باب واسع في كتاب الله .

ومقصودنا تنبيه المؤمنين على حال مثل هؤلاء في كتاب الله ، وإلا فالمقصود هنا دفعهم عن الرسل . ومن جاهد الكفار والمنافقين لم يحتج عليهم بأقوال من كذّبوه من المرسلين ، ولكن المؤمن بالرسل يستفيد بهذا : أن جنس هؤلاء هم المكذّبون للرسل .

وأما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك :

الأول : أن نبين فساد ما ادّعوه معارضاً للرسل صلى الله عليه وسلم من عقلياتهم .

الثاني : أن نبين أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه ، أو معلوم بالأدلة اليقينية ، وحينئذ فلا يمكن مع تصديق الرسول / أن نخالف ذلك ، وهذا يتنفع به كل من آمن بالرسول .

(٥) هنا تبدأ الإشارة إلى صفحات مخطوطة دبلن (د) التي جعلتها الأصل مع مقابلتها على الصفحات الموجودة (في القسم الأول من الجزء) من نسختي رامبور (ر) والهكاري (هـ) .

الثالث : أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه ، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل ، وإما بأنه معلوم بنظره ، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً ، سواء كان في ريبٍ من الإيمان بالرسول ، وبأنه أخبر بذلك ، أو لم يكن كذلك ، فإن هؤلاء المعارضين منهم خلق كثير في قلوبهم ريبٌ في نفس الإيمان بالرسالة ، وفيهم من في قلبه ريبٌ في كون الرسول (١) أخبر بهذا .

وهؤلاء الذين تكلمنا على قانونهم ، الذين قدّموا فيه عقليّاتهم على كلام الله ورسوله ، عاداتهم يذكرون ذلك في مسائل العلو [لله] (٢) ونحوها ، فإن النصوص التي في الكتاب والسنة بإثبات علو الله على خلقه كثيرة منتشرة ، قد بهرتهم بكثرتها وقوتها ، وليس معهم في نبي ذلك لا آية من كتاب الله (٣) ، ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا قول أحدٍ من سلف الأمة ، إلا أن يرووا في ذلك ما يُعلم أنه كذب ، كحديث عوسجة (٤) وأمثاله ، وإما أن يحتجوا بما يُعلم أنه لا دلالة له على مطلوبهم ، كاستدلالهم بأنه أحدٌ ، والأحد لا يكون فوق العرش ،

(١) عبارة « في قلبه ريب في كون الرسول » ليست واضحة في (د) وأثبتها من (ر) .

(٢) لله : زيادة في (ر) .

(٣) ر : في كتاب الله عز وجل .

(٤) لم أعرف من هو المقصود بعوسجة وأى حديث يشير إليه ابن تيمية . وقد ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال ٣/٣٠٤ - ٣٠٥ ثلاثة رجال اسمهم عوسجة : الأول عوسجة بن رماح . قال عنه الدارقطني : مجهول حديثه لا يصح . والثاني : عوسجة بن قرم وله حديث في المسح على الخفين لم يصح ، وذكر الذهبي أنه نكرة . والثالث عوسجة مولى ابن عباس وذكر الذهبي أن البخاري قال عنه إنه لم يصح حديثه . وانظر ما ذكره ابن حجر في تهذيب التهذيب ٨/١٦٥ - ١٦٦ عن عوسجة بن الرماح وعوسجة المكّي مولى ابن عباس ، وما ذكره في لسان الميزان ٤/٣٨٧ عن عوسجة بن قرم .

لأنه لو كان فوق العرش لم يكن أحداً ، بناءً على أن ما فوق العرش يكون جسماً ، والجسم منقسم فلا يكون أحداً ، والأجسام مماثلة ، فيكون له كفو ونظير .

وقد بين فساد مثل هذه الأدلة السمعية بوجه كثيرة في غير هذا الموضع ، وبيننا أن اسم « الواحد » و « الأحد » لا يقع في لغة العرب إلا على نقيض مطلوبهم ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] ، وقوله : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [سورة المدثر : ١١] ، وقوله : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ [سورة النساء : ١١] ، وقوله : ﴿ أَيُّدٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٦٦] (١) ، وقوله : ﴿ فَابْتَئُوا أَحَدَكُمْ بَورِقِكُمْ ﴾ [سورة الكهف : ١٩] إلى قوله : ﴿ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴾ [سورة الكهف : ١٩] وقوله (٢) : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥] (٣) وقوله : ﴿ شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ ﴾ [سورة المائدة : ١٠٦] (٤) ، وقوله : ﴿ يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ [سورة البقرة : ٩٦] ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٤] ، وقوله :

(١) آية رقم ٢٦٦ من سورة البقرة ليست في (ر) في هذا الموضع ولكنها أتت بعد آية ١٠٦ سورة

المائدة .

(٢) في (ر) : بورقكم هذه إلى المدينة ، وقوله . . وجاء قوله تعالى : « ولا يشعرون بكم أحداً » في

آخر الآيات بعد آية ١١٠ من سورة الكهف .

(٣) ر : الموت إن ترك خير الوصية .

(٤) ر : الموت حين الوصية اثنان .

﴿ قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [سورة الجن : ٢٢] ^(١) ، وقوله :
 ﴿ وَلَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [سورة الكهف : ١١٠] ^(٢) ، وأمثال ذلك
 كثير ^(٣) / وأن لفظ « المثل » و « المساوى » متضمان في لغة العرب ^(٤) عما ظ ١
 ادعوا هم تماثلها وتساويها .

كقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا
 أَمْثَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٨] ، فقد نفي ^(٥) التماثل عن صنفين من بنى
 آدم ، فنفي التماثل عن الحيوان ، والإنسان ، والفلك ، والتراب أولى .
 فعلم أنه ليس في لغة العرب أن يكون كل ما كان متحيزاً مماثلاً لكل
 ما هو متحيز ، وإن ادعى بعض المتكلمين تماثل ذلك عقلاً ، فالمقصود
 أن هذا ليس مثلاً في اللغة .

والقرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حمله على اصطلاح حادث
 ليس من لغتهم ، لو كان معناه صحيحاً ، فكيف إذا كان باطلاً في
 العقل ؟ !

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴾ [سورة فاطر : ١٩]
 ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ﴾ [سورة فاطر : ٢٢] ، وقوله : ﴿ لَا
 يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ﴾ [سورة الحشر : ٢٠] .

(١) ر : وقوله : لن يجيرني من الله أحد .

(٢) ر : وقوله : فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

(٣) ر : كثيرة .

(٤) ر : في لغة العرب متضمان .

(٥) في النسختين : نفا .

(٦) ر : وقوله تعالى .

وعقلاؤهم يعلمون فساد ما يستدلون به من الأدلة الشرعية . وكلهم يعترف بأن مثل هذه الأدلة^(١) لا تعارض ما في القرآن من إثبات العلو والفوقية ونحو ذلك .

ولهذا^(٢) لم يكن معهم على نفي ذلك أصل يعتصمون به من جهة الرسول [صلى الله عليه وسلم]^(٣) وإنما يتمسكون بما يظنونه من العقليات ، فيحتاجون إلى بيان تقديم ذلك على الأدلة الشرعية . وإذا كان كذلك ، فنحن نبين أن الأدلة العقلية موافقة للأدلة النقلية ، لا معارضة لها ، ونذكر ما ذكره هم في ذلك ليكون أبلغ في الحجة .

قالوا : وهذا لباب ما ذكره الرازي في « الأربعين » قال^(٤) : « إنه تعالى ليس في جهة ولا مكان » قال^(٥) : « وأدعى كثير من المخالفين العلم^(٦) البديهي بأن كل موجودين لا بد من كون أحدهما سارياً في الآخر كالعرض والجوهر^(٧) . أو مبيئاً عنه^(٨) في الجهة كالجوهرين » .

كلام الرازي في
« لباب الأربعين » عن
الجهة والمكان

(١) ر : الدلالة .

(٢) ر : فلهذا .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة في (ر) .

(٤) في الأربعين . ص ١٠٦ المسألة الثامنة . ولكنها جاءت في « لباب الأربعين » تحت عنوان المسألة العاشرة . ص ٣٤ .

(٥) الكلام التالي في « لباب الأربعين » ص ٣٤ .

(٦) العلم : كذا في (د) . وفي « لباب الأربعين » . وفي (ر) . (هـ) : للعلم .

(٧) كالعرض والجوهر : كذا في (ر) . وفي (د) : كالجوهر والعرض . وفي « الأربعين » ص

١٠٦ : « مثل العرض والجوهر » . وفي (هـ) : كالعرض في الجوهر . أما في « لباب الأربعين » فجاءت العبارة ناقصة هكذا : . . سارياً في الآخر كالعرض .

(٨) لباب الأربعين : أو متبائناً عنه .

قال (١) : « وهذا باطل (٢) لوجوه :

أحدها (٣) : لو كان بديها لامتنع إطباق الجمع العظيم على إنكاره (٤) ، وهم ما سوى الخنابلة والكرامية .

الثاني (٥) : أن مسمى الإنسان مشترك (٦) بين الأشخاص ذوات الأحياء المختلفة والمقادير المختلفة ، فهو من حيث (٧) هو ممتنع أن يكون له قدرٌ معينٌ وحيزٌ معين (٨) ، وإلا (٩) لم يكن مشتركاً فيه بين كل الأشخاص . فإن قلت : فالإنسان (١٠) من حيث هو إنسان لا وجود له إلا في العقل ، والكلام في الموجودات الخارجية . قلت : الغرض منه ص ٢ أنه لا يمتنع تعقل أمرٍ لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا يمنع كون تلك المقدمة بديية .

الثالث (١١) : أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لِنفسِها (١٢)

(١) في « لباب الأربعين » ص ٣٤ - ص ٣٥ .

(٢) لباب الأربعين : وأنه باطل .

(٣) لباب : فا .

(٤) لباب : على إنكارهم .

(٥) لباب (ظ ٣٤) : ب .

(٦) لباب : المشترك .

(٧) لباب : الأحياء المختلفة المقادير من حيث .

(٨) عبارة « وحيز معين » : ليست في « لباب » .

(٩) هنا تنقطع نسخة (ر) إذ ضاعت منها صفحات ، وسنعود إليها بعد صفحات قليلة وسوف أشير

إليها بإذن الله .

(١٠) لباب : الإنسان .

(١١) لباب : ج .

(١٢) لنفسِها : كذا في « لباب » . وفي الأصل : لنفسها .

صورة ولا شكلاً^(١) ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى .
 الرابع : أن العقل^(٢) يتصور النفي والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ،
 مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبيئاً عنه في الجهة ،
 أو لا سارياً ولا مبيئاً . ثم إننا نجد العقل يتوقف^(٣) عن القسم الثالث إلا
 لبرهان يثبتته أو ينفيه ، وأن العقل يدرك ماهيات مراتب^(٤) الأعداد ،
 مع أنه لا يمكنه أن يحكم على أحد^(٥) منها بأن موضوعها كذا
 ومقدارها^(٦) كذا .

إذا^(٧) عرفت ذلك فنقول : المعنى من اختصاص الشيء بالجهة
 والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك . والعالم مختص
 بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان الباري كذلك كان مُهاساً للعالم أو
 محاذياً له قطعاً .

ثم قالت الكرامية : إنه تعالى^(٨) مختص بجهة فوق ، مماساً للعرش ،
 أو مبيئاً عنه ببعده متناه^(٩) ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مبيئاً عنه
 ببعده غير متناه ، وهو قول الهيصمية ، وهذا لا يُعقل مع إثبات الجهة ،

(١) لباب : وشكلاً .

(٢) لباب : العقل .

(٣) لباب : متوقفاً .

(٤) لباب : لمراتب .

(٥) لباب : واحد .

(٦) لباب : أو مقدارها .

(٧) لباب : وإذا .

(٨) لباب : إن الله تعالى .

(٩) .متناه : ساقطة من «لباب» .

لأنه إذا كان في جانب والعالم في جانب ، كان البعد بينهما محصوراً^(١) . فهذا ما ذكره .

فيقال : قد ذكرتم عن ذكرتموه من منازعكم أنهم ادّعوا العلم البديهي ببطان قولكم وصحة نقيضه ، حيث جوزتم وجود موجود لا يُشار إليه بأنه هنا أو هناك ، وأنه يجوز وجود موجودين ليس أحدهما سارياً في الآخر ولا مبيئاً عنه بالجهة .

فقال هؤلاء المنازعون : نحن نعلم بالبديهية بطلان هذا ، فاحتجتم إلى مقامين .

أحدهما : أن تبيّنوا أن بطلان هذا ليس معلوماً بالبديهية ، وإلا فإذا كان بطلان القول معلوماً بالبديهية لم يمكن إقامة الدليل على صحته ، لأن^(٢) النظريات لا تعارض الضروريات ، /بل ما عارضها كان من باب السفسطة .

والمقام الثاني : بيان ثبوت ذلك ، فإنه لا يلزم من عدم العلم بامتناعه أو العلم بإمكانه^(٣) ثبوت ذلك في الخارج .

وإذا ثبت هذان المقامان لكم ، فإما أن يمكن مع ذلك القول بمقتضى النصوص من أن الله فوق العرش أو لا يمكن ، فإن أمكن ذلك لم يكن بين ما ذكرتموه من المعقولات وبين النصوص الإلهية تعارض ، وإن لم يمكن ذلك ثبت التعارض بينهما ، فقد تبين أن ثبوت التعارض

(١) هـ : محصوراً . انتهى .

(٢) د : لئن ، والمثبت من (هـ) .

(٣) هـ : بإمكان .

مبنى على هذه المقدمات الثلاث ، فإن لم تثبت الثلاث بطل كلامكم ، فكيف إذا تبين بطلان واحدة منها ، فكيف إذا تبين بطلانها كلها ؟ !

وبيان ذلك في كل مقام :

أما المقام الأول ، فإن المثبتين قالوا : إنهم يعلمون بالبديهية امتناع وجود موجودين لا يكون أحدهما سارياً في الآخر ولا مبانئاً له بالجهة ، وأنه لا يمكن وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه ، بل قد يقولون : إن علمهم بأن الله فوق العالم علم ضروري فطري ، وأن الخلق كلهم إذا حزّبهم شدة أو حاجة في أمر وجّهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه ، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التي لم تغير فطرتها ، لم يحصل بينهم بتواطئٍ واتفاق . ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان ، من المسلمين واليهود والنصارى والمشرّكين ، ومن لم يقرأ كتاباً ولم يتلق مثل هذا عن معلّم ولا أستاذ . وهذا القدر مازال يذكره المصنّفون في هذا الباب ، من أهل الكلام والحديث وغيرهم .

المقام الأول : العلم بطرق علم ضروري فطري .

قالوا : وإذا كان هذا ممّا يميز هؤلاء الذين لم يتواطئوا^(١) بشوته عندهم كانوا صادقين ، فإنه يمتنع على الجمع الكثير الكذب من غير تواطئ^(٢) ، وبمثل هذا علم ثبوت ما يخبر به أهل التواتر ممّا يعلم بالحس والضرورة ، فإن المخبر إذا لم يكن خبره مطابقاً ، فيما أن يكون متعمداً للكذب ، وإما أن يكون مخطئاً ، وتعمد الكذب يمتنع في العادة على الجمع الكثير من غير تواطئ^(٢) ، والخطأ على الجمع الكثير ممتنع في

(١) د : يتواطؤ ؛ هـ : يتوطوا . وفي اللسان : « وواطء على الأمر مواطأة واقفه وتواطنا عليه

وتوطأنا توافقنا ، وفلان يواطئ اسمه اسمي ، وتواطؤوا عليه توافقوا »

(٢) في النسختين : من غير تواطئ .

الأمر الحسية والضرورية . قالوا : وهذا بخلاف إثبات موجودين ليس أحدهما داخلاً في الآخر ، / ولا^(١) خارجاً عنه ، فإن هذا لا تقوله إلا ص ٣ طائفة^(٢) يذكرون أنهم علموا ذلك بالنظر لا بالضرورة ، وقد تلقاه بعضهم عن بعض ، فهو قول تواطوا عليه ، ولهذا لا يقول ذلك من [لم]^(٣) ينظر في كلام النفاة .

وأما الإقرار بعلو الله [تعالى]^(٤) ورفع الأيدي إليه ، فهو مما انفقت عليه الأمم ، الذين يقولون ذلك ويفعلونه ، من غير اتفاق ولا مواطاة .
وحينئذ فالجمع الكثير : إما أن يجوز عليهم الاتفاق على مخالفة البدييات ، وإما أن لا يجوز ، فإن لم يجوز ذلك عليهم ، ثبت أن هذه المقدمة بديية ، لأنه اتفق عليها أم كثيرة بدون التواطؤ^(٥) ، وإن جاز ذلك عليهم بطل احتجاجهم على أن هذه المقدمة ليست بديية ، فإن الجمع الكثير أنكروها ، وإذا بطلت حجتهم على أنها ليست بديية ، بقى أحد المتناظرين يقول : إن مقدمته معلومة له بالبديية^(٦) ، والآخر لا يمكنه إبطال قوله ، فلا تكون له حجة عقلية على بطلان قوله ، وهو المطلوب .

فكيف والنفاة لا يدعون بدييات فطرية ، ولا سمعيات شرعية ،

(١) تكررت « ولا » في نسخة (د) مرتين .

(٢) عند كلمة « طائفة » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٣) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) - (هـ) .

(٤) تعالى : زيادة في (ر) .

(٥) ر . د : التواطى . ولم ترد الكلمة في (هـ) .

(٦) ر : بالبديية .

وإنما يدعون نظريات عقلية . والمثبتون يقولون : معنا نظريات عقلية ، مع البديهيات الفطرية^(١) ، ومع السمعيات اليقينية الشرعية النبوية . وأيضاً فيقال : إذا قال المنازعون المثبتون : إن قولنا معلوم بالبديهية ، لم يمكن أن يناظر بقضية نظرية ، لأنه لا يمكن القدح بالنظريات في الضروريات ، كما لا يُقبل قدح السوفسطائي بنظره فيما يقول الناس إنه معلوم بالبديهية ، ولا يُقبل مجرد قوله على منازعه ، بل المرجع في القضايا الفطرية الضرورية إلى أهل الفطر السليمة ، التي لم تتغير فطرتها بالاعتقادات الموروثة والأهواء .

ومن المعلوم أن هذه المقدمة مستقرة في فطر جميع الناس ، الذين لم يحصل لهم ما يغير فطرتهم من ظنٍ أو هوى^(٢) .

والنفاة لا ينازعون في أن هذا ثابت في الفطرة ، لكن يزعمون أن هذا من حكم الوهم والخيال ، وأن حكم الوهم والخيال إنما يُقبل في الحسيات لا في العقليات .

قالوا : ويتبين خطأ الوهم والخيال في ذلك بأن يُسلم للعقل / مقدمات تستلزم نقيض حكمه ، مثل أن يسلم للعقل مقدمات تستلزم ثبوت موجودٍ ليس بجسم ولا في جهة^(٣) ، فيعلم حينئذ أن حكمه الأول باطل .

والمثبتون يقولون : هذا كلام باطل لوجوه :

(١) د : مع البديهيات العقلية الفطرية . والمثبت من (ر) . ولم ترد العبارة في (هـ) .

(٢) د : من ظن وهوى . والمثبت من (ر) . وفي (هـ) : بظن أو هوى .

(٣) عبارة « في جهة » مطموسة في (ر) .

أحدها : أنه إذا جاز أن يكون في الفطرة حكمان بديهيان ، أحدهما مقبول والآخر مردود ، كان هذا قدحاً في مبادئ العلوم كلها ، وحينئذ لا يوثق بحكم البديهية .

الثاني : أنه إذا جُوز ذلك ، فالتمييز بين النوعين : إما أن يكون بقضايا بديهية ، أو نظرية مبنية على البديهية ، وكلاهما باطل ، فإننا إذا جُوزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل ، لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميّزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى ، وما هو كاذب مقبول^(١) التمييز ، حتى يعلم أنها^(٢) من القسم الصحيح ، وذلك لا يعلم إلا ببديهية^(٣) أخرى مبنية^(٤) مميّزة ، وتلك لا يُعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى ، فيفضى إلى التسلسل الباطل ، أو ينتهى الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز ، فلا يبقى طريق يُعلم به الحق من الباطل ، وذلك يقدح في التمييز ، والنظريات موقوفة على البديهيات ، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة : فيها حق وباطل ، كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك ، وحينئذ فلا يبقى علم يُعرف به حق وباطل ، وهذا جامع كل سفسطة .

وبتقدير ثبوت السفسطة ، لا تكون لنا عقليات يثبت بها شئ ، فضلاً عن أن تُعارض^(٥) الشرعيات .

(١) د : مقبولة .

(٢) هـ ، ر : أن .

(٣) هـ : بديهية .

(٤) مبنية : كذا في (ر) ، (هـ) . وفي (د) : مبنية .

(٥) ر : أن تعارض .

الثالث : أن قول القائل : إن الوهم يسلم للعقل قضايا بديهية تستلزم إثبات وجود موجودٍ ، تمتنع الإشارة الحسية إليه ، ممنوع .

الرابع : أنه بتقدير التسليم بكون المقدمة جدلية ، فإن الوهم إذا سلم للعقل مقدمة ، لم ينتفع العقل بتلك القضية ، إلا أن تكون معلومة له بالبديهية الصحيحة ، فإذا لم يكن له سبيل إلى هذا انسدت^(١) المعارف على العقل ، وكان تسليم الوهم إنما يجعل القضية جدلية لا برهانية ، وهذا وحده لا ينفع في العلوم البرهانية العقلية^(٢) .

الخامس : أن قول القائل : إن حكم الوهم والخيال إنما يقبل في الحسيات دون العقليات إنما يصح إذا ثبت أن في الخارج موجودات لا يمكن أن تُعرف بالحس بوجهٍ من الوجوه ، وهذا إنما يثبت إذا / ثبت أن في الوجود الخارجى ما لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وهذا أول المسألة ، فإن المثبتين يقولون : ليس في الوجود الخارجى إلا ما يمكن الإشارة الحسية إليه ، أولاً يُعقل موجود^(٣) في الخارج إلا كذلك .

فإذا قيل لهم : حكم الوهم والخيال مقبول في الحسيات دون العقليات . والمراد بالعقليات موجودات خارجة قائمة بأنفسها لا يمكن الإشارة الحسية إليها .

قالوا : إبطالكم لحكم الفطرة الذى سميتوه الوهم والخيال ، موقوف على ثبوت هذه العقليات ، وثبوتها موقوف على إبطال هذا

(١) انسدت : كذا في (ر) ، وفى (د) : استدت . ولم ترد الكلمة في (هـ) .

(٢) تعود نسخة (ر) بعد كلمة «العقلية» إلى الانقطاع .

(٣) د : موجوداً ، والتصويب من (هـ) .

الحكم ، وإذا لم يثبت هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، كان هذا من الدور الممتنع .

السادس : أن يُقال : إن أردتم بالعقليات ما يقوم بالقلب من العلوم العقلية الكلية ونحوها ، فليس الكلام هنا في هذه ، ونحن لا نقبل مجرد حكم الحس ولا الخيال في مثل هذه العلوم الكلية العقلية ، وإن أردتم بالعقليات موجودات خارجة لا يمكن الإشارة الحسية إليها ، فلم قلم : إن هذا موجود ، فالنزاع في هذا ، ونحن نقول : إن بطلان هذا معلوم بالبديهة .

السابع : أن يُقال : الوهم والخيال يُراد به ما كان مطابقاً وما كان مخالفاً ، فأما المطابق ، مثل توهم الإنسان لمن هو عدوه أنه عدوه ، وتوهم الشاة أن الذئب يريد أكلها ، وتخيل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه ، ونحو ذلك ، فهذا الوهم والخيال حق ، وقضاياه صادقة ، وأما غير المطابق : فمثل أن يتخيل الإنسان أن في الخارج ما لا وجود له في الخارج ، وتوهمه ذلك مثل من يتوهم فيمن يحبه أنه يبغضه ، ومثل ما يتوهم الإنسان أن الناس يحبونه ويعظمونه ، والأمر بالعكس ، والله لا يجب كل [مختال]^(١) فخور ، فالمختال الذي يتخيل في نفسه أنه عظيم ، فيعتقد في نفسه أكثر مما يستحقه ، وأمثال ذلك .

قالوا : وإذا كان الأمر كذلك ، فلم قلم : إن حكم الفطرة بأن الموجودين إما متباينان وإما متحاينان من حكم الوهم والخيال الباطل ، ونحن نقول : إنه من حكم الوهم والخيال المطابق ؟

(١) مختال : ساقطة من (د) وأنها من (هـ) .

فإذا قلتم : إن العقل دلّ على أنه باطل ، كان الشأن في المقدمات التي يبنى عليها ذلك ، وتلك المقدمات أضعف في الفطرة من هذه المقدمات ، فكيف يُدفع الأقوى بالأضعف ؟

ظ ٤ **الثامن** : أن المثبتين/قالوا : بل المقدمات المعارضة لهذا الحكم هي من الوهم والخيال الباطل ، مثل إثبات الكلبيات في الخارج ، وتصور النفي والإثبات المطلقين ثابتين في الخارج ، وتصور الأعداد المجردة ثابتة في الخارج ، فإن هذه المتصورات ^(١) كلها لا تكون إلا في الذهن ، ومن اعتقد أنها ثابتة في الخارج فقد توهم وتخيّل ما لا حقيقة له ، وجعل هذا التوهم ^(٢) والخيال الباطل مقدمة في دفع القضايا البديهيّة .

التاسع : أن يُقال : لا نسلم أن في الفطرة قضايا تستلزم نتائج تناقض ما حكمت به أولاً كما يدّعون ، فإن هذا مبني على أن المقدمات المستلزمة ما يناقض الحكم الأول مقدمات صحيحة ، وليس الأمر كذلك ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، فإن هذه المقدمات هي النافية لعلو الله على خلقه ومبايئته لعباده ، والمقدمات المستلزمة لهذا ليست مسلمة ، فضلاً عن أن تكون بديهيّة .

الوجه العاشر : أن الذين جعلوا هذه القضايا من حكم الوهم الباطل هم طائفة من نفاة الصفات الجهمية ، من المتكلمين ، والمتفلسفة ، ومن تلقى ذلك عنهم ، وهذا معروف في كتب ابن سينا ومن أتبعه من أهل المنطق .

(١) هـ : التصورات .

(٢) هـ : الوهم .

وكثير من أهل المنطق ، كابن رشد الحفيد وغيره ، يخالف ابن سينا فيما ذكره في هذا الباب في الإلهيات والمنطقيات ، ويذكر أن مذاهب الفلاسفة المتقدمين بخلاف ما ذكره ، وأما الأساطين قبله فالنقل عنهم مشهور بخلافهم في هذا الباب .

والمقصود أن هذا الكلام عامة من تكلم به من المتأخرين أخذوه من ابن سينا . ومن تدبر كلامه وكلام أتباعه فيه وجدته في غاية التناقض والفساد ، فإنه قال في « إشاراته » - التي هي كالمصحف لهؤلاء المتفلسفة الملحدة - لما ذكر مواد القياس ، وتكلم عن ^(١) « القضايا من جهة ما يصدق بها ^(٢) » وذكر أن : « أصناف ^(٣) القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة : مسلمّات ، ومظنونات وما معها . ومشتبهات بغيرها ، ومتخيّلات ^(٤) » .

كلام ابن سينا في
« الإشارات » عن
الخيال والوهميات
وتعليق ابن تيمية على
كلامه

قلت : المتخيّلات هي مواد القياس الشعري ، والمشتبهات هي مواد السوفسطائي ، وما قبل ذلك هو مواد البرهاني والخطابي والجدلي . قال ^(٥) : « والمسلمات : إما معتقدات ، وإما مأخوذات . والمعتقدات ^(٦) أصنافها ثلاثة : الواجب قبولها ، والمشهورات ،

(١) في كتاب « الإشارات والتنبيهات » في القسم الأول ، النهج السادس ، الفصل الأول . ٣٨٩/١ فقال : « إشارة .

(٢) الإشارات : إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه .

(٣) عند كلمة « أصناف » تعود نسخة (ر) من جديد .

(٤) الإشارات : ومخيّلات .

(٥) الإشارات والتنبيهات ٣٩٠/١ - ٣٩١ .

(٦) الإشارات : والمعتقدات أيضا (وفي نسخة بدون كلمة « أيضا ») .

والوهميات . والواجب قبولها : أوليات ، ومشاهدات . ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا أقيستها معها^(١) .

وتكلم عن القضايا الواجب قبولها^(٢) بما ليس هذا موضعه ، وقد بسط الكلام فيما في منطقهم اليوناني من الفساد - مثل كلامهم في الفرق بين الذاتيات واللازمة للماهية ، ودعواهم أن الحد الحقيقي يفيد تعريف الماهية ، وأن الحقائق مركبة من الأجناس والفصول ، وكلامهم في الكليات الخمسة ، وما ذكروه في مواد البرهان ، ودعواهم أن التصورات المكتسبة لا تُنال^(٣) إلا بجدهم ، والتصديقات المكتسبة لا تحصل إلا بمثل قياسهم ، وغير ذلك مما ليس هذا موضعه .

والمقصود هنا أنه قال^(٤) : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنساني يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة^(٥) ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يتمثل^(٦) ذلك

(١) أقيسها معها : كذا في (د) ، (هـ) . وفي (ر) : أقيسها ما معها . وفي « الإشارات »

٣٩١/١ : قياسها معها .

(٢) انظر « الإشارات » ٣٩٢/١ - ٣٩٩ .

(٣) ر : لا تحصل ، وليست العبارة في (هـ) .

(٤) الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ - ٤٠٥ .

(٥) محسوسة : كذا في (ر) ، (هـ) ، « الإشارات » ٤٠٤ وفي (د) : بمحسوسة .

(٦) الإشارات : تتمثل .

الوجود في الوهم ، ولهذا كان الوهم ^(١) مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلّم موجه . وهذا الصنف من القضايا ^(٢) أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ، وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشبهات بها ، وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يُظن في المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه ^(٣) لا بد من خلاء ينتهي [إليه] الملاء ^(٤) إذا تناهى ، وأنه لا بد في كل موجود أن يكون ^(٥) مشاراً إلى جهة وجوده ^(٦) .

وهذه الوهيمات لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة ، وإنما يثلم ^(٧) في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم / الحكيمية ، ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ، لشدة • ط استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات

(١) الإشارات : ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تمثل في الوهم ، ولهذا ما يكون الوهم ..
(٢) وهذا الصنف من القضايا : كذا في (ر) ، (هـ) . وفي (د) : وهذا الضرب في القضايا ، وفي الإشارات ٤٠٣/١ : وهذا الضرب من القضايا .

(٣) الإشارات : أن .

(٤) في (د) : لم تظهر كلمة «خلاء» بوضوح ، وسقطت كلمة «إليه» . والمثبت هو الذي في (ر) ، (هـ) وهو موافق لما في الإشارات ٤٠٤/١ . وستكرر العبارة مرة أخرى وفيها ما سقط هنا ، ص

١٠٢ .

(٥) الإشارات : من أن يكون .

(٦) ر ، هـ : وجودها .

(٧) الإشارات ٤٠٥/١ : تثلم .

فهو مدفوع منكر، بل إنه باطل شنع^(١)، بل تكاد أن تكون الأوليات^(٢) والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس^(٣).

قلت : وقد ذكر في غير هذا الموضع شرح القوى الإدراكية ، وذكر القوة التي تُتخيل بها المحسوسات والتي تحفظ بها ، وسمى^(٤) الأولى على اصطلاحهم « الحس المشترك » والثانية « الخيال » .

قال^(٥) : « وأيضاً فالحيوانات^(٦) - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في^(٧) المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس : إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ، فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ^(٨) هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها ، غير الحافظ^(٩) للصور « وهذه هي الذاكرة^(١٠) .

(١) بل إنه باطل شنع : كذا في (د) ، (ر) ، (هـ) : وفي « الإشارات » ٤٠٥/١ : وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة .

(٢) الإشارات : بل تكاد أن تكون من الأوليات - وفي نسخة بدون كلمة « من » .

(٣) ولا تنعكس : كذا في (ر) ، وفي (د) : تنعكس ، وفي (هـ) الكلمة غير منقوطة . وفي

« الإشارات » : ولا ينعكس .

(٤) د ، ر ، هـ : وسمى .

(٥) في « الإشارات والتنبهات » ٣٥٤/٢ - ٣٥٥ .

(٦) الإشارات : وأيضاً فإن الحيوانات .

(٧) ر : يدرك من . (٨) ر ، هـ : تحفظه .

(٩) الإشارات : الحافظة .

(١٠) د : وهذه هي الذاكرة ؛ هـ : وهي الذاكرة ؛ وليست هذه الكلمات في « الإشارات » .

قال (١) : « وتجد قوة أخرى لها (٢) أن تتركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم ، وتركب أيضا الصور بالمعاني وتفصلها (٣) عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكّرة ، وعند استعمال الوهم متخيلة ، وكأنها قوة (٤) ما للوهم ، وبتوسط (٥) الوهم للعقل (٦) » .

قلت : والمقصود أن يُعرف اصطلاحهم ومرادهم بلفظ الخيال والوهم ونحو ذلك ، وأن الخيال هو تصور الأعيان المحسوسة في الباطن . والوهم تصور المعاني التي ليست محسوسة في تلك الأعيان ، وكلاهما تصور معين جزئي ، والعقل هو الحكم العام الكلّي ، الذي لا يختص بعين معينة ولا معنى معين .

وإذا عُرف ذلك فيقال : هذه القوة في الباطن بمنزلة القوى الحسية في الظاهر ، والقدح فيها كالقدح في الحسيّات ، وهذه القوة لا يجوز أن يناقض (٧) تصورها للمعقول ، كما لا يناقض سائر القوى الحسية

(١) الإشارات والتبَيّات ٣٥٧/٢ .

(٢) الإشارات : وتخلها قوة رابعة لها .

(٣) ر : وتفصلها .

(٤) الإشارات : .. متخيلة ، وسلطانها في الجزء الأول من التجريف الأوسط ، كأنها قوة .

(٥) ويتوسط : كذا في (ر) ، (هـ) . وفي (د) : ويتوسط . وفي الإشارات : ويتوسط .

(٦) عرض ابن سينا للموضوعات السابقة في أكثر كتبه ورسائله ، انظر الشفاء : الطبيعيات : (٦)

النفس ، ص ٣٥ - ٣٧ ، تحقيق قنّان وزايد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥/١٣٩٥ ، النجاة ١٦٢/٢ - ١٦٣ ، ط . الكردي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٣٨/١٣٥٧ ؛

تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات : رسالة الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٢٨ - ٢٩ ، رسالة

القوى الإنسانية ، ص ٦٢ - ٦٣ ، ط . هندية ، القاهرة ، ١٩٠٨/١٣٢٦ .

(٧) ر : تناقض ؛ د : ناقض ، هـ : غير منقوطة .

للمعقول ، لأن^(١) المعقولات أمور / كلية تتناول هذا المعين وهذا المعين ، سواء كان جوهرًا قائمًا بنفسه ، أو معنى في الجوهر والحس الباطن والظاهر ، لا يتصور إلا أموراً معينة فلا منافاة بينهما ، فالحس الظاهر يدرك الأعيان المشاهدة وما قام بها من المعاني الظاهرة كالألوان^(٢) والحركات ، والذي سموه الوهم جعلوه يدرك ما في المحسوسات من المعاني التي لا تدرك بالحس الظاهر ، كالصدقة والعداوة ونحو ذلك ، والتخيل هو بمثل تلك المحسوسات في الباطن ، ولهذا جعلوا الإدراكات^(٣) ثلاثة : الحس ، والتخيل ، والعقل .

قال ابن سينا^(٤) : « الشيء يكون محسوساً عندما يشاهد ، ثم يكون متخيلاً عند غيبته يتمثل صورته في الباطن ، كزيد الذي أبصرته مثلاً ، إذا غاب عنك فتخيلته ، وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره . وهو عندما يكون محسوساً تكون غشيبته^(٥) غواش غريبة عن ماهيته^(٦) ، لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته ، مثل : أين ، ووضِع ، وكيف^(٧) ، ومقدارٍ بعينه ، لو

(١) د : لين .

(٢) د : كالألوان .

(٣) ر : الإرادات .

(٤) في « الإشارات والتنبيهات » ٣٤٣/٢ - ٣٤٧ .

(٥) الإشارات : الفصل الثامن : تنبيه : الشيء قد يكون محسوساً .

(٦) تكون غشيبته : كذا في (د) ، (ر) وفي هـ كلمة « تكون » غير منقوطة . وفي « الإشارات »

٣٤٤/٢ : يكون قد غشيبته .

(٧) ر : عريبه غير ماهيته .

(٨) ر ، هـ : أين وكيف ووضع .

توهمت^(١) بَدَلَه غيره لم يؤثر^(٢) في حقيقة ماهية إنسانيته . والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خُلِقَ منها ، لا يجردها عنه^(٣) ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته^(٤) ، ولذلك لا يتمثل في الحس إلا ظاهر صورته^(٥) إذا زال . وأما الخيال^(٦) الباطن فيتخيله^(٧) مع تلك العوارض ، لا يقتدر^(٨) على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي يتعلق^(٩) بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها . وأما العقل فيقتدر^(١٠) على تجريد الماهية المكنوفة^(١١) باللواحق الغريبة^(١٢) المشخّصة^(١٣) . مستتباً^(١٤) إياها حتى كأنه عمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً . وأما ما هو في ذاته برئ عن الشوائب المادية ، ومن اللواحق

(١) الإشارات ٣٤٤/٢ : لو توهم .

(٢) يؤثر : كذا في (ر) . وفي (د) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة . وفي «الإشارات» : تؤثر .

(٣) الإشارات : لا يجرده عنها .

(٤) ر : بين حسية ومادية .

(٥) في الحس إلا ظاهر صورته : كذا في (ر) ، (هـ) ، وفي (د) : في الحس إلا ظاهر صورته ؛ وفي

«الإشارات» ، ٣٤٤/٢ : في الحس الظاهر صورته .

(٦) ر : وأما التخيل .

(٧) الإشارات ٣٤٥/٢ : فيخيله .

(٨) لا يقتدر : كذا في (د) ، وفي (ر) ، (هـ) ، الإشارات : لا يقدر ، وسرد فيها بعد ، في ص

٣٤ : لا يقدر .

(٩) الإشارات ٣٤٥/٢ : التي تعلق وسرد فيها بعد ص ٣٤ : تعلق .

(١٠) ر ، هـ : فيقدر .

(١١) ر ، هـ : المكنوفة .

(١٢) ر ، هـ : الغريبة .

(١٣) الإشارات ٣٤٦/٢ : المشخّصة .

(١٤) د : مستتباً ؛ هـ : مستبأ .

الغريبة^(١) ، التي لا تلزم [ماهيته عن ماهيته]^(٢) ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به ، بعده^(٣) لأن يعقل^(٤) ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله في جانب^(٥) ما من شأنه أن يعقله .

ظ ٦ قلت : هذا الكلام هو من أصول أقوالهم ، / ومنه وقعوا في الاشتباه والالتباس ، حتى صاروا في ضلال عظيم .

فإنه يُقال : قوله : « وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الإنسان الموجود أيضا لغيره^(٦) » .

الرد المفصل على
كلام ابن سينا

أعني به أن ذلك الإنسان المعقول الذي يكون لهذا ولهذا^(٧) ، هو شيء ثابت في الخارج ، هو بعينه لهذا المعين ولهذا المعين ، مغاير للإنسان المعين ، ولصفاته القائمة به ؟

أم تعني به الإنسان المعقول الكلي الثابت في العقل ، الذي يتناول المعينات تناول اللفظ العام لمفرداته ؟

فإن أردت الأول فهذا باطل لا حقيقة له ، ونحن نعلم بالضرورة أن هذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من الإنسان المعين الآخر ، بل كل

(١) ر ، هـ : ومن اللواحق العربية ، الإشارات : واللواحق الغريبة .

(٢) ر : التي لا تلزم ماهية : وفي (هـ) كلمة « يلزم » غير منقوطة ؛ وفي (د) : التي لا يلزم ماهية .

وأما في الإشارات ٣٤٦/٢ : التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، وهو الذي أثبتته ، وسيدكره ابن تيمية فيما يلي ، ص ٣٦ .

(٣) ر : بعده ؛ د ، هـ : بعده (غير منقوطة) والمثبت هو الذي في « الإشارات » ٣٤٦/٢ .

(٤) الإشارات ٣٤٧/٢ : لأن يعقله .

(٥) الإشارات ٣٤٧/٢ : من جانب .

(٦) وهو الذي سبق من كلام ابن سينا ، ص ٢٤ .

(٧) د : لهذا وهذا .

منها مختص^(١) بذاته وصفاته ، ولم^(٢) يشتركا في شيء ثابت في الخارج أصلا ، ولهذا يكون أحدهما موجوداً مع عدم الآخر وبالعكس ، ويموت أحدهما مع حياة الآخر وبالعكس ، ويتألم أحدهما مع لذة الآخر وبالعكس .

كلام الرازي في
شرح الإشارات .

ولهذا قال الشارحون لكلامه كالرازي^(٣) : « إن الشخص المعين إما أن يدرك بحيث يمنع نفس إدراكه من الشركة ، وإما أن لا يكون كذلك^(٤) .

والأول لا يخلو : إما أن يتوقف حصول ذلك الإدراك على وجود ذلك المدرك في الخارج أولاً يتوقف .

فهذه أقسام ثلاثة^(٥) : أولها : الإدراك الذي يجتمع فيه الأمران^(٦) ، وهو أن يكون مانعاً من الشركة ، ويكون متوقفاً على وجود المدرك في الخارج ، وهذا هو إدراك الحس ، فإني إذا أبصرت زيداً ، فاللبصر يمنع لذاته من أن يكون مشتركاً فيه بين كثيرين ، وهذا الإبصار لا يحصل إلا عند حصول المدرك في الخارج .

(١) ر : يختص .

(٢) ر : لم .

(٣) في كتابه « شرح الإشارات » ومنه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية (رقم ٢٢٤

الفلسفة والمنطق) وستقابل الكلام التالي عليه . ظ ١٢٤ .

(٤) شرح الإشارات : . . . بحيث يمنع نفس إدراكه من ذلك . وسقطت عبارة : « من الشركة

وإما أن لا يكون » وبدلاً من كلمة « كذلك » في الصورة « وذلك » .

(٥) كلمة « ثلاثة » غير واضحة في (د) . وهي واضحة في مصورة « الإشارات » .

(٦) الإشارات : الأثران .

وثانيها : أن يحصل فيه أحد الموضوعين دون الآخر^(١) ، فيكون مانعاً من الشركة ، ولكنه لا يتوقف على الوجود الخارجى ، وهو التخيل . فإني إذا شاهدت زيداً ثم غاب ، فإني أتخيله على ما هو عليه من الشخصية ، فنفس ما تخيلته يمنع من الشركة ، وأما هذا^(٢) الإدراك فإنه لا يتوقف على وجود^(٣) المدرك فى الخارج ، فإني يمكننى أن أتخيله بعد عدمه .

وثالثها : أن يخلو عن الموضوعين جميعاً ، فلا يكون مانعاً من الشركة ، ولا موقوفاً على وجود المدرك فى الخارج ، وهو المسمى بالإدراك العقلى .

ص ٧ / قلت : فقد بينوا أن الإدراك العقلى هو ما لا يمنع الشركة ، ولا يشترط فيه وجود المدرك من خارج . ومعلوم أن هذا هو إدراك الكليات الثابتة فى العقل . وإذا كان كذلك ، فقوله^(٤) : « وهو عندما يكون محسوساً [تكون]^(٥) غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته » كلام يستلزم أن يكون فى الخارج شيان : أحدهما : ماهية مجردة عن المحسوسات ، والثانى : محسوسات غشيت تلك الماهية المجردة المعقولة الثابتة فى الخارج ، وهذا باطل يعلم بطلانه بالضرورة من تصور ما يقول .

تعلق ابن تيمية
عود مناقشة ابن
سينا

(١) الإشارات : الثانى .

(٢) عبارة « وأما هذا » فى أول ص ١٢٥ من الصورة .

(٣) بعد كلمة « وجود » تنقطع نسخة (ر) .

(٤) أى ابن سينا ، وسبق ورود كلامه . ص ٢٤ - ٢٥ .

(٥) تكون : ساقطة من (د) .

فإنه إن كان المعقول المجرد لا يكون إلا في النفس ، فكيف يكون في الخارج معقولاً مجرداً تقارنه المعينات المحسوسة واحداً بعد واحد ، أو تقارنه تارة وتفارقه أخرى ؟ وقوله^(١) : « مثل : أين ، ووضع ، وكيف ، ومقدار بعينه ، لو توهمت بدله غيره ، لم يؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته » .

يقال له : نعم إذا تصوّرنا بدل المعنى غيره ، لم يؤثر فيما في النفس من الإنسان المعقول الكلّي المجرد ، فإن مطابقته لهذا المعين كمطابقته لهذا المعين ، كما لا يؤثر ذلك في لفظ الإنسان المطلق ، فإن مطابقته لهذا المعين كمطابقته لهذا المعين ، فشمول اللفظ ومعناه الذي [هو]^(٢) في الذهن سواء ، لكن ذلك المعين إذا توهمنا بدله غيره ، لم يكن في ذلك البديل من هذا المعين شيء أصلاً ، بل كان البديل نظيره وشبيهه ومثله ، فإما أن يكون هو إياه ، أو يكون في الخارج حقيقة معينة في هذا المعين ، هي نفسها^(٣) حقيقة ثابتة في هذا المعين ، فهذا هو محل الغلط .

ويقال لمن ظن هذا : لما خلق الله هذا المعين ، كانت تلك الحقيقة موجودة قبله أو حدثت معه ؟

فإن حدثت معه ، فهي معينة ، لا مطلقة كليّة ، لأن^(٤) الكلّي لا يتوقف على وجود هذا المعين ، وإن كانت موجودة قبله ، فإن كانت

(١) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) هو : زيادة في (هـ) .

(٣) د : بعضها ، والثبت من (هـ) .

(٤) د : لين .

مجردة عن الأعيان لم يحتج فيها إلى شيء من المعينات ، وإلا فالقول في مقارنتها لذلك المعين كالقول في هذا .

وأيضاً فإنه يُقال : هل انتقلت من ^(١) غيره وقارنته ؟ أو قامت به وبغيره ؟ فإن انتقلت من غيره فارقت ذلك المعين ، / فثبت أن المعين لا يحتاج إلى مطلق يقارنه ، وإن قامت به وبغيره ، فإما أن يكون جوهرًا أو عرضاً ، فإن كانت عرضاً فالعرض الواحد لا يكون في محلين . وإن كانت جوهرًا فالجوهر الواحد لا يكون في محلين .

فإن قال : هذا في الجواهر المحسوسة ، وأما الجواهر المعقولة فقد تقوم بمحلين .

قيل : إن أردت بالجواهر المعقولة ما في القلوب ، فثلك أعراض لا جواهر . وإن أردت هذه الكليات التي تدعى وجودها في الخارج ، فثلك لا محل لها عندك ، فضلاً عن أن تقوم بمحلين .

وهذا أيضاً مما يناقض قولهم : إن المطلق جزء من المعين ، فكيف يكون ما لا يتخصص بحيز ولا مكان جزءاً مما يتخصص بحيز ومكان ؟ وإذا قال القائل : المعقول الذي لا حيز له ولا مكان ولا جهة ولا يُشار إليه ، جزءٌ وبعضٌ وداخلٌ في هذا الجسم المتحيز ، الذي له مكان وجهة وحيز - لعلّ كل عاقل فساد ما يقول . وهذا حقيقة قول هؤلاء .

وأيضاً ، فثلك الحقيقة المجردة المطلقة إذا كانت كلية ، والكلّي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه ، وكانت جزءاً من المعين - كان في

كل معيّن كليّات كثيرة ، لا يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فيكون في كل إنسان معيّن حيوان كَلّي ، وناطق كَلّي ، وإنسان كَلّي ، وجسم كَلّي ، وحساس كَلّي ، وقائم بنفسه كَلّي ، وجوهر كَلّي ، وموجود كَلّي ، ومخلوق كَلّي ، وآكل كَلّي ، وشارب كَلّي ، ومتنفس كَلّي ، وأمثال ذلك مما يمكن أن يُوصف به الإنسان .

ومن المعلوم بصريح العقل أن الكَلّي الذي قد يعم جزئيات ^(١) كثيرة لا يكون بعض جزئى واحد ، فإن الكثير لا يكون بعض القليل وجزءه ، ولا يكون ما يتناول أموراً كثيرة ويشملها ويعمها ، أو يصلح لذلك ، بعض واحد لا يقبل العموم والشركة .

وقوله ^(٢) : « والحس ^(٣) يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خُلق منها ، لا يجردا عنها ، ولا يناله إلا بعلاقة وضعية » .

فَيُقَال : هذا مبني على أن في الخارج شيئاً موجودا في هذا الإنسان المعين ، عرض له هذا الإنسان المعين ، وهذا مكابرة للحس والعقل . والمادة التي خُلق منها بدنه ليست موجودة الآن ، بل استحالت وعدمت ، وليس فيه الساعة منى أصلا .

وقوله : « لا يجردا عنها » إنما يصح لو كان هنا مادة موجودة مغايرة/لهذا البدن المشهود ، حتى يمكن تجريد أحدهما عن الآخر . نعم إن ص ٨ أريد بالمادة البدن ، وأن الروح مقارنة للبدن ، فهذا كلام صحيح .

(١) د ، هـ : جزيات .

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) د : الحس .

لكن الروح معينة ، والبدن معين ، ومقارنة أحدهما الآخر ممكن ، وهؤلاء يشبه عليهم مقارنة الروح للبدن وتجريدها عنه ، بمقارنة الكليات المعقولة لجزئياتها^(١) وتجريدها عنها ، والفرق بين هذا وهذا أبين من أن يحتاج إلى بسط .

وهم يلتبس عليهم أحدهما بالآخر ، فيأخذون لفظ « التجريد » و « المقارنة » بالاشتراك ، ويقولون : العقول المفارقة للمادة^(٢) ، ولا يميزون بين كَوْن الروح قد تكون مقارنة للبدن ، وبين المعقولات الكلية التي لا تتوقف على وجود معين ، فإن الروح - التي هي النفس الناطقة - موجودة في الخارج ، قائم^(٣) بنفسه ، إذا فارقت البدن . وأما العقليات الكلية المترعة من المعينات فإنما هي في الأذهان لا في الأعيان ، فيجب الفرق بين تجريد الروح عن البدن ، وتجريد الكليات عن المعينات .

وأما قوله^(٤) : « وكذلك^(٥) لا يتمثل في الحس إلا ظاهر صورته » .

فسبب هذا أن الحس لا يدركه كله ، وإن كان كله محسوساً ، بمعنى أنه يمكن إحساسه ورؤيته في الجملة ، ولكن باطنه ليس بمحسوس لنا

(١) د ، هـ : لجزئياتها .

(٢) هـ : المادة .

(٣) قائم : كذا في النسختين ، والروح تذكر وتؤنث .

(٤) أي ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٥) وكذلك : كذا في النسختين ، وسبقت في (د) ، (هـ) ، (ر) ، الإشارات : ولذلك .

عند رؤية ظاهره ، لا لعدم^(١) إمكان إحساسه ، لكن لاحتجاب باطنه ، أو لمعنى آخر .

وهذا أيضا [من]^(٢) ماثرات غلطهم ، فإنهم قد لا يفرقون في المحسوس بين ما هو محسوس بالفعل لنا ، وبين ما يمكن إحساسه ، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسه . فإن عني بالمحسوس الأول ، فلاريب أن الأعيان منها ما هو محسوس ، ومنها ما ليس بمحسوس ، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوساً لنا ، فلا نشهده الآن ، بل هو غيب عنا ، ولكن هو مما يمكن إحساسه ، ومما يحسه الناس بعد الموت .

ولهذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسم الأمور إلى غيب وشهادة ، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [سورة البقرة : ٣] .

وقال : ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ ﴾ [سورة هود : ٤٩] .

وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة الحشر : ٢٢] .

وأما هؤلاء فيقسمونها إلى محسوس ومعقول . والمعقول في الحقيقة :

ما كان في العقل ، وأما الموجودات الخارجية فممكن أن ينالها الحس ،

وأن يوقف الإحساس بها على شروط/متيقنه^(٣) الآن .

ط ٨

(١) عبارة « لا لعدم » مطبوعة في (د) وأثبتها من (هـ) .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) متيقنه : كذا في (د) وإن كانت الكلمة غير واضحة تماما . وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة ،

وتقرأ : متيقنه .

وأما قوله^(١) : « وأما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق^(٢) بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها » .
فيقال له : هذه^(٣) حجة عليكم ، فإن ما يتخيله الإنسان في نفسه إنما هو موجود في نفسه ، فالصورة الخيالية ليست موجودة في الخارج ، ولا يشترط في التخيل ثبوت المتخيل في الخارج .

وقولكم : « يتخيله مع تلك العوارض » إثبات لشيئين ، ولا حقيقة لذلك ، بل لم يتخيل إلا الصورة التي هي عرض قائم بنفسه .

وقولكم : « فهو يتمثل صورته^(٤) مع غيبوبة حاملها » كلام ملتبس ، فإن الصورة التي تخيلها في نفسه ليس لها حامل في الخارج ، وحامل الصورة التي في الخارج هو موجود معها ، فالصورة المحمولة في الخارج ليست عين ما في نفسه ، وما في نفسه ليست الصورة المحمولة .
والتحقيق أنه يتخيل الصورة مع غيبوتها بالكليّة عن حسّ الظاهر ، ليس مع غيبوية حاملها قط ، سواء عني بالصورة نفس الشخص المتصور^(٥) ، أو نفس الشكل القائم به .

وقوله^(٦) : « إن الخيال يتخيله مع تلك العوارض لا يقدر على

(١) أي ابن سينا ، وسبق كلامه . ص ٢٥ .

(٢) جاءت من قبل ، ص ٢٥ : يتعلق .

(٣) د : هذا . والمثبت من (هـ) .

(٤) هـ : الصورة .

(٥) هـ : المصور .

(٦) أي ابن سينا ، وسبق ورود هذا النص ، ص ٢٥ . ولكنه في هذا الموضع لم يلتزم بما ورد

سابقا وإنما اختصر أحيانا ، وغير الألفاظ أحيانا أخرى .

تجريد المطلق عنها ، لكنه يجردُها عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس ، وأما العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتوفة^(١) بالواحد الغربية^(٢) المشخصة مستتباً^(٣) إياها ، حتى كأنه عمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً .

فقد يعترض على ذلك بأن يُقال : إنه يقتضى أن تجريد الخيال الكلي من جنس تجريد العقل ، فإن ما يتخيله الخيال هو مثال المحسوس المعين ، فلم يجرد منه معنى كلي أصلاً ، لكن إن ارتسم^(٤) فيه صورة تشاكله ، كما ترسم في الحائط صورة تشاكل الصورة المعينة ، ثم قد يتخيل المعين بجميع صفاته ، وقد يتخيل بعضها دون بعض ، وقد يتصور عينه مع مغيب صورة بدنه - كان المتصور حقيقته المعينة ، كالروح دون الإنسانية المطلقة .

وأما العقل فقد يراد به عقل الصورة المعينة ، فهو من /جهة كونه تصوراً معيناً من جنس التخيل ، ومن جهة كونه لا يختص بشكل معين من جنس تصور العقل .

وقد يراد بالعقل تصور الكلي المطلق ، كتصور الإنسان المطلق ، وجوابه أن الإنسان المطلق قد يُتخيل مطلقاً ، والبهائم لها تخيل كلي ، ولهذا إذا رأت الشعير حنت إليه ، ولولا أن في خيالها صورة مطلقة مطابقة لهذا الشعير وهذا الشعير ، لم تطلب هذا المعين حتى تذوقه ،

(١) د : المكتوفة . (٢) هـ : العربية .

(٣) د : مستتباً .

(٤) هـ : لكن ارتسم .

فطلبها له إذا رأته يقتضى أنها أدركت أن هذا مثل الأول ، وإنما تدرك التماثل إذا كان فى النفس صورة تطابق التماثلين يُعتبر بها تماثلها .

لكن يُقال : فحينئذ لا فرق بين التخيل والتعقل من جهة كون كل منهما يكون معيناً ويكون مطلقاً ، وكل منهما ليس عين ما فيه هو عين الموجود فى العقل بل مثاله .

فقوله (١) : « حتى كأنه عمِلَ بالمحسوس عملاً جعله معقولاً » .

تحقيقه أن المحسوس لم يُعمل به شئ أصلاً ، ولا فيه معقول أصلاً ، بل العقل تمثّل معقولاً يطابق المحسوس وأمثاله .

وقوله (٢) : « وأما ما هو فى ذاته برىء عن الشوائب المادية وعن

اللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته (٣) ، فهو معقول لذاته » .

ففيه كلامان :

أحدهما : أن يُقال : ثبوت مثل هذا المعقول تبع لثبوت المعقول المتترع من المحسوس ، وذلك ليس إلا فى العقل ، لا وجود له فى الخارج ، فيكون المعقول المجرد كذلك ، وحينئذ فليس فى ذلك ما يقتضى أن يكون فى الخارج معقول مجرد .

الثانى : أن يُقال : ثبوت هذه المعقولات المجردة فى الخارج فرع

إمكان وجودها ، وإمكان وجودها مبنى على إمكان وجود ما لا يمكن

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥

(٢) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٢٥ .

(٣) انظر ما سبق ، ص ٢٥ .

الإحساس به ، فلا يجوز إثبات إمكان وجود ذلك بناءً على وجود هذه
المجردات ، لأن ذلك دور قبلي ، وهو ممتنع .

والمقصود أن في كلامهم ما يقتضى أنه ليس في المعقولات إلا ما
يعقله العاقل في نفسه ، مثل العلم الكلي ، وقد يدعون ثبوت هذه
المعقولات في الخارج فيتناقضون ، وهذا موجود في كلام أكثرهم ،
يقولون كلهم : الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، ثم يقول
بعضهم : إن الكليات تكون موجودة في الخارج ، ولهذا كثيراً ما يرد
بعضهم على بعض في هذا الموضع ، و[هو] من ^(١) أصول ضلالاتهم
ومجازاتهم . وكلامهم في المعقولات المجردة من هذا النمط ، وليس لهم
دليل على إثباتها ، وإذا حرر ما يجعلونه دليلاً لم تثبت ^(٢) إلا أمور ^(٣)
معقولة في الذهن .

واسم « الجوهر » عندهم يُقال على خمسة أنواع ، على : العقل ،
والنفس ، والمادة ، والصورة ، والجسم ، وهم متنازعون في واجب
الوجود : هل هو داخل في مسمى « الجوهر » على قولين ، فأرسطو
وأتباعه يجعلونه من مقولة الجوهر ، وابن سينا وأتباعه لا يجعلونه من
مقولة ^(٤) الجوهر ، وأذا حرر ما يثبتونه من العقل والنفس والمادة
والصورة ، لم يوجد عندهم إلا ما هو معقول في النفس أو ما هو جسم ،
أو عرض قائم بجسم ، كما قد بسط في موضعه .

(١) د : ومن ، والثبت من (هـ) .

(٢) في الأصل (د) : لم يثبت ، وفي (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

(٣) د ، هـ : إلا أموراً ، وهو خطأ . والكلام عائد عليهم .

(٤) هـ : من مادة .

والمراد هنا أن يُعرف أن المعقولات التي هي العلوم الكلية الثابتة في النفس لا يَنزاع فيها عاقل. وكذلك تصور المعينات الموجودة في الخارج ، سواء كان المتصور عيناً قائمة بنفسها ، أو معنى قائماً بالعين ، وسواء سُمي ذلك التصور تعقلاً^(١) أو تخيلاً أو توهماً ، فليس المقصود النزاع في الألفاظ ، بل المقصود المعاني .

وإذا عُرف أن الإنسان يقوم به تصور لأمر معين موجود في الخارج ، وتصور كليّ مطابق للمعينات ، تبين ما وقع من الاشتباه في هذا الباب .

فقول القائل : إن حكم الوهم أو الخيال^(٢) قد يناقض حكم العقل : إذا أراد به [أن]^(٣) التصور المعين الذي في النفس لما هو محسوس ، أو لما لم يحسه ، كالعداوة والصدقة ، قد يناقض العقل الذي حكمه كليّ عام - كان هذا باطلاً .

وإن أراد به أن العقل يثبت أموراً قائمة بنفسها ، تقوم بها معاني ، وتصوره للمحسوسات ولما قام بها يناقض ذلك - كان هذا أيضاً باطلاً ، فإنه لا منافاة بين هذا وهذا ، وذلك لأن الكلام ليس في مناقضة تصور الجزئيات^(٤) للكليات ، بل في تناقض القضايا الكلية بالسلب والإيجاب .

(١) د : تعلقاً ، وهو تحريف

(٢) هـ : والخيال .

(٣) أن : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٤) د : الجزئيات .

وإذا أراد به أن ما سمّاه الوهم والخيال يحكم حكماً كلياً يناقض حكماً كلياً للعقل ، وهذا هو مرادهم - كان هذا تناقضاً منهم ، وذلك أنهم قد فسروا حكم الوهم ، المناقض للعقل عندهم ، بأنه يقضى قضاءً كلياً يناقض القضاء الكليّ المعلوم بالعقل ، مثل أنه يقضى أنه ما من موجود إلا ويمكن الإشارة إليه ، وما من موجودين إلا وأحدهما محايث للآخر أو مباين له ،/ويمنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأمثال ص ١٠ ذلك .

فيقال لهم : هذه قضايا كلية وأحكام عامة ، وأنتم قلتم : إن الوهم هو الذى يدرك فى المحسوسات الجزئية^(١) معانى جزئية^(٢) غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحس ، كإدراك الصداقة والعداوة إدراكاً جزئياً^(٣) يحكم به ، كما يحكم الحس بما نشاهده .

وكذلك الخيال عندهم يحفظ ما يتصوره من المحسوسات الجزئية ، فإذا كان الوهم والخيال إنما يدرك أموراً جزئية ، بمنزلة الحس ، وهذه القضايا التى تزعمون أنها تعارض حكم العقل قضايا كلية ، علم بذلك أن هذه ليست من إدراك الوهم والخيال ، كما أنها ليست من إدراك الحس ، وإنما هى قضايا كلية عقلية ، بمنزلة أمثالها من القضايا الكلية العقلية ، وهذا لا محيد لهم عنه ، وهذا بمنزلة الحكم بأن كل وهم وخيال فإنما يدرك أموراً جزئية .

(١) د : الجزية . وتكررت بعد ذلك .

(٢) د : جزية . وتكررت بعد ذلك .

(٣) د : جزياً .

فهذه القضية الكلية عقلية ، وإن كانت حكماً على الأمور الوهمية الخيالية . وكذلك إذا قلت : كل صداقة فإنها ضد للعداوة (١) ، فهذا حكم بما في عقل كل الأفراد التي هي وهمية .

وكذلك إذا قلنا : كل محسوس فإنه جزئى ، فهذه قضية كلية عقلية تتناول كل حسى .

ومعلوم أنه كلما كان الحكم أعم كان أقرب إلى العقل . فقولنا : كل موجود قائم بنفسه فإنه يُشار إليه ، وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين ، من أعم القضايا وأشملها ، فكيف تكون من الوهيمات التي لا تكون إلا جزئية (٢) ؟

وحينئذ فقولهم : إن حكم الوهم والخيال قد يناقض حكم العقل ، بمنزلة قولهم (٣) : إن حكم الحس قد يناقض حكم العقل ، وبمنزلة قولهم : إن حكم العقل يناقض حكم العقل ، وليس الكلام في الحس والوهم والخيال والعقل إذا كان فاسداً عرضت له آفة ، فإن هذا لا ريب في إمكان تناقض أحكامه ، وإنما الكلام في الحس المطلق وتوابعه مما سمّوه هم توهماً وتخيلاً .

وأيضاً فقد قال ابن سينا في « مقامات العارفين (٤) » : « أول درجات حركات العارفين ما (٥) يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر

كلام آخر لابن سينا في « الإشارات » عن قوى التوهم والتخيّل

(١) هـ : العداوة .

(٢) د ، هـ : جزئية .

(٣) د : بمنزلة أن قولهم .

(٤) في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤ / ٨١٨ - ٨٢٧ . وأول الكلام : الفصل السابع :

إشارة : أول درجات .

(٥) هـ : مما .

باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره^(١) إلى القدس ، لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته هذه فهو مرید ، ثم إنه^(٢) يحتاج^(٣) إلى الرياضة ، والرياضة موجهة^(٤) إلى ثلاثة أغراض : الأول تنحية ما سوى الحق^(٥) عن مسن الآثار^(٦) ، والثاني : تطويع النفس الأمانة/ للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التخيل والتوهم^(٧) إلى التوهّمات المناسبة ظ ١٠ للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي . والثالث : تلطيف السر للتنبه^(٨) .

والأول : يعين عليه الزهد^(٩) ، والثاني : يعين عليه العبادة^(١٠) المشفوعة بالفكر^(١١) ، ثم الألمان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحّن بها^(١٢) من الكلام موقع القبول في الأوهام . والثالث : يعين عليه^(١٣) الفكر اللطيف والعشق العفيف^(١٤) .

(١) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٠ : سيره .

(٢) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٠ : فهو مرید ، الفصل الثامن : إشارة : ثم إنه .

(٣) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٠ : ليجتاج .

(٤) الإشارات : متوجهة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢١ : مادون الحق .

(٦) الإشارات : الآثار .

(٧) الإشارات : الوهم .

(٨) هـ : للتنبه .

(٩) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٢ : الزهد الحقيقي .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٣ : يعين عليه عدة أشياء : العبادة .

(١١) الإشارات : بالفكرة .

(١٢) د : لما يلحّن بها ، والمثبت من (هـ) . وفي : الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٤ : لما لحنّ به .

(١٣) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٤ - ٨٢٦ : ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكي

بعبارة بليغة ونعمة رخيمة ، وصمت رشيد ، وأما الغرض الثالث فيعين عليه ..

(١٤) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٧ : العفيف الذي يأمر فيه شئال المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

قلت : وقد تكلمنا على ما في هذا الكلام من حق وباطل في غير هذا الموضوع ، والمقصود هنا أنه جعل من الأمور التي يحتاج إليها العارف ما يجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي من العبادة وسماع الألحان وسماع الوعظ ، فإن كان الأمر القدسي أمراً معقولاً مجرداً ، لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوى الوهم ^(١) والتخيل لا تناسب إلا الأمور الحسية دون العقلية المجردة ، كان هذا من الكلام الذي يناقض بعضه بعضاً .

بل كان الواجب على العارف أن يُعرض عمّا يحكم به الوهم والخيال ، لينال معرفة الأمر القدسي المعقول المجرد ، الذي يناقض حكم الوهم ، والخيال لا يناسبه .

ولكن ما ذكره في « مقامات العارفين » هو الأمر الفطري ، فإن القلوب الطالبة لله إذا تحركت بما يصرف إرادتها إلى العلو ، ويصرف إرادتها عن السفلى ، كان هذا مناسباً لمطلوبها ومرادها ومحبوبها ومعبودها ، فإن الله [الذي] ^(٢) هو العليّ الأعلى ، هو المعبود المحبوب المراد المطلوب ، فإذا حركت ^(٣) النفس بما يصرف قواها إلى إرادته ، انصرفت قواها إلى العلو ، وأعرضت عن السفلى .

والذي يبيّن هذا أن هذه القوة الوهمية ، وفعلها الذي هو الوهم ، لا يريدون به أن يتوهم في الشيء ما ليس فيه ، وهو الوهم الكاذب .

(١) هـ : التوهم .

(٢) الذي : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) هـ : تحركت .

وكذلك لفظ « التخيل » لا يريدون تخيل ما لا وجود له في الخارج ، بل هذا وهذا يتناول عندهم توهم ما له وجود في الخارج ، وتخيل ما له وجود في الخارج ، وهو إدراك صحيح صادق مطابق .

وذلك لأن لفظ « الوهم » و « الخيال » كثيراً ما يطلق على تصور ما لا حقيقة له في الخارج ، بل هذا المعنى هو المعروف من لغة العرب .

قال الجوهري^(١) : « وهمت في الحساب أوهم وهماً ، إذا غلطت فيه وسهوت ، ووهمت في الشيء بالفتح أوهم^(٢) وهماً ، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره ، وتوهمت : أى / ظننت ، وأوهمت غيرى إيهاماً ، والتوهم^(٣) مثله . واتهمت فلاناً بكذا ، والاسم التهمة بالتحريك . ويقال : أوهم في^(٤) الحساب مائة أى أسقط ، وأوهم في^(٥) صلته ركعة ، ويقال : قد^(٦) أيهم إذا صار به الريبة^(٧) .»

قلت : فهذا أبو نصر الجوهري قد نقل في « صحاحه » المشهور في لغة العرب ، أن مادة هذا اللفظ تستعمل في جهة الغلط بمعنى الخطأ

(١) في كتابه « تاج اللغة وصحاح العربية » مادة « وهم » .

(٢) في « الصحاح » : أهم ، وهو تحريف .

(٣) الصحاح : والتوهم .

(٤) الصحاح : ... بالتحريك ، وأصل التاء فيه واو على ما ذكرناه في « وكل » وأوهمت الشيء

إذا تركته كله . يقال : أوهم فى ...

(٥) الصحاح : من .

(٦) الصحاح : ... ركعة . أبو زيد : يقال للرجل إذا أهنته : أهنت إتهاماً ، مثل أدوات

إدواء ، يقال : قد ...

(٧) الصحاح : يقال قد أيهم الرجل على أفضل إذا صار به الريبة .

تارة ، وتستعمل بمعنى الظن تارة ، ولم ينقل أنها تستعمل بمعنى اليقين ، وهم يستعملونها في تصور يقيني ، وهو تصور المعاني التي ليست بمحسوسة ولا ريب في ثبوتها ، كعداوة الذئب للنعجة ، وصداقة الكبش لها ، وهو في لغة العرب يقال في هذه المعاني : تصورتها وعملتها وتحققها وتيقنتها وتبينتها ، ونحو ذلك من الألفاظ الدالة على العلم ، ولا يقال : توهمتها ، إلا إذا لم تكن معلمه ، فاصطلاحهم مضاد للمعروف في لغة العرب ، بل وفي سائر اللغات .

وإذا كان كذلك ، فالإدراك الصحيح ، الذي يسمونه هم توهما وتخिला ، هو نوع من التصور والشعور والمعرفة .

كلام ابن سينا في إثبات القوة الوهمية ، كما قال ابن سينا^(١) : « الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في المحسوسات الجزئية^(٢) معاني جزئية^(٣) غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس : إدراكا جزئيا^(٤) : يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده ، فعندك قوة هذا شأنها ، وعند كثير من الحيوانات^(٥) العُجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظ للصورة^(٦) . »

(١) في «الإشارات والتنبيهات ٢/٣٥٤-٣٥٥ ، سبق ورود هذا النص - ومقابلته على الإشارات ، ص ٢٢ .

(٢) د : الجزية .

(٣) د : جزية .

(٤) د : جزيا .

(٥) سقت العبارة من قبل ص ٢٢ وفيها : وأيضا فعندك وعند كثير من الحيوانات .

(٦) سقت من قبل : للصورة .

فقد تبين أن هذه القوة تدرك معاني غير محسوسة وغير متأدية من الحس ، ففرقَ بينها وبين الحسية والخيالية بأن الخيالية إدراك ما تأدى من الحس .

وقد فسّر الشارحون ما دل عليه كلامه فقالوا هذا بيان (١) إثبات الوهم والحافظة : أما الوهم فقوة يدرك (٢) الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها ، كإدراك العداوة والصدقة ، والموافقة والمخالفة في أشخاص جزئية (٣) ، فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها (٤) ، وكونها ممّا لا يتأدى (٥) من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك ، ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة .

قالوا : وقد يُستدل على ذلك أيضا بأن / الإنسان ربما يخاف شيئا ط ١١ يقتضى عقله الأمن منه كالموتى ، وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وقال ابن سينا أيضا في « إشارات » (٦) : « كل ملتذ به (٧) فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو (٨) بالقياس إليه خير ، ثم لا يشك أن الكمالات (٩) وإدراكاتها متفاوتة ، فكمال الشهوة مثلا أن يتكيف العضو

(١) د : بان . (٢) د : تدرك ، هـ : غير منقوطة .

(٣) د : جزية .

(٤) د : يدركها ، هـ : غير منقوطة .

(٥) د : لا يتأدا ، والمثبت من (هـ) .

(٦) الإشارات والتنبيهات ٣ ، ٤ / ٧٦٢ - ٧٦٣ .

(٧) الإشارات ٣ ، ٤ / ٧٦٢ : كل مستلذ به .

(٨) الإشارات : وهو .

(٩) الإشارات ٣ ، ٤ / ٧٦٣ : ثم لاشك في أن الكمالات .

الذاتي^(١) بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ، ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة . وكذلك الملموس والمشوم ونحوهما . وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس بكيفية غضب^(٢) ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل من^(٣) الم غضوب عليه . والوهم^(٤) التكيف بهيئة^(٥) ما يرجوه أو يذكره^(٦) ، وعلى هذا حال سائر القوى .

والمقصود أنه جعل كمال الوهم اتصافه بصفة ما يرجوه أو يذكره ، والمرجو في المستقبل ، والمذكور في الماضي : كلاهما^(٧) لا بد أن يكون هنا مما يوافق ويحبه ، فإن الكمال - كما قد ذكره - إنما يكون بإدراك الملائم لا المنافي .

والقوة الوهمية هي التي تُدرك^(٨) بها الصداقة والعداوة ، والموافقة والمخالفة . والصداقة هي الولاية التي أصلها المحبة ، والعداوة أصلها البغض .

فالقوة الوهمية عندهم هي التي يُدرك بها الحيوان ما يحبه وما يبغضه

(١) الإشارات : الذائق .

(٢) الإشارات : بكيفية غلبه .

(٣) الإشارات : في .

(٤) والوهم : كذا في (هـ) ، وفي (د) : وللوهم ، وفي الإشارات ٣ ، ٤٦٣/٧٦٣ : وكمال

الوهم .

(٥) د ، هـ : هيئة ، الإشارات : بهيئة .

(٦) الإشارات : أو ما يذكره .

(٧) هـ : وكلاهما .

(٨) د : يدرك ، هـ : غير منقوطة .

من المعاني التي لا تُدرك بالحس والخيال ، ثم يكون حبه وبغضه لمحل ذلك المعنى تبعاً لحبه وبغضه ذلك المعنى ، فالشاة إذا توهمت أن في الذئب قوة تنافرها أبغضته ، والتيس إذا توهم أن في الشاة قوة تلائمه أحبها ، فهذه القوة هي التي تدرك المحبوبات والمكروهات ، من المعاني القائمة بالمحسوسات ، وهي التي يحصل بها الرجاء والخوف ، فيرجو^(١) حصول المحبوب ، ويخاف حصول المكروه ، ولهذا علّقوا الرجاء والخوف بها ، كما تقدم من كلامهم ، وجعلوا كمالها في التكيف بهيئة^(٢) ما ترجوه أو تذكره ، وقالوا : إن خوف الإنسان من الموتى ونحوهم هو بهذه القوة .

وعلى هذا فكل حب وبغض ، ورجاء وخوف لما لم يحسه الحيوان بحسه الظاهر ، فهو بهذه القوة .

ولهذا عظموا شأنها ، فقال ابن سينا في « شفاؤه » في القوة المسماة بالوهم^(٣) : « هي^(٤) الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ، ولكن حكماً تخيلياً^(٥) مقروناً بالجزئية^(٦) وبالصورة الحسية ، وعنه^(٧) تصدر أكثر الأفعال الحيوانية . »

كلام ابن سينا في
« الشفاء » عن قوة
الوهم

(١) د : فارجوا .

(٢) د ، هـ : بية .

(٣) كتاب الشفاء لابن سينا : الطبيعيات : النفس ، ص ١٤٨ .

(٤) الشفاء : وهي .

(٥) الشفاء : تخيلياً .

(٦) د : بالجزئية .

(٧) الشفاء : وعنها .

ص ١٢ وقال أيضا / في « شفاؤه »^(١) : « ويشبه أن تكون القوة الوهمية^(٢) هي بعينها المفكرة المتخيلة^(٣) والمتذكّرة ، وهي بعينها الحاكمة ، فتكون بعينها^(٤) حاكمة ، وبأفعالها وحركاتها^(٥) متخيلة بما تعمل من الصور^(٦) والمعاني ، والمتذكّرة^(٧) بما ينتهي إليه عملها ، وأما الحافظة فهي قوة خزانها » .

تعليق ابن تيمية
فهذه ألفاظه ، ومن الناس من قال : هذا يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى ، وليس المقصود هنا الكلام فيما يتنازعون فيه ، وهو أن هذه الإدراكات الجزئية والأفعال الجزئية : هل هي للنفس ، وإن كان بواسطة الجسم ، أو هي للجسم^(٨) ؟ وهل محل هذه شيء واحد أو أشياء متعددة ؟ وهل هو بقوة واحدة أو بقوى متعددة ؟

فإن الكلام في هذا مما [لم]^(٩) يتعلق بالمقصود في هذا المكان ، فإنه لاختلاف بين العقلاء أن الإنسان - بل وغيره من الحيوان - يتصور في غيره ما يحبه ويواليه عليه ويرجو وجوده ، ويتصور ما يبغضه ويعاديه عليه ويخاف وجوده .

(١) الشفاء : الطبيعيات : النفس ، ص ١٥٠ .

(٢) الوهمية : ساقطة من (هـ) .

(٣) الشفاء : والمتخيلة .

(٤) الشفاء : بذاتها .

(٥) الشفاء : وبحركاتها وأفعالها .

(٦) الشفاء : متخيلة ومتذكّرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور .

(٧) الشفاء : ومتذكّرة .

(٨) هـ : الجسم .

(٩) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

فهذا التصور أمر معلوم في الإنسان وفي الحيوان ، وهم سموا التصور
وهما ، وقالوا : إنه يحصل بقوة تسمى الوهمية .

والناس متنازعون في إدراك الحيوان وأفعاله : كالسمع ، والبصر ،
والتفكير ، والعقل ، وغير ذلك من أنواع التصورات والأفعال ، سواء
[كان] ^(١) تصور ولاية أو عداوة أو غير ذلك : هل هو بقوى في
الحيوان أم لا ؟

فالأول : قول الجمهور ، والثاني : قول من يقول : إنه ليس للبعد
قدرة مؤثرة في مقدوره .

والأولون على قولين : منهم من يخص القوى بالأفعال الاختيارية ،
ومنهم من يجعله في جميع الحوادث .

وهؤلاء نوعان : منهم من يقول بقول المتفلسفة الذين يقولون : إن
الله موجب بذاته بدون مشيئته وعلمه بالجزئيات ^(٢) ، وهذا باطل شرعاً
وعقلاً . ومنهم من يقول : إن الله خالق ذلك كله بمشيئته وعلمه
وقدرته .

وهذا مذهب سلف الأمة وأئمتها ، وجمهور علمائها : يشبتون ما في
الأعيان من القوى والطبائع ، ويشبتون للبعد قدرة حقيقية وإرادة ،
ويقولون : إن هذه الأمور جعلها الله أسباباً لأحكامها ، وهو يفعل بها ،
كما قال تعالى : ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ
الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٧] .

(١) كان : زيادة في (هـ) .

(٢) د : بالجزئيات .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ [سورة البقرة : ١٦٤] ، إلى غير ذلك من نصوص الكتاب والسنة .

وكلام السلف والأئمة المذكور في غير هذا الموضع ، ولهذا نص أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما أن العقل غريزة في الإنسان . ولكن من قال بالقول الأول من نفاة الأسباب والقوى الذين سلكوا مسلك الأشعري في نفي ذلك قالوا : إن العقل إنما هو نوع من العلوم الضرورية ، كما قال ذلك القاضي أبو بكر بن الطيب^(١) ، والقاضي أبو يعلى ، والقاضي أبو بكر بن العربي^(٢) وغيرهم .

والمقصود أن هذا التصور لمعان^(٣) في الأعيان المشهودة : كتصور أن هذا يوافقني ويواليني وينفعني وفيه ما أحبه ، وهذا يخالفني ويعاديني ويضرنني وفيه ما أبغضه ، أمر متفق عليه بين العقلاء ، سواء قيل بتعدد القوى ، أو اتحادها ، أو عدمها ، وسواء قيل : المدرك هو النفس أو البدن .

(١) انظر : كتاب « التمهيد » للقاضي أبي بكر الباقلاني ، ص ١٠ - ١١ ، وكتاب « الإنصاف » له ، ص ١٣ - ١٤ ، كتاب « الإرشاد » للجويني ، ص ١٥ - ١٦ .
 (٢) انظر كتاب آراء أبي بكر بن العربي الكلامية للأستاذ عمار الطالبي ، ص ١٤١ ، الجزائر ، ١٩٧٤/١٣٩٤ وانظر ما ذكره ابن العربي في « العواصم من القواصم » في الجزء الثاني من كتاب الطالبي ص ١٦٦ - ١٦٨ : « وأما العقل فإنه معلوم به لا إشكال فيه عند أحد . . وأهل الفلسفة يطلقونه في معان كثيرة ، منه عملي . . والإفهي علوم كلها مرتبط بعضها ببعض ، ويركب على البعض ، وكلها ترتب على العلوم الضرورية ، وتزيد وتنقص ، وتنسى وتذكر ، وقد بينا في غير كتاب أن العقل هو العلم بنفسه ، لا زيادة عليه ، كيفما تصرفت أحواله وانتظمت ، لا تختلف في ذلك » .
 (٣) د ، هـ : لمعان .

إذا كان كذلك ، فيقال : إذا كان « الوهم » مفسراً عندهم بما ذكروه من تصور معنى غير محسوس في الأعيان المحسوسة وألا يتأدى^(١) من الحس ، فعلوم أن هذا تدخل فيه كل صفة تقوم بالحى من الصفات الباطنة : كالقدرة ، والإرادة ، والحب ، والبغض ، والشهوة ، والغضب ، وأمثال ذلك .

فإن القدرة في القادر ، كالعداوة في العدو ، والصدقة في الصديق ، بل قد يكون ظهور الولاية ، والعداوة ، والحب ، والبغض إلى الحس الظاهر أقرب من ظهور القدرة .

وعلى هذا فيكون تصور الملك ، والملك هو أيضا من الوهم ، فإن كون الشخص المعين ملكاً لغيره أو مالكا لغيره : هو تصور معنى في الشخص المحسوس ، وذلك المعنى غير محسوس ، ولا يتخيل تخيل المحسوسات .

وكذلك تصور الشهوة والنفرة : يكون أيضا من باب التصور الوهمى في اصطلاحهم ، وكذلك تصور الألم في الغير واللذة فيه ، هو من الباب ، فإن ما يجده الحيوان في نفسه من اللذة والألم غير محسوس .
فإن قيل : هذه الأمور تدرك بآثار تظهر يدرك الحس تلك الظواهر ، فلا يُقال : هى موهومة .

قيل : إن كان هذا كافياً ، فعلوم أن تصور الشاة صورة الذئب المحسوسة إدراك لتلك الصورة ، فتلك الصورة مستلزمة للعداوة ،

(١) هـ : ولا يتأدى .

وكذلك إدراك التيس صورة الشاة ، وكذلك [إدراك]^(١) الإنسان شعار صديقه وعدوه ، مثل إدراك كل من الطائفتين المقتلتين شعار الأخرى المسموعة بالأذن ، كالشعائر المتداعى بها ، والمرثية ، كالرايات المرثية هي أيضا مما يُدرك بالحس ، ويُستدل بها / على الولاية والعداوة ص ١٣ التي ليست بمحسوسة ، بل هي في الأشخاص المحسوسة .

ففي الجملة ليس من شرط الصورة الوهمية عندهم أن يدركها الوهم بلا توسط شيء محسوس ، بل لا تُدرك تلك المعاني إلا في الأشياء المحسوسة ، ولا بد أن تُدرك تلك الأشياء المحسوسة فيكون الوهم مقارناً للحس ؛ لا بد من ذلك ، وإلا فلو أدرك الوهم ما يدركه^(٢) مجرداً عن الحس لكان يدرك ما يدركه لا في أعيان محسوسة ، فلا بد أن يدرك بباطنه ، وهو القوة المسماة بالوهم عندهم ، وبظاهره ، وهو الحس : ما في المدرك^(٣) من الأمر الباطن ، وهو المعنى كالصداقة والعداوة ، والظاهر ، وهو الشخص الذي هو محل ذلك .

وعلى هذا فيل كل جنس إلى ما يناسبه في الباطن هو بسبب إدراك هذه القوة ، كما يتفق في المتحابين والمتباغضين ، والمتحابون قد يكون تحابهم لاشتراكهم في التعاون على ما ينفعهم ودفع ما يضرهم ، كما يوجد في أجناد العساكر ، وأهل المدينة الواحدة ، وأهل الدين الواحد ، والنسب الواحد ، ونحو ذلك .

(١) إدراك : زيادة في (هـ) .

(٢) هـ : ما أدركه .

(٣) سياق العبارة : فلا أن يدرك بباطنه وبظاهره ما في المدرك .. الخ .

وفي الجملة فيل الحيوان إلى ما يظن أنه ينفعه ، ونفوره عما يظن أنه يضره : بسبب هذه القوة ، فإن إدراكه كون هذا نافعا له موافقا له ملائما له ، وكون هذا ضارا له مخالفا له منافرا له : هو بهذه القوة .

وعلى هذا فينبغي أن يكون إدراك ما في الأغذية والأدوية من الملاءمة هو بهذه القوة ، فإن الإنسان يتوهم في الخبز أنه يلائمه إذا أكله ، كما يتوهم الفرس ذلك في الشعير ، ويتوهم في السيف أنه يضره إذا ضرب به ، كما يتوهم الحمار ذلك في العصا^(١) .

وفي الجملة فتصور الإنسان - بل والحيوان - لما ينفعه ويضره هو بهذه القوة على موجب اصطلاحهم ، فإن الإنسان إذا رأى بئرا محفورة يتصور أنه إن وقع فيها عطب - كان هذا بهذه القوة ، لأن الحس إنما شهد مكانا عميقا ، أما كونه يضر الإنسان إذا سقط فيه ، فهذا لا يعلم بالحس ، ولهذا كان من لا تمييز له يسقط في مثل هذا المكان ، كالصبي والمجنون والبهيمة ، وإن كان له حس ، فالذي يسميه الناس عقلا سماه

هؤلاء وهما ، / وتصور الإنسان أن هذا ماله وهذا مال غيره ، وهذه الدار داره وهذه دار غيره ، هو بهذه القوة ، لأن الحس الظاهر لا يميز بين هذا وهذا ، وإنما يُعرف هذا من هذا بقوة باطنة تتصور في^(٢) المحسوس ما ليس بمحسوس ، وهو أن هذه الدار أو المال له أو لأقاربه أو لأصدقائه ، وتلك الدار أو المال^(٣) للأجانب أو الأعداء ، فإن هذه المعاني هي في المحسوس وليست محسوسة ، وإدراك كون هذا الإنسان

(١) د ، هـ : العصى .

(٢) هـ : يتصور بها في ..

(٣) د : والمال .

عادلاً جواداً رحيماً شجاعاً ، وهذا ظالماً بخيلاً قاسياً جباناً ، هو على موجب اصطلاحهم وَهْمٌ ، فإن هذا إدراك أمور غير محسوسة في المحسوسات .

وكذلك سائر الأخلاق التي بها مدح وقدح ، مثل البر والفجور والعفة ، والصدق والكذب ، والكرم واللؤم ، وأمثال ذلك ، فإن هذه معانٍ ^(١) تقوم بالشخص المحسوس ، ونفس الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة ^(٢) ، وإنما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عنها ، كما يُحس بالأفعال الظاهرة الصادرة عن الصداقة والعداوة .

ومعلوم أن إدراك هذه الأمور هي مما يدخل في مسمى العقل والعلم والمعرفة عند عامة العقلاء ، بل إدراك كون المعروف معروفاً ، وكون المنكر منكراً ، هو أيضاً مما يدخل في « الوهم » على اصطلاحهم ، فإن المعروف هو المحبوب الموافق للملائم ، والمنكر هو المكروه المخالف للمنافي ، وما يُدرك به هذه المعاني من الأمور الحسية ^(٣) وهم ، بل على قولهم كل معنى يُدرك في الأعيان المحسوسة فإدراكه بالوهم ، ولا يبقى فرق بين الوهميات والعقليات في مثل هذا ، إلا كَوْن الوهميات جزئية ^(٤) والعقليات كلية .

ومعلوم أن إدراك كثير من هذه المعاني من خواص العقل ، ومما يبين هذا أن الرجل إذا رأى امرأته مع من يُظن به السوء كان هذا إدراكاً لأمرٍ

(١) د ، هـ : معاني .

(٢) هـ : محسوسة .

(٣) هـ : المحسوسة .

(٤) د : جزئية .

غير محسوس في المحسوس ، وهو إدراك ما ينافيه ، وهو ميل الأجنبي إلى امرأته ، وميل امرأته إليه . وكذلك المرأة إذا وجدت ^(١) مع زوجها امرأة أخرى فظنت أن بينهما اتصالاً وحصلت لها الغيرة ، فالغيرة إنما تحصل بهذه القوة ، فإن الغيرة من باب كراهة المؤذى وبغضه ، وهو من جنس إدراك العداوة فيما يُغار منه ، كما أن الرجل يميل إلى أبيه وأمه وزوجته/لما يستشعره من محبتهم ومودتهم ، وإدراك ما منهم من المحبة ص ١٤ والمودة هو أيضا عندهم وهم ، لأنه إدراك في المحسوس بما ليس بمحسوس ، وهو الولاية التي بينهما ، كما قالوا في إدراك التيس معنى في الشاة ، وإذا رأى الإنسان امرأة أجنبية فقد يدرك منها أنها تميل إليه ، فيكون كإدراك التيس معنى في الشاة ، وقد يدرك منها أنها تنفر عنه ، فيكون كإدراك الشاة معنى في الذئب ، وهذا باب واسع .

والمقصود أن يُجمع بين هذا وبين ما قاله ابن سينا في « مقامات العارفين » وهو خاتمة مصحفهم ^(٢) ، وقد قال الرازى : ^(٣) « هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب ، فإنه رتب علم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ، ولا يلحقه ^(٤) من بعده » .

وأقره الطوسي على هذا الكلام وقال ^(٥) : « قد ^(٦) ذكر الفاضل

(١) هـ : إذا رأته .

(٢) يقصد بمصحفهم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، كما ذكر ذلك من قبل .

(٣) في كتابه « شرح الإشارات » وستقابل الكلام التالي على مصورة معهد المخطوطات ط ٢٠٠ -

ص ٢٠١

(٤) شرح الإشارات : ولا يلحقه .

(٥) في شرحه على « الإشارات والتنبيهات » الموجود بنزيل طبعة المعارف ٣ ، ٧٨٩ / ٤ .

(٦) شرح الطوسي : وقد .

الشارح أن هذا ^(١) الباب أجل ما في هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده .

وهذا الذي هو غاية ما عند هؤلاء من معارف الصوفية إذا تدبره من يعرف ما بعث الله به رسوله ، وما عليه شيوخ القوم - المؤمنون ^(٢) بالله ورسوله - المتبعون للكتاب والسنة ، تبين له أن ما ذكره في الكتاب بعد كمال تحقيقه لا يصير به الرجل مسلماً ، فضلاً عن أن يكون ولياً لله ، وأولياء الله هم المؤمنون المتقون ، فإن غايته هو الفناء في التوحيد الذي وصفه ، وهو توحيد غلاة الجهمية المتضمن نفي الصفات ، مع القول بقدم الأفلاك ، وأن الرب موجب بالذات ^(٣) لا فاعل بمشيئته ولا يعلم الجزئيات ^(٤) ، ولو قدر أنه فناء في توحيد الربوبية المتضمن للإقرار بما بعث الله به رسوله من الأسماء والصفات ، لم يكن هذا التوحيد وحده موجباً لكون الرجل مسلماً ، فضلاً عن أن يكون عارفاً ولياً لله ، إذ كان هذا التوحيد يُقرُّ به المشركون عبَاد الأصنام ، فيُقرُّون بأن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه ، وإنما يجعل الفناء في هذا التوحيد هو غاية العارفين صوفية هؤلاء الملاحدة كابن الطفيل صاحب رسالة «حى بن يقظان» ^(٥) وأمثاله ، ولهذا يستأنسون بما يجدونه من كلام أبي حامد

(١) شرح الطوسي : أن في هذا .

(٢) في الأصل (د) : المؤمنين .

(٣) في الأصل (د) : موجب بذات ، والعبارة ليست في (هـ) .

(٤) د : الجزئيات ، وليست الكلمة في (هـ) .

(٥) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي ، ولد سنة ٤٩٤ في

وادي آش بالأندلس ، ودرس الطب والرياضيات والفلسفة في غرناطة حيث عمل كاتباً لسر حاكمها

زمناً ثم صار طبيباً للسلطان أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن من أمراء الموحدين وتوفي في مراکش سنة

٥٨١ . أشهر مؤلفاته كتاب «حى بن يقظان» . انظر عنه وعن كتابه : الأعلام للزركلي ١٢٨/٧ ؛ =

موافقاً لقولهم ، إذ كان في كثيرٍ من كلامه ما يوافق الباطل من قول هؤلاء ، كما في كثير من كلامه ردُّ لكثير من باطلهم .

ولهذا صار كالبرزخ بينهم وبين / المسلمين ، فالمسلمون ينكرون ما ظ ١٤ وافقهم فيه من الباطل عند المسلمين ، وهم ينكرون عليه ما خالفهم فيه من الباطل عند المسلمين .

ومن أسباب ذلك أن هؤلاء جعلوا غاية الإنسان وكمالَه في مجرد أن يعلم الوجود أو يعلم الحق ، فيكون عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود^(١) ، وهو التشبه بالإله على قدر الطاقة ، وجعلوا ما يأتي به من العبادات والأخلاق إنما هي شروط وأعوان على مثل ذلك ، فلم يثبتوا كَوْنُ الرب تعالى معبوداً مألوماً يُحَبُّ لذاته ، ويكون كمال النفس أنها تحبه ، فيكون كمالها في معرفته ومحبته ، بل جعلوا الكمال في مجرد معرفة الوجود عند أمتهم ، أو في مجرد معرفته ، عند من يقرب إلى الإسلام منهم .

فهذا أحد نوعي ضلالهم . والنوع الآخر أنه لو قُدِّرَ كمالها في مجرد العلم^(٢) ، فما عندهم ليس بعلم ، بل كثير منه جهل .

مقال كارادى قو عن ابن الطفيل في دائرة المعارف الإسلامية ؛ تاريخ فلاسفة الإسلام لمحمد لطفي جمعة ، ص ٩٧ - ١١١ ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٣٤٥/١٩٢٧ ؛ حتى بن يقظان لأحمد أمين ، ص ٩ - ١٤ ، ط . المعارف ، ١٩٥٩ ؛ فلسفة ابن طفيل للدكتور عبد الحليم محمود ، ص ٩ - ٦٠ ، ط . الأنجلو المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ معجم المؤلفين لكتابته ١٠ / ٢٥٩ ؛ تاريخ الفسلفة في الإسلام لدى بور ، ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريده ، ص ٢٨٨ - ٢٩٣ ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٣٧٤/١٩٥٤ .

(١) عند كلمة «الموجود» تعود نسخة (ر) من جديد .

(٢) د : المعلم ، وهو تحريف .

والقدر الذى حصل لهم من العلم لا تحصل به النجاة ، فضلا عن حصول السعادة الكبرى ، فهم أبعد عن الكمال البشرى ، وعن النجاة فى الآخرة والسعادة ، من اليهود والنصارى من حيث هم كذلك ، وإن كان من اليهود والنصارى من هو أبعد عن ذلك ممن كان أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى ، إذ النجاة والسعادة باتّباع الرسل علماً وعملاً .

وكتبهم ليس فيها إيمان بنبيّ معيّن ولا بكتاب^(١) معيّن : لا تورا ، ولا إنجيل ، ولا قرآن ، ولا إبراهيم ، ولا موسى ، ولا عيسى ، بل ولا فيها إثبات ربّ معيّن ، وإنما فيها إثبات موجود كلى وأمور كلىة ، ولا فيها الأمر بعبادة الله وحده لا شريك له ، والنهى عن عبادة ما سواه ، ومعلوم أن النجاة والسعادة لا تحصل إلا بذلك ، بل ليس عندهم^(٢) الإيمان بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، والبعث بعد الموت ، ولا الإيمان بأن الله قدّر مقادير العباد ، فإنه عندهم لا يعلم الجزئيات^(٣) ، فكيف يقدرها ؟ ومعلوم أن السعادة لا تحصل [إلا^(٤)] بذلك .

وهؤلاء لما كان قولهم مخالفاً للفطرة التى فطر الله عليها عباده : من الإقرار به ومن محبته . كان ما ذكروه من كمال النفس منافياً لهذا ولهذا . ولهذا اضطرب كلامهم فى هذا الباب ، فتارة يحتاجون أن يُقرأوا بما يوجب محبته وموالاته ، مع الإقرار به سبحانه ويعلوه على خلقه ، وتارة يدعون ما يوجب انتفاء هذا وهذا .

ص ١٥

(١) ر : ولا كتاب

(٢) ر : وليس عندهم .

(٣) د : الجزئيات .

(٤) إلا : ساقطة من (د) .

وقد تقدم أقوالهم في الوهم ومعناه عندهم والقضايا الوهمية ،
والمقصود أن يُجمع بين النظر في ذلك ، وبين ما ذكروه في « مقامات
العارفين » الذي هو أجل ما عندهم ، وكثير منه ، أو أكثره ، كلام
جيد ، ولكن الاقتصار عليه وحده مع ما^(١) عندهم ، لا يُوجب نجاة
النفوس من العذاب ، فضلاً عن حصول السعادة لها ، ولكن كل ما^(٢)
قالوه - هم وغيرهم - من حق فقبول ، ويتبين من ذلك الحق وغيره
بطلان ما يناقضه من الباطل الذي قالوه أيضاً .

قال ابن سينا^(٣) : « العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا
يؤثر شيئاً على عرفانه . وتعبد له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها
نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة ولا لرهبة^(٤) ، وإن كانتا ، فيكون المرغوب
فيه ، أو المهروب عنه^(٥) هو الداعي ، وفيه المطلوب ، ويكون الحق
ليس الغاية ، بل الوساطة إلى شيء غيره ، وهو الغاية^(٦) ، وهو
المطلوب دونه »

فيقال : هذا الذي قاله من كَوْن الحق تعالى عند العارف هو المراد
المعبود لنفسه ، لا يُراد لغيره ، فيكون هو الوساطة إلى ذلك الغير ،
ويكون ذلك الغير هو الغاية - كلام صحيح ، وهو من مبادئ ما يتكلم

(١) د ، ر : معا . والمثبت من (هـ) .

(٢) د ، ر ، هـ : كلا .

(٣) في « الإشارات والتبتيات » ، ٣ ، ٤/٨١٠ - ٨١٥ ، وأوله : « الفصل الخامس : إشارة » .

(٤) الإشارات ٣ ، ٤/٨١١ : لا لرغبة أو رهبة .

(٥) الإشارات ٣ ، ٤/٨١٢ : أو المهروب منه .

(٦) الإشارات ٣ ، ٤/٨١٤ : إلى شيء غيره هو الغاية .

عود إلى كلام ابن
سينا في « مقامات
العارفين » في
« الإشارات » .

علق ابن تيمية

فيه أهل الإيمان والإرادة ، بل هو من شعائرهم ومن أشهر الأمور عندهم .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ [سورة الأنعام: ٥٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْرَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى * وَلَسَوْفَ يَرْضَى ﴾ [سورة الليل : ١٩ - ٢١] .

وقال تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ تُرَدُّنَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٢٩] .

وقال تعالى : ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤] .

وقال : ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة: ١٦٥] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا ﴾ [سورة التوبة: ٢٤] ^(١) .

وقد قال (٢) تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] .

(١) في (ر) زادت كلمة : « فتربصوا » في الآية الكريمة على ما في (د) ، ولم ترد الآية في (هـ) .

(٢) د : وقال ، والمثبت من (ر) .

١) وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم (٢) من غير وجهٍ أنه قال : إن الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً (٣) .

وفي (١) الصحيحين أنه قال : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله ، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يُلقي في النار (٤) .

وفي الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : والذي نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين (٥) .

وفي الصحيح أن عمر رضى الله عنه قال (٦) : والله يارسول (٧) الله

(١-١) : ساقط من (ر) ، (هـ) .

(٢) في الأصل (د) : صلى .

(٣) ورد الحديث مطولاً عن جندب رضى الله عنه في : مسلم ٣٧٧/١ - ٣٧٨ (كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب النهي عن بناء المساجد على القبور) ونصه : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت بجمس وهو يقول : إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل ، فإن الله تعالى قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً ، ولو كنت متخذاً من أمي خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ، ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد ، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد ، إني أنهاكم عن ذلك . وجاءت بعض ألفاظ هذا الحديث في حديث آخر عن عبد الله بن عمرو في سنن ابن ماجه ١ / ٥٠ (المقدمة ، باب في فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) .

(٤) سبق ورود الحديث وتخرجه في هذا الكتاب ح ٣ ص ١٣٦ .

(٥) ورد الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه في البخارى ٨/١ (كتاب الإيمان ، باب حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان) ؛ مسلم ٦٧/١ (كتاب الإيمان ، باب وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل) ، المسند (ط . الحلبي) ١٧٧/٣ ، ٢٠٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ؛ سنن ابن ماجه ١ / ٢٦ (المقدمة ، باب في الإيمان) .

(٦) ر : أن عمر بن الخطاب قال . وليست العبارة في (هـ) .

(٧) د ، ر : يرسل ، وليست الكلمة في (هـ) .

لأنت أحب إليَّ من كل شيءٍ إلا من نفسي . فقال : لا يا عمر ، حتى أكون أحب إليك من نفسك . فقال : والله [يارسول الله] ^(١) لأنت أحب إليَّ من نفسي . فقال : الآن يا عمر ^(٢) .

فإذا كان هذا في حب الرسول ، التابع لحب الله ، فكيف في حب الله الذي إنما وجب حب الرسول لحبه ، والذي لا يجوز أن نحب شيئاً من المخلوقات مثل حبه ؟ ! بل ذلك من الشرك .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنَّادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥] ، وهذا هو دين الإسلام الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وهو أن يُعبد الله وحده لا شريك له .

والعبادة تجمع كمال الحب مع كمال الذل ، فلا يكون أحد مؤمناً حتى يكون الله أحب إليه من كل ما سواه ، وأن يعبد الله مخلصاً له الدين . فهذا الذي ذكره في « مقامات العارفين » هو أول قدم يضعه المؤمن في الإيمان ، ولا يكون مؤمناً من لم يتصف بهذا . وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وعلمائها على أن الله يُحب لذاته ، لم ينزع في ذلك إلا طائفة من أهل الكلام والرأى ، الذين سلكوا مسلك الجهمية في بعض أمورهم ، فقالوا : إنه لا يُحبُّ ولا يُحَبُّ .

(١) يارسول الله : زيادة في (ر) .

(٢) الحديث عن عبد الله بن هشام رضى الله عنه في : البخارى ١٢٩/٨ (كتاب الأيمان والنور . باب كيف كانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم) ولفظ الحديث : لا والذي نفسى بيده حتى أكون أحب إليك .. الحديث .

وابن سينا والفلاسفة ، وإن كانوا يردون على هؤلاء ، كما يرد عليهم أئمة الدين ، فهم أقرب إلى الحق من ابن سينا وأتباعه ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

وقد قال طائفة من النظَّار : إن الإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم محدث^(١) ، وهو ما يُراد أن يفعل ، فأما القديم الواجب بنفسه فلا تتعلق به الإرادة .

وقالوا : قول القائل : « أريد الله » أى : أريد عبادته ، ونحو ذلك .

وقال آخرون : بل الإرادة تتعلق بنفس القديم الواجب بنفسه ، كما نطقت به النصوص .

والتحقيق أنه لا منافاة بين القولين ، فإن كون الشيء محبوباً لذاته مراداً لذاته : هو أن المحب المرید لم يطلب إرادته لما سواه ، بل كان هو أقصى مراده ، وإنما يكون الشيء مراداً محبوباً لما للمحب المرید فى الاتصال بذلك [من]^(٢) السرور واللذة ، إذ المحبة لا تكون إلا لما يلائم المحب ، فما يحصل^(٣) عند ذكره ومعرفته والنظر إليه من اللذة / هو^(٤) ص ١٦ مطلوب المحب المرید المحب لذاته .

(١) ر : لا تتعلق إلا بمحدث ، هـ : لا تتعلق إلا بمحدث معلوم .

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٣) د : لا يحصل . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٤) د : وهو ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .

كما [ثبت]^(١) في صحيح مسلم عن صهيب رضى الله عنه^(٢)
 قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى^(٣) مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه .
 فيقولون : ما هو؟ ألم يبيّض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويحرقنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، وهو الزيادة^(٤) .

وفي السنن عن النبي صلى الله عليه وسلم : اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك^(٥) .

فقد بين الرسول^(٦) صلى الله عليه وسلم أن الله لم يعط^(٧) أهل الجنة

(١) ثبت : زيادة في (ر) .

(٢) رضى الله عنه : زيادة في (د) .

(٣) د : نادا ، وهو خطأ .

(٤) سيرد هذا الحديث مختصراً في هذا الجزء بعد صفحات (ص ٦٩) . أما الحديث بهذه الألفاظ (أو قريباً منها) فجاء عن صهيب رضى الله عنه في : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى) الحديث رقم ٢٩٨ ، سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ١٨/١٠ - ١٩ (كتاب صفة الجنة ، باب ماجاء في رؤية الرب تبارك وتعالى) ، ٢٧٠ - ٢٦٩/١١ (كتاب التفسير ، باب ومن سورة يونس) ؛ سنن ابن ماجه ١/٦٧ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) .

(٥) ورد الحديث مطولاً عن زيد بن ثابت في المسند (ط . الحلبي) ١٩١/٥ ؛ وعن عمار بن ياسر في النسائي ٤٦/٣ - ٤٧ (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) . وأول الحديث في سنن النسائي : اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق ... وفيه : وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ..

(٦) الرسول : ليست في (ر) .

(٧) ر ، ه : أنه سبحانه لم يعط .

شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، وهذا غاية مراد العارفين ، وهذا موجب حبيهم إياه لذاته لا لشيء آخر .

فمن قال : إنه لا يُحِبُّ لذاته ، ولا يتلذذ بالنظر إليه ، كما تزعمه طائفة من أهل الكلام والرأى فقد أخطأ ، ومن قال : إن محبة ذاته وإرادة ذاته لا تتضمن حصول لذة العبد^(١) بحبه ، [ولا يطلبه العبد ولا يريد]^(٢) ، بل يكون العبد محباً مريداً لما لا يحصل له لذة به ، فقد أبطل .

ومن قال : إن العبد يفنى عن حظوظه وإراداته^(٣) ، وأراد بذلك أنه يفنى عن حظوظه وإراداته^(٣) المتعلقة بالمخلوقات فقد أصاب ، وأما إن أراد^(٤) أنه يفنى عن كل إرادة وحب ، وتبقى^(٥) جميع الأمور عنده سواء ، فهذا مكابر لحسه [ونفسه]^(٦) .

وكل مراد محبوب لذاته فلا معنى لكونه مراداً محبباً لذاته إلا أن ذاته هو غاية مطلب الطالبين ، بمعنى أن ما يحصل لهم من النعم واللذة هو غاية مطلوبهم ، لا يطلبونها لأجل غيرها . فأما بتقدير أن تتنق كل لذة ، فلا يتصور حب ، فإن حب ما لا لذة في الشعور به ممتنع .

(١) د : للعبد ، والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (د) وأثبت من (ر) ، (هـ) ، وفيها : ولا يطلب .

(٣) ر ، هـ : وإرادته .

(٤) ر ، هـ : وإن أراد .

(٥) ر : ويبقى ؛ هـ : ويبقى ؛ د : الكلمة غير منقوطة .

(٦) د : فهذا مكابرة لحسه . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

وعلى هذا فقول القائل (١) : « العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه » لا منافاة بينهما .

وكذلك قوله (١) : « وتعبده له فقط » لا ينافي قوله (١) : « ولأنه مستحق للعبادة ولأنها (٢) نسبة شريفة إليه » بل كونه تعبده له فقط إنما كان محموداً لأنه مستحق للعبادة ، وإنما انبغى للعبد أن يفعلها لأنها نسبة شريفة ، وإلا فلو فعل العبد ما لا خير فيه كان مذموماً ، لكن يفرق بين من يكون قد عرف الله معرفة أحبه لأجلها ، وبين من سمع مدح أهل المعرفة ، فاشتاق إلى كونه منهم ، لما في ذلك من الشرف ، فإن هذا في الحقيقة إنما مراده تعظيم نفسه/ وجعل المعرفة طريقاً إليها . ط ١٦

وكذلك [كل] (٣) من أراد الله لأمر من الأمور ، كما حكى أن أبا حامد بلغه أن من أخلص لله أربعين يوماً (٤) تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه . قال : « فأخلصت أربعين يوماً فلم يتفجر شيء ، فذكرت ذلك لبعض العارفين ، فقال لي : إنك إنما أخلصت للحكمة ، لم تخلص لله » .

وذلك لأن الإنسان قد يكون مقصوده نيل العلم والحكمة (٥) ، أو نيل المكاشفات والتأثيرات ، أو نيل تعظيم الناس له ومدحهم إياه ، أو غير ذلك من المطالب .

(١) أى ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩

(٢) د : لأنها . والمثبت من (ر) ، (هـ) ، وهو الذى ورد فيما سبق وقابلته على «الإشارات» .

(٣) كل : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) ، (هـ) .

(٤) أربعين يوماً : كذا في (د) ، وفى (هـ) : أربعين صباحاً ، وفى (ر) : أربعين يوماً ، ثم

شطبت كلمة « يوماً » وكتبت بعدها كلمة « صباحاً » .

(٥) ر ، هـ : الحكمة والعلم .

وقد عُرف أن ذلك يحصل بالإخلاص لله وإرادة وجهه ، فإذا قصد أن يطلب ذلك بالإخلاص لله وإرادة وجهه كان متناقضا ، لأن من أراد شيئا لغيره فالثاني هو المراد المقصود بذاته ، والأول يُراد لكونه وسيلة إليه ، فإذا قصد أن يخلص لله ليصير عالماً أو عارفاً أو ذا حكمة أو متشرفاً بالنسبة إليه ، أو صاحب مكاشفات وتصرفات ونحو ذلك ، فهو هنا لم يرد الله ، بل جعل الله وسيلة له إلى ذلك المطلوب الأدنى ، وإنما يريد الله ابتداءً من ذاق حلاوة محبته وذكره .

وفطر العباد مجبولة على محبته ، لكن منهم من فسدت فطرته .

قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] (١) .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة (٢) جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ، ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (٣) . [سورة الروم : ٣٠] .

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يروى [عن] (٤) ربه تعالى قال : إني خلقت عبادي حنفاء

(١) في (ر) : أتم الآية : لخلق الله ذلك الدين القيم . ولم ترد الآية في (م) .

(٢) د : بيهة ، وهو تحريف .

(٣) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه في هذا الكتاب ح ٣ ص ٧١ .

(٤) عن : ساقطة من (د) .

فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا
بى ما لم أنزل به سلطانا^(١) .

وأما قول القائل^(٢) : « لا للرجبة والرهبة »^(٣) .

فهذا له ثلاث معان :

أحدها : أن يراد به : لا لرجبة في حصول مطلوب المحب من
المحبوب لذاته ، ولا لرهبة من ذلك . وهذا ممتنع ، فإنه ما من عبد يريد
محب إلا وهو يطلب حصول شئ ، ويخاف فواته .

والثاني : أنه لا يرغب في التمتع^(٤) بمخلوق ، ولا يخاف من التضرر
بمخلوق ، فيمكن أن يعبد الله من يعبده بدون هذه الرغبة والرهبة^(٥) .

كما قال عمر رضى الله عنه : نعم العبد صهيبي ، لو لم يخف الله لم
يعصه .

وفي الأثر : لو لم أخلق جنة ولا ناراً ، أما كنت أهلاً أن أعبد . /

ص ١٧ وقد ثبت في الصحيح أن أهل الجنة يُلهمون التسبيح كما يُلهمون
النفس^(٦) .

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه في هذا الكتاب ج ٣ ص ٧٢ .

(٢) وهو ابن سينا ، وسبق كلامه ، ص ٥٩ .

(٣) لا للرجبة والرهبة : كذا في النسخ الثلاث . وسبقت العبارة من قبل : لا لرجبة ولا لرهبة .
وذكرت هناك أن الذى في « الإشارات » : لا لرجبة أو رهبة .

(٤) التمتع : كذا في (ر) ، (هـ) . وفي (د) : المتمتع ، وهو تحريف .

(٥) د : والبرهبة ، وهو تحريف .

(٦) ورد الحديث بألفاظ مختلفة عن جابر بن عبد الله في : مسلم ٢١٨٠/٤ - ٢١٨١ (كتاب

الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب في صفات الجنة وأهلها) ؛ المسند (ط الحلي) ٣/٣٤٩ ،

٣٥٤ ، ٣٨٤ ؛ مسند الدارمي ٢/٣٣٥ (كتاب الرقائق ، باب في أهل الجنة ونعيمها) . ولفظ =

وكذلك الملائكة فلولا تمتع أهل الجنة بذلك التسييح ، الذى هو لهم كالنفس ، لم يكن الأمر كذلك .

وقد ثبت فى الحديث [الصحيح]^(١) المتقدم قوله : فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه^(٢) .

والثالث : أن يراد : أن العبد لا يرهب مما يضره كآلم العذاب ، ولا يرغب فيما يحتاج إليه كالطعام والشراب ، فهذا ممتنع ، فإن ما جعل الله العبد محتاجاً إليه متألماً إذا لم يحصل له ، لا بد أن يرغب فى حصوله ، ويرهب من فواته ، وما كان ملتزماً به غير متألماً بفواته ، كأكل أهل الجنة وشرهم ، فهذا يرغب فيه ولا يرهب من فواته ، فوجود تلك اللذة العليا الحاصلة بمعرفة الله ورؤيته لا ينافى وجود لذاتٍ أُخرٍ حاصلة بإدراك بعض المخلوقات ، ومن نفي^(٣) الأولى^(٤) من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم فقد أخطأ ، ومن نفي الثانية من المتفلسفة والمتصوفة على طريقهم فقد أخطأ ، مع أن هؤلاء المتفلسفة لا يثبتون حقيقة الأولى^(٤) ، فإنهم لا يثبتون أن الرب تحبه الملائكة والمؤمنون ، وإنما يجعلون الغاية تشبيهم^(٥) به ، لا حبهم إياه ، وفرق بين أن تكون^(٦) الغاية كَوْنٌ هذا مثل هذا ،

= مسلم فى أول حديث : إن أهل الجنة يأكلون فيها ويشربون .. الحديث ، وفيه : يلهمون التسييح والتحميد كما تلهمون النفس .

(١) الصحيح : زيادة فى (ر) .

(٢) ورد الحديث مطولاً قبل صفحات فى هذا الجزء (ص ٦٤) وعلقت عليه هناك فأرجع إليه .

(٣) د : ومن نفا . والمثبت من (ر) ، (هـ) .

(٤) ر ، هـ : الأول . والمثبت من (د) .

(٥) د : تشبيهم ، وهو تحريف .

(٦) د : يكون ، وفى (ر) ، (هـ) : الكلمة غير منقوطة .

وبين أن تكون الغاية^(١) كَوْن هذا يجب هذا محبة عبودية^(٢) وذلٍ .
ولهذا قالوا : « الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة » ، ولهذا
كان مطلوب هؤلاء إنما هو نوع من العلم والقدرة الذي يحصل لهم به
شرف ، فطلبهم من جنس مطلوب فرعون ، بخلاف الخنفاء الذين
يعبدون الله محبةً له وذلًا [له]^(٤) .

وهم أيضا لا يثبتون معرفة تحصل بها^(٥) النجاة والسعادة بعد
الموت ، بل المعروف عندهم وجود مطلق أو مقيد بالسلوب ، ولا يثبتون
بعد الموت تجددَ نظيرِ إليه ، إذ المفارقات عندهم ليس فيها حركة أصلا ،
لا من الناظر ولا من المنظور إليه ، وهو خلاف ما دلّت عليه الدلالة^(٦)
الشرعية والعقلية .

(فصل)

ثم قال^(٧) : « إشارة : المستحل بوسيط^(٨) الحق مرحوم من وجه ،
فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستطعمها^(٩) إنما معارفته^(١٠) مع اللذات
تابع كلام ابن سينا
في « الإشارات » عن
مقامات العارفين .

(١) ر ، هـ : وبين كون الغاية .

(٢) ر : عبودية .

(٣) د ، ر : نوعا ، والمثبت من (هـ) .

(٤) له : زيادة في (ر) ، (هـ) .

(٥) بعد عبارة « تحصل بها » تنقطع نسخة (ر) مرة أخرى .

(٦) هـ : الدلائل .

(٧) أى ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٤ / ٨١٦ - ٨١٧ وأوله : الفصل السادس .

(٨) الإشارات : توسط .

(٩) الإشارات : فيستطعمها .

(١٠) هـ : معارفه .

المخدجة ، فهو حنون^(١) إليها غافل عما وراءها ، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحتكين^(٢) ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون/، واقتصرت^(٣) بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجدة إذا أزوروا عنها^(٤) عاتفين لها^(٥) ، عاكفين على غيرها ، كذلك^(٦) من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلى كفيه بما يليه من اللذات : لذات الزور فركها في دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها ، وإنما يعبد الله^(٧) ويطيعه ليخوله في^(٨) الآخرة ويشبعه^(٩) منها ، فيبعث إلى مطعم شهى ، ومشرب^(١٠) هنى ومنكح بهى ، إذا^(١١) بعث عنه فلا مطمح^(١٢) لبصره في أولاه وآخرته^(١٣) ، إلا إلى لذات قببه وذذببه^(١٤) ، والمستبصر بهداية

(١) د : حنون ، والمثبت هو الذى فى (هـ) وفى «الإشارات» .

(٢) الإشارات : المحتكين .

(٣) هـ : واصرب .

(٤) د : ارروا بها ، والمثبت من (هـ) ، والإشارات .

(٥) عاتفين لها : كذا فى (د) وفى «الإشارات» . وفى هـ : عاتفين عنها .

(٦) د : لذلك . والمثبت من (هـ) ، الإشارات ٣ ، ٨١٧/٤ .

(٧) الإشارات : الله تعالى .

(٨) هـ : من .

(٩) الإشارات : شبعه

(١٠) د : ويشرب ، وهو تحريف .

(١١) الإشارات ٣ ، ٨١٨/٤ : وإذا .

(١٢) هـ : مطمح .

(١٣) الإشارات : وأخراه .

(١٤) شرح الطومى الكلمتين فقال : «والقبب : البطن ، والذذبذب : الذكر» وفى «اللسان» :

والقبب : البطن .. وقيل للبطن : قبيب من القبية ، وهى حكاية صوت البطن .. وفيه

والذذبذب : اللسان ، وقيل : الذكر سمي به لتذبذبه أى حركته .

القدس في شجون واجب الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولّى وجهه سمتها ، مترحماً^(١) على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده ، وإن كان ما يتوخّاه بكده^(٢) مبدولاً له^(٣) حسب^(٤) وعده .

تعليق ابن تيمية

فيقال : ينبغى أن يفرّق بين كَوْن الإنسان محباً مريداً ، وبين كونه يعرف أنه محب مريد ، وكذلك يفرّق بين كونه سامعاً رائيّاً عالمّاً ، وبين كونه عالمّاً بكونه كذلك ذاكراً له .

مثال ذلك : أن الإنسان لا يفعل فعلاً اختيارياً وهو يعلم أنه يفعله إلا بإرادة ، فكل من شهد المسجد ليصلى فيه الصلاة الحاضرة وهو يعلم أنها الجمعة أو الفجر ، امتنع أن يصلى إلا وهو ناو^(٥) لهذه الصلاة ، ومع هذا فقد يظن كثير من الناس أنه لا ينوى أو لا تحصل له نيّة حتى يتكلم بذلك ، وربما كرّر ذلك ، ورفع صوته به ، وآذى من حوله ، وأصابه من جنس ما يصيب المجنون .

وكذلك المعرفة بالله فطرية^(٦) ضرورية ، كما قد بسط في موضعه . وكذلك حب الله ورسوله [حاصل]^(٧) لكل مؤمن ، ويظهر ذلك بما إذا خير المؤمن بين أهله وماله وبين الله ورسوله ، فإنه يختار الله ورسوله .

(١) الإشارات : مترحماً .

(٢) هـ : بكيده .

(٣) له : ليست في «الإشارات» .

(٤) الإشارات : بحسب .

(٥) د : ناوى ، وهو خطأ ، والمثبت من (هـ) .

(٦) هـ : فطرة .

(٧) حاصل : زيادة في (هـ) .

والمؤمنون متفاضلون في هذه المحبة ، ولكن المنافقون - الذين أظهروا الإسلام ولمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم - ليسوا من هؤلاء ، وما من مؤمن إلا وهو إذا ذُكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقاً لا يكاد يشقاه إلى شيء .

وقد قال الحسن البصرى : لو علم العابدون أنهم لا يرون ربهم في الآخرة لذابت أنفسهم في الدنيا .

والحب لله يقوى بسبب قوة المعرفة وسلامة الفطرة ، ونقصها من نقص المعرفة ومن خبث الفطرة بالأهواء الفاسدة .

ولا ريب أن النemos تحب اللذة بالأكل والشرب والنكاح ، وقد تشتغل النفوس/ بأدنى المحبوسين عن أعلاهما ، لقوة حاجته العاجلة إليه ، ص ١٨
كالجائع الشديد الجوع ، فإن ألمه بالجوع قد يشغله عن لذة مناجاته لله في الصلاة .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : لا يصلين أحدكم بحضرة طعام ، ولا وهو يدافع الأخبثين .^(١)

وإن كانت الصلاة قرة عين العارفين ، والإنسان إنما يشق إلى ما يشعر به من المحبوبات ، فأما ما لم يشعر به فهو لا يشق إليه ، وإن كان لو شعر به لكان شوقه إليه أشد من شوقه إلى غيره .

(١) ورد الحديث عن عائشة رضى الله عنها في : مسلم ٣٩٣/١ (كتاب المساجد ، باب كراهة الصلاة بحضرة الطعام) ؛ سنن أبي داود ٥٥/١ ، ٥٦ (كتاب الطهارة ، باب أبصلي الرجل وهو حاقن) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤٣/٦ ، ٥٤ ، ٧٣ .

ولمَّا كانت الجنة فيها كل نعم ينعم به العباد من غير تنغيص مما يعرفونه وما لا يعرفونه .

كما قال تعالى : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [سورة السجدة : ١٧] .

وقال : ﴿ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ ﴾ [سورة الزخرف : ٧١] .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : إني أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . بله ما أطلعتم عليه ، ثم قرأ : ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [سورة السجدة : ١٧] . الآية (١)

وكان النعم الذي فيها منه ما له نظير عند المخاطبين ، إذا ذكر اشتاقوا إليه ، ومنه ما لا نظير له عندهم - أخبرهم الله تعالى (٢) منه بما له نظير ، فإنه بذلك يحصل شوقهم ورجبتهم فيما أمروا به ، ثم إذا فعلوا ما أمروا به نالوا بذلك ما لم يخطر بقلوبهم ، كما أخبر بذلك الكتاب والسنة (٣) .

ولذة النظر ، وإن كانت أفضل اللذات ، وسببها - وهو حب الله ورسوله - موجود في قلب كل مؤمن ، لكن الظاهر من الحب هو الشهوات ، ومعرفة الناس لكون ذلك مشتهة ومرغوباً فيها ، وأن محبتها

(١) ورد هذا الحديث من قبل وعلقت عليه في هذا الكتاب ج ٥ ص ٧٣ .
 (٢) سياق الكلام هنا مرتبط بما قبله هكذا : ولما كانت الجنة فيها كل نعم . . . وكان النعم الذي فيها منه . . . أخبرهم الله تعالى .
 (٣) هـ : الكتاب والسنة والنظر .

غالبية ، وذكرهم لذلك أظهر من معرفتهم بما في حب الله ورسوله .
والنظر إليه من ذلك ، ومن ذكرهم لذلك ، وإن كان ذلك
موجوداً فيهم ، فوجود الشيء غير معرفته وذكره وظهوره ، فذكر الله في
كتابه من اللذات الظاهرة^(١) ، كالأكل والشرب والنكاح ، ما يعرف
كل أحد أنه لذة ، وما تشتايق إليه كل نفس ، ويعرفون أنه مما يرغب
فيه ، وذلك لا يُنال إلا بعبادة الله وطاعته .

[وهم]^(٢) إذا عبدوا الله فقد يحصل لهم من حلاوة المعرفة والعبادة
ما هو أعظم من ذلك ، وإذا كشف الحجاب في الآخرة فنظروا إليه كان
ذلك أحب إليهم من جميع ما أعطاهم ، فكان ترغيبهم / في العبادة ١٨
بذلك شائقاً^(٣) لهم إلى هذا ، وكان كمن أسلم رغبة في الدنيا ، فلم
تغرب الشمس إلا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس ، وكمن
دخل في العلم والدين لرغبة في مال أو جاه ، أو رهبة من عزلٍ أو عقوبة
أو أخذ مال ، فلما ذاق حلاوة العلم والإيمان كان ذلك أحب إليه مما
طلعت عليه الشمس .

وإذا كان هذا في الدنيا ، فما الظن بما في الآخرة ؟ ! وإذا عرفت
هذا عرفت شيئين : أحدهما : أن كل مؤمن تحقق^(٤) إيمانه فإنما يعبد
الله ، والله أحب إليه من كل ما سواه ، وإن كان لا يستشعر هذا في

(١) د : الظاهر ، وهو تحريف .

(٢) وهم : ساقطة من (د) وأثبتها من (هـ) .

(٣) د : سابقاً ، هـ : سابقاً ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) هـ : محقق .

نفسه ، بل يكون ما يرجوه من الأكل والشرب والنكاح ، وما يخافه من العقاب باعثاً له على العبادة ، لكن إذا ذاق حلاوة الإيمان وطعم العبادة ، كان الله أحب إليه من كل شئ ، وإن كان يغيب عن علمه بحاله ، حتى لا يرغب ولا يرهب إلا من غير ذلك ، فما كل محبوب واجب يستحضر في كل وقت ، ولا تحصل به الرغبة ، ولا من فواته الرهبة ، بل تحصل الرغبة والرهبة بالمحبوب الأدنى والمرهوب الأدنى ، ويقوده ذلك إلى المحبوب الأعلى ، وهذا موجود فيمن ذاق طعم المحبوب الأعلى ، فإنه قد يعرض له هوى في محبوب أدنى ، فيكون حضوره ودواعي الشهوة إليه يوجب تقديمه ، مع علمه بأنه يفوته بذلك ما هو أحب إليه منه ، وكمن يشتهي شيئاً فيتناوله ، وهو يعلم أنه يضره ، وأنه يفوته به ما هو أحب إليه ، بل يعلم أنه يوجب له ما يضره ، فإذا حصل له ترهيب يصدّه عن ذلك ، أو رغبة فيما ترغب فيه نفسه حتى يترك ذلك^(١) ، كان هذا دواءً نافعاً له يشناق به إلى المحبوب الأعلى .

والله قد أنزل كتابه شفاءً لما في الصدور ، وهدى للخلق ، ورحمةً لهم ، وبعث رسوله بالحكمة .

وأما ما ذكره هذا الرجل من الكلام المزخرف الذي قال الله فيه : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ * وَلِتَصْغَىٰ إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُّقْتَرِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ - ١١٣] .

وذلك أنه عظم من يعبد الحق لذاته ، وعبادة الحق تعالى لذاته أصل عظيم ، وهو أصل الملة / الحنيفية ، وأساس دعوة الأنبياء ، لكن ص ١٩ هذا حاصل فيما جاءت به الرسل ، لا في طريق أصحابه ، فإن أصحابه لا يعبدون الله ، بل ولا يحبونه أصلاً ، بل ولا يطيعونه ، وإنما العبادات عندهم رياضة للنفوس لتصل إلى علمهم الذي يدعون أنه كمال النفس ، والكمال عندهم في التشبه به لا في أن يكون محبوباً مراداً .

ولهذا لم يتكلم أحد منهم في « مقامات العارفين » بمثل هذا الكلام الذي تكلم به ابن سينا ، وهو أراد أن يجمع بين طريقهم وطريق العارفين أهل التصوف ، فأخذ ألفاظاً مجملة ، إذا فُسرَّ مراد كل واحدٍ منها ، تبين أن القوم من أبعد الناس عن محبة الله وعبادته ، وأنهم أبعد عن ذلك من اليهود والنصارى بكثيرٍ كثير .

ولهذا يظهر فيهم من إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات ، ما لا يظهر في اليهود والنصارى ، ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام ، وإلصار آخر أمره ملحداً من الملاحدة ، من جنس ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما .

وأيضاً فإنه استحق ما وعد الناس به في الآخرة من أنواع النعيم ، وطلب تهديد الناس فيما رغبهم الله فيه ، وهو مضادة للأنبياء ، وهو في الحقيقة منكر لوجود ذلك ، كما هو في الحقيقة منكر لوجود محبة الله ومعرفته والنظر إليه ، وإنما الذي أثبتته من ذلك خيال ، كما أن الذي أثبتته من لذة المعرفة إنما هو مجرد كونه عالماً معقولاً موازياً^(١) للعالم

(١) د : موازنا . وهو خطأ . وليست الكلمة في (هـ) .

الموجود ، وظن أنه بهذا تحصل اللذة التي يسعد بها في الآخرة ،
وينجو^(١) بها من العذاب ، وهذا ضلال عظيم .

وقد أعرض الرازي عن الكلام على هذا فلم يمدحه ولم يذمه ، وأما
الطوسي فمدحه عليه ، لأنه ملحد من جنسه ، والكلام على هؤلاء
مبسوط في موضعه .

(فصل)

ثم قال^(٢) : « إشارة^(٣) : أول درجات حركات العارفين ما
تابع كلام ابن سينا في مقامات العارفين وتعلق ابن تيمية عليه
يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني ، أو
الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ،
فيتحرك سره^(٤) إلى القدس لينال من روح الاتصال ، فما دامت درجته
هذه فهو مرید .

إشارة : ثم إنه يحتاج^(٥) إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة
ظ ١٩ أغراض : الأول : تنحية ما دون الحق / عن مستن الإيثار . والثاني :
تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لتنجذب قوى التوهم والتخيل^(٦)

(١) في الأصل (د) : وينجو .

(٢) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤ / ٨١٨ - ٨٢٧ وسبق ورود هذا الكلام من

قبل ، ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) الإشارات : الفصل الثامن : إشارة .

(٤) الإشارات ٣ ، ٤ / ٨٢٠ : سيره .

(٥) الإشارات : ليجتاج .

(٦) الإشارات ٣ ، ٤ / ٨٢١ : قوى التخيل والوهم .

إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي . والثالث : تلطيف السر للتنبيه . والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني : تعين عليه أشياء^(١) : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما يلحّن بها^(٢) من الكلام موقع القبول من الأوهام . والثالث : نفس^(٣) الكلام الواعظ من قائل زكي^(٤) بعبارة بليغة ونعمة رخيمة وسمت رشيد . وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي تأمر^(٥) فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة .

فيقال : قد ذكر أن المرید يحتاج في الرياضة - التي تسمى السلوك ، إلى ثلاثة أشياء متعلقة بالقصد ، والعمل ، والعلم .

أما القصد ، فإن لا يقصد إلا الحق ، فينحى ما سواه عن طريق القصد ، فلا يقصد إلا إياه . وهذا حق لكن لا يكون^(٦) إلا على دين المرسلين . وأما إرادة الله ومحبهه دون ما سواه فليس هو طريق هؤلاء المتفلسفة ، بل هو ممتنع على أصولهم الفاسدة ، وليس زهدهم زهد الأنبياء ، ولكن زهدهم للتوفر على مطلوبهم الذي يروونه كمالاً ، لا على عبادة الله .

(١) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٣ : عليه عدة أشياء .

(٢) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٤ : لما لحن به .

(٣) الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٥ : الأوهام ثم نفس .

(٤) زكى : كذا في (د) ، (هـ) . وفي « الإشارات » : ذكى . ولم ترد هذه العبارات من قبل في

(٥) امر : كذا غير منقوطة في (د) ، (هـ) ، وفي الإشارات ٣ ، ٤/٨٢٧ : يأمر .

(٦) لا يكون : كذا في (هـ) ، وفي (د) : لا يمكن .

وأما العمل فهو تطويع قوة النفس الأمارة بالسوء لقوتها المطمئنة ، وهذا متفق عليه ، لكن عند أهل الملل أن هذا تكميل لعبادة الله وطاعته ، وعند الملاحدة إنما هو تهذيب للنفس لتستعد لما جعلوه هم كمالاً .

وليس المقصود هنا ذكر ما في هذا الكلام من حق وباطل ، فإن هذا له موضع آخر . وإنما المقصود ذكر ما يتعلق بكلامهم في قوى التوهم والتخيل ، فإنه قال^(١) : « لتنجذب قوى التخيل والوهم^(٢) إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي » .

فذكر أن المقصود انجذاب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، ولم يقل : إلى التوهّمات والتخيّلات ، كما قال : انجذاب قوى التخيل والوهم ، لأنه يريد أن يجذب قوى التخيل والوهم .

فالتخيل لصور المحسوسات ، والوهم لما فيها من المعاني ، والجدب يكون إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، لا إلى التخيل ، فإنه ليس المقصود جذبها إلى صورة متخيلة / بل إلى أمر متوهم ، وهو المعاني التي تحبها النفس ، لأن الوهم كما تقدم تصوّر المعاني المحبوبة في الأعيان ، وهي التي تكون لأجلها الولاية والعداوة .

(١) ورد هذا الكلام من قبل ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) سبقت : قوى التوهم والتخيل .

والمقصود حصول التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، والانصراف عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي . والتوهّمات هي تصور ما يُحب ويُبغض ، ويوالى ويعادى ، ويوافق ويخالف ، ويرجى ^(١) ويخاف من المعاني التي في الأعيان ، فيريد أن يتصور ما يُحب ويرجى ^(١) لينجذب إليه ، وما يُكره ويخاف لينجذب عنه ، ويكون ما يُحب ويرجى في الأمر القدسي ، والمكروه والخوف في الأمر السفلي .

وقد ذكر أن المراد المعبود لذاته هو الله تعالى ، فلا بد أن يتصور ما يوجب حبه لله ، وبغضه لما يصرفه عن ذلك ، وأن يتصور من رجائه ^(٢) وخوفه ما يصرفه إليه ^(٣) كما يتصور في الدنيا ما يجذبه عنها .

وإذا كان قد قال هذا مع قوله : إن الوهم أن يتصور في المحسوسات أمراً غير محسوس ، لم يمكن هذا حتى يتصور في حق الله تعالى ما يوجب انجذاب القلب إليه ، وقد سمى ذلك توهما ^(٤) .

وقوله ^(٥) : « ولتنجذب قوة التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي » .

إن أريد التوهّمات المناسبة لقدس الرب تعالى ، مثل كونه هو الذي يستحق أن يُعبد ويُحمد ، وأمثال ذلك من المعاني المناسبة لعبادته ، فقد جعل الشعور بهذه من باب التوهم .

(١) د : ويرجا .

(٢) د : من رجاء ، والثبت من (هـ) .

(٣) هـ : ما يجذبه .

(٤) هـ : توهّمات .

(٥) وهو الذي سبق ص ٧٩ - ٨٠ وسبق من قبل ص ٤١ .

وإن أُريد به توهم معانٍ^(١) في غير الرب ، فتلك لا يحتاج إليها في عبادته تعالى ، فلا يحتاج العابد لله إلى أن يتصور ما يناسب محبته لله وعبادته ، بشعوره بما يوجب محبة الله وعبادته إياه دون ما سواه ، فإن عبادة الله وحدة تحصل إذا عرف من الله ما تحصل به محبته لله ، فلا يحتاج أن يعرف من غيره ما يوجب محبته لله ، ولو قُدِّر أن تصوره لغيره يوجب محبته ، فقد جعل طلب ما يوجب انجذاب قوة التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي .

فهذه الأمور ، سواء كانت صفات لله أو أموراً^(٢) تقتضى محبة الله ، فإنه جعلها من باب التوهم .

وهذا يوجب كون الله عالياً على خلقه من وجوه :

أحدها : أنه قد ذكر أن الحيوانات - ناطقها وغير ناطقها - تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طريق الحواس ، وهذه قوة الوهم كما تقدم . / فإذا كان قد قال مع ذلك : إنه لابد من تطويع القوة الأمانة للقوة المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والتوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي ، والتوهّمات المناسبة لإرادة الله وحده إنما تكون بتصور معنى فيه يوجب انجذاب القلب إليه .

وهو سبحانه يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، فإنه واحد لا شريك له ، وهم يقولون : انحصر نوعه في شخصه ، فلا يجوز أن يكون

(١) د : معاني ، والصواب من (هـ) .

(٢) في النسختين : أو أمور ، وهو خطأ .

التصور الجاذب للقلب إليه وحده إلا تصور معين في معين ، وهذا هو التوهم عندهم .

فهذا تصريح منهم بأن التوهم تصور صفاته ، فقولهم مع ذلك بنى إدراك هذه القوة له تناقض .

الثاني : أن القوة المتوهمة إذا كانت لا تتصور إلا في معين ، والمعين لا يكون كلياً ، امتنع أن يكون هذا معقولاً ، إذا كانت المعقولات هي الكلّيات ، كما قد يقولونه ، ولأنه لا حجة لهم على إثبات معقول غير الكلّيات .

الثالث : أن هذا يوجب أن يكون محسوساً ، أى يمكن الإحساس به ، وهو رؤيته ، كما ثبت أنه يرى في الآخرة ، لأن التوهم عندهم أن يتصور في المحسوس ما ليس بمحسوس .

فإذا كان هو سبحانه يجب أن يُوالى ويُحب دون ما سواه ، وكان ذلك بتوهم^(١) الأمور المناسبة لذلك التوهم ، وهو تصور أمر غير محسوس في معين محسوس - لزم أن يكون هو معيناً محسوساً .

الوجه الرابع : أنه جعل الذى يعين على تطويع النفس ثلاثة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام ، والثالث : نفس الكلام الواعظ .

ومعلوم أن العبادة لا تكون إلا بقصد وإرادة ، والقصد والإرادة

(١) هـ : بتوهم ، د : الكلمة غير منقوطة .

الذى ^(١) تنجذب معه قوى التخيل والتوهم إلى التوهّمات المناسبة لعبادة الله ، منصرفة عن المناسبة للأمر السفلى ، لا يكون إلا اذا تصوّر في المراد الذى انجذبت إليه قوة التوهم ما يُوجب إرادته ومحبته ، فتكون إرادته توجب موالاته ومحبته ، بل وخوفه ورجاءه .

وهذا كله عندهم من عمل القوة المتوهمة ، فدلّ على أنه لا بد عندهم أن يكون الحق تعالى مما يتعلق الوهم بمعانٍ فيه ، وهذا لازم لكلامهم لا محيد عنه .

الوجه الخامس : أنه قال : « الموقعة لما لُحّن بها من الكلام موقع القبول من الأوهام » .

فبين أنه يطلب كَوْن الوهم يقبل الكلام الملحن ، والقوة الوهمية هى التى تدرك المعنى المحبوب والمكروه فى المعين المحسوس الجزئى كما تقدم .

فدل بهذا على أن الكلام/الملحّن يكون فيه ما يوجب قبول الوهم للكلام الذى يدعو إلى عبادة الله ومحبته ، وذلك بما تقدم من كون الوهم هو الذى يشعر بالمعاني التى تحب وتبغض ، وتوالى وتعادى ، فكان حب العبد لربه وعبادته إياه مشروطاً بتوهمه فى ربه ما يحبه العبد ، فوجب كون الرب عندهم محسوساً ، وكون الوهم يتصور فيه ما يُحب لأجله .

ص ٢١

السادس : أنه قال ^(٢) : « لينجذب التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسى ، منصرفة عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلى » .

(١) الذى : كذا فى (هـ) ، وفى (د) : التى .

(٢) أى ابن سينا ، وورد كلامه من قبل . ص ٧٩ - ٨٠ ، ص ٤١ .

والسفلى ضد العلوى ، فدل ذلك على أن القدسى علوى .

فإن قيل : يراد بذلك علو القدر أو الصفات .

قيل : : هذا لا يصح هنا ، لأن قوى الوهم^(١) إنما تنجذب إلى معانٍ^(٢) غير محسوسة في أمر محسوس ، وما كان محسوساً أمكن أن يكون فوق العالم .

السابع : أن يُقال : ما أشار إليه من هذه المعانى ، وإن كان التعبير عنه بعباراته غير معروف ، فهذا هو الذى فطر الله عليه عباده ، فإنهم إذا حزبه أمر احتاجوا فيه إلى توجيه قلوبهم إلى الله توجهوا إلى العلو ، وتصوّروا أن الله جواد كريم يجيب دعوة المضطر إذا دعاه ، ويرزقهم وينصرهم ، فعرفوا منه ما يوافق مطلوبهم ومرادهم ومحبوبهم .

وهذا هو الذى يسميه هؤلاء التوهم .

وأيضاً فمن كان محباً له^(٣) ، محباً لذكره ، متلذذاً بمناجاته ، فإنه يجد في فطرته معنى يطلب العلو ، ويتصور أن ربه متصف بما يستحق لأجله أن يُعبد ويُحب ويُطاع ، وهذا هو الذى يسمونه التوهم ، ويجد قلبه منصرفاً إلى العلو ، منصرفاً عن السفلى ، إلا إذا كان قد غيّرت فطرته .

فإن قيل له : ربك ليس فوق ، أو غير ذلك بأن يقال : ليس في

(١) هـ : التوهم .

(٢) د : معانى . والصواب ما أثبتته من (هـ) .

(٣) في الأصل (د) كأن العبارة : محباً به ، ولعل الصواب ما أثبتته . ولم ترد العبارة في (هـ) .

جهة، أو لا يختص، أو لا تحصره^(١)، أو نحو ذلك من العبارات
المجملة التي يُراد بها: أنه ليس فوق، فيحتاج حينئذ أن يصرف فطرته
علماً وإرادة عما فطر عليه.

فما ذكره في «مقامات العارفين» موافق لما فطر الله عليه عباده
أجمعين، بخلاف ما ذكره هناك، فإنه مخالف للفطرة كما تقدم.

الثامن: أن الشرائع الإلهية جاءت بما يوافق الفطرة.

التاسع: أنه قد اتفق على ذلك سلف الأمة.

العاشر: أنه دلت على ذلك الدلائل العقلية اليقينية.

الحادي عشر: أن موجب ما ذكره أن لا يكون الرب معبوداً إلا

بتعلق المعنى الذي/سموه الوهم به، وأن من نبي^(٢) تعلق الوهم بمعنى في
الرب، فقد أبطل كون الرب محبوباً معبوداً، فن قال بعد ذلك: إنه لا
يقبل في الإلهيات هذه القضايا الوهمية، فقد نبي كون الرب مستحقاً
لأن يُعبد وأن يُحب، وهذا حقيقة قولهم، ولهذا كان حقيقة قولهم
تعطيل الرب عن أن يكون موجوداً، وأن يكون مقصوداً، وأن يكون
معبوداً.

وعلى هذا كانت أئمتهم، كالقرامطة الباطنية الذين قادوا حقيقة

قولهم، وكذلك باطنية الصوفية الذين وافقوهم، كأصحاب ابن عربي

وابن سبعين، فإن الذين عرفوا حقيقة قولهم كالتلمساني كانوا من أبعد

(١) يعني بذلك ابن تيمية: أولاً يختص بجهة أو لا تحصره جهة.

(٢) في الأصل (د): نفا، ولم ترد الكلمة في (ه).

الناس عن عبادة الله وطاعته وطاعة رسله ، وأشدهم فجوراً وتعدياً لحدود الله ، وانتهاكاً لمحارمه ، ومخالفةً لكتابه ولرسوله ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

عود إلى مناقشة
كلام ابن سينا عن
الوهم

وحينئذٍ فنقول قوله^(١) : « إن القضايا الوهمية كاذبة » .

إن أراد به القضايا الكلية التي تناقض معقولا ، فذلك عندهم ليست من قضايا الوهم . وإن أراد به ما يدركه الوهم من الأمور المعينة في المحسوسات ، فذلك صادقة عنده لا كاذبة ، وهي لا تعارض الكليات .
وقوله^(٢) : « إن الوهم الإنساني يقضى بها قضاءً شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ويقابلها » .

فيقال له : هذا يقتضى تمكينا من الفطرة ، وثبوتها في النفس ، وأن الفطرة لا تقبل نقيضها ، وهذا يقتضى صحتها وثبوتها ، لا ضعفها وفسادها .

وأما قوله^(٣) : « لأن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم » .

فيقال له : إن أردت بالوهم التابع للحس ما سمّيته وهماً ، وهو توهم معاني جزئية غير محسوسة في المحسوسات الجزئية ، فلا ريب أن

(١) أى ابن سينا في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ ، وورد هذا النص من قبل ، ص ٢٠ وقابلته هناك على الإشارات ، وجاء النص من قبل هكذا : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة » .

(٢) أى ابن سينا في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ ، وورد هذا النص من قبل ، ص ٢٠ وقابلته هناك على « الإشارات » وجاء فيه من قبل : « ضدها ومقابلها » .

(٣) سبق هذا النص ، ص ٢٠ وفيه : « بسبب أن الوهم تابع للحس ... »

الوهم تابع للحس ، وهذا الوهم قد ذكرت أنه صحيح مطابق للحس ، فإن قدحت في هذا قدحت في الحس ، وإن جعلت هذا معارضاً للعقل ، كان بمنزلة جعل الحس معارضاً للعقل .

وإن أردت بالوهم ما يقضى قضاءً كلياً أن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه محال ، ونحو ذلك من القضايا الكلية التي تزعم أنها معارضة للعقل ، كان هذا الكلام باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن هذه قضايا كلية مطلقة ، والوهم قد ذكرت أن تصوراته جزئية ، فلا يكون هذا من الوهيات .

الثاني : أن يقال : هذه القضايا الكلية كسائر القضايا الكلية التي

مبادئها من الحس ، كالقضاء بأن السواد والبياض يتضادان ، والحركة والسكون/ يتناقضان ، والجسم الواحد لا يكون في مكانين ، وأمثال ذلك .

ص ٢٢

بل هذه بمنزلة الحكم بأن الموجود إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بغيره ، وإما أن يكون قديماً ، وإما أن يكون محدثاً ، وإما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً بنفسه ، وأمثال ذلك .

فالقدرح في هذه القضايا الكلية كالقدرح في تلك ، فإن جاز القدرح في هذه لأن مبادئها الحس جاز القدرح في تلك وإلا فلا ، إذ الحس وما يتبعه - مما يسمونه توهماً وتخيلاً - لا يدرك إلا أموراً معينة جزئية ، ثم يقضى الذهن قضاءً كلياً ، فإن جاز أن تكون تلك القضايا الكلية باطلة بسبب كون مبادئها^(١) من هذا الوهم ، الذي هو في الأصل صحيح

(١) في الأصل : مبادئها .

عندهم ، جاز أن تكون القضايا الكلية باطلة إذا كان مبدئها (١) من الحس عندهم .

ولو قال قائل : يمكن في الموجود غير المحسوس أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، ولا قديماً ولا محدثاً ، ولا قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره - كان بمنزلة قول القائل : يمكن فيه أن يكون لا مابيناً لغيره ولا محايثاً له ، ولا مداخلاً له ولا خارجاً عنه .

وإن جاز أن يُقال لهذا : هذه قضايا وهمية ، والوهم تابع للحس ، جاز أن يقال للأول : وهذه قضايا وهمية ، أو يقال : قضايا حسية وحكم الحس والوهم لا يُقبل إلا في الحسيات ، فلا يحكم في الوجود المطلق وتوابعه ، لأن ذلك معقول غير محسوس ، فما به تُردُّ تلك القضايا الكلية يمكن أن يُقال في أمثالها من القضايا الكلية المتناولة لجميع الموجودات والمعلومات .

وأما قوله في بيان أنها كاذبة (٢) : « من المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول ، كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن أن يتمثل (٣) ذلك الوجود في الوهم » .

(١) في الأصل : مبدأها .

(٢) أى ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص ، ص ٢٠ - ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٣) يتمثل : كذا في (هـ) . وفى (د) : يتمكن . وسبق ورود الكلمة هكذا من قبل . وفى

الإشارات : تتمثل .

فَيُقَالُ لَهُ : هذا كلام على تقدير أن يكون للمحسوسات مبادئ لا يمكن تعلق الحس بها ، وهذا هو رأس المسألة وأول النزاع ، فإذا جعلتَ هذا حجة في إثبات مطلوبك فقد صادرت على المطلوب .

ثم يُقال لك : الوهم إنما يتصور عندك في الأمور الجزئية ، وهذه القضايا كلية لا جزئية .

ويُقال لك أيضا : هذا بعينه يردُّ عليك في تقسيم الوجود إلى : قائم بنفسه وبغيره ، وقديم ومحدث ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، ونحو ذلك ، فإن ما ذكرته من هذه القضايا يتناول هذه .

ويُقال لك/ ما تعني بقولك^(١) : « إن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت قبل المحسوسات » .

ظ ٢٢

أتعني به أن ما أحسنناه له مبادئ وأصول لم نحسها ؟ أم تعني به أن ما يمكن أن يُحس به يجب أن يكون له مبدأ لا يمكن الاحساس به ؟ .
فإن عנית الأول فهو مسلّم ، لكن لا يلزم من عدم إحساسنا بها أن لا يكون الإحساس بها ممكنا ، ولا يقول عاقل : إن كل ما لم نشهده الآن لا يمكن أن نشهده بعد الموت ، أو في وقت آخر ، فإنه ما من عاقل إلاَّ يُجوز أن يكون فوق الأفلاك ما لا نشهده الآن ، بل يُجوز أن تكون هناك أفلاك ونجوم لا ندركها فضلا عن غيرها .

وإن قال : إنه لا بد أن يكون لكل ما يمكن أن يُحس به مبدأ لا

(١) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص . ص ٢٠ وفيه : « ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول . . . الخ » .

يمكن أن نحس به ، فهذا ممنوع ، وهو رأس المسألة ولم يذكر عليه دليلاً .

وهو في « إشارات » لم يذكر على ذلك من الأدلة إلا ما ذكره الرازي وأمثاله ، فإنه قال : (١) « في الوجود وعلة (٢) : إنه قد يغلب (٣) على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو يوضع بذاته (٤) كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود » .

قال (٥) : « وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، فإنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على الإشتراك (٦) الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ، فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو : إما أن يكون بحيث يناله الحس ، أو لا يكون . فإن كان بعيداً (٧) من أن يناله الحس فقد أخرج التفتش من المحسوسات ما ليس بمحسوس ، وهذا

(١) في الإشارات والتنبيهات ٣ . ٤٣٥/٤ ؛ وسبق ورود هذا الكلام من قبل ١٢٨/٥ . وقابله هناك على « الإشارات » .

(٢) الإشارات : النظم الرابع : في الوجود وعلة .

(٣) الإشارات : أعلم أنه قد يغلب .

(٤) الإشارات : أو وضع بذاته .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ . ٤٣٥/٤ - ٤٣٧ .

(٦) الإشارات ٣ . ٤٣٦/٤ : لا على سبيل الإشتراك .

(٧) عند عبارة « فإن كان بعيداً » تعود نسخة (ر) مرة أخرى .

أعجب . وإن كان محسوساً فله لا محالة : وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، [بل]^(١) ولا أن يُتخيل إلا كذلك ، فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال ، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين يختلفون^(٢) في تلك الحال . فإذن الإنسان من حيث هو واحد بالحقيقة ، بل من حيث الحقيقة الأصلية^(٣) التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس ، بل معقول صرف ، وكذلك الحال في كل كليّ .

ص ٢٣

فهذا لفظه ، وأتباعه مشوا/خلفه فأثبتوا ما ليس بمحسوس بإثبات الكليات المعقولة . وقد عُرف بالاضطرار أن الكليات لا تكون كلية إلا في العقل لا في الخارج ، بل ليس في الخارج كليّ ألبتة ، والذي يُقال إنه كليّ طبيعي لا يوجد إلا معيناً جزئياً ، فما كان كلياً في العقل يوجد في الخارج معيناً لا كلياً ، كما قد بسط في موضعه .

فهذا الكلام وأمثاله هو الذي يثبت به أن للموجود مبادئ^(٤) لا يمكن أن يحس بها .

وأما قوله : « إذا كانت للمحسوسات^(٥) مبادئ كانت غير محسوسة » فتلبس لأن لفظ « المحسوس » يراد به ما هو محسوس لنا

(١) بل : ساقطة من (د) . وأثبتها من (ر) . (هـ) . « الإشارات » ٤/٣٦٤ .

(٢) ر . هـ : على كثير يختلفون ؛ الإشارات (٤/٣٧٤) : على كثيرين مختلفين .

(٣) الإشارات : بل من حيث حقيقته الأصلية .

(٤) ر : مباديا .

(٥) د : المحسوسات . والمثبت من (ر) . (هـ) .

بالفعل^(١) وما يمكن إحساسه ، ولا ريب أن المحسوسات بالفعل^(١) لها مبادئ غير محسوسة .

لكن لم قلت : إن كل ما يمكن إحساسه له مبدأ لا يمكن إحساسه ؟ « هذا حكاية المذهب .

وأما قوله^(٢) : « ولهذا كان الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ ، فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلمّ موجهه » ، فهذا ممنوع . وقد عُرف أن أدلته على إثبات ذلك من جنس هذه الأدلة التي أثبت بها الموجودات العقلية الثابتة في الخارج بإثبات كليات ، وهو مثل إثباته لما كان خارج الذهن . ثم يُقال له : الوهم المساعد للعقل : إن أردت به ما سمّيته وهما ، وهو ما يتصور في المحسوسات الجزئية معاني غير محسوسة ، كالصدّاقة والعداوة ، فليس في هذه التصورات مقدّمة تساعد على إثبات موجود لا يمكن الإحساس به ، بل تلك المقدّمات مثل إثبات الكليات وأمثالها ليس فيها مقدّمة يتصورها هذا الوهم .

وإن أردت بالوهم المساعد ما يقضى قضايا كلية ، مثل قضاء الذهن بأن بين هذا الإنسان وهذا الإنسان إنسانية مشتركة ، ونحو ذلك ، فهذه قضايا عقلية لا وهمية .

وأيضاً فالقاضي بإثبات إنسانية مطلقة هو القاضي بأن كل

(١) د : بالعقل . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٢) أي ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣/١ . وسبق ورود هذا النص من قبل :

ص ٢١ وقابلته هناك على الإشارات .

موجودين^(١) لابد أن يكون أحدهما مبيناً للآخر أو محايثاً له ، كما أنه هو
القاضي بأن كل موجودين لابد أن يقارن وجود أحدهما الآخر^(٢) أو
يتقدم عليه ، وأن كل موجود فلا بد أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره .
فهذه القضايا الكلية إن سميتها^(٣) وهمية / كانت العقليات هي
الوهميات ، وإن سميتها عقليات وقدرت تناقضها لزم تناقض العقليات .
واعلم أن هؤلاء قد يجيبون بجواب^(٤) يمكن أن يُجاب به كل من
قدح في العقليات الكلية .

ظ ٢٣

وقولك : (٥) « فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم » .

يقال لك : ما الوهم الناكص ؟ أهو الذي سمّيته وهماً ؟ فذاك إنما
يتصور معاني جزئية ، فليس له في الكليات حكم : لا بقبول ولا ردّ ،
فلا يُقال فيه : لا يقبل ولا ينكص ، كما لا يُقال في القضايا الكلية : إن
الحسَّ يقبلها ولا يردها ، كما [لا]^(٦) يُقال : إن البصر يميز بين
الأصوات ، والسمع يميز بين الألوان .

وإن قلت : إن العقل يثبت موجوداً معيناً لا يمكن الإشارة إليه ،
والوهم لا يتصور معيناً لا يُشار إليه .

(١) د : بأن كل موجود ، وما أثبتته من (ر) . (هـ) .

(٢) د : لابد أن يقارن وجود أحدهما للآخر . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٣) د : إن تسميتها . والمثبت من (هـ) . (ر) .

(٤) عبارة « يجيبون بجواب » ليست واضحة في هامش (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

(٥) وهو كلامه الذي ورد قبل صفحات ، وورد من قبل . ص ٢١ وقابله هناك على

« الإشارات » ٤٠٣/١ .

(٦) لا : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

فيقال لك : العقل إنما يثبت أموراً كلية مطلقة ، لا يثبت شيئاً معيناً^(١) إلا بواسطة غيره ، كالحس وتوابع الحس ، ولهذا كان القياس العقلي المنطقي لا ينتج إن لم يكن فيه قضية كلية ، وإذا أردنا أن ندخل شيئاً من المعينات تحت القضايا الكلية ، فلا بد من تصور للمعينات غير التصور للقضايا الكلية .

فإذا علمنا أن كل شيء : فإما قائم بنفسه وإما بغيره ، وأن كل موجود : فإما واجب بنفسه وإما ممكن بنفسه ، وأن كل موجود : فإما قديم وإما محدث ، وأن كل موجود أو كل ممكن فهو : إما جوهر وإما عرض ، وأردنا أن نحكم على معين بأنه قديم أو محدث ، أو جوهر أو عرض ، أو واجب أو ممكن ، أو نحو ذلك ، فلا بد [من]^(٢) أن نعينه بغير ما به علمنا تلك القضية الكلية ، فتصور المعين الداخل في القضية الكلية شيء ، وتصور القضية الكلية شيء آخر .

فليتدبر الفاضل هذا ، ليتبين له أن من لم يثبت موجوداً يمكن الإحساس به لم يثبت إلا قضايا كلية في الأذهان ، كما يثبتون العدد المطلق ، والمقدار المطلق ، والحقائق المطلقة ، والوجود المطلق ، وكل هذه أمور ثابتة في الأذهان ، لا موجودة في الأعيان .

ولهذا من أثبت أن في الوجود موجوداً واجباً قديماً ، وقال : إنه يمتنع الإشارة إليه ، امتنع أن يكون عنده معيناً مختصاً ، ولزم أن يكون مطلقاً مجرداً في الذهن ، فلا حقيقة له في الخارج .

(١) د : معيا . والثبت من (ر) . (هـ) .

(٢) من : زيادة في (ر) .

وهذا مذهب أئمة الجهمية ، فإنهم يشتون موجوداً مطلقاً يمتنع وجوده في الخارج ، فابن سينا وأتباعه يقولون : هو وجود مطلق بشرط نفي جميع الأمور الثبوتية^(١) ، وهو أبلغ الأقوال/ في كونه معدوماً ، وآخرون يقولون : هو مطلق بشرط نفي الأمور الثبوتية والسلبية ، [لا بشرط شيء من الأمور الثبوتية والسلبية]^(٢) كما يقول هذا وهذا طائفة من ملحدة الباطنية ومن وافقهم من الصوفية .

ومن المعلوم أن الوجود المشروط فيه^(٣) نفي هذا وهذا ممتنع ، فكيف بالمشروط فيه النفي ؟ فإن ما اشترط فيه العدم كان أولى بالعدم مما [لم]^(٤) يشترط فيه وجود ولا عدم ، وبما اشترط فيه نفي الوجود والعدم جميعاً ، وهذا هو المطلق بشرط الإطلاق .

وهم يقررون في منطقتهم ما هو متفق عليه بين العقلاء من أن المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج ، ويقررون أن الفصول المميزة بين موجودين لا بد أن تكون أموراً^(٥) وجودية ، لا تكون عدمية ، وهم لا يميزون الوجود الواجب عن الوجود الممكن إلا بأمر عدمية ، ومن ظن أن مذهب ابن سينا إثبات وجود^(٦) خاص بمنزلة الوجود المشروط

(١) بعد كلمة « الثبوتية » توجد إشارة إلى هامش نسخة (ر) حيث كتبت كلمة غير واضحة كأنها

« عنه » .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (د) . (هـ) وأثبتته من (ر) .

(٣) في (ر) ، (هـ) : وقد قرروا في المنطق أن الوجود المشروط فيه . ولكن توجد إشارة في

عبارة « وقد قرروا » في نسخة (ر) وكتب في الهامش « ومن المعلوم » . والمثبت هو الذي في (د) .

(٤) لم : ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) . (هـ) .

(٥) ر : أمور . وهو خطأ .

(٦) وجود : ساقطة من (ر) .

بسلب جميع الحقائق ، فجعل فيه وجوداً مشتركاً ووجوداً مختصاً ، فلم يفهم مذهبه ، كما فعل ذلك الطوسي منتصراً له فلم يفهم مذهبه . والقونوى وأمثاله يقولون : هو المطلق لا بشرط ، وهذا إما أن^(١) يكون ممتنعاً في الخارج ، وإما أن يكون جزءاً^(٢) من الممكنات ، فيكون الواجب جزءاً^(٢) من الممكنات .

وقد بسط بيان تناقض أقوالهم في غير هذا الموضع ، واعتبر ما ذكرناه من أن كل ما يثبتونه بالبرهان القياسي فإنه قضايا كلية مطلقة ، بأنهم إذا أرادوا أن يعينوا شيئاً موجوداً في الخارج داخلاً في تلك القضية الكلية ، عينوه إما بالحس الباطن أو الظاهر ، إذ العقل يدرك الكلّيات^(٣) والحس هو الذى يدرك الجزئيات^(٤) ، فإذا أثبتوا أن الحركة الإرادية مسبوقة بالتصور ، وأرادوا تعيين ذلك ، عينوا : إما نفس الإنسان فيشرون إليها ، وإما النفس الفلكية فيشرون إلى الفلك .

وإن أثبتوا وجود موجود معين في الخارج يدخل تحت هذه القضية من غير إشارة إليه تعذر ذلك عليهم .

وكذلك إذا ثبت بالعقل أن الكل أعظم من الجزء^(٥) ، وأن الأمور المساوية لشيء واحد متساوية ، وأن الشيء الواحد لا يكون موجوداً معدوماً ، ونحو ذلك ، فتمى أراد الإنسان إدخال معين في هذه القضية

(١) ر : وهذا لنا أن . وهو تحريف .

(٢) ر : جزوا .

(٣) د : إذ العقل هو يدرك الكلّيات . والمثبت من (ر) . (هـ) .

(٤) د : الجزئيات .

(٥) ر : الجزء .

الكلية أشار إليه . والقضايا الكلية تارة يكون لجزئياتها^(١) وجود في الخارج^(٢) ، [وتارة^(٣) تكون مقدورة^(٤) في الأذهان ، لا وجود لها في الأعيان ، وهذه كثيراً ما يقع فيها الغلط والالتباس .

وليس المقصود الأول بالعلم إلا علم ماهو ثابت في الخارج ، وأما المقدرات الذهنية فتلك بحسب ما يخطر للنفوس من التصورات ، سواء كانت حقاً أو باطلاً ، وما يثبتته هؤلاء النفاة من إثبات موجود لا يمكن الإشارة إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه عند التأمل والتدبر تبين أنه من المقدرات الذهنية ، لا من الموجودات العينية .

وغير ابن سينا وأتباعه من المنطقيين ، مثل أبي البركات صاحب «المعتبر» وغيره ، لم يخرجوا هذه القضايا التي سماها ابن سينا «وهميات» من الأوليات البديهيات ، كما أخرجها ابن سينا ، وما أظن صاحب المنطق أرسطو أخرجها^(٥) أيضاً .

وأما قوله^(٦) : « وهذا الضرب من القضايا^(٧) أقوى في النفس من

(١) ر : لجزوياتها ؛ هـ : جزوياتها ؛ د : لجزياتها .

(٢) بعد كلمة «الخارج» يوجد سقط في نسخة (د) وسأتم الكلام من نسخة (ر) ثم من نسخة (هـ) إذ يوجد سقط آخر في نسخة (ر) .

(٣) عند كلمة «وتارة» يبدأ الكلام الساقط من نسخة (د) وأوله في نسخة (ر) . (هـ) ثم تنقطع نسخة (ر) وأتمه من آخر الكلام الموجود في نسخة (هـ) .

(٤) هـ : مقدرة .

(٥) ر : خرجها .

(٦) أمى ابن سينا في «الإشارات والتنبيهات» ٤٠٣/١ - ٤٠٤ ، وسبق ورود هذا الكلام من

قبل ، ص ٢١ .

(٧) انظر ما ذكرته من قبل . ص ٢١ .

المشهورات التي ليست بأولية ، وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل في المشبهات بها ^(١) « إلى آخره ^(٢) .

يقال له : هذا أيضا مما يبين قوتها وصدقها ، فإنهم اعترفوا بأنها أقوى من المشهورات التي ليست بأولية ، وهذه المشهورات عند أكثر العقلاء من العقليات الضروريات ، فإذا كانت هذه أقوى منها لزم أن تكون أقوى من بعض العقليات الضروريات ، وذلك يوجب صدقها .

وذلك أنه قال ^(٣) : « فأما المشهورات فمنها هذه ^(٤) الأوليات

ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هي واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها ، ومنها الآراء المسمّاة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهي أن لو خُلِي ^(٥) الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبوله ^(٦) قضايا ما والاعتراف بها ، ولم يمكنه ^(٧) الاستقراء بظنه القوي إلى حكمٍ لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما في طبعه الإنساني ^(٨) من الرحمة والحجل ، والأنفة والحميّة ، وغير ذلك - لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه

(١) وتدخل في المشبهات بها : كذا في (هـ) . وفي « الإشارات » ٤٠٤/١ . وفي (ر) : ويدخل

في المشبهات بها .

(٢) بعد عبارة « إلى آخره » يوجد سقط في نسخة (ر) وسأعتمد فيما يلي على نسخة (هـ) فقط .

(٣) في « الإشارات والتنبّهات » ٣٩٩/١ - ٤٠١ .

(٤) الإشارات ٣٩٩/١ : فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضا هذه .

(٥) الإشارات ٤٠٠/١ : وهي آراء لو خلى .

(٦) الإشارات : بقبوله .

(٧) الإشارات : ولم يمل .

(٨) الإشارات : ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان .

وحسه^(١) ، مثل حكمتنا أن سلب مال الإنسان للإنسان^(٢) قبيح ، وأن الكذب قبيح ، ومن هذا^(٣) الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وليس شيء^(٤) من هذا يوجب العقل الساذج ، ولو توهم الإنسان نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقاً^(٥) ، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه^(٦) ، وليس كذلك حال قضائه ، لأن^(٧) الكل أعظم من الجزء . وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة ، وإن كانت^(٨) صادقة فليست^(٩) تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر^(١٠) ، وإن كانت محمودة عنده ، والصادق غير المحمود^(١١) ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

(١) الإشارات : أو حسه .

(٢) للإنسان : ليست في « الإشارات » .

(٣) الإشارات : قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ومن هذا .

(٤) الإشارات : من الناس ، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع ، من قبيح ذبح الحيوان ، اتباعاً لما

في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس ، وليس شيء . . .

(٥) الإشارات ٤٠١/١ : أو خلقياً .

(٦) في الإشارات : كذا في نسخة مثل الذي أثبتناه وفي نسخة : بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف

فيها .

(٧) الإشارات : أن .

(٨) الإشارات : وإذا كانت .

(٩) الإشارات : ليست .

(١٠) في نسخة من « الإشارات » : إلا بنظر وفكر .

(١١) الإشارات : المحمود .

والمشهورات^(١) : إما من الواجبات ، وإما من التأديبات
الصلاحية ، وما تتطابق عليها الشرائع الإلهية^(٢) ، وإما خلقيات
وانفعاليات ، وإما استقرائيات ، وهي : إما بحسب الإطلاق ، وإما
بحسب صناعة^(٣) [(٤) .

قلت : ليس هذا موضع بسط القول . . .

[قال ابن سينا^(٥) : « وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا
كاذبة ، إلا أن الوهم الإنساني يقضى بها قضاءً شديد القوة ، لأنه ليس
يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق
الحس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ
وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة ، ولم يكن

(١) الإشارات : فالمشهورات .

(٢) وإما من المسلمات . . . الإلهية : كذا في نسخة من « الإشارات » وهناك اختلافات بين
النسخ ، انظر تعليقات المحقق : الإشارات ٤٠٢/١ .

(٣) الإشارات : وإما بحسب أصحاب صناعة - وفي نسخة : بصناعة ، بدل : بحسب أصحاب
صناعة - وملة .

(٤) عند كلمة « صناعة » ينتهي الكلام الموجود في نسخة (هـ) بل تنتهي نسخة (هـ) نفسها .
وذكر الهكاري في أسفل الصفحة : « يتلوه قال ابن تيمية : قلت : ليس هذا موضع بسط القول »
وهنا كلام آخر كتب في نهاية نسخة (هـ) سبق أن ذكرته بنصّه في مقدمة الكتاب ج ١ ص ٦٣ - ٦٤
فارجع إليه ، ومن هذا نجد أن بعض الكلام الساقط من نسخة (د) قد فقد لأنه لا يوجد لا في نسخة
(ر) ولا في نسخة (هـ) ، على أن هذا الكلام لا يتجاوز صفحة واحدة على الأغلب لأن أول الكلام
في نسخة (د) ظ ٢٤ هو كلام منقول من « الإشارات » ويتبعه تعليق ابن تيمية ، وسأنتقل ما في
« الإشارات » وهو يستغرق صفحة تقريباً ، وما بين آخر ما عندنا وأول الموجود في « الإشارات » قد لا
يتجاوز بضعة أسطر ولكنه لا يزيد على الأغلب في كل الحالات عن صفحة واحدة .
(٥) عند عبارة « قال ابن سينا » أضفت ما أظنه كان في أصل الكتاب لأن ابن تيمية سوف يعلق
عليه وقد ورد الكلام التالي من قبل ص ٢٠ - ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يمكن أن يتمثل^(١) ذلك الوجود في الوهم ، ولهذا كان الوهم^(٢) مساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادئ ، فإذا تعديا معا إلى النتيجة نكص الوهم ، وامتنع عن قبول ما سلمّ موجه . وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ، وتكاد تشاكل الأوليات ، وتدخل في المشبهات بها ، وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن [٢٤] (٣) . / في المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلاء ينتهي إليه الملاء إذا تناهى ، وأنه لا بد في كل موجود من أن يكون^(٤) مشاراً إلى جهة وجوده .

فيقال له : هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت وجود أمور لا يمكن الإحساس بها ، حتى يكون حكم هذه في ما هو مقدم على تلك ، أو ما هو أعم منها ، وثبوت وجود هذه الأمور إنما يصح إذا ثبت إمكان ذلك ، وإمكان ذلك إنما يصح إذا ثبت بطلان هذه القضايا التي يسميها « الوهميات » ، فلو أبطلت هذه الوهميات بإثبات ذلك لزم الدور ، فإن هذه القضايا تحكم بامتناع وجود ما لا يمكن الإشارة إليه ، والمقدمات

(١) يتمثل : كذا وردت في كتابنا من قبل ، وفي « الإشارات » : تتمثل .

(٢) ما بين « في الوهم » ، « ولهذا كان الوهم » يوجد كلام في « الإشارات » نبت عليه في تعليقاتي ، ص ٢١ .

(٣) هنا ينتهي الكلام الذي نقلته من « الإشارات » وتعود إلينا نسخة (د) من جديد عند ظ ٢٤ ، والكلام في أوله تابع لكلام ابن سينا في « الإشارات » وسبق وروده في ص ٢١ وقابلته على « الإشارات » هناك .

(٤) وردت العبارة من قبل ص ٢١ . . موجود أن يكون .

التي تثبت ذلك ليست مسلمة عندها ، بل لا يمكن عندها تسليم ما يستلزم نقيض ذلك ، فإنه قدح في الضروريات بالنظريات .

وأيضاً فالوهم عندهم إنما يتصور معاني جزئية^(١) ، وهذه قضايا كلية ، فامتنع أن تكون وهمية .

وأيضاً فما يثبت به وجود هذه الموجودات قضايا سوفسطائية^(٢) ، كما بين في موضعه .

وأما قوله^(٣) : « وهذه الوهميات ، لولا مخالفة السنن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة وإنما تثلّم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكّمية » .

فيقال له : هذا من أصدق الدليل على صحتها ، وذلك أن هذه مشهورة عند جميع الأمم الذين لم تُغَيَّر فطرتهم ، وعند جميع الأمم المتّبعين لسنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، من المسلمين واليهود والنصارى ، وإنما يقدح فيها المبتدعة من أهل الديانات ، كالمعتزلة ونحوهم^(٤) .

وابن سينا لما كان من أتباع القرامطة الباطنية ، وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين من الرافضة والمعتزلة ، أو من فيه شعبة من ذلك ،

(١) في الأصل : جزية .

(٢) في الأصل : سوفسطايه .

(٣) أى ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٤/١ - ٤٠٥ ، وسبق ورود هذا الكلام من

قبل ، ص ٢١ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٤) في الأصل : وإنما يقدح فيها المعتزلة من أهل الديانات كالمعتزلة ونحوهم ، ولعل الصواب ما

أثبته ، وانظر العبارات التالية حيث يقول : وهو يعاشر أهل الديانات المبتدعين . . . الخ .

وهؤلاء يقولون : إن الله ليس فوق العرش ، لم تكن هذه مشهورة عند هؤلاء .

ومن المعلوم ، باتفاق هؤلاء وغيرهم ، أن الأنبياء لم يقدحوا في هذه القضايا ، ولا أخبروا بما يناقضها ، بل أخبار الأنبياء كلها توافق هذه القضايا .

والقرآن والتوراة والإنجيل فيها من الموافق لهذه القضايا مالا يحصيه إلا الله . وكذلك في الأخبار النبوية والآثار السلفية ، بل لا يُعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم قولٌ يناقض إثبات هذه القضايا .

وابن سينا وأمثاله مقرون بأن الكتب الإلهية/ إنما جاءت بما يوافق مذهب المثبتة للصفات والعلو ، لا بما يناقض ذلك ، وهم يسمون ذلك تشبيهاً ، ويقولون : الكتب الإلهية إنما جاءت بالتشبيه ، ويجعلون هذا ممّا احتجوا به ، كما قد حكينا كلامه في ذلك ، وأنه احتج بذلك على هؤلاء الذين وافقوه على نفي الصفات والعلو .

ص ٢٥

وقال : إذا كان هذا التوحيد الحق ، والأنبياء لم تخبر به بل بنقيضه ، فكذلك في أمر المعاد ، فكيف يزعم مع هذا أن السنن الشرعية والديانات الحقيقية منعت هذه أن تكون مشهورة (١) ؟

فعلم أن المانع لشهرتها هو قولٌ لم يوجد عن الأنبياء وأتباع الأنبياء ، وأن شهرتها إنما امتنعت بين هؤلاء الذين ابتدعوا قولاً ليس مشروعاً ،

(١) يشير ابن تيمية بذلك إلى عبارة ابن سينا السابقة : « وهذه الوهيات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة ، وإنما تلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكيمة . »

وحينئذ فيكون المانع من شهرتها عند من لم تشهر عنده سنة بدعية لا شرعية ، وذيانة وضعها بعض الناس ، ليست منقولة عن نبي من الأنبياء .

ولا ريب أن المشركين والمبدلين من أهل الكتاب لهم شرائع وديانات ابتدعوها ووضعوها ، وتلك لا يجب قبولها عند العقلاء ، وإنما يجب أن يتبع ما يثبت نقله عن الأنبياء المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم . وكذلك قوله ^(١) إنه : « يثلم في شهرتها العلوم الحكيمية » .

فيقال له : قد نقل غيرك عن الفلاسفة القدماء أنهم كانوا يقولون بموجب هذه القضايا ، كما بين ذلك ابن رشد الحفيد وغيره ، بل المنقول عن متقدمي الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو ، وعن كثير من متأخريهم ، القول بما هو أبلغ من هذه القضايا ، من قيام الحوادث بالواجب ، وما يتبع ذلك ، كما تقدم نقل بعض ذلك عنهم . وقوله ^(٢) : « ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم » .

فيقال له : هذا يدل على تمكُّنها في الفطرة ، وثبوتها في الجبلة ، وأنها مغروزة في النفوس ، فن دفع ذلك عن نفسه لم يقاوم نفسه ، ولم يمكنه دفعها عن نفسه .

(١) أى ابن سينا ، وسبقت هذه العبارة قبل صفحات ، ص ١٠٣ .

(٢) أى ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ وسبق نقل كلامه ومقابلته على الإشارات ،

وهذا حد العلم الضروري ، وهو الذى يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه معه دفعه عن نفسه ، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هذه القضايا عن نفسه ، ولا يقاوم نفسه فى دفعها ، تبين أنها ضرورية ، وأن هؤلاء الدافعين لها يريدون تغيير فطرة الله التى فطر الناس عليها ، /وتغيير خلقه ، كأمثالهم من الجاحدين المكذِّبين بالحق ، الذين يكذبون بالحق المعلوم بالبهتان والفسفسطة ، وأن قدحهم فى هذه كقدح أمثالهم من السوفسطائية فى أمثال هذه .

وأما قوله^(١) : « لشدة استيلاء الوهم » .

فقد قلنا غير مرة : إن الوهم قد فسَّره بالقوة التى تتصور معانى جزئية^(٢) فى محسوسات جزئية ، وهذا الوهم إنما تصرفه فى الجزئيات^(٣) من المعانى ، وأما هذه القضايا فهى قضايا كلية ، فهى من حكم العقل الصريح ، فالخالف لها مخالف لصريح العقل ، وهو المتبع لقضايا الوهم الفاسد ، فإنه يثبت موجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق ، أو موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، وهذا الموجود لا يثبت فى الخارج إلا الوهم والخيال الفاسد ، لا يثبت لا عقل صريح ولا نقل صحيح ، بل ولا وهم مطابق ولا خيال مستقيم ، كما لا يثبت حس سليم ، ففناء ذلك ينفون موجب العقل والشرع والحس السليم^(٤) ، والوهم المستقيم ، والخيال القويم ، ويثبتون ما لا يدرك إلا بوهم فاسد ، وخيال فاسد .

(١) أى ابن سينا فى « الاشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ ، وسبق نقل كلامه هنا ، ص ٢١ .

(٢) فى الأصل : جزية .

(٣) فى الأصل : جزيات .

(٤) فى الأصل : للسليم .

وقوله^(١) : « على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر » .

فيقال له : هذا أيضا حجة عليكم ، فإن المنازع يقول : إنه لم يقم دليل شرعي ولا عقلي على إثبات موجود لا يمكن أن يُعرف بالحس بوجه من الوجوه ، وإن كان لا يمكن أن يعرفه كثير من الناس بحسه ، ولا يمكن أن يُعرف بالحس في كثير من الأحوال .

وقد عُرف من مذهب السلف وأهل السنة والجماعة أن الله يمكن أن يرى في الآخرة ، وكذلك الملائكة والجن يمكن أن تُرى ، وما يقوم بالمرئيات^(٢) من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها ، كما تعرف المسموعات بالسمع ، والملموسات باللمس ، ويقول : إن الرسل صلوات الله عليهم قَسَمُوا الموجودات إلى غيب وشهادة ، وأمرُوا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب .

وكون الشيء شاهداً وغائباً أمر يعود إلى كونه الآن مشهوداً أو ليس الآن بمشهود ، فما لم يكن الآن مشهوداً يمكن أن يُشهد بعد ذلك ، بخلاف هؤلاء النفاة ، فإنهم قَسَمُوا الموجودات في الخارج إلى محسوس ، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال .

وهذا مما ينفيه صريح العقل / لا مما يشبهه ، وإنما المعقول الصرف ما ص ٢٦
كان ثابتاً في العقل كالعلوم الكلية ، وليس للكليات وجود في الخارج ، مع أنه قد يُقال : إنه يمكن الإحساس بها أيضا ، إذا أمكن الإحساس

(١) أى ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٥/١ ، وسبق ذكر هذا الكلام ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) في الأصل : بالمرئيات .

بمحلها ، كما يمكن الإحساس بأمثالها من الأعراض ، كالعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك .

لكن نحن لا نحس الآن بهذه الأمور بالحس الظاهر ، وعدم إحساسنا الآن بذلك ، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذلك ، وأنه يمكننا الإحساس بذلك في حال أخرى ، وأنه يمكن كل واحد أن يحس بما في باطن غيره ، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه ، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه ، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه ، وقد بسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع .

وأيضاً فالحس نوعان : حس ظاهر يحسه الإنسان بمشاعره الظاهرة فيراه ويسمعه وبياسره بجلده ، وحس باطن كما أن الإنسان يحس بما في باطنه من اللذة والألم ، والحب والبغض ، والفرح والحزن ، والقوة والضعف ، وغير ذلك .

والروح تحس بأشياء لا يحس بها البدن ، كما يحس من يحصل له نوع تجريد ، بالنوم وغيره ، بأمور لا يحس بها غيره .

ثم الروح بعد الموت تكون أقوى تجرداً ، فترى بعد الموت وتحس بأمور لا تراها الآن ولا تحس بها .

وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعون ، كما يرى الأنبياء الملائكة^(١) ويسمعون

(١) في الأصل : الملائكة .

كلامهم ، وكما يرى كثير من الناس الجن ويسمعون كلامهم .

وأما ما يقوله بعض الفلاسفة : إن هذه المرثيات والمسموعات إنما هي في نفس الراى^(١) لا في الخارج ، فهذا مما قد علم بطلانه بأدلة كثيرة . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

ومن كان له نوع خبرة بالجن : إما بمباشرته لهم في نفسه وفي الناس ، أو بالأخبار المتواترة له عن الناس ، علم من ذلك ما يوجب له اليقين التام بوجودهم في الخارج ، دع ما تواتر من ذلك عن الأنبياء .

وكذلك ما تواتر عن الأنبياء من وصف الملائكة هو مما يوجب / العلم^{ظ ٢٦} اليقيني بوجودهم في الخارج ، كقصة ضيف إبراهيم المكرمين ، ومجيئهم إلى إبراهيم ، وإتيانه لهم بالعجل السمين ليأكلوه ، وبشارتهم لسارة بإسحاق ويعقوب ، ثم ذهابهم إلى لوط ، ومخاطبتهم له ، وإهلاك قري قوم لوط ، وقد قصَّ الله هذه القصة في غير موضع .

وكذلك قصة مريم وإرسال الله إليها جبريل في صورة بشر حتى نفخ فيها الروح ، وكذلك قصة إتيان جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم : تارة في صورة أعرابي^(٢) .

(١) في الأصل : الراى .

(٢) في صحيح البخارى ١١٢/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة) عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحي . . . وفي الحديث : . . . يتمثل لى الملك أحيانا رجلا فيكلمنى فأعنى ما يقول . . . وفي البخارى في موضعين آخرين ٢/١ (كتاب بدء الوحي ، كيف كان بدء الوحي) ، ١١٥/٤ - ١١٦ (كتاب بدء الخلق ، باب إذا قال أحدكم آمين) حديثان عن عائشة رضى الله عنها جاء في الأول منهما أن الملك كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ، وفي الآخر أن جبريل كان يأتيه في صورة الرجل . وفي أول صحيح مسلم : =

وتارات في صورة دحية الكلبي^(١).

فمن علم أن الروح قد تحسُّ بما لا يحس به البدن ، وأن من الناس من يحس بروحه وبدنه ما لا يحسه غيره من الناس - توسع له طرق الحس ، ولم ير^(٢) الحس مقصوراً على ما يحبه جمهور الناس في الدنيا بهذا البدن ، فإن هذا الحس إنما يدرك بعض الموجودات .

وحينئذ فإذا قيل : إن كل قائم بنفسه أو كل موجود يمكن الإحساس به ، فإنه يُراد بذلك ما هو أعم من هذا الحس ، بحيث يدخل في ذلك هذا وهذا ، وليس للنفاة دليل على إثبات ما ليس بمحسوس بهذا الحس ، والعقليات التي يثبتونها إنما هي الكليات الثابتة في الذهن ، وتلك في الحقيقة وجودها في الأذهان لا في الأعيان .

= ٣٦/١ - ٣٨ (كتاب الإيمان ، باب بيان الإيمان والإسلام . . الخ) عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن جبريل طلع في صورة رجل شديد بياض الثياب شديد السواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه أحد من الصحابة . . وفي آخره : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم . وفي الباب أحاديث أخرى بنفس المعنى عن أبي هريرة رضى الله عنه ٣٩/١ - ٤٠ . (١) في صحيح مسلم ١٩٠٦/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أم سلمة) . حديث عن أبي عثمان النهدي عن سلمان رضى الله عنه . . وفي جزء من هذا الحديث رواية عن أسامة بن زيد (وروى هذا الجزء البخارى في صحيحة ٢٠٦/٤ (كتاب المناقب ، باب علامات النبوة في الإسلام) ونصها - وهذه رواية البخارى - : « حدثنا أبو عثمان قال : أنبت أن جبريل عليه السلام أتى النبي صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة ، فجعل يحدث ، ثم قام . فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة : من هذا ؟ - أو كما قال - قال : قالت : هذا دحية . قالت أم سلمة : أيم الله ما حسبه إلا إياه حتى سمعت خطبة نبي الله صلى الله عليه وسلم ببحر جبريل - أو كما قال . قال : فقلت لأبي عثمان : ممن سمعت هذا ؟ قال : من أسامة بن زيد . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ١٢/٤٤ - ٤٥ . وفي المسند (ط . المعارف) ١٦٧/٨ عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية . وانظر تعليق الشيخ أحمد شاکر رحمه الله . (٢) في الأصل : ولم يرا .

وهذا منتهى ما عند ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة ، ولهذا كان كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود ، ويجعلون النعم والعذاب أمرين قائمين بالنفس ، من جملة أعراضها ، لا ينفصل شيء من ذلك عنها ، وقد بينا بعض ما في هذا القول من الضلال في غير هذا الموضع .

ولهذا جعل في منطق العلوم اليقينية العقلية هي هذه العقليات ، ونفى أن تكون المشهورات العملية من اليقينيات ، ونفى أن يكون ما يثبت الموجودات الحسية الغائبة^(١) من اليقينيات ، وسمى^(٢) هذه وهميات ، فبانكاره هذا أنكر الموجودات الغائبة عن إحساس أكثر الناس في هذه الدنيا ، فلم يصدق بالموجودات الغائبة ، ولا بكثير مما يشاهد في هذا العالم من الملائكة والجن وغير ذلك ، وبانكاره المشهورات أن تكون يقينية أنكر موجب القوة العملية في النفس التي بها تستحسن ما ينفعها من الأعمال ، وتستقبح ما يضرها ، فأخرج / الأعمال التي لا تكمل النفس إلا بها من أن تكون يقينية ، كما أخرجها من أن تكون من الكمال ، ولم يجعل كمال النفس إلا مجرد علم مجرد ، لاحب معه الله تعالى في الحقيقة ، وإنما الأعمال عندهم لأجل إعداد النفس لنيل ما يظنونه كمالاً من العلم .

وهذا العلم الذي يدعونه غالبه جهل ، وما فيه من العلم فليس علماً

(١) في الأصل : الغايه ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : وسما .

بموجودات معينة ، وإنما هو علم أمور^(١) مطلقة في الذهن لا وجود لها في الخارج ، فلم يحصل له من الكمالات العلمية والعملية ما يوجب سعادتهم في الآخرة ، ولا نجاتهم من النار ، وكان كثير من اليهود والنصارى أقرب إلى السعادة والنجاة منهم ، كما قد بسط في موضعه .

والمقصود هنا أن الناس متفوقون على أن حكم الذهن بأنه ما من موجود قائم بنفسه إلا ويمكن الإشارة إليه ، وأنه يمتنع وجود موجودين ليس أحدهما مابيناً للآخر ولا محايثاً له ، بل إن صانع العالم فوق العالم - ليس مما تواطأ عليه الناس وقبَّله بعضهم عن بعض ، كقول النفاة : إنه يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، بل ذلك مما أقربه الناس بفطرتهم ، وعرفوه ببدائنه^(٢) عقولهم ، وضرورات قلوبهم .

والمقادحون فيها يسلمون ذلك ، ويدعون أن فطر الناس أخطأت في هذا الحكم ، وأنه من حكم الوهم والخيال الباطل .

فإذا كانوا معترفين بأن هذا مما أقرُّوا به بلا مواطاة ، لم يمكن أن يُقال : إنهم كذبوا على فطرتهم ، لأن^(٣) هؤلاء القائلين بذلك أضعاف أضعاف أهل التواتر ، بل هم جماهير بني آدم ، فإذا قالوا : إن هذا أمر نجده في قلوبنا وفطرتنا ، وجب تصديقهم في ذلك .

وحيثئذ فلا يجوز إبطال هذه القضايا البديهية بقضايا نظرية ،

(١) علم أمور : كذا في الأصل ، ولعل صوابها : علم بأمور .

(٢) في الأصل : بدياه .

(٣) في الأصل : لن .

لأن^(١) البدييات أصل للنظريات ، فلو جاز القدح بالنظريات في البدييات ، والنظريات لا تصح إلا بصحة البدييات ، كان ذلك قدحاً في أصل النظريات ، فلزم من القدح في البدييات بالنظريات فساد النظريات ، وإذا فسدت^(٢) لم يصح القدح بها ، وهو المطلوب .
فهذا ونحوه يبين أنه لا تسمع من النفاة حجة على إبطال مثل هذه القضية البديية ، ثم يبين فساد ما استدل به على بطلان ذلك .

الرد على قول

الرازي : لو كان الطور

بديياً لامتنع اتفاق

الجمع العظيم على

إنكاره وهم من سوى

الحنابلة والكرامية

فأما قول الرازي^(٣) : « لو كان بديياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية » .

من وجوه

فمنه أجوبة :

أحدها^(٤) : أن يُقال : من المعلوم أن هذا لا ينكره إلا من يقول الوجه الأول بأن الله ليس داخل العالم ولا خارجه ، وينكرون أن يكون الله نفسه فوق العالم ، فإنهم يقولون : لو كان فوق العرش لكان مبايناً له بالجهة مشاراً إليه ، وذلك ممتنع عندهم ، فيجوزون وجود موجودين ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا مداخلاً له ، ووجود موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ويقولون : الباري ليس مبايناً للعالم ولا مداخلاً له .

وطائفة من الفلاسفة تقول مثل ذلك فيما تثبته من العقول والنفس الناطقة ، وهم في النفس الفلكية قولان .

(١) في الأصل : لن .

(٢) في الأصل : وإذا فسد .

(٣) وهو في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ص ١٠٦ = لباب الأربعين ، ص ٣٤ ، وسبق

ورود هذا النص ، ص ٩ .

(٤) يستمر الوجه الأول من وجوه رده على عبارة الرازي هذه حتى ص ٢٦٧ من هذا الجزء .

وإذا كان كذلك ، فجاهير الخلائق يخالفون هؤلاء ، ويقولون بأن الله نفسه فوق العالم ، وإذا كان الله نفسه فوق العالم ، فإن كان ذلك مستلزماً لجواز الإشارة إليه ، وأن يكون مبيناً للعالم بالجهة ، فلازم الحق حق ، وامتنع حينئذ وجود موجود لا مابين للعالم ولا محايث له ولا يُشار إليه ، وإن أمكن أن يكون هونفسه فوق العالم ، ويكون مع ذلك غير مشار إليه ولا مابين للعالم بالجهة - بطل قول هؤلاء النفاة ، فإنهم إنما نفوا أن تكون نفسه فوق العالم ، لأن ذلك عندهم مستلزم لكونه مشاراً إليه ، ومبيناً للعالم بالجهة ، وإذا بطل قولهم حصل المقصود ، ولم يكن إلى هذه المقدمات الضرورية حاجة .

فالمقصود أنه لا يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلا أقل الناس ، ومن لم يوافقهم على ذلك ، فإما أن ينكر وجود موجودين : ليس أحدهما مبيناً للآخر ولا محايثاً له ، وإما أن لا ينكر ذلك ، فإن لم ينكر ذلك ، مع إنكار قولهم بأنه ليس فوق العالم ، كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل قولهم .

فإن المقصود ما يبطل قولهم ، فإذا كان الناس : إما منكر له ، وإما منكر لما يستلزم إبطاله ، ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره ، وهو المطلوب .

ثم يُقال : هذه القضية قد صرَّح أئمة الطوائف الذين كانوا قبل أن يخلق الله الكرامة والحنبلية بأنها قضية بديهية ضرورية ، فمن ذلك ما

ذكره عبد العزيز بن يحيى المكي المشهور صاحب « الحيدة »^(١) ، وهو /
من القدماء الذين لقوا الشافعي ومن هو أقدم من الشافعي ، وهو من ص ٢٨
مشاهير متكلمي أهل السنة الذين اتفقت الأشعرية مع سائر الطوائف
المثبتة على تعظيمه واتباعه^(١) .

كلام عبد العزيز
الكناني في « الرد على
الزنادقة والجهمية ، في
مسألة الاستواء والعلو

قال في « الرد على الزنادقة والجهمية » : « زعمت الجهمية في قوله
تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] إنما المعنى :
استوى ، كقول العرب : استوى فلان على مصر ، استوى فلان على
الشام ، يريد : استوى عليها »

قال : « فيقال له : هل يكون خلقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ أتت عليه مدة
ليس الله بمستولٍ عليه . فإذا قال : لا . قيل له : فمن زعم ذلك ؟ فَمَنْ
قَوْلُهُ : من زعم ذلك فهو كافر ، يُقال له : يلزمك أن تقول : إن
العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستولٍ عليه ، وذلك أن الله تبارك
وتعالى أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ، ثم استوى
عليه بعد خلق السموات والأرض .

(١) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي ، فقيه من أصحاب الإمام الشافعي ومن
معاصريه ، كان يلقب بالقول للمامة منظره ، نفي الذهبي أن يكون كتاب « الحيدة » له ، مع شهره
نسبته إليه ، توفي سنة ٢٤٠ انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٢/١٤٤ - ١٤٥ ؛ تهذيب التهذيب
٦/٣٦٣ - ٣٦٤ (وقال ابن حجر : وهو صاحب كتاب الحيدة) ؛ ميزان الاعتدال ٢/٦٣٩ ؛ تاريخ
بغداد ١٠/٤٤٩ - ٤٥٠ (وفيه : وهو صاحب كتاب الحيدة) ؛ شذرات الذهب ٢/٩٥ (وقال : هو
صاحب كتاب الحيدة) ؛ العبر ١/٤٣٤ ؛ معجم المؤلفين ٥/٢٦٣ ؛ الأعلام ٤/١٥٤ - ١٥٥ وتكلم
بروكلمان في ملحق كتاب تاريخ الأدب العربي ١/٢٠٦ عن نسخة خطية من كتاب « الحيدة والاعتذار
في الرد على من قال بخلق القرآن » له وذكره ابن النديم في « الفهرست » ص ٧١٤ وقد نقل ابن تيمية
نصوصا من كتاب « الحيدة » وعلق عليها تعليقا طويلا فيما سبق ، انظر هذا الكتاب ج ٢ ص ٢٤٥ -
٢٥١ وانظر تعليق ابن تيمية ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٨٢ .

قال الله عز وجل : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ﴾ [سورة هود : ٧] فأخبر أن العرش كان على الماء قبل السموات والأرض .

ثم قال : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] .

وقوله : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة غافر : ٧] .

وقوله : ﴿ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾ [سورة البقرة :

[٢٩]

وقوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١١] .

فأخبر أنه استوى على العرش ، فيلزمك أن تقول : المدة التي كان على العرش فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستولٍ عليه ، إذ كان استوى على العرش معناه عندك : استولى ، فإنما استولى بزعمك في ذلك الوقت لا قبله .

وقد روى عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : اقبلوا البشرى يا بني تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا . قال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن قالوا : قد قبلنا ، فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان .

قال : كان الله قبل كل شيء وكان عرشه على الماء وكتب في اللوح ذكر كل شيء^(١) .

وروى عن أبي رزين - وكان يعجب النبي صلى الله عليه وسلم مسألته - أنه قال : يا رسول الله^(٢) أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال : كان في عماء ، [ما] فوقه هواء ، و [ما] تحته هواء ، ثم خلق العرش على الماء^(٣) .

قال : / « فقال الجهمي : أخبرني كيف استوى على العرش ؟ أهو ظ ٢٨ كما يُقال : استوى^(٤) . فلان على السرير ، فيكون السرير قد حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول : إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأننا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا . قال : فيقال له : أما قولك : كيف استوى ؟ فإن الله لا يجري عليه : كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ، ولم يخبرنا كيف استوى^(٤) ، فوجب

(١) الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن عمران بن حصين في: البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء وهورب العرش العظيم) ، ١٠٥/٤ ، ١٠٦ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في قول الله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ؛ المسند (ط . الخليلي) ٤٣١/٤ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٦ ؛ الرّمذى (بشرح ابن العرى) ٢٩٨/١٣ (كتاب المناقب ، باب مناب في تقيف وبني حنيفة) .

وانظر تعليقي على كتاب الصفدية ١٤/١ - ١٦ وقد تكلم ابن تيمية على هذا الحديث في رسالة مستقلة طبعت أكثر من مرة .

(٢) في الأصل : يرسل .

(٣) في الأصل : في عماء فوقه هواء وتحته هواء ، وهو خطأ ومخالف لجميع الروايات الواردة في كتب السنة . وسبق ورود هذا الحديث من قبل هذا الكتاب ٣١٥/٣ وعلقت عليه هناك وبينت مكانه في سنن ابن ماجه والمسند . والحديث أيضا عن أبي رزين العقيلي في : سنن الرّمذى (بشرح ابن العرى) ٢٧٢/١١ (كتاب التفسير ، باب من سورة هود) وقال الرّمذى : هذا حديث حسن .

(٤) في الأصل : استوا .

على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرّم عليهم أن يصدقوا كيف استوى ، لأنه لم يخبرهم كيف ذلك ، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرّم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فآمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى إلى الله ، ولكن يلزمك أيها الجهمي أن تقول : إن الله محدود ، وقد حوته الأماكن ، إذ زعمت في دعواك أنه في الأماكن ، لأنه لا يُعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان في البيت ، والماء في الجب ، فالبيت قد حوى^(١) فلانا ، والجب قد حوى الماء ، ويلزمك أشنع من ذلك ، لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى ، وذلك أنهم قالوا : إن الله عز وجل في عيسى ، وعيسى بدن إنسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظم الله إذ جعلتموه في بطن مريم ! وأنتم تقولون : إنه في كل مكان ، وفي بطون النساء كلهن ، وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا أن تقول : إنه في أجواف الكلاب والحنازير لأنها أماكن ، وعندك أن الله في كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ! فلما شنعت مقالته ، قال : أقول : إن الله في كل مكان ، لا كالمشيء في المشيء ، ولا كالمشيء على المشيء ، ولا كالمشيء خارجاً عن المشيء ، ولا مابيناً للمشيء . قال : فيقال له : أصل قولك : القياس والمعقول ، فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً ، لأنه لو كان شيئاً داخلياً ، فن القياس والمعقول أن يكون^(٢) داخلياً في الشيء أو

(١) في الأصل : حوا .

(٢) في الأصل : فن القياس والمعقول من أن يكون . الخ ، ويبدو أن « من » زيادة من الناسخ

خارجاً منه ، فلما لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء أو خارجاً من الشيء ، فوصفت لعمري ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك ، وأصل مقالتك : التعطيل .

فهذا كلام عبد العزيز يبين أن القياس المعقول يوجب أن ما لا يكون في الشيء ولا/ خارجاً منه ، فإنه لا يكون شيئاً ، وأن ذلك صفة توجب ص ٢٩ أن ما لا يكون في الشيء ولا خارجاً منه فإنه لا يكون شيئاً، وأن ذلك صفة المعدوم الذي لا وجود له .

والقياس هو الأقيسة العقلية ، والمعقول هو العلوم الضرورية ، وعبد العزيز هذا قبل وجود الحنبلية والكرامية كما تقدم .

وقال أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، إمام الحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، والأشعري ، وأمثالهم ، ومن ذكر ذلك عنه أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامه ، فإنه جمع من كلامه ، وجمع كلام الأشعري أيضاً ، وبين اتفاقهما في عامة أصولها .

قال ابن كلاب : « وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا في العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفياً مستويًا ، لأنه لو قيل له : صفة بالعدم ، ما قدر أن يقول فيه أكثر منه ، ورد أخبار الله نصًا ، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول ، وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص . والنبي الخالص عندهم هو الإثبات الخالص ، وهم عند أنفسهم قياسون . »

قال : « فإن قالوا : هذا إفصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد

العرش به . قيل : إن كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وأنه عالم بها ، فلا . وإن كنتم تذهبون إلى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش ، فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفي صدر البيت .

وقال أيضا أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : « يقال لهم : أهو فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : نعم . قيل : ما تعنون بقولكم : إنه فوق ما خلق ؟ فإن قالوا : بالقدرة والعزة ، قيل لهم : ليس عن هذا سألناكم . وإن قالوا : المسألة خطأ . قيل : فليس هو فوق . فإن قالوا : نعم ، ليس هو فوق . قيل لهم : وليس هو تحت . فإن قالوا : ولا تحت ، أعدموه لأن^(١) ما كان لا تحت ولا فوق فعدم ، وإن قالوا : هو فوق وهو تحت . قيل لهم : فوق تحت ، وتحت فوق . »

وقال أيضا : « يقال لهم : إذا قلنا : الإنسان لا مأس ولا مباين للمكان ، فهذا محال ، فلا بد من نعم . قيل لهم : فهو لا مأس ولا مباين ؛ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم ؛ فإذا قالوا : نعم . قيل : فينبغي أن يكون بصفة المحال من هذه الجهة . / وقيل لهم : أليس لا يقال لما ليس بثابت في الإنسان مأس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مأس هو أمباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما ، قيل لهم :

ظ ٢٩

(١) في الأصل : لن .

فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عَدِمَ ، كما تقولون للإنسان : عَدِمَ ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق وجوداً له ، فإذا كان العدم وجوداً كان الجهل علماً ، والعجز قوة .

وقد ذَكَرَ هذا الكلام وأشباهه ، ذكره عنه أبو بكر بن فورك في الكتاب الذي أفرده لمقالاته ، وقال فيه : إنه أحب من سمّاه من أعيان أهل عصره : « أن أجمع له متفرق مقالات أبي محمد بن كُلاب ، شيخ أهل الدين ، وإمام المحققين ، المتصر للحق وأهله ، الميّن بحجج الله ، الذاب عن دين الله ، لما منَّ به الله تعالى من معالم طرق دينه الحق ، وصراطه المستقيم ، السيف المسلول على أهل الأهواء والبدع ، الموفق لاتباع الحق ، والمؤيد بنصرة الهدى والرشد » وأثنى ^(١) عليه ثناءً عظيماً .

قال : « وكان ذلك على أثر ما جمعت من متفرق مقالات شيخنا الأشعري » .

قال : « ولما كان الشيخ الأول ، والامام السابق ، أبو محمد عبد الله ابن سعيد ، الممهّد لهذه القواعد ، المؤسس لهذه الأصول ، والفاصل بحسن ثنائه بين حجج الحق وشبه الباطل ، بالتنبية على طرق الكلام فيه ، والبدال على موضع الوصل والفصل ، والجمع والفرق ، الفائق لرتق الأباطيل . والكاشف عن لبس ما زخرفوا وموهوا » وذكر كلاماً طويلاً في الثناء عليه .

(١) في الأصل : وأثنى .

والمقصود أن ابن كُلاب إمام الأشعري وأصحابه ، ومن قبلهم كالحارث المحاسبي وأمثاله ، يبين أن من قال : لا هو في العالم ولا خارج منه ، فقوله فاسد ، خارج عن طريق النظر والخبر ، وأنه قد رد خبر الله نصاً ، ولو قيل له : صِفْهُ بالعدم ، ما قدر أن يقول أكثر منه ، وأنه قال ما لا يجوز في خبر ولا معقول ، وأنهم قالوا : هذا هو التوحيد الخالص ، وهو النبي الخالص ، فجعلوا النبي الخالص هو التوحيد الخالص .

وهذا الذي قاله هو الذي يقوله جميع العقلاء ، الذين يتكلمون بصريح العقل ، بخلاف من تكلم في المعقول بما هو وهم وخيال فاسد .

ولذلك قال : « إذا قالوا : ليس هو فوق وليس هو تحت ، فقد ص ٣٠ أعدموه ، لأن ما كان لا تحت / ولا فوق فعدم » .

وهذا كله يناقض قول هؤلاء الموافقين للمعتزلة والفلاسفة ، من متأخري الأشعرية ، ومن وافقهم من الحنبلية والمالكية والحنفية والشافعية ، وغيرهم من طوائف الفقهاء ، الذين يقولون : ليس هو تحت وليس هو فوق .

وذكر حجة ثالثة فقال : « أنتم تصفونه بالصفات الممتنعة ، التي مضمونها الجمع بين المتقابلين في الموجودات ، فيلزمكم أن تصفوه بسائر المتقابلات » .

قال : « فيقال لهم : إذا قلنا : الإنسان - يعني : وغيره من الأعيان القائمة بأنفسها - لا ماس ولا مابين للمكان ، فهذا محال باعترافهم » .

تعلق ابن تيمية وهم يقولون : إنه لا ماس ولا مابين للمكان ، فيصفونه بالصفة

المستحيلة الممتنعة في المخلوق ، التي لا تثبت في التوهم ، ويقولون : يجوز أن نصفه بما يمتنع تصوّره وتوهمه في غيره من هذه السلوب ، فإذا جوزوا أن يُوصف بما يمتنع تصوّره في سائر الموجودات ، فليصفوه بسائر الممتنعات من الموجودات ، فيقولوا : لا هو قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، ولا متقدم على غيره ولا مقارن له ، ونحو ذلك ، ويقولوا : هذا إنما يمتنع في غيره من الموجودات لا فيه . وحينئذ يقولون : لا هو حيّ ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولا موجود ولا معدوم ، وهذا منتهى قول القرامطة ، وهو جمع النقيضين ، أو رفع النقيضين .

ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين ، أو امتناع ارتفاعهما ، سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً ، وهو التناقض الخاص ، أو كانا وجودين^(١) ، فإننا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها ، كما أن ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك ، إنما نعلمه ابتداءً بما نعلمه في الموجودات التي نعرفها ، ثم إذا أخبرنا الصادق المصدوق عن الغيب الذي لا نشهده ، فإنما نفهم مراده الذي أراد أن يفهمنا إياه لمّا بين ما أخبر به من الغيب ، وبين ما علمناه في الشاهد من القدر الجامع الذي فيه نوع تناسب وتشابه ، فإذا أخبرنا عمّا في الجنة من الماء واللبن والعسل والحمر والحريير والذهب ، لم نفهم ما / أراد إفهامنا إن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا ، ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرًا مشتركًا وتناسبًا

ظ ٣٠

(١) في الأصل : وجودين .

وتشابهها يقتضى أن نعلم ما أراد بخطابه ، وإن كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر .

كما قال ابن عباس : ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء . رواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس ، وقد رواه غير واحد منهم محمد ابن جرير الطبرى في التفسير في قوله : ﴿ وَأَتَوَابِهِ مُتَشَابِهًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٥] (١).

وإذا كان بين المخلوق والمخلوق قدر فارق مع نوع من إثبات القدر المشترك ، الذى يقتضى التناسب والتشابه من بعض الوجوه ، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم مما بين المخلوق والمخلوق ، فهذا مما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه ، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم مما بين مخلوق ومخلوق ، مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود ، والحى والحى ، والعلم والعلم ، والقدير والقدير ، وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ المناسب والمتشابه ، ما

(١) ذكر ابن جرير الطبرى في تفسير هذه الآية هذا الأثر بإسنادين (ط . المعارف) ٣٩١/١ - ٣٩٢ : « حدثني أبو كريب ، قال : حدثنا الأشجعي - ح - وحدثنا محمد بن بشار ، قال : حدثنا مؤمل ، قال جميعا : حدثنا سفيان ، عن الأعمش ، عن أبي ظبيان ، عن ابن عباس . قال أبو كريب في حديثه عن الأشجعي : لا يشبه شئ مما في الجنة ما في الدنيا إلا الأسماء . وقال ابن بشار في حديثه عن للؤمل ، قال : ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء . وأما الإسناد الثاني فهو . حدثنا عباس بن محمد ، قال : حدثنا محمد بن عبيد ، عن الأعمش ، عن أبي ظبيان ، عن ابن عباس قال : ليس في الدنيا من الجنة شئ إلا الأسماء .

ونقل ذلك ابن كثير في تفسيره لهذه الآية وقال : « رواه ابن جرير ، من رواية الثورى ، وابن أبي حاتم من حديث أبي معاوية كلاهما عن الأعمش به » . وقال السيوطى في الدر المنثور في تفسيره لهذه الآية : « وأخرج مسدد وهناد في الزهد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقى في البعث عن ابن عباس قال : ليس في الدنيا مما في الجنة شئ إلا الأسماء » .

يوجب فهم المعنى لم يفهمه ، ولا أمكن أن يفهم أحد ما أخبر به عن الأمور الغائبة .

وإذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبرى ، فكذلك في النظر القياسى العقلى ، فإنما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه ، فيعتبر الغائب بالشاهد ، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات^(١) الموجودة قضايا كلية عقلية ، فيكون إدراج المعينات فيها هو قياس الشمول ، كالذى يُسميه المنطقيون^(٢) المقدمتان والنتيجة ، ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك ، سواء كان هو دليل الحكم ، أو علة دليل الحكم .

والناس في هذا المقام : منهم من يزعم أن القياس البرهانى هو قياس الشمول ، وأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين ، بل لا يُسمى قياساً إلا بطريق المجاز ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل المنطق ، ومن وافقهم من نفاة قياس التمثيل فى العقليات والشرعيات ، كابن حزم وأمثاله . ومنهم من يبنى قياس التمثيل فى العقليات دون الشرعيات ، كأبى المعالى ومتبعيه ، مثل الغزالى والرازى والآمدى وأبى محمد المقدسى وأمثالهم .

ومنهم من يعكس ذلك فيثبت / قياس التمثيل فى العقليات دون ص ٣١ الشرعيات ، كما هو قول أئمة أهل الظاهر ، مثل داود بن علي وأمثاله ،

(١) فى الأصل : والجزئيات .

(٢) فى الأصل : كالذى تسميه المنطقيين ، وهو خطأ .

وقول كثير من المعتزلة البغداديين ، كالنظام وأمثاله ، ومن الشيعة الإمامية ، كالمفيد والمرضى والطوسي وأمثالهم .

وكثير من هؤلاء يقول : إن قياس التمثيل هو الذى يستحق أن يُسمى قياساً على سبيل الحقيقة ، وأما تسمية قياس الشمول قياساً فهو مجاز ، كما ذكر ذلك الغزالي وأبو محمد المقدسى وغيرهما .

والذى عليه جمهور الناس ، وهو الصواب ، أن كليهما قياس حقيقة ، وأن كليهما يفيد اليقين تارةً والظن أخرى ، بل هما متلازمان ، فإن قياس التمثيل مضمونه تعلق الحكم بالوصف المشترك ، الذى هو علة الحكم ، أو دليل العلة ، أو هو ملزوم للحكم ، وهذا المشترك هو الحد الأوسط فى قياس الشمول . فإذا قال القاييس : نبئذ الخنطة المسكر حرام ، قياساً على نبئذ العنب ، لأنه شراب مسكر ، فكان حراماً قياساً عليه ، ويبيّن أن السكر هو مناط التحريم ، فيجب تعلق التحريم بكل مسكر - كان هذا قياس تمثيل . وهو بمنزلة أن يقول : هذا شراب مسكر ، وكل مسكر حرام ، فالمسكر الذى جعله فى هذا القياس حداً أوسط ، هو الذى جعله فى ذلك القياس الجامع المشترك الذى هو مناط الحكم ، فلا فرق بينهما عند التحقيق فى المعنى ، بل هما متلازمان ، وإنما يتفاوتان فى ترتيب^(١) المعانى والتعبير عنها ، ففى الأول يؤخّر الكلام فى المشترك الذى هو الحد الأوسط ، ويبان أنه مستلزم للحكم متضمن له ، ويذكر الأصل الذى هو نظير الفرع ابتداءً . وفى الثانى يقدم الكلام فى الحد الأوسط ويبيّن شموله وعمومه ، وأنه مستلزم للحكم ابتداءً .

(١) ترتيب : هذه الكلمة غير واضحة بالأصل ، وكذا رجحت أن تكون .

والمقصود هنا أننا إذا حكمنا بعقولنا حكماً كلياً يعم الموجودات ، أو يعم المعلومات ، مثل قولنا : إن الموجود : إما واجب وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما مشار إليه وإما قائم بالمشار إليه ، وكل موجودين : فأحدهما إما متقدم على الآخر وإما مقارن له ، وإما مبين له وإما محايث له ، وقلنا : إن الصانع : إما أن يكون متقدماً على العالم أو مقارناً له ، / وإما أن يكون خارجاً عنه أو داخلًا فيه - كان علمنا بهذه القضايا الكلية العامة بتوسط ما علمناه من الموجودات .

فإذا كنا نعلم أن المعلوم : إما أن يكون موجوداً ، وإما أن يكون معدوماً ، فادعى مدع أن الواجب لا يُقال : إنه موجود ولا معدوم ، أو ليس بموجود ولا معدوم - كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية - كنا ، وإن لم نشهد الغائب ، نعلم أن هذا الخبر العام والقضية الكلية تتناوله وغيره . وإذا قلنا لهذا : هل يمكنك إثبات شيء في الشاهد ليس بموجود ولا معدوم ؟ قال : لا . قلنا له : فكيف ثبت في الغائب ما ليس بموجود ولا معدوم ؟ - كنا قد أبطلنا قوله .

فإذا قال : أنا لا أصفه لا بهذا ولا بهذا ، بل أنفي عنه هذين الوصفين المتقابلين ، لأن اتصافه بأحدهما إنما يكون لو كان قابلاً لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منهما ، لأنه لو قَبِلَ ذلك لكان جسمًا ، إذ هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم ، لم يقبل لا هذا ولا هذا - قيل له : فهكذا سائر الملاحظة ، إذا قالوا : لا نصفه لا بالحياة ولا بالموت ، ولا العلم ولا الجهل ، ولا القدرة ولا العجز ،

قول القائل : أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسمًا

ولا الكلام ولا الخرس ، ولا البصر ولا العمى ، ولا السمع ولا الصمم ، لأن اتصافه بأحدهما فرع لقبوله لأحدهما ، وهو لا يقبل واحداً منها ، لأن القابل للاتصاف بذلك [لا يكون] إلا جسماً^(١) ، فإن هذه من صفات الأجسام ، فإذا قدرنا موجوداً ليس بجسم لم يقبل هذا ولا هذا^(٢) ، فما كان جواباً لهؤلاء الملاحدة فهو جواب لك ، فما تخاطب به أنت النفاه الذين ينفون ما تثبته أنت ، يخاطبك به المثبتون لما تنفيه أنت ، حذو القُذَّة بالقُذَّة .

ونحن نجيبك بما يصلح أن تجيب أنت ونحن به لسائر الملاحدة ، فإن حجبتك عليهم قاصرة ، وبحوثك معهم ضعيفة ، كما بينا ضعف مناظرة هؤلاء الملاحدة في غير موضع .

الرد عليه من وجود وذلك من وجوه :

الأول أحدها : أن يقال : إن ما يُقدَّر عدم قبوله لهذا ولهذا أشد نقصاً واستحالة وامتناعاً ، من وصفه بأحد النقيضين مع قبوله لأحدهما ، وإذا قدرنا جسماً حياً عالماً قادراً سمياً^(٣) بصيراً متكلماً كالإنسان والمَلَك وغيرهما ، كان ذلك خيراً من الجسم الأعمى الأصم الأبكم ، وإن أمكن أن يتصف بضد الكمال .

وهذا الجسم الأعمى الأصم الذى / يمكن اتصافه بتلك الكلمات ص ٣٢

(١) فى الأصل بعد كلمة « للاتصاف » توجد كلمات عليها شطب ثم عبارة « بذلك إلا جسماً » ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٢) فى الأصل : ولا وهذا ، وهو تحريف .

(٣) فى الأصل : سمياً ، وهو تحريف .

أكمل من الجواد الذي لا يمكن اتصافه لا بهذا ولا بهذا ، والجسم الجواد خير من العدم الذي يكون لا مباينا لغيره ولا مداخلاً له ، ولا قديماً ولا محدثاً ، ولا واجباً ولا ممكناً ، فأنت وصفته بما لا يُوصف به إلا ما هو أنقص من كل ناقص .

الوجه الثاني : أن يُقال : قولك : « فهذه من صفات الأجسام »^{الثنائي} لفظ مجمل . فإن عنت أن هذه الصفات لا يُوصف بها إلا من هو من جنس المخلوقات ، وإذا وصفنا الرب بها لزم أن يكون من جنس الموجودات مماثلاً لها - كان هذا باطلاً ، فإنك لا تعلم أن هذه لا يُوصف بها إلا مخلوق ، فإن هذا أول المسألة ، فلو قدرت أن تبين أن هذه لا يوصف بها إلا مخلوق ، لم تحتج إلى هذا الكلام . ويُقال لك : لا سبيل لك إلى هذا النقي ، ولا دليل عليه .

وإن قلت : إن هذه الصفات تُوصف بها المخلوقات ، وتُوصف بها الأجسام .

قيل لك : نعم ، وليس في كون الأجسام المخلوقة توصف بها ما يمنع اتصاف الرب بما هو اللائق به من هذا النوع ، كاسم الموجود والثابت والحق والقائم بنفسه ونحو ذلك ، فإن هذه الأمور كلها توصف بها الأجسام المخلوقة ، فإن طردَ قياسه لزم الإلحاد المحض والقرمطة ، وأن يرفع التقيضين جميعاً ، فيقول : لا موجود ولا معدوم ، ولا ثابت ولا منتفٍ ، ولا حق ولا باطل ، ولا قائم بنفسه ولا بغيره ، وهذا لازم قول من نقي^(١) هذه الصفات ، وحينئذ فيلزمه الجمع بين التقيضين ، أو رفع

(١) في الأصل : نفا .

النقيضين ، ويلزمه أن يمثله بالمتنعات والمعدومات ، فلا يفر من محذور إلا وقع فيما هو شر منه .

الثالث الجواب الثالث : أن يُقال لهذا النافي للمباينة والمداخلة : أنت تصفه بأنه موجود قائم بنفسه ، قديم حتى علم قدير ، وأنت لا تعرف موجوداً هو كذلك إلا جسماً . فلا بد من أحد الأمرين : إما أن تقول : هو موجود حتى علم قديم وليس بجسم ، فيقال لك : وهو أيضاً له حياة^(١) وعلم وقدرة وليس بجسم ، ويُقال لك : هو مبين للعالم ، عالي عليه ، وليس بجسم .

وإن قلت : يلزم من كونه مبيناً للعالم عالياً عليه ، أن يكون جسماً ، لأنني لا أعقل المباينة والمحايثة إلا من صفات الأجسام .

قيل لك : ويلزم من كونه حياً عليمًا قديرًا أن يكون جسماً ، لأنك لا تعقل موجوداً حياً عليمًا قديرًا/ إلا جسماً ، فهذا نظير هذا ، فإنا نقوله في أحدهما يلزمك نظيره في الآخر ، وإلا كنت متناقضاً مفرقاً بين المتماثلين .

وإما أن تقول : أنا أقول : إنه موجود قائم بنفسه حتى علم قدير ، لأن ذلك قد علم بالشرع والعقل ، وإن لزم أن يكون جسماً التزمته ، لأن لازم الحق حق .

قيل لك : وهكذا يقول من يقول : إنه فوق العالم مبين له : أنا أصفه بذلك ، لأنه قد ثبت ذلك بالشرع والعقل ، وإذا لزم من ذلك أن يكون جسماً التزمته ، لأن لازم الحق حق .

(١) في الأصل : حيوه .

وإما أن تقول : أنا لا أعرف لفظ الجسم ، أو تقول : لفظ الجسم فيه إجمال وإبهام ، فإن عניתَ به الجسم المعروف في اللغة ، وهو بدن الإنسان ، لم أسلم أنى لا أعلم موجوداً حياً عالماً قادراً ، إلا ما كان مثل بدن الإنسان ، فإن الروح هى أيضاً حية عالمة قادرة ، وليست من جنس البدن ، وكذلك الملك وغيره .

وإن عנית بالجسم أنه يقبل التفريق والتجزئة والتبعض ، بحيث ينفصل بعضه عن بعض بالفعل .

قيل : أنا أتصور موجوداً عالماً قادراً قبل أن أعلم أنه يمكن تفريقه وتبعضه ، فلا يلزم من تصورى للموجود الحى العالم القادر أن يكون قابلاً لهذا التفريق والتبعض .

وإن عנית بالجسم أنه يمكن أن يُشار إليه إشارة حسية ، لم يكن هذا ممتنعاً عندى ، بل هذا هو الواجب ، فإن كل ما لا يمكن أن يشار إليه ، لا يكون موجوداً .

وإن عנית بالجسم أنه مركَّب من الجواهر المنفردة الحسية ، أو من المادة والصورة اللذين يجعلان جوهران عقليان ، فأنا ليس عندى شيء من الأجسام كذلك ، فضلاً عن أن يُقدَّر مثل ذلك ، فإذا كنت نافياً لذلك في المخلوقات البسيطة ، فتتريه رب العالمين عن ذلك أولى .

وإن عנית بالتبعض أنه يمكن أن يُرى منه شيء دون شيء ، كما قال ابن عباس وعكرمة وغيرهما من السلف ما يوافق ذلك ، لم أسلم لك أن هذا ممتنع .

وإن عنيت بالجسم أنه يماثل شيئاً من المخلوقات لم نُسلّم الملازمة .
فأى شيء أُجبت به الملحده من هذه الأجوبة ، قال لك الميثب
لمبايته للعالم وعلوه عليه مثل ما قلت أنت لهؤلاء الملاحده .

قال : ما تعنى بقولك : لو كان عالياً على العالم مبايناً له كان جسماً ؟
إن عنيت أنه بدن ، لم نُسلّم لك الملازمة .

وإن عنيت أنه يقبل التفريق والتبعيض فكذلك .

وإن عنيت أنه مركّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة/ والصورة
لم نُسلّم الملازمة أيضاً . ص ٣٣

وإن عنيت أنه يكون مماثلاً لشيء من المخلوقات لم نُسلم الملازمة .
وإن عنيت أنه يُشار إليه أو أنه يُرى منه شيء دون شيء مُنع انتفاء
اللازم .

والجواب الرابع : أن يُقال : الحكم بأن المعلوم : إما موجود وإما
معدوم ، وأن الموجود : إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما واجب
وإما ممكن ، وإما قديم وإما محدث ، وإما متقدم على غيره وإما مقارن
له ، وإما مباين لغيره وإما محايث له ، وأن القائم بنفسه أو القائم القابل
لصفات الكمال : إما حيّ وإما ميت ، وإما عالم وإما جاهل ، وإما
قادر وإما عاجز ، وأن ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله ، وأن المتصف
بصفات الكمال أكمل من المتصف بصفات النقص ، ومن لا يقبل
الاتصاف لا بهذا ولا بهذا .

وهذه العلوم وأمثالها مستقرة في العقول ، وهى إما علوم ضرورية ،

أو قربية من الضرورية ، والقطع بها أعظم من القطع بوجود موجود لا يمكن الإشارة الحسية إليه ، وأن الواجب الوجود لا يُشار إليه ، فإن ما يُشار إليه فهو جسم ، فلو أُشير إليه لكان جسماً وليس بجسم ، فإن هذه الأمور إما أن تكون معلومة الفساد بالضرورة أو بالنظر ، وإما أن تكون إذا علمت لا تُعلم إلا بطرق نظرية ، فلا يمكن القدح بها في تلك المقدمات الضرورية ، فالاعتبار والقياس تارةً يكون بلفظ الشمول والعموم ، وتارةً بلفظ التشبيه والتمثيل .

وكذلك إذا قلنا : إما أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره ، أو قديماً أو محدثاً ، أو واجباً أو ممكناً ، فكذلك إذا قلنا : إما أن يكون مبيناً أو محايثاً أو داخلياً أو خارجاً .

فبين ابن كلاب - وغيره من أئمة النظائر - لهؤلاء النفاة : أنكم إذا جوزتم خلو الرب عن الوصفين المتقابلين - الذين يعلمون أنه يمتنع خلو الوجود عنهما - لزمكم مثل ذلك ، وأن تصفوه بسائر الممتنعات ، فقال : إذا وصفتموه بأنه لا مماس ولا مباين ، وأنتم تعلمون أن الموجود الذي تعرفونه لا يكون إلا مماساً أو مبيناً ، فوصفتموه بما هو عندكم محال فيما تعرفونه^(١) من الموجودات ، لزمكم أن تصفوه بأمثال ذلك من المحالات ، فتقولون : لا قديم ولا محدث ، ولا قائم بنفسه ولا غيره ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم / ولا جاهل وأمثال ذلك .

ظ ٣٣

وذكر أيضاً حجة أخرى رابعة ، فقال : أليس يُقال لما ليس بثابت

(١) في الأصل : فيما تعرفوه .

في الإنسان : لا مماس ولا مباين ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل : فأخبرونا عن معبودكم : مماس هو أو مباين ؟ فإذا قالوا : لا يُوصف بهما . قيل لهم : فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق ، فلم لا تقولون : عدم ، كما تقولون للإنسان : عدم ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟

يقول : أنتم تعرفون أن سلب هذين المتقابلين جميعاً هو من صفات المعدومات ، فالموجود الذي تعرفونه ، القائم بنفسه ، لا يُقال : إنه ليس مبايناً^(١) لغيره من الأمور القائمة بأنفسها ولا مماساً^(٢) لها ، بخلاف المعدوم ، فإنه يُقال : لا هو مماس لغيره ولا مباين له ، فإذا وصفتموه بصفة المعدوم ، فجعلتم ما هو صفة لما هو عدم في الموجودات صفةً للخالق الموجود الثابت ، وحينئذ فيمكن أن يُوصف بأمثال ذلك ، فيقال : هو عدم ، كما يوصف ما عدم من الأناسي بأنه عدم ، فقال لهم : إذا كان عدم الموجود وجوداً له ، فإذا كان العدم وجوداً ، كان الجهل علماً ، والعجز قوة ، أي إذا جعلتم المعدوم - الذي لا يُعقل إلا معدوماً - جعلتموه موجوداً ، أمكن حينئذ أن يُجعل الجهل علماً ، والعجز قوة ، والموت حياة ، والحرس كلاماً ، والصمم سمعاً ، والعمى بصراً ، وأمثال ذلك .

وهذا حقيقة قول النفاة ، فإنهم يصفون الرب بما لا يُوصف به إلا المعدوم ، بل يصفون الموجود الواجب بنفسه ، الذي لا يقبل العدم ، بصفات الممتنع الذي لا يقبل الوجود ، فإن كان هذا ممكناً أمكن أن يجعل أحد المتناقضين صفة لتقيضه ، كما ذكر .

(١) في الأصل : ليس مباين ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : ولا مماس .

ولا ريب أن النفاة لا تُقرُّ بوصفه بالامتناع والعدم والنقائص ، لكن تقول : لا نصفه لا بهذا ولا بهذا ، لا نصفه بالعلم ولا الجهل ، ولا الحياة ولا الموت ، ولا القدرة ولا العجز ، ولا الكلام ولا الحرس . فإذا قيل لهم : إن لم يوصف بصفة الكمال ، لزم اتصافه بهذه النقائص .

قالوا : هذا إنما يكون فيما يقبل الاتصاف بهذا وهذا .

ويقول المنطقيون : هذان متقابلان تقابل العدم والملكة ، لا تقابل السلب والإيجاب ، والمتقابلان تقابل السلب والإيجاب لا يرتفعان جميعا ، بخلاف المتقابلين تقابل العدم والملكة ، كالحياة والموت ، والعمى والبصر ، فإنهما قد يرتفعان جميعا / إذا كان المحل لا يقبلها ص ٣٤ كالجادات ، فإنها لما لم تقبل الحياة والبصر والعمى لم يُقل فيها إنها حية ولا ميتة ، ولا عالمة ولا جاهلة ، وقد أُشكل كلامهم هذا على كثير من النظائر ، وأضلوا به خلقاً كثيراً ، حتى الآمدى وأمثاله من أذكىاء النظائر ، اعتقدوا أن هذا كلام صحيح ، وأنه يقدح في الدليل الذي استدل به السلف والأئمة ، ومتكلمو أهل الإثبات في إثبات السمع والبصر وغير ذلك من الصفات .

وهذا من جملة تلييسات أهل المنطق والفلسفة ، التي راجت على هؤلاء فأصلتهم عن كثير من الحق الصحيح ، المعلوم بالعقل الصريح .

وجواب هذا من وجوه بسطانها في غير هذا الموضوع .

منها : أن يُقال : فما يقبل الاتصاف بهذه الصفات ، مع إمكان

انتفاؤها عنه ، أكمل ممن لا يقبل الاتصاف بها بحال . فالحيوان الذى يقبل أن يتعاقب عليه العدم والملكة ، فيكون : إما سميعاً وإما أصم ، وإما بصيراً وإما أعمى ، وإما حياً وإما ميتاً - أكمل من الجهاد الذى لا يقبل لا هذا ولا هذا ، بل الحيوان الموصوف بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بهذا الكمال ، أكمل من الجهاد الذى لا يقبل ذلك .

فإذا قلتم : إن الموجود الواجب لا يقبل الاتصاف بصفات الكمال - مع أن المتصف بالنقائص يمكنه الاتصاف بها - جعلتموه أنقص من الحيوانات ، وجعلتموه بمنزلة الجادات ، وكان من وصفه بهذه النقائص ، مع إمكان اتصافه بالكمالات ، خيراً منكم ، فمن وصفه بالعمى والصمم والعور ، مع إمكان زوال هذه النقائص عنه - كان خيراً منكم .

وهم يشنعون بما يُحكى عن بعض ضلال اليهود والنصارى من أن الله ندم على الطوفان حتى عضَّ على إصبغه وجرى الدم ، وبكى على الطوفان حتى رمد ، وعادته الملائكة ، وآلى على نفسه أنه لا يُغرق بنيه ، وأن بعض بنى إسرائيل وجدته ينوح على خراب بيت المقدس^(١) ، وفي بعض كتب النصارى أنه ينام .

ومن قال : إن بشراً - كمسيح الهدى ومسيح الضلالة - أنه الله ، مع كونه يأكل ويشرب ، وأنه أعور .

وأمثال هؤلاء الذين يصفونه بهذه النقائص - مع إمكان اتصافه

(١) انظر ما ذكره مصداقاً لهذا الكلام الدكتور على عبد الواحد وافي في كتابه « الأسفار المقدسة في الأديان السابقة » ، ص ٢٤ - ٢٨ . وانظر الملل والنحل ١/ ١٩٨ .

بالكمال - هم خير ممن يقول : لا/يمكن اتصافه بصفات الكمال بحال . ظ ٣٤

بل من جعله يأكل ويشرب فهو خير ممن يقول : لا يمكن أن يكون حياً ولا عالماً ولا قادراً ، فإن الحى الذى يأكل ويشرب ، خير من الجهاد الذى لا يعلم ولا يتكلم ، ولا يسمع ولا يبصر . علم^(١) أن من نفى^(٢) عنه صفات الكمال كان شراً من جميع هذه الطوائف ، فإنهم جعلوه كالمعدوم أو الجهاد ، وهؤلاء شبهوه بالحيوان الذى فيه صفة كمال مع نوع من النقص ، فكان تعطيل الأول له عن صفات الكمال ، وتمثيله له بالمعدومات والجهادات ، شراً من تعطيل هذا له عن بعض صفات الكمال مع إثباته لكثير من صفات الكمال ، وكان تشبيهه له بالحيوان أمثل من تشبيه ذلك له بالجهاد والمعدوم .

وهكذا من قيل له : هو واجب ، فإنه إن لم يكن واجباً كان ممكناً ، وهو قديم فإنه إن لم يكن قديماً كان محدثاً ، وهو خالق فإن القائم بنفسه إن لم يكن خالقاً كان مخلوقاً ، وهو مبين للعالم خارج عنه فإنه إن لم يكن مبيناً له خارجاً عنه كان داخلياً فيه محصوراً محوزاً .

كلام الإمام أحمد

و « الرد على الجهمية
والزنادقة ، فى إلبات
على الله واستوائه

ومن ذكر ذلك الإمام أحمد فيما خرجه فى « الرد على الزنادقة والجهمية » قال^(٣) : « بيان ما أنكرت الجهمية الضلال أن يكون الله

(١) علم : كذا بالأصل ، والتقدير : وبذلك علم .

(٢) فى الأصل : نفا .

(٣) كتاب « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٢ (ط . عقائد السلف) = ص ٣٣ (ط .

شذرات البلاطين) .

على العرش^(١) . قلنا لم^(٢) أنكرتم أن الله^(٣) على العرش ؟ وقد قال الله عز وجل^(٤) : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] فقالوا^(٥) : هو تحت الأرضين^(٦) السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفي السموات ، وفي الأرض ، وفي كل مكان ، لا يخلو^(٧) منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، وتلوا آيات^(٨) من القرآن : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الأنعام : ٣] فقلنا : قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم^(٩) الرب شيء . فقالوا : أى شيء^(١٠) ؟ قلنا : أحشاؤكم^(١١) وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ، ليس فيها من عظم^(١٢) الرب شيء . وقد أخبرنا أنه في السماء فقال : ﴿ أَمِيتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ

(١) الرد على الجهمية : باب بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش .

(٢) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : قلنا لهم ، (ط . شذرات) : قلنا لم .

(٣) الرد على الجهمية : أن يكون الله .

(٤) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) وقد قال تعالى ؛ (ط . شذرات) : وقد قال جل

شأنه .

(٥) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : استوى . وقال : خلق السماوات والأرض في ستة

أيام ثم استوى على العرش ؛ زادت طبعة شذرات : (وقال : ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) فقالوا ...

(٦) الرد على الجهمية : الأرض .

(٧) الرد على الجهمية (ط . عقائد السلف) : ولا يخلو .

(٨) الرد على الجهمية : آية .

(٩) الرد (ط . شذرات) : عظم .

(١٠) الرد : أى مكان .

(١١) الرد : أجسامكم .

(١٢) الرد (ط . شذرات) : عظم .

يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ ﴿ [سورة الملك : ١٦] ، ﴿ أَمْ أَمِتُمْ مَنْ فِي
السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ﴿ [سورة الملك : ١٧] ؛ وقال تعالى (٢) :
﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴿ [سورة فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿ أَنِّي
مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴿ [سورة آل عمران : ٥٥] ، وقال : ﴿ بَل رَفَعَهُ
اللَّهُ إِلَيْهِ ﴿ [سورة النساء : ١٥٨] ، وقال : ﴿ وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ ﴿ [سورة الأنبياء : ١٩] ، وقال : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ
مَنْ فَوْقَهُمْ ﴿ [سورة النحل : ٥٠] وقال : ﴿ ذِي الْمَعَارِجِ ﴿ [سورة
المعارج : ٣] (٣) ، وقال : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴿ [سورة الأنعام :
١٨] ، / وقال : ﴿ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴿ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

ص ٣٥

فهذا خبر الله أنه (٤) في السماء ، ووجدنا كل شيء أسفل مذموما (٥)
يقول (٦) الله عز وجل : ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴿
[سورة النساء : ١٤٥] ، ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرْنَا الَّذِينَ أَخْلَانَا مِنَ
الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلُهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الْأَسْفَلِينَ ﴿ [سورة
فصلت : ٢٩] (٧) .

(١) في (ط . شذرات) اتصلت الآيتان : بكم الأرض فإذا هي تمور أم أمنتم ...

(٢) تعالى : ليست في «الرد ...» .

(٣) في الأصل كتبت الآية محرفة (ذو المعارج) .

(٤) الرد : فهذا خبر الله أخبرنا أنه .

(٥) الرد : أسفل منه مذموما .

(٦) في الأصل : يعول (غير منقوطة) ، ورجحت أن يكون الصواب ما أثبتته . وفي نسخي الرد :

يقول .

(٧) الرد (ط . شذرات) : وقال : (وقال الذين كفروا ...)

وقلنا لهم : أليس تعلمون^(١) أن إبليس مكانه مكان^(٢) ، فلم يكن^(٣) الله ليجتمع^(٤) هو وإبليس في مكان واحد؟

ولكن معنى^(٥) قول الله عز وجل^(٦) : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٢٩] ، يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض ، وهو الله على العرش^(٧) ، وقد أحاط الله بعلمه ما دون العرش^(٨) ، لا يخلو^(٩) من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان .

وذلك قوله تعالى^(١٠) : ﴿ لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة الطلاق : ١٢]^(١١) .

ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه^(١٢) قدح من قوارير صافٍ ، وفيه شيء صافٍ ، لكان^(١٣) بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح ،

(١) الرد (ط . شذرات) : أتعلمون .

(٢) أن إبليس مكانه مكان : كذا في الأصل ، وذكر محققا طبعة عقائد السلف أن هذا قد ورد في نسخة من النسخ أما في الأصل (ط . عقائد السلف) ، (ط . شذرات البلاطين) : كان مكانه .

(٣) الرد على الجهمية : كان مكانه والشياطين مكانهم فلم يكن .

(٤) الرد (ط . شذرات) : مجتمع .

(٥) الرد : وإنما معنى .

(٦) الرد (ط . عقائد) : قول الله جل ثناؤه ، (ط . شذرات) : قوله جل ثناؤه .

(٧) الرد : وهو على العرش .

(٨) الرد : وقد أحاط بعلمه بما دون العرش .

(٩) الرد : ولا يخلو .

(١٠) الرد : فذلك قوله .

(١١) عند قوله تعالى (أحاط بكل شيء علما) عادت نسخة (ر) مرة أخرى .

(١٢) الرد (ط . شذرات) : في يده .

(١٣) الرد : وفيه شراب صاف كان .

من غير أن يكون ابن آدم في القدرح ، والله - وله المثل الأعلى^(١) - قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه .

وخصلة أخرى : لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها ، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره ، وكم سعة كل بيت ، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار .

فالله عز وجل - وله المثل الأعلى^(٢) - قد أحاط بجميع ما خلق^(٣) ، وعلم كيف هو ، وما هو^(٤) ، من غير أن يكون في شيء مما خلق .

وما تأول الجهمية من قول الله عز وجل : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة : ٧]^(٥) فقالوا^(٦) : إن الله عز وجل معنا وفينا . قال : فقلنا : فلم^(٧) قطعتم الخبر من أوله بأن^(٨) الله

(١) الرد (ط . عقائد) : فالله وله المثل الأعلى ، (ط . شذرات) : والله المثل الأعلى .

(٢) الرد (ط . عقائد) : فالله - وله المثل الأعلى ؛ (ط . شذرات) : فإن الله - وله المثل

الأعلى .

(٣) الرد (ط . عقائد) : بجميع خلقه .

(٤) عبارة « وما هو » : ساقطة من الرد (ط . شذرات) .

(٥) في طبعي (الرد) ذكر عنوان الباب ففي (ط . عقائد) بيان ما تأولت الجهمية من قول الله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) ؛ وفي (ط . شذرات) : قال أحمد رحمه الله : باب بيان ما تأولت الجهمية من قول الله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة . . . سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أيها كانوا ثم ينبتهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم) .

(٦) الرد : قالوا .

(٧) ر : فقلنا : لم ؛ الرد (ط . شذرات) : وفينا فقلت لم .

(٨) ر : أن .

يقول (١) : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [يعنى : إلا الله - بعلمه - رابعهم] ، (٤) ﴿ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ ﴾ [بعلمه] (٥) ﴿ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ﴾ ، [يعنى بعلمه فيهم] (٦) ﴿ أَيْنَمَا كَانُوا ثُمَّ يَنْبِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة المجادلة : ٧] ، يفتح (٧) الخبر بعلمه فيهم ويختمه بعلمه (٨) .

ويقال للجهمى : إذا قال : إن الله معنا (٩) بعظمة نفسه . قيل له (١٠) : هل يغفر الله لكم فيما بينه (١١) وبين خلقه ؟ فإن قال : نعم ، فقد زعم أن الله يباين خلقه (١٢) ، / وأن خلقه (١٣) دونه ، وإن قال لا (١) الرد (ط . عقائد) : وفيها قلنا : الله جل ثناؤه يقول ؛ (ط . شذرات) : من أوله أن الله عز وجل يقول .

(٢) فى (ر) ألم تر أن الله يعلم (بعد ذلك كلمة كأنها : خير أو لعلها : جن) السماوات .
 (٣) الرد (ط . عقائد) : . . وما فى الأرض) ثم قال : ما يكون ؛ (ط . شذرات) : وما فى الأرض) فأخبر جل ثناؤه أنه يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض . ثم قال : (ما يكون . .
 (٤) ما بين المعقوفين فى (ر) ، الرد (ط . شذرات) وسقط من (د) . وفى (ط . عقائد السلف) : يعنى الله بعلمه .

(٥) بعلمه : زيادة فى (ر) وساقطة من (د) أما فى الرد : . . إلا هو ، يعنى الله بعلمه .
 (٦) ما بين المعقوفين فى (ر) ، طبعى (الرد) وسقط من (د) .
 (٧) الرد (ط . شذرات) : ففتح .
 (٨) الرد (ط . عقائد) : الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه ؛ (ط . شذرات) : الخبر بعلمه وختم الخبر بعلمه . وفى (ر) سقطت كلمة « فيهم » .

(٩) الرد : للجهمى إن الله إذا كان معنا .

(١٠) الرد : فقل له .

(١١) ر : فيما بينكم .

(١٢) ر : مباين لخلقه ؛ الرد : بائن من خلقه .

(١٣) عبارة « وأن خلقه » ساقطة من الرد (ط . عقائد) .

كفر. وإذا^(١) أردت أن تعلم^(٢) أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في^(٣) كل مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان . فقل له^(٤) : ليس الله كان ولا شيء ؟ فيقول^(٥) : نعم . فقل له : حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل^(٦) : واحد منها^(٧) : إن زعم أن الله خلق في نفسه فقد كفر^(٨) ، حين زعم أنه خلق الجن والشياطين في نفسه^(٩) ، وإن قال : خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضاً كفراً^(١٠) حين زعم أنه دخل في كل^(١١) مكان وحشٌ قدر ردىء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن^(١٢) نفسه ، ثم لم يدخل فيهم ، رجع عن قوله كله^(١٣) أجمع ، وهو قول أهل السنة .

فقد بين الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديته ، من أنه لا بد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مبيناً له أو محايثاً له ، ومع المحايثة : إما

(١) الرد : إذا .

(٢) ر : وإذا أردت أن أتعلم .

(٣) الرد : أن الله في .

(٤) له : ليست في الرد (ط . عقائد) .

(٥) د : فيقول .

(٦) ر ، الرد (ط . عقائد) : أقوال .

(٧) الرد (ط . عقائد) : لا بد له من واحد منها .

(٨) الرد : خلق الخلق في نفسه كفر .

(٩) الرد : حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه .

(١٠) الرد (ط . عقائد) كان هذا كفراً أيضاً .

(١١) كل : ليست في طبعي (الرد) .

(١٢) الرد : من .

(١٣) كله : ليست في طبعي (الرد) .

أن يكون هو في العالم ، وإما أن يكون العالم فيه ، لأنه سبحانه قائم بنفسه ، والقائم بنفسه إذا كان محايثاً لغيره ، فلا بد أن يكون أحدهما حالاً في الآخر ، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالصفات ، فإنها قد تكون جميعاً قائمة بغيرها .

فهذا القسم لم يحتاج أن يذكره لظهور فساد^(١) ، وأن أحداً لا يقول به ، إذ من المعلوم لكل أحد أن الله [تعالى] قائم بنفسه ، لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر إلى محل يقوم به .

وكذلك من هذا الجنس قول من يقول : لا هو مبين ولا محايث ، لما كان معلوماً بصريح العقل بطلانه ، لم يدخله^(٢) في التقسيم ، إذ من المستقر في صريح العقل أن الموجود : إما مبين لغيره ، وإما مداخل له ، فانتفاء هذين القسمين يبطل قول من يجعله لا مبيناً ولا مداخلاً كالمعدوم ، وقول من يجعله حالاً في العالم مفتقراً إلى المحل كالأعراض ، إذ المفتقر إلى المحل لا يقوم بنفسه ، ولا يكون غنياً عما سواه ، فيمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه .

ولهذا لم يقل مثل هذا أحد من العقلاء ، وإن قال بعضهم ما يستلزم ذلك ، فما كل من قال مذهباً التزم لوازمه .

وقد نفي^(٤) أيضاً قول من يقول : هو في كل مكان بتقسيم آخر من هذا الجنس ، إذ القائل بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنه أن

(١) ر : لظهوره وفساده .

(٢) تعالى : زيادة في (ر) .

(٣) د : لم يدخل .

(٤) ر ، د : وقد نفا .

ينبني قول من يقول : إنه في (١) كل مكان ، لأنه إن جُوز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يقبل الإشارة إليه ، لم يمكنه مع هذا ص ٣٦ السلب أن ينبنى قول من يقول : هو في كل مكان لا كالجسم مع الجسم ، ولا كالعرض مع العرض أو الجسم ، فإنه إذا احتج على نبي ذلك بأنه لو كان في كل مكان للزم احتياجه إلى محل ، أو نحو ذلك ، قال له المنازع : هو في كل مكان ، وهو مع ذلك لا يحتاج (٢) إلى محل ، فإن المحتاج إلى المحل إنما هو العرض أو الجسم ، وهو ليس بجسم (٣) ولا عرض ، بل هو لا مماس للأشياء ولا مباين لها ، إذ المماس والمباينة من صفات الجسم ، وهو ليس بجسم .

كما قد يقول : إنه في كل مكان ، وليس بحال ولا مماس ولا مباين ، فإذا قال النافي : هذا لا يعقل ، قال له نظيره الذي يقول : لا داخل العالم ولا خارجه : وقولك أيضا لا يعقل ، فكلا (٤) القولين مخالف للمعروف في العقول ، فليس إبطال أحدهما دون الآخر بأولى من العكس .

وإنما يمكن أن يرد على الطائفتين أهل الفطر السليمة الذين لم يقولوا ما يناقض صريح العقل .

ومن المعلوم أن من قال : إنه في العالم ، مثل كون القائم بنفسه في

(١) ر : هو في .

(٢) ر : ومع ذلك فلا يحتاج .

(٣) ر : وليس هو بجسم .

(٤) د : فكل ، والثبت من (ر) .

القائم بنفسه - كان قوله أقل فسادا من قول من قال (١) : إنه في العالم كالقائم بغيره مع القائم بنفسه ، فإن هذا لا يقوله عاقل ، فإذا بطل الأول بطل الثاني .

فأبطل الإمام أحمد هذا القول أيضا فقال (٢) : « بيان ما ذكره الله في القرآن من (٣) قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ ﴾ (٤) [سورة الحديد : ٤] .

وهذا على وجوه : قول الله لموسى (٥) : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ ﴾ [سورة طه : ٤٦] (٦) ، يقول : في الدفع عنكما .

كلام آخر للإمام أحمد عن المعية

وقال : ﴿ تَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾ [سورة التوبة : ٤٠] ، يقول : في (٧) الدفع عنا .

وقال : ﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٩] ، يقول : في النصر لهم على عدوهم .

وقال : ﴿ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٥] : في النصر لكم (٨) على عدوكم .

(١) ر : من قول من يقول .

(٢) في كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » ص ٩٧ (ط . عقائد السلف) = ص ٣٦ (ط .

شذرات البلاطين) .

(٣) ر : في .

(٤) الرد (ط . عقائد) : بيان ما ذكر الله في القرآن : (وهو معكم) وكذا في (ط . شذرات

إلا أن فيها : باب بيان .

(٥) الرد : قال الله جل ثناؤه لموسى .

(٦) ر : إني معكما أسمع وأرى .

(٧) الرد (ط . شذرات) : يقول : يعنى في .

(٨) لكم : ساقطة من (و) .

وقال : ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ ﴾

[سورة النساء : ١٠٨] ^(١) : يقول : بعلمه فيهم .

وقال : ﴿ فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالِ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴾

قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [سورة الشعراء : ٦١ ، ٦٢] : يقول : في العون على فرعون .

قال ^(٢) : « فلما ظهرت الحجة على الجهمي [لما] ^(٣) ادعى على الله

أنه مع خلقه في كل ^(٤) شئ غير مماس ^(٥) للشئ ^(٥) ولا مباين ^(٦) منه ^(٦)

فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماساً ^(٧) ؟ قال : لا . قلنا : فكيف

يكون في كل شئ غير مماس ^(٨) له ^(٨) ولا مباين ^(٩) [له] ^(٩) ؟ فلم يحسن

الجواب ، فقال : بلا كيف ، فخدع الجهال ^(١٠) بهذه الكلمة وموه ^(١١)

عليهم ، فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس ^(١٢) إنما هو الجنة ^(١٣)

(١) في طبعي الرد : وقال : ولا يستخفون من الله وهو معهم .

(٢) أي أحمد بن حنبل والكلام التالي متصل بما قبله .

(٣) لما : كذا في (ر) وسقطت من (د) وفي طبعي (الرد) : بما .

(٤) الرد : مع خلقه . قال : هو في كل ...

(٥) الرد : لشئ .

(٦) ر : ولا مباين له .

(٧) ر ، الرد (ط . عقائد) : مماس ، وهو خطأ .

(٨ - ٩) : ما بين النجمتين ساقط من الرد (طبعة شذرات) .

(٨) الرد (ط . عقائد) : غير مماس لشئ .

(٩) له : زيادة في (ر) .

(١٠) الرد (ط . عقائد) : فيخدع جهال الناس ؛ (ط . شذرات) فخدع جهال الناس .

(١١) د : موه .

(١٢) الرد : أليس إذا كان يوم القيامة .

(١٣) الرد (ط . عقائد) : في الجنة .

والنار ، والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا (١) : فأين يكون ربنا ؟ قال (٢) : يكون في الآخرة (٣) في كل شيء كما كان ، حيث (٤) كانت الدنيا في كل شيء . قلنا: فإن مذهبكم (٥) أن ما كان من الله على العرش فهو على العرش ، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة ، وما كان من الله في النار فهو في النار ، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء ، فعند ذلك تبين للناس (٦) كذبهم على الله [تعالى] (٧) .

تعليق ابن تيمية

فكان الإمام أحمد وغيره من الأئمة يبيّنون (٨) فساد قول الجهمية ، سواء قالوا : إنه في كل مكان ، أو قالوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، أو قالوا : إنه في العالم أو خارج العالم ، إذ جُماع قولهم أنه ليس مباحثاً للعالم ، مختصاً بما فوق العالم .

ثم هم مع هذا مضطربون : يقولون هذا تارة ، وهذا تارة ، ولا يمكن بعض طوائفهم أن يفسد مقالة الأخرى لاشتراكهم في الأصل الفاسد .

ولهذا كان (٩) الحلولية والاتحادية منهم الذين يقولون : إنه في كل

(١) الرد : قلنا .

(٢) الرد : فقال .

(٣) في الآخرة : ليست في طبعي (الرد) .

(٤) الرد (ط . عقائد) : حين ؛ (ط . شذرات) : حيناً .

(٥) الرد (ط . عقائد) : قلنا فان مذهبكم ؛ (ط . شذرات) : قلنا فإن في مذهبكم .

(٦) للناس : ليست في طبعي (الرد) .

(٧) على الله تعالى : كذا في (ر) ؛ وفي (د) : على الله ؛ وفي (الرد) : على الله جل ثناؤه .

(٨) ر : يبتنون .

(٩) ر : كانت .

مكان يحتاجون على النفاة منهم ، الذين يقولون : ليس مبيئاً للعالم ولا مداخلاً له ، بأننا^(١) قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم ، وإذا ثبت ذلك تعين مداخلته للعالم : إما أن يكون وجوده وجود العالم ، أو يحل في العالم ، أو يتحد به ، كما قد عُرف من مقالاتهم .

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ، ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم ، وهو قول المثبتة : إن ما لا يكون لا داخلياً ولا مبيئاً غير موجود ، فإن أقرؤا بصحة هذه الحجة بطل قولهم ، وإن لم يقرؤا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقرؤا بصحة حججهم ، إذ هما من جنس واحد .

واعتبر ذلك بما ذكره الرازي في الرد على الحلولية فإنه لما ذكر الكلام^(٢) : « في أنه يمتنع (٣) حلول ذاته أو صفة من صفاته (٤) في شئ » ذكر : « أن النصارى تقول بالحلول تارة والاتحاد أخرى »^(٥) . قال^(٦) : « والحلول باطل ، لأن الحلول إنما يُعقل إذا كان الحال مفتقراً إلى المحل ، فحلوله بصفة (٧) الجواز ينفي افتقار الحال إلى المحل ، وبصفة الوجوب يقتضى افتقار الواجب إلى غيره وحدوثه أو قدم المحل » .

(١) ر : فإنا .

(٢) وذلك في « لباب الأربعين » ، ظ ٣٦ تحت عنوان : المسألة الحادية عشرة (في الأربعين في

أصول الدين للرازي) ص ١١٦ : المسألة التاسعة .

(٣) لباب : يستحيل .

(٤) لباب : من صفاته تعالى .

(٥) لباب (بعد العنوان) : وكلام النصارى في ذلك محبط فتارة يذكرون الحلول وتارة الاتحاد

وأخرى غيرها .

(٦) بعد الكلام السابق بخمسة أسطر .

(٧) لباب : فحلوله تعالى بصفة .

كلام الرازي في
الأربعين ، في الرد على
الحلولية

قال^(١) : « فإن قلت : إنه قد يقتضى^(٢) الحلول بشرط وجود المحل ، أو المحل يقتضى حلوله فيه ، فلم يلزم قدم المحل ولا حلول الواجب^(٣) .

ص ٣٧ قلت : كلاهما يمنع وجوب/الحلول ، والاتحاد باطل ، لأن المتحدّين إن بقيا^(٤) عند الاتحاد أو عدما وحصل ثالث فلا اتحاد ، فإن بقي^(٥) أحدهما دون الآخر فلا اتحاد^(٦) ، لامتناع كون المعدوم عين الموجود .

قال الرازى^(٧) : « ناظرت بعض النصارى ، فقلت : تسلّم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ؟ قال : نعم . فقلت : فما^(٨) الدليل على أنه تعالى لم يحل في بدن زيد ولا عمرو^(٩) ، والذبابة والنملة ؟ فقال : لأنه ثبت^(١٠) في حق عيسى أنه^(١١) أحى^(١٢) الأموات ، وأبرأ

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، لباب ظ ٣٦ .

(٢) لباب : ذاته تقتضى ...

(٣) لباب : فلم يلزم لا قدم المحل ولا حدوث الواجب .

(٤) ر : إن نغيا .

(٥) د : فإن نفي .

(٦) عبارة « فإن بقي أحدهما دون الآخر فلا اتحاد » ساقطة من « لباب » .

(٧) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر (لباب ص ٣٧) ، وبدأه الأرموى بقوله : قال الإمام رحمه

الله : ناظرت ...

(٨) لباب : قلت : ما .

(٩) لباب : وعمرو .

(١٠) لباب : لأنه إنما ثبت .

(١١) لباب : لأنه .

(١٢) د : أحيا .

الأكمه والأبرص ، ولم يُوجد في حق^(١) غيره . فقلت له : فقد^(٢) سلّمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول ، ولأنه ظهر على يد موسى^(٣) قلب العصا ثعباناً^(٤) ، وانقلاب الخشبة ثعباناً^(٥) أعجب من انقلاب الميِّت حياً ، فهو أولى بالدلالة على الحلول في الجملة^(٦) .
قال^(٧) : « وبالجمله مذهب النصارى والحلولية أحسنُّ من أن يلتفت إليه » .

تعليق ابن تيمية

قلت : ما ذكره من^(٨) إبطال الحلول بإلزام النصارى كلام صحيح ، ولكن هذا إنما يستقيم على قول أهل الإثبات المثبتين لمباينته للعالم ، فأما على قول الجهمية النفاة فلا تستقيم هذه الحجة .
وذلك أن الحلولية على وجهين :

أحدهما : أهل الحلول الخاص ، كالنصارى والغالية من هذه الأمة ، الذين يقولون بالحلول : إما في عليٍّ ، وإما في غيره .
والثاني : القائلون بالحلول العام ، الذين يقولون في جميع المخلوقات نحواً ممّا قالته النصارى في المسيح [عليه السلام]^(٩) ، أو ما هو شر

(١) حق : ساقطة من « لباب »

(٢) لباب : قلت : فقد .

(٣) لباب : موسى عليه السلام .

(٤) لباب : ثعباناً عظيماً .

(٥) لباب : وانقلاب الخشبة كذلك .

(٦) لباب : بالدلالة على الخلق في حقه .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة في « لباب الأربعين » ص ٣٧ .

(٨) ر : في .

(٩) عليه السلام : زيادة في (ر) .

منه ، ويقولون : النصارى إنما كفروا لأنهم خصّصوا كما يقول ذلك الاتحادية أصحاب أصحاب « الفصوص »^(١) وأمثاله ، وهم كثيرون في الجهمية .

بل عامة عبّاد الجهمية وفقهائهم^(٢) ، وعامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية ، هم من هؤلاء ، كابن الفارض ، وابن سبعين ، والقونوى ، والتلمسانى ، وأمثالهم .

فإذا قال الجهمى الذى يقول : إنه فى كل مكان ، ويقول مع ذلك بأن وجوده غير وجود المخلوقات ، أو يقول^(٣) بالاتحاد من وجه والمباينة من وجه ، كما هو قول ابن عربى وأمثاله ، كما حكى الإمام أحمد عنهم ، يقول : إنه فى كل مكان لا مماسّ للأمكنة ولا مباين لها ، وأنه حالٌ فى العالم أو متحد به لا كحلول الأعراض والأجسام فى الأجسام وأشباه ذلك .

فاحتج موافقوهم على نفي المباينة كالرازى وأمثاله بما ذكره من قولهم : الحلول إنما يعقل إذا كان الحال مفتقراً إلى المحل ، فإما أن يكون الحلول جائزاً أو واجباً ، فإن كان جائزاً انتفى افتقاره إلى المحل ، فلزم الجمع بين النقيضين : أن يكون مفتقراً إلى المحل غير مفتقراً إليه/لكون^(٤) حلوله جائزاً لا واجباً ، وإن كان الحلول واجباً لم يكن الحال واجباً بنفسه بل بغيره .

(١) وهو ابن عربى .

(٢) فى الأصلين (د) ، (ر) : وفقائهم ، ولعل الصواب ما أثبتته ، أو لعل الصواب :

ونفائهم .

(٣) د : أو يقال .

(٤) د : لكونه ، والصواب ما أثبتته من (ر) .

قال لهم الحلولية : قولكم الحلول المعقول يقتضى افتقار الحال إلى المحل إنما يكون إذا كان الحال عرضاً ، فضلاً عن أن يكون جسماً ، فضلاً عن أن يكون لا جسماً ولا عرضاً ، فأما إذا قُدِّرَ حالٌ ليس بجسم ولا عرض ، فلم قلتم : إن حلوله يقتضى افتقاره إلى المحل ؟ وقالوا لهم : إذا جُوزَ تم وجود موجودٍ لا مابين لغيره ولا حال فيه ، فلم لا يجوز وجود موجودٍ حال في غيره ليس مفتقراً إليه ؟

فإذا قلتم : لا نعقل حالاً في شيءٍ إلا مفتقراً إليه .

قيل لكم : [هذا] ^(١) كما قلتموه للمثبتة : هذا من حكم الوهم والخيال ، لما قال المثبتة : لا نعقل موجوداً إلا مابيناً لغيره أو محايثاً له .

وهذا هو السؤال الذى أورده أحمد من جهة الجهمية حيث قالوا : « هو في كل مكان : لا مماس ولا مابين ، فضلاً عن أن يقولوا : مفتقراً ^(٢) ، فإن الافتقار إنما يُعقل في حلول الأعراض ، فأما حلول الأعيان القائمة بأنفسها في الأعيان القائمة بأنفسها ، فلا يجب فيه الافتقار .

والقائلون بالحلول إنما يقولون : هو حلول عَيْنٍ في عين ، لا حلول صفة في محل . فلهذا قال لهم الإمام أحمد وأمثاله : أهو مماس أو مابين ؟ فإذا سلخوا هذين المتقابلين تبين مخالفتهم لصريح العقل ، وكانت هذه الحجة عليهم خيراً من حجة الرازى ، حيث إنه ^(٣) نفي حلول العرض في محله ، فإن هذا لم يقله أحد .

(١) هذا : زيادة في (ر) .

(٢) التقدير : لا نعقل موجوداً إلا مفتقراً

(٣) إنه : ساقطة من (ر) .

وكذلك ما نفاه من الاتحاد ، ليس فيه حجة على ما ادّعوه من الاتحاد ، فإنهم لا يقولون ببقائها بحالهما ، ولا ببقاء أحدهما ، وإنما يشبهون الاتحاد باتحاد الماء واللبن ، والماء والحمر ، واتحاد النار والحديد .

فقوله : « هذا ليس باتحاد » نزاع لفظي ، فهم يسمون هذا اتحاداً ، فلا بد من بيان بطلان ما أثبتوه من الحلول والاتحاد ، وإلا كان الدليل منصوباً في غير محل النزاع .

وأما الأئمة الذين ردوا على الحلولية ، فأبطلوا نفس ما ادّعوه ، وإن كان هؤلاء لا يقولون بأننا نقول بالحلول^(١) ، كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل ، فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل هؤلاء ، والتعطيل شر من الحلول .

ولهذا كان العامة من الجهمية^(٢) إنما يعتقدون أنه في كل مكان^(٣) ، وخاصتهم لا تظهر لعامتهم إلا هذا ، لأن العقول تنفر عن التعطيل أعظم من نفرتها عن الحلول ، وتنكر قول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا خارجه/أعظم مما تنكر أنه في كل مكان ، فكان السلف يردون خير قولهم وأقربها إلى المعقول ، وذلك مستلزم^(٤) فساد القول الآخر بطريق الأولى .

(١) بالحلول : كذا في (ر) ، وفي (د) : بالاتحاد .

(٢) ر : ولهذا كان عامة الجهمية .

(٣) في هامش (د) أمام هذا الموضع كتب : « بلغ » .

(٤) ر : يستلزم .

ومن العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين للصفات إلى قول النصارى ، كما [قد] ^(١) ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره [من العلماء] ^(٢) .

وبهذا السبب وضعوا على ابن كلاب حكاية راجت على بعض المتسبين إلى السنة ، فذكروها ^(٣) في مثالبه ، وهو أنه كان له أخت نصرانية ، وأنها هجرته لما أسلم ، وأنه قال لها : أنا أظهرت ^(٤) الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم ، فرضيت عنه لأجل ذلك .

وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية [من المعتزلة] ^(٥) ونحوهم ، لأن ابن كلاب خالف هؤلاء في إثبات الصفات ، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى ، وهم أشبه بالنصارى ، لأنه يلزمهم أن يقولوا : إنه في كل مكان ، وهذا أعظم من قول النصارى ، أو أن يقولوا ما ^(٦) هو شر ^(٧) من هذا ، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا كان غير واحد من العلماء ، كعبد العزيز المكي وغيره ، يردون عليهم بمثل هذا ، ويقولون ^(٨) : إذا كان المسلمون كفروا من يقول : إنه

(١) قد : زيادة في (ر) .

(٢) من العلماء : زيادة في (ر) .

(٣) موضع كلمة « فذكروها » بياض في نسخة (ر) .

(٤) موضع كلمة « أظهرت » بياض في نسخة (ر) .

(٥) عبارة « من المعتزلة » ساقطة من (د) وأثبتها من (ر) .

(٦) ر : بما .

(٧) شر : كذا في (ر) ، وفي (د) : شيء ، وهو تحريف .

(٨) ر : ويقول .

حلّ في المسيح وحده ، فن قال بالحلول في جميع الموجودات أعظم كفراً من النصارى بكثير .

وهم لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول ، إن لم يقولوا بقول أهل الإثبات ، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين : إما الحلول ، وإما التعطيل ، والتعطيل شر من الحلول . ولا يمكنهم إبطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفي الذي هو شر منه ، وإنما يمكن ذلك لأهل الإثبات .

وهم وإن قالوا : إن مذهب النصارى والحلولية أحسن من أن يلتفت إليه ، فلا يقدرّون على إبطاله مع قولهم بالتجهم ، ولهذا لم يكن فيما ذكره حجة على إبطاله ، فيلزمهم : إما إمكان تصحيح قول النصارى والحلولية ، وإما إبطال قولهم ، وهذا لا حيلة فيه لمن تدبر ذلك .

وهب أنهم يمكنهم إبطال قول النصارى في تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد ، حيث يُقال : إذا جُوزَّ الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره ، فإن القائلين بعموم الحلول والاتحاد يلتزمون هذا ، ويقولون (١) :
 ظ ٣٨ النصارى كفرهم لأجل التخصيص ، وكذلك / عبّاد الأصنام إنما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض ، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر على بعض المظاهر والمجالي ، بل يعبد كل شيء كما قد صرّح بذلك ابن عربي صاحب « الفتوحات المكية » و « فصوص الحكم » ، وأمثاله من أئمة هؤلاء الجهمية القائلين بوحدة الوجود ،

(١) ر : فيقولون .

الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد^(١) ، ولهذا كان هؤلاء لهم الظهور^(٢) والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعاً^(٣) ، بل هؤلاء يخضعون لأولئك ، ويعتقدون فيهم ولاية الله ، وينصرونهم على أهل الإيمان القائلين بمباينة الخالق للمخلوق ، كما قد رأيناه وجربناه .

وسبب ذلك أن قول هؤلاء الحلولية والاتحادية مسقف بالتأله والتعبد ، والتصوف والأخلاق ، ودعوى المكاشفات والمحاطبات ، ونحو ذلك مما لا يكاد يفهمه أكثر النفاة ، فإذا كانوا لا يفهمون حقيقة قولهم سلّموا إليهم ما يقولونه ، وظنوا أن هذا من جنس كلام أكابر أولياء الله ، الذين أطلعهم الله من الحقائق على ما يقصر عنه عقول أكثر الخلائق ، وسلّموا لهم مالا يفهمونه من أقوالهم ، كما يسلمون للنبي صلى الله عليه وسلم مالا يفهمونه من أقواله ، فيعظمون هؤلاء كما يعظمون الرسول ، بمثابة من صدّق محمداً رسول الله ومسيلمة الكذاب : صدّق كلاً منهما في أنه رسول الله ، كحال أهل الردة الذين آمنوا بمسيلمة المنتبى ، مع دعواهم أنهم مؤمنون^(٤) بمحمد رسول الله ، ولا يعرفون ما بين قول هذا وقول هذا من المناقضة والمنافاة ، لعدم تحققهم في الإيمان بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فهكذا نفاة العلو والصفات من الجهمية ، أو نفاة العلو وحده ، إذا سمعوا النصوص الإلهية المثبتة للعلو والصفات ، أعرضوا عن فهم

(١) مكان كلمة « والاتحاد » يوجد بياض في نسخة (ر) .

(٢) ر : ولهذا كان هؤلاء الظهور .

(٣) مكان كلمة « جميعاً » يوجد بياض في نسخة (ر) .

(٤) ر : يؤمنون .

معناها ، وإثبات موجبها ومقتضاها ، وآمنوا بألفاظٍ لا يعرفون مغزاها ، وآمنوا للرسول إيماناً مجملاً بأنه لا يقول إلا حقاً ، ولم يكن في قلوبهم من العلم بمباينة الله^(١) لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم ، لأن أحد المتقابلين إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابله ، وأحد النقيضين^(٢) لا يزول عن القلب زواياً مستقراً إلا بإثبات نقيضه .

ص ٣٩

/ فإذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى : إما مبين للعالم ، وإما مداخل له ، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة ، بل إما أن يقر بالمداخلة ، وإما أن يبقى خالياً عن اعتقاد المتقابلين المتناقضين ، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قولٍ أن يعتقد فساده ، ولا ينكره ولا يرده ، بل يبقى بمرتلة من سمع أن محمداً قال : إنه رسول الله ، وأن مسيلمة قال : إنه رسول الله ، وهو لم يصدق واحداً منهما ، ولم يكذب واحداً منهما ، فمثل هذا يمتنع أن يرد على مسيلمة أو يكذبه .

فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مبين^(٣) للمخلوق ، لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد ، بل غاية أن لا يوافق كما لم يوافق قول أهل الإثبات ، فهو لم يؤمن بما قاله محمد رسول الله والمؤمنون به ، ولا بما قاله مخالفوه الدجالون^(٤) الكذّابون ، من أهل الحلول والاتحاد وغيرهم من نفاة العلو .

(١) ر : بمباينة الرب .

(٢) ر : للنقيضين ، وهو تحريف .

(٣) في النسختين (د) ، (ر) : مبينا ، وهو خطأ .

(٤) د : الدجالون ، وهو تحريف .

وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعاً ، لَمَّا كان في حقيقة الأمر نفيًا للمتقابلين المتناقضين ، بمنزلة قول القرامطة ، الذين يقولون : لا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز - كان قولهم في العقل أفسد من قول من لا يؤمن بمحمد ولا بمسيلمه ، فإن كلاهما مبطل ، لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين ، أبين في العقل من الإقرار بنبوة رسول من رسل الله ، صلى الله عليهم أجمعين ، فلهذا لا تكاد تجد أحداً من نفاة المباينة والمداخلة جميعاً ، أو من الموافقة^(١) في المباينة ، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية^(٢) مناقضة يبطل بها قولهم ، بل أي حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلهما ، وكانت حججهم أقوى من حجته .

فإذا قال لهم : لا يُعقل الحلول إلا حلول العَرَض ، فيكون الحالُّ مفتقراً إلى المحل ، أو قال ما هو أبلغ من هذا مما احتج به الأئمة عليهم : لو كان حالاً لم يخل من المباينة والمماسّة ، فإن القائم بنفسه إذا حلّ في القائم^(٣) بنفسه لم يخل من هذا وهذا - قالوا للنفاة : هذا إنما يكون إذا كان الحالُّ متحيزاً أو قائماً بمتحيز ، أو قالوا : هذا هو المعقول من حلول الأجسام وأعراضها ، فأما إذا قدرنا موجوداً قائماً بنفسه^(٤) ليس بجسم ولا متحيز ، لم يمتنع أن يكون حالاً بلا افتقار إلى المحل ، ولا مماسّة ولا مباينة .

(١) ر : أو من الموافقة ، وهو تحريف .

(٢) د : والاتحاد ، وهو تحريف .

(٣) ر : في قائم .

(٤) بنفسه : ساقطة من (ر) .

فإن قال إخوانهم / من النفاة للعلو والمباينة : هذا لا يُعقل .

قالوا لهم : إذا عرضنا على العقل وجود موجودٍ ، قائمٍ بنفسه ، لا مباين للعالم^(١) ولا محايث^(٢) له ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، وعرضنا على العقل وجود موجود في العالم : قائم بنفسه ، لا مماس له ، ولا مباين له ، وليس يجسم ولا متحيز ، أو وجود موجودٍ مباينٍ له ، وليس يجسم ولا متحيز - كان هذا أقرب إلى العقل .

وذلك أن وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا^(٣) يكون متحيزاً : لا جسماً ولا جوهرًا : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قول من يثبت موجوداً ، لا داخل^(٤) العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، وكان حينئذ قول من أثبت موجوداً خارج العالم أو داخله ، وقال : إنه لا يُشار إليه - أقل فساداً في العقل من هذا ، وإن كان وجود موجودٍ لا يُشار إليه ، ولا يكون جسماً ولا متحيزاً ، ممكناً في العقل ، فمن المعلوم إذا قيل مع ذلك : إنه خارج العالم ، لم يجب أن يُشار إليه ، ولا يكون جسماً منقسماً ولا مطابقاً موازياً محاذياً للعرش ، لا أكبر منه ولا أصغر ولا مساوياً .

وإن قيل مع ذلك : إنه حال في العالم ، لم يجوز أن يُقال : إنه مماس أو مباين ، لأن المماس والمباينة عندهم من عوارض الجسم المشار إليه ، فما

(١) د : العالم .

(٢) د : ولا محايثا ، وهو خطأ .

(٣) ر : فلا .

(٤) ر : ليس بداخل .

لا يكون جسماً لا يُشار إليه ^(١) لا يُوصف لا بهذا ولا بهذا ، وإذا كان قائماً بنفسه لا يُشار إليه امتنع أن يُقال ^(٢) : هو عرض أو كالعرض المفتقر إلى المحل ، بل إثبات ما لا يُشار إليه ، وهو داخل العالم أو خارجه ^(٣) أقرب إلى ما تثبته ^(٤) العقول من إثبات ما لا يشار إليه ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

ومما يقرر هذه الحجج : أن هؤلاء النفاة لما أرادوا بيان إمكان ^(٥) وجود وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن نفي ذلك ليس معلوماً بضرورة العقل - احتجوا [على ذلك] ^(٦) بإثبات الكليات ، واحتجوا بأن الفلاسفة وطائفة من متكلمي المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس ، وقالوا : إنها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا مباينة لغيرها ، ولا حلول فيه .

قالوا : وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة ، والمثبتون لما طلبوا بيان فساد قولهم ، بينوا أن الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، وأن قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة ، حتى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية / والكرامية وغيرهم .

ص ٤٠

والمقصود هنا أن يُقال هؤلاء : إذا جوزتم إثبات كليات ^(٧) لا

(١) ر : مشاراً إليه .

(٢) ر : أن يقول .

(٣) ر : وهو خارج العالم أو داخله .

(٤) ر : يثبت ، وفي (د) الكلمة غير منقطه .

(٥) د : مكان ، وهو تحريف .

(٦) عبارة « على ذلك » في (ر) وسقطت من (د) .

(٧) ر : الكليات .

داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بمعيّنات^(١) ، بل جعلتموها جزءاً من المعيّنات ، حيث قلّم : المطلق جزء من المعين ، وجوّزتم وجود نفوس مجرداتٍ عقليةٍ ، لا داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بأبدان بنى آدم تعلق التدبير والتصريف ، وجوّزتم أيضاً وجود نفس فلكنية كذلك على أحد قوليكم ، فما المانع أن يكون واجب الوجود ، مع تدبيره وتصريفه للعالم ، متعلقاً به تعلق النفوس بالأبدان ، وتعلق الكلّيات بالأعيان ؟

والنصارى لا يصلون إلى أن يقولوا : إن اللاهوت في الناسوت كالنفس في البدن ، بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن ، فإذا جوّزتم ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، مع تعلقه بالأبدان أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت عند النصارى ، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقاً بالأبدان ، بل بالموجودات كلها كذلك ، وكان قول الجهمية الذين يقولون : إن اللاهوت في كل مكان أقرب إلى المعقول من قول من يقول : إن المجردات في الأبدان والأعيان .

ومما^(٢) يزيد الأمر وضوحاً أن هؤلاء الفلاسفة المشائين ، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة ، يثبتون خمسة أنواع من الجواهر : واحد منها هو الجوهر الذي يمكن إحساسه وهو الجسم في اصطلاحهم ، وأربعة : هي جواهر عقلية لا يمكن الإحساس بها ، وهي : العقل ،

(١) ر : بالمعيّنات .

(٢) د : ما .

والنفس ، والمادة ، والصورة ، مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركبة من المادة والصورة ، وهما جوهران عقليان ، كما يقولون : إن الأعيان المعينة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هي أجزاء منها .

فإذا كان هؤلاء يثبتون في الجواهر المحسوسة ، ومعها جواهر عقلية لا يناها الحس بحال ، ويجعلون هذا حالاً وهذا محلاً - لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالاً أو محلاً لهذه المحسوسات .

وهذا هو الذي انتهى إليه محققوهم ، كابن سبعين وأمثاله ، فإنهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن - كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، أو ما يشبه ذلك - يجعلون الوجود الواجب جزءاً من الممكن ، كما أن المطلق جزء من المعين ، [حتى أن ابن رشد الحفيد وأمثاله ^(١) يجعلون الوجود الواجب كالشرط في وجود الممكنات ، الذي لا يتم وجود الممكنات ^(٢) إلا به ، مع أن الشرط قد يكون وجوده مشروطاً بوجود المشروط ، فيكون كل منهما شرطاً في وجود الآخر .

/ وهذا حقيقة قولهم : يجعلون الواجب مع الممكن ، كل منهما مفتقر ^(٣) إلى الآخر ومشروط به ، كالمادة والصورة . فابن عربي يجعل أعيان الممكنات ثابتة في العدم ، والوجود الواجب فاض عليها فلا يتحقق وجوده إلا بها ، ولا تتحقق ماهيتها إلا به ، وبني قوله على أصلين فاسدين .

(١) ما بين المعقوفين لم يظهر في مصورة (د) وأثبت من (ر) .

(٢) كلمة « الممكنات » مكانها بياض في (ر) .

(٣) ر : مفتقراً ، وهو خطأ .

ظ ٤٠
كلام ابن عربي في
« فصوص الحكم » عن
علاقة الواجب
بالممكن .

أحدهما : أن الوجود واحد ، ليس هنا وجودان أحدهما واجب بنفسه ، والآخر بغيره .

والثاني : أن وجود كل شيء زائد على حقيقته وماهيته ، وأن المعدوم شيء ، موافقة لمن قال هذا وهذا : من المعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم من متأخري الأشعرية ، فالحقائق والذوات عنده ثابتة في العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فكان كل منها مفتقراً إلى الآخر ، ولهذا يقول : إن الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب ، وأن المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال ، كما قال^(١) : « ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص [وصفات] الذم^(٢) ؟ ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق ، فهي^(٣) من أولها إلى آخرها صفات له ، كما أن صفات^(٤) المحدثات حق للحق ؟ » .

ولهذا قال^(٥) : « فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة ، لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة :

﴿ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ﴾ [سورة الصافات :

(١) أي ابن عربي في كتابه « فصوص الحكم » ٨٠/١ - ٨١ .

(٢) وصفات الذم : كذا في (ج) وفي (د) : النقص والذم . وفي فصوص الحكم ٨٠/١ : وصفات الذم .

(٣) فهي : ليست في « فصوص الحكم » .

(٤) فصوص الحكم : إلى آخرها وكلها حق له كما هي صفات .

(٥) أي ابن عربي في « فصوص الحكم » ٧٨/١ .

[١٠٢] ، فالولد^(١) عين أبيه ، فما رأى يذبح غير نفسه^(٢) ﴿ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الصافات : ١٠٧]^(٣) فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان ، بل بحكم^(٤) ولدٍ من هو عين الوالد ، ﴿ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ [سورة النساء : ١] فما نكح^(٥) سوى نفسه .

وقال^(٦) : « فيعبدني وأعبده ويمحمدني وأحمده^(٧) » .

وقال^(٨) : « ولما كان فرعون في مرتبة الحكم^(٩) ، قال^(١٠) : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] : أى : وإن كان الكل أرباباً بنسبة ما ، فأنا الأعلى منهم بما أعطيته من الحكم فيكم^(١١) ، ولما علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله^(١٢) لم ينكروه ، وأقروا

(١) فصوص الحكم : والولد .

(٢) فصوص : سوى نفسه .

(٣) في « الفصوص » كتبت الآية محرقة : (وفداه بذبح عظيم) .

(٤) فصوص الحكم : .. إنسان ، وظهر بصورة ولد ، لا بل بحكم .. وفي نسخة أخرى :

وظهر بصورة لا بحكم ولد .

(٥) ر : فما رأى نكح .

(٦) أى ابن عربى في « فصوص الحكم » ٨٣/١ .

(٧) فصوص الحكم : فيحمدني وأحمده ويمحمدني وأعبده .

(٨) في « فصوص الحكم » ٢١٠/١ - ٢١١ .

(٩) فصوص : في منصب التحكم .

(١٠) فصوص : .. التحكم ، صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف - وإن جار(كذا ولعل

الصواب : جاز) في العرف التاموسى - لذلك قال ...

(١١) فصوص : بما أعطيته في الظاهر من التحكم فيكم .

(١٢) فصوص : ولما علمت السحرة صدقه في مقاله .

بذلك^(١) ، وقالوا^(٢) : ﴿ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾ ،
 ﴿ فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ ﴾ [سورة طه : ٧٢]^(٣) فالدولة لك ، فصح
 قوله : ﴿ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] ، وإن كان عَيْنِ
 الحق .

وقال^(٤) : « فكان^(٥) موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما
 عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلا إياه^(٦) ،
 وما حكم الله بشيء إلا وقع ، فكان عتب موسى على أخيه هارون^(٧) لما
 وقع الأمر في إنكاره^(٨) وعدم اتساعه ، فإن العارف من يرى^(٩) الحق
 في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء » .

وقال في قصة قوم نوح^(١٠) : « ﴿ وَمَكْرُؤًا مَكْرًا كَبِيرًا ﴾ [سورة
 نوح : ٢٢] ، لأن الدعوة إلى الله مكر بالمدعو ، فإنه^(١١) ما عدم من
 البداية فيُدعى إلى الغاية » .

(١) فصوص : وأقروا له بذلك .

(٢) فصوص : فقالوا له .

(٣) بين د . أبو العلا عفيفي في تعليقه على الفصوص ٢١١/١ ت ١ أن الآية هنا معكوسة إذ أنها في
 الأصل (سورة طه : ٧٢) : (فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا) .

(٤) في « فصوص الحكم » ١٩٢/١ .

(٥) د : كان .

(٦) ر : إلا إياه .

(٧) فصوص : فكان عتب موسى أخاه هارون .

(٨) لما وقع الأمر في إنكاره : كذا في (ر) وفي « فصوص » . وفي (د) : لما وقع الأمر من إنكاره .

(٩) د : يراه .

(١٠) في « فصوص الحكم » ٧١/١ - ٧٢ .

(١١) فصوص ٧٢/١ : لأنه .

/وقوله^(١): « ادعوا إلى الله عين المكر^(٢) ، فأجابوه مكرًا^(٣) ، كما ص ٤١
دعاهم مكرًا^(٤) » ، « فقالوا في مكرهم^(٥) : ﴿ لَا تَدْرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا
تَدْرُنَّ وُدًّا وَلَا سُوعَاءَ وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [سورة نوح : ٢٣] ،
فإنهم إذا تركوا هؤلاء جهلوا من^(٦) الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ،
فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من عرفه ويجهله من جهله . كما قال
في المحمدين :^(٧) ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [سورة الإسراء :
٢٣] : أي حكم » .

وفسر قوله^(٨) : قضى ، بمعنى قدر لا بمعنى أمر .

قال^(٩) : « وما حكم الله بشئ إلا وقع » .

« والعارف يعرف من عبده^(١٠) . وفي أي صورة ظهر حتى عبده ، وأن
التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية في
الصورة الروحانية ، فما عبده غير الله في كل معبود » .

(١) أي ابن عربي بعد الكلام السابق مباشرة : فصوص ٧٢/١ .

(٢) فصوص : ادعو الله فهذا عين المكر .

(٣) فصوص : عين المكر « على بصيرة » فنه أن الأمر له كله ، فأجابوه مكرًا .

(٤) مكرًا : ليست في « فصوص » .

(٥) فقالوا في مكرهم : هذا الكلام في « فصوص الحكم » بعد الكلام السابق بنحو ثلاثة أسطر

٧٢/١ .

(٦) فصوص : فإنهم إذا تركوهم جهلوا من . .

(٧) فصوص : يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله . في المحمدين .

(٨) قوله : وفسر قوله . . الخ : تعليق وشرح من ابن تيمية .

(٩) العبارة التالية في « فصوص الحكم ١٩٢/١ وهي عبارة جاءت في وسط الكلام السابق .

(١٠) عند عبارة « والعارف يعرف من عبده » يعود ابن تيمية إلى « فصوص الحكم » ٧٢/١ بعد

النص السابق الذي انتهى بعبارة « أي حكم » . وفي الفصوص : فالعالم يعلم من عبده .

وأمثال هذا الكلام كثير في كلام هذا وأمثاله ، كابن سبعين الذى حَقَّق قول هؤلاء الفلاسفة تحقياً^(١) لم يُسبق إليه ، وكان آخر قوله^(٢) : « وأن الله فى النار نار ، وفى الماء ماء^(٣) ، وفى الحلو حلو ، وفى المرمر ، وأنه فى كل شئ تصوُّره ذلك الشئ^(٤) » . كما قد بسط الكلام عليه غير هذا الموضع .

وكذلك ابن حَمَوِيَّة الذى يتكلم بنحو هذا فى مواضع من كلامه^(٥) .

وكذلك ابن الفارض فى قصيدته المشهورة التى يقول فيها^(٦) :

لها صلواتى بالمقام أقيمها وأشهد فيها أنها لى صلَّت
كلانا مصلٌّ واحدٌ ساجدٌ إلى حقيقته بالجمع فى كل سجدة^(٧)

(١) د : تحقفا .

(٢) وجدت العبارة التالية فى رسالة من « رسائل ابن سبعين » عنوانها « رسالة » ص ١٩٢ من « رسائل ابن سبعين » نشر وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ . وسأقابلها عليها بإذن الله .

(٣) رسالة ابن سبعين : . . . لأنه فى الماء ماء ، وفى النار نار .

(٤) رسالة ابن سبعين : « . . . وفى المرمر ، فهما سرى حكم من شئ إلى شئ فله الإيجاد وللشئ

فيه الشبه ، مثال ذلك : هو مع السراج نور بصورته ، فيسرج منه سرج كثيرة تشبهه ، والإيجاد لمن هو مع كل شئ بصورة ذلك الشئ . . .

(٥) أبو عبد الله محمد بن حَمَوِيَّة بن محمد بن حمويه الجوينى ، شيخ الصوفية بخراسان ، قرأ الفقه وأصوله وأصول الدين على إمام الحرمين ، وروى الحديث ، وكان زاهدا عابدا . له مصنفات فى التصوف وغيره ، ولد سنة ٤٤٩ وتوفى سنة ٥٣٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٩٥/٤ - ٩٦ ، البداية والنهاية ١٢/٢١١ ، العبر ٤/٨٣ ، معجم المؤلفين ٩/٢٧٣ ، الأعلام ٦/٣٤٣ .

(٦) وهى القصيدة الثانية وسأقابلها بإذن الله على نسخة ديوانه الخطية (دار الكتب المصرية ، أدب

(٣٩٦٨) .

(٧) كلانا مصل .. الخ : كذا فى (د) ، وفى الديوان ، ص ٤٠ . أما فى (ر) فجاء البيت التالى : =

وما كان لي صَلَّى سوى ولم تكن
صلاتي^(١) لغيري في أدا كل ركعة
إلى أن قال^(٢) :

ومازلت إياها وإيأي لم تنزل
ولا فرق بل ذاتي لذاتي أَحَبَّتِ^(٣)

إليَّ رسولاً كنتُ منِّي مرسلأً
وذاقي بآياتي عليَّ استدلتِ^(٤)
فإن دُعيتُ كنتُ المجيبَ وإن أكنُ

مُنَادِي أجابت مَنْ دعاني ولَبَّتِ^(٥)
وقد رُفعت تاءُ المخاطبِ بيننا

وفي رفعها عن فرقة الفرقِ رَفَعْتِي^(٦)

وفارق ضلالَ الفرقِ فالجمع منتج
هُدَى فرقة بالاثحاد تحدتِ^(٧)

وما كان لي صلى .. الخ قبل هذا البيت . والترتيب الذي أثبتته هو الموجود أيضا في شرح داود القيصرى على التائية الكبرى (نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ١٣٤ أدب) وصفحات النسخة غير مرقمة .

(١) صلاتي : كذا في (د) ، وفي شرح التائية ، وفي (ر) والديوان : صلوتي ، وهو رسم في الكلمة .

(٢) إلى أن قال : كذا في (ر) . وفي هامش (د) : ويقول فيها .

(٣) البيت في الديوان ، ص ٤٤ وكذا جاء . أما في شرح التائية ففيه : ولا فوق .

(٤) البيت في الديوان ، ظ ٥١ ، وجاء في شرح التائية الكبرى . وفي نسخة (ر) طمست بعض

الكلمات في البيت .

(٥) البيت في الديوان ، ظ ٤٢ ، وفي (ر) : وإن دعيت . وطمست عبارة « منادى أجابت » من

مصورة (ر) .

(٦) البيت في الديوان ، ظ ٤٢ وفيه : فقد رفعت .

(٧) البيت في الديوان ، ظ ٤٣ . وفي (ر) : وقوله : وفارق ضلال .. الخ .

فإن العارف [المحقق] ^(١) من هؤلاء يقول : أرسل من نفسه إلى نفسه رسولاً بنفسه ، فهو المرسل والمرسل إليه والرسول. ويقول من هو من أكبر من أضلّوه ^(٢) من أهل الزهادة والعبادة ^(٣) مع الصدق في تسيبحاته وأذكاره : « الوجود واحد ، وهو الله ، ولا أرى الواحد، ولا أرى الله » .

ويقول أيضا : « نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه » .

ويكرر ذلك كما يكرر المسلمون : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر .

وعنده أن هذا غاية التحقيق والعرفان .

ويجي من هو من أفضل المتكلمين من ^(٤) النفاة/للعلو : يعتقد في مثل هذا أنه كان من أفضل ^(٥) أهل الأرض ، أو أفضلهم ، ويأخذ ورقة فيها سر ^(٦) مذهبه ، يرق بها المرضى ، كما يرق المسلمون بفاتحة الكتاب ، كما أخبرنا بذلك الثقة ، وهم يقدمون تلك الرقية على فاتحة الكتاب .

ظ ٤١

(١) المحقق : زيادة في (ر) .

(٢) د : من أضلوا .

(٣) ر : من أهل العبادة والزهادة .

(٤) من : ساقطة من (ر) .

(٥) ر : أنه من أفضل .

(٦) د : فيها شيء ، ولعله تحريف .

ويقول من هو من شعرائهم العارفين :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويشهد هذا السر من هو ذاتك

ويقول :

وتلتذ إن مرت على جسدى يدي

لأنى فى التحقيق لست سواكم

وأمثال هذا كثير .

والتكلمة النفاة منهم من يوافق هؤلاء ، ومنهم من لا يوافقهم ،

ومن وافقهم يُقال له : أين ذاك النفى - لا داخل ولا خارج - من هذا

الإثبات ؟ وهو أنه وجود كل موجود .

فيقول : هذا حكم عقلى ، وهذا حكم ذوقى . أو يرجع عن ذلك

النفى ، ويقول : المطلق جزء من المعينات ، والوجود الواجب

للموجودات : مثل الكلى الطبيعى للأعيان ، كالجنس لأنواعه ، والنوع

لأشخاصه ، كالحيوانية فى الحيوانات ، والإنسانية فى الأناسى ، وهذا

غايته أن يجعله شرطاً فى وجود الممكنات ، لا مُبدعاً فاعلاً لها ، فإن

الكليات لا تبدع أعيانها ، بل غايتها إذا كانت موجودة فى الخارج أن

تكون شرطاً فى وجودها ، بل جزءاً^(١) منها .

ومن لا يوافقهم أكثرهم يسلمون لهم أقوالهم ، أو يقولون : نحن لا

نفهم هذا^(٢) ، أو يقولون : هذا ظاهره كفر ، لكن قد تكون له أسرار

وحقائق يعرفها أصحابها .

(١) كلمة «جزءاً» مطموسة فى (١) .

(٢) هذا : مطموسة فى (١) .

ومن هؤلاء من يعاونهم وينصرهم على أهل الإيمان ، المنكرين للحلول والاتحاد ، وهو شرمن ينصر النصارى على المسلمين ، فإن قول هؤلاء^(١) شر^(٢) من قول النصارى ، بل هو شرمن ينصر المشركين على المسلمين .

فإن قول المشركين الذين يقولون : إنما نعبدهم ﴿ لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [سورة الزمر : ٣] خير من قول هؤلاء ، فإن هؤلاء أثبتوا خالقاً ومخلوقاً غيره يتقربون به إليه ، وهؤلاء يجعلون وجود الخالق وجود المخلوق .

وغاية من تجده يتحرى الحق منهم أن يقول : العالم لا هو الله ولا غير الله .

ولمّا وقعت محنة هؤلاء الملاحدة المشهورة ، وجرى فيها ما جرى من الأحوال ، ونصر الله الإسلام عليهم ، طلبنا شيوخهم لتتوبهم ، فجاء من كان من شيوخهم ، وقد استعد لأن يظهر عندنا غاية ما يمكنه أن يقوله لنا ليسلم من العقاب ، فقلنا له : العالم هو الله أو غيره ؟ فقال : لا هو الله ولا غيره .

وهذا كان عنده هو القول الذى لا يمكن أحد^(٣) أن يخالف فيه ، ولو علم أنا^(٤) نكره لما قاله لنا ، وكان من أعيان شيوخهم^(٥) ومحققهم

ص ٤٢

(١) توجد إشارة إلى المامش بعد كلمة قول فى (ر) ، ولكن لم تظهر كلمة « هؤلاء » فيه .

(٢) ر : هو شر .

(٣) فى النسختين : أحداً .

(٤) ر : أننا .

(٥) عند عبارة « من أعيان شيوخهم » تنهى نسخة (ر) = رامبور ، ج ٢ . وتفرد نسخة

(د) = دبلن حتى نهاية الوجه الثالث والأربعين .

ومن له أتباع ومريدون ، وله ولأصحابه سلطان ودولة ، ومعرفة ولسان وبيان ، حتى أدخلوا معهم من ذوى السلطان والقضاة والشيخ والعامة ، ما كان دخولهم في ذلك سبباً لانتقاص^(١) الإسلام ، ومصيره أسوأ من دين النصارى والمشركين ، لولا ما من الله به من نصر الإسلام عليهم ، وبيان فساد أقاويلهم ، وإقامة الحجة عليهم ، وكشف حقائق ما في أقوالهم من التلبيس ، الذى باطنه كفر وإلحاد ، لا يفهمه إلا خواص العباد .

والمقصود هنا أن الحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعاً - من متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ، كابن سينا والرازى وأبى حامد وأمثالهم - أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم ، بل يلزم من تجويزهم إثبات وجود لا داخل العالم ولا خارجه تجويز قول الحلولية ، ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية رداً مستقيماً ، بل إن لم يكن موافقاً لهم كان معهم بمنزلة المحتث ، كالرافضى مع الناصبى ، فإن الرافضى لا يمكنه أن يقيم حجة على الناصبى الذى يكفره^(٢) علناً أو يفسقه ، فإنه إذا قال للرافضى : بماذا علمت أن علياً مؤمنٌ ولىُّ لله من أهل الجنة قبل ثبوت إمامته ، وهذا انما يعلم بالنقل ، والنقل إما متواتر وإما آحاد؟

فإن قال له الرافضى : بما تواتر من إسلامه ودينه وجهاده وصلاته وغير ذلك من عباداته .

(١) فى الأصل : لا ناقص ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٢) فى الأصل (د) : يكفر .

قال له : وهذا أيضا متواتر عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمرو
ابن العاص وغيرهم من الصحابة ، وأنت تعتقد كفرهم أو فسقهم .
وقال له أيضا : أنت تقول : إن علياً كان يستجيز التقية ، وأن يظهر
خلاف ما يبطن ، ومن كان هذا قوله أمكن أن يظهر الإسلام مع نفاقه
في الباطن .

فإن قال الرافضي للناصبي : علمت ذلك بثناء النبي صلى الله عليه
وسلم وشهادته له بالإيمان والجنة ، كقوله : لأعطين الراية رجلاً يحب الله
ورسوله ، ويحبه الله ورسوله^(١) . وقوله : أما ترضى أن تكون مني بمتزلة
هارون من موسى^(٢) ، ونحو ذلك .

قال له الناصبي : قد نُقل أضعاف ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان ،
وأنت تطعن في تلك المنقولات^(٣) أو تقول : إنهم ارتدوا بعد موته ، فما
ظ ٤٢ يؤمنك إن كان قولك في هؤلاء صحيحاً/ أن يكون عليٌّ كذلك ؟

(١) جاء الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن جماعة من الصحابة رضوان الله عليهم منهم : على
ابن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص وأبو بريدة وسلمة في : البخارى ١٨/٥ (كتاب فضائل أصحاب
النبي ، باب مناقب علي بن أبي طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ - ١٨٧٢ (كتاب فضائل الصحابة ، باب
من فضائل علي بن أبي طالب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب
المناقب ، باب مناقب علي بن أبي طالب) ؛ سنن ابن ماجه ٤٣/١ - ٤٤ (المقدمة ، باب في فضائل
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٩٧/٣ - ٩٨ ، (ط . الحلبي)
٣٥٩ - ٣٥٨ ، ٣٥٤ - ٣٥٣/٥ .

(٢) الحديث عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه في : البخارى ١٩/٥ (كتاب فضائل أصحاب
النبي ، باب مناقب علي بن أبي طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل
علي بن أبي طالب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٠١/٥ - ٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب
مناقب علي بن أبي طالب) ؛ سنن ابن ماجه ٤٢/١ - ٤٣ (المقدمة ، باب في فضائل أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم ، فضل علي بن أبي طالب رضى الله عنه) ؛ المسند (ط . المعارف) ٩٧/٣ .
(٣) في الأصل : المنقولات ، وهو تحريف .

وأيضاً فهذه الأحاديث إنما نقلها الصحابة الذين تذكر أنت كفرهم وفسقهم ، والكافر والفاسق لا تُقبل روايته .

فإن قال : هذه نقلها الشيعة .

قال له الناصبي : الشيعة لم يكونوا موجودين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم يقولون : إن الصحابة ارتدوا إلا نفرًا قليلاً : إما عشرة ، أو أقل ، أو أكثر . ومثل هؤلاء يجوز عليهم المواطأة على الكذب .

فإن قال : أنا أثبت إيمانه بالقرآن ، كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [سورة التوبة : ١٠٠] وقال : ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الفتح : ٢٩] .

وقال : ﴿ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى ﴾ [سورة النساء : ٩٥] .

وقوله : ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [سورة الفتح : ١٨] .

قال له الناصبي : هذه الآيات تتناول أبا بكر وعمر وغيرهما من المهاجرين والأنصار كما تتناول علياً ، ليس في ظاهرها ما يخص علياً .

فإن جاز أن يدعى خروج هؤلاء منها ، أو أنهم دخلوا فيها ثم خرجوا بالردة ، أمكن الخوارج الذين يكفرون علياً أن يقولوا مثل ذلك .

والمقصود هنا أن الرافضة لا يمكنهم إقامة حجة صحيحة على

الخوارج ، وإنما يتمكن من ذلك أهل السنة والجماعة ، الذين يقرون بعموم هذه الآيات ، وتناولها لأهل بيعة الرضوان كلهم ، ويقرون بالأحاديث الصحيحة المروية في فضائل الصحابة ، وأنهم كانوا صادقين في روايتهم ، فهم الذين يمكنهم الرد على الخوارج والروافض بالطرق الصحيحة السليمة عن التناقض .

وهكذا الرد على الحلوية وبيان إبطال قولهم بالحق إنما يتمكن منه أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومباينته لهم ، فإن قول هؤلاء نقيض قول الحلوية ، ومن علم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله ، بخلاف قول النفاة فإنه متضمن رفع النقيضين ، أو ما هما في معنى النقيضين ، ورفع النقيضين أشد بطلاناً من إثبات أحدهما ، بل أشد بطلاناً من المناقض الباطل ، فإن رفعها يعلم امتناعه بصريح العقل ، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعها ، فمن رفع النقيضين ، أو ما في معناهما ، لم يمكنه إبطال قول من أثبت أحدهما ، وما من حجة يحتاج بها من رفع المتقابلين ، إلا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتاج عليه بما هو أقوى منها من جنسها .

ص ٤٣ ولهذا كان إطباق العقول السليمة / على إنكار قول النفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلوية ، لأن الموجود الواجب الوجود كلما وصف بصفات المعدومات الممتنعات ، كان أعظم بطلاناً وفساداً من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود .

ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب

كمالاً للموصوف ، إلا أن تتضمن أمراً وجودياً ، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فإنه يتضمن كمال حياته وقيوميته .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ [سورة ق: ٣٨] ، متضمن كمال قدرته .

وقوله : ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة سبأ: ٣] يقتضى كمال علمه .

وكذلك قوله : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٣] يقتضى عظمته ، بحيث لا تحيط به الأبصار .

وكذلك نفي المِثْل والكفو عنه يقتضى أن كل ما سواه فإنه عبد مملوك له ، وذلك يقتضى من كماله ما لا يحصل إذا كان له نظير مستغن عنه ، مشارك له فى الصنع ، فإن ذلك نقص فى الصانع ، فأما العدم المحض والنفي الصّرف ، مثل كونه لا يمكن رؤيته بحال ، وكونه لا مبيناً للعالم ولا مداخلاً له ، فإن هذا أمر يُوصف به المعدوم ، فإن المعدوم لا يمكن رؤيته بحال ، وليس هو مبيناً للعالم ولا مداخلاً له ، والمعدوم المحض لا يتصف بصفة كمال ولا مدح ، ولهذا كان تنزيه الله تعالى بقوله : « سبحانه الله » يتضمن ، مع نفي صفات النقص عنه ، إثبات ما يلزم ذلك من عظمته ، فكان فى التسييح تعظيم له مع تبرئته من السوء .

ولهذا جاء التسييح عند العجائب الدالة على عظمته ، كقوله تعالى : ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾ [سورة الإسراء: ١] وأمثال ذلك .

ولما قال : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [سورة

الصفات : ١٨٠] كان تنزيهه عمّا وصفوه به متضمناً لعظمته اللازمة لذلك النقي .

وإذا كان كذلك ، فنفاة النقيضين ، وما هو في معنى النقيضين ، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئاً من الإثبات ولا التعظيم ، بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة ، فإنهم يصفونه بما فيه تعظيم له .

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين : إن هؤلاء قصدوا تنزيهه ، وهؤلاء قصدوا تعظيمه ، فإذا كان التنزيه ، إن لم يتضمن تعظيماً لم يكن مدحاً ، كان من وصفه / بما فيه تعظيم أقرب إلى المعقول ممن وصفه بما يشركه فيه المعدوم ، من غير أن يكون فيه تعظيم ، فلم يمكن أولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء المعظمين له ، وإذا ردوا عليهم بيان ما في قولهم من إثبات ما لا يُعقل أو التناقض ، قالوا لهم : إن في قولهم من إثبات ما لا يُعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك .

فإن قال النفاة : هؤلاء الحلولية قد أثبتوا حلولاً يقتضى افتقاره إلى المحل ، كالصورة مع المادة ، وكالوجود مع الثبوت ، ونحو ذلك مما يقتضى أن أحدهما محتاج إلى الآخر ، ونحن قد بيننا : إنما يُعقل الحلول إذا كان الحال محتاجاً إلى المحل ، وذلك باطل ، لأن ذلك يناقض وجوبه كما تقدم ، فقد أبطلنا قول هؤلاء .

قيل : عن هذا جوابان :

أحدهما : أنه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره إلى المحل ، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون : إنه في كل مكان مع استغنائه عن

المحل . وهو قول النجارية وكثير من الجهمية ، وقول من يقول بالحلول الخاص كالنصارى وغيرهم .

الثانى : أنه بتقدير أن يكون الحلول مستلزماً للافتقار ، فأنتم لم تثبتوا غناه عما سواه ، فإن طريقة الرازى والآمدى وأمثالهما فى إثبات الصانع ، هى طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود ، وهذه الطريقة لا تدل على إثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود .

وإن قيل : إنها تدل على ذلك ، فلم تدل على أنه مغاير للعالم ، بل يجوز أن يكون هو العالم .

ومن طريقهم قال هؤلاء بوحدة الوجود ، فإن طريقهم المشهورة : أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن ، والممكن لا بد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين . وهذا القدر يدل على أنه لا بد من وجود واجب ، ومن قال : كل موجود واجب فقد وفى بموجب هذه الحجة ، ومن قال : إن الوجود الواجب مع الممكن كالصورة مع المادة ، أو كالوجود مع الثبوت ، فقد وفى بموجب هذه الحجة ، بل لا يمكنهم إثبات لوجود واجب مغاير للممكن إن لم يثبتوا أن فى الوجود ما هو ممكن يقبل الوجود والعدم .

وهم يدعون أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً ، ولا يمكنهم إقامة دليل على ثبوت الإمكان بهذا الاعتبار .

ولهذا لما احتاجوا إلى إثبات الإمكان استدلوا بأن الحادث لا بد له من محدث ، وأن الحوادث مشهودة .

وهذا حق ، لكنه يدل على أن المحدث / لا بد له من قديم ، فيلزم ثبوت قديم ، لكن لا يلزم من ذلك عندهم أن يكون واجب الوجود ثابتاً إلا بذلك التقسيم ، إذ كانوا يجوزون على القديم أن يكون ممكن الوجود ، فإذا قالوا : القديم إن كان ممكناً فلا بد له من واجب ، لم يمكنهم إثبات واجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا ممتنع ، وهو أيضاً مستلزم للدور ، فإنه لا يمكنهم إثبات واجب الوجود إلا بإثبات ممكن الوجود ، ولا يمكن إثبات ممكن الوجود إلا بإثبات أن المحدث ممكن وله فاعل ، وذلك لا يستلزم إلا إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون واجب الوجود ، فلا يمكنهم أن يثبتوا واجب الوجود حتى يثبتوا ممكن الوجود ، الذى قد يكون قديماً ، وهذا لا يمكن إثباته إلا بإثبات الممكن الذى هو حادث ، وهذا لا يدل إلا على إثبات قديم ، والقديم عندهم لا يستلزم أن يكون واجب الوجود .

وأيضاً فإذا أثبتوا واجب الوجود فإنهم لم يثبتوا أنه مغاير لهذه المشهودات إلا بطريقة التركيب ، وهى باطلة .

وحيثئذ فيمكن أن يقول لهم أهل الحلول : الواجب هو حال . وإيضاح ذلك أنهم قسّموا الوجود إلى واجب وممكن ، لكن جعلوا الممكن منه ما هو قديم ومنه ما هو محدث ، وحيثئذ فلا يمكن إثبات الواجب إلا بإثبات هذا الممكن ، وهذا الممكن لا يمكن إثباته .

وأيضاً فهم لا يثبتون الممكن إلا بإثبات الحادث ، والحادث لا بد له من القديم ، والقديم لا يستلزم أن يكون واجباً .

وإذا قالوا : القديم إن كان واجبا ثبت الواجب ، وإن كان ممكناً ثبت الواجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

قيل : هذا إذا صح لزم أنه لا بد من واجب ، كما أن الموجود مستلزم أنه لا بد من واجب ، وهذا مما لا نزاع فيه ، لكنه لا يدل على إثبات صانع ، ولا على أنه مغاير للأفلاك ، ولا على أنه ليس بحال ، بل يستلزم أنه لا بد من موجود يمتنع عدمه ، وهذا مما يوافق عليه منكرو الصانع ، والقائلون بقدم العالم ، وأهل الحلول ، وغيرهم . فتبين أنه ليس في كلامهم إبطال مذهب الحلول .

والمقصود هنا أن السلف والأئمة كانوا يردون من أقوال النفاة ما هو أقرب إلى الإثبات ، فيكون ردهم لما هو أقرب إلى النفي بطريق الأولى ، وقول النفاة لمبايئته للعالم ومداخلته له ، أبعد عن العقل من قول المثبتين ، / لأنه قائم بنفسه في كل مكان ، مع نفي مماسته ومبايئته . ^{ظ ٤٤}

والسلف ردوا هذا وهذا ، وكان ذلك تنبيهاً على إبطال الحلول ، بمعنى حلول العرض في المحل . لكن هذا لم يقل به أحد ، وإن كان النفاة لم يمكنهم إلا إبطاله خاصة دون أقوال أهل الحلول المعروفة عنهم .

ومما يبين هذا أن الطوائف كلها اتفقت على إثبات موجود واجب بنفسه ، قديم أزلي لا يجوز عليه العدم ، ثم تنازعوا فيما يجب له ويمتنع عليه .

فالنفاة تصفه بهذه الصفات السلبية : أنه لا مباين للعالم ولا مداخل ، ولا فوق ولا تحت ، ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل منه شيء ،

ولا يقرب إليه شيء ولا يقرب هو من شيء ، وأمثال ذلك ، بل ويقولون أيضاً : إنه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الإحساس به ، ولا يمكن الإشارة إليه .

وآخرون منهم يقولون : ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

وآخرون يقولون : لا يُسمى موجوداً حياً عالملاً قادراً إلا مجازاً ، أو بالاشتراك اللفظي ، وأن هذه الأسماء لا تدل على معنى معقول ، ويقولون : إذا أثبتنا هذه الصفات لزم أن يكون متحيزاً ، والمتحيز مركب ، أو كالجوهر الفرد في الصغر ، ونحو ذلك ، فيفرون من هذه الصفات ، لاعتقادهم أن ذلك يقتضى التجسيم ، والأجسام عندهم موجودة ، لكنها عند بعضهم محدثة ، وعند بعضهم ممكنة ، فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك ، لزم أن يكون عندهم ممكناً أو محدثاً ، وذلك يناfi وجوبه وقدمه ، ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالنظر .

وأما المثبتون فيقولون : الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون إلامتتاعاً ، والامتناع يناfi الوجود ، فضلاً عن وجوب الوجود ، فيقولون : إن الواصفين له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به إلا ما يمتنع وجوده ، ومن وصف ما يجب وجوده بما يمتنع وجوده ، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود .

ويقولون : إن هذه المقدمات معلومة بالضرورة ، فهم يقولون لأولئك : أنتم فررتم من وصفه بالإمكان فوصفتموه بالامتناع ، ومن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم .

ويقولون : إن الأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه الصفات ، فضلاً عن الأجسام الحية الناقصة ، فضلاً عن الأجسام الحية الكاملة . ومن المعلوم أنه إذا دار الأمر بين جسم حيٍّ كامل ، وبين معدوم أو ممتنع ، كان ذلك خيراً من هذا ، / وإذا كانت هذه النتيجة لازمة ص ٤٥ لمقدمات يقول أهلها : إنها معلومة بالاضطرار ، كانت أثبت من مقدمات يقول أهلها : أنتم لا تعلمونها إلا بالنظر ، مع اختلافهم في كل مقدمة منها .

فعلٌ بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولونه وأشد تعظيماً لما يثبتونه ، وأن النفاة أقرب إلى الظن ، وأبعد عن التعظيم والإثبات .

يبين ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات : من العلو والمباينة ونحو ذلك ، للزم أن يكون جسماً ، وكون الواجب القديم جسماً ممتنع . وهذه المقدمة هي نظرية^(١) بانفاقهم ، وكل طائفة منهم تطعن في طريق الآخرين . والعمدة فيها طريقان : طريق الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

ومن وافق على هذه المقدمة من الفقهاء وأهل الكلام ، من الأشعرية وغيرهم ، فهو تبع فيها : إما للمعتزلة والجهمية ، وإما للفلاسفة .

فأما المعتزلة والجهمية فطريقهم هي طريق الأعراض والحركات ،

(١) نظرية : كذا في الأصل ، ولعل الصواب : فطرية ، وسيأتي قول ابن تيمية بعد قليل وفيه : علم أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية . الخ .

وأنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلاً للأعراض والحركات ،
وذلك يقتضى تعاقبها عليه . وذلك يوجب حدوثه .

وقد عُرف أن الفلاسفة - مع طوائف من أهل الحديث والفقهِ
والتصوف والكلام - يطعنون في هذه الطريقة . وقد صنَّف الأشعري
نفسه كتاباً يبيِّن فيه عجز المعتزلة عن إثبات هذه الطريق ، كما سيأتى بيان
ذلك .

وأما طريقة الفلاسفة فهى مبنية على أن واجب الوجود لا يكون
متصفاً بالصفات ، لأن ذلك يستلزم التركيب .

وقد عُلم ما بينه نظار المسلمين من فساد هذه الطريق .

فاذاً ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها بينون عليها النى ، بل هم
يشركون فيه كاشتراك المشركين وأهل الكتاب في تكذيب الرسول صلى
الله عليه وسلم ، واشتراك أهل البدع في مخالفة الحديث والسنة ، وماخذ
كل فريق غير ماخذ الآخر .

وإذا كانت مقدماتهم ليست مما اتفقوا عليه ، بل ولا اتفق عليه
أكثرهم ، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها ، علم أنها ليست مقدمات
فطرية ضرورية ، لأن^(١) الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء ،
الذين لم يتواطأوا عليها ، ولا يكفى أن تكون بعض المقدمات معلومة ،
بل لا بد أن تكون الجميع معلومة ، وما لم تكن معلومة بالضرورة ، فلا بد
أن تستلزمها / مقدمات ضرورية ، وليس معهم شئ من ذلك ، بل غاية

(١) في الأصل : لين .

هؤلاء لفظ « التركيب » وأنه لا يكون واجباً ، وقد علم ما في ذلك من الإجمال والاشترك .

وغاية هؤلاء أن الأعراض لا تبقى ، وجمهور العقلاء يخالفون في ذلك ، وأن الأفعال يجب تناهيا ، وقد علم نزع العقلاء فيها ، وجمهورهم يمنعون امتناع تناهيا من الطرفين .

وقد ذكرنا اعتراض الأرموى وغيره على شيوخه في هذه المقدمات ، وقد سبقه إلى ذلك الرازى وغيره ، وقدحوا فيها قدحاً بينوا به فسادها ، على وجه لم يعترضوا عليه . وإن كان الرازى يعتمدهما في مواضع آخر ، فنظره استقر على القدح فيها .

وكذلك الأثير الأبهري^(١) في كتابه المعروف « بتحرير الدلائل في تقرير المسائل » - هو وغيره - قدحوا في تلك الطرق وبينوا فساد عمدة الدليل ، وهو بطلان حوادث لا أول لها . وذكر الأبهري الدليل المتقدم : دليل الحركة والسكون ، وقولهم : لو كان الجسم أزلياً لكان إما متحركاً وإما ساكناً ، والقسمان باطلان .

أما الأول فلأنها لو كانت متحركة للزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير ، لأن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضى عدم المسبوقية ، فيلزم الجمع بينهما ، ولأنها لو كانت متحركة لكانت مجال لا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزلياً . وهو محال . ولأنها لو كانت متحركة

(١) سبقت ترجمة أثير الدين الفضل بن عمر المفضل الأبهري السمرقندى ، ج ١ ، ص ٣٧٧ .

لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء ما لا نهاية له ، وانقضاء ما لا نهاية له محال ، والموقوف على المحال محال . ولأنها لو كانت متحركة ، لكان قبل كل حركة حركة أخرى لا إلى أول ، وهو محال . ولأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة ، ومن الحركة التي قبل الحركة اليومية إلى الأزل جملة أخرى ، فتطبق إحداها على الأخرى بأن يُقابل الجزء الأول من الجملة الثانية ، بالجزء الأول من الجملة الأولى ، والثاني بالثاني ، فيما أن يتطابقا إلى غير النهاية أو لم يتطابقا ، فإن تطابقا كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يتطابقا لزم انقطاع الجملة الثانية ، وإذا لزم انقطاع الجملة الثانية لزم انقطاع الجملة الأولى أيضا ، لأن الأولى لا تزيد على الثانية إلا بمرتبة واحدة .

ثم تكلم على تقدير السكون ، وهذا هو الذي تقدم ذكر الرازي له . ومن تدبر كتب أهل الكلام ، من المعتزلة وغيرهم ، في حدوث الأجسام ، علم أن هذا عمدة القوم .

قال الأبهري : « والإعراض^(١) على قوله : يلزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم الجمع بينهما ، أن لو كان الواحد مسبوقة بالغير / وغير مسبوق بالغير ، وليس كذلك ، فإن المسبوق بالغير لا يكون إلا الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم ، فلا يلزم الجمع بين المسبوقية وعدم المسبوقية في شيء واحد . »

كلام الأبهري
وتعلق ابن تيمية عليه

ص ٤٦

قلت : وهذا الاعتراض فيه نظر ، ولكن الاعتراض المتقدم : وهو

(١) والإعراض : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : والاعتراض .

أن المسبوق لغير آحاد الحركة لا جنسها ، فكل من أجزائها مسبوق بالغير ، وأما الجنس ففيه النزاع - اعتراض جيد ، وإلا فإذا كانت الحركة من لوازم الجسم لم يكن سابقاً لها ، فكيف يُقال : إن الحركة مسبوقة بالجسم ؟

وكان الأبهري لم يفهم مقصود القائل : إن الحركة تقتضى المسبوقية بالغير ، فظن أنه أراد أنها مسبوقة بالجسم ، وإنما أراد أن الحركة تقتضى أن يكون بعض أجزائها سابقاً على بعض .

قال الأبهري : « وأما قوله : لو كانت متحركة لكانت بحالة لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . قلنا : لا نسلم . قوله : لو لم يكن كذلك لكان الحادث أزلياً . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت ^(١) الحادث الواحد يصير بعينه أزلياً ، وليس كذلك ، بل يكون قبل كل حادث آخر لا إلى أول ، فلا يلزم قدم الحادث . أما قوله : فإنها لو كانت متحركة لكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء ما لا نهاية له . قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومي مسبوقة بحوادث لا أول لها . ولم قلم بأن ذلك غير جائز ، والنزاع ما وقع إلا فيه ؟ وأما قوله بأن الحاصل من الحركة اليومية إلى الأزل جملة . قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود ليحصل منها جملة ومجموع ، واستدل هو على حدوث العالم بأن صانع العالم إن كان موجباً بالذات لزم دوام آثاره ، فلا يكون في الوجود حادث . وإن كان

(١) لو كانت : كذا بالأصل ، ولعل الصواب : لو كان .

فاعلاً بالاختيار امتنع أن يكون مفعوله أزلياً ، لأنه يكون قاصداً إلى إيجاد الموجود ، وتحصيل الحاصل محال . وقد اعترض بعضهم على دليله بأنه يجوز أن يكون بعضه حادثاً له فاعل بالاختيار ، وبعضه قديم له موجب بالذات ، وجوزه بعضهم بأنه يجوز أن يكون موجباً بالذات ، ومعلوله فاعل بالاختيار أحدث غيره .

قلت : وهذا الاعتراض ساقط ، لأن ما كان فاعلاً بالاختيار ، فحدوث فعله بعد أن لم يكن حادث من الحوادث ، فإذا كان مفعولاً لعللة تامة موجبة ، امتنع أن يتخلف عنها معلولها ، ولا يجوز أن يحدث عنها شيء ، ولا عن لازمها ، ولا لازم لازمها ، وهلمَّ جراً . وإن قُدر أن البعض الحادث له فاعل واجب بنفسه غير فاعل للآخر ، فهذا مع أنه لم يقله أحد ، / وأدلة التوحيد للصانع تبطله ، فهو يبطل حجة القائلين بالقدم ، لأن عمدتهم أن الواجب بنفسه لا يتأخر عنه فعله ، فإذا جَوزوا تأخر فعله عنه بطل أصل حجته .

ظ ٤٦

وهذا الدليل الذي احتج به ، قد ذكرنا في غير موضع أنه يبطل قول الفلاسفة بأنه صدر عن علة موجبة ، وأن قولهم هذا يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب .

وأما كون الفاعل باختياره يمتنع أن يقارنه فعله ، فقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضوع ، ولكن نبين فساد قول الفلاسفة بأن يُقال : الفاعل بالاختيار : إما أن يجوز أن يقارنه فعله ، وإما أن يجب تأخره ، فإن وجب تأخره بطل قولهم بقدم العالم ، فإن الفعل إذا لزم تأخره كان تأخر المفعول أولى إن جعل المفعول غير الفعل ، وإن جعل المفعول هو

الفعل فقد لزم تأخره ، فتأخره لازم على التقديرين ، وإن جاز مقارنة فعله له فإما أن يكون التسلسل ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممتنعاً لزم أن يكون للحوادث أول ، وحيثنذا فإذا كان الفعل المقارن قديماً ، لم يقدح هذا في وجوب حدوث المفعولات .

وهذا يقوله من يقول : إنه أحدث الحوادث بتخليق قديم أزلى قائم بذاته ، كما تقول ذلك طوائف من المسلمين ، وإن كان التسلسل ممكناً أمكن أن يكون بعد ذلك الفعل فعل آخر ، وبعده فعل آخر ، وهلمَّ جراً ، وأن تكون هذه الأفلاك حادثة بعد ذلك ، كما أخبرت به النصوص ، وهو المطلوب .

والأبهري وغيره اعترضوا على هذه المقدمة لما ذكروها في حجة من احتج على حدوث العالم بأنه ممكن ، وكل ممكن فهو محدث ، لأن المؤثر فيه إما أن تؤثر فيه حالة وجوده ، وهو باطل ، لأن التأثير حالة الوجود يكون إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل ، وهو محال ، وإما حال العدم وهو محال ، لأنه يستلزم الجمع بين الوجود والعدم ، فتعين أن يكون لا حال الوجود ولا حال العدم ، وهو حال الحدوث .

فاعترض الأبهري وغيره على ذلك بأنه لم لا يجوز أن يكون التأثير حال الوجود ؟ : « قوله : يكون تحصيلاً للحاصل . قلنا : لا نسلم لأن التأثير عبارة عن كون المرجح مترجح الوجود على العدم بالمؤثر ، وجاز أن يكون الممكن مترجح الوجود على العدم حال الوجود . فيقول له من يعارضه في دليبه مثل ذلك ، فإذا قال : لو كان الفعل الذي فعله الفاعل المختار أزلماً ، لكان الفاعل قاصداً إلى إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل .

قالوا : بل وجود الموجود وحصول الحاصل مقصده واختياره. ص ٤٧ فقولك : / لو كان قاصداً إلى إيجاد الموجود ، إن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بدون قصده فهذا ممنوع ، وإنما يستقيم هذا إذا ثبت أن الأزلى لا يمكن أن يكون مراداً مقصوداً ، وهو أول المسألة ، وإن أردت إلى إيجاد ما هو موجود بقصده ، فهذا هو المدعى ، فكأنك قلت : لو كان مقصوداً لأزلىً موجوداً بقصده لكان موجوداً بقصده ، وإذا كان هذا هو المدعى ، فلم قلت : إنه محال ؟ ولكن يلزم هؤلاء على هذا التقدير أن لا يكون فرق بين الموجب بالذات والفاعل بالاختيار ، وهم يقولون : إن أريد بالموجب بالذات أنه لم يزل فاعلاً ، فهذا لا يمنع كونه مختاراً على هذا التقدير ، وإن أريد به ما يلزمه موجهه ومعلوله ، فهذا أيضاً لا يمنع كونه مختاراً أيضاً على هذا التقدير .

وهذا القسم باطل بلا شك ، سواء سُمي موجباً أو مختاراً ، لأن ذلك يستلزم أن لا يحدث شيء من الحوادث ، فإن موجهه إذا كان لازماً له - ولازم اللازم لازم - كانت جميع الموجبات لوازم قديمة ، فلا يكون شيء من المحدثات صادراً عنه ولا عن غيره^(١) ، إذ القول في كل ما يُقدَّر واجبا كالقول فيه ، فيلزم أن لا يكون للحوادث فاعل .

ولا ريب أن هذا لازم للفلاسفة الدهرية الإلهيين وغيرهم ، كأرسطو والفارابي وابن سينا ، لزوماً لا محيد عنه ، وأن قولهم يستلزم أن

(١) بعد كلمة « غيره » توجد إشارة إلى هامش الأصل ، حيث كتبت كلمة « أما » والكلام مستقيم بدونها ، فلعله تحريف .

لا يكون للحوادث فاعل ، وأن هذه الحوادث الممكنة حصلت بعد عدما^(١) من غير واجب ولا فاعل .

وأما القسم الأول ، وهو كونه لم يزل فاعلاً ، سواء سُمي موجباً أو مختاراً ، فهذا لا يوجب قدم هذا العالم ، لإمكان توفقه على أفعال قبل ذلك ، كما تحدث سائر الحوادث الجزئية .

(فصل)

والمقصود في هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والمباينة لم يتفقوا على مقدمة واحدة يبنون عليها مطلوبهم ، بل كل منهم يقترح في مقدمة الآخر ، وإذا كان اتفاقهم على النفي مَبِيناً على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي - وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم ، ليس فيها مقدمات متفق عليها تُبني عليها النتيجة المذكورة - علم أن ما اشركوا فيه من النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها ، لا القضايا الضرورية .

وحينئذ فاتفاقهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاقاً على خلاف المعلوم بالضرورة ، كما لو كان لرجلٍ مال كثير ، وله غرماء كثيرون ، فأقام كل منهم شاهدين بقدرٍ من المال واستوفاه ، حتى استوفى المال كله ، وكل من الغرماء يقترح/ في شهود الآخر ، كان اللازم من الحكم بشهادة ٤٧
الشهود كلهم أخذ مال ذلك الرجل كله ، ولا يُقال إن هؤلاء عدد كثير لا يتفقون على الكذب ، فإنهم لم يتفقوا على خبر واحد ، بل كل طائفة

(١) في الأصل : عدمتها ، وهو تحريف .

أخبرت بنجر تُكذِّبها فيه الأخرى ، ولزم من مجموع الأخبار أخذ المال ، فهم لم يخبروا بقضية واحدة توجب أخذ المال ، بل الكذب ممكن عليهم كلهم .

كذلك المتفقون على ردِّ بعض ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم وعُلم بضرورات العقول ، يمكن أن يقع منهم على هذا الوجه ، وهذا كاشتراك الكفار في تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقول هؤلاء : هو ساحر ، وهؤلاء : هو كاهن ، وهؤلاء : هو مجنون ، فهم في الحقيقة مختلفون لا متفقون .

وأيضاً فاتفاق العدد الكثير على تعمد الكذب ، الذين يعلمون أنه كذب ، يجوز إذا كان ذلك عن تواطئ منهم ، وأما اتفاق الخلق الكثير على الكذب خطأً ، فهو ممكن بالنظر والأمر الضرورية ، فقد يُعبر عنها بعبارة فيها إجمال واشتباه ، يظن كثير من الناس أن مفهومها لا يخالف الضرورة ، وإنما يعلم أنها مخالفة للضرورة من ميز بين معانيها ، وفصل المعنى المخالف للضرورة من غيره ، فإذا كان قد سبق قليل من الناس إلى اعتقاد خطأ يتضمن مخالفة الضرورة ، كان هذا جائزاً باتفاق العقلاء ، فإن السفسطة تجوز على الطائفة القليلة تعمداً ، فكيف خطأً ؟ !

فإذا تلقى تلك الأقوال ، عن أولئك السابقين إليها ، عدد آخرون ، واشتهرت بين من اتبعهم فيها ، صاروا متواطئين على قبولها ، لما فيها من الاشتباه والإجمال ، مع تضمينها مخالفة الضرورة ، وإن كان كثير من القائلين بها - أو أكثرهم - لا يعلمون ذلك ، وهذا هو السبب في اتفاق

طوائف كثيرة على مقالات يُعلم أنها باطلة بضرورة العقل ، كمقالات النصارى والرافضة والجهمية .

ثم إن المتقدمين من النظَّار يحكون إجماع الخلائق على نقيض قول النفاة ، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، إمام الأشعري وأصحابه ، ذكره في كتاب «الصفات» مما نقله عنه أبو بكر بن فورك فقال^(١) في كتاب «الصفات» في باب القول في الاستواء^(٢) : « فرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريته ، وأعلمهم جميعا به ، يميز السؤال بآين ، ويقوله ، ويستصوب قول القائل : إنه في السماء ، ويشهد له بالإيمان عند ذلك ، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يميزون الآين زعموا ، ويحيلون القول به ، ولو كان خطأً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق بالإنكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها^(٣) : لا تقولى ذلك ، فتوهمين أن الله^(٤) /عز وجل محدود ، وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولى : إنه في كل مكان لأنه الصواب دون ما قلت .

كلام ابن كلاب في كتاب «الصفات» عن العلو وتعليق ابن تيمية عليه

ص ٤٨

(١) بعد كلمة «فقال» توجد إشارة إلى هامش الأصل حيث كتبت كلمة «قال» وهو تكرر لا لزوم له .

(٢) الكلام التالى ليس فى كتاب «تأويل مشكل الحديث» لابن فورك ، ولم يذكر كتاب «الصفات» ضمن كتب ابن فورك المخطوطة والموجودة حاليا فى المكتبات . انظر سزكين ٣٨٧/٢ - ٣٩٠ ؛ معجم المؤلفين ٢٠٨/٥ ؛ الأعلام ٣١٣/٦ . وانظر ما سبق ٣٨١/٣ . وأما ابن كلاب فقد ضاع كتابه «الصفات» أيضا . انظر سزكين ٣٦٨/٢ .

(٣) الإشارة هنا إلى الجارية التى سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أين الله ؟ قالت : فى السماء . وسبق هذا الحديث فى ج ٢ ، ص ٥٨ .

(٤) تكررت عبارة «أن الله» مرتين فى الأصل .

كلا لقد أجازه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع علمه بما فيه ،
وأنه أصوب الأقاويل ، والأمر الذي يجب الإيمان لقائله ، ومن أجله
شهد لها بالإيمان حين قالته ، فكيف يكون الحق في خلاف ذلك ،
والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ » .

قال : « ولولم يشهد لصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة إلا
ما ذكرنا من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفي ، كيف وقد غرس في بنية
الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد ؟ !
لأنك لا تسأل أحداً من الناس عنه ، عربياً ولا عجمياً ، ولا مؤمناً ولا
كافراً ، فتقول : أين ربك ؟ إلا قال : « في السماء » إن أفصح ، أو
أوماً بيده ، أو أشار بطرفه ، إن كان لا يفصح ، لا يشير إلى غير ذلك
من أرض ولا سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحداً داعياً له إلا رافعاً يديه إلى
السماء ، ولا وجدنا أحداً غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول : في كل
مكان ، كما يقولون ، وهم يدعون أنهم أفضل الناس كلهم ، فتاهت
العقول ، وسقطت الأخبار ، واهتدى جهم وحده وخمسون رجلاً
معه ، نعوذ بالله من مضلات الفتن » .

فقد ذكر ابن كُلاب في هذا الكلام أن العلم بأن الله فوق ، فطرى
مغروز في فطر العباد ، اتفق عليه عامتهم وخاصتهم ، وأنه لم يخالف
الجماعة في ذلك إلا نفر قليل يدعون أنهم أفضل الناس ، جهم ونفر قليل
معه ، وبين أيضاً ابن كُلاب أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية ،
وهو كما قال ، فإن منتهى كلام الجهمية إلى أنه لا موجود إلا العالم .
قال : « يُقال للجهمية : أليست الدهرية كُفاراً ملحدين في قولهم :

إن الدهر هو واحد، إلا أنه لا ينفك عن العالم ولا ينفك العالم منه ، ولا يباين العالم ولا يباينه ، ولا يماس العالم ولا يماسه ، ولا يداخل شيئاً من العالم ولا يداخله ، لأنه واحد والعالم غير مفارق له ؟ فإذا قالوا : نعم . قيل لهم : صدقتم ، فلم أثبتتم^(١) المعبود بمعنى الدهر ، وأكفرتم من قال بمثل مقالتكم ؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقا أكثر من أن سميتموه بغير ما سمّوه به ؟ وقد قلتم : إنه غير مفارق للعالم ولا العالم مفارق له ، ولا هو داخل في العالم ولا العالم داخل فيه ، ولا يماس للعالم ولا العالم يماس له . فأين تذهبون يا أولى الألباب / إن كنتم تعقلون ؟ من أولى أن يكون ٤٨ ظ
قد شبه الله بخلقه : نحس أو أنتم ؟ ولم رجعتم على من خالفكم بالتكفير ، وزعمتم أنهم قد كفروا لأنهم قالوا : واحد منفرد بائن ؟ فلم لا كنتم أولى بالكفر والتشبيه منهم إذ زعمتم مثل زعم الملحدين ، وقلتم مثل مقالة المخالفين الضالين ، وخرجتم^(٢) من توحيد رب العالمين ؟ » .

قال : « وكذلك مشاركتكم الثنوية في إلحادهم لما قالوا : إن الأشياء من شيئين لا تنفك منها ولا ينفكان منها ، وإن الأشياء تولدت عنها ومنها ، وأن النور والظلمة لا نهاية لهما في أنفسهما ، وأن أحدهما مازج الآخر فتولدت الأشياء منها ؟ وقلتم لهم : كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا في نفسه ؟ وكيف يجيء ما لا نهاية له فيكون في غيره ؟ فقبل لكم مثل ذلك : كيف يكون ما لا نهاية له يفعل شيئاً لا في نفسه ولا بائناً من نفسه ؟ ويلزمكم إذا زعمتم أنه لاتفاق النور والظلمة أن

(١) في الأصل : ثبتم ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : وخر ، ولم تظهر بقية الكلمة في هامش الصورة ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

الخلق تولدوا منه ، كما ألزمكم المنانِيَّةُ^(١) ، حيث زعموا أن النور والظلمة أصل الأشياء ، وأن الأشياء تحدث منها ، وأنها لا ينفكان مما كان بعدهما ، ولا ينفك عنهما . كذلك زعمتم أن الواحد الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى : ١١] - تعالى عمّا قلتم - كان لا نهاية له ، ثم خلق الأشياء غير منفكة منه ، ولا هو منفك منها ، ولا يفارقها ولا تفارقه ، فأعظمت معنهما ومنعتم القول والعبارة .

فيقال : هذا الذى ذكره ابن كُلاب من موافقة الجهمية فى الحقيقة للدهرية والثنوية يحققه ما فعلته غالبية الجهمية من القرامطة الباطنية ، فإنهم ركّبوا لهم قولاً من قول الفلاسفة الدهرية وقول الجوس الثنوية ، وقولهم هو منتهى قول الجهمية .

وكان ذلك مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : « لتأخذن أمتى مأخذ الأمم قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع . قالوا : فارس والروم ؟ قال : ومن الناس إلا هؤلاء ؟ » .^(٢)

(١) المنانِيَّةُ هم المانوية . قال ابن النديم فى « الفهرست » (ص ٣٢٧ ، ط . فلوجل) عن مذاهب المنانِيَّةِ أنهم أتباع ماني . والمانوية من الثنوية الذين - كما يذكر عنهم الشهرستاني - « يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان » وهم « أصحاب ماني بن فاتك الحكم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير وقتله بهرام بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام . أحدث ديناً بين الجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد بن هارون . . أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين : أحدهما نور والآخر ظلمة ، وأنها أزليان لم يزالا ولن يزالا ، وأنكر وجود شئ إلا من أصل قديم » . وانظر عن ماني والمانوية : الملل والنحل ١/٢٢٤ - ٢٢٩ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٣٢٧ - ٣٣٨ ؛ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي ، ص ٨٨ . (٢) لم أجد حديثاً بهذا اللفظ ، ولكن فى البخارى ١٠٢/٩ - ١٠٣ (كتاب الاعتصام ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لتبتين سنن . .) عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتى بأخذ القرون قبلها شبراً بشبر وذراعاً بذراع . قيل : يا رسول الله كفارس والروم ؟ فقال : ومن الناس إلا أولئك ؟ ! . وانظر : جامع الأصول لابن الأثير ١٠/٤٠٩ .

وفي الحديث الآخر الصحيح : « لتركبن سنن من كان قبلكم حذو القُدَّة بالقُدَّة حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه . قالوا : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن ^(١) ؟ » .

ومشابهة اليهود والنصارى أيسر من مشابهة فارس والروم ، فإن الفرس كانوا مجوساً ، والروم إن لم يكونوا نصارى كانوا مشركين صابئة وغير صابئة ، فلاسفة وغير فلاسفة ، والباطنية ركَّبوا مذهبهم من قول المجوس ومن دخل فيهم ، ومن قول المشركين من الروم ومن دخل فيهم ، كاليونان ونحوهم .

وأما الأشعري وأئمة أصحابه فهم مصرِّحون بأن الله نفسه / فوق ص ٤٩ العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها « الموجز » و « الإبانة » و « المقالات » وغير ذلك .

قال ^(٢) : « إن قال قائل ^(٣) : ماتقولون في الاستواء ؟ قيل : نقول ^(٤) : إن الله عز وجل مستوٍ على عرشه ، كما قال ^(٥) : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] وقد قال ^(٦) : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ

كلام الأشعري في

« الإبانة » عن الاستواء

وتعليق ابن تيمية .

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ولكني وجدته بألفاظ مقاربة وسبق وروده والكلام عليه في هذا الكتاب ج ٥ ، ص ٢٢٧ ، ت ٢ . وانظر منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي ٤١/١ .

(٢) في كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » وسأقابل الكلام التالي على الكتاب بتحقيق الدكتور فوقية حسين محمود ، ص ١٠٥-١٠٧ ، ط . دار الأنصار ، القاهرة ، ١٩٧٧/١٣٩٧ .

(٣) قائل : ليست في « الإبانة » .

(٤) الإبانة : قيل له نقول .

(٥) الإبانة : يستوى على عرشه استواءً يليق به من غير طول استقرار كما قال .

(٦) الإبانة : وقد قال تعالى .

الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴿ [سورة فاطر: ١٠] وقال (١) : ﴿ بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة النساء: ١٥٨] وقال (٢) : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة السجدة: ٥] .

وقال تعالى حكاية عن فرعون (٣) : ﴿ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا ﴾ [سورة غافر: ٣٦ ، ٣٧] كَذَّبَ مُوسَى (٤) في قوله : إن الله عز وجل (٥) فوق السموات .

وقال عز وجل (٦) : ﴿ أَلَمْ تُمْنُوا بِمَنْ فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ ﴾ [سورة الملك: ١٦] فالسموات فوقها العرش .

فلما كان العرش فوق السموات ، وكل ما علا (٧) فهو سماء ، فالعرش (٨) أعلى (٩) السموات ، وليس إذا قال : ﴿ أَلَمْ تُمْنُوا بِمَنْ فِي السَّمَاءِ ﴾ يعني : جميع السماء (١٠) ، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى

(١) الإيانية : وقال تعالى .

(٢) الإيانية (ص ١٠٦) : وقال تعالى .

(٣) الإيانية : حاكيا عن فرعون لعنه الله .

(٤) الإيانية : موسى عليه السلام .

(٥) عز وجل : كذا في نسخة من نسخ « الإيانية » وفي نسخة الأصل : الله سبحانه .

(٦) عز وجل : كذا في نسخة ، وفي نسخة الأصل : تعالى .

(٧) الإيانية : . . فوق السموات قال : (أَلَمْ تُمْنُوا بِمَنْ فِي السَّمَاءِ) لأنه مستوعب العرش الذي فوق

السموات وكل ما علا . .

(٨) فالعرش : كذا في نسختين ، وفي نسخة الأصل (ص ١٠٧) : والعرش .

(٩) في الأصل : أعلا .

(١٠) السماء : كذا في نسخة ، وفي نسخة الأصل : السموات .

السموات. ألا ترى أن الله عز وجل^(١) ذكر السموات فقال^(٢) :
﴿ وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا ﴾ [سورة نوح : ١٦] ولم يرد أن القمر يملأهن
جميعاً ، وأنه فيهن جميعاً . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا
دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل^(٣) مستوٍ على العرش الذي هو فوق
السموات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو
العرش ، كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض^(٤) .

قال^(٥) : « وقال قائلون^(٦) من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى
قول الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] : أنه
استولى وملك وقهر ، وأن الله عز وجل في كل^(٧) مكان ، وجحدوا أن
يكون الله على عرشه^(٨) كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء إلى^(٩)
القدرة ، ولو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش والأرض
السابعة ، لأن الله^(١٠) قادر على كل شيء والأرض ، فالله^(١١) قادر عليها

(١) عز وجل : كذا في ثلاث نسخ ، وفي نسخة الأصل : تعالى .

(٢) الإبانة (نسخة الأصل) : فقال تعالى .

(٣) عز وجل : كذا في نسخة ، وفي نسخة الأصل : تعالى .

(٤) الإبانة : إلى الأرض .

(٥) في « الإبانة » ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٦) « الإبانة » ص ١٠٨ : فصل وقد قال قائلون .

(٧) الكلمات : « وجل في كل » مطموسة في الأصل ، وكذا استظهرتها ، وهو الذي في

« الإبانة » .

(٨) الإبانة : أن يكون الله عز وجل مستوٍ على عرشه .

(٩) إلى : مطموسة في الأصل ، وأثبتها من « الإبانة » .

(١٠) الإبانة : الله تعالى .

(١١) الإبانة : فالله سبحانه .

وعلى كل^(١) ما في العالم ، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الاستيلاء ، وهو سبحانه^(٢) مستول^(٣) على الأشياء كلها ، لكان مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والأقدار^(٤) ، لأنه قادر على الأشياء مستولٍ عليها ، وإذا كان قادراً على الأشياء كلها ، ولم يجز^(٥) عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله^(٦) مستوٍ على الحشوش والأخلية ، لم يجز^(٧) أن يكون الاستواء على العرش : الاستيلاء ، الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يخص العرش^(٨) / دون الأشياء كلها .

قال^(٩) : « وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله^(١٠) في كل مكان ، فلزمهم أنه في بطن مريم والحشوش^(١١) والأخلية ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم^(١٢) . »

وقال^(١٣) : « دليل آخر . وقال^(١٤) الله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ

(١) الإبانة (ص ١٠٨) : قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل .

(٢) الإبانة : وهو تعالى .

(٣) في الأصل : مستول . وفي الإبانة : مستول ، وهو خطأ .

(٤) الإبانة : والأقدار ، وهو خطأ .

(٥) الإبانة : لم يجز ، وهو خطأ .

(٦) الإبانة : الله تعالى .

(٧) الإبانة : والأخلية ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لم يجز .

(٨) الإبانة : بالعرش .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١٠٩ .

(١٠) الإبانة : الله تعالى .

(١١) الإبانة : وفي الحشوش .

(١٢) الإبانة : عن قولهم علواً كبيراً .

(١٣) بعد ما سبق بأكثر من خمس صفحات ، الإبانة ، ص ١١٥ - ١١٦ .

(١٤) الإبانة : قال .

أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذنيه مَا يَشَاءُ ﴿ [سورة الشورى : ٥١] فقد خصت الآية البشر^(١) دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم ، كان أبعد من الشبهة وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول : ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والحيرة ، من أن يقول : ما كان لجنس من الأجناس أن أكلمه إلا وحياً أو من وراء حجاب أو أرسل رسولا ، ويترك^(٢) أجناساً لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرنا على أنه خص البشر دون غيرهم .

قلت : ومقصود الأشعري من هذا أنه على قول النفاة لا فرق بين البشر وغيرهم ، فإنه عندهم لا يجب الله تعالى أحداً بحجاب منفصل عنه ، بل هو محتجب عن جميع الخلق ، بمعنى أنه لا يمكن أحد^(٣) أن يراه ، فاحتجابه عن بعضهم دون بعض دل على نقيض قولهم ، وذلك أن نفاة المبينة يفسرون الاحتجاب بمعنى عدم الرؤية لما نع من الرؤية في العين ، ونحو ذلك من الأمور التي لا تنفصل عن المحجوب ، بل نسبتها إلى جميع الأشياء واحداً .

قال الأشعري^(٤) : « دليل آخر . قال تعالى^(٥) : ﴿ ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٢] ، وقال تعالى^(٦) : ﴿ وَلَوْ تَرَى

(١) الإبانة : وقد خصت الآية الشريفة البشر .

(٢) الإبانة (ص ١١٦) : ونزل . وفي نسخة : ترك . (٣) في الأصل : أحداً .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في « الإبانة » ص ١١٦ - ١١٧ .

(٥) الإبانة : قال الله تعالى .

(٦) تعالى : ليست في « الإبانة » .

إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴿١﴾ [سورة الأنعام : ٣٠] وقال : ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ
 الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴿١٢﴾ [سورة السجدة : ١٢] وقال
 تعالى (١) : ﴿وَعَرَّضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا ﴿٤٨﴾﴾ [سورة الكهف : ٤٨] ، وكل
 ذلك يدل على أنه ليس (٢) في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوٍ على
 عرشه ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، الذين لم يثبتوا
 له (٣) في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية ، إذ
 كل كلامهم يؤول إلى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي ،
 يريدون بذلك - زعموا - التنزيه (٤) ونفي التشبيه ، فنعوذ (٥) بالله من
 تنزيهه يوجب النفي والتعطيل .

قلت : فقد احتج على عدم مداخلته بقوله تعالى : ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ
 وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة الأنعام : ٣٠] وقوله : ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَىٰ اللَّهِ
 مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة الأنعام : ٦٢] وقوله تعالى : ﴿نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ
 عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴿١٢﴾﴾ [سورة السجدة : ١٢] ، وقوله : ﴿وَعَرَّضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ
 صَفًّا ﴿٤٨﴾﴾ [سورة الكهف : ٤٨] فإنه لو كانت نسبتة إلى /جميع الأمكنة
 واحدة ولا يختص بالعلو ، لكان في المردود كما هو في المردود إليه ، وفي

(١) الإبانة : وقال عز وجل .

(٢) الإبانة : كل ذلك يدل على أنه تعالى ليس .

(٣) الإبانة (ص ١١٧) : على عرشه سبحانه بلا كيف ولا استقرار ، تعالى الله عما يقول الظالمون
 والجاحدون علواً كبيراً ، فلم يثبتوا له .

(٤) الإبانة : يريدون بذلك التنزيه . وأشارت الدكتور المحففة في التعليقات إلى أن في نسخة

(ز) : يريدون بذلك الذي زعموا التنزيه .

(٥) الإبانة : التشبيه على زعمهم فنعوذ .

الواقف كما هو في الموقوف عليه ، وفي الناكس كما هو فيمن (١) نكس رأسه عنده ، وفي المعروض كما هو في المعروض عليه .

فهذه النصوص تنفي مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايث ، لكان نسبة ذاته إلى جميع المخلوقات نسبة واحدة ، وهو مناقض لما ذكر .

وقوله : « مع نفي المداخلة أنه على العرش » ، يبين أنه يثبت المباينة لا ينفيها كما ينفي المداخلة .

قال الأشعري أيضا (٢) : « وروت العلماء عن ابن عباس (٣) رضي الله عنهما أنه قال : تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله ، فإن (٤) بين كرسيه إلى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك (٥) » .

قلت : وهذا الحديث رواه الحاكم أبو محمد العسال في كتاب « المعرفة » له من حديث عبد الوهاب الوراق الرجل الصالح : ثنا علي بن عاصم ، عن عطاء بن السائب ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، قال : تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله ، فإن ما بين كرسيه إلى السماء السابعة سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك . قال عبد

(١) في الأصل : فن من .

(٢) في « الإبانة » ص ١١٨ .

(٣) الإبانة : عن عبد الله بن عباس .

(٤) الإبانة : ولا تفكروا في الله عز وجل فإن .

(٥) أورد السيوطي في الدر المنثور ٢/١١٠ في تفسير آية ١٩١ من سورة آل عمران عدة آثار عن

عدد من الصحابة منهم ابن عباس - رضي الله عنهم جميعا - تحض على التفكير في خلق الله وتنبه عن التفكير في ذاته سبحانه ، ولكنه لم يذكر هذا الأثر .

الوهاب الوراق : من زعم أن الله ههنا فهو جهمي خبيث ، إن الله فوق العرش ، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة .

قال الأشعري^(١) : « وما يؤكد أن الله^(٢) مستوٍ على عرشه دون الأشياء كلها ، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحاديث التزول ، كقوله : ينزل الله^(٣) كل ليلة إلى السماء الدنيا ، فيقول : هل من سائل فأعطيه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل^(٤) من داعٍ فأستجيب له^(٤) ؟ حتى يطلع الفجر » .

قال الأشعري^(٥) : « دليل آخر . قال الله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٠] ، وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] وقال : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [سورة فصلت : ١١] ، وقال^(٦) : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] وقال^(٦) : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ﴾ [سورة السجدة : ٤] ، فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء ، مستوٍ على عرشه . والسماء

(١) قبل النصوص السابقة في « الإبانة » ص ١١٠ - ١١١ .

(٢) الإبانة : الله عز وجل .

(٣) ذكر الأشعري في « الإبانة » ص ١١٠ - ١١٢ ثلاثة أحاديث بأسانيدها ، واختصر ابن تيمية هنا كله كما هو في الأصل . قال الأشعري : . . . صلى الله عليه وسلم روى عفان قال ثنا حجاج بن سلمة قال حدثنا عمرو بن دينار عن نافع عن جبير عن أبيه رضى الله عنهم أجمعين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل ربنا عز وجل . . .

(٤ - ٤) : ساقط من « الإبانة » .

(٥) بعد الكلام السابق بجوالى صفحة ونصف صفحة ، الإبانة ، ص ١١٢ - ١١٣ .

(٦) الإبانة : وقال تعالى .

بإجماع الناس ليست الأرض ، فدل على أن الله منفرد^(١) بوحدانيته مستوٍ على عرشه^(٢) .

وقال الأشعري^(٣) : « دليل آخر . قال عز وجل : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] ، وقال تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٠] ، وقال تعالى^(٤) : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى ﴾^(٥) إلى قوله : ﴿ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴾ [سورة النجم : ٧ - ١٨] .

وقال عز وجل لعيسى بن مريم^(٦) : ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٥] .

وقال^(٧) ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة النساء : ١٥٧ ، ١٥٨] . وأجمعت الأمة على أن الله رفع عيسى^(٨) إلى السماء .

قال الأشعري^(٩) : « ومن دعاء أهل الإسلام جميعا ، إذا هم

(١) الإبانة ، ص ١١٣ : على أنه تعالى منفرد . وفي ثلاث نسخ : على أن الله تعالى منفرد .

(٢) في نسختين من الإبانة : على عرشه استواء متزاها عن الحلول والاتحاد .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . الإبانة ص ١١٤ - ١١٥ .

(٤) تعالى : ليست في « الإبانة » .

(٥) في نسختين من « الإبانة » جاء بعد ذلك قوله تعالى : (ولقد رآه نزلة أخرى) .

(٦) الإبانة : .. بن مريم عليه السلام .

(٧) الإبانة : وقال تعالى .

(٨) الإبانة : على أن الله سبحانه رفع عيسى صلى الله عليه وسلم .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، الإبانة ، ص ١١٥ .

رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن حلفهم^(١) جميعا : لا والذي احتجب بسبع سموات .
فقد حكى الأشعري إجماع المسلمين على أن الله فوق العرش ، وأن خلقه محجوبون عنه بالسموات ، وهذا مناقض لقول من يقول : إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن هؤلاء يقولون : ليس للعرش به اختصاص ، وليس شئ من المخلوقات يحجب عنه شيئا .

ومن أثبت الرؤية منهم إنما يفسر رفع الحجاب بخلق إدراك في العين ، لا أن يكون هناك حجابٌ منفصلٌ يحجب العبد عن الرؤية .

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابي : « الإبانة » و « التمهيد » وغيرهما^(٢) : « فإن قال قائل^(٣) : أتقولون^(٤) : إنه في كل مكان ؟ قيل له^(٥) : معاذ الله ، بل هو مستو على عرشه^(٦) ، كما أخبر^(٧) في كتابه ، فقال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وقال^(٨) : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ، وقال : ﴿ أَأَمْتُمْ مَّن فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [سورة الملك : ١٦]

كلام الباقلاني في التمهيد ، في إبانة العلو والاستواء .

(١) الإبانة : ومن خلقهم ، وهو خطأ .

(٢) الكلام التالي في كتاب « التمهيد » للباقلاني ، ص ٢٦٠ وسأقابلة عليه إن شاء الله .

(٣) فإن قال قائل : كذا في نسخة من نسخ التمهيد ، وفي نسخة : فإن قالوا .

(٤) التمهيد : فهل تقولون .

(٥) له : ليست في « التمهيد » .

(٦) على عرشه : كذا في نسخة من نسخ التمهيد . وفي نسخة الأصل : على العرش .

(٧) التمهيد : كما خير .

(٨) التمهيد : وقال تعالى .

ولو كان في كل مكان ، لكان في بطن^(١) الإنسان وفيه والحشوش^(٢) والمواضع التي نرغب^(٣) عن ذكرها ، ولوجب^(٤) أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن^(٥) ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يُرغب إليه إلى نحو الأرض ، وإلى خلفنا ، وإلى يميننا وشمالنا^(٦) ، وهذا قد^(٧) أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

فقد وافق القاضي أبو بكر لأبي الحسن الأشعري ، وأنكر أن يكون في كل مكان ، وجعل مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعل مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن الأقسام أربعة ليس لها خامس : إما أن يكون نفسه مبينا للعالم ، وإما أن يكون مداخلاً له ، ص ٥١ وإما أن يكون مبينا ومداخلاً ، وإما أن يكون لا مبينا ولا مداخلاً .

فهؤلاء جعلوا مقابلة المداخلة ؛ المبينة ، / ولم يقولوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، وهؤلاء أئمة طوائفهم .

وقال القاضي أبو يعلى في كتاب « إبطال التأويل » : « فإذا ثبت أنه

على العرش ، فالعرش في جهة ، وهو على عرشه » .

(١) التمهيد : في جوف .

(٢) التمهيد : وفي الحشوش .

(٣) التمهيد : يرغب .

(٤) التمهيد : عن ذكرها - تعالى من ذلك ! ولوجب .

(٥) التمهيد : ما لم يكن خلقه .

(٦) التمهيد : إلى نحو الأرض وإلى وراء ظهورنا وعن أيماننا وشمالنا .

(٧) التمهيد : وهذا ما قد .

قال : « وقد منعنا في كتابنا هذا ، في غير موضع ، إطلاق الجهة عليه » .

قال : « والصواب جواز القول بذلك ، لأن أحمد أثبت هذه الصفة ، التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة » .

قال : « والدليل عليه : أن العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوٍ عليه ، فافتضى أنه في جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفي هذا كفاية » .

قال : « ولأن من نفي ^(١) الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول : ليس في جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال بإثبات موجود مع وجود غيره ، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما ، وبين قوله : طلبته فإذا هو معدوم » .

قلت : وهذا الذي اختلف فيه قول القاضي ، اختلف فيه أصحاب أحمد وغيرهم ، فكان طائفة يقولون : العلو من الصفات السمعية الخبرية ، كالوجه واليد ونحو ذلك ، وهذا قول طوائف من الصفاتية ولهذا نفاه من متأخري الصفاتية من نفي ^(٢) الصفات السمعية الخبرية كأتباع صاحب « الإرشاد ^(٣) » .

تعلق ابن تيمية

(١) في الأصل : نفا .

(٢) في الأصل : نفا .

(٣) وهم أتباع الجويني صاحب كتاب « الإرشاد » .

وأما الأشعري وأئمة أصحابه ، فإنهم متفقون على إثبات الصفات السمعية ، مع تنازعهم في العلو : هل هو من الصفات العقلية أو السمعية ؟

وأما أئمة الصفاتية كابن كُلاب وسائر السلف ، فعندهم أن العلو من الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم ، وإليه رجع القاضي أبو يعلى آخرأً ، وهو قول جمهور أهل الحديث والفقهاء والتصوف ، وهو قول الكرامية وغيرهم .

وأما الاستواء فهو من الصفات السمعية عند من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع ، فإن ذلك لم يُعلم إلا بالسمع . وهذا الذي ذكره ابن كُلاب وغيره من أن المنازع من المسلمين في أن الله فوق العرش كانوا قليلين جداً ، يبيّن خطأ من قال : إن النزاع إنما هو مع الكرامية/الحنبلية ، بل جماهير الخلق من جميع الطوائف على الإثبات : ^{ط ٥١} جمهور أئمة الفقهاء من : الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والداوودية^(١) ، وجمهور أهل التصوف والزهد والعبادة ، وجمهور أهل التفسير ، وجمهور أهل الحديث ، وجمهور أهل الكلام من الكرامية والكُلابية والأشعرية والهشامية ، وجمهور المرجئة ، وجمهور قدماء الشيعة .

وإنما الخلاف في ذلك معروف عن جهم وأتباعه ، والمعتزلة ، ومن

(١) أي الظاهرية أتباع داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري ، وسبقت ترجمته ، ج ١ ،

واقفهم من الخوارج ، ومتأخري الشيعة ، ومتأخري الأشعرية .
وللمعتزلة والفلاسفة فيها قولان .

بل وهذا هو المنقول عن أكثر الفلاسفة أيضا ، كما ذكر أبو الوليد
ابن رشد الحفيد ، وهو من أتبع الناس لمقالات المشائين : أرسطو
وأتباعه ، ومن أكثر الناس عناية بها ، وموافقة لها ، وبيانا لما خالف فيه
ابن سينا وأمثاله لها ، حتى صنّف كتاب « تهافت التهافت » وانتصر فيه
لإخوانه الفلاسفة ، ورد فيه على أبي حامد في كتابه الذي صنّفه في
« تهافت الفلاسفة » ، مع أن في كلام أبي حامد من الموافقة للفلاسفة في
مواضع كثيرة ما هو معروف ، وإن كان يُقال : إنه رجوع عن ذلك
واستقر أمره على التلقّي من طريقة أهل الحديث ، بعد أن أيس من نيل
مطلوبه من طريقة المتكلمين والمتفلسفة والمتصوفة أيضا .

فالمقصود أن ابن رشد ينتصر للفلاسفة المشائين - أرسطو وأتباعه -
بحسب الإمكان ، وقد تكلمنا على كلامه وكلام أبي حامد في غير هذا
الموضع ، وبيننا صواب ما رده أبو حامد من ضلال المتفلسفة ، وبيننا ما
تقوى به المواضع التي استضعفوها من رده بطرق أخرى ، لأن الرد على
أهل الباطل لا يكون مستوعبا إلا إذا أثبتت السنة من كل الوجوه ، وإلا
فن وافق السنة من وجه وخالفها من وجه ، طمع فيه خصومه من الوجه
الذي خالف فيه السنة ، واحتجوا عليه بما وافقهم عليه من تلك
المقدمات المخالفة للسنة .

وقد تدبّرتُ عامة ما يحتج به أهل الباطل على من هو أقرب إلى الحق
منهم ، فوجدته إنما تكون حجة الباطل قوية لما تركوه من الحق الذي

أرسل الله به رسوله وأنزل به كتابه ، فيكون ما تركوه من ذلك الحق من أعظم حجة المبطل عليهم ، / ووجدت كثيراً من أهل الكلام الذين هم ص ٥٢ أقرب إلى الحق ممن يردون عليه ، يوافقون خصومهم تارةً على الباطل ، ويخالفونهم في الحق أخرى ، ويستطيرون عليهم بما وافقوهم عليه من الباطل ، وبما خالفوهم فيه من الحق ، كما يوافق المتكلمة النفاة للصفات - أو لبعضها كالعلو وغيره - لمن نفي^(١) ذلك من المتفلسفة ، وينازعونهم في مثل بقاء الأعراض ، أو مثل تركيب الأجسام من الجواهر المنفردة ، أو وجوب تناهي جنس الحوادث ، ونحو ذلك .

والمقصود هنا أن ابن رشد نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة ، وقرر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين ، مع أنه يزعم أنه لا يرتضى طرق أهل الكلام ، بل يسميها هو وأمثاله من الفلاسفة الطرق الجدلية ، ويسمونها المتكلمين أهل الجدل ، كما يسميهم بذلك ابن سينا وأمثاله ، فإنهم لما قسموا أنواع القياس العقلي الشمولي الذي ذكروه في المنطق إلى : برهاني ، وخطابي ، وجدلي ، وشعري ، وسوفسطائي ، زعموا أن مقاييسهم في العلم الإلهي من النوع البرهاني ، وأن غالب مقاييس المتكلمين إما من الجدلي وإما من الخطابي ، كما يوجد هذا في كلام هؤلاء المتفلسفة ، كالفارابي ، وابن سينا ، ومحمد بن يوسف العامري^(٢) ،

(١) في الأصل : نفا .

(٢) أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري ، من الفلاسفة المتسبين إلى الإسلام في القرن الرابع الهجري ، ومن المنطقيين ، نشأ بخراسان ودرس الفلسفة بها على يد أبي زيد البلخي ، من كتبه التي طبعت « الإعلام بمناب الإسلام » وله شروح على كتب أرسطو مفقودة وكتب أخرى مخطوطة ، توفي سنة ٣٨١ هـ . انظر ترجمته في : مقلمة الدكتور أحمد عبد الحميد غراب لكتاب « الإعلام بمناب الإسلام » ص ٥ - ٦٣ ، من مجموعة تراثنا ، ط . القاهرة ، ١٩٦٧/١٣٧٨ ، الأعلام

ومبشر بن فاتك^(١) ، وأبي علي بن الهيثم^(٢) ، والسهروردي المقتول ، وابن رشد ، وأمثالهم ، وإن كانوا في هذه الدعاوى ليسوا صادقين على الإطلاق ، بل الأقيسة البرهانية في العلم الإلهي في كلام المتكلمين أكثر منها في كلامهم وأشرف ، وإن كان قد يوجد في كلام المتكلمين أقيسة جدلية وخطابية ، بل وسوفسطائية ، فهذه الأنواع في العلم الإلهي هي في كلام الفلاسفة أكثر منها في كلام المتكلمين وأضعف ، إذا قوبل ما تكلموا فيه من العلم الإلهي ، بما تكلم فيه المتكلمون ، بل ويستعملون من هذا الضرب في الطبيعيات ، بل وفي الرياضيات قطعة كبيرة .

كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة » عن العلوم والجهة .
والمقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد عنهم، وهذا لفظه في كتاب « مناهج الأدلة » في الرد على الأصوليين^(٣) ، قال^(٤) : « القول في الجهة . وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة ، في^(٥) أول الأمر ،

(١) أبو الوفاء مبشر بن فاتك ، المعروف بالأخير ، سبقت ترجمته في هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٠ ، ت ٢ وقد نقل ابن أبي أصيبعة في عدة مواطن من كتاب « طبقات الأطباء » عن كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم » انظر مثلا ٣٦/١ كما ترجم له ١٦٢/٣ - ١٦٤ . وانظر : الأعلام ١٥٣/٦ .

(٢) أبو علي بن الهيثم ، اختلف في اسمه ، فقال البعض : محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون : الحسن بن الحسن بن الهيثم ، وقال غيرهم : الحسن بن الحسين بن الهيثم . ولد ابن الهيثم في البصرة ، ثم انتقل إلى مصر وتوفي بها نحو سنة ٤٣٠ . وكان يلقب ببطليموس الثاني ، وله مؤلفات هامة في الهندسة والبصريات . انظر ترجمته ومصنفاته في : تاريخ الحكماء ، ص ١٦٥ - ١٦٨ ؛ طبقات الأطباء ١٤٩/٣ - ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي ، ص ٨٥ - ٨٨ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة : ابن الهيثم لسوتر ، الأعلام ٣١٤/٦ - ٣١٥ .

(٣) كلمة « الأصوليين » غير واضحة في الأصل ، وكذا استظهرتها ، ويقصد بهم ابن تيمية المتكلمين في أصول الدين .

(٤) في كتاب « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ص ١٧٦ ، بتحقيق د . محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .

(٥) مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ : من .

يشتونها لله سبحانه ، حتى نفثها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفثها متأخرو
 الأشعرية ، كأبي المعالي/ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع تقتضى (١) ظ ٥٢
 إثبات الجهة ، ﴿ مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، ومثل قوله تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] ومثل قوله (٢) : ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ
 رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً ﴾ [سورة الحاقة : ١٧] ، ومثل قوله : ﴿ يُدَبِّرُ
 الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ
 سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴾ [سورة السجدة : ٥] ومثل قوله (٢) : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ
 وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] (٣) ، ومثل قوله (٤) ﴿ أَلْمِثْمُ مَنْ فِي
 السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [سورة الملك : ١٦] ،
 إلى غير ذلك من الآيات ، التي إن سلط التأويل عليها (٥) عاد الشرع كله
 مؤولا (٦) ، وإن قيل فيها : إنها من المتشابهات ، عاد الشرع كله
 متشابهاً ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منها (٧)
 تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها

(١) مناهج الأدلة : وظواهر الشرع كلها تقتضى .

﴿ ﴾ : مثل قوله تعالى .. والأرض : هذه العبارات في نسخة من نسخ « مناهج الأدلة »
 ولكنها لا توجد في نسخة الأصل التي رجع إليها المحقق رحمه الله .

(٢) مناهج الأدلة : .. قوله تعالى .

(٣) مناهج الأدلة : .. والروح إليه ، الآية .

(٤) مناهج الأدلة : .. قوله تعالى .

(٥) مناهج الأدلة : .. عليها التأويل .

(٦) في الأصل : مؤولا (وكذا في نسخة من نسخ مناهج الأدلة) .

(٧) مناهج الأدلة : وإن منه .

كان الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم ، حتى قُربَ من سدرة المنتهى » .
 قال^(١): « وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ،
 كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى
 نفيها هو أنهم^(٢) اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات
 المكان يوجب إثبات الجسمية » .

قال^(٣) : « ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ، فإن الجهة غير
 المكان . وذلك أن الجهة هي : إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به^(٤) ،
 وهي ستة ، وبهذا نقول : إن للحيوان فوقاً وسفلاً^(٥) ، ويميناً وشمالاً ،
 وأماماً وخلفاً^(٦) ؛ وإما سطوح جسمٍ آخر تحيط بالجسم من الجهات^(٧)
 الست . فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكانٍ للجسم
 نفسه أصلاً . وأما سطوح الجسم^(٨) المحيطة به فهي له مكان ، مثل
 سطوح الهواء المحيطة بالإنسان ، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء
 هي أيضاً مكان للهواء . وهذه الأفلاك بعضها محيط ببعض^(٩) ومكان
 له ، وأما سطح الفلك الخارج^(١٠) فقد تبرهن أنه ليس خارجه جسم ،

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . مناهج الأدلة ، ص ١٧٦ .

(٢) مناهج الأدلة : هي أنهم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة . ص ١٧٧ - ١٧٨ .

(٤) في الأصل (د) : المحيطة به ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » ص ١٧٧ .

(٥) مناهج الأدلة : فوق وأسفل .

(٦) مناهج الأدلة : وأمام وخلف .

(٧) مناهج الأدلة : ... آخر محيط بالجسم ذي الجهات ...

(٨) مناهج الأدلة : الأجسام .

(٩) مناهج الأدلة : وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض .

(١٠) مناهج الأدلة : الخارجى .

لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضا جسم آخر^(١) ، ويمر الأمر إلى غير نهاية . فإذا سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً ، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذا^(٢) إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود هو جسم ، لا موجود ليس بجسم . وليس لهم أن يقولوا : إن خارج العالم خلاء . وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئاً أكثر من/أبعاد ليس فيها جسم ، أعنى ص ٥٣ طولاً وعرضاً وعمقاً ، لأنه إن وقعت^(٣) الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن أنزل الخلاء موجوداً لزم أن تكون أعراض موجودة في غير جسم . وذلك لأن^(٤) الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكنه قد^(٥) قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين ، يريدون الله والملائكة . وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان^(٦) ولا يحويه زمان ، وكذلك إن كان كل^(٧) ما يحويه الزمان والمكان فاسداً^(٨) ، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن ،

(١) مناهج الأدلة : خارج هذا الجسم جسم آخر .

(٢) مناهج الأدلة : ... فيه جسم لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم فإذا ...

(٣) مناهج الأدلة : إن رفعت .

(٤) مناهج الأدلة : وذلك أن .

(٥) قد : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : ليس هو بمكان .

(٧) مناهج الأدلة : وذلك أن كل .

(٨) مناهج الأدلة (ص ١٧٨) : فاسد .

وقد تبين هذا المعنى فيما^(١) أقوله ، وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء يدرك^(٢) إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما يُنسب إلى الوجود ، أعنى أنه يُقال : إنه موجود في الوجود^(٣) ، إذ لا يمكن أن يُقال : إنه موجود في العدم ، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات ، فواجب أن ينسب من الوجود^(٤) المحسوس إلى الجزء الأشرف وهي^(٥) السموات . ولشرف هذا الجزء ، قال الله تعالى^(٦) : ﴿ لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [سورة غافر : ٥٧] ^(٧) .

قال^(٨) : « فهذا^(٩) كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم . فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع وانبنى عليه ، فإن^(١٠) إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع ، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفي الجسمية^(١١) ، هو

(١) مناهج الأدلة : مما .

(٢) يدرك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : إنه مرجوح أى في الوجود .

(٤) مناهج الأدلة : من الموجود .

(٥) مناهج الأدلة : وهو .

(٦) مناهج الأدلة : قال تبارك وتعالى .

(٧) مناهج الأدلة : من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، مناهج الأدلة ، ص ١٧٨ - ١٨٠ .

(٩) مناهج الأدلة : وهذا .

(١٠) مناهج الأدلة : وأن .

(١١) في الأصل كتبت : الجهمية ، ولكن على الهاء شطب . والذي أثبتته هو الذي في « مناهج

أنه ليس في الشاهد مثال له ، وهو^(١) بعينه السبب في أنه^(٢) لم يصرح
 الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه ، لأن الجمهور إنما يقع لهم
 التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ، مثل
 العلم في الفاعل^(٣) ، فإنه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده كان شرطاً
 في وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير
 معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء
 الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته ، إن لم تكن بالجمهور
 حاجة إلى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يضرب له مثال في الشاهد^(٤) .
 فإن بالجمهور^(٥) حاجة إلى معرفته في سعادتهم ، وإن لم يكن ذلك
 المثال هو الأمر المقصود فتهيئته مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد^(٥) .
 والشبهة الواقعة في نفي الجهة عند الذين نفوها ليس يتفطن الجمهور
 لها^(٧) ، لا سيما إذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم ، فيجب أن يُمثل في
 هذا كله فعل الشرع ، ولا يُتأول^(٨) ما لم يصرح الشرع بتأويله .

/والناس في هذه الأشياء في الشرع على ثلاث رتب : صنف لا ظ ٥٣

(١) مناهج الأدلة : فهو .

(٢) مناهج الأدلة : في أن .

(٣) عبارة « في الفاعل » : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أو يضرب لهم مثلاً من الشاهد .

(٥) مناهج الأدلة : إن كان بالجمهور .

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٧٨ - ١٧٩) : وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود فتهيئته

مثل كثير مما جاء في أحوال المعاد .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٧٩) : إليها .

(٨) مناهج الأدلة (نسخة الأصل) : وألا يتأول . وفي نسختين آخرين ذكرهما المحقق رحمه الله

في التعليقات : وإلا فيؤول ، والصواب ما في كتابنا وهو موافق لنسخة الأصل في « مناهج الأدلة » .

يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى ، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع ، وهؤلاء هم الأكثرون^(١) ، وهم الجمهور^(٢) . وصنف عرفوا حقيقة هذه الأشياء ، وهم العلماء الراسخون في العلم ، وهؤلاء هم الأقل من الناس^(٣) . وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدرُوا على حلها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء ، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ، وهم الذين ذمهم الله تعالى . وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه . فعلى هذا المعنى ينبغي أن يُفهم المتشابه^(٤) . ومثال ما عرض لهذا الصنف من الشرع^(٤) مثال ما يعرض لحبز البر مثلا ، الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان ، أن يكون لأقل الأبدان ضاراً ، وهو نافع للأكثر ، وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر ، وربما ضرَّ الأقل . ولهذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٦] . لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها والأقل من الناس ، وأكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد ، فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها ، وأكثرها شبيهاً بها ، فيعرض لبعض الناس أن

(١) مناهج الأدلة : هم الأكثر .

(٢ - ٣) : الكلام بين القوسين لا يوجد إلا في نسخة واحدة من نسخ « مناهج الأدلة » وقد أشار إليه المحقق في التعليقات وفيه : وهم الراسخون (بدون كلمة : العلماء) . . وهم الأقل (بدون كلمة : هؤلاء) .

(٣) مناهج الأدلة : التشابه .

(٤) مناهج الأدلة : مع الشرع .

يرى الممثل به هو الممثل نفسه^(١) ، فتلزمه الحيرة والشك ، وهو الذى يسمى متشابهاً فى الشرع . وهذا ليس يعرض للعلماء والجمهور^(٢) ، وهم صنفاً الناس بالحقيقة ، لأن هؤلاء هم الأصحاء ، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء ، وأما أولئك فرضى ، والمرضى هم الأقل . ولذلك قال تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، وهؤلاء هم أهل الجدل والكلام .

وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره ، وقالوا : إن هذا التأويل هو المقصود به ، وإنما أتى به^(٣) فى صورة التشابه ابتلاءً لعباده واختباراً لهم ، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله ، بل نقول : إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزاً من جهة الوضوح والبيان ، فإذا ما أبعد عن مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه : إنه متشابه ، ثم أوله بزعمه^(٤) ، وقال لجميع الناس : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل ما قالوه فى آية الاستواء على العرش ، وغير ذلك مما قالوا^(٥) : إن ظاهره متشابه . وبالجملة فأكثر التأويلات التى زعم القائلون بها أنها/المقصود من الشرع إذا تؤملت ص ٥٤

(١) مناهج الأدلة (ص ١٨٠) : أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه .

(٢) مناهج الأدلة : ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : وإنما أتى الله به .

(٤) مناهج الأدلة : ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه .

(٥) فى الأصل : مما قالوه ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

وُجِدَتْ ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها ، وعلمهم عنها ، فإن المقصود الأول في العلم^(١) في حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر . فأما^(٢) المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً : أعنى العلم والعمل .

قال^(٣) : «ومثال من أول شيئاً من الشرع ، وزعم أن ما أوله هو الذى قصد^(٤) الشرع ، وصرح بذلك التأويل للجمهور ، مثال من أتى إلى دواءٍ قد ركبته طبيب ماهر لحفظ^(٥) صحة جميع الناس ، أو الأكثر ، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم لرداءة مزاج كان به ، ليس يعرض إلا لأقل الناس^(٦) ، فزعم أن بعض تلك الأدوية التى صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء العام المركب^(٧) لم يرد به ذلك الدواء الذى جرت به العادة في ذلك^(٨) أن يدل بذلك الاسم عليه ، وإنما أراد به^(٩) دواءً آخر مما يمكن أن تدل عليه بذلك استعارة بعيدة^(١٠) ، فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم ،

(١) مناهج الأدلة : بالعلم .

(٢) مناهج الأدلة : وأما .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في : مناهج الأدلة ، ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٤) مناهج الأدلة : هو ما قصد .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٨١) : ليحفظ .

(٦) مناهج الأدلة : إلا لأقل من الناس .

(٧) مناهج الأدلة : العام المنفعة المركب .

(٨) مناهج الأدلة : الذى جرت العادة في اللسان .

(٩) مناهج الأدلة : وإنما أريد به .

(١٠) مناهج الأدلة : مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة .

وجعل فيه بدله الدواء الذى ظن أنه قصده الطبيب ، وقال للناس : هذا هو الذى قصده الطبيب الأول ، فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذى تأوله عليه هذا المتأول ، ففسدت به أمزجة كثير من الناس ، فجاء آخرون شعروا بفساد أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب ، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول ، فعرض من ذلك للناس نوعٌ من المرض غير المرض الأول (١) ، فجاء ثالث فتأول أدوية ذلك المركب على غير التأويل الثانى (٢) ، فعرض للناس نوع (٣) ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين ، فجاء متأول رابع فتأول دواءً آخر غير الأدوية المتقدمة ، فعرض للناس (٤) نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة ، فلما طال الزمان بهذا الدواء (٥) المركب الأعظم ، وسلط الناس التأويل على أدويته وغيرها وبدلها، عرض منه للناس أمراض شتى ، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك (٦) الدواء المركب فى حق أكثر الناس ، وهذه حال الفرق الحادثة فى هذه الشريعة (٧) ، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت فى الشريعة تأويلاً غير

(١) مناهج الأدلة : غير النوع الأول .

(٢) مناهج الأدلة : فتأول فى أدوية ذلك المركب غير التأويل الأول والثانى .

(٣) مناهج الأدلة : للناس من ذلك نوع . . .

(٤) مناهج الأدلة : فعرض منه للناس .

(٥) الدواء : ساططة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : بهذا .

(٧) مناهج الأدلة : وهذه هى حال الفرق الحادثة فى هذه الطريقة مع الشريعة .

التأويل الذى تأولته الفرقة الأخرى ، وزعمت أنه الذى قصد^(١) صاحب الشرع ، حتى تمزق الشرع كل ممزق ، وبَعْدَ جَدًّا عن موضوعه^(٢) الأول . ولما علم صلى الله عليه وسلم أن^(٣) مثل هذا / **ظ ٥٤** يعرض ، ولا بد ، فى شريعته قال : ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين^(٤) فرقه كلها فى النار إلا واحدة^(٥) ، يعنى بالواحدة التى سلكت ظاهر الشرع ولم تُؤوَلْهُ^(٦) تأويلاً صرحت به للناس .

قال^(٧) : « وأنت إذا تأملت ما عرض فى^(٨) هذه الشريعة ، فى هذا الوقت ، من الفساد العارض فيها من قِبَلِ التأويل ، تبيّنت أن هذا المثال صحيح . فأول^(٩) من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج ، ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الأشعرية ، ثم الصوفية ، ثم جاء أبو حامد فطمَّ الوادى على القرى ، وذلك أنه صرَّح بالحكمة كلها للجُمهور ، وبآراء

(١) مناهج الأدلة (ص ١٨٢) : قصده .

(٢) مناهج الأدلة : عن موضعه .

(٣) مناهج الأدلة : ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن ...

(٤) مناهج الأدلة : على اثنتين وسبعين .

(٥) هذا جزء من حديث روى عن أبى هريرة ، وأنس بن مالك ، وعوف بن مالك ، ومعاوية بن أبى

سفيان ، وعبد الله بن عمر رضى الله عنهم فى : سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ١٠/١٠٨ - ١١٠

(كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى افتراق هذه الأمة) ؛ سنن أبى داود ٤/٢٧٦ - ٢٧٧ (كتاب

السنة ، باب شرح السنة) ؛ سنن ابن ماجه ٢/١٣٢١ - ١٣٢٢ (كتاب الفتن ، باب افتراق الأمم) ،

المسند (ط . الحلبي) ٢/٣٣٢ ، ٣/١٤٥ .

(٦) مناهج الأدلة : ولم تؤوَلْهُ .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٢ - ص ١٨٤ .

(٨) ما عرض فى : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » ، وفى نسخة الأصل : ما فى .

(٩) مناهج الأدلة : وأول .

الحكماء ، على ما أداه إليه فهمه ، وذلك في كتابه الذي سماه « بالمقاصد » ، وزعم^(١) أنه إنما ألّف هذا الكتاب للرد عليهم ، ثم وضع كتابه المعروف « بتهافت الفلاسفة » ، فكفّرهم فيه في مسائل ثلاثة^(٢) من جهة خرقهم فيها الإجماع فيما زعم^(٣) ، وبدّعهم في مسائل ، وأتى فيه بحجج مشككة ، وشبه محيرة أضلت كثيراً من الناس عن الحكمة والشريعة جميعاً ، ثم قال^(٤) في كتابه المعروف « بجواهر القرآن » إن الذي أثبتته في كتاب « التهافت » هي أقاويل جدلية ، وأن الحق إنما أثبتته في « المضمون به على غير أهله » ثم جاء في كتابه المعروف « بمشكاة الأنوار » فذكر فيه مراتب العارفين بالله ، وقال^(٥) : إن سائرهم محجوبون ، إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرّك السماء الأولى ، وهو الذي صدر عنه هذا المحرّك ، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية ، وهو قد قال في غير ما موضع : إن علومهم الإلهية تخمينات^(٦) ، بخلاف الأمر في سائر علومهم ، وأما في كتابه الذي سماه « بالمنقذ من الضلال^(٧) » فتحامل فيه على

(١) مناهج الأدلة : فرعم . ويقصد ابن رشد كتاب « مقاصد الفلاسفة » ، لأبي حامد الغزالي .

(٢) مناهج الأدلة : ثلاث .

(٣) مناهج الأدلة : .. فيها للإجماع كما زعم .

(٤) مناهج الأدلة : عن الحكمة وعن الشريعة ، ثم قال ...

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٨٣) : قال .

(٦) مناهج الأدلة : .. الإلهية هي تخمينات ..

(٧) وأما في كتابه .. الضلال : كذا في نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفي نسخة الأصل :

وأما في كتاب المنقذ من الضلال .

الحكماء^(١) ، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة ، وأن هذه المرتبة من جنس^(٢) مراتب الأنبياء في العلم ، وكذلك صرّح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه «بكيمياء السعادة» فصار الناس بسبب هذا التخليط والتشويش^(٣) فرقتين : فرقة انتدبت لدم الحكماء والحكمة ، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة ، وهذا كله خطأ ، بل ينبغي أن يُقر الشرع على ظاهره ، ولا يصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة ، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم ، دون أن يكون عندهم برهان عليها ، وهذا لا يحل ولا يجوز ، أعني التصريح^(٤) بشئ من نتائج الحكمة لم يكن عنده البرهان عليها ، لأنه لا يكون مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ، ولا مع الجمهور المتبّعين لظاهر الشرع ، / فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين جميعاً ، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس ، وحفظ الأمرين أيضاً^(٥) جميعاً عند آخرين . أما إخلاله بالشرعية فمن جهة إفصاحه^(٦) فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح^(٧) به ، وأما إخلاله بالحكمة فلا إفصاحه أيضاً بمعانٍ فيها^(٧) لا

ص ٥٥

(١) مناهج الأدلة : فأغنى فيه على الحكماء .

(٢) مناهج الأدلة : .. المرتبة هي من جنس .

(٣) مناهج الأدلة : بسبب هذا التشويش والتخليط .

(٤) مناهج الأدلة : أعنى أن يصرح .

(٥) أيضاً : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٦) كلمتا : «إفصاحه» ، «الإفصاح» في آخر هامش الصورة ، ولذا لم تظهر بعض حروفها ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٧) فيها : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

يجب أن يُصَرَّح بها إلا في كتب البرهان ، وأما حفظه للأمرين جميعاً ، فإن^(١) كثيراً من الناس لا يرى بينهما تعارضاً من جهة الجمع الذى استعمل منها^(٢) ، وأكَّدها هذا المعنى بأن عرَّف وجه الجمع بينهما ، وذلك فى كتابه الذى سمَّاه « التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وذلك أنه عدَّد فيه أصناف التأويلات ، وقطع فيه على أن المتأول^(٣) ليس بكافر . وإن خرق الإجماع فى التأويل . فإذا ما فعل من هذه الأشياء هو^(٤) ضار للشرع بوجه ، وللحكمة بوجه ، ونافع لهما^(٥) بوجه ، وهذا الذى فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعاً . أعنى الحكمة والشريعة ، وأنه نافع لهما بالعرض . وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عن ذلك بالذات : إما إبطال الحكمة ، وإما إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنها^(٦) بالعرض الجمع بينهما . والصواب كان ألا يُصَرَّح بالحكمة للجمهور ، فأما^(٧) وقد وقع التصريح ، فالصواب أن تَعَلَّم الفرقة من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها ، وكذلك يعرف^(٨) الذين يرون أن الحكمة

(١) مناهج الأدلة : فلأن .

(٢) مناهج الأدلة : بينها .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٨٤) : المؤول .

(٤) مناهج الأدلة : فهو .

(٥) ونافع لهما : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وفى نسخة الأصل : ولها .

(٦) مناهج الأدلة : عنه .

(٧) مناهج الأدلة : وأما .

(٨) يعرف : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مخالفة لها من الذين يتسبون للحكمة أنها غير مخالفة لها^(١) . وذلك بأن يعرف كل أحد^(٢) من الفريقين أنه لم يقف على كنهها بالحقيقة ، أعنى على كنه^(٣) الشريعة ، ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى : إما مبتدع فى الشريعة لامن أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها ، كما عرض فى مسألة علم الجزئيات^(٤) وفى غيرها من المسائل .

قال (٥) : « ولهذا المعنى اضطررنا نحن فى هذا الكتاب أن نعرّف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول عليها^(٦) . وكذلك الرأى فى^(٧) الذى ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرّف أن السبب فى ذلك أنه لم يُحيط علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا نحن إلى وضع قول فى موافقة الحكمة للشريعة^(٨) . »

كلام ابن رشد فى مسألة رؤية الله تعالى

قال (٩) : « فإذا تبين هذا^(١٠) فلنرجع إلى حيث كنا فنقول : إن

(١) مناهج الأدلة : أنها ليست مخالفة لها .

(٢) مناهج الأدلة : واحد .

(٣) مناهج الأدلة : أعنى لا على كنه .

(٤) فى الأصل : الجزئيات .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٦) مناهج الأدلة : بما أول فيها .

(٧) فى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : إلى وضع قول ، أعنى : فصل المقال فى موافقة الحكمة للشريعة .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٥ ، وجعل الاستاذ المحقق رحمه الله

عنواناً للكلام التالى هو : [مسألة الرؤية] .

(١٠) مناهج الأدلة : وإذا قد تبين هذا .

الذى بقى علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة/هى مسألة الرؤية ،
فإنه قد يُظن أن هذه المسألة هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ،
أعنى فى الجزء المعلوم ^(١) « يعنى جزء التنزيه ، فإنه تكلم فى التنزيه بعد
تكلمه فى الصفات الثبوتية ، فقال ^(٢) : « فإنه قد يُظن أن هذه المسألة
هى ، بوجهٍ ما ، داخلة فى هذا الجزء ، أعنى فى الجزء المعلوم ^(٣) ،
لقوله تعالى ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [سورة الأنعام :
١٠٣] ولذلك أنكرتها ^(٤) المعتزلة ، وردت الآثار الواردة فى الشرع
بذلك ، مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، والسبب فى وقوع ^(٥)
هذه الشبهة فى الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه ،
واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ، وجب ^(٥) عندهم
إذا ^(٦) انتفت الجسمية أن تتنى الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت
الرؤية ، إذ كل مرئى فى جهة من الرأى ، فاضطروا ، لهذا المعنى إلى
رد ^(٧) الشرع المنقول ، وأعلوا الأحاديث ^(٨) بأنها أخبار آحاد . وأخبار
الآحاد لا توجب العلم ، مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعنى
قوله ^(٩) : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] .

(١) مناهج الأدلة : داخلة فى الجزء المقدم (وفى نسخة : المتقدم) .

(٢) سيعيد ابن تيمية فيما يلى عبارات الأخيرة ، ثم يستمر فى نقل كلام ابن رشد فى «مناهج

الأدلة» ، ص ١٨٥ .

(٣) مناهج الأدلة : أنكرها .

(٤) مناهج الأدلة : وسبب وقوع .

(٥) مناهج الأدلة : ووجب .

(٦) مناهج الأدلة : إن .

(٧) مناهج الأدلة : لرد .

(٨) مناهج الأدلة : واعتلوا للأحاديث .

(٩) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

قال (١) : « وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعنى بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس يجسم بالحس ، فعسر ذلك عليهم ، ولجأوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة ، أعنى الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس ، أعنى كما يوجد (٢) في الناس الفاضل التام الفضيلة ، يوجد (٣) فيهم من هو دون ذلك في الفضل ، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرأى ، وكذلك (٤) الأمر في الحجج ، أعنى أن منها ما هو في غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجج مرائية ، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة . والأقاويل التي سلكها (٥) الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم في جواز إثبات (٦) الرؤية لما ليس يجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال . فأما ما عاندوا به قول المعتزلة : أن كل مرئى فهو في جهة من الرأى ، فمنهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب ، وإن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد إلى الغائب ، وإنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة ، إذ (٧) كان جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة/ المبصرة نفسها

ص ٥٦

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» ص ١٨٥ - ص ١٨٧ .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى أنه كما يوجد .

(٣) مناهج الأدلة : ويوجد .

(٤) مناهج الأدلة (ص ١٨٦) : كذلك .

(٥) مناهج الأدلة : سلكها .

(٦) مناهج الأدلة : في إثبات جواز .

(٧) مناهج الأدلة : إذا .

دون عين ، وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر^(١). فإن العقل هو الذى يدرك ما ليس فى جهة ، أعنى فى مكان . وأما إدراك البصر ، فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئى منه فى جهة ، أعنى فى مكان^(٢) ، ولا فى كل جهة ، بل فى جهةٍ ما^(٣) مخصوصة . ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأى وضع اتفق أن يكون البصر من المرئى ، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا . وهى ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكون المبصر ذا لون^(٤) . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها فى الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع علوم النظر^(٥) والهندسة . وقد قال القوم - أعنى الأشعرية - إن أحد المواضع التى يجب فيها أن يُنقل حكم^(٦) الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمنا بأن^(٧) كل عالم حى ، لكون الحياة تظهر فى الشاهد شرطاً فى وجود العلم . قلنا^(٨) لهم : وكذلك يظهر فى الشاهد أن هذه الأشياء هى شرط^(٩) فى الرؤية ، فَأَلْحِقُوا الغائب فيها بالشاهد ، على أصلكم .

- (١) مع إدراك البصر : كذا فى نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » وفى نسخة الأصل : مع البصر .
- (٢) عبارة « أعنى فى مكان » ساقطة من « مناهج الأدلة » .
- (٣) مناهج الأدلة : ولا فى جهة فقط ، بل وفى جهة ما .
- (٤) مناهج الأدلة : ذا ألوان ضرورة .
- (٥) مناهج الأدلة : المناظر .
- (٦) مناهج الأدلة : التى يجب أن ينقل فيها حكم .
- (٧) مناهج الأدلة : أن . (٨) فى الأصل : الحياة .
- (٩) مناهج الأدلة : شرطاً فى وجود العالم ، وإن كان ذلك قلنا .
- (١٠) مناهج الأدلة (ص ١٨٧) : شروط .

قال^(١) : « وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف « بالمقاصد » أن يعاند هذه المقدمة ، أعنى أن كل مرئى في جهة من الرأى ، بأن الإنسان ينظر^(٢) ذاته في المرآة ، وليست ذاته منه في جهة ولا في غير جهة تقابله^(٣) ، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته ، وكانت ذاته لا تحل في المرآة التى في الجهة المقابلة^(٤) ، فهو يبصر ذاته في غير جهة » .

قال^(٥) : « وهذه مغالطة ، فإن الذى يُبصر هو خيال ذاته فقط^(٦) ، والخيال هو^(٧) في جهة ، إذ كان الخيال في المرآة ، والمرآة في جهة . وأما حجبتهم التى أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم ، فإن المشهور عندهم من^(٨) ذلك حجتان : إحداهما - وهى الأشهر عندهم - ما يقولونه من أن الشئ لا يخلو من أن يُرى من جهة أنه متلون^(٩) ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون ، أو من جهة أنه موجود . وربما عدّدوا جهاتٍ أُخر غير هذه الوجوه^(١٠) ، ثم يقولون : وباطل أن يُرى من قِبَلِ أنه جسم ،^(١١) إذ لو كان كذلك لما رُئى^(١١) ما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .

(٢) مناهج الأدلة : يبصر .

(٣) مناهج الأدلة : في المرآة وأن ذاته ليس منه في جهة غير جهة مقابلة .

(٤) مناهج الأدلة : وكانت ذاته ليست تحل في الجهة المقابلة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ .

(٦) فقط : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : والخيال منه هو . . .

(٨) مناهج الأدلة : في .

(٩) مناهج الأدلة : لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون .

(١٠) مناهج الأدلة : للموجود ، وفي نسخة : للوجود .

(١١) في الأصل : روى .

هو غير جسم ، وباطل أن يُرى من قبل أنه ملون ، إذ لو كان كذلك لما رُئى ^(١) اللون* ، وباطل أن يُرى لمكان أنه لون ، إذ لو كان كذلك ^(٢) لما رُئى ^(٣) الجسم . قالوا : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تُتوهم في هذا الباب ، لم ^(٤) يبق أن يُرى الشيء إلا من قبل أنه/ موجود ^(٥) .

ظ ٥٦

قال ^(٦) : « والمغالطة في هذا القول بيّنة ، فإن المرئى منه ما هو مرئى بذاته ، ومنه ما هو مرئى من قبل المرئى ^(٧) بذاته . وهذه ^(٨) هي حال اللون والجسم ، فإن اللون مرئى بذاته ، والجسم مرئى من قبل اللون ، وكذلك ^(٩) ما لم يكن له لون لم يُبصر ، ولو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود فقط ، لوجب أن تُبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذا كله ^(١٠) خلاف ما يُعقل ، وقد اضطر المتكلمون لمكان

(١) في الأصل : لما رأى .

(٥ - ٥) : الكلام بين النجمتين ساقط من جميع نسخ « مناهج الأدلة » ما عدا نسخة واحدة هي نسخة (١) وقد أثبتته الاستاذ المحقق في التعليقات . أما سائر النسخ ففيها : إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئى اللون .

(٢) مناهج الأدلة : ذلك .

(٣) في الأصل : رأى .

(٤) مناهج الأدلة : فلم .

(٥) مناهج الأدلة : من قبل أنه أنه موجود ، والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٧) في الأصل : المرأى .

(٨) كلمة « وهذه » مطموسة في الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : ولذلك .

(١٠) مناهج الأدلة (ص ١٨٨) : وهذه كلها .

هذه المسألة - وما أشبهها - إلى (١) أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تُسمع ، والأصوات ممكنة أن لا تُسمع (٢) ، وهذا كله خروج عن الطبع وعمّا يمكن أن يعقله الإنسان ، فإن (٣) من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع ، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك ، وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعاً ، كما لا يمكن (٤) أن يعود اللون صوتاً ، والذين يقولون : إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت (٥) ، فقد يجب أن يسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها المرئيات (٦) : الألوان وغيرها ، ثم يُقال لهم : ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تُدرك بها الأصوات ، فإذا وضعوا هذا ، قيل لهم : فهل البصر عند إدراكه الأصوات هو بصر فقط ، أو سمع فقط؟ فإذا قالوا : سمع فقط ، فقد سلّموا أنه لا يُدرك الألوان . وإن قالوا : بصر فقط ، فليس يُدرك الأصوات ، وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنه يدرك الأصوات ، ولا سمعًا فقط لأنه يدرك الألوان ، فهو بصرٌ وسمعٌ معاً ، وعلى هذا فتكون (٧) الأشياء كلها شيئاً واحداً ، حتى المتضادات ، وهذا شئ - فيما أحسب (٨) - يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه - يعني هؤلاء الأشعرية .

(١) إلى : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٢) مناهج الأدلة : والأصوات ممكنة أن تُرى .

(٣) مناهج الأدلة : .. إنسان فإنه .

(٤) مناهج الأدلة : كما ليس يمكن .

(٥) مناهج الأدلة : ممكن أن يبصر في وقتٍ ما . .

(٦) في الأصل : المراب .

(٧) مناهج الأدلة : فستكون .

(٨) مناهج الأدلة : فيما أحسبه .

قال^(١) : « وهو رأى سوفسطائي لأقوام مشهورين^(٢) بالسفسطة .
وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي
الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف « بالإرشاد »
وتلخيصها^(٣) : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به
الموجودات بعضها من بعض ، فهي^(٤) أحوال ليست بذوات ،
فالحواس لا تدركها ، وإنما تدرك الذات ، والذات هي نفس الوجود
المشترك لجميع الموجودات ، فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو
هو / موجود^(٥) . »

ص ٥٧

قلت : هذه الحججة من جنس الأولى ، لكن هذه على قول مثبتة
الأحوال ، وتلك على رأى نفاة الأحوال ، لكن ذكرها على هذا الوجه
فيه تناقض ، حيث جعل الأحوال لا تُرى ، بل إنما يُرى الوجود ،
والوجود حال عند مثبتة الأحوال ، لكن مضمون ذلك أنها تدرك للحال
المشتركة وهي الوجود ، لا لما اختصت به .

ثم قال ابن رشد^(٦) : « وهذا كله في غاية الفساد . ومن أبين ما
يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها^(٧)
لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ، لأن الأشياء لا تفرق بالشيء

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ص ١٨٨ .

(٢) مناهج الأدلة : لأقوام قداماء مشهورين . . .

(٣) مناهج الأدلة : بالإرشاد وهي هذه الطريقة وتلخيصها .

(٤) مناهج الأدلة : هي ، وفي نسخة : وهي .

(٥) مناهج الأدلة : من حيث هو موجود .

(٦) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .

(٧) لوجودها : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

الذى تشترك فيه ، ولكان فى الجملة لا يمكن فى الحواس^(١) : لا فى البصر أن يدرك فصول الألوان ، ولا فى السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا فى الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن يكون مدارك المحسوسات بالحس واحداً^(٢) ، فلا يكون فرق بين مدرك السمع ومدرك البصر ، وهذا كله فى غاية الخروج عما يعقله الإنسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة فى هذا هو أنه^(٣) ما يُدرك ثانياً^(٤) أخذ أنه يُدرك بذاته .

قال^(٥) : « ولولا النشأ على هذه الأقاويل ، وعلى التعظيم للقائلين بها ، لما أمكن أن يكون فيها شىء من الإقناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة » .

قال^(٦) : « والسبب فى مثل هذه الحيرة الواقعة فى الشريعة - حتى ألجأت القائلين بنصرتها ، فى زعمهم ، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة ، التى هى ضحكة عند^(٧) من عنى بتميز أصناف الأقاويل أدنى عناية - هو التصريح فى الشرع بما لم يأذن به الله ورسوله^(٨) ، وهو التصريح بنفى

(١) مناهج الأدلة : ولا كان بالجملة يمكن فى الحواس .

(٢) مناهج الأدلة : أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً .

(٣) مناهج الأدلة : هو أن ..

(٤) مناهج الأدلة : ذاتياً .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « مناهج الأدلة » ص ١٨٩ - ١٩١ .

(٧) عند : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : بما لم يأذن الله ورسوله به .

الجسمية للجمهور . وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن ههنا موجوداً ليس بجسم ، وأنه مرئي^(١) بالأبصار ، لأن مدرك الأبصار هي^(٢) في الأجسام أو أجسام ، وكذلك^(٣) رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت ، وهذا لا يليق أيضاً^(٤) الإفصاح به للجمهور ، فإنه^(٥) لما كان العقل من الجمهور لا ينفك عن^(٦) التخيل ، بل ما لا يتخيلون هو^(٧) عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم،/عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى ، ووصف لهم نفسه ظ ٥٧ سبحانه بأوصاف^(٨) تقرب من قوة التخيل مثل ما^(٩) وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة ولا يشبهه . ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من ذلك^(١٠) ، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب المثال به ، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل . وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا المعاني

(١) في الأصل : مرابي .

(٢) مناهج الأدلة : لأن مدارك الحواس هي . . .

(٣) مناهج الأدلة : ولذلك .

(٤) مناهج الأدلة : وهذا أيضا لا يليق .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٩٠) : وإنه .

(٦) مناهج الأدلة : من .

(٧) مناهج الأدلة : هم .

(٨) مناهج الأدلة : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .

(٩) مناهج الأدلة : مثل مثل ما . . . ولعله خطأ مطبعي .

(١٠) مناهج الأدلة : من هذا .

الموجودات^(١) في المعاد ، أعنى تلك^(٢) المعاني مثلت^(٣) لهم بأمر متخيلة محسوسة ، فإذا متى أخذ الشرع في أوصاف الله^(٤) على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ، لأنه إذا قيل : إنه^(٥) نور ، وإن له حجاباً من نور ، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل : إن المؤمنين يرونه في الدار^(٦) الآخرة ، كما ترى الشمس لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ، ولاحق^(٧) العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ، لكن متى صُرح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها أو كَفَرُوا^(٨) المصحح لهم بها ، فمن خرج عن منهاج الشريعة^(٩) في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل . وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه قد ضرب للجمهور^(١٠) في هذا المعنى المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور ، فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفاً صنفاً من الناس ، لئلا يختلط التعليان^(١١) كلاهما ، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية . ولذلك قال عليه

(١) مناهج الأدلة : الموجودة .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى أن تلك ..

(٣) مناهج الأدلة : مثلت ، والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى ..

(٥) مناهج الأدلة : إذا قيل له إنه ..

(٦) الدار : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : ولا في حق ..

(٨) مناهج الأدلة : انبطلت (وفي نسخة : بطلت) عندهم الشريعة أو كَفَرُوا ..

(٩) مناهج الأدلة : الشرع .

(١٠) مناهج الأدلة : الجمهور ، وهو خطأ مطبعي ..

(١١) مناهج الأدلة (ص ١٩١) : وألا يختلط التعليان ..

السلام : إنا معاشر^(١) الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، وأن نخطبهم على قدر عقولهم^(٢) ، ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعلم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول .

قال^(٣) : « وقد^(٤) تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر ، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى ، أعنى إذا لم يُصرَّح فيه بنفي الجسمية ولا إثباتها^(٥) . »

قلت : هذا الرجل قد ذكر في كتابه أن أصناف الناس أربعة : تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة ، وهو الحشوية ، والأشعرية ، والمعتزلة ، والباطنية : باطنية الصوفية^(٦) ، ويميل إلى باطنية الفلاسفة الذين يوجبون إقرار الجمهور على الظاهر ، كما ص ٥٨ يفعل ذلك من يقول بقولهم من أهل الكلام والفقهاء والحديث ، ليس هو من باطنية الشيعة كالإسماعيلية^(٧) ونحوهم الذين يُظهرون الإلحاد

(١) مناهج الأدلة : معشر .

(٢) روى الحديث الغزالي في « إحياء علوم الدين » ١/٩٦ وفيه : « نحن معاشر... منازلهم ونكلمهم على قدر... » وقال عنه العراقي في تعليقه : « والحديث : رويناه في جزء من حديث أبي بكر بن الشخير من حديث عمر أنخصر منه ، وعند أبي داود من حديث عائشة : انزلوا الناس منازلهم . »

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٩١ .

(٤) مناهج الأدلة : فقد .

(٥) مناهج الأدلة : ولا بإثباتها .

(٦) يقول ابن رشد في أول كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٣٣ : « وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية . »

(٧) في الأصل : كالإسماعيلية .

ويتظاهرون بخلاف شرائع الإسلام ، وهو في نفي الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة وأمثالهم ، بمنزلة إخوانه الفلاسفة الباطنية ، حتى أنه يجعل العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ، وهو مع موافقته لابن سينا على نفي الصفات ، يبين فساد طريقته التي احتج بها وخالف بها قدماء الفلاسفة ، وهو أن ما شهد به الوجود من الموجود الواجب يمتنع كونه موصوفاً لأن ذلك تركيب ، ووافق أبا حامد - مع تشييعه عليه - على أن استدلال ابن سينا على نفي الصفات بأن وجوب الوجود مستلزم لنفي التركيب ، المستلزم لنفي الصفات - طريقة فاسدة ، واختار طريقة المعتزلة ، وهي أن ذلك تركيب ، والمركب يفتقر إلى مركب ، وهي أيضاً من نمط تلك في الفساد .

وكذلك أيضاً زيف طريقهم التي استدلوها بها على نفي التجسيم : زيف طريقة ابن سينا وطرق المعتزلة والأشعرية بكلام طويل ، واعتمد هو في نفي التجسيم على إثبات النفس الناطقة ، وأنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون الله ليس بجسم .

ولاريب أن هذه الحجة أفسد من غيرها ، فإن الاستدلال على نفي كون النفس جسماً أضعف بكثير من نفي ذلك في الواجب ، والمنازعون له في النفس أكثر من المنازعين له في ذلك ، لكن مما يطمعه ، ويطمع أمثاله في ذلك ضعف مناظرة أبي حامد لهم في مسألة النفس ، فإن أبا حامد بين فساد أدلتهم التي استدلوها بها على نفي كون الواجب ليس بجسم ، وبين أنه لا حاجة لهم على ذلك ، وإنما الحجة على ذلك طريق

المعتزلة : طريقة الأعراض والحوادث . وأما في مسألة النفس فهو موافق لهم على قولهم لاعتقاده صحة طريقهم .

وابن رشد يذم أبا حامد من الوجه الذي يمدحه به علماء المسلمين ويعظّمونه عليه ، ويمدحه من الوجه الذي يذمّه به علماء المسلمين ، وإن كانوا قد يقولون : إنه رجع عن ذلك ، لأن أبا حامد يخالف الفلاسفة تارةً ، ويوافقهم أخرى ، فعلماء المسلمين يذمون^(١) بما وافقهم فيه من الأقوال المخالفة للحق الذي بعث الله به محمداً صلى الله عليه

وسلم / الموافقة لصحيح المنقول وصريح المعقول ، كما وقع من الإنكار **ظ ٥٨** عليه أشياء في كلام رفيقه أبي الحسن المرغيناني^(٢) ، وأبي نصر القشيري^(٣) ، وأبي بكر الطرشوشى^(٤) ، وأبي بكر بن العربي ، وأبي

(١) في الأصل : يذمون .

(٢) أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني ، من أئمة فقهاء الحنفية ، كان حافظاً مفسراً محققاً من المجتهدين ، ولد سنة ٥٣٠ وتوفى سنة ٥٩٣ . انظر ترجمته في : الفوائد البهية في تراجم الحنفية محمد عبد الحى اللكنوى ، ص ١٤١ - ١٤٤ ، ط . القاهرة ، ١٢٩٩ ؛ الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشى ، ٣٨٣/١ - ٣٨٤ ، ط . حيدرآباد ، ١٣٣٢ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٤٢ ؛ طبقات الفقهاء لطاش كبرى زادة ، ص ١٠١ ، ط . الموصل ، ١٩٦١/١٣٨٠ ؛ الأعلام ٧٣/٥ .

(٣) أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري ، واعظ صوفي ، من علماء نيسابور ، توفى سنة ٥١٤ انظر ترجمته في : تبين كذب المفترى ، ص ٣٠٨ - ٣١٧ ؛ البداية والنهاية ١٨٧/١٢ ؛ العبر ٣٣/٤ ؛ شذرات الذهب ٤٥/٤ ؛ الأعلام ١٢٠/٤ .

(٤) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى القهري الأندلسي الطرطوشي ، من أئمة فقهاء المالكية ، ومن الأدباء ، ولد بطرطوشة في شرق الأندلس حوالى سنة ٤٥١ وتوفى سنة ٥٢٠ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٣٩٣/٣ - ٣٩٥ ؛ الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٧٦ - ٢٧٨ ؛ نفع الطيب ٢٩٠/٢ - ٢٩٤ ؛ مقدمة كتابه الحوادث والبدع للمحقق الاستاذ محمد الطالبي ، ص ٥ - ٦ ، ط . الأصفهاني ، جدة ، بدون تاريخ ؛ الأعلام ٣٥٩/٧ . وانظر سيرة الغزالي للدكتور عبد الكريم عثمان رحمة ، ص ٧٥ ، ٧٨ ، ١١١ - ١٢١ (ط . دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ) .

عبد الله المازرى^(١) ، وأبى عبد الله الذكى^(٢) ، ومحمود الخوارزمى^(٣) ، وابن عقيل ، وأبى البيان الدمشقى^(٤) ، ويوسف الدمشقى^(٥) ، وابن حمدون القرطبى^(٦) القاضى ، وأبى الفرج بن الجوزى ، وأبى محمد المقدسى^(٧) ، وأبى عمرو بن الصلاح ، وغير واحد من علماء المسلمين وشيوخهم .

(١) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التيمى المازرى ، محدث ومن فقهاء المالكية ، ينسب إلى مازر بجزيرة صقلية ، ولد سنة ٤٥٣ وتوفى سنة ٥٣٦ ، وله كتاب « الكشف والإنباء فى الرد على الإحياء للغزالي » . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤/١١٤ ؛ شذرات الذهب ٢٧٩ - ٢٨١ ؛ ص الغزالي ٧٢ - ٧٣ ، ٧٩ - ٨١ ، ١٠٩ - ١١٠ ، ١١٢ - ١٢١ .

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمى الزمخشرى ، من أئمة متأخرى المعتزلة ، ومن علماء اللغة والتفسير ، وهو صاحب « الكشاف » فى التفسير . (ولد سنة ٤٧٦ وتوفى سنة ٥٣٨ . انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤/٢٥٤ - ٢٦٠ ؛ لسان الميزان ٤/٦ ؛ شذرات الذهب ٤/١١٨ - ١٢١ ؛ العبر ٤/١٠٦ ؛ الأعلام ٨/٥٥ .

(٤) هو أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشى ، المعروف بابن الحورانى ، شيخ الطائفة البيانية من المتصوفة بدمشق كان شافعى المذهب ، سلفى العقيدة ، له مؤلفات وشعر كثير ، توفى سنة ٥١١ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٧/٣١٨ - ٣٢٠ ؛ شذرات الذهب ٤/١٦٠ ؛ العبر ٤/١٤٤ - ١٤٥ ؛ البداية والنهاية ١٢/٢٣٥ ؛ الأعلام ٨/٣٢٠ .

(٥) لم أعرف من هو .

(٦) لم أعرف من هو ، ولكن ذكر ابن تيمية من العلماء الذين نقدوا الغزالي فى كتاب « الصفدية » ص ٢١١ ابن حمدين القرطبى ، وذكر اسمه كاملا بعد ذلك فى نفس الكتاب (ص ٢٥٠) وهو أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى ، فلعله نفس العالم المذكور هنا . ولم أجد ترجمة لابن حمدين القرطبى ، وقد أطلت البحث عنه ، حتى وجدت فى كتاب شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١/١٤٢ (ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٩) ما يلى : قاضى الجماعة بقرطبة أبو جعفر حمدين بن محمد بن على القرطبى كان من أعلام الأئمة الفضلاء ، أخذ عن والده وغيره ، توفى سنة ٥٤٨ ، فلعله هو والد العالم الذى ذكره ابن تيمية .

(٧) أبو محمد تقي الدين عبد الفنى بن عبد الواحد بن على بن سرور المقدسى الجامعلى الدمشقى الحنبلى ، العلامة المحدث ، ولد سنة ٥٤١ وتوفى سنة ٦٠٠ . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤/٣٤٥ - ٣٤٦ ؛ العبر ٤/٣١٣ ؛ معجم المؤلفين ٥/٢٧٥ - ٢٧٦ ؛ الأعلام ٤/١٦٠ .

والمتفلسفة ، الذين يوافقون ما ذكره من أقوالهم ، يذمونهم لما اعتصم به من دين الإسلام وواقفه من الكتاب والسنة ، كما يفعل ذلك ابن رشد الحفيد هذا ، وابن الطفيل صاحب « رسالة حى بن يقظان » وابن سبعين ، وابن هود^(١) ، وأمثالهم .

وهؤلاء وأمثالهم يعظّمون ما وافق فيه الفلاسفة ، كما يفعل ذلك صاحب « خلع النعلين^(٢) » وابن عربى صاحب « الفصوص » ، وأمثالهم ممن يأخذ المعانى الفلسفية يخرجها فى قوالب المكاشفات والمحاطبات الصوفية ، ويقتدى فى ذلك بما وجدته من ذلك فى كلام أبى حامد ونحوه .

وأما عوام هؤلاء فيعظّمون الألفاظ الهائلة مثل : لفظ الملك ، والمملوك ، والجبروت ، وأمثال ذلك مما يجدونه فى كلام هؤلاء ، وهم لا يدرون هل أراد المتكلم بذلك ما أراده الله ورسوله ، أم أراد بذلك ما أراده الملاحدة كابن سينا وأمثاله .

(١) أبو على الحسن بن على بن يوسف بن هود الجذامى المرسى ، فيلسوف متصوف من بيت مجد . والده هو عضد الدولة نائب السلطنة فى مرسية ، وهو أخو المتوكل على الله ملك الأندلس . وقد درس ابن هود الطب والفلسفة ، وكان - كما ذكر الذهبي - أحد الكبار فى التصوف على طريق الوحدة ، وقد صحب ابن سبعين . ولد ابن هود فى مرسية سنة ٦٣٣ وتوفى سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٩ ، وكان يقرئ اليهود كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون . قال الذهبي : قال شيخنا عماد الدين الواسطى : قلت له : أريد أن تسلكنى . فقال : من أى الطرق : الموسوية أو العيسوية أو المحمدية ؟ وقال ابن أبى حجلة : ابن هود شيخ اليهود . . . كان له فى السلوك مسلك عجيب ومذهب غريب ، لا يبالى بما انتحل ، ولا يفرق بين الملل والنحل . انظر ترجمته فى : شذرات الذهب ٤٤٦/٥ - ٤٤٧ ؛ فوات الوفيات ٢٤٩/١ - ٢٥١ ؛ الأعلام ٢٢١/٢ .

(٢) وهو ابن قسى ، وسبقت ترجمته فى هذا الكتاب ، ج١ ، ص ١٦٣ .

والمقصود هنا أن ابن رشد هذا مع اعتقاده أقوال الفلاسفة الباطنية - لا سيما الفلاسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم الذين لهم التصانيف المعروفة في الفلسفة - ومع أن قول ابن رشد هذا في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله من الملاحدة ، من أنها أمثال مضروبة لتفهيم العامة ما يتخيلونه في أمر الإيمان بالله واليوم الآخر ، وأن الحق الصريح الذي يصلح لأهل العلم ، فإنما هو أقوال هؤلاء الفلاسفة ، وهذه عند التحقيق منهاها التعطيل المحض ، وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج غير وجود الممكنات ، وهو الذي انتهى إليه أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد ، كابن سبعين وأمثاله ممن حَقَّق هذه الفلسفة ومشوا على طريقة هؤلاء المتفلسفة الباطنية من متكلم ومتصوِّف ، / ومن أخذ بما يوافق ذلك من كلام أبي حامد وأمثاله ، وزعموا أنهم يجمعون بين الشريعة الإلهية والفلسفة اليونانية ، كما زعم ذلك أصحاب رسائل إخوان الصفا^(١) وأمثالهم من هؤلاء الملاحدة .

وابن رشد هذا ، مع خبرته بكلام هؤلاء وموافقته لهم ، يقول : إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كُلاب والحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي^(٢) ، والأشعري ،

(١) تكلم ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » عن رسائل إخوان الصفا وعن مؤلفيها . انظر : منهاج السنة (بتحقيق) ٣٧٠/٢ - ٣٧١ (ط . العروبة ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٤) وانظر تعليقاتي في الصفحتين وما نقلته من تعليق مستجى زاده وعلقت عليه ٣٧١/٢ ت ٣ .

(٢) سبقت ترجمته في هذا الكتاب ، ج ١ ، ص ٢٤٦ .

والقاضي أبي بكر، وأبي الحسن التيمي^(١)، وابن الزاغوني^(٢)،
وأمثالهم ممن يقول: إن الله فوق العرش وليس يجسم.

وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية: إن إثبات
العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية، بل ولا إثبات المكان، وبناء ذلك
على أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقى للسطح
الظاهر من الجسم المحوى، وهذا قول أرسطو وأتباعه، فهؤلاء يقولون:
مكان الإنسان هو باطن الهواء المحيط به، وكل سطح باطن من الأفلاك
فهو مكان للسطوح الظاهرة مما يلاقيه.

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً، فلا
مكان هناك على اصطلاحهم، إذ لو كان هناك محوى لسطح الجسم
لكان الحاوي جسماً، وإذا كان كذلك فالموجود هنالك لا يكون في
مكان ولا يكون جسماً، ولهذا قال^(٣): «فإذا [إن]»^(٤) قام البرهان
على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذى
يتمتع وجوده هناك^(٥) هو وجود جسم، لا وجود ما ليس يجسم^(٦).

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التيمي، من فقهاء الحنابلة، ولد سنة ٣١٧ وتوفى
سنة ٣٧١. انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٣٩/٢؛ المنتظم لابن الجوزي ١١٠/٧؛ الأعلام
١٣٩/٤.

(٢) سبقت ترجمته ج ١، ص ٣٢٤.

(٣) أى ابن رشد، وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى ص ٢١٥ = ص ١٧٧ من كتاب
«مناهج الأدلة».

(٤) إن: ساقطة من الأصل، وجاءت فى النص الذى سبق وروده وفى «مناهج الأدلة».

(٥) فى النص السابق: هنالك.

(٦) فى النص السابق: .. وجوده هناك هو عكس ماظنه القوم وهو موجود هو جسم، لا موجود

ليس يجسم.

فقرر إمكان ذلك كما قرر إثباته ، كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس .

والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له : لا يمكن أن يوجد هناك شيء : لا جسم ولا غيره ، أما الجسم فلما ذكره ، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك ، وما أشير إليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكلائية وقدماء الأشعرية ومن وافقهم من أهل الحديث كالتيمييين^(١) وأمثالهم وأتباعهم ، فيقول ابن رشد لهم ما تقوله الكلائية للمعتزلة ، وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام / العالم ولا داخل فيها ، إما أن يكون ممكناً وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم ، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز ، لأننا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا في العالم ولا خارجاً عنه ، ولا يُشار إليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يُشار إليه فوق العالم ليس بجسم ، كان إنكار العقل للأول

ص ٥٩

(١) عرف بالتيمي أكثر من واحد من أصحاب أحمد منهم : عبد العزيز بن الحارث أبو الحسن التيمي (وتكلمت عليه قبل قليل) ؛ وحفيده أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التيمي ، المتوفى سنة ٤٨٨ ، وهو أشهر التيمييين (انظر ترجمته في : المنهج الأحمد للعليني ١٦٤/٢ - ١٧٠ (ط . المنى ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣ ؛ طبقات الحنابلة ٢/٢٥٠ - ٢٥١ ؛ الذيل ١/٧٧ - ٨٥ ؛ المنتظم ٨٨/٩ - ٨٩) ؛ وأبو الفرج عبد الوهاب بن عبد العزيز (والد أبي محمد) المتوفى سنة ٤٢٥ (انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/١٨٢ ؛ المنتظم ٨١/٨) ؛ وأبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز (أخو عبد الوهاب) المتوفى سنة ٤١٠ (انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/١٧٩ ؛ المنتظم ٧/٢٩٥ ؛ سزكين ٢/٢١٨ - ٢١٩) . قال ابن أبي يعلى في ترجمة رزق الله بن عبد الوهاب : «أحد الحنابلة المشهورين في الحنبلية ، هو وأبوه وعمه وجده ، فلعل ابن تيمية قصد الإشارة إليهم .

أعظم من إنكاره للثاني ، فإن كان الأول مقبولاً وجب قبول الثاني ، وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعو هؤلاء أن يبطلوا قولهم مع إثباتهم لموجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه .

وما ذكره ابن رشد من أن : هذه الصفة - صفة العلو - لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية^(١) - كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية والحنبلية ، وكلامه هذا أصح مما زعمه ابن سينا حيث ادعى^(٢) أن السنن الإلهية منعت الناس عن شهرة القضايا التي سماها « الوهيات » مثل أن : كل موجود فلا بد أن يُشار إليه ، فإن تلك السنن ليست إلا سنن المعتزلة والرافضة والإسماعيلية^(٣) ومن وافقهم من أهل البدع ، ليست سنن الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله عليهم أجمعين .

وما نقله ابن رشد عن هذه الأمة فصحيح ، وهذا مما يرجح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا . لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين ، وكذلك في مسألة ما يقوم بذاته من الأفعال وغيرها من الأمور ، للفلاسفة في ذلك قولان .

(١) وهو الكلام الذي سبق إيراده في ص ٢١٢ - ٢١٣ وهو الموجود في « مناهج الأدلة » ص

(٢) في الأصل : ادعا .

(٣) في الأصل : والاسماعيلية .

والرازي إذا قال : « اتفق الفلاسفة » فإنما عنده ما في كتب ابن سينا وذويه . وكذلك الفلاسفة الذين يرد عليهم أبو حامد إنما هم هؤلاء .

ولاريب أن مسائل الإلهيات والنبوات ليس لأرسطو وأتباعه فيها كلام طائل . أما النبوات فلا يُعرف له فيها كلام ، وأما الإلهيات فكلامه فيها قليل جداً . وأما عامة كلام الرجل [فهو] في الطبيعيات^(١) والرياضيات ، ولهم كلام في الروحانيات من جنس كلام السحرة والمشركين . وأما كلامهم في واجب الوجود بنفسه ، فكلام قليل جداً مع ما فيه من الخطأ ، وهم لا يسمونه واجب الوجود ، ولا يقسمون الوجود إلى واجب وممكن ، وإنما فعل هذا ابن سينا وأتباعه ، ولكن يسمونه المحرك الأول / والعلة الأولى ، كما قد بُسطت أقوالهم في موضع آخر .

وعلم ما بعد الطبيعة عندهم هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه ، وتلك أمور كلية عامة مطلقة تتناول الواجب وغيره . وبعض كلامهم في ذلك خطأ وبعضه صواب ، وغالبه تقسم لأجناس الجواهر والأعراض ، ولهذا كانوا نوعين : نوعاً نظَّارين مقسمين للكليات ، ونوعاً متألِّهين بالعبادة والزهد على أصولهم ، أو جامعين بين الأمرين ، كالسهروردي المقتول ، وأتباع ابن سبعين ، وغيرهم .

(١) في الأصل : وأما عامة كلام الرجل في الطبيعيات ... الخ ، وزدت « فهو » ليستقيم الكلام .

وأما كلامهم في نفس العلة الأولى فقليل جداً ، ولهذا كانوا على قولين : منهم من يثبت موجوداً واجباً مباحيناً للأفلاك ، ومنهم من ينكر ذلك . وحجج^(١) مثبتي ذلك على نفاثه منهم حجج ضعيفة ، وقدمائهم كأرسطو كانوا يستدلون بأنه لا بد للحركة من محرك لا يتحرك ، وهذا لا دليل عليه ، بل الدليل يبطله .

وابن سينا سلك طريقته المعروفة ، وهو الاستدلال بالوجود على الواجب ، ثم دعواه أن الواجب لا يجوز أن يتعدد ولا تكون له صفة ، وهذه أيضاً طريقه ضعيفة ، ولعلها أضعف من طريقة أولئك ، أو نحوها ، أو قريب منها .

وإذا كان كلام قدمائهم في العلم بالله تعالى قليلاً كثيراً الخطأ ، فإنما كثر كلام متأخريهم لما صاروا من أهل الملل ، ودخلوا في دين المسلمين واليهود والنصارى ، وسمعوا ما أخبرت به الأنبياء من أسماء الله وصفاته وملائكته وغير ذلك ، فأحبوا أن يستخرجوا من أصول سلفهم ومن كلامهم ما يكون فيه موافقة لما جاءت به الأنبياء لما رأوا في ذلك من الحق العظيم الذي لا يمكن جحده ، والذي هو أشرف المعارف وأعلاها ، فصار كل منهم يتكلم بحسب اجتهاده ، فالفارابي لون ، وابن سينا لون ، وأبو البركات صاحب «المعتبر» لون ، وابن رشد الحفيد لون ، والسهروردي المقتول لون ، وغير هؤلاء ألوان آخر .

وهم في هواهم بحسب ما يتيسر^(٢) لهم من النظر في كلام أهل

(١) في الأصل : وحجة ، وما أثبتناه يستقيم به الكلام

(٢) في الأصل : يتيسر ، وهو تحريف .

الملل . فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة ، كابن سينا وأمثاله ، فكلامه لون ، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث ، كأبي البركات وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا .

لكن قد يخفى ذلك على من يمعن النظر ، ويظن أن قول ابن سينا أقرب إلى المعقول ، كما يظن أن كلام المعتزلة / والشيعة أقرب إلى المعقول ^{ظ ٦٠} من كلام الأشعرية والكرامية وغيرهم من أهل الكلام ، ومن نظار أهل السنة والجماعة . ومن المعلوم - بعد كمال النظر واستيفائه - أن كل من كان إلى السنة وإلى طريقة الأنبياء أقرب - كان كلامه في الإلهيات بالطرق العقلية أصح ، كما أن كلامه بالطرق النقلية أصح ، لأن دلائل الحق وبراهينه تتعاون وتتعاقد ، لا تتناقض وتتعارض .

وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وأن المكان هو السطح الداخلى الحاوى المماس للسطح الخارج المحوى . ومعلوم أن من الناس من يقول : إن للناس في المكان أقوالاً آخر ، منهم من يقول : إن المكان هو الجسم الذى يتمكن غيره عليه ، ومنهم من يقول : إن المكان هو ما كان تحت غيره وإن لم يكن ذلك متمكناً عليه ، ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلاء وهو أبعاد .

والنزاع في هذا الباب نوعان : أحدهما معنوى ، كمن يدعى وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثاني نزاع لفظي ، وهو من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه .

ولا ريب أن لفظ « المكان » يُقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الإثبات : هل يقال : إن الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز ، لكن قد يُقرُّ بلفظ « الجهة » من لا يُقرُّ بلفظ « الحيز » أو « المكان » ، وربما أقرُّ بلفظ « الحيز » أو « المكان » من لا يُقرُّ بالآخر . وسبب ذلك إما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن يُنظر إلى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن ، سواء كان محيطاً به ، أو كان تحته ، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه ، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفيه بلاريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه ، فإنه سبحانه غني عن ما سواه ، وكل شيء فقير إليه ، فلا يجوز أن يُوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه . وأما إثبات النسب والإضافات بينه وبين خلقه ، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض ، وأما علوه على العالم ومبايئته للمخلوقات ، فتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمة وأئمتها ، وبين هؤلاء الفلاسفة / كما ذكر ذلك عنهم ، ولكن آخرون من الفلاسفة ص ٦١ ينازعون في ذلك .

(فصل)

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة في هذا الباب ، يبين خطأ من جعل النزاع في ذلك مع الكرامية والحنبلية ، ويبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون بالعلو ، وبامتناع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه . وأما كلام من نقل مذهب السلف والأئمة فأكثر من أن يمكن سطره .

مذهب السلف
والأئمة في العلو والمباينة

قال الشيخ أبو نصر السجزي^(١) في كتاب « الإبانة » له : « فأئمتنا كسفيان الثوري ، ومالك ، وسفيان بن عيينة . وحماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد ابن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي ، متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء فن خالف شيئا من ذلك فهو منهم برئ وهم منه براء » .

كلام أبي نصر
السجزي في كتاب
« الإبانة »

وأبو نصر هذا كان مقيماً بمكة في أثناء المائة الخامسة .

وقال قبله الشيخ أبو عمر الطلمنكي المالكي ، أحد أئمة وقته بالأندلس ، في كتاب « الوصول إلى معرفة الأصول »^(٢) قال : « وأجمع

كلام أبي عمر
الطلمنكي في « الوصول
إلى معرفة الأصول »

(١) سبقت ترجمته في هذا الكتاب ج ١ ، ص ٢٦٦ . وانظر ترجمته أيضا في : شذرات الذهب ٢٧١/٣ - ٢٧٢ ؛ العبر ٢٠٦/٣ - ٢٠٧ ؛ تاج التراجم لابن قطلوبغا ، ص ٣٩ ؛ الجواهر المضية ٣٣٨/١ ؛ معجم المؤلفين ٢٣٩/٦ ؛ الأعلام ٣٤٩/٤ .

(٢) سبقت ترجمته في هذا الكتاب ٢٤٧/١ ، والكلام على كتابه ٣٥/٢ .

المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ [سورة الحديد : ٤] ، ونحو ذلك من القرآن : أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته ، مستوٍ على عرشه كيف شاء .

وقال أيضا : « قال أهل السنة في قوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز .

وقال الشيخ نصر المقدسي الشافعي الشيخ المشهور في كتاب

كلام نصر المقدسي
في « الحجّة على تارك

الحجّة »

« الحجّة » (١) له : « إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الإسلام من أتباع كتاب الله وسنة رسوله ، وما أجمع عليه الأئمة والعلماء ، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة ، فاذا ذكر مذاهبهم وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير إليه من إجماعهم . فالجواب : أن الذي أدركتُ عليه أهل العلم ومن لقيتهم وأخذت عنهم ، ومن بلغني قوله من غيرهم ... » فذكر جمل اعتقاد أهل السنة وفيه : « أن الله مستوٍ على عرشه بائن من خلقه ، كما قال في كتابه : ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة الطلاق : ١٢] . ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [سورة الجن : ٢٨] .

(١) في الأصل أبو نصر المقدسي ، وهو خطأ . وهو أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسي المقدسي . شيخ الشافعية في عصره بالشام ، ولد سنة ٣٧٧ وتوفى سنة ٤٩٠ . من كتبه « الحجّة على تارك الحجّة » . وسبق أن ذكرت في الجزء الثاني من هذا الكتاب ٩٤/٢ كتاب أبي القاسم اسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني الشافعي وهو « الحجّة على تارك الحجّة » . انظر ترجمة نصر المقدسي في : طبقات الشافعية ٣٥١/٥ - ٣٥٣ ؛ شذرات الذهب ٣/٣٩٥ - ٣٩٦ ؛ العبر ٣/٣٢٩ ؛ النجوم الزاهرة ١٦٠/٥ ؛ الأعلام ٣٣٦/٨ - ٣٣٧ .

وقال قبله الحافظ أبو نعيم **الأصبهاني** ^(١) المشهور ، صاحب التصانيف

كلام أبي نعيم
الأصبهاني في
عقيدته ،

المشهوره ، « كحلية الأولياء » وغيرها في عقيدته المشهوره عنه :
ظ ٦١ « طريقتنا طريقة المتبعين/ للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، فما اعتقدوه
اعتقدناه . فما اعتقدوه أن الأحاديث التي تثبت عن النبي صلى الله عليه
وسلم في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، ومن غير تكيف
ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن عن خلقه ، والخلق بائون منه ، لا
يحل فيهم ، ولا يمتزج بهم ، وهو مستوٍ على عرشه في سماواته ، من دون
أرضه » .

وقال الشيخ أبو أحمد الكرخي ، الإمام المشهور في أثناء المائة
الرابعة ^(٢) ، في العقيدة التي ذكر أنها اعتقاد أهل السنة والجماعة ، وهي
العقيدة التي كتبها للخليفة القادر بالله ^(٣) ، وقرأها على الناس ، وجمع
الناس عليها ، وأقرتها طوائف أهل السنة ، وكان قد استتاب من خرج
عن السنة من المعتزلة والرافضة ونحوهم ، سنة ثلاث عشرة وأربعائة .
وكان حينئذ قد تحرك ولاة الأمور لإظهار السنة لما كان الحاكم المصري
وأمثاله من أئمة الملاحدة قد انتشر أمرهم ، وكان أهل ابن سينا وأمثالهم

كلام أبي أحمد
الكرخي في عقيدته ،

(١) سبقت ترجمته ٢٤١/١

(٢) لم أعرف من هو .

(٣) في الأصل : التي كتبها الخليفة القادر بالله ، ولعل الصواب ما أثبتته . والخليفة العباسي القادر
بالله هو أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر بن المعتضد ، ولد سنة ٣٣٦ وولى الخلافة سنة ٣٨١
وتوفى سنة ٤٢٢ ، مكث خليفة - كما يقول ابن كثير - : « إحدى وأربعين سنة وثلاثة أشهر . . . وكان
على طريقة السلف في الاعتقاد ، وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس . . . » وانظر ترجمته
في : البداية والنهاية ٣٠٨/١١ - ٣٠٩ ، ٣١/١٢ ، الكامل لابن الأثير ١٤٣/٩ - ١٤٤ ، تاريخ
بغداد ٣٧/٤ - ٣٨ ، الأعلام ٩١/١ - ٩٢ .

من أهل دعوتهم ، وأظهر السلطان محمود بن سُبُكْتِكِين^(١) لعنة أهل البدع على المناير ، وأظهر السنة ، وتناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو ، فرأى قوة كلام ابن الهيصم ، فرجَّح ذلك ، ويقال إنه قال لابن فورك : فلو أردت تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا ؟ أو قال : فرَّق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم ؟ وأن ابن فورك كتب إلى أبي اسحاق الإسفراييني^(٢) يطلب الجواب عن ذلك ، فلم يكن الجواب إلا أنه لو كان فوق العرش للزم أن يكون جسماً . ومن الناس من يقول : إن السلطان لما ظهر له فساد قول ابن فورك سقاه السم حتى قتله ، وتناظر عنده فقهاء الحديث ، من أصحاب الشافعي وغيرهم ، وفقهاء الرأى ، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجَّحه ، وغزا المشركين بالهند ، وهذه العقيدة مشهورة ، وفيها : « كان ربنا وحده ولا شيء معه ، ولا مكان يحويه ، فخلق كل شيء بقدرته ، وخلق العرش ، لا حاجته إليه ، فاستوى عليه استواء استقرار ، كيف شاء وأراد ، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق ، وهو يدبر السموات والأرض ويدبر ما فيها ، ومن في البر والبحر ، لا مدبر غيره ، ولا

(١) السلطان أبو القاسم محمود بن سُبُكْتِكِين الغزنوي ، فاتح الهند ، امتدت سلطنته في عهد الخليفة القادر بالله العباسي من أقصى الهند إلى نيسابور ولد سنة ٣٦١ وتوفي سنة ٤٢١ . انظر ترجمته في : البداية والنهاية ٢٩/١٢ - ٣١ ، وفيه : « وكان على مذهب الكرامية في الاعتقاد ، وكان من جملة من يحالسه منهم محمد بن الهيصم (في الأصل : الهيصم) ، وقد جرى بينه وبين أبي بكر بن فورك مناظرات بين يدي السلطان محمود في مسألة العرش ، ذكرها ابن الهيصم في مصنف له ، قال السلطان محمود إلى قول ابن الهيصم ، ونقم على ابن فورك كلامه ، وأمر بطرده وإخراجه ، لموافقته لرأى الجهمية . وانظر أيضا : الكامل لابن الأثير ١٣٨/٩ - ١٣٩ ، وفيات الأعيان ٢٦٢/٤ - ٢٦٩ ، الأعلام ٤٨ - ٤٧/٨ .

(٢) أبو اسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني ، سبقت ترجمته ، ج ١ ، ص ٨٥ .

حافظ سواه ، يرزقهم ، ويمرضهم ، ويعافيتهم ، ويميتهم ، والخلق كلهم عاجزون : الملائكة ، والنيون ، والمرسلون ، وسائر الخلق أجمعين ، وهو القادر بقدره ، والعالم بعلم أزلى غير مستفاد ، وهو السميع بسمع ، والبصير ببصر ، تعرف صفتها من نفسه ، لا يبلغ / ص ٦٢
 كنهها أحد من خلقه ، متكلم بكلام يخرج منه ، لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين ، لا يُوصف إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به نبيه صلى الله عليه وسلم ، وكل صفة وصف بها نفسه ، أو وصفه بها نبيه ، فهي صفة حقيقة ، لا صفة مجاز .

وقال أبو عمر بن عبد البر ^(١) في كتاب « التمهيد في شرح الموطأ » لما تكلم على حديث النزول ، قال ^(٢) : « هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الإسناد ، لا يختلف أهل الحديث في صحته ^(٣) . . . وهو منقول ^(٤) من طرق سوى هذه من أخبار العدول ^(٥) عن النبي صلى الله عليه وسلم ^(٦) . . . وفيه دليل على أن الله ^(٧) في السماء على كلام ابن عبد البر في كتاب « التمهيد »

(١) سبقت ترجمة ابن عبد البر ، ج ١ ، ص ٢٤٦ ، ت ٥ .

(٢) في كتابه « التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » ج ٧ ، ص ١٢٨ - ١٢٩ . تحقيق الأستاذ عبد الله بن الصديق ، ط . مطبعة فضالة ، المحمدية ، المغرب ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .

(٣) بعد كلمة « صحته » وردت العبارات التالية التي اختصرها ابن تيمية : « . . . رواه أكثر الرواة عن مالك هكذا ، كما رواه يحيى ، ومن رواة الموطأ من يرويه عن مالك عن ابن شهاب عن أبي عبد الله الأغر لا يذكر أبا سلمه . . . »

(٤) التمهيد : وهو حديث منقول . . .

(٥) التمهيد : . . . من طرق متواترة ، ووجوه كثيرة من أخبار العدول .

(٦) بعد عبارة « النبي صلى الله عليه وسلم » وردت عبارات استغرقت سبعة أسطر

(ص ١٢٨ - ١٢٩) لم يوردها ابن تيمية .

(٧) التمهيد : الله عز وجل .

(٨) التمهيد : من فوق .

العرش ، فوق^(٨) سبع سموات ، كما قالت الجماعة ، وهو من حجبتهم على المعتزلة في قولهم : إن الله بكل مكان^(١) .

قال^(٢) : « والدليل على صحة قول أهل الحق قوله تعالى . . .^(٣) » وذكر عدة آيات^(٤) إلى أن قال :^(٥) « وهذا أشهر وأعرف عند العامة والخاصة^(٦) من أن يحتاج إلى^(٧) أكثر من حكايته . لأنه اضطرار لم يوقفهم^(٨) عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم . »

وقال أبو عمر أيضا^(٩) : « أجمع علماء^(١٠) الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل^(١١) ، قالوا في تأويل قوله تعالى : ﴿ مَا يَكُونُ

مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ [سورة المجادلة : ٧] ^(١٢) : هو على العرش ، وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم في ذلك أحد يُحتج بقوله . »

(١) التمهيد : إن الله عز وجل في كل في مكان وليس على العرش .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة : ص ١٢٩ .

(٣) التمهيد : والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق في ذلك قول الله عز وجل . . الخ .

(٤) انظر ص ١٢٩ - ١٣٤ .

(٥) التمهيد : ص ١٣٤ .

(٦) التمهيد : عند الخاصة والعامة .

(٧) التمهيد : من أن يحتاج فيه إلى . .

(٨) التمهيد : لم يؤنهم .

(٩) التمهيد ٧/١٣٨ - ١٣٩ .

(١٠) التمهيد : لأن علماء . .

(١١) التمهيد : الذين حملت عنهم التأويل في القرآن . .

(١٢) التمهيد : قالوا في تأويل هذه الآية (وجاءت الآية قبل هذه العبارات) .

وقال أيضا^(١) : « أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة ، والإيمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لا يَكَيِّفون شيئاً من ذلك ، ولا يجدون^(٢) فيه صفة محصورة . وأما أهل البدع : الجهمية^(٣) ، والمعتزلة كلها ، والخوارج ، فكلهم ينكرها ، ولا يحمل منها شيئاً على الحقيقة ، ويزعم أن من أقرَّ بها مشبه ، وهم عند من أقرَّ بها^(٥) نافون للمعبود ، بلاشون^(٦) ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة . »

قال الشيخ العارف معمر بن أحمد الأصماني ، أحد شيوخ الصوفية في أواخر المائة الرابعة^(٧) : « أحبيت أن أوصي أصحابي بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر^(٨) ، وأهل المعرفة والتصوف ، من المتقدمين والمتأخرين . » قال

كلام معمر بن أحمد الأصماني في وصيته .

(١) التمهيد ١٤٥/٧ .

(٢) التمهيد : ولا يجدون .

(٣) التمهيد : والجهمية .

(٤) التمهيد : شيئاً منها . .

(٥) التمهيد : من أثبها .

(٦) بلاشون : كذا بالأصل ، وكتب في هامش الأصل أمامها : « أى يقولون : لاشىء . »

وليست هذه الكلمة في نسخة « التمهيد » التي أقابل عليها هذه النصوص .

(٧) أبو منصور معمر بن أحمد بن محمد بن زياد الأصفهاني ، شيخ الصوفية في زمانه بأصفهان

توفي سنة ٤١٨ . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٢١١/٣ ؛ سزكين ٥٠٥/٢ - ٥٠٦ . وقد أورد

ابن تيمية هذه الوصية في الفتوى الحموية الكبرى (مجموع فتاوى الرياض ٦١/٥) وسأقابل كلامه هنا

عليها بإذن الله .

(٨) في الفتوى الحموية : ... والأثر بلا كيف (وكذا جاءت في طبعة الشيخ محمد حامد الفقى في

مجموعة مع التدمرية وألفية العراق . ص ١٢٣) ، وهذه الزيادة مقحمة على الأرجح ، وليس هذا

مكانها ، وستأتى بعد قليل .

فيها : « وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ، ولا تشبيه ، ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ، / وأنه عز وجل مستوٍ على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق منه بائون ، بلا حلول ، ولا مازجة ، ولا اختلاط ، ولا ملاصقة ، لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد ، الغنى عن الخلق ، وأن الله ^(١) سميع بصير ، علم خبير ، يتكلم ، ويرضى ويسخط ، ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكاً ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء فيقول : هل من داع فاستجب له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى يطلع الفجر » .

قال : « ونزول الرب إلى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن أنكر النزول وتأول فهو مبتدعٌ ضال ^(٢) » .

وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم : « سألت أبي وأبا زرعة عن كلام ابن أبي حاتم مذاهب أهل السنة - يعني في أصول الدين - وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار فقالوا : أدركنا العلماء في جميع الأمصار : حجازاً ، وعراقاً ، ومصرأً ، وشامأً ، ويمناً ، فكان من مذاهبهم أن الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته » .

إلى أن قال : « وأن الله على عرشه ، بائن من خلقه ، كما وصف نفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علماً » .

(١) في طبعي الفتوى الحموية : وأن الله عز وجل .

(٢) في طبعي الفتوى الحموية : « ... ضال ، وسائر الصفوة من العارفين على هذا » .

وقال الشيخ أبو محمد المقدسي : « إن الله وصف نفسه بالعلو في السماء ، ووصفه بذلك رسوله خاتم الأنبياء ، وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابة والأتقياء ، والأئمة من الفقهاء ، فتواترت الأخبار بذلك ، على وجه حصل به اليقين ، وجمع الله عليه قلوب المسلمين ، وجعله مغروراً في طباع الخلق أجمعين ، فتراهم عند نزول الكرب يلحظون السماء بأعينهم ، ويرفعون نحوها للدعاء أيديهم ، ويتنظرون مجيء الفرج من ربهم ، وينطقون بذلك بألسنتهم ، ولا ينكر ذلك إلا مبتدع ، غالٍ في بدعته ، أو مفتون بتقليده واتباعه على ضلالته . »

قال : « وأنا ذاكر في هذا الجزء بعض ما بلغني في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصحابته ، والأئمة المقتدين بسنته ، على وجه يحصل القطع واليقين بصحة ذلك عنهم ، ونعلم تواتر الرواية بوجوه منهم ، ليزداد من وقف عليه من المؤمنين إيماناً ، وننبه من خفي ذلك عليه حتى يصير كالمشاهد له عياناً . »

وقال أبو عبد الله القرطبي المالكي^(١) لَمَّا ذَكَرَ اختلاف الناس في تفسير « الاستواء » . قال : « وأظهر الأقوال / ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر في كتابه ، وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه . هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات . »

كلام أبي عبد الله القرطبي في شرح معنى الاستواء . ص ٦٣

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الحزرجي الأندلسي القرطبي ، من كبار المفسرين ، مؤلف « الجامع لأحكام القرآن » في التفسير ، وكتاب « التذكار في أفضل الأذكار » وقد طبع ، توفي سنة ٦٧١ . انظر ترجمته في : مقدمة تفسير القرطبي ١ / و - ز ؛ طبقات المفسرين للسيوطي ، ص ٢٨ - ٨٩ ، ط . لندن ، ١٨٣٩ ؛ الديباج المذهب ، ص ٣١٧ - ٣١٩ ، الأعلام ٢١٧ / ٦ - ٢١٨ .

وقال أيضا في كتابه الكبير في التفسير لما تكلم على آية الاستواء ، قال (١) : « هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام وأجزاء (٢) ، وقد بينا أقوال العلماء فيها في « شرح الأسماء الحسنى » (٣) ، وذكرنا فيها أربعة (٤) عشر قولاً . وذكر قول النفاة من المتكلمين ، فقال : وأنهم يقولون : « إذا وجب (٥) تنزيه الرب عن الحيز (٦) ، فن ضرورة ذلك ولو احقه له تنزيه الرب عن الجهة (٧) ، فليس بجهة فوق عندهم ، لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان وحيز (٨) ، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون ، ويلزم من ذلك التغير والحدوث (٩) » .

وذكر قول هؤلاء المتكلمين ، وقال : « قد كان السلف الأول لا يقولون (١٠) بنى الجهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى ، كما نطق كتابه وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف

(١) في تفسيره « الجامع لأحكام القرآن » في تفسير قوله تعالى : (... ثم استوى على العرش ...) [الأعراف : ٥٤] ٢١٩/٧ (ط . دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠/١٣٨٠) .

(٢) تفسير القرطبي : وإجراء .

(٣) تفسير القرطبي : .. فيها في « الكتاب الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » .

(٤) تفسير القرطبي : .. فيها هناك أربعة ..

(٥) تفسير القرطبي : « أربعة عشر قولاً ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب ...

(٦) تفسير القرطبي : تنزيه الباري سبحانه عن الجهة والتحيز .

(٧) تفسير القرطبي : ولو احقة اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين ، وقادتهم المتأخرين ، تنزيه تبارك وتعالى عن الجهة .

(٨) تفسير القرطبي : أو حيز .

(٩) تفسير القرطبي : .. والسكون للمتحيز ، والتغير والحدوث .

(١٠) تفسير القرطبي : .. والحدوث . هذا قول المتكلمين ، وقد كان السلف الأول رضى الله عنهم

الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وإنما جهلوا^(١) كيفية الاستواء .

وأما كلام السلف أنفسهم فأكثر من أن يمكن حصره . قال أبو بكر النقاش صاحب التفسير والرسالة^(٢) : « حدثنا أبو العباس السراج قال : سمعت قتبية بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه ، كما قال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] .

وروى أبو بكر الخلال^(٣) في كتاب « السنة » « أنبأ أبو بكر المروزي ، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري ، ثنا سليمان بن داود ، أبو داود الخفاف ، قال : قال إسحاق بن إبراهيم بن راهويه ، قال الله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] : إجماع أهل العلم أنه فوق العرش ، ويعلم كل شيء في أسفل الأرضين السابعة ، وفي قعور البحار . وفي رواية : « وفي رؤوس الآجام وبطن الأودية ، وفي كل موضع ، كما يعلم علم ما في السموات السبع ، وما دون العرش ، أحاط بكل شيء علما ، فلا تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس ، إلا قد عرف ذلك كله ، وأحصاه ، ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره » .

(١) تفسير القرطبي : حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وإنما جهلوا . .
(٢) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون النقاش ، مفسر وعالم بالقرآن ، من كتبه « شفاء الصدور » في التفسير ، ولد سنة ٢٦٦ وتوفي سنة ٣٥١ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٤٢٥/٣ - ٤٢٦ ، ميزان الاعتدال ٥٢٠/٣ ، تاريخ بغداد ٢٠١/٢ - ٢٠٥ ، الأعلام ٣١١ - ٣١٠/٦ .

(٣) سبقت ترجمة أبي بكر الخلال ، ج ١ ، ص ٦٦ .

كلام أبي بكر
النقاش .

كلام أبي بكر
الخلال في كتاب
« السنة » .

كلام عبد الله بن
أحمد وابن أبي حاتم .

ظ ٦٣

وروى عبد الله بن أحمد في كتاب « السنة » وعبد الرحمن بن أبي حاتم/ في كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبعي إمام أهل البصرة علماً وديناً ، من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد وإسحق ، أنه ذكر عنده الجهمية ، فقال : « هم شر قولا من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله فوق العرش وقالوا هم : ليس عليه شيء » .

وروي أيضاً عن عبد الرحمن بن مهدي ، الإمام المشهور ، وهو من هذه الطبقة قال : « أصحاب جهنم يريدون أن يقولوا : إن الله لم يكلم موسى ، ويريدون أن يقولوا : ليس في السماء شيء ، وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يُستأبوا ، فإن تابوا وإلا قتلوا » .

وروى عبد الله بن أحمد عن عباد بن العوام الواسطي ، من تلك الطبقة ، قال : « كلمت بشر المريسي وأصحابه فرأيت آخر كلامهم ينتهي إلى أن يقولوا : ليس في السماء شيء » .

وروي عن علي بن عاصم ، شيخ البخاري وغيره ، قال : « ناظرت جهميا فتبين من كلامه أنه ^(١) لا يرى أن في السماء رباً » .

وروى عبد الله بن أحمد ، عن سليمان بن حرب ، قال : « سمعت حماد بن زيد ، وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس في السماء شيء » .

وروى عبد الله وغيره عن أبيه أحمد بن حنبل : ثنا شريح بن

(١) في الأصل : أن .

النعمان ، سمعت عبد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن أنس يقول : الله في السماء وعلمه في كل مكان . وروى هذا الكلام مالك مكي^(١) خطيب قرطبة فيما جمعه من تفسير مالك نفسه ، وكل هذه الأسانيد صحيحة .

وروى أبو بكر البيهقي بإسناد صحيح عن الأوزاعي قال^(٢) : « كنا نحن^(٣) والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى^(٤) فوق عرشه ، وتؤمن بما وردت به السنة من صفاته^(٥) . »

كلام أبي بكر البيهقي في « الأسماء والصفات » .

فقد ذكر الأوزاعي ، وهو أحد الأئمة في عصر تابعي التابعين ، الذي كان فيه^(٦) مالك وابن الماجشون وابن أبي ذئب ونحوهم ، أئمة أهل الحجاز ، والليث بن سعد ونحوه أئمة أهل مصر ، والثوري وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ونحوهم ، أئمة أهل الكوفة ، وحماد بن زيد وحماد بن سلمه ونحوهما ، أئمة أهل البصرة ، وهؤلاء ونحوهم أئمة الإسلام شرقاً وغرباً في ذلك الزمن . وقد حكى الأوزاعي عن شهرة القول بذلك في زمن التابعين ، وهم أيضاً متطابقون على ما كان عليه التابعون ، كما ذكرنا قول مالك وحماد بن زيد وغيرهما .

(١) مالك مكي : كذا في الأصل ، ولعل الصواب : عن مالك مكي . . ولم أعرف من هو .
 (٢) قال البيهقي في كتابه « الأسماء والصفات » ص ٤٠٧ - ٤٠٨ : « أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، قال أخبرني أبو عبد الله محمد بن علي الجوهري ببغداد ، ثنا إبراهيم بن الهيثم ، ثنا محمد بن كثير المصيصي ، قال سمعت الأوزاعي يقول : . . .
 (٣) نحن : ليست في « الأسماء والصفات » .
 (٤) الأسماء والصفات : تعالى ذكره .
 (٥) الأسماء والصفات : من صفاته جل وعلا .
 (٦) في الأصل : . . . الذين كان فيه .

كلام أبي حنيفة في
كتاب «الفقه الأكبر»

وقال أبو حنيفة في كتاب «الفقه الأكبر» المعروف المشهور عند أصحابه ، الذي رواه بالإسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله/البلخي : قال (١) : « قال أبو حنيفة عمّن قال (٢) : لا أعرف ربّي في السماء أم (٣) في الأرض [فقال] : قد كفر (٤) لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سماوات . قال أبو مطيع (٥) : قلت : فإن قال : إنه على العرش ولكنه يقول : لا أدري (٦) العرش في السماء أم في الأرض؟ قال : هو كافر ، لأنه أنكر أن يكون في السماء ، لأنه تعالى (٧) في أعلى عليين ، وأنه يدعى من أعلى (٨) لا من أسفل » .

وفي لفظ : قال : « سألت أبا حنيفة عمّن قال : لا أعرف ربّي في السماء أو في الأرض . قال : قد كفر لأن الله يقول : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وعرشه فوق سبع سماوات » .

(١) في «شرح الفقه الأكبر» لملا على القارى الحنفى ، ص ١٠٣-١٠٤ ، ط . دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٧ .

(٢) شرح الفقه الأكبر : ثم قال : ومنه ما روى عن أبي مطيع البلخي رحمه الله ، أنه سأل أبا حنيفة رحمه الله عمّن قال ..

(٣) شرح الفقه الأكبر : في السماء هو أم .

(٤) في الأصل : في الأرض فقد كفر ، والتصويب من «شرح الفقه الأكبر» .

(٥) عبارة «قال أبو مطيع» ليست في «شرح الفقه الأكبر» .

(٦) شرح الفقه الأكبر : ولكن لا أدري .

(٧) شرح الفقه الأكبر : .. هو كافر ، لأنه أنكر كونه في السماء ، فمن أنكر أنه في السماء فقد كفر ، لأن الله تعالى ...

(٨) في الأصل : وأنه يدعى من أعلا . وفي «شرح الفقه الأكبر» : وهو يدعى من أعلى .

قال : « فإنه يقول : على العرش استوى ، ولكنه لا يدرى العرش في الأرض أم في السماء . قال : إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر » .

وروى عبد الله بن أحمد وغيره بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك أنه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . ولا نقول كما يقول الجهمية بأنه ههنا في الأرض » .

كلام عبد الله بن المبارك الذي رواه عنه البخارى .

ومن ذكر هذا عن ابن المبارك البخارى في كتاب « خلق أفعال العباد (١) » .

وهكذا قال الإمام أحمد وغيره .

وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة - الملقب بإمام الأئمة - : « من لم يقل بأن الله فوق سماواته ، وأنه على عرشه بائن من خلقه وجب أن يُستتاب ، فإن تاب والإضربت عنقه ، ثم ألقى على مزبلة لثلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة » وهذا معروف عنه ، رواه الحاكم في « تاريخ نيسابور » ، وأبو عثمان النيسابورى في رسالته المشهورة .

كلام ابن خزيمة .

وروى الخليل بإسناد كلهم ثقات عن سفيان بن عيينة ، قال : « سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن قوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق » . وهذا

كلام ربيعة بن أبي عبد الرحمن .

(١) عبارات ابن المبارك كما جاءت في « خلق أفعال العباد » ص ١٢٠ (ط . مجموعة عقائد السلف) : « وقال ابن المبارك : لا نقول كما قالت الجهمية : إنه في الأرض ها هنا ، بل على العرش استوى . وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : فوق سماواته على عرشه » .

الكلام مروى عن مالك بن أنس صاحب ربيعة من وجوه متعددة ،
 يقول فى بعضها : الاستواء معلوم ، وفى بعضها : غير مجهول ، وفى
 بعضها : استواؤه غير مجهول ، فثبت العلم بالاستواء ، وينفى العلم
 بالكيفية .

وروى ابن أبى حاتم ، عن هشام بن عبيد الله الرازى أنه حبس
 رجلا فى التجهم فتاب ، فجىء به إلى هشام ليتمحنه ، فقال له : أتشهد
 أن الله على عرشه بائن من خلقه ؟ قال : لا أدرى ما بائن من خلقه .
 قال : ردوه إلى الحبس فإنه لم يتب بعد .

وروى أيضا عن عبد الله بن أبى جعفر الرازى أنه جعل يضرب قرابة
 له / بالنعل على رأسه يرى رأى جهم ، ويقول : لا حتى يقول :
 الرحمن على العرش استوى ، بائن من خلقه .

وعن جرير بن عبد الحميد الرازى أنه قال : كلام الجهمية أوله
 غسل وآخره سم ، وإنما يحاولون أن يقولوا : ليس فى السماء إله .
 وجميع الطوائف تنكر هذا ، إلا من تلقى ذلك عن الجهمية ،
 كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يسترىب
 اثنان فى أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم ، وأنهم إذا قيل لهم : لا هو
 داخل العالم ولا خارجه ، ولا يصعد إليه شىء ، ولا ينزل منه شىء ، ولا
 يقرب إليه شىء ، ولا يقرب هو من شىء ، ولا يحجب العباد عنه
 شىء ، ولا ترفع إليه الأيدى ، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له فى
 العلو ، فإن فطرهم تنكر ذلك ، وإذا أنكروا هذا فى هذه القضية (١)

(١) فى الأصل : القصة ، وهو تحريف .

المعينة التي هي المطلوب ، فإنكارهم لذلك في القضايا المطلقة العامة التي تتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ . وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم يُنقل عن نبي من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الإثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يُنقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الإثبات .

وأول من ظهر عنه قول النفاة هو الجعد بن درهم ، والجهنم بن صفوان . وكانا في أوائل المائة الثانية فقتلها المسلمون ، وأما سائر أئمة المسلمين ، مثل مالك ، والثوري ، والأوزاعي ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وغيرهم ، فالكتب مملوءة بالنقل عنهم لما يوافق قول أهل الإثبات .

وكذلك شيوخ أهل الدين ، مثل الفضيل بن عياض ، وبشر الحافي ، وأحمد بن أبي الحواري ، وسهل بن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، والحارث المحاسبي ، ومحمد بن حنيفة الشيرازي ، وغير هؤلاء .

وكتب أهل الآثار مملوءة بالنقل عن السلف والأئمة لما يوافق قول أهل الإثبات ، ولم يُنقل عن أحد منهم حرفٌ واحدٌ صحيح يوافق قول النفاة . فإذا كان سلف الأئمة وأئمتها وأفضل قرونها متفقين على قول أهل الإثبات ، فكيف يُقال : ليس هذا إلا قول الكرامية والحنبلية ؟

ومن المعلوم أن ظهور قول أهل الإثبات قبل زمن أحمد بن حنبل
ص ٦٥ كان أعظم من ظهوره في هذا الزمان ، / فكيف يُضاف ذلك إلى أتباعه ؟

وأيضاً فعبد الله بن سعيد بن كلاب ، والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، وأبو الحسن بن مهدي الطبري ، وعامة قدماء الأشعرية يقولون : إن الله بذاته فوق العرش ، ويردون على النفاة غاية الرد ، وكلامهم في ذلك كثير مذكور في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على بطلان ما يعارض به النفاة من الحجج العقلية . وأما النبي فلم يكن يُعرف إلا عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم ، ومن وافقهم من الفلاسفة . وإلا فالمنقول عن أكثر الفلاسفة هو قول أهل الإثبات ، كما نقله ابن رشد الحفيد عنهم ، وهو من أعظم الناس انتصاراً لهم ، وسلوكاً لطريقتهم ، لا سيما لأرسطو وأتباعه ، مع أنه يميل إلى القول بقدوم العالم أيضاً .

الوجه [الثاني] (١) من أجوبة قوله : « لو كان بديها لامتنع اتفاق الجمع العظيم على إنكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية (٢) » .
هو أن يُقال : لم يطبق على ذلك إلا من أخذه بعضهم عن بعض ، كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض ، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم .

فأما أهل الفطر التي لم تُغيّر فلا ينكرون هذا العلم ، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهيّة ، فإنه

(١) في الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة ، وبدأ الوجه الأول من وجوه الرد على عبارة الرازي التالية فيما سبق في هذا الجزء ص ١١٣ .

(٢) وهي عبارة الرازي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ص ١٠٦ وأوردها الأرموي في مختصره « لباب الأربعين » ص ٣٤ وسبق ورودها في هذا الجزء ، ص ١١٣ حيث بدأ الرد عليها ، كما سبق ورودها في أول هذا الجزء ، ص ٩ .

الوجه الثاني من وجوه الرد على الوجه الأول من كلام الرازي .

ما من طائفة من طوائف الضلال - وإن كثرت - إلا وهى مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية .

الوجه [الثالث] ^(١) : أن يُقال : ما من طائفة من طوائف الكلام والفلسفة إلا وجمهور الناس يقولون : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .
فالقائلون بأن الممكن قد يترجح أحد طرفيه بلا مرجح من القادر أو غيره ، يقول جمهور العقلاء : إنهم جحدوا العلوم الضرورية ^(٢) .
والقائلون بأن الأجسام لا تبقى والأعراض لا تبقى ، يقول جمهور الناس : إنهم جحدوا العلوم الضرورية .

والقائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية الأعيان باقية ، وأن الأصوات المسموعة من الآدميين هى قديمة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن الكلام هو معنى واحد : هو الأمر بكل ما أمر به ، والخبر عن كل ما أخبر به ، وأنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن عبر عنه / بالعبرية كان هو التوراة ، يقول جمهور العقلاء إنهم جحدوا العلم الضرورى .

والقائلون بأن العالم هو العلم والمعلوم ، والعاقل هو العقل والمعقول ، والعاشق هو العشق والمعشوق ، واللذة هى الملتذ ، والعلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .

(١) فى الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) فى الأصل : الضرورة ، وهو تحريف .

والقائلون بأن الوجود الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق أو لا بشرط ، يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلوم الضرورية .
والقائلون بأن النفس لا تدرك إلا الكليات دون الجزئيات (١) ،
يقول جمهور العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضروري .

والقائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة ،
وأن الصوت يُرى ، والطعم يُسمع ، واللون يُشم ، يقول جمهور
العقلاء : إنهم خالفوا العلم الضروري .

والقائلون بأنه يُحدث إرادة لا في محل ، أو يُحدث فناء لا في
محل ، يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم هذا معلوم بالضرورة .
والقائلون بأن الإرادة تحدث في الإنسان من غير سبب يوجب
حدوثها ، مما يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .
والقائلون بأنه حتى علم قدير ، من غير حياة ولا علم ولا قدرة ، مما
يقول جمهور العقلاء : إن فساد قولهم معلوم بالضرورة .

والقائلون بأن النبي صلى الله عليه وسلم نصَّ على عليٍّ بالخلافة نصًّا
جليًّا أشاعه بين المسلمين ، فكتموه ولم يظهروه ، يقول جمهور العقلاء :
إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .

والقائلون بأن للأمة إمامًا معصومًا عمره ستان - أو ثلاث أو
أربع - دخل السرداب من أكثر من أربعائة سنة ، أو أن عليًّا لم يميت ،

(١) في الأصل : الجزئيات .

وأمثال ذلك ، يقول جمهور الناس : إن قولهم معلوم الفساد بالضرورة .
وكذلك قول القائلين بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، مما يقول جمهور
العقلاء : إن فساده معلوم بالضرورة .

وكذلك من يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسمى المنافقين
مؤمنين ، ويجعل إيمانهم كإيمان المؤمنين غير المنافقين ، وهم مع ذلك
محلّون في النار ، مما يعلم جمهور المسلمين فساده بالاضطرار من دين
الإسلام .

وكذلك القائلون بأن القرآن / العزيز زيد فيه زيادات ، ونقص منه
أشياء ، مما يعلم بالضرورة امتناعه في العادة .

وقول النصارى : إن الكلمة اتحدت بالمسيح ، وإنها ليست هي
الآب الجامع للأقانيم ، وهي مع ذلك الربّ الذي يخلق ويرزق ، وهي
جوهر ، والجوهر عندهم واحد ليس إلا الآب ، مما يقول الناس : إنه
معلوم الفساد بالضرورة .

ومثل هذا إذا تتبعناه كثير .

فوجود الأقوال التي يقول جمهور الناس : إنها معلومة الفساد
بالضرورة في قول طوائف كثيرة من الناس أكثر من أن تستوعب ،
فكيف يُقال : لا يجوز إطباق الجمع الكثير على [إنكار] ما علم
بالبدئية (١) ؟

(١) زدت كلمة «إنكار» ليستقيم الكلام ، وعبارة الرازي السابقة : لو كان بديها لامتنع إطباق

الجمع العظم على إنكاره ..

ولكن إذا قيل : ما الفرق بين هذا وبين ما لا يمكن التواطؤ^(١) عليه من إثبات منفٍ أو نفي ثابت ، كما في خبر أهل التواتر^٥

كان الجواب : أن الفِطْرَ التي لم تتواطأ يمتنع اتفاقها على جحد ما يُعلم بالبديهة ، فأما مع المواطأة فلا يمتنع اتفاق خلق كثير على الكذب ، الذى يعلمون كلهم أنه كذب ، وإن تضمن من جحد الحسيات والضروريات وإثبات نقيضها ما شاء الله . وأما فى المذاهب فقد يجتمع على جحد الضروريات جمع كثير ، إذا كان هناك شبهة أو هوى ، فيكون عامتهم لم يفهموا ما قاله خاصتهم ، مثل التعبير عن هذا المسألة بنى الجهة والحيز والمكان ، فيظن عامتهم أن مرادهم تنزيه الله تعالى عن أن يكون محصوراً فى خلقه ، أو مفتقراً إلى مخلوق ، فيوافقون على هذا المعنى الصحيح ، ظانين أنه مفهوم تلك العبارة ، فأما إذا فهموا هم^(٢) حقيقة قولهم ، وهو أنه ما فوق السموات رب ، ولا وراء العالم شئ موجود ، فهذا لا يوافقهم عليه - بعد فهمه - أحد بفطرته ، وإنما يوافقهم عليه من قامت عنده شبهة من شبه النفاة ، لا سيما إن كان له هوى وغرض .

وإذا كان المتفقون على هذا النفي - بعد فهمه - إنما قالوه لما قامت عندهم من حجج النفاة ، أمكن غلطهم فى ذلك وخطوهم^(٣) ، واتفاقهم على جحد ما يخالف ذلك ، وإن كان معلوماً بالضرورة ، كما

(١) فى الأصل : التواطى .

(٢) فى الأصل : فهمهم .

(٣) فى الأصل : وخطاهم .

وقع مثل ذلك في عامة فرق أهل الضلال ، ومع هذا فلا يكاد يوجد منهم من يرجع إلى فطرته بلا هوى ، إلا وفطرته تنكر إثبات موجود لا مباين / ولا محايث ، لكن يقهر فطرته بالشبهة أو العادة أو التقليد ، كما يقهر النصراني فطرته إذا أنكرت أن يكون الله هو المسيح بن مريم .
 ٦٦ ظ
 وعامة هؤلاء إذا أصابت أحداً منهم ضرورة تلجئه إلى دعاء الله وجد في قلبه معنى يطلب العلو ، لا يلتفت يمينه ولا يسرة ، ففطرته وضرورته تقر بالعلو ، وينكر وجود موجود لا محايث ولا مباين ، وعقيدته التي اعتقدها تقليداً أو عادةً أو شبهةً تناقض فطرته وضرورته .

الوجه الرابع (١) : أن يُقال : هذا معارض بما هو أبلغ منه ، فإن الجموع الكثيرة يقولون : إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى يطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله ودعائه ، وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة ، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البدئية ، فتجب الحجة المثبتة ، فيبطل نقيضها ، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة ، فيثبت بطلانها على التقديرين .

(فصل)

وأما الوجه الثاني (٢) فقوله : إن مسمى الإنسان المشترك بين الأشخاص ممتنع أن يكون له قدر معنى وحيز معنى ، وما أوردوه من أن

الوجه الثاني من كلام الرازي في الأربعين .

(١) في الأصل : الوجه ، وبعدها بياض بمقدار كلمة .

(٢) أي من الوجوه التي ذكرها الرازي في كتابه «الأربعين في أصول الدين» في رده على حجة القائلين بالجهة ، وهذا الوجه سبق وروده في أول هذا الجزء ، ص ٩ وهو موجود في «لباب الأربعين» ظ ٣٤ .

هذا لا وجود له إلا في العقل ، وأن النزاع في الموجودات الخارجية .^(١)
 وجوابه : بأن الغرض تعقل أمر لا يُثبت العقل له جهة ولا قدراً ، وهذا
 يمنع^(٢) كون تلك المقدمة بديهية^(٣) .

الرد عليه من وجوه

فجوابه من وجوه :

أحدها : أن المثبتين إنما ادَّعوا أنه لا يوجد في الخارج موجودان إلا
 ولا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له ، وأما ما في النفس من
 العلوم الكلية فلم ينفوه ، ومن المعلوم أنه لا يلزم من كون العلوم الكلية
 ثابتة في النفس إمكان ثبوتها في الخارج ، وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم
 إمكان وجود موجود في الخارج لا محايث للآخر ولا مباين له .
 وأما قوله : المقصود أنه ممكن تعقل أمر لا يُثبت له العقل جهة ولا
 قدراً^(٤) .

فيقال : بتقدير صحة ذلك ، هذا يفيد إمكان تعقل ثبوته في
 النفس ، لا يفيد إمكان تعلقه في الخارج ، فورد النزاع لا دليل عليه ،
 وما أثبتته ليس مورد النزاع .

الوجه الثاني : أن يُقال : هذه المعاني الكلية هي كلية باعتبار
 مطابقتها / لمفرداتها ، كما يطابق اللفظ العام لأفراده . وأما هي في نفسها
 ص ٦٧

(١) في الأصل : الخارجة ، وسبق ورود هذه الكلمة من قبل في ص ٩ ، كما أثبتنا هنا .

(٢) في الأصل : يمنع ، والتصويب من النص السابق ، ص ٩ .

(٣) هذا تلخيص لكلام الرازي السابق في أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود في « لباب » ص

٣٤ - ظ ٣٤ .

(٤) وهو تلخيص لكلامه السابق وروده في أول هذا الجزء ، ص ٩ ، وهو الموجود في « لباب

الأربعين » ظ ٣٤ .

فأعراض معينة ، كلُّ منها عرض معين قائم في نفس معينة ، كما يقوم اللفظ المعين بالفهم المعين ، والخط المعين بالورق المعين ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذهني ، والمعنى يطابق الموجود الخارجي ، وكل من تلك الثلاثة قد يُقال له : عام ، وكلي ، ومطلق ، باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج ، وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص .

وإذا كان كذلك فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن هو علم ، وعرض معين في محل معين . فإذا قُدِّرَ أن محلَّ العلم وغيره من صفات الإنسان ، كالحب والرضا والبغض ، وغير ذلك مما يُشار إليه إشارة حسية ، كما يقوله جمهور الخلق ، كانت الإشارة إلى ما فيه من الأعراض ، كالإشارة إلى كل عرض قائم بمحله . وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسياً له قدر معين وحيز معين ، فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيز معين ، وله أيضا جهة .

والكليات الثابتة في النفس كالجزيئات ^(١) الثابتة فيها ، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين ، والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر ، فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلّي ، والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة ، لكن أحدهما لا يوجد إلا في النفس ، والآخر يوجد في الخارج ، ويوجد بصورة في النفس .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه الماهية المطلقة من حيث هي هي ،

الوجه الثالث

(١) في الأصل : كالجزيئات .

إما أن يُقال : هي ثابتة في الخارج ، وإما أن لا يقال هي ثابتة في الخارج ، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان ، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية .

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعينات ، والمطلق جزء من المعين ، ويقولون : المطلق لا بشرط موجود في الخارج ، وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجوداً في الخارج ، ويسمون المطلق لا بشرط الكلي الطبيعي ، والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلي ، وكونه كلياً ومطلقاً هو الكلي المنطقي ، إذ العقل عندهم مركّب من الطبيعي والمنطقي ، فيقول : الإنسان من حيث هو - مع قطع النظر عن جميع قيوده - هو الطبيعي ، وكونه عاماً وكلياً ومطلقاً هو المنطقي ، والمؤلف منهما هو العقلي .

وآخرون يقولون : ليس في الخارج ما هو كلي في الخارج أصلاً ، بل / ليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص ، ولكن ما كان في النفس كلياً يوجد في الخارج ، ولا يوجد في الخارج إلا معيناً .

فإذا قيل : الكلي الطبيعي موجود في الخارج ، وأريد به : أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح . وإذا قيل : إن الطبيعة الكلية ، مع كونها كلية ، توجد في الخارج ، أو أن الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، جزء من المعين الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، أو أن هذا الإنسان المعين مركّب من جوهرين : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، أو من عرضين : حيوانية ، وناطقية ، أو نحو هذه المقالات ، فهذا كله

باطل ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يقال : هذه الكليات : إما أن يقال : إنها ثابتة في الخارج ، وأما أن لا يقال . فإن لم يقل بذلك ، لم يكن فيها حجة على إمكان وجود موجود في الخارج لا يُشار إليه . وإذا قيل بثبوتها في الخارج ، فمن المعلوم أن هذا ليس من العلوم البديهية الأولية ، بل لم يقل هذا إلا طائفة من أهل المنطق اليوناني ، وهم متناقضون في ذلك ، ويقولون القول ، ويقولون ما يناقضه ، وبعضهم ينكر على بعض إثبات ذلك .

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجعل مثل هذه القضية مقدمة في إبطال قضية اعترف بها جماهير الأمم ، واعترفوا بأنها مركوزة في فطرهم ، مغروزة في أنفسهم ، وأنهم مضطرون إليها ، لا يمكنهم دفعها عن أنفسهم .

لكن طائفة منهم تقول : إنها مع هذا خطأ ، لاعتقادهم أنها - وإن كانت ضرورية في فطرهم - ففطرهم تسلّم مقدمات تنتج نقيضها . وهؤلاء لا ينازعون أنها فطرية ، مبتدأة في النفوس ، ولكن يقدحون فيها بطرق نظرية .

فإذا قال لهم المثبتون : نحن لا نقبل القدح في القضايا المبتدأة في النفس بالقضايا النظرية ، أو قالوا : نحن لا نسلم لكم المقدمات التي تستدلون بها على نقيض هذه القضايا ، كما لا نسلم لكم ثبوت الكليات في الخارج ونحو ذلك ، ظهر انقطاع المعارض لهم ، وأنهم يريدون دفع القضايا الضرورية بمجرد الدعاوى الوهمية الخيالية .

(فصل)

وأما الوجه الثالث : فقولُه (١) : « إن الخيال والوهم لا يمكنها أن يستحضرا لأنفسهما صورة وشكلا (٢) ، ولا/ للقوة الباصرة وغيرها من القوى » .

الوجه الثالث من كلام الرازي في الأربعين . ص ٦٨

فهذه الحججة من جنس حجة ابن سينا على ذلك فإنه قال في « إشارات » في الحججة الثانية (٣) : « لو كان (٤) كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخل (٥) في الحس والوهم ، ولكان العقل - الذى هو الحكم الحق - يدخل في الوهم . ومن بعد هذه الأصول ، فليس شئ من العشق ، والحجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ، فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجة (٦) المحسوسات وعلائقها ؟ »

كلام ابن سينا في الإشارات .

الرد عليه من وجوه

وجواب ذلك من وجوه :

أحدها : أن يُقال : الوهم والخيال والقوة الباصرة ، وغير ذلك من الوجه الأول .

(١) أى قول الرازي في « الأربعين في أصول الدين » ونقله ابن تيمية من « لباب الأربعين » وسبق وروده من قبل في أول هذا الجزء ، ص ٩ - ١٠ ، وقد قابلته على « لباب الأربعين » ظ ٣٤ .
(٢) ورد النص من قبل وفيه : أن الخيال والوهم لا يمكننا أن نستحضر لنفسها (في « لباب » : لنفسيهما) صورة ولا شكلا (في « لباب » : وشكلا) .

(٣) في كتاب « الإشارات والتنبهات » ٣ . ٤٣٩/٤ تحت عنوان : الفصل الثالث : تنبيه

(٤) الإشارات : إنه لو كان . .

(٥) الإشارات : يدخلان .

(٦) الإشارات : عن درجات . .

القوى ، هي من باب الأعراض الباطنة في الإنسان . وكذلك العشق ،
والحنجل ، والوجل ، ونحوها^(١) .

ومن المعلوم أن أحداً لم يقل : إن كل عرض له شكل وصورة ،
وإنما غاية من يقول ذلك أن يقوله في الجسم القائم بنفسه ، لا في
العرض ، بل الأعراض الظاهرة المشهودة ، كالألوان والحركات والطعوم
والروائح ، ليس لها في أنفسها شكل وصورة قائمة بنفسها ، فكيف
بالأعراض الباطنة ؟

فإن قال : بل هذه لها صورة وشكل : إما باعتبار محلها وصورتها
وشكلها بحسب الجسم الذي قامت به ، أو يجعل نفس^(٢) العرض القائم
بالجسم له صورة وشكل .

يُقال : وهذا يمكن إن يُقال في الأعراض الباطنة القائمة بباطن
الإنسان ، كحسِّه الباطن ، وحركته الباطنة ، وتوهمه ، وتخيله القائم
بدماعه ونفسه ، ونحو ذلك ، فإن هذه أعراض قائمة ببعض بدن
الإنسان ، وبروحه التي هي النفس الناطقة ، أو بهما ، وذلك جسم له
شكل وصورة ، فلها من الشكل والصورة من جنس ما للطعم واللون
والحركات .

الوجه الثاني : أن هذه الأمور : إما أن تكون قائمة بنفسها ، وإما
أن تكون قائمة بغيرها . فإن قال : هي قائمة بنفسها ، مثل أن يريد

(١) في الأصل : ونحوها .

(٢) في الأصل : أو بنفس جعل ، وفوق الكلمتين إشارة إلى التقديم والتأخير ، ولعل الصواب ما

أثبتته .

بالوهم والخيال الروح الباطن في الدماغ الذي تقوم به هذه القوى ، أو جسماً آخر ، فعلوم أن ذلك له ما لغيره من الأجسام من الشكل والصورة . وإن كانت قائمة بهذه الأجسام ، فلها حكم أمثالها من الأعراض القائمة بالأجسام .

٦٨٥ فعلى التقديرين لم يثبت بذلك إمكان وجود موجود ، لا جسم / ولا قائم بجسم ، فضلاً عن أن يثبت وجود ما ليس في جهة ، وما لا يمكن الإشارة إليه .

وهكذا القول في الخجل ، والوجل ، وسائر الأعراض النفسانية . فإن قال : هذه الأعراض عندى قائمة بالنفس الناطقة ، وتلك ليست جسماً ، ولا قوة في جسم ، ولا يمكن الإشارة إليها ، وليست داخل السموات والأرض ، ولا خارج السموات والأرض ، ولا تصعد ولا تنزل ، ولا تتحرك ولا تسكن .

فيقال له : هذا منتفٍ في التخيل والتوهم ، ونحو ذلك مما يُعرف بأن محله قائم بنفسه وهو جسم .

ثم يُقال : إن ثبت ما تقوله في النفس الناطقة ، كان ذلك حجة في إثبات موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، وإن لم يثبت ذلك ، لم يكن في مجرد الدعوى حجة لك في إثبات موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه ، وقال لك المنازع : جميع هذه الأعراض عندى يمكن الإشارة إليها بالإشارة إلى محلها ، كما يُشار إلى غيرها من الأعراض ، ويمكن الإحساس بها ، وإن كنت الآن لا أحس بها ، كما لا أحس ببعض أعضاء بدني الباطنة والظاهرة .

وأهل الملل يعلمون أن الملائكة والجن موجودون في الخارج ،
وجمهور العباد لا يحسون بهم ، والعقلاء لا يرتابون في إمكان أن يكون
فوق الأفلاك ما لا نشاهده نحن الآن ، وهذا معلوم بالضرورة .

الوجه الثالث . أن يُقال : المثبتون قالوا : إنه لا يمكن وجود
موجودين إلا أن يكون أحدهما مبيناً للآخر أو محايثاً له ، أو قالوا : لا
يمكن وجود موجودٍ لا يمكن الإشارة إليه ، أو لا يمكن وجود موجودٍ لا
داخل العالم ولا خارجه ، ونحو ذلك . فهذه قضية كلية لا تبطل - إن
قَبِلَت البطلان - إلا بثبوت نقيضها .

وقول القائل : إن الخيال والوهم لا يمكنها أن يستحضرا لأنفسهما
صورة ولا شكلا ، ولا للقوة الباصرة وغيرها من القوى - كلام أجنبي لا
يقدر في مقصودهم سواء كان حقاً أو باطلاً ، إلا أن يثبت أن ما لا
يمكن الوهم والخيال أن يثبت له صورة وشكلا لا يمكن الإشارة إليه ،
بل يكون لا محايثاً لغيره ولا مبيناً له ونحو ذلك .

ومعلوم أن هذا باطل ، فإن القوة الباصرة ، وغيرها من القوى ،
قائمة بالجسم ، يُشار إليها كما يشار إلى كل عرض قائم بجسم ، وهي محايثة
لحلها ، كما تحايث الأعراض للجواهر ، وتحايث سائر الأرض^(١) القائمة
لحلها ، كما يحايث العرض العرض ، فليست خارجة عن / المبينة
والمحايثة ، فلم يكن في إثبات ذلك ما يناقض دعواهم الكلية ، التي
قالوا : إنها معلومة بالضرورة .

ص ٦٩

(١) سائر الأرض : كذا بالأصل .

الوجه الرابع : أن يُقال : قول القائل : إن الوهم والخيال والقوة الوجه الرابع الباصرة وغيرها من القوى ، والعشق ، والحجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، لا تدخل في اللمس والوهم والخيال : إما أن يعنى به أنه لا يمكن الإنسان أن يحس هذه الأمور ، أو لا يمكن الإحساس بها بحال .

فإن أراد الأول ، لم يكن فيه حجة .

وإن أراد الثاني منعه المنازع ذلك ، وقال : بل هذا مما يمكن الإحساس به ، وطالبه بالدليل على أنه لا يمكن الإحساس به .

الوجه الخامس : أن يُقال : حكم الإنسان بأن هذه الأعراض الوجه الخامس والقوى ، أو النفس الحاملة لها ، لا يتصور أن تحس بها ، أضعف من حكمه بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما مبايناً للآخر أو محايثاً له ، وبأن كل موجود قائم بنفسه مشار إليه ، ونحو ذلك .

بل يُقال بأن العاقل إذا رجع إلى فطرته وقيل له : هل يمكن أن يخلق الله في الإنسان قوة يحس بها - إما بالمشاهدة ، وإما باللمس ، وإما بغير ذلك - ما في باطن غيره من القوى والأعراض ومحل ذلك ؟ وعرض على فطرته وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه - كان جزمه بامتناع هذا أقوى من جزمه بامتناع الأول .

فإذا كان كذلك لم يمكن أن يجزم بامتناع الأول ، ويجعل امتناعه دليلاً على إمكان الثاني .

وأما الوجه الرابع ، فقولُه ^(١) : « العقل ^(٢) يتصور النفي والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبيئاً عنه في الجهة » .

الرد على الوجه الرابع من كلام الرازي من وجوه

فجوابه من وجوه :

أحدها : أن ما يتصوره العقل من النفي والإثبات : إما أن يكون معيناً أو مطلقاً . فإن كان إثبات معين ونفيه ، كان تصوره تبعاً لذلك المعين ، فإذا كان ذلك المعين محايثاً لغيره أو مبيئاً ، كان تصوره كذلك ، فإذا كان العقل يجزم بانتفاء وجود موجودين لا متباينين ولا متحاشرين ، نفي الثالث ، وإن تصور النفي المطلق والإثبات المطلق ، كان هذا من القضايا العامة الكلية ، والكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان . وقد تقدم أن الكلام إنما هو في الوجود الخارجي لا الذهني .

الوجه الأول .

الثاني : أن يُقال : لا نسلم أنه لا يحكم بكون أحدهما / محايثاً للآخر ، بل تصوره للنفي والإثبات محله الذهن ، وتصور أحدهما هو حيث هو تصور الآخر ، ولا نعنى بالمحايثة إلا هذا .

الوجه الثاني .
ظ ٦٩

الوجه الثالث : أن يُقال : هو عبر عن قول هؤلاء بعبارة لا يقولونها ، فإنهم لا يقولون : إن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبيئاً عنه ، فإن الأعراض المجتمعة في محل واحد ليس كل منها مبيئاً للآخر . ولا يقال : إن العرض سار في العرض ، بل يُقال : إن الأعراض سارية في المحل . اللهم إلا أن يُعبر معبراً بلفظ

الوجه الثالث .

(١) أى الرازي وكلامه سبق في ص ١٠ ، وهو في « لباب » ظ ٣٤ .

(٢) في النص السابق : أن العقل ..

السَّرِيَان عن كون أحد العرضين بحيث هو الآخر ، فإن هذا قد يُسمى محايدة ومداخلة ومجامعة ونحو ذلك ، وإذا كان كذلك فتصور النفي وتصور الإثبات يجتمعان ، كما تجتمع سائر التصورات ، والتصورات محلها كلها محل العلم من الإنسان ، وهذه كلها متحايدة متجامعة قائمة بمحل واحد .

الرد على الوجه الخامس من كلام الرازي من وجوه

وأما الوجه الخامس فقولُه : ^(١) « إن البديهية حاكمة بأن كل موجودين فإما أن يكون أحدهما سارياً عنه ، أو مبايناً عنه في الجهة ، أو لا سارياً ولا مبايناً ^(٢) ، ثم إنا نجد العقل متوقفاً ^(٣) عن القسم الثالث ، [إلا] ^(٤) لبرهان يثبتُه أو ينفيه . »

فجوابه من وجوه :

الوجه الأول .

أحدها : أن يُقال : مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدل على إمكانها في الخارج ، فإنه يُقدَّر أن الشيء : إما موجود ، وإما معدوم ، وإما لا موجود ولا معدوم ، وأن الموجود : إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون لا واجباً ولا ممكناً ، وأنه : إما قديم وإما محدث ، وإما قائم بنفسه أو بغيره ، أو لا قائم بنفسه ولا بغيره ، وأمثال ذلك من التقديرات ، ثم لم يكن هذا دليلاً على إمكان كل هذه الأقسام في الخارج .

(١) أي الرازي ، وعد ابن تيمية كلامه التالي هو الوجه الخامس ، مع أنه نفس كلامه السابق في الوجه الرابع ، ولكنه أضاف إليه باقي كلام الرازي في « لباب » ظ ٣٤ وجاء فيما سبق ص ١٠ .
 (٢) عبارة الرازي السابقة هي : « أن العقل يتصور النفي والإثبات ، ثم يحكم بتناقضهما ، مع أنه لا يحكم بكون أحدهما سارياً في الآخر ، أو مبايناً عنه في الجهة ، أو لا سارياً ولا مبايناً .
 (٣) متوقفاً : كذا في « لباب » ولكن وردت في النص السابق : يتوقف .
 (٤) إلا : سقطت في هذا الموضع ، وسبق ورودها في النص السابق وفي « لباب » .

فكذلك تقديره لأن الشيء : إما محايث ، وإما مبين ، وإما غير محايث ولا مبين ، لا يدل على إمكان كل من الأقسام في الخارج .

الوجه الثاني . الثاني : أن يُقال : القوم لا يقولون : إما سارى وإما مبين ، ولكن يقولون : إما أن يكون مبيناً له ، وإما أن يكون محايثاً له - أى بحيث هو ، سواء كان سارياً فيه سريان الصفة في الموصوف ، وإما أن يكونا جميعاً ساريين في موصوفٍ واحد ، كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد .

وحينئذ فلا يسلم توقف العقل عن نفي القسم الثالث ، فإن من يقول : أنا أعلم بالضرورة أن الموجودين : إما أن يكونا متباينين ، وإما أن يكونا متحايثين ، يجزم / بانتفاء موجود لا يكون مبيناً للموجود الآخر ولا محايثاً له .

الوجه الثالث : أن يُقال : القسم الثالث : إما أن يقول : إنه ممكن إمكاناً ذهنياً أو خارجياً ، والإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع ، والثاني معناه العلم بالإمكان في الخارج .

وهو قد فسّر مراده بالأول ، وهو عدم العلم حتى يقوم دليل . وحينئذ فيقال : مجرد الإمكان الذهني - وهو عدم العلم بالامتناع - لا يدل على الإمكان الخارجي ولا العلم به ، وإنما غايته أن يقول : إني لا أعرف إمكانه ولا امتناعه . والمدعى يقول : أنا أعلم امتناعه بالضرورة ، وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك من غير مواطاة ، وذلك يقتضى أنهم صادقون فيما يخبرون به عن فطرهم .

ومعلوم أن العلوم الضرورية لا يقدح فيها نبي النافي لها ، فكيف يقدح فيها شك الشاك فيها ؟ !

والجواب الرابع : أن يقال : لا نسلم توقف العقل بعد التصور ^{الوجه الرابع} . التام ، بل لا يتوقف إلا لعدم التصور ، أو لوجود ما يمنع من الحكم ، لظن أو هوى ، كسائر المنازعين في القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب .

ومعلوم أن هؤلاء كثيرون في بني آدم ، فإن الله قد أخبر عن قوم فرعون أنهم جحدوا بآياته واستيقنتها أنفسهم .

وقال تعالى عن اليهود : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٦] . وقال تعالى : ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٥] .

وقال عن المشركين : ﴿ فَانَّهُمْ لَا يُكذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٣] وقال موسى لفرعون : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَائرٍ ﴾ [سورة الإسراء : ١٠٢] .

وقد أخبر عن كذب طوائف ، وإذا كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق ، وهذا جحد لما علموه وتيقنوه ، علم أن في الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه ، وكل طائفة

جاز عليها المواطأة على الكذب ، جاز عليها ذلك ، ويجوز أيضا أن يشبهه عليها الحق بالباطل ، حتى تجحد ما هو حق في نفسه لاشتباهه عليها ، وإن كان معلوماً بالضرورة عند غيرها ، فإنه إذ جاز تعدد الكذب عليهم ، فجواز الخطأ عليهم أولى .

ظ ٧٠ ومعلوم أن الحسَّ / قد يغلط ، والعقل قد يغلط ، فيجوز على الطائفة المعينة غلط حسهم أو عقلهم . وإذا كانت المعاني دقيقة ، وفيها ألفاظ مجملة ، وقد أتى بعضهم إلى بعض أن هذا القول باطل وكفر ، أمكن أن لا يتصوره على وجهه ، وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك .

وأما قوله في الوجه السادس^(١) : « إن العقل يدرك ماهيات كمراتب^(٢) الأعداد ، مع أنه لا يمكنه أن يحكم على كل واحدة^(٣) منها بأن موضعها^(٤) كذا أو مقدارها^(٥) كذا » .

الرد على الوجه السادس من كلام الرازي من وجوه

فجوابه من وجوه .

الوجه الأول أحدها : ما أجاب به بعض أصحابهم ، حيث قال : هذا لا يرد عليهم ، لأن الأعداد أمور ذهنية ، والكلام في أمور خارجية .

الوجه الثاني : أن يقال : العدد مع المعدود ، والتقدير مع المقدَّر ،

الوجه الثاني

(١) أي قول الرازي في باقي كلامه في الوجه الرابع (وسماه ابن تيمية هنا السادس) وسبق وروده من قبل في هذا الجزء ص ١٠

(٢) وردت الكلمة من قبل : مراتب ، وهي في لباب (ظ ٣٤) : لمراتب .

(٣) وردت الكلمة من قبل : أحد ، وهي في «لباب» : واحد .

(٤) وردت الكلمة من قبل (وهي كذلك في «لباب») : موضعها .

(٥) أو مقدارها : كذا وردت العبارة في «لباب» وسبق ورودها من قبل : ومقدارها .

كالحد مع المحدود ، والاسم مع المسمّى ، والعلم مع المعلوم ، ونحو ذلك . فالعلم ، والقول ، والعدد ، والحد ، الذى هو القول الدالّ ، والتقدير ، ونحو ذلك ، هى قائمة بالعالم ، القائل ، العادّ ، الحادّ ، المقدرّ ، وإذا كان العدد هو معنى يقوم بالعادّ ، كان حكمه حكم سائر ما يقوم بالإنسان من هذه الأمور ، وموضع ذلك نفس الإنسان ، وأما مقدارها فهو تابع لمحلها ، كأمثالها من الأعراض .

الوجه الثالث : أن يُقال : هذه الأعداد هى من جملة الكليات ، **الوجه الثالث .** والقول فيها كالقول فى كليات الأنواع . ومن المعلوم أن أصحاب فيثاغورس لما أثبتوا عدداً مجرداً قائماً بنفسه ، أنكر ذلك عليهم جماهير العقلاء من إخوانهم وغيرهم ، وكانوا أضعف قولاً من أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا الحقائق المجردة الكلية قائمة بأنفسها التى يسمونها « المثل الأفلاطونية » .

فإذا كان قد تقدم بطلان حجة من احتج بكليات الحقائق ، فبطلان حجة من احتج بكليات العدد أولى وأحرى .

(فصل)

قال الرازى^(١) : « وإذا^(٢) عرفت ذلك فنقول : المعنى من **تاج كلام الرازى ،** اختصاص الشيء بالجهة والمكان : أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا **فى الأربعين .** أو هناك . والعالم مختص بالجهة والمكان بهذا المعنى ، فإن كان البارى

(١) وهو كلامه الذى سبق وروده من قبل فى هذا الجزء ص ١٠

(٢) فى النص السابق : إذا ، لباب : وإذا .

كذلك كان مماساً للعالم أو محاذياً [له] ^(١) قطعاً . ثم قول أكثر الكرامية ^(٢) : إنه ^(٣) مختص بجهة فوق ، مماسٌ للعرش ، أو مباين عنه ^(٤) يبعد متناه . وقالت الهيصمية : هو مباين عنه يبعد غير متناه ^(٥) .

الرد عليه . فيقال : الناس لهم في هذا المقام أقوال : منهم من يقول : هو نفسه / فوق العرش غير مماس ، ولا بينه وبين العرش فرجة ، وهذا قول ابن كلاب ، والحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، والأشعري ، وابن الباقلاني ، وغير واحد من هؤلاء ، وقد وافقهم على ذلك طوائف كثيرون من أصناف العلماء ، من أتباع الأئمة الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم .

وهؤلاء يقولون : إنه بذاته فوق العرش ، وليس بجسم ، ولا هو محدود ولا متناه .

ومنهم من يقول : هو نفسه فوق العرش ، وإن كان موصوفاً بقدر له لا يعلمه غيره . ثم من هؤلاء من لا يجوز عليه مماسة العرش ، ومنهم من يجوز ذلك . وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من أهل الفقه ، والصوفية والكلام غير الكرامية ، فأما أئمة أهل السنة والحديث

(١) له : سقطت هنا ، وسبق ورودها ، وهي في «لباب» .

(٢) في النص السابق وفي «لباب» : ثم قالت الكرامية .

(٣) في النص السابق : إنه تعالى ، لباب : إن الله تعالى .

(٤) في النص السابق وفي «لباب» : مماساً للعرش أو مبايناً عنه .

(٥) في النص السابق وفي «لباب» : . متناه ، وهو قول أكثر طوائفهم ، وإما مبايناً عنه يبعد غير متناه ، وهو قول الهيصمية .

وأتباعهم ، فلا يطلقون لفظ « الجسم » نفياً ولا إثباتاً ، وأما كثير من أهل الكلام فيطلقون لفظ « الجسم » ، كهشام بن الحكم ، وهشام الجواليقي وأتباعهما .

وجوه للرازي في
الأربعين : الوجه
الأول .

قال الرازي^(١) : « لنا وجوه : الأول^(٢) : لو كان مشاراً إليه ، فإن لم ينقسم كان في الحقارة كالجوهر الفرد ، وتعالى عنه وفاقاً ، وإن انقسم كان مركباً ، وقد سبق^(٣) بطلانه . »

قال^(٤) : « وعبر أصحابنا عن هذا بأنه لو كان فوق العرش فإن كان أكبر منه^(٥) أو مثله كان منقسماً لكون العرش منقسماً ، وإن كان أصغر فإن بلغ إلى صغر الجوهر الفرد جاءت الحقارة المنزه عنها وفاقاً ، وإلا لزم التركيب . ثم من قال بأن كل متحيز قابل للقسمة كفاه أن يقول : كل متحيز فإن يمينه غير يساره ، وقدامه غير خلفه ، ولزم التركيب . »

الرد عليه من وجوه

فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : قول من يقول : هو فوق العرش وليس بمنقسم ، ولا متحيز ، ولا له يمين ولا يسار يتميز منه بعضه عن بعض ، كما يقول ذلك من يقوله من الكلايين والكراميه والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والصوفية ، الذين يقولون : هو فوق العرش وليس بجسم ،

(١) في « الأربعين في أصول الدين » ونقله ابن تيمية عن مختصره « لباب الأربعين » للأرموي ، ص ٣٥ ، وسأقابل الكلام عليه بإذن الله .

(٢) لباب : قا .

(٣) لباب : سبق .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) لباب : من العرش .

كالتيمييين ، والقاضي أبي يعلى ، وأتباعه كابن الزاغوني ، وغير ذلك وكما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة ، كما حكاه ابن رشد عن الحكماء ، كما تقدم بعض ذلك .

وهؤلاء خلق كثيرون ، فإن هؤلاء يقولون : لا نسلم أنه إذا لم ينقسم كان كالجوهر الفرد ، ويقولون : لا نسلم أنه يلزم أنه يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً ، فإن هذه الأقسام / الثلاثة إنما تلزم إذا كان جسماً متحيزاً محدوداً ، فإذا كان فوق العرش وليس بجسم مقدر محدود ، لم يلزم لا هذا ولا هذا ، مع أنه مشار إليه .

فإن قال النفاة : فساد هذا معلوم بالضرورة ، فإننا نعلم بالضرورة أن ما كان فوق غيره ، فإما أن يكون أكبر منه أو أصغر^(١) منه أو بقدره ، ونعلم أنه يتميز منه جانب عن جانب ، وهذا هو الانقسام .

قالت لهم المثبتة : تجويز هذا أقرب إلى العقل من تجويز وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، وتجويز وجود موجودين ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له ، وأنتم تقولون : إن الحكم بكون الشيء أكبر من غيره وأصغر ومساوياً ، وأنه مباين له ومحايث له ومشار إليه ونحو ذلك ، هو من حكم الوهم التابع للحس ، وتقولون : إن حكم الوهم لا يُقبل في غير الأمور الحسية ، وترعمون أن الكلام في صفات الرب تعالى من هذا الباب .

فيقال لكم : إن كان مثل هذا الحكم غير مقبول ، لم يقبل حكمكم

(١) في الأصل : أو صغر ، وهو تحريف .

بأنه إما أكبر وإما أصغر وإما مساوٍ ، فإن هذا حكم على ذوات المقدار ، فإذا قُدِّرَ ما لا مقدار له وهو فوق غيره ، لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة ، وإن كان مثل هذا الحكم مقبولاً ، لزم الحكم بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له .

ومن المعلوم بضرورة العقل أننا إذا عرضنا على العقل ، أو الوهم ، أو الخيال ، أو الحس - أو ما شئت فقل - قولين : أحدهما يتضمن إثبات موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه ولا يُشار إليه ، والآخر يتضمن إثبات موجودٍ خارج العالم ، ليس يجسم ولا منقسم ، ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر - كان إنكار العقل - إن أنكر القولين - للأول أعظم ، وتجويزه - إن جَوَّز القولين - للثاني أعظم .

فإن ادَّعى المدَّعي أن فساد قول من يثبت موجوداً خارج العالم ، لا أكبر ولا أصغر ولا مساوياً ، معلوم بالضرورة .

قيل له : وفساد قول من يثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ، هو معلوم بالضرورة بطريق الأولى . وقد تقدم بيان قول من يقول : إن فساد هذا القول معلوم بالضرورة ، وإن المنازعين له يقولون : هذا حكم الوهم لا حكم العقل ، فهكذا يقول هؤلاء : إن قولكم هذا فاسد ، من حكم الوهم لا من / حكم العقل .

ص ٧٢

ولكن هؤلاء النفاة فيهم جهل وظلم ، فإنهم يحتاجون على منازعتهم بحجة هي لهم ألزم ، ويثبتون قولهم بحجة هي على قول منازعتهم أدل . وهذا القول مع أنه أقرب إلى العقل فهو أقرب إلى السمع ، فإن صاحبه لا يحتاج أن يتأول النصوص المثبتة للعلو والفوقية والاستواء ،

فيكون قوله أقرب إلى اتفاق الشرع والعقل ، وأقرب إلى الشرع منفرداً ، وأقرب إلى العقل منفرداً ، فيكون أرجح من قولهم على كل تقدير . وهكذا هو عند أهل الإسلام ، فإن الكلائية والكرامية والأشعرية أقرب إلى السنة والحق من جهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم ، باتفاق جماهير المسلمين وعوامهم .

الوجه الثاني .

الجواب الثاني : أنه يقال له : ما تعنى بقولك : إن كل مشار إليه فإما أن ينقسم أو لا ينقسم ؟ أتعنى بالانقسام إمكان تفريقه وتجزئته وتبعضه ؟ أم تعنى به أن كل مشار إليه إذا لم يكن بقدر الجوهر الفرد فإنه يكون مركباً من الجواهر المنفردة ؟ أو تعنى به أنه يُشار إلى شيء منه دون شيء ، ويرى منه شيء دون شيء ، ويتميز منه شيء عن شيء ؟ . فإن أردت الأول بطل لازم التقدير الأول ، فإنه لا يلزم من كونه لا يمكن تفريقه وتبعضه وتقسيمه أن يكون صغيراً بقدر الجوهر الفرد ، فإننا نعلم بالاضطرار إمكان كون الشيء كبيراً عظيماً مع أنه لا يمكن تفريقه وتبعضه وتقسيمه . بل قد تنازع الناس في كثير من مخلوقات : هل تقبل التفريق أو لا تقبله ؟ ومن قال : إنها تقبله أثبته بالدليل ، لم يقل : إنه معلوم بالضرورة .

وإن أردت أن كل مشار إليه فإنه يكون مركباً من الجواهر المنفردة إذا لم يكن حقيراً مُنعتَ هذا ، وقيل لك : هذا مبني على أن الأعيان المشهودة مركبة من الجواهر المنفردة . وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ينكرون ذلك ، بل أكثر طوائف أهل الكلام تنكر ذلك ، كالهشامية والضرارية والنجارية والكلائية وكثير من الكرامية وغير هؤلاء .

وكذلك إن عني به أنه مركَّب من المادة والصورة ، كما يقوله بعض الفلاسفة ، فأكثر العقلاء ينكرون ذلك . والصواب قول من ينكر ذلك ، كما هو مذكور في غير هذا الموضع ، وبتقدير تسليمه ينازع من سلَّمه في صحة المقدمة الثانية / ويمنع صحة انتفاء اللازم .

ظ ٧٢

وإن أردتَ به المعنى الثالث : وهو أنه يتميز منه شيء عن شيء .

فيقال لك : هذا القول لازم لجميع الخلائق . أما الصفاتية فإنهم يثبتون العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والكلام . ومن المعلوم أن هذه معاني متميزة في أنفسها ، ليس كل واحدٍ منها هو الآخر . وأما غيرهم فيعلمون الفرق بين كونه عالماً ، وكونه قادراً ، وكونه حياً ، ونحو ذلك . والمتفلسفة يعلمون الفرق بين كونه موجوداً ، وكونه واجباً ، وكونه عاقلاً وعقلاً ، وعاشقاً وعشقاً ، ولذيذاً وملتذاً ، ونحو ذلك . ففي الجملة لزوم مثل هذه المعاني المتعددة المتكثرة لازم لجميع الخلائق ، وهذه مسألة الصفات .

فإذا قال النفاة : عندنا العلم هو الإرادة ، والإرادة هي القدرة ، والوجود هو الوجود ، ونحو ذلك .

كان لهم جوابان : أحدهما أن يُقال : هذا معلوم الفساد بالضرورة ، كما تقدم . ولا يرتاب عاقل في فساد مثل هذا بعد تصوره .

والثاني أن يقال : إذا جاز لكم أن تثبتوا معاني متعددة ومتغايرة في الأحكام واللوازم والأسماء ليس التغاير بينها تغاير العموم والخصوص ، كاللون والسواد ، وتقولون : إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام ، جاز

لمنازعتكم أن يثبت ذاتاً فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب ، وكان هذا أقرب إلى العقل .

فإن جاز أن تقولوا : لا يتميز العلم عن القدرة ، ولا الإرادة عن الحياة^(١) ، جاز أن يقول : لا يتميز ما يحاذى يمين العرش عما يحاذى يسار العرش .

ومن المعلوم أن التعدد في الصفات أظهر من التعدد في المقدر ، فإن كان ذلك مقبولاً كان هذا أولى بالقبول ، وإن كان هذا مردوداً كان ذلك أولى بالرد ، ولا يمكن أحد^(٢) من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعاني المتعددة المعلومة بصريح العقل ، مع نطق الشرع بذلك في غير موضع ، فإن الله تعالى أثبت لنفسه من الأسماء الحسنى التي تتعدد معانيها : كالعلم ، والقدير ، والرحيم ، والعزیز ، وغير ذلك ، وأثبت له من الكلمات التي لا تعادلها، ما شهد به الكتاب العزيز ، فقد أثبت تعدد أسمائه وكلماته ، وفي ضمن ذلك تعدد صفاته ، وهو الواحد المسمى بأسمائه الحسنى ، المنعوت بصفاته العلى ، الصادق العدل في كلماته التامات صدقاً وعدلاً . وإذا كانت هذه الحجة مبنية على نفي الصفات ، فقد علم فساد أصلها .

/الوجه الثالث : أن يقال : قولك : « وإن انقسم كان مركباً . وقد سبق بطلانه » قد سبق قولك : إنه ليس بمتحيز ، لأن كل متحيز منقسم لذاته ، بناءً على نفي الجزء ، وكل منقسم لذاته ممكن لافتقاره إلى

الوجه الثالث .
ص ٧٣

(١) في الأصل : عن الحيوة .

(٢) في الأصل : أحداً ، وهو خطأ .

جزئه^(١) الذي هو غيره ، وكون المفتقر إلى الغير ممكناً بالذات .

ومعلوم أن هذه الحجة قد تبين فسادها بطريق البسط في مواضع متعددة ، وبين أن مبناها على ألفاظ مجملة مشتبهة ، وهى أصل توحيد الفلاسفة . وقد بين نظار المسلمين فسادها ، كما بين ذلك أبو حامد الغزالي وغيره .

جواب الرازى في
« نهاية العقول » على
حجة التركيب في مسألة
الصفات .

والرازى أجاب الفلاسفة عن حجة التركيب في مسألة الصفات فقال
في « نهاية العقول^(٢) » : « قوله : يلزم من إثبات الصفات وقوع الكثرة في
الحقيقة الإلهية ، فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج
تلك الحقيقة إلى سببٍ خارجي فلا يلزم ، لاحتمال استناد تلك الصفات
إلى الذات الواجبة لذاتها . وإن عنيتم به توقف الصفات في ثبوتها على
تلك الذات المخصوصة ، فذلك مما يلتزمه^(٣) . فأين المحال ؟ وأيضا
فعندكم الإضافات صفات وجودية في الخارج ، فيلزمكم ما ألزمتونا
في الصفات ، في الصور المرتسمة^(٤) في ذاته من المعقولات^(٥) . »
وقال أيضا^(٦) : « مما يحقق فساد قول الفلاسفة أنهم قالوا : إن الله

(١) في الأصل : جزه .

(٢) في ج ١ ، ظ ١٩٩ (نسخة ٧٤٨ توحيد) = ص ١٩٩ - ظ ١٩٩ (نسخة ٥٦٥ طلعت علم الكلام)

(٣) نهاية العقول : مما يلتزمه .

(٤) نهاية العقول : فيلزمكم ما ألزمتونا . وأيضا يلزمكم في الصورة المرتسمة .

(٥) نهاية العقول : .. المعقولات ما ألزمتونا .

(٦) في كتابه نهاية العقول ج ١ ، ص ١٩٩ - ظ ١٩٩ (نسخة ٧٤٨ توحيد) =

ص ١٩٩ - ظ ١٩٩ (نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت) قبل العبارات السابقة بقليل .

عالم بالكليات^(١) ، وقالوا : إن العلم بالشيء^(٢) عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم ، وقالوا : إن صورة المعلومات موجودة في ذات الله تعالى^(٣) ، حتى ابن سينا قال : إن تلك الصفة^(٤) إذا كانت غير داخلية في الذات ، بل كانت من لوازم الذات .. ومن كان هذا مذهباً له كيف يمكنه أن ينكر الصفات^(٥) ؟ وفي الجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة ، إلا أن الصفاتية يقولون :^(٦) إن الصفات قائمة بالذات ، والفلاسفة يقولون : إن هذه الصورة العقلية عوارض متقومة بالذات^(٧) والذي تسميه الصفاتية^(٧) صفة يسميه الفيلسوف عارضاً ، والذي يسميه الصفاتيقيان قياماً ، يسميه الفيلسوف قواماً وتقوماً^(٨) ، فلا فرق إلا بالعبارات ، وإلا فلا فرق في المعنى^(٩) .

الوجه الرابع : أن يقال : إذا كان لفظ : التحيز ، والانقسام ،

الوجه الرابع

(١) نهاية العقول : ثم الذي يحقق فساد قول الفلاسفة أن الشيء الواحد لا يكون مؤثراً وقابلاً أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات .

(٢) نهاية العقول : واتفقوا على أن العلم بالشيء .

(٣) نهاية العقول : واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى .

(٤) نهاية العقول : حتى قال ابن سينا إن تلك الصور .

(٥) نهاية العقول : من لوازم الذات لم يلزم منها محال ، وإذا كان كذلك كانت ذات الله تعالى

مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها ، ومن كان ذلك مذهباً له كيف يمكنه إنكار الصفة (في نسخة ٥٦٥ طلعت : الصفات) .

(٦ - ٦) : هذه العبارات موجودة في نسخة (طلعت) إلا أن فيها : الصفات (يسقطون إن) ..

والفلاسفة يقولون هذه الصور العقلية أما في نسخة (توحيد) فقد سقطت عبارة : « إن الصفات قائمة بالذات والفلاسفة يقولون إن » .

(٧) نهاية العقول : الصفاتيقيان .

(٨) نهاية العقول (نسخة توحيد) : قواماً أو مقوماً ، (نسخة طلعت) : قواماً أو متقوماً .

(٩) نهاية العقول : فلا فرق إلا في العبارة ، وإلا فلا نزاع في المعنى .

والجزء ، والافتقار ، والغير ألفاظاً مجملة، فلفظ « المتحيز » يُراد به ما حازه غيره/ من الموجودات ، وليس مرادهم بهذا . ويُراد به ما كان منحازاً ظ ٧٣ عن غيره ، أو ما كان بحيث يُشار إليه وإن لم يكن معه موجود سواه ، وهذا مرادهم بلفظ « المتحيز » ، ولهذا يقولون : العالم متحيز .

ولفظ « الانقسام » يُراد به الانقسام المعروف الذى يتضمن تفريق الأجزاء ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما يتميز منه شىء عن شىء أو جانب عن جانب ، وهذا مرادهم .

ولفظ « الجزء » يُراد به ما كان منفرداً فانضم إليه غيره ، أو ما أمكن التفريق بينه وبين غيره ، وليس هذا مرادهم . ويُراد به ما حصل الامتياز بينه وبين غيره ، وهذا مرادهم . ولفظ « الافتقار » يُراد به أن يكون الشىء مفتقراً إلى فاعل يفعله ، وليس هذا مرادهم هنا . ويُراد به أن يكون ملازماً لغيره فلا يوجد أحدهما إلا مع الآخر ، وهذا مرادهم . وقد يقال : إنه يُراد به كون الشىء مفتقراً إلى أمر منفصل عنه ، وليس هذا مرادهم هنا ، ويُراد به أن يكون الشىء لا يتم إلا بما يدخل فيه ، مما يقال : إنه جزء كالصفة ، وهذا مرادهم هنا .

وإذا عُرف ذلك كان مضمون كلامهم أنه لو كان مشاراً إليه للزم أن لا يوجد إلا بلوازمه التى لا يوجد إلا بها ، الداخلة فى مسمى اسمه . ومعلوم أن ما كان كذلك لم يمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه المستلزمة لهذه اللازمات ، المتصفة بهذه الصفات ، بل إذا كانت حقيقته متصفة بصفات الكمال الوجودية ، كانت أحق بالوجود من أن لا يُوصف إلا بأمر سلبية ، يستلزم أن تكون ممتنعة الوجود ، مشبهة

بالمعدومات والجمادات ، فما لا يتصف بشيء من صفات الكمال ، فلا تكون له حياة^(١) ، ولا علم ، ولا قدرة ، ولا كلام ، ولا فعل ، ولا عظمة ، ولا رحمة ، بل يكون موجوداً مطلقاً أو مجرداً - كان ممتنع الوجود ، لا واجب الوجود . وما لا يكون إلا كاملاً ، لا يكون إلا بكماله ، وما يجب أن يكون حياً عليماً قديراً ، لا يكون إلا بحياته^(٢) وقدرته وعلمه ، وليس لزوم صفات الكمال له واستلزامه إياها ، موجباً لكونه لا يكون موجوداً بنفسه .

وتسمية المسمى هذا جزءاً وبعضاً ونحو ذلك ، غايته أن يقال : لا يمكن وجود الكل إلا بوجود بعضه . ومن المعلوم أن وجود الكل لا يوجد إلا بوجود الكل ، فيكون الكل موجوداً بالكل ، ولا يتضمن ذلك افتقاراً له إلى غيره ، فإذا كان قول القائل : إنه مفقور / إلى نفسه أو كله لا يقدح في وجوب وجوده ، فقله : هو مفقور إلى صفته أو بعضه أولى أن لا يقدح في وجوب وجوده .

ومما يبين ذلك أن هؤلاء المتفلسفة يقولون : إن وجوده مستلزم لوجود المعلولات^(٣) الممكنات ، فلا يتصور وجوده بدون وجودات ممكنة معلولة منفصلة عنه ، وذلك لا يقدح عندهم في وجوب وجوده بنفسه ، فكيف يقدح في وجوب وجوده كونه مستلزماً لصفات كمالٍ لازمة له قائمة بنفسه ؟ فإن كان استلزامه لغيره افتقاراً إليه ، فافتقاره إلى معلولة

(١) في الأصل : حيوه .

(٢) في الأصل : بحيوته .

(٣) في الأصل : المعلومات ، وسياق الكلام بعد ذلك يدل على أن الصواب ما أثبت .

المنفصل أعظم امتناعاً ، وإن لم يكن افتقاراً إلى اللازم لم يكن استلزامه الصفات افتقاراً إليها .

ومثل هذا التناقض كثير في كلام المخالفين للسنة ، تحقيقاً لقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة

النساء : ٨٢] .

الوجه الثاني من
وجه السرازي في
"الأربعين" .

قال الرازي^(١) : «الوجه الثاني^(٢) : لو كان مشاراً إليه^(٣) لكان^(٤)

متناهيًا من جميع الجوانب لما سبق من تناهي الأبعاد ، ولأن عدم تناهيه إن كان من جميع الجوانب فإنه محالط للعالم^(٥) وما فيه من القاذورات ، تعالى عنه ، وإن كان من بعضها ، فالجانب المتناهي ، إن وافق غير المتناهي في الماهية ، فصح على المتناهي أن ينقلب غير متناهٍ^(٦) ، وبالعكس ، فصح عليه الفصل والوصل ، وإن خالفه فيها ، وكل مركب من أجزاء مختلفة الطبائع ففيه أجزاء بسيطة ، فأمكن على كل منها أن يماس ما على يمينه ويساره وبالعكس ، فصح عليه الوصل والفصل ، وكل ما كان كذلك كان تأليفه^(٧) بمؤلف ، تعالى عنه ، وكل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد ،

(١) في «لباب الأربعين» ص ٣٥ ، ظ ٣٥ وهو متم لكلامه السابق ص ٢٨٩ = لباب ص ٣٥ .

(٢) لباب : ب .

(٣) عبارة : «لو كان مشاراً إليه» لم ترد في هذا الموضع في «لباب» وإنما وردت من قبل بعد

الوجه الأول مباشرة ، وعطف الكلام هنا على كلامه في أول الوجه الأول .

(٤) لباب : ولكان .

(٥) لباب : .. الجوانب فله محالطة للعالم ..

(٦) في الأصل : غير متناهي ، والصواب ما أثبتته ، وهو الذي في «لباب» .

(٧) لباب : تألفه .

فاختصاصه بذلك القدر المخصص ، ولأنه لو كان متناهيًا^(١) من جميع الجوانب ، لم يكن فوق كل الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية عنه ، والحصم ينفيه .

فيقال : الاعتراض على هذا من وجوه :

الرد عليه من وجوه

أحدها : قول من يقول : هو فوق العرش ، ولا يوصف بالتناهي ولا بعده إذ لا يقبل واحداً منها ، وهو قول من تقدم ممن يقول : هو فوق العرش ولا يوصف بأن له قدراً ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام والفقهاء والحديث والتصوف ، من الكلابية والكرامية والأشعرية ، ومن وافقهم / من أتباع الأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وغيرهم .

الوجه الأول .

ظ ٧٤

وإذا قال لهم النفاة : هذا ممتنع في بديهية العقل .

قالوا لهم : القول بوجود موجود لا يُشار إليه ولا يقبل الوصف بالنهاية وعدمها ، ولا بدخول العالم ولا بخروج منه ، أظهر فساداً في بديهية العقل . فإننا إذا عرضنا على العقل وجود موجود خارج العالم بائن منه ، لا يُوصف بثبوت النهاية ولا انتفائها ، ووجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا بائن ولا محايث ولا متناه ولا غير متناه^(٢) - كان الثاني أظهر فساداً في العقل كما تقدم نظيره .

القول الثاني : قول من يقول : هو غير متناهٍ : إما من جانب ،

الوجه الثاني .

(١) لباب : ولأنه إذا كان متناهيًا .

(٢) في الأصل : ولا متناهي ولا غير متناهي .

وإما من جميع الجوانب ، كما قال ذلك طوائف أيضا من أهل الكلام والفقهاء وغيرهم ، وحكاها الأشعري في « المقالات » عن طوائف^(١) فإذا قيل لهم : هذا ممتنع .

قالوا : قول منازعينا أظهر امتناعاً .

وإذا قيل لهم : يلزمكم أن يكون مخالطاً للعالم .

قالوا : منازعوننا منهم من يقول : هو بذاته في كل مكان ، ومنهم من ينفي ذلك ، ونحن يمكننا أن نقول كما قال هؤلاء وهؤلاء ، وإذا ادعى هؤلاء إمكان ذلك من غير مخالطة ، ادعينا مثل ذلك .

والقول الثالث : قول السلف والأئمة ، وأهل الحديث والكلام **الوجه الثالث .**

والفقه والتصوف ، الذين يقولون : له حدٌّ لا يعلمه غيره .

فإذا قيل لهؤلاء : كل متناهٍ من جميع الجوانب أمكن وجوده أزيد وأنقص مما وجد ، واختصاصه بذلك القدر المخصص منفصل - منعوا هذا كما تقدم ذكره ، وقالوا : لا نسلم أن كل ما اختص بقدرٍ افتقر إلى مخصص منفصل عنه ، ولا نسلم أن كل ما ثبت لواجب الوجود من خصائصه - يمكن أن يوجد بخلاف ذلك .

(١) قال الأشعري في « مقالات الإسلاميين » ٢١٧/١ - ٢١٨ عن أقوال المعتزلة في المكان :

« اختلفت المعتزلة في ذلك ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدير لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان ... وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه » . وقال في موضع آخر

٢٥٨/١ : « واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً ... وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري

نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب في الجهات الست : العيين والشمال والأمام والخلف والقوق والتحت ...

وقال قوم : إن معبودهم هو القضاء ، وهو جسم تحمل فيه الأشياء ، وليس بنى غاية ولا نهاية » .

وقد تقدم الكلام على هاتين المقدمتين ، واعتراف هؤلاء المحتجين
بهما بفسادهما .

وأما قوله : « لو كان متناها من جميع الجوانب لم يكن فوق كل
الموجودات ، لأنه يكون فوقه أمكنة خالية منه » .

فكلام ساقط ، لأنه ليس هناك شيء موجود : لا مكان ولا غير
مكان ، وإنما هناك : إما خلاء هو عدم محض ونفى صرف ليس شيئاً
موجوداً على قول طائفة ، وإما أنه لا يُقال هناك لا خلاء ولا ملاء .

وعلى كل تقدير فليس هناك شيء موجود ، بل يقال لمن احتج
بهذا : أنت تقول ليس فوق العالم شيء موجود ، ولا وراء العالم / شيء
موجود ، مع أنه متناه عندك ، فكيف يجب أن يكون فوق رب العالمين
شيء موجود ؟ !

ثم قال : « أنتم تزعمون أنكم تحتجون بالمعقولات اليقينية لا
بالمقدمات الجدلية ، فهب أنه لا يكون فوق جميع الموجودات ، فأين
دليلكم العقلي على امتناع هذا ؟ » .

الوجه الرابع . قول بعض هؤلاء النفاة لبعض : لم قلم : « إن عدم
تناهيه : إن كان من جميع الجوانب فإنه محالط للعالم وما فيه من
القاذورات تعالى عنه » ولم لا يجوز أن يكون غير متناه من جميع
الجوانب وهو غير محالط ؟ فإن قالوا : لأن فرض مشار إليه ، غير متناه ،
لا يخالط العالم - ممتنع في صريح العقل .

قيل : وفرض موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ولا يكون مبيناً لغيره ،
ممتنع في صريح العقل .

فإن قلتم : هذا في حكم الوهم .

قالوا : وإثبات المخالطة لما لا نهاية له من حكم الوهم .

وهؤلاء النفاة لمبايئته للعالم ، منهم من يقول ^(١) : « إنه جسم ^(٢) » ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناهٍ ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من كل شيء .

وقال بعضهم : مساحته على قدر مساحة العالم ^(٣) .

وقال بعضهم : هو جسم ^(٤) له مقدار في المساحة ، ولا ندرى كم ذلك القدر .

« ومنهم من يقول ^(٥) : إنه جسم تحل الأشياء فيه ، وهو الفضاء ^(٦) » وليس بذى غايةٍ ولا نهايةٍ ^(٧) . وقال بعضهم : هو الفضاء ، وليس بجسم ، والأشياء قائمه به . « وقال بعضهم ^(٨) : ليس لمساحة الباري

(١) الكلام التالى متقول بنصه من مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ وسأقابلة عليه باذن الله .

(٢) عبارات الأشعري التي سبق أن أشرت إليها تبدأ بقوله : « واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً فقال قائلون : هو جسم . الخ .

(٣) مقالات الإسلاميين : . . على قدر العالم .

(٤) مقالات : إن الباري جسم .

(٥) الكلام التالى بعد الكلام الذى انتهى بعبارة « ذلك القدر » بآية أسطر في مقالات الإسلاميين ٢٥٨/١ مع اختلاف في ترتيب العبارات وبدأ بقول الأشعري : وقال قوم . .

(٦) في الأصل : وهو الفضاء ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبتته ، وهو الذى في « المقالات »

وستكرر العبارة وفيها : « هو الفضاء »

(٧) عبارات الأشعري : « وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ،

ليس بذى غايةٍ ولا نهايةٍ . »

(٨) الكلام الذى يبدأ بعبارة : وقال بعضهم . . الخ سابق على العبارات الأخيرة التى انتهت بعبارة

« والأشياء قائمة به » بأربعة أسطر .

نهاية ولا غاية ، وإنه ذاهب في الجهات الست : اليمين ، والشمال ،
والأمام ، والخلف ، والفوق ، والتحت . قالوا : وما كان كذلك
لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، وليس
بذى حدود ، ولا هيئة ولا قطب .

حكى هذه الأقوال الأشعرى في « المقالات » وحكى عن زهير
الأثرى^(١) أنه كان يقول : « إن الله بكل مكان ، وإنه مع ذلك مستو على
عرشه ، وأنه يُرى بالأبصار بلا كيف^(٢) ، وأنه موجود الذات بكل
مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والماسّة ،
ويزعم أنه يحيى يوم القيامة ، كما قال تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا
صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] بلا كيف^(٣) . وكذلك أبو معاذ التومنى^(٤) .

وهذا القول الذى حكاها الأشعرى عن هؤلاء يشبه قول كثير من

ظ ٧٥ الصوفية والسلمية ، / كأبى طالب المكى وغيره .

فهؤلاء القائلون بأنه بذاته فى كل مكان على أقوال : منهم من
يقول : له قدر ، ومنهم من يقول : ليس له غاية ولا نهاية ، ومنهم من
يقول : هو جسم ، ومنهم من يقول : ليس بجسم . ثم من هؤلاء من

(١) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ .

(٢) عبارات الأشعرى هى : « فأما أصحاب زهير الأثرى فإن زهيرا كان يقول : إن الله

سبحانه

(٣) مقالات الإسلاميين : ... كما قال : (وجاء ربك بلا كيف » .

(٤) فى « مقالات الإسلاميين » ٣٢٦/١ بعد ذكر قول زهير الأثرى ، ويتضمن كلامه السابق
وأقوالا أخرى : « ذكر قول أبى معاذ التومنى : وأما أبو معاذ التومنى فإنه يوافق زهيرا فى أكثر أقواله
ويخالفه » .

يقول : إنه غير متناهٍ من جميع الجوانب ، وهو مع ذلك لا يخالط الأشياء ، وأيضا فإنهم إذا قالوا : إنه يخالط الأشياء ، قالوا : هذا لا يقدر في كماله ، كما أن الشعاع لا يقدر فيه أنه فوق الأقدار .
وقول هؤلاء ، وإن كان باطلا ، كما قد بين في غير هذا الموضع ، فالمقصود أن النفاة الذين يقولون : ليس بداخل العالم ولا خارجه ، لا يمكنهم إبطال قول هؤلاء . بل قد يقول القائل : إن قول هؤلاء الحلولية خير من قول أولئك المعطلة ، الذين يقولون : لا داخل العالم ولا خارجه .

ولهذا قال من قال : « متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئا ، ومتعبدة الجهمية يعبدون كل شيء » .

ومنهم من يقول هذا تارة وهذا تارة . ومنهم من يقول : هذا اعتقادي ، وهذا ذوقى ووجدى .

وإنما يتمكن من إبطال قول هؤلاء كلهم أهل السنة المثبتة ، الذين يقولون : إنه مبين للعالم . فأما بعض هذه الطوائف مع بعضهم فإنهم متناقضون .

فإذا قالوا : لانسلم أنه يجب أن يخالط العالم ، أو لا نسلم أن في ذلك محذورا ، بل يمكن عدم المخالطة ، أو المخالطة ، بلا نقص ولا عيب - كان قول هؤلاء من جنس أقوال أولئك ، فإنهم أثبتوا ما يحيله العقل .

فإذا قالوا لأولئك : هذا من حكم الوهم لا من حكم العقل ، كان

هذا بمنزلة قول أولئك : إن إحالة موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم ، فإنهم قد قالوا : إنه حكم في غير المحسوس بحكم المحسوس ، فإن لم يكن في الوجود ما لا يمكن الإحساس به بطل قولهم ، وإن كان فيه ما لا يمكن الإحساس به ، وادَّعى هؤلاء أنه غير متناه من جميع الجوانب ، وهو غير جسم عند بعضهم ، وجسم عند آخرين منهم - كان الحكم حينئذ بكونه يكون مخالطاً للعالم ، وأن ذلك ممتنع عليه ، حكماً^(١) على غير المحسوس بحكم المحسوس ، وهم لا يقبلون هذا الحكم .

ثم إن الكلام هنا من جهة من يقول : إنه مشار إليه ، ويقول : إنه متناه ، وهو مع ذلك جسم ، أو ليس بجسم . وإذا قال هؤلاء : كل مشار إليه فهو جسم ، كان كقولهم : لو كان / فوق العرش لكان مشاراً إليه ، ولكان جسماً ، وقد نازعهم في ذلك طوائف .

ص ٧٦

وتبيّن أن قول من قال : هو فوق العرش وليس بجسم ، ليس هو أبعد عن العقل ، من قول من قال : إنه لا داخل العالم ولا خارجه أصلاً . فإن هذا أقرب إلى المعدم من ذلك ، وكل ما كان أقرب إلى العدم ، كان أبعد عن الوجود الواجب .

فهكذا من قال : يُشار إليه وهو غير متناه ولا يخالط ، أو يخالط ولا نقص في ذلك - فقوله ليس أبعد عن العقل من قول أولئك ؛ بل نظير قولهم أن يقال : إنه في كل مكان بذاته ، ولا يشار إليه ، ولا نهاية له ، كما قال بعضهم .

(١) في الأصل : حكم .

فهذه الأقوال حكَمَ ببطانها حاكمٌ واحد ، فإن رُدَّ حكمه في بعضها رد في سائرهما ، فهذا جواب هؤلاء .

الوجه الخامس : قول من يقول : لا نسلم أنه إذا كان متناهيًا من بعض الجهات يلزم ما ذكره من المحذور . وقوله (١) : « الجانب المتناهي إن وافق غير المتناهي في الماهية صح عليه أن ينقلب غير متناهٍ ، وإلا لزم التركيب ، فيصح الفصل والوصل ، وما كان كذلك احتاج إلى مؤلف يؤلفه » .

قالوا : لا نسلم أنه يجوز عليه الفصل والوصل والحال هذه ، لإمكان أن يكون ذلك الاتصال من لوازم الذات ، كقيام الصفات اللازمة لموصوفها ، وأيضا الموافقة في الماهية إنما تقتضي جواز انقلابه غير متناهٍ ، إن لو لم يكن المقدار المعين من لوازم وجوده .

فإن قال : إن كل مختص بقدر فهو ممكن ، فهي المقدمة الثانية ، وقد تقدم إبطالها ، فلا يمكنه حينئذ تقرير المقدمة الأولى إلا بالثانية ، فلا يكون قد أقام دليلاً على أنه إذا كان متناهيًا لزم التناهي من جميع الجوانب ، إلا لافتقار الاختصاص إلى مخصص ، وهذا : إن كان دليلاً صحيحاً فهو كاف ، سواء قُدِّر التناهي من جميع الجوانب أو بعضها ، وإن لم يكن صحيحاً بطل كلامه على بطلان تناهيه من جميع الجوانب ، ومن بعضها .

(١) أى قول الرازى ، ومايلي هو تلخيص لكلامه السابق وروده ، ص ٢٩٩ ، وهو في لباب

قال الرازي (١): «الوجه الثالث: (٢) أنه لو كان مشاراً إليه فإن صح عليه (٣) الحركة والسكون كان محدثاً لما سبق في مسألة الحدوث ، وإلا كان كالزمن المقعد (٤) ، وهو نقص تعالى عنه .»

الوجه الثالث من وجوه الرازي في «لباب الأربعين» .

فيقال الاعتراض عليه من وجوه : أحدها : أن يقال / قد تقدم إبطال هؤلاء للدليل الحركة والسكون ، كما أبطله الرازي نفسه في كتبه العقلية المحضة ، وأبطل كل ما احتج به النفاة ، من غير اعتراض على إبطال ذلك . وكذلك أبطله الآمدي والأرموي وغيرهما .

ظ ٧٦

الرد عليه من وجوه الوجه الأول .

الثاني : قول من يقول : هو مع كونه مشاراً إليه لا يقبل الوصف بالحركة والسكون ولا بضد ذلك ، كما يقولون هم : إنه لا يقبل الوصف بالدخول والخروج ، والمباينة والمحايثة ، ونحو ذلك من المتقابلات . فإذا قيل لهؤلاء : إثبات مشارٍ إليه لا يقبل ذلك غير معقول . قالوا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات موجودٍ قائم بنفسه لا يُشار إليه .

الوجه الثاني

وهؤلاء إذا قيل لهم : إما أن يكون مبايناً ، وإما أن يكون محايثاً . قالوا : هذا من عوارض الجسم ، فإذا قُدِّرَ موجود لا يقبل ذلك ، لم يوصف بمباينة ولا محايثة ، فيقول لهم هؤلاء : كونه موصوفاً بالحركة

(١) في «لباب الأربعين» ظ ٣٥ .

(٢) لباب : ج .

(٣) لباب : ولأنه إن صح عليه . . . (ولا توجد عبارة : أنه لو كان مشاراً إليه) .

(٤) لباب : وإلا كان المقعد ، وسقطت كلمة «كالزمن» . وفي لسان العرب : «والزمانة :

العامة ، زمنٌ يزمنُ زمناً وزمناً وزماناً ، فهو زمنٌ ، والجمع زمنون ، وزمين ، والجمع زمينٌ .»

والسكون فرعٌ على قبوله لذلك ، فإذا قُدِّرَ موجودٌ مشارٌ إليه لا يقبل ذلك ، لم يوصف بأحدهما .

ومن الناس من يقول : الحركة من خصائص الجسم . ومنهم من يقول : الحركة يوصف بها ما ليس بجسم ، كمن يقول بإثبات نوع من الحركة للنفس ، ويقول : إنها غير جسم . وكذلك قول من قال مثل ذلك في الواجب .

الثالث : أن يُقال : اتصاف المتصف بالحركة والسكون : إما أن يكون صفة كمال أو لا . فإن لم يكن صفة كمال ، لم يكن سلب ذلك نقصاً ، فلا محذور فيه . وإن كان صفة كمال أمكن اتصافه بذلك فلا محذور فيه .

فإن قيل : هو صفة كمال للجسم دون غيره .

قيل : إما أن نعلم ثبوت موجودٍ غير الجسم ، أولاً نعلمه . فإن لم نعلمه لم يمكن إثبات موجود قائم بنفسه : لا تكون الحركة كمالاً ، وإن علمنا وجود موجود ليس بجسم ، فالعلم بذلك ليس بضروري ، بل هو نظري ، فلا بد له من دليل .

وحيثُناذ فإما أن يمكن وجود مشارٍ إليه ليس بجسم ، أو لا يمكن ، فإن أمكن جاز أن يُشار إلى البارئ تعالى ، ويكون فوق العرش ، وليس بجسم . وإن لم يمكن وجود مشارٍ إليه إلا أن يكون جسماً ، فلا بد من دليل يدل على إثبات وجود موجود لا يمكن الإشارة إليه ، ولا يكون جسماً .

وهذه الوجوه هي أدلة ثبوت ذلك .

فإذا قيل : لو لم يصح عليه الحركة والسكون لكان كالزمن ، لم
ص ٧٧ يمكن إثبات ذلك إلا إذا ثبت أن كل مشار إليه / يقبل الحركة
والسكون ، وأن كل مشار إليه جسم .

وهذا لا يثبت إلا إذا بطل قول من يقول : يمكن أن يُشار إليه ولا
يكون جسماً ، أو يمكن أن يكون فوق العرش ولا يكون جسماً .

وهؤلاء لا يمكن إبطال قولهم إلا إذا بطل قول من يقول بوجود
موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، لأنه بتقدير صحة قول هؤلاء ، يمكن
صحة قول أولئك ، فإنه إذا جاز في العقل إمكان وجود موجود قائم
بنفسه لا يُشار إليه ولا يباين غيره ولا يحايثه ، أمكن وجود موجود قائم
بنفسه ، فوق عرشه ، لا يُشار إليه ، وكان هذا أقرب إلى العقل من
ذلك .

فإذا كان إبطال قول هؤلاء مستلزماً لبطلان قول المدعي ، لم يبطل
قولهم إلا ببطلان قوله . وإذا بطل قوله ، كانت الحجة على صحته
باطلة .

فتبين أن هذه الحجة يلزم من صحة مقدمتها بطلان قول المدعي
المحتج بها ، فلا يمكن الاستدلال بها عليه ، وهو المطلوب ، فإنها إن
صحت استلزمت بطلان دعواه ، وإن لم تصح لم يمكن الاستدلال بها
على دعواه ، فبطلت الدلالة على التقديرين ، وهو المطلوب .

الرابع : أن يُقال : كثير من النظائر يقولون : صحة الحركة ليست الوجه الرابع

من خصائص كونه مشاراً إليه ، فإن كثيراً من هؤلاء يُجوز أن يقوم به ما هو متجدد أو حادث ، وإن قال : إنه غير مشارٍ إليه ، وقد تقدم قول الرازي : « إن عامة الطوائف يلزمهم القول بجلول الحوادث وإن أنكروا ذلك » مع أن نفاة العلوم هؤلاء يمنعون جواز الإشارة إليه ، كما يقول ذلك من يقوله من الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وغيرهم ، بل المتفلسفة يجوزون حلول الحوادث بما ليس بجسم غير الواجب ، كما يقولون مثل ذلك في النفس الفلكية والإنسانية . ثم أكثر أهل الكلام من هؤلاء يقولون : إن ذلك الحادث القائم بالواجب تجدد بعد أن لم يكن ، فهؤلاء يصفونه بقيام الحوادث به في وقتٍ دون وقت ، ومع هذا فلا يجعلونه في حال انتفاء ذلك كالزمن المقعد ، فيقول هؤلاء : يمكن أن تقوم به الحوادث ، وهو نوع من الحركة ، ولا يكون مشاراً إليه ، ولا يكون عند انتفاء ذلك كالزمن ، فإن سلم أولئك لهم إمكان ذلك بطلت الحجة ، وإن لم يسلّموا ذلك لهم ، قالوا : هذا أقرب إلى العقل / من ٧٧

إثبات موجودٍ قائم بنفسه لأيشار إليه ، وإن كان هذا من حكم الوهم فكذلك الأول ، وإلا لزم امتناع موجود قائم بنفسه لأيشار إليه ، وهو المطلوب .

ومما يوضح هذا أن لفظ « الحركة » قد يعنى به الانتقال من حيز إلى حيز ، وقد يعنى به ما هو أعم من ذلك ، كالحركة في الكيف والكم والوضع ، مثل مصير النفس عالمةً وقادرة ومريدة ، ومصير الجسم أسود وأحمر ، وحلواً وحامضاً ، ومثل الاغتذاء والنمو الحاصل في الحيوان والنبات ، ومثل حركة الفلك في حيز واحد ، فهذه قد تسمى حركات ، وإن لم يكن قد خرج الجسم فيها من حيز إلى حيز آخر .

وإذا كان لفظ « الحركة » من جنس لفظ « الحدوث » كان البحث عن قيام أحدهما به ، كالبحث عن قيام الآخر به . ومعلوم أن كثيراً من النظائر يصفونه بذلك ، ولا يقولون : هو جسم .

قال الرازي (١) : « الوجه الرابع (٢) : المكان الذي يزعم الخصم (٣) حصوله فيه : إن كان موجوداً ، وهو منقسم ، كان جسماً ، ولزم قدم الأجسام لذواته (٤) . وأيضاً المكان مستغنى (٥) في وجوده عن المتمكن لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى تعالى (٦) عند الخصم يمتنع كونه لا في حيز (٧) ، فكان مفتقراً إلى الحيز ، وكان (٨) المكان بالوجوب والإلهية أولى ، وإن كان معدوماً استحال حصول الوجود (٩) فيه ، ولا يلزم علينا كون الجسم في المكان ، لأن المعنى منه كونه يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به . وهذا المعنى في الباري يوجب التركيب ، وتعالى عنه (١٠) . »

الوجه الرابع من
وجوه الرازي في « لباب
الأربعين » .

والجواب عن هذا من وجوه .

الرد عليه من وجوه

أحدها : أن يُقال : لانسلم الحصر ، بل قد يكون الحيز تارة

الوجه الأول .

(١) في « لباب الأربعين » ط ٣٥ .

(٢) لباب : د .

(٣) الخصم : ساقطة من « لباب » .

(٤) لباب : لدوامه فيه .

(٥) لباب : مستغنى .

(٦) تعالى : ليست في « لباب » .

(٧) لباب : الحيز .

(٨) لباب : فكان .

(٩) لباب : الموجود .

(١٠) لباب : وهذا المعنى في الباري تعالى يوجب التركيب .

موجوداً ، وتارة معدوماً ، فإنه إذا كان في الأزل وحده ، لم يكن معه شيء موجود ، فضلاً عن أن يكون في شيء موجود . ثم لما خلق العالم : فإما أن يكون مداخلًا للعالم ، وإما أن يكون مبيئاً له ، وإذا امتنع أن يكون هو نفسه دخل في العالم ، أو دخل العالم فيه ، وجب أن يكون مبيئاً له ، وإذا كان مبيئاً للعالم ، أمكن أن يكون فوق العالم ، ويكون ما يُسمى حينئذ مكاناً أمراً وجودياً ، ولا يلزم أن يكون ملازماً له ، فلا يلزم قدم المخلوقات ، ولا افتقاره إلى شيء منها ، بل كان مستغنياً عنها ، وما زال مستغنياً عنها / وإن كان عالياً عليها ، فعلوه على العرش وعلى ص ٧٨ غيره من المخلوقات لا يوجب افتقاره إليه ، فإن السماء عالية على الأرض وليست مفتقرة إليها ، والهواء عال على الأرض وليس مفتقراً إليها ، وكذلك الملائكة عالون على الأرض وليسوا مفتقرين إليها ، فإذا كان المخلوق العالی لا يجب أن يكون مفتقراً إلى السافل ، فالعلی الأعلى ، الخالق لكل شيء ، الغني عن كل شيء ، أولى أن لا يكون مفتقراً إلى المخلوقات مع علوه عليها .

الوجه الثاني : أن قول القائل : « إنه في مكانٍ » لفظ فيه إجمال الوجه الثاني . وتلبس . والمثبتون لعلو الله على خلقه لا يحتاجون أن يطلقوا القول بأنه في مكان ، بل منهم كثير لا يطلقون ذلك ، بل يمنعون منه ، لما فيه من الإجمال .

فإذا قال القائل : إنه لو كان في مكان ، لم يخجل : إما أن يكون المكان موجوداً ، أو معدوماً .

قيل له : إذا قيل : إن الشيء في مكان ، وفسر المكان بأنه معدوم ،

كان حقيقته أنه وحده ، ليس معه غيره ، إذ لا يقول عاقل : إنه في مكان معدوم ، وإنه مع هذا في شيء موجود قد أحاط به ، أو كان هو فوقه ، أو غير ذلك ، إذ هذا كله من صفات الموجودات .

وإذا كان كذلك فقول القائل : وإن كان المكان معدوماً استحال حصول الموجود فيه ، إنما يلزم لو قُدِّرَ أن هناك أمراً يكون الواجب فيه ، فأما إذا فُسِّرَ ذلك بأنه وحده ، ليس معه غيره ، امتنع أن يُقال : إنه في غيره .

الوجه الثالث . الثالث : أن يُقال : إذا كنت أنت - وعامة العقلاء - تقولون : إن الجسم في مكان ، ولا يلزم من هذا أن يكون في شيء موجود ، لأنه يستلزم أبعاداً لا تتناهى ، ولا في معدوم ، لأن العدم لا يكون فيه شيء - فقولهم أولى بالقبول والجواز .

وأما قوله : « إن المعنى من كون الجسم في المكان ، كونه بحيث يمكن الإشارة إلى أحد جوانبه بأنه غير الآخر ومتصل به » .

فيقال له : وبهذا المعنى فسرت قولهم بأنك قلت : المعنى من اختصاص الشيء بالجهة والمكان أنه يمكن الإشارة الحسية إليه بأنه هنا أو هناك .

وأما قولهم : هذا المعنى يوجب التركيب في الباري . فهذا هو الحجة الأولى ، وقد تقدم جوابها ، فإذا هذه الحجة لا تتم إلا بالأولى ، فلا تجعل حجة أخرى ، وحجة التركيب قد تقدم بيان فسادها .

الرابع : أن يُقال : لفظ « الحيز » و « المكان » / قد يُعنى به أمر

وجودى وأمر عدمى ، وقد يُعنى بالمكان أمر وجودى ، وبالحيز أمر عدمى . ومعلوم أن هؤلاء المثبتين للعلو يقولون : إنه فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه . وإذا قالوا : إنه بائن من جميع المخلوقات ، فكل ما يُقدَّر موجوداً من الأمكنة والأحياز فهو من جملة الموجودات ، فإذا كان بائناً عنها لم يكن داخلياً فيها ، فلا يكون داخلياً فى شىء من الأمكنة والأحياز الوجودية على هذا التقدير ، ولا يلزم قدم شىء من ذلك على هذا التقدير .

وإذا قالوا : إنه فوق العرش ، لم يقولوا : إن العرش كان موجوداً معه فى الأزل ، بل العرش خُلِقَ بعد أن لم يكن ، وليس هو داخلياً فى العرش ، ولا هو مفتقر إلى العرش ، بل هو الحامل بقوته للعرش والحملة العرش ، فكيف يلزم على هذا أن يكون معه فى الأزل ؟ بل كيف يلزم على هذا أن يكون داخلياً فى العرش أو مفتقراً إليه ؟ وإنما يلزم ما ذكره من لا بد له ^(١) من شىء مخلوق يحتوى عليه ، وهذا ليس قول من يقول : إنه بائن عن جميع المخلوقات .

الوجه الخامس : أن يُقال : قوله : « البارى عند الخصم يمتنع كونه لا فى حيز » لفظ مجمل ، فإن قال : إنه مفتقر عنده إلى حيز وجودى ، فهذا لم يقله الخصم ، ولا يُعرف أحداً قاله ، وإن قاله من لا يعرف لم يلتفت إليه . ولا ريب عند المسلمين أن الله تعالى غنى عن كل ما سواه ، فكيف يُقال : إنه مفتقر إلى حيز عدمى ، فالعدم ليس بشىء حتى يُقال : إن الرب مفتقر إليه ، أو ليس بمفتقر إليه .

(١) فى الأصل : من لا يبدله ، وهو تحريف .

وإذا فُسِّرَ الحيزُ بأمرٍ عدمي ، لم يَجُزُّ أن يُقال : إن العدم الذي ليس بشئٍ أحقُّ بالإلهية من الموجود القائم بنفسه ، فعلم أن هذه الحججة مغلطة محضة ، وأن لفظ « الحيز » لفظ مجمل .

وهؤلاء يريدون بالحيز تارةً ما هو موجود ، ويريدون به تارة ما هو معدوم . وكذلك لفظ « المكان » ، لكن الغالب عليهم أنهم يريدون بالحيز ما هو معدوم ، وبالمكان ما هو موجود ، ولهذا يقولون : العالم في حيز وليس في مكان .

وإذا كان كذلك ، فن أثبت متحيزاً في حيزٍ عدمي لم يجعل هناك موجوداً غيره ، سواء كان ذلك واجباً أو ممكناً . وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون هناك ما يجب أن يكون موجوداً معه ، فضلاً عن أن يكون هو مفتقراً إليه .

الوجه السادس : / أن يُقال : هذه الحججة مبنية على أن كل مُشارٍ إليه مركَّب ، وأن ذلك ممتنع في الواجب ، فإن أردت بالتركيب أن غيره رَكَّبُه ، أو أنه يقبل التفريق ، ونحو ذلك ، لم تسلم الأولى .

وإن عנית بالتركيب إمكان الإشارة إلى بعضه دون بعض ، فللناس هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : هو فوق العالم وليس بمشارٍ إليه ، أو هو مشارٍ إليه ، وهو لا يتبعُّض ، فيشار إلى بعضه دون بعض ، لأن الإشارة إلى البعض دون البعض إنما تعقل فيما له أبعاض ، فإذا قُدِّرَ مشارٌ إليه لا يتبعُّض ، لم يمكن أن يُقال هذا فيه .

والثاني قول من يقول : يمكن الإشارة إلى بعضه دون بعض ،
ويقول : التبعض المنى عنه ، هو مفارقة بعضه لبعض . وأما كونه يرى
بعضه دون بعض ، فليس هذا منقياً عنه ، بل هو من لوازم وجوده .
وإذا قال الثاني : هذا تركيب ، وهو ممتنع ، فقد عُرف بطلان هذه
الحجة .

الوجه السابع : أن يُقال : إذا كان فوق العرش فلا يخلو : إما أن
يلزم أن يكون جسماً أو لا يلزم ، فإن لم يلزم بطل مذهب النى ، فإن
مدار قولهم على أن العلوي يستلزم أن يكون جسماً ، فإذا لم يلزم ذلك لم
يكن في كونه على العرش محذور . وإن لزم أن يكون جسماً ، فإن لازم
هذا القول قدم ما يكون جسماً ، وحينئذ فقول القائل : إن كان المكان
موجوداً كان جسماً ولزم قدم الأجسام لدوامه - لا يكون محذوراً على هذا
التقدير ، ولا يصح الاستدلال على انتفاء المكان بهذا الاعتبار .

وأما الوجه الثامن : فقوله : « المكان مستغن في وجوده عن
التمكن ، لجواز الخلاء وفاقاً ، والبارى عند الخصم يمتنع كونه لا في
الحيز ، فكان مفترقاً إلى الحيز » يعترض عليه الخصم بأن لا نسلم أنه على
هذا التقدير يكون كل مكان مستغنياً عن التمكن ، فإنه لا يقول عاقل
إن شيئاً من الممكنات مستغنية عن الواجب الوجود ، فإذا جعل ما سَمِيَ
مكاناً من الممكنات المبدعات / لله تعالى ، لم يجوز أن يُقال : هو مستغن
عنه .

وأيضاً يُقال : إن عنيت بكون المكان مستغنياً عن التمكن ، أنه
لا يفترق إلى كون التمكن عليه ، فهذا مسلم ، لكنه لا يفيدك ، إلا إذا

قيل : إن المتمكن مفتقر إلى وجود المكان المستغنى عنه ، وهذا لم يذكره في التقسيم .

وإن عنت أنه يستلزم استغناؤه عن فاعلٍ مبدع ، فهذا ليس بلازم على هذا التقدير ، فإن الأمكنة كلها مفتقرة إلى فاعل مبدع ، وإن استغنت^(١) عن متمكن . وإذا كان وجوده مستلزماً للحيز على هذا التقدير ، لم يكن مفتقراً إلى ما هو مستغنى عنه ، بل كان وجوده مستلزماً لأمر لازمة له مفتقرة إليه ، وذلك لا يوجب أن يكون غيره مستغنياً عنه ، ولا أن يكون مفتقراً إلى ما هو مستغنى عنه ، كما أن الذات إذا كانت مستلزماً للصفات ، لم يجب أن تكون الصفات أحق بالإلهية . هذا عند من يقول بالصفات ، وكذلك من يقول بالأحوال من المسلمين . ومن نفى^(٢) الجميع كالفلاسفة الدهرية ، فعندهم أن وجود الواجب مستلزم لوجود الممكنات ، مع أنها هي المفتقرة إليه ، وهو مستغنى عنها .

ونكتة الاعتراض أنه إذا فرض افتقاره إلى مكان مستغنى عنه ، فلاريب أن هذا باطل بالاتفاق ، لأنه يلزم أن يكون الخالق فقيراً إلى ما هو مستغنى عنه ، وهذا يتنافى وجوب وجوده . وأما إذا كان ما سمي مكاناً مفتقراً إليه ، وهو المبدع الخالق له ، لم يكن فيما ذكره [ما]^(٣) يبطل ذلك .

(١) في الأصل : وإن استغنى ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : ومن نفا .

(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أما إذا قُدِّرَ أن وجوده لا يستلزم وجود ذلك ولا يشترط فيه ذلك ، لكن حصل بحكم الجواز لا بحكم الوجوب ، فهذا ظاهر .
وأما إذا قُدِّرَ أن ذلك لازم له ، فغاياته أن وجوده مستلزم لما يكون الرب ملزوماً له ، وهو مفتقر إلى الرب تعالى ، وقد عُرف كلام الناس في مثل هذا .

قال الرازي^(١) « الوجه الخامس في نفي علوه على الخلق أن الأحياز إن^(٢) تساوت في تمام الماهية ، كان حصوله في بعضها بدلاً عن الآخر جائزاً ، فافتقر فيه إلى مرجح^(٣) ، وإن تخالفت فيها كانت متباينة بالعدد ، والماهية تختص^(٤) بخواص معينة وصفات معينة ، وهي غير متناهية ، فقد وُجد في الأزل مع الله^(٥) أشياء موجودة قائمة بأنفسها غير متناهية ، ولا يرتضيه مسلم » .

والاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : أن يُقال : الأحياز أمور عدمية / كما قد عُرف ، فإنهم يقولون : العالم في حيز ، والحيز عندهم عدمي . ولو قال قائل : إن الحيز قد يكون وجودياً ، فالمثبتون يقولون : نحن نقول : إنه فوق العالم وحده ، كما كان قبل المخلوقات ، وليس هو في حيز وجودي ، فإذا

(١) في « لباب الأربعين » ظ ٣٥ ، وسأقبل الكلام التالي عليه بإذن الله .

(٢) لباب : هـ الأحياز إن . . . والأمرى في « لباب الأربعين » يختصر الكلام ويحيل على ما

قبله ، ولكن ابن تيمية يوضح المقصود به .

(٣) لباب : فافتقر إلى مرجح .

(٤) لباب : مختصة .

(٥) لباب : مع الله تعالى

سميت ما هناك حيزاً ، كان تسميته للعدم حيزاً ، وهو اصطلاحهم .
 وحينئذ فالعدم المحض ليس هو أشياء موجودة ، حتى يقال : إنها
 متائلة أو مختلفة .

فإن قيل : من الناس من يقول : الحيز جوهر قائم بنفسه لا نهاية له .
 قيل : هذا القول إن كان صحيحاً ثبت قدم الحيز الوجودي ،
 وحينئذ فتبطل الحجة التي مبناها على نفي ذلك . وإن كان باطلاً بطلت
 الحجة أيضاً كما تقدم ، فهي باطلة على تقدير النقيضين ، فثبت بطلانها
 في نفس الأمر .

الوجه الثاني : أن يُقال : لم لا يجوز أن تكون الأحياء متساوية في
 الماهية ؟

قوله^(١) : « حصوله في بعضها بدلاً عن الآخر جائز ، فيفتقر إلى
 مرجح » .

يُقال له : نعم ، وإذا افتقر إلى مرجح فإنه يرجح بعضها بقدرته
 ومشيته ، كما تُرجح سائر الأمور الجائزة بعضها على بعض ، وكما يرجح
 خلق العالم في بعض الأحياء على بعض ، مع إمكان أن يخلقه في حيز
 آخر ، وكما رجح ما خلقه بمقدار على مقدار ، وصفة على صفة ، مع
 إمكان أن يخلقه على قدر وصفة أخرى .

الوجه الثالث : أن يُقال : ترجح بعض الأحياء على بعض متفق
 الوجه الثالث

(١) ما يلي هو تلخيص لجزء من كلام الرازي الذي سبق قبل قليل في الوجه الخامس .

عليه بين العقلاء ، سواء قالوا بالفاعل بالاختيار أو بالعلة الموجبة ، فإن القائلين بالعلة الموجبة يقولون : إنها اقتضت وجود العالم في هذا الحيز دون غيره . وأما على القول بالفاعل المختار فالأمر ظاهر ، وإذا كان ترجيح بعض الأحياز على بعض متفقاً عليه بين العقلاء ، لم يكن في ذلك محذور .

وإذا قيل : هذا ترجيح لبعضها على بعض في الممكن .

قيل : فإذا جاز ذلك في الممكن ، فهو في الواجب أولى بالجواز ، فإن المرجح إن كان موجباً بالذات ، فترجيحه لما يتعلق به أولى من ترجيحه لما يتعلق بغيره ، وإن كان فاعلاً بالاختيار ، فاختياره لما يتعلق به أولى من اختياره لما يتعلق بغيره .

وإذا قيل : هذا يلزم منه قيام الأمور الاختيارية بذاته .

قيل : قد عُرف أنهم يعترفون بذلك ، وهو لازم لعامة العقلاء .

الوجه الرابع : أن يقال : أهل الإثبات القائلون بأن الله سبحانه والوجه الرابع فوق العالم ، لهم في جواز الأفعال القائمة بذاته ، المتعلقة بمشيئته وقدرته ، قولان مشهوران :

أحدهما : قول من يقول : لا يجوز / ذلك ، كما يقوله ابن كُلاب ^{ظ ٨٠} والأشعري ومن أتبعهما ، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد ومالك والشافعي وغيرهم . فهؤلاء يقولون : استوائه مفعول له ، فعله في العرش ، ويقولون : إنه خلق العالم تحته ، من غير أن يحصل منه انتقال وتحول من حيز إلى حيز ، ويقولون : إنه خصَّص العالم بذلك الحيز بمشيئته وقدرته .

والقول الثاني : قول من يقول : إنه يفعل أفعالا قائمة بنفسه باختياره ومشيته ، كما وصف نفسه في القرآن بالاستواء إلى السماء وعلى العرش ، وبالإتيان والجمي ، وطى السموات بيمينه ، وغير ذلك ، مما هو قول أئمة أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام ، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، فهؤلاء يقولون : إن ما يحصل من الترجيح لبعض الأحياء على بعض أفعاله القائمة بنفسه هو بمشيته وقدرته . فحصل الجواب عن هذا على قول الطائفتين جميعا .

الوجه الخامس : أن يُقال : الحيز : إما أن يقال : إنه موجود ، وإما أن يقال : إنه معدوم .

الوجه الخامس

فإن قيل : هو معدوم ، لم يلزم أن يكون مع الله في الأزل شيء موجود .

وإن قيل : هو موجود ، فإما إن يكون وجوده في الأزل ممتعاً ، وإما أن يكون ممكناً . فإن كان ممتعاً تعين القسم الأول ، وهو أن الأحياء مماثله في تمام الماهية ، فإن عدم المحض لا يتميز فيه شيء عن شيء . وحينئذ فالتخصيص المفتقر إلى المرجح يحصل : إما بقدرته ومشيته ، على قول المسلمين وجمهور الخلق ، وإما بالذات ، عند من يجوز نظير ذلك . وإن كان وجوده في الأزل ممكناً ، فلا محذور فيه ، فبطل انتفاء اللازم .

الوجه السادس : أن يُقال : التقسيم المذكور غير حاصر ، وذلك لأن الأحياء : إما أن تكون مماثلة ، وإما أن تكون مختلفة ، وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية . وإما أن تكون غير متناهية فإن كان

الوجه السادس

وجود أحياز وجودية غير متناهية ممتنعاً ، بطل هذا التقسيم ، ولم يلزم بطلان غيره ، وكذلك أى قسم بطل ، لم يلزم بطلان غيره ، وذلك لأن هؤلاء النفاة : منهم من يقول بثبوت أحياز قديمة : إما بنفسها ، وإما بغيرها ، كما تقول طائفة منهم بأن القدماء خمسة : الواجب بنفسه ، والحيّز الذى هو الخلاء ، والدهر ، والمادة ، والنفس . ويقول آخرون منهم بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وإن لم يقولوا بغير ذلك .

وما يذكر من هذه الأقوال ونحوها - وإن قيل : إنه باطل - فالقائلون بغير ذلك بهذه الأقوال هم المعارضون لنصوص الكتاب والسنة ، وهم الذين يدعون أن معهم / عقليات برهانية تنافى ذلك ، فإذا خوطبوا على موجب أصولهم ، وبيّن أنه ليس فى العقليات ما يتنافى النصوص الإلهية على كل مذهب ، كان هذا من تمام نصر الله لرسوله ، وإظهار لنوره .

الوجه السابع

الوجه السابع : أن يقال : مقدمات هذه الحجة ليست برهانية ، فإنه على تقدير تماثل الأحياز إنما يلزم الافتقار إلى المرجح ، وهذا غير ممتنع . وأما على التقدير الثانى ، فيلزم ثبوت أحياز مختلفة . أما كونها غير متناهية ، فذلك غير لازم .

وحينئذ فيقال : إذا قدر أن هذه الأحياز مفتقرة إليه ، ممكنة بنفسها واجبة به ، أمكن أن يقال فيها ما يقوله من يجوز أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، كما عُرف من مذاهب الطوائف . ويُقال على وجه التقسيم : إن امتنع أن يكون معه ما هو من لوازم ذاته ، تعيّن القسم الأول وإلا جاز الثانى .

والمقصود بيان فساد أمثال هذا الكلام بالحجج العقلية المحضة ، فإن هؤلاء النفاة يستعينون على معارضة النصوص الإلهية بأقوال الفلاسفة وغيرها ، المخالفة لدين المرسلين ، فإذا احتج لنصر النصوص الإلهية بما هو من هذا الجنس ، كان ذلك خيراً من فعلهم .

الوجه الثامن : أن يُقال : الأحياز : إن كانت عدمية ، لم يكن في ذلك محذور ، سواء كانت متماثلة أو مختلفة ، فإن ثبوت أعدام غير متناهية في الأزل غير محذور ، والمثبت لا يقول : إنه يفتقر إلى حيز وجودي منفصل عنه ، فإن هذا ليس هو معروفاً من أقوال المثبتين . وإن قُدِّرَ قائل يقوله أمكنه أن يقول : هذا من لوازم ذاته ، وحينئذ فإن جاز أن يلزمه أمر وجودي كان هذا ممكناً ، وإلا تعين قول من يجعل الحيز عدمياً ، فعلم أنه لا حجة فيما ذكره .

الوجه التاسع : أن من المسلمين من يقول : قد قامت به في الأزل معاني لا نهاية لها ، كعلوم لا نهاية لها ، وكلمات لا نهاية لها [١] ، وإرادات لا نهاية لها ، ونحو ذلك . ومن الناس من يقول بثبوت أبعاد لا نهاية لها ، وحينئذ فإن كان علوه على العالم ممكناً [٢] بدون ثبوت أحياز قديمة ، مختلفة غير متناهية ، لم يضرهم بطلان هذا اللازم .

وإن قيل : إن ذلك يستلزم هذا القول ، كان نفيه محتاجاً إلى دليل ، وهو / لم يذكر دليلاً على نفيه ، وإنما قنع بحجة مسلمة ، وهي أن المسلمين ليس فيهم من يرتضى أن يوجد معه في الأزل أشياء موجودة

(١) لها : ساقطة من الأصل .

(٢) في الأصل : ممكن ، وهو خطأ .

قائمة بأنفسها غير متناهية ، ومعلوم أن هذا لا يرتضيه المسلمون من أهل الإثبات وغيرهم ، لاعتقادهم أن ذلك ليس من لوازم قولهم ، فإذا قُدِّرَ أنه من لوازم قولهم ، احتاج نفيه إلى دليل ، ولا يجوز أن يُحتج على ذلك بالسمع ، لأن السمع الدال على علو الله على خلقه أظهر وأكثر وأبين مما يدل على مثل هذا ، فإن المحتج إذا احتج بمثل قوله تعالى : ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢] ، و : ﴿رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة الفاتحة: ٢] ونحو ذلك ، لم يدل إلا على أن الأحياء الموجودة مخلوقة لله ، وهو ربها ، وهذا لا ينازع فيه مسلم ، لكن الاستدلال بالسمع على قدم شيء من ذلك أضعف من الاستدلال على أن الله تعالى ليس فوق العالمين ، فلا يمكن دفع أقوى الداليتين بأضعفها .

الوجه العاشر : أن يُقال : هذا الرازي وأمثاله يدعون أنه ليس في السمع ما يصرِّح بأن الله كان وحده ، ثم ابتداء إحداث الأشياء من العدم ، بل يقولون بما هو أبلغ من ذلك ، كما يذكر مثل ذلك في كتاب «المطالب العالية» وغير ذلك من كتبه .

وأما النصوص الكثيرة الدالة على علو الله على خلقه ، فلا ينازعون في كثرتها ، وظهور دلالتها ، ولا يدعون أنه عارضها نصوص سمعية تدفع موجبها ، وإنما يدعون أنه عارضها العقل .

وإذا كان الأمر كذلك ، لم يجوز أن يُدفع موجب النصوص الكثيرة الدالة على أن الله فوق بأدلة سمعية ، ليست في الظهور والكثرة بمثلتها ،

بل إذا قُدِّرَ تعارض الأدلة السمعية كان الترجيح مع الأكثر الأقوى دلالة بلا ريب ، فعلم أنه لا يجوز دفع موجب نصوص العلو بالمقدمة التي أثبتتها بالسمع .

والمقدمة السمعية : إما نص أو إجماع ، ولا نص في المسألة . وأما الإجماع فهو يقول : إنه لا يمكن العلم بإجماع من بعد الصحابة . ومعلوم أنه ليس عن الصحابة ، بل ولا التابعين ، ولا الأئمة المشهورين ، ما يقرر مطلوبه ، بل النقول المتواترة عنهم توافق إثبات العلو لا نفيه . وأيضا فالإجماع عنده دليل ظني .

ومعلوم أن النصوص الدالة على العلو أكثر وأقوى دلالة من النصوص / الدالة على كون الإجماع حجة ، فكيف يجوز أن تدفع النصوص الكثيرة البينة للدلالة ، بنصوص دونها في الظهور والكثرة . وبالجمل من نبى كونه تعالى ليس على العرش على مقدمة سمعية ، فقوله في غاية الضعف كيفما احتج ، سواء ادعاهما نصية أو إجماعية ، مع أن قوله أيضاً في غاية الفساد في العقل عند من خبر حقائق الأدلة العقلية ، فقوله فاسد في صحيح المنقول وصريح المعقول ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

قال الرازي^(١) : « الوجه السادس^(٢) العالم كرة ، فإن الكسوف القمري يرى في البلاد الشرقية في أول الليل ، وفي البلاد الغربية في

الوجه السادس من
وجه الرازي في « لباب
الأربعين » .

(١) في « لباب الأربعين » ظ ٣٥ . والكلام التالي يلي كلامه السابق في الوجه الخامس مباشرة .

(٢) لباب : و .

آخره ، فلو كان الله ^(١) في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر ^(٢) ، وأنه باطل .

الرد عليه من وجوه

والاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : أن يُقال : القائلون بأن العالم كرة يقولون : إن المحيط هو الأعلى ، وإن المركز الذي هو جوف الأرض هو الأسفل ، ويقولون : إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات ، والأرض تحتمها من جميع الجهات ، ويقولون : إن الجهات قسمان : حقيقية ، وإضافية . فالحقيقية جهتان : وهما العلو والسفل ، فالأفلاك وما فوقها هو العالی مطلقاً ، وما في جوفها هو السافل مطلقاً .

وأما الإضافية فهي بالنسبة إلى الحيوان ، فما حاذى رأسه كان فوقه ، وما حاذى رجليه كان تحته ، وما حاذى جهته اليمنى كان عن يمينه ، وما حاذى اليسرى كان عن يساره ، وما كان قُدَّامه كان أمامه ، وما كان خلفه كان وراءه .

وقالوا : هذه الجهات تتبدل ، فإن ما كان علوًّا له قد يصير سفلاً له ، كالسقف مثلاً : يكون تارة فوقه ، وتارة تحته ، وعلى هذا التقدير فإذا علَّق رجل جعلت رجلاه إلى السماء ورأسه إلى الأرض ، أو مشت نملة تحت سقف : رجلاها إلى السقف ، وظهرها إلى الأرض ، كان هذا

(١) لباب : الله تعالى .

(٢) لباب : الوجه الآخر من الأرض .

الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية ، السماء فوقه ، والأرض تحته ، لم يتغير الحكم . وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه ، فيقال : إن السماء والأرض فوقه .

وإذا كان كذلك ، فللملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب - هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شئ من الأرض ، أى الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين / في ناحية الجنوب ، وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في ناحية برج العقرب ، وإن كان بعض جوانب السماء تلى رؤوسنا تارة وأرجلنا أخرى ، وإن كان فلك الشمس فوق القمر . وكذلك السحاب وطير الهواء ، هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ، ليس شئ منه تحت الأرض ، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب . وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسي وغيرهم ، هم من جميع جوانب الأرض فوقها ، وهم تحت السماء ، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء البتة . فكيف تكون السماء تحت الأرض ، أو يكون من هو فوق السماء تحت الأرض ؟ ولو كان شئ منهم تحت الأرض ، للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها ، ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحياتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض ، ويلزم أن يكون كل شئ فوق ما يقابله وتحت ، ولزم أن يكون كل من جانبي

السماء فوق الآخر وتحت [الأرض]^(١) وأن يكون العرش - إذا كان محيطاً بالعالم - تحت السماء وتحت الأرض ، مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم ، مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ، ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل سجين مع أنهم فوقهم .

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة ، باتفاق أهل العقل والإيمان ، عُلِمَ أنه لا يلزم من كَوْن الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات ، وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له ، مع دعواه أنه من البراهين العقلية ، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل ، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر ، فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية ، التي هي موافقه لما أخبرت به الرسل ، وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية ، فهو كما قيل :

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

الوجه الثاني : أن يُقال : هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء ، أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض ، والهواء فوق الأرض والسحاب والطير فوق الأرض ، والحيتان والدواب / والشجر فوق الأرض ، والملائكة الذين في السموات فوق الأرض وأهل عليين فوق أهل سجين ، والعرش أعلى^(٢) المخلوقات ؟

(١) في الأصل : فوق الآخر وتحت ، وزدت كلمة « الأرض » ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل : أعلا .

كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس ، فإنه أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفه عرش الرحمن (١) .

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء ، وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها . وعلم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكبرية الأفلاك ، لو قُدِّرَ أن ذلك معارض لهذا ، فكيف إذا لم يعارضه ! ؟

وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم ، فالعلى الأعلى - سبحانه - أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه .

الوجه الثالث : أن يقال : هذه الحجة : إما أن تكون سمعية ، وإما

أن تكون عقلية . ومن المعلوم أنها ليست سمعية ، ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التي تدل على علو الله تعالى أنص وأكث وأظهر على ما لا يخفى على مسلم . وإن كانت عقلية فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل . وهو لم يذكر إلا قوله : « فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى

(١) الحديث في مسند أحمد (ط . الحلبي) ٣٣٥/٢ ، ٣٣٩ عن أبي هريرة ، وهو جزء من حديث وأوله : « من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة ، فإن حقا على الله أن يدخله الجنة . . الحديث وفيه : إن في الجنة مائة درجة ، أعدها الله عز وجل للمجاهدين في سبيله ، بين كل درجتين كما بين السماء والأرض ، فإذا سألتم الله عز وجل فسلوه الفردوس ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن عز وجل ، ومنه تفجر - أو تنفجر - أنهار الجنة » - شك أبو عامر .

سكان الوجه الآخر من الأرض ، وأنه باطل » . فذكر مقدمتين لم يدل عليهما لزوم كونه أسفل بالنسبة إلى بعض المخلوقات، وبطلان هذا اللازم . والمنازع ينازع في كل من المقدمتين ، فلا يسلم لزوم السفول ، وإن سلم لزومه فلا بد من دليل عقلي يبنى به ذلك ، وهو لم يذكر على ذلك دليلاً .

ولا يجوز أن يُقال : هذا يوجب النقص ، وهو منزه عنه لوجهين : أحدهما : أن المثبت لا يسلم أن هذا نقص ، ألا ترى أن الأفلاك موصوفة بالعلو على الأرض مع لزوم ما ذكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر وليس ذلك نقصاً فيها ؟ وكذلك كل ما يوصف بالعلو على ما تحته ، مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن ، ومثل الملائكة والجنة والعرش ، وغير ذلك ، فإذا كانت المخلوقات العالية أشرف في النفوس من المخلوقات السافلة ، ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافي مانعاً من هذا الشرف والرتبة ، ولا يوجب ذلك نقصاً - علم أن هذا ليس بنقص .

/ فإن قيل : الناحية الأخرى ليس فيها حيوان ونبات ومعادن و جبال ، وإنما فيها ماء ، وكذلك السحاب والمطر قد يمنع كونه فيها .

قيل : هذا لا يضرنا ، فإننا نعلم أن الكواكب والشمس والقمر فوق الأرض مطلقاً ، وعلوها على الأرض ليس بنقص فيها ، وإن قُدِّر ما تخيلوه في السفول ، وكذلك إذا قُدِّر هناك مثل ما في هذا الوجه ، ولو

كان ما هناك سافلاً ، للزم أن تكون الشمس والقمر والسموات إذا ظهرت علينا تحت ذلك الجانب من الأرض ، وتحت ما هناك، ولزم أنه لا تزال الأفلاك تحت الكواكب ، والشمس والقمر تحت الأرض ، وهذا في غاية الفساد .

ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون في إبطال كتاب الله ، وسنة أنبيائه ورسوله، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وما فطر الله عليه عباده ، وجعلهم مضطرين إليه عند قصده ودعائه ، ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية ، على مثل هذه الحجة التي لا يعتمدون فيها إلا على مجرد خيال ووهم باطل ، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ، ويدفعون موجب الوهم والخيال .

وكل من له معرفة يعلم أن قول القائل : إن الشمس والقمر والكواكب الدائرة في الفلك هي بالليل تحت الأرض ، هو من حكم الوهم الفاسد ، والخيال الباطل ، ليس له حقيقة في الخارج ، فيريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول في أعظم الأصول ، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد ، الملتبس على من لا يفهم حقيقة قولهم .

الوجه الثاني : أن يُقال : أنتم تقولون : لم يقم دليل عقلي على نفي النقص عن الله تعالى ، كما ذكر ذلك الرازي متلقياً له عن أبي المعالي وأمثاله ، وإنما ينفون النقص بالأدلة السمعية ، وعمدتهم فيه على

الإجماع ، وهو ظني عنده ، والنصوص ^(١) الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو في الكثرة والقوة .

وإذا كان كذلك ، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتاً بالسمع ، كان السمع مثبتاً لما نفيتموه ، لا نافياً له ، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وإن سميتموه نقصاً ، فإنه إذا كان عمدتهم الإجماع ، فلا إجماع في موارد النزاع ، ولا يجوز الاحتجاج / بإجماع في معارضة النصوص ص ٨٤
الخبرية بلاريب ، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص ، وذلك ممتنع في الخبريات وإنما يدعيه من يدعيه في الشرعيات ، ويقولون : نحن نستدل بالإجماع على أن النص منسوخ .

الوجه الرابع ^(٢) : أن يقال : إذا قدرنا موجودين أحدهما عظيم كبير ، أعظم من السموات والأرض ، بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوى عليه ، وآخر لا يُشار إليه ، وليس هو داخل العالم ولا خارجه ، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل وأعظم .

فإذا قال القائل : هذه العظمة تقتضي ، إذا كان محيطاً بالعالم ، أن يكون تحت شيء منه ، كان من المعلوم أن وصف ذلك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يُشار إليه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا يحيط بشيء ، ولا يوصف بأنه عظيم كبير في نفسه ، ولا أنه

(١) في الأصل : والنصوص ، وهو تحريف .

(٢) هذا الوجه الرابع يتبع الوجه الثالث : الذي بدأ . (ص ٣٣٠) أما الوجهان الأول

والثاني اللذان وردا من قبل فهما وجهان فرعيان .

ليس بعظيم كبير في نفسه - أعظم نقصاً من وصفه بإحاطة ما يستلزم إحاطته بجميع الموجودات .

الوجه الخامس : أن يُقال : هب أن العالم كرى ، فلم قلت : إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه ، فإن هذا إنما يلزم إذا قُدِّرَ أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات ، فأما إذا قُدِّرَ أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن ، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة ، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مُدَوَّر ، والآخر فوق المدور ، ليس محيطاً به ، كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة ، لم يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه . وإذا قيل : المحيط بالمدور ، كالفلك التاسع المحيط بالأرض ، هو العالى من كل جانب .

قيل : هو العالى بالنسبة إلى ما في جوف المدور ، وأما بالنسبة إلى ما فوق المدور فلا ، بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقاً ، كما أن الحمصة والبندقة تحت الرجل الموضوععة عليها .

ومما يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفلى المطلق للفلك ، والفلك من كل جانب عالٍ عليه ، فإذا قُدِّرَ فوق الفلك من الجانب الذى يلي الجانب الذى عليه الأنام ما/ هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطاً به ، ولا مركز العال مركزاً له - امتنع أن يكون هذا تحت شئ من العالم ، بل هو قطعاً فوق الأفلاك من هذا الجانب ، وليس تحتها من ذلك الجانب ، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها .

وإذا قال القائل : هذا كما لا يوصف بالسفول ، فهو لا يوصف أيضاً بالعلو ، فإن العالی المطلق هو المحيط ، إذا ليس إلا المحيط والمركز ، وهذا إذا لم يكن محيطاً لم يكن عالياً .

قيل : عن هذا جوابان : أحدهما : أنه على هذا التقدير إذا كان محيطاً لم يكن سافلاً ألبتة ، بل يكون عالياً ، وعلى هذا فإذا كان هو الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وهو الباطن الذى ليس دونه شيء ، ولو أدلى المدلى بجبلٍ لهبط عليه - كان محيطاً بالعالم عالياً عليه مطلقاً ، ولم يلزم من ذلك أن يكون فلکاً ولا مشابهاً للفلک ، فإن الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما فى يده من جميع جوانبها ، وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها .

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عالياً محيطاً بالعالم ممسكاً له ، فقال : بعض مخلوقاته كالباشق^(١) مثلاً يقبض بيده حمصة ، فيكون فوقها محيطاً بها ممسكاً لها ، فإذا كان هذا لا يمتنع فى بعض مخلوقاته ، فكيف يكون ممتنعاً فى حقه ؟

الثانى : أنه إذا قُدر أنه عالٍ وليس بمحيط ، لم يلزم أن يكون له مركز ، ولا أن يكون مركز العالم مركزاً له ، وأن يكون المركز هو السفلى بالنسبة إليه ، وأن يكون العالی هو المحيط بالنسبة إليه ، بل ذلك إنما يلزم فى المحيط والمحاط به ، فالمرکز من المحيط كالنقطة من الدائرة ، فإذا قُدر ما ليس بدائرة ولا هوكرة ، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة . ولهذا لو

(١) فى اللسان : « الباشق ، اسم طائر ، أعجمى معرب » .

قُدِّر أن السموات ليست محيطة بالأرض لم يكن لها مركز ، مع تقدير الكرة المستديرة ، فلا بد لها من نقطة في وسطها هو المركز ، وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة - وهو النقطة التي وسطها - مركزاً له ، سواء جعل فوق المستدير أو تحته ، فلا يمتنع أن يكون شئ فوق المستدير وتحته إذا لم يكن مستديراً ، ولا يكون مع هذا مشاركاً للمستدير في أن النقطة التي هي المحيطة مركزاً له ، بل المركز نسبته إلى جميع جهات المحيط واحدة ، وليست نسبته إلى ما فوق المحيط / أو تحته - إذا قُدِّر أن فوقه شئ أو تحته شئ ليس بمستدير - نسبة واحدة ، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشئ المعين الذي ليس بمستدير ، كما قد يمكن أن يكون فوق شئ آخر ، فالمركز بالنسبة إلى المحيط تحته ، والمحيط فوقه . وأما ما يُقَدَّر فوق المحيط فهو عالٍ على الجميع قطعاً ، ويمتنع أن يقال : إنه ليس فوق المحيط ، فإنه معلوم بصريح العقل أن الهواء فوق الأرض ، والسماء فوق الأرض ، وهذا معلوم قبل أن يُعلم كون السماء محيطة^(١) بالأرض ، بل الإحاطة قد يُظن أنها مناقضة للعلو ، لا يقول أحد : إن العلم بالعلو موقوف على العلم بها ، ولا إن العلو مشروط بها ، فإن الطير فوق الأرض وليس محيطةً بها ، والسحاب فوق الأرض وليس محيطةً بها ، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطةً بها ، فتبين أن العلو معنى معقول ، مع أنه لا يُشترط فيه الإحاطة ، وإن كانت الإحاطة لا تناقضه .

ص ٨٥

(١) في الأصل : محيط .

وهؤلاء النفاة حاثرون : تارة يجعلون الإحاطة مناقضة للعلو ، وتارة يجعلونها شرطاً في العلو لازمة له . ونحن قد بينا خطأهم في هذا وهذا ، فلا هي مناقضة له ، ولا هي منافية له .

ولهذا كان الناس يعلمون أن السماء فوق الأرض ، والسحاب فوق الأرض ، قبل أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض .

وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم، وإن لم يعلموا أنه محيط به ، وإذا علموا أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه .

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشيء عالياً أن يُعلم أنه محيط ، ولو كانت الإحاطة شرطاً في العلم ، امتنع العلم بالمشروط دون شرطه ، ولكن لما كان في نفس الأمر الأفلاك عالية محيطة ، كانت الإحاطة والعلو متلازمين^(١) في هذا - محال^(٢) ، فإن قُدر أن كل عالٍ فهو محيط ، كان العلو والاحاطة متلازمين ، وإن قُدر وجود موجود عالٍ ليس بمحيط ، لم تكن الإحاطة لازمة للعلو .

فقد تبين أنه بتقدير أن يكون الرب عالياً ليس بمحيطٍ فهو عال ، وبتقدير أن يكون عالياً محيطاً فهو عال ، فثبت علوه على التقديرين ، وهو المطلوب . وإذا كان هذا معقولاً في مخلوقين ، ففي الخالق بطريق الأولى .

وقد قررت هذا على وجه آخر بأن يُقال : فإن قيل : المحيط لا يتميز منه جانب دون جانب بكونه فوقاً وسفلاً ، فلا يمكن إذا قُدر شيء

(١) في الأصل : متلازمان ، وهو خطأ .

(٢) ولكن لما كان في نفس ... في هذا محال : كذا بالأصل .

خارجاً عنه أن يُقال : هو فوقه إلا كما يُقال : هو سفله ، وحينئذ يفرض
 شيء خارج عن المدور المحيط مع كونه فوقه ، جمع بين الضدين .
 قيل : الجواب عن هذا من وجوه :

أحدها: أن / هذا الكلام إن كان صحيحاً لزم بطلان حججكم ،
 وإن لم يكن صحيحاً لزم بطلانها ، فثبت بطلانها على تقدير النقيضين ،
 فيلزم بطلانها في نفس الأمر ، لأن الحق في نفس الأمر لا يخلو عن
 النقيضين .

ظ ٨٥

بيان ذلك أن المحيط إما أن يصح أن يُقال : إن بعضه عالٍ وبعضه
 سافل ، وإما أن لا يصح ، فإن لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت
 شيء من العالم ، بل إذا قُدِّر أنه يحيط به ، ولو بقبضته له ، لزم أن يكون
 عالياً عليه مطلقاً ، ولم يكن سافلاً تحت شيء من العالم ، وإن صح أن
 يكون بعضه عالياً وبعضه سافلاً ، أمكن أن يكون مابيناً للعالم من الجهة
 العالية ، فيكون عالياً عليه .

وإن قيل : بل المحيط إذا حاذى رؤوسنا كان عالياً ، وإذا حاذى
 أرجلنا كان سافلاً ، فلا يزال بعضه عالياً وبعضه سافلاً .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون العالی ما كان فوق رؤوسنا ، وحينئذ
 فإذا كان مابيناً للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا ، لم يزل عالياً علينا
 دائماً ، وهو المطلوب .

الوجه الثاني^(١) : أن يُقال : هب أنه محيط بالعالم وفوقه من

(١) في الأصل : السابع ، ولعله خطأ من الناسخ ، وهو الوجه الثاني بعد الوجه الأول الذي بدأ
 في أعلى الصفحة .

جميع الجهات ، فإنما يلزم ما ذكرت أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك ، فإن المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط بالأفلاك، كان تحت بعض العالم من بعض الجهات .

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم إذا كان فوق العالم ومحيطا به أن يكون مثل فلك ، فإنه العظم الذى لا أعظم منه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] .

وقد ثبت فى الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك ، مثل حديث أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ، ويطوى السموات بيمينه ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك أين ملوك الأرض ؟ وفى رواية - : إنها تكون بيده مثل الكرة فى يد الصبيان . وروى ما هو أقل من ذلك (١) .

والمقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يُقدر العباد قدره ، أو تدركه أبصارهم ، أو يحيطون به علماً ، وأمکن أن تكون السموات والأرض فى قبضته لم يجب - والحال هذه - أن يكون تحت العالم ، أو تحت شىء منه ، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل ، وأحاط بها بغير ذلك ، لم يجز أن يُقال : إن أحد جانبيها فوقه ، لكون يده / لما أحاطت بها كان منها ص ٨٦

(١) الحديث سبق تخريجه فى - ١٤٠/٢ ، ١٧/٤ ، ٥٨ ، ٥ / ٧٩ - ٨٠ .

الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفليها ، ولو قُدِّرَ من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من احاطة المخلوق ببعض المخلوقات ، كاحاطة الإنسان بما في جوفه ، وإحاطه البيت بما فيه ، وإحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يُقال : إنها تحت المحاط ، وأن ذلك نقص ، مع كون المحيط يحيط به غيره ، فالعلى الأعلى المحيط بكل شيء ، الذى تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شيء مما هو عالٍ عليه أو محيط به ، ويكون ذلك نقصاً ممتنعاً !

وقد ذُكر أن بعض المشايخ سئل عن تقريب ذلك إلى العقل ، فقال للسائل : إذا كان باشقٍ كبير ، وقد أمسك برجله حمصة أليس يكون ممسكاً لها في حال طيرانه ، وهو فوقها ومحيط بها ؟ فإذا كان مثل هذا ممكناً في المخلوق ، فكيف يتعدّر في الخالق ؟ .

قال الرازى^(١) : « واحتج الخصم بالعلم الضرورى بأن كل موجودين فإن أحدهما سارٍ في الآخر أو مبين عنه في الجهة^(٢) . »

بقية كلام الرازى
في باب الأربعين

(١) في « لباب الأربعين » ظ ٣٥ وهذا الكلام يلي كلامه السابق مباشرة .

(٢) لباب : .. الخصم بأننا نعلم ضرورة أن كل ..

(٣) اختصر ابن تيمية كلام الرازى في هذا الموضوع وبقى كلامه في « اللباب » ظ ٣٥ - ٣٦ هو : .. في الجهة ، وبأن اختصاص الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائماً بنفسه ، وإذا كان في جهة كان في جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، وأن الخلق لطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء ، وبآيات الموهمة للجهة كقوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) ، (الرحمن على العرش استوى) ، (يتحافون ربه من فوقهم) . والجواب عن الأول أن دعوى الضرورة .. الخ .

قال^(١) : « والجواب أن دعوى الضرورة قد سبق بطلانها وبقي القسم الثالث فهذه المقدمة توجب الدَّور لتوقف ثبوتها على نفيها^(٢) »

الرد على كلام
الرازي .

والاعتراض على هذا : أن دعوى الضرورة لا يمكن إبطالها إلا بتكذيب المدعى أو بيان خطئه^(٣) ، والمدَّعون لذلك أمم كثيرة منتشرة يُعلم أنهم لم يتواطأوا^(٤) على الكذب ، فالقدح في ذلك كالقدح في سائر الأخبار المتواترة ، فلا يجوز أن يُقال : إنهم كذبوا فيما أخبروا به عن أنفسهم من العلم الضروري .

وأيضاً فالمتنازع يسلم أن مثل هذا مستقر في فطر جميع الناس وبدائهم ، وأنهم مضطرون إليه لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم ، إلا كما يمكن دفع أمثاله مما هم مضطرون إليه ، وإنما يقولون : إن هذه الضرورة خطأً وهي من حكم الوهم .

وقد تقدم بيان فساد ذلك ، وأن هذه قضية كلية عقلية ، لا خبرية معينة ، ولو كانت خبرية معينة فالجزم بها كالجزم بسائر الحسيات الباطنة والظاهرة ، فهي لا تخرج عن العقليات الكلية والحسيات المعينة ، وكما يمتنع اتفاق الطوائف الكثيرة التي لم تتواطأ على دعوى الكذب في مثل

(١) ظ ٣٥ ، بعد الكلام السابق بسطور أثبتنا في التعليق السابق .

(٢) لباب : بطلانها ، ونفى القسم الثالث بهذه المقدمة يوجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيه . وفي « الأريين » ص ١١٤ : « وإن سلمت أن إبطال هذا القسم الثالث ليس معلوماً بالضرورة بل بالدليل ، فنقول : قولكم : إن كل موجودين إما أن يكون أحدهما سارياً في الآخر أو مبايناً عنه بالجهة إنما يصح عليه لو ثبت فساد القسم الثالث ، فإنكم إذا أثبتتم فساد القسم الثالث بهذه المقدمة وقع الدور فيكون ساقطاً » .

(٣) في الأصل : خطاه .

(٤) في الأصل : لم يتواطأوا .

ذلك ، يمتنع اتفاقهم على الخطأ في مثل ذلك ، ولو جاز الخطأ في مثل ذلك ، لم يكن الجزم بما يخبر به الناس عمّا عرفوه بالحس أو الضرورة / لإمكان غلطهم في ذلك ، فإن غلط الحس الظاهر أو الباطن أو العقل يقع لآحاد الناس ، ولطائفة حصل بينها مواطاة ، وتلقّى بعضها عن بعض ، كالمذاهب الموروثة ، وكقول التابعين ، لكون هذا معلوماً بالضرورة ، فإنهم أهل مذهب تلقاه بعضهم عن بعض

وأما الجازمون بالضرورة في أن الله فوق العالم ، أو أنه لا يُعقل موجود قائم بنفسه لا يُشار إليه ، ولا يُعقل موجودان ليس أحدهما محايثاً للآخر ولا مبايناً له ، وأن مثل هذا ممتنع بالضرورة التي يجدونها في أنفسهم ، كسائر علومهم الضرورية ، فهؤلاء أُم كثيرة لم يتواطأوا ولم يتفقوا على مذهب معين .

وأما قوله : « وبقى القسم الثالث ، فهذه المقدمة توجب الدور لتوقف ثبوتها على نفيها » .

فليس الأمر كذلك ، لأن هذه المقدمة الضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يعارضها ، كسائر المعارف الضرورية ، بل نعلم بالضرورة أن ما عارضها من النظريات فهو باطل على سبيل الجملة ، وإن لم نذكر حل الشبه على وجه التفصيل ، كما نعلم فساد سائر النظريات السوفسطائية المعارضة للعلوم الضرورية .

وإذا قال القائل : لا تثبت هذه المقدمة حتى يُبنى المعارض المبطل لها ، ونفى ذلك لا يكون إلا بثبوتها .

كان قوله ممنوعاً غير مقبول باتفاق العقلاء على نظائر ذلك ، فإن كل مقدمة ضرورية لا يتوقف ثبوتها على نفي ما يقدر فيها ، والاستدلال بها لا يتوقف على ذلك ، بل هم يقولون : إن القضايا اليقينية سواء كانت ضرورية أو نظرية ، لا يتوقف العلم بموجبها على نفي المعارض ، ولو توقف على ذلك لم يعلم أحد شيئاً ، لأن ما يخطر بالقلوب من الشبهات المعارضة لا نهاية له ، فكيف يُحتاج في العلوم الضرورية إلى نفي المعارض ؟ ولهذا كان جميع العقلاء السالمى الفطرة يحكمون بموجب هذه القضية الضرورية قبل أن يعلموا أن في الوجود من ينكرها^(١) ويخالفها ، وأكثر الفطر السليمة إذا ذكر لهم قول النفاة بادروا إلى تجهيلهم وتكفيرهم ، ومنهم من لا يصدق أن عاقلاً يقول ذلك ، لظهور هذه القضية عندهم ، واستقرارها في أنفسهم ، فينسبون من خالفها إلى الجنون ، حتى يروا ذلك في كتبهم أو يسمعوه من أحدهم .

ولهذا تجد المنكر لهذه القضية يقرُّ بها عند الضرورة ، ولا يلتفت إلى ما اعتقده من المعارض لها . فالنفاة لعلو الله إذا حذب أحدهم شدة وجه قلبه إلى العلو يدعو^(٢) الله .

ولقد كان عندي من هؤلاء / النافين لهذا من هو من مشايخهم ، وهو ص ٨٧ يطلب مني حاجة ، وأنا أخاطبه في هذا المذهب كأني غير منكر له ، وأخرت قضاء حاجته حتى ضاق صدره ، فرفع طرفه ورأسه إلى السماء ، وقال : يا الله . فقلت له : أنت محقق ، لمن ترفع طرفك

(١) في الأصل : من ينكره ويخالفها .

(٢) في الأصل : يدعو .

ورأسك ؟ ! وهل فوق عندك أحد ؟ فقال : استغفر الله ، ورجع عن ذلك لما تبين له أن اعتقاده يخالف فطرته ، ثم بينت له فساد هذا القول ، فتاب من ذلك ، ورجع إلى قول المسلمين المستقر في فطرهم .

قال الرازي^(١) : « واحتج الخصم أيضا بأن اختصاص^(٢) الجسم بالحيز والجهة إنما كان لكونه قائما بالنفس^(٣) » يعني : وهذا ثابت لكل قائم بنفسه^(٤) « وإذا كان في جهة كان في جهة فوق ، لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب ، ولأن^(٥) الخلق بطباعهم^(٦) وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم إليها عند [التضرع] والدعاء^(٧) » قال^(٨) : « والجواب أن اختصاص^(٩) الجسم بالحيز والجهة^(١٠) قد يكون لذاته المخصوصة ، فإنه لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفة لصفة أخرى » .

كلام الرازي عن
الجهة في باب
الأربعين .

والاعتراض على ذلك أن يقال : إن عنيت بذاته المخصوصة هو ما الرد عليه .

(١) في « لباب الأربعين » ظ ٣٥ - ص ٣٦ ، وكلامه هنا تابع لكلامه السابق ، وهو الذي

اختصره ابن تيمية من قبل ، وأثبتته في التعليقات ص ٣٤٠

(٢) لباب : واحتج الخصم بأننا نعلم بالضرورة . . . وبأن اختصاص . . .

(٣) لباب : بنفسه .

(٤) عبارة : يعني . بنفسه : إيضاح زاده ابن تيمية .

(٥) لباب : وأن .

(٦) لباب : لطباعهم .

(٧) في الأصل : عند الدعاء . وفي « لباب » : عند التضرع والدعاء ، وسيرد النص مرة أخرى في

الجزء التالي ، وهو موافق هناك لما في « لباب »

(٨) بعد الكلام السابق بسطرين : لباب ص ٣٦ .

(٩) لباب : والجواب عن الأول أن . . . وعن الثاني أن اختصاص . . .

(١٠) لباب : بالجهة والحيز .

يمتاز به جسمٌ عن جسمٍ ، كما يُقال : اختصاص الفلك بالحيز لكونه فلکاً ، واختصاص الماء بالحيز لكونه ماءً ، واختصاص الهواء بالحيز لكونه هواءً ، فهذا باطل لا يقوله عاقل ، فإن جميع الأجسام مشتركة في الاختصاص بالحيز والجهة ، والحكم العام المشترك بينها ، لا يكون إلا لما امتاز به بعضها عن بعض ، فإنه لو كان لما امتاز به بعضها عن بعض وجب أن يختص ببعضها ، كسائر ما كان من ملزومات المخصصات المميزة .

وإذا قيل : إن المختلفات يجوز أن تشترك في لازم عام ، كاشتراك أنواع الحيوانات المختلفة في الحيوانية ، فهذا صحيح ، لكن لا يجوز أن يكون الحكم العام المشترك فيه لأجل ما يختص به كل حيوان .

وإذا قيل : إن الحكم الواحد بالنوع يجوز أن يعلل بعلتين مختلفتين ، كما يعلل حلّ الدم بالردة والقتل والزنا ، وكما يعلل الملك بالإرث والبيع والاصطياد ، وكما يعلل وجوب الغسل بالإنزال والإيلاج والحيض ، فالوجوب الثابت بهذا السبب ليس هو بعينه الوجوب الثابت بهذا السبب ، لكنه نظيره ، مع أنها يختلفان بحسب اختلاف الأسباب ، فليس الملك الثابت بالإرث مساوياً للملك الثابت بالبيع من كل وجهٍ ، بل له خصائص يمتاز بها عنه ، وكذلك حلّ الدم الثابت بالردة ، ليس مساوياً لحلّ الدم / الثابت بالقتل ، بل بينهما فروق معروفة .

ظ ٨٧

وكذلك الغسل المشروع بالحيض مخالف للغسل المشروع بالإيلاج من بعض الوجوه ، وأما الإنزال والإيلاج فهما نوع واحد .

وأما ما جزم العقل بثبوته للقدر المشترك ، فيجب أن يُضاف إلى قدر

مشرك ، والعقل يجزم بثبوت الحيز والجهة لكل جسم من غير أن يعلم كل جسم ، بل لا يعقل حقيقة الجسم عنده إلا مع كونه متحيزاً ذا جهة ، فصار هذا من لوازم القدر المشترك ، فلا يجوز أن يُضاف إلى المخصصات .

وقوله : « لا يجب أن يكون اختصاص كل شيء بصفه لصفة أخرى » .

إنما تكون حجة لو قيل : العلة في ثبوت هذه الصفة لصفة أخرى ، وليس هذا هو المدعى ، بل المدعى أن هذا من لوازم القدر المشترك ، سواء قيل : إنه معلول له ، أو لازم غير معلول له . وحينئذ فلا يحتاج أن نقول : ثبت لصفة أخرى ، بل يمكن أن يكون لازماً لنفس الذات ، لكن هو لازم لسائر ما يشابهها في الحيز والجهة ، فلم يكن لزومه لها من جهة ما يمتاز به عن غيرها ، بل من جهة القدر المشترك بينها وبين غيرها من الأجسام .

فعلم أن اتصاف الجسم بكونه متحيزاً وذا جهة لازم له ، لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص المعينات ، بمعنى أن المشترك مستلزم لهذا الحكم . وإن عنت بذاته المخصوصة القدر المشترك بين الأجسام ، فلفظ « الجسم » مجمل إن عنت به كل ما يُشار إليه ، فتسمية مثل هذا جسماً مما ينازك فيه من ينازكك من أهل الإثبات والكلام في المعاني العقلية ، لا في المنازعات اللفظية .

وصاحب هذا القول قد يمنع أن كل ما يُشار إليه مركب من الجواهر

المفردة ، أو من المادة والصورة . وحيثئذ فالناس هنا طوائف : منهم من يقول لك : هو فوق العالم وليس يجسم ، ومنهم من يقول لك : هو فوق العالم وهو جسم ، بمعنى أنه يُشار إليه ، لا بمعنى أنه مركَّب . ومنهم من يسلّم لك أنه يلزم أن يكون مركَّباً ، ومنهم من لا يطلق الألفاظ البدعية في النفي ولا الإثبات ، بل يراعى المعاني العقلية والألفاظ الشرعية ، فيقولون لك : القدر المشترك بينهما هو القيام بالنفس ، فإنها كلها مشتركة في القيام بالنفس وفي التحيز وفي الجهة ، فهذه أمور متلازمة .

ويقول لك كثير منهم أو أكثرهم : لا يُعقل قائم بنفسه غير متحيز ، كما لا يُعقل قائم بغيره إلا وهو صفة ، سواء سمي عرضاً أو لم يسم ، فإثبات المثبت قائماً بنفسه لا يُشار إليه أمر لا يُعقل عند عامة العقلاء ، كإثباته قائماً بغيره ليس صفة له .

٨٨ ص / يوضح ذلك أن الأجسام مختلفة على أصح قولٍ الناس ، وإنما اشتركت في مسمى القيام بالنفس والمقدار ، مع القيام بالنفس ، فكما أن التحيز والجهة هما من لوازم المقدار العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها ، فكذلك هما من لوازم القيام بالنفس العام ، لا من لوازم ما يختص ببعضها . وإن عنيت بلفظ الجسم ما هو مركَّب من المادة والصورة ، أو من الجواهر المفردة ، كما هو قول طوائف من أهل الكلام والفلسفة ، فهنا المنازعون لك صنفان : منهم من يقول : هو جسم مركَّب من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، وهؤلاء - وإن كان قولهم باطلاً - فليس لك حجة تبطل بها قولهم ، بل هم على إبطال قولك أقدر منك على إبطال قولهم ، فإن كل قول يكون أبعد عن الحق

تكون حجج صاحبه أضعف من حجج من هو أقل خطأً منه .
وقول المعطلة لما كان أبعد عن الحق من قول المجسمة ، كانت حجج
أهل التعطيل أضعف من حجج أهل التجسيم ، ولما كان مرض التعطيل
أعظم ، كان عناية الكتب الإلهية بالرد على أهل التعطيل أعظم ، وكانت
الكتب الإلهية قد جاءت بإثبات صفات الكمال على وجه التفصيل ،
مع تزويه عن أن يكون له فيها مثل ، بل يثبتون له الأسماء والصفات ،
وينفون عنه مماثلة المخلوقات ، ويأتون بإثبات مفصل ونبي مجمل ،
فيثبتون أن الله حي ، علم ، قدير ، سميع ، بصير ، غفور ، رحيم ،
ودود ، إلى غير ذلك من الصفات ، ويثبتون مع ذلك أنه لا ند له ، ولا
مثل له ، ولا كفؤ له ، ولا سمى له .

ويقول تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة
الشورى : ١١] ففي قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ رد على أهل التمثيل ،
وفي قوله : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ رد على أهل التعطيل .
ولهذا قيل : الممثل يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً .

والمقصود هنا أن هؤلاء النفاة لا يمكنهم إقامة حجة على غلاة
المجسمة الذين يصفونه بالنقائص ، حتى الذين يقولون ما يحكى عن بعض
اليهود أنه بكى على الطوفان حتى رمد ، وأنه عض يده حتى جرى منه
الدم ندماً ، ونحو ذلك من المقالات التي هي من أفسد المقالات
وأعظمها كفرأ ، ليس مع هؤلاء النفاة القائلين بأنه بداخل العالم ولا
خارجه حجة عقلية يبطلون بها مثل هؤلاء الأقوال الباطلة ، فكيف بما
هو دونها من الباطل ، فكيف بالأقوال الصحيحة ؟

وذلك أن عمدتهم على أن هذه الصفات تستلزم التجسيم وهو ظ ٨٨
باطل ، وعمدتهم في نفي التجسيم على امتناع اتصافه بالصفات ،
ويسمونه التركيب ، أو على حدوث الجسم الذي مبناه على أن ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث ، وعلى أن ما اختص بشئ فلا بد له من
مخصص ، من غير فرق بين الواجب بذاته القديم الأزلي وبين غيره ، مع
العلم بأنه لا بد للموجود الواجب من حقيقة يختص بها يتميز بها عما
سواه ، وأن ما اختصت به حقيقته يمتنع أن يكون لها مخصص ، كما يمتنع
أن يكون لوجوده الواجب موجب ، أو لعلمه معلم ، أو لقدرته مقدور ،
ونحو ذلك .

وإذا كان كذلك فهؤلاء يقولون لك : الاختصاص بالحيز والجهة
إنما كان لكون المختص بها قائماً بالذات ، فيكون كل قائم بنفسه مختصاً
بالحيز والجهة . ويقولون : إن عني أن كل مختص بجهة إنما اختص
بجنس الحيز والجهة لذاته المخصوصة ، فقد ظهر بطلان ذلك .

وإن قلت : إنما اختص بالجهة المخصوصة والحيز المخصوص لذاته
المخصوصة ، لم ينازعوك في ذلك ، بل يقولون : الاختصاص بجنس
الجهة والحيز كان لجنس القيام بالذات ، فجنس الاختصاص لازم
لجنس القيام بالذات ، فكل قائم بنفسه مختص بجهة ، فقد تبين أن
كونه متحيزاً ذا جهة لازم لعموم كونه جسماً ، لا لخصوص جسم معين .

وحيث إن قلت : كما أن الاختصاص بالجهة والحيز من لوازم
القيام بالذات ، فهو مستلزم لكونه جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

وكذلك إذا قلت لهم : كما لا تعقلون قائماً بنفسه إلا مختصاً بجهة
وحيز ، فلا تعقلون قائماً بنفسه إلا جسماً .

قالوا لك : ونحن نقول بذلك .

فإذا شرعت معهم في نفي الجسم ، كان لهم طريقان : أحدهما : أن
يقولوا : هذا قدح في الضروريات بالنظريات : فلا نقبله ، كما تقدم .
والثاني : أن يبينوا بطلان أدلة النافية للتجسيم ، وأنت تعترف
ببطلانها .

فأنت في غير موضع من كتبك ، ومن تقدمك ، كالغزالي وغيره ،
تبينون فساد حجج المتكلمين على أن كل جسم محدث ، وتقدحون فيها
بما لا يمكن إبطاله ، كما فعلت في « المباحث المشرقية » و « المطالب
العالية » ، بل كما فعل من بعدك كالآمدى والأرموى وغيرهما ، وأنتم في
مواضع أخر تقدحون في حجج من احتج على أن الجسم مركب ، وكل
مركب فهو مفتقر بذاته، وتقدحون في أدلة الفلاسفة / التي احتجوا بها على
إمكان كل مركب ، كما فعل ذلك الغزالي في « تهافت الفلاسفة » وكما
فعله الرازي والآمدى وغيرهما .

ص ٨٩

وهذه الحجة - وهي الاحتجاج بكون الرب قائماً بنفسه على كونه
مشاراً إليه ، وأنه فوق العالم - لما كانت حجة عقلية لا يمكن
مدافعها ، وكانت مما ناظر به الكرامية لأبي إسحاق الإسفراييني^(١) ، فر
أبو إسحاق وغيره إلى إنكار كون الرب قائماً بنفسه بالمعنى المعقول ،

(١) سبقت ترجمة أبي إسحاق الإسفراييني ، ج ١ ، ص ٨٥ .

وقال : لا أسلم أنه قائم بنفسه إلا بمعنى أنه غني عن المحل ، فجعل قيامه بنفسه وصفاً علمياً لا ثبوتياً ، وهذا لازم لسائرهم .

ومعلوم أن كون الشيء قائماً بنفسه أبلغ من كونه قائماً بغيره ، فإذا كان العرض القائم بغيره يمتنع أن يكون علمياً ، فقيام الجسم بنفسه أبلغ في الامتناع ، وإذا كان المخلوق قائماً بنفسه ، فعلوم أن هذه صفة كمال تميز بها الجسم عن العرض ، فخالق الجميع كيف لا يتصف إلا بهذه الصفة الكمالية ؟

بل لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره إلا بمعنى عدمي ، فيكون المخلوق مختصاً بصفة موجودة كمالية ، والخالق لا يتصف إلا بالأمر العلمي ، فيكون المخلوق متصفاً بصفة كمال وجودية ، والخالق مختصاً^(١) بالأمر العلمي ، والعدم لا يكون قط صفة كمال إلا إذا تضمن أمراً وجودياً ، فما ليس بوجودٍ ولا كمال في الوجود فليس بكمال ، فإن لم يكن القيام بالنفس متضمناً لأمر وجودي ، بل لا معنى له إلا العدم المحض ، لم يكن صفة كمال ، وعدم افتقاره إلى الغير أمر عدمي ، والعدمي إن لم يتضمن صفة ثبوتيه لم يكن صفة كمال ، والعدم المحض لا يفتقر إلى محل ، وكل صفة لا يشاركه فيها المعلوم لم تكن صفة كمال .

وأما الصنف الثاني فهم يوافقونك على أن صانع العالم ليس بمركب من الجواهر المفردة ، ولا من اللادة والصورة ، فليس هو بجسم .
وحيثئذ فقولك : إن اختصاص الجسم بالحيز والجهة ، قد يكون

(١) في الأصل : مختص .

لذاته المخصوصة ، إن عנית بذاته المخصوصة هذا التركيب ، فهذا المعنى ممنوع عنده ، فضلا عن أن يكون علة لهذا الحكم .

وإن عנית بذاته المخصوصة ما هو مشترك بين الأجسام من كونها مشاراً إليها ، فلا يسلم لك أن في / الوجود قائماً بنفسه غير مشار إليه . ظ ٨٩

قال الرازي : في حجة خصمه ^(١) : « وإذا كان في جهة كان في جهة فوق لأن اختصاص الأشرف بالأشرف هو المناسب » . بقية كلام الرازي في « لباب الأربعين » عن الجهة

قال ^(٢) : « والجواب قوله ^(٣) : جهة فوق أشرف الجهات ، خطائي لا يثبت به العقليات » .

قال ^(٤) : « ولأن العالم كرة ، فلا فوق إلا وهو تحت بالنسبة ، ولأنه إن لم يكن لامتداده في جهة العلو نهاية ، فكل نقطة فوقها نقطة أخرى ، فلا شئ يفرض فيه إلا وهو سفلى ^(٥) ، وإن كان له نهاية كان فوق طرفه الأعلى ^(٦) خلاء أعلى ^(٧) منه ، فلم يكن علواً مطلقاً ، ولأن الشرف الحاصل بسبب الجهة للجهة بالذات ، وللحاصل فيها بالعرض ^(٨) ، فكان المكان في هذا الباب أشرف منه ، تعالى الله عن ذلك ^(٩) » .

- (١) وهو كلامه السابق وروده في ص ٣٤٤ ، وهو في « لباب » ص ٣٦ .
- (٢) وهو كلامه بعد كلامه في النص السابق (الذي ورد في ص ٣٤٤) مباشرة ص ٣٦ .
- (٣) لباب : .. لصفة أخرى ثم قوله .
- (٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٦ .
- (٥) لباب : أسفل .
- (٦) في الأصل : الأعلى ، وفي « لباب » : العلو . ويتكرر النص في الجزء التالي وفيه : العلو .
- (٧) في الأصل ، وفي « لباب » : أعلا .
- (٨) لباب : والحاصل منها بالعرض . وفي الأربعين (ص ١١٥) : ويكون حاصلًا للمتمكن بالعرض .
- (٩) لباب : تعالى عن ذلك .

تم بحمد الله الجزء السادس
من كتاب « درء تعارض العقل والنقل » لابن تيمية
ويليه الجزء السابع إن شاء الله
وأوله : قلت : ولقائل أن يقول : تقرير العلو...

فهرس موضوعات الجزء السادس

الصفحة	الموضوع
١	رموز الجزء السادس
٣٥٣ - ٣	الوجه الثالث والأربعون
١١ - ٨	كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والمكان .
١٩ - ١١	تعليق ابن تيمية
١٩ - ١٢	المقام الأول : العلم بعلو الله علم ضرورى فطرى ..
	كلام ابن سينا فى « الإشارات » عن الخيال
٢٦ - ١٩	والوهيات وتعليق ابن تيمية على كلامه
٤٠ - ٢٦	الرد المفصل على كلام ابن سينا
٢٨ - ٢٧	كلام الرازى فى « شرح الإشارات »
٤٠ - ٢٨	تعليق ابن تيمية (عود لمناقشة ابن سينا)
	كلام آخر لابن سينا فى « الإشارات »
٤٢ - ٤٠	عن قوى التوهم والتخيل
٤٤ - ٤٢	تعليق ابن تيمية
	كلام ابن سينا فى إثبات القوة الوهية وتعليق
٤٧ - ٤٤	ابن تيمية عليه
٤٨ - ٤٧	كلام ابن سينا فى « الشفاء » عن قوة الوهم
٥٩ - ٤٨	تعليق ابن تيمية
	عود إلى كلام ابن سينا فى « مقامات العارفين »
٥٩	فى « الإشارات »
٧٠ - ٥٩	تعليق ابن تيمية

- (فصل) تابع كلام ابن سينا
 في «الإشارات» عن مقامات العارفين ٧٠ - ٧٢
 تعليق ابن تيمية. ٧٢ - ٧٨
 تابع كلام ابن سينا في «مقامات العارفين»
 وتعليق ابن تيمية عليه ٧٨ - ٨٧
 عود إلى مناقشة كلام ابن سينا عن الوهم. ٨٧ - ١١٣
 الرد على قول الرازي : لو كان العلو بديها لامتنع اتفاق
 الجمع العظيم على إنكاره وهم ماسوى الحنابلة والكرامية
 من وجوه. ١١٣ - ٢٧٢
 الوجه الأول ١١٣ - ٢٦٧
 كلام عبد العزيز الكنانى فى «الرد على الزنادقة والجهمية»
 فى مسألة الاستواء والعلو ١١٥ - ١١٩
 كلام ابن كلاب فى مسألة العلو ١١٩ - ١٢٢
 تعليق ابن تيمية ١٢٢ - ١٢٧
 قول القائل : أنا لا أصفه بالوصفين المتقابلين
 لأن القابل لذلك لا يكون إلا جسما ١٢٧ - ١٢٨
 الرد عليه من وجوه ١٢٨ - ١٣٧
 الأول ١٢٨ - ١٢٩
 الثانى ١٢٩ - ١٣٠
 الثالث ١٣٠ - ١٣٢
 الرابع ١٣٢ - ١٣٧
 كلام الإمام أحمد فى «الرد على الجهمية والزنادقة»
 فى إثبات علو الله واستوائه وتعليق ابن تيمية ١٣٧ - ١٤٦
 كلام آخر للإمام أحمد عن المعية ١٤٦ - ١٤٨

- ١٤٩ - ١٤٨ تعليق ابن تيمية
كلام الرازى فى « الأربعين »
- ١٥١ - ١٤٩ فى الرد على الحلوية
- ١٦٣ - ١٥١ تعليق ابن تيمية
كلام ابن عربى فى « فصوص الحكيم »
- ١٦٨ - ١٦٣ عن علاقة الواجب بالممكن ..
- ١٨٦ - ١٦٨ تعليق ابن تيمية ..
- ١٩٣ - ١٨٦ كلام الأبهرى وتعليق ابن تيمية عليه
كلام ابن كلاب فى كتاب « الصفات » عن العلو
- ١٩٧ - ١٩٣ وتعليق ابن تيمية عليه ..
كلام الأشعرى فى « الإبانة » عن الاستواء
- ٢٠٦ - ١٩٧ وتعليق ابن تيمية ..
كلام الباقلانى فى « التمهيد »
- ٢٠٧ - ٢٠٦ فى إثبات العلو والاستواء
كلام القاضى أبى يعلى فى « إبطال التأويل »
- ٢٠٨ - ٢٠٧ فى إثبات العلو والاستواء
- ٢١٢ - ٢٠٨ تعليق ابن تيمية ..
كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة » عن
- ٢٢٦ - ٢١٢ العلو والجهة ..
- ٢٣٧ - ٢٢٦ كلام ابن رشد فى مسألة رؤية الله تعالى
تعليق ابن تيمية على كلام ابن رشد فى
- ٢٤٩ - ٢٣٧ « مناهج الأدلة »
- ٢٦٧ - ٢٥٠ مذهب السلف والأئمة فى العلو والمباينة ..
- ٢٥٠ كلام أبى نصر السجزى فى كتاب « الإبانة »

	كلام أبي عمر الطلمنكى في
٢٥١ - ٢٥٠	« الوصول إلى معرفة الأصول »
٢٥١	كلام نصر المقدسى في « الحجّة على تارك الحجّة »
٢٥٢	كلام أبي نعيم الأصبهاني في « عقيدته »
٢٥٤ - ٢٥٢	كلام أبي أحمد الكرخي في « عقيدته »
٢٥٦ - ٢٥٤	كلام ابن عبد البر في كتاب « التمهيد »
٢٥٧ - ٢٥٦	كلام معمر بن أحمد الأصبهاني في وصيته
٢٥٧	كلام ابن أبي حاتم
٢٥٨	كلام أبي محمد المقدسى
	كلام أبي عبد الله القرطبي في
٢٦٠ - ٢٥٨	شرح معنى الاستواء
٢٦٠	كلام أبي بكر النقاش
٢٦٠	كلام أبي بكر الخلال في كتاب « السنة »
٢٦٢ - ٢٦١	كلام عبد الله بن أحمد وابن أبي حاتم
	كلام أبي بكر البيهقي في
٢٦٢	« الأسماء والصفات »
٢٦٤ - ٢٦٣	كلام أبي حنيفة في كتاب « الفقه الأكبر »
٢٦٤	كلام عبد الله بن المبارك الذي رواه عنه البخارى
٢٦٤	كلام ابن خزيمة
٢٦٤	كلام ربيعة بن أبي عبد الرحمن
٢٦٥	كلام مالك بن أنس
٢٦٧ - ٢٦٥	كلام آخر لبعض الأئمة

الوجه الثاني من وجوه الرد على

الوجه الأول من كلام الرازى ٢٦٧ - ٢٦٨

٢٧٢ - ٢٦٨	الوجه الثالث
٢٧٢	الوجه الرابع
	(فصل) الوجه الثاني من كلام الرازي في
٢٧٣ - ٢٧٢	« الأربعين »
٢٧٦ - ٢٧٣	الرد عليه من وجوه ..
٢٧٣	الوجه الأول ..
٢٧٤ - ٢٧٣	الوجه الثاني ..
٢٧٦ - ٢٧٤	الوجه الثالث .
٢٧٧	الوجه الثالث من كلام الرازي في « الأربعين » ..
٢٧٧	كلام ابن سينا في « الإشارات »
٢٨١ - ٢٧٧	الرد عليه من وجوه ..
٢٧٨ - ٢٧٧	الوجه الأول ..
٢٨٠ - ٢٧٨	الوجه الثاني ..
٢٨٠	الوجه الثالث .
٢٨١	الوجه الرابع ..
٢٨١	الوجه الخامس
٢٨٣ - ٢٨٢	الرد على الوجه الرابع من كلام الرازي من وجوه .
٢٨٢	الوجه الأول ..
٢٨٢	الوجه الثاني ..
٢٨٣ - ٢٨٢	الوجه الثالث .
	الرد على الوجه الخامس من
٢٨٦ - ٢٨٣	كلام الرازي من وجوه
٢٨٤ - ٢٨٣	الوجه الأول ..
٢٨٤	الوجه الثاني ..

الصفحة

الموضوع

٢٨٥ - ٢٨٤	الوجه الثالث
٢٨٦ - ٢٨٥	الوجه الرابع
	الرد على الوجه السادس من كلام الرازي
٢٨٧ - ٢٨٦	من وجوه
٢٨٦	الوجه الأول
٢٨٧ - ٢٨٦	الوجه الثاني
٢٨٧	الوجه الثالث
٢٨٨ - ٢٨٧	(فصل) تابع كلام الرازي في الأربعين
٢٨٩ - ٢٨٨	الرد عليه
٢٨٩	وجوه للرازي في «الأربعين»: الوجه الأول
٢٩٩ - ٢٨٩	الرد عليه من وجوه
٢٩٢ - ٢٨٩	الوجه الأول
٢٩٤ - ٢٩٢	الوجه الثاني
٢٩٥ - ٢٩٤	الوجه الثالث
	جواب الرازي في «نهاية العقول» على
٢٩٦ - ٢٩٥	حجة التركيب في مسألة الصفات
٢٩٩ - ٢٩٦	الوجه الرابع
٣٠٠ - ٢٩٩	الوجه الثاني من وجوه الرازي في «الأربعين»
٣٠٨ - ٣٠٠	الرد عليه من وجوه
٣٠٠	الوجه الأول
٣٠١ - ٣٠٠	الوجه الثاني
٣٠٢ - ٣٠١	الوجه الثالث
٣٠٧ - ٣٠٢	الوجه الرابع
٣٠٧	الوجه الخامس

٣٠٨	...	الوجه الثالث من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين »
٣١٢ - ٣٠٨	...	الرد عليه من وجوه ..
٣٠٨	...	الوجه الأول ..
٣٠٩ - ٣٠٨	...	الوجه الثانى ..
٣١٠ - ٣٠٩	...	الوجه الثالث ..
٣١٢ - ٣١٠	...	الوجه الرابع ..
٣١٢	...	الوجه الرابع من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين »
٣١٩ - ٣١٢	...	الرد عليه من وجوه ..
٣١٣ - ٣١٢	...	الوجه الأول ..
٣١٤ - ٣١٣	...	الوجه الثانى ..
٣١٤	...	الوجه الثالث ..
٣١٥ - ٣١٤	...	الوجه الرابع ..
٣١٦ - ٣١٥	...	الوجه الخامس ..
٣١٧ - ٣١٦	...	الوجه السادس ..
٣١٩ - ٣١٧	...	الوجه السابع ..
٣١٩	...	الوجه الخامس من وجوه الرازى فى « لباب الأربعين »
٣٢٦ - ٣١٩	...	الرد عليه من وجوه ..
٣٢٠ - ٣١٩	...	الوجه الأول ..
٣٢٠	...	الوجه الثانى ..
٣٢١ - ٣٢٠	...	الوجه الثالث ..
٣٢٢ - ٣٢١	...	الوجه الرابع ..
٣٢٢	...	الوجه الخامس ..
٣٢٣ - ٣٢٢	...	الوجه السادس ..
٣٢٤ - ٣٢٣	...	الوجه السابع ..

الصفحة

الموضوع

٣٢٤	الوجه الثامن ..
٣٢٥ - ٣٢٤	الوجه التاسع ..
٣٢٦ - ٣٢٥	الوجه العاشر ..
الوجه السادس من وجوه الرازي		
٣٢٧ - ٣٢٦	في « لباب الأربعين »
٣٤٠ - ٣٢٧	الرد عليه من وجوه ..
٣٢٩ - ٣٢٧	الوجه الأول ..
٣٣٠ - ٣٢٩	الوجه الثاني ..
٣٣٣ - ٣٣٠	الوجه الثالث ..
٣٣٤ - ٣٣٣	الوجه الرابع ..
٣٤٠ - ٣٣٤	الوجه الخامس ..
٣٤١ - ٣٤٠	بقية كلام الرازي في « لباب الأربعين »
٣٤٤ - ٣٤١	الرد على كلام الرازي
٣٤٤	كلام الرازي عن الجهة في « لباب الأربعين »
٣٥٢ - ٣٤٤	الرد عليه ..
بقية كلام الرازي في		
٣٥٢	« لباب الأربعين » عن الجهة
٣٥٣	خاتمة الجزء السادس .
٣٦٢ - ٣٥٥	فهرس الموضوعات ..

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعَةُ تَعَاظِرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد المحكم

تحقيق
الدكتور محمد درشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء السابع

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

الرد على الراى وبيان
تقرير العلو بالأدلة
العقلية من طرق

قلت : ولقائل أن يقول : تقرير العلو بالأدلة العقلية ثبت من طرق :

أحدها : أن يُقال : إذا ثبت بالعقل أنه مباين للمخلوقات ، وثبت الاول أن العالم كرى ، وأن العلو المطلق فوق الكرة ، لزم أن يكون في العلو بالضرورة .

وهذه مقدمات عقلية ليس فيها خطاي ، وذلك لأن العالم إذا كان مستديراً فله جهتان حقيقتان : العلو والسفل فقط ، وإذا كان مبايناً للعالم ، امتنع أن يكون في السفل داخلاً فيه ، فوجب أن يكون في العلو مبايناً له . وقد تقدم أن النافي قال : « إن العالم كرة » واستدل على ذلك بالكسوف القمري إذا كان يتقدم في الناحية الشرقية على الغربية .

والقول بأن الفلك مستدير هو قول جماهير علماء المسلمين ، والنقل بذلك ثابت عن الصحابة والتابعين ، بل قد ذكر أبو الحسين ابن المنادى ، وأبو محمد بن حزم، وابن الجوزى ، وغيرهم : أنه ليس في ذلك خلاف بين الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء المسلمين ، وقد نازع في ذلك طوائف من أهل الكلام والرأى ، من الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

وقد قال الله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٣] ، وقال : ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [سورة يس : ٤٠] .

قال ابن عباس وغيره : في فلكة ، مثل فلكة المغزل .

وفي حديث جبير بن مطعم عن النبي صلى الله عليه وسلم ، الذي رواه أبو داود والترمذي وغيرهما ، أن أعرابيا قال : يا رسول الله جُهدت الأنفس وجاع العيال وهلك المال فادع الله لنا . فإننا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك ، فسبَّح رسول الله عليه وسلم حتى عرف ذلك في وجوه أصحابه ، ثم قال : ويحك أتدرى ما الله ؟ شأن الله أعظم من ذلك . إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه ، إن عرشه على سمواته هكذا ، وقال بأصابعه / مثل القبة ، وانه ليأط به أطيظ الرّحل الجديد ص ٩٠ براكبه^(١) . وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

وإذا كان الخصم قد استدل بذلك ، كان ذلك حجة عليه ، فإذا كان العالم كُريئاً - وقد ثبت بالضرورة أنه : إما مداخل له ، وإما مباين له وليس بمداخل له - وجب أن يكون مبايناً له ، وإذا كان مبايناً له ، وجب أن يكون فوقه ، إذ لا فوق إلا المحيط وما كان وراءه .

• أرقام الصفحات (ص) وظهورها (ظ) في هذا الجزء تشير إلى صفحات مخطوطة دبلن (د) .
 (١) جاء الحديث بهذه الصيغة - مع اختلاف في الألفاظ عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم .
 عن أبيه عن جده في : سنن أبي داود ٣٢٠/٤ - ٣٢١ (كتاب السنة . باب في الجهمية) . كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة . ص ١٠٣ - ١٠٤ (تحقيق الدكتور الشيخ محمد خليل هراس رحمه الله ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية . ١٩٦٨/١٣٨٧) . وقال المحقق رحمه الله في تعليقه : « أخرجه أبو داود عن أحمد بن سعيد عن وهب وكذلك رواه الطبراني وابن منده والدارقطني وعبد . وجاء حديث عن أنس بن مالك مشابه للجزء الأول من هذا الحديث (ولم يرد فيه ذكر العرش والسموات) في : البخارى ١٢/٢ (كتاب الجمعة . باب الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة) . مسلم ٦١٢/٢ - ٦١٥ (كتاب صلاة الاستسقاء . باب الدعاء في الاستسقاء) . المسند (ط . الحلبي) . ٢٥٦/٣

الطريق الثاني : أن يقال : علو الخالق على المخلوق وأنه فوق العالم ، **الثاني** أمرٌ مستقر في فطر العباد ، معلوم لهم بالضرورة ، كما اتفق عليه جميع الأمم ، إقراراً بذلك وتصديقاً ، من غير أن يتواطأوا على ذلك ويتشاعروا ، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون التصديق بذلك في فطرهم .

الطريق الثالث : أن يُقال : هم عندما يضطرون إلى قصد الله **الثالث** وإرادته ، مثل قصده عند الدعاء والمسألة ، يضطرون إلى توجه قلوبهم إلى العلو ، فكما أنهم مضطرون إلى دعائه وسؤاله ، هم مضطرون إلى أن يوجَّهوا قلوبهم إلى العلو إليه ، لا يجدون في قلوبهم توجهاً إلى جهة أخرى ، ولا استواء الجهات كلها عندها وخلو القلوب عن قصد جهة من الجهات ، بل يجدون قلوبهم مضطرة إلى أن تقصد جهة علوهم دون غيرها من الجهات .

وهذا الوجه يتضمن بيان اضطرارهم إلى قصده في العلو ، وتوجههم عند دعائه إلى العلو ، والأول يتضمن فطرتهم على الإقرار بأنه في العلو والتصديق بذلك ، فهذا فطرة واضطرار إلى العلم والتصديق والإقرار ، وذاك اضطرار إلى القصد والإرادة والعمل المتضمن للعلم والتصديق والإقرار .

الطريق الرابع : أن يُقال : قوله : « جهة فوق أشرف الجهات ، **الرابع** خطابي » ليس كذلك ، وذلك لأنه قد ثبت بصريح المعقول أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص ، فإن الله يوصف بالكمال منها دون النقص ، فلما تقابل الموت والحياة وُصف

بالحياة دون الموت ، ولما تقابل العلم والجهل وُصف بالعلم دون الجهل ،
ولما تقابل القدرة والعجز وصف بالقدرة دون العجز ، ولما تقابل الكلام
والبكم وصف بالكلام دون البكم ، ولما تقابل السمع والبصر والصمم
والعمى وصف بالسمع والبصر دون الصمم والعمى ، ولما تقابل
الغنى^(١) والفقر وصف بالغنى^(٢) دون الفقر ، ولما تقابل الوجود والعدم
وصف بالوجود دون العدم ، ولما تقابل المباشرة للعالم والمداخلة له وصف
بالمباشرة دون المداخلة ، وإذا كان مع المباشرة لا يخلو / إما أن يكون عالياً
على العالم أو مساوماً له ، وجب أن يُوصف بالعلو دون المساومة ، فضلاً
عن السفول .

ظ ٩٠

والمنازع يسلم أنه موصوف بعلو المكانة وعلو القهر ، وعلو المكانة
معناه أنه أكمل من العالم ، وعلو القهر مضمونه أنه قادر على العالم ،
فإذا كان مبايناً للعالم ، كان من تمام علوه أن يكون فوق العالم ، لا محاذياً
له ، ولا سافلاً عنه . ولما كان العلو صفة كمال ، كان ذلك من لوازم
ذاته ، فلا يكون مع وجود غيره إلا عالياً عليه ، لا يكون قط غير عالٍ
عليه .

كما ثبت في الصحيح ، الذي في صحيح مسلم وغيره ، عن أبي
هريرة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه : أنت
الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر

(١) في الأصل : والغنا .

(٢) في الأصل : بالغنا .

فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء^(١) .
 ولهذا كان مذهب السلف والأئمة أنه مع نزوله إلى سماء الدنيا لا يزال
 فوق العرش ، لا يكون تحت المخلوقات ، ولا تكون المخلوقات محيطة به
 قط ، بل هو العليّ الأعلى : العليّ^(٢) في دنوه ، القريب في علوه .
 ولهذا ذكر غير واحد إجماع السلف على أن الله ليس في جوف
 السموات . ولكن طائفة من الناس قد يقولون : إنه ينزل ويكون
 العرش فوقه ، ويقولون : إنه في جوف السماء ، وإنه قد تحيط به
 المخلوقات وتكون أكبر منه .

وهؤلاء ضالّال جهّال ، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول ،
 كما أن النفاة الذين يقولون : ليس داخل العالم ولا خارجه جهّال
 ضالّال ، مخالفون لصريح المعقول وصحيح المنقول . فالحلولية والمعطلّة
 متقابلان .

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : مسلم ٢٠٨٤/٤ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة
 والاستغفار ، باب ما يقول عند النوم) ؛ سنن أبي داود ٤٢٦/٤ - ٤٢٧ (كتاب الأدب ، باب ما
 يقول عند النوم) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١٣٨/٥ (كتاب الدعاء ، باب ما جاء في
 الدعاء إذا أوى إلى فراشه) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٥٩/٢ - ١٢٦٠ (كتاب الدعاء ، باب دعاء رسول
 الله صلى الله عليه وسلم) . وتكرر الحديث في باب ما يدعو به إذا أوى إلى فراشه ١٢٧٤/٢ - ١٢٧٥ ؛
 المسند (ط . الحلبي) ٣٨١/٢ وأول الحديث - وهذه رواية مسلم - كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يأمرنا إذا أخذنا مضجعنا أن نقول : اللهم رب السماوات ورب الأرض ورب العرش العظيم ، ربنا
 ورب كل شيء ، فالق الحب والنوى ، ومنزل التوراة والإنجيل والفرقان ، أعوذ بك من شركل شيء أنت
 آخذ بناصيته ، اللهم أنت الأول . . . الحديث .

(٢) في الأصل : العلو ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

الطريق الخامس : أن يُقال : إذا كان مبيناً للعالم : فإما أن يُقدَّر محيطاً به . أو لا يُقدَّر محيطاً به . سواء قُدِّر أنه محيط به دائماً . أو محيط به بعض الأوقات . كما يقبض يوم القيامة الأرض ويطوى السموات ، فإن قُدِّر محيطاً به كان عالياً عليه علو المحيط على المحاط به .

وقد تقدم قولهم : « إن الفلك كرى » فيلزم أن تكون الأفلاك محيطة بالأرض . وهي فوقها باتفاق العلماء . فما كان محيطاً بالجميع أولى بالعلو والارتفاع . سبحانه وتعالى . وإن لم يكن مماثلاً لشيء من المخلوقات ، ولا بجانباً للأفلاك ولا غيرها .

وإن لم يُقدَّر محيطاً به . فإن كان العالم كريباً ، وليس لبعض جهاته اختصاص بالعلو . فإذا كان مبيناً له لزم أن يكون عالياً ، كيفما كان الأمر .

وإن قُدِّر أن العالم ليس بكرى . أو هو كرى ولكن بعض جهاته لها اختصاص بالعلو . مثل أن نقول : إن الله وضع الأرض وبسطها للأنام . فالجهة التي تلى رؤوس الناس هي جهة العلو من العالم دون الأخرى . فحينئذ إذا كان مبيناً . وقُدِّر أنه غير محيط ، فلا بد من اختصاصه بجهة العلو أو غيرها .

ومن المعلوم أن جهة العلو أحق بالاختصاص . لأن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة . ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السموات أشرف من جهة الأرض ، وجهة الرأس أشرف من جهة الرجل ، فوجب اختصاصه بخير النوعين وأفضلها ، إذ اختصاصه بالناقص المرجوح ممتنع .

وأما قول النافى : « ولأن العالم كرة ، فلا فوق إلا وهو تحت

بالنسبة » .

فيقال له : هذا خطأ ، لما تقدم من أن المحيط باتفاق العقلاء عالٍ

على المركز ، وأن العقلاء متفقون على أن الشمس والقمر والكواكب ، إذا كانت في السماء ، فلا تكون إلا فوق الأرض ، وكذلك السحاب والطير في الهواء .

وأيضاً فإن هذا التحت^(١) أمر خيالي وهمي لا حقيقة له ، وليس فيه

نقص ، كالمعلق برجليه لا تكون السماء تحته إلا في الوهم الفاسد ، والخيال الباطل ، وكذلك النملة الماشية تحت السقف . فالشمس والقمر والنجوم السابجة في أفلاكها ، لا تكون بالليل تحتنا إلا في الوهم والخيال الفاسد .

وأيضاً فإنه مع كونه كُرِّيًّا لا يمتنع أن نختص إحدى جهتيه بوصف

اختصاصٍ ، ألا ترى أن الأرض مع قولهم : إنها كرية ، فإن هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن ، أشرف من الجهة التي غمرها الماء ؟ وإذا كانت هذه الجهة أشرف جهتي الأرض ، لم يمتنع أن يكون ما يحاذيها أشرف مما يحاذي الجهة الأخرى ، فما كان فوق الأفلاك من هذه الجهة أشرف مما يكون من تلك الجهة الأخرى .

ومما يوضح ذلك أن مقتضى طبيعة الماء والتراب عند من يعتبر

ذلك ، أن يكون الماء قد غمر الأرض كلها من هذه الناحية ، كما غمرها

(١) في الأصل : البحث وهو تحريف .

من تلك الناحية ، لأن الماء بالطبع يعلو على التراب ، ومع هذا فقد اختص هذا الوجه بأن الماء ممنوع عنه .

وفي المسند عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما من ليلة إلا والبحر يستأذن ربه في أن يغرق بني آدم فيمنعه ربه^(١) .

وأهل الطبع والحساب قد حاروا في سبب جفاف هذا الوجه ، حتى قالوا : هذا سببه عناية الرب ، مع أن هذا عندهم إذا قالوه ينقض / مذهبهم .

ظ ٩١

وإذا كان هذا فيما شوهد ، فما المانع أن يكون فوق الأفلاك من هذا الجانب ما هو مختص بأمري يقتضي اختصاص الرب بالعلو عليه من هذا الوجه ؟

وأما قوله : « إن لم يكن لامتداده في جهة العلو نهاية ، فكل نقطة فوقها أخرى ، فلا شيء يُفرض فيه إلا وهو سفلى ، وإن كان له نهاية كان فوق طرف العلو^(٢) خلاء أعلى^(٣) منه ، فلم يكن علوا مطلقا » .

تابع لكلام الرازي في « باب الأربعين »

فجوابه من وجوه :

الرد عليه من وجوه

أحدها : أن يقال : العلى الأعلى هو الذى ليس فوقه شيء أصلا . كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ، في الحديث الصحيح : أنت

الوجه الأول

(١) لم أجد هذا الحديث .

(٢) طرف العلو : كذا بالأصل ، وجاء النص من قبل (٣٥٢ / ٦) وفيه : طرفه الأعلى ، والنص في « باب الأربعين » ص ٣٦ فيه : طرفه العلو .

(٣) في الأصل : أعلا .

الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء (١) .

وحينئذ فهذا الخلق المذكور : إما أن يكون شيئاً موجوداً ، وإما أن لا يكون شيئاً موجوداً ، فإن كان الأول فهو من العالم والله فوقه ، إذ هو [العلوي] (٢) الأعلى ، الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وإن لم يكن شيئاً موجوداً ، فهذا لا يوصف بأنه فوق غيره ولا تحته ، ولا يقال : إن تحته شيء ولا فوقه شيء ، إذ هو عدم محض ، ونفي صرف ، فلا يجوز أن يُقال : إن فوق الله شيء ، والعدم ليس بشيء ، لا سيما العدم الممتنع ، فإنه ليس بشيء باتفاق العقلاء ، ويمتنع أن يكون فوق الله شيء ، فهو عدم ممتنع .

الثاني : أن يُقال : غاية الكمال في العلو أن لا يكون فوق العالی الوجه الثاني شيء موجود ، والله موصوف بذلك . وما ذكرته من الخلاء إذا قُدِّر أنه لا بد منه ، لم يقدح ذلك في علوه الذي يستحقه ، كما أنه سبحانه موصوف بأنه على كل شيء قدير ، والممتنع لنفسه الذي ليس بشيء ولا يدخل في العموم ، لا يكون عدم دخوله نقصاً في قدرته الشاملة .

وكذلك هو سبحانه بكل شيء عليم ، فيعلم الأشياء على ما هي عليه ، فما لم يكن موجوداً لا يعلمه موجوداً ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس :

(١) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه قبل صفحات في هذا الجزء .

(٢) بعد عبارة : « إذ هو » توجد إشارة إلى الهامش ، حيث اختفت الكلمة في الصورة ، ولعل

الصواب ما أثبتته .

١٨] ولا يكون نفي هذا العلم نقصاً ، بل هو من تمام كماله . لأنه يقتضى أن يعلم الأشياء على ما هي عليه ، ونظائر هذا كثيرة .

الوجه الثالث

الثالث : أن يقول له إخوانه الذين يقولون : إنه لا نهاية له في ذاته : قولك : « إن ما لا يتناهى فكل نقطة منها فوقها نقطة ، فكل شيء منه سفلى » - لا يقدر في مطلوبنا ، فإن مقصودنا أن لا يكون غيره أعلى ^(١) منه . بل هو عالٍ على كل موجود ، ثم بعد ذلك إذا قدرت أنه ما منه شيء إلا وغيره منه أعلى ^(١) منه ، لم يقدر هذا في مقصوده ولا في كماله ، فإنه لم يعمل على شيء منه إلا ما هو منه لا من غيره .
وأيضاً فإن مثل هذا لا بد منه ، والواجب إثبات صفات الكمال بحسب الإمكان .

ص ٩٢ وأيضاً فإن مثل هذا كمال في العلو ، ولا يقدر/ في العالى أن يكون بعضه أعلى ^(٢) من بعض إذا لم يكن غيره عالياً عليه .

وأيضاً فإن الناس متنازعون في صفاته : هل بعضها أفضل من بعض ، مع أنها كاملة لا نقص فيها بوجه من الوجوه ؟ وهل بعض كلامه أفضل من بعض مع كمال الجميع ؟

والسلف والجمهور على أن بعض كلامه أفضل من بعض ، وبعض صفاته أفضل من بعض ، مع كونها كلها كاملة لا نقص فيها ، كما دلت

(١) في الأصل : أعلا .

(٢) في الأصل : أعلا ، وكذا تكررت الكلمة بعد ذلك في مواضع . ولن أشير إلى ذلك بإذن الله

على ذلك نصوص الكتاب والسنة ، كقوله تعالى : ﴿ مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [سورة البقرة : ١٠٦] (١)

وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه : إن رحمتي تغلب غضبي - وفي لفظ : سبقت غضبي (٢) .

وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ١] تعدل ثلث القرآن (٣) .

وقوله في فاتحة الكتاب : لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها (٤) .

فنفى أن يكون لها مثل .

وقوله عن آية الكرسي إنها أعظم آية في القرآن (٥) .

(١) في الأصل في الآية : أو نساها .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٠٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) ، ١٥٩/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى (بل هو قرآن مجيد)؛ مسلم ٢١٠٧/٤ - ٢١٠٨ (كتاب التوبة ، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه) ؛ سنن ابن ماجه ٢ / ١٤٣٥ (كتاب الزهد ، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢٠٩/٥ - ٢١٠ (كتاب الدعوات ، باب ١٠٩) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٣ / ١٣ ، ٢٤٣ ، ٢٦٥ ، (ط . الحلبي) ٣١٣/٢ ، ٣٥٨ ، ٣٨١ .

(٣) سبق ورود هذا الحديث ٣١١/٥ والتعليق عليه (ت ٢) .

(٤) سبق ورود هذا الحديث ٣١٠/٥ - ٣١١ والتعليق عليه (ت ١) . وانظر الحديث أيضا عن أبي سعيد بن المعلى رضى الله عنه في : سنن النسائى ١٠٧/٢ (كتاب الافتتاح ، باب تأويل قول الله عز وجل : ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم) ، وعن أبي هريرة وعن أنس بن كعب رضى الله عنهما في : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٦٠/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الحجر) .

(٥) سبق ورود هذا الحديث ٣١٠/٥ وعلقت عليه هناك (ت ٢) .

وقوله صلى الله عليه وسلم : أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وبك منك ، لا أحصي ثناءً عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك^(١) .

وقوله : يمين الله مَلَأَى لا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ ، سَحَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْفَقَ مِنْذُ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، فَإِنَّهُ لَمْ يَغْضُ مَا فِي يَمِينِهِ ، وَالْقَسَطُ بِيَدِهِ الْأُخْرَى يُخْفِضُ وَيَرْفَعُ^(٢) فَأَخْبِرُ أَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِهِ الْيُمْنَى ، وَالْقَسَطُ بِيَدِهِ الْأُخْرَى ، مَعَ أَنْ كَلَّا يَدَيْهِ يَمِينٌ .

كما في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم : الْمُقْسِطُونَ عَلَى مَنَابِرٍ مِنْ نُورٍ عَنِ يَمِينِ الرَّحْمَنِ ، وَكَلَّمْنَا يَدَيْهِ يَمِينٌ ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ فِي حُكْمِهِمْ وَأَهْلِيهِمْ وَمَا وَلُّوا^(٣) .

فإذا كانت صفاته كلها كاملة لا نقص فيها ، وبعضها أفضل من بعض ، لم يمتنع أن يكون هو العالی علوًا مطلقًا ، وإن كان منه ما هو أعلى من غيره .

(١) سبق ورود هذا الحديث ١٣٦/٢ وعلقت عليه هناك (ت ٢) .

(٢) في الأصل : لا يَغِيضُهَا ، ويخفف . والحديث مع اختلاف بسيط في الألفاظ عن أبي هريرة رضي الله عنه في : البخاري ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء) ؛ سنن ابن ماجه ٧١/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣١٣/٢ ، ٥٠٠ - ٥٠١ .

(٣) الحديث مع اختلاف في اللفظ عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه في مسلم ١٤٥٨/٣ (كتاب الإمارة ، باب فضيلة الإمام العادل ... الخ) ؛ سنن النسائي (شرح السيوطي) ١٩٥/٨ - ١٩٦ (كتاب آداب القضاة ، باب فضل الحاكم العادل في حكمه) وفيها يبدأ الحديث هكذا : إن المقسطين عند الله على منابر ... الخ . والحديث أيضا في المسند (ط . المعارف) ٢٤٩/٩ - ٢٥٠ .

وأما قوله : « إن الشرف الحاصل بسبب الجهة لها بالذات ، كلام آخر للرازي في « باب الأربعين » وللحاصل فيها بالعرض . »

فجوابه من وجوه :

الرد عليه من وجوه

أحدها : أن هذا إنما يمكن أن يُقال إذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، الوجه الأول فأما إذا كانت أمراً عدمياً - والمراد بذلك أنه فوق العالم مبين له ليس معه هناك موجود غيره - لم يكن هناك شيء موجود غيره يستحق العلو ، لا جهة ولا غيرها ، فضلاً عن أن يستحق غيره العلو والشرف والذات . وهؤلاء يتكلمون بلفظ الجهة والحيز والمكان ، ويعنون بها تارة أمراً معدوماً ، وتارة أمراً موجوداً ، ولهذا كان أهل الإثبات ، من أهل الحديث والسلفية من جميع الطوائف ، منهم من يطلق لفظ « الجهة » ومنهم من لا يطلقه ، / وهما قولان لأصحاب أحمد والشافعي ومالك ط ٩٢ وأبي حنيفة وغيرهم من أهل الحديث والرأى .

وكذلك لفظ « المكان » منهم من يطلقه ومنهم من يمنع منه .

وأما لفظ « المتحيز » فمنهم من ينفيه ، وأكثرهم لا يطلقه ولا ينفيه ، لأن هذه ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً .

وإذا كان كذلك فيقال : قول القائل « إن الله في جهة أو حيز أو مكان » إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله ، فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته ، فإذا قالوا : إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيء موجود غيره ، سواء سمي مكاناً أو جهة أو حيزاً أو غير ذلك ، ويمتنع أيضاً أن يكون محتاجاً إلى

شئ من مخلوقاته : لا عرش ولا غيره ، بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملة ، فإن البائن عن المخلوقات العالی عليها يمتنع أن يكون في جوف شئ منها .

وإذا قيل : إنه في السماء ، كان المعنى إنه في العلو ، وهو مع ذلك فوق كل شئ ، ليس في جوف السموات ، فإن السماء هو العلو ، وكل ما علا فهو سماء .

يقال : سَمَا ، يَسْمُو ، سُمُوًا ، أَى عَلَا ، يَعْلُو ، عُلُوًا . وهذا اللفظ يعم كل ما يعلو ، لم يخص بعض أنواعه بسبب القرينة .

فإذا قيل : فليمدد بسبب إلى السماء ، فقد يُراد به السقف . وإذا قيل : نزل المطر من السماء ، كان نزوله من السحاب . وإذا قيل : العرش في السماء ، فالمراد به ما فوق الأفلاك . وإذا قيل : الله في السماء ، فالمراد بالسماء ما فوق المخلوقات كلها ، أو يراد : أنه فوق السماء وعليها ، فأما أن يكون في جوف السموات فليس هذا قول أهل الإثبات ، أهل العلم والسنة ، ومن قال بذلك فهو جاهل ، كمن يقول : إن الله ينزل ويبقى العرش فوقه ، أو يقول : إنه يحصره شئ من مخلوقاته ، فهؤلاء ضلّال ، كما أن أهل النقي ضلّال .

وإن أراد بمسمى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوماً ، فالمعلوم ليس شيئاً^(١) ، فإذا سمى المسمى ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكاناً ، كان المعنى : أن الله وحده هناك ، ليس هناك غيره من الموجودات : لا

(١) في الأصل «شئ» والصواب ما أثبتناه .

جهة ولا حيز ولا مكان ، بل هو فوق كل موجود من الأحياء والجهات والأمكنة وغيرها ، سبحانه وتعالى .

الوجه الثاني : أن يُقال : لو عارضكم معارض ، وقال : الجهة الوجه الثاني وإن كانت موجودة فهي مخلوقة له مصنوعة ، وهي مفتقرة إليه ، وهو مستغنٍ عنها ، فإن العرش مثلا إذا سُمِّيَ جهة ومكانا وحيزاً ، فالله تعالى هو ربه وخالقه ، والعرش مفتقر إلى الله افتقار المخلوق إلى خالقه ، والله غنى عنه من كل وجه ، فليس في كونه فوق العرش ، وفوق ما يُقال له جهة ومكان وحيز - وإن كان موجوداً - إثبات شرف لذلك المخلوق أعظم من / شرف الله تعالى .

ص ٩٣

وهذا قد يجب به من يثبت الخلاء ويجعله مبدعا لله تعالى .

الوجه الثالث : أنه إذا كان عالياً على ما يسمى جهة ومكانا ، كان الوجه الثالث هو أعلى منه ، فأى شرف وعلو كان لذلك الموجود بالذات أو بالعرض ، فعلو الله أكمل منه .

الوجه الرابع : أن يُقال : لا نسلم أن العلو الحاصل بسبب الجهة هو الوجه الرابع لها بالذات ولغيرها بالعرض ، إذ الجهة تابعة لغيرها ، سواء كانت موجودة أو معدومة ، وعلوها تبع لعلو العالی بها ، فكيف يكون العلو للتابع^(١) بالذات وللمتبع بالعرض ؟ !

وقولنا : « عال بالجهة » مثل قولنا : عال بالعلو ، وعالم بالعلم ، وقادر بالقدرة ، أو عال علو المكانة أو عال بالقهر ، فليس في ذلك ما

(١) في الأصل : التابع

يوجب أن تكون المكانة والقهر والعلو والعلم أكمل من القاهر العالم العالى ذى المكانة العالية ، ومهما قُدِّر أنه يسمى جهة فإما أن يكون عدماً فلا شرف له أصلاً ، وإما أن يقدر موجوداً : إما صفة لله ، وإما مخلوقاً لله ، وعلى التقديرين فالموصوف أكمل من الصفة ، والخالق أكمل من المخلوق ، فكيف تكون الصفات والمخلوقات أكمل من الموصوف الخالق سبحانه وتعالى ؟ !

الوجه الخامس الوجه الخامس : أن الجهة قد نعنى بها نسبة وإضافة ، كاليمين واليسار ، والأمام والوراء ، فالعلو إذا سُمى جهة بهذا الاعتبار ، كان العالى بالجهة معناه : أن بينه وبين ما هو عالٍ عليه نسبة وإضافة أوجبت أن يكون هذا فوق هذا ، فهل يُقال : إن هذه النسبة والإضافة التى بها وصف العالى بأنه عالٍ أكمل من ذاته العالوية الموصوفة بهذا العلو والنسبة ؟

الوجه السادس الوجه السادس : أن يُقال : هذا الذى قاله إنما يتوجه فى المخلوق إذا علا على سقف أو منبر أو عرش أو كرسى أو نحو ذلك ، فإن ذلك المكان كان عالياً بنفسه ، وهذا صار عالياً لما صار فوقه بسبب علو ذلك ، فالعلو لذلك السقف والسرير والمنبر بالذات ، ولهذا الذى صعد عليه بالعرض .

فكلامهم يتوجه فى مثل هذا ، وهذا فى حق الله وهمٌ وخيالٌ فاسد ، وتمثيلٌ لله بخلقه ، وتشبيهٌ له بهم فى صفات النقص التى يتعالى عنها .

وهؤلاء النفاة كثيراً ما يتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة، ويصفون الله بالنقائص والآفات، ويمثلونه بالمخلوقات، بل بالناقصات، بل بالمعدومات، بل بالمتنعات، فكل ما يضيفونه إلى أهل الإثبات الذين يصفونه بصفات/الكمال ويتزهونه عن النقائص والعيوب، وأن يكون له **ظ ٩٣** في شيء من صفاته كُفُوٌ أَوْ سَمِيٌّ، فما يضيفونه إلى هؤلاء من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب، أو أنهم يشبهونه بالمخلوقات، هو بهم أَخْلَقَ، وهو بهم أعلق، وهم به أحق، فإنك لا تجد أحداً سلب الله ما وصف به نفسه من صفات الكمال، إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب ولثيله بالمخلوقات، وتجده قد توهم وتخيل أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة بني عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال، وأنهم يتوهمون ويتخيلون أنه إذا كان فوق العرش كان محتاجاً إلى العرش، كما أن الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجاً إلى كرسيه.

وهذا عين التشبيه الباطل، والقياس الفاسد، ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق، وتوهم أن استواءه مثل استواء المخلوق، أو لا يعلمون أن الله يجب أن ثبت له صفات الكمال ونفسي عنه مماثلة للمخلوقات؟ وأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله؟ فلا بد من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شيء من المخلوقات، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام، التي ليس فيها كفو لدى الجلال والإكرام.

وبيان ذلك هنا أن الله مستغن عن كل ما سواه، وهو خالق كل

مخلوق ، ولم يصر عالياً على الخلق بشئ من المخلوقات ، بل هو سبحانه خلق المخلوقات ، وهو بنفسه عالٍ عليها ، لا يفتقر في علوه عليها إلى شيء منها ، كما يفتقر المخلوق إلى ما يعلو عليه من المخلوقات ، وهو سبحانه حامل بقدرته للعرش ^(١) ولحملة العرش .

وفي الأثر : أن الله لما خلق العرش أمر الملائكة بحمله ، قالوا : ربنا كيف نحمل عرشك وعليه عظمتك ؟ فقال : قولوا : لا حول ولا قوة إلا بالله .

فإنما أطاقوا حمل العرش بقوته تعالى ، والله إذا جعل في مخلوق قوة أطاق [المخلوق] ^(٢) حمل ما شاء أن يحمله من عظمته وغيرها ، فهو بقوته وقدرته الحامل للحامل والمحمول ، فكيف يكون مفتقراً إلى شيء ؟ وأيضاً فالمحمول من العباد بشيء عالٍ ، لو سقط ذلك العالی سقط هو ، والله أغنى وأجل وأعظم من أن يوصف بشئ من ذلك .

وأيضاً فهو سبحانه خلق ذلك المكان العالی والجهة العالیة والحيز العالی ، إذا قدر شيئاً موجوداً ، كما لو جعل ذلك اسماً للعرش ، وجعل العرش هو المكان العالی ، كما في شعر حسّان :

تَعَالَى عُلُوًّا فَوْقَ عَرْشِ إِلَهِنَا وَكَانَ مَكَانَ اللَّهِ أَعْلَى وَأَعْظَمًا ^(٣)

(١) في الأصل : العرش .

(٢) بعد كلمة « أطاق » توجد إشارة إلى الهامش حيث لم تظهر الكلمة المكتوبة في المصورة . ولعل ما أثبتته يكون صواباً .

(٣) البيت من بحر الطويل . ولم أجده في ديوان حسّان بن ثابت رضي الله عنه .

/ فالقصد أنه خلق المكان وعلاؤه ، ويقوته صار عالياً ، والشرف ص ٩٤
الذى حصل لذلك المكان العالى منه ، ومن فعله وقدرته ومشيتته ، فإذا
كان هو عالياً على ذلك وهو الخالق له ، وذلك مفتقر إليه من كل وجه ،
وهو مستغن عنه من كل وجه ، فكيف يكون قد استفاد العلو منه ،
ويكون ذلك المكان أشرف منه ؟ !

وإنما صار له الشرف به ، والله مستحق للعلو والشرف بنفسه ، لا
بسبب سواه ، فهل هذا وأمثاله إلا من الخيالات والأوهام الباطلة ، التى
تعارض بها فطرة الله التى فطر الناس عليها ، والعلوم الضرورية ،
والقصد الضرورية ، والعلوم البرهانية القياسية ، والكتب الإلهية ،
والسنن النبوية ، وإجماع أهل العلم والإيمان من سائر البرية ؟ !

تابع كلام الرازى فى
« لباب الأربعين » عن
الجهة والعلو .

قال الرازى فى حجة خصمه (١) : « ولأن الخلق بطباعهم وقلوبهم
السليمة يرفعون أيديهم إليها عند التضرع والدعاء » .

وأجاب عن ذلك بأن رفع الأيدي إلى السماء معارض لوضع الجبهة
على الأرض .

الرد عليه من وجوه

والاعتراض على هذا من وجوه :

أحدها : أن يُقال : وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم
لأحد فى السفلى ، بل السجود بها يُعقل أنه تواضع وخضوع للمسجود
له ، لا طلب وقصد ممن هو فى السفلى ، بخلاف رفع الأيدي إلى العلو
عند الدعاء ، فإنهم يقصدون به الطلب ممن هو فى العلو .

(١) فى « لباب الأربعين » ص ٣٦ وسبق ورود هذا النص ٣٤٤/٦ ، وقابلته هناك على

والاستدلال هو بقصدهم القائم بقلوبهم ، وما يتبعه من حركات أبدانهم ، والداعى يجد من قلبه معنى يطلب العلو ، والساجد لا يجد من قلبه معنى يطلب السفلى ، بل الساجد أيضا يقصد فى دعائه العلو ، فقصد العلو عند الدعاء يتناول القائم والقاعد والراعى والساجد .

الوجه الثانى

الوجه الثانى : أن وضع الجهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء ، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر سجود عبادة ، وقد سجد لىوسف أبواه وإخوته سجود تحية لآعبادة ، لكون ذلك كان جائزا فى شرعهم ، وأمر الله الملائكة بالسجود لآدم ، والسجود لا يختص بمن هو فى الأرض ، بل لا يكاد يفعل لمن هو [فى]^(١) بطنها ، بل لمن هو على ظهرها عالٍ عليها ، وأما توجيه القلوب والأبصار والأيدى عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو/ فى العلو ، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك ، وإن قُدِّرَ منهم من يدعو الكواكب ويسألها ، أو يدعو الملائكة ، فإنه يفعل ذلك .

ظ ٩٤

فعلَّم أن قصدهم بذلك التوجه إلى جهة المدعوّ المسئول ، الذى يسألونه ويدعونه ، حتى لو قُدِّرَ أن أحدهم يدعو صنمًا أو غيره مما يكون على الأرض لكان توجه قلبه ووجهه وبدنه إلى جهة معبوده الذى يسأله ويدعوه ، كما يفعله النصارى فى كنائسهم ، فإنهم يوجهون قلوبهم وأبصارهم وأيديهم إلى الصُّورِ المصوِّرة فى الحيطان ، وإن كان قصدهم صاحب الصورة ، وكذلك من قصد الموتى فى قبورهم ، فإنه يوجه

(١) فى : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

قصده وعينه إلى من في القبر ، فإذا قَدَّرَ أن القبر أسفل منه توجه إلى أسفل ، وكذلك عابد الصنم إذا كان فوق المكان الذي فيه الصنم ، فإنه يوجه قلبه وطره إلى أسفل ، لكون معبوده هناك .

فَعُلِمَ بذلك أن الخلق متفقون على أن توجيه القلب والعين واليد عند الدعاء إلى جهة المدعو ، فلما كانوا يوجهون ذلك إلى جهة السماء عند الله ، عُلِمَ إطباقهم على أن الله في جهة السماء .

الوجه الثالث

الوجه الثالث : أن الواحد منهم إذا اجتهد في الدعاء حال سجوده يجد قلبه يقصد العلو ، مع أن وجهه يلي الأرض ، بل كلما ازداد وجهه ذلاً وتواضعاً ، ازداد قلبه قصداً للعلو ، كما قال تعالى: ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾ [سورة العلق : ١٩] .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد^(١) .

فَعُلِمَ أنهم يفرقون بين توجهه وجوههم في حال السجود إلى الأرض ، وتوجيه القلوب في حال الدعاء إلى من في السماء . والقلوب حال الدعاء لا تقصد إلا العلو ، وأما الوجوه والأيدي فيتنوع حالها : تارة تكون في حال السجود إلى جهة الأرض ، لكون ذلك غاية الخضوع ، وتارة تكون حال القيام مطرقة ، لكون ذلك أقرب إلى الخشوع ، وتارة تتوجه إلى السماء لتوجه القلب .

(١) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : مسلم ٣٥٠/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود) ، سنن النسائي (شرح السيوطي) ١٨٠/٢ (كتاب التطبيق ، باب أقرب ما يكون العبد من الله عز وجل) ، المسند (ط الحلبي) ٤٢١/٢ .

وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن رفع البصر في الصلاة إلى السماء ، وقال : لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم^(١)

وأما رفع البصر حال الدعاء خارج الصلاة . ففيه نزاع بين العلماء ، وإنما نهى عن رفع البصر في الصلاة لأنه ينافي الخشوع المأمور به في الصلاة .

قال تعالى : ﴿ قَوْلٌ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٌ خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ ﴾ [سورة القمر : ٦ ، ٧] .

وقال : ﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَانَهُمْ إِلَى نُصْبٍ يُوفُضُونَ ﴾ خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ ﴿ [سورة المعارج : ٤٣ ، ٤٤] .

وقال : ﴿ وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الذُّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ ﴾ [سورة الشورى : ٤٥] .

ورأى عمر رضي الله عنه رجلا يصلي وهو يلتفت . فقال : لو خشع قلب هذا لخشعت جوارحه .

فخشوع القلب يستلزم خشوع البصر وذله ، وذلك ينافي رفعه وفي اعتبار هذا في الدعاء نزاع . ولهذا يوجد من يخاطب المعظم عنده لا يرفع

(١) الحديث - مع اختلاف في الألفاظ - عن جابر بن سمرة وأبي هريرة رضي الله عنهما في : مسلم ٣٢١/١ (كتاب الصلاة ، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة) وهو عن أبي هريرة في : سنن النسائي ٣٤/٣ (كتاب السهو ، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء عند الدعاء في الصلاة) . المسند (ط الحلبي) ٣٣٣/٢ ، ٣٦٧ . وهو عن جابر بن سمرة في : سنن ابن ماجه ٣٣٢/١ (كتاب إقامة الصلاة ، باب الخشوع في الصلاة) .

بصره إليه . ومعلوم أنه لو كانت الجهات بالنسبة إلى الله سواء لم تؤمر بهذا .

الوجه الرابع : أن السجود من باب العبادة والخضوع للمسجود له ، الوجه الرابع كالركوع والطواف بالبيت . وأما السؤال والدعاء ففيه قصد المستول المدعو ، وتوجيه القلب نحوه ، لا سيما عند الضرورة ، فإن السائل الداعي يقصد بقلبه جهة المدعو المستول بحسب ضرورته واحتياجه إليه . وإذا كان كذلك ، كان رفع رأسه وطرفه ويديه إلى جهة ، متضمن لقصد إياه في تلك الجهة ، بخلاف الساجد فإنه عابدٌ ذليل خاشع ، وذلك يقتضى الذل والخضوع ، ليس فيه ما يقتضى توجيه الوجه واليد نحوه ، لكن إن كان داعياً وجّه قلبه إليه ، وهذا حجة من فرق بين رفع البصر في حال الصلاة وحال الدعاء .

الوجه الخامس : أن يُقال : قصد القلوب للمدعو في العلو أمر فطرى عقلى اتفقت عليه الأمم من غير مواطاة ، وأما السجود فأمر شرعى يُفعل طاعةً للآمر ، كما تُستقبل الكعبة حال العبادة طاعةً للآمر .
وحيثُذا فالاحتجاج بما في فطر العباد من قصد مَنْ في العلو ، وهذا لا معارض له .

قال : « واحتج الخصم أيضا بالآيات الواردة الموهمة للجهة ، كقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وقوله : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ٦١] .
تابع كلام الرازى في «باب الأربعين» عن الجهة والعلو .

قال^(١) : « والجواب أن الظواهر^(٢) النقلية إذا عارضت الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها ، لامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل ، لأن العقل أصل النقل ، فتكذيبه لتصديقه يوجب تكذيبها ، فتعين تصديق العقل ، وتفويض علم النقل إلى الله ، أو الاشتغال بتأويل الظواهر^(٣) » .

جواب هذا / أن يقال : القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة بعد تدبر ذلك ، كالعلم بالأكل والشرب في الجنة ، والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب ، والعلم بأن الله بكل شيء علم ، وعلى كل شيء قدير ، والعلم بأنه خلق السموات والأرض وما بينهما ، بل نصوص العلو قد قيل إنها تبلغ مئين من المواضع .

ظ ٩٥
الرد عليه

والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك ، فلم يكن بنا حاجة إلى نفي ذلك من لفظ معين ؛ قد يقال إنه يحتمل التأويل ، ولهذا لم يكن بين الصحابة والتابعين نزاع في ذلك ، كما تنطق بذلك كتب الآثار المستفيضة المتواترة في ذلك ، وهذا يعلمه من له عناية بهذا الشأن ، أعظم مما يعلمون أحاديث الرجم^(٤) والشفاعة

(١) أي الرازي في كتاب « لباب الأربعين » ص ٣٦ - ظ ٣٦ وستقابل الكلام التالي عليه .

(٢) لباب الأربعين (ص ٣٦) : وعن الثالث أن الظواهر .

(٣) لباب الأربعين (ظ ٣٦) : بتأويل الظواهر . والاستقصاء في تأويل الظواهر المذكور في

كتاب « أسرار التنزيل » .

(٤) الرجم . كذا قرأتها . ولعل الأقرب إلى السياق أن تكون « الحشر » .

والحوض والميزان ، وأعظم مما يعلمون النصوص الدالة على خبر الواحد والإجماع والقياس ، وأكثر مما يعلمون النصوص الدالة على الشُّفَعَة . وسجود السهو ، ومنع نكاح المرأة على عمتها وخالتها ، ومنع ميراث القاتل ، ونحو ذلك مما تلقاه عامة الأمة بالقبول .

ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك ، لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين والأمر المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس : إما لإعراضه عن سماع ما في ذلك من المنقول ، فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غير محصل لشرط العلم ، بل يكون ذلك الامتناع مانعاً له من حصول العلم بذلك ، كما يعرض عن رؤية الهلال فلا يراه ، مع أن رؤيته ممكنة لكل من نظر إليه ، وكما يحصل لمن لا يصغى إلى استماع كلام غيره وتدبره ، لاسيما إذا قام عنده اعتقاد أن الرسول لا يقول مثل ذلك ، فيبقى قلبه غير متدبر ولا متأمل لما به يحصل له هذا العلم الضروري .

ولهذا كان كثير من علماء اليهود والنصارى يؤمنون بأن محمداً رسول الله ، وأنه صادق ، ويقولون : إنه لم يُرسل إليهم ، بل إلى الأميين ، لأنهم أعرضوا عن سماع الأخبار المتواترة والنصوص المتواترة ، التي تبين أنه كان يقول : إن الله أرسله إلى أهل الكتاب ، بل أكثرهم لا يقرؤون بأن الخليل بنى الكعبة هو وإسماعيل ، ولا أن إبراهيم ذهب إلى تلك الناحية ، مع أن هذا من أعظم الأمور تواتراً لإعراضهم .

وكثير من الرافضة تنكر أن يكون أبو بكر/ وعمر مدفونين عند النبي ص ٩٦

صلى الله عليه وسلم . وفى الغالية من يقول : إن الحسن والحسين لم يكونا ولدَيْنِ لعلَى ، وإنما ولدهما^(١) سلمان الفارسي . وكثير من الرافضة لا تعلم أن عليًّا زَوْج بنته لعمر ، ولا أنه كان له ابن كان يسمى عمر .

وأما دعوى التقيّة والإكراه فهذا شعار المذهب عندهم

وبعض المعتزلة أنكر وقعة الجمل وصفين . وكثير من الناس لا يعلمون وقعة الحرّة ، ولا فتنة ابن الأشعث وفتنة يزيد بن المهلب ، ونحوها من الوقائع المتواترة المشهورة .

بل كثير من الناس . بل من المنسويين إلى العلم ، لا يعلمون مغازى رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترة المشهورة وترتيبها . وما كان فيه قتال أو لم يكن ، فلا يعلمون أيّما قبل : بدرٌ أو أحدٌ ؟ وأيّما قبل : الخندق أو خيبر ؟ وأيّما قبل : فتح مكة أو حصار الطائف ؟ ولا يعلمون هل كان في تبوك قتال أو لم يكن ؟ ولا يعلمون عدد أولاد النبي صلى الله عليه وسلم : الذكور والإناث ، ولا يعلمون كم صام رمضان^(٢) ؟ وكم حج واعتمر ؟ ولا كم صلّى إلى بيت المقدس بعد هجرته ؟ ولا أى سنة قرّض رمضان ؟ ولا يعلمون هل أمر بصوم يوم عاشوراء فى عام واحد أو أكثر ؟ ولا يعلمون هل كان يداوم على قصر الصلاة فى السفر أم لا ؟ ولا يعلمون هل كان يجمع بين الصلاتين . وهل كان يفعل ذلك كثيراً أم قليلاً ؟ إلى أمثال هذه الأمور التى كلها معلومة بالتواتر عند أهل العلم

(١) ولدهما : كذا بالأصل . والمقصود : والدهما .

(٢) فى الأصل : رمضاناً .

بأحواله ، وغيرهم ، ليس عنده فيها ظن ، فضلا عن علم ، بل ربما أنكر ما تواتر عنه .

ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم ، من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف ، وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة ، وإنما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعا ، مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعا ، وليس بإجماع . وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنونه عقليات ، وهي جهليات ، لا سيما مثل الرازي وأمثاله ، الذين يمنعون أن يستدل في هذه المسائل بالكتاب والسنة .

واعتبر ذلك بما تجده في كتب أئمة النفاة ، مثل أبي الحسين البصرى وأمثاله ، ومثل أبي حامد ، والرازي ، وأمثالها .

فأبو الحسين البصرى ، وأمثاله من المعتزلة ، يعتمدون في أصول دينهم على أحاديث قد جمعها عبد الوهاب بن أبي حية البغدادي (١) ، فيها الكذب/ والضعف (٢) وأضعاف أضعافها من الأخبار المتواترة لا ^{ظ ٩٦} يعرفونها ألبة ، حتى يعتقدون أنه ليس في الرؤية إلا حديث جرير ابن عبد الله الجلي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر ، فإن استطعتم أن لا تُغلبوا على صلاة قبل طلوع

(١) لم أعرف من هو .

(٢) في الأصل : الضعيف .

الشمس وقبل غروبها فافعلوا^(١) . ويقولون : هذا لم يروه إلا قيس بن أبي حازم ، وكان يبغض علياً ، فيظنون أنه ليس في الرؤية إلا هذا الحديث .

وأهل العلم بالحديث يعلمون أحاديث الرؤية متواترة ، أعظم من تواتر كثير مما يظنونه متواتراً ، وقد احتج أصحاب الصحيح منها أكثر مما خرَّجوه في الشُّفعة ، والطلاق ، والفرائض ، وسجود السهو ، ومناقب عثمان وعلي ، وتحريم المرأة على عمتها وخالتها ، والمسح على الخفَّين ، والإجماع ، وخبر الواحد ، والقياس ، وغير ذلك من الأبواب الذين يقولون إن أحاديثها متواترة .

فأحاديث الرؤية أعظم من حديث كل نوع من هذه الأنواع ، وفي الصحاح منها أكثر مما فيها من هذه الأنواع .

مثل حديث أبي هريرة الطويل في تجليبه يوم القيامة ، ومرورهم على الصراط^(٢) ، وهو في الصحيح أيضاً من حديث أبي سعيد ، ومن حديث جابر^(٣) .

(١) ورد الحديث عن قيس بن أبي حازم عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه في البخاري (١) ١١١/١ (كتاب مواقيت الصلاة وفضلها ، باب فضل صلاة العصر) ، ١٣٩/٦ (كتاب التفسير ، تفسير سورة ق) ، ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) ؛ سنن أبي داود ٣٢٢/٤ (كتاب السنة ، باب في الرؤية) ؛ سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٩٢/٤ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء في رؤية الرب تبارك وتعالى) ؛ سنن ابن ماجه ٦٣/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٦٠/٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ . وسبق ورود أحاديث أخرى عن الرؤية والكلام عليها ج ١ ، ص ٢٣٦ .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه في كتابنا هذا ، ج ٢ ، ص ٧٠ ، ١٢٩ .

(٣) انظر ما سبق في هذا الكتاب ، ج ٢ ، ص ١٢٩ ، ت ٢ ، ٣ .

وفي الصحيحين حديث أبي موسى في رؤيته في الجنة^(١) .

وفي الصحيحين في حديث الشفاعة رؤيته لربه^(٢) .

وفي الصحيح حديث صهيب في رؤية أهل الجنة^(٣) .

وأما أحاديث العلو وما يتضمن هذا المعنى ، فأضعاف أضعاف أحاديث الرؤية .

فأبو الحسين وأمثاله من المعتزلة ، وكذلك الغزالي والرازي وأمثالهما من فروع الجهمية ، هم من أقل الناس علماً بالأحاديث النبوية وأقوال السلف في أصول الدين ، وفي معاني القرآن ، وفيما بلغوه من الحديث ، حتى أن كثيراً منهم لا يظن أن السلف تكلموا في هذه الأبواب .

(١) سرد ابن قيم الجوزية الأحاديث المروية عن أبي موسى الأشعري في الرؤية في كتابه « حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح » ص ٢٢١ - ٢٢٢ . تحقيق الأستاذ محمود حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر . الطبعة الثانية ، القاهرة . ١٩٣٨/١٣٥٧ . وانظر الحديث في الصحيحين وذكره باسم أبي موسى وهو عبد الله بن قيس . انظر : البخاري ١٤٥/٦ (كتاب التفسير . سورة الرحمن : ومن دونها جنتان) . ١٣٢/٩ (كتاب التوحيد . باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى) . والحديث في سنن الترمذي وسنن ابن ماجه وسنن الدارمي والمسند .

وأول الحديث : « جنتان من فضة . . وفيه : وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن » .

(٢) ذكر ابن القيم الحديث في « حادي الأرواح » ص ٢٢٣ - ٢٢٧ . وهو حديث طويل مروى عن عدد من الصحابة من وجوه عدة بالفاظ متقاربة . انظر : البخاري ٨٤/٦ - ٨٥ (كتاب التفسير ، سورة بني إسرائيل : باب درية من حملنا مع نوح) ؛ مسلم ١٨٠/١ - ١٨٧ (كتاب الإيمان . باب أدنى أهل الجنة منزلة) . وهو في مواضع كثيرة في الصحيحين وغيرهما . وانظر الترغيب والترهيب للمندري ٣٩٨/٥ - ٤٠٦ (ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٣٣/١٣٥٢) . جامع الأصول لابن الأثير ١٢٣/١١ - ١٣٣ (ط . السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٤/١٣٧٣) .

(٣) روى ابن القيم الحديث في « حادي الأرواح » ص ٢١٨ . والحديث في : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان . باب إثبات رؤية المؤمنين . .) وأوله : إذا دخل أهل الجنة الجنة . . الخ .

ومن كان له علم بهذا الباب ، علم أن كلام السلف في هذه المسائل
الأصولية ، كمسألة العلو وإثبات الصفات الخيرية وغير ذلك ، أضعاف
أضعاف كلامهم في مسائل الجسد ، والإخوة ، والطلاق ، والظهار ،
والإيلاء ، وتيمم الجنب ، ومس الحديث للمصحف ، وسجود السهو ،
ومسائل الأيمان ، والنذور ، والفرائض ، وغير ذلك مما تواتر به النقل
عنهم .

وهذا الأصل قد بسطناه في مواضع ، مثل كلامنا في تواتر معجزات
الرسول ، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفة هذا الأصل ، وأنه قد يتواتر
عند أهل العلم بالشئ ما لا يتواتر عند غيرهم .

ص ٩٧
وأهل العلم بالحديث أخص الناس بمعرفة ما جاء به/الرسول ،
ومعرفة أقوال الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، فإليهم المرجع في هذا
الباب ، لا إلى من هو أجنبي عن معرفته ، ليس له معرفة بذلك ، ولولا
أنه قلَّد في الفقه لبعض الأئمة ، لكان في الشرع مثل آحاد الجهال من
العامة .

فإن قيل : قلت إن أكثر أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة كانوا قليلي
المعرفة بما جاء عن الرسول ، وأقوال السلف في تفسير القرآن وأصول
الدين ، وما بلغوه عن الرسول ، ففي النفاة كثيرٌ ممن له معرفة بذلك .
قيل : هؤلاء أنواع : نوع ليس لهم خبرة بالعقليات ، بل هم
يأخذون ما قاله النفاة عن الحكم والدليل ، ويعتقدونها براهين قطعية ،
وليس لهم قوة على الاستقلال بها ، بل هم في الحقيقة مقلدون فيها ،
وقد اعتقد أقوال أولئك ، فجميع ما يسمعون من القرآن والحديث

وأقوال السلف لا يحملونه على ما يخالف ذلك ، بل إما أن يظنوه موافقاً لهم ، وإما أن يعرضوا عنه مفوضين لمعناه .

وهذه حال مثل أبي حاتم البستي^(١) ، وأبي سعد السمان المعتزلي^(٢) ، ومثل أبي ذر الهروي^(٣) ، وأبي بكر البيهقي^(٤) ، والقاضي عياض^(٥) ، وأبي الفرج بن الجوزي^(٦) ، وأبي الحسن علي بن المفضل المقدسي^(٧) ، وأمثالهم .

والثاني : من يسلك في العقلیات مسلك الاجتهاد ويغلط فيها ، كما غلط غيره ، فيشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة ، مع أنه لا

(١) أبو حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الخنظلي الرازي ، من أئمة الحديث ومن أقران البخاري ومسلم ، ولد بالري سنة ١٩٥ وتوفي ببغداد سنة ٢٧٧ . انظر ترجمته في : تهذيب التهذيب ٩ / ٣١ - ٣٤ ؛ تاريخ بغداد ٧٣/٢ - ٧٧ ؛ طبقات الحنابلة ١/٢٨٣ - ٢٨٦ ؛ الأعلام ٢٥٠/٦ .

(٢) هو أبو سعد إسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن الحسن بن زنجويه الرازي السمان ، الحافظ الزاهد ، كان شيخ المعتزلة وعالمهم ومحدثهم في عصره ، اختلف في وفاته : سنة ٤٤٣ أو ٤٤٥ أو ٤٤٧ وتوفي بالري . انظر ترجمته في : شرح العيون لأبي السعد الجشمي (من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة تحقيق الأستاذ فؤاد سيد) ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٩ (وانظر التعليق) ؛ لسان الميزان ١/٤٢١ - ٤٢٢ ؛ العبر ٣/٢٠٩ ؛ الجواهر المضية ١/١٥٦ - ١٥٧ ؛ الأعلام ٣١٦/١ .

(٣) سبقت ترجمته ١/٢٦٨ .

(٤) سبقت ترجمته ٢/١٠٠ .

(٥) القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمر اليحصبي السبتي ، عالم المغرب وإمام أهل الحديث في وقته . ولد سنة ٤٧٦ وتوفي سنة ٥٤٤ . انظر ترجمته في : وفیات الأعيان ٣/١٥٢ - ١٥٤ ؛ شذرات الذهب ٤/١٣٨ - ١٣٩ ؛ العبر ٤/١٢٢ - ١٢٣ ؛ الأعلام ٥/٢٨٢ .

(٦) سبقت ترجمته ١/٢٧٠ .

(٧) أبو الحسن علي بن المفضل بن علي بن مفرج بن حاتم المقدسي ثم الإسكندري ، فقيه مالكي ، أصله من القدس ، مولده وسكنه بالإسكندرية ، ووفاته بالقاهرة ، ولد سنة ٥٤٤ وتوفي سنة ٦١١ . انظر ترجمته في : حسن المحاضرة للسيوطي (تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم رحمه الله) ١/٣٥٤ ؛ الأعلام ٥/١٧٥ .

يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة ، وإن كان يعرف متون الصحيحين وغيرهما .

وهذه حال أبي محمد بن حزم^(١) ، وأبي الوليد الباجي^(٢) ، والقاضي أبي بكر بن العربي^(٣) ، وأمثالهم .

ومن هذا النوع بشر المريسي^(٤) ومحمد بن شجاع الثلجي^(٥) ، وأمثالهما .

ونوع ثالث سمعوا الأحاديث والآثار ، وعظّموا مذهب السلف ، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية ، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ، ما لأئمة السنة والحديث ، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها ، ولا من جهة الفهم لمعانيها . وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية ، ورأوا ما بينهما من التعارض .

وهذا حال أبي بكر بن فورّك^(٦) ، والقاضي أبي يعلى^(٧) ، وابن

عقيل^(٨) وأمثالهم .

(١) سبقت ترجمته ١٩/٢ .

(٢) سبقت ترجمته ٢٧١/١ .

(٣) سبقت ترجمته ٥/١ .

(٤) سبقت ترجمته ١٠١/١ .

(٥) سبقت ترجمته ١٤٨/١ .

(٦) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورّك الأنصاري الأصبهاني ، فقيه شافعي ومتكلم أشعري ، توفي

سنة ٤٠٦ . انظر ترجمته في : طبقات الشافعية ٤/١٢٧ - ١٣٥ ؛ تبين كذب المفترى ، ص ٢٣٢ -

٢٣٣ ؛ وفيات الأعيان ٣/٤٠٢ ؛ النجوم الزاهرة ٤/٢٤٠ ؛ الأعلام ٦/٣١٣ . وانظر مقدمة كتاب

«مشكل الحديث وبيانه» لابن فورّك ، تحقيق الأستاذ موسى محمد علي ، ص ١٤ - ٢٦ .

(٧) سبقت ترجمته ١٦/١ (٨) سبقت ترجمته ١٦/١ .

ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل ، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار .

وتارة / يفوضون معانيها ، ويقولون : تجرى على ظواهرها ، كما فعله ط ٩٧ القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك .

وتارة يختلف اجتهادهم ، فيرجحون هذا تارة وهذا تارة ، كحال ابن عقيل وأمثاله

وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكّلة ما هو كذب موضوع ، ولا يعرفون أنه موضوع ، وما له لفظ يدفع الإشكال ، مثل أن يكون رؤيا منام ، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج .

ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم ، وقد شاركهم في بعض أصولها ، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة ، كمسألة القرآن والرؤية ، فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث : أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن الله يرى في الآخرة ، فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث ، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية ، التي ظنها صحيحة ، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه ، والحديث وأقوال الصحابة ، ما لأئمة السنة والحديث ، فذهب مذهباً مركباً من هذا وهذا وكلا^(١) الطائفتين ينسبه إلى التناقض .

(١) في الأصل : وكلى .

وهذه طريقة الأشعري وأئمة اتباعه ، كالقاضي أبي بكر^(١) ، وأبي إسحاق الإسفراييني^(٢) ، وأمثالها ولهذا تجد أفضل هؤلاء ، كالأشعري ، يذكر مذهب أهل السنة والحديث على وجه الإجمال ، ويحكيه بحسب ما يظنه لازماً ، ويقول : إنه يقول بكل ما قالوه ، وإذا ذكر مقالات أهل الكلام ، من المعتزلة وغيرهم ، حكاهما حكاية خبير بها ، عالم بتفصيلها .

وهؤلاء كلامهم نافع في معرفة تناقض المعتزلة وغيرهم ، ومعرفة فساد أقوالهم . وأما في معرفة ما جاء به الرسول ، وما كان عليه الصحابة والتابعون ، فمعرفة ذلك قاصرة ، وإلا فن كان عالماً بالآثار ، وما جاء عن الرسول ، وعن الصحابة والتابعين ، من غير حسن ظن بما يناقض ذلك ، لم يدخل مع هؤلاء : إما لأنه علم من حيث الجملة أن أهل البدع المخالفين لذلك مخالفون للرسول قطعاً ، وقد علم أنه من خالف الرسول فهو ضال ، كأكثر أهل الحديث ، أو علم مع ذلك فساد أقوال أولئك وتناقضها ، كما علم أئمة السنة من ذلك ما لا يعلمه غيرهم ، كمالك ، وعبد العزيز الماجشون ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة ، وسفيان بن عيينة ، وابن المبارك ، ووكيع بن الجراح ، وعبد الله بن إدريس ، وعبد الرحمن بن مهدي ، ومعاذ بن معاذ ، ويزيد بن هارون الواسطي ، ويحيى بن سعيد القطان ، وسعيد بن عامر ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن إبراهيم ، وأبي عبد الرحمن القاسم بن

ص ٩٨

(١) وهو الباقلاني وسبقت ترجمته ٦/١ .

(٢) سبقت ترجمته ٨٥/١ .

سَلَامٌ ، ومحمد بن إسماعيل البخارى ، ومسلم بن الحجاج النيسابورى ،
والدارميين : أبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن ، وعثمان بن سعيد ،
وأبى حاتم وأبى زرعة الرازيين ، وأبى داود السجستاني ، وأبى بكر
الأثرم ، وحرب الكرماني ، ومن لا يحصى عدده إلا الله من أئمة
الإسلام ، وورثة الأنبياء ، وخلفاء الرسل .

فهؤلاء كلهم متفقون على نقيض قول النفاة ، كما تواترت الآثار
عنهم ، وعن غيرهم من أئمة السلف بذلك ، من غير خلاف بينهم في
ذلك .

الوجه الثاني : أن يقال : نصوص ذلك صريحة لا تحتل التأويل ،
بل التأويلات المذكورة في ذلك من جنس تأويلات القرامطة الباطنية ،
وهي باطلة كما قد بين في موضعه ، بل معلومة الفساد بالضرورة ، كما بين
بطلان تأويل كل من تأول « استوى » على غير ما يتضمن علوه على
العرش ، مثل تأويله بالقدرة والمكانة أو غير ذلك .

الوجه الثالث : أن يقال : لا نسلم أنه عارض ذلك دليلٌ عقليٌّ (١) الوجه الثالث
أصلاً ، بل العقليات التي عارضتها هذه السمعيات هي من جنس شبه
السوفسطائية ، التي هي أوهام وخيالات غير مطابقة ، وكل من قالها لم
يخل من أن يكون مقلداً لغيره ، أو ظاناً في نفسه ، وإلا فمن رجع في
مقدماتها إلى الفطر السليمة واعتبر تأليفها ، لم يجد فيما يعارض السمعيات
برهاناً مؤلفاً من مقدمات يقينية تأليفاً صحيحاً ، وجمهور من تجده

(١) في الأصل : دليلاً عقلياً ، وهو خطأ .

يعارض بها أو يعتمد عليها ، إذا بينت له فسادها ، وما فيها من الاشتباه والالتباس ، قال : هذه قالها فلان وفلان ، وكانوا فضلاء ، فكيف خَفِيَ عليهم مثل هذا ؟ فينتهون بعد إعراضهم عن كلام المعصوم ، الذى لا ينطق عن الهوى ، وإجماع السلف الذين لا يجتمعون على ضلالة . ومخالفة عقول بنى آدم التى فطرهم الله عليها ، إلى تقليد رجال يقولون : إن هذه القضايا عقلية برهانية ، وقد خالفهم فى ذلك رجال آخرون من جنسهم ، مثلهم وأكثر منهم ، وعامة من تجده من طلبة العلم ، المنتسبين إلى فلسفة أو كلام أو تصوف أو فقه أو غير ذلك ، إذا عارض نصوص الكتاب والسنة بما يزعم أنه برهان قطعى ، ودليل عقلى ، وقياس مستقيم ، وذوق صحيح ، / ونحو ذلك - إذا حاqqته وجدته ينتهى إلى تقليد لمن عظمه ، إذا كان من الأتباع ، أو إلى ما افتراه هو - أو توهمه - إن كان من المتبوعين ، وللطائفتين نصيب مما ذكره الله فى أشباههم .

ظ ٩٨

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ * إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ * وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَدْرَأُ فَنَنْبَرُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴾ [سورة البقرة ١٦٥ - ١٦٧] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَعِضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا * لَقَدْ أَضَلَّنِي

عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا ﴿﴾ [سورة الفرقان : ٢٧ - ٢٩].

وقال تعالى : ﴿يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ * وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا * رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنَهُمُ لَعْنًا كَبِيرًا﴾ [سورة الأحزاب : ٦٦ - ٦٨].

وقال تعالى : ﴿وَإِذْ يَتَحَاجُّونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُّعْتَدُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ النَّارِ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُلٌّ فِيهَا إِنَّ اللَّهَ قَدْ حَكَمَ بَيْنَ الْعِبَادِ﴾ [سورة غافر : ٤٧ ، ٤٨].

الوجه الرابع : أن يقال : لا نسلم أنه بتقدير ما يذكر من التعارض **الوجه الرابع** لا يمكن تصديقها ، بل يمكن ذلك ، فإن ما ينفيه صريح العقل من صفات النقص وإثبات الماثلة بين الخالق وصفاته ، والمخلوق وصفاته ، لم يثبت السمع الصحيح ، وما أثبت السمع الصحيح الصريح لم ينفه عقل صريح .

وحينئذ فلا يجوز أن يتعارض العقل الصريح والسمع الصحيح ، وإنما يظن تعارضهما من غلط في مدلولها أو مدلول أحدهما ، كمن يعارض الدلالات العقلية الصريحة من السوفسطائية وأمثالهم ، وكمن يظن تعارض الأدلة السمعية من الملاحدة .

وكثيراً ما يشبه ذلك وتتعارض الداللتان عند من يكن^(١) السفسطة والإلحاد لشبه قامت به ، فتكون الآفة من إدراكه لا من المدرك ، كالأحوال الذى يرى الواحد اثنين ، والممرور الذى يجد الحلو مرّاً ، وإلا فالسمع الصحيح هو القول الصادق من المعصوم ، الذى لا يجوز أن يكون فى خبره كذبٌ لا عمداً ولا خطأً . والمعقول الصحيح هو ما كان ثابتاً أو متفياً فى نفس الأمر ، لا بحسب إدراك شخص معين ، وما كان ثابتاً أو متفياً فى نفس الأمر . لا يجوز أن يخبر عنه الصادق بنقيض ذلك ، بل من شهد الكائنات على ما هى عليه وجدها مطابقة لخبر الصادق .

كما قال تعالى : ﴿ سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] . فأخبر أنه سيرهم^(٢) من الآيات العيانة المشهودة لهم ، ما بين لهم أن القرآن حق .

وقال تعالى : ﴿ وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سورة سبأ : ٦] ، فمن أوتى العلم رأى أن ما أنزل إليه من ربه هو الحق ، وأما من كان عنده ما يظنه علماً - وهو جهل - فذاك يرى الأمر على خلاف ما هو عليه ، مثل من زاغ فأزاغ الله قلبه ، وكان فى قلبه مرض ، فزاده الله مرضاً ، ومن يقبّل الله أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ، ومن الصم البكم

(١) يكن : كذا استظهرت الكلمة وهى فى الأصل غير واضحة .

(٢) فى الأصل : سيرهم .

العمى الذين لا يرجعون إلى ما كانوا عليه من الهدى ، أو لم يكونوا يعقلون بحال .

وأمثال هؤلاء قال تعالى [فيهم] ^(١) ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٩] .

وقد ضرب الله مثل هؤلاء وهؤلاء في غير موضع من القرآن كسورة النور وغيرها .

الوجه الخامس : أن يُقال : لا نسلم أن تصديق النقل المثبت لعلو الوجه الخامس الله على خلقه ، وتكذيب ما يناقض ذلك مما يسمّى معقولاً ، يُوجب القدح في أصل النقل [كما في] ^(٢) قوله : « لأن العقل أصل للنقل ، فتكذيبه لتصديقه موجب لتكذيبها » .

قلنا : لا نسلم أن المعقول النافي لعلو الله على خلقه أصل للنقل ، فإنه ليس كل ما يسمّى معقولاً ، ولا كل ما يُعلم بالعقل يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فتلك الأمور ، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، ليست أصلاً للسمع ، ولا يجوز أن يُقال : جنس المعقول به يُعلم بالسمع ، فلا يجوز أن يرد شيء منه ، فإن العقلاء متفقون على أن جنس المعقولات لا يلزم من تكذيب بعضها تكذيب السمع ، وإن قُدِّرَ أنها عقليات صحيحة ، مثل مسائل الحساب الدقيقة وغيرها ، فإنها مع كونها

(١) في الاصل : وأمثال هؤلاء قال تعالى ... وزدت [فيهم] ليتضح الكلام .

(٢) كما في : زيادة يقتضيا السياق وليست في الأصل .

عقليات صحيحة لا يلزم من القدح فيها القدح في السمع ، فكيف بالمعقولات التي فيها خطأ كثير وتنازع عظيم ؟

بل كل من كان عن الشرائع أبعد ، كان اضطرابهم في عقلياتهم /
 أكثر ، كالفلاسفة فإن بينهم من الاختلاف في عقلياتهم - حتى في
 المنطق والهيئة والطبيعات - ما لا يكاد يحصى . وكلامهم في الإلهيات
 قليل ، وعلمهم بها ضعيف ، ومساائلها عندهم يسيرة ، وهي مع هذا
 عندهم لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين
 فينتقل (١) .

وأساطينهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إلى اليقين فيها ، وإنما يتكلمون
 فيها بالأولى والأخلق ، وهم مع هذا متنازعون فيها أعظم من تنازع كل
 فرقة من مبتدعة أهل الملل في الأمور الإلهية .

وإذا كان جنس ما يسميه هؤلاء عقليات ، فيه خطأ كثير باتفاق
 الناس وبالضرورة ، لم يمكن أن يُقبل جنس ما يقال له عقليات ، فضلا
 عن أن يعارض به ، ولو قُبِلَ جنس ما يقال له عقليات كله ، للزم من
 الجمع بين النقيضين ما شاء الله .

فنفاة الجزء - الذي هو الجوهر الفرد - ومشتبهه ، كل منهم يقول :
 إن ذلك معلوم بالعقل . والقائلون ببقاء بعض الأعراض ، مع القائلين
 بنفائها ، والقائلون بتماثل الأجسام مع القائلين باختلافها ، والقائلون

(١) فينتقل : كذا في الأصل ، وتكررت هذه العبارات في كتب أخرى لابن تيمية ، وفيها :
 « فينتقى » أو « فيقل » .

بوجوب تناهي الحوادث مع القائلين بعدم جواز تناهيها ، وأضعاف ذلك .

بل العقليات الصحيحة : ما كان معقولا للفطر السليمة الصحيحة الإدراك التي لم يفسد إدراكها . وهذا القدر لا يزال موجوداً في بني آدم ، وإن فسد رأى قوم ، لم يلزم فساد رأى آخرين .

لكن إذا تنازع الناس ، وادّعى كل فريق أن قولنا هو الذي تشهد به الفطر السليمة ، لم يفصل بينهم إلا ما يتفقون على صدق شهادته : إما كتاب منزّل من السماء يحكم بينهم ، وإما شهادة فِطْرٍ تقر الطائفتان أنها صحيحة الإدراك صادقة الخبر ، فلا يحكم بين المتنازعين إلا حاكمٌ يسلمان لحكمه .

والمقصود هنا أنه لا يقول عاقل : إن كل ما يسمى معقولا يجوز قبوله ، فضلا عن أن يجب ، فضلا عن أن يُعارض به معقول آخر ، فضلا عن أن يُعارض به كتاب منزّل من عند الله .

وإذا كان كذلك لم يكن في رد كثير ممّا يسمى معقولا رد لسائرهما ، فإذا ردّ ممّا يُسمّى معقولا ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن في هذا ردّاً للأصل المعقول الذي به يُعلم السمع ، وهو المطلوب .

وإذا كان كذلك ، فالمعقول المذكور هنا الذي عارضوا به الآيات الإلهية والأحاديث النبوية - هو ما ذكره في نفي علو الله على خلقه ، وليس شئ من ذلك ممّا يُحتاج في العلم بصحة السمع إليه ، فإن إثبات موجود لا يمكن أن يُشار إليه ، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه ،

ص ١٠٠ ومقدمات ذلك المستلزمة / له ، لا يتوقف العلم بصحة السمع على شيء من ذلك ، فإننا نعلم بالاضطرار بعد تأمل أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ، أن الذين آمنوا بالرسول وجزموا بصدقه - وهم باتفاق المسلمين أعلم الأمة بصدقه ، وصدق ما أخبر به ، وصحة ذلك - لم يكونوا في إيمانهم وعلمهم بصدقه ، يستدلون بشيء من هذه المقدمات على صحة ذلك ، ولا مناظرين بها أحداً ، ولا يقيمون بها حجة على غيرهم ، فضلاً عن أن يكونوا هم لم يعلموا صدقه إلا بعد العلم بهذه المقدمات المستلزمة لوجود موجود لا يُشار إليه ، وأن صانع العالم ليس بداخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق العالم رب ، ولا على العرش إله .

ومما يوضح ذلك أننا نعلم بالعادة المطردة أن القضايا التي بها علموا أنه رسول الله الصادق فيما يخبر به عن الله ، لو كانت مستلزمة لقول نفاة العلو ، وأن الله ليس مابيناً للعالم ، ولا هو فوق السموات ، ولا يمكن الإشارة إليه ، ولا عرج أحد من الملائكة ، ولا محمد ، إليه نفسه ، ولا نزل من عنده نفسه شيء : لا ملك ولا غيره - لكانت هذه اللوازم تحصل في نفوسهم ، كما حصلت في أنفس غيرهم ، لاسيما مع كثرة الخلق ، وانتشار الإسلام ، ودخول الناس في دين الله أفواجاً ، ولو كانت هذه القضايا مستقرة في أنفسهم ، لامتنع في العادة أن لا يتكلموا بها ، فضلاً عن أن يتكلموا بتقيضها ، ولو وجب في العادة أن يعارضوا بها ما دلَّ عليه ظاهر السمع ، لكانوا يسألونه^(١) ويقولون : ما دلت

(١) في الأصل : فكانوا يسألونه ، ولعل الصواب ما أثبتته .

عليه هذه الآيات والأحاديث التي أخبرتنا بها يناقض هذه القضايا التي علمنا بها أنك رسول الله الصادق عليه ، فما يمكننا أن نجتمع بين تصديقك في دعوى الرسالة ، وبين الإخبار بهذه الأمور ، بل تصديقك في دعوى الرسالة يقتضى تكذيب مقتضى هذه الأخبار ، فكيف نصنع ؟ هل لها تأويل يوافق ما به علمنا أنك صادق ؟ أم نحن مأمورون بأن نقراً مظاهره كفر وكذب يقدر في أصول إيماننا ، ونعرض بقلوبنا وعقولنا عن فهم ذلك وتدبره والنظر فيه ؟

وهذا فيه عذاب عظيم للعقول ، وفساد عظيم في القلوب ، إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ في الليل والنهار كلاماً ، يقرأ به في صلاته وغير صلاته ، ويجزم بأنه صدق لا كذب ، وأن من كفر بحرفٍ منه فهو كافر ، وذلك الكلام مشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به عِلْمٌ صدق ذلك الكلام ، بل هو باطل وضلال وكفر ، فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب ، ويمرض قلبه أعظم مرض ، ويكون تألمه بذلك ووجع قلبه ، أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله .

ظ ١٠٠

فإنه حينئذ إن قيل ما به صدق هذا الرسول قدح في الكلام الذي أخبره أنه حق وصدق ، فيكون ذلك الدليل الذي دلّه على صدقه ، دلّه على كذب المفهوم من أخباره ، وإن صدق المفهوم من أخباره ، أبطل شاهد صدقه .

ومن المعلوم أن أخباره لو عارضت معقولاً لهم ، غير ما به علموا صدقه ، لأوجب ذلك من الحيرة والألم والفساد ما لا يعلمه إلا الله ، فكيف إذا كان المعارض له ما به علموا صدقه ؟

وقد كان الصحابة يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويسأل بعضهم بعضاً ، عن أدنى شبهة تعرض في خطابه وخبره ، مثل ما كان يوم الحديبية لمّا صالح النبي صلى الله عليه وسلم مشركى مكة ، على أن يرجع ذلك العام بأصحابه الذين قدموا معه معتمرين ، وبايعهم بيعة الرضوان تحت الشجرة ، وهم السابقون الأولون ، وكانوا أكثر من ألف وأربعمائة ، فصالح المشركين على أن يرجع بهم ذلك [العام]^(١) ، ويرد إلى المشركين من جاءه مؤمناً مهاجراً ، ولا يرد المشركون^(٢) من ذهب إليهم مرتدّاً ، وامتنعوا من أن يكتبوا في كتاب الصلح : « بسم الله الرحمن الرحيم » وأن يكتبوا : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله [الله]^(٣) ، وأمثال ذلك .

والمقصود أن كثيراً من الصحابة أشد عليهم ذلك ، وأجلهم عمر ، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، ألسنا على الحق ، وعدونا على الباطل ؟ قال : بلى . قال : فعلام نعطي الدنيا في ديننا ؟ قال : إني رسول الله وهو ناصرى ، ولست أعصيه . فقال : ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت ونطوف به ؟ فقال : بلى ، أقلت لك إنك تأتيه هذا العام ؟ قال : لا . قال : فإنك آتية ومطوّف به . ثم ذهب عمر إلى أبي بكر ، فقال له مثل ما قال للنبي صلى الله عليه وسلم ، وأجابه أبو بكر بمثل ما أجابه النبي صلى الله عليه وسلم ، من غير أن يكون سمع جواب النبي صلى الله عليه وسلم .

(١) العام : زيادة يقتضيا سياق الكلام .

(٢) في الأصل : المشركين ، وهو خطأ .

(٣) لفظ الجلالة « الله » ليس في الأصل ، والسياق يقتضى إثباته .

والقصة مستفيضة رواها أهل الصحيح والمسند والمغازي والسير والتفسير والفقه وسائر العلماء (١).

فهذا عمر ، وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم : إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي أحد فعمر . أخرجاه في الصحيحين (٢).

وقال : إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه (٣).

وقال : لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر ، رواه الترمذي (٤).

إلى غير ذلك من فضائله ، وقد اشتبه عليه معنى نص ، وليس في ظاهره ما ينافي الواقع ، بل هو ظن أن ظاهره ينافي الواقع ، فإن الله تعالى قال : ﴿ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾ [سورة الفتح : ٢٧] .

(١) سبق الكلام على حديث صلح الحديبية ٥٤/٥ .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ٢٨/٥ .

(٣) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ٣٤٩/٥ .

(٤) لم أجد الحديث بهذا اللفظ في « سنن الترمذي » . ووجدت السيوطي ذكره في « الجامع الكبير » وقال عنه : « عد (أى ذكره ابن عدى في « الكامل ») وقال : غريب . كر (أى ابن عساكر في « تاريخه ») عن عقبه بن عامر . عد عن بلال وناح وقال عد : غير محفوظ . وأورده ابن الجوزي في « الموضوعات » . وذكر ابن الجوزي الحديث في كتابه « الموضوعات » ٣٢٠/١ - ٣٢١ من طريقين ، ثم قال : « هذان حديثان لا يصحان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » وبين سبب وضعها . على أنى وجدت حديثا آخر بمعنى الحديث الذى أورده ابن تيمية ذكره الترمذي في سننه (ط . السلفية) ٢٨١/٥ - ٢٨٢ (كتاب المناقب ، مناقب أبى حفص عمر بن الخطاب) وهو عن عقبه بن عامر رضى الله عنه ونصه : « لو كان نبى بعدى لكان عمر بن الخطاب » . قال الترمذي : هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا للحديث مشرح بن هاعان . وجاء هذا الحديث في المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٤ .

ص ١٠١
 وكان النبي صلى الله عليه وسلم أخبرهم بذلك قبل نزول الآية /
 خبراً مطلقاً ، ومن المعلوم باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا قال : والله
 لأفعلن كذا وكذا ، ولم يكن هناك سبب ولا نية توجب التعجيل كان له
 أن يؤخره إلى وقت آخر ، فلم يكن في ظاهر خطاب الله ورسوله ما
 يقتضى تعجيل إتيان البيت والطواف به .

ومع هذا لما ظن هذا الذى هو أفضل الأمة بعد أبي بكر ، أن ظاهره
 يقتضى التعجيل ، أورده على النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم على
 صديقه ، وأجابه كلُّ منهما في مغيب الآخر بأنه ليس في الخطاب ما
 يقتضى التعجيل ، وإنما الذى فهم ذلك من الخطاب غلط في فهمه .
 فالغلط منه ، لا لنقص في دلالة الخطاب .

وأيضاً فى الصحيح أنه قال صلى الله عليه وسلم : من نوقش
 الحساب عذب . قالت عائشة : فقلت : يا رسول الله ، أليس الله يقول
 فى كتابه : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ [سورة الانشقاق : ٨]
 فقال : ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عذب ^(١) .

ومعلوم أن قوله : ﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴾ لا يدل ظاهره
 على أن المحاسب يُناقش ، بل الظاهر من لفظ الحساب اليسير أنه لا
 تكون فيه مناقشة ، ومع هذا فلما قال : من نوقش الحساب
 عذب ، فظننت امرأة تحبه ويحبها - وهى أحب النساء إليه ، وأبوها
 أحب الرجال إليه - أن ظاهر خطابه يعارض تلك الآية - سألته عن
 ذلك ولم تسكت .

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه فى هذا الكتاب ، ج ٥ ، ص ٢٢٨ .

وكذلك في الحديث الصحيح أنه قال : والذى نفسى بيده لا يلبج النار أحدٌ بايع تحت الشجرة . قالت حفصة : فقلت يا رسول الله ، أليس الله يقول : ﴿ وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [سورة مريم : ٧١] . فقال : ألم تسمعيه قال : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴾ ؟ [سورة مريم : ٧٢] .^(١)

وقد بين في الحديث الصحيح الذى رواه جابر وغيره أن الورود هو المرور على الصراط^(٢) ، ومعلوم أنه إذا كان قد أخبرهم أن جميع الخلق يعبرون الصراط ويَرِدُونَ النار بهذا الاعتبار ، لم يكن قوله لهم : فلان لا يدخل النار منافياً لهذا العبور ، ولهذا قال لها : ألم تسمعيه قال : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ ؟ فأخبرها أن هذا الورود لا ينافى عدم الدخول الذى أخبرت به ، فالذين نجاهم الله بعد الورود - الذى هو العبور - لم يدخلوا النار .

ولفظ « الورود » و « الدخول » قد يكون فيه إجمال فقد يُقال لمن دخل سطح الدار : إنه دخلها ووردها ، وقد يُقال لمن مرَّ على السطح ولم يثبت فيها : إنه لم يدخلها . فإذا قيل : فلان ورد هذا المكان الردىء ثم نجاه الله منه ، وقيل فلان : لم يُدخله الله إياه ، كان كلا الخبرين صدقاً لا منافاة بينهما .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ مِّنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا

(١) سبق ورود هذا الحديث والتعليق عليه ج ٥ ص ٢٢٨ .

(٢) وهو الحديث المشار إليه في التعليق السابق وهو عن جابر عن أم مبشر رضى الله عنها .

مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴿سورة مريم : ٧١ ، ٧٢﴾ ، فيه بيان نعمة الله على المتقين : أنهم مع الورود والعبور عليها وسقوط/ غيرهم فيها نجوا منها ، والنجاة من الشر لا تستلزم حصوله ، بل تستلزم انعقاد سببه ، فمن طلبه أعداؤه ليهلكوه ولم يتمكنوا منه ، يُقال : نَجَّاهُ اللهُ مِنْهُمْ .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٧٦] .

ومعلوم أن نوحا لم يفرق ثم خلَّص ، بل نُجِّيَ من الغرق الذي أهلك الله به غيره .

كما قال : ﴿ فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ ﴾ [سورة العنكبوت : ١٥] وكذلك قوله عن لوط : ﴿ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٧٤] ^(١) .

ومعلوم أن لوطا لم يصبه العذاب الذي أصابهم من الحجارة والقلب وطمس الأبصار .

وكذلك قوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابِ غَلِيظٍ ﴾ [سورة هود : ٥٨] وقوله : ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ ﴾ [سورة هود : ٦٦] .

(١) في الأصل : فأنجيناه وأهله من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، وهو خطأ .

وأمثال ذلك بين سبحانه أنه نجى عباده المؤمنين من العذاب الذى أصاب غيرهم ، وكانوا معرضين له ، لولا ما خصهم الله من أسباب النجاه - لأصابتهم ما أصاب أولئك .

لفظ « النجاه من الشر » يقتضى العقاد سبب الشر ، لا نفس حصوله فى المنجى .

فقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ [سورة مريم : ٧٧] ، لا يقتضى أنهم كانوا معذبين ثم نجوا ، لكن يقتضى أنهم كانوا معرضين للعذاب الذى انعقد سببه ، وهذا هو الورد .

فقوله صلى الله عليه وسلم : لن يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة ، لا ينافى هذا الورد ، فإن مجرد الورد ليس بعذاب ، بل هو تعريض للعذاب ، وهو إنما نفي الدخول الذى هو العذاب ، لم ينف التقريب من العذاب ، ولا انعقاد سببه ، ولا الدخول على سطح مكان العذاب .

ومع هذا لما اشتبه ذلك على امرأته ، سألته عن ذلك ، وذكرت ما يعارض خبره فى فهمها ، ولم تسكت ، وقد كان يفعل الأمر فيسألونه : هل هو بوحى فيجب طاعته ؟ أو هو رأى يمكن معارضته برأى أصح منه ؟ ويشيرون عليه فى رأى برأى آخر ، فيقبل منهم ويوافقهم ، كما سأله الحباب بن المنذر لما نزل ببدر فقال : يا رسول الله رأيت هذا المنزل الذى نزلته : أهو منزل أنزلك الله ، فليس لنا أن نتعداه ، أم هو رأى

والحرب والمكيدة؟ فقال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة. فقال: ليس هذا بمنزل قتال^(١).

ولما صالح غطفان عام الخندق على نصف ثمر المدينة لما تألبت عليهم الأحزاب: من قريش وحلفائها، وأهل نجد وجموعهم، وبنى قريظة اليهود جيران المدينة، وكانت تلك القضية من أعظم البلاء والمحنة، وفيها أنزل الله سورة الأحزاب، فلما صالحهم على نصف ثمرها. قال له سعد ما مضمونه: إن كان الله أمرك بهذا سمعنا وأطعنا، وإن كان رأياً منك أردت به مصلحتنا، فقد/كنا في الجاهلية وما أحدٌ منهم يتال منها ص ١٠٢
ثمرة إلا بشرى أو قرى، فحين أعزنا الله بالإسلام نعطيهم ثمرنا؟ أو كما قال: فبين له النبي صلى الله عليه وسلم: إني لما رأيت الأعداء قد تحزبوا عليكم خشيت أن تضعفوا عنهم، فرأيت أن أدفع هؤلاء ببعض الثمر، فإذا كنتم ثابتين صابرين، فلا حاجة إلى هذا^(٢)

وفي الصحيح أنهم كانوا في بعض الأسفار فنقد زادهم فاستأذنوه في نحر ظهرهم - وهي الإبل التي يركبونها - فأذن لهم، فأتاه عمر وأخبره أنهم إن نحرُوا ظهرهم تضرروا بذلك، وطلب أن تجمع أزوادهم ويدعو فيها

(١) جاء الخبر في: السيرة النبوية لابن هشام ٢٧٢/٢؛ السيرة النبوية لابن كثير (تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط. عيسى الحلبي) ٤٠٢/٢؛ الإصابة لابن حجر ٣٠٢/١؛ أسد الغابة (ط. دار الشعب) ٤٣٦/١.

(٢) ورد هذا الخبر مفصلاً في: سيرة ابن هشام ٢٣٤/٣؛ زاد المعاد (ط. السنة الحمدي) ٢٩١/٢؛ أسد الغابة (ط. دار الشعب) ٣٥٧/٢ (وفيها: على ثلث ثمار المدينة)، كما جاء في الاستيعاب لابن عبد البر (على هامش الإصابة) ٣٤/٢ - ٣٥ (وفيه: أراد أن يعطيه يؤمنذ ثلث ثمر المدينة... فأني عيينة إلا أن يأخذ نصف البر...).

بالبركة ليغنيهم الله بذلك عن نحر ظهرهم ، ففعل ذلك^(١) .
وكذلك في الصحيح أنه أعطى أبا هريرة نعله ليشتر الناس بأن
الموحدّين في الجنة ، فلقبه عمر فرده ، وقال للنبي صلى الله عليه وسلم :
إنهم إذا سمعوا ذلك أكلوا ، فترك ذلك^(٢) .

بل كان يأمرهم بالأمر الذي يجب عليهم طاعته ، فيعارضه بعضهم
بما لا يصلح للمعارضة ، فيجيبهم . فإن في الصحيح أنه نهاهم عن
الوصول ، فقالوا : إنك تواصل . فقال : إني لست كهيتكم ، إني
أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني^(٣) .

ومعلوم أن هذه معارضة فاسدة ، لو أوردتها بعض طلبة الفقهاء ،
أجابه آخر بأن أمره ونهيه يجب طاعته فيه ، وحكمه لازم للأمة باتفاق
المسلمين ، بل ذلك معلوم بالاضطرار من دينه ، وإن كان بعض الناس

(١) هذا الخبر جاء في حديث عن أبي هريرة (وفي رواية أخرى عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد
(شك الراوى الأعمش) في صحيح مسلم ٥٥/١ - ٥٧ (كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من
مات على التوحيد دخل الجنة قطعا) وأوله (في الرواية الأولى) : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في
مسير . . . الحديث .

(٢) هذا جزء من حديث طويل في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه ٥٩/١ - ٦١
(كتاب الإيمان ، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا) ، وأوله : حدثني زهير
بن حرب . . . قال حدثني أبو كثير ، قال : حدثني أبو هريرة قال : كنا قعودا حول رسول الله صلى الله
عليه وسلم معنا أبو بكر وعمر في نفر . . . الحديث .

(٣) ورد الحديث مع اختلاف في الألفاظ عن عدد من الصحابة فجاء عن أبي هريرة وأبي سعيد
الخدري وابن عمر وأنس وعائشة وجابر وبشير بن الخصاصية في : البخارى ٣٧/٣ - ٣٨ (كتاب
الصوم : باب التنكيل لمن أكثر الوصول ، باب الوصول إلى السحر) ؛ مسلم ٧٧٤/٢ - ٧٧٦ (كتاب
الصيام ، باب النهى عن الوصول في الصوم) ؛ الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١٣٨/٢ - ١٣٩ (كتاب
الصوم ، باب ما جاء في كراهية الوصول في الصيام) ؛ سنن الدارمى ٧/٢ - ٨ (كتاب الصوم ، باب
النهى عن الوصول في الصوم) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣٢٦/٦ ، ٣٣٦ ، ١٤٤/١٢ .

ينازع في الأمر المطلق : هل يفيد الإيجاب أم لا ؟ فلم ينازع في أنه إذا
بيّن في الأمر أنه للإيجاب يجب طاعته ، ولا أنه إذا صرّح ابتداءً
بالإيجاب تجب طاعته .

ولكن نزاعهم في مراده بالأمر المطلق : هل يعلم به أنه أراد به
الإيجاب ؟ فهذا نزاع في العلم بمراده ، لا نزاع في وجوب طاعته فيما أراد
به الإيجاب ، فإن ذلك لا ينازع فيه إلا مكذّب به .

والمقصود أن حكم النهي لازم للأمة ، وأما فعله فقد يكون محتصاً
به باتفاق الأمة . بل قد تنازعا في تعدّي حكم فعله إلى غيره ، على ما
هو معروف ، فإذا أمر المسلمون أو نهاهم أمراً ونهياً علموا به مراده ، لم
يكن لأحدٍ منهم أن يعارض ذلك بفعله باتفاق العلماء ، وإنما يتكلمون
في تعارض دلالة القول والفعل ، إذا لم يعلموا مراده بالقول ، / كما
تكلّموا في نيه عن استقبال القبلة واستدبارها بغائط أو بول^(١) ، مع أنه
قد رآه ابن عمر مستقبل الشام مستدبر الكعبة وهو يتخلى^(٢) .

ظ ١٠٢

فهنا قد يظن بعضهم أن نيه ليس عاماً بل خاص إذا لم يكن
حائلاً ، ويوفّق بين القول والفعل ، ويظن بعضهم الفرق بين الاستقبال
والاستدبار ، ويظن بعضهم أن أحدهما منسوخ لاعتقاده التعارض ،

(١) جاءت الأحاديث في الصحاح وفيها نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة أو
استدبارها عند إتيان الغائط بيول أو غائط منها حديث عن أبي أيوب الأنصاري وآخر عن أبي هريرة
رضي الله عنها في : البخاري ٨٤/١ (كتاب الصلاة ، باب قبة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق) ،
مسلم ٢٢٤/١ (كتاب الطهارة ، باب الاستطابة) .

(٢) الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما في : البخاري ٣٧/١ - ٣٨ (كتاب الوضوء ، باب
التبرز في البيوت) ؛ مسلم ٢٢٤/١ - ٢٢٥ (كتاب الطهارة ، باب الاستطابة) .

ويظن بعضهم أن الفعل خاصٌ له ، فهذا كله لعدم علمهم بأن النهي عامٌ محكم . وأما إذا علموا أن نيه عامٌ محكم غير منسوخ ، كانوا متفقين على أنه لا يُعارض بفعله . فتبين أن من عارض نيه عن الوصال بقوله : إنك تواصل ، كانت معارضته خطأً باتفاق العلماء ، ومع هذا فقد أجابه ببيان الفرق ، وقال : إني لست كأحدكم ، إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني .

بل لما غير عاداته يوم الفتح ، فصلَّى الصلوات بوضوء واحد ، سأله عمر فقال : إنك فعلت شيئاً لم تكن تفعله . فقال : عمداً فعلته ^(١) . وهذا وأمثاله كثير . هذا من المؤمنين به المحييين له ، فأما معارضة الكفار له بما لا يصلح للمعارضة - عند أهل النظر والخبرة بالمناظرة - على سبيل الجدل بالباطل فكثيرة .

مثل معارضتهم له لما نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨] فقام ابن الزبير وغيره فقالوا : قد عبد المسيح ، فألهتنا خير أم هو ؟
فأنزل الله تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٥٧] ، أى : يضحجون .

﴿ وَقَالُوا آلِإِهْتِنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ

(١) الحديث في صحيح مسلم ٢٣٢/١ (كتاب الطهارة ، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد) عن سليمان بن بريدة عن أبيه ، وفيه : « ... عمداً صنعته يا عمر » ؛ سنن الترمذى ٤٢/١ - ٤٣ (ط . المدينة المنورة) وهى الرواية التى معنا « قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح » ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٥١ ، ٣٥٠/٥ .

خَصِمُونَ * إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿﴾ [سورة الزخرف : ٥٨ ، ٥٩] .

وَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ١٠١ ، ١٠٢] .

وقد ظن طائفة من الناس أن قوله : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨] ، لفظ يعم كل معبود من دون الله لكل أمة ، فيتناول المسيح وغيره ، وجعلوا هذا مما استدلوا به على عموم الأسماء الموصولة ، مثل « من » و « ما » و « الذى » . واستدل بذلك بعضهم على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب .

قالوا : : لأن اللفظ عام ، وأخر بيان المخصص إلى أن نزل قوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ ﴾ [سورة الأنبياء : ١٠١] .

وهذا خطأ ، ولو كان قول هؤلاء صحيحاً ، لكانت معارضته ص ١٠٣
المشركين صحيحة . / فإن من سمع اللفظ العام ولم يسمع المخصص ، فأورد على المتكلم ، كان إيراده مستقيماً .

وهذا سوء ظن ممن قاله بكلام الله ورسوله وحسن ظن بالمشركين . ولكن هؤلاء وأمثالهم الذين يجعلون المفهوم المعقول الظاهر من القرآن مردوداً بآرائهم ، كما رده المشركون بالمسيح ، فإن قول المشركين إن المسيح لا يدخل النار والملائكة لا تدخل النار ، كلام صحيح ، أصح مما يعارض به المعارضون لكلام الله ورسوله .

فإذا كانت معارضة ابن الزبيرى باطلة ، فعارضة هؤلاء أبطل ،
وهى باطلة قبل نزول القرآن ، وقبل رد الله عليهم ، وما نزل من القرآن
[كان] ^(١) مبيّناً لبطانها ، الذى هو ثابت فى نفسه يمكن
علمه بالعقل ، فإن الله إنما خاطب بقوله : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ
اللَّهِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨] ، المشركين الذين يعبدون الأوثان ، لم
يخاطب بذلك أهل الكتاب ^(٢) .

بل الآيات المكيّة عامتها خطاب لمن كذب الرسل مطلقا ، وأما ما
يخاطب به من صدق جنس الرسول من أهل الكتاب والمؤمنين ، ففي
السور المدنية .

والقرآن قد فصل بين المشركين وأهل الكتاب فى غير موضع ،
كقوله : ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة
البيّنة : ١] .

وقوله : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى
وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾ [سورة الحج : ١٧] .

وقوله لهم : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨] ،

بمترلة قوله : ﴿ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا
وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لِقَافِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٦] .

(١) فى الأصل (د) توجد إشارة إلى الهامش بعد كلمة « القرآن » ولم يظهر إلا حرف الكاف فى
هامش المصورة ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٢) انظر تفسير ابن كثير (ط . دار الشعب) لآيات سورة الأنبياء ٣٧٤/٥ - ٣٧٦ وآيات سورة

وبمترلة قوله : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِيحَادَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُم إِلَّا نُفُورًا ﴾ [سورة فاطر : ٤٢] .

وأمثال ذلك مما فيه ضمير المخاطب والغائب ، وهو متناول لأولئك المشركين ، لكن يتناول غيرهم من جهة المعنى والاعتبار وتمائل الحالين .
فلما قال تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هُوَآءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٨ ، ٩٩] ، أخبر أن آلهتهم التي يعبدونها حسب جهنم ، ولم يدخل في هذا المسيح وأمثاله ، فإنهم لم يكونوا يعبدونهم .

وقوله : ﴿ لَوْ كَانَ هُوَآءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٩٩] دليل على انتفاء الإلهية ، فإن الإله لا يدخل النار ، والدليل لا ينعكس ، فلا يلزم أن يكون من لم يدخل النار إليها ، فمن ورد النار لم يكن إليها ، وليس كل من لا يردها إله .

لكن كانت معارضة ابن الزبعرى وأشباهه من جهة المعنى والقياس ١٠٣
والاعتبار ، أى إذا كانت آلهتنا دخلوا النار لكونهم / معبودين^(١) ،
وجب أن يكون كل معبود يدخل النار ، والمسيح معبود فيجب أن يدخلها ، فعارضوه بالقياس ، والقياس مع - وجود الفارق المؤثر -
قياس فاسد ، فبين الله الفرق بأن المسيح عبدٌ حتى مطيع لله ، لا يصلح

(١) فى الاصل : معبودون ، وهو خطأ .

أن يُعبد لأجل الانتقام من غيره ، بخلاف الأوثان ، فإنها حجارة ، فإذا عُدِّت لتحقيق عدم كونها آلهة ، وانتقاماً ممن عبدها ، كان ذلك مصلحة ، ليس فيها عقوبة لمن لا يصلح أن يُعاقب .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا ﴾ [سورة الزخرف :

٥٧] ، أى جعلوه مثلاً لآلهم فقاسوها به ، فهذا حال من عارض النص الخبرى بالقياس الفاسد ، وهو حال الذين يعارضون النصوص الإلهية بأقيستهم الفاسدة^(١) ، فيقولون : لو كان له علمٌ وقدرة ورحمة وكلام وكان مستويا على عرشه ، للزم أن يكون مثل المخلوق الذى له علم وقدرة ورحمة وكلام ويكون مستويا على العرش ، ولو كان مثل المخلوق للزم أن يجوز عليه الحدوث ، وإذا جاز عليه الحدوث امتنع وجوب وجوده وقدمه .

فهذا من جنس معارضة ابن الزبيرى ، حيث قاس ما أخبر الله عنه بشئٍ آخر ليس مثله ، بل بينها فرق ، والفرق بين الله وبين مخلوقاته ، أعظم من الفرق بين المسيح وبين الأوثان ، فإن كلاهما مخلوق لله تعالى .

وأما قياس الخالق بالمخلوق ، وقول القائل : لو كان متصفا بالصفات والأفعال القائمة به ، لكان مماثلاً للمخلوق المتصف بالصفات والأفعال القائمة به - ففى غاية الفساد ، فإن تشابه الشئين من بعض الوجوه لا يقتضى تماثلها فى جميع الأشياء ، فإذا كان المسيح المشابه لآلهم فى وجوه كثيرة لا تكاد تحصى - مثل كون هذا كان معدوماً وهذا كان معدوماً ، وهذا محدث ممكن ، وهذا محدث ممكن ، وهذا مفتقر إلى

(١) كلمة « الفاسدة » فى هامش الصفحة ولم يظهر منها فى الصورة إلا « الفا » .

غيره وهذا مفتقر إلى غيره ، وهذا يقدر عليه غيره ، وهذا يقدر عليه غيره ، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض ، وهذا تعترض عليه الآفات والعلل كالتفريق والتجزئة والتبعيض ، وهذا يمكن إفساده واستحالته ، وهذا يمكن إفساده واستحالته ، وأمثال ذلك من الأمور التي يجب تنزيه الرب عنها - فع اشتراكها في هذه الأمور التي يجب تنزيه الرب عنها ، لم يصح قياس أحدهما بالآخر ، ولا أن يثبت له من الحكم ما ثبت له ، وإن كانا قد اشتركا في هذه الأمور .

فالخالق سبحانه الذي يفارق غيره بأعظم مما يفارق به المسيح آلهتهم ، هو أولى وأحق بأن لا يمثّل بخلقه ، لأجل موافقته في بعض الأسماء والصفات ، إذ أصل هذا القياس الفاسد أن الشيتين إذا اشتركا وتشابها في بعض الأشياء ، لزم اشتراكها وتمائلها في / غير ذلك مما ليس من لوازم المشترك ، وهذا كله خطأ فاحش ، وبعضه أفحش من بعض ، فالشيئين إذا اشتركا في شيء ، لزم أن يشتركا في لوازمه ، فإن ثبوت الملزوم يقتضى ثبوت اللازم ، فأما ما ليس من لوازمه ، فلا يجب اشتراكها فيه .

فكون المعبود من حصب جهنم ، ليس من لوازم كونه معبوداً ، بل من لوازم كونه معبوداً يصلح دخوله النار ، والمسيح ونحوه لا يصلح دخولهم النار .

وكذلك ثبوت الوجود والحياة والعلم والقدرة والاستواء والتزول ، ونحو ذلك من الأمور التي يُوصف بها الخالق والمخلوق ، ليس من لوازمها

الإمكان والحدوث والآفات والنقائص ، فإن الإمكان من لوازم ما ليس واجباً بنفسه ، والحدوث من لوازم المعدوم ، وإمكان الآفات والنقائص من لوازم ما يقبل ذلك .

وهذه الصفات صفات كمال لا تستلزم الآفات ، بل قد تكون منافية للآفات والنقائص ، والمنافى للشيء لا يكون من لوازمه ، بل هو مناقض للوازمه ، فكيف يُجعل المنافى كالملازم ؟

والمقصود أن المشركين كانوا يعارضون الرسول بما يتخيلونه مناقضاً لقوله ، وإن لم يكن في ظاهر قوله ما يناقض : لا معقولا ولا منقولا ، فكيف إذا كان ظاهر قوله يناقض صريح المعقول الذي عليه أئمة أرباب العقول ، لاسيما إذا كان ذلك المعقول هو الذي لا يمكن تصديقه إلا به ؟ فإذا كان قد أظهر ما يطعن في دليل صدقه وشاهده ، كان معارضته بذلك أولى الأشياء .

وكذلك أيضا لما أخبرهم بالإسراء وشجرة الزقوم أنكر ذلك طائفة منهم ، وزعموا أن العقل ينفي ذلك . وأنزل الله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَبْنَاكَ لِالْأَفْتِنَةِ لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ ﴾ [سورة الإسراء : ٦٠] .

وفي الصحيح عن ابن عباس أنه قال : هي رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به ^(١) .

(١) الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما في : البخارى ٥٤/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب المعراج) ، ٨٦/٦ (كتاب التفسير ، سورة الإسراء) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤/٣٦٣ - ٣٦٤ (كتاب تفسير القرآن ، سورة الإسراء) .

قال تعالى : ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الإسراء : ١] .

وقال : ﴿أَفْتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ * إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ﴾ [سورة النجم : ١٢ - ١٦] .

وقال تعالى : ﴿وَمَا صَاحِبِكُم بِمَجْنُونٍ * وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ﴾ [سورة التكويد : ٢٢ - ٢٥] .

فإذا كان ما أخبرهم به من رؤية الآيات التي أراه الله إياها ليلة الإسراء قد أنكروها وكذبوه لأجلها ، واستبعدوا ذلك بعقولهم ، مع أن ذلك ليس ممتنعاً في العقل ، فكيف بما هو ممتنع في صريح العقل ؟ وكذلك أيضاً أنكروا أن يبعث الله بشراً رسولا ، وجعلوا ذلك منكراً ممتنعاً في عقولهم .

كما قال تعالى : ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ [سورة الإسراء : ٢٤] .
وقال : ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ﴾ [سورة يونس : ٢] .^(١)

(١) لم تظهر كلمة «الناس» في هامش المصورة .

وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا رَأَوْكَ إِذْ يَتَخَذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤١] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرٌ مِّنْ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٩١] .

وقد حكى نحو ذلك عن تقدم من الكفار ، كقول قوم فرعون : ﴿ أَنْتُمْ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ * فَكَذَّبُوهُمَا فَكَانُوا مِنَ الْمُهْلَكِينَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٤٧ ، ٤٨] .

وقول قوم نوح : ﴿ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُكْفَرُوا ﴾ [سورة هود : ٢٧] .

وقالت أصناف الأمم لرسولهم : ﴿ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلَنَا تُرِيدُونَ أَنْ تُصُدُّونَا عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُ آبَاءَنَا ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] .

حتى قالت الرسل : ﴿ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١١] . وأمثال هذا .

فقد ذكر عن المشركين أنهم أنكروا إرسال رسول من البشر ، ودفعوا ذلك بعقولهم .

وهذا قول من يحدد النبوات من البراهمة مشركى الهند وغيرهم ،
ولهم شبه معروفة يزعمون أنها براهين عقلية تقدرح في جواز إرسال
الرسل^(١) .

ولهذا قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ
أَهْلِ الْقُرَى ﴾ [سورة يوسف : ١٠٩] .

وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ
الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة النحل : ٤٣] .

وقال : ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة الأحقاف : ٩] .
وأمثال ذلك .

وكذلك لما أخبرهم بالمعاد عارضوه بعقولهم ، وقد ذكر الله تعالى من
حججهم التي احتجوا بها في إنكار المعاد ما هو مذكور في القرآن .

كقوله تعالى : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ
وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ *
الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ * أَو
لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ
الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس : ٧٨ - ٨١] .

ص ١٠٥

وقد ذكر طعنهم في الرسالة والمعاد جميعا في قوله تعالى : ﴿ ق
وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَاْفِرُونَ هَذَا

(١) انظر مثلا ما أورده الباقلاني في كتابه التمهيد (ص ١٠٤ - ١٣١) من هذه الشبه وردوده

شَيْءٌ عَجِيبٌ * إِذَا مِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجَعُ بَعِيدٌ * قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ
الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴿ [سورة ق: ١ - ٤] .

ثم ذكر الأدلة عليهم إلى قوله: ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي
لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ [سورة ق: ١٥] .

وهذه السورة قد تضمنت من أصول الإيمان ما أوجبت أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بها في الجامع العظام ، فيقرأ بها في خطبة
الجمعة وفي صلاة العيد ، وكان من كثرة قراءته لها يقرأ بها في صلاة
الصبح ، وكل ذلك ثابت في الصحيح (١) .

قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا أَنِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا
جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ
فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْخِضُونَ إِلَيْكَ
رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا * يَوْمَ يَدْعُوكُمْ
فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [سورة الإسراء: ٤٩ - ٥٢] .

وقد ذكر نحو ذلك عن مضي من المكذبين للرسول ، كقولهم عن
رسولهم : ﴿ أَيْعِدُكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْكُمْ
مُخْرَجُونَ * هِيَ هَاتِ هَاتِ لِمَا تُوعَدُونَ * إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا

(١) انظر تفسير ابن كثير (ط . دار الشعب) ٣٧١/٧ . وقد أورد ابن كثير الأحاديث التي جاءت
في فضل سورة ق ومواضع قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم لها ، وذكر الأساندة المحققون في تعليقهم
أماكن هذه الأحاديث في كتب الصحاح . انظر ٣٧١/٧ (ت ٣ - ٩) .

نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ * إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ اقْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا
وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ ﴿ [سورة المؤمنون: ٣٥ - ٣٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا
يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [سورة
الجمانية : ٢٤] .

وأمثال هذا في القرآن كثير .

وذكر عنهم أنهم طعنوا في الرسول بعقولهم بأمر ظنوها لازمة له ،
كقولهم : ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ
لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُنْفِقُ إِلَيْهِ كَنْزًا أَوْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ
يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴾ [سورة الفرقان :
٨ ، ٧] .

قال تعالى : ﴿ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ
سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٩] .

وكذلك قالوا عن قبله من الرسل كما قال فرعون : ﴿ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ
هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ
جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴾ [سورة الزخرف : ٥٢ ، ٥٣] .

وقالوا لشعيب : ﴿ إِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْمُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا
أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾ [سورة هود : ٩١] .

والمقصود هنا أن الرسول محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعارضه من

المؤمنين به والكفار من لا يكاد يُحصى معارضةً لا ترد عليه ^(١) ، ولم تكن إلا من جهل المعارض ، ولم يكن في ظاهر الكلام الذى يقوله لهم ومفهومه ومعناه ما يخالفه صريح المعقول ، بل كان المعارضون يعارضون بعقولهم ما لا يستحق المعارضة ، فلو كان فيما بلغهم إياه عن الله ، من أسمائه وصفاته ونحو ذلك ، ما يخالف ظاهره صريح المعقول ، لكان هذا أحق بالمعارضة ، وكان يتمتع في مستمر العادة أن مثل هذا لا يعارضه أحد : لا معارضة دافع طاعن ، ولا معارضة مستشكل مسترشد ، فكيف إذا كان ذلك يعارض القضايا العقلية التى بها علموا نبوته ، وأنه رسول الله إليهم ؟ فكانت تكون المعارضة بذلك أولى أن تقع من الكفار والمسلمين .

أما الكفار فيقولون له : نحن لا نعلم صدقك إلا بأن نعلم بعقولنا أموراً تناقض ما يُفهم ويظهر مما نخبرنا به ، فالمصدق لك يكون متناقضاً متلاعبا ، لا يمكنه أن يقبل بعض أخبارك إلا بردهً بعضها ، وهذا ليس فعل العالمين الصادقين دائماً ، بل فعل من يكذب تارة ويصدق أخرى ، أو يصيب تارة ويخطئ أخرى .

وأما المسلمون المظهرون للإسلام فقد كان فيهم منافقون ، وفي المؤمنين سماعون لهم يتعلقون بأذى شبهة يوقعون بها الشك والريب في قلوب المؤمنين ، وكان فيهم من له معرفة وذكاء وفضيلة وقراءة للكتب ومدارسة لأهل الكتاب ، مثل أبى عامر الفاسق ، الذى كان يُقال له أبو عامر الراهب ، الذى اتخذ له المنافقون مسجد الضرار .

(١) فى الأصل : لا يرد عليه ، ولعل الصواب ما أثبتته .

وأيضاً فقد كان اليهود والنصارى يعارضونه بما لا يصلح للمعارضة ، ويقدمون في القرآن بأدنى شبهة ، ويخاطبون بذلك من أسلم ، كما قالوا للمغيرة بن شعبة : أنتم تقرؤون في كتابكم : ﴿ يَا أُخْتَ هَارُونَ ﴾ [سورة مريم : ٢٨] وموسى بن عمران كان قبل عيسى بسنين كثيرة ، فظنوا أن هارون^(١) المذكور هو هارون^(٢) أخو موسى ، وهذا من فرط جهلهم ، فإن عاقلاً لا يخفى عليه أن موسى كان قبل عيسى بسنين كثيرة ، وأن مريم أم عيسى ليست أخت موسى وهارون ، ولا هو المسيح ابن أخت موسى ، وليس في من له تمييز - وإن كان من أكذب الناس - [من]^(٣) يرى أن يتكلم بمثل هذا الذي يضحك عليه به / كل من سمعه ، فكيف بمن هو أعظم الناس عقلاً وعلماً ومعرفة: غلبت عقول بني آدم ومعارفهم وعلومهم ، حتى استجاب له كل ذى عقل مصداقاً لخبره ، مطيعاً لأمره وذللاً له - أو خاف منه - كل من لم يستجب له ، وظهر به من العلم والبيان ، والهدى والإيمان ، ما قد ملأ الآفاق ، وأشرق به الوجود غاية الإشراق ؟

فكان النصارى الذين سمعوا هذا - لو كان لهم تمييز - لعلموا أن مثل هذا الرجل العظيم الذى جاء بالقرآن لا يخفى عليه أن المسيح ليس هو ابن أخت موسى بن عمران ، ولا يتكلم بمثل ذلك ، ولو كانت أختها لكان إضافتها إلى موسى أولى من إضافتها إلى هارون ، فكان يقال لها : يا أخت موسى ، لكن لما اتفق أن مريم هذه بنت عمران ، وذاتك

(١) في الأصل : هرون ، وتكرر وروده هكذا في عدة مواضع تالية .

(٢) من : ساقطة من الأصل (د) وزدتها ليستقيم الكلام .

موسى وهارون ابنا عمران ، فكان لفظ عمران فيه اشتراك ، والاشترك غالب على أسماء الأعلام - نشأت الشبهة ، حتى سأل المغيرة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال : ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم والصالحين قبلهم؟^(١) إن هارون هذا كان رجلاً في بني إسرائيل سمّوه باسم هارون النبي .

فمن كانوا يعارضونه بمثل هذه المعارضة ، كيف يسكتون عن معارضته إذا كان الخطاب الذى أخبر به ، والمفهوم الظاهر منه - بل الصريح منه الذى لا يحتمل التأويل مخالفاً لصريح العقل ، بل مخالفاً لما به يُعلم صدقه وصدق الأنبياء قبله ؟ وهلاً كان أهل الكتاب يقولون له : ما جئت به يقدح في نبوات الأنبياء قبلك ، فإننا لا يمكننا أن نصدقك إلا بقضايا عقلية بها يعلم صدق الرسل ، وما أظهرته للناس وبينته لهم وأخبرتهم به يناقض الأصول العقلية التى بها نعلم تصديق الأنبياء ؟ .
واعلم أنه من أمعن النظر في هذا المقام وتوابعه ، حصل له أمور جلية :

بطلان قول من يقول : العلم بصحة السمع لا يكون إلا بقضايا عقلية مناقضة للمفهوم الظاهر من أخبار الله ورسوله .
بل بطلان قول من يجعل صريح العقل مناقضاً لأخباره .

(١) الحديث بهذا اللفظ من رواية المغيرة بن شعبة رضى الله عنه في : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٧٦/٤ (كتاب التفسير ، سورة مريم) . وجاء الحديث مع اختلاف في الألفاظ عنه رضى الله عنه في : مسلم ٦٨٥/٣ (كتاب الآداب ، باب النهى عن التكنى بأبى القاسم ، وبيان ما يستحب من الأسماء) ، المسند (ط . الحلبي) ٢٥٢/٤ .

بل بطلان قول من يدعى أن أقوال الجهمية النفاة لعلو الله على خلقه - مما هي معروفة بصريح العقل ، سواء كانت موافقة لخبر الرسول أو مخالفة له .

وذلك من وجوه :

ظ ١٠٦ أحدها : أن إيمان المؤمنين به ، العالمين بصدقه ، حصل / بدون هذه القضايا .

الثاني : أن أحداً منهم لم يورد هذه المعارضة ، ولم يستشكل هذا الذي هو تناقض في زعم هؤلاء .

الثالث : أن المناقذين لم يورد أحدٌ منهم هذا .

الرابع : أن المشركين لم يورد أحدٌ منهم هذا .

الخامس : أن أهل الكتاب لم يورد أحدٌ منهم هذا .

السادس : أنه لم يعهد إليهم أن لا يصدّقوا بمضمون هذه الظواهر ولا يعتقدوا موجبها ، ولا أمرهم بترك تدبرها وفهمها وعقلها ، ولا بتأويلها تأويلاً يصرفها عن المعنى الظاهر المفهوم منها ، ولا بتفويضها وقولهم : لا نعلم معناها .

السابع : أن الصحابة لم يوصوا التابعين بذلك .

الثامن : أن التابعين لم يوردوا على الصحابة ، ولا أورد بعضهم على بعض ظهور هذا التناقض والتعارض ، ولا سأل بعضهم بعضاً : كيف نصنع ؟ هل نتبع موجب النصوص ، أو موجب العقول المعارضة ،

ونتأول النصوص ؟ أو نصرف قلوبنا عن فهمها وتدبرها وعقلها ،
ونقول : لا ندرى ما معناها ؟ .

فإن قيل : فهذا الذى ذكرته ظاهراً لا يخفى على من تأمل أمور
الإسلام كيف كانت ، وكيف ظهر الإسلام ، ومع هذا فهذه الشبه
العقلية التى احتج بها النفاة قد ضل بها خلق كثير من هذه الأمة ومن
أهل الكتاب ، فهل كانت عقول الكفار أصح من عقول هؤلاء ؟ ثم إذا
كان الأمر هكذا فكيف وقع فى هذه من وقع ؟ .

قيل : المقصود هنا فساد قول من يقول : إن تصديق الرسول لا
يمكن إلا بقضايا عقلية تناقض مفهوم ما أخبر به . وهذا يلزم من قال
ذلك من الجهمية والمعتزلة ، وأتباعهم من الأشعرية ، ومن دخل معهم
من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية : أن تصديق الرسول
لا يمكن إلا بأن يستدل على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وأنه
يستدل على ذلك بحدوث ما قام بها من الأعراض مطلقاً أو الحركات ،
وأن ذلك مبنى على امتناع حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم نفي
الأفعال القائمة بذات الله تعالى المتعلقة بمشيئته واختياره ، بل نفي
صفاته ، وأن يكون القرآن مخلوقاً ، وأن الله لا يرى فى الآخرة ، ولا
يكون فوق العالم .

فمن قال : إن تصديقه فيما أخبر به لا يمكن إلا بهذه الطريق ، / كان ص ١٠٧
قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ، ولهذا قال الأشعري
وغيره : إن هذه الطريق مبتدعة فى دين الأنبياء ، بل محرمة غير

مشروعة . ولا ريب أن عقل من آمن بالله والرسول كان خيراً من عقل من سلك هذه الطريق من أهل الكلام .

وأما عقول الكفار فلا ريب ، وإن كانت عقول جنس المؤمنين خيراً من عقولهم ، لكن قد يكون عند الكافر من العقل والتمييز ما يمنعه أن يقول ما يقوله كثير من أهل البدع . ألا ترى أن أكاذيب الرافضة لا يرضاها أكثر العقلاء من الكفار ؟ فكذلك عقول المشركين الذين كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن تقبل أن ترد رسالته بمثل هذا الكلام الذى فيه من الدقة والغموض ما لا يفهمه أكثر الناس ، ومن فهمه من العقلاء علم أنه من باب الهذيان والبهتان .

يبين لك كل ذلك أن العرب مع شركها كانت مقرة بأن الله رب كل شئ وخالقه ومليكه ، مقرة بالقدر ، وكانت عقولهم من هذا الوجه خيراً من عقل من جعل كثيراً من المحدثات لم يخلق الله ولا قدره ولا أراحه ، وكانت العرب أيضاً تقرب بأن الله فاعل مختار ، ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فكانت عقولهم خيراً من عقول الدهرية الفلاسفة ، الذين يقولون بأن العالم صدر عن علة تامة موجبة له ، كما يقوله الدهرية الإلهيون .

ولا ريب أن من أنكر الصانع وقال بأن العالم واجب بذاته ، فعقله أفسد من عقل هؤلاء . والعرب لم تكن تقول بهذا اللهم إلا أن يكون في تضاعيفهم آحاد تقوله ، ولكن لم يكن هذا القول ظاهراً فيهم ، بل الظاهر فيهم الإقرار بالخالق وعلمه وقدرته ومشيبته .

وهذه الشبه - شبه الجهمية - هى فى الأصل نشأت من ملاحظة

الأمم المنكرين للصانع ، وهؤلاء أجهل الطوائف وأقلهم عقلا ، فلهذا لم تكن العرب تعارض بمثل هذه الشبه ، وإنما ذكر الله تعالى نظير قول الجهمية عن مثل فرعون وأمثاله من المعطّلة ، كالذى حاجَّ إبراهيم في ربه .

ولا ريب أن المعطّلة شرٌّ من المشركين . والعرب ، وإن كانوا مشركين ، لم يكن الظاهر فيهم التعطيل للصانع ، وإن كان قد يكون في أضعافهم من هو من المرتابين في الصانع أو الجاحدين له ، كما في تضاعيف كل أمة ، حتى في المصلّين من هو من هؤلاء ، إذ المنافقون لم يزالوا في الأمة ولن يزالوا على اختلاف أصنافهم .

وإذا عرف أن المقصود/ بيان فساد قول من يزعم أنه لا يمكن تصديق الرسول إلا بالطريق الجهمية ، المناقضة لإثبات ما أخبر به من صفات الله وكلامه وأفعاله ، حصل المقصود .

وأما من قال : إن هذه المعقولات تعارض المفهوم الظاهر من الآيات والأحاديث ، من غير أن يقول : إن العلم بصدق الرسول موقوف عليها ، كما يقوله من يعتقد صحة هذه الطريق : طريقة الاستدلال على الصانع بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وإن قال إنه يمكن تصديق الرسول بدونها ، كما يقوله الأشعري نفسه ، وكثير من أصحابه ، والرازي وأمثاله ، وكثير من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية ، ويوجد شئ من هذا في كلام المحاسبي ، وأبي حاتم البستي ، والخطّابي ، وأبي الحسن التيمي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغير هؤلاء - فإن هؤلاء وجمهور المسلمين يقولون : إنه

يمكن تصديق الرسول بدون طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام .

لكن هؤلاء وغيرهم يعتقدون صحة تلك الطريق ، وإن قالوا : إن تصديق الرسول لا يتوقف عليها .

ثم منهم من يقول : إنها لا تعارض النصوص ، بل يمكن الجمع بينهما .

وهذه طريقة الأشعري وأئمة أصحابه : يثبتون الصفات الخبرية التي جاء بها القرآن ، مع اعتقادهم صحة طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض وتركيب الأجسام .

وهذه طريقه أبي حاتم بن حبان البستي ، وأبي سليمان الخطابي ، والتميميين : كأبي الحسن التيمي وغيره من أهل بيته ، وأبي علي بن أبي موسى ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي بكر البيهقي ، وابن الزاغوني ، وخلق كثير من طوائف المسلمين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية .

ومن هؤلاء من يدعى التعارض بينهما كالرازي وأمثاله ، كما يقول ذلك من يوجب الاستدلال بطريقة حدوث الأعراض ، كالمعتزلة ، وأبي المعالي وأتباعه .

فهؤلاء مشتركون في أن هذه الطريقة المعقولة لهم مناقضة لما يُنهم من الآيات والأحاديث ، سواء قالوا : إن تصديق الرسول موقوف عليها ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة وأتباع صاحب « الإرشاد » أو لم يقولوا ذلك ، كما يقوله من يوافق الأشعري والرازي . وجمهور المسلمين على

[أن]^(١) تصديق الرسول ليس موقوفاً عليها .

وليس المقصود في هذا المقام إلا إبطال قول من يدعى أن تقديم النقل على العقل / المعارض له يقدر في العقل الذي به علم صحة ص ١٠٨
السمع . وقد تبين أن فساد هذا القول معلوم بالاضطرار من الدين ، معلوم بالاضطرار من العادة ، وأن الذين آمنوا بالرسول وعلموا صدقه ، لم يكن علمهم موقوفاً على هذه القضايا .

ومما يشترك فيه الفريقان أن يُقال : أهل العقول الذين سمعوا القرآن ، والكفار من المشركين وأهل الكتاب في العصور المتقدمة ، لم يكن منهم من طعن فيه ، أو أورد عليه مخالفة هذه الأخبار عن صفات الله لصريح العقول ، فلو كان العلم بنقيض ذلك ثابتاً في عقول بني آدم ، لم يمكن في العادة أن يكون هذا الكلام الذي طبق مشارق الأرض ومغاربها ، وظهر واثبه على عدوه بالحجة الباهرة والسيف القاهر ، وفي صريح المعقول ما يناقض أخباره ، ولا أحد من العقلاء يتفطن لذلك : لا على وجه الطعن ، ولا على وجه الاستشكال ، مع أن هذه العقليات مما تتوفر الهمم والدواعي على استخراجها واستنباطها لو كانت صحيحة ، لأنها متعلقة بأشرف المطالب ، والعلم به الذي تتوفر الهمم على طلب معرفة صفاته نفيًا وإثباتًا .

فلو كانت هذه الطرق الدالة على السلب طرقاً صحيحة تُعلم بالعقل ، لكان مع الداعي التام يجب تحصيلها ، فإنه مع كمال القدرة

(١) أن : ساقطة من الأصل وزدتها ليستقيم الكلام . وفي هامش (د) أمام هذا الموضع كتب كلمة

والداعى يجب وجود المقدور ، فكان يجب أن تظهر هذه من أفضل الناس عقلاً وديناً .

فلما لم يكن الأمر كذلك عُلِمَ أن ذلك كان لفسادها ، وأنهم لصحة عقولهم لم يعتقدوها ، كما لم يعتقدوا مذهب القرامطة الباطنية ، والرافضة الغالية ، وأمثالهم من الطوائف التي يُعلم فساد قولهم بصريح المعقول . ومعلوم أن الباطل ليس له حدٌ محدود ، فلا يجب أن يخطر ببال أهل العقل والدين كل باطل ، وأن يردوه ، فإن هذا لا نهاية له ، بخلاف ما هو حق معلوم بصريح العقل في حق الله تعالى ، لا سيما إذا كان مما يجب اعتقاده ، بل يتوقف تصديق الرسول على معرفته ، فإن هذا يمتنع أن تكون العصور الفاضلة ، مع كثرة أهلها وفضلهم عقلاً وديناً، لم يعلموها ولم يقولوها .

فعُلِمَ بذلك أن هذه المعارضات ليست من العقليات الصحيحة التي هي مستقرة في صريح العقل ، بل هي من الخيالات الفاسدة المشابهة للعقليات ، التي تنفق على طائفة من الناس دون طائفة ، كما نفقت على الجهمية/ ومن وافقهم دون جمهور عقلاء بني آدم . ولهذا كان أعظم نفاقها على أجهل الناس وأعظمهم تكديماً بالحق وتصديقاً بالباطل ، من القرامطة الباطنية ، والحلولية ، والاتحادية وأمثالهم .

ظ ١٠٨

ومن المعلوم أن أهل التواتر لا يجوز عليهم في مستقر العادة أن يكذبوا ، ولا أن يكتموا ما تتوفر الهمم والدواعى على نقله ، فكما أن الفطر فيها مانع من الكذب ، فقيها داعٍ إلى الإظهار والبيان ، فكذلك ها هنا . كما أن العقول المتباينة والفطر المختلفة إذا أُخبرت عما تعلمه بضرورة أو

حسّ ، لم تتفق على الكذب ولا الخطأ ، فكذلك أيضا العقول المتباينة والفطر المختلفة إذا سمعت ما يُعلم بصريح العقل بطلانه وفساده ، لم تتفق على الإعراض عن النظر والاستدلال حتى يعرف فساد بطلانه .

ولهذا لم تظهر في أمة من الأمم أقوال باطلة إلا كان فيهم من يعرف بطلان ذلك ، فيتكلم بذلك مع من يثق به ، وإن وافق في الظاهر لغرض من الأغراض .

ولهذا تجد خلقا من الرافضة والإسماعيلية والنصيرية يعلمون في الباطن فساد قولهم ، ويتكلمون بذلك مع من يثقون به .

وكذلك بين النصارى خلق عظيم يعلمون فساد قول النصارى ، وكذلك بين اليهود .

وهذه الأمة قد كان فيها في القرون الثلاثة مناققون لا يعلم عددهم إلا الله ، وقد جاورهم من المشركين وأهل الكتاب أمم آخر ، وهم طوائف متباينة ، فما يمكن أحدا أن ينقل أنه كان قبل الجعد بن درهم وجهم ابن صفوان من ظهر عنه القول بأن العقول تنافي ما في القرآن من إثبات العلو والصفات ، أو بعض الصفات ، لا من المؤمنين ، ولا من أهل الكتاب ، ولا من سائر الكافرين .

ومن المعلوم أن هذا إذا كان مستقرا في صريح المعقول ، فلا بد مع توفر الهمم والدواعي أن يُستخرج ويستنبط ، وإذا استخرج واستنبط ، فلا بد مع توفر الهمم والدواعي أن يُتكلم به ، وإذا تُكلم به فلا بد مع

توفر الهمم والدواعى أن يُنقل . ألا ترى أنه لما تكلم به واحد ، وهو الجعد بن درهم ، نقل الناس ذلك ؟ ثم الجهم بعده كذلك ، ولم نقل إن هذا لم يكن في نفس أحد ، فإن هذا لا يمكن نفيه ، ولم يُنقل أن أحداً من هؤلاء لم ينجأ به بعض الناس ، فإن هذا لا يمكن نفيه ، بل قلنا : إنه لم يظهر ، وعدم ظهوره مع الكثرة والقوة الموجبة لتوفر الهمم والدواعى على استخراجها واستنباطها : إن كان حقا / يوجب أنه ليس حقا ، فإن معرفة الله وما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا أعظم المطالب .

ونحن نعلم بالاضطرار أن سلف الأمة كانوا أعظم الناس رغبة في هذا ومحبة له ، فإذا كان الحق هو قول النفاة ، وعلى ذلك أدلة عقلية يستخرجها الناظر بعقله ، وهم من أعقل الناس وأرغيبهم في هذا المطلب ، امتنع مع ذلك أن لا يكون منهم من يفظن لهذا الحق ، وإذا تفتنوا له ، مع قوة دينهم ورغبتهم في الخير ، كانوا يظهرونه ويبيّنونه ، وذلك يوجب ظهوره وانتشاره لو كان حقا .

وكذلك الكفار لهم رغبة في معرفة ذلك وإظهاره ، لو كان حقا ، لما فيه من معارضة الرسول ومناقضته ، ولما فيه من معرفة الحق .

واعلم أن هذا كما يقال في أمتنا ، فإنه يقال في بني إسرائيل ، فإن التوراة مملوءة بإثبات الصفات التي يسميها النفاة تشبيهاً وتجسيدا . ومن المعلوم أن التوراة قد تداوها من الأمم مالا يحصيه إلا الله ، وقد انتشرت بين النصارى كما انتشرت بين اليهود ، فلو كان ما فيها من الصفات وإثبات العلو لله مما يناقض صريح العقل ، لكان ذلك من أعظم ما كان

ينبغي أن يتعنت به بنو إسرائيل وغيرهم لموسى ، فقد ذكر عنهم من تعنت بموسى أشياء لا تُعلم بصريح العقل ، فقد آذوا موسى وقالوا إنه آدر^(١) وإنه قتل هارون ، ودرس عليه قارون بغيًا لرميه بالزنا ليؤذى موسى بذلك .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا ﴾ [سورة الأحراب : ٦٩] ومع هذا فأذى موسى بذلك أذى لا يشهد به صريح العقل ، فلو كان ما أخبرهم به مما يناقض صريح العقل ، لكان أذاه بالقدح في ذلك أبين وأظهر وأولى أن يستعمله من يريد الأذى له .

وقد قال تعالى : ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة البقرة : ٤٧] .

وقال : ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَالًا يُوْتِ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة المائدة : ٢٠] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الجاثية : ١٦] .

وقد كان القوم مجاورين للروم والقبط والنبط والفرس ، وهم أئمة الفلاسفة ، والصابئين والمشركين من جميع الأصناف . وقد ذكروا أن

(١) في اللسان : الأدرّة بالضم : نفخة في الحصى ، يقال : رجل آدر بين الأدر .

ظ ١٠٩ أساطين/ الفلاسفة كفيثاغورس وسقراط وأفلاطن قَدِمُوا الشام وتعلموا الحكمة من لقمان وأصحاب داود وسليمان ، فكيف يكون ما تدل عليه التوراة ويُفهم منها مناقضاً لصريح المعقول الذي لا ينبغي أن يشك عاقل فيه ، ولا يظهر ذلك لافي أوليائها ولا أعدائها ؟

بل الطوائف كلها مجتمعة على تعظيم الذي جاء بالتوراة ، خاضعين له ، فهل يكون كتاب مملوءاً ممتاً ظاهره كذب وقرية على الله ، ووصف له بما يمتنع عليه ولا يجوز في حقه ، ولا يظهر بين العقلاء مناقضته ومعارضته ؟

ومن اعتبر الأمور وجد الرجل يصنّف كتابا في طب وحساب أو نحو أوفقه ، أو ينشئ خطبة أو رسالة ، أو ينظم قصيدة أو أرجوزة ، فيلحن فيه لحنَةً ، أو يغلط في المعنى غلطة ، فلا يسكت الناس حتى يتكلموا فيه ويبتئوا ذلك ، ويخرجون من الحق إلى زيادة من الباطل ، وإن كان صاحب ذلك الكلام لا يدعوهم إلى طاعته واستتباعه ، ويدم من يخالفه - فضلا عن أن يكفره ، ويبيح قتاله وشتمه - فإذا كان الذي جاء بالقرآن ، ودعا الناس إلى طاعته واستتباعه ، وأن يكون هو المطاع ، الذي لا ينبغي مخالفته في شيء : دقّ ولا جلّ ، ويقول : إن السعادة لمن أطاعه والشقاء لمن خالفه ، ويعظم مطيعيه ، ويعدهم بكل خير ، ويلعن مخالفيه ويبيح دماءهم وأموالهم وحریمهم ، فمن المعلوم أن مثل هذه الدعوى لا يدّعيها إلا أكمل الناس وأحقهم بها ، وهم الرسل الصادقون ، أو أكذب الناس وأبعدهم عنها ، كالمُتنبئين الكاذبين .

ومعلوم أن صاحب هذه الدعوة تعاديه النفوس وتحسده ، كما قال ورقة بن نوفل للنبي صلى الله عليه وسلم لَمَّا أَخْبَرَهُ بِمَا جَاءَهُ ، فقال : إن قومك سيخرجوك . قال : أَوْ مُخْرَجِيَّ هُمْ ؟ قال : نعم ، إنه لم يأت أحدٌ بمثل ما جئت به إلا عودى ، وإن يدركنى يومك أنصرك نصراً مؤزراً^(١) .

ومن المعلوم أن أعداء من يقول مثل هذا ، إذا كان المفهوم من كلامه ، والظاهر من خطابه هو كذب على الله ، ووصفه بما يجب تنزيهه عنه وبما يعلم بصريح العقل أن الله متزه عنه ، وأنه من وصفه بذلك كان قائلاً من التشبيه والتجسيم بما يخالف صريح العقل ، بل يكون صاحبه كافراً كاذباً مفترياً على الله - كان هذا من أعظم ما تتوفر الهمم والدواعى على معارضته به ، والطعن فى ذلك والقدح فى نبوته به .

وهكذا موسى بن عمران وبنو إسرائيل ، كان بمقتضى العادة المطردة أنه لا بد فى كل عصر من أن يظهر إنكار مثل ذلك / والقدح فى ما جاء به ص ١١٠ موسى ، وأن يكون المؤذون له يؤذونه بذلك وأعظم منه .

فإذا قيل : إنه قد وجد طعن فى موسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم بمثل هذا .

(١) هذا جزء من حديث طويل عن عائشة رضى الله عنها ، وأوله (وهذا لفظ البخارى) : أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي . . الحديث . والحديث فى : البخارى ٣/١ - ٤ (كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي) . وتكرر الحديث فى البخارى فى مواضع كثيرة . انظر فتح البارى (ط . السلفية) : الأرقام ٣٣٩٢ ، ٤٩٥٣ ، ٤٩٥٥ ، ٤٩٥٦ ، ٤٩٥٧ . ٦٩٨٢ . والحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : مسلم ١٣٩/١ - ١٤٢ (كتاب الإيمان ، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٢٢٣/٦ ، ٢٣٣ .

قلنا : نعم ، وُجد بعد أن ظهرت مقالة ^(١) الجهمية في المسلمين ، وحديث الملاحدة من القرامطة الباطنية ، الذين أخذوا شر قول الجهمية وشر قول الرافضة ، وركبوا منها قولاً ثالثاً شراً منها ، ونحن لم نقل : إنه لم يقدح أحدٌ في الأنبياء والمرسلين ، ولا كذبهم ولا عارضهم في نفس ما دعوا إليه من التوحيد والنبوة والمعاد ، وعارضوهم بعقولهم ، ولم يعارضوهم معارضة صحيحة ، بل كان ما عارضوا به فاسداً في العقل .

فهؤلاء الذين حدّثوا من المعارضين هم أسوأ حالاً من أولئك المعارضين ، فإن القرامطة الباطنية شر من عبّاد الأصنام من العرب ، وشر من اليهود والنصارى ، فجدالة هؤلاء وأمثالهم بالباطل ليس بعجيب ، فما زال في الأرض من يجادل بالباطل ليدحض به الحق . ولكن قلنا : إذا كان الظاهر المفهوم مما خبروا به مخالفاً لصريح العقل ، امتنع في العادة أن لا يعارض أولئك الأعداء به ، ولا يستشكله الأصدقاء ، مع طول الزمان ، وتفرّق الأمة ، فإذا كان العدو يعارض بالمعقول الفاسد ، فكيف لا يعارض بالمعقول الصريح ، وإذا كان الولي يستشكل ما لا إشكال فيه لخطأه هو نفسه ، فكيف لا يستشكل ما هو مشكل يخالف ظاهره - بل نصّه - للحق المعلوم بصريح العقل ؟

فقلنا : عدم وجود هذه المعارضات مع توفر الهمم والدواعي على وجودها - لو كانت حقاً - دليل على أنها باطل ، كما أن عدم نقل ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله - لو كان موجوداً - دليل على أنه كذب ، بخلاف وجود الطعن والمعارضة ، فإنه ليس دليلاً على صحة ما

(١) في الأصل : مقاله ، وهو تحريف .

عارض به وطعن ، كما أن مجرد نقل الناقل ليس دليلاً على صحة ما نُقل .

فليتدبر الفاضل هذا النوع من النظر والكلام فإنه يفتح له أبواب من الهدى ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، فإن الجهمية النفاة هم من أفسد الناس عقلاً ، وأعظمهم جهلاً ، وإن كان قد يحصل لأحدهم ملك وسلطان بيدٍ أو لسان ، كما حصل لفرعون وغمروود بن كنعان ونحوهما .

110 / ولهذا وَصَفُ اللهُ لهؤلاء وأشباههم بأنهم لا يسمعون ولا يعقلون ، ومن تدبّر الحقائق وجد كل من كان أقرب إلى التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أكمل عقلاً وسمعاً ، وكل من كان أبعد عن التصديق بما جاءت به الرسل والعمل به ، كان أنقص عقلاً وسمعاً .

ولا ريب أن قول أهل التعطيل والإلحاد ، ومن دخل منهم من أهل الحلول والاتحاد ، ومن شاركهم في بعض أصولهم المستلزمة لتعطيلهم وإلحادهم من سائر العباد - هي من أفسد الأقوال وأكذبها وأعظمها تناقضاً ، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها ، من الأدلة العقلية والسمعية ، لكن اشتبه بعض أصولهم على كثير من أهل الإيمان ، فظنوا أن ذلك برهان عقلي معارض للقرآن الإلهي ، ولم يعلموا أن البرهان موافق للقرآن ، معارض لمناقض معارض ، وأن دلائل الآيات والآفاق العيانة موافقة للدلائل القرآنية ، إذ كانت أدلة الحق شهوداً صادقين ، وحكاماً لا يثبت عندهم إلا الحق المبين .

ومن المعلوم أن أخبار الصادقين وشهاداتهم وإثباتاتهم تتعاون وتتعاقد وتتناصر وتتساعد ، لا تتناقض ولا تتعارض ، وإن قُدِّرَ أن

أحدهم يغلط خطأً أو يكذب أحياناً ، فلا بد أن يظهر خطؤه وكذبه ، وهذا مما استقره الناس في أحاديث المحدثين للأحاديث النبوية ، لا يُعرف أن أحداً منهم غلط أو كذب ، إلا وظهر لأهل صناعته كذبه أو خطؤه .

وكذلك الناظرون - أهل النظر والاستدلال في الأدلة السمعية أو العقلية - ما يكاد يغلط غالط منهم ، إلا ويعرف الناس غلظه من أبناء جنسه وغيرهم .

والجهمية النفاة المعطلة قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية ، ثم ادّعوا أن معهم دلالات عقلية تعارض الآيات السمعية ، فحرفوا الآيات وبدّلوها بالتأويل ، بعد أن أفسدوا العقول بزخرف الأباطيل .

قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَّهُمْ وَمَا يُفْتَرُونَ * وَلَتَصْغَى إِلَيْهِ أَفئِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلَيَرْضَوْهُ وَلَيَقْتَرِفُوا مَا هُمْ مُقْتَرِفُونَ * أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغَى حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * وَتَمَّتْ كَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة الأنعام : ١١٢ -

ص ١١١

[١١٥] . فإذا رأيت الدلائل اليقينية تدل على أن ما أخبر به الرسول لا يناقض العقول ، بل يوافقها ، وأن ما ادّعاه النفاة من مناقضة البرهان

لمدلول القرآن قول باطل ، فلا تعجب من كثرة أدلة الحق ، وخفاء ذلك على كثيرين ، فإن دلائل الحق كثيرة ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ، وقل لهذه العقول التي خالفت الرسول ، في مثل هذه الأصول : عقول كادها باريها ، واتل قوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [سورة الأحقاف : ٢٦] .

ومما يوضح الأمر في ذلك أن يُقال : من المعلوم أن موسى ومحمدًا صلى الله عليهما وسلم وأمثالهما ، كانوا من أكمل الناس معرفة وخبرة وعقلا باتفاق من آمن بهم ومن كفر ، فإن الكافر بهم يقول : كانوا من أدهى^(١) الناس ، وأخبرهم بالأمور ، وأعرفهم بالطرق التي تنال بها المقاصد ، والأسباب التي تتطلب بها المرادات ، فسعوا فيما يصدقهم به الناس ، ويطيعونهم بما كان عندهم من المعرفة والحذق والذكاء .
وأما المؤمن بهم فيقول : إن الله خصَّهم من العلم والعقل والمعرفة واليقين ، بما لم يشركهم فيه أحد من العالمين .

قال وهب بن منبه : لو وُزن عقل محمد صلى الله عليه وسلم بعقل أهل الأرض لرجح .

وإذا كان كذلك امتنع في صريح العقل أن من يريد أن الناس يصدقونه ويطيعونه ، يذكر لهم ما يوجب في صريح العقل تكذيبه

(١) في الأصل : ادها .

ومعصيته ، والقدح فيما جاء به ومعارضته ، فإن كان المفهوم المعروف مما أخبروا به الناس مناقضاً لصريح العقل . وهم لم يعرفوا أنه مناقض لصريح العقل ، فقد وصفهم مَنْ قال ذلك مِنْ نقص العقل وفساده ، بما أجمع الناس على فساده ، وإن علموا أنه مناقض لصريح العقل ، وأظهروه ولم يبيّنوه ، ولم يذكروا ما يجمع بينه وبين صريح المعقول ، فقد سعوا فيما به يكذبهم المكذّب ، ويرتاب المصدّق ، ويستطيل به أعداؤهم على أوليائهم ، فيكون أولياؤهم في الريب والاضطراب ، وأعداؤهم قد فوّقوا إليهم النّشّاب^(١) ، وحزّبوا عليهم الأحزاب ، وهم لا يستطيعون نصر ما جاء به الرسول بل يطلبون الإعراض عن سماعه، ومنع الناس من استماعه ، ولا يفعله إلا من هو من أقل الناس عقلا .

وإذا كان هؤلاء بإجماع أهل الأرض كاملي العقول والمعرفة ، بل أكمل الناس عقلا ومعرفة ، تبين أن الدين ، الذي أظهره وبيّنوه وأخبروا به ووصفوه ، لم يكن عندهم مناقضاً لصريح المعقول ، ولا منافياً لحق مقبول ، بل كان عندهم لا يخالف ذلك إلا كل كاذب جهول .

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قد ظهر وانتشر ما أخبر به من تبديل أهل الكتاب وتحريفهم ، وما أظهر من عيوبهم وذنوبهم ، وتنزيهه لله عمّا وصفوه به من النقائص والعيوب ،

(١) في اللسان (فوق) : « الأصمعي : قوّق نبهه تفويهاً إذا فرضها وجعل لها أفواجا . ابن الأعرابي : القوّق : السهام الساقطات النصول . وفيه (نشب) : النّشّاب : (السهام) - والمعنى أن أعداءهم قد وجهوا إليهم المعارضات القوية الدامغة .

قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَكَتُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨١] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَاللَّذِينَ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة المائدة : ٦٤ ، ٦٥] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ [سورة ق : ٣٨] .

ونزه نفسه عما وصفوه به من الفقر والبخل والإعياء، فالإعياء من جنس العجز المنافي لكمال القدرة ، والفقر من جنس الحاجة إلى الغير المنافي لكمال الغنى ، والبخل من جنس منع الخير وكرهه العطاء ، المنافي لكمال الرحمة والإحسان ، وكمال القدرة والرحمة .

والغنى ^(١) عن الغير مستلزم سائر صفات الكمال ، فإن الفاعل إذا كان عاجزاً لم يفعل ، وإذا كان قادراً ولم يرد فعل الخير لم يفعله ، فإذا كان قادراً مريداً له فعل الخير ، ثم إن كان محتاجاً إلى غيره ، كان معاوضاً لا محسناً متفضلاً ، وكان فيه نقص من وجهٍ آخر ، فإذا كان مع

(١) في الأصل : والقنا .

هذا غنياً عن الغير ، لم يفعل إلا لمجرد الإحسان والرحمة ، وهذا غاية الكمال .

وقد نزه الله سبحانه نفسه في القرآن عما زعمته النصارى من الولد والشريك ، فقال تعالى : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ ﴾ [سورة النساء : ١٧١] .

وقال: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [سورة المائدة : ١٧] .

وقال تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [سورة المائدة : ٧٣ - ٧٤] .

ثم إنه جمع اليهود والنصارى في قوله : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِيرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣٠] .

ومن المعلوم لمن له عناية بالقرآن أن جمهور اليهود لا تقول : إن عزير ابن الله ، وإنما قاله طائفة منهم ، كما قد نقل أنه قاله فنحاص بن

عازورا ، أو هو وغيره^(١) .

وبالجملة إن قائل ذلك من اليهود قليل ، ولكن الخبر عن الجنس .
كما قال : ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا
لَكُمْ ﴾ [سورة آل عمران : ١٧٣] ، فالله سبحانه يبين هذا الكفر الذى قاله
بعضهم وعابه به ، فلو كان ما فى التوراة من الصفات التى تقول النفاة
إنها تشبيه وتجسيم ، فإن فيها من ذلك ما تنكره النفاة وتسميه تشبيهاً
وتجسيمياً ، بل فيها إثبات الجهة وتكلم الله بالصوت ، وخلق آدم على
صورته وأمثال هذه الأمور .

فإن كان هذا مما كذّبه اليهود وبدلّته ، كان إنكار النبي صلى الله عليه
وسلم لذلك وبيان ذلك أولى من ذكر ما هو دون ذلك ، فكيف
والمنصوص عنه موافق للمنصوص فى التوراة؟! فإنك تجد عامة ما جاء به
الكتاب والأحاديث فى الصفات موافقاً مطابقاً لما ذكر فى التوراة ، وقد
قلنا قبل ذلك إن هذا كله مما يمتنع فى العادة توافق المخبرين به من غير
مواطاة .

وموسى لم يواطىء محمداً ، ومحمد لم يتعلم من أهل الكتاب . فدلّ

(١) قال ابن حزم فى « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ٩٩/١ : « . . . والصدوقية ونسبوا إلى رجل يقال له صدوق ، وهم يقولون من بين سائر اليهود إن العزيز هو ابن الله - تعالى الله عن ذلك - وكانوا يجهة اليمن . » وذكر الدكتور على عبد الواحد وافي فى كتابه « الأسفار المقدسة » (ص ٢٩) أن عزيرا هو الذى تسميه أسفار العهد القديم عزرا Esdras وانظر ما ذكره الجوينى فى كتابه « شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل » ص ٣١ - ٣٢ (وانظر تعليق د . أحمد حجازى السقا ، ص ٥٨ - ٦٠) ، والكتاب بتحقيق د . السقا ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .

ذلك على صدق الرسولين العظيمين^(١) ، وصدق الكتابين الكريمين .
 وقلنا : إن هذا لو كان مخالفاً لصريح المعقول لم يتفق عليه مثل هذين
 الرجلين ، اللذين هما وأمثالهما أكمل العالمين عقلاً ، من غير أن يستشكل
 ذلك وليها المصدّق ، ولا يعارض بما يناقضه عدوها المكذّب ،
 ويقولان : إن^(٢) إقرار محمد صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب على
 ذلك ، من غير أن يبيّن كذبهم فيه ، دليل على أنه ليس مما كذّبوه
 وافتروه على موسى^(٣) ، مع أن هذا معلوم بالعادة ، فإن هذا في التوراة
 كثير جداً ، وليس لأمة كثيرة عظيمة منتشرة في مشارق الأرض
 ومغاربها ، غرض في أن تكذب على من تعظّمه غاية التعظيم ، بما يقدر
 فيه ، وتبين فساد أقواله ، ولكن لهم غرض في أن يكذبوا كذبا يقيمون به
 رياستهم وبقاء شرعهم ، والقدرح فيما جاء به من ينسخ شيئاً منها ، كما لهم
 غرض في الطعن على عيسى بن مريم وعلى محمد صلى الله عليهما وسلم ،
 فإذا قالوا ما هو من جنس القدرح في عيسى ومحمد كان تواطؤهم^(٤) على
 الكذب فيه ممكناً ، فأما إذا قالوا ما هو من جنس القدرح في موسى
 فيمتنع تواطؤهم^(٤) على ذلك في العادة ، مع علمهم بأنه يقدرح في
 موسى ، كما يمتنع تواطؤ^(٥) النصارى على ما يعلمون أنه قدح في المسيح .

(١) في الأصل : العظيمين ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : ويقول الاب الان ، وهو تحريف ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٣) أى دليل على أن ما قاله أهل الكتاب في التوراة - من الأقوال الموافقة لما في الكتاب والسنة

من الإثبات - ليس مما كذّبوه وافتروه على موسى .

(٤) في الأصل : تواطيمهم .

(٥) في الأصل : تواطى .

وأما المسلمون فقد عصمهم الله من أن يتفقوا على خطأ ، لكن يُعلم بمطرد العادات أنه يمتنع تواطؤهم^(١) على ما يعلمون أنه قدح في نبوته ، فإن هذا لا يفعله إلا من هو مبغض له مكذب ، ونحن نعلم أن اليهود لم يتفقوا على بغض موسى وتكذيبه ، ولا اتفقت النصارى على بغض المسيح وتكذيبه ، فضلاً عن أن تتفق طائفة من المسلمين على بغض محمد وتكذيبه ، وإذا اتفقت طائفة على بغضه وتكذيبه ، مثل غالبية الإسماعيلية والخزمية الباطنية وأمثالهم ، لم تكن هذه الطائفة من أهل الإيمان به ، وقد انكشف - والله الحمد - أمرهم ، وانتهك سترهم .

وقد تتفق الطائفة على قول يكون متضمناً للقدح فيمن تعظمه ولا يُعلم ذلك ، كما يتفق مثل ذلك للنصارى والرافضة ، وأمثالهم من جهال الطوائف ، الذين اعتقدوا عقائد فاسدة فظنوها حقاً ، وكذب بعضهم فنقلها لهم عن المسيح أو عليّ ، فصدّقوا ذلك الناقل ، لا لثبوت صدقه عندهم ، لكن لموافقته لهم فيما يعتقدونه .

وهذا سبب كثرة الكذب والضلال بين النصارى والرافضة والغلاة من العامة وغيرهم ، وإذا كان كذلك فهذه الأقوال التي في التوراة : إن كانت مخالفة لصريح العقل لم يكن في إضافتها إلى موسى إلا بطريق/القدح فيه ، فيمتنع اتفاق اليهود على نقلها عنه ، وإن لم تكن مخالفة لصريح العقل ، لم يكن حيثنذ في نقلها عن موسى محذور .

فتب أن لا يجوز تكذيب نقل هذه عن موسى لاعتقاده مخالفتها بالعقل الصريح .

(١) في الأصل : تواطؤهم .

فإن قيل : إن الذى كَذَّبَهَا لهم كان يعتقد صدقها ، أو كان غرضه إيصالهم ، كما أن كثيرا من هذه الأمة يكذب على النبى صلى الله عليه وسلم أكاذيب لاعتقاده أنها حق صحيح يجب على الناس قبوله ، فيكذب أحاديث في ذلك ليقبل الناس ما يعتقد ، كما وقع مثل هذا لطوائف من أهل البدع والكلام ، وبعض المتفقهة والمتزهدة ، مثل الجَوِّيَّارى الذى كان يكذب للمرجئة والكرامية^(١) وغيرهم أحاديث توافق قولهم^(٢) ، ومثل بعض المتفقهة الذين كذبوا أحاديث توافق رأيهم لاعتقادهم أنه صدق ، ومثل طائفة من أهل الزهد والعبادة كذبوا أحاديث في الترغيب والترهيب ، وقالوا : نحن كذبنا له ما كذبنا عليه ، ومثل الذين كذبوا أحاديث في فضائل الأشخاص والبقاع والأزمنة وغير ذلك ، لظنهم أن موجب ذلك حق ، أو لغرض آخر .

وآخرون من الزنادقة والملاحدة كذبوا أحاديث مخالفة لصريح العقل ليهجنوا^(٣) بها الإسلام ويجعلوها قاذحة فيه ، مثل حديث عرق الخيل الذى فيه أنه خلق خيلا فأجراها فعرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق^(٤) ، فإن هذا الحديث وأمثاله لا يكذبه من يعتقد صدقه لظهور

(١) فى الأصل : للمرجئة الكرامية .

(٢) سبقت ترجمته فيما سبق ١٩٨/١ . وانظر ما جاء عنه فى : الموضوعات ١٣١/١ - ١٣٢ ؛ اللآلئ المصنوعة ٣٩/١ - ٤٠ ؛ الأسرار المرفوعة لعلى القارى (تحقيق الدكتور محمد الصباغ ، ط . بيروت ، ١٩٧١/١٣٩١) ص ٤٢٢ ، ص ٥٣٧ (وفىها حدد الأستاذ المحقق سنة وفاته بأنها ١٤٤٣ هـ) .

(٣) فى اللسان (هجن) : والهجنة فى الكلام : ما يلزمك منه العيب . . . وتهجين الأمر : تقيحه .

(٤) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل فى كتابنا هذا ، ح ١ ، ص ١٤٨ - ١٤٩ وعلقت عليه هناك (ص ١٤٩ ت ١) .

كذبه ، وإنما كذبه من مقصوده إظهار الكذب بين الناس ، كما يقولون : إنه وضعه بعض أهل الأهواء ، ليقول : إن أهل الحديث يروون مثل هذا ، ومع هذا فكل أهل الحديث متفقون على لعنة من وضعه .

ومما يشبه ذلك حديث الجمل الأورق وأنه ينزل عشية عرفة على جمل أُرُق ، فيصافح المشاة ، ويعانق الركبان ^(١) ، وحديث رؤيته لربه في الطواف ^(٢) ، أو رؤيته ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع ، بل وكل حديث فيه رؤيته لربه ليلة المعراج عياناً ^(٣) ، فإنها كلها أحاديث مكذوبة موضوعة ، باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، لكن الذين وضعوها يمكن أنهم كانوا زنادقة ، فوضعوها ليهجتوا بها من يروها ويعتقدها من الجهال ، ويمكن أن الذين وضعوها كانوا من الجهال الذين يظنون مثل هذا حقاً ، وأنهم إذا وضعوه قوّوا الحق ، كما وضع كثير من هؤلاء أحاديث في فضائل الصحابة : أبي بكر وعمر وعثمان ، لا سيما ما وضعوه في فضائل عليّ من الأكاذيب ، فإنه لا يكاد / يحصى ، ^{ظ ١١٣} مع أن في فضائلهم الصحيحة ما يُغنى عن الباطل . ومثل ما وضعوه في مثالهم ، لا سيما ما وضعته الرافضة في مثالب الخلفاء وغيرهم ، فإن فيه من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله .

والمقصود أن المعترض يقول : يمكن أن يكون الذين كذبوا ما في

(١) سبق ورود هذا الحديث الموضوع ، ج ١ ، ص ١٠٦-١٠٧ ، وتكلمت عليه هناك ،

ص ١٠٧ ت ١ .

(٢) لم أجد هذا الحديث الموضوع فيما بين يدي من كتب الأحاديث الموضوعية .

(٣) سبق الكلام على هذا الحديث الموضوع ، ج ١ ، ص ١٠٦ ت ٢ .

التوراة من الصفات على موسى ، كانوا يعتقدونها فكذبوها ، أو كان مقصودهم إضلال اليهود وبث الكذب فيهم لإفساد دينهم .

قيل : هذا القدر يمكن أن يفعله الواحد والاثنان والطائفة القليلة^(١) ، ولكن هؤلاء إذا حدثوا به عامة اليهود ، مع معرفتهم واختلافهم ، فلا بد إذا كان معلوما فساد بصريح العقل أن يرده بعضهم أو يستشكله ، ويقول : إن مثل هذا يقدر في موسى ، فحيث قبلوه كلهم علم أنهم لم يكونوا يعتقدون أنه فاسد في صريح العقل .

ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات ، وإنما حدث فيهم بعد ذلك ، لما صار فيهم جهمية : إما متفلسفة مثل موسى بن ميمون^(٢) وأمثاله ، وإما معتزلة مثل أبي يعقوب البصير^(٣) وأمثاله ، فإن اليهود لهم بالمعتزلة اتصال وبينها اشتباه ، ولهذا كانت اليهود تقرأ الأصول الخمسة التي للمعتزلة ، ويتكلمون في أصول اليهود بما يشابه كلام المعتزلة ، كما أن كثيراً من زهاد الصوفية يشبه النصارى ويسلك في زهده وعبادته من الشرك والرهبانية ما يشبه سلوك النصارى .

ولهذا أمرنا الله تعالى أن نقول في صلاتنا : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ

(١) في الأصل : القلية ، وهو تحريف .

(٢) سبقت ترجمته ١٣١/١ .

(٣) لم أعرف من هو ، وذكر الحاكم الجشمي في كتابه « شرح العيون » (ضمن كتاب فضل الاعتزال والطبقات المعتزلة) ص ٣٧٨ : « أبو يعقوب البصري السناني ، مقدم في علم الكلام ، كثّر الانتفاع به ، فظله هو .

الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿[سورة الفاتحة : ٦ ، ٧] .

والنصارى يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال ، واليهود تشبه الخالق بالمخلوق في صفات النقص . ولهذا أنكر القرآن على كل من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك ، فلو كان ما في التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك للهدى من أعظم الأسباب ، وكان فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لذلك من أعظم الصواب ، ولكان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر ذلك ، من جنس إنكار النفاة .

فقول : إثبات هذه الصفات يقتضى التجسيم والتجسيد والتشبيه والتكييف ، والله متره عن ذلك ، فإن عامة النفاة إنما يردون هذه الصفات / بأنها تستلزم التجسيم .

ص ١١٤

ومن المسلمين وأهل الكتاب من يقول بالتجسيد^(١) ، فلو كان هذا تجسيدا وتجسيذاً يجب إنكاره ، لكان الرسول إلى إنكار ذلك أسبق ، وهو به أحق . وإن كان الطريق إلى نفي العيوب والنقائص ، ومماثلة الخالق لخالقه ، هو ما في ذلك من التجسيد والتجسيم ، كان إنكار ذلك بهذا الطريق هو الصراط المستقيم ، كما فعله من أنكر ذلك بهذا الطريق من القائلين بموجب ذلك من أهل الكلام ، فلما لم ينطق النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أصحابه والتابعون ، بحرف من ذلك ، بل كان ما نطق به

(١) في الأصل : من يقول التجسيد .

موافقاً مصدقاً لذلك ، وكان اليهود إذا ذكروا بين يديه أحاديث في ذلك يقرأ من القرآن ما يصدّقها .

كما في الصحيحين عن [عبد الله بن] مسعود^(١) أن يهوديا قال للنبي صلى الله عليه وسلم: إن الله يوم القيامة يمسك السموات على إصبع ، والأرضين على إصبع ، والجبال على إصبع ، والشجر والثرى على إصبع ، وسائر الخلاق على إصبع ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا الملك ، أين ملوك الأرض ؟ فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا وتصديقا لقول الحبر ، ثم قرأ قوله تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] ^(٢).

وأخبر هو صلى الله عليه وسلم بما يوافق ذلك غير مرة ، كما في حديث ابن عمر الذي في الصحيحين : أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على المنبر هذه الآية، ثم [قال : يقول الله : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الملك ، أنا المتعال ، يمجّد نفسه . قال : فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يرددّها ، حتى رجّف به المنبر ، حتى ظننا أنه سيخر به] ^(٣) .

فهذا كله ذكرناه لما بيننا أن ما يخالف هذه النصوص من القضايا التي يُقال : إنها عقلية ليست مما يحتاج إليه في العلم بصدق الرسول ، فعلم

(١) في الأصل : عن مسعود .

(٢) ورد هذا الحديث في كتابنا هذا من قبل ، ح ٥ ، ص ٧٩ - ٨٠ ، وتكلّمت عليه هناك .

(٣) في الأصل : هذه الآية ثم . . . وبعدها بياض بمقدار سطرين ، وأضفت هذه الزيادة من رواية المسند (ط . المعارف) ١٩/٨ . وسبق أن تكلّمت على الحديث من رواية ابن عمر رضي الله عنهما ح ٥ ، ص ٨٠ ، ت ٢ .

بطلان قول القائل : إن تقديم النقل على العقل يُوجب القدح فيه بالقدح في أصله ، حيث تبين أن ذلك ليس قدحاً في أصله .

وهذا الكلام في الأصل هو من قول الجهمية المعتزلة وأمثالهم ، وليس من قول الأشعري وأئمة أصحابه، وإنما تلقاه عن المعتزلة متأخرو الأشعرية لما مالوا إلى نوع التجهم ، بل الفلسفة ، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه ، الذين لم يكونوا يقرّون بمخالفة النقل للعقل ، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع .

114 / ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخيرية بالسمع ، وأثبت بالعقل ١١٤ الصفات العقلية التي تُعلم بالعقل والسمع ، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضاً للسمع ، بل ما جعله معاضداً له ، وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل .

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا ، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات ، وعارضوا مدلوله بما ادّعوه من العقليات . والذى كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال ، مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام ، وإنكار انصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها ، وأمثال ذلك من المسائل التي أشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة ، كالحارث المحاسبي ، وأبي علي الثقفى ، وأبي بكر بن إسحاق الصبغى^(١) ، مع أنه قد قيل : إن

(١) في الأصل : الصبغى . وسبقت ترجمته ٧٧/٢ .

الحارث رجع عن ذلك ، وذكر عنه غير واحد ما يقتضى الرجوع عن ذلك ، وكذلك الصبغى والثقفى قد رُوى أنهما استتيا فتابا .

وقد وافق الأشعري على هذه الأصول طوائف من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبى حنيفة وغيرهم ، منهم من تبين له بعد ذلك الخطأ فرجع عنه ، ومنهم من اشتبه عليه ذلك ، كما اشتبه غير ذلك على كثير من المسلمين ، والله يغفر لمن اجتهد فى معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة ، بحسب عقله وإمكانه ، وإن أخطأ فى بعض ذلك .

والمقصود أنه لم يكن^(١) فى المنسوين إلى السنة ، ولو كان فيه نوع من البدعة ، مَنْ يزعم أن صريح المعقول يخالف مدلول الكتاب والسنة ، بل كل من تكلم بذلك كان عند الأمة من أهل البدع المضلة ، فضلا عن أن يُقال : إن ما به يُعلم صدق الرسول من المعقول مناقض لمدلول الكتاب والسنة ، إذ هذا الكلام يفتح على صاحبه من الزندقة والإلحاد ما يخرج عن طرد قوله إلى غاية الجهل^(٢) والضلال ، والكفر والإلحاد ، وإن لم يطرّد قوله ظهر منه من التناقض والفساد ما لا يوافق عليه لا أهل التوحيد والحق والإيمان ، ولا طائفة من طوائف العباد .

وبهذا كان يصف الأشعري كل من يواليه ويحبه من المنسوين إلى السنة والجماعة ، كما فى رسالة أبى بكر البيهقى/ التى كتبها إلى بعض ولاة الأمور لما كان وقع بخراسان من لعنة أهل البدع ما وقع ، وقصد بعض

(١) فى الأصل : أنه إن لم يمكن ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) فى الأصل : إلى غاية إلى الجهل ، ويبدو أنه تحريف من الناسخ .

الناس إدخال الأشعرية فيهم . وقد ذكر الرسالة أبو القاسم بن عساكر في « تبين كذب المفترى » (١) .

قال البيهقي في أثناء الرسالة (٢) : « فليعلم الشيخ العميد أن (٣) أبا رسالة البيهقي في فضائل الأشعري . الحسن من أولاد (٤) أبي موسى الأشعري رضى الله عنه » .

ثم ذكر من فضائل أبي موسى ، والأشعريين ، وذرية أبي موسى أموراً معروفة (٥) ، إلى أن قال (٦) : « إلى أن بلغت النبوة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري (٧) ، فلم يُحدث في دين الله حَدَثًا ، ولم يأت فيه ببدعة ، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من الأئمة ، في أصول الدين ، فبصّرنا (٨) بزيادة شرح وتبيين ، وأن ما قالوه (٩) وجاء به الشرع في الأصول (١٠) صحيح في المعقول (١١) ، خلاف ما زعمه (١٢) أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء ، فكان في بيانه

(١) في ص ١٠٠ من الكتاب ، وما بعدها (ط . مطبعة التوفيق ، دمشق ، ١٣٤٧) .

(٢) ص ١٠٢ .

(٣) تبين : .. العميد ، أدام الله سيادته ، أن ...

(٤) تبين : أن أبا الحسن الأشعري رحمه الله من أولاد ...

(٥) انظر « تبين » .. ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٦) تبين ص ١٠٣ .

(٧) تبين : ... الأشعري رحمه الله .

(٨) تبين : فنصرها .

(٩) تبين : وأن ما قالوا في الأصول .

(١٠) في الأصول : ليست في « تبين » .

(١١) تبين : في العقول .

(١٢) تبين : ما زعم .

تقوية^(١) ما لم يزل عليه أهل^(٢) السنة والجماعة ، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة ، كأبي حنيفة ، وسفيان الثوري من أهل الكوفة ، والأوزاعي وغيره من أهل الشام ، ومالك والشافعي من أهل الحرمين ، ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز ، وغيرها من سائر البلاد ، كأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث ، والليث بن سعد وغيره ، ومحمد بن إسماعيل البخاري ، ومسلم^(٣) بن الحجاج النيسابوري إمامي أهل الآثار ، وذلك^(٤) دأب من تصدّر^(٥) من الأئمة في هذه الأمة، وصار رأساً في العلم من أهل السنة، في قديم الدهر وحديثه .

إلى أن قال^(٦) : « وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة ، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة ، وأنكروا ما ورد أنه^(٧) من صفات الله تعالى ، نحو : الحياة ، والقدرة ، والعلم ، والمشية ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، وجحدوا ما دلّ عليه من المعراج ، وعذاب القبر ، والميزان ، وأن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران ، وما لبينا صلى الله عليه وسلم من الحوض والشفاعة ، وأن^(٨) الخلفاء الأربعة

(١) في الأصل كأنها : بقوته ، وما أثبتته من « تبيين » .

(٢) تبيين : ... ما لم يدل عليه من أهل ..

(٣) تبيين : وأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وأبي الحسين مسلم ...

(٤) تبيين : .. الآثار ، وحفاظ السنن التي عليها مدار الشرع ، رضى الله عنهم أجمعين ، وذلك .

(٥) تبيين : من تصدى .

(٦) في ص ١٠٤ .

(٧) تبيين : ما ورد به أنه ...

(٨) تبيين : .. والشفاعة ، وما لأهل الجنة من الرؤية ، وأن ...

كانوا محققين فيما قاموا به من الولاية ، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل ، ولا يصح في الرأي - أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعري إماماً^(١) قام بنصرة دين الله ، وجاهد بلسانه وبنانه^(٢) من صدء عن سبيل الله ، وزاد في التبيين لأهل اليقين ، أن ما جاء به الكتاب والسنة ، وما كان عليه سلف الأمة^(٣) ، مستقيم على العقول الصحيحة/والآراء .

ظ ١١٥

ومضمون الرسالة إزالة ما وقع من الفتنة ، وإطابة قلوب أهل السنة .

قال أبو القاسم بن عساكر^(٤) : « وإنما كان^(٥) انتشار ما ذكره أبو بكر البيهقي^(٦) من المحنة واستعار ما أشار بإطفائه - في رسالته - من الفتنة ، ما تقدم^(٧) به من سبّ حزب الشيخ أبي الحسن الأشعري ، في دولة السلطان طغرلبيك ، ووزارة أبي نصر الكندري^(٨) ، وكان السلطان حنفياً سنياً ، وكان وزيره معتزلياً رافضياً ، فلما أمر السلطان بلعن المبتدعة على المنابر في الجُمع ، قرن الكندري-للتسلي والتشفي- اسم الأشعرية

(١) تبيين : .. الأشعري رضى الله عنه إماماً ...

(٢) تبيين : وبنانه .

(٣) تبيين : سلف هذه الأمة .

(٤) في « تبيين » ص ١٠٨ .

(٥) في الأصل : وإن كان ، والتصويب من « تبيين » .

(٦) تبيين : البيهقي رحمه الله .

(٧) تبيين : مما تقدم .

(٨) تبيين : .. أبي نصر منصور بن محمد الكندري .

بأسماء أرباب البدع ، وامتنحن الأئمة الأفاضل ، وعزل (١) أبا عثمان النيسابوري عن خطابة نيسابور (٢) ، وقوضها إلى بعض الخنفية ، فأمّ الجمهور ، وخرج الأستاذ أبو القاسم ، وأبو المعالي ، عن (٣) البلد . ثم ذكر زوال تلك المحنة في دولة ابن ذلك السلطان ووزارة النظام (٤) .

وهذا الذي ذكره عنه البيهقي هو المعروف في كتبه وعند أئمة أصحابه . وذكر ابن عساكر عن جماعة ما يوافق كلام البيهقي ، فذكر أن أبا الحسن القابسي - وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب - سئل عنه فكان في جوابه (٥) : « واعلموا أن أبا الحسن الأشعري (٦) لم يأت من هذا الأمر - يعني الكلام - إلا ما أراد به إيضاح السنن ، والتثبيت عليها ، ودفع الشبه عنها » .

وقال أبو بكر بن فورك (٧) : « انتقل الشيخ أبو الحسن الأشعري (٨)

(١) تبين : الأئمة الأماثل ، وقصد الصدور الأفاضل ، وعزل ...

(٢) تبين : أبا عثمان الصابوني عن الخطابة بنيسابور ...

(٣) تبين : .. والإمام أبو المعالي الجويني رحمة الله عليها عن ...

(٤) انظر « تبين » ص ١٠٨ - ١٠٩ .

(٥) قال ابن عساكر في « تبين » ص ١٢٢ : « قرأت بخط بعض أهل العلم بالفقه والحديث من

أهل الأندلس ممن أثنى به فيما يحكيه وأصدقه فيما يرويه في جواب سؤال سئل عنه أبو الحسن على الفقيه القيرواني المعروف بابن القابسي - وهو من كبار أئمة المالكية بالمغرب - سأله عنه بعض أهل تونس من بلاد المغرب فكان في جوابه له أنه قال ...

(٦) تبين : .. الأشعري رضي الله عنه ..

(٧) هذا الكلام أورده ابن عساكر في « تبين » ص ١٢٧ .

(٨) تبين : انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه .

من مذاهب المعتزلة إلى نصره مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية ، وصنّف في ذلك الكتب .

وذكر ابن عساكر كلامه في مصنفاته ^(١) .

كلام الأشعري
في « الإبانة »

وقوله ^(٢) : « فإن قال قائل ^(٣) : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة ^(٤) والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذى به تقولون ، وديانتكم التى بها تدينون . قيل له : قولنا الذى به نقول ^(٥) ، وديانتنا التى بها ندين ^(٦) ، التمسك بكتاب الله ^(٧) ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ^(٨) ، وما روى عن الصحابة ^(٩) ، والتابعين ، وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ^(١٠) . وبما كان عليه أحمد بن حنبل ^(١١) نصر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته - قائلون ، ولمن خالف

(١) انظر « تبيين » ص ١٢٨ - ١٤٠ .

(٢) أى الأشعري في كتابه « الإبانة عن أصول الديانة » والكلام التالى في ص ٢٠ (تحقيق

الدكتورة فوقية حسين محمود ، ط . دار الأنصار) = ص ٨ (ط . المنيرية) . وهو في « تبيين » ص ١٥٧ وما بعدها .

(٣) الإبانة : فإن قال لنا قائل .

(٤) الإبانة (ط . دار الأنصار) : والرافعة ، وهو خطأ مطبعى .

(٥) الإبانة : (في الطبعتين) الذى نقول به .

(٦) الإبانة (في الطبعتين) : التى ندين بها .

(٧) الإبانة : (ط . دار الأنصار) بكتاب الله ربنا عز وجل ؛ (ط . المنيرية) : بكتاب ربنا عز وجل .

(٨) الإبانة (ط . دار الأنصار) : وبسنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؛ (ط . المنيرية) :

وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم .

(٩) الإبانة (ط . دار الأنصار) : عن السادة والصحابة .

(١٠) فى الأصل : ونحن ذلك معتمسون ، والمثبت من « الإبانة » .

(١١) الإبانة (فى الطبعتين) : وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل .

قوله مجانبون^(١) ، لأنه الإمام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال^(٢) ، وأوضح به المنهج ، وقع به بدع المتدعين ، وزيف الزائغين ، وشك الشاكين ، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم ، وكبير مفهم^(٣) ، وعلى جميع أئمة المسلمين^(٤) . وجملة قولنا : **أَنَا نَقَرَّ بِاللَّهِ**^(٥) وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله^(٦) ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله إله^(٧) واحد ، فرد^(٨) صمد ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، / وأن الجنة والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث [من]^(٩) في القبور ، وأن الله مستوي على عرشه كما قال : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] ، وأن له وجهاً ، كما قال : ﴿ وَيَقْتَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [سورة طه : ٢٧] ، وأن له يدين ، كما قال : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [سورة المائدة : ٦٤] ، وكما قال : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ

(١) الإبانة (ط . دار الأنصار) : ولا خالف قوله مخالفون .

(٢) عند ظهور الضلال : كذا في نسخة من نسخ الإبانة ، وفي (ط . دار الأنصار) : الحق ودفع به الضلال ؛ (ط . المنيرية) ورفع به الضلال .

(٣) الإبانة (ط . دار الأنصار) : مقدم وجليل معظم وكبير مفهم ؛ (ط . المنيرية) : مقدم وتحليل معظم مفخم (وفي نسخة : وكبير مفخم)

(٤) عبارة « وعلى جميع أئمة المسلمين » ساقطة من طبعة دار الأنصار .

(٥) في الأصل : نقر بأن الله ، والمثبت من « الإبانة » .

(٦) الإبانة (ط . دار الأنصار) : وبما جاءوا به من عند الله .

(٧) الإبانة (في الطبعين) : وأن الله عز وجل إله .

(٨) الإبانة (في الطبعين) : واحد ، لا إله إلا هو ، فرد .

(٩) من : ساقطة من الأصل .

﴿بِيَدِي﴾ [سورة ص : ٧٥] ، وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر : ١٥] إلى أن قال :

« ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإجماع المسلمين ، وما كان في معناه ، ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم ، ونقول : إن الله يحيى يوم القيامة ، كما قال : ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [سورة الفجر : ٢٢] ، وأن الله يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق : ١٦] ، وكما قال : ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [سورة النجم : ٨ ، ٩] .

فهذا الكلام وأمثاله في كتبه وكتب أئمة أصحابه : يبينون أنهم ^{تعلق ابن تيمية} يعتصمون في مسائل الأصول التي تنازع فيها الناس بالكتاب والسنة والإجماع ، وأن دينهم التمسك بالكتاب والسنة ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ثم خصوا الإمام أحمد بالاتباع والموافقة ، لما أظهره من السنة بسبب ما وقع له من المحنة .

فأين هذا من قول من لا يجعل الكتاب والسنة والإجماع طريقاً إلى معرفة صفات الله ، وأمثال ذلك من مسائل الأصول ؟ فضلاً عمّن يدعى تقديم عقله ورأيه على مدلول الكتاب والسنة ، وما كان عليه سلف الأمة ، ويقول : إذا تعارض القرآن وعقولنا قدمنا عقولنا على القرآن .

ولهذا كان الأشعري وأئمة أصحابه من المثبتين لعلو الله بذاته على العالم ، كما كان ذلك مذهب ابن كُلاب ، والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ، وأبي بكر الصبغى ^(١) ، وأبي علي الثقفى ، وأمثالهم . لكن للبقايا التي بقيت على ابن كُلاب وأتباعه من بقايا التجهم والاعتزال ، كطريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، احتاج من سلك طريقهم إلى طرد تلك الأقوال ، فاحتاج أن يلتزم قول الجهمية والمعتزلة في نفي الصفات الخبرية ، ويقدم عقله على النصوص الإلهية ، ويخالف سلفه وأئمة الأشعرية ، وصار ما مُدح به الأشعري وأئمة أصحابه من السنة والمتابعة النبوية عنده من أقوال المجسّمه الحشوية ، كما أن المعتزلة/ لما نصرخوا الإسلام في مواطن كثيرة ، وردوا على الكفّار ١١٦ ط بحجج عقلية ، لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول ، ورد أخباره ونصوصه ، لكن احتجّوا بحجج عقلية : إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم ، وإما تلقّوها عمّن احتج بها من غير أهل الإسلام ، فاحتاجوا أن يطردوا أصول أقوالهم التي احتجّوا بها لتسلم عن النقص والفساد ، فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلهية ، وتكذيب الأحاديث النبوية .

وأصل ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال ، والقول بخلق القرآن ، وإنكار الرؤية ، والعلو لله على خلقه - هي طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام ، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع في هذا المقام ، مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تحمل

(١) في الأصل : وأبي بكر الصبغى .

النفیض ، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه ، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصریح ، أو بموجب النقل الصحيح . وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة ، فهم فيما خالفوا به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام ، فلا للإسلام نصروا ، ولا للفلاسفة كسروا .

فإن قيل : إنما لم يعارض سلف المؤمنين والكفار المتقدمون لهذه اعترض يذكره نفاة الصفات النصوص ، لأنهم كانوا قوما عربياً فصحاء يفهمون ما أريد بها ، ولم يكونوا يفهمون منها إثبات أن ذاته نفسه فوق العرش ، ولا ما يشبه ذلك من الأمور المستلزمة للتجسيم ، فلما لم يفهموا منها ما فهمه المتأخرون من هذا الإثبات ، لم يكن المفهوم منها عندهم معارضاً لشيء من الأدلة العقلية ، وأما المتأخرون فلما صاروا يستدلون بها على الإثبات المستلزم للتجسيم ، صار من يريد أن يرد عليهم يعارضهم بالأدلة العقلية النافية .

فهذا خلاصة ما يمكن أن يقوله من يُعظّم الرسول والسلف من النفاة .

فيقال : هذا باطل من وجوه متعددة :

أحدها : أن يُقال : فعلى هذا التقدير لا يكون المفهوم الظاهر من بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة الوجه الأول هذه النصوص إثبات العلو على العالم والصفات ، ولا يجوز أن يُقال : ظواهر هذه النصوص غير مراد ، ولا أنه قد تعارضت الدلائل النقلية والعقلية ، فإنه إذا قُدِّرَ أنها لا تدل على الإثبات : لا دلالة قطعية/ ولا ظاهرة ، بطل أن يكون في ظاهرها ما يُفهم منه الإثبات .

ومن المعلوم أن هذا خلاف قول الطوائف كلها من المثبتة والنفاة ، حتى من الفلاسفة القائلين بقدم العالم وإنكار معاد الأبدان ، فإنهم معترفون بما اعترف به سائر الخلق من أن الظاهر المفهوم منها هو إثبات الصفات .

لكن هؤلاء المتفلسفة يقولون : إن الرسول لم يرد بيان العلم والإخبار بالأمر على وجهه ، وإنما أراد التخيل ، وإن تضمن ذلك التدليس وإظهار خلاف ما يبطن والكذب للمصلحة ، وهذا قول الملاحدة الباطنية .

وفساد هذا معلوم من وجوه أكثر مما يُعلم به فساد قول الجهمية والمعتزلة . ولهذا كان هؤلاء عند المسلمين ملاحدة زنادقة .

الوجه الثاني : أن يُقال : التفاسير الثابتة المتواترة عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان تبين أنهم إنما كانوا يفهمون منها الإثبات ، بل والتقول المتواترة المستفيضة عن الصحابة والتابعين في غير التفسير موافقة للإثبات ، ولم يُتقل عن أحد من الصحابة والتابعين حرفاً واحداً يوافق قول النفاة ، ومن تدبر الكتب المصنفة في آثار الصحابة والتابعين ، بل المصنفة في السنة ، من : « كتاب السنة والرد على الجهمية » للأثرم ، ولعبد الله بن أحمد ، وعثمان بن سعيد الدارمي ، ومحمد بن إسماعيل البخاري ، وأبي داود السجستاني ، وعبد الله بن محمد الجعفي ، والحكم ابن معبد الخزاعي ، وحشيش بن أصرم النسائي ، وحرب بن إسماعيل الكرماني ، وأبي بكر الخلال ، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة ، وأبي القاسم الطبراني ، وأبي الشيخ الأصبهاني ، وأبي أحمد العسّال ، وأبي

نعيم الأصبهاني ، وأبي الحسن الدارقطني ، وأبي حفص بن شاهين ،
 ومحمد بن إسحاق بن منده ، وأبي عبد الله بن بطة ، وأبي عمر
 الطلمنكي ، وأبي ذر الهروي ، وأبي محمد الخلال ، والبيهقي ، وأبي
 عثمان الصابوني ، وأبي نصر السجزي ، وأبي عمر بن عبد البر ، وأبي
 القاسم اللالكائي ، وأبي إسماعيل الأنصاري ، وأبي القاسم التيمي ،
 وأضعاف هؤلاء - رأى في ذلك من الآثار الثابتة المتواترة عن الصحابة
 والتابعين ، ما يُعلم معه / بالاضطرار أن الصحابة والتابعين كانوا يقولون
 ١١٧ ظ بما يوافق مقتضى هذه النصوص ومدلولها ، وأنهم كانوا على قول أهل
 الإثبات المثبتين لعلو الله نفسه على خلقه ، المثبتين لرؤيته ، القائلين بأن
 القرآن كلامه ليس بمخلوق بائن عنه .

وهذا يصير دليلاً من وجهين : أحدهما من جهة إجماع السلف ،
 فإنهم يمتنع أن يُجمعوا في الفروع على خطأ ، فكيف في الأصول ؟
 الثاني : من جهة أنهم كانوا يقولون بما يوافق مدلول النصوص
 ومفهومها ، لا يفهمون منها ما يناقض ذلك .

ولهذا كان الذين أدركوا التابعين من أعظم الناس قولاً بالإثبات
 وإنكاراً لقول النفاة ، كما قال يزيد بن هارون الواسطي : من قال : إن
 الله على العرش استوى ، خلاف ما يقرّ في نفوس العامة فهو جهمي .
 وقال الأوزاعي كنا- والتابعون متوافرون- نُقرّ بأن الله فوق عرشه ونؤمن
 بما وردت به السنة من صفاته . .

الثالث : أن من له عناية بآثار السلف يعلم علماً يقينياً أن قول النفاة الوجه الثالث
 إنما حدث فيهم في أثناء المائة الثانية ، وأن أول من ظهر ذلك عنه الجعد

ابن دِرْهَم ، والجهم بن صفوان ، وقد قتلها المسلمون . وكلام السلف والأئمة في ذم الجهمية أعظم وأكثر من أن يُذكر هنا ، حتى كان غير واحد من الأئمة يخرجهم عن عداد الأمة .

وقال يوسف بن أسباط ، وعبد الله بن المبارك : أصول الثنتين وسبعين فرقه أربع : الخوارج ، والشيعه ، والمرجئة ، والقدرية . فقيل لابن المبارك : فالجهمية ؟ فأجاب بأن أولئك ليسوا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

ولأصحاب أحمد في الجهمية : - هل هم من الثنتين وسبعين فرقه ، أم هم خارجون عنها كالملاحدة الزنادقة؟ - قولان . والجهمية باتفاقهم هم نفاة الصفات الذين يقولون إن الله ليس فوق العالم ، ولا يُرى ، ولا تقوم به صفة ولا فعل . وابن كُلاب ومتبعوه خالفوهم في العلو والصفات ، ووافقوهم على نفي الأفعال القائمة به ، وغيرها مما يتعلق بمشيئته وقدرته ، فكيف يمكن مع هذا أن يُقال : إن السلف كانوا من القائلين بنفي العلو والصفات ؟

وإذا كانوا من المثبتة امتنع أن يُقال : إنهم عرفوا أن القرآن إنما يدل على قول الإثبات وخالفوه .

الوجه الرابع : أن يُقال : القرآن / إما أن يقال : إنه بنفسه دالٌّ على العلو وإثبات ما يُفهم منه من الصفات . وإما أن يُقال : إنه ينفي ذلك ، وإما أن يُقال : إنه لا يدل على ذلك لا بنفي ولا إثبات .

فإن قيل بالأول ثبت المقصود وعلم أن مدلول القرآن ومفهومه هو

الإثبات ، وتبين ما ذكر من أنه يمتنع أن يكون العقل الصريح معارضاً لذلك . وإن قيل بالثاني كان هذا معلوم الفساد بالاضطرار ، فإنه ليس في القرآن آية واحدة ظاهرة في نفي الصفات ، وغاية ما يريد من يستدل بذلك أن يستدل بقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٤] ، ونحو ذلك ، وهذه الآيات إنما تنفي مماثلة صفاته لصفات المخلوقات ، لا تنفي ثبوت الصفات . ولا ريب أن القرآن تضمن إثبات الصفات ونفي مماثلة المخلوقات ، فأما أن يكون فيه ما ينفي الصفات ، فهذا من أعظم البهتان ، الذي يظهر أنه كذب لكل عاقل .

ولهذا لما كان النفاة يعتمدون على ما ينفي التمثيل ، كقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ ، وهذا لا يدل على مقصودهم في اللغة التي نزل بها القرآن ، بل هو على نقيض مقصودهم أدل ، فإن هذا يدل على ثبوت شيء موصوف بصفات الكمال ، لا مماثل له في ذلك ، وهم لم يشبوا ذلك - احتاجوا^(١) إلى أن يفتروا على اللغة ، بعد أن افتروا على العقل ، فصاروا مفترين على الشرع والعقل واللغة ، فيقول أحدهم : لو كان موصوفاً بالعلو لكان جسماً ، ولو كان جسماً لكان مماثلاً لسائر الأجسام ، والله قد نفي عنه المثل ، فهذا أعظم ما يعتمدون عليه من جهة السمع .

وقد بين في غير هذا الموضع فساد هذا من وجوه كثيرة . منها أن يُقال : هنا ثلاث مقدمات حصل فيها التلبيس : أحدها : كون كل

(١) كلمة «احتاجوا» جواب لقوله : ولهذا لما كان النفاة يعتمدون . الخ .

عالٍ جسماً . والثاني : كون الأجسام متماثلة . والثالث : كون هذا التماثل هو المراد بالمثل في لغة العرب التي نزل بها القرآن .
ومنشأ الغلط من الاشتباه^(١) والاشترار والإجمال في لفظ « الجسم » ولفظ « المثل » .

فيقال : الجسم في لغة العرب هو البدن ، وهو عندكم مما يمكن الإشارة إليه ، فالهواء والماء والنار ونحو ذلك ليس هو جسماً في لغة العرب ، وهو في اصطلاحكم جسم .

وإذا كان الجسم في لغة العرب أخص منه في عرفكم ، وقد عُلم / بصريح العقل أن الذهب ليس مثل الفضة ، ولا الخبز مثل التراب ، ولا الدم كالذهب، فما يسمّى في لغة العرب « جسداً » و « جسماً » ونحو ذلك ، هو مما يُعلم أنه ليس متماثلاً بصريح العقل والحس ، فكيف بما هو أعم من ذلك ، مثل كونه يُشار إليه ، أو كونه يقبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ؟ مع أن هذه الألفاظ ليس مرادهم بها ما هو معناها في اللغة المعروفة ، فإن هؤلاء عندهم الحبة الواحدة ، كالعذسة والسمسمة ، بل الذرة التي قال الله فيها : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ﴾ [سورة النساء : ٤٠] ، هي في اصطلاحهم طويلة عريضة عميقة ،
ومن المعلوم بالاضطرار من لغة [العرب]^(٢) أنهم يقولون عن نوع الإنسان : هذا طويل ، وهذا قصير . وكذلك أعضاء الإنسان كيد

(١) في الأصل : من لفظ الاشتباه ، ولعل ما أثبت أدل على المعنى المقصود .

(٢) كلمة « العرب » ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ورجله وعنقه ، يقولون : هذا طويل وهذا قصير ، ويقولون : هذا عريض ، وهذا دقيق ورقيق ، لعنقه ويده .

وأما العميق عندهم فيقال في مثل الآبار ونحوها ، لا يقولون لقم الإنسان : إنه عميق ، ولا لأذنه وعينه ونحو ذلك ، فكيف بالعدسة والسمسمة والذرة ؟

فإذا قالوا عن الشيء : إنه طويل عريض عميق ، لم يقصدوا بذلك المعروف في اللغة ، وما يعقله الناس من معنى الطول والعرض والعمق ، بل يقصدون هذا المعنى العام الذى وضعوا له لفظ الطول والعرض والعمق ، ثم يقولون مع هذا : إن كل ما وُصف بهذه المعانى العامة ، فإنه يجب أن يكون متاثلا مستويا فى الحد والحقيقة ، لا يختلف إلا باختلاف أعراضه .

فهذا القول من أبعد الأقوال عن المعقول الذى يعرفه الناس بحسبهم وعقلهم . ثم بتقدير أن يكون كذلك ، فلا يتارى عاقلان أن لفظ « المثل » فى لغة العرب وسائر الأمم ليس المراد به هذا ، وأنه إذا قيل : إن كذا مثل كذا ، أو ليس مثله ، وهذا ليس له مثل ، فإنه ليس المفهوم من « المثل » كون هذا بحيث يُشار إليه ، وكون هذا بحيث يُشار إليه ، أو كون كلٍّ منهما له قدر ، أو له طول وعرض وعمق ، لا بالمعنى اللغوى ، ولا بما هو أقرب إليه ، فضلا عن اصطلاحهم .

ونحن نعلم بالضرورة من لغة العرب أنهم لا يقولون : الجبل مثل النار ، ولا الهواء مثل الماء ، ولا الجمل مثل البقر ، ولا الشمس والقمر مثل الذهب والفضة ، مع اشتراكهما فى كثير من الصفات الزائدة على

مطلق المقدار ، بل قد نفي في القرآن كون الشيء مثل غيره مع كون كل منهما جسماً ، بل حيواناً ، بل إنساناً .

كما في قوله : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٣٨] .

١١٩ ص وقال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الواقعة : ٥٨ - ٦١] .

وهذا في لغة^(١) العرب لقول شاعرهم :

لَيْسَ كَمِثْلِ الْفَتَى زَهْرٌ خَلَقَ يُوَازِيهِ فِي الْفَضَائِلِ

وقال الآخر :

مَا إِنْ كَمِثْلِهِمْ فِي النَّاسِ وَاحِدٌ

فكيف يجوز مع هذا أن يستدل بقوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ، أو قوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ على أنه لا صفة له ، أو لأبرى في الآخرة ، أو ليس فوق العرش - بناءً على تلك المقدمات ، وهو أنه لو كان كذلك لكان جسماً ، والأجسام متماثلة ، والله قد نفي المثل ؟

ومن عجيب ما يحتجون به أنهم يقولون : لو كان متصفاً بذلك لكان جسماً ، ولو كان جسماً لكان منقسماً ، والمنقسم ليس بواحد ، والله قد أخبر أنه واحد . مع أنه لا يوجد في لغة العرب ، بل ولا غيرهم

(١) في الأصل : وهذا لغة .

من الأمم ، استعمال الواحد الأحد والوحيد إلا فيما يسمونه هم جسماً
ومنقسماً ، كقوله تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً ﴾ [سورة المدثر :
١١] .

وقوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ ، [سورة النساء :
١١] .

وقوله : ﴿ وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ
أَعْنَابٍ ﴾ إلى قوله : ﴿ قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ ﴾ [سورة الكهف :
٣٢ - ٣٧] .

وقوله : ﴿ أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾
[سورة البقرة : ٢٦٦] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَظَلِّمْ رِيْكَ أَحَدًا ﴾ [سورة الكهف : ٤٩] .

وقوله : ﴿ وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ ، [سورة الكهف : ٢٦] .

وقوله : ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [سورة الكهف : ١١٠] .

وقوله : ﴿ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ ، [سورة الكهف : ٢٣] .

وقوله : ﴿ قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ ﴾ [سورة الجن : ٢٢] .

وقوله : ﴿ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا ﴾ [سورة الجن :
١٨] .

وقوله : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ
كَلَامَ اللَّهِ ﴾ ، [سورة التوبة : ٦] .

وقوله : ﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [سورة يوسف : ٣٦] .

إلى قوله ﴿ أَمَا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا ﴾ [سورة يوسف : ٤١] .
 وقوله : ﴿ قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ ﴾ [سورة القصص :
 ٢٦] . إلى قوله ﴿ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ ﴾ ، [سورة
 القصص . ٢٧] ،

وقوله : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ٤] .

والعرب وغيرهم من الأمم يقولون : رجل ، ورجلان اثنان ، وثلاثة
 رجال ، وفرس واحد ، وجمل واحد ، ودرهم واحد ، وثوب واحد ،
 ورأس واحد ، وذكر واحد ، وأمير واحد ، وملك واحد ، ومسكن
 واحد ، وسيد واحد ، وأمثال ذلك مما لا يحصيه إلا الله تعالى .

ظ ١١٩ فلفظ « الواحد » وما يتصرف منه في لغة العرب وغيرهم / من الأمم
 لا يُطلق إلا على ما يسمونه هم جسماً منقسماً ، لأن ما لا يسمونه هم
 جسماً منقسماً ليس هو شيئاً يعقله الناس ، ولا يعلمون وجوده حتى
 يعبروا عنه ، بل عقول الناس وفطرتهم مجبولة على إنكاره ونفيه ، فلو
 قُدِّرَ وجود هذا في الخارج ، أو إمكان وجوده ، لاحتج بعد ذلك إلى
 أن يثبت لفظ « الواحد » في لغة العرب يُعبرون بها عنه ، إذ ليس كل ما
 وُجد ، أو أمكن وجوده ، يجب أن يتصوره أهل اللغة ، ويكون داخلاً
 فيما عبروا عنه من لغتهم . .

وإذا قُدِّرَ أن أهل اللغة عبَّروا بلفظ « الواحد » و « الأحد » في لغتهم عن هذا ، لم يجوز أن يُقال : إن لفظ « الواحد » في لغتهم لا يقع إلا عليه ، لِمَا ذكرناه من أن لفظ « الواحد » وما اشتق منه إنما (١) عُرِفَ واشتُهر استعماله في اللغة فيما يجعلونه هم جسماً منقسماً ، وذلك ليس بواحد عندهم ، فسمَّى الواحد عندهم متفٍ في اللغة ، وإن قُدِّرَ وجوده لكان نادراً في اللغة .

والغالب المشهور في اللغة أن اسم « الواحد » يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم . وإذا كان كذلك لم يجوز أن يُحتج بقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُمُّ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٣] ، وقوله : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ونحو ذلك مما أنزله الله بلغة العرب ، وأخبرنا فيه أنه أحد ، وأنه إلهٌ واحد - على أن المراد ما سمَّوه هم في اصطلاحهم واحداً مما ليس معروفاً في لغة العرب ، بل إذا قال القائل : دلالة القرآن على نقيض مطلوبهم أظهر - كان قد قال الحق ، فإن القرآن نزل بلغة العرب ، وهم لا يعرفون الواحد في الأعيان إلا ما كان قديماً بنفسه ، متصفاً بالصفات ، مبيّناً لغيره ، مشاراً إليه .

وما لم يكن مشاراً إليه أصلاً ، ولا مبيّناً لغيره ، ولا مداخلاً له ، فالعرب (٢) لا تسميه واحداً ولا أحداً ، بل ولا تعرفه ، فيكون الاسم الواحد والأحد دلّ على نقيض مطلوبهم منه ، [لا] (٣) على مطلوبهم .

(١) في الأصل : وإنما ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : والعرب .

(٣) لا : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

يؤيد هذا أنهم يقولون : اللفظ المشهور في اللغة الذي^(١) يتداوله الخاص والعام لا يجوز أن يكون موضوعاً بإزاء المعنى الدقيق الذي لا يفهمه إلا خواص الناس ، وهذا مما استدل به نفاة الأحوال على مشيتها ، وقالوا : المعروف في اللغة أن الحركة هي كون الجسم متحركاً ، وأمّا ما يدعونه من أن الحركة أمر يوجب كون الجسم متحركاً ، فهذا المعنى لا يفهمه إلا الخاصة ، فضلاً عن أن يعلموا أن لفظ « الحركة » موضوع له .

ولفظ « الحركة » لفظ مشهور يتداوله الخاصة والعامه ، فلا يجوز أن يكون مفهومه ما لا يتصوره المتخاطبون به . وهذا بعينه يُقال لهؤلاء النفاة الذين يسمون نفهم توحيداً ، فيقال : هذا الواحد الذي تثبتونه ، وهو أنه لا يُشار/ إليه ، ولا يتميز منه شيء عن شيء ، ونحو ذلك - أمر ص ١٢٠ لا يتصوره إلا بعض الناس ، بل قليل منهم ، والذين تصوره^(٢) تنازعا في إمكان وجوده في الخارج ، فمنهم من قال : وجود هذا في الخارج ممتنع ، وإذا كان كذلك ، ولفظ الواحد مشهور في اللغات كلها أشهر من لفظ « الحركة » ، فلا يجوز أن يكون مسمى هذا الاسم في اللغة المعروفة معنى لا يتصوره إلا قليل من الناس ، وهم متنازعون في إمكان ثبوته في الخارج ، وإذا لم يكن هذا المعنى هو المراد بلفظ « الواحد » و« الأحد » ، لم يجز الاستدلال بالسمع الوارد بلغة العرب على هذا .

(١) في الأصل : التي .

(٢) في الأصل : تصوره ، ولعل الصواب ما أثبتته .

ولو قيل : إنه يجوز استعمال لفظ « الواحد » في لغتهم في هذا المعنى : إما بطريق المجاز والاشتراك أو التواطؤ .

قيل : هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك ، لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوه في ذلك ، لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى . وبتقدير أن يكون مستعملاً في هذا وهذا ، فإنه يكون دالاً على ما به الاشتراك ، فلا يدل على ما يمتاز به أحدهما عن الآخر ، فلا يدل على محل النزاع ، ولو قدر أنه حقيقة في أحدهما ، مجاز في الآخر ، لكان حقيقة في المعنى الذي يسبق إلى أفهام الناس عند الإطلاق ، وهو المعروف . ولو قدر أنه مشترك اشتراكاً لفظياً لم يجز تعيين محل النزاع إلا بقريضة تدل على تعيينه ، والقرائن اللفظية إنما تدل على نقيض قولهم ، لا على عين قولهم ، فإنه ليس في الكتاب إثبات واحد بالمعنى الذي ادّعوه ، فضلاً عن أن يكون الله موصوفاً به .

وهذا « الواحد » الذي يثبتته هؤلاء من جنس الأحوال التي يثبتها أولئك ، ومن جنس الشيء المعلوم الذي يثبتته من يقول : المعلوم شيء ، ومن جنس الكليات والمجردات ، كالعقول والمادة والصورة العقلية التي يثبتها الفلاسفة ، فهؤلاء يثبتون في الخارج ما لا وجود له في الخارج ، لكن مثبتة الأحوال أعقل ، ولهذا كان فيهم من هو من أهل الإثبات ، فإنهم عرفوا أنها ليست موجودة في الخارج ، لكن تناقضوا حيث قالوا : لا موجودة ولا معدومة ، فصاروا مشابهيين للقرامطة الباطنية المتفلسفة ، الذين يقولون : لا موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت . ومن قال : المعلوم شيء ، وهو ثابت وليس بموجود - يشبه المتفلسفة الذين جعلوا

الكليات المجردات أموراً موجودة في الخارج ، لكن تناقضوا حيث قرّوا بين الوجود والثبوت .

والمقصود أن كل هؤلاء يجمعهم إثبات أمورٍ يدّعون أنها موجودة في الخارج ، وهي لا يتصورها/ إلا طائفة قليلة من الناس ، فضلاً عن أن تكون الألفاظ المعروفة المشهورة في اللغة دالّةً عليها . ولا ريب أنهم أخطأوا في المعاني المعقولة ، ثم في مدلول الألفاظ المسموعة .

فتبين لك أن قولهم يتضمن من الفرية على اللغة والعقل من جنس ما تضمن من الفرية على الشرع ، وأنهم لا يمكنهم أن يقولوا : إن الشرع دلّ على قولهم بوجه من الوجوه ، لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز . فإذا أريد بيان انتفاء دلالة النص على ما ادّعوه من مسمّى الواحد ، كان هنا طرق :

أحدها : أن هذا اللفظ لم يُستعمل إلا فيما نفّوه دون ما أثبتوه .
الثاني : أن نبين انتفاء ما أثبتوه في الخارج ، وحيث فلا يكون كلام الله دالاً على وجود ما ليس بوجود .

الثالث : أن ما يذكرونه لا يتصوره عامة الناس : لا العرب ولا غيرهم ، فلا يكون اللفظ موضوعاً له ودالاً عليه ، وإن كان له وجود . ولا يقال : هو بتقدير وجوده يشمله لفظ الواحد ، لما تقدم من أن اللفظ المشهور بين الخاص والعام لا يكون مسمّاه مما لا يتصوره إلا الخاصة .

الرابع : أنه بتقدير شموله لما أثبتوه وما نفّوه ، فلا ريب أن شموله لما

نفوه أظهر ، إذ لم يُعرف استعماله في ذلك ، فلا يمكنهم دعوى اختصاص معنى^(١) الواحد بما ادّعوه .

الخامس : أنه بتقدير عمومه وكونه متواطئاً إنما يدل على القدر المشترك لا على خصوص ما أثبتوه .

السادس : أنه بتقدير كون أحدهما مجازاً ، فالحقيقة هي ما نفوه دون ما أثبتوه ، لأنه المعنى الذى يسبق إلى أفهام المخاطبين .

السابع : أنه بتقدير الاشتراك اللفظى لا يجوز إرادة ما ادّعوه إلا بقرينة ، ويكفيها في هذا المقام ألا نستدل به على أحدهما .

الثامن : أن مَنْ يستدل به على ما نفّوه، لأن القرائن اللفظية المذكورة في القرآن تدل عليه ، لأنه أثبت لهذا الواحد صفات متعددة ، وأفعالا متعددة . وتلك تستلزم ما نفّوه لا ما أثبتوه .

التاسع : أن يُقال : اسم «الأحد» لا يستعمل في حق غير الله إلا مع الإضافة ، أو في غير الموجب ، كقوله : ﴿ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ﴾ [سورة يوسف : ٣٦] وقال : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [سورة الكهف : ٤٩] وقال : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ ﴾ [سورة التوبة : ٦] ، فهو أبلغ في إثبات الوجدانية من اسم الواحد ، ومع هذا فلم يُستعمل إلا فيما نفّوه في مثل قوله : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ وأمثاله ، لا يُعرف استعمال «الأحد» فيما ادّعوه ، لا في النفي والإثبات ، فكيف اسم الواحد ؟

(١) في الأصل : معنا .

ص ١٢١ العاشر: أن القرآن أثبت الوجدانية في الإلهية بقوله: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [سورة البقرة: ٦٢] وقوله: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهِينَ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [سورة النحل: ٥١]، وقوله حكاية عن المشركين: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾ [سورة ص: ٥]. وأمثال ذلك.

وأما كون القديم واحداً ، أو الواجب واحداً ، فهذا إنما يُعرف عن الجهمية من المتكلمين والفلاسفة ، فإنهم قالوا : القديم واحد ، وهو لفظ مجمل يُراد به أن الإله القديم واحد ، وهذا حق ، ويُراد به أن مسمى القديم واحد ، ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لكان القديم أكثر من واحد .

وقالت جهمية الفلاسفة : الواجب واحدٌ ، وهو مجمل : يُراد به الإله الواجب بذاته ، وهذا حق . ويُراد به مسمى الواجب ثم قالوا : لو أثبتنا له الصفات لتعدد الواجب .

ومعلوم أن التوحيد الذي في القرآن هو الأول لا هذا ، وكذلك التوحيد الذي جاءت به السنة ، واتفق عليه الأئمة^(١) ، فبين أن لفظ « التوحيد » و« الواحد » و« الأحد » في وضعهم واصطلاحهم ، غير التوحيد والواحد والأحد في القرآن والسنة والإجماع وفي اللغة التي جاء بها القرآن . وحينئذ فلا يمكنهم الاستدلال بما جاء في كلام الله ورسله وفي

(١) في الأصل : الأئمة .

لفظ التوحيد على ما يدعونهم، لأن دلالة الخطاب إنما تكون ببلغة المتكلم وعادته المعروفة في خطابه ، لا ببلغة وعادة واصطلاح أحدثه قوم آخرون ، بعد انقراض عصره وعصر الذين خاطبهم ببلغته وعادته ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤] ، بل لفظ « التوحيد » و « الأحد » و « الواحد » الموجود في كلام الله ورسوله يدل على نقيض قولهم ، وأنه موصوف بالصفات الثبوتية ، كما تقدم التنبيه عليه من أنه لا يُعرف مسمى الواحد في لغة العرب إلا ما كان كذلك ، ومن أن الله وصف هذا الواحد بالصفات الثبوتية ، وسمّاه بالأسماء المتضمنة للمعاني الثبوتية في غير موضع . فلو قُدِّرَ أن لفظ « الواحد » فيه اشتراك وإجمال ، لكان ما بيّنه القرآن من أنّصافه بالصفات الثبوتية رافعاً للإجمال والاشتراك ، موافقاً لقول أهل الإثبات دون النفاة .

وهذه الأدلة كلما تدبرها العاقل تبين له قطعاً أن هؤلاء النفاة مناقضون للرسول ، هم في جانب ، والرسول في جانب ، كمناقضة القرامطة الباطنية وأمثالهم ، وأن استدلال هؤلاء بنصوص الأنبياء على نفيمهم ، من جنس استدلال القرامطة على شريعتهم/الإلحادية بنصوص الأنبياء .

ظ ١٢١

ومما يبين ذلك أن كلام الله ورسوله صدقٌ ، بل أصدق الكلام كلام الله . والكلام الصدق يتضمن الإخبار عن الأمور على ما هي عليه ، لا على خلاف ما هي عليه ، بخلاف الكلام الذي هو كذب ، سواء كان

صاحبه يعلم أنه كذب ، أو كان مخطئاً يظن أنه صدق مطابق للحقائق وليس كذلك ، كما هو كلام هؤلاء النفاة للصفات ، فإن الواحد الذى يشتونه لا حقيقة له فى الخارج ، فيمتنع أن يكون كلام الله مخبراً عن وجوده فى الخارج ، وذلك أنهم يجعلون الحقائق المتنوعة : كل واحدة هى الأخرى بلا امتياز أصلاً ، فيجعلون الذات القائمة بنفسها هى الصفة القائمة بها ، كما يجعلون العالم عَيْنَ العلم ، والقادر عين القدرة .

ومنهم من يجعل العلم عين المعلوم ، ويجعلون كل صفة هى الأخرى ، كما يجعلون العلم هو القدرة ، والقدرة هى الإرادة ، أو يجعلون النوع الكلى العام المقسوم إلى أعيان هو واحداً بالعين ، بحيث تكون هذه العين هى تلك العين ، كما يقولون : الوجود واحد ، والموجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، الذى لا يختص بوجه من الوجوه ، أو بشرط عدم كل أمر وجودى عنه ، فلا يختص بكونه واجباً أو عالماً أو قادراً أو حياً ، أو نحو ذلك من الأمور التى توجب اختصاصه بموجود دون موجود .

وإذا حققوا الأمر لم يفرقوا بين الوجود الواجب الخالق القديم الفاطر الغنى عن كل ما سواه ، والوجود الممكن المحدث المخلوق المفطور الفقير الذى لا يستغنى بوجه من الوجوه عن خالقه بل لا يزال فقيراً إليه .

ويجعلون الكلام المنقسم إلى الأمر والنهى والخبر هو نفس الأمر والنهى والخبر ، وإن عَيْنَ الكلام الذى هو أمر ، عَيْنَ الكلام الذى هو

خبر ، وعَيْن الكلام الذى هو أمرٌ بالصلاة ، هو عَيْن الكلام الذى هو أمر بالصيام ، وعين الكلام الذى هو خبر عن الله ، هو عين الكلام الذى هو خبر عن أبى لهب ، فيجمعون فى ذلك بين كون الواحد العام الكلى المشترك الذى لا يكون إلا فى الذهن ، هو الآحاد المعيّنة الموجودة فى الخارج ، ولا يفرّقون بين الواحد بالنوع والواحد بالعين .

كما لم يفرّق بين هذا وهذا أهل وحدة الوجود ، الذين قالوا : الوجود واحد ، وجعلوا وجود الخالق عَيْن وجود المخلوقات ، والذين قالوا : الحقائق المتنوعة كالأمر والخبر حقيقة واحدة .

فالواحد الذى يثبتته النفاة - أو من أخذ ببعض أقوالهم - لا بد أن يتضمن بعض هذا ، [مثل]^(١) جعل الذات هى الصفات ، أو جعل كل صفة هى الأخرى ، / أو جعل الكلى المقسوم إلى أنواع هو نفس الأعيان ص ١٢٢ المختلفة الموجودة فى الخارج ، وجعل ما يمتنع وجوده فى الخارج ولا يكون إلا فى الذهن أمراً موجوداً فى الخارج يجب وجوده فى الخارج ، وجعل ما يجب وجوده فى الخارج مما يمتنع وجوده فى الخارج ، فلا يكون إلا فى الذهن .

ومنتهاهم فى توحيدهم إلى إثبات واحدتين : أحدهما : الجوهر الفرد الذى يثبتته من المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام ، مع أن

(١) فى الأصل : هذا جعل ، وأضفت كلمة [مثل] ليستقيم الكلام .

جمهور العقلاء ينكرونه ، مع دعوى النظم أن في كل جسم من ذلك ما لا يتناهى .

والثاني : الجواهر العقلية التي يشبها من يشبها من المتفلسفة ، مع أن جمهور العقلاء يعلمون بالضرورة أنها إنما هي في الأذهان لا في الأعيان ، مثل الكليات المطلقة التي توصف بها الأعيان .

وهم يقولون : إن الحقائق الموجودة في الخارج - التي يسمونها الأنواع ، كالإنسان والفرس وغيرهما من أنواع الحيوان - مركبة^(١) من هذه ، ومثل المادة الكلية والصورة الجوهرية اللتين يدعون أنها جوهران عقليان يتركب منهما كل جسم ، ومثل العقول العشرة التي يدعون أنها مجردات - فإن هؤلاء يصورون ما يعقله الإنسان من المعقولات المجردات المفارقات للأعيان المحسوسة ، فتوهموا أن تلك المعقولات المجردات هي موجودة في الخارج مفارقات للأعيان المحسوسة ، وإنما هي أمور متصورة في الأذهان ، لا أنها موجودة مع كونها كلية أو مع كونها مجردة في الأعيان ، ثم يدعون تركب الأنواع منها ، كما يدعى أولئك تركب الأعيان من الأجزاء التي يسمونها الجواهر المنفردة .

وقد بسط الكلام على هذه الأمور في موضع آخر ، ويبيّن أن هذا الواحد الذي يشبونه في العلم الإلهي والطبيعي والمنطقي لا حقيقة له إلا في الذهن . ومن تصور هذا حق التصور ، تبيّن له من غلط هؤلاء

(١) في الأصل : مركب .

وضلالهم ما يطول وصفه ، وتبين له أن ضلال هؤلاء في العقليات من جنس ضلالهم في السمعيات ، وأنهم كما أخبر تعالى عن أصحاب النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وكان من أصول هذا الإلحاد والتعطيل - الذي سمّوه توحيدا - هو فرارهم من تعدد صفات الواحد الحق ، وتعدد أسمائه وكلامه ، مع أن ذلك لا محذور فيه ، بل هو الحق الذي لا يمكن جحده .

ومن فهم هذا انحلَّ له ما يقوله من يقوله من المتفلسفة : / إن الواحد ^{ظ ١٢٢} لا يصدر عنه إلا واحد ، وما يقوله من تركيب الأنواع من الأجناس والفصول ، وأن ذلك الفرد الذي تتركب منه هذه الحقائق هو أيضا أمر يُقدَّر في الذهن لا حقيقة له في الخارج ، وما يقولونه من أن الواحد لا يكون فاعلاً وقابلاً ، وأمثال ذلك مما يعبرون عنه بلفظ « الواحد » ، وهو واحدٌ يقدر في الأذهان ، لا حقيقة له في الخارج .

وإن قيل : إن القرآن لم يدل على العلو والصفات لا بنفي ولا الرد على قولهم : إن القرآن لم يدل على العلو وإثبات ، كان هذا أيضا باطلا ومعلوم البطلان من وجوه :

أحدها : أن العلم بدلالة النصوص على العلو والصفات أمر الوجه الأول

ضروري ، فالقدح فيه من جنس القدح فيما دلَّ عليه القرآن من خلق السموات والأرض ، ومن نعم الجنة والنار . ولا ريب أن دلالة القرآن والحديث على ذلك أعظم من دلالاته على الميزان والشفاعة والحوض

وفتنة القبر ومساءلة منكر ونكير ، وأعظم من دلالاته على أن محمداً خاتم النبيين ، وأنه أفضل الخلق ، وأن الأنبياء أفضل من غيرهم ، وأن السابقين الأولين من أهل الجنة ، وأعظم من دلالاته على تنزيه الله عن البخل والكذب والظلم ، ونحو ذلك من النقائص .

وبالجمللة فما من صنف من الأصناف المعلومة بالضرورة من الدين إلا وتطريق التأويل إلى نصوصه من جنس تطريقه إلى نصوص العلو والصفات ، أو أبلغ من ذلك ، أو قريب من ذلك .

الوجه الثاني : الوجه الثاني : أن يُقال : جميع الطوائف متفقة على أن ظواهر النصوص مثبتة للعلو والصفات ، ولهذا كان المخالفون لذلك يقولون إما بالتأويل المتضمن لصرف ذلك عن ظاهره ، وإما بالتفويض^(١) مع قولهم : ظاهر ذلك غير مراد ، فلو لم يكن ظاهرها دالاً على الإثبات لما احتاجوا إلى هذا ، ولدفعوا أصل ظهور هذه الدلالة ، كما يُدفع ظهور الدلالة في غير ذلك مما تقدّم التمثيل به وغير ذلك .

الوجه الثالث : الثالث : أن يُقال : نحن نعلم بالضرورة أن ظهور دلالة هذه النصوص على العلو والصفات أعظم من ظهور ما كان المؤمنون والكافرون يوردونه من السؤالات عمّا يظنونه مشكلاً من القرآن ، كما تقدم تمثيلاً . وإذا كان كذلك ، ولم يسألوا عن ذلك ، علم قطعاً أنه لم يكن منافياً لما يعلمونه بعقولهم .

(١) في الأصل : التفويض ، وهو تحريف .

الوجه الرابع : أن يُقال : فعلى هذا التقدير يمتنع تعارض العقل والسمع ، إذا لم يكن للسمع ظاهر يخالف العقل . وهذا هو كان المقصود بالكلام ، وإنما ذكرنا مسألة العلو على طريق التمثيل ، لأنهم يذكرون ذلك فيها . فيقال : ليس في ظاهر القرآن ما يخالف الأدلة العقلية وهو المطلوب .

الوجه الخامس : أن الهمم / والدواعي متوفرة على طلب العلم بهذه المسائل ، وهي من أجلّ علوم الدين ، ومعرفتها إما واجبة أو مؤكدة الاستحباب. وما كان كذلك يمتنع في الشرع والعادة أن الرسول لا يبين أمرها بنفي ولا اثبات .

الوجه السادس : أن العلم بهذه المسائل إما أن يكون من الدين ، وإما أن لا يكون . فإن قيل : ليس ذلك من الدين ، بحيث لا يكون العلم بها أفضل من الجهل بها ، وهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وكل دين ، فإن العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات لا ريب أنه مما يفضل الله به بعض الناس على بعض ، أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم . ولا ريب أن ذلك يتضمن من الحمد لله ، والثناء عليه ، وتعظيمه وتقديسه ، وتسيبته ، وتكبيره - ما يعلم به أن ذلك مما يحبه الله ورسوله . وسواء قيل : إن ذلك واجب أو مستحب ، فالمقصود أنه من المحمود الحسن المفضل عند الله ورسوله ، فيكون ذلك من الدين .

وقد قال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [سورة المائدة : ٣] .

وقال تعالى : ﴿ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ ﴾
 [سورة المائدة : ١٦] . وقال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ
 أَقْوَمُ ﴾ [سورة الإسراء : ٩] .

وقال : ﴿ كُتِّمَ خَيْرٌ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [سورة آل عمران : ١١٠]
 وأمثال ذلك من النصوص التي يدل كل منها على أن بيان هذا ومعرفته مما
 جاء به الرسول ، ونزل به هذا الكتاب ، وعلمته هذه الأمة ، وتضمنه
 هذا الدين ، فلا يمكن أن يُقال : إن الرسول والمؤمنين أعرضوا عنه ،
 فلم يكن لهم به علم ، ولا لهم فيه كلام لا بنفى ولا إثبات .

الوجه السادس في الرد
 على كلام الرازي للتقدم
 والجواب السادس : عن أصل الحجة أن يُقال : لا نسلم أن العقل^(١)
 ينافي موجب هذه النصوص ، بل هذه المعقولات النافية لذلك فاسدة ،
 كما تقدم التنبيه على فسادها ، فضلا عن أن يكون المعقول المنافي لها هو
 الأصل في العلم بالسمع ، فإن غاية هذه المعقولات أن يُقال : لو كان
 فوق العالم لكان جسماً وذلك منتف ، وقد علم جواب أهل الإثبات عن
 هذه الحجة ، فإن منهم من منع المقدمة الأولى ، مثل كثير من أهل
 الكلام والفلسفة ، وغيرهما من أصحاب ابن كلاب والأشعري ، وأهل
 الفقه والحديث والتصوف ، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي
 حنيفة وغيرهم ، والفلاسفة ، كما ذكره ابن رشد ونحوه . ومنهم من منع
 الثانية ، كالهشامية والكرامية وغيرهما ، ومنهم من فصل عن معنى
 الجسم .

(١) كلام ابن تيمية هنا تابع لكلامه في الرد على كلام الرازي الذي ورد في أول هذا الجزء (ص ٢٦) والذي رد عليه من وجوه خمسة آخرها الوجه الخامس الذي سبق في ص ٤١ .

فإن قيل : إن معناه ما ليس بلازم للعلو ، مثل كونه مماثلاً للمخلوقات - منع الأولى .

فإن قيل : / إن معناه لازم للعلو ، مثل كونه مشاراً إليه - منع ١٢٣ ط الثانيه .

فهو يقول : إنه فوق العالم قطعاً ، كما علم ذلك بالعقل والسمع .
فإذا قيل : لو كان فوقه لكان جسماً ، فالمراد بمعنى الجسم : إما أن يكون لازماً للعلو ، وإما أن لا يكون لازماً . فإن كان لازماً لا محالة ، منعت المقدمة الثانية ، وهى انتفاء اللازم . وإن لم يكن لازماً ، منعت المقدمة الأولى ، وهى التلازم .

وكل ما يقال فى هذا المقام من الألفاظ الجملة ، مثل لفظ « المتحيز » و « المركب » ونحو ذلك يُستفصل عن معناه ، كما يُستفصل عن معنى لفظ « الجسم » ، فإذا تلخَّص محل النزاع فى معنى معقول ، مثل كون المراد بذلك ما تقوم به الصفات ، أو ما يتميز منه شئ عن شئ ، ونحو ذلك من المعانى - لم يسلم انتفاء ذلك ، بل نقول : هذا لا بد من ثبوته بالعقل الصريح ، كما دل عليه النقل الصحيح .

الجواب السابع : أن يُقال : بل العقل الصريح موافق للسمع لا الوجه السابع

منازع له . والعقل قد دلّ على أن الله تعالى فوق العالم ، وهذه طريقة حذّاق أهل النظر من أهل الإثبات ، كما هو طريق السلف والأئمة : يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل . وهذه طريقة أبى محمد بن كُلاب وأتباعه ، كأبى العباس القلانسى ، والحارث المحاسبى ، وأشباههما

من أئمة الأشعرية ، وهي طريقه محمد بن كَرَّام وأتباعه ، وطريقه أكثر أهل الحديث والفقهاء والتصوف ، وإليها رجع القاضي أبو يعلى وأمثاله .
ولكن طائفة من الصفاتية من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم ، يظنون أن العلو من الصفات الخبرية ، كالوجه واليدين ونحو ذلك ، وأنهم إذا أثبتوا ذلك أثبتوه لحيى السمع به فقط . ولهذا كان من هؤلاء من ينفي ذلك ويتأول نصوصه ، أو يعرض عنها ، كما يفعل مثل ذلك في نصوص الوجه واليد .

ومن سلك هذه الطريقة فإنه يبطل الأدلة التي يُقال : إنها نافية لهذه الصفة ، كما يبطل ما به ينفون صفة الاستواء والوجه واليد ، ويبيِّن أنه لا محذور في إثباتها ، كما يقول مثل ذلك في الاستواء والوجه واليد ، ونحو ذلك من الصفات الخبرية .

وهؤلاء كلامهم أمتن من كلام نفاة الصفات الخبرية نقلاً وعقلاً .
وإذا قيل : إن في كلامهم تناقضاً ، أو أنهم يقولون ما لا يُعقل ، ففي كلام النفاة من التناقض وما لا يُعقل أكثر مما في كلامهم ، فهم بالنسبة إلى النفاة أكمل علماً بالمعقول والمنقول . وأما بالنسبة إلى السلف والأئمة أهل الإثبات ، فيظهر من تناقضهم / وقولهم ما لا يعقل ما يظهر به رجحان طريقة السلف والأئمة عليهم ، وتسد به معارضة النفاة لهم ، ويتبين به الحق الذي لا يَعدِلُ عنه من فهمه ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

ثم المثبتون للعلو بالعقل لهم طرق : منها : أنهم يقولون : العلم بذلك ضرورى مستقر فى فطر بنى آدم .

ومنها : أنهم يقولون : قصدهم لربهم عند الحاجات التي لا يقضيها إلا هو - هو أيضا ضروري ، وقصدهم له بتوجه قلوبهم إلى العلو أيضا ضروري ، فهم مفظورون على الإقرار به وأنه في العلو ، وعلى أنهم محتاجون إليه يسألونه عند الضرورات ، وعلى أنهم يقصدونه في العلو لا في السفلى ، وأن قلوبهم بفطرتها تتوجه إلى العلو ، اللهم إلا من أفسد فطرته ، وقصد أن يصدّها عن مقتضاها ، مع أن هذا عند الحقيقة يغلب مع فطرته ، ويضل عنه ما كان يفترية .

ومنها أنهم يقولون : إن ذلك أمر متفق عليه بين العقلاء السليمي الفطرة ، وكل منهم يخبر بذلك عن فطرته من غير مواطاة من بعضهم لبعض ، ويمتنع في مثل هؤلاء أن يتفقوا على تعمد الكذب عادة ، ويمتنع أيضا غلطهم في الأمور الفطرية الضرورية ، فإن ذلك يسد باب العلم والمعرفة ، وأن يثق الإنسان بشيء من علومه . ومتى قُدح في مثل هذا ، كان القُدح في مقدمات ما يُدعى أنه معارض لذلك أسهل بكثير ، فإن المعارضين لا بد فيما يعارضون به من العقليات من قضايا تلقّاها بعضهم عن بعض ، فيجوز عليهم فيها من الاتفاق على الغلط وعلى تعمد الكذب ، ما لا يجوز على المتفقين على قضايا لم يتلقاها بعضهم عن بعض ، مع كثرة هؤلاء وتنوع أصنافهم .

ومنها أنهم يثبتون العلو بطرق نظرية : كقولهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما مبيناً للآخر ، وإما أن يكون مداخله له ، ونحو ذلك من الطرق المعلومة لهم ، فعهم من العلم الضروري ، والقصد الضروري ، واتفاق العقلاء الذين لم يتواطأوا على قضاياهم والعقليات

النظرية ما ليس للنفاة ما يشابهه ، وليس مع النفاة إلا أقيسة نظرية قد بين فسادها ، ومن لم يعلم فسادها على التفصيل كفاه أن يعلم فسادها مجملًا ، فإنها مخالفة للمعارف الضرورية ، ولما أجمعت عليه فطر البرية ، مع مخالفتها لما جاء في الكتب الإلهية ^(١) ، كالتوراة والإنجيل وغيرهما من الكتب ، فالعلم الموروث عن الأنبياء من بنى إسرائيل وغيرهم ، مع علم عامة المسلمين بمخالفتها للقرآن ، ولسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، / ولما أجمع عليه سلف الأمة وخيار قرونها ، ولما أجمع عليه عامة المؤمنين وأعيان الأمة من كل صنف .

ظ ١٢٤

والجواب الثامن : أن يُقال لمن أجاب بهذا عن النصوص : إذا احتججت على من ينفي ما تثبته بالنصوص : كإثبات القدر إن كنت من المثبتين له ، أو إثبات الجنة والنار وما فيها من الأكل والشرب واللباس ونحو ذلك ، إن كنت من المثبتين له ، وإثبات وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج وتحريم الربا والخمر وغير ذلك من الشرائع ، إن كنت من المثبتين له - إذا قال لك منازعك : هذه الظواهر التي احتججت بها قد عارضها دلائل عقلية وجب تقديمها عليها ، فما كان جوابك لهؤلاء كان جواب أهل الإثبات لك .

الوجه الثامن

فإن قلت : ما أثبته معلوم بالاضطرار من الدين . قال لك أهل الإثبات للعلو : وهذا معلوم لنا بالاضطرار من الدين .

فإن قلت : أنا لا أسلم هذا لكم . قالوا لك : ومن نازعك من القرامطة أو الفلاسفة أو المعتزلة لا يسلم لك ما ادعيت من الضرورة .

(١) في الأصل كأن العبارة : لما جاء به من الكتب الإلهية ، ولعل الصواب ما أثبته .

فإن قلت : لا يقدح في علمي الضروري منازعة غيري . قالوا لك : لا يقدح في علمنا الضروري منازعتك لنا .
فإن قلت : أنا إذا نازعتي في الضروريات التي عندي سكتُ عنه ولم أنازعه .

قيل لك : وهذا مما يمكن المثبت أن يقوله لك ، كما تقوله لمنازعتك أيضا ، لكن أنت لا توفى بهذا ، بل تتناقض وتخاصم أهل الإثبات وتنكر عليهم ، بل قد تعاديتهم أو تكفرتهم ، فإن كان ما فعلته سائغا لك ، ساغ لأولئك النفاة أن يخاصموك ويعادوك ويكفروك ، كما فعلت هذا بأهل الإثبات . وإن كنت تنكر على من يعاديك ويكفرك من النفاة لما أثبتته ، فأنكر على نفسك معاداتك وتكفيرك لأهل الإثبات لما نفيتهم .
وإن قلت : أنا لا أثق بصدقهم : أنهم يعلمون ذلك اضطرارا ، أو لا أثق بخبرتهم بالعلم الضروري .

قيل لك : ومنازعتك النافي لا يثق بصدقك وعلمك أيضا .
فإن قلت : هو يعلم من ديني وعقلي ما يوجب معرفته بصدق وعلمي .

قيل لك : وأنت تعرف من دين أهل الإثبات وعقلهم ، ما يوجب معرفتك بصدقهم وعلمهم .
وإن قلت : أنا أبين فساد العقليات التي يعارض بها النفاة لما أثبتته .
قيل لك : والمثبتون لما تنفيه يثبتون فساد العقليات التي تعارضهم أنت بها .

وإن قلت : أنا وأولئك النفاة متفقون على النفي لما أثبتته هؤلاء .

قيل لك : والطائفة الفلانية والفلانية متفقتان على النفي لما أثبتته .

واعلم أنه ليس من أهل الأرض إلا من يمكن مخاطبته بهذه

ص ١٢٥ الطريق ، /حتى غلاة النفاة من الجهمية والقرامطة والفلاسفة ، فإنهم

لا بد أن يثبتوا شيئاً من السمعيات بوجه من الوجوه ، إذ لا يمكن

أحدًا من الطوائف أن ينفي جميع ما أثبتته السمع من القضايا الخبرية

والطلبية .

وإذا قال : أنا أثبت ما جاء به السمع لكوفي علمته بالعقل ، لا

لمحىء السمع به أمكن أن يُجاب بمثل ذلك في إثبات العلو والصفات

أيضاً ، وأمكن أن يُجاب بجواب آخر ، وهو : أن كل من أقرّ بالنبوات

بوجه من الوجوه ، فلا بد له أن يثبت بأقوال الأنبياء ما تكون الحججة فيه

مجرد قولهم ، ولو أنه من الأمور العلمية السياسية ، فإن هؤلاء كلهم لا بد

لهم من العمل بالشرائع : إما في الظاهر ، وإما للجمهور ، وإما في

أوائل سلوكهم .

وإن كان ممن لا يثبت النبوات بوجه ، فلا بد له من العمل بقول غير

الأنبياء ، كالمملوك والفلاسفة ونحوهم .

بل لا بد للإنسان أن يفهم كلام بني جنسه ، إذ الإنسان مدني

بالطبع ، لا يستقل بتحصيل مصالحه ، فلا بد لهم من الاجتماع للتعاون

على المصالح ، ولا يتم ذلك إلا بطريق يعلم به بعضهم ما يقصده غيره .

وأى طريق فرض من الإشارة والعبارة والكتابة وغير ذلك - كان ذلك من جنس السمعيات والتقلييات ، فإن جماع ذلك ما به يعلم مراد الغير ، فإن نقي^(١) نافي ذلك بطريق جعله معارضاً له من عقلياته ، فلا بد لمن أثبت ما يثبت من السمعيات أن يجيبه بجواب ، فما كان جواباً له ، كان نظيره جواباً لأهل الإثبات فيما علموا أنه مرادٌ للرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

الجواب التاسع : أن يُقال : نحن لا نرضى أن نجيبكم بما أجبتم به الوجه التاسع النفاة . وذلك أنكم مقصرون في مناظرة النفاة لما أثبتموه عقلاً وسمعاً ، فإنكم في كثير من مناظراتكم لهم تصيرون إلى المكابرة ودعوى ما يعلمون هم نقيضها ، كما تفعلونه في مسألة الرؤية والكلام وإثبات الصفات بدون إثبات لوزام ذلك ، إذ أنتم كثيراً ما تثبتون الشيء بدون لوازمه ، أو مع وجود منافيه .

ومن هنا تسلط عليكم القرامطة والفلاسفة والمعتزلة ، ونحوهم من النفاة . وكلام أئمتكم معهم كلامٌ قاصر ، يظهر قصوره لمن كان خبيراً بالعقليات . وسبب ذلك تقصيرهم في مناظرتهم ، حيث سلّموا لهم مقدمات عقلية ظنوها صحيحة وهي فاسدة ، / فاحتاجوا إلى إثبات ظ ١٢٥ لوازمها ، فاضطروا إما إلى موافقتهم على الباطل ، وإما إلى التناقض الذي يظهر به فساد قولهم ، وإما إلى العجز الذي يظهر به قصورهم وانقطاعهم .

(١) في الأصل : نفا .

ثم أخذوا يناظرون أهل الإثبات للعلو ونحوه ، بما به ناظرهم أولئك ، ويتسلطون على العاجز عن مناظرتهم من المثبتين ، كما تسلط عليهم أولئك ، فصاروا بمنزلة من قصروا في جهاد من يليهم من الكفار حتى غلبوهم وهزموهم ، فقاموا يقاتلون من يليهم من المسلمين ، كما قاتلهم أولئك الكفار ، حتى ظهر الباطل والكفر والضلال ، بتفريطهم أولاً في جهاد من يليهم من الكفار ، وعداوتهم ثانياً على من يليهم من المسلمين .

وصاروا على ضد ما وصف الله به المؤمنين حيث قال : ﴿ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الفتح : ٢٩] ، ﴿ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤] فصاروا أعزة على المؤمنين أذلة على الكافرين . كما نعت النبي صلى الله عليه الخوارج حيث قال : يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان^(١) .

وحال الجهمية والرافضة شر من حال الخوارج ، فإن الخوارج كانوا

(١) هذا جزء من حديث عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أوله (وهذه رواية البخارى) : .. بعث على رضى الله عنه إلى النبي صلى الله عليه وسلم بدهية فقسمها بين الأربعة .. الحديث وفيه : إن من ضئضى هذا - أو فى عقب هذا - قوم يقرأون القرآن .. الخ . والحديث فى : البخارى ١٣٧/٤ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله عز وجل : وأما عاد فأهلكوا .. الآية) . ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : تعرج الملائكة والروح إليه) ؛ مسلم ٧٤١/٢ - ٧٤٢ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم) ؛ سنن أبى داود ٣٣٥/٤ (كتاب السنة ، باب فى قتال الخوارج) . سنن النسائى (بشرح السيوطى) ٦٥/٥ - ٦٦ (كتاب الزكاة ، باب المؤلفه قلوبهم) . ١٠٨/٧ - ١٠٩ (كتاب تحريم الدماء ، من شهر سيفه ثم وضعه فى الناس) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣٠٨/٧ (عن عبد الله بن عمر وهو جزء من الحديث مع اختلاف فى اللفظ) .

يقاتلون المسلمين وَيَدْعُونَ قِتَالَ الْكُفَّارِ ، وهؤلاء أعانوا الكفار على قتال المسلمين وذلوا للكفار ، فصاروا معاونين للكفار أذلاء لهم ، معادين للمؤمنين أعزاء عليهم ، كما قد وُجد مثل ذلك في طوائف القرامطة والرافضة والجهمية النفاة والحلولية. ومن استقرأ أحوال العالم رأى من ذلك عِبْرًا ، وصار في هؤلاء شبهة من الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَن يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٥١ ، ٥٢].

ولهذا تجد كثيراً من هؤلاء النفاة يصنّف في الشرك والسحر وعبادة الكواكب والأوثان ، وفي النفاق والزندقة التي توجد في كلام كثير من الفلاسفة وغيرهم ، بل يخضع لهؤلاء الكفار والمنافقين ويذل لهم ، ويريد أن يعلو على المؤمنين ويقهرهم ، وإن كان هذا بسبب ضعف من قاتله من المؤمنين وتفريطهم وعداوتهم ، كما أن قهر أولئك الكفار له كان بسبب ضعفه الحاصل من تفريطه وعدوانه ، فالذم لاحق له بقدر ما قرط فيه من حقوق الله وتعدّاه من حرّماته ، كما أن هؤلاء يلحقهم أيضا الذم بقدر ما فرطوا فيه من حقوق الله / وتعدوه من حرّماته . ص ١٢٦

وقد قال تعالى : ﴿ وَكَانَ يَنْفَعُكُمُ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٣٩].

والمقصود هنا أن يقال لهؤلاء الذين ينفون العلو ويثبتون بعض الصفات : نحن لا نرضى أن نجيبكم بما تجيبون به أنتم نفاة الصفات

وغيرها مما أثبتته الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل نجبيكم وأولئك جميعا بيان أنه ليس معكم فيما تخالفون به النصوص : لا عقل صريح ، ولا نقل صحيح ، بل ليس معكم في ذلك إلا الأكاذيب الموهمة المزخرقة بالألفاظ المجملة الموهمة التي تلقاها بعضكم عن بعض تقليدا لأسلافكم ، فإذا فُسِّر معناها وكُشِف عن مغزاها ظهر فسادها بصريح المعقول ، كما علم فسادها بصحيح المنقول ، وتبين أيضا أن حجة الرسول صلى الله عليه وسلم قائمة على من بلَّغَه ما جاء به ، ليس لأحدٍ أن يعارض شيئاً من كلامه برأيه وهواه ، بل على كل أحد أن يكون معه كما قال تعالى : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ٦٥] .

ونحن لا نسلّم ما سلمتموه أنتم من المقدمات الفاسدة ، كما سلّمتموه لمن عارض الكتاب من القرامطة والفلاسفة والمعتزلة وغيرهم ، بل نسد عليهم الطريق التي منها دخلوا على الإسلام ، ونمنعهم المقدمات التي جعلوها أصل علم الكلام الذي خالفوا به الكتاب والسنة وإجماع خير الأنام .

الوجه الرابع والأربعون^(١)

أن يقال : العقليات التي يقال إنها أصل للسمع وأنها معارضة له ليست مما يتوقف العلم بصحة السمع عليها ، فامتنع أن تكون أصلاً له ، بل هي أيضا باطلة . وقد اعترف بذلك أئمة أهل النظر ، من أهل الكلام والفلسفة ، فإن جماع هذه الطرق هي طريقان أو ثلاثة : طريقة الأعراض والاستدلال بها على حدوث الموصوف بها أو ببعضها كالحركة والسكون .

وطريقة التركيب والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو محذ . فهاتان الطريقتان هي جماع ما يذكر في هذا الباب .

والثالثة : الاستدلال^(٢) بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه . قد يقال : إنها طريقة أخرى ، وقد تدخل في الأولى .

والاستدلال باجتماع الجواهر وافتراقها - على رأى من يقول : إن الجسم مركّب من الجواهر / المنفردة - يدخل في الأولى وفي الثانية . ظ ١٢٦

أما دخولها في الأولى فبناءً على أن الجواهر لا تخلو من الاجتماع والافتراق ، كما لا يخلو الجسم - بل الجوهر - من الحركة والسكون .

(١) عند عبارة « الوجه الرابع والأربعون » تعود نسخة (س) مرة أخرى ، وكانت قد انقطعت في الجزء الثاني . ص ٣٦٩ لوجود سقط كبير فيها أشرنا إليه هناك (ت ٦) ، وفي أعلى هذه الصفحة إلى اليسار توجد العبارات التالية : « الخامس عشر » وتحته : « أول القطعة الثانية » .

(٢) س : والاستدلال ، وسقطت كلمة « والثالثة » .

وأما دخولها في الثانية فبناءً على أن الجسم مركَّب من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، وحينئذ فيكون : إما ممكناً عند من يستدل بذلك على الإمكان ، وإما محدثاً عند من يستدل بذلك على الحدوث .

ولكن الاستدلال بهذه الطريق مبني على أن الجسم مركَّب من الجواهر المحسوسة التي لا تنقسم، وهي الجواهر^(١) المنفردة ، أو من الجواهر العقلية، وهي المادة والصورة ، وهذا مما ينازعهم^(٢) فيه جمهور العقلاء ، بخلاف كون الجسم لا يخلو عن نوع من الأعراض ، فلا يخالف فيه إلا شذوذ .

ثم الطريقة الأولى مبنية على امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، والثانية مبنية على أن ما اجتمعت فيه معانٍ لزم أن يكون ممكناً أو حادثاً ، والثالثة مبنية على أن المختص لا بد له من مخصص منفصل عنه .

وهذه المقدمات الثلاث قد نازع فيها جمهور العقلاء ، وكل من هذه الطرق تسلكه الجهمية والمعتزلة^(٣) نفاة الصفات والأفعال ، ويسلكه أيضاً نفاة الأفعال القائمة به دون الصفات .

وأما المتفلسفة القائلون بقدوم العالم نفاة الصفات ، فأصل كلامهم مبني على طريقة التركيب ، بناءً على أن الموصوف مركَّب ، وإذا استدلوا

(١) كلمة « الجواهر » ساقطة من (س) .

(٢) س : مما ينازع .

(٣) س : تسلكه المعتزلة .

بطريقة الأعراض فإنما يستدلون^(١) بها على أن الموصوف بها ممكن ،
ويُسندون ذلك إلى التركيب ، فإنما استدلالهم بالأعراض على حدوث
الموصوف فلا يمكنهم ، بل هذا نقيض قولهم .

وكل من الطائفتين تطعن في طريقة الأخرى وتبين فسادها . ومعلوم
أن المتكلمين القائلين بإثبات الصفات لله تعالى أقرب إلى الإسلام والسنة
من نفاة الصفات ، وأن نفاة الصفات القائلين^(٢) بحدوث السموات
والأرض أقرب إلى الإسلام والسنة من القائلين بقديم ذلك ، ومن كان
إلى الإسلام والسنة أقرب ، كانت عقلياته التي يعارض بها النصوص
الإلهية أقل بعداً عن دين المسلمين .

فإذا كان أئمة العلم قد أنكروا هذه التي هي أقرب من غيرها إلى
العقل والنقل ، وبيّنوا أنها فاسدة في العقل ، محرّمة في الشرع - كان ما
هو أبعد منها وأضعف أعظم فساداً في العقل ، وتحريماً في الشرع .

وما زال أئمة العلم على ذلك ، حتى أئمة النظر من أهل الكلام
والفلسفة ، / فالاستدلال بالحركة والسكون على حدوث المتحرك ص ١٢٧
الساكن ، بل الاستدلال بالأعراض مطلقاً على حدوث ما قامت به من
الجواهر والأجسام ، والاستدلال بحدوث الصفات على حدوث^(٣) ما
قامت به من الموصوفات ، والاستدلال بتركّب الأجسام من الجواهر ،
ونحو ذلك ، وجعل ذلك طريقاً إلى العلم بحدوث العالم ، وإلى العلم

(١) س : يستدلوا ، وهو خطأ .

(٢) س : القائلون ، وهو خطأ .

(٣) كلمة « حدوث » : ساقطة من (س) .

بإثبات الصانع تعالى ، هو طريق الجهمية والمعتزلة ، ونحوهم من أهل الكلام المذموم عند السلف المحدث في الإسلام ، وهم الذين ابتدعوا^(١) هذه الطريق ، والاستدلال بها ، والتزام لوازمها ، والتفريع عليها ، وإن كان قد شَرَكهم في ذلك قومٌ من غير المسلمين ، أو سبقوهم إلى ذلك ، سواء كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم .

والمقصود أن ظهور هذه في الإسلام كان ابتداءً من جهة هؤلاء المتكلمين المبتدعين^(٢) ، وهذه هي من أعظم أصول هؤلاء المتكلمين . وهذه وأمثالها هي من الكلام الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه والنهي عنه ، وتجهيل أصحابه وتضليلهم ، حيث سلكوا في الاستدلال طرقاً ليست مستقيمة ، واستدلوا بقضايا متضمنة للكذب ، فلزمهم بها مسائل خالفوا بها نصوص الكتاب والسنة وصرائح المعقول ، فكانوا جاهلين كاذبين ظالمين في كثير من مسائلهم ووسائلهم ، وأحكامهم^(٣) ودلائلهم .

وكلام السلف والأئمة في ذم^(٤) ذلك كثير مشهور في عامة كتب الإسلام ، وما من أحد قد شدَّ طرفاً من العلم^(٥) إلا وقد^(٦) بلغه من

(١) س : هو طريق المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام الجهمية وهم الذين ابتدعوا . . .

(٢) المبتدعين : ساقطة من (س) .

(٣) د : أحكامهم .

(٤) ذم : ساقطة من (س) .

(٥) في اللسان : « الشَّدوْ : كل شيء قليل من كثير . شدَّ من العلم والغناء وغيرهما شيئاً شَدَّوْ :

أَحْسَنَ مِنْهُ طَرَفًا » .

(٦) س : إلا قد . . .

ذلك بعضه ، لكن كثير من الناس لم يحيطوا علماً بكثير من أقوال السلف والأئمة في ذلك وبمعانيها ، وقد جمع الناس من كلام السلف والأئمة في ذلك مصنفات مفردة ، مثل ما جمعه الشيخ أبو عبد الرحمن السلمى ، ومثل المصنف الكبير الذى جمعه الشيخ ^(١) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى - الملقب بشيخ الإسلام ^(٢) - الذى سماه « ذم الكلام وأهله » ، ومن ذلك فى كتب الآثار والسنة ^(٣) ما شاء الله .

ومن ذكر اتفاق السلف على ذلك الغزالي فى أجل كتبه ، الذى كلام الغزالي فى « الإحياء » عن ذم علم ^(٤) : « فإن قلت : فعلم ^(٥) الجدل الكلام والكلام مذموم كعلم ^(٦) النجوم ، أو هو مباح ، أو مندوب إليه ؟ فاعلم أن للناس فى هذا غلوا وإسرافا فى أطراف . فمن قائل : إنه بدعة وحرام ، وإن العبد / أن يلقى الله ^(٧) بكل ذنب - سوى الشرك - خير له ^(٨) من أن يلقاه بالكلام ، ومن قائل : إنه واجب فرض ^(٩) : إما على الكفاية ، أو على الأعيان ، وإنه أجل الأعمال ^(٩) ، وأعلى القربات ،

(١) الشيخ : ساقطة من (س) .

(٢) عبارة « الملقب بشيخ الإسلام » ساقطة من (س) .

(٣) س : كتب السنة والآثار .

(٤) فى « الإحياء » ١/١٦٣ (ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٦) .

(٥) الإحياء : تعلم .

(٦) الإحياء : كتعلم .

(٧) الإحياء : إن لى الله عز وجل ؛ س : أن يلقى الله تعالى .

(٨) الإحياء : وفرض .

(٩) الإحياء : وإنه أفضل الأعمال .

وإنه (١) تحقيق لعلم التوحيد ، ونضالاً عن دين الله (٢) .

قال (٣) : « وإلى التحريم ذهب الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان وجميع أهل الحديث من السلف . قال ابن عبد الأعلى (٤) : سمعت الشافعي (٥) يوم ناظر حفصاً الفرد - وكان من متكلمي المعتزلة - يقول : لأن يلقى الله (٦) العبد بكل ذنب ما خلا الشرك (٧) خير له من أن يلقاه بشئ من الكلام (٨) ، وإني سمعت (٩) من حفص كلاماً لا أقدر أن أحكيه . وقال أيضاً : قد اطلعت من أهل الكلام على شئ ما كنت ظننته قط (١٠) ، ولأن يُبتلى العبد (١١) بكل ما نهى الله عنه ، ما عدا الشرك ، خيرٌ له من أن ينظر في الكلام » ...

« وقال أيضاً (١٢) : لو علم الناس ما في الكلام من (١٣) الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد » ..

(١) الإحياء : فإنه .

(٢) الإحياء : الله تعالى .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) الإحياء : .. الأعلى رحمه الله .

(٥) الإحياء : .. الشافعي رضى الله عنه .

(٦) الإحياء : .. الله عز وجل .

(٧) الإحياء : .. الشرك بالله .

(٨) الإحياء : .. من علم الكلام .

(٩) الإحياء : ولقد سمعت ...

(١٠) الإحياء : .. ما ظننته قط ...

(١١) لعبد : ساقطة من (س) .

(١٢) عبارة « وقال أيضاً » في الإحياء ١/١٦٤ بعد الكلام السابق بأربعة أسطر ، والكلام التالي من

كلام الشافعي رحمه الله ..

(١٣) س : في .

« وقال : حكى ^(١) في أهل الكلام ^(٢) أن يُضربوا بالجريد ويُطاف بهم في العشائر والقبائل ^(٣) ، ويُقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام ^(٤) .

قال ^(٥) : « وقال أحمد بن حنبل : لا يُفلح صاحب الكلام أبدا ، ولا تكاد ترى ^(٦) أحداً نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغلٌ » .

قال ^(٧) : « وبالغ فيه ^(٨) حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة ، وقال ^(٩) : وبحك ألسنتي تحكى بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم ؟ ألسنتي تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة ، والتفكر في تلك الشبهات ، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث ؟ » .

قلت : هجران أحمد للحارث لم يكن لهذا السبب الذي ذكره أبو تعلق ابن يمية حامد ، وإنما هجره لأنه كان على قول ابن كُلاب ، الذي وافق المعتزلة

(١) عبارة « وقال : حكى .. » في « الإحياء » بعد الكلام السابق بسطر واحد . وفيه : قال

الشافعي : حكى ..

(٢) الإحياء : .. في أصحاب الكلام .

(٣) الإحياء : .. في القبائل والعشائر .

(٤) الإحياء : وأخذ في الكلام .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) د : ولا تكاد ترى ..

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) الإحياء : وبالغ في ذمه .

(٩) الإحياء : وقال له .

على صحة طريق (١) الحركات وصحة طريق التركيب ، ولم يوافقهم على نفي الصفات مطلقاً ، بل كان هو وأصحابه يُثبتون أن الله فوق الخلق ، عالٍ على العالم ، موصوف بالصفات ، ويقررون ذلك بالعقل ، وإن كان مضمون مذهبه نفي ما يقوم بذات الله تعالى من الأفعال وغيرها مما يتعلق بمشيتته واختياره ، وعلى ذلك بنى (٢) كلامه في مسألة القرآن . وهذا هو المعروف عند من له خبرة بكلام أحمد ، من أصحابه (٣) وغيرهم من علماء أهل الحديث والسنة ، ولأبي عبد الله الحسين - والد أبي القاسم الخرق صاحب المختصر المشهور - كتاب «في قصص من هجره أحمد» (٤) «سأل فيه لأبي بكر المروزي عن ذلك ، فأجابه عن قصصهم واحداً واحداً .

وقد ذكر ذلك أيضاً أبو بكر الخلال في كتاب «السنة» ، وقد ذكر ذلك ابن خزيمة وغيره ممن يعرف حقيقة هذه الأمور ، وكذلك السري السقطي كان يحدّث الجنيّد بن محمد من شقاشق (٥) الحارث . ثم ذكر غير واحد أن الحارث رجع عن ذلك ، كما ذكره معمر بن زياد في أخبار

ص ١٢٨

(١) س : طريقة .

(٢) د : بنا .

(٣) أي من أصحاب أحمد بن حنبل .

(٤) في هامش (د) أمام هذا الموضع : «بلغ» .

(٥) في اللسان : «والششقة : لهاة البعير ، ولا تكون إلا للعري من الإبل . وقيل : هو شئ كالرثة

يخرجها البعير من فيه إذا هاج . والجمع : الشقاشق . ومنه سُمي الخطباء : شقاشق : شهبوا المكثار

بالبعير الكثير الهدر . وفي حديث علي رضي الله عنه أن كثيراً من الخطب من شقاشق الشيطان . فجعل

للشيطان شقاشق ، ونسب الخطب إليه لما يدخل فيها من الكذب .

شيخ أهل المعرفة والتصوف^(١) ، وذكر أبو بكر الكلاباذي في كتاب « التعرف لمذاهب التصوف » عن الحارث المحاسبي أنه كان يقول : إن الله يتكلم بصوت^(٢) ، وهذا يناقض قول ابن كلاب .

وأبو حامد ليس له من الخبرة بالآثار النبوية والسلفية ما لأهل المعرفة بذلك ، الذين يميزون بين صحيحه وسقيمه . ولهذا يذكر في كتبه من الأحاديث والآثار الموضوعية والمكذوبة ما لو عِلِمَ أنها موضوعة لم يذكرها .

وأحمد - رضي الله عنه - قد ردّ على الجهمية وغيرهم بالأدلة السمعية والعقلية ، وذكر من كلامهم وحججهم^(٣) ما لم يذكره غيره ، بل استوفى^(٤) حكاية مذهبهم وحججهم أتم استيفاء ، ثم أبطل ذلك بالشرع والعقل .

وقد نقل أبو حامد في كتابه ما ذكر أنه سمعه من بعض الحنابلة ، وهو

(١) توجد نسخة خطية من كتاب لمعرب زباد الأصفهاني في دار الكتب المصرية بعنوان « شواهد

التصوف » (٦٦ م مجاميع) ذكر فيه معمر كثيرا من أخبار شيخ التصوف .

(٢) يقول الكلاباذي في كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » (ط . عيسى الحلبي ،

١٣٨٠/١٩٦٠) ص ٤٠ : « وقالت طائفة منهم : كلام الله حروف وصوت ، وزعموا أنه لا يعرف

كلامه إلا كذلك ، مع إقرارهم أنه صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق ، وهذا قول حارث المحاسبي ومن

المتأخرين ابن سالم . »

(٣) س : وذكر كلامهم وحججهم . وبعد هذه العبارة توجد إشارة إلى هامش (س) حيث

كتب : « الوريقة أوطا : ما لم يذكره غيره . ولم أجد هذه الوريقة إذ يوجد سقط في نسخة (س) .

والكلام التالي في (س) بعد هذا الكلام بعدة صفحات ويوجد في ظ ١٢٩ (د) .

(٤) في الأصل (د) : المستوفى .

أن أحمد لم يتأول إلا ثلاثة أحاديث ، وهذا غلط على أحمد^(١) ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وتبين ما في هذا الكلام وتوابعه من الصواب والخطأ نقلاً وتوجيهاً . ولو اقتصر أبو حامد على ما نقله من كتاب ابن عبد البر عن الأئمة^(٢) لم يكن فيه شيء من هذا الخطأ ، فإن ابن عبد البر وأمثاله أعلم بالآثار من هؤلاء ، ولكن لعله نقل ذلك من كلام أبي طالب^(٣) أو غيره .

ونظير هذا ما ذكره أبو المعالي في كتابه أصول الفقه المسمى « بالبرهان »^(٤) لما ذكر مذاهب الناس في القياس العقلي والشرعي ،

كلام الجويني في « البرهان »

(١) يشير ابن تيمية بذلك إلى ما ذكره الغزالي في كتابه « إحياء علوم الدين » ١٧٩/١ وهو قوله : « وغلا آخرون في حسم الباب ، منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، حتى منع تأويل قوله : (كن فيكون) وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كَوْن كل مكوّن ، حتى سمعت بعض أصحابه يقول : إنه حسم باب التأويل إلا لثلاثة ألفاظ : قوله صلى الله عليه وسلم : الحجر الأسود يمين الله في أرضه . وقوله صلى الله عليه وسلم : قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن . وقوله صلى الله عليه وسلم : إني لأجد نفسَ الرحمن من جانب اليمن . ومال إلى حسم الباب أرباب الظواهر . والظن بأحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه علم أن الاستواء ليس هو الاستقرار . الخ »

(٢) في الأصل (د) : ابن عبد ابن عن الأئمة ، ولكن في النسخة بعد الكلمات التالية « ابن عبد البر » والكلام فيما مضى كان عن ابن عبد الأعلى .

(٣) أي أبي طالب المكي صاحب « قوت القلوب » .

(٤) توجد من كتاب « البرهان في أصول الفقه » للجويني أكثر من نسخة . وذكرت الدكتور فوقية حسين محمود في كتابها « الجويني » ضمن سلسلة أعلام العرب (ط . القاهرة ، ١٣٨٤ / ١٩٦٤) ص ٦٢ نسختين من الكتاب : الأولى برقم ٧١٤ أصول الفقه بدار الكتب (وهي مصورة من نسخة مخطوطة بالمشيخة البدرية في المدرسة المدبولية بدمياط) والثانية برقم ٩١٣ أصول الفقه بمكتبة الأزهر . وقد طبع الكتاب مؤخرًا بتحقيق الدكتور عبد العظم الديب ، الدوحة ، قطر ، ١٣٩٩ .

فقال ^(١) : « القياس فيما ذكره أصحاب المذاهب ينقسم إلى شرعي وعقلي ^(٢) ، ثم الناظرون في الأصول والمنكرون تفرّقوا على مذاهب ، فذهب بعضهم إلى رد ^(٣) القياسين ^(٤) ، وقال القائلون ^(٥) : هذا مذهب منكرى النظر ... وقال ^(٦) قائلون بالقياس العقلي والسمعي ، وهذا مذهب الأصوليين والقياسيين من الفقهاء . وذهب ذاهبون إلى القول بالقياس العقلي ، وجحد ^(٧) القياس الشرعي . وهذا مذهب النّظام وطوائف من الرافضة ^(٨) والإباضية والأزارقة ومعظم فرق الخوارج إلا النجدات . وصار ^(٩) صائرون إلى النهي عن القياس النظري ^(١٠) ، والأمر بالقياس الشرعي » .

(١) الكلام التالي في ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥١ وسنقابه عليه .

(٢) البرهان : إلى عقلي وشرعي .

(٣) في الأصل : در ، والتصويب من « البرهان » .

(٤) القياسين : كذا في الأصل ، وفي « البرهان » : القياس .

(٥) القائلون : كذا في الأصل ، وفي نسخة من نسخ البرهان : قائلون . وأثبت الأستاذ المحقق من

نسخة أخرى : الناقلون .

(٦) البرهان : .. النظر . والقول في إثباته يتعلق بفن من الكلام ، وقد أنهينا القول فيه نهايته .

وقال ...

(٧) وجحد : كذا في الأصل ، وفي نسخة من نسخ البرهان . وأثبت الأستاذ المحقق عن نسخة

أخرى : وجحدوا .

(٨) البرهان : الروافض .

(٩) البرهان : إلا النجدات منهم ، فإنهم اعترفوا بأطراف من القياس ، وصار ...

(١٠) النظري : كذا في الأصل وفي نسخة من نسخ البرهان ، وأثبت الأستاذ المحقق : العقلي .

قال^(١): « وهذا مذهب أحمد بن حنبل والمقتصد من أتباعه ، وليس^(٢) ينكرون إفضاء^(٣) النظر العقلي إلى العلم ، ولكن ينهون عن ملابسته والاشتغال به . / »

ظ ١٢٨ قال: ^(٤) « وذهب الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر^(٥) إلى رد القياس العقلي والشرعي . قال أبو المعالي : « أطلق^(٦) النقلة القياس العقلي ، فإن عتوا به النظر العقلي فهو من نوعه^(٧) إذا استجمع شرائط الصحة ، مُفضٍ إلى العلم مأمور به شرعا ، والقياس الشرعي متقبل معمول^(٨) به إذا صح على السير اللائق به ، وإن عتَى^(٩) الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ، ووقوف نظر في غائب على استشارة معنى في شاهد^(١٠) ، فهذا باطل عندي لا أصل له ، فليس^(١١) في المعقولات قياس ، وقد فهم عتأ ذلك طلبة^(١٢) المعقولات . »

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٧٥١/٢ .

(٢) البرهان : فليسوا (وفي نسخة : فليس) .

(٣) في الأصل : أيضا ، والتصويب من « البرهان » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٧٥١/٢ .

(٥) البرهان : وأصحاب الظاهر .

(٦) البرهان : .. والشرعي . وأنا أقول : أطلق ...

(٧) البرهان : في نوعه .

(٨) البرهان : متقبل شرعا معمول ..

(٩) البرهان : .. اللائق به ، كما سيأتي شرح ذلك في أبواب الكتاب ، إن شاء الله تعالى ، وإن عتَى ...

(١٠) البرهان : من شاهد .

(١١) في نسخة من « البرهان » : وليس .

(١٢) البرهان : طالب .

قلت : هذا الذى ذكره أبو المعالى من إنكار القياس فى تعليق ابن تيمية المعقولات وافقه عليه طائفة من المتأخرين ، كأبى حامد والرازى وأبى محمد المقدسى ، وقالوا : قياس التمثيل إنما يكون فى الشرعيات . والمنطقيون قد يدعون أن قياس التمثيل فى العقليات إنما يفيد الظن ، وأما جمهور العقلاء فعلى أنه لا فرق بين قياس الشمول وقياس التمثيل فى إفادة العلم والظن ، فإن ما يُجعل فى قياس الشمول حدًّا أوسط يُجعل فى قياس التمثيل مناط الحكم ، ويسمى العلة والوصف والمشارك .

فإذا قيل : النبيذ المسكر حرام ، لأنه مسكر ، وكل مسكر حرام - فهذا قياس شمول ، ولا بد له من دليل يدل على صحة المقدمة الكبرى القائلة : كل مسكر حرام ، فإذا استدل بقياس التمثيل ، قال : لأنه مسكر فكان حراما ، قياساً على عصير العنب المسكر . ثم يبين أن العلة فى الأصل هو السُّكْر ، فالدليل الدال على عِلَّةِ الوصف فى الأصل ، هو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، والسكر هو الوصف الذى عُلِّقَ به الحكم ، وهو مناطه ، وهو المشترك بين الأصل والفرع الذى عُلِّقَ به الحكم ، والمسكر المتصف بالسكر هو الحد الأوسط المكرر فى قياس الشمول ، الذى هو محمول فى المقدمة الصغرى ، موضوع فى الكبرى .

وأما ما ذكره عن أحمد ، فقد أنكره أصحاب أحمد ، حتى قال أبو البقاء العكبرى لمن قرأ عليه كتاب « البرهان » : « هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد » . وهو كما قال ، فإن أحمد لم يبنه عن نظري فى دليل عقلى صحيح يفضى إلى المطلوب ، بل فى كلامه فى أصول الدين فى الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية

على فساد قول المخالفين للسنة ، ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه .
ولكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأئمة ، وهو /
ص ١٢٩ الكلام المخالف للكتاب والسنة ، والكلام في الله ودينه بغير علم .

واستدل أحمد بقوله تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا
ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالنَّبْيَ بغيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٣] .

وأحمد أشهر وأكثر كلاماً في أصول الدين بالأدلة القطعية : نقلها
وعقلها من سائر الأئمة ، لأنه ابتلى بمخالفى السنة ، فاحتاج إلى ذلك .
والموجود في كلامه ، من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة ،
لم يوجد مثله في كلام سائر الأئمة ، ولكن قياس التمثيل في حق الله تعالى
لم يسلكه أحمد ، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى ، وهو الذى جاء به
الكتاب والسنة ، فإن الله لا يماثل غيره في شيء من الأشياء حتى يتساويا
في حكم القياس ، بل هو سبحانه أحق بكل حمد ، وأبعد عن كل
ذم ، فما كان من صفات الكمال المحضة التى لا نقص فيها بوجه من
الوجوه ، فهو أحق به من كل ما سواه ، وما كان من صفات النقص
فهو أحق بتزيه عنه من كل ما سواه .

والقرآن لما بين قدرته على إعادة الخلق بفعله لما هو أبلغ من ذلك ،
كان هذا من باب قياس الأولى . وكذلك بين تزيه عن الولد والشريك .
وكذلك أحمد سلك هذا المسلك - كما ذكر في موضعه - مثل بيانه
لإمكان كونه عالماً بجميع المخلوقات ، مع كونه باثناً عن العالم فوق

العرش ، بقياسين عقليين : أحدهما أن الإنسان قد يكون معه قدْحُ صافٍ فيرى ما فيه مع مبايئته له ، فالرب سبحانه قدرته على العالم ومبايئته له ، أعظم من قدرة هذا على ما في يديه ، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مبايئته له .

والقياس الثاني من بنى^(١) داراً وخرج منها فهو يعلم ما فيها ، لكونه فعلها ، وإن لم يكن فيها . فالرب الذي خلق كل شيء وأبدعه ، هو أحق بأن يعلم ما خلق ، وهو اللطيف الخبير ، وإن لم يكن حالاً في المخلوقات^(٢).

والمقصود أن أحمد يستدل بالأدلة العقلية على المطالب الإلهية إذا كانت صحيحة ، إنما يذم ما خالف الكتاب والسنة ، أو الكلام بلا علم ، والكلام المبتدع في الدين ، كقوله في رسالته إلى المتوكل : « لا أحب الكلام في هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو الصحابة ، أو التابعين ،/فأما غير ذلك فإن ظ ١٢٩ الكلام فيه غير محمود » .

وهو لا يكرهه - إذا عُرف معاني الكتاب والسنة - أن يعبر عنها بعبارات أخرى إذا احتيج إلى ذلك ، بل هو قد فعل ذلك ، بل يكره المعاني المبتدعة في هذا ، أى فيما خاض الناس فيه - من الكلام في القرآن والرؤية والقدر والصفات - إلا بما يوافق الكتاب والسنة وآثار الصحابة والتابعين .

(١) في الأصل (د) : بنا .

(٢) انظر الرد على الجهمية والزنادقة لأحمد بن حنبل ، ص ٩٤ (ضمن مجموعة عقائد

السلف) .

ولهذا كره الكلام في « الجسم » وفي « الحيز » ، وفي اللفظ بالقرآن نفيًا وإثباتًا ، لما في كل من النفي والإثبات من باطل ، وكلامه في هذه الأمور مبسوط في موضع آخر [كما هو معروف في كتابه وخطابه] ^(١) .
والمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله ، كالجدل بالباطل ، والجدل بغير علم ، والجدل في الحق بعد ما تبين .

فأما المجادلة الشرعية ، كالتى ذكرها الله تعالى عن الأنبياء عليهم السلام وأمر بها ، في مثل قوله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا ﴾ [سورة هود : ٣٢] .

وقوله : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] . وقوله [تعالى] ^(٢) : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٨] . وقوله تعالى : ﴿ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [سورة النحل : ١٢٥] .

وأمثال ذلك ، فقد يكون واجبا أو مستحبا ^(٣) ، وما كان كذلك لم يكن مذموما في الشرع .

وما ذكره [أبو حامد] ^(٤) الغزالي من كلام السلف ، في ذم أهل الكلام ، لولا أنه معروف عنهم ، في كتب يُعتمد عليها ، لم يذكره هنا .

(١) عبارة : « كما هو معروف في كتابه وخطابه » هي أول عبارة موجودة بعد السقط الموجود في نسخة (س) والذي أشرت إلى مكانه قبل صفحات (ص : ١٤٩) وهي عبارة ساقطة من (د) .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

(٣) د : مستحبا .

(٤) أبو حامد : زيادة في (س) .

وقد نقل من ذلك ما نقله من كتاب أبي عمر بن عبد البر ، الذي سماه « فضل العلم وأهله ، وما يلزمهم في تأديته وحمله » وأبو عمر من أعلم الناس بالآثار والتميز بين صحيحها وسقيمها .

ومن ذلك ما نقله أبو حامد أيضا عن أحمد^(١) أنه قال : « علماء الكلام الغزالي في الإحياء » عن علم الكلام زنادقة . قال^(٢) : « وقال مالك^(٣) : رأيت إن جاء^(٤) من هو أجدل منه أيدعُ دينه كل يوم لدينٍ جديد؟ » . قال^(٥) : « يعني أن أقوال المتجادلين تتقاوم^(٦) » . قال^(٧) : « وقال مالك^(٨) : لا تجوز شهادة أهل الأهواء والبدع^(٩) . فقال بعض أصحابه في تأويله : إنه أراد بأهل الأهواء : أهل الكلام على أى مذهب كانوا » .

قلت : هذا الذى كَتَبَ^(١٠) عنه أبو حامد هو محمد بن خويز منداد

(١) فى كتابه « إحياء علوم الدين » ١/١٦٤ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) إحياء : . . مالك رحمه الله . وهذا النص فى « جامع بيان العلم » ٩٥/٢٥ .

(٤) إحياء : إن جاءه .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) إحياء : تتفاوت . وفى اللسان : « وقاومه فى المصارعة وغيرها . وتقاوموا فى الحرب : أى قام بعضهم لبعض » .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) إحياء : وقال مالك رحمه الله أيضا . .

(٩) إحياء : أهل البدع والأهواء .

(١٠) فى (د) ، (س) : كُتِبَ .

البصرى الإمام المالكي^(١) ، وقد قال^(٢) : « إن أهل الأهواء عند مالك وأصحابه ، الذين تُردُّ شهادتهم ، هم أهل الكلام » .

قال : « فكل^(٣) متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع عند مالك وأصحابه .^(٤) وكل^(٥) متكلم فهو عندهم من أهل الأهواء^(٤) : أشعريا كان أو غير أشعري » هكذا ذكره عنه ابن عبد البر ، ومنه نقل ذلك أبو حامد ، لكن كئى^(٦) عن التصريح بذلك^(٧) .

قال أبو حامد^(٨) : « وقال أبو يوسف : من طلب العلم بالكلام تزندق » .

(١) د : منداد ، وهو خطأ . وهو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خوير منداد . قال ابن فرحون في « الديباج المذهب » ص ٢٦٨ : تفقه على الأبهري (المتوفى سنة ٣٩٥) وله كتاب كبير في الخلاف وكتاب في أصول الفقه وكتاب في أحكام القرآن . . وكان يجنب الكلام وينافر أهله حتى يؤدي ذلك إلى منافرة المتكلمين من أهل السنة ، ويحكم على الكل منهم بأنهم من أهل الأهواء الذين قال مالك في مناكحتهم وشهادتهم وإمامتهم وتنافرهم ما قال . ولم يذكر ابن فرحون سنة مولده ولا سنة وفاته .

(٢) ورد هذا النص بمعناه في « جامع بيان العلم » ٩٦/٢ .

(٣) س : وكل .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) د : فكل .

(٦) س : كنا .

(٧) نص كلام ابن عبد البر هو : « وقال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك : لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء . قال : أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعريا كان أو غير أشعري ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدا . . . » .

(٨) بعد النص السابق مباشرة في « إحياء » ١٦٤/١ .

قال^(١) : « وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ، ولا ينحصر ما ينقل^(٢) عنهم من التشديدات فيه . وقالوا : ما سكت عنه الصحابة^(٣) ، مع أنهم/أعرف بالحقائق ، وأفصح في ترتيب^(٤) ص ١٣٠ الألفاظ من غيرهم ، إلا لعلمهم بما يتولد منه^(٥) . ولذلك قال [النبي]^(٦) صلى الله عليه وسلم : هلك المنتطعون ، هلك المنتطعون^(٧) ، أى المتعمقون في البحث والاستقصاء . »

قال^(٨) : « واحتجوا بأن ذلك لو كان من الدين ، لكان أهم ما يأمر به النبي صلى الله عليه وسلم^(٩) ، ويعلم طريقه ، ويثني على أربابه^(١٠) ، فقد علمهم الاستنجاء^(١١) وندبهم إلى حفظ^(١٢) الفرائض

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) إحياء : ما نقل .

(٣) من : . . الصحابة رضى الله عنهم .

(٤) إحياء : بترتيب .

(٥) إحياء : . . منه من الشر .

(٦) كلمة « النبي » : ساقطة من (د)

(٧) تكررت عبارة « هلك المنتطعون » في « إحياء . . » ثلاث مرات . وقال عنه العراقي في

تعليقه : « مسلم من حديث ابن مسعود . والحديث عن عبد الله بن مسعود في مسلم ٢٠٥٥/٤ (كتاب العلم ، باب هلك المنتطعون) ؛ سنن أبي داود ٢٨١/٤ (كتاب السنة ، باب لزوم السنة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٨٦/١ . »

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) إحياء : لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(١٠) إحياء : ويثني عليه وعلى أربابه . .

(١١) قال الحافظ العراقي في تعليقه : « حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم علمهم الاستنجاء :

مسلم من حديث سلمان الفارسي . »

(١٢) إحياء : إلى علم ، وفي (د) : إلى حفظ .

وأثنى عليهم^(١) ونهاهم عن الكلام في القدر^(٢) ، وعلى هذا استمر الصحابة^(٣) ، فالزيادة^(٤) على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم الأستاذون والقدوة ، ونحن الأتباع والتلامذة .

قال^(٥) : « وأما الفرقة الأخرى ، فاحتجوا بأن المحذور^(٦) من الكلام : إن كان هو من أجل^(٧) لفظ « الجواهر » و« العرض » وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة^(٨) ، فالأمر فيه قريب ، إذ ما من علمٍ إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم^(٩) ، كالحديث والتفسير والفقهاء ، ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر ، والتعدية ، والتركيب^(١٠) ، وفساد الوضع لما كانوا يفهمونه ، وإحداث^(١١) عبارة للدلالة^(١٢) على مقصود صحيح ، كإحداث آنية على

(١) قال العراق في تعليقه : « حديث : ندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم : ابن ماجة من حديث أبي هريرة : تعلموا الفرائض وعلموها الناس . الحديث . وللترمذي من حديث أنس : وأفرضهم زيد بن ثابت . »

(٢) إحياء ١٦٥/١ : .. في القدر وقال : أمسكوا عن القدر .

(٣) إحياء : .. الصحابة رضى الله عنهم

(٤) مس : والزيادة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) إحياء : .. بأن قالوا : إن المحذور ..

(٧) عبارة « من أجل » : ساقطة من « إحياء » .

(٨) إحياء : .. الصحابة رضى الله عنهم .

(٩) إحياء : التفهم .

(١٠) إحياء : والتركيب والتعدية .

(١١) إحياء : .. الوضع إلى جميع الأسئلة التي توردها على القياس لما كانوا يفقهونه ، فإحداث ..

(١٢) إحياء : .. للدلالة بها ..

هيئة جديدة لاستعمالها في مباح ، وإن كان المحذور هو المعنى ، فنحن لا نغنى به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ، ووحدانية الخالق تعالى ^(١) وصفاته ، كما جاء به الشرع ^(٢) ، فمن أين تحرم ^(٣) معرفة الله بالدليل ؟ وإن كان المحذور هو الشَّعْب ^(٤) ، والتعصب ، والعداوة ، والبغض ^(٥) وما يُقضى إليه الكلام ، فذلك يحرم ^(٦) ويجب الاحتراز منه ^(٧) ، كما أن الكبر والرياء ^(٨) وطلب الرياسة مما يفضى إليه علم الحديث ^(٩) والتفسير والفقه ، وهو محرم يجب الاحتراز منه ^(١٠) ، ولكن لا يُمنع من العلم لأجل أدائه إليه .

وكيف يكون ذكر الحججة والمطالبة ، والبحث عنها محظوراً ، وقد قال [الله] ^(١١) تعالى : ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ﴾ [سورة البطل : ٦٤] وقال [تعالى] ^(١٢) ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنَتِهِ وَيُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنَتِهِ ﴾ [سورة الأنفال : ٤٢] .

- (١) تعالى : ليست في «إحياء» .
- (٢) إحياء : .. كما جاء في الشرائع .
- (٣) س : يحرم .
- (٤) إحياء : التشعب .
- (٥) إحياء : والبغضاء ..
- (٦) إحياء : .. محرم .
- (٧) إحياء : عنه .
- (٨) إحياء : .. الكبر والعجب والرياء ..
- (٩) س : علم أهل الحديث ..
- (١٠) إحياء : عنه ..
- (١١) كلمة (الله) ليست في (د) .
- (١٢) تعالى : ليست في (د) . وفي إحياء : وقال عز وجل ..

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ ﴾ [سورة يونس : ٦٨] ^(١) أى من حجة وبرهان .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ﴾ [سورة الأنعام : ١٤٩] .

وقال [تعالى] ^(٢) ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ ﴾ إلى قوله : ﴿ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٨] وذكر إبراهيم ومجادلته ^(٣) وإفحامه خصمه في معرض الثناء عليه . وقال تعالى ^(٤) : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] .

وذكر كلاماً طويلاً ^(٥) / ذكرناه وتكلمنا على ما فيه من مقبول ومردود كلاً ما مبسوطاً في غير هذا الموضع ، إلى أن قال ^(٦) : «فهذا ما يمكن أن يُذكر للفريقين» .

ظ ١٣٠

ثم ذكر تفصيلاً اختاره ، مضمونه : أن فيه مضرة من إثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم ^(٧) ، ومضرة في تأكيد اعتقاد المبتدعة ^(٨) ، وتثبيته في صدورهم ^(٩) ، بحيث تنبعث ^(١٠)

(١) في نسختي (د) ، (س) ، وفي «إحياء» : قل هل عندكم من سلطان ، وهو خطأ ، والصواب ما أثبتته .

(٢) تعالى : ليست في (د) .

(٣) إحياء : (. . الذي كفر) . إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ومجادلته . .

(٤) د : قال تعالى ؛ إحياء : وقال عز وجل .

(٥) انظر الإحياء ١/١٦٥

(٦) الإحياء ١/١٦٧ .

(٧) والتصميم : كذا في (س) ، الإحياء ١/١٦٧ . وفي (د) : والتصميم .

(٨) الإحياء ١/١٦٧ : . . المبتدعة للبدعة . .

(٩) في صدورهم : كذا في (س) ، الإحياء . وفي (د) : في قلوبهم .

(١٠) د : ينبعث .

دواعيهم ، ويشد حرصهم^(١) على الإصرار عليه ، ولكن هذا الإصرار^(٢) بواسطة التعصب الذى يثور عن^(٣) الجدل .

قلت : المضرة التى ذكرها نوعان : أحدهما : يتعلق بالعلم ، وهو التنبيه على شبه الباطل التى تضعف اعتقاد الحق ، وتفضى إلى الباطل . والثانى : يتعلق بالقصد ، وهو إثارة الهوى والحَمِيَّة والعصبيَّة التى تدعو إلى الإصرار ولو على الباطل ، لتلا يغلب الشيطان^(٤) .

قال^(٥) : « وأما منفعته فقد يُظنُّ أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هى عليه ، وهيات ، فليس فى الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ، وهذا إذا^(٦) سمعته من محدثٍ أو حشوى ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا . فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاهُ بعد حقيقة الخبرة ، وبعد التغلغل^(٧) فيه إلى منتهى درجة المتكلمين ، وجاوز ذلك إلى التعمق فى علوم أخرى سوى نوع الكلام^(٨) ، وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود . »

قال^(٩) : « ولعمري لا ينفك الكلام عن كشفٍ وتعريفٍ

(١) حرصهم : كذا فى (س) ، الإحياء . وفى (د) : حرصهم ، وهو خطأ .

(٢) الإحياء : هذا الضرر .

(٣) الإحياء : من .

(٤) لتلا يغلب الشيطان : كذا فى (س) . وفى (د) : لتلا يغلب الإنسان .

(٥) قال : ساقطة من (س) . وكلام الغزالي التالى فى « الإحياء » ١٦٨/١ .

(٦) الإحياء : . . الشريف ، ولعل التخطيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف ، وهذا

إذا ...

(٧) إحياء : التغلغل . .

(٨) إحياء : . . علوم آخر تناسب نوع الكلام . .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١٦٨/١ .

[وإيضاح] ^(١) لبعض الأمور ، ولكن على الدور ، وفي ^(٢) أمور جلية تكاد تنال ^(٣) قبل التعمق في صناعة الكلام .

قال ^(٤) : « بل منفعته ^(٥) شيء واحد ، وهو حراسة العقيدة التي ترجمناها على العوام ، وحفظها عن ^(٦) تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل ، فإن العامي يستفزه ^(٧) جدل المبتدع وإن كان فاسدا ، ومعارضة الفاسد بالفاسد نافعة ^(٨) ، والناس متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها ، إذ ورد الشرع بها لما فيها من صلاح دينهم وديناهم ، واجتماع السلف عليها ^(٩) ، والعلماء متعبدون بحفظ ذلك على العوام ^(١٠) من تلبيسات المبتدعة ، كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تهجمات الغصّاب والظلمة ^(١١) . »

قال ^(١٢) : « وإذا وقعت الإحاطة بضرره ومنفعته فينبغي أن يكون

(١) وإيضاح : ساقطة من (د) فقط .

(٢) إحياء : في .

(٣) إحياء : تكاد تفهم .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١/١٦٨ .

(٥) منفعته : كذا في (س) ، إحياء . وفي (د) : معرفته .

(٦) د : من .

(٧) إحياء : فإن العامي ضعيف يستفزه . .

(٨) إحياء : . . . بالفاسد تدفعه . .

(٩) إحياء : وأجمع السلف الصالح عليها .

(١٠) إحياء : والعلماء يتعبدون بحفظها على العوام . وفي (س) : أخطأ الناسخ فكرر عبارة : . .

متعبدون بهذه العقيدة التي قدمناها . .

(١١) إحياء : الظلمة والغصّاب .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة : إحياء ١/١٦٨ .

كالطبيب الحاذق في استعمال الدواء الخطر ، إذ لا يضعه إلا في موضعه ،
وذلك في وقت الحاجة ، وعلى قدر الحاجة .»

قلت : فهذا كلام أبي حامد ، مع معرفته بالكلام والفلسفة ،
وتعمقه في ذلك يذكر اتفاق سلف أهل السنة على ذم الكلام ، ويذكر
خلاف من نازعهم ، ويبين أنه ليس فيه فائدة إلا الذبّ عن العقائد
الشرعية التي أخبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم / لأمته ، وإذا لم يكن
ص ١٣١ فيه فائدة إلا الذبّ عن هذه العقائد ، امتنع أن يكون معارضاً لها ،
فضلاً عن أن يكون مقدّماً عليها ، فامتنع أن يكون الكلام العقلي المقبول
مناقضاً للكتاب والسنة ، وما كان من ذلك مناقضاً للكتاب والسنة ،
وجب أن يكون من الكلام الباطل المردود الذي لا يتنازع في ذمّه أحدٌ
من المسلمين : لا من السلف والأئمة ، ولا أحد من الخلف المؤمنين أهل
المعرفة بعلم الكلام والفلسفة ، وما يُقبل من ذلك وما يُرد ، وما يُحمد
وما يُذم ، وإن من قبل ذلك ^(١) وحمده كان من أهل الكلام الباطل
المدموم باتفاق هؤلاء .

هذا مع أن السلف والأئمة يذمون ما كان من الكلام والعقليات
والجدل باطلاً ، وإن قصد به نصر الكتاب والسنة ، فيدثون من قابل
بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، فكيف من قابل السنة بالبدعة ،
وعارض الحق بالباطل ، وجادل في آيات الله بالباطل ليدحض به
الحق ؟ !

(١) س : وإن قبل ذلك ..

ولكن المقصود هنا بيان ما ذكره من اتفاق أئمة السنة على ذمه ، وما ذكره [من] ^(١) أنه هو وطريق المتفلسفة لا يفيد كشف الحقائق ومعرفتها ، مع خبرته بذلك . وهو تكلم بحسب ما بلغه عن السلف ، وما فهمه وعلمه مما يُحمد ويذم ، ولم تكن خبرته بأقوال ^(٢) السلف وحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، كخبرته بما سلكه من طرق أهل الكلام والفلسفة ، فلذلك لم يكن في كلامه من هذا الجانب من العلم والخبرة ، ما فيه من الجانب الذى هو به أختبر من غيره ، وذلك أن ما ذكره من أن مضرته هي إثارة الشبهات في العلم ، وإثارة التعصب في الإرادة ، إنما يُقال إذا كان الكلام في نفسه حقاً ، بأن تكون قضاياه ومقدماته صادقة ، بل معلومة .

فإذا كان مع ذلك قد يُورث النظر فيه شُبهاً وعداوة قيل فيه ذلك ، والسلف لم يكن ذمهم للكلام مجرد ذلك ، ولا مجرد اشتماله على ألفاظ اصطلاحية إذا كانت معانيها صحيحة ، ولا حرّموا معرفة الدليل على الخالق ^(٣) وصفاته وأفعاله ، بل كانوا أعلم الناس بذلك ، وأعرفهم بأدلة ذلك ، ولا حرّموا نظراً صحيحاً في دليلٍ صحيح يُفضى إلى علم نافع ، ولا مناظرة في ذلك نافعة : إما لِهَدْيٍ مسترشد ، وإما لإعانة مستنجد ، وإما لقطع مبطل متلدد ، بل هم أكمل الناس نظراً واستدلالاً واعتباراً ، وهم نظروا في أصح الأدلة وأقومها ، فإن الناظر

(١) من : ساقطة من (د) .

(٢) س : بأخبار .

(٣) س : على الخالق سبحانه . .

الطالب للعلم : إما أن يكون نظره في كلام معلّمٍ يبين له ويخاطبه بما يعرفه الحق ، وإما أن يكون/ في نفس الأمور الثابتة ، التي يجبر عنها ^{ط ١٣١} المتكلم ، ويريد أن يعلم أمرها المتعلم ، كسائر الناظرين في الطب والنحو وغير ذلك : إما أن ينظر في كلام المعلمين لهذا الفن ، وإما أن ينظر فيما من ^(١) شأنه أن يُجبر عنه كالأبدان واللغات .

والسلف كان نظرهم في خير الكلام وأفضله ، وأصدقه وأدله على الحق ، وهو كلام الله تعالى ، وهم ينظرون في آيات الله تعالى التي في الآفاق وفي أنفسهم ، فيرون في ذلك من الأدلة ما يبين أن القرآن حق . قال تعالى : ﴿ سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] .

والمناظرة المحمودة نوعان ، والمذمومة نوعان . وذلك لأن المناظر : إما أن يكون عالماً بالحق ، وإما أن يكون طالباً له ، وإما أن لا يكون عالماً به ولا طالباً له . فهذا الثالث هو المذموم بلا ريب ، وأما الأولان : فمن كان عالماً بالحق فمناظرته المحمودة أن يبين لغيره الحججة التي تهديه إن كان مسترشداً ^(٢) طالباً للحق إذا تبين له ، أو يقطعه ويكف عدوانه إن كان معانداً [غير] ^(٣) متبع للحق إذا تبين له ، ويوقفه ويسلكه ويبعته على النظر في أدلة الحق إن كان يظن أنه حق وقصده الحق .

وذلك لأن المخاطبَ بالمناظرة إذا ناظره العالم المبيّن للحجة : إما أن

(١) من : ساقطة من (س) .

(٢) س : إن كان يسترشد . .

(٣) غير : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) .

يكون ممن يفهم الحق ويقبله ، فهذا إذا بين له الحق فهمه وقبله ، وإما أن يكون ممن لا يقبله إذا فهمه ، أو ليس (١) له غرض في فهمه ، بل قصده مجرد الرد له ، فهذا إذا نُظر بالحجة انقطع وانكف شره عن الناس وعداوته ، وهذا هو المقصود الذي ذكره أبو حامد وغيره ، وهو دفع أعداء السنّة المجادلين بالباطل عنها (٢) .

وإما أن يكون الحق قد التبس عليه ، وأصل قصده الحق ، لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بأدلة الحق ، مثل من يكون قليل العلم بالآثار النبوية الدالة على ما أخبر به من الحق ، أو لضعف عقله لكونه لا يمكنه أن يفهم دقيق العلم ، أو لا يفهمه إلا بعد عسر ، أو قد سمع من حجج الباطل ما اعتقد موجه وظن أنه لا جواب عنه ، فهذا إذا نُظر بالحجة أفاده (٣) ذلك : إما معرفة بالحق ، وإما شكاً وتوقفاً في اعتقاده الباطل ، أو في (٤) اعتقاده صحة الدليل الذي استدل به عليه ، وبَعَثَ همته على النظر في الحق وطلبه ، إن كان له رغبة في ذلك ، فإن صار من أهل العصبية الذين يتبعون الظنّ وما تهوى الأنفس ألحق بقسم المعاندين كما تقدم .

وأما المناظرة المذمومة من العالم بالحق ، فإن يكون قصده مجرد الظلم ص ١٣٢ والعدوان/ لمن يناظره ، ومجرد إظهار علمه وبيانه لإرادة العلو في الأرض ، فإذا أراد علواً في الأرض أو فساداً كان مذموماً على إرادته .

(١) س : وليس .

(٢) س : عليها .

(٣) أفاده : كذا في (س) ، وفي (د) : أفاد ، وهو خطأ .

(٤) د : وفي .

ثم قد يكون من الفجّار الذين يؤيد الله بهم الدين ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر^(١) ، فكما قد يجاهد الكفار فاجرٌ فينتفع المسلمون بجهاده ، فقد يجادلهم فاجرٌ فينتفع المسلمون بجذاله ، لكن هذا يضر نفسه بسوء قصده ، وربما أوقعه ذلك في أنواع من الكذب والبدعة والظلم ، فيجره إلى أمور أخرى .
وقد وقع [في]^(٢) ذلك كثيرٌ من هؤلاء وهؤلاء .

وأما إن كان^(٣) المناظر غير عالم بالحق ، بأن لا يعرف الحق في نفس المسألة ، أو يعرف الحق لكن لا يعرف بعض الحجج ، أو الجواب عن بعض المعارضات ، أو الجمع بين دليلين متعارضين ، وأمثال ذلك - فهذا إذا ناظر : طالباً لمعرفة الحق وأدلته ، والجواب عمماً يعارضها ، والجمع بين الأدلة الصحيحة - كان محموداً ، وإن ناظر بلا علم ، فتكلّم بما لا يعرف من القضايا والمقدمات - كان مذموماً .

والسلف [رضوان الله عليهم]^(٤) كانت مناظرتهم مع الكفار وأهل البدع - كالخوارج وغيرهم - من القسم الأول ، وكانت مناظرة بعضهم لبعض في مسائل الأحكام والتفسير : تارة من القسم الأول ، وتارة من

(١) هذه العبارة جزء من حديث طويل عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٢٤/٨ (كتاب القدر ، باب العمل بالخواتيم) وجاء الحديث في البخارى في موضعين آخرين فيه ؛ مسلم ١٠٥/١ - ١٠٦ (كتاب الإيمان ، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٠٩/٢ ؛ سنن الدارمي ٢٤٠/٢ - ٢٤١ (كتاب السير ، باب إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر) .

(٢) في : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) .

(٣) س : وإن كان .

(٤) رضوان الله عليهم : زيادة في (س) .

القسم الثاني ، وهي المشاورة التي مدحهم الله عليها بقوله عز وجل :
﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة الشورى : ٣٨] .

وما ذكره الله تعالى عن الأنبياء والمؤمنين من المجادلة يتناول هذا
وهذا . وقد ذم الله تعالى في القرآن ثلاثة أنواع من المجادلة : ذم صاحب
المجادلة بالباطل ليدحض به الحق ، وذم المجادلة في الحق بعد ما تبين ،
وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج .

فقال تعالى : ﴿ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴾ [سورة غافر :
٥] .

وقال تعالى : ﴿ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ الآية [سورة
الأنفال : ٦] .

وقال ﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا
لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٦] .

والذي ذمه السلف والأئمة من المجادلة والكلام هو من هذا الباب ،
فإن أصل ذمهم الكلام هو الكلام المخالف للكتاب^(١) والسنة ، وهذا
لا يكون في نفس الأمر إلا باطلاً ، فمن جادل به جادل بالباطل ، وإن
كان ذلك الباطل لا يظهر لكثير من الناس أنه باطل لما فيه من الشبهة ،
فإن الباطل المحض الذي يظهر بطلانه لكل أحد لا يكون قولاً ومذهباً
لطائفة تذب عنه ، وإنما يكون باطلاً مشوباً بحق^(٢) ، كما قال تعالى :

(١) د : لكتاب ، وهو خطأ .

(٢) س : بالحق .

﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة آل

عمران : ٧١] .

(١) أو تكون فيه شبهة لأهل الباطل ، / وإن كانت باطلة وبطلانها ظ ١٣٢ يتبين عند النظر الصحيح^(١) ، كالذين قالوا : إن محمداً صلى الله عليه وسلم شاعرٌ وكاهنٌ ومجنونٌ ؛ قالوا : إنه شاعر لأن الشعر كلام موزون مقفى فشبَّهوا القرآن به من هذا الوجه ، والكاهن ينجر أحياناً بواحدة تصدق فشبَّهوا الرسول به من هذا الوجه ، والمجنون يقول ويفعل خلاف ما في عقول ذوى العقول^(٢) . فلماً زعموا أن ما يأتي به الرسول [صلى الله عليه وسلم]^(٣) يخالف ما يأتي به العقلاء نسبوه إلى ذلك !

لكن ما ينصبه^(٤) الله من الأدلة ، ويهدى إليه عباده من المعرفة ، يتبين به الحق من الباطل^(٥) الذى يشبهه به ، ولكن ليس كل من عرف الحق - إما بضرورة أو بنظر - أمكنه أن يحتج على من ينازعه بحجة تهديه أو تقطعه ، فإن ما به يعرف الإنسان الحق نوع ، وما به يعرفه به غيره نوع^(٦) ، وليس كل ما عرفه الإنسان أمكنه تعريف غيره به ، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة ، فكل ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه ، وليس كل ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كل أحدٍ به .

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : ذوى العقل .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (س) .

(٤) س : نصبه .

(٥) د : يتبين به الخوض الباطل ، وهو تحريف . والثبت من (س) .

(٦) س : وما به يعرفه غيره نوع ؛ د : وما به يعرف به غيره نوع ، ولعل الصواب ما أثبتته .

ولهذا كان أهل العلم بالحديث لهم علومٌ ضرورية بأقوال الرسول ومقاصده ، لا يشركهم فيها إلا من شركهم في أسبابها .

والمقصود هنا أن السلف كانوا أكمل الناس في معرفة الحق وأدلته ، والجواب عما يعارضه ، وإن كانوا في ذلك درجات . وليس كلُّ منهم يقوم بجميع ذلك ، بل هذا يقوم بالبعض ، وهذا يقوم بالبعض ، كما في نقل الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك من أمور الدين . والكلام الذى ذمّوه نوعان : أحدهما أن يكون فى نفسه باطلاً وكذباً ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل وكذب ، فإن صدق الكلام كلام الله .

والثانى أن يكون فيه مفسدة ، مثلما يوجد فى كلام كثير منهم : من النهى عن مجالسة أهل البدع ، ومناظرتهم ، ومخاطبتهم ، والأمر بهجرانهم . وهذا لأن ذلك قد يكون أنفع للمسلمين من مخاطبتهم ، فإن الحق إذا كان ظاهراً قد عرفه المسلمون ، وأراد بعض المبتدعة أن يدعو إلى بدعته ، فإنه يجب منعه من ذلك ، فإذا هُجر وعُزِّر ، كما فعل أمير المؤمنين عمر [بن الخطاب رضى الله عنه]^(١) بصبيغ بن عسلى التميمي^(٢) ، وكما كان المسلمون يفعلونه ، أو قُتل كما قُتل المسلمون

(١) ما بين المعقوفين زيادة فى (س) .

(٢) كان صبيغ بن عسلى من أهل الأهواء وكان يسأل عن متشابه القرآن فعاقبه عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأمر بالآيجالسه أحد من المسلمين ، حتى تاب وحسن أمره فأذن عمر رضى الله عنه للناس بمجالسته . انظر أخبار عمر للأستاذين على وناجى الطنطاوى ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ط . دمشق ، ١٩٥٩/١٣٧٩ . وانظر الخبر فى : سنن الدارمى ٥٤/١ - ٥٥ (المقدمة ، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع) .

الجعد بن درهم وغيلان القدرى وغيرهما - كان ذلك هو المصلحة ، بخلاف ما إذا ترك داعياً ، وهو لا يقبل الحق : إما لهواه ، وإما لفساد إدراكه ، فإنه ليس في مخاطبته إلا مفسدة وضرر عليه وعلى المسلمين . والمسلمون أقاموا الحججة على غيَّلان ونحوه ، وناظروه وبيَّنوا له الحق ، كما فعل عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه / واستتابه ، ثم نكث ص ١٣٣ التوبة بعد ذلك فقتلوه (١) .

وكذلك على - رضى الله عنه - بعث ابن عباس إلى الخوارج فناظرهم ، ثم رجع نصفهم ، ثم قاتل (٢) الباقيين (٣) والمقصود أن الحق إذا ظهر وعُرف ، وكان مقصود الداعى إلى البدعة إضرار الناس ، فُوبل بالعقوبة .

قال الله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الشورى : ١٦] .

وقد ينهون عن المجادلة والمناظرة ، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة ، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضِلُّ ، كما يُنهى الضعيف في المقاتلة أن يقاتل عِلْجاً قوياً من علوج الكفار ، فإن ذلك يضره ويضر المسلمين بلا منفعة . وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر

(١) انظر خبر ذلك في « سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون » لابن نباتة المصرى (تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم) ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

(٢) د : قتل .

(٣) انظر خبر ذلك في تلبيس إبليس لابن الجوزى ، ص ٩١ - ٩٣ .

معانداً يَظْهَرُ له الحق فلا يقبله - وهو السوفسطائي - فإن الأمم كلهم متفقون على أن المناظرة إذا انتهت إلى مقدمات معروفة بيّنة بنفسها ضرورية وجعلها الخصم كان سوفسطائياً ، ولم يُؤمر بمناظرته بعد ذلك ، بل إن كان (١) فاسد العقل داووه ، وإن كان عاجزاً عن معرفة الحق - ولا مضرة فيه - تركوه ، وإن كان مستحقاً للعقاب عاقبوه مع القدرة : إما بالتعزير وإما بالقتل ، وغالب الخلق لا يتقادون للحق إلا بالقهر . والمقصود أنهم نهوا عن المناظرة من لا يقوم بواجبها ، أو مع [من] (٢) لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة ، أو فيها مفسدة راجحة ، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال .

وأما جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى . وفي الجملة جنس المناظرة والمجادلة فيها : محمود ومذموم ، ومفسدة ومصلحة ، وحق وباطل .

ومنشأ الباطل من نقص العلم ، أو سوء القصد . كما قال تعالى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ ﴾ [سورة النجم : ٢٣] .

ومنشأ الحق من معرفة الحق والمحبة له ، والله هو الحق المبين ، ومحبته أصل كل عبادة ، فلهذا كان أفضل الأمور على الإطلاق معرفة الله ومحبته ، وهذا هو ملة إبراهيم خليل الله تعالى ، الذي جعله الله للناس إماماً (٣) ، وجعله أمةً يأتّم به الخلق ، وهو الذي ناظر المعطلين والمشركين .

(١) س : ثم إن كان ..

(٢) من : ساقطة من (د) وأثبتها من (س) . (٣) س : الذي جعله إماماً للناس .

كما ذكر الله تعالى حاجته لمن حاجه في ربه : ﴿ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ
الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي
بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ [سورة
البقرة : ٢٥٨] ومحاخته لقومه الذين كانوا يعبدون الكواكب . /

والجهمية نفاة الصفات الذين هم رؤوس أهل الكلام المذموم ، ظ ١٣٣
قولهم مأخوذ من قول خصائمه ، كما هو مأخوذ من قول فرعون خصم
موسى عليه السلام ^(١) ، فإن فرعون أظهر جحد الصانع وعلوه على
خلقه ، وجحد تكليمه لموسى . وقوم إبراهيم كانوا مشركين ، كما أخبر الله
تعالى عنهم بذلك ، وكان فيهم من هو معطل ، كما ذكر الله تعالى ذلك .
والفلاسفة القائلون بدعوة الكواكب : فيهم المشرك ، وفيهم المعطل .
ونفى الصفات من أقوالهم ، فمنهم من لا يثبت لهذا العالم المشهود رباً
أبدعه ، كما هو قول الدهرية الطبيعية منهم ^(٢) ، ويجعلون العالم نفسه واجب
الوجود بذاته ، ومنهم من يثبت له مبدعاً واجباً بنفسه أبدعه ، كما هو
قول الدهرية الإلهية منهم ، ويقولون : إن الواجب ليس له صفة
ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، وإما إضافة ، وإما مركبة منها .
وكان الجعد بن درهم من أهل حران ، وكان فيهم بقايا من الصابئين
والفلاسفة - خصوم إبراهيم الخليل عليه السلام ^(٣) ، فلهذا أنكر تكليم
موسى وخلة إبراهيم ، موافقةً لفرعون والنمرود ، بناءً على أصل هؤلاء

(١) س : عليه أفضل الصلاة والسلام .

(٢) منهم : ساقطة من (س) .

(٣) عليه السلام : ساقطة من (س) .

النفاة ، وهو أن الرب تعالى لا يقوم به كلام ، ولا [يقوم به]^(١) محبة لغيره ، فقتله المسلمون ، ثم انتشرت مقالته فيمن ضلَّ من هذا الوجه .
والحجة متضمنة للإرادة ، ومسألة الكلام والإرادة ضلَّ فيها طوائف^(٢) ، كما ضلُّوا في إنكار العلو الذي أنكره فرعون على موسى ، كما قد بسط هذا في موضعه .

^(١) وما يبين هذا أن السلف لم يذموا التكلم بأسماء مفردة : كالجوهر ، والجسم ، والعرض ، فإن الاسم المفرد ليس بكلام ، ولا يتكلم به أحدٌ ، وإنما ذموا الكلام المؤلف الدال على معان^(٣) ، والذين كانوا يتكلمون بهذه الأسماء^(٤) كان كلامهم متضمناً لأمر فيها افتراء على الله ورسوله : إما إثبات ما نفاه الله ، وإما نفي ما أثبتته الله ، ومتضمنة^(٥) لمعان باطلة هي كذب وباطل في نفس الأمر .

والمقصود هنا التنبيه على جنس ما مدحه السلف وذموه ، وأنهم كانوا أعرف الناس بالحق وأدلته ، وبطلان ما يعارضه ، وإنما يظن بهم التقصير في هذا من كان جاهلاً بحقيقة الحق ، وبما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم من العلم والإيمان ، وبما وصل إليه السلف والأئمة ، فجهله بالأول يوجب أن لا يعلم الحق بل يعتقد نقيضه ، وجهله بالثاني يوجب ظنه أن ليس فيما جاء به الرسول بيان الحق بأدلته والمناظرة عنه ، وجهله بالثالث يوجب ظنه أن السلف ذموا الكلام بالأدلة الصحيحة/ المفضية

(١) يقوم به : زيادة في (س) .

(٢) س : للإرادة ، وفي مسألة الكلام والإرادة ضل طوائف . .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) . (٣) في الأصل : معاني .

(٤) في الأصل : بهذه الاسلام ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٥) أى أن الأمور فيها افتراء . . ومتضمنة . . .

إلى العلم بالله وصفاته خوفاً من الشبهات والأهواء ، بل الأصل في ذم السلف للكلام هو اشتماله على القضايا الكاذبة ، والمقدمات الفاسدة ، المتضمنة للافتراء على الله [تعالى] (١) وكتابه ورسوله (٢) ودينه .

فهذا هو الكلام المذموم بالذات ، وهو الكلام الكاذب الباطل ، وأما الكلام الذى هو حق وصدق ، فهذا لا يُذم بالذات ، وإنما يذم المتكلم به أحيانا ، لاشتغال ذلك على مضرة عارضة ، مثل ما يحرم القذف ، وإن كان القاذف صادقا إذا لم يكن له أربعة شهود ، ومثل ما تحرم الغيبة والنميمة ونحو ذلك مما هو صدق لكن فيه ظلم للغير .

وأما الكلام فى الدين فنوعان : أحدهما أمر ، والثانى خبر . والكلام فى أصول الدين هو من النوع الثانى . ولا ريب أن الله تعالى أخبر بإثبات أمور ونفى أمور ، وأصدق الكلام كلام الله ، فما ناقض ذلك كان كذباً وقولا على الله غير الحق .

كما قال تعالى : ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ [سورة النساء : ١٧١] .

وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ يُوَخِّذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقَ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ ﴾ [سورة الأعراف : ١٦٩] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيِّئًا لَهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٢] .

(١) تعالى : زيادة فى (س) .

(٢) ورسوله : ساقطة من (س) .

وقال [تعالى] (١) : ﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾

[سورة الصافات : ١٨٠] وأمثال ذلك .

وعامة الكلام الذى ذمّه السلف تشتمل مسائله على كذبٍ وفريةٍ ،
ودلائلٍ مسائله على كذبٍ وفريةٍ ، كأقوال الجهمية النفاة لما أثبتّه الله
تعالى [له] (٢) من الأسماء والصفات ، وكلام القدرية النافية لما أثبتّه الله
من قدرته ومشيتته .

ودلائل الجهمية النفاة : هو استدلالهم بدليل الجواهر (٣)
والأعراض ، فإنهم زعموا أن الأعيان المشاهدة كالسموات
[والأرض] (٤) مركّبة من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ،
وأن المركّب مسبوق بجزئه ، ومفتقر إلى مركّب يركّبه ، فيكون محدثاً
وممكناً ، وما قام بها من الصفات والحركات أعراض ، والأعراض - أو
بعضها - حادثة ، وما كان شخصه حادثاً ، وجب أن يكون نوعه
حادثاً ، فيمتنع وجود حوادث لا تنهاهى ، وقالوا : بهذا عرفنا أن
السموات مخلوقة ، وبذلك عرفنا أن الله موجود (٥) ، فلزمهم على ذلك
أن ينفوا صفات الله وأفعاله ، وذلك باطل شرعاً وعقلاً ، ولم يكن ما
أقاموه دليلاً صحيحاً ، فلا هم عرفوا الحق بدليل صحيح (٦) قويم ، ولا

(١) تعالى : زيادة فى (س) .

(٢) تعالى : ساقطة من (س) ؛ له : زيادة فى (س) .

(٣) س : استدلالهم بالجواهر .

(٤) والأرض : ساقطة من (د) .

(٥) س : وبهذا عرفنا أن الله تعالى موجود .

(٦) صحيح : ساقطة من (س) .

[هم] ^(١) نصره بميزان مستقيم ، ولكنهم قد يقابلون الفاسد بالفاسد ،
فإن أعداء الملة قد يقيمون / شبهة على نقيض ما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم ، كشبهة الدهرية ^(٢) على قدم السموات ، فيقابلون ذلك
بفاسد آخر ، كاستدلالهم على حدوث ذلك بدليل الأعراض
والصفات .

وحفظ مثل هذا الكلام لاعتقاد العوام ، كدفع المظلمة ^(٣) عنهم
بعقوبات فيها عدوان ، ومن ظنَّ أن الخلف أعلم بالحق وأدلته ، أو
المنظرة ^(٤) فيه من السلف ، فهو بمنزلة من زعم أنهم أقوم بالعلم والجهاد
وفتح البلاد منهم . وكلا الظنَّين طريق من لم يعرف حقيقة الدين ، ولا
حال السلف السابقين .

وهذا مثل كلام الرافضة وأمثالهم من أهل الفرية ، الذين يتضمن
قولهم التكذيب بالحق والتصديق بالباطل ، فهؤلاء فيما يحدثون به من
الكذب ، ويكذبون به من الصدق في المقولات ؛ بمنزلة أهل الكلام
الباطل في البحث والنظر ، كالجهمية الذين يكذبون بالحق ويصدقون
بالباطل في العقليات .

ولهذا كان غير واحد من السلف يقرن بين الجهمية والرافضة ، وهما
شر أهل الأهواء ، وكان الكلام المذموم عند السلف أعظم من الشهادة
بالزور وظلم الحق .

(١) هم : زيادة في (س) .

(٢) س : كشبهة الفلاسفة .

(٣) د : الظلمة ، وما أثبتته عن (س) .

(٤) س : والمنظرة .

وذلك لأن الكاذب الظالم إذا علم أنه كاذب ظالم ، كان معترفاً بذنبه ، معتقداً لتحريم ذلك ، فترجى له التوبة ، ويكون اعتقاده التحريم ، وخوفه من الله تعالى من الحسنات التي يُرجى أن يمحو الله بها سيئاته .

وأما إذا كذب في الدين معتقداً أن كذبه صدق ، وافترى على الله ظاناً أن فريته حق ، فهذا أعظم ضرراً وفساداً .

ولهذا كان السلف يقولون : البدعة أحبُّ إلى إبليس من المعصية ، لأن المعصية يُتابُ منها والبدعة لا يتاب منها .

ولهذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتال الخوارج المبتدعين مع كثرة صلاتهم وصيامهم وقراءتهم ، ونهى عن الخروج على أئمة الظلم ، وأمر بالصبر عليهم .

وكان يجلد رجلاً يشرب الخمر فلعننه رجل ، فقال : لا تلعه فإنه يجب الله ورسوله ^(١) .

وجاءه ذو الخويصرة اليمى وبين عينيه أثر السجود ، فقال : يا محمد اعدل فإنك لم تعدل . فقال: ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل ؟ لقد خبت وخسرت إن لم أعدل ^(٢) . ثم قال : يخرج من ضئضئ هذا أقوام يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم وقراءته

(١) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه في : البخارى ١٥٨ - ١٥٩ (كتاب الحدود ، باب ما يكره من لعن شارب الخمر) .
(٢) د : أعلم ، وهو تحريف ، والرواية المثبتة عن (س) .

مع قراءتهم ، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم ، يرقون من الإسلام كما يرق السهم من الرمية ، أينما لقيتموهم فاقتلوهم ، فإن في قتلهم أجراً عند الله لمن قتلهم يوم القيامة^(١) .

فهذا المبتدع الجاهل لما ظن أن ما فعله الرسول ليس بعدل ، كان ظنه كاذباً ، وكان في إنكاره ظالماً ، وهذا حال كل مبتدع نفى ما أثبتته الله تعالى ، / أو أثبت^(٢) ما نفاه الله ، أو اعتقد^(٣) حسن ما لم يحسنه من ١٣٥ الله ، أو قبح ما لم يكرهه الله ، فاعتقادهم خطأ ، وكلامهم كذب ، وإرادتهم هوى ، فهم أهل شبهات في آرائهم ، وأهواء في إراداتهم . فالسلف ذموا أهل الكلام الذين هم أهل الشبهات والأهواء ، لم يذموا أهل الكلام الذين هم أهل كلام صادق ، يتضمن الدليل على معرفة الله [تعالى] ^(٤) ، وبيان ما يستحقه وما يمتنع عليه^(٥) ، ولكن قد يورث شبهة وهوى .

وقد اعترف أبو حامد بأن ما ذكره هو من الكلام والفلسفة ليس فيه^(٦) كشف الحقائق ومعرفتها .

(١) الحديث عن أبي سعيد الخدري وجابر بن عبد الله رضى الله عنهما مع اختلاف في الألفاظ - في البخارى ٢٠٠/٤ (كتاب المناقب ، باب علامات النبوة) ؛ مسلم ٧٤٤/٢ - ٧٤٥ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم) ؛ المسند ٦٥/٣ ، ٦٨ ، ٧٣ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ - ٣٥٥ . وانظر جامع الأصول لابن الأثير ٤٣٦/١٠ - ٤٤٠ ؛ سنن ابن ماجه ٦٠/١ - ٦١ (المقدمة ، باب في ذكر الخوارج) .

(٢) س : وأثبت .

(٣) س : إذا اعتقد .

(٤) تعالى : زيادة في (س) .

(٥) س : ويمتنع عليه .

(٦) د : فيها .

وأما حراسة عقيدة العوام .

فيقال : أولاً : لابد أن يكون المحروس هو نفس^(١) ما ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أخبر به لأتمه ، فأما إذا كان المحروس فيه ما يوافق خبر الرسول وفيه ما يخالفه ، كان تمييزه قبل حراسته أولى من الذب عمّا يناقض خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإن حاجة المؤمنين إلى معرفة^(٢) ما قاله الرسول وأخبرهم به ليصدقوا به ، ويكذبوا بنقيضه ، ويعتقدوا موجهه ، قبل حاجتهم إلى الذب عن ذلك ، والرد على من يخالفه ، فإذا كان المتكلم الذي يقول إنه يذب عن السنة ، قد كذب هو بكثيرٍ مما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، واعتقد نقيضه - كان مبتدعاً مبطلاً متكلماً بالباطل فيما خالف فيه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، كما أن ما وافق فيه خبر الرسول ، فهو فيه متَّبِعٌ للسنة ، محقٌّ يتكلم بالحق .

وأهل الكلام الذين ذمهم السلف لا يخلو كلام أحدٍ منهم عن مخالفة السنة ، وردٌّ لبعض ما أخبر به الرسول ، كالجهمية والمشبّهة ، والخوارج ، والروافض ، والقدرية ، والمرجئة .

^(٣) ويقال بأنها لابد أن تُحرس السنة بالحق والصدق والعدل ، لا تُحرس بكذبٍ ولا ظلم^(٤) ، فإذا ردّ الإنسان باطلاً بباطل ، وقابل بدعة ببدعة ، كان هذا ممّا ذمه السلف والأئمة .

(١) س : نقي ، وهو خطأ .

(٢) معرفة : ساقطة من (س) .

(٣-٤) : ساقط من (س) .

وهؤلاء - كما ذكره أبو حامد - يدخلون في هذا ، وكلام السلف في ذم الكلام متناول لما ذمّه الله في كتابه ، والله سبحانه قد ذم في كتابه الكلام بالباطل ، والكلام بغير علم .

والأول كثير . وأما الثاني فقد قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٣] .

وقال تعالى : ﴿ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٦] .
وقال : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ [سورة الإسراء : ٣٦] .

وهذا النوعان مذمومان في القضاء/والفتيا والتفسير .

ظ ١٣٥

قال النبي صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضٍ في الجنة ، وقاضيان في النار . رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وحكم بخلافه فهو في النار^(١) .

(١) الحديث عن ابن بريدة عن أبيه رضى الله عنه في : سنن أبي داود ٤٠٦/٣ (كتاب الأفضية ، باب في القاضي يخطئ) ؛ سنن ابن ماجه ٧٧٦/٢ (كتاب الأحكام ، باب الحاكم يجتهد فيصيب الحق) .

وفي السنن : من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ^(١) ، ومن قال في القرآن برأيه فأخطأ فليتبوأ مقعده من النار^(٢) .

فهذان النوعان من الكلام مذمومان مطلقا ، لا سيما ما كان في نفسه كذباً باطلاً . وأما جنس النظر والمناظرة ، فهذا لم ينه السلف عنه مطلقا ، بل هذا - إذا كان حقاً - يكون مأموراً به تارة ومنهياً عنه أخرى ، كغيره من أنواع الكلام الصدق ، فقد يُنهى عن الكلام الذي لا يفهمه المستمع ، أو الذي يضر المستمع ، وعن المناظرات^(٣) التي تُورث شبهات وأهواء ، فلا^(٤) تفيد علماً ولا ديناً .

ومن هذا الباب أنه خرج صلى الله عليه وسلم على طائفة من أصحابه وهم يتناظرون في القدر ، فقال أبهذا أمرتم ؟ أم إلى هذا دُعيتم ؟ : أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل القرآن ليصدق بعضه بعضاً ، لا ليكذب بعضه بعضاً^(٥) .

فإذا كانت المناظرة تتضمن أن كل واحد من المتناظرين يكذب ببعض الحق نُهي عنها لذلك . وأكثر الاختلاف بين ذوى الأهواء من

(١) الحديث عن جندب بن عبد الله رضى الله عنه في : سنن أبى داود ٤٣٥/٣ - ٤٣٦ (كتاب العلم ، باب الكلام في كتاب الله بغير علم) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢٦٨/٤ - ٢٦٩ (كتاب تفسير القرآن ، باب ما جاء في الذى يفسر القرآن برأيه) وقال الترمذى : هذا حديث غريب .
(٢) الحديث عن أبى عباس فى روايتين متاليتين فى سنن الترمذى ٢٦٨/٤ (نفس الكتاب والباب فى الحديث السابق) . وفى الرواية الأولى : من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ . . . وفى الثانية : ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ . . . (بدون : فأخطأ) . وقال الترمذى عن الحديث الأول : حسن صحيح .
وعن الثانى : حسن .

(٣) س : للمناظرة . (٤) س : ولا .

(٥) سبق الحديث فى ج ١ ص ٤٩ ت ١ - ٣ .

هذا الباب ، كالقائلين بأن الله جسم متحيز في جهة ، والنافين لذلك ،
والقائلين : إن الله يجبر العباد ، والنافين^(١) لذلك ، وأمثال ذلك من
الكلام المجمل المتشابه . الذى يتضمَّن حقًا وباطلا ، فى جانبى النفى
والإثبات .

والكلام بلفظ « الجسم » و « الجوهر » و « العرض » فى مسائل
الصفات هو من هذا الباب . قال أبو عبد الرحمن السلمى - وقد ذكره
شيخ الإسلام فى ذم الكلام من طريقه : سمعت أبا نصر أحمد بن
محمد بن حامد السجزي يقول : سمعت أبى يقول : قلت لأبى
العباس بن سريج : ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة
المسلمين شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل
الباطل الخوض فى الأعراض والأجسام ، وإنما بعث النبى صلى الله عليه
وسلم بإنكار ذلك^(٢) .

والمقصود هنا بيان فساد الطرق المعارضة للكتاب والسنة . وأما بيان
اشتمال الكتاب والسنة على الطرق التى بها تحصل معرفة الله والإيمان به
وبرسله وباليوم الآخر ، فهذا مذكور فى موضع آخر .

وقد قال أبو حامد أيضاً لما ذكر أقسام العلوم^(٣) : « فإن قلت : لم
لم^(٤) تورث فى أقسام العلوم الكلام والفلسفة ، وتبين أنها محمودان أو

(١) س : والنافى .

(٢) لم أجد هذا الكلام فى مختصر كتاب « ذم الكلام » للهروى الذى أورده السيوطى فى كتابه
« صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام » .

(٣) فى كتابه « إحياء علوم الدين » ج ١ ص ٣٨ ، وستقابل النص التالى عليه إن شاء الله .

(٤) إحياء : فلم لم . . .

ص ١٣٦ مذمومان؟^(١) فاعلم / أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُستفَع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه ، وما خرج عنه^(٢) فهو : إما مجادلة مذمومة ، وهي من البدع^(٣) ، وإما مشاغبات^(٤) بالتحلق بمناقضات الفرق^(٥) ، وتطويل وقتٍ بنقل^(٦) المقالات التي أكثرها تَرَهَات وهذيانات تزدريها الطباع ، وتمجِّها الأسماع ، وبعضها خوض^(٧) فيما لا يتعلق بالدين ، ولم يكن شئ منها^(٨) مألوفاً في العصر الأول ، فكان الخوض فيه بالكليَّة من البدع .

كلام الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر
قال [أبو الحسن]^(٩) الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر بباب الأبواب^(١٠) : « ووقفت على ما التمستموه^(١١) من ذكر الأصول التي عوَّل

(١) إحياء : أنها مذمومان أو محمودان .

(٢) إحياء : عنها .

(٣) إحياء : من البدع كما سيأتي بيانه .

(٤) إحياء : وإما مشاغبة .

(٥) إحياء : .. الفرق لها .

(٦) إحياء : وتطويل بنقل ...

(٧) س : خوص .

(٨) إحياء : منه .

(٩) أبو الحسن : زيادة في (س) .

(١٠) استقبال الكلام التالي على مصورة « رسالة إلى أهل الثغر » للأشعري الموجودة بمعهد المخطوطات

المصورة بالجامعة العربية (رقم ١٠٥ توحيد) إن شاء الله (وهي مصورة من النسخة المخطوطة بمكتبة

روان كاشك باستانبول) وعلى النسخة المطبوعة عنها والتي نشرت في مجلة دار الفنون باستانبول ، ثم

نشرت في مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقرة (يناير ١٩٢٨) والمقابلة عليها .

(١١) س : على ما سألتوه .

سلفنا [رحمة الله عليهم] عليها^(١) وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، وأتباع خلفنا الصالح لهم في ذلك ، وعدوهم عمّا صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها ، وصاروا إلى مخالفة الكتاب والسنة بها^(٢) . وما ذكرتم^(٣) من شدة الحاجة إلى ذلك ، فبادرت - أيديكم الله - بإجابتكم إلى ما التستموه ، وذكرت لكم^(٤) جملا من الأصول ، مقرونة بأطراف من الحجاج ، تدلكم على صوابكم في ذلك ، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم ، وخروجهم عن الحق^(٥) الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم ، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية ، وما أتى به الرسول منها^(٦) وثبّه عليها ، وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة الصّادّين عنها^(٧) ، والجاحدين لما أتت به الرسل [صلوات الله عليهم]^(٨) منها : اعلّموا^(٩) - أرشدكم الله - أن الذي

(١) التي عول سلفنا رحمة الله عليهم عليها : كذا في (س) ، وفي «رسالة إلى أهل الثغر» (النسخة المخطوطة ظ ١ = ص ٨١ من النسخة المطبوعة) . وفي (د) التي عول عليها سلفنا . وسقطت عبارة «رحمة الله عليهم» .

(٢) بها : ليست في «رسالة...» .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر : وما ذكرتموه .

(٤) رسالة الثغر : .. إلى ما سألتوه لما أوجبه من حقوقكم والكرامة لكم ، وذكرت لكم ...

(٥) رسالة الثغر (النسخة المخطوطة) : وخروجهم عن الحق ، وهو تحريف .

(٦) رسالة الثغر : وما أتى الرسول عليه الصلاة والسلام منها .

(٧) د : والصادين عنها .

(٨) صلوات الله عليهم : زيادة في (س) . وفي رسالة الثغر : عليهم الصلاة والسلام .

(٩) رسالة الثغر : ولم ألكم وسائر من تأمل ما ذكرته نصحا لما يوجب على من حق نعم الله فيكم ، والرجوة من نيل الثواب بإجابتكم مستعينا (في المخطوطة : مستغنيا) في ذلك بالله عز وجل ومتوكلا عليه ، وهو حسيبي ونعم الوكيل . اعلّموا ...

مضى عليه سلفنا ومن أتبعهم من صالح خلفنا : أن الله تعالى (١) بعث محمداً صلى الله عليه وسلم إلى سائر العالمين وهم أحزاب متشتتون ، وفرق متباينون : منهم كتابي يدعو إلى الله بما في كتابه (٢) ، وفلسفي قد تشعبت به الأباطيل في أمور (٣) يدعيها بقضايا العقول ، وبرهني ينكر أن يكون لله رسول ، ودهرى يدعي الإهمال (٤) ويخبط في عشواء الضلال (٥) ، وثنوى قد اشتملت عليه الحيرة ، ومجوسى يدعى ما ليس له به خبرة ، وصاحب صنم يعكف عليه (٦) ويزعم أن له رباً يتقرب بعبادة ذلك الصنم إليه ، لينبهم جميعاً على حدوهم (٧) ، ويدعوهم إلى توحيد المحدث لهم ، ويبيّن لهم طرق معرفته ، بما فيهم من آثار صنعته ، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل ، بعد تنبيهه عليه السلام (٨) لهم (٩) على فسادها ، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم (١٠) / بالآيات (١١) الباهرة ، والمعجزات القاهرة ، ويوضح لهم سائر

ظ ١٣٦

(١) تعالى : ليست في رسالة الثغر (ص ٢ من المخطوطة = ص ٨١ من المطبوعة) .

(٢) رسالة الثغر : بما تقول به في كتابه .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : في لنور ، وهو تحريف ، المطبوعة : في فنون .

(٤) رسالة الثغر : الإهمال .

(٥) د : عشواً لضلال ؛ رسالة الثغر : عشو الضلال .

(٦) رسالة الثغر : يمتكف عليه .

(٧) رسالة الثغر (المطبوعة) : على حدوهم .

(٨) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٩) لهم : ساقطة من (س) ، رسالة الثغر (المطبوعة) .

(١٠) رسالة الثغر : عن ربهم تعالى .

(١١) س : من الآيات .

ما تعبدهم الله به^(١) من شريعته ، وأنه عليه السلام^(٢) دعا جماعتهم إلى ذلك ، ونبيهم على حدّثهم^(٣) ؛ بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن^(٤) طريق معرفة الفاعل لهم ، بما فيهم وفي غيرهم مما يقتضى وجوده ، ويدل على إرادته وتدبيره ، حيث قال عز وجل : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] فنيهم عز وجل بتقلّبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك .

وشرح لهم ذلك بقوله سبحانه^(٥) : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ [سورة المؤمنون : ١٢ - ١٤] .

وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة^(٦) على حدث^(٧) الإنسان

(١) رسالة النثر : .. الله عز وجل به .. (وسقطت « به » من المطبوعة) .

(٢) رسالة النثر : عليه الصلاة والسلام .

(٣) رسالة النثر (المطبوعة) : على حدّوهم .

(٤) عن : ليست في رسالة النثر (المطبوعة) .

(٥) د : فنيهم سبحانه .

(٦) س : .. وعلى ذلك شرح لهم ذلك بقوله عز وجل ؛ رسالة النثر : .. على ذلك شرح بقوله

عز وجل (وفي المطبوعة : وشرح) .

(٧) رسالة النثر (المطبوعة) : وهذا من أوضح ما يقتضى وجوده ويدل على إرادته وتدبيره حيث

قال عز وجل الدلالة . وهو خطأ ، فهذه الكلمات سبق ورودها قبل سطور وعليها شطب في المخطوطة .

(٨) رسالة النثر (المطبوعة) : حدوث .

وجود المحدث له ، من قِبَل أن العلم قد أحاط بأن كل متغيّر لا يكون قديماً ، وذلك أن تغيّره يقتضى مفارقة^(١) حالٍ كان عليها قبل تغيّره ، وكونه قديماً ينفي تلك الحال ، فإذا حصل متغيراً بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن^(٢) قبل تغيّره عليها ، دلّ ذلك على حدوثها وحدوث الهيئة التي كان^(٣) عليها قبل حدوثها ، إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه ، وإذا كان هذا على ما قلنا ، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير^(٤) منتهاً إلى هيئات محدثة ، لم تكن^(٥) الأجسام قبلها موجودة ، بل كانت معها^(٦) محدثة ، ويدل ترتيب ذلك على محدثٍ قادرٍ حكيمٍ من قِبَل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق^(٧) ، فيتم من غير مرتّبٍ له ، ولا قاصدٍ إلى ما وُجد منه فيها ، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها ، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها ، وحاجتها بذلك^(٨) إلى محدثها ومرتبها ، لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضرورياً كثيرة ، لا يقتضى واحداً^(٩) منها سلالة

(١) س : مقارنة ، وهو خطأ .

(٢) يكن : ساقطة من رسالة الثغر (المخطوطة) ، وفي المطبوعة : تكن .

(٣) رسالة الثغر : تغيّره ، وكونه قديماً ينفي تلك الهيئة التي كان . .

(٤) د : من التغير .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : لم يكن .

(٦) رسالة الثغر : بل كانت قبلها .

(٧) رسالة الثغر : إلا باتفاق .

(٨) رسالة الثغر (المخطوطة) : وحاجتها تلك بذلك . . (المطبوعة) : وحاجتها تلك تدلك .

(٩) واحد : كذا في «رسالة الثغر» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : واحدا .

الطين ولا الماء المهين بنفسه ، ولا يجوز أن يقع شيء^(١) من ذلك فيها بالاتفاق ، لاحتمالها لغيره ، فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات^(٢) المعدة لمصلحه : كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه ، وما أعد له من آلات الغذاء ، التي لا قوام له إلا بها ، على ترتيب ما قد أخرج^(٣) إليه من ذلك ، حتى يُوجد في حال حاجته إلى الرضاع بلا أسنان تمنعه من غذائه ، وتحول بينه وبين مرضعته ، فإذا نُقل من ذلك وخرج^(٤) إلى غذاء لا ينتفع به ، ولا يصل منه إلى غرضه^(٥) إلا بطحنها^(٦) له / جعل ص ١٣٧ له^(٧) منها بقدر^(٨) ما به الحاجة في ذلك إليه ، والمعدة المعدة^(٩) لطبخ^(١٠) ما يصل إليها^(١١) من ذلك ، وتلطيفه حتى يصل إلى الشعر والظفر ، وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجارٍ لطاف ، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها ، والكبد المعدة لتسخينها بما يصل من حرارة القلب ،

(١) رسالة الثغر : شيئاً ، وهو خطأ .

(٢) د : من الآيات .

(٣) رسالة الثغر : قد حُوج .

(٤) رسالة الثغر : وحُوج .

(٥) رسالة الثغر : إلى غرض .

(٦) رسالة الثغر (المطبوعة) : بطيخها ، المخطوطة : الكلمة غير واضحة .

(٧) له : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) .

(٨) كلمة «بقدر» في ظ ٢ من الرسالة المصورة .

(٩) س : معدة .

(١٠) رسالة الثغر (المخطوطة) : والمعدة اطيخ .

(١١) ما يصل إليها : كذا في رسالة الثغر . وفي (س) : ما يصل إليه ، وفي (د) : ما فضل إليها .

والرئة المهيأة لإخراج بخار الحرارة التي في القلب ، وإدخال ما يعتدل^(١) به من الهواء البارد ، باجتناب المناخر ، وما فيها من الآلات المعدّة لخروج ما يفضل من الغذاء عن مقدار الحاجة ، في مجارٍ^(٢) ينفذ ذلك منها ، وغير ذلك مما يطول شرحه ، مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يستغنى^(٣) فيما هو عليه عن مقومٍ له يرتبه^(٤) ، إذ كان^(٥) [ذلك]^(٦) لا يصح أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهين بغير صانع لها مدبر^(٧) ، عند كل عاقل متأمل^(٨) ، كما لا يصح أن تترتب^(٩) الدار على ما تحتاج^(١٠) إليه فيها من البناء بغير مدبرٍ يقسم ذلك فيها ، ويقصد إلى ترتيبها .

ثم^(١١) زادهم [الله] تعالى^(١٢) في^(١٣) ذلك بيانا بقوله عز وجل^(١٤) : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(١) رسالة الثغر (المخطوطة) : ما يستدل .

(٢) د ، رسالة الثغر : في مجارى ، والمثبت من (س) وهو الصواب .

(٣) رسالة الثغر : يتعين .

(٤) رسالة الثغر (المخطوطة) : عن مقوم يرتبه ، المطبوعة : بغير مقوم يرتبه .

(٥) رسالة الثغر : إذ كل .

(٦) ذلك : ساقطة من (د) فقط .

(٧) رسالة الثغر : بغير صانع ولا مدبر .

(٨) رسالة الثغر : يتأمل .

(٩) رسالة الثغر : يترتب .

(١٠) رسالة الثغر : يحتاج .

(١١) ثم : ساقطة من (س) .

(١٢) د ، رسالة الثغر : زادهم تعالى .

(١٣) في : ساقطة من رسالة الثغر .

(١٤) عبارة « عز وجل » : ليست في رسالة الثغر .

لآيَاتٍ لَّأُولَى الْأَلْبَابِ ﴿ [سورة آل عمران : ١٩٠] ، فدلَّهم تعالى (١) بحركة الأفلاك على المقدار الذى بالخلق الحاجة إليه فى مصالحهم ، التى لا تخفى مواقع (٢) انتفاعهم بها ، كالليل الذى (٣) جعل لسكونهم ، ولتبريد ما زاد عليهم من حرِّ الشمس فى زروعهم وثمارهم ، والنهار الذى جعل لانتشارهم وتصرفهم فى معاشهم (٤) ، على القدر الذى يهتمون به فى ذلك .

ولو كان دهرهم كله ليلاً لأضربهم ما فيه من الظلمة التى تقطعهم عن التصرف فى مصالحهم ، وتحول بينهم وبين إدراك منافعهم ، وكذلك لو كان دهرهم كله نهاراً ، لأضربهم (٥) ذلك ، ودعاهم ما فيه من الضياء إلى التصرف فى طلب المعاش (٦) مع حرصهم على ذلك ، إلى ما لا يطيقونه ، فأذاهم (٧) قلة الراحة إلى عطشهم ، فجعل لهم من النهار قسطاً لتصرفهم ، لا يجوز (٨) بهم قدر الطاقة فيه ، وجعل لهم من الليل قسطاً لسكونهم ، لا يقصر عن درك (٩) حاجتهم ، لتعتدل فى ذلك

(١) تعالى : ليست فى رسالة الثغر (المطبوعة) وهى فى المخطوطة .

(٢) رسالة الثغر : واقع

(٣) س : التى .

(٤) د : فى معاشهم .

(٥) د : لأضربهم .

(٦) س : المعاش .

(٧) رسالة الثغر (المخطوطة) : فإذا هم ، وهو تحريف .

(٨) رسالة الثغر (المطبوعة) : لا يجوز .

(٩) رسالة الثغر : عن قدر .

أحوالهم ، وتكمل مصالحهم ، وجعل لهم^(١) من الحر والبرد^(٢) فيها ، بمقدار^(٣) ما لهم ولثمارهم ولمواشيهم من الصلاح ، رفقاً لهم^(٤) ، وجعل لون^(٥) ما^(٦) يحيط بهم من السماء^(٧) ملاوماً^(٨) لأبصارهم ، ولو كان لونها على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها^(٩) ، ودلهم على حدثها^(١٠) ، بما ذكرناه^(١١) من حركاتها ، واختلاف هيئتها^(١٢) ، كما ذكرنا آنفاً ، ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض ، وما فيها من الحكم ، مع عظمها وثقل أجرامها ، إلى إمساكه عز وجل لها بقوله ظ ١٣٧ تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُنْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّن بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [سورة فاطر : ٤١] .

فَعَرَفْنَا تَعَالَى^(١٣) أَنْ وَقُوفَهَا لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ^(١٤) مِنْ غَيْرِهِ ، وَأَنْ وَقُوفَهَا

(١) عبارة « وجعل لهم » ساقطة من « رسالة الثغر » .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : والبر ، وهو تحريف .

(٣) رسالة الثغر : مقدار .

(٤) رفقاً لهم : كذا في (د) ورسالة الثغر ، وفي (س) : وقفا لهم . ولعل الصواب : رفقاً بهم .

(٥) س : كون ، وهو خطأ .

(٦) ما : ساقطة من « رسالة الثغر » .

(٧) من السماء : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) وهي في المخطوطة .

(٨) ملاوماً (المطبوعة) : ملايماً ، وهي في المخطوطة : ملازماً .

(٩) رسالة الثغر (المطبوعة ص ٨٤) : أفسدها ، المخطوطة : فسدها .

(١٠) رسالة الثغر (المطبوعة) : حدثها .

(١١) رسالة الثغر (المطبوعة) : بما ذكرنا .

(١٢) رسالة الثغر (المخطوطة) هيئاتها ، وهو تحريف .

(١٣) س : سبحانه وتعالى .

(١٤) رسالة الثغر (المخطوطة) : أن وقوعها لا يكون ، المطبوعة : أن وقوعها لا يكون .

لا يجوز أن يكون^(١) بغير موقفٍ لها^(٢) ، ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطبائع^(٣) ، وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار والهواء في الأشجار ، وما يخرج منها من سائر الثمار ، بقوله عز وجل^(٤) :

﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرِ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضْتُ بِعُضِّهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ﴾ ثم قال [عز وجل]^(٥) : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الرعد : ٤] .

ثم تبه تعالى [خلقه]^(٦) على أنه واحدٌ باتساق أفعاله وترتيبها ، وأنه تعالى لا شريك له فيها ، بقوله عز وجل^(٧) : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] ووجه الفساد بذلك : لو كانا إلهين ما اتسق أمرهما^(٨) على نظام ، ولا يتم على إحكام ، وكان^(٩) لا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق أحدهما ، عند^(١٠) التمانع في الأفعال والقدرة [على ذلك]^(١١) ، وذلك أن كل واحد منهما لا يخلو أن يكون قادراً على

(١) يكون : ساقطة من رسالة الثغر (المخطوطة) .

(٢) لها : ساقطة من «رسالة الثغر» .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : بالطباع .

(٤) د : بقوله تعالى .

(٥) عز وجل : ساقطة من (د) .

(٦) خلقه : ساقطة من (د) .

(٧) عز وجل : ليست في «رسالة الثغر» .

(٨) ذكر محقق رسالة الثغر (المطبوعة) أن في المخطوطة (أمرهم) وهو غير صحيح .

(٩) رسالة الثغر (المخطوطة) : ولو كان ، وهو تحريف .

(١٠) كلمة «عند» في أول ص ٣ من رسالة الثغر (المخطوطة) .

(١١) على ذلك : ساقطة من (د) .

ما يقدر عليه الآخر^(١) على طريق البدل من فعل^(٢) الآخر^(١) ، أو لا يكون كل واحد منهما قادراً على ذلك ، فإن كان كل واحد منهما قادراً على فعل ما يقدر عليه الآخر بدلاً منه ، لم يصح أن يفعل كل واحد منهما ما يقدر عليه الآخر ، إلا بترك الآخر له ، وإذا كان كل واحد منهما لا يفعل إلا بترك الآخر له ، جاز أن يمنع كل واحد منهما صاحبه من ذلك .

ومن يجوز أن يمنع ولا يفعل إلا بترك غيره له ، فهو مذموم عاجز^(٣) ، وإن كان كل واحد منهما لا يقدر على فعل مقدور^(٤) الآخر بدلاً منه ، وجب عجزهما وحدث قدرتيهما^(٥) ، والعاجز لا يكون إلهاً ولا رباً .

ثم نبه المنكرين^(٦) للإعادة ، مع إقرارهم بالابتداء^(٧) على جواز إعادته تعالى لهم ، حيث قال لهم^(٨) لما استنكروها^(٩) وقالوا : من يحيي العظام وهي رميم ؟ ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) رسالة الثغر : من بدل .

(٣) رسالة الثغر : فهو مُدبِّر عاجز .

(٤) رسالة الثغر : على فعل مثل مقدور .

(٥) رسالة الثغر : قدرتهما .

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة) : التكوين .

(٧) رسالة الثغر (المخطوطة) : بالابتداء ، وهو تحريف .

(٨) ذكر محقق المطبوعة أن في الأصل «لها» وهذا غير صحيح .

(٩) رسالة الثغر : لما استكبروها .

﴿ خَلَقَ عَلِيمٌ ﴾ ثم أوضح لهم ذلك بقوله (١) : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ ﴾ [سورة يس : ٧٩ ، ٨٠] فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفّار والمرخ (٢) وهما شجرتان خضراوان (٣) إذا حكّت إحداهما الأخرى بتحريك الريح لها اشتعلت النار فيها ، على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة والجلود المتمزقة .

ثم نبّه عبّاد الأصنام بتعريفه (٤) لهم على فساد ما صاروا إلى عبادتها (٥) مع نعمتها ، بقوله تعالى (٦) : ﴿ أَنْعِبُدُونَ مَا تَحْتُونَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٥ ، ٩٦]

فبين لهم فساد عبادتها (٧) ، ووجوب عبادته دونها ، بأنها إذا كانت لا ص ١٣٨
تصير أصناماً إلا بنحتكم لها ، فأنتم أيضاً لن تكونوا (٨) على ما أنتم عليه

(١) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .

(٢) س : من جعله العفّار والمرخ ، وهو تحريف وفي رسالة الثغر (المخطوطة) : من العشر والمرخ ، المطبوعة : من العشر والمرخ . وفي (د) : العفّار والمرخ ، وتوجد إشارة إلى الهامش في (د) بعد كلمة « من » حيث كتبت كلمة لم تظهر في المصورة والصواب ما أثبتته . وفي تفسير القرطبي لهذه الآية : « ويعني ما في المرخ والعفّار ، وهي زنادة العرب ، ومنه قولهم : في كل شجر نار ، واستمجد المرخ والعفّار ، فالعفّار الزند وهو الأعلى ، والمرخ الزندة وهي الأسفل ، يؤخذ منها غصنان مثل المسواكين يقطران ماءً فيحك بعضها إلى بعض فتخرج منها النار » . وانظر تفسير ابن كثير لهذه الآية .

(٣) رسالة الثغر : خضراوتان .

(٤) رسالة الثغر (المخطوطة) : وبتعريفه ، وهو تحريف ، المطبوعة : بتعريفه .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : إلى عبادتهم .

(٦) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .

(٧) د : عبادتها ، وهو خطأ .

(٨) رسالة الثغر : فأنتم أيضاً أولى أن تكونوا .

من الصور والهيئات إلا بفعلي^(١) ، وإني^(٢) - مع خلقي لكم وما
تحتونه - خالق^(٣) لنحتكم^(٤) ، إذ كنت أنا^(٥) المقدير لكم عليه
والممكن لكم^(٦) منه .

ثم رد^(٧) على المنكرين لرسله بقوله عز وجل : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ
قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي
جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ [سورة الأنعام : ٩١] .

وقال تعالى^(٨) : ﴿ رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى
اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] .

ثم احتج النبي صلى الله عليه وسلم على أهل الكتب^(٩) بما في كتبهم
من ذكر صفته والدلالة على اسمه ونعته ، وتحدى النصارى - لما
كتبوا^(١٠) ما في كتبهم^(١١) من ذلك وجحدوه - بالمباهلة ، عند أمر الله
عز وجل له بذلك بقوله^(١٢) : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ

(١) رسالة الثغر : إلا بفعله .

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة) : فإني .

(٣) رسالة الثغر : خلقا ، وهو تحريف .

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة) : لنحتكم [أولى بالعبادة منه] .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : إذا أنا ؛ المطبوعة : إذ أنا .

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة) : والممكن لهم .

(٧) رسالة الثغر (المطبوعة) : ثم نيه .

(٨) تعالى : ليست في «رسالة الثغر» .

(٩) رسالة الثغر (المطبوعة) : على أهل الكتاب .

(١٠) رسالة الثغر (المخطوطة) : لما كتبوا ، وهو تحريف .

(١١) د : في كتابهم .

(١٢) رسالة الثغر : بقوله عز وجل ؛ س : بقوله تعالى .

الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا
وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتِهَلْ فَتَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ﴿ [سورة آل عمران :

[٦١]

وقال لليهود لما بهتوه : ﴿ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُتِمَّ بِكُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة

البقرة : ٩٤] فلم يحسر أحد^(١) منهم على ذلك ، مع اجتماعهم على تكذيبه ، وتناهيهم في عداوته ، واجتهادهم في التنفير عنه^(٢) ، لما أخبرهم بحلول الموت بهم^(٣) إن أجابوه إلى ذلك ، فلولا معرفتهم بحاله في كتبهم ، وصدقه^(٤) فيما يخبرهم ، لأقدموا على إجابته ، ولسارعوا إلى فعل^(٥) ما يعلمون^(٦) أن فيه توهين^(٧) أمره .

ثم إن الله تعالى بعد إقامة^(٨) الحجج عليهم^(٩) أزعج خواطر جماعتهم للنظر^(١٠) فيما دعاهم إليه ، ونبههم عليه ، بالآيات الباهرة ، والمعجزات القاهرة ، وأيده بالقرآن الذي تحدى^(١١) به فصحاء قومه الذين بُعث

(١) رسالة النفر (المخطوطة) : أحداً ، وهو تحريف .

(٢) من : في الستر عنه .

(٣) د : فيهم .

(٤) من . وصدقهم ، وهو تحريف .

(٥) عبارة « إلى فعل » في أول ظ ٣ من « رسالة النفر » (المخطوطة) .

(٦) د : ما يعملون ، وهو خطأ .

(٧) رسالة النفر (المخطوطة) : توهين .

(٨) رسالة النفر : ثم إن الله عز وجل بعد إقامته .

(٩) عليهم : ساقطة من رسالة النفر (المطبوعة) .

(١٠) د : بالنظر .

(١١) د : تحداً .

إليهم لما قالوا : إنه مفترى ^(١) أن يأتوا ^(٢) بعشر سورٍ مثله مفتريات ،
 أو سورة من مثله ^(٣) ، وقد خاطبهم فيه بلغتهم ، فعجزوا عن ذلك ،
 مع إخباره لهم أنهم لا يأتون بمثله ، ولو تظاهر على ذلك الإنس
 والجن ^(٤) ، وقطع عليه السلام ^(٥) عذرهم به وعذر غيرهم ^(٦) ، كما
 قطع موسى عليه السلام عذر السحرة وغيرهم في زمانه بالعصا ^(٧) التي
 فضحت سحرهم ، وبأن بما كان منها - لهم ولغيرهم - أن ذلك من
 فعل الله تعالى ، وأن هذا ليس تبلغه قدرتهم ^(٨) ، ولا تطمع ^(٩) فيه
 خواطريهم ، وكما قطع عيسى عليه السلام عذر من كان في زمانه من
 الأطباء ، الذين [قد] ^(١٠) برعوا ^(١١) في معرفة العقاقير ، وقوى ما في
 الحشائش ^(١٢) ، وقدر ما ينتهي إليه علاجهم ، وتبلغه حيلهم ^(١٣) ،
 بإحياء الموتى بغير علاج ، / وإبراء الأكمه والأبرص ، وغير ذلك مما ^(١٤)

ظ ١٣٨

- (١) د : إنه مفترى .
 (٢) س : إن أتوا ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : بأن يأتوا .
 (٣) رسالة الثغر : أو بسورة مثله .
 (٤) س : الجن والأنس .
 (٥) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .
 (٦) س : عذرهم وعذر غيرهم .
 (٧) د ، س ، رسالة الثغر (المخطوطة) : بالعصى .
 (٨) د ، رسالة الثغر (المخطوطة) : يبلغه قدرهم ، رسالة الثغر (المطبوعة) : وأن هذا ليس
 يبلغتهم .
 (٩) رسالة الثغر : يطمع .
 (١٠) د : ساقطة من (د) .
 (١١) رسالة الثغر (المطبوعة) : بدعوا ، وهو تحريف .
 (١٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : وحواما في الحشائش ؛ المطبوعة : وخواصا في الحشائش .
 (١٣) عبارة « وتبلغه حيلهم » ساقطة من « رسالة الثغر » .
 (١٤) س : ما ، وهو خطأ .

بهرهم به^(١) ، وأظهر لهم منه ما يعلمون بيسير الفكر أنه خارج عن قدرهم ، وما يصلون إليه بحيلهم .

وكذلك قد أزاح نبينا صلى الله عليه وسلم بالقرآن - وما فيه من العجائب - علل الفصحاء من أهله ، وقطع به عذرهم ، لرؤيتهم^(٢) أنه خارج عما انتهت إليه فصاحتهم في لغاتهم ، ونظموه^(٣) في شعرهم^(٤) ، وبسطوه في خطبهم ، وأوضح لجميع من بُعث إليه من الفرق التي ذكرناها فساد ما كانوا عليه بحجج الله وبيئاته^(٥) ، ودلَّ على صحة ما دعاهم^(٦) إليه ببراهين الله وآياته ، حتى لم يبق لأحدٍ منهم شبهة [فيه]^(٧) ، ولا احتيج^(٨) مع ما كان منه عليه السلام^(٩) في ذلك إلى زيادة من غيره ، ولو لم يكن ذلك كذلك ، لم يكن له عليه السلام^(١٠) حجة على جماعتهم ، ولا كانت طاعته لازمة لهم ، مع خصامهم وشدة عنادهم^(١١) ، ولكانوا قد احتجوا عليه بذلك^(١٢) ، ودفعوه عما يوجب

(١) رسالة الثغر: مما قهرهم به .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : لمرفته ، المطبوعة : لمرقتهم .

(٣) رسالة الثغر (المطبوعة) : و [ما] نظموه .

(٤) د : في أشعارهم .

(٥) رسالة الثغر: وبيانه .

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة) : ما دعهم ، وهو تحريف .

(٧) فيه : ساقطة من (د) وهي في (س) .

(٨) رسالة الثغر (المخطوطة) : ولا احتج ، المطبوعة : ولا احتاج .

(٩) س : منه صلى الله عليه وسلم ، رسالة الثغر: منه عليه الصلاة والسلام .

(١٠) رسالة الثغر: عليه الصلاة والسلام .

(١١) رسالة الثغر: غيارتهم .

(١٢) رسالة الثغر (المطبوعة) : وكانوا قد احتجوا بذلك ، والعبارة غير واضحة في المخطوطة .

طاعتهم له ، وقرعوه بتقصيره عن إقامة الحجّة عليهم فيما يدعوهم إليه ، مع طول تحديه لهم ، وكثرة تبيكيتهم ، وطول مقامه فيهم ، ولكنهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا ، مع حرصهم عليه .

وإذا كان هذا على ما ذكرناه ، علم صحة ما ذهبنا إليه ^(١) في دعوته عليه [الصلاة] والسلام ^(٢) إلى التوحيد ، وإقامة الحجّة على ذلك ، وإيضاحه الطرق إليها ^(٣) . وقد أكد الله تعالى ^(٤) دلالة نبوته ، بما كان من ^(٥) خاصّ آياته عليه السلام ^(٦) التي تنقض [بها] عاداتهم ^(٧) ، كإطعامه الجماعة الكثيرة في المجاعة الشديدة من الطعام اليسير ، وسقيهم الماء ^(٨) في العطش الشديد من الماء اليسير ، وهو ينبع من بين أصابعه ، حتى رَوَوْا ورويت ^(٩) مواشيهم ، وكلام الذئب ، وإخبار الذراع المشوية ^(١٠) أنها مسمومة ، وانشقاق القمر ، ومجىء الشجرة ^(١١) إليه عند دعائها [إليه] ^(١٢) ورجوعها إلى مكانها بأمره لها ، وإخباره لهم عليه

(١) رسالة الثغر : مذهبنا إليه ، وهو تحريف .

(٢) د : عليه السلام .

(٣) رسالة الثغر : إليه .

(٤) س : وقد ذكر الله تعالى .

(٥) من : ساقطة من رسالة الثغر .

(٦) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٧) د : نقيض عاداتهم ؛ س : نقض بإعادتهم . والتبث من «رسالة الثغر» .

(٨) الماء : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) .

(٩) د : وروت .

(١٠) س : المسمومة .

(١١) س ، د : الشجر ، والتبث من «رسالة الثغر» .

(١٢) إليه : ساقطة من (س) ، (د) . وأثبتها من «رسالة الثغر» .

السلام^(١) بما تجئهُ صدورهم ، وما يُعَيَّنون به^(٢) عنه من أخبارهم .
ثم دعاهم [عليه السلام]^(٣) إلى معرفة الله عز وجل ، وإلى طاعته
فما كُلف تبليغه^(٤) إليهم ، بقوله تعالى^(٥) : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ ﴾ [سورة التغابن : ١٢] ، وعرفهم أمر الله^(٦) بإبلاغه ذلك ، وما
ضمنه له^(٧) من عصمته منهم ، بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ
مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ
النَّاسِ ﴾ [سورة المائدة : ٦٧]^(٨) ، فعصمه الله منهم ، مع كثرتهم وشده
بأسهم ، وما كانوا عليه من شدة^(٩) عنادهم وعداوتهم له ، حتى بلغ
رسالة ربه^(١٠) إليهم ، مع [كثرتهم]^(١١) ووحدته^(١٢) وتبرئ أهل
منه ، ومعاودة عشيرته ، وقصد/ جميع المخالفين له حين سقاه آراءهم فيما ص ١٣٩

(١) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : وما يعينون به ، المطبوعة : وما يعنون .

(٣) عليه السلام : زيادة في (س) ، وفي «رسالة الثغر» : عليه الصلاة والسلام .

(٤) رسالة الثغر : تبليغه .

(٥) س : بقوله عز وجل .

(٦) رسالة الثغر : الله تعالى .

(٧) رسالة الثغر : لهم ، وهو خطأ .

(٨) عبارة «من الناس» في الآية الكريمة في أول ص ٤ من المخطوطة .

(٩) شدة : ساقطة من «رسالة الثغر» .

(١٠) رسالة الثغر : ربه تعالى .

(١١) كثرتهم : ساقطة من (د) ، (س) وأثبتها من «رسالة الثغر» .

(١٢) رسالة الثغر (المطبوعة) : وحده ، المخطوطة ، د ، س : وحدته . وما أثبتته يستقيم به

كانوا عليه من تعظيم أصنامهم ، وعبادة^(١) النيران ، وتعظيم الكواكب ، وإنكار الربوبية ، وغير ذلك مما كانوا عليه^(٢) حتى بلغ الرسالة ، وأدى الأمانة ، وأوضح الحجّة في فساد جميع ما نهاهم ممّا كانوا عليه^(٣) ، ودلّهم على صحة جميع مادعاهم إلى اعتقاده وفعله بحجج الله وبيّناته ، وأنه - عليه السلام^(٤) - لم يؤخّر عنهم بيان شئ ممّا دعاهم إليه^(٥) عن وقت^(٦) تكليفهم فعله ، لما يوجب تأخير^(٧) ذلك عنهم من سقوط^(٨) تكليفه لهم ، وإنما جوّز فريق من أهل العلم تأخير البيان فيما أجمله^(٩) الله من الأحكام قبل لزوم^(١٠) فعله [لهم]^(١١) ، فأما تأخير ذلك عن وقت فعله فغير جائز عند كافهم .

ومعلوم عند سائر العقلاء أن مادعا النبي صلى الله عليه وسلم إليه من واجهه^(١٢) من أمته من اعتقاد حدّثهم^(١٣) ومعرفة المحدث لهم ، وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى ، وما هو عليه من صفات نفسه وصفات

(١) س : وعبادتهم .

(٢ - ٣) : ساقطة من «رسالة الثغر» (المطبوعة) وهي في المخطوطة .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : عليه الصلاة والسلام .

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة) : مما دعا إليه .

(٥ - ٦) : ساقط من «رسالة الثغر» .

(٦) س : تأخر .

(٧) رسالة الثغر : فيما حمّله .

(٨) رسالة الثغر : قبل يروى .

(٩) لهم : ساقطة من (د) .

(١٠) رسالة الثغر (المطبوعة) : ما دعا إليه النبي صلى الله عليه وسلم من واجهه .

(١١) رسالة الثغر (المطبوعة) : حدّثهم .

فعله ، وتصديقه فيما بلغهم^(١) من رسالته ، مما لا يصح^(٢) أن يؤخَّر عنهم البيان فيه^(٣) ، لأنه - عليه السلام^(٤) - لم يجعل لهم فيما كلفهم من ذلك من مهلة ، ولا أمرهم بفعله في الزمن المتراخي عنه ، وإنما أمرهم بفعل ذلك على الفور^(٥) ، وإنما كان^(٦) ذلك من قِبَل أنه لو أخَّر ذلك عنهم ، لكان قد كلفهم ما لا سبيل لهم إلى فعله ، وألزمهم ما لا طريق لهم إلى الطاعة فيه ، وهذا غير جائز عليه ، لما يقتضيه ذلك من بطلان أمره ، وسقوط طاعته .

ولهذا المعنى لم يوجد^(٧) عن أحد من^(٨) صحابته خلاف في شيء مما وقف عليه جماعتهم^(٩) ، ولا شك في شيء منه ، ولا نُقل عنهم كلام في شيء من ذلك ، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج ، بل مضوا جميعاً على ذلك^(١٠) ، وهم متفقون : لا يختلفون في حديثهم^(١١) ، ولا

(١) د : وتصديقهم فيما بلغه ، وهو خطأ .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : مما يصح .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : البيان فيهم فيه ، وهو تحريف .

(٤) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) رسالة الثغر : بفعل ذلك ذلك الفور ، وهو تحريف .

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة) : وإن كان ؛ المطبوعة : وإذا كان .

(٧) رسالة الثغر (المخطوطة) : وهذا المعنى لم يجد ، وهو تحريف .

(٨) أحد من : ساقطة من (س) .

(٩) رسالة الثغر (المخطوطة) : مما وقف عليه السلام جماعتهم ؛ المطبوعة : مما وقف عليه السلام

جماعتهم .

(١٠) س : جميعاً رحمة الله عليهم على ذلك .

(١١) رساله الثغر (المطبوعة) : حديثهم .

في توحيد^(١) الحديث لهم ، وأسمائه وصفاته ، وتسليم جميع المقادير إليه ، والرضا فيها بأقسامه ، لما^(٢) قد ثلجت به صدورهم ، وتبينوا^(٣) وجوه الأدلة التي نبيهم - عليه السلام - عليها^(٤) عند دعائه لهم إليها^(٥) ، وعرفوا بها صدقه في جميع ما أخبرهم به ، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه^(٦) من الاجتهاد في حوادث^(٧) الأحكام عند نزولها [بهم وحدوثها] فيهم^(٨) ، وردها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها ، ونبيهم بالإشارة على ما فيها ، فكان منهم [رحمة الله عليهم]^(٩) / في ذلك ما نقل إلينا عنهم من طريق^(١٠) الاجتهاد التي اتفقوا عليها ، والطرق التي اختلفوا فيها ، ولم يقلد بعضهم بعضاً في جميع^(١١) ما صاروا إليه من جميع ذلك ، لما كلفوه من الاجتهاد وأمروا به ، فأما ما دعاهم إليه [عليه السلام]^(١٢) من معرفة حدّتهم^(١٣) والمعرفة

ظ ١٣٩

(١) رسالة الثغر: ولا توحيد.

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة): فيه لما.

(٣) د: وبيّنوا.

(٤) رسالة الثغر: عليه الصلاة والسلام عليه.

(٥) رسالة الثغر: إليه.

(٦) رسالة الثغر: فيما كلفوا.

(٧) س: وفي حوادث.

(٨) د: عند نزولها فيهم.

(٩) رحمة الله عليهم: زيادة في (س).

(١٠) رسالة الثغر (المطبوعة): من طرق.

(١١) جميع: ساقطة من (س)، رسالة الثغر.

(١٢) عليه السلام: زيادة في (س). وفي رسالة الثغر (المخطوطة): عليه الصلاة والسلام.

المطبوعة: [النبي] عليه الصلاة والسلام.

(١٣) رسالة الثغر (المطبوعة): حدّتهم.

بمحدثهم^(١) ، ومعرفة أسمائه الحسنی وصفاته العليا ، وعدله وحكمته -
 فقد تبين^(٢) لهم وجوه الأدلة في جميعه ، حتى ثلجت صدورهم به ،
 واستغنوا عن^(٣) استئناف الأدلة فيه ، وبلغوا جميع ما وقفوا عليه من
 ذلك ، وانفقوا عليه إلى من جاء بعدهم ، فكان عذرهم فيما دُعا إليه
 من ذلك ، مقطوعاً^(٤) بما نهبهم عليه [النبي] صلى الله عليه وسلم^(٥)
 من الأدلة^(٦) على ذلك ، وما شاهدوه من آياته^(٧) الدالة على
 صدقه ، وعذر سائر من تأخر عنه^(٨) مقطوع بنقلهم ذلك إليهم ،
 ونقل^(٩) أهل كل زمان حجة على من بعدهم ، من غير أن نحتاج -
 أرشدكم الله -^(١٠) في المعرفة لسائر ما دُعيينا إلى اعتقاده إلى استئناف
 أدلة^(١١) غير الأدلة التي تَبَّه النبي صلى الله عليه وسلم عليها ، ودعا سائر
 أمته إلى تأملها ، إذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك^(١٢) أحدٌ بأهدى

(١) رسالة الثغر : ومعرفة محدثهم .

(٢) رسالة الثغر : تبين .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : وأسوا على ، وهو تحريف .

(٤) رسالة الثغر (المخطوطة) : مقطوع ، وهو خطأ .

(٥) د : بما نهبهم عليه السلام .

(٦) س : من الدلالة .

(٧) د : من الآيات .

(٨) س : عنهم .

(٩) كلمة « ونقل » في أول ظ ٤ من رسالة الثغر (المخطوطة) .

(١٠) س : الله تعالى .

(١١) د : دلالة .

(١٢) رسالة الثغر : بعد ذلك .

مما أتى به ^(١) ، أو يصلوا من ذلك إلى ما بعد عنه عليه السلام ^(٢) .
 وجميع ما اتفقوا عليه من الأصول مشهور في أهل النقل الذين ^(٣)
 عنوا بحفظ ذلك، وانقطعوا إلى الاحتياط فيه ، والاجتهاد في طلب الطرق
 الصحيحة إليه : من المحدثين والفقهاء ، يُعلمه أكابُرهم ^(٤) أصاغرهم ،
 ويدرسونه ^(٥) صبيانهم في كتاباتهم ، لتقرر ^(٦) ذلك عندهم ، وشهرته
 فيهم ^(٧) ، واستغنائهم ^(٨) في العلم بصحة جميع ذلك ، بالأدلة التي نبههم
 صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته .

واعلموا - أرشدكم الله - أن ما دل على صدق النبي صلى الله عليه
 وسلم من المعجزات - بعد تنبيهه لسائر المتكلمين ^(٩) على حدّثهم ^(١٠)
 ووجود الحديث لهم - قد أوجب صحة أخباره ، ودلّ على أن ما أتى به
 من الكتاب ^(١١) والسنة من عند الله عز وجل . وإذا ثبت بالآيات
 صدقه ، [فقد] ^(١٢) علم صحة كل ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم

(١) به : ليست في « رسالة الثغر » .

(٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٣) رسالة الثغر (المطبوعة) : في أهله الذين ؛ س : في أهل النقل الذي .

(٤) د : أكابُرهم ، وهو تحريف .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : ويدسون ؛ المطبوعة : ويدرسون .

(٦) رسالة الثغر (المطبوعة) : ليتقرر .

(٧) رسالة الثغر (المخطوطة) : وشهدهم تدميتهم (وهو تحريف) ؛ المطبوعة : وشهد تدميتهم .

(٨) رسالة الثغر : استغنائهم .

(٩) س : المكلفين ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : المتكلمين .

(١٠) رسالة الثغر (المطبوعة) : حدوهم .

(١١) رسالة الثغر : ما أتاكم من الكتاب .

(١٢) فقد : ساقطة من (د) .

عنه ، وصارت أخباره عليه السلام ^(١) أدلة على صحة سائر ما دعانا إليه ^(٢) ، من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبره - عليه السلام - ^(٣) عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه ، وطريقاً إلى العلم بحقيقته ، وكان ما يُستدل به من أخباره - [عليه السلام] ^(٤) على ذلك ، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين ^(٥) عن الرسل عليهم السلام ، / من قبل أن الأعراض ^(٦) لا يصح الاستدلال ^(٧) بها ، ص ١٤٠ إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال ^(٧) على وجودها ، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر ^(٨) ، في كونها ^(٩) لا تقوم بنفسها ، ولا يجوز ذلك على شيء منها ، والمعرفة بأنها لا تبقى ، والمعرفة باختلاف أجناسها ، وأنه لا يصح انتقالها من محالها ، والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكّمه في الحدّث ^(١٠) حكّمها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما

(١) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٢) رسالة الثغر : ما دعا .

(٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٤) عليه السلام : ساقطة من (د) وفي رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) رسالة الثغر : والمنحرفين .

(٦) رسالة الثغر (المخطوطة) : أن الاعتراض ، وهو تحريف .

(٧ - ٧) : ساقط من «رسالة الثغر» .

(٨) رسالة الثغر (المخطوطة) : للجواحد ، وهو تحريف .

(٩) س : لكونها .

(١٠) رسالة الثغر (المطبوعة) : في الحدوث .

يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك ، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند^(١) مخالفينا ، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها، لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفاً .

وفي كل رتبة مما ذكرنا^(٢) فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها ، وليس يُحتاج^(٣) - أرشدكم الله - في الاستدلال بنجر الرسول صلى الله عليه وسلم^(٤) على ما ذكرناه^(٥) من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى^(٦) مثل ذلك ، لأن آياته والأدلة^(٧) على صدقه محسوسة مشاهدة ، قد^(٨) أزعجت القلوب ، وبعثت الخواطر ، على النظر في صحة ما يدعو إليه^(٩) ، وتأمل ما استشهد به على صدقه ، والمعرفة بأن آياته من قبيل^(١٠) الله تُدرك^(١١) بيسير^(١٢) الفكر فيها ، وأنها لا يصح أن

(١) رسالة الثغر (المخطوطة) : على ما هي له عليه عند ؛ المطبوعة : على ما هي له عند .

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة) : مما ذكرناه .

(٣) رسالة الثغر (المخطوطة) : وليس محتاج ؛ المطبوعة : وليس محتاج .

(٤) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٥) د : على ما ذكرنا .

(٦) إلى : ليست في « رسالة الثغر » .

(٧) د : والدلالة .

(٨) د : وقد .

(٩) أى صحة ما يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إليه .

(١٠) س : الله تعالى .

(١١) س : يدرك ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : مدرك .

(١٢) د ، رسالة الثغر (المطبوعة) : بيسر .

تكون (١) من البشر، لوضوح الطرق إلى ذلك ، ولا سيما (٢) مع إزعاج الله (٣) قلوب سائر من أرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم على النظر في آياته ، بجرق عوائدهم له ، وحلول ما يَعدُّهم به من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له ، على ما ذكرنا (٤) مما كان من ذلك عند دعوة (٥) موسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم (٦) .

وإذا كان ذلك على ما وصفنا بأن لكم - أرشدكم الله - أن طرق الاستدلال بأخبارهم - عليهم السلام - على سائر ما دُعينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس - أوضح من الاستدلال بالأعراض ، إذ كانت أقرب إلى (٧) البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن أتبعهم (٨) من أهل الأهواء ، واغترُّوا بها ، لبعدها عن الشبهة (٩) ، كما ذكرناه ، وقرب من (١٠) أخلد ممن (١١) ذكرنا إلى الاستدلال به (١٢) من الشبهة (١٣) ، وكذلك ما منع الله رسله من الاعتماد

(١) رسالة الثغر : أن يكون .

(٢) رسالة الثغر (المطبوعة) : ولا مراء ، وهو تحريف .

(٣) رسالة الثغر : الله تعالى .

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة) : على ما ذكرناه .

(٥) س : من ذلك - على ما وصفنا - عند دعوة .

(٦) س : .. ومحمد عليهم السلام ؛ رسالة الثغر : عليهم الصلاة والسلام .

(٧) إلى : ساقطة من «رسالة الثغر» .

(٨) عند هذا الموضع تبدأ ص ١٧١ من نسخة (س) وكتب في أعلاها إلى اليسار : السادس

عشر .

(٩) د : السنة ؛ رسالة الثغر : عن الشبه .

(١٠) س ، رسالة الثغر : ما ، وهو خطأ .

(١١) د ، س : من ؛ رسالة الثغر : ما ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(١٢) س : إلى ذكر الاستدلال .

(١٣) س : من الشبهة .

عليه ، لغموض ذلك على كثير ممن / أمروا بدعائهم ، وكلّفوا - عليهم ظ ١٤٠
السلام - إلزامهم فرضه ، فأخذ سلفنا [رحمة الله عليهم ^(١)] ومن
اتبعهم من الخلف الصالح ، بعد ما عرفوه من صدق النبي ^(٢) صلى الله
عليه وسلم ، فيما دعاهم إليه من العلم بمحدثهم ^(٣) ، ووجود المحدث لهم ،
بما نهبهم عليه من الأدلة - إلى التمسك بالكتاب والسنة ، وطلب الحق
في سائر ما دُعوا إلى معرفته منها ^(٤) ، والعدول عن كل ما خالفها ^(٥) ،
لثبوت نبوته عليه السلام ^(٦) عندهم ، وثقتهم ^(٧) بصدقه فيما أخبرهم به
عن ربهم ، لما وثّقتهم الدلالة لهم فيه ، وكشّفته لهم العبرة ^(٨) ، وأعرضوا
عمّا صارت إليه الفلاسفة - ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل
البدع - من الاستدلال بذلك على ما كلّفوا معرفته ، لاستغنائهم بالأدلة
الواضحة في ذلك عنه ، وإنما صار من أثبت [حدث] ^(٩) العالم
والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم
الرسل ^(١٠) وإنكارهم لجواز مجيئهم ، وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز

(١) عبارة «رحمة الله عليهم»: زائدة في (س). وفي «رسالة الثغر»: رضى الله عنهم.

(٢) س: الرسول.

(٣) رسالة الثغر (المطبوعة): بمحدثهم.

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة): منها.

(٥) رسالة الثغر (المطبوعة): ما خالفها.

(٦) س: عليهم السلام، وهو تحريف؛ رسالة الثغر (المخطوطة): عليه الصلاة والسلام.

(٧) رسالة الثغر (المخطوطة): ونهبهم؛ المطبوعة: وتبينهم.

(٨) رسالة الثغر (المخطوطة): وكشّفتهم العبرة بها بما ذكرناه له؛ المطبوعة: وكشّمتهم العبرة بما

ذكرناه.

(٩) حدث: ساقطة من (د)؛ وفي رسالة الثغر (المطبوعة): حدوث.

(١٠) د: للرسل؛ س: الرسل عليهم السلام.

مجيئهم في العقول^(١) ، وغَلَطَ من دفع ذلك ، وبَانَ صدقُهُم بالآيات التي ظهرت عليهم - لم يسع لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يَعْدِلَ عن طرقهم ، إلى طرق من دفعهم وَأَحَالَ مجيئهم ، فلما كان هذا واجباً لما^(٢) ذكرناه عند سلف الأمة والخلف كان اجتهاد الخلف - في طلب أخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والاحتياط في عدالة الرواة لها^(٣) - واجباً عندهم ، ليكونوا فيما^(٤) يعتقدونه من ذلك على يقين .

ولذلك^(٥) كان أحدهم يرحل إلى البلاد البعيدة في طلب الكلمة^(٦) تبلغه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حرصاً على معرفة الحق من وَجْهِهِ ، وطلباً للأدلة الصحيحة فيه ، حتى تثلج^(٧) صدورهم بما^(٨) يعتقدونه ، وتسكن نفوسهم إلى ما يتدينون به ، ويفارقوا^(٩) بذلك من ذمَّ الله في تقليده لمن يعظّمه من سادته^(١٠) بغير دلالة تقتضى ذلك . ولَمَّا كلفهم الله عز وجل [ذلك]^(١١) وجعل أخبار نبيه صلى الله عليه وسلم

(١) د : من العقول ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : في المعقول

(٢) س : كما .

(٣) س : والخلف رحمة الله عليهم .

(٤) لها : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : فيها ، وهو تحريف .

(٦) د : ولهذا ؛ رسالة الثغر (المخطوطة) : وكذلك .

(٧) رسالة الثغر (المطبوعة) : كلمة .

(٨) س : حتى تثلج ؛ رسالة الثغر : حتى يثلج .

(٩) س : فيما .

(١٠) س : ويفارقون ؛ رسالة الثغر (المخطوطة) : ويفارقوا .

(١١) رسالة الثغر (المطبوعة) : ساداته .

(١٢) ذلك : ساقطة من (د) .

طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان - حفظ أخباره عليه السلام في سائر الأزمنة ، ومنع من تطرق الشبه عليها ، حتى لا يروم أحدٌ تغيير شيءٍ منها ، أو تبديل معنى^(١) كلمة قالها ، إلا كشف الله تعالى ستره^(٢) ، وأظهر في الأمة أمره ، حتى يرد ذلك عليه العربيُّ والعجميُّ^(٣) ، ومن قد^(٤) أهل لحفظ ذلك من حملة علمه عليه السلام^(٥) ، والمبلّغين عنه ، كما حفظ كتابه ، حتى لا يُطبق^(٦) أحدٌ من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن^(٧) فيه^(٨) ، أو تسكين^(٩) حرف متحرك ، إلا يبادر^(١٠) القراء في^(١١) رد ذلك عليه ، مع اختلاف لغاتهم ، وتباين أوطانهم ، لما أَرادَه الله عز وجل من صحة الأداء [عنه]^(١٢) ، ووقوع/ ص ١٤١ التبليغ لما أتى به نبينا عليه السلام^(١٣) إلى من يأتي في آخر الزمان ،

(١) معنى : ليست في « رسالة الثغر » .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : كشف الله عز وجل سره ؛ المطبوعة : كشف الله عز وجل ستره .

(٣) رسالة الثغر : والأعجمي .

(٤) قد : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) .

(٥) رسالة الثغر (المخطوطة) : من حملة علمه الصلاة والسلام ؛ المطبوعة : من حملة علمه عليه

الصلاة والسلام .

(٦) رسالة الثغر : حتى لا ينطق .

(٧) ساكن : ساقطة من (س) .

(٨) فيه : ليست في « رسالة الثغر » .

(٩) د : ولا تسكين .

(١٠) رسالة الثغر : إلا تبادر .

(١١) س : إلى .

(١٢) عنه : ساقطة من (د) .

(١٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

لانتقطاع^(١) الرسل بعده ، وإستحالة خلوهم من حجة الله عليهم^(٢) ، حتى قد ظهر ذلك بينهم ، وأيسّت من نيله خواطر^(٣) المنحرفين^(٤) عنه ، وجعل الله ما حفظه^(٥) من ذلك وجمع^(٦) القلوب عليه^(٧) ، حجة^(٨) على من تعبدّ بعده^(٩) [عليه السلام]^(١٠) بشريعته ، ودلالة لمن^(١١) دعا إلى قبول ذلك ممّن لم يشاهد الأخبار ، وأكمل الله^(١٢) لجميعهم طرق الدين ، وأغناهم بها عن التطلع إلى غيرها من البراهين .
ودل على ذلك بقوله تعالى^(١٣) : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ . [سورة المائدة : ٣] .

وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكماله الدين ، مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به^(١٤) ، ويبيّن النبي صلى الله عليه وسلم معنى

(١) رسالة الثغر (المطبوعة) : ولانتقطاع .

(٢) عليهم : ليست في « رسالة الثغر » .

(٣) رسالة الثغر : خواطرهم ، وهو تحريف .

(٤) رسالة الثغر (المطبوعة) : المنحرون ، وهو تحريف .

(٥) رسالة الثغر : ما حفظ .

(٦) رسالة الثغر : وجميع ، وهو تحريف .

(٧) رسالة الثغر (المطبوعة) : المكبوب ، وهو خطأ ، وسقطت من المطبوعه « عليه »

(٨) حجة : أول كلمة في (ظ ٥) من المخطوطة .

(٩) رسالة الثغر (المخطوطة) : من تعبد تعبد ؛ المطبوعة : من تعبد .

(١٠) عليه السلام : زيادة في (س) . وفي رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(١١) رسالة الثغر : إلى من .

(١٢) رسالة الثغر : الله عز وجل .

(١٣) رسالة الثغر : بقوله عز وجل .

(١٤) د أكمل لهم من الدين به .

ذلك في حجة الوداع ، لمن كان بحضرته من الجُمِّ الغفير من أمته ، عند اقتراب أجله ، ومفارقته لهم صلى الله عليه وسلم ، بقوله ^(١) . اللهم هل بلغت ؟

فلو كنا نحتاج مع ما ^(٢) كان منه - عليه السلام ^(٣) - في معرفة ما دعانا إليه ، إلى ما رغبه أهل البدع من طرق الاستدلال ، لما كان مبلغا ، إذ كنا نحتاج في المعرفة ^(٤) بصحة ما دعانا إليه إلى علم ^(٥) ما لم يبيئه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ، ولو كان هذا كما قالوا ، لكان فيما دعانا [إليه] ^(٦) وقوله بمنزلة المُلغِزِ ^(٧) ، ولو كان كذلك ^(٨) لعارضه المنافقون ، وسائر المرصدين لعداوته في ذلك ، ولم يمنعهم مانع ^(٩) ، كما لم يمنعهم من تعنيته ^(١٠) في طلب الآيات ، ومجادلته ^(١١) في سائر الأوقات ، ولكنهم لم يجدوا سبيلا إلى الطعن ، لأنه عليه السلام ^(١٢) لم يَدْعُ شيئا مما بهم ^(١٣) الحاجة إليه في معرفة سائر ما دعاهم إلى اعتقاده ،

(١) بقوله : ساقطة من رسالة الثغر (المخطوطة) .

(٢) رسالة الثغر (المخطوطة) : مما .

(٣) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٤) د ، رسالة الثغر (المخطوطة) : إلى المعرفة ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : في معرفة .

(٥) علم : ساقطة من رسالة الثغر (المطبوعة) .

(٦) رسالة الثغر : فيها دعا إليه . وسقطت «إليه» من (د) .

(٧) رسالة الثغر : بمنزلة اللغو ، وهو تحريف .

(٨) رسالة الثغر : ولو كان ذلك كذلك .

(٩) رسالة الثغر : ولم يمنعهم منه مانع .

(١٠) س : في تعنيته ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : من تعنته .

(١١) س : ومجادلتهم .

(١٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(١٣) رسالة الثغر : مما نُهُمُّ .

أو مثل فعله [كنا] ^(١) ، إلا وقد بينه لهم .

ويزيد هذا وضوحاً قوله عليه السلام ^(٢) : إني [قد] ^(٣) تركتكم على مثل الواضحة : ليلها كنهارها . وإذا كان هذا على ما وصفنا ^(٤) علم أنه لم يبق بعد ذلك عتب ^(٥) لزائغ ^(٦) ، ولا طعن لمبتدع ، إذ كان - عليه السلام ^(٧) - قد أقام الدين ، بعد أن أرسى أوتاده ، وأحكم أطنابه ، ولم يدع النبي ^(٨) صلى الله عليه وسلم لسائر من دعاه ^(٩) إلى توحيد الله حاجةً إلى غيره ، ولا لزائغ طعنا عليه ، ثم مضى - صلى الله عليه وسلم - محموداً بعد إقامة الحجّة ، وتبليغ الرسالة ، وأداء الأمانة ، والنصيحة لسائر الأمة ، حتى لم يُخَوِّج أحداً ^(١٠) من أمته إلى ^(١١) البحث عن شيءٍ قد أغفله هو مما ذكره لهم ، أو معنى أسرّه إلى أحدٍ من أمته .

بل قد قال - عليه السلام ^(١٢) - في المقام الذي لم ينكتم قوله

(١) كنا : في (س) فقط ، وسقطت من (د) ، ورسالة الثغر .

(٢) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٣) قد : ساقطة من (د) .

(٤) رسالة الثغر : على ما رضينا .

(٥) د : عنت .

(٦) س : لدافع .

(٧) رسالة الثغر : عليه الصلاة والسلام .

(٨) النبي : زيادة في (د) .

(٩) رسالة الثغر (المخطوطة) : ما ادعاه ، المطبوعة : ما دعاه .

(١٠) رسالة الثغر : حتى لم يخوِّج أحد .

(١١) إلى : ليست في «رسالة الثغر» .

(١٢) رسالة الثغر : صلى الله عليه وسلم .

فیه ^(١) ، لاستحالة كتمانہ علی من حضره ، أو طىّ شئ منه علی من شہده ^(٢) : إني خلّفت فيكم ما إن تمسكتم به ^(٣) / إن تضلّوا : كتاب الله ^(٤) وستى ^(٥) ، ولعمري إن فيها الشفاء من كل أمر مشكل ، والبرء من كل داء مُعْضِل ^(٦) ، وإن في حراستها من الباطل - علی ما تقدم ذكّرنا له - آية ^(٧) لمن نصح نفسه ، ودلالة لمن كان الحق قصده .

قال ^(٨) : « وفيما ذكرنا دلالة علی صحة ما استندوا إلى الاستدلال به ^(٩) ، وقوة لما عرفوا الحق منه ، فإذا كان ذلك علی ما وصفنا ^(١٠) فقد علمتم ^(١١) بَهْتَ أهل البدع [لهم] ^(١٢) في نسبتهم لهم إلى التقليد ، وسوء اختيارهم لهم ^(١٣) في المفارقة لهم ، والعدول عمّا كانوا عليه معهم ، وبالله التوفيق . وإذ قد بانَ بما ذكرناه استقامة طرق

- (١) رسالة الثغر (المطبوعة) : الذي يبلغهم قوله فيه ، وهو خطأ ؛ المخطوطة : الذي ينكمت قوله فيه .
- (٢) س : أو ظن بشئ منه علی من شہده ؛ رسالة الثغر (المخطوطة) : أو ظن منه من شہده ؛ رسالة الثغر (المطبوعة) : وحكى منه من شہده .
- (٣) به : ساقطة من رسالة الثغر .
- (٤) كلمة « الله » ليست في رسالة الثغر (المطبوعة) .
- (٥) سبق الحديث في ح ١ ص ٢٣٥ ت ٢ .
- (٦) د : معطل .
- (٧) آية : ساقطة من « رسالة الثغر » (المخطوطة) . وفي المطبوعة : كفاية .
- (٨) بعد الكلام السابق مباشرة في « رسالة الثغر » ظ ٥ (المخطوطة) = ٩٣ (المطبوعة) .
- (٩) رسالة الثغر : علی صحة ما أسندوا إلى الاستدلال .
- (١٠) رسالة الثغر (المطبوعة) : علی ما رصفناه .
- (١١) د : فقد عرفتم .
- (١٢) لهم : ساقطة من (د) ، (س) ، وأثبتها من « رسالة الثغر » .
- (١٣) لهم : ساقطة من « رسالة الثغر » .

استدلّاهم ، وصحة معارفهم ، فلنذكر^(١) الآن ما أجمعوا عليه من الأصول .

قلت : الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وتعليق ابن تيمية وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه [وتعالى] ^(٢) ، فحدوث الإنسان يُستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يُستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له ، ووجوب تناهي الحوادث .

والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بيّن . والذي في القرآن هو الأول لا الثاني ، كما قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الطور : ٣٥] ، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهود^(٣) لا يحتاج إلى دليل ، وإنما يعلم بالدليل ما لم يُعلم بالحس وبالضرورة^(٤) .

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل ، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة : إما بإخبار يفيد العلم الضروري ، أو غير ذلك من العلوم الضرورية .

وحدوث الإنسان من المنى كحدوث الثمار من الأشجار ، وحدوث

(١) د : فليذكر .

(٢) وتعالى : زيادة في (س) .

(٣) س : مشهور .

(٤) س : والضرورة

النبات من الأرض ، وأمثال ذلك . ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة
 حادثة كائنة بعد أن لم تكن ، وكذلك الإنسان وغيره . كما قال تعالى :
 ﴿أَوَّلًا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [سورة مريم :
 ٦٧] وقال تعالى ﴿ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ
 قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [سورة مريم : ٩] (١) .

ومعلوم أن هذه المخلوقات خُلقت من غيرها كما خلق الإنسان من
 نطفة ، والطيائر من بيضة ، والتمر من شجرة ، والشجرة من نواة ،
 والسنبلة من حبة . ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحال وزال ، فالحبة
 التي أنبت سبع سنابل لم تبق حبة ولم يبق منها شيء ، بل استحال .
 وقد تنازع الناس في هذا الموضوع ، فقال طائفة من أهل الكلام :
 هنا أجسام وجواهر (٢) منتقلة من حال إلى حال ، كالاتحاد بعد
 الافتراق ، والافتراق بعد الاجتماع ، وأن تلك الجواهر باقية ، ولكن
 تغيرت صفاتها وأعراضها . وأنكر هؤلاء أن تكون نفس الأعيان القائمة
 بنفسها انقلبت حقيقتها فاستحالت ذاتها ، ولكن تغيرت صفاتها . وهذا
 مبنى على أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة (٣) .

وهؤلاء يقولون : إنما يعلم بالحس والضرورة حدوث ما يحدث من
 ص ١٤٢ الأعراض / والصفات ، وأما حدوث شيء من الأجسام القائمة بأنفسها ،
 فلا نعلمه إلا بالاستدلال .

(١) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) وأثبتته من (س) .

(٢) س : أو جواهر .

(٣) س : المفردة .

والذى ذكره الأشعرى [أولا] ^(١) مبنى على هذا الأصل ، ^(٢) وهو فى ذلك موافق لمن قال به من المعتزلة وغيرهم ، وهذا من البقايا التى بقيت عليه من أصولهم العقلية ، بعد رجوعه عن مذهبهم ، وبيانه لبطلان أقوالهم التى أظهروا بها خلاف أهل السنة والجماعة ^(٣) .

وجمهور العقلاء من أصناف الناس - أهل النظر والفلسفة ^(٣) وغيرهم - يقولون : [إن] ^(٤) هذا باطل ، وإن الأجسام يستحيل بعضها إلى بعض ، ^(٥) كما يقول ذلك الفقهاء والأطباء وغيرهم ^(٥) ، وكما يُشهد ذلك ، وإن الحادث هو نفس أعيان الحيوان والنبات لا مجرد صفاتها ، وينكرون أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ^(٦) .

والمنكرون للجواهر المفرد ^(٧) أكثر طوائف الكلام كالنجارية والضرارية والهشامية والكلائية وطائفة من الكرامية ، مع جمهور الفلاسفة . [وقالت] طائفة ^(٨) من الفلاسفة وغيرهم : بل الأجسام التى يستحيل بعضها إلى بعض بينها ^(٩) مادة : وهى هيولى مشتركة بينها ، هى بعينها باقية لم تتبدل ، وإنما تبدلت الصورة ، وتلك الهيولى جوهر عقلى .

(١) أولا : ساقطة من (د) .

(٢ - ٣) : ساقط من (س) .

(٣) د : والفقه .

(٤) إن : ساقطة من (د) .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : المفردة .

(٧) س : الفرد .

(٨) د : الفلاسفة وطائفة ...

(٩) س : بينها .

وجمهور العقلاء أيضا ينكرون ذلك . وذلك أن المتى إذا صار
حيواناً ، والماء هواء ، والهواء ماء ، ونحو ذلك ، فالجسم الثانى له عين
وصفات ، ليست عين الأول ولا صفاته ، وإنما يشتركان فى النوع ،
وهو : أن هذا له قَدْرٌ ، وهذا له قدر ، وكل منهما يقبل الاتصال
والانفصال ، لكن ليس عين قدر هذا هو^(١) عين قدر هذا ، ولا نفس
ما يقوم به الاتصال والانفصال من أحدهما هو عين الآخر الذى يقوم به
الاتصال والانفصال ، وأحدهما إذا قبل الاتصال والانفصال فهو
اجتماعه وافتراقه ، وذلك عرض له ، والقابل للاجتماع - الذى هو
الاتصال - هو القابل للافتراق الذى هو الانفصال ، بمعنى أن نفس
القائم به هو هو ، ولكن تفرّق بعد اجتماعه^(٢) كالثوب والحجر ونحوهما مما
يُقطع ويكسر ، وهو كالشمعة التى تختلف صورها وهى هى بعينها ،
وكالفضة التى تختلف صورها مع بقاء عينها ، فنفس العين - التى هى
الجوهر والجسم - باقية ، وإنما تغير شكلها وصفتها ، وذلك هو الصورة
العرضية التى تغيرت ، لم تتغير الحقيقة .

ولفظ « الصورة » لفظ مشترك : يُراد بالصورة الشكل والهيئة ،

ظ ١٤٢ كصورة/ الخاتم والشمعة ، والمادة الحاملة^(٣) لهذه الصورة هى الجسم
بعينه .

ويُراد بالصورة نفس الجسم المتصوّر^(٤) ، وهذا الجسم المتصور^(٤)

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) س : ولكن يفرق بين اجتماعه .

(٣) س : الخاصلة .

(٤) س : للصورة .

ليس له مادة تحمله ، فإن الجسم القائم بنفسه لا يكون شائعا في جسم قائم بنفسه ، لكن خُلق من مادة ، كما خُلق الإنسان من المنى ، وهذه المادة لا تبقى مع وجود ما خُلق منها ، بل تفتى وتعدم شيئا فشيئا . وهذا هو العدم المشهود في الأعيان ، فإن الله تعالى كما يُنشئ ما يخلقه شيئا فشيئا فيفتى ما يُعدمه شيئا فشيئا . وقد بُسط الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع .

وإذا كان كذلك فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة ، ولا يُحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان ، بل يُستدل بذلك على وجود المحدث تعالى .

وأما المعتزلة والجهمية ومن تبعهم^(١)، فطريقتهم المشهورة في إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع هي الاستدلال^(٢): «بإثبات الأعراض أولاً ، وإثبات حدوثها^(٣) ثانياً ، وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثاً ، وبيان استحالة حوادث لا أول لها رابعاً» ، وقد وافقهم عليها [أكثر]^(٤) الأشعرية وغيرهم ، وهذه هي التي ذمها الأشعري، وبيّن أنها ليست طريقة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا من أتبعهم ، وإنما سلكها من يخالفهم من الفلاسفة وأتباعهم المبتدعة كما تقدم . وقد تقدم نقل كلامه في ذلك وهو المقصود ، وكلامه يقتضى أنها محرّمة في الدين

(١) عبارة «والجهمية ومن تبعهم» : ساقطة من (س).

(٢) الكلام التالى مقول من كتاب «نهاية الإقدام في علم الكلام» للشهرستاني (ص ١١) . وسأقبله عليه إن شاء الله .

(٣) نهاية الإقدام : حدثها (وفى نسخ : حدوثها) .

(٤) أكثر : ساقطة من (د) .

مبتدعة ، لا حاجة إليها لطول مقدماتها ، وغموضها ، وما فيها من النزاع . وهذا هو الذى قصدناه ، وهو أنه نقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة . وأما بطلانها ، فذاك مقام آخر ، ليس فى كلامه تعرض لذلك ، ولهذا كان ما سلكه هو من جنس هذه الطريق .

كلام الشهرستاني عن حدوث العالم إلى نهاية الإقدام ،

قال الشهرستاني فى مسألة حدوث العالم ^(١) : « وللمتكلمين ^(٢) طريقان فى المسألة : إحداهما ^(٣) : إثبات حدوثه ^(٤) . والثانى : إبطال القول بالقدم . أما الأول فقد سلك عامتهم طريق الإثبات بإثبات الأعراس » - كما تقدم ذكره ^(٥) - قال ^(٦) : « وأما الثانى فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري [رضى الله عنه] ^(٧) طريق الإبطال فقال ^(٨) : لو قدرنا قدم الجواهر ^(٩) لم يخل من أمور ^(١٠) : إما أن تكون مجتمعة ، أو مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، أو مجتمعة ومفترقة معا ، أو بعضها مجتمعا وبعضها مفترقا ^(١١) ، وبالجملة ليس يخلو/ من ^(١٢) اجتماع وافتراق

ص ١٤٣

(١) فى كتابه « نهاية الإقدام فى علم الكلام » ، ص ١١ .

(٢) نهاية الإقدام : فنقول : للمتكلمين .

(٣) نهاية ... : أحدهما .

(٤) نهاية : إثبات حدث العالم .

(٥) وهو الكلام الذى سبق قبل قليل .

(٦) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر .

(٧) عبارة « رضى الله عنه » فى (س) : « نهاية الإقدام » وسقطت من (د) .

(٨) نهاية ... : وقال .

(٩) س : الجوهر .

(١٠) نهاية ... : لم يخل من أحد أمرين .

(١١) نهاية ... : أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق .

(١٢) نهاية ... : ليست تخلو عن .

وجواز^(١) طريان^(٢) الاجتماع والافتراق عليها ، أو تبدل بعضها ببعض^(٣) ، وهي بذلتها^(٤) لا تجتمع ولا تفترق ، لأن حكم الذات لا يتبدل ، فلا بد إذا^(٥) من جامع فارق^(٦) .

قال^(٧) : « وقد أخذ الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني^(٨) هذه الطريقة فكساها^(٩) عبارة أخرى » .

قلت : هذه الطريقة : إنما^(١٠) أراد بها امتناع قدم جميع الجواهر ، فهي مبنية على إثبات الجوهر الفرد ، حتى يمكن أن يفرض إمكان اجتماع الجواهر وافتراقها ، وإلا فإذا قيل : إن من الأجسام ما هو واحد في نفسه ، أو كل جسم متشابه فهو واحد في نفسه ، أو قيل : إنه مركب من المادة والصورة - لم يلزم الافتراق فيما هو واحد [في نفسه]^(١١) ، ولا يسلم المنازع إمكان افتراق كل جسم ، فيمنع قوله :

(١) نهاية .. : أو جواز .

(٢) طريان : كذا في «نهاية» وفي (د) ، (س) . وفي اللسان : طراً يطرأ طره أو طروه ... وقد يترك المز فيه فيقال : طرا يطرؤ طرؤاً . وطريان مصدر صناعي قياسي يدل على تنقل وحركة متقلبة . انظر النحو الوافي للأستاذ عباس حسن ١٦٢/٣ ط . دار المعارف ، ١٩٦٤ .

(٣) نهاية .. : والافتراق وتبدل أحدهما بالثاني .

(٤) نهاية .. : بذواتها .

(٥) نهاية .. : لا يتبدل وهي قد تبدلت فإذا لا بد .

(٦) نهاية .. : فارق ، فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث .

(٧) بعد الكلام السابق بسطر واحد ، نهاية ص ١١ - ١٢ .

(٨) نهاية .. : الإسفراييني

(٩) نهاية .. : وكساها .

(١٠) د : إن .

(١١) في نفسه : ساقطة من (د) .

« لا يخلو من اجتماع وافتراق ، وجواز طريان الاجتماع والافتراق » بل
ويمكن مع هذا أن يُقال : هي مركبة من الجواهر ، ويمنع قبول كل منهما
للافتراق ، لكن يبينه على أن الجواهر متماثلة ، فما جاز على أحدهما جاز
على الآخر .

ولا ريب أن تماثل الجواهر والأجسام : إن سلمه المنازع ، كان
القول بحدوث الأجسام كلها ظاهراً ، فإن منها ما هو حادث قطعاً ،
فيكون جميعها قابلاً^(١) للحدوث ، وما قبل الحدوث لم يكن بنفسه
موجوداً ، فلا بد له من صانع ، وهو الذي سماه جامعاً فارقاً .

لكن هم يقولون : إن الحادث المعلوم حدوثه هو الأعراض ،
وحينئذ فلا يكون في الجواهر ما يعلم حدوثه إلا بالدليل ، وإن أراد بها
امتناع قدم بعض الجواهر ، فهذا لا ينازعه فيه من يقول : إن الأعيان
المحدثة جواهر ، وهم أكثر العقلاء ؛ فإنه من المعلوم بالاضطرار حدوث
ما يُشهد حدوثه من الحيوان والنبات والمعدن ، لكن من يقول بأن
الأجسام مركبة من جواهر ، قد يقول : إن المحدث تأليف وتركيب ،
وهي أعراض . وأما جمهور العقلاء فيقولون : إن المحدث المشهود
جواهر قائمة بأنفسها .

فالمقصود أن من قال : الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، فهذه
الحجة توجب أنه لا بدّ لذلك التركيب من مركب .

وكلام الأشعري - الذي ذكره الشهرستاني - مبني على هذا
الأصل ، ومن نازع في ذلك لم يفده شيئاً .

وإذا دلت هذه الحجة فإنما تدل على حدوث/ التركيب الذي هو **ظ ١٤٣** عرض ، لا تدل على حدوث الجواهر إلا بالطريقة الأولى ، وهي إثبات حدوث التركيب ، وامتناع حوادث غير متناهية . (*) وهذه الطريقة تسلكها الكرامية ونحوهم ، ممن يقول : إن الله جسم قديم أزلي ، وإنه لم يزل ساكناً ثم تحرك لما خلق العالم ، ويحتجون على حدوث الأجسام المخلوقة بأنها مركبة من الجواهر المفردة، فهي تقبل الاجتماع والافتراق ، ولا تخلو من اجتماع وافتراق ، وهي أعراض حادثة لا تخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث .

وأما الرب فهو عندهم واحد لا يقبل الاجتماع والافتراق ، ولكنه لم يزل ساكناً . والسكون عندهم أمر عدمي ، وهو عدم الحركة عمماً من شأنه أن يتحرك ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة . وهؤلاء يقولون : إن الباري لم يزل خالياً من الحوادث حتى قامت به ، بخلاف الأجسام المركبة من الجواهر المفردة ، فإنها لا تخلو من الاجتماع والافتراق (*) .

قال الشهرستاني (١) : « وربما سلك أبو الحسن (٢) طريقاً في بقية كلام الشهرستاني

حدوث (٣) الإنسان بكونه (٤) من نطفة أمشاج ، وتقلبه في أطوار الخلق ، وأكوار الفطرة ، وليس يُشك (٥) في أنه ما غير ذاته ولا بدل

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) بعد كلامه السابق الإشارة إليه مباشرة في «نهاية الإقدام» ص ١٢ .

(٢) د : .. سلك الأشعري ؛ نهاية .. أبو الحسن رحمه الله .

(٣) نهاية .. في إثبات حدوث ..

(٤) نهاية .. وتكونه .

(٥) نهاية .. ولسنا نشك .

صفاته: [لا] الأبروان^(١) ولا الطبيعة ، فتعين^(٢) احتياجه إلى صانع مدبر^(٣). قال : وما ثبت من الأحكام لشخص واحد ، أو لجسم واحد ، ثبت في الكل لاشتراك الكل^(٤) في الجسمية .

قال الشهرستاني^(٥) : « وهذه الطريقة تجمع الإثبات والإبطال » .

تعليق ابن تيمية قلت : هذه الطريقة هي المتقدمة التي ذكرها الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر^(٦) ، وهي مبنية على أنه أثبت حدوث الإنسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات ، ولهذا قال : إنه سلك طريقاً في إثبات حدوث الإنسان فجعل حدوثه هو المدلول ، وجعل الدليل اختلاف الصور عليه . وقد جعل الصورة الحادثة دليلاً على حدوث المتصور^(٧) ، ولا بد في هذه الطريقة من بيان امتناع حوادث لا أول لها ، فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض ، لكنها أخصّ دليلاً ومدلولاً ، فإن الهيئات أخصّ ، ومدلولها إنما هو حدوث ما حدثت هيئته . ودليل أولئك يعلم ، ولكن الأشعري عدل عن طريقة غامضة إلى طريقة واضحة ، وهذه الطريقة هي التي يسميها الرازي وأمثاله : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام/ فإنهم يقولون في

ص ١٤٤

(١) د : صفاته الأبروان ؛ س : صفاته لا الأبدان ؛ نهاية .. صفاته ولا الأبروان .

(٢) نهاية .. : فتعين .

(٣) نهاية .. : صانع قديم قادر عليم .

(٤) عبارة « لاشتراك الكل » ساقطة من نسخة الأصل في « نهاية الإقدام » وهي في ثلاث نسخ

أخرى أشار إليها المحقق في تعليقه ومع ذلك لم يثبتها .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة في « نهاية الإقدام » ص ١٢ .

(٦) س : في رسالة الثغر .

(٧) س : المقصود .

الاستدلال على وجود الصانع ما قاله الرازي في « نهاية العقول »
[وغيره]^(١) .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع ما ذكره من ذلك في « الأربعين »
وقال في « النهاية »^(٢) : « اعلم^(٣) أن الاستدلال على ما لا يُعلم بالضرورة
إنما يكون بما يُعلم بالضرورة ، والمعلوم بالضرورة : الأجسام ،
والأعراض^(٤) القائمة بها ، وكل منها^(٥) إما أن^(٦) يُعتبر إمكانه أو
حدوثه ، فلا جرم^(٧) كانت الأدلة^(٨) الدالة على الصانع تعالى هذه
المسالك الأربعة . »

كلام الرازي في
الاستدلال على وجود
الله تعالى وخلق
الجنة

وذكر أن الأول هو الاستدلال بحدوث الأجسام لقيام الأعراض بها
أو بعضها بها^(٩) ، [فهذه] هي^(١٠) الطريقة المشهورة عند الجهمية
والمعتزلة^(١١) ، ومن اتبعهم من الأشعرية والكرامية ، ومن دخل في ذلك
من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم .

(١) وغيره : زيادة في (س) .

(٢) أي « نهاية العقول » ح ١ ، ص ٩٤ (نسخة ٧٤٨ توحيد) = ح ١ ، ظ ٩٤ (نسخة ٥٦٥

طلعت علم الكلام) . (٣) نهاية : واعلم .

(٤) نهاية : بالضرورة إما الأجسام وإما الأعراض ..

(٥) د : وكل منها ؛ نهاية : وكل واحد منها .

(٦) إما أن : ساقطة من (س) . (٧) نهاية : لاجرم .

(٨) نهاية : كانت أصول الأدلة .

(٩) تكلم الرازي عن المسلك الأول في « نهاية العقول » من ح ١ ظ ٨٥ - ظ ٩٣ (نسخة ٧٤٨

توحيد) = ص ٨٦ - ص ٩٤ (نسخة ٥٦٥ علم الكلام طلعت) وقال في أولها : « الأصل الرابع :

في إثبات العلم بالصانع تعالى وفيه ثلاث مسائل : المسألة الأولى : في إثبات المؤثر للوجود ، وفيه خمسة

مسائل : الأولى : الاستدلال بحدوث الذوات ، فنقول : العالم محدث ، وكل محدث فله محدث ،

فالعالم له محدث . »

(١٠) د : .. بها وهي ..

(١١) س : عند المعتزلة

وهذه هي التي ذكر^(١) الأشعري أنها طريقة الفلاسفة ، ومن اتبعهم من القدرية ، وذكر أنها مبتدعة مذمومة في الدين ، لم يسلكها السلف الصالح ، وذكر أنها خطيرة مبتدعة^(٢) ، وأنه لا حاجة إليها .

قال الرازي^(٣) : « والثاني^(٤) : الاستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع تعالى^(٥) » .

قال : « وهذه عمدة^(٦) الفلاسفة » .

قلت : هذه طريقة ابن سينا ومن وافقه ، ليست طريقة قدماء الفلاسفة . وهي مبنية على أصلهم الفاسد في التوحيد ونفي الصفات ، الذي بين الناس فساده وتناقضهم فيه ،^(٧) وهو طريقة التركيب الذي يقولون : إن المتصف بالصفات مركب ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، قد تكلمنا عليها في مواضع^(٧) .

قال الرازي^(٨) : « والمسلك^(٩) الثالث : الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة ، قديمة أو حادثة » .

(١) د : التي ذكرها

(٢) مبتدعة : ساقطة من (س) .

(٣) نهاية : ظ ٩٣ (نسخة توحيد) = ص ٩٤ (نسخة طلعت) .

(٤) نهاية : المسلك الثاني .

(٥) تعالى : ليست في «نهاية» .

(٦) نهاية : وهو عمدة .

(٧-٧) : ساقط من (س) .

(٨) في الموضعين السابقين في نسختي «نهاية» .

(٩) نهاية : المسلك .

قلت : وهذه الحججة مبنية على تماثل الأجسام ، وقد بينَّ الناس فساد هذه الحججة ، وبينَّ الرازي نفسه فسادها ، بل وجمهور العقلاء على فسادها . وقد بينَّ ذلك في موضع آخر على وجه لا يبقى في القلب شبهة .

قال الرازي^(١) : « والمسلك^(٢) الرابع : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع ، ولنفرض الكلام في أعراض لا يقدر عليها البشر ، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنسانا ، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة ، والعبد غير قادر عليها ، فلا بد من فاعل آخر ، ثم من ادّعى^(٣) أن العلم بحاجة المحدث إلى الفاعل ضرورى ادّعى الضرورة ههنا ، ومن بنى ذلك على الإمكان^(٤) أو على القياس على حدوث^(٥) الذوات ، فكذلك يقول في^(٦) حدوث الصفات » .

قال :^(٧) « والفرق بين الاستدلال بإمكان الصفات وبين الاستدلال بحدوثها ، أن الأول يقتضى أن لا يكون الفاعل جسما . والثانى لا يقتضى ذلك » .

قلت : قد ذكرنا في غير موضع أن هذا المسلك صحيح ، لكن

(١) نهاية : ح ١ ص ٩٤ (نسخة توحيد) = ح ١ ط ٩٤ (نسخة طلعت) .

(٢) نهاية : المسلك .

(٣) نهاية (نسخة توحيد) : ثم إن من ادّعى .

(٤) نهاية : .. ذلك إما على الإمكان .

(٥) نهاية : في حدوث .

(٦) نهاية : فكذلك يفعل أيضا في ...

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

*الرازي قصر فيه من وجهين : أحدهما : أنه لا يستدل بنفس الحدوث ، بل يجعل الحدوث دليلاً على إمكان الحادث ، ثم يقول : والممكن لا بد له من مرجح ، وهذا الإمكان الذي يثبت به الإمكان الذي يثبت به ابن سينا ، وهو الإمكان الذي يشترك فيه القديم والحادث ، فجعل القديم الأزلي ممكناً يقبل الوجود والعدم ، وهذا مما خالفوا فيه سلفهم وسائر العقلاء ، فإنهم متفقون على أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً .

وابن سينا وأتباعه يوافقون الناس على ذلك ، لكن يتناقضون . وقد بسط الكلام على ذلك في مواضع ، كما تكلمنا على ذلك فيما ذكره الرازي في إثبات الصانع في أول « المطالب العالمة » وأول « الأربعين » وبيننا فساد ذلك ، وأنه على هذا التقدير لا ينبغي لهم دليل على إثبات واجب الوجود .

الوجه الثاني : أنه ^(١) جعل ذلك استدلالاً بحدوث الصفات والأعراض ليس بمستقيم ، بل هو مبني على مسألة الجوهر الفرد . وقد ذكرنا في غير موضع أن هؤلاء يتوأمون مثل هذا الكلام على مسألة الجوهر الفرد ، وأن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ^(٢) ، وأن الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها ، وحركتها وسكونها ، وهذه الأربعة هي الأكوان عندهم ، أو حدوث غير ذلك من الأعراض ، فيجعلون تبديل الأعيان وإحداثها إنما هو تبديل أعراض وإحداثها .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) في الأصل : أن . (٢) س : المفردة .

وقد قابلهم في ذلك طائفة من المتفلسفة ، كابن سينا وأمثاله ، فجعلوا الصور كلها جواهر ، كما جعل أولئك الصور كلها أعراضا . وذلك أن هؤلاء المتفلسفة نظروا في المصنوعات : كالحاتم ، والدرهم ، والسيف ، والسرير ، والبيت ، والثور ، ونحو ذلك مما يؤلفه الآدميون ويصوّرونه ، فوجدوها مركّبة من مادة كالفضة ، ويسمونها أيضا الهيولى ،^(١) والهيولى في لغتهم معناه المحل ، وتصرفهم فيه بحسب عرفهم الخاص ، كتصرف متكلمي العرب في اللغة المعرّبة . فهذه المصنوعات مركّبة من مادة هي المحل^(٢) ، ومن صورة وهي الشكل الخاص ، / وهذا ص ١٤٥ نظر صحيح .

ثم زعموا أن صور الحيوان والنبات والمعدن لها مادة هي هيولاها كذلك ، وأن النار والهواء والتراب لها أيضا مادة هي هيولاها . ومنهم من قال : جميع الأجسام لها مادة مشتركة هي هيولاها ، وجعلوا الهيولى ثلاث مراتب : صناعية ، وطباعية ، وكلية ، وتنازعوا : هل تنفرد المادة^(٣) الكلية عن الصور ، فتكون الهيولى مجردة عن الصور؟ على قولين .

وإثبات هذه المادة المجردة يذكر عن شيعة أفلاطن ، وإنكار ذلك قول أصحاب أرسطو^(٣) .

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) المادة : كذا في (س) . وفي (د) : الماهية .

(٣) د ، س : أرسطو .

والتحقيق أن الصور الصناعية إنما هي أعراض وصفات قائمة بالأجسام ، كالفضة والحديد والخشب والقز واللبن ونحو ذلك ، وأما الحيوان والنبات والمعدن فهي جواهر استحالت عن جواهر أخرى ، وإثبات مادة مشتركة بينها ^(١) باقية مع اختلاف الصور عليها قول باطل ، كما أن إثبات أولئك للجواهر الفرد قول باطل .

والذين ^(٢) قالوا : إن بدن الإنسان ^(٣) وأمثاله من المحدثات إنما حدثت ^(٤) أعراضه لم تحدث عين قائمة - أخطأوا ^(٥) ، والذين قالوا : إن جميع الصور جواهر أخطأوا ^(٥) ، بل الصورة قد تكون عرضاً كالشكل ، والصور الصناعية من هذا الباب .

وقد يُعبر بالصورة عن نفس الشيء المصور كالإنسان ، فالصورة هنا جوهر قائم بنفسه ، ليس قائماً بجوهر آخر .

والقرآن العزيز ذكر خلق الله تعالى لما خلقه من الجواهر التي هي أعيان قائمة بأنفسها ، مع ما نشهده من إحداث الصفات والأعراض أيضاً ، والاستدلال بذلك على الخالق سبحانه ، وجعل ذلك من آياته هو مما بيّنه القرآن .

(١) س : بينها .

(٢) س : فالذين .

(٣) س : إن نفس الإنسان .

(٤) د : إنما أحدثت .

(٥) س : قائمة خطأ .

ولكن هؤلاء لم يسلكوا طريقة القرآن من وجهين : أحدهما : أنهم جعلوا الحوادث إنما هي (١) أعراض لا أعيان ، كما جعله الرازي وغيره .

لكن الرازي وغيره مع ذلك استدلوا بذلك على إثبات الصانع ، فكان دليلاً صحيحاً في نفسه ، وإن كان فيه تقصير من ذلك الوجه ، (٢) ومن حيث رد ذلك إلى طريقة الإمكان (٢)

الثاني : ما ذكره الأشعري ، حيث إنه استدل بذلك على حدوث محل هذه الصفات والأعراض ، بناءً على أن الحادث صورة هي عرض ولها محل ، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة ، وهذا لا يتم إلا ببيان امتناع حوادث لا أول لها ، ثم إذا أراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام/احتاج أن يبينه (٣) على تماثل الأجسام . ظ ١٤٥

وهذه ثلاث مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء ، بل يبيّنون فسادها بصريح المعقول ، فهي من جنس طريقة المعتزلة .

لكن مقصود الأشعري أن هذه الطريقة تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة ، الكثيرة المقدمات ، الغامضة التي يقع فيها نزاع . فإذا كانت (٤) الطريقتان مشتركتين في البناء على امتناع حوادث لا أول لها ، وهذه الطريقة لا تحتاج إلى ما تحتاج إليه تلك ، فكانت هذه أقرب وأيسر ، فبحث الأشعري مع المعتزلة في هذه الطريقة ، من جنس بحوثه

(١) س : الحادث إنما هو ..

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : أن يبينه .

(٤) د : كان .

معهم في غير ذلك من أصولهم ، فإنه يبين تناقضهم ، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه^(١) لأهل الإثبات فيما أثبتوه ، فيستفاد من مناظرته لهم معرفة فساد كثير من أصولهم ، ولكن سلم^(٢) لهم أصولاً وافقهم عليها ، مثل تسليمه لهم صحة طريق الأعراض مع طولها ، ومثل إثباته للصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها ، وبنى ذلك على إثبات الجوهر الفرد ، فلزم من تسليمه ذلك لهم لوازم أراد أن يجمع بينها وبين ما أثبتته من الرؤية ، وإثبات الكلام والصفات والعلو لله تعالى ، فقال جمهور طوائف العقلاء من أهل البسنة والحديث وغيرهم ، ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم : إن هذا مناقضة^(٣) مخالفة لصريح المعقول .

ولهذا قال من قال : بقيت عليه بقية من الاعتزال ، وقالوا : إنه وافقهم على بعض^(٤) أصولهم التي بنوا عليها قولهم كهذا الأصل .

كلام أبي نصر السجزي [هذا] مثل^(٥) ما ذكره أبو نصر السجزي في « الإبانة » قال : « حكى محمد بن عبد الله المغربي المالكي ، وكان فقيهاً صالحاً ، عن الشيخ أبي سعيد البرقي ، وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة ، عن أستاذه خلف المعلم ، وكان من فقهاء المالكيين ، قال : أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال ، ثم أظهر التوبة فرجع عن الفروع وثبت على الأصول » . قال أبو نصر : « وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وغوره » .

(١) س : ما يلزموه .

(٢) س : يسلم .

(٣) مناقضة : ساقطة من (س) .

(٤) س : في بعض .

(٥) د : ومثل .

قلت : ليس مراده بالأصول ما أظهوره من مخالفة السنة ، فإن تعليق ابن تيمية الأشعري مخالف لهم فيما أظهوره من مخالفة السنة ، كمسألة الرؤية ، والقرآن ، والصفات . ولكن أصولهم الكلامية العقلية التي بنوا عليها الفروع المخالفة للسنة ، مثل هذا الأصل الذي بنوا عليه/حدوث العالم وإثبات الصانع ، فإن هذا أصل أصولهم ، كما قد بينا كلام أبي (١) الحسين البصرى وغيره فى ذلك ، وأن الأصل الذى بنت عليه المعتزلة كلامها فى أصول الدين، هو هذا الأصل الذى ذكره الأشعري ، لكنه مخالف لهم فى كثير من لوازم ذلك وفروعه ، وجاء كثير من أتباعه المتأخرين ، كأتباع صاحب « الإرشاد » فأعطوا (٢) الأصول - التى سلمها للمعتزلة - حقها من اللوازم ، فوافقوا المعتزلة على موجبها ، وخالفوا شيخهم أبا الحسن وأئمة أصحابه ، فنفوا الصفات الخيرية ، ونفوا العلو ، وفسروا الرؤية بمزيد علم لا ينازعهم فيه المعتزلة ، وقالوا : ليس بيننا وبين المعتزلة خلاف فى المعنى ، وإنما خلافهم مع المجسمة ، وكذلك قالوا فى القرآن : إن القرآن ، الذى قالت المعتزلة : إنه مخلوق ، نحن (٣) نوافقهم على خلقه ، ولكن ندعى ثبوت معنى آخر ، وأنه واحد قديم .

والمعتزلة تنكر تصور هذا بالكلية ، وصارت المعتزلة والفلاسفة - مع جمهور العقلاء - يشتمون عليهم بمخالفتهم لصريح العقل ، ومكابرتهم للضروريات .

(١) د : أبو ، وهو خطأ .

(٢) س : أعطوا .

(٣) د : ونحن .

وسبب ذلك تسليمهم لهم صحة تلك الأصول ، التي ذكر^(١) الأشعري أنها مبتدعة في الإسلام ، مع أنه يمكن بيان أن قول الأشعري وأصحابه أقرب إلى صريح المعقول من قول المعتزلة ، كما يمكن أن يبين أن قول المعتزلة أقرب إلى صريح المعقول من قول الفلاسفة ، لكن هذا يفيد أن هذا القول أقرب إلى المعقول وإلى الحق^(٢) ، لا يفيد أنه هو الحق في نفس الأمر ، فهذا ينتفع به من ناظر الطاعن على الأشعرية^(٣) من المعتزلة ، والطاعن على المعتزلة من الفلاسفة ، فتبين له أن قول هؤلاء خير من قول أصحابك ، فإنه كما أن كل من كان^(٤) أقرب إلى السنة فقوله أقرب إلى الأدلة الشرعية ، فكذلك قوله أقرب إلى الأدلة العقلية .

ولا ريب أن هذا مما ينبغي سلوكه ، فكل قول - أو قائل - كان إلى الحق أقرب ، فإنه يبين رجحانه على ما كان عن الحق أبعد ، ألا ترى أن الله تعالى لما نصر الروم على الفرس ، وكان^(٥) هؤلاء أهل كتاب ، وهؤلاء أهل أوثان ، فرح المؤمنون بنصر الله لمن كان إلى الحق أقرب ، على من كان عنه أبعد . وأيضا فيمكن القريب إلى الحق / أن ينازع

ظ ١٤٦

(١) س : التي ذكرها .

(٢) س : إلى المعقول والحق . . .

(٣) د : على الأشعري .

(٤) س : ما كان ، وهو خطأ .

(٥) د : وكانوا .

البعيد عنه في الأصل الذي احتج به عليه البعيد ، وأن يوافق القريب إلى الحق للسلف الأول الذين كانوا على الحق مطلقا .

مثال ذلك : أن متأخرى الأشعرية إذا ناظروا المعتزلة في مسألة الرؤية ، وقالت لهم المعتزلة : رؤية مرئي^(١) لا يُوَاجَه ولا يُقَابَل مخالف لصريح العقل ، أمكن الأشعرية - ومن وافقهم على نفي المقابلة والمواجهة ، كطائفة من أصحاب أحمد ، وغيرهم من أصحاب الأئمة الأربعة - أن يقولوا لهم : الرؤية ثابتة بالسنة المستفيضة ، بل المتواترة ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وبإجماع السلف من أهل العصر الأول ، ويمكن تقريرها أيضا بالعقل ، كما بيناه في غير هذا الموضع . فلا يخلو مع ذلك : إما أن يمكن الرؤية بدون المواجهة والمقابلة ، وإما أن لا يمكن ، فإن أمكن ذلك^(٢) انقطعت المعتزلة ، وإن لم يمكن كانوا بين أمرين : إما موافقة المعتزلة على نفي المقابلة لانتفاء المباينة والعلو ، وإما موافقة أهل الحديث على المباينة والعلو ، المتضمن معنى المقابلة والمواجهة .

وهذا أولى باتباع الأشعري ، لأنه قول أئمة مذهبهم كابن كُلاب وغيره ، بل وقول الأشعري أيضا وغيره من قدماء الأصحاب .

فإن قال له المعتزلي : إذا قلت ذلك لزمك أن يكون متحيزا ، وأنت قد وافقتني على بطلان ذلك - أمكن الأشعري أن يقول له : إما أن يكون علوه على العرش ومباينته للخلق مع نفي التحيز ممكنا ، وإما أن

(١) س : مرى .

(٢) س : هذا .

لا يكون . فإن كان ممكنا انقطع المعتزلي ، وإن لم يكن ممكنا قال له : أنا وافقتك على نفي التحيز ، لاعتمادى صحة الدليل الدال على أن كل متحيز فهو محدث ، لما اتفقنا عليه من أن المتحيز لا بد أن يكون مركباً من الجواهر المنفردة ، فيصح عليه الاجتماع والافتراق ، ويصح عليه الحركة والسكون ، وكل ما قبل ذلك لم يخل من الحوادث ، والحوادث يجب أن تكون متناهية لها انتهاء ، وما كان مستلزماً لما له انتهاء كان له ابتداء^(١) ، فإذا كان المتحيز لا ينفك عملاً له ابتداء ، كان له ابتداء ، لأن وجود الملزوم بدون اللازم ممتنع .

فيقول الأشعري : هذا الدليل إن كان صحيحاً ، ودليل الرؤية والعلو^(٢) والمباينة أيضاً صحيح ، أمكن أن أقول بموجب ذلك ، وأثبت العلو والرؤية والمباينة بدون التحيز ، وإن قُدِّر أنه لا يمكن الجمع بين هذين ، فوافقني للسلف والأئمة في إثبات الرؤية والعلو والمباينة ، مع موافقتي للكتاب والسنة^(٣) ، أولى من موافقتك على هذه المقدمة ، وهي ص ١٤٧ امتناع وجود ما لا يتناهي ، / فإن^(٤) هذه المقدمة لكل طائفة فيها قولان ، فللفلاسفة فيها قولان ، وللمعتزلة فيها قولان ، وللأشعرية فيها قولان ، ولأهل السنة والحديث والفقهاء فيها قولان .

وأكثر العقلاء على جواز وجود ما لا يتناهي في الجملة ، لكن منهم

(١) د : والحوادث يجب أن تكون متناهية لها ابتداء ، وما كان مستلزماً لما له ابتداء كان له ابتداء ، والصواب هو ما أثبتته عن (س) .

(٢) د : ودليل الرؤية والعلو . الخ .

(٣) س : مع موافقتي لنصوص الكتاب والسنة .

(٤) س : ... للمقدمة وهي وجوب تنامي الحوادث الماضية فإن ...

من يجوّز ذلك في الماضي كما يجوّزه في المستقبل ، ومنهم من يجوّزه في المستقبل دون الماضي . والأدلة الدالة على امتناع ذلك قد عُرف ضعفها .

ويقول له ^(١) : وقد علمت بالاضطرار أن تصديق السلف للرسول [صلى الله عليه وسلم] ^(٢) لم يكن مبنياً عليها ، فلا يكون العلم بصدق الرسول موقوفاً عليها ، ولا علمي أيضاً بصدق الرسول موقوفاً ^(٣) عليها ، ولا معرفتي للصانع [تعالى] ^(٤) موقوفة ^(٥) عليها .

وليست هذه الطرق ^(٦) وأمثالها هي الطرق العقلية التي دل القرآن عليها ، وأرشد إليها ، فإن تلك طرق صحيحة عقلية ، لا يمكن عاقلاً ^(٧) أن ينازع فيها ، فإن حدوث المحدثات مشهود معلوم بالحس ، وافتقار المحدث إلى محدث معلوم بضرورة العقل ، بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يُعلم حدوثه إلى محدث ، كما يعلم افتقار جنس المحدثات إلى محدث ، فتعلم الأعيان الجزئية الموجودة في الخارج ، كما تُعلم القضية الكلية الشاملة لها ، إلى سائر ما في هذا الباب من الآيات [الدالة] ^(٨) على معرفة الصانع سبحانه ، كما قد بُسط في موضعه .

(١) الضمير في عبارة « ويقول له » يعود على الأشعري في عبارة « ويقول الأشعري » السابقة .

(٢) عبارة « صلى الله عليه وسلم » زيادة في (س) .

(٣) د : موقوف ، وهو خطأ .

(٤) تعالى : زيادة في (س) .

(٥) د : موقوف ، وهو خطأ .

(٦) د : الطريق .

(٧) عاقلاً : كذا في (د) ، (س) ، وهو الصواب .

(٨) الدالة : ساقطة من (د) .

وإذا كان كذلك تبين أن العلم بصدق الرسول [صلى الله عليه وسلم]^(١) ليس موقوفاً على شئ من المقدمات المناقضة لإثبات الصفات الخيرية ، والرؤية والعلو على العرش ، ونحو ذلك مما دل عليه السمع ، وهو المطلوب .

فصل

ومما يوضح ذلك أن هذه الطرق المبتدعة في الإسلام في إثبات الصانع ، التي أحدثها المعتزلة والجهمية ، وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية ، وغيرهم^(٢) من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم^(٣) ، قد طعن فيها جمهور العقلاء ، فكما^(٤) طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم ، وذموا أهل الكلام بها ، كذلك طعن فيها حدائق الفلاسفة وبيّنوا أن الطرق التي دل عليها القرآن [العزيز]^(٥) أصح منها ، وإن كان أولئك المعتزلة والأشعرية أقرب إلى الإسلام من هؤلاء الفلاسفة من وجه آخر .

فأما ذم السلف والأئمة لهذا الكلام فمشهور كثير . وقد قال أبو القاسم

ظ ١٤٧ ابن عساكر في كتابه المعروف «بتبيين كذب المفتري» ، فيما ينسب / إلى الأشعري^(٥) : « فإن قيل : غاية ما تمدحون به أبا الحسن أن تثبتوا أنه كلام ابن عساكر في «بتبيين كذب المفتري» عن ذم الأئمة لأهل الكلام

(١) صلى الله عليه وسلم : زيادة في (س) .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : وكما .

(٤) العزيز : زيادة في (س) .

(٥) في ص ٣٣٣ . وسأقابل الكلام التالي عليه إن شاء الله .

متكلم ، وتدلونا على أنه بالمعرفة برسوم الجدل متوسم^(١) ، ولا فخر في ذلك عند العلماء من ذوى التسنن والاتباع ، لأنهم يرون [أن]^(٢) من تشاغل بذلك من أهل الابتداع ، فقد حُفِظَ عن غير واحد من علماء الإسلام عيب المتكلمين ، وذم أهل الكلام^(٣) ، ولو لم يذمهم غير الشافعي^(٤) لكفى ، فإنه قد بالغ في ذمهم وأوضح حالهم وشفق^(٥) ، وأنتم تنتسبون إلى مذهبه ، فهلاً اقتديتم في ذلك به .

ثم روى ابن عساكر^(٦) بإسناده عن الفريابي ، حدثني بشر ابن الوليد ، سمعت أبا يوسف^(٧) يقول : من طلب الدين بالكلام تزندق ، ومن ظلب^(٨) غريب^(٩) الحديث كذب ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس . قال البيهقي^(١٠) ، وروى هذا أيضا عن مالك ابن أنس ،^(١١) وقال : قال البيهقي^(١١) : وإنما يريد - والله أعلم - بالكلام

(١) متوسم : كذا في (س) وفي «تبيين كذب المفتري» . وفي (د) : مترسم .

(٢) أن : ساقطة من (د) .

(٣) تبيين : وذم الكلام .

(٤) تبيين : الشافعي رحمه الله .

(٥) س ، د : وشفقا .

(٦) بعد الكلام السابق بنصف صفحة ص ٣٣٤ : إلا أن ابن عساكر أورد سنداً طويلاً اختصره

ابن تيمية .

(٧) تبيين : قال : سمعت أبا يوسف .

(٨) تبيين : تزندق ، وقال السهمي : ومن طلب .

(٩) د : غرائب .

(١٠) تبيين : قال أبو بكر البيهقي ؛ س : وقال البيهقي

(١١-١١) ساقط من «تبيين» .

كلام أهل البدع ، فإن في عصرهما إنما كان يُعرف بالكلام أهل البدع ،
فأما أهل السنة فقلما^(١) كانوا يخوضون في الكلام حتى اضطروا إليه
بعد^(٢) . «

قال ابن عساكر^(٣) : « وأما قول الشافعي : فأخبرنا فلان - وذكر
من كتاب مناقب الشافعي لعبد الرحمن بن أبي حاتم^(٤) : ثنا يونس بن
عبد الأعلى ، سمعت^(٥) الشافعي يقول : لأن يُبتلى المرء بكل ما نهى
الله عنه - سوى الشرك - خير له من الكلام ، ولقد اطلعت من أهل
الكلام على شيء ما ظننت أن مسلماً يقول ذلك . قال ابن أبي حاتم^(٦)
ثنا^(٧) أحمد بن أصرم المزني^(٨) قال : قال أبو ثور : سمعت الشافعي
يقول : ما تردى^(٩) أحد بالكلام^(١٠) فأفلح . . .

(١) د ، س : فقل ما .

(٢) بعد : ساقطة من (س) .

(٣) في الصفحة التالية من كتاب « تبيين . . . » ص ٣٣٥ .

(٤) تبيين : . . فأخبرنا الشيخ أبو الأعز قرانكين بن الأسعد الأزجي ، قال : أخبرنا أبو محمد

الحسن بن علي بن محمد الجوهري ، قال : أنا أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن مردك قال : أنا أبو
محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي قال . .

(٥) تبيين : . . الأعلى المصري قال : سمعت .

(٦) في « تبيين » ذكر ابن عساكر السند بطوله إلى ابن أبي حاتم .

(٧) تبيين : . . قال ثنا .

(٨) س : المزني ؟ تبيين : المزني من ولد عبد الله بن المغفل .

(٩) س : ما ارتدى .

(١٠) تبيين : في الكلام .

وقال ابن أبي حاتم^(١) : ثنا الربيع^(٢) ، قال : رأيت الشافعي وهو نازل من الدرجة^(٣) وقوم في المجلس^(٤) يتكلمون بشئ من الكلام ، فصاح فقال : إما أن تجاورونا بخير^(٥) ، وإما أن تقوموا عنا . . . وروى أيضا^(٦) « عن ابن عبد الحكم : سمعت الشافعي يقول : لو علم الناس ما في الكلام في الأهواء لفرّوا منه كما يُفرُّ من الأسد . . . » قال ابن عساكر^(٧) : « فإنما عنى الشافعي^(٨) الكلام البدعي المخالف عند اعتباره للدليل الشرعي . . . »

قال^(٩) : « وقد^(١٠) بين زكريا بن يحيى الساجي في روايته هذه الحكاية عن الربيع أنه أراد بالنهي عن الكلام قوماً تكلموا في القدر ، ولذلك^(١١) حكم بالتبديع ، ويدل عليه ما أخبرنا فلان . . . » وروى بإسناده « عن محمد بن إسحاق^(١٢) بن خزيمة : سمعت يونس بن عبد الأعلى : يقول : جثت الشافعي بعد ما كلم حفصاً الفرد ، فقال : غبت عنا يا

(١) عبارة « وقال ابن أبي حاتم . . . » في الصفحة التالية من « تبين » ص ٣٣٦ .

(٢) تبين : . . الربيع بن سليمان المرادى .

(٣) تبين : في الدرجة .

(٤) تبين : في المجلس .

(٥) س : بالخير .

(٦) أى ابن عساكر في الصفحة نفسها قبل الكلام السابق بأسطر قليلة .

(٧) بعد العبارات السابقة التي انتهت بعبارة : وإما أن تقوموا عنا . . .

(٨) تبين : . . الشافعي بذلك .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) تبين : فقد .

(١١) تبين : فلذلك .

(١٢) اختصر ابن تيمية هنا الاسناد الذي أورده ابن عساكر .

أبا موسى ، لقد اطلعتُ من أهل الكلام على شئٍ والله ما توهمته قط ،
ولأن يُبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما خلا الشرك بالله، خير له من أن
يُبتلى بالكلام .

ص ١٤٨ قال (١) : « فالشافعي (٢) / وإنما عنى بمقالته (٣) كلام حفص
القدرى (٤) وأمثاله . »

تعلق ابن تيمية قلت : حفص الفرد لم يكن من القدرية ، وإنما كان على مذهب
ضِرَار بن عمرو (٥) الكوفي ، وهو من المبتئين للقدر ، لكنه من نفاة (٦)
الصفات ، وكان أقرب إلى الإثبات من المعتزلة والجهمية (٧) .

كلام الأشعري في المقالات ، عن الضرارية . وقد ذكر ذلك الأشعري في « المقالات » فقال (٨) : « ذكر
الضرارية (٩) - أصحاب ضِرَار بن عمرو - والذي فارق ضرار بن
عمرو به المعتزلة قوله : إن أعمال العباد مخلوقة ، وإن فعلاً واحداً
لفاعلين ، أحدهما خلقه ، وهو الله ، والآخر اكتسبه ، وهو العبد ،
وإن الله (١٠) فاعل لأفعال العباد في الحقيقة ، وهم فاعلون لها في

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) س : قال قال الشافعي ؛ تبين : فالشافعي رحمه الله .

(٣) تبين : بمقاله .

(٤) تبين : حفص الفرد القدرى .

(٥) س : ضرارين عبد ، وهو خطأ .

(٦) د : نفات .

(٧) سبقت ترجمة ضرار بن عمرو في هذا الكتاب ح ١ ، ص ١٥٤ ، ت ١ .

(٨) مقالات الإسلاميين ٣١٣/١ (ط . محمد محي الدين عبد الحميد) = ٢٨١/١ (ط . ريتز)

(٩) المقالات (في الطبعين) : ذكر قول الضرارية .

(١٠) المقالات : وإن الله عز وجل .

الحقيقة . وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنها بعض
المستطيع ، وأن الإنسان أعراض مجتمعة ، وكذلك الجسم أعراض
مجتمعة وأن^(١) الأعراض قد يجوز أن تنقلب أجساماً . . . وكان
يزعم^(٢) أن كل^(٣) ما تولد عن فعله ، كالأم الحادث عن الضربة ،
وذهاب الحجر الحادث عن الدفعة^(٤) ، فعل لله^(٥) - سبحانه -
وللإنسان . وكان يزعم أن معنى أن الله عالم قادر : أنه ليس بجاهل
ولا عاجز ، وكذلك كان يقول في سائر صفات الباري لنفسه .

قال^(٦) : « وكان يزعم أن الله يخلق حاسة سادسة يوم القيامة
للمؤمنين ، يرون بها ماهيته - أي ما هو - . »

قال^(٧) : « وقد تابعه على ذلك حفص الفرد وغيره . »

فهذا الذى ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد فى القدر هو
مخالف لقول المعتزلة ، بل هو من^(٨) أعدل الأقوال وأشبهها . وقوله إلى قول
الأشعري وأصحابه فى القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة ، بل
هو فى القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة ،

(١) المقالات : . . . مجتمعة : من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ومحسة وغير ذلك وأن . . .

(٢) المقالات : . . . أجساماً ، وأبى ذلك أكثر الناس ، وأن الإنسان قد يفعل للطول والعرض

والعمق ، وإن كان ذلك أبعاضاً للجسم ، وكان يزعم . . .

(٣) كل : ساقطة من (س) .

(٤) س : عن الرمية .

(٥) د : فعل الله .

(٦) بعد الكلام السابق بستة أسطر فى المقالات ٣١٤/١ ط . محمد محيى الدين عبد الحميد =

٢٨٢/١ ط . ريتز .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة فى الطبعين . (٨) د : بل من هو من .

وأعدل من قول الأشعري ، حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة ، وأثبت استطاعتين ، ونحو ذلك مما أثبتته أئمة الفقهاء وأهل الحديث ، كما هو مذكور في موضعه .

عود لكلام ابن عساكر وتعليق ابن تيمية عليه . قال ابن عساكر^(١) : « فأما الكلام الموافق للكتاب والسنة ، الموضح لحقائق الأصول عند الفتنة^(٢) فهو محمود عند العلماء » .

وروى عن ابن خزيمة^(٣) : « سمعت الربيع يقول : لمّا كلم الشافعي حفصاً الفرد ، فقال حفص : القرآن مخلوق ، قال له الشافعي^(٤) : كفرت بالله العظيم » .

وعن الربيع^(٥) : « قال : حضرت الشافعي - أو حدثني أبو شعيب^(٦) - ألا [إني] ^(٧) أعلم أنه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد^(٨) وحفص الفرد ، وكان الشافعي يسميه/المنفرد ، فسأل حفص عبد الله بن عبد الحكم ، فقال : ما تقول ظ ١٤٨

(١) في « تبين كذب المفترى » ص ٣٣٩ .

(٢) تبين : عند ظهور الفتنة .

(٣) ذكر ابن عساكر سنده إلى ابن خزيمة بعد الكلام السابق بسطرين .

(٤) تبين : فقال له الشافعي رحمه الله .

(٥) ذكر ابن عساكر سنده في هذا الموضع إلى أن قال وعن الربيع بن سليمان . . . الخ .

(٦) تبين : وحدثني أبو سعيد .

(٧) إني : ساقطة من (د) ، (س) ، وزدتها من « تبين » وبها يستقيم الكلام .

(٨) س : وأبو سفيان عمرو بن يزيد .

في القرآن؟ فأبى أن يجيبه ، فسأل يوسف بن عمرو^(١) فلم يجبه ، فكلأها أشار إلى الشافعي ، فسأل الشافعي^(٢) واحتج عليه ، فطالت^(٣) فيه المناظرة ، فقام الشافعي بالحجة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكثر حفصا الفرد . قال الربيع : فلقيت حفصاً في المسجد بعدُ ، فقال : أراد^(٤) الشافعي قتلي .

وروى عن الشافعي^(٥) : « قال^(٦) : ما ناظرت أحداً أحببت أن ينحطئ إلا صاحب بدعة ، فأبى أحب أن ينكشف أمره للناس . » .
« قال البيهقي إنما أراد^(٧) الشافعي^(٨) بهذا الكلام حفصاً الفرد وأمثاله^(٩) من أهل البدع ، وهكذا مراده بكل ما حُكى عنه من ذم^(١٠) الكلام [وذم أهله]^(١١) ، غير أن بعض الرواة أطلقه ، وبعضهم قيده .

(١) تبين : .. عمرو بن يزيد .

(٢) عبارة «سأل الشافعي» ساقطة من (س) .

(٣) س : وطالت .

(٤) د : أدار ، وهو تحريف .

(٥) ذكر ابن عساكر سنده إلى هذا الخبر في تبين ص ٣٤٠ .

(٦) تبين : يقول .

(٧) بعد الكلام السابق بصفحة واحدة في «تبين» ص ٣٤١ ، وفيه : قال : أنا أبو بكر

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي قال : إنما أراد .

(٨) تبين : الشافعي رحمه الله .

(٩) تبين : حفص وأمثاله .

(١٠) تبين : في ذم .

(١١) عبارة «وذم أهله» ساقطة من (د) .

«وروى البيهقي عن أبي الوليد بن الجارود قال^(١) : دخل حفص الفرد على الشافعي ، فقال لنا : لَأَنَّ يلقى الله العبد بذنوب مثل جبال تهامة، خير له من أن يلقاه باعتقاد حرفٍ مما عليه هذا الرجل وأصحابه ، وكان يقول بخلق القرآن» .

قلت : حفص الفرد كما هو معروف عند أهل العلم بمقالات الناس بإثبات القدر ، فهو من نفاة الصفات القائلين بأن الله [تعالى] ^(٢) لا تقوم به صفة ولا كلام ولا فعل . وأصل حجتهم في ذلك هو دليل الأعراض المتقدم ، فإن القرآن كلام ، والكلام عندهم كسائر الصفات والأفعال ، لا يقوم ^(٣) إلا بجسم ، والجسم محدث . فكان إنكار الشافعي عليه لأجل ^(٤) الكلام الذي ^(٥) دعاهم إلى هذا ، لم تكن مناظرته له في القدر ، ومن ظن أن الشافعي ناظره في القدر فقد أخطأ خطأً بيئاً ، فإن الناس كلهم إنما نقلوا مناظرته له في القرآن : هل هو مخلوق أم لا ؟ .
وأهل المقالات متفقون على أن حفصاً لم يكن من نفاة القدر بل من

(١) ذكر ابن عساکر سنده إلى الخبر التالي كاملاً بعد الكلام السابق بقليل وفيه : . . بن الجارود

يقول .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

(٣) س : لا تقوم .

(٤) س : لأهل ، وهو تحريف .

(٥) س : الذين .

مبتيه . وقد ظن البيهقي وغيره أنه إنما ذم مذهب القدرية فقال (١) :
« وإنما ذم الشافعي مذهب القدرية ألا تراه قال : بشيء من هذه
الأهواء ، واستحب ترك الجدل فيه (٢) وكأنه سمع (٣) ما رويناه عن عمر
[ابن الخطاب] (٤) رضى الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه
قال : لا تجالسوا أهل القدر ولا تفتاحوهم - الحديث (٥) ، أو غير ذلك
من الأخبار الواردة في معناه ، وعلى مثل ذلك جرى أئمتنا في قديم الدهر
عند الاستغناء عن الكلام فيه ، فإذا (٦) احتاجوا إليه أجابوا بما في كتاب
الله (٧) ، ثم في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدلالة على
إثبات القدر لله تعالى (٨) ، وأنه لا يجرى في ملكوت السموات والأرض ص ١٤٩
شيء إلا بحكم الله وبقدرته (٩) وإرادته ، وكذلك [في] (١٠) سائر مسائل

(١) الكلام التالي في « تبين كذب المفتري » ص ٣٤٤ وفيه : « قال البيهقي : وفي حكاية المزني عن
الشافعي دلالة على أنه كان قد تعلم الكلام وبالغ فيه ثم استحب ترك المناظرة فيه عند الاستغناء عنها ،
وإنما ذم مذهب القدرية . الخ .

(٢) فيه : ساقطة من (س) .

(٣) تبين : وكأنه تبع .

(٤) عبارة « بن الخطاب » : ساقطة من (د) .

(٥) الحديث بهذا اللفظ عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه في : سنن أبي داود ٣١٥/٤ (كتاب

السنة ، باب في القدر) ، للسند (ط . المعارف) ٢٤٣/١ - ٢٤٤ .

(٦) س : فإن .

(٧) س : الله تعالى ؛ تبين : الله عز وجل .

(٨) تبين : لله عز وجل .

(٩) تبين : وتقديره .

(١٠) في : ساقطة من (د) .

الكلام اكتفوا بما فيها^(١) من الدلالة على صحة قولهم ، حتى حدثت طائفة سموها ما في كتاب الله من الحججة عليهم متشابهها ، وقالوا : نترك^(٢) القول بالأخبار أصلاً ، وزعموا أن الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم ، فقام جماعة من أئمتنا^(٣) بهذا العلم ، وبينوا لمن وُقِّع للصواب ورزقَ الفهم أن جميع ما ورد في تلك الأخبار صحيح في العقول^(٤) ، وما ادَّعَوْه في الكتاب من التشابه باطل في العقول^(٥) ، وحين أظهروا بدعهم وذكروا ما اغتر به^(٥) أهل الضعف من شبههم ، أجابوهم فكشفوا عنها بما هو حجة عندهم ، كما فعل الشافعي فيما حكينا عنه ، لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وما في ترك إنكار المنكر والسكوت عنه^(٦) من الفساد والتعدى وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء ، فأما أهل السنة والجماعة فعولهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة ، وكانوا لا يتسمون^(٧) بتسميتهم .

قال^(٨) : « وإنما يعنى - والله أعلم - بقوله : من ارتدى بالكلام لم يفلح ، كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة ، وجعلوا معولهم

(١) تبين : فيها ، والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٢) نترك : كذا في (تبيين) ، وفي (س) : بترك ، وفي (د) الكلمة غير منقوطة .

(٣) تبين : أئمتنا رحمهم الله .

(٤) تبين : في العقول .

(٥) س : ما أعثر به .

(٦) تبين (ص ٣٤٥) : عليه .

(٧) تبين : فكانوا لا يتسمون .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٥ .

عقولهم ، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها ، وحين حُملت عليهم السنة بزيادة بيان لنقض أقاويلهم اتهموا روايتها وأعرضوا عنها .

قال ^(١) : « فأما أهل السنة فذهبيهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة ، وإنما ^(٢) أخذ من أخذ منهم في العقل إبطالاً لمذهب من زعم أنه غير مستقيم في العقل » .

إلى أن قال البيهقي ^(٣) : « وفي كل هذا دلالة أن الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة ، فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة ، ويبين بالعقل والعبرة ، فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة ، تكلم فيه الشافعي وغيره من أئمتنا [رضى الله عنهم] ^(٤) » .

قال ^(٥) : « وكان عبد الله بن يزيد بن هرمز ^(٦) شيخ مالك بن أنس أستاذ الشافعي ^(٧) بصيراً بالكلام والرد على أهل الأهواء » .

وروى من تاريخ يعقوب بن سفيان ، عن ابن وهب ^(٨) : « قال :

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٤٥ .

(٢) س : وإنما .

(٣) في « تبين » ص ٣٥١ وفيه : « وفي كل ذلك دلالة على أن استحباب من استحج من أئمتنا ترك الخوض في الكلام إنما هو للمعنى الذي أشرنا إليه وأن الكلام المذموم ...

(٤) عبارة « رضى الله عنهم » : ساقطة من (د) .

(٥) في تبين بعد الكلام السابق ، ولكن توجد كلمات قليلة هي : رضى الله عنهم عند الحاجة ، كما سبق ذكرنا له ، وقد كان عبد الله ...

(٦) تبين : .. هرمز الملقب .

(٧) تبين : .. الشافعي رحمهم الله .

(٨) ذكر ابن عساكر للسند كاملاً في « تبين » ص ٣٥٢ .

قال مالك : كان ابن هرمز رجلاً كنت^(١) أحب أن أقتدى به ، وكان قليل الكلام قليل الفتيا ، شديد التحفظ وكان كثيراً ما يفتي الرجل ثم يبعث في إثره فيرده إليه حتى يخبره بغير ما أفناه .

ظ ١٤٩ قال^(٢) : « وكان بصيراً بالكلام،/ وكان يرد على أهل الأهواء، وكان^(٣) من أعلم الناس بما اختلف فيه الناس^(٤) من هذه الأهواء . »

وروى ابن عساكر من طريق البيهقي عن الحاكم^(٥) : « سمعت أبا بكر بن عبد الله بن يوسف الحفيد - من أصل كتابه - سمعت الحسين بن الفضل البجلي يقول^(٦) : دخلت على زهير بن حرب بعد ما قدم من عند المأمون وقد امتحنه ، فأجاب إلى ما سأله ، وكان^(٧) أول ما قال لي يا أبا عليّ تكذب^(٨) عن المرتدين ؟ فقلت : معاذ الله ، ما أنت بمرتد وقد قال الله تعالى^(٩) : ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ ﴾ [سورة النحل : ١٠٦] ، فوضع الله عن المكره ما يسمعه في القرآن . ثم سألته عن أشياء يطول ذكرها ، فقال : أشدها

(١) كنت : ساقطة من (س).

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) تبين : قال : وكان ..

(٤) تبين : بما اختلف الناس فيه .

(٥) ذكر ابن عساكر الكلام التالي بعد الكلام السابق مباشرة (تبين ، ص ٣٥٢) وذكر السند

كاملاً .

(٦) تبين : .. البجلي رحمه الله يقول ..

(٧) تبين : فكان .

(٨) د : أنكذب .

(٩) تبين (ص ٣٥٣) : .. إله تبارك وتعالى ...

علينا : أن قال لنا : ما تقولون في عيسى صلى الله عليه وسلم ؟ قلنا : من عيسى يا أمير المؤمنين ؟ قال : عيسى بن مريم ^(١) . قلنا : رسول الله . قال : وكلمته ؟ قلنا : نعم . قال : فما تقولون فيمن قال : ليس عيسى كلمة الله ؟ قلنا : كافر يا أمير المؤمنين . قال : فقال لنا : أليس عيسى كلمة الله ؟ قلنا : بلى . قال : أم مخلوق ^(٢) ؟ قلنا : مخلوق . قال : فمن زعم أنه غير مخلوق ؟ قلنا : كافر يا أمير المؤمنين . قال : فما تقولون في القرآن ؟ قلنا : كلام الله عز وجل . قال : مخلوق أو غير مخلوق ؟ قلنا : غير مخلوق . قال : فمن زعم أنه ^(٣) مخلوق ؟ قلنا : كافر . ^(٤) قال : فمن زعم ^(٥) أن عيسى غير مخلوق ، وهو كلمة الله ؟ قلنا : كافر* قال : ياسبحان الله : عيسى كلمة الله ، ومن نفي الخلق عنه كافر ! والقرآن كلمة الله ، ومن يثبت الخلق عليه كافر ! قال الحسين : فأعلمته ما يجب من القول ، وقلت له : قد كان المكي يختلف إليكم ويقول لكم : إني أعلم من هذا الباب ما لا تعلمون ، فتعلموا ذلك مني ، فتحملكم الرياسة على ترك ذلك . ويقول لكم : يكون لكم ^(٤) ما تعلمتموه مني عدة تعتدونها لأعدائكم ، فإن هجموا لم تحتاجوا ^(٥) إلى طلب العدة ، وإن لم يضرركم الأعداء ^(٦) لم يضرركم الإعداد للعدة ،

(١) تبين : .. قال ابن مريم .

(٢) تبين : فخلق .

(٣ - ٣) : ساقط من « تبين » .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٤) لكم : ساقطة من (س) .

(٥) تبين : .. فإن هجموا يوما لم تحتاجوا ...

(٦) تبين : .. العدة فإن احتجوا بعد ذلك عليكم ولم يضرركم الأعداء .

فتأبون^(١) ذلك . والحجة في هذا الباب كَيْتَ وكَيْتَ .

فقال : والله وددت^(٢) أنى كنت أعلم هذا كما تعلمه^(٣) يوم دخلت على المأمون ، وأن ثلث روايتى ساقطة عنى . ثم نظر إلى يحيى بن معين وهو معه ، فقال له^(٤) : وأنا أقول كما تقول . فقال لى زهير : فعلم ابنى فإنه حَدَثَ . فخلوت به فى المسجد فعلمته ذلك ، ثم انصرفت .

قال الحاكم^(٥) : الحسين بن الفضل البجلي ، صاحب عبد العزيز المكى المقدم فى معرفة الكلام . ه .

ص ١٥٠ قلت : هذه الحكاية/وقع فيها تغيير ، إن كان أصلها صحيحا ، فإن زهير بن حرب ويحيى بن معين ونحوهما ، ممن امتحن فى زمن المحنة ، لم يجتمعوا بالمأمون ، ولا ناظرهم ، بل ذهب إلى الثغر بطرسوس ، وكتب إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم بن مصعب أن يمتحن الناس ، فامتنعوا من الإجابة ، فكتب إليه كتاباً ثانياً يغلظ فيه^(٦) ، ويأمر بقتل القاضيين : بشر بن الوليد ، وعبد الرحمن بن إسحاق إن لم يجيبا ، ويأمر بتقييد^(٧) من لم يجب من العلماء ، فامتنع من الإجابة سبعة ، منهم : زهير بن حرب المذكور ، ثم أجاب بعد القيد خمسة منهم^(٨) :

(١) س : فيأبون .

(٢) تبيين : لوددت .

(٣) تبيين : تعلمه .

(٤) له : ساقطة من (س) .

(٥) تبيين (ص ٣٥٤) : قال محمد بن عبد الله الحاكم ...

(٦) س : فغلظ عليه .

(٧) س : بتقييد .

(٨) س : بعد القيد منهم خمسة منهم .

زهير بن حرب ، وبقى أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح لم يجيبا ، فحُملا إليه مقيدَيْن ، فمات محمد بن نوح فى الطريق ، ومات المأمون قبل وصول أحمد بن حنبل إليه .

وهذا كله معلوم عند أهل العلم بذلك ، لم يختلفوا فى ذلك ^(١) ، فإن كانت قد جرت مناظرة مع زهير بن حرب ، فلعل ذلك كان مع غير المأمون ، ولعل ذلك كان بين يدى نائبه إسحاق بن إبراهيم ، فإنه هو الذى باشرهم بالحنة ، وإنما الذى ناظر الجهمية فى المحنة هو أحمد بن حنبل ، وكان ذلك فى خلافة المعتصم ، بعد أن بقى فى الحبس أكثر من سنتين ، وجمعوا له أهل الكلام من البصرة وغيرها : من الجهمية والمعتزلة والنجارية : مثل أبى عيسى محمد بن عيسى برغوث ، صاحب حسين النجّار ، وناظرهم ثلاثة أيام ، وقطعهم فى تلك المناظرات ، كما قد شرحنا تلك المناظرات فى غير هذا الموضع .

وهذه الحجة التى ذكرت فى حكاية زهير بن حرب ، ذكرها الإمام أحمد وتكلم عليها فيما كتبه فى الرد على الجهمية ، وهو فى الحبس ، قبل اجتماعه بهم للمناظرة ، فكان الجواب عن هذه مما هو بعد عند الأئمة كأحمد بن حنبل وأمثاله .

قال أحمد فيما كتبه ^(٢) : « ثم إن الجهمى ادّعى أمراً آخر ^(٣) ، فقال : كلام أحمد بن حنبل فى الرد على الجهمية ، عن القرآن .

(١) س : لم يختلفوا فيه .

(٢) فى كتابه « الرد على الجهمية والزنادقة » والنص التالى فى ص ٨٠ (ط . عقائد السلف) = ٢٦

(ط . شدرات . البلاطين بتحقيق محمد حامد الفقى) .

(٣) آخر : ساقطة من (ط . الفقى) .

أنا أجد^(١) آية في كتاب الله تدل على القرآن أنه مخلوق^(٢) . فقلنا : أي آية؟^(٣) قال : قول الله عز وجل^(٤) : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ﴾ [سورة النساء : ١٧١] ^(٥) ، وعيسى مخلوق . فقلنا : إن^(٦) الله منعك الفهم في القرآن . إن^(٧) عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن ، لأنه يُسمى مولوداً^(٨) ورضيعاً^(٩) وطفلاً وغلاماً^(١٠) ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، يجرى عليه الوعد والوعيد^(١١) ، ثم هو من ذرية نوح ، ومن ذرية إبراهيم ، فلا يحل لنا^(١٢) أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى ، / فهل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى ؟ ولكن المعنى من قول^(١٣) الله جل ثناؤه : ﴿ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ

ط ١٥٠

(١) س إنا نجد ، الرد على الجهمية : إنا وجدنا .

(٢) الرد على الجهمية : تدل على أن القرآن مخلوق .

(٣) س . قلت أي آية ؟

(٤) الرد (ط . عقائد السلف) ص ٨٢ - ٨٣ : فقال قول الله ؛ الرد (ط . الفقى) : فقال قول

الله تعالى .

(٥) زادت الطبعتان : إلى مريم وكلمته .

(٦) س : ... مخلوق قلت له إن ...

(٧) إن : ساقطة من طبعتي « الرد ... »

(٨) الرد (ط . عقائد) : ... القرآن لأنه يسميه مولوداً ؛ الرد (ط . الفقى) : ... القرآن لأن

الله يسميه مولوداً .

(٩) ورضيعاً : ساقطة من طبعتي « الرد ... »

(١٠) الرد (في الطبعتين) : ... وطفلاً وصيباً وغلاماً ..

(١١) الرد .. : يجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ..

(١٢) الرد : (في الطبعتين : ط . الفقى ص ٢٧) : ولا يحل لنا

(١٣) س ، الرد (ط . الفقى) : في قول .

أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ ﴿*) فَالْكَلِمَةُ الَّتِي أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ* حِينَ قَالَ لَهُ « كُن »
فَكَانَ عَيْسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكُنْ (١) ، فَعَيْسَى لَيْسَ هُوَ الْكُنْ (٢) ،
وَلَكِنْ بِالْكُنْ كَانَ ، فَالْكُنْ (٣) مِنْ اللَّهِ قَوْلٌ (٤) ، وَلَيْسَ الْكُنْ (٥)
مَخْلُوقًا .

وكذبت (٦) النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن
الجهمية قالوا : عيسى روح الله وكلمته ، إلا أن كلمته (٧) مخلوقة ،
وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله (٨) من
ذات الله ، كما يقال : إن هذه الخزقة من هذا الثوب ، قلنا (٩) نحن :
إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة ، وأما قول الله
تعالى (١٠) : ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ [سورة النساء : ١٧١] يقول (١١) : من أمره
كان الروح فيه ، كقوله : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي
الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [سورة الجاثية : ١٣] ، يقول : من أمره ، وتفسير

(٥ - ٥) : ما بين التجمتين ساقط من الرد (ط . الفقى) .

(١) د : فكان عيسى صلوات عليه بكن ؛ الرد : فكان عيسى بكن .

(٢) الرد (ط . عقائد السلف) : وليس عيسى هو الكن ؛ (الرد ط . الفقى) : وليس عيسى هو

كن .

(٣) الرد (ط . الفقى) : ولكن بكن كان فكن .

(٤) س : قولاً ، وهو خطأ .

(٥) الرد (ط . الفقى) : وليس كن .

(٦) الرد : وكذب .

(٧) الرد (ط . عقائد السلف) : لأن الكلمة ؛ الرد (ط . الفقى) : إن أن الكلمة .

(٨) الرد (ط . عقائد السلف) : وكلمته .

(٩) الرد : وقلنا .

(١٠) س : قول الله عز وجل ؛ الرد (ط ، عقائد السلف) : قول الله .

(١١) الرد (ط . الفقى) : فيقول

روح الله إنما معناها^(١) أنها روح يملكها الله^(٢) خلقها الله^(٣) ، كما يُقال : عبد الله ، وسماء الله ، وأرض الله .

فبين الإمام أحمد أن الجهمية المعطلة ، والنصارى الحلولية ، ضلُّوا في هذا الموضوع ، فإن الجهمية النفاة يشبهون الخالق تعالى بالخلق في صفات النقص ، كما ذكر الله تعالى عن اليهود^(٤) أنهم وصفوه بالنقص ، وكذلك الجهمية النفاة إذا قالوا : هو في نفسه لا يتكلم ولا يجب ، ونحو ذلك من نفهم . والحلولية يشبهون الخلق بالخالق ، فيصفونه بصفات الكمال التي لا تصلح إلا لله^(٥) ، كما فعلت النصارى في المسيح . ومن جمع بين النفي والحلول ، كحلولية الجهمية : مثل صاحب « الفصوص » وغيره ، قالوا^(٦) : « ألا ترى^(٧) الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص والذم^(٨) ؟ ألا ترى الخلق يظهر بصفات الحق فهي كلها صفات له ، كما أن صفات الخلق حق لله^(٩) . »

فهم يصفون الخلق بكل ما يوصف به^(١٠) الخالق ، ويصفون

(١) الرد (ط . الفوق) : ويفسر روح الله إنما معناه .

(٢) س : أنها روح يكلمها الله ، الرد : أنها روح بكلمة الله .

(٣) الرد (ط . عقائد السلف) : خلقها الله .

(٤) س : كما ذكره الله عن اليهود .

(٥) س : إلا الله تعالى .

(٦) الكلام التالي هو كلام ابن عربي في كتابه « فصوص الحكم » ٨٠/١ .

(٧) د : لا ترى ، وهو تحريف .

(٨) فصوص الحكم : وبصفات النقص وبصفات الذم .

(٩) فصوص الحكم : ألا ترى الخلق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها ، وكلها حق له .

(١٠) س : بكل ما يصف به ، وهو تحريف .

الخالق بكل ما يوصف به المخلوق ، فإن الوحدة والاتحاد والحلول العام يقتضى ذلك .

ولفظ « الكلام » مثل لفظ : الرحمة ، والأمر ، والقدرة ، ونحو ذلك من ألفاظ الصفات التى يسمونها ^(١) فى اصطلاح النحاة مصادر ، ومن لغة العرب أن لفظ المصدر يُعبر به عن المفعول كثيراً ، كما يقولون : درهمٌ ضربُ الأمير .

ومنه قوله تعالى : ^(٢) ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ ﴾ [سورة لقمان : ١١] : أى مخلوقه . فالأمر يُراد به نفس مسمى المصدر ، كقوله : ^(٢) ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي ﴾ [سورة طه : ٩٣] ، ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [سورة النور : ٦٣] ، ﴿ ذَلِكَ أَمْرُ اللَّهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ ﴾ [سورة الطلاق : ٥] .

ويراد به المأمور به ، كقوله تعالى : ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴾ ص ١٥١ [سورة الأحزاب : ٣٨] ، ﴿ أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ﴾ [سورة النحل : ١] ، فالأول هو من كلام الله وصفاته ، والثانى مفعول ذلك وموجبه ومقتضاه .

وكذلك لفظ « الرحمة » يُراد بها صفة الله التى يدل عليها اسمه : الرحمن الرحيم ، كقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ [سورة غافر : ٧] ، ويُراد بها ما يرحم به عباده من

(١) س : التى تسمى .

(٢ - ٢) ساقط من (س) .

المخلوقات^(١) ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله خلق الرحمة يوم خلقها مائة رحمة^(٢) .

وقوله عن الله تعالى : يقول للجنة : أنتِ رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، ويقول للنار : أنتِ عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي^(٣) .

وكذلك الكلام يُراد به الكلام الذي هو الصفة ، كقوله تعالى : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [سورة الأنعام : ١١٥]^(٤) وقوله : ﴿ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة الفتح : ١٥] .

ويُراد به ما فعل بالكلمة ، كالمسيح^(٥) الذي قال له « كن » فكان ، فخلقه من غير أبٍ على غير الوجه^(٦) المعتاد المعروف في

(١) س : ويراد بها ما يرحم الله من عباده من المخلوقات .

(٢) الحديث مع اختلاف في اللفظ عن عدد من الصحابة منهم أبو هريرة وسلمان الفارسي رضي الله عنهما في: البخارى ٩٩/٨ (كتاب الرقاق : باب الرجاء مع الخوف) ؛ مسلم ٢١٠٨/٤ - ٢١٠٩ (كتاب التوبة : باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه) ؛ الترمذى (ط . المدينة للنورة) ٢٠٩/٥ (كتاب الدعوات ، باب حدثنا قتيبة) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٣٥/٢ (كتاب الزهد ، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة) ؛ سنن الدارمى ٣٢١/٢ (كتاب الرقاق : باب إن الله مائة رحمة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٥١٤/٢ .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في: البخارى ١٣٨/٦ (كتاب التفسير ، تفسير سورة ق) ؛ ١٣٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء في قول الله تعالى (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ؛ مسلم ٢١٨٧ - ٢١٨٦/٤ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ؛ باب النار يدخلها الجبارون ..) ؛ الترمذى ٩٨/٥ (كتاب صفة الجنة ؛ باب ما جاء في احتجاج الجنة والنار) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٤٥/١٤ - ١٤٦ وانظر تعليق الأستاذ المحقق رحمه الله على ذلك .

(٤) في النسختين : وتمت كلمات ربك .

(٥) س : كالمسيح صلى الله عليه وسلم .

(٦) د : وجهه، وهو تحريف .

[الآدميين ، فصار مخلوقاً بمجرد الكلمة دون]^(١) جمهور الآدميين، كما خلق آدم وحواء^(٢) أيضاً على غير الوجه^(٣) المعتاد ، فصار عيسى عليه السلام^(٤) مخلوقاً بمجرد الكلمة دون سائر الآدميين .

وفي هذا الباب ، باب المضافات إلى الله تعالى ، ضلت طائفتان : طائفة جعلت جميع المضافات إلى الله إضافة خلق وملك ، كإضافة البيت والثاقفة إليه ، وهذا قول نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ، حتى ابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهما ، إذا مالوا إلى قول^(٥) المعتزلة سلكوا هذا المسلك ، وقالوا : هذه آيات الإضافات^(٦) لا آيات الصفات ،^(٧) كما ذكر ذلك ابن عقيل في كتابه المسمى « بنى التشبيه وإثبات التنزيه » ، وذكره أبو الفرج بن الجوزي في « منهاج الوصول » وغيره ، وهذا قول ابن حزم وأمثاله ممن وافقوا الجهمية على نفي الصفات وإن كانوا منتسبين إلى الحديث والسنة^(٧) .

وطائفة يازاء هؤلاء يجعلون جميع^(٨) المضافات إليه إضافة صفة ، ويقولون بقدوم الروح ، فمنهم من يقول بقدوم روح العبد ، لقوله :

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (د) .

(٢) س : كما خلقت حواء وآدم .

(٣) د : وجه .

(٤) س : عيسى صلى الله عليه وسلم .

(٥) قول : ساقطة من (س) .

(٦) س : المضافات .

(٧ - ٧) : ساقط من (س) .

(٨) جميع : ساقطة من (س) .

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [سورة الحجر: ٢٩] ، وهم من جنس النصارى الذين يقولون بأن روح عيسى من ذات الله تعالى .

ومن هؤلاء من ينتسب إلى أهل السنة والحديث ، إلى الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة ، كطائفة من أهل طبرستان وجيلان ،^(١) وأتباع الشيخ عدى وغيرهم .

وطائفة ثالثة تقف في روح العبد : هل هي مخلوقة أم لا ؟ وهم منتسبون إلى السنة والحديث من أصحاب أحمد وغيرهم ، والتزاع بين متأخرى أصحاب أحمد وغيرهم هو في المضافات الخبرية ، كالوجه واليد والروح . وأما المعتزلة فيطردون ذلك في الكلام^(١) وغيره^(٢)

وقد بين أحمد^(٣) الرد على / الطائفتين الأوليين^(٤) . وهؤلاء الطائفتان أيضا يضلون في المضاف بمن ، فإن المجرور بالإضافة حكمه حكم المضاف ، كقوله تعالى : ﴿وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي﴾ [سورة السجدة : ١٣] ، وقوله تعالى : ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [سورة النساء : ١٧١] . فالطائفتان يجعلون القول منه كالروح منه ، ثم يقول النفاة : والروح مخلوقة بائنة عنه ، فالقول مخلوق بائن عنه ، ويقول الحلولية : القول صفة له ليس لمخلوق ، فالروح التي^(٥) منه صفة له ليست مخلوقة .

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : وغيرهم .

(٣) س : الإمام أحمد .

(٤) الأوليين : ساقطة من (س) .

(٥) التي : ساقطة من (س) .

والفرق بين البابين^(١) : أن المضاف إذا كان معنى لا يقوم بنفسه ولا بغيره من المخلوقات ، وجب أن يكون صفة لله^(٢) تعالى قائماً به ، وامتنع أن تكون إضافته إضافة مخلوق مربوب ، وإن كان المضاف عيناً قائمة بنفسها كعيسى وجبريل وأرواح بنى آدم، امتنع أن تكون صفة لله^(٣) تعالى ، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة لغيره .

فقوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: ١٧] ، وقوله في عيسى : ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [سورة الإسراء: ٨٥] ، يمتنع أن يكون شيء من هذه الأعيان القائمة بنفسها صفة لله تعالى .

لكن الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين : أحدهما أن تُضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها ، فهذا شامل لجميع المخلوقات ، كقولهم : سماء الله ، وأرض الله . ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عباد الله ، وجميع المال مال الله ، وجميع البيوت والنوق لله .

والوجه الثاني : أن يضاف إليه لما خصَّه الله به^(٤) من معنى يحبه ويرضاه ويأمر به ، كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره ، وكما خص المساجد بأن يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات ، وأن

(١) د : النابين ، وهو تحريف .

(٢) د : الله .

(٣) د : الله .

(٤) به : ساقطة من (س)

نصان^(١) عن المباحات التي لم تشرع فيها ، فضلا عن المكروهات . وكما يقال عن مال الفئ والخمس : هو مال الله ورسوله .

ومن هذا الوجه فعباد الله هم الذين عبدوه وأطاعوا أمره . فهذه إضافة تتضمن ألوهيته وشرعه ودينه ، وتلك إضافة تتضمن ربوبيته وخلقه ، وهذه الإضافة العامة لا تتضمن إلا خلقه وربوبيته .

وكذلك كلماته نوعان : كلماته الدينية المتضمنة شرعه ودينه كالقرآن . وكلماته الكونية التي بها كَوَّن الكائنات . وهى الكلمات التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يستعبد بها في قوله : أعوذ بكلمات الله التامات التي لا^(٢) يجاوزها برٌّ ولا فاجر^(٣) ، فإن كلماته التي بها كَوَّن المخلوقات لا يخرج عنها برٌّ ولا فاجر ، بخلاف كلماته التي شرع بها دينه فإن الفجار عصَّوها ، كما عصاها إبليس ومن اتبعه .

ص ١٥٢ / والله تعالى لا يضيف إليه من المخلوقات شيئا إضافة تخصيص إلا

(١) د : وأن يسان .

(٢) لا : ساقطة من (س) .

(٣) في الموطأ ٢/٩٥٠ (كتاب الشعر ، باب ما يؤمر به من التعوذ) : « وحدثني عن مالك عن يحيى بن سعيد أنه قال : أمرى برسول الله صلى الله عليه وسلم فرأى عفرينا من الجن يطلبه بشعلة ، كلما التفت رسول الله صلى الله عليه وسلم رآه ، فقال له جبريل : أفلا أعلمك كلمات تقولن ، إذا قلتين طفت شعلته وخرَّ لفيه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بلى . فقال جبريل : قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلمات الله التامات اللاتي لا يجاوزهن بر ولا فاجر من شر ما ينزل من السماء ، وشر ما يعرج فيها ، وشر ما ذرأ في الأرض ، وشر ما يخرج منها ، ومن فتن الليل والنهار ، ومن طوارق الليل والنهار ، إلا طارقا يطرق بخير يارحمئن . »

وورد الحديث مرسلأ أيضا عن كعب الأحبار بعده بقليل ٢/٩٥١ - ٩٥٢ . وجاء التعوذ بكلمات الله التامات بصيغ أخرى في أحاديث صحيحة كما في البخارى ومسلم وغيرهما . وانظر تعليقنا على الحديث في منهاج السنة ٢/٢٩٢ - ٢٩٣ . وانظر أيضا الأذكار للنووي ، ص ١٢١ .

لاختصاصه بأمر يوجب الإضافة ، وإلا فمجرد كونه مخلوقاً ومملوكاً لا يوجب أن يُخص بالإضافة .

وبهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون في قوله تعالى : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ ﴾ [سورة ص : ٧٥] من الأقوال ما لا اختصاص لآدم به ، كقولهم : بقدرته ، أو بنعمته ، أو أن المعنى : خلقته أنا ، أو أنه أضافه إلى نفسه^(١) إضافة تخصيص ، فإن هذه المعاني كلها موجودة في الملائكة وإبليس^(٢) والبهائم ، فلا بد أن يثبت لآدم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه ما لا يثبت لهؤلاء .

وكذلك أيضاً إذا قيل عن القرآن العزيز - أو غيره - إنه كلام الله ، فإن هذا لا يوجب^(٣) أن تكون إضافته إليه إضافة خلق ومملك ، لوجهين : أحدهما : أنه صفة ، والصفات إذا أضيفت إليه كانت إضافة وصف لا إضافة خلق . الثاني : أن هذا يقتضى أن يكون كل كلام خلقه الله كلامه ، فيكون إنطاقه لما أنطقه من المخلوقات كلاماً له ، ومن عرف أن الله خالق كل شيء لزمه أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه ، كما فعل ذلك حلولية الجهمية ، كابن عري وغيره^(٤) حيث قالوا : وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه^(٥)

(١) س : أضافه إليه .

(٢) س : للملائكة والناس .

(٣) د : يجوز .

(٤) عبارة «كابن عري وغيره» : ساقطة من (س) .

(٥) البيت من بحر الطويل وهو لابن عري وقد ذكره في الفترحات المكية ١٤١/٤ ونصه هناك :

ألا كل قول في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

والبيت الذي يتلوه :

يعم به أسمع كل مكُون فنه إليه بدؤه وختامه

ولا يجوز أن تكون إضافته إليه^(١) لاختصاصه بمعنى يحبه ويرضاه ، كما أضاف إليه البيت والناقة ، بقوله تعالى : ﴿ وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ ﴾ [سورة الحج : ٢٦] ^(٢) وقوله : ﴿ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا ﴾ [سورة الشمس : ١٣] ، لأنَّ هذا يوجب أن يكون كل كلام يحبه الله فإنه كلامه ، فيكون الإنسان إذا أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس يكون ذلك كلام الله ، ويكون الشاهد إذا شهد بشهادة أمر بها تكون كلام الله ، ويكون كل من حدَّث بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنما حدَّث بكلام الله [تعالى] ^(٣) .

والناس قد تنازعوا في مثل قوله صلى الله عليه وسلم : أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله^(٤) . هل المراد بها : الكلمة التي شرعها الله ، وهي عقد النكاح ؟ أو المراد كلمة الله التي تكلم بها ، وهي شرعه وإذنه وتحليله لذلك ؟

والصواب أن المراد بقوله : كلمة الله ، كلامه الذي تكلم به المتضمن إذنه وتحليله وشرعه ، لا العقد الذي هو كلام العباد . ومن قال

(١) د : ولا يجوز أن تكون إضافة إليه .

(٢) في النسختين : للطائفين والعاكفين ، ولعله سهو من النساخ .

(٣) تعالى : زيادة في (س) .

(٤) الحديث في صحيح مسلم ٨٨٦/٢ - ٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم) عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله ، وهو جزء من حديث طويل في حجة الوداع ، وأوله : « دخلنا على جابر بن عبد الله فسأل عن القوم ... » ؛ سنن أبي داود ٢٤٨/٢ - ٢٥٣ (كتاب المناسك ، باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن ابن ماجه ١٠٢٢/٢ - ١٠٢٧ (كتاب المناسك ، باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن الدارمي ٤٤/٢ - ٤٩ (كتاب المناسك ، باب في سنة الحاج) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٧٢/٥ - ٧٣ .

إن المراد به العقد فقد أخطأ من وجوه متعددة ، قد بسطناها ^(١) في غير هذا الموضع ، وتكلمنا على ذلك/ في مسألة مفردة ^(٢) ، ولا يُعرف قط ١٥٢ ط أنه أضيف إلى الله ^(٣) كلام إلا كلام تكلم [الله] به ^(٤) ، ولكن لو قُدِّر أنه قد يُراد بالكلام المضاف إلى الله ما أمرَّ به ، وقُدِّر أنه حصل نزاع في قوله : ﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [سورة التوبة : ٤٠] هل المراد : الكلمة التي يمجها ويأمر بها ؟ أو الكلمة التي تكلم بها ، وهي نفس أمره وخبره ؟ وكذلك قوله [صلى الله عليه وسلم] ^(٥) : من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ^(٦) . فن قال : المراد بالجميع كلام الله الذي تكلم به أطردت الإضافة على قوله ، ولو قُدِّر أن قاتلا قال : أُضِيفُ إليه من الكلام ما يحبه ويرضاه ، وإن لم يكن تكلم به - لم يمكن أن يجعل كون القرآن

(١) د : قد بسطناه .

(٢) ذكر ابن عبد الهادي في كتابه « العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية » (ص ٥٨) من مؤلفات ابن تيمية : « قاعدة في قوله صلى الله عليه وسلم : استحلتهم فروجهن بكلمة الله » . وذكر ابن قيم الجوزية القاعدة في كتاب « أئمة مؤلفات ابن تيمية » ص ٢٩ .

(٣) س : ولا يعرف أنه أضيف إلى الله تعالى .

(٤) د : تكلم به .

(٥) صلى الله عليه وسلم : ساقطة من (د) .

(٦) باق الحديث .. فهو في سبيل الله . والحديث عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في البخارى ١٣٦/٩ (كتاب التوحيد ، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين ، ٢٠/٤) (كتاب الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله) ؛ مسلم ١٥١٢/٣ - ١٥١٣ (كتاب الإمارة ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا) ، سنن ابن ماجه ٩٣١/٢ (كتاب الجهاد ، باب النية في القتال) ؛ سنن النسائي (بشرح السيوطي) ٢٠/٦ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ؛ المستد (ط) . الحلبي) ٣٩٢/٤ ، ٣٩٧ ، ٤٠٥ . وأول الحديث (وهذه رواية لمسلم) : أن رجلا أعرابيا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، الرجل يقاتل للمغنم .. الحديث .

كلامه من هذا الباب بالضرورة والاتفاق ، إذ لازم ذلك ^(١) أن يكون القرآن بمنزلة ما أمر به من الشهادة ^(٢) والأخبار وتقويم السلع وخرص النخل وسائر أنواع الكلام الصادق الذى يجب التكلم به ، فيكون كل من تكلم بشيء من ذلك قد تكلم بكلام الله ، ويكون كون القرآن كلام الله هو من هذا الباب ، ولا يكون لله [عز وجل] ^(٣) فى نفسه كلام إلا ما تكلم به الخلق ، وهذا مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام فساده .

ثم قول القائل : الكلام الذى يحبه الله ويرضاه ^(٤) ويأمر به ، أو الكلام الذى يكرهه وينهى عنه - يقتضى أن هناك محبة ورضاء وأمرًا غير المأمور به ، وكلاماً هو نهى غير المنهى عنه ، وذلك هو كلامه الذى هو أمره ونهيه ، فالأمر والنهى غير المأمور به والمنهى عنه .

وهذا على قول من اشتبه عليه أمر الإضافة فى هذه المواضع . وإلا فالصواب فى قوله ^(٥) [صلى الله عليه وسلم] ^(٦) : واستحللتهم فروجهن بكلمة الله ، أنها كلمته التى تكلم بها .

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ﴾ [سورة التوبة : ٤٠]

(١) س : إذ لا يلزم ذلك .

(٢) س : الشهادات .

(٣) عز وجل : ساقطة من (د) .

(٤) س : .. يحبه ويرضاه ..

(٥) عند عبارة فالصواب فى قوله .. الخ تبدأ المقابلة مع الصفحات الزائدة فى نسخ (ص) ،

(ض) ، (ط) وهى التى سبق أن أشرت إليها فى مقدمة الجزء الأول انظر المقدمة ، ص ٣١ ، ٣٦ .

ومقدمة الجزء الثالث ، ص ب

(٦) عبارة صلى الله عليه وسلم : ساقطة من (د) فقط .

هى كلمته التى تكلم بها ، وكل كلام تكلم به سبحانه ^(١) مخبراً فإنه صدق ، كما أن كل كلام تكلم به أمراً فهو عدل ، وقد تمت كلماته صدقاً وعدلاً .

فالكلام ^(٢) له نسبة إلى المتكلم به ، وهو الأمر المخبر [به] ^(٣) و [له] نسبة ^(٤) إلى المتكلم فيه ، وهو المأمور به والمخبر عنه ، فكلام الله الذى تكلم به يشترك كله فى كونه تكلم به .

ثم ما أخبر به ^(٥) عن نفسه ، مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ١] وآية الكرسي ، وغير ذلك - أفضل مما أخبر به عن خلقه ، وذكر فيه أحوالهم ، كقوله تعالى : ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴾ [سورة المسد : ١] . وهذا أصح القولين لأهل السنة وعيهم ، وهو قول جمهور العلماء من ^(٦) الأولين والآخرين ، فإن طائفة من المنتسبين إلى السنة وغيرهم يقولون : إن نفس كلام الله تعالى ^(٧) لا يتفاضل فى نفسه ، بناءً على أنه قديم ، والقديم لا يتفاضل/ ويتأولون قوله تعالى : ﴿ مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ

ص ١٥٣

(١) س : تكلم الله سبحانه به ؛ ص : تكلم الله به سبحانه .

(٢) د ، ص ، ض ، ط ، والكلام .

(٣) به : زيادة فى (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٤) د : ونسبة .

(٥) به : ساقطة من (س) .

(٦) من : ساقطة من (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٧) تعالى : ليست فى (ض) .

مِثْلَهَا ﴿ [سورة البقرة : ١٠٦] ^(١) أى خير لكم وأنفع . والصواب الذى عليه جمهور السلف والأئمة ^(٢) : أن بعض كلام الله أفضل من بعض ، كما دل على ذلك الشرع والعقل .

ففى الحديث الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبى سعيد ابن المعلّى ^(٤) : لأعلمنك سورة لم ينزل ^(٥) فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا فى القرآن مثلها ، ثم أخبره أنها فاتحة الكتاب ^(٦) . فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه ليس فى القرآن لها مثل ، فبطل قول من يقول بتأثر جميع كلام الله .

وكذلك ثبت فى الصحيح أنه قال لأبى بن كعب : أتدرى أى آية فى كتاب الله أعظم ؟ فقال : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] فضرب بيده فى صدرى ، وقال : ليهنك العلم أبا المنذر ^(٧) . فبيّن أن هذه [الآية] ^(٨) أعظم من غيرها من الآيات .

(١) أو نسها : كذا فى (ص) ، (ض) ، (ط) . وفى (د) ، (س) : أو نساها . وهى قراءة فى الآية .
راجع تفسير الطبرى (ط . المعارف) ٤٧٦/٢ - ٤٧٨ .
(٢) س : الذى عليه جمهور العلماء من الأولين والآخرين ؛ ص ، ض ، ط : الذى عليه السلف والأئمة

(٣) س : فى الصحيح عن النبي .. ؛ ط : فى الحديث عن النبي ...

(٤) س : لأبى موسى بن المعلّى ، وهو تحريف .

(٥) ض : لم تنزل .

(٦) سبق وزود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب ، ح ٥ ، ص ٣١٠ - ٣١١ (انظر

ص ٣١١ ت ١) والحديث عن أبى سعيد بن المعلّى وعن أبى هريرة رضى الله عنها .

(٧) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه فى هذا الكتاب ، ح ٥ ، ص ٣١٠ ت ٢ .

(٨) كلمة « الآية » : ساقطة من (د) .

وقد ثبت عنه في الصحيحين من غير وجه أن : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص : ١] تعدل ثلث القرآن^(١) .

وذلك أن القرآن : إما خبر ، وإما إنشاء . والخبر : إما [خبر]^(٢) عن الخالق ، وإما عن المخلوق . فثلثه قصص ، وثلثه أمر ، وثلثه توحيد ، فهي تعدل ثلث القرآن بهذا الاعتبار .

وأيضاً فالكلام وإن اشترك من جهة المتكلم به في أنه تكلم بالجميع ، فقد تفاضل من جهة المتكلم فيه ، فإن كلامه الذي وصف به نفسه ، وأمر فيه بالتوحيد ، أعظم من كلامه الذي ذكر فيه بعض خلقه ، وأمر فيه بما هو^(٣) دون التوحيد .

وأيضاً فإذا كان بعض الكلام خيراً للعباد وأنفع ، لزم أن يكون في نفسه أفضل من هذه الجهة ، فإن تفاضل ثوابه ونفعه إنما هو لتفاضله في نفسه ، وإلا فالشيئان المتساويان من كل وجه ، لا يكون ثواب أحدهما أكثر ، ولا نفعه أعظم .

والمقصود هنا شيئان : أحدهما : أن الذين يعظّمون الأشعري وأمثاله من أهل الكلام - كالبيهقي ، وابن عساكر ، وغيرهما - وقد^(٤) عرفوا ذم الشافعي وغيره من الأئمة للكلام ، ذكروا أن الكلام المذموم هو كلام أهل البدع ، وقالوا : إنما كان يُعرف في عصرهم بالكلام أهل البدع ،

(١) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه في هذا الكتاب ، ح ٥ ، ص ٣١١ ت ٢ .

(٢) خبر : زيادة في (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٣) هو : ساقطة من (ط) .

(٤) ط : قد .

وأنه أراد بذلك كلام مثل^(١) حفص الفرد وأمثاله ، وأنه لما حدثت طائفة سمّت ما في كتاب الله من الحجّة عليهم متشابهاً ، وقالوا بترك القول بالأخبار التي رواها أهل الحديث ، وزعموا أن الأخبار التي حملت عليهم لا تصح في عقولهم ، قام^(٢) جماعة من أئمتنا ، وبيّنوا أن جميع ما ورد/ في الأخبار صحيح في المعقول ، وما ادّعوه في الكتاب من التشابه باطل في العقول^(٣) ، وكانوا في القديم إنما يعرفون بالكلام أهل الأهواء ، فأما أهل السنة والجماعة فعولّهم فيما يعتقدون الكتاب والسنة ، فكانوا لا يسمّون تسميتهم ، وإنما يعنى بقوله « من ارتدى بالكلام لم يفلح » كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة ، وجعلوا معولّهم عقولهم ، وأخذوا في تسوية الكتاب والسنة عليها . فأما أهل السنة فذهبيهم في الأصول مبني على الكتاب والسنة ، وإنما أخذ من أخذ منهم في العقل^(٤) ، إبطالا للمذهب من زعم أنه غير مستقيم في العقل .

ظ ١٥٣

قلت : وهذا اتفاق من علماء الأشعرية ، مع غيرهم من الطوائف المعظّمين للسلف، على أن الكلام المذموم عند السلف : كلام من يترك الكتاب والسنة ، ويعولّ في الأصول على عقله ، فكيف بمن يعارض^(٥)

(١) مثل : ساقطة من (س) ، (ص) ، (ض) ، (ط) .

(٢) د ، س : فأم .

(٣) ص ، ض ، ط : في المعقول .

(٤) س ، ص ، ض ، ط : وإنما أخذ منهم من أخذ في العقل .

(٥) س : على عقله من يعارض .. الخ ، وهو تحريف .

الكتاب والسنة بعقله ؟ ! وهذا هو الذى قصدنا إبطاله ، وهو حال أتباع صاحب « الإرشاد »^(١) الذين وافقوا المعتزلة فى ذلك .

وأما الرازى وأمثاله ، فقد زادوا فى ذلك على المعتزلة ، فإن المعتزلة لا تقول : إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، بل يقولون : إنها تفيد اليقين ، ويستدلون بها أعظم مما يستدل بها^(٢) هؤلاء .

الثانى : أن كلام [الإمام] الشافعى [رضى الله عنه] ونحوه^(٣) من الأئمة تضمن ذم كلام حفص الفرد وأمثاله فى مسألة القرآن . والكلام فى ذلك مبنى على نفي قيام الأفعال به ، فإن المعتزلة يقولون : الكلام لا يبد له من فعل يتعلق بمشيئة المتكلم وقدرته ، فلو قام به الكلام لقامت به الأفعال ، وهى حادثة ، فكان يكون محلاً للحوادث ، وبطل الدليل الذى استدللنا به على حدوث العالم .

وقد بينا أن ذم الشافعى لكلام حفص وأمثاله لم يكن لأجل إنكار القدر ، فإن حفصاً لا ينكره ، وإنما كان لإنكار الصفات والأفعال ، المبني على دليل الأعراض .

وهكذا^(٤) كلام الإمام أحمد - وغيره من الأئمة - فى ذم الكلام ، كان متناولاً لكلام الجهمية . وكلام أحمد وأمثاله فى ذلك كثير ظاهر معلوم ، فإن مناظرته للجهمية ، وردة عليهم ، أشهر وأكثر^(٥) من أن

(١) فى هامش (ط) إشارة إلى الهامش حيث كتب : « هو أبو العالى الجوينى » .

(٢) س : به .

(٣) د . س : أن كلام الشافعى ونحوه .

(٤) س : وهذا

(٥) ص ، ض ، ط : أكثر وأشهر .

يذكر هنا ، وكان من المناظرين له أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وهو على قول حسين النجّار - والنجار من المثبتة للقدر - وكذلك كانوا يذمون المريسي وغيره من المثبتين للقدر ، فتبين أن كلامهم في ذم أهل الكلام لم يكن لأجل إنكار القدر ، بل كان ذمهم للجهمية أعظم من ذمهم للقدرية .

ص ١٥٤
كلام الأشعري في « مقالات الإسلاميين »
عن النجارية

قال / الأشعري في « المقالات »^(١) : « ذكر قول الحسين^(٢) بن محمد النجار : كان هو وأصحابه يقولون : إن أعمال^(٣) العباد مخلوقة لله تعالى^(٤) وهم فاعلون لها ، وأنه لا يكون في ملك الله^(٥) إلا ما يريد ، وأن الله^(٥) لم يزل مريدا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته ، مريداً أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، وأن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل ، وأن العون من الله^(٥) يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة ، فإن^(٦) الاستطاعة الواحدة لا يُفَعَلُ بها فِعْلَان ، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث ، وأن الاستطاعة لا تبقى ، وأن في وجودها وجود الفعل ، وفي عدمها عدم الفعل » .

وذكر سائر قوله في القدر من جنس^(٧) قول الأشعري وأصحابه^(٨)

(١) في « مقالات الإسلاميين » - ١ ، ص ٣١٥ ، وستقابل الكلام التالي عليه بإذن الله .

(٢) الحسين : كذا في (س) ، المقالات . وفي سائر النسخ : حسين .

(٣) مقالات : زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه - وهم الحسينية - أن أعمال ..

(٤) تعالى : زيادة في (د) ، (س) .

(٥) للمقات : الله سبحانه .

(٦) المقالات : وأن .

(٧) ض : من جهة .

(٨) انظر « المقالات » ، ٣١٥/١ - ٣١٦ .

« وأن الإنسان^(١) لا يفعل في غيره ، وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه ، كنعو الحركات والسكون ، والإرادات والعلوم ، والكفر والإيمان ، وأن الإنسان لا يفعل ألماً ولا إدراكاً ولا رؤية ، ولا يفعل شيئاً على طريق التولد » .

قال^(٢) : « وكان برغوث يميل إلى قوله » .

[قال]^(٣) : « وكان يزعم أن الله^(٤) لم يزل جواداً بنفى^(٥) البخل عنه ،^(٦) ولم يزل^(٧) متكلماً بمعنى أنه لم يزل^(٦) غير عاجز عن الكلام ، وأن كلام الله^(٨) محدث مخلوق ، وكان يقول في التوحيد بقول المعتزلة ، إلا في باب الإرادة والجود ، وكان يخالفهم في القدر ويقول بالإرجاء . وكان يزعم أنه جائز أن يحول الله^(٩) العين إلى القلب ، ويجعل في العين قوة القلب^(١٠) ، فيرى الله^(١١) الإنسان بعينه : أى يعلمه بها ، وكان ينكر الرؤية لله^(١٢) بالأبصار على غير هذا الوجه » .

(١) عند عبارة « وأن الإنسان » يعود ابن تيمية لنقل كلام الأشعري في المقالات ٣١٦/١ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) قال : ساقطة من (د) . والكلام التالي بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .

(٤) المقالات : الله سبحانه .

(٥) س : ينفى .

(٦ - ٦) : ساقط من (ض) .

(٧) المقالات : وأنه لم يزل .

(٨) المقالات : الله سبحانه .

(٩) المقالات : الله سبحانه .

(١٠) س : ويجعل في البصر قوة القلب ؛ ص ، ض : ويجعل القلب ؛ ط : ويجعل العين في قوة

القلب .

(١١) المقالات : الله سبحانه .

(١٢) ص ، ض ، ط : وكان منكراً للرؤية لله ؛ المقالات : وكان ينكر الرؤية لله عز وجل .

قلت : فقول ضرار والنجّار وأتباعهما كبرغوث وحفص ،
 و[قول]^(١) بشر المريسي ونحوه من أهل الكلام الذين ذمهم الشافعي
 وأحمد وغيرهما من الأئمة ، ليس فيه إنكار للقدر ، بل فيه إثبات
 له^(٢) ، وإنما ذمهم لما في قولهم من نفي ما وصف الله به نفسه ، مع أن
 قول النجّار وضرار خير من قول المعتزلة ، وقولها في الرؤية يشبه قول من
 ينفي^(٣) العلو ويثبت الرؤية من الأشعرية ونحوهم ، وأصل كلامهم الذي
 بنوا عليه نفي ذلك ما تقدم من الأصول الثلاثة ، ليس لهم غيرها ، وهي
 دليل الأعراض ، والتركيب ، والاختصاص^(٤) .

(فصل)

كلام الخطابي في الغنية عن الكلام وأهله ،
 وما بين ذلك ما ذكره [الشيخ]^(٥) أبو سليمان الخطابي في رسالته
 المعروفة في « الغنية عن الكلام وأهله » قال فيها^(٦) : « وقفت على
 مقالاتك وظهورها / ظهر بها^(٧) من مقالات أهل الكلام ، وخوض^(٨)
 الخائضين فيها ، وميل بعض متحلي السنة إليها ، واغترارهم بها ،

(١) قول : ساقطة من (د) ، (س) .

(٢) له : ساقطة من (ض) .

(٣) د : من نفي .

(٤) ض : والاختصار ، وهو تحريف .

(٥) الشيخ : ساقطة من (د) .

(٦) الكلام التالي ذكره السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام » ، ١/١٣٧ - ١٣٨ (تحقيق د .

على النشار ، السيدة سعاد عبد الرازق ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، ١٣٨٩/١٩٧٠) .

(٧) الغنية : وقفت على مقالك أخي وليك الله بالحسن وما وصفته من أمر ناحيتك وما ظهر بها ..

(في د : وما ظهرتها ، وهو تحريف) .

(٨) س : وخصوص ، وهو تحريف .

واعذارهم^(١) في ذلك بأن الكلام وقاية للسنة ، وجنة لها ، يُذَبُّ به عنها ، ويُزاد بسلاحه عن حريمها^(٢) ، وفهمت ما ذكرته من ضيق صدرك بمجالسهم^(٣) ، وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم ، لأن موقفك بين أن تسلّم لهم ما يدّعون من ذلك فتقبله ، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه^(٤) فترده وتكرهه ، وكلا الأمرين يصعب^(٥) عليك : أما القبول فلأن الدين يمنعك منه ، ودلائل الكتاب والسنة تحول^(٦) بينك وبينه ، وأما الرد والمقابلة فلأنهم يطالبونك بأدلة العقول^(٧) ، ويؤاخذونك بقوانين الجدل ، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور ، وسألتني أن أمدك بما يحضرنى^(٨) في نصرة الحق من علم وبيان ، وفي رد مقالة هؤلاء القوم من حجة وبرهان ، وأن أسلك^(٩) في ذلك طريقة لا يمكنهم دفعها ، ولا يسوغ لهم من جهة العقل جحدها وإنكارها ، فأريت إسعافك لازماً^(١٠) في حق الدين ، وواجب النصيحة^(١١) لجماعة المسلمين ، فإن الدين النصيحة .

(١) الغنية : أو اعتذارهم .

(٢) ط : حوزتها ؛ الغنية : حريمها . وفي (ض) : مكان الكلمة بياض .

(٣) د ، س : بمجالستهم .

(٤) س : على ما يدعون .

(٥) ض : يصف .

(٦) ض : يحول .

(٧) س ، ض ، ط : المعقول .

(٨) الغنية : بما يحضرننا .

(٩) الغنية : وأن أسألك ، وهو تحريف .

(١٠) الغنية ؛ إسعافك به لازماً .

(١١) العبارة في (ض) معرفة هكذا : لازماً وجه الدين واجب النصيحة . . .

واستشهد بقول النبي صلى الله عليه وسلم : الدين النصيحة ، الدين النصيحة ، الدين النصيحة . قالوا : لمن يا رسول الله ؟ قال : لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين (١) وعامتهم (٢) .

قال (٣) : « واعلم أن هذه الفتنة (٤) قد عمت اليوم وشملت ، وشاعت في البلاد واستفاضت ، فلا يكاد يسلم من زهج (٥) غبارها إلا من عصمه الله (٦) ، وذلك مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم : بدأ الإسلام غريبا ، وسيعود غريبا كما بدأ (٧) ، فطوبى للغرباء . »

قال (٨) : [ثم] (٩) إني تدبرت هذا الشأن ، فوجدت عظم (١٠) السبب

(١) ص ، ض ، ط : المؤمنين .

(٢) العبارات من : واستشهد بقول . . . إلى . . . وعامتهم : ليست في « الغنية » ولعل السيوطي حذفها في اختصاره للرسالة ، وقد لخصها ابن تيمية هنا . والحديث عن عدد من الصحابة في: مسلم ٧٤/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان أن الدين النصيحة) ؛ الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢١٧/٣ (كتاب البر والصلة ، باب في النصيحة) عن أبي هريرة ، وقال الترمذى : « هذا حديث حسن . وفي الباب عن ابن عمر وتميم الدارى ، وجريير ، وحكيم بن أبى يزيد عن أبيه ، وثوبان ؛ المسند (ط . دار المعارف) ٩٦/٥ وانظر تعليق الأستاذ المحقق رحمه الله على هذا الحديث .

(٣) في رسالة « الغنية » المنشورة بعد العبارات السابقة مباشرة ١٣٨/١ .

(٤) الغنية : واعلم يا أخى - أدام الله سعادتك - أن هذه الفتنة . . .

(٥) ض : وهج .

(٦) الغنية : .. الله تعالى .

(٧) الغنية : .. إن الدين بدأ غريبا وسيعود كما بدأ . . . ؛ والحديث عن أبى هريرة في : صحيح مسلم ١٣٠/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا . . .) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١٢٩/٤ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا) عن عبد الله بن مسعود . . . وفي الباب عن سعد وابن عمر وجابر وأنس وعبد الله بن عمر . . . ؛ سنن ابن ماجه ١٣١٩/٢ - ١٣٢٠ (كتاب الفتن ، باب بدأ الإسلام غريبا) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٩٦/٥ .

(٨) د : ثم قال . والكلام التالى بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ١٣٨/١ - ١٣٩ .

(٩) ثم : ساقطة من (د) . (١٠) ص + ض ، ط : عظيم .

فيه أن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته^(١) يُسوّل لكل من أحسّ من نفسه بزيادة فهم ، وفضل ذكاء وذهن ، ويومه^(٢) أنه إن رضى في علمه^(٣) ومذهبه بظاهر من السنة ، واقتصر على واضح بيان منها ، كان أسوة للعامة ، وعُدَّ واحداً من الجمهور والكافة ، وأنه^(٤) قد ضل فهمه ، واضمحل لطفه^(٥) وذهنه ، فحرّكهم بذلك [على]^(٦) التنطع في النظر، والتبدّع لمخالفة السنة والأثر، لبيّنوا^(٧) بذلك عن^(٨) طبقة الدهماء ، ويتميزوا في الرتبة عمّن يرونه دونهم^(٩) في الفهم والذكاء ، فاخذعهم بهذه^(١٠) المقدمة^(١١) حتى استرهم^(١٢) عن واضح المحجة^(١٣) ، وأورطهم في شبهات^(١٤) تعلقوا بزخارفها^(١٥) ، وتاهوا

(١) ض : بلطيف جليلته ؛ س : يلطف حيلته .

(٢) ط : يومه .

(٣) الغنية (١٣٩/١) : في عمله .

(٤) الغنية : فإنه .

(٥) ض : قد حل فهمه واضحل لطفه ، وهو تحريف ظاهر .

(٦) على : ساقطة من (د) ، (س) .

(٧) ض : لبيّنوا .

(٨) الغنية : من .

(٩) ض : يرونه ذو .

(١٠) ض : فهذه .

(١١) الغنية : بهذه المحجة .

(١٢) عبارة (حتى استرهم) ساقطة من (ض) .

(١٣) ض ، ط : المحجة .

(١٤) الغنية : مشبهات .

(١٥) بزخارفها : ساقطة من (ط) ومكانها بياض في (ض) .

ص ١٥٥ عن حقائقها ، ولم يخلصوا منها/ إلى شفاء^(١) نفس ، ولا قبلوها^(٢) ييقين علم .

قال^(٣) : « ولما رأوا كتاب الله^(٤) ينطق بخلاف ما انتحلوه ، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ، ضربوا^(٥) بعض آياته ببعض ، وتأولوها على ما سنع لهم في عقولهم ، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم ، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله^(٦) صلى الله عليه وسلم ، ولستته المأثورة عنه ، وردوها على وجوها^(٧) ، وأساءوا في نقلتها القالة^(٨) ، ووجهوا عليهم الظنون ، ورموهم بالترديد^(٩) ، ونسبوهم إلى ضعف المنة ، وسوء المعرفة بما يروونه^(١٠) من الحديث ، والجهل بتأويله ، ولو سلكوا سبيل القصد ، ووقفوا^(١١) عند ما انتهى بهم التوقيف ، لوجدوا برد اليقين^(١٢) ، وروح القلوب ، ولكثرت البركة ،

(١) تنتهى نسخة (ص) عند عبارة « إلى شفاء » ، ونسخة (ض) عند حرف « إلى » ونسخة « ط » عند عبارة « إلى شفاء » . وبعد ذلك يبدأ الكلام الموافق للجزء الثالث من طبعة بولاق (ق) والذي ابتداء بعبارة « أزلنا أن لا يكون . . . » .

(٢) س : ولا أبلوها .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ١٣٩/١ .

(٤) الغنية : الله تعالى .

(٥) س : وضربوا .

(٦) د : لأخبار عن رسول الله . . .

(٧) د : وردها على وجهها . . .

(٨) د : وأساءوا في نقلها المقالة .

(٩) الغنية : بالترندق .

(١٠) الغنية : وسوء المعرفة لمعانى ما يروونه .

(١١) الغنية : ووقفوا .

(١٢) الغنية : التقى .

وتضاعف الغناء ، وانشرحت الصدور ، ولأضاءت فيها مصابيح النور ،
والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فهذا الذى وصفه الشيخ أبو سليمان الخطابي هو حال أهل الكلام ، تعليق ابن تيمية
الذين يعارضون الكتاب والسنة بعقلهم ، فيتأولون الكتاب على غير
تأويله ، ويردّون الحديث بما يمكنهم ، مثل زعمهم أنه ^(١) خبر واحد ،
وإن كان من المستفيضات المتلقاة بالقبول ، و [مثل] غير ^(٢) ذلك من
وجوه الرد ، لأن الأصول التى ^(٣) بنّوا عليها دينهم تناقض منصوص
الكتاب والسنة ، كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص ، ونحو
ذلك مما تقدم .

وهم فيما خاضوا فيه من العقليات المعارضة للنصوص ، فى حيرة
وشبهة وشك ، من كان منهم فاضلاً ذكياً قد عرف نهايات ^(٤) أقدامهم
كان فى حيرة وشك ، ومن كان منهم لم يصل إلى الغاية كان مقلداً
لهؤلاء ، فهو يدع تقليد النبى المعصوم ^(٥) وإجماع المؤمنين المعصوم ،
ويقلد رؤوس الكلام المخالف للكتاب والسنة ، الذين هم فى شك
وحيرة ، ولهذا لا يوجد أحد من هؤلاء إلا وهو : إما حائر شك ، وإما
متناقض يقول قولاً ويقول ما يناقضه ، فيلزم بطلان أحد القولين أو
كلاهما ، لا يخرجون عن الجهل البسيط مع كثرة النظر والكلام ، أو عن

(١) س : بأنه .

(٢) د : وغير .

(٣) س : الذى ، وهو تحريف .

(٤) س : قد عرف بها نهايات .

(٥) س : النبى صلى الله عليه وسلم .

الجهل المركب الذى هو ظنون كاذبة ، وعقائد غير مطابقة ، وإن كانوا يسمون ذلك براهين عقلية ، وأدلة يقينية ، فهم أنفسهم ونظراؤهم / يقدحون فيها ، ويبيّنون أنها شبهات فاسدة ، وحجج عن الحق حائذة .

ظ ١٥٥

وهذا الأمر يعرفه كل من كان خبيراً بحال هؤلاء ، بخلاف أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم المتبعين له ، فإنهم ينكشف لهم أن ما جاء به [الرسول] ^(١) ، هو الموافق لصريح المعقول ، وهو الحق الذى لا اختلاف فيه ولا تناقض .

قال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٨٢] .

فهؤلاء مثل نور الله فى قلوبهم : ﴿ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة النور : ٣٥] : نور الإيمان ، ونور القرآن ، نور صريح المعقول ، ونور صحيح المنقول .

كما قال بعض السلف : يكاد المؤمن ينطق بالحكمة وإن لم يسمع فيها بأثر ، فإذا جاء الأثر كان نوراً ^(٢) على نور .

(١) الرسول : ساقطة من (د) .

(٢) س : يكون نور .

وقال غير واحد من الصحابة - كجندب بن عبد الله ، و [عبد الله] بن عمر^(١) : - تعلمنا الإيمان ، ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا إيماناً .

قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴾ [سورة الشورى : ٥٢ ، ٥٣] .

وأما أهل البدع المخالفة للكتاب والسنة فهم : إما في الجهل البسيط ، وإما في الجهل المركب ، كالكفار . فالأولون : ﴿ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَعْشَاهُ موجٌ مِّنْ فَوْقِهِ موجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [سورة النور : ٤٠] .

والآخرون : ﴿ كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ [سورة النور : ٣٩] .

فأهل الجهل والكفر البسيط لا يعرفون الحق ولا ينصرونه ، وأهل الجهل والكفر المركب يعتقدون أنهم عرفوا وعلموا ، والذي معهم ليس بعلم بل جهل .

(١) د : وابن عمر .

عدد لكلام الخطابي في الغنية ،

قال أبو سليمان الخطابي^(١) : « واعلم أن^(٢) الأئمة الماضين ، والسلف المتقدمين ، لم يتركوا هذا النمط من الكلام ، وهذا النوع من النظر ، عجزاً عنه ، ولا انقطاعاً عنه ، وقد كانوا ذوي عقول وافرة ، وأفهام ثاقبة ، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبهة والآراء ، وهذه النحل والأهواء ، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها^(٣) / لما تحوَّفه^(٤) من فتنها^(٥) ، وحذروه^(٦) من سوء مغبتها ، وقد كانوا على بينة من أمرهم^(٧) ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ،

ص ١٥٦

وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السنة وبيانها ، غناءً ومندوحة عمّا سواها^(٨) ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أزيلت بمكانهما ، فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلَّت عنايتهم^(٩) ، واعترضهم الملحدون بشبههم ، والمتحذلقون بجلهم - حسبوا أنهم [إن^(١٠)] لم يردُّوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ، ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل ، لم يقووا

(١) في رسالة « الغنية عن الكلام » بعد كلامه السابق مباشرة ١٣٩/١ - ١٤٠ .

(٢) الغنية : واعلم - آدم الله توفيقك - أن ..

(٣) الغنية : وأعرضوا عنها .

(٤) الغنية (١/١٤٠) : لما تحوَّفه .

(٥) د : من فتنها .

(٦) د : وحذوه ، وهو تحريف .

(٧) الغنية : على سنة .

(٨) س : عما سواها .

(٩) الغنية : وقلَّت عنايتهم بها ..

(١٠) إن : ساقطة من (د) .

بهم^(١) ، ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلّةً من الرأى ،
وغبناً فيه^(٢) ، وخُدعةً من الشيطان ، والله المستعان .

قلت : هو كما قال أبو سليمان ، فإن السلف كانوا أعظم عقولاً ،
وأكثر فهوماً ، وأحد أذهاناً ، وأطف إدراكاً ، كما قال [عبد الله] بن
مسعود^(٣) : من كان منكم مستنّاً فليستن بمن قد مات ، فإن الحي
لا تؤمن عليه الفتنة ، أولئك أصحاب محمد أبر هذه الأمة قلوباً ،
وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه ، وإقامة
دينه ، فاعرفوا لهم حقهم ، وتمسكوا بهديهم ، فإنهم كانوا على الهدى
المستقيم .

وقد تواترت النصوص عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن : خير قرون
هذه^(٤) الأمة القرن الذى^(٥) بُعث فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين
يلونهم^(٦) .

وأعظم الفضائل فضيلة العلم والإيمان ، فهم أعلم الأمة باتفاق
علماء الأمة ، ولم يدعوا الطرق المبتدعة المذمومة عجزاً عنها ، بل كانوا
كما قال عمر بن عبد العزيز : على كشف الأمور أقوى ، وبالخير لو كان
في تلك الأمور أخرى .

(١) الغنية : لم يقروهم .

(٢) الغنية : منه .

(٣) د : كما قال ابن مسعود .

(٤) هذه : ساقطة من (س) .

(٥) س : الذين .

(٦) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ، ج ٥ ص ٧٠ ت ١ .

وقول [الخطابي] ^(١) : « تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها ، لما تخوفوه من فتنها ، وحذروه من سوء مغبتها » فسنيين إن شاء الله أن تلك الطرق المخالفة للسنة هي في نفسها باطلة ، فأضربوا عنها ^(٢) ، كما يضرب عن الكذب والقول الباطل ، وإن كان مزخرفاً مزيباً ، ولم يستجيزوا أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، ويردوا البدعة بالبدعة . وأما الكلام الذي لا يُدرى أصدق هو أم كذب ، فهو بمنزلة الشاهد الذي لا يُعلم صدقه ، فهذا قد يُعرض عنه خوفاً أن يكون باطلاً وكذباً . فهذا يكون في الطرق/المجهولة الحال .

ظ ١٥٦

ولا ريب أن كثيرا من الناس لا يعلم أحق هي أم باطل ، فينهى عن القول بما لا يعلم ، وقد ينهى بعض الناس عن أن ينظر فيما يعجز عن فهمه ومعرفة الحق فيه من الباطل ، خوفاً [من] ^(٣) أن يزل ذهنه فيضل ، ولا يمكن هداه ^(٤) ، فالخوف يكون فيما لا يعلم حاله ، أو لا يعلم حال سالكه ، وإن كان حقا . وأما الكلام المخالف للنصوص فهو في نفسه باطل ، فالنهى عنه كالنهى عن الكذب والكفر ونحو ذلك .
وقوله . « وقد كانوا على بينة من أمرهم ، وعلى بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به ^(٥) صدورهم من نور معرفته » .

(١) د : وقوله .

(٢) س : فاحترسوا عنها .

(٣) من : زيادة في (س) .

(٤) د : ولا يمكن هذا .

(٥) به : ساقطة من (س) .

فهذا بيان لأنهم كانوا أهل علم و يقين ، لا أهل جهل وتقليد ، وأنه حصل لهم معرفة يقينية ضرورية ، بهدى^(١) الله لهم ، وشرح صدورهم ، كما [قد]^(٢) بَسَطَ هذا في غير هذا الموضع ، وبيّن أن^(٣) الإيمان والعلم لا يتوقف على النظر الذي أحدثه أهل الكلام ، فضلاً عن الكلام المخالف للنصوص .

وقوله : « ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب والسنة غنيٌّ ومندوحة عما سواهما » .

فهذا لأن الكتاب - والسنة - قد بيّن^(٤) الحق وبيّن^(٤) الطرق التي بها يُعرف الحق ، وذكر^(٥) من الأدلة العقلية والأمثال المضروبة ، التي هي مقاييس برهانية ، ما هو أكمل في تحصيل العلم واليقين ، مما أحدثه أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة .

وليس هدى الكتاب بمجرد كونه خيراً ، كما يظنه بعضهم ، بل قد نبّه وبيّن ودلّ على ما به يُعرف الحق من الباطل ، من الأدلة والبراهين ، وأسباب العلم واليقين ، كما قد بَسَطَ هذا^(٦) في غير هذا الموضع .

وما ذكره من أنه لما تأخر الزمان ، وفترت عزائم بعض الناس عن طلب حقائق^(٧) علوم الكتاب والسنة ، أخذوا يردون شبه الملحدّين

(١) د : بهذا .

(٢) قد : زيادة في (س) .

(٣) س : لأن ، وهو تحريف .

(٤) بيّن : كذا في النسختين .

(٥) كلمة « وذكر » في هامش (د) ولكنها ناقصة وأثبتها من (س) .

(٦) هذا : ساقطة من (س) .

(٧) س : وقصرت عزائم بعض في طلب حقائق .

بالكلام المبتدع ، المستلزم مخالفة النصوص - فهو كما قال . وقد تأملت هذا في عامة الأبواب فوجدته كذلك ، بل وجدت جميع أهل البدع "يلزمهم أن لا يكونوا مصدِّقين بتنزيل القرآن ، ولا بتفسيره وتأويله في كثير من الأمور ، والعلم - والإيمان - يتضمن التصديق بالتنزيل ، وما دل عليه من التأويل ، وما من بدعة من بدع الجهمية وفروعهم ، إلا وقد قالوا في القرآن بما يقدح في تنزيله ، وقالوا في معانيه بما يقدح في تفسيره وتأويله" .

ص ١٥٧
فمن تأمل طرق المعتزلة ونحوهم ،/ التي ردوا بها على أهل الدهر والفلاسفة ونحوهم ، فيما خالفوا فيه المسلمين ، رأهم قد بنوا ما خالفوا فيه النصوص على أصول فاسدة في العقل ، لا قطعوا بها عدو الدين ، ولا أقاموا على موالاته السنة واتباع سبيل المؤمنين ، كما فعلوه في دليل الأعراض والتركيب والاختصاص .

وكذلك من ناظرهم من الكُلابية وغيرهم ، فيما خالفوا فيه السنة من مسائل الصفات والقدر وغير ذلك ، بنوا كثيراً من الرد عليهم على أصول فاسدة : إما أصول وافقوهم عليها مما أحدثه أولئك ، كموافقة من وافقهم على دليل الأعراض والتركيب ونحوهما ، وإما أصول عارضوهم بها فقابلوا الباطل بالباطل ، كما فعلوه في مسائل القدر والوعد والوعيد ، ومسائل الأسماء والأحكام ، فإن أولئك كذبوا بالقدر ، وأوجبوا إنفاذ الوعيد ، وقاسوا الله بخلقه فيما يحسن ويقبح . وهؤلاء أبطلوا حكمة الله

[تعالى]^(١)، وحقيقة رحمته وعدله ، وقالوا ما يقدح في أمره ونبيه ، ووعده ووعيده ، وتوقفوا في بعض أمره ونبيه ، ووعده ووعيده ، فصار أولئك يكذبون بقدرته وخلقه ومشيته ، وهؤلاء يكذبون برحمته وحقمته^(٢) ، وبيعض أمره ونبيه ، ووعده ووعيده ، كما قد بُسط في موضعه .

فكان ما دفعوا به أهل البدع من أصول مبتدعة باطلة وافقوهم عليها ، أو أصول^(٣) مبتدعة باطلة قاتلوهم فيها^(٤) ، ضلّة من الرأى ، وغبنا فيه ، وخدعة من الشيطان ، بل الحق أنهم لا يوافقون على باطل ، ولا يقابل باطلهم بباطل .

وهذا كما أصاب كثيراً من الناس من أهل العبادة والزهد والتصوف والفقر ، أعرضوا عن السماع الشرعى ، والزهد [الشرعى]^(٥) ، والسلوك الشرعى ، فاحتاجوا أن يعتاضوا عن ذلك بسماع بدعى ، وزهد بدعى ، وسلوك بدعى ، يوافق فيه^(٦) بعضهم بعضاً في باطل ، أو يقابل باطلهم بباطل آخر ، وكما أصاب كثيراً من الناس مع الولاة الذين أحدثوا الظلم ، فإنهم تارة يوافقونهم على بعض ظلمهم ، فيعاونونهم على الإثم والعدوان ، وتارة يقابلون ظلمهم بظلم آخر ، فيخرجون عليهم

(١) تعالى : زيادة في (س) .

(٢) س : بحمته ورحمته .

(٣) س : وأصول .

(٤) س : بها .

(٥) الشرعى : ساقطة من (د) .

(٦) فيه : ساقطة من (س) .

ويقاتلونهم بالسيف ، وهو قتال الفتنة ، فمن الناس من يوافق على الظلم ولا يقابل الظلم ، مثل ما كان بعض أهل الشام ، ومنهم من كان يقابله ^(١) بالظلم والعدوان ، ولا يوافق على حق ولا على باطل كالخوارج ، ومنهم من كان تارة يوافق على الظلم ، وتارة يدفع الظلم بالظلم ، مثل حال كثير من أهل العراق .

وكثير من الناس مع أهل البدع الكلامية والعملية بهذه المنزلة : إما أن يوافقهم ^(٢) على بدعهم الباطلة ، وإما أن يقابلوها ببدعة أخرى باطلة ، وإما أن يجمعوا بين هذا وهذا ، وإنما الحق في أن لا يُوافق المبطل على باطل أصلا ، ولا يُدفع باطله ^(٣) بباطل أصلا ، فيلزم المؤمن الحق ، وهو ما بعث الله به رسوله [صلى الله عليه وسلم] ^(٤) ، ولا يخرج عنه إلى باطل يخالفه : لا موافقة لمن قاله ، ولا معارضة بالباطل لمن قال باطلاً ^(٥) . وكلا ^(٦) الأمرين يستلزم معارضة منصوصات الكتاب والسنة بما يناقض ذلك ، وإن كان لا يظهر ذلك في بادى الرأي .

بقية كلام الخطابي في **قال أبو سليمان ^(٧) « فإن قال هؤلاء القوم : فإنكم قد أنكرتم الكلام الغنية »**

(١) س : يقابل .

(٢) د : يوافقونهم .

(٣) س : وأن لا يُدفع باطل .

(٤) صلى الله عليه وسلم : زيادة في (س) .

(٥) س : ولا معارضة لمن قابل باطلا بباطل .

(٦) د : وكلى .

(٧) أى الخطابي في رسالة « الغنية عن الكلام » . والكلام التالى بعد الكلام السابق (الذى

أوردت آخره فيما سبق ، ص ٢٨٧) مباشرة . وهو في كتاب « صون المنطق » ١/١٤٠ .

ومنعم استعمال أدلة العقول ، فما الذى تعتمدون عليه^(١) فى صحة أصول دينكم ، ومن أى طريق تتوصلون إلى معرفة حقائقها ، وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه^(٢) ، وأن الرسول لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول ، وأنتم قد نفيتموها ؟ »

قال أبو سليمان^(٣) : « قلنا : إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف . ولكننا لا نذهب فى استعمالها إلى الطريقة التى سلكتموها فى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها على حدث^(٤) العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً ، وأصح برهاناً ، وإنما هو شىء^(٥) أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه . وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يشتون النبوات ، ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شىء عندهم فى الدلالة على إثبات هذه الأمور ، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء . فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز وجل^(٦) عن ذلك ، وكفاهم كلفة المؤونة فى ركوب هذه الطريقة المنعرجة^(٧) التى لا يؤمن العنت^(٨) على راكبها ،

(١) عليه : ساقطة من (س) ، الغنية .

(٢) الغنية : حقا .

(٣) فى رسالة « الغنية » بعد الكلام السابق مباشرة ١٤٠/١ - ١٤١ .

(٤) على حدث : كذا فى النسختين ، وكذا فى أصل « الغنية » ، ولكن محققا الكتاب كتبوا فى

الأصل « على حدوث » وفى التعليق : « على حدث ، ولعلها : حدوث » .

(٥) الغنية : الشىء .

(٦) فى (س) سقطت عبارة « عز وجل » . وفى « الغنية » : الله تعالى .

(٧) س : المقبوحة .

(٨) س : العيب . وفى (د) الكلمة غير منقوطة ، وكذا قرأتها وهو الذى فى « الغنية » .

والإيداع^(١) والانقطاع على سالكها .

قلت^(٢) : وهذا الذى ذكره^(٣) الخطابي يبين أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم ، الذى ذمّه السلف والأئمة ، وأعرضوا / عنه، كما ذكر ذلك الأشعري وغيره ، وأن الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطرق النبوية الشرعية ، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية ، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة .

تعلق ابن تيمية

ص ١٥٨

والخطابي ذكر أن هذه الطريقة متعبة مخوفة ، فسالكها يخاف عليه أن يعجز أو أن^(٤) يهلك . وهذا كما ذكره الأشعري وغيره ، ممن لم يجزموا بفساد هذه الطريقة ، وإنما ذموا لكونها بدعة ، أو لكونها^(٥) صعبة متعبة قد يعجز سالكها ، أو لكونها مخوفة لخطرة لكثرة شبهاتها .

وهكذا ذكر الخطابي فى كتاب « شعار الدين » ما يتضمن هذا المعنى . ولهذا كان من لم يعلم بطلان هذه الطريقة ، أو اعتقد صحتها ، قد يقول ببعض موجباتها . كما يقع مثل ذلك فى كلام الخطابي وأمثاله ، مما يوافق موجبها ، وقد أنكره عليه أئمة السلف والعلم ، كما هو مذكور فى غير هذا الموضع . وهذا قد وقع فيه طوائف من أصناف الناس ، من أصحاب أحمد ومالك والشافعى وأبي حنيفة وغيرهم .

(١) والإيداع : ساقطة من « الغنية » .

(٢) قلت : ساقطة من (س) .

(٣) س : قاله .

(٤) س : وأن .

(٥) س : ولكونها .

« وأما قوله : « إنهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة » كما ذكر ذلك الأشعري .

فيقال : كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة ، كأرسطو وأتباعه ، فلم يوجد عنهم . ومن الفلاسفة من يقول بها ، والذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة ، بل قد تتشابه القلوب . كما قال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ١١٨] .

وقال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ مَا أَنَّى الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ * أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَآغُوتٌ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٢ ، ٥٣] .

وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم ، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعات والإلهيات* .

قال الخطابي^(١) : « وبيان ما ذهب إليه السلف - من أئمة تابع كلام الخطابي في الغنية ، المسلمين - في الاستدلال على معرفة الصانع وإثبات توحيده وصفاته ، وسائر ما ادعى أهل الكلام تعذر الوصول إليه إلا من الوجه الذي يذهبون إليه ، ومن الطريقة التي يسلكونها ، ويزعمون أن من لم يتوصل

(٠ - ٠) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في رسالة « الغنية » ١٤١/١ .

إليه من تلك الوجوه كان مقلداً غير موحد على الحقيقة - هو أن (١)
 الله سبحانه (٢) / لما أراد إكرام من هداه لمعرفة ، بعث رسوله محمداً
 صلى الله عليه وسلم بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً .
 وقال له : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ
 تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾ [سورة المائدة : ٦٧] .

وقال صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع ، وفي مقامات شتى (٣) ،
 وبحضرتة (٤) عامة أصحابه : ألا هل بلغت .

وكان الذى أنزل عليه (٥) من الوحي ، وأمر بتبليغه ، هو كمال الدين
 وتمامه ، لقوله تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ
 نِعْمَتِي ﴾ [سورة المائدة : ٣] (٦) ، فلم يترك صلى الله عليه وسلم شيئاً من
 أمور (٧) الدين : قواعده ، وأصوله ، وشرائعه ، وفصوله - إلا بيّنه ،
 وبَلِّغَهُ على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه ، إذ لا
 خلاف بين فرق الأمة : أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال .
 ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في
 كل وقت وزمان ، ولو أُخِّرَ عنه البيان لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل

(١) عبارة « هو... الخ » خير لقوله : وبيان ما ذهب إليه . الخ .

(٢) الغنية : الله تعالى .

(٣) الغنية : وفي مقامات له شتى .

(٤) س : وبحضرة .

(٥) س : نزل عليه ؛ الغنية : أنزل إليه .

(٦) دُكِرَ في (س) وفي الغنية من الآية قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) فقط .

(٧) الغنية : أمر .

للناس إليه ، وذلك فاسد غير جائز . وإذا كان الأمر على ما قلناه ، وقد علم^(١) يقينا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر ، وانقلابها فيها ، إذ لا يمكن واحداً من الناس أن يروى عنه ذلك ولا عن أحد من أصحابه^(٢) من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه ، لا من طريق تواتر ولا آحاد - علم أنهم^(٣) قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقهم ، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل^(٤) : لَعُدُّوا من^(٥) جملة المتكلمين ، ولُنقل^(٦) إلينا أسماء متكلمين ، كما نقل إلينا^(٧) أسماء فقهاءهم وقراءهم وزهادهم ، فلما لم يظهر ذلك ، دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل .

قال الخطابي^(٨) : « وإنما ثبت عندهم أمر التوحيد من وجوه :

أحدها : ثبوت النبوة بالمعجزات التي أوردتها^(٩) نبينهم من كتابٍ قد أعياهم أمره ، وأعجزهم شأنه ، وقد تحداهم به وبسورة من مثله ،

(١) الغنية ١٤٢/١ : وقد علمنا .

(٢) الغنية : أن يروى في ذلك عنه ولا عن أحد أصحابه .

(٣) « علم أنهم » جواب لقوله : وإذا كان الأمر . الخ .

(٤) الغنية : والجدال .

(٥) الغنية : في .

(٦) د : ولنقلوا .

(٧) إلينا : ساقطة من (س) ، الغنية .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة في « الغنية » ١٤٢/١

(٩) س : التي قد أوردتها .

وهم العرب الفصحاء والخطباء والبلغاء^(١) ، فكل عجز عنه ، ولم يقدر على شيء منه بوجه : إما بأن لا يكون في قولهم ولا في طباعهم^(٢) أن يتكلموا بكلام يضارع القرآن في جزالة لفظه ، وبديع نظمه ، وحسن معانيه ، وإما أن يكون^(٣) ذلك في وسعهم ، وتحت قُدْرِهِمْ^(٤) ، طبعاً وتركيباً ، ولكن مُنِعوه وُضُرِفوا عنه^(٥) / ليكون آية لنبوته ، وحجة عليهم في وجوب تصديقه ، وإما أن يكونوا^(٦) إنما عجزوا عن علم ما جمع في القرآن من أنباء ما كان ، والإخبار عن الحوادث التي تحدث وتكون ، وعلى^(٧) الوجوه كلها ، فالعجز موجود ، والانقطاع حاصل ، هذا إلى ما شاهدوه من آياته ، وسائر معجزاته المشهودة^(٨) عنه ، الخارجة عن سوم^(٩) الطباع ، الناقضة للعادات ، كتسييح الحصى في كفه ، وحنين الجذع لمفارقتة ، ورجف^(١٠) الجبل تحته ، وسكونه^(١١) لما ضربه برجله ، وانجذاب الشجرة بأغصانها وعروقها إليه ، وسجود البعير له، ونبوع^(١٢)

ص ١٥٩

(١) س : والخطباء والبلغاء .

(٢) الغنية : لا يكون من قولهم ولا من طباعهم .

(٣) س : وإما أن لا يكون .

(٤) الغنية : قدرتهم .

(٥) س : وضرِبوا عنه .

(٦) الغنية : أن يكون .

(٧) س : على .

(٨) الغنية : المشهورة .

(٩) الغنية : عن رسوم .

(١٠) الغنية : وزحف ، وهو خطأ .

(١١) الغنية : وسكونه .

(١٢) ونبوع (١٧) وكذا في (س) والغنية (ص ١٤٣) . وفي (د) نبع .

الماء من بين أصابعه حتى توضع به بشر كثير، وربو^(١) الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه عددٌ جمٌّ، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة، وأمور كثيرة سواها، يكثر تعدادها هي^(٢) مشهورة، ومجموعة في الكتب التي أنشئت^(٣) لمعرفة هذا الشأن.

قال الخطابي^(٤) : « فلما استقر ما^(٥) شاهدوه من هذه الأمور في نفوسهم ، وثبت ذلك في عقولهم ، صحت عندهم نبوته ، وظهرت عن غيره بينوته ، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله عز وجل^(٦) وأمر صفاته^(٧) ، وإلى ذلك ما وجدوه^(٨) في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة ، الشاهدة على أن لها صانعاً حكماً ، علماً ، خبيراً ، تام القدرة ، بالغ الحكمة ، وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبيره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته . فقال عز وجل^(٩) :

﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] : إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة ، الدالّين على وجود الصانع

(١) د : وربوا ، وهو تحريف .

(٢) الغنية : وهي .

(٣) الغنية : التي انتسبت .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٣ .

(٥) الغنية : بما .

(٦) الغنية : الله تعالى .

(٧) الغنية : وإثبات صفاته .

(٨) د : ما وجدوا ، الغنية : بما وجدوه .

(٩) عز وجل : ليست في « الغنية » .

الحكيم ، لما ^(١) رُكِبَ فيها من الحواس التي عنها يقع الإدراك ، والجوارح التي يباشر ^(٢) بها القبض والبسط ، والأعضاء المعدّة [للأفعال] ^(٣) التي هي خاصة بها ، كالأضراس الحادثة فيهم عند استغنائهم ^(٤) عن الرضاع ، وحاجتهم إلى الغذاء ، فيقع بها الطحن له ، وكالمعدّة التي اتخذت لطبخ الغذاء ، والكبد التي يسلك إليها صفاوته ، وعنها يكون انقسامه على الأعضاء في ^(٥) مجارى العروق المهيأة لنفوذه إلى أطراف البدن ، وكالأمعاء التي يرسب إليها تفل ^(٦) الغذاء وطحانه ^(٧) فيبرز عن البدن .

وكقوله تعالى ^(٨) : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧ - ٢٠] .

وكقوله تعالى ^(٨) : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩٠] .

وما أشبه ذلك من جلال الأدلة ، وظواهر الحجج ، التي يدركها ^(٩) كافة ذوى العقول ، وعامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما

(١) الغنية : ما .

(٢) الغنية : يتأثر .

(٣) للأفعال : ساقط من (د) ، (س) ، وأثبتها من « الغنية » ليستقيم الكلام .

(٤) س : عند غنائهم ؛ الغنية : عند غنائهم .

(٥) س : فوهى ، وهو تحريف .

(٦) تفل : كذا في (س) وهو الصواب . وفي (د) ، الغنية : ثقل .

(٧) س : وطلحه ؛ الغنية : وتمجه .

(٨) تعالى : ليست في : الغنية (ص ١٤٤) .

(٩) د : يذكرها .

يطول تتبعه واستقراؤه ، فعن هذه الوجوه ثبت ^(١) عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم يبتنوا ^(٢) وحدانيته وعلمه وقدرته ، بما شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة ، واطّرادها في سبلها ، وجربها ^(٣) على إدلالها ، ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن ^(٤) الكتاب المنزل ، الذى بان حقه ، وعن ^(٥) قول النبي صلى الله عليه وسلم الذى ^(٦) قد ظهر صدقه ، ثم تلقى جملة ^(٧) أمر الدين عنهم أخلافهم وأتباعهم ، كافةً عن كافة ، قرناً بعد قرن ، فتناولوا ^(٨) ما سبيله الخبر منها تواتراً واستفاضة ، على الوجه الذى تقوم به الحجّة ، وينقطع فيها ^(٩) العذر . ثم كذلك مَنْ بعدهم عصرًا بعد عصر ، إلى آخر من تنتهى إليه الدعوة ، وتقوم عليه بها الحجّة ^(١٠) ، فكان ما اعتمده المسلمون من الاستدلال فى ^(١١) ذلك أصح وأبين ، وفى التوصل إلى المقصود به أقرب ، إذ كان التعلق فى أكثره ^(١٢) إنما هو بمعانى تدرك الحس ^(١٣) ، وبمقدماتٍ من العلم مركبة

(١) د : يثبت . وسترى فى (د) بعد صفحات كما أثبتنا هنا .

(٢) س : يبتنوا ، وهو تحريف .

(٣) د : وحزتها ، وهو تحريف .

(٤) س : على .

(٥) س : الذى بان عن .

(٦) الغنية : ... وسلم المرسل الذى ...

(٧) س : جملة .

(٨) س : وتناولوا .

(٩) الغنية : فيه .

(١٠) الغنية : وتقوم به الحجّة .

(١١) د : من الاستدلال من ، الغنية : فى الاستدلال من ...

(١٢) س : فى الكثرة .

(١٣) الغنية : تدرك بالحس .

عليها ، لا يقع ^(١) الخُلف في دلالتها .

تعلق ابن تيمية **قلت** : ذكر الخطابي طريقين إلى معرفة الله وصفاته : طريقاً سمعية ، وطريقاً عقلية ، وكلاهما طريق شرعية معروفة بالقرآن . أما الأولى : فهو أن تُعلم نبوة النبي صلى الله عليه وسلم بما أظهره الله على يديه من المعجزات وبغير ذلك ^(٢) ، ثم يعرفون بذلك ما أخبرهم به ودعاهم إليه من التوحيد وإثبات الصفات ، وهذا لأن نفس الإقرار بالصانع [سبحانه] ^(٣) فطرى ضرورى ، أو معلوم بأدنى نظر وتأمل يحصل لعموم الخلق .

ثم معرفة صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ^(٤) تعلم بما ^(٥) أظهره من المعجزات الدالة ^(٦) على صدق الرسول . وقد نبّه الخطابي أن فيما جاء به الرسول من بيان الطرق العقلية التي يُعرف بها ثبوت الخالق وتوحيده وصفاته ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن تعريفه للناس ما عرفهم إياه بمجرد خبره ، وإن كان ذلك بعد ثبوت صدقه كما يظنه كثير من أهل الكلام ، بل عرّفهم ما به يُعرف ثبوت الخالق ووحدانيته وصفاته ، /وما به يُعرف صدقه ، فبيّن ما جاء به [من] ^(٧) أصول

(١) د : لا يقطع .

(٢) عبارة « وبغير ذلك » : ساقطة من (س) .

(٣) سبحانه : زيادة في (س) .

(٤) صلى الله عليه وسلم : ليست في (س) .

(٥) د : بما تعلم بما ، وهو خطأ .

(٦) عند كلمة « الدالة » يوجد سقط طويل في نسخة (س) ينتهى عند ص ٣٠٨ ، وسأشير

إلى نهايته هناك بإذن الله .

(٧) من : ساقطة من الأصل (د) وزدتها ليستقيم الكلام .

الدين وأدلته العقلية التي يُعلم بها ما يمكن معرفته بالعقل ، وأخبرهم عن الغيب الذى لا يمكنهم معرفته بمجرد عقلهم .

ولهذا قال الخطاطي : « وإلى ذلك ما وجدوه فى أنفسهم وفى سائر المصنوعات من آثار الصنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعاً حكيماً عالماً خبيراً تام القدرة بالغ الحكمة » .

قال : « وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، فقال عز وجل : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] .

إلى قوله : « وما أشبه ذلك من جلال الأدلة ، وظواهر الحجج ، التى يذكرها كافة ذوى العقول ، وعامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما يطول تتبعه واستقراؤه ، فعن هذه الأمور ثبت عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم بينوا وحدانيته وعلمه وقدرته ، بما شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة ، واطرادها فى سبلها ، وجريها على إدلالها ، ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب ... إلى آخر كلامه »

وهذا مما اعترف به النظار من جميع الطوائف : من المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم . كما قال القاضى عبد الجبار فى أول كتابه

المصنّف فى تثبيت نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم قال ^(١) : « الحمد لله كلام القاضى عبد الجبار فى «تثبيت دلائل النبوة»

(١) لم أجد هذا الكلام فى أول كتاب «تثبيت دلائل النبوة» للقاضى عبد الجبار (تحقيق الدكتور عبد الكرم عثمان ، ط . دار العربية ، بيروت ، ١٩٦٦/١٣٨٦) وأخشى أن تكون النسخة الوحيدة التى نشر الدكتور عبد الكرم عثمان عنها الكتاب ناقصة .

الذى منَّ على عباده بإرسال رسله ، وختمهم بسيدهم محمد صلى الله عليه وسلم ، فأرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وإنما يَعْرِفُ الرسول من عَرَفَ المرسل ، وقد حصل لك العلم به تبارك وتعالى بما فى كتاب « المصباح » وغيره ، وأجلها ^(١) وأعظمها وأوضحها وأبينها ما فى القرآن مما نبّه الله عليه ، وجعله فى عقول العقلاء ، فينبغى أن يراعيه ، ويديم النظر فيه ، ويواصل الفكر فى آيات الله ، ويعتبر بالنقل والاعتبار ، تنال المعرفة ^(٢) .

وكذلك قال الأشعرى فى كتابه المشهور المعروف « باللمع » لما ذكر خلق الإنسان واستدل به على الخالق تعالى ، كما قد حكينا كلامه ، وذكرنا كلامه وكلام القاضى أبى بكر عليه ، وأن كلامه أجود ، مع أنه جعل الإنسان مما يُستدل على خلق جواهره بأنها لا تخلو من الحوادث بناء على أن الحدوث المشهود إنما هو حدوث الأعراض كالتأليف والتركيب ، وهو المراد بالخلق ، / بناء على ثبوت الجوهر الفرد . ١٦٠ ظ

وهذا وإن كان ضعيفاً ، وأكثر علماء المسلمين ينازعون فى هذا ، كلام السابقين فى الملقصود أنه استدل بالخلق على الخالق . قال القاضى أبو بكر ^(٣) : « ثم قال أبو الحسن مؤيداً لما ذكره من حدوث الإنسان ، وحدث تصويره

(١) بما فى كتاب « المصباح » وغيره وأجلها : كذا فى الأصل ، والكلام غير مستقيم ، ويبدو أن فيه سقطاً .

(٢) ويعتبر . . . المعرفة : كذا بالأصل والكلام غير مستقيم .

(٣) للباقلاقي كتاب « شرح اللمع » . انظر فهرست كتب الباقلاقي فى ملحق كتاب « الجهد » (ص ٢٥٧) تحقيق الأستاذ محمود محمد الخضرى رحمه الله والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٣٦٦/١٩٤٧ .

وتعلقه بخالق خلقه ، ومدبر دبره^(١) : وقد قال تعالى^(٢) ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩] فما استطاعوا بحجة أن يقولوا إنهم يخلقون مع تمنيهم الولد^(٣) ، فلا يكون ، ومع كراحتهم له يكون^(٤) قال : وقال تنبيهاً لخلقته^(٥) على وحدانيته : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] فبين^(٦) لهم عجزهم وفقدهم إلى صانع صنعهم ، ومدبر دبرهم .

قال القاضي أبو بكر : « واعلموا أن الغرض بذكر هاتين الآيتين الإخبار عن الله في نص كتابه بما دهم العقول عليه ، وتقريبه والتنبيه على موضع الاستدلال به من جهة السمع ، ليكون المرء عند سماعه أقرب إلى العلم بإدراك ما يلمس علمه ، وترتيب ما النظر فيه على حقه وموجه ، وأن يجمع لأهل التوحيد المقرين بالسمع بين دلائل العقول وتنبيه السمع عليها ، وأن النظر في مقدورات الله والاعتبار بها طريقاً إلى العلم بصانعها المدبر لها والخالق لأعيانها . »

قال : « وأما وجه التنبيه من قوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ

(١) الكلام التالي هو كلام الأشعري في « اللع » وسأقبله عليه بإذن الله .

(٢) اللع (ص ١٩) بتحقيق د . حمودة غرابة ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ : وقد

قال الله تعالى .

(٣) اللع : فما استطاعوا أن يقولوا بحجة إنهم يخلقون ما يمنيون مع تمنيهم الولد . .

(٤) اللع : فيكون .

(٥) اللع : وقد قال الله تعالى منها لخلقته .

(٦) اللع : بين .

تَحْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿ [سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩] فهو أن من سبيل الخالق المنشئ ، أن يكون ما خلقه واقعاً بقصده وإرادته ، وأن يجد نفسه قادرة عليه وعلى إيجاد عينه ، إن كان مخترعاً له ، أو على تصويره وتخطيطه ، إن كان الخلق تصويراً وتقديراً .

قال : « وإذا ثبتت هذه الجملة ، وعلمنا أن وجود الولد بوجود بئته وهيته ، وليس بمقصود على إرادة الوالد ، ولا مما يجد في نفسه القدرة عليه - ثبت بذلك أن الولد المخلوق ليس من فعل الوالد على سبيل المباشرة ، ولا على جهة التولد عن حركاته . »

قال : « وأما وجه التنبيه من قوله : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] رده لهم إلى الاعتبار في أحوالهم ، وتنقلهم من حال إلى حال ، ومن تركيب إلى تركيب ، وعجيب ما قد فعل بذواتهم من التصوير والتأليف ، وخلق الحواس ومواضعها ، وتركيب كل عضو من أعضائهم على صفة ما يحتاج إلى استعماله/فيه : ص ١٦١
من اليد للبطش ، والرجل للمشي ، وغير ذلك من جوارحهم ، وما يتجدد في أنفسهم من الحوادث التي لم تكن ، ويزول عنهم من الأمور التي يؤثرن استدامتها ، مع علمهم بأن الصورة لا بد لها من مصور ، وأن التأليف للدار والكتابة وضروب المنسوجات والمصنوعات لا بد لها في عقولهم من صانع مؤلف ، وأن التغيير في صفاته مع جواز بقائه على ما يعبر عنه لا بد له من ناقل نقله ، ومغير غيره ، وأنهم يجب أن يعلموا بذلك أن تصوير الإنسان وتغييره في الأحوال التي ذكرها أولى أن يتعلق بمصور صورته ، وناقل نقله وغيره من تركيب إلى تركيب ، وحال إلى

حال : أن الإنسان أقرب إلى علم هذا بالتنبيه من ناحية السمع عليه ، وأجدر أن يتحقق علم ما فيه ، وإن كان لو أفرد بعقله ، وأحيل على صحيح نظره ، لقال بما نبه السمع على مواضعه ، وإن احتاج في ذلك إلى فضل فكرٍ بالكَدِّ والرَّوِيَّةِ وإِتْعَابِ النفس في طلب الحق .

قال : « فهذا وجه التنبيه مما تلاه من التتريل . »

وذكر في التوحيد والمعاد نحواً من ذلك ، بخلاف نفي التشبيه ، فإنه جعله من باب ما دلَّ القرآن عليه بالخبر .

وأما ما ذكره هو وغيره : من أنهم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات ابتداءً ، فهذا يكون على وجهين : أحدهما : أنهم عرفوا إثبات الخالق بالضرورة ، ثم عرفوا صدق الرسول بالمعجزات .

والثاني : أن يقال : نفس ظهور المعجزات دلت على إثبات الخالق وعلى صدق رسوله ، كما كان إظهار موسى للآيات : مثل العصا ، واليد ، دليلاً على الصانع وعلى صدق الرسول .

ولهذا لما قال له فرعون : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٩] ، قال له موسى : ﴿ أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٣١-٣٣] .

فأظهر موسى هذه الآيات لما قال له فرعون : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذَتِ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ﴾ فدل ذلك على أنه أظهرها لإثبات

ظ ١٦١ العلم بالصانع ، ولصدق الرسول . والأدلة^(١) الدالة على صدق الرسول كثيرة مبسطة في غير هذا الموضع . وبنبوتِه يُستدل على تفصيل^(٢) صفات الله وأسمائه ، وعلى توحيده الذي هو/عبادته [وحده]^(٣) لا شريك له ، وهو توحيد الإلهية^(٤) وكذلك على توحيد الربوبية .

فكلا نوعي التوحيد مما يمكن علمه بالسمع ، وهذا مما اعترف به غير واحد من حذّاق النظّار ، وقالوا : إنه يمكن العلم بصدق الرسول قبل العلم بالوحدانية ، مع أن الخطّابي أراد - والله أعلم - بعلم التوحيد : علم صفات الرب [سبحانه]^(٥) وأسمائه ، فإنهم يسمون ذلك علم التوحيد ، وذلك مما يمكن معرفته بالشرع ، فإنه يعلم بالفطرة وبالعقل إثبات الصانع على طريق الإجمال ، وأما تفصيل صفاته وأسمائه فتعلم بالسمع .

وأبضا فإذا عُرف أن العلوم الإلهية حقيقتها موجودة عند الأنبياء عليهم السلام ، فإنهم الصادقون المصدوقون فيما يخبرون به من ذلك ، وأن الواجب تلقى ذلك عنهم - كان العلم بأن هذا يُستفاد من الرسول يمكن إثباته بما به يُعلم أنه رسول ، وإذا علم أنه رسول^(٦) تُعلم منه هذا

(١) عند كلمة « والأدلة » ينتهي السقط الطويل في نسخة (س) الذي بدأ في ص ٣٠٧ .

(٢) د : تفضيل ، وهو تحريف .

(٣) وحده : ساقطة من (د) .

(٤) د : الألوهية .

(٥) سبحانه : زيادة في (س) .

(٦) عبارة : « وإذا علم أنه رسول » : ساقطة من (س) .

المطلوب . كما إذا عُرِفَ أن ^(١) علاج المرضى يُؤخذ من الأطباء ، والاستفتاء يرجع فيه إلى المفتين ، وأمر التقويم يُرجع فيه إلى المقومين . فإذا عرف أن هذا طيب ، أو مفت ، أو مقوم ، رُجع إليه في ذلك ^(٢) .

وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ، ويبيّن أن العلم بصدق النبي [صلى الله عليه وسلم] ^(٣) له طرق متعددة ، فمن ادعى من المتكلمين : ^(٤) المعترلة والجهمية وموافقهم ^(٤) - أنه لا يمكن العلم بصدقه إلا بعد العلم بحدوث الأجسام ، وأن ذلك لا يُعلم إلا بطريقة الأعراض ، فقوله خطأ مبتدع ، وهو الذي ذكر ^(٥) الخطأبي أنه لم يسلك أحد من السلف هذه الطريق .

وأما الطريق العقلية التي ذكرها ، فهي طريق دل عليها القرآن ، وأرشد إليها ، ونبه عليها ، وهي الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكماً عالماً خبيراً ^(٦) . . . إلى قوله : « فعن هذه الوجوه ثبت عندهم أمر الصانع وكونه ، ثم تبينوا ^(٧) وحدانيته وعلمه وقدرته بما

(١) س : كما يعلم أن ...

(٢) س : رجع في ذلك إليه .

(٣) صلى الله عليه وسلم : زيادة في (س) .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) س : ذكره ، وهو تحريف .

(٦) س : أن لها صانعا عليا حكما خبيراً .

(٧) سبقت الكلمة ص ٣٠٣ : بينوا .

شاهدوه من اتساق أفعاله على الحكمة ، وأطرادها في سبلها وجريها على إدلالها .

ص ١٦٢ وهذا لأن الفعل الواحد المتسق المنتظم لا يكون عن اثنين ، ولا يكون إلا عن عالم قادر ، كما يبين في غير هذا الموضع .

عود لكلام الخطابي في هذه الصفات ونحوها مما يعلم بالعقل . قال (١) : « ثم علموا سائر صفاته توقيفاً عن الكتاب المنزل » . وهذا كالصفات الخبرية : مثل الوجه ، واليدين ، والاستواء على العرش ، ونحو ذلك .

قال الخطابي (٢) : « فأما الأعراض فإن التعلق بها إما أن يكون عذراً (٣) ، وإما أن يكون تصحيحاً (٤) الدلالة من جهتها عسراً متعذراً ، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض في الدنيا نافٍ لوجود الأعراض أصلاً ، وقائل : إنما هي قائمة (٥) بأنفسها ، لا تخالف الجواهر في هذه الصفة ، إلى غير ذلك من (٦) الاختلاف فيها . وأوردوا في نفيها شياً قوياً ، فالاستدلال بها ، والتعلق بأدلتها ، لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبه (٧) ، والانفكاك عنها . والطريقة التي

(١) أى الخطابي في رسالة « الغنية » ١٤٤/١ ، وهو بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) في رسالة الغنية ١٤٤/١ ، بعد الكلام السابق بسبعة أسطر .

(٣) د : غدرا ؛ س : غرورا . ولعل الصواب ما أثبتته . وفي « الغنية » : عسرا .

(٤) تصحيح : كذا في « الغنية » ، د (الكلمة فيها غير منقوطة) . وفي (س) : بصحيح ، وهو

تحريف .

(٥) الغنية ١٤٥/١ : إنها قائمة .

(٦) الغنية : في .

(٧) س : الشبهة .

سلكتها سليمة من هذه الآفات ، برية^(١) من هذه العيوب ، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادّعى من المتكلمين أن من لم يتوصل إلى معرفة الله تعالى^(٢) وتوحيده من الوجه الذي يصححونه من^(٣) الاستدلال ، فإنه غير موحد في الحقيقة ، لكنه مستسلم مقلد ، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعاً للآباء في الإسلام ، وثبت أن قائل هذا القول مخطئ ، وبين يديّ الله ورسوله متقدم^(٤) ، وبعامّة الصحابة وجمهور السلف مزير ، وعن طريق السنة عادل ، وعن نهجها ناكب .

قلت : وهذا الذي ذكره^(٥) الخطابي بين ظاهر ، بتقدير أن تكون تلك الطريق^(٦) صحيحة في نفسها ، موصلة إلى العلم ، فإن سلوكها - والحال هذه - إما غرر^(٧) وخطر ، وإما مشقّ صعب ، بل معجوز^(٨) عنه ، فإنها تحتاج إلى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة متنازع فيها ، وقد لا تثبت للإنسان فيفضل عنها ، فكانت بمتزلة من يريد الحج من طريق بعيدة مخوفة ، يمكن سالكها أن يصل بعد جهد ومشقة ، ويمكن أن

(١) الغنية : بريئة .

(٢) تعالى : ساقطة من « الغنية » .

(٣) الغنية : في .

(٤) الغنية : مقدّم . وفي هذا إشارة إلى قوله تعالى : (ياأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يديّ الله

ورسوله) [سورة الحجرات : ١] .

(٥) س : قاله .

(٦) س : الطريقة .

(٧) س : غرر إما غرر ، وهو تحريف . وفي اللسان . « وغرر بنفسه تغريراً وتغرة ، عرضها للهلكة

من غير أن يعرف ، والاسم : الغرر ، والغرر : الخطر » .

(٨) س : صعب ومعجوز .

ينقطع ، فمثل هذه الطريق قد يعجز صاحبها^(١) ، وقد يضل بعد جهدٍ ومشقة عظيمة ، إذا لم يكن فيها مخوف ، وإذا كان فيها مخوف فقد يهلك قبل الوصول .

ومعلوم أن من عدل إلى هذه الطريق ، وترك الطريق المستقيمة
ظ ١٦٢ الواضحة الآمنة/ الميسرة كان ظلوماً جهولاً .

وأما بتقدير أن تكون طريقاً فاسدة ، كما يعرفه من عرف حقيقتها ، فإنها : إما أن لا توصل إلى مطلوب ، لأن النظر في الدليل الفاسد يستلزم^(٢) الجهل المركب لا محالة ، بل قد لا يحصل معه لا علم ولا جهل ، وهذا حال كثير من حذّاق النظائر الذين سلكوها . وإما أن توصل^(٣) إلى تقيض الحق ، إذا اعتقد سالكها صدق بعض مقدماتها الكاذبة . وهذه حال كثير ممن اعتقد صحتها ، وعارض بموجبها صحيح المنقول وصريح المعقول .

وهي^(٤) حال أهل البدع من المعتزلة والجهمية ، ومن وافقهم على مقتضاها ، فإنها منشأ ضلال ما شاء الله [تعالى]^(٥) من طوائف أهل الكلام ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضوع . فالأولون يبقون في الجهل البسيط ، وهؤلاء يصيرون في الجهل المركب .

(١) س : سالكها .

(٢) د : لا يستلزم ، وهو خطأ .

(٣) س : يوصل .

(٤) س : وهذه .

(٥) تعالى : زيادة في (س) .

قال الخطابي^(١) : « فهذا قولهم ورأيهم في عامة السلف وجمهور تابع كلام الخطابي في الغنية ،

الأئمة وفقهاء الخلف ، فلا تشتغل - رحمك الله - بكلامهم ، ولا تعتبر^(٢) بكثرة مقالاتهم ، فإنها سريعة التهافت ، كثيرة التناقض ، وما من كلام تسمعه^(٣) لفرقة منهم إلا وخصومهم عليه كلام يوازنه^(٤) أو يقاربه ، فكلُّ بكلِّ معارضٌ ، وبعضٌ ببعضٍ مقابلٌ ، وإنما يكون تقدم الواحد منهم ، وفلجُه^(٥) على خصمه بقدر حظّه من البيان ، وحذقه في صنعة^(٦) الجدل والكلام ، وأكثر ما يظهر به بعضهم على بعض إنما هو إلزامٌ من طريق الجدل ، على أصول مؤصّلة^(٧) لهم ، ومناقضاتٍ على مقالات حفظوها عليهم ، فهم يطالبونهم بقودها^(٨) وطردها ، فمن تقاعد عن شيءٍ منها سمّوه من طريق الجدل منقطعاً ، وجعلوه مبطلاً ، وحكموا بالفلج^(٩) لخصمه عليه ، والجدل لا يبيّن به حق ، ولا تقوم به حجة . وقد يكون الخصمان على مقالتين مختلفتين كلتاها باطل^(١٠) ويكون الحق في ثالثة غيرهما ، فمناقضة أحدهما صاحبةٌ غيرُ مصححٍ مذهبه وإن

(١) في رسالة « الغنية » ١٤٥/١ .

(٢) س : ولا تعتبر .

(٣) الغنية : نسمعه .

(٤) س ، الغنية : يوازيه .

(٥) س : وثلجه ، وهو تحريف . وفي اللسان : « الفلجُ : الظفر والفوز » .

(٦) س : ضيعة ، وهو تحريف .

(٧) مؤصّلة : كذا في « الغنية » ، والكلمة في (د) ، (س) غير مهموزة ، وقد تقرأ : مؤصّلة ،

وفي (س) : مؤصّلة لهم إلى ، وهو تحريف .

(٨) الغنية : بعودها .

(٩) س : بالثلج ، وهو تحريف ، والفلجُ : الظفر والفوز .

(١٠) الغنية ١٤٦/١ : باطلة .

كان مفسداً به قول خصمه ، لأنها مجتمعان^(١) معاً في الخطأ ،
مشركان^(٢) فيه ، كقول الشاعر فيهم :

حُجَجٌ تَهَافَتْ كَالزَّجَاجِ تَخَالَهَآ حَقًّا ، وَكُلُّ كَاسِرٍ مَكْسُورٍ^(٣)

وإنما كان الأمر كذلك لأن واحداً من الفريقين لا يعتمد في
مقالته^(٤) التي ينصرها أصلاً صحيحاً ، وإنما هي^(٥) أوضاع تتكافأ
وتقابل ، فيكثر المقال ، / ويدوم الاختلاف^(٦) ، ويقبل الصواب .

ظ ١٦٣

قال [الله] تعالى^(٧) ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
اِخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٨٢] . فأخبر سبحانه أن ما كثر فيه
الاختلاف فليس من عنده^(٨) . وهذا من أدلّ الدليل على أن مذاهب
التكلمين مذاهب فاسدة^(٩) ، لكثرة ما يوجد فيها من الاختلاف المفضي
بهم إلى التكفير والتضليل ، وذلك صفة الباطل الذي أخبر الله^(١٠) عنه .

(١) س : مجتمعان .

(٢) د : مشركان .

(٣) البيت من بحر الكامل

(٤) الغنية : مقاله .

(٥) الغنية : هو .

(٦) س : الخلاف .

(٧) د : قال تعالى .

(٨) فليس من عنده : كذا في (س) . وفي (د) : فليس من عند الله . وفي « الغنية » : فإنه ليس

من عنده .

(٩) الغنية : .. مذاهب التكلمين فاسدة .

(١٠) الغنية : الله سبحانه .

ثم قال سبحانه^(١) في صفة الحق : ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ
فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ [سورة الأنبياء : ١٨] .

قال الخطابي^(٢) : « فإن قيل : دلائل^(٣) النبوة ، ومعجزات النبي
صلى الله عليه وسلم - ما عدا القرآن - إنما نقلت إلينا من طريق الآحاد
دون التواتر ، والحجة لا تقوم^(٤) بنقل الآحاد على من كان^(٥) في
الزمان^(٦) المتأخر ، لجواز وقوع الغلط فيها ، واعتراض الآفات من
الكذب وغيره عليها . قيل : هذه الأخبار ، وإن كانت شروط التواتر في
آحاديها معدومة ، فإن جملتها راجعة من طريق المعنى إلى التواتر ،
ومتعلقة به^(٧) جنساً^(٨) ، لأن بعضها يوافق بعضاً ويجانسه ، إذ كل
ذلك واقع تحت الإعجاز^(٩) ، والأمر المزعج للخواطر الناقض لمجرى
العادات » .

قال^(١٠) : « ومثال ذلك أن يروى قوم أن حاتم طيّ وهب لرجل مائة

(١) سبحانه : ليست في « الغنية » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ١٤٦/١ .

(٣) الغنية : إن دلائل .

(٤) والحجة لا تقوم : كذا في « الغنية » وهو الصواب وهو ما يوافق سياق الكلام بعده . وفي

(٥) ، (س) : والحق لا يقوم .

(٥) س : ما كان .

(٦) د : في الزمن .

(٧) س : بها .

(٨) الغنية : حيناً .

(٩) س : الإجحاف .

(١٠) في رسالة « الغنية » بعد الكلام السابق مباشرة ١٤٧/١ .

من الإيل ، ويروى آخرون أنه وهب لرجل آخر ألفاً من الغنم ، ويروى آخرون ^(١) أنه وهب لآخر عشرة أرؤس ^(٢) من الخيل والرقيق إلى ما يشبه ^(٣) ذلك حتى ^(٤) يكثر عدد ما يروى عنه ^(٥) . فهو وإن لم يثبت التواتر في كل واحد منها [نوعاً] ^(٦) نوعاً ، فقد ثبت التواتر في جنسها ، وحصل ^(٧) من جُمَلَتِهَا العلم ^(٨) بأن حاتماً سخي . كذلك هذه الأمور وإن لم يثبت لأفراد ^(٩) أعيانها تواتر ، فقد ثبت ^(١٠) برواية الجَمِّ الغفير ، الذي لا يحصى عددهم ، ولا يتوهم التواطؤ في الكذب عليهم ، أنه قد جاء بمعنى معجز للبشر ، خارج عما في قُدَرِهِم ^(١١) ، فصح بذلك أمر نبوته ^(١٢) .

كلام الخطائي في كتاب « شعار الدين » .
وقال الخطائي أيضاً فيما أحقه بكتاب « شعار الدين وبراهين المسلمين » : « الكلام المكروه الذي زجر عنه العلماء وعابوه ، هو التجرد

(١) س ، الغنية : الغنم ، وآخرون .

(٢) س : آرس . وصوابها آراس . وفي اللسان : « رأس . . . والجمع في القلة : أرؤس ،

واراس » .

(٣) الغنية : وما يشبه .

(٤) حتى : ساقطة من (س) .

(٥) س ، الغنية : يروى منه .

(٦) نوعاً : ساقطة من (د) .

(٧) الغنية : فقد حصل .

(٨) د : جعلها .

(٩) الغنية : العلم الصحيح .

(١٠) الغنية : فإن لم تثبت أفراد . . .

(١١) الغنية : تواتراً فقد ثبت .

(١٢) الغنية : قدرتهم .

(١٣) د : فصح بذلك الأمر نبوته .

في مذهب (١) الكلام ، والتعمق فيه على الوجه الذي يذهب إليه المتكلمون . وذلك أنهم ادّعوا الوقوف على حقائق الأمور من جهة العقول (٢) ، وزعموا أن شيئاً من / المعلومات لا يذهب عليهم علمه ، ظ ١٦٣ ولا يعجزهم إدراكه ، على سبيل التحديد والتحقيق .

قلت : هذا هو حقيقة قول من لم يجعل السمعيات تفيد العلم ، إنما يحصل العلم عنده من جهة العقل فقط ، وقول من يظن أنه بمجرد عقله يعرف ما جاءت به الشرائع .

ولهذا قال الإمام أحمد في أول رسالته في السنة التي رواها عنه عبدوس بن مالك العطار : « ليس في السنة قياس ، ولا يضرب لها الأمثال ، ولا تدرك بالعقول » ، فبيّن أن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز أن يُعارض بضرب الأمثال [له] (٣) ، ولا يدركه كل (٤) أحد بقياس ، ولا يحتاج أن يثبت بقياس ، بل هو ثابت بنفسه ، وليس كل ما ثبت (٥) يكون له نظير ، وما لا نظير له لا قياس فيه ، فلا (٦) يحتاج المنصوص خبراً وأمراً إلى قياس ، بخلاف (٧) من أراد أن ينال كل ما جاءت به الرسل بعقله ، ويتلقاه من طريق القياس ،

(١) س : مذاهب .

(٢) س : العقول .

(٣) له : ساقطة من (د) .

(٤) كل : ساقطة من (س) .

(٥) س : وليس كل ثابت .

(٦) س : ولا .

(٧) س : بل بخلاف .

كالقياس العقلي المنطقي ، وهو قياس الشمول أو قياس التمثيل ونحو ذلك (١) ، فإن كلاً من هذا وهذا يُسمى قياساً .

وقد تنازع الناس في اسم القياس : هل هو حقيقة في قياس التمثيل ، مجاز في قياس الشمول ؟ كما يقوله [أبو حامد] (٢) الغزالي وأبو محمد المقدسي وغيرهما ، أو هو حقيقة في قياس الشمول مجاز في قياس (٣) التمثيل ؟ كما يقوله أبو محمد بن حزم وغيره ، أو القياس حقيقة فيهما ؟ كما يقوله الجمهور . على ثلاثة أقوال .

وأيضاً فهم متنازعون في الجنس : أيهما هو الذي يوصل إلى العلم ؟ وكثير من الناس من أهل المنطق اليوناني ونحوهم يزعم أن الموصّل إلى العلم هو قياس الشمول فقط دون قياس التمثيل ، وكثير من أهل الكلام يرجّح قياس التمثيل ، ويقول : إن قياسهم المنطقي قياس الشمول قليل الفائدة أو عديمها (٤) .

وحقيقة الأمر أن القياسين متلازمان ، فكل قياس شمول هو متضمن لتمثيل ، وكل قياس تمثيل هو متضمن لشمول ، فإن القياس قياس (٥) التمثيل لا بد أن يعلق الحكم بالوصف المشترك ، فإذا قال : النبيذ المسكر حرام لأنه مسكر ، فكان حراماً كخمر العنب ، فقد علّق

(١) ونحو ذلك : ساقطة من (س) .

(٢) أبو حامد : زيادة في (س) .

(٣) قياس : ساقطة من (س) .

(٤) في النسختين : أو علمها .

(٥) س : فإن القياس قياس .

التحريم بالسكر ، ولا بد له من دليل يدل على تعلق الحكم بذلك الوصف المشترك : إما بنص ، أو إجماع ، أو غير ذلك من الطرق الدالة على أن الحكم معلق بذلك الوصف المشترك بين الأصل والفرع ، وهو الذى يسمى جواب المطالبة ، فإن القاييس إذا قاس توجه عليه مُنوعٌ ، أحدها : منع الحكم فى الأصل . والثانى : منع ثبوت الوصف الذى علق به / الحكم فى الأصل . والثالث : منع وجوده ^(١) فى الفرع . وهذه ص ١٦٤
الأسولة الثلاثة قد يسهل جوابها ، والرابع : منع علة ^(٢) الوصف ، وهو منع كون الحكم متعلقاً ^(٣) به ، وهذا أعظم الأسولة .

وذلك الوصف الذى علق به الحكم ، يسمونه : علة ، وسبباً ، وداعياً ، وموجباً ، ومناطاً ، وباعثاً ، وأمارةً ، وعلامةً ، ومشتركاً ، وأمثال ذلك . ثم إذا أراد المستدل أن يصوغ هذا قياس شمول ، قال : النيذ مسكر ، وكل مسكر حرام . ولا بد له من إثبات هذه القضية الكبرى ، وهو قوله : كل مسكر حرام ، كما يحتاج الأول إلى إثبات كون السكر هو مناط التحريم ، والذى جعله الأول مناط الحكم ، جعله الثانى الحد الأوسط المتكرر فى المقدمتين ، ولا بد لكل منهما من الدلالة على ذلك ، وكل من القياسين يتضمن ^(٤) حكماً عاماً كلياً ^(٥) ، ولهذا اتفق أرباب القياس الشمولى المنطقى على أنه لا بد فيه [من قضية كلية ،

(١) س : وجودها .

(٢) س : عليّة .

(٣) س : معلقاً .

(٤) س : وكل من المقدمتين يتضمن .

(٥) س : كلياً عاماً .

واتفق أرباب القياس التمثيل على أنه لا بدّ فيه من ^(١) مشترك بين الأصل والفرع ، والمشارك هو الكلي ، لكن في ^(٢) قياس الشمول لا يجب أن يبيّن ثبوت الكلي في صورة من الصور المعينة ، بل يقول الرجل : السواد والبياض لا يجتمعان ، وإن لم يعيّن سوادًا أو بياضًا معينين ، ويقول : الكل أعظم من الجزء ، ولا يعيّن شيئاً .

وأما قياس التمثيل فلا بدّ فيه من تعيين أصل يقاس به الفرع ويمثّل به ، فيقال : هذا السواد وهذا البياض لا يجتمعان ، فكذلك سائر السواد والبياض . وهذا الكل أعظم من هذا الجزء ، وهلمّ جرّاً . ويقول ^(٣) أهل التمثيل : هذا أنفع لأن الكليات لا وجود لها في الأعيان ، إنما وجودها في الأذهان ، فإذا مثل الفرع بمعين ثابت في الخارج أفاد ذلك معرفة شيء موجود معين ، بخلاف الكلي الذي لا تتمثل أعيانه في الخارج .

ولهذا كل متكلم ^(٤) في كليّات مقدّرة لا يتصور أعيانها الموجودة في الخارج ، فإما أن يكون كلامه قليل الفائدة ، بل عديمها ^(٥) ، وإما أن يكون كثير الخطأ والغلط ، وإما أن يجتمع فيه الأمران . ويقولون أيضاً : إن العلم بكل واحدٍ [واحدٍ] ^(٦) من الأعيان يحصل بما به يحصل المعين

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) وأثبتته من (س) .

(٢) في : ساقطة من (س) .

(٣) س : فقول .

(٤) س : كل من تكلم .

(٥) س : بل عديمها .

(٦) واحد : ساقطة من (د) .

الآخر ، فإننا إذا قلنا : الكل أعظم من الجزء ، كان علمنا بأن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، كعلمنا بذلك في الكل الآخر ، فلم نستفد بالقضية الكلية علماً بمعين ، إلا والعلم بذلك المعين مستغن عن القضية الكلية ، ففيه تطويل بلا فائدة .

ويقول أهل قياس الشمول : بل قياس التمثيل لا يفيد إلا بتوسط تعليق الحكم بالمشارك ، / وهو ^(١) الحد الأوسط ، فلا بد فيه من قضية كلية أيضاً ، لكن قد يدعى القياس ^(٢) الممثل تعليق الحكم بالمشارك ^(٣) بمجرد التمثيل ، ولا يقيم دليلاً على أن الوصف المشترك الجامع بين الأصل والفرع هو مناط الحكم الذي هو الحد الأوسط ، وربما أثبت ^(٤) ذلك بطرق لا تفيد العلم ، كالأستقراء الناقص الذي هو من نوع السبر والتقسيم ونحو ذلك ، ففي كل من القياسين قضية كلية ، لكن صاحب الشمول يثبتها ^(٥) وصاحب التمثيل لا يثبتها ^(٦) .

قال أصحاب التمثيل : بل صاحب الشمول لا يمكنه إثباته إلا بطريق التمثيل ، وإلا فإذا نازعه المنازع في الشمول والعموم ، لم يكن له طريق إلا ذكر الأعيان بأن ^(٧) يقول : هذا الكل أعظم من هذا

(١) س : وهذا .

(٢) س : القياس .

(٣) س : تعليق الحكم به .

(٤) س : ثبت .

(٥) س : يبينها .

(٦) س : لا يبينها .

(٧) س : بل .

الجزء ، وإذا^(١) قيل : بل العقل يقضى بالقضية الكلية قضاءً عاماً .
 قيل : إنما كان ذلك^(٢) بواسطة علمه بالجزئيات ، فيعود إلى التمثيل .
 ولهذا توجد عامة قضاياهم الكلية منتقضة باطلة ، لأنهم يدعون فيها
 العموم ، بناءً على ما عرفوه من التجارب والعادات ، وتكون تلك
 منتقضة في نفس الأمر كما هو الواقع ، فإن من قال : كل نار فإنها تحرق
 ما لاقته ، إنما قاله لأجل إحساسه بما أحس به من جزئيات هذا الكلي ،
 وقد انتقض ذلك عليه بملاقاتها للياقوت والسمندل وغير ذلك ، وبسبب
 الكلام في هذا له موضع آخر . والمقصود هنا التنبيه على أن كل واحد
 من قياس التمثيل والشمول يفيد أمراً كلياً مطلقاً بواسطة العلم
 بالمعيّنات الموجودة في الخارج ، ثم قد يكون العلم بتلك المعينات غنياً عن
 دينك القياسين ، والمعين الذي لا نظير له لا يُعلم لا بهذا القياس ولا بهذا
 القياس ، وقد تكون الكلية منتقضة ، فالقياس لا يحصل بنفسه العلم
 بالمعيّنات ، وقد لا يحصل العلم به مطلقاً ، وقد يكون كثير الانتقاض ،
 بخلاف النصوص النبوية ، فإنها لا تكون إلا حقاً ، وهي تخبر عن
 المعينات^(٣) على ما هي عليه .

وأعظم المطالب العلم بالله تعالى ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله ،
 وأمره ، ونهيه . وهذا كله لا تُنال خصائصه لا بقياس الشمول
 ولا بقياس التمثيل ، فإن الله تعالى لا مثل له فيُقاس به ، ولا يدخل هو

(١) س : فإذا .

(٢) س : ذلك .

(٣) د : المعينات .

وغيره تحت قضية^(١) كلية تستوى أفرادها ، فلهذا كانت طريقة القرآن - وهي طريقة السلف والأئمة - أنهم لا يستعملون في الإلهيات قياس تمثيل وقياس شمول تستوى أفرادها ، بل يستعملون من^(٢) هذا وهذا قياس الأولى ، فإن الله له المثل الأعلى ، فإذا أدخل هو - سبحانه - وغيره تحت قضية كلية ، مثل أن يُقال : القائم بنفسه لا يفتقر إلى المحل كما يفتقر/ العرض مثلا^(٣) ، أو قيل : كل موجود فله خاصية^(٤) لا يشركه فيها غيره ونحو ذلك - كان [هو]^(٥) سبحانه أحق بمثل هذه الأمور من سائر الموجودات ، فهو أحق بالغنى عن المحل من كل قائم بنفسه ، وهو أحق بانتفاء المشارك له في خصائصه من كل موجود. وكذلك إذا قيس قياس تمثيل فكل كمال يستحقه موجود من جهة وجوده^(٦) فالموجود^(٧) الواجب أحق به ، وكل نقص ينزّه عنه موجود لكمال وجوده ، فالموجود^(٧) الواجب أحق بتنزيهه عنه^(٨) ، وهو أحق بانتفاء أحكام العدم وأنواعه وأشباهه^(٩) وملزوماته عنه من كل موجود .

وإذا كان الأمر الوجودي كالرؤية مثلا لا يتعلق إلا بأمور موجودة لا يجوز أن تتعلق بمعدوم ، لأن العدم لا يكون سببا للوجود ، وكان كل

(١) قضية : ساقطة من (س) .

(٢) من : كذا في النسختين ، ولعل الصواب : بدلا من .

(٣) س : إلى المحل كالعرض مثلا .

(٤) س : خاصة .

(٥) هو : ساقطة من (د) .

(٦) وجوده : ساقطة من (س) .

(٧) س : فالوجود .

(٨) د : أحق به بتنزيهه عنه .

(٩) س : وأسبابه .

ما كان أكمل وجوداً كان أحق بأن يُرى ، كان البارى سبحانه بأن يُرى [أحق] ^(١) من كل موجود ، وإذا ^(٢) كان تعذّر الرؤية أحيانا قد يكون لضعف الأبصار ^(٣) ، وكان في الموجودات القائمة بنفسها ما تتعذر أحيانا رؤيته لضعف أبصارنا في الدنيا ، كان ضعفها في الدنيا عن رؤيته أولى وأولى .

وليس المقصود هنا الكلام على أعيان المسائل ، ولكن المقصود بيان مسمّى القياس ، وأنه وإن كان قد يحصل به من العلوم أمور عظيمة ، فإنه لا يحصل به كل مطلوب ، ولا يطرد في كل شئ. فطرق العلم ثلاث ^(٤) : أحدها : الحسّ الباطن والظاهر ، وهو الذى تُعلم به ^(٥) الأمور الموجودة بأعيانها .

والثانى : الاعتبار بالنظر والقياس ، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس ، فما أفاده الحسّ معيّناً ^(٦) يفيد العقل والقياس كلياً مطلقاً ، فهو لا يفيد بنفسه علم شئ معيّن ، لكن يجعل الخاص عاماً ، والمعيّن مطلقاً ، فإن الكليات إنما تُعلم بالعقل ، كما أن المعيّنات إنما تُعلم بالإحساس .

والثالث : الخبر ، والخبر يتناول الكليات والمعيّنات والشاهد والغائب ، فهو أعم وأشمل ، لكن الحسّ والعيان أتم وأكمل .

(١) أحق : ساقطة من (د) .

(٢) د : إذا .

(٣) د : الأنصار ، وهو تحريف .

(٤) س : ثلاثة .

(٥) س : به تعلم .

(٦) س : معنى ، وهو خطأ .

وقد تنازع الناس في السمع والبصر أيهما أكمل ؟ فذهبت طائفة منهم ابن قتيبة إلى أن السمع أكمل ، لعموم ما يُعلم به وشموله . وذهب الجمهور إلى أن البصر أكمل ، فليس المخبر كالمعائن ، وليس كل ما يُعائن يمكن الإخبار عنه ، وليس العلم الحاصل بالخبر كالعلم الحاصل بالعيان ، وإن كان الخبر/لا ريب في صدقه ، لكن نفس المرئي^١ المعائن^(١) لا يحصل العلم به قبل العيان كما يحصل عند العيان .

ظ ١٦٥

والتحقيق في هذا الباب أن العيان أتم وأكمل ، والسمع أعم وأشمل ، فيمكن أن يُعلم بالسمع والخبر أضعاف ما يمكن علمه بالعيان والبصر أضعافا مضاعفة ، ولهذا كان الغيب كله إنما يعلم بالسمع والخبر ، ثم يصير المعيب^(٢) شهادة ، والمخبر عنه معائنا ، وعلم اليقين عين اليقين .

والمقصود هنا أن الخبر أيضا لا يفيد إلا مع الحسّ أو العقل ، فإن المخبر عنه ، إن كان قد شوهد ، كان قد عُلم بالحس ، وإن لم يكن شوهد فلا بد أن يكون شوهد ما^(٣) يشبهه من بعض الوجوه ، وإلا لم يُعلم بالخبر شيء ، فلا^(٤) يفيد الخبر إلا بعد الحس والعقل ، فكما أن العقل بعد الحس ، فالخبر بعد العقل والحس ، فالإخبار يتضمن^(٥) هذا

(١) س : تعين المرئي المعائن .

(٢) س : الغيب .

(٣) س : بما .

(٤) س : ولا .

(٥) س : فالإخبار تتضمن . وفي (د) الكلمة الأولى غير مهموزة والثانية غير منقوطة ، وكذا

وهذا ، وكما أنه ليس كل ما علم بالقياس والعقل والاعتبار يمكن الإحساس بواحدٍ واحدٍ من أعيانه ، فكذلك ليس كل ما علم بالخبر والسمع يمكن^(١) اعتباره بالقياس ، إما لعدم النظر له من كل وجه ، وإما لغير ذلك . ثم إذا كان الخبر صادقا لا كذب فيه ، أمِنَ معه من الانتقاض والفساد ، بخلاف القياس، فإن كثيرا مما^(٢) يبنى فيه على قضايا كلية تكون منتقضة ، وإن كان فيه^(٣) ما ليس منتقضا .

والمقصود أنه ليس كل شيء يمكن علمه بالقياس ، ولا كل شيء يُحتاج فيه إلى القياس ، فلهذا^(٤) قال الأئمة : ليس في المنصوصات النبوية قياس . وأما كونها لا تُعارض بالأمثال المضروبة ، فهذا هو الذى ذكرناه من أن المنصوص لا يعارضه دليل عقلي صحيح .

أما^(٥) قولهم : لا تُدرك بالعقول ، فإن نفس الغريزة العقلية التى تكون للشخص قد تعجز عن إدراك كثير من الأمور ، لا سيما الغائبات ، فمن رام بعقل نفسه أن يدرك كل شيء كان جاهلا ، لا سيما إذا طعن فى الطرق السمعية [النبوية]^(٦) الخبرية .

وهذا هو الذى يسلكه من يسلكه من الفلاسفة ومن يشبههم من أهل الكلام . وهؤلاء هم الذين يذكر أبو حامد الغزالي وغيره تهاقهم

(١) د : لا يمكن ، وهو خطأ .

(٢) د : ما .

(٣) س : وإن كانت كافية ، وهو تحريف .

(٤) س : ولهذا .

(٥) س : وأما .

(٦) النبوية : ساقطة من (د) .

وتناقضهم ، وأن ما يدَّعونه من المعارف الإلهية بعقولهم جمهوره باطل ، وإن كان قد وقع في كلامه من كلام هؤلاء أمور ، قيل إنه رجع عنها . ولا ريب أن الرسل صلوات الله عليهم يخبرون الخلق بما تعجز عقولهم عن معرفته ، ولا يخبرونهم بما يعلمون امتناعه ، / فهم يخبرونهم ص ١٦٦ بمحارات العقول لا بمحالاتها ، فمن أراد أن يعرف ما أخبرت به الرسل بعقله ، كان شبيهاً بمن قال الله تعالى فيه : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَاتِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٤] ^(١) وقال : ﴿ بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صُحُفًا مُّتَشْرَةً ﴾ [سورة المدثر : ٥٢] ^(٢) .

قال الخطابي ^(٣) : « وذهب العلماء إلى خلاف هذا الرأي ، وجعلوا كلام آخر للخطابي وتعلق ابن تيمية عليه

المعلومات قسمين : قسم يمكن استدراكه وتبثته حقيقة ، وقسم لا يعلم إلا ظاهره ولا يتعرض لعلم باطنه وطلب كيفيته ، وانتهوا في ذلك إلى ما نطق به ^(٤) الكتاب ، وهو قوله سبحانه : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ [سورة آل عمران : ٧] ، يجعلون

(١) ذكرت نسخة (س) الآية حتى قوله تعالى (ما أوتي رسل الله) . وقوله تعالى (رسالاته) كنا في (د) وهي قراءة صحيحة . قال الأستاذة محققو تفسير ابن كثير (ط . الشعب) في كلام على هذه الآية : « رسالاته بالجمع ، وهي قراءة السبعة ما عدا ابن كثير وخصاً ، فقد قرأ : (رسالته) بالافراد . ينظر البحر المحيط لأبي حيان ٢١٧/٤ . »

(٢) آية سورة المدثر لم ترد في نسخة (س) . وكتبت الآية في (د) محرفة .

(٣) لم يحدد ابن تيمية كتاب الخطابي ، وهو - على الأرجح - ليس رسالة « الغنية » وقد انتهى كلامه فيها من قبل ، وسرد فيها بعد (ص ٣٣٢) ما يبين أن هذا الكلام ليس في « الغنية » ولا في كتاب « شعار الدين » .

(٤) س : إلى ما تعلق به .

الوقف عند قوله : ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ ويستأنفون الكلام فيما بعده ، وهو مذهب الصحابة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وعائشة ، وابن عباس ، قالوا : وقد حَجَبَ عَنَّا أَنْوَاعًا^(١) مِنَ الْعِلْمِ ، كَعِلْمِ قِيَامِ السَّاعَةِ ، وَكَعِلْمِ الرُّوحِ ، حِينَ يَقُولُ : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] وقال تعالى : ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [سورة المائدة : ١٠١] ، وقال : ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٣] .

قلت : قد ذكرنا معنى لفظ « التأويل » في غير هذا الموضع ، وأنه في اللغة التي نزل بها القرآن يُراد به : حقيقة الشيء كالكيفية التي لا يعلمها إلا الله ، كما قال مالك : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . ويراد به التفسير ، وهو كقوله : « الاستواء معلوم » فإن تفسيره ومعناه معلوم . ويراد به تحريف الكلم عن مواضعه ، كتأويلات الجهمية ، مثل تأويل من تأوّل^(٢) : استوى بمعنى استولى . وهذا^(٣) الذي اتفق السلف والأئمة على بطلانه ودم أصحابه . ومثل هذا لا يُقال فيه : لا يعلمه إلا الله ، بل يُقال : إنه باطل وتحريف وكذب ، ولكن في القسم الأول يُقال : لا يعلمه إلا الله ، وأما القسم الثاني فيعلمه الله ، وقد يعلمه الراسخون في العلم .

(١) س : وقد حجب عن أنواع .

(٢) س : مثل من تأوّل .

(٣) س : فهذا .

قال الخطابي : « فلم يته أهل التعمق من المتكلمين حتى تكلموا في الروح ، وتكلموا في القدر ، والتعديل والتجويز^(١) ، وتكلموا في النفس والعقل وما بينهما ، وتكلموا في أشياء لا تعنيهم ولا تجدى عليهم شيئا ، كالكلام في الجزء والطفرة وما أشبه ذلك من الأمور التي لا طائل لها ، ولا فائدة فيها ، فزجر العلماء / عن الخوض في هذه الأمور ، ^{ظ ١٦٦} وخافوا فتنها ، والخروج منها إلى ما يفضى بالمرء إلى أنواع من المكروه : من الأقوال الشنعة ، والمذاهب الفاسدة ، ورأوا أن يقتصروا من الكلام على ما انتهى إليه بيان الدين ، وتوقيف الشريعة » .

قلت : فقد ذكر الخطابي في الكلام المذموم ما لا يدركه الإنسان بعقله ، وما لا فائدة فيه . وما لا يدركه الإنسان بعقله إذا تكلم فيه تكلم بلا علم ، والكلام بلا علم ذمّه الله في كتابه ، وما لا فائدة فيه هو من باب ما لا يعنى الإنسان ولا يفيد ، ومن باب العلم الذى لا ينفع ، وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من علم لا ينفع .

ولهذا يُقال : العلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول . وهذان النوعان هما اللذان يذكرهما أبو حامد وغيره في وصف غير العلوم الشرعية ، فيقول : « هي بين علوم صادقة لا منفعة فيها - ونعوذ بالله من علم لا ينفع - وبين ظنون كاذبة لا ثقة بها ، وإن بعض الظن إثم . فالأول كالعلم بدقائق الهيئة ، وحركات الكواكب ، وغير ذلك مما هو بعد التعب الكثير لا يفيد الا تضييع الزمان ، وتعذيب الحيوان .

(١) د : والتجويز ، وهو تحريف .

والثاني كالعلم بأحكام النجوم ، التي غالبها ظنون لا تغني من الحق شيئا ، والخطأ فيها أكثر من الصواب ، والكذب فيها أكثر من الصدق .
وهذان النوعان غير ما ذكر أولاً ، ذمه لما فيه من الخطر والعسر والعجز . وهذه الثلاثة غير ما هو كذب في نفسه وباطل ، فإن هذا هو الكلام المذموم في نفسه ، فما كان كذباً غير مطابق للحق فهو مذموم في نفسه ، بخلاف ما فيه عسر وهو حق ، فإن هذا ، وإن ذم من وجه فقد يُحمد من وجه [آخر] ، بخلاف (١) ما لا يدركه الإنسان ، أو ما لا فائدة فيه ، فإن هذا قد يقال : إن مضرته تضييع الزمان من جنس اللعب واللهو الذي لا ينفع ، أو من جنس البطالة وتضييع الزمان ، لكن متى أفضى بصاحبه إلى اعتقاد الباطل حقاً ، والكذب صدقاً ، كان من القسم المذموم بنفسه . وكل كلام ناقض نصوص الأنبياء فإنه من الكلام المذموم بنفسه ، وهو باطل (٢) قطعاً .

«وأما قوله : « وتكلموا في الروح ، والقدر ، والتعديل والتجوير ، والعقل والنفس » فقد يُظن أن الكلام في هذا مذموم مطلقاً ، وليس كذلك . بل الكلام في ذلك وغيره بالحق النافع لا يُذم ، وإنما يُذم الكلام الباطل ، والكلام بلا علم ، والكلام الحق لمن يعجز عن معرفته . كما قال ابن مسعود : ما من رجل يحدث قوماً حديثاً/لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنه لبعضهم . وقال علي رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون ،

ص ١٦٧

(١) د : فقد يحمد من وجه وبخلاف ...

(٢) س : فإنه باطل .

(• - •) : الكلام بين النجمتين ساقط من (س) .

ودعوا ما ينكرون ، أتريدون أن يُكذَّبَ الله ورسوله ؟ وأما الكلام الحق النافع فهو محمود غير مذموم^(٥) .

قال الخطَّابي : « ثم^(١) إن الكتاب والسنة لم يستوفيا [بيان]^(٢) جميع ما يحتاج الناس إليه نصًّا وتسمية ، فاحتجنا إلى انتزاع أحكام الحوادث في ضمن الأسماء والنصوص ، من طريق المعاني والمعقول من النصوص ، فاستنبطه العلماء وتكلموا فيه من طريق^(٣) القياس ، ولم يتجاوزوه إلى الكلام فيما لا أصل له من الكتاب والسنة ، ولم يتعرضوا لما ورد الكتاب - ثم السنة - بالزجر عنه وعن الخوض فيه ، وكان^(٤) هذا موضع الفرق بين الكلامين » .

قال : « وقد أشار الشافعي إلى هذه الجملة ، وأبان عنها بما زجر عنه من النظر في الكلام ، وعابَهُ من مذاهب المتكلمين . وبما زجر عنه [من التقليد وجب عليه من النظر والاستدلال ، فعلمنا أن الذي زجر عنه]^(٥) ليس هو الذي أمر به ، وتبيَّننا^(٦) أن له في الأصول مذاهباً ثالثاً ، ليس بالتقليد ولا بالتجريد لمذاهب المقتحمين^(٧) في غمرات الكلام ، والخائفين في أوديته ، وإنما هو الاستدلال بمعقول أصول

(١) ثم : ساقطة من (س) .

(٢) بيان : ساقطة من (د) .

(٣) د : من طرق .

(٤) س : فكان .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٦) د : وبينا .

(٧) د : المحققين .

الدين ، التي مرجعها إلى علوم الحس ومقدماتها ، والنظر المتعلق بالأصول التي هي الكتاب والسنة الصحيحة التي ينقطع العذر بها .

قال : « ونحن لم نَعُدْ فيما أوردناه من الكلام في كتاب « شعار الدين » هذه الجملة ، وإن كان الذي عيناه ^(١) في مسألة « الغنية عن الكلام » هو المذهب الآخر الذي تقدم ذكرنا له ، وهو مذهب الغلو والإفراط ، وما يقابله من مذاهب من يرى التقليد ، ولا يقول بحجج العقول ، فهو في التفريط والتقصير مواز لمذاهب المتكلمين في الغلو والإفراط . والطريقة المثلى هي القصد والاعتدال ، وهو ما نختاره ونذهب إليه . »

قال : « وسبيل ما نأتيه ونذره من هذا الباب سبيل القياس ، فإننا نستعمله في مواضع ، ونأباه في مواضع ، فلا ^(٢) يكون ذلك منا مناقضة ، وكذلك ما نطلقه من جواز الكلام في موضع ^(٣) ، وكراهته في موضع آخر . والأصل في مذاهب الناس كلهم ^(٤) ثلاث مقالات : القول بالحس حسبٌ ، وهو مذهب الدهرية ، فإنهم قالوا بما يدركه ^(٥) الحس ، ولم يقولوا بمعقول ولا خبير ^(٦) ، وقال قوم بالحس والمعقول حسب ، ولم يقولوا بالخبر ^(٧) ، وهو مذهب الفلاسفة ، لأنهم لا يثبتون

(١) د : عيناه .

(٢) س : ولا .

(٣) س : مواضع .

(٤) كلهم : ساقطة من (س) .

(٥) د : قالوا إنما يدركه ، وهو تحريف .

(٦) د : ولاخير ، وهو تحريف .

(٧) د : بالخبر ، وهو تحريف .

النبوة . وقال أهل المقالة الثالثة بالحس والنظر والأثر ، وهم جماعة المسلمين ، وهو قول علمائنا وبه نقول .»

قلت : تفصيل مقالات الناس مبسوط^(١) في غير هذا الموضع ، فإن ظ ١٦٧ الدهرية لا تنكر جنس المعقول ، بل تنكر من المعقول ما لا يكون جنسه محسوساً . وهذا فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع ، وإنما كفروا بإنكارهم الغيب^(٢) الذي أخبرت به الرسل . والفلاسفة أيضاً لا تنكر جنس الخبر ، بل تقول بالأخبار المتواترة وغيرها . ولكن ينكرون استفادة الأمور الغائبة بأخبار الأنبياء ، وهم قد يعظمون الأنبياء - صلوات الله عليهم - ويوجبون اتباع شرائعهم ، ويأمرون بقتل من يخرج عنها ، لكن يجعلون مقصودها هو إقامة مصالح الناس في دنياهم بالعدل الذي شرعته الأنبياء .

وأما الأمور^(٣) الإلهية والمعاد ونحو ذلك، فيزعمون أنهم لم يُخبروا عنها بما يحصل به العلم ، ولكن خاطبوا الناس فيه^(٤) بطريق التخيل وضرب المثل الذي ينتفع به الجمهور . وحقيقة قولهم هو ما ذكره الخطابي من أنهم لا يجعلون خبر الأنبياء طريقاً إلى العلم ، وقد ذكرنا من كلام من دخل معهم في هذا الأصل الفاسد ، من المتسبين إلى المسلمين ، ما تبين به^(٥) هذا الأصل ، وبيئاً من ضلالهم وكذبهم في هذا القول ما قد بُسط في موضعه .

(١) س : مبسوط .

(٢) س : للغيب .

(٣) س : وأما أمور ..

(٤) د : به . ولعل الأصوب أن يقول : فيها ، والكلام يعود على الأمور الإلهية والمعاد .

(٥) د : مانين به .

وحقيقة ما يزعمونه في المعقول إنما هو أمور ذهنية كلية ، قائمة في
الذهن ، لا حقيقة لها في الخارج . وما يثبتونه من المجردات (١)
العقليات ، بل وواجب الوجود الذي يثبتونه وغير ذلك ، يعود (٢) إلى
هذا . ومن هنا استطال عليهم إخوانهم الفلاسفة الطبيعية والدهرية ،
فإن أولئك لم ينكروا مثل هذه العقليات ، ولكن أنكروا وجود هذه في
الخارج ، وادّعوا أن كل موجود في الخارج فلا بد أن يمكن إحساسه .
والفريقان جميعا كذبوا بالكتاب وبما أرسل الله به رسله من الإخبار
بالغيب إلا (٣) من كان منهم من الصابئة الحنفاء الذين يؤمنون بالله واليوم
الآخر ويعملون صالحا ، فأولئك هم سعداء في الآخرة .

كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا
خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] .

وأما الصابئة المشركون ، الذين يعبدون الكواكب والأوثان ،
ص ١٦٨ ونحوهم من الفلاسفة المشركين ، فهؤلاء كفار كسائر المشركين .

والفلسفة اليونانية - فلسفة المشائين - عامتها من هذه الفلسفة ، فإن
اليونان كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأوثان ، وفي مقالاتهم حق
وباطل ، كما في مقالات مشركي العرب والهند وغيرهم من أصناف
المشركين ، وهذا مبسوط في موضعه .

(١) س : المجددات ، وهو تحريف .

(٢) س : فيعود .

(٣) د : لا ، وهو تحريف .

وأما^(١) ما ذكره الخطّابي من القياس والاعتبار في الأحكام الشرعية ، وأن الكتاب والسنة لم يستوفيا بيان^(٢) جميع ما يحتاج إليه الناس نصًّا ، فهذا كلام في القياس العملي الشرعي ، وهو مبسوط في موضعه .
والناس في هذا بين إفراط وتفريط ، كما هم كذلك في القياس العقلي الخبيري . فطائفة تزعم أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص ، بل إنما تُعلم بالقياس . وطائفة بآرائهم يزعمون أن القياس كله باطل ، حتى يردُّون الاستدلال المسمّى بتتقيح^(٣) المناط ، ويردون قياس الأولى ، وفحوى الخطاب ، والعلة المنصوصة ، ويرجعون إلى العموم واستصحاب الحال .

وكل من الطائفتين محطّنة غالطة ، فإن الطائفة الأولى بنحست الكتاب والسنة حقهما ، وقصّرت في معرفتها وفهمها ، واعتصمت بأنواع من الأقيسة الطردية التي لا تغني من الحق شيئاً ، أو بتقليد قول من لا تُعرف^(٤) حجة قائله .

وكثيرا ما تجد هؤلاء إذا فتشت^(٥) حججهم إنما هي مجرد دعوى ، بأن يظن أحدهم أن الحكم الثابت في الأصل معلق^(٦) بالوصف المشترك ، من غير دليل يدلّه على ذلك ، بل بمجرد اشتباه قام في نفسه ،

(١) س : فأما .

(٢) بيان : ساقطة من (س) .

(٣) س : بتتقيح ، وهو تحريف .

(٤) س : أو بتقليد قول لا تعرف . . . الخ .

(٥) س : إذا قيس .

(٦) س : معلوم ، وهو تحريف .

أو بمجرد استحسان ورأى ظن به أن مثل ذلك الحكم ينبغي تعليقه بذلك الوصف ، وأحدهم يبنى الباب^(١) على مثل هذه القواعد ، التي متى حوقق عليها سقط بناؤه ، وربما تمسكوا من الآثار الضعيفة بما يعلم أهل المعرفة بالأثر أنه من الموضوع المكذوب ، فضلا عن أن يكون من كلام المعصوم .^(٢) وقد يتمسكون بما يظهر لهم من ألفاظ المعصوم ، ولا تكون دالة على ما فهموه^(٣) .

وأما الطائفة الثانية فتعتم من استصحاب الحال ونفي الحكم لعدم دليله - في زعم أحدهم - مع ظهور الأدلة الشرعية بما يبين به فساد قولها ، ويُفرَّق بين المتائلين تفريقاً لا يأتي به عاقل ، فضلا عن نبي معصوم ، وتجمد على ما تراه / ظاهر النص مع خطائها في فهم النص ومراد قائله ، وتسلب الشريعة حكمتها^(٣) ومحاسنها ومعانيها ، وتضيف إلى الله ورسوله من التحكم المنافي للعدل والإحسان ، ما يجب أن ينزه عنه الملك العادل ، والرجل العاقل .

ظ ١٦٨

والناس كلهم متفقون على الاجتهاد والتفقه ، الذي يحتاج فيه إلى إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة ، التي نطق بها الكتاب والسنة . وهذا هو الذي يُسمى تحقيق المناط ، كالاجتهاد في تعيين القبلة عند الاشتباه ، والاجتهاد في عدل الشخص المعين ، والنفقة بالمعروف للمرأة المعينة ، والمثل لنوع الصيد أو للصيد المعين ، والمثل الواجب في إتلاف المال المعين ، وصلة الرحم الواجبة ، ودخول أنواع

(١) الباب : كذا في النسختين ، ولعل الصواب البناء .

(٢ - ٣) : ساقطة من (س) . (٣) س : حكمتها .

من المسكرات في اسم الخمر ، وأنواع من المعاملات في اسم الربا والميسر ، وأمثال ذلك مما فيه إدخال أعيان تحت نوع ، وإدخال نوع خاص تحت نوع أعم منه .

فهذا الاجتهاد مما اتفق عليه العلماء ، وهو ضروري في كل شريعة ، فإن الشارع غاية ما يمكنه بيان الأحكام بالأسماء العامة الكلية ، ثم يحتاج إلى معرفة^(١) دخول ما [هو]^(٢) أخص منها تحتها من الأنواع والأعيان .

وقد احتج من احتج من الأئمة المثبتين للقياس عليه بمثل هذا القياس ، وأن القرآن العزيز ورد بمثل هذا في القبلة ، وجزاء الصيد ، وعدل الشخص ، ونحو ذلك . وهذا لا حجة فيه ، فإن مثل هذا لا نزاع فيه ، وهو ضروري لا بد منه ، ولا يمكن إثبات حكم النوع - أو عين - إلا بمثل هذا .

ونفاة القياس لا يسمونه^(٣) قياساً ، وإن سمّاه المسمّى قياساً كان نزاعاً لفظياً . والتحقيق أن دخول الأعيان في المعنى العام الذي دل عليه الخطاب ، هو من قياس الشمول ، وأن تمثيل بعض الأعيان والأنواع ببعض ، هو [من]^(٤) قياس التمثيل ، لكن شمول اللفظ لهذا ولهذا بطريق العموم يغني عن قياس التمثيل .

(١) معرفة : ساقطة من (س) .

(٢) هو : ساقطة من (د) .

(٣) س : لا يسمون .

(٤) من : ساقطة من (د) .

ونفاة القياس المعروفون بالسنة^(١) لا ينازعون في العموم ، وإن سمّاه المسمّى قياساً كلياً ، بل هو عمدتهم وعصمتهم ، هو واستصحاب الحال .^(٢) فهذا نوعٌ . ومن نازع في القياس والعموم جميعاً - كما فعل ذلك من فعله من الرافضة - فهؤلاء سدّوا على أنفسهم طريق معرفة الأحكام ، فلهذا يحتجون بما يزعمون أنه قول المعصوم^(٢) . ومن الناس من يظن أن العلة المنصوصة هي المسماة بتحقيق المناط ، وهي^(٣) داخلة فيه . وليس كذلك ، فإن هذه فيها نزاع .

وهنا نوع ثان يسمى تنقيح المناط ، وهو أن يكون الشارع قد نصّ على الحكم في عين معينة ، وقد علم بالنص والإجماع أن الحكم لا يختص بها ، بل يتناولها وغيرها ، فيحتاج أن ينقح^(٤) مناط الحكم ، أى يميّز^(٥) الوصف الذى تعلق به ذلك الحكم ، بحيث لا يزداد عليه ولا ينقص منه .

وهذا كأمره صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذى استفتاه لما جامع امرأته في رمضان بالكفارة ، ثم لما أتى بالعرق ، قال : اطعمه أهلك . وأمره لمن سأله عن فأرة وقعت في سمن بأن تُلقي وما حولها ويأكل السمن . وأمره لمن سأله عمّن أحرم بعمره ، وعليه جبة ، وهو متضمن^(٦) بخلوق ، أن يتزع عنه الجبة ، ويغسل الخلوق ، ويصنع في

(١) عبارة « المعروفون بالسنة » ساقطة من (س) . ويقصد ابن تيمية بهم الظاهرية مثل ابن حزم .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : أو هى .

(٤) س : فيحتاج إلى تنقح .

(٥) س : تميز .

(٦) س : متضح .

عمرته ما كان صانعا في حجته . وأمره لمن ابتاع صاعاً جيداً من التمر بصاعين من الرديء ، أن يبيع الرديء بدراهم ثم يبتاع بها جيداً . ومثل أمره لبريرة لما عتقت أن تختار . ومثل رجمه لما عزز والغامدية ، وقطعه لسارق رداء صفوان والمخزومية وغيرهما ، وأمثال ذلك .

فإنه من المعلوم لجميع العلماء أن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ليس مخصوصاً بتلك الأعيان ، بل يتناول ما كان مثلها ، لكن يحتاجون إلى معرفة مناط المشترك الذي به عُلّق الشارع الحكم .

وهذا قد يكون ظاهراً ، وقد يكون خفياً . فالظاهر : مثل كون سبب الرجم هو زنا المحصن ، وسبب القطع هو السرقة . والخفي : مثل كون الكفارة وجبت لخصوص الجماع ، أو لعموم الإفطار . وهل وجبت لنوعٍ من الإفطار ، أو لجنسه ؟ وهل وجب لوقاع في صوم صحيح في رمضان ، أو لوقاع في صوم واجب في رمضان ؟ سواء كان صحيحاً أو فاسداً ؟ كما يجب في الإحرام الواجب ، سواء كان صحيحاً أو فاسداً فهذا مما تنازع فيه الفقهاء .

وكذلك لما أجاب ^(١) عن الفأرة التي وقعت في السمن ، فلا ريب أن الحكم ليس مخصوصاً بتلك الفأرة والسمن ، ولا بنوع من الفأر ونوع من الأسمان ، فلا بد من إثبات حكم عام . وهذا النوع يقربه كثير من منكرى القياس ، أو أكثرهم . وكثير من الفقهاء/لا يسميه قياساً ، بل يثبتون به الكفارات والحدود ، وإن كانوا لا يثبتون ذلك بالقياس ، فإنه

ظ ١٦٩

(١) د : جاءت ، وهو تحريف .

هنا قد علم يقيناً أن الحكم ليس مخصوصاً بمورد النص ، فلا يجوز نفيه عمّا سواه بالاتفاق ، كما يمكن ذلك في صور القياس المحض المسمّى بتخريج المناط ، فإنه لما نهى عن التفاضل في الأصناف الستة لم يعلم أن حكم غيرها حكمها^(١) ، إلا بدليل يدل على ذلك . ولهذا كان بعض نفاة القياس لما حكموا في مثل هذا بأن الحكم مخصوص بفأرة وقعت في سمن ، دون سائر الميتات والنجاسات الواقعة في سائر المائعات ، ظهر خطأهم يقيناً ، فإن الشارع - صلوات الله عليه - لم يعلّق الحكم في خطابه بفأرة وقعت في سمن ، ولكن السائل سأله عن ذلك ، والسائل إذا سأل عن حكم عين معينة ، أو نوع باسمه ، لم يجب أن يكون الحكم معلقاً مختصاً بما سأل عنه السائل ، بل قد يكون ما سأل عنه السائل داخلاً في حكم عام ، كما أنه إذا سئل عن عين معينة لم يكن الحكم مخصوصاً بتلك العين ، ولا فرق بين أن يسأل عن عين أو نوع ، فليس في جوابه ما يقتضى اختصاص الحكم بمورد السؤال ، فهذا من أعظم الغلط .

وهنا يظهر تفاضل العلماء بما آتاهم الله من العلم ، فمن استخرج المناط الذى دل عليه الكتاب والسنة ، دل على فهمه لمراد الرسول صلى الله عليه وسلم ، مثل أن يقول القائل : الحكم هنا ليس متعلقاً بمجرد الميتة ، بل بالخبيث الذى قال الله تعالى فيه : ﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧] فإن الميتة ، وإن

(١) س : يحكمها .

شاركت الخنزير والدم في التحريم ، فقد شمل الجميع اسم الخبيث ،
فالتحريم متناول للوصف العام^(١) ، ليس مخصوصا بنوع من الأنواع ،
وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم ليس فيه دليل على الاختصاص
بنوع . لتعلق^(٢) الحكم بالوصف العام المشترك - وهو الحَبْث - فيكون
الخبيث الجامد الواقع في السمن حكمه حكم الفأرة ، سواء كان دَمًا أو
مَيْتَةً متجسِّدة ، ونحو ذلك . ثم ينظر في السمن فيُعَلَّم أنه^(٣) لا
اختصاص في الشرع له بذلك ، بل سائر الأدهان كذلك ثم سائر
المائعات كذلك^(٤) ، ثم يبقى^(٥) النظر : هل يفرِّق بين الماء وسائر
المائعات ؟ أو يسوى بينهما^(٦) ؟ وهل يفرِّق بين الجامد والمائع أو يسوى
بينهما ؟ وهل يفرِّق بين / القليل والكثير ، أو يسوى بينهما^(٧) ؟ هذا من ص ١٧٠
المواضع الخفية التي تنازع فيها العلماء .

والمقصود هنا أن مثل هذا لا يرد إلا جهلة نفاة القياس . وكذلك
علة المنصوصة ، وكذلك القياس في معنى الأصل ، وقياس الأولى .
وأما القياس الذي يُستخرج علة الأصل فيه بالمناسبة ، فهذا محل
اجتهاد . ولهذا تنازع الفقهاء القياسون من أصحاب أحمد وغيرهم في
ذلك ، فمنهم من لا يقول إلا بالعلة المنصوصة ، ومنهم من يقول بالمؤثر ،

(١) س : القائم .

(٢) د : فتعلق .

(٣) د : أن .

(٤) د : بل سائر الأدهان كذلك في سائر المائعات كذلك ، وهو تحريف . والذي أثبتته من

(س) وهو الصواب .

(٥) د : يتقى . (٦) س : بينهما .

(٧) د : بينها .

وهو ما نص على تأثيره في نظير ذلك الحكم ، كالصَّغَرِ فإنه قد علم أن الشارع علّق به ولاية المال ، فإذا علّق به ولاية النكاح كان هذا إثباتاً^(١) لعلّة هذا الحكم بنظيره المؤثر . وأما إذا لم يكن مؤثراً ، فهو الذى يسمونه المناسب الغريب ، وفيه قولان مشهوران ، فإنه استدلال على أن الشرع علّق الحكم بالوصف لمجرد ما رأيناه من المصلحة .

ومن تدبّر الأدلة الشرعية : منصوصها ومستنبطها ، تبين له أن القياس الصحيح هو التسوية بين المتماثلين ، وهو من العدل الذى أمر الله به ورسوله ، وأنه حق لا يجوز أن يكون باطلاً ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم بُعث بالعدل ، فلم يسوّ بين شيئين في حكم إلا لاستوائهما فيما يقتضى تلك التسوية ، ولم يفرّق بين اثنين في حكم إلا لافتراقهما فيما يقتضى ذلك الفرق ، ولا يجوز أن يتناقض قياس صحيح ونصّ صحيح ، كما لا يتناقض معقول صريح ومنقول صحيح ، بل إذا ظن بعض الناس تعارض النص والقياس ، كان أحد الأمرين لازماً : إما أن القياس فاسد ، وإما أن النص لا دلالة له .

ومع هذا فالكتاب والسنة بيّنا جميع الأحكام بالأسماء العامة^(٢) ، لكن يحتاج إدخال الأعيان في ذلك إلى فهم دقيق ونظر ثاقب ، لإدخال كل معين تحت نوع ، وإدخال ذلك النوع تحت نوع آخر بيّنه الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) س : بيانا .

(٢) د : العامة .

وحينئذ فكل من الحوادث شملها خطاب الشارع ، وتناولها الاعتبار الصحيح . وخطاب الشارع العام الشامل دلّ عليها بطريق العموم الذى يرجع إلى تحقيق المناط ، وهو فى معنى قياس الشمول البرهاني . والاعتبار الصحيح تناولها بطريق قياس التمثيل ، الذى يتضمن التسوية بين المتماثلين ، والفرق بين المختلفين . والمماثل والاختلاف ثابت فى نفس الأمر،/ وقد نصب الله عليه أدلة تدل عليه ، وكما أن القياس الشمولى ١٧٠ ظ والتمثيل يرجعان إلى أصل واحد ، ولا يجوز تناقضهما إلا مع فسادهما أو فساد أحدهما ، فكذلك الخطاب العام والاعتبار الصحيح يرجعان إلى أصل واحد ، ولا يجوز تناقضهما إلا لفساد دلالتها أو دلالة أحدهما .

وهذا تنبيه على مجامع نظر الأولين والآخريين فى جميع استدلالهم ، ومن تبصّر فى ذلك وفهمه وعلم ما فيه من الإحاطة ، تبين له أن دلائل الله تعالى لا تتناقض ، وأن ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم هو الحق الموافق لصرائح^(١) المعقول ، وأن ما شرعه للعباد هو العدل الذى به صلاح المعاش والمعاد ، وإن فهمَ - مع ذلك - مسألة التحسين والتقييح العقلى ، وارتباطها بمسألة المناسبات^(٢) ، ورجوع جنس التحسين والتقييح إلى حصول المحبوب ودفع المكروه - وهو المعروف والمنكر - كما^(٣) يرجع جنس الخبر إلى الوجود والعدم ، وأن هذا يرجع إلى الحق النافع ، وفى مقابله الباطل الذى لا ينفع ، وهذا يرجع إلى الحق

(١) س : لصريح .

(٢) س : المناسب .

(٣) د : فا .

الموجود ، وفي مقابلته المعدوم - تبين له ^(١) أيضا تناسب جميع العلوم الصحيحة ، والموجودات المعتدلة ، والشرائع الإلهية ، وأعطى كل ذى حق حقه : ﴿ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ [سورة الأحزاب : ٤] ، ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [سورة النور : ٤٠] . وإذا أحسن الاعتبار ، تبين له ما في منطق اليونان وفلسفتهم من الصواب والخطأ في الحد والبرهان ، لاسيما في مواد القياس والبرهان ، وتبين له كثير ^(٢) من خطأهم في التفريق بين المتماثلين ، والتسوية بين المختلفين ، مثلما ذكروه في مواد ^(٣) البرهان من قبول بعض القضايا التي سموها يقينية ^(٤) واعتقدوها كلية ، وليس الأمر كذلك ، وردهم لبعض القضايا التي سموها مشهورات ووهميات ، مع كونها قد تكون أقوى من كثير من القضايا التي سموها يقينية ، كما قد ذكر في غير هذا الموضع ، فهذا لمعة من كلام علماء الكلام وغيرهم في طريقة ^(٥) الأعراس ونحوها .

(١) تبين له .. الخ : جواب لقوله : وإن فهم .. الخ .

(٢) د : كثيرا ، وهو خطأ .

(٣) د : موارد .

(٤) س : سموها برهانية .

(٥) س : طريق .

فصل

وأما كلام الفلاسفة في هذا الباب ، فقال القاضي أبو الوليد بن رشد كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة» الحفيد في كتابه المعروف بالأصول في العقائد^(١) : « قد^(٢) رأيت أن^(٣) أفصح في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور/ عليها ، ونتحرى^(٤) في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة ، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه : إما مبتدع ، وإما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم^(٥) ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن مقصد فهم^(٦) الشريعة .

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ، والتي^(٧) تسمى بالمعتزلة ، والطائفة التي تسمى بالباطنية ، والطائفة التي تسمى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في

(١) وهو كتاب «مناهج الأدلة في عقائد الملة» والكلام التالي في ص ١٣٣ ، الطبعة الثانية ، تحقيق د. محمود قاسم ، ط . مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة : فقد .

(٣) س : بأن .

(٤) مناهج الأدلة : وأتحرى .

(٥) عبارة «صلى الله عليه وسلم» ليست في «مناهج الأدلة» .

(٦) مناهج الأدلة : عن فهم مقصد .

(٧) مناهج الأدلة : بالأشعرية ، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ، والتي .

الله^(١) اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها^(٢) في^(٣) تلك الاعتقادات ، وزعم كل منهم أن اعتقاده هو الشريعة الأولى^(٤) التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو : إما كافر ، وإما مبتدع . وإذا توملت جميعها وتوطل مقصد الشرع ، ظهر أن جلّها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة .

وأنا أذكر من ذلك ما يجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع ، الذي لا يتم الإيمان إلا به^(٥) ، وأتخرى في ذلك^(٦) مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم ، دون ما جعل أصلاً في الشرع ، وعقيدة من عقائده ، من قبل التأويل الذي ليس بصحيح ، وأبدأ^(٧) من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز .

ونبتدى^(٨) من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضى إلى وجود الصانع ، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها^(٩) المكلف ، وقبل ذلك فينبغي أن

(١) س : في الله تعالى .

(٢) س : تأولوها .

(٣) مناهج الأدلة : على .

(٤) مناهج الأدلة : وزعموا أنها الشريعة الأولى ، وأشار الأستاذ المحقق إلى نسخة أخرى فيها : وزعم كل واحد منهم أن اعتقاده هو الشريعة . . . الخ .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٣٣ - ١٣٤) : التي لا يتم الإيمان إلا بها .

(٦) مناهج الأدلة : في ذلك كله .

(٧) مناهج الأدلة : وابتدىء .

(٨) مناهج الأدلة : فلنبتدىء .

(٩) مناهج الأدلة : يعرفها .

نذكر آراء تلك الفرق المشهورة ، فنقول ^(١) : أما الفرقة التي تُدعى بالحشوية ، فإنهم قالوا : إن طريق ^(٢) معرفة وجود الله سبحانه ^(٣) هو السمع لا العقل ، أعنى أن الإيمان بوجوده الذى كُلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يُتلقى من صاحب الشرع ويؤمن به إيمانا ، كما يُتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه ^(٤) .

قال ^(٥) : « وهذه الفرقة ^(٦) الظاهر منها ^(٧) أنها ^(٨) مقصرة عن

مقصود الشرع فى الطريق التى نصبها للجميع ، مفضية/إلى معرفة وجود الله تبارك وتعالى ^(٩) . »

قلت : ليس المقصود هنا الكلام على كل ما يقوله هذا الرجل ، فإن تعليق ابن تيمية حصره للمسلمين فى هذه الطوائف الأربع تقصير منه ، إذ السلف والأئمة وخيار المسلمين ليس منهم واحد من هذه الطوائف ، فإن المعتزلة قد عُرفت بدعتهم عند المسلمين ، والأشعرية جاءوا بعدهم ، وما كان فى كلامهم من حق فهو قول السلف والأئمة ، وما كان فيه من باطل فهو مما أُحدث ، كأقوال المعتزلة وغيرهم .

(١) مناهج الأدلة : المشهورة فى ذلك فنقول .

(٢) د : طرق .

(٣) س : الله سبحانه وتعالى ، مناهج الأدلة : الله تعالى .

(٤) مناهج الأدلة : مما لا مدخل فيه للعقل .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٤ .

(٦) س : فإن هذه الفرقة .

(٧) مناهج الأدلة : الفرقة الضالة الظاهر من أمرها .

(٨) أنها : ساقطة من (س) .

(٩) مناهج الأدلة : الله تعالى .

وأما الباطنية فهم أبعد عن السلف والأئمة من هؤلاء وهؤلاء .
وأما الذين سَمَّاهم بالحشوية ، فهذا الذى ذكره عنهم ، إن أُريد به
أن الإيمان بوجود الرب تبارك وتعالى يكفي فيه مجرد إخبار من لم يُعلم
صدقه بعد ، فهذا قول لا يقوله عاقل^(١) يعقل ما يقول ، فضلاً عن أن
يكون هذا قول طائفة لها قول ، أو قول سلف الأمة وأئمتها ، ولكن غاية
ما قد يُقال : إن الجزم بوجود الرب [تعالى]^(٢) يكفي فى الإيمان بأى
طريق من الطرق حصل ذلك .

وقد تنازع الناس فى الجزم : هل يمكن أن يكون بغير علم أم لا ؟
وهل يحصل الإيمان بدون العلم [به]^(٣) أم لا ؟ وإذا حصل الإيمان
بدون العلم فهل يجب بعد ذلك^(٤) طلب العلم به أم لا ؟
وتنازعوا فى العلم به : هل يحصل ضرورة وموهبة أم لا يحصل^(٥) إلا
كسباً ؟ ونحو ذلك من المسائل التى ليس هذا موضعها .

وكذلك العلم بصدق الرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو غيره من
المخبرين ، له طرق متنوعة ليس هذا موضعها . فغير الرسول [صلى الله
عليه وسلم]^(٦) إذا أخبر بشيء قد يُعلم صدقه بوجه متنوعة ، فالرسول
صلى الله عليه وسلم أولى أن يُعلم صدقه كذلك . وقد يُفَرَّق فى التصديق
بين شخص وشخص . فهذا وأمثاله مما يقوله من يتكلم فى العلم .

(١) س : عالم .

(٢) تعالى : زيادة فى (س) .

(٣) به : ساقطة من (د) .

(٤) س : فهل يجب عليه بعد ذلك ..

(٥) س : ضرورة مرهبة أولاً يحصل ..

(٦) صلى الله عليه وسلم : زيادة فى (س) .

فهؤلاء قد يقولون : العلم بوجود الرب هو فطري ضروري ، لا يتوقف على النظر والعلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، مع ما يقترن برسالته ^(١) من آيات الصدق [التي] ^(٢) تحصل أيضا بالضرورة .

وإذا حصل العلم بالصانع تعالى وبالرسول بعلوم ضرورية، أمكن بعد هذا أن يُعلم تفصيل المعرفة بالله وصفاته ^(٣) وغير ذلك بطريق السماع من الرسول .

ومما يبين هذا أن الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم كان عامتهم مقرّين بالصانع ، وكانت / آيات رسالته وأعلام نبوته أظهر عند طالب الحق من أن تخفى على عاقل .

وأیضا فقد يُقال : إن من الناس من يحصل له العلم بحال الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه عالم صادق فيما يذكره من العلوم [الإلهية والمعارف الدينية ، ثم يعرف من الرسول صلى الله عليه وسلم هذه العلوم] ^(٤) كما قد يسلكه ^(٥) أبو حامد ، وهذا الرجل ، وغير واحد في العلم بالنبوة ^(٦) - فيقولون : نعلم أن هذا نبي ، كما نعلم ^(٧) أن هذا طيب ، وأن هذا شاهد عدل ، وأن هذا أمين ، وسائر الصناعات ،

(١) د : برسالاته .

(٢) التي : ساقطة من (د) ، (س) ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

(٣) س : وبصفاته .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٥) س : يسلك .

(٦) د : بالنبوية ، وهو تحريف .

(٧) س : يعلم . والكلمة في (د) غير منقوطة .

فإنه ^(١) إذا عُلم وجود النوع كان العلم بأن هذا الشخص من أهل هذا النوع له طرق متنوعة . فهذا طريق تُعرف به نبوة ^(٢) النبي قبل العلم بتفصيل العلوم الإلهية والدينية .

وبالجملة فالعلم بنبوة ^(٣) النبي لها طرق كثيرة قد ذُكرت في غير هذا الموضوع . فالذين يسلكون في معرفة الله تعالى طريق السماع والخبر المجرد يعرفون صدق النبي ^(٤) أولاً ، ثم يعلمون بخبره ^(٥) ما أخبر به .

والعلم بصدق النبي ليس موقوفاً على إثبات المقدمات التي يذكرها كثير من أهل الكلام ، كالمعتزلة ومن تبعهم ، لما سلكوا في ذلك طريق إثبات حدوث الأجسام ، بما ادّعوه من التركيب ، وبما اتصفت ^(٦) به من الاختصاص ، وبما قام بها من الأعراض والحوادث ، وظنوا أنه لا طريق إلى العلم بصدق الرسول ^(٧) إلا هذه - أخذوا يشّعون على من لم يسلك هذه الطرق ، أو قال ما يناقض مقدماتها . وقد عُرف بطلان طريقهم شرعاً وعقلاً ، ولهم ولنحوهم من أهل الكلام الباطل تشنيعات على أهل الجماعة .

(١) س : .. أمين ونحو ذلك فإنه ..

(٢) د : نبوية .

(٣) د : نبوية .

(٤) في (د) كتبت العبارة هكذا : .. صدق الرسول ، وفوق كلمة « الرسول » كتبت كلمة

« النبي » .

(٦) د : خبره .

(٧) د : وبما اتصف .

(٨) س : .. العلم بالرسول ..

وقد تقدم من كلام أبي سليمان الخطابي وغيره في « الغنية عن الكلام وأهله » وبيان طريق المعرفة ما يتعلق بهذا الموضوع . ومثل هذا موجود في كلام عامة أئمة المسلمين ، فإنهم يذمون الطريق التي أحدثها أهل الكلام ، كالمعتزلة ونحوهم . ولكن هؤلاء الذين ابتدعوها يذمون من لم يسلكها من عوام المسلمين وعلمائهم ، ويسمونهم حشوية . فإن لفظ الحشوية ^(١) أول ما عُرف الادم به من كلام المعتزلة ونحوهم ، رويوا ^(٢) عن عمرو بن عبيد أنه قال : كان عبد الله بن عمر حشويا وهم يسمون العامة الحشو ، ^(٣) كما تسميهم الرافضة والفلاسفة الجمهور ،/ ويسمون ^{ظ ١٧٢} مذهب الجماعة مذهب الحشو ^(٤) . فلما كان السلف والأئمة يردونهم إلى الشرع ، وظنوا هم أن الشرع لا يدل إلا بمجرد خبر الرسول الله صلى الله عليه وسلم ، قالوا بطريق الإلزام ^(٥) ، فيلزم أن يكون وجود الصانع تعالى يكفي فيه مجرد خبر الرسول بوجوده ، وكان هذا من تقصيرهم في معرفة الشرع ، فإن الشرع يتضمن بيان الدلائل العقلية التي يُحتاج إليها ويُتفنع بها في هذا الباب .

وقد اعترف بذلك أئمة طوائف الكلام والفلسفة الذين يقولون : لا تعرف إلا بالعقل ، بل الذين يقولون بأن وجوب ^(٥) المعرفة والنظر ثابت في العقل ، كما سنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم في ذلك . فإن

(١) س : الحشو .

(٢) س : ورووا .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) س : الإلزام .

(٥) س : وجود .

الكتاب - والرسول - وإن كان يخبر أحياناً بخبر مجرد^(١) ، كما يأمر أحياناً بأمر مجرد ، فهو يذكر^(٢) مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ، من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد ، ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت ذلك ، وما يهدى القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك ، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة ، التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية ، ما لا يمكن أن يذكر أحدٌ من أهل الكلام والفلسفة ما يقاربه ، فضلاً عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه .

ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد - طريقاً عقلياً يُعرف به وجود الصانع ، أو شيء من أحواله - من أهل الكلام والفلسفة ، إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع ، بتقدير صحة ما يذكره^(٣) هؤلاء .

(فصل)

وما يبين أصل الكلام في هذا المقام أنه قد تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل
المعرفة بالله : هل تحصل ضرورة في قلب العبد ؟ أولاً تحصل إلا بالنظر ؟ أو تحصل بهذا تارة وهذا^(٤) تارة ؟

فذهب كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الطوائف ، من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة القائلون بأنها لا تحصل إلا بالنظر

(١) عبارة « بخبر مجرد » ساقطة من (س) .

(٢) د : فهو سبحانه يذكر ..

(٣) س : ما يذكر .

(٤) س : وبهذا .

وغيرهم ، إلى أنها لا تحصل^(١) إلا بالنظر ، وهؤلاء يقولون في أول واجب على العبد : [هل]^(٢) هو النظر والاستدلال المؤدى إلى معرفة الله أو المعرفة ؟ وقد^(٣) تنازعوا في ذلك^(٣) على قولين ذكرهما هؤلاء الطوائف من أصحاب أحمد وغيرهم .

والتزاع / لفظي ، فإن النظر واجبٌ وجوب الوسيلة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به ، والمعرفة واجبة وجوب المقاصد . فأول واجب وجوب الوسائل هو النظر ، وأول واجب وجوب المقاصد هو المعرفة . ومن هؤلاء من يقول : أول واجب هو القصد إلى النظر . وهو أيضا نزاع لفظي ، فإن العمل الاختياري مطلقاً مشروط بالإرادة .^(٤) وحكى عن أبي هاشم أنه قال : أول الواجبات الشك^(٤) . وقال كثير من أهل الكلام والصوفية والشيعة وغيرهم : إن المعرفة يبتدئها الله اختراعاً في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم ، وغير نظريٍّ وبحث ، وأنها تقع^(٥) ضرورة . ويُذكر ذلك عن صالح قبة^(٦) وفضل الرقاشي^(٧) وغيرهما

(١) س : وغيرهم أنه لا تحصل ..

(٢) هل : ساقطة من (د) .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) س : وإنما يقع ..

(٦) صالح قبة من أئمة المعتزلة ورأس فرقة الصالحية ، لم أعر على ترجمته ، وذكر زهدى جار الله في كتابه « المعتزلة » (ص ١٤٥) أنه توفي سنة ٢٤٦ هـ ونقل عن الأشعري في « المقالات » جملة من أقواله ، منها قوله بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ (انظر المقالات (ط . ريتز) ٣١٧/٢) وله كلام في الرؤى (المقالات ٤٣٣/٢ ، ٤٣٤) . وذكر ابن طاهر في « الفرق بين الفرق » ص ١٢٤ أنه من المرجحة القدرية وجمله القاضي عبد الجبار (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٢٨١ ، وانظر تعليق المحقق) ضمن الطبقة السابعة من المعتزلة .

(٧) أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري المتوفى نحو سنة ١٤٠ ، رئيس طائفة من =

وعن الجاحظ^(١) أنه قال : معرفة الله ضرورية ، وأنها تقع في طباع نامية عقب النظر والاستدلال ، وأن العبد غير مأمور بها . ويُذكر نحو ذلك عن ثمامه بن أشرس^(٢) .

وذكروا عن الجهم أنه قال : معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد ، لأن العبد لا يفعل شيئاً .

وقال جمهور طوائف المسلمين : يمكن أن تقع ضرورة ، ويمكن أن تقع بالنظر . بل قال كثير من هؤلاء : إنها تقع بهذا تارة وبهذا تارة ، فالذين جَوَّزوا وقوعها ضرورة هم عامة أهل السنة وسائر المثبتين للقدر كالأشعري وغيره .

وتنازع نظارهم : هل ذلك بطريق خرق العادة أو هو معتاد ؟ على قولين . ومن هؤلاء القائلين بأنها تحصل تارة بالضرورة وتارة بالنظر أبو حامد والرازي والآمدى وغيرهم .

ولهذا لما أوردوا عليهم في مسألة وجوب النظر : أن المعرفة قد

= المعتزلة تنسب إليه ، وكان واعظاً خطيباً ، وقال عنه يحيى بن معين : لا تسأل عن القدرى الخبيث . انظر : فضل الاعتزال ، ص ٩٦ ، ٢٣٧ (وذكر ابن عم له اسمه الفضل بن يزيد الرقاشي ، ص ٩٩) ؛ تهذيب التهذيب ٢٨٣/٨ - ٢٨٤ ؛ البيان والتبيين للجاحظ (تحقيق هارون) ٢٩٠/١ ؛ الحيوان ٢٠٤/٧ ، الأعلام ٣٥٧/٥ ؛ المعتزلة لزهدي جار الله ، ص ٢٢٤ .

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى اللبى الشهير بالجاحظ ، ولد سنة ١٦٣ وتوفى سنة ٢٥٥ (وقيل سنة ٢٥٠) من أئمة المعتزلة ورأس فرقة الجاحظية المنسوبة إليه ، ومن أئمة الأدباء ، مولده ووفاته في البصرة . انظر عنه وعن مذهبه : وفيات الأعيان ١٤٠/٣ - ١٤٤ ؛ شذرات الذهب ١٢١/٢ - ١٢٢ ؛ معجم الأدباء لياقوت (ط . القاهرة) ٧٤/١٦ - ١١٤ ؛ لسان الميزان ٣٥٥/٤ - ٣٥٧ ، الأعلام ٢٣٩/٥ - ٢٤٠ ؛ فضل الاعتزال ، ص ٧٣ ، ٢٧٥ - ٢٧٧ ؛ الملل والنحل ٧١/١ - ٧٢ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ ؛ المعتزلة لجار الله ، ص ١٤٥ - ١٤٨ .

(٢) انظر ما ذكر عنه فيما سبق ج ٥ ، ص ٣٦٠ ت ١ .

تحصل بغير الحس والخبر والنظر بطريق تصفية النفس ، وأنها طريق الصوفية ، وأنهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الإلهية ، بخلاف أصحاب النظر ، فإنه قد لا يحصل لهم مثل هذا الجزم .

وإذا كان كذلك فالرياضة إن لم تتعين طريقاً إلى تحصيل معرفة الله ،

فلا أقل من أن تكون هي من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله تعالى . / فقال ظ ١٧٣

الرازي^(١) في كتابه الكبير « نهاية العقول^(٢) » في الجواب^(٣) : « العقائد كلام الرازي في نهاية العقول ، عن المعرفة النظرية .
الحاصلة عند التصفية إما أن تكون^(٤) ضرورية ، وإما أن لا تكون^(٥) :
فإن كانت ضرورية^(٥) فلا كلام لنا فيها ، فإننا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تصير ضرورية ، وإن لم تكن ضرورية فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم الضرورية^(٦) ، أو لا يلزم ، فإن لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية^(٦) ، ولا معنى للعلم النظرى إلا ذلك ، وإن لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ، فلا عبرة^(٧) حيثئذ بذلك ، فإن أمثال تلك العقائد قد توجد لأصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود^(٨) والنصارى والدهرية .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) نهاية العقول ، ح ١ ص ٦٤ (نسخة رقم ٧٤٨ توحيد) = ح ١ ص ٣٣ (نسخة رقم ٥٦٥ علم الكلام طلعت) .

(٣) نهاية العقول (نسخة طلعت) : يكون .

(٤) نهاية العقول : أو لا تكون ضرورية .

(٥) ضرورية : ساقطة من نسختي « نهاية العقول » .

(٦-٦) : ساقط من « نهاية » (نسخة طلعت) .

(٧) نهاية ، س : ولا عبرة .

(٨) نهاية : مثل اليهود .

وكذلك قال أبو الحسن الآمدي في كتابه الكبير المسمى «أبكار الأفكار» في مسألة وجوب النظر لما ذكر حجة من ذكر من (١) جهة المنازع (٢) : «إنا لا نسلم (٣) أنه لا طريق إلى معرفة الله (٤) إلا النظر والاستدلال ، بل أمكن حصولها بطريق آخر ، إما بأن (٥) يخلق الله تعالى [العلم] (٦) للمكلف بذلك من غير واسطة ، وإما بأن يجبره به من لا يشك (٧) في صدقه ، كالمؤيد بالمعجزات الصادقة (٨) ، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها ، حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية ، مطلعة (٩) على ما ظهر وبطن ، من غير احتياج إلى تعليم وتعلم (١٠) .»

وقال في الجواب (١١) : «قولهم : لا نسلم توقف المعرفة على النظر . قلنا نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله (١٢)

(١) د : لما ذكر حجته ذكر من ...

(٢) أبكار الأفكار ج ١ ص ٩٩ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٤ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(٣) أبكار : ولكن لا نسلم .

(٤) أبكار (نسخة ١٦٠٣) ، س : الله تعالى .

(٥) س : أن .

(٦) العلم : ساقطة من (د) فقط .

(٧) أبكار : من لاشك .

(٨) أبكار : القاطعة .

(٩) أبكار : .. العلوية عالمة بها مطلعة ..

(١٠) أبكار : .. إلى دليل ولا تعلم ولا تعليم .

(١١) في «أبكار» ج ١ ص ١٠٥ (نسخة رقم ١٩٥٤) = ظ ١٥ (نسخة رقم ١٦٠٣) .

(١٢) أبكار : بالله تعالى .

بغير النظر،^(١) وإلا فن حصلت^(٢) له المعرفة بالله بغير النظر^(١) فالنظر في حقه غير واجب .

وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعري وغيرهم ، ذكروا أن المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة ، وأنهم^(٣) مع قولهم بوجوب النظر فإنهم يقولون : بإيمان العامة : إما لحصول المعرفة لهم ضرورة ، وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضى المعرفة ، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة ، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم .

كلام أبي الحسن
الطبري الكيا عنها .

ومن ذكر ذلك أبو الحسن الطبري المعروف بالكيا في كتابه في الكلام ، أو بعض نظرائه من أصحاب الأستاذ أبي المعالي ، قال : « فإن قيل : إذا قلتم : إن النظر واجب والمعرفة واجبة ، فما قولكم في العوام وسائر^(٤) الناس الذين لا ينظرون ولا يعرفون ؟ أهم مؤمنون / أم كافرون ؟ قلنا : اختلف في هذا علماء الأصول . أما أبو هاشم رأس القدرية فإنه ركب الأبلق العقوق في هذا ، وقال : من لا يعرف الله فهو كافر غير مؤمن ، وقال : المعرفة واجبة فإذا لم تحصل فضدها^(٥) النكرة ، والنكرة كفر ، وقرره^(٦) بأن هؤلاء العامة يقولون : إنهم

(١-١) : ساقط من نسختي «أبكار الأفكار» .

(٢) س : حصل .

(٣) س : وذكروا أنهم .

(٤) س : وفي سائر .

(٥) د : قصدها ، وهو تحريف .

(٦) د : وقدره .

مُخَيَّرُونَ^(١) في المذاهب أم غير مُخَيَّرِينَ^(٢) ؟ فَإِنْ قُلْتُمْ : إِنَّهُمْ مُخَيَّرُونَ^(٣) بين الرِّفْضِ وَالْإِعْتِرَالِ وَالْقَدْرَ ، وَالتَّجْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ ، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ الْمَذَاهِبِ فَهَذَا خَطَأٌ وَعِنَادٌ . وَإِنْ قُلْتُمْ : لَا يُخَيَّرُونَ^(٤) بَلْ يَتَّبِعُونَ بَعْضَ الْمَذَاهِبِ ، فَلَا يُمْكِنُ اخْتِيَارَ بَعْضِ الْمَذَاهِبِ إِلَّا بِدَلِيلٍ ، وَذَلِكَ هُوَ الْعِلْمُ وَالنَّظَرُ .

قَالَ : « وَأَمَّا عَلَمَاؤُنَا فَكُلُّهُمْ مُجْمَعُونَ عَلَى أَنَّ الْعَامَّةَ مُؤْمِنُونَ ، وَأَنَّهُمْ حَشَوُ الْجَنَّةِ ، إِلَّا أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ ، فَقَالَ قَائِلُونَ : إِنَّهُمْ عَالِمُونَ بِاللَّهِ تَعَالَى ، عَارِفُونَ بِالْأَدْلَةِ ، إِلَّا أَنَّ عِبَارَتَهُمْ غَيْرُ مَفْصُحَةٍ^(٥) بِالْأَلْفَاظِ الْمِصْطَلَحِ عَلَيْهَا ، وَإِلَّا فَالْأَدْلَةُ فِي طَيِّ عَقُولِهِمْ وَنَشْرِ نَفُوسِهِمْ ، وَإِذَا رَأَى أَحَدُهُمْ خَضِرَةً تَفُوهَ يَقُولُ^(٦) : سُبْحَانَ اللَّهِ ! وَهَذَا نَظَرٌ مِنْهُ^(٧) . وَقَالُوا : لَا مَعْنَى لِلْعِلْمِ إِلَّا اعْتِقَادَ الْمَعْلُومِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ ، وَهَذَا مَوْجُودٌ فِي حَقِّ الْعَامَّةِ . ثُمَّ إِنَّهُمْ قَالُوا فِي الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ : مَا قَوْلُكُمْ فِيهَا ؟ أَتُجَيِّزُونَ وَجُودَهَا ضَرُورَةً أَمْ لَا تُجَيِّزُونَ^(٨) ؟ وَإِنْ لَمْ تُجَيِّزُوا^(٩) ذَلِكَ فَقَدْ أْبَعَدْتُمْ ، وَإِنْ جَوَّزْتُمْ ذَلِكَ فَالَا قُلْتُمْ مِثْلَهُ هَهُنَا ؟ وَيَكُونُ التَّكْلِيفُ الْوَارِدُ فِي حَقِّهِمْ

(١) س : مجبرون .

(٢) س : مجبرين .

(٣) س : مجبرون .

(٤) س : لا يجبرون .

(٥) د : مفصحة ، وهو تحريف .

(٦) س : قال .

(٧) منه : ساقطة من (س) .

(٨) س : أنجزون . . . أم لا تجبرون .

(٩) س : فإن لم تجبروا . .

قول : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، وتكون المعارف ضرورية .
قال : « وقال قائلون من علمائنا : هم مؤمنون غير عالمين لأن للعلم حقيقة ، فإن وجدت حكمتنا بأنهم عالمون ، وإلا فلا . والعلم معرفة المعلوم على ما هو به ، على وجه لا يمكن الانحلال عنه ولا الانفكاك منه ، وإذا طرأت عليه شبهة [لا]^(١) يرتاع لها ولا يتشكك . وهذا العلم بناؤه على طريق يفيد العلم ، ولا يوجد هذا في حق العامة ، فإنهم وإن اعتقدوا المعلوم على ما هو به ، إلا أنهم يعرضه^(٢) التشكك إذا ذكرت لهم شبهة ، إذ^(٣) لا يقدرّون على دفعها^(٤) بطريق يستند العلم إليه ، لأنهم يدفعون الشبه^(٥) باتباع الآباء^(٦) والتعصب الذي نشأوا عليه ، وهذا^(٧) لا يحصل به العلم ، وإذا قال : إن العلم حصل بغير اتباع الآباء والتقليد ، فهذا عالم حقيقة ، كسادات الصوفية ، فإن المعارف / في ظ ١٧٤ حقهم ضرورة » .

قال : « وأما قوله بأن العامة ينظرون . قلنا : لعمرى ذاك^(٨) كله مبادئ النظر ، وما وصلوا إلى غاية النظر ، وهو وقوف منهم على أحد شطرى الشيء ، لأنهم يقولون : العالم حادث ، ويجوز أن يكون

(١) لا : ساقطة من (د) .

(٢) س : يعرضهم .

(٣) س : إذا .

(٤) د : رفعها .

(٥) س : الشبهة .

(٦) س : الأبار ، وهو تحريف .

(٧) س : ولهذا .

(٨) س : ذلك .

حادثاً ، ويجوز أن يكون قديماً مثلاً ، فيعتقد حدوثه ولا ينظر إلى الجانب الآخر . والعالمُ يستعرض المسالك ، ويشرحها بالمدارك ، ويُنهى النظر إلى الغاية القصوى .

قال : « فإن قيل : كيف يكونون مؤمنين وليسوا بعارفين ؟ قلنا : لأن الله تعالى أوجب عليهم هذا القدر ، ولم يوجب عليهم العلم . وهذا معلوم بضرورة العقل ، مستنداً إلى السمع ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الأعراب بالتصديق ، مع علمنا بقصور علمهم عن معرفة النظر والأدلة ، بل يجب عليهم نفي الشك عنهم ، فإذا كانوا قد نفوا الشك واللبس عنهم ، وعقائدهم مستقرة ، فهم مؤمنون . ولا نقول : يجب العلم ، بل لو زال الشك عنهم بنجر التواتر ظاهراً ، أو قول بعض المشايخ ، أو منام هائل في حق الخصوم ، ثم سكنت قلوبهم إلى اعتقادهم ، صح ذلك . فإن لم يزل عنهم الشك إلا بالعلم ، فعند ذلك لا بد منه . »

قال : « وفي القرآن حجاج ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج ، غير أن العامي يكتفي به ، كقوله تعالى : ﴿ أَفَعَيَّسْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [سورة ق : ١٥] وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العياء . وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ ﴾ [سورة النحل : ٦٢] ، ﴿ أَلَكُمُ الدَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى ﴾ [سورة النجم : ٢١] وليس هذا يدل على نفي الولد قطعاً ، فبدائى النظر كافية لهم . فإن قيل : فإذا لم يجب هذا النظر على كافة الناس ، فهل يجب على الآحاد ؟ قلنا : أجل ، يجب في كل عصر أن يقوم به آحاد الناس ، وهو فرض من فروض الكفايات ، كالجهاد وتعلم القرآن

وغير ذلك من فروض الكفايات . فأما عامة الناس فلا يتعين عليهم العلم ، بل الاعتقاد الصحيح يكفيهم » .

قلت : المقصود أن الطائفة الأولى الذين قالوا : إن العامة عليهم العلم ، قالوا : إنه ^(١) قد يحصل لهم ضرورة ، وقد يحصل بالنظر . والطائفة الثانية الذين اكتفوا بالاعتقاد ، اعترفوا بأن ^(٢) من الناس من يحصل له المعرفة ضرورة ، كسادات الصوفية . وأما ذكره من أن الحجاج الذى فى القرآن يكتفى به العامى ، وإن لم يكن فيه الغلبة والفلج ، فهذا الكلام يقوله مثل هذا الرجل وأمثاله من أهل/الكلام الجاهلين بحقائق ما جاء به التنزيل ، وما بُعث به الرسول ، حتى قد يقول بعضهم : إن ^(٣) الطريقة البرهانية ليست فى القرآن ، وهؤلاء جهلهم بمعانى الأدلة البرهانية التى دل عليها القرآن ، كجهلهم بحقائق ما أخبر به القرآن ، بل جهلهم بحقائق ما دل عليه الشرع من الدلائل العقلية والمطالب الخيرية ، أعظم من جهلهم بما سلكوه من الطرق البدعية التى سموها عقلية . وقد رأيت فى كلام هذا الرجل وأمثاله من ذلك عجائب يخالفون بها صريح العقول ، مع ^(٤) مخالفتهم لصحيح المنقول ، ونقص علمهم وإيمانهم بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، والكلام على هذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

(١) س : إنهم .

(٢) س : أن .

(٣) س : حتى يقر بعضهم أن ..

(٤) مع : ساقطة من (س) .

وقد بيّنا في غير هذا الموضع أن الطرق التي جاء بها القرآن هي الطرق البرهانية التي تحصل العلم في المطالب الإلهية ، مثال ذلك أنه يُستدل بقياس الأولى البرهاني ، لا يُستدل بقياس التمثيل والتعديل ، وذلك أن الله تعالى ليس مماثلاً لشيء من الموجودات ، فلا يمكن أن يُستعمل في حقه قياس شمولٍ منطقي تستوى أفراده في الحكم ، كما لا يُستعمل في حقه قياس تمثيلٍ يستوى فيه الأصل والفرع ، فإنه سبحانه لا مثل له ، وإنما يستعمل في حقه من هذا وهذا قياس الأولى ، مثل أن يُقال : كل نقص ينزّه عنه مخلوق من المخلوقات ، فالخالق تعالى أولى بتزيهه عنه ، وكل كمال مطلق ثبت لموجودٍ من الموجودات ، فالخالق تعالى أولى بثبوت الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه ، لأنه سبحانه واجب الوجود ، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه ، ولأنه مبدع الممكنات وخالقها ، فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه ، والذي خلق الكمال وأبدعه وأعطاه أحق بأن يكون له الكمال ، كما يقولون : كل كمال في المعلول فهو من العلة .

وكان المشركون يقولون : إن الملائكة بنات الله ، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله : ﴿ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً ﴾ [سورة الزخرف : ١٩] ، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصاً وعبياً ، ويرون الذكر كمالاً ، فقال لهم : كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين ، وأنتم مع هذا^(١) لا ترضون هذا لأنفسكم ؟ فهذا احتجاج عليهم بطريق

(١) س : مع ذلك .

الأولى في بطلان قولهم : إن له البنات ولهم / البنين^(١) ، لم يحتج بذلك ط ١٧٥
على نفي الولد مطلقا كما يقول من يفترى على القرآن .

قال تعالى ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيْبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ
لَسْنَا لَنْ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ ﴾ [سورة النحل : ٥٦] ، ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ
سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا
وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ
يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ
السُّوءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ إلى قوله تعالى :
﴿ وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكُذْبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا
جْرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّفْرَطُونَ ﴾ [سورة النحل ٥٧ - ٦٢] .

فبين سبحانه [وتعالى] أنهم^(٢) يفضلون أنفسهم على ربهم ،
ويجعلون له ما يكرهون ، ويقولون بوصفهم الكذب أن لهم الحسنى ،
وأنهم يجعلون لأنفسهم ما يشتهون ، وأن ما جعلوا لله نظيره إذا بُشِّرَ به
أحدهم ظل وجهه مسوداً يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به أي مسكه على
هون أم يدسه في التراب ، ألا ساء ما يحكمون . فبين سبحانه أن هذا
الحكم حكم سيئ .

كما قال تعالى في الآية الأخرى : ﴿ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ
إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴾ [سورة النجم : ٢١ - ٢٢] أي قسمة جائرة . وقال في

(١) س : البنون ، وهو خطأ .

(٢) د : فبين سبحانه أنه ، وهو تحريف .

الآية الأخرى : ﴿ وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ *
 أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا
 ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوْ مَنْ يَنْشَأُ فِي
 الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ
 الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ ﴾ [سورة
 الزخرف : ١٥ - ١٩] فقال تعالى مقياً للحجة مخاطباً باستفهام الإنكار المبين
 لبطلان ما أنكره وامتناعه ، وأن ذلك مستقر في الفطر : ﴿ أَمْ اتَّخَذَ
 مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ ﴾ [سورة الزخرف : ١٦] فإنه لو قدر على
 سبيل الفرض أن يتخذ أولاداً ، أكان يتخذ مما يخلق بناتٍ ويصفيكم
 بالبنين ؟ ! أى يجعل البنين صافين لكم لا يشرككم في اتخاذ البنين ، بل
 تكونون أنتم مخصوصين بخير الصنفين ، وهو سبحانه مخصوص بالصنف
 المنقوص ؟ !

ثم ذكر عنهم ما يبين فرط نقص البنات عندهم فقال : ﴿ وَإِذَا بُشِّرُ
 أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ﴾ [سورة الزخرف : ١٧] وهن الإناث ،
 كما ذكر ذلك في سورة النحل ، أى بالذى جعله مثلاً للرحمن وهن
 البنات اللاتي جعل للرحمن مثلهن فضربه للرحمن مثلاً أى جعله له
 ص ١٧٦ مثلاً حيث مثل به الملائكة / الذين جعلهم بنات الله ، فجعلهن (١)
 يماثلن البنات اللاتي [جعل الرحمن مثلهن ، فضرِب للرحمن - أى

جعل له - مثلا ، يماثل النبات اللاتي [(١) إذا بُشِّرَ أحدهم بها ظل وجهه مسودًا وهو كظيم .

ثم بين نقص النساء فقال : ﴿ أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ ﴾ [سورة الزخرف : ١٨] وهن النساء تربين في الحلية ﴿ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴾ [سورة الزخرف : ١٨] وهي المرأة لا تكاد تتكلم بحجة لها إلا كانت عليها ، فبين أنهن من نقصهن يكلمن بالحلية التي تربنهن في أعين الرجال ، وهي لا تبين في الخصام .

وعدم البيان صفة نقص ، فإن الله ميز الإنسان بالنطق والبيان ، الذي فضله به على سائر الحيوان ، كما قال تعالى ﴿ الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ [سورة الرحمن : ١ - ٤] وقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ٣ - ٥] .

وأهل المنطق يقولون : الإنسان هو الحيوان الناطق ، ولما كان هذا أظهر صفاته قال تعالى : ﴿ فَوَرَبُّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنْكُمْ تُنطِقُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢٣] ، وقد قال [تعالى] (٢) : ﴿ أَقْرَأْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمِنَّا الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى ﴾ [سورة النجم : ١٩] ، [٢٠] وهذه هي الأصنام الكبرى التي كانت بمدائن الحجاز ، فإنه كانت

(١) ما بين المعقوفين في (س) ، وساقط من (د) .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

اللات لأهل المدينة ، والعزى لأهل مكة ، ومناة الثالثة الاخرى لأهل الطائف .

وهذه كلها مؤنثة ، كما قال في الآية الأخرى : ﴿ إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا ﴾ [سورة النساء : ١١٧] .

وهذه جعلوها شركاء له تُعبد من دونه ، وسموها بأسمائه مع التأنيث ، كما قيل : إن اللات من الإله ، والعزى من العزيز ، ومناة^(١) من منى بمعنى إذا قَدَّر^(٢) ، وكانوا يسمونها الربّة ، وهم سمّوها بهذه الأسماء التي فيها وصفها لها بالإلهية والعزة والتقدير والربوبية ، وهي أسماء سمّوها هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان ، أى من كتاب وحجة ، فإن الله تعالى لم يأمر أحداً بأن^(٣) يعبد أحداً غيره ، ولم يجعل لغيره شركاء فى إلهيته .

كما قال تعالى : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٤٥] .

(١) س : والمناة . فى هامش نسخة (س) أمام هذا الموضع كتب ما يلى : « اختلف أهل التفسير فى مواضع هذه الأصنام الثلاثة ، فقال مجاهد وابن عباس وأبو صالح : كان اللات رجلا يلت السويق للحاج ، فلما مات عكفوا على قبره . إلا أن مجاهداً قال : كان يبطن نخلة ، وقرأها الثلاثة : مجاهد وابن عباس وأبو صالح : « اللات » بتشديد التاء . وقال الكلبي : كانت اللات بالطائف ، وأما العزى فقال مجاهد : كانت شجرة بطفان ، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد فقطعها . وقال الضحّاك : هى صنم لطفان . وقال ابن زيد : العزى بالطائف ، وأما مناة فقال الضحّاك : صنم لهذيل وخزاع يعبده أهل مكة والله أعلم . »

(٢) فى اللسان : مناه الله بمنية : قدره . (٣) د : أن .

وهو سبحانه دائماً يتزّه نفسه في كتابه العزيز عن الشريك والولد ،
كما ذكره في سورة النحل ، حيث قال : ﴿ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ
نَصِيباً مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ ﴾ [سورة النحل : ٥٦] الآية وما بعدها .

وقال : ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ
فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِّنَ الدُّنْيَا وَكَبِيرُهُ تَكْبِيراً ﴾ [سورة الإسراء :
. [١١١]

وقال [تعالى] (١) : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ
لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً * الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَلَمْ
يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ ﴾ [سورة الفرقان : ١ ، ٢] .

وقال [تعالى] (١) : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ
وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص] .

وقال : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ
بِعْتِبَارِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٠] .

(١) وقالت الجن : ﴿ وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا
وَلِداً ﴾ [سورة الجن : ٣] .

وإذا أراد أن يحتج سبحانه على نفي الولد مطلقاً لم يذكر هذه الحجة
التي لم يفهم وجهها من لم يعرف ما في القرآن من الحجاج ، وظن هو

(١) تعالى : زيادة في (س) .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

وأمثاله من أهل الضلال أن حجاجهم أكمل من حجاج القرآن ، وأنهم حققوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين .

بل يذكر سبحانه الحجة المناسبة للمطلوب كقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا أَخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِثُونَ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة : ١١٦ ، ١١٧] .

وقال تعالى : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٠ ، ١٠١] ^(١) .

والكلام على هذه الآيات وما فيها من الأسرار المذكور في غير هذا الموضع ، وقد بين هناك أن هؤلاء الآيات تضمنت إبطال قول المبطلين من المشركين والصابئين وأهل الكتاب ، [و] تضمنت ^(٢) إبطال ما كان يقوله مشركو العرب ، وما يقوله النصارى ، وما يقوله مشركو الصابئة وفلاسفتهم ، الذين يقولون بتولد العقول ، أو العقول والنفوس عنه . ومن أراد الجمع بين كلامهم وبين النبوات سماها ملائكة ، ويقول : العقل كالذكر ، والنفوس كالأُنثى . فهؤلاء خرقوا له بنين وبنات بغير علم .

(١) في هامش نسخة (س) كتب أمام هذا الموضع : « هذه الآية مكررة » . وقد وردت هذه الآية قبل عدة أسطر .

(٢) في النسختين : تضمنت ، وزدت حرف العطف ليستقيم الكلام .

ثم يبين سبحانه أنه مبدع للسموات والأرض ، والإبداع خلق الشيء على غير مثال ، بخلاف التولد الذي يقتضى تناسب الأصل والفرع وتجانسها .

والإبداع خلق الشيء^(١) بمشيئة الخالق وقدرته ، مع / استقلال ص ١٧٧ الخالق به وعدم شريك له^(٢) ، والتولد لا يكون إلا [بجزء من المولود] ^(٣) بدون مشيئته وقدرته ، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه^(٤) .

وقال تعالى : ﴿ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠١] فبين بطلان كون^(٥) الولد له من غير صاحبة^(٥) لقوله : ﴿ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً ﴾ [سورة الأنعام : ١٠١] فإن التولد لا يكون إلا من أصلين ، وليس في الموجودات ما يكون وحده مولداً لشيء ، بل قد خلق الله تعالى من كل شيء زوجين^(٦) ، وهو سبحانه الفرد الذي لا زوج له .

وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبيّن فساد قول المتفلسفة الذين يقولون : لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، حتى قالوا : إن الواجب لم يصدر عنه أولاً إلا عقل ، ثم بتوسط العقل صدر عقل ونفس وفلك .

(١ - ١) : ساقط من (س) وبدلاً من هذه العبارات جاء في (س) . . . خلق الشيء من غير شيء ، والتولد . . .

(٢) عبارة : « بجزء من المولود » في (س) وسقطت من (د) .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) د : فبين كون بطلان . . . ، وهو خطأ .

(٥) س : من غير زوجة .

(٦) س : بل يخلق الله من كل شيء زوجين .

وهذا الكلام ، وإن كان فساده معلوما من وجوه كثيرة ، كما قد يُسط في موضعه^(١) ، فالمقصود هنا أنه ليس في الموجودات الواحد البسيط الذى يصفونه ، وهو المجرد عن جميع صفات الإثبات الذى لا يُوصف إلا بالسلوب والإضافات ، بل هذا الواحد لا حقيقة له .

وأیضا فإنه لا يُعرف فى الوجود واحدٌ صدر عنه بمجرد شىء ، وما يمثّلون به من أن النار لا یصدر عنها إلا الإحراق والتسخين ، والماء لا یصدر عنه إلا التبريد ، والشمس یصدر عنها الشعاع^(٢) ، ونحو ذلك كلها حجج عليهم ، فإن هذه الآثار^(٣) لم تصدر عن مجرد هذه الأجسام وطبائعها، بل لا تكون السخونة والإحراق إلا عن شيئين : أحدهما : النار أو الشعاع أو الحركة ، فإن هذه الثلاثة من أسباب^(٤) السخونة . والثانى : محل قابل لذلك ، كبदन الحيوان والنبات^(٥) ، ونحو ذلك ، وإلا فالسمندل والياقوت وغيرهما لمّا لم تكن فيه^(٦) قوة القبول لم تحرقه النار .

وكذلك الشعاع لا بد له من محل يقبل الانعكاس عليه ، وإلا فإذا لم يكن هناك جسم قابل له لم يحدث الشعاع .

وهؤلاء الملاحدة يقولون : إن الأول الواجب الوجود ، الذى

(١) س : كما قد بسط في غير هذا الموضع .

(٢) س : والشمس تصدر الشعاع .

(٣) س : النار .

(٤) س : هى أسباب . .

(٥) س : كبदन الإنسان والنبات .

(٦) س : لا يمكن فيه ، وهو تحريف .

يسمونه العلة ، هو ذات بسيطة ، ليس له نعت من النعوت . وأنه صدر عنه عقل ، هو واحد بسيط أيضا ، لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، ثم صدر^(١) عنه عقل ونفس وفلك ، وليس هذا نظير ما يمثلون به^(٢) / من الآحاد ، فإن آثارها كانت بمشاركة من القوابل^(٣) ظ ١٧٧ الموجودة ، وهنا [كل]^(٤) ما سوى الأول فهو معلول له ، ليس هناك موجود غيره ليشارك هو وذلك^(٥) الموجود في ذلك ، كاشتراك الشمس والمطارح القابلة ، واشتراك النار والموارد القابلة .

فقوله تعالى : ﴿ اَنۡىۡ يَكُوۡنُ لَهٗ وَّلَدٌ وَّلَمۡ تَكُنۡ لَّهٗ صَاحِبَةً ۗ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠١] بيان أن التولد لا يكون إلا بين اثنين ، وهو- سبحانه - لا صاحبة له ، فكيف يكون له ولد ؟ .

وهذا القدر لما كان مستقرا في فطر الناس ، كان عامة ما يسمونه تولدًا ونتاجًا إنما يكون عن أصلين ، فالأمور التي تسمى متولدات - كالشبع والرى ونحو ذلك - إنما حدثت عن أصلين : فعل العبد ، والأسباب الأخر المعاونة له .

وكذلك النظائر يقولون : النتيجة لا تكون إلا عن مقدمتين ، ويشبهون حصول النتيجة عن المقدمتين بحصول النتاج عن الأصلين من

(١) د : لم يصدر ، وهو تحريف .

(٢) س : ما تمسكون به .

(٣) س : كانت مشاركة القوابل .

(٤) كل : ساقطة من (د) .

(٥) وذلك : ساقطة من (س) .

الحيوان ، لأن^(١) هذين أصلان في التوليد ، وهنين^(٢) أصلان في التولد^(٣) .

ثم قال تعالى : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠١] وذلك بيان لأنه إذا كان خالقاً لجميع الأشياء ، فكيف يكون فيها ما هو متولد عنه ؟ والجمع بين الخلق والتوليد^(٤) ممتنع ، كما يمتنع الجمع بين التولد والتعبد^(٥) .

كما قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا * إِنْ كُنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾ [سورة مريم : ٨٨ - ٩٤] .

^(٦) وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦] حتى أنه استدل بهذا طائفة من الفقهاء على أن ولد الإنسان يعتق عليه إذا ملكه ، فلا يكون عبده من هذه الآية ، لأنه سبحانه يبين تنافي التوليد والتعبيد .

(١) س : عن الأيوين لأن .

(٢) د : وهذان ، وهو خطأ .

(٣) س : في التوليد .

(٤) س : التولد .

(٥) س : بين التوليد والتعبيد (كذا ولعل صوابها : والتعبيد) .

(٦) ٦ - ٦ : ساقط من (س) .

وهذا الحكم معلوم بأدلة أخرى ، كما في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم مرَّ بامرأة مُجْحٍ^(١) على باب فسطاط ، فقال : لعل صاحبها^(٢) يلمّ بها ؟ قالوا : أجل . قال : لقد هممت أن ألعنه لعنة تدخل معه قبره ، كيف يورثه وهو لا يحل له ؟ كيف يستعبده وهو لا يحل له^(٣) ؟

فبيّن صلى الله عليه وسلم أنه إذا وطئ تلك الحبلي وسقى ماءه زرع غيره ، فإنه بتلك الزيادة التي تحصل منه في الجنين^(٤) ، يصير شريكاً له في التولد^(٥) ، وحيثذ فلا يحل له أن يستعبده ، ولا أن يجعله موروثاً عنه ، كما يورث ماله ، فإذا كان هذا بمشاركته في التولد/مع أن الولد قد انعقد من ماء غيره ، فكيف بالولد الذي انعقد منه ؟

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠١] كما قال^(٦) في الآية الأخرى : ﴿ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ﴾ [سورة مريم : ٩٤] ، فإن إحاطة العلم والعدّ بهم فيه بيان أنه لا يكون منهم إلا ما يعلمه ، لا ينفردون عنه بشيء ، كما ينفرد الولد عن والده ، والشريك عن شريكه .

(١) في « القاموس المحيط » : « أجمت المرأة حملت فأقرت وعظم بطنها فهي مجح » .

(٢) س : لعل سيدها .

(٣) الحديث عن أبي الدرداء رضى الله عنه في : مسلم ١٠٦٥/٢ - ١٠٦٦ (كتاب النكاح ، باب تحريم وطء الحامل المسبية) ؛ سنن أبي داود ٣٣٢/٢ (كتاب النكاح ، باب في وطء السبايا) ؛ المسند (ط . الحلبى) ١٩٥/٥ ، ٤٤٦/٦ ، سنن الدارمى ٢٢٧/٢ (كتاب السير ، باب في النهي عن وطء الحبلي) . وأول الحديث في مسلم : عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى بامرأة مجح على باب فسطاط فقال : لعله يريد أن يلمّ بها . . . الحديث .

(٤) س : إلى الجنين .

(٥) س : في التولد .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

وقوله في الآية الأخرى : ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة : ١١٧] ، بيان لكونه سبحانه يخلق الأشياء بكلمته ، وأنها منقادة له ، فإذا قال لها : كن ، كانت . وهذا منافٍ للتوليد^(١) ، بل خلق المسيح عليه السلام بكلمة « كن » .

وقد عُلِمَ في الشاهد أن من يدبّر الأشياء بمجرد كلمته ليس كالذي يحتاج إلى أن تُولَّدَ منه الأشياء ، فكيف يوصف بالتولد^(٢) وهو سبحانه في جميع ما يقضيه إنما يقول له : كن فيكون ؟

وأما ما ذكره من قوله تعالى : ﴿ أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [سورة ق : ١٥] ، وقول ذلك القائل : من أنكر الخلق^(٣) فلم ينكره لأجل كونه عَيْبًا^(٤) بالخلق الأول . فيقال له : مثل هذا الكلام^(٥) إذا قاله ملحد طاعن في القرآن ، كان فيه من الدلالة على جهله وضلاله ما لا يقدر على وصفه الإنسان .

وذلك أن الله تعالى في كتابه ذكر من دلائل المعاد وبراهينه ما لا يقدر أحد على أن يأتي بقريب منه ، وذكر فيه من أصناف الحجج ما ينتفع به عامة الخلق .

(١) س : وهذا يناق التوليد .

(٢) س : بالتوليد .

(٣) د : الخلق .

(٤) د : فنى .

(٥) الكلام : ساقطة من (س) .

فانه سبحانه دلّ على إمكان إحياء الموتى وقدرته على ذلك بطريق الوجود والعيان ، وبطريق الاعتبار^(١) والبرهان ، والأول أعظم الطريقتين ، فلا شئ أدل على إمكان الشئ من وجوده . فذكر في كتابه ما أحياه من الموتى في غير موضع .

كما قال تعالى في سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦] فهذه في قصة موت بني إسرائيل الذين سألوه^(٢) الرؤية .

وقال في قصة البقرة : ﴿ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٣] .

وقال في الذين خرجوا من ديارهم : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٣] ^(٣) ، الآية - وهي قصة معروفة .

وقال تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذَا اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ ط ١٧٨

(١) س : الإخبار .

(٢) د : سألوا .

(٣) في (س) ذكر تمام الآية : (على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون) .

لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى
 طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِتَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ
 إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ
 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿ [سورة البقرة : ٢٥٩] ، فقص هذه القصة التي فيها
 موت البشر مائة عام ، وموت حماره ، ومعه طعامه وشرابه ، ثم إحياء
 هذا الميت وإحياء حماره وبقاء^(١) طعامه وشرابه لم يتغير ولم يفسد ، وهو
 في دار الكون والفساد التي لا يبقى فيها في العادة طعام وشراب بدون
 التغير بعض هذه المدة ، وهذا يبين قدرته على إحياء الآدميين والبهائم ،
 وإبقاء^(٢) الأطعمة والأشربة لأهل الجنة في دار الحيوان بأعظم
 الدلالات .

وذكر بعد ذلك قول إبراهيم : ﴿ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ
 أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ
 فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ
 سَعِيًّا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿ [سورة البقرة : ٢٦٠] ، فأمره بخلط
 الأطيوار الأربعة مثلا مضروباً لاختلاط الأخلاط الأربعة^(٣) ، ثم
 إحيي^(٤) الأطيوار ، وميز بين هذا وهذا ، وجعلهن يأتين سعيًّا إجابة

(١) س : وبقى .

(٢) د : وبقاء .

(٣) س : مثلا مضروباً لأخلاط العناصر الأربعة .

(٤) في النسختين : ثم أحيي .

لدعوة الداعي ، فكان^(١) في ذلك من الدليل ما لا يخفى على ذى
تحصيل .

فهذه خمس قصص في إحياء الآدميين ، وقصة في إحياء البهائم ،
وقصة في إبقاء الطعام والشراب ، [وقصة في إحياء الطير]^(٢) . وذكر
في [غير]^(٣) موضع إحياء المسيح [صلى الله عليه وسلم]^(٤)
للموتى^(٥) ، وذكر قصة^(٦) أصحاب الكهف وبقاءهم^(٧) ثلاثمائة سنة
وتسع سنين نياماً لا يأكلون ولا يشربون وهم أحياء لم يفسدوا .

وقال في القصة : ﴿ وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ
وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا ﴾ [سورة الكهف : ٢١] .

فهذه القصص فيها من الإخبار بالموجود ما هو من أعظم الدلائل
على القدرة والإمكان^(٨) لإحياء الله الموتى . * وصدق هذه الأخبار يعلم
بما به يعلم صدق الرسول ، ويعلم بأخبار أخرى من غير طريق الرسول ،
وإخباره بها من أعلام نبوته ، كما قد بسط في موضع آخر !

(١) د : وكان .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٣) غير : ساقطة من (د) .

(٤) صلى الله عليه وسلم : زيادة في (س)

(٥) س : الموتى .

(٦) د : وذكر في قصة .

(٧) س : وإبقاهم .

(٨) س : وإمكان .

(٩ - ٥) : ساقط من (س) .

وأما الصنف الثاني ، وهو طريق إثبات الإمكان والقدرة بالاعتبار والقياس بطريق الأولى ، فإنه سبحانه يستدل على ذلك تارة بخلق النبات ، ويبين أن قدرته على إحياء الموتى كقدرته على [إنبات] النبات (١) . وتارة يستدل على ذلك بخلق الحيوان نفسه ، وأن قدرته على الإعادة كقدرته على الابتداء/ وأولى . ص ١٧٩

وتارة يبين ذلك بقدرته على خلق السموات والأرض ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُّخَلَّقَةٍ لِّئَبْنِ لَكُمْ وَنُقَرِّفِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّبِ الْمُؤْمِنِي وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿ [سورة الحج : ٥ - ٧] .

وفي هذا الكلام العزيز من أنواع الاعتبار ما لا يحتمله هذا المكان . وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرَىٰ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿ [سورة

(١) في النسختين : كقدرته على النبات ، ولعل زيادة كلمة «إنبات» فيها توضيح للمعنى .

الأعراف : ٥٧] . فبين أن إخراج النبات بالماء ممَّا يُتذكر به إخراج الموتى من قبورهم .

وقال تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جِبَاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالتَّخْلُ بِاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴾ [سورة ق : ٩ - ١١] .

وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتَثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ﴾ [سورة فاطر : ٩] .

وقال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِيهَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَاءَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة الواقعة : ٥٨ - ٦٢] .

وقال تعالى ﴿ أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [سورة يس : ٨١] .

وقال [تعالى] ^(١) : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهُمْ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّبَ الْمُتَوَكِّلِينَ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأحقاف : ٣٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [سورة الروم : ٢٧] .

(١) تعالى : زيادة في (س)

وقد بين سبحانه من حجج منكرى المعاد ، والجواب عنها وتقريره ما يطول هذا الموضوع باستقصائه ، كما في قوله : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ ﴾ [سورة يس : ٧٨ - ٨٠] . إلى آخر الآيات ، وهذا/

ظ ١٧٩

باب واسع ليس هذا موضع بسطه .
فأما الآية التي ذكرها القائل المتقدم ، وهي قوله : ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [سورة ق : ١٥] . فإن العرب تقول : عَيَّ وعَيَّى بأمره إذا لم يهتد لوجهه ، ويقول الرجل : عييت بأمرى إذا لم يهتد لوجهه ، وأعياني هو .

وقال الشاعر : -

عَيَّوْا بِأَمْرِهِمْ كَمَا عَيَّيْتُ بِيَضَّتِهَا الْحَمَامَةُ

فالعَيْيُّ بالأمر يكون عاجزاً عنه مثل أن لا يدرى ما يفعل فيه . فقال سبحانه باستفهام الإنكار المتضمن نفى ما استفهم عنه ، وأن ذلك معلوم عند المخاطب : ﴿ أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [سورة ق : ١٥] ، فلم نكن عالمين بما نصنع فيه ، ولا قادرين عليه ؟ أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا ، وأتينا فيه من الإحكام والانتقان بما دلَّ على كمال علمنا وحكمتنا وقدرتنا ؟

وهذا نظير قوله : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْى بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٣﴾ [سورة الأحقاف : ٣٣] .

ومن المستقر في بدائه العقول أن خلق السموات والأرض أعظم من خلق الآدميين ، فإذا كان فيها من الدلالة على علم خالقها وقدرته وحكمته ما يهّر العقل (١) ، أفلا يكون ذلك دالاً (٢) على أنه قادر على إحياء الموتى لا يعيى بذلك كما لم (٣) يعى بالأول بطريق الأولى والأخرى ؟

ولعل هذا الجاهل لم يفهم هذه الآية ، فظن أن قوله : ﴿ وَلَمْ يَعْى بِخَلْقِهِنَّ ﴾ [الأحقاف : ٣٣] هو من الإعياء : الذى هو النصب واللغوب ، وأن المعنى إذا كانا (٤) ما تعبنا في الخلق الأول ، فكيف نتعب في الثانى ؟ فإن كان هذا هو الذى فهمه من الآية ، كما يفهم ذلك جهال العامة الذين لا يعرفون لغة العرب ولا تفسير القرآن ، (٥) ولا يفرقون بين عيى وأعياء (٥) ، فقد أوتى من جهة جهله بالعقل والسمع .

وهؤلاء المبتدعون (٦) يجهلون حقائق ما جاء به الرسول ، ويعرضون عنه ، ثم يحكمون بموجب جهلهم أن ليس فى ذلك من البراهين من

(١) س : العقول .

(٢) س : دلالة .

(٣) لم : ساقطة من (س) .

(٤) د : كان .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) .

(٦) د : المبتدعين ، وهو خطأ .

جنس ما في كلامهم ، ولو أوتوا العقل والفهم لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، لتبينوا أنه الجامع لكل خير .

وأما فساد طرقهم المخالفة للنصوص ، فهو بين^(١) لكل ذكي فاضل منهم ومن غيرهم . ويكفيك أن عمدتهم في أصول الدين إما دليل الأعراس ، وقد علم ما فيه من الاعتراض ، وإما دليل الوجوب^(٢) المستلزم للواجب .

وقد بينا في غير هذا الوضع أن تلك الطريقة لا تدل على وجود^(٣) واجب ، فإن ذلك إنما يدل/ إذا ثبت وجود الممكن الذي يستلزم الواجب . والممكن عندهم هو متناول القديم والحادث ، فجعلوا القديم الأزلي داخلاً في مسمى الممكن ، وخالفوا بذلك قول سائر العقلاء من سلفهم وغيرهم ، مع تناقضهم في ذلك .

ص ١٨٠

وبهذا التقدير لا يمكنهم أن يقيموا دليلاً على أن الممكن بهذا الاعتبار يحتاج إلى فاعل^(٣) . وقد أوردوا على هذه الطريقة من الاعتراضات^(٤) ما أوردوه ،^(٥) ولم يمكنهم أن يجيبوا عنه بجواب صحيح ، كما قد بسط في موضعه^(٥) . ثم غايته إثبات وجود واجب لا يتميز عن المخلوقات ، ولهذا صار كثير منهم إلى أن الوجود الواجب^(٦) لا يتميز عن المخلوقات . ولهذا صار كثير منهم إلى أن الوجود الواجب^(٦) هو وجود المخلوقات ، فكثير

(١) د : متبين .

(٢) س : الوجود .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) س : وقد أوردوا عليه من الاعتراضات .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

من نظّارهم يطعن في دليل إثبات واجب الوجود ، وكثير من محققيهم وعارفيهم يقول : إن الوجود الواجب هو وجود المخلوقات .

ومآل القولين واحد ، وهو قول فرعون الذي أنكر رب العالمين ، فإن فرعون وغيره لم ينكروا وجود هذا العالم المشهود ، فمن جعله هو الوجود الواجب ، أو كان قوله لا يدل إلا على ذلك ، كان منكراً للصانع . ثم إذا كان هذا هو الوجود الواجب ، كان ما يلزمهم على ذلك من المحالات أضعاف ما فروا منه ، كما بيّنا ذلك في غير هذا الموضع .

فمن جعله وجود كل موجود ، كان فيه الشهادة على نفس الوجود المحدث الكائن بعد أن لم يكن بأنه واجب ، ومن جعله وجود الفلّك كان فيه من افتقار واجب الوجود إلى غيره ، ومن حدوث الحوادث بلا سبب فاعل ، ومن غير ذلك ما يناقض أصولهم وأصول غيرهم المتفق على صحتها ، ويوقعهم في شر مما منه فروا .

والمقصود هنا أنه سبحانه لما قال : ﴿ أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ﴾ [سورة ق : ١٥] لم يُرد الإعياء الذي هو التعب ، وإنما أراد العَيَّ ، كما تقول العرب : عَيَّيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهه . وحيثئذ فيكون في الآية من الدلالة على علم الخالق وحكمته ما (١) يبين أنه خلقه بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه . ومن كان خالقا لهذا العالم بمشيئته وقدرته وحكمته وعلمه ، كان بأن يقدر على إحياء الموتي أولى وأحرى .

(١) س : ما .

١٨٠ ظ والملاحده المنكرون للمعاد تعود شبههم كلها إلى ما ينفي علم الرب تعالى أو قدرته ^(١) أو مشيئته أو حكمته . /ونفي العمى يثبت هذه الصفات ، فتنفى أصول شبههم . فالفلاسفة الإلهيون ^(٢) الذين هم أشهر هذه الطوائف بالحكمة والنظر والعلم - رهط الفارابي وابن سينا وأمثالهما - عمدتهم في إنكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم ، وأن الفاعل علة تامة موجبة بالذات ، لا يختلف فعلها ، فلا يجوز أن يتغير العالم لأجل ذلك .

وهؤلاء في كلامهم من نفي قدرته وعلمه ومشيئته ما هو مبسوط في غير هذا الموضوع . ومن أيسر ذلك أنهم في الحقيقة ينكرون أن يكون خالقاً للمحدثات ^(٣) .

وإذا كان قد عُرف بضرورة العقل أن المحدثات ، وما فيها من التخصيص والإتقان والحكمة ، دلّ على الخالق العليم القدير ^(٤) الحكيم ، علم فساد قول هؤلاء ، فإن قولهم يستلزم أن تكون المحدثات كلها حدثت بلا محدث ، لأن العلة القديمة التامة التي جعلوها الأول لا يتأخر عنها شئ من معلولاتها ، فلا يكون شئ من الحوادث معلولاً لها ، فلا يكون مفعولاً لها ، ولا يجوز أن تكون الحوادث معلولة لعلة أخرى تامة موجبة بذاتها ، لأن القول في تلك

(١) س : وقدرته .

(٢) س : الإلهية .

(٣) د : للمحدثات ، وهو تحريف .

(٤) س : القادر .

العلة كالقول في هذه ، ولا يجوز أن يكون صدرت ^(١) عن ممكن لا علة له ، لأن الممكن لا يكون موجوداً بنفسه ، بل لا بد له من موجد - سُمِّيَ علة أو لم يسم - ولا يجوز أن يكون صدرت عن ممكن بنفسه ، لأن كون ذلك الممكن محدثاً لها أمر ممكن محدث ، فلا بد له من محدث ، فإذا استحال على أصولهم صدور الحوادث عن العلة التامة الواجبة بواسطة أو غير واسطة ، فقد تعذر صدورها عن ممكن لا موجب له ، وعن موجب ^(٢) لا يستند فعله إلى الواجب بنفسه ، لزم على قولهم أن لا يكون لها فاعل .

ووجه الحصر أن يُقال : محدث الحوادث : إما أن يكون هو الواجب بنفسه ، بوسط أو بغير وسط ، أو غير الواجب بنفسه . وما ليس بواجب بنفسه فهو الممكن . والممكن إما أن يكون له موجد ، وإما أن لا يكون . والثاني ممتنع . والأول نفس إحدائه للمحدثات أمر حادث ممكن ، فلا بد له من موجد .

فتبين أن المحدثات لا بد لها من محدث ، يكون واجباً بنفسه ، ولا يكون علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وهذا يبطل أصل قولهم .

^(٣) وهذا قول حذاقهم - كابن سينا وأمثاله - الذين يقولون : إنه

صدر عن / موجب بالذات . ويُحكى هذا القول عن برقلس . وأما ص ١٨١

أرسطو وأتباعه فعندهم الأول لا يوجب شيئاً ولا يفعل شيئاً ، بل

(١) س : حدثت .

(٢) س : وعن ممكن .

(٣ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

الفلك يتحرك للتشبه به - وهذا أفسد من ذاك من طرق متعددة*^(١) وليس ^(١) هذا موضع بسط ذلك .

وإنما المقصود هنا التنبيه على [أن] ^(٢) قوله تعالى : ﴿ وَلَمْ يَعْى بِخَلْقِهِنَّ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٣] فيه تنبيه على ثبوت الأمور التي توجب وصف خالق السموات والأرض بصفات الكمال ويأحداث الأفعال ، وذلك هو الذى يستلزم قدرته على إحياء الموتى ، وبسط ذلك يطول .

ومما يبين خذلان الله لأهل البدع ، المخالفين للكتاب والسنة ، أن هذين الأصلين : أمر الولادة ، وأمر المعاد ، هما من أعظم أصول أهل الضلال كالدهرية من الفلاسفة وغيرهم ، الذين يقولون : إن العقول تولدت عن الله ، وينكرون إحياء الله الموتى .

وفى الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله تعالى : شتمنى ابن آدم وما ينبغى له ذلك ، وكذبنى ابن آدم وما ينبغى له ذلك . فأما شتمه إياى فقله : إنى اتخذت ولدا ، وأنا الأحد الصمد ، الذى لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفوا أحد . وأما تكذيبه إياى فقله : لن يعيدنى كما بدأتى ، وليس أول الخلق بأهون على من إعادته . وهذا فى الصحيح من غير وجه عن النبى صلى الله عليه وسلم ، من ^(٣) حديث أبى هريرة ، وابن عباس ^(٣)

(١) د : فليس .

(٢) أن : ساقطة من (د) .

(٣-٣) : ساقط من (س) . والحديث عن أبى هريرة وابن عباس رضى الله عنهم فى : =

وهؤلاء الملاحدة شتموه بما ذكروه من تولد الموجودات عنه ،
وكذبوه بقولهم : لن يعيدنا كما بدأنا ، وضاهوا في ذلك أشباههم
من ملاحدة العرب .

قال تعالى : ﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا *
أَوْلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾ إلى قوله :
﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِينَ مَالًا وَّوَلَدًا * أَطَّلَعَ الْغَيْبَ
أَمْ ائْتَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا * كَلَّا سَكَتَبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ
الْعَذَابِ مَدًّا * وَنَزَّهْتُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا ﴾ إلى قوله تعالى :
﴿ وَقَالُوا ائْتِخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا * تَكَادُ
السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا * أَنْ دَعَوْا
لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا * وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا * إِنْ كُلُّ مَنْ
فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ
وَعَدَّهُمْ عَدًّا * وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا ﴾ [سورة مريم : ٦٦ -

. [٩٥]

فذكر سبحانه في هذا الكلام الرد على من أنكر المعاد ، وعلى
من قال : إنه اتخذ ولدا ، كما جمع النبي صلى الله عليه وسلم بينهما
في الحديث .

== البخارى ١٠٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، الباب الأول) ١٩/٦ - ٢٠ (كتاب التفسير ، سورة
البقرة ، باب : وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه) . ١٨٠/٦ (كتاب التفسير ، سورة قل هو الله
أحد) سنن النسائي (شرح السيوطي) ٩١/٤ (كتاب الجنائز ، باب أرواح المؤمنين) ؛ المسند
(ط . الحلبي) ٣١٧/٢ ، ٣٥٠ - ٣٥١ ، ٣٩٣ - ٣٩٤ .

وهذا المبتدع ذكر في دلالة القرآن على هذا وعلى هذا ما تقدم
 ظ ١٨١ التنبيه/ على فرط ضلال قائله عن حقائق ما أنزل الله على رسوله .
 ولهذا لما كانت طريقة القرآن فيما يشته للرب تعالى^(١) وينفيه عنه
 مبنية على برهان الأوّل^(٢) ، لا على البرهان الذى تستوى أفراده ،
 أو يماثل فرعه أصله .

قال تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ
 الْأَعْلَى ﴾ [سورة النحل : ٦٠] بعد قوله : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ
 بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴾ [سورة النحل : ٥٨] .

وقال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ
 لِلرَّحْمَنِ ﴾ [سورة الزخرف : ١٧] أى بما ضربه للرحمن مثلا، والمثل
 الذى ضربه له هو البنات ، وهو عندهم مثل سوء مذموم معيب .
 فقال تعالى : ﴿ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوِّءِ ﴾ [سورة
 النحل : ٦٠] ، ومن قال : إنه وَلَدَ الملائكة ، أو قال : إنه وَلَدَ
 العقول أو النفوس ، فإنه لا يؤمن بالآخرة ، فله مثل السوء .

والله تعالى له المثل الأعلى ، فلا يُضرب له المثل المساوى ، إذ لا
 كُفُوَ له ولا ند ، فضلا عن أن يُضرب له المثل الناقص ، ولا يكتفى
 فى حقه بالمثل العالى ، بل له المثل الأعلى ، إذ هو الأعلى سبحانه ،
 والعلم به أعلى العلوم ، وذكره أعلى الأذكار ، ووجه أعلى الحب .

(١) س : فيما يشته الله تعالى .

(٢) س : الأول .

والذى يتغنى وجهه ربه الأعلى [هو أعلى] (١) إذ هو الأتقى الذى هو
 أكرم الخلق على الله، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾
 [سورة الحجرات : ١٣] وقال تعالى : ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي
 مَالَهُ يَتَزَكَّى * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى * إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ
 الْأَعْلَى ﴾ [سورة الليل : ١٧ - ٢٠] .

ونظير ما ذكره سبحانه فى الأولاد ، ما ذكره فى الشركاء فى قوله
 تعالى : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ
 أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ
 أَنفُسَكُمْ ﴾ [سورة الروم : ٢٨] يقول تعالى : إذا كان الواحد منكم ليس
 له من ممالিকে شريك فى ما رزقه الله ، بحيث يخاف ذلك المملوك (٣) ،
 كما يخاف السادة بعضهم بعضاً ، فكيف يجعلون لى شريكاً هو مملوكى ،
 وتجعلونه شريكاً فيما يختص بى من العبادة والخافة والرجاء حتى تخافوه (٤)
 كما تخافونى ؟ .

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضهم بعضاً ملك ناقص ، فإن السيد
 لا يملك من عبده إلا بعض منفعه ، لا يملك عينه ، وهو شبيه بملك
 الرجل بعض منافع امرأته ، وملك المستأجر بعض منافع أجيره . ولهذا

(١) عبارة « هو أعلى » ساقطة من (د) .

(٢) العبارات التى تبدأ بقوله تعالى : إن أكرمكم . . . وتنتهى بقوله تعالى : . . . يتزكى ،

ساقطة من (د) .

(٣) د : المخلوق .

(٤) س : تخافوهم .

يشبه النكاح بملك اليمين ، كما قال عمر رضى الله عنه : النكاح رق ،
فلينظر أحدكم عند من يرق كرمته .

وقال زيد بن ثابت : الزوج سيد في كتاب الله ، وقرأ قوله تعالى :
﴿ وَالْقِيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ ﴾ [سورة يوسف : ٢٥] ^(١) فإذا كان هذا الملك
الناقص لا يكون المملوك فيه شريكا للمالك ، فكيف بالملك الحق التام
لكل شئ ؟ ملك / المالك للأعيان والصفات ، والمنافع والأفعال ، الذى
لا يخرج عن ملكه شئ بوجه من الوجوه ^(٢) ، ولا لغيره ملك مفرد ،
ولا شريك فى ملك ولا معاونة له بوجه من الوجوه ^(٢) ، كيف يسوغ فى مثل
هذا ، أن يجعل مملوكه شريكه بوجه من الوجوه ؟ .

ص ١٨٢

والشرك نوعان : أحدهما : شرك فى الربوبية ، والثانى شرك فى
الإلهية . فأما الأول فهو إثبات ^(٤) فاعل مستقل غير الله ، كمن يجعل
الحيوان مستقلا بإحداث فعله ، ويجعل ^(٥) الكواكب ، أو الأجسام
الطبيعية ، أو العقول ، أو النفوس ، أو الملائكة ، أو غير ذلك مستقلاً
بشئ من الإحداث ، فهؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الحوادث عن
الفاعل ، فإن كل ما ^(٦) يذكرونه من فعل هذه الفاعلات أمر حادث
يفتقر إلى محدث يتم به إحداثه ، وأمر ممكن لا بد له من واجب يتم به

(١) انظر تفسير الطبرى (ط . المعارف) ٥١/١٦ .

(٢-٢) ساقط من (س) .

(٣) س : كيف يشرع .

(٤) س : فأما الأول فإثبات . . .

(٥) د : أو يجعل .

(٦) د : فإن كان ما . . .

وجوده ، وكل ما سوى الخالق القديم الواجب الوجود بنفسه مفتقر إلى غيره ، فلا يتم به حدوث حادث ، ولا وجود ممكن .

وجمهور العرب لم يكن شركها من هذا الوجه ، بل كانت مقرة بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، وإنما كان من (١) النوع الثاني ، فإثبات التوحيد في النوع الثاني يتضمن الأول من غير عكس .

والثاني الشرك في الإلهية ، وضده هو التوحيد في الإلهية ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، فإن المشركين المقرين بأنه رب كل شيء ، كانوا يتخذون آلهة يستجلبون بعبادتها المنافع ، ويستشفعون بها المضار ، ويتخذونها وسائل تقربهم إليه ، وشفعاء يستشفعون بها إليه .

وهؤلاء خلق من خلقه ، لا يملكون لأحد نفعاً ولا ضراً إلا بإذنه ، فكل ما يُطلب منهم (٢) لا يكون إلا بإذنه ، وهو سبحانه لم يأمر بعبادة غيره ، ولم يجعل هؤلاء شفعاء ووسائل .

بل قد قال تعالى : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٤٥] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَسْبِّحُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي

(١) س : منه .

(٢) د : فكل ما تطلب منه .

السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿﴾ [سورة يونس :
١٨].

وهذا المعنى كثير في القرآن : يبيّن سبحانه أنه ^(١) لم يشرع عبادة غيره ، ولا أَذِنَ في ذلك ، بل يبين أنه لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا ، فإنه كما يمتنع ^(٢) أن يكون غيره ربّاً فاعلا ، يمتنع أن يكون إلهاً معبوداً .

وإذا كان جعل المملوك شريكاً في الملك / الناقص - بحيث يرغّب إليه كما يرغّب إلى المالك ، ويُرهب منه كما يُرهب من المالك - ممتنعاً يوجب ^(٣) الفساد ، فجعل المملوك المخلوق شريكاً للمالكة الخالق أولى بالامتناع ولزوم الفساد .

وذلك أن الذي يخافه ^(٤) إنما يخاف أن يضره ، فإذا كان يعلم أنه لا يضره إلا بإذن الله [سبحانه ، كان الله تعالى] ^(٥) هو الذي يجب أن يُخاف . وكذلك الذي يرجوه ، إذا كان إنما يرجو نفعه ، وهو لا ينفعه ^(٦) إلا بإذن الله ، كان الله هو الذي يجب أن يُرجى ، إذ لا ينفع ولا يضر إلا بإذن الله ، بخلاف مملوك البشر ، فإنه - وإن كان لا يتصرف في المال إلا بإذن سيده ، ولا يمنع من أَذِنَ [له] ^(٧)

(١) س : يبين أنه سبحانه وتعالى .

(٢) د : يمتنع .

(٣) د : يوجد .

(٤) د : يخاف .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٦) د : وهو لا ينفع .

(٧) له : ساقطة من (د) .

سيده - فقد يمكنه معصية^(١) سيده ، وإن كان في معصيته نوع من الفساد .

والخالق تعالى لا يمكن أحداً أن يفعل شيئاً إلا بمشيئته وقدرته ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وفي معصية^(٢) أمره الفساد الذي لا صلاح معه ، فالخالق أعجز عن أن ينفع أو يضر بدون إذنه، من [عجز]^(٣) المملوك عن النفع والضرر بدون إذن سيده ،^(٤) ومعصية الخلق لأمره ، الذي أرسل به رسله ، أعظم فساداً من معصية المملوك لأمر سيده^(٥) .

قال تعالى في قصة الخليل صلى الله عليه وسلم ومناظرته لقومه :^(٥) ﴿ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٠ : ٨١] ^(٦) .

(١) س : معصيته .

(٢) س : في معصيته .

(٣) عجز : ساقطة من (د) .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) د : لقومه قال ..

(٦) في هامش (س) أمام هذا الموضع كتب ما يلي : « مطلب جليل قف عليه » .

١) قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ ١) [سورة الأنعام : ٨٢].

وقال تعالى : ﴿ مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة فاطر : ٢].

٢) ولما كان الطريق إلى الحق هو السمع والعقل ، وهما متلازمان ، كان من سلك الطريق العقلي دلّه على الطريق السمعي ، وهو صدق الرسول ، ومن سلك الطريق السمعي بيّن له الأدلة العقلية ، كما بيّن ذلك القرآن ، وكان الشقي المعذب من لم يسلك لا هذا ولا هذا .

كما قال أهل النار : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة تبارك : ١٠].

وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [سورة الحج : ٤٦].

ولهذا نفى سبحانه عن الشرك الطريق السمعي والعقلي ، ونفى شرك الإلهية والربوبية في مثل قوله : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ

(١-١) : ساقط من (س).

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س).

أَثَرُنِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿ [سورة الأحقاف: ٤] ، فطالبتهم أولاً بالطريق العقلي ، وثانياً بالطريق السمعي .

ونظيره قوله : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمُ كِتَابًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّنْهُ بَلْ إِن يَبِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ﴿ [سورة فاطر: ٤٠] وهذا باب واسع قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه اللطيف على بعض ما في القرآن من تقرير المعاد ونفي الولد والشريك ، إذ كان هذا فصلاً معترضاً في هذا المقام .

فقد تبين أن جمهور النظار من جميع الطوائف يجوزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة ، كما هو قول الكلايين والأشعرية ، وهو مقتضى قول الكرامية^(١) والضرارية والنجارية والجهمية وغيرهم^(٢) ، وهو قول طوائف أهل السنة ، من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

وإنما ينازع في ذلك من ينازع من القدرية كالمعتزلة ونحوهم ، مع أنهم متنازعون في ذلك ، بل كثير من أهل الكلام ، بل

وجمهور العلماء ، يقولون : إن الإقرار بالصانع حاصل لعامة الخلق بطريق الضرورة .

كما ذكر الشهرستاني في كتابه المعروف بنهاية الإقدام في قاعدة
 ذكر الشهرستاني في « نهاية الإقدام » أن
 الفطرة تشهد بوجود التعطيل ، قال (١) : « قد (٢) قيل : إن التعطيل ينصرف إلى وجوه
 الله تعالى
 شتى : منها (٣) : تعطيل الصنع عن الصانع . ومنها : تعطيل
 الصانع عن الصنع . ومنها : تعطيل الباري (٤) عن الصفات (٥)
 الأزلية الذاتية (٦) ومنها تعطيل الباري عن الصفات الأزلية (٦)
 القائمة بذاته . ومنها : تعطيل الباري (٧) عن الصفات والأسماء
 أزلاً . ومنها : تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت
 عليها » .

ثم قال (٨) . أما تعطيل العالم عن الصانع العليم ، القادر
 الحكيم ، فليست أراها مقالة (٩) ، ولا عرفت عليها (١٠) صاحب
 مقالة إلا ما نُقل عن شاذمة قليلة من الدهرية : أنهم قالوا : كان

(١) في « نهاية الإقدام في علم الكلام » ، ص ١٢٣ .

(٢) نهاية الإقدام : وقد .

(٣) نهاية : فيها .

(٤) نهاية : الباري سبحانه .

(٥) الصفات : ساقطة من (س) .

(٦-٦) : ماقط من « نهاية الإقدام » .

(٧) نهاية : الباري سبحانه .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٣-١٢٤ .

(٩) نهاية : مقالة لأحد .

(١٠) نهاية : ولا أعرف عليه .

العالم^(١) في الأزل أجزاء مبنوثة^(٢) تتحرك على غير استقامة فاضطكت^(٣) اتفاقاً ، فحصل منها^(٤) العالم بشكله الذي تراه^(٥) عليه ، ودارت الأكوار ، وكثرت الأدوار ، وحدثت المركبات .

قال^(٦) : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع ، لكنه يجيل سبب وجود العالم على البخت^(٧) والاتفاق ، احترازاً عن التعطيل^(٨) ، فما عدت^(٩) هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان ، فإن الفطرة^(١٠) السليمة/الإنسانية شهدت - بضرورة فطرتها ، وبديهية^(١١) فكرتها - على صانع حكيم ، قادر عليم^(١٢) : ﴿ أَفَى اللَّهِ شَكٌّ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] ^(١٣) ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مِّنْ خَلْقِهِمْ لَيَقُولُنَّ

ظ ١٨٣

(١) نهاية : العالم كان .

(٢) س : مبنوثة .

(٣) نهاية : واضطكت .

(٤) نهاية : عنها .

(٥) س : نراه .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ .

(٧) س : عن البحث ؛ نهاية : على البحث .

(٨) نهاية : عن التعطيل .

(٩) نهاية : فما عدت (وفي نسخة : فما عدت) .

(١٠) نهاية : الفطر (وفي نسخة : الفطرة ، وفي نسخة ثالثة : النظرة) .

(١١) د : وبديهية ، وهو تحريف .

(١٢) نهاية : عالم قدير (وفي نسخة : قادر عليم) .

(١٣) في « نهاية » : أفى الله شك فاطر السماوات والأرض .

اللَّهُ ﴿سورة الزخرف : ٨٧﴾ ^(١) وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿سورة الزخرف : ٩﴾ .

قال ^(٢) : « وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء ،
فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء : ﴿ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ
لَهُ الدِّينَ ﴾ [سورة يونس : ٢٢] ، ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ
ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا آيَاهُ ﴾ [سورة الإسراء : ٦٧]

ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع ، وإنما ورد بمعرفة
التوحيد ونفي الشريك ^(٣) : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله
إلا الله ، ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [سورة محمد : ١٩] ^(٤) ولهذا
جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد ونفي
الشريك ^(٥) ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهَ وَحَدَّهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ
تُؤْمِنُوا ﴾ [سورة غافر : ١٢] ^(٦) ، ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحَدَّهُ اشْمَأَزَّتْ
قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ
يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٤٥] ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ

(١) في « نهاية » كتبت الآية الكريمة محرفة : ولئن سألهم من خلقكم ليقولن الله .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ .

(٣) س ، نسخة من نهاية الإقدام : الشرك .

(٤) في « نهاية الإقدام » ظن الفرد جيوم أن الآية جاءت بدلا من الحديث ، فاكتفى

بالإشارة إليها في التعليقات .

(٥) عبارة « ونفي الشريك » ساقطة من « نهاية الإقدام » . وفي (س) : نفي الشرك .

(٦) نهاية الإقدام . . . تؤمنوا . الآية .

وَحَدُّهُ وَلَوْ أَعْلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا ﴿١﴾ [سورة الإسراء : ٤٦] (١) .

قال (٢) : « وقد سلك المتكلمون طريقاً (٣) في إثبات الصانع (٤) ، وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع ، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ، ويدعى كل واحد (٥) من (٦) جهة الاستدلال ضرورة وبديهية . »

قال (٧) : « وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل (٨) عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج ذاته إلى مدبر ، هو منتهى مطلب الحاجات (٩) ، فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويُستغنى به ولا يُستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يُعرض عنه ، ويُفزع إليه في الشدائد والمهمّات ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب ،

(١) في (د) سقطت بعض الكلمات هكذا : . . وحده أشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة . ثم ورد فيها تمام الآية : (وإذا ذكر الذين . . .) وهذه البقية لا توجد في (س) ولا في «نهاية الإقدام» .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٣) نهاية : طريقين (وفي نسخة : طريقاً) .

(٤) نهاية : الصانع تعالى .

(٥) س : وتدعى كل واحدة .

(٦) نهاية (ص ١٢٥) : في .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ .

(٨) س : ودل .

(٩) سقطت كلمة «مطلب» من نسخة الأصل في «نهاية الإقدام» وفي نسخة أخرى :

منتهى تطلب الحاجات .

والحادث إلى المحدث ، وعن هذا المعنى (١) كانت تعريفات (٢) الحق سبحانه (٣) في التنزيل (٤) على هذا المنهاج .

﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٢] . ﴿ قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِّنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ [سورة الأنعام : ٦٣] ﴿ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة النمل : ٦٤] ﴿ أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٤] .

قال (٥) : « وعن هذا المعنى (٦) قال صلى الله عليه وسلم (٧) : خلق الله (٨) العباد (٩) على معرفته ، فاجتالهم (١٠) الشياطين (١١) عنها ، فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج ، وذلك الاجتيال من الشيطان (١٢) هو تسويله الاستغناء ونفي الحاجة (١٣) ، والرسول مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها من تسويلات الشياطين (١٤)

(١) المعنى : ساقطة من نسخة الأصل في « نهاية الإقدام » وموجودة في نسختين منه .

(٢) د : تفرعات .

(٣) أثبت ألفرد جيوم في نسخة الأصل من « نهاية الإقدام » : تعريفات الخلق (والأرجح أن صوابها : الخالق) سبحانه . وأشار في التعليق إلى وجود كلمة « الحق » في نسخة أخرى .

(٤) نهاية : في هذا التنزيل .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٢٥ - ١٢٦ .

(٦) المعنى : ساقطة من « نهاية الإقدام » .

(٧) نهاية : قال النبي صلى الله عليه وسلم .

(٨) نهاية : الله تعالى .

(٩) نهاية : الخلق (وفي نسخة : العباد ، وفي نسخة أخرى : الإنسان) .

(١٠) نهاية : فاحتالمهم .

(١١) نهاية : الشيطان .

(١٢) نهاية : وذلك الاجتيال من الشياطين .

(١٣) نهاية : الاحتياج .

(١٤) نهاية : عن تسويل (وفي نسخة : تسويلات) الشيطان (وفي نسخة : الشياطين) .

فإنهم الباقون على أصل الفطرة ، وما كان له عليهم من سلطان^(١) :
﴿ فَذَكَرْ إِنْ نَفَعْتَ الذُّكْرَى سَيِّدًا كَرًّا مِّنْ يَخْشَى ﴾ [سورة الأعلى :
٩ ، ١٠] ﴿ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [سورة طه :
[٤٤

ومن رحل إلى الله قربت مسافته ، حيث يرجع^(٣) إلى
نفسه/أدنى رجوع ، فيعرف^(٤) احتياجه إليه في تكوينه ، وبقائه
وتقلبه^(٥) في أحواله وأنحائه ، ثم استبصر من^(٦) آيات الآفاق إلى
آيات الأنفس ، ثم استشهد به على الملكوت ، لا بالملكوت عليه :
﴿ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصلت :
٥٣] عرفت الأشياء بربي ، وما عرفت ربي بالأشياء ، ومن غرق في
بحر المعرفة ، لم يطمع في شطِّ ، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف
من حطِّ ، فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لم يتعطل^(٧) عن
الصانع الحكيم ، العالم القدير^(٨) ، تعالى وتقدس^(٩) .

وقال أيضا في أول كتابه^(١٠) : « قد^(١١) أشار إليّ من إشارته

(١) نهاية : سلطان وقال . . .

(٢) نهاية : يخشى . وقوله . . .

(٣) نهاية(ص ١٢٦) : رجوع .

(٤) نهاية : فعرف .

(٥) س : وتقلبه .

(٦) س ، نهاية : في .

(٧) نهاية : لا يتعطل .

(٨) نهاية : القادر العليم .

(٩) نهاية : سبحانه وتقدس .

(١٠) في أول كتاب « نهاية الإقدام » ص ٤ .

(١١) نهاية : فقد .

غنى ، وطاعته حتم ، أن أجمع له مشكلات الأصول ، وأحل^(١) ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول ، لحسن ظنه بي أنى وقفت على نهايات مسارح^(٢) النظر ، وفزت بغايات مطارح الفكر ، ولعله استسمن ذا ورم ، ونفخ في غير ضرم .

لعمري لقد طفت المعاهد كلها^(٣) وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم أرَ إلا واضعاً كف حائر على ذقني أوقاراً سنّ نادم

فلكل عقل مسرى^(٤) ومسرح ، هو سدرته^(٥) المنتهى ، ولكل قدم^(٦) محط^(٧) ومجال ، هو غايته القصوى ، إذا وصل إليها ووقف^(٨) دونها ، فيظن الناظر أولاً ، أن ليس وراء مرتبته مطاف لطيف الخاطر ، ولا فوق درجته مطرح لشعاع الناظر ، ويتيقن آخرأ أن مطار الأفكار ، إنما يتعلق^(٩) بدوات^(١٠) المقدار ، وجناب العزة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار .

(١) نهاية : وأحل له (وفي نسخة أخرى بدون : له) .

(٢) مسارح : ساقطة من نسخة الأصل في « نهاية الإقدام » وموجودة في أربع نسخ من

الكتاب ، وفي (س) : مشارح .

(٣) في « نهاية » جاء صدر البيت على النحو التالي : لقد طفت في تلك المعاهد كلها .

(٤) نهاية : عقل ونظر مسرى .

(٥) نهاية : سدره .

(٦) د ، نسخة من نسخ « نهاية الإقدام » : قوم .

(٧) د : محطاً ؛ س ، نهاية الإقدام : محطاً . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٨) س : وقف .

(٩) عبارة « إنما يتعلق » : ساقطة من « نهاية الإقدام » .

(١٠) نهاية : بنات .

إلى أن قال^(١) : « وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ، ولا شهادة للفعل إلا من حيث احتياج الفطرة واضطرار^(٢) الخلق ، فحيثما كان الاضطرار والعجز^(٣) أشد ، كان اليقين أوفر وأكد : ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [سورة الإسراء : ٦٧] لا جرم : ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٢] .

والمعارف التي تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار ، أشد رسوخا في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار ، في حال الاختيار .

قلت : فهذا كله كلام الشهرستاني ، وهو من أئمة المتأخرين من تعلق ابن تيمية النظر ، وأخبرهم بالمقالات ، وقد صرح بأن معرفة الله ليست معدودة من النظريات التي يُقام عليها البرهان ، وأن الفطرة تشهد بضرورتها وبديهة فكرتها بالصانع الحكيم ، إلى آخر ما ذكره وأن ما انتهى إليه مقدمات الاستدلال بإمكان الممكنات أو حدوثها من القضايا الضرورية ، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية ، من احتياج الإنسان في ذاته إلى مدبر .

وأما ما ذكره من أن إنكار الصانع/ليس مقالة^(٤) معروفة ط ١٨٤ لصاحب مقالة . فإنه ، وإن لم يكن مذهباً مشهوراً ، عليه أمة من

(١) في نفس الكتاب بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ، ص ٤ .

(٢) س : والاضطرار ، وهو تحريف .

(٣) نهاية : كان العجز (وفي نسخة : كان الاضطرار والعجز) .

(٤) د : مقاله . وهو تحريف .

الأمم المعروفة ، لكنه ممّا يعرض لكثير من الناس ، ويقوله بعض الناس : إما ظاهراً دون الباطن - (١) كحال فرعون ونحوه (١) - وإما باطناً وظاهراً ، كما ذكر الله مناظرة إبراهيم [صلوات الله عليه وسلامه] (٢) للذي حاجّه في ربه ، ومحاجّة (٣) موسى [صلوات الله عليه وسلامه] لفرعون . (٤)

لكن هذا لا يمنع أن تكون المعرفة به مستقرة في الفطرة ، ثابتة بالضرورة ، فإن هذا نوع من السفسطة ، والسفسطة حال يعرض (٥) لكثير من الناس : إما عمداً ، وإما خطأً . وكثير من الناس قد ينازع في كثير من القضايا البديهيّة ، والمعارف الفطرية ، في الحسيات والحسائيات ، وكذلك في الإلهيات . ومن تأمل ما يحكيه الناس من المقالات عن الناس ، في العلوم الطبيعية والحسائية ، رأى عجائب وغرائب . وبنو آدم لا ينضبط ما ينخطر لهم من الآراء والإرادات ، فإنهم جنس عظيم التفاوت ، ليس في المخلوقات أعظم تفاضلاً منه ، خيارهم خير (٦) المخلوقات عند طائفة ، أو من خيرها (٧) عند طائفة ، وشرهم شر المخلوقات ، أو من شرها .

(١-١) : ساقط من (س)

(٢) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .

(٣) د : ومحاظية .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) .

(٥) س : تعرض .

(٦) س : خيار .

(٧) س : خيارها

قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٩] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] * وقال تعالى : ﴿ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴾ [سورة الرعد : ١٣] .

وقال تعالى : ﴿ أَوْ يُوقِنُ هُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ * وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُم مِّن مَّحِيصٍ ﴾ [سورة الشورى : ٣٤، ٣٥] .
ونظير هذا كثير . وكما تنازع النظار في المعرفة : هل تحصل ضرورة ، أو نظراً ، أو تحصل بهذا وهذا^(١) ، على ثلاثة أقوال ، فكذلك^(٢) تنازعوا في مسألة وجوب النظر المفضى إلى معرفة الله تعالى على ثلاثة أقوال . فقالت طائفة من الناس : إنه يجب على كل أحد . وقالت طائفة : لا يجب على أحد . وقال الجمهور : إنه يجب على بعض الناس دون بعض . فمن حصلت له المعرفة^(٣) أو الإيمان عند من يقول : إنه يحصل بدون المعرفة بغير النظر^(٣) لم يجب عليه ، ومن لم تحصل له المعرفة ولا الإيمان إلا به وجب عليه .

(٠ - ٠) : ما بين النجمتين ساقط من (س)

(١) س : وبهذا .

(٢) س : وكذلك .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

كلام ابن حزم في
الفصل « عن
مقالات الناس في
وجوب النظر.

وذكر غير واحد أن هذا قول جمهور المسلمين ، كما ذكر ذلك أبو
محمد بن حزم في كتابه المعروف « **بالفصل في الملل والنحل** »
فقال ^(١) في مسألة : « هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون
استدلال ، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل ؟ » .

قال : « وذهب محمد بن جرير ^(٢) والأشعرية إلا أبا جعفر
السمناني ^(٣) إلى ^(٤) أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل ، وإلا فليس
مسلماً » .

قال : ^(٥) « وقال الطبري : من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال
أو النساء ، أو بلغ المحيض من النساء ، ولم يعرف الله ^(٦) بجميع أسمائه
وصفاته من طريق الاستدلال ، فهو كافر حلال الدم والمال . وقال : إنه
إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما ^(٧) وتدريبهما على
الاستدلال على كل ذلك ^(٨) » .

قال : ^(٩) « وقالت الأشعرية : لا يلزمها الاستدلال على ذلك إلا

(١) في الجزء الرابع من كتابه « الفصل في الملل والنحل » ص ٣٥ .

(٢) د : محمد بن حزم ، وهو خطأ ؛ الفصل : محمد بن جرير الطبري .

(٣) الفصل : والأشعرية كلها حاشا السمناني .

(٤) س : إلا ، وهو تحريف .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٥/٤ .

(٦) الفضل : الله عز وجل .

(٧) الفصل : تعليمها ، وهو تحريف .

(٨) س : على كل أحد ؛ الفصل : على ذلك .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٥/٤ .

بعد البلوغ» قال^(١) : « وقال سائر أهل الإسلام : كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه ، وقال بلسانه : أشهد أن لا إله إلا الله^(٢) ، وأن محمداً رسول الله ، وأن كل ما جاء به حق ، وبرئى من كل دين سوى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فإنه مسلم مؤمن ، ليس عليه غير ذلك » .

قلت : القول الأول هو في الأصل معروف عمّن قاله من القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، وإنما قاله من قاله من الأشعرية موافقة لهم ، ولهذا قال أبو جعفر السمناني : القول بإيجاب النظر بقیة بقيت في المذهب^(٣) من أقوال المعتزلة ، وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر ، لاسيما القدرية منهم ، فإنهم يمنعون أن يُثاب العباد^(٤) على ما يخلق فيهم^(٥) من العلوم الضرورية ، وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم ، بل هم متنازعون في ذلك . فقال الأشعري^(٦) في بعض كتبه : « قال بعض أصحابنا : أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسوله وكتبه ودين الإسلام . وقال أيضا : لو سأل سائل عمّن ورد من الصّين ورأى الاختلاف ، ماذا يلزمه ؟ فقال : عنه جوابان : أحدهما : أنه يلزمه

كلام الأشعري في بعض كتبه عن أول الواجبات

(١) الفصل : قال أبو محمد .

(٢) الفصل : بلسانه لا إله إلا الله .

(٣) س : النظر فيه نفت في المذهب .

(٤) س : العبد .

(٥) س : فيه .

(٦) س : أبو الحسن الأشعري .

النظر ليعرف الحق فيتبعه . والثانى : يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام ، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه .

وقد تنازع أصحابه وغيرهم فى النظر فى قواعد الدين : هل هو من فروض الأعيان ، أو من فروض الكفايات ؟ والذين لا يجعلونه فرضاً على الأعيان ، منهم من يقول : الواجب هو الاعتقاد الجازم . ومنهم من يقول : بل الواجب العلم ، وهو يحصل بدونه . كما ذكر ذلك غير واحد من النظائر من أصحاب الأشعرى وغيرهم ، كالرازى والآمدى وغيرهما .

والذين يجعلونه فرضاً/ على الأعيان ، متنازعون : هل يصح الإيمان بدونه وتاركه آثم ، أم لا يصح ؟ على قولين . والذين^(١) جعلوه شرطاً فى الإيمان ، أو أوجبه^(٢) ، ولم يجعلوه^(٣) شرطاً اكتفوا بالنظر الجملى دون القدرة على العبارة والبيان ، ولم يوجب العبارة والبيان إلا شذوذ من أهل الكلام .

ظ ١٨٥

ولا ريب أن المؤمنين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والصحابة والتابعين ، لم يكونوا يؤمرون^(٤) بالنظر الذى ذكره أهل الكلام المحدث ، كطريق الأعراض والأجسام . لكن هل يقال : مجرد الاعتقاد الجازم كان كافياً لهم ؟ أم لابد من علم يحصل بنظر ؟ أم يحصل علم ضرورى بغير الطريقة النظرية ؟ فهذا مما تنوزع^(٥) فيه .

(١) س : فالذين .

(٢) س : وأوجبه .

(٣) د : ولم يجعلونه ، وهو خطأ

(٤) س : يأمرون .

(٥) د : يتوزع ، وهو تحريف .

قال ابن حزم^(١) : « فاحتج من أوجب الاستدلال بالإجماع على أن رد ابن حزم على من التقليد مذموم^(٢) ، وما لم يعرف بالاستدلال فهو تقليد^(٣) . » قالوا^(٤) . « قالوا^(٥) والديانات لا يُعرف حقها من باطلها بالحس^(٦) ، لا يُعلم إلا بالاستدلال ، ومن لم يحصل له العلم فهو شك ، واحتجوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما حكاه عن المستول في قبره . قال : فأما المؤمن - أو الموقن^(٧) - فيقول : هو عبد الله ورسوله ، وأما المنافق أو المرتاب^(٨) فيقول : لا أدري ، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته . »

وقال في الجواب^(٩) : « التقليد أخذ^(١٠) المرء قول من هو دون الرسول صلى الله عليه وسلم ممن لم يأمرنا الله بإتباعه وأخذ قوله ، بل حرم علينا ذلك . وأما أخذ قول الرسول صلى الله عليه وسلم^(١١) الذى

(١) فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ٣٥/٤ بعد كلامه السابق مباشرة .

(٢) الفصل : فاحتجت الطائفة الأولى بأن قالت : قد اتفق الجميع على أن التقليد مذموم .

(٣) الفصل : وما لم يكن يعرف باستدلال .

(٤) د : فهو تقليد (وهو تحريف) : الفصل : فإنما هو تقليد .

(٥) الكلام التالى الذى يبدأ بكلمة « قالوا » هو تلخيص لما ذكره ابن حزم فى الفصل ٣٦/٤

بعد الكلام السابق بنصف صفحة .

(٦) الفصل : قالوا : والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها

بالحواس أصلا .

(٧) س : والموقن .

(٨) س : والمرتاب .

(٩) أى ابن حزم فى « الفصل » ٣٦/٣ بعد الكلام السابق بعدة أسطر ، وابن تيمية

يلخص كلام ابن حزم .

(١٠) د : آخر ، وهو تحريف .

(١١) صلى الله عليه وسلم : ليست فى (س) .

فرض ^(١) الله تصديقه وطاعته فليس تقليدا ، بل إيمان وتصديق ،
وإتباع للحق ، وطاعة الله ورسوله .

قال : « فَوَّه هؤلاء الذين أطلقوا على الحق - الذى هو إتباع
الحق - اسم التقليد ^(٢) ، الذى هو باطل . والقرآن إنما ذمَّ فيه تقليد
الآباء والكبراء والسادة فى خلاف ما جاءت به الرسل ، وأما إتباع الرسل
فهو الذى أوجبه ، لم يذم من اتبعهم أصلا . »

قال : « وأما احتجاجهم بأنه لا تُعرف الأشياء إلا بالدلائل ، وبأن
ما لم يصح به دليل فهو دعوى ، ولا فرق بين الصادق والكاذب بنفس
قولها ، فإن هذا ينقسم قسمين . فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى
تصديق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يسمع الدلائل ، فهذا
فرض عليه طلب الدليل ، إلا أنه إذا مات ^(٣) شاكاً أو جاحداً قبل أن
يسمع من البرهان [ما] ^(٤) تثلج به نفسه ، فقد مات كافراً ، وهو مخلد
فى النار ، بمنزلة من لم يؤمن ممن شاهد النبي صلى الله عليه وسلم حتى
رأى المعجزات ، فهذا أيضا/ لو مات قبل أن يرى المعجزات مات كافراً
بلا خلاف من أحد من أهل الإسلام ، وإنما أوجبنا على من هذه صفته
طلب البرهان ، لأن فرضاً عليه طلب ما فيه نجاته من الكفر . والقسم
الثانى : من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله صلى الله عليه

ص ١٨٦

(١) د : ففرض ، والمثبت من (س) .

(٢) د : للتقليد ، وهو تحريف .

(٣) س : إن مات .

(٤) ما : ساقطة من (د) .

وسلم ، وسكن قلبه إلى الإيمان ، ولم تنازعه نفسه إلى طلب دليل ، توفيقاً من الله له ، وتيسيراً له لما خلق له من الخير والحسنى ، فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ، ولا إلى تكليف استدلال . وهؤلاء هم جمهور الناس من العامة والنساء والتجار والصناع والأكره والعباد ، وأصحاب الحديث الأئمة ، الذين يذمون الكلام والجدل والمراء في الدين .

قال : « وهؤلاء هم الذين قال الله تعالى فيهم : ﴿ وَحَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ . فَضلاً مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [سورة الحجرات : ٧ ، ٨] .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَانَمَا بَصَعْدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٥] .

قال (١) : « فقد (٢) سمي الله (٣) راشدين القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه إليهم . وكره إليهم المعاصي (٤) ، فضلاً منه ونعمة وهذا (٥) هو خلق الله الإيمان (٦) في قلوبهم ابتداءً (٧) ، وعلى ألسنتهم ،

(١) أى ابن حزم في « الفصل » ٣٨/٣ . والكلام التالى هو كلام ابن حزم بنصه ، وسنقابه عليه إن شاء الله .

(٢) الفصل : قد .

(٣) الفصل : الله عز وجل .

(٤) الفصل : الكفر والمعاصي .

(٥) س : هذا .

(٦) الفصل : . . . الله تعالى للإيمان .

(٧) الفصل : ابتداءً ، وهو تحريف .

ولم يذكر الله ^(١) في ذلك استدلالاً أصلاً ^(٢) . وليس هؤلاء مقلّدين لآبائهم ولا لكبرائهم ، لأن هؤلاء مقرّون بألسنتهم ، محققون في قلوبهم ، أن آباءهم ^(٣) ورؤساءهم لو كفروا لما كفروا هم ، بل كانوا يستحلّون قتل آبائهم ورؤساءهم والبراءة ^(٤) منهم ، ومحسون من أنفسهم النفار العظيم عن كل من سمعوا منه ما يخالف الشريعة ، ويرون أن حرقهم بالنار أخف عليهم من مخالفة الإسلام .

قال ^(٥) : « وهذا أمر قد عرفناه من أنفسنا حسّاً ، وشاهدناه في ذواتنا [يقيناً ^(٦)] ، فلقد بقينا سنين كثيرة لا نعرف ^(٧) الاستدلال ولا وجوهه ، ونحن - والله الحمد - في غاية اليقين بدين الإسلام ، وكل ^(٨) ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، وفي غاية سكون النفس إليه ^(٩) ، وفي غاية النفار عن كل ما يعترض فيه بشك ^(١٠) ، وكانت ^(١١) تخاطر في قلوبنا خطرات سوء ^(١٢) في خلال ذلك ينبذها الشيطان ، فنكاد ^(١٣)

(١) الفصل : الله تعالى .

(٢) الفضل : ... أصلاً ، وبالله تعالى التوفيق .

(٣) الفصل : آباؤهم ، وهو خطأ .

(٤) الفصل : والبراءة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣٨/٣ - ٣٩ .

(٦) يقينا : ساقطة من (د) .

(٧) الفصل : ولا نعرف .

(٨) س : وبكل .

(٩) الفصل : ... وسلم نجد أنفسنا في غاية السكون إليه .

(١٠) س : شك .

(١١) الفصل : ولقد كانت .

(١٢) س : وكان يحظر في قلوبنا خلوات سوء .

(١٣) د : فيكاد .

لشدة نفارنا عنها أن نسمع خفقان/ قلوبنا استبشاعاً^(١) لها^(٢) ، كما ظ ١٨٦
 أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ سئل عن ذلك ، فقيل له^(٣) : إن
 أحدنا ليجد في نفسه ما أن يقدم^(٤) فتضرب عنقه أحب إليه من أن
 يتكلم به . فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم^(٥) بأن ذلك محض الإيمان ،
 وأخبر أنه وسوسة^(٦) الشيطان ، ثم تعلمنا^(٧) طرق الاستدلال
 وأحكمتها - والله الحمد والمنة^(٨) - فما زادنا يقينا على ما كنا ، بل عرفنا
 أننا كنا ميسرين للحق ، وصرنا كمن عرف وقد أيقن بكون الفيل
 سماعاً^(٩) ولم يره ، ثم رآه ، فلم يزد يقينا بصحة إنيته أصلاً ، لكن أرانا
 صحيح الاستدلال رفض بعض الآراء الفاسدة التي نشأنا عليها فقط .

قال^(١٠) : « وإن المخالفين لنا ليعرفون من أنفسهم ما ذكرنا ، إلا
 أنهم يلزمهم أن يشهدوا على أنفسهم بالكفر قبل استدلالهم ولا بد ،
 فصح بما قلنا^(١١) أن كل من محض^(١٢) اعتقاد الحق بقلبه ، وقاله

(١) د : استبشاعاً .

(٢) الفصل : لها ، وهو تحريف .

(٣) الفصل : فقالوا له .

(٤) الفصل : ليحدث نفسه بالشيء ما أنه يقدم .

(٥) الفصل ٣/٣٩ : فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٦) الفصل : من وسوسة .

(٧) الفصل : ... الشيطان ، وأمر صلى الله عليه وسلم في ذلك بما أمر به من التعود

والقراءة (في الأصل : والقراءة) والنفل عن اليسار ، ثم تعلمنا ...

(٨) الفصل : والله تعالى الحمد .

(٩) د : يكون الفيل سماعاً ؛ س : يكون الفيل سماعاً ؛ الفصل : بأن الفيل موجود سماعاً .

(١٠) بعد الكلام السابق بسطرين ٣/٣٩ .

(١١) س : ما قلنا .

(١٢) الفصل : من محض .

بلسانه ، فهم مؤمنون محققون ، ليسوا^(١) مقلدين أصلا ، وإنما كانوا
مكذبين مقلدين^(٢) لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا
وكبراءنا فقط ، ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد صلى الله عليه وسلم
لتركناه ، فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفارًا غير مؤمنين ،
لأنهم إنما اتبعوا آباءهم وكبراءهم الذين نهوا عن اتباعهم ، لم^(٣) يتبعوا
النبي صلى الله عليه وسلم الذي^(٤) أمروا باتباعه^(٥) .

قال^(٦) : « وإنما كلف الله الإتيان بالبرهان - إن كانوا صادقين -
الكفار^(٧) المخالفين لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم^(٨) ، وهذا^(٩)
نص الآية ، ولم يكلف قط المسلمين^(١٠) الإتيان بالبرهان^(١١) ، ولا
أسقط^(١٢) اتباعهم حتى يأتوا بالبرهان . والفرق بين الأمرين واضح ،
وهو أن كل من خالف النبي صلى الله عليه وسلم فلا برهان له أصلا ،
فكلف المجيء بالبرهان تبكيئا وتعجيزا ، إن كانوا صادقين - وليسوا

(١) الفصل : وليسوا .

(٢) س : وإنما كانوا يكونون مقلدين ؛ الفصل : وإنما كانوا مقلدين .

(٣) الفصل : ولم .

(٤) الفصل : الذين .

(٥) الفصل : .. باتباعه ، وبالله تعالى التوفيق .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٣٩ .

(٧) الفصل : يعنى الكفار .

(٨) الفصل : ... به محمد صلى الله عليه وسلم .

(٩) الفصل : هذا .

(١٠) د : المؤمنين .

(١١) الفصل : بالبراهين .

(١٢) الفصل : وإلا سقط .

صادقين - فلا برهان لهم^(١) ، وأما من أتبع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد أتبع الحق الذى قامت البراهين بصحته، ودان بالصدق الذى قامت الحجة البالغة بوجوبه ، فسواء علم هو بذلك - أى البرهان^(٢) - أو لم يعلم ، حسبه أنه على الحق الذى صح البرهان به ، ولا برهان على سواه^(٣) ، فهو محق مصيب^(٤) .

قال^(٥) : « وأما قولهم : ما لم يكن علماً فهو شك وظن ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال . / قالوا : والديانات ص ١٨٧ لا تعرف صحتها^(٦) بالحواس ولا بضرورة العقل ، فصح أنه لا تعرف صحتها^(٦) إلا بالاستدلال ، فإن لم يستدل المرء فليس علماً ، وإذا لم يكن علماً فهو جاهل شاك أو ظان ، وإذا كان لا يعلم الدين فهو كافر . قال^(٧) : فهذا ليس كما قالوا ، لأنهم قضوا قضية باطلة فاسدة بنوا عليها هذا الاستدلال ، وهى إقحامهم فى حد العلم قولهم عن ضرورة أو استدلال^(٨) . هذه^(٩) زيادة فاسدة لا نوافقهم عليها ، ولا جاء بتصحيحها^(١٠) قرآن ، ولا سنة ، ولا إجماع ، ولا لغة ، ولا طبيعة ،

(١) س : ولا برهان لهم ؛ الفصل : بلا برهان لهم .

(٢) الفصل : ... بذلك البرهان .

(٣) الفصل : الذى صح بالبرهان ، ولا برهان على مسواه .

(٤) الفصل : فهو محق ، والحمد لله رب العالمين .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٣٩ - ٤٠ .

(٦-٦) : ساقط من « الفصل » .

(٧) الفصل : قال أبو محمد .

(٨) س : واستدلال .

(٩) الفصل ٣/٤٠ : فهذه .

(١٠) الفصل : بصحتها .

ولا قول صاحب . وحدُّ العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط ، وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به ولم يتخالجه شك فيه ^(١) فهو عالم به ، وسواءً كان عن ضرورة حسٍّ ، أو عن بديهية عقلي ، أو عن برهان استدلال ، أو عن تيسير الله عز وجل له ، وخلقه لذلك المعتقد في قلبه ، ولا مزيد . ولا يجوز البتة أن يكون محقق في اعتقاد شيء ، كما هو ذلك الشيء ، وهو غير عالم به ، وهذا تناقض وفساد وتعارض ^(٢) .

قال ^(٣) : « وقول النبي صلى الله عليه وسلم ^(٤) في مساءلة ^(٥) الملك حجة عليهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قال فيه : فأما المؤمن أو الموقن ^(٥) فيقول : هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يقل : فأما المستدل . فحسبنا نور المؤمن الموقن ، كيف كان إيمانه ويقينه . وقال صلى الله عليه وسلم : وأما المناق أو المرتاب — ولم يقل : غير المستدل — فيقول : سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته ، فتم ^(٦) هذا هو قولنا ، لأن

(١) د : فيه شك .

(٢) الفصل : وتعارض ، وبالله تعالى التوفيق .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، وعاد ابن تيمية إلى تلخيص الكلام التالي في « الفصل » ٤٠/٣ .

(٤ - ٥) : ما بين التجمتين ساقط من (س) .

(٤) د : مسألة .

(٥) س : أو المناق ، وهو خطأ . والحديث عن عائشة رضي الله عنها في : البخارى ٢٤/١ (كتاب العلم ، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس) ٣٧/٢ - ٣٨ (كتاب الكسوف ، باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف) . مسلم ٦٢٤/٢ (كتاب الكسوف ، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار) ، الموطأ ١٨٨/١ - ١٨٩ (كتاب صلاة الكسوف ، باب ما جاء في صلاة الكسوف) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٤٥/٦ - ٣٤٦ .

(٦) فتم : كذا في « الفصل » وفي (د) الكلمة غير منقوطة ، وفي (س) : فيم .

المنافق والمرتاب ليساً^(١) موقنين ولا مؤمنين ، وهذا مقلد للناس لا محقق ، فالخير حجة عليهم كافية .

وأما قولهم : إن الله قد ذكر الاستدلال في غير موضع من كتابه وأمر به وأوجب العلم به ، والعلم به لا يكون إلا عن استدلال ، فهذا أيضا زيادة أقحموها^(٢) . وهى قولهم : وأمر به . فهذا لا يجدونه أبداً ، ولكن الله ذكر الاستدلال وحضاً عليه ، ونحن لا ننكر الاستدلال ، بل هو فعل حسن مندوبٌ إليه ، محضوض عليه كل من أطاقه ، لأنه مزيد من الخير ، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق ، وإنما ننكر كونه فرضاً على كل أحد لا يصح إسلام أحد دونه ، فهذا هو الباطل المحض .

وأما قولهم : إن الله أوجب العلم به ، فنعم .

وأما قولهم : / والعلم لا يكون إلا عن استدلال ، فهذا هو الدعوى ظ ١٨٧ الكاذبة التى أبطلناها آنفاً . وأول بطلانها أنها دعوى بلا برهان .

قال^(٣) : « فسقط قولهم إذ^(٤) تعرّى من البرهان ، وكان دعوى منهم مفترأة لم يأت بها نص قط ولا إجماع . قال : ونحن ذاكرون البراهين^(٥) على بطلان قولهم . يقال^(٦) لمن قال : لا يكون مسلماً إلا من

(١) س : ليسوا ، وهو خطأ .

(٢) س : أقحموها ، وهو تحريف .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة في « الفصل » ٤٠/٣ . وستقابل الكلام التالى عليه .

(٤) س : أو . والثبت من (د) ، الفصل .

(٥) الفصل : ولا إجماع ، وبالله التوفيق . قال أبو محمد : ونحن الآن ذاكرون بعون الله وتوفيقه

وتأييده البراهين .

(٦) الفصل : قولهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم قال أبو محمد : يقال ..

استدل : أَخْبِرْنَا : متى يجب عليه فرض الاستدلال ؟ أقبل البلوغ أو ^(١) بعده ؟ فأما الطبري ^(٢) فإنه أجاب بأن ذلك واجب قبل البلوغ . قال ابن حزم ^(٣) : وهذا خطأ ، لأن من لم يبلغ ليس مكلفاً ولا مخاطباً .
قال ^(٤) : وأما الأشعرية فإنهم أتوا بما يملأ الفم ، وتقشعر منها جلود أهل الاسلام ، وتصطك ^(٥) منها المسامع ، ويقطع ما بين قائلها وبين ^(٦) الله ، وهو أنهم ^(٧) قالوا : لا يلزم طلب الأدلة إلا بعد البلوغ . ولم يقنعوا بهذه الجملة حتى كفونا المؤونة ، وصرحوا بما كنا نريد أن نلزمهم ، فقالوا غير مساترين ^(٨) : لا يصح إسلام أحد إلا بأن يكون ^(٩) بعد بلوغه شاكاً غير مصدق . قال : وما سمعنا ^(١٠) قط في الكفر والانسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم : إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عز وجل ، وفي صحة النبوة ، وفي هل رسول الله صلى الله عليه وسلم صادق أو ^(١١) كاذب ؟ ولا سمع ^(١٢) قط سامع في الهوس

(١) الفصل ٤١/٣ : أم .

(٢) الفصل بعده ، ولا بد من أحد الأمرين ، فأما الطبري . . .

(٣) الفصل : قال أبو محمد .

(٤) بعد الكلام السابق بسطر واحد في « الفصل » ٤١/٣ .

(٥) الفصل . وتصداً .

(٦) الفصل : وما بين .

(٧) الفصل : وهي أنهم .

(٨) د : متسايرين .

(٩) الفصل : . . . أحد حتى يكون .

(١٠) الفصل : غير مصدق . قال أبو محمد . ما سمعنا .

(١١) الفصل : أم .

(١٢) س : ولا يستمع .

والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبح من قول هؤلاء : إنه لا يصح الإيمان إلا بالكفر ، ولا يصح التصديق إلا بالجحد ، ولا يُوصل إلى رضا^(١) الله عز وجل إلا بالشك فيه ، وأن من اعتقد موقنا بقلبه ولسانه أن الله^(٢) ربه لا إله إلا هو ، وأن محمداً رسول الله ، وأن دين الإسلام دين الله الذى لا دين غيره^(٣) - فإنه كافر مشرك ، نعوذ بالله من الخذلان . فوالله لولا خذلان الله^(٤) - الذى هو غالب على أمره - ما انطلق^(٥) لسان ذى مُسكة بهذه العظيمة .

قلت : هذا القول هو فى الأصل من أقوال المعتزلة ، وقد أوجب أبو تعلق ابن تيمية هاشم وطائفة معه الشك ، وجعلوه أول الواجبات . ومن لم يوجهه من الموافقين على أصل القول ، قال : إنه لا بد من حصوله ، وإن لم يؤمر به .

وهذا بناء على أصلين : أحدهما : أن أول الواجبات النظر المفضى إلى العلم . والثانى : أن النظر يضاد العلم ، فإن الناظر طالبٌ للعلم ، فلا يكون فى حال النظر عالماً .

وكلا الأصلين باطل . أما الأول ، فقد عُرف الكلام فيه . وأما الثانى ، فإن النظر نوعان : أحدهما : النظر المتضمن طلب الدليل^(٦) ،

(١) الفصل : رضاء .

(٢) الفصل : الله تعالى .

(٣) س : لا دين له غيره .

(٤) الفصل : الله تعالى .

(٥) د : ما أنطق .

(٦) د : النظر الذى هو طلب الدليل .

ص ١٨٨ وهو كالنظر في المسئول عنه ليعلم ثبوته أو انتفاؤه ، /كالنظر في مدعى النبوة : هل هو صادق أو كاذب ؟ والنظر في رؤية الله تعالى (١) : هل هي ثابتة في الآخرة (٢) أو منتفية ؟ والنظر في النيذ المسكر : أحلال هو أم حرام ؟

فهذا الناظر طالب ، وهو في حال طلبه شك . وليس هذا النظر هو النظر المقتضى للعلم ، فإن ذلك هو النظر فيما يتضمن النظر فيه للعلم ، وهو النظر في الدليل ، كالنظر في الآية والحديث ، أو القياس (٣) الذى يُستدل به ، فهذا النظر مقتضى للعلم ، مستلزم له . وذلك النظر مضاد للعلم منافٍ له .

ولما كان في لفظ « النظر » إجمال ، كثر اضطراب الناس في هذا المقام ، وتناقض من تناقض منهم ، فيوجبون النظر لأنه يتضمن (٤) العلم ، ثم يقولون : النظر يضاد العلم (٥) . فكيف يكون ما يتضمن العلم مضاداً له لا يجتمعان ؟

فمن فرق بين النظر في الدليل ، وبين النظر الذى هو طلب الدليل ، تبين له الفرق . والنظر في الدليل لا يستلزم الشك في المدلول ، بل قد يكون القلب ذاهلاً عن الشئ ، ثم يعلم دليله ، فيعلم المدلول ، وإن لم

(١) س : في رؤية الرب تعالى .

(٢) س : في الأخرى .

(٣) س : والقياس .

(٤) س : الذى يتضمن .

(٥) س : النظر مضاد للعلم .

يتقدم ذلك شك وطلب . وقد يكون عالماً به ، ومع هذا ينظر في دليل آخر ، لتعلقه بذلك الدليل، فتوارد الأدلة على المدلول الواحد كثير ، لكن هؤلاء لزمهم المحذور ، لأنهم إنما أوجبوا النظر لكون المعرفة لا تحصل إلا به ، فلو كان الناظر عالماً بالمدلول ، لم يوجبوا عليه النظر ، فإذا أوجبه لزم انتفاء العلم بالمدلول ، فيكون الناظر طالباً للعلم ، فيلزم أن يكون شاكاً ، فصاروا يوجبون على كل مسلم : أنه لا يتم إيمانه حتى يحصل له الشك في الله ورسوله بعد بلوغه ، سواء أوجبه ، أو قالوا : هو من لوازم الواجب .

ومن غلطهم أيضا : أنه لو قُدِّر أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، فليس من شرط ذلك تأخر النظر إلى البلوغ ، بل النظر قبل ذلك ممكن ، بل واقع ، فتكون المعرفة قد حصلت بذلك النظر ، وإن لم يكن واجبا ، كما لو تعلم الصبي أم الكتاب وصفة الصلاة قبل البلوغ ، فإن هذا التعلم^(١) يحصل به مقصود الوجوب بعد البلوغ ، والنظر إنما هو واجب وجوب الوسائل ، فحصوله قبل وقت وجوبه أبلغ في حصول المقصود .

ونظير^(٢) ذلك : أن يتوضأ الصبي قبل البلوغ ، / والبالغ قبل دخول وقت الصلاة ، فيحصل بذلك مقصود الوجوب بعد البلوغ والوقت^(٣) .

والكلام في هذه المسألة له شعب كثيرة ، وقد تُكَلِّم عليها في غير هذا الموضع . والمقصود هنا بيان طرق كثير من أهل العلم في تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم . وتحقيق هذه المسألة يتعلق بمسائل : منها : أن

(١) س : هذا العلم .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

الاعتقاد الجازم بلا ضرورة ولا استدلال : هل يمكن أم لا ؟ وإذا
 أمكن : فهل يسمى علماً أم لا ؟

ومنها : أن لفظ «الضرورة» فيه إجمال . فقد يُراد به ما يضطر إليه
 الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس . وقد يُراد به ما يحصل
 في نفسه بدون كسبه . وقد يُراد به ما لا يقبل الشك . وقد يُراد به ما يلزم
 نفس الإنسان^(١) لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه .

ومنها : أن حصول العلم في النفس قد يحصل لكثير من الناس
 حصولاً ضرورياً ، مع توهمه أنه لم يحصل له ، كما يقع مثل ذلك في
 القصد والنية ، فإن الأمة متفقة على أن الصلاة ونحوها من العبادات لا
 تصح إلا بالنية ، والنية من جنس القصد ، والإرادة محلها القلب
 باتفاقهم ، فلو لفظ بلسانه غير ما قصد بقلبه أو بالعكس ، كان الاعتبار
 بقصده الذي في قلبه .

ثم إن كثيراً من الناس اشتبه عليهم أمر النية ، حتى صار أحدهم
 يطلب حصولها وهي حاصلة عنده ، ويشك في حصولها في نفسه وهي
 حاصلة ، لا سيما إذا اعتقد أنه يجب مقارنة النية للصلاة ، فيرى في
 أحدهم من الوسواس في حصولها ما يخرج عن العقل والدين ، حتى
 قيل : الوسوسة لا تكون إلا عن خبل في العقل ، أو جهل بالشرع .
 وأصل ذلك جهلهم بحقيقة النية وحصولها ، مع خروجهم عن
 الفطرة السليمة ، التي فطر الله عليها عباده . ومن المعلوم أن كل من علم

(١) س : نفس العبد .

ما يريد أن يفعله ، فلا بد أن ينويه ويقصده ، فيمتنع ^(١) أن يفعل العبد فعلاً باختياره ، مع علمه به وهو لا يريد ، فالمصلي إذا خرج من بيته وهو يعلم أنه يريد الصلاة ، امتنع أن لا يقصد الصلاة ولا ينويها . وكذلك الصائم إذا علم أن غداً من رمضان وهو ممن يصومه ، امتنع أن لا ينويه . وكذلك المتطهر إذا أخذ الماء وهو يعلم أن مراده الطهارة ، امتنع أن لا يريدتها .

وإنما يتصور عدم النية/ مع الجهل بالمفعول ، أو مع أنه ليس مقصوده الأمور به ، مثل من يظن أن وقت الصلاة أو الصيام ^(٢) قد خرج ، فيصوم ويصلي ظاناً أن ذلك قضاء بعد الوقت ، فهذا نوى القضاء ، فإذا تبين له بعد ذلك أن الصوم والصلاة إنما كانا ^(٣) في الوقت ، إذا فهذا يجزئه الصلاة والصيام بلا نزاع .

وكذلك من اغتسل بالماء لقصد إزالة الوسخ ، أو لتعليم الغير ، فهذا لم يكن مراده بما فعله الطهارة الأمور بها . ولهذا تنازع الفقهاء في صحة الصلاة بمثل هذه الطهارة ، وأمثال ذلك .

ولهذا يجد المسلم في نفسه فرقاً بين ليلة العيد الذي يعلم أنه لا يصومه ، وبين ليالي رمضان الذي يعلم أنه يصومه . ويجد الفرق بين ما إذا كان مقيماً أو مسافراً يريد الصيام ، وبين ما إذا كان مسافراً لا يريد الصيام .

(١) د : فتمتنع .

(٢) س : والصيام .

(٣) في النسختين : إنما كان .

فكما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان ، وقد يشك في وجودها ، أو لا يُحسن أن يعبر عن وجودها ، أو يطلب وجودها ، فهكذا العلم الضروري وغيره ، قد يكون حاصلًا في نفس الإنسان ، وهو يشك في وجوده ، أو يطلب وجوده ، أو لا يحسن أن يعبر عنه ، لأن وجود الشيء في النفس شيء ، والعلم بوجوده في النفس شيء آخر ، فالتمييز^(١) بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شيء آخر .

فهكذا عامة المؤمنين : إذا حصل أحدهم في سن^(٢) التمييز يحصل له من الأسباب ، التي توجب معرفته بالله وبرسوله ، ما يحصل بها في نفسه علم ضروري ويقين قوى ، كحصول الإرادة لمن علم ما يريد فعله ، ثم كثير من أهل الكلام يلبسون عليه ما حصل له ويشككونه^(٣) فيه ، كما أن كثيراً من الفقهاء يلبسون على المرید الناوی ما حصل له ويشككونه فيه .

والعلم الحاصل في النفس لا تنضب أسبابه ، ومنه ما يحصل دفعة ، كالعلم بما أحسه . ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء ، كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة ، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها .

وكذلك حصول الإرادة ، فإن من الأشياء ما تحصل إرادته الجازمة في النفس ، كإرادة الأشياء الضرورية التي لا بد له^(٤) منها ، كإرادة دفع

(١) س : والتمييز .

(٢) د : سنن ، وهو تحريف .

(٣) د : ويشككوه .

(٤) له : ساقطة من (س) .

الأمر الضارة له ، وكإرادة الجائع الشديد الجوع ، والعطشان الشديد العطش ، لتناول ما تيسر له من الطعام والشراب .

ومنه ما يحصل شيئا بعد شيء ، كإرادة الإنسان لما هو أكمل له ^(١) وأفضل ، فإن هذا قد تحصل إرادته شيئا بعد شيء .

وكذلك إرادته لما يشك في كونه محتاجا إليه ، أو كونه / نافعاً له ، ظ ١٨٩ فإن الإرادة قد تقوى بقوة العلم ، وقد تضعف بضعفه ، وقد تقوى بقوة نفس محبة الشيء المطلوب وضعف محبته .

ومن عرف ^(٢) حقيقة الأمر تبين له ^(٣) أن النفوس فيها إرادات فطرية ، وعلوم فطرية ، وأن كثيرا من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم ^(٤) حصولها ، فيسعون في حصولها ، وتحصيل الحاصل ممتنع ، فيحتاجون أن يقدرُوا عدم الموجود ، ثم يسعون في وجوده ، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقهاء .

وقد يكون العلم والإرادة حاصلين ^(٥) بالفعل ، أو بالقوة القريبة من الفعل ، مع نوع من الذهول والغفلة ^(٦) ، فإذا حصل أدنى تذكّر رجعت النفس إلى ما فيها من العلم والإرادة ، أو توجهت نحو المطلوب ، فيحصل لها معرفته ومحبته .

(١) س : أكمل منه .

(٢) د : وقد عرف ، وهو تحريف .

(٣) د : يتبين له .

(٤) عدم : ساقطة من (س) .

(٥) في النسختين : حاصلًا ، وهو خطأ .

(٦) س : أو الغفلة .

والله تعالى فطر عباده على محبته ومعرفته ، وهذه هي الحنيفية ^(١) التي خلق عباده عليها ، كما في الحديث الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم : قال : يقول الله تعالى : إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا ^(٢) .

وقد قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] .

وقال صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ^(٣) ؟ والكلام في هذه الأمور مذكور في غير هذا الموضع .

ومن المسائل المتعلقة بهذا الباب أن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان ، فالجمل التي ^(٤) فرض الله تعالى على الخلق كلهم الإقرار بها مما يمكنهم معرفتها . وأما التفاصيل ففيها من الدقيق ما لا يمكن أن يعرفه إلا بعض الناس ، فلو كلف بقية الناس معرفته ، كلفوا ما لا يطيقون ، ولهذا لم يجب على كل أحد أن يسمع كل آية في القرآن ^(٥) ويفهم معناها ، وإن كان هذا فرضاً على الكفاية .

(١) د : اخنيقة ، وهو تحريف .

(٢) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ٧٢/٣ .

(٣) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه ٧١/٣ .

(٤) د : الذي .

(٥) س : من القرآن .

ومن المعلوم أنه في تفاصيل^(١) آيات القرآن من العلم والإيمان ما يتفاضل الناس فيه تفاضلاً لا ينضبط لنا . والقرآن^(٢) الذي يقرأه الناس بالليل والنهار يتفاضلون في فهمه تفاضلاً عظيماً ، وقد رفع الله بعض الناس على بعض^(٣) درجات ، كما قال تعالى : ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [سورة المجادلة : ١١] ، بل من الأخبار ما إذا سمعه بعض الناس ضرَّهم ذلك ، وآخرون عليهم أن يصدِّقوا بمضمون ذلك ويعلموه . قال على رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله^(٤) ؟ وقال [عبد الله]^(٥) ابن مسعود/ رضى الله عنه : ما من رجل يحدث ص ١٩٠ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم .

فمثل هذه الأحاديث التي سمعت من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو من سمعها منه ، وعلم أنه قالها ، يجب على من سمعها أن يصدِّق بمضمونها ، وإذا فهم المراد كان عليه معرفته والإيمان به . وآخرون لا يصلح لهم أن يسمعوها في كثير من الأحوال ، وإن كانوا في حال أخرى يصلح لهم سماعها ومعرفتها .

والقرآن مورد يردُّه الخلق كلهم ، وكلُّ ينال منه على مقدار ما قسم الله له . قال تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا

(١) س : تفصيل .

(٢) س : فالقرآن .

(٣) س : على بعضهم .

(٤) سبق ورود هذا الأثر والتعليق عليه ٧٥/٥ .

(٥) عبد الله : زيادة في (س) . وانظر عن الأثر التالي ٨٦/٥ ت ١

فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيَّةٍ أَوْ
مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهٗ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذٰهَبُ جُفَاءً
وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ ﴿١٧﴾
[سورة الرعد : ١٧] .

وهذا مثل ضربه الله سبحانه لما أنزله من العلم والإيمان والقلوب (١)
التي تنال ذلك ؛ شبه الإيمان بالماء النازل ، والقلوب بالأودية ، فنها
كبار ومنها صغار ، ويين أن الماء كما يختلط بما يكون في الأرض ، كذلك
القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط الإنسان ، وأخبر أن ذلك الزبد يجفأ
[جفأً] (٢) ، وما ينفع [الناس] (٣) يمكث في الأرض ، كذلك
الشبهات تجفوها القلوب ، وما ينفع يمكث فيها .

وفي الصحيحين عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
قال : مثل ما يعنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا ،
فكانت منها (٤) طائفة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير ، وكانت
منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس وسقوا ورعوا (٥) ، وكانت منها
طائفة إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأً ، فذلك مثل من فقه في

(١) س : وللقلوب .

(٢) جفأ : ساقطة من (د) وقال الطبرى في تفسير الآية ١٧ من سورة الرعد : « وقيل : « فيذهب
جفأ ، بمعنى « جفأ » لأنه مصدر من قول القائل : « جفأ الوادى غثاء » ، فخرج مخرج الاسم ، وهو
مصدر ، كذلك تفعل العرب في مصدر كل ما كان من فعل شئ اجتمع بعضه إلى بعض كـ « القماش » ،
والدقاق ، والحطام ، والثناء » ، تخرجه على مذهب الاسم .

(٣) الناس : ساقطة من (د) .

(٤) س : فكان فيها .

(٥) د : وزرعوا .

دين الله ونفعه ما^(١) بعثني الله به من الهدى والعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به^(٢) .

وما ذكره ابن حزم من أن العلم قد يحصل في القلب لا عن ضرورة ولا نظر ، وردّه على من يحصره في النوعين^(٣) فثقل هذا قد يكون التزاع فيه لفظياً . وذلك أن نافي الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حسّ ، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضروري بالحس أحد أنواع العلم الضروري وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بدون نظر في تصوره . وأولئك يريدون بالعلم الضروري والبديهي ما اضطر إليه الإنسان إذا تصور طرفيه ، / سواء كان ذلك التصور ضرورياً أو لم يكن ، بل كثير من الناس يقول : إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها ، فإن العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعد حصول أسبابه ضروري ، يضطر إليه الإنسان ، وهذا اختيار أبي المعالي وغيره .

وللناس في هذا الباب اصطلاحات متعددة ، من لم يعرفها يجعل بينهم نزاعاً معنوياً . وليس كذلك . كما أن طائفة منهم يجعلون العلم البديهي هو الضروري ، والكسبي هو النظري . ومنهم من يفرق بينهما ، فيجعلون الضروري ما اضطر إليه العبد من غير عمل وكسب منه ، لا في

(١) س : بما .

(٢) الحديث عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه في : البخارى ٢٣/١ (كتاب العلم ، باب فضل من علم وعلم) ؛ مسلم ٤/١٧٨٧ - ١٧٨٨ (كتاب الفضائل ، باب بيان مثل ما بعث النبي صلى الله عليه وسلم من الهدى والعلم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤/٣٩٩ .

(٣) د : على من يحضره من النوعين ، وهو تحريف . وانظر ما سبق (ص ٤٠٩ - ٤١٢) .

تصور المسألة ولا دليلها ويجعلون البديهي ما بدّهه ، وإن كان عن نظر اضطر إليه [من غير كسب منه]^(١)، فإن العبد قد يضطر إلى أسباب العلم ، وقد يختار اكتساب أسبابه . وهذا في الحسيّات وغيرها ، كمن يفجأه ما يراه ويسمعه ، من غير قصد إلى رؤيته وسمعه^(٢) ، ومن يسعى في رؤية الشئ واستماعه . والأول لا يدخل تحت الأمر والنهي . والثاني يدخل تحت الأمر والنهي .

وأيضاً فن الناس من يقول : العلوم الضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء ، ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم . ومنهم من يسمّى كل ما اضطر إليه الإنسان وبدّهه ضرورياً وبديهيّاً ، وإن كان ذلك مختصاً بنوع من الناس ، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام .

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه ، وجعله له في قلب العبد بدون استدلال ، يسميه هؤلاء علماء ضرورياً . وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً ، فهذا نزاع لفظي .

ومن حدّد الضرورى بأنه العلم الذى يلزم نفس العبد لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه ، جعل هذا كله ضرورياً . وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر : إن علمنا ضرورى ، كما في الحكاية المعروفة التى ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسى^(٣)

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٢) س : . . . وسمعه منه .

(٣) لم أجد له ترجمة .

ورأيها بخطه عن الشيخ أحمد الحيقى المعروف بالكبرى^(١) ، قال :
دخل على فخر الدين الرازى ورجل^(٢) آخر من المعتزلة كبير فيهم ،
فقالا : يا شيخ ، بلغنا أنك تعلم علم اليقين . فقلت : نعم أنا أعلم علم
اليقين . فقالا [لى]^(٣) : كيف تعلم علم اليقين ، ونحن نتناظر من وقت
كذا إلى وقت كذا ، وكلما أقام حجة أبطلتها ، وكلما أقمت حجة أبطلها ؟
فقلت : ما أدرى ما تقولان ، ولكن أنا أعلم^(٤) علم اليقين . فقالا :
فبين لنا/ ما هذا اليقين . فقلت : واردات ترد على النفوس ، تعجز^(٥)
النفوس عن ردها . فجعلنا يرددان هذا الكلام ، ويقولان : واردات
ترد على النفوس ، تعجز النفوس عن ردها .

ص ١٩١

وتعجبا من هذا الجواب ، لأنه رحمه الله بين أن ذلك من العلوم
الضرورية التي تلزم القلب لزوماً لا يمكنه مع ذلك دفعها . ثم قال له :
كيف الطريق إلى هذه الواردات ؟ فقال لها : بأن تسلكا طريقتنا^(٦) التي
نأمركم بها فاعتذر الرازى بما له من الموانع . وأما المعتزلى فقال : أنا
محتاج إلى هذه الواردات ، فإن الشبهات قد أحرقت قلبى . فأمره الشيخ
بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك ، ففتح الله عليه بهذه
الواردات .

(١) لم أجد له ترجمة .

(٢) د : رجل .

(٣) ل : ساقطة من (د) .

(٤) س : ما أدرى ما تقولون ولكنى أنا أعلم .

(٥) س : فتعجز .

(٦) د : طريقنا .

والمعتزلة ينفون العلو والصفات ، ويسمون من أثبت ذلك مجسماً حشويّاً ، فلما فتح الله تعالى عليه بذلك ، قال : والله ما الحق إلا فيما عليه هؤلاء الحشوية والمجسمة^(١) ، أو كما قال ، فإن عهدي بالحكاية من زمان ، وكان هذا الشيخ الكبير إذا قيل له : من قال : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فهو^(٢) مجسم ، يقول : فعذ إلي حينئذ مجسم^(٣) وكان من أجل شيوخ وقته في بلاده ، بلاد جرجان وخوارزم .

قال أبو محمد بن حزم^(٤) : « ومن البرهان الموضح^(٥) لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد^(٦) ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمناوية والدهرية في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ^(٧) بُعث لم يزل يدعو الناس ، الجَمَّ^(٨) الغفير ، إلى الإيمان بالله تعالى ، وبه^(٩) ، وبما أتى به ، ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عتدّ ، ويستحلّ سفك دماهم ، وسبى نساءهم وأولادهم ، وأخذ أموالهم ، متطرباً إلى الله تعالى بذلك ، وأخذ الجزية

تابع كلام ابن حزم في
إبطال وجوب النظر .

(١) س : أو المجسمة .

(٢) فهو : ساقطة من (س) .

(٣) د : إني مجسم حينئذ .

(٤) عاد ابن تيمية هنا إلى النقل من كتاب « الفصل في الملل والنحل » لابن حزم بعد آخر نص نقله منه بصفحة كاملة ، وقد ورد من قبل في ص ٤١٩ . والنص التالي في الفصل ٤٢/٣ - ٤٣ .

(٥) د : الواضح .

(٦) س : رجل .

(٧) الفصل : مذ .

(٨) الفصل : الجماء .

(٩) س : بالله تعالى ربه .

وإصغاره^(١) ، ويقبل من^(٢) آمن به ، ويحرمّ ماله ودمه وأهله وولده ،
ويحكم له بحكم الإسلام ، ومنهم^(٣) المرأة البدوية ، والراعى ،
والراعية ، والغلام الصحراوى ، والوحشى ، والزنجى ، والمسبى ،
والزنجية المجلوبة ، والرومى والرومية ، والأغثر^(٤) الجاهل والضعيف فى
فهمه ، فما منهم من أحد^(٥) ولا من غيرهم قال عليه السلام : إني لا
أقبل إسلامك ، ولا يصح لك دين [إلا]^(٦) حتى تستدل على صحة ما
أدعوك إليه . قال : ولسنا^(٧) نقول : إنه لم يبلغنا أنه^(٨) قال ذلك
لأحد ، بل نقطع - نحن وجميع أهل الأرض - قطعاً^(٩) كقطعنا على ما
شاهدناه : أنه عليه السلام لم يقل هذا قط^(١٠) لأحد ، ولا رد إسلام
أحد حتى يستدل ، ثم جرى على هذه الطريقة جميع الصحابة^(١١) ،
أولهم عن آخرهم ، / ولا يختلف أحد فى هذا الأمر . ومن المحال^(١٢)

ظ ١٩١

(١) أى يستحل النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من أهل الكتاب ويستحل إصغار أهل
الكتاب وقتلهم ، وفى هذا إشارة إلى قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) [سورة
التوبة : ٢٩] .

(٢) من : كذا فى (د) . وفى (س) ، الفصل : ممن .

(٣) د : وذمه ، وهو تحريف .

(٤) الفصل : وفيهم .

(٥) فى « لسان العرب » : « والغثاء والغثر : سفلة الناس ، الواحد : أغثر » .

(٦) الفصل ٤٣/١ : فما منهم أحد .

(٧) إلا : ساقطة من (د) .

(٨) الفصل : قال أبو محمد : لسنا .

(٩) الفصل : أنه عليه السلام .

(١٠) د : قطعنا ، وهو تحريف .

(١١) الفصل : لم يقل قط هنا .

(١٢) الفصل : جميع الصحابة رضى الله عنهم .

(١٣) الفصل : . . فى هذا الأمر ، ثم جميع أهل الأرض إلى يومنا هذا ، ومن المحال

المتنع عند أهل الإسلام أن يكون عليه السلام يغفل أن يبين للناس ما لا يصح لأحد الإسلام إلا به ، ثم يتفق ^(١) على إغفال ذلك أو تعمُد ترك ^(٢) ذكره ^(٣) جميع أهل الإسلام ، وبيَّنه هؤلاء الأشقياء ^(٤) ، ومن ظن أنه وقع من الدين على ما لا يقع ^(٥) عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر بلا خلاف . فصح أن هذه المقالة خرق للإجماع ^(٦) ، وخلاف لله ولرسوله ، ولجميع ^(٧) أهل الإسلام قاطبة .

تعلق ابن تيمية قلت : قبول الإسلام الظاهر يُجرى على صاحبه أحكام الإسلام الظاهرة ، مثل عصمة الدم ، والمال ^(٨) ، والمناكحة ، والمواريثة ، ونحو ذلك . وهذا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر ، وإن لم يُعلم ما في باطن الإنسان .

كما قال صلى الله عليه وسلم : فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله ^(٩) .

وقال : إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا [أن] ^(١٠) أشق

بطونهم ^(١١) .

(١) الفصل : ثم تتفق .

(٢) ترك : ساقطة من (س) .

(٣) الفصل : أو تعمُد عدم ذكره .

(٤) الفصل : وتبينه لهم هؤلاء الأشقياء .

(٥) س : على ما لم يقع .

(٦) الفصل : خلاف للإجماع .

(٧) الفصل : وجميع .

(٨) س : عصمة المال والدم .

(٩) سبق ورود الحديث في ج ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(١٠) أن : زيادة في (س) .

(١١) هذا جزء من حديث طويل رواه أبو سعيد الخدري رضى الله عنه في : البخارى ١٦٣/٥ =

ولهذا^(١) يُقاتل الكافر حتى يسلم أو يعطى الجزية ، فيكون مكرها على أحد الأمرين. ومن قال : لا تُؤخذ الجزية من وثنيّ قال : إنه يُقاتل حتى يسلم^(٢) . وأمّا الإيمان الباطن الذي ينجي من عذاب الله في الآخرة ، فلا يكنى فيه مجرد الإقرار الظاهر ، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر [منافقا]^(٣) ، وقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم منافقون ، وقد ذكروهم الله تعالى في القرآن في غير موضع ، وميّز سبحانه بين المؤمنين والمنافقين في غير موضع .

كما في قوله^(٣) : ﴿ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ * يُنَادُوهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّبْتُمْ الْأَمَانِي حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَعَرَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ * فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [سورة الحديد : ١٣ - ١٥] .

وقال تعالى : ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ

= (كتاب المغازي ، باب بعث على بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع) ؛ مسلم

٧٤٧/٢ (كتاب الزكاة ، باب ذكر الخوارج وصفاتهم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤/٣ - ٥

(١ - ١) : مكان هذه العبارات في (س) : ولهذا يجوز الإكراه على ذلك لغير أهل الذمة .

(٢) منافقا: ساقطة من (د) .

(٣) س : قوله تعالى .

مَنْ أَعْمَلَ لَكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٤﴾ إِنَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ
هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾ [سورة الحجرات : ١٤ - ١٥] .

وهؤلاء قد قالت طائفة : إنهم أسلموا ظاهراً مع كونهم منافقين .
وقال الأكثرون : بل كانوا مسلمين غير منافقين ولا واصلين إلى حقيقة
الإيمان ، فإنه قد قال فيهم : ﴿ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ
أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [سورة الحجرات : ١٤] .

والمنافق عمله حابط لا يتقبله الله ، ومن هذا الباب ^(١) قوله صلى
الله عليه وسلم : « لا يزني الزاني حين يزني / وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق
حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ^(٢) »
وغير ذلك من الأحاديث التي تُكَلِّمُ عليها في غير هذا الموضع ، فإن
مسألة الإيمان والكفر والنفاق متعلقة بمسألة أول الواجبات ، ووجوب
النظر ، وبالفاسق المَلِي ، وتكفير أهل البدع ، وغير ذلك من المسائل
التي تكلم عليها الناس .

ص ١٩٢

(١) س : لا يتقبل الله منه ، هذا الباب .

(٢) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ١٣٦/٣ (كتاب المظالم ، باب النهى بغير
إذن صاحبه) ، ١٠٤/٧ (كتاب الأشرية ، باب إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من
عمل الشيطان) ، ١٥٧/٨ كتاب الحدود ، باب لا يشرب الخمر) ؛ مسلم ٧٦/١ (كتاب الإيمان ،
باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي ونفيه عن التلبس بالمعصية على إرادة نفي كاله) ؛ سنن أبي داود
٣٠٦/٤ (كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة
المتورة) ١٢٧/٤ (كتاب الإيمان ، باب لا يزني الزاني وهو مؤمن) وقال الترمذى : حديث أبي هريرة
حديث حسن غريب صحيح من هذا الوجه ؛ سنن ابن ماجه ١٢٩٨/٢ - ١٢٩٩ (كتاب الفتن ،
باب النهى عن النهبة) ؛ سنن الدرهمى ١١٥/٢ (كتاب الأشرية ، باب في التغليظ لمن شرب
الخمر) ؛ المسند (ط . المعارف) ٤١/١٣ .

وبهذا أجابوا عن هذه الحجة ، فإنه لما قيل لهم : أجمع المسلمون على أن الكافر إذا أراد أن يسلم يُكتفى منه بالإقرار بالشهادتين^(١) . قالوا^(٢) : إننا نجتزئ منه بذلك لإجراء أحكام الإسلام عليه^(٣) . فإن صاحب الشرع جعل ذلك أمانة لإجراء الأحكام .

ولو كان ذلك إيماناً حقيقياً لما قال في حق النسوة المهاجرات : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ ﴾ [سورة المتحنة : ١٠] ثم يقول : من ترك ملة من الملل وعاد إلى ملتنا ، فلا بد له من حامل يحمله عليه ، فإن كان الذي يحمله عليه ما علمه من فساد ملته^(٤) وعقيدته ، وصحة دين الإسلام ، فهذا القدر كافٍ من النظر والاستدلال على الجملة ، وإن كان الذي يحمله رهبةً منا ، أو رغبة فيما أعطانا الله من المال وغيره ، فهجرته إلى ما هاجر إليه .

قال أبو محمد^(٥) : « فإن قالوا : فما كانت حاجة الناس إلى الآيات تابع كلام ابن حزم والمعجزات^(٦) ؟ وإلى احتجاج الله^(٧) عليهم بالقرآن وإعجازه ؟ وبدعاء اليهود إلى تمثي الموت ، ودعاء النصارى إلى المبالغة وشق القمر ؟ قلنا

(١) س : يكتفى بالإقرار بالشهادتين .

(٢) س : قلنا .

(٣) س : عليها ، وهو تحريف .

(٤) س : قلبه .

(٥) في « الفصل » ٤٣/٣ .

(٦) الفصل : إلى الآيات المعجزات .

(٧) الفصل : الله عز وجل .

وبالله التوفيق^(١) : قد قلنا : إن الناس قسمان^(٢) : قسم لم تسكن نفوسهم^(٣) إلى الإسلام ، ولا دخلها التصديق ، فطلبوا منه عليه السلام البراهين^(٤) ، فأراهم المعجزات ، فانقسموا قسمين : طائفة آمنت ، وطائفة عندت^(٥) وجاهرت فكفرت ، وأهل هذه الصفة اليوم هم الذين يلزمهم طلب الاستدلال فرضاً ولا بد^(٦) ، وقسم^(٧) وفقهم الله تعالى لتصديقه عليه السلام ، وخلق في نفوسهم^(٨) الإيمان ، كما قال تعالى : ﴿ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٧] ، فهؤلاء آمنوا له^(٩) عليه السلام بلا تكليف^(١٠) آية . وأهل هذه الصفة هم اليوم المعتقدون للإسلام حقاً بلا معرفة باستدلال^(١١) . قال أبو محمد : ويلزم أهل هذه المقالة أن جميع أهل الأرض كفار إلا الأقل^(١٢) ، وقد قال بعضهم : إنهم مستدلون . قال^(١٢) : وهذه مجاهرة هو يدري أنه فيها كاذب ، وكل من سمعه يدري

(١) الفصل : وبالله تعالى التوفيق .

(٢) س : قسمين . وهو خطأ .

(٣) الفصل : قلوبهم .

(٤) س : البرهان .

(٥) س : عاندت .

(٦) الفصل : .. ولا بد كما قلنا .

(٧) الفصل : وقسم آخر .

(٨) الفصل : وخلق عز وجل في نفوسهم ..

(٩) الفصل : آمنوا به .

(١٠-١١) : ساقط من « الفصل » .

(١١) الفصل : كفار لا الأقل .

(١٢) الفصل : قال أبو محمد .

أنه فيها كاذب ، لأن أكثر العامة من حاضرة وبادية لا يدري ما معنى الاستدلال ، فكيف يستعمله ^(١) ؟ .

قلت : لفظ الاستدلال فيه إجمال ، فإن أريد العبارة عن نظم تعليق ابن تيمية الأدلة ، والجواب/عن الممانعات والمعارضات ، فهذا قد يُقال : إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل . وأما الاصطلاح المعين ، والترتيب المعين ، أو اللفظ المعين ، فهذا بمتزلة اللغات ، لا يعرفه ^(٢) إلا من يعرف تلك اللغة ، وليس هنا واجبا بلا ريب .

وإن أريد به نفس طلب العلم بالشئ بالدليل والنظر فيما يدل على الشئ ، فهذا مركز في فطرة جميع الناس ، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال ، بل ومن نوع الجدل ، بحسب ما هداه الله إليه من ذلك .

وقد قال تعالى : ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ [سورة الكهف : ٥٤] والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق ، من غير معرفة بقوانين الجدل ، فكيف لا يجادل بالحق ؟ .

وللناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وأمور دنياهم ، ما بين أن النظر والمناظرة مركز في فطرتهم ، فكيف في أمور الدين ؟

والله سبحانه يقول : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ [سورة الأعلى : ٢ ، ٣] وقال تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [سورة طه : ٥٠] .

(١) الفصل : فكيف أن يستعمله .

(٢) س : لا يعرفها .

وهذا الذى ذكره^(١) ابن حزم هو قول كثير من الأشعرية ، فإنهم متنازعون فى النظر : هل هو فرض على الأعيان أو على الكفاية ؟ وفى الواجب : هل هو المعرفة أو الاعتقاد الجازم المصمم ؟ وهل يُسمى ذلك علماً أم لا ؟ .

وكان أبو المعالى يقول : « لم يُكَلِّف الناس العلم ، فإن العلم فى هذه المسائل عزيز لا يُتَلَقَّى إلا من النظر الصحيح التام ، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق ، وإنما كَلَّفُوا الاعتقاد الشديد^(٢) مع التصميم وانتفاء الشك والتردد ، ولو سَمَّى مسم^(٣) مثل هذا الاعتقاد علماً ، لم يمنع من إطلاقه » .

قال : « وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر ، وقلنا : مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة ، فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم ، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع » .

قال : « وهذا الاعتقاد الذى وصفناه لا يتميز فى مبادئ^(٤) النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمن^(٥) » .

وقال أبو إسحاق الإسفرايينى فى آخر مصنفاته : « من اعتقد ما يجب كلام أبي إسحاق الإسفرايينى

(١) س : ذكر .

(٢) س : الشديد .

(٣) فى النسختين : مسمى .

(٤) س : عن مبادئ .

(٥) بحث عن هذه النصوص فى كتب الجوينى : « الإرشاد » ، « الشامل » ، « لمع الأدلة » .

« العقيدة النظامية » فلم أجدها .

اعتقاده : هل يكتفى به ^(١) ؟ اختلف الأصحاب فيه : فمنهم من اكتفى به ، ومنهم من شرط إقرار هذه العقائد بالأدلة .

قلت : والذين أوجبوا النظر من الطوائف [العامة] ^(٢) نوعان : تعليق ابن تيمية أحدهما : من يقول : إن أكثر العامة تاركوه ، وهؤلاء على قولين فغلاتهم يقولون : إن إيمانهم لا يصح . وأكثرهم يقولون : يضح إيمانهم تقليداً ، مع كونهم عصاة بترك النظر . وهذا قول جمهورهم .

وقد ذكر هذا طوائف من الحنفية وغيرهم ، كما ذكر من ذكر من الحنفية ^(٣) في « شرح الفقه الأكبر » فقالوا : قال أبو حنيفة وسفيان ومالك / والأوزاعي وعامة الفقهاء وأهل الحديث بصحة إيمان المقلد ، ص ١٩٣ ولكنه عاصي بترك الاستدلال .

وقال الشارح ^(٤) : « هذا يفيد فائدتين ^(٥) : إحداهما ^(٦) : أن كلام شارح الفقه الأكبر لأبي حنيفة . الإيمان بالتقليد صحيح ، وإن لم يهتد إلى الاستدلال ، خلافاً للمعتزلة والأشعرية ، فإنها ^(٧) لا يصححان إيمان المقلد والإيمان بالتقليد ^(٨) ، ويقولان بكفر العامة » .

(١) س : هل يكتفى فيه .

(٢) العامة : ساقطة من (د) .

(٣) س : وغيرهم مما ذكر من الحنفية .

(٤) الكلام التالي في رسالة « شرح الفقه الأكبر » لأبي حنيفة والشرح منسوب لأبي منصور

محمد بن محمد الماتريدي ، ص ٨ ، ط . حيدر آباد ، ١٣٦٥ .

(٥) شرح الفقه الأكبر : قال الفقيه رحمه الله : هذا يفيد فائدتين ..

(٦) س ، شرح الفقه الأكبر : أحدهما .

(٧) شرح الفقه : أنها .

(٨) شرح الفقه : لا يصححان الإيمان بالتقليد .

قال (١) : « وهذا قبيح من أقبح القبائح (٢) لأنه يؤدي إلى تفويت حكمة الله تعالى في الرسالة والنبوة ، لأن من أعطى الرسالة والنبوة أمر بعرض الإسلام أولاً (٣) على الكفرة ، فلو كان الإسلام لا يصح بالعرض والتقليد ، لفات (٤) الحكمة في الرسالة ، إلا أن درجة الاستدلال أعلى من درجة التقليد ألف مرة ، وكل (٥) من كان في الاستدلال والاستنباط أكثر ، كان إيمانه أنور » وذكر كلاماً آخر .

تعليق ابن تيمية قلت : القول القبيح الباطل تكفير من حكم الشارع بإيمانه ، وهم المؤمنون من العامة وغيرهم ، الذين لم يسلكوا الطرق المبتدعة ، كطريقة الأعراض ونحوها . وأما كون إيمان العامة تقليداً أو ليس تقليداً ؟ وهل هم (٦) عصاة أو ليسوا عصاة ؟ فهذا كلام آخر .

وأما المعتزلة والأشعرية فلهم في ذلك نزاع وتفصيل معروف .

والنوع الثاني من موجبي النظر - وهم جمهورهم - يقولون : إنه

متيسر على العامة ، كما يقوله القاضي أبو بكر والقاضي أبو يعلى وغيرهما ،

كلام أبي يعلى في ممن يقول ذلك . قالوا : « [فإن قيل :] (٧) فتقولون بوجوب معرفة الله ، وجوب النظر

ومعرفة نبوة رسوله ، في حق كل مكلف من أهل النظر والعامة ، وجفافة

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) عبارة « من أقبح القبائح » ساقطة من « شرح الفقه الأكبر » .

(٣) شرح الفقه : أمر أولاً بعرض الإسلام .

(٤) شرح الفقه : لفات .

(٥) شرح الفقه : فكل .

(٦) س : .. العامة تقليداً وقيل هم .. الخ .

(٧) عبارة « فإن قيل » : ساقطة من (د) .

الأعراب والأكراد ، وأهل القصبة والرستاق^(١) ، ومن يقصر فهمه عن معرفة الدقيق وأدلة التفصيل ؟ قيل : نعم ، لأنه ليس في جميع من ذكرت من يُعرف فهمه ويقصر علمه عن معرفة الحدّث والمحدّث عند مشاهدة تغير العالم ، وما يحدث ويتجدد في أجسامه ، من الزيادة والنقصان والنماء وتغير الحالات ، وما تجد عليه النطفة من التصور والانتقال من حال إلى حال ، وإن قصرت عبارته عن أن يقول : إن هذه أمور متجددة طارئة ، وإنه لا بد للصنعة من صانع ، وللكتابة من كاتب . وقد عَلِمَ أن انتقال النطفة ، إلى أن تصير إنساناً أو بهيمة ، أعظم في الأعجوبة ، من تحول الفضة خاتماً ، والخشبة سريراً وباباً ، والغزل ثوباً منسوجاً ، وإن لم يعبر عن ذلك بعبارات المتكلمين ، وألفاظ الناظرين ، وكما يُفَرِّق بين خبر الواحد الذي لا يوجب العلم ، وبين خبر التواتر الموجب للعلم ، وكما تجد في أنفسها الفرق بين الظن والتقليد ، وبين المشاهدة وعلم اليقين ، وإن تعذر/عليها الفصل بين^(٢) ذلك أجمع^{ظ ١٩٣} من طريق العبارة . وإذا كان كذلك وجب أن يكون لجميعهم سبيل إلى معرفة الحدوث والمحدّث . هذه عبارة القاضي أبي يعلى ، وغيره من هؤلاء^(٣) الذين وافقوا القاضي أبا بكر على طريقته^(٣) .

وكذلك قال ابن الزاغوني ، وهو من القائلين بوجود النظر كلام ابن الزاغوني عن وجوب النظر

(١) في « القاموس المحيط » : « والقصبة : البئر الحديثة الحفر ، والقصر أو جوفه . والمدينة ، أو معظم المدن ، والقرية » وفي « لسان العرب » مادة « رستق » : « الرزداق والرستاق واحد ، فارسي معرب ، والجمع رساتيق ، وهي السواد » .

(٢) د : من ، وهو تحريف .

(٣) (٣) : ساقط من (س) .

والاستدلال ، وحكى ذلك عن عامة العلماء ، كما ذكره القاضي أبو يعلى ، وابن عقيل ، وأبو الخطاب ، وغيرهم .

قال : « والذى فرضه الله على الأعيان على ضربين : أحدهما : ما لا يتم الإيمان إلا به ، وهو معرفة الله وتوحيده ، وأنه صانع الأشياء ، وأن الكل عبيده ، وأمثال ذلك . فهذا يستوى فى لزومه العالم والعامى ، ونعنى بقولنا : العالم ، الذى تبصّر وتدربّ وعرف الحجة من الشبهة ، وتبحرّ فى مواقف الاجتهاد للمعرفة ، وانتصب دافعاً بالحق شبه أهل الاعتراض^(١) ، على وجه يترجح به الثقة^(٢) ، ويساعده بالفهم اليقين والمعرفة . ونعنى بالعامى من فصيل عن أرباب الاختصاص فى إحراز العلم وكثرة التبحر ، وإنما سُمى عامياً من جهة قلة العدد فى خواص العلماء ، بالإضافة إلى من بقى ، فخواص العلماء فى كل زمان آحاد يسير عددهم^(٣) ، والناس غيرهم أعم وجوداً ، وأكثر عدداً . فلهذا سُمى من قلّ علمه^(٤) عامياً ومن جملة العامة^(٥) . ولسنا نريد بالعامى من لا معرفة له بشئ من العلم بجالٍ . فإذا ثبت هذا ، فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله فى عقائدهم وديانتهم ، غير مقلّدين فى شئ قدّمنا ذكره . »

قال : « وذهبت طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء ، فأما العوام فلا يُحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله . »

(١) د : الأعراس .

(٢) س : يترجح به الفقه .

(٣) د : يسيرة عددهم .

(٤) س : من قلة علمه .

(٥) س : ومن جملة العامة .

قال : « والدليل على إبطال قولهم هو أننا نقول : حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هي طمأنينة النفس ^(١) ، وسكون القلب إلى معرفة ما يعتقد ، بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له . وهذا لا يُعَدُّم في حق أحدٍ من العامة . وبيان ذلك : أنه لو قيل لأحد من العوام : بم عرفت ربك ؟ لقال : بأنه انفراد ببناء هذه السماء ورفعها ، فلا يشاركه في هذا موصوف بجسم ولا جوهر . وهذا مأخوذ من قوله [تعالى] ^(٢) : ﴿ وَاللَّيْلِ وَالنَّجْمِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٨] ، ومن سائر الآيات التي فيها ذكر السماء والاعتبار بها . وهذه الآيات هي الأصل عند العلماء ، وإنما ينفردون عن العامة في هذا ببسيط ^(٣) البيان الملمح ، والتشقيق ^(٤) ، والغامض الدقيق . وفي بيان حِكْمِ يدركها العامي فهمًا بجنانه ، ويقصر عن شرحها بلسانه ، فيها ^(٥) في ذلك كرجلين اتفقا في العلم بمسألة ، وأحدهما في الكشف أبسط باعًا ، وأفصح شرحا . وهذا يرجع إلى شيء ، وذلك أنه قد ثبت أن الله تعالى كلّف الكل معرفته ، وضمن فيما كلّف أن لا يزيد تكليفه على / مقدار الوسع ، بقوله : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٦] وقوله : ص ١٩٤
﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ [سورة الطلاق : ٧] ، فحقيقة المعرفة بالشيء إنما هي الوقوف عليه بالعلم على ما هو به ، ولا يُوصَل إلى ذلك في

(١) س : طمأنينة اليقين .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

(٣) س : بسيط .

(٤) والتشقيق : ساقطة من (س) .

(٥) أي العالم والعامي .

حق الله إلا باستناد المعتقد فيه إلى دليله ، فلو كان الدليل لا يدخل الوقوف عليه في طوق^(١) العامى ، لأدى ذلك إلى تكليفه ما ليس في وسعه ، وهذا خلاف ما نصّ الله عليه .

دليل آخر : وهو أنّا إذا تأملنا أدلة التوحيد ، وما يجب على العامى ترك التقليد فيه ، وجدناه سهلاً في مأخذه ، قريباً^(٢) في تناوله ، تشناق^(٣) النفوس إليه بأنسها ، ويستند ذلك إلى شيئين : أحدهما : أن ذلك منوط^(٤) بالعقل ، ولأجل هذا ادّعى خصومنا أن المعرفة وجبت بالعقل ، والعوام عقلاء .

ويظهر ذلك شرعاً وعقلاً : أما الشرع فلا يُكَلَّفُ إلا عاقلاً ، وهو تسليم^(٥) أموالهم إليهم لرشدهم ، ولا رشيد إلا عاقل . وأما طريق العقل فبما يظهر من ذلك في تدبيرهم ، وتدقيق حيلهم ، وخفىّ مكرهم ، في تقاسيم أحوال الدنيا .

وقد سطرّ الناس في ذلك كتباً ، وصنّفوا فيها من فنون المكر والحيل ، وتدقيق الآراء في أنواع التدبير ما فيه غنية لمن تأمله .

والثانى : أن أدلة ذلك جليّة في أعلى^(٦) مقامات الإيضاح والكشف ، حتى تجد النفوس بها^(٧) مستأنسة ، وذلك مثلاً يستدل

(١) س : طرق .

(٢) د : قرينا ، وهو تحريف .

(٣) د : تتسابق .

(٤) س : منوطاً ، وهو خطأ .

(٥) س : يسلم .

(٦) د : أعلا .

(٧) س : فيها .

العامى على معرفة أن له خالقا ، فيعلم عند تأمل نفسه أنه جسم مجموع مفعول مصنوع ، وهو عاجز في نفسه عن صنع ذاته وصفاته من وجوه أيسرها . أن الصانع من شرطه أن يتقدم على المصنوعات ، فإذا ثبت ذلك في نفسه ، واستقر ذلك في أمثاله من جنسه ، واستوى العالم كله عنده في أنه يشاركه في صفات نفسه ، اقتضى ذلك إثبات صانع آخر ، يخالفهم في استحقاق الجمع لحقيقة الوحدة ، ويتحقق فيه شرط (١) السابق إلى غير غاية .

وهذا وأمثاله معروف عند العامة ، لا يخفى عليهم ، وإن عجزوا في بعضه عن الإفصاح بشرحه (٢) ، والمأخوذ على المكلف فهمه ومعرفته ، على وجه يزول عنه الشك ، ويبعد فيه الريب ، ويستضىء به (٣) العقل ، وتثق به النفس .

وهذا سهل لا تقصر العامة عن معرفته ، فلهذا قضينا لهم بالإيمان والمعرفة ، وهذا جلي واضح . ولكونه حقاً في نفسه ، صحيحاً في معناه ، سوى الله في أحكامه بين العالم والعامى ، في أحكام ذلك العامة (٤) ، وهى الخطاب بالأمر والنهى ، وإقرارهم على حكم القبول في المعقود (٥) من الأنكحة والبيوع ، وأداء الفرائض /

(١) س : به بشرط .

(٢) س : بشرطه .

(٣) د : ويستضربه ؛ س : ويستقر عنه ولعل الصواب ما أثبتته

(٤) في أحكام ذلك العامة : كذا في النسختين ، والمقصود : في الأحكام العامة .

(٥) س : في المعقود .

ظ ١٩٤ واجتناب المحارم ، والغسل^(١) والتكفين ، والصلاة عليهم ، والدفن في مقابر المسلمين إلى قبلتهم ، والتوارث منهم^(٢) ، وذلك يوجب لهم القضاء بالإيمان والمعرفة .

قال : « واحتج المخالف بأن حقيقة المعرفة هو العلم بالشيء ، أو العلم^(٣) بالمعلوم ، وإنما يكون ذلك إذا وصل صاحبه إلى اليقين فيه ، وإذا لم يكن قادراً [على]^(٤) بصيرة دليل يكشفه ، ولا على دفع شبهة يحلها ، لم يكن على يقين فيما علمه ، لأنه قد يعترض عليه ، فيما عنده شك ، ما يوجب نقلته عمماً كان عليه ، أو يعرض له من الشكوك ، ما يزيل الثقة بما عنده

ومن هو على هذه الصفة فهو ناقص المعرفة ، وتجويز النقصان في هذا يوجب أنه لم يتعلق بما مثله يصلح أن يكون كافياً في مقصوده ، شافياً في مراده ، وإلا فحقيقة المعرفة لا تدخلها التجزئة ، فيثبت منها بعض دون بعض . فبان بهذا أن كل من كان في عداد العامة ، فهو غير عارف على الحقيقة ، ومن ليس بعارف لم يثبت له تسمية ما يستحقه أهل المعرفة من ذلك . »

قال : « والجواب أن ما أسلفناه في أول المسألة ، هو جواب عمماً

(١) د : والغسل .

(٢) س . بينهم .

(٣) س : أو العالم ، وهو تحريف .

(٤) على : ساقطة من (د) .

ذكروه ، وهو أنه إذا أضاف ما علمه إلى دليل مثله لا يفسد ، وقد استحكمت ثقة المعترف به في مدة حياته ، لا يعتريه فساد ، ولا يدخله نقص ، واتفق على ذلك من يساويه في معرفته ، ومن يزيد عليه في مقام العلم والاجتهاد ، فقد استحكمت ثقته به من وجهين : أحدهما : علمه وتجربته . والثاني : اتفاق أهل الملة على صحته . ومثل هذا لا يعارضه شك يخرج المتمسك به عن الثقة ، فإنه قد ثبت عند العامه عموماً ، لا يختلف فيه أحد منهم ، أن كل جسم مبنى ^(١) مجموع محدث ، كان بعد أن لم يكن ، ويؤتوهم نقضه ، كما يتحقق بناؤه ^(٢) ، وإن كان كل واحد منهم ليس بفاعل نفسه ، ولا فعله مثله ، ويتحقق ^(٣) أن من شرط الفاعل أن يكون سابقاً على المفعول ، فإذا تساوت الأجسام ^(٤) في هذا ، دلّ على أن الفاعل لها غيرها ، وهو من لا يشاركها فيما أوجب لها العجز ، وهذا جلي واضح لا يمكن دفعه ، ولا تقابله شبهة تؤثر فيما استقر عند العالم به . وهذا كافٍ لا يقصر عنه عامي ، ولا يقدر على الزيادة فيه عالم ، إلا بتحسين العبارة فيه ، أو حذف مواد الشبهة ^(٥) عنه . وهذا أمر زائد على مقدار فهمه ، والثقة بصحته ، ولهذا كان من فرائض الكفايات .

(١) س : . . . جسم شئ . .

(٢) س : فناؤه .

(٣) د : وتحقق .

(٤) س : الأحكام .

(٥) س : الشبه .

تعلق ابن تيمية

قلت^(١): ولقائل أن يقول : إن جمهور العامة لا يعرف هذا الدليل ، بل ولا يعرف مسمى الجسم في اصطلاح المستدلين به ، ولا يعرف أن الهواء يُسمى جسماً ، بل أكثر الناظرين / في العلم ، من أهل الفلسفة والكلام ، والفقهاء والحديث والتصوف ، لم يعرفوا صحة هذا الدليل ، بل قالوا : إنه باطل^(٢) . والسلف والأئمة جعلوا هذا من الكلام المبتدع الباطل ، ولم يدع أحد من الأنبياء وأتباعهم أحداً إلى الاستدلال على معرفة الله بهذا الطريق ، وإنما ابتدعه في الإسلام ، من كان مبتدعاً في معرفة الله ، من الجهمية والمعتزلة ونحوهم . ولكن الذي يعرفه العامة والخاصة ، أن كل واحد من الآدميين محدث ، كان^(٣) بعد أن لم يكن ، وأنه ليس بفاعل نفسه . ولم يفعله مثله .

ص ١٩٥

ولهذا استدل سبحانه بذلك ، في قوله تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الطور : ٣٥] ، وكذلك يعلمون حدوث ما يشهدون حدوثه ، ويعلمون أنواعاً من الأدلة غير هذا .

سابع كلام ابن الزاغوني قال أبو الحسن بن الزاغوني : « وأما قولهم : إنه قد يعترض عليه من الشبهة ما يوجب تفلته^(٤) ، ويرفع ثقته ، فليس كذلك ، من وجهين : أحدهما : أن خيالات الشبه لا تكافي فيما ذكرنا ، فما يقصر من الشبه^(٥)

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢) س : إنه فاسد .

(٣) كان : ساقطة من (س) .

(٤) د : تقلبه .

(٥) س : الشبهة .

فتقصيره يظهر سريعاً . والثاني : أنه إذا طرأ على العامي شبهة ، فإنه لا يزال يسأل عنها ، ويبالغ في التفتيش والتنقيب ، حتى يجبره العلماء الربّانيون في ذلك بما تقوى به ثقته .

قال : « وأما قولهم : إن المعرفة ناقصة في حقه ، فإن أردتم أنها ناقصة من حيث إنه لا يصل إلى مطلوب المسألة ، فهذا محال ، [لا]^(١) فهذا مما لا يدخله نقص ، وذلك لأن الإنسان : إما عارف بالمسألة ، أو غير عارف ، ولا واسطة بينهما وإن^(٢) أردتم بالنقص من طريق العدد في المسائل أو في الدلائل فصحيح ، غير أنه يُفصل به بين علم الأعيان وعلم الكفاية^(٣) ، وذلك غير قادح في ثبوت المسألة بدليلها الذي لاغنى عنه ولا زيادة عليه .

قلت : هذا مبني على أن المعرفة بالله تعالى لا تتفاضل ، وأن الشيء تعليق ابن تيمية لا يكون معلوماً من وجه ، مجهولاً من وجه . وهذا أحد القولين للناس في هذه المسألة ، وهو قول طائفة من أهل الحديث والفقهاء ، من أصحاب أحمد وغيرهم ، وقول كثير من أصحاب الأشعرى ، أو أكثرهم ، وهو قول جهم [بن صفوان]^(٤) وكثير من المرجئة .

لكن جمهور الناس على خلاف هذا . وقد ذكر القاضي أبو يعلى في ذلك عن أحمد^(٥) روايتين . وهذا يشبه تنازع الناس في العقل : هل

(١) لا : ساقطة من (د) .

(٢) س : فإن .

(٣) س : وعلم الكافية ، وهو تحريف .

(٤) بن صفوان : زيادة في (س) .

(٥) س : عن أحمد في ذلك .

يتفاضل؟ فذهب الجمهور أنه يتفاضل، وهو قول أكثر أصحاب أحمد، وغيرهم من العلماء، كالنخعي، والقاضي، وأبي الخطاب، وغيرهم من العلماء. ١٩٥ ظ

وقالت طائفة: لا يتفاضل. وهو قول أكثر أصحاب الأشعري، وابن عقيل، وغيرهم.

وهو يشبه تنازعهم في أن بعض الواجبات: هل تكون أوجب من بعض؟ فابن عقيل وغيره ينكرون التفاضل في هذا. وجمهور الفقهاء يجوزون التفاضل في هذا. والكلام على هذا مبسوط في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أن الذين يقولون بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان، أو يقولون: إن الإيمان لا يصح إلا به، لأن المعرفة واجبة، والمعرفة لا تتم إلا به، فقول جمهورهم: إن المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب، لا العبارة عنه، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة، ولا القدرة على جواب المعارض، ويقولون: إن العلم بالدليل أمر متيسر على العامة^(١)، وإن العامة المؤمنين قد حصل لهم في قلوبهم^(٢) النظر والاستدلال المفضى إلى العلم^(٣)، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة.

وهذا موجود في عامة ما يقوم بالنفس من علم، وحب وبغض،

(١) س: عند العامة.

(٢) عبارة في «قلوبهم»: ساقطة من (س).

(٣) س: والاستدلال لأنه المفضى إلى العلم.

ولذة وألم ، وغير ذلك ، يكون ^(١) ذلك موجوداً في النفس ، يعلم به الإنسان ، ولكن وصف ذلك وبيانه ، والتعبير عنه ، شئ آخر .
وليس ^(٢) كل من علم شيئاً أمكنه أن يصفه ، ولهذا يُسمَّى مثل هذا متكلماً ^(٣) . ومعلوم أن العلم ليس هو ^(٤) الكلام . ولهذا يُقال : العلم علمان : علم في القلب ، وعلم على اللسان ، فعلم القلب هو العلم النافع ، وعلم اللسان [هو] ^(٥) حجة الله على عباده . وقد روى ذلك عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا ، وقد قيل : إنه من كلام الحسن ، وهو أقرب ^(٦) .

وقال [عبد الله] بن مسعود ^(٧) رضى الله عنه : إنكم في زمان كثير فقهاؤه ، قليل خطباؤه ، كثير معطوه ، قليل سائلوه . وسيأتي عليكم زمان كثير خطباؤه ، قليل فقهاؤه ، قليل معطوه ، كثير سائلوه .
فالفقيه الذى تفقه قلبه ، غير الخطيب الذى يخطب بلسانه ، وقد يحصل للقلب من الفقه والعلم أمور عظيمة ، ولا يكون صاحبه مخاطباً

(١) س : فيكون

(٢) س : فليس .

(٣) د : متكلم ، وهو خطأ .

(٤) د : هذا .

(٥) هو : ساقطة من (د) .

(٦) روى الدارمى في « سننه » ١٠٢/١ (كتاب العلم ، باب التويخ لمن يطلب العلم لغير الله) هذا الأثر عن الحسن رحمه الله . ونصه : العلم علمان ، فعلم في القلب فذلك العلم النافع ، وعلم في اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم .

(٧) د : وقال ابن مسعود .

بذلك لغيره ، وقد يخاطب غيره بأمر كثيرة من معارف القلوب وأحوالها ، وهو عارٍ عن ذلك ، فارغ منه .

وقد أخرجنا في الصحيحين عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل المؤمن الذى يقرأ القرآن كمثل الأترجة : طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذى لا يقرأ القرآن كمثل الثمرة : طعمها طيب ولا ريح لها ، ومثل المنافق الذى يقرأ القرآن كمثل الريحانة : ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذى لا يقرأ القرآن كمثل الحنظلة : طعمها/مر ولا ريح لها ^(١) .

ص ١٩٦

فبين صلى الله عليه وسلم أن الإنسان قد يقرأ القرآن فيتكلم بكلام الله وهو منافق ، ليس فى قلبه إيمان ، وآخر يكون مؤمناً قلبه ، فيه من معرفة الله تعالى وتوحيده ، ومحبه وخشيته ، ما هو من أعظم الأمور ، وهو لا يتكلم بالقرآن الذى هو كلام الله تعالى .

ولهذا قال جندب بن عبد الله ، وابن عمر ^(٢) ، وغيرهما : تعلمنا الإيمان ، ثم تعلمنا القرآن ، فازددنا إيماناً . وأنتم تتعلمون القرآن ، ثم تتعلمون الإيمان .

(١) الحديث عن أنى موسى الأشعري رضى الله عنه فى البخارى ٧٧/٧ (كتاب الأطعمة ، باب ذكر الطعام) ، ١٩٠/٦ - ١٩١ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل القرآن على سائر الكلام) ، ١٦١/٩ (كتاب التوحيد ، باب قراءة الفاجر والمنافق) ؛ مسلم ٥٤٩/١ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب فضيلة حافظ القرآن) ؛ سنن أبى داود ٣٥٧/٤ - ٣٥٨ (كتاب الأدب ، باب من يؤمر أن يجالس) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة) ٢٢٧/٤ (كتاب الأمثال ؛ باب ما جاء مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ) ؛ سنن ابن ماجه ٧٧/١ (المقدمة ، باب فضل من تعلم القرآن وعلمه) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤٠٣/٤ - ٤٠٤ . والأترجة : التفاحة .

(٢) س : وعبد الله بن عمر .

وقد قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴿ [سورة الشورى :

[٥٢ - ٥٣] .

وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ، فعلموا من القرآن وعلموا من السنة (١) .

فأخبر أنه أنزل الإيمان في القلوب . وقد تقدم قوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهٗ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴾ [سورة الرعد : ١٧] . وهذا مثل ضربه الله لما أنزله في القلوب من الإيمان والقرآن ، وشبهه القلوب بالأودية ، وشبهه ما يخالط القلوب من الشهوات والشبهات بالزبد الذي

(١) س : فتعلموا من القرآن وتعلموا من السنة . والحديث عن حذيفة رضى الله عنه في : البخارى ١٠٤/٨ (كتاب الرقاق ، باب رفع الأمانة) ، ٥٢/٩ (كتاب الفتن ، باب إذا بقي في حثالة من الناس) ، ٩٢/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ مسلم ١٢٦/١ (كتاب الإيمان ، باب رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٢١/٣ (كتاب الفتن ، باب ما جاء في رفع الأمانة) ؛ ابن ماجه ١٣٤٦/٢ (كتاب الفتن ، باب ذهاب الأمانة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٨٣/٥ .

يذهب جفاء ، يحفوه القلب ويدفعه^(١) ، وشبه ما يبقى في الأرض من الماء النافع بما يبقى في القلوب من الإيمان النافع .

وتقدّم أيضاً حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً ، فكانت منها طائفة قبلت الماء ، فأنبتت الكلاً والعشب الكثير ، وكانت منها طائفة أمسكت الماء ، فشرب الناس وسقوا وزرعوا ، وكانت منها طائفة إنما هي قيعان : لا تمسك ماءً ولا تنبت كلاً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني^(٢) الله به من الهدى والعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به^(٣) .

فقسم صلى الله عليه وسلم الناس فيما بُعث به من الهدى والعلم ، الذي شبهه بالغيث ، إلى ثلاثة أقسام : / فقسم قبلوه فانتفعوا به في نفوسهم علماً وعملاً . وقسم حفظوه وأدوه إلى غيرهم . وقسم ثالث لا هذا ولا هذا .

وقوله تعالى : ﴿ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾ [سورة الشورى : ٥٢] نظير قوله : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي ﴾ [سورة : سبأ : ٥٠] .

(١) س : تحفوه القلوب وتدفعه .

(٢) س : من تفقه في دين الله ونفعه الله بما بعثني . . .

(٣) سبق الحديث ص ٤٢٨ - ٤٢٩ .

ففي هاتين الآيتين يبيّن سبحانه أن الإيمان والهدى حصل بالوحي النازل ، لا بمجرد العقل الذي كان حاصلًا قبل الوحي .

والناس متنازعون في المعرفة : هل حصلت بالشرع ، أو بالعقل ؟ وهل وجبت بهذا أو بهذا ؟

والتزاع في هاتين المسألتين موجود بين عامة الطوائف ، من أصحاب أحمد وغيره .

فإن الناس لهم في العقل : هل يُعلم به حسن الأشياء وقبحها ؟ والوجوب والتحريم ، قولان مشهوران : أحدهما : أنه لا يعلم به ذلك ، وهو قول الأشعري وأصحابه ، وابن حامد ، والقاضي أبي يعلى ، والقاضي يعقوب ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم من أصحاب أحمد ، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وغيرهما .

والثاني : أنه يُعلم به ذلك . وهذا قول المعتزلة والكرامية وغيرهم . وهو قول أبي الحسن التيمي ، وأبي الخطاب ، وغيرهما من أصحاب أحمد . وذكر أبو الخطاب أنه قول جمهور العلماء ، وهو قول كثير من أئمة الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم ، كأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني ، وأبي نصر السجزي . وقول كثير من أصحاب مالك والشافعي ، وهو الذي ذكره أصحاب أبي حنيفة ، وذكروه عن أبي حنيفة نفسه .

وقد بسط الكلام على هذه المسألة ، وما فيها من التفصيل ، في غير هذا الموضوع . وكذلك المعرفة : هل تحصل بالعقل أو بالشرع ؟ . فيها

نزاع بين العلماء من أصحاب أحمد وغيرهم من العلماء .

وحقيقة المسألة : أن المعرفة منها ما يحصل بالعقل ، ومنها ما لا يُعرف إلا بالشرع . فالإقرار الفطرى : كالأقرار الذى أخبر الله به عن الكفار ، قد يحصل بالعقل ، كقوله تعالى : ﴿ وَكُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] .

وأما ما فى القلوب من الإيمان المشار إليه فى قوله تعالى : ﴿ مَا كُنْتَ تَدْرِى مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [سورة الشورى : ٥٢] فلا يحصل إلا بالوحى ، كما فى قوله : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي ﴾ [سورة سبأ : ٥٠] .

ومما يتعلق بهذه المسألة الكلام فيما يلهمه الله تعالى المؤمنين (١) من الإيمان ، كقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [سورة المائدة : ١١١] .

وقوله : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٥] وقوله : ﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّنْ رَبِّهِ ﴾ [سورة الزمر : ٢٢] .

وقوله : ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا ص ١٩٧ مِصْبَاحٌ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾ [سورة النور : ٣٥-٤٠] .

وقوله : ﴿ حَبَّ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [سورة

الحجرات : ٧] .

وقوله : ﴿ أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾

[سورة المجادلة : ٢٢] وقوله : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة بونس : ٢٥] .

وأمثال ذلك مما يبين أن ما يحصل في القلوب من الهدى والنور

والإيمان هو من الله تعالى بفضلله ورحمته .

وهذا يتعلق بمسألة القدر^(١) . ولما كانت المعتزلة قدرية تنكر أن

يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد ، ويقولون : إن ما يحصل للعبد من

الإيمان ، لم يحصل من الله تعالى ، بل قد أعطى الكافر من أسباب

الإيمان مثل ما أعطى المؤمن ، وليس له نعمة على المؤمن ، أعظم من

نعمته على الكافر ، ولكن نفس القدرة التي بها آمن هذا بها كفر هذا ،

^(*) وكل منهما رجح أحد مقدوريه بلا سبب يوجب الترجيح ، لأن

القادر المختار يرجح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح . وأما من قال

منهم بقول أبي الحسين : إن الفعل لا يحصل مع القدرة إلا بالداعى ،

وإن الله يخلق الداعى ، وأنه يجب وجود المقدور عند وجودهما ، فهذا

موافق لأهل السنة في المعنى ، وإن أظهر نزاعهم .

(١) د : بمسألة القدرة .

(* - *) : ساقط من (س) .

والمعتزلة^(١) كانوا^(٢) هم أئمة الكلام في وجوب النظر والاستدلال بطريقة الأعراض والأجسام وما يتبع ذلك ، وصاروا^(٣) يقولون : إن الإيمان لا يمكن أن يحصل للعبد بدون اكتسابه له ، لا يمكن عندهم أن يحصل بعلم ضرورى يجعله الله في قلب العبد ، ولا بإلهام وهداية منه ، يختص^(٤) بها من يشاء من عباده .

ولهذا خالفهم المثبتون للقدر ، كالأشعرى وغيره ، وقالوا : يمكن أن يُعلم بالاضطرار ما يُعلم بالنظر ، فإن هذا عندهم ليس أمراً لازماً ، لكنه بحسب العادة .

والمعتزلة يقولون : إن الإيمان إذا كان موهبة من الله تعالى للعبد ، وتفضلاً منه عليه ، لم يستحق العبد الثواب .

وأهل السنة يقولون : هو محسن إلى العبد متفضل عليه ، بأن أرسل إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأن جعل له السمع والبصر والفؤاد الذى يعقل به ، وأن هداه للإيمان ، وأن أماته عليه^(٤) ، فكل هذا إحسان منه إلى المؤمن وتفضل عليه ، وإن كان هو قد كتب على نفسه الرحمة ، وكان حقاً عليه نصر المؤمن ، وحق العباد عليه إذا وحدوه ألا يعذبهم ، فذاك حق أوجه بنفسه ، بكلماته التامات وبما تستحقه/نفسه ظ ١٩٧ المقدسة من حقائق الأسماء والصفات، لا أن شيئاً من المخلوقات أوجب عليه شيئاً ، أو حرم عليه شيئاً .

(١) س : وكانوا .

(٢) س : صاروا .

(٣) س : يختص .

(٤) س : وأن أماته عليه .

والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر^(١).

فلما صار من أخذ ما أخذه من الكلام المحدث عنهم ، كالأشعري ومن سلك سبيله من أصحاب أحمد ومالك والشافعي ، يسلكون مسلكتهم في مسألة إيجاب النظر ، وأن الإيمان لا يحصل إلا به ، قال أبو جعفر السماني ، أحد أئمة الأشعرية : « هذه المسألة بقية بقيت في المذهب^(٢) من الاعتزال لمن اعتقدها^(٣) ، وذلك لكون الأشعري كان معتزلياً تلميذاً لأبي علي الجبائي ، ثم رجع عن ذلك إلى مذهب ابن كلاب وأمثاله من الصفاتية المثبتين للقدر ، والقائلين بأن أهل الكباير لا يخلدون ، ونحو ذلك من الأصول التي فارق بها المعتزلة للجماعة .

وأصل الكلام المحدث ، المخالف للكتاب والسنة ، المذموم عند السلف والأئمة ، كان أئمة الجهمية والمعتزلة وأمثالهم^(٤) ، والمعتزلة قدرية جهمية ،^(٥) وجهم وأتباعه جهمية مجبرة^(٥) ، ثم الأشعري كان منهم ، ولما فارقهم وكشف فضائهم ، وبيّن تناقضهم ، وسلك مسالك [أبي محمد]^(٦) بن كلاب وأمثاله ، ناقضهم غاية المناقضة في مسائل القدر والوعيد والأسماء والأحكام ، كما ناقضهم في ذلك الجهمية والضرارية والنجارية ونحوهم .

(١) س : مبسوط أيضاً في غير هذا الموضع .

(٢) س : على المذهب .

(٣) عبارة « لمن اعتقدها » : ساقطة من (س) .

(٤) س : كان أئمتهم المعتزلة وأمثالهم .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) .

(٦) أبي محمد : زيادة في (س) .

وكان الأشعري أعظم مباينة لهم في ذلك من الضرارية ، حتى مال إلى قول جهم [في ذلك] ^(١) ، لكنه كان عنده من الانتساب إلى السنة والحديث وأئمة السنة ، كالإمام أحمد وغيره . ونصر ما ظهر من أقوال هؤلاء ، ما ليس عند أولئك الطوائف .

ولهذا كان هو وأمثاله يعدّون من متكلمة أهل الحديث ، وكانوا هم خير هذه الطوائف ، وأقربها إلى الكتاب والسنة ، ولكن خبرته بالحديث والسنة ^(٢) كانت مجملّة ، وخبرته بالكلام كانت مفصّلة ، فلهذا بقي عليه بقايا من أصول المعتزلة ، ودخل معه في تلك البقايا وغيرها طوائف من المنتسبين إلى السنة والحديث ، [من أتباع الأئمة] ^(٣) من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد ^(٤) .

وعامة هؤلاء يقولون الأقوال المتناقضة ، ويقولون القول ولا يلتزمون لوازمه . ومن أسباب ذلك أنهم يقولون القول المأثور عن الصحابة والسلف ، الموافق للكتاب والسنة ، ولصريح المعقول ، ويسلكون في الرد على بعض الكفار ، أو بعض أهل البدع ، مسلكاً سلكته المعتزلة ونحوهم ، وذلك المسلك لا يوافق أصول أهل السنة ، فيحتاجون إلى التزام لوازم ذلك المسلك المعتزلي ، وإلى القول

(١) في ذلك : ساقطة من (د) .

(٢) س : خبرته ولسنة والحديث ، وهو تحريف .

(٣) من أتباع الأئمة : زيادة في (س) .

(٤) س : من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة .

بموجب نصوص الكتاب والسنة ، والمعقول الموافق لذلك ،
فيحصل التعارض والتناقض .

وهكذا المعتزلة ردوا على كثير من الكفار ردًا بطرق سلكوها ، متى
التمروا لوازمها عارضت حقًا آخر معلومًا بالشرع أو العقل . ومن تدبر
هذه الأبواب رأى عجائب ، وما ثمَّ ما يثبت على السبر [والتقسيم] ^(١)
ويسلم ^(٢) عن التناقض ، إلا ما جاء من عند الله ^(٣) .

كما قال تعالى : ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ
لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [سورة النساء : ٨٢] .

وكثير من هذه الطوائف يتعصب على غيره ، ويرى القذاة في عين
أخيه ، ولا يرى الجذع المعترض في عينه ، ويذكر من تناقض أقوال
غيره ، ومخالفتها للنصوص والمعقول ، ما يكون له من الأقوال في ذلك
الباب ما هو من جنس تلك الأقوال ، أو أضعف منها ، أو أقوى منها .

والله تعالى يأمر بالعلم والعدل ويذم الجهل والظلم . كما قال تعالى :
﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا * لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ
وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [سورة الأحزاب : ٧٢ : ٧٣]

(١) والتقسيم : ساقطة من (د) .

(٢) ويسلم : ساقطة من (س) .

(٣) د : إلا ما جاء عن الله .

(٤) س : يأمر بالعدل والإحسان .

وقال تعالى : ﴿ وَكَلِمَاتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ [سورة

الأنعام : ١١٥] .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضيان في [النار] ^(١) ، وقاض في الجنة ، فرجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار . رواه أهل السنن . ^(٢) .

ومعلوم أن الحكم بين الناس في عقائدهم وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم في مباحيهم ^(٣) وأموالهم .

وقد قال تعالى : ﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١٥]

تم بحمد الله الجزء السابع من

كتاب درء تعارض العقل والنقل

لابن تيمية ويليهِ الجزء الثامن

إن شاء الله وأوله : وقد رأيت من كلام الناس في هذا الباب

(١) النار : ساقطة من (د) .

(٢) سبق الحديث في هذا الجزء ، ص ١٨٣

(٣) س : في منافعهم .

فهرس موضوعات الجزء السابع

الصفحة	الموضوع
١	رموز الجزء السابع
	الرد على الرازى وبيان تقرير العلو بالأدلية العقلية
١٠ - ٣	من طرق ..
٣	الأول ..
٥	الثانى ، الثالث ..
٧ - ٥	الرابع ..
١٠ - ٨	الخامس ..
١٠	تابع لكلام الرازى فى « لباب الأربعين » ..
١٤ - ١٠	الرد عليه من وجوه ..
١١ - ١٠	الوجه الأول ..
١٢ - ١١	الوجه الثانى ..
١٤ - ١٢	الوجه الثالث ..
١٥	كلام آخر للرازى فى « لباب الأربعين » ..
٢١ - ١٥	الرد عليه من وجوه ..
١٧ - ١٥	الوجه الأول ..
١٧	الوجه الثانى ، الوجه الثالث ..
١٨ - ١٧	الوجه الرابع ..
١٨	الوجه الخامس ..
٢١ - ١٨	الوجه السادس ..
٢١	تابع كلام الرازى فى « لباب الأربعين » عن الجهة والعلو ..
٢٥ - ٢١	الرد عليه من وجوه ..

الصفحة

الموضوع

- الوجه الأول ٢٢ - ٢١
- الوجه الثاني ٢٣ - ٢٢
- الوجه الثالث ٢٥ - ٢٣
- الوجه الرابع ، الوجه الخامس ٢٥
- تابع كلام الرازي في « لباب الأربعين » عن الجهة والعلو ٢٥ - ٢٦
- الرد عليه من وجوه ٩٩ - ٢٦
- الوجه الأول ٣٧ - ٢٦
- الوجه الثاني ٣٧
- الوجه الثالث ٣٩ - ٣٧
- الوجه الرابع ٤١ - ٣٩
- الوجه الخامس ٩٩ - ٤١
- رسالة البيهقي في فضائل الأشعري ١٠٣ - ٩٩
- كلام الأشعري في « الإبانة » ١٠٥ - ١٠٣
- تعليق ابن تيمية ١٠٧ - ١٠٥
- اعتراض يذكره نفاة الصفات ١٠٧
- بطلان هذا الكلام من وجوه متعددة ١٢٧ - ١٠٧
- الوجه الأول ١٠٨ - ١٠٧
- الوجه الثاني ١٠٩ - ١٠٨
- الوجه الثالث ١١٠ - ١٠٩
- الوجه الرابع ١٢٧ - ١١٠
- الرد على قولهم : إن القرآن لم يدل على العلو والصفات
- لا بنفي ولا إثبات من وجوه ١٤٠ - ١٢٧
- الوجه الأول ١٢٨ - ١٢٧
- الوجه الثاني ، الوجه الثالث ١٢٨
- الوجه الرابع ، الوجه الخامس ١٢٩

١٣١ - ١٣٠	الوجه السادس
١٣٤ - ١٣١	الوجه السابع
١٣٧ - ١٣٤	الوجه الثامن
١٤٠ - ١٣٧	الوجه التاسع
٤٦٤ - ١٤٠	الوجه الرابع والأربعون
١٤٧ - ١٤٥	كلام الغزالي في « الإحياء » عن ذم علم الكلام.
١٥٠ - ١٤٧	تعليق ابن تيمية.
١٥٢ - ١٥٠	كلام الجويني في « البرهان »
١٥٧ - ١٥٣	تعليق ابن تيمية.
	كلام الغزالي في « الإحياء » عن علم الكلام وتعليق
١٨٥ - ١٥٧	ابن تيمية عليه ..
١٨٦ - ١٨٥	تابع كلام الغزالي في « الإحياء »
٢١٩ - ١٨٦	كلام الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغر »
٢٢٤ - ٢١٩	تعليق ابن تيمية.
٢٢٥ - ٢٢٤	كلام الشهرستاني عن حدوث العالم في « نهاية الإقدام »
٢٢٧ - ٢٢٥	تعليق ابن تيمية.
٢٢٨ - ٢٢٧	بقية كلام الشهرستاني.
٢٢٩ - ٢٢٨	تعليق ابن تيمية.
	كلام الرازي في الاستدلال على وجود الله تعالى وتعليق
٢٣٦ - ٢٢٩	ابن تيمية عليه ..
٢٣٦	كلام أبي نصر السجزي في « الإبانة »
٢٤٢ - ٢٣٧	تعليق ابن تيمية.
	كلام ابن عساكر في « تبين كذب المفترى » عن ذم الأئمة
٢٤٦ - ٢٤٢	لأهل الكلام

الصفحة	الموضوع
٢٤٦	تعليق ابن تيمية.
٢٤٨ - ٢٤٦	كلام الأشعري في « المقالات » عن الضرارية ...
٢٥٧ - ٢٤٨	عود لكلام ابن عساكر وتعليق ابن تيمية عليه ..
٢٧٦ - ٢٥٧	كلام أحمد بن حنبل في « الرد على الجهمية » عن القرآن
٢٧٨ - ٢٧٦	كلام الأشعري في « مقالات الإسلاميين » عن النجارية
٢٨٣ - ٢٧٨	كلام الخطابي في « الغنية » عن الكلام وأهله ...
٢٨٦ - ٢٨٣	تعليق ابن تيمية
٢٨٧ - ٢٨٦	عود لكلام الخطابي في « الغنية »
٢٩٢ - ٢٨٧	تعليق ابن تيمية.
٢٩٤ - ٢٩٢	بقية كلام الخطابي في « الغنية » ..
٢٩٥ - ٢٩٤	تعليق ابن تيمية.
٣٠٢ - ٢٩٥	تابع كلام الخطابي في « الغنية » ..
٣٠٣ - ٣٠٢	تعليق ابن تيمية.
٣٠٤ - ٣٠٣	كلام القاضي عبد الجبار في « تثبيت دلائل النبوة » ..
٣١٠ - ٣٠٤	كلام الباقلاني في « شرح اللمع »
٣١١ - ٣١٠	عود لكلام الخطابي في « الغنية »
٣١٣ - ٣١١	تعليق ابن تيمية.
٣١٦ - ٣١٣	تابع كلام الخطابي في « الغنية » ..
٣١٧ - ٣١٦	كلام الخطابي في كتاب « شعار الدين » ..
٣٢٧ - ٣١٧	تعليق ابن تيمية.
٣٤٥ - ٣٢٧	كلام آخر للخطابي وتعليق ابن تيمية عليه ..
٣٤٧ - ٣٤٥	كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة » ..
٣٥٢ - ٣٤٧	تعليق ابن تيمية.

- ٣٥٢ تنازع الناس في أصل المعرفة بالله وكيف تحصل .
- ٣٥٥ - ٣٥٢ القائلون بأنها لا تحصل إلا بالنظر
- ٣٥٥ كلام الرازي في « نهاية العقول » عن المعرفة الفطرية .
- ٣٥٧ - ٣٥٦ كلام الآمدى في « الأبيكار » عنها
- ٣٦١ - ٣٥٧ كلام أبي الحسن الطبري الكيا عنها
- ٣٩٦ - ٣٦١ تعليق ابن تيمية .
- ذكر الشهرستاني في « نهاية الإقدام » أن الفطرة تشهد
- ٤٠٣ - ٣٩٦ بوجود الله تعالى
- ٤٠٦ - ٤٠٣ تعليق ابن تيمية .
- كلام ابن حزم في « الفصل » عن مقالات الناس
- ٤٠٧ - ٤٠٦ في وجوب النظر
- ٤٠٧ تعليق ابن تيمية .
- ٤٠٩ - ٤٠٧ كلام الأشعري في بعض كتبه عن أول الواجبات
- ٤١٩ - ٤٠٩ رد ابن حزم على من أوجب الاستدلال
- ٤٣٢ - ٤١٩ تعليق ابن تيمية .
- ٤٣٤ - ٤٣٢ تابع كلام ابن حزم في إبطال وجوب النظر
- ٤٣٧ - ٤٣٤ تعليق ابن تيمية .
- ٤٣٩ - ٤٣٧ تابع كلام ابن حزم
- ٤٤٠ - ٤٣٩ تعليق ابن تيمية .
- ٤٤٠ كلام الجويني في نفي وجوب النظر
- ٤٤١ - ٤٤٠ كلام أبي إسحاق الإسفراييني
- ٤٤١ تعليق ابن تيمية .
- ٤٤٢ - ٤٤١ كلام شارح الفقه الأكبر لأبي حنيفة .
- ٤٤٢ تعليق ابن تيمية .

الصفحة	الموضوع
٤٤٣ - ٤٤٢	كلام أبي يعلى في وجوب النظر.
٤٥٠ - ٤٤٣	كلام ابن الزاغوني عن وجوب النظر.
٤٥٠	تعليق ابن تيمية.
٤٥١ - ٤٥٠	تابع كلام ابن الزاغوني
٤٦٤ - ٤٥١	تعليق ابن تيمية.
٤٧٠ - ٤٦٥	فهرس موضوعات الجزء السابع.

رقم الإيداع ٩٥٦٧ / ١٩٩٠ م
I.S.B.N : 977 - 256 - 023 - 2

هجر

للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان

المكتب : ٤ ش ترعة الزمر - المهندسين - جيزة
٣٤٥٢٥٧٩ - فاكس ٣٤٥١٧٥٦
المطبعة : ٦ ، ٢ ش عبد الفتاح الطويل
أرض اللواء - ٣٤٥٢٩٦٢
ص . ب ٦٣ إمبابة

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعَةُ تَعَاظُرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أَبِي الْعَبَّاسِ سَعْيِ الدِّينِ أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْحَكِيمِ

تحقيق
الدكتور محمد دَرشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء الثامن

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

وقد رأيت من كلام الناس في هذا الباب وغيره ألوانا لا يسعها هذا الموضوع ، وكثير من نزاع الناس يكون نزاعاً لفظياً ، أو نزاع تنوع ، لا نزاع تناقض .

فالأول مثل أن يكون معنى اللفظ الذى يقوله هذا ، هو معنى اللفظ الذى يقوله هذا ، وإن اختلف اللفظان ، فيتنازعان ، لكون معنى اللفظ فى اصطلاح أحدهما ، غير معنى اللفظ فى اصطلاح الآخر ، وهذا كثير . والثانى أن يكون هذا يقول (١) نوعاً من العلم والدليل صحيحاً ، ويقول الآخر نوعاً صحيحاً .

وكثير من نزاع الناس فى هذا الموضوع من هذا الباب ، وكثير منه نزاع فى المعنى . والنزاع المعنوى : إما أن يكون فى ثبوت شئ وانتفائه ، وإما أن يكون فى وجوب شئ وسقوطه . /

فالنزاع فى صحة دليل الأعراض (٢) ونحوه نزاع معنوى ، وكذلك (١٩٨) النزاع فى وجوب الاستدلال بهذا الدليل على الإيمان ، أو توقف صحة الإيمان عليه ، ونحو ذلك .

ولما كان الكلام فى هذه الأبواب المبتدعة ، مأخوذاً فى الأصل عن المعتزلة والجهمية ونحوهم ، وقد تكلم هؤلاء فى أول الواجبات : هل هو النظر ، أو القصد ، أو الشك ، أو المعرفة ؟ صار كثير من المتسبين إلى

(١) س : هذا القول .

(٢) س : الاعتراض ، وهو تحريف .

(٥) الإشارة فى هذا الجزء إلى صفحات مخطوطة دبلن = (د) مع مقابلتها على مخطوطة استانبول =

(س) .

السنة ، المخالفين للمعتزلة في جمل أصولهم ، يوافقونهم على ذلك . ثم الواحد من هؤلاء إذا انتسب إلى إمام من أئمة العلم ، كمالك ، وأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد ، وصنّف كتاباً^(١) في هذا الباب يقول فيه : « قال أصحابنا » ، و« اختلف أصحابنا » فإنما يعني بذلك أصحابه الخائضين في هذا الكلام^(٢) ، وليسوا من هذا الوجه من^(٣) أصحاب ذلك الإمام ،^(٤) فإن أصحابه الذين شاركوه في مذهب ذلك الإمام ، إنما بينهم وبين أصحابه المشاركين له في ذلك الكلام عموم وخصوص ، فقد يكون الرجل من هؤلاء دون هؤلاء وبالعكس ، وقد يجتمع فيه الوصفان^(٥) .

وهذا موجود كثيراً^(٥) في أتباع جميع الأئمة ، فتجد الواحد ، من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، يقول : اختلف أصحابنا في أول الواجبات^(٦) ، ونحو ذلك ، ولا يصح^(٧) كلامه إلا على هذا الوجه .

كما يقول أبو الفرج المقدسي الحنبلي في « تبصرته »^(٨) [فإنه]^(٩) قال :

(١) س : وصنّف في كتابه .

(٢) س : في هذا المقام .

(٣) من : ساقطة من (س) .

(٤-٤) : ساقط من (س) . (٥) س : كثير .

(٦) س : في أول واجب . (٧) س : فلا يصح .

(٨) أبو الفرج عبد الواحد بن محمد بن علي بن أحمد الشيرازي ، المعروف بالمقدسي ، شيخ الشام في وقته ، حنبلي ، أصله من شيراز ، تفقه ببغداد على القاضي أبي يعلى ، وقدم الشام فسكن بيت المقدس ، وتوفى سنة ٤٨٦ . من مؤلفاته « التبصرة في أصول الدين » و« المبهج » و« الإيضاح » . انظر ترجمته في : طبقات الخطابة ٢/٢٤٨ - ٢٤٩ ، المنهج الأحمد ٢/١٦٠ - ١٦٤ ، الذيل لابن رجب ٦٨/١ - ٧٣ ، الأعلام ٤/٣٢٧ .

(٩) فإنه : ساقطة من (د) .

« (فصل) : في أول ما أوجب^(١) الله على العبد المكلف ، وفي ذلك وجهان لأصحابنا : أحدهما : أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته^(٢) . والثاني : أن أول ما أوجب الله على العبد^(٣) النظر والاستدلال ، المؤديان إلى معرفة الله تعالى . »

كلام أبي الفرج المقدسي
الحنبل عن أول ما يجب
على العبد المكلف

قال : « وقال قوم : أول ما أوجب الله على العبد الطهارة والصلاة وغير ذلك . »

ثم قال : « دليلنا أن معرفة الله يجب أن تتقدم على عبادته ، لأنه لا يجوز للمكلف أن يعبد ما لا يعرف وإذا ثبت هذا ، وجب تقدم المعرفة على العبادة . »

قال : « وإلى ذلك دعانا الباري بقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الروم : ٨] ، وقال : ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٥] . »

قال : « ولم يندبنا إلى النظر والتفكير إلا لكي نستدل على معرفته . »

قال : « دليل ثان : أن النبي صلى الله عليه وسلم أول ما أرسل به إلى الأمة التوحيد ، ومعرفة الله تعالى بالوحدانية^(٣) ، ونفى الإلهية^(٤) عما سواه . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : أمرت أن أقاتل الناس

(١) س : فيما أوجب .

(٢) - (٣) : ساقط من (س) .

(٣) س : في الوحدانية .

(٤) س : الألوهية .

حتى يقولوا لا إله إلا الله^(١) ، وأنى رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني
دماءهم وأموالهم إلا بحقها^(٢) . ثم فرض عليهم بعد ذلك الفرائض ، /
ص ١٩٩ فدلّ على ما قلناه .

صليق ابن بنية

قلت : فهذا الكلام وأمثاله يقوله كثير من أصحاب الأئمة الأربعة .
ومعلوم أن الأئمة الأربعة ما قالوا لا هذا القول ، ولا هذا القول ، وإنما
قال ذلك من أتباعهم من سلك السبل المتقدمة . والنبي صلى الله عليه
وسلم لم يدع أحداً من الخلق إلى النظر ابتداءً ، ولا إلى مجرد إثبات
الصانع ، بل أول مادعاهم إليه الشهاداتان ، وبذلك أمر أصحابه .
كما قال في الحديث المتفق على صحته لمعاذ بن جبل رضى الله عنه ،
لما بعثه إلى اليمن : إنك تأتي قوماً أهل كتاب ، فليكن أول ما تدعوهم
إليه شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، فإن هم أطاعوا
لك بذلك ، فأعلمهم أن الله افترض^(٣) عليهم خمس صلوات في اليوم
والليلة ، فإن هم أطاعوا لذلك^(٤) فأعلمهم أن الله افترض^(٥) عليهم
صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم .^(٦)

(١) س : حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله . . .

(٢) سبق الحديث في ج ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٣) س : فرض .

(٤) س : أطاعوا لك بذلك . (٥) س : فرض .

(٦) الحديث عن ابن عباس وعن معاذ رضى الله عنهما في : البخارى ١١٩/٢ (كتاب الزكاة .
باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة) ؛ مسلم ٥٠/١ - ٥١ (كتاب الإيمان ، باب الدعاء إلى
الشهادتين وشرائع الإسلام) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٦٩/٢ (كتاب الزكاة ، باب ما جاء
في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة) ؛ سنن ابن ماجه ٥٦٨/١ (كتاب الزكاة ، باب فرض
الزكاة) ؛ سنن النسائي ٣/٥ (كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة) ؛ سنن الدارمي ٣٧٩/١ (كتاب
الزكاة ، باب في فضل الزكاة) .

وكذلك سائر الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم موافقة لهذا ، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة وابن عمر : أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله .

وفي حديث ابن عمر : حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، ويقوموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة .^(١)

وهذا مما اتفق عليه أئمة الدين ، وعلماء المسلمين ، فإنهم مجمعون على ما عُلم بالاضطرار من دين الرسول ، أن كل كافر فإنه يُدعى إلى الشهادتين ، سواء كان معطلاً ، أو مشركاً ، أو كتابياً ، وبذلك يصير الكافر [مسلماً]^(٢) ، ولا يصير مسلماً بدون ذلك .

كما قال أبو بكر بن المنذر : أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر إذا قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، وأن كل ما جاء به محمد حق ، وأبرأ إلى الله من كل^(٣) دين يخالف دين الإسلام - وهو بالغ صحيح يعقل - أنه مسلم ، فإن رجع بعد ذلك فأظهر الكفر كان مرتدّاً ، يجب عليه ما يجب على المرتد .

لكن^(٤) تنازعوا فيما إذا قال : أشهد أن محمداً رسول الله : هل يتضمن ذلك الشهادة بالتوحيد أو لا يتضمن ؟ أو يفرق بين من يكون

(١) سبق الحديث في ج ٣ . ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) مسلماً : ساقطة من (د) .

(٣) من : وتبرأ من كل ..

(٤) من : ولكن .

مقرراً بالتوحيد ومن لا يكون مقرراً ، على ثلاثة أقوال معروفة في مذهب
 ١٩٩ ط أحمد وغيره/ [من الفقهاء] (١) . ولهذا قال غير واحد ممن تكلم في أول
 الواجبات ، كالشيخ عبد القادر وغيره : أول واجب على الداخل في ديننا
 هو الشهاداتتان .

واتفق المسلمون على أن الصبي إذا بلغ مسلماً ، لم يجب عليه عقب
 بلوغه تجديد الشهاداتتين .

والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات ، ولا فيه إيجاب
 النظر على كل أحد (٢) ، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس ، وهذا
 موافق لقول من يقول : إنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به ،
 بل هو واجب على كل من لا يؤدي واجبا إلا به . وهذا أصح الأقوال .

فقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ
 رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ [سورة الروم : ٨] . وهذا بعد قوله : ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
 النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ
 غَافِلُونَ ﴾ [سورة الروم ٦ ، ٧] .

ثم قال تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الروم : ٨]
 فالضمير عائد إلى الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا ، وهم عن
 الآخرة هم غافلون .

(١) من الفقهاء : ساقطة من (د) .

(٢) س : على كل واحد .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (د) وأثبت من (س) .

وقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴾ (١) أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿ [سورة الأعراف : ١٨٤ ، ١٨٥] .

فهذا (١) مذكور بعد قوله : ﴿ وَالَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وَأَمْ لِي لَهُمْ إِنْ كِيدِي مَتِينٌ ﴿ [سورة الأعراف : ١٨٢ ، ١٨٣] .

ثم قال : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ ﴾ (٢) ، فالضمير عائد إلى المكذبين ، فإنه قال [تعالى] : ﴿ أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾ ثم قال تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجْلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ فقول هؤلاء ، كأبي المعالي (٥) وغيره (٦) : « أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث (٧) العالم » هو في الأصل من

(١) س : وهذا .

(٢) في (د) (أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) والمثبت من (س) .

(٣) تعالى : زيادة في (س) .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (د) وأثبتته من (س) .

(٥) د : يقول كأبي المعالي ...

(٦) الكلام التالي في أول كتاب « الإرشاد » للجويني ، ص ٣ .

(٧) يحدث : كذا في نسخة الأصل من « الإرشاد » وفي نسخة أخرى : يحدث .

كلام المعتزلة ، وهو كلام مخالف لما أجمع عليه أئمة الدين ، ولما تواتر عن سيد المرسلين ، بل لما علم بالاضطرار من دينه .

وإذا قُدِّرَ أن أول الواجبات هو النظر ، أو المعرفة ، أو الشهادتان ، أو ما قيل ، فهذا لا يجب على البالغ أن يفعله عقب البلوغ ، إلا إذا لم يكن قد ^(١) فعله قبل البلوغ ، [فأما من فعل ذلك قبل البلوغ] ^(٢) فإنه لا يجب عليه فعله مرة ثانية ، لا سيما إذا كان النظر مستلزماً للشك ، المنافي لما حصل له من المعرفة والإيمان ، فيكون التقدير : اكْفُرْ ثم آمِنْ ، واجهَلْ ثم اعْرِفْ ، وهذا كما أنه محرَّم في الشرع ، فهو ممتنع في العقل ، فإن تكليف العالم الجهل / من باب تكليف ما لا يقدر عليه ، فإن الجاهل يمكن أن يصير عالماً ، فإذا أُمر بتحصيل العلم كان ممكناً ، أما العالم فلا يقدر أن يصير جاهلاً ، كما أن من رأى الشيء وسمعه لا يمكن أن يقال لا يعرفه ، فمن كان الله ^(٣) قد أنعم عليه وشرح صدره للإسلام قبل بلوغه ، فحصل له الإيمان المتضمن للمعرفة ، لم يمكن أن يؤمر ^(٤) بما يناقض المعرفة ، من نظرينافي المعرفة ، أو شك ^(٥) ونحو ذلك ، بل الأمر لمن حصل له علم ومعرفة أن يُقدِّم ^(٦) ذلك ثم يُحصِّله، مثل تكليف من حصل له قصد الصلاة ونيتها ، بأن يُقدِّم ^(٧) ذلك ثم تحصل النية ^(٨) .

ص ٢٠٠

(١) قد : ساقطة من (س) .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (د) .

(٣) س : الله تعالى .

(٤) س : أن يؤمن .

(٥) أو شك : ساقطة من (س) .

(٦) د ، س : أن يقدم ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٧) د ، س : بأن يقدم ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٨) ثم تحصل النية : كذا في (د) . وفي (س) : ثم يحصله مثل تكليف النية ، وهو خطأ .

وهذا مع أنه من باب الجهل والسفه والضلال ، فهو من باب تكليف العباد ما يعجزون عنه ، ولهذا يقال : الوسوسة لا تكون إلا من خبل في العقل أو جهل بالشرع .

وقد اتفق الفقهاء على أن الصبي إذا تطهر قبل البلوغ لم يجب عليه إعادة الوضوء إذا بلغ ، وكذلك لو كان عليه ديون فقضاها . أو قضاها وليه . لم يجب عليه إعادة القضاء بعد البلوغ ، بل لو صلى الفرض في أول الوقت ثم بلغ ^(١) ، ففي إعادة الصلاة عليه نزاع معروف بين العلماء . ومذهب الشافعي لا تجب الإعادة ، وهو قول في مذهب أحمد . ومن الناس من يضعف هذا القول ، ولعله أقوى من غيره . فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحداً من الصبيان بإعادة الصلاة ، مع العلم بأن كثيراً منهم يحتلم بالليل . وقد صلى العشاء مع بقاء وقتها . والمقصود هنا أن السلف والأئمة متفقون على [أن] ^(٢) أول ما يؤمر به العباد الشهادتان ، ومتفقون على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لم يؤمر بتجديد ذلك عقب البلوغ .

والشهادة تتضمن الإقرار بالصانع تعالى ^(٣) وبرسوله ، لكن مجرد المعرفة بالصانع لا يصير به الرجل مؤمناً ، بل ولا يصير مؤمناً [بأن يعلم أنه رب كل شيء] ^(٤) حتى يشهد أن لا إله إلا الله ^(٥) ، ولا يصير مؤمناً

(١) س : ثم أسلم .

(٢) أن : ساقطة من (د) .

(٣) تعالى : ساقطة من (س) .

(٤) ما بين المعقوفين في (س) . وفي (د) : بل ولا يصير (كذا) مؤمناً بذلك حتى يشهد . . .

(٥) س : إلا هو .

بذلك حتى يشهد أن محمدا رسول الله ، ثم كون ما يجب من المعرفة لا يحصل إلا بالنظر ، أو يمكن حصوله ^(١) بدونه ؟ وهل أصل المعرفة فطرية ضرورية أو نظرية ؟ أو يحصل بهذا تارة وبهذا تارة ؟ والنظر المحصل لها : هل يتعين في طريق معين أو لا يتعين ؟ هذه مسائل أُخر.

ومما يتعلق بهذا تنازعهم في المعرفة الواجبة : هل تحصل بالعقل أو بالشرع ؟ وكثير من النزاع في ذلك لفظي ، وبعضه معنوي . فمن ادعى أن المعرفة لا تحصل إلا بطريقة الأعراض / والتركيب ونحو ذلك من الطرق المبتدعة ، التي للمعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم ، كان النزاع معه معنويا .

ونحن نعلم بالاضطرار من دين الرسول ^(٢) وسلف الأمة بطلان قول هؤلاء ، وأن الرسول ^(٣) صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحداً بهذه الطرق ، ولا علق إيمانه ومعرفته بالله ^(٤) بهذه الطرق ، بل القرآن ^(٥) وصف بالعلم والإيمان من لم يسلك هذه الطرق . ولما ابتدع بعض هذه الطرق من ابتدعها ، أنكر ذلك سلف الأمة وأئمتها ، ووسموا هؤلاء بالبدعة والضلالة .

ثم القول بأن أول الواجبات هو المعرفة أو النظر ، لا يمشي ^(٦) على

(١) س : يمكن حصولها .

(٢) س : الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٣) س : أن الرسول ، وهو خطأ .

(٤) س : بالله تعالى .

(٥) س : القرآن العزيز .

(٦) س : المعرفة والنظر لا يُسمى .

قول من يقول : لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم . فإنه على هذا التقدير لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور ، وعلى قول^(١) من يوجب الصلاة على ابن عشر سنين أو سبع ، لا وجوب على من لم يبلغ ذلك . وإذا بلغ هذا السن فإنما يخاطبه الشرع بالشهادتين ، وإن كان لم يتكلم بهما ، وإن كان تكلم بهما خاطبه بالصلاة .

وهذا هو المعنى الذى قصده من قال : أول الواجبات الطهارة والصلاة . فإن هذا أول ما يؤمر به المسلمون إذا بلغوا ، أو إذا ميزوا . كما قال صلى الله عليه وسلم : مروهم بالصلاة لسبع ، واضربوهم عليها^(٢) لعشر ، وفرقوا بينهم فى المضاجع^(٣) .

ولهذا قال الأئمة كالشافعي وأحمد وغيرهما : يجب على كافل الصبي أن يأمره بالطهارة والصلاة لسبع^(٤) . ولم يوجب أحد منهم على وليه أن يخاطبه حينئذ بتجديد شهادتين ، ولا نظر ولا استدلال ، ونحو ذلك . ولا يؤمر بذلك بعد البلوغ ، وإن كان الإقرار بالشهادتين واجبا باتفاق المسلمين ، ووجوب ذلك ، يسبق وجوب الصلاة . لكن هو قد أدى هذا الواجب قبل ذلك : إما بلفظه وإما بمعناه . فإن نفس الإسلام والدخول فيه التزام لذلك .

(١) س : من قول .

(٢) س : على تركها .

(٣) الحديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده فى سنن أبى داود ١٩٣/١ (كتاب الصلاة) . باب متى يؤمر الغلام بالصلاة . : المسند (ط . المعارف) ٢١٧/١٠ - ٢١٨ (وانظر تعليق المحقق على الحديث) .

(٤) س : لسبع سنين .

وهنا مسائل تكلم الفقهاء فيها ، فمن صَلَّى ولم يتكلم بالشهادتين ، أو أتى بغير ذلك من خصائص الإسلام ولم يتكلم بهما ؟ والصحيح أنه يصير مسلماً بكل ما هو من خصائص الإسلام .

فإن قال هؤلاء : يعني بكونه أول الواجبات : أنه أول ما يؤدّيه العبد من الواجبات ؟

قيل : قد يؤدي قبل ذلك واجبات : من قضاء الديون ، وأداء الأمانة ، وصلة الأرحام ، والعدل وغير ذلك .

فإن قيل : لكن هذا أول واجبٍ يتعلق به الثواب في الآخرة ، بخلاف ما أدّى^(١) بدونه ، فإنه لا ثواب فيه في الآخرة ؟

قيل : مع قولنا بأنه لا وجوب ولا ثواب في الآخرة إلا بالشرع ، فلا يُثابُّ لا على هذا ولا على هذا قبل مجئ الشرع ، ولا يجب لا هذا ولا هذا إلا بالشرع ، وإذا خاطب^(٢) الشارعُ الناسَ ، فإنما يأمر العبد ابتداءً بما لم يؤدّه من الواجبات دون ما أدّاه . فلم يخاطب المشركين ابتداءً بالمعرفة إذ كانوا مقرّين^(٣) بالصانع ، وإنما أمرهم^(٤) بالشهادتين ، ولو لم يكونوا [مقرّين بالصانع]^(٥) ، فإنه لم يأمرهم بإقرار مجرد عن الشهادتين ، بل أمرهم بالشهادتين ابتداءً . والشهادتان تتضمن المعرفة ،

(١) س : يؤدّى .

(٢) س : وإذا طالب .

(٣) س : وإذا كانوا مقرّين .

(٤) س : يأمرهم .

(٥) ما بين المعقوفين غير واضح في نسخة (د) .

فلو أقرّوا بالصانع وعرفوه من غير إقرار بالشهادتين لم يُقبل ذلك منهم ، ولم يخرجوا بذلك من الكفر ، ولم يرتب خطابهم بذلك شيئاً بعد شيء . بل خطابهم بالجميع ابتداءً .

وهنا تكلم الناس في وجوب إمهال الكافر إذا طلب الإمهال للنظر ، فأوجبه من أوجبه من المتكلمين من المعتزلة ، ومن تبعهم ^(١) على هذه الطريقة ، كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى في « المعتمد » وغيرها .

وأما الفقهاء أئمة الدين فلا يوجبون ذلك مطلقاً . أمّا في حال المقاتلة فيقاتلون حتى يسلموا أو يقرّوا بالجزية ، إن كانوا من أهلها ، فإذا أُسِرَ الرجل منهم فهذا لا يتعيّن قتله . فإذا طلب مثل هذا الإمهال ورجى إسلامه أمهل . وأمّا المرتدّ فلا يؤخّر عند الجماهير أكثر من ثلاث . وأمّا من له عهد ، فذلك لا يُكره على الإسلام ، فهو في مهلة النظر دائماً . ولو طلب أهل دار ممتنعين من الإمام أن يمهلهم مدةً ، ورجا ^(٢) بذلك إسلامهم ، ولم يخف مفسدة راجحةً ، أمهلهم .

والحرّبيّ إذا طلب الأمان حتى يسمع القرآن ، وينظر في دلائل الإسلام ، أمناه . كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ [سورة التوبة : ٦] .

وأما من قال بالوجوب العقلي ، كما هو قول المعتزلة والكرامية ، ومن

(١) س : من المتكلمين ومن تبعهم .

(٢) د ، س : ورجى .

وافقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم ،
فهؤلاء هم الذين قالوا ابتداء : أول ما يجب المعرفة أو النظر المؤدى
إليها . لكن أخذ كلامهم من أراد أن يبينه على أصوله من الأشعرية
ونحوهم ، فتناقض كلامه .

ومن قال بالوجوب العقلي فهذا إذا قال : أول الواجبات [المعرفة
كان ذلك أقرب ، ثم له أن يقول : الرسول صلى الله عليه وسلم إذا
أوجب] (١) الشهادتين ابتداءً فقد ضم إلى الواجب العقلي / ما يجب
بالشرع ، وجعل أحدهما شرطاً في الآخر ، فلا يقبل (٢) أحدهما دون
الآخر ، ومن أدى هذا الواجب أو بعضه لم يخاطبه إلا بفعل مالم يؤدّه .
وعلى هذا فيكون خطاب الشارع للناس بحسب أحوالهم .

وأول الواجبات الشرعية يختلف (٣) باختلاف أحوال الناس ، فقد
يجب على هذا ابتداءً (٤) ما لا يجب على هذا ابتداءً ، فيخاطب الكافر
عند بلوغه بالشهادتين ، وذلك أول الواجبات الشرعية التي يؤمر بها .
وأما المسلم فيخاطب بالطهارة إذا لم يكن متطهراً ، وبالصلاة وغير ذلك
من الواجبات الشرعية التي لم يفعلها .

وفي الجملة فينبغي أن يُعلم أن ترتيب الواجبات في الشرع واحداً بعد
واحد ، ليس هو أمراً يستوى فيه جميع الناس ، بل هم متنوعون في
ذلك ، فكما أنه قد يجب على هذا ما لا يجب على هذا ، فكذلك قد

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٢) س : شرطاً في ألا يقبل .

(٣) س : وإن الواجبات الشرعية تختلف .

(٤) كلمة « ابتداء » ساقطة من (س) .

يؤمر هذا ابتداءً بما لا يؤمر به هذا . فكما أن الزكاة يؤمر بها بعض الناس دون بعض ، وكلهم يؤمر بالصلاة ، فهم مختلفون فيما يؤمرون به ابتداءً من واجبات الصلاة ، فمن كان يحسن الوضوء وقراءة الفاتحة ، ونحو ذلك من واجباتها ، أُمرَ بفعل ذلك ، ومن لم يحسن ذلك أمر بتعلّمه ابتداءً ، ولا يكون أوّل ما يؤمر به هذا من أمور الصلاة ، هو أوّل ما يؤمر به هذا .

وهكذا الواجبات العقلية : إذا قيل بالوجوب العقليّ يتنوع الناس في ترتيبها . فهذا يؤمر بقضاء ما عليه من الديون ، وهذا يؤمر بردّ ما عنده من الودائع ، وهذا يؤمر بالعدل في حكمه والصدق في شهادته ، وأمثال ذلك . وكما أنّهم متنوّعون في ترتيب الوجوب فهم متنوّعون في ترتيب الحصول علماً وعملاً .

وقد سلك طائفة من أهل الكلام ، من المعتزلة ومن وافقهم ، ترتيباً [معيّناً]^(١) في العلم الواجب على كل مكلف ، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحدٍ إلا على ذلك الترتيب الخاص ، كما ذكرناه من كلام أبي الحسين^(٢) البصرى وأمثاله ، حيث قالوا : « ليس يثق أحدٌ بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميّزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكنّ يؤمن أنّ يصدق الكذابين ، وليس يعلم أنه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه عالم بقبحه ،

كلام أبي الحسين البصرى
عن العلم الواجب على كل
مكلف

(١) معينا : ساقطة من (د) .

(٢) د : أبي الحسن ، وهو تحريف .

ص ٢٠٢

عالم باستغنائِه عنه ، ولا يعرف غناه إلا/ بعد أن يعلم بأنه غير جسم ، ولا يُعرَف أنه غير جسم إلا إذا عُرِف أنه قديم ، ولا يعلم أنه [قديم ، ولا يعلم أنه]^(١) عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلم ذلك إلا إذا علم^(٢) أنه عالم لذاته ، ولا يعلم أنه يثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ، ولا نعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عرفت ذاته ، وإنما تُعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ، ولا معروفة باضطرار ، ولا طريق إليها إلا أفعاله .

قال : « فيجب أن يُتكلَّم في هذه الأشياء ليُعَلِّم صحة ما جاءت به

الرسل » .

ثم إنه تكلم في حدوث الأجسام ، وبنى الأمر في ذلك^(٣) على أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث ، وبنى ذلك على أنه إذا كان كلٌّ من الحوادث له أول ، استحال أن لا يكون لها أول ، لأنها ليست سوى آحادها ، كما يستحيل أن يكون كل واحدٍ من الزنج أسود ، ولا يكونوا كلهم سوداً .

فقد جعل الدين كله مبنياً على هذا الترتيب ، المبنى على هذه المقدمة ، التي ينازعه فيها جمهورُ العقلاء من أهل الملل وغيرهم . وهذه هي أصول الدين عندهم ، وهذا ممَّا يخالفهم فيه جماهيرُ المسلمين ، بل جمهور عقلاء العالمين ، بل يُعَلِّم بالاضطرار من دين الإسلام أن

تعلق ابن نية

(١) ما بين العنقوتين ساقط من (د).

(٢) د : إذا لا علم . . وهو تحريف .

(٣) س : على ذلك .

الرسول^(١) لم يوجب هذه الطريق ولا دعا إليها ، ولا كان إيمان السابقين الأولين موقوفاً عليها .

وعامة ما ذكره من الترتيب ممنوعٌ . فقوله : لا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات يتازعه فيه طوائف كثيرون ، بل أكثر الناس .

وقوله : « لا تدل المعجزات على صدقهم^(٢) إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح » يتازعه فيه أيضاً^(٣) طوائف كثيرون . وقوله : « لا يعلم غناه إلا إذا علم أنه ليس بجسم » يتازعه فيه أيضاً طوائف كثيرون^(٤) . وكذلك ما ذكره من قوله : « ولا يعلم ذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته » ومراده نفي الصفات ، والقول : بأن القرآن مخلوق^(٥) ، وأن الله لا يُرى^(٦) في الآخرة ، ونحو ذلك مما يتازعه فيه طوائف كثيرون .

وقوله : « إنما يعرف ذاته إذ استدل عليها بأفعاله لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار » يتازعه فيه طوائف آخرون .

فهذا ترتيب المعتزلة للعلم بالله ورسله . ولغيرهم من طوائف المتكلمين ترتيب آخر ، وفيه من الممانعات والمعارضات من جنس ما في ترتيب هؤلاء .

(١) س : الرسول صلى الله عليه وسلم .

(٢) د : لا تدل على المعجزات في صدقهم ، وهو تحريف .

(٣) أيضاً : ساقطة من س .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) س : والقول بالقرآن مخلوق .

(٦) س : وأنه لا يرى .

ظ ٢٠٢ ونظير هذه الترتيب التي أحدثها أهل الكلام ، وادّعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها ، ترتيبٌ ذكرها طوائف من الصوفية المصنّفين/ في أحوال القلوب وأعمالها ، لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها . فهذا يذكر عدداً من المنازل والمقامات وترتيباً^(١) ، وهذا يذكر عدداً آخر وترتيباً . ويقول هذا : إنَّ العبد لا ينتقل إلى مقام كذا ، حتى يحصل له كذا ، وأنه ينتقل إلى كذا بعد كذا ، ويقول هذا : عدد المنازل مائة ، ويقول الآخر : عددها أكثر ، وأقلُّ . ثم هذا يقسّم المنازل أقساماً يجعلها الآخر كلها^(٢) قسماً . ويذكر هذا أسماء وأحوالاً لا يذكرها الآخر .

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله وسلوكهم وترتيب منازلهم ، فإذا كان ما قالوه حقاً ، فغايتة أن يكون وصف سلوك طائفة معينة . أمّا كون^(٣) جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب ، وهذه الانتقالات ، فهذا باطل .

وكذلك أيضاً نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله ، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة ، والانتقالات الذهنية ، فغايتة كلامهم - إذا كان صحيحاً - أن يكون ذلك وصفاً لما تسلكه^(٤) طائفة معينة . أمّا كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق^(٥) المعينة ، فهذا كلام

(١) س : وترتيبها .

(٢) س : الآخر قسماً .

(٣) س : إمّا أن يكون .

(٤) س : وصفاً لما سلكه .

(٥) س : بهذه الطرق .

باطل . فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب مُعَيَّن^(١)، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين^(٢)، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين ، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملاً^(٣) على حق وباطل ، فالحق منه لا يوجب الحصر ، ولكن هو وصف قوم معينين ، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تحصر في بعض هذه الطرائق .

ولهذا كانت الرسل صلوات الله عليهم وسلامه يأمرون بالغايات المطلوبة من الإيمان بالله ورسوله وتقواه^(٣) ، ويذكرون من طرق ذلك وأسبابه ما هو أقوى وأنفع . وأما أهل البدع المخالفون لهم فبالعكس ، يأمرون بالبدايات والأوائل ، ويذكرون من ذلك ما هو أضعف وأضر . فتبع الأنبياء^(٤) لا يضل ولا يشقى ، ومتبع هؤلاء ضالٌ شقي . إذ كانت قضايا هؤلاء فيها من الباطل الذي هو كذب وإفك ، وإن لم يعلم صاحبه أنه كذب وإفك ، بل يظنه صدقاً ، ما لا يحصيه إلا الله .

وإذا كان الناس يتنوعون في الوجوب وترتيب الواجبات ، ويتنوعون في الحصول وترتيب الحاصلات ، لم يمكن أن يجعل ما يخص بعضهم شاملاً لجميعهم ، وكثير من الغلط في هذا الباب إنما دخل من هذا الوجه: /يصف أحدهم طريق طائفة ، ثم يجعله عاماً كلياً ، ومن لم يسلكه كان ضالاً عنده ، ثم ذلك الطريق إما أن يكون خطأ وإما أن

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : مع كونه مشتملاً في نفسه .

(٣) س : بالله وتقواه .

(٤) س : الأنبياء عليهم الصلاة والسلام .

يكون صواباً . ولكن ثم طرق أخرى غير ذلك الطريق ، فيجىء من سلك غير ذلك الطريق^(١) : يبطله بالكلية ، ويردُّ ما فيه من الصواب . وقد تكلمنا على مسألة تحسين العقل وتقييحه في غير هذا الموضع . وفصلنا القول فيها ، وبيننا منشأ الغلط ، فإنَّ الطائفتين اتفقوا على أن الحسن والقبح باعتبار الملائمة والمنافرة قد يُعلم بالعقل . والملائمة تتضمن حصول المحبوب المطلوب المفروح به ، والمنافرة تتضمن حصول المكروه المحذور المتأذى به .

وهذا الذى اتفقوا عليه حق ، لكن توهموا بعد هذا أن الحُسن والقبح الشرعى خارج عن ذلك ، وليس الأمر كذلك ، بل هو فى الحقيقة يعود إلى ذلك . لكنَّ الشارع عرّف بالموجود ، وأثبت المفقود . فتحسينه : إمَّا كشفٌ وبيان ، وإمَّا إثبات لأُمور^(٢) فى الأفعال والأعيان .

^(١) وعلى قول من يجعل الأحكام صفات ثابتة للأفعال وللأعيان ، فالتحسين الشرعى يتضمن أن الحسن ما حصل به الحمد والثواب ، والقبح ما حصل به الذم والعقاب ، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان ، والذمَّ والعقاب منافي للإنسان^(٣) .

وكذلك توهم من توهم من الطائفتين أن إثبات ذلك فى حق الله تعالى ممتنع ، لكون هؤلاء المتوهمين لم يفرّقوا بين الإرادة ، والمحبة ،

(١) س : فيجىء غير من سلك ذلك الطريق .

(٢) س : للأُمور .

(٣) (٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

والرضا ، بل جعلوا كلَّ مراد محبوباً مرضياً . ثم قال هؤلاء : الكفر والفسوق والعصيان ليس محبوباً^(١) باتفاق المسلمين ، فلا [يكون]^(٢) مرادا ، فيكون وقوع ذلك بدون إرادته ، فيكون في ملكه ما لا يريد ، فيكون ما لا يشاء ، ويشاء ما لا يكون .

وقال هؤلاء : بل^(٣) هو مرید لكل حادث ، فإنه ما شاء كان^(٤) ، وما لم يشأ لم يكن . والكفر والفسوق والعصيان^(٥) مراد له فيكون محبوباً مرضياً ، فيكون محباً راضياً بالكفر والفسوق والعصيان^(٥) ، فهؤلاء سَوَّوا بين المأمور والمحذور في أن الجميع محبوب مرضى^٦ ، فلزمهم تعطيل الأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، وإن لم يلتزموه .

وأولئك قالوا : يكون ما لا يشاء ، ويشاء ما لا يكون ، فلزمهم أن يكون عاجزاً مغلوباً ، وإن كانوا لا يكرمون عجزه . فهؤلاء لم يجعلوا لله^(٦) الملك ، وأولئك لم يجعلوا له الحمد ، والله تعالى له الملك وله الحمد . ظ ٢٠٣ هؤلاء أرادوا إثبات إلهيته ، وأنه [معبود]^(٧) محمود حكيم عادل ، فقصرُوا في ذلك ، ونقصوه موجب ربوبيته ، وقدرته ومشيتته . وهؤلاء أثبتوا موجب ربوبيته ، وقدرته ومشيتته ، لكنهم نقصوا موجب إلهيته^(٨) وحكمته ، ورحمته وحمده . وهذه الأمور مبسوطة في غير هذا الموضع .

(١) س : ليس محبوباً له .

(٢) يكون : ساقطة من (د) .

(٣) بل : ساقطة من (س) .

(٤) د : ما كان شاء ، وهو تحريف .

(٥-٥) مكان هذه العبارات في (س) ما يأتي : «حادث بمشيئته وهو مرید له» .

(٦) د : لم يجعلوا له .

(٧) معبود : ساقطة من (د) . (٨) س : نقصوا .

والمقصود هنا التنبيه على منشأ النزاع في الوجوب ، كما نهينا على النزاع في ترتيب الوجوب . وأما ^(١) الحصول فكثير من الناس يقول ^(٢) : المعرفة لا تحصل إلا بالعقل ، وقد يُسرف هؤلاء حتى لا يثبتوا أشياء من صفات الله تعالى ، لا نفيًا ولا إثباتًا إلا بالعقل . وصرَّح هؤلاء بأنه لا يستدل بنصوص الرسل على شيء من صفات الله ^(٣) تعالى ، لا إثباتًا ولا نفيًا . كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن أتبعهم من متأخري الأشعرية ، ويجعلون أصول الدين هي : العقليات المحضة التي لا تُعلم بالسمع . ثم قد ^(٤) يُعيَّنون من الطرق العقلية ما هو باطل عقلاً وشرعاً كطريقة الأعراض ، وطريقة التركيب ^(٥) وطريقة الاختصاص . وإلى هذه الثلاث تعود جميع أصول النفاة ^(٥) . ويقابلهم آخرون فيقولون : المعرفة لا تحصل إلا بالسمع ، ولا تحصل بالعقل . وريًا قالوا : إنه لا يمكن حصولها بالعقل . ^(٦) وقد بينّا في غير هذا الموضع أن الأدلة العقلية والسمعية متلازمة ، كل منها مستلزم صحة الآخر . فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به ، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي يُعرف الله ، وتوحيده ، وصفاته ، وصدق أنبيائه . ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلية . والعقليات

(١) س : الوجود فأما .

(٢) س : من الناس من يقول .

(٣) س : الرب .

(٤) س : وقد .

(٥ - ٥) ساقط من (س) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

لا تتضمن السمعى . ثم افترقوا فمنهم من رجَّح السمعيات ، وطعن في العقليات ، ومنهم من عكس .

وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية . ثم نجد هؤلاء وهؤلاء^(٥) في أتباع الأئمة : مالك ، والشافعى ، وأحمد ، وغيرهم .

وكثير من النزاع في ذلك قد يكون لفظيا . وقد رأيت من ذلك عجائب كطائفة من أصحاب أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد سلكوا الطريقة الأولى ، ونسبوا من خالفهم [في ذلك]^(١) إلى الجهل

والغباوة ، حتى أن بعض متأخرى أصحاب أحمد ، وهو أبو الفرج صدقة / بن الحسين البغدادي^(٢) صنّف مصنفا سماه « محجة السارى في

معرفة البارى » سلك فيه مسلك ابن عقيل وأمثاله من المتكلمين المتسبين إلى السنة، مشوبٌ من كلام المعتزلة مع مخالفتهم لهم في شعار^(٣) مذهبهم ، فذكر أنه سُئل عن المعرفة بأى طريق تحصل ؟ ومن أى طريق تجب ؟ وأن يبيّن اختلاف الناس في ذلك . وذكر أن الناس تنازعوا في أول واجب على الإنسان بعد سن البلوغ والعقل ، هل هو النظر أو المعرفة ؟ وأنهم اتفقوا على وجوب المعرفة ، واختلفوا في طريقه .

قال : « فذهب أهل الحق والسنة والجماعة إلى أن طريق الوجوب هو السمع والنقل^(٤) . وقالت المعتزلة : طريق الوجوب هو العقل » .

(١) عبارة « في ذلك » ساقطة من (د) .

(٢) سبقت ترجمته ، ح ١ ، ص ٢٧٠ .

(٣) س : شعائر .

(٤) س : هو الشرع .

ثم قال : « وهنا مزلة أقدام لبعض أصحابنا الخنايلة . لأنهم إذا سُئلوا مطلقا عن معرفة الله ، وقيل لهم : بِمَ يعرف الله ؟ قالوا : بالشرع^(١) ، من غير فصل بين الوجوب والحصول . »

قال^(٢) : « وقد نهيهم^(٣) على هذا غير مرة ، فما هبوا من رقدتهم ، ولا انتبهوا من سنتهم . »

ثم ذكر قول الإمامية والباطنية . وأن المعرفة تحصل عندهم بقول الرسول والإمام المعصوم ، دون نظر العقل . وتكلم في مسألة نفي الوجوب العقلي بما ليس هذا موضعه . وتكلم في طرق المعلومات بالكلام المعروف لأهل هذه الطريقة ، وأنَّ منها ما لا يُعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بهما . فالذي لا يعلم إلا بالعقل : علمنا بأنه لا بد من موجود قديم ، لأن الكل لو كان حادثا لكان حادثا بلا سبب . وهذه المعرفة تتقدّم على ورود الرسول ، فلا حاجة فيها إلى الرسول . بل مثاله علمنا بدلالة معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقه . والذي يُعلم بمجرد التعليم من النبي المعصوم مثل علمنا^(٤) بمقادير العبادات الواجبة ، وما يتعلق بالآخرة من الجنة ، والنار ، وعذاب القبر ، والحساب ، والميزان ، وغير ذلك .

قال : « فالرسول صلى الله عليه وسلم إنما بعث ليُفصّل الشرع ،

(١) س : قالوا بالسمع .

(٢) قال : ساقطة من (س) .

(٣) د : وقد نهيهم .

(٤) س : المعصوم علمنا .

وليشرح (١) أمر الآخرة . فأما معرفة افتقار هذا العالم إلى صانع قادر على إرسال الرسل ، فهو متقدم على قول الرسول ، فكيف يكون مستفادا من قول الرسول ؟ فعرفة المرسل إذا تُقدِّم على معرفة الرسول / ومعرفة ط ٢٠٤ صدقه ، فكيف يعرف بقول الرسول ؟ قال : وأما مثال ما يدرك بالعقل والسمع جميعا ، فهو كروية الله تعالى ، وكونه خالقا لأعمال العباد ، فهذا مما يعلم بمجرد السمع وبمجرد العقل .

ثم قال : (٢) « وأما حاجتنا في حصول المعرفة بمجرد العقل فقوله (٣) تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧ - ٢٠] ، وقال في موضع آخر ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] ، وقال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣] فهذا كله دعوة إلى الدلائل العقلية ، وهو التأمل في الآيات الدالة على حدوث (٥) العالم ، وقدم الصانع ، من غير شرط (٦) ، على ما نبينه من بعد . »

قال : « ولأنه بالعقل يستدل بالشاهد على الغائب ، وبالبناء على الباني ، وبالكتاب على الكتاب ، من غير سماع خطاب . »

(١) س : ويشرح .

(٢) س : قال .

(٣) د : قوله .

(٤) س : وقال تعالى : وفي أنفسكم ...

(٥) س : حدث .

(٦) س : من شرط .

قال : « وآثارُ صنع الباري - عزت قدرته - في الموجودات أكثر وأظهر من كل دليل . وكل (١) من وقف على آثار صنعته بنور عقله ، يقع له العلم بوجود الصانع . إذ لا يُتصوّر مصنوعٌ بلا صانع ، ولا مخلوق بلا خالق . »

قال : « والدليل على أن النظر أولُ الواجبات هو أن سائر الواجبات من الصلاة والصيام إنما يوجد بعد المعرفة ، لأنه إنما يصح أن يتقرب إلى [الله من] (٢) يعرفه . فصارت المعرفة متقدمة على سائر الواجبات ، والنظر متقدم (٣) على المعرفة ، لأنه طريق إليها ، وطريق الشيء متقدمٌ عليه ، فصح أن النظر متقدم على كل شيء واجب ، وهنا التقدم في النظر إنما هو في وجوده لا في وجوبه ، وإلاً فالواجب الأول هو المعرفة . يعني : الواجب قصداً . »

قال : « والحاجة التي دعت إلى النظر هو أنه لا طريق إلى المعرفة إلا به . والدليل على ذلك أن المعرفة إما أن تكون واقعة مبتدأة ، كمعرفة العاقل أن العشرة (٤) أكثر من الخمسة ، (٥) وإما أن تكون واقعة عن طريق ، كمعرفتنا بالمدرجات إذا أدركناها بجواسئنا الخمس (٥) ، وكمعرفتنا (٦) بما غاب عنا إذا أخبرنا به خلقٌ عظيم شاهدوه ، نحو معرفتنا

(١) س : فكل .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٣) س : يتقدم .

(٤) س : كمعرفة أن العشرة .

(٥ - ٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : وكمعرفة .

بمكة من جهة الخبر ، وإما أن تكون واقعة بالاستدلال ، كاستدلالنا بالبناء على الباني .

قال : « ومعلوم أن معرفة الله تعالى لا تجرى مجرى معرفتنا/ بأن ص ٢٠٥
العشرة أكثر من الخمسة ، لأنها لو جرت هذا المجرى لاستغنيا عن
الاستدلال عليه ، كما نستغنى عن الاستدلال على أن العشرة أكثر من
الخمس . ومعلوم أن نفوس العقلاء تتشوف إلى الاستدلال على الله
تعالى ، ولا يجوز أن تكون معرفتنا بالله تعالى لإدراك الحواس ، لأنه لا
يجوز أن يدرك بشئ منها في الدنيا ، ولا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة
بالخبر ^(١) ، لأن الخبر إنما يفضي إلى المعرفة إذا أخبر به خلق كثير عن
مشاهدة ، وليس أحد يخبرنا بالله عن مشاهدة . ولا يجوز أن تكون
معرفة بطريق الإلهام ^(٢) ، كما زعمت طائفة من الصوفية وبعض
الشيعة ، لأن الإلهام هو تخايل ^(٣) يقع في القلب ، قد يكون ذلك من
الله وقد يكون من وسوسة الشيطان ، وليس على أحدهما دليل يدل
عليه ، ولأن من يدعى الإلهام يمكن خصمه أن يدعى خلافه . فإنه إذا
قال ^(٤) : أُلْهِمْتُ بِكَذَا . فيقول خصمه : وأنا ألهمت بكذا . فكان ^(٥)
العمل به عملا بلا دليل . ألا ترى أن صاحب الشرع أمرنا بالاجتهاد عند

(١) س : واقعة من جهة الخبر .

(٢) س : على طريق الإلهام .

(٣) س : لأن الإلهام لا هو تخايل ، وهو تحريف .

(٤) س : بخلافه فإذا قال القائل .

(٥) س : وكان .

فقد النصوص؟ وهو عمل بدلالة النصوص، كما روى في حديث معاذ^(١) .

قال: «ولا يلزم على هذا التحري في الأواني وغيرها في الشرع، فإنه عمل بشهادة القلب، لأنه هناك ليس ثم دليل سواه.

وذلك ليس من قبل ما ذكرنا^(٢)، لأن الإلهام لا يصلح حجة للإلزام^(٣) الحكم على الغير، وكذلك التحري أيضا^(٤) لا يصلح للإلزام^(٥) على غيره، وإنما اعتبر لجواز العمل في حق نفسه عند عدم سائر الأدلة. أما المشروعات فلا يتصور^(٦) أن تنفك عن نوع دليل: إما الكتاب، أو السنة، أو إجماع، أو قياس، فلا ضرورة في العمل بغير حجة ودليل. فإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر» .

(١) الإشارة إلى الحديث الذي رواه الحارث بن عمرو عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ (وهذه رواية الترمذي) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذًا إلى اليمن فقال: كيف تقضى؟ فقال: أفضى بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: اجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله. والحديث في سنن الترمذي (ط. المدينة المنورة) ٣٩٤/٢ (كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضى)؛ سنن أبي داود ٤١٢/٣ كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء)؛ المسند (ط. الحلبي) ٢٣٠/٥، ٢٣٦، ٢٤٢.

(٢) س: ما ذكرناه.

(٣) س: لالتزام.

(٤) أيضا: ساقطة من: (س).

(٥) س: للالتزام.

(٦) س: فلا يصلح.

قال : « فإن قيل : بماذا تعلمون أن في العقول حجة ودليلا ^(١) ؟
 قيل : بأن تبين في كل مسألة تبيينا عقليا ^(٢) يُفضى النظر فيه إلى العلم .
 فإن قيل لم قلت إن معرفة الله لا تُنال إلا بالنظر في حجة العقل ؟ قيل :
 الدلالة على ذلك : أن الكتاب إنما يصح أن يُستدل به إذا عُلِمَ أنه كلام
 الله الحكيم . فيجب تقدم العلم بالله وحكمته وبأن ^(٣) هذا كلامه ، وإنما
 [لم] ^(٤) يصح الاستدلال [عليه بالسنة ، لأنه إنما يصح
 الاستدلال] ^(٥) بها إذا ثبت أنها كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
 الحكيم ، فيجب تقدم العلم بالله وحكمته ^(٦) ، وأن هذا الرسول
 رسوله ^(٧) . وإنما لم ^(٨) يصح الاستدلال بالإجماع على الله ، لأنه إنما
 يصح/ الاستدلال بالإجماع بعد أن يُعلم أن الله ورسوله قد شهدا بأنه
 حجة ، فيجب تقدم العلم بالله ، فصح أن العلم بالله لا يُستفاد بغير حجة
 العقل . »

قال : « فإن قيل : فما [الدليل] ^(٩) الذي يؤدي النظر فيه إلى معرفة ^(١٠)
 الله تعالى ؟ قيل : نفسك وسائر ما تشاهده من ^(١١) الأجسام . فوجه دلالة

(١) س : دليلا وحجة .

(٢) د : قيل بأن تبين في كل مسألة شيئا عقليا . والمثبت من (س) .

(٣) س : وأن .

(٤) لم : ساقطة من (د) .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٦) س : بالله الحكيم .

(٧) س : رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٨) لم : ساقطة من (س) .

(٩) الدليل : ساقطة من (د) .

(١٠) د : الذي يؤدي إلى النظر فيه إلى معرفة ، وهو تحريف .

(١١) من : ساقطة من (س) .

الإنسان من نفسه على الله تعالى أنه قد كان نطفة ، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال ، فلا بد لهذا التنقل والتغير من مغير . ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت . فلا (١) يخلو ذلك المغير (٢) إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار بالطبع أو انقلب ، أو يكون اقتضى تغيرها على سبيل الاختبار وهو الفاعل . ولا يخلو ذلك الفاعل إما أن يكون هو الإنسان أو غيره . وإن (٣) كان غيره فلا يخلو إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه . فإن كان من جنسه فاما أن يكون أبويه أو غيرهما . فإن كان من (٤) غير جنسه فهو قولنا . وسنبطل سائر الأقسام ، ونثبت هذا الأخير . أما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكّل (٥) لأجل أن الرحم على شكل القالب ، فلأن الكلام فيمن شكّل ذلك القالب ، كالكلام فيمن شكّل الإنسان ، ولأن القالب يقتضى تشكيل ظاهر ما يلقى فيه . فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان ووضع أجزاء الباطن مواضعها ؟ ولا يجوز أن يكون المقتضى لتغيير (٦) الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة ، لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج . وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم فكذلك الإنسان . ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة وموضوعة مواضعها ؟ ولا يجوز أن يكون الإنسان هو

(١) س : ولا

(٢) س : التغير .

(٣) س : فإن .

(٤) من : ساقطة من (س) .

(٥) د : أشكل .

(٦) س : لتغير .

الذى غير نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو قدر على ذلك في حال ضعفه لكان في حال كماله أقدر . وإذا عجز عن خلق [مثله وخلق] ^(١) أعضائه في حال كماله فهو عن ذلك في حال ^(٢) الضعف أعجز ، ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه ، لأنه ليس ^(٣) يجرى على حسب إيثارهما ، ألا ترى أنهما يريدانه فلا يكون ويكرهانه فيكون؟ ويريدانه ذكرا فيكون أنثى ، ويريدانه أنثى فيكون ذكرا؟ فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير فغيرهما مما لا تعلق له به أجدر . فصح أن للإنسان فاعلا مخالفا له ، وهو الله تعالى .

قال : « فإن قيل : ^(٤) فكيف يدل غير ^(٥) على الله؟ قيل : إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق . وهذه حوادث فيجب أن يكون للجسم محدثاً إذ لم يتقدم الحوادث ، والدليل على أن الأجسام محدثة هو ^(٦) أن الأجسام محدثة ، وكل محدث يحتاج إلى محدث . »

قال : « وهذا الكلام يشتمل على أصلين : أحدهما : أن الأجسام محدثة ، والثاني : أن كل محدث يحتاج إلى محدث . أما الأصل الأول فالغرض ^(٧) به أن يدل على أن الجواهر والأجسام محدثة غير قديمة ، ولا

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٢) حال : ساقطة من (س) .

(٣) س : لا ليس ، وهو تحريف .

(٤) س : قال .

(٥) س : غيرى .

(٦) س : والدلالة على . . . هي .

(٧) س : والغرض .

يصح أن تثبت صفة لشيء وتُنفي صفة عن شيء إلا وقد عرفنا ما تثبت (١) له الصفة ، والصفة التي نسبتها والصفة التي نفيها . فيجب أن نذكر ما الجوهر وما الجسم وما القديم وما المحدث . ولما كان الوصلة إلى حدوث الجسم هو العرض ، الذي هو الحركة والسكون ، والكون والاجتماع والافتراق ، ولم يصح أن يتوصل بما لا نعرفه ، وجب أن نبين ما العَرَض ، وما الكون ، وما الحركة ، وما السكون ، وما الاجتماع والافتراق ، فالجوهر هو الذي يشغل الحيز في وجوده ، ويصح (٢) أن تحله الأعراض . ومعنى شغله الحيز أن يوجد في جهة ومكان فيحوزه ، ويمنع مثله من أن يوجد معه (٣) بحيث هو والجسم هو المؤلف ، وعند قوم : هو الطويل العريض العميق . والقديم هو : الموجود الذي لم يزل ، والذي لا أول لوجوده ، والمحدث هو : الذي لوجوده أول . والعرض هو ما يعرض في الوجود ولا يكون (٤) له لبث كلبث الجواهر والأجسام . وذلك أن ما قلَّ لبثه بالإضافة إلى غيره سموه عارضا . قال الله تعالى : ﴿ هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرًا ﴾ [سورة الأحقاف : ٢٤] وذلك نحو الحركة والسكون . والحركة (٥) زوال الجسم من مكان إلى مكان ، والسكون لبث الجوهر في المكان أكثر من وقت واحد ، والكون ما به كَوْنٌ (٦) الجوهر في مكان دون مكان ، والاجتماع كونا (٧) جوهرين متماسين ، والافتراق كونا جوهرين غير متماسين .

(١) س : تنسب .

(٢) س : ويصلح . (٣) س : فيه .

(٤) س : فلا يكون .

(٥) والحركة : ساقطة من (س) .

(٦) س : يكون . (٧) س : كون .

قال : « وإذ قد ذكرنا حدود هذه الأشياء ، فلندل على حدوث الأجسام . فنقول : إن الأجسام لم تسبق الحركة والسكون المحدثين ، وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدثٌ » .

ثم إنه ساق هذه الحجة إلى آخرها . كما ساقها من قبله ، مثل ابن عقيل ونحوه ، وقبلهم أبو الحسين البصرى ، وأمثاله الذين هم أئمة هذه الحجة، وقد ذكرنا سياق^(١) أبي الحسين لها فلا حاجة إلى تكريرها^(٢) .

وقال : « فإن قيل : فما تقولون فيمن حصلت له هذه المعرفة بمجرد التقليد أو غيره ؟ أيكون عارفاً بالله^(٣) مؤمناً ؟ قيل : نعم ، إلا أنه يكون مأثوماً بترك ما وجب عليه من النظر » .

قلت : [أما]^(٤) هذه الحجة : حجة الأعراض ، فقد عُرِفَ
 اعتراض الناس عليها وذمهم لها . وأما الحجة المتقدمة ، وهي الاستدلال
 بحدوث الإنسان ، فإنها حجة^(٥) صحيحة ، وهي من الحجج التي دلّ
 عليها القرآن وأرشد إليها .

والمقصود هنا أن هذا وأمثاله ممن يقولون^(٦) : إن المعرفة لا تحصل
 إلا بالعقل ، ويشعّون على من يقول : إنها تحصل بالسمع ، من

(١) د : وسيأتي سياقه . والمثبت من (س) .

(٢) س : إلى إعادة ذلك .

(٣) س : بالله تعالى .

(٤) أما : زيادة في (س) .

(٥) د : فهي حجة .

(٦) د : ممن يقول .

أصحابهم [وغير أصحابهم ، إذا تُدبَّر كثير من كلام أصحابهم]^(١) الذين ينازعهم^(٢) هؤلاء ، تبين أن نزاعهم لهم^(٣) ليس في نفس ما ثبت معرفته^(٤) بمجرد العقل ، بل في أمر آخر .

والمعنى الذى أراد أولئك أنه يحصل بالسمع ، ليس هو المعنى الذى اتفقوا على أنه لا يحصل إلا بالعقل ، كما ذكر ذلك الشريف أبو على بن أبى موسى^(٥) وغيره . وسنذكر إن شاء الله تعالى بعض كلامهم ، فالتزاع بينهم وبين كثير من أصحابهم^(٦) قد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً ، فإن المقدمات^(٧) التى حصروا بها^(٨) المعرفة في طريقهم ينازعهم الناس في كل واحدة منها ، وإن تنوع المنازعون . وهذا كله بناءً على أن دلالة السمع هى مجرد خبر المخبر الصادق ، كما هو اصطلاح هؤلاء .

وأما إذا عُرف أن دلالة السمع تتناول الأخبار ، وتتناول الإرشاد والتنبية والبيان للدلائل العقلية ، وأن الناس كما يستفيدون من كلام

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

(٢) س : الذين ينازعونهم .

(٣) س : له .

(٤) س : ليس فيها تثبت معرفته .

(٥) هو الشريف أبو على محمد بن أحمد بن أبى موسى الهاشمى ، قاض من علماء الحنابلة له

كتاب « الإرشاد » و« شرح كتاب الحرق » ، ولد سنة ٣٤٥ وتوفى سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته في : طبقات

الحنابلة ١٨٢/٢ - ١٨٦ ؛ شذرات الذهب ٢٣٨/٣ - ٢٤١ ؛ العبر للذهبي ١٦٧/٣ ؛ المنتظم لابن

الجوزى ٩٣/٨ ؛ الأعلام ٢٠٥/٦ .

(٦) س : وبين أصحابهم .

(٧) س . فأما المقدمات .

(٨) س : التى خصوا بها .

المصنِّفين والمعلمين^(١) الأدلة العقلية التي تبين لهم الحق ، فاستفادتهم^(٢) ذلك من كلام الله أكمل وأفضل .

فتلك الأدلة عقلية باعتبار أن العقل يعلم صحتها إذا نُبِّه عليها ، وهي شرعية باعتبار أن الشرع دلَّ عليها وهدى إليها . فعلى هذا التقدير تكون الدلائل حينئذٍ شرعية عقلية .

وعلى هذا فقد يُقال : الأدلة الشرعية نوعان : عقلية وسمعية . فالعقلية ما دلَّ الشرع عليه من المعقولات ، والسمعية ما دلَّ بمجرد الإخبار .^(٣) وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن أئمة النظَّار معترفون باشتغال القرآن على الدلائل العقلية^(٤) . وأما على اصطلاح أولئك ، فكثيراً ما يعنون بالدليل الشرعي الدليل السمعي الخبري ، وهو مجرد خبر الشارع الصادق ، فعلى اصطلاحهم ينازعهم الناس في تلك المقدمات العقلية ، التي زعموا أن المعرفة لا تحصل إلا بها .

فأما المقدمة الأولى ، وهي قولهم : إن المعرفة لا تحصل مبتدأة في النفس ، بل لابد لها من طريق ، فهي من موارد النزاع . فإذا قيل لهم : إنها قد تحصل في النفس مبتدأة ، لم يكن لهم على نفي ذلك دليل إلا مجرد الاستقراء ، الذي هو : إما فاسد ، وإما ناقص .

وقولهم : إن نفوس العقلاء تشوف إلى الاستدلال . يقول لهم

المتنازعون : / لا نسلم أن جميع العقلاء كذلك ، بل جمهور العقلاء ص ٢٠٧

(١) س : والمتعلمين .

(٢) س : فاستفادهم ، وهو تحريف .

(٣-٢) : ساقط من (س) .

مطمثون إلى الإقرار بالله تعالى ، وهم مفطورون على ذلك ^(١) . ولهذا إذا ذُكر لأحدهم اسمه تعالى ، وجد نفسه ذاكرةً له مقبلة عليه ، كما إذا ذُكر له ما هو معروف عنده من المخلوقات .

والمتجاهل الذي يقول : إنه لا يعرفه ، هو عند الناس أعظم تجاهلاً ممن يقول : إنه لا يعرف ما تواتر خبره من الأنبياء والملوك ، والمدائن والوقائع ، وذلك عندهم أعظم سفسطة من غيره من أنواع السفسطة . ولهذا من تتبع ^(٢) مقالات الناس المخالفة للحس والعقل ، وجد ^(٣) المسفسطين فيها أعظم بكثير من المسفسطين المنكرين للصانع . فعلم أن معرفته في الفطرة أثبت وأقوى ، إذ كان وجود العبد ملزوم وجوده ، وحاجاته معلقة به سبحانه وتعالى ، بل كل ما يخطر بقلب العبد ويريده فهو ملزوم له ، وخواطر العباد وإراداتهم لا نهاية لها ، وانتقال الذهن من الملزوم إلى اللازم ^(٤) لا ينحصر ، بل إقرار القلوب به قد لا يحتاج إلى وسط وطريق ، بل القلوب مفطورة على الإقرار به أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات .

* وأشهر من عرف تجاهله وتظايره بإنكار الصانع فرعون ، وقد كان مستيقنا في الباطن ، كما قال له موسى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرٌ ﴾ [سورة الإسراء : ١٠٢] .

(١) س : وهم مصرون على ذلك .

(٢) س : من يتبع .

(٣) وجد : ساقطة من (س) .

(٤) س : من الملزوم إلى الملزوم .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

وقال تعالى عنه وعن قومه : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [سورة النمل : ١٤] .

ولهذا قال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٣] على وجه الإنكار له ، قال له موسى : ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤ - ٢٨] .

وقد زعم طائفة أن فرعون استفهم استفهام استعلام ، فسأله عن الماهية ، وأن المستول عنه لما لم يكن له ماهية عجز موسى عن الجواب .

وهذا غلط وعلى^(٢) هذا التقدير يكون استفهم استفهام إنكار وجحد ، كما دلّ سائر آيات القرآن على أن فرعون [كان] جاحداً لله^(١) نافيةً له ، لم يكن مثبتاً له ، طالبا للعلم بماهيته .

فلهذا بين لهم موسى أنه معروف ، وأن آياته ودلائل ربوبيته أظهر وأشهر من أن يُسأل عنه بما هو ، فإن هذا إنما هو سؤال عما يُجهل ، وهو سبحانه أعرف وأظهر وأبين من أن يُجهل ، بل معرفته مستقرة في الفطرة أعظم من معرفة كل معروف ، وهو سبحانه له المثل الأعلى في السموات والأرض ، وهو في السماء إلهٌ وفي الأرض ، فأهل السموات والأرض يعرفونه ويعبدونه ، وإن كان أكثر أهل الأرض ، كما قال

(١) في الأصل (د) : على أن فرعون جاحداً لله . وما أثبتته يستقيم به الكلام .

(٢) في الأصل (د) : فعل . ولعل ما أثبتته يستقيم به الكلام .

ظ ٢٠٧ / تعالى : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦].

ولهذا قالت الأنبياء عليهم السلام لأممهم : ﴿ أَمَى اللَّهُ شَكَّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] وهذا استفهام إنكار يتضمن النفي ، ويبين أنه ليس في الله شك .

وقول القائل : ليس في هذا شك ، يُراد به أنه قد بلغ في الظهور والوضوح ولزوم معرفته ، إلى حيث لا ينبغي أن يُشك فيه ، وإلى حيث لا يُشك فيه . وعلى كلا التقديرين يتبين أن الإقرار بالصانع بهذه المثابة*)

وأما الطريق الثاني ، وهو إدراك الحواس ، فلا ريب أنهم لا يقولون إنهم يدركونه^(١) بالحس الظاهر ، بل يقولون : إن الحس نوعان : ظاهر ، وباطن . والإنسان يُحس بباطنه الأمور الباطنة ، كالجوع والعطش ، والشبع والرئ ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، ونحو ذلك من أحوال النفس ، فهكذا يحسُّون ما في بواطنهم من محبته سبحانه وتعظيمه ، والذل له ، والافتقار إليه ، مما اضطروا إليه وفطروا عليه ، وحسُّون أيضا ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمنة لمثله الأعلى في قلوبهم .

والإحساس نوعان : نوع بلا واسطة ، كالإحساس بنفس الشمس^(٢) والقمر والكواكب^(٣) ، وإحساس بواسطة : كالإحساس

(١) س : إنهم لا يدركونه ، وهو خطأ .

(٢) س : كالإحساس بالشمس . (٣) والكواكب : ساقطة من (س) .

بالشمس والقمر والكواكب في مرآه ، أو ماء ، أو نحو ذلك^(١)
والقلوب مفطورة على أن يتجلى لها من الحقائق ما هي مستعدة
لتجليها فيها ، فإذا تجلى فيها شيء أحسّت به^(٢) إحساساً باطنا بواسطة
تجليه فيها .

وأيضاً فنفس مشاهدة القلوب لنفسه تبارك وتعالى أمر ممكن ، وإن
كان ذلك قد يُقال : إنه مختص ببعض الخلق ، كما قال أبو ذر وابن عباس
وغيرهما من السلف : إن نبينا صلى الله عليه وسلم رأى ربّه بفؤاده . وقال
ابن عباس : رآه بفؤاده مرتين^(٣) .

فهذا النوع إذا كان ممكناً ، وقد قيل : إنه واقع ، لم يمكن نفيه إلا
بدليل . وأما الرؤية بالعين في الدنيا ، وإن كانت ممكنة عند السلف
والأئمة ، لكن لم تثبت لأحد ، ولم يدعها أحد من العلماء لأحد إلا
لنبينا صلى الله عليه وسلم على قول بعضهم . وقد ادّعاها طائفة من
الصوفية لغيره ، لكن هذا باطل ، لأنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة
أن أحداً لا يراه في الدنيا بعينه .

(١) س : في المرآة والماء ونحو ذلك .

(٢) س : أحسته به .

(٣) روى مسلم في صحيحه ١٥٨/١ - ١٥٩ (كتاب الإيمان . باب معنى قول الله عز وجل : ولقد رآه
نزلة أخرى .. الخ) آخرين عن ابن عباس : الأول : ... عن ابن عباس : رآه بقلبه . والثاني : ... عن أبي
العالية ، عن ابن عباس قال : (ما كذب الفؤاد ما رأى) [سورة النجم : ١١] ، (ولقد رآه نزلة أخرى)
[سورة النجم : ١٣] . قال : رآه بفؤاده مرتين . وذكر الترمذى في سننه ٧/٥ (كتاب التفسير ، سورة
النجم) أثراً عن عكرمة بن عباس قال : (ما كذب الفؤاد ما رأى) . قال : رآه بقلبه . قال الترمذى : هذا حديث
حسن . وجاء الأثر بنفس المعنى في المسند (ط . المعارف) ٣/٢٩٤ عن ابن عباس . وقال الشيخ أحمد شاكر
رحمه الله في تعليقه : ونسبه السيوطى في الدر المنثور ٦/١٢٤ أيضاً للطبرانى وابن مردويه والبيهقى في « الأسماء
والصفات » .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت^(١) .

وقد بسطنا الكلام على مسألة الرؤية في غير هذا الموضع ، وبيننا أن النصوص عن الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة هو الثابت عن ابن عباس من أنه يُقال : رآه [بقلبه]^(٢) ، أو : رآه بفؤاده .

وأما تقييد الرؤية بالعين فلم يثبت ، لاعتنا ابن عباس ولا عن أحمد .

والذي في الصحيح عن أبي ذر أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم / هل رأيت ربك ؟ قال : نور أتى أراه!^(٣) . وقد روى أحمد بإسناده عن أبي ذر أنه رآه بفؤاده^(٤) ، واعتمد أحمد على قول أبي ذر لأن أبا ذر سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه المسألة ، وأجابه - وهو أعلم بمعنى ما أجابه به^(٥) النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما أثبت أنه رآه بفؤاده ، دلّ ذلك على مراده .

ص ٢٠٨

(١) في صحيح مسلم ٢٢٤٥/٤ (كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب ذكر ابن صياد) : قال ابن شهاب : وأخبرني عمر بن ثابت الأنصاري أنه أخبره بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم حذر الناس الدجال : إنه مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه من كره عمله ، أو يقرؤه كل مؤمن . وقال : تعلموا أنه لن يرى أحداً منكم ربه عز وجل حتى يموت . وجاء الحديث في سنن الترمذي ٣٤٥/٣ (كتاب الفتن ، باب ما جاء في الدجال) وفيه : تعلمون أنه لن يرى .. الحديث . (٢) بقلبه : ساقطة من النسختين وزدتها ليستقيم الكلام .

(٣) تكلمت عن هذا الحديث من قبل في الجزء الأول ، ص ١٠٦ ، ت ٢ . وأشارت إلى مكان حديث أبي ذر في صحيح مسلم وشرح النووي للحديث . وقد ورد الحديث أيضاً في : سنن الترمذي ٧١ - ٧٠/٥ (كتاب التفسير ، سورة النجم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٤٧/٥ ، ١٧٠ - ١٧١ . (٤) بحث في مسند الإمام أحمد (مسند أبي ذر في الجزء الخامس من طبعة الحلبي) فلم أجد هذا

الحديث ، ولعل الإمام أحمد رواه في غير المسند .

(٥) س : أعلم بما أجابه به .

وأما قولهم : لا يجوز أن تكون معرفتنا به واقعة بالخبر ، لأن الخبر إنما يفضى إلى المعرفة ، إذا أخبر به خلق كثير عن مشاهدة ، وليس أحد يخبر بالله عن مشاهدة .

فهذا مما ينازعهم فيه المنازعون ، ويقولون : ليس من شرط أهل التواتر أن يخبروا عن مشاهدة ، بل إذا أخبروا عن علم ضرورى ، حصل العلم بمخبر أخبارهم ، وإن لم يكن المخبر به مشاهداً .

والمعرفة بالله قد تقع ضرورة^(١) ،^(٢) وإذا كان كذلك أمكن المعرفة بتصديق إخبار المخبرين عن المعرفة الحاصلة ضرورة^(٢) ، ألا ترى أن ما يخبر به الناس عن أنفسهم من لذة الجوع ، وكثير من المطاعم والمشارب ، بل ولذة العلم والعبادة والرئاسة ، وحال السكر والعشق ، وغير ذلك من الأمور الباطنة ، تحصل المعرفة بوجودها بالتواتر لمن لم يجدها من نفسه ، ولا عرفها بالضرورة فى باطنه ؟ وليست أمراً مشاهداً ، بل إطباق الناس على وصف^(٣) رجل بالعلم أو العدل أو الشجاعة أو الكرم أو المكر أو الدهاء ، أو غير ذلك من الأمور النفسانية التى لا تُعلم بمجرد المشاهدة يوجب^(٤) العلم بذلك لمن تواترت هذه الأخبار عنده ، وإن لم يكن المخبرون أخبروا عن مشاهدة ، وكذلك الإخبار عن ظلم الظالمين .

(١) د : قد تقع ضرورية .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : على مدح .

(٤) س : فوجب ، وهو تحريف .

ولهذا كانت العدالة والفسق تثبت بالاستفاضة ، ويُشهد بها بذلك ، كما يشهد المسلمون كلهم أن عمر بن عبد العزيز كان عادلاً^(١) ، وأن الحجاج كان ظالماً . والعدل والظلم ليس أمرًا مشاهداً بالظاهر ، فإن الإنسان أكثر ما يشاهد الأفعال كما يسمع الأقوال ، فإذا رأى رجلاً يعطى ويقتل ، شاهد الفعل . أما كونه قتل بحق أو بغير حق ، أو أعطى عدلاً وإحساناً ، أو غير عدل وإحسان ، فهذا لا يُعلم بمجرد المشاهدة ، بل لابد من دخول العقل في هذا العلم .

وكذلك من لا يعرف الطب والنحو : إذا رأى ما تواتر عند أهل الطب والنحاة من علم أبقراط وجالينوس وأمثالهما ، والخليل وسيبويه ، علم أن هؤلاء علماء بالطب والنحو ، وإن لم يعرف هو الطب والنحو ، وليست معرفة المخبرين بذلك عن المشاهدة .

ظ ٢٠٨ بل وكذلك/ إذا تواتر عنده كلام الناس بالإخبار^(٢) عن علم مالك والشافعي وأحمد ويحيى بن معين والبخاري ومسلم وأمثالهم بالفقه والحديث ، عِلِمَ علمهم بذلك ،^(٣) وإن كان المخبرون لم يخبروا عن مشاهدة ، لكن من رأى كلام هؤلاء ، من أهل الخبرة بالفقه والحديث ، علم بالضرورة أنهم علماء بذلك^(٤) ، ثم هؤلاء يخبرون بذلك غيرهم ، فيتواتر ذلك عند هؤلاء .

(١) د : عدلاً .

(٢) س : في الإخبار .

(٣-٤) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

١) وكذلك القضايا الحسائية ، كالعلم بالمضروبات والمنسوبات والمجموعات ونحو ذلك ، هو ضرورى لمن علمه ، فإذا أخبر أهل التواتر بذلك لواحدٍ حصل له العلم بذلك ، وإن كانوا إنما أخبروا عن علم ضرورى^(١) .

وهكذا العلم بصدق الصادق وكذب الكاذب ، يعلمه من باشره وجربته ضرورة ، ويعلمه من تواتر ذلك عنده بطريق الخبر . ولهذا كان العلم بأن محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، كان صادقاً معروفاً بالصدق لا يكذب متواتراً عند من لم يباشره ، لأن الذين جربوه من أعدائه وغيرهم^(٢) كانوا متفقين على أنه صادق أمين ، حتى أن هرقل لما سأل أبا سفيان - وكان حين سأله من أشد الناس عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم - : هل^(٣) كنتم تتهمونون بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ فقال أبو سفيان : لا . فأخبر أنه - هو وغيره من قريش - لم يكونوا يتهمونون بالكذب ، فضلاً عن أن يخبروا عنه بالكذب ، وكانوا يسمونهم الأمين . ولما كان أبو سفيان مخبراً بهذا بين جماعة من قومه يقرؤنه على ذلك ، مع قيام المقتضى للتكذيب لو كان قد كذب ، استفاد هرقل بهذا أنه لا يكذب . فقال : قد علمت أنه لم يكن ليدع الكذب على الناس ثم يذهب فيكذب على الله .

وهذا وأمثاله بابٌ واسع ، فالعلم بمُخْبِرِ الأخبار يحصل إذا كان المُخْبِرُ عالماً بالضرورة ، سواء كان المخبر به مشاهداً أو لم يكن .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : وغير أعدائه .

(٣) س : .. وسلم فسأله هل ...

وأما طريقة الإلهام ، فالإلهام الذى يُدعى فى هذا الباب ، هو عند أهله علمٌ ضرورى ، لا يمكنهم دفعه عن أنفسهم ، أو مستنيدٌ إلى أدلةٍ خفية لا تقبل النقص^(١) ، فلا يمكن أن يكون باطلاً .

وأما الاستدلال على الأحكام بالإلهام ، فتلك مسألة أخرى ، ليس هذا موضعها ، والكلام فى ذلك متصل بالكلام على الاستحسان والرأى وأنواعها ، وأن ما يعنيه هذا بالاستحسان ، قد يعنيه هذا بالإلهام . وليس الكلام فيما عُلِمَ فساده من الإلهام لمخالفته دليل^(٢) الحس والعقل والشرع ، فإن هذا باطل ، بل الكلام فيما يوافق هذه الأدلة لا يخالفها .

وليس من الممتنع وجود العلم بثبوت الصانع وصدق رسوله / إلهاما ، قد عوى المدعى امتناع ذلك يفتقر إلى دليل .

ص ٢٠٩

فطرق المعارف متنوعة فى نفسها ، والمعرفة بالله أعظم المعارف ، وطرقها أوسع وأعظم من غيرها ، فمن حصرها فى طريق معين بغير دليل يوجب نفيًا عامًا لما سوى تلك الطريق لم يُقبل منه ، فإن النافي عليه الدليل ، كما أن المثبت عليه الدليل^(٣) .

نعم ، من نفى تلك بحسب علمه ، لم ينازع فى ذلك . فإذا قال : لا أعلم طريقًا آخر ، أو لم يحصل لى ولبن عرفته طريق^(٤) آخر ، كان نافيًا لعلمه ولما عُلِمَ وجوده ، لا نافيًا للأمور المحققة فى نفس الأمر .

(١) د : لا تقبل النقيض .

(٢) س : ذلك ، وهو تحريف .

(٣) س : كما على المثبت الدليل . (٤) د ، س : طريقًا ، وهو خطأ .

فهذا الكلام وأمثاله يردُّ على النزاع المعنوي . ولهذا كان كثير من الفضلاء ، الذين يوجبون هذه الطريقة ويصححونها ، قد رجعوا عن ذلك ، وتبين لهم ذم هذا الكلام ، بل بطلانه ، كما يوجد مثل ذلك في كلام غير واحدٍ منهم ، مثل أبي المعالي وابن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم ، من الذين يصححون هذه الطريق ، بل يوجبونها تارة ، ثم إنهم ذموا أو أبطلوها تارة^(١) .

كلام علماء الكلام في ذم
علم الكلام

قال أبو المعالي في آخر عمره^(٢) : « خليت^(٣) أهل الإسلام وعلومهم^(٤) ، وركبت البحر الخضم^(٥) ، وغصت في الذي نهوا عنه^(٦) ، والآن قد^(٧) رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، عليكم بدين العجاثر ، فإن لم يدركني الحق بيّره^(٨) فأموت على دين العجاثر ، وإلا فالويل لابن الجويني^(٩) . »

(١) تارة : ساقطة من (س) .

(٢) أورد السيوطي في كتابه « صون المنطق والكلام » ٢٣٧/١ العبارات التالية نقلا عن كتاب « تلييس إبليس » لابن الجوزي وستقابلها على « صون المنطق » وعلى « تلييس إبليس » (ط . المنيرية ، ١٣٦٩) بإذن الله .

(٣) صون : لقد خليت ، تلييس (ص ٨٤) : لقد جلت (وهو تحريف) .

(٤) تلييس : .. الإسلام جولة وعلومهم ، وهو تحريف .

(٥) صون ، تلييس (ص ٨٥) : البحر الأعظم .

(٦) وغصت في الذي نهوا عنه : كذا في (د) وفي تلييس إبليس ، وسقطت عبارة « الذي نهوا عنه » من « صون » وفي « صون » ، « تلييس » جاءت بعد عبارة « نهوا عنه » عبارة لم ترد في كتابنا وهي : « كل ذلك في طلب الحق وهربا من التقليد » .

(٧) صون ، تلييس : فقد .

(٨) تلييس : بلطيف بره ، صون : بلطف .

(٩) صون : .. العجاثر وتحمّ على فيه أمرى بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني ؛ تلييس :

العجاثر ويحمّ عاقبة أمرى عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني .

وسأل رجل ابن عقيل فقال له : هل ترى لى أن أقرأ الكلام ، فإنى أحسن من نفسى بذلك؟ فقال له : «إن الدين النصيحة ، فأنت الآن على ما بك مسلم سليم ، وإن لم تنظر فى الجزء - يعنى الجوهر الفرد - وتعرف الطفرة - يعنى طفرة النظام - ولم تخطر ببالك الأحوال ، ولا عرفت الخلاء والملاء والجوهر والعرض ، وهل يبقى العرض زمانين ، وهل القدرة مع الفعل أو قبله ، وهل الصفات زوائد على الذات ، وهل الاسم المسمى أو غيره ، وهل الروح جسم أو عرض ، فإنى أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا ذلك ولا تذكروه ، فإن رضيت أن تكون مثلهم بإيمان ليس فيه معرفة هذا فكن ، وإن رأيت طريقة المتكلمين اليوم أجود من طريقة أبى بكر وعمر والجماعة ، فبئس الاعتقاد والرأى (١) » .

قال (٢) : « ثم هذا علم الكلام قد أفضى بأربابه إلى الشكوك (٣) ،

ظ ٢٠٩ وأخرج كثيراً منهم إلى الإلحاد (٤) ، بشم (٥) روائح الإلحاد / من فلتات

== وجاءت عبارات (س) مخالفة لعبارات (د) هكذا : «لقد خضت البحر الخضم ، وخليت أهل الإسلام وعلومهم ، ودخلت فى الذى نهوى عنه ، والآن فإن لم يتداركنى ربى برحمته فالويل لابن الجوينى ، وما أنا ذا أموت على دين العجائز ، أو قال : على عقيدة أمى » .

(١) أورد ابن الجوزى بعض هذه العبارات فى «تلبس إبليس» (ص ٨٥) وهى : «أنا أقطع أن الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعرض ، فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن ، وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبى بكر وعمر فبئس ما رأيت » .

(٢) قال : ساقطة من (س) . والكلام التالى أورده ابن الجوزى فى «تلبس إبليس» بعد الكلام السابق (ص ٨٥) .

(٣) تلبس إبليس : قال : وقد أفضى الكلام بأهله إلى الشكوك .

(٤) تلبس : وكثير منهم إلى الإلحاد .

(٥) س : ثم (وهو تحريف) ؛ تلبس : تشم .

كلامهم^(١) ، وأصل ذلك كله^(٢) أنهم ما قنعوا بما قنعت به الشرائع ، وطلبوا الحقائق وليس في قوة العقل دَرَكٌ لما^(٣) عند الله من الحكمة التي انفرد بها^(٤) ، ولا أخرج الباري من علمه ما علمه^(٥) هو من حقائق الأمور^(٦) ، وقد دَرَجَ الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعات ، ولما راموا ما وراءها رُدُّوا إلى مقامٍ غايته التحكيم والتسليم ، وهو الذي يُزرى به طائفة المتكلمين على أهل النقل والسنة ، وتسميهم^(٧) الحشوية ، وإليه ينتهى المتكلمون أيضا ، لكنهم يتحسَّنون^(٨) بما ليس لهم ، وبما لم يتحصل^(٩) عندهم ، فهم بمثابة من يدعى الصحة بتجلده^(١٠) وهو سقيم ، ويتغاني على الفقراء وهو عديم . والعقل ، وإن كان للتعليل طالبا ، فإنه يدعن بأن فوّه حكمة إلهية ، توجب الاستكانة والتحكيم لمن هو بعض خلقه .

قال : « وإنما دخلت الشبهة^(١١) من ثلاث طرق ترجع إلى طريق واحد ، وذلك أن قوماً نظروا إلى أن العقل هو الأصل في النظر

(١) كلامهم : ساقطة من (س) . وفي « تلبيس » : كلام المتكلمين .

(٢) كله : ساقطة من « تلبيس » .

(٣) تلبيس : إدراك ما .

(٤) د : التي تفرد بها .

(٥) تلبيس : من علمه لخلق ما علمه . .

(٦) البارات التي جاءت بعد كلمة « الأمور » أكثرها لم ترد في « تلبيس إبليس » وسترّد عبارات

أخرى جاءت فيه بعد سطور كثيرة .

(٧) س : وتسميتهم .

(٨) س : يتخشون ، وهو تحريف .

(٩) س : يحصل .

(١٠) بتجلده : ساقطة من (س) .

(١١) س : السنة ، وهو تحريف .

والاستدلال ، اللذين هما طريقة العلم ، فإذا قضى العقل بشيء عولوا عليه ، فلما قضى بوجود صانع لهذا العالم المحكم القواعد أثبتوه ، ثم نظروا في أفعاله ، فأروا هدم الأبنية المحكمة ، وشاهدوا جزئيات^(١) لم تأت على نظام الكلّيات ، ومضاراً تعقب منافع ، فوجدوا الأول بالآخر ، ففسد اعتقادهم في الكل ، بما عرض لهم من اختلال الجزء ، وقالوا : إن دلّ الإحكام على حكيم ، فقد دلّ الاختلال على الإهمال ، فشكّوا . والقبيل الآخر أثبتوا صانعاً للكلّيات ، وأضافوا الشرور إلى صانع آخر ، فثنّوا بعد أن وحّدوا . والقبيل^(٢) الآخر عللوا بما انخرم بعلى لم تشف غليل العقل ، فلما لم يستقم لهم التعليل جنحوا ، وقالوا : خنى علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد ، فسلموا لمن استحق التسليم ، وهو الصانع ، وهذه طائفة أهل الحديث .

قال : « وهذا الذى يُقال له مذهب العجائز ،^(٣) وإليه ينتهى كل عالم محقّ . »

قال : وقد ظن قوم أن مذهب العجائز^(٣) ليس بشيء ، وليس كذلك . وإنما معناه أن المدققين^(٤) لما بالغوا في^(٥) النظر ، فلم يشهدوا ما يشنى العقل من التعليلات^(٦) ، وقفوا مع هذه الجملة التى هى

(١) د : جزيات ؛ س : جزويات .

(٢) س : أن القبيل ، وهو تحريف .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) س : أن المناققين . (٥) د : فيه .

(٦) جاء في « تلبس إبليس » بعد العبارات التى سبق إيرادها ما يلى : « قال : وقد بلغت في

الأول طول عمرى ، ثم عدت القهقرى إلى مذهب الكتب ، وإنما قالوا إن مذهب العجائز أسلم ، لأنهم لما انتهوا إلى غاية التدقيق في النظر ، لم يشهدوا ما يبنى العقل من التعليلات والتأويلات . الخ .

مراسم^(١) .

قلت : قول القائل : « إن الصحابة - رضى الله عنهم - ماتوا وما عرفوا ذلك » فيه تفصيل . وذلك أن هذا الكلام فيه حق وباطل ، فأما الباطل فهو مثل إثبات الجوهر الفرد ، وطفرة النظام ، وامتناع^(٢) / بقاء ص ٢١٠ العرض زمانين ، ونحو ذلك . فهذا قد لا يخطر ببال الأنبياء والأولياء ، من الصحابة وغيرهم ، وإن خطر ببال أحدهم ، تبين له أنه كذب ، فإن القول الباطل الكذب هو من باب مالا ينقض الوضوء ، ليس له ضابط ، وإنما المطلوب معرفة الحق والعمل به ، وإذا وقع الباطل عُرف أنه باطل ودُفع ، وصار هذا كالنهى عن المنكر ، وجهاد العدو ، فليس كل شيء من المنكر رآه كل من الصحابة وأنكروه ، ومع هذا فلا^(٣) يُقطع على كل من الصحابة بأنهم لم يعرفوا أمثال هذه الأقاويل ويعرفوا بطلانها ، فإنهم فتحوا أرض الشام ومصر والمغرب والعراق وخراسان ، وكان بهذه البلاد من الكفار المشركين والصابئين وأهل الكتاب من كان عنده من كتب أهل الضلال من الفلاسفة وغيرهم ما فيه هذه المعاني الباطلة ، فرمما حُوطبوا بهذه المعاني بعبارة من العبارات ، وبيّنوا بطلانها لمن سألهم .

والواحد منا قد يجتمع بأنواع^(٤) من أهل الضلال ، ويسألونه عن

(١) س : من التعليقات ويقوا مع هذه الجملة التي هي مواسم ؛ تلبس . . . والتأويلات فوقفوا مع مراسم الشرع وجنحوا عن القول بالتعليل . . . الخ .

(٢) وامتناع : ساقطة من (س) .

(٣) س : لا .

(٤) بأنواع : ساقطة من (س) .

أنواع من المسائل ، ويوردون^(١) عليه أنواعا من الأسولة والشبهات الباطلة فيجيبهم عنها ، وأكثر الناس لا يعلمون ذلك ولا ينقلونه .
والشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة [قد]^(٢) ناظروا أنواعا من الجهمية أهل الكلام ، وجرى بينهم من المعاني ما لم ينقل ، ولكن من عرف طرق المناظرين لهم ، والمسائل التي ناظروهم^(٣) فيها ، علم ما كانوا يقولونه ، كالفقيه الذي يعرف أن فقيهين تناظرا^(٤) في مسألة من مسائل الفقه ، مثل مسألة قتل المسلم بالذمي ، أو القتل^(٥) بالمتقل ونحو ذلك ، فينقل المناظرة من لم يفهم ما قالاه ، فيعرف الفقيه الفاضل - مما نقل - ما لم ينقل .

وأما الخوض في مسألة الروح : هل هي قائمة بنفسها ، أم هي عرض ؟ فكلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح : عين قائمة بنفسها تخرج من البدن ، وتصعد وتعرج ، وتنعم وتعذب ، وتتكلم وتُسأل وتجب ، وأمثال ذلك أكثر من أن يمكن سطره هنا ، فكيف يُقال : إن الصحابة ماتوا وما عرفوا هل الروح عين قائمة بنفسها ، أو صفة من الصفات ؟ وإن كانوا هم كانوا لا يتخاطبون بلفظ الجسم والعرض .

وكذلك قول القائل : إن الصحابة لم يعرفوا هل الصفات زوائد على

(١) س : ويردون ، وهو تحريف .

(٢) قد : ساقطة من (د) .

(٣) س : ناظرهم ، وهو خطأ .

(٤) س : تناظروا ، وهو خطأ .

(٥) د : والقتل .

الذات ، ليس بسديد . فإن كلام الصحابة في إثبات الصفات لله تعالى أكثر وأعظم من أن يمكن سطره هنا ، بل كلامهم في إثبات الصفات العينية / الخيرية التي تسميها نفاة الصفات تجسيميا ، أكثر من أن يمكن سطره ظ ٢١٠ هنا ، وكلامهم وكلام التابعين صريح في أنهم لم يكونوا^(١) يثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات .

وأما هذا اللفظ : هل الصفات^(٢) زائدة على الذات أم لا ؟ فلفظ مجمل ، فإن أراد به المريد أن هناك ذاتاً قائمة بنفسها ، منفصلة عن الصفات الزائدة عليها ، فهذا لا يقوله أهل الإثبات ، ولا الصحابة . وإن أراد به أن الصفات^(٢) زائدة على الذات المجردة التي يعترف بها النفاة ، فهذا حق ، ولكن ليس في الخارج ذاتٌ مجردة ، فالسلف والأئمة لم يثبتوا ذاتاً مجردة حتى يقولوا : الصفات زائدة عليها ، بل الذات التي أثبتوها هي الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها ، وهذا المعنى متواتر في كلام الصحابة .

ففي الجملة : المعاني الصحيحة الثابتة كان الصحابة أعرف الناس بها ، وإن كان التعبير عن تلك المعاني يختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات . والمعاني الباطلة^(٣) قد لا تخطر ببال أحدهم ، وقد تخطر بباله فيدفعها ، أو يسمعها^(٤) من غيره فيردها ، فإن ما يلقيه الشيطان

(١) د : صريح في الصفات لم يكونوا . . . الخ ، والمثبت من (س) .

(٢-٢) : ساقطة من (س) .

(٣) س : الباطنة .

(٤) س : وقد يسمعها .

من الوسواس^(١) والخطرات الباطلة ليس له حد محدود ، وهو يختلف بحسب أحوال الناس .

وأما ما ذكره ابن عقيل من قوله : « ليس في قوة العقل دَرَكٌ لما عند الله من الحكمة التي انفرد بها . . إلى آخر كلامه » فهذا كله في العلل الغائية ، وحكمة الأفعال وعواقبها ، ومسائل القدر والتعديل والتجويز^(٢) ، فإن ابن عقيل كان - لكثرة نظره في كتب المعتزلة وما عارضها - عنده في هذا الأصل أمر عظيم ، وهو من أعظم الأصول التي تشعب فيها كلام الناس .

وكان طوائف من المنتسبين إلى الحديث والسنة كالأشعري^(٣) ، والقاضي أبي بكر ، ومن وافقهم في أصل قولهم ، وإن كان قد يختلف كلامه ، كالقاضي أبي يعلى ، وابن الزاغوني^(٤) ، وطوائف لا يحصيهم إلا الله ، ينكرون التعليل جملة ، ولا يثبتون إلا محض المشيئة ، ولا يجعلون في المخلوقات والمأمورات معاني لأجلها كان الخلق والأمر ، إلى غير ذلك من لوازم قولهم .

والمعتزلة يثبتون تعليلاً متناقضاً في أصله وفرعه ، فيثبتون للفاعل تعليلاً لا تعود إليه حكمة^(٥) ، ثم يزعمون أن كل واحد من العباد قد

(١) س : الوسواس .

(٢) د : والتجويز ، وهو تحريف .

(٣) س : كأبي الحسن الأشعري .

(٤) س : وأبي الحسن بن الزاغوني .

(٥) في (د) عبارة « لا يعود إليه حكمة » غير منقوطة ، وفي (س) لا يعود إليه حكمة ، ولعل الصواب ما

أراد به الفاعل كل ما هو صالح له أو أصلح ، وفعل معه ما يقدر عليه من ذلك ، ويتكلمون في الآلام والتعويضات^(١) ، والثواب والعقاب ، بكلام فيه من التناقض والفضائح ما لا يحصى .

/ وفي ذلك الحكاية المشهورة لأبي الحسن الأشعري مع أبي علي ص ٢١١
الجبائي لما سأله عن إخوة ثلاثة : مات أحدهم قبل البلوغ ، والآخر بلغ فكفر ، والآخر بلغ فأمن وأصلح ، فرفع الله درجات هذا في الجنة ، والصغير جعله دونه في الجنة ، والكافر أدخله النار . فقال له الصغير : يارب ارفعني إلى درجة أخي . قال : إنك لا تستحق ذلك ، فإن أخاك عمل [عملاً]^(٢) صالحاً استحق به ذلك . فقال : يارب إنك أحبيته حتى بلغ ، وأنا أمتني ، فلو أبقيتني لعملت مثل ما عمل . فقال [له]^(٣) : إنه كان في علمي أنك لو بقيت لكفرت ، فاخترمتك إحساناً إليك . قال : فصرخ الكافر من النار : يارب فهلاً أمتني قبل البلوغ كما فعلت بهذا ؟ قالوا : فلما سأله عن ذلك انقطع .

^(٤) ولهم على كلام أبي الحسن أجوبة لها موضع آخر^(٤) .

والمقصود هنا أن ابن عقيل نظر في تعليقات^(٥) المعتزلة فرآها علية ، ورأى أنه لا بد من إثبات الحكمة والتعليل في الجملة ، خلافاً لما كان

(١) س : والتعويضات .

(٢) عملاً : ساقطة من (د) .

(٣) له : زيادة في (س) .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) د ، س : تعليقات . ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الذي يوافق السياق .

ينصره^(١) شيخه القاضي أبو يعلى ، فصار يثبت الحكمة والتعليل من حيث الجملة ، ويقرّ بالعجز عن التفصيل .

والقاضي أبو خازم بن القاضي أبي يعلى^(٢) في كتابه المصنّف في أصول الدين الذي رتبّه ترتيب محمد بن الهيصم في كتابه المسمّى « يجمل المقالات » يسلك مسلك^(٣) من أثبت الحكمة والمصلحة العامة التي تجب مراعاتها ، وإن أفضى ذلك إلى مفسدة جزئية ، كما يُشهد ذلك في المخلوقات والمأمورات ، وهذا مذهب الفقهاء في تعليل الشرعيات ، وهو مذهب كثير من النظّار ، أو أكثرهم ، في تعليل المخلوقات ، كما ذهب إلى ذلك الكرامية والفلاسفة وغيرهم من الطوائف ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

ولم يُرد ابن عقيل بقوله : « وقد درج الصدر الأول على ما درج عليه الأنبياء من هذه الإقناعيات » . والإقناعيات [تكون] في الأدلة^(٤) الدالة على العلم بإثبات الصانع ، وإثبات الصفات له ، والمعاد ، ونحو ذلك ، فإن تلك عند ابن عقيل وأمثاله برهانيات يقينيات ، فكيف يجعلها عند

(١) ينصره : ساقطة من (س) .

(٢) د : والقاضي أبو خازم بن القاضي أبي يعلى ، س : والقاضي أبو يعلى الصغير . والصواب ما أثبت . وهو القاضي أبو خازم محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء ، المولود سنة ٤٥٧ والمتوفى سنة ٥٢٧ ، وأبو خازم قتيبه حنبل وهو أخو ابن أبي يعلى مؤلف كتاب « طبقات الحنابلة » . انظر ترجمته في : الدليل لابن رجب ١٨٤/١ - ١٨٥ ؛ شذرات الذهب ٨٢/٤ ؛ الوافي بالوفيات ١٦٠/١ ؛ الأعلام ٢٤٩/٧ .

(٣) س : والقاضي أبو يعلى الصغير يسلك مسلك .. الخ ، وسقطت سائر الكلمات .

(٤) د : من هذه الإقناعيات والإقناعيات في الأدلة ، س : من هذه الإقناعيات في الأدلة . وسبق لإيراد

كلام ابن عقيل (ص ٦٥) . وزدت كلمة « تكون » ليتضح المعنى .

الأنبياء والسلف إقناعيات^(١) ؟ ولكن أراد بذلك ، الإقناعيات^(٢) في تعليل أفعاله . وسماها هو إقناعيات^(٣) لأن هذا مبلغ أمثاله من العلم ، ومنتهاهم من المعرفة في ذلك . وأما الأنبياء عليهم السلام^(٤) ، والسلف رضوان الله عليهم ، فإن الله تعالى /أطلعهم من حكته في خلقه وأمره على ما لم يطلع عليه هو وأمثاله ، ولكن هؤلاء ليس لهم بحقائق أحوال الأنبياء والصحابة من الخبرة ما يعرفون به منتهاهم في هذه المطالب العالية ، كما أنه ليس لهم من الخبرة بهذه المسائل الكبار ما انتهوا معه إلى غاياتها ، لكنهم يعلمون أن الأنبياء أفضل الخلق ، والصحابة بعدهم أفضل الخلق ، فيعتقدون فيهم أنهم وصلوا إلى منتهى ما يصل إليه الخلق في هذه المسائل . ثم إنهم لما نظروا - مع فرط ذكائهم - ولم يصلوا إلا إلى هذا ، ظنوا أنه لا غاية وراءهم ، فقالوا ما قالوا . وهكذا كل طائفة سلكت فانتبت إلى حيث رأت أنه منتهى الخلق ، فإنها تقضى على كل من تعظمه بأن هذا منتهاه ، كما قد رأينا طائفة من الفلاسفة لمَّا رأوا أن قول الفلاسفة هو منتهى معارف العقلاء ، صاروا إذا رأوا شخصاً ظهر عنه ما يدل على كمال عقله ، وعظم علمه وفضله ، ومعرفته بأقوالهم على الحقيقة ، يجعلون قوله هو قولهم في الباطن ، وإن تظاهر بتكفيرهم والرد عليهم . فإذا قيل لأحدهم : نحن قد سمعنا منه ورأينا من كلامه ما ينقض قول الفلاسفة ، يقول ذلك الفيلسوف الفاضل : هذا والله قد عرف حقيقة قولنا ، ومن عرف حقيقة قولنا لم يعدل عنه ، إلا أن يكون هناك^(٥) شيء أعلى منه ، ثم

(١) د : إقناعات .

(٢) د : الإقناعات .

(٣) د : إقناعات .

(٤) س : عليهم الصلاة والسلام .

(٥) هناك : ساقطة من (س) .

يبقى حائراً : هل فوق قولهم ما هو^(١) أكمل منه ، لما ظهر منه من كون العارف^(٢) بحقيقة قولهم ، مع حسن قصده وعدله ، قد عدل عنه^(٣) إلى قول يناقضه ؟ أو ليس فوقه ما هو أكمل منه ؟ لأن هذا الفيلسوف لا يعرف أن فوقه ما هو أكمل منه .

وهكذا الاتحادية أهل الوحدة ينسبون كل من عُرف علمه وعقله وكماله إلى أنه منهم ، وإن كان مظهراً للإنكار^(٤) عليهم ، وهكذا أهل الحيرة في الصفات الخيرية ، يجعلون السلف^(٥) والأئمة يُبرُونَ آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت ، مع عدم علمهم بمعانيها .

وإن كانوا من نفاتها قالوا : إنهم كانوا يعتقدون نفيها في الباطن ، ولا يعلمون مدلول النصوص . ولما كان هذا عندهم هو الغاية التي انتهوا إليها ، والسلف عندهم أعظم الناس ، جعلوا هذا غاية السلف .

وهؤلاء الطوائف وقع لهم الخطأ من جهتين : إحداهما :^(٦) أنهم لم يعرفوا الحق في نفسه على ما هو عليه ، لا بدليل عقلي ولا سمعي . الثانية^(٧) : أنهم لم يعرفوا حقيقة أقوال / السلف وما كان عندهم من العلم والبيان ، فكان عندهم قصور في معرفة الحق في نفسه ، وفي معرفة الأنبياء والسلف به ، وظنوا أن ما وصلوا إليه هو الغاية الممكنة ، فجعلوا ذلك

ص ٢١٢

(١) د : هل ، وهو تحريف .

(٢) د : المعارف ، وهو تحريف .

(٣) د : عنها .

(٤) س : وإن كان يظهر الإنكار . .

(٥) س : يقولون : كان السلف .

(٦) س : من وجهين أحدهما .

(٧) س : الثاني .

منتهى غيرهم ، فصاروا يحكون كلام^(١) المعظمين عندهم على هذا الوجه .
وقد رأينا من ذلك أموراً ، حتى أن من قضاتهم وأكابريهم من يحكى
أقوال الأئمة الأربعة في مسألة من المسائل الكبار ، فإذا قيل له : أهذا^(٢)
نقله أحد عن الشافعي أو فلان أو فلان ؟ قال : لا ، ولكن هذا قاله
العقلاء ، والشافعي لا يخالف العقلاء ، أو نحو هذا الكلام .

فالطوائف المقصرة الضالة تجد حكايتهم للمنقولات ، مثل نظرهم
في المعقولات ، فلا نقل صحيح ، ولا عقل صريح^(٣) . وكل من كان
أبعد عن متابعة الأنبياء^(٤) ، كان أبلغ في هذين الأمرين ، حتى ينتهى
الأمر إلى القرامطة [الباطنية ، الذى مبنى أمرهم على السفسة في
العقليات والقرمطة في السمعيات]^(٥) .

ثم الشيعة أقرب منهم ، فكان عندهم من السفسة والقرمطة
بحسبهم ، والمعتزلة خير منهم ، فهم أقل سفسة وقرمطة ، ولكن دخل
من ذلك عندهم ، بحسب ما فيهم من مخالفة الكتاب والسنة ، أمور
كثيرة .

وابن عقيل لما خبر كلام المعتزلة لم يرض طريقهم ، فلهذا ذكر أن^(٦) كلام ابن عقيل في ذم علم الكلام

(١) س : يحكون أقوال .

(٢) س : هذا .

(٣) س : صحيح .

(٤) س : الأنبياء ، صلوات الله عليهم وسلامه .

(٥) ما بين المعرفين (س) . وفى (د) : حتى ينتهى الأمر إلى القرامطة في السمعيات والسفسطة في

العقليات .

(٦) أن : ساقطة من (س) .

الناس ثلاث طوائف : طائفة شكَّت لما رأت وجود الشر والضرر في العالم . وطائفة قالت بالأصلين وهم الثنوية . والطائفة الثالثة علَّلوا ما انخرم بعلم لم تشف غليل العقل - كما فعلت المعتزلة - فلما لم يستقم^(١) لهم التعليل ، جنحوا وقالوا : خَفِيَ علينا وجه الحكمة فيما عرض في العالم من الفساد ، فسَلَّموا لمن استحق التسليم ، وهو الصانع^(٢) .

قال : « وهذه طائفة أهل الحديث » وهذا بناءً على إثبات الحكمة والغاية والتعليل من حيث الجملة ، والاعتراف بجهله من جهة التفصيل^(٣) ، وذكر أن هذا منتهى كل عالم محق^(٤) ، وهذا مبلغ علم من^(٥) انتهى إلى هنا .

ولابن عقيل أنواع من الكلام ، فإنه كان من أذكى العالم ، كثير الفكر والنظر في كلام الناس ، فتارة يسلك مسلك نفاة الصفات الخبرية ، وينكر على من يسميها صفات ، ويقول : إنما هي إضافات ، موافقةً للمعتزلة ، كما فعله في كتابه « ذم التشبيه وإثبات التنزيه » وغيره من كتبه ، وأتبعه على ذلك أبو الفرج بن الجوزي في كتابه « كف التشبيه بكف التنزيه^(٦) » وفي كتابه^(٧) « منهاج الوصول^(٨) » ، وتارة يثبت

(١) س : لم يستقر .

(٢) الكلام السابق هو سرد لكلام ابن عقيل الذي سبق لإيراده (ص ٥٠) مع تعليقات لابن تيمية .

(٣) س : من حيث التفصيل .

(٤) انظر ما سبق (ص ٥٠) (٥) س : ما .

(٦) نشر هذا الكتاب بعنوان « دفع شبه التشبيه بكف التنزيه » وحققه الشيخ محمد زاهد الكوثري (أعدت طبعته سنة ١٩٧٦ المكتبة التوفيقية بالقاهرة) .

(٧) د : وفي كتاب .

(٨) س : منهاج الأصول . والكتاب هو « منهاج الوصول إلى علم الأصول » ذكره ابن الجوزي في كتابه =

الصفات الخيرية ، ويرد على النفاة والمعتزلة^(١) بأنواع من الأدلة الواضحات ، وتارة يوجب التأويل/ كما فعله في « الواضح » وغيره ، ظ ٢١٢ وتارة يحرم التأويل ويذمه وينهى عنه ، كما فعله في كتاب « الانتصار لأصحاب الحديث » ، فيوجد في كلامه من الكلام الحسن البليغ^(٢) ما هو معظم مشكور ، ومن الكلام المخالف للسنة والحق ما هو مذموم مدحور .

وكذلك يوجد هذا وهذا في كلام كثير من المشهورين بالعلم ، مثل [أبي محمد] بن حزم ، [ومثل أبي حامد] الغزالي ، [ومثل أبي عبد الله] الرازي^(٣) وغيرهم .

ولابن عقيل من الكلام في ذم من خرج عن الشريعة من أهل الكلام والتصوف ما هو معروف ، كما قال في « الفنون »^(٤) ، ومن خطه نقلت ، قال : « فصل : المتكلمون وقفوا النظر في الشرع بأدلة العقول

= « تليس إليس » ، ص ٨٧ ، وفي كتابه « دفع شبه التشبيه » ، ص ٢٥ . وذكرت تلميذتي الدكتورة آمنة محمد نصير في رسالتها للماجستير « ابن الجوزي وآراؤه الكلامية والأخلاقية » (ص ٦٧ من رسالتها المطبوعة على الآلة الكاتبة) أن من الكتاب نسخة مخطوطة في خزنة أحمد عبد الوهاب نيازي ببغداد بخط فارسي تاريخها ١٠٠٤ هـ .

(١) س : ويرد على المعتزلة والنفاة .

(٢) س : البليغ .

(٣) د : مثل ابن حزم والغزالي وأبي الفرج بن الجوزي والرازي .

من (س) .

(٤) ذكر الأستاذ خير الدين الزركلي في ترجمة ابن عقيل في « الأعلام » ، ١٢٩/٥ : « له تصانيف أعظمها « كتاب الفنون » بقيت منه أجزاء ، وهو في أربعمئة جزء . قال الذهبي في تاريخه : كتاب الفنون لم يصنف في الدنيا أكبر منه » .

فتفلسفوا ، واعتمد الصوفية المتوهمة على واقعهم ^(١) فتكهنوا ، لأن
 الفلاسفة اعتمدوا على كشف حقائق الأشياء بزعمهم ، والكهَّان
 اعتمدوا على ما يُلقي إليهم من الاطِّلاع ، وجميعا خوارج على الشرائع ،
 هذا يتجاسران يتكلم في المسائل التي فيها صريح نقل بما يخالف ذلك
 المنقول ، بمقتضى ما يزعم أنه يجب [في] العقل ^(٢) ، وهذا يقول :
 قال لي قلبي عن ربِّي ، فلا على هؤلاء أصبحت ، ولا على هؤلاء
 أمسيتُ ، لا كان مذهب جاء على غير طريق السفراء والرسل ، يريد
 تعلّم بيان الشرايع ، وبطلان المذاهب والتوهّمات ، والطرائق
 المخترعات : هل لعلم الصوفية عمل في إباحة دمٍ أو فرجٍ ، أو تحريم
 معاملة ، أو فتوى معمول بها في عبادة أو معاقدة ؟ أو للمتكلمين ^(٣)
 بحكم الكلام حاكم ينفذ حكمه في بلدٍ أو رستاقٍ ؟ أو تصيب للمتوهمة
 فتاوى وأحكام ؟ إنما أهل الدولة الإسلامية والشريعة المحمدية المحدثون
 والفقهاء : هؤلاء يروون ^(٤) أحاديث الشرع ، وينفون الكذب عن
 النقل ، ويحمون النقل عن الاختلاف . وهؤلاء المفتون ^(٥) ينفون عن
 الأخبار تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، هم الذين سمّاهم النبي
 صلى الله عليه وسلم : الحملة العدول ، فقال : يحمل هذا العلم من كل
 خلفٍ عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ^(٦) .

(١) س : على واقعهم .

(٢) د : ما يزعم أنه بحث العقل .

(٣) س : وهل للمتكلمين .

(٤) س : يردون ، وهو تحريف .

(٥) س : المتفون ، وهو تحريف .

(٦) ذكره أبو عبد الله التبريزي في «مشكاة المصابيح» ١/٨٢ (رقم ٢٤٨) وفي آخره . . المبطلين ، =

فالحارج - وإن خفقت بنوده ، وكثرت جموعه ، وسمي بالملك - يبعد أن يضرب له دينار أو درهم ، أو ينحطب له على منبر ، أو تكون أموره إلا على المغالطة والمخالسة^(١) ، بينا هو على حاله يتضعض لكتاب الملك ، ويتخشي^(٢) من أن يقابله بقتال ، أو يضافه بجرب ، لأن في نفس الحارجي بقية من انخساس^(٣) الباطل ، وللملك^(٤) - وإن قلّ جمعه - صولة الحق ، وكذلك البرخششي^(٥) / مع الطيب المقيم : ص ٢١٣ هذا^(٦) مختار يطلب من الأدوية ما يسكن الألم في الحال ، ويضع على الأمراض^(٧) الأدوية الجواد العاملة بسرعة ، فيأخذ العطية والخلعة لسكون الألم وإزالة المرض ، ويصبح على أرض^(٨) أخرى ، ومترل

== وتأويل الجاهلين . رواه البيهقي . وذكر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في تعليقه : إن الحديث مرسل لأن إبراهيم ابن عبد الرحمن المنزلي (راوى الحديث) تابعي مقل كما قال الذهبي ، وراويه عنه معاذ بن رفاعة ليس بعمدة . لكن الحديث قد روى موصولا من طريق جماعة من الصحابة وصحح بعض طرقه الحافظ العلال في « بقية المتمس » (٣ - ٤) . وروى الخطيب في « شرف أصحاب الحديث » (٧ / ٣٥) عن مهنا بن يحيى قال : سألت أحمد - يعنى ابن حنبل - عن حديث معاذ بن رفاعة عن إبراهيم هذا قلت لأحمد : كأنه كلام موضوع ؟ فقال : لا ، هو صحيح . قلت له : ممن سمعته أنت ؟ قال : من غير واحد . قلت : من هم ؟ قال : حدثني به مسكين إلا أنه يقول : معاذ عن القاسم بن عبد الرحمن . قال أحمد : معاذ بن رفاعة لا بأس به . وانظر ما ذكره السيوطي عنه في « الجامع الكبير » .

(١) س : الحالة ، ولعل الصواب : الماحلة .

(٢) س : .. على حالة يتضعض (في الأصل الكلمة غير منقوطة) كتاب الملك ويتحسس .. الخ .

(٣) انخساس : ساقطة من (س) .

(٤) س : والملك ، وهو تحريف .

(٥) البرخششي : كذا قرأتها ، ولا أعرف معناها .

(٦) س : هل .

(٧) س : المرض .

(٨) س : رض ، وهو تحريف .

بعيد ، وطبّه (١) مجازفة ، لأنه يأمن الموافقة والمعابنة . والأطباء المقيمون يلامون على تطويل العلاج ، وإنما سلكوا الملائفة بالأدوية المتركة (٢) دون الحادة ، (٣) لأن الحادة من الأدوية ، وإن عجلت سكون الألم ، فإنها غير مأمونة الغوائل ، ولا سليمة العواقب ، لأن ما تعطى الأدوية الحادة (٣) من السكون إنما هو لغلبة المرض ، وحيثما غلبت الأمراض أوهت (٤) قوى المحل الذي حلتها الأمراض ، فهو كما قيل : الدواء للبدن كالصابون للثوب ينقيه ويبله ، كذلك كلما احتد الصابون وجاد أخلق الثوب ، فكذلك الفقهاء والمحدثون يقصرون عن إزالة الشبه (٥) لأنهم عن النقل يتكلمون ، وللخوف على قلوب العوام من الشكوك يقصرون القول ويقللون ، فهم حال الأجوبة ينظرون في العاقبة ، والمبتدعة والمتوهمة يتهمون ، كتهجم البرخشي ، فعلمهم فرح ساعة ، ليس لعلومهم ثبات ، فإن اشتبه على قوم ما دلّسه الصوفية عليهم (٦) من قول النبي صلى الله عليه وسلم : إن في أمتي محدثين ومكلمين (٧) ، وهو ما يُلقي من الفراسات والدرايات ، كما نطق به عمر . قيل [لهم] (٨) : لو نطق

(١) س : وطنه .

(٢) س : المركبة .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) د : أذهبت .

(٥) س : الشبهة .

(٦) عليهم : ساقطة من (س) .

(٧) سبق الحديث ح ٥ ص ٢٨ ولفظه : إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي أحد

فعمر ، وانظرت ٢ .

(٨) لهم : ساقطة من (د) .

عمر برأيه ولم يصدِّقه الوحي على لسان السفير، لما التفت إلى واقعته^(١)، ولا يُبتنى^(٢) الشرع على فراسته. ألا تراه لما مات السفير قال من هو أعلى طبقة منه^(٣): أى سماء تظلُّنى، وأى أرض تقلُّنى، إذا قلت فى كتاب الله برأى؟ وقال فى الكلاله ما قال. يقول الصديق هذا وأسلم اليوم لشيخ رباط يخلو بأمرد فى سمعه، ويسمع الغناء من أمرد وحرّة، ويأكل من الحرام شعبة، ويرقص كما تشمس^(٤) الخيل، لا يسأل الفقهاء، ولا يبنى أمره على النقل، يقول بواقعة، ويقول أتباعه: الشيخ يسلم إليه طريقته، وأى طريقة مع الشرع!؟ وهل أبقت الشريعة لقائل قولاً؟ وهل جاءت إلا بهدم العوايد ونقض الطرائق؟ ما على الشريعة أضر من المتكلمين والمتصوفين. هؤلاء يفسدون العقول بتوهّمات شبهات العقول، وهؤلاء يفسدون الأعمال/ ويهدمون قوانين ظ ٢١٣ الأديان، يحبون البطالات^(٥)، والاجتماع على اللذات، وسماع الأصوات المشوشات للمعايش والطاعات، وأولئك يجرّثون الشباب والأحداث، على البحث وكثرة السؤال والاعتراضات، وتتبع الشرع بالمناقضات. وما عرفنا للسلف الصالح أعمال هؤلاء الصوفية، بل كانت أحوالهم الجدد لا الهزل، ولا أحوال المتكلمين: لا التكشّف ولا البحث، بل كانوا عبيد تسليم وتحكيم فى المعتقدات، وجدّ وتشهير فى الأعمال والطاعات،

(١) د: إلى واقعه.

(٢) س: ولا يبنى.

(٣) يقصد ابن عقيل بذلك الصديق أبا بكر رضى الله عنه.

(٤) س: يشمس. وفى اللسان: «وشمست الدابة والفرس تشمس شامساً وشموساً وهى شموس»:

شردت وجمحت ومنعت ظهرها.

(٥) د: يبيجون البطالات؛ س: يحبون المطالبات، ولعل ما أثبتته هو الصواب.

فنصيحتي^(١) لأخواني من المؤمنين [الموحدين]^(٢) أن لا يقرع أبكار قلوبهم كلام المتكلمين ، ولا تصغى مسامعهم إلى خرافات^(٣) المتصوفين ، بل الشغل بالمعاش أولى من بطالة المتصوفة ، والوقوف مع الظواهر أولى من توغل المتحلة [للكلام]^(٤) . وقد خبرت طريقة^(٥) الفريقين : غاية هؤلاء الشك ، وغاية هؤلاء الشطح . والمتكلمون عندي خير من المتصوفة ، لأن المتكلمين مرادهم مع التحقيق مزيد الشكوك في بعض الأشخاص ، ومؤدى^(٦) المتصوفة إلى توهم الإشكال^(٧) ، والتشبيه^(٨) هو الغاية في الإبطال ، بل هو حقيقة المحال ، مما^(٩) يسقط المشايخ من عيني ، وإن نبلوا في أعين الناس^(١٠) أقداراً وأنساباً ، وعلوماً وأخطاراً ، إلا قول القائل منهم إذا خوطب بمقتضى الشرع : عادتني كذا وكذا ، يشير إلى طريقة قد قنَّها^(١١) لنفسه ، تخرج عن سمت الشرع ، فذاك مختلف طريقة ، وكل مختلف مبتدع، ولو كان في ترك النوافل ، لأن الاستمرار على ترك السنن خذلان . قال أحمد رضي الله عنه وقد سئل

(١) فوق كلمة « نصيحتي » في نسخة (د) كتبت كلمة « كذا » .

(٢) الموحدين : ساقطة من (د) .

(٣) س : إلى جوابات .

(٤) للكلام : ساقطة من (د) .

(٥) س : طائفة ، وهو تحريف .

(٦) س : ومراد .

(٧) س : ألقاهم الإشكال ، وهو تحريف .

(٨) س : والشبه .

(٩) د : ما .

(١٠) د : وإن نبلوا عند الناس .

(١١) س : بينها .

عن رجل استمر على ترك الوتر : هذا رجل سوء . أنا أنصح بحكم العلم والتجارب : إياك أن تتبع شيخا يقتدى بنفسه ، ولا يكون (١) له إمام يُعزى إليه ما يدعوك إليه ، ويتصل ذلك بشيخ إلى شيخ إلى السفير صلى الله عليه وسلم ، الله الله ، الثقة بالأشخاص ضلال ، والركون إلى الآراء ابتداء ، اللين والانطباع في الطريقة مع السنة ، أحب إليّ من الخشونة والانقباض مع البدعة ، الله لا يُتقرب إليه بالامتناع مما (٢) لم يمنع منه ، كما لا يُتقرب إليه بأعمال لم يأمر بها . أصحاب الحديث رسل السفير : الفقهاء المترجمون لما أراد السفير من معاني كتابه (٣) ، ولا يتم اتباع إلا بمنقول ، ولا يتم فهم المنقول إلا بترجمان ، / وما عداها تكلف لا يفيد . ص ٢١٤

وإلى هذين القسمين انقسم (٤) أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : نقله وفقهاء ، ولا نعرف فيهم ثالثاً (٥) . أصحاب أسواق وصفقات وتجارات ، لا رُبط ولا مناخ للبطالات ، يا أصحاب المخالطات والمعاملات ، عليكم بالورع ، يا أصحاب الزوايا والانقطاعات عليكم بحسم مواد الطمع . يا طرّاق المبتدئين إياكم واستحسان طرائق أهل التوهم والخُدع ، ليس السنّيُّ عندي (٦) المحب لمعاوية ويزيد ، ولا لأبي بكر (٧) وعمر ، ولا الشيعة عندي من زار المشاهد ، وأنشد المراثي والقصايد .

(١) س : ولا يكن .

(٢) س : ما .

(٣) س : كلامه .

(٤) د : انقسمت .

(٥) س : ولا يعرف فيهم ثالث .

(٦) س : عندكم .

(٧) بكر : ساقطة من (س) .

السُّنَى عندى من تتبع آثار الرسول فعمل بها بحسب ما يفتيه^(١) الفقهاء ، واحتذى^(٢) الرسم ، واتبع الأمر ، وكف عن النهى ، وتتره عن الشبهة ، ووقف عند الشك ، وتفترغ من كل علم خالف النقل ، وإن كانت له طلاوة فى السمع ، وقبول فى القلب ، ليس قلبك معياراً على الشرع ، ما لله طائفة أجل من قوم حدثوا عنه ، وما أحدثوا وعولوا على ما رووا ، ولا على ما رأوا ، الصبر على الرواية مقام الصديقين . قال الخضر للسفير : ﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ [سورة الكهف : ٦٧] لأن مستحسناً برأيه ومستقبحاً برأيه لا يتبع ، لأنه قد بان لك بنص القرآن أن استحسان عقل السفير الكليم واستقباحه ما كان على القانون الصحيح ، حتى كشف له عن العذر فيما كان استقبحه .

تعلق ابن تيمية

قلت : ولا بن عقيل من هذا الجنس فى تعظيم الشرع ، وذم من يخالفه من أهل النظر والكلام ، وأهل الإرادة والعبادة ، كلام كثير من هذا الجنس . كما قد تكلم فى ذلك طوائف من أهل العلم والدين ، لكن من غلب عليه طريق النظر والكلام ، كان ذمّه لمنحرفة العبّاد^(٣) أكثر من ذمه لمنحرفة أهل الكلام ، وهذا كثير فى أهل الكلام والفقهاء ، لاسيما فى المعتزلة ، وهؤلاء قد لا يعرفون ما فى طريق أهل العبادة والتصوف من الأمور المحمودة فى الشرع ، ومن غلب عليه طريقة أهل

(١) س : ما يفتيه .

(٢) د ، س : واحتذى .

(٣) س : العبادة .

الإرادة والعبادة ، كان ذمه لمنحرفة أهل الكلام والنظر^(١) أكثر من ذمه لمنحرفة أهل التصوف . وهذا يوجد كثيراً^(٢) في كلام أهل الزهد والعبادة ، لاسيما المعظمين لطريق الصوفية^(٣) ، فمثل^(٤) أبي عبد الرحمن السلمى ، وأبي طالب المكي ، وأبي إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى ، [وأبي حامد] الغزالي^(٥) ، / وإن كانوا يذمّون من منحرفة ظ ٢١٤ الصوفية ما يذمّون ، فذمهم لجنس أهل الكلام والبحث والنظر أعظم . ومثل أبي بكر بن فورك ، وابن عقيل ، وأبي بكر الطرطوشي ، وأبي عبد الله المازرى^(٦) ، وأبي الفرج بن الجوزى ، وإن كانوا يذمّون من بدع أهل الكلام والفلسفة ما يذمّون ، فذمهم لما يذمونه من بدع أهل التصوف والتأله أعظم .

وقد قال الله تعالى : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ . * وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون . رواه الترمذى وصححه^(٧) .

وكان طائفة من السلف يقولون : من فسد من الفقهاء ففيه شبه من

(١) س : أهل النظر والكلام .

(٢) س : وهذا كثيراً يوجد .

(٣) س : لا سيما غلاة الصوفية .

(٤) س : كمثل .

(٥) د : والغزالي .

(٦) س : المازى ، وهو تحريف .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٧) سبق ورود هذا الحديث والكلام عليه من قبل ، ح ١ ، ص ١٦٦ ت ١ .

اليهود ، ومن فسد من العبّاد ففيه شبه من النصارى . فمن كان فيه بدعة من أهل الكلام والنظر والفقہ كالمعتزلة تجدهم يذمّون النصارى أكثر مما يذمون اليهود ، واليهود يقرأون كتبهم ويعظّمونهم . ومن كان فيه بدعة ، من أهل العبادة والتصوف والزهد ، تجدهم يذمّون اليهود أكثر مما يذمّون النصارى ، وتجد النصارى يميلون إليهم ، وقد يحصل من مبتدعة الطائفتين من موالاتة اليهود والنصارى بحسب ما فيهم من مشابهتهم ، وهذا موجود كثيراً ، كما دلّ عليه الكتاب والسنة* .

وهذه الطريقة الأولى التي يعتمد عليها من يعتمد ، مثل ابن عقيل ، وصدقه بن الحسين ، وغيرهما ، هي التي ذكرها [أبو الحسن]^(١) الأشعري في « رسالته إلى أهل الثغر » ، وهي التي اعتمد عليها في كتابه المشهور المسمّى : « باللمع في الرد على أصحاب البدع » وهو أشهر مختصراته ، وقد شرحه شروحات كثيرة ، من أجلها شرح القاضي أبي بكر له .

وهذه السياقة المتقدمة هي سياقة أبي الحسن في « اللمع »^(٢) فإنه قال في أوله^(٣) : « إن سألت سائل^(٤) : ما الدليل على أن للخلق صناعات صنعها ، ومدبراً ذبّره؟ قيل^(٥) : الدليل على ذلك أن الإنسان ، الذي

كلام الأشعري في
« اللمع » عن إثبات وجود
الله تعالى

(١) أبو الحسن : زيادة في (س) .

(٢) س : وهذه المساقاة المتقدمة أخذوها من مساقاة أبي الحسن في اللمع .

(٣) في أول كتاب « اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع » وسأقابلة إن شاء الله على طبعة مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ (تحقيق الدكتور حمودة غرابية) ص ١٧ وما بعدها ، وطبعة الكاثوليكية ببيروت ، ١٩٥٧ (تحقيق الأب رتشرد مكارثي) ، ص ٦ .

(٤) اللمع : . . . سائل فقال : . . .

(٥) في نسخة د . غرابية أضاف المحقق : قيل له .

هو في غاية الكمال والتمام ، كان نطفة ، ثم علقه ، ثم مضغة^(١) ، ثم لحماً ودماً^(٢) ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأننا نراه في حال كمال قوته ، وتمام عقله ، لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصرأ ، ولا [أن]^(٣) يخلق لنفسه جارحة ، فدل ذلك^(٤) على أنه قبل تكامله ، واجتماع قوته وعقله ، كان عن ذلك أعجز^(٥) ، لأن ما عجز عنه في حال الكمال ، فهو في حال النقصان عنه أعجز، ورأيناه / طفلاً ، ثم ص ٢١٥ شاباً ، ثم كهلاً ، ثم شيخاً ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ، لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ، ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفناه^(٦) على أنه ليس هو الذي نقل نفسه^(٧) في هذه الأحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حال إلى حال ، ودبره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر .

قال^(٨) : « وما يبين ذلك أيضا : أن^(٩) القطن لا يجوز أن يتحول

(١) عبارة « ثم مضغة » : ساقطة من نسخة د . غرابة .

(٢) نسخة مطبعة مصر : ثم لحما ودما وعظما ؛ نسخة الكاثوليكية : ثم لحما وعظما ودما .

(٣) أن : ساقطة من (د) .

(٤) اللعم : يدل ذلك .

(٥) اللعم : يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، لأن ما قدر عليه في حال

النقصان فهو في حال (سقطت حال من ط . مطبعة مصر) الكمال عليه أقدر .

(٦) اللعم : ما وصفناه .

(٧) اللعم : ينقل نفسه .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ط . مطبعة مصر ، ص ١٨ = ط . الكاثوليكية ، ص ٦ .

(٩) اللعم (ط . مطبعة مصر) : مما بين ذلك أن ، (ط . الكاثوليكية) : مما يبين ذلك أن .

غزلاً مفتولاً ، ولا ثوباً^(١) منسوجاً بغير صانع ولا ناسج^(٢) ،^(٣) ومن اتخذ قطعاً فانتظر^(٤) أن يصير غزلاً مفتولاً ، ثم ثوباً منسوجاً ، بغير صانع ولا ناسج^(٥) ، كان عن المعقول خارجاً^(٥) ، وفي الجهل والجمأ ، وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرأ مبنياً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حال^(٦) الآجر ، ويتنضد^(٧) بعضه إلى بعض^(٨) بغير صانع ولا بانٍ كان جاهلاً ، فإذا^(٩) كان تحول النطفة علقه ، ثم مضغه ، ثم لحمأ ، ثم عظمأ ودمأ^(١٠) ، أعظم في الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنعها ، أعنى النطفة^(١١) ، ونقلها من حال إلى حال .

قال^(١٢) : « وقد قال تعالى^(١٣) ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [سورة الواقعة : ٥٨ ، ٥٩] ، فما استطاعوا بحجة أن

(١) اللع : ثم ثوبا .

(٢) اللع : بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر .

(٣) - (٣) : ساقط من (س) .

(٤) اللع : ثم انتظر .

(٥) د : كان عن المعقول خارجاً ؛ س : ومن زعم ذلك كان عن المعقول خارجاً ؛ اللع : كان عن معقول خارجاً .

(٦) اللع : إلى حالة .

(٧) س : ويتنضد .

(٨) اللع : على بعض .

(٩) اللع : وإذا .

(١٠) اللع : ثم مضغه ثم لحماً ودماً وعظماً .

(١١) اللع : على صانع صنع النطفة .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ط . مطبعة مصر ، ص ١٩ = ط . الكاثوليكية ، ص ٧ .

(١٣) اللع : وقد قال الله تعالى .

يقولوا^(١) إنهم يَخْلُقُونَ [ما يَمْنُونَ]^(٢) مع تَمَنِّيهم الولد فلا يكون ، ومع كراهتهم له فيكون . وقال تنبيها لخلقه^(٣) على وحدانيته : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] فَيَبِّينُ^(٤) لهم عجزهم و فقرهم إلى صانع صنعهم ، ومدبر دبرهم .

قلت : هذا الدليل مبني على مقدمتين : على تحول الإنسان من حالٍ ^{تعلق ابن بيضا} إلى حال ، وأن ذلك لا بد له من صانع حوّله من حالٍ إلى حال ، وكلتا المقدمتين ضرورية . والأولى هي مسألة حدوث صفات الأجسام ، كما تقدم بيانه ، وأن من أهل الكلام من يقول [إن]^(٥) : المشهود هو حدوث الصفات لا حدوث الأعيان ، وإن أكثر الناس على خلاف ذلك .

وهذا هو طريقة القرآن، لكن حدوث الصفات هي أقرب الطرق إلى طريقة القرآن . وأما الثانية فهي ضرورية ، ولهذا لم يذكر أبو الحسن عليها دليلاً ، لكن كثير^(٦) من أصحابه يقولون : إنها طريقة^(٧) ، موافقةً منهم لمن قال ذلك من المعتزلة .

ولهذا اعترض من اعترض من المعتزلة على كلام أبي الحسن ، فأجابه

(١) اللع : أن يقولوا بحجة .

(٢) ما يَمْنُونَ : ساقطة من (د) ، (س) وزدتها من «اللع» ليتضح المعنى .

(٣) اللع : وقد قال الله تعالى منبها لخلقه .

(٤) اللع (ط . مطبعة مصر) : بين ، ط . الكاثوليكية : يبين .

(٥) إن : ساقطة من (د) .

(٦) س : لكن كثيراً .

(٧) د : إنها نظرية .

كلام الباقلي شرحاً لكلام
الأشعري

ظ ٢١٥

القاضي أبو بكر على أصله بجواب ذكره . قال القاضي أبو بكر (١) :
« اعلم أنه إنما (٢) ضرب المثل بما ذكره من القطن واللبن لظهوره في نفوس
العامة والخاصة، واعتقاد جميعهم لجهل من جَوَزَ تنضد (٣) البنيان ،
 واجتماع الآجر والتراب ، وتصوير المصنوعات بغير صانع ولا مدبّر ،
 وأنت لو اعترضت كل من سَلِمَتْ حاسته ، وصح عقله ، فسألته : هل
يجوز وجود ما ذكره من ضروب المحكمات بغير صانع ، مع العلم بأنها لم
تكن كذلك من قبل ؟ لمنع ذلك ولاستجهل (٤) قائله ، لتقدم الأدلة
وتقررها على فسادها ، في نفوس العامة والخاصة ، وإن كانت العامة
تَقْصُرُ عبارتها عن عبارة الخاصة ، وألفاظ المتكلمين ، وطريق
المستنبطين في التعبير (٥) ، وقولهم : لم نجد كتابة (٦) إلا من كاتب ، ولا
ضرباً إلا من ضارب ، ولا بناءً إلا من بانٍ ، وإن استحالة وجود ضرب
من لا ضارب ، وبناءٍ من لا بانٍ ، كاستحالة ضاربٍ لا ضرب له ،
وبانٍ لا بناء له ، وقد تقرر هذا المعنى في نفوسهم ، وإن قَصَّروا عن
تأديته ، وصار مقارناً للعلوم الضرورية ، وصار المخالف فيه عند سائرهم
كالمخالف فيما يُدرك من جهة الحواس . »

قال : « وجملة القول في هذا الباب أننا لا ندعى ، ولا صاحب

(١) الأرجح أن هذا الكلام في كتاب « شرح اللمع » للباقلاني .

(٢) د : لما .

(٣) س : تنضيد .

(٤) س : بأنها لم تكن كذلك واستجهل ...

(٥) د : في التغيير ، وهو تحريف .

(٦) س : الكتابة .

الكتاب ، أن العلم باستحالة وقوع الصنعة لا من صانع ، شئ يُدرك من جهة الضروريات ^(١) وتُعلم ^(٢) صحته من طريق درك الحواس ، ولكنه يُدرك بالاستنباط ، فإذا حصل في نفوس من يجوز أن يشك في هذه المسألة ، وفي صانع الأشياء التي ^(٣) غاب عنها ، نظير لما يشك فيه ، ومثل لما ارتاب فيه ، ردّه إليه ، وجعله أصلاً معه في تصحيح ما ينبغي ^(٤) تصحيحه ، وكشف ما يُرجى له كشفه .

قال « وقوله : لو أن منتظرا انتظر اجتماع المصنوعات من غير صانع كان متجاهلا ، كلامٌ صحيح ، لأن الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع ، كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له ، وكاتب لا كتابة له . فتعلق الصنعة بالصانع ، كتعلق الصانع في كونه صانعاً بوجود صنعه ، واستحالة أحد الأمرين في المعقول كاستحالة الآخر . »

قال : « وهذه النكتة المعتمدة في هذا الدليل ، وإنما نذكر ضرباً من ضرب الصنائع ^(٥) تقريبا بذكره ، وليس القصد بذكره تخصيص تعلقه بالصانع ، وإنما يُراد بذلك وجوب تعلق سائر المصنوعات بصانع صنعها ، فاعرف ذلك . »

وذكر كلاماً آخر إلى أن **قال** : « فإن قال قائل ^(٦) : فما الدليل الآن

(١) س : الضرورات .

(٢) س : ونعلم .

(٣) د : الذي .

(٤) س : ما ينبغي .

(٥) د : الصانع .

(٦) س : القائل .

على أنه لابد لسائر الأفعال الحاضرة والغائبة من فاعل فعلها ، ومدبّر دبرها ؟ وكيف وجه تعلق الإنسان وغيره من المصنوعات ، بفاعل ومدبّر صنعه وقصده ، متى لم يكن هو الفاعل لنفسه ؟ قيل له : قد تقدّم/ من ص ٢١٦
كلام صاحب الكتاب ما هو دلالة على ذلك ، وقد مضى شرحنا له ، حيث قلنا : إن تعلق الفعل بالفاعل ، كتعلق الفاعل في كونه فاعلاً بفعله .

ثم نقول في الدليل على ذلك : إنه لا يسوغ^(١) أن يجيب^(٢) عن هذه المسألة إلا من سلّم لنا أن هذه الأمور - التي هي التأليفات والتصويرات والتركيبات - معانٍ محدثات ، وإن كان لا يُقرّ بأنها أفعال ، كلّم في أصل^(٣) هذه المسألة ، وقرّر معه القول بوجوب حدوثها^(٤) ، فإذا كان الأمر على ما وصفناه ، لم يكن لأحدٍ أن يسأل عن هذه المسألة .

وقد يخالف في أن هذه الأمور التي ذكرناها أفعال ، لأنه إذا قال : ما^(٥) الدليل على أن هذه الأفعال تتعلق بفاعل ؟ فقد أثبتّها أفعالا ، فإذا أنكر أن تكون أفعالا ، فقد أبطل بآخر كلامه ما أثبتّه بأوّله ، ولكن قد يسوغ أن يقول : ما الدليل على أن التأليف يتعلق بمؤلف ؟ وإن لم يسلم أنه فعل ، لشبهة تدخل عليه .

(١) س : لا يسوغ .

(٢) س : يجيب .

(٣) أصل : ساقطة من (س) .

(٤) حدوثها : ساقطة من (س) .

(٥) س : فإ .

فإذا كان الأمر على ما وصفنا ،^(١) رجعنا فقلنا : الدليل على أنه لا بد للأفعال من تعلق بفاعلٍ ، أنا وجدناها يتقدم بعضها على بعض في الوجود ، ويتأخر بعضها عن بعض ، وتوجد في زمان كان يصح عدمها فيه ، بدلا من الوجود ، وتعدم في زمان يصح وجودها فيه بدلا من العدم .

فإذا كان هذا وصفها ، قلنا : لا يخلو ما تقدم منها : أن يكون متقدما لنفسه ، أو لمعنى يوجد به ، أو لا لنفسه ولا لعله ، أو لمقدمٍ قَدَمه ، وكذلك حكم القول فيما تأخر منها ، فنظرنا فإذا هو مستحيل أن يكون إن ما تقدم منها إنما^(٢) تقدم لنفسه ، لأنه قد يتقدم على ما هو من جنسه ، ويتأخر عنه ما ذاته مثل ذاته ، كالجواهر وأجزاء السواد وغير ذلك من المماثلات ، فلو كان ما تقدم منها متقدماً لنفسه ، لم يكن بالتقدم أولى ممّا هو مثل له ، ولا كان المتأخر منها بالتأخر أولى منه بالتقدم ، إذ قد صح وثبت أن المماثلين هما ما سدّ أحدهما مسدّاً صاحبه ، وناب منابه ، واقتضت ذاته من الأحكام ما اقتضته ذات ما كان مثالا له .

وفي العلم بتقدم بعض المماثلات على بعض ، وتأخر بعضها عن بعض - فإن ما تقدم منها ، فالتقدم^(٣) أولى منه بالتأخر ، وما تأخر منها ، [فالتأخر]^(٤) أولى منه بالتقدم - دليلٌ على أنه لا يجوز أن يكون

(١) س : على ما وصفناه .

(٢) د : ما .

(٣) د : وإن لم تقدم منها بالتقدم ، وهو تحريف .

(٤) فالتأخر : ساقطة من (د) .

المتقدم^(١) منها متقدماً لنفسه ، ولا المتأخر منها متأخراً لنفسه ، ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدماً لعلته توجد به ، لأنه ليس بأن توجد^(٢) له تلك العلة - إذا لم تكن / تلك العلة منه معلقة بموجدٍ - بأولى من وجودها بغيره. ووجود سائر^(٣) ما جانسها ، بسائر^(٤) ما يحتمله ذلك الجنس من العلل المقتضية للتقدم ، الذي هو الوجود في الوقت المخصوص الذي يتكلم عليه ، حتى تتساوى في الوجود ، ولا يتأخر بعضها عن بعض ، لاحتمالها ما يقتضى وجودها من المعاني وكونها متماثلة . على^(٥) أنه لو كان المتقدم من الجواهر وأجزاء السواء متقدماً لعلته ، والمتأخر عنها^(٦) متأخراً لعلته ، لكانت علة التقدم قبل علة التأخر ، إذ كانت موجودة مع المتقدم ، الذي هو قبل المتأخر .

ظ ٢١٦

ولو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون لعلته أيضاً ، ما تقدمت إحدى العلتين على الأخرى ، لأن علة التقدم والتأخر يجب أن تكونا من جنس واحد ، لأنهما حدوثان ووجودان للحادث الموجود ، ولو ثبتا^(٧) معنى من المعاني . وقد أثبتا فيما سلف أنه لا يجوز تقدم أحد^(٨) المثلين ، على صاحبه لنفسه وجنسه . ووجود الشئيين في زمانين متغايرين ، لا يخرج

(١) د : التقدم .

(٢) س : يوجد .

(٣) س : بغير وجود سائر ..

(٤) س : لسائر .

(٥) س : وعلى .

(٦) س : منها .

(٧) د : ولو ستا ؛ س : لو تسا . ولعل ما أثبت هو الصواب .

(٨) س : إحدى ، وهو خطأ .

الوجود عن حقيقته ، فيجب لذلك ^(١) أن تكون علة وجود الشيء في زمان ، كعلة وجود غيره في غير ذلك الزمان ، ومن جنسها .

وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون تقدم إحدى العلتين للأخرى لعلّة ثانية ، والقول في الثانية وفي وجوب تعلقها بثالثة - إذا ^(٢) كانت متقدمة لعلّة - كالقول في الأولى . وكذلك القول في علة التأخر ، وهذا يوجب ما لا نهاية له من الحوادث ، وذلك محال .

فإن اعترف المخالف أن الشيء الذي يتقدم وجوده وجود ^(٣) ما هو مثل له لعلّة فعلها فاعل ، أقرّ أن الفعل يتعلق بالفاعل ، وكان حكم المعلول حكم العلة ، ففي ذلك ما أردناه .

وإن امتنع من تعلق العلة المقتضية لوجود ما يوجد به الفاعل ^(٤) ، دخل عليه ما كلفناه به آنفاً : من أنه ليس احتمال بعض الجواهر لما يقتضى وجوده في زمان بعد زمان ، بأولى من احتمال وجود ذلك فيما هو مثل له .

قال : « وسنبيّن بعد هذا أن الجواهر المعدومات ، ليست بذوات ولا أعيان ولا جواهر قبل وجود الأعراض ، وأنها لم توجد إلا مع وجودها . وإنما ^(٥) لم نقدّم هذا الباب في هذه الدلالة لعدم حاجتنا

(١) س : كذلك .

(٢) س : إذ .

(٣) د : ووجود .

(٤) د : ما يوجد به بفاعل .

(٥) س : إنما .

إليه ، وذلك أَنَّا نجعل^(١) مكان قولنا : « تقدمت الجواهر بعضها على بعض » ، أن نقول : إن بعضها ينتضد قبل بعض ، وبعضها يتفرق قبل بعض ، وبعضها يجتمع قبل بعض ، وأنه لا يجوز أن يكون ما ينتضد منها منتضداً لنفسه ، وما افترق/ منها مفترقا لنفسه لقيام الدليل على تماثلها ، وأن ما اقتضاه ذوات بعضها من الأحكام اقتضاه ذوات سائرها ، وفي العلم بأن منها ما يكون مجتمعاً منتضداً، ومنها ما يكون مفترقا متباينا ، دليل على أنه ليس الذي اقتضى لها ذلك ذواتها ، وإن كانت تلك العلة فعَلَّها فاعل ، فصارت بوجودها على صفة ما ذكرناه [من] الاجتماع^(٢) والافتراق ، فصح أن الأفعال تتعلق بالفاعل ، وأن تلك العلة إذا كانت متعلقة بالفاعل من حيث كانت فعلاً محدثاً ، وجب أن يكون هذا سبيل الجسم ، إذ كان فعلاً لمساواته لما تعلق^(٣) بالفاعل فيما لو كان متعلقاً به . وهذا إقرار بتعلق الأفعال بالفاعل .

قال : « ويستحيل أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه ولا لعله ، لأنه كان يجب أن لا يكون بالتقدم - في وقت تقدمه - أولى منه بالتأخر ، ولا بالتأخر أولى منه بالتقدم ، ولا كان هو بأن يكون متقدماً لا لنفسه ولا لعله ، أولى من تقدم ما هو مثل له في زمانه ، لا لنفسه ولا لعله ، وفي العلم بكون المتقدم بالتقدم أولى منه بالتأخر ، والمتأخر بالتأخر

(١) س : وذلك إنما يُجعل ..

(٢) د : صفة ما ذكرنا الاجتماع .

(٣) س : يتعلق .

(٤) د ، س : فيأله . ولعل الصواب ما أثبتته .

أولى منه بالتقدم ، وإن وصفه بالتقدم والتأخر يفيد فوائد متغايرة^(١) ، لا تجرى مجرى الألقاب التي لا تفيد - دليل على أنه لا يجوز أن يكون ما تقدم منها متقدماً لا لنفسه^(٢) ولا لعلته .

قال : « وفي فساد هذه الأقسام التي لا يخلو الأمر منها في التقدم والتأخر ، دليل على أن مقدماً قدّم منها^(٣) ما قدّم ، وأخرّ منها ما أخرّ . »
قال : « وهذا أحد ما يُعوّل عليه^(٤) في وجوب تعلق الأفعال بفاعل . »

قلت: مضمون هذا الكلام أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث يُستدل عليه بأن ذلك يتضمن الاختصاص بزمان دون زمان ، والتخصيص لا بد له من مخصص ، لأنه ترجيح لأحد المتماثلين على الآخر ،^(٥) وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح معلوم الفساد بالضرورة ، ولم يحتج بعد هذا أن يُستدل على أن^(٥) الترجيح لا بد له من مرجح ، لأن ذلك ترجيح لأحد طرفي الممكن على الآخر ، فلا بد له من مرجح ، وقد ذكرنا فيما بعد^(٦) أن هذا هو الطريق الذي سلكه أبو الحسين ، وأبو المعالي ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم : قرروا افتقار المحدث

(١) س : متغايرة .

(٢) س : لا لا لنفسه ، وهو تحريف .

(٣) س : فيها .

(٤) س : وهذا آخر ما نقول عليه .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) عبارة « فيها بعد » ساقطة من (س) .

إلى الحديث^(١) بأن ذلك تخصيص بأحد الجائزين ، والتخصيص بأحد الجائزين لأنه لا بد له من مخصص ، وهذا عندهم مختص بالمحدثات ، ولا يتصور عندهم ممكن قديم حتى يستدلوا^(٢) بافتقار الممكن المتساوي الطرفين إلى مرجح لأحدهما ، / أو مرجح لوجوده^(٣) .

وذكر القاضي أبو بكر أن ما ذكر من ضرب المثل باللين إذا صار بناءً ، والغزل إذا صار ثوبا ، إنما هو^(٤) لأجل ظهور ذلك في نفوس العامة والخاصة ، لا لأن أحدهما مقيس على الآخر .

وذلك أن كثيراً من المعتزلة ، كأبي علي ، وأبي هاشم ، يقررون ذلك بالقياس على أفعال العباد ، فيقولون : كما^(٥) أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والبناء لا بد له من بانٍ ، فكذلك الجسم المحدث لا بد له من فاعل للقدر المشترك ، لأن العلة الموجبة افتقار الأصل^(٥) المقيس عليه إلى الفاعل ، هي موجودة في الفرع المقيس ، لأن افتقار الأصل^(٥) إلى الفاعل إنما كان لحدوثه ، وهذا موجود في الفرع . . إلى سائر كلامهم المعروف في مثل هذا .

فذكر القاضي أبو بكر أنه لا حاجة إلى هذا ، بل افتقار أحدهما كافتقار الآخر ، وقرّر الجميع بالطريقة التي ذكرها ، وهو قوله : « لأن

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) عبارة « أو مرجح لوجوده » : ساقطة من (س) .

(٣) س : إذ هو .

(٤) كما : ساقطة من (س) .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

الصنعة يستحيل وقوعها إلا من صانع ، كما يستحيل في العقول وجود صانع لا صنعة له ، وكاتب لا كتابة له ، فتعلق الصنعة بالصانع ، كتعلق الصانع في كونه صانعاً بوجود صنعته .

قال : « وهذه النكتة المعتمدة في هذا ^(١) الدليل . »

قلت : بيان هذا أنه إذا قيل : صنعة ، أو فعل ، كان هذا اللفظ متضمناً صانعاً فاعلاً ، كما إذا قيل : فاعل صانع ، كان ذلك متضمناً فعلاً وصنعة . وذلك لأن المصدر يستلزم الفاعل ، كما يستلزم الفاعل المصدر ، فكما أن العقل يعلم امتناع فاعل لا فعل له ، فهو يعلم امتناع فعل لا فاعل له .

والقاضي أبو بكر قرّر هذا الوجه أيضاً بناءً على أن العلم بافتقار الحدّث إلى الحدّث ليس بضروري ، وزعم أن الأشعري يقول بذلك ، كما تقدّم من قوله : « إِنَّا لَا نَدْعَى - وَلَا صَاحِبَ الْكِتَابِ - أَنَّ الْعِلْمَ بِاسْتِحَالَةِ وَقُوعِ الصَّنْعَةِ لَا مِنْ صَانِعٍ ، شَيْءٌ يُدْرِكُ مِنْ جِهَةِ الضَّرُورَاتِ » .

ومن المعلوم أن كلام الأشعري ليس فيه شيء من هذا ، ولم يذكر في كلامه أن العلم بافتقار الصنعة إلى صانع ^(٢) يُقرر بأن استلزام الصنعة للصانع كاستلزام الصانع للصنعة ، ولا بأن ذلك يتضمن تقدماً وتأخيراً ، فيفتقر إلى مقدم ومؤخر .

(١) هذا : ساقطة من (س) :

(٢) س : إلى الصانع .

ثم إن القاضى قرّر ذلك بأن ذلك التقدّم^(١) والتأخر لا يجوز أن يكون لعلّة تقوم بالتقدم والتأخر ، لأنه ليس وجود العلة به بأولى من وجودها بغيره ، إذا لم يكن هناك موجد . وكذلك وجود سائر [العلل المجانسة لها لسائر]^(٢) ما يحتمله ذلك الجنس الذى وجدت به العلة ، ص ٢١٨ ولأن ذلك يتضمن تقدّم علة/ على علة ، ففتقر أيضا إلى علة متقدمة ، وذلك يعنى إلى وجود حوادث لا نهاية لها ، وهو محال .

وهذه المقدمة فيها نزاعٌ مشهور ، لكنه احتج بها على من يسلمها من المعتزلة^(٣) ، ولأنه عند نفسه قد أقام الدليل عليها فى موضع آخر . وأيضاً فإنه بنى^(٤) دليله على تماثل الجواهر ، وهذا فيه نزاع مشهور ، لكنه^(٥) أحال على تقريره لذلك فى موضع آخر .

وإبطال هذا القسم يظهر بدون هذه الأدلة التى اعتمد عليها^(٦) ، وذلك أن الكلام فى حدوث ما يحدث من الحوادث التى تقدمت وتأخرت ، وهذه لا تقوم بها العلة فى حال عدمها ، إنما تقوم بها فى حال وجودها ، فيمتنع أن يكون حدوثها لمعنى قام بها قبل حدوثها ، لأن المعدوم لا يحدث الموجود ، ولا يكون المعدوم علة للموجود .

ولكن سلوك هؤلاء لهذه الطرق البعيدة التى فيها شبهة وطول ، دون

(١) س : قرر بأن التقدّم .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (د) .

(٣) س : إلى المعتزلة .

(٤) د : بنا .

(٥) س : ولكنه .

(٦) عبارة « التى اعتمد عليها » : ساقطة من (س) .

الطرق القريبة التي هي أقرب وأقطع ، قد يكون^(١) لكون المناظر لهم لا يسلم صحة الطرق القريبة الواضحة القطعية ، إما عناداً منه ، وإما لشبهة عرضت له أفسدت عقله وفطرته ، مثلما يعرض كثيراً لهؤلاء ، فيحتاج مع من يكون كذلك إلى أن يعدل معه إلى طريق طويلة دقيقة يسلم مقدماتها مقدمةً مقدمة ، إلى أن تلزمه النتيجة^(٢) بغير اختياره ، وإن كانت المقدمات التي مانعها أتبين وأقطع من المقدمات التي سلّمها ، لكن هذا يحتاج إليه كثيراً في مخاطبة الخلق ، فكم من شخص لا يقبل شهادة العدول الذين لا يُشك في صدقهم ، ويقبل شهادة من هو دونهم : إما لجهله ، وإما لظلمه . وكذلك كم من الخلق من يرد أخباراً متواترة مستفيضة ، ويقبل خبر من يُحسِن به الظن ، لاعتقاده أنه لا يكذب ، وكم من الناس من يرد ما يُعلم بالدلائل السمعية والعقلية^(٣) ، ويقبله إذا رأى مناماً يدل على ثبوته ، أو قاله^(٤) من يحسن به الظن لثقة نفسه بهذا أكثر^(٥) من هذا ، وكم ممن يرد نصوص الكتاب والسنة حتى يقول ما يوافقها شيخه أو إمامه فيقبلها حينئذ ، لكون نفسه اعتادت قبول ما يقوله ذلك المعظم عنده ، ولم يعتد تلقى العلم من الكتاب والسنة ، ومثل هذا كثير .

فكذلك كثير من الناس قد يألف نوعاً من النظر والاستدلال ، فإذا

أتاه/ العلم على ذلك الوجه قَبَلَهُ ، وإذا أتاه على غير ذلك الوجه ، لم ظ ٢١٨

(١) س : تكون .

(٢) س : الصحة .

(٣) س : العقلية والسمعية .

(٤) س : أو رأه .

(٥) د : لثقته به بهذا أكثر...

يقبله ، وإن كان الوجه الثاني أصح وأقرب ، كمن تعود أن يحج من طريق بعيدة معطشة مخوفة ، وهناك طرق أقرب منها آمنة وفيها الماء ، لكن [لَمَّا] (١) لم يعتدها نفرت نفسه عن سلوكها .

وكذلك الأدلة التي فيها دقة وغموض وخفاء ، قد يتنفع بها من تعودت نفسه الفكرة في الأمور الدقيقة ، ومن يكون تلقّيه للعلم عن الطرق الخفية (٢) التي لا (٣) يفهمها أكثر الناس ، أحب إليه من تلقّيه له من الطرق الواضحة التي يشركه فيها الجمهور . ومثل هذا موجود في المطاعم (٤) والمشارب ، والملابس والعادات (٥) ، لما في النفوس من حب الرياسة .

فهذه الطرق الطويلة الغامضة التي تتضمن تقسيات ، أو تلازمات ، أو إدراج جزئيات تحت كليات ، قد يُتنفع بها من هذا الوجه في حق طائفة من الناظرين والمناظرين ، وإن كان غير هؤلاء ، من أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة ، لا يحتاج إليها ، بل إذا ذكرت عنده (٦) مجَّها سمعه ، ونفر عنها عقله ، ورأى المطلوب أقرب وأيسر من أن يحتاج إلى هذا ، فإن علم العقول بافتقار المحدث (٧) إلى محدث ، أبيض

(١) لا : ساقطة من (د) .

(٢) س : الطرق الدقيقة الخفية .

(٣) لا : ساقطة من (س) .

(٤) س : في الطالب .

(٥) س : والعبادات .

(٦) عنده : ساقطة من (س) .

(٧) س : بأن افتقار .

وأظهر من علم العقول بأن تخصيص أحد المثلين بشيء دون الآخر^(١) يحتاج إلى مخصص ، ومن تصور^(٢) هاتين القضيتين حق التصور ، لم يمكنه - مع الشك في الأولى^(٣) - أن يجزم بالثانية ، بل قد لا يتصور إحداها حق التصور .

ألا ترى أنه إذا قيل لمن صدق بالثانية : لم قلت : إن التقديم والتأخير لا بد له من مقدم ومؤخر؟ رجع إلى فطرته السليمة وحكم بذلك ، وغايته أن يقول : الأشياء المتساوية لا يترجح بعضها على بعض إلا بمرجح^(٤) . فلو قال قائل : لم قلت ذلك ؟ ولم لا يجوز أن يترجح هذا على هذا إلا بمرجح أصلا ؟ ويختص بما اختص [به]^(٥) لا لمخصص أصلا ؟ لكان إنكاره لقول هذا القائل ، دون إنكاره لقول من قال : لم قلت : إن هذه الحوادث لا تحدث إلا بمحدث ؟

وهذه التأليفات والتركيبات الحادثة كانت ، بعد أن لم تكن ، لا بمؤلف ولا مركب ، فإن^(٦) ترجيح أحد المتساويين الحادثين على الآخر بلا مرجح ، هو نوع من حدوث الحادث بلا محدث ، فإن سوغ العقل حدوث حادث بلا محدث ، سوغ أن يحدث أحد المثلين دون الآخر ، بلا/مخصص لحدوثه .

(١) س : غير الآخر .

(٢) س : من تصور ، وهو تحريف .

(٣) س : ولم يمكنه مع الشك في الأول .

(٤) س : إلا لمرجح .

(٥) به : ساقطة من (د) .

(٦) س : لأن .

وهل تخصيص أحد الحادثين بوقتٍ دون وقت ، أو شكل دون شكل ، أو وصف دون وصف ، إلا نوع من حدوث حادث ؟ فإن الصفات والأشكال حوادث ، والتقدم والتأخر إضافة للحوادث إليها ، فهو صفة في الحدوث ، كإضافة الحادث إلى مكانه . وكل ذلك مما يُعلم بصريح العقل وفطرته السليمة ، أنه لا بد له من محدث ، مخصّص ، فاعل ، مؤلفٍ ، سواه .

ولهذا لم يحتج الأشعري إلى أن يقيم على ذلك دليلاً ، كما فعله القاضى أبو بكر وأتباعه^(١) ، إلا أن يكون في موضع آخر فعل كما فعلوا ، ولعله^(٢) إن فعل ذلك فعلة لأجل عناد المناظرين أو جهلهم ، فسلك بهم الطريق البعيدة لَمَّا لم يسلكوا الطريق القريبة ، لا لأنه عنده يحتاج إلى الطريق البعيدة .

ولهذا لا توجد هذه الطريق البعيدة في كلام أحد من السلف والأئمة ، ولا ذُكرت في القرآن ، فإنها من باب تضييع الزمان ، وإتباع الحيوان في غير فائدة . والقرآن لا يُذكر فيه مخاطبة كل مبطل بكل طريق ،^(٣) ولا ذُكر كل ما يخطر بالبال من الشبهات وجوابها^(٤) ، فإن هذا لا نهاية له ولا ينضب ، وإنما يُذكر الحق والأدلة الموصلة إليه لذوى الفطر السليمة ، ثم إذا اتفق معاند أو جاهل ، كان من^(٥) يخاطبه

(١) س : كما فعله القاضى وأتباعه .

(٢) س : أو لعله ..

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) د : ما .

من المسلمين ، مخاطباً له بحسب ما تقتضيه المصلحة ، كما يُحتاج إلى الترجمة أحياناً ، وكما قد ^(١) يُستدل على أهل الكتاب بما يوجد عندهم من التوراة والإنجيل .

ففي الجملة : الطرق ^(٢) التي تختص بطائفة [طائفة] ^(٣) ، مع طولها وثقلها على جمهور الخلق ، لا تكون في مثل الكتاب العزيز ، الذي جعله الله شفاءً ورحمة ، ودعا به الخلق جميعهم ليخرجهم به ^(٤) من الظلمات إلى النور ، فإن مثل هذا الكتاب العزيز لا يليق أن يُذكر فيه من الطرق ما يثقل على جمهور الخلق وَيَسْتَرْكُونَهُ ^(٥) ويعُدُّونه لُكْنَةً وَعَيْباً ^(٦) لأُيْحَتَاج إليه ، ويروونه من باب إيضاح الواضحات ، كما لو دُكر فيه الرد على السوفسطائية ببيان أن الشمس موجودة ، والقمر موجود ، والبحار موجودة ، والجبال موجودة ، والكواكب موجودة ، وأن الإنسان يعلم هذا بالمشاهدة - ونحو ذلك - لكان هذا مما يَسْتَقْبَح ذكره ، ويستثقله ويستركهُ ^(٧) جمهور العقلاء ، لأن هذا عندهم أمر معلوم ، مستقر في عقولهم ، لا يحتاجون فيه إلى خطاب عالمٍ من العلماء ، فضلاً عن كتاب منزل من السماء .

(١) س : وقد .

(٢) س : الطريق .

(٣) طائفة : ساقطة من (د) .

(٤) به : ساقطة من (س) .

(٥) س : ويشتركونه ، وهو تحريف .

(٦) س : وعتا ، وهو تحريف .

(٧) س : لكان هذا مما يستقبل كره ويستثقله ويشركه ، وهو تحريف .

وإذا^(١) قُدِّرَ أن بعض الناس احتاج/ إلى إزالة ما عَرَّضَ له من هذه الشبه السوفسطائية ، كان هذا من الأمراض النادرة التي لا تعرض لجمهور العقلاء . وعلاج هذا لا يحتاج إلى كتاب منزه من السماء يُقصد به هدى الخلق ، وبيان ما يحتاجون إليه في صلاح أمورهم .

ولو ذُكِرَ في القرآن مثل هذا ، لم يكن لما يذكر من ذلك غاية ، لأن الخواطر الفاسدة لا نهاية لها ولا ضابط ، فكان يَصِيع^(٢) زمان الناس في القراءة والسماع لما^(٣) لا ينتفع به جاهيرهم ، ويشغلون بذلك عمَّا لا بد لهم منه ، ولا يصلح أمرهم إلا به .

ونحن لم يكن بنا حاجة - في الإيمان بالله ورسوله - إلى مثل هذه الطرق ، وإنما ذكرناها لَمَّا كان الذين سلكوها يعارضون كلام الله ورسوله بمقتضاها ، ويزعمون أنه قد قامت عندهم أدلة عقلية تناقض ما جاءت به الرسل ، فكشفنا حقائق هذه الطرق التي يعارضون بها^(٤) ، لنبيِّن أن ما عارض النصوص منها لا يكون إلا باطلاً ، وما لم يعارض النصوص : فقد يكون حقاً ، وقد يكون باطلاً ، وما كان^(٥) حقاً ولم يعارض النصوص ، فقد لا يحتاج إليه^(٦) ، بل في الطرق العقلية التي دلت النصوص عليها وهدت إليها ما يغني عن^(٧) ذلك ، بل تلك الطرق

(١) س : فإذا .

(٢) د : تصييع .

(٣) س : كيبا .

(٤) س : التي بها يعارضون .

(٥) س : وما يكون .

(٦) س : فقد يحتاج إليه ، وهو خطأ .

(٧) س : من .

أقوى وأقرب وأنفع ، فإن هذا القرآن يهdy للتي هي أقوم .
وقد قال تعالى : ﴿ وَأَنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة
الشورى : ٥٣] . والصرط المستقيم هو أقرب الطرق إلى المطلوب ، بخلاف
الطرق المنحرفة الزائفة ، فإنها إما أن لا تُوصل ، وإما أن توصل بعد
تعب عظيم ، وتضييع مصالح أخر ، فالطرق المبتدعة إن عارضت كانت
باطلا ، وإن لم تعارض ، فقد تكون باطلا ، وقد تكون حقاً لا يُحتاج
إليه مع سلامة الفطرة .

ولهذا كل من كان إلى طريق الرسالة والسلف أقرب ، كان إلى موافقة
صريح المعقول وصحيح المنقول أقرب . فالقاضي أبو بكر ، وإن كان
أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول في أصول الدين - بخلاف
أصول الفقه - من أبي المعالي وأتباعه ، والأشعري أقرب إلى ذلك من
القاضي أبي بكر ، وأبو محمد بن كُلاب أقرب إلى ذلك من أبي الحسن ،
والسلف والأئمة أقرب إلى ذلك من ابن كُلاب ، فكل من كان إلى
الرسول أقرب ، كان أولى بصريح المعقول وصحيح المنقول ، لأن كلام
المعصوم هو الحق [الذي] ^(١) لا باطل فيه ، وهو المبلغ عن الله كلامه ،
وخير الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور
محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة .

ومما يبين ذلك أن ما ذكره القاضي أبو بكر من الطريقتين البعدين /
أقربهما مبنى على أن دلالة الصنعة على الصانع ، كدلالة الصانع على
الصنعة ، وهذا إنما يدل من جهة الاشتقاق اللفظي كما تقدم .

ومن المعلوم أن من شاهد الحوادث قبل أن يعلم أن لها صناعاً ، لا يعلم أنها صنعة ولا مفعولة لفاعل ، حتى يتضمن علمه بأحدهما علمه بالآخر ، فإن لم يعلم أن الحادث لا بد له من محدث ، لم يعلم أنها مفعولة ولا مصنوعة ، فضلاً عن أن يعلم أن لها صناعاً فاعلاً^(١)] وإذا علم أنها مصنوعة مفعولة ، امتنع مع ذلك أن لا يعلم أن لها صناعاً فاعلاً^(٢).

يوضح ذلك أن علم الناس بأن الصنعة مفتقرة إلى الصانع ، ليس بدون علمهم بأن الصانع لا بد له من صنعة ، بل علمهم بالأول قد يكون أقوى من الثاني^(٣) ، وذلك لأنه أراد بكلامه أن الصانع لا يكون صناعاً إلا بصنعة ، والفاعل لا يكون فاعلاً إلا بفعل ، وهذا صحيح . ولكن ليس هذا بآبين من كون المصنوع لا يكون مصنوعاً إلا بصانع ، والمفعول لا يكون مفعولاً إلا بفاعل ،^(٤) والفعل لا يكون فعلاً إلا بفاعل^(٥) ، والصنعة لا تكون صنعة إلا بصانع ، بل إذا رأوا الحادث علموا بعقولهم أنه لا بد له من فاعل أحدثه ، وقد يرون^(٥) ما يصلح أن يكون فاعلاً ، ولا يعلمون : هل فعل شيئاً أو لم يفعله ؟ فكان فيما ذكره^(٦) بيان الآبين الأظهر بالأخنى ، وهم يمنعون من تحديد الأظهر بالأخنى . وقد قلنا : إن مثل^(٧) هذا قد يُستعمل مع جهل المخاطب أو عناده ونحو ذلك .

(١) س : وفاعلاً .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (د) .

(٣) س : بل علمهم بالثاني قد يكون أقوى من الأول .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) س : وقد يكون .

(٦) س : وكان فيما ذكره . (٧) مثل : ساقطة من (س) .

وأما الطريق الثانية التي جعلها القاضي أبو بكر معتمدة ، فهي مع طولها يمكن تقريرها بمقدمات صحيحة ، لكنه ^(١) أدخل في بعض ^(٢) مقدماتها تماثل الجواهر وتناهي الحوادث . ومعلوم ^(٣) لكل مؤمن عاقل أن الإقرار بالصانع لا يفتقر إلى هذا وهذا ، بل وعلم الخلق ^(٤) بأن الحادث لا بد له من محدث ، لا يفتقر لا إلى هذا ولا إلى هذا ، وهو ذكرهاتين المقدمتين مع غيرهما ، وفيما ذكره من غيرهما غنية عنها. فإن تماثل الأعراض كأجزاء السواد يغنيه عن تماثل الجواهر ^(٥) . وما ذكره من الوجه الأول في امتناع التقدم لعل يغنيه عن الوجه الثاني ، المبني على تناهي الحوادث .

ثم مما ينبغي أن يُعرف أن الذين سلكوا ^(٦) الطرق المبتدعة في إثبات الصانع وتصديق رسله ^(٧) ، إذا اعتقدوا أنه لا طريق إلا ذلك الطريق ، جعلوا من خالفهم في صحة تلك الطريق ملحداً أو دهرياً أو نحو ذلك ، / وهذا يذكرونه في مواضع .

ط ٢٢٠

منها : أنهم لما اعتقدوا أن إثبات الصانع تعالى ^(٨) موقوف على إثبات

(١) د : لكن .

(٢) بعض : ساقطة من (س) .

(٣) س : ومن المعلوم .

(٤) س : وعلم الخلق .

(٥) س : الجواهر .

(٦) س : يسلكون .

(٧) س : رسوله .

(٨) تعالى : ساقطة من (س) .

الجوهر الفرد ، جعلوا إثبات ذلك من أقوال المسلمين ، ونفى ذلك من أقوال الملحدين .

وكذلك قد يقولون : إن تماثل الجواهر والأجسام من أقوال المسلمين ، ونفى ذلك من أقوال الملحدين ، وكذلك قد يقولون : إن تنهاى الحوادث من أقوال المسلمين ، والقول بعدم تنهاىها من أقوال الدهرية الملحدين ، ولهذا نظائر . مع أن^(١) الذين يضيفونه إلى المسلمين قد يكون إنما ابتدعه طائفة من أهل الكلام الذى ذمه السلف والأئمة ، والقول الآخر هو الذى عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهور الخلق .

وكذلك قد يضيفون إلى السنة ما لا يوجد فى كتاب ولا سنة ، ولا قول أحد من السلف ، بل [قد]^(٢) يكون المأثور ضد ذلك ، حتى يتناقض أحدهم فى^(٣) النقل . فيحكى إجماع المسلمين ، أو إجماع^(٤) أهل الملل على شئ ، ثم يحكى النزاع عنهم فى موضع آخر .

كما رأيت قد ذكره بعض فضلاء المتكلمين من أصحاب أبى المعالى ، كلام أبى الحسن الطبرى^(٥) أظنه أبا الحسن الطبرى المعروف بـ **يَالْكِيَا** ، أو بعض نظرائه ذكر فى **يَالْكِيَا**

(١) د : مع ما أن .

(٢) قد : ساقطة من (د) .

(٣) فى : ساقطة من (س) .

(٤) س : وإجماع .

(٥) **يَالْكِيَا** ، أبو الحسن على بن محمد بن على الطبرى ، أو الطبرستانى ، الهامسى ، عماد الدين ، شيخ الشافعية ببغداد ، مفسر ، تفقه على إمام الحرمين ، ولد سنة ٤٥٠ وتوفى سنة ٥٠٤ لقب بـ **يَالْكِيَا** وهى لفظة فارسية معناها الكبير . انظر ترجمته فى : **وفيات الأعيان** ٢/٤٤٨ - ٤٥٢ ، طبقات الشافعية ٧/٢٣١ - ٢٣٤ ، **تبيين كذب المفتري** ، ص ٢٨٨ - ٢٩١ ، **العبر** ٤/٨ ، **الأعلام** ٥/١٤٩ . وانظروا ورد من كلامه من قبل فى كتابنا ج ٣ ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

كتابه في الكلام لما استدل على حدوث العالم بدليل الأعراض ، المشهور عن المعتزلة وأتباعهم من الأشعرية والكرامية وغيرهم - قال : « فأما الركن الرابع ، وفيه المعركة ، والتشاجر عنده يحصل ، وهو إثبات استحالة حوادث لا أول لها ، وقد أطبق المليون^(١) وأتباع الأنبياء كلهم على استحالة حوادث لا أول لها - وقال ملحدة الفلاسفة بإثبات حوادث لا أول لها . »

وقال : في مسألة حلول الحوادث بعد أن ذكر قول الكرامية قال : « واعلم أن المشبهة أيضا يقولون : إن الحوادث تقوم به ، وإن لم يصرحوا به^(٢) ، فهم والكرامية في إثبات الجهة وقيام الحوادث بذات القديم ، على حد سواء . وذلك أنهم يجوزون على الله الجيئة والذهاب ، والتزول والصعود ، والانتقال ، فيقولون^(٣) : هذه الأشياء لم تكن فكانت ، وهذا هو الحادث . ثم أثبتوا له التحيز ، وذلك لا يقوم إلا بمتحيز^(٤) . »

قال : « وقد أثبتوا حوادث لا أول لها . »

قال : ولا تصول الملحدة إلا بهذا ، وقد دللنا على بطلانه ، وأنه لا يتم القول بحدوث العالم إلا بإبطاله . »

قلت : وهذا القول الذي يحكيه هذا وأمثاله من إجماع المسلمين ، أو تعليق ابن تيمية

(١) س : المسلمون .

(٢) س : بذلك .

(٣) د : فيقول ، وهو تحريف .

(٤) س : بالتحيز .

إجماع المجليين في مواضع كثيرة ، يحكونه بحسب ما يعتقدونه من لوازم أقوالهم ، وكثير من الإجماعات التي يحكيها أهل الكلام هي من هذا الباب ، فإن أحدهم قد يرى أن صحة الإسلام لا تقوم إلا بذلك الدليل ، وهم يعلمون أن المسلمين متفقون على صحة الإسلام .
 فيحكون الإجماع على ما/ يظنون من لوازم الإسلام ، كما يحكون الإجماع على المقدمات التي يظنون أن صحة الإسلام مستلزمة لصحتها ، وأن صحتها من لوازم صحة الإسلام ، أو يكونون لم يعرفوا من المسلمين إلا قولين [أو] ثلاثة^(١) ، فيحكون الإجماع على نفي ما سواها ، وكثير مما يحكونه من هذه الإجماعات لا يكون معهم فيها نقل لا عن أحد من الصحابة ولا التابعين ، ولا عن أحد من أئمة المسلمين ، بل ولا عن العلماء^(٢) المشهورين ، الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ولا فيها آية من كتاب الله ، ولا حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣) ، وهم مع هذا يعتقدون أنها من أصول الدين ، التي لا يكون الرجل مؤمنا ، أو لا يتم دين الإسلام إلا بها ، ونحو ذلك .

ص ٢٢١

ومثل هذا الرجل ، وأمثاله من أهل الكلام ، لما اعتقدوا أن العلم بإثبات الصانع وصدق الرسول موقوف على هذا الدليل ، أخذ يحكيه عن جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء ، وهو مع هذا لا يمكنه أن ينقله عن عالم واحد ، لا من الصحابة ولا [من]^(٤) التابعين ، ولا

(١) في النسختين : إلا قولين ثلاثة ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٢) س : ولا العلماء .

(٣) صلى الله عليه وسلم : ساقطة من (س) .

(٤) من : ساقطة من (د) .

تابعهم ، ولا معه فيه آية ولا حديث ، والمنصوص عن الأئمة المشهورين عند الأمة يناقض ذلك ، ولهذا عاد فحكى عن أهل الحديث الذين سمّاهم مشبهة ، أنهم يقولون بذلك وإن كان ذكره^(١) في معرض التشنيع عليهم ففي ذلك ما يبيّن أن أتباع الأنبياء تنازعوا في ذلك . وما ذكره من أن حدوث العالم لا يتم إلا بإبطاله ، يقول منازعوه : إن الأمر في ذلك بالعكس ، وإن القول بما أخبرت به الرسل من أن الله تعالى خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، لا يتم مع هذا القول ، ولا يتم إلا بنقيضه ، لأن إبطال هذا يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ،^(٢) وحدث مجموع الحوادث بلا سبب حادث ، ويصير الفاعل فاعلا بعد أن لم يكن ، بدون سبب جعله فاعلا ، بل حقيقة هذا القول أنه صار قادرا بعد أن لم يكن بغير سبب ، وصار الفعل ممكنا بدون سبب^(٣) وهذا ممتنع في بدائه العقول .

وبذلك صالت الدهرية على أهل الكلام ، الذين سلكوا هذه السبيل .^(*) فإنهم لما رأوا فساد هذا القول في صريح المعقول ، وظنوا أن هذا قول الرسل وأتباعهم ، اعتقدوا أن الرسل صلوات الله عليهم أخبرت بما يخالف صريح المعقول . ثم من أحسن الظن بهم قال : فعلوا ذلك لمصلحة الجمهور ، إذ لم يمكن مخاطبتهم بالحق المحض ، فكذبوا لمصلحة الجمهور ، فساء ظن هؤلاء بما جاءت به الأنبياء ، وامتنع/أن ظ ٢٢١

(١) س : وأما ما ذكره .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

يستدلوا به على علم ، وأولئك المتكلمون بجهلهم قصدوا إقامة الدليل على تصديق الأنبياء ، ونصر ما جاؤوا به ، فلما نقص علمهم بالسمعيات والعقليات أدى ما فعلوه إلى تكذيب الرسل والطعن فيما جاؤوا به^(١) .

فأما القول بما أخبرت به الرسل فلا يناقض هذا الأصل ، بل يبطل ما يدفع به الملاحدة أقوال الرسل . ثم إنه يحكى عن أهل الحديث هذا القول ، وأن معنى قولهم هو أنه تحله الحوادث ، وتجد كثيرا من متكلمة أهل الحديث كأبي الحسن بن الزاغوني ، وأبي بكر بن عربي ، يحكون الإجماع على امتناع قيام الحوادث به ، وأظن [أن]^(١) أبا علي بن أبي موسى ذكر ذلك ، وهذا من جملة الإجماعات التي يطلقها من يطلقها بحسب ما ظنه ، وهذا لأن هذه أقوال جملة ، قد يفهم منها ما هو باطل بالإجماع ، والمطلقون لها أدرجوا فيها معاني كثيرة ، لا يفهمها إلا خواص الناس .

وأول من أظهر هذه المقالات الجهمية^(٢) والمعتزلة ونحوهم ، وصاروا يقولون : إنه منزه عن الأعراض ، والأبعاض ، والحوادث ، والمقدار ، والحد ، ونحو ذلك . ويدخلون في نفي الأعراض نفي الصفات ، وفي نفي الحوادث نفي الأفعال القائمة به ، وفي نفي المقدار نفي علوه على خلقه ، ومباينته لهم ، وفي نفي الأبعاض نفي علوه ومباينته^(٣) ، ونفي الصفات الخبرية : كالوجه ، واليدين ، ونحو ذلك ،

(١) أن : ساقطة من (د) .

(٢) الجهمية : ساقطة من (س) .

(٣) س : ونفي ومباينته . وهو تحريف .

مما يستلزم عندهم أن يكون له أبعاد . ومن عجيب ذلك ^(١) ما ذكره في هذه المسألة ، مسألة افتقار الحادث إلى المحدث ، فإن أبا الحسن لما قال ^(٢) : ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ، ومدبراً دبره ؟ واستدل بحدوث الإنسان كما تقدم ، فسّر القاضي أبو بكر ^(٣) قوله بوجهين :

أحدهما: أنه يريد بالخلق : التقدير . وكل جسم فله قدر ، فيكون المعنى : ما الدليل على أن لكل جسم قدراً من ^(٤) الأقدار ، قدره مقدر ؟ لكن هذا الوجه لم يرد الأشعري ، ولا بنى كلامه على إرادته ، وإنه ^(٥) لم يذكر دليلاً على ذلك .

والوجه الثاني : أن يكون الخلق : بمعنى الإبداع والاختراع ، وجعل الشيء شيئاً عيناً بعد أن لم يكن ^(٦) كذلك .

وهذا هو الوجه الذي أراده ، لكن اعترض عليه بعض المعتزلة ، وأظنه القاضي عبد الجبار ، بأن كل من أقر بالمحدث المخلوق ^(٧) [أقر بالخالق ، وكل من اعترف بمفعول اعترف بفاعل ، ولو سلم أن الجسم مخلوق] ^(٧) لم يحتج إلى تعاطي الدليل على إثبات الصانع الخالق . وأراد

(١) ذلك : ساقطة من (س) .

(٢) قال : ساقطة من (س). والمقصود بأبي الحسن: الأشعري .

(٣) وهو الباقلاني .

(٤) من : ساقطة من (س) .

(٥) س : فإنه .

(٦) س : تكن .

(٧-٧) ساقط من (د) .

عبد الجبار بيان فساد الطريقة التي سلكها الأشعري ، وتصحيح طريق^(١) شيوخه ، وهو إثبات حدوث الأجسام أولاً ، ثم إثبات المحدث بعد ذلك .

ص ٢٢٢ وليس الأمر/ كما ذكره عبد الجبار ، بل الأشعري قصد العدول عن هذه الطريقة التي سلكها المعتزلة عمداً ، مع علمه بها ، كما قد بين ذلك في رسالته إلى الثغر^(٢) ، وبين أنها بدعة محرمة في الشرائع لم يسلكها السلف والأئمة ، وعدل عنها إلى الاستدلال بحدوث صفات الإنسان ، لأن ذلك أمر مشهود معلوم ، والقرآن العزيز قد دل عليها وأرشد إليها .

لكن الأشعري لما أراد تقرير حدوث النطفة سلك في الاستدلال على حدوثها الطريقة المعروفة للمعتزلة في حدوث الأجسام ، فهو وإن كان قد وافقهم على صحة هذه الطريقة ، فهو يقول إن فيها تطويلاً وشبهات ومقدمات كثيرة فيها نزاع ، فلا^(٣) يحتاج إليها ابتداءً ، ولا يقف العلم والإيمان بالله تعالى عليها ، بخلاف نفس تحول النطفة من حال إلى حال ، فإن هذا^(٤) أبين وأظهر من كون كل جسم لا بد له من أعراض مغايرة له ، وأن الأعراض حادثة النوع .

ثم من أراد إثبات حدوث الأجسام بأنها لا تخلو عن الحركة والسكون ، كما فعله من فعله من المعتزلة ومن وافقهم ، فالأمر عليه أيسر

(١) س : طريقة .

(٢) س : رسالة الثغر .

(٣) س : لا .

(٤) س : ولا يقف الإيمان ..

(٥) س : فهذا .

من إثبات من أثبت ذلك ، بأنها لا يخلو من كل جنس من أجناس الأعراض عن واحد منها^(١) . وأن جميع أنواع^(٢) الأعراض لا تبقى زمانين ، كما سلك هذه الطريق كثير من الأشعرية ومن وافقهم . فإن هذه أبعد الطرق وأطولها وأضعفها مقدمات ، لو كان في هذه الطرق شيء صحيح .

فالجواب لعبد الجبار عن الأشعري أن يُقال له : هو استدلال بحدوث الإنسان ، وهو أمر معلوم مشهود^(٣) لا ينازع فيه عاقل ، وكان في ذلك مندوحة له عن الاستدلال بحدوث جميع الأجسام . وحينئذ فإذا ثبت أن للإنسان صناعا ثبت سائر صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك ، ثم أمكن أن يعلم حدوث السموات والأرض بالسمع ، فلا^(٤) يحتاج إلى ما يدل على حدوث جميع الأجسام ، مع أن تمام الطريقة التي ذكرها الأشعري تدل على ذلك ، فيقال لعبد الجبار : إن كانت طريقتكم صحيحة فقد سلكها الأشعري في آخر استدلاله ، وإن كانت باطلة لم يكن عليه ملام في تركها ، بل الذين ذموا ما ذموا منه . من أتباع السلف والأئمة ، ذموا منه ما وافقكم فيه من هذه الطريقة وأمثالها ، فالذي تطلبون^(٥) منه من موافقتكم ، هو الذي ينكره عليه أتباع السلف والأئمة ، كما ينكرون/ذلك عليكم .

ظ ٢٢٢

(١) عبارة « عن واحد منها » : ساقطة من (س) .

(٢) أنواع : ساقطة من (س) .

(٣) س : مشهور .

(٤) س : ولا .

(٥) س : تطلبوا .

وفي (١) الجملة ، فإن كان طريقكم مذموماً فالذم الذى يلحقه به أقل مما يلحقكم به (٢) ، وإن كان صحيحاً فهو قد (٣) سلكه فى آخر الدليل ، لكنه لم يجعل نفس (٤) إثبات الصانع تعالى مفتقراً إلى إثبات حدوث الأجسام ، لعلمه بأن الأمر ليس كذلك ، وبأن هذا مخالفة لدين المسلمين ، وسائر أهل الملل ، فكان فى موافقتكم على سلوك هذه الطريق ابتداء مخالفة للشرع والعقل .

وأما كون من أقر بالشئ المحدث المخلوق أقر بالخالق ، ومن اعترف بالمفعول اعترف بالفاعل ، كما ذكره هذا المعتزلى ، فالأمر كذلك . ولهذا لم يتعرض الأشعرى للدليل على ذلك ، بل جعل كون المحدث دالاً على المحدث أمراً مستقراً معلوماً بالفطرة ، إذ النزاع فى ذلك أقبح من نزاع السوفسطائية (٥) .

وأما القاضى أبو بكر فأراد أن يجيب عن الأشعرى بوجه آخر ، فزعم أن افتقار المحدث إلى المحدث أمر نظرى لاضرورى، وأن الأشعرى أثبت ذلك ، وذكر أن إثباته لذلك من جهة تضمن الفعل للفاعل ، كتضمن الفاعل للفعل .

ومن المعلوم أن كلام الأشعرى ليس فيه شئ من هذا ، ولا يحتاج كلامه إلى هذا ، وإنما نشأ الغلط من ظن القاضى أبى بكر أن العلم

(١) س : فى .

(٢) به : ساقطة من (س) .

(٣) د : صحيحاً قد .

(٤) س : لكنه لم يجعل لم ، وهو تحريف .

(٥) د : فى ذلك من أقبح النزاع السوفسطائية ، وهو تحريف .

بافتقار المحدث^(١) إلى الفاعل أمر نظري ، وليس الأمر كذلك ، بل هو ضروري عند جماهير العقلاء ، وإن كان نظريا عند طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم .

والشئ قد يكون ضروريا مع إمكان إقامة الأدلة النظرية عليه ، فلا منافاة بين كونه ضروريا مستقرا في الفطر ، وبين إمكان إقامة الدليل عليه .

فقال القاضي أبو بكر : « وأما توجيه كلام أبي الحسن إلى أن الخلق كلام الابلان في بيان معنى الخلق بمعنى الاختراع والابتداع^(٢) فصحيح^(٣) مع أكثر أهل الدهر، لأن كثيرا من الدهرية [و] الفلاسفة^(٤) يزعمون أن العالم محدث من غير محدث ، وأنه متشكل ومتصور بغير مصور ولا مدبر ، مع إظهارهم الإقرار بحدوثه وأنهم لذلك يعتقدون ، فإذا حصل هذا الإقرار من الفريق الذين ذكرناهم بمحدث^(٥) الأجسام وتصويرها وتركيبها ، مع إنكارهم الصانع المصور ، كان الكلام معهم في تعلقها بمحدث أحدثها وصورها ، بعد الأصل الذي قد سلموه صحيحا . »

قال : « [وقد] زعم^(٦) قوم من المسلمين أن شطر الحوادث، أو قريبا من شطرها، يقع من غير محدث ولا فاعل أصلا ، وهو ثمامة بن

(١) س : بافتقار الفعل .

(٢) س : الابتداع والاختراع .

(٣) د : صحيح ، والمثبت من (س) .

(٤) د : الدهرية الفلاسفة .

(٥) س : بمحدث .

(٦) د : وزعم .

ص ٢٢٣ لها ، وهى مع / ذلك حوادث وأفعال .
أشرس النيرى^(١) وشيعته ، لأنه كان يزعم أن المتولدات كلها لافاعل

قال : « وإنما ذكرت لك هذه الفرقة من أهل الملة ، لتعلم أن الإقرار بحدّث^(٢) الشىء وإنكار محدثه مذهب قد شاع فى أهل الملة وغيرهم ، وأن تعجّب من تعجّب^(٣) من هذا وإنكاره دليل على جهله وشدة غباوته ، وقلة عنايته بمعرفة مذاهب الأمم السالفة ، ومن بعدهم من شيوخه المعتزلة ، مع أن الدعوة التى عوّل عليها صاحب الاعتراض ، هو أن قال : كل من أقر بالشىء المحدث المخلوق أقر بالخالق ، وكل من اعترف بمفعول اعترف بالفاعل ، ولو سلّم أن الجسم مخلوق لم يحتاج إلى تعاطى الدليل على إثبات الصانع الخالق . »

قال : « وقد أنبأنا بالذى سلف من الكلام على جهله فى هذا ، وذهابه عن جهة الصواب فيه . ثم نقول : فهب أن الأمر كما وصفته ، ما الذى فيه يوجب غلط واضح الكتاب فى تعاطيه إقامة الدليل على إثبات الخالق ؟ وقد اتفق الجميع من العاقلين على أن الأفعال تتعلق بفاعل ، وأن المخلوقات تتعلق بخالق ، ليس هو مما يعلم بالاضطرار ، ولا يثبت بدرك الحواس ، وإنما يتطرق إليه بالبحث والفحص ، إلا شذمة [قليلة]^(٤) لا يعتد بقولها ، ادّعت فى هذا المذهب البديهة ، وأن^(٥)

(١) سبقت ترجمته فى ح ٥ ، ص ٣٦٠ .

(٢) س : مجلوث .

(٣) س : وإن تعجب من يعجب . والثبت من (د) .

(٤) قليلة : زيادة من (س) .

(٥) س : فأن .

العلم يقع به عند كمال العقل ، وليس هذا من قولنا وقول هذا المعترض ، وقد يصح أن يشك في وجوب هذا التعلق من العقلاء شاكُون إذا عدلوا عن جهة الاستدلال ، وطرق الاستشهاد المؤدى إلى معرفة وجوب تعلق الفعل بالفاعل . وإذا كان هكذا لم يستنكر ما سلكه شيخنا [رضى الله عنه] ^(١) من ذكر الدليل على أن الإنسان ليس هو المحدث لنفسه ، وأن له محدثا سواه ، وأن المخلوق لا بد له من أن يتعلق بخالق . فإذا كان هذا إنما يُعلم بالاستدلال ، فكأنه إنما أراد أن يعرف المتعلم ^(٢) وجه الدليل الذى أدى المجمعين ^(٣) إلى وجوب تعلق الفعل بالفاعل ، وما من أجله أجمعوا على ذلك ، فما في هذا مما يعاب ، لولا فرط الجهل وسوء الظن بالشيوخ !؟

وأىضا فإن الذى عابه هذا المعترض غلط بَيّن من قبل أنه سام الرجل إقامه الدليل على حدوث الجسم قبل إقامته على وجود محدثه . وهذا الترتيب لعمري يجب على من قصد إلى أن يدل على الأمرين . فأما من قصد أن يقيم الدلالة على أحدهما ، وهو أن المحدث يتعلق بوجود محدث . / فلا يجب عليه ذلك ، فإنه قصد إلى الكلام فى إحدى المسألتين دون الأخرى .

قال : « وقد يقضى القول فى هذا الذى سامه هذا المعترض فى إثبات الأعراض وحدث الأجسام فى غير كتاب بما لا يخفى على من

(١) رضى الله عنه : زيادة من (س).

(٢) س : ... أن يعرف يُعلم .

(٣) س : المجمعين .

عرف من مذهبه القليل واطلع [منه] ^(١) على اليسير» .

قلت : ^(٢) ولقائل أن يقول : ما ذكره القاضي أبو بكر ليس فيه جواب عن الأشعري ، بل كلام الأشعري صحيح في نفسه لا يحتاج إلى ما ذكره .

علق ابن تيمية

وبيان ذلك من وجهين :

أحدهما : أن كلام الأشعري ليس فيه إقامة دليل ^(٣) على هذه المقدمة التي جعلها القاضي نظرية ، وهو تعلق الفعل بالفاعل ، وأن المخلوق لا بد له من خالق . بل الأشعري ذكر هذه المقدمة ذكراً مطلقاً ، وجعلها مسلّمة ، ولم ينازع فيها من يُعبأ به ، ولهذا لا يُعرف في أهل المقالات ^(٤) المعروفة من نازع فيها .

وقول القاضي : إن كثيراً من الدهرية والفلاسفة يقولون : إنه محدث من غير محدث ، فهذا القول إنما يُحكى عن شذمة لا يُعرف من هم وقد تأول الشهرستاني وغيره ذلك بأنهم أرادوا به أن سبب ^(٥) حدوثه كان بالاتفاق ، لا أنهم أنكروا الصانع ^(٦) ، وحيثنذا فيكونون قد أثبتوا فاعلاً ولم يثبتوا سبباً للحدوث .

(١) منه : زيادة في (س) .

(٢) قلت : ساقطة من (س) .

(٣) س : الدليل .

(٤) س : في هذه المقالات ...

(٥) د : إن شئت ، وهو تحريف .

(٦) يقول الشهرستاني في « نهاية الإقدام في علم الكلام » . (ص ١٢٤) بعد أن يذكر مقالة « مطلة العالم عن الصانع » : « ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع ، بل هو معترف بالصانع ، ولكنه يحيل سبب وجود العالم على البخت (في الأصل المطبوع : البحث) والاتفاق احترازاً عن التعليل » .

وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية وغيرهم : يَقْرُون بالصانع المحدث من غير تجديد سبب حادث . ولهذا قامت عليهم الشناعات في هذا الموضوع ، وقال لهم الناس : هذا ينقض الأصل الذي أثبتتم به الصانع ، وهو أن الممكن لا يترجَّح أحد طرفيه على الآخر^(١) إلا بمرجَّح ، فإذا كانت الأوقات متماثلة ، والفاعل على حال واحدة ، لم يتجدد فيه شيء أزلاً وأبداً . ثم اختص أحد الأوقات بالحدوث فيه . كان ذلك ترجيحاً بلا مرجح . فقول^(٢) أولئك الدهرية وقول محمد بن زكريا الرازي^(٣) وأمثاله في إحالة الحدوث على تعلق النفس بالهيوولي وأمثال ذلك ، كل ذلك ينزع إلى أصل واحد ، وهو إثبات حدوث حادث بلا سبب حادث .

والفلاسفة القائلون بقدم العالم . كأرسطو وابن سينا وأمثالها^(٤) . جعلوا هذا حجة على القائلين بحدوث العالم . لكن قولهم تضمَّن هذا وما هو أقبح منه ، فإنهم زعموا أن الحوادث كلها^(٥) تحدث عن علة تامة قديمة مستلزمة لمعلولها . لا يتأخر عنها شيء من معلولها .^(٦) كما يقوله ابن سينا وأمثاله : إن الأول يحرِّك المتحرِّكات . بمعنى أنها تتحرك للتشبه به^(٧) . لا أنه أبدع حركتها ، كما أنها لم يدعها عندهم^(٦) . فلزم من

(١) عبارة « على الآخرة » : ساقطة من (س) .

(٢) س : يقول .

(٣) الرازي : ساقطة من (س) .

(٤) س : وأتباعها .

(٥) س : كلما .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

(٧) في الأصل (د) : بها ، وهو خطأ ، ولعل ما أثبتته هو الصواب .

ص ٢٢٤ ذلك أن تكون الحوادث/كلها حدثت بلا محدث ، وذلك أعظم من كونها حدثت بلا سبب حادث ، وقد بسط هذا في موضعه^(١) .

وأما ما حكاه القاضي عن ثمامة ، فهو من لوازم قوله ، كما أن المعتزلة البصريين لما^(٢) قالوا : تحدث إرادة لا في محل بلا إرادة ، أزمهم الناس بحدوث الحوادث كلها بلا إرادة ، وهو ينفي عنها الفاعل الإرادى ، لا ينفي سببا اقتضى حدوثها ، وهم مع هذا معترفون بأنه لا بد للحوادث من فاعل مختار ، ولكن^(٣) لازم المذهب ليس بمذهب ، وليس كل من قال قولاً التزم لوازمه^(٤) التي صرح بفسادها ، بل [قد]^(٥) يتفق العقلاء على مقدمة وإن تناقض بعضهم في لوازمها ، ولهذا كانت الشبه الواردة على قول القائل : إن التخصيص الحادث لا بد له من محدث^(٦) مخصص ، أو أن الممكن لا بد له من مرجح ، أعظم مما يرد على أن المحدث لا بد له من محدث .

والتناقض الذى يلزم أولئك أكثر. ولهذا أورد [أبو عبد الله]^(٧) الرازى فى مسألة إثبات الصانع على طريقة^(٨) أسولة لم يجب عنها بجواب صحيح ، فإنه يبنى جميع^(٨) ما يذكره من الطرق على أن الممكن

كلام الرازى فى « نهاية المطول » ، عن مسألة إثبات وجود الله تعالى

(١) س : فى غير هذا الموضع .

(٢) لما : ساقطة من (س) .

(٣) س : لكن .

(٤) س : لولازمة وهو تحريف .

(٥) قد ا ساقطة من (د) .

(٦) محدث : ساقطة من (س) .

(٧) أبو عبد الله : زيادة فى (س) .

(٨ - ٨) : ساقط من (س) .

لا بد له من سبب ، فاعترض على ذلك بأنه^(١) : « لم قلت : إن الممكن لا بد له من سبب ؟ .

ثم هنا^(٢) نظران : أحدهما : أن نقول : أنتم في هذا المقام بين أمرين : إما^(٣) أن تدعوا الضرورة فيه أو النظر .

ودعوى الضرورة باطل^(٤) لوجهين : أحدهما أنا إذا عرضنا على العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، وعرضنا أيضا قولنا : إن الواحد^(٥) نصف الاثنين ، لم نجد القضية الأولى في قوة القضية الثانية .

وثانيهما^(٦) : أن أكثر العقلاء جَوَّزوا وقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان ذلك ضروريا لاستحال من العقلاء دفعه^(٧)

بيان أن العقلاء جَوَّزوا ذلك صور [ست]^(٨) : أحدها^(٩) : أن القائلين بحدوث العالم ، وهم المسلمون ، يقولون : إن الله فعل^(١٠) في

(١) الكلام التالي في نهاية العقول للرازي (نسخة دار الكتب ٧٤٨ توحيد ج١ ص ٨٨) = (نسخة طلعت ٥٦٥ علم الكلام ظ ٨٨) .

(٢) نهاية العقول : ها هنا .

(٣) إما : ساقطة من (س) .

(٤) نهاية (نسخة دار الكتب) : باطله .

(٥) نهاية العقول : إذا عرضنا هذه القضية على العقل وعرضنا أيضا قولنا : الواحد . .

(٦) د : وثانيها .

(٧) نهاية العقول (نسخة دار الكتب ص ٨٩ ، ونسخة طلعت ظ ٨٨) : لاستحال دفعه عن العقلاء .

(٨) ست : زيادة من (نهاية العقول) .

(٩) د : أحدهما .

(١٠) نهاية العقول : يقولون : الله تعالى فعل .

الوقت المعين ، دون سائر الأوقات ، لا^(١) لأمر يختص به ذلك الوقت .
ومن عللّ منهم ذلك باختصاص ذلك الوقت بمصلحة^(٢) خفية ،
يحكم^(٣) باختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة دون سائر الأوقات
المذكورة ، مع تساويها بأسرها ، فيكون ذلك وقوعاً للممكن بلا سبب .

وثانيها : أن الذين يجيلون الدواعي والأعراض^(٤) على الله تعالى ،
وينكرون كون الحسن والقبح صفة عائدة إلى الفعل^(٥) ، يقولون : إن
الله تعالى حكم في الواقعة المعينة بحكم مخصوص ، من إيجاب ، أو
نذب ، أو حظر ، أو إباحة^(٦) ، مع كون سائر الوقائع مساوياً^(٧) لها ،
ظ ٢٢٤ / فلا يكون على مذهبهم لتخصيص تلك الواقعة بذلك الحكم سبب
مخصوص^(٨) .

وثالثها : أن أكثر المعتزلة زعموا أن القادر ، مع تساوى دواعيه إلى
الشيء وضده ، قد يفعل أحدهما دون الآخر لا لمرجح ، بل زعموا أن
المهارب من السبع إذا اعترضه طريقان متساويان من جميع الوجوه ، فإنه
لا بد وأن يختار أحدهما دون الآخر ، وزعموا^(٩) أن العلم بذلك

(١) لا : ساقطة من (س) .

(٢) نهاية القول (نسخة دار الكتب) : بمصلحة ، وهو تحريف .

(٣) نهاية القول : فقد حكم .

(٤) نهاية القول : الأعراض والدواعي .

(٥) نهاية القول : صفات عائدة إلى الأفعال .

(٦) أو إباحة : ساقطة من « نهاية القول » .

(٧) نهاية القول (نسخة طلعت) : مساوية .

(٨) نهاية القول : مخصص .

(٩) نهاية القول : فرعموا .

ضرورى ، وأن ^(١) الجائع إذا خيّر بين [أكل] ^(٢) رغيّفين متساويين من كل الوجوه ، فإنه لا بد وأن يختار ^(٣) أحدهما ، بل يتبدىء بكسر أحد ^(٤) جوانب ذلك الرغيّف من غير سبب مختص ^(٥) يختص به ذلك الجانب ، وكذلك ^(٦) النائم ينقلب من أحد جنبيه [على الآخر] ^(٧) لا لمرجح ، وادعوا الضرورة في هذه الصورة ^(٨) .

ورابعها : أن أكثر المعتزلة زعموا أن الذوات متساوية في الذاتية ، ومختلفة ^(٩) في الصفات الذاتية ، وأنه ليس لاختصاصها بتلك الصفة ^(١٠) علة .

وخامسها : [زعمت الفلاسفة] ^(١١) أن حركات الفلك لأجل التشبه ^(١٢) ، مع أنها لو وقعت إلى الجهة المضادة لجهتها ، أو أسرع أو أبطأ ^(١٣) مما وجدت ^(١٤) ، لكان التشبه ^(١٥) حاصلًا لا عن مرجح ^(١٦) .

(١) نهاية القول : وكذا .

(٢) أكل : زيادة في « نهاية القول » .

(٣) س : ولا بد أن يختار ؛ نهاية القول : فإنه يختار .

(٤) أحد : ساقطة من (س) .

(٥) س : مخصص ؛ وسقطت الكلمة من « نهاية القول » .

(٦) نهاية القول : وكذا .

(٧) على الآخر : زيادة في « نهاية القول » .

(٨) نهاية القول : الصور . (٩) س : مختلفة .

(١٠) نهاية القول : الصفات .

(١١) زعمت الفلاسفة : زيادة في « نهاية القول » .

(١٢) س : التشبه .

(١٣) س : المضادة لحتها أو أبطأ ، وهو تحريف .

(١٤) نهاية القول : وجد . (١٥) س : التشبه .

(١٦) نهاية : (نسخة دار الكتب ص ٨٩ = نسخة طلعت ظ ٨٩) : لكان التشبه حاصلًا ، فيكون حصول

الحركة المعينة السرعة أو البطؤ إلى الجهة المعينة السرعة حاصلًا لا عن مرجح .

وسادسها : أنهم يقولون : الكوكب المعين يختص بموضع معين من
الفلك ، مع كون ذلك الموضع مساوياً لسائر المواضع في الحقيقة
والماهية ، لكون الفلك عندهم بسيطاً^(١) . فثبت أن العقلاء^(٢)
حكموا^(٣) في هذه الصور بوقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان العلم
بذلك ضروريا لاستحال [ذلك ، كما استحال]^(٤) أن يحكم بعضهم
بكون الواحد أكثر من اثنين .

فهذا البطلان^(٥) قول من يدعى الضرورة في هذا المقام ، وأما من
يدعى الاستدلال فلا بد له من دليل ، وأنتم ما ذكرتم ذلك الدليل . ثم
لو ذكرتموه فإنه ينتقض^(٦) بالصور^(٧) التي عددناها .
وذكر أسولة أخرى .

ثم قال [أبو عبد الله]^(٨) الرازى^(٩) : « والجواب على منهجين :
الأول : إجمالى^(١٠) ، وهو أن دليلنا بناء على مقدمتين : إحداهما^(١١) :

(١) س : بسيط ، وهو خطأ .

(٢) س : العلماء .

(٣) د : حكوا ، وهو تحريف .

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من (د) ، (نهاية) .

(٥) س : لبطلان .

(٦) نهاية : ينتقض .

(٧) نهاية (نسخة طلعت) : الصور .

(٨) أبو عبد الله : زيادة في (س) .

(٩) الكلام التالى في النهاية (نسخة دار الكتب ٧٤٨ ص ٩١ ، نسخة طلعت ٥٦٥ ظ ٩١) .

(١٠) س : إجمالى .

(١١) نهاية : مقدمتين بيّنت أحديهما .

أن المحدث لابد وأن يكون ممكنا ، لأن الذى لا يقبل حقيقة^(١) العدم لا يكون معدوما فى شىء من الأوقات . وثانيها^(٢) : أن الممكن لا يرجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح^(٣) . وهاتان المقدمتان لا^(٤) يشك فيهما عاقل ، وما ذكرتموه من الشكوك فهى جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة فى سائر العلوم الضرورية .

[وكما أن تلك الشبه مع قوتها لا تقدح فى شىء من العلوم الضرورية] ^(٥) ، وتلك لا تزال^(٦) عنا الجزم والثوق بالمشاهدات ، فكذا ما ذكرتموه .

قال^(٧) : « وهذا جواب قاطع للمنصف^(٨) » .

قال : « والمنهج الثانى أن نجيب عن الشكوك المذكورة على التفصيل » .

إلى أن قال : « قوله : إذا^(٩) ثبت كون المحدثات ممكنة ، وجب

(١) نهاية : لأن الذى لا يقبل حقيقته .

(٢) س ، نهاية : وثانيها .

(٣) نهاية : لمرجح .

(٤) نهاية : المقدمتان مما لا . . .

(٥) ما بين المعقوفين زيادة فى (نهاية العقول) وساقط من (د) ، (س) .

(٦) نهاية : ولا تزال .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) نهاية (نسخة طلعت) : للمنصف ، وهو تحريف .

(٩) نهاية (نسخة دار الكتب ص ٩٢ ، نسخة طلعت ص ٩٢) : وإذا .

ص ٢٢٥ استنادها^(١) إلى مؤثر. قوله: /تدعون^(٢) فيه الضرورة أو النظر؟ قلنا: بل ندعى فيه الضرورة، فإننا إذا فرضنا إنسانا سليم العقل لم يمارس هذه المجادلات^(٣)، ثم يُعرض^(٤) على عقله أن كفتى الميزان: هل يمكن أن ترجح إحداهما^(٥) على الأخرى لا لسبب أصلا؟ فإن صريح العقل يشهد له بإنكار ذلك.

وكذلك إذا دخل برؤية^(٦) لم يجد فيها عمارة أصلا، ثم دخلها فوجد فيها^(٧) عمارة رفيعة وقصرا مشيدا، فإنه مضطر^(٨) إلى العلم بوجود [باني وصانع، وكذلك إذا أحس بصوت أو حركة اضطر إلى العلم بوجود] ^(٩) مصوت أو متحرك^(١٠)، بل الصبيان يضطرون إلى العلم بذلك، لأنهم إذا وجدوا في موضع شيئا لم يتوقعوا حصوله هناك، حملتهم طباعهم السليمة على طلب من وضع ذلك الشيء في ذلك الموضع، فدلنا هذا على أن ذلك من العلوم الضرورية. قوله: إذا عرضنا على العقل أن الواحد نصف الاثنين، وعرضنا أيضا أن الممكن

(١) س: استنادها.

(٢) د: يدعون، وهو تحريف.

(٣) المجادلات: كذا في «نهاية العقول» وفي «د»: الحالات؛ س: المحاولات.

(٤) د: تعرض.

(٥) س: هل يترجح إحداهما؛ نهاية: أن ترجح أحدهما.

(٦) س: قرية.

(٧) س، نهاية: فرأى فيها.

(٨) نهاية: يضطر.

(٩) ما بين المعقوفين زيادة في «نهاية».

(١٠) مصوت أو متحرك: كذا في «نهاية» وهو الأصوب، وفي «د»، (س): مصور ومحرك.

لا يترجح أحد طرفيه [على الآخر]^(١) إلا المرجح ، وجدنا الأول أظهر .
قلنا : هذا ممنوع ، وبتقدير التسليم لا يلزم^(٢) من كون الأول أجلى منه
أن لا يكون^(٣) هو جلياً ، وذلك لأن العلوم الضرورية متفاوتة^(٤) في
الجلاء ، كما أن العلوم النظرية متفاوتة^(٥) في الخفاء^(٤) ، وكما أن التفاوت
في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية ، وكذلك^(٥) التفاوت في
الضروريات لا يخرجها عن أن تكون ضرورية . قوله : إن جمعا من
العلماء^(٦) التزموا وقوع الممكن لا عن سبب ، ولو كان فساد ذلك
ضروريا لما قالوا به . قلنا : إنهم لم يلتزموا ذلك ، بل غايته أن صار ذلك
لازما على مذاهبهم ، وليس كل^(٧) ما صار لازما وجب أن يلتزمه
صاحب ذلك المذهب . والإشكال إنما يحىء من^(٨) التزامه^(٩) ما
يناقض هذه القضية لا من^(١٠) لزومه ، وكذلك^(١١) فإن أصحاب هذه
المذاهب متى ألزمتم^(١٢) وقوع الممكن لا عن^(١٣) سبب ، فإنهم يحتالون

(١) على الآخر : زيادة في « نهاية العقول » .

(٢) نهاية : وبتقدير تسليمه فلا يلزم .

(٣) نهاية : إلا أن يكون ..

(٤ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٤) د : الجفاء ، وهو تحريف .

(٥) نهاية (نسخة دار الكتب ٧٤٨ ص ٩٢) : عن أن تكون نظرية فكذا ، (نسخة طلعت ٥٦٥

ص ٩٢) : عن كونها نظرية فكذا .

(٦) نهاية : العقلاء .

(٧) نهاية : ولكن ليس .

(٨) س : في .

(٩) نهاية : التزام . (١٠) س : في .

(١١) نهاية : ولذلك .

(١٢) نهاية : لزومهم .

(١٣) س : لا على .

في الجواب عن ذلك ، سواء كانت أجوبتهم عن ذلك ^(١) قوية أو ضعيفة ، وذلك يدل على أن العلم بذلك ضروري ^(٢) . وأما العذر عن ^(٣) كل واحد من الصور التي أوردناها ^(٤) ، فنحن بعد ذلك إن شاء الله تعالى في المواضع اللاحقة بها نجيب عنها ^(٥) . قال ^(٦) : وبالجمله فكل مذهب يؤدي إلى القول بوقوع ^(٧) الممكن لا عن سبب ، فإحالة البطلان على ذلك المذهب أولى من إحالته على هذا الأصل المعلوم بالضرورة .

قلت : فهو إن سلك مسلك هؤلاء في بيان أن ^(٨) افتقار المحدث إلى المحدث لأنه ممكن ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، فسلوكه أطول وأضعف . ^(٩) بل هذا المسلك الذي سلوكه باطل ، كما قد بسط الكلام عليه في موضع آخر . /

تعليق ابن تيمية

وذلك أن كون تخصيص أحد الوقتين المتماثلين بالحدوث دون الآخر يفتقر إلى مخصص ، أبين من كون الممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، فإن المعلوم لكل أحد أن الممكن الذي لا يوجد بنفسه لا بد له من غيره ، فلا يترجح وجوده إلا بمرجح .

ظ ٢٢٥

(١) عن ذلك : ساقط من « نهاية » .

(٢) نهاية (نسخة دار الكتب ٧٤٨ ظ ٩٢ ، نسخة طلعت ٥٦٥ ظ ٩٢) : وذلك يدل على العلم

الضروري .

(٣) نهاية : من .

(٤) س : أوردتها ؛ نهاية : أوردوها .

(٥) نهاية : التي أوردوها عليه فسيجيء بعد هذا في المواضع اللاحقة بها وبالجمله .

(٦) عبارة « نجيب عنها . قال « ساقطة من (س) .

(٧) نهاية : فكل مذهب يؤدي إلى وقوع ...

(٨) أن : ساقطة من (س) .

(٩) (٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (س) .

أما كون عدمه لا يترجح على وجوده إلا بمرجح فهذا محل نزاع ، وأكثر العقلاء على نقيض ذلك ، وعندهم أن العدم لا يعلل ولا يعلل به ، كما قال ذلك من قاله من متكلمة أهل الإثبات ، وغيرهم كالقاضي أبي بكر وأتباعه ، كأبي المعالي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن الزاغوني ، وغيرهم (١) .

فالجمهور يقولون : عدم الممكن لا يفتقر إلى سبب ، بل ليس له من ذاته وجود ، فإذا لم يكن ثمَّ سبب يقتضى وجوده بقى معدوما . وإذا قال القائل : عدم وجوده لعدم علة وجوده ، كما أن وجوده لوجود علة وجوده (٢) .

قالوا له : أتعنى أن نفس عدم العلة (٣) هو الموجب لعدمه ، كما أن العلة المقتضية لوجوده كالفاعل هو المقتضى لوجوده ؟ أم تعنى أن عدم العلة (٣) مستلزم لعدمه ، ودليل على عدمه ؟

الأول ممنوع ، والثاني مسلم . وذلك لأن عدمه لا يفتقر إلى سبب منفصل أصلا ، وما لا يفتقر إلى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل ، وذاته ليست مستلزمة للعدم لتكون ممتنعة ، بل ليست مقتضية للوجود ، فعدمه مستمر إذا لم يكن هناك سبب يقتضى وجوده ، ولكن يستدل بعدم الموجب على عدم الموجب ، لأن وجوده بدون سبب محال . فإذا علمنا أن لا سبب يقتضى وجوده ، علمنا عدم وجوده ، فهذا

(١) س : كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي الحسين بن الزاغوني وغيرهم .

(٢) كلمة «وجوده» : ساقطة من (س) .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

من باب الاستدلال وقياس الدلالة ، لا من باب العلة التي هي المؤثرة في عدمه في الخارج، [والله أعلم] (١) .

وأيضاً فالمعلوم بالبديهية هو أن ترجيح أحد المتماثلين من كل وجه على نظيره لا يكون إلا بمرجح ، (٢) كما ذكره من أن كفتي الميزان لا تترجح إحداهما على الأخرى إلا بمرجح (٢) ، وأن هذا معلوم بصريح العقل .

وإذا كان كذلك ، فطريقة المتكلمين من الذين قالوا : إن الحادث لا يختص بوقت دون وقت إلا بمخصص ، كما قاله القاضي أبو بكر ، والقاضي أبو يعلى ، وأبو الحسين البصري (٣) ، وأبو المعالي ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني ، وأمثال هؤلاء من نظار المسلمين - خير من طريقة الذين احتجوا بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه [على الآخر] (٤) إلا بمرجح ، كما فعل ذلك ابن سينا ، والسهورودي المقتول ، والرازي ، والآمدي ، وأمثال هؤلاء ، فإن هؤلاء بنوا ذلك على أن الممكن لا يترجح أحد [طرفي وجوده وعدمه] / على الآخر (٥) إلا بمرجح .

ص ٢٢٦

ومن المعلوم أن العلم بكون أحد الأمرين لا يترجح على الآخر إلا بمرجح يظهر في الأمرين المتماثلين من كل وجه ، كما ذكره في كفتي الميزان ، فأما (٦) إذا قدرناهما متساويتين (٧) ، لم يترجح إحداهما على الأخرى إلا بمرجح .

(١) عبارة « والله أعلم » : ساقطة من (د) .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) د : وأبو الحسن البصري ، وهو خطأ .

(٤) عبارة « على الآخر » : ساقطة من (د) .

(٥) د : أحد طرفيه على الآخر . . .

(٦) س : فلنا . (٧) د : متساويين .

وكذلك الأوقات المتماثلة ، إذا اختص وقت عن وقت بحدوث الحادث فيه ، كان ذلك التخصيص تخصيصاً لأحد المثلين على الآخر ، والتخصيص ترجيح له عليه ، فلا بد له من مخصص مرجح . وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين في أنفسهما ، وإن كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم ، فليس وجوده مماثلاً لعدمه ، كماثل الكفتين والوقتين ، ولكن هما (١) بالنسبة إليه جائزان ، وهو قابل لهما .

فغاية ما يقال : إنه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أولى منه بالآخر (٢) ، فهما بالنسبة إليه متماثلان من هذا الوجه ، فيكون ترجيح أحدهما مفتقراً إلى مرجح ، ولكن عند التحقيق يظهر أنهما بالنسبة إليه ليسا متماثلين ، وأنه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما على الأخرى ، بل ليس له من نفسه وجود أصلاً ، فهو باعتبار ذاته (٣) لا يستحق إلا العدم ، لا يقال : إنه لا يستحق لا الوجود ولا العدم ، بل إذا جردنا النظر إلى محض ذات الممكن ، الذى يقبل الوجود والعدم ، علمنا أن ذاته لا تكون موجودة بذاته .

لسنا نقول : إن ذاته تستلزم العدم ، بحيث يكون عدمها واجبا ووجودها ممتنعاً ، فإن هذا حقيقة الممتنع لذاته ، لا حقيقة الممكن لذاته . ولكن نقول : إن ذاته هي باعتبار النظر إليها فقط معدومة عدماً ليس واجباً ، بل عدماً يمكن أن يتبدل بالوجود .

(١) من : كماثل الوقتين والكفتين وليس هما ...

(٢) من : بأولى من الآخر .

(٣) من : باعتبار ذلك .

ومما يوضح ذلك أن كل محدث فهو ممكن ، فإنه كان معدوماً ثم صار موجوداً ، فهو قابل^(١) للوجود والعدم . ثم إنه من المعلوم لكل أحد أن المحدث لا يقال : إن عدمه يفتقر إلى سبب مرجح ، كما يفتقر وجوده إلى سبب مرجح ، بل المحدث ليس له من نفسه وجود أصلاً ، ولا يستحق باعتبار ذاته إلا العدم ، أى لا يثبت له بذاته إلا العدم ، لا أنه يجب له بذاته العدم ، فالعدم ليس واجبا بذاته ، بل هو ثابت بذاته .

وقولى : ثابت بذاته ، ليس هو إخباراً^(٢) عن شئ ثابت في الخارج وذات ، فإن المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة ، بل حقيقة الأمر أنه ليس [له]^(٣) في الخارج شئ موجود من ذاته ، ولكن هو ممكن الوجود من غيره^(٤) ، فهو مفتقر إلى غيره في كونه موجوداً لا في كونه معدوماً .

وإذا قال قائل : إن الممكن - أو المحدث - يفتقر في عدمه إلى عدم

ظ ٢٢٦ السبب / الموجب .

قيل له : وعدم ذلك السبب الموجب : إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون ممكناً . فإن كان واجبا ، لزم أن يكون عدم كل ممكن واجباً ، فتكون جميع الممكنات ممتعة ، لأن عدم كل ممكن على هذا التقدير معلول بعدم واجب ، وإذا كان معدوماً لعدم علته ، وعدم علته واجباً ، كان عدمه واجبا ، وهذا معلوم الفساد بالبديهة .

(١) س : فهذا قابل .

(٢) س : إخبار ، وهو خطأ .

(٣) له : ساقطة من (د) .

(٤) س : من ذاته وذلك هو ممكن الوجود من غير .

وإن قيل^(١) : إن عدم العلة ممكن ، فإن كان معدوماً بنفسه ،
 أمكن أن يكون الممكن معدوماً بنفسه لا بعلة ، وهو المطلوب . وإن كان
 معدوماً بعلة^(٢) ، كان القول في تلك العلة كالقول في الأخرى ، ويلزم
 من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللاً بعدم ممكن آخر .

وهذا^(٣) باطل لوجوه : منها : أنه ليس تعليل عدم هذا بعدم
 هذا ، بأولى من العكس . فإن كل ممكن مفتقر إلى المرجح^(٤) المؤثر ،
 سواء سُمِّيَ فاعلاً أو علة ، أو موجباً أو سبباً ، أو ما سُمِّيَ به .

فإذا قيل : عدم هذا الممكن لعدم مؤثره ، وعدم ذلك المؤثر لعدم
 مؤثره ، كان كل منهما مساوياً للآخر في الافتقار إلى المؤثر ، فليس [أن
 يكون]^(٥) عدم أحدهما لعدم الآخر ، المفتقر عدماً إلى المؤثر ، بأولى من
 أن يكون عدم ذلك^(٦) لعدم هذا المفتقر عدمه إلى المؤثر ، مع استوائهما في
 ذلك .

ومنها : إذا كان عدم هذا لعدم ذلك^(٦) ، وعدم ذلك لعدم آخر ،
 فالعدم الثالث إن كان هو الأول ، لزم الدّور القبلي . وإن كان غيره ،
 لزم التسلسل في العلل والمعلولات ، وكلاهما ممتنع .

فهذا كله مما يبين أن عدم الممكن ليس مفتقراً إلى المؤثر ، كافتقار

(١) س : وإذا قيل .

(٢) س : بنفسه .

(٣) س : وهو .

(٤) كلمة « المرجح » : ساقطة من (س) .

(٥) عبارة « أن يكون » : ساقطة من (د) .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

وجوده إلى المؤثر ، فليس ترجيح وجوده على عدمه ، كترجيح إحدى كفتي الميزان ، وترجيح أحد الزمانين بالحدوث على الآخر ، فإنه ^(١) هناك رجح الشيء على مثله بلا مرجح ، ونسبة الحادث إلى هذا الزمان كنسبته إلى هذا ، ونسبة الرجحان إلى هذه الكفة كنسبته إلى هذه ^(٢) ، بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن ، فإنه ليس رجحان الوجود كرجحان العدم .

ومما يبين هذا أن المرجح للوجود في الممكن ، ليس هو المرجح للعدم ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، فإن المرجح للوجود مؤثر موجود ، والمرجح للعدم عدم المؤثر ، وليس الوجود هو العدم ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، فليس المرجح لأحد طرفي الممكن هو المرجح للآخر ، ولا مثله ، ولا من جنسه ، ولا يمكن ذلك فيه ، بخلاف المرجح لإحدى ^(٣) كفتي الميزان والمخصص ^(٤) لوقت دون وقت بالحدوث ، فإنه يمكن أن يكون هو الآخر لتغير صفته ، أو ما يكون من جنس الآخر .

ص ٢٢٧

وأيضاً فترجيح / سائر صفات الحادث والممكن على الأخرى ، ليست كترجيح الوجود على العدم ، بل هي أقرب إلى ترجيح الوقت على الوقت ، كتخصيصه بقدرٍ دون قدر ، ووصف دون وصف ، ومكان دون مكان ، ونحو ذلك . فإن هذا إلى تخصيصه لوقت دون وقت ، أقرب منه إلى تخصيصه بالوجود دون العدم .

(١) س : فإن .

(٢) د : إلى هذا .

(٣) د ، س : لأحد ، وهو خطأ .

(٤) س : أو المخصص .

فتبين بذلك أن طريقة أولئك النظّار من متكلمة^(١) المسلمين ، مع كونهم سلكوا فيها من التطويل والتبديد ما لا يحتاج إليه ، بل ربما كان فيه مضرة^(٢) ، خيراً من طريقه هؤلاء ، الذين استدلوا بترجيح أحد طرفي الممكن .

ثم إن ابن سينا وأمثاله كانوا خيراً فيها من الرازي والآمدى وأمثالهما . والرازي فيها خير من الآمدى ، كما قد ذكر في غير هذا الموضع .^(٣) وهذا لو قدر أن هذه الطريقة - طريقة ابن سينا ومن أتبعه كالرازي ونحوه - طريقة صحيحة ، فكيف إذا كانت باطلة؟! كما قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع ، وبيّنا أن هذه الطريقة لا تدل على إثبات وجود واجب ثابت في الخارج ، مغاير للممكن أصلاً . ولو دلت على ذلك لم تدل على أنه مغاير للأفلاك ونحوها .

ولهذا كان من سلك هذه الطريقة لا يمكنه أن يثبت بها الصانع ، ولو أثبت بها الصانع ، لم يمكنه أن يجعله شيئاً غير الأفلاك ، فضلاً عما يدعونه من نفي التركيب ، الذي جعلوه دليلاً على نفي الصفات .

وذلك أن هؤلاء بنوا هذه الطريقة على أن الموجود ينقسم إلى واجب وممكن ، وأن الممكن لا بد له من واجب ، فاحتاجوا إلى شيئين : إلى حصر القسمة في الواجب والممكن ، وأن الممكن يستلزم الواجب . ولفظ « الواجب » فيه إجمال . قد يُراد به الموجود بنفسه الذي

(١) كلمة « متكلمة » : ساقطة من (س) .

(٢) س : وربما كان مضرة أكثر ...

(٣) (٠ - ٠) : ما بين النجمتين (ص ١٢٣ - ص ١٢٦) : ساقط من (س) .

لا فاعل له ، فتدخل فيه - إذا كان ذاتا موصوفه بالصفات - ذاته وصفاته .

ويُراد به القائم بنفسه مع ذلك ، فتدخل فيه الذات دون الصفات .

ويُراد به المبدع للممكنات ، فلا تدخل فيه إلا الذات المتصفة بالصفات .

ويُراد به شئ منفرد ، ليس بصفه ولا موصوف . فهذا يمتنع وجوده ، ولم يفهموا دليلا على وجوده ، فضلا عن أن يكون واجب الوجود .

فإذا قالوا : نغني بالواجب ما لا تقبل ذاته العدم ، وبالممكن ما تقبل ذاته العدم .

ظ ٢٢٧ قيل لهم : أثبتوا وجود ممكن / تقبل ذاته العدم لتحتاج إلى الواجب . ولما قيل لهم ذلك لم يشبهوه إلا بإثبات الحوادث ، التي تكون موجودة تارة ومعدومة أخرى .

وهذا صحيح ، فإن الحوادث مشهودة ، وافقارها إلى الحديث معلوم بالضرورة . لكنهم لم يسلكوا هذا المسلك ، فإن هذا إنما يثبت وجود قديم أحدث الحوادث . والممكن عندهم يتناول ما يكون قديماً ومحدثاً ، فالقديم الأزلى عندهم يكون ممكناً يقبل الوجود والعدم .

وهذا القول قاله ابن سينا وأتبعه هؤلاء ، وخالفوا به جميع العقلاء حتى أرسطو وأصحابه ، وحتى خالفوا أنفسهم وتناقضوا ، فإن ابن سينا وأتباعه صرّحوا في غير موضع بأن الممكن ، الذي يقبل الوجود

والعدم ، لا يكون إلا محدثاً ، لا يكون قديماً أزلياً ، وأن ما كان قديماً
أزلياً ، لم يكن إلا واجباً ضرورياً يمتنع عدمه .

فهذا القول باطل ، وإن قُدِّرَ صحته ، فلا يمكن إثباته إلا بكلفة
ونظر دقيق . ومعلوم أن العلم بواجب الوجود الصانع للممكنات ،
لا يتوقف على العلم بكون القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه ، قد يكون
ممكناً يقبل الوجود والعدم ، فهم يقولون : إذا أثبتنا قديماً نحتاج بعد
ذلك إلى أن نثبت أنه واجب الوجود لا يمكن الوجود ، لأن القديم
يحتمل الأمرين .

وهذه طريقة الرازى التى ^(١) اعتمد عليها فى عامة كتبه « كالأربعين »
و « نهاية العقول » و « المطالب العالية » وغيرها من كتبه .

فهؤلاء إذا قيل لهم : أثبتوا واجب الوجود ، الذى هو قسم الممكن
عندهم ، والممكن عندهم يتناول القديم والحادث ، لم يمكنهم إثبات
هذا الواجب إلا بإثبات ممكن يقبل الوجود والعدم . وهذا لا يمكنهم
إثباته إلا بإثبات الحادث ، الذى يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى .
والحادث يستلزم ثبوت القديم ، والقديم عندهم لا يجب أن يكون
واجب الوجود ، بل قد يكون ممكن الوجود ، فهم لم يثبتوا : لا واجب
الوجود ، ولا ممكن الوجود ، الذى به يثبت واجب الوجود الذى
ادّعوه .

ثم إذا قُدِّرَ أنهم أثبتوا وجود واجباً ، فهم لم يقرُّوا أنه واحد وأنه

(١) فى الأصل (د) : الذى .

مغاير للأفلاك ، إلا بدعوى أن الواجب لا يكون مركباً، لأن المركب يفتقر إلى أجزائه ، وما افتقر إلى أجزائه لم يكن واجباً .

ص ٢٢٨ ومعلوم أن هذا إنما / ينفي وجوب واجب ، بمعنى أنه منفرد ، ليس بصفة ولا موصوف ، وأن مثل هذا يمتنع أن يكون موصوفاً ، مع أن الغرض أنه ليس بموصوف . ولكن هذا الواجب لم يقم دليل على وجوده ، بل ولا على إمكانه ، وإنما يقوم الدليل على امتناعه . وإلا فإذا قيل : إن الموصوف مركب ، والمركب مفتقر إلى أجزائه ، فالافتقار هنا لا يجوز أن يُراد به افتقار المفعول إلى فاعله ، والمعلول إلى علته الفاعله ، وإنما يُراد به أنه يلزم من وجود المركب وجود أجزائه ، فيلزم من وجود الذات المتصفه بصفاتٍ ، وجود الذات والصفات .

وهذا لا محذور فيه ، وحقيقته أنه يلزم من كون الشيء موصوفاً كونه موصوفاً ، ومن كونه مركباً كونه مركباً . وهذا كلام صحيح ، وليس فيه ما يدل على امتناع ذلك ، وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع . وقد تفتن الغزالي وغيره لبعض ما به يفسد كلامهم ، وقد تكلمنا على ذلك وعلى أنواع آخر مما يتبين به بطلان كلامهم* .

والمقصود هنا بيان أن طريقة أولئك خير من طريقة هؤلاء . وهذا كله مما يبين أن كل من كان إلى الإسلام أقرب ، فإن عقلياته في الأمور الإلهية أصح من عقليات من كان على الإسلام أبعد منه ، إلا حيث يكون قد أتبع في عقلياته من هو عن الإسلام أبعد منه . هذا كله يبين^(١)

(١) س : وهذا كله يبين .. ، وهو تحريف .

لمن تدبره ، ومن تدبر كلام هؤلاء وكلام هؤلاء ، وجد كلام متكلمي المسلمين خيراً من كلام متكلمي الفلاسفة ومتبعيهم .

وهذه الطريقة هي طريقة ابن سينا وأتباعه ، لم يسلكها أرسطو وقدماء الفلاسفة .

وقد قال ابن سينا في «الإشارات»^(١) : « ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شيء أو غيبيته ، فوجود كل ممكن الوجود من غيره^(٢) » .

كلام ابن سينا في
«الإشارات» وتطبيق ابن
سبويه عليه .

فقوله : « ما حقه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته » قضية صحيحة وهي بيّنة بنفسها ، فإن الممكن هو الذي يكون وجوده بنفسه . فإذا قيل : ما لا يكون وجوده بنفسه فوجوده من غيره ، كان هذا من القضايا البيّنة ،^(٣) ولكن هذا لا يُعرف ، بل ولا يثبت إلا في الأمور الحادثة ، التي تكون موجودة تارة ومعلومة أخرى ، كما اعترف ، هو وسلفه وسائر العقلاء ، بأن ما يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً . وقد ذكرنا ألفاظه وألفاظ غيره / في غير هذا الموضع ، ولم يمكنهم إقامة ظ ٢٢٨ دليل على الافتقار إلى الفاعل إلا في المحدث^(٤) .

وأما استدلاله على ذلك بقوله : « فليس وجوده في ذاته أولى من

(١) في «الإشارات والتنبيهات» ، ٣ ، ٤٤٨/٤ .

(٢) الإشارات : فوجود كل ممكن هو من غيره .

(٣-٤) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

عدمه من حيث هو ممكن « فهذا لا يُحتاج إليه ، وهو متنازع فيه ^(١) ، وهو لم يَقم عليه دليلاً ، بل يُقال : هو العدم باعتبار ذاته أولى به من الوجود ، بل هو باعتبار مجرد ذاته لا يستحق إلا العدم ، ^(٢) بل يُقال : هذا باطل ، فإن ما كان يفتقر إلى فاعل يفعله ، يُعلم بالضرورة أنه لا يوجد إلا بالفاعل الذي فعله ، وأما عدمه فلا يفتقر فيه إلى شيء ، وكل ما كان يمكن وجوده وعدمه ، لا يكون وجوده إلا بوجود يوجده ، وأما عدمه فلا يحتاج فيه إلى شيء ^(٣) .

وقوله : « فإن صار أحدهما فلحضور شيء أو غيبته » هو أيضا مما لا يحتاج إليه ولا يبيته ، ولا هو مسلم ^(٢) ، بل هو باطل ، ^(٣) إذ كان الممكن إنما يفتقر إلى غيره إذا كان موجودا ، فأما ما كان مستمرا على العدم ، فلا يحتاج دوام عدمه إلى شيء ^(٣) ، وحقيقة ^(٤) كلامه أنه إن صار الوجود فلحضور غيره ، وإن صار العدم فلغيبته غيره ، فيكون إنما عدم لغيبته سببه ، وهذا كما قد عرف كلام ليس بيبين ، وهو متنازع فيه ، بل هو باطل ، وعند التحقيق تبين أن عدم الغير مستلزم لعدمه ، ودليل على عدمه ، لا أنه الموجب لعدمه .

وكلام القاضي أبي بكر وأبي الحسين البصرى وأمثالهما في هذا

(١) د : وهو منازع فيه .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٢) د : منسلا ، وهو خطأ .

(٣ - ٣) : ساقط من (س) .

(٤) س : إذ حقيقة .

الباب ، هو أصرح في المعقول ، ^(١) بل هو صواب ، وهذا خطأ ، وإن كان أولئك مقصّرين من وجه آخر ، حيث استدلوا على الواضح بالحقى .
 وأما ابن سينا وأتباعه ، كالرازي وغيره ، فدليلهم باطل ، ولم يثبتوا وجوداً واجباً ، بل تكلموا في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بكلام ابتدعوه ، خالفوا به سلفهم وسائر العقلاء ، ونقضوا به أصولهم التي قرروها بالعقل الصريح ^(١) ، فإن أبا الحسين يقول : « الدليل على أن للمحدث محدثاً هو أنه لا يخلو : إما أن يكون حَدَثٌ وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه .

وإن حدث مع جواز أن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث ^(٢) أولى من أن لا يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه .

فقد بين أن الحادث إن كان واجب الحدوث بنفسه لم يختص بوقت دون وقت ، إذ الواجب ^(٣) بنفسه لا يختص بوقت دون وقت ، وإذا لم يختص يجب أن لا يحدث في بعض الأوقات ، والتقدير أنه حدث في بعض الأوقات .

وأيضاً فالتخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص ، وإن كان ممكن الحدوث ، بحيث يكون قد حدث وكان من الممكن أن لا

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : بالحدث .

(٣) س : أو الواجب ، وهو تحريف .

يحدث ، لم يكن بالحدث أولى منه بعدم الحدث لولا شيء اقتضى حدوثه .

فقول أبي الحسين : « لم يكن وجود الحدث أولى من عدم الحدث لولا مقتضى^(١) اقتضى الحدث » يبين^(٢) أن رجحان وجود الحدث على عدم الحدث ، يفتقر إلى مقتضى لترجيح الحدث على عدم الحدث .

فكانت هذه الطريقة ، مع طولها ، خيراً^(٣) من طريقة ابن سينا والرازي وأمثالهما ، لو كانت تلك صحيحة^(٤) ، من وجهين : أحدهما : أن افتقار رجحان وجود الحدث على^(٥) عدمه إلى مقتضى ، أبين في المعقول من افتقار كل ممكن ، فإن الممكن الذي يُقدَّر أنه ليس بحدث ، قد نازع^(٦) طوائف من الناس في ثبوته ، وفي إمكان كونه معلولاً لغيره ، ونحو ذلك .^(٧) بل عامة العقلاء على امتناعه ، والذين يشبثونه يعترفون بامتناعه ، والعقل الصريح يدل على امتناعه ، ولم يقيموا دليلاً على تحققه ، ولا على افتقاره إلى واجب ، ولا على إثبات واجب يكون قسماً له^(٧) .

(١) د : مقتضى ، وهو خطأ .

(٢) س : فين .

(٣) س : خير ، وهو خطأ .

(٤) عبارة « لو كانت تلك صحيحة » ساقطة من (س) .

(٥) د : إلى ، وهو خطأ .

(٦) س : تنازع .

(٧) (٧-٧) : ساقط من (س) .

وأما المحدث الذي كان بعد عدمه ، فلم ينازع هؤلاء ، ولا عامة العقلاء^(١) في أنه لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمقتضى ، فكان الاستدلال بترجيح وجود المحدث على عدمه ، أولى من الاستدلال برجحان وجود كل ممكن ،^(٢) لو قُدِّرَ أن الممكن أعم من المحدث ، فكيف إذا لم يكن الممكن إلا محدثاً !؟^(٣) .

الثاني : أنه قال : « لم يكن بالحدوث أولى منه بالعدم لولا شيء اقتضى حدوثه » فبين أن رجحان الوجود على العدم لا يكون إلا بمقتضى ، لم يقل : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يكون إلا بمرجح . وهذا الذي قاله أبو الحسين متفق عليه بين الطوائف ، وهو بين في العقل ضرورى فيه ، بخلاف ما قاله أولئك ، فإن فيه نزاعاً واضطراباً ، وليس هو بيئناً في العقل ، بل الصواب يقتضيه .

وكذلك أبو الحسين يقول دائماً : « ما كان موجوداً^(٤) على طريق الجواز لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل » . وهذا كلام صحيح ، ولكن ابن سينا إنما أخذ هذه^(٥) الطريق التي سلكها من كتب المعتزلة ونحوهم من متكلمى الإسلام ، وأراد تقريبها إلى مذهب سلفه الفلاسفة^(٥) الدهرية ، ليصير كلامه فى الإلهيات مقارباً لجنس كلام متكلمى المسلمين ، ثم يأخذ المواضع / التي خالف فيها المتكلمون للشرع

ظ ٢٢٩

(١) عبارة «ولا عامة العقلاء» : ساقطة من (س) .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٣) عبارة «ما كان موجوداً» : ساقطة من (س) .

(٤) س : صحيح ويشبه - والله أعلم - أن يكون ابن سينا أخذ هذه ...

(٥) س : إلى مذاهب سلف الفلاسفة .

والعقل^(١) ، فيستدل بها على ما نازعوه فيه ، مما وافقوا فيه دين المسلمين ، وهذا كما فعلت إخوانه الباطنية ، مثل صاحب كتاب «الأقاليد المللكوتية»^(٢) ونحوه ، فإنهم عمدوا إلى كل طائفة^(٣) من طوائف القبلة ، فأخذوا [منها] ما^(٤) وافقوهم فيه من المقدمات المسلمة التي غلط فيها أولئك ، فبنوا عليها لوازمها التي تخرج أولئك عن دين المسلمين ، وناظروا بذلك المعتزلة وأمثالهم ، كما قالوا للمعتزلة : أنتم سلّمتم لنا نفي التشبيه والتجسيم ، ونفيم الصفات بناء على ذلك ، ثم أثبتتم الأسماء الحسنى لله تعالى ، والتشبيه يلزم^(٥) في الأسماء كما يلزم في الصفات ، فإذا قلتم : إنه حتىّ عليم قدير ، لزم في ذلك من التجسيم والتشبيه نظير ما يلزم في إثبات الحياة والعلم والقدرة ، وأردتم^(٦) إثبات أسماء بلا صفات ، وهذا ممتنع . وإذا كنتم قد وافقتم على نفي الصفات ، وهي لازمة للأسماء ، ففنى اللازم يقتضى نفي المزوم ، فيلزمكم نفي الأسماء ، ولهذا نظائر في كلامهم .

فابن سينا وجد في كتب متكلمي المسلمين ، من المعتزلة وأشباههم ، أن تخصيص أحد المتماثلين على الآخر لا يكون إلا بمخصص ، كما في تخصيص الحدوث بوقت دون وقت ، وهذا مما جعله هؤلاء أصلاً لهم في إثبات العلم بالصانع .

(١) س : بل يأخذ المواضع التي خالفوا فيها السنة والعقل .

(٢) وهو أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستاني ، وسبقت ترجمته ، ح ٥ ، ص ١٨ .

(٣) د : طائفة ؛ س : طريقة ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) د : أخذوا ما ...

(٥) س : تعالى فيلزم ...

(٦) س : فأردتم .

فأخذ ابن سينا كلام هؤلاء ونقله إلى مادة الإمكان والوجوب^(١) ، وأن الممكن لا يرجح إلا بمرجح ، لتلا يناقض قوله في قدم العالم ، ويقول : إنه معلول علة قديمة مستلزمة له ،^(٢) ونسى ما قرره في المنطق ، هو وسلفه ، من أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا حادثاً ، وأن الدائم الأزلي والأبدى لا يكون إلا ضرورياً واجباً ، لا يكون ممكن الوجود والعدم . وهذا الذي ذكره في المنطق متفق عليه بين العقلاء^(٣) .

وأخذ قولهم الضعيف في أن القادر المختار يحدث الحوادث^(٢) بلا سبب حادث ، جعله له حجة على قدم العالم ، بناء على مطالبتهم بسبب الحدوث ، وكان ما يلزمه وبيّن فساد قوله ، أعظم مما يلزمهم وبيّن فساد قولهم ، فإنه إذا كان العالم صادراً عن علة مستلزمة له ، والعلة المستلزمة لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، لزم أن لا يحدث في العالم^(٣) شيء من الحوادث ، أو أن تكون الحوادث حدثت بلا محدث . وفي ذلك من الترجيح بلا مرجح ما هو أعظم مما بنوا عليه وجود الواجب ، فيلزمهم على قولهم بطلان/ ما أثبتوا به^(٤) واجب الوجود ، وبطلان ص ٢٣٠ الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وبالممكن على الواجب ، وأن تكون الحوادث حدثت بلا محدث أصلاً .

(١) س : والوجود ، وهو تحريف .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٢) س : الحادثات .

(٣) س : من العالم ، وهو تحريف .

(٤) س : ما به أثبتوا .

وذلك أعظم من قول أولئك : حدثت عن قادر مختار بدون سبب حادث . (*) وهؤلاء أصل قولهم : إن العلة التامة يقارنها معلولها في الزمان ، كما جعلوا الفلك القديم الأزلى عندهم مقارناً لعلته في الزمان ، وقابلوا بذلك قول المتكلمين ، الذين قالوا : بل المؤثر التام يتأخر عنه أثره .

والصواب أن المؤثر التام يتعقبه أثره ، لا يقارنه ، ولا يتراخى عنه ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] .

ولهذا يُقال : كسرتُه فانكسر ، وقطعته فانقطع ، وطلّقتُ المرأة فطلّقت ، وعتقت العبد فعتق . وعلى هذا فيلزم حدوث كل ما سوى الرب تعالى ، لأن ما كونه لا يكون إلا [بعد] تكوينه لا مع التكوين (١) .

وهم إذا قالوا : إن المكون مع التكوين ، لزمهم أن لا يحدث شيء من العالم ، وهو خلاف المشاهدة . فإن الأول إذا كان علة تامة ، والعلة التامة يقارنها معلولها ، وكل ما ساواه معلوله كان الجميع قديماً . ولزمهم أيضاً أن كل ما حدث يحدث عند حدوثه تمام عللي لا نهاية لها ، وذلك في آنٍ واحد ، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء (*) .

(٠-٠) : ما بين النجمين ساقط من (س) .

(١) في الأصل: ما كون لا يكون إلا تكوينه لا مع الكون ، ولعل ما أثبتته يستقيم به الكلام .

وقد ذكر ابن سينا أن هذه^(١) الطريقة ، التي سلكها في إثبات واجب الوجود ولوازمه ، هي غير طريقة^(٢) سلفه الفلاسفة ، بل هي طريقة محدثة . وهذا مما يبيِّن أنه ركَّبها ممَّا أخذه عن المعتزلة ونحوهم من متكلمة الإسلام ، ومن أصول سلفه الفلاسفة . والذي أخذه عن متكلمة الإسلام أقرب إلى الحق مما أخذه عن سلفه في ذلك ، لأنه أخذ عنهم أن تخصيص أحد الشيثين المتماثلين المحدثين دون الآخر لا بد له من تخصيص ، وهذا حق^(٣) .

فأخذ من ذلك أن تخصيص الممكن بالوجود لا بد له من موجب ، وهذا حق . لكن قد ينازعه في أن الممكن : هل يمكن أن يكون قديماً أم لا ؟^(٤) فإنهم - وعامة العقلاء - يقولون : الممكن لا يكون إلا محدثاً . وهو - وسلفه - يسلِّمون لهم ذلك .

وأيضاً^(٥) فإن أبا الحسين وأمثاله يقولون : الموجود على طريق الجواز ، ليس بالوجود أولى منه بالعدم لولا الفاعل . ويقولون : إنه يستحيل أن يوجد القديم بالفاعل ، لأن المعقول من الفاعل هو المحضل / للشيء عن عدم ، وليس للقديم حال عدمية^(٥) .

ظ ٢٣٠

ولهذا يقولون : إن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال . فصح أنه واجب الوجود في كل حال ، فاستحال علمه .

(١) س : ابن سينا في هذه ..

(٢) س : ولوازمه على طريقة ، وهو تعريف .

(٣) س : تخصص وهذا لا بد له .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) د : حال علم .

وضم ابن سينا وأتباعه إلى ذلك أن الممكن لا يكون معدوماً إلا بسبب . وهذا ممّا نازعه فيه الجمهور ، حتى إخوانه الفلاسفة نازعوه في ذلك .

وهذا الذى ذكرته من أن ^(١) ابن سينا ^(٢) أخذ هذه الطريق عن المتكلمين ، رأيت ^(٣) بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد . ذكر في كتابه ^(٤) الذى سماه « تهافت التهافت » ، فإن أبا حامد الغزالي ذكر في كتابه المسمى « بتهاافت الفلاسفة » ^(٥) مسألة في بيان عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم .

قال ^(٦) : « فنقول : الناس فرقان ^(٧) : فرقة أهل الحق ، وقد رأوا أن العالم حادث ، وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه ^(٨) ، فافتقر إلى صانع ، فعقل مذهبهم في القول بالصانع . وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا العالم قديماً ^(٩) ، ثم كما هو عليه ، ولم يثبتوا صانعه ^(١٠) ، ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

كلام الغزالي في « تهافت الفلاسفة » عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

(١) س : وهذا الذى كنت حدثته في أن .

(٢) في (س) كتب « ابن سينا » ثم شطبت ، وكتب بعدها « ابن رشد » وهو خطأ .

(٣) د : رأيت .

(٤) س : بعد ذلك فإنه قد ذكر ذلك ابن رشد الحفيد في كتابه .

(٥) س : فإن أبا حامد ذكر في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

(٦) في كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٣ ، الطبعة الثالثة ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٨ م .

(٧) س : فريقان .

(٨) تهافت الفلاسفة : من نفسه .

(٩) تهافت الفلاسفة : وقد رأوا أن العالم قديم .

(١٠) تهافت الفلاسفة : ولم يثبتوا (وهو خطأ مطبعي) له صانعا .

فأما ^(١) الفلاسفة فقد رأوا العالم قديماً ^(٢) ثم أثبتوا مع ذلك له صانعا ^(٣) .
قال ^(٤) : « وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج إلى ^(٥)
إبطال » .

قال ابن رشد الحفيد ^(٦) : « بل ^(٧) مذهب الفلاسفة مفهوم رد ابن رشد على الغزالي في « تهافت التهافت » .
في ^(٨) الشاهد ، أكثر من المذهبين جميعاً . وذلك أن الفاعل قد يلحق
صنفين ^(٩) : صنف ^(١٠) يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه .
وهذا إذا تم كونه استغنى عن الفاعل ، كوجود ^(١١) البيت عن البناء .
والصنف الثاني إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك
المفعول إلا بتعلق الفعل به . وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود
ذلك المفعول ، أعني أنه إذا عدم ذلك الفعل ^(١٢) عدم المفعول ، وإذا
وجد ذلك الفعل وجد المفعول ، أي هما معاً . وهذا الفاعل أشرف

(١) تهافت الفلاسفة : وأما .

(٢) تهافت الفلاسفة : .. رأوا أن العالم قديم .

(٣) س : .. مع ذلك له صانعين ، وهو خطأ ، تهافت الفلاسفة : له صانعا مع ذلك .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) تهافت الفلاسفة : لا يحتاج فيه إلى ...

(٦) في « تهافت التهافت » القسم الثاني ، ص ٤٢٧ - ٤٢٩ ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . دار

المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .

(٧) تهافت التهافت : بل .

(٨) تهافت التهافت : من .

(٩) س : يلحق ضدتين .

(١٠) س : ضد .

(١١) د : لوجود ، وهو تحريف .

(١٢) س : أدلة الفعل .

وأدخل في باب الفاعلية من الأول ، لأنه يوجد مفعوله ويحفظه .
 والفاعل الآخر يوجد مفعوله ، ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد .
 وهذه حال المحرك مع الحركة ، والأشياء التي وجودها إنما هو في
 الحركة . والفلاسفة^(١) لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن
 العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة ، قالوا : إن الفاعل للحركة / هو الفاعل
 للعالم ، وأنه لو كفت فعله طرفة عين عن التحريك^(٢) لبطل العالم .
 فعملوا قياسهم هكذا : العالم فعل ، أو شيء ، وجوده تابع لفعل . وكل
 فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده ، فأتتجوا من ذلك أن العالم له
 فاعل موجود بوجوده . فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل
 العالم حادثاً ، قال^(٣) : العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً^(٤) وفعله
 قديم . أي : لا أول له ولا آخر ، لا أنه^(٥) موجود قديم بذاته ، كما
 تخيل لمن يصفه^(٦) بالقدم .

ص ٢٣١

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الذي ذكره ابن رشد عن الفلاسفة
 أراد به تقرير طريقة أرسطو وأتباعه ، الذين استدلوا بالحركة^(٧) على
 وجود المحرك الذي لا يزال محرّكاً غير متحرك ، ويسمونه الأول^(٨) ،

تعلق ابن تيمية

(١) تهافت التهافت (ص ٤٢٨) : فالفلاسفة (وفي نسخة : والفلاسفة) .

(٢) س : عن الحركة .

(٣) د : فإن ، وهو تحريف .

(٤) تهافت التهافت : العالم حادث عن فاعل قديم . ومن كان فعل القديم عنده قديماً قال : العالم حادث

عن فاعل لم يزل قديماً ، ويظهر من هذا وجود سقط في النسختين (د) ، (س) .

(٥) س : لأنه .

(٦) س : من وصفه .

(٧) س : بالحركات .

(٨) عبارة « ويسمونه الأول » : ساقطة من (س) .

وهو الواجب الوجود^(٥) عند ابن سينا وأتباعه .

وأما من قبل ابن سينا من الفلاسفة فلا يخصصونه بواجب الوجود ، إذ كل قديم فهو عندهم واجب الوجود ، فلا يخصه بواجب الوجود إلا من يقول : لا قديم إلا هو ، وليس هذا قول أرسطو وأتباعه ، وإن كان هو مذهب جماهير العقلاء من أهل الملل وغيرهم .

كلام أرسطو وأتباعه باطل
من وجوه
الوجه الأول

وكلام أرسطو وأتباعه^(٥) باطل من وجوه^(١) : أحدها : أن هؤلاء لم يجعلوا الأول فاعلاً للحركة الفلكية ، إلا من حيث هو محبوب معشوق يتشبه به الفلك ، لا من حيث هو مبدع محدث للحركة . ومعلوم أن المحبوب المتحرك إليه غيره بالحبته له والشوق ،^(٢) لا سيما إذا كان محباً للتشبه به لا لذاته ، كما يتشبه المأموم بإمامه^(٢) ، لا يكون هو المبدع المحدث للحركة بمجرد ذلك ، وإنما يكون علة غائية^(٣) ، لا علة فاعلية ، فلم يثبتوا الواجب الوجود بنفسه فاعلاً لشيء من الحوادث ، كما قد بسط في موضعه .

^(٥) وأرسطو وأتباعه معترفون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئاً ، ولا يعلم شيئاً ، ولا يريد شيئاً^(٥) .

الوجه الثاني : أنه بتقدير أن يثبتوه محدثاً مبدعاً للحركة التي لا قوام

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) س : وهو كلام باطل لوجه .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) د : وإنما يكون علمه غائية (وهو تحريف) ، س : وإنما تكون علة غائية ، وهو خطأ .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

للفلك والعالم إلا بها^(١) ، ^(٢) كما قد يدعى ذلك ابن رشد وأمثاله^(٢) .
 فإنما يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود العالم ، لا يكون فاعلاً لنفس
 جواهر العالم وسائر أعراضه ، بل هو^(٣) فاعل لعرض واحد من
 أعراضه ، وهى الحركة التى زعموا أنه لا قوام له بدونها . / وهذا من أبعد
 الأشياء عن كونه مبدعاً للعالم ، لا سيما إذا جعلوا فعله للحركة من جهة
 كونه محبوباً ، فهو بمنزلة كون كل محبوب بيدع المحب ، الذى لا يقوم
 بدون تلك المحبة ، ^(٤) بل بمنزلة كون الإمام المقتدى به مبدعاً للمؤتم به ،
 من جهة كونه يحتاج إلى الائتمام به .

ومعلوم أن هذا لا يقوله عاقل ، بل هذا يتضمن أن واجب
 الوجود - كالفلك عند أرسطو وأتباعه - يفتقر إلى شئ بائن عنه ، وذلك
 يدل على فساد قولهم ، فما قاله أرسطو وأتباعه من الحق يدل على فساد
 قول المتأخرين ، وما قاله المتأخرون من الحق فى الواجب يدل على فساد
 قول أرسطو وأتباعه^(٥) .

الوجه الثالث : أن كون العالم لا يمكن وجوده بدون الحركة أمر لا دليل
 عليه ، بل هو باطل ، وأقصى ما يمكن أن يقال : يمكن وجوده لكن
 يكون ناقصاً . ومعلوم أن هذا حال سائر المخلوقات التى لها صفات كمال
 إذا عدم بعض صفاتها ، إنما يلزم نقصها لا يلزم عدمها .

(١) س : التى لا قوام للحركة والفاعل إلا بها .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) هو : ساقطة من (س) .

(٥-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

الوجه الرابع : أنه ادعى أن هذا الفاعل أشرف من الفاعل الذى

فعل البناء^(١) ونحوه .

فيقال : إن ادعت أن ما يفعل حركةً فى غيره أشرف مما يفعل التأليف القائم به ، فهذا غير مسلم ، لاسيما إذا كان فعل ذلك يجهة كونه محبوباً أو مؤثماً به^(٢) ، وهذا مبدع لنفس التأليف القائم بغيره . ومعلوم أن حاجة المؤلف إلى التأليف القائم به أعظم من حاجة المتحرك إلى الحركة القائمة به ، وأن تغير ذات المؤلف إذا انتقض تأليفه ، أبين من انتقاض ذلك المتحرك إذا زالت حركته ، فإذا جعلتم فاعل الحركة فاعلاً، ففاعل^(٣) التأليف أولى أن يكون فاعلاً ، وهذا أمر مشهود ، ليس من جمع الأجزاء^(٤) المتفرقة وجعلها شيئاً واحداً ، كمن حرك الشئ الساكن ، لاسيما إذا كان تحريكه كتحريك الخبز للجائع ، والماء للعطشان ، والمرأة للرجل ، والرجل للمرأة ، فكيف إذا كان كتحريك الإمام للمؤتم به^(٥) ؟

وإن قال : إن ذلك الفاعل للحركة يفعلها دائماً ، وفاعل التأليف لا يفعله إلا حال إحدائه ، وهذا هو الوجه الذى قصده .

فيقال له : ليس فى الشاهد أمر يفعل الحركة التى لا قوام للمتحرك إلا بها دائماً . فقولك : إن مذهب الفلاسفة مفهوم فى الشاهد أكثر من

(١) س : الذى للبناء .

(٢) عبارة « أو مؤثماً به » : ساقطة من (س) .

(٣) د : بفاعل ، وهو تحريف .

(٤) س : الأشياء .

(٥-٥) ساقط من (س) .

المذهبيين ، وذلك أن الفاعل قد يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه ، / وقد يصدر عنه فعل يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق^(١) الفعل به ، وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول ، وهذه حال المحرك مع الحركة ، والأشياء التي وجودها إنما هو في الحركة .

فيقال لك : ليس فيما نشاهده شيء من هذا الصنف الثاني ، وإنما الفاعل المشاهد هو من النمط الأول .

وإن قلت : إن النفس تحرك البدن بهذا الاعتبار .

فيقال لك : كَوْن النفس وحدها هي الحركة للبدن ، دون أن يكون هناك سبب للحركة ، أمر لو كان حقاً لم يكن من المشاهدات .

وأيضاً فالنفس لا يقول عاقل : إنها هي الفاعلة للبدن .

وأيضاً فكل من النفس والبدن شرط في حركة الآخر .

الوجه الخامس : أن يُقال : نحن نسلّم أن الفاعل ، الذي يفتقر إليه المفعول دائماً ، أكمل ممن لا يفتقر إليه إلا حال حدوثه . لكن إذا قيل :

الوجه الخامس

إن المخلوقات مفتقرة إلى الخالق دائماً ، كان هذا قولاً صحيحاً ، وليس

هذا نظير ما ذكرته من الصنفين . بل لو قيل : إنه يفعل تأليف العالم

دائماً ، وأن تأليفه لا يقوم إلا به ، كان هذا خيراً من قول سلفك : إنه

يفعل حركة العالم دائماً ،^(٢) لو كانوا قائلين بذلك . فكيف وحقيقة

قولهم : إنه لا يفعل شيئاً^(٢) ؟

(١) س : ولا يتعلق ، وهو تحريف .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

فأنت لو جعلته من الصنف الأول ، من الفاعلين الذين يفعلون تأليف المؤلفات ، كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركات . لكن الفاعل الدائم ، للفعل الذى يحتاج إليه المفعول دائماً ، أكمل ممن لا يفتقر إليه المفعول إلا فى حال حدوثه ، فإذا جعلته فاعلاً للتأليف ، وهو محتاج إليه دائماً ، كان خيراً من أن تجعله فاعلاً للحركة ، فكيف ولم تجعلوه فاعلاً إلا من جهة كونه متشبهاً به فقط (١) ؟

الوجه السادس : أن يُقال : العالم ليس فيه مخلوق يشهد أنه فاعل لشيء منفصل عنه من كل وجه ، لا عين ولا صفة ، فإن فاعل التأليف فى غيره (٢) كالبناء والحياطة والكاتب ونحوهم ، غاية فعله تأليف [تلك] (٣) الأجسام ، مع أن كثيراً من متكلمة الإثبات ، (٤) كالأشعري ومن وافقه (٥) ، يقولون : ليس فعله إلا ما قام به (٥) فى محل قدرته ، وما خرج عنه ليس فعله .

والقائلون بالتولد يقولون : بل ذلك التأليف فعله . والقول الوسط :

أن التأليف حادث بسبب فعله القائم به ، / وبسبب ما فى الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه (٦) ، ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجة إلى الإنسان المحدث لتأليفها بعد التأليف ، لأنها تُمسك التأليف بما فيها من اليبس (٧)

(١) س : إلا من جهة كونه محبوباً فقط .

(٢) س : من غيره .

(٣) تلك : ساقطة من (د) .

(٤ - ٤) : ساقط من (س) .

(٥) به : ساقطة من (س) .

(٦) حفظه : ساقطة من (س) .

(٧) س : من النفس .

والقوة التي جعلها الله فيها ، وتلك لا حاجة إليه فيها ، فالذي احتجج إليه إنما هو مجرد فعله القائم به فقط .

وأما مبدع العالم فهو المبدع لأعيانه وأعراضه وحركاته ، فليس له نظير^(١) ، إذ هو سبحانه ليس كمثله شيء : لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

وأما ما ذكره هو من إثبات مخلوق محدث^(٢) لحركة تقوم بغيره ، لا يقوم إلا بها ، والمخلوق يحدثها دائماً ، فليس هذا^(٣) بمشاهد في الفاعلين . والمثل الذي ضربه لقوله وقولهم ، وإن لم يكن مطابقاً ، وليس^(٤) في المشاهدات ما يكون فعله كِفَعْلُ الرب تعالى ، ولا فَعَلَ كَفِعْلِهِ - فقولهم أقرب من قوله ، لأنه موجود في العالم ، وهو أقرب إلى الفاعل المطلق .

فقوله : « إن الفاعل الذي يوجد مفعوله ويحفظه^(٥) ، أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الفاعل الذي يوجد مفعوله ويحتاج إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد » كلام صحيح ، لكن ليس هو مطابقاً لقول إخوانه الفلاسفة ، فإنهم لم يثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم ولأعراضه^(٦) ، بل غاية ما جعلوه فاعلاً للحركة ، ثم لم يجعلوه فاعلاً لها إلا من جهة كونه

(١) س : وليس هو نظيره .

(٢) س : محدث مخلوق .

(٣) س : فهذا ليس .

(٤) س : فليس .

(٥) س : الذي يوجد مفعوله أو يحتاج إلى فاعل آخر يحفظه ، والصواب ما أثبتته عن (د) وهو الذي ورد

في كلام ابن سينا قبل قليل .

(٦) س : ولا أعراضه .

علة غائية^(١) ، * لكون الفلك يقصد التشبه به ، * وهذا القدر^(٢) لا
يوجب أن يكون هو الفاعل^(٣) .

وأما أولئك فأثبتوا أنه فاعل لجواهر العالم . ثم من قال من
المتكلمين ، المعتزلة ونحوهم ، إن المحدثات لا تحتاج إلى الفاعل المحدث
إلا في حال الحدوث لا في حال البقاء^(٤) ، فقله - مع فساده - أرجح
من قول الفلاسفة ، لكونهم أثبتوا فاعلاً حقيقة .

فأما قول أهل السنة وجماهير أهل الملَّة ، الذين يقولون : إن
المخلوقات محتاجة إلى الخالق في حال الحدوث وحال البقاء ، فهذا أكمل
من قولهم من كل وجه . وإذا ضُمَّ إلى ذلك^(٥) أنه الإلهم الذي يعبدونه
ويحبونه ، وأنه لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا ، تبين بذلك أن العالم
محتاج إليه من جهة كونه رباً فاعلاً ، ومن جهة كونه إلهاً محبوباً معبوداً .

وفي هذا من التفاضل^(٦) بينه وبين قول^(٧) سلفه الفلاسفة ما لا يخفى
على أضعف الناس [نظراً]^(٨) .

(١) س : عامة ، وهو تحريف .

(٢-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٢) س : وهذا القول .

(٣) في (س) : . . . هو الفاعل الذي يعرف من الفاعل ، وهذه الزيادة في (س) يظهر أنها مقحمة على

الأصل .

(٤) س : . . . إلا في حدوث الحدوث لا حال البقاء .

(٥) س : وأداهم إلى ذلك .

(٦) س : من التفاضيل ، وهو تحريف .

(٧) قول : ساقطة من (س) .

(٨) نظراً : ساقطة من (د) .

بلى كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة»
قال الغزالي^(١) : « فإن قيل : نحن إذا قلنا [للعالم] صانع^(٢) لم نرد/ به فاعلاً مختاراً يفعل بعد أن لم يكن^(٣) يفعل ، كما يُشاهد^(٤) في أصناف الفاعلين من الخياط ، والنسّاج ، والبنّاء ، بل نعني به علة العالم ، ونسميه المبدأ الأول ، على معنى أنه لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره ، فإن سميناه صانعاً فهذا التأويل . وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب^(٥) ، فإننا نقول : العالم موجود ، والموجود إما أن يكون له علة ، وإما أن يكون لا علة له^(٦) ، فإن كان له^(٧) علة ، فتلك العلة لها علة أم لا علة لها ؟

وهكذا^(٨) القول في علة العلة ، فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية ، وهو محال . وإما أن تنتهي بالآخر إلى علة أولى لا علة لوجودها^(٩) ، فنسميه^(١٠) المبدأ الأول .

(١) الغزالي : ساقطة من (س) . والكلام التالي في «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٣ .

(٢) للعالم صانع : كذا في (س) . وفي (د) : إذا قلنا للصانع . وفي «تهافت الفلاسفة» : إن للعالم صانعاً .

(٣) يكن : في (د) ولكن عليها شطب ، وليست في (س) . وهي في «تهافت الفلاسفة» .

(٤) س : كما نشاهد . والكلمة غير منقوطة في (د) ، والذي أثبتته هو الذي في «تهافت الفلاسفة» .

(٥) س : على قطع قرب . والمثبت في (د) ، «تهافت الفلاسفة» .

(٦) س : العالم موجود ، والموجود إما أن يكون له علة ، وإما أن لا يكون علة له ؛ أولاً علة لها ؛ تهافت الفلاسفة : العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها .

(٧) تهافت الفلاسفة : لها .

(٨) تهافت الفلاسفة : وكذا .

(٩) تهافت الفلاسفة : وإما أن تنتهي إلى طرف ، فالأخير علة أولى لا علة لوجودها . وفي (س) العبارة

مماثلة لما في (د) سوى حرف « إلى » فقد سقط منها .

(١٠) د : فتسميه ؛ تهافت الفلاسفة : فتسميها .

وإن كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ، فإننا لم نعن به إلا موجوداً^(١) لا علة له ، هو^(٢) ثابت بالضرورة .
نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات ، لأنها عدد ،
ودليل التوحيد يمنعه ، فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ^(٣) ، ولا^(٤)
يجوز أن يُقال : إنه سماء واحد^(٥) أو جسم واحد ، أو شمس ، أو
غيره^(٦) ، لأنه جسم ، والجسم مركب من الهيولى والصورة^(٧) ، والمبدأ
الأول لا يجوز أن يكون مركباً ، وذلك يُعرف بنظرٍ ثانٍ .
والمقصود أن موجوداً ، لا علة لوجوده ، ثابت بالضرورة
والاتفاق - وإنما الخلاف في الصفات - وهو الذى نعنيه^(٨) بالمبدأ
الأول .

قال الغزالي^(٩) : « والجواب من وجهين : أحدهما : أنه يلزم على
مساق مذهبكم أن تكون أجسام العالم قديمة لذلك^(١٠) لا علة لها .
وقولكم : إن بطلان ذلك يُعلم بنظرٍ ثانٍ ، فيبطل^(١١) ذلك عليكم فى

(١) س : فإننا لم نعرفه إلا موجوداً .

(٢) تهافت الفلاسفة : وهو .

(٣) س : فنعرف بطلانه بنظر فى المبدأ ، تهافت الفلاسفة : فيعرف بطلانه بالنظر فى صفة المبدأ .

(٤) س : لا .

(٥) تهافت الفلاسفة (ص ١٥٤) : واحدة .

(٦) تهافت الفلاسفة : أو شمس واحدة أو غيرها .

(٧) تهافت الفلاسفة : من الصورة والهيولى .

(٨) س : يعنيه .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٤ . وفى (س) : قال أبو حامد الغزالي .

(١٠) تهافت الفلاسفة : كذلك .

(١١) تهافت الفلاسفة : فيبطل .

مسألة التوحيد ونفي^(١) الصفات بعد هذه المسألة .

الوجه^(٢) الثاني : وهو الخاص بهذه المسألة ، هو أن يقال :
 ثبت^(٣) تقديراً أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعلتها^(٤) علة ،
 ولعلة العلة علة كذلك ، وهكذا^(٥) إلى غير نهاية .

وقولكم^(٦) : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم
 منكم . فإننا نقول : عرفتم ذلك ضرورةً بغير واسطة أو عرفتموه
 بواسطة ؟ لا سبيل^(٧) إلى دعوى الضرورة ، وكل مسلك ذكرتموه في^(٨)
 النظر ، يبطل^(٩) عليكم بتجويز حوادث لا أول لها . وإذا جاز أن
 يدخل في الوجود ما لا نهاية له ،^(١٠) فلم يبعد أن يكون بعضها علة
 لبعض^(١١) ، وينتهي من الطرف الآخر^(١٢) إلى معلول لا معلول له^(١٣)
 ولا ينتهى في^(١٤) الجانب الآخر إلى علة/ لا علة لها^(١٤) ؟ كما أن الزمان

ظ ٢٣٣

(١) تهافت الفلاسفة : وفي تقى .

(٢) كلمة « الوجه » ليست في « تهافت الفلاسفة » .

(٣) تهافت الفلاسفة : ثبت .

(٤) تهافت الفلاسفة : ولعلتها .

(٥) س : وهذا .

(٦) د : قولكم .

(٧) تهافت الفلاسفة : ... بغير وسط أو عرضوه بوسط ، ولا سبيل ..

(٨) س : من .

(٩) تهافت الفلاسفة : بطل .

(١٠-١٠) : ساقط من (س) .

(١١) تهافت الفلاسفة : للبعض .

(١٢) تهافت الفلاسفة : الأخير .

(١٣) تهافت الفلاسفة : من .

(١٤) د : له .

السابق له آخر، وهو الآن^(١)، ولا أول له .
 فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً في الحال، ولا
 في بعض الأحوال^(٢)، والمعدوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي،
 فيلزمكم النفوس^(٣) البشرية المفارقة^(٤) للأبدان، فإنها لا تفتني
 عندكم، والموجود المفارق^(٥) للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها، إذ
 لم تزل نطفة من إنسان، وإنساناً من نطفة، إلى غير نهاية، ثم كل
 إنسان مات^(٦)، فقد بقي نفسه^(٧)، وهو^(٨) بالعدد غير نفس من مات
 قبله، ومعه، وبعده، وإن كان الكل بالنوع واحداً، فعندكم في
 الوجود، في كل حالٍ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

قال^(٩): « فإن قيل : ليس لبعضها ارتباط ببعض^(١٠)، ولا ترتيب
 لها : لا بالطبع، ولا بالوضع، وإنما نحيل نحن موجوداتٍ لا نهاية لها،
 إذا كان لها ترتيب بالطبع^(١١)، كالأجسام فإنها مرتبة بعضها فوق

(١) تهافت الفلاسفة : وهو الآن الراهن .

(٢) تهافت الفلاسفة : الأحوال، وهو خطأ مطبعي .

(٣) تهافت الفلاسفة : فيلزمكم في النفوس . .

(٤) س : المقاربة، وهو تحريف .

(٥) س : والوجود المقارن، وهو تحريف .

(٦) ثم كل إنسان مات : كذا في (س) وفي «تهافت الفلاسفة» وفي (د) : ثم كل إنسان، إن مات .

(٧) د : فقد بقي نفسه (وهو تحريف)؛ تهافت الفلاسفة (ص ١٥٥) : فقد بقيت نفسه .

(٨) تهافت الفلاسفة : وهي .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٥ .

(١٠) تهافت الفلاسفة : فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض .

(١١) تهافت الفلاسفة : بالوضع .

بعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع^(١) ، كالعلل والمعلولات ، وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : هذا تحكم^(٢) في الوضع ليس طرده أولى^(٣) من عكسه ، فلم أحلّم أحد القسمين دون الآخر ، وما البرهان المفرّق ؟ .

وهم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التي لا نهاية لها^(٤) ، لا تخلو عن ترتيب ، إذ وجود بعضها قبل البعض ، فإن الأيام والليالي^(٥) الماضية لا نهاية لها ، فإذا قدرنا وجود نفسٍ واحدةٍ ، في كل يوم وليلة ، كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعا على ترتيب في الوجود ، أى بعضها بعد البعض .

والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات لا بالمكان ، فإذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني ، فينبغي أن لا يستحيل في القبل الذاتي الطبيعي . وما بالهم لم يجوّزوا أجساماً بعضها فوق بعض^(٦) بالمكان إلى غير نهاية ، وجوّزوا موجودات بعضها قبل البعض^(٧) بالزمان إلى غير النهاية ؟ وهل هذا إلا^(٨) تحكم بارد^(٩) لا أصل له ؟

(١) س : فلأنها مركبة بعضها فوق بعض إذ كان ترتيب بالطبع .

(٢) تهافت الفلاسفة : وهذا التحكم .

(٣) تهافت الفلاسفة : بأولى .

(٤) تهافت الفلاسفة : .. لها عندكم .

(٥) تهافت الفلاسفة : فإن الليالي والأيام ...

(٦) د : البعض . (٧) تهافت الفلاسفة : بعض .

(٨) إلا : ساقطة من (س) .

(٩) بارد : كذا في «تهافت الفلاسفة» . وفي (د) : بادر ، وهو تحريف . وفي (س) : نادر ، وهو

قال^(١) فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة عللٍ إلى غير النهاية^(٢) ، أن يُقال : كل واحدة^(٣) من آحاد العلل ، ممكنة في نفسها أو واجبة ؟ فإن كانت واجبة لم تفتقر إلى علة . وإن كانت ممكنة فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن فيفتقر إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة زائدة على ذاته^(٤) ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها^(٥) .

قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يُراد بالواجب/ما ص ٢٣٤ لا علة لوجوده ، ويُراد بالممكن ما لوجوده علة^(٦) ، فإن^(٧) كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة ، ونقول^(٨) : كل واحد ممكنٌ : على معنى^(٩) أن له علة زائدة على ذاته ، والكل ليس ممكنٌ : على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه^(١٠) ، وإن أُريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس^(١١) بمفهوم .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة : علل لا نهاية لها .

(٣) واحدة : كذا في «تهافت الفلاسفة» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : واحد .

(٤) تهافت الفلاسفة : فلم .

(٥ - ٥) : ساقط من تهافت الفلاسفة .

(٦) تهافت الفلاسفة : عنه .

(٧) تهافت الفلاسفة : .. علة زائدة على ذاته .

(٨) د : وإن .

(٩) تهافت الفلاسفة : فنقول .

(١٠) معنى : ساقطة من (س) .

(١١) تهافت الفلاسفة (ص ١٥٦) : عنه .

(١٢) س : فليس .

قال^(١) : « فإن قيل : فهذا يؤدي إلى أن يتقوم^(٢) واجب الوجود
بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ،
فلا^(٣) نسلم أنه محال . وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم^(٤) القديم
بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الذوات^(٥) حادثة ، وهي
ذات^(٦) أوائل ، والمجموع لا أول له ، فقد تقوم^(٧) ما لا أول له
بذوات^(٨) أوائل ، وصدق ذوات أوائل^(٩) على الآحاد ، ولم يصدق
على المجموع .

وكذلك^(١٠) يقال على كل واحد : إن له علة ، ولا يقال :
للمجموع^(١١) علة ، وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على
المجموع ، إذ يصدق^(١٢) على كل واحد أنه واحد ، وأنه بعض ، وأنه

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٦ .

(٢) س : يقوم .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) س : يقوم .

(٥) تهافت الفلاسفة : الدورات .

(٦) تهافت الفلاسفة : ذوات .

(٧) س : يقوم .

(٨) س : بذات .

(٩) تهافت الفلاسفة : الأوائل .

(١٠) تهافت الفلاسفة : فكذلك .

(١١) تهافت الفلاسفة : إن للمجموع .

(١٢) س : ويصدق ؛ تهافت الفلاسفة : إذ قد يصدق .

جزء [ولا يصدق على المجموع] ^(١) وكل واحد ^(٢) حادث بعد أن لم يكن ، أى له أول ، والمجموع عندهم ما [ليس] ^(٣) له أول .

فتبين أن من يجوّز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة والمتغيرات ^(٤) ، فلا يتمكن من إنكار عليّ لا نهاية لها ، ويخرج من هذا أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول لهذا الإشكال ، وخرج قولهم إلى التحكم ^(٥) المحض .

فإن قيل : الدورات ^(٦) ليست موجودة فى الحال ، ولا صور ^(٧) العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل ، وما لا وجود له لا يُوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قُدّر فى الوهم وجودها ، ولا يتعذر ^(٨) ما يُقَدّر فى الوهم ، فإن ^(٩) كانت المقدّرات بعضها علل ^(١٠) لبعض ، فالإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه ، وإنما الكلام فى الموجود فى الأعيان ^(١١) لا فى الأذهان ، لا يبقى ^(١٢) إلا نفوس الأموات ، وقد ذهب

(١) عبارة « ولا يصدق على المجموع » فى (س) ، « تهافت الفلاسفة » . ولم تظهر فى هامش (د) .

(٢) تهافت الفلاسفة : .. على المجموع ، وكل موضع عيّناه من الأرض فإنه قد استضاء بالشمس فى

النهار ، وأظلم بالليل ، وكل واحد ..

(٣) ليس : ساقطة من (د) ومن « تهافت الفلاسفة » .

(٤) س : المعتبرات ؛ تهافت الفلاسفة : المتغيرات (بلون واو العطف) .

(٥) س : الإشكال وإلى التحكم ؛ تهافت الفلاسفة : الإشكال ويرجع فرقمهم إلى التحكم ...

(٦) س : النوات .

(٧) س : ولا صورة .

(٨) تهافت الفلاسفة : ولا يبعد .

(٩) تهافت الفلاسفة : وإن .

(١٠) كانت المقدرات أيضا بعضها علل : كذا فى « تهافت الفلاسفة » . (ص ١٥٧) . وفى (د) ،

(س) : علا .

(١١) س : فى الوجود وفى الأعيان . (١٢) تهافت الفلاسفة : فلا يبقى .

بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان ، وعند مفارقة الأبدان تتحد^(١) ، فلا يكون فيه^(٢) عدد ، فضلا عن أن يوصف بأنه^(٣) لا نهاية لها . وقال آخرون : النفس تابع للمزاج^(٤) ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم ، فإذا لا وجود في النفوس إلا في الأحياء^(٥) ، والأحياء الموجودون محصورون^(٦) ، ولا تنتهي النهاية عنهم^(٧) ، والمعدومون لا يوصفون أصلا بوجود^(٨) النهاية ولا بعدمها إلا في الوهم ، إذا فرضوا^(٩) موجودين .

ظ ٢٣٤

قال^(١٠) : « والجواب أن هذا الإشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم ، إذا^(١١) حكموا بأن النفس جوهر قائم^(١٢) بنفسه ، وهو اختيار أرسطاليس والمعتبرين^(١٣) من الأوائل ، ومن عدل

(١) د : يتحد .

(٢) تهافت الفلاسفة : فيها .

(٣) تهافت الفلاسفة : ... أن توصف بأنها . . .

(٤) تهافت الفلاسفة : تابعة لمزاج البدن .

(٥) تهافت الفلاسفة : لا وجود للنفوس إلا في حق الأحياء .

(٦) س : إلا في الأحياء الموجودين محصورون ، والعبارة فيها سقط وتحريف .

(٧) د : ولا تنتهي النهاية عندهم ؛ تهافت الفلاسفة : ولا تنتهي النهاية عنهم .

(٨) تهافت الفلاسفة : لا بوجود .

(٩) د : إذ افترضوا .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة في «تهافت الفلاسفة» ص ١٥٧ .

(١١) تهافت الفلاسفة : إذ .

(١٢) س : بأن النفوس جوهر قائماً ، وهو خطأ وتحريف .

(١٣) تهافت الفلاسفة : والمفسرين (وفي نسخة أخرى : والمعتبرين) .

عن هذا المسلك فيقول (١) : هل يتصور أن يحدث شيء يبقى أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فهو محال ، وإن قالوا : نعم ، قلنا : إذا (٢) قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه (٣) ، اجتمع (٤) إلى (٥) الآن لا محالة موجودات لا نهاية لها (٦) ، فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول (٧) موجود فيها ، يبقى ولا ينقضى غير مستحيل ، وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض في أن يكون ذلك الباقي نفس آدمي ، أو جنّي ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت (٨) من الموجودات ، وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا (٩) أثبتوا دورات (١٠) لا نهاية لها .

تعلق ابن تيمية

قلت : أبو حامد جعل الطريقة الصحيحة في إثبات الصانع الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وقال : إنا نعلم بالضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع ، وهذا موافق لما ذكره حدّاق أهل النظر ، بخلاف ما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وغيرهما ، ممن جعل هذه المقدمة نظرية .

(١) تهافت الفلاسفة : فنقول له .

(٢) تهافت الفلاسفة : فإذا .

(٣) د : وبقاؤه ، وهو خطأ . والمثبت من (س) ، تهافت الفلاسفة .

(٤) د : أجمع .

(٥) إلى : ساقطة من (س) .

(٦) س : لا محالة لها ، وهو تحريف .

(٧) س : مقتضية لحصول .

(٨) س : وما شئت .

(٩) تهافت الفلاسفة : إذ .

(١٠) د : ذوات ، وهو تحريف .

وأخذ أبو حامد بطعن على طريقة ابن سينا وأمثاله في إثبات واجب الوجود بوجهين .

أحدهما : أن غاية هذه الطريقة إثبات موجود واجب ، ولكن لا يمكن نفي كونه جسماً من الأجسام إلا بطريقهم^(١) في التوحيد الذي مضمونه نفي الصفات ، وتلك مبناها على نفي التركيب ، وقد بين أبو حامد فساد كلامهم في هذا .

وهذا^(٢) الوجه الذي ذكره أبو حامد أحسن فيه ، وكنت قد كتبت على توحيد الفلاسفة ونفيم الصفات كلاماً بيّنت فيه فساد كلامهم في طريقة التركيب^(٣) ، قبل أن أقف على كلام أبي حامد ، ثم رأيت أبا حامد قد تكلم بما يوافق ذلك الذي كتبت^(٤) .

ومن هنا يُعلم أن ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة إفساد^(٥) مذهب الفلاسفة [الطبيعيين]^(٦) الذين يقولون بأن الفلك واجب الوجود بنفسه ، وإن كان يمكن إفساد قولهم بطرق أخرى .

ولهذا ظن كثير من المتأخرين أن ابن سينا موافق للدهرية

(١) س : إلا بطريقهم .

(٢) وهنا : ساقطة من (س) .

(٣) عبارة « في طريقة التركيب » : ساقطة من (س) . وذكر ابن عبد الهادي في « العقود الدرية » ص ٥٥

ما يلي : « وله في الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا ، مجلد لطيف » .

(٤) د : الذي في كنه ، وهو خطأ .

(٥) د : فساد ، وهو تحريف .

(٦) الطبيعيين : ساقطة من (د) .

[المحضة]^(١) ، الذين يقولون : إن العالم واجب الوجود بذاته ، وسيأتي ذكر ذلك إن شاء الله تعالى .

الوجه الثاني الذى أبطل به أبو حامد طريقهم : أنها مبنية على إبطال علل ومعلولات لا نهاية لها ، وقد ألزمهم أنهم لا يمكنهم إبطال ذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا تنهاى كما قد ذكره .

وابن سينا والرازى والآمدى إنما أثبتوا واجب الوجود بناءً على هذه المقدمة . فكان ما ذكره أبو حامد إبطالاً لطريق هؤلاء كلهم . والآمدى وافق أبا حامد على ضعف الحجة فى نفي النهاية عن العلل ، فلا جرم لم يقرر فى كلامه إثبات واجب الوجود ، بل قرره فى كتاب « الأفكار »^(٢) بطريق أفسدها فى كتاب « رموز الكنوز »^(٣) وقد بينا بطلان اعتراضه فى غير هذا الموضع .

وليس فيما ذكره أبو حامد والآمدى إبطال لطريقة المعتزلة ، ومن وافقهم^(٤) ، على أن تخصيص الحدوث بأحد الزمانين لا بد له من مخصص ، فإن تلك لا تفتقر إلى إبطال التسلسل فى العلل والمعلولات . ومدار كلام أبى حامد على أنه لا فرق بين نفي النهاية فى الحوادث ونفيها فى العلل . وأنتم تجوزونها فى الحوادث ، فحجوزوها فى العلل . والناس لهم فى هذا المقام قولان : أحدهما : قول من يبطل عدم

(١) المحضة : ساقطة من (د) .

(٢) س : الأبيكار . والمقصود كتاب « أبيكار الأفكار » .

(٣) س : رموز الفنون ، وهو خطأ .

(٤) س : ومن اتبعهم .

النهاية فيها جميعا ، مثل كثير من أهل الكلام : المعتزلة ومن وافقهم . ثم من هؤلاء من يبطل عدم النهاية في الأزل والأبد ، كقول جهم والعلّاف . وأكثرهم يبطلونها في الأزل دون الأبد ، لأن من دين المسلمين دوام نعيم الجنة لا إلى نهاية . ولهذا قال جهم بانقطاع نعيم الجنة ، وقال العلّاف يبطلان حركاتهم .

والثاني : قول من يبطل^(١) عدم النهاية في الفاعلين والعلل دون الحوادث والآثار ، كما [هو]^(٢) قول جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه ، وهو قول طوائف من أهل الكلام ، من المعتزلة والأشعرية ، وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة .

وما ذكره أبو حامد من الكلام^(٣) على بطلان حجة من ينفي عدم النهاية ، وهو أنه لا يلزم أن ما صدّق على الآحاد صدّق على الجميع ، كما قاله هؤلاء في الحوادث . بخلاف ما قاله أبو الحسين البصرى ، وغيره من أهل الكلام ، من أنه^(٤) ما صدّق على الآحاد صدّق على الجميع ، ثم سوى أبو حامد بين الأمرين .

وقد تكلمنا في غير هذا الموضع على الفرق بين الأمرين ، وهو أن الوصف إذا ثبت للجميع كثبوته للأفراد ، كان حكم الجميع حكم أفراده ، وإن لم يكن ثبوته للجميع كثبوته للأفراد ، لم يلزم أن يكون/

(١) س : أبطل .

(٢) هو : ساقطة من (د) .

(٣) عبارة من الكلام : ساقطة من (س) .

(٤) س : على أنه .

حكمتها حكمه^(١) ، فالأول مثل وصفها بالوجود ، أو العدم ، أو $\text{ظ } ٢٣٥$ الوجوب ، أو الإمكان ، أو الامتناع ، فإذا قُدِّرَ أشياء لا تنتهي ، كل منها موجود ، فالكل أيضا موجود .

ثم إن قُدِّرَ وجود كل منها مقارناً للآخر ، كان وجود الجميع مقارناً ، وإن قُدِّرَ وجودها متعاقبة كان وجود الجملة متعاقبا . وإذا قُدِّرَت كل منها معدوماً فالكل أيضا معدوم ، وإذا قُدِّرَت عدم كل منها^(٢) مع عدم الآخر كانت معدومة معا ، وإذا قُدِّرَت عدم كل منها^(٢) بعد الآخر ، كانت متعاقبة في العدم .

فالحوادث المتعاقبة التي تعدم بعد وجودها - كالحركات - وجودها متعاقب ، وعدمها متعاقب . فالجملة أيضا موجودة على التعاقب ، معدومة على التعاقب . وإذا قُدِّرَ أشياء لا تنهى ممتنعة ، فالجملة ممتنعة ، ولو قُدِّرَ^(٣) أشياء لا تنهى واجبة ، فالجملة أيضا واجبة ، فكذلك إذا قُدِّرَ أمور لا تنهى ، ليس لشيء منها وجود من نفسه ، بل كل منها مفتقر إلى غيره ، فوصف الافتقار والحاجة والإمكان يجب تناوله للجملة ، كتناوله لكل من أفرادها ، كما يتناول وصف الوجود والعدم ، والوجوب والامتناع ، للجملة بحسب^(٤) تناوله للأفراد ، فلا تكون الجملة إلا مفتقرة محتاجة ممكنة ، لا تكون معدومة مع وجود كل منها ،

(١) س : حكما .

(٢ - ٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : ولو قدرنا .

(٤) س : حسب .

١) ولا تكون واجبة بنفسها مع إمكان كل منها ، فإن اجتماعها عرض منتقراً إلى الممكنات ، فهو أولى بالإمكان منها^(١) .

ولو قال قائل : فكيف تصفونها بالامتناع ، مع كون كل منها ممكناً ؟ أليس^(٢) في هذا وصف بالامتناع للجملة دون الأفراد ؟

قيل له : نحن لا نقدر وجود عللٍ ومعلولات لا تنتهي في الخارج ، ثم نحكم عليها بالامتناع ، فإن هذا جمع بين النقيضين . فإن كونها موجودة في الخارج ينافي امتناعها ، ولكن نقدر ذلك في الذهن ، ثم نحكم على هذا المقدر في الذهن بامتناعه في الخارج ، كالجمع بين النقيضين ، وأمثاله من الممتنعات^(٣) ، بخلاف ما إذا قُدر وجودها في الخارج ، وكل منها ممكن .

وقيل : إن الجملة واجبة بنفسها ، فهذا هو الممتنع ، كما أن وصفها مع ذلك بالامتناع ممتنع ، وتقديرها في الذهن لا يكتفي في وجود الممكنات ، لأن الممكن لا يوجد إلا بما هو موجود في الخارج لا مقدر^(٤) في الذهن . وهذا^(٥) بخلاف ما إذا قُدر أشياء / لا تنتهي كل منها بعد الآخر ، لم يلزم أن تكون الجملة بعد غيرها ، كالحوادث المستقبلية في الجنة ، فإن كلاً منها بعد غيره ، وليست الجملة بعد غيرها ، بل لا تزال

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : ليس ، وهو تحريف .

(٣) أمام هذا السطر في هامش (د) كلمة «بلغ» .

(٤) س : لا يقدر .

(٥) س : هذا .

إلى غير نهاية ، وهذا لأن تقديرها غير متناهية يستلزم أن لا يكون بعدها شيء .

فحينئذ إذا قيل : بعد كل واحدٍ غيره ، كان التقدير أن الجملة (١) ليس لها بعد ، ولكل واحد من أجزائها (٢) بعد .
ومعلوم أن مثل هذا حكم الجملة فيه ليس حكم الأفراد ، وكذلك إذا قُدِّر أنه لا أول للجملة ، ولكل منها أول .

وكذلك إذا قيل : إن الجملة كلٌّ ، وجميع (٣) ، ومجموع ، أو مستدير ، أو مربع ، أو مثلث ، أو حيوان ، أو إنسان لم يلزم أن يكون كل من أجزائها كلاً ، ولا مدوراً ، ولا حيواناً .

(٤) ولكن الذي يبيِّن فساد مذهب هؤلاء الفلاسفة أن يُقال : قد علم بصريح العقل واتفاق العقلاء امتناع التسلسل في العلل . وأما وجود حوادث لا تنتهي فلا تنازعهم فيه مطلقاً ، إذ كان أئمة السنة يقولون بذلك في أفعال الرب وأقواله .

لكن تبين خطوهم (٤) من وجوه :

أحدها : أن قولهم يتضمن وجود حوادث لا تنتهي في آنٍ واحد .
وهذا محال باتفاقهم مع جماهير العقلاء ، بل يتضمن وجود تمام علل

فساد مذهب الفلاسفة من
وجوه
الوجه الأول

(١) د : جملة .

(٢) د : منها أجزائها : وهو تحريف .

(٣) س : وجمع .

(٤) (٥ - ٥) : ما بين النجمتين (ص ١٦١ - ص ١٦٣) : ساقط من (س) .

(٤) في الأصل (د) : خطاهم .

ومعلولات لا تنهاى فى آن/واحد ، ووجود ممكنات لا تنهاى فى آن واحد ، وهذا مما يصرِّحون بامتناعه ، مع قيام الدليل على امتناعه ، ويتضمن امتناع وجود حادث ، ووجود الحوادث بلا مؤثر تام ، وكل هذا ممتنع .

وذلك أن أصلهم أن المعلول يجب مقارنته لعلته التامة فى الزمان ، لا يتعقبها ولا يتراخى عنها ، فىكون الأثر مع التأثير التام .

وكثير من المتكلمين يقولون : يجوز أن يتراخى . والصحيح قول ثالث ، وهو أن يتعقبه : لا يكون معه ، ولا متراخيا عنه . وذلك يستلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى .

وأما على قولهم فىلزم أن لا يحدث شىء فى الوجود ، بل يكون كل ممكن قديماً أزلياً ، لوجود علته التامة فى الأزلى ، ويلزم أن لا يحدث شىء لامتناع حدوث الحادث بدون سبب حادث ، والأول يمتنع عندهم أن يحدث عنه شىء ، ويلزم أنه كلما حدث حادث حدثت حوادث لا نهاية لها ، فإنهم يقولون : لا يحدث حادث حتى تحدث تمام علته .

فيقال : وذلك التمام حادث ، فىحتاج أن يحدث معه تمام علته وهلمَّ جرّاً ، فىلزم وجود تمام علل ومعلولات لا تنهاى فى آن واحد . وهذا ممتنع ، كامتناع علل ومعلولات لا تنهاى فى آن واحد ، إذ لا فرق بين امتناع/التسلسل فى ذات العلة وفى تمامها ، إذ كانت لا تصير علة بالفعل إلا إذا كانت تامة .

ولهذا قالوا : لا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، فلو حدث عن القديم حادث لافتقر إلى حادث ، والقول في الثاني كالقول في الأول ، فيلزم أن لا يحدث شيء .

وهذا بعينه يلزمهم في كل حادث ، فإنه لا يحدث حتى يحدث حادث هو تمام مؤثره ، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث حادث معه ، فيلزم أن لا يحدث شيء .

فالمتكلمون قالوا : القادر يفعل بدون سبب حادث، فقالوا : هذا محال . وقالوا : تحدث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا فاعل يحدث لها . فكان قولهم أشد بطلاناً .

الوجه الثاني : أن وجود حوادث لا أول لها إنما يمكن في القديم الوجه الثاني الواحد ، فإذا قُدِّرَ قديمان : كل منهما تقوم به حوادث لا تنتهي ، كما يقولونه في الأفلاك ، فهذا ممتنع . لأن كلاً منهما لا بداية لحركاته ولا نهاية ، مع أن أحدهما أكثر من الآخر ، وما كان أكثر من غيره كان ما دونه أقل منه ، فيلزم أن يكون مالا أول له ولا آخر يقبل أن يُزاد عليه ، ويكون شيء آخر أكثر منه ، وهذا ممتنع ، كما امتنع مثل ذلك في الأبعاد .

الثالث : أن قولهم يقتضى أن يكون فعل الفاعل مقارناً له أولاً الوجه الثالث وأبداً ، وأن يكون القديم الأزلي مفعولاً ممكننا يقبل الوجود والعدم ، وهذا مما يُعلم فساده بصريح العقل واتفاق العقلاء^٥ .

كلام ابن رشد ردّاً على
الغزالي وعليق ابن تيمية
على كلامها

وقد أورد ابن رشد على أبي حامد في هذا كلاماً ، بعضه من باب

الأسولة اللفظية وبعضه من باب الأسولة المعنوية ، فقال عن الدليل الذي ذكره لهم في إثبات (١) العلة الأولى (٢) . « هذا كلام مقنع غير صحيح ، فإن اسم العلة يُقال باشتراك الاسم على العلل الأربع ، أعني : الفاعل ، والصورة ، والهوى ، والغاية . وكذلك (٣) لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جواباً مختلفاً ، فإنهم كانوا يُسألون عن أى علة أرادوا بقولهم : «إن العالم له علة أولى (٤) ، فإن قالوا (٥) : أردنا بذلك السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال ، ومفعوله هو فعله ، لكان جواباً صحيحاً على مذهبهم ، على ما قلناه غير معترض عليه . ولو قالوا : أردنا به السبب المادى (٦) لكان قولهم (٧) معترضاً .

وكذلك لو قالوا : أردنا به السبب الصورى لكان معترضاً (٨) أن فرضوا صورة العالم قائمة به .

وإن قالوا : أردنا به (٩) صورة مقارنة (١٠) للمادة ، جرى قولهم (١١) على مذهبهم .

(١) س : فى باب ..

(٢) فى «تهافت التهافت» ، القسم الثانى ، ص ٤٣١ - ٤٣٢ .

(٣) تهافت التهافت : ولذلك .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) تهافت التهافت : فلو قالوا .

(٦) س : الهادى ، وهو تحريف .

(٧) س . تهافت التهافت : لكان قوله .

(٨) تهافت التهافت : لكان أيضاً معترضاً .

(٩) به : ساقطة من (س) ، تهافت التهافت .

(١٠) تهافت التهافت : مفارقة .

(١١) س : قوله .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به .

وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً أيضاً على أصولهم .

وإذا^(١) كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح/ أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟ » .

ص ٢٣٧

وبسط الكلام بسطاً لا يرد على أبي حامد ، فإنه قد علم أنه أراد بالعلة هنا العلة الفاعلة ، لا الأقسام الثلاثة . وهم يسمون المبدأ الأول العلة الأولى ، ويقولون : كل ما سواه صادر عنه ، فالذى ذكره تقرير مذهبهم - كما يقولونه - على أحسن وجه ، فلا حاجة إلى مؤاخذه لفظية ، وهو كون العلة لفظاً مشتركا ، فإن هذا من باب الإعانات^(٢) في الخطاب ، والخروج عن المقصود .

والاستفسار مع ظهور المقصود ، نوع من اللدد في الكلام ، وأبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخصمُ .

ثم اعترض ابن رشد على الوجهين اللذين ذكرهما أبو حامد ، فقال على الوجه الأول ، وأنه يلزمهم على مساق مذهبهم أن يكون المبدع جسماً قديماً لا علة له ، وأنهم لم يبطلوا ذلك إلا بقولهم في التوحيد ونفي الصفات ، وقد أبطله أبو حامد^(٣) .

(١) س : وإن .

(٢) س : الإعياء .

(٣) انظر « تهافت الفلاسفة » ص ١٥٤ ؛ تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٤٣٩ .

قال ابن رشد^(١) : « يريد^(٢) أنهم إذا لم يقدرُوا على نفي الصفات^(٣) ، كان ذلك الأول عندهم ذاتاً بصفات^(٤) ، وما كان على هذه الصفة فهو^(٥) جسم ، أو قوة في جسم . ولزمهم^(٦) أن يكون الأول الذي لا علة له^(٧) الأجرام السماوية » .

قال ابن رشد^(٨) : « وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة - يعنى طريقة ابن سينا^(٩) والفلاسفة - يعنى الأوائل^(١٠) - لا يحتاجون^(١١) على وجود الأول الذي لا علة له ، بما نسبه إليهم من الاحتجاج ، ولا يزعمون أيضا أنهم يعجزون عن دليل التوحيد ، ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدأ الأول . وستأتى هذه المسألة فيما بعد » .

قلت : ابن رشد لما رأى ضعف الطريقة المنسوبة إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا ، في نفي الصفات ونفي التجسيم^(١٢) . وأنها ليست طريقة

(١) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٤٤٠ .

(٢) يريد : ساقطة من (س) .

(٣) تهافت التهافت : يريد أنهم إذا لم يقدرُوا أن يشبوا الوجدانية ولا قدروا أن يشبوا أن الواحد ليس بجسم ، لأنهم إذا لم يقدرُوا على نفي الصفات ...

(٤) س : ثابتا بصفات .

(٥) د : فهم ، وهو تحريف .

(٦) تهافت التهافت : لزمهم .

(٧) تهافت التهافت : التي لا علة لها ..

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة (ص ٤٤٠) .

(٩) عبارة « يعنى ابن سينا » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(١٠) عبارة « يعنى الأوائل » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(١١) تهافت التهافت : ليس يحتاجون .

(١٢) عبارة « ونفي التجسيم » : ساقطة من (س) .

أوليهم ، بنى نقي الصفات ونقي التجسيم تارة^(١) على إثبات النفس ،
وأنها ليست بجسم ، واستدل بأضعف من دليلهم ، وتارة يستدل بطريقة
كلامية لفظية ، وهي أن المركب لا بد له من مركب ، والمؤلف لا بد له
من مؤلف . وهذا إنما يكون إذا أُطلق هذا اللفظ على مسماه ، باعتبار
أن هناك مؤلفاً فعل التأليف ، ومركباً فعل التركيب .

ومن لا يطلق هذا اللفظ بحال ، أو^(٢) أراد به ما فيه اجتماع ،
وقال : إن ذلك واجب بنفسه ، لم يكن مثل هذا الكلام حجة عليه ،
وهذا مبسوط في موضعه^(٣) .

والمقصود تبين ما أخذه ابن سينا عن أسلافه ، وما أخذه عن
المتكلمين ، وكيف خلط أحدهما بالآخر .

قال ابن رشد^(٤) : « قول أبي حامد^(٥) : ولكن لعلتها^(٦) علة / ، ظ ٢٣٧
ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية ، إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه
في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات^(٧) لا أول لها ، شكُّ تقدّم^(٨)
الجواب عنه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز عللاً ومعلولات لا نهاية

(١) تهافت التهافت : بنى ذلك تارة ..

(٢) أو : ليست في (س) .

(٣) س : في غير هذا الموضع .

(٤) في « تهافت التهافت » ق ٢ ، ص ٤٤٣ .

(٥) تهافت التهافت : قوله .

(٦) تهافت التهافت : في نسخة : لعل لها ، وفي نسخة أخرى : لعلتها .

(٧) س : ذوات .

(٨) تهافت التهافت : قد تقدم .

لها ، لأنه يؤدي إلى معلول لا علة له ، ويوجبونها ^(١) بالعرض ^(٢) من قبل علة قديمة ، لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعاً وفي مواد ^(٣) لا نهاية لها ، بل إذا ^(٤) كانت دوراً .

قال ^(٥) : « وأما ما يحكيه عن ابن سينا : أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح ، ولا يقول به أحد من الفلاسفة ، وامتناعه يظهر [من] البرهان ^(٦) العام الذي ذكرناه عنهم ، فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع ، أعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل . ومن أجل ^(٧) هذا قال بالتناسخ من قال : إن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية . »

قال ^(٨) : « وأما قوله : وما بالهم لم يجوزوا أجساماً ^(٩) بعضها فوق بعض بالمكان إلى غير نهاية ، وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض بالزمان إلى غير نهاية ؟ وهل هذا إلا تحكّم بارد ؟ !
فإن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جدا ، وذلك أن وضع

(١) تهافت التهافت : وتوجبها (وفي نسخة : ويوجبونها) .

(٢) س : بالغير .

(٣) تهافت التهافت : ولا في مواد .

(٤) تهافت التهافت : لا إذا . .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة (ص ٤٤٣) .

(٦) د : بالبرهان .

(٧) س : ومن أصل ، وهو تحريف .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

(٩) س : . . لا يجوزوا أن أجساما . .

الأجسام لا نهاية لها معاً يلزم عنه أن يُوجد لما لا نهاية له كلٌّ ، وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل . والزمان ليس بذى وضع ، فليس ^(١) يلزم من وجود أجسام ، بعضها فوق بعض ^(٢) إلى غير نهاية ، وجود ما لا نهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم .

ثم لما ذكر ابن رشد البرهان الذى حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة علل لا نهاية لها ^(٣) ، قال ابن رشد ^(٤) : « وهذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة ، أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا ، على أنها طريق خير من طريق القدماء ، لأنه زعم أنه من جوهر الموجود ، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول ، وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين ترى ^(٥) أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضرورى ^(٦) ، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً ، وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود ، وهذا ^(٧) هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية ، وهو قول جيد ليس فيه كذب ، إلا ما وضعوا فيه ^(٨) : من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه ، فأراد ابن سينا أن يعمم ^(٩) هذه

(١) س : وليس .

(٢) تهافت التهافت (ص ٤٤٤) : قبل بعض .

(٣) انظر تهافت الفلاسفة ، ص ١٥٥ ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٤٤٤ .

(٤) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٤٤٤-٤٤٥ .

(٥) س : يرون .

(٦) س : ممكن ضرورى ، وهو تحريف .

(٧) تهافت التهافت : هنا .

(٨) فيه : ليست في نسخة الأصل ، ولكنها في نسخة أخرى من نسخ تهافت التهافت .

(٩) س : أن يعم .

ص ٢٣٨ القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكر^(١) أبو حامد .
 وإذا سُمِّح في هذه القضية^(٢) ، لم تنته به القسمة/إلى ما أراد ، لأن
 قسمة الموجود أولاً^(٣) إلى ما له علة ، وإلى ما لا علة له ، ليس معروفاً
 بنفسه . ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن [وإلى] ضروري^(٤) ، فإن فهمنا
 منه الممكن الحقيقي ، أفضى إلى ممكن ضروري ، ولم يفض إلى ضروري
 لا علة له ، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري ، لم يلزم عن
 ذلك إلا أن ما له علة فله علة ، وأمکن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن
 يمر ذلك إلى غير نهاية^(٥) ، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو
 الذي يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يُفهم من الممكن الذي وضعه
 بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقي ، فإن هذه الممكنات هي التي
 يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية ، وأما إن عني بالممكن ما له علة
 من الأشياء^(٦) الضرورية ، فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل^(٧) بالوجه
 الذي تبين^(٨) في الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا يتبين^(٩) بعد أن ههنا
 ضرورياً يحتاج إلى علة ، فيجب عن وضع هذا أن ينتهي الأمر إلى

(١) د : كما ذكره .

(٢) تهافت التهافت : في هذه التسمية (وفي نسخة : في هذه القضية) .

(٣) أولاً : ساقطة من (س) .

(٤) د : إلى ممكن وضروري .

(٥) تهافت التهافت : النهاية (وفي نسخة : نهاية) .

(٦) س : .. ما له من الأشياء (وسقطت كلمة « علة ») ؛ تهافت التهافت (٤٤٦) : ما لا علة له من

الأشياء .

(٧) س : يستحيل .

(٨) د : يتبين .

(٩) س : ولا تبين .

ضرورى بغير علة ، إلى أن يُبين أن الأمر في الجملة الضرورية ، التي من علة ومعلول ، كالأمر في الجملة الممكنة » .

قلت : فقد ذكر^(١) ابن رشد لما ذكر البرهان الذى حكاه أبو حامد عن الفلاسفة على استحالة عللي لا نهاية لها : أن هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنها طريق خير من طريق القدماء ، لأنه زعم أنه من جوهر الوجود ، وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

قال^(٢) : « وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلم^(٣) يرى^(٤) أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضرورى ، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل ، وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود . هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية » .

قال^(٥) : « وهو قول جيد ليس فيه كذب ، إلا ما وضعوا فيه من^(٦) أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه ، فأراد ابن

(١) عند عبارة : قلت فقد ذكر... إلخ يوجد سقط طويل في نسخة (س) استغرق صفحات كثيرة (من

ص ١٧١ إلى ص ١٨٧) .

(٢) أى ابن رشد في «تهافت التهافت» القسم الثانى ، ص ٤٤٥ .

(٣) تهافت التهافت : أن المتكلمين ، (وفى نسخة : أنهم) .

(٤) تهافت التهافت : ترى (وفى نسخة : يرون) .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تهافت التهافت : إلا ما وضعوا من (وفى نسخة : إلا ما وضعوا فيه من) .

سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة ، كما ذكره (١) أبو حامد .

قلت : فقد بين أن كون الممكن يجب أن يكون له فاعل ، قول جيد ، إذ كان الممكن هو المحدث عند عامة العقلاء من الفلاسفة وغيرهم ، والمحدث لا بد له من فاعل . هذا أيضا معلوم بين مسلم عند عامة العقلاء .

وأما قوله : « ليس فيه/كذب إلا ما وضعوا فيه من أن العالم بأسره ممكن ، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه . فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة » . ظ ٢٣٨

فإنه يقول : أولئك أرادوا بالممكن المحدث ، وليس من المعروف بنفسه أن العالم كله محدث ، فأراد ابن سينا أن يجعل معنى الممكن هو ما له علة ، حتى يبنى على ذلك أن العالم كله ممكن وله علة قديمة أزلية . وهذا القول الذي ذكره ابن سينا ، يظن من أخذ الفلسفة من كلامه ، أنه قول أرسطو وأتباعه ، وليس كذلك . وإنما يُذكر هذا عن برقلس (٢) . ولهذا قال : الباري جواد وعلة جوده هو ذاته ، فيكون جوده دائما . وهذا يوافق قول ابن سينا ، لا يوافق قول أرسطو ، فإن الأول عنده لا فعل له : لا جوداً ولا غير جود ، ولا إرادة ، بل ولا يعلم ما سواه .

وقول ابن رشد : « إن كون العالم بأسره ممكن ليس معروفاً بنفسه » .

(١) تهافت التهافت : كما ذكر (وفي نسخة : كما ذكره) .

(٢) سبقت ترجمة برقلس ، ج ١ ، ص ١٥٢ .

فيقال له : إن سلّم أنه ليس معروفاً بنفسه ، هو معروف بالأدلة الكثيرة الدالة على أن كل ما سوى الله ممكن : يقبل الوجود والعدم ، بل إنه محدث وكل ما سواه فقير إليه ، وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن ، وأنه ليس شيئاً موجوداً بنفسه غنياً عما سواه ، قديماً أزلياً ، إلا واحداً . وأدلة ذلك المذكورة في مواضع ، وحينئذ فيحصل بذلك المتصود .

لكن المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية ونحوهم ، سلكوا في ذلك الاستدلال بأن ذلك لا يخلو عن الأعراض الحادثة ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها ، فلزم بذلك أن الأول لم يزل غير متكلم بمشيئته وقدرته ، ولا فاعل لشيء ، بل ولا كان يمكنه أن يكون متكلماً إذا شاء ، فعلاً لما يشاء ، بل هذا ممتنع ، فلا يكون مقدوراً ، فيلزم أنه صار قادراً بعد أن لم يكن ، وفاعلاً ، بل ومتكلماً بمشيئته بعد أن لم يكن ، وأن الفعل صار ممكناً بعد أن كان ممتنعاً ، من غير تجدد شيء أوجب انقلابه من الامتناع إلى الإمكان ، إلى غير ذلك من اللوازم ، كما قد بسط في موضعه .

والسلف والأئمة كلهم ذموا الكلام المحدث وأهله ^(١) ، وأخبروا أنهم يتكلمون بالجهل ، ويخالفون الكتاب والسنة وإجماع السلف ، مع أن كلامهم جهل وضلال ، مخالف للعقل ، كما هو مخالف للشرع ، كما قد بسط في موضعه .

(١) في الأصل : ذموا أهل الكلام المحدث وأهله .

والمقصود ذكر كلام ابن رشد على طريقة ابن سينا : قال ابن رشد^(١) : « وإذا سومح ابن سينا^(٢) / في هذه القضية^(٣) : - وهو أن الممكن ما له علة^(٤) - لم تنته به القسمة إلى ما أراد ، لأن قسمة الوجود^(٥) أولا : إلى ما له علة ، وإلى ما لا علة له ، ليس معروفا بنفسه ، ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري^(٦) » .

ص ٢٣٩

قلت : أما تقسيم الوجود إلى ما له علة وإلى ما لا علة له ، فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، لا يمكن المنازعة فيه ، كما إذا قيل : الموجود ينقسم إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، وإلى ما هو موجود بنفسه ، وما ليس موجودا بنفسه ، ونحو ذلك من التقسيمات الدائرة بين النفي والإثبات . فهذا تقسيم حاصر ، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات ، وهما النقيضان . والنقيضان ، كما أنهما لا يجتمعان فلا يرتفعان أيضا .

لكن دعوى ابن سينا وأتباعه المقسمون هذا التقسيم : أن ما له علة ينقسم إلى ممكن حقيقي - وهو الحادث - وإلى ضروري ، هو الذي ليس بيئاً بنفسه ، ولم يقيموا عليه دليلا ، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه ، بل

(١) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٤٤٥ - ٤٤٦ . وسبق ورود هذا الكلام قبل صفحات قليلة (ص ١٧٠) .

(٢) ابن سينا : ليست في «تهافت التهافت» .

(٣) تهافت التهافت : وإذا سومح (وفي نسخة زيادة : في قسمة الموجودة) في هذه التسمية (وفي نسخة : القضية) .

(٤) عبارة : «وهو أن الممكن ما له علة» : زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست في «تهافت التهافت» .

(٥) تهافت التهافت (ق ٢ ، ص ٤٤٦) : الموجود . وكذا وردت من قبل (ص ١٧٠) .

(٦) تهافت التهافت : وإلى ضروري . وكذا وردت من قبل .

الدليل يدل على بطلانه . ولهذا ظهر ما ذكره ابن رشد من فساد كلامهم .

قال ابن رشد : « ثم إذا قسّم ما له علة إلى ممكن وضروري^(١) ، فإن فهمنا منه الممكن الحقيقي أفضى إلى ممكن ضروري ؛ ولم يفض إلى ضروري لا علة له ، وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري ، لم يلزم من ذلك^(٢) إلا أن ما له علة فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك العلة^(٣) لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية^(٤) ، فلا ينتهي الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذي يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يفهم من الممكن الذي وضعه بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقي ، فإن هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلة فيها إلى غير نهاية » .

فقد بين ابن رشد أنه إذا قسّم الوجود إلى ما له علة وما ليس له علة ، ثم قسّم ما له علة إلى ممكن وضروري ، فإن أراد بالممكن : الممكن الحقيقي ، وهو الحادث ، وهو قد جعل الممكن ما له علة - أفضى ذلك إلى ما له علة ، ينقسم إلى ممكن ضروري - وهو القديم - وإلى ممكن حقيقي - وهو الحادث ، ولم يكن في هذا إثبات ضروري لا علة له ، وهو واجب الوجود ، لأن مجرد تقسيم الوجود إلى قسمين لا يستلزم ثبوت كل من القسمين ، بل لا بد من دليل يدل على ثبوتها ،

(١) عبارة : « ثم إذا قسّم ... ضروري » ليست في « تهافت التهافت » ويبدو أنها عبارة مكررة زادها ابن تيمية للإيضاح وليرصل الكلام بعضه ببعض . وانظر النص كما ورد من قبل (ص ١٧٠) .

(٢) تهافت التهافت : عن ذلك .

(٣) العلة : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(٤) تهافت التهافت : إلى غير النهاية (وفي نسخة : نهاية) .

وإلا فمجرد التقسيم دعوى مجردة ، كما لو قيل : الوجود ينقسم إلى ما هو ثابت ، وإلى ما ليس بثابت ، أو ينقسم إلى قديم وحادث ، وما ليس بقديم ولا حادث ،/ أو ينقسم إلى واجب وممكن ، وما ليس بواجب ولا ممكن .

ظ ٢٣٩

فهذا تقسيم دائر بين النفي والإثبات ، لكن لا يستلزم ثبوت كل من الأقسام .

وإذا قيل : ينقسم إلى معلول وغير معلول . وقيل : المعلول ينقسم إلى ممكن حقيقي - وهو الحادث - وإلى ممكن باصطلاح ابن سينا - وهو المعلول - مع كونه ضروريا ، كان غايته إذا أثبت انقسام المعلول إلى ضروري وحادث : إثبات القسمين : الضروري والحادث ، أو إثبات ضروري معلول ، ليس فيه إثبات ضروري ليس بمعلول ، وهو واجب الوجود بنفسه ، فلم يكن فيما ذكره إثبات واجب الوجود بنفسه ، فكيف وليس فيه أيضا إثبات ضروري معلول ، وإنما فيه تقسيم المعلول إلى ضروري وغير ضروري ؟

ومجرد التقسيم لا يدل على ثبوت كل من القسمين ، فلم يكن فيما ذكره لا إثبات ضروري معلول ولا غير معلول ، إن لم يبين أن المحدث يدل على ذلك ، ولا استدلال بالحادث ألبتة ، وهو الممكن الحقيقي ، وإنما استدلال بالممكن الذي ابتدعه ، وجعله يتناول القديم الضروري والمحدث ، ولو استدلال بالمحدث لدل على إثبات قديم ، وثبوت قديم لا يدل على واجب الوجود^(١) باصطلاحهم ، لأن القديم عندهم ينقسم إلى واجب وممكن .

(١) في الأصل : على واجب الوجود ، وهو خطأ .

فإن أرادوا أن يثبتوا الواجب بنفسه ، قالوا : « والقديم - الذى سمّوه ممكنا - يفتقر إلى واجب بنفسه » . وهذا ليس بيّنا ، وعامة العقلاء ينازعونهم فيه ، ولا يمكنهم إقامة دليل عليه .

فهذا الذى سمّوه ممكنا هو قديم أزلى ضرورى الوجود ، ومثل هذا لا يدل على واجب بنفسه ، وهو أيضا ليس بثابت ، فلم يثبتوا هذا الممكن ، ولم يثبتوا الواجب الذى يُستدل عليه بهذا الممكن ، فلم يثبتوا ما ادعوه من الممكن ، ولا ما ادعوه من الواجب .

قال ابن رشد^(١) : « وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم من ذلك إلا أن ما له علة فله علة » .

قلت : وذلك لأنه إذا قسّم الوجود إلى ما له علة ، وما لا علة له ، وسمّى هذا الأول ممكنا ، ثم قسّم هذا الممكن إلى : الممكن الحقيقى - وهو الحادث - وإلى الضرورى - وهو القديم المعلول - لم يلزم من ذلك إلا إثبات قديم معلول ، وهو أن هذا الضرورى الذى له علة ، هو ضرورى له علة .

وهذا إذا قُدِّر أنه أثبت هذا القسم . وحيثئذ فيكون قد أثبت ضروريا واجب الوجود معلولا .

قال : (٢) وإذا أمكن أن يكون الضرورى الواجب الوجود معلولا لعلّة ، أمكن أيضا أن تكون تلك العلة ، وإن كانت ضرورية واجبة

(١) وهو كلام ابن رشد الذى سبق لإيراده قبل قليل ويكرهه ابن تيمية هنا مرة أخرى .

(٢) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد السابق .

الوجوب/ معلولة لعلة أخرى وهلمَّ جراً ، ولم يكن على هذا التقدير معنا ما يدل على امتناع هذا التسلسل ، لأن مضمونه إثبات أمور واجبة ضرورية كل منها له علة ، والجملة كلها واجبة ضرورية ، مع كونها وكون كل منها معلولا ، وهو الممكن بهذا الاصطلاح المتأخر ، إذ الممكن عندهم يكون ضرورياً واجب الوجود ممتنع العدم - مع كونه معلولا لغيره - فلا يمتنع على هذا التقدير وجود علل ومعلولات كل منها واجب ضروري ، ويسمى ممكناً باعتبار أنه معلول ، وإن كان ضرورياً واجب الوجود ، لا باعتبار أنه محدث مفتقر إلى فاعل .

وحقيقة الأمر أنهم قدَّروا أموراً متسلسلة ، كل منها واجب الوجود ضروري يمتنع عدمه ، وكل منها معلول ، وسموه باعتبار ذلك ممكناً ، وقالوا : إنه يقبل الوجود والعدم . وحينئذ فلا يمكنهم إثبات افتقار واحد منها إلى علة ، فضلا عن افتقارها كلها . لأن التقدير أنها جميعها ضرورية الوجود لا تقبل العدم ، ومثل هذا يعقل افتقاره إلى فاعل ، ويعود الأمر إلى الممكن الذي أثبتوه ، وهو الضروري الواجب الوجود القديم الأزلي : هل يفتقر إلى فاعل ومرجِّع يرجِّع وجوده على عدمه ؟ وقد عرف أنه ليس لهم على ذلك دليل ، بل جميع العقلاء يقولون : إن هذا لا يفتقر إلى فاعل . ولهذا لما بنَّوا إثبات واجب الوجود على إثبات هذا الممكن - كما فعله ابن سينا والرازي والآمدى وغيرهم - لم يمكنهم إقامة دليل على أن هذا الممكن - بهذا التفسير - يفتقر إلى فاعل ، وورد على هذا الممكن من الأسئلة ما لم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد ذكر بعض ذلك في غير هذا الموضوع .

وقد ذكر بعض ذلك الرازي في «الأربعين» و«نهاية العقول»
و«المطالب العالية» و«المحصل» وغير ذلك من كتبه .

وهؤلاء قَسَمُوا الوجود إلى واجب وممكن ، وعنوا بالممكن ما له
علة ، وأدخلوا في الممكن القديم الأزلي الضروري الواجب الذي يمتنع
عدمه ، فلزمهم بيان أن هذا الممكن لا بد له من واجب ، فلم يشبوا ذلك
إلا بأن المحدث يفتقر إلى فاعل .

هذا حق ، لكنه يدل على إثبات قديم أزلي ، لا يدل على أن القديم
الأزلي ينقسم إلى واجب وممكن كما ادّعوه . ولما لم يشبوا هذا الممكن ،
والواجب لا يثبت إلا بثبوت ، لم يشبوا لا واجبا ولا ممكنا ، ولا عُرف
انقسام الوجود إلى واجب وممكن على اصطلاحهم ، بل غايتهم ثبوت
الواجب على التقديرين .

وإن لم يثبت الممكن ، فإنه إن كان الممكن ثابتاً / فقد ثبت ٢٤٠
الواجب ، وإن لم يكن ثابتاً فقد بقي القسم الآخر ، وهو الواجب ، لأنه
لا واسطة بين النفي والإثبات .

ونحن قلنا : الموجود : إما أن يكون له علة ، وإما أن يكون لا علة
له ، والمعلول لا بد له من علة ، فلزم ثبوت ما لا علة له على التقديرين ،
وهو المطلوب .

قيل لهم : هذا لا ينفعكم لوجهين :

أحدهما : أنكم لم تثبتوا وجوداً لا علة له ، ومجرد التقسيم لا يدل
عليه، بل جَوَزْتُمْ أن يكون موجود قديم أزلي معلول . وعلى هذا التقدير

فيجوز وجود علل ومعلولات لا تتناهى ، فلا يثبت ^(١) لكم وجود لا علة له .

الثانى : أن يُقال : هذا غاية أن يدل على ثبوت وجود واجب .
فن قال : الوجود كله واحد ، وهو واجب لا ينقسم إلى واجب
وممكن ، ولا قديم ومحدث ، فقد وُفِّىَ بموجب دليلكم ، وهذا مما يبين
به غاية كلام هؤلاء .

ولما كان هذا منتهى كلامهم ، صار السالكون لطريقهم نوعين :
نوعاً يقول : لم يثبت واجب الوجود لإمكان علل ومعلولات لا
تتناهى ، ويوردون على إبطال التسلسل ما يقولون : لا جواب عنه ،
كالآمدى وغيره .

ونوعاً يقول : الوجود كله واجب : قديمه ومحدثه ، وليس فى
الوجود موجودان : أحدهما قديم ، والآخر محدث ، وأحدهما واجب
والآخر ممكن ، بل عين وجود المحدث الممكن هو عين وجود الواجب
القديم ، كما يقوله ابن عربى وأتباعه ، كابن سبعين والقونوى .

فليتدبر من هداه الله هذا التناقض العظيم ، الذى أفضى إليه هذا
الطريق الفاسد ، الذى سلكه ابن سينا وأتباعه ، فى إثبات واجب
الوجود . فنظَّارهم يعترفون بأنه لم يَقم دليل على إثبات وجود واجب ،
بل ولا على ممكن بالمعنى الذى قدَّره .

ومعلوم أن هذا فى غاية السفسطة ، فإن انقسام الموجود إلى

(١) فى الأصل : فلا نبت .

واجب : هو قديم أزلي ، وإلى ممكن : هو محدثٌ وجد بعد أن لم يوجد ، معلوم بالضرورة لجميع العقلاء وعوامهم .

وصوفيتهم يقولون : الوجود الواجب القديم الأزلي هو عين الوجود المحدث ، ليس هنا وجودان : أحدهما واجب قديم ، والآخر ممكن محدث ، فهؤلاء يجمعون بين النقيضين ، حيث يجعلون الوجود الواحد قديماً حادثاً ممكنًا ، معلولاً مفعولاً واجبًا ، وغير مفعول ولا معلول .

وأولئك لم يثبت عندهم أحد النقيضين ، بل يشكون في رفع النقيضين ، فلم يثبت عندهم وجود واجب ، بل ولا ممكن بالمعنى الذي قرره .

ومعلوم أن الموجود مشهود ، وأنه إما ممكن وإما واجب ، فمن رفع النوعين أو شكَّ في / ثبوتها ، أو ثبوت أحدهما ، فهو في غاية السفسطة . كما أن من لم يشتهها ، بل جعل الجميع واجباً بنفسه قديماً أزلياً . وأنكر وجود الحوادث ، فهو في غاية السفسطة . والكلام على هؤلاء مبسوط في موضع آخر .

وإنما المقصود هنا ذكر ما ذكره ابن رشد ، فإنه مع تعظيمه للفلاسفة ، وغلوه في تعظيمهم ، وقوله : إنهم وقفوا على أسرار العلوم الإلهية ، قد تفتنَّ لفساد ما ذكره أفضل متأخريهم وأتباعه (١) ، وهو عند التحقيق خير مما ذكره أرسطو وأتباعه ، فإذا كان هذا فاسداً فذاك بطريق الأولى .

(١) يقصد ابن تيمية بهذا أن ابن رشد تفتن لفساد كلام ابن سينا وأتباعه .

وقد تبين ما ذكره ابن رشد حيث قال^(١) : « وإن فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا أن ما له علة فله علة ، وأمکن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن نُعبرُ ذلك إلى غير نهاية ، فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود ، إلا أن يفهم من الممكن ، الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية » .

قال ابن رشد : إنه إذا أُريد بالممكن ما يعقل العقلاء أنه ممكن . وهو المحدث بعد أن لم يكن ، الذى يمكن أن يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، فإن هذا هو الممكن الحقيقى ، فإذا أُريد بالممكن هذا ، وقيل : الوجود ينقسم إلى ممكن وغير ممكن ، والممكن ما له علة ، وهو الممكن الحقيقى وهو الحادث ، كان حقيقة الكلام : أنه ينقسم إلى قديم وحادث ، كما قاله المتكلمون .

وحينئذ فهذه الممكنات - التى هى المحدثات - هى التى يستحيل فيها وجود علة لا تتناهى ، فإن المحدث يُعلم بالضرورة أنه لا بد له من محدث ، فإذا قدرنا وجود ما لا يتناهى من المحدثات ، كان كل منها لا بد له من محدث ، وكان مجموع المحدثات أعظم افتقاراً إلى محدث ، فإنه كلما كثرت المحدثات كان افتقارها إلى محدث لها أعظم من افتقار واحدٍ

(١) وهو كلامه الذى سبق وروده ومقابلته (ص ١٧٠) .

منها ، وتسلسل المحدثات إذا قُدِّرَ إلى ما لا يتناهى لا يخرجها عن كونها جميعها محدثة ، وأن جميعها مفتقر إلى محدث خارج عنها ، والمحدث الخارج عن جميع المحدثات لا يكون إلا قديماً . وعلى هذا التقدير فليس فيها معلول قديم أزلى ، ولا معلول ضرورى ، كما قُدِّرَ أولئك ، حيث قُدِّرَوا عللاً ومعلولات لا تتناهى ، كل / منها [محدث] ، وكل منها ^(١) .
 ممكن ، مع أن الممكن قد يكون ضرورياً ممتنع العدم واجب الوجود ، فكانوا محتاجين إلى بيان أن الضرورى الوجود القديم الأزلى يكون معلولاً ، حتى يكون المجموع من ذلك معلولاً ، وهذا ممتنع عليهم ، حيث جمعوا بين النقيضين .

ظ ٢٤١

قال ابن رشد ^(٢) : « وأما إن عني بالممكن ما له علته ^(٣) من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين من ^(٤) الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا تبين ^(٥) بعد أن هاهنا ضرورياً يحتاج إلى علة ، فيجب عن وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلى أن يتبين ^(٦) أن الأمر فى الجملة الضرورية - التى من علة ومعلول - كالأمر فى الجملة الممكنة » .

قلت : فابن رشد ذكر أولاً أن الممكن ، إن فهمنا منه : الممكن

(١) فى الأصل : كل منها وكل منها ، ولعل الصواب ما أثبت .

(٢) سبق ورود هذا الكلام ومقابله على «تهافت التهافت» ص ١٧٠ .

(٣) سبق النص وفيه : ما له علة ، وهو الذى فى «تهافت التهافت» .

(٤) فى النص السابق : فى .

(٥) فى النص السابق فى (د) وهو الذى فى «تهافت التهافت» : يتبين . وفى (س) : تبين .

(٦) فى النص السابق الموافق لتهافت التهافت : بين .

الحقيقى وهو المحدث ، فقد تبين فساد كلامهم على هذا التقدير . وإن
عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية - كما يقوله ابن سينا
وأتباعه : إن الأفلاك ضرورية واجبة الوجود ، يمتنع عدمها أزلا وأبداً ،
ويقول مع ذلك : إنها ممكنة ، بمعنى أنها معلولة - قال ابن رشد : فلا
يمكن إثبات واجب الوجود على هذا التقدير ، كما لا يمكنهم إثباته
بطريقتهم على التقدير الأول .

وذلك أن مقدمة الدليل لا بد أن تكون معلومة قبل النتيجة ،
فُيستدل على ما لا يُعلم بما يُعلم ، ويُستدل بالبين على الحقى .
وحيثما ذكره فاسد من وجهين : أحدهما : أنه لم يتبين بعد أنه
يستحيل وجود التسلسل في هذه الممكنات بالوجه الذى تبين في
الممكنات الحقيقية ، وهى المحدثات .

ودليلهم في إثبات واجب الوجود موقوف على إبطال التسلسل ،
وإبطال التسلسل إنما يمكن في المحدثات ، لا في الأمور الضرورية التى لا
تقبل العدم ، إذا قُدِّرَ تسلسلها .

الوجه الثانى : قال : « ولا تبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى
علة ، فيجب عن وضع هذا ، أى عن تقدير هذا ، أن ينتهى الأمر إلى
ضرورى بغير علة ، إلى أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من
علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة »

ومعنى كلامه : أن مقدمة الدليل يجب أن تكون معلومة قبل
النتيجة ، فإذا كانوا يشتون واجب الوجود بما جعلوه ممكنة ، وإن كان

ضروريا واجب الوجود ، لكنه واجب بغيره ، فيجب أولا أن يشبوا أن ههنا ضروريا يحتاج إلى علة ، وهو الواجب بغيره ، الذى قالوا : إنه واجب أزلا وأبداً ضرورى الوجود ، لكنه واجب بغيره لا بنفسه . فلهذا سموه ممكنا .

قال^(١) : « ولم يبين بعد أن ههنا ضروريا/ يحتاج إلى علة . حتى يلزم عن تقدير ذلك أن يكون هنا ضروريا بغير علة ، وهو الواجب بنفسه ، ولو بين هذا أولاً كان يحتاج بعد ذلك أن يبين أن الأمر فى الجملة الضرورية ، التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة » يقول : لو تبين أولاً أنه يمكن أن يكون ضرورى الوجود واجب الوجود أزلا وأبدا ، وهو مع ذلك معلول لغيره .

لقليل : هذا يدل على ضرورى آخر يكون واجب الوجود ويكون علة له ، وحينئذ فنحتاج أن نقول : إنه يمتنع وجود علل ومعلولات ، كل منها ضرورى واجب الوجود قديم يمتنع عدمه أزلا وأبدا ، فيكون التسلسل فيها باطلا ، كما كان التسلسل باطلا فى الممكن الحقيقى ، وهو المحدث .

فإنه قد علم بالعقل واتفاق العقلاء أنه يمتنع وجود محدثات متسلسلة ، كل منها محدث الآخر ، ليس فيها قديم ، فلو ثبت إمكان معلول قديم أزلى ، لوجب بعد هذا أن يُنظر فى امتناع التسلسل ، وقد تقدم أن التسلسل فى ذلك على هذا التقدير لا يمكن إقامة الدليل على امتناعه ، فكيف إذا لم يثبت الأصل الذى بنوا عليه كلامهم ؟

(١) الكلام التالى هو تلخيص لكلام ابن رشد السابق .

وهذا الأصل الذى بنوا عليه كلامهم - وهو أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً ضرورياً واجباً بغيره ، وأن الواجب الضرورى القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه أزلاً وأبداً ، ينقسم إلى واجب بنفسه وإلى ممكن بنفسه واجب بغيره - هو مما ابتدعه ابن سينا ، وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن غير سلفه .

وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أن الممكن ، الذى يمكن وجوده وعدمه ، لا يكون إلا محدثاً ، وأن الدائم القديم الأزلى لا يكون إلا ضرورياً ، لا يكون محدثاً .

وابن سينا وأتباعه وافقوهم على ذلك ، كما ذكروا ذلك فى المنطق فى غير موضع ، كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره فى غير هذا الموضع ، من كتابه المسمى « بالشفاء » وغيره .

لكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسّموا الموجود إلى واجب وممكن ، والممكن عندهم هو الحادث ، سلكوا سبيلهم فى هذا التقسيم ، وأدخلوا فى الممكن ما هو قديم أزلى ، ونسوا ما ذكروه فى غير هذا الموضع : من أن الممكن لا يكون إلا محدثاً . وكان ما ذكره هؤلاء ، وسائر العقلاء ، دليلاً على أن ما سوى الله تعالى محدث كائن بعد أن لم يكن ، لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجوداً بنفسه إلا الله وحده ، وأن ما سواه مفترق إليه .

وكان ما ذكره أرسطو/وسائر العقلاء مبطلاً لما ذكره ابن سينا وأتباعه فى الممكن وتناقضوا فيه ، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء فى الواجب بنفسه مبطلاً لما ذكره أرسطو وأتباعه ، وابن رشد أيضاً ، من

أن الفلك ضرورى الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم ، فإنه محتاج إلى غيره ، وهم يسلّمون أنه محتاج إلى الأول ، لأنه لا قوام له إلا بحركته ، ولا قوام لحركته إلا بالأول ، فكان لا وجود له إلا بالأول ، فامتنع أن يكون وجوده بنفسه ، بل كان معلولا [بغيره]^(١)، وما كان معلولا بغيره لم يكن موجودا بنفسه ، بل كان ذلك الأول علة في وجوده ، وما كان له علة في وجوده ثابتة عنه ، علم بصريح العقل أنه ليس موجودا بنفسه ، فلا يكون واجبا بنفسه ، وما لم يكن واجبا بنفسه كان ممكنا ، وكان محدثا ، كما قد بسط في مواضع .

إذ المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد^(٢)، وابن رشد يقول^(٣) : إن لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا وأتباعه ، وما كان أزليا واجبا بغيره دائما^(٤) - بحيث لا يقبل العدم - لا يُسمى ممكنا ، بل الممكن ما كان معدوما يقبل الوجود^(٥) ، وأما ما لم يزل واجبا بغيره فليس هو بممكن^(٦) .

وقد ذكر هذا في غير موضع من كتابه ، وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء ، وأن طريقه التي أثبت^(٧) بها

(١) في الأصل لم يظهر في هامش الصورة إلا : بل كان معدوما . . .

(٢) عند عبارة «كلام ابن رشد» ينتهى السقط الطويل في نسخة (س) وقد بدأ في ص ١٧١ .

(٣) س : قلت ابن رشد يقول .

(٤) س : وأتباعه ما كان واجبا بغيره دائما . . .

(٥) س : يقبل الوجود .

(٦) د : فليس هو ممكن ، وهو خطأ .

(٧) د : ثبت .

واجب الوجود ، بناءً على هذا الأصل ، إنما هو إقناعي لا برهاني ، كقوله في الكلام في مسألة (١) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٢) ، « وما وضع (٣) في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود ، فإن هذا إنما هو صادق في المعلول المركب ، وليس (٤) يمكن أن يوجد شيء مركب وهو أزلي ، فكل ممكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث » . قال (٥) : « وهذا شيء قد صرح به أرسطاطاليس (٦) في غير ما موضع من كتبه » .

قال (٧) : « وأما هذا الذي يسميه ابن سينا (٨) ممكن الوجود ، فهذا (٩) والممكن الوجود مقول باشتراك الاسم وكذلك (١٠) ليس كونه (١١) محتاجا إلى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها تظهر (١٢) حاجة الممكن » .

(١) س : على مسألة ..

(٢) انظر «تأفات التأفات» ق ١ ، ص ٣٨٢-٣٨٣ .

(٣) ابتداء من عبارة «وما وضع ...» ينقل ابن تيمية كلام ابن رشد في «تأفات التأفات» ق ١ ، ص ٣٨٢ واستقبله عليه بإذن الله ...

(٤) تأفات التأفات : ظليس (وفي نسخة : وليس) .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، في «تأفات التأفات» ق ١ ، ص ٣٨٤ .

(٦) تأفات التأفات : أرسطو .

(٧) بعد سطرين من الكلام السابق .

(٨) تأفات التأفات : وأما الذي يسميه ابن سينا .

(٩) تأفات التأفات : فهو (وفي نسخة : فهذا) .

(١٠) تأفات التأفات : ولذلك .

(١١) س : ليس هو كونه .

(١٢) تأفات التأفات : ظهر .

قلت ^(١) : وهذا الذى حكاه عنهم : من أن الممكن عندهم لا يكون إلا ^(٢) محدثاً مركباً ، قد ذكره فى غير موضع ، وذكر عنهم أن الأفلاك عندهم ليست مركبة من المادة والصورة ، كالأجسام العنصرية والمولدات ، وأن القول بأن كل جسم مركب من المادة والصورة إنما هو قول ابن سينا دون القدماء ، وكذلك ذكر عنهم أن القول بأن الأول صدر عنه عقل ، ثم عن العقل عقل ونفس وفلك ، وهلمَّ جرّاً إلى العقل الفعّال/ ليس هو قول القدماء ، بل هو قول ابن سينا وأمثاله .

ص ٢٤٣

وكذلك ذكر فيما ذكره ابن سينا وأتباعه فى الوحي والمنامات : أن سببها كون النفس الفلكية عالمة بحوادث العالم ، فإذا اتصلت بها نفوس البشر فاض عليها العلم منها ، ذكر أنه ليس قول القدماء ، بل [هو] ^(٣) قول ابن سينا وأمثاله ^(٤) ، وهو مع هذا فالذى يُذكر عن القدماء وطرقهم ، هو ^(٥) أضعف من قول ابن سينا بكثير .

وعامة ما يذكره فى واجب الوجود أن يكون شرطاً فى وجود غيره ، وأما كونه علة تامة لغيره وربباً ومبدعاً ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، فهذا لا يوجد تقريره ^(٦) فيما ذكره عن الأوائل ، فإذا كانت طريقة ابن سينا يلزمها أن تكون الحوادث حدثت بغير محدث ، فطريقة أولئك تستلزم أن تكون

(١) قلت ساقطة من (س) .

(٢) إلا : ساقطة من (س) .

(٣) هو : زيادة فى (س) .

(٤) انظر تهافت التهافت ، ق ٢ : المسألة السادسة عشرة ، ص ٧٤٥ وما بعدها .

(٥) س : فهو .

(٦) س : تحديده

الممكنات وجدت بغير واجب ، أو أن يكون كل من الواجبين ^(١) بأنفسهما لا يتم وجوده إلا بالآخر ، إلى غير ذلك مما ^(٢) في كلامهم من الفساد . والمقصود هنا أن نبين أن خيار ما يوجد في ^(٣) كلام ابن سينا فإنما تلقاه عن مبتدعة متكلمة أهل الاسلام ، مع ما ^(٤) فيهم من البدعة والتقصير . ولما أورد عليهم الغزالي في قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . عدة أدلة بين بها فساد قولهم ، قال ابن رشد ^(٥) : « إذا اعتقدت الفلاسفة أن في المعلول الأول كثرة ، لزمهم ضرورة أن يُقال لهم ^(٦) : من أين كان في ^(٧) المعلول الأول كثرة ؟ وكما يقولون : إن الواحد لا يصدر عنه ^(٨) كثير ، كذلك يلزمهم أن الكثير ^(٩) لا يصدر عن الواحد ، فقولهم ^(١٠) : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يناقض قولهم ^(١١) : إن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة ^(١٢) ، إلا أن ^(١٣) يقولوا : إن

(١) س : أو تكون من الواجبين ..

(٢) د : من ما .

(٣) س : من .

(٤) د : مما .

(٥) في «تهافت التهافت» ، ق ١ ، ص ٣٩٦ .

(٦) تهافت التهافت : قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن في المعلول الأول كثرة

لا نهاية لها . وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم ...

(٧) تهافت التهافت : من أين جاءت في ..

(٨) تهافت التهافت : منه .

(٩) أن الكثير : كذا في «تهافت التهافت» وهو الصواب ، وفي (د) ، (س) : في الكثير .

(١٠) تهافت التهافت : قولكم (وفي نسخة : قولهم) .

(١١) تهافت التهافت : قولكم (وفي نسخة : قولهم) .

(١٢) د : كثيرة ، وهو تحريف .

(١٣) تهافت التهافت : فيه كثرة ، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلا أن ...

الكثرة^(١) في المعلول الأول كل واحد منها أول ، فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .»

قال^(٢) : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا ؟ لأنها^(٣) أول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما^(٤) الناس ، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التي في المبدأ الثاني إنما هي مما يُعقل من ذاته وما^(٥) يُعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين : أعني صورتين . فليت شعري أيتها^(٦) الصادرة عن المبدأ الأول ، وأيتها^(٧) التي ليست الصادرة ؟^(٨) »

قال^(٩) : « وكذلك إذا^(١٠) قالوا فيه : إنه ممكن من ذاته واجب من غيره ، لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة / الواجبة التي استفادها من واجب الوجود ، فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود

ظ ٢٤٣

(١) تهافت التهافت : ق ١ ، ص ٣٩٧ : الكثرة التي ..

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) لأنها : كذا في نسخة الأصل من « تهافت التهافت » وفي نسخة أخرى وفي (د) ، (س) : لأنهم .

(٤) فقلدهما : كذا في نسخة الأصل من « تهافت التهافت » وفي نسخة أخرى : فقلدوهما . وفي (د) ،

(س) : فقلدهم .

(٥) تهافت التهافت : وما .

(٦) د : فليت شعري أيتها (وهو تحريف) ؛ تهافت التهافت : فأى لیت شعري هي (وفي نسخة : فليت

شعري أى هي) .

(٧) د ، س : وأيتها ، والصواب ما أثبتته .

(٨) س : صادرة . وفي « تهافت التهافت » : وأى هي الغير صادرة (وفي نسخة : الغير الصادرة) .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) تهافت التهافت : وكذلك يلزمهم إذا ...

واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورياً^(١) ، وكذلك^(٢) ليس في الطبايع الضرورية إمكان أصلا ، كانت الضرورة بذاتها^(٣) أو غيرها .

قال^(٣) : « وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة ، ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطي ، فضلا عن الجدلي ، ولذلك^(٤) يحق^(٥) ما يقول^(٦) أبو حامد في غير موضع^(٧) من كتبه : إن علومهم الإلهية ظنية^(٨) .

وقال أيضا لما [أراد]^(٩) أن يقرر قول أرسطو : إن كل حادث فهو مسبوق بإمكان العدم ، والإمكان لا بد له من محل ، وقد رد ذلك أبو حامد بأن^(١٠) الإمكان الذي ذكره^(١١) يرجع إلى قضاء العقل ، فكل

(١) تهافت التهافت : ضرورية (وفي نسخة : ضروريا) .

(٢) تهافت التهافت : ولذلك (وفي نسخة : وكذلك) .

(٣) تهافت التهافت (ص ٣٩٨) : كانت ضرورية بذاتها (وفي نسخة : كانت غير ضرورية بذاتها) .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) د : وكذلك .

(٥) يحق : كذا في « تهافت التهافت » (وفي نسخة : يلحق ، وفي أخرى : يحق) . وفي (د) ، (س) :

يحي .

(٦) د : ما يقوله .

(٧) تهافت التهافت : في غير ما موضع .

(٨) تهافت التهافت : هي ظنية (وفي نسخة بدون : هي) .

(٩) أراد : ساقطة من (د) .

(١٠) س : أن .

(١١) س : ذكره .

ما^(١) قدّر العقل وجوده فلم يمتنع تقديره ، سمّناه ممكناً ، فإن امتنع سمّناه مستحيلاً ، وإن لم يُقدر على تقدير عدمه سمّناه واجباً ، فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى نجعل^(٢) وصفاً له ، لأن الإمكان كالامتناع ، وليس للامتناع محل^(٣) في الخارج ، ولأن السواد والبياض يقضى العقل^(٤) فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين .

فقال ابن رشد^(٥) : « هذه مغلطة^(٦) ، فإن الممكن يُقال على القابل وعلى المقبول ، والذي يقال على الموضوع [القابل]^(٧) يقابله الممتنع ،^(٨) والذي يقال على المقبول يقابله الضروري ، والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع^(٩) ، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل ، من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان ، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة ، والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي^(٨) ينتقل^(٩) من الوجود بالقوه إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حدّ الممكن ، فإن الممكن هو المعدوم الذي يتبهاً أن يوجد وأن لا يوجد ،

(١) د ، س : فكلاً .

(٢) س : نجعل ؛ د : الكلمة غير منقوطة .

(٣) س : وليس الامتناع محلاً . . .

(٤) العقل : ساقطة من (س) .

(٥) في «تهافت التهافت» ق ١ ، ص ١٩٠ .

(٦) تهافت التهافت : مقالة .

(٧) القابل : زيادة في «تهافت التهافت» وسقطت من (د) ، (س) .

(٨ - ٩) ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٨) د : الذين . وهو تحريف .

(٩) د : يتقل .

وهذا المعلوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معلوم^(١) ، ولا من جهة ما هو موجود بالفعل ، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة . ولذلك^(٢) قالت المعتزلة : إن المعلوم ذات ما^(٣) ، وذلك أن^(٤) العدم يصاد الوجود ، وكل واحد منهما يخلف صاحبه ، فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده ، وإذا ارتفع وجوده خلفه عدمه .

ولما^(٥) كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن يتقلب وجوداً ، ولا نفس الوجود أن يتقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لها شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكوّن والانتقال من صفة العدم إلى صفة الوجود ، فإن العدم لا يتصف بالتكون^(٦) والتغير^(٧) ، ولا الشيء / الكائن بالفعل يتصف أيضا^(٨) « وبسط الكلام فى هذا . ص ٢٤٤

وقال أيضا فى دليلهم المشهور على قدم العالم ، وهو^(٩) « قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلق^(١٠) ، لأننا^(١١) إذا فرضنا القديم ولم

(١) تهافت التهافت ، ق ١ ، ص ١٩١ .

(٢) د : وكذلك ؛ تهافت التهافت : ولهذا .

(٣) تهافت التهافت : هو ذات ما .

(٤) تهافت التهافت : هو ذات ما ، أعنى المعلوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له يلزم أن يكون ذاتا ما فى نفسه ، فإن العدم ذات ما ، وذلك أن ...

(٥) س : لا .

(٦) د : بالتكوين .

(٧) س : ولا التغير .

(٨) تهافت التهافت (ص ١٩٢) : أيضا يتصف بذلك .

(٩) الكلام التالى فى «تهافت التهافت» ق ١ ، ص ٥٦ - ٥٧ .

(١٠) تهافت التهافت : مطلقا .

(١١) س : لأن .

يصدر منه العالم مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا عنه إمكانا صرفا ، فإذا حدث لم يخلُ : إما ^(١) أن يتجدد مرجح أو لا يتجدد ^(٢) ، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك ، فإن ^(٣) تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح : لم رجح الآن ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهى الأمر فيه ^(٤) إلى مرجح لم يزل مرجحاً .

قال ابن رشد ^(٥) : « هذا القول هو قول في أعلى مراتب الجدل ، وليس هو ^(٦) واصلا موصل البراهين ، لأن مقدماته هي عامة ^(٧) ، والعامة قريبة من المشتركة ، ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المناسبة ^(٨) ، وذلك أن الممكن ^(٩) يقال باشتراك على الممكن الأكثرى ، والممكن الأقلى ، والذي ^(١٠) على التساوى ، ^(١١) وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى ^(١١) ، وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .

(١) تهافت التهافت (ق ١ ، ص ٥٧) : فإذا حدث بعد ذلك إما ...

(٢) تهافت التهافت : أو لم يتجدد .

(٣) تهافت التهافت : وإن .

(٤) فيه : ليست في (س) ، ولا في «تهافت التهافت» .

(٥) في «تهافت التهافت» بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٠ - ٦١ .

(٦) س : ولا هو .

(٧) في «تهافت التهافت» بعد كلمة عامة : «أى ليست معمولاتها صفات زيادة لموضوعاتها» ويبدو أنه

إضافة من الأستاذ المحقق للإيضاح .

(٨) س : المباشرة .

(٩) تهافت التهافت : أن اسم الممكن .

(١٠) بالذى : ساقطة من (س) .

(١١-١١) ساقطة من (س) .

والإمكان أيضا منه ما هو من الفاعل ^(١) ، وهو إمكان الفعل ، ومنه ما هو من المنفعل ^(٢) ، وهو إمكان القبول ، وليس ظهور الحاجة فيها ^(٣) إلى المرجح على السواء ^(٤) . وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ، لأنه يدرك حساً فى الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ، لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ، ولذلك يُظن فى كثير منها أن المحرك هو المتحرك ، وأنه ليس معروفاً بنفسه : أن كل متحرك فله محرك ^(٥) ، وأنه ليس ها هنا شيء يحرك ذاته ، فإن هذا كله يحتاج إلى بيان، فلذلك فحص عنه القدماء ^(٦) .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يُظن فى كثير منه أنه لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل إلى مرجح ^(٧) من خارج ، لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل إلى أن يفعل ، قد ^(٨) يُظن بكثير ^(٩) منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير ، مثل انتقال المهندس من [أن] ^(١٠) لا يهندس إلى أن يهندس ، وانتقال المعلم من أن لا يعلم إلى أن يعلم .

(١) د : عن الفاعل ؛ تهافت التهافت (ق ١ ، ص ٦١) : فى الفاعل .

(٢) تهافت التهافت : فى المنفعل .

(٣) فيها : كذا فى «تهافت التهافت» وهو الصواب . وفى (د) ، (س) : فيها .

(٤) تهافت التهافت : على التساوى (وفى نسخة : على السواء) .

(٥) س : أن كل محرك فله متحرك .

(٦) د : وكذلك فحص عند القدماء ؛ تهافت التهافت : ولذلك فحص عنه القدماء .

(٧) تهافت التهافت : المرجح .

(٨) س : قد .

(٩) د : بكثرة ؛ تهافت التهافت : فى كثير .

(١٠) أن : ساقطة من (د) .

قال (١) : « (٢) والتغير أيضا الذي يُقال إنه يحتاج إلى مغيرٍ : منه ما هو في الجوهر (٣) ، ومنه ما هو في الكيف ، ومنه ما هو في الكم ، ومنه ما هو في الأين . والقديم/ أيضا : يُقال على ما هو قديم بذاته ، وقديم بغيره (٣) عند كثير من الناس ، والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية ، وجواز الكون والفساد (٤) على المادة الأولى عند القدماء وهي قديمة . وكذلك المعقولات : على العقل الذي بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم . ومنها ما لا يجوز، وبخاصة (٥) عند بعض القدماء دون بعض . »

قال (٦) : « وكذلك الفاعل أيضا : منه ما يفعل بإرادة ، ومنه ما يفعل بطبيعة . وليس الأمر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنها (٧) واحداً : أعني في الحاجة إلى المرجح ، وهل هذه القسمة في الفاعل (٨) حاصرة أو يؤدي البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعلين (٩) بالطبيعة ، ولا الذي بالإرادة التي (١٠) في الشاهد ؟ »

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦١-٦٢ .

(٢-٣) : ساقط من (س) .

(٣) تهافت التهافت (ص ٦٢) : وعلى ما هو قديم بغيره .

(٤) د : والقادر ، وهو تحريف .

(٥) س : لخاصة ؛ تهافت التهافت : بخاصة .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة في ، «تهافت التهافت» ، ق ١ ، ص ٦٢ .

(٧) د : عنها .

(٨) تهافت التهافت : في الفاعلين .

(٩) تهافت التهافت : الفاعل .

(١٠) تهافت التهافت : الذي .

قال^(١) : « وهذه كلها مسائل^(٢) كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد^(٣) منها [إلى]^(٤) أن يُفرد^(٥) بالفحص عنها وعمّا قاله القدماء فيها . وأخذ المسألة الواحدة ببدل المسائل الكثيرة هو موضع^(٦) مشهور من مواضع السفسطائيين^(٧) . والغلط في واحد من هذه المبادئ ، هو سبب لغلط عظيم آخر في الفحص^(٨) عن الموجودات »

قلت : المقصود هنا أن نبيّن اختلاف اصطلاحهم في مسمى الممكن ، وأن الطريقة المشهورة عند المتأخرين في الفلسفة هي الطريقة المضافة إلى أفضل متأخريهم ابن سينا ، والفارابي قبله .

وهذا ابن رشد ، مع عنايته التامة بكتب أرسطو والقدماء ، واختصاره لكلامهم ، وعنايته بالانتصار لهم والذبّ عنهم ، يذكر أن كثيراً من ذلك إنما هو من قول هؤلاء المتأخرين ، ليس هو من قول قدمائهم .

ولما ذكر عن ابن سينا أنه استعمل لفظ الممكن في أعم مما هو عند الفلاسفة قال : إنه جعل المفهوم من لفظ الممكن ما له علة^(٩) .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٢) تهافت التهافت : هذه كلها هي مسائل .

(٣) تهافت التهافت : يحتاج كل واحدة .

(٤) إلى : ساقطة من (د) .

(٥) تهافت التهافت : تفرد .

(٦) س : وهو موضوع .

(٧) تهافت التهافت (ص ٦٣) : السفسطائيين السبعة .

(٨) تهافت التهافت : .. عظيم في إجراء الفحص ..

(٩) يشير ابن تيمية إلى كلام ابن رشد الذي سبق من قبل (ص ١٧٠) .

قال^(١) : وحيثذ فقول^(٢) القائل : إن الموجود ينقسم إلى ما له علة ، وإلى ما^(٣) لا علة له ، يحتاج إلى دليل .

قال^(٤) : ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري . فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه ، بل هو واجب دائماً بعلته . والممكن الحقيقي ما كان يمكن وجوده وعدمه ، وهو ما كان معدوماً . وحيثذ فالممكن الحقيقي لا يكون إلا حادثاً ، وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ، ولكن لا يستلزم أنه لا علة له إلا بدليل منفصل .

قال^(٥) : وإذا جعلنا الممكن ما له علة ، كان التقدير : أن ما له علة فله علة ، ويمكن حيثذ تقدير ممكنات/ لا تنتهى ، فلا ينتهى الأمر ص ٢٤٥ إلى موجود لا علة له ، وهو المسمى عندهم بواجب الوجود ، إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له : الممكن الحقيقي ، فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية . وأما إن عنى بالممكن ما له علة من الأشياء الضرورية ، فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة بالحقيقة ، ولا تبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة ، حتى يُقال : إنه لا بد أن ينتهى

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام ابن رشد فى «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٤٤٥ - ٤٤٦ وسبق وروده ومقابلته على «تهافت التهافت» (ص ١٧٠) .

(٢) د : فيقول .

(٣) س : وما .

(٤) انظر ما سبق ، ص ١٧٠ .

(٥) انظر ما سبق ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

الأمر^(١) إلى ضرورى بغير علة ، إلى أن يبيّن أن الأمر في الجملة الضرورية ، التي من علة ومعلول ، كالأمر في الجملة الممكنة .

قلت : ولفظ^(٢) الممكن إذا قيل فيه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، فهذا لا يكون إلا إذا كان معدوما . كما ذكر^(٣) ابن رشد أنه اصطلاح الفلاسفة ، فأما كل ما يمتنع عدمه ، فليس بممكن بهذا الاعتبار أن يكون ممكن الوجود والعدم . بل هذا واجب الوجود ، سواء قيل : انه واجب بنفسه ، أو [واجب]^(٤) بغيره . وإذا كان من هذا ما هو واجب بغيره أزلا وأبدا ، فكونه ممكنا يفتقر إلى دليل . فتقسيم الموجود إلى واجب وممكن ، بهذا الاعتبار ، لا بد له من دليل ، كما ذكر ابن رشد . بخلاف المعدوم الذى يمكن وجوده ، فهذا يُعلم أنه ممكن . ولهذا كان ابن سينا ومن سلك طريقته محتاجين إلى إثبات كون الأفلاك ممكنة بنفسها ، لا واجبة بنفسها .

وهذا وإن كان حقا ، لكن دليلهم عليه في غاية الضعف . فإنه مبنى على أن كل جسم ممكن ، ودليلهم عليه ضعيف جدا ، كما قد بُين في غير هذا الموضع . وقد بين ضعفه أبو حامد ، ووافق ابن رشد مع عنايته بالرد عليه على ضعف هذه الطريق .

والتحقيق أن هذا يسوغ تسميته ممكنا في اللغة ، باعتبار أنه بنفسه لا

(١) س : لا بد له من منتهى الأمر .

(٢) س : لفظ .

(٣) س : كما ذكره .

(٤) واجب : زيادة من (س) .

يوجد .^(٥) لكن ما كان كذلك لا يكون إلا محدثا ، فيسمى ممكنا باعتبار ، ويسمى محدثا باعتبار ، والإمكان والحادث متلازمان ، وأما تسمية ما هو قديم أزلي يمتنع عدمه ممكنا يمكن وجوده وعدمه ، فهذا لا يُعرف في عقل ولا لغة . وإن قُدِّر أنه حق^(٦) فالنزاع هنا لفظي . لكن إذا عرفت الاصطلاحات زالت إشكالات كثيرة تولدت من الإجمال الذي في لفظ الممكن ، كما قد بُسط في غير هذا الموضوع .

واختلاف الاصطلاح في لفظ الممكن هنا غير اختلاف الاصطلاح/في الممكن العام الذي هو قسم الممتنع ، والممكن الخاص^(١) الذي هو قسم الواجب والممتنع ، بل نفس الممكن الخاص على هذا الاصطلاح المذكور عن القدماء إنما هو في المحدث^(٢) الذي يمكن وجوده وعدمه .

وأما ما يقدر واجبا بغيره دائما ، فذاك لا يسمى ممكنا بهذا الاصطلاح .

وأما على اصطلاح ابن سينا وأتباعه ، وهو كون الممكن ما له علة . قال ابن رشد : فما له علة ينقسم إلى ممكن وضروري ، فالضروري هو الذي لا يمكن عدمه ، بل هو واجب دائما بعلة^(٣) ، وهذا مما يقوله^(٤) الفلاسفة في الأفلاك ، والممكن الحقيقي هو الحادث .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) س : العام .

(٢) س : في الممكن .

(٣) س : دائما فعله .

(٤) س : كما يقول .

قال : وذلك يستلزم وجود واجب وهو الضروري ، ولكن لا يستلزم أنه لا علة له إلا بدليل منفصل .

وهذا الذى قاله ابن رشد بناء على أن افتقار المحدث إلى المحدث أمر ضرورى ، كما هو قول الجمهور . فإذا ^(١) كان المراد بالممكن الحقيقى هو الحادث ؛ فلا بد له من فاعل ليس بجادث ، وهو الضرورى فى اصطلاح ^(٢) عامة العقلاء ؛ فإن كل قديم هو ضرورى عند عامة العقلاء ، وكل ممكن الإمكان الخاص هو محدث عندهم ، ثم بعد هذا كونه لا علة له .

والعلم بامتناع التسلسل فى مثل هذا : بأن يكون للمحدث محدث إلى غير نهاية ، ممتنع عند جميع العقلاء . وقد بين ذلك فى موضعه . وأما كون الممكن ، الذى هو قديم أزلى ضرورى الوجود ، هو معلول لغيره ، فهذا ليس يبين أيضا امتناع التسلسل فيه على هذا التقدير كما تقدم ، وعلى هذا التقدير فيمكن تقرير ما ذكره الغزالي من أن ما قالوه فى امتناع التسلسل باطل على أصلهم ، فإن كل ممكن إذا قُدِّر أنه معلول ، مع كونه واجبا قديما أزليا ، فالقول فى علته كالقول فيه ، فإذا قُدِّر علل ومعلولات ، كل منها واجب قديم أزلى لا نهاية لها ، لم يظهر امتناع هذا على هذا التقدير ، ولم يظهر افتقار مجموعها إلى واجب خارج عنها ، إذ كان كل منها واجب له علة . فإذا قيل : المجموع لا علة له ، لم يظهر امتناع ذلك ، كما يظهر امتناعه فى المحدثات ^(٣) ، [ولكن كونه له

(١) س : وإذا .

(٢-٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

علة أو لا علة له يفتقر إلى دليل آخر^(١) .

وقد تكلم ابن رشد^(٢) على القول المنسوب إلى الفلاسفة في كتب ابن سينا في صدور العالم عن الله ، وأنه صدر عنه عقل ، ثم عن العقل عقل ونفس وفلك ، إلى العقل العاشر ، كما هو معروف من مذهبهم وتقريره^(٣) .

قال ابن رشد لما حكاها أبو حامد عنهم^(٤) : « وهذا كله تخصص^(٥) ص ٢٤٦ على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيرهما . ومذهب القوم القديم هو أن ها هنا مبادئ هي^(٦) الأجرام السماوية ، ومبادئ الموجودات السماوية^(٧) موجودات مفارقة^(٨) للمواد ، هي المحركة للأجرام السماوية ، والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة^(٩) الطاعة لها ، والمحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها ، وأنها إنما خلقت من أجل الحركة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التي تحرك الأجسام^(١٠) السماوية هي

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (د) وأثبتته من (س) .

(٢) د : ابن سينا ، وهو خطأ .

(٣) س : وتقديره .

(٤) في «تهافت التهافت» ق ١ ص ٣٠٦-٣٠٨ .

(٥) س : هذا تخصص ؛ تهافت التهافت : هذا كله تخصص .

(٦) س : في ، وهو تحريف .

(٧) تهافت التهافت : ومبادئ الأجرام السماوية .

(٨) مفارقة : كذا في «تهافت التهافت» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : مقارنة .

(٩) د : على وجه .

(١٠) تهافت التهافت (ق ١ ، ص ٣٠٧) : الأجرام .

مفارقة^(١) للمواد ، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به تُحرَّك^(٢) الأجسام ، ما هذا شأنه إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة، ولذلك^(٣) لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حيّة [ناطقة]^(٤) تعقل ذواتها وتعقل مبادئها^(٥) المحركة لها على جهة^(٦) الأمر لها ، ولما تقرر^(٧) أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم في مادة ، والعلم ليس في مادة ، وذلك في كتاب « النفس » ، فإذا وُجدت موجودات ليست في مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أو عقلاً ، أو كيف شئت أن تسميها ، وصح عندهم أن هذه المبادئ مفارقة^(٨) للمواد ، من قبل أنها التي^(٩) أفادت الأجرام السماوية الحركة الدائمة ، التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب ، وأن كل ما^(١٠) يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً ولا قوة في جسم ، وأن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من [قبل] المفارقات^(١١) ، وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة^(١٢) وجودها

(١) مفارقة : كذا في «تهافت التهافت» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : مقارنة .

(٢) تهافت التهافت : يحرك .

(٣) د : وكذلك .

(٤) ناطقة : ساقطة من (د) .

(٥) س : تعقل ذاتها وتعقل مادتها ، تهافت التهافت : تعقل ذواتها وتعقل مبادئها .

(٦) تهافت التهافت : على وجه .

(٧) س : ولما تقرر . .

(٨) مفارقة : كذا في «تهافت التهافت» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : مقارنة .

(٩) التي : ساقطة من (س) .

(١٠) د : كلياً .

(١١) من قبل المفارقات : كذا في «تهافت التهافت» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : من المقارنات .

(١٢) د ، س : المقارنة ، وهو خطأ . والثبت من «تهافت التهافت» ق ١ ، ص ٣٠٨ .

مرتبط بمبدأ أول فيها ، ولولا ذلك لم يكن هنا نظام موجود ، وأقاولهم مسطورة في ذلك . فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده^(١)

وما يظهر أيضا من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك^(٢) بها الحركات التي تخصها ، مما صح عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه [وتعالى]^(٣)، وأنه أمر ساير^(٤) المبادئ أن تأمر ساير^(٥) الأفلاك بساير^(٥) الحركات ، وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول في المدينة^(٦) قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل الملك له^(٧) ولاية أمر من الأمور من المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس .

كما قال سبحانه : ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [سورة فصلت : ١٢]، وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيوانا ناطقا .

قال^(٨) : « وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ / بعضها ظ ٢٤٦

(١) تهافت التهافت : من عندهم (وقى نسخة : من عنده) .

(٢) س : يتحرك .

(٣) وتعالى : ساقطة من (د) .

(٤) تهافت التهافت : سائر .

(٥) تهافت التهافت : بسائر .

(٦) في المدينة : كذا في «تهافت التهافت» . وفي (د) ، (س) : في المرتبة . وسترد الكلمة مرة أخرى بعد

قليل وهي : المدينة .

(٧) تهافت التهافت : ممن جعل له الملك .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣٠٩ - ٣١٠ .

عن بعض ، فهو شيء لا يعرفه القوم ، وإنما ^(١) الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال تعالى ^(٢) : ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [سورة الصافات : ١٦٤] . وأن الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها عن المبدأ الأول ، وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول ، والخالق والمخلوق ، في ذلك الوجود ^(٣) . إلا هذا المعنى فقط ، وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، وذلك ^(٤) خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول ، والصانع والمصنوع . فلو تَحَيَّلَتْ أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر ، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ^(٥) . ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين ، لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة ، وأنه ^(٦) إن كان شيء وجوده ^(٧) في أنه مأمور ، فلا وجود له إلا من قبل الأمر الأول ، وهذا المعنى هو الذي ترى ^(٨) الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق ^(٩) والاختراع والتكليف .

(١) س : وأما .

(٢) تهافت التهافت : كما قال سبحانه .

(٣) س : في كل الوجود .

(٤) تهافت التهافت : فذلك (وفي نسخة : وذلك) .

(٥) تهافت التهافت (ق ١ ، ص ٣١٠) : الأمر .

(٦) تهافت التهافت : فإنه .

(٧) س : شيء في وجوده .

(٨) س ، تهافت التهافت : يرى .

(٩) تهافت التهافت : بالخلق ، وهو خطأ مطبعي ، وقد وردت الكلمة صحيحة في طبعة بيروت : ١٩٣٠

قال (١) : « فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم، من غير أن يلحق ذلك الشنعة (٢) التي تلحق من سماع مذاهب القوم ، على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ها هنا » . يعنى ما ذكره ابن سينا .

قال (٣) : « وهذا كله يزعمون أنه قد بُين (٤) فى كتبهم، فمن أمكن أن ينظر فى كتبهم على الشروط التى ذكروها، فهو الذى يقف على صحة ما يدعون (٥) أو ضده » .

قال (٦) : « وليس يفهم من مذهب أرسطاطاليس (٧) غير هذا (٨) ، ولا من مذهب أفلاطن (٩) ، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية . وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة . وذلك أن ما شأنه هذا الشأن (١٠) من التعليم ، فهو لذيد محبوب عند الجميع » .

قال (١١) : « وأحد المقامات (١٢) التى يظهر منها هذا المعنى ، هو أن

-
- (١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١٠ .
(٢) الشنعة : كذا فى (س) ، تهافت التهافت . وفى (د) : الشيعة ، وهو تحريف .
(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١٠-٣١١ .
(٤) تهافت التهافت : تبيين .
(٥) س : ما قد عرف ؛ تهافت التهافت : ما يزعمون .
(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١١ .
(٧) تهافت التهافت : أرسطو .
(٨) س : أرسطوطاليس ليس غير هذا ، وهو تحريف .
(٩) تهافت التهافت : أفلاطون . (١٠) تهافت التهافت : ذلك الشأن .
(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣١١-٣١٦ .
(١٢) تهافت التهافت : وإحدى المقدمات ، (وفى نسخة : وأحد) ، س : وأحد المقدمات .

الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التي تُسمى حَيَّةً عالمة ، هي الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ، بجواهر^(١) وأفعال محدودة^(٢) ، تتولد عنها أفعال محدودة . ولذلك قال المتكلمون : إن كل فعل فإنما^(٣) يصدر عن حيّ عالم ، فإذا حصل له هذا الأصل ، وهو أن كل ما يتحرك حركات محدودة يلزم^(٤) عنها / أفعال محدودة منتظمة ، فهو حيوان عالم . وأضاف إلى ذلك ما هو مشاهد بالحس ، وهو أن السموات^(٥) تتحرك من ذاتها بحركات محدودة ، يلزم عند ذلك^(٦) في الموجودات التي دونها أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات ، تولد أصل ثالث لاشك فيه ، وهو أن السموات أجسام حَيَّة مدركة ، فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا وحفظه ، من الحيوان والنبات والجمادات^(٧) ، فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإنه لولا قرب^(٨) الشمس وبعدها في فلكها المائل ، لم يكن ههنا فصول أربعة ، ولو لم يكن ههنا^(٩) فصول أربعة ، لما كان^(١٠) نبات ولا

(١) بجواهر : ساقطة من (س) .

(٢) تهافت التهافت : بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة

(٣) تهافت التهافت : إنما .

(٤) س ، تهافت التهافت : فيلزم .

(٥) عبارة « وهو أن السموات » : ساقطة من (س) .

(٦) تهافت التهافت (ق ١ ، ص ٣١٢) : يلزم عن ذلك

(٧) تهافت التهافت : والجماد .

(٨) س : فإنه لا قرب ، وهو تحريف .

(٩) د : هنا .

(١٠) س : لما كان ههنا .

حيوان ، ولا جرى الكون على نظامٍ في كون الاستقْصَات (١) بعضها من بعض على السواء لينحفظ بها الموجود (٢) مثال ذلك أنه (٣) إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب بُرد (٤) الهواء في جهة الشمال ، فكانت الأمطار ، وكثر كون الاسطقس المائى ، وكثر في جهة الجنوب تولد الاسطقس الهوائى . وفي الصيف بالعكس : أعنى إذا صارت الشمس فوق (٥) سمت رؤوسنا ، وهذه الأفعال التى تُلقَى للشمس (٦) من قِبَل القُرب والبعد ، الذى لها دائماً من موجودٍ موجود (٧) ، من المكان الواحد بعينه ، تُلقَى للقمر (٨) ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة ، وهى تفعل فصولاً أربعة في حركاتها الدورية . وأعظم من هذه كلها ، فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى (٩) اليومية الفاعلة للليل والنهار .

وقد نَبّه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له ، فى غير ما آية . مثل قوله سبحانه (١٠) : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ

(١) تهافت التهافت : الاستقْصَات . والاستقْصَات أو الاسطقس Stoichoion لفظ يونانى بمعنى الأصل . والمقصود به اصطلاحاً المنصر . وهى العناصر الأربعة عندهم : الماء ، والأرض ، والهواء ، والنار . انظر المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا (ط . بيروت ١٩٧٨) مادة : الاسطقس ؛ المعجم الفلسفى ليوستف كرم وآخرين (ط . كوستانتسوماس ، القاهرة ، ١٩٦٦) مادة : أسطقس .

(٢) س : ليحفظ بها الموجود ؛ تهافت التهافت : لينحفظ لها الوجود .

(٣) أنه : ساقطة من (س) .

(٤) تهافت التهافت : يرد ، وهو خطأ .

(٥) تهافت التهافت (ص : ٣١٣) قرب .

(٦) س : التى تلقا الشمس .

(٧) س : من موجود موجود موجود ...

(٨) س : تلقى تلقى للقمر .

(٩) العظمى : ساقطة من (س) . (١٠) س : سبحانه وتعالى .

وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ سورة إبراهيم : ٣٣^(١) الآية .

فإذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة^(٢) عن حركات الكواكب ، ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات ، وهي ذوات أشكال محدودة ، ومن^(٣) جهات محدودة ، ونحو حركات محدودة^(٤) ، وحركات متضادة - علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هي عن^(٥) موجودات مدركة حيّة ، ذوات اختيار وإرادة ، ويزيده إقناعاً في ذلك أن^(٦) يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة^(٧) الخسيسة المظلمة الأجساد التي ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة ، على صغر أجرامها^(٨) ، وخساسة أقدارها ، وقصر^(٩) أعمارها ، وإظلام / أجسادها ، وأن الجود الإلهي أفاض عليها الحياة والإدراك ، التي بها دبّرت ذاتها ، وحفظت وجودها - علم على القطع أن الأجسام السماوية أخرى أن تكون حيّة مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها^(١٠) ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها .

ظ ٢٤٧

(١) في (د) ، تهافت التهافت كعبت أول كلمة في الآية : سخر ، والصواب ما أثبتته . وهو الذي في (س) .

(٢) س : المتقنة .

(٣) س : من .

(٤) س : وحركات محدودة ؛ تهافت التهافت (ص ٣١٤) : ونحو أفعال محدودة .

(٥) عن : ساقطة من (س) .

(٦) تهافت التهافت : إذ .

(٧) س : والحقيرة .

(٨) د : أجزائها .

(٩) س : وصغر .

(١٠) د : أجزائها .

كما قال سبحانه : ﴿ لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ الآية [سورة غافر : ٥٧] ، وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها الأجسام^(١) الحية التي ههنا ، علم على القطع أنها حية ، فإن الحي لا يدبره^(٢) إلا حيّ أكمل حياة منه . فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية ، الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن عنايتها [بما]^(٣) ههنا هي غير محتاجة إليها في^(٤) وجودها ، علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات والنباتات^(٥) والجمادات ، وأن الأمر لها^(٦) غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً لكان واحداً^(٧) منها ، وكلّ واحد منها مسخرٌ لما دونه ههنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته في وجود ذاته^(٨) ، [وأنه]^(٩) لولا مكان هذا الأمر لها^(١٠) لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال ، لأنها مدبرة^(١١) ولا منفعة لها ، خاصة في هذا الفعل^(١٢) ، فإذا نمتا تتحرك^(١٣) من قبل الأمر^(١٤) والتكليف للجزم^(١٥) المتوجه

(١) تهافت التهافت (ص ٣١٥) : للأجسام .

(٢) يدبره : كذا في (س) . وفي (د) : الكلمة غير منقوطة . وفي «تهافت التهافت» : يدبره .

(٣) بما : ساقطة من (د) .

(٤) في «تهافت التهافت» تكررت «في» مرتين ، وهو خطأ مطبعي .

(٥) والنباتات : ساقطة من (س) . وفي «تهافت التهافت» : والنبات .

(٦) لها : ساقطة من (س) .

(٧) د : واحد ، وهو خطأ .

(٨) تهافت التهافت : في وجوده .

(٩) وأنه : ساقطة من (د) ، (س) . وأثبتنا من «تهافت التهافت» .

(١٠) لها : ساقطة من «تهافت التهافت» .

(١١) تهافت التهافت : مريدة .

(١٢) د : في هذا بالفعل .

(١٣) تهافت التهافت : يتحرك .

(١٤) س : الأمر . (١٥) د ، س : الجزم . والمثبت من «تهافت التهافت» .

إليها ، لحفظ^(١) ما ههنا وإقامة وجوده ، والأمر هو الله تعالى^(٢) . وهذا كله معنى قوله [تعالى]^(٣) : ﴿ أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ .

قال^(٤) : « ومثال هذا في الاستدلال : لو أن إنسانا رأى جمعا عظيما من الناس ، ذوى نطق^(٥) وفضل ، مكبئين على أفعال محدودة ، لا يُخِلُّون بها طريقة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها - لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أمرا^(٦) هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة ، للعناية^(٧) بغيرهم المستمرة ، هو أعلى^(٨) قدراً منهم ، وأرفع مرتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له .

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه الكتاب العزيز فى قوله سبحانه : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٥] ^(٩) .

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو أن كل واحد من الكواكب السبعة

(١) س : يحفظ ، وهو تحريف .

(٢) تهافت التهافت (ص ٣١٦) : الله سبحانه .

(٣) د : معنى قوله ؛ س : معنى تعالى (وسقطت : قوله) ؛ تهافت التهافت : معنى قوله تعالى .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ص ٣١٦ - ٣١٩ .

(٥) س : فطنة ؛ تهافت التهافت : خطر (وفى نسخة : نطق ، وفى أخرى : نظر) .

(٦) تهافت التهافت : أميراً .

(٧) س ، نسخة من «تهافت التهافت» : العناية .

(٨) د : أعلا .

(٩) س : سبحانه وتعالى .

(١٠) عبارة «وليكون من الموقنين» فى الآية الكريمة ليست فى «تهافت التهافت» .

له حركات خادمة لحركته الكلية ، ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خدّمة يعتنون بخادم واحد^(١) - علم أيضا على القطع أن لجماعة كل كوكب منها أمراً خاصاً بهم ، رقبيا عليهم ، من قبيل الأمر الأول / مثل ما ص ٢٤٨
يعرض عند تدبير الجيوش : أن يكون منها^(٢) جماعة [جماعة]^(٣) ، كل واحد منها تحت أمر واحد ، وأولئك الآمرون ، وهم المُسمّون العرفاء ، يرجعون إلى أمير واحد^(٤) ، وهو أمير الجيش^(٥) .

كذلك الأمر^(٦) في حركات الأجرام السماوية التي أدرك القدماء . من هذه الحركات - وهي^(٧) نيّف على الأربعين - ترجع كلها إلى سبعة^(٨) آمرين ، وترجع السبعة^(٩) - أو الثمانية^(١٠) ، على اختلاف بين القدماء في عدد^(١١) الحركات - إلى الأمر الأول^(١٢) .

وهذه المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء علم كيف مبدأ خلقه هذه الأجسام - أعنى السماوية - أو لم يعلم ، وكيف ارتباط وجود سائر

(١) س : كأنها خدّمة معشوق خادم واحد .

(٢) د ، س : منه : والمثبت من «تهافت التهافت» (ص ٣١٧) وهو الصواب .

(٣) جماعة : ساقطة من (د) ، (س) . وأثبتها من «تهافت التهافت» .

(٤) ما بين المعقوفين ساقط من (د) ، (س) . وأثبتته من «تهافت التهافت» .

(٥) س : الجيوش .

(٦) س : الأمر .

(٧) س : وهو .

(٨) تهافت التهافت : سبع ، وهو خطأ .

(٩) تهافت التهافت : السبع ، وهو خطأ .

(١٠) تهافت التهافت : إلى الثمانية (وفي نسخة : أو الثمانية) .

(١١) د : عدة .

(١٢) تهافت التهافت : .. الأول سبحانه .

الآمرين [بالآمر]^(١) الأول أو لم يعلم ، فإنه لاشك أنها لو كانت موجودة من ذاتها^(٢) ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر^(٣) واحد لها بالتسخير وألاً تطيعه ، وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة ، وليس ذلك أكثر من أنها ملك له^(٤) في عين وجودها ، لا في عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبده ، بل في نفس وجودها ، فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات^(٥) تقومت بالعبودية .

وهذا هو^(٦) معنى قوله [تعالى]^(٧) ﴿ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِ الرَّحْمَنِ عَبْدًا ﴾ [سورة مريم : ٩٣] . وهذا الملك هو ملكوت^(٨) السموات والأرض الذى أطلع الله^(٩) إبراهيم عليه^(١٠) فى قوله [تعالى]^(١١) ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ

(١) بالآمر : ساقطة من (د) .

(٢) س : من ذواتها .

(٣) د : الأمر ، وهو تحريف .

(٤) س : أكثر من أنها بها ملكه ، وهو تحريف .

(٥) س : الذات .

(٦) هو : ساقطة من (س) .

(٧) تعالى : ساقطة من (د) . وفى «تهافت التهافت» (ص ٣١٨) : سبحانه .

(٨) تهافت التهافت : هو ملك .

(٩) الله : ليست فى (س) . وفى «تهافت التهافت» : الله تعالى .

(١٠) تهافت التهافت : عليه إبراهيم عليه السلام .

(١١) تعالى : ساقطة من (د) .

مِنَ الْمُؤَقِّنِينَ ﴿ وَأنت تعلم أنه إذا كان الأمر هكذا ، فإنه يجب ألا تكون خلقة ^(١) هذه الأجسام ومبدأ كونها ، على نحو كون الأجسام التي ههنا ، وأن العقل ^(٢) الإنساني يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود ، فمن رام أن يشبه الوجودَيْن : أحدهما بالفاعل ^(٣) ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذي توجد الفاعلات ^(٤) ههنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة كثير الوهلة » .

قال ^(٥) : « فهذا هو أقصى ما تُفهم ^(٦) به مذاهب القدماء في الأجرام السماوية ، وفي إثبات الخالق لها ^(٧) ، وفي أنه ليس بجسم ، وإثبات ما دونه من الموجودات التي ليست بأجسام ، واحدها هي النفس ^(٨) » .

قال ^(٩) : « وأما إثبات وجوده من كونها ^(١٠) محدثة ، على نحو حدوث الأجسام التي نشاهدها كما رام المتكلمون ، ففسير / جدا ^(١١) والمقدمات ^(١٢) المستعملة في ذلك غير ^(١٣) مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه ^(١٤) » .

(١) س : يجب أن لا يكون خلقه .

(٢) د : الفعل .

(٣) تهافت التهافت (ص ٣١٩) : أحدهما بالآخر .

(٤) س : يوجد الفاعلان .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ١ ، ص ٣١٩ .

(٦) س : يفهم .

(٧) لها : ساقطة من (س) .

(٨) س : النبي ، وهو تحريف .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة في نفس الصفحة .

(١٠) س : في كونها .

(١٢) س : المقدمات .

(١١) س : بغير حذر ، وهو تحريف .

(١٤) س : إثباته .

(١٣) تهافت التهافت : في ذلك هي غير .

قلت : فهذا الكلام لا ريب أنه إلى الكلام الذي نقله الناس عن
أرسطو وأصحابه في (١) إثبات واجب الوجود أقرب (٢) من كلام ابن سينا
وأمثاله .

بل هذا خير من الكلام المنقول عن أرسطو من وجوه متعددة ؛ فإن
المنقول عن أرسطو (٣) إنما فيه أنه جعل الأول محرّكاً لها ، من حيث هو
محبوب معشوق لها للتشبه به (٤) ، يحركها تحريك المحبوب لمحبه ، (٥) بل
تحريك التشبه به للمتشبه ، كتحريك الإمام للمؤتم ، فإن هذا أضعف من
تحريك المحبوب لمحبه (٥) ، كتحريك (٦) الطعام للأكل ، والمرأة للجماع . وأما
هذا فقد جعله أمراً لها بالحركة ، مسحراً لها بذلك ، مكلفاً لها بذلك .
لكن أرسطو أثبت قوله بأن الحركة الإرادية الشوقية لا بد فيها من
«عقل يتشبه به الفلك ، كما يتشبه المؤتمر (٨) بالإمام (٧) .

قال (٩) : «والشيء المتشوق (١٠) إليه علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ،

كلام أرسطو عن الحركة
الشوقية والحرك الأول

(١) س : من .

(٢) أقرب : ساقطة من (س) .

(٣) عبارة « عن أرسطو » : ساقطة من (س) .

(٤) عبارة « للتشبه به » : ساقطة من (س) .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : وهذا كتحريك ..

(٧-٧) بدلا من هذه العبارات في (س) : .. محبوب منفصل .

(٨) في الأصل (د) : المأتم ، وهو خطأ .

(٩) أي أرسطو ، ولم أجد الكلام التالى بنصه في كتابي « تفسير ما بعد الطبيعة » و« تلخيص ما بعد الطبيعة »

لابن رشد ، ولكن معنى الكلام التالى موجود في مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة (نشرها الدكتور عبد
الرحمن بدوى في كتابه « أرسطو عند العرب » ص ١-١١ ، ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ،

(١٩٤٧) .

(١٠) س : المشوق .

والشيء المشتاق إليه معلول له من جهة تلك العلة ، وفي تلك الحركة وحركة كل واحد من الأجسام ، فتشتاق كلها وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك^(١)

وهذا لم يذكر حجة على أن المبدأ الأول هو الأمر بالحركات ، فإن كان قصد أن أمره لها بمعنى كونه متشبهًا به محبوبًا لها^(٢) كما ذكر أرسطو ، فقد ذكر طريقة أرسطو بعينها ، وقد تكلمنا عليها في غير هذا الموضع^(٣) ، وبيننا ما فيها من النقص والتقصير عن إثبات واجب الوجود ، وأنها تدل على^(٤) أن هؤلاء القوم من أبعد الخلق عن معرفة الله تعالى .

وكذلك كلام هذا الرجل ليس فيه إثبات الصانع ، كما ليس ذلك في نقد كلام ابن رشد عن الحركة الشوقية للسماوات من وجوه

كلام أرسطو . وفيه باطل وتناقض من وجوه :

أحدها : أنه جعل الحركة تاره لا قوام للسماوات إلا بها ، كما ذكر ذلك أرسطو حيث قال : إنه^(٥) لا وجود لها إلا في قبول الأمر وطاعة

(١) يقول أرسطو في مقالة اللام (ص ٥) : « وإن كان ها هنا شيء يحرّك بأن يتحرك ، فيجب أن يوجد شيء يحرّك من غير أن يتحرك ، هو جوهر ، وذاته فعله . وتحريكه إنما هو على طريق أنه معشوق معقول . » ثم يقول (ص ٦) : « والشيء الذي من أجله (أي العلة الغائية) هو غير متحرك . وهذا يقال على ضربين ، وذلك أن الذي من أجله : منه ما هو بمنزلة الشيء نفسه ، ومنه ما ليس كالشيء نفسه - وهذا (الأخير) يحرّك على طريق العشق ، والمتحرك عنه يحرّك ما بعده . » ثم يقول (ص ٧-٨) : « إن مبدأ الموجودات وأولها هو غير متحرك بالذات ولا بالعرض ، وهو محرك الحركة الأولى الأزلية : وذلك أن ما يتحرك من الاضطراب عن محرك ، والمحرك الأول هو غير متحرك بذاته . »

(٢) س : فإن كان مصداق أمره لها يمكن كونه محبوبًا لها .

(٣) س : في غير هذا الموضع عليها .

(٤) على : ساقطة من (س) .

(٥) س : حيث إنه قال .

الآمر ، يعنى الحركة كما ذكر أرسطو ، وجعلها تارة مستغنية عنها ، ولكنها كُلفت بها لأجل السفليات ، وأن حالها حال المكين^(١) على أفعال لا يخلون منها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية في وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها .

الوجه الثاني

الثاني : أن غاية ما في هذا أن يكون آمراً لها بالحركة ، وليس في^(٢) مجرد الأمر بالفعل ما يوجب أن يكون الفعل القائم بالفاعل من إبداع الأمر ومن خلقه ، ولا أنه محتاج إلى الأمر في نفس إحداث الفعل ، كما ذكره في أمر/الملك لتوايه ، وأمر القائد لجيشه ، وأمر السيد لعيده .

ص ٢٤٩

الثالث : أنه لم يذكر حجة على أنه لا قوام لها إلا بالحركة التي أمرت بها ، فمن أين يعلم أن قوام ذاتها بتلك الحركة^(٣) ؟

الوجه الثالث

الرابع : أنه لو قُدِّرَ أنه أبداع الحركة التي قامت بها ، وأنه لا قوام لها إلا بالحركة ، فغاية ما في ذلك أن يكون ذلك شرطاً في قوامها ، ويكون فاعلاً لشرط من شروط وجودها ، ليس في هذا ما يقتضى أنه أبداع سائر أعراضها ، ولا أبداع أعيانها .

الوجه الرابع

الخامس : أن هذا مبنى على إثبات عقول مفارقة وراء الأفلاك ، وأن فيها عقلاً هو فوقها في الرتبة . والدليل الذي ذكره هذا ، وابن سينا ، وغيرهما من الفلاسفة ، في^(٤) إثبات العقول ، إنما يدل على إثبات عقول

الوجه الخامس

(١) س : المنكين .

(٢) في : ساقطة من (س) .

(٣) الحركة : ساقطة من (س) .

(٤) س : على .

هي أعراض تفتقر إلى أعيان تقوم بها ، من جنس العقل الموجود في نفوسنا ، فأما إثبات عقول هي جواهر قائمة بنفسها ، فلا دليل لهم على ذلك أصلا .

ولولا أن هذا ليس موضع بسط ذلك ، لذكرت ألفاظهم بأعيانها ، ليتبين لك ما ذكرته . ولكن هؤلاء القوم يجعلون الأعراض جواهر ، والجواهر أعراضا ، والصفة هي الموصوف ، والموصوف هو الصفة . وعلى هذا بنوا كلامهم ، كما صرحوا به في غير موضع . ومن هنا يظهر :

الوجه السادس^(١) : وهو أن هذا وأمثاله جعلوا نفس العلم هو العالم ، وجعلوا^(٢) نفس العلم هو جوهر قائما بنفسه واجب الوجود . وهذا من أعظم سفسطة في الوجود ، وهو^(٣) شر من كلام النصارى بكثير .

وغاية ما ينتهي إليه ما يدعونه من المفارقات المجردات عن المادة ، وهي العقول التي جعلوها مبادئ ، أنها علوم كلية كالعلوم الكلية التي لنا . ومن المعلوم أن العلوم الكلية لا تقوم إلا بعالم ، لكن هؤلاء غلطوا حيث أثبت قداماؤهم^(٤) كأصحاب أفلاطن ، كليات مجردة عن الأعيان ، وهي المثل الأفلاطونية ، وجعلوها أزلية أبدية ، وإنما التغير والتحول في أعيانها فلما تبين لأرسطو وأتباعه فساد هذا أبطلوه ، وقالوا : الكليات لا يكون^(٥)

(١) س : الخامس ، وهو خطأ .

(٢) د : وجعلها .

(٣) د : وهو .

(٤) س : قدامهم ، وهو خطأ .

(٥) س : لا يمكن .

وجودها منفكة عن الأعيان . وهؤلاء ظنوا أيضا ^(١) أن الأعيان الموجودة تقارنها كليات مغايرة للأعيان ^(٢) ، وهو أيضا غلط ، فإن [كل] ^(٣) هذه الأمور الكلية إنما ثبوتها ^(٤) في الأذهان لا في الأعيان ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا/ أن العقول المفارقات ^(٥) التي أثبتوها هي من جنس هذه الكليات ، ولهذا يصرِّحون بأن العلم هو العالم ، حتى في واجب الوجود قالوا : إنه هو العلم ، وإنه العالم ، وإن العلم هو القدرة ، فجعلوا نفس الذات الموصوفة هي الصفة ، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى ، كما قد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

ظ ٢٤٩

ثم إنهم أثبتوا واجب الوجود بطريق الحركة ، وأنه ^(٦) لا بد لها من محرِّك ، والمحرِّك هو المحبوب ^(٧) عندهم ، الذي يُحب التشبُّه به لا تُحب ^(٨) ذاته ^(٩) . لأن الحركة الإرادية ^(٩) لا بد لها من ذلك ^(٩) ، وادَّعَوْا أنه لا بد من محرِّك لا يتحرك ، وقد بيَّن فساد هذا في غير هذا الموضوع [من هذا الكتاب] ^(١٠)

(١) د : وهؤلاء أيضا ظنوا ..

(٢) س : لأعيانها .

(٣) كل : ساقطة من (د) .

(٤) د : إنما يثبتها ، وهو تحريف .

(٥) س : أن العقول الكلية ...

(٦) س : أنه .

(٧-٧) : ساقط من (س) .

(٨) د : لا يجب ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٩-٩) : مكان هذه الكلمات بياض في (س) .

(١٠) ما بين المعقوفين ساقط من (د) .

وابن رشد قرر طريقتهم على غاية ما أمكنه من الحسن والبيان ، وهي كما ترى غايتها أن تكون الأجسام المتحركة محتاجة إلى أمر يحركها ، والمراد بأمره بالحركة : كونه محبوباً لها ،^(١) أى تحب أن تتشبه به^(٢) ، لا أنها تحب ذاته^(٣) ، كما ذكره سلفه الفلاسفة^(٤) الذين بين طريقتهم ، وشبهه بالملك الأمر لمن دونه من نوابه في مملكته بأوامر ، وكل واحد يأمر من دونه ، وكلها ترجع إلى الأمر الأول .

ومعلوم أن الأمر لم يبدع شيئاً من أعيان المأمورين : لاصفاتهم^(٥) ولا أفعالهم ، بل الملك الأمر له شعور بأمره ، وطلب من المأمور ، وأما كون الشيء محبوباً مشتاقاً إليه أو للتشبه به^(٥) ، فليس في هذا صدور أمر من أمره ، ولا شعور بالحب المشتاق ، ولا طلب لفعل منه .

وابن رشد قرّر بأن الأمر لها هو المبدع لها ، بأنها لو كانت موجودة من ذاتها ، أى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر^(٦) لأمرٍ واحد لها بالتسخير ، وألاً تطيعه ، وكذلك حال الأمرين مع الأمر الأول ، وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالک نسبة^(٧) بينها وبينه اقتضت لها السمع والطاعة ، وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها ، لا في عرض من أعراضها .

(١) - ١ : ساقط من (س) .

(٢) د : يتشبه به ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) د : كما ذكر سلفه الفلاسفة ، وهو تحريف .

(٤) د : ولا صفاتهم .

(٥) عبارة « أو للتشبه به » : ساقطة من (س) .

(٦) د : لا ياتمر .

(٧) س : تشبه .

فيقال له : أنت لم تقر^(١) أنه أمر لها ، وسلفك إنما ذكروا أنه محبوب لها ، (٢) أي تحب التشبه به^(٢) ، وهب أنه أمر لها ، فأنت لم تذكر دليلاً على أنها إذا كانت مأمورة كانت مملوكة ، إلا قولك : « إنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات تقوّمت بالعبودية » وهذه دعوى مجردة .

فلم لا يجوز أن يُقال : تلك العبودية زائدة على الذات ؟ .

وقولك : « إنها تقوّمت بالعبودية » : إن أردت تقوّمت^(٣) / بتعبدها الذي هو طاعتها وحركتها ، فهذه دعوى أرسطو ، وقد عُلّم ما فيها . وبتقدير صحتها فتقوّمها^(٤) بذلك لا يقتضى أن تكون حقيقتها هي تلك الحركة ، بل يقتضى أن تكون الحركة شرطاً في وجودها .

ص ٢٥٠

وإن أردت بتقوّمها بالعبودية تقومها بأن خلقها الله تعالى ، فهذا هو المطلوب ، ولم تذكر عليه حجة .

وأيضاً فقولك : عُلّم أن الأمر لها غيرها ، وهو غير جسم ، لأنه لو كان جسماً لكان واحداً منها - كلام لا حجة فيه ، لوجهين :

أحدهما : أنه مسخّر للعقول ، ولم يلزم أن يكون من^(٥) العقول المسخّرة^(٦) ، فلماذا يلزم إذا كان مسخّراً للأجسام ، أن يكون من الأجسام

(١) س : لم تقر .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) تقومت : ساقطة من (س) .

(٤) س : تقومها .

(٥) س : في .

(٦) س : للسخر .

المسخرّة؟^(١) فهو عندهم عقل وليس من العقول المسخرّة ، فلا يلزم أيضا إذا قيل : هو قائم بنفسه ، أو هو حيٌ عليمٌ قدير ، أو هو جوهر ، أو جسم ، أو ذات ، أو غير ذلك ، أن يكون من جملة المسخرّات من هذا الجنس^(٢) .

الثاني : أنه لم لا يجوز أن يكون خارجاً عن جملة المسخرّات المأمورة ، كما أنه^(٣) قائم بنفسه ، وهو أمر لأعيان قائمة بنفسها^(٤) ، وهو موصوف ، وهو أمرٌ لموصوفات ، وأمثال ذلك . وإذا كانت الأعيان أو الأجسام أو الموصوفات مختلفة الحقائق ، لم يلزم أن يكون الأمر لها مماثلاً للمأمور .

وأيضاً فإنك قلت : لو تحيَّلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخر ، ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين ، لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة .

وهذا الكلام فيه تفريق بين المأمور الذي لا وجود له إلا في قبول الأمر ، كما يقولون : لا توجد الأفلاك إلا بالحركة ، وهي قبول الأمر ، أو أن^(٥) العقول لا توجد إلا بما فيها من قبول الأمر ، وبين ما صدر عن الأفلاك أو العقول^(٥) من المولّدات التي لا وجود لها^(٦) إلا بالعقول أو الأفلاك .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : فإن كما أنه ... ، وهو تحريف .

(٣) س : بأنفسها .

(٤) س : وأن .

(٥) س : والعقول .

(٦) د : الذي لا وجود له ... وهو خطأ .

ومن المعلوم أن احتياج العقول والأفلاك إلى الواجب بذاته ، أعظم من حاجة ما دونها إليها : فكيف يقال في هذا : لا يوجد إلا به ؟ ويقال في ذلك ^(١) : لا يوجد إلا بقبول الأمر ^(٢) ؟

ومن المعلوم أن ما يظهر من تأثير الأفلاك في الأرض إنما هو في بعض أحوالها ، كما ذكره من تأثير قرب الشمس وبعدها والليل والنهار .
ومن المعلوم بالحس أن هذا ليس وحده مستقلا بإبداع ما في الأرض ، وإنما هو من جملة الأسباب التي بها يتم ، كما يفتقر الحيوان والنبات إلى الريح ، وافتقارها إلى ذلك أعظم من افتقارها إلى الشمس ، وكما تفتقر إلى الأرض والتراب وغير ذلك من الأسباب .

ظ ٢٥٠

وبالجملة هذه الطريق ^(٣) التي سلكها هؤلاء مبنية على ثلاث مقدمات : أن الأفلاك لا تقوم إلا بالحركة ، وأن الحركة لا تقوم إلا بآمر منفصل ، أو محبوب منفصل يُحب التشبه به ^(٤) ، فالأفلاك لا تقوم إلا بذلك . ثم إذا كانت لا تقوم إلا بذلك ، لزم أن تكون جميع أعيانها وصفاتها صادرة عنه ، وهم لم يقرروا ذلك .

وقد بُسط هذا في غير هذا الموضع ، لكن يمكن تقريره بأن يُقال : إذا كان قوامها بحركتها ، وقوام حركتها به ، فقوامها به ^(٥) ، وإذا كان قوامها

(١) د : في ذلك .

(٢) س : الأمر .

(٣) س : الطريقة .

(٤) عبارة « يجب التشبه به » : ساقطة من (س) .

(٥) س : وقوامها به .

به ، امتنع أن تكون واجبة الوجود بنفسها ، لأن ما كان واجب الوجود بنفسه لا يكون قوامه بغيره .

وإذا كان الفلك متحركا بغيره^(١) امتنع أن يكون واجب الوجود ، فيكون ممكن الوجود بنفسه . وممكن الوجود بنفسه لا يكون إلا بالواجب بنفسه ، فيجب أن يكون مفتقرا إلى مبدع فاعل ، كما كان مفتقرا إلى محبوب مشتاق إليه للتشبه به^(٢) .

فهذه الطريق يمكن أن يُقرر بها إثبات واجب الوجود . لكن هم لم يذكرها هذا ، وهم في اصطلاحهم لا يسمون الواجب بغيره ممكنا .

وإنما سلك هذه الطريقة متأخروهم ، لكن متأخروهم^(٣) لم يشبوا كون الفلك ممكنا لا واجبا بنفسه بهذه الطريق ، فظهر في كلام^(٤) قدمائهم التقصير من وجه ، وفي كلام متأخريهم التقصير من وجه آخر .

ولهذا لما صاروا مقصّرين في إثبات كون الفلك ممكنا مصنوعا ، صار الدهرية منهم إلى أنه واجب بنفسه .

ولهذا لما ناظرهم أبو حامد الغزالي وبيّن عجزهم عن إثبات كون كل جسم ممكنا ، كما اعترفوا بأنه ليس كل جسم محدثا ، قال^(٥) : « فإن قيل : إن الدليل على أن الجسم لا يكون واجب الوجود أنه إن كان واجب الوجود

عود إلى كلام ابن رشد في الرد على الغزالي وتعليق ابن تيمية على كلامها

(١) س : المتحرك بغيره .

(٢) عبارة « للتشبه به » : ساقطة من (س) .

(٣) عبارة « لكن متأخروهم » : ساقطة من (س) .

(٤) س : بنفسه فهذه الطريق تظهر في كلام ... ، وهو تحريف .

(٥) في « تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٦٣٤ .

لم يكن له علة : لا خارجة عنه ولا داخله فيه ^(١) ، فإن كانت له علة ^(٢) لكونه مركبًا ، كان باعتبار ذاته ممكنًا ، وكل ممكن مفتقر ^(٣) إلى واجب الوجود .

أجاب بأن البرهان لم يقم على إثبات واجب الوجود بالتفسير الذى ادعيتموه ، وإنما قام بمعنى ^(٤) أنه ليس له علة فاعلة ، وأما كونه ليس له علة مادية أو صورية ، فلم يقم دليل على واجب الوجود بهذا / الاعتبار . ص ٢٥١

قال ^(٥) : « وكل تليساتهم ^(٦) فى هاتين اللفظتين » : واجب الوجود ويمكن الوجود ^(٧) « فلنعد ^(٨) إلى المفهوم وهو نفي العلة » يعنى العلة الفاعلة ^(٩) « وإثباتها ^(١٠) ، فكأنهم يقولون : إن ^(١١) هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها ؟ فيقول الدهرى : لا علة لها ، فما المستنكر ؟ وإذا عنى بالإمكان والوجوب هذا ، فنقول : إنه واجب وليس ممكنًا ^(١٢) . وقولهم :

(١) تهافت التهافت : علة لا خارجة ولا داخله .

(٢) تهافت التهافت : وإن كان له علة .

(٣) تهافت التهافت : يفتقر .

(٤) س : يعنى ، وهو تحريف .

(٥) فى تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٤ .

(٦) س : وكل تليساتهم ؛ تهافت التهافت : فكل تليساتهم .

(٧) عبارة « واجب الوجود ويمكن وجود » وردت فى « تهافت التهافت » قبل كلام الغزالي الذى بدأ بقوله :

وكل تليساتهم .. الخ ، وأورده ابن تيمية فى هذا الموضع .

(٨) تهافت التهافت : فلنعدل .

(٩) عبارة « يعنى العلة الفاعلة » زادها ابن تيمية للتوضيح . وليست فى « تهافت التهافت » .

(١٠) تهافت التهافت : وإثباته .

(١١) إن : ساقطة من « تهافت التهافت » .

(١٢) تهافت التهافت (ص ٦٣٥) : يمكن .

الجسم لا يكون واجبا^(١) تحكم لا أصل له .

قال ابن رشد^(٢) « قد تقدّم من قولنا : إنه إذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة ، وفهم من ممكن الوجود ما له علة ، لم تكن قسمة^(٣) الموجود^(٤) بهذين الفصلين معترفاً بها ، فإن للخصم أن يقول : ليس كما ذكر ، بل كل موجود لا^(٥) علة له . لكن إذا فهم من واجب الوجود : الموجود الضروري ، ومن الممكن : الممكن الحقيقي ، أفضى الأمر - ولا بد - إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال : كل^(٦) موجود فلما أن يكون ممكناً أو ضرورياً ، فإن كان ممكناً فله علة ، فإن كانت تلك العلة من طبيعة الممكن ، تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ، ثم يُسأل في تلك العلة الضرورية : إذا جوّز أيضاً أن يكون من الضروري^(٧) ما له علة وما ليس له علة ، فإن وُضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

قال^(٨) : « وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات ، وذلك أن الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو

(١) تهافت التهافت : ليس (وفي نسخة : لا) يمكن أن يكون واجبا .

(٢) في «تهافت التهافت» ق ٢ ، ص ٦٣٥ - ٦٣٦ بعد كلام الغزالي السابق مباشرة وبدأ كلامه بقوله :

قلت : قد تقدم ... إلخ .

(٣) س : نسبة .

(٤) د : الوجود .

(٥) د : ولا .

(٦) تهافت التهافت : إن كل

(٧) س ، تهافت التهافت (ص ٦٣٦) : إذا جوّز أيضاً أن من الضروري ، وسقطت « أن يكون » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ٢ ، ص ٦٣٦ .

ضرورى بغيره . وأما : هل الضرورى بغيره فيه إمكان بالإضافة إلى ذاته ؟
ففيه نظر . ولهذا كانت هذه الطريقة مختلة إذا سلك فيها هذا المسلك ، فأما
مسلكه فهو مختل ضرورة ، لأنه لم يقسم الموجود^(١) أولا إلى الممكن
الحقيق والضرورى ، وهى القسمة الموجودة^(٢) بالطبع للموجودات .

قال^(٣) : « ثم قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة فى قولهم : إن^(٤) الجسم
ليس بواجب الوجود بذاته لكونه له أجزاء هى علته . فإن قيل : لا
يُنكر^(٥) أن يكون^(٦) الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء ،
وأن الأجزاء تكون سابقة فى الذات على الجملة . قلنا : ليكن كذلك ، فإن
الجملة^(٧) تقومت بالأجزاء واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ولا اجتماعها^(٨) ،
بل هى قديمة كذلك بلا^(٩) علة فاعلية ، فلا يمكنهم رد هذا إلا بما ذكروه
ظ ٢٥١ من لزوم نقي الكثرة عن الموجود الأول / ، وقد أبطلناه عليهم ، ولا^(١٠)
سبيل لهم سواه . »

قال^(١١) : « فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل

(١) س : الوجود .

(٢) تهافت التهافت : المعروفة .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة : تهافت التهافت . ق ٢ . ص ٦٣٧ .

(٤) تهافت التهافت : قولهم على أن ..

(٥) س : لا تتكرون .

(٦) يكون : ليست فى « تهافت التهافت » .

(٧) تهافت التهافت : فالجملة .

(٨) س : إلا اجتماعها ؛ تهافت التهافت : ولا لاجتماعها .

(٩) س : فلا .

(١٠) س : فلا .

(١١) بعد الكلام السابق . شدة . ق ٢ ، ص ٦٣٧ ، وهذا من كلام الغزالي .

لاعتقاد^(١) في الصانع أصلاً .

قال ابن رشد^(٢) : « هذا القول لازم لزوماً لاشك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في إثبات موجود ليس بجسم ، وذلك أن هذه الطريقة لم يسلكها^(٣) القدماء ، [وإنما أول من سلكها - فيما وصلنا - ابن سينا ، وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء ،]^(٤) وذلك أن القدماء إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ للكل ، من أمور متأخرة ، وهي الحركة والزمان . وهذه الطريقة تفضي إليه - زعم^(٥) - أعني إلى إثبات مبدأ بالصفة التي أثبتها القدماء من النظر في طبيعة^(٦) الوجود^(٧) بما هو موجود ، ولو أفضت لكان ما قال صحيحاً ؛ لكنها ليس تفضي . وذلك أن واجب الوجود بذاته إذا وُضع موجوداً ، فغاية ما يتنى عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة ، وبالجملة أن يكون له جزء^(٨) ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة ، من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال في العالم وأجزائه ، صدق على العالم - أو على أجزائه - أنه^(٩) واجب الوجود .

(١) س : إلى اعتقاد .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٦٣٧ - ٦٣٨ وبدأ كلامه بقوله : قلت : هذا القول ... الخ .

(٣) تهافت التهافت : لم تسلكها .

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (د) ، (س) ، وزدته من «تهافت التهافت» .

(٥) تهافت التهافت : فيما زعم .

(٦) س : صنفة .

(٧) تهافت التهافت (ص ٦٣٨) الموجود .

(٨) جزء : كذا في (د) وهو الصواب . وفي (س) ، تهافت التهافت : حد .

(٩) تهافت التهافت : العالم وأجزائه أنه ..

قال^(١) : « هذا كله إذا سلمنا أن هاهنا موجودا هو واجب الوجود ، وقد قلنا نحن^(٢) : إن الطريقة التي سلكها في إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضى بالطبع إليه^(٣) ، إلا على النحو الذي قلنا . وأكثر ما يلزم هذا القول ، أعنى ضعف هذه الطريقة عند من يضعها هنا^(٤) جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ، لأن من يضع مركبا قديما من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات ، وكل وحدة في شيء مركب فهي^(٥) من قبيل واحد هو واحد^(٦) بنفسه ، أعنى بسيطا ، ومن قبيل هذا الواحد صار العالم واحداً . وكذلك^(٧) يقول الإسكندر^(٨) : إنه لا بد أن تكون^(٩) ها هنا قوة روحانية سارية^(١٠) في جميع أجزاء العالم ، كما يوجد في [جميع]^(١١) أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض . والفرق الذي^(١٢) بينها أن الرباط الذي في العالم قديم من قبيل أن الرباط قديم ، والرباط الذي بين أجزاء

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٨ - ٦٣٩ .

(٢) نحن : ساقطة من (س) .

(٣) تهافت التهافت : إليها .

(٤) تهافت التهافت : من يضع أن ههنا (وفي نسخة : بغير أن) .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) فهي : كذا في «تهافت التهافت» . وفي (د) : فهو .

(٧) تهافت التهافت (ص ٦٣٩) : ولذلك .

(٨) يقصد به ابن رشد الإسكندر الإفروديسي من شرح أرسطو ، وسبقت ترجمته ، ح ١ ، ص ١٥٢ .

(٩) س : يكون .

(١٠) س : سايرة .

(١١) جميع : ساقطة من (د) ، (س) . وزدتها من «تهافت التهافت» .

(١٢) الذي : ليست في «تهافت التهافت» .

الحيوان ها هنا كائن فاسد بالشخص^(١) ، غير كائنٍ ولا فاسد بالنوع ، من قِبَل الرباط القديم ، من قِبَل أنه لم يمكن فيه [أن يكون] غير كائنٍ^(٢) ولا فاسد بالشخص ، كالحال في العالم ، فتدارك الخالق سبحانه^(٣) هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لم يكن^(٤) / فيه غيره ، كما ص ٢٥٢ يقوله أرسطو في كتاب الحيوان .

قال^(٥) : « وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، تأولوا^(٦) على ابن سينا هذا الرأي ، وقالوا : إنه ليس يرى أن ها هنا مفارقا ، وقالوا : إن ذلك يظهر من قوله^(٧) في واجب الوجود في مواضع ، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية . قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب أهل المشرق ، ويرون^(٨) أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية ، على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .
قال^(٩) : « ونحن^(١٠) قد^(١١) تكلمنا على^(١٢) هذه الطريقة غير ما مرة ،

(١) س : والشخص .

(٢) د : أنه لم يكن فيه غير كائن ... ، وهو تحريف .

(٣) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .

(٤) تهافت التهافت : الذي لا يمكن .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٣٩ - ٦٤٠ .

(٦) تهافت التهافت : قد تأولوا .

(٧) س : في قوله .

(٨) تهافت التهافت (ص ٦٤٠) : فإنهم يرون (وفي نسخة : بلون : فإنهم) .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٤٠ .

(١٠) ونحن : كذا في (د) ، (س) ، «تهافت التهافت» . وفي نسخة من «تهافت التهافت» : وأما نحن .

(١١) س ، تهافت التهافت : فقد .

(١٢) تهافت التهافت : في .

وبيّنا الجهة التي منها يقع اليقين بها^(١) ، وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها . وتكلمنا أيضا على طريقة الإسكندر في ذلك : أعنى الذى اختاره فى كتابه الملقب بالمبادئ . وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريقة أرسطو إلى طريقة أخرى ، لكنها مأخوذة من المبادئ التى^(٢) بينها أرسطو ، وكلا الطريقتين^(٣) صحيحة ، لكن الطبيعية^(٤) أكثر ذلك هى طريقة أرسطو .

قال^(٥) : « ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى ، على ما أصف^(٦) ، كانت حقاً ، وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدما العلم بأصناف الممكنات : الوجود فى الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجود فى الجوهر . وهذه الطريقة هى أن نقول : إن الممكن الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود^(٧) فى الجوهر الجسمانى ، وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود^(٧) بإطلاق ، وهو الذى لا قوة فيه أصلاً : لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات . وما هو هكذا فليس بجسم . مثال ذلك أن الجرم السماوى قد يظهر^(٨) من أمره أنه واجب الوجود فى^(٩) الجوهر الجسمانى ، وإلا لزم أن يكون هنالك جسم أقدم منه ، وظهر منه^(١٠) أنه

(١) س : التغير بها (وهو تحريف) ، تهافت التهافت : اليقين فيها .

(٢) د : الذى ، وهو خطأ .

(٣) تهافت التهافت : وكلتا الطريقتين .

(٤) س ، تهافت التهافت : الطبيعة . وفى نسخة من «تهافت التهافت» : الطريقة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، تهافت التهافت ، ق٢ ، ص ٦٤٠ - ٦٤٢ .

(٦) تهافت التهافت : على ما أصفه (وفى نسخة : على ما أضعه) .

(٧-٧) : ساقط من (س) .

(٨) تهافت التهافت (ص ٦٤١) : قد ظهر .

(٩) س : من .

(١٠) تهافت التهافت : وظهر من أمره .

يمكن الوجود في الحركة التي في المكان ، فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر ، وألا يكون فيه قوة أصلا : لا على حركة ، ولا على غيرها ؛ فلا^(١) يوصف بحركة ولا سكون ، ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات . وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ، ولا قوة في جسم ، وأجزاء العالم الأزلية إنما هي واجبة الوجود في^(٢) الجوهر : إما في الكلية^(٣) كالحال / في الاسطقسات الأربع ، وإما بالشخص كالحال في الأجرام ظ ٢٥٢ السماوية .

قلت : المقصود ذكر طرق هؤلاء ، ومنتهى نظرهم ومعرفتهم ، وأن خيار ما في كلام ابن سينا وأمثاله ، إنما تلقاه من طرق المتكلمين ، كالمعتزلة ونحوهم مع ما فيهم من البدعة . وأما ما ذكره [هذا]^(٤) من طريقة الفقهاء ، فهي أضعف وأقل فائدة في العلوم الإلهية من طريقة ابن سينا بكثير ، فإن ابن سينا أدخل في الفلسفة من المعارف الإلهية التي ركبها من طرق المتكلمين ، وطرق الفلاسفة والصوفية ، ما كسا به الفلسفة بهجة ورونقا ، حتى نفقت على كثير من أهل الملل ، بخلاف فلسفة القدماء ، فإن فيها من التقصير والجهل في العلوم الإلهية ما لا يخفى على أحد .

وإنما كلام القوم وعلمهم في العلوم^(٥) الرياضية والطبيعية ، وكل فاضل يعلم أن كلام أرسطو وأمثاله في الإلهيات^(٦) قليل نزر جدا ، قليل

(١) س : ولا .

(٢) س : من .

(٣) تهافت التهافت (ص ٦٤٢) : إما بالكلية .

(٤) هذا : ساقطة من (د) . والمقصود به ابن رشد .

(٥) د : في الأمور .

(٦) س : في الإلهية .

الفائدة إذا كان صحيحا ، مع أنه لا يُوصَل إليه إلا بتعب كثير ، مع أنه يقول : هذا غاية فلسفتنا ، ونهاية حكمتنا .

وهو كما قيل : لحم جمل غث على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل ^(١) .

وهذا الذى ذكره ابن رشد فى إثبات واجب الوجود ، مضمونه : أن ممكن الوجود ، وهو فى اصطلاحه الذى ذكره عن القدماء : المحدث بعد عدم ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود ، وهو القديم الذى لم يسبقه عدم . وهذا [هو] ^(٢) بعينه قول المتكلم ^(٣) : إن المحدث مفتقر إلى قديم .

ثم قال : « وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود بإطلاق ، وهو الذى لا قوة فيه أصلا ، وليس بجسم » ^(٤) .

وهذا لم يذكر عليه دليلاً صحيحاً .

وقوله : « إن الفلك يظهر ^(٥) من أمره أنه واجب الوجود » أى قديم فى جوهره « وأنه ممكن الوجود فى الحركة » هو قول الفلاسفة الدهرية ، الذين يقولون : إن الأفلاك قديمة وحركتها دائمة .

وهذا لا دليل لهم عليه أصلا ، بل جميع ما يذكرونه من الأدلة فى

(١) س : فينتقل . وجاء النص فى مواضع أخرى وفيه : ولا سمين فيقل .

(٢) هو : ساقطة من (د)

(٣) س : المتكلمين .

(٤) فى النص الذى ورد قبل قليل : « .. لا قوة فيه أصلا : لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع

الحركات . وما هو هكذا فليس بجسم » .

(٥) فى النص السابق : إن الجرم السماوى قد يظهر ..

قدم العالم لا يدل شيء منها على قدم الأفلاك ، (*) بل غاية ما يدل على أن الله لم يزل فاعلاً ، وأنه لا بد قبل الأفلاك من شيء آخر موجود ، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم الأفلاك (*)

ثم إذا قُدِّرَ ثبوت ذلك فقوله (١) : يجب أن يكون المحرك للفلك واجب الوجود في الجوهر ، وألا يكون فيه / قوة أصلاً لا على حركة ولا غيرها ، فلا يكون جسماً ، أى لا يقوم به فعل من الأفعال - دعوى مجردة . ص ٢٥٣

ثم لو قُدِّرَ أنه لا يقوم به فعل ، فلم قال : إن ما لا يقوم به فعل لا يكون جسماً ؟ ويُقال : غاية ما ذكره أن يكون ما قاله ممكناً . فيقال : كما أنه يمكن ذلك فيمكن نقيضه . فإنه كما يجوز أن يكون المحرك (٢) له غير متحرك ، فالمحرك المتحرك أولى بالجواز والإمكان .

ثم يُقال : بل ما ذكرته هو على نقيض قولكم أدل منه على قولكم ، وذلك لأن الفلك إذا كان دائم الحركة - وقد قررت أن المحرك له غيره - فالمحرك له إما أن يكون متحركاً وإما أن (٣) لا يكون . فإن لم يكن متحركاً كان محرّكاً لغيره بدون حركة فيه .

وهذا إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممكناً بطل مذهبهم ، وإن أمكن فالفلك نفسه : إما أن يكون واجباً بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان واجباً بنفسه وحركته ممكنة ، وهو محتاج في حركته

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(١) د : قوله .

(٢) د : المتحرك .

(٣) عبارة : « وإما أن » ساقطة من (س) ومكانها بياض .

إلى محرك منفصل ، كان واجب الوجود بنفسه جسماً متحركاً بحركة تقوم به ، يفترق فيها إلى غيره .

وحيث أن يقال : المحرك للفلك هو أيضاً جسم متحرك بحركة فيه ، سواء احتاج فيها إلى غيره أو لم يحتج . وإذا لم يحتج إلى غيره كان أولى . وإن قيل : إن الفلك ممكن الوجود ، فلا بد له من الواجب ، فيكون الواجب علة موجبة له . فلا بد أن يكون [علة]^(١) تامة في الأزل له ، لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن كذلك .

والعلة التامة لا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها ، فإن كان علة تامة لحركة الفلك لزم وجودها في الأزل ، وهو ممتنع . وإن لم يكن علة تامة له ، لم يكن بد من أمر يتجدد يصير به علة تامة لحدوث ما يحدث من الحركة . وذلك المتجدد إن كان منه فقد بطل قوله ، وإن كان من الممكن كان قوله أبطل وأبطل ، فإن ما من الممكن لا بد أن يكون له من الواجب ، إذ لا شيء له من نفسه .

وهذا يصلح أن يكون حجة في أول هذه المسألة ، وهو أن الحركة الدائمة في الفلك ، إذا كانت صادرة عن موجب ، فالموجب لها : إن كان علة تامة لها في الأزل لم يتأخر عنها شيء من معلولها ، وإن لم تكن تامة في الأزل صار موجباً بعد أن لم يكن .

وذلك التمام : إن كان له من نفسه كان متحركاً ، وهو خلاف ما زعموه . وإن كان من غيره كان واجب الوجود بنفسه ، مفتقراً في تمام فعله إلى غيره .

(١) علة : ساقطة من (د) .

وهذا أعظم عليهم : وهو أن يكون متحركاً بحركة / من غيره . ط ٢٥٣

وإذا قيل : نقول في صدور الفعل الدائم الذى فى الفلك عن الواجب ما يُقال لو كان ذلك الفعل فى الواجب .

قيل : الفعل إذا كان قائماً فى الواجب بنفسه ، لم يكن على هذا القول يمتنع أن تقوم به الأفعال التى تتعلق بمشيئته وقدرته ، ولا يكون مفتقراً فى شىء من ذلك إلى شىء من مخلوقاته ، بل كل ما سواه فقير إليه .

وأما على قولهم ، فهم يقولون : [إنه]^(١) يمتنع أن يقوم^(٢) بالمبدأ الأول شىء من الأفعال ، ويقولون : إن^(٣) الفعل الدائم القائم بالفلك صادر عنه شيئاً بعد شىء .

فيقال لهم : الفلك إن كان واجباً بنفسه ؛ فقد قام بالواجب بنفسه حركات شيئاً بعد شىء ، فامتنع أن يقولوا : إن الواجب بنفسه لا تقوم به الأفعال . وإن كان الفلك ليس واجباً بنفسه ، بل ممكن بنفسه ؛ فهو صادر عن الأول : ذاته وصفاته وأفعاله .

فإذا قُدِّرَ قديماً لزم أن يكون المقتضى التام له قديماً ، والفلك الممكن قابل للحركة شيئاً بعد شىء ، فلا بد له من واجب ، والحركة ممكنة لا واجبة بنفسها ، فلا بد لها من فاعل يفعلها^(٤) شيئاً بعد شىء ، فإذا قُدِّرَ الفاعل الفلك ، ففاعلية الفلك ممكنة ، فإذا حدثت شيئاً بعد شىء لم يكن

(١) إنه : ساقطة من (د) .

(٢) س : أن نقول ، وهو تحريف .

(٣) إن : ساقطة من (س) .

(٤) س : يفعل .

لها بد من فاعل . وحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن علة تامة في الأزل لا يتأخر عنها شيء من موجبها ممتنع ، فوجب أن يكون الموجب لحدوث تلك الحوادث أمراً يتعلق^(١) بالواجب ، وذلك من لوازم الواجب ، لا يفتقر إلى غير الواجب ، وما منه بخلاف ما يقوم بالممكن ، فإن الممكن نفسه مفتقر إلى غيره ، فما فيه^(٢) أولى أن يفتقر إلى غيره .

وهذا قد بُسط في موضع آخر ، وبيّن أنهم يلزمهم التناقض وفساد قولهم ، سواء قُدِّر^(٣) الفلك واجباً بنفسه ، أو قُدِّر ممكناً واجباً بغيره . والمقصود هنا إنما كان التنبيه على طرق الطوائف في إثبات الصانع ، وأن ما يذكره أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة ، فإما أن يكون طويلاً لا يُحتاج إليه ، أو ناقصاً لا يحصّل المقصود ، وأن الطرق التي جاءت بها الرسل هي أكمل الطرق وأقربها^(٤) وأنفعها ، وأن ما في الفطرة المُكَمَّلة بالشرعة المنزّلة يعني عن [هذه]^(٥) الأمور المحدثّة ، وأن سالكيها يفوتهم من كمال المعرفة بصفات الله [تعالى]^(٦) وأفعاله ما ينقصون به عن أهل الإيمان نقصاً عظيماً إذا^(٧) عُذروا بالجهل ، وإلا كانوا من المستحقين للعذاب ، إذا خالفوا النص الذي قامت عليهم به الحجة ، فهم بين محروم ومأثوم .

(١) س : أمر متعلق ، وهو خطأ .

(٢) س : فما منه .

(٣) س : سواء إن قُدِّر .

(٤) وأقربها : ساقطة من (س) .

(٥) هذه : ساقطة من (د) .

(٦) تعالى : ليست في (د) .

(٧) س : إن .

وهذه الطرق التي أخذها ابن سينا عن المتكلمين ، من المعتزلة ونحوهم ، / وخلطها بكلام سلفه الفلاسفة ، صار بسبب ما فيها من البدع ص ٢٥٤ المخالفة للكتاب والسنة ، يستطيل بها على المسلمين ، ويجعل القول الذي قاله هؤلاء هو قول المسلمين . وليس الأمر كذلك ، وإنما هو قول مبتدعهم ، وهكذا عمل إخوانه القرامطة الباطنية : صاروا يلزمون كل طائفة من طوائف المسلمين بالقدر الذي وافقهم عليه مما هو مخالف للنصوص ، ويلزمونهم بطرد ذلك القول حتى يخرجوهم ^(١) عن الإسلام بالكلية .

ولهذا كان لهؤلاء وأمثالهم نصيب من حال المرتدين ، الذين قال الله [تعالى] ^(٢) فيهم : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤] . ولهذا آل الأمر بكثير من هؤلاء إلى عبادة الأوثان ، والشرك بالرحمن ، مثل دعوة الكواكب والسجود لها ، أو التصنيف ^(٣) في ذلك ، كما صنَّفه الرازي وغيره في ذلك .

والذي أحدثه الفلاسفة ، كابن سينا وأمثاله ، عن المعتزلة : منه ما هو صحيح ، ومنه ما هو باطل . فالصحيح كقولهم : إن تخصيص شيء دون

(١) س : حتى يخرجوهم .

(٢) تعالى : ليست في (د) .

(٣) س : والتصنيف .

شيء بالحدوث في وقت دون وقت لا بد له من مخصص^(١) . والباطل نقي الصفات .

وركب ابن سينا من الأمرين ما دار به على المعتزلة ، ونحوهم من المتكلمين ، ولم يقتصر على مجرد ما قالوه ، بل وسع القول فيه ، حتى وصله بكلام سلفه الدهرية .

فالأول : وهو أن تخصيص الحدوث بوقت لا بد له من مخصص ، ضم إليه : أن كل ممكن ، وإن كان قديما ، لا يترجح إلا بمرجح . وبني^(٢) على ذلك إثبات واجب الوجود .

وهي الطريقة التي أحدثها في الفلسفة ، وهي مركبة من كلام الفلاسفة والمعتزلة . والمعتزلة لا تقتصر في أن التخصيص لا بد له من مخصص على تخصيص الحدوث ، بل تقول ذلك فيما هو أعم من ذلك ، ولا^(٣) تفرق بين الاختصاص الواجب والاختصاص الممكن .

وابن سينا وافقهم على ذلك ، فتناقضت عليه أصوله . وأما الأصل الفاسد الذي أخذه عنهم ، فهو نقي الصفات . ولما كانت المعتزلة تنقي الصفات وتسمي إثباتها تجسيدا ، والتجسيم تركيبا^(٤) ، ويقولون : [إن]^(٥) المركب لا بد له من مركب ، فلا يكون مركبا ، فلا يكون

(١) م : كقولهم : إن التخصيص لا بد له من مخصص .

(٢) د : وبنا .

(٣) م : لا .

(٤) د : والتجسيم تركيب .

(٥) إن : ساقطة من (د) .

جسما ، لأن الجسم مركَّب ، فلا يقوم به صفة ، لأن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، ولا يكون فوق العالم ، لأنه لا يكون فوق العالم إلا جسم . ولا يُرى في الآخرة ، لأن الرؤية إنما تقع على جسم ، أو عرض في جسم .

وكلامه مخلوق ، لأنه لو قام به الكلام / لكان جسما . ظ ٢٥٤

أخذ^(١) ابن سينا وأمثاله هذه الأصول ، وألزمهم ما هو أبلغ من ذلك ، فزاد في نقي الصفات عليهم ، حتى كان أظهر تعطيلاً منهم ، بل أبلغ تعطيلاً من الجهم رأس نفاة^(٢) الصفات . وخالف ابن سينا وأمثاله المعتزلة في أمور : بعضها أصابوا^(٣) في مخالفتهم ، وبعضها أخطأوا^(٤) في مخالفتهم . لكن الذي أصابوا فيه ، منه ما صاروا يحتجون به على باطلهم ، لضعف طريق المعتزلة الذي به يردون باطلهم .

وهذا الذي ذكرته يجده من اعتبره في كتب ابن سينا « كالأشارات » وغيرها ، ويتبين للفاضل أنه إنما بنى إلحاده في قدم العالم على نقي الصفات ، فإنهم لما نفوا الصفات والأفعال القائمة بذاته ، وسموا ذلك توحيدا ، ووافقهم^(٥) ابن سينا على تقرير هذا النقي الذي سموه توحيدا ، بين^(٦) امتناع القول بحدوث العالم مع هذا الأصل ، وأظهر تناقضهم .

(١) س : فأخذ .

(٢) س : من الجهم بن صفوان ومن نفاة . . .

(٣) د : أصاب .

(٤) د : أخطأ .

(٥) س : وافقهم .

(٦) س : صار بين .

ولكن قوله في قدم العالم أفسد من قولهم ، ويمكن إظهار تناقض قوله ، أكثر من إظهار تناقض أقوالهم . فلهذا تجده في مسألة قدم العالم يردد القول فيها ، ويحكي كلام الطائفتين وحجتهم كأنه أجنبي ، ويحيل الترجيح بينهما^(١) إلى نظر الناظر ، مع ظهور ترجيحه لقول القائلين بالقدم^(٢) .

وأما مسألة نقي الصفات فيجزم بها ، ويجعلها من المقطوع به الذي لا تردد فيه ، فإنهم يوافقون عليها ، وهو بها تمكّن من الاحتجاج عليهم في قدم العالم ، وبها تمكّن^(٣) من إنكار المعاد ، وتحريف الكليم عن مواضعه ، وقال : نقول في النصوص الواردة في المعاد كما قلتم في^(٤) النصوص الواردة في الصفات ، وقال : كما أن الكتب الإلهية ليس فيها بيان ما هو الحق في نفس الأمر في^(٥) التوحيد ، يعنى التوحيد الذى وافقته عليه المعتزلة ، وهو نقي الصفات بناءً على نقي التجسيم والتركيب ؛ فكذلك ليس فيها بيان^(٦) ما هو الحق في نفس الأمر في^(٧) أمر المعاد . وبني^(٨) ذلك على أن الإفصاح بحقيقة الأمر لا يمكن خطاب الجمهور به ، وإنما

(١) س : فيها .

(٢) س : يقدم العالم .

(٣) س : العالم وتمكّن . . .

(٤) س : في المعاد ما تقولونه في . .

(٥) س : من .

(٦) بيان : ساقطة من (س) .

(٧) س : من .

(٨) د : وبنا ، وهو خطأ .

يخاطبون بنوع من التخيل والتمثيل الذي ينتفون به فيه ، كما تقدم كلامه (١) .

وهذا [كلام] (٢) الملاحدة الباطنية الذين ألدوا في أسماء الله وآياته ، وكان منتهى أمرهم تعطيل الخالق ، وتكذيب رسله ، وإبطال دينه . ودخل في ذلك باطنية الصوفية ، أهل الحلول والاتحاد ، وسموه تحقيقا ومعرفة وتوحيداً . ومنتهى أمرهم هو إلحاد باطنية الشيعة ، وهو أنه ليس / ص ٢٥٥
إلا الفلك وما حواه وما وراء ذلك شيء .

وكلام ابن عربي ، صاحب « فصوص الحكم » ، وأمثاله من الاتحادية القائلين بوحدة الوجود ، يدور على ذلك لمن فهمه ، ولكن يسمون هذا العالم الله . فذهبهم في الحقيقة مذهب المعطلة ، كفرعون وأمثاله ، ولكن هؤلاء يطلقون عليه هذا الاسم ، بخلاف أولئك . وأيضا فقد يكون جهال هؤلاء وعوامهم يعتقدون أنهم يثبتون خالقاً مابيناً للمخلوق ، مع قولهم بالوحدة والاتحاد ، كما رأينا منهم طوائف ، مع ما دخلوا فيه من العلم والدين ، لا يعرفون حقيقة مذهب هؤلاء ، لما في ظاهره من الإقرار بالصانع ورسله ودينه .

وإنما يعرف ذلك من كان ذكياً خبيراً بحقيقة مذهبهم (٣) ، ومن كان كذلك فهو أحد رجلين : إما مؤمن عليم : علم أن هذا يناقض الحق ، وينافي دين الإسلام ؛ فذهبهم وعاداهم . وإما زنديق منافق : علم حقيقة

(١) عبارة « كما تقدم كلامه » : ساقطة من (س) .

(٢) كلام : ساقطة من (د) .

(٣) س : بحقيقة قولهم .

أمرهم ، وأظهر ما يظهرون ، وكان من أئمتهم^(١) . فهذا وأمثاله من جنس آل فرعون ، الذين جعلوا أئمة يدعون إلى النار .
والأول من أتباع الرسل والأنبياء ، كآل^(٢) إبراهيم ، الذين جعلهم الله أئمة يهدون بأمره .

وهذا الذى ذكرته لك من حال هؤلاء ، يتبين لكل مؤمن ذكى^(٣) رأى أى كتبهم ، وتبين له مقصودهم . فما ذكرته عن ابن سينا مذكور فى كتابه «الإشارات» الذى هو زبدة الفلسفة عندهم ، الذى قال فى خاتمته^(٤) :
«أياها الأخ إنى مخضت^(٥) لك فى هذه الإشارات عن زُبد^(٦) الحق ، وألقمتك نقي^(٧) الحكيم ، فى لطائف الكلم^(٨) ، فصنه^(٩) عن المبتدلين والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والرؤية والسعادة^(١١) ، وكان صفاه مع الغاغة^(١٢) ، أو^(١٣) كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة^(١٤) ومن

كلام ابن سينا فى
الإشارات ، وعلقى ابن
سبويه عليه

(١) س : من أئمته .

(٢) س : وآل .

(٣) ذكى : ساقطة من (س) .

(٤) فى «الإشارات والتنبهات» ، ٣ ، ٩٠٣/٤ - ٩٠٦ .

(٥) الإشارات : قد مخضت .

(٦) الإشارات : عن زبدة .

(٧) الإشارات : قفى . وشرح نصير الدين الطوسى الكلمة فقال : والقفى والقفية الشىء الذى يؤثر به

الضيف .

(٨) د : التكلم .

(٩) س : فصنته .

(١٠) الإشارات (ص ٩٠٤) : عن الجاهلين والمبتدلين .

(١١) س : والرؤية العبادة ، الإشارات : والدرية والعادة .

(١٢) وكان صفاه مع الغاغة : كذا فى «الإشارات» . وفى (س) : وكان صفاه مع الغاغة . وفى (د) :

وكان صناعة من الصناعة . قال الطوسى : «وصفاه : ميله ، والغاغة من الناس : الكثير المختلطون» .

(١٣) د : إذ .

(١٤) الإشارات : الفلاسفة .

همجهم ، فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، أو بتوقفه ^(١) عداً يفرغ ^(٢) إليه الوسواس ، وينظر ^(٣) إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ^(٤) ما يسألك منه ^(٥) مدرجاً [مجزاً] ^(٦) مفزقاً ، تستفسر ما تسلفه لما تستأنفه ^(٧) ، وعاهده بالله وبالآيمان التي لا مخرج له منها ^(٨) ، أن يجرى فيما تؤتبه مجراك ^(٩) ، متأسياً بك ^(١٠) ، فإن أذعت هذا العلم وأضعته ^(١١) ، فالله بيني وبينك .

وبهذه الوصية أوصى الرازي في شرحه له ، كما وصّى بذلك في ^(١٢) كلامه على حديث المعراج لما شرحه بنظير شرح هؤلاء له . وهذا من جنس وصايا القرامطة الملاحدة في البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم .

والمقصود / هنا أن ابن سينا في هذا الكتاب الذي عظمه ، لما تكلم ^{ظ ٢٥٥} على أفعال الرب تعالى وصفاته ، سلك ما ذكرته لك عنه ، كما قد ذكرنا في

(١) الإشارات : وتوقفه .

(٢) الإشارات : يتسع .

(٣) الإشارات (ص ٩٠٥) : وينظره .

(٤) فآته : كذا في «الإشارات» وهو الصواب . وفي (د) ، (س) : فإنه .

(٥) منه : ساقطة من (س) .

(٦) مجزاً : ساقطة من (د) ، (س) . وزدتها من «الإشارات» .

(٧) س : بنفس من ما يسلمه لما يستعمله (وهو تحريف) ؛ الإشارات : تستفسر مما تسلفه لما تسقبله .

وقال نصير الدين : الاستفراص : طلب الفراسة .

(٨) س : وعاهده بالله تعالى والآيمان التي مخرج لها ؛ الإشارات : وعاهده بالله وبآيمان لا مخرج لها .

(٩) س : .. فيما يؤتبه محال (وهو تحريف) ؛ الإشارات (ص ٩٠٦) : ليجرى فيما تأتيه مجراك .

(١٠) س : مناسياتك .

(١١) الإشارات : أو أضعته .

(١٢) د : من .

غير هذا الموضع ، لما ذكر^(١) النزاع في مسألة الصنع والإبداع وحدوث العالم .

قال في آخره^(٢) : « فهذه هي المذاهب ، وإليك الاعتبار^(٣) بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً » .

والرازي لم يعرف وجه وصيته فقال : « إن كان المقصود منه الأمر بالثبات على التوحيد ، فإنه يكون كلاماً أجنبياً عن مسألة الحدوث والقدم . وإن كان المقصود منه إنما هي^(٤) المقدمة التي يظهر منها الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف ، لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلاً ، لأن القائلين بالقدم^(٥) يقولون : ثبت إسناد الممكنات بأسرها إلى واجب الوجود لذاته، فسواء^(٦) كان الواجب واحداً أو أكثر من واحد ، لزم من كونه واجباً دوام آثاره وأفعاله . وأما القائلون بالحدوث ، فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والثنية ، فثبت أنه لا تتعلق مسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد » .

قلت : ليس مراد ابن سينا بالتوحيد التوحيد الذي جاءت به الرسل ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، مع ما يتضمنه من أنه لا ربَّ لشيء من الممكنات سواه ، فإن إخوانه [من]^(٧) الفلاسفة من أبعد الناس عن هذا

(١) س : لما ذكرنا .

(٢) س : قال في آخر ذلك . والكلام التالي في « الإشارات والتهيات » ٣ ، ٤ / ٥٤٥ .

(٣) الإشارات : الاختيار .

(٤) س : هو .

(٥) بالقدم : ساقطة من (س) .

(٦) س : سواء .

(٧) من : ساقطة من (د) .

التوحيد ، إذ فيهم من الإشراك بالله [تعالى]^(١) ، وعبادة ما سواه ، وإضافة التأثيرات إلى غيره ، [بل]^(٢) ما هو معلوم لكل من عرف حالهم ، ولازم قولهم : إخراج الحوادث كلها عن فعله . وإنما مقصوده التوحيد الذي يذكره في كتبه ، وهو نفي الصفات ، وهو الذي شارك فيه المعتزلة وسمّوه أيضا توحيدا .

وهذا النفي الذي سموه توحيدا ، لم ينزل به كتاب ، ولا بعث^(٣) به رسول ، ولا كان عليه أحد من سلف الأمة وأئمتها ، بل هو مخالف لصريح المعقول ، مع مخالفته لصحيح المنقول .

والمقصود منه وجه ارتباطه بمسألة الحدوث والقدم ، وذلك أن الأصل الذي نبى^(٤) عليه حجته في مسألة القدم : أنه كيف تحدث السموات بعد أن لم تكن محدثة من غير حدوث أمر؟ وهذا إنما يكون على قول نفاة الصفات والأفعال القائمة به ، ، الذين يقولون : إنه لا يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ، وإلا فعلى قول أهل الإثبات تبطل حجته .

وأیضا فمقصوده تمهيد أصله في أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا إنما يتم إذا أثبت / موجودا مجردا^(٥) لا صفة له ولا نعت ، وإلا فإذا ص ٢٥٦ كان الخالق موصوفا بصفات متنوعة^(٦) : كالعلم والقدرة والكلام والمشيئة

(١) تعالى : زيادة في (س) .

(٢) بل : ساقطة من (د) .

(٣) س : ولم يبعث .

(٤) س : نبى .

(٥) س : ثبت موجود مجرد .

(٦) د : متنوعة ، وهو تحريف .

والرحمة ، وبأفعال متنوعة : كالخلق والاستواء ونحو ذلك - لم يكن واحدا عندهم ، بل كان مركباً وجيباً .

وحينئذ فيقال لهم : هذا الذى تسمونه ^(١) واحداً لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما ^(٢) هو أمر يقدر فى الأذهان ، لا يوجد فى الأعيان ، وهو نظير الواحد البسيط ، الذى يجعلون منه تركيب ^(٣) الأنواع ، فإن هذا الواحد الذى يثبتونه فى الكليات ، ويقولون : إنه منه تركيب الأنواع الموجودة ، هو نظير الواحد الذى يثبتونه فى الإلهيات ، ويقولون : هو مبدأ الوجود . وكلاهما لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما هو يقدره الذهن ، كما يقدر الكليات المجردة عن الأعيان ، وكما يقدر بعداً مجرداً ، ودهراً مجرداً ، ومادة مجردة ، كما يقوله شيعة أفلاطن ومن وافقهم .

بل هذه الأمور أقرب إلى وجودها فى الخارج من ذلك الواحد الذى يقدرونه : إما الواحد الكلى البسيط ، الذى تركيب منه الأنواع فى حدودها وحقائقها ، وإما الواحد المعين الذى تصدر عنه الموجودات . ومتى بطل واحد منهم هذا ^(٤) بطل توحيدهم ؛ فبطل نفهم للصفات ؛ وبطل قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ؛ فبطل قولهم فى الأفعال ؛ فبطل ما قرروه فى قدم العالم ، وبطل ما احتجوا به على ذلك من الحجة ، حيث قالوا : كيف يصدر عنه ما لم يكن صادراً ، من غير قيام أمر متجدد

(١) س : سميتموه .

(٢) س : إنما .

(٣) س : متركب .

(٤) هذا : ساقطة من (س) .

به ؟ فكان (١) إبطال ما أُلحدوا به في توحيد الله [تعالى] (٢) يهدم أصول ضلالهم .

وأيضاً فالمقالات التي أبطلها ابن سينا في مسألة حدوث العالم وقدمه ، بنى إبطالها على هذا التوحيد الذي هو نقي الصفات ، فكان (٣) هذا عصمته التي لا بد له منها .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن ابن سينا ذكر مقالات الناس في مسألة الحدوث والقدم ، ولم يذكر مقالة (٤) أساطين الفلاسفة المتقدمين ، كما لم يذكر مقالة الأنبياء والمرسلين . والمقالات التي حكاها من الباطل [إنما] (٥) احتج على إبطالها بما لا حجة له فيه ، فقال (٦) : « أوهام وتنبهات » (٧) . قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود (٨) لذاته ، واجب لنفسه ، لكنه (٩) إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا ، وتلوت قوله (١٠) تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] فإن الهوى في حظيرة الإيمان أقول ما (١١) .

(١) س : يتجدد وكان . .

(٢) تعالى : ليست في (د) .

(٣) س : وكان .

(٤) س : مقالات .

(٥) إنما : ساقطة من (د) .

(٦) في « الإشارات والتنبهات » ٣ ، ٤ / ٥٣١ - ٥٣٢ .

(٧) س : وشبهات .

(٨) د : موجودا ، وهو خطأ .

(٩) الإشارات (ص ٣٥٢) : لكثك .

(١٠) س : ويكون قوله .

(١١) س : أقول مادة ، وهو تحريف .

ظ ٢٥٦

قلت^(١): وهذا القول هو قول القائلين / بقدم العالم [وأنه]^(٢) واجب بنفسه ، ليس له موجب آخر . وهو الظاهر المشهور من مذاهب الدهرية ، وإليه يعود كلام محققهم^(٣) . ولهذا كان أئمة الكلام القدماء ، من المعتزلة والأشعرية وغيرهم ،^(٤) كأبي علي الجبائي وأمثاله^(٥) ، وكالقاضي^(٥) أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وأمثالها ، لا يذكرون عن الدهرية إلا هذا القول .

وأما القول الذى ذكره ابن سينا : وهو أنه معلول علة واجبة أبدعته ، فهذا قوله وقول أمثاله من الفلاسفة .^(٦) وقد حُكى هذا القول عن برقلس^(٦) ، وقد نازعه فيه إخوانه الفلاسفة ، وهو لم يذكر له عليهم حجة مستقيمة ، وإنما احتج عليهم بما ذكره فى توحيد واجب الوجود ، وأنه لا يكون موصوفاً بصفات فتكون فيه كثرة ، ولا يكون جسماً فتكون فيه كثرة ، ونفى الأنواع الخمسة التى سمّاها تركيباً ، كتركيب^(٧) الجسم من أجزائه الحسية : الجواهر المفردة^(٨) ، ومن أجزائه العقلية : وهى المادة والصورة ، ومن الذات والصفات ، ومن العام والخاص ، ومن الوجود والماهية .

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢) وأنه : ساقطة من (د) .

(٣) د : محققهم .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

(٥) س : كالقاضي .

(٦-٦) : ساقط من (س) .

(٧) د : تركيب .

(٨) س : المفردة .

ولهذا بيّن أبو حامد [الغزالي] (١) ، وغيره من المسلمين ، بل وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة ، فساد ما ذكروه في هذا التوحيد ، وبطلان ما نفّوه من هذه المعاني التي سموها تركيبا ، وأنه لا حجة لهم على ذلك أصلا ، إلا ما توهموه من مدلول لفظ واجب الوجود بالمعنى الذي تصوره ، لا بالمعنى الذي قام عليه الدليل ، فكان (٢) مبنى حجّتهم على ألفاظ جملة إذا بيّنت ظهر فساد كلامهم .

ولهذا احتاج ابن سينا في مسألة إثبات الصانع [إلى توحيده] (٣) ، فضلا عن إثبات أفعاله قال (٤) : « وقال آخرون : بل هذا الوجود (٥) المحسوس معلول . ثم افترقوا : فمنهم من زعم أن أصله وطيبته غير معلولين ، (٦) لكن صنعته معلولة . وهؤلاء قد (٧) جعلوا في الوجود واجبين . وأنت خير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل وجوب الوجود لشيئين (٨) أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك . وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم » .

فيقال له : الذين جعلوا الوجود لشيئين أو عدة أشياء ، يدخل فيهم من جعل أصله وطيبته غير معلولين (٩) ، فإن ما لم يكن معلولا كان واجبا لنفسه ، فهؤلاء جنس واحد ، حيث جعلوا واجب الوجود أكثر من

(١) الغزالي : زيادة في (س) .

(٢) س : وكان .

(٣) عبارة « إلى توحيده » : ساقطة من (د) .

(٤) في « الإشارات والتنبيهات » بعد كلامه في النص السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٥٣٢ - ٥٣٣ .

(٥) الإشارات : الموجود .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

(٧) د : قد ، والثبت من « الإشارات والتنبيهات » (ص ٥٣٣) .

(٨) الإشارات : لخصين .

واحد . ومع هذا فحجتك على إبطال قولهم قد عرف ضعفها ، ولكن الفرق بين هؤلاء وهؤلاء : أن هؤلاء يجعلون الصانع أكثر من واحد ، فيقولون بالتعدد في الصانع . وأولئك إذا أثبتوا أصلا وطينة غير معلولة ، فلا يجعلونها فاعلة صانعة ، بل قابلة للفاعل ، فهؤلاء يقولون : إن الفاعل ^(١) للعالم واجب بنفسه / ^(٢) وهؤلاء يدخل فيهم من قال بقولهم ، كابن زكريا المتطبب ^(٣) حيث قالوا : القدماء خمسة ، وسبب حدوث العالم عشق النفس للهوى ، فإن هؤلاء يقولون بقدوم مادة العالم ومكانه وزمانه والنفس .

ص ٢٥٧

وكان ابن سينا ذكر هذا القول ، وذكر قول المجوس الذين يقولون بقدوم النور والظلمة . فهذان القولان متشابهان من بعض الوجوه ، فإن هذا يقول : سبب حدوث العالم اختلاط النور والظلمة . وهذا يقول : سببه عشق النفس للهوى . ثم ذكر قول المتكلمين وقول أصحابه ، فلم يذكر إلا هذه الأقوال الأربعة . وأما قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم القدماء فلم يذكره ، كما [لم] يذكر ^(٣) قول الأنبياء وسلف الأمة ^(٤) .

وحينئذ فيقال : مذهب جمهور الفلاسفة أن أصل العالم معلول ^(٤) عن الواجب بنفسه ، والعالم مع ذلك محدث الصورة . فهؤلاء لا يقولون بتعدد الواجب ، ولا يقولون بقدوم العالم ، ولا يقولون بأن طينته غير

(١) س : القابل .

(٥ - ٥) ما بين التجمتين ساقط من (س) .

(٢) د : كابين زكريا الرازي .

(٣) في الأصل : كما يذكر . وأحسب أن الصواب ما أثبتته .

(٤) س : معلول ، وهو تحريف .

معلولة . وهذا القول لم يذكره في نقله للمقالات ، مع أنه من أشهر الأقوال عن أساطين الفلسفة ^(١) ، وهو أظهر أقوالهم في الحجة والدليل ، فإنه لا يرد عليه ما يرد على غيره . ولا يمكنه أن يحتج على فساد قول هؤلاء بما احتج به على فساد قول غيرهم ^(٢) ، بل حجته الصحيحة لا تدل إلا على قول هؤلاء ، فإنهم يمكنهم أن يثبتوا للحوادث سببا حادثا ، ولا يجعلون الفاعل معطلا عن الفعل ، ولا يقولون بقدوم الأفلاك وحدث حوادثها من غير سبب حادث ، ولا يخالفون النصوص المشهورة عن الأنبياء [صلوات الله عليهم وسلامه] ^(٣) . فكان قولهم أقرب إلى العقل والنقل من الأقوال التي ذكرها .

قال ^(٤) : « ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا فقال فريق منهم : إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه ، ولولا ^(٥) هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها وجد ، فالكل وجد ، فيكون لما ^(٦) لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود . قالوا : وذلك محال ، وإن لم ^(٧) تكن كلية حاصرة لأجزائها معا فإنها في حكم ذلك ، وكيف يمكن [أن تكون] ^(٨) حال من هذه الأحوال

(١) س : الفلاسفة .

(٢) س : غيره .

(٣) ما بين المعقوتين زيادة في (س) .

(٤) في « الإشارات والتنبيهات » بعد النص السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٣٤ - ٣٧ .

(٥) س : لولا . (٦) لا : ساقطة من (س) .

(٧) لم : ساقطة من « الإشارات والتنبيهات » (ص ٥٣٥) . وفي شرح نصير الطوسي : « وإن لم يكن لها

كلية حاصرة لآحادها معا في الوجود فإنها في حكم ذلك عقلا . »

(٨) أن تكون : ساقطة من (د) ، (س) . وأثبتها من « الإشارات » (ص ٥٣٦) .

تُوصف^(١) بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فيقطع^(٢) إليها ما لا نهاية له . ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد / تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟ [ومن هؤلاء من قال : إن العالم يوجد^(٣) حين كان أصلح لوجوده]^(٤) ، ومنهم من قال : لم يمكن^(٥) وجوده إلا حين وُجد ، ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين وشيء^(٦) آخر بل بالفاعل ، ولا يُسأل عن لِمَ^(٧) فهؤلاء هؤلاء .

ظ ٢٥٧

قال^(٨) : « ويلزأ هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الأول ، يقولون : إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود^(٩) في جميع صفاته وأحواله الأزلية^(١٠) ، وأنه ليس يتميز^(١١) في العدم الصريح حال الأولى به فيها^(١٢) أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا تُوجد^(١٣) عنه أصلاً ، وحال بخلافها ، ولا يجوز أن تسنح له^(١٤) إرادة متجددة إلا لداعٍ ، وأن^(١٥)

(١) س : يوصف .

(٢) الإشارات : فيقطع .

(٣) الإشارات (ص ٥٣٧) : وجد .

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (د) .

(٥) الإشارات : لا يمكن .

(٦) الإشارات : ولا بشيء .

(٧) الإشارات : ولا يُسأل عما فعل أو لم يفعل .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة في « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٤ / ٥٣٨ - ٥٤٥ .

(٩) الوجود : ساقطة من (س) .

(١٠) الإشارات : الأزلية .

(١١) س : ليس بمتميز ؛ الإشارات : لم يتميز .

(١٢) س : حال الأزلى فيها ؛ الإشارات : حال الأولى فيها به .

(١٣) س : أن لا يوجد .

(١٤) له : ساقطة من « الإشارات » (ص ٥٣٩) .

(١٥) الإشارات : ولا أن .

تسنع جزافا . وكذلك لا يجوز أن تسنع طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال ، وكيف تسنع إرادة للحال^(١) تجددت ، وحال حال^(٢) ما يتجدد كحال^(٣) ما يمهّد له التجدد فيتجدد ؟ وإذا لم يكن^(٤) تجدد ، كانت حاله^(٥) ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد ، وسواء^(٦) جعلت التجدد^(٧) لأمر تيسر ، أو لأمر زال مثلا^(٨) لحسن^(٩) من الفعل وقتا ما ، أو تيسر^(١٠) ، أو [وقت] ^(١١) معين ، أو غير ذلك مما عُد ، أو لقبح كان بكون له قد زال^(١٢) ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال .

قالوا : فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة^(١٣) الخير والوجود^(١٤) هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة^(١٥) . فهذا الداعي

(١) د : إرادة الحال .

(٢) حال : ساقطة من «الإشارات» .

(٣) س : بحال .

(٤) يكن : ساقطة من (س) .

(٥) الإشارات (ص ٥٤٠) : كانت حال . . .

(٦) الإشارات : سواء .

(٧) د : المتجدد .

(٨) مثلا : ساقطة من (س) .

(٩) الإشارات : كحسن .

(١٠) الإشارات : من الفعل وقت ما تيسر . .

(١١) وقت : ساقطة من (د) ، (س) وأثبتها من «الإشارات» .

(١٢) س : أو لقبح كان بكون أو حال قد زال ؛ الإشارات : وكقبح كان بكون له أو كان قد زال .

(١٣) د : إضافة ، وهو تحريف .

(١٤) س : عن إفاضة . والوجود ، وهو تحريف .

(١٥) لا محالة : ساقطة من (س) .

ضعيف قد انكشف لذوى الأبصار ضعفه^(١) على أنه قائم في كل حال^(٢) ، وليس في حال بأولى بإيجاب السبق من حال^(٣) ، وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه .

وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً ككون^(٤) كل واحد وقتاً [ما]^(٥) موجوداً فهو توهم خطأ ، فليس إذا صح على كل واحد حكمه^(٦) صح على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود ، فيحمل الإمكان على الكل ، كما حُمل^(٧) على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء ، وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يُثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .

وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ، [أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له]^(٨) ، فهو قول كاذب . فإن معنى قولنا : كذا توقف على كذا^(٩) هو أن الشئين وصفاً معا بالعدم ،

(١) س : لدى الإنصاف ضعفه ؛ الإشارات (ص ٥٤٢) : لذوى الإنصاف ضعفه .

(٢) س : قائم في كل قائم .

(٣) الإشارات : وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال .

(٤) الإشارات : لكون .

(٥) ما : ساقطة من (د) ، (س) . وأثبتها من «الإشارات» .

(٦) الإشارات (ص ٥٤٣) : حكم .

(٧) الإشارات : كما يحمل .

(٨) ما بين المعقوفين ساقط من (د) ، (س) ، وأثبتها من «الإشارات» .

(٩) الإشارات (ص ٥٤٤) : قولنا : توقف كذا على كذا .

والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول^(١) الأول ، وكذلك الاحتياج . ثم لم يكن ألَبَتَه ، ولا في وقت من الأوقات ، يصح أن يُقال : إن الأخير^(٢) كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجا إلى أن يُقطع إليه ما لا نهاية له ، بل أى وقت فَرَضْتَ وجدت بينه وبين كون^(٣) الأخير أشياء متناهية ، ففي جميع الأوقات هذه صفته ، / لا سيما والجميع عندكم وكلُّ واحدٍ واحد ، فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن^(٤) أن يُحصى عددها ، وذلك محال ، فهذا نفس^(٥) المتنازع فيه : أنه ممكن^(٦) أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه ؟ أبأن^(٧) يُعَيَّر لفظها بتغيير^(٨) لا يتغير به المعنى ؟ قالوا : فيجب من اعتبار^(٩) ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوليا ، وما يلزم من ذلك^(١٠) [الاعتبار]^(١١) لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها^(١٢) فيتبعها التغير .

(١) الإشارات : المعلوم .

(٢) الإشارات : الآخر .

(٣) كون : ساقطة من « الإشارات » .

(٤) س : لم يمكن .

(٥) الإشارات : فهذا هو نفس .

(٦) ممكن : ساقطة من (س) .

(٧) الإشارات : أبأن .

(٨) الإشارات : لفظها تغيرا . .

(٩) الإشارات : فالواجب من اعتبار . .

(١٠) س : وما يلزم في ذلك ؛ الإشارات (٥٤٥) : وما يلزم ذلك .

(١١) الاعتبار : ساقطة من (د) ، (س) وأصفتها من « الإشارات » .

(١٢) الإشارات : تلزم منها .

قال^(١) : « فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار^(٢) بعقلك [دون هواك]^(٣) . »

علق ابن تيمية

هذا جملة كلامه^(٤) ، فهذا الكلام قد^(٥) ذكر فيه قول المعتزلة ونحوهم من أهل الكلام ، وقوله وقول أمثاله من الفلاسفة ، وذكر حجة المعتزلة المعروفة^(٦) عندهم ، وهو دليل الأعراض المبني على إبطال حوادث لا تنتهي ، وذكر حجته في أن تخصيص^(٧) حال دون حال بالفعل لا بد له من مخصص ، فإذا كانت الأحوال متساوية لزم انتفاء المخصص ، فينتفي التخصيص ، فينتفي ما ذكروه من الحدوث .

وهذه الحجة مادتها من كلام المعتزلة الصحيح ، حيث أخذ عنهم أن التخصيص بوقت دون وقت لا بد له من مخصص . وهم بنوا على ذلك^(٨) إثبات الصانع ، وهو على ذلك بني^(٩) إثبات واجب الوجود ، لكن نقل ذلك إلى الممكن الذي ليس له من نفسه وجود ، فتخصيصه بالوجود دون العدم ، وبالعدم دون الوجود ، كتخصيص الحدوث بوقت دون وقت : وقد عُرِفَ^(١٠) أن هذا الكلام مادته من كلام المعتزلة والفلاسفة

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤ / ٥٤٥ .

(٢) الإشارات : الاختيار .

(٣) دون هواك : ليست في (د) ، (س) ، وأضفتها من « الإشارات » .

(٤) عبارة : « هذا جملة كلامه » : ساقطة من (س) .

(٥) قد : ساقطة من (س) .

(٦) س : وذكر حجته المعروفة ...

(٧) س : في أنه مخصص ..

(٨) س : وهم بنوا ذلك على ..

(٩) د ، س : بنا .

(١٠) س : وقد علم .

جميعا ، وأن الصواب الذي فيه - وهو امتناع تخصيص المحدث أو الممكن بلا مخصص - هو من كلام المعتزلة الذي وافقهم عليه ، والخطأ الذي فيه بعضه منهم وأكثره منه ^(١) ، فإنه ألزم المعتزلة ^(٢) بطرد هذا الأصل ، فلما لم يطردوه نقض قولهم .

وحينئذ فيقال له : بطلان قول المعتزلة لا يستلزم صحة قولك ، إلا لو لم يمكن قولاً إلا قولك وقولهم . فكيف وأقاويل ^(٣) أئمة الفلاسفة ليست من القولين ؟ وكذلك الأقوال التي عليها أئمة السنة والحديث ليست من القولين ؟

والأقوال الموجودة في الكتب الإلهية : التوراة والقرآن اللذين لم يأت من عند الله [تعالى] كتاب أهدي منها ليست واحداً من القولين ، فإذا قُدِّرَ بطلان قول معين لم يلزم صحة قولك ، فكيف إذا كان ما أفسدت به قول المعتزلة يبطل أيضاً/ قولك ؟ فقولك أفسد من قولهم إن كان قولهم فاسداً ، ^(٤) وكذلك إن كان صحيحاً، فهو فاسد ^(٥) على كل تقدير .

ظ ٢٥٨

وذلك أن عمدتك على بطلان ^(٦) قولهم أنه يمتنع أن يختص وقت دون وقت بالحدوث بلا سبب مخصص حادث .

(١) في الأصل (د) : وأكثر منه ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) اختلفت عبارات نسخة (س) عن نسخة (د) هكذا : وقد علم أن هذا ليس من كلام سلفه

الفلاسفة ، وأن الصواب فيه هو من كلام المعتزلة ، والخطأ الذي فيه منه ، ولكن ألزم المعتزلة ..

(٣) س : وأقاويل ، وهو تحريف .

(٤) تعالى : زيادة في (س) .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : على إبطال .

فيقال لك : وأنت^(١) تقول : إن الحوادث كلها تحدث بلا سبب حادث . وعلى قولك^(٢) فكل حادث حادثٌ في وقت من الأوقات ، فإن ذلك الوقت اختص بالحدوث بلا سبب مخصص حادث ، فالزمهم اختصاص وقت من الأوقات بالحدوث دون سائر الأوقات بلا مخصص . وأنت يلزمك اختصاص كل وقت بما يحدث فيه من الحوادث بلا سبب مخصص ، واختصاص كل حادث بصفته وقدره^(٣) بلا سبب مخصص ، واختصاص كل حادث بوقته بلا سبب مخصص ، وحدوث جميع الحوادث بلا سبب مقتض للحدوث ، فهم إن كان ما التزموه باطلا فقد التزمت أضعافه ، فيكون قولك أفسد . وإن لم يكن باطلا بطلت حجتك على إبطال قولهم ، فتبين أن إبطالك لقولهم ، مع اعتقادك لما تعتقده ، باطل على كل تقدير ، وعلم أن الأصول الصحيحة التي وافقهم عليها ، هي على بطلان قولك أدل منها على بطلان قولهم ، والأصول الفاسدة التي وافقوك عليها ، إذا كانوا قد تناقضوا فيها ولم يطردوها ، فأنت أعظم تناقضا في عدم طردك لأصولك مطلقا : صحيحها وفاسدها .

وبيان ذلك أنه قد قال : يجب أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا ، وما يلزم من ذلك لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات يلزم عندها فیتبعها التغير .
يعنى حركة الفلك وما يتبعها من التغير .

(١) س : أنت .

(٢) عبارة «وعلى قولك» : ساقطة من (س) .

(٣) د : وقدرته .

فيقال له : إذا لم يكن مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أزليا ، واللازمة^(١) من ذلك لزوما ذاتيا ، كما يقوله في لزوم الفلك عنه ، وما يقدره علة للفلك من العقول أو غيرها ، فاللازم لهذه اللوازم : إما أن يكون لازماً لها لا ينفك عنها في وقت من الأوقات ، أو لازماً لها^(٢) في حالٍ دون حال .

فإن كان لازماً لها في كل الأوقات ، وجب أن لا يحدث شيء ، وأن لا يكون تغير أصلاً .

وإن كان لازماً لها في وقت دون وقت ، فقد اختلفت^(٣) نسبة لوازمه إلى الأوقات ، والأمور الحادثة في الأوقات ، حيث حدث عن لوازمه في هذا^(٤) الوقت ما لم يحدث في هذا الوقت ، وإذا اختلفت نسبة اللوازم إلى الأوقات والحوادث ، لزم^(٥) أن تختلف نسبته إلى الأوقات والحوادث ، لأن الأمور الكائنة عنه كونا أزليا ، وما يلزمها لزوما ذاتيا ، نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث كنسبته ، لأنه لو كانت نسبتها إلى الأوقات والحوادث تخالف نسبته ، لكانت حالها في بعض الأوقات والحوادث مخالفا لحاله ، ولكانت مختصة في بعض الأوقات بمعنى متنف عنها في أوقات أخرى . وذلك تخصيص لبعض الأوقات دون وقت آخر بحدوث حادث فيه ،

(١) س : اللازمة .

(٢) س : أو لا وما لها ، وهو تحريف .

(٣) د : قد اختلف .

(٤) س : من هذا . .

(٥) س : فاللوازم لزم . . . ، وهو خطأ .

فإن جاز تخصيص وقت دون وقت بحدوث من غير سبب حادث ، بطل أصل الكلام .

وإن لم يجز ذلك ، لزم أن يكون اختصاص لوازمه بحدوث حادث فيها أو منها بوقت دون وقت ، إنما كان لاختصاصه هو بحدوث حادث فيه أو منه لوقت دون وقت ، وإلا لم تكن تلك اللوازم لوازم له .
فلا بد من أحد أمرين :

إما أن تكون تلك الأمور اللازمة له ليست لازمة ، فتكون الحوادث حدثت عنه ^(١) ابتداء بدون وسائط ، وهذا أشد إبطالا لقولهم .

وإما أن تكون تلك الأمور اللازمة له لا تختص في وقت ^(٢) دون وقت بحدوث حادث فيها أو منها ، إلا لتخصيصه لها بذلك ، إذ لو اختصت بدون تخصيصه ، للزم الحدوث بلا محدث ، وهو ممتنع .

ومتى كان ^(٣) تخصيص اللوازم بحدوث حادث فيها أو منها إنما هو لتخصيصها لها بذلك ، كانت نسبه إلى الأوقات والحوادث نسبة مختلفة كنسبة اللوازم .

وهذا أمر لا محيد لهم عنه ، وهو بين بطلان قولهم بيانا ضروريا لمن فهمه . إذ أصل قولهم حدوث التغير عمّا لا يتغير . وهذا يناقض ما قالوه .

فهم بين أمرين : إن جوّزوا حدوث متغير عن غير متغير ، لم يمكنهم

(١) س : عنها .

(٢) س : بوقت .

(٣) س : وإن كان .

إبطال قول المعتزلة ونحوهم ، الذين يقولون بحدوث جميع الحوادث من غير حدوث سبب^(١) ، بل بمجرد القدرة ، أو القدرة والإرادة التي لم تزَل ولا تزال على حال واحدة .

وإن لم يجوزوا حدوث متغير عن غير متغير ، بطل قولهم كله^(٢) . فإن الفلك متغير مختلف هو في نفسه ، مختلف القدر والصفات ، وهو متغير عندهم بما^(٣) يحدث فيه من الحركات . وهذا التغير صادر عما لا يتغير عندهم ، سواء قالوا : هو صادر عن العقل الذي لا يتغير ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله ، أو صادر عن الواجب بنفسه الذي لا يتغير، كما يقوله ابن رشد وأمثاله ، أو صادر عن الواجب بتوسط العقل ، كما يقوله النصير الطوسي وأمثاله ، أو مها قالوه من جنس هذه المقالات،/ فلا بد على كل تقدير أن يلزمهم حدوث متغير عن غير متغير .

وحينئذ فبطلت^(٤) حججهم على المعتزلة ، وكانوا أكثر التزاما للباطل الذي قرروا أنه باطل ، وأبطلوا به قول المعتزلة . وذلك أنهم يجعلون جنس الحركات والحوادث كلها حدثت بلا محدث أصلا ، لأن العلة القديمة الأزلية لا يتأخر عنها شيء من معلولاتها ولوازمها ، فكل^(٥) ما تأخر عنها فليس من موجبها : لا بوسط ولا بغير وسط . وتلك^(٦) الحوادث لم تحدث

(١) س : من غير سبب .

(٢) س : كلهم .

(٣) س : ما .

(٤) س : تبطل .

(٥) س : وكل .

(٦) د : وذلك ، وهو تحريف .

عن واجب آخر بالاتفاق والضرورة ، فيلزم ^(١) أن لا يكون للحوادث كلها محدث ، وأن لا يكون الرب [تعالى] ^(٢) محدثاً لشيء من الحوادث .
 وفي هذا من تعطيل الصنع عن الصانع ، وتعطيل الصانع عن الصنع ، ما هو أعظم من كل قول قاله غيرهم ، فإنهم يشنعون على المعتزلة ونحوهم : بأنكم إذا قلتم بحدوث العالم عطلم الصانع في أزاله عن الصنع .
 فيقال لهم : أتم عطلم الصانع دائماً عن صنع شيء من الحوادث ، على ما هو بين ظاهر لكل من تدبر هذا ، فقد عطلموه ^(٣) عن أن يحدث شيئاً من الخير والإحسان أزلاً وأبداً .

وأما صنعه [اللوازم] ^(٤) وجوده ، فهذا أتم منازعون ^(٥) فيه ، وقد بين غير واحد بطلان قولكم فيه . وحيث فتكونون قد عطلموه عن كل فعلٍ وصنع ^(٦) وإفاضة وإيجاب واقتضاء أزلاً وأبداً .

وأما تعطيل الصنعة عن الصانع ، فهذا ليس قولاً معروفاً لطائفة معروفة ، بل الأمم المعروفون متفقون على أن الصنعة لا بد لها من صانع . وهذا ضروري في العقل .

وعلى قولكم : الحوادث دائماً تحدث ، وليس لها صانع ، فإن العلة التامة في الأزل لا يحدث عنها شيء أصلاً . وأيضاً فإن الحوادث مختلفة في

(١) س : ويلزم .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

(٣) د : فقد غلظتموه ، وهو تحريف .

(٤) اللوازم : ساقطة من (د) .

(٥) س : متنازعون .

(٦) س : وصنعة .

صفاتها ومقاديرها ، كما أن الفلك مختلف في صفته وقدره .

والواحد البسيط من كل جهة^(١) يمتنع أن يصدر عنه ما هو مختلف في صفاته وأقداره . وإن جاز ذلك بطل قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وإذا بطل هذا القول بطل قولهم في صدور العالم عنه ، سواء كان صادراً عنه بوسائط لازمة له بسيطة كالعقول ، أو بغير^(٢) وسائط أو بوسائط مختلفة ، فكيف ما قدره ، فلا بد لهم^(٣) من لزوم أجسام مختلفة في القدر والصفات عن واحد بسيط لا صفة له ولا فعل فيه .

وأيضا فما من زمانٍ من الأزمنة إلا وتحدث فيه حوادث مختلفة ، وقد يختص بعض الأزمنة بحوادث ليست من جنس حوادث بقية الأزمنة ، كحوادث الطوفان/وأمثاله ، بل إرسال موسى عليه السلام^(٤) ، وما تبع رسالته من الحوادث ، وإرسال محمد صلى الله عليه وسلم ، وما تبع رسالته من الحوادث^(٥) ، وأمثال ذلك ، هي من الحوادث المختصة بزمان دون زمان ، فإذا كان لا سبب للحوادث إلا ذات نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء^(٦) ، ولوازمها التي نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء^(٦) ، وقد قالوا لأجل هذا : يمتنع تخصيص زمان دون زمان بحدوث العالم ، وقالوا : العالم قديم لذلك ، ففي هذا القول من تخصيص بعض الأزمنة بحدوث دون حادث ، ما في ذلك القول وزيادات ، فإن المعتزلة يقولون : التخصيص إنما وقع

(١) س : من كل وجه .

(٢) س : أو لغير ، وهو تحريف .

(٣) س : فلا بد له .

(٤) س : موسى صلى الله عليه وسلم .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦-٦) : ساقط من (س) .

وقت إحداه العالم فقط ، ثم التخصيص في سائر الأوقات كان عن أسبابٍ حادثةٍ في العالم .

وهؤلاء يقولون : لا تزال الأوقات تختص بالحوادث من غير سبب ، مع أن نسبته إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة . والأشعرية ونحوهم ، وإن قالوا : إنه لا يزال يخص وقتا دون وقت بحدوث الحوادث ، من غير سبب يقتضى التخصيص سوى محض الإرادة ، التي نسبتها إلى جميع الأوقات والحوادث واحدة ، فهم أطرده لقولهم^(١) من قولكم : إن نسبته إلى الأوقات واحدة ، مع أنه لم يزل ولا يزال يخص كل وقت بحدوث دون الآخر ، مع استواء نسبته إلى الأوقات .

فأنتم مع قولكم بدوام الفعل وأزليته ، في قولكم من مخالفة أصلكم أكثر مما في قول المعتزلة وقول الأشعرية .

وأیضا معلوم أن الحركات مختلفة ، والمتحركات مختلفة ، وليست الحركات كلها صادرة عن حركة الفلك الأطللس ، بل لكل فلك ، أو لكواكب كل فلك ، حركة تخصه ، فإن الناس يشاهدون بعيونهم حركات الخمسة على خلاف حركات الثوابت ، ويشهدون حركة الشمس والقمر والكواكب [من المشرق]^(٢) إلى المغرب ، على خلاف حركة^(٣) الخمسة وحركة الثوابت .

والجمهور من أهل الهيئة يقولون : المتحرك هو الأفلاك ، وإن

(١) د : اطرده لقولهم .

(٢) عبارة « من المشرق » : ساقطة من (د) .

(٣) س : حركات .

الحركة^(١) المشرقية هي حركة المحيط بما فيه . وسواء كان الأمر كذلك أو لم يكن ، فليست حركة كل كوكب وفلك^(٢) تابعة لحركة المحيط ، بل الحركات مختلفات . وإذا كان كذلك امتنع أن تصدر هذه الحركات المختلفة عن واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد ، سواء صدرت بواسطة أو بغير واسطة .

وأما صدور المختلفات عن ما لا يصدر عنه إلا واحد/بلا واسطة ، فهو ظ ٢٦٠ جمع بين النقيضين ، وقول متناقض .

وأما الصدور بواسطة ، فتلك الواسطة يجب أن لا تكون إلا واحد عن واحد ، إذا قدر أن الأول واحد بسيط لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا كان قولاً متناقضاً ، فإنه إذا صدر عنه ما فيه كثرة ، فقد صدر عنه أكثر من واحد ، وإن لم يكن في الصادر كثرة ، وجب أن لا يصدر عن الصادر الأول إلا واحد ، وهلمَّ جراً ، وهذا خلاف المشهود .

وما يَلْفَقُونَهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مِنْ قَوْلِهِمْ : إِنْ الْأَوَّلُ يَعْقِلُ مُبْدِعُهُ وَيَعْقِلُ نَفْسَهُ ، وَأَنَّهُ بِاعْتِبَارِ عَقْلِهِ لِلأَوَّلِ صَدَرَ عَنْهُ عَقْلٌ ، وَبِاعْتِبَارِ عَقْلِهِ لِنَفْسِهِ صَدَرَ عَنْهُ نَفْسٌ أَوْ فَلَكَ ، أَوْ بِاعْتِبَارِ وَجُوبِهِ بِالأَوَّلِ صَدَرَ عَنْهُ عَقْلٌ ، وَبِاعْتِبَارِ إِمكانِهِ صَدَرَ عَنْهُ نَفْسٌ أَوْ فَلَكَ^(٣) ، أَوْ بِاعْتِبَارِ عَقْلِهِ صَدَرَ كَذَا أَوْ كَذَا^(٤) ، وَبِاعْتِبَارِ وَجُوبِهِ أَوْ إِمكانِهِ صَدَرَ كَذَا أَوْ كَذَا^(٥) ، أَوْ مِمَّا قَالُوهُ

(١) د : وإن حركة . .

(٢) د : وذلك ، وهو تحريف .

(٣) س : فلك أو نفس .

(٤) س : وكذا .

(٥) أو كذا : ساقطة من (س) .

من الأقوال التي يقدِّرها الذهن في هذا المقام ، فهي مع كونها أقوالا لا دليل عليها ، وإنما هي تحكّات ورجم بالغيب ، بل والدليل يقوم على فسادها ، فلا يحصل بها جواب عمّا يدل على فساد أصلهم ، فإن تلك الوجوه إما أن تكون أموراً وجودية أو عدمية ، فإن كانت وجودية ، فقد صدرت عن الأول ، فقد صدر^(١) عنه أمور متعددة أكثر من واحد بلا واسطة ، وإن كانت عدمية فلا يخرج الصادر الأول عن أن يكون واحداً بسيطاً ، وحينئذ فلا يصدر عنه إلا واحد .

يبين ذلك أن كثرة السلوب العدمية إن أوجبت كثرة ، فالأول فيه كثرة لكثرة ما يُسلب عنه ، وإن لم توجب^(٢) كثرة فلا كثرة في الصادر الأول بأمر عدمية ، فلا يصدر عنه إلا واحد ، وهلمّ جرّاً .

وأيضاً فهذا الواحد الذي يقدِّرونه إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان ، كالواحد الذي يجعلونه مبدأ المركبات العقلية ، كما بُسّط هذا في موضع آخر .

وإذا كان كذلك ، فما يقولونه في هذا المقام من أن حركة الفلك واحدة أزلية أبدية ، وهي فعل الرب الدائم فعله ، قول باطل لوجوه :

أحدها : أن الحركات ليست واحدة ، بل حركات مختلفات ، وليس بعضها صادرا عن بعض . فقول القائل : إنها واحدة قول باطل .

الثاني : أن الحركة الدائمة سواء كانت واحدة/أو متعددة ، وسواء

(١) د : فقد صدرت .

(٢) د : وإن لم يوجد ، وهو تحريف ؛ س : وإن لم يوجب .

كانت نوعاً واحداً^(١) أو أنواعاً مختلفة تحدث شيئاً بعد شيء ، وإذا كان الأول علة تامة أزلية ، كان مستلزماً لمعلوله ، فلا يتأخر عنه شيء من معلوله ، بل يكون معلوله كله أزلياً أبدياً دائماً بدوامه ، إن أمكن مقارنة المعلول لعلته ، لا يحدث منه شيء بعد شيء ، فإن الحادث في الزمن الثاني يمتنع أن تكون علته تامة أزلية ، لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ، وهو لا يكون بينه وبينها فصل ، فكيف وأجزاء الحركة الحادثة شيئاً بعد شيء كلها منفصلة عن الأزل ؟ فامتنع أن يكون معلول علة تامة أزلية .

الثالث : أن يقال : كون المفعول المعين يقارن فاعله في الزمان ، أمر لا يُعقل وجوده في الخارج ، وإنما يقدره الذهن ، كما يقدر الممتنعات . وسواء سُميَ الفاعل علةً أو لم يسم ، فإنه لا تعقل علة صدر عنها معلول هو مفعول لها ، وكان زمانها واحداً ، ولكن قد^(٢) يكون الشيء مستلزماً لغيره ومقارناً له في الزمان ، كاستلزام الذات لصفاتهما [اللازمة]^(٣) ، واستلزام حركة أحد الجسمين المتلازمين لحركة الآخر ، كحركة الخاتم واليد ، لكن لا يكون الملزوم فاعلاً للآزم ، فإنه لا يعقل مفعول معين لازم لفاعله ألبتة .

ولكن لفظ « العلة » فيه إجمال واشتباه واشتراك ، فقد يُراد بها الملزوم الموجب ، وقد يراد بها الفاعل . والملزوم الموجب الذي ليس بفاعل يُعقل أن يقارنه لازمه وموجهه الذي ليس بمفعول له^(٤) ، لكن موجهه الذي هو

(١) واحداً : ساقطة من (س) .

(٢) قد : ساقطة من (س) .

(٣) اللازمة : ساقطة من (د) .

(٤) س : الذي ليس بمفعول له ، وهو تحريف .

مفعول له لا يُعقل مقارنته له ، لكن يُعقل صدور الفعل عنه شيئاً بعد شيء ، فتكون المفعولات صادرة عنه شيئاً بعد شيء .

وهؤلاء أصلاً أصلاً فاسداً ظهر به فساد قولهم ، وهو أن العلة التامة التي تسمى المؤثر^(١) التام يجب أن يقارنه معلوله في الزمان بحيث لا يتأخر عنه ، ولا يكون معلولاً إلا لعللة تامة . وهذا ناقضوا به المتكلمين الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم في قولهم : إن المؤثر^(٢) التام يجوز ، بل قد يجب ، أن يتراخى عنه أثره ، فقالوا : الباري كان في الأزل مؤثراً تاماً وتراخى عنه أثره . فقال أولئك : بل يجب أن يقارنه أثره .

والصواب قول ثالث ، وهو أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر ، فيكون الأثر عقبه ، لا مقارناً له ، ولا متراخياً عنه . كما يُقال : كسرتُ الإنياء فانكسر ، وقطعت الحبل فانقطع ، وطلقت المرأة فطلقتُ . /
ظ ٢٦١ وأعتقتُ العبد فعتق .

قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فإذا كَوَّن شيئاً^(٢) كان عقب تكوين الرب له ، لا يكون مع تكوينه ولا متراخياً عنه^(٣) . وقد يُقال : يكون مع تكوينه ، بمعنى أنه يتعقبه [لا]^(٤) يتراخى عنه . وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته ، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له . وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم ، فإنه إنما يكون عقب تكوينه له ،

(١) س : المتر ، وهو تحريف .

(٢) س : فإذا كون الله شيئاً .

(٣) س : عن تكوينه .

(٤) لا : ساقطة من (د) .

فهو مسبوق بغيره سبقا زمانيا . وما كان كذلك لا يكون إلا محدثا . والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام .

وأما على قول هؤلاء . فيلزمهم أمور باطلة تستلزم فساد قولهم .
 منها : أنه لا يحدث في العالم شيء . فإنه إذا كانت العلة تامة أزلية . ومعلولها معها في الزمان ، وكل ما سواه معلول له بوسط أو بغير^(١) وسط .
 لزم أن يكون كل ما سوى الله قديما أزليا .

ومنها : أنه يلزم أن لا يحدث شيء حتى تحدث حوادث لا تنتهي في آن واحد . وهذا متفق على استحالته عندهم وعند سائر العقلاء ، وهو تسلسل علل ومعلولات ، أو تمام علل ومعلولات حادثة لا نهاية لها ، فإنه كلما حدث حادث ، فإنه لا يحدث حتى تحدث علته التامة أو تمام علته التامة ، وتكون حادثة معه ، وتلك لا تحدث حتى يحدث معها ما هو كذلك ، فلزم وجود علل ومعلولات لا تنتهي ، أو تمام علل ومعلولات لا تنتهي في آن واحد .

وإذا قالوا : كل حادث مشروط بعدم ما قبله لم يصح على قولهم ، لأن عدم الحادث الأول سابق للحادث الثاني . وعندهم العلة التامة يجب مقارنتها للمعلول ولا^(٢) تتقدم عليه .

ولكن هذا يصح على قول أهل السنة الذين يقولون : المعلول يحصل عقب تمام العلة التامة لا معها ، فيكون حدوث الثاني عقب عدم الأول .

(١) س : وبغير .

(٢) س : لا .

وعلى هذا القول^(١) فيلزم حدوث كل ما سوى الله تعالى^(٢) .

وبهذا يظهر بطلان قولهم وصحة قول المسلمين ، فإنهم قد يشبهون قولهم بما يحدث شيئا فشيئا عن الفاعل بالاختيار أو الطبع ، كالحجر الهابط ، والمسافر إلى بلد ، فإنه يقطع المسافة شيئا فشيئا . والمقتضى لقطعه المسافة ، وهو قصده تلك المدينة ، قائم . لكن قطعه للجزء الثاني منها مشروط بعدم الأول .

ص ٢٦٢

فيقال لهم : هذا يدل على فساد قولكم ، فإنه ليس / هنا مؤثر تام قارنه أثره ، ولم يوجد الأثر إلا عقب التأثير التام لا معه . فليس هذا نظير قولكم ، بل هو نظير قول من يقول : لم يزل^(٣) يحدث شيئا بعد شيء . وإحداثه للثاني مشروط بعدم الأول .

وهذا نظير قول من يقول : لم يزل^(٤) متكلمًا إذا شاء . فعلا^(٥) لما يشاء ، فوجود الثاني ، كالإرادة الثانية^(٥) ، والكلمة الثانية . والفعل الثاني، مشروط بانقضاء الأول ، وبانقضاء الأول تم المؤثر التام المقتضى لوجود الثاني .

وعلى هذا فكل ما سوى الرب حادث كائن بعد أن لم يكن . وهو سبحانه المختص بالقدم والأزلية ، فليس في مفعولاته قديم ، وإن قُدِّر أنه لم يزل فاعلا ، وليس معه شيء قديم بقدمه ، بل ليس في المفعولات قديم

(١) القول : ساقطة من (س) .

(٢) تعالى : ليست في (س) .

(٣-٣) ساقط من (س) .

(٤) س : فاعلا .

(٥) د : والثانية ، وهو تحريف .

أبته ، بل لا قديم إلا هو سبحانه ، وهو وحده الخالق لكل ما سواه ، وكل ما سواه مخلوق ، كما قال تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] .

وهؤلاء لما كانت مناظرتهم مع المتكلمين الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم على أصلهم ، في الاستدلال على حدوث الأجسام ، أو حدوث العالم ، بامتناع حوادث لا أول لها ، ورأى هؤلاء أن هذه قضية كاذبة . ولهذا كان أئمة أهل الكلام ، كالرازي وغيره ، يوافقونهم على فسادها ، فإن الرازي وإن قرّر في كتبه الكلامية « كالأربعين » و« نهاية العقول » وغيرهما : امتناع حوادث لا أول لها ، كما تقدم تقريره ، واعتراض إخوانه عليه ، فهو نفسه في كتب أخرى يقدر في هذه الأدلة ، ويقرر وجوب دوام الفاعلية ، وامتناع حدوث الحوادث بلا سبب ، وامتناع حدوثها في غير زمان ، ويجب عن كل ما يحتج به في هذه الكتب ، كما فعل ذلك في [كتاب] ^(١) « المباحث المشرقية » وغيره .

ولعل الذين قدحوا في أدلته هذه ، كالآمدى والأبهري والأرموى صاحب « لباب الأربعين » وغيرهم ، أخذوا ذلك - أو بعضه - من كلامه ، أو أخذوه هم من حيث أخذه هو .

وهذا قد رأيته ، فإني كنت قد ^(٢) أرى اعتراض هؤلاء عليه أو بعض أجوبته ، ثم أنظر بعد ذلك في كلام آخره ، فأجدهم قد أخذوا ذلك

(١) كتاب : زيادة في (س) .

(٢) قد : ساقطة من (س) .

الاعتراض أو الجواب ، أخذوه^(١) ، من كلامه ، كما في الجواب الباهر الذي ذكره الأرموي ، فإنه أخذه من « المطالب العالية » .

ظ ٢٦٢ والاعتراضات التي^(٢) ذكرها هو وغيره على تقريره لامتناع حوادث/لا أول لها ، قد ذكرها الرازي في « المباحث المشرقية » ، وذكرها الآمدي أيضا . ولهذا أُرِيْتُ من يفتّر بكلام هؤلاء من طلبة العلم حقيقة أمرهم ، وأن هذا التقرير الذي وافقوا فيه شيوخهم المتكلمين ، من المعتزلة والأشعرية ، هم بعينهم قد قدحوا فيه في موضع آخر قدحاً لم يجيبوا عنه . فلا يظن الظان أن مذكروه بما^(٣) ينصر دين الإسلام ، بل هذا بما يقوى معرفة المسلمين بدم الكلام الذي ذمه السلف والأئمة . وأنه جهل لا علم .

ولا يفتّر المغتّر بما يجده من كثرة ذكر المصنّفين في الكلام لذلك ، وأتباع آخرين مقلّدين لهم في ذلك ، فإن الناظر : إما أن يكون ناظراً بنفسه^(٤) حتى يتبين له الحق ، أو يقلّد المعصوم ، فهذان طريقان علميان ؛ وإما أن يكون محسناً للظن بشيوخ تقدموا ، من شيوخ هذا الكلام المحدث ، فهؤلاء قد عارضهم من هو أعلم منهم . فالسلف والأئمة عارضوهم ، وأتباعهم الحدّاق الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم ، وأتباعهم الذين تعقبوا كلامهم عارضوهم وناقضوهم ، والفلاسفة أيضا عارضوهم وناقضوهم .

(١) أخذوه : ساقطة من (س) .

(٢) د : الذي ، وهو خطأ .

(٣) ما : ساقطة من (س) .

(٤) س : لنفسه .

وإذا قال القائل : هذا الأصل قد قرره مثل أبي الهذيل العلاف وأبي إسحاق النظم ، ومثل الجهم بن صفوان ، وأتبعهم عليه مثل أبي علي ، وأبي هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبي الحسين البصري ، وغيرهم ، ووافقهم على صحة هذه الطريقة - وهو امتناع حوادث لا أول لها - مثل محمد بن كرام ، وابن الهيصم وغيرهما ، ومثل [أبي الحسن]^(١) الأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي المعالي ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني^(٢) ، [وأبي] عبد الله^(٣) المازري ، والقاضي أبي بكر بن العربي ، وغيرهم ، بل ومثل الشريف المرتضى وأمثاله من شيوخ الشيعة ، فهؤلاء - وأضعافهم - يحتج بهذه الطريقة ، وإن كان أصلها مأخوذاً من الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف وغيرهما .

قيل لمن قال هذا القول : الواحد من هؤلاء لم يعظمه من يعظمه من المسلمين ، إلا لما قام به من دين الإسلام ، الذي كان فيه موافقاً لما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن الواحد من هؤلاء له مساع مشكورة في نصر ما نصره من الإسلام ، والرد على طوائف من المخالفين لما جاء به الرسول ، فحمدهم والثناء عليهم بما لهم من السعي الداخل في طاعة الله ورسوله ، وإظهار العلم الصحيح / الموافق لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمظهر لباطل من^(٤) خالف الرسول ، وما من أحد من هؤلاء ، ومن هو أفضل منهم ، إلا وله غلط في مواضع .

(١) أبي الحسن : زيادة في (س).

(٢) س : وأبي الوفاء بن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني .

(٣) د : وعبد الله ، وهو خطأ .

(٤) د : ما .

وإذا كان كذلك فانظر في هذا الأصل الذى أتبع فيه متأخروهم
 لتقدمهم ، من إثباتهم حدوث العالم والأجسام بهذه الطريق : هل هي
 طريقة صحيحة في العقل أم لا ؟ وهل هي موافقة للشرع أم لا ؟ فاعرضها
 على الكتاب والميزان ، فإن الله تعالى (١) يقول : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا
 بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ سورة
 الحديد : ٢٥] فاعرض عما يذكرونه (٢) بما ثبت من كتاب الله وسنة
 رسوله ، وما ثبت عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين ،
 وَزِنُهُ أيضا بالميزان الصحيحة العادلة العقلية ، واستعن على ذلك بما يذكره
 كلُّ من النظار في هذه الطريقة وأمثالها ، ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل
 الله ، ولا تتبع الظن فإنه لا يُغنى من الحق شيئا ، وسل الله أن يلهمك
 وهديك .

فإنه قد ثبت في الحديث الصحيح الإلهي أن الله تعالى قال (٣) :
 يا عبأدى كللكم ضال إلا من هديته فاستهدونى أهدكم (٤) .

وقد ثبت في صحيح مسلم : أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام

(١) تعالى : ليست في (س) .

(٢) د : فاعرض ما يذكرونه .

(٣) س : أنه قال .

(٤) الحديث عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه في : مسلم ١٩٩٤/٤ - ١٩٩٥ (كتاب البر والصلة
 والآداب . باب تحريم الظلم) ، المسند (ط . الحلبي) ١٥٤/٥ . ١٦٠ . وأول الحديث - وهذه رواية
 مسلم - : عن أبى ذر ، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : يا عبأدى إنى
 حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا ، يا عبأدى كللكم ضال إلا من هديته فاستهدونى
 أهدكم . . الحديث . ولابن تيمية رسالة في شرح هذا الحديث نشرت في الجزء الثالث من مجموعة الرسائل
 المنيرية : ص ٢٠٥ - ٢٤٦ (ط . الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ) ، وأعيد نشرها في مجموع فتاوى
 الرياض ١٣٦/١٨ - ٢٠٩ .

من الليل يصلى يقول : اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السموات والأرض ، عالم الغيب والشهادة ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما اختلف فيه من الحق ^(١) بإذنك ، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم ^(٢) .

والله تعالى قد أخبر عن أهل النار أنهم قالوا : ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك : ١٠] فالضلال وقع في السمع والعقل ، فإن أقواما نصرُوا الإسلام - أو السنة - في ظنهم ، وصاروا ^(٣) يُدخلون في الإسلام - أو السنة - ما ليس منه ، ولم يكن لهم من الخبرة بالكتاب - وتفسير السلف له - والسنة ، وأقوال سلف الأمة ما يعرفون [به] ^(٤) ما بعث الله به رسوله ، مما عُرف بالنص والإجماع .

ولهذا نجد جمهور أهل الكلام من أبعد الناس عن معرفة الحديث وأقوال الصحابة ، ويذكرون أحاديث يظنونها صحيحة وتكون من الموضوعات المكذوبات ، وأحاديث تكون صحيحة متلقاة بالقبول ، بل مجمع ^(٥) على تلقيها بالقبول وصحتها عند علماء أهل الحديث ، وهم يكذبون بها أو يرتابون فيها . وكذلك نجدهم - وغيرهم - في العقلية قد

(١) س : من القول . وهو خطأ .

(٢) الحديث عن عائشة رضي الله عنها في : مسلم ٥٣٤/١ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه) ؛ سنن النسائي (بشرح السيوطي) ١٧٣/٣ (كتاب قيام الليل ، باب بأي شيء تستفتح صلاة الليل) ؛ سنن ابن ماجه ٤٣١/١ - ٤٣٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء في الدعاء إذا قام الرجل من الليل) ؛ المستند (ط الحلي) ١٥٦/٦ .

(٣) د : وصار ، وهو تحريف .

(٤) به : ساقطة من (د) .

(٥) س : بل مجمعا .

ظ ٢٦٣ أحسنوا الظن / بطريقة دون طريقة ، وفي كل من الطريقتين ما يؤخذ ويترك ، وأهم^(١) الأمور معرفة ما جاء به الرسول وفهم ذلك .

فإنه قد ثبت في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين «^(٢) ، وأول الفقه فهم خطاب الله ورسوله ، بعد معرفة ثبوت ذلك عن الرسول ، ولو كان في نفس الأمر أن السمعيات لا يجب قبولها حتى يقوم الدليل على صدق المبلِّغ ، وهو بُعد في قطع هذه المسافة ، فينبغي له أن لا يُنظر في مسألة مما تكلم فيها الناس ، حتى يعرف ما قاله هذا الرسول وما ثبت عنه ، فإنه لو قُدِّرَ واحدٌ من العلماء النظار ، لكان ينبغي أن يُعرف ما قاله في مسائل النزاع ، لينظر في قوله وقول غيره ، كما يفعل من نظر في أقوال النظار ، فكيف إذا كان في نفس الأمر هو المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ؟

ومعلوم أن الرجل لو تكلم في مسألة طبُّ تنازع فيها الناس ، وقد بلغه أن لبقراط وجالينوس وأمثالهما فيها نصًّا ، لم ينبغ^(٣) له أن يثبت القول فيها

(١) س : فأمهم .

(٢) في : البخارى ٢١/١ (كتاب العلم ، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين) قال حميد بن عبد الرحمن : سمعت معاوية خطيبا يقول : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ، وإنما أنا قاسم والله يعطى ، ولن تزال هذه الأمة قائمة على أمر الله لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله . وجاء الحديث أيضا عن معاوية وابن عباس رضى الله عنهم في : البخارى ٨٥/٤ (كتاب فرض الخمس ، باب قول الله تعالى (فإن لله خمسة) ، ١٠١/٩ (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمي . . .) ، مسلم ٧١٨/٢ ، ٧١٩ (كتاب الزكاة ، باب التهي عن المسألة) ، ١٥٢٤/٣ (كتاب الإمارة ، باب قوله صلى الله عليه وسلم : لا تزال طائفة من أمي . . .) ، سنن ابن ماجه ٨٠/١ (المقدمة ، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم) ، المستد (ط . المعارف) ٢٨٢/٤ (عن ابن عباس) ، (ط . الحلبي) ٩٢/٤ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ .

(٣) في النسختين : لم ينبغى .

حتى يعرف ما قاله هؤلاء ، مع جواز غلطهم في نفس الأمر ، فكيف بنصوص الأنبياء في الأمور الإلهية ؟

وإذا وقع في قلبه شبهة الباطنية ، من الفلاسفة وغيرهم ، أنهم تكلموا بالتخييل والتمثيل ، لا بإظهار الحقائق ، إذ لم يمكن إلا بذلك ، فليس لأحد أن يقبل هذا القول منهم تقليداً لهم ، بل ينظر في أقواله وأحواله وسائر أموره وأحوال أصحابه . هل يطابق قول هؤلاء ، أم يورث علماً ضرورياً بأن هؤلاء كاذبون عليهم عمداً أو خطأً : إما^(١) عنادا وإما ضلالاً ؟ وهذا مبسوط في موضعه .

والمقصود هنا أن هؤلاء المتكلمين الذين جمعوا في كلامهم بين حق وباطل ، وقابلوا الباطل بباطل ، وردّوا البدعة ببدعة ، لمّا ناظروا الفلاسفة وناظروهم ، في مسألة حدوث العالم ونحوها ، استطال عليهم الفلاسفة لما رأوهم قد سلكوا تلك الطريق ، التي هي فاسدة عند أئمة الشرع والعقل ، وقد اعترف^(٢) حذّاق النظّار بفسادها ، فظن هؤلاء الفلاسفة الملاحدة أنهم إذا أبطلوا قول هؤلاء بامتناع حوادث لا أول لها ، وأقاموا الدليل على دوام الفعل ، لزم من ذلك قدم هذا العالم ، ومخالفة نصوص الأنبياء .

وهذا جهل عظيم ، فإنه ليس للفلاسفة ولا لغيرهم دليل واحد عقلي صحيح يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء . وهذه مسألة حدوث العالم وقدمه ، لا يقدر أحد من بني آدم بيقين دليل على قدم الأفلاك أصلاً ،

(١) د : وإما .

(٢) د : وقد اعترض ، وهو تحريف .

ص ٢٦٤ وجميع ما ذكره ليس فيه ما يدل / على قدم شيء بعينه من العالم أصلاً ، وإنما غايتهم أن يدلوا على قدم نوع الفعل ، وأن الفاعل لم يزل فاعلاً ، وأن الحوادث لا أول لها ، ونحو ذلك مما لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وهذا لا يخالف شيئاً من نصوص الأنبياء ، بل يوافقها .
وأما النصوص المتواترة عن الأنبياء بأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء ، فكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، فلا يمكن أحداً أن يذكر دليلاً عقلياً يناقض هذا ، وقد بٌسط^(١) هذا في غير هذا الموضع .

وهذه مسألة حدوث العالم أعظم عمد^(٢) الفلاسفة فيها ، التي عجز المتكلمون عن حلها ، ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم أصلاً . ولهذا كان ما أقامه الناس من الأدلة على أن كل مفعول فهو محدث كائن بعد أن لم يكن ، وكل ما سوى الله مفعول فيكون محدثاً ، لا يناقض ذلك ، [وإنما يناقض ذلك]^(٣) أصل الجهمية والمعتزلة ، حيث قالوا : إن الله كان ولا يتكلم بشيء ولا يفعل شيئاً ، بل كان الكلام والفعل عليه ممنوعاً ، لا مقدوراً له في الأزل ، ثم إنه صار ذلك ممكناً مقدوراً بدون تجدد شيء ، فحدث الكلام والفعل بدون سبب أوجب حدوث ذلك أصلاً .

ثم قال أئمة هذه الطريقة - وهو الجهم وأبو الهذيل - بأنه لا بد من فناء الفعل وفناء^(٤) الحركات كلها ، زاد الجهم : وبفناء العالم كله : الجنة

(١) س : وقد بسطنا .

(٢) س : عند .

(٣) عبارة « وإنما يناقض ذلك » : ساقطة من (د) .

(٤) س : وبفناء .

والنار . فيكون الرب مازال معطلاً من الكلام والفعال . ثم لا يزال معطلاً من الكلام والفعال ، وإنما حدث ما حدث من الكلام والفعال (١) في مدة قليلة جداً بالنسبة إلى الأزلى والأبد . فهذا (٢) القول وما يترتب عليه أقام على هؤلاء الشناعة أئمة الشرع والعقل . ورأى الناس أن في ذلك من مخالفة الشرع والعقل ما لا يجوز السكوت عن رده . لكن هؤلاء . وإن كانوا ابتدعوا مخالفة للشرع والعقل محسب نظرهم واستدلالهم . فالتفلسفة المنازعون لهم أبعد عن العقل والشرع . وهؤلاء (٣) يردون صريح ما تواتر عن الرسل ، ويزعمون أنهم خيلوا ومثلوا . وأما أولئك (٤) فقد يتأولون النصوص ، أو يقولون : لها معنى لا نفهمه . ولا يقولون : إن الرسل قصدت أن تخبر بالأمور على خلاف ما هي عليه بطريق التخييل والتمثيل . بل كثير مما ينصرونه من بدعهم يظنون أن الرسل قالوه . فخطوهم (٥) تارة في تكذيب الناقل . وتارة في تأويل المنقول .

ظ ٢٦٤

وأولئك (٦) يعلمون صدق الناقل وصدق (٧) المنقول عنه . ولكن يقولون كلاما مضمونه أنه كذب للمصلحة . ولهذا سمّاهم المسلمون : ملحدين ، فإنهم يلحدون (٨) في آيات الله ، ولهذا يفضى بهم تأويل

(١) د : من الفعال والكلام .

(٢) س : فهذا ، وهو تحريف .

(٣) وهم الفلاسفة .

(٤) وهم المتكلمون .

(٥) في النسختين : فخطأهم .

(٦) وهم الفلاسفة .

(٧) س : وقصد ، وهو تحريف .

(٨) س : ألحدوا .

النصوص إلى ما يعلم العامة والخاصة أنه افتراء على الرسول وإلحاد محض ،
مثل تأويلات الباطنية للعبادات وللقرآن وغير ذلك .

وكان ممَّا سلَّط هؤلاء^(١) على الإلحاد ، إدخال أولئك^(٢) في الشريعة
ما ليس منها ، وإن كانوا متأولين في ذلك ، فلما جعلوا من دين الإسلام^(٣)
القول بأن الخالق لم يكن يمكنه أن يتكلم ويفعل ، ثم أمكنه ذلك بلا
سبب ، وأن ذلك يتضمن ترجيح الممكن بلا مرجح ، وأن الممكن انقلب
من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا سبب حادث ، والفاعل أمكنه
الفعل والكلام بعد أن لم يكن ممكناً بلا سبب - أخذ ذلك المتفلسفة
وناقضوه واستدلوا^(٤) بحجتهم المشهورة على قدم العالم ؛ بأن كل ما يعتبر في
كون الباري^(٥) مؤثراً : إما أن يكون موجوداً في الأزل ، وإما أن لا
يكون ، فإن كان موجوداً لزم القول بأنه لم يزل فاعلاً ، لأن المؤثر التام لا
يتخلف عنه أثره ، وإن لم يكن موجوداً امتنع وجوده بعد هذا ، لأن القول
في ذلك الحادث^(٦) كالقول في غيره ، فإذا لم يحصل المرجح التام امتنع
الفعل ، وإذا حصل^(٧) وجب وجود الفعل .

وهذه الحجة لما ذكروها صار أولئك يجيبون عنها بما لا يفسدها ، بأن

(١) وهم الفلاسفة .

(٢) وهم المتكلمون .

(٣) س : من دين المسلمين .

(٤) س : فاستدلوا .

(٥) س : في كونه الفاعل ...

(٦) س : في ذلك حادث ، وهو خطأ .

(٧) س : وإذا حصلت ، وهو تحريف .

يقولوا : المرجح هو علم الفاعل وإرادته أو قدرته ، أو إمكان الفعل وانتفاء المانع ، وهو الأزل ، أو حصول المصلحة .

وكل ما قالوه من هذا وغيره إذا نظر فيه بعينه لم يكن جوابا صحيحا ، فإن العلم يتبع المعلوم على ما هو به ، والمعلوم يتبع الإرادة ، فإن لم يكن المرجح ثابتا في نفس الأمر ، لم يكن العلم مرجحا . وأما الإرادة فادعى كثير منهم أنها بذاتها توجب تخصيص أحد المتماثلين . وهذا القدر خلاف ما يُعقل من الإرادة^(١) ، فإنه لا تعرف الإرادة ترجح أحد المتماثلين من كل وجه ، بل لا بد من اختصاص أحدهما بما يوجب الترجيح .

وإثبات إرادة كما ذكره^(٢) لا يُعرف بشرع ولا عقل ، بل هو مخالف للشرع والعقل ، فإنه ليس في الكتاب والسنة وما يقتضى أن جميع الكائنات حصلت/ بإرادة واحدة بالعين تسبق جميع المرادات بما لا نهاية له ، وكذلك سائر ما ذكره .

ثم إن هذه الأمور إن كانت قديمة فلم يحدث مرجح ، وإن حَدَث بعد أن لم يحدث شيء منها^(٣) أو تعلق بها ، فقد حدث الحادث بدون موجب لحدوثه ، وترجح أحد المتماثلين بلا مرجح ، والمرجح قبل وجوده كما هو بعد وجوده لم يكن ناقصا قم .

والرازي تارة يجب بأن الإرادة مرجحة كجواب أصحابه ، ثم يضعف هذا الجواب ، وتارة يقول : بل العقول والنفس أزلية فحدث تصور من

(١) س : في الإرادة .

(٢) د : كما ذكره .

(٣) س : منها شيء .

التصورات للنفس أوجب حدوث الأجسام ، وهو باطل في نفسه ، مخالف للعقل والنقل كما تقدم . وأجود أجوبته المعارضة والنقض ، وهو أنه يقول : هذه الحجة تستلزم أن لا يحدث شيء من العالم ، وهو خلاف المشاهدة . وهذه المعارضة جيدة إذا ادّعى المدّعى أن المرجح التام لكل ممكن ثابت في الأزل ، فإن الحس والمشاهدة يناقض ذلك ، ودليلهم لا يدل على ذلك ، بل يدل على حصول مطلق الترجيح ، لا على حصول ترجيح لممكنات معينة^(١) ، ولا لكل ممكن .

فهذا بين أنه ليس في دليلهم حصول مطلوبهم ، فإن مطلوبهم حصول المؤثر التام في الأزل لأثر معين ، كالعقول والنفوس والأفلاك . ومعلوم أن دليلهم لا يدل على ذلك ، بل إنما يدل على أنه لم يزل يفعل [شيئا]^(٢) ، فإذا قدر أن ذلك الفعل هو قائم بنفسه ، لا مفعول له في الخارج ، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم^(٣) . وإذا قُدِّرَ أن ذلك كونه لم يزل متكلمًا إذا شاء ، كان وفاءً بموجب دليلهم .

وإذا قيل : إنه قامت به إرادات متعاقبة ، كما قاله الأبهري ، وأن بسبب^(٤) بعض تلك الإرادات حدثت الحوادث ، كان ذلك وفاءً بموجب دليلهم ، إذ موجهه أنه يمتنع كونه يصير فاعلا بعد أن لم يكن ، والمثبت لمطلق الفعل لا يثبت فعلا معينًا ولا مفعولا معينًا ، فضلا عن أن يثبت عموم الفعل والمفعول .

(١) س : الممكنات بعينه .

(٢) شيئا : ساقطة من (د) .

(٣) س : بما يوجب دليلهم ، وهو تحريف .

(٤) د : وأن سبب ؛ س : وإن نسبت ، ولعل الصواب ما أثبتته .

بل الذى يدل على فساد قولهم أنا ا قد ا^(١) علمنا بالمشاهدة والإحساس تجدد الحوادث فى العالم . وقد امتنع أن يكون فى الأزل مؤثرا تاما فيها^(٢) . فلا بد من حدوث تمام المؤثرية لكل واحدٍ واحدٍ منها . والإحداث من غيره ممتنع بوسط أو بغير وسط . فلا يحدث حادث إلا منه،/ سواء كان بوسط كالعقول أو بغير وسط . فلو كان المؤثر كما زعموه .
ظ ٢٦٥ من أنه واحد بسيط لا تقوم به صفة ولا أمر اختياري . لكان حاله عند هذه الحوادث كحالها قبلها وبعدها .

وهكذا^(٣) الأمر فى كل حال . وهو قبل حدوث الحادث المعين لم يكن علة تامة . فعنده يجب أن لا يكون علة تامة . فلا يجوز أن يحدث شئ على موجب أصولهم .

وإذا^(٤) قالوا : حدث من الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ما أعدت القوابل لقبول^(٥) فيضه .

قيل لهم : هذا إنما يصح إذا كانت^(٦) القوابل والاستعدادات من غير الفاعل المدّ ، كما فى الشمس ، وكما يقولونه فى العقل الفعّال . فأما البارى تعالى فنه الإعداد والإمداد ، وكل ما سواه من القوابل والمقبولات . والاستعدادات والإمدادات ، فنه لا من غيره . سواء كان بوسط أو بغير وسط .

(١) قد : زيادة فى (س) .

(٢) مؤثرا تاما فيها : كذا فى النسخين ، والتقدير : أن يكون تجدد الحوادث فى العالم مؤثرا تاما فيها .

(٣) د : وهذا .

(٤) س : فإذا .

(٥) س : لقبوله ، وهو تحريف .

(٦) س : إذا كان .

وإذا كان كذلك . وكان حاله قبل إحداث كل حادث ، كحاله قبل ذلك الحادث^(١) ، امتنع أن يحدث منه شيء أصلا : لا قابل ولا مقبول ، ولا استعداد ولا إمداد . فهم وإن أثبتوا أنه لم يزل فاعلا ، فقولهم يوجب أنه لم يحدث شيئا قط ، بل ولا فعل شيئا قط ، بل حدثت الحوادث بلا محدث ، فعلم أنه باطل .

وليس في قولهم ما يوجب قدم شيء من العالم ، فقولهم بقدمه باطل . ولهذا لم يُحفظ القول بقدم الأفلاك عن أساطين الفلاسفة ، بل أول من حُفظ ذلك عنه^(٢) أرسطو وأتباعه . وأما أساطين^(٣) القدماء ، فالمنقول عنهم حدوث الأفلاك ، فهم قائلون بحدوث صورة العالم ، ولهم في المادة كلام فيه اضطراب . فالنقل الثابت عن أعيانهم بحدوث العالم ، موافق لما أخبرت به الرسل [صلوات الله عليهم]^(٤) .

ونقل أصحاب المقالات عن غير واحد من أئمتهم القول بإثبات الصفات لله ، وإثبات الأمور الاختيارية القائمة بذاته . وهذا قول من يقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول ، من الأوائل والأواخر ، كأبي البركات وغيره .

وهؤلاء لم يوافقوا أرسطو وأتباعه . ولا^(٥) ابن سينا وأمثاله ، على أن

(١) الحادث : ساقطة من (س) .

(٢) س : عنه ذلك .

(٣) س : الأساطين .

(٤) صلوات الله عليهم : زيادة في (س) .

(٥) س : لا .

الربّ وجود بسيط لا صفة له ولا فعل ، بل أثبتوا له الصفات القائمة بذاته ، وأنه يفعل بإرادات تقوم بذاته : إرادة بعد إرادة .

وهؤلاء أبعدوا^(١) أن يمكنهم إقامة الدليل على قدم شيء من العالم ، فإن الفاعل الذي يفعل بإرادات قائمة به [بذاته]^(٢) شيئاً بعد شيء ، لا يقوم لهم دليل على أن شيئاً من مفعولاته / لم يزل مقارناً^(٣) له ، إذ يمكن أنه فعل مفعولاً بعد مفعول ، وأن هذا العالم خلقه من مادة كانت قبله ، كما أخبرت بذلك الرسل . فأخبر الله تعالى^(٤) في القرآن أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأخبر أنه سبحانه : ﴿ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [سورة فصلت : ١١ ، ١٢] .

وقال^(٥) في الآية الأخرى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٩] .

فأخبر أنه سواه من سبع سموات في يومين ، وأن السماء كانت دخاناً ، وهو بخار الماء، كما جاء تفسيره في عدة آثار : أنه خلق السماء من

(١) د : بعد .

(٢) بذاته : ساقطة من (د) .

(٣) د : لم تزل مقارنة .

(٤) تعالى : ليست في (س) .

(٥) س : قال .

بخار الماء ، والبخار دخان الماء^(١)، كما أن دخان الأرض دخان .

وإن أريد بالدخان دخان التراب فقط . أو دخان التراب والماء ، فكل ذلك فيه إخبار الله أنه خلق السموات السبع من مادة أخرى ، كما أخبر أنه خلق الإنسان من مادة ، وأنه خلق الجان من مادة .

وثبت في [الصحيح]^(٢) : صحيح مسلم ، عن عائشة رضی الله عنها^(٣) عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال : « خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ ، وَخُلِقَ الْجَانُ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وَصَفَ لَكُمْ »^(٤) .

وثبت في صحيح مسلم ، عن عبد الله بن عمرو ، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال : « إِنْ لَمْ يَخْلُقِ الْمَلَائِكَةَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ »^(٥) . وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال : « كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ، وَكُتِبَ فِي الذِّكْرِ كُلِّ شَيْءٍ ، وَخُلِقَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ »^(٦) . وفي رواية صحيحة : « ثُمَّ خُلِقَ

(١) قال ابن كثير في تفسيره للآية ١١ من سورة فصلت (١٥٦/٧ ط . دار الشعب) : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، وهو : بخار الماء المتصاعد منه حين خلقت الأرض » .

(٢) الصحيح : زيادة في (س) .

(٣) رضي الله عنها : ليست في (س) .

(٤) الحديث عن عائشة رضي الله عنها في : مسلم ٢٢٩٤/٤ (كتاب الزهد والرفاق ، باب في أحاديث

مفارقة) ، المسند (ط . الحلبي) ١٥٣/٦ ، ١٦٨ .

(٥) الحديث عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنها في : مسلم ٢٠٤٤/٤ (كتاب القدر ، باب

حجاج آدم وموسى عليهما السلام) ، سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٣١١/٣ (كتاب القدر ، باب ما جاء

في الرضا بالقضاء) ، المسند (ط . المعارف) ١١٤/١٠ (عن أبي عبد الرحمن الحليل) .

(٦) سبق تخريج الحديث في ج ٦ ص ١١٧ وانظر : الصفدية والتعليقات المذكورة في ج ١ ص ١٤ -

السموات والأرض^(١) ، فأخبر^(٢) أنه كان بين تقديره وبين خلقه للسموات والأرض خمسين ألف سنة ، وهذه أزمدة مقدرة بحركات موجودة قبل وجود الأفلاك والشمس والقمر . وأخبر أنه كان عرش الرب إذ ذاك على الماء .

وقد جاءت الآثار المشهورة بأن الماء كان على وجه الأرض ، وأنه خلق السماء من دخان ذلك الماء .

وكذلك في أول التوراة مثل هذا ، سواء أنه في أول الأمر خلق الله السموات والأرض ، وأنه كانت الأرض مغمورة بالماء ، وكانت الريح تهب على الماء ، وذكر تفصيل خلق هذا العالم^(٣) .

ففي هذه الآثار المنقولة عن الأنبياء أنه كان موجودا قبل خلق هذا العالم

[أرض]^(٤) وماء وهواء^(٥) ، وتلك الأجسام خلقها الله / من أجسام ظ ٢٦٦

(١) في صحيح البخارى ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء) عن عمران بن حصين رضى الله عنه قال : إني عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه قوم من بني تميم فقال : اقبلوا البشرى يا بني تميم . . الحديث وفيه ، قال : كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض ، وكعب في الذكر كل شيء . . الحديث .

(٢) س : فقد أخبر .

(٣) نقل الاستاذ زكى شونده في كتابه « اليهود نشأتهم وعقيدتهم ومجتمعهم من واقع نصوص التوراة كتابهم المقدس » (ط . مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤) ص ٣١٣ عن سفر التكوين (١ : ١ - ٣١) : « في البدء خلق الله السموات والأرض . . وقال الله ليكن نور فكان نور . . وقال الله لتجتمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد وتظهر اليابسة . . » .

(٤) أرض : ساقطة من (د) .

(٥) تكلم ابن تيمية في كتابه « منهاج السنة » ١/٢٥٥ - ٢٥٧ (ط . دار العروبة بتحقيق) عن هذا الموضوع بالتفصيل وأشار إلى الأحاديث والآثار المتعلقة بهذا الموضوع ، وما جاء في التوراة موافقا لخير الله تعالى في القرآن .

آخر ، فإن العرش أيضا مخلوق ، كما أخبرت بذلك النصوص ، واتفق على ذلك المسلمون ، فأساطين الفلاسفة المتقدمون كانوا - فيما نقل الناقلون عنهم - قولهم يوافق هذا ، لم يكونوا يقولون بقدوم العالم ، فإن هذا قول ليس عليه دليل أصلا ، مع أنه في غاية الفساد .

وحقيقته أن الصانع لم يصنع شيئا ، وأن الحوادث تحدث بلا محدث ، بل حقيقته أن هذا العالم واجب الوجود ، وأنه ليس له مبدع .

وأرسطو إنما أثبت له علة غائية يتشبه الفلك بها ، واستدل عليه بكون حركة الفلك عنده اختيارية ، فلا بد لها من غاية ، وقال : إن العلة الأولى تحرك الفلك كما يحرك المعشوق عاشقه ، والمعشوق في الحقيقة ليس له قصد ولا علم ولا فعل في تحريك العاشق ، بل ذاك لمحبه يتحرك إليه ، فكيف وحقيقة قولهم أنه يتحرك للتشبه به ، كما يتحرك المأموم للتشبه بإمامه ؟ فهكذا يقولون : إن الفلك يتحرك للتشبه^(١) بالعلة الأولى .

وقد بينا فساد قوله ، وحكيما ما ذكره أصحابه من أقواله ، وما فيها من الفساد ، في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن يعلم العقلاء أنه مخالف لصريح العقل ، ليس من^(٢) دين المسلمين ، كما أنه من مخالف كتاب الله ، وسنة رسوله ، أو إجماع السابقين ، ليس من^(٢) دين المسلمين ، فليس في دينهم الصحيح : لا ما يخالف صحيح المنقول ، ولا ما يخالف صريح المعقول ، ولا ما يناقض^(٣) صحيح المنقول وصريح المعقول .

(١) د : لتشبه .

(٢) د : ولا يتناقض .

(٣) س : في .

والمقصود هنا أن الممكن لا يترجح إلا بمرجح ، وأن هذا متفق عليه بين العقلاء ، والله أعلم^(١) .

ص ٢

/ فصل

ثم إن الرازي^(٢) ، مع سلوكه المسلك^(٣) المتقدم ، ذكر أن هذه المقدمة ، أعني أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، هي مقدمة ضرورية ، وأن من لزمه ما يناقضها فهو لم يلتزم ذلك ، فليس من العقلاء من يلتزم نقيضها ، والأقوال المستلزمة نقيض هذه القضية باطلة قطعاً .

وهذا الذي قاله صحيح في الممكن المعلوم أنه ممكن وهو المحدث ، فإن وجود المحدث بلا محدث مما يُعلم بضرورة العقل امتناعه ، وأما الممكن بالمعنى الذي قالوه ، وهو ما يتناول القديم ، فهو يبين أنه باطل ، وأنهم لم يثبتوا بهذه الطريق : لا إثبات ممكن^(٤) ولا إثبات واجب . ولكن قد ذكر أيضاً أنه من المعلوم بضرورة العقل أن المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح . وهذا صحيح يوافق عليه عامة العقلاء .

(١) عبارة « والله أعلم » : زيادة في (د) . وبعدها : « بلغ مقابلة » . ثم ختام نسخة (د) ، وسبق أن ذكرتها في مقدمة الجزء الأول (ص ٥٠) فارجع إليه .

(٢) هنا تبدأ نسخة التيمورية (ت) ، وقد تكلمت عما جاء في الصفحة الأولى من المخطوطة في مقدمة الجزء الأول من الكتاب (ص ٥١ - ٥٢) . وما جاء في الصفحات التالية (ص ٥٢ - ٥٣) والصفحة التي نقل منها هنا هي الصفحة رقم ٢ (حسب ترقيم المكتبة التيمورية) وتبدأ بهذه العبارات : « بسم الله الرحمن الرحيم . رب يسر وأعن ، يا أرحم الراحمين » وهي عبارات لم ترد في (س) وإنما وردت هنا لابتداء الجزء الرابع بها . الإشارة هنا إلى أرقام صفحات نسخة التيمورية (ت) والترقيم لكل صفحة على حدة ، ولا توجد صفحات بدون ترقيم مثل مخطوطة دبلن ، وهي التي أشرنا إليها بـ « ظ » أي ظهر الصفحة .

(٣) س : والمسلك .

(٤) ت : الممكن .

وقد ذَكَرَ أن كثيراً من الطوائف يتناقضون ، فيقولون بما يناقض هذه القضية ، ونحن ليس بنا حاجة أن نجيب^(١) عن أهل الباطل ، بل نقول : إن قوهم بترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح له يدل على فساد قوهم ، كما يدل على فساد قول المتفلسفة الدهرية ، وفساد قول الجهمية والقدرية .

وحينئذ فليس في تلك اللوازم ما نحتاج أن نجيب عنه ، إلا ما ذكره عن المسلمين من قوهم : إن الله فعل العالم في الوقت المعين دون سائر الأوقات ، لا لأمرٍ يختص به ذلك الوقت . فإن القول المحكى عن المسلمين لا بد أن يكون موجوداً في كتاب الله أو سنة رسوله ، أو هو مما انعقد عليه إجماع المسلمين ، ولو لم يكن إلا إجماع الصحابة وحدهم ، فلو كان فيه نزاع بين المسلمين لما جاز أن يُحكى عنهم كلهم .

فكيف وهذا القول ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها . ولا هو متفق عليه بين أهل الكلام منهم ؟ بل هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث الذي ذمّه السلف والأئمة .

وطوائف منهم ينازعون في ذلك ، ويقولون : إن الحادث إنما حدث لسبب اقتضى حدوثه واختصاصه بذلك الوقت ، مع قوهم^(٢) : إن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، كما ثبت ذلك/بالنصوص المتواترة . وقد علم النزاع في تسلسل الآثار ، بل فيما

(١) س : ... حاجة إلى الجواب .

(٢) ت : مع قول .

يقوم بذات الله تعالى^(١) من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته مع عدم تنهايتها ، وثبوت تسلسلها .

والمقصود هنا أن القول بترجيح الممكن - [الذي هو الحادث]^(٢) - بلا مرجح ممتنع عند عامة العقلاء ، فإن كان الممكن هو الحادث ، كان كلاهما دليلاً على مدلول واحد .

وإن قُدِّرَ أن الممكن أعم من الحادث ، فنقول : إذا كان ذلك ممتنعاً فالقول بحديث حادث بلا محدث ممتنع أيضاً . بل هو أعظم امتناعاً القول بحديث حادث بلا محدث ممتنع لوجه لوجه :

أولها : أنه يتضمن رجحان الممكن بلا مرجح ، لأن كل محدث فهو الأول يمكن^(٣) وجوده وعدمه ، إذ لولا إمكان وجوده لما وجد ، ولولا إمكان عدمه لما كان معدوماً قبل حدوثه ، فوجوده يقتضي ترجيح وجوده على عدمه ، وذلك يفتقر إلى مرجح .

الثاني : أن ذلك يتضمن تخصيص حدوثه بوقت دون وقت ، وصفة دون الثاني صفة ، وتخصيص أحد المثليين بما يختص به عن الآخر لا بد له من مخصص .

الثالث : أن نفس العلم بأن الحادث لا بد له من محدث أئيب وأقوى وأظهر الثالث في العقل من كون الممكن لا يترجح إلا بمرجح . ولهذا يتصور هذا من العقلاء ويعلمون بطلانه بالضرورة ، من لا يتصور الممكن ويعلم افتقاره إلى

(١) تعالى : ليست في (س) .

(٢) عبارة «الذي هو الحادث» : ساقطة من (ت) .

(٣) ت : يمكن .

المرجّح ، إلا بنوع من التكلف الذى لا^(١) يُتصور به ذلك .

وقد تبين أن الناس فى هذا المقام على درجات ، وكل من كان إلى الفطرة العقلية والشرعية^(٢) النبوية أقرب ، كانت طريقته أقوم ، فالمستدل^(٣) بأن الموجود على سبيل الجواز ، وهو الموجود الممكن ، لا يكون بالوجود أولى منه بالعدم إلا بالفاعل ، وأن ما حدث مع جواز أن لا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ، لولا شىء اقتضى حدوثه ، كما سلك ذلك كثير من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء^(٤) أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم - خير من المستدل بأن الموجود الممكن مطلقا لا يترجّح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، وهذا المستدل بأن الممكن لا يترجّح وجوده على عدمه إلا بمرجح خير من المستدل بأنه لا يترجّح وجوده على عدمه ، ولا عدمه على وجوده إلا بمرجح ، كما سلك ذلك ابن سينا وأتباعه ، كالسهروردى^(٥) والرازى/

ص ٤ والآمدى وغيرهم مع تناقض هؤلاء ، حيث قالوا فى موضع آخر^(٦) : إن العدم المستمر لا يحتاج إلى سبب ، كما قاله نظائر المسلمين من جميع الطوائف .

ثم الذين استدلوا بذلك ، ولم يحتاجوا إلى قطع التسلسل ، كما فعل الجمهور ، أقرب من الذين احتاجوا إلى قطع التسلسل ، كما فعل ابن سينا ونحوه .

(١) لا : ساقطة من (س) .

(٢) س : والشرعية .

(٣) س : أقرب ، فإن المستدل ... (٤) الفقهاء : ساقطة من (س) .

(٥) س : كالسهروردى . (٦) س : ... هؤلاء فى مواضع اخر حيث قالوا ..

ثم هؤلاء الذين لم يحتاجوا إلا إلى إبطال التسلسل دون إبطال الدّور ، أقرب من الذين احتاجوا إلى إبطال التسلسل والدّور جميعاً ، كما فعل الرازي ونحوه ، وظنوا أن الدليل لا يتم إلا بذلك .

ثم هؤلاء الذين أبطلوا التسلسل خير من الذين أقرّوا بعجزهم عن ذلك كما فعل الآمدى .

ثم إن أبا الحسين مع أن طريقه أصح وأبين [وأقرب]^(١) من طرق هؤلاء ، فطريقة القاضي أبي بكر بن الطيب ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي الجويني ، وابن عقيل ، وأبي الحسن بن الزاغوني ، وأمثالهم ، خير من طريقته .

وذلك أنه قال^(٢) : « فإذا ثبت أن العالم محدث ، فالدلالة على أن له محدثاً ، هي^(٣) أنه لا يخلو إما أن يكون حدّث ، وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن أن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه ، وإن حدث مع جواز أن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه . وسندل على أنه عالم قادر ، فصح قولنا » .

قال : « واستدل شيوخنا ، رحمهم الله ، على أن الأجسام تحتاج إلى محدث ، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدث ، لأجل أنه محدث ، فكان حدوث

(١) وأقرب : ساقطة من (ت) .

(٢) أي أبو الحسين البصري .

(٣) ت : وهو .

كل محدث يحوجه إلى محدث ، فإذا كانت الأجسام محدثة ، احتاجت إلى محدث .»

قال : « والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدث ، هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث ، وإن كرهناه ، وكنا ممنوعين منه . فلما وقع بحسب قصدنا ، وانتفى بحسب كراهتنا ، علمنا أنه يحتاج إلينا .

والدليل على أنه يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أنه إما أن يحتاج إلينا لأجل حدوثه ، أو لبقائه ، أو لعدمه . فلو احتاج إلينا لأجل بقاءه ، لوجب أن لا يبقى البناء إذا مات الباني ، ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه ، لأن تصرفنا كان معدوماً قبل وجودنا ، وقبل كوننا قادرين ، فصح أنه احتاج^(١) إلينا ليحدث ، ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا / وإرادتنا ، وهو الذي لا يتجدد إذا كرهناه ، فعلمنا أنه إنما يحتاج إلينا لأجل حدوثه .»

قلت : فطريقة شيوخه الذين أشار إليهم من المعتزلة ، هي الاستدلال على افتقار المحدث إلى المحدث بالقياس على تصرفاتنا ، وأنها تحتاج إلى محدث لأجل كونها محدثة .

وقد سلك هذه الطريقة غير المعتزلة من أصحاب الأشعرى وغيرهم ، حتى مثل أبي القاسم القشيري و[أبي الوفاء]^(٢) بن عقيل ، وبنوا ذلك على هذه^(٣) .

وأما الطريقة التي ذكرها هو ، وبنائها على التقسيم الذي ذكره وهو أن

(١) ت : احتياج ، وهو تحريف .

(٢) أبي الوفاء : زيادة في (س) .

(٣) ت : على ذلك .

المحدث لا يخلو من أن يحدث مع وجوب حدوثه ، أو مع جواز حدوثه وجواز أن لا يحدث .

وأبطل الأول ؛ بأنه لو كان حدوثه واجباً ، لم يكن حدوثه [في حال بأولى من حدوثه قبل تلك الحال ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه]^(١) واجباً في نفسه . وقد قال قبل هذا : إن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال ، فصح أنه واجب الوجود في كل حال ، واستحال عدمه .

وهذا التقسيم لا يحتاج إليه ، ولا إلى إبطال هذا القسم^(٢) بما ذكره . وذلك أن قول القائل : إما أن يحدث مع وجوب حدوثه ، أو مع جواز حدوثه .

إما أن يريد به وجوب حدوثه بنفسه ، أو وجوبه بغيره . فإن أراد به الثاني فهذا لا يمتنع ، بل يجوز أن يُقال : المحدث حدث مع وجوب حدوثه بالمقتضى لحدوثه لا بنفسه ؛ أي وجد المقتضى التام لحدوثه ، الذي يمتنع معه أن لا يحدث . وهذا إذا قيل ، فإنه يدل على ثبوت الصانع المحدث أيضاً لا ينفي ذلك ، فليس في إثبات هذا القسم^(٣) ما ينفي ثبوت الصانع .

ولكن هؤلاء المعتزلة قد ينازعون في كون الممكن عند وجود المقتضى التام يكون واجباً . ويقولون : لا يقع شيء من الممكنات والحوادث إلا على وجه الجواز ، أو أن يكون بالوجود أولى منه بالعدم ، لا على وجه الوجوب .

(١) ما بين المعرفتين ساقط من (ت) وأثبتته من (س) .

(٢) س : التقسيم . (٣) س : التقسيم .

ويقولون : إن القادر المختار ، سواء كان قديماً أو محدثاً ، لا يفعل إلا مع جواز أن لا يفعل ، وإنه يرجح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح^(١) ، وهذا مما نازعهم فيه جمهور العقلاء .

وليس المقصود هنا بيان صحة قول الجمهور ، وفساد قولهم . لكن المقصود أن قولهم سواء كان صحيحاً أو فاسداً ، فهم يستغنون عن جعله مقدمة في إثبات الصانع .

وإذا أمكن إثبات العلم بالصانع على كل تقدير ، كان خيراً من إثباته على تقدير قولٍ تنازع فيه كثير من العقلاء ، / وهم يمكنهم إثباته بأن المحدث لا بد له من محدث ، سواء قيل إنه يجب بمحدثه أو لم يُقل ذلك ، فلا حاجة بهم في إثباته إلى ذلك .

وأما^(٢) إن أراد القائل بقوله : إما أن يحدث مع وجوب أن يحدث أو مع جواز^(٣) أنه يحدث ، مع وجوب أن يحدث بنفسه بدون مقتضى حدوثه ، فلا ريب أن هذا فاسد معلوم فساده بضرورة العقل .

والعلم بفساده آتٍ من العلم بكون حدوثه ليس في حال بأولى منه في حال أخرى . وذلك أن ما حدث يُعلم أنه ليس واجبا بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لا يقبل العدم . والمحدث كان معلوماً ، فيمتنع أن يقال إنه حادث ، وهو واجب بنفسه .

(١) س : لا يرجح .

(٢) ت : ولا .

(٣) س : جوازه .

ومن المعلوم أن المحدث يمتنع أن يكون قديماً ، فإن هذا نقيض^(١) هذا ، إذ المعنى بكونه محدثاً أنه ليس بقديم .

ومن المعلوم أن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديماً ، والعلم بأن واجب الوجود بنفسه يجب أن يكون قديماً ، أئيين من العلم بكون القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه .

فإن الأول لم تنازع فيه طائفة معروفة ، والثاني قد نازع فيه طائفة معروفة .

وأيضاً فإن أبا الحسين استدل على أن القديم يجب أن يكون واجب الوجود بنفسه ، بأنه^(٢) ليس وجوده في حال بأولى من وجوده في حال ، فصح أنه واجب الوجود في كل حال ، فامتنع عدمه .

وأما كون واجب الوجود بنفسه يكون قديماً ، فهو أئيين من هذا .
وحيثئذٍ فالمحدث لا يمكن أن يُقال : إنه حدث ، وهو أنه حدث^(٣) وهو واجب الوجود بنفسه . وأيضاً فالعلم بأن المحدث لا يكون واجباً بنفسه ، أئيين من كونه ليس وجوده في حال أولى منه في حال .

وأبو الحسين بنى كلامه على نقي هذه الأولوية ، التي مضمونها أن الوقتين متساويان . فلا يجوز تخصيص أحد الوقتين عن الآخر بالحدوث إلا بمخصص . وهذا يكفيه في الاستدلال ابتداءً ، فإن المحدث اختص حدوثه بوقت ، وتخصيص أحد الوقتين لا بد له من مخصص .

(١) س : يقتضى . وهو خطأ .

(٢) س : فإنه .

(٣) عبارة « وهو أنه حدث » : ساقطة من (س) .

وهذه هي الطريقة التي سلكها القاضي أبو بكر ومن وافقه ، وهي خير وأقرب وأصح من طريقة أبي الحسين .

أما كونها خيراً وأقرب فظاهراً ، وأما كونها أصح فلأن أبا الحسين جعل من مقدمات حجته أنه إذا حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن / بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال .

وهذا كما تقدم فيه إجمال يحتاج إلى استفصال ، يترتب عليه نزاع . فإذا قال له القائل : بل حدث مع وجوب أن يحدث لمقتضى اقتضى وجوب حدوثه في تلك الحال ، لم يمكنه أن يقول : ليس لإيجاب المقتضى لحدوثه في تلك الحال بأولى من اقتضائه^(١) لوجوب حدوثه في غير تلك الحال ، لأنه يقول له كما قلت : إن المقتضى لحدوثه مع جواز حدوثه ، يخصص الحدوث بحالٍ دون حال ، كذلك يقول : إن المقتضى لوجوب حدوثه يخصص الحدوث بحالٍ دون حال .

فإن قال : المقتضى الموجب لا يُخصص بحالٍ دون حال ، بخلاف المقتضى مع عدم وجوب الاقتضاء .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : المنع ؛ فإن هذه دعوى مجردة .

الثاني : أن يُقال : لا نسلم أنه يمكن أن يكون شيء مقتضياً للحدوث إلا مع الوجوب ، وإنه مادام اقتضاؤه جائزاً فإنه يمتنع الاقتضاء ، وذلك

(١) في النسختين : من اقتضاه .

لأنه إذا جاز أن يقتضى ، وجاز أن لا يقتضى ، كان كل من الأمرين ممكنا جائزا ، وإذا كان كل منهما جائزا ، لم يكن ثبوت الاقتضاء أولى من انتفائه ، لولا أمر آخر اقتضى ذلك الاقتضاء . ثم القول فى اقتضاء ذلك الاقتضاء كالأول ، ويلزم منه توقف حدوث الحوادث على اقتضاءات متسلسلة لا نهاية لها ، ولا وجود لشيء منها ، وما توقّف على ما لا وجود له فلا وجود له ، وهو يبطل التسلسل فيما [هو]^(١) دون هذا .

وهذا المقام مقام معروف للمعتزلة فى فعل الرب ، وفعل العبد ، يذكرونه فى مسألة حدوث العالم ، ومسألة القدر ، وهو مما استطالت عليهم به أهل السنة والفلاسفة وغيرهم .

لاسيما وأبو الحسين يقول : إنه مع فعل القادر يتوقف على الداعى ، وإنه عند وجود الداعى التام يجب وجود المقدور ، فيكون أصل قوله موافق لقول من قال من أهل السنة ومن الفلاسفة : إن الحادث يحدث مع وجوب أن يحدث ، وهذا يناقض قوله بأنه لا يحدث إلا مع جواز الحدوث لا مع وجوبه .

الثالث : أن يُقال : هب أنا سلمنا إمكان ثبوت المقتضى ، وأنه يقتضى مع جواز أن لا يقتضى ، وأنه يخص الحدوث بحال دون حال ، فإذا أمكن الحدوث / والتخصيص بما هو مقتضى مع جواز أن لا يقتضى ، فالحدوث ص ٨ والتخصيص بمقتضى واجب الاقتضاء أولى وأحرى .

فإن قيل : ما كان واجب الاقتضاء لم يتخلف عنه مقتضاه ، فيلزم قدم الحوادث ، بخلاف ما كان جائز الاقتضاء .

قيل : هذا إنما يصح لو كان اقتضاؤه لكل ما يقتضيه لازماً له ، وكان مجرد ذاته علة موجبة لمعلولاته ، كما يقوله من يقول ذلك من المتفلسفة ، كبرقلس وابن سينا وأتباعهما .

فإنهم يقولون : إن الأول علة بمجرد^(١) ذاته لجميع المعلولات ، وما سواه معلول له ، فيلزمهم أن لا يتخلف عنه شيء من الحوادث ، وهذا باطل قطعاً .

وأما إذا كان اقتضاؤه وفعله لما يفعله ، إنما هو [أنه]^(٢) مقتض لوجود كل حادث في الوقت^(٣) الذي حدث فيه ، لا سيما إذا قيل مع ذلك بأنه^(٤) مقتض لما يقتضيه كمشيئته وقدرته ، كما هو قول المسلمين وجاهير العقلاء .

فيقال : إذا قُدِّرَ أنه قادر مختار ، وهو يُحدث الحوادث ، مع جواز أن لا تكون مشيئته^(٥) وقدرته مستلزمة لحدوثها ، فلأن يُحدثها مع كون مشيئته وقدرته مستلزما لها أولى وأحرى . وحينئذ فيحدث مع وجوب حدوثها بقدرته ومشيئته .

ولا يمكنهم أن يقولوا : القدرة والمشيئة لا تخص وقتاً دون وقت ، لأن هذا ينقض قولهم . فإنهم يقولون : إنه لمجرد قدرته يخص بعض الأحوال دون بعض .

(١) ت : بمجردة . وهو تحريف .

(٢) أنه : ساقطة من (ت) .

(٣) س : في الزمن .

(٤) س : أنه .

(٥) س : أن لا يكون بمشيئته ، وهو تحريف .

ولو قال قائل : ذلك من غيرهم . لقليل له : تخصيص القدرة والمشية للحوادث بحالٍ دون حال ، هو بحسب ما يعلمه من الأسباب المقتضية للتخصيص .

وغاية ذلك أن يستلزم أن تقوم بذاته أسباب تقتضى التخصيص متعلقة بمشيئته وقدرته . أو يقال : إن هذا يستلزم ما لا نهاية له على سبيل التعاقب ، ونحو ذلك من المقامات المعروفة التي لا يُوردها أحد ، إلا وهو يلزمه بترك التزامها من التناقض أعظم مما يلزم به منازعه ، وأما منازعه فيمكنه التزامها ، ولا يتناقض قوله : لا عقلاً ولا شرعاً .

ولكن من حسن المناظرة والتعليم أن يبين لمن يردّ قولاً ما يلزمه هو على تقديررده . ومن أراد تصحيح الحق بقولٍ باطل يمكن استغناؤه عن ذلك القول ، / وأن الحق يمكن^(١) تصحيحه بدونه ، وأنه إذا صححه بذلك ص ٩ الطريق ، كان ما يلزمه من اللوازم التي تناقض قوله وتفسده ، أعظم مما يلزمه إذا عرض عن ذلك .

وهذا وأمثاله يتبين أنه لم يسلك أحد طريقاً مخالفة للسنة في إثبات شيء من أصول الإيمان ، إلا والله قد أغنى عنها بما هو سليم من عيوبها ، وأن تلك الطريق وإن غمض على أكثر الناس معرفة فسادها لدقته ، فلا يخفى عليهم إمكان الاستغناء عنها .

ونحن كثيراً ما نقصد بيان أن الطرق^(٢) التي خالف سالكها شيئاً من النصوص غير محتاج إليها ، بل مستغن عنها ، ليتبين أن العلم بصدق

(١) س : يمكنه .

(٢) س : الطريق .

الرسول ، وصحة ما جاء به من الكتاب والسنة ، ليس موقوفاً على شيء من الطرق التي تناقض شيئاً مما جاء به ، مع أننا نبين أيضاً أن تلك الطرق فاسدة ، لكن بيان الاستغناء عنها في مقام ، وبيان فسادها في مقام .
وأهل البدع يدعون الحاجة إليها أولاً ، ثم يعارضون بها النصوص ثانياً ، فنحن نبين الغنى عنها ، ثم نبين فسادها ثانياً ، ثم نبين ثالثاً أن الطرق العقلية الصحيحة ، هي والأدلة السمعية متلازمان ، فيلزم من صحة أحدهما صحة الآخر .

وهذا قدر زائد على عدم تنافيهما ، وعدم تنافيهما وحده كافٍ في بطلان قول من يزعم تنافيهما .

وأيضاً فلو قدر أن فيها ما ينافي السمع ، فذلك المنافي ليس هو الأدلة العقلية التي بها نعلم صحة السمع .

وذلك كله مما تبين به بطلان قول من يقول : إن تقديم الكتاب والسنة على ما يعارض ذلك ، يستلزم قدح الشرع في أصله .

وطريقة القاضي أبي بكر وأمثاله ليس فيها هذا التقسيم الذي ذكره أبو الحسين ، بل ذكر أولاً أن تخصيص المحدث بوقت دون وقت لا بد له من مخصص ، وأن ما قُدِّم من الحوادث وأخر ، لا بد له من مقدّم ومؤخّر ، من غير أن يحتاج أن يقول : إن الحدوث : إما أن يكون واجبا ، وإما أن يكون غير واجب ، وهذا أصح وأقرب وأبين .

ثم إن طريقة [أبي الحسن] ^(١) الأشعري التي في «اللمع» خير من

(١) أبي الحسن : زيادة في (س) .

طريقة القاضي ، فإنه بناها على أن المحدث لا بد له من محدث ، ولم يحتاج /
 أن يستدل على ذلك بأن الحدوث تخصيصٌ بوقتٍ دون وقت ، ص ١٠
 والتخصيص لا بد له من مخصص ، فإن هذا وإن كان صحيحا ، فالعلم
 بافتقار المحدث إلى المحدث أبين وأقوى من هذا .

وكل ما يُذكر^(١) في تخصيص أحد الوقتين ، أو تخصيصه بصفة دون
 صفة ، هو موجود في نفس الحدوث ، فإن تخصيص هذا الحادث
 بالحدوث دون غيره من الممكنات ، لا بد له من مخصص ، ونفس
 الحدوث مستلزم للمحدث الفاعل ، ولو قُدِّرَ أنه لم يُحدث غيره ، ولا
 يمكن حدوث غيره ، وأنه ليس هناك حال أخرى تصلح للحدوث ، فإن
 كون الحادث يحدث نفسه^(٢) من غير محدث يحدثه ، من أبين الأمور
 استحالة في فطر جميع الناس .

والعلم بذلك مستقرٌّ في فطر جميع الناس ، حتى الصبيان ، حتى أن
 الصبي إذا رأى ضربة حصلت على رأسه ، قال : من ضربني ؟ [من
 ضربني ؟]^(٣) ويكي حتى يعلم من ضربه . وإذا قيل له : ما ضربك أحد ،
 أو هذه الضربة حصلت بنفسها من غير أن يفعلها أحد ، لم يقبل عقله
 ذلك ، وهو لا يحتاج في هذا العلم الفطري الذي جُبل عليه إلى أن يستدل
 عليه بأن حدوث هذه الضربة في هذه الحال ، دون ما قبلها وما بعدها ،
 لا بد له من مخصص ، بل تصور هذا فيه عسر على كثير من العقلاء ، وبيان

(١) من : ما ذكر .

(٢) من : يحدث بنفسه .

(٣) من صرني : زيادة في (س) .

ذلك^(١) بهذا ، من باب بيان الأجلى بالأخفى .

ثم الطرق التي جاء بها القرآن خيرٌ من طريقة الأشعري وغيره ، فإن فيها إثبات الصانع بنفس ما يشاهده الناس ، من حدوث الأعيان المحدثة ، وحدث الأعيان مشهودٌ معلوم ، لا يُحتاج أن يستدل على حدوثها بحدث صفاتها ، وأن ما لا يخلو من^(٢) الحوادث فهو حادث . بل سالكو هذه السبيل^(٣) ظنوا أن الأعيان لا تحدث ، وإنما تحدث صفاتها ، وأنهم لم يشهدوا حدوث جسم ولا جوهر قائم بنفسه ، وإنما شهدوا حدوث صفات الأجسام ، وأن الأجسام متاثلة مركبة من جواهر متاثلة ، وهي تنقلب^(٤) فيها من وصف إلى وصف .

قالوا : فهذا هو الذي يشهد حدوثه ، ثم بهذا يعلم حدوث ما قامت به هذه الحوادث ، فأنكروا ما يعلمه الناس بحسبهم ومعاينتهم ، من حدوث ما يشهدون حدوثه من الأجسام ، ثم احتاجوا مع ذلك إلى أن يثبتوا حدوث هذه الأعيان بالاستدلال الذي ذكروه ، من أنها لا تخلو من الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وهذه الطريق يَظْهَرُ الاستغناء عنها لكل أحدٍ بما يشهده من حدوث /
ص ١١ الأعيان ، وأصحابها يَسْلَمُونَ الاستغناء عنها بما يشهدونه من حدوث
الصفات ، كما ذكره الرازي وغيره ، وعلى التقديرين فقد ثبت الاستغناء
عنها .

(١) س : ذلك .

(٢) س : عن .

(٣) س : الطريق .

(٤) س : وهو يتقلب ، وهو تحريف .

فمن قال : إن العلم بإثبات الصانع وتصديق رسله ^(١) موقوف عليها ، فقد ظهر خطؤه ^(٢) عقلاً لكل أحد ، كما علم مخالفته لدين الإسلام بالضرورة .

فإنه من العلوم بالاضطرار : أن الرسول صلى الله عليه وسلم ^(٣) والصحابة والتابعين ، مادعواً أحداً من الناس إلى الإقرار بالخالق وبرسله بهذه الطريق ، ولا استدلوا على أحد بهذه الحجة ، بل ولا سلخواهم في معرفتهم هذه الطريق ، ولا حصلوا العلم بهذا النوع من النظر والاستدلال المبتدع المحدث ، الذي قد أغنى الله عنه ، وظهر الغنى عنه لكل عاقل . ثم معرفة فساد هذه الطريق عقلاً ، هو أطف من العلم بالغنى عنها . ولهذا يظهر الغنى عنها لخلق كثير ، قبل أن يظهر لهم فسادها .

وقد ذكر من الكلام على مقدماتها ، وفسادها ، وطعن بعض أهلها في بعض ، وإفسادهم لمقدماتها ، وبيان فسادها بصريح العقل ، في غير هذا الموضع ، ما ينبه على المقصود .

والمقصود هنا : التنبيه على أن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث ، والمفعول إلى الفاعل ^(٤) ، هو من العلوم الضرورية البديهية ^(٥) ، وهو أظهر وأقوى مما استدل به عليه القاضى وأمثاله ، من كون تخصيص الحدوث بوقت دون وقت ، لا بد له من مخصص .

(١) س : رسوله .

(٢) في النسختين : خطؤه .

(٣) صلى الله عليه وسلم : ليست في (س) .

(٤) في النسختين : الفعل ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٥) س : البديهية .

وهذا الذى ذكره القاضى أبو بكر وأمثاله ، أظهر مما استدل به ^(١) عليه أبو الحسين ^(٢) وأمثاله ، من أن الحدوث : إما أن يكون على وجه الوجوب ، أو على وجه الجواز .

وهذا الذى ذكره أبو الحسين وأتباعه من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه ، لولا المقتضى لحدته ^(٣) ، أظهر مما ذكره ابن سينا ، والرازى ، وأمثالهما ^(٤) ، من أن الجائز الممكن ليس وجوده أولى من عدمه ، ولا عدمه أولى من وجوده إلا لمرجح منفصل عنه .

وطريق هؤلاء بعضها أصح وأقرب من طريق بعض .

وقد ظهر بما ذكرنا فساد قول القاضى أبى بكر : أنه لم يخالف فى أن افتقار المحدث إلى محدث ^(٥) مما لا يُعلم بالاضطرار ، وإنما يتطرق إليه بالفحص والبحث ^(٦) ، إلا شذمة لا يُعتد بقولها ، ادّعت فى هذا المذهب البدئية ^(٧) .

ص ١٢ ثم يقال / له ^(٨) : إن كان هذا حقاً ، فالأشعرى لم يذكر فى « اللع »

دليلاً على ذلك ، بل جعل ذلك مُسكماً ، وإنما أثبت حدوث الإنسان وأنه
كلام الأشعرى فى
« اللع » عن إثبات وجود
الله تعالى وتعلق ابن تيمية
عليه

(١) به : ساقطة من (س) .

(٢) ت : أبو الحسن ، وهو تحريف .

(٣) س : لحدوثه .

(٤) وأمثالهما : ساقطة من (س) .

(٥) س : المحدث .

(٦) س : بالفحص والفحص .

(٧) س : البدئية .

(٨) س : فيقال له .

لم يُحدِث نفسه ^(١) .

ثم قال ^(٢) : « فدلّ ما وصفناه ^(٣) على أنه ليس هو الذي نقل ^(٤) نفسه في هذه الأحوال ، وأن له ناقلاً نقله من حالٍ إلى حال ، ودبّره على ما هو عليه ، لأنه لا يجوز انتقاله من حالٍ إلى حالٍ بغير ناقلٍ ولا مدبّرٍ . فذكر هذه المقدمة مجردة عن الاستدلال ، فإن كان العالم انتقاله من حالٍ إلى حال ، لا يعلم به أن له ناقلاً مدبّراً إلا بأدلة تُذكر ، فهو لم يذكر تلك الأدلة ، بل ادّعى دعوى نظرية تقبل النزاع بلا دليل .

وحينئذٍ فيكون طَعْنُ من طَعَن من المعتزلة في كلامه أَوْجَهَ ، فإنه لم يُقم دليلاً : لا على حدوث الجسم ، ولا على أن المحدث لا بد له من محدث . ثم يقال : من العجائب أن يكون القول بأن العالم حدث من غير محدثٍ أحدثه ، وأن ^(٥) بعض الحوادث حدث من غير محدثٍ أحدثه ، قولٌ قاله كثير من الفلاسفة والدهرية ، أو طوائف من نظّار المسلمين . والقول بأن العلم بأن الأفعال تتعلق بفاعل ، ^(٦) وأن المخلوقات تتعلق بفاعل ^(٦) ، وأن المخلوقات تتعلق بخالق - علمٌ ضروري ، إنما قاله شرذمة لا

(١) في كتابه « اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع » ص ١٧ - ١٨ (تحقيق الدكتور حموده غرابه ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥) = ص ٦ (تحقيق رتشرد مكارثي ، ط . المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٣) .

(٢) ص ١٨ (ط . غرابه) = ص ٦ (ط . مكارثي) .

(٣) اللع : ما وصفنا .

(٤) اللع : ينقل .

(٥) س : أو أن .

(٦ - ٦) : ساقط من (س) .

يُعتد بقولها ، وأن الجميع من العقلاء إنما يعلم هذا بالفحص والبحث ، مع أنه لا يُعلم أن أحداً من المشهورين بالعلم ، طلب على هذا دليلاً ، ولم يُذكر عن أحدٍ من الكفار مطالبة أحدٍ من المؤمنين بدليل على هذا ، ولا في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ذِكر حاجة هذا إلى الاستدلال . أو الاستدلال عليه بما ذكرتموه : من أن ذلك يتضمن التقدم والتأخر ، فلا بد له من مرجح .

(فصل)

ومن هنا يظهر الوجه الثاني ، الذي تبين به أن ما ذكره الأشعري لا يحتاج إلى ما ذكره القاضي .

وذلك أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث ، هو أبده للعقل ، وأرسخ في القلب ، وأظهر عند الخاصة والعامة ، مما قرره به ، وهو أن ذلك يتضمن تخصيص بعض الأزمان بالحدوث دون بعض ، والتخصيص لا بد له من مخصص .

فالأول : إن لم يكن أقوى منه وأجلى ، فليس هو دونه ، وغاية هذا الثاني أن يكون مثله أو داخلاً في أفرادهِ .

لاسيما على أصل القاضي ، ومواقفه من المعتزلة والأشعرية ، فإنهم يجوزون اختصاص بعض الأزمنة بالحوادث/دون بعض ، بدون سبب اقتضى [ذلك]^(١) التخصيص . وإذا أضافوا التخصيص إلى المشيئة القديمة ، فنسبة المشيئة إلى جميع الحوادث والأزمنة سواء .

ص ١٣

(١) ذلك : ساقطة من (ت) .

وإذا كانت النسبة مستوية ، فنبت هذه النسبة مع أحد المتماثلين دون الآخر ، تخصيص بلا مخصص .

وإذا قالوا : الإرادة لذاتها تخصص مثلا عن مثل بلا سبب ، مع تضمن ذلك ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح أصلا ، أمكن منازعهم أن يقول بتخصيص أحد الزمانين المتماثلين بالحوادث دون الآخر بلا مخصص أصلا ، وقال : من شأن الأوقات التخصيص بلا مخصص .

وإذا قالت المعتزلة : القادر المختار يرجح أحد مقدره على الآخر بلا مرجح ، كان ما يلزمهم كما يلزم أولئك وأشد .

فن كانت هذه الأقوال أقواله ، وكان غاية ما يثبت به الصانع وافتقار المحدث إلى محدث : أن الحوادث مخصصة بزمان دون زمان ، فلا بد للتخصيص من مخصص ، وأن التخصيص بلا مخصص ممتنع ، ويجعل ذلك بديهياً ضرورياً .

كيف يمكنه أن يقول : إن وجود الحوادث بلا محدث ، والفعل بلا فاعل ، والصنعة بلا صانع ، ليس امتناعه بديهياً ضرورياً ؟

فن جعل العلوم البديهية الضرورية ليست بديهية ضرورية ، وجعل ما هو دونها بديهياً ضرورياً ، تناقضت أقواله ، وكان فيها من مخالفة العقل والسمع ما لا يحصيه إلا الله .

وهذا بخلاف^(١) الطرق المذكورة في القرآن ، فإنها في غاية السداد والاستقامة .

(١) س : وهذا يخالف .

ومن أقرب ذلك أن إثبات الفاعل مبني على مقدمتين ضروريتين :
 إحداهما : أن الإنسان محدث . والثانية : أن المحدث لا بد له من محدث .
 فأبو الحسن - مع جواهر العقلاء - جعلوا المقدمة الثانية ضرورية ،
 بخلاف ما ذكره القاضي ومن وافقه ، حيث أثبتوها بما هي أقوى منه
 وأجلى .

وإن كانت هذه الطرق الخفية البعيدة وأمثالها يُنتفع بها في حق من لم
 يتفد للطرق^(١) الجلية القريبة ، أو عرضت له فيها شبهة كما تقدم .
 وأما المقدمة الأولى : وهو أن الإنسان والثمار والمطر والسحاب ونحو
 ذلك محدث ، فهذه مقدمة معلومة بالمشاهدة والضرورة ، فإن حدوث
 الحوادث مشهود^(٢) .

ثم من قال من أهل الجوهر الفرد والهيولى : إن الحادث إنما هو صفات
 ص ١٤ الأجسام لا أعيانها ، أو صورتها لا مادتها ، أمكنهم/إثبات المحدث بناء
 على ذلك ، وهذه الطريقة التي ذكرها الرازي وغيره ، وهي الاستدلال
 بحدوث صفات الأجسام .

وأما من أنكر ذلك ، وهم جمهور العقلاء ، فإن الحادث عندهم هو
 نفس الأعيان المحسوسة . وأبو الحسن ممن يثبت الجوهر الفرد ، ولم يكتف
 بالاستدلال على حدوث الصفات ، بل أراد إثبات حدوث نفس النطقة ،
 فأثبت ذلك بطريقة استلزامها للحوادث ، وما لا ينفك عن الحوادث فهو

(١) س : يتقد الطرق ...

(٢) د : مشهودة .

حادث . وهي الطريقة التي سلكتها المعتزلة في حدوث الأجسام ابتداءً ،
وعلى هذه الطريقة فحدوث الإنسان نظري لا ضروري .

وإذا ضُم إلى ذلك أن العلم بافتقار المحدث إلى المحدث نظري ، كما
قاله من قاله من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضي أبي بكر وأتباعه - صار
كل من المقدمتين في إثبات الصانع نظرياً .

وهذا أضعف هذه الطرق وأطولها ، لكن مبناهما على أن التخصيص
للحادث لا بد له من مخصص ، وهذا عند هؤلاء ضروري ، كافتقار الممكن
إلى الواجب .

ثم الذين سلكوا طريقة ابن سينا جعلوا هذا نظرياً ، وأثبتوا منع
التسلسل بطريقة ابن سينا ، وهي أقرب مما بعده .

فجاء من بعدهم ، كالرازي ، ضم إلى ذلك نفي الدور أيضاً ، ثم هو
والآمدي ونحوهما أثبتوا بطلان التسلسل بطرق طويلة ، واستصعب ذلك
على الآمدي ، حتى قال : إنه عاجز عن تمشيها ، وحل ما يردُّ عليها ، كما
ذكرناه .

ولا ريب أن تمشيها مع تفسيرهم^(١) الممكن بالتفسير الذي أحدثه ابن
سينا ممتنع . وأما تمشيها إذا جعل الممكن هو الذي يوجد تارة ، ويعدم
أخرى ، فهو سهل متيسر ، معلوم ببدايته العقول .

فانظر من عدل عن الطرق المستقيمة شرعاً وعقلاً ، كلما أمعن في
العدول أمعن في البعد عن الحق وتطويل الطريق وتصعبها ، حتى آل الأمر

(١) س : مع تفسير .

بهم إلى الجهل العظيم ، وإلى العجز عن الاستدلال على ما هو أعظم الأشياء ثبوتاً ووجوداً ، وأكثرها وأقواها أدلة ، وأولها بالعلم من كل معلوم ، وأحقها بأن يكون مستقراً في الفطرة ، دائم الحصول في القلوب ، حاصلًا^(١) بأكمل الأسباب التي يمكن بها حصول العلم .

والمقصود هنا الكلام على الطريقة التي ذكرها أبو الحسن ، وأنها أقرب وأصح من الطريقة التي سلكها من سلكها من المعتزلة ومن وافقهم ، كالقاضي أبي بكر وأمثاله ، وأنها طريقة صحيحة لم ينازع [فيها]^(٢) طائفة مشهورة ؛ إذا اكتفى فيها / بحدوث ما يُعلم حدوثه كالإنسان والنبات وغيرهما من الحوادث . وأما إذا احتج فيها إلى إثبات حدوث الأجسام كلها بطريقة الأعراض ، أو قيل^(٣) : إن حدوث الإنسان ونحوه لا يثبت إلا بمثل تلك الطريق ، كان المنازع في صحة هذه الطريق جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة ، وكان هذا من الكلام الذي ذمّه السلف والأئمة .

فالمخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية، القريبة الصحيحة ، كلما أبعدها عنها مدحوا من يوافقهم في البعد ، ولهذا عكس هؤلاء الكلام على المقدمتين ، فأخذوا يوافقون أبا الحسن على المقدمة المتبدعة الباطلة، ويذمّونه أو يعتذرون عنه على المقدمة البديهية الصحيحة الشرعية .

قال أبو الحسن^(٤) : « فإن قال قائل : ما أنكرتم من أن تكون النطفة تابع كلام الأعمى في العلم . »

(١) في النسختين : حاصل ، وهو خطأ .

(٢) فيها : ساقطة من (ت) .

(٣) س : وقيل .

(٤) أي الأعمى في كتابه « اللع في الرد على أهل الزيغ والبدع » ص ١٩ (ط . غرابة) = ص ٧ (ط .

قديمة لم تزل ^(١)؟ قيل له ^(٢) : لو كان ذلك كما ادعيتم ، لم يجوز أن يلحقها
الاعتمال والتأثر والانقلاب والتغير ^(٣) ، لأن القديم لا يجوز انقلابه
وتغييره ^(٤) ، وأن يجري ^(٥) عليه سمات الحدث ، لأن ما جرى عليه ذلك
ولزمته الصنعة ^(٦) ، لم ينفك ^(٧) عن سمات الحدث ، وما لم يسبق الحدث
كان محدثاً مصنوعاً ، فبطل لذلك ^(٨) قدم النطفة وغيرها من الأجسام .

قال القاضي أبو بكر : « اعلم أن هذا الذي ذكره هو المعول عليه في
الاستدلال على حدوث سائر الأجسام ، وذلك أن الذي عناه بقوله : لو
كانت قديمة لم يلحقها الاعتمال والتأثر والانقلاب والتغير ، وخروجها من
صفة كانت عليها إلى صفة لم تكن عليها ، كنحو خروجها عن السكون إلى
الحركة ، وعن الحركة إلى السكون ، وكاستئصالها بعد لينها ، واقتراقها بعد
اجتماعها ، وما يلحقها من تعاقب الأكوان ، وغير ذلك من التغيرات ،
لأن القديم الحاصل على صفة من الصفات لا يجوز خروجه عنها على ما
ذكره أصلاً ، وذلك أن القديم إذا لم يزل مجتمعاً مثلاً أو مفترقاً ، أو متحركاً
أو ساكناً ، أو على بعض هذه الصفات ، لم يجوز خروجه عنه ، لأنه لا يخلو
أن يكون على ما هو عليه في أزله : لنفسه ، أو لعله ، أو لا لنفسه ولا

(١) اللمع : فإن قالوا : فما يؤمنكم أن تكون النطفة لم تزل قديمة ؟

(٢) اللمع : لهم .

(٣) اللمع : والتأثير ولا الانقلاب والتغير .

(٤) اللمع : انتقاله وتغييره .

(٥) س : وأن يجر ، وهو تحريف .

(٦) اللمع : ذلك عليه ولزمته الصنعة (وفي نسخة : الصفر) .

(٧) س ، اللمع (ط . مكارني) : لم ينفك من ، اللمع (ط . غرابه) : لم يتقل من .

(٨) اللمع : ينفك .

لعله ، أو لبطلان نفسه ، أو لبطلان معنى ؛ فيستحيل أن يكون على ما هو عليه لا لنفسه ولا للمعنى ، لأن هذا يوجب خروج الإثبات عن تعلقه بمثبت ، والخبر عن تعلقه بمخبر ، وغير ذلك من وجوه الفساد ، ويستحيل أن يكون^(١) ما هو عليه لبطلان نفسه وعدمها ، لأن المعلوم ليس بشيء ص ١٦ يحصل على صفةٍ من الصفات ، ولأنه ليس عدم نفسه - إن جاز عدمها - بأن يكون تحصيله ساكناً أُولَى من تحصيله له متحركاً ، ويستحيل أن يكون^(١) ذلك لبطلان معنى كان موجوداً به . لأن القديم لا يجوز عدمه ، ولأنه ليس بأن يكون متحركاً لعدم سكونه أُولَى من غيره ، ممن يصح أن يكون متحركاً .

وهذا يوجب أن يكون الجسم إنما تحرك لعدم سكونه إلى محاذاة بعينها ، ولو كان ذلك كذلك لم يكن تحركه لعدم ذلك السكون إلى تلك المحاذاة بعينها ، أُولَى من تحركه إلى غيرها من الجهات ، وإلى ما هو أبعد منها . وفي تحركه إلى جهة مخصوصة ، ومحاذاة معينة - دليل على أن ذلك إنما يجب له لمعنى سوى عدم سكونه ، ولأنه ليس بأن يتحرك هو لأجل عدم السكون ، أُولَى من غيره من الأجسام ، لأن عدم السكون ليس هو بأكثر من خلوه منه ، وأنه ليس فيه وغيره من الأجسام حال من ذلك السكون أيضاً ، فكيف صار خلوه منه يوجب له التحرك أُولَى من كل من خلا من الأجسام ؟ وفي فساد ذلك : دليل على أنه لا يجوز أن يكون المتحرك تحرك لعدم معنى .

وجملة هذا أن القديم لا يجوز عدمه ، ولا يجوز لمثل ذلك أن يكون القديم إنما يتحرك فيما لم يزل لعدم نفسه ، ولا لعدم معنى قديم . فلم يبق إلا وجهان : أحدهما : أن يكون فيما لم يزل على ما هو عليه لنفسه أو لمعنى قديم . فإن كان لم يزل ساكنا لنفسه ، استحال تحركه بعد سكونه ؛ لوجود نفسه في كلا الحالين . ويستحيل خروج الشيء عن الوصف المستحق لنفسه ، مع وجود نفسه التي بها ^(١) كان كذلك . وإن كان لم يزل ساكنا لأجل معنى قديم ، استحال أن يتحرك إلا عند عدم سكونه القديم ؛ وإلا وجب تحركه ^(٢) وسكونه معا . فإذا استحال ذلك ، واستحال عدم سكونه إذا كان قديما ، واستحال أن يخرج القديم عن الصفة التي هو فيها لم يزل عليها ، لم يجوز أن يلحقه - لما وصفناه - انقلاب ولا تغيير ، ولا أعمال ولا تأثير ، فصح ما قاله شيخنا أبو الحسن من ^(٣) هذا الوجه .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا الكلام مضمونه أن ما به يُعلم حدوث النطفة ، به يعلم حدوث سائر الأجسام ، وأن المنكر لحدوث ^(٤) سائر الأجسام يمكنه إنكار حدوث النطفة . وليس الأمر كذلك . / بل حدوث ^{ص ١٧} الحيوان والنبات والمعدن ونحو ذلك ، وحدث أوائل ذلك ، كالنطفة والبيضة وطاقة الزرع ونحو ذلك - أمر مشهود معلوم بالحس والضرورة ،

(١) س : لما .

(٢) ت : تحريكه .

(٣) ت : عن .

(٤) ت : لحدث .

واتفاق العقلاء . وهذا بخلاف الفلك ، فإنه ليس شهوداً^(١) حدوثه كشهود حدوث الحيوان والنبات والمعدن .

وكذلك من ينازعهم في الواجب وفي تسميته جسماً : كالهشامية والكرامية وغيرهم . أو من لا يطلق الاسم ، ولكن يقولون له : ما أثبتته نسميه نحن جسماً ، أو يجب أن يكون جسماً ، والجسم حادث ، فإنه على هذا التقدير لا يُعلم حدوث ما جعلوه من الغائب جسماً ، كما يُعلم حدوث هذه الحوادث المشهودة .

فإن قال بهذا ، فالمفرق يقول : حدوث النطفة مشهودٌ معلومٌ مسلّمٌ ، وكذلك حدوث ما أشبهها .

وأما حدوث كل ما سمّيته^(٢) جسماً ، فإنما أثبتته بما ذكرته من الدليل ، وهو ضعيف^(٣) على ما سنذكره .

فإن قال : أعني بالتزاع في حدوث النطفة التزاع في حدوث الجواهر المفردة ، التي منها تركبت النطفة وتألّفت ، أو في حدوث مادتها التي لبستها صورة النطفة .

قيل له : الجواب من طريقين :

أحدهما : أن يُقال : هذا لا حاجة لك به .

الثاني : أن يُقال : ما ذكرته ليس بصحيح .

(١) س : مشهود ، وهو تحريف .

(٢) س : ما تسميه .

(٣) س : من الدليل قيل له ما وهو ضعيف ، وهو تحريف .

فأما ^(١) الطريق الأول ففيه وجوه :

أحدها : أن العلم بحدوث ما يحدث ، والاستدلال به على ثبوت الصانع ليس مفتقراً إلى أن يُعلم : هل في النطفة جواهر منفردة أو مادة ؟ وهل ذلك قديم أو حادث ؟ بل مجرد حدوث ما شهد حدوثه يدل على أن له مُحدثاً ، كما يدل حدوث سائر الحوادث على أن لها مُحدثاً .

وإن قال : قصدى تعميم حدوث سائر الأجسام .

قيل له : فحيث لم يكن بك حاجة إلى ذكر حدوث الإنسان وحده من النطفة ، بل كان هذا تطويلاً . إذ كان ما به يثبت حدوث النطفة ، به يثبت حدوث الإنسان ابتداءً .

وحيث يكون كلام الأشعري كلام من لا يعرف الاستدلال والنظر ، كما قاله من اعترض عليه من المعتزلة ، فإنه إذا كان لابد في الاستدلال بالأجسام المخصوصة في آخر الأمر من دليل يتناول جميع الأجسام ، كان ذكر هذا ابتداءً أولى من التطويل ، لا سيما في مثل المختصر الذي يُطلب فيه التقريب والتسهيل .

وأيضاً ، فإن العلم / بحدوث الحوادث المشهودة أظهر وأبين من العلم ^{ص ١٨} بحدوث جميع الأجسام ، وذلك كافٍ في إثبات العلم بالصانع ، فلماذا تُجعل موقوفة على مقدمات لو كانت صحيحة ، كان فيها من التطويل والغموض ما يوجب [هذا] ^(٢) كثيراً : إما عدم العلم ، أو حصول ضده

(١) س : أما .

(٢) هنا : ساقطة من (ت) .

من اعتقاد الباطل ، فيكون ما جُعل طريقاً إلى العلم والإيمان ، موجباً لضده من الجهل والكفر .

والوجه^(١) الثاني : [أن]^(٢) يقال : فحينئذ يكون الشك في حدوث الحيوان والنبات ونحو ذلك ، مبنيًا على كونها مركبة من الجواهر المنفردة أو المادة والصورة ، وإمكان قدم الجواهر المنفردة^(٣) أو المادة . ومعلوم أن هذا لو كان صحيحًا ، لكان من الدقيق الذي يحتاج إلى بيان ، وهم لم يبينوا ذلك .

ومن المعلوم أن هذا موضع اضطرب فيه أهل الكلام والفلسفة اضطراباً لا يتسع هذا الموضوع لاستقصائه :

فقال طائفة : إن الأجسام مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، وهي الجواهر المنفردة^(٤) ، وهذا قول أكثر المعتزلة والأشعرية .

وقالت طائفة : بل فيها أجزاء لا نهاية لها ، وهو المذكور عن النظام . وعليه انبنى القول [بطفرة النظام]^(٥) . ولهذا يُقال : ثلاثة لا يُعلم لها حقيقة : طفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري .

وقالت طائفة : بل هي مركبة من المادة والصورة ، وهي تقبل الانقسام إلى غير نهاية ، لكن ليس فيها أجزاء لا نهاية لها .

(١) س : الوجه .

(٢) أن : ساقطة من (ت) .

(٣) ت : المفردة .

(٤) د : المفردة .

(٥) عبارة «بطفرة النظام» : ساقطة من (ت) .

وقالت طائفة : ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ، بل تقبل التجزؤ^(١) إلى أجزاء لا تتجزأ^(٢) .

وقالت طائفة : ليست مركبة لا من هذا ولا من^(٣) هذا ، ولا تتجزأ إلى غير غاية . بل إذا صُغرت الأجزاء انقلبت إلى أجسام أخر ، مع كونها في نفسها يتميز^(٤) منها جانب عن جانب .

فهؤلاء لا يقولون بقبول الانقسام إلى غير نهاية ، ولا بوجود ما لا يقبل الانقسام ، بل كل ما وُجد يقبل الانقسام ، لكنه يستحيل إلى جسم آخر ، في حال تميز جانب منه عن جانب^(٥) ، فلا يوجد فيه انقسام إلى غير نهاية . وقد بسط الكلام على هذه الأقوال في غير هذا الموضع .

وأذكياء المتأخرين : مثل أبي الحسين البصرى ، وأبي المعالي الجوينى ، و[أبي عبد الله]^(٦) الرازى : كانوا متوقفين في آخر أمرهم في إثبات الجوهر الفرد . فإذا كان الأمر هكذا لم يمكن أحداً أن يطالب بدليل على حدوث الحيوان ، باعتبار تركيبه من الجواهر ، أو المادة^(٧) والصورة ، حتى يثبت ذلك أولاً .

ومن المعلوم لكل عاقل أن علم الناس بحدوث ما يشهدون حدوثه / من ص ١٩

(١) في النسختين : التجزى .

(٢) ت : لا تتجزى .

(٣) من : ساقطة من (ت) .

(٤) س : تميز .

(٥) س : في حاله يتميز منه جانب عن جانب .

(٦) أبي عبد الله : زيادة في (س) .

(٧) س : والمادة .

الأجسام ، ليس موقوفاً على العلم بأنها مركبة هذا التركيب ، الذى كُلت فيه أذهان هؤلاء الأذكياء .

الوجه الثالث : أن يُقال : حدوث ما يشهد حدوثه من الثمار والزروع والحيوان وغير ذلك أمر مشهود ، فإن الإنسان إذا تأمل خشب الشجرة ، وما يُخرجه الله منها من الأنوار والثمار ، وما يُخرجه من الأرض من الزروع^(١) ، وما يُخرجه من الحيوان من النطفة والبيض - أيقن^(٢) بحدوث هذه الأعيان .

فإذا قيل له : هذا لم يحدث ، ولكن كانت أجزاءه مفرقة^(٣) فاجتمعت ، وجعل لها صفة غير تلك الصفة .

قال : أما ما تغيرت صفاته ، كتغير الأبيض إلى السواد^(٤) ، والساكن [إلى]^(٥) الحركة ، والحامض إلى الحلاوة ، والمُفترق^(٦) إلى الاجتماع ، وتغير الجسم من شكل إلى شكل ؛ كتغير الشمعة والفضة ونحو ذلك من صورة إلى صورة - فهذا كله ، وما يشبهه ، يشهد فيه أن العين باقية ، وإنما تغيرت صفاتها التى هى : الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والألوان والطعوم والأشكال . بخلاف الثمرة التى تخرج من الشجرة ، والجنين الذى يخرج من بطن أمه ، والقروج الذى يخرج من البيضة ، فإن

(١) س : من الزرع .

(٢) ت : اتقن ، وهو تحريف .

(٣) س : مفرقة .

(٤) س : إلى الأسود .

(٥) إلى : ساقطة من (ت) .

(٦) س : والمفترق .

عاقلا لا يقول : إن نفس الرُّطبة فيها جرم الخشب باقيا ، ولا أجزاء الجنين كعظمه وبصره فيها أجزاء النطفة باقية ، ولا نفس الفروج فيه بياض البيض باقيا .

ومن قال : إن هذا باق في هذا ، كما أن الجسم الذي اسودَّ بعد بياضه ، وحلا بعض حموضته ، وصار مدورا بعد أن كان مسطحا باق - فهو لا يتصور ما يقول ، أو هو معاند مسفسط . فالأمر ينتهي إلى عدم التصور التام أو العناد المحض . وهذا أصل كل ضلال ، وهو الجهل أو العناد ، والعناد وصف المغضوب عليهم ، والجهل وصف الضالين .
والفرق بين استحالة العين وبين تبدُّل الصفات ^(١) معلوم للعامّة والخاصة . وقد ذكر الفقهاء ذلك في غير موضع .

ثم كلامهم ^(٢) في النجاسة إذا استحالت ، مثل أن تصير ماداً أو ملحاً ونحو ذلك . ومثل كلامهم في باب الأيمان : فيما إذا حَلَفَ على فعل في جسم معيّن ، فتغيّر ذلك الجسم المعين . فإن كان التغيير لم يُزل الاسم فاليمين باقية بلا نزاع بينهم ، كما لو حلف لا يكلم هذا الرجل فمض أو صار شيخا ^(٣) ، أو لا يأكل هذا الخبز/فصار كسرا ، ونحو ذلك .

ص ٢٠

وإن كانت قد استحالت أجزاءه وتغيّر اسمه : مثل أن يحلف لا أكلت هذه البيضة فصار فروجاً ^(٤) ، أو لا أكلت هذه الخنطة فصارت زرعا .

(١) س : صفاتها .

(٢) س : مثل كلامهم .

(٣) س : الرجل فصار شيخا .

(٤) ت : فرخا .

قالوا : فهنا لا يحنث ^(١) ؛ لأنه زال اسمه ، وزالت ^(٢) أجزاؤه .
 وإن تغيرت ^(٣) الصفة مع زوال الاسم : كما إذا حلف لا كلمتُ هذا
 الصبي فصار شيخا ، أو لا أكلت لحم هذا الحَمَل فصار كبشا - فإنه
 يحنث عند جمهورهم : كأبي حنيفة ومالك وأحمد في المشهور من
 مذهبه ، وهو أحد الوجهين في مذهب الشافعي . وكذلك لو حلف لا
 أكلت من هذا الرطب فصار تمرا .

وتنازعوا فيما إذا أكل [مما] ^(٤) يُصنع من الرطب والعنب من الدبس
 والخل ، فمنهم من قال : يحنث ، وهو مذهب مالك ، وهو المشهور من
 مذهب أحمد . ومنهم من قال : لا يحنث ، كما هو مذهب أبي حنيفة
 والشافعي . وطائفة من أصحاب أحمد قالوا : لأن اسم المحلوف عليه
 وصورته زالت فلم يحنث ، كما في مسألة البيضة والفُرُوج ^(٥) .

فقال لهم الأولون : عين المحلوف عليه باقية ، فصار كمسألة الحَمَل ،
 بخلاف البيضة إذا صارت فرخا ، فإن أجزاءها استحالت فصارت عينا
 أخرى ، ولم يبق عينها .

مع أن في هذه المسائل كلاماً ليس هذا موضعه ، إذ كان منهم من يرى
 العين باقية مع استحالة العين لأجل التغيير ^(٦) ، ومنهم من يرى أنه بمجرد
 زوال الاسم تزول العين .

(١) ت : لا يجب ، وهو تحريف .

(٢) ت : وزال .

(٣) س : وإن تغير .

(٤) ما : ساقطة من (ت) .

(٥) س : والفرخ . (٦) س : التعيين ، وهو تحريف .

ولكن المقصود هنا أنه من المستقر في عقول الناس الفرق بين استحالة الأعيان وانقلابها ، وبين تغير صفاتها مع بقاء عينها وذاتها . ولهذا اتفقوا كلهم على أن العين^(١) الخبيثة لا تطهر^(٢) بمجرد تغير^(٣) الصفة ، فالدم والميتة ولحم الخنزير والخمر : إذا تغيرت صفاته ، مثل أن يجمد الدم والخمر ، أو يسيل شحم الميتة والخنزير ونحو ذلك ، فإنه لا يزول التحريم باتفاقهم .

وأما إذا استحالت العين : مثل أن يصير ذلك ملحاً أو رماداً أو نحو ذلك ، ففيه نزاع مشهور . والجمهور على أنه يطهر بالاستحالة ، كما هو مذهب أكثر أهل الرأي وأهل الظاهر ، وأحد القولين في مذهب مالك وأحمد ، واتفقوا على أن الخمر المقلبة بفعل الله تعالى^(٤) خلأً أنها تطهر .

وأما الطريق الثاني : وهو بيان أن^(٥) ما ذكره ليس بدليل صحيح على حدوث الأجسام - فإن المعارض يقول : قوله : « إن القديم إذا حصل على صفة من الصفات لم ييجز خروجه عنها » كلام مجمل ، قد يراد به أنه إذا حصل على صفة لازمة لذاته^(٦) لم ييجز خروجه عنها . وقد يريد به إذا حصل على حال عارضة له ، سواء كان نوعها لازماً له أو لم يكن لازماً لذاته ، مثل الفعل والعمل ، سواء سُمي حركة أو لم يُسم : كالإتيان

(١) س : العين ، وهو تحريف .

(٢) س : لا تطهر ، وهو تحريف .

(٣) تغير : ساقطة من (س) .

(٤) تعالى : ليست في (س) .

(٥) أن : ساقطة من (س) .

(٦) س : لا ذاته ، وهو تحريف .

والجيء والتزول والمناداة والمناجاة ، وأمثال ذلك مما تنازع فيه الناس : هل يقوم بالقديم أم لا ؟

فجمهور أهل السنة والحديث المتبعون^(١) للسلف ، والأئمة من السلف والخلف ، مع كثير من طوائف الكلام ، وأكثر الفلاسفة : يجوزون أن يقوم بالقديم ما يتعلق بمشيتته وقدرته من الأفعال وغير الأفعال . فيقول هؤلاء : قول القائل : إن القديم الحاصل على صفة ، لا يجوز خروجه عنها ، إن أراد به مواقع الإجماع : مثل صفات الكمال اللازمة لذات الله ، أو نوع الصفات اللازم لذات الله تعالى ، فهذا لا نزاع فيه .

وإن أراد به أعيان الحوادث ، فما الدليل على أن القديم إذا قام به حال من غير هذه الأحوال المعينة ، لم يجوز خروجه عنها ؟
وأما استدلال المستدل بقوله : لا يخلو أن يكون على ما هو عليه في أزله لنفسه ، أو لعله ، إلى آخر الكلام .

فيقال له : ذلك الأمر الذي قام هو به ، هو معنى من المعاني ؟ فإن جعلت الموجبَ لذلك المعنى أمراً آخر - على قول مشبى الأحوال ، القائلين : بأن كونه عالماً ومتحركاً معنى أوجه العلم والحركة - خوطبت على هذا الاصطلاح وقيل لك : قام به ذلك لمعنى .

قوله . وإذا كان لمعنى استحال أن يزول إلا عند عدم ذلك المعنى ، والقديم يستحيل عدمه .

يقال له : قول القائل : القديم يستحيل عدمه ، لفظ مجمل . أتريد

(١) س : والمتبعون .

به : أن العين القديمة أو صفتها اللازمة لها يستحيل عدمه ، أو النوع الذي لا يزال يستحيل عدمه ؟ فإن أراد شيئا من هذه المعاني ، لم يكن له فيه حجة . وإن أراد أن النوع القديم يستحيل عدم^(١) فردٍ من أفراده المتعاقبة ، فهذا محل نزاع ، ولا دليل له على امتناع عدمه ، ولم يعدم القديم هنا ، بل النوع القديم لم يزل ، ولكن عدم فردٍ من أفراده بمعاقبة فردٍ آخر له ، كالأفعال المتعاقبة شيئا بعد شيء .

فإذا كان القائم بالقديم نوعٌ لم يزل مع تعاقب أفراده ، لم يكن قد عدم النوع ، بل كان الكلام في كونه أزليا كالكلام في كونه أبديا ، /وكما أنه لا يزال ، فلا يعدم النوع ، وإن عدم ما يعدم من أعيانه ، فكذلك القول في كونه لم يزل .

وأبضا فيقال له : القديم إذا فعل بعد إن لم يكن فاعلا ، فكونه فعل أمر موجود أو معدوم ؟

فإن^(٢) قال : إنه معدوم . فهذا مكابرة للحس والعقل ، فإن الفعل إذا كان أمرا عدميا ، فلا فرق بين حال أن يفعل وحال ألا يفعل ، لأن العدم المحض لا يكون فعلا .

وإذا لم يكن فرق بين الحالين ، وهو في حال ألا يفعل لا فعل ، فيجب في الحال التي زعم أنه فعل^(٣) ألا يكون له فعل لتساوي الحالين ، فيجب ألا يفعل مع كونه فعل ، وهذا جمع بين التقيضين .

(١) س : علمه ، وهو تحريف .

(٢) س : إن .

(٣) س : أنه يفعل .

وإن قال : كونه فعَل أمر موجود ، فالقديم قبل أن يفعل كان على صفة ، فإما أن يتجدد ما يوجب خروجه عن تلك الصفة أو لا يتجدد ؛ فإن لم يتجدد وجب ألا يفعل ، وإن تجدد شيء انتقض قوله : إنه إذا كان على صفة من الصفات لم يجوز خروجه عنها .

فإن قال : إنما أعنى بالصفة المعنى القائم^(١) بذاته ، وذلك^(٢) لم يزل . قيل : هب أنك عنيت هذا ، لكن دليلك يتناول هذا وغيره ، ويوجب أن الأمر القديم الأزلي لا يجوز تحوله من حال إلى حال بوجه من الوجوه، لأن ما كان قديماً كان لمعنى ، والقديم لا يزول .

فالأمر المتجدد المتحول الحادث ، سواء سميت صفة أو حالاً أو حادثاً أو فعلاً ، وسواء كان قائماً به أو غيره ، بموجب^(٣) دليلك أنه لا يجوز بغير الأمور القديمة الأزلية . فإن كان هذا حقاً وجب ألا يحدث شيء من الحوادث ، فإن جُوز أن تحدث عن قديم^(٤) من غير حدوث أمر وجودي يكون شرطاً في وجودها ، فقد جُوز تغير الأمور الأزلية بلا سبب . وإن قال : لا بد من تجدد أمر به يحصل حدوثها ، وإذا تجدد أمرٌ فقد حصل تغير لم يكن في الأزل ، فانتقضت حجته .

وإيضاح هذا أن يذكر نظير حجته . فيقال له : القديم الذي لم يزل غير فاعل لا يجوز كونه فاعلاً ، فإنه إذا كان غير فاعل ، فإما أن يكون ذلك لنفسه أو لعلّة ، إلى آخر الكلام .

(١) س : العالم ، وهو تحريف .

(٢) س : وذلك .

(٣) س : بموجب .

(٤) س : عن قديم حادث .

وإن قال : فعُله بعد أن لم يكن فاعلا ، ليس إلا مجرد وجود المفعولات ، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينها ، وهى عدمية .
فيقال له : فالتجدد القائم به يقال فيه كذلك ، ليس هو إلا مجرد وجود ذلك المتجدد ، وهو حدوث نسبة وإضافة عدمية ، والفعل حدوث نسبة وإضافة بينها وهى عدمية .

فإن قال : هذا يلزم منه قيام المتجددات والحوادث/به ، وهذا لا ص ٢٣ يجوز .

قيل له : هذه مصادرة على المطلوب ، فإنك أنت لم تقم دليلاً على أن القديم لا تقوم المتجددات والحوادث به ، بل ما ذكرته هو الدليل على ذلك . فإن كان استدلالك على هذا لا يتم إلا بأن تجعل^(١) المطلوب مقدمة فى إثبات نفسه ، لم يكن لك عليه دليل إلا مجرد الدعوى ، وصار هذا بمنزلة أن يقول القائل : القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة ، لأن القديم لا تقوم به الأحوال المتجددة .

وإذا كان العلم بالصانع موقوفاً على هذا الدليل ، لم يكن هناك علم بالصانع ، بل صار حقيقة الكلام : الدليل على ثبوت الصانع حدوث النطفة وغيرها من الأجسام ، والدليل على حدوث ذلك أنه تقوم به المتجددات والحوادث ، وما قام به المتجددات والحوادث كان حادثاً ، لأن ما قام به المتجددات والحوادث كان حادثاً .

فيكون منتهى الكلام : مجرد الدعوى التى نوزع فيها والاستدلال عليها

(١) س : يجعل .

بنفسها ، مع ترك الدليل الواضح البين ، الذي يشهد به الحس ويعلمه الخلق^(١) ، ولا ينازع فيه عاقل - وهو حدوث المحدثات التي يُشهد حدوثها ، ثم افتقار المحدثات إلى فاعل ليس بمحدث بل قديم - من الأمور المعلومة بالضرورة لعامة العقلاء ، لا ينازع فيه إلا من هو من شر الناس سفسطة .

فهذا وأمثاله مما يقوله جمهور الأنام ، في مثل هذا المقام ، ويقولون : إنا نعلم بالاضطرار : أن ما ذكره الله تعالى^(٢) في القرآن ليس فيه إثبات الصانع بهذه الطريق ، بل ما في القرآن من الإخبار عن الله بما أخبر عنه من أفعاله وأحواله يناقض هذه الطريق . ويقولون : إن العقل الصريح مطابق لما في القرآن ؛ فإن حدوث المحدثات مشاهدٌ معلوم بالحس والعقل ، وكون المحدث لا بد له من محدث أمر يُعلم بصريح العقل ، وأيضا فحدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع في العقل .

قال القاضي أبو بكر : « وأما قول أبي الحسن : إن الانقلاب والتغير والاعتمال والتأثير من سمات الحدث ، وما لم يسبق المحدثات كان محدثا مثلها - ففيه وجهان من الكلام :

مراد من كلامه انقلاب في شرح النعم ،

ص ٢٤ أحدهما : أن نقول : إن التغيرات/ من سمات الحدوث^(٣) بدلالة أن التغير هو خروج الشيء من^(٤) صفة إلى صفة - فلا يخلو إما أن يكون

(١) ت : الحق .

(٢) تعالى : ليست في (س) .

(٣) س : الحدث .

(٤) ت : عن .

خروجاً من صفة قدم إلى صفة قدم ، أو من صفة حدث إلى صفة حدث ، أو من صفة قدم إلى صفة حدث ، أو من صفة حدث إلى صفة قدم .

والأول باطل لوجهين :

أحدهما : أن المتقل انتقل إلى أمر مستأنف لم يكن عليه ؛ وذلك لا يكون قديماً .

الثاني^(١) : أن ذلك يقتضى عدم القديم كما تقدّم ، والقديم لا يجوز عدمه .

قال : « ويستحيل أن يكون التغيير^(٢) خروجاً من حال حدث ؛ لأن ذلك لا يثبت إلا بأحد وجهين :

إما بحدوث تغيير^(٣) القديم ، أو ببطلان معنى منه قد ثبت قديمه ، ووجوب حدوث ما اكتسبه وصفاً بعد أن لم يكن مستحقاً له . وما قبل الحوادث لم يخل منها أو من^(٤) أصدادها ، وما لم يوجد قبل أول الحوادث ولم يعر منها كان محدثاً مثلها .

قال : « ولا خلاف بيننا وبينهم - يعنى المعتزلة - فى هذا القسم لتطلب^(٥) فيه . »

(١) س : والثانى .

(٢) س : التغيير .

(٣) س : تغير .

(٤) س : ومن .

(٥) س : فطلب .

قال : « وأما الوجه الآخر : فهو أن نقول : إنما أراد بقوله : إنها من سمات الحدث ودلائله - أنها إذا ثبت حدوثها وأن^(١) الجسم لم يخل منها ولم يوجد قبل أولها : وجب له من الحدث ما وجب لها ، إذ لا يخلو أن يكون وُجد مع وجودها أو بعد وجودها ، إذ قد فسد أن يكون موجوداً قبلها . فإن كان وُجد مع وجودها ، وجب له من الحدث ما وجب لها ، وإن كان وُجد بعد وجودها ، كان أولى بالحدوث ؛ لأن ما وُجد بعد المحدث كان أولى أن يكون محدثاً . »

قال القاضي أبو بكر : « واعلم أن هذا الدليل على حدوث النطفة وغيرها^(٢) من الأجسام ، إذا عُلّق على هذه النكته ، وسلك فيها هذا الضرب من الاستدلال - فلا بدّ فيه من مقدمات أربع :

أولها : الدلالة على إثبات الأعراض .

والثانية : الدلالة على حدوثها وأن لها أولاً تنتهي^(٣) إليه .

والثالثة : أن الجسم لا يخلو منها ولا يوجد قبل أولها .

والرابعة : أن ما لم يسبق المحدثات^(٤) فواجب أن يكون محدثاً مثلها .

ثم تكلم على إثبات هذه المقدمات بالكلام المعروف لهم في ذلك .

ولما قيل له : لم قلتم : إن الجسم لا ينفك من هذه الحوادث ، ولا

يوجد قبل أولها ؟

(١) س : أن .

(٢) س : أو غيرها .

(٣) س : ينتهي .

(٤) س : أن ما لم يسبق من المحدثات .

قال^(١) : « لأدلة منها : أنا نعلم بالاضطرار وبيدائه العقول ومقدماتها : أن الأجسام/إذا كانت موجودة فلا تخلو من الاجتماع والافتراق ؛ وذلك لأنها لا تعدو إذا كانت موجودات من أن تكون متماسة متلاصقة ، كل شيء منها إلى جنب صاحبه ، أو تكون متباينة متباعدة ، كل شيء منها لا إلى جنب صاحبه ، وليس بين^(٢) هذين منزلة .
فإن كانت متماسة ، فذلك معنى الاجتماع ، وإن كانت متباينة ، فذلك هو معنى الافتراق » .

قال : « وما يبين ذلك أيضا : أنا لو جاز لنا وجود جسم خاليا من الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، والحياة والموت ، والسواد والبياض وغيرهما من الألوان ومن سائر الهيئات ، لم نجد إلى ذلك سبيلا ، ولكان ذلك ممتنعا ؛ لأننا وجدنا هذه الأعراض متعاقبة على الأجسام .
وتفسير التعاقب : أن الشيء منها يوجد بعقب غيره » .

قلت : أمّا الاجتماع والافتراق : فإذا قُدِّر وجود جسمين فلا بد من أن يجتمعا أو يفترقا . وأما الجسم الواحد الذي ليس معه غيره ، فلا يوصف بمجماعة غيره ولا مفارقتة . وإنما يصفه بالاجتماع والافتراق من يقول : بأنه مركَّب من الأجزاء المفردة^(٣) . فيقول : تلك الأجزاء إمّا مجتمعة وإمّا مفترقة ، وهذا ليس معلوما بالبديهة ولا الحس^(٤) ، ولا يسلمه جمهور الناس .

(١) س : قبل ، وهو تحريف

(٢) س : وليس من ، وهو تحريف .

(٣) س : المفردة

(٤) س : وإلا الحس ، وهو تحريف .

وأما الحياة والموت : فقد ينازعه من ينازعه من النظائر في ذلك . فإن
نظار المسلمين وغيرهم متنازعون في الموت : هل هو وجودي أو عدمي ؟ .
ثم من قال : إنه عدمي ، يقول كثير منهم : إن هذين متقابلان ، تقابل
العدم والملكة . وما لا يقبل الحياة والموت ، كالجماد ، لا يوصف بواحد
منهما .

لكن القاضى وجمهور الناس ، يردون على هؤلاء : بأن هذا اصطلاح
منكم لا يلزمنا . ويقولون : إنا نفسر^(١) الموت بما يكون النزاع معه لفظيا .
ويقول القاضى وأكثر الناس : إن كل جسم فإنه يقبل الحياة .

لكن الذى يقال له : الجسم ، لا يخلو من أن يكون حيا أو ميتا ، كما لا
يخلو من أن يكون متحركا أو ساكنا ، واتصافه بالحياة لا يستلزم إمكان
اتصافه بالموت . فإن القديم سبحانه موصوف بالحياة والعلم والقدرة ، ولا
يمكن اتصافه بضد ذلك .

وحيثئذ : فلا يمكن أن يُقال : إن كل جسم يقبل الحياة والموت إلا
ص ٢٦ بدليل يدل على ذلك . والحياة/لا يجب أن تكون حادثة لا نوعا ولا
شخصا ، كما قد يقال مثل ذلك في الحركة .

[ثم]^(٢) قال القاضى أبو بكر : « فإن قال قائل : فما الدليل على أن ما
لم يسبق المحدثات محدث ، وأنه واجب لا محالة القضاء على حدوث
الجسم ، متى لم يوجد قبل أول الحوادث ، ولم زعمتم ذلك ؟

تابع كلام الباقين
وتعليق ابن تيمية عليه

(١) س : إنا نقيده .

(٢) ثم : ساقطة من (ت) .

قيل له : الدليل على هذا قريب واضح : وذلك أنه لا حال للجسم مع الحوادث إلا بثلاثة أحوال :

إما أن يكون موجودا قبل أوَّها ، أو يكون موجودا مع وجودها ، أو يكون موجودا بعدها .

فإذا بطل أن يكون الجسم عارياً عن (١) الحوادث ومنفكا من سائرهما - وجب أنه ليس له معها إلا حالان : إما أن يكون موجودا مع وجودها ، أو بعدها .

فإن كان موجودا مع وجودها ، ولوجودها أول : فواجب أن يكون حكمه في الوجود عن أول ، وحصوله عن عدم حكمها ، وذلك يوجب حدوثه من حيث شركها في علَّة الحدوث متى لم يكن سابقا لها . وإن كان موجودا بعدها : كان أولى بالحدوث منها لوجوده بعدها .

فهذا منتهى كلام القاضى وأبى الحسن فى إثبات الصانع ، وكلام أبى الحسن أجود ، فإنه بناه على التغير (٢) المحسوس فى النطفة ، لم يحتاج مع ذلك إلى إثبات جنس الأعراض لكل جسم .

وقول القاضى : إن الدليل على حدوث النطفة وغيرها من الأجسام ، إذا علق على (٣) هذه النكته ، فلا بد فيه من إثبات الأعراض أولا ، وعلى حدوثها ثانيا - فليس (٤) كما قال . بل الأشعرى عدل عن هذه الطريق

(١) ت : من .

(٢) س : التغير .

(٣) س : إذا علق هذا على ..

(٤) ت : ليس .

قصداً ، كما ذكره في رسالة الثغر ، واذم هذه الطريق وعابها . وذلك أن ما ذكره من تحوّل النطفة وانقلابها أمر مشهود محسوس ، لا ينازع فيه عاقل سليم ، سواء سُمي ذلك التحوّل عَرَضاً أو لم يُسم ، وسواء قيل : إن ذلك العَرَض مغاير للجسم ، أو قيل ليس بمغاير له ، وتحوّلها مشهود^(١) حدوثه ، لا يحتاج مع ذلك إلى إبطال كمون الأعراض ولا انتقالها .

لكن منتهى الدليل إلى مقدمة واحدة : وهو أن ما قامت به الحوادث فهو حادث ، بناءً على أن ما قامت به لم ينفك عنها . وما لم يسبق الحوادث فهو حادث . وهذه المقدمات فيها نزاع مشهور .

وجمهور الناس من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين يخالفون في ذلك ، حتى جمهور الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون القائلون بقدوم العالم وحدثه يخالفون في ذلك .

والجمهور القائلون بأن الله خلق السموات والأرض بعد أن لم تكونا مخلوقتين ، لا يتوقف إثبات ذلك عندهم على هذه المقدمة ، بل يقولون : إن إثبات خلقها لا يثبت إلا مع نقيض هذه المقدمة . بل وكذلك القول بأن الله خالق كل شيء ، وأنه هو القديم وحده ، وما سواه محدث مسبوق بالعدم ، كما هو مذهب أهل الملل .

وجمهور العقلاء يقول أمّتهم : إنها لا تحتاج إلى هذه المقدمة ، بل لا تثبت^(٢) إلا مع نقيض هذه المقدمة ، ومع القول بإبطالها . ويقولون : إن

(١) س : غوطاً بعد شهود ...

(٢) س : بل لا يثبت .

موجب هذه المقدمة أن كل موجود محدث ، وأنه ليس في الوجود قديم ، مع أن هذا معلوم الفساد بالضرورة .

وأما ^(١) الكلام في أن ما قَبِلَ الحوادث لم يخل منها ، ففيها نزاع مشهور بين أهل الكلام . وكذلك قوله : ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، فيها من منازعة أهل الحديث والكلام والفلسفة ما هو معروف .

وقد يسلم هذه من ^(٢) ينازع في الأولى من الكرامية ونحوهم ، وقد ينازع في هذه من لا ينازع في الأولى من أهل الحديث والفلسفة والكلام وغيرهم .

وهذه المقدمة هي التي جعلها ^(٣) الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم عليها من الأشعرية والكرامية وأتباع الأئمة الأربعة - أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد - أصل الدين .

ثم إن قدماءهم كانوا يأخذونها مسلّمة ، ويظنونها ضرورية، ولا يميزون بين ما لا يسبق الحادث المعين والحوادث المحدودة التي لها مبدأ ، وما لا يسبق جنس الحوادث . فإن ما لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المحدودة التي لها مبدأ ، فهو محدث بالضرورة ، ولا ينازع في هذا عاقل .

فإن ما كان عينه حادثا فما لم يكن قبله فإنه محدث مثله بالضرورة ، كما قرره . لأنه إما معه ، وإما بعده ^(٤) . وما كان مع الحادث أو بعده ^(٥) فهو

(١) س : فأما .

(٢) ت : ومن ، وهو تحريف .

(٣) س : جعلتها .

(٤) س : أو بعده .

(٥) س : أو بعد الحادث .

حادث [بالضرورة]^(١) .

وأما ما لا يسبق جنس الحوادث ، وهو ما قُدِّر أنه لم يزل يقارنه حادث بعد حادث وهلم جراً ، كما أنه يقارنه حادث بعد حادث ، وفانٍ بعد فانٍ في الأبد ، فيقُدِّر ليس متقدماً على جنس الحوادث ، ولا متأخراً عن جنس الحوادث والفائيات^(٢) ، فهذا محل نزاع : نازعهم فيه جمهور الناس من أهل الملل ، والفلاسفة القائلين بحدوث العالم وبقدمه .

وقد رأيت في كتب كثير [من المتكلمين :]^(٣) من المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، أنهم أخذوا هذه المقدمة مسلمة ، وجعلوها ضرورية . واشتبه عليهم ما لم يسبق عين^(٤) الحادث بما لم يسبق نوع الحادث .

/والأول ظاهر معلوم لكل أحد .

ص ٢٨

وأما الثاني فليس كذلك . فصاروا ينتهون في أصل أصول دينهم الذي زعموا أنه ثابت بصريح العقول^(٥) ، وأنهم به عرفوا وجود الخالق وصدق رسله^(٦) ، وأنه به يردون على من خالف الملة ، وبه خالفوا ما خالفوه من نصوص الكتاب والسنة ، وأقوال السلف والأئمة وأهل الحديث^(٧) ، إلى هذه المقدمة . وهي لفظ مجمل فيه عموم ، وإطلاق أحد نوعيه بين .

(١) بالضرورة : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : والفائيات .

(٣) عبارة « من المتكلمين » : ساقطة من (ت) .

(٤) س : عن ، وهو تحريف .

(٥) س : العقول .

(٦) س : رسوله .

(٧) س : الحديث والسنة .

فإذا ذكروا ذلك النوع البين ، ظنوا أن المقدمة صارت معلومة
ضرورية ، والمطلوب لا يتم إلا ببيان النوع الآخر ، وهم لم يبيّنوه .

وهذا مما يبيّن (١) للفاضل المعبر كيف تدخل الشبهات والبدع على كثير
من الناس ، وإن كانوا من أعدل الناس وأذكاهم وأفضلهم ، وإن كانوا لم
يعتمدوا التلبيس لا على أنفسهم ، ولا على من يعلمونه ويخاطبونه ، لكن
اشتبه الأمر عليهم ، فوقعوا في شبهات ظنوها بيّنات .

وهذا مما يعتبر به المسلم فلا يعدل عن كلام الله وكلام رسوله المعصوم ،
الذي عرف أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، إلى كلام من
يروج عليهم مثل هذه الشبهات ، ويفرقون في مثل هذه الجملات ، ولا
يتبين لهم ما فيها من فصل الخطاب ، والتقسيم المميز للصحيح من السقيم .
ويُعرف بهذا حذق السلف والأئمة ، الذين ذموا مثل هذا الكلام ،
وجعلوه من الجهل الذي يستحق أهله العقوبة والانتقام .

لكن هؤلاء ذكروا في موضع آخر الكلام مع من يدعى وجود ما لا
يتناهى ، ويحثوا معه ، وإن كانوا لم يجعلوا ذلك من المقدمات التي لا بد منها
في (٢) هذه المسألة .

وقد ذكر ذلك القاضى أبو بكر [بعد هذا] فقال (٣) : « فصل (٤) :
فإن قال قائل من أهل الدهر ، الذاهبين إلى أنه : لا حركة إلا وقبلها

(١) س : يبين .

(٢) س : وفي .

(٣) ت : القاضى أبو بكر قال ..

(٤) س : فصل : قال القاضى أبو بكر فصل : ...

حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث ، لا إلى غاية : فما أنكرتم من ألا تدل الحوادث على حدوث الجسم أصلا ، إذ كان لا أول لوجودها ، ولا شيء منها إلا وقبله شيء لا إلى غاية ؟

يقال له : أنكرنا ذلك لأمر : أقربها أن هذا الذي قلته محال متناقض ؛ وذلك أنه لا يخلو ما مضى من الحوادث وانقضى^(١) ، أن يكون محدثا موجودا عن أول ، وأن يكون الفعل والفراغ قد أتيا عليه ، أو أن يكون منها/ ما هو غير موجود عن أول ، ولا كائن عن حدوث . فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مُبتدأ^(٢) قد أتى عليه الفراغ - استحال قولكم : إنها لم تزل موجودات شيئا قبل شيء ؛ لأن ما لم يزل موجودا فقديم غير مُستفتح .

وقولنا : إنها حوادث وجب لها الاستفتاح والوجود عن أول ، والجمع بين ذلك متناقض - محال .

وإن كان فيما أوقعنا عليه هذه التسمية ، وهو قولنا : حوادث ، ما هو موجود لا^(٣) عن أول ، وكائن لا عن عدم ، فالموجود لا بحدوث ، والكائن لا عن عدم واجب أن يكون قديما لا محالة ، كما أن الفلك عندكم وعناصر الأشياء - التي هي : الماء ، والأرض ، والنار ، والهواء - قديمة عندكم ، إذ كانت موجودة لا عن عدم ، وكانت لا بحدوث ، فواجب أن يكون الفلك قديما لا أول لوجوده .

(١) س : واقضى .

(٢) ت : مبدأ .

(٣) س : ولا .

ولو أمكن^(١) أن يكون فيما أوقفنا عليه قولنا : حوادث ، ما هو كائن لا بحدوث ، موجود لا عن عدم ، وهو مع ذلك محدث في الحقيقة - لوجب أن يكون الفلك أيضا وهذه الأعراض موجودة^(٢) لا بحدوث ، كائنا لا عن عدم ، وهو مع ذلك محدث غير قديم .

وكذلك القول في سائر أجسام العالم المركبة من هذه الأصول . ولو جاز ذلك جاز في جميع أجسام العالم . فإن لم يجز هذا ، ووجب قدم الفلك الكائن لا عن عدم ، الموجود بغير حدوث - وجب قدم ما كان من الحوادث لا عن عدم ، وما هو موجود فيها بغير حدوث .

وهذا يوجب أن من الحوادث ما هو قديم ، وذلك غاية التناقض ، والجهل لمن بلغه ، لأن هذين الوصفين متناقضان .

وإذا كان كذلك استحال ما قلتموه من أن الحوادث لم تزل شيئا قبل شيء لا إلى أول .

قال : « وتحرير ذلك أن هذا قول يوجب أن منها ما هو قديم لا محالة . والقديم لا يكون محدثا ، ولا مجموعا من الحوادث ؛ لأن قولنا محدث جمع مبني من لفظ واحد^(٣) ، ومن المحال أن يكون القديم من جملة الحوادث . فوجب أن للحوادث كلاً وجميعاً ، وأن ما انتضى منها ومضى قد لقي الفراغ على جميعه ، وأن ما لم يسبقه ولم يكن قبله ، فواجب^(٤) أن يكون محدثاً مثله . »

(١) س : ولو أنكر .

(٢) س : إلا .

(٣) ت ، س : واحدة ، وهو تحريف . (٤) ت : فوجب .

ص ٣٠ فدلّ ما/ ذكره أبو الحسن^(١) في حال النطفة ، وما يلحقها من التغيرات^(٢) والانقلاب والتأثيرات على أنها محدثة ، هي وسائر الأجسام ، إذ سائر الأجسام هي كالنطفة فيما^(٣) استدلّ به على حدوثها ، من الاعتمال^(٤) والتأثير والانقلاب والتغير .

قال : « وهذا الطريق من الكلام في حدوث الأجسام هو المعتمد في هذا الباب » .

قلت : هذا القاضى هو المقدم على أبناء جنسه . وهذا منتهى كلامه في هذا الموضوع ، الذى هو عندهم أصل أصول الدين ، الذى جعلوه أصلاً لرد ما خالفه من النصوص النبوية ، ولما خالفه من مذاهب الدهرية . والمنازعون من أئمة السنّة وأئمة الفلسفة يقولون لهم : ما ذكرتموه ليس فيه إلا مجرد الدعوى المبنية على عدم تصور محل النزاع ، فإن قولكم : لا يخلو ما مضى من الحوادث أن يكون موجوداً عن أول ، أو يكون فيها ما هو غير^(٥) موجود عن أول - جوابه : أن ما مضى من الحوادث يُراد به كل فردٍ فردٍ بعينه ، ويراد به النوع المتعاقب شيئاً بعد شيء .

فإن كان المراد كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث ، فليس فيها شيء قديم ، بل كل منها كائن بعد أن لم يكن .

(١) س : أبو الحسن رضى الله عنه .

(٢) س : التغيرات .

(٣) س : فلا ، وهو تحريف .

(٤) س : من الإعمال .

(٥) غير : ساقطة من (س) .

وإن كان مرادك النوع المتعاقب شيئا بعد شيء ، فليس له أول ،
وليس هو حادثا ، بل النوع قديم مع أن كل فردٍ من أفراده حادث . وأنت
لم تذكر دليلا على امتناع هذا البتة ، وإنما ذكرت أنه ليس فيها شيء
قديم ، وهذا مُسَلَّم لا نزاع فيه .

وقلت : فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدأ ، قد أتى الفراغ
عليه استحال قولكم : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ، لأن ما لم يزل
قديم غير مُسْتَفْتَح .

فيقال لك : كل واحد منها مُسْتَفْتَح مبتدأ . ولكن لم قلت : إنه إذا
كان كذلك استحال قول القائل : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء ،
لأن ما لم يزل قديم غير مُسْتَفْتَح ؟

فإن هذا القائل يقول : إن الذى لم يزل ، إنما هو الجنس المتعاقب شيئا
بعد شيء ، وأما كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث فلا يقول عاقل : إنه لم
يزل .

فقول القائل : فإن كان الماضي من الحوادث مستفتحا مبتدأ قد أتى
الفراغ عليه ، استحال قولكم : إنها لم تزل موجودة شيئا قبل شيء .

يقال له : هم لا يقولون : إن جنس الماضي مستفتح مبتدأ . فإن ما لم
يزل موجودا شيئا قبل شيء لا يكون إلا قديما لم يزل ، ولكن يقولون : إن
كل واحدٍ من تلك الحوادث مستفتح مبتدأ ، وهذا لا يقولون/فيه : إنه لم
يزل موجودا .

فالذى يقولون : إنه لم يزل ، ليس هو الذى يقولون : إنه مُسْتَفْتَح

مبتدأ . وهذا كما يقولون في المستقبلات الفانية المنقضية المتصرمة^(١) كالحرركات : إن كل واحد منها فانٍ منقضى ، والجنس ليس بفانٍ منصرم بل هو دائم . كما قال تعالى : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] وقال : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ ﴾ [سورة ص : ٥٤] . فالجنس دائم لا نفاذ له ، وكل واحدٍ [واحدٍ]^(٢) من أفراد الرزق المأكول ينفد لا يدوم . ولما تفتن كثير من أهل الكلام ، لما في هذه المقدمة من الإجمال [والإبهام]^(٣) ، وأنه لا بد من بيان هذه المقدمة في هذا الموضع ، ميزوا بين النوعين ، كما فعل ذلك أبو الحسين البصرى وأبو المعالي الجوينى ، والشهرستانى ، والرازى وغيرهم . فعرفوا أن المراد أنه ما لم يسبق جنس الحوادث لا عين الحوادث ، وأن ذلك لا يتم إلا ببيان أن الحوادث يجب أن يكون لها ابتداء ، وأنه يمتنع وجود حوادث لا يتناهى نوعها . فأخذوا يحتجون على ذلك بما ذكرناه ، وذكرنا اعتراض الناس عليه في غير هذا الموضع .

ولهذا جعل أبو الحسين وأبو المعالي ونحوهما هذا الدليل مبنيًا على أربع مقدمات : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استلزام الجسم لها ، واستحالة حوادث لا أول لها .

وجعلوا النتيجة : أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، فإن ذلك حيثئذ يكون معلوما بالضرورة ، بخلاف ما فعله كثير من أهل الكلام من

(١) س : المنصرمة .

(٢) واحد : ساقطة من (ت) .

(٣) والإبهام : ساقطة من (ت) .

الجهمية والمعتزلة والأشعرية [والشيعة] ^(١) وغيرهم ، حيث جعلوا المقدمات أربعا : إثبات الأعراض ، وإثبات حدوثها ، وإثبات استلزام الجسم لها ، والرابعة : أن ما لم يسبق الحوادث فهو محدث ، وهذه هي النتيجة ، وتصلح أن تكون مقدمة إذا تبين أن ما لم يسبق جنس الحوادث فهو محدث ، لكن هم لم يثبتوا ذلك هنا ، واللفظ مجمل كما ترى .

لكن قد بين هؤلاء ، كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وغيرهما الكلام على هذا الأصل . وهو امتناع وجود ما لا يتناهى في موضع آخر ، فجعلوا الكلام في إبطال ما لا يتناهى من الحوادث ، والأجزاء التي هي الجواهر المفردة ، ونحو ذلك جنسا .

ومنهم من يجعل ذلك دليلا ثابتا ^(٢) في المسألة ، كما فعله ابن عقيل

ص ٣٢

والقشيري/وغيرهما .

وقد ذكرنا : أن الناس لهم في وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ثلاثة أقوال ، قال بكل قولٍ طائفة من نظار المسلمين وغيرهم .

أحدها : امتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل . وهذا قول أبي الهذيل والجهم بن صفوان . وعن هذا الأصل قال الجهم بفناء الجنة والنار ، واشتد إنكار سلف الأمة عليه ذلك .

وليس هذا قول من يقول بأنها ليستا مخلوقتين ، ولو كانتا مخلوقتين لفنيتا . كما قال ذلك طائفة من الجهمية والمعتزلة ، فإن هؤلاء يقولون : إن

(١) والشيعة : ساقطة من (ت) .

(٢) س : دالا ثانيا .

العالم كله لا بد أن يَفْنَى جميعه ثم يُعاد ، فلو كانت الجِنَّة مخلوقة لفنيت فيما يَفْنَى ، ثم تُعاد فلا تَفْنَى ، والجهم يقول : تَفْنَى فناءً لا تُعاد بعده ، وأبو الهذيل يقول : تَفْنَى حركات أهل الجنة والنار .

والقول الثاني : قول من يقول بامتناع ما لا يتناهى في الماضي دون المستقبل ؛ لأن الماضي قد وُجد ، والمستقبل لم يوجد بعد . وهو قول أكثر المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم .

والثالث : قول من يقول بإمكان^(١) وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ، كما هو قول أئمة أهل الملل^(٢) وأئمة الفلاسفة .

لكن أئمة أهل الملل وغيرهم ممن يُقَرَّبُ بأن الله خالق كل شيء، وأن كل ما سواه محدث مسبق بعدم - يقولون : لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم واحد . وأما من يقول بوجود قديمين متحركين ، كمن يقول بقدم الأفلاك ، فإن هؤلاء - كأرسطو وأتباعه - لا يجوزون أن يوجد بكل من القديمين - بل والقدماء - حوادث لا بداية لها ولا نهاية ، مع أن إحداهما أكثر^(٣) من الأخرى ، فيجوزون فيما لا أول له^(٤) ولا آخر أن يكون غيره أكثر منه ، وأن يكون قابلاً للزيادة ، بخلاف الذين قبلهم ، فإنهم إنما يجوزون ذلك في قديم واحد ، فإذا كان ما يفعله لا بداية له ولا نهاية ، لم يلزم أن يكون قابلاً للزيادة .

(١) س : لإمكان ، وهو تحريف .

(٢) س : الذمة ، وهو خطأ .

(٣) ت : أكبر ، وهو تحريف .

(٤) ت : لا أوله ، وهو تحريف .

وعلى هذا فللناس في أن ما لا^(١) يسبق جنس الحوادث هل هو حادث^(٢) ؟ أقوال :

أحدها : أنه يجب أن يكون حادثا مطلقا .

والثاني : لا يجب أن يكون حادثا .

والثالث : أنه إن كان محتاجاً إلى غيره وجب أن يكون حادثا ، وإن

كان غنياً عن غيره لم يجب أن يكون حادثا .

وأیضا فإن ما لم يسبق حوادث نفسه لم يجب أن يكون حادثا ، وإن لم

يسبق حوادث غيره كان حادثا . وقد قرّر هذا في موضع آخر .

ومن فهم ما ذكرناه ، ونظر فيما صنّفه الناس في هذا الباب من

الاستدلال على حدوث الأجسام بأنها لا تخلو من الحوادث ، وما لم يسبق

الحوادث فهو حادث - تبين له تقصير كثير منهم في استيفاء مقدمات

الدليل . ثم الذين استوفوا/ مقدماته يبقى الكلام معهم في صحة تلك ص ٣٣

المقدمة، وقد عُرف منازعة أكثر أهل الملل ، وأكثر الفلاسفة ، أو كثير من

الطائفتين فيها وإبطلهم لها .

ولما كان هؤلاء وأمثالهم يدّعون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالمعقول ،

ويفسرون المعقول بمثل هذا الدليل الذي هو باطل ، وغايته إذا قيل : إنه

صحيح أنه لا يصل به إلى المطلوب إلا قليل من الناس بعد كلفة شديدة ،

ومخاطرة عظيمة ، ويريدون أن يردّوا بمثل هذا مادلاً عليه الكتاب

(١) س : فيا لا ...

(٢) س : هل هو خلاف ، وهو تحريف .

والسنة ، واتفق عليه سلف الأمة ، بل ما علم بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها ، ودلت عليه العقلية الصريحة ، قابلهم من قال : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع . وهؤلاء في الغالب لا يريدون بذلك المعرفة الحاصلة لعموم الخلق من الكفار وغيرهم ، فإن هذه عندهم فطرية ضرورية ، أو مكتسبة بنوع من (١) نظر العقل .

وقد تقدم كلام الناس في أن أصل الإقرار بالصانع فطرى ضرورى ، أو قد يكون ضروريا ، خلافا لمن قال : إنه لا يحصل إلا بالنظر .

وكلام السلف والأئمة في ذلك كثير . ولهذا كان كثير من أتباعهم ممن يقول : إن أول الواجبات هو النظر ، وأن المعرفة لا تحصل إلا به ، قد يقول خلاف ذلك في موضع آخر .

وقد تقدم أن القاضى أبا يعلى وغيره كانوا يقولون بوجود النظر في هذه الطريقة : طريقة الأعراض ، ثم رجعوا عن ذلك . ويقولون : إن المعرفة نظرية (٢) ، وإنها حاصلة بالنظر في الأدلة المذكورة في القرآن .

وكثير من الناس كانوا يقولون أولا بوجود النظر المعين الذى توجيه الجهمية والمعتزلة ، وهو النظر في حدوث الأعراض ولزومها للأجسام ، وأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وأنه أول واجب على العباد ، ثم رجعوا عن ذلك لما تبين له فساد القول بوجود ذلك .

ومن هؤلاء القاضى أبو يعلى ، وابن عقيل ، وأبو المعالى الجوينى (٣) ،

(١) من : ساقطة من (س) .

(٢) ت : فطرية .

(٣) س : أبو يعلى وأبو المعالى أبو الوفا بن عقيل ، وهو تحريف .

والغزالي ، والرازي ، وغيرهم . فإن هؤلاء وأمثالهم سلكوا أولا الطريقة التي وجدوها ^(١) للمتكلمين الذين سلكوا مسلك الجهمية والمعتزلة . فقالوا - وهذا لفظ القاضي أبي يعلى في « المعتمد » - : « إذا ثبت صحة النظر ووجوبه ، فإن/ أول ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والاستدلال المؤدبين إلى معرفة الله تعالى » .

كلام أبي يعلى في
المعتمد ، عن وجوب
النظر وتطبيق ابن تيمية
عليه
ص ٣٤

قال : « وقد قيل : إن أول الواجبات إرادة النظر والاستدلال المؤدبي إلى معرفة الله تعالى » .

قلت : هذا الثاني قول أبي المعالي في « إرشاده » ^(٢) وذكر ذلك القاضي أبو بكر ^(٣) وغيره .

واختار القاضي أبو يعلى هذا في موضع آخر ، فقال : « أول ما أنعم الله على المؤمنين - بعد الحياة - من النعم الدينية : خلق القدرة على الإرادة للنظر والاستدلال المؤدبين إلى إثبات المعاني وحدوثها ، وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها في الوجود الموصل [له] إلى معرفة ^(٤) الله تعالى ^(٥) » .

قال : « وقد قيل : أول نعمة دينية خلق القدرة على الإيمان » .

(١) ت : وجودها ، وهو تحريف .

(٢) يقول الجويني في أول « الإرشاد » ص ٣ : « أول ما يجب على العاقل البالغ ، باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا ، القصد إلى النظر الصحيح ، المقضى إلى العلم بمحدث العالم » .

(٣) يقول الباقلاني في كتابه « الإنصاف » (ص ١٤) : « وأن يعلم أن الاستدلال هو نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس ، وأن الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرابه ، وهو على ثلاثة أضرب : عقل له تعلق بمدلوله ، نحو دلالة الفعل على فاعله ، وما يجب كونه عليه من صفاته ، نحو : حياته ، وعلمه ، وقدرته ، وإرادته » .

(٤) ت : الوجود المتوصل إلى معرفة . . .

(٥) تعالى : ساقطة من (س) .

قال : « وجه^(١) الأول : أول طاعة واجبة لله على الخلق اكتساب الإرادة للنظر المؤدى إلى إثبات المعاني وحدثها ، وأن الجواهر لم تسبقها ، وإذا كان ذلك أول الواجبات ، وجب أن يكون أول النعم عليه من النعم الدينية . »

قال : « وأعظم نعمة الله على المؤمنين من النعم الدينية وأجلها : كتب الإيمان في قلوب المؤمنين . »

قال : « وقد قيل : أعظم النعم الدينية هي : خلق القدرة على الإيمان ، والأول أشبه . فإن أعظم الطاعات هو الإيمان ، فإنه بوجوده والموافاة به يحصل الثواب الدائم في الآخرة ، وإذا لم يوجد لا يحصل ذلك . ثم قالوا : - وهذا لفظ القاضي أبي يعلى - خلافاً لمن قال : إن أول الواجبات المعرفة بالله ، وخلافاً لمن قال : معرفة الله غير واجبة ، وأن الواجب الإقرار به والتصديق له . »

قال : « والدلالة على ما ذكرنا ، أنه قد ثبت أن من لا يعرف الله لا يمكنه أن يتقرب إليه ، كما أن من لا يعرف زيدا لا يمكنه أن يتقرب إليه . لأن من شرط المتقرب أن يكون عارفاً بالمتقرب إليه ، وليس بمشاهد لنا ، ولا معلوم لنا ضرورة ، فوجب ألا نعلمه إلا بالنظر والاستدلال في الطريق الموصل إليه ، فلما لم تتم المعرفة إلا به ، وجب أن يكون واجبا ، وإذا وجب علم أنه أول الواجبات . »

ثم قال : « فصل » : وإذا ثبت أن النظر أول الواجبات ، فلإنما يجب النظر في الطريق الموصل إلى معرفة الله ؛ وهو حدوث الأشياء من الجواهر

(١) وجه : ساقطة من (س) .

والأجسام ، وإذا كانت مُحدثةً وجب أن يكون لها محدث ، لأن المحدث لو لم يتعلق بمحدث ، لم تتعلق الكتابةُ بكاتب ، ولا الضربُ بضارب ، لأن ذلك كله يبعد ، إذ استحالة محدث لا محدث/له كاستحالة كتابة لا كاتب لها . فلو جاز محدث لا مُحدث له ، لجاز مُحدث لا إحداث له وذلك محال .

وأيضاً ، فإننا نرى الحوادث يتقدم بعضها على بعض ، ويتأخر بعضها عن بعض ، فلولا أن مُقدِّماً قَدِّم منها ما قَدِّم ، وأخَّر منها ما أخَّر ، لم يكن ما تقدِّم منها أُولَى من ^(١) أن يكون متأخراً ، وما تأخَّر منها أُولَى من أن يكون متقدِّماً ، فدل ذلك على أن لها مقدِّماً محدثاً لها ، قَدِّم منها ما قَدِّم ، وأخَّر منها ما أخَّر .

وكان القاضي قد سمع رسالة الخطَّابي في « الغنِّية عن الكلام وأهله » عن مسعود السجزي ، عن علي بن سري السجستاني ، عن الخطَّابي، وذكر أن بعض الناس اعترض عليها .

فإن الخطَّابي ذكر الغنِّية عن الاستدلال بحدوث الجواهر والأجسام، لكونها لا تنفك عن الحوادث كما تقدم . وقال ^(٢) : « فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم [الله تعالى] ^(٣) عن ذلك » .

(١) من : ساقطة من (س) .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب « الغنِّية عن الكلام وأهله » وهو الذي أورد السيوطي قسماً منه في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » (تحقيق الدكتور على سامي النشار والدكتورة سعاد عبد الرازق . الطبعة الثانية ، سلسلة إحياء التراث الإسلامي ، القاهرة . ١٣٨٩ / ١٩٧٠) . وسبق أن نقل ابن تيمية بعض كلامه في الجزء السابع . والعبارة التي يشير إليها ابن تيمية هي في ص ١٤١ من الجزء الأول من كتاب « صون المنطق » .

(٣) الله تعالى : ليست في (ت) ، (س) ، وزدتها من « الغنِّية » .

وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين في الاستدلال على معرفة الصانع ، وحدث العالم ، لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز^(١) « وجب^(٢) تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب^(٣) ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله تعالى^(٤) وصفاته^(٥) وكلامه^(٦) » وقد نبههم^(٧) في كتابه على الاستدلال به على ربوبيته فقال^(٨) : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] « وقال^(٩) : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [سورة العاشية : ١٧ - ٢٠] وقوله^(١٠) . ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩٠]^(١١) وما أشبه ذلك مما يدل على إثبات الصانع « إلى آخر كلامه^(١٢) .

- (١) العبارات التي تبدأ بقول ابن تيمية : « وهذه طريقة السلف » إلى قوله « بقيام المعجز » كلام أضافة ابن تيمية إلى كلام الخطابي التالى الذى يبدأ بعباراة « وجب تصديقه » وهى فى ص ١٤٣ .
- (٢) الغنية : ووجب .
- (٣) ت : من الغيب .
- (٤) تعالى : ليست فى (س) .
- (٥) الغنية : وإثبات صفاته .
- (٦) وكلامه : ليست فى « الغنية » .
- (٧) عبارة « وقد نبههم » وما بعدها فى « الغنية » بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .
- (٨) الغنية : وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، قال . . .
- (٩) جاءت آيات سورة العاشية فى « الغنية » بعد الكلام السابق بسبعة أسطر وبدأت بقوله : « وكقوله (أفلا ينظرون . . .) .
- (١٠) س : وقوله عز وجل ، الغنية : وكقوله .
- (١١) فى (ت) لم ترد عبارة « واختلاف الليل والنهار » وجاءت الآية بتامها فى « الغنية » ص ١٤٤ .
- (١٢) س : إلى آخر الكلام .

قال القاضي^(١) : « وقد اعترض على هذا بعضهم فقال : هذا رجوع منهم ومناف^(٢) لما ذكره ؛ لأنه حث على الاعتبار بأنفسنا وبالسّموات والأرض ، وليس ذلك^(٣) بمعجزات الأنبياء ، وإنما هي الأجسام والأعراض . »

قال : « وإنما احتج المتكلمون بالأعراض لأن الجسم لا ينفك منها ، وهي محدثة في أنفسها ، لعلنا بأن العرض يُعدّم في حال ويُوجد في حال أخرى . وهذا شاهد على حدوثها ، وعلى حدوث ما لا ينفك منها . »

قال : « ومعنى قوله : انقلابها فيها^(٤) ، انقلاب الجواهر في الأعراض ، ومعناه تغيره من سوادٍ إلى بياض^(٥) ، ومن حركة إلى سكون . »

قلت : قد يُراد بانقلابها فيها انقلاب الأعراض في الجواهر ، فإنها تنقلب من عدم إلى وجود ، ومن وجود إلى عدم ، ومن نوع إلى نوع : كالبياض والسواد ، والحركة والسكون^(٦) .

وهذا المعترض على الخطأ/أخطأ ، فإن الخطأ ذكر طريقين^(٧) كما ص ٣٦

ذكرنا^(٨) :

(١) لم يبين ابن تيمية المقصود بكلمة القاضي هنا . والأرجح أنه القاضي أبو يعلى .

(٢) س : وبيان .

(٣) س : وذلك ليس .

(٤) جاءت عبارة « انقلابها فيها » ضمن كلام للخطأ لم ينقله ابن تيمية في (ص ١٤٢) من « الغنية » وفي

(ت) ، (س) انقلابها منها ، والصواب ما أثبتته ، وسترده العبارة بعد قليل في تعليق ابن تيمية .

(٥) س : من بياض إلى سواد .

(٦) ت : والسكون والحركة .

(٧) ت : طريقين .

(٨) انظر كتاب « الغنية » الذي أشرت إليه (صون المنطق والكلام ١/١٤٢-١٤٣) .

أحدهما : المعجزات ، بناء على أن الإقرار بالصانع فطري ، أو على أن المعجزات يستدل بها على الخالق ، وعلى صدق أنبيائه ، كما ذكرنا في عصا موسى .

والطريق الثاني : أن القرآن نبه على الأدلة العقلية الصحيحة ، كما اعترف أئمة النظار بأن^(١) القرآن دلّ على الطريق^(٢) العقلية .

فقال^(٣) : « وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكما ، عالما خيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة .

وقد نبههم الكتاب على ذلك^(٤) ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته ، فقال عز وجل^(٥) : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الداريات : ٢١] إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة ، الدالين على وجود الصانع الحكيم .

ثم تكلم في خلق الإنسان بما تقدم ذكره . قال^(٦) : « وكقوله : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرَةِ كَيْفَ خُلِقَتْ • وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ • وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ • وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [سورة

(١) س : كما اعترف به أئمة النظار فإن . . .

(٢) س : الطريقة .

(٣) المرجع السابق ١٤٣/١ وسأقابل هذا الكلام عليه بإذن الله .

(٤) الغنية : عليه .

(٥) عز وجل : ليست في « الغنية » .

(٦) بعد الكلام السابق بسبعة أسطر في الغنية (صون المنطق ١/١٤٤) .

الغاشية : ١٧ - ٢٠] وبقوله تعالى (١) : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩٠] وما
أشبه ذلك من خلال (٢) الأدلة ، وظواهر الحجج التي يدركها كافة ذوى
العقول ، وعمامة من يلزمه حكم الخطاب ، مما يطول تتبعه
واستقراؤه « (٣) .

قال (٤) : « فبهذه الوجوه (٥) ثبت عندهم أمر الصانع وكونه » .
فقد بين الخطابي بعض ما نبه عليه القرآن من الاستدلال بالآيات
النفسية والأفقية ، وهى أدلة عقلية .

والخطابي ذم طريقة الاستدلال بالأعراض ، وأنها لازمة للأجسام .
وهذه الطريقة لم ينبه القرآن عليها ، ولكن بعض الناس ذكروا : أن هذه
طريقة إبراهيم الخليل [صلوات الله عليه] (٦) ، فى قوله : ﴿ لَا أُحِبُّ
الْأَفْلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] ، قالوا : لأن الأفل هو الحركة التى لم يخل
الجسم منها .

وهذا باطل لوجوه :

أحدها : أن الأفل باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب
والاحتجاب .

(١) س : وبقوله عز وجل ، الغنية : وكقوله .

(٢) الغنية : من جلال .

(٣) ت : واستقراره ، وهو تحريف .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) الغنية : فمن هذه الوجوه .

(٦) صلوات الله عليه : زيادة فى (س) .

والثاني^(١) : أنه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت استدل بذلك ، لم يؤخر الدلالة إلى حين الغروب .

الثالث : أن قصة إبراهيم هي على نقیض مطلوبهم أدل ؛ فإنه لم يجعل الحركة منافية لما قصده ، بل المنافي هو الأقول .

الرابع : أن إبراهيم لم يكن معنياً بقوله : ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] أنه رب العالمين ، على أى وجه قاله ، ولا اعتقد ذلك قومه ولا غيرهم ، وإنما كان الذى يقول ذلك يتخذه رباً يعبده لينال بذلك أغراضه ، كما كان عبّاد الكواكب والشمس والقمر يفعلون ذلك . وكان قومه/من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع ، بل مشركين به . ص ٣٧

ولهذا قال لهم : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٥ - ٧٧] .
وقال فى آخر^(٢) قوله : ﴿ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٨ - ٨١] وقد بسط هذا فى موضع آخر .

(١) من : الثانى .

(٢) من : وفى آخر .

والمقصود هنا^(١) : أن القاضي كان أولاً يقول بطريقة من يقول : إن^(٢) أول الواجبات هو النظر في حدوث الأجسام ، ثم رجع القاضي عن ذلك ، ووافق الخطّابي وغيره ممن^(٣) سلك مسلك السلف والأئمة ، وقالوا : إن هذه الطريق ليست واجبة بل هي عند محققهم باطلة ، وإن كان النظر واجباً في غيرها من الطرق الصحيحة .

وقد افتتح القاضي كتابه بقوله : « الحمد لله مبتدئ الأشياء ومخترعها من غير شيء ، العالم بها قبل تكوينها ، والقادر عليها قبل إنشائها ، جاعل العلامات ، وناصب الدلالات ، ومبين الآيات ، الأمر أولى الأبصار بالأفكار ، وأولى الألباب بالاعتبار ، أرسل الرسل بالإنذار ، وأنزل الكتب بالأنوار ، وباعث^(٤) النبيين ، ومنقذ العمين^(٥) . وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المصطفى ، وأمينه المرتضى ، أنزل عليه كتابه الهدى نوراً لمن التمسه ، وضياءً لمن اقتبسه ، ودليلاً لمن طلبه ، دلّهم فيه على معاني حكمته ، ولطيف صنعته ، وبيان جلاله^(٦) ، أثبت الحجّة به على أوليائه وأعدائه ، وهو كلامه الذي يعجز الخلق أن يأتوا بمثله ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، لا معقب لأمره ، ولا رادّ لفضله ، تعالى عما يقول الجاحدون علواً كبيراً . »

(١) هنا : ساقطة من (س) .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) س : من ، وهو تحريف .

(٤) ت : باعث .

(٥) س : العمين .

(٦) س : حلاله .

ثم قال : « وهذه خطبة شيخنا أبي بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد ، ذكرها في أول كتابه « الشافي » قصدت أن أفتح كتابي بها تبركاً به ، ولأنه قد صرح فيها بالقول بالنظر والاستدلال بقوله : الأمر أولى الأبصار بالأفكار ، وأولى الألباب بالاعتبار . »

قال : « وفي هذا بيان لوجوب النظر وصحته ، وإزالة الإشكال عمّن توهم غير هذا في المذهب . » /

قلت : وإيجاب النظر مطلقاً غير إيجاب النظر في الطريق المعين ؛ ص ٣٨
طريقة كون الأعراض حادثة وهي لازمة للأجسام ، فإن هذه لا يقول بوجودها على المسلمين^(١) أحدٌ من أئمة المسلمين ، الذين يعرفون ما جاء به الرسول [صلى الله عليه وسلم]^(٢) ويتبعونه ، إذ كان معلوماً بالاضطرار لكل من عرف ذلك أن الرسول [صلى الله عليه وسلم]^(٢) لم يُوجب النظر في هذه الطريقة ، بل ولا دلّ على صحتها ، بل ما أخبر به يناقض موجبها ؛ وهي وإن جعلها من جعلها من أهل الكلام المحدث أصلاً في معرفة الصانع وصفاته ، وصدق رسله ، فهي عند التحقيق تناقض معرفة الصانع [ومعرفة] صفاته^(٣) وصدق رسله ، كما قد بُسِطَ [في مواضع]^(٤) .
والمقصود هنا أن القاضي أبا يعلى ونحوه ممّن كان يقول أولاً^(٥) : إن المعرفة

(١) عبارة « على المسلمين » : ساقطة من (س) .

(٢) صلى الله عليه وسلم : ليست في (س) .

(٣) ت : الصانع وصفاته .

(٤) عبارة « في مواضع » : ساقطة من (ت) .

(٥) أولاً : ساقطة من (س) .

لا تحصل إلا بالنظر في هذه الطريقة، [وهو أول الواجبات] ^(١) ؛ لَمَا ذكروا قوله صلى الله عليه وسلم : « كلُّ مولودٍ يُولدُ على الفطرة » ، قالوا : - واللفظ للقاضي في الفطرة ^(٢) - : « ما الفطرة هنا ؟ على روايتين عن أحمد :

كلام القاضي ابي يعلى عن
معنى الفطرة

إحدهما : الإقرار بمعرفة الله تعالى ؛ وهي العهد الذى أخذه عليهم في أصلاب آبائهم ، حين مسح ظهر آدم ، فأخرج من ذريته إلى يوم القيامة أمثال الذرِّ ، وأشهدهم على أنفسهم . ألسْتُ بربكم ؟ قالوا : بلى ، فليس أحداً إلا وهو يُقرُّ ^(٣) بأن له صناعاً ومدبراً ، وإن سمَّاه بغير اسمه . قال تعالى : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧] ، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول .

قال : « وليس الفطرة ههنا الإسلام ، لأمرين :

أحدهما : أن معنى الفطرة : ابتداء الخلقة . ومنه قوله تعالى ^(٤) : ﴿ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة فاطر : ١] ، أى مبتدئها . وإذا كانت الفطرة هى الابتداء ، وجب أن تكون تلك هى التى وقعت لأول الخلق ، وجرت فى فطرة المعقول ؛ وهو استخراجهم ذريةً ، لأن تلك نحالة ابتدائهم ، ولأنها لو كانت الفطرة هنا : الإسلام لوجب إذا وُلد من بين أبوين كافرين ألا يرثها ولا يرثانه ، مادام طفلاً ، لأنه مسلم ، واختلاف

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ت) .

(٢) عبارة « فى الفطرة » : ساقطة من (س) .

(٣) س : مقر .

(٤) تعالى : ليست فى (س) .

الدين يمنع الإرث ، وَلَوْجَبَ الْأَيُّصَحُ (١) استرقاقه ، ولا يصح إسلامه (٢) بإسلام أبيه ، لأنه مسلم .

قال : « وهذا تأويل ابن قتيبة ، ذكره (٣) في « إصلاح الغلط على أبي عبيد ، وذكره أبو عبد الله بن بطّة في « الإبانة » .

قال : « وليس كل من ثبتت له المعرفة حُكِمَ بإسلامه ، كالبالغين من الكفار [فَإِنْ] (٤) المعرفة حاصلة لهم وليسوا بمسلمين » .

قال : « وقد أوماً أحمد إلى هذا التأويل في رواية الميموني ، فقال : الفطرة الأولى التي فطر الله عليها . فقال له الميموني : الفطرة : الدين ؟ قال : نعم » .

قال القاضي : « وأراد أحمد بالدين : المعرفة التي ذكرناها » .

قال : « والرواية الثانية : الفطرة هنا : ابتداء خلقه في بطن / أمه » .

ص ٣٩

قال : « لأن حمله على العهد الذي أخذه عليهم ؛ وهو الإقرار بمعرفة الله تعالى ، حمل للفطرة على الإسلام ، لأن الإقرار بالمعرفة إقرار بالإيمان ، والمؤمن مسلم » .

قال : « ولو كانت الفطرة الإسلام لوجب إذا وُلِدَ بين أبوين كافرين ألا يرثها ولا يرثانها ، لأن (٥) ذلك يمنع أن يكون الكفر خلقاً لله ، وقد ثبت من أصولنا أن أفعال العباد خلق لله من طاعة ومعصية » .

(١) س : ألا يصح .

(٢) س : ولا يُحَكَمُ بإسلامه .

(٣) س : وذكره .

(٤) فإن : ساقطة من (ت) .

(٥) س : ألا يرثانه ولا يرثها ، ولأن ..

قال : « وقد أوماً أحمد إلى هذا في رواية عليّ بن سعيد ، وقد سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، فقال : على الشقاوة والسعادة . وكذلك نقل محمد بن يحيى الكحّال ، أنه سأله عن كل مولود يولد على الفطرة ، قال : هي التي فُطر الناس عليها : شقي أو سعيد . وكذلك نقل حنبل^(١) عنه ، قال : الفطرة التي فطر الله العباد من الشقاء والسعادة » .

قال : « وهذا كله يدل من كلامه على أن المراد بالفطرة ههنا : ابتداء خلقه في بطن أمه » .

قلت : أحمد لم يذكر العهد الأول ، وإنما قال : الفطرة الأولى التي فُطر الناس عليها، وهي الدين . وقد قال في غير موضع : إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما ، حُكِمَ بإسلامه. واستدل بهذا الحديث : كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه^(٢) . فدل على أنه فسّر الحديث : بأنه يولد على فطرة الإسلام ، كما جاء ذلك مُصرّحاً به في الحديث : ولو لم يكن كذلك لَمَّا صحَّ استدلاله بالحديث .

وقوله في موضع آخر : يُولد على ما فُطر عليه من شقاوة وسعادة لا يناق ذلك ، فإن الله تعالى قدّر الشقاوة والسعادة وكتبها ، وقدّر أنها تكون بالأسباب التي تحصل بها ، كفعل الأبوين . فتهود الأبوين وتنصيرهما وتمجيسها هو مما قدّره الله تعالى .

والمولود وُلِدَ على الفطرة سليماً ، ووُلِدَ على أن هذه الفطرة السليمة

(١) س : عقيل .

(٢) سبق الحديث في ج ٣ ص ٧١ ت ١ .

يغيّرُها الأبوان ، كما قدّر الله تعالى ذلك وكتبه . كما مثل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله : « كما تُنتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تُحسُّون فيها من جدعاء » ، فبيّن أنّ البهيمة تولد سليمة ، ثم يجدها الناس ، وذلك بقضاء الله وقدره ، فكذلك المولود يُولد على الفطرة سليماً ، ثم يفسده أبواه ، وذلك أيضاً بقضاء الله وقدره .

وإنما قال الأئمة : وُلد على ما فطّر عليه من شقاء وسعادة^(١) ، لأن القدرية كانوا يحتجّون بهذا الحديث على أن الكفر والمعاصي ليس بقدر الله ، بل مما فعله الناس ، لأن كل مولود يُولد خلقه الله على الفطرة ، وكُفّرهُ بعد ذلك من الناس .

ولهذا قالوا لمالك بن أنس : إن القدرية يحتجون علينا بأول الحديث ، فقال : احتجّوا/عليهم بآخره . وهو قوله : الله أعلم بما كانوا عاملين . ص ٤٠

فبيّن الأئمة أنه لا حجّة فيه للقدرية ، فإنهم لا يقولون إن نفس الأبوين خلقا تهوّدَه وتنصرَه ، بل هو تهوّدَ وتنصرَ باختياره ، لكن كانا سبباً في ذلك بالتعليم والتلقين . فإذا أُضيف إليهما بهذا الاعتبار، فلأن يُضاف إلى الله الذي هو خالق كل شيء بطريق الأولى ، لأن الله ، وإن خلقه مولوداً على الفطرة سليماً ، فقد قدّر عليه ما سيكون بعد ذلك من تغييره وعلم ذلك .

كما في الحديث الصحيح : « إن الغلام الذي قتله الخضر طبع يوم طبع

(١) من : من سعادة وشقاء .

كافراً ، ولو بلغ لأرهبق أبويه طغياناً وكفراً^(١) .

فقوله : طُبع ، أى طُبعَ فى الكتاب ، أى قُدِّرَ وقُضِيَ ، لا أنه كان كفره موجوداً قبل أن يولد ، فهو مولود على الفطرة السليمة ، وعلى أنه بعد ذلك يتغير فيكفر ، كما طُبع كتابه يوم طُبع .

ومن ظن أن المراد به الطبع على قلبه ، وهو الطبع المذكور على قلوب الكفار ، فهو غلط . فإن ذلك لا يُقال فيه : طُبع يوم طُبع ، إذ كان الطبع على قلبه إنما يوجد بعد كفره .

وقد ثبت فى صحيح مسلم وغيره [عن عياض بن حمار]^(٢) عن النبى صلى الله عليه وسلم^(٣) فيما يروى عن ربّه تعالى أنه قال : خَلَقْتُ عِبَادى حنفاء فاجتالهم الشياطين ، وحرّمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطاناً^(٤) . وهذا صريح فى أنه خلقهم على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالهم بعد ذلك .

وكذلك فى حديث الأسود بن سريع الذى رواه أحمد وغيره ، قال : بعث النبى صلى الله عليه وسلم سرّية ، فأفضى بهم القتل إلى الذرية ، فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم : ما حملكم على قتل الذرية ؟ قالوا : يا رسول الله : أليسوا أولاد المشركين ؟ قال : أو ليس خياركم أولاد

(١) الحديث عن أبى بن كعب رضى الله عنه فى : البخارى ٩١/٦ - ٩٣ (تفسير سورة الكهف ، باب فلما جاوزوا قال لفتاه) ؛ مسلم ٢٠٥٠/٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٧٤/٤ (كتاب التفسير ، باب تفسير سورة الكهف) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٢١/٥ .

(٢) عبارة : « عن عياض بن حمار ، ساقطة من (ت) .

(٣) س : عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

(٤) سبق الحديث فى ج ٣ ص ٧٢ ت ٢ .

المشركين؟^(١) . ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيباً فقال : ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه^(٢) . فخُطبتهم لهم بهذا الحديث عقب نهيهم عن قتل أولاد المشركين ، وقوله لهم : أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟ يبين أنه أراد أنهم ولدوا غير كفار ، ثم الكفر طراً بعد ذلك . ولو كان أراد أن المولود حين يُولد يكون إما كافراً وإما مسلماً على ما سبق له القدر - لم يكن فيما ذكره حجة على ما قصده صلى الله عليه وسلم من نهيهم عن قتل أولاد المشركين .

وقد ظن بعضهم أن معنى قوله : « أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟ » معناه : لعله أنه قد يكون سبق في علم الله أنهم لو بقوا لآمنوا، فيكون النهي راجعاً إلى هذا المعنى من التجويز . وليس هذا معنى الحديث ، ولكن^(٣) معناه : إن خياركم هم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار/وهؤلاء من أولاد المشركين ، فإن آباءهم كانوا كفاراً ، ثم إن البنين أسلموا بعد ذلك ، فلا يضر الطفل أن يكون من أولاد المشركين إذا كان مؤمناً ، فإن الله إنما يجزيه بعمله لا بعمل أبويه ، وهو سبحانه يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ، ويخرج^(٤) المؤمن من الكافر ، ويخرج الكافر من المؤمن .

ص ٤١

(١) الحديث بألفاظ مقاربة عن الأسود بن سريع رضى الله عنه في : سنن الدارمي ٢/٢٢٣ (كتاب السير ، باب النهي عن قتل النساء والصبيان) ، المسند (ط . الحلبي) ٣/٤٣٥ ، ٢٤/٤ .

(٢) الحديث بألفاظ مقاربة عن جابر بن عبد الله والأسود بن سريع رضى الله عنها في المسند (ط . الحلبي) ٣/٣٥٣ ، ٤٣٥ ، ٢٤/٤ .

(٣) س : لكن .

(٤) ت : يخرج .

وهذا الحديث قد روى بالفاظ يفسر بعضها بعضا ؛ ففي الصحيحين - واللفظ للبخارى - عن ابن شهاب ، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من مولود يولد إلا على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تُتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، قالوا : يا رسول الله : أفرأيت من يموت صغيراً ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين ^(١) .

وفي الصحيح ^(٢) ؟ قال الزهري ^(٣) : يُصَلَّى على كل مولودٍ متوفى وإن كان لِعَيْتَةٍ ، من أجل أنه وُلِدَ على فطرة الإسلام إذا استهل صارخاً ، ولا يُصَلَّى على من لم يستهل من أجل أنه سَقَطَ ، وإن أبا هريرة كان يُحَدِّثُ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ما من مَوْلُودٍ إِلَّا وَيُؤَلَّدُ على الفِطْرَةِ ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تُتج البهيمةُ بهيمةً جمعاء ، هل تُحْسِنُونَ فيها من جدعاء ؟ ثم يقول أبو هريرة : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم : ٣٠] .

وفي الصحيح من رواية الأعمش : ما من مولود يولد إلا وهو على

(١) سبق الحديث في ج ٣ ص ٧١ ت ١ .

(٢) هذا أثر عن ابن شهاب الزهري وآخره حديث لأبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ٩٤/٢ - ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي فأت) وقد ورد جزء من الحديث في الدارمي ٣٩٣/٢ (كتاب الفرائض ، باب ميراث الصبي) . وقال ابن حجر في فتح البارى ٢٢١/٣ في شرح « لغية » : وقول ابن شهاب « لِعَيْتَةٍ » بكسر اللام والمعجمة وتشديد التحتانية ، أى من زنا ، ومراده أنه يصل على ولد الزنا ولا يمنع ذلك من الصلاة عليه لأنه محكوم بإسلامه تبعاً لأمه .

(٣) وهو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري المتوفى سنة ١٢٤ .

المِلَّة. وفي رواية أبي معاوية عنه : إلا على هذه المِلَّة حتى يبين عنه لسانه^(١)، فهذا صريح في أنه يُؤلَّدُ على مِلَّة الإسلام ، كما فسَّره ابن شهاب راوى الحديث ، واستشهادُ أبي هريرة بالآية يدل على ذلك .

قال ابن عبد البر في « التمهيد »^(٢) : « روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٣) من حديث أبي هريرة وغيره ، فَمَمَّن رَوَاهُ عن أبي هريرة سعيد^(٤) بن المسيب ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وحُميد بن عبد الرحمن ، وأبو صالح السَّمَان ، وعبدُ الرحمن الأعرج ، وسعيدُ بن أبي سعيد ، ومحمدُ بن سيرين^(٥) . »

قال : « ورواه ابنُ شهاب ، واختلف أصحابه في إسناده^(٦) ؛ منهم من رواه عن سعيد عن أبي هريرة^(٧) ، ومنهم من رواه عن أبي سلمة عن

كلام ابن عبد البر في التمهيد ، عن معنى الفطرة ، ويطبق ابن تيمية عليه .

(١) رواية الأعمش ورواية أبي معاوية في مسلم ٢٠٤٨/٤ (كتاب القدر . باب معنى كل مولود يولد على الفطرة . . .) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٨١/١٣ - ١٨٢ وانظر تعليق المحقق .
(٢) الكلام التالى لم يطبع بعد في طبعة المغرب للكتاب ، ولكنه طبع في كتاب « تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد » (ط . القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٠ هـ) إذ ألحق بآخِر الكتاب (ص ٢٩٠ وما بعدها) وسقابل الكلام التالى عليه إن شاء الله . وقد وجدت في دار الكتب المصرية أربعة أجزاء مخطوطة من كتاب « التمهيد » لابن عبد البر تحت أرقام حديث طلعت ٦٧ (وهو الجزء الثالث من التمهيد) ، حديث ٣١٥ (وهو الجزء الرابع منه) حديث ٧١٦ ، حديث تيمورية ٢٩٢ (وهو الجزء الخامس من الكتاب) ، ووجدت أن ما نقله الأستاذ حسام القدسي في « تجريد التمهيد » من ص ٢٩٠ من التجريد إلى آخر الكتاب ص ٣٤٤ إنما نقله من الجزء الرابع من المخطوط من كتاب التمهيد (رقم ٣١٥ حديث) والكلام المطبوع يكاد يطاق المخطوط ما عدا اختلافات يسيرة مردها إلى رجوع الأستاذ القدسي إلى نسخة أخرى من مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة كما نبّه على ذلك على صفحة الغلاف ، وعلى ذلك اكتفيت بالطبوع ولن أرجع إلى المخطوطة بإذن الله إلا إذا وجدت ضرورة تحتم ذلك . (٣) تجريد التمهيد : . . . وسلم من وجوه صحاح ثابتة .

(٤) تجريد التمهيد : عن أبي هريرة عبد الرحمن الأعرج وسعيد . . .

(٥) تجريد التمهيد : . . . المسيب وأبو سلمة وحُميد . أنابنا عبد الرحمن بن عوف وأبو صالح السمان وسعيد

بن أبي سعيد ومحمد بن سيرين . (٦) تجريد التمهيد : فاختلف أصحابه عليه في إسناده .

(٧) تجريد التمهيد : . . إسناده فرواه معمرُ والزبيدي عن الزهري عن سعيد عن أبي هريرة

أبي هريرة^(١) ومنهم من رواه عن حميد عن أبي هريرة^(٢) . قال محمد بن يحيى الذهلي : كل هذه صحاح^(٣) عن ابن شهاب ، محفوظة .
قال ابن عبد البر^(٤) : « وقد سُئِلَ ابن شُهاب عن رجلٍ^(٥) عليه رقبةٌ مؤمنةٌ أيجزىء الصبيُّ عنه^(٦) أن يعتقه وهو رضيع ؟ ، قال : نعم لأنه/وُلِدَ على الفطرة . »

ص ٤٢

قال ابن عبد البر لما ذكر النزاع في تفسير هذا الحديث^(٧) : « وقال آخرون : الفطرة ها هنا الإسلام ، قالوا : وهو المعروف عند عامة السلف أهل التأويل ، وقد أجمعوا في تأويل قوله عز وجل^(٨) : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم : ٣٠] على أن قالوا : فطرة الله : دين الله الإسلام . واحتجوا بقول أبي هريرة في هذا الحديث : اقرأوا إن شئتمُ : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ . »

وذكروا عن عكرمة ومجاهد والحسن وإبراهيم والضحاك وقتادة في قول الله عز وجل^(٩) : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ قالوا : فطرة

(١) التمهيد : .. هريرة ورواه يونس بن أبي ذئب عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة .

(٢) تجريد التمهيد : .. هريرة ، ورواه الأوزاعي عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة .

(٣) تجريد التمهيد : وزعم محمد بن يحيى الذهلي أن هذه الطرق كلها صحاح ..

(٤) تجريد التمهيد : ص ٣٠٠ .

(٥) تجريد التمهيد : ... حدثنا الأوزاعي قال : سألت أبا هريرة عن رجل (ولعل الصواب : سألت

ابن شهاب) .

(٦) تجريد التمهيد : .. عنه الصبي .

(٧) في تجريد التمهيد : .. ص ٢٩٧ .

(٨) تجريد التمهيد : .. السلف من أهل العلم بالتأويل ، قد أجمعوا في قول الله عز وجل ...

(٩) ت : في قول الله تعالى .

الله^(١) : دين الله الإسلام ، لا تبديل لخلق الله ، قالوا : لدين الله .

واحتجوا^(٢) بحديث محمد بن إسحاق ، عن ثور بن يزيد ، عن يحيى بن جابر ، عن عبد الرحمن بن عائذ الأزدي^(٣) ، عن عياض بن حمار الجاشعي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للناس يوماً : أَلَا أُحَدِّثُكُمْ بِمَا حَدَّثَنِي اللَّهُ فِي الْكِتَابِ : إِنْ اللَّهُ خَلَقَ آدَمَ وَبَيْنَهُ حَنَفَاءُ مُسْلِمِينَ وَأَعْطَاهُمُ الْمَالَ^(٤) حَلَالًا لَا حَرَامَ فِيهِ ، فَجَعَلُوا مَا^(٥) أَعْطَاهُمُ اللَّهُ حَلَالًا وَحَرَامًا الْحَدِيثُ^(٦) .

قال^(٧) : « وكذلك روى بكر بن مهاجر ، عن ثور بن يزيد بإسناده مثله^(٨) في هذا الحديث « حنفاء مسلمين » .

« .. قال أبو عمر^(٩) : رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ قَتَادَةُ عَنْ مَطْرَفِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ^(١٠) ، عَنْ عِيَاضِ بْنِ حِمَارٍ ، وَلَمْ يَسْمَعْهُ قَتَادَةُ مِنْ مَطْرَفٍ ، وَلَكِنْ

(١) عبارة « فطرة الله » : ليست في « تجريد التمهيد » .

(٢) تجريد التمهيد : قالوا : الدين لله ، ثم احتجوا . .

(٣) ت ، س : . . بن عابد الأزدي ، وهو خطأ . وعبد الرحمن بن عائذ الثماني الأزدي ، وهو أبو عبد الله - ويقال : أبو عبيد الله بن قرط الحمصي أمير حمص : يقال إن له صحبة . انظر ترجمة في : تهذيب التهذيب ٦/٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) عبارة « وأعطاهم المال ... إلخ » بعد الكلام السابق بثمانية أسطر (ص ٢٩٨) .

(٥) تجريد التمهيد : مما .

(٦) تجريد التمهيد : وذكر الحديث بثامه ، ولم أجد هذه الرواية بهذا اللفظ .

(٧) في تجريد « التمهيد » ص ٢٩٨ قبل الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٨) مثله : ليست في « تجريد التمهيد » .

(٩) الكلام الذي يبدأ بعبارة « قال أبو عمر » في تجريد التمهيد ص ٢٩٨ في وسط الصفحة وفيه : أبو عمر

رضي الله عنه .

(١٠) تجريد التمهيد : . . عبد الله بن الشخير .

قال : حدثني ثلاثة^(١) : عقبه بن عبد الغافر ، ويزيد بن عبد الله بن الشخَّير ، والعلاء بن زياد ، كلهم يقول : حدثني مطرف ، عن عياض ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه : « وإني^(٢) خلقتُ عبادي حنفاء كلهم » . لم يقل^(٣) : مسلمين ، وكذلك رواه الحسن عن مطرف عن عياض ، ورواه ابن إسحاق عمَّن لا يتهم ، عن قتادة بإسناده ، وقال فيه : « وإني^(٤) خلقت عبادي حنفاء كلهم » ولم يقل مسلمين^(٥) .

قال^(٦) : « فدل هذا على حِفْظِ محمد بن إسحاق وإتقانه وضبطه ؛ لأنه ذكر « مسلمين » في روايته عن ثور بن يزيد لهذا الحديث ، وأسقطه من رواية قتادة ، وكذلك رواه الناس عن قتادة^(٧) ، قصر فيه عن قوله : مسلمين ، وزاد ثور بإسناده ، والله أعلم » .

قال^(٨) : « والحنيفُ في كلام العرب : المستقيمُ المخلصُ ، ولا استقامة أكثر من الإسلام » .

(١) تجريد التمهيد : مطرف لأن همام بن يحيى روى عن قتاده قال : لم يسمعه ولكن حدثني ثلاثة .

(٢) تجريد التمهيد : مطرف بن الشخير عن عياض بن حار عن النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث : وإني

(٣) تجريد التمهيد : ولم يقل

(٤) التمهيد : مسلمين وكذلك رواه عوف الأعرابي عن حكيم الأثرم عن الحسن عن مطرف أن عياض ابن حار حدثه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر هذا الحديث وقال فيه إني ..

(٥) التمهيد : كلهم فأتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم « ولم يقل مسلمين . والحديث بهذه الألفاظ في مسلم ٢١٩٧/٤ - ٢١٩٨ .

(٦) في التمهيد بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر .

(٧) إلى هنا يتفق كتابنا مع « التمهيد » وتأتي بعد ذلك عبارات مخالفة في « التمهيد » أضرت صفحا عن

ذكرها .

(٨) الكلام التالي في « تجريد التمهيد » ص ٢٩٩ بمعناه مع اختلاف في الألفاظ .

قال (١): «وقد روى عن (٢) الحسن قال: الحنيفة: حج البيت، وهذا يدل على (٣) أنه أراد الإسلام، وكذلك روى عن الضحاک والسُّدِّي: «حنفاء» قال: حُجَّاجاً، وعن مجاهد: «حنفاء» قال: متبعين».

قال (٤): «وهذا كله يدل على (٥) أن الحنيفة: الإسلام».

قال (٦): «وقال أكثر العلماء: الحنيف: المخلص. وقال الله عز وجل: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ [سورة آل عمران: ٦٧] وقال: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة الحج: ٧٨]. [فلا وجه لإنكار من] (٧) أنكر (٨) رواية من روى: حنفاء: مسلمين.

قال الشاعر - وهو الراعي (٩) - :

(١) الكلام التالى فى «تجريد التمهيد» ص ٢٩٩ بمعناه مع اختلاف فى الألفاظ.

(٢) عن: ساقطة من (س).

(٣) على: ساقطة من (س).

(٤) فى «تجريد التمهيد» ص ٢٩٩.

(٥) «تجريد التمهيد»: يدل.

(٦) فى «تجريد التمهيد» ص ٢٩٩ مع اختلاف يسير فى الألفاظ.

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من (ت)، (س) وأثبتته من «تجريد التمهيد» ص ٢٩٩.

(٨) ت: أمكن، وهو تحريف. وقبل هذه الكلمة بياض فى (ت) بمقدار كلمتين.

(٩) ت: منزل، وهو خطأ. والبيتان من قصيدة للراعى الفيرى أنشدتها لعبد الملك بن مروان يشكو فيها من بعض عماله، وهى من بحر الكامل، وأشار أستاذى الأستاذ محمود محمد شاكر فى تعليقه على أبيات من هذه القصيدة فى «طبقات فحول الشعراء» لابن سلام (الطبعة الثانية) ٥٠٨/١ إلى المصادر التى وردت فيها القصيدة وهى: جمهرة أشعار العرب ص ١٧٢-١٧٦. وجاءت أبيات منها فى الخزانة ٥٠٢/١؛ الكامل

أَخْلِيفَةَ الرَّحْمَنِ إِنَّا مَعَشَرٌ حُنَفَاءُ نَسْجُدُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا
عَرَبٌ نَرَى لِلَّهِ فِي أَمْوَالِنَا حَقَّ الزَّكَاةِ مِثْرًا تَنْزِيلًا
فَهَذَا وَصَفَ^(١) الْحَنِيفِيَّةَ بِالْإِسْلَامِ ، وَهُوَ أَمْرٌ وَاضِحٌ لِاخْتِافِئَ بِهِ .

قَالَ^(٢) : « وَمَا احْتَجَّ بِهِ - مِنْ ذَهَبٍ إِلَى أَنْ الْفِطْرَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ :
الْإِسْلَامُ - قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ » وَيُرْوَى « عَشْرٌ
مِنَ الْفِطْرَةِ »^(٣) يَعْنِي فِطْرَةَ الْإِسْلَامِ .

قُلْتُ : الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ : عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ - كَثِيرَةٌ ،
كَأَلْفَاظِ الْحَدِيثِ الَّتِي فِي الصَّحِيحِ ، مِثْلُ قَوْلِهِ : « عَلَى الْمِلَّةِ » ، « وَعَلَى
هَذِهِ الْمِلَّةِ »^(٤) وَمِثْلُ قَوْلِهِ فِي حَدِيثِ عِيَاضِ بْنِ حِمَارٍ : « خَلَقْتُ عَبَادِي
حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ » وَفِي لَفْظٍ : « حُنَفَاءَ مُسْلِمِينَ » وَمِثْلُ تَفْسِيرِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَغَيْرِهِ
مِنْ رِوَاةِ الْحَدِيثِ ذَلِكَ ، وَهُمْ أَعْلَمُ بِمَا سَمِعُوا .

وَأَيْضًا ، فَإِنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُرَادُ بِالْفِطْرَةِ الْإِسْلَامَ ، لَمَا سَأَلُوا عَقِبَ
ذَلِكَ : « أَرَأَيْتَ مِنْ يَمُوتُ مِنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ وَهُوَ صَغِيرٌ ؟ » ؛ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ
يَكُنْ هُنَاكَ مَا يُغَيِّرُ تِلْكَ الْفِطْرَةَ لَمَا سَأَلُوهُ . وَالْعِلْمُ الْقَدِيمُ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ لَا
يَتَغَيَّرُ .

(١) التمهيد : قد وصف .

(٢) بعد الكلام السابق بنحو أسطر في « التمهيد » ص ٢٩٩ ، مع اختلاف في الألفاظ .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : البخاري ١٦٠/٧ (كتاب اللباس ، باب قص الشارب) ؛

مسلم ٢٢١/١-٢٢٢ (كتاب الطهارة ، باب خصال الفطرة) ؛ سنن أبي داود ١١٧/٤ (كتاب الترجل ، باب
في أخذ الشارب) ؛ المسند (ط . المعارف) ١٢٢/١٢ ، ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٤) سبق الحديث في نفس هذا الجزء قبل صفحات (ص ٣٦٥-٣٦٦) .

وكذلك قوله : فأبواه يُهودانه وَيُنصِّرانه ويُمجِّسانه (١) ، بين فيه أنهم يُغيِّرون [الفطرة] التي فطر [الناس] عليها (٢) .

وأيضاً ، فإنه شبه ذلك بالبهيمة التي تُولدُ مُجمَّعةً الخلق لا نقص فيه ، ثم تُجدعُ بعد ذلك ، فعَلِمَ أن التغيير واردٌ على الفطرة السليمة التي وُلِدَ العبد عليها .

وأيضاً ، فإن الحديث مطابق للقرآن ، لقوله تعالى : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ ، وهذا يَعُمُّ جميعَ الناس ، فعَلِمَ أن الله فطر الناس كلهم على فطرته المذكورة ، وفطرة الله أضافها إليه إضافة مدح لا إضافة ذم ، فعَلِمَ أنها فطرةٌ محمودةٌ لا مذمومةٌ .

يُبيِّن ذلك أنه قال : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ وهذا نَصَبٌ على المصدر الذي دَلَّ عليه الفعلُ الأولُ عند سيبويه وأصحابه . فدل على أن إقامة الوجه للدين حنيفاً هو فطرة الله التي فطر الناس عليها ، كما في نظائره ، مثل قوله : ﴿ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة النساء : ٢٤] وقوله : ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [سورة الفتح : ٢٣] ، فهذا عندهم مصدر منصوب بفعل مضمحل لازم إضماره ، دَلَّ عليه الفعلُ المتقدم . كأنه قال : كتب الله ذلك عليكم ، / وسن الله ذلك . وكذلك هنا فطر الله الناس على ذلك : على إقامة الدين لله [حنيفاً] (٣) . وكذلك فسره السلف كما تقدم النقل عنهم .

ص ٤٤

(١) ت : أو ينصرائه أو يمجسانه .

(٢) ت : يغيرون التي فطر عليها .

(٣) حنيفاً : ساقطة من (ت) .

قال أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره المشهور يقول (١) :
 فسَدَّدَ وَجْهَكَ نحو الوجه الذي وَجَّهَكَ اللهُ يا محمد (٢) لطاعته ، وهي
 الدين حنيفاً . يقول : مستقيماً لدينه وطاعته . فطرة الله التي فطر الناس
 عليها ، يقول : صنعة الله (٣) التي خلق الناس عليها ، وَنَصَبَ (٤) فِطْرَةَ عَلَى
 المصدر من معنى قوله ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً ﴾ وذلك أن معنى
 ذلك : فَطَرَ اللهُ النَّاسَ عَلَى ذَلِكَ فِطْرَةً .

قال (٥) : « وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل » . وروى
 « عن يونس بن عبد الأعلى ، عن عبد الله بن وهب ، عن عبد الرحمن
 ابن زيد بن أسلم في قوله (٦) : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة
 الروم : ٣٠] قال : الإسلام ، فنذ (٧) خلقهم الله من آدم جميعاً يقرون
 بذلك . وَقَرَأَ ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ
 وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ
 إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] . فهذا (٨) قول الله ، كان
 الناس أمة واحدة يومئذٍ (٩) ، فبعث الله النبيين بعد .

(١) تفسير الطبري (ط . الأميرية بيلاق) ٢٦/٢١ .

(٢) تفسير الطبري : الذي وجهك إليه ربك يا محمد . .

(٣) س : صبغة الله .

(٤) تفسير الطبري : ونُصِبَت .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تفسير الطبري : . . التأويل . ذكر من قال ذلك : حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن

زيد في قوله .

(٧) تفسير الطبري : مذ .

(٨) تفسير الطبري : قال : فهذا . .

(٩) يومئذ : ليست في « تفسير الطبري » .

وروى بإسناده الصحيح عن^(١) « ابن أبي نجيح عن مجاهد : فطرة الله ، قال : الدين^(٢) ، الإسلام . وقال^(٣) « ثنا ابن حميد ، ثنا يحيى بن واضح ، ثنا يونس بن أبي إسحق^(٤) ، عن يزيد بن أبي مرجم ، قال : مرَّ عمر بمعاذ بن جبل فقال : ما قوام هذه الأمة ؟ قال مُعَاذُ : ثلاث وهن المنجيات : الإخلاص - وهو الفطرة ، فطرة الله التي فطر الناس عليها - والصلاة : وهي الملة ، والطاعة : وهي العصمة . فقال عمر : صدقت » .

وقال^(٥) : حدثني يعقوب - يعني الدورقي^(٦) - ثنا^(٧) ابن علية ، ثنا أيوب عن أبي قلابة أن عمر قال لمعاذ : ما قوامُ هذه الأمة ؟ فذكر^(٨) نحوه .

قال^(٩) : « وقوله (لا تبديل لخلق الله) : يقول : لا تغيير لدين الله ، أى لا يصلح ذلك ولا ينبغي أن يفعل » .

ثم ذكر بإسناده الصحيح عن^(١٠) « ابن أبي نجيح ، عن مجاهد قال : لا

(١) اختصر ابن تيمية الإسناد. والكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) كلمة « الدين » ليست فى « تفسير الطبرى » .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة

(٤) تفسير الطبرى : ابن أبي صالح .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) عبارة « يعنى الدورقي » شرح من ابن تيمية وليست فى التفسير .

(٧) تفسير الطبرى : ثنى .

(٨) تفسير الطبرى ٢١/٢٧ : ثم ذكر .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) بعد الكلام السابق بسطرين .

تبدیل لخلق الله . قال : لدين الله «^(١)» .

وروى عن ^(٢) « عبد الله بن إدريس ، عن ليث قال : أرسل مجاهد رجلاً يُقال له قاسم إلى عكرمة ، يسأله عن قول الله : ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ﴾ ، ^(٣) فقال عكرمة : هو الخصاء . فرجع إلى مجاهد فقال : أخطأ ^(٤) ، لا تبدل لخلق الله إنما هو الدين ، ثم قرأ : ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ . »

وروى عن ^(٤) « وكيع ، عن نصر بن عرى ، عن عكرمة : لا تبدل لخلق الله : لدين ^(٥) الله . »

وروى أيضا عن ^(٦) « حسين/بن واقد عن يزيد النحوى ، عن ص ٤٥ عكرمة : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، قال : الإسلام . وكذلك روى ^(٧) « عن وكيع ، عن سفیان الثوري ، عن ليث ، عن مجاهد قال : لدين الله . » وروى ^(٨) « عن سعيد ، عن قتادة : ﴿ لا تبدل لخلق الله ﴾ : [أى] ^(٩) لدين الله . »

(١) تفسير الطبري : عن مجاهد : لا تبدل لخلق الله . قال : لدينه .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣-٣) ساقط من « تفسير الطبري » ونبه محقق التفسير إلى هذا السقط في التعليق أسفل الصفحة .

(٤) بعد الكلام السابق بسطر ونصف سطر .

(٥) تفسير الطبري : ... قال : لدين ...

(٦) قبل الكلام السابق ، وهو الكلام الذي تركه ابن تيمية قبل قليل .

(٧) بعد الكلام السابق بسطر واحد ٢٧/٢١ .

(٨) بعد الكلام السابق بسطرين .

(٩) أى : ساقطة من (ت) .

وكذلك روى ^(١) « عن ابن عيينة ، عن حميد الأعرج ^(٢) قال : قال سعيد ^(٣) بن جبّير : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : لدين الله .
وكذلك عن ^(٤) « المُحَارِبِي ، عن جُوَيْرٍ ، عن الضَّحَّاك في قوله : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : دين ^(٥) الله .

وكذلك عن ^(٦) « وكيع ، عن سفيان الثوري ، ومسعر ، عن قيس ^(٧) بن مسلم ، عن ابراهيم النَّخَعِي ^(٨) : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ ، قال : دين ^(٩) الله .

وكذلك عن ^(١٠) « مُغْيِرَة ، عن ابراهيم قال : لدين الله » .

وعن « عَمْرُو بن أَبِي سلمة ، سألت عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن قوله تعالى : ﴿ لا تبديل لخلق الله ﴾ . قال : لدين الله ^(١١) .

وروى أيضا عن ^(١٢) ابن عباس أنه سُئِلَ عن إخصاء البهائم فكرهه ،

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) س : ابن عتيبة عن حمد الأعرج ، وهو تحريف .

(٣) س : قال لي سعيد .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) تفسير الطبري : لدين .

(٦) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) س : مسعر بن قيس ، وهو تحريف .

(٨) النخعي : ليست في « تفسير الطبري » .

(٩) تفسير الطبري : لدين .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة وأول الكلام في تفسير الطبري : ثنا أبي عن جعفر الرازي عن مغيرة . . .

(١١) عبارة الطبري : « حدثني يونس ، قال أخبرنا ابن وهب ، قال : قال ابن زيد في قوله : (لا تبديل

لخلق الله) قال : دين الله » .

(١٢) الكلام التالي في تفسير الطبري ٢٧/٢١ بعد الكلام السابق مباشرة مع اختلافات يسيرة في الألفاظ .

وقال : لا تبديل لخلق الله . وعن حميد الأعرج قال : قال عكرمة : الإخصاء . وعن حفص بن غياث ، عن ليث ، عن مجاهد قال : الإخصاء .

قلت : مجاهد وعكرمة : روى عنهما القولان ، إذ لا منافاة بينهما ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَسْتَكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ [سورة النساء : ١١٩] ، فتغير ما خلق الله عليه عباده من الدين تغيير لخلقه ، والخصاء^(١) وقطع الأذن أيضا تغيير لخلقه .

ولهذا شبه النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما بالآخر في قوله : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة^(٢) جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟ .

فأولئك يغيرون الدين ، وهؤلاء يغيرون الصورة بالجذع والخصاء ، هذا تغيير لما^(٣) خلقت عليه نفسه ، وهذا تغيير ما خلق عليه بدنه .

واعلم أن هذا الحديث لما صارت القدرية محتجون به على قولهم الفاسد ، صار الناس يتأولونه تأويلات يُخرجونه [بها]^(٤) عن مقتضاه .

فالقدرية من المعتزلة وغيرهم يقولون : كل مولود يولد على الإسلام ، والله لا يضل أحداً ، ولكن أبواه يضلّانه .

والحديث حجة عليهم من وجهين :

الحديث حجة على المعتزلة
وبحرم من التكلمين

(١) س : والإخصاء .

(٢) بهيمة : ساقطة من (س) .

(٣) س : ما .

(٤) بها : ساقطة من (ت) .

ص ٤٦
أحدهما : أنه عند المعتزلة ونحوهم من المتكلمين : لم يُولَد أحدٌ على الإسلام أصلاً ، ولا جعل الله أحداً مسلماً ولا كافراً ، ولكن هذا أخذت لنفسه الكفر ، وهذا أخذت لنفسه الإسلام ، والله لم يفعل واحداً منها عندهم ، بلا نزاع بين القدرية ، ولكن هو دعاهما إلى الإسلام ، وأزاح عليهما ، وأعطاهما قدرة/مماثلة فيها تصلح للإيمان والكفر ، ولم يختص المؤمن بسبب يقتضى حصول الإيمان ، فإن ذلك عندهم غير مقدور ، ولو كان مقدوراً لكان ظلماً ، وهذا قول عامة المعتزلة . وإن كان بعض متأخريهم كأبي الحسين يقول : إنه خصَّ المؤمن بداعى الإيمان ، ويقول : عند الداعى والقدرة يجب وجود الإيمان . فهذا فى الحقيقة موافق لأهل السنة . فهذا أحد الوجهين .

والثانى (١) : أنهم يقولون : إن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر المشروط بالعقل ، فيستحيل (٢) أن تكون المعرفة عندهم ضرورية ، أو تكون من فعل الله تعالى .

وأما آخر الحديث فهو دليل على أن الله تعالى يعلم ما يصيرون إليه بعد ولادتهم على الفطرة ؛ هل يقون عليها فيكونون مؤمنين ؟ أو يغيرونها فيصيرون كفاراً ؟ .

وإن احتجت القدرية بقوله (٣) : « فأبواه يُهودانه ويُنصرانه ويمجسانه » من جهة كونه أضاف التغيير إلى الأبوين - فيقال لهم : أتم

(١) س : الثانى .

(٢) س : ويستحيل .

(٣) س : بقولهم ، وهو تعريف .

تقولون : إنه لا يَقْدِرُ : لا اللهُ ولا أحدٌ من مخلوقاته ، على أن يجعلهما يهوديين أو نصرانيين أو مجوسيين^(١) ، بل هما فعلاً بأنفسهما ذلك ، بلا قدرة من غيرهما ولا فعلٍ من غيرهما ، فحينئذٍ لا حجة لكم في قوله : « فأبواه يهودانه . . . » .

وأهل السنة متفقون على أن غير الله لا يقدر على جعل الهدى أو الضلال^(٢) في قلب أحد . فقد اتفقت الأمة على أن المراد بذلك : دعوة الأبوين لها إلى ذلك ، وترغيبها فيه ، وتربيتها عليه ، ونحو ذلك مما يفعل المعلم والمرثى مع من يُعلِّمه ويُربِّيه ، وذكر الأبوين بناءً على الغالب ، إذ لكل طفلٍ أبوان ، وإلا فقد يقع ذلك^(٣) من أحد الأبوين ، وقد يقع من غير الأبوين حقيقةً وحكما .

وأما غير القدرية فقال أبو عمر بن عبد البر^(٤) : اختلف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث اختلافاً كثيراً . وكذلك اختلفوا في الأطفال وحكمهم في الدنيا والآخرة . فذكر ما ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام في غريبه المشهور ، قال : قال ابن المبارك : يفسره آخر الحديث : قوله صلى الله عليه وسلم : « الله أعلم بما كانوا عاملين » . قال ابن عبد البر : هكذا ذكر عن ابن المبارك ، لم يزد شيئاً .

(١) س : ولا نصرانيين ولا مجوسيين .

(٢) س : الضلالة .

(٣) ذلك : ساقطة من (س) .

(٤) الكلام التالي لم يرد بلفظه في « التمهيد » ولكن جاء كلام قريب في معناه من هذا الكلام في « تجريد

وذكر عن محمد بن الحسن أنه سأله عن تأويل هذا الحديث فقال^(١) :
« كان هذا القول عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يُؤمر الناسُ
بِالجهاد » . [هذا ما ذكره أبو عبيد]^(٢) .

قال ابن عبد البر^(٣) : « أما ما ذكره عن ابن المبارك فقد روى عن
ص ٤٧ مالك نحوه^(٤) ، وليس فيه مقنع من التأويل ولا شرح موعب/في أمر
الأطفال ، ولكنها جملة تؤدي إلى الوقوف^(٥) عن القطع فيهم بكفر أو
إيمان ، أو جنة أو نار ما لم يبلغوا العمل^(٦) » .

قال^(٧) : « وأما ما ذكره عن محمد بن الحسن ، فأظن محمد^(٨) بن
الحسن حاد عن الجواب فيه : إما لإشكاله عليه ، أو لجهله به ، أو لما شاء
الله^(٩) . وأما قوله : إن ذلك كان^(١٠) من النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن
يؤمر^(١١) الناس بالجهاد ،^(١٢) فلا أدري ما هذا . فإن كان أراد أن ذلك

(١) الكلام التالي في «تجريد التمهيد» ص ٢٩٥ ونصه : « وأما قوله فيه إن ذلك القول كان من النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يأمر الناس بالجهاد » .

(٢) ما بين المعقوفين زيادة في (س) .

(٣) في «تجريد التمهيد» ص ٢٩٥ ، قبل الكلام السابق مباشرة .

(٤) تجريد . . . : فأما ما ذكره . . . نحو ذلك .

(٥) تجريد : الوقف .

(٦) العمل : كذا في (ت) ، (س) . ولعل المقصود السن التي يؤمر فيها الأطفال بالعمل أو العبادة

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) تجريد التمهيد : محمداً .

(٩) بدلا من عبارة : « أو لما شاء الله » جاء في «تجريد التمهيد» : أو لكراهة الخوض فيه .

(١٠) تجريد . . . : وأما قوله فيه إن ذلك القول كان .

(١١) تجريد . . . : يأمر .

(١٢) (٥ - ٥) الكلام بين النجمتين ليس في «تجريد التمهيد» .

منسوخ . فغير جائز عند العلماء دخول النسخ في أخبار الله تعالى وأخبار رسوله ، لأن الخبر بشيء ، كان أو يكون ، إذا رجع عن ذلك ، لم يخل رجوعه عن تكذيبه لنفسه ، أو غلظه فيما أخبر به ، أو نسيانه . وقد جلَّ الله وعصم رسوله في الشريعة والرسالة منه . وهذا لا يجهله ولا يخالف فيه أحدٌ له أدنى فهم ، فقف عليه ^(١) . فإنه أمر جسيم من ^(٢) أصول الدين .

وقول محمد بن الحسن : إن ذلك كان قبل أن يؤمر الناس بالجهاد ^(٣) ليس ^(٣) كما قال . لأن في حديث الأسود بن سريع ما يبيِّن أن ذلك كان منه ^(٤) بعد الأمر بالجهاد .

وروى بإسناده ^(٥) « عن الحسن ، عن الأسود بن سريع ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما بال أقوام ^(٦) بلغوا في القتل حتى قتلوا الولدان ؟ فقال رجل : أو ليس إنما هم أولاد المشركين ؟ ^(٧) فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أو ليس خياركم أولاد المشركين ؟ ^(٧) إنه ليس من مولود يولد إلا على الفطرة حتى يبلغ فيعبر عنه لسانه ^(٨) . ويهوده أبواه أو ينصرانه ^(٩) .

(١) ت : ووقف عليه .

(٢) س : في .

(٣) تجريد : فليس .

(٤) عبارة « كان منه » ليست في « تجريد » . . .

(٥) الكلام التالي ، بعد الإسناد الذي ذكره ابن عبد البر ، بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) تجريد : قوم .

(٧-٧) : ساقط من « تجريد » .

(٨) تجريد : . . . من مولود إلا وهو يولد على الفطرة فيعبر عنه لسانه .

(٩) سبق هذا الحديث في هذا الجزء (ص ٣٦٣ - ٣٦٤) .

قال^(١) : وروى هذا الحديث عن الحسن جماعة ، منهم بكر المزني .
والعلاء بن زياد ، والسري بن يحيى . وقد روى عن الأحنف عن الأسود
ابن سريع . قال : وهو حديث بصرى صحيح . قال : وروى عوف
الأعرابي عن سمرة^(٢) بن جندب ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
كل مولود يولد على الفطرة . فناداه الناس : يارسول الله ، وأولاد
المشركين ؟ قال : وأولاد المشركين^(٣) .

قلت : أمّا ما ذكره عن ابن المبارك ومالك ، فيمكن أن يُقال : إن
المقصود أن آخر الحديث يبين أن الأولاد قد سبق في علم الله ما يعملون إذا
بلغوا ، وأن منهم من يؤمن فيدخل الجنة ، ومنهم من يكفر فيدخل النار .
فلا يُحتج بقوله : « كل مولود يولد على الفطرة » على نفى القدر كما
احتجت به القدرية^(٤) ، ولا على أن أطفال الكفار كلهم في الجنة لكونهم
وُلدوا على الفطرة ، فيكون/مقصود الأئمة أن يستقر^(٥) الأطفال على ما في
ص ٤٨
آخر الحديث .

وأما قول محمد ، فإنه رأى الشريعة قد استقرت على أن ولد اليهودي
والنصراني يتبع أبويه في الدين في أحكام الدنيا ، فيُحكم له بحكم الكفر في

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) تجريد : الأعرابي ، عن أبي رجاء العطاردي .

(٣) هذا جزء من حديث طويل عن سمرة بن جندب رضى الله عنه وأوله : قال : كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما يكثر أن يقول لأصحابه : هل رأى أحد منكم رؤيا ، قال : فيقص عليه من شاء الله أن يقص . .
وهو في : البخارى ٩/٤٤ - ٤٦ (كتاب التعبير ، باب تعبير الرؤيا بعد صلاة الصبح) ؛ المسند (ط . الحلبي)
٩ - ٨/٥ .

(٤) س : كما احتجت القدرية به .

(٥) عبارة « أن يستقر » : ساقطة من (س) .

أنه لا يُصَلَّى عليه ، ولا يُدْفَن في مقابر المسلمين ، ولا يرثه المسلمون ، ويجوز استرقاقهم ، ونحو ذلك - فلم يجز لأحد أن يحتج بهذا الحديث على أن حكم الأطفال في الدنيا حكم المؤمنين حتى تعرب عنهم ألسنتهم ، وهذا حق . لكن ظن أن الحديث اقتضى أن يحكم لهم في الدنيا بأحكام المؤمنين ، فقال : هذا منسوخ ، كان قبل الجهاد ، لأنه بالجهاد ^(١) أُبيح استرقاق النساء والأطفال ، والمؤمن لا يُسْتَرَقُ . ولكن كَوْنُ الطفل يتبع أباه في الدين في الأحكام الدنيوية ^(٢) ، أمرٌ مازال مشروعا ، وما زال الأطفال تبعاً لأبويهم في الأمور الدنيوية .

والحديث لم يقصد بيان هذه الأحكام ، وإنما قصد ما وُلِدَ عليه من الفطرة . وإذا قيل : إنه وُلِدَ على فطرة الإسلام ، أو خُلِقَ حنيفا ونحو ذلك . فليس المراد به أنه حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده . فإن الله تعالى يقول : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً ﴾ [سورة النحل : ٧٨] ، ولكن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام ، لمعرفة ومحبته .

فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه ومحبته وإخلاص الدين له ، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء ، بحسب كمال الفطرة ، إذا سَلِمَتْ عن ^(٣) المعارض .

(١) عبارة « لأنه بالجهاد » : ساقطة من (س) .

(٢) ت : من الأحكام الدنيوية ؛ س : في أحكام الدنيوية . ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو موافق للعبارة

التي وردت قبل قليل : « في الدين في أحكام الدنيا . . . » .

(٣) ت : من .

وليس المراد مجرد قبول الفطرة لذلك أكثر من غيره ، كما أن كل مولود يولد فإنه يُولد على محبة ما يلائم بدنه ^(١) من الأغذية والأشربة ، فيشتهى اللبن الذي يناسبه .

وهذا من قوله تعالى ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ [سورة طه : ٥٠] ، وقوله : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ [سورة الأعلى : ٣٠٢] . فهو سبحانه خلق الحيوان مهتديا إلى طلب ما ينفعه ، ودفع ما يضره ، ثم هذا الحب والبغض يحصل فيه شيئا فشيئا بحسب حاجته . ثم قد يعرض لكثير من الأبدان ما يُفسد ما ولد عليه من الطبيعة السليمة والعادة الصحيحة .

قال ابن عبد البر ^(٢) : « وأما ^(٣) اختلاف العلماء في الفطرة المذكورة في هذا الحديث ، وما كان مثله ، فقالت فرقة : الفطرة في هذا الموضع أريد بها الخِلقَة التي خُلِقَ عليها المولود من المعرفة بربه ^(٤) / فكأنه قال : « كل مولود يولد على خِلقَة ^(٥) يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة » يريد خِلقَة مخالفةً لخِلقَة البهائم ، التي لا تصل بخِلقَتها ^(٦) إلى معرفة ذلك ^(٧) . »

(١) العبارات السابقة : « وليس المراد . . بدنه » جاءت غير مرتبة في نسخة (س) بل فيها تقديم وتأخير .

(٢) في « تجريد التمهيد » ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

(٣) تجريد : أما .

(٤) تجريد : . . الحديث فقالت جماعة من أهل الفقه والنظر : أريد بالفطرة المذكورة في هذا الحديث

الخِلقَة التي قد خلق عليها المولود في المعرفة بربه .

(٥) تجريد : على الخِلقَة .

(٦) بخِلقَتها : ليست في « تجريد » .

(٧) ذلك : ساقطة من (س) .

١) « قالوا : لأن الفاطر هو الخالق » .

قال (٢) : « وأنكرت (٣) أن يكون المولود يفطر على إيمان أو كفر (٤) أو معرفة أو إنكار » .

قلت : صاحب هذا القول إن أراد بالفطرة التمكن من المعرفة والقدرة عليها ، فهذا ضعيف . فإن مجرد القدرة على ذلك لا يقتضى أن يكون حنيفاً ، ولا أن يكون على الملة ، ولا يحتاج أن يذكر تغيير أبويه لفطرته ، حتى (٥) يُسأل عمَّن مات صغيراً . ولأن القدرة هي في الكبير أكمل منها في الصغير .

وهولما نهاهم عن قتل الصبيان ، فقالوا : إنهم أولاد المشركين . قال : أليس (٦) خياركم أولادَ المشركين ؟ ما من مولود إلا يولد على الفطرة . ولو أُريد القدرة لكان البالغون كذلك ، مع كونهم مشركين ، مستوجبين للقتل .

وإن أراد بالفطرة القدرة على المعرفة مع إرادتها ، فالقدرة الكاملة مع الإرادة التامة تستلزم وجود المراد المقدور ، فدلَّ على أنهم فطروا على القدرة على المعرفة وإرادتها وذلك مستلزم للإيمان .

(١ - ١) بدلاً من هذه العبارات في « تجريد » : « واحتجوا على أن الفطرة : الخلق ، والفاطر : الخالق ، بقول الله عز وجل : (الحمد لله فاطر السموات والأرض) ، يعنى : خالقهن . وبقوله : (ومالئ لا أعبد الذى فطرني) ، يعنى : خلقنى . وبقوله : (الذى فطرهن) ، يعنى : خلقهن . قالوا : فالفطرة : الخلق ، والفاطر : الخالق » .

(٢) في « تجريد التمهيد » ص ٢٩٦ .

(٣) تجريد : وأنكروا .

(٤) تجريد : على كفر أو إيمان . (٥) ت : وحتى .

(٦) س : وليس .

قال^(١) : « وقال آخرون معنى قوله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة ، يعنى البدأة^(٢) التى ابتدأهم عليها ، يريد أنه مولود على ما فطر الله^(٣) عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت ، والسعادة والشقاء^(٤) ، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ من قبولهم عن آبائهم اعتقادهم^(٥) » . . .

« قالوا^(٦) : والفطرة فى كلام العرب البداءة . والفاطر المبدىء والمبتدىء . فكأنه قال : [صلى الله عليه وسلم]^(٧) : يولد على ما ابتدأه [الله]^(٨) عليه من الشقاء والسعادة ،^(٩) وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطره عليه . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأْتُمْ تُعْودُونَ * فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٩ - ٣٠]^(٩) .

وروى بإسناده إلى^(١٠) « ابن عباس قال : لم أدر^(١١) ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان فى بئر فقال أحدهما : أنا

(١) أى ابن عبد البر والكلام التالى فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٠ .

(٢) تجريد : على البدأة .

(٣) تجريد : عليها ، أى على ما فطر الله . . .

(٤) س : والسعادة والشقاوة ؛ تجريد : والشقاء والسعادة .

(٥) ت ، س : من قبولهم عن آبائهم واعتقادهم ؛ تجريد : من قبولهم على إيمانهم واعتقادهم . ولعل

الصواب ما أثبتته .

(٦) الكلام الذى يبدأ بعبارة « قالوا » بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٧) صلى الله عليه وسلم : زيادة أثبتتها من « تجريد » وسقطت من (ت) ، (س) .

(٨) لفظ « الله » ليس فى (ت) ، (س) وزدته من « تجريد » .

(٩-٩) ليس فى « تجريد » فى هذا الموضع ، ولكنه جاء بعد خمسة أسطر .

(١٠) الكلام التالى بعد الكلام السابق مباشرة وذكر ابن عبد البر الإسناد بتمامه وهو الذى حذفه ابن تيمية .

(١١) تجريد : لم أكن أدرى .

فطرتها ، أى ابتدأتها » « وذكروا^(١) ما يروى عن على رضى الله عنه فى دعائه^(٢) : اللهم جبار القلوب على فطرتها ، شقيها وسعيدها » .

قلت : حقيقة هذا القول أن كل مولود فإنه يُولد على ما سبق فى علم الله أنه صائر إليه . ومعلوم أن جميع المخلوقات بهذه المثابة ، فجميع البهائم هى مولودة على ما سبق/فى علم الله لها . والأشجار مخلوقة على ما سبق فى ص ٥٠ علم الله لها . وحينئذ فيكون كل مخلوق مخلوقاً^(٣) على الفطرة .

وأيضاً فإنه^(٤) لو كان المراد ذلك لم يكن لقوله : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » معنى ، فإنها فعلا به ما هو الفطرة التى ولد عليها ، على^(٥) هذا القول ، فلا فرق بين التهود والتنصير حينئذ ، وبين تلقين الإسلام وتعليمه ، وبين تعليم سائر الصنائع ، فإن ذلك كله داخل فيما سبق به العلم .

وأيضاً فتمثيله ذلك بالبيمة التى وُلدت جمعاء ثم جدعت ، يبين أن أبويه غيراً ما وُلد عليه .

وأيضاً فقوله : « على [هذه]^(٦) الملة » ، وقوله : « [إني]^(٧) خلقت

(١) الكلام الذى يبدأ بكلمة « وذكروا » بعد الكلام السابق بسطر واحد فى « تجريد التمهيد » (ص ٣٠١) .

(٢) تجريد : .. ما روى عن على بن أبى طالب فى بعض دعائه ..

(٣) س : كل مخلوق مخلوق ، وهو خطأ .

(٤) فإنه : ساقطة من (س) .

(٥) س : وعلى .

(٦) هذه : ساقطة من (ت) .

(٧) إني : ساقطة من (ت) .

عبادى حنفاء» يخالف هذا^(١)

وأيضاً فلا فرق بين حال الولادة وسائر أحوال الإنسان ، فإنه من حين كان جنينا إلى ما لا نهاية له من أحواله ، على ما سبق في علم الله ، فتخصيص الولادة بكونها على مقتضى القدر تخصيص بغير مخصص .

وقد ثبت في الصحيح أنه : قبل نفخ الروح فيه يكتب رزقه وأجله وعمله^(٢) وشقى أو سعيد^(٣) ، فلو قيل : كل مولود ينفخ فيه الروح على الفطرة ، لكان أشبه بهذا المعنى ، مع أن النفخ هو بعد الكتابة .

قال ابن عبد البر^(٤) : « قال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي^(٥) : وهذا المذهب شبيه بما حكاه أبو عبيد عن ابن المبارك^(٦) ، أنه سئل عن هذا الحديث^(٧) ، فقال : يُفسرُه^(٨) الحديث الآخر [حين سئل عن أطفال المشركين]^(٩) : الله أعلم بما كانوا عاملين .

(١) س : يخالف لهذا .

(٢) س : وعلمه ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه في : البخارى ١٣٥/٩ (كتاب التوحيد ، باب ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين) وأوله فيه : إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما . . وهو في : مسلم ٢٠٣٦/٤ (كتاب القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته) ؛ سنن أبي داود ٣١٤/٤ (كتاب السنة ، باب في القدر) ؛ سنن ابن ماجه ٢٩/١ (المقدمة ، باب في القدر) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٢٣/٥ .

(٤) في « تجريد التمهيد » ص ٣٠١ .

(٥) سبقت ترجمته ٢٦٢/١ .

(٦) تجريد : شبه ما حكاه أبو عبيد عن عبد الله بن المبارك .

(٧) تجريد : عن قول النبي صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة .

(٨) س ، تجريد : فقال : تفسيره .

(٩) ما بين المعرفتين زيادة من « تجريد » وسقطت من (ت) ، (س) .

قال المروزي : وقد كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول ، ثم تركه .

قال ابن عبد البر^(١) : ما رسمه مالك في « موطأه »^(٢) ، وذكره في أبواب القدر ، فيه من الآثار ما^(٣) يدل على أن مذهبه في ذلك نحو هذا .

قلت : أئمة السنة مقصودهم أن الخلق صائرون إلى ما سبق به^(٤) علم الله منهم من إيمان وكفر ، كما في الحديث الآخر : « إن الغلام الذي قتله الخضر طُبع يوم طُبع كافراً^(٥) » والطبع الكتاب ، أي كُتب كافراً كما قال : « فيكتب رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقى أو سعيداً » ، وليس إذا كان الله قد كتبه كافراً ، يقتضى أنه حين الولادة كافر ، بل يقتضى أنه لا بد أن يكفر ، وذلك الكفر هو التغيير ، كما أن البهيمة التي وُلدت جَمْعاء ، وقد سبق في علمه أنها تُجَدَع^(٦) ، كُتِبَ أنها مجدوعة بجَدَع^(٧) يحدث لها بعد الولادة ، لا^(٨) يجب أن تكون عند الولادة مجدوعة^(٩) .

وكلام أحمد في أجوبة أخرى له^(١٠) ، يدل على أن الفطرة عنده :

(١) تجريد : قال أبو عمر رضي الله عنه .

(٢) تجريد : في الموطأ .

(٣) ما : ساقطة من « تجريد » .

(٤) به : ساقطة من (س) .

(٥) سبق الكلام على هذا الحديث ص ٣٦٢ - ٣٦٣ من هذا الجزء .

(٦) س : تجدع .

(٧) س : مجدوعة بجذع .

(٨) س : ولا .

(٩) س : أن يكون عند الولادة مجدوعة .

(١٠) س : أجوبة له أخرى .

ص ٥١ الإسلام ، كما ذكر محمد بن نصر عنه/ أنه آخر قوله ، فإنه كان يقول : إن صبيان أهل الحرب إذا سُبوا بدون الأبوين كانوا مسلمين ، وإن كانوا معها فهم على دينها ، وإن سبوا مع أحدهما ، فعنه روايتان ، وكان يحتج بالحديث .

كلام أبي بكر الخلال في كتابه «الجامع» وتطبيق ابن يمية عليه . قال أبو بكر الخلال في الجامع (١) في كتاب «أحكام أهل الملل» : « أنبا (٢) أبو بكر المروزي (٣) أن أبا عبد الله قال في سبى أهل الحرب : إنهم مسلمون إذا كانوا صغاراً ، وإن كانوا مع أحد الأبوين . وكان يحتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « فابواهُ يهودانه وينصرانه » . قال : وأما أهل الثغر (٤) فيقولون : إذا كان مع أبويه : إنهم يجبرونه على الإسلام . »

قال (٥) : « ونحن لا نذهب إلى هذا (٦) . قال النبي صلى الله عليه وسلم : « فابواهُ يهودانه . . . » (٧) .

(١) وهو كتاب «مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني» ومنه نسخة خطية بدار الكتب المصرية رقم ٢١٨٨٨ ب (علوم دينية) ويبدأ الجزء الأول من كتاب «أهل الملل والردة والزنادقة وتارك الصلاة والفرائض ونحو ذلك» ، في ص ١٨ من هذا الجزء ، والكلام التالي في ص ٢٧ وستقبله عليه بإذن الله .

(٢) مسائل الإمام : أخبرنا .

(٣) ت ، س ، مسائل الإمام : المروزي ، وهو خطأ . وهو : أبو بكر أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم

المروزي . سبقته ترجمته ٦٨/١ .

(٤) مسائل الإمام : الثغور .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) مسائل الإمام : ذا .

(٧) مسائل الإمام : . . وينصرانه .

قال الخلال^(١) : أنبأ^(٢) عبد الملك الميموني قال : سألت أبا عبد الله قبل الحبس -^(٣) أى قبل أن يُحبسَ أحمد في محنة الجهمية^(٤) - عن الصغير [يُخرج] ^(٤) من أرض الروم وليس معه أبواه . قال : إذا مات صلى عليه المسلمون . قلت : يُكره على الإسلام ؟

قال : إذا كانوا صغارا يصلون عليه أكره من يليه إلا هم ، وحكمه حكمهم^(٥) .

قلت : فإن كان معه أبواه ؟ قال : إذا كان معه أبواه - أو أحدهما - لم يُكره ، ودينه على دين أبويه .

قلت : إلى أى شيء يذهب إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم « كل مولود يُولد على الفطرة » : حتى يكون أبواه ؟ قال : نعم .

قال : وعمر بن عبد العزيز نادى به ؟^(٦) قال : فرده^(٧) إلى بلاد الروم إلا وحكمه حكمهم .

قلت : في الحديث كان معه أبواه ؟ قال : لا^(٨) ، وليس ينبغي^(٩) إلا أن يكون معه أبواه .

(١) بعد الكلام السابق بسطرين .

(٢) مسائل الإمام : أخرجه .

(٣ - ٤) إيضاح من ابن تيمية لا يوجد في المخطوطة .

(٤) يخرج : ساقطة من (ت) .

(٥) مسائل الإمام : وحكمهم ، وهو تحريف .

(٦) ت : فادا به ، س : مادا به ، مسائل الإمام : نادا به . ولعل الصواب ما أثبت .

(٧) س : فيرده .

(٨) لا : ساقطة من (س) .

(٩) مسائل الإمام : سع .

قال الخلال^(١) : « ما رواه الميموني قول أول لأبي عبد الله » (٢) « ولذلك^(٣) نقل إسحاق بن منصور أن أبا عبد الله قال^(٤) : إذا لم يكن معه أبواه فهو مسلم . قلت : لا يجبرون على الإسلام ، إذا كان معه أبواه أو أحدهما ؟ قال : نعم . »

قال الخلال^(٥) : « وقد روى هذه المسألة عن أبي عبد الله خلق كلهم قال : إذا كان مع أحد أبويه فهو مسلم^(٦) . وهؤلاء النفر سمعوا من أبي عبد الله بعد الحبس ، وبعضهم قبلُ وبعدُ ، والذي أذهبُ إليه : ما رواه الجماعة^(٧) . »

وقال الخلال^(٨) : « ثنا^(٩) أبو بكر المروزي^(١٠) قال : قلت لأبي عبد الله : إني كنت بواسط ، فسألوني عن الذي يموت هو وامرأته ، ويدعا طفلين ولهما عم ، ما تقول فيهما ؟ / فإنهم^(١١) قد كتبوا إلى البصرة فيها ، وقالوا :

ص ٥٢

(١) في «مسائل الإمام» ظ ٢٧ بعد الكلام السابق بصفحة .

(٢) مسائل الإمام : قال أبو بكر : هذه المسألة للميموني إنما سأل أبا عبد الله عنها قديما ، ويدل قوله واحتجاجه وتوقفه على أن هذا قول له أول .

(٣) ما يقابل الكلام الذي يبدأ بعبارة « ولذلك ... » قبل الكلام السابق بسطرين .

(٤) مسائل الإمام : أخبرنا ابن حازم أن إسحاق بن منصور حدثهم أن أبا عبد الله قال . . .

(٥) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر (ظ ٢٧) .

(٦) مسائل الإمام : إذا كان أحد أبويه مسلما .

(٧) مسائل الإمام : . . . وبعد ، وبين أبو عبد الله القول فيها : والذي أذهب إليه مما أختار على ما رواه فيه

الجماعة .

(٨) في «مسائل الإمام» قبل الكلام السابق (ص ٢٥) .

(٩) مسائل الإمام : حدثنا .

(١٠) ت ، س : المروزي ، وهو خطأ .

(١١) قد : ليست في «مسائل الإمام» .

إنهم قد كتبوا إليك . فقال : أكره أن أقول فيها برأي . دع حتى أنظر ، لعل فيها عمن تقدم . فلما كان بعد شهر عاودته ، فقال (١) : قد نظرت فيها فإذا قول النبي صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه . . . » ، وهذا ليس له أبوان .

قلت : يُجبر على الإسلام ؟ قال : نعم ، هؤلاء مسلمون ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « . . . » .

« وكذلك نقل يعقوب (٢) بن بختان قال : قال أبو عبد الله : الذمى إذا مات أبواه (٣) وهو صغير جبر (٤) على الإسلام . وذكر الحديث : فأبواه يهودانه وينصرانه . . . » .

« ونقل عن عبد الكريم (٥) بن الهيثم العاقولى فى المحوسين يولد لها ولد فيقولان : هذا مسلم ، فيمكث خمس سنين ، ثم يتوفى ؟ قال : ذاك يدفنه المسلمون . (٦) قال النبي صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه . . . » (٦) .

« وقال عبد الله بن أحمد : سألت (٧) أبى عن قوم يزوجون بناتهم من

(١) د : وقال .

(٢) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وكذلك نقل يعقوب » بعد الكلام السابق بسطرين ويبدأ هكذا : حدثنا

يعقوب . .

(٣) مسائل الإمام : أبوه .

(٤) مسائل الإمام : أجبر .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة « ونقل . . . » بعد الكلام السابق بنصف صفحة (ظ ٢٥) ويبدأ هكذا :

باب فى الذميين يُجعلون أولاد مسلمين . أخبرنى عبد الكريم . . .

(٦-٦) هذا الكلام ليس فى « مسائل الإمام » .

(٧) الكلام الذى يبدأ بعبارة « وقال عبد الله . . . » بعد الكلام السابق بستة أسطر ويبدأ هكذا : أخبرنا عبد

الله بن أحمد قال : سألت .

قوم ، على أنه ما كان من ذَكَرٍ فهو للرجل مُسَلِّمٌ ، وما كان من أنثى^(١) فهي مُشْرِكَةٌ : يهودية أو نصرانية أو مجوسية ؟ فقال^(٢) : يُجْبِرُهُوَلَاءُ^(٣) من أبي منهم على الإسلام ، لأن آباءهم مسلمون^(٤) . حديث النبي صلى الله عليه وسلم « فأبواه يهودانه وينصرانه » يُرَدُّونَ كلهم إلى الإسلام » .

ومثل هذا كثير في أجوبته ، يحتاج بالحديث على أن الطفل إنما يصير كافرا بأبويه ، فإذا لم يكن مع أبوين كافرين فهو مسلم ، فلو لم تكن الفطرة : الإسلام ، لم يكن بعدم أبويه يصير مسلماً . فإن الحديث إنما دَلَّ على أنه يولد على الفطرة . ونقل عنه الميموني أن الفطرة هي الدين ، وهي الفطرة الأولى .

قال الخلال^(٥) : « أخبرني الميموني^(٦) أنه قال لأبي عبد الله : كل مولود يولد على الفطرة يدخل عليه إذا كان أبواه ، معناه^(٧) : أن يكون حكمه حكم ما كانوا صغاراً ؟ فقال لي : نعم ، ولكن يدخل عليك في هذا . فتناظرنا بما يدخل على من هذا القول ، وبما يكون بقوله . قلت لأبي عبد الله : فما تقول أنت فيها ، وإلى أي شيء تذهب ؟ قال : إيش أقول

(١) عبارة « كان من أنثى » في أول ص ٢٦ من المخطوطة .

(٢) مسائل الإمام : قال .

(٣) مسائل الإمام : .. كل هؤلاء .

(٤) ت : مسلمين ، وهو خطأ .

(٥) في كتاب مسائل الإمام أبي عبد الله .. (ص ٢٢) .

(٦) عبد الملك الميموني .

(٧) مسائل الإمام : معه .

(٨) مسائل الإمام : انى شيء ، والصواب : أى شيء .

أنا؟ ما أدرى *أخبرك هي مسلمة^(١) كما ترى ، ثم^(٢) قال لي : والذي يقول : كل مولود يولد على الفطرة ينظر^(٣) أيضا إلى الفطرة الأولى التي فطر الناس^(٤) عليها . قلت له^(٥) : فما الفطرة الأولى : هي الدين ؟ قال لي : نعم .

فمن الناس من يحتج بالفطرة الأولى مع قول النبي صلى الله عليه وسلم : / « كل مولود يولد على الفطرة » . قلت لأبي عبد الله : فما تقول ص ٥٣ لأعرف قولك ؟ قال^(٦) : أقول : إنه على الفطرة الأولى .

فجوابه : أنه على الفطرة الأولى ، وقوله : إنها الدين - يوافق القول بأنه على دين الإسلام .

وأما جواب أحمد : أنه على ما فطر عليه من شقاوة وسعادة ، الذي ذكر محمد بن نصر أنه كان يقول به ثم تركه ، فقال الخلال^(٧) : « أخبرني محمد بن يحيى الكحال ، أنه قال لأبي عبد الله : كل مولود يولد على الفطرة ، ما تفسيرها ؟ قال : هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، شقي أو سعيد » .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين = (أخبرك الزهري يقول) : ساقطة من (س) .

(١) ت : مسألة ، وهو تحريف .

(٢) ثم : ساقطة من «مسائل الإمام» .

(٣) مسائل الإمام : انظر .

(٤) مسائل الإمام : . . . فطر الله الناس .

(٥) له : ليست في «مسائل الإمام» .

(٦) كلمة «قال» في أول ظ ٢٢ .

(٧) بعد الكلام السابق بعشرة أسطر (ظ ٢٢) . .

وكذلك نقل عنه^(١) «الفضل بن زياد، وحنبل، وأبو الحارث^(٢) أنهم سمعوا أبا عبد الله في هذه المسألة، قال: الفطرة التي فطر الله العباد عليها من الشقاوة والسعادة».

وكذلك نقل^(٣): «عن علي بن سعيد^(٤) أنه سأل أبا عبد الله عن كل مولود يولد على الفطرة. قال: على الشقاء^(٥) والسعادة، فإليه يرجع على ما خلق».

«وعن الحسن بن ثواب قال^(٦): سألت أبا عبد الله عن أولاد المشركين. قلت: إن ابن أبي شيبة أبا بكر^(٧) قال: هو على الفطرة حتى يهوده أبواه أو ينصره^(٨)، فلم يعجبه شيء^(٩) من هذا القول وقال: كل مولود من أطفال المشركين على الفطرة، يولد على الفطرة التي خلقوا عليها^(١٠) من الشقاء والسعادة التي سبقت في أم الكتاب، ارفع ذلك^(١١) إلى الأصل. هذا معناه: كل مولود يولد على الفطرة».

(١) الكلام التالي قبل الكلام السابق بستة أسطر (ظ ٢٢).

(٢) ذكر الحلال السند تفصيلاً.

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة.

(٤) مسائل الإمام: أخبرني منصور بن الوليد قال: حدثنا علي بن سعيد.

(٥) مسائل الإمام: الشقاوة.

(٦) هذا الكلام في «مسائل الإمام» قبل الكلام السابق (ص ٢٢) ويبدأ هكذا: أخبرني محمد والحسن

بن جحدر أن الحسن بن ثواب حدثهم قال.

(٧) مسائل الإمام: أبو بكر، وهو خطأ.

(٨) مسائل الإمام: وينصرانه.

(٩) مسائل الإمام: شيئا، وهو خطأ.

(١٠) مسائل الإمام: ... التي خلق الله عليها.

(١١) مسائل الإمام: في الكتاب ارجع في ذلك.

تعليق ابن تيمية

قلت : وأما ثبوت حكم الكفر في الآخرة للأطفال ، فكان أحمد يثقف فيه ، تارة يقف عن الجواب ، وتارة يردهم إلى العلم ، كقوله : « الله أعلم بما كانوا عاملين » . وهذا أحسنُ جوابيه ، كما نقل محمد بن الحكم عنه ، وسأله عن أولاد المشركين ، فقال : أذهب إلى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الله أعلم بما كانوا عاملين » .

ونقل عنه « أبو طالب ^(١) أن أبا عبد الله سئل عن أطفال المشركين . فقال : كان ابن عباس يقول : « فأبواه يهودانه وينصرانه » ، حتى سمع : « الله أعلم بما كانوا عاملين » فترك قوله .

قال أحمد ^(٢) : وهي صحاح ، ومخرجها كلها صحاح ^(٣) . وكان الزهري يقول* : من الحديث ^(٤) ما يتحدث بها على وجوها .

وأما توقف أحمد في الجواب ، « فنقل عنه علي بن سعيد أنه سأله عن قوله : فأبواه يهودانه وينصرانه ^(٥) . قال : الشأن في هذا ، / وقد اختلف ص ٥٤ الناس ، ولم نقف منها على شيء أعرفه » .

وقال الخلال ^(٦) : « رأيت في كتابٍ لهَارون المستملى ، قال أبو عبد الله : إذا سأل الرجل عن أولاد المشركين مع آبائهم ، فإنه أصلُ كل

(١) في «مسائل الإمام» قبل الكلام السابق مباشرة (ص ٢٢) وأوله : أخبرني أحمد بن محمد بن مطر قال حدثنا أبو طالب .

(٢) عبارة «قال أحمد» ليست في «مسائل الإمام» .

(٣) مسائل الإمام : صحيح .

(٤) عند عبارة «من الحديث» : تعود نسخة (س) بعد السقط الذي أشرنا إليه .

(٥) هنا الكلام في أول ص ٢٢ وأوله : حدثنا علي بن سعيد أنه سأل أبا عبد الله : فأبواه يهودانه أو

ينصرانه .

(٦) قبل الكلام السابق بنصف صفحة تقريبا (ظ ٢١) .

خصوصة ، ولا يسأل^(١) عنه إلا رجلٌ الله أعلم به . قال : ونحن نبرُّ هذه الأحاديث على ما جاءت ، ونسكت ، لا نقول شيئاً .

« وقال المروزي : قال أبو عبد الله^(٢) سألت بشر بن السري سفيان الثوري عن أطفال المشركين ، فصاح به وقال : يا صبي ، أنت تسأل عن هذا ؟ ! » .

وكذلك نقل خطّاب بن بشر ، وحنبل أن أبا عبد الرحمن بن الشافعي سألت أحمد عن هذا ، فنهاه^(٣) ، ولم ينقل أحد قط عن أحمد أنه قال : هم في النار . ولكن طائفة من أتباعه ، كالقاضي أبي يعلى وغيره ، لما سمعوا جوابه بأنه قال : الله أعلم بما كانوا عاملين ، ظنوا أن هذا من تمام حديثٍ مروى عن خديجة رضى الله عنها^(٤) أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أولادها من غيره ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هم في النار . فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين . فظن هؤلاء أن أحمد أجاب بحديث خديجة ، وهذا غلط على أحمد . فإن حديث خديجة هذا حديث موضوع [كذب]^(٥) لا يحتاج بمثله أقل من صحب أحمد ، فضلاً عن الإمام أحمد^(٦) .

(١) مسائل الإمام : يسئل .

(٢) هذا الكلام بعد الكلام السابق بخمسة أسطر (ظ ٢١) . وأوله : أخبرنا أبو بكر المروزي قال قال أبو

عبد الله .

(٣) قبل الكلام السابق مباشرة . ونصر الكلام هكذا : « أخبرني عبد الله بن حنبل قال : حدثني أبي ،

قال : سمعت أبا عبد الله ، وسأله ابن الشافعي الذي ولي قضاء حلب فقال له : يا أبا عبد الله ذراري المشركين -

أو المسلمين - لا أدري أيها سأله ؟ فصاح به أبو عبد الله ، وقال : هذه مسائل أهل الزيغ ، مالك ولهذا

المسائل ، فسكت وانصرف ، ولم يعد إلى عبد الله بعد ذلك حتى خرج » .

(٤) عبارة « رضى الله عنها » : ساقطة من (س) .

(٥) كذب : ساقطة من (ت) . (٦) لم أجد هذا الحديث الموضوع .

وأحمد وإنما اعتمد^(١) على الحديث الصحيح ، حديث ابن عباس ،
 وحديث أبي هريرة ؛ وهو في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله
 عليه وسلم [أنه قال]^(٢) : كلُّ مولودٍ يُولدُ على الفِطْرَةِ ، فأبواه يهودانه
 وينصرّانه ويمجّسانه ، كما تُتَّجج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من
 جدعاء^(٣) ؟ ثم يقول أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
 النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ .

وكذلك في الصحيح عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 سئل عن أطفال المشركين . فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين .

وقد ذكر أحمد أن ابن عباس رجع إلى هذا ، بعد أن كان يقول : هم
 مع آبائهم . فدلّ على أن هذا جواب من لا يقطع بأنهم مع آبائهم .

وأبو هريرة نفسه ، الذي روى هذا الحديث عن النبي صلى الله عليه
 وسلم ، قد ثبت عنه ما رواه غير واحد ، منهم عبد الرحمن بن أبي حاتم في
 تفسيره وغيره ، من حديث عبد الرازق : أنبا معمر ، عن^(٤) ابن
 طاووس ، عن أبيه ، عن أبي هريرة قال : إذا كان يوم القيامة جمع الله
 أهل الفترة والمعنوه والأصمّ والأبكم والشيوخ الذين لم يدركوا الإسلام ،
 ثم أرسل إليهم رسولا : أن ادخلوا النار ، فيقولون : / كيف ولم يأتنا
 رسل ؟ قال : وأيّم الله لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاما ، ثم يرسل

(١) س : لا يحتج بمثله أحمد وإنما اعتمد ...

(٢) عبارة « أنه قال » : زيادة في (س) .

(٣) س : جدعاء .

(٤) عن : ساقطة من (س) .

إليهم [رسولاً] ^(١) ، فيطيعه من كان يريد أن ^(٢) يطيعه . ثم قال أبو هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الإسراء : ١٥] .

وروى هذا الأثر عن أبي هريرة : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري في تفسيره من رواية محمد بن عبد الأعلى ، عن محمد بن ثور ، عن معمر ، ومن رواية القاسم ، عن الحسين ، عن أبي سفيان ، عن معمر ، وقال فيه : « والشيوخ الذين جاء الإسلام وقد خرفوا » فيبين أبو هريرة أن الله لا يعذب أحداً حتى يبعث إليه رسولا ، وأنه في الآخرة يمتحن من لم تبلغه الرسالة في الدنيا ^(٣) .

وقد روى هذا الحديث [الإمام] ^(٤) أحمد ، عن أبي هريرة مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم . وعن الأسود بن سريع أيضا ، قال أحمد في المسند : حدثنا علي بن عبد الله ثنا معاذ بن هشام ثنا أنس بن قنادة عن الأحنف بن قيس عن الأسود بن سريع : أن نبي الله صلى الله عليه وسلم قال : أربعة يوم القيامة : رجل أصم لا يسمع شيئاً ، ورجل أحمق ، ورجل هرم ، ورجل مات في فترة . فأما الأصم فيقول : رَبُّ ، لقد جاء الإسلام وما أسمع شيئاً ، وأما الأحمق فيقول : رَبُّ ، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبر ، وأما الهرم فيقول : رَبُّ ، لقد جاء الإسلام وما

(١) رسولا : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « يريد أن » : ساقطة من (س) .

(٣) س : من لم تبلغه الرسائل . وانظر : تفسير الطبري (المطبعة الأميرية) ٤١/١٥ في تفسير قوله تعالى :

(وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

(٤) الإمام : زيادة في (س) .

أعقل شيئاً ، وأما الذى مات فى الفترة فيقول : رَبِّ ، ما أتانى لك رسول . فيأخذ موثيقهم ليطبعته ، فيرسل إليهم أن ادخلوا النار ، قال : فوالذى نفسُ محمدٍ بيده لو دخلوها لكانت عليهم برداً وسلاماً^(١) .

وبالإسناد عن قتادة ، عن الحسن ، عن أبى رافع ، عن أبى هريرة بمثل هذا الحديث . غير أنه قال فى آخره : فَمَنْ دخلها كانت عليه برداً وسلاماً ومن لم يدخلها يسحب إليها^(٢) .

وقد جاءت بذلك عدة آثار مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وعن الصحابة والتابعين ، بأنه فى الآخرة يمتحن^(٣) أطفال المشركين وغيرهم ممن لم تبلغه الرسالة فى الدنيا . وهذا تفسير قوله : « الله أعلم بما كانوا عاملين » .

وهذا هو الذى ذكره الأشعري [فى المقالات]^(٤) عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه .

وهذا التفصيل يُذهب الخصومات التى كره الخوض فيه لأجلها مَنْ كرهه . فإن مَنْ قَطَعَ لهم بالنار كلهم ، جاءت نصوصٌ تدفع قوله ، ومن قَطَعَ لهم بالجنة كلهم ، جاءت نصوصٌ تدفع قوله . ثم إذا قيل : هم مع آباؤهم ، لَزِمَ تعذيبُ مَنْ لم يُذنب ، وانفتح بابُ الخوض فى الأمر والنهى ،

ص ٥٦

(١) الحديث بنفس هذه الألفاظ عن الأسود بن سريع رضى الله عنه فى : المسند (ط . الحلبي) ٢٤/٤ .

(٢) الحديث عن أبى هريرة فى المسند (ط . الحلبي) بعد الحديث السابق مباشرة وفى نفس الصفحة غير أن

إسناده هناك هكذا : « حدثنا عبد الله ، حدثنا أبى ، ثنا على ، ثنا معاذ بن هشام ، قال : حدثنى أبى ، عن

الحسن ، عن أبى رافع ، عن أبى هريرة مثل هذا . . . » .

(٣) س : بأنه يمتحن فى الآخرة .

(٤) عبارة « فى المقالات » : ساقطة من (ت) .

والوعد والوعيد ، والقدر والشرع ، والمحبة والحكمة والرحمة . فلهذا كان أحمد يقول : هو أصل كل خصومة .

فأما جواب النبي صلى الله عليه وسلم الذى أجاب به أحمدُ آخرًا ، وهو قوله « الله أعلم بما كانوا عاملين » ، فإنه فصل الخطاب في هذا الباب . وهذا العلم يظهر حُكْمَهُ في الآخرة ، والله تعالى أعلم .

وأحمد - رحمه الله ^(١) - كان مُتَّبِعًا في هذا الباب وغيره لمن قبله من أئمة السنة ، كما روينا عن طريق إسحاق بن راهويه ، فيما ذكره ابن عبد البر وغيره ^(٢) .

تابع كلام ابن عبد البر في «التهجد» وتعليق ابن تيمية عليه .

« ثنا يحيى بن آدم ^(٣) ، ثنا جرير بن حازم ، عن أبي رجاء العطاردي : سمعت ^(٤) ابن عباس يقول : لا يزال أمر هذه الأمة مواتيا أو مقاربا ، أو كلمة تشبه هاتين ، حتى يتكلموا أو ينظروا في الأطفال والقدر .

قال يحيى بن آدم : فذكرته ^(٥) لابن المبارك ، فقال : أفيست الإنسان على الجهل ؟ قلت : فتأمر بالكلام ؟ فسكت .

وذكر محمد بن نصر المروزي ، ثنا ^(٦) شيبان بن شيبه ^(٧) ، ثنا ^(٨) جرير

(١) س : رضى الله عنه .

(٢) الكلام الثالث في «تجريد التهجد» ص ٣٢٦ .

(٣) س : بن الأم ، وهو تحريف .

(٤) تجريد : قال : سمعت .

(٥) تجريد : قد ذكرته .

(٦) تجريد : وذكر أبو عبد الله المروزي قال : ثنا .

(٧) س : بن أبي شيبه ، تجريد : شيبان بن شيبه الأبلج .

(٨) تجريد : قال : ثنا .

ابن حازم فذكره بإسناده . وقال ^(١) : لا يزال أمر هذه الامة مقاربا أو مواليا ما لم يتكلموا في الولدان والقدر .

وذكر المروزي ^(٢) أيضا ^(٣) ، ثنا عمرو بن زرارة ، أنبا ^(٤) إسماعيل بن علية ^(٥) ، عن ابن عون قال : كنت عند القاسم بن محمد إذ جاءه رجل فقال : ماذا كان بين قتادة وبين حفص بن عمر ^(٦) في أولاد المشركين ؟ قال : وتكلم ^(٧) ربيعة الرأي في ذلك ؟ فقال القاسم : إذا الله انتهى عند شيء فاتهوا وقفوا عنده . قال : فكأنما كانت ناراً فطُفِئَتْ ^(٨) .

قلت : ابن عباس [رضي الله عنه] ^(٩) خطب بهذه الخطبة تعلق ابن تيمية بالبصرة ، وكان عنده وعند غيره من الصحابة من العلم بما يحدث في هذه الأمة ، والتحذير من أسباب الفتن ، ما قد نُقِلَ إلينا ^(١٠) ؛ كما في الحديث الذي ذكره أحمد في رسالته للمتوكل في قصة ابن عباس مع عمر بن الخطاب ، لما كثرت القراء ، وخوفها من اختلاف الأمة واقتراقها ، والمسائل المشككة إذا خاض فيها أكثر الناس لم يفهموا حقيقتها ، وإذا تنازعوا فيها صار بينهم أهواء وظنون ، وأفضى ذلك إلى الفرقة والفتنة .

(١) اختصر ابن تيمية هنا الإسناد كما اختصر الكلام التالي الموجود في «تجريد» ص ٣٢٦-٣٢٧ .

(٢) ت : المروزي ، وهو خطأ .

(٣) الكلام التالي في «تجريد» ص ٣٢٧ .

(٤) س : أنا ، تجريد : أنبانا .

(٥) ابن علية : ليست في «تجريد» .

(٦) تجريد : بن عمير .

(٧) تجريد : أو تكلم .

(٨) تجريد : فاطفت .

(٩) رضي الله عنه : ليست في (ت) .

(١٠) س : .. الفتن قد نقل لنا بعضه ..

ومن ذلك (١) الحديث الذى رواه أحمد وغيره ، عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه وهم يتنازعون فى القدر ، وقائلٌ يقول : ألم يقل الله/كذا؟ وآخر يقول : ألم يقل الله كذا؟ فقال : أبهذا أمرتم؟ أم إلى هذا دُعيتم؟ أن تضربوا كتابَ الله بعضه ببعض؟ انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نُهيتم عنه فاتركوه (٢)

فهذا الحديث ونحوه مما ينهى فيه عن معارضة حق بحق ، فإن ذلك يقتضى التكذيب بأحد الحقين ، أو الاشتباه والحيرة . والواجب التصديق بهذا الحق وهذا الحق ، فعلى الإنسان أن يصدق بالحق الذى يقوله غيره ، كما يصدق بالحق الذى يقوله هو ، ليس له أن يؤمن بمعنى آية استدل بها ، ويردّ معنى آية استدل بها مُناظره ، ولا أن يقبل الحق من طائفة ، ويردّه من طائفةٍ أخرى .

ولهذا قال تعالى : ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ * وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٣٢ ، ٣٣] . فذمّ سبحانه من كذب أو كذب بحق ، ولم يمدح إلا من صدق وصدق بالحق . فلو صدق الإنسان فيما يقوله ، ولم يُصدق بالحق الذى يقوله غيره ، لم يكن ممدوحاً ، حتى يكون ممن يجيئ بالصدق ويصدق به ، فأولئك هم المتقون .

(١) س : وفى ذلك .

(٢) سبق الحديث فى ج ١ ص ٤٩ .

ومسألة القدر يُحتاج فيها إلى الإيمان بقدر الله ، وإلى الإيمان بشرع الله . فطائفة غَلَبَ عليهم التصديقُ بالأمر والنهي ، والوعد والوعيد ، فظنوا أن هذا لا يتم إلا بالتكذيب بالقدر ، فأخطأوا في التكذيب به . وطائفة ظنت أن الإيمان بالقدر لا يتم إلا بأن يقول : إن الرب تعالى يخلق ويأمر ولا لحكمة ولا لرحمة ، ولا يسوّى بين المتماثلين ، بل بإرادة ترجّح (١) أحد المتماثلين لا لمرجح . واشتركت الطائفتان في أن القادر المختار يرجّح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح .

وهذا أصل مذهب القدرية النفاة ، ولهذا قالوا : إن العبد لا يحتاج في ترجيح أحد مقدورَيْه على الآخر إلى مرجح يفتقر فيه إلى الله [تعالى] (٢) ، وإن الله لا يمتن (٣) على المطيع بنعمة أنعم بها عليه دون العاصي صار بها مطيعا ، وتوهموا أن هذا من الظلم الذي يجب نفيه ، وظن أولئك أنه لا يمكن إبطال قولهم إلا بأن يُقال : الظلم ممتنع لذاته ، وأنه مهما قُدّر من الممكنات فهو عدل ، حتى تعذيب الأنبياء والصالحين ، وتنعيم (٤) الكفار والفاسقين ، إلى أمثال هذه الأمور/ التي خاض فيها الناس في القدر ، وكانت من أعظم أسباب الجهل والظلم .

وكان أعظم ظهور ذلك من أهل البصرة الذين خطبهم ابن عباس ، وكذلك أمر أطفال المشركين : طائفة يقولون : يعذبهم كلهم ، أو يمكن تعذيبهم كلهم ، بناءً على المشيئة المرجّحة بلا سبب ولا حكمة ولا رحمة .

(١) س : مرجح .

(٢) تعالى : ليست في (ت) .

(٣) س : لم يمتن .

(٤) ت : وينم ، وهو تحريف .

وطائفة تقول : بل يدخلون الجنة مع من آمن وعمل صالحاً ، بناءً على رحمة بلا حكمة ، وتسوية بين أولاد المؤمنين وأولاد الكفار ، وبين من آمن وعمل صالحاً ومن لم يؤمن ويعمل صالحاً ، من غير اعتبار التسوية بين المتماثلين ، والتفريق بين المختلفين ، فيقع الاختلاف والاشتباه والتفريق . وهذه المسائل وغيرها قد بين الله ورسوله أمرها ، فإن الله أكمل الدين ، وأتمّ النعمة . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك (١) .

وفي الصحيح عن أبي ذر رضى الله عنه قال : توفى (٢) رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقرب جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علماً (٣) . وقد أنزل الله كتابه شفاءً لما في الصدور وهدى ورحمة [للمؤمنين] (٤) .

وقال تعالى : ﴿ فَمَنْ أَتَّبِعْ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى ﴾ [سورة طه : ١٢٣] . قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه ، أن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة .

وقد قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] ، فحكّم الله بكتابه بين الناس فيما اختلفوا فيه .

(١) سبق الحديث في ج ١ ص ٧٤ .

(٢) س : لقد توفى .

(٣) سبق الحديث ج ١ ص ٧٤ .

(٤) للمؤمنين : ساقطة من (ت) .

وقال تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٥٩] .

فهذه النصوص وأمثالها مما يبين أن ما بعث الله به رسله ، يبين (١) للناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم في هذه المسائل وغيرها ، لكن ليس كل واحد قد بلغته النصوص كلها ، ولا كل أحد (٢) يفهم ما دلت عليه النصوص ؛ فإن الله يختص من يشاء من عباده من العلم والفهم بما يشاء ، فمن اشتبه عليه الأمور فتوقف لثلا يتكلم بلا علم ، أو لثلا يتكلم بكلام يضر ولا ينفع فقد أحسن ، ومن علم الحق فبيّنه لمن يحتاج إليه ويتنفع به فهو أحسن وأحسن .

ولهذا لما روى يحيى بن آدم لابن المبارك هذا الأثر عن ابن عباس ، وهو [قوله : (٣)] إنه (٤) لا يزال أمر هذه الأمة مواتياً أو مقارباً ، شك الراوى ، /حتى يتكلموا في الولدان والقدر ، وكأن قائل هذا يطلب من ص ٥٩ الناس السكوت مطلقاً . قال [له] (٥) ابن المبارك : أفيست الإنسان على الجهل ؟ وقد صدق ابن المبارك ، فقال له يحيى بن آدم : أفتأمر (٦) بالكلام ؟ فسكت ابن المبارك ، لأن أمره بالكلام مطلقاً يتضمن الإذن

(١) س : أن ما بعث الله رسوله يبين . . .

(٢) س : واحد .

(٣) قوله : ساقطة من (ت) .

(٤) إنه : ساقطة من (س) .

(٥) له : ساقطة من (ت) .

(٦) س : أتأمر .

بالكلام الذى وقع من ^(١) الناس ، وفيه من الجهل والكذب ما يُهَى عنه .
وتحقيق الأمر أن الكلام بالعلم الذى بينه الله ورسوله مأمور به ، وهو
الذى ينبغى للإنسان طلبه ^(٢) ، وأما الكلام بلا علم فيذم ، ومن تكلم بما
يخالف الكتاب والسنة فقد تكلم بلا علم ، وقد يتكلم بما يظنه علماً : إما
برأى رآه ، وإما بتقل بلغته ، ويكون كلاماً بلا علم . وهذا قد يُعذر صاحبه
تارة وإن لم يُتبع ، وقد يُذم صاحبه إذا ظلم غيره ورد الحق الذى معه بغياً .
كما ذم الله ذلك بقوله : ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغِيًّا بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩] ^(٣) فالبغى مذموم
مطلقاً . سواء كان فى أن يلزم الإنسان ^(٤) الناس بما لا يلزمهم ، ويذمهم
على تركه ، أو بأن يذمهم ^(٥) على ما هم معذورون فيه ، والله يغفر لهم
خطأهم فيه ، فمن ذم الناس وعاقبهم على ما لم يذمهم الله [تعالى] ^(٦)
ويعاقبهم عليه فقد بغى عليهم ، لا سيما إذا كان ذلك لأجل هواه .
وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ [سورة
ص : ٢٦] . والله تعالى قد قال : ﴿ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا *
لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ
عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [سورة الأحزاب : ٧٢ ، ٧٣]

(١) س : وقع فيه .

(٢) س : أن يطلبه .

(٣) فى (ت) ، (س) كتبت الآية خطأ : وما تفرق الذين بغيا بينهم .

(٤) الإنسان : ساقطة من (س) .

(٥) س : أو يذمهم .

(٦) تعالى : زيادة فى (س) .

فالسعيد من تاب الله عليه من (١) جهله وظلمه ، وإلا فالإنسان ظلوم جهول ، وإذا وقع الظلم والجهل في الأمور العامة الكبار ، أوجبت بين الناس العداوة والبغضاء ، فعلى (٢) الإنسان أن يتحرى العلم والعدل فيما يقوله في (٣) مقالات الناس ، فإن الحكم بالعلم والعدل في ذلك أولى منه في الأمور الصغار .

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : القضاة ثلاثة : قاضيان في النار ، وقاض في الجنة . رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار (٤) . فإذا كان هذا فيمن يقضى في درهم وثوب ، فكيف بمن يقضى في الأصول المتضمنة للكلام في رب العالمين ، وخلقه وأمره ، ووعدده ووعيده ؟

ولهذا لما اشترك (٥) هؤلاء القدرية القائلون بأن القادر المختار يرجح أحد ص ٦٠ الميثلين على الآخر بلا مرجح في هذا الأصل ، وناظروا به الملاحدة القائلين بقدم العالم ، من الدهرية الفلاسفة (٦) وغيرهم ، ورأى أولئك أن هذا ليس بعلم ولا عدل ، طمعوا في هؤلاء القدرية .

فإن الإنسان إذا اتبع العدل نصر على خصمه ، وإذا خرج عنه طمع

(١) ت : في .

(٢) ت : وعلى .

(٣) س : من .

(٤) سبق الحديث في ج ٧ ص ١٨٣ .

(٥) س : اشتركت .

(٦) ت : من الدهرية والفلاسفة .

فيه خصمه ، فصار بين الفلاسفة الدهرية والمتكلمين القدرية في هذا الباب من النزاع ما استطار شرره ، وإن كانت القدرية أقرب إلى العلم والعدل . ومن الناس من يحار^(١) ، ومنهم من يوافق هؤلاء تارة وهؤلاء تارة ، تناقضاً منه في حالين ، أو جمعا بين النقيضين في حال واحدة .

ولو أتبعوا ما بعث الله به رسوله^(٢) من الهدى ودين الحق ، لحصل لهم من العلم والعدل ما يرفع النزاع ، ويدخلهم في أتباع النص والإجماع ،^(٣) والكلام على هذه المسألة له موضع آخر .

والمقصود هنا تفسير قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » وأن من قال بإثبات القدر ، وأن الله كتب الشقي والسعيد ، لم يمنع ذلك أن يكون وُلد على الإسلام ثم تُغَيَّر بعد ذلك ، كما تُولد البهيمة جمعاء ثم تُغَيَّر بعد ذلك ، فإن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فيعلم أنه يولد سليما ثم يتغير^(٤) .

والآثار المنقولة عن السلف لا تدل إلا على هذا^(٥) القول [الذي رجَّحناه ، وهو أنهم ولدوا على الفطرة ، ثم صاروا إلى ما سبق في علم الله فيهم من سعادة وشقاوة]^(٥) ، لا تدل على أنه حين الولادة لم يكن على فطرة سليمة مقتضية للإيمان ، مستلزمة^(٦) له لولا المعارض .

(١) س : يختار .

(٢) س : رسله .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) هذا : ساقطة من (س) .

(٥) ما بين المعقوفين ساقط من (ت) .

(٦) س : ومستلزمة .

فروي ابن عبد البر في ضمن هذا المنقول بإسناده^(١) « عن موسى بن عبيدة ، سمعت^(٢) محمد بن كعب القرظي في قوله :^(٣) ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ . فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٩ ، ٣٠] قال : من ابتداء الله خلقه [للضلالة صيره إلى الضلالة وإن عمل بعمل أهل الهدى^(٤) ، ومن ابتداء خلقه^(٥)]^(٦) على الهدى صيره^(٧) إلى الهدى ، وإن عمل بعمل [أهل] الضلالة^(٨) ، ابتداء خلق إبليس على الضلالة ، وعمل بعمل السعادة مع الملائكة ، ثم رده الله إلى ما ابتداء عليه خلقه من الضلالة . قال : وكان من الكافرين . وابتداء خلق^(٩) السحرة على الهدى وعملوا بعمل الضلالة ، ثم هداهم الله إلى الهدى والسعادة ، وتوفاهم عليها مسلمين .

وهذا الإسناد عن محمد بن كعب في قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ سورة الأعراف : ١٧٢ [يقول : فأقروا له بالإيمان والمعرفة الأرواح^(١٠) قبل أن تُخلق أجسادها » .

فهذا المنقول عن/محمد بن كعب يبيِّن أن الذي ابتدأهم عليه ، وهو^(١١) ص ٦١

(١) الكلام التالي في « تجريد التمهيد » ص ٣٠١ ، وسبقه الإسناد الذي أشار إليه ابن تيمية .

(٢) تجريد : قال : سمعت .

(٣) تجريد : في قوله عز وجل .

(٤) تجريد : وإن عمل بأعمال الهدى .

(٥) تجريد : ومن ابتداء الله خلقه .

(٦) ما بين المقوقتين ساقط من (ت) .

(٧) تجريد : صيره الله .

(٨) ت : وإن عمل بعمل الضلالة ، تجريد : وإن عمل بأعمال الضلالة .

(٩) تجريد : بخلق .

(١٠) ت : بالإيمان به والمعرفة والأرواح .

(١١) ت : هو .

ما كتبه أنهم صائرون إليه ، قد يعملون قبل ذلك غيره ، وأن من ابتدأه على الضلالة ، أى كتبه أنه يموت ضالاً ، فقد يكون قبل ذلك عاملاً بعمل أهل الهدى ، وحينئذ من وُلد على الفطرة السليمة المقتضية للهدى ، لا يمتنع أن يعرض لها ما غيرها ، فيصير إلى ما سبق به القدر لها .

كما فى الحديث الصحيح : إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار ، فيدخل النار ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يصير بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة ، فيدخل الجنة . (١) .

ولهذا قال محمد بن كعب : إن جميع الذرية أقرؤا له بالإيمان والمعرفة ، فأثبت هذا وهذا ، إذ لا منافاة بينهما .

ثم روى ابن عبد البر بإسناده (٢) « عن سعيد بن جبير [فى قوله :] (٣) ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٢٩] ، قال : كما كُتِبَ عليكم تكونون .

وقال ابن أبى نجیح عن مجاهد : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ، قال : شقياً وسعيداً . وقال غيره عن مجاهد (٤) : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ ، قال : يُبْعَثُ المسلم مسلماً والكافر كافراً .

(١) الحديث أوله : إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً . وقد سبق الكلام عليه (ص ٣٨٨) فى هذا الجزء .

(٢) الكلام التالى فى «تجريد التمهيد» ص ٣٠١-٣٠٢ ، وسبقه الإسناد الذى أشار إليه ابن تيمية .

(٣) عبارة « فى قوله » : ساقطة من (ت) ، (س) ، وزدتها من «تجريد التمهيد» .

(٤) تجريد التمهيد (ص ٣٠٢) : وقال ورقاء بن رياس عن مجاهد .

وقال الربيع بن أنس عن أبي العالية : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ قال : عادوا إلى علمه (١) فيهم ، فريقاً هدى ، وفريقاً حقاً عليهم الضلالة .

قلت : ما في هذه الأقوال من إثبات علم الله وقدره السابق ، وأن الخلق يصيرون إلى ذلك ، حق لا محالة ، كما دل عليه الكتاب والسنة ، وإجماع سلف الأمة ، وأما كون ذلك تفسير الآية ، فهذا مقام آخر ليس هذا موضعه .

ولفظ « بدأ الله الخلق » : يُراد به ابتداء تكوينهم ، وهو ظاهر القرآن . وقد يراد به ابتداء أسباب خلقهم وعلامات ذلك ، كما في قول السائل للنبي صلى الله عليه وسلم : ما كان أول أمرك ؟ قال : دعوة أبي إبراهيم ، وبشرى عيسى ، ورؤيا أمي : رأيت أني (٢) حين ولدتي كأنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام (٣) .

قال (٤) : « وقال آخرون : معنى قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » أن الله فطرهم (٥) على الإنكار والمعرفة ، وعلى الكفر والإيمان ، فأخذ من ذرية آدم الميثاق حين خلقهم ، فقال : أأست بربكم ؟ قالوا جميعاً : ص ٦٢

(١) س : عمله ، وهو تحريف .

(٢) أني : ساقطة من (س) .

(٣) الحديث بهذا اللفظ عن أبي أمامة رضي الله عنه في : المسند (ط . الحلبي) ٢٦٢/٥ . وهو بلفظ قريب عن الرباض بن سارية في المسند (ط . الحلبي) ١٢٧/٤ ، ١٢٨ وأوله (ص ١٢٧) : إني عبد الله لخاتم النبيين ، وإن آدم عليه السلام لمنجدل في طيئته ، وسأنبئكم بأول ذلك : دعوة أبي إبراهيم . . الحديث . وفي (ص ١٢٨) : إني عبد الله في أم الكتاب لخاتم النبيين . . الحديث .

(٤) أي ابن عبد البر في « تجريد التمهيد » ص ٣٠٣ .

(٥) تجريد : أن الله قد فطرهم .

بلى ، فأما أهل السعادة فقالوا : بلى ، على معرفة له طوعاً من قلوبهم ،
وأما أهل الشقاء فقالوا : بلى ، كرهاً غير طوع (١) .

قالوا : ويصدق (٢) ذلك قوله : ﴿ وَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [سورة آل عمران : ٨٣] قالوا : وكذلك قوله :
﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ * فَرِيقاً هَدَى وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة
الأعراف : ٢٩ ، ٣٠] قال محمد بن نصر المروزي (٣) : وسمعت إسحاق بن
إبراهيم - يعني ابن راهويه - يذهب إلى هذا المعنى . واحتج بقول أبي
هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فَطَرَهُ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ
لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] . قال إسحاق : يقول : لا تبديل للخلقة (٤)
التي جبل عليها ولد آدم كلهم ، يعني من الكفر والإيمان ، والمعرفة
والإنكار . واحتج [إسحاق] (٥) بقول الله تعالى (٦) : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ
مِنَ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ الآية [سورة الأعراف : ١٧٢] . قال
إسحاق : أجمع أهل العلم أنها الأرواح قبل الأجساد : استنطقهم
وأشهدهم على أنفسهم : ألسنت بريكهم ؟ قالوا : بلى ، فقال : انظروا ألا
تقولوا : إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل .
وذكر (٧) « حديث أبي بن كعب في قصة الغلام الذي قتله الخضر .

(١) تجريد : كرها لا طوعاً .

(٢) تجريد : وتصديق .

(٣) تجريد : قال المروزي .

(٤) تجريد : لخلقته .

(٥) إسحاق : زيادة في « تجريد » وليست في (ت) ، (س) .

(٦) س : بقوله تعالى ؛ تجريد : بقول الله عز وجل .

(٧) بعد ذلك في « تجريد التمهيد » ص ٣٠٤ ، بعد الكلام السابق بأكثر من نصف صفحة ، وأول كلامه :

واحتج إسحاق أيضاً بحديث أبي ...

قال : وكان ^(١) الظاهر ما قال موسى : أقتلت نفسا زاكية ^(٢) بغير نفس ؟ فعلم ^(٣) الله الخضر ما كان الغلام عليه في الفطرة التي فطره ^(٤) عليها ، وأنه لا تبديل لخلق الله : فأمر بقتله ^(٥) ، لأنه كان قد طُبع يوم طُبع كافراً . وروى إسحاق حديث أبي بن كعب ^(٦) عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال : الغلام الذي قتله الخضر طُبعه الله يوم طبعه كافراً . وهذا الحديث رواه مسلم ^(٧) .

وروى البخارى وغيره « عن ابن عباس أنه كان يقرأها ^(٨) : وأما الغلام فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين ^(٩) . قال إسحاق : فلو ترك النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الناس ولم يبين لهم حكم الأطفال ، لم يعرفوا المؤمنين منهم من الكافرين ، لأنهم لا يدرون ما جُبِل كل واحد [منهم] ^(١٠) عليه حين ^(١١) أخرج من ظهر آدم ، فيبين ^(١٢) النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حكم

(١) بعد كلمة « الخضر » في « تجريد التمهيد » جاء حديث عن أبي (وقبله إسناده) وسيورده ابن تيمية بعد

سطور قليلة .

(٢) تجريد : زكية .

(٣) تجريد : فأعلم .

(٤) س : فطر .

(٥-٥) : ساقط من « تجريد » .

(٦) وهو الحديث الذى جاء قبل سطور في « تجريد » .

(٧) سبق الحديث في هذا الجزء (ص ٣٦٢-٣٦٣) .

(٨) في « تجريد التمهيد » (ص ٣٠٤) : « قال إسحاق ، وأخبرنا سفيان ، عن عمرو ، عن سعيد بن

جبير ، عن ابن عباس أنه كان يقرأ . . . »

(٩) انظر قراءة ابن عباس في : البخارى ٨٩/٦ (كتاب التفسير ، سورة الكهف) .

(١٠) منهم : ساقطة من (ت) ، (س) وزدتها من « تجريد » .

(١١) س : حتى ، وهو تحريف .

(١٢) تجريد : فيبين لهم .

الطفل في الدنيا [فقال] ^(١) : أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، يقول :
 أتم لا تعلمون ما طبع ^(٢) عليه في الفطرة الأولى ، ولكن حكم الطفل في
 الدنيا حكم أبويه ، فاعرفوا ذلك بالأبوين ، فن ^(٣) كان صغيراً بين أبوين
 كافرين ألحق ^(٤) بحكم الكفار ، ومن كان صغيراً بين أبوين مسلمين/ألحق
 بحكم الإسلام ^(٥) ، وأما إيمان ذلك وكفره مما يصير إليه ^(٥) فعلم ذلك إلى
 الله ، ويعلم ذلك فضل الخضر موسى ^(٦) إذ أطلعه الله عليه في ذلك ^(٧)
 الغلام ونخصه بذلك [العلم] ^(٨) .

ص ٦٣

قال ^(٩) : « ^(١٠) ولقد سئل ابن عباس عن الولدان : ولدان المسلمين
 والمشركين ، فقال ابن عباس : حسبك ما اختصم فيه موسى والخضر ^(١١)
 قال إسحاق : ألا ترى إلى قول عائشة حين مات ^(١١) صبي من الأنصار
 بين أبوين مسلمين .

- (١) عبارة « حكم الطفل في الدنيا فقال » : كذا في « تجريد » وهو الصواب . وفي (ت) ، (س) :
 حكم الدنيا في الأطفال .
 (٢) تجريد : يقول : أنهم لا يعرفون ما طبع ..
 (٣) تجريد : فإن .
 (٤ - ٤) : ساقط من « تجريد » .
 (٥) ت : مما يصير ذلك ، وهو تحريف .
 (٦) ت : لموسى .
 (٧) تجريد : وفي ذلك .
 (٨) العلم : زيادة في « تجريد » .
 (٩) الكلام التالي في « تجريد التمهيد » ص ٣٠٥ وسقط أوله .
 (١٠ - ١٠) : ساقط من « تجريد » .
 (١١) تجريد : واحتج إسحاق أيضاً بحديث عائشة حين مات ..

[فقالت عائشة ^(١)] : طوبى له عصفور من عصافير الجنة . فرد عليها النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ^(٢) وقال : مه يا عائشة ، وما يدريك ؟ إن الله خلق الجنة وخلق لها أهلها ^(٣) ، وخلق النار وخلق لها أهلها ^(٤) . قال إسحاق : فهذا الأصل الذى يعتمد عليه أهل العلم .

« وسئل حماد ^(٥) بن سلمة عن قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » فقال : هذا عندنا حيث أخذ العهد عليهم فى أصلاب آبائهم . »

قال ابن عبد البر : « ^(٦) وقال ابن قتيبة : يريد حين مسح ظهر آدم فاستخرج منه ذريته إلى يوم القيامة أمثال النثر ، وأشهدهم على أنفسهم : ألسن بربكم ؟ قالوا : بلى ^(٦) . »

قلت : مقصود حماد وإسحاق ومالك وابن المبارك ، ومن أتبعهم كابن قتيبة ، وابن بطة ، والقاضى أبى يعلى ، وغيرهم ، هو منع احتجاج القدرية بهذا الحديث على نفي القدر ، وهذا مقصود صحيح . ولكن سلكوا فى حصوله طرقات بعضها صحيح وبعضها ضعيف .

(١) عبارة « فقالت عائشة » : زيادة فى « تجريد » وسقطت من (ت) ، (س) .

(٢) ذلك : ساقطة من « تجريد » .

(٣) س : أهلا .

(٤) س : أهلا . والحديث عن عائشة رضى الله عنها فى : صحيح مسلم ٢٠٥٠/٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة) ؛ سنن النسائى ٤٦/٤ - ٤٧ (كتاب الجنائز ، باب الصلاة على الصبيان) ؛ سنن ابن ماجه ٣٢/١ (المقدمة ، باب فى القدر) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤١/٦ ، ٢٠٨ .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة : « وسئل حماد ... الخ » فى « تجريد التمهيد » ص ٣٠٨ .

(٦) (٦ - ٦) : هذا الكلام لم أجده فى « تجريد التمهيد » ولعله سقط من الأصل ، أو لم ينقله الناشر .

كما أن النبي صلى الله عليه وسلم لما ثبت عنه أنه قال : احتج آدم وموسى ، فقال موسى : ربنا أرنا أبانا آدم الذى أخرجنا من الجنة . فقال له : أنت آدم أبو البشر الذى خلقك الله بيده ، ونفخ فيك من روحه ، وأسجدَ لك ملائكته ، لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فقال له آدم : أنت موسى الذى كلمك الله تكليماً ، وخط لك التوراة بيده ، فبكم تجد على مكتوباً قبل أن أخلق ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾ [سورة طه : ١٢١] ؟ قال : بأربعين خريفاً . قال : فحج آدم موسى . فهذا الحديث فى الصحيحين من حديث أبى هريرة ، وهو مروى بإسناد جيد من حديث عمر^(١) .

ص ٦٤

فلما توهم من توهم أن ظاهره أن المذنب يحتج بالقدر على من لأمه/على الذنب ، اضطربوا فيه : فكذب به طائفة من القدرية كالجبائى ، وتأوله طائفة من أهل السنة تأويلات ضعيفة قصداً لتصحيح الحديث ، ومقصودهم صحيح . لكن طريقهم^(٢) فى رد قول القدرية وتفسير الحديث^(٣) ضعيفة ، كقول بعضهم إنما حجته لكونه أباه ، وقول الآخر : لكونه كان قد تاب ، وقول الآخر : لكون الذنب كان^(٤) فى شريعة والملام فى أخرى ، وقول الآخر : حجته لأن الاحتجاج به كان فى الآخرة

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٤٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكلم الله موسى تكليماً) ؛ مسلم ٢٠٤٢/٤ - ٢٠٤٤ (كتاب القدر ، باب حجج آدم وموسى) ؛ سنن ابن ماجة (المقدمة ، باب فى القدر) ٣١/١ - ٣٢ ، المسند (ط . المعارف) ١١٧/١٣ ، ٢٣/١٤ ، ٥٦ ، ٢٤٥ . والحديث عن أبى هريرة وعن عمر رضى الله عنها فى : سنن أبى داود ٣١١/٤ ، ٣١٢ (كتاب السنة ، باب فى القدر) .
(٢) س : طريقهم .

(٣) عبارة : « وتفسير الحديث » : ساقطة من (س) .

(٤) كان : ساقطة من (س) .

دون الدنيا^(١) ، وقول الآخر : الاحتجاج بالقدر ينفع الخاصة^(٢) المشاهدين لجريان القدر عليهم دون العامة ، فإن الحديث صريح بأن آدم احتج بالقدر وحجّ به موسى .

وأيضاً فوسى أعلم من أن يلوم تائباً ، وموسى وآدم أعلم من أن يظنّا أن القدر حجة لأحد في ذنب ، فإن هذا لو كان حقاً لكان^(٣) حُجَّةً لإبليس وفرعون ، وكل كافر وفاسق .

وكذلك قول من قال : إن الإحتجاج بالقدر لا يجوز في الدنيا بل بعد الموت قول باطل^(٤) ، أو احتجاج الخاصة به سائغ ، فإنه قول باطل ، فإن الأنبياء جميعهم تابوا من ذنوبهم ولم يحتج أحد منهم بالقدر ، ووقع العتب والملام بسبب الذنب^(٥) ، كما حقّق^(٦) الله ذلك في القرآن ، ولكن موسى لام آدم لما حصل له وللذرية من الشقاء بالخروج من الجنة ، كما في الحديث : لماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة ؟ فلامه لأجل المصيبة التي لحقتهم بسببه ، لا من جهة كونه عصى الأمر أو لم يعصه ، فإن هذا أمر قد تاب الله عليه منه ، واجتبه ربه وهداه ، فأخبره آدم بأن القدر قد سبق بذلك ، فما أصاب العبد لم يكن ليخطئه ، وما أخطأه لم يكن ليصيبه .

كما قال تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ

(١) عبارة «دون الدنيا» : ساقطة من (س) .

(٢) س : للخاصة .

(٣) كلمتا «حقاً لكان» : ساقطتان من (س) .

(٤) عبارة «قول باطل» : ساقطة من (س) .

(٥) س : ورفع العتب والملام فسبب الذنب ، وهو تحريف .

(٦) حقّق : ساقطة من (س) .

إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا ﴿ [سورة الحديد : ٢٢] وقال : ﴿ مَا أَصَابَ
 مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَن يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ ﴾ [سورة التغابن : ١١] .
 قال طائفة من السلف : هو العبد تصيبه المصيبة ، فيعلم أنها من عند
 الله فيرضى ويُسلم . فالعبد مأمور بالصبر عند المصائب نظراً^(١) إلى القدر ،
 وأما عند الذنوب فمأمور بالاستغفار .

فحج آدم موسى لأن ما أصابهم من المصيبة كانت مقدرّة هي وسببها .
 فلا بد أن يصيبهم ذلك ، فلا فائدة في ملام لا يدفع المصيبة المقدرّة بعد
 وقوعها ، وإنما الفائدة في الرجوع إلى الله . ص ٦٥

ومثل هذا قول أنس في الحديث الصحيح : خدمت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم عشر سنين ، فما قال لي شيء فعلته لما فعلته ، ولا شيء لم
 أفعله ألا فعلته ، وكان بعض أهله إذا عتبنى على شيء يقول : دعوه فلو
 قضى شيء^(٢) لكان^(٣) .

ومن هذا قوله في الحديث الصحيح : احرص على ما ينفعك ،
 واستعن بالله ولا تعجز ، وإن أصابك شيء^(٤) فلا تقل : لو أني فعلتُ

(١) ت : نظر ، وهو خطأ .

(٢) س : بشيء .

(٣) ورد هذا الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه في عدة مواضع في : المستد (ط . الحلبي) وأقرب
 الروايات إلى اللفظ الوارد هنا ١٧٤/٣ وجاء في مواضع في نفس الجزء من المستد ١٠١/٣ ، ١٩٥ ، ٢٠٩ ،
 ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٥ . وفي بعض هذه الروايات : عشر سنين ، وفي البعض الآخر : تسع
 سنين . وجاء الحديث بألفاظ مقاربة في : سنن الترمذي (ط . المدينة المنورة) ٢٤٨/٣ - ٢٤٩ (كتاب البر
 والصلة ، باب ما جاء في خلق النبي صلى الله عليه وسلم) وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح .
 (٤) س : أمر .

لكان كذا وكذا ، ولكن قل : قدّر الله وما شاء فعل ، فإن اللو تفتح عمل الشيطان (١) .

والمقصود هنا أنهم تشعبوا في حديث الفطرة كتشعبهم في حديث الحجة . وأصل مقصودهم من الإيمان بالقدر صحيح ، لكن لا يجب مع ذلك أن يُفسر القرآن والحديث إلا بما هو مراد الله ورسوله ، ويجب أن يُتبع في ذلك ما دل عليه الدليل .

وكثيرا ما يقع لمن هو من أهل الحق - في أصل مقصوده ، وقد أخطأ في بعض الأمور - هذا المجرى ، (٢) مثل أن يتكلموا في مسألة (٢) ، فإذا أرادوا أن يجيبوا عن حجج المنازعين ردوها رداً غير مستقيم .

وما ذكروه من أن الله فطرهم على الكفر والإيمان ، والمعرفة والنكرة : إن أرادوا به أن الله سبق علمه وقدره بأنهم سيؤمنون ويكفرون ، ويعرفون وينكرون ، وأن ذلك كان بمشيئة الله وقدرته وخلقهم ، فهذا حق يرده القدرية ، فغلاهم ينكرون العلم ، وجمهورهم (٣) ينكرون عموم خلقه ومشيئته وقدرته ، وإن أرادوا أن هذه المعرفة والنكرة كانت موجودة حين أخذ الميثاق ، كما في ظاهر (٤) المنقول عن إسحاق ، فهذا يتضمن شيئين : أحدهما : أنهم حينئذ كانت المعرفة والإيمان موجوداً فيهم ، كما قال ذلك

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : مسلم ٢٠٥٢/٤ (كتاب القدر ، باب في الأمر بالقوة وترك العجز . . .) وأوله : المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . . . سنن ابن ماجه ٢٣١/١ المقدمة ، باب في القدر ، المسند (ط . الحلبي) ٣٦٦/٢ ، ٣٧٠ .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : وجميعهم .

(٤) س : الظاهر .

طوائف من السلف ، وهو الذى حكى إسحاق الإجماع عليه . والآية فى تفسيرها نزاع ليس هذا موضعه ، وكذلك فى وجود الأرواح قبل الأجساد قولان معروفان .

لكن المقصود هنا أن هذا إن كان حقاً ، فهو تأكيد لكونهم وُلدوا على تلك المعرفة والإقرار ، فهذا لا يخالف ما دلت عليه الأحاديث من أنه يولد على الفطرة ، وأن الله خلق خلقه حنفاء ، بل هو مؤيد^(١) لذلك . ص ٦٦

وأما قول القائل : إنهم فى ذلك الإقرار انقسموا إلى : طائفة وكاره ، فهذا لم يُنقل عن أحد من السلف فيما أعلم ، إلا عن السدّى فى تفسيره . قال السدّى فى قول الله تعالى^(٢) : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] . قالوا : لما أخرج الله آدم من الجنة ، قبل أن يهبطه من السماء^(٣) ، مسح صفحة ظهره اليمنى^(٤) ، فأخرج منه ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ كهيئة النرّ ، فقال لهم : ادخلوا الجنة برحمتى ، ومسح صفحة ظهره اليسرى ، فأخرج^(٥) منه ذرية سوداء كهيئة النرّ ، فقال : ادخلوا النار ولا أبالي .

(١) س : مرید ، وهو تحريف .

(٢) الأثر التالى جاء فى «تجرید التمهید» ص ٣٠٣-٣٠٤ ونقله عنه السيوطى فى «الدر المشور» ١٤١/٣-١٤٢ وقال السيوطى : «وأخرج ابن عبد البر فى التمهید من طريق السدّى . . . الخ» . وجاء الأثر فى «تفسير الطبرى» فى تفسير آية ١٧٢ من سورة الأعراف ١٣/٢٤١-٢٤٣ (ط . المعارف) ، ولكنه فرقه على ثلاثة آثار ١٥٣٧١-١٥٣٧٣ (وانظر تعليق الأستاذ المحقق)

(٣) فى «تجرید التمهید» (ص ٣٠٤) : قيل تهبطه من السماء .

(٤) س : اليمين .

(٥) تجريد : وأخرج .

فذلك قوله : وأصحاب^(١) اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ منهم الميثاق فقال : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] . فأطاعه طائفة طائعين وطائفة كارهين ، على وجه التقيّة ، فقال هو والملائكة : ﴿ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣] ، فليس^(٣) أحد من ولد آدم إلا وهو يعرف الله أنه ربه . وذلك قوله عز وجل : ﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾ [سورة آل عمران : ٨٣] ، وذلك قوله : ﴿ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٤٩] : يعني يوم أخذ الميثاق .

فهذا الأثر إن كان حقاً ففيه أن كل ولد آدم يعرف الله ، فإذا كانوا وُلدوا على هذه الفطرة فقد وُلدوا على المعرفة ، ولكن فيه أن بعضهم أقرّ كارهاً مع المعرفة ، بمنزلة الذي يعرف الحق لغيره ولا يُقرّ به إلا مكرهاً ، وهذا لا يقدر في كون المعرفة فطرية ، مع أن هذا لم يبلغنا إلا في هذا الأثر ، ومثل هذا لا يوثق به . فإن هذا في مثل تفسير السدّي ، وفيه أشياء قد عُرف بطلان بعضها ، إذ كان السدّي - وإن كان ثقة في نفسه - فهذه الأشياء أحسن أحوالها أن تكون كالمراسيل ، إن كانت أخذت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فكيف إذا كان فيها ما هو مأخوذ عن أهل الكتاب الذين يكذبون كثيراً ؟ وقد عُرف أن فيها شيئاً كثيراً مما يُعلم أنه باطل ، لا

(١) تجريد : أصحاب .

(٢) في «تجريد» جاء في الآية : أن يقولوا . . . أو يقولوا ، وكذلك جاء في (س) .

(٣) تجريد : قالوا : فليس . . .

سبياً ولو لم يكن في هذا إلا معارضته لسائر الآثار التي نسوي بين جميع الناس في ذلك الإقرار.

وقول الله تعالى : ﴿ وَ لَهُ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [سورة آل عمران : ٨٣] ، إنما هو في الإسلام الموجود بعد خلقهم ، لم يقل : إنهم حين العهد الأول أسلموا طوعاً وكرهاً . يدل على ذلك أن ذلك الإقرار الأول جعله الله حجة عليهم عند من يثبته ، ولو كان فيهم كارهة لقال : لم أقل ذلك طوعاً بل كرهاً ، فلا تقوم عليه به حجة .

وأما احتجاج إسحاق [رحمه الله] ^(١) ، بقول أبي هريرة : اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] قال إسحاق : نقول : لا تبديل للخلقة التي جُبلَ عليها . فهذه الآية فيها قولان :

أحدهما : أن [معناها] ^(٢) النهي ، كما تقدم عن ابن جرير أنه فسرها بالنهي ^(٣) ، أي : لا تبدلوا دين الله الذي فطر عليه عباده ، وهذا قول غير واحد من المفسرين الذين لم يذكروا غيره كالثعلبي ^(٤) والزمخشري .

والثاني : ما قاله إسحاق : وهو أنها خبر على ظاهرها ، وأن خلق الله

(١) رحمه الله : زيادة في (س) .

(٢) معناها : ساقطة من (ت) .

(٣) س : أنه فسر النهي .

(٤) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي ، مفسر له اشتغال بالتاريخ ، وتفسيره مليء بالاسرائيليات ، وله كتاب «عرائس المجالس» في قصص الأنبياء ، وهو مطبوع ، توفي سنة ٤٢٧ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ١/٦١ - ٦٢ ؛ إنباه الرواة ١/١١٩ - ١٢٠ (وفيه الثعلبي . ويقال : الثعلبي) ، الأعلام

لا يُبدله أحد . وظاهر اللفظ أنه خبر فلا يُجعل نهياً بغير حجة ، وهذا أصح .

وحينئذ فيقال : المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل ، فلا يُخلقون على غير الفطرة ، لا يقع هذا قط . والمعنى أن الخلق لا يتبدل فيُخلقون على غير الفطرة ، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير^(١) بعد الخلق ، بل نفس الحديث يبيّن أنها تتغير^(١) ، ولهذا شبهها بالبهيمة التي تُولد جمعاء ثم تجدع^(٢) ، ولا تُولد بهيمة قط مخصّية ولا مجدوعة .

وقد قال تعالى عن الشيطان : ﴿ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾ [سورة النساء : ١١٩] فالله أقدر الخلق على أن يغيروا ما خلقهم عليه بقدرته ومشيتته .

وأما تبديل الخلق ، بأن يُخلقوا على غير تلك الفطرة ، فهذا لا يقدر عليه إلا الله ، والله لا يفعله . كما قال : ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِمَخْلَقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ولم يقل : لا تتغير ، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله ، فلا يكون خُلِقَ بدل هذا الخلق ، ولكن إذا غُيِّر بعد وجوده ، لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله .

وأما قول القائل : لا تبديل للخليفة التي جُبل عليها ولد آدم كلهم من كفر وإيمان ، فإن غنى بها أن ما سبق به القدر من الكفر والإيمان لا يقع خلافه ، فهذا حق . ولكن ذلك لا يقتضى أن تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ممتنع ، ولا أنه غير مقدور ، بل العبد قادر على / ما أمره الله به ص ٦٨

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) س : تجدع

من الإيمان ، وعلى ترك ما نهاه عنه من الكفر ، وعلى أن يبدل حسناته بالسيئات^(١) بالتوبة ، كما قال تعالى : ﴿ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ • إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [سورة المل : ١٠ ، ١١] .

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ . [سورة الفرقان :

[٧٠ .

وهذا التبديل كله هو بقضاء الله وقدره ، وهذا بخلاف ما فُطِرُوا عليه حين الولادة ، فإن ذلك خلقُ الله الذي لا يقدر على تبديله غيره ، وهو سبحانه لا يُبدِّله قط ، بخلاف تبديل الكفر بالإيمان وبالعكس ، فإنه يبدله دائما ، والعبد قادر على تبديله بإقدار الله له على ذلك .

ومما يبين ذلك أنه قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة البروج : ٣٠] فهذه فطرةٌ محمودة ، أمر الله بها نبيه ، فكيف يكون فيها كفر وإيمان مع أمر الله تعالى بها ؟ وهل يأمر الله [تعالى] ^(٢) قط بالكفر؟

وقد تقدم تفسير السلف : لا تبديل لخلق الله تعالى ، بأنه : دين الله ، أو تبديل خلق الحيوان بالخصاء ونحوه ، ولم يقل أحد منهم إن المراد : لا تبديل لأحوال العباد من إيمان إلى كفر ولا من كفر إلى إيمان ، إذ تبديل ذلك موجود ، ومهما وقع كان هو الذي سبق به القدر ، والله تعالى عالم بما

(١) ت : سيئاته بحسنات .

(٢) تعالى : زيادة في (س) .

سيكون ، لا يقع خلاف معلومه ، لكن إذا وقع التبديل كان هو الذى علمه ، وإن لم يقع كان عالماً بأنه لا يقع .

وأما قوله : الغلام الذى قتله الخضر طُبعَ يوم طُبعَ كافرا . فالمراد به : كُتِبَ وُخِّمَ ، وهذا من طبع الكتاب ، وإلا فاستنطاقهم بقوله : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] ، ليس هو طبعاً لهم ، فإنه ليس بتقدير ولا خلق .

ولفظ « الطبع » لما كان يستعمله كثير من الناس فى الطبيعة ، التى هى بمعنى الجبلة والخلقة ، ظن الظانُّ أن هذا مراد الحديث .

وهذا الغلام الذى قتله الخضر^(١) قد يقال فيه : إنه^(٢) ليس فى القرآن ما يبيِّن أنه كان غير مكلف ، [بل]^(٣) ولا ما يبيِّن أنه كان غير بالغ ، ولكن قال^(٤) فى الحديث الصحيح : الغلام الذى قتله الخضر طبع يوم طبع كافرا ، ولو أدرك لأرهق أبويه طغياناً وكفراً^(٥) . وهذا دليل على كونه لم يدرك بعد ، فإن كان بالغاً - وقد كفر - فقد صار كافرا بلا نزاع ، وإن كان مكلفاً^(٥) قبل الاحتلام فى تلك / الشريعة ، أو على قول من يقول :
 إن المميزين مكلفون بالإيمان قبل الاحتلام ، كما قاله طوائف من أهل الكلام والفقهاء ، من أصحاب أبى حنيفة وأحمد وغيرهم - أمكن أن يكون

ص ٦٩

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) بل : زيادة فى (س) .

(٣) ت : يقال ، وهو تحريف .

(٤) سبق الكلام على هذا الحديث فى هذا الجزء (ص ٣٦٢-٣٦٣) .

(٥) س : مطلقاً ، وهو تحريف .

مكلفاً بالإيمان قبل البلوغ ، ولو لم يكن مكلفاً ، فكفر الصبي المميز صحيح عند أكثر العلماء ، فإذا ارتد الصبي المميز صار مرتداً ، وإن كان أبواه مؤمنين ، ويؤدّب على ذلك باتفاق العلماء أعظم مما يؤدّب على ترك الصلاة ، لكن لا يُقتل في شريعتنا حتى يبلغ .

فالغلام الذى قتله الخضر : إما أن يكون كافراً [بالغا] ^(١) كفر بعد البلوغ فيجوز قتله ، وإما أن يكون كافراً قبل البلوغ وجاز قتله في تلك الشريعة ، وقُتِلَ لثلاثين أبويه عن دينهما ، كما يُقتل الصبي الكافر في ديننا ، إذا لم يندفع ضرره عن المسلمين إلا بالقتل .

بل الصبي الذى يقاتل المسلمين يُقتل ^(٢) ، فقتل الصبي الكافر المميز يجوز لدفع صياله الذى لا يندفع إلا بالقتل . وأما قتل صبي لم يكفر بعد ، بين أبوين مؤمنين ، للعلم بأنه إذا بلغ كفر وقتن ، فقد يُقال : إنه ليس في القرآن ما يدل عليه ، ولا في السنة .

وقد يُقال : بل في السنة ما يدل عليه ، ومنه قول ابن عباس لنجدة الحرورى لما سأله عن قتل الغلمان : إن علمت منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتله وإلا فلا . رواه مسلم ^(٣) .

(١) بالغاً : ساقطة من (ت) .

(٢) يقتل : ساقطة من (س) .

(٣) هذا الأثر عن ابن عباس رضى الله عنها بألفاظ مختلفة في : مسلم ١٤٤٥/٣ - ١٤٤٧ (كتاب الجهاد والسير ، باب النساء الغازيات . . . والنهي عن قتل صبيان أهل الحرب) (وذكر عدة روايات ، الأرقام : ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١) ، المستند (ط . المعارف) ٢٩٧/٣ - ٢٩٨ (وانظر تعليق المحقق رحمه الله) ، ٥٦/٤ - ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٩١ ، ٧٢/٥ .

١) والمعلوم من الكتاب والسنة لا يعارض إلا بما يصلح أن يعارض به^(١). ومن قال بالأول^(٢) يقول : إن الله تعالى لم يأمر أن يعاقب أحدٌ بما يعلم أنه يكون منه قبل أن يكون منه ، ولا هو سبحانه يعاقب العباد بما يعلم أنهم سيعملونه حتى يفعلوه .

ويقول قائل^(٣) هذا القول : إنه ليس في قصة الخضر شيء من الاطلاع على الغيب الذي لا يعلمه عموم الناس ، وإنما فيها علمه بأسباب لم يكن علم بها موسى ، مثل علمه بأن السفينة لمساكين ووراءهم ملك ظالم ، وهذا أمرٌ يعلمه غيره . وكذلك كَوَّن الجدار كان لغلامين يتيمين ، وأن أباهما كان رجلا صالحا ، هذا^(٤) مما قد يعلمه كثيرٌ من الناس ، فكذلك كفر الصبي مما يمكن أنه كان يعلمه كثير من الناس حتى أبواه ، لكن لحبهما له لا ينكران عليه ، أو لا يقبل منها الإنكار عليه .

فإن كان الأمر على ذلك ، فليس/ في الآية حجة أصلا ، وإن كان ص ٧٠ ذلك الغلام لم يكفر بعد أصلا ، ولكن سبق في العلم أنه إذا بلغ كفر . فهذا أيضا يبين أنه قُتل^(٥) قبل أن يصير كافرا ، ومن قال هذا يقول : إنه قُتل دفعا لشره .

كما قال نوح : ﴿ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾ [سورة نوح : ٢٦ ، ٢٧]

(١ - ١) : ساقط من (س) .

(٢) س : بالأول هنا .

(٣) س : القائل ، وهو تحريف .

(٤) ت : وهذا .

(٥) س : يقتل .

فقد دعا نوح عليه السلام بهلاكهم^(١) لدفع شرهم في المستقبل ، وعلى هذا فلم يكن قبل قيام الكفر به^(٢) كافراً .

وقول^(٣) ابن عباس : وأما الغلامُ فكان كافراً وكان أبواه مؤمنين ، ظاهره أنه كان حينئذ كافراً . وأما تفسير قول النبي صلى الله عليه وسلم : « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » أنه أراد به مجرد الإلحاق في أحكام الدنيا ، دون أن يكون أراد أنها يغيّران الفطرة ، فهذا خلاف ما يدل عليه الحديث ، فإنه شبه تكفير الأطفال بجدع^(٤) البهائم تشبيهاً للتغيير بالتغيير .

وأيضاً فإنه ذكر هذا الحديث لما قتلوا أولاد المشركين ونهاهم عن قتلهم ، وقال : أليس خياركم أولاد المشركين ؟ كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة . فلو أراد أنه تابع لأبويه في الدنيا لكان هذا حجة لهم ، يقولون : هم كفار كأبائهم فنقتلهم .

وكون الصغير يتبع أباه في أحكام الدنيا ، هو لضرورة حياته في الدنيا ، فإنه لا بد له من مُربٍّ يُربِّيهِ ، وإنما يُربِّيهِ أبواه ، فكان تابعا لها ضرورة ، ولهذا متى سبى منفرداً عنها صار تابعا لسايه عند جمهور العلماء ، كأبي حنيفة ، والشافعي ، وأحمد^(٥) ، والأوزاعي ، وغيرهم ، لكونه هو الذي يُربِّيهِ^(٦) . وإذا سبى منفرداً عن أحدهما أو معها ، ففيه نزاعٌ للعلماء .

(١) س : بهذا هم ، وهو تحريف .

(٢) به : ساقطة من (س) .

(٣) ت : وقرأه .

(٤) س : يجدع .

(٥) س : وأحمد والشافعي .

(٦) ت : يُربِّيهِ .

واحتجاج الفقهاء ، كأحمد وغيره ، بهذا الحديث على أنه متى سُبِيَ منفردا عن أبويه يصير مسلما ، لا يستلزم أن يكون المراد بتكفير الأبوين مجرد لحاقه بهما في الدين ، ولكن وَجَهَ الحجة أنه إذا وُلِدَ على الملة فإنما ينقله عنها الأبوان اللذان يغيّرانه عن الفطرة ، فمتى سباه المسلمون منفردا عنهما ، لم يكن هناك من يغيّر دينه ، وهو مولود على الملة الحنيفية ، فيصير مسلما بالمتنصبي السالم عن المعارض ، ولو كان الأبوان يجعلانه كافرا في نفس الأمر بدون تعليم وتلقين ، لكان الصبي المسيء/بمترلة البالغ الكافر . ص ٧١

ومعلوم أن الكافر البالغ إذا سباه المسلمون لم يصير مسلماً ، لأنه صار كافرا حقيقة . فلو كان الصبي التابع لأبويه كافراً حقيقة، لم ينتقل عن الكفر بالسبأ ، فعلم أنه كان يجرى عليه حكم الكفر في الدنيا تبعاً لأبويه ، لا لأنه صار كافراً في نفس الأمر .

يبين ذلك أنه لو سباه كفار ، لم يكن معه أبواه ولم يصير مسلماً ، فهو هنا كافر في حكم الدنيا ، وإن لم يكن أبواه هوداه ونصرناه ومجّساه .

فعلم أن المراد بالحديث أن الأبوين يُلْقَنَانِ الكفر ويعلمانه إياه . وذكر صلى الله عليه وسلم الأبوين ، لأنها الأصل العام الغالب في تربية الأطفال ، فإن كل طفلٍ [غَيْرٍ]^(١) فلا بد له من أبوين ، وهما اللذان^(٢) يربّيانَه^(٣) مع بقائهما^(٤) وقدرتهما ، بخلاف ما إذا ماتا أو عجزا لسبي الولد عنها أو غير ذلك .

(١) غير : ساقطة من (ت) .

(٢) ت ، س : الذين ، وهو خطأ .

(٣) ت : يربّانه .

(٤) ت : بقائهما ، وهو خطأ .

ومما بين ذلك قوله في الحديث الآخر : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فإما شاكرا وإما كفورا » . فجعله على الفطرة إلى أن يعقل ويميز ، فحينئذ يثبت له أحد الأمرين ، ولو كان كافرا في الباطن بكفر الأبوين ، لكان ذلك من حين يولد ، قبل أن يعرب عنه لسانه . وكذلك قوله في الحديث الآخر الصحيح ، حديث عياض بن حمار ، عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه ^(١) عن ربه : « إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا » . صريح في أنهم خلُقوا على الحنيفية ، وأن الشياطين اجتالهم وحرمت عليهم الحلال وأمرتهم بالشرك ، فلو كان الطفل يصير كافرا في نفس الأمر من حين يولد ، لكونه يتبع أبويه في الدين قبل أن يُعلِّمه أحد الكفر ويلقنه إياه ، لم يكن الشياطين هم الذين غيروهم عن الحنيفية وأمرهم بالشرك ، بل كانوا مشركين من حين وُلدوا تبعاً لآبائهم .

ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة ، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجرى عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا ، مثل ثبوت الولاية عليهم لآبائهم ، وحضانة آبائهم لهم ، وتمكين آبائهم ^(٢) من تعليمهم وتأديبهم ، والموارثة بينهم وبين آبائهم ، واسترقاقهم إذا كان آباؤهم محاربين ، وغير ذلك - صار يظن/من يظن أنهم كفار- في نفس الأمر ، كالذي تكلم بالكفر وعمل به .

(١) س : فيما يروى .

(٢) ت ، س : آباهم ، وهو خطأ .

ومن هنا قال من قال : إن هذا الحديث - وهو قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » - كان قبل أن تنزل الأحكام ، كما ذكره أبو عبيد ، عن محمد بن الحسن . فأما إذا عرف أن كونهم ^(١) وُلدوا على الفطرة لا ينافي ^(٢) أن يكونوا تبعاً لآبائهم في ^(٣) في أحكام الدنيا زالت الشبهة . وقد يكون في بلاد الكفر من هو مؤمن في الباطن يكتم إيمانه من لا يعلم المسلمون حاله ، إذا قاتلوا الكفار ، فيقتلونه ^(٤) ولا يُغسَّل ولا يُصَلَّى عليه ويُدْفَن مع المشركين ، وهو في الآخرة من المؤمنين أهل الجنة ، كما أن المنافقين تجرى عليهم في الدنيا أحكام المسلمين وهم في الآخرة في الدرك الأسفل من النار ، فحكم الدار الآخرة غير حكم الدار الدنيا .

وقوله : « كل مولود يولد على الفطرة » إنما أراد به الإخبار بالحقيقة التي خلقوا عليها ، وعليها الثواب والعقاب ^(٥) في الآخرة ، إذا عمل بموجبها وسَلِمَت عن المعارض ، لم يرد به الإخبار بأحكام الدنيا ، فإنه قد عُلِمَ بالاضطرار من شرع الرسول أن أولاد الكفار يكونون تبعاً لآبائهم في أحكام الدنيا ، وأن أولادهم لا يُتَرَعُونَ منهم إذا كان للآباء ذمة ، وإن كانوا محاربين استُرِقَّت أولادهم ولم يكونوا كأولاد المسلمين ^(٥) .

ولا نزاع بين المسلمين أن أولاد الكفار الأحياء مع آبائهم ، لكن تنازعوا في الطفل إذا مات أبواه أو أحدهما ، هل يُحكم بإسلامه ؟ فعن

(١) س : فإذا عرف أنها كونهم ، وهو تحريف .

(٢-٣) : ساقط من (س) .

(٣) س : ليقتلونه .

(٤) س : ... بالحقيقة التي يبنى عليها الثواب والعقاب ...

(٥) س : المؤمنين .

أحمد رواية أنه يُحكم بإسلامه ، لقوله^(١): « فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فإذا مات أبواه بقي على الفطرة .

والرواية الأخرى كقول الجمهور : إنه لا يُحكم بإسلامه .

وهذا القول هو الصواب ، بل هو إجماع قديم من السلف والخلف ، بل هو ثابت بالسنة التي لا ريب فيها .

فقد علم أن أهل الذمة كانوا على عهد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، ووادي القرى ، وخيبر ، ونجران ، وأرض اليمن وغير ذلك ، وكان فيهم^(٢) من يموت وله ولدٌ صغير ، ولم يحكم النبي صلى الله عليه وسلم بإسلام يتامى أهل الذمة^(٣) . وكذلك خلفاؤه كان أهل الذمة في زمانهم طبق الأرض بالشام ومصر والعراق وخراسان ، وفيهم من يتامى أهل الذمة عددٌ كثير ، ولم يحكموا بإسلام أحد منهم ، فإن عقد الذمة اقتضى أن يتولى بعضهم بعضا ، فهم يتولون حضانة يتاماهم كما كان الأبوان يتولون حضانة/أولادهما^(٤) .

ص ٧٣

وأحمد رضى الله عنه يقول : إن الذمى إذا مات ورثه ابنه الطفل ، مع قوله في إحدى الروايتين : إنه يصير مسلما ، لأن أهل الذمة مازال أولادهم يرثونهم ، ولأن الإسلام حصل مع استحقاق الإرث ، لم يحصل قبله . والقول الآخر هو الصواب كما تقدم .

(١) س : كقوله ، وهو تحريف .

(٢) س : وكان منهم .

(٣) س : أهل المدينة ، وهو تحريف .

(٤) س : أولادهم .

والمقصود هنا أن قوله : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يرد [به] (١)
 في أحكام الدنيا ، بل في نفس الأمر ، وهو ما ترتب عليه الثواب
 والعقاب ، ولهذا لما قال هذا ، سأله فقالوا : يا رسول الله : أرأيت من
 يموت من أطفال المشركين ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين (٢) . فإن من
 بلغ منهم فهو مسلم أو كافر ، بخلاف من مات .

وقد تنازع الناس في أطفال المشركين على أقوال :

فقال طائفة : إنهم كلهم في النار . وقالت طائفة : كلهم في الجنة .
 وكل واحد من القولين اختاره طائفة من أصحاب أحمد . الأول : اختاره
 القاضي أبو يعلى وغيره ، وحكوه عن أحمد ، وهو غلط على أحمد كما
 أشرنا إليه .

والثاني : اختاره أبو الفرج بن الجوزى وغيره . ومن هؤلاء من يقول :
 هم خدم أهل الجنة . ومنهم من قال : هم من أهل الأعراف .

والقول الثالث : الوقف فيهم . وهذا هو الصواب الذي دلت عليه
 الأحاديث الصحيحة ، وهو منصوص أحمد وغيره من الأئمة .

وذكره ابن عبد البر عن حماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وابن
 المبارك وإسحاق بن راهويه . قال : وعلى ذلك أكثر أصحاب مالك ،
 وذكر أيضا في أطفال المسلمين نزاعا ليس هذا موضعه (٣) .

(١) به : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : عالمين ، وهو تحريف .

(٣) قال ابن عبد البر في « تجريد التمهيد » ص ٣١٧ : « قال أبو عمر : بهذه الآثار وما كان مثلها احتج من
 ذهب إلى الوقف عن الشهادة لأطفال المسلمين أو المشركين بجنة أو نار ، وإليها ذهب جماعة كثيرة من أهل الفقه =

لكن الوقف قد يُفسر بثلاثة أمور :

أحدها : أنه لا يُعلم حكمهم ، فلا يُتكلم فيهم ^(١) بشيء ، وهذا قول طائفة من المتسبين إلى السنة ، وقد يُقال : إن كلام أحمد يدل عليه .

والثاني : أنه يجوز أن يدخل جميعهم الجنة ، ويجوز أن يدخل جميعهم النار . وهذا قول طائفة من المتسبين إلى السنة ، من أهل الكلام وغيرهم ، من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم .

والثالث : التفصيل ، كما دل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم : « الله أعلم بما كانوا عاملين ^(٢) » فن علم الله منه أنه إذا بَلَغَ أطاع أدخله الجنة ، ومن علم منه أنه يعصى أدخله النار .

ثم من هؤلاء مَنْ يقول : إنه يجزئهم بمجرد علمه فيهم ، كما يُحكى عن أبي العلاء القشيري المالكي . ص ٧٤

والأكثرون يقولون : لا يجزئ على علمه بما سيكون حتى يكون ، فيمتحنهم يوم القيامة ، ويمتحن سائر من لم تبلغه الدعوة في الدنيا ، فمن أطاع حينئذ دخل الجنة ومن عصى ^(٣) دخل النار .

والحديث ، منهم حماد بن زيد ، وحماد بن سلمة ، وابن المبارك ، وإسحاق بن راهويه وغيرهم ، وهو يشبه ما رسمه مالك في أبواب القدر في « موطأه » وما أورد في ذلك من الأحاديث ، وعلى ذلك أكثر أصحابه ، وليس عن مالك فيه شيء منصوص ، إلا أن المتأخرين من أصحابه ذهبوا إلى أن أطفال المسلمين في الجنة ، وأطفال الكفار خاصة في المشية لآثار وردت في ذلك نحن نذكرها في هذا الباب بعد هذا إن شاء الله .

(١) س : فيه .

(٢) ت : عالين ، وهو تحريف .

(٣) ت : عصا .

وهذا القول منقول عن غير واحد من السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم .

وقد روى به آثار متعددة عن النبي صلى الله عليه وسلم حسان يصدق بعضها بعضاً ، وهو الذى حكاه الأشعري في « المقالات » عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه يذهب إليه ، وعلى هذا القول تدل الأصول المعلومة بالكتاب والسنة ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، ويُن أن الله لا يعذب أحداً حتى يبعث إليه رسولا .

والمقصود هنا الكلام على الأقوال المذكورة في تفسير هذا الحديث ، وقد تبين ضعف قول من قال : الفطرة : الكفر والإيمان ، وأن الإقرار كان من هؤلاء طوعاً ، ومن هؤلاء كرهاً .

ومما يضعف هذا القول قول طائفة أخرى بأن جميع أولئك كان إقرارهم جميعهم^(١) له بالربوبية من غير تفصيل بطوع وكره .

قال ابن عبد البر^(٢) : « وقال آخرون : معنى الفطرة المذكورة في المولودين ما أخذ الله من ذرية آدم من^(٣) الميثاق ، قبل أن يخرجوا إلى الدنيا ، يوم استخرج ذرية آدم من ظهره ، فخاطبهم : ألسن بربكم ؟ قالوا : بلى . فأقرؤا جميعاً له^(٤) بالربوبية عن معرفة منهم به ، ثم أخرجهم من أصلاب آبائهم مخلوقين مطبوعين على تلك المعرفة وذلك الإقرار .

(١) من : كانوا إقرارهم جميعاً .

(٢) في « تجريد التمهيد » ص ٣٠٦ .

(٣) تجريد : عن .

(٤) تجريد : فأقرؤا له جميعاً .

قالوا : وليست تلك المعرفة بإيمان ، ولا ذلك الإقرار بإيمان ، ولكنه إقرار من الطبيعة للرب ، فطرة ألزمتها قلوبهم ، ثم أرسل إليهم الرسل يدعوهم^(١) إلى الاعتراف له بالربوبية والخضوع ، تصديقاً بما جاءت به الرسل ، فمنهم من أنكر وجحد بعد المعرفة وهو به عارف ، لأنه لم يكن الله يدعو^(٢) خلقه إلى الإيمان به وهو لم يعرفهم نفسه^(٣) ، لأنه كان حيثئذ يكون^(٤) قد كلفهم الإيمان بما لا يعرفون .

قالوا : وتصديق ذلك قول الله عز وجل^(٥) : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] ، وذكروا ما ذكره السندي عن أصحابه « كما تقدم .

وروى بإسناده في التفسير المعروف عن أبي جعفر الرازي^(٧) « عن الربيع بن أنس^(٨) ، عن أبي العالية ، عن أبي بن كعب ، في قول الله عز وجل^(٩) : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾^(١٠) إلى قوله : ﴿ أَتَاهِلِكُنَّا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [سورة

الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣]

(١) تجريد : فدعوهم .

(٢) تجريد (ص ٣٠٧) : ليدعو .

(٣) من : بنفسه .

(٤) تجريد : إذ كان يكون حيثئذ . (٥) د : الله تعالى .

(٦) تجريد : (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) [سورة الزخرف : ٨٧] .

(٧) اختصر ابن تيمية هنا أربعة أسطر أورد فيها ابن عبد البر الإسناد الذي أشار إليه ابن تيمية .

(٨) تجريد : عن الربيع بن أنس ، عن أبي العالية . وفي «تهذيب التهذيب» ٢٣٨/٣ - ٢٣٩ : الربيع بن

أنس البكري . . . روى عن أنس بن مالك وأبي العالية . . . وذكر الذهبي أنه توفي في سنة ١٣٩ أو سنة

. ١٤٠ .

(٩) ت : في قوله سبحانه .

(١٠) ذرياتهم : كلنا في (ت) ، (س) . وفي «تجريد» : ذريتهم .

قال : فجعلهم جميعا أرواحا^(١) ، ثم صَوَّرهم ، / ثم استنطقهم فقال : ص ٧٥
ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن يقولوا يوم القيامة : لم نعلم
بهذا^(٢) . قالوا : نشهد أنك ربنا وإلهنا ، لا رب لنا غيرك ، ولا إله لنا
غيرك .

قال : فإني أرسل إليكم رسلي ، وأنزل عليكم كتبي ، فلا تكذبوا
رسلي ، وصدقوا بوعدى ، وإني سأنتقم ممن أشرك بى ولم يؤمن بى .
قال : فأخذ عهدهم وميثاقهم ، ورفع أباهم آدم ، فرأى منهم^(٣)
الغنى والفقير ، وحَسَنَ الصورة ، وغير ذلك ، فقال : يارب لوسويت بين
عبادك ؟ قال : أحببت أن أشكر .

[قال :]^(٤) والأنبياء يومئذ بينهم مثل السُّرُج .

قال : وخصُّوا بميثاق آخر للرسالة^(٥) أن يبلغوها .

قال : فهو قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ
نُوحٍ ﴾ [سورة الأحزاب : ٧]

قال : وهى فطرة الله التى فطر الناس عليها .

قال^(٦) : « وذلك قوله^(٧) : ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ

(١) تجريد : قال : جمعهم جميعا فجعلهم أرواحا .

(٢) تجريد : لم نعلم هذا .

(٣) تجريد : .. آدم فنظر إليهم فرأى فيهم ..

(٤) قال : ساقطة من (ت) .

(٥) تجريد : الرسالة .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) تجريد : قوله عز وجل .

وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴿١٠٢﴾ [سورة الأعراف : ١٠٢] .

قال (١) : « فكان في علم الله من يكذب به ومن يصدق . قال : وكان (٢) روح الله عيسى (٣) من تلك الأرواح التي أخذ عهدها وميثاقها في زمن آدم » .

فهذا القول يحقق القول الأول في أن كل مولود يُولد على الفطرة ، التي هي المعرفة بالله والإقرار به ، وفيه زيادة : أن ذلك كان قد حصل لهم قبل الولادة حين استخرجوا من صلب آدم . وقد فُسر « فطرة الله » في الحديث بذلك .

وأما قول صاحب هذا القول : « إن هذا الإقرار ليس هو بإيمان (٤) يستحق عليه الثواب » فهذا لا يضر ، فإنه قد بين فيه أن المعرفة بالله ضرورية ، وأنه بذلك صح أن يأمرهم ، فإن المأمور إن لم يعرف الأمر امتنع أن يعرف أنه أمره . ولو لم تكن المعرفة ثابتة في الفطرة لكان الرسول إذا قال لقومه : أدعوكم إلى الله ، لقالوا مثل ما قال فرعون : وما رب العالمين ؟ إنكاراً له وجحداً ، كأن يكون قوهم متوجهاً .

وفرعون لم يقل هذا لعدم معرفته في الباطن بالخالق ، لكن أظهر خلاف ما في نفسه . كما قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [سورة النمل : ١٤] ، وكما قال له (٥) موسى : ﴿ لَقَدْ عَلِمْتَ

(١) بعد الكلام السابق بسطر واحد .

(٢) س : فكان .

(٣) تخريلد (ص ٣٠٧-٣٠٨) : وكان روح عيسى عليه السلام .

(٤) س : ليس هو ما كان ..

(٥) س : وقال له ..

مَا أَنْزَلَ هُوَ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ ﴿ [سورة الإسراء : ١٠٢].

ولهذا قال تعالى : ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةُ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴿ [سورة إبراهيم : ٩ : ١٠] فأخبر [تعالى] (١) أن أولئك المكذبين لما قالوا : ﴿ إِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ . قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةُ اللَّهِ شَكٌّ ﴾ الآية (٢) [سورة إبراهيم : ٩ : ١٠].

وهذا استفهام إنكار بمعنى النفي والإنكار على من لم يقر بهذا النفي . والمعنى : ما في الله شك ، وأتم تعلمون أنه ليس في الله شك ، ولكن تجحدون انتفاء الشك جحودا تستحقون أن يُنكر عليكم هذا الجحد . فدل ذلك على أنه ليس في الله شك عند الخلق المخاطبين ، وهذا يبين أنهم مفطورون على الإقرار ، وإلا فالأمر النظري مستلزم للشك قبل العلم ، لا سيما إذا كانت طرقة خفية طويلة ، فكل من لم يعرف تلك الطرق يشك فيه (٣) ، فإن كان لا طريق للمعرفة إلا طريقة الأعراض (٤) وطريقة الوجود ونحو ذلك ، فالشك في الله حاصل لمن لم يعرف هذه الطرق ، وهم

(١) تعال : زيادة في (س) .

(٢) كلمة « الآية » : ليست في (س) .

(٣) س : شك فيه .

(٤) س : الاعتراض ، وهو تحريف .

جمهور الخلق ، بل ولاكثر من سلك هذه الطرق أيضا إذا عرف حقيقتها .
قال ابن عبد البر^(١) : « وقال آخرون في معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة » لم يُرد رسول الله صلى الله عليه وسلم بذكر الفطرة ها هنا كفرا ولا إيمانا ، ولا معرفة ولا إنكاراً ، وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة^(٢) خلقةً وطبعاً وبنيةً ، ليس معها كفر ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، ثم يعتقد الكفر أو الإيمان^(٣) بعد البلوغ إذا ميزوا .

واحتجوا بقوله في الحديث : « كما تُنتج البهيمة بهيمةً جمعاء » يعني سالمة : « هل تُحسّون فيها من جدعاء » يعني : مقطوعة الأذن . فمَثَل^(٤) قلوب بني آدم بالبهايم ، لأنها تولد كاملة الخلق ، لا يتبين فيها نقصان^(٥) ، ثم تُقطع^(٦) آذانها بعد وأنوفها ، فيقال : هذه بحاير وهذه سوايب^(٧) ، يقول^(٨) : فكذلك قلوب الأطفال في حين ولادتهم ، ليس لهم كفر حينئذ^(٩) ولا إيمان ، ولا معرفة ولا إنكار ، كالبهايم السالمة ، فلما بلغوا

-
- (١) الكلام التالي لم يرد بنصه في « تجريد التمهيد » وإنما ورد أوله بمعناه في ص ٢٩٦ .
(٢) ابتداءً من عبارة « وإنما أراد أن كل مولود يولد على السلامة » ينقل ابن تيمية الكلام بنصه تقريباً من « تجريد التمهيد » وفيه : قالوا : وإنما يولد المولود على السلامة في الأغلب . . .
(٣) تجريد : ليس معها إيمان ولا كفر ، ولا إنكار ولا معرفة ، ثم يعتقون الكفر والإيمان . . .
(٤) تجريد : مَثَل .
(٥) تجريد : ليس فيها نقصان .
(٦) س : لم تقطع .
(٧) الإشارة هنا إلى قوله تعالى : (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة) [سورة المائدة : ١٠٣] .
(٨) يقول : ليست في « تجريد » .
(٩) تجريد : حسنه ، وهو تحريف .

استهوتهم الشياطين فكفر أكثرهم ، وعصم الله أقلهم ، قالوا : ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر^(١) والإيمان في أولية أمرهم ، ما انتقلوا عنه أبدا ، وقد تجدهم يؤمنون ثم يكفرون ثم يؤمنون . قالوا : ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال^(٢) ولادته يعقل كفراً أو إيمانا ، لأن الله أخرجهم في حال لا يفقهون فيها^(٣) شيئا .

قال تعالى^(٤): ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ [سورة النحل : ٧٨] فمن لم يعلم شيئا استحاله منه كفر أو إيمان ، أو معرفة أو إنكار .

قال أبو عمر : هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة/التي يولد ص ٧٧
الولدان عليها^(٦) ، وذلك أن الفطرة:السلامة والاستقامة ، بدليل قوله في حديث^(٧) عياض بن حمار : إني^(٨) خلقت عبادي حنفاء ، يعني على استقامة وسلامة^(٩) ، فكأنه - والله أعلم - أراد الذين خلصوا من الآفات

(١) تجريد : على شيء على الكفر .

(٢) تجريد : في حين .

(٣) تجريد : معها .

(٤) س : قال الله ، تجريد : قال الله عز وجل .

(٥) تجريد : فمن لا يعلم .

(٦) تجريد : التي يولد الناس عليها ، والله أعلم .

(٧) س : بدليل قوله تعالى في حديث ، تجريد : بدليل حديث .

(٨) تجريد : .. حمار عن النبي صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه عز وجل : إني ..

(٩) بعد كلمة « وسلامة » اختصر ابن تيمية سطرا ونصف سطر من كتاب « التمهيد » شرح فيها ابن عبد البر

كلمة « الحنيف » .

كلها والزيادات ، ومن المعاصي والطاعات ، فلا طاعة منهم ولا معصية إذا لم يعملوا بواحدة منها^(١).

ومن الحجة أيضا في هذا قول الله تعالى (٢) : ﴿ إِنَّا نُجْزُونَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة التحريم: ٧] و﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [سورة المدثر: ٢٨] ، ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتب بشيء . قال الله تعالى (٣) : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [سورة الإسراء: ١٥] .

قلت : هذا القائل إن أراد بهذا القول أنهم خلقوا خالين من المعرفة والإنكار ، من غير أن تكون الفطرة تقتضي واحداً منها ، بل يكون القلب كاللوح الذي يقبل كتابة الإيمان وكتابة الكفر ، وليس هو لأحدهما أقبل منه للآخر ، وهذا هو الذي يُشعر به ظاهر الكلام - فهذا قول فاسد ، لأنه حيث لا فرق بالنسبة إلى الفطرة بين المعرفة والإنكار ، والتهويد والتنصير والإسلام ، وإنما ذلك بحسب الأسباب ، فكان ينبغي أن يُقال : فأبواه يسلمانه ويهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فلما ذكر أن أبويه يكفرانه ، وذكر^(٤) الملل الفاسدة دون الإسلام ، علم أن حكمه في حصول ذلك بسبب منفصل غير حكم الكفر .

وأيضاً فإنه على هذا التقدير لا يكون في القلب سلامة ولا عطب ، ولا استقامة ولا زيغ ، إذ نسبته إلى كل منها نسبة واحدة ، وليس هو بأحدهما

(١) تجريد : إذ لم يعملوا بواحدة منها . وبعد عبارة « بواحدة منها » اختصر ابن تيمية سطرًا من كلام ابن عبد البر .

(٢) تجريد : الله عز وجل .

(٣) د : وقال الله تعالى ، تجريد : وقال الله عز وجل .

(٤) د : وذلك ، وهو تحريف .

أولى^(١) منه بالآخر ، كما أن الرق^(٢) قبل الكتابة فيه لا يثبت له حكم مدح كالمصحف ، ولا حكم ذم كقرآن مسيلمة ، والتراب قبل أن يُبنى مسجداً أو كنيسة ، لا يثبت له حكم واحد منها .

ففي الجملة كل ما كان قابلاً للممدوح والمذموم على السواء ، لم يستحق مدحاً ولا ذماً . والله تعالى يقول : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، فأمره بلزوم فطرته التي فطر الناس عليها ، فكيف لا يكون فيها مدح ولا ذم ؟

وأيضاً فالنبي^(٣) صلى الله عليه وسلم شبهها بالبيمة المجتمعة الخلق ، وشبهه ما يطرأ عليها^(٤) من الكفر بجدع الأنف والأذن . ومعلوم أن كمالها/محمود ونقصها مذموم ، فكيف تكون قبل النقص لا محمودة ولا منمومة ؟

وإن كان المراد بهذا القول ما قاله طائفة من الناس ، من أن المراد : أنهم ولدوا على الفطرة السليمة ، التي لو تركت مع صحتها لا اختارت المعرفة على الإنكار ، والإيمان على الكفر ، ولكن بما عرض من الفساد خرجت عن هذه الفطرة - فهذا القول قد يُقال : إنه لا يرد عليه ما يرد على ما قبله ، فإن صاحبه يقول : في الفطرة قوة يميل بها إلى المعرفة والإيمان ، كما

(١) س : بأولى .

(٢) س : الورق .

(٣) س : وأيضاً فإن النبي ...

(٤) س : ما يظهر عليها ..

في البدن السليم قوة يجب بها الأغذية النافعة ، وبهذا كانت محمودة وذم من أفسدها ، لكن يقال : فهذه الفطرة التي فيها هذه القوة والقبول والاستعداد والصلاحية : هل هي كافية في حصول المعرفة ، أو تقف المعرفة على أدلة يتعلمها من خارج ؟

فإن كانت المعرفة تقف على أدلة يتعلمها من خارج ، أمكن أن توجد تارة وتعدم أخرى ، ثم ذلك السبب الخارج يمتنع ^(١) أن يكون موجبا للمعرفة بنفسه ، بل غايته أن يكون معرفاً ومذكراً ، فعند ذلك إن وجب حصول المعرفة ، كانت ^(٢) المعرفة واجبة الحصول عند وجود تلك الأسباب ^(٣) وإلا فلا ، وحيث فلا يكون فيها إلا قبول المعرفة والإيمان ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك .

ومعلوم أن فيها قبول الإنكار والكفر ، إذا وجدت من يعلمها أسباب ذلك ، وهو التهويد والتنصير والتمجيس . وحيث فلا فرق فيها بين الإيمان والكفر ، والمعرفة والإنكار ، إنما فيها قوة قابلة لكل منهما واستعداد له ، لكن يتوقف على المؤثر الفاعل من خارج .

وهذا هو القسم الأول الذي أبطلناه ، وبيننا أنه ليس في ذلك مدح للفطرة ، وإن كان فيها قوة تقتضي المعرفة بنفسها ، وإن لم يوجد من يعلمها أدلة المعرفة ، لزم حصول المعرفة فيها بدون ما نسمعه من أدلة المعرفة ، سواء قيل : إن المعرفة ضرورية فيها ، أو قيل : إنها تحصل بأسباب كالأدلة التي تتنظم في النفس ، من غير أن يُسمع كلامٌ مستدل ، فإن النفس

(١) س : امتنع .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

بفطرتها قد يقوم بها من النظر والاستدلال ما لا يُحتاج معه إلى كلام أحد ، فإن كان كل مولود يولد على هذه الفطرة ، لزم أن يكون المقتضى للمعرفة حاصلًا لكل مولود ، وهو المطلوب .

والمقتضى التام يستلزم مقتضاه ، فتبين أن أحد الأمرين لازم : إما لكون^(١) الفطرة مستلزما للمعرفة ، وإلا استوى^(٢) / الكفر والإيمان بالنسبة إليها ، وذلك ينفي مدحها .

وتلخيص النكتة أن يقال : المعرفة والإيمان بالنسبة إليها ممكن بلاريب ، فلما أن تكون هي موجبة مستلزما له ، وإما أن يكون ممكنا بالنسبة إليها ، ليس بواجب لازم لها . فإن كان الثاني ، لم يكن فرق بين الكفر والإيمان ، إذ كلاهما ممكن بالنسبة إليها . فتبين أن المعرفة لازمة واجبة لها ، إلا أن يعارضها معارض .

فإن قيل : ليست [موجبة]^(٣) مستلزما للمعرفة ، ولكنها إليها أميل ، مع قبولها للنكرة .

قيل : فحينئذ إذا لم تستلزم المعرفة ، وجبت تارة وعلمت أخرى . وهي وحدها لا تحصلها ، فلا تحصل إلا بشخص آخر كالأبوين ، فيكون الإسلام كالتهود والتنصير والتمجيس .

ومعلوم أن هذه الأنواع بعضها أبعده عن الفطرة من بعض كالتمجيس ،

(١) س : إما كون ، وهو تحريف .

(٢) ت ، س : استوا .

(٣) موجبة : ساقطة من (ت) .

ولكن^(١) مع ذلك لما لم تكن الفطرة مقتضية لشيء منها ، أضيفت إلى السبب ، فإن لم تكن الفطرة مقتضية للإسلام ، صار نسبتها إلى ذلك كنسبة التهود والتنصير إلى التمجيس ، فوجب أن تذكر كما ذكر ذلك . وهذا كما أن الفطرة لو لم تقتض الأكل عند الجوع - مع القدرة عليه - لم يوجد الأكل إلا بسبب منفصل .

والنبي صلى الله عليه وسلم شبه اللبن بالفطرة ، لما عُرِض عليه الخمر واللبن [واختار اللبن] ^(٢) ، فقال له جبريل : أصبت الفطرة ، ولو أخذت الخمر لغوت أمتك ^(٣) .

والطفل مفطور على أنه يختار شرب اللبن بنفسه ، فإذا تمكن من الثدي لزم أن يرتضع لا محالة ، فارتضاعه ضرورى إذا لم يوجد معارض ، وهو مولود على أن يرتضع ، فكذلك هو مولود على أن يعرف الله ، والمعرفة ضرورية [له] ^(٤) لا محالة إذا لم يوجد معارض .

وأیضا فإن حب النفس ^(٥) وخضوعها لله وإخلاص الدين له ، مع

(١) س : لكن .

(٢) عبارة «واختار اللبن» : ساقطة من (ت) .

(٣) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٢/٤ - ١٥٣ (كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى : وهل أتاك حديث موسى) ، ١٦٦/٤ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبخت من أهلها) ، ٨٣/٥ (كتاب التفسیر ، سورة بنى إسرائيل) ، ١٠٤/٧ (كتاب الأشربة ، باب قول الله تعالى : إنما الخمر والميسر...) ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٦٢/٤ (كتاب التفسیر ، سورة بنى إسرائيل) ، سنن النسائى (بشرح السيوطى) ٢٨٠/٨ (كتاب الأشربة ، باب منزلة الخمر) ، المسند (ط . المعارف) ٢٠١/١٤ - ٢٠٢ ، (ط . الحلبي) ٥١٢/٢ . وأول الحديث فى بعض الروايات : «ليلة أسرى بنى » وفى بعضها : «حين أسرى بنى . . . وفى بعضها : «أنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به . . .» .

(٤) له : ساقطة من (ت) .

(٥) س : فإن حب ذل النفس ، وهو تحريف .

الكبر والشرك والنفور ، إما أن يكون نسبتها إلى الفطرة سواء ، أو الفطرة مقتضية للأول دون الثاني . فإن كانا سواء ، لزم انتفاء المدح كما تقدم ، ولم يكن فرق بين دعائها إلى الكفر ودعائها إلى الإيمان ، ويكون تمجيسها كتحنيفها ، وقد عُرف بطلان هذا .

وإن كان فيها مقتضى لهذا فإما أن يكون المقتضى مستلزما لمقتضاه عند عدم المعارض ، وإما أن يكون متوقفا على شخص خارج عنها . فإن كان الأول ،/ثبت أن ذلك من لوازمها ، وأنها مفطورة عليه ، لا تُفقد إلا إذا فسدت الفطرة .

وإن قيل : إنه متوقف على شخص ، فذلك الشخص هو الذى يجعلها حنيفية كما يجعلها مجوسية . وحيث فلا فرق بين هذا وهذا .
وإذا قيل : هى إلى الحنيفية أميل ، كان كما يقال : هى إلى النصرانية أميل .

فتبين أن فيها قوة موجبة لحب الله ، والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأنها موجبة لمقتضاها إذا سلمت من المعارض ، كما فيها قوة تقتضى شرب اللبن الذى^(١) فطرت على محبته وطلبه .

ومما يبين هذا أن كل حركة إرادية ، فإن الموجب لها قوة فى المرید ، فإذا أمكن فى الإنسان أن يحب الله ويعبده ويخلص له الدين ، كان فيه قوة تقتضى ذلك ، إذ الأفعال الإرادية لا يكون سببها إلا من نفس الحى المرید الفاعل ، ولا يشترط فى إرادته إلا مجرد الشعور بالمراد ، فما فى النفوس من

(١) ت : التى .

قوة المحبة له - إذا شعرت به - يقتضى حبه إذا لم يحصل معارض .
 وهذا موجود فى محبة الأطفعة والأشربة والنكاح ، و [محبة]
 العلم^(١) ، وغير ذلك . وإذا كان كذلك ، وقد ثبت أن فى النفس قوة المحبة لله
 والذل له ، وإخلاص الدين له ، وأن فيها قوة الشعور به - لزم قطعاً وجود
 المحبة فيها ، والذل بالفعل لوجود المقتضى الموجب إذا سلم عن المعارض ،
 وعلم أن المعرفة والمحبة لا يُشترط فيهما وجود شخص منفصل يكلمها
 بكلام ، وإن كان وجود هذا قد يذكر ويحرك ، كما لو خوطب^(٢) الجائع
 بوصف طعام ، أو خوطب المغتلم بوصف النساء ، فإن هذا مما يذكر
 ويحرك ، لكن لا يجب ذلك فى وجود الشهوة للطعام ووجود الأكل .

فكذلك الأسباب الخارجة لا يتوقف عليها وجود ما فى الفطرة من
 الشعور بالخالق والذل له ومحبهه ، وإن كان ذلك مذكراً ومحرّكاً ، أو مزبلاً
 للمعارض المانع ، لكن المقصود أنه لا يحتاج حصول ذلك فى الفطرة إليه
 مطلقاً .

وأيضاً فالإقرار بالصانع بدون عبادته ، بالمحبة له والذل له وإخلاص
 الدين له ، لا يكون نافعاً ، بل الإقرار مع البعض أعظم استحقاقاً
 للعذاب ، فلا بد أن يكون فى الفطرة مقتضى للعلم ، ومقتضى للمحبة ،
 والمحبة مشروطة بالعلم ، فإن ما لا يشعر به الإنسان لا يحبه ، والحب^(٣)
 للمحوبات لا يكون بسبب من خارج ، بل هو جيلى فطرى ، وإذا كانت

(١) ت : والعلم .

(٢) ت : خاطب ، وهو خطأ .

(٣) ت : والمحب .

الحجة جبلية / فطرية ، فشرطها - وهو المعرفة أيضا - جبلي فطري ، فلا بد ص ٨١
أن يكون في الفطرة حجة الخالق مع الإقرار به .
وهذا أصل الحنيفية التي خلق الله خلقه عليها ، وهو فطرة الله التي أمر
الله بها .

وأیضا فإذا كانت الحجة فطرية ، وهي مشروطة بالشعور ، لزم أن يكون
الشعور أيضا فطريا ، والحجة له أيضا فطرية ، لأنها لو لم تكن فطرية ،
لكانت النفس قابلة لها ولضدها على السواء ، وهذا ممنوع كما تقدم . وإذا
كانت في الفطرة أرجح ، لزم وجودها في الفطرة ، وإلا كانت ممكنة
الحصول وعدمه ، كما في المجوسية وغيرها من الكفر ، فبقى الحنيفية مع
المجوسية ، كاليهودية مع المجوسية ، وهذا باطل [كما تقدم]^(١) .

فعلم أن الحنيفية من موجبات الفطرة ومقتضياتها ، والحب لله والخضوع
له والإخلاص له هو أصل أعمال الحنيفية ، وذلك مستلزم للإقرار
والمعرفة ، ولازم اللازم لازم ، وملزوم الملزوم ملزوم ، فعلم أن الفطرة
ملزومة لهذه الأحوال ،^(٢) وهذه الأحوال لازمة لها ، وهو المطلوب^(٣) .

قال أبو عمر^(٣) : « قد مضى في الفطرة ومعناها عند العلماء ما بلغنا عنهم
والحمد لله^(٤) ، وأما أهل البدع فتنكرون لكل ما قاله العلماء في تأويل

(١) عبارة « كما تقدم » : ساقطة من (ت) .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) في « تجريد التمهيد » ص ٣٠٨-٣٠٩ .

(٤-٤) : بدلا من هذه العبارات في « تجريد التمهيد » جاء ما يلي : « فهذا ما انتهى إلينا عن العلماء أهل

الفقه والأثر ، وهم الجماعة ، في تأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على الفطرة . »

قوله (١) : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] (٢) الآية ، قالوا : ما (٣) أخذ الله من آدم ولا من ذريته ميثاقاً قط قبل خلقه إياهم ، وما خلقهم قط إلا في بطون أمهاتهم ، وما استخرج قط من ظهر آدم ذرية تُخَاطَبُ (٤) ، ولو كان ذلك لأحياءهم ثلاث مرات .

والقرآن قد نطق عن أهل النار (٥) : ﴿ قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْسِنْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾ [سورة غافر : ١١] من غير إنكار عليهم (٦) .

وقال تعالى (٧) تصديقا لذلك : ﴿ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨] قالوا : وكيف (٨) يخاطب الله عز وجل (٩) من لا يعقل ؟ وكيف يجيب من لا عقل له ؟ أم كيف (١٠) يحتج عليهم بميثاق لا يذكرونه ؟ أم كيف يؤاخذون بما قد نسوه ولم يذكروه ، ولا يذكر أحد أن ذلك (١١) عرض له أو كان منه ؟

(١) تجريد (ص ٣٠٩) : قول الله عز وجل .

(٢) في «تجريد» : ذريتهم .

(٣) س : وما .

(٤) في «تجريد» كتبت عبارة مكررة خطأ بعد كلمة «تخاطب» .

(٥) تجريد : عن أهل النار بأنهم قالوا ما لم يرده عز وجل عليهم من قولهم : ربنا أمتنا . . .

(٦) عبارة «من غير إنكار عليهم» : ساقطة من «تجريد» .

(٧) س : وقال الله ، تجريد : وقال عز وجل .

(٨) تجريد : تصديقا لذلك : (وكنتم أمواتا) يعني في حال عدم غير وجود (فأحياكم) يريد بخلقهم إياكم

(ثم يميتكم ثم يحييكم) فجعل الحياة مرتين والموت مرتين . قالوا : وكيف . .

(٩) عز وجل : ليست في «تجريد» .

(١٠) تجريد : وكيف .

(١١) تجريد : بميثاق لا يذكرونه وهم لا يؤاخذون بما نسوا ولا نجد أحداً يذكر أن ذلك . .

قالوا : وإنما أراد الله ^(١) بقوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ الآية [سورة الأعراف : ١٧٢] ^(٢) : إخراجهم إياهم ^(٣) في الدنيا ، وخلقه لهم ، وإقامة الحجّة عليهم ، بأن فطرهم ونبأهم ^(٤) فطرة : إذا بلغوا وعقلوا علموا أن الله ربهم . ثم اختلف ^(٥) القائلون بهذا كله في المعرفة : هل تقع ضرورة أو اكتساباً ؟ على ما قد ذكرنا في غير هذا المكان ^(٦) .

قلت : ليس المقصود هنا الكلام على هذه الآية وتفسيرها ، والكلام في معرفة حاصله/قبل الولادة أو نفيها ، بل المقصود إثبات المعرفة الفطرية الحاصلة بعد الولادة ، وإذا كان من نفاة الأول من يقول : إن هذه ^{*} ضرورية ، فكيف بمن أثبت الثنتين ^{*} ، وهذه الأقوال التي ذكرها منها اثنان ^(٧) من جنس ^(٨) ، وهو قول من يقول : ولدوا على ما سبق به القدر ، أو على ذلك ، وكانوا مفطورين عليه من حين الميثاق الأول ، منهم ^{مُفِطَّرٌ} طوعاً وكرهاً . أو اثنان ^(٩) من جنس ، وهو قول من يقول : ولدوا

(١) تجريد : الله عز وجل . .

(٢) تجريد : ذريتهم .

(٣) س : إخراج أباهم .

(٤) س ، تجريد : ونبأهم ، وهو تحريف .

(٥) عبارة : « ثم اختلف . . » ، بعد قوله : الله ربهم بأربعة أسطر في « تجريد » ص ٣٠٩ .

(٦) تجريد : . . أو اكتساباً ، وليس هذا موضع ذكر ذلك ، والحمد لله .

(٥ - ٥) ما بين النجمتين ساقط من (س) .

(٧) س : إثبات ، وهو تحريف .

(٨) س : من جنس واحد .

(٩) س : وكانوا مفطورون عليه من جنس . . ، وهو تحريف .

(١٠) س : وإثبات ، وهو تحريف .

قادرين على المعرفة ، وقول من يقول : ولدوا قابلين لها وللتهود والتنصر ،
إما مع التساوى ، وإما مع رجحان القبول للإسلام .

وأما قول من يقول : ولدوا على فطرة الإسلام ، أو على الإقرار
بالصانع ، وإن لم يكن ذلك وحده إيمانا ، أو على المعرفة الأولى يوم أخذ
الميثاق عليهم - فهذه الثلاثة لا منافاة بينها ^(١) ، بل يحصل بها المقصود .

والكتاب - والسنة - دلّ على ما اتفقت عليه من كون الخلق
مفطورين على دين الله ، الذى هو معرفة الله والإقرار به ، بمعنى أن ذلك
موجب فطرتهم ، وعمقتضاها يجب حصوله فيها ، إذا لم يحصل ما يعوقها ،
فحصوله فيها لا يقف على وجود شرط ، بل على انتفاء مانع .

ولهذا لم يذكر النبي صلى الله عليه وسلم لموجب الفطرة شرطا ، بل ذكر
ما يمنع موجبها ، حيث قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه ، كما قال تعالى: ﴿ فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ
الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * مُبِينًا إِلَيْهِ وَآتِقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ
المُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ
فَرِحُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠-٣٢] فأخبر أن المشركين مفترقون .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح : إن الله يرضى
لكم ثلاثا : أن تعبدوه لا تشركوا به شيئا ، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا

(١) ت ، س : بينها ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبت .

ولا تفرّقوا ، وأن تناصحوا من ولّاه الله أمركم (١)

وقد قال تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾ [سورة الشورى : ١٣] ،
وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣] .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ * ﴾ ص ٨٣
فَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٥١-٥٣] .

وأصل الدين الذي فطر الله عليه عباده ، كما قال : خلقت عبادى حنفاء ، فاجتالهم الشياطين ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بى ما لم أنزل به سلطانا . فهو يجمع أصليين :

أحدهما عبادة الله وحده لا شريك له ، وإنما يُعبد بما أحبه وأمر به ، وهذا هو المقصود الذى خلق الله (٢) له الخلق ، وضده الشرك والبدع .

والثانى: حل الطيبات التى يستعان بها على المقصود ، وهو الوسيلة . وضدها تحريم الحلال . والأول كثير فى النصارى ، والثانى - وهو تحريم الطيبات - كثير فى اليهود ، وهما جميعا فى المشركين .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه مع زيادات فى بعض الألفاظ فى : مسلم ١٣٤٠/٣ (كتاب الأفضية ، باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة) ، الموطأ ٩٩٠/٢ (كتاب الكلام ، باب ما جاء فى إضاعة المال) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٦٧/٢ .

(٢) كلمة «الله» : ليست فى (س) .

ولهذا ذم الله تعالى المشركين على هذين النوعين في غير موضع من كتابه ، كسورة الأنعام والأعراف ، يذكر^(١) فيها ذمهم على ما حرّموه من المطاعم والملابس وغير ذلك ، وذمهم على ما ابتدعوه من العبادات التي لم يشرعها الله تعالى .

وفي الحديث : أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة^(٢) . فنعبده وحده بفعل ما أحبه ، ونستعين على ذلك بما أحله .

كما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ [سورة المؤمنون : ٥١] .

وهذا هو الدين الذي فطر الله عليه خلقه ، فإنه محبوب لكل أحد ، فإنه يتضمن الأمر بالمعروف الذي تحبه القلوب ، والنهي عن المنكر الذي تبغضه ، وتحليل الطيبات النافعة ، وتحريم الخبائث الضارة .

وهذا الذي أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من أن كل مولود يولد على الفطرة ، مما تقوم الأدلة العقلية على صدقه ، كما أخبر الصادق المصدوق ، وتبين أن من خالف مدلول هذا الحديث فإنه مخطيء في ذلك .

الأدلة العقلية تدل على أن كل مولود يولد على الفطرة من وجوه

وبيان ذلك من وجوه :

أحدها : أن يُقال : لا ريب أن الإنسان قد يحصل له تارة من

الوجه الأول

(١) س : فذكر .

(٢) الحديث عن أبي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم ، في : البخارى ١٢/١ (كتاب الإيمان ، باب الدين يسر ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٧٠/٥ (كتاب المناقب ، باب فضل أبي بن كعب) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣٥٥/٣ .

الاعتقادات والإرادات ما يكون حقا ، وتارة ما يكون باطلا ، فإن اعتقاداته قد تكون مطابقة لمعتقدها وهو الحق ، وقد تكون غير مطابقة وهو الباطل . والخبر عن هذا صدق وعن هذا كذب . والإرادات تنقسم إلى ما يوافق مصلحته ، وهو جلب المنفعة/ له ، وإلى ما لا يوافق مصلحته بل ص ٨٤ يضره .

فإن الإنسان حسّاس^(١) متحرك بالإرادة . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : أصدق الأسماء : الحارث وهمّام ، وأحبها إلى الله : عبد الله وعبد الرحمن ، وأقبحها : حرب ومرة^(٢) ، فإن الإنسان لا بد له من حرثٍ وهو العمل والحركة الإرادية ، ولا بد له من أن يهيم بالأمور : منها ما يهيم به ويفعله ، ومنها ما يهيم به ولا يفعله ، فإن كان المراد موافقا لمصلحته كانت الإرادة حسنة محمودة ، وإن كان مخالفا لمصلحته كانت الإرادة سيئة مدمومة ، كمن يريد ما يضر عقله ونفسه وبدنه .

وإذا كان الإنسان تارةً تكون تصديقاته وإراداته حسنة محمودة ، وتارة تكون سيئة ، فلا يخلو : إما أن تكون نسبة نفسه إلى النوعين نسبة

(١) ت : فإن الإنسان هو حساس .

(٢) جاء الحديث يتامه مع اختلاف في ترتيب الأسماء عن أبي وهب الجشمي وابن عمر رضي الله عنهم في : المسند (ط . الحلبي) ٣٤٥/٤ . وجاء نصفه في : مسلم ١٦٨٢/٣ (كتاب الآداب ، باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء) ، سنن الترمذي (ط . المدينة) ٢١٢/٤ (كتاب الآداب ، باب ما يستحب من الأسماء) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٢٩/٢ (كتاب الأدب ، باب ما يستحب من الأسماء) ؛ سنن النسائي (ب شرح السيوطي) ١٨١/٦ (كتاب الخيل ، باب ما يستحب من شية الخيل) ؛ الدارمي ٢٩٤/٢ (كتاب الاستئذان ، باب ما يستحب من الأسماء) .

واحدة ، بحيث لا يترجح أحد الصنفين على الآخر بمرجح من نفسه ، أو لا بد أن تكون نفسه مرجحة لأحد النوعين .

فإن كان الأول ، لزم أن لا يوجد أحد الصنفين إلا بمرجح منفصل عنه ، ثم ذلك المرجح المنفصل إذا قُدِّرَ مرجحان : أحدهما يرجح الصدق الذى ينفعه ، والآخر يرجح الكذب الذى يضره ، فلما أن يتكافأ المرجحان ، أو يترجح أحدهما ، فإن تكافأ المرجحان لزم أن لا يحصل واحد منهما ، وهو خلاف المعلوم بالضرورة ، فلأننا نعلم أنه إذا عرض على كل أحد أن يصدق ، وأن يتنفع ، وأن يكذب ويتضرر ، مال بفطرته إلى أن يصدق ويتنفع . وإذا كان لا بد من ترجيح أحدهما فترجح الكذب الضار - مع فرض تساوى المرجحين - أولى بالإمتناع من تكافئهما ، فتعين أنه إذا تكافأ المرجحان فلا بد أن يترجح عنده الصدق والنفع ^(١) ، وهو المراد باعتقاد الحق وإرادة الخير .

فعلم أن فى فطرة الإنسان قوة تقتضى اعتقاد الحق وإرادة النافع ، وحينئذ فالإقرار بوجود الصانع ومعرفته والإيمان به هو الحق أو نقيضه ؟ والثانى معلوم الفساد قطعاً ، فتعين الأول . وحينئذ فيجب أن يكون فى الفطرة ما يقتضى معرفة الصانع والإيمان به .

وأيضاً فإنه مع الإقرار به ، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدم محبته ، والثانى معلوم الفساد . وإذا كان الأول أنفع له ، كان فى فطرته محبة ما ينفعه .

(١) ت : الصدق النفع ، وهو تحريف .

وأیضا فإنه إما أن تكون عبادته [وحده] ^(١) لا شريك له أكمل للناس علماً وقصدا ، /أو الإشراف به . والثاني معلوم الفساد ، فوجب أن يكون في فطرته مقتضى يقتضى توحيده .

ص ٨٥

وأیضا فلما أن يكون دين الإسلام مع غيره من الأديان متماثلين ، أو الإسلام مرجوحا أو راجحا . والأول والثاني باطلان باتفاق المسلمين ، وبأدلة كثيرة ، فوجب أن يكون في الفطرة مقتضى يقتضى خیر الأمرين لها ، وامتنع أن تكون نسبة الإسلام وسائر الملل إلى الفطرة واحدة ، سواء كانت نسبة قدرة ، أو نسبة قبول .

وإذا لزم أن يكون في الفطرة مرجح للحنيفية التي أصلها معرفة الصانع ومحبه ، وإخلاص الدين له ، فلما أن يكون مع ذلك لا يوجد مقتضاها إلا بسبب منفصل ، مثل من يعلمه ويدعوه ، أو يمكن وجود ذلك بدون هذا السبب المنفصل .

فإن كان الأول لزم أن يكون موجبا متوقفا على مخاطب منفصل دائما ، فلا يحصل بدونها ألبته . ثم القول في حصول موجبا لذلك المخاطب المنفصل ، كالقول في الأول ، وحينئذ فيلزم التسلسل في المخاطبين ، ووجود مخاطبين لا يتناهون ، وهم أيضا مخاطبون ، وهذا تسلسل في الفاعلين ، وهو ممتنع .

وإن كان في المخاطبين من حصل له بموجب الفطرة بلا مخاطب منفصل ، دل على إمكان ذلك في الفطرة ، فبطل هذا التقدير : وهو كون

(١) وحده : ساقطة من (ت) .

موجب الفطرة لا يحصل قط إلا لمخاطب منفصل . وإذا أمكن حصول موجب الفطرة بدون مخاطب منفصل ، علم أن في الفطرة قوة تقتضي ذلك ، وأن ذلك ليس موقوفاً على مخاطب منفصل ، لكن قد يكون لذلك المقتضى معارض مانع ، وهذا هو الفطرة .

وهذا الدليل يقتضي أنه لا بد في الفِطْر^(١) ما يكون مستغنياً عن مخاطب منفصل في حصول موجب الفطرة ، لكن لا يقتضي أن كل واحد كذلك ، لكن إذا عُرف أن ما جاز على أحد الإنسانين يجوز على الآخر لتماثلها في النوع ، أمكن ذلك في حق كل شخص ، وهو المطلوب .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يقال : إذا ثبت أن نفس الفطرة مقتضية لمعرفته ومحبه ، حصل المقصود بذلك ، وإن لم تكن فطرة كل أحد مستقلة بتحصيل ذلك ، بل يحتاج كثير منهم في حصول ذلك إلى سبب معين للفطرة : / كالتعليم والتخصيص . فإن الله قد بعث الرسل ، وأنزل الكتب ، ودعوا الناس إلى موجب الفطرة : من معرفة الله وتوحيده ، فإذا لم يحصل مانع يمنع الفطرة ، وإلا استجابت لله ورسوله^(٢) ، لما فيها من المقتضى لذلك .

ص ٨٦

ومعلوم أن قوله : كل مولود يولد على الفطرة ، ليس المراد به^(٣) أنه حين ولده [أمه]^(٤) يكون عارفاً بالله موحداً له ؛ بحيث يعقل ذلك . فإن

(١) س : في الفطرة .

(٢) س : ورسوله .

(٣) ت : ليس مراده .

(٤) أمه : ساقطة من النسختين ، وزدتها ليستقيم الكلام .

الله يقول : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا ﴾ [سورة النحل : ٧٨] .

ونحن نعلم بالاضطرار أن الطفل ليس عنده معرفة بهذا الأمر ، ولكن ولادته على الفطرة تقتضى أن الفطرة تقتضى ذلك ، وتستوجبه بحسبها . فكلما حصل فيه قوة العلم والإرادة ، حصل من معرفتها برها ، ومحبتها له ، ما يناسب ذلك . كما أنه وُلِدَ على أنه يجب جلب المنافع ودفع المضار بحسبه . وحيثئذ فحصول موجب الفطرة ، سواء توقّف على سبب ، وذلك السبب موجود من خارج ، أو لم يتوقف ، على التقديرين يحصل المقصود . ولكن قد يتفق لبعضها فوات الشرط أو وجود مانع ، فلا يحصل مقصود الفطرة .

الوجه الثالث : أن يقال : من المعلوم أن النفوس إذا حصل لها معلّم الوجه الثالث ومخصّص ، حصل لها من العلم والإرادة بحسب ذلك . ومن المعلوم أن كل نفس قابلة للعلم وإرادة الحق . ومعلوم أن مجرد التعليم والتخصيص لا يوجب العلم والإرادة ، لولا أن في النفس قوة تقبل ذلك ، وإلا فلو علّم البهائم والجمادات وحضّضها ، لم يحصل لها ما يحصل لبني آدم ، والسبب في الموضوعين ^(١) واحد ، فعلم أن ذلك لاختلاف القوابل .

ولهذا يشترك الناس في سماع القرآن ، ويتفاوتون في آثاره فيهم من العلم والحال ، وهكذا في سائر الكلام . وإذا كان كذلك علم أن في النفوس قوة تقتضى العلم والإرادة .

(١) س : في الموضوعين .

يبين ذلك أن ذلك المرجح إذا حصل من خارج ، فمعلوم أنه نفسه لا يوجب بنفسه حصول العلم والإرادة في النفس ، إلا بقوة منها تقبل ذلك ، وتلك القوة لا تتوقف على أخرى ، وإلا لزم التسلسل الذي لا يتناهى بين طرفين متناهيين ، أو الدّور القبلي ، وكلاهما ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء .

ص ٨٧

فهذا يدل على أن/في النفس قوة ترجح الدّين الحق على غيره . وحيثئذ فللمخاطبُ إنما عنده تنيبها على ما لا تعلمه لتعلمه ، أو تذكيرها بما كانت ناسية لتذكره ، أو تحضيضها على ما لا تريده لتريده ، ونحو ذلك .

وكل هذه الأمور يمكن أن تحصل بخواطر في النفس تقتضى تنيبها وتذكيرها وتحضيضها . واعتبار الإنسان ذلك من نفسه يوجب علمه بذلك ، فإن ما يسمعه الإنسان من كلام البشر يمكن أن يخطر له مثله في قلبه . فعلم أن الفطرة يمكن حصول إقرارها بالصانع والمحبة والإخلاص له بدون سبب منفصل ، وأنه يمكن أن تكون الذات كافية في ذلك .

ومن المعلوم أنه إذا كان المقتضى لذلك قائماً^(١) في النفس وقُدّر عدم المعارض ، فالمقتضى السالم عن المعارض المقاوم يوجب مقتضاه ، فعلم أن الفطرة السليمة إذا لم يحصل لها من يفسدها كانت مُقرّةً بالصانع ، عابدةً له .

فإن قيل : هذه الخواطر التي تخطر للإنسان قد تحصل لبعض الناس دون بعض ، بحسب ما يتفق من الأسباب ، كما أن بعض الناس يحصل له

(١) في النسختين : قائم ، وهو خطأ .

من يخاطبه دون بعض ، فليسوا مشتركين في أسباب الخواطر والخطاب .
 قيل : إذا لم تكن الخواطر متوقفة على مخاطب من خارج ، كانت
 الفطرة الإنسانية هي المقتضية لذلك ، وإن كان ذلك بأسباب يحدثها الله
 من إلهام ملكٍ أو غيره ، لكن المقصود أنه لا يحصل لها ذلك بواسطة
 تعلم^(١) إنسان ودعائه . وهذا هو المقصود بيانه من كونها وُلِدَتْ على
 الفطرة ، ليس المراد أنه يجب وجود الهدى لكل إنسان ، فإن هذا خلاف
 الواقع . والحديث قد بين أن المولود يعرض له من يغيّر فطرته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه لا بد من الداعي المعلم من خارج ،
 لكن في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل في الاعتقادات
 والإرادات ، وهذا كافٍ في كونها وُلِدَتْ على الفطرة .

الوجه الخامس : أن يقال : المقصود أنه إذا لم يحصل الفساد الخارج
 ولا المصلح الخارج ، كانت الفطرة مقتضية للصلاح ، لأن المقتضى فيها
 للعلم/والإرادة النافعة قائم ، والممانع زائل ، إذ ليس في الفطرة نفسها مانع
 من ذلك ، ومع وجود المقتضى السالم عن المعارض المقاوم ، يجب وجود
 مقتضاه .

والأول استدلال بوقوع الإقرار بدون سبب منفصل على وجود المقتضى
 التام في الفطرة ، وهذا استدلال بوجود المقتضى التام على حصول
 مقتضاه .

وليس المقصود هنا أن المقتضى التام يجب وجوده لكل أحد ، فإن هذا

ممتنع ، بل إن الفطرة تقتضى وجوده ، كما تقتضى فطرة الصبي شرب لبن أمه ، فلو لم يعرض له مانع للزم وجود الشرب . لكن قد يعرض له مرض فيه أو في أمه أو غير ذلك ، يوجب نفوره عن شرب لبنها . وحب العبد لربه هو مفطور فيه ، أعظم مما فطر فيه حبه للبن أمه .

قال [الله] (١) تعالى : ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ﴾ [سورة البقرة : ٢٠٠] ، فلو لم يكن المقتضى التام ممكن (٢) وجوده في الفطرة ، لم يحصل موجبها إلا بمرجح من خارج ، وهو خلاف الواقع ، ولأنها إذا خلت عن الأسباب الخارجة ، لم يكن بد من وجود صلاحها أو فسادها ، والثاني ممتنع ، فتعين الأول (٣)

[الوجه] (٤) السادس : أن السبب الذى فى الفطرة : إما أن يكون مستلزماً للمعرفة والمحبة ، وإما أن يكون مقتضياً لها بدون استلزام ، وعلى التقديرين يحصل المقصود .

الوجه السادس

[الوجه] (٤) السابع : أن النفس لا تخلو عن الشعور والإرادة ، بل هذا الخلو ممتنع فيها . فإن الشعور والإرادة من لوازم حقيقتها ، ولا يتصور أن تكون النفس إلا شاعرةً مريدةً ، ولا يجوز أن يقال : إنها قد تخلو فى حق الخالق تعالى عن الشعور بوجوده وعدمه ، وعن محبته وعدم محبته . وحيث فلا يكون الإقرار به ومحبته من لوازم وجودها ، ولو لم يكن لها معارض ، بل هذا باطل .

الوجه السابع

(١) الله : ليست فى (ت) .

(٢) س : مما يمكن .

(٣) س : أو فسادها فتعين الأول والثاني ممتنع .

(٤) الوجه : ساقطة من (ت) .

وذلك أن النفس لها مطلوب مراد بضرورة فطرتها ، وكونها مريدة من لوازم ذاتها ، لا يُتصور أن تكون نفس الإنسان غير مريدة .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « أصدق الأسماء الحارث وهمَّام » ، وهي حيوان ، وكل حيوان متحرك بالإرادة ، فلا بد لها من حركة إرادية ، وإذا كان كذلك فلا بد لكل مريد من مراد ، والمراد إما أن يكون مراداً لنفسه أو لغيره ، والمراد لغيره لا بد أن ينتهى إلى مراد لنفسه ، فيمتنع أن تكون/جميع المرادات مرادات لغيرها ، فإن هذا تسلسل في العلل الغائية ، وهو ممتنع ، كما تمنع التسلسل في العلل الفاعلية ، بل أولى .

ص ٨٩

وإذا كان لا بد للإنسان من مراد لنفسه ، فهذا هو الإله الذى يأله القلب . فإذا لا بد لكل عبد من إله . فعلم أن العبد مفطور على أن يجب إلهه .

ومن الممتنع أن يكون مفطوراً على أن يأله غير الله لوجوه :

منها : أن هذا خلاف الواقع .

ومنها : أنه ليس هذا المخلوق ، بأن يكون إلهها لكل الخلق ، بأولى من

هذا .

ومنها : أن المشركين لم يتفقوا على إله واحد ، بل عبد كل قوم ما

استحسنوه .

ومنها : أن ذلك المخلوق إن كان ميتاً فالحي أكمل من الميت ، فيمتنع

أن يكون الناس مفطورين على عبادة ميت ، وإن كان حياً فهو أيضاً

مريد ، فله إله يأله ، فلو كان هذا يأله هذا ، وهذا يأله هذا ، لزم الدور

المتنع ، أو التسلسل المتنع ، فلا بد لهم كلهم من إله يألهونه .

فإن قلت : ما ذكرته يستلزم أنه لا بد لكل حي من إله ، أو لكل إنسان من إله ، لكن لم لا يجوز أن يكون مطلوب النفس مطلق المألوه ، لا مألوها معينا ، وجنس المراد لا مراداً معينا ؟

قيل : هذا ممتنع ، فإن المراد إما أن يُراد لنوعه أو لعينه ، فالأول مثل كَوْن العطشان يريد ماءً ، والسغبان^(١) يريد طعاماً ، فإرادته هنا لم تتعلق بشيء معين ، فإذا حصل عين من النوع حصل مقصوده .

والمراد لذاته لا يكون نوعاً ، لأن أحد المعنيين ليس هو الآخر ، فلو كان هذا مراداً لذاته ، للزم أن [لا]^(٢) يكون الآخر مراداً لذاته ، وإذا كان المراد لذاته هو القدر المشترك بينهما ، لزم أن يكون ما يختص به أحدهما ليس مراداً لذاته ، وإذا لم يكن مراداً لذاته ، لزم أن يكون ما يختص به كل منهما ليس مراداً لذاته .

والكلى لا وجود له في الأعيان إلا معينا ، فإذا لم يكن في المعينات ما هو مراد لذاته ، لم يكن في الموجودات الخارجية ما هو مراد لذاته ، فلا يكون فيها ما يجب أن يأله أحد ، فضلاً عما يجب أن يأله كل أحد .

فتبين أنه لا بد من إله معين ، هو المحبوب لذاته من كل حي ، ومن الممتنع أن يكون هذا غير الله ، / فلزم أن يكون هو الله ، وعلم أنه لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدنا ، وأن كل مولود ولد على حجة هذا الإله ، ومحبه

ص ٩٠

(١) والسغبان : كذا في (س) وهو الجائع . وفي (ت) كتب في الأصل : الشبعان ثم ضرب عليها وكتب

في الهامش : الجيعان .

(٢) لا : ساقطة من (ت) .

مستلزمة لمعرفة ، ^(١) فعلم أن كل مولود ولد على محبته ومعرفة ، وهو المطلوب ^(١) .

وهذا الدليل يصلح أن يكون مستقلا ، وهذا بخلاف ما يراد جنسه ، كالطعام والشراب ، فإنه ليس في ذلك ما هو مراد لذاته ، بل المراد دفع ألم الجوع والعطش ، أو طلب لذة الأكل والشرب . وهذا حاصل بنوع الطعام والشراب ، لا يتوقف على معين بخلاف ما هو مراد ومحبوب لذاته ، فإنه لا يكون إلا معيناً .

الوجه الثامن : أن يقال : اليهود عندهم نوع من المعرفة بالحق لكن بلا عمل به ، بل مع بغض له ونفور عنه واستكبار . والنصارى معهم نوع من المحبة والطلب والإرادة ، لكن بلا علم ، بل مع ضلال وجهل . ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم : « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » رواه الترمذى وصححه ^(٢) .

وأمرنا الله أن نقول في صلاتنا ^(٣) : ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ [سورة الفاتحة : ٦ ، ٧] . آمين . فإن النعمة المطلقة لا تحصل إلا بمعرفة الحق واتباعه ، وإذا كان كذلك ، والإنسان يحتاج إلى هذا وهذا ، ففطرته السليمة : إما أن تكون مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به ، أو للعمل به ^(٤) دون معرفته ، أو لها ، أو لا لواحدٍ منهما .

(١-١) ساقط من (س) .

(٢) سبق الحديث في ج ١ ص ١٦٦ .

(٣) س : في كل صلاة .

(٤) س : دون العمل أو العمل به . .

فإن كان الرابع : فيلزم أن يستوى عندها الصدق والكذب ، والاعتقاد المطابق والفاقد ، وإرادة ما ينفعها وإرادة ما يضرها ، وهذا خلاف ما يُعلم بالحس الباطن والظاهر وبالضرورة^(١) .

وإن كان الثالث : فيلزم أن يستوى عندها مع العمل أن تعلم وأن تجهل ، وأن تهتدي وأن تضل ، وأن لا يكون فيها مع استواء الدواعي الظاهرة ميل إلى أحدهما ، وهو أيضا خلاف المعلوم بالحس والضرورة .

وإن كان الثاني : فيلزم أن يستوى عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائما ، إذا استوت الدواعي الخارجة . وهو أيضا خلاف الحس الباطن والظاهر ، وخلاف الضرورة . فتبين أنه لا يستوى عندها هذان ، بل يترجح عندها هذا وهذا جميعا .

وحيث فلا تكون مفطورة لا على يهودية ولا على نصرانية ، فعلى / ص ٩١ الجوسية أولى ، ويلزم أن تكون مفطورة على الحنيفية المتضمنة لمعرفة الحق والعمل به ، وهو المطلوب .

فصل

قال الله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] ، وللناس في هذه العبادة التي خلقوا لها قولان :

فصل في قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) .

أحدهما : أنها وقعت منهم . ثم هؤلاء منهم من يقول : جميعهم خلقوا لها . ومنهم من يقول : إنما خلق لها بعضهم .

(١) س : بالضرورة .

والقول الثاني : أنهم كلهم خلقوا لها ، ومع ذلك فلم تقع ^(١) إلا من بعضهم . وهؤلاء حزبان :

حزب يقولون : إن الله لم يشأ إلا العبادة ، لكنهم فعلوا ما لا يشاؤه بغير قدرته ولا مشيئته ، وهم القدرية المنكرون لعموم قدرته ومشيئته ^(٢) وخلقته .

^(٣) والثاني يقولون : بل كل ما وقع فهو بمشيئته وقدرته وخلقته ^(٣) ، لكن هو لا يجب إلا العبادة التي خلقهم لها ، ولا يأمر إلا بذلك ، فمنهم من أعانه ففعل المأمور به ، ومنهم من لم يفعله .

واللام عند هؤلاء كاللام في قوله : ﴿ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥] ، وفي قوله : ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَإِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾ [سورة الحج : ٣٤] .

وقوله تعالى : ﴿ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] على قول الأكثرين ، الذين يجعلون « لعل » متعلقة بقوله : « خلقكم » كما قال ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] .

(١) س : يقع ، والمقصود العبادة .

(٢) ومشيئته : ساقطة من (س) .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

وقوله : ﴿ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتَكْبَرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾ [سورة الحج : ٣٧] .

وقوله : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة الطلاق : ١٢] .

وقوله : ﴿ جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْيَتِيمَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة المائدة : ٩٧] .

وقوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [سورة النساء : ٦٤] .

ومنه قوله : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة المائدة : ٦] .

وقوله : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا ﴾ [سورة النساء : ٢٦ - ٢٨] ، ونحو ذلك مما فيه : أن

الله يفعل فعلا لغاية يحبها ويرضاها ، ويأمر بها عباده ، وإذا حصلت لهم كان فيها نجاتهم وسعادتهم ، ثم منهم من يعينه على فعلها ، ومنهم من لا يفعلها ، فإن هذا قد أشكل على طائفة من الناس ، وقالوا : كيف يفعل فعلا لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

فيقال : الغاية التي يُراد الفعل لها هي غاية مرادة للفاعل ، ومراد الفاعل نوعان : فإنه تارةً يفعل فعلاً ليحصل بفعله مراده ، فهذا لا يفعله ، وهو يعلم أنه لا يكون . والله تعالى يفعل ما يريد ، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولكن الله يفعل ما يريد .

وتارةً يريد من غيره أن يفعل فعلاً باختياره ، ليستفيع ذلك الفاعل بفعله ، ويكون ذلك محبوباً للفاعل الأول ، كمن يبنى مسجداً ليصلي فيه الناس ، ويعطيهم مالاً ليحجُّوا به ويجاهدوا به ، وسلاحاً ليجاهدوا به ، ويأمرهم بالمعروف ليفعلوه ، وينهاهم عن المنكر ليتركوه ، وهم إذا فعلوا ما أرادهم لهم ومنهم ، كان صلاحاً لهم ، وكان ذلك محبوباً له ، وإن لم يفعلوا ذلك ، لم يكن صلاحاً لهم ولا حصل محبوبه منهم . ثم هذا قد لا يكون قادراً على فعل ما أمروا به اختياراً .

ولهذا زعمت القدرية النافية أن الرب ليس قادراً على هدى العباد ، وهو خطأ عند أهل السنة ، وقد يكون قادراً^(١) ، فإنه سبحانه لو شاء لآتى كل نفس هداها : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً ﴾ [سورة يونس : ٩٩] .

لكن المخلوق قد يعين بعض من أمره لمصلحة له في إعانتة ، ولا يعين آخر ، والرب تعالى قد يعين المؤمنين فيفعلوا ما أمروا به ، وأحبه الله منهم^(٢) ، ولا يعين آخرين ، لما له في ذلك من الحكمة ، فإن الفعل لا يوجد إلا بلوازمه وانتفاء أصداده .

(١) وقد يكون قادراً : كذا في النسختين ، ولعل الصواب أن يقال : بل هو تعالى قادر على ذلك ..

(٢) منهم : ساقطة من (س) .

وقد يكون في وجود ذلك فوات حكمة له ، هي أحب إليه من طاعة أولئك ، أو وجود شيء دفعه أحب إليه من حصول معصية أولئك .

وحينئذ فإذا أمر العباد ونهاهم ، ليطيعوه / ويعبدوه ، ويفعلوا ما أحبه ، وينالوا كما لهم الذي هو غايتهم التي خلقوا لها ، جاز أن يُقال :

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ [سورة النساء : ٦٤] .
وأن يقال : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥] .

وأن يقال : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة النساء : ٢٦] .

وأن يقال : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٦] ونحو ذلك .

وإن كان هو لم يخلق^(١) ما أمر به ، وإذا خلقهم وخلق لهم ما يتفتنون به ، ليعبدوه ويطيعوه ، ويشكروه ويذكروه ، وبلغوا الغاية المحمودة في حقهم ، التي يحبها ويرضاها لهم - صح أن يقال : إنما خلقهم ليعبدوه ، وإن كان هو لم يخلق لكل منهم ما به يصير عابدا له ، كما جاز أن يُقال : إنما بنيت المسجد ليصلوا فيه ، وإنما أعطيتهم المال ليحجوا ويجهدوا ونحو ذلك ، فإنه ليس من شرط من فعل فعلا لغاية يفعلها غيره ، أن يكون هو فاعلا لتلك الغاية .

ثم إذا علم أن كثيرا من هؤلاء لا يصلي ولا يحج ولا يجاهد ، وأن من

(١) ت : وإن هو لا لم يخلق ، وهو تحريف .

بأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر لا يطيعه ، لم يمنع ذلك أن يفعل ما يفعل ، ويأمر بما يأمر به ، لأن نفس ذلك الفعل وذلك الأمر مصلحة له ، وهذا موجود في المخلوق والمخالق ، فإن المخلوق - كالرسول وغيره - يأمر وينهى ، وإن كان يعلم أنه لا يُطاع ، لأن نفس أمره لهم ، له فيه مصلحة ومنفعة وثواب ، وفيه حكمة في حق المأمور والمنهى .

وكذلك يفعل ما يفعل لمصالح الناس ، وإن علم أنهم لا يفعلون ذلك ، إذا كان له في ذلك أجر ومثوبة ومصالح أخرى ، فإنه إذا كان بعض الناس يصلّى في المسجد ، وبعضهم لا يصلّى فيه ، قامت حجته على من لم يصل واستحق العقوبة ، وكان قد أزاح عن نفسه العلة ، بأن يُقال : لم يبين لهم مسجداً يصلون فيه .

والمخالق تعالى أرسل الرسل ، وأنزل الكتب ، وأنذر العباد ، وأزاح عنهم^(١) ، وفعل بهم من الأسباب التي بها يتمكنون من الطاعة ، أعظم مما يفعله كل أمرٍ غيره بالمأمورين ، فليس أحد أزاح علل المأمورين أعظم من الله ، فلا تقوم حجة أمر على مأمور ، إلا وحجة الله على عباده أقوم ، ولا يستحق مأمور من أمره ذمّاً ولا عقاباً لمعصيته إلا واستحقاق عصاة الله ص ٩٤
لأمره أعظم استحقاقاً وذمّاً ، ولا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، ولا يُيسر أمرٌ على مأموريه ويرفع عنهم ما لا يطيقونه ، إلا والله تعالى أعظم تيسيراً على مأموريه^(٢) وأعظم رفعاً لما لا يطيقونه عنهم .

(١) س : وقدر العباد ، وأزاح عليهم ، وهو تحريف .

(٢) س : على مأمور به يرفع عنهم ما لا يطيقونه إلا والله أعظم تيسيراً على مأمور به .

وكل من تدبّر الشرائع ، لا سيما شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ، وجد هذا فيها أظهر من الشمس . ولهذا قال في آية (١) الصيام ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥] .

وقال في آية (١) الطهارة (٢) : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٦] .

وقال : ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [سورة الحج : ٧٨] .

وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إنما بعثتم مبسّرين ولم تبعثوا معسّرين (٣) .

وهو سبحانه يُسقط الواجبات إذا خشى المريض زيادة في المرض أو تأخر (٤) البرء ، فيسقط القيام في الصلاة ، والصيام في شهره ، والطهارة بالماء كذلك ، بل المسافر مع تمكنه من الصيام أسقطه عنه في شهره ، وقال : ﴿ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ [سورة البقرة : ١٨٥] .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) ت : الطهار ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : البخارى ٥٠/١ (كتاب الوضوء ، باب صب الماء على البول في المسجد) وأوله : قام أعرابي فبال في المسجد ، فتناوله الناس فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : دعوه وهريقوا على بوله سجلاً من ماء . . . الحديث . وهو في : سنن أبي داود ١٥٥/١ (كتاب الطهارة ، باب الأرض يصيبها البول) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٩٩/١ (كتاب الطهارة ، باب ماجاء في البول) ؛ سنن النسائى (شرح السيوطى) ١٤٢/١ - ١٤٣ (كتاب الطهارة ، باب التوقيت في الماء) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٤٤/١٢ - ٢٤٧ ، ٢٠٩/١٤ ، ٢١٠ . وجاء جزء من الحديث عن أنس رضى الله عنه (ولم ترد فيه العبارة التي ذكرها ابن تيمية هنا) في عدة مواضع منها في : مسلم ٢٣٦/١ - ٢٣٧ (كتاب الطهارة ، باب وجوب غسل البول وغيره . . .) .

(٤) س : أو تأخير .

والشريعة طافحة بهذا وأمثاله ، وهو سبحانه مع ذلك هو ربُّ كل شيء ومليكه وخالقه ، فلا يكون شيء إلا بمشيئته وقدرته ، وهو سبحانه محسن متفضل إلى من أمرهم ونهاهم بقدر زائد [لا يقدر]^(١) عليه ، ولا يفعله غيره ، وهو أن جعلهم مؤمنين مسلمين مطيعين ، وهذا لا يقدر عليه غيره من الأمرين الناهين ، وهو في ذلك محسن إليهم منعم عليهم نعمة ثانية^(٢) ، غير نعمته بالارسال والبيان والایذار^(٣) ، فهذه نعمة يختصون بها غير النعمة المشتركة .

وأما الكفار فلم ينعم عليهم بمثل ما أنعم به على المؤمنين ، ومن لم ينعم ومحسن بمثل ذلك ، لم يكن قد أساء وظلم مع الإقدار والتمكين وإزاحة العلل ، إذا كان له في ترك ذلك حكمة بالغة ، لو فعل بهم مثلاً فعل بالأولين ، بطلت [تلك]^(٤) الحكمة التي هي أعظم من طاعتهم ، وحصلت مفسدة أعظم من مفسدة معصيتهم . فمن وجه ليس ذلك بواجب عليه لهم ، ومن وجه له في ذلك حكمة بالغة لا تجتمع هي ومساواتهم بأولئك ، ففتقتضى الحكمة ترجيح خير الخيرين ، بتفويت أدناهما ، / ودفع شر الشرين بالتزام أدناهما .

ص ٩٥

وقول القائل : كيف يفعل فعلاً لغاية مع علمه أنها لا تحصل ؟

جوابه : أن ذلك إنما يمتنع إذا كان ليس مراده إلا تلك الغاية فقط ،

(١) عبارة « لا يقدر » ساقطة من (ت) .

(٢) ت : ثابتة ، وهو تحريف .

(٣) ت : والإقرار .

(٤) تلك : ساقطة من (ت) .

فإذا لم تحصل لم يحصل^(١) ما أراد^(٢) ، ومن فعل شيئاً لأجل مراد يعلم أنه لا يحصل كان ممتنعاً .

وهذا يبطل قول القدرية الذين يقولون : لم يرد إلا المأمور ، وما سواه واقع بغير مراده ، وقد خلق الخلق لذلك المراد بعينه ، مع علمه أنه لا يكون ، وهذا تناقض . ويقولون : يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء .

وأما أهل السنة الذين يقولون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لا يقع إلا ما شاءه ، وإن وقع ما لم يحبه ويأمر به ، فلحكمة له في ذلك باعتبارها خلقه ، ولولا الغاية التي يريد بها لم يخلقه ، فلا إشكال على قولهم .

وإذا علم أن الرب له مراد بما أمره ، وله مراد بما خلقه ، فإذا لم يحصل ما أمر به فقد حصل ما خلقه ، فما حصل إلا مراده ، وهو لم يخلق ذلك المعين الذي أمر به^(٣) ، لئلا يستلزم عدم مرادٍ أحب إليه منه وهو ما خلقه ، وقد يكون ذلك المأمور يستلزم تفويت مأمور آخر هو أحب إليه منه .

مثاله أن فرعون لو أطاع لم يحصل ما حصل من الآيات العظيمة ، التي حصل بها من المأمور ما هو أعظم من إيمان فرعون . وصناديد قريش لو أطاعوا لم يحصل ما حصل من ظهور آيات الرسول ، ومعجزة القرآن ،

(١) س : فإذا لم يحصل لم يحصل ، وهو خطأ .

(٢) س : ما أراد .

(٣) ت : الذي أمره .

وجهاد المؤمنين الذي حصل به ^(١) من طاعة الله ومحبوه ما هو أعظم عنده من إيمان صناديد قريش .

وعلى هذا فيجوز أن يُقال : إن الله ^(٢) إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه ، فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره ، وبها يحصل محبوه ، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم ، وإن كان منهم من لم يعبد ، ولم يجعله عابدا [له] ^(٣) ، إذ كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات آخر ، هي أحب إليه من عبادة أولئك ، وحصول مفسد آخر ، هي أبغض إليه من معصية أولئك .

ويجوز أيضا أن يقال : ﴿ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مِنْ رَجْمِ رَبِّكَ وَلَئِنَّكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [سورة هود : ١١٩] ، فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه / من الرحمة والاختلاف . ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أمروا بها ، وهنا ذكر الغاية التي إليها يصيرون ، وكلاهما مرادة له ، تلك مرادة بأمره ، والموجود منها مراد بخلقهم وأمره . وهذه مرادة بخلقهم ، والمأمور منها مراد بخلقهم وأمره .

وهذا معنى ما يروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ^(٤) في قوله : ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] قال : معناه إلا لآمرهم أن يعبدوني

(١) به : ساقطة من (س) .

(٢) عبارة « إن الله » : ساقطة من (ت) .

(٣) له : ساقطة من (س) .

(٤) عبارة « رضي الله عنه » ليست في (س) .

وأدعوهم إلى عبادتي . واعتمد الزجاج هذا القول^(١) ، فرواه ابن أبي نجيح عن مجاهد : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] قال : لآمرهم وأنهاهم . وروى سليمان بن عامر عن الربيع بن أنس ، قال : ما خلقتها إلا للعبادة^(٢) .

وأما من قال : المراد : المؤمنون ، فروى ابن مصلح^(٣) عن الضحّاك في قوله : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ قال : هي خاص للمؤمنين^(٤) .

وأما من قال : كلهم وقعت منهم العبادة التي خلقوا لها . فروى الوالي عن ابن عباس : إلا ليعبدون : إلا ليُقرّوا لي بالعبودية طوعاً وكرهاً^(٥) . وقال السديّ : خلقهم للعبادة ،^(٦) فمن العبادة عبادة تنفع ، ومن العبادة^(٦) عبادة لا تنفع : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] : هذا منهم عبادة ، وليس تنفعهم مع شركهم^(٧) .

(١) قال ابن الجوزي في تفسيره « زاد المسير في علم التفسير » في تفسيره هذه الآية ٤٢/٨ (ط . المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٩٦٧/١٣٨٧) : « واختلفوا في هذه الآية على أربعة أقوال : أحدها : إلا لآمرهم أن يعبدوني ، قاله علي بن أبي طالب ، واختاره الزجاج » .

(٢) في تفسير ابن كثير للآية : « وقال الربيع بن أنس : (إلا ليعبدون) أى : إلا للعبادة » .

(٣) س : أبو صالح .

(٤) قال ابن الجوزي : « والثالث : أنه خاص في حق المؤمنين . قال سعيد بن المسيّب : ما خلقت من

يعبدني إلا ليعبدني . وقال الضحّاك والقراء وابن قتيبة : هذا خاص لأهل طاعته » .

(٥) قال ابن الجوزي : « والثاني : إلا ليقروا بالعبودية طوعاً وكرهاً ، قاله ابن عباس . وبيان هذا قوله :

(ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) [سورة الزخرف : ٨٧] . وانظر تفسير الطبري وتفسير ابن كثير لقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس . . الآية .

(٦-٦) : ساقط من (س) .

(٧) أورد هذا الكلام بألفاظ مقاربة ابن كثير في تفسيره .

وروى ابن أبي زائدة ، عن ابن جريج في قوله : ﴿ وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ قال : إلا ليعرفون (١) .

روى (٢) هذه الأقوال ابن أبي حاتم بأسانيدِهِ إلا قول علي .

وذكر الثعلبي عن مجاهد : إلا ليعرفون . قال : ولقد أحسن في هذا القول ، لأنه لو لم يخلقهم لما عُرف وجوده وتوحيده . ودليل هذا التأويل قوله : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧] الآيات ، قال : وروى حبان عن الكلبى : إلا ليوحدون ، فأما المؤمن فيوحده في الشدة والرخاء ، وأما الكافر [فيوحده] (٣) في الشدة والبلاء دون النعمة والرخاء . بيانه : قوله ﴿ فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [سورة العنكبوت : ٦٥] فعلى هذه الأقوال أن جميع الإنس والجن عبده وعرفوه ووحدوه ، وأقروا له بالعبودية طوعاً وكرهاً .

والأولون لا ينكرون ما أثبتته هؤلاء ، لكن يقولون : ليست هذه هي العبادة التي خلقوا لها ، وإن كان قد وُجد من جميعهم معرفة به ، وإقرار به ، وعبودية له طوعاً وكرهاً .

وهذا يبين أن جميع الإنس والجن مقرون بالخالق معترفون به / مقرون ص ٩٧ بعبوديته طوعاً وكرهاً ، وذلك يقتضى أن هذه المعرفة من لوازم نشأتهم ، وأنه لم ينفك عنها أحد منهم ، مع العلم بأن النظر المعين الذى يوجبه

(١) قال ابن كثير : « وقال ابن جريج : إلا ليعرفون » .

(٢) س : وروى .

(٣) فيوحده : ساقطة من (ت) .

الجهمية والمعتزلة لا يعرفه أكثرهم . فعلم بذلك ثبوت المعرفة والإقرار بدون هذا النظر .

وقد روى ابن جريج عن زيد بن أسلم : إلا ليعبدون قال : جبلهم على الشقاء والسعادة^(١) .

وكذلك^(٢) عن وهب بن منبه : ﴿ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ ﴾ قال : جبلهم على الطاعة وجبلهم على المعصية ، ذكرهما^(٣) ابن أبي حاتم .

وعلى هذا فيكون المراد بالعبادة دخولهم تحت قضائه وقدره ، ونفوذ مشيئته فيهم . وقد فسّر بهذا ما رواه الوابي عن ابن عباس حيث قال : إلا ليقروا لى بالعبودية طوعا وكرها .

قال الثعلبي : « فإن قيل : كيف كفروا ، وقد خلقهم للإقرار بربوبيته والتذلل لأمره ومشيئته ؟ قيل : إنهم قد تذللوا لقضائه الذى قضاه^(٤) عليهم ، لأن قضاءه جارٍ عليهم ، لا يقدرّون على الامتناع منه إذا نزل بهم ، وإنما خالفه من كفر به فى العمل بما أمر به ، فأما التذلل لقضائه فإنه غير ممتنع منه » .

قلت : وهذا المعنى - وإن كان فى نفسه صحيحا ، وقد نازعت القدرية فى بعضه - فليس هو المراد بالآية . فإن جميع المخلوقات - حتى البهائم والجمادات - بهذه المتزلة .

(١) س : أو السعادة .

(٢) أورد هذا التفسير عن زيد بن أسلم الطبرى فى تفسيره لهذه الآية ، وكذلك السيوطى فى الدر

المشهور ١١٦/٦٤ .

(٣) س : ذكرها .

(٤) س : الذى قضى .

وأيضاً فالعبادة المذكورة في عامة المواضع في القرآن لا يُراد بها هذا المعنى .

وأيضاً فإن قوله : ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ ﴾ * [سورة الذاريات : ٥٦ - ٥٨] ، دليل على أنه خلقهم ليعبده ، لا ليرزقوا ويطعموا ، بل هو المُطْعِم الرزاق ، وإطعامه لهم ورزقه إياهم ، هو من جُملة تديبرهم وتصريفهم ، الذي قد جعله أهل هذا القول عبادةً له ، فتكون العبادة التي خُلِقوا لها كونهم مرزوقين مدبّرين ، وهذا باطل .

وأيضاً : فقوله ﴿ لِيَعْبُدُونَ ﴾ ^(١) يقتضى فعلاً يفعلونه هم . وكونه يرثيهم ويخلقهم ، ليس فيه إلا فعله فقط ، ليس في ذلك فعل لهم . ويلي هذا القول في الضعف قول من يقول : إنهم كلهم عبده ، أو أن الآية خاصة . فإن هذه أقوال ^(٢) ضعيفة ، كما أن قول القدرية / الذين يقولون : إنه ما كان منهم كان بغير مشيئته وقدرته وإنه لم يشأ إلا العبادة فقط ، وما كان غير ذلك فإنه حاصل بغير مشيئته وقدرته - قول ضعيف . والناس لما خاضوا في القدر صارت الأقوال المتقابلة تكثر فيه ، وفي تفسير القرآن بغير المراد ، وهو مما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم حيث خرج عليهم وهم يتنازعون في القدر : هذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ، وهذا يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فقال : « أبهذا أمرتم ؟ أم إلى هذا دعيتم ؟ أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض » ^(٣) .

(١) ت : يعبدون .

(٢) س : الأقوال . (٣) سبق الحديث في ج ١ ص ٤٩ .

والمقصود هنا أنه من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والإينس معترفون بالخالق مقرون به ، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذى يذكره هؤلاء ، فعلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإينس والجن ، وأنه من لوازم خلقهم ، ضرورى فيهم ، وإن قدر أنه حصل بسبب ، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم ، وذلك ضرورى فيهم .

وهذا هو الإقرار والشهادة المذكورة في قوله : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن نَّبِيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣] .

فإن هذه الآية فيها قولان : من الناس من يقول : هذا الإشهاد كان لما استخرجوا من صلب آدم ، كما نقل ذلك عن طائفة من السلف ، ورواه بعضهم مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد ذكره الحاكم ، لكن رفعه ضعيف (١) .

(١) وردت آثار عديدة تذكر إنطاق الله لىنى آدم وإشهادهم على أنفسهم أكثرها موقوف وبعضها مرفوع . والحديث المرفوع الذى يشير إليه ابن تيمية أورده الحاكم فى مستدركه ١/ ٢٧٧ - ٢٨ (ط . حيدر آباد ، ١٣٣٤ - ١٣٤٢) ونصه : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا إبراهيم بن مرزوق البصرى بمصر ، ثنا وهب بن جرير بن حازم ثنا أبى ، عن كلثوم بن جبر ، عن سعيد بن جبیر ، عن ابن عباس ، عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : أخذ الله الميثاق من ظهر آدم ، فأخرج من صلبه ذرية ذراها ، فنثرهم ثرا بين يديه كاللر ، ثم كلمهم فقال : ألسنت بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا : إنما أشرك آبائنا من قبل ، وكنا ذرية من بعدهم ، أقهلكنا بما فعل المبطلون » ثم قال الحاكم : « هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبیر » .

وإنما المرفوع الذى فى السنن ، كأبى داود ، والترمذى ، وموطأ مالك ، من حديث أبى هريرة^(١) ومن حديث عمر^(٢) : هو أنهم استخرجهم ، ليس فى هذه الكتب أنهم نطقوا ولا تكلموا .

== وقد روى هذا الحديث - مع اختلاف فى الألفاظ - أحمد فى مسنده (ط . المعارف) ١٥١/٤ (رقم ٢٤٥٥) وسنده فيه : «حدثنا حسين بن محمد ، حدثنا جرير - يعنى ابن حازم ، عن كلثوم بن جبير . . . وفيه : «أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان - يعنى عرفة - فأخرج من صلبه . . . وصحح الشيخ أحمد شاكر رحمه الله الحديث فى تعليقه وأشار إلى وجود الحديث فى مجمع الزوائد (ذكر الشيخ أحمد شاكر أنه فى ٢٥/٧ ووجدته مكررا فى ١٨٨/٧ - ١٨٩) وقال الميضى : «رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح» . ونقل الشيخ أحمد شاكر الكلام الذى ذكره ابن كثير فى تفسيره (انظر التفسير - ط . دار الشعب - ٥٠١/٣ - ٥٠٢) وقال فيه : «وقد رواه عبد الوارث ، عن كلثوم بن جبير ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس ، فوقفه . وكذا رواه إسماعيل بن عليه ووكيع ، عن ربيعة بن كلثوم ، عن جبير ، عن أبيه به ، وكذا رواه عطاء بن السائب ، وحبيب بن أبى ثابت ، وعلى بن بليحة ، عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس : قوله : وكذا رواه العوفى ، وعلى بن أبى طلحة ، عن ابن عباس ؛ فهذا أكثر وأثبت ، والله أعلم» . قال الشيخ أحمد شاكر فى تعليقه على كلام ابن كثير : «وكان ابن كثير يريد تعليل المرفوع بالموقوف ! وما هذه بعله ، والرفع زيادة من ثقة ، فهى مقبولة صحيحة» . وابن كثير يشير إلى الآثار الموقوفة التى أوردها الطبرى فى تفسيره (ط . المعارف) ٢٢٢/١٣ - ٢٥٠ (منها الأرقام ١٥٣٣٩ - ١٥٣٤٣ ، ١٥٣٤٧ - ١٥٣٥٠ ، ١٥٣٦٠ - ١٥٣٦٢) فانظر هذه الآثار وتعليق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله وأستاذى الأستاذ محمود شاكر عليها (وعلى حديث ابن عباس المرفوع (رقم ١٥٣٣٨) وحديث عبد الله بن عمرو المرفوع (رقم ١٥٣٥٤) . وانظر كلام ابن تيمية عن هذه الأحاديث وتعليق على كلامه فى «جامع الرسائل» ص ١٢ - ١٣ .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣٢ - ٣٣١/٤ وجه عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم) وأول الحديث : لما خلق الله آدم مسح ظهره . . . الحديث ، وقال عنه السيوطى فى «الجامع الكبير» بعد أن أشار إلى رواية الترمذى له : «وابن سعد ، ع = وابن يعلى ، ك = الحاكم فى مستدركه وابن مردويه عن أبى هريرة» .

(٢) الحديث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى : سنن أبى داود ٣١٢/٤ - ٣١٣ (كتاب السنة ، باب فى القدر) ، الموطأ ٨٩٨/٢ - ٨٩٩ (كتاب القدر ، باب النهى عن القول بالقدر) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٣٣١/٤ (كتاب التفسير ، تفسير سورة الأعراف) وقال الترمذى : «هذا حديث حسن ، ومسلم بن يسار لم يسمع من عمر ، وقد ذكر بعضهم فى هذا الإسناد بين مسلم بن يسار وبين عمر رجلا . . . ورواه الحاكم فى مستدركه ٢٧/١ وقال : «هذا حديث صحيح على شرطها ولم يخرجاه» .

ولكن في حديث أبي هريرة أنه ^(١) أراهم آدم . وفي حديث عمر وغيره أنه قال : هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار ^(٢) . ففيها إثبات القدر ^(٣) وأن الله علم ما سيكون قبل أن يكون ، وعلم الشقي والسعيد من ذرية آدم ، وسواء كان ما استخرجه فرآه آدم هي أمثالهم أو أعيانهم .

فأما نطقهم فليس في شيء من الأحاديث المرفوعة الثابتة ، ولا يدل عليه القرآن ، / فإن القرآن يقول فيه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] فذكر الأخذ من ظهور بني آدم - لا من نفس آدم - وذرياتهم يتناول كل من ولدوه ، وإن كان كثيرا ، كما قال في تمام الآية : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٣] .

ص ٩٩

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ ﴾ [سورة آل عمران : ٣٣ ، ٣٤] وقال : ﴿ ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ﴾ [سورة الإسراء : ٣] وقال : ﴿ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٤] إلى قوله : ﴿ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٥] فاسم الذرية ^(٤) يتناول الكبار .

(١) ت : أنهم .

(٢) الحديث من رواية أبي داود . . . أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم) ، قال : قرأ القعني الآية ، فقال عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل خلق آدم ، ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ، ويعمل أهل النار يعملون . فقال رجل : يا رسول الله فقيم العمل ؟ . . . الحديث .

(٣) م : للقدر .

(٤) في (ت) : . . . داود وسليمان (الآية ، فاسم الذرية . . .

وقوله : ﴿ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] ، فشهادة المرء على نفسه في القرآن يراد بها : إقراره . فمن أقرَّ بحق عليه فقد شهد به على نفسه .

قال تعالى : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [سورة النساء : ١٣٥] ، وهذا مما احتج به الفقهاء على قبول الإقرار .

وفي حديث ماعز بن مالك : فلما شهد على نفسه أربع مرات رجمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) ، أى أقر أربع مرات .

ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ ﴾ [سورة التوبة : ١٧] فإنهم كانوا مقرين بما هو كفر ، فكان ذلك شهادتهم على أنفسهم .

وقال تعالى : ﴿ يَامَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَعَرَّثَهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَافِرِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٣٠] ، فشهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم ، وهو إذاً الشهادة على أنفسهم .

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه ، فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤٤٠/٢ - ٤٤١ (كتاب الحدود ، باب ما جاء فى التلقين فى الحد) ، سنن ابن ماجه ٨٥٤/٢ (كتاب الحدود ، باب الرجم) ، وأوله - وهذه رواية الترمذى - : جاء ماعز الأسلمى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنه زنى فأعرض عنه . . . فأمر به فى الرابعة فأخرج إلى الحرة . . الحديث وقال الترمذى : « هذا حديث حسن ، قد روى من غير وجه عن أبي هريرة . وروى هذا الحديث عن أبي سلمة عن جابر بن عبد الله ، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا . »

ولفظ شهد فلان وأشهدته : يراد به تحمّل الشهادة ، ويراد به أداؤها^(١). فالأول كقوله : ﴿ فَأَمْسِكُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُمْ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ [سورة الطلاق : ٢]. والثاني كقوله : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٨]. وقوله : ﴿ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] من هذا الثاني ، ليس المراد أنه جعلهم يتحملون شهادة على أنفسهم يؤدونها في وقت آخر ، فإنه سبحانه في مثل ذلك إنما يُشهد على الرجل غيره . كما في قصة آدم لما أشهد عليه الملائكة ، وكما في شهادة الملائكة وشهادة الجوارح على أصحابها ، ولما^(٢) ظن بعض المفسرين هذا قال : المراد أشهد^(٣) بعضهم على بعض .

لكن هذا اللفظ حيث جاء في القرآن ، إنما يراد به شهادة الرجل على نفسه ، بمعنى أداء الشهادة على نفسه ، وهو إقراره / على نفسه ، فالشهادة هنا خبر .

وقولهم : ﴿ بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ هو إقرارهم بأنه ربهم ، ومن أخبر بأمر عن نفسه فقد شهد به على نفسه^(٤) . ولهذا قال في الآية : ﴿ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] فقولهم : بلى ، معناه : أنت ربنا . وهذا إقرار منهم بربوبيته لهم ، وهذا الإقرار هو^(٥)

(١) ت ، س : أداها .

(٢) س : لا .

(٣) ت : أشهدتهم .

(٤) ت : قد شهد على نفسه به .

(٥) س : وهو ، وهو تحريف .

شهادة على أنفسهم ، أى إنطاقهم بالإقرار ربوبيته ، وجعلهم شهداء على أنفسهم بما أقروا به من ربوبيته .

وقوله : « أشهدهم » يقتضى أنه هو الذى جعلهم شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم ، وهذا الإشهاد مَقْرُونٌ بأخذهم من ظهور آباؤهم ، وهذا الأخذ المعلوم المشهود الذى لا ريب فيه هو أخذ المنى من أصلاب الآباء ونزوله فى أرحام الأمهات . لكن لم يذكر هنا الأمهات لقوله فيما بعد : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٣] وهم كانوا متبعين لدين آباؤهم ، لا لدين الأمهات ، كما قالوا : ﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ ﴾ [سورة الزخرف : ٢٢٠] .

ولهذا قال : ﴿ قُلْ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ﴾ [سورة الزخرف : ٢٤] فهو يقول : اذكر حين أخذوا من أصلاب الآباء فخلقوا حين وُلِدوا على الفطرة مقرّين بالخالق شاهدين على أنفسهم بأن الله ربهم ، فهذا الإقرار حجة لله عليهم يوم القيامة ، فهو يذكر أخذه لهم ، وإشهاده إياهم على أنفسهم ، إذ كان سبحانه خلق فسوّى ، وقدر فهدى .

فالأخذ يتضمن خلقهم ، والإشهاد يتضمن هداه لهم إلى هذا الإقرار ، فإنه قال : ﴿ أَشْهَدُهُمْ ﴾ أى جعلهم شاهدين . وقد ذكرنا أن الإشهاد يراد به ^(١) تحميل الشهادة ، كقوله : ﴿ وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ ﴾ [سورة الطلاق : ٢] أى احملوا هذه الشهادة على هؤلاء المشهود عليهم .

(١) ت : براهه ؛ س : يراى . ولعل الصواب ما أثبتته .

وهنا لم يقل : أشهدوا على أنفسهم بما أنطقهم به ^(١) ، فيكون هذا ^(٢) إقرارا مشهودا به غير الشهادة ، سواء كان شهادة ^(٣) بعضهم على بعض ، كما قاله بعضهم ، أو كان شهادتهم على أنفسهم بما أقرؤا به ، بل شهادتهم على أنفسهم هو إقرارهم .

فالشهادة هي الإقرار ، كما قال : ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ ﴾ [سورة النساء : ١٣٥] ، وكما قيل لما عز : شهد على نفسه أربعا . فإشهادهم على أنفسهم جعلهم شاهدين على أنفسهم ، أى مقررين له بربوبيته ، كما قال في تمام الكلام : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] فقولهم : بلى شهدنا ، هو إقرارهم بربوبيته ، وهو شهادتهم على أنفسهم بأنه ربهم وهم مخلوقون له ، فشهدوا على أنفسهم بأنهم عبيده .

ص ١٠١
كما يقول المملوك : هذا / سيدى ، فيشهد على نفسه بأنه مملوك لسيده ، وذلك يقتضى أن هذا الإشهاد من لوازم الإنسان ، فكل إنسان قد جعله الله مقراً بربوبيته ، شاهدا على نفسه بأنه مخلوق والله خالقه . ولهذا جميع بنى آدم مقرون بهذا شاهدون ^(٤) به على أنفسهم . وهذا أمر ضرورى [لهم] ^(٥) لا ينفك عنه مخلوق ، وهو مما خلِقوا عليه وجُبلوا عليه ، وجعل علما ضروريا لهم ، لا يمكن أحدا جحده .

(١) ت : بما أنطقتم به ، وهو تحريف .

(٢) ت ، س : هنا ، وهو خطأ .

(٣) ت : بشهادة .

(٤) ت : مقررين بهذا شاهدين ، وهو خطأ .

(٥) لهم : ساقطة من (س) .

ثم قال بعد ذلك : ﴿ أَنْ تَقُولُوا ﴾ أى كراهة أن تقولوا ^(١) ، ولثلاثا تقولوا ^(١) : إنا كنا عن هذا غافلين : عن الإقرار لله بالربوبية ، وعلى نفوسنا بالعبودية ، فإنهم ما كانوا غافلين عن هذا ، بل كان هذا من العلوم الضرورية اللازمة لهم ، التى لم يخل منها بشر قط ، بخلاف كثير من العلوم التى قد تكون ضرورية ، ولكن قد يغفل عنها كثير من بنى آدم ، من علوم العدد والحساب وغير ذلك ، فإنها إذا تُصوّرت كانت علوما ضرورية ، لكن كثير من الناس غافل عنها .

وأما الاعتراف بالخالق فإنه علم ضرورى لازم للإنسان ، لا يغفل عنه أحد بحيث لا يعرفه ، بل لا بد أن يكون قد عرفه ، وإن قُدِّر أنه نسيه ، ولهذا يُسمّى التعريف بذلك تذكيرا ، فإنه تذكير ^(٢) بعلوم فطرية ضرورية قد ينساها العبد .

كما قال تعالى : ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾ [سورة الحشر: ١٩] ، وفى الحديث الصحيح : يقول الله للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى ^(٣) .

(١) س : يقولوا .

(٢) ت : يذكر

(٣) هذه العبارة وردت فى حديثين صحيحين ، الأول حديث رواه أبو هريرة رضى الله عنه فى رؤية الله سبحانه يوم القيامة وهو فى : مسلم ٢٢٧٩/٤ - ٢٢٨٠ (كتاب الزهد والرفاق ، أول الكتاب الحديث رقم ١٦) . وأول الحديث : عن أبى هريرة قال : قالوا : يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون فى رؤية الشمس . . . الحديث ، وفيه : . . . قال : فيلقى العبد فيقول : أى فل ، ألم أكرمك . . . فيقول : فلانى أنساك كما نسيتنى . . . ووردت هذه العبارة فى حديث آخر عن أبى هريرة وأبى سعيد رضى الله عنهما فى : سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) . ٤٠/٤ - ٤١ (كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء فى العرض : باب منه) وأول الحديث : « يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقول له : ألم أجعل لك سمعا وبصرا ومالا . . . وفيه : فيقول له : اليوم أنساك كما نسيتنى . . . قال الترمذى : هذا حديث صحيح غريب ، ومعنى قوله : اليوم أنساك كما نسيتنى : اليوم أتركك فى العذاب . . . »

ثم قال : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٣] ذكر لهم حجتين يدفعهما (١) هذا الإشهاد .

إحداهما : ﴿ أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ . فبين أن هذا علم فطرى ضرورى ، لا بد لكل بشر من معرفته . وذلك يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل ، وأن القول بإثبات الصانع علم فطرى ضرورى ، وهو حجة على نقي التعطيل .

والثانى : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ﴾ ، فهذا حجة لدفع الشرك ، كما أن الأول حجة لدفع التعطيل . فالتعطيل مثل كفر فرعون ونحوه ، والشرك مثل شرك المشركين من جميع الأمم .

وقوله : ﴿ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ / : وهم آباؤنا المشركون ، وتعاقبنا بذنوب غيرنا ؟ وذلك لأنه لو قدر أنهم لم يكونوا عارفين بأن الله ربهم ، ووجدوا آباءهم مشركين ، وهم ذرية من بعدهم ، ومقتضى الطبيعة العادية أن يحتذى الرجل حذو أبيه حتى فى الصناعات والمساكن والملابس والمطاعم ، إذ كان هو الذى رباه ، ولهذا كان أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ويشركانه ، فإذا كان هذا مقتضى العادة الطبيعية ، ولم يكن فى فطرتهم وعقولهم ما يناقض ذلك ، قالوا : نحن معذورون ، وآباؤنا هم الذين

ص ١٠٢

(١) ت ، س : يدفعها ، وهو خطأ .

أشركوا ، ونحن كنا ذرية لهم بعدهم ، أتبعناهم بموجب الطبيعة المعتادة ، ولم يكن عندنا ما يبين خطأهم .

فإذا كان في فطرتهم ما شهدوا به من أن الله وحده هو ربهم ، كان معهم ما يبين بطلان هذا الشرك ، وهو التوحيد الذي شهدوا به على أنفسهم ، فإذا احتجوا بالعادة الطبيعية من أتباع الآباء ، كانت الحججة عليهم الفطرة الطبيعية العقلية السابقة لهذه العادة الأبوية .

كما قال صلى الله عليه وسلم : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، فكانت الفطرة الموجبة للإسلام سابقة للتربية التي يحتجون بها . وهذا يقتضى أن نفس العقل الذى به يعرفون التوحيد ، حجة في بطلان الشرك ، لا يحتاج ذلك إلى رسول ، فإنه جعل ما تقدم حجة عليهم بدون هذا .

وهذا لا يناقض قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الإسراء : ١٥] ، فإن الرسول يدعو إلى التوحيد . لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلى يُعلم به إثبات الصانع ، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم . فهذه الشهادة على أنفسهم التي تتضمن إقرارهم بأن الله ربهم ، ومعرفتهم بذلك ، وأن هذه المعرفة والشهادة أمر لازم لكل بنى آدم ، به تقوم حجة الله تعالى في تصديق رسله ، فلا يمكن أحداً أن يقول يوم القيامة : إني كنت عن هذا غافلاً ، ولا أن الذنب كان لأبى المشرك دونى ، لأنه^(١) عارف بأن الله ربه لا شريك له ، فلم يكن معذوراً في التعطيل ولا الإشراك ، بل قام به ما يستحق به العذاب .

(١) ت : لاني ، وهو خطأ .

ثم إن الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول إليهم ، وإن كانوا فاعلين لما يستحقون به الذم والعقاب ، كما كان مشركو العرب وغيرهم ممن بعث إليهم رسول ، فاعلين للسيئات والقبايح التي هي سبب الذم والعقاب ، والرب تعالى مع / هذا لم يكن معذبا لهم حتى يبعث إليهم رسولا .

والناس لهم في هذا المقام ثلاثة أقوال ، قال بكل قول طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أصحاب [الأئمة الأربعة ، أصحاب]^(١) أحمد وغيره .

طائفة تقول : إن الأفعال لا تتصف بصفات تكون بها حسنة ولا سيئة ألبتة . وكون الفعل حسنا وسيئا إنما معناه أنه منهي عنه أو غير منهي عنه ، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا بالشرع . وهذا قول الأشعري ومن أتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، كالقاضي أبي يعلى وأتباعه . وهؤلاء يُجوزون أن يعذب الله من لم يذنب قط ، فيجوزون تعذيب الأطفال والمجانين .

وطائفة تقول^(٢) : بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة ، وأن ذلك قد يُعلم بالعقل ويستحق العقاب [بالعقل]^(٣) ، وإن لم يرد سمع ، كما يقول ذلك المعتزلة ، ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم ، كأبي الخطاب وغيره .

(١) ما بين المعقوفين ساقط من (ت) .

(٢) ت : يقولون .

(٣) بالعقل : ساقطة من (ت) .

وطائفة تقول : بل هي متصفة بصفات حسنة وسيئة تقتضى الحمد والذم ، ولكن لا يُعاقب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما دل عليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الأسراء : ١٥] وفي قوله : ﴿ كَلَّمَا الْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾ [سورة الملك : ٨ ، ٩]

وقال تعالى لا إبليس : ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة ص : ٨٥] .

وهذا أصح الأقوال ، وعليه يدل الكتاب والسنة ، فإن الله أخبر عن أعمال الكفار بما يقتضى أنها سيئة قبيحة مذمومة ، قبل مجيء الرسول إليهم ، وأخبر أنه لا يعذبهم إلا بعد إرسال رسول إليهم .

وقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ حجة على الطائفتين . وإن كان نفاة التحسين والتقبيح العقلي يحتاجون بهذه الآية على منازعهم ، فهي حجة عليهم أيضا ، فإنهم يجوزون على الله أن يعذب من لا ذنب له ومن لم يأته رسول ، ويجوزون تعذيب الأطفال والمجانين الذين لم يأتهم رسول ، بل يقولون : إن عذابهم واقع .

وهذه الآية حجة عليهم ، كما أنها حجة على من جعلهم معذبين بمجرد العقول^(١) من غير إرسال رسول .

والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول ، ويعلم أن هذا

(١) ت : العقول .

ص ١٠٤ الفعل/محمود ومذموم ، ودلّ على أنه لا يعذب أحداً إلا بعد إرسال رسول . والله سبحانه أعلم .

وقال الشيخ أبو محمد بن عبد البصرى^(١) في كتابه « في أصول السنة والتوحيد » : « فصل في الخلق على الفطرة . قال : وخلق الله الخلق على الفطرة ، وهو قوله سبحانه : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، وهي الإقرار له بالربوبية ، مع معرفة الوجدانية . وذلك أنه سبحانه خلق الخلق على علم منه بهم ، مشاهد لما يؤول أمرهم وعواقبهم إليه ، فخلقهم على ما علم منهم وشاء^(٢) ، غير مؤمنين ولا كافرين صبغةً ، بل مقرّين عارفين ، لا موحدين ولا جاحدين . وكذلك قد روى في الأثر ، يقول الله تعالى : خلقت خلقى^(٣) حنفاء مقرّين ، لا منكرين^(٤) ولا موحدين^(٥) ، وذلك إثبات ونفى الجبر^(٦) ، فثبت في نظره وعلمه عامة عواقبهم، وله التحكم فيهم ، وهو أعدل من أن يضطرهم إلى كفر وغيره ، فيبطل بذلك الكسب ، وإذا بطل الكسب بطل التكليف والامتحان ، إذ التكليف لا يكون جبلاً ، ولا يقع اضطراراً وجبراً ، ولا يكون إلا اختياراً ، إذ قد أمروا بها ، وأنزل الكتب وأرسل الرسل . وكل

كلام ابن محمد بن عبد البصرى في أصول السنة والتوحيد .

(١) لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من كتب التراجم ، وذكر الأستاذ عمر رضا كحالة في كتابه « معجم المؤلفين » ٢٧٧/١٠ أبو محمد بن عبدك البصرى المتوفى سنة ٣٤٧ فله هو .

(٢) كلمة « وشاء » : ساقطة من (س) .

(٣) س : عبادى .

(٤) س : لا مشركين .

(٥) لم أجد هذا الأثر .

(٦) س : الجبر .

ما منه حق غير عابث ، عدل غير ظالم ، عالم لا يخفى عليه شيء ، شاء لم يزل يشاء أن يشيهم ويعاقبهم على أفعال تكون كسبا لهم .

وهو عادل في عباده : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا ﴾ [سورة يونس : ٤٤] . وقال عز من قائل : ﴿ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ﴾ [سورة هود : ١٠١] ^(١) مع ما أنه لم يزل مالكا لهم ، وقادرا عليهم ، ومتصرفا فيهم ، لا غناء لهم عنه ، ولا محيص لهم منه ، فخلقهم عز وجل على الفطرة كما أخبر ، وخلق الأعمال كما ذكرناه ولم يضطر أحدا ^(٢) إلى شيء من ذلك ، ولو خلقهم كفارا صبغة لما قال لهم : ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨] ، إذ لا يليق بالحكيم أن يخلق صبغةً ويغير نفس ما خلق من غير كسب .

وقال سبحانه : ﴿ أَأَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة فصلت : ٩] ، ولو خلقه كافرا لما صح منه الإيمان ، وكان معذورا مُدليا بحجته ^(٣) ، والله تعالى يقول : ﴿ لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، وكان ذلك تكليف ما لا يطاق ، كما أن يصرف ^(٤) الأسود فيقال له أبيض ، والأبيض أسود ، وذلك مستحيل ^(٥) من حكيم .

وأما قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ

(١) في (س) : (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) [سورة النحل : ١١٨] .

(٢) ت ، س . أحد ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) س : بحجة .

(٤) في اللسان : « الصَّرْفُ : رد الشيء عن وجهه » .

(٥) س : يستحيل .

ص ١٠٥ ﴿مُؤْمِنٌ﴾ [سورة التغابن : ٢] يعنى : أنه خلق الكل وقد اعترفوا له بذلك ، فمنهم من شكر خالقه واعترف له بالنعيم ، / وبالإخراج من العدم إلى الوجود ، فحقق فعله ، وقَبِلَ مِنْ رُسُلِهِ ، ووَحَّدَ رَبَّهُ . ومنهم من كفر ولم يشكر خالقه ، وأشرك به ما لا يجوز له ، وكذَّبَ برسله ، فصار كافرا بفعله .

وقد روى نحو من هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : « كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه ، فإذا أعرب^(١) عنه لسانه فأما شاكرا وإما كفورا » .

وقد قال تعالى : ﴿ فَادْكُرُونِي أذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ [سورة البقرة : ١٥٢] ، فلما امثل ذلك قوم ، وعدل عنه آخرون ، كانوا هم المرادين من قوله^(٢) : ﴿ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ﴾ [سورة التغابن : ٢] .

وقد قال سبحانه في حال المؤمنين : ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] ، فأخبر أنه فعل ذلك بهم بعد ما خلقهم ، ولم يقل : خلقكم مؤمنين ، وكرَّه إليكم الكفر ، فدل على أنه لم يفعل بالكافر ما فعل بالمومن^(٣) ، وذلك أبلغ دليل على أنهم لم يُخلقوا صبغة : كافرين ولا مؤمنين » .

(١) ت : عرب ، س : عبر ، وهو خطأ . والذي أثبتته هو نص الحديث انظر المستند . (ط . الحلبي) .

٣/٣٥٣ . وسبق ورود الحديث والكلام عليه في هذا الجزء (ص ٣٦٤) .

(٢) س : كانوا هم المراد في قوله .

(٣) ت : بالمومنين .

إلى أن قال : « وقد رأينا من كان على الكفر برهة ثم آمن ، ومن كان مؤمناً ثم كفر . ولو كان ذلك صبغةً لما انتقلوا ، ولما كان من الكسب صح عليه النقلة والتحويل . وقد قال تعالى : ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٦] فأضافه إليهم حقيقة .

وقال : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ﴾ [سورة المناقون : ٣] ، ﴿ فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا ﴾ [سورة يونس : ٩٨] ، ألا ترى أنهم لما لم يُخلقوا صبغةً كفاراً فنعهم إيمانهم ؟ ولما قال فرعون (آمنت) لم ينفعه .

وقد أشفى في الحديث بما فيه مقنع بقوله صلى الله عليه وسلم : « ما من مولود إلا وهو يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه » ، وهو إجماع المسلمين أن الكافر لا يُعاقب [ويجلى] ^(١) على ما خلق ، إنما يُعاقب ويجلى على نيته وكسبه ، وهو موضع ^(٢) إيثارهم لما نهاهم عنه ، على ما أمرهم به من الإيمان ، فكان تكذيبه لهم على كسب اكتسبوه ، وفعل فعلوه ، ونهى ارتكبوه ، وأمر خالفوه ، وهو ما أحدثوه ، لاشيء جُبِلوا عليه ولا اضطروا له ، ولا خلقوا مجبولين عليه ، إذ لو خلقهم كفاراً لكانوا إلى ذلك مضطرين ، ولم يقل بذلك أحد من المسلمين . ألا ترى أنه لما خلقهم على معرفة لم يصح لهم ولم يقع غير ذلك ، ولم يثابوا على ذلك ؟ أعنى : معرفة الربوبية ، وهى الفطرة ، ووجدنا الكفر يصح النقل عنه إلى

(١) كلمة « ويجلى » ساقطة من (ت) ، وبتكرار الكلمة بعد قليل في النسختين ، ولعل الصواب : ويجلى ،

أى يعاقب في النار ويجلى فيها .

(٢) موضع : ساقطة من (س) .

ص ١٠٦ الإيمان ، / ويقع الارتداد عن الإيمان إلى الكفر ، فكان كمعرفة التوحيد الذى يقع اختيارا .

وقال سبحانه : ﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] ولم يقل : منهم من خلقت مؤمنا ، ومنهم من خلقت كافرا .
وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ٩٦] فأعلمنا أن كذبهم وكفرهم هو كسبهم الذى حرّمهم البركات ، وعليه توعدهم بالعقوبات ^(١) ، وكون الكافر مخلوقا كافرا صراح بالجبر ، ومن قال : ما سبق فى العلم والنظر ، ولا هو داخل فى القضاء والقدر ، فهو قدرى ردىء . وقد لُعنَت القدرية والمرجئة ، وكذلك المجبرة ، والله لا يجبر أحداً على فعل ، إذ لو جبر لكانوا عن التكليف خارجين كما جُبلت الملائكة على الطاعة .

وقد قال سفيان ، وأحمد ، وسهل ، والإمام ، وأهل العلم : إن الله لا يجبر على طاعة ولا [على] ^(٢) معصية ، وهو الجبار الذى جبر القلوب على فطرتها .

إلى أن قال : « قال سبحانه : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [سورة فصلت : ٤٦] ، مع كونه سبحانه فعّالا لما يريد . وليس معنى « شاء » معنى « علم » ، ولا معنى « علم وشاء » معنى « خلق » ، فشَاءَهُمْ وَعَلِمَهُمْ

(١) س : بالعقاب .

(٢) على : ساقطة من (ت) .

وقدّرهم وقضاهم مؤمنين وكافرين في حكم الكينونة ، وهي العواقب التي لم يزل بها عالماً ، وعليها قادراً ، ولها شائياً . ولم يخلقهم في العبودية والدينونة والبنية والتركيب كفّاراً ، ولا إقراراً للزوم المطالبة والعبودية ، ومحال أن يخلقهم لذلك ويتعبدهم ، وبطالبيهم ، كما زعم أهل الإجمار ، من ضرار وأصحابه ، وسالكي البدعة ، والمضاهي لهم بالعدوان والطغيان ، والمغترين المحيلين على الأقدار ، والمتمسكين بمعاذير ليست لهم بأعذار ، لم يؤمنوا أن الأعمال محصاة ، والعواقب مشهودة^(١) ، وأعمالهم في القبضتين داخلية ، وإلى المعبود صائرون^(٢) ، وعلى اكتسابهم محاسبون^(٣) ، وبها مؤاخذون^(٤) .

قال أصدق القائلين : ﴿ وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٦٣] ، وهل^(٥) الكفر وغيره إلا عملان وكسبان ؟ فن زعم أنه ما سبق في علمه عواقبهم ، وما قضى عليهم بما وجد منهم ، ولا شاء ذلك في ملكه ، ولا خلق أعمالهم ، ولا أحصى سكنونهم وحركاتهم ، ولا شهد في القدم إلى ما إليه صائرون - فهو قدرى ومعتلى^(٦) ، مكابر معتزلى ، مدعى الحؤول والقوة ، وأن الأمر إليه . ومن زعم أنه كلّفهم صبغةً ، وجبرهم على الأفعال ، وجعل كسبهم

(١) س : أن العواقب مشهودة والأعمال محصاة .

(٢) ت : صائرين ، وهو خطأ .

(٣) ت ، س : محاسبين ، وهو خطأ .

(٤) ت : مأخوذين ؛ س : مأخذين ، وهو خطأ .

(٥) س : وأهل ، وهو تحريف .

(٦) ت : ومعل (غير منقوطة) ؛ س : معنى (غير منقوطة) . ولعل الصواب ما أثبتته .

ص ١٠٧ وهو الغالى فى دين الله ، المرجىء / المحيل بمعاصيه على ربه ، وبفجوره على من تقدس عن كسبه ، بل تنزهه عما يقول الظالمون ، ولم يزل عليهما شائبا ، حكما عادلا متفضلا ، منصفا محققا ، مجبرا خالقا ، أمرا ناهيا ، غير عابث ولا تارك لأمرهم سدى ، ولا لها مهملا ، فخلق الكافر على الفطرة ، وخلق كفره وشاءه فى ملكه ، ولم يجبره عليه ولا اضطره إليه ، ولم يتوَلَّه ، بل تبرأ منه ، وتركه معه ، ونهاه عن اعتقاده والتلبس به وبفعاله ، وجعل له قدرة واستطاعة على كسبه ، وتركه مع هواه ، فلما دخل تحتها ، واعتقده فى نفسه ، واتصل به ، واختاره وأحبه - كان كما ذكرنا فى الجمع والتفرقة ، والخلقه والكسب ، فصار بما اعتقد واكتسب^(١) كافرا ، وسُمى فاجرا ، ولا هو لنفسه خالقا ، ولا لكفره مخترعا ، بل له مكتسبا ، وبه اجتمع ففارق الإيمان والإحسان الذى أمر بمواصلتهما ، فصار لذلك مجانبا ، وخالط الكفر فصار فيه والجا ، فتوجه نحوه التهديد^(٢) ، ولزمه الوعيد ، فألزمه^(٣) ما اكتسب ، وردّه إلى ما علم ، وأدخله فى وعيده ، واستحق عقوبته ، وخلده بنبيته : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [سورة فصلت : ٤٦] .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « يقول الله عز وجل : خلقت عبادى حنفاء فاجتالهم الشياطين » . وهذا نص من صاحب الشريعة جلى واضح لا شبهة فيه ، يسفر عن إيضاح ما أوردناه ، حنفاء عارفين على فطرته ،

(١) من : بما اعتقده واكتسبه .

(٢) من : التهديد ، وهو تحريف .

(٣) من : فالترمه .

وهي معرفة ربوبيته ، والإقرار بوحدانيته ، لا يقع بذلك كفر ولا إيمان ، بل ذلك عليهم طارئ بالحكم الجارى ، فخلق الكل على الفطرة ، وأمر الكل بالإيمان ، لصحة الدعوة ، وعموم النصيحة ، وأقدر الكل على ما أمر وأراد .

قلت : فهذا الكلام يوافق قول من قال : خلقهم على الفطرة ، التى تطلق ابن تيمية هي المعرفة والإقرار بالصانع ، وأن ذلك لا يصير به العبد مؤمنا ولا كافرا ، وقد أبتل^(١) قول من يقول : إنهم خُلِقوا على الكفر والإيمان ، وهو ظاهر القول الذى تقدّم عن طائفة من العلماء . وصاحب هذا الكلام يقول : الذى خُلِقوا عليه من المعرفة والإقرار لا يمكن تغييره . وهذا موافق لقول من قال : لا تبديل لخلق الله - إنها بمعنى الخبر . لكن ذاك يقول : إنهم لا يُخلَقون إلا على الفطرة ، لا يُبدّل الخلق ، فيُخلَقون على غير ذلك / .

وصاحب هذا الكلام يقول : لا يُبدّل الخلق بعد ذلك ، أى : لا ص ١٠٨ يمكن أن يصيروا غير عارفين مقرّين بالخالق ، بل هذه المعرفة والإقرار أمر لازم لهم ، وهو يقول : كل ما خلق عليه العبد فلا يمكن انتقاله عنه ، وهو يثبت القدر ، وأن الله خالق أفعال العباد ، وينكر أن يكونوا جُبلوا على ذلك واضطروا إليه أو جبروا عليه .

فأما الكلام فى الجبر فهو مبسوط فى غير هذا الموضع ، وقد بيّنا أن مذهب الأئمة ، كالأوزاعى والثورى وأحمد بن حنبل وغيرهم ، أنهم ينكرون إثبات الجبر ونفيه معا . ومذهب الزبيدى وطائفة : نفي الجبر

وإنكار إثباته فقط^(١) ، وهو موافق لهذا الكلام .

وأما ما حكاه عن أحمد ونحوه : أن الله لا يُجبر على طاعة ولا معصية - فهو حكاه بحسب ما بلغه واعتقده . والمنصوص الصريح عنه الإنكار على من قال : جبر . وعلى من قال : لم يجبر .

وفي الجملة الكلام في هذا الباب له موضع آخر . والمقصود هنا ما ذكره في تفسير الفطرة ، وأنه فسّر ذلك بأن الخلق فُطروا على المعرفة والإقرار .

وأما قوله : « إن ذلك ليس بإيمان ، وإن ذلك لا يمكن تحويله » فقد قدّمنا الكلام على ذلك ، وبيّنا أن النصوص تدل على أن ما وُلدوا عليه يتغير ، وإن كان ذلك بقضاء الله وقدره ، كما تُغيّر الشاة المولودة سليمةً بجدع الأنف والأذن . والمقصود هنا كلامه في أن المعرفة بالصانع فطرية ضرورية ، وقد بسّط ذلك بسطاً مستوفياً في أول كتابه .

وهذا الشيخ أبو محمد بن عبد البصرى المالكى ، طريقته طريقة أبى الحسن بن سالم وأبى طالب المكى ، وأمثالها من المنتسبين إلى السنة والمعرفة والتصوف ، وأتباع السلف وأئمة السنة والحديث ، كالك وسفيان الثورى وحمّاد بن زيد وحمّاد بن سلمة وعبد الرحمن بن مهدي والشافعى وأحمد ابن حنبل وأمثالهم . وكذلك يتنسبون إلى سهل بن عبد الله التستري وأمثاله من الشيوخ .

(١) في النسختين : تق الجبر وإمكان إثباته فقط . ولعل ما أثبتته هو الصواب ، وهو الموافق لسياق الكلام

قال أبو محمد في كتابه هذا الذي صنفه في أصول السنة والتوحيد ،
 بقية كلام ابن محمد بن عبد البصري وطبق ابن بية عليه .
 قال : « وكان إجماع السلف والخلف ، وأئمة الدين وفقهاء المسلمين ، من شرق وغرب ، وسهل وجبل ، وسائر أقاليم الإسلام ، من مغرب ومصر وشام وعراق وحجاز ويمن وبحر^(١) وخراسان مجتمعين : على أن عقيدة السنة أربع عشرة خصلة^(٢) : سبعة متعلقة بالشهادة ، وهي مما يُدان بها في الدنيا ، وسبعة متعلقة بالغيب وهي مما يؤمن بها من أحكام الآخرة .

فالتى في دار الدنيا : القول مع الاعتقاد / بأن الإيمان : قول وعمل ص ١٠٩
 ونية ، والإيمان بالقدر خيره وشره ، وأن القرآن غير مخلوق ، وتخيير الأربعة على الترتيب^(٣) ، وإثبات الإمامة ، وترك الخروج على أحد منهم ، والصلاة على من مات من أهل القبلة ، وترك المرء والجدل .

والمعلقة بالآخرة : الإيمان بأحكام البرزخ ، والآيات التي بين يدي الساعة ، والبعث بعد الموت ، ورؤية الله تعالى ، والإيمان بالحوض والشفاعة والصراط والميزان ، وخلود الدارين^(٤) ، فمن خالف شيئاً من هذا فقد خالف اعتقاد السنة والجماعة ، وهذا مما لا شبهة فيه بين أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر الأقاليم . وستتكم على كل مسألة بذاتها ، ونقيم الدليل على ذلك من كتاب وسنة ونظر ، وبه التوفيق والمعونة ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، لاغناء بنا عنه طرفة عين ولا أقل من

(١) وبحر : كذا في النسخين ، ولعله يقصد أهل البحر من سكان الجزر .

(٢) في النسخين : أربعة عشر خصلة ، والصواب ما أثبتته .

(٣) المقصود القول بتفضيل الخلفاء الأربعة : أبي بكر ، وعمر ، وعثمان ، وعلى رضی الله عنهم ، حسب ترتيبهم في الخلافة .

(٤) كذا في النسخين وعدد الخصلات المتعلقة بالآخرة هنا ستة فقط ، ولعل في النسخين نقصاً .

ذلك ، إذ قد أدبنا وعلمنا كيف نقول ، فقال (١) : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة : ٥] إثباتاً للمجاهدة ، وفتحاً إلى المعونة منه سبحانه .

فأول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف ، فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار (٢) .

[قلت : كأنه بالعكس وأظن الغلط في النسختين : المعتزلة] (٣) .
«وقال ابن كلاب وطائفة : جميعها اكتساب . وقول أصحاب الحديث : إن منها اضطرارا ومنها اكتسابا ، وكان الأصل في ذلك أن المعرفة اسم لاضطرار ومكتسب ، وكان (٤) الاضطرار راجع إلى معرفة الربوبية والوحدانية ، والمكتسب راجع إلى المرید ونحوه .

فصل : في معرفة الوحدانية التي جبل الرحمن الرحيم الخلق عليها وبه نستعين . أما معرفة الوحدانية فهي معرفة الصانع القديم ، المخترع [لأعيان] (٥) الأشياء ، والمتمم تصويره لها على غير مثال ، ولا بد لكل مخترع أن يعرف المنعم عليه بالإخراج من العدم إلى الوجود ، وهي غير مكتسبة لأنها تعم من يصح منه الكسب ومن لا يصح منه ، وهي ضرورة لا اختيار فيها ، كما لا كسب فيها ، ولا يتوصل إليها بالأسباب .

(١) قال : ساقطة من (س) .

(٢) س : اضطرارا وهو خطأ .

(٣) ما بين المقوفتين ساقط من (ت) وأثبت من (س) والكلمات الأخيرة : في النسختين : المعتزلة ، غير

واضحة في الصورة .

(٤) في النسختين : وكان ، ولعل الصواب ما أثبت .

(٥) لأعيان : ساقطة من (ت) .

دليل ذلك قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٤] يعنى : وما من شىء إلا يسبح . قال ابن عباس : حتى النبات الذى خلقه يسبح بحمده . وقال عكرمة : لا يسبَّن أحدكم ثوبه ولا دابته ^(١) ، فما من شىء إلا يسبح بحمده . وروى أن صرير الباب بالتسبيح .

وقال سبحانه ^(٢) : ﴿ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ ﴾ [سورة سبأ : ١٠] وقد روى ^(٣) : سبى .

وقال سبحانه : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَّبِعُهُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ ﴾ [سورة النحل : ٤٨] يعنى : صاغرون .

وقال سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾ الآية [سورة الحج : ١٨] .

وقوله [سبحانه] ^(٤) : ﴿ سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة الحديد : ١] وسبَّح إخبار عن ماضٍ وآتٍ ^(٥) ، وإعلام لنا أن كل شىء يسبح بحمده ، ويسجد لعظمته ، ويعترف بألوهيته ووحدانيته ، ولا يجوز أن تسجد الأشياء وتسبح لمجهول . وكذلك اعترافها بفضائل رسله ، وما

(١) س : دابته ولا ثوبه .

(٢) سبحانه : ليست فى (س) .

(٣) ت : قد .

(٤) سبحانه : ليست فى (ت) .

(٥) س : فات .

استفاض من مخاطبات الجمادات له صلى الله عليه وسلم ، وسلامها عليه ،
وحينها إليه ، ومخاطبة الأنعام والوحوش ، والطير ، والصغار في المهود ،
وغير ذلك .

قال صلى الله عليه وسلم : إن البهائم أبهمت إلا عن ثلاث ، فذكر
معرفة بارئها^(١) .

وهذه الأشياء مما لا يصح فيها الاستدلال والنظر ، ولا عقول ، ولا
اختيار ، ولا كسب ، وقد عُقِلَ معرفتها لبارئها عز وجل ، وثبت بالكتاب
والسنة . وهذا ظاهر جلي ينبي وجود هذه المعرفة بالوسائط ، لأنها حق له
عز وجل ، ينبي عن نفسه ما شمل سائر البرية من المعلوم والمجهول ، لأنه
سبحانه خلق الأشياء مجهولة ، ثم جلاها بالأسماء ، فعُرِفَتْ من بعد
جهلها ، وذلك دليل الحَدِّث^(٢) ، فعزَّ عن أن يكون كالحوادث التي
عُرِفَتْ بغيرها .

وقال بعض الحكماء كلمات لا سبيل إلى نقضها : وهو أن كل معروف
بغير نفسه مجهول ، وكل تام بغيره معلول . ولقد أحسن فيما قال وأصاب ،
إذ معرفته بغيره شهادة قاطعة على وجود علة المجهول فيه ، الذي ارتفعت
عنه بغيره ، الذي لولاه لم يُعرف ، فصارت معرفته بغيره صارخة بفقره ،
إلى من ارتفعت عنه به علة المجهول ، والغير علة ، والعلة لا تصحب إلا
معلولا .

(١) لم أجد هذا الحديث .

(٢) س : الحديث .

قلت^(١) : وقد قرر كلامه صاحبنا الشيخ أبو العباس الواسطي ، فقال : « المعنى : أنه لولا وجود زيد ما عُرف^(٢) عمرو ، وبوجود زيد زالت الجهالة عن عمرو ، فصار زيد مفتقرا إلى^(٣) وجود عمرو واسمه ، لزوال الجهالة عنه به وباسمه ، والمعنى : أن المخلوق مفتقر إلى علة يُعرف بها ، بخلاف الواحد الذي لا نظير له ، ولا هو مفتقر إلى علة يعرف بها ويقوم بها ، بل العباد مفتقرون إليه وإلى معرفته » .

قال : /« وهذا إشارة إلى المعرفة الفطرية ، فإنه سبحانه لم يُعرف فيها ص ١١١ بغيره ، بل كان هو المعروف^(٣) بها بنفسه إلى خلقه » .

قال [الشيخ]^(٤) أبو محمد بن عبد : « فعز ربنا أن يقوم بالعلل ، فيصير دليلا بعد ما كان مدلولا » . هكذا رأيت في الكتاب ، وإنما أراد^(٥) : « فيصير مدلولا بعد ما كان دليلا » .

قال : « وقد جاء في الأثر : يقول الله تعالى في بعض الكتب السالفة : أنا الدال على نفسي ، ولا دليل أدلّ عليّ مني^(٦) . وقد روى : كنت أكثر لا أعرف ، فأحببت أن أعرف ، فأظهرت خلقا وتعرفت إليهم بنفسى فعرفوني^(٧) . وهذا نص بإزالة العلل ، لأنه من ثبت بغيره وتُنى بغيره ، كان

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) ت : المعترف .

(٤) الشيخ : زيادة في (س) .

(٥) س : وإن أراد ، وهو تحريف .

(٦) لم أجد هذا الأثر .

(٧) قال العجلوني في « كشف الحفاء ... » (ط . القلمى ، ١٣٥١) ص ١٣٢ : « قال ابن تيمية :

ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف ، وتبعه الزركشي والحافظ ابن

إثباته تخييراً ، وتلك علل الحوادث ، فهو الثابت بثباته ، المعروف بنفسه ، لم يُعرف من بعد جهل ، إذ ذاك تغيير عن الأزل ، فهو المعروف أزلياً ، والعارفون محدثون ، كما أنه إله لم يزل ، والمألوهون المقرون^(١) له بالالهية محدثون، ولا يجوز على الإلهية تغيير، ولا أن تقوم لها صفة بالحوادث، وهذه المعرفة تعم سائر البرية من ساكن ومتحرك ، وهي جَبَلٌ كَجَبَلِ الملائكة على الخدمة ، فتَلَزَمَ مكلفاً وغير مكلف .

قال : « والفصل الثاني : معرفة الربوبية ، وهي خاصة للمكلفين من بنى آدم ، وهي تعم مؤمنهم وكافرهم وسائر فرقهم ، وهي ضرورية أيضاً ، وهي عن رؤية^(٢) ، وهي قوله سبحانه : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] ، وهذا في غير وقت الكسب والتكليف ، فتعرّف إليهم بنفسه بلا وسائط ولقنهم التاء^(٣) وخاطبهم بحرف التعريف^(٤) ، فأقر الكل له بتلك المعرفة ، إذ عاينوه جباراً قهاراً ، وهي معرفة لا يقع بها إيمان ولا توحيد ، لأنها إقرار للضرورة ، وليس للكافر فيها اختيار ، إذ لو كان له فيها اختيار لجحدما ، كما جحد معرفة التوحيد ، ولو كانت كسبية لوقع له بها

== حجرى الآلىء والسيوطى وغيرهم ، ثم قال العجلونى كلاماً أراد به الدفاع عن هذا الحديث الموضوع ، وكذا فعل على القارى فى « الأسرار المرفوعة فى الأخبار الموضوعة » ص ٢٧٣ . وانظر : المقاصد الحسنة للسخاوى ، ص ٣٢٧ ، تزبه الشريعة لابن عراق ، ص ١٤٨ ؛ تمييز الطيب من الخبيث لابن الديبع ، ص ١٢١ .

(١) ت : والمقرون .

(٢) فى النسختين : رؤيا ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الذى يدل عليه الكلام التالى .

(٣) ت : والمعهم البيا ، من : ولعنهم البيا ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) لم يتضح لى معنى الجملة ، ولعل المقصود : لقّن الله سبحانه بنى آدم حرف التاء عندما قال لهم : ألسنت بربكم ؟ وهو حرف يعرف الله به نفسه (أى حرف التاء الدال على التعريف) .

إيمان وثواب ، بلى (١) هي ضرورة يرجع إليها في شدائده ، قال تعالى :
﴿ تُمْ إِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَارُونَ ﴾ [سورة النحل : ٥٣] .

وقد أخبر عن الكفار أنهم يعرفونه مع ردهم على رسله . قال تعالى :
﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] وقال [سبحانه] (٢) : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ

اللَّهُ ﴾ [سورة الزخرف : ٨٧] مع آيات كثيرة ، وذلك موجود منهم ضرورة ، ص ١١٢
وهم في الجاهلية يعرفونه ولا ينكرونه ، ويقولون : إلهنا القديم والعتيق ،
وإله الآلهة ، ورب الأرباب ، وغير ذلك ، مع كفرهم .

فدل [ذلك] (٣) على أن تلك ضرورة أزموها ، وهو قوله تعالى :
﴿ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾ [سورة آل عمران : ٨٣] ، وقوله : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ [سورة الروم : ٣٠] ، يعني : معرفة ربوبيته .

وقد جاء في الأثر : يقول الله تعالى : « خلقت خلقي حنفاء مقررين »
يعنى عرفاء عرفوه بوحدانيتها ، وأقروا له بمعرفة ربوبيته ، وإنما جحدوا
معرفة التوحيد الذي تعبدهم بها على السنة السفراء ، وهو قوله تعالى :
﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الإسراء : ١٥] .

وقول صاحب الشرع : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا

(١) س : بلى .

(٢) سبحانه : ليست في (س) .

(٣) ذلك : جملة من (ت) .

إله إلا الله^(١) ، لم يقل : حتى يقولوا^(٢) إن لهم رباً ، إذ هم عارفون بذلك . وإنما أمرتهم الرسل أن يصلوا معرفة التوحيد بمعرفة الربوبية والوحدانية فأبوا ، وقيل ذلك الموحّدون ، فقال في حال المؤمنين : ﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ ﴾ [سورة الرعد : ٢١] وقال في حال الكفار : ﴿ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٧] .

فالسفراء لهم مدخل في معرفة التوحيد دون معرفة الوحدانية والربوبية ، إذ لكل معرفة مقام ، فليس للعقل والكسب والوسائط والنظر والاستدلال في هذه المعرفة حكم ، لكونها عامة موجودة ممن يصح منه النظر والاستدلال ومن لا يصح منه ، فلو كلفهم كلهم النظر والاستدلال ، لكان مكلفاً لهم شططا ، إذ لا يصح من الكل النظر والاستدلال ، ويصح من الكل المعرفة بالاضطرار ، فحملهم من ذلك مارفع به عنهم الشطط .

وحديث الجارية فمشهور^(٣) ، وهي مما لا يصح منه النظر والاستدلال . وكذلك الأبله والمجنون وغيرهم ، لو سألتهم عن الله سبحانه لأشاروا إليه بما عرفهم ، فتعرف سبحانه قبل التكليف بنفسه وبعد التكليف بالسفراء ، لأنه لو خاطبهم وكاشفهم^(٤) قبل التكليف بلا سفير لبطل التكليف .

(١) سبق ورود الحديث والكلام عنه ، ج ٣ ، ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) س : حتى يقولون .

(٣) سبق الحديث في ج ٢ ص ٥٨ .

(٤) ت : وشاكلهم ، وهو تحريف .

قال : « وقد قال له أبو ذر رضى الله عنه : « يا رسول الله ، بماذا أقول : عرفتُ الله ؟ فقال : إنك إن قلت بمن فقد أشركت ، وإن حلت كفرت ، وإن وسَّطت واسطة ضللت » (١) .

وقد قيل لعلى رضى الله عنه (٢) : بم عرفتَ ربك ؟ (٣) فقال : بما عرَّفنى نفسه ، لا يشبه صورةً ، ولا يُدرك بالحواس ، ولا يُقاس بالناس .

وعن ابن عباس/حين سأله نجدة الحرورى فقال : يا ابن عباس بما عرفتَ ربك إذ عرفته ؟ فأجاب بنحو من جواب أمير المؤمنين (٤) .

وقول الصديق الأكبر : « سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته » .

فهذه المعرفة ضرورة للعارف موجودة فيه ، كوجود (٥) ضرورة المقعد وعوده موجود فيه ، فهو سبحانه المعروف الذى لا ينكره شيء ، والمعلوم الذى لا يجمله شيء ، فمن كانت (٦) معه معرفتان فهو كافر ، وبالمعرفة الثالثة يصح الإيمان ، وهو الفصل الثالث : وهى معرفة التوحيد التى (٧) دعت الرسل إليها ، وبعثوا بها ، وكلفنا قبولها ، وهى قوله : ﴿ وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٣] ، وهو قوله : ﴿ لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ

(١) وإن حلت كفرت : كذا فى السخين . ولم أجد هذا الحديث .

(٢) س : لعلى عليه السلام .

(٣) س : ربك يا أمير المؤمنين .

(٤) س : أمير المؤمنين رضوان الله عليها .

(٥) ت : كوجوده ، وهو تحريف .

(٦) س : كان .

(٧) ت : الذى .

حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴿[سورة النساء : ١٦٥] ، وأخبرنا أنه ما كان معذباً قبل بعثتهم (١) ، فكانوا يعرفون أن لهم رباً وإلهاً ، ولكنهم ينكرون توحيد الإله وبعث رسله وشرائع دينه ، وبه وقع منهم الكفر .

فوجود ذلك منهم يزيل عنهم معرفة التوحيد ، ولا يزيل ضرورتهم ، وهذه المعرفة وجبت بالتوقيف ، وهى ما وقفنا الرسل عليه ، ودلنا عليه سبحانه ، ووقفنا (٢) لذلك ، وبها يجب الخلود فى الجنة ، وبعدهما يجب الخلود فى النار ، وهى مكتسبة ولم تجب بالعقل كما زعمت المعتزلة ، لأن هذه مقالة تضاهى مقالة البراهمة ، حيث زعمت أن فى (٣) فى قوة العقل كفاية عن بعث الرسل ، والحق لم يخبر أنه ما كان يعذبهم حتى يرزقهم (٤) عقولاً ، وإن كان العقل حجة فهو باطن ، والرسل حجة الله ظاهرة . وقد قيل لبعض العارفين : بم عرفت الله ؟ قال : بالله . فقيل : فأين العقل ؟ فقال : العقل عاجز يدل على عاجز .

وقد جاء فى الأثر : إن الله سبحانه لما خلق العقل ، وأقامه بين يديه - وهو حجة من قال : عُرِفَ بالعقل - فقال له : أقبِلْ فأقبل ، ثم قال له (٥) : أذِبرِ فأذبر ، فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقاً هو أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطى ، وبك أعرف (٦) . فتعلق الخصم بهذه

(١) س : بعثهم .

(٢) س : ووقفنا .

(٣) فى : ساقطة من (س) (٤) س : حتى يرزقهم ..

(٥) ت : فقال له .

(٦) ورد هذا الحديث الموضوع من قبل ، ح ٥ ، ص ٢٢٤ وتكلمت عليه هناك (ت ١) ولفظه : « أول ما

خلق الله العقل ..

الكلمة ، وتام الحديث : فطفق لا ينطق ، فكحَّله بنور العزة ، فقال : أنت الله الذى لا إله إلا أنت ، فلم يعرف العقل الله إلا بالله .

وإذا كان الله معروفاً من طريق التوحيد بالعقل ، فما بال قريش - مع كونها/ ذوى عقول - يقول الله عنهم إخباراً : ﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ﴾ ص ١١٤
 إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ ﴿ [سورة ص: ٥٠] ؟ فإن كان لا عقل لها فلا حجة عليها ، وإن كانت ذوى عقول فما أغنت عنهم عقولهم .

وقال سبحانه : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ ﴾ [سورة الأحقاف : ٢٦] الآية وأخبر عنهم أنهم يقولون فى النار : ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] ، لا خلاف أنهم كانوا ذوى أسمع لا يسمعون بها ، وكذلك عقول لا تغنى عنهم ولا يستعملونها ، فلم تكن مغنية لهم مع تكذيبهم الرسل ، فوجود الرسل صح التكليف ، وبالعقل تمثيل ذلك (١) بعد التوفيق ، وليس (٢) للعقل مدخل فيما تقدّم من المعارف ، وإن كان له ها هنا مدخل ، فالأصل الرسل والعقل أتبع ذلك .

وأما العقل فله مدخل بالغ فى معرفة المزيد ، وكذلك العلم ، فالعلم بيان الله ، والعقل حجة الله ، والرسل هم الحجة الظاهرة المبلّغة عن الله مراده ، والخبرة بأمره ، والداعية إلى سبيله . ولما كان سبحانه لا سبيل إليه ، ولا عقول تشرف (٣) عليه ، ولا لنا طاقة إلى استماع كلامه ، لم يكن بد من بعث الرسل لنعلم بها مراد الربوبية منا .

(١) س : يمثل ذلك . (٢) س : فليس .

(٣) س : تسترف ، وهو تحريف ، ولعل المقصود : تسترق .

وليس هذا للعقل ، وإنما للعقل الزوائد والتصرف في المراد المخبر عنه الرسل ، فعمَّ سبحانه بمعرفة وحدانيته سائر ما ابتدع ، وخصَّ بمعرفة ربوبيته بنى آدم^(١) كما كرمهم ، وخصَّ بمعرفة توحيده المؤمنين ، وخصَّ بمعرفة المزيد خواص المؤمنين .

وفي هذه المعرفة يتفاوت الناس ، فمن كان معه معرفتان كان كافراً ، ومن كان معه ثلاث فهو مسلم ، فإذا كان أربع كان مؤمناً^(٢) ، فإذا كانت معه خمس كان مؤمناً عالماً ، ثم يتفاوتون في معرفة المزيد على قدر أحوالهم ، وصدق الهمم ، واتباع العلم ، وقوة اليقين ، وصفاء الإخلاص ، وصحة المعتقد ، ولزوم السنة .

فالعقل والعلم والنظر والاستدلال ، والافتكار والاعتبار ، يكشف عن معرفة المزيد التي يتفاوت فيها العبيد ، فمن جعل حكم معرفة في أخرى فقد غلط غاية الغلط ، وأوبقه^(٣) الجهل ، ورماه في بحر الحيرة ونقض الآثار ، إذ قد ورد في بعضها أنه عُرف بنفسه ، وفي بعضها بالعلم ، وفي بعضها بالعقل ، وغير ذلك ،

ص ١١٥ فدل [على]^(٤) أن كل معرفة لها / حكم ومصدر ، ومقام وحال ، فللكل معرفة الوحدانية والربوبية ، وليس للكل معرفة التوحيد .

وإذا عمت معرفة التوحيد المسلمين ، فليس لكل المسلمين معرفة

(١) من : بنو آدم ، وهو خطأ .

(٢) من : فهو مؤمناً ، وهو خطأ .

(٣) من : وأوقته ، وهو تحريف .

(٤) على : ساقطة من (ت) .

المزید ، وإذا زعم الخصم أن المعارف المتقدمة وجبت - أي حصلت - بالنظر والاستدلال - فذلك مكابر معاند .

فإن احتج بقوله تعالى عن الخليل : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] إلى قوله : ﴿ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٨] ، فتلك حجة (١) على الخصم لا له ، لأنه لو عرف بالنظر والاستدلال لما صح له أن يقول : إني برىء مما تشركون ، ولم يحكم النظر والاستدلال ، ولا يقول : إني برىء مما تشركون ، وإني وجهت وجهي ، إلا عارف بربه .

وما كان ذلك من الخليل إلا بالرشد السابق الذي خبرت الربوبية عنه ، بقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ ﴾ [سورة الأنبياء : ٥١] ، وإنما أراد بذلك القول الإنكار على قومه والتوبيخ لهم ، إذ كانوا يعبدون الشمس والقمر والنجم من دون الله ، فقال ما قال على طريق الإنكار ، ليعلمهم أن ما جاز عليه الأفول والتغيير من حال إلى حال ، لم يكن بإله يعبد ولا رب يوحد . وإنما الإله الذي خلقكم ، ولمعرفته فطركم :

هو الذي أخبر عنه بقوله : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٩] ، وإن كان مخرج الآية مخرج (٢) الخبر ، فإنما المراد به الاستفهام .

(١) س : فتلك الحجة ..

(٢) مخرج : ساقطة من (س) .

قلت (١) : وذكر ابن عبد أشياء (٢) ، وإن كان في بعض ما ذكره (٣) آثار لا تثبت ، وكلام مستدرک ، فالقصد بيان ما ذكره من أن المعرفة فطرية .

إلى أن قال : « وإنما كان الخليل بقوله منبها لقومه ، ومذكرا لهم الميثاق الأول ، رداً لهم إلى ضرورتهم ، ليصلوا إلى ما انعمم عليهم بما هو ضرورتهم وكوشفوا به ، وإن كان ذلك من الخليل في طفوليته كما حكى ، فأين محل النظر والاستدلال ؟ وإن كان في حال رجوليته فتى التبس هذا الحكم (٤) على بعض المؤمنين في زماننا وغيره ، حتى يلتبس على الخليل ، الذي اصطفاه الله بالخلقة من بين العالمين ؟ ! نعوذ بالله من الحيرة في الدين .

لا جرم وقال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] ، ولو أن الله عُرِفَ بالعقل لكان معقولا بعقل ، وهو الذي لا يدركه عقل ، ولا يحيط به إحاطة ، وإنما أمرنا بالنظر والتفكير فيما عُرِفَ بالتقدير ، / لا إلى من ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، فعرفنا أن لكل أثر مؤثرا ، ولكل بناء بانٍ، ولكل كتابة كاتب من ضرورتنا إلى ذلك ، كما عرفنا اضطرابا أن السماء فوقنا والأرض تحتنا ، ومعرفة وجودنا ، وغير ذلك ، إذ يستحيل أن يُحدث الشيء نفسه، لعلمنا بأنه في وجوده وكماله يعجز ، فكيف في عدمه وعجزه ؟ ! .

ص ١١٦

(١) قلت : ساقطة من (س) .

(٢) س : وذكر أن عبدا شيئا ، وهو تحريف .

(٣) س : مادله ، وهو تحريف .

(٤) الحكم : ساقطة من (س) .

قال : « والفصل الرابع : وهي معرفة المزيد بالعقل والعلم والاستدلال ، وخالص الأعمال مدلول عليها ^(١) ، وإن كان الأصل فضل الله المحض .

قال الله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٢٤] ، وقد روى : معرفة ، ﴿ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [سورة الكهف : ١٣] ، ﴿ وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ ﴾ [سورة ق : ٣٥] ، ﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ٧] ، فوعدهم بالزيادات وأخبر عنها ، فكلموا نصحوها فيما عرفوا ، كوشفوا بما غاب عنهم في المقام الثاني من المقام الأول .

وفي الحديث : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ^(٢) » وكان عمر بن عبد العزيز يقول : « جهلنا بما علمنا تركنا العمل بما علمنا ، ولو علمنا بما علمنا لفتح الله على قلوبنا غلق ^(٣) ما لا تهتدى إليه آمالنا .

وقد قال [النبي] صلى الله عليه وسلم : « من أراد عزاً بلا عشيرة ، وغنى بلا مال ، وعلماً بلا تعلم ، فليخرج من ذل معصية الله ، إلى عز طاعة الله ، فإنه واجد ذلك كله ^(٤) .

وقد روى : « إذا زهد العبد في الدنيا ، وكل الله سبحانه بقلبه ملكاً

(١) من يدلون عليها .

(٢) أورد الفزالي هذا الحديث في « إحياء علوم الدين » ١ / ١٢١ ، وعلق العراقي عليه بقوله : « أبو نعيم في الحلية من حديث أنس وضحه » ، وذكره الشوكاني في « الفوائد المجموعة » ص ٢٨٦ وقال : « رواه أبو نعيم ، وهو ضعيف » .

(٣) من : علوه ، وهو تحريف .

(٤) لم أجد هذا الحديث .

يغرس فيه آثار الحكمة ، كما يغرس أكار^(١) أحدكم الفسيل في بستانه^(٢) .

وقد كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول - ويكتب بذلك إلى عماله - : « احفظوا عن المطيعين لله ما يقولون ، فإنه يتجلى لهم أمورٌ صادقة » فكلمنا استعمل العبد عقله ، وعمل بعلمه ، وأخلص في عمله ، وصفا ضميره ، وجال بفهمه في^(٣) بصيرة العقل ، وذكاء النفس ، وفطنة الروح وذهن القلب ، وقوى يقينه^(٤) ، ونقى شكّه ، وضبط حواسه بالآداب النبوية ، وقام على خواطره بالمراقبة ، وتحرى ترك الكذب في الأقوال والأفعال ، وصار الصدق وطنه ، وذهب عنه الرياء والعُجب ، وأظهر الفقر والفاقة إلى معبوده ، وتبرأ من حوله وقوته ، ولزم الخدمة ، وقام بحزمة الأدب ، وحفظ الحدود والآداب ، وهرب من الابتداع ، زيد في معرفته ، وقويت بصيرته ، وكوشف بما غاب عن الأعيان ، وصار من أهل الزيادة بحقيقة مادة الشكر الموجبة للمزيد، وهذه المعرفة لا يجب أن تكون ضرورة^(٥) ، ولا أيضا معرفة التوحيد ، إذ لو كانت ضرورة لعمت وبطل الثواب ، فلم يجبر سبحانه على معرفة توحيد^(٦) ، ولا على معرفة المزيد ، إذ لو كان كذلك لأغنى^(٧) عن بعث الرسل ، وإنزال الكتب ،

(١) في «لسان العرب» مادة «أكر»: «الأكار: الزراع» .

(٢) لم أجده هنا الأثر .

(٣) س : من .

(٤) ت : وقوى نفسه .

(٥) س : ضرورية .

(٦) توحيد : ساقطة من (س) .

(٧) ت : لذلك لا غيا ، وهو تحريف .

وإقامة الحجج ، وإنما هو الجبار الذي جبر القلوب على فطرتها ، وأقامها مع مقدرتها ، ولم يكلفها فوق الطاقة ، ولا شططا ، فجبر على معرفة ربوبيته ^(١) ووجدانيته ، ولم يجبر على ما سوى ذلك من المعارف كما زعمت المجبرة ، فمن أهل الكلام من يزعم أن المعارف كلها اضطرار ، وذلك غلط . وهو قول جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض ^(٢) المتشيعه ، ومنهم من يزعم أن جميعها اكتساب ، وذلك أيضا غير صواب ، وبه يقول القدرية وبقايا الاعتزال وغيرهم ، وأصحاب الحديث وأهل الظاهر ، فيقولون بالاضطرار والاكتساب .

والأمر هو ما ذكرنا ، والصواب ما شرحنا ، لأن كل مقالة خالفت ما رتبنا فنقوضه مضطربة ، نصرح ^(٣) بإبطالها ، ونؤمى إلى تناقض الأحاديث ، فمعارف الاضطرار لا تفاوت فيها ، ومعارف الاكتساب يقع فيها التفاوت ، ويتفاضل الناس فيها على قدر ما ذكرنا .

فلما ثبت أنه القديم الأزلى وحده ، وما سواه محدث ، وكان القاهر لهم على الاتحاد والبقاء ، كانت المعرفة لهم من هذا الوجه اضطراراً وجبلاً ، وكذلك لما اضطهرهم ^(٤) في الدر ، وخاطبهم كفاحاً في غير زمان التكليف ، لم يجوز أن يكون ذلك بكسب ^(٥) ، فلما أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، وتعرف على ألسنة السفراء ، لم يصح أن يكون ذلك جبراً ولا ضرورة فيسقط

(١) ت : الربوية .

(٢) ت : بعض .

(٣) ت : يصح . وفي (س) : الكلمة غير مقوطة .

(٤) س : أظهرهم .

(٥) س : مكتسباً .

التكليف ، ولا يكون ذلك موقع الحكمة ، ولا ثبوت حجة : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [سورة فصلت : ٤٦] ، وهو الفعل لما يُريدُ ، ذو الحكمة البالغة ، والعدل الشامل ، والفضل الذى يختص به ، فعرفناه من حيث وحدانيته وربوبيته ، من حيث يُعرف ، ومن حيث توحيده ، ومن حيث وَصَفَ وَوَقَّفَ ، ومن حيث المزيد ، من [حيث] ^(١) استعملَ ووقَّعَ ، واختصَّ وتفضَّلَ ، فلكل معرفة مقام ، ولكل مقام حكم ، فعمَّ بالأول ، وأُفرد بالثانى ، واختص بالثالث من مقامات المعارف ، فعارف البلغاء بالإصابة ، ومعرفة النظر والاستدلال لأهل الرأى والمكايلة والكلام ، ومعرفة الفقه / للعلماء ، والحديث للرواة ، والفراسة للحكماء ، والمزيد للأنبياء والأولياء ، مع مشاركتهم للغير فى المعارف ، لا يشاركهم غيرهم فيما خُصُّوا به وكوشفوا ، فلما استوى الكل فى كونهم أحداثاً مربوبين ، استووا فى تلك المعرفة ، ولما وقعت الميزة بالكسب والاختصاص ، تباينوا وتفاوتوا فى المعارف ، وما يعقل ذلك إلا عارف ، ولا ينكره إلا جاهل ، فوصل الكل إلى معرفة الربوبية ، ولم ينته أحد إلى معرفة المزيد ، وهو أن يعرف الله حق معرفته .

قال تعالى : ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ٩١] . وقد روى ^(٢) : ما عرفوه حق معرفته .

وقال صلى الله عليه وسلم : « لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور ، ولزالت بدعائكم الجبال ، ولو خفتم الله حق خوفه لعلمتم العلم

(١) حيث : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « وقد روى » : ساقطة من (س) .

الذى ليس بعده جهل ، وما وصل أحد إلى ذلك . قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ ! قال : ولا أنا ، الله أجل أن يبلغ أحد كنه أمره كله (١) .
هذا وهو أعرف الخلق بربه ، الذى تصير معارف ذوى المعارف عند معرفته نكرة .

وقد كان يقول فى مناجاته : « اللهم عرّفنى نفسك حتى أزداد لك رغبة ، ومنك رهبة (٢) » . وهذا طلب الزيادة فى المعرفة ، كما أدبه : ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ١١٤] .

وقد كان الشبلى يقول : « ما عرف الله أحدٌ حقيقةً » يعنى لو عرفوه حقيقةً ما اشتغلوا بسواه .

وكان الواسطى يقول : « كما به كانوا ، كذلك به عرفوا » . وقال أبو الحسن المروزى فى قصيدته :

بِهِ عَرَفُوهُ فَاهْتَدَوْا لِرِشَادِهِمْ وَلَوْ لَا الْهُدَى مِنْهُ عَمُوا وَتَحَيَّرُوا
وقال [النبي] صلى الله عليه وسلم فى كلامه (٣) :

وَاللَّهِ لَوْ لَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْتَنَا وَلَا تَصَدَّقْنَا وَلَا صَلَّيْنَا
الحديث (٤) .

(١) أورد السيوطى هذا الحديث فى « الجامع الكبير » وقبه : « ... ولا أنا ، الله عز وجل أعظم من أن يبلغ أحد أمره كله » ثم قال السيوطى : « ابن السنى عن معاذ » .

(٢) لم أجد هذا الحديث .

(٣) عبارة « فى كلامه : والله : » ساقطة من (س) .

(٤) الحديث عن البراء بن عازب رضى الله عنه فى : البخارى ٢٦/٤ (كتاب الجهاد والسير ، باب حفر

الختنق ، مسلم ١٤٣٠/٣ - ١٤٣١ (كتاب الجهاد والسير ، باب غزوة الأحزاب وهى الختنق) ، سنن الدارمى ٢٢١/٢ (كتاب السير ، باب فى حفر الختنق) وجاءت ألفاظ الحديث فى رواية أخرى على لسان ابن =

قال : « فليس شيء إلا وهو يعرف الله سبحانه ، ولو كان الحكم واحداً والمعرفة واحدة لاستَووا . وعدم الاستواء ووجود التفاوت يشهد بصحة ما قلنا ، مع تصحيح الآثار ، ومذاقات ألفاظ الرجال ، فهو أجلّ أن يجهل ، وأعز أن تنتهى فيه معارف ذوى المعارف ، أو تبلغه بصائر ذوى^(١) البصائر : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] .

ومعرفة الرب بربوبيته ، إذ ربوبيته ظاهرة ، لا يدعها جاحد ، ولا يقدر أن ينكرها معاند ، إذ هو أجل أن ينحى ، وأعز أن يُقاس ، وأعظم أن تشرف عليه العقول ، أو يتناوله معقول ، ليس في حيز الجهولات ص ١١٩
فُيستدل / عليه ، ولا مضبوط بالحواس فتصل الأفهام إليه ، فعرفناه بما تعرّف^(٢) ، ووصفناه بما وصف ، إذ به عُرفت المعارف ، ووُجدت الدلائل ، فعرّفنا نفسه ، وعرّفنا رسله ، بما أظهر على أيديها من المعجزات ، والبراهين والآيات ، وتعرّف إلينا على ألسنتهم كيف نوحّده ونشكره ونعبده ، إذ لا وصول لنا إلى مراده منا إلا بما أرسل وعلم ، لتكون المملكة معذوقة^(٣) بمالكها ، ونوحّده بما وحّد به نفسه ، ونثنى عليه

= الأكيوع وهو ينشدها رجزا أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم في : مسلم ١٤٢٧/٣ - ١٤٢٨ (كتاب الجهاد والسير ، باب غزوة خيبر) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٤٣١/٣ ؛ سنن النسائي (بشر السيوطي) ٢٦/٦ - ٢٧ (كتاب الجهاد ، باب من قاتل في سبيل الله فارتد عليه سيفه فقتله) .

(١) ت : ذى .

(٢) س : فعرفناه بمعارف .

(٣) معذوقة : كذا في النسختين . وفي « لسان العرب » مادة : « عذق » : « والعذقة والعذقة : العلامة

تجعل على الشاة مخالفة للونها تعرف بها » . والمقصود أن المملكة تعرف بمالكها .

بشائه ، ونشكره كما عَلَّمنا على آلائه ، إذ هو الغنى عن كل شيء ، وكل شيء إليه فقير . [قال الله] ^(١) : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [سورة فاطر : ١٥] ، فلفقرنا لم نعرفه [بنا] ^(٢) ، ولغناؤه عنا عرفناه به ، وجعل لنا الزيادة في الكسب ، والتوصل بالأسباب ، ومنه البداية ، وإليه المنتهى ، فكل من أَلزَمنا بسبب ، عكسنا عليه ذلك السبب ، وتسلسل الأمر ، وإلى الله ترجع الأمور : ﴿ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا ﴾ [سورة هود : ١٢٣] ، فلا مجهولٌ فيُستدل عليه ، ولا مُتَوَقَّعٌ فيُتَرَقَّبُ ، فللرسول تأثير في العبادات ، وللأستدلال تأثير في المكوّنات ، وللعقول تأثير في المدبّرات ، وللرياضات تأثير في المكتسبات .

وقد أخبر سبحانه في كتابه فقال : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] ، وقد رُوي : ليعرفون . فلأجل ذلك وقعت المعرفة من الجميع ولم تقع العبادة ، فأراد ليعرفوه ثم يعبدوه على بساط المعرفة ، فما جبرهم عليه من معرفة ربوبيته وقع ، وما ردهم فيه إلى الاكتساب وقع من بعض دون بعض ، ألا ترى أنه لم يقع من الكفار التعجب والإنكار من أنه سبحانه رب وإله ؟ وإنما تعجبت وأنكرت التوحيد بالإلهية ، فقالوا : ﴿ أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴾ [سورة ص : ٥] فما أريد منهم أن يقع بهم علل ، وما ألزمهم من معرفة ربوبيته لم يكن لهم سبيل إلى إنكاره وجحده كغيره من المعارف .

قال : « فأصحاب المقالات وضعت كل معرفة غير موضعها ،

(١) عبارة : « قال الله » : ليست في (ت) .

(٢) بنا : ساقطة من (ت) .

وَأَجْمَلَتْ وَجَهَلَتْ الْحَكْمَ ، فَالتَّبَسُّ (١) عَلَيْهَا الْحَكْمَ ، وَاخْتَلَفُوا بِمَا يُصَابُ ؟ : بالعقول ، أو الاستدلال ، أو بالإمام ؟ (٢) فقال بعضهم : أصل المعرفة معرفة الإمام (٣) . ومنهم من يقول : أهل البيت ، يعنى معرفتهم . والأئمة والعلماء والفقهاء أكثرهم يذهب إلى أن المعرفة معرفة العلم والفقهاء ، من حلال وحرام ، وفرائض ومندوبات ، / وأحكام وسنن . ص ١٢٠

وقال بعضهم : هي أن تعرف الله على يقين حتى تستقر معرفته في قلبك . واختلفوا : أى وقت تقع ؟ فمنهم من يزعم : قبل البحث والنظر . ومنهم من قال : بعد البحث والنظر . وقوم يقولون : بعد البلوغ . ومنهم من يجعل حدها معرفة الأجسام والأعراض والجواهر ، وكلام يكثر ذكره ، ويتبين لك (٣) في نفس الكلام - إذا لزمنا ما قررنا وشرحنا - أن أهل الكلام اعتقدوا ما يليق بالطبع فأثبتوه من طريق العبودية ، فجعلوا معرفته بأسباب ، وأهل الحق اعتقدوا ما يليق بالربوبية فأثبتوه من حيث الربوبية ، والربوبية لا تدنسها العلل ، ولا يقع عليها غوامض الفطر ، فقرر الله الخلق ودعاهم إلى معرفته كفافاً ، لئلا يشركوا في العلم بمعرفته ولا تكون لهم حجة .

قال سبحانه : ﴿ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّا أَشْرَكَ آبَاؤَنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢ ، ١٧٣] وذلك لموضع ما ألزمهم من الضرورة ، ولو قرَّروهم بمعرفته في حال العبودية - كما

(١) ت : والتبس .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) د : ويتبين ذلك .

زعم الجاهلون - لخرجوا عن كونهم مكلفين لموضع النظر إليه ، لكن تعرّف إليهم من بعد ما ألزمهم من الضرورة بالوسائط والآيات ، فمن نصح معبوده ، وقام على مراعاة ما شرعه له ، وتعرّف به إليه ، واتكل في المعرفة عليه ^(١) ، وأسند جميع أموره إليه ، ذكره ما سلف من الحال ، وكشف له عن العواقب والمآل ، فزهد فيما يفنى ، وزادت رغبته فيما يبقى ، وصار للاله موحدًا خائفًا ، ومصدقًا راجيا ، ومن قصر في رعايته ، وخلط في سعائته ، وسلك محجة التفريط ، ولم ينصح فيما أعطى من ضرورته وعقله ، جمّت عيوبه ، وكثرت ذنوبه ، فلكه هواه ، فأعماه وأرداه ، ولم يبلغ مناه ، فأنساه ذلك ما كان في وقت التعريف ، فحصل في جملة من خان وعاند ، [ولم يكن بخارج من كون ما كان يجمله ، إذ قد ثبت العلم بذلك] ^(٢) فلم يكن بخارج من النار ، ولم يكن بخارج من ضرورته ^(٣) .

[قال : « وقد ثبت أهل الكلام معارف ضرورية ، » ^(٤) كمعرفة الإنسان بوجود نفسه ، فالربوبية أولى بذلك . وكذلك ^(٥) الأعراض والأجسام والجواهر لأهل الكلام ، والجمع والتفرقة ، وما يُعرف بالفكر ^(٦) ويشترط بالعلم ، ومعرفة الشرع للفقهاء ، والمعرفة التي هي

(١) ت : إليه .

(٢) ما بين المقوفتين ساقط من (ت) .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) ما بين المقوفتين ساقط من (ت) .

(٥) ت : وكون .

(٦) س : بالكفر ، وهو تحريف .

ص ١٢١ الحجة والبرهان ، والنور والبيان ، للعلماء البلغاء الحكماء ، ومعرفة الصفات - وهي العلم به - فهي للأولياء الذين يشاهدونه بالقلوب ، ويكاشفهم بالغيوب ، إذ يُظهر لهم ما لا يُظهر لغيرهم ، / وهم المكشِفُون بنور اليقين ، وعلم اليقين ، وعين اليقين^(١) ، وحق اليقين^(٢) المخصوصون بالحقائق ، والمبتدأون بالمكنون من ذخائر كراماته ، لأهل صفوته وولايته ، فلكل قوم مقام ، ولكل مقام علم ، ولكل علم حكم . وكذلك المعارف على أحكام ومقامات ، فلا يتعدى بمعرفة مقامها .

قال : « وقد قيل لأبي الحسين النورى : كيف لا تدركه العقول ؟ فقال : كيف يُدرك ذو مدى من لا مدى له ؟ أم كيف يُدرك ذو غاية من لا غاية له ؟ أم كيف يدرك مكَيَّف من كَيَّف الكيف ؟ »

وقال الواسطى : كما قامت الأشياء به وبه فَنيت كذلك به عرفوه . وقال الشبلى : الحق لا يُعرف بسواه . وقال النباجى : طوبى لأهل المعرفة ، عَرَّفهم نفسه قبل أن عرفوه .

قال : « صدق أئمة الدين ، وشيوخ المسلمين^(٢) [فآله]^(٣) سبحانه هو المعروف الأزلى ، وهو الهادى إلى معرفته ، والمتعرف بنفسه إلى بريته ، إذ ضَلَّت العقول والفهوم ، والعلوم والأوهام ، فى تيه التيه^(٤) أن تتوهمه ، والأفكار والأضمار^(٥) أن تدركه ، لأنه العظيم الذى فاتت عظمته لكل

(١) عبارة « وعين اليقين » : ساقطة من (س).

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) ، وجاء بدلا منه : « وقال .. إلى أن قال »

(٢) س : .. عرفوه الدين وصدق أئمة شيوخ المسلمين ، وهو تحريف .

(٣) فآله : ساقطة من (ت) .

(٤) س : فى البرية .

(٥) والأضمار : ساقطة من (س) ، ولعل الصواب : الضمائر .

حيث وتقديز ، وعجز عن توهمه كل فكر وضمير ، وردعت عظمتها العقول ، فلم تجد مساعاً فرجعت كليله ، ورجع الوهم خاسثا وهو حسير» .

إلى أن قال : « بل هو المعروف بما تعرّف ، والموصوف كما وصف ، فتعرّف إلينا بربوبيته ، ووصف لنا توحيدهِ ووحْدانيته ، وأقسم على ذلك بقوله [تعالى] : ﴿ وَالصّٰفّٰتِ صَفًّا * فَالزّٰجِرٰتِ زَجْرًا * فَالتّٰلِيٰتِ ذِكْرًا * إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ ﴾ [سورة الصافات : ١-٤] ، وهو الصادق في خبره وشهادته ، إذ هو الواحد في الحقيقة ، الذي لا شريك له في الألوهية^(١) والابتداع ، وتعرّف إلينا بهذه المعرفة على ألسنة السفراء ، فأوقفنا السفراء على توحيدهِ ،^(٢) الذي تعرّف إلينا به في كلامه وخطابه ، فالأصل منه ثم من السفراء^(٣) . ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [سورة آل عمران : ١٦٤] ، وأسعدنا بالعقل الذي هو الحجة ، والعلم الذي هو الحجة ، وجعل لنا السمع والأبصار والأفتدة ، وطالبنا بالاعتبار والافتكار والقبول ، ليكون أقوى في البرهان ، وأبلغ في البيان .

قال سبحانه : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، فنزّه [نفسه]^(٣) عمّا زعموا وابتدعوا ، وصدق الله في خبره وصدق الرسل .

(١) ت : في ألوهيته .

(٢) (٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) نفسه : ساقطة من (ت) .

وتكلم على هذه الآية ، وعلى قوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] بما يناسب ذلك ، إلى أن قال : « قال سبحانه : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ ﴾ [سورة الروم : ٢٨] . وقال سبحانه : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ ﴾ الآية [سورة الزمر : ٢٩] .

وقال : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا ﴾ [سورة النحل : ٧٥] مثلا لمن عبد غيره ، إذ ضرب العبد مثلا لمن عبد من دونه ، لأنه ذليل عاجز مفتقر مُدَبَّر مملوك ، لا يقدر على شيء : لا نفعاً ولا ضرراً ، ولا خلقاً ولا أمراً ، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً . ومن رزقناه : جعله مثلا يُسْتَدَلُّ به على توحيدهِ وكمال ربوبيته ، لأنه الواسع الجواد القادر الرازق للعباد سراً وجهراً ، فضرب [الله] ^(١) سبحانه لهم الأمثال ليؤيِّخهم ويربِّهم عجزهم فيما أضافوا إليه من الشركاء ، مع إقرارهم بمعرفة ربوبيته تعالى الله عما يشركون ، فعزَّ من لم يُشَارِكْ في قدرته ، وجلَّ من لم يُرَامْ في وحدانيته ، وتعظَّم من تفرَّد بالربوبية ، فجلَّ أن يكون له شريك في خلقه .

إلى أن قال : « فخلقهم على الفطرة ، وبعث إليهم السفراء ، وعلمهم العلم ، وركَّب فيهم العقل بالفكر . فبالفطرة عرفوه ، وبالوسائل عبده ، فلولا الله سبحانه ما عرفناه من طريق ربوبيته ، ولولا إرسال الرسول مع ما

(١) الله : ليست في (ت) .

خاطبنا به ، ووقفنا عليه ، ووقفنا له ، ومن علينا به ، وكتب في قلوبنا ، واختصنا - ما عرفنا توحيده ، ولا كيف نظيعه .

ولولا ما ظهرت من الآيات والمعجزات ، التي أظهرها على أيدي الرسل ، بحقائق معانيها التي يعجز الخلق عن الإتيان بمثلها ، لم نعرف رسله .

ولولا زوائد الأعمال ، وتصحيح الأحوال ، والعلوم والفهوم والمعارف ، وأسرار مقامات القوم ، وحلاوة أذواقهم ، والروائح الواردة إلينا منهم وعندهم - ما عرفنا ذوى المزيد .

وكل ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون . فلو شكر الكافر ما اضطره إليه من معرفة باريه بربوبيته ، واعترف له بنعمه ، وإخراجه من العدم إلى الوجود ، ورأى الأفضال والنعم التي قد عمَّ بها ، وكمال صورته ، وإدراك رزقه عليه - لأوصله شكره بمعرفة

توحيده ، / فصدَّق رسوله ، وحقق ما سلف من عهده ، ورجع إلى ضرورته ، واعترف بوحدانيته ، فأبطل ما سواه ، ولم ير إلهاً إلا إياه ، ولكن لما جهل النعمة ، وزاغ عن العهد ، ونكث في إقراره ، وكذب السفراء - حرمه أكبر المنن ، وأفضل النعم : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾ [سورة الصف : ٥] ، فتركه مع هواه ، فكان هلاكه في مناه ، وإذا شكر المؤمن معرفة التوحيد التي منَّ بها عليه ، وشكرها قبول ما جاء به الرسول : قول ، وعمل ، وإخلاص نية^(١) ، وإصابة سنة ، ولزوم

قدوة ، وحبس عن المخالفة أو صلة بمعرفةٍ مزيدة ، فكلمنا نَصَحَ في مزيد ،
رُفِعَ إلى مزيد .

قال سبحانه : ﴿ وَلَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي
لَشَدِيدٌ ﴾ [سورة إبراهيم : ٧] .

قلت : ^(١) ويُستدل على ما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره من أن المعرفة
الأولية الفطرية تحصل بلا دليل ^(٢) أن ما يُعلم بالدليل إنما يعلم إذا عُلِمَ أن
الدليل مستلزم له ليكون دليلا عليه . وهذه هي الآية والعلامة . وكذلك
الاسم إنما يدل على المسمى إذا عُرِفَ أنه اسم له ، وذلك مشروط بتصور
المدلول عليه اللازم ، وبأن هذا ملزوم له .

ولهذا ^(٣) قيل : إن المقصود بالكلام ليس هو تعريف المعاني المفردة ،
لأن المعنى المفرد لا يُفهم من اللفظ حتى يُعرف أن اللفظ دال عليه ، فلا بد
أن يُعرف أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، حتى تُعرف ^(٤) دلالاته عليه ،
فتكون المعرفة بالمعنى سابقة للمعرفة بدلالة اللفظ عليه ، بخلاف المعنى
المركَّب ، فإنه إنما يُحتاج إلى العلم بجنس المركَّب ^(٥) لا بالتركيب المعين ،
فنعرف أنه إذا قيل : قام فلان ، أنه فعل القيام القائم به . فإذا قيل :
زيد ، عُرِفَ أنه فعل القيام القائم به ، بخلاف مسمى زيد ، وأنه لا يُعرف

(١-١) : بدلا من هذه العبارات جاء في نسخة (س) ما يلي : « وما يدل على أن أصل المعرفة بالبارى
فطرية بديهية لا تتوقف على دليل أن ما يعلم . . . »

(٢) س : وهذا ، وهو تحريف .

(٣) س : حتى يعرف .

(٤) ت : لجنس التركيب

أن زيدا يدل على مسمّاه ، حتى يُعرف أولا مسمّى زيد ، فلو استفيد مسمّى زيد من زيد لزم الدّور .

وهذا موجود في كل ما دل على معنى مفرد . فما دل على الباري إنما تُعرف دلالاته عليه إذا عُرِف أنه مستلزم له ، وذلك مشروط بمعرفة اللازم المدلول عليه ، فلا يُعرف أن هذا دليل على هذا المعين^(١) حتى يُعرف المعنى^(٢) والدليل ، وأن الدليل مستلزم للمعين المدلول عليه ، فلو استفيد معرفة المعين^(٣) من الدليل لزم الدّور ، بل يكون ذلك المعين متصوّراً^(٤)

قبل هذا ، وتلك الأمور مستلزمة له ، وآيات عليه ، فكلمًا / تُصورت ص ١٢٤ تُصور المدلول عليه ، فيكون كما قال تعالى : ﴿ تَبْصِرَةٌ وَدِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّثِيبٍ ﴾ [سورة ق: ٨] تبصرة : إذا قُدِّر أنه مس^(٥) طيف من الشيطان فشككه فيما عرفه أولا ، فإذا رأى آياته المستلزمة لوجوده ، كان ذلك تبصرة من ذلك الطيف .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ٢٠١] ، وتكون تذكرة إذا حصل نسيان وغفلة تذكّره بالله ، فهي تبصرة لما قد يعرض من الجهل ، وتذكرة لما قد يحصل من غفلة ، وإن كان أصل المعرفة فطريا حصل في النفس بلا واسطة ألبتة .

(١) ت : المعنى .

(٢) ت : المعين .

(٣) س : المعنى .

(٤) ت : متصور ، س : مقصود . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٥) س : من ، وهو تحريف .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع أن الأدلة نوعان : أقيسة ، وآيات .
فأما الأقيسة فلا تدل إلا على معنى كلي ، لا تدل على [معنى ^(١)] معين .
فإذا قيل : هذا مُحَدَّث . وكل مُحَدَّث فله مُحَدِّث قديم . أو : كل
ممكن فلا بد له من واجب ، فإنما يدل على قديم واجب الوجود بنفسه ، لا
يدل على عينه ، بل نفس تصور هذا لا يمنع [من وقوع] ^(٢) الشركة فيه .
فإذا ^(٣) قُدِّر أنه عُرِف أنه واحد لا يقبل الشركة ، فإنه لم تُعرف ^(٤) عينه ،
فلا بد أن تُعرف عينه بغير هذه الطريق ، والآيات تدل على عينه ، لكن
كون الآية دليلا على عينه مشروطة بمعرفة عينه قبل ، إذ لو لم تُعرف عينه لم
يُعرف أن هذه الآية مستلزمة لها .

فَعَلِمَ أنه في الفطرة معرفة بالخالق نفسه ، بحيث يميّز بينه وبين ما سواه ،
كما ذكره أبو محمد بن عبد وغيره . ولهذا كل من تُطلب معرفته ^(٥) بالدليل ،
فلا بد أن يكون مشعورا به قبل هذا ، حتى يُطلب الدليل ^(٦) عليه أو على
بعض أحواله .

وأما ما لا تشعر به النفس ^(٧) بوجهٍ فلا يكون مطلوبا لها . وإذا كان
مطلوبا لها فلا يمكن أن يُستدل عليه بشيء ، حتى يُعلم أنه يلزم من تحقق

(١) معنى : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « من وقوع » : ساقطة من (ت) .

(٣) ت : وإذا .

(٤) س : لا يعرف .

(٥) ت : كلما بطلت معرفة ، وهو تحريف .

(٦) الدليل : ساقطة من (س) .

(٧) س : وأما ما لا تعرفه النفس .

الدليل تحققة . وقد بُسِّط هذا في موضع آخر ، ويُبين فيه أن التصور البسيط المفرد لا يجوز أن يكون مطلوباً بالحد ، وإنما يُطلب بالحد ما يكون مشعوراً به من بعض الوجوه ، فيُطلب الشعور به من وجه آخر .

ولهذا لم يكن مجرد الحد معرفاً بالحدود ، إن لم يُعرف أن الحد مطابق له ، وهو لا يعرف ذلك إن لم يعرف الحدود ، وإلا فمجرد الدعوى لا تفيد .

وكذلك الدليل القياسي . إذا قيل : كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام ، فإن لم يعرف المقدمتين لم يعرف النتيجة . وإذا كان آية على شيء معين / مثل كون الكوكب الفلاني ، كالجدي مثلا ، علامة على جهة الكعبة ، فلا بد أن يكون قد عرّف الجدي وعرف أنه من جهة الشمال ، وعرف أن الجهة المعينة جهة الكعبة في الجنوب ، فإذا رأى الجدي علم أن جهة الكعبة تقابله ^(١) . ولولا تقدم معرفته بالدليل وهو الجدي ، والمدلول عليه وهو جهة الكعبة ، لم يمكنه الاستدلال . لكنه عرف أولاً الدليل والمدلول عليه ، ثم خفي عليه المدلول ، وهو جهة الكعبة في بعض الأوقات والمواضع ، فلما رأى الدليل عرف المدلول الذي كان قد جهله بعد علمه به ، كمن سمع منادياً ينادى باسم من يطلبه كابنه وأخيه ، وقد أضل مكانه ، فإذا سمع الاسم استدل به على المسمى الذي كان يعرفه قبل هذا ، ولكنه قد حصل له به نوع من الجهل بعد ذلك .

فالآيات الدالة على الرب تعالى : آياته القولية التي تكلم بها كالتقرآن ،

(١) ت : مقابله .

وآياته (١) الفعلية التي خلقها في الأنفس والآفاق ، تدل عليه وتحصل بها التبصرة والذكرى ، وإن كان الرب تعالى قد عرفته الفطرة قبل هذا ، ثم حصل لها نوع من الجهل أو الشك أو النسيان (٢) ونحو ذلك .

ومما ينبغي أن يُعرف أن علم الإنسان بالشيء وتصوره له شيء ، وعلمه بأنه عالم به شيء ، وعلمه بأن علمه حصل بالطريق المعين شيء ثالث . وكذلك إرادته وجهه شيء ، وعلمه بأنه يريد محب له شيء ، وكون الإرادة والمحبة حصلت بالطريق المعين شيء ثالث .

فالتوضيء والمصلئ والصائم يحصل في قلبه نية ضرورية للفعل الاختياري ، لا يمكنه دفع ذلك عن نفسه ، وإن لم يتكلم بالنية ، ثم [قد] (٣) يظن أن النية إنما حصلت بتكلمه بها ، وهو غلط في ذلك .

وكذلك قد يحصل له علم ضروري بمخبر الأخبار المتواترة ، ثم ينظر (٤) في دلالة الخبر ، فيظن أن العلم الحاصل له لم يحصل إلا بالنظر ، وهو قد كان قبل النظر عالماً . وقد يُقال : إن النظر وكَّد ذلك العلم أو أحضره في النفس بعد ذهول النفس عنه ، وهذا مما يبين لك أن كثيرا من النظائر يظنون أنهم لم يعرفوا الله بالطريق المعين من النظر الذي سلكوه ، وقد (٥) يكون صحيحا ، وقد يكون فاسدا . / فإن كان فاسدا فهو لا يوجب العلم ، وهم يظنون أن العلم إنما حصل به ، وهم غلطون .

ص ١٢٦

(١) س : والآيات .

(٢) س : والشك والنسيان .

(٣) قد : ساقطة من (ت) .

(٤) س : نظر .

(٥) س : فقد .

بل العلم قد حصل بدونه ، وإن كان صحيحا ، فقد يكون مؤكدا للعلم
ومُحضِّرا له ، ومبيِّنا له ، وإن كان العلم حاصلًا بدونه .

هذه الأمور مَنْ تصوورها حق التصور تبين له حقيقة الأمر^(١) في أصول
العلم ، وعلم أن من ظن أن الأمر^(٢) الذي يعرفه عامة الخلق ، وهو أجلُّ
المعارف عندهم ، من حصره^(٣) في طريق معيَّن لا يعرفه إلا بعضهم كان
جاهلا ، لو كان ذلك الطريق صحيحا ، فكيف إذا كان فاسدا ! ؟

ومما يوضح الكلام في هذا أن الذكر المشروع لله هو كلام تام ، كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم : « أفضل الكلام بعد القرآن أربع وهن من
القرآن : سبحان الله ، والحمد لله ، ولا إله إلا الله ، والله أكبر^(٤) » .
فأما مجرد ذكر الاسم المفرد ، وهو قول القائل : « الله ، الله » فلم
تأت به الشريعة ، وليس هو كلاماً مفيدا ، إذ الكلام المفيد أن يُخبر عنه
بإثبات شيء أو نفيه . وأما التصور المفرد فلا فائدة فيه ، وإن كان ثابتا
بأصل الفطرة ، وإن كان المعلوم بالفطرة [ما]^(٥) تدخل فيه أمور ثبوتية
وسلبية^(٥) .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) ت : من حضرة ، وهو تحريف .

(٣) الحديث عن سمرة بن جندب رضى الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ٢٠/٥ .

(٤) ما : ساقطة من (س) .

(٥) بعد كلمة «وسلبية» يوجد سقط طويل في نسخة (س) .

بِحَمْدِ اللَّهِ الْجُزْءَ الثَّامِنَ وَيَلِيهِ
إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْجُزْءَ التَّاسِعَ وَأَوَّلَهُ :
« فِصْلٌ : وَالْقَاتِلُونَ بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ تَحْصِلُ
بِغَيْرِ الْعَقْلِ يَفْسِرُونَ كَلَامَهُمْ بِمَعْنَى صَحِيحٍ ... »

فهرس موضوعات الجزء الثامن

الصفحة	الموضوع
١	رموز الجزء الثامن
٦-٥	كلام أبي الفرج المقدسى الحنبلى عن أول ما يجب على العبد المكلف
١٧-٦	تعليق ابن تيمية
١٨-١٧	كلام أبي الحسين البصرى عن العلم الواجب على كل مكلف
٢٥-١٨	تعليق ابن تيمية
٣٥-٢٥	كلام أبي الفرج صدقة بن الحسين فى « محجة السارى فى معرفة البارى »
٤٧-٣٥	تعليق ابن تيمية
٥١-٤٧	كلام علماء الكلام فى ذم علم الكلام
٥٩-٥١	تعليق ابن تيمية
٦٨-٥٩	كلام ابن عقيل فى ذم علم الكلام
٧٠-٦٨	تعليق ابن تيمية
٧٣-٧٠	كلام الأشعري فى « اللمع » عن إثبات وجود الله تعالى
٧٣	تعليق ابن تيمية
٨٣-٧٤	كلام الباقلانى شرحاً لكلام الأشعري
٩٤-٨٣	تعليق ابن تيمية
٩٥-٩٤	كلام أبي الحسن الطبرى إلكيا
١٠٣-٩٥	تعليق ابن تيمية
١٠٦-١٠٣	كلام الباقلانى فى بيان معنى الخلق
١٠٨-١٠٦	تعليق ابن تيمية

الموضوع

الصفحة

- كلام الرازى فى « نهاية العقول » عن مسألة إثبات وجود الله تعالى
 ١١٦-١٠٨ .
- تعليق ابن تيمية ١٢٧-١١٦ .
- كلام ابن سينا فى « الإشارات » وتعليق ابن تيمية عليه ١٢٧-١٣٦
- كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود
 الصانع للعالم ١٣٧-١٣٦ .
- رد ابن رشد على الغزالى فى « تهافت التهافت » ١٣٨-١٣٧ .
- تعليق ابن تيمية ١٣٩-١٣٨ .
- كلام أرسطو وأتباعه باطل من وجوه ١٤٥-١٣٩ .
- الوجه الأول ١٣٩ .
- الوجه الثانى ١٤٠-١٣٩ .
- الوجه الثالث ١٤٠ .
- الوجه الرابع ١٤٢-١٤١ .
- الوجه الخامس ١٤٣-١٤٢ .
- الوجه السادس ١٤٥-١٤٣ .
- بقية كلام الغزالى فى « تهافت الفلاسفة » ١٥٥-١٤٦ .
- تعليق ابن تيمية ١٦١-١٥٥ .
- فساد مذهب الفلاسفة من وجوه ١٦٣-١٦١ .
- الوجه الأول ١٦٣-١٦١ .
- الوجه الثانى ١٦٣ .
- الوجه الثالث ١٦٣ .
- كلام ابن رشد رداً على الغزالى وتعليق ابن تيمية على كلامها . ٢١٥-١٦٣ .
- كلام أرسطو عن الحركة الشوقية والمحرك الأول ٢١٧-٢١٦ .
- نقد كلام ابن رشد عن الحركة الشوقية للسماوات من وجوه
 ٢٢٥-٢١٧ .

٢١٨-٢١٧	الوجه الأول
٢١٨	الوجه الثاني - الوجه الرابع
٢١٩-٢١٨	الوجه الخامس
٢٢٥-٢١٩	الوجه السادس
	عود إلى كلام ابن رشد في الرد على الغزالي وتعليق ابن تيمية على كلامها
٢٤٤-٢٢٥	
٢٥٨-٢٤٤	كلام ابن سينا في «الإشارات» وتعليق ابن تيمية عليه
٢٩١-٢٥٨	تعليق ابن تيمية
٢٩٣-٢٩١	فصل
٢٩٣-٢٩٣	القول بحدوث حادث بلا محدث ممتنع لوجوه
٢٩٣	الأول، الثاني
٢٩٥-٢٩٣	الثالث
٢٩٦-٢٩٥	كلام أبي الحسين البصري في إثبات محدث العالم
٣٠٨-٢٩٦	تعليق ابن تيمية
	كلام الأشعري في «اللمع» عن إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية عليه
٣١٤-٣٠٨	
٣١٥-٣١٤	تابع كلام الأشعري في «اللمع»
٣١٧-٣١٥	كلام الباقلاني في «شرح اللمع»
٣٣٠-٣١٧	تعليق ابن تيمية
٣٣٣-٣٣٠	عود إلى كلام الباقلاني في «شرح اللمع»
٣٣٤-٣٣٣	تعليق ابن تيمية
٣٤٩-٣٣٤	تابع كلام الباقلاني وتعليق ابن تيمية عليه
	كلام أبي يعلى في «المعتمد» عن وجوب النظر وتعليق ابن تيمية عليه
٣٥٥-٣٤٩	

بطلان استدلال الفلاسفة بقوله تعالى : (لا أحب الآفلين) من وجوه

٣٥٦-٣٥٥

عود إلى كلام أبي يعلى وتعليق ابن تيمية عليه . . . ٣٥٩-٣٥٧

كلام القاضي أبي يعلى عن معنى الفطرة ٣٦١-٣٥٩

تعليق ابن تيمية ٣٦٦-٣٦١

كلام ابن عبد البر في « التمهيد » عن معنى الفطرة وتعليق ابن تيمية عليه

٣٧٢-٣٦٦

كلام الطبري في « تفسيره » عن معنى الفطرة ٣٧٧-٣٧٣

تعليق ابن تيمية ٣٧٧

الحديث حجة على المعتزلة ونحوهم من المتكلمين . . . ٣٧٩-٣٧٧

عود إلى كلام ابن عبد البر في « التمهيد » وتعليق ابن تيمية عليه

٣٩٠-٣٧٩

كلام أبي بكر الخلال في كتابه « الجامع » وتعليق ابن تيمية عليه

٤٠٢-٣٩٠

تابع كلام ابن عبد البر في « التمهيد » وتعليق ابن تيمية عليه

٤٥٦-٤٠٢

الأدلة العقلية تدل على أن كل مولود يولد على الفطرة من وجوه

٤٦٨-٤٥٦

الوجه الأول ٤٦٠-٤٥٦

الوجه الثاني ٤٦١-٤٦٠

الوجه الثالث ٤٦٣-٤٦١

الوجه الرابع ٤٦٣

الوجه الخامس ٤٦٤-٤٦٣

الوجه السادس ٤٦٤

الوجه السابع ٤٦٧-٤٦٤

الوجه الثامن ٤٦٧-٤٦٨

فصل في قوله تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون)

٤٦٨-٤٩٤

كلام أبي محمد بن عبد البصرى في « أصول السنة والتوحيد »

٤٩٤-٥٠١

تعليق ابن تيمية ٥٠١-٥٠٢

بقية كلام أبي محمد بن عبد البصرى وتعليق ابن تيمية عليه

٥٠٢-٥٣٥

فهرس الموضوعات ٥٣٧-٥٤١

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرَّةُ تَعَاظِرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْلِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحكيم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء التاسع

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

فصل

والقائلون بأن المعرفة تحصل بغير العقل يفسرون كلامهم بمعنى صحيح ، مثل ما ذكره الشريف أبو علي بن أبي موسى (١) في شرح «الإرشاد» في الفقه تصنيفه ، لما شرح عقيدته المختصرة التي ذكرها في أول «الإرشاد» .

قال لما ذكر التوحيد : «الكلام بعد ذلك : المعرفة هل تُدرك بالعقول أم بالسمع؟» قال : «فالذي نذهب إليه قول إمامنا : إن معرفة الخالق أنه الله لا تُدرك إلا بالسمع» . قال : «وقد اختلف أصحابنا في ذلك على طريقين . فقال الأقلون منهم : إن المعرفة تُدرك بالعقول ، مع اتفاقهم معنا أنها لا تُدرك بمجرد العقل قبل ورود السمع بها» .

قال : «والدليل على أنها تُدرك بالسمع ، وأنه لا مدخل للعقول فيها قبل ورود السمع بها : أن العقل مخلوق كالحواس الخمس من البصر والسمع والشم واللمس والمذاق . ثم المقسوم منه يتفاضل الخلق فيه . يعلم ذلك كل أحد ضرورة ، فإذا كان كذلك فاللمس لا يُدرك به اللمس الأرييح ، والشم لا يدرك به الشامُّ الأصوات» .

قال : «وجملة هذا أن الله لم يجعل/اللمس سيلا إلى إدراك ص ١٢٧ الأرييح ، ولا الشم سيلا إلى إدراك المسموعات ، بل جعل كل واحد منها سيلا لإدراك ما حُصَّ به ، وإن كنا نجوّز أن يفعل ذلك ويجعل العلم في اليد ، والكلام في الرجل ، والنظر في اللسان ، لأن الجواهر من جنس

(١) سبقت ترجمته ج ٨ ص ٣٦ .

واحد . وإذا جاز قيام الرؤية ببعضها جاز بجمعها ، ولكن ذلك لا يكون في الدنيا إلا لنبي ليكون من معجزاته . ودليل تصوره كلام الذراع للنبي صلى الله عليه وسلم ^(١) .

وفي الآخرة إذا أنطق الله عز وجل الجوارح بقوله : ﴿ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة النور : ٢٤] ، ﴿ وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة فصلت : ٢١] ، وبقوله : ﴿ وَوَجْهُهُ يَوْمَئِذٍ بِأَسِيرَةٍ * نَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ٢٤] .

قال : « فيجوز أن يجعل الله الظن يوم القيامة في الوجوه المعذبة . كذلك العقل لم يجعل الله له سبيلا إلى إدراك السواد والبياض ، ولا إلى إدراك المشام والطعوم ، بل جعل الله له سبيلا إلى التمييز بين الموجودات ، وإلى إدراك فهم السمعيات ، والفرق بين الحسن منها والقيبح ، والباطل

(١) حديث أكل النبي صلى الله عليه وسلم ذراع شاة مسمومة أهدتها إليه يهودية ورد في أكثر كتب الصحاح عن عدد من الصحابة ، ولعل ما جاء في سنن أبي داود من روايات متعددة للحديث هو أوقاها ، وقد نصت بعض هذه الروايات على إخبار الذراع للنبي صلى الله عليه وسلم بأنها مسمومة . انظر : سنن أبي داود ٢٤٢/٤ - ٢٤٥ (كتاب الديات ، باب فيمن سقى رجلا سما أو أطعمه فمات ، أبقاد منه ؟) . وانظر حديث جابر بن عبد الله (ص ٢٤٣) وفيه : . . أحممت هذه الشاة ؟ قالت اليهودية : من أخبرك ؟ قال : أخبرتني هذه في يدي ، للذراع . . وأول الحديث : كان جابر بن عبد الله يحدث أن يهودية من أهل خيبر . . وفيه : ثم قال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : ارفضوا أيديكم . . الحديث . وفي رواية أخرى عن أبي هريرة (ص ٢٤٤) . . فقال (النبي صلى الله عليه وسلم) : ارفضوا أيديكم ، فلما أخبرتني أنها مسمومة . وانظر الخبر في : فتح الباري لابن حجر ٤٩٧/٧ - ٤٩٨ (كتاب المغازي ، باب الشاة التي سُمّت للنبي صلى الله عليه وسلم بخيبر) وانظر كلام ابن حجر ؛ سنن الدارمي ٣٢/١ - ٣٤ (المقدمة ، باب ما أكرم النبي صلى الله عليه وسلم من كلام الموتي) ؛ البخاري ١٦٣/٣ (كتاب الهبة وفضلها ، باب قبول الهدية من المشركين) ؛ المستدرك (ط . المعارف) ٢٧٨/٤ - ٢٧٩ وانظر تعليق المحقق رحمه الله .

منها والصحيح ، فإذا نظر إلى المصنوعات التي لا سبيل للخلق إلى مثلها ، وبمعجز كل فاعل عنها ، وتحقق بصحة التمييز المركب فيه - إذا أراد الله هدايته - أن المحدثات لا تصنع نفسها، علم أنها مفتقرة إلى صانع ، غير أنه لا يعرف من هو قبل ورود السمع ، فإذا ورد السمع ، فإن الصانع هو الله قبله العقل ، ووقع له فهم في السمع ، وتحقق صحة الخبر ، وعرف الله من ناحية السمع ، لا من ناحية العقل ، لأن العقل بمجردة لا يعلم من الصانع قط ، وأكثر ما في بابه أن يقع به التمييز ، فيبقى أن يفعل الجأذ نفسه ، ويقضى بالشاهد على الغائب ، فأما أن يعرف من الصانع فمحال إلا من جهة السمع .

قال : « والدليل على صحة اعتبارنا أن الله خاطب العقلاء بالاعتبار ، فقال : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [سورة الحشر: ٢] : . يعنى البصائر . وقال : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ [سورة ق: ٣٧] : أى عقل . وقال : ﴿ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [سورة ص: ٢٩] ، فأمرهم باعتبار ما جعل لهم سبيلا إلى اعتباره دون غيره .

ثم الدليل القاهر هو القاضى بصحة ما ذكرت : أن الله عز وجل حجب عن الخلق - من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين وسائر الخلق أجمعين - معرفة ما هو ، / ولم يجعل لهم طريقا إلى علم مائيته ، ولا سبيل إلى إدراك كيفيته ، جل أن يُدرك أو يحاط به علما ، وتعالى علوا كبيرا : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [سورة طه: ١٠] ، فمنع من إحاطة العلم به ، فلا سبيل لأحد إليه .

وقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، فنتى عن نفسه الأشباه والأمثال ، فنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، كما منع الدليل على إدراك كلفيته أو علم ماهيته . فهذا الذى لا سبيل للعقل إلى معرفته ، ولا طريق له إلى علمه .

ثم كلف جل اسمه سائر برئته ، واقترض على جميع المكلفين من خليقته علم من هو ، ليعرف الخلق معبودهم ، ويعلموا أمر إلههم وخالقهم ، فلما كلفهم ذلك نصب لهم الدليل عليه سمعاً ، ليتوصلوا به إلى أداء ما اقترض عليهم من عبادته ، وعلم ما كلفهم من معرفته ، علماً منه جلت عظمته بأنه لا طريق للعقل إلى علم ذلك بحال ، فقال تعالى : ﴿ إِنِّى أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى ﴾ [سورة طه : ١٤] ، وقال : ﴿ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ ﴾ [سورة يونس : ٣] ، وقال : ﴿ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [سورة الروم : ٤٠] ، وقال : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِى لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة الحشر : ٢٢ - ٢٤] .

قال : « ولو سألهم قبل أن يسمعوا باسمه عن تأويل من خلقهم ، ما كان لهم طريق إلى علم ذلك ، لأن الأسماء لا تُسمع من جهة العقل . »

قال : « فثبت وتقرر بالدليل الذي لا يحتمل إلا ما ذكرناه : أن الله العظيم لم يُعرف إلا من جهة السمع ، لإحاطة العلم أنه لا طريق للعقل بمجردة إلى معرفة هذه الأسماء ، ولا إلى معرفة المسمّى ، لو لم يرد السمع بذلك . ومُدعى ذلك ومجوّزه من ناحية العقل يعلم بطلان دعواه ضرورة . »

وتكلم على قصة إبراهيم بكلام ليس هذا موضعه ، إلى أن قال : « والمعرفة عندنا موهبة من الله ، وتقع استدلالا لا اضطرارا ، لأنها لو كانت تُعلم بضرورة لاستوى فيها العقلاء . »

إلى أن قال : « فثبت أن المعرفة لا تقع إلا من ناحية السمع ، على ما نقول : إن الله لا يخلى خلقه في وقت من الأوقات ، ولا في عصر من الأعصار/ومن يعرفه إليهم ، فتعرف إليهم على السنة رسله ، وأرسل الرسل ص ١٢٩ بالدعاء إليه ، والدلالة عليه ، لكيلا تسقط حجج الله .

وكان كل نبي يعرف أمته معبودهم ، كقول نوح لقومه : ﴿ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [سورة نوح : ٣] ، وكقول شعيب : ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ [سورة الأعراف : ٨٥] .

وكذلك في قصص غيرهم من الرسل ، كل منهم يديم الدعوة لقومه ، فإذا قبض كان حكم شريعته قائماً في حال الفترة ، إلى أن ينسخها الله بإرسال نبي آخر ، فيقوم الثاني لأمته في التعريف والدعوة قيام الماضي لأمته ، فما أخلى الله الخلق من سمع يعرفونه به ، ويستدلون به على ربوبيته ومعرفة أسماؤه .

قلت : ففي هذا الكلام قد جعل العلم ثلاثة أنواع : أحدها : هو الذي يُعرَف بالعقل . والثاني : المعرفة التي لا تحصل إلا بالسمع . والثالث : ما لا سبيل إلى معرفته لا بعقل ولا بسمع .

فالأول : المعرفة المطلقة المجملة بأن هذه المحدثات التي يعجز عنها الخلق لا بد لها من صانع . ولكن هذه المعرفة لا تفيد معرفة عينه ولا أسماؤه ، فإن المحدثات إنما تدل على فاعل ما مطلق من حيث الجملة . وكذلك سائر ما يُذكر من البراهين القياسية ، فإنما تدل على أمر مطلق كلي ، إذ كان البرهان المنطقي العقلي لا بد فيه من قضية كلية ، والنتيجة موقوفة على جميع المقدمات ، فإذا كان المدلول عليه لم تُعرَف عينه قبل الاستدلال ، لم يدل هذا الدليل إلا على أمر مطلق كلي .

وإيضاح ذلك أنه إذا استدل بمحدثات المحدثات على أن له محدثا ، وبإمكان الممكنات على أن هناك واجبا ، فإنه لم يعرف إلا وجود محدث واجب بنفسه . وهذا معنى كلي مطلق لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه ، فلا يكون في ذلك معرفة عينه ، ولو وُصف هذا بصفات مطلقة لم يخرج ذلك عن أن يكون مطلقا كليا .

ثم إنه ضلّ من ضلّ من الجهمية نفاة الصفات ، من المتفلسفة والمعتزلة والمتصوفة ، حيث أثبتوا وجوداً واجباً قديماً ، ثم وصفوه بصفات سلبية توجب امتناع تعينه ، وأنه لا يكون إلا مطلقاً ، وقد علّم أن ما لا يكون إلا مطلقاً كلياً ، لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان ، / فيكون ما أثبتوه لا وجود له في الخارج .

ومن المعلوم الفرق بين كون الدليل لم يدل على عينه وبين نفي تعينه ،

فإن من سلك النظر الصحيح علم أنه موجود معين متميز ، وإن كان دليhle لم يدلّه على عينه ، بخلاف من نقي تعينه وجعله مطلقا كلياً ، أو قال ما يستلزم ذلك ، فإن هذا معطل له في الحقيقة .

ومثال هذا من علم بالدليل وجود نبيٍّ مرسل أرسله الله إلى خلقه ولم يعلم عينه ، فهذا قد علمه علماً مطلقاً . وأما من قال : إن هذا النبي إنما يوجد مطلقاً لا معيناً ، فهذا قد نقي وجوده في الخارج . فإذا تبين أن القياس العقلي البرهاني لا يفيد إلا معرفة مطلقة كلية ، فعلوم أن أسماءه لا تُعرف إلا بالسمع ، فبالسمع عُرفت أسماء الله وصفاته التي يوصف بها من الكلام .

ولولا السمع لما سُمِّيَ ولا ذُكِرَ ولا حُمدَ ولا مُدحَ ولا نُعتَ ولا وُصِفَ . فإن كان هذا هو الذي أرادوه بمعرفة عينه ومن هو ، فلا ريب أنه لا يحصل إلا بالسمع ، وإن أراد بذلك معرفة أخرى ، مثل المعرفة بسائر نعوتها التي أخبرت بها الرسل ، فهذا أيضاً يُعلم بالسمع ، ومنها ما لا يُعلم بمجرد القياس العقلي ، ومنها ما قد تنازع الناس هل يُعلم بالعقل أم لا ؟

وأما معرفة عين المسمَّى الموصوف الذي عُلِمَ وجوده ، فهذا في المخلوقات يُعرف بالإحساس ظاهراً أو باطناً : إما بالإحساس بعينه ، أو بالإحساس بخصائصه . فمن علم اسم شخص ونعوته ، أو اسم أرض وحدودها ، فإنه يعرف عينها بالرؤية : إما بمخبر يخبره أن هذا المعنى هو الموصوف المسمَّى ، وإما بأن يرى اختصاص ذلك المعين بتلك الأسماء والصفات .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُواهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

[سورة البقرة : ١٢٦] . فمن عرف نعوت النبي صلى الله عليه وسلم التي نُعت

بها في الكتب المتقدمة ، ثم رآه ورأى خصائصه ، علم أن هذا هو ذاك ، لعدم الاشتراك في تلك الصفات .

وهذه المعرفة قد تكون بمشاهدة عينه كالذين شاهدوه ، وقد لا تكون بمشاهدة عينه ، بل بطرق أخرى يُعلم بها أنه هو ، كما يُعلم أن القرآن تُلقى عنه ، وأنه هاجر من مكة إلى المدينة ومات بها ، وأنه هو المذكور في الأذان ، وهو الذي يسميه المسلمون محمدا رسول الله ، وهو صاحب/هذه الشريعة التي عليها المسلمون . فهذه الأمور تُعرف بها عينه من غير مشاهدة . ص ١٣١

وكذلك قد تُعرف عين خلفائه وأصحابه وغيرهم من الناس ، وتُعرف أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك من أحوالهم ، معرفة معينة لا اشتراك فيها مع عدم المعاينة .

لكن قد شوهد آحاد الأناسي وعلم أن هؤلاء من هذا النوع ، ولكن لم يُشهد ما يشبه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه من كل وجه ، وإنما شوهد ما يشبههم من بعض الوجوه .

فهذا القدر المسمى يُعلم بمشاهدة نظيره . وأما القدر الفارق ، فلا بد أن يشارك غيره في وصف آخر ، فيُعلم ما بينها من القدر المشترك أيضا . فالأمور الغائبة لا يمكن معرفتها ولا التعريف بها إلا بما بينها وبين الأمور الشاهدة من المشابهة . لكن إذا عرّف أنه لا شركة في ذلك ، علم أنه واحد معين من علم بعض [صفاته] ^(١) . وإن جُوز فيه الشركة لم يعلم عين ذاك .

(١) في الأصل سقطت كلمة « صفاته » والسياق يقتضى إثباتها .

ففي الجملة معرفة عين من علم بعض صفاته قد يحصل بالسمع ، وقد يحصل بالعيان ، وقد يحصل بالاستدلال . والعلم بالموصوف قد يُعَلَّم بطرق متعددة ، فمن عَلِمَ نعت الملك ثم رآه فقد يعلم عينه لما استقر عنده من معرفة صفاته . وقد يُعَلَّم ذلك بمن يخبره أن ذلك المسمّى الموصوف هو هذا المعين .

ولهذا إذا كان في كتاب الوقف ونحوه حدود عقار وصفاته ، فقد تُعلم الحدود بالمعاينة والاستدلال بأن لا يدل ما يطابق تلك النعوت إلا هي . وقد يُعلم بالخبر والشهادة ما يشهد الشهود بأن الحد المسمّى الموصوف هو هذا المعين . وإذا شهد الشهود على مسمّى منسوب ، وكتبَ بذلك حاكم إلى حاكم آخر ، أو شهد شهود فرع على شهود أصل ، فإنه يُعلم عين المسمّى المنسوب ، كمن شُهد بنسبه ولا يوجد له شريك ، فإن وُجد له شريك لم تُعلم عينه بالشهادة باسمه ونسبه ، وصار ذلك كالحلية والنعت المشترك ، وهل يُشهد بالتعيين بمجرد الحلية عند الحاجة ؟ فيه نزاع بين الفقهاء .

وكما أن معرفة عين الموصوف تحصل بطرق ، فنفس العلم الأول بصفته المختصة يحصل بطرق . والعلم بالمعينة قد يكون بالمشاهدة/الظاهرة ، وقد يكون بالمشاهدة الباطنة ، وقد لا يكون إلا لمجرد الآثار .

ومما يبين الفرق بين المعين والمطلق ، ما ذكره الفقهاء في باب الأعيان المشاهدة والموصوفة . فإن المبيع قد يكون معيناً وقد لا يكون . والمعين قد يكون مشاهداً ، فهذا يصح بيعه بالإجماع . وقد يكون غائباً ، وفيه ثلاثة أقوال مشهورة للعلماء ، وهي ثلاث روايات عن أحمد : أحدها : أنه لا

يصح بيعه ، كظاهر مذهب الشافعي . والثاني : يصح ، وُصِفَ أو لم يوصف ، كمذهب أبي حنيفة . والثالث : وهو مذهب مالك والمشهور من مذهب أحمد : أنه يصح بالصفة ، ولا يصح بدونها .

ولو تلف هذا المبيع قبل التمكن من قبضه بأفة سماوية ، انفسخ البيع فيه باتفاق العلماء ، ولم يكن للمشتري المطالبة ببذله ، لأن حقه تعين في عين معينة . وأما المبيع المطلق في الذمة ، فمثل ذين السلم . فإنه أسلم في شيء موصوف مطلق ولم يعينه . وهو بمنزلة الثمن المطلق الذي لم يعين ، وبمنزلة الديون التي ثبتت مطلقة ، كالصداق وبدل القرض والأجرة ونحو ذلك .

ومثله في الواجبات الشرعية وجوب عين رقبة مطلقة ونحو ذلك . فهنا الواجب أمر مطلق لم يتعين ، بل لمن هو عليه أن يأتي بأى عين من الأعيان إذا حصل به المقصود . ولو أتى بمعين فتلف قبل التمكن من قبضه ، كان للمستحق المطالبة بعين أخرى .

وهكذا قال الفقهاء في الهدى المطلق ، كهدى التمتع والقران والهدى المعين ، كما لو نذر هدياً بعينه ، فإن المعين لو تلف بغير تفریط منه ، لم يكن عليه بذله . بخلاف ما وجب في الذمة . فإنه لو عينه وتلف كان عليه إبداله .

وكل موجود في الخارج فهو في نفسه معين . لكن العلم به قد يكون مع العلم بعينه ، وقد لا يكون مع العلم بعينه ، كالمبيع إذا كان مشاهداً فقد عرف المشتري عينه ، وإذا كان غائباً فهو معين في نفسه ، والمشتري لا يعرف عينه ، وإنما يعرف منه أمراً مطلقاً ، سواء كان ذلك المطلق لا يحتمل سواء ، أو يحتمله ويحتمل غيره ، فإنه قد يبيعه العبد أو الأرض التي من

صفتها كذا وكذا ، ويصفها بصفات تميزها لا تحتل دخول غيرها فيها ، وهذا بخلاف المسلم فيه ، فإنه لا يكون معيناً ، ومتى كان معيناً بطل السلم ، كما لو/أسلم في ثمن بستان بعينه ، أو زرع أرضاً بعينها ، قبل بدؤ الصلاح ، كما جاء في ذلك حديث مسند عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١) .

إذا تبين هذا فإذا عُرف ثبوت محدث للحوادث واجب قديم ، وعُلم انتفاء الشركة فيه بأنه واحد لا شريك له في الخلق ، أو غير ذلك من خصائصه التي لا يُوصف بها اثنان ، مثل أنه رب العالمين ، وأنه على كل شيء قدير ونحو ذلك - فقد تُعرف عينه بالعقل - عُرف أنه واحد معين في نفس الأمر لا شركة فيه ، فيطلب القلب حينئذ معرفة عينه ، بخلاف ما يمكن الشركة فيه .

وإذا كان كذلك فقد يعترض المعارض على قول من قال : إن عينه لا تُعرف إلا بالسمع ، ويقول : التعيين حينئذ بما جعل الله في القلوب من ضرورة المعرفة والقصد والتوجه والإشارة إلى ما فوق السموات ، فإنها مفطورة على أنه ليس فوق العالم غيره .

ولهذا كان منكرو علو الله ومبايئته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية ، أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم ، إنما يشبتون وجوداً مطلقاً لا يُعَيَّن ولا يُشار

(١) الحديث عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما في : سنن ابن ماجه ٧٦٧/٢ (كتاب التجارات ، باب إذا أسلم في نخل بعينه لم يطلع) وفيه . . . قال : إن رجلاً أسلم في حديقة نخل ، في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قبل أن يطلع النخل . فلم يطلع النخل شيئاً ذلك العام . فقال المشتري : هو لي حتى يطلع . وقال البائع : إنما بعثك النخل هذه السنة . فاخصماً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال للبائع : أخذ من نخلك شيئاً ؟ قال : لا . قال : فم تستحل ماله ؟ أردد عليه ما أخذت منه . ولا تسلموا في نخل حتى يبدؤ صلاحه .

إليه ، بل يقولون بلا إشارة ولا تعيين . وهؤلاء يثبتون وجوداً مطلقاً كلياً . لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم . ولهذا يبقون في حيرة واضطراب ، تارة يجعلونه حالاً في المخلوقات لا يختص بشيء ، وتارة يسلبونه هذا وهذا ، ويقولون : الحق لا يُقيد ولا يخص ولا يقبل الإشارة والتعيين ، ونحو ذلك من العبارات التي مضمونها في الحقيقة نفي ثبوته في الخارج ، فإن كل موجود في الخارج فإنه متعين متميز عن غيره ، مختص بخصائصه التي لا يشركه فيها غيره .

وهذا هو المقيد في اصطلاحهم ، وهم يظنون أن ما ذكروه ثابت في الخارج ، لكنهم ضالون في ذلك . وضلالهم كضلال في أمور كثيرة لا توجد إلا في الأذهان ظنوناً ثابتة في الأعيان . ومن هنا ضل من ضل في مسألة المعدوم : هل هو شيء أم لا ؟ وفي مسألة الأحوال ، وفي مسألة وجود الموجودات : هل هو ماهيتها الثابتة في الخارج أو غير ذلك ؟ والكلبي الطبيعي : هل هو ثابت في الخارج أم لا ؟

وجاء أمرهم أنهم جعلوا/الأمور العقلية التي لا تكون ثابتة إلا في العقل - كالمطلقات الكلية ونحوها - أموراً موجودة ثابتة في الخارج ، وزعموا أن هذا هو الغيب الذي أخبر به الرسل ، وذلك ضلال .

فإن الغيب الذي أخبر به الرسل هو مما يمكن الإحساس به في الجملة ، ليس مما لا يمكن الإحساس به ، لكن مشاهدته والإحساس به يكون بعد الموت ، وفي الدار الآخرة . وهناك الحياة وتوابعها من الإحساس والعمل أقوى وأكمل ، فإن الدار الآخرة لهي الحيوان .

فالرسل لم تفرّق بين الغيب والشهادة ، بأن أحدهما معقول والآخر محسوس ، كما ظن ذلك من ظنه من المتفلسفة والجهمية ، ومن شركهم في بعض ذلك ، وإنما فرّقت بأن أحدهما مشهود الآن ، والآخر غائب عنا لا نشهده الآن ، ولهذا سمّاه الله تعالى غيباً .

قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾ [سورة البقرة : ٣] ، لم يسمّه معقولا ، وقد بسط الكلام على هذا في موضعه .

والمقصود هنا أن ما عُرف وصفه تُعرّف عينه بوجه من وجوه الإحساس ، إما بذاته وإما ببعض خصائصه . والله تعالى يختص بما فوق العالم ، فالعباد يشيرون إلى ذلك ، ويعلمون أن خالق العالم هو الذى فوق العالم ، لا يشركه فى ذلك أحد . وهذا العلم قد يحصل بالفطرة ، وقد يحصل بالاستدلال والقياس ، وقد يحصل بالسمع من الرسل ، كما أخبرت بأن الله فوق العالم .

ولهذا قال فرعون : ﴿ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ *
أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِباً ﴾ [سورة
غافر : ٣٦ ، ٣٧] .

ولهذا كان معراج نبينا صلى الله عليه وسلم إلى السماء . وكذلك سائر ما تعرفه القلوب من خصائصه .

وقد يقال : هو تعيين يمكن حصوله بدون السمع . وذلك أن معرفة عينه بالمشاهدة لا تحصل فى الدنيا ، فلم يبق إلا معرفة عينه بغير هذه الطريق ، كما يعرف عين الرسول صلى الله عليه وسلم من لم يشاهده ، بمعرفة ما يعرفه من خصائصه .

وأما القائل : إن عينه لا تُعرف إلا بالسمع ، فقد يقول : إن ما حصل للقلوب من معرفة عينه إنما حصل بالسمع .

والناس متنازعون في كونه فوق العالم : هل هو من الصفات التي تُعلم بالعقل ؟ كما هو قول أكثر السلف والأئمة ، وهو قول ابن كلاب وابن كرام ، وآخر قول القاضى أبى يعلى . / أو هو من الصفات السمعية التي لا تُعلم إلا بالسمع ، كما هو قول كثير من أصحاب الأشعرى . وهو أول قول القاضى أبى يعلى وطائفة معه . ص ١٣٥

فابن أبى موسى وأمثاله قد يقولون بهذا ، ويقولون : لم نعلم ذلك إلا بالسمع . ويقولون : لم نعلم أنه فوق السماء إلا بالسمع ، لكن كلامه أعم من ذلك .

وكلامهم يصح إذا فُسر بأنواع من التعيين التي لم تُعلم إلا بالسمع ، كالصفات الخبرية . أو فُسر بأن السمع هو الذى أرشد العقول إلى ما به يُعلم التعيين ، وأنه لولا إرشاد السمع لم يُعلم ذلك ، أو بأنه أراد بالتعيين معرفة الأسماء والصفات القولية ، التي يوصف الله بها . أو أراد بذلك أن كثيرا من الناس - أو أكثرهم - لا تحصل لهم معرفة شيء من التعيين إلا بالسمع . وكثير ممن يقول بوجود النظر وأنه أول الواجبات ، أو أول الواجبات : المعرفة ، يقولون مع ذلك : إن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع ، كما ذكر ذلك أبو الفرج المقدسى^(١) ، وابنه عبد الوهاب^(٢) ، وابن

(١) هو أبو الفرج عبد الواحد بن محمد الشيرازى . قال ابن أبى يعلى في ترجمته (طبقات الحنابلة ٢٤٨/٢ - ٢٤٩) : المعروف بالمقدسى وحدد سنة وفاته بأنها سنة ٤٠٦ . ولكن ذكره ابن رجب في « الذيل على طبقات الحنابلة » ، ٦٨/١ - ٧٣ وحدد سنة وفاته (ص ٧١) بأنها سنة ٤٨٦ ، ووافقه الزركلى في الأعلام ٤/٢٢٧ . وسبقت ترجمته ٤/٨ .

(٢) أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن على الشيرازى الأصل ، الدمشقى ، المعروف بابن =

درباس ، وغيرهم ، كما قال مَنْ قال قبلهم : إنها لا تحصل إلا بالشرع .
وهؤلاء يريدون بالعقل : الغريزة ولوازمها من العلوم التي تحصل لعامة
العقلاء ، وأن ذلك بمجردة لا يوجب المعرفة ، بل لا بد من أمر زائد على
ذلك . كما قالوا في استدلالهم : إن المعرفة لو كانت بالعقل ، لكان كل
عاقل عارفاً ، ولما وُجد جماعة من العقلاء كفاراً ، دلَّ على أن المعرفة لم
تثبت بالعقل .

ألا ترى أن ما يُدرك بالضرورة لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ وهذا إنما
ينبغي المعرفة الإيمانية ، وإلا فعامّة العقلاء يَقْرُونَ بالصانع .

وأيضاً فهذا ينبي أن تكون المعرفة الإيمانية ضرورية . وهو أيضاً يوجب
أن الطرق العقلية النظرية لا تفصل موارد النزاع ، ولا يحصل عليها
الإجماع . وهو كما قالوا . فإن الطرق القياسية العقلية النظرية ، وإن كان منها
ما يفضى إلى العلم ، فهي لا تفصل النزاع بين أهل الأرض . تارة لدقتها
وغموضها ، وتارة لأن النفوس قد تُتَنَازَعُ في المقدمات الضرورية ، كما يتنازع
أكثر النظائر في كثير من المقدمات الضرورية .

ولهذا لم يأمر الله عند التنازع إلا بالردّ إلى الكتب المنزلة .

قال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ
وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا

== الخليل، من كتبه «إيهان في أصول الدين» . قال ابن رجب : «كناه المنذرى وغيره أبا البركات ابن شيخ
الإسلام أبي الفرج الزاهد» . توفي عبد الوهاب سنة ٥٣٦ . انظر ترجمته في : الدليل على طبقات الخنابلة
١٩٨/١ - ٢٠١ ، الأعلام ٤ / ٣٣٤ .

فيه ﴿ [سورة البقرة: ٢١٣] ، فجعل الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه الكتاب المنزل من السماء .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [سورة النساء: ٥٩] . فأمر عند التنازع بالرد إلى الله والرسول .

ولهذا قال هؤلاء المقررون لكون المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ما قاله عبد الوهاب بن أبي الفرج وغيره : « إنا نقول إن المعرفة لو كانت بالعقل ، لوجب أن يكون كل عاقل عارفاً بالله تعالى ، مُجمِعاً على رأى واحد في التوحيد ، ولما وجدنا جماعة من العقلاء كفاراً ، مع صحة عقولهم ودقة نظرهم - دلّ على أن المعرفة لم تحصل بالعقل ، لأن العقل حاسة من جملة الحواس . فالحواس لا تختلف في محسوساتها ، ألا ترى أن ما يدرك بالنظر من أسود وأحمر وأخضر وأصفر ، وحيوان ، وحجر ، لا يختلف أرباب النظر فيه ؟ فدل على أن معرفة الله حصلت بمعنى غير العقل ، لوجود الاختلاف في المعرفة ، والاتفاق فيما طريقه العقل والحواس » .

كلام عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسي

وتسمية هؤلاء للعقل حاسة من الحواس هو مما نازعهم فيه طوائف من أصحابهم وغيرهم ، كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره . والتنازع في ذلك عند التحقيق يرجع إلى اللفظ ، ولذلك قالوا : لو كان العقل علّة في معرفة البارى ، لوجب أن تحصل المعرفة بوجوده ، وتعدم بعدمه . كالمنظورات تُدرك بوجود البصر ، وتعدم معرفتها ونظرها بعدم البصر . وكذلك المسموعات وسائر المحسوسات .

تلحق ابن بنية

ولما رأينا المسلم يرتد عن الإسلام ، مع وجود عقله الذى كان به قبل الارتداد مؤمنا ، علمنا أن المعرفة حصلت له بغير ذلك . وكذلك نرى المؤمن بالله يذهب عقله ، ويُحَكِّمُ بِجَنُونِهِ ، وهو باقٍ على المعرفة ، مقرًّا بالتوحيد ، عارفٌ بالله . وعقلاء كثيرون يكفرون بالله ويشركون به . فدل على أن المعرفة مستفادة بمعنى غير العقل .

وهذا الكلام يقتضى أن مجرد الغريزة ولو ازمها لا تستلزم المعرفة الواجبة على العباد . وهذا مما لا ينازع فيه أحد . فإن من يقول : إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إن أصل الإقرار بالصانع يحصل بعلوم عقلية ، / ولكن ليس ذلك هو جميع المعرفة الواجبة ، ولا بمجرد ذلك يصير مؤمنا .

ص ١٣٧

وهذا العقل هو العقل الذى هو شرط فى الأمر والنهى . وقد يُراد بالعقل ما تحصل به النجاة . كما قال تعالى عن أهل النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وقال تعالى : ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤٤] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة

يوسف : ٢] .

وقال : ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾

[سورة العنكبوت : ٤٣] ، وأمثال ذلك فى القرآن .

واحتجوا على أن المعرفة لا تحصل بمجرد العقل ، بقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ

وَلَا أَفْئِدْتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ﴿٢٦﴾ [سورة الأحقاف : ٢٦] .

وهذه الآية وأمثالها تدل على أن السمع والأبصار والأفئدة لا تنفع صاحبها مع جحده بآيات الله . فتيين أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرد الإيمان النافع ، والمعرفة المنجية من عذاب الله . وهذا العقل شرط في العلم والتكليف لا موجب له .

احتجوا أيضا بما ذكره عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : تعلموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومدارسته تسبيح ، والبحث عنه جهاد ، وتعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، به يُعرف الله ويُعبد ، وبه يُمجد الله ويُوحَّد . هو إمام العمل ، والعمل تابعه . يرفع الله بالعلم أقواما فيجعلهم للناس قادة وأئمة يقتدى بهم ، وَيُنْتَهَى إِلَى رَأْيِهِمْ (١) .

(١) الحديث ذكره الغزالي عن معاذ بن جبل في : « إحياء علوم الدين » ج ١ ص ٢٠ ، وقال عنه الحافظ العراقي في تعليقه : « حديث معاذ ... الحديث بطوله : أبو الشيخ وابن حبان في كتاب الثواب ، وابن عبد البر ، وقال : ليس له إسناد قوى » . وقال ابن عبد البر في « جامع بيان العلم وفضله » ج ١ ص ٥٥ : « هكذا حدثني أبو عبد الله عبيد بن محمد رحمه الله مرفوعا بالإسناد المذكور ، وهو حديث حسن جدا ، ولكن ليس له إسناد قوى . ورويناه من طرق شتى موقوفا ، منها : ما حدثني أبو عبد الرحمن بن يحيى ، نا أحمد بن مطرف وسعيد بن عثمان الأعتاق ، وعبد الله بن محمد بن خالد ، نا علي بن معبد ، قال : حدثني موسى ، قال : سمعت هاشم بن محمد ، قال : سمعت أبا عصمة نوح بن أبي مريم يحدث عن رجاء بن حيوة ، عن معاذ بن جبل ، قال : تعلموا العلم ، فإن تعلمه لله خشية ... وذكر الحديث بحاله سواء موقوفا على معاذ . وقال السيوطي في « الجامع الكبير » : تعلموا العلم ، فإن تعليمه لله خشية ، وطلبه عبادة ، ومذاكراته تسبيح ، والبحث عنه جهاد . الخطيب في المتفق والمفترق عن معاذ . وفيه كنانة بن جبلة . قال ابن معين : كذاب ، وقال أبو حاتم : محله الصدق ، وقال السعدي : ضعيف جدا ، ورواه الديلمي وزاد : تعليمه لمن لا يعلمه صدقة ، وبذله لأهله قرية لأنه معالم الحلال والحرام ، ومنار سبيل الجنة ، والأنيس في الوحشة ، والصاحب في الوحدة ، والحديث في الخلوة ، والدليل على السراء والضراء ، والسلاح على الأعداء ، والدِّين عند الأخلاء ، والقرب عند الغرباء ، يرفع الله به أقواما فيجعلهم في الخير قادة . ورواه ابن لال وأبو نعيم عن معاذ موقوفا .

قالوا : فوجه الدليل قوله : « به يُعرف الله ويُعبَدُ » . وهذا الكلام معروف عن معاذ بن جبل رضى الله عنه ، روه عنه بالأسانيد المعروفة . وهو كلام حسن ، ولكن روايته مرفوعا فيه نظر . وفيه : أن الله يُعرَف ويُعبَد بالعلم ، لا بمجرد الغريزة العقلية . وهذا صحيح لا يَنازع فيه من يتصور ما يقول .

ومن يقول: إن المعرفة تحصل بالعقل ، يقول : إنما تحصل بعلوم عقلية ، أى يمكن معرفة صحتها بنظر العقل ، لا يقول : إن نفس العقل - الذى هو الغريزة ولوازمها - يوجب حصول المعرفة والعبادة .

وقد تنازع كثير من الناس فى مسمى العلم والعقل ، أيهما أشرف ؟ وأكثر ذلك منازعات لفظية . فإن العقل قد يُراد به : الغريزة ، وقد يُراد به : /علم يحصل بالغريزة . وقد يُراد به : عمل بالعلم .

ص ١٣٨

فإذا أريد به علم كان أحدهما من جنس الآخر . لكن قد يُراد بالعلم : الكلام المأثور عن المعصوم . فإنه قد ثبت أنه علم ، لقوله : ﴿ فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ﴾ [سورة آل عمران : ٦١] . وأمثاله .

ويراد بالعقل : الغريزة . فهنا يكون أحدهما غير الآخر . ولا ريب أن مسمى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مسمى العقل . فإن مسمى العلم هنا كلام الله تعالى ، وكلام الله أشرف من الغريزة التى يشترك فيها المسلم والكافر .

وأیضا فقد تُسمى العلوم المسموعة عقلا ، كما قيل :

رَأَيْتَ الْعَقْلَ عَقْلَيْنِ (١) فَطَبُوعٌ (٢) وَمَسْمُوعٌ
فَلَا يَنْفَعُ مَسْمُوعٌ إِذَا لَمْ يَكُ (٣) مَطْبُوعٌ
كَمَا لَا تَنْفَعُ الْعَيْنُ وَضُوءُ الشَّمْسِ مَمْنُوعٌ (٤)

وأما العمل بالعلم ، وهو جلب ما ينفع الإنسان ، ودفع ما يضره ،
بالنظر في العواقب ، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف
والأئمة ، كالأثار المروية في فضائل العقل .

ومنه الحديث المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن كان مرسلًا :
إن الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات ، ويحب العقل الكامل عند
حلول الشهوات (٥) .

وهذا الاعتبار فالعقل يتضمن العلم ، والعلم جزء مسمّاه . ومعلوم أن
مجموع العلم والعمل به أفضل من العلم الذى لا يعمل به .

وهذا كما قال غير واحد من السلف في مسمى الحكمة ، كما قال مالك
ابن أنس : « الحكمة معرفة الدين والعمل به » (٦) . وكذلك قال الفضيل بن

(١) في الأصل : العقل عقلان ، وهو خطأ من ناحية وزن الشعر ، وهو من بحر المزج . وقد أورد الغزالي
هذه الأبيات في « إحياء علوم الدين » ١٤٦/١ ونسبها إلى علي بن أبى طالب رضى الله عنه ، وما أثبتته هو الذى
في « الإحياء » . وبه يستقيم وزن الشعر .

(٢) في الأصل : عقل مطبوع ، وهو خطأ . والمثبت هو الذى في « الإحياء » .

(٣) في الأصل : يكن . وما أثبتته يستقيم به وزن الشعر ، وهو الموجود في « الإحياء » .

(٤) جاء البيت في « الإحياء » هكذا

كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع

(٥) ورد هذا الحديث المرسل من قبل ١٠٥/٢ وذكرت هناك أنه لم أجده ، وأعدت البحث عنه طويلا
ولكنى لم أجده .

(٦) ذكر الطبرى في تفسيره (ط . المعارف) ٨٧/١ : « وقال بعضهم : الحكمة هى المعرفة بالدين والفقہ

فيه . . . قلت للمالك : ما الحكمة ؟ قال : المعرفة بالدين والفقہ فى الدين والاتباع له » .

عباض ، وابن قتيبة ، وغير واحد من السلف . قال الشاعر :

وَكَيْفَ يَصِحُّ أَنْ تُدْعَى حَكِيمًا ، وَأَنْتَ لِكُلِّ مَا تَهْوَى رَكُوبٌ^(١)

وقال آخر :

أَبْدَأُ بِنَفْسِكَ فَانْهَئِهَا عَنْ غِيِّهَا فَإِذَا انْتَهَتْ عَنْهُ فَأَنْتَ حَكِيمٌ^(٢)

وهذا المعنى موجود في سائر الألسنة ، لكن لكل أمة حكمة بحسبها ، كما أن لكل أمة ديناً^(٣) . فاليونان لهم ما يسمونه حكمة ، وكذلك الهند. وأما حكمة أهل الملل فهي أجلّ من ذلك .

وبما احتج به هؤلاء أنهم قالوا : لا يُدْرِكُ بالعقل إلا ما يكتفه العقل ويحيط به علماً . والبارى سبحانه وتعالى لا تدركه العقول ولا تحيط به . لقوله تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] وقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ١١٠] .

قال ذو النون المصري : « العقل عاجز / ولا يدل إلا على عاجز ، فأما الربوبية فلا سبيل إلى كيفية إدراكها بالعقول ، ليس هو إلا الرضا والتسليم والإيمان والتصديق » . لكن هذا الكلام وما يشبهه إنما يقتضى أن معرفة كنهه وحقيقته لا تدركه العقول . وهذا هو الصحيح الذى عليه جماهير العلماء ، وإنما نازع فى ذلك طوائف من متكلمي المعتزلة ومن وافقهم . ولهذا كان السلف والأئمة يذكرون أنهم لا يعرفون كيفية صفاته . كقولهم : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول » . وهذا الكيف المجهول هو

(١) البيت من بحر الوافر .

(٢) البيت من بحر الكامل ، وقائله أبو الأسود الدؤلى .

(٣) فى الأصل : دين ، وهو خطأ .

التأويل الذى لا يعلمه إلا الله . وهذا هو النوع الثالث من العلم الذى ذكر ابن أبى موسى أن الله انفرد به .

وقد قال ابن عباس : « التفسير أربعة أوجه : تفسير تعرفه العرب من كلامها ، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته ، وتفسير يعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله : من ادعى علمه فهو كاذب » . وقد بسط الكلام على هذا فى غير هذا الموضع ، ويُنَّ أن لفظ التأويل لفظ مشترك بحسب الاصطلاحات : بين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى المرجوح ، وبين تفسير اللفظ وبيان معناه ، وبين الحقيقة التى هى نفس ما هو عليه فى الخارج ، وأن التأويل بالمعنى الثانى كان السلف يعلمونه ويتكلمون به ، وبالمعنى الثالث انفرد الله به ، وأما بالمعنى الأول فهو كتحريرات الجهمية التى أنكرها السلف وذموها

ومما احتج به هؤلاء : القدر ، وأن العلم والإيمان يحصل للعبد بفضل الله ورحمته .

قال عبد الوهاب : « وأيضاً فإن الله قال فى حق المؤمنين : ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [سورة المجادلة : ٥٨] ، فاعلم أن الإيمان من تَفَضُّله ، وكتَبَه فى القلوب . فأى عمل للعقل بعد ذلك ؟ وإنما العقل بمتزلة القارئ للمكتوب ، فإن كان فى القلب شىء مكتوب قرأه العقل ، كالمستور يدركه النظر . وإذا لم يكن فى القلوب شىء مكتوب لم يفد العقل فائدة » . قال : « ثم نقول : هل نال الأنبياء النبوة بعقولهم ؟ أم باصطفاء الله لهم وإرساله إليهم الملائكة ؟ فإن قال : بعقولهم . فقد أكذبه الله تعالى بقوله : ﴿ اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ﴾ [سورة

تابع كلام عبد الوهاب بن
أبى الفرج المقدسى
وتعليق ابن نيمية عليه

الحج : ٧٥] ، وإذا ثبت أن العقل لم يفد الرسالة والنبوة ، وإنما ذلك /
 اختصاص من الله لهم ، كذلك معرفة الله والإيمان به ليس للعقل في ذلك ص ١٤٠
 شيء . وإنما العقل شرط في التكليف والخطاب بالشرع ، كالحياة
 والوجود .

قال والده أبو الفرج : قال بعض أصحابنا : عُرف بنور الهداية . وقال
 غيره : عَرَفْنَا نَفْسَهُ بِتَعْرِفِهِ ، وَالْجَمِيعُ وَاحِدٌ .

قال : « وقد رُوي ذلك عن جماعة من السلف الصالح ، فسئل
 بعضهم : أعرفت الله بمحمد أم عرفت الله به ؟ فقال : عرفت الله به ،
 وعرفت محمداً بالله ، ولو عرفت الله بمحمد لكانت المنة لمحمد دون الله . »

قلت : هذه الطريقة تصلح أن تكون رداً على القدرية من المعتزلة
 ونحوهم ، الذين يقولون : إن ما يحصل باختيار العبد من علم وعمل فإنه
 هو الذي أحدثه بدون معونة من الله له ، ولا هدى يسره له خصه به دون
 الكافر . بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب
 الهداية ، حيث أرسل الرسول إليهما جميعاً ، وخلق لكل منهما استطاعة
 يتمكن بها من الإيمان ، وأزاح علّة كل منهما .

بل يقولون : إنه يجب عليه أن يفعل بكل منهما من اللطف الذي يؤمن
 به اختياراً كل ما يقدر عليه ، فيفعل به الأصلح في دينه ، وأنه ليس في
 المقدر مما يؤمن به اختيار شيء ، ولكن المؤمنون - كأبي بكر وعلي - آمنوا
 بأنفسهما ، والكفار - كأبي لهب وأبي جهل - كفروا بأنفسهما ، من غير أن
 يختص الله المؤمن بأسباب تقتضي إيمانه . ولهذا قال لهم الناس : إذا كان
 الأمر كذلك ، وهما مستويان في أسباب الإيمان ، فلم يختص أحدهما

بوجود الإيمان منه دون الآخر؟ وإذا قالوا بمشيئته وقدرته ، قالوا لهم : إن كان للكافر مثل ذلك بطل الاختصاص ، وإن لم يكن له مثل ذلك كان المؤمن مخصوصاً بأسباب من الهداية لم يحصل مثلها للكافر .

وأيضاً فإن الله يُسأل الهدى إلى الصراط المستقيم في كل صلاة ، والهدى المشترك بين المؤمن والكافر قد فعله ، بل يجب عنده عليه فعله ، فما المطلوب بالدعاء بعد ذلك ؟

وأيضاً فإن الله تعالى قال : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] . الآية ، فين أنه حبيب الإيمان إلى المؤمنين وزينه في قلوبهم ، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان .

والقدرية من المعتزلة والشيعة تتأول ذلك بأنه حبيب الإيمان إلى كل مكلف وزينه/بما أظهره من دلائل حسنه ، وكره الكفر بما أظهره من دلائل قبحه .

فيقال لهم : أول الآية وآخرها خطاب للمؤمنين ، بقوله : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] وقال في آخرها : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ فيبين أن الذين حبيب إليهم الإيمان وكره إليهم الكفر هم الراشدون ، والكفار ليسوا براشدين ، ولو كان قد فعل بالكفار كما فعل بهم ، لم يصح أن يمتن عليهم بما يُشعر اختصاصهم به .

كما قال في أثناء السورة : ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قَلَّ لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [سورة الحجرات : ١٧] . فلو كان المراد بالهداية الهداية التي يشترك فيها المؤمن والكافر ، لم يقل : إن كنتم صادقين . فإن تلك حاصلة سواء كانوا صادقين في قولهم أمناء ، أو لم يكونوا صادقين .

وهذا كقوله : ﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٣] ، وأمثال ذلك مما يبين اختصاص المؤمنين بهدى ليس للكفار .

كقوله : ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ [سورة الأنعام : ١٢٥] .

وقوله : ﴿ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٠] .

وقوله : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَلْمِزُ مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [سورة الشورى : ٥٢] ، ومثل هذا في القرآن كثير ، وليس هذا موضع بسط هذه المسألة ، ولكن المقصود التنبيه على المأخذ .

فالمعتزلة يقولون : إن ما يحصل بكسب العبد واختياره من المعرفة ليس مما جعله الله في قلبه . ويقولون : إن المعرفة الواجبة لا تكون مما يقذفها الله في قلب العبد ، لأن الواجب لا يكون إلا مقهورا للعبد . ومقهورات العباد عندهم لا يفعلها الله ولا يحدثها ، ولا له عليها قدرة . وقد يقولون : إنه لا يستحق الثواب إلا على مقهوره .

ولهذا يقول من يقول منهم : إنه يمتنع أن تكون ضرورية ، لأنه حيث لا يستحق عليها الثواب . لكن هنا هم متنازعون فيه ، لإمكان أن يكون الثواب على ما سوى ذلك ، كما أن الحياة والقدرة على النظر والعلوم الضرورية هي من خلق الله عندهم ، ولا ثواب فيها ولا أجر لها^(١) .

ولهذا جَوِّزَ أهل الإثبات أن تقع المعارف النظرية ضرورية / وبالعكس ، ولأن ذلك لا ينافي ما وعد الله به من الثواب عندهم ، بل يجوز عندهم أن يجعل الله في قلب العبد من معرفته ومحبته ما يحصل بغير كسبه ، ويثيبه عليه أعظم الثواب .

ص ١٤٢

فالذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ، ونحو ذلك من العبارات ، يتضمن قولهم إبطال قول هؤلاء القدرية .

وهذا صحيح ، لكن ليس في ذلك ما يقتضى أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل ، كما أنه ليس في ذلك ما يقتضى أنها لا تحصل بتعليم الرسول والعلماء والمؤمنين ودعائهم وبيانهم واستدلالهم . بل من المعلوم أن العلم يحصل في قلب العبد تارة بما يسمعه من الناس من البيان والتعليم : إما إرشاداً إلى الدليل العقلي ، وإما إخباراً بالحق الواقع .

وتحصل تارة بما يقذفه في قلبه من النظر والاعتبار والاستدلال الذى ينعقد في قلبه ، كما يحصل تارة بكسبه واستدلاله .

ويحصل تارة بما يضطره الله إليه من العلم من غير اكتساب منه ، وإن

(١) عبارة « ولا أجر لها » غير واضحة في الأصل ، وكذا استظهرتها .

كان العلم الذى حصل باكتسابه ونظره هو مضطر إليه فى آخر الأمر . فلا يمكن العالم العارف ، بعد حصول المعرفة فى قلبه بدليل أو غير دليل ، أن يدفع ذلك عن قلبه ، اللهم إلا بأن يسعى فيما يوجب نسيانه وغفلته عن ذلك العلم . وقد لا يمكنه تحصيل الغفلة والنسيان .

وذلك أن ما كتبه الله فى قلوب المؤمنين من الإيمان ، سواء حصل بسبب من العبد ، كنظره واستدلالة ، أو بسبب من غيره ، أو بدون ذلك ، هو والأسباب التى بها حصل بقضاء الله وقدره ، وهى من نعمة الله على عبده ، فإن الله هو الذى منَّ بالأسباب والمسببات . فمن ظن أن المعرفة والإيمان يحصل بمجرد عقله ونظره واستدلالة - كما تقوله القدرية - كان ضالاً . وهذا هو الذى أبطله هؤلاء .

وقولهم : إن العقل شرط فى التكليف والخطاب كالوجود والحياة ، كلام صحيح . والشرط له مدخل فى حصول المشروط به ، كما للحياة مدخل فى الأمور المشروطة بها .

والعقل قد يُراد به الغريزة ، وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل . وكل هذه الأمور هى من الأمور المعينة على حصول الإيمان . ولهذا يتفاضل الناس فى الإيمان بحسب تفاضلهم فى ذلك .

وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب / ولا يجعلونها ص ١٤٣ مستقلة بالآثار ، بل يعلمون أنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر ، وله موانع تمنع حكمه ، كما أن الشمس سبب فى الشعاع ، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل له ، وله مانع كالسحاب والسقف .

والله خالق الأسباب كلها ، ودافع الموانع . ولهذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته : « مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ ، وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ » (١) .

كما قال تعالى : ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا ﴾ [سورة الكهف : ١٧] . وقال تعالى : ﴿ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَاُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٨] . وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ﴾ [سورة الإسراء : ٩٧] .

ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم ، وإن كان بكسب العبد ونظرة واستدلالة واستماعه ونحو ذلك ، فإن الله تعالى هو الذى أثبت ذلك العلم فى قلبه ، وهو حاصل فى قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله .

والقدرية لا يجعلونه من فعل الله ، بل يقولون : هو متولد عن نظره ، كتولد الشبع عن الأكل ، والرئى عن الشرب ، والجرح عن الجرح ، فيجعلون هذه الأمور المتولدات عن الأسباب المباشرة من فعل العبد فقط ، كما يقولون فى الأمور المباشرة .

(١) الحديث عن جابر وابن عباس رضى الله عنهم فى موضعين فى : مسلم ٥٩٣/٢ (كتاب الجمعة ، باب تخفيف الصلاة والخطبة) ؛ سنن أبى داود ٣٢١/٢ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة) ٣٨٥/٢ (كتاب النكاح ، باب ما جاء فى خطبة النكاح) ؛ سنن النسائى ٧٣/٦ (كتاب النكاح ، باب ما يستحب من الكلام عند النكاح) سنن الدارمى ١٤٢/٢ (كتاب النكاح ، باب فى خطبة النكاح) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢٦٤/٤ ، ٩٤/٥ .

وقد عارضهم من ناقضهم من متكلمة الإثبات ، فلم يجعل للعبد فعلاً ولا أثراً في هذه المتولدات ، بل جعلها من مخلوقات الله التي لا تدخل تحت مقدور العباد ولا فعلهم ، ولم يجعل للعبد فعلاً إلا ما كان في محل قدرته ، وهو ما قام ببدنه ، دون ما خرج عن ذلك .

والقول الوسط أن هذه الأمور التي يُقال لها المتولدات حاصلة بسبب فعل العبد وبالأسباب الأخرى التي يخلقها الله . فالشيع يحصل بأكل العبد وابتلاعه ، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشيع .

وكذلك الزهوق^(١) حاصل بفعل العبد وبما جعله في المحل من قبول الانقطاع ، وهو سبحانه خالق للأثر المتولد عن هذين السببين ، اللذين أحدهما فعل العبد ، وهو خالق للسببين جميعاً .

ولهذا كان العبد مثاباً / على المتولدات ، والله تعالى يكتب له بها ص ١٤٤ عملاً ، وقد ذكر الأفعال المباشرة والمتولدة في آيتين في القرآن .

قال تعالى : ﴿ ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْأُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٠] ، فهذه الأمور كلها هي مما يسمونه متولداً ، فإن العطش والتعب والجوع هو من المتولدات ، وكذلك غير الكافر^(٢) .

(١) في « لسان العرب » مادة « زهق » : « زَهَقَ الشَّيْءُ زُهُوقًا فَهُوَ زَاهِقٌ وَزُهُوقٌ : يَطْلُ وَهْلَكَ وَاضْمَحَلَّ . . . وَزَهَقَتْ نَفْسُهُ تَزْهَقُ زُهُوقًا وَزَهَقَتْ ، لَفْتَانٌ : خَرَجَتْ ، وَالْمَقْصُودُ زُهُوقُ النَّفْسِ بِالذَّبْحِ وَنَحْوِهِ .

(٢) غير الكافر : كذا في الأصل ، ولعل الصواب : غيظ الكافر .

وكذلك ما يحصل فيهم من هزيمة ونقص نفوس وأموال وغير ذلك . ثم قال تعالى : ﴿ وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾ [سورة التوبة : ١٢١] ^(١) . فالإنفاق وقطع الوادى عمل مباشر فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ ﴾ ولم يقل : به عمل صالح ^(٢) .

وأما الجوع والعطش والنصب وغيظ الكفار وما ينال منهم فهو من المتولدات ، فقال فيه : ﴿ إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٠] ، فدل ذلك على أن عملهم سبب في حصول ذلك ، وإلا فلا يكتب للإنسان عمل بدون سبب من عمله ، بل تُكْتَبُ الآثار لأنها من أثر عمله .

قال تعالى : ﴿ نَكُتِبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ ﴾ [سورة يس : ١٢] .

وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم يُنتفع به ، أو ولد صالح يدعو له » ^(٣) .

وقال في الحديث الصحيح : « من دعا إلى هدى كان له من الأجر مثل أجور من اتبعه من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ، ومن دعا إلى

(١) تمام الآية : ﴿ إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون ﴾ .

(٢) يشير ابن تيمية بذلك إلى الآية التي قبلها وهي : ﴿ ولا يظأون موطأً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾ [سورة التوبة : ١٢٠] .

(٣) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في : مسلم ١٢٥٥/٣ (كتاب الوصية ، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته) ؛ سنن أبي داود ١٥٩/٣ (كتاب الوصايا ، باب ما جاء في الصدقة عن الميت) سنن الترمذى (ط . المدينة) ٤١٨/٢ (كتاب الأحكام باب ما جاء في الوقف) ؛ سنن النسائى ٢١٠/٦ (كتاب الوصايا ، باب فضل الصدقة عن الميت) ؛ سنن ابن ماجه ٨٨/١ (المقدمة ؛ باب ثواب معلم الناس الخير) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٧٢/٢ .

ضلالة كان عليه من الوزر مثل أوزار من اتبعه من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً» (١).

ولهذا كانت هذه التي يسمونها المتولدات يُؤمر بها تارة ويُنهى عنها أخرى . كما قال تعالى : ﴿ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [سورة التوبة : ٥] .

وقال تعالى : ﴿ إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ ﴾ [سورة محمد : ٧] .

وقال : ﴿ وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ ﴾ [سورة الأنفال : ٧٢] . وقال تعالى : ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة التوبة : ١٤] .

فأخبر أنه هو المعذب بأيدي المؤمنين ، فهذا مبسوط في موضع آخر .

والمقصود هنا أن القدرية لما كانت تزعم أن ما يحصل من الإيمان في القلب ليس من فعل الله ، بل هو من فعل العبد فقط ، وأنه خارج عن مقدور الله وعن ما من الله به على العبد - كان ما ذكر ردًا عليهم .

وأما من أقر بأن ذلك كله من فضل الله وإحسانه ، وجعل ما يحصل بالنظر والاستدلال من فضل الله وإحسانه ، فلا حجة عليه إذا / قال إنه بنظر العقل واستدلاله قد يهدى الله العبد ويجعل في قلبه علماً نافعاً .

وقد تنازع أهل الإثبات في اقتضاء النظر الصحيح للعلم : هل هو

(١) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : مسلم ٢٠٦٠/٤ (كتاب العلم ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة ومن دعا إلى هدى أو ضلالة) ؛ سنن أبي داود ٢٨١/٤ - ٢٨٢ (كتاب السنة ، باب لزوم السنة) ؛ سنن الترمذي (ط . المدينة) ١٤٩/٥ (كتاب العلم ، باب في من دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة) ؛ سنن ابن ماجه ٧٥/١ (المقدمة ، باب من سن سنة حسنة أو سيئة) ، المسند (ط . الحلبي) ٣٩٧/٢ .

بطريق التضمن الذى يمتنع الفكافة عنه عقلا ؟ أو بطريق إجراء الله العادة التى يمكن نقضها ؟ وبكل حال فالعبد مفتقر إلى الله فى أن يهديه ويلهمه رشده . وإذا حصل له علم بدليل عقلى ، فهو مفتقر إلى الله فى أن يحدث فى قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها فى قلبه ، ثم يحدث العلم الذى حصل بها .

وقد يكون الرجل من أذكىاء الناس وأحدّهم نظراً ويعميه عن أظهر الأشياء ، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً ويهديه لما اختلف فيه من الحق بإذنه ، فلا حول ولا قوة إلا به .

فن اتكل على نظره واستدلاله ، أو عقله ومعرفته ، خذِل . ولهذا كان النبى صلى الله عليه وسلم فى الأحاديث الصحيحة كثيراً ما يقول : « يا مُقَلَّبَ القلوب ثَبَّتْ قلبى على دينك »^(١) ويقول فى يمينه : « لا ومُقَلَّبَ القلوب »^(٢) . ويقول : « والذى نفسى بيده »^(٣) ويقول : « ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين من أصابع الرحمن ، إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاغه »^(٤)

(١) الحديث عن أنس وأم سلمة فى : سنن الترمذى (ط . المدينة) ٣٠٤/٣ (كتاب القدر ، باب ما جاء أن القلوب بين أصبعي الرحمن) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٦٠/٢ (كتاب الدعاء ، باب دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم) ؛ المسند (ط . الحلبي) ١٨٢/٤ ، ٩١/٦ ، ٢٩٤ ، ٣٠٢ .

(٢) الحديث عن ابن عمر فى : البخارى ١٢٨/٨ - ١٢٩ (كتاب الأيمان ، باب كيف كانت يمين النبى صلى الله عليه وسلم) ، ١١٨/٩ (كتاب التوحيد ، باب مقلب القلوب) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٤٨/٣ (كتاب النور ، باب كيف كان يمين النبى صلى الله عليه وسلم) ؛ سنن النسائى ٣/٧ (كتاب الأيمان والنور باب الحلف بمصرف القلوب) فى موضعين ؛ سنن ابن ماجة ٦٧٦/١ (كتاب الكفارات ، باب يمين رسول الله صلى الله عليه وسلم التى كان يحلف بها) ؛ سنن الدارمى ١٨٧/٢ (كتاب النور والأيمان ، باب بأى أسماء الله حلفت لزمك) ؛ الموطأ ٤٨٠/٢ (كتاب النور والأيمان ، باب جامع الأيمان) ؛ المسند (ط . المعارف) ٢١٥/١٧/٧ . (٣) سبق ورود الحديث فى ج ٣ ص ٣١٣ ت ٢ .

(٤) سبق ورود الحديث فى ج ٣ ص ٣١٢ ت ٤ .

وكان إذا قام من الليل يقول : « اللهم ربّ جبريل وميكائيل وإسرافيل ، فاطر السموات والأرض ، عالم الغيب ، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون ، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم^(١) . وكان يقول هو وأصحابه في ارتجازهم :

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فأنزلن سكينتنا علينا وثبت الأقدام إن لاقينا^(٢)
وهذا في العلم كالإرادات في الأعمال ، فإن العبد مفتقر إلى الله في أن يحب إليه الإيمان ويغض إليه الكفر ، وإلا فقد يعلم الحق وهو لا يحبه ولا يريده ، فيكون من المعاندين الجاحدين .

قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [سورة

النمل : ١٤] .

وقال : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

[سورة البقرة : ١٤٦] ، فكما أن الإنسان فيما يكتسبه من الأعمال مفتقر إلى الله محتاج إلى معونته ، فإنه لا حول ولا قوة إلا به ، كذلك فيما يكتسبه .

من العلوم ، ومع هذا فليس / لأحد حجة على الله في أن يدع ما أمر به من ١٤٦ ص
الأسباب التي يحصل بها العلم النافع والعمل الصالح . ولكن الشأن في

(١) الحديث عن عائشة رضی الله عنها في : صحيح مسلم ٥٣٤/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه) ؛ سنن الترمذي (ط . المدينة) ١٤٩/٥ (كتاب الدعوات ، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل) ؛ سنن ابن ماجه ٤٣١/١ - ٤٣٢ (كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء في الدعاء إذا قام الرجل من الليل) .

(٢) سبق الكلام على هذا الحديث في ج ٨ ص ٥٢١ .

تعيين الأسباب ، فيُذم من المعتزلة أنهم أحدثوا طرقاً زعموا أن معرفة الله لا تحصل إلا بها ، وزعموا أن المعرفة تجب بها بفعل العبد لا بفعل الله .
ومن الناس من قد يوافقهم على إحدى البدعتين دون الأخرى . وكثير من الناس قد اختلف كلامه في هذا الأصل ، تارة يقول : إن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر ، ويجعل أول الواجبات النظر أو المعرفة الحاصلة به ، وقد يعين طريق النظر ، كما فعل ذلك القاضي أبو يعلى في « المعتمد » موافقة للقاضي أبي بكر وأمثاله من الموافقين في هذا الأصل للمعتزلة ، وكما فعل ابن عقيل وابن الزاغوني وغيرهم .

ومن توابع ذلك أن النظر المفيد للعلم لا يكون إلا نظراً في دليل . والنظر الذي يوجبونه يكون نظراً فيما يعلم الناظر أنه دليل ، لأنه لو علم قبل النظر أنه دليل لعلم ثبوت المدلول ، وإذا كان عالماً به لم يحتاج إلى الاستدلال عليه ، فيوجبون سلوك طريق لا يعلم السالك أنها طريق .

كلام أبي يعلى عن عدم وجوب النظر

ثم إن القاضي أبا يعلى في كتابه المعروف « بعيون المسائل » الذي صنّفه في الخلاف مع المعتزلة والأشعرية ذكر ما يخالف ذلك ، فقال :
« مسألة : مثبتو النبوات تحصل لهم المعرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال في دلائل العقول ، خلافاً للأشعرية في قولهم : لا تحصل حتى ننظر ونستدل بدلائل العقول . دليلنا أن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز علمنا أن هناك مُرسلاً أرسله ، إذ لا يكون هناك نبي إلا وهناك مرسل . وإذا ثبت أن هناك مرسل أغنى ذلك عن النظر والاستدلال في دلائل العقول على إثباته . ولأنه لما لم يقف وجود المعرفة على النظر في دلائل العقول ، بل وجبت بالشرع ، كذلك طريقها جاز أن يحصل بالشرع دون دلائل

العقول . ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم »^(١) فحكم بصحة إيمانهم بالدعاء إلى الشهادتين والإجابة إليها من غير أن يوجد منهم نظر واستدلال .

قال : « واحتج المخالف بأن الله أمر بالنظر والاستدلال في دلائله .

فقال تعالى : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [سورة الذاريات : ٢١] ،

وقال : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرِيلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [سورة العاشية : ١٧] .

وقال : ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة

الأعراف : ١٨٥] .

وقال : ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا ﴾ [سورة

ق : ٦] .

وقال : ﴿ قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس :

١٠١] ، وإذا أمر بذلك ذل على أن النظر يشمر المعرفة .

قال : « والجواب أننا لا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما كلامنا هل

تحصل بغيره أم لا ؟ وقد دللنا على حصوله بغيرها من الوجه الذي ذكرنا » .

ولقائل أن يقول : أما قوله : « إن المعرفة يجوز حصولها بالشرع » فهذا

مسلم ، لكن حصولها بالشرع على وجوه :

أحدهما : أن الشرع ينبه على الطريق العقلية التي بها يُعرف الصانع ،

فتكون عقلية شرعية .

(١) سبق ورود الحديث في ج ٣ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

الثاني : أن المعرفة المنفصلة بأسماء الله وصفاته ، التي بها يحصل الإيمان ، تحصل بالشرع ، كقوله تعالى : ﴿ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ [سورة الشورى : ٥٢] .

وقوله : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي ﴾ [سورة سبأ : ٥٠] .

وقوله : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ ﴾ [سورة إبراهيم : ١] ، وأمثال ذلك من النصوص التي تبين أن الله هدى العباد بكتابه المنزّل على نبيه .

وأما كون مجرد الوجوب بالشرع ، فلا يدل على إمكان الحصول بمجرد الشرع . ونظير هذا استدلال طائفة كالشيخ أبي الفرج الشيرازي^(١) على أن وجوبها وحصولها بالشرع . فقالوا : « لا يخلو إما أن تكون معرفة الباري وجبت أو حصلت بالشرع دون العقل ، أو بالعقل دون الشرع ، أو بهما جميعا . لا يجوز أن يكون ذلك بالعقل دون الشرع لما بيننا . ولا يجوز أن يكون ذلك بالشرع والعقل لأنه لا يخلو إما أن يكون ما يُعرف بالعقل يوجد في الشرع أو لا يوجد . ولا يجوز أن يُقال : لا يوجد في الشرع ، لأن الله تعالى قال : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٨] ، وإذا كان ذلك موجوداً في الشرع ، فلا حاجة بنا إلى ذكر العقل » .

فيقال : هذه الطريقة تفيد أن ذلك موجود في الشرع . ويُستدل على

كلام أبي الفرج الشيرازي
عن وجوب المعرفة بالشرع

تلحق ابن تيمية

(١) وهو أبو الفرج المقدسي .

ذلك بقوله : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة النحل : ٨٩] .

وقوله : ﴿ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة يوسف : ١١١] .

وقوله : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [سورة المائدة : ٣] ، ونحو ذلك مما فيه الاستدلال بذلك أجود من الاستدلال بقوله : ﴿ مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ ، لأن الكتاب هنا في أشهر القولين - هو اللوح المحفوظ ، كما يدل عليه السياق في قوله : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٨] .

ص ١٤٨

وإذا كان الشيء موجودا في الشرع ، فذلك يحصل بأن يكون في القرآن الدلالة على الطرق العقلية والتنبيه عليها والبيان لها والإرشاد إليها . والقرآن ملآن من ذلك ، فتكون شرعية بمعنى أن الشرع هدى إليها ، عقلية بمعنى أنه يُعرف صحتها بالعقل ، فقد جمعت وصفي الكمال .

وأیضا فإذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه ، وقُدِّرَ أن في العقل ما يوافق ذلك ، لم يضر ذلك ، وإن كان قد يُستغنى عنه ، فلا يُطعن في صحته للاستغناء عنه .

وأما كون النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب الناس بالنظر والاستدلال ، فهذا دليل قاطع على أن الواجب مُتَدَايٍ بدون الطرق التي أحدثها الناس وأبدعها .

وأما الوجه الأول وهو قوله : « إن النبوة إذا ثبتت بقيام المعجز ، علم أن هناك مُرسلاً أرسله ، لكون ثبوت الرسالة يستلزم ثبوت المرسل » فهذا لا بد فيه من تقدير . وهذا الكلام الذى قاله من أن العلم بالرسول يتضمن العلم بالمرسل ، كلام صحيح . فإن العلم بالإضافة يستلزم العلم بالمضاف والمضاف إليه . لكن المعارض يقول له : المعجزة لا تدل على الرسالة إلا بعد العلم بإثبات الصانع ، ثم يُعلم بعد ذلك صدق الرسول ، إما لكون المعجز يجرى مجرى التصديق ، والعلم بذلك ضرورى فى العادة . وإما لكون المعجز لو لم يدل على الصدق للزم عجز الرب عن طريق يُصدَّق به الرسول ، وإما لكون تصديق الكذاب قبيحاً ، وهو منزّه عن فعل القبيح ، ونحو ذلك من الطرق التى سلكها من سلكها من أهل النظر القائلين بأن صدق الرسول لا يُعرف إلا بالمعجزة .

والطريقان الأولان هما طريقا الأشعرى وأصحابه ومن وافقهم ، كالقاضى أبى يعلى وأمثاله . والثانى هو طريق المعتزلة ومن وافقهم ، كأبى الخطّاب وأمثاله .

وأما القائلون بأن صدق الرسول يُعرف بطرق أخرى غير المعجزة ، فلا يحتاجون إلى هذا . وقد بَسَطَ الكلام على ذلك فى موضعه .

والمقصود هنا أن قول القائل : إن مثبتى النبوات تحصل لهم معرفة بالله بثبوت النبوة من غير نظر واستدلال فى دلائل العقول . وإنّا لا نمنع صحة النظر ، ولا نمنع حصول المعرفة به ، وإنما خلافنا : هل يحصل بغيره ؟ يحتاج إلى بيان حصول المعرفة لمثبى النبوات .

والقاضى فى هذا قد سلك / مسلك الخطّابى ، كما قد كتبنا كلامه ،

وقد قال^(١) : « إنما يثبت^(٢) عندهم أمر التوحيد من وجوه : أحدها : ثبوت النبوات بالمعجزات التي أوردتها نبيهم » إلى قوله^(٣) : « فلما استقر ما شاهدوه من هذه الأمور في أنفسهم^(٤) ، وثبت ذلك في عقولهم ، صحَّت عندهم نبوته ، وظهرت عن غيره بينوته ، ووجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب ، ودعاهم إليه من أمر وحدانية الله ، وإثبات صفاته ، وإلى ذلك ما وجدوه في أنفسهم ، وفي سائر المصنوعات، من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكما عالما خيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة . وقد نبههم الكتاب عليه ، ودعاهم إلى تدبره وتأمله ، والاستدلال به على ثبوت ربوبيته » إلى آخر كلامه .

وهذا الكلام يمكن تقريره بطرق :

أحدها : بأن يُقال : الإقرار بالصانع فطرى ضرورى لا يحتاج إلى نظر ، فإذا شوهدت المعجزات أمكن أن يُعلَم بها صدق الرسول .

الثانى : أن يُقال : نفس المعجزات يُعلَم بها صدق الرسول المتضمن إثبات مرسله ، لأنها دالَّة بنفسها على ثبوت الصانع المحدث لها ، وأنه أحدثها لتصديق الرسول ، وإن لم يكن قبل ذلك قد تقدَّم من العبد معرفة الإقرار بالصانع .

وقد يُقال : إن قصة موسى من هذا الباب . قال تعالى :

(١) سبق ورود بعض هذا الكلام من قبل في الجزء الثامن (ص ٣٥٣-٣٥٤) وقابلته على كلام الخطاى في رسالته « الغنية عن الكلام » التي أورد بعضها السيوطى في « صون المنطق والكلام » .

(٢) الغنية عن الكلام (صون المنطق ١/١٤٢) : وإنما ثبت ...

(٣) المرجع السابق ١/١٤٣ .

(٤) الغنية : في نفوسهم .

﴿ كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ * فَأَيَّا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَنْ أُرْسِلَ مَعَنَا نَبِيُّ إِسْرَائِيلَ * قَالَ أَلَمْ نُزَيِّكْ فِينَا وَلِيدًا وَلَيْسَتْ فِينَا مِنْ عُمَرِكَ سِنِينَ * وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ * قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِينَ * فَفَرَزْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ * وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ * قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنتُمْ تَعْقِلُونَ * قَالَ لَئِنْ اتَّخَذتُ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ * قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ * قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَا تَوَكُّ بِكُلِّ سَحَابٍ عَلِيمٍ * فَجُمِعَ السَّحَرَةُ لِمِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ * وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ * لَعَلَّنَا نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْعَالِينَ * فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَئِنَّا لَمَّا لِأَجْرٍ إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِينَ * قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ * قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَقْبُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ * فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ * فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى

وَهَارُونَ * قَالَ آمَنَّا لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ
السِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ
وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ * قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ * إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ
يَغْفِرَ لَنَا رَبِّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿ [سورة الشعراء : ١٥ - ٥١] .

وفي سورة طه : ﴿ فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي
إِسْرَائِيلَ وَلَا نُعَذِّبُهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ
الهُدَىٰ ﴾ [سورة طه : ٤٧] . إلى آخر القصة .

ففرعون كان منكرا للصانع ، مستفها عنه استفهام إنكار ، سواء كان
في الباطن مقراً به أو لم يكن ، ثم طلب من موسى آية فأظهر آيته ، ودل بها
على إثبات إلهية ربه وإثبات نبوته جميعا .

كما قال : ﴿ لَئِنِ اتَّخَذَتِ الْإِلَهَاءُ غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ
أَوْ لَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى
عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴾ [سورة
الشعراء : ٢٩ - ٣٣] .

ولهذا قال السحرة لما عارضوا معجزته بسحرهم ، فبطل سحرهم ،
وتبين أن تلك آية لا يُقدِر عليها المخلوقين : ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ *
رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٤٧ ، ٤٨] فكان إيمانهم بالله لما
شاهدوا معجزة موسى صلى الله عليه وسلم ، فكانت المعجزة مبيّنة للعلم
بالصانع وبصدق رسوله .

وذلك أن الآيات التي يُستدل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزة

كدالاتها وأعظم . وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار ، كالمثل الذى ضربه فى أن رجلا لو تصدَّى بحضرة مَلِكٍ مطاع وقال : إن كنت رسولك / فانقض عادتك ، وقم ثم أقعد ، ثم قم ثم أقعد ، فخرق المَلِكِ عادته ، وفعل ما طلبه المدعى على وفق دعواه - لَعَلِمَ الحاضرون بالضرورة أنه فعل ذلك تصديقاً له .

ص ١٥١

فن المعلوم أنه إذا تنازع رجلان : هل داخل هذه الدار ناسخ يكتب خطأً مليحاً؟ فأخذ المدعى ورقة أبيض ، ومعه شعر قد صنعه فى تلك الحال فى ورقة أخرى ، وقال : إن كان هناك ناسخ فلينسخ هذا الشعر فى هذه الورقة البيضاء ، فأخرجت إليهم الورقة البيضاء وقد كُتِبَ فيها ذلك الشعر - تيقنوا أن هناك من ينسخ .

فكذلك مَنْ نازع فى إثبات صانع يَلْبِغُ العادات ويغيّر العالم عن نظامه ، فأظهر المدعى للرسالة المعجز الدال على ذلك - علم بالضرورة ثبوت الصانع الذى يخرق العادات ، ويغيّر العالم عن نظامه المعتاد .

وبالجملة فانقلاب العصا حية أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم ، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نقطة . فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع ، فهذا أولى . وليس هذا موضع بسط هذا .

وإنما المقصود التنبيه على أن المعجزات قد يُعَلَمُ بها ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً . وما ذكرناه من كون الإقرار بالصانع فطرى ضرورى هو قول أكثر الناس ، حتى عامة فرق أهل الكلام . قال بذلك طوائف منهم من المعتزلة والشيعة وغيرهم .

وكَوْن المعرفة يمكن حصولها بالضرورة . لم يَنازِع فيه إلا شذوذ من أهل الكلام ، ولكن نازع كثير منهم في الواقع ، وزَعَم أن الواقع أنها لا تحصل لأكثر الناس إلا بالنظر . وجمهور الناس نازعوه في هذا ، وقالوا : بل هي حاصلة لأكثر الناس فطرة وضرورة .

كلام ابن الزاغوني عن
وجوب النظر

وابن الزاغوني ممن يقول بوجوب النظر ، وأن المعرفة لا تحصل إلا به . حتى قال : « فصل : إذا قال القائل : أنا اعتقد حدوث العالم والتوحيد وصحة الدين ، وأقرُّ بالنبوة لا بطريق النظر والاستدلال ، ولا عن نظر في حجة أو دليل ، لكن بطريق التقليد في ذلك ، أو مما سوى ذلك ، مما لا يُسند إلى معرفة ثابتة عن نظر في حجة أو دليل [بحيث] ينتهي (١) الاستدلال إلى العلم الحق ، فهذا ليس هو بمؤمن ، ولا نحكم بأنه مؤمن عند الله ، ولا يُثاب على هذا الإيمان ، بل هو معاقب ملوم على ترك ما أمر به من العلم بالله وصحة/ الدين والنبوة ، والنظر فيما يقتضى به النظر فيه إلى معرفته بذلك بطريق اليقين » .

ص ١٥٢

قال : « وقالت طائفة : هو مؤمن عندنا وعند الله إذا صادف اعتقاده التوحيد والنبوة ، وما يجب عليه اعتقاده من الحق في المعارف الدينية ، سواء كان ممن يتبأ له ذلك بطريق القطع فيه بأدلته ، أو ممن لا يتبأ له ذلك » .

قال : « وقالت طائفة : هو مؤمن في الظاهر عندنا ، ولا نعلم : هل هو مؤمن عند الله أم لا ؟ وقالت طائفة : نحكم بأنهم مؤمنون ما لم يخطر ببالهم ما يخالف ذلك من التشبيه والحيز ، وإبطال النبوات ، وأعراض

(١) في الأصل : مما لا يسند إلى معرفة ثابتة عن في حجة أو دليل ينتهي .. إلخ . ولعل ما أثبتته يستقيم به

الشبه في ذلك . فإذا خطر لهم شيء من ذلك وجب عليهم النظر والاستدلال لدفعه ، وأن لا يتمكثوا ولا يشبطوا عن النظر حتى يصلوا إلى عين الحق الرافع للشبهة ، فإن لم يصلوا إلى ذلك لم يؤديوا ما فرض عليهم من الإيمان على حقه ، وإن عجزوا عن ذلك لم يكن عجزهم عذرا عن الوصول إلى حقيقة الحق .

قال : « وقالت طائفة : لا يجب عليهم ذلك ، ويحل لهم البقاء على ما هم عليه ، وأن لا يعتقدوا في ذلك شيئا ، مع القيام على السنة . »

قال : « والدلالة عليه أننا قد قدمنا الدليل على وجوب معرفة الله ، وسائر المعارف الدينية : من التوحيد ، وصحة النبوة ، والدين . وبيننا أن حقيقة المعرفة إنما تكون بالعلم . وأبطلنا أن يكون التقليد طريقا إلى العلم . وإنما يصل إلى العلم به واليقين فيه إذا خرج عن الشبهة العارضة ، الموجبة للشك ، الناقلة عن الحق . وإذا ثبت ذلك بالأدلة المتقدمة ، فمدعى المعرفة مع ترك النظر والاستدلال - المؤدى إلى الدليل القاطع المتوقف على حقيقة التوحيد والمعارف الدينية - مبطل . وإذا كان مبطلا في معرفته لم نحكم بإيمانه ، لأن الإيمان ها هنا هو التصديق ، وإنما يُصدَّق بما يزول معه الشك ، ويبرأ من عهدة الاشتباه . وبسط الكلام في ذلك على العادة المعروفة . »

وقد قال في كتابه الكبير الذي سماه « منهاج الهدى » : « فصل في معرفة الله وسائر معارف الدين : كسبية وليست حاصلة بطريق الاضطرار . »

قال : « وقال طوائف ، منهم الجاحظ^(١) وصالح قبة^(٢) وفضل

(١) سبقت ترجمته ج ٧ ص ٣٥٤ ت ١ .

(٢) سبقت ترجمته ج ٧ ص ٣٥٣ ت ٧ .

الرقاشي^(١) والصفوية وكثير من الشيعة : معارف الدين كلها حاصلة بطريق الضرورة . ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال طائفة ، منهم صالح قُتَبَ : إن الله جعل معارف دينه / ضرورة يبتديها ويخترعها في قلوب البالغين ، من غير سبب متقدم ، ولا بحث ولا نظر ، وهو قول طائفة من الشيعة .

وقالت طائفة من الشيعة : إن الله يخترعها في قلوب البالغين ، لكن من المحال أن يفعلها فيهم إلا بعد فكر ونظر يتقدمها ، ثم يهب الله المعرفة لمن أحب ، كما يهب الولد عند الوطاء ، وقد يجوز أن لا يهبها مع النظر ، كما لا يهب الولد مع الوطاء .

وقالت طائفة من الشيعة : الخلق مضطرون إلى المعارف بالأسباب ، فإذا حصلت عن الأسباب كانوا مختارين للمعرفة ، مضطرين إليها في حال واحدة ، فيكون مضطرا للسبب مختارا للإرادة .

وقال طائفة من المعتزلة القائلين بأن المعرفة ضرورة : إن الله لا يخترع شيئا من أمور الدين والدنيا وعلومها اختراعا ، ولكنها تحدث من بعد الإرادة وطباعا ، وأن الله خلق العباد وهياهم لاكتساب الإرادة ، وما يحدث بعدها من نظر وغيره فهو واقع بالطبع ، وليس يُضاف إلى الإنسان إلا على سبيل المجاز والاتساع » .

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم غيلان بن مروان^(٢) : إن

(١) سبقت ترجمته ج ٧ ص ٣٥٣ ت ٨ .

(٢) أبو مروان غيلان بن مسلم (وقيل بن يونس وقيل بن مروان) الدمشقي ، تنسب إليه فرقة الغيلانية ، ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه بعد معبد الجهني . سبق أن أشرنا إلى مناظرة عمر بن عبد العزيز له وتوبته بين يديه ، ج ٧ ، ص ١٧٣ ، وقد ناظره الأوزاعي زمن هشام بن عبد الملك وأقن بقتله ، فصلب بدمشق بعد سنة ١٠٥ . انظر : لسان الميزان ٤/٤٢٤ ؛ الملل والنحل ١/١٢٧ ؛ الأعلام ٥/٣٢٠ ، المعتزلة لزهدي جار الله ، ص ٣٥ ؛ سرح العيون ، ص ٢٨٩ - ٢٩٢ .

معرفة الإنسان لنفسه ومعرفة صانعه وأنه غيره ، يُضطر الإنسان إليها بالطبع ، فأما باقي المعارف الدينية فكلها اكتساب .

قال : « وقالت طائفة ، منهم أبو الهذيل العلاف^(١) : معرفة العلم والدليل الذي يدعو إلى معرفة الصانع اضطرار . فأما ما يحدث بعدها من علم فعام بالقياس ، فذلك علم اختيار واكتساب . »

قال : « وقالت طائفة ، منهم بشر بن المعتز^(٢) : معرفة الإنسان نفسه ليست من فعله ولا من كسبه ولا اضطرار إليها ، بل تخترع له وتخلق مختَرَعة في قلبه ، وما يُدرك بالحواس من علوم الديانات وغيرها اضطرار ، وما يُعلم بالقياس اكتساب ، ويجوز فيها جميعا الاضطرار ، ويجوز فيها جميعا أن يكونا اكتساباً . »

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة : الناس مضطرون إلى ذلك على كل حال ، وليس لهم في ذلك حيلة . »

قال : « وقالت طائفة من المعتزلة ، منهم الجاحظ : معرفة الله تقع ضرورة في طباع نامية عقب النظر والاستدلال . »

(١) سبقت ترجمته ج ١ ص ١٥٣ ت ١ .

(٢) أبو سهل بشر بن المعتز البغدادي من رؤساء معتزلة بغداد ، تنسب إليه فرقة البشرية منهم ، مات ببغداد سنة ٢١٠ . انظر في ترجمته ومذهبه : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٧٢-٧٣ ، ٢٦٥-٢٦٦ ، لسان الميزان ٣٣/٢ ، الأعلام ٢٨/٢ ، دائرة المعارف الإسلامية : مقالة كارادي فو ، المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ١٣٤-١٣٥ ، مقالات الإسلاميين (ط . ريتز) ، ٢٦٥/١ ، ٣٢٩/٢ ، ٣٧٧-٣٧٨ ، ٤٠١-٤٠٢ ، الملل والنحل ٦٣/١-٦٥ ، الفرق بين الفرق ، ص ٩٤-٩٦ ، أصول الدين ، ص ٥١ ، ٥٧ ، الانتصار للخياط (ط . بيروت ، ١٩٥٧) ، ص ٥١-٥٣ ، ٦٣ ، ١٢١-١٢٢ .

قال : « وقالت الجبرية . ومتقدمهم جهم بن صفوان : معرفة الله تقع باختيار الله لا باختيار العبد ، وبنوه على مذهبهم في الجبر » .

قال ابن الزاغوني : « وتفيد هذه المسألة فائدة حكيمية ، وهو أن القائل بمعرفة الله واجبة بطريق الكسب يقول : إن الله يعاقب العبد / على جهله بالله وجهله بالدين واعتقاد الباطل . وأما من قال : إنها ضرورية ، فإنه يقول : فائدة ذلك أنه لا يجوز أن يعذب الله الجاهل على جهله ، وعلى أنه لم يكتسب المعرفة ، لأن ذلك ليس من مقدراته ، وإنما يعذبه على جحده وإنكاره لما عرفه إياه بطريق اضطراره له إليه » .

فصل

وما ذكرناه من أن الرسل ، صلوات الله عليهم ، بينوا للناس الطرق العقلية ، ونبهوهم عليها ، وهدوهم إليها ، كما أنه معلوم لنا ، فهو مما ذكره طوائف من أئمة الكلام والفلسفة . وأعظم المتكلمين المعظمين للطرق العقلية هم المعتزلة ، فإنهم يقولون : كما أن المعرفة لا تحصل ابتداءً إلا بالعقل ، فإنهم يقولون بأنها واجبة بالعقل ، بناءً على القول بأن العقل يُعرف به الإيجاب والتحريم ، والتحسين والتقييح .

وهذا الأصل تنازع فيه المتأخرون من عامة الطوائف . فلكل طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد فيه قولان . وأما الحنفية فالمعروف عنهم القول بتحسين العقول وتقييحه ، ونقلوا ذلك عن أبي حنيفة نفسه ، وأنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى .

ولأصحاب الحديث والصوفية وغيرهم في هذا الأصل نزاع . ومن

القائلين بتحسين العقل وتقييحه من أهل الحديث أبو نصر السجزي^(١) وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني^(٢) وغيرهما ، وذكروا أن إنكار ذلك من بدع الأشعري التي لم يُسبَق إليها . ومن قال ذلك من أصحاب أحمد أبو الحسن التيمي^(٣) وأبو الخطاب^(٤) وغيرهما . بل ذكروا أن هذا قول جمهور الناس ، وذكروا مع ذلك أن الرسل أرشدت إلى الطرق العقلية كما أمرت بالواجبات العقلية . فهم مع قولهم بتحسين العقل وتقييحه يقولون : إن الرسل بيّنت ذلك ووكدته . وهكذا ، مع قولهم بأن المعرفة تحصل بالأدلة العقلية ، يقولون : إن الرسل بيّنت ذلك ووكدته ، فما يُعلم بالعقل من الدين هو عندهم جزء من الشرع ، والكتاب - والسنة - يأتي على المعقولات الدينية عندهم .

قال أبو الخطاب في « تمهيد » : « اختلف أصحابنا : هل في قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقييح أم لا ؟ فقال أبو الحسن التيمي : في قضايا العقل ذلك ، حتى لا يجوز أن يرد الشرع بحظر ما كان في العقل واجباً ، كشكر المنعم ، والعدل ، والإنصاف ، وأداء الأمانة ، ونحو ذلك . ولا يجوز أن يرد بإباحة ما كان في العقل محظوراً ، نحو الظلم ، والكذب ، وكفر النعمة ، والخيانة ، وما أشبه ذلك » .

كلام الكلواني في
تمهيد ، وتطبيق ابن
تيمية عليه .

(١) سبقت ترجمته ، ج ١ ، ص ٢٦٦ .

(٢) سبقت ترجمته ، ج ٢ ، ص ١٠ .

(٣) سبقت ترجمته ، ج ٦ ، ص ٢٤٣ .

(٤) أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلواني ، إمام الحنابلة في عصره ، ولد ببغداد سنة ٤٣٢ وتوفى بها سنة ٥١٠ . من كتبه « التمهيد » في أصول الفقه ، ذكر الزركلي في الأعلام - نقلاً عن بروكلمان - أن منه نسخة خطية . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ٢/٢٥٨ ، الذيل لابن رجب ١/١١٦ - ١٢٧ ، شذرات الذهب ٤/٢٧ - ٢٨ ، الأعلام ٦/١٧٨ .

إقال : « وإلى هذا ذهب عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة » .

قال : « وقال شيخنا -يعنى القاضى أبا يعلى - : « ليس فى قضايا العقل ذلك ، وإنما يُعلم ذلك من جهة الشرع ، وتعلّق بقول أحمد فى رواية عبدوس بن مالك العطار : ليس فى السنّة قياس ، ولا يُضرب لها الأمثال ، ولا تُدرّك بالعقول ، وإنما هو الاتّباع » .

قال أبو الخطاب : « وهذه الرواية - إن صححت عنه - فالمراد به الأحكام الشرعية التى سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم وشرعها » .

قلت : قول أحمد : « لا تدرّكها العقول » أى أن عقول الناس لا تدرّك كل ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنها لو أدركت ذلك ، لكان علم الناس كعلم الرسول . ولم يُرد بذلك أن العقول لا تعرف شيئاً أمر به ونهى عنه . ففى هذا الكلام الرد ابتداء على من جعل عقول الناس معياراً على السنّة ، ليس فيه رد على من يجعل العقول موافقة للسنّة » .

قال أبو الخطاب : « وبهذا القول قالت الأشعرية وطائفة من المجبرة ، وهم الجهمية » .

قال : « وعلى هذا يخرج وجوب معرفة الله : هل هى واجبة بالشرع ، حتى لو لم يرد ما يلزم أحداً أن يؤمن بالله وأن يعترف^(١) بوحدانيته ويوجب شكره أم لا ؟ فن قال : يجب بالشرع ، يقول : لا يلزم شىء من ذلك لو لم يرد الشرع . ومن قال بالأول : قال : يجب على كل عاقل الإيمان بالله والشكر له .

(١) فى الأصل : حتى لو لم يرد لم يلزم أحداً أن يؤمن بالله ولا يعترف .. ولعل الصواب ما أثبت .

ووجه ذلك أنه لو لم يكن في العقل إيجاب وحظر ، لم يتمكن المفكر أن يستدل على أن الله سبحانه لا يكذب خبره ، ولا يؤيد الكذاب بالمعجزة ، إذ لا وجه في العقل لاستقباحه وخروجه عن الحكمة قبل الخبر عندهم . وإذا كان كذلك لم يأمن العاقل كون كل خبر ورد عنه أنه كذب ، وكل معجزة رآها أن يكون قد أيد بها الكذاب المتخرّص ، وفي ذلك ما يمنع الأخذ بخبر السماء ، والانقياد لمعجزات النبوة الدالة على صدقها . ولما وجب أطراح هذا القول ، والاعتقاد بأن الله جلّت عظمته مُتّره عن الكذب ، متعالٍ عن تأييد المتخرّص بالمعجزة ، ثبت أن ذلك إنما قُبِح وحُظِر في العقل وامتنع في الحكمة .

قلت : هذه طريقة معروفة للقائلين بالتحسين والتقييح العقليين . ويقولون : إنهم يعلمون بتلك أن الله مُتّره عن أن يفعل القبيح ، كالكذب وتصديق الكاذب المدعى للنبوة بالمعجزة الدالة على صدقه ، وإن كان ذلك ممكناً مقدوراً له ، لكن لا يفعله لقبحه وخروجه عن الحكمة . وهم يقولون : إنه بهذه الطريقة يُعلم / صدق الأنبياء . ص ١٥٦

والذين ينازعونهم - كالأشعري وأصحابه ، وابن حامد ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وابن الزاغوني وغيرهم - يسلكون في المعرفة بتصديق الأنبياء غير هذه الطريق .

إما طريقة القدرة - كما سلكها الأشعري في أحد قوليّه ، والقاضيان أبو بكر وأبو يعلى وغيرهما - وهو أنه لا طريق إلى تصديق النبي غير المعجزة ، فلو لم تكن دالة على التصديق للزم عجز الباري عن تصديق الرسل .

وإما طريقة الضرورة - كما سلكها الأشعري في قوله الآخر ، وأبو المعالي وطوائف أُخَر - وإما غير ذلك من الطرق التي يُسَط الكلام عليها في غير هذا الموضع .

وليس المقصود هنا بسط الكلام في هذه المسائل . بل المقصود أن جميع الطوائف - حتى أئمة الكلام والفلسفة - معترفون باشتغال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله ، كما سيأتي ذكره في كلام القائلين بالتحسين والتصحيح العقليين ، والفلاسفة وغيرهم .

قال أبو الخطاب : « دليل آخر : أنه غير ممتنع أن يخطر للعاقل أنه لم يخلق نفسه ولا خلقه من هو مثله من أبيه وأمه ، إذ لو كانا قادرين على ذلك ، لكان هو أيضا قادرا ، وكانا يقدران على خلق غيره . وهو يعلم أنهما لا يقدران ، فيعلم أن له خالقا من غير جنسه خلقه وخلق أبويه ، ثم يرى إنعامه عليه بإكماله وتسخيره ما سخر له من المأكول والمشروب والأنعام وغير ذلك ، كإقذاره عليهم ، ويخطر له أنه إن لم يعترف له بذلك ويشكره أنه يعاقبه ، وإذا جاوز ذلك وجب عليه في عقله دفع الضرر والعقاب بالترام الشكر .

فإن قيل : كما يجوز أن يخطر له ما ذكرتم ، يجوز أن يخطر له أن له خالقا أنعم عليه ، وأنه غنى عن شكره وجميع ما يتقرب به إليه . ويخاف من تكلف له ذلك أن (١) يسخط عليه ويقول : من أنت حتى تقابلني بالشكر ، وتعتقد أنه جزاء نعمتي ؟ وما أصنع بشكر مثلك ؟ ونحو ذلك . وفي هذا ما يمنعه من الترام شيء من جهة عقله .

(١) في الأصل : لى ، وهو تحريف .

قال : « والجواب : أن العاقل ، مع اعترافه بحكمة خالقه ، لا يتوهم أنه يسخط على من شكره ^(١) وتذلل له وتضرَّع إليه ، وإن كان غنيا عن ذلك ، لأن الذي بعثه على الشكر ليس هو اعتقاد حاجة خالقه إلى الشكر ، ولا أن شكره يقومٌ بإزاء النعمة عليه ، فيمتنع ^(٢) ، لعلمه بغناه عن ذلك . وإنما الباعث له حسن الشكر / والتذلل . والتعظيم للمنعم من بدائه العقول . والحكيم لا يسخط ما هذا سبيله . فإذا قد أمن عاقبة الإقدام على الشكر ، ولم يأمن عاقبة العقاب على تركه ، فيجب في عقله توخُّي ذلك . وصار مثال ذلك أن يُقال للعاقل : في الطريق مفسدون ، يأخذون المال ويقتلون النفس ، أو سباع تفرس ^(٣) الآدمي . ويقال له : أنت ما معك قليل نذر ، والمفسدون قد استغنوا بما قد أخذوا ، فلعلمهم لا يعرضون لك أنفةً من قلة مالك . والسباع قد اقترست جماعة فقد شبعوا ، فلعلمهم لا يعرضون لك . فإن في العقل يجب عليه التوقف عن سلوك ذلك الطريق لا الإقدام عليه ، كذلك ها هنا . »

قلت : مضمون ذلك أن العقل يوجب سلوك الأمن دون طريق الخوف .

قال : « دليل ثالث : أنه لو لم يكن في قضاء العقول : إلزام وحظر ، لأمكن العاقل أن لا يلزمه شيء أصلا ، لأنه متى قُصِدَ بالخطاب سدَّ سمعه فلم يسمع الخطاب . »

(١) في الأصل : يشكره ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : فيمنع . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) في الأصل : تفرس ، وهو تحريف .

كما أخبر الله عن قوم نوح : ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا ﴾ [سورة نوح : ٧] ، فلما علمنا أنه يجوز بعقله أن يكون في الخبر الذي حوِّط به نجاته وسلامته من الهلاك ، وفي الإعراض عنه بسد أذنه هلاكه ودماره ، ثبت أن في عقله وجوب الإصغاء إلى الخبر ، وحظر الإعراض عنه ، وذلك وصية العقل لا السمع .

قال : « دليل رابع : أن العقلاء أجمعوا على قبح الكذب والظلم والخيانة وكفران النعمة ، وحسن العدل والإنصاف والصدق وشكر المنعم : مَنْ أَقْرَبَهُمْ بِالنَّبُوَّةِ وَمَنْ جَحَدَهَا . ولهذا يرى الدهرية وأهل الطوائف في ذلك كأهل الأديان ، بل أكثر . فدل على أنهم استفادوا ذلك من العقل لا من الأنبياء . وإذا ثبت أن فيها تحسينا وتقييحا ، ثبت أن فيها حظراً وإباحة . وقد صرح عليه السلام بذلك لما عرض نفسه على القبائل .

دليل خامس : أنا نجد الحمد على الجميل والذم على القبيح يلزمان مع وجود العقل ، ويسقطان مع عدمه . فلولا أنه مقتضى للحسن والقبح لم يكن لتخصيص العاقل بالذم على القبيح والمدح على الحسن معنى . وإذا قد وجدنا ذلك ، دلّ على أن في العقل حظراً أو إلزاماً .

دليل سادس / : أن التكليف محال إلا مع العقل ، ولهذا لا يكلف ص ١٥٨
الشرع شيئاً إلا بعد كمال عقولنا . فدل على أن السمع يُعلم بالعقول . وإذا كان معلوماً به ، والعقل متقدم عليه ، ولا تقف معرفته على الشرع - استحال أن يقال : طريق معرفة الله السمع . وكيف يتصور ذلك ونحن لا نعلم وجوب النظر بقول الرسول حتى نعلم أنه رسول ؟ ولا نعلم أنه رسول

حتى نعلم أنه مؤيد بالمعجزة؟ ولا نعلم أنه مؤيد بالمعجزة حتى نعلم أن التأيد من الله سبحانه؟ ولا نعرف التأيد من الله حتى نعرفه ونعلم أنه لا يؤيد الكذاب بالمعجزة؟ ولا نعرف ذلك إلا بفهم العقل، الذي هو نوع من العلوم الضرورية؟ فدل على أن معرفته سبحانه بالعقل.

دليل سابع: لو لم تجب معرفته بالعقل لوجب أن يجوز على الله أن ينهى عن معرفته، وأن يأمر بكفره وعصيانه والجور والكذب، كما يجوز أن ينسخ ما شاء من السمعيات، ويوجب ما كان قد نهى عنه. فلما لم يكن ذلك، دل على أن ذلك غير ثابت بالسمع، وإنما يثبت بالعقل الذي لا يتغير، ولا يجوز نكثه ونسخه.

دليل آخر: أن الله وهب العقل وجعله كما لا للآدمي. وإذا أغفل النظر وضيع العقل إذا لم يقتبس منه خيرا، وإذا كان لا يقبَح شيئا ولا يحسنه، فوجوده وعدمه سيان. وهذا لا يقوله عاقل.

وأیضا يدل على ذلك عبارة ملخصه: أن من وجد نفسه مؤثرا بآثار الصنعة، مستغرقا في أنواع النعمة، لم يستبعد أن يكون له صانع صنعه، وتولى تديره، وأنعم عليه، وأنه إن لم ينظر في حقيقة ذلك ليتوصل إلى الاعتراف له والتزام شكره، عوقب على ما أغفل من النظر، وضيع من الاعتراف والشكر، فإن العقل سيلزمه النظر لا محالة، إذ لا شيء أقرب إلى الإنسان من النظر، فدل على وجوبه بالعقل.

قلت: هذه الأدلة فيها للمنازعين كلام يُحتاج معه إلى فصل الخطاب، كما ذكر في موضعه. وهذه الطريقة التي سلكها أبو الخطاب، وغيره من أهل النظر: من المعتزلة وغيرهم، بنوها على أن معرفة الله تحصل

بالاستدلال بنفس الإنسان ، ولا يحتاج مع ذلك إلى إثبات حدوث الأجسام ، كما سلك الأشعري أيضا هذه الطريقة .

قال أبو الخطاب : « احتج الخصم بظواهر الآي ، كقوله تعالى : / ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [سورة الإسراء : ١٥] ، ولم يقل : ص ١٥٩ حتى نجعل عقولا .

وقوله تعالى : ﴿ رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] ، ولم يقل : بعد العقل .
وقوله : ﴿ وَلَوْ أَنَا أَهْلَكُنَا هُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فُتِّحَ آبَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنذَلَ وَنُخْزَى ﴾ [سورة طه : ١٣٤] ،
وغير ذلك من الآيات ، فجعل الحجة والعذاب يتعلق بالرسول .
ثبت أنه لا يثبت بالمعقول حجة ولا عذاب .

وقال : « والجواب أن الله بعث الرسل يأمرهم بالشرائع والأحكام ، وينذرونهم قرب الساعة ووقوع الجزاء على الأعمال ، ويبشرونهم على الطاعة وشكر النعمة بدوام النعمة ومزيدها في دار الخلود ، ويحذرونهم على المعصية بالعذاب الشديد ، ويكونوا شهودا على أعمالهم .

وقد قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سورة الفتح : ٨] .

وقال : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴾ [سورة النساء : ٤١] .

وهذا بعد أن يعرفوا الله بعقولهم ، ويردُّون الشبهات المؤدية إلى التعطيل

والتشبيه ، بالحكمة التي جعلها الله فيهم ، والنور العقلي المفرق بين الحق والباطل . وإلا فنحن نعلم أن المفكر إذا خطر بباله أن الكتاب لعله مخترع مختلف من جهة مخلوق ، والرسول لعله متخرض متمخرق ، لم يُخرج ذلك من قلبه الرجوع إلى الآيات والسنة ، وهو يتوهم فيها ما ذكرنا . وإنما يرجع إليه بعد ما ثبت عنده حقيقة التوحيد وصدق الرسول ، وأن القرآن كلام الله الذي لا يجوز عليه الكذب ، وعرف محكم الكتاب من متشابهه ، وعرف طرق الأخبار وما يجب فيها ، فإنه يستغنى حينئذ عن النظر بعقله .

قال : « فإن قيل : هذا توهين لأمر الرسل ، وجعلهم لا يغنون في التوحيد شيئا ، وإنما يفيد بعثهم في الفروع ، وأنه لا فائدة في الآيات (١) التي ذكر فيها التوحيد والدعوة إليه . »

ثم قال : « والجواب : أنا نقول : بل لهم في الأصول أعظم فائدة ، لأنهم يتبهن العقول الغافلة ، ويدلون على المواضع المحتاج إليها في النظر ، ليسهل سبيل الوقوف عليها . كما يسهل من يُقرأ عليه الكتاب على المتعلم بأن يدلّه على الرموز ، ويبيّن له مواضع الحجة والفائدة ، وإن كان ذلك لا يغنيه عن النظر في الكتاب وقراءته . »

وأيضاً فإنه بعثهم لتأكيد الحجة ، فيؤكدون الحجة على العباد كيلا يقولوا : خلقت لنا الشهوات ، وشغلتنا بالملاذ / عن التفكير والتدبر فغفلنا . ص ١٦٠ فقطع الله سبحانه حججهم بالرسول .

(١) في الأصل : في الإثبات ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

ألا ترى أنه تعالى قال : ﴿ أَوْ لَمْ نَعْمَرِكُمْ مَا يَنْذِكُرْ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ وَجَاءَكُمْ التَّنْذِيرُ ﴾ [سورة فاطر ٣٧] ، فجعل الحجة عليهم طول العمر للتفكير والتذكر ، ثم التدبير للتنبيه .

قلت : فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل ، وأنها لا تحصل إلا بالعقل ، ذكروا أن الرسل بينوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر ، كما نبهوا الغافل ووكّدوا الحجة ، إذ كانوا ليسوا بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقہ ، من كتب المصنّفين ، لا تقليداً لهم فيما ذكروه ، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدلّه على الأدلة التي يستدل بها بعقله . فهداية الله لعباده بما أنزله من الكتب ، وإرشاده لهم إلى الأدلة المرشدة ، والطرق الموصلة ، التي يعمل الناظر فيها بعقله ما يؤدي إليه من المعرفة ، أعظم من كلام كل متكلم ، فإن خير الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم .

وأبو الخطاب يختار ما يختاره كثير من الحنفية - أو أكثرهم - مع من يقول ذلك من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم ، من أن الواجبات العقلية لا يشترط فيها البلوغ ، بل تجب قبل البلوغ ، بخلاف الواجبات الشرعية .

قال : « واحتج بأنه لو كان في العقل إلزام وحظر ، لوجب أن يكون لمعرفة الحسن والقبح أصل في أوائل العقول يترتب عليه ما سواه . ألا ترى أن للقدم والحديث فيها أصلاً؟ ولو كان ذلك كذلك ، لكان من أنكر الحسن والقبح مكابراً لعقله مغالطاً لنفسه ، لأن جاحداً ما يثبت في البدائه مكابراً » .

قال : « والجواب أن للحسن والقبح أصلا في بدائه العقول ، وهو علمنا بحسن شكر المنعم ، والإنصاف ، والعدل ، وقبح الكذب ، والجور ، والظلم . ومنكر ذلك مكابر لكافة العقلاء . إلا أن من العقلاء من قال : لا أعرف ذلك بضرورة العقل ، وإنما أعرفه بالنظر والخبر . فذلك مقرَّباً للحسن والقبح ، ومدعٍ غير طريق الجماعة فيه ، فتكلم في ذلك ونبين له أن الجاهلية وعبدة الأصنام ومن لم تبلغه الدعوة يعلم ذلك ، كما يعلمه أهل الأديان ، فسقط أن يكون طريقه إلا العقل . وعلى أن القدم والحدوث لهما أصل في بدائه العقول ، ثم الخلف في ذلك واقع .

ولا يقال : إن مخالفنا^(١) مكابر عقله . واحتج بأنه أجمع القائلون بأن في العقل إلزاما وحظرا ، / على أنه لا يلزم ولا يُحظر إلا بتنبيه يرد عليه . ص ١٦١
فإذا ثبت هذا ، قلنا : يجب أن يكون ذلك التنبيه بخبر الشرع لا الخواطر ، لأن الخواطر يجوز أن تكون من المَلَك ومن الشيطان ومن ثوران المِرَّة ، وما أشبه ذلك . وإذا جاز ذلك فيها لم نلتفت إلى تنبيهها ، والتفتنا إلى ما تؤثر به ، وهو خبر الشرع . فإذا عدم خبر الشرع ثبت أنه لا إلزام ولا حظر في ذلك » .

وقال : « والجواب أنه لا بد أن يَنبَّه على معرفة حسن الشكر بخطور النعمة بباله من منعم قصد الإحسان إليه ، فإنه إذا خطر له نِعْمَةٌ عليه - على ما ذكرنا - ألزمه عقله الشكر لا محالة ، سواء نَبَّه على ذلك وسوسة أو إلهام . ولذلك مهما خطر بباله كفران النعمة عرف قبحه . ومهما خطر بباله أن القبيح لا يبعد أن يكون سببا لهلاكه وعقابه ، وأن يكون ضده سبباً

(١) في الأصل : مخالفينا ، وهو تحريف .

لنجاته ، فإنه يلزمه النظر في ذلك ، سواء كانت الخطرة من المَلَك أو من الشيطان . فثبت أن التنبيه لا يقف على خبر السماء ، ثم يلزم [أن]^(١) الحدوث والقدم لا يكون إلا بتنبيه ، ثم ذلك خاطر عقلي ، ولا يُقال : يقف على تنبيه الشرع .

قال : « واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ ، وليس العقل موصوفاً بذلك ، من قبل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلاً ، وإنما ذلك عقل قبل بلوغه ، فبان أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره . »

وقال : « الجواب : أن الموقوف من التكليف على البلوغ هو تكليف الشرعيات خاصة . فأما الأحكام المستفادة بالعقل ، فإنها تلزم الإنسان إذا استفاد من العقل ما يمكنه أن يفعل به بين الحسن والقيح ، فلا نسلم ما ذكره . »

قلت : هذا الذي قاله هو قول كثير من الحنفية وأهل الكلام - المعتزلة وغيرهم - من القائلين بتحسين العقل وتقييحه . فإن هؤلاء لهم في الوجوب قبل البلوغ قولان : وكثير ممن يقول بتحسين العقل وتقييحه هم^(٢) ونفاة ذلك من الطوائف الأربعة ينفون الوجوب قبل البلوغ .

وقد ذكر طائفة من مصنفي الحنفية في كتبهم ، قالوا : وجوب الإيمان بالعقل مروى عن أبي حنيفة . وقد ذكر الحاكم الشهيد^(٣) في « المتقى »

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل : هو ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) لم أعرف من هو .

عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، أنه لا عذر لأحد بالجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض ، وخلق نفسه ، وسائر خلق ربّه .

ص ١٦٢ قالوا : ويروى عنه أنه قال : لو لم يبعث الله رسولا / لوجب على الخلق معرفته بعقولهم . قالوا : وعليه مشايخنا من أهل السنة والجماعة ، حتى قال أبو منصور الماتريدي في صي^١ عاقل : إنه يجب عليه معرفة الله ، وإن لم يبلغ الحث . قالوا : وهو قول كثير من مشايخ العراق . ومنهم من قال : لا يجب على الصبي شيء قبل البلوغ ، كما لا تجب عليه العبادات البدنية بالاتفاق .

قلت : هذا الثاني قول أكثر العلماء ، وإن كان القول بالتحسين والتقيح يقول به طوائف كثيرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، كما يقول به هؤلاء الحنفية . وتنازع هؤلاء الطوائف في مسألة الحظر والإباحة ، وأن الأعيان قبل ورود الشرع : هل هي على الحظر أو الإباحة ؟ لا يصح إلا على قول من يقول : إنه بالعقل يُعلم الحظر والإباحة . وأما من قال : إن العقل لا يُعلم به ذلك ، ثم قال بأن هذه الأعيان قبل ورود الشرع على حظر أو إباحة ، فقد تناقض في ذلك . وقد رام منهم من تفتن لتناقضه أن يجمع بين قوليه فلم يتأت . كقول طائفة : إنه بعد الشرع علمنا به أن الأعيان كانت محظورة أو مباحة ، ونحو ذلك من الأقوال الضعيفة ، وليس هذا موضع بسط ذلك .

لكن المقصود هنا أن الأكثرين على انتفاء التكليف قبل البلوغ ، لقوله صلى الله عليه وسلم : « رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق » . وهو معروف في السنن وغيرها ، متلقى عند الفقهاء بالقبول ، من

حديث علي وعائشة وغيرهما^(١) .

وأيضاً فإن قتل الصبي من أهل الحرب لا يجوز - باتفاق العلماء .
وأيضاً فالناس مع تنازعهم في أولاد الكفار : هل يدخلون الجنة أو النار ، أو يتوقف فيهم ؟ لم يفرق أحد - علمناه - بين المميّز وغيره ، بل المنصوص عن أحمد وغيره من أئمة السنة - وهو المشهور عنهم - الوقف فيهم .

وذهب طائفة إلى أنهم في النار ، كما اختاره القاضي أبو يعلى وغيره .
وذكروا أن أحمد نصّ على ذلك ، وهو غلط عن أحمد . فإن المنصوص عنه أنه أجاب فيهم بجواب النبي صلى الله عليه وسلم : الله أعلم بما كانوا عاملين . وهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة ، وفي الصحيح أيضاً من حديث ابن عباس^(٢) .

لكن هذا الحديث روى أيضاً في حديث يروى أن خديجة سألته عن أولادها من غيره ، فقال : هم في النار . فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين^(٣) . فظن هؤلاء أن أحمد أقي بما في حديث

(١) الحديث عن عائشة وعليّ رضي الله عنهما في : سنن أبي داود ٤/١٩٧ - ١٩٩ (كتاب الحدود ، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً) في أكثر من موضع ، سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ٢/٤٣٨ (كتاب الحدود ، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد) ، سنن ابن ماجه ١/٦٥٨ (كتاب الطلاق ، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم) ؛ سنن الدارمى ٢/١٧١ (كتاب الحدود ، باب رفع القلم عن ثلاثة) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٦/١٠٠ ، ١٠١ ، ١٤٤ وجاء الحديث موقوفاً على عليّ رضي الله عنه في البخارى ٧/٤٦ (كتاب الطلاق ، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما ..) ، ٨/١٦٥ (كتاب الحدود ، باب لا يرمم المجنون والمجنونة) .

(٢) سبق الحديث في ج ٣ ص ٧١ .

(٣) سبق الحديث في ج ٨ ص ٥٩٩ ، وبينت هناك أنى لم أجده .

خديجة ، كما ذكر / ذلك القاضى فى « المعتمد » . وهذا غلط على أحمد .
فإن هذا الحديث ضعيف ، بل موضوع . وأحمد أجل من أن يعتمد على
مثل هذا الحديث ، والحديث متناقض ، ينقض آخره أوله .

وذهبت طائفة إلى أنهم فى الجنة ، كأبى الفرج بن الجوزى وغيره .
والذين قالوا بالوقف فسره بعضهم بأنه يدخل فريق منهم الجنة وفريق النار
بحسب تكليفهم يوم القيامة ، كما جاء فى ذلك عدة آثار . وهذا هو الذى
حكاه الأشعرى عن أهل السنة والحديث ، وقد بسطنا هذا فيما تقدم .

والمقصود هنا أننا لم نعلم من السلف من قال إنه فرّق فيمن لم يبلغ بين
صنف وصنف فى القتل أو فى عقاب الآخرة ، بل الفقهاء متفقون على أن
العقوبات التى فيها إتلاف ، كالقتل والقطع ، لا تكون إلا لبالغ . لكن قد
يُجمع بين هذا وهذا بأن يقال : الإثم الموجب لعقاب الآخرة مرفوع عمّن
لم يبلغ . وكذلك العقوبات الدنيوية التى فيها إتلاف . فأما التعزير بالضرب
ونحوه فلم يُرفع عن المميّز من الصبيان .

بل قد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « مروهم بالصلاة لسبع ،
واضربوهم عليها لعشر ، وفرّقوا بينهم فى المضاجع »^(١) ، فأمر بضربهم على
ترك الواجب الشرعى الذى هو الصلاة ، فضربهم على الكذب والظلم
أولى . وهذا مما لا يُعلم بين العلماء فيه نزاع^(٢) : أن الصبى يؤذى على ما
يفعله من القبائح وما يتركه من الأمور التى يحتاج إليها فى مصلحته .

(١) سبق الحديث فى ج ٨ ص ١٣ .

(٢) فى الأصل : نزاعاً ، وهو خطأ .

وهذا النزاع من لزوم الواجبات العقلية للمميزين عند من يقول بالإيجاب العقلي ، نظير النزاع في الواجبات الشرعية ، فإن أحد القولين في مذهب أحمد ، وهو اختيار أبي بكر عبد العزيز : أن الصلاة تجب على ابن عشر . وكذلك الصوم يجب عليه إذا أطاقه .

وحينئذ فإيجاب أبي الخطاب وموافقيه للتوحيد أولى من هذا . بل يُقال : لو لم يُقل بالوجوب العقلي فإنه يجب أن يُقال : إن الصبي يجب عليه الإقرار بالشهادتين قبل وجوب الصلاة عليه ، فإن وجوبها متقدم على وجوب الصلاة بالاتفاق . وأما ما يجب في مال الصبي من النفقات وقضاء الديون وغيره ، والعشور والزكوات عند الجمهور الذين يوجبون الزكاة في ماله ، فذلك لا يُشترط فيه التمييز باتفاق المسلمين ، بل يجب ذلك في مال المجنون أيضا ، وفي مال الطفل .

وللفقهاء / في إسلام الصبي وردته وإحرامه ، وغير ذلك من أقواله ص ١٦٤ وأفعاله ، كلام معروف ، ليس هذا موضع بسطه . وفي ذلك من تناقض أقوال بعضهم ، ورجحان بعض الأقوال على بعض ما ليس هذا موضعه ، وإنما المقصود هنا أن أعظم الناس تعظيماً للعقل هم القائلون بأنه يوجب ويحظر ، ويحسن ويقتبح ، كالمعتزلة والكرامية والشيعة القائلين بذلك ، ومن وافقهم من طوائف الفقهاء والعلماء .

وأما الفلاسفة فالنقل عنهم مختلف لتناقض كلامهم ، فالمشهور عنهم أن العقل يحسن ويقتبح ، كما نقله أبو الخطاب عنهم .

ولكن كلامهم في مبادئ المنطق ، وقولهم : إن هذه القضايا من المشهورات لا من البرهانيات ، لما رأى الناس أنه يتناقض ذلك ، صاروا

يحكون عنهم أنهم لا يقولون بتحسين العقل وتقييحه ، كما نقله الرازي وغيره . فإذا كان المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقييحه ، وأنه لا طريق إلى المعرفة إلا به ، وأنه يوجبها ، يعنى على المميزين ، يقولون مع ذلك : إن الشرع بين هذه الطرق العقلية وأرشد إليها ، ودلّ الناس عليها ، ووكدّها وقررها ، حتى تمت الحجة به على الخلق ، فجعلوا ما جاء به الشرع متضمناً للمقصود بالعقل من غير عكس ، حتى صارت العقليات النافعة جزءاً من الشرع ، فكيف غيرهم من طوائف أهل النظر ؟ وكذلك الفلاسفة ذكروا ذلك ، كما ذكره أبو الوليد بن رشد الحفيد ، لما قسّم للناس إلى أربعة أصناف ، كما سيأتى .

فصل (١)

قد ذكرنا ما تيسر من طرق الناس في المعرفة بالله ، ليُعرف أن الأمر في ذلك واسع . وأن ما يحتاج الناس إلى معرفته ، مثل الإيمان بالله ورسوله ، فإن الله يوسّع طريقه وييسرّها ، وإن كان الناس متفاضلين في ذلك تفاضلاً عظيماً . وليس الأمر كما يظنه كثير من أهل الكلام [من] أن (٢) الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بطريق يعينونها (٣) ، وقد يكون الخطأ الحاصل بها يناقض حقيقة الإيمان ، كما أن كثيراً منهم يذكر أقوالاً متعددة ، والقول

(١) عند كلمة « فصل » تعود نسخة (س) من جديد بعد انقطاع طويل بدأ في آخر الجزء الثامن ص ٥٣٥ .

(٢) ت : ... الكلام أن أن ... ، وهو تحريف .

(٣) ت : يعينوها .

الذى جاءت به الرسل ، وكان عليه سلف الأمة ^(١) لا يذكره ولا يعرفه . وهذا موجود فى عامة الكتب المصنفة فى المقالات والملل والنحل ، مثل كتاب أبى عيسى الوراق ، والنونختى ، و[أبى الحسن] الأشعرى ^(٢) ، والشهرستانى ^(٣) : تجدهم يذكرون من أقوال اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم من الكفار ، ومن أقوال الخوارج والشيعه والمعتزلة والمرجئة والكلائية والكرامية والمجسمة والحشوية أنواعاً من المقالات .

ص ١٦٥

والقول الذى جاء به الرسول ، وكان عليه الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين ، لا يعرفونه ولا يذكرونه . بل وكذلك فى ^(٤) كتب الأدلة والحجج التى يحتج بها المصنّف للقول الذى يقول إنه الحق ، تجدهم يذكرون فى الأصل العظيم قولين أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك ، وينصرون أحدها ، ويكون كل ما ^(٥) ذكروه أقوالاً فاسدة مخالفة للشرع والعقل . والقول الذى جاء به الرسول ، وهو الموافق لصحيح المنقول وصريح العقول لا يعرفونه ولا يذكرونه ، فىبقى الناظر فى كتبهم حائراً ، ليس فيما ذكروه ما يهديه ويشفيه ، ولكن قد يستفيد من رد بعضهم على بعض علمه ببطلان تلك المقالات كلها .

وهذا موجود فى عامة كتب أهل الكلام والفلسفة : متقدمهم ^(٦)

(١) س : الأئمة .

(٢) ت : والأشعرى .

(٣) س : وأبى عبد الله الشهرستانى .

(٤) فى : ساقطة من (س) .

(٥) س : ويكون كما ، وهو تحريف .

(٦) س : ومتقدمهم .

ومتأخرهم إلى [كتب] ^(١) الرازي والآمدى ونحوها ^(٢) ، وليس ^(٣) فيها من أمهات الأصول الكلية والإلهية القول الذى هو الحق ، بل تجد كل ما يذكرونه من المسائل وأقوال الناس فيها ، إما أن يكون الكل خطأ ، وإما أن يذكروا ^(٤) القول الصواب من حيث الجملة ، مثل إطلاق القول بإثبات الصانع ، وأنه لا إله إلا هو ^(٥) . وأن محمداً رسول الله ، لكن لا يعطون هذا القول حقه : لا تصوراً ولا تصديقا ، فلا يحققون المعنى الثابت فى نفس الأمر من ذلك ، ولا يذكرون الأدلة الدالة على الحق ، وربما بسطوا الكلام فى بعض المسائل الجزئية ^(٦) التى لا يُتفَع بها وحدها ، بل قد لا يحتاج إليها .

وأما المطالب العالية والمقاصد السامية ، من معرفة الله تعالى والإيمان به وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فلا يعرفونه كما يجب ، وكما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا يذكرون [من ذلك] ^(٧) ما يطابق صحيح المنقول ولا صريح المعقول .

وابن رشد الحفيد واحد من هؤلاء . ولهذا لَمَّا ذكر أصناف الأمة ، وجعلهم أربعة أقسام : باطنية ، وحشوية ، ومعتزلة ، وأشعرية : جرى

(١) كتب : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : ونحوها .

(٣) س : ليس .

(٤) ت : وإما أن يكون .

(٥) س : إلا الله .

(٦) ت : الجزئية .

(٧) من ذلك : ساقطة من (ت) .

في ذلك على طريق أمثاله من أهل الكلام والفلسفة . وهو [قد]^(١) نَبَهَ على كثير مما جاء به القرآن ، كما سنذكره عنه .

لكن المقصود أنه في تقسيم الأمة لم يذكر القسم الذي كان عليه السلف والأئمة ، وعليه خيارها إلى يوم القيامة . لكنه صدق في وصفه مَنْ ذكره بالتقصير عن مقصود الشرع . فإنه كما قال . قال^(٢) : « وذلك أنه يظهر من غير ما آية من كتاب الله [تعالى]^(٣) أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري تعالى^(٤) بأدلة عقلية منصوص عليها^(٥) / فيها ، مثل قوله تعالى^(٦) : ص ١٦٦ ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ الآيات [سورة البقرة : ٢١] . ومثل قوله^(٧) : ﴿ أَفَى اللَّهِ شِكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] ، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى .

قال^(٨) : « وليس لقائل أن يقول : إنه لو كان واجبا^(٩) على كل من آمن بالله أن لا^(١٠) يصح إيمانه إلا من قبل وقوفه على^(١١) هذه الأدلة ،

(١) قد : ساقطة من (ت) .

(٢) في كتابه « مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، ص ١٣٤ .

(٣) تعالى : ساقطة من (ت) .

(٤) مناهج الأدلة : الباري سبحانه .

(٥) ت ، س : منصوصا عليها . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .

(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى . والمثبت هو الذي في (ت) ، (س) .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٩) مناهج الأدلة : لو كان ذلك واجبا .

(١٠) مناهج الأدلة : من آمن بالله - أعنى - أن لا .

(١١) مناهج الأدلة (ص ١٣٥) إلا من قبل وقوفه عن .

لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحداً إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة ، فإن العرب كلها كانت تعترف بوجود (١) الباري سبحانه وتعالى .

ولذلك قال تعالى (٢) ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] ، ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع (٣) وبلادة القرينة إلى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصيبها الشارع للجمهور (٤) . وهذا فهو أقل (٥) الوجود ، فإذا وجد فقرضه الإيمان بالله من جهة السماع (٦) .

قال (٧) : « فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع » .

قال (٨) : « وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الباري تعالى (٩) لا يكون إلا بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نُبّه الله عليها ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها ، وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم محدث (١٠) ، وانبنى عندهم

(١) س : تعرف وجود .

(٢) ت : ولذلك قال سبحانه وتعالى .

(٣) مناهج الأدلة : فدامة العقل . وفي نسخة أخرى : فدامة الطبع . وفي اللسان : « انتم من الناس : المي عن الحجة والكلام مع قتل ودرخوة وقلة فهم ، وهو أيضاً الأحق الجلي . . . وقد قدم فدامة وضمومة » .

(٤) مناهج الأدلة : التي نصيبها صلى الله عليه وسلم للجمهور .

(٥) أقل : كنا في (ت) ، (س) . وفي « مناهج الأدلة » أقل .

(٦) ت : من جهة الشارع .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٩) مناهج الأدلة : بوجود الله تبارك وتعالى ..

(١٠) مناهج الأدلة : حادث .

حدوث العالم على القول بتركيب^(١) الأجسام من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذى لا يتجزأ محدث ، وأن الأجسام^(٢) محدثة بحدوثه . وطريقتهم التى سلكوا^(٣) فى بيان حدوث الجزء الذى لا يتجزأ ، وهو الذى يسمونه الجوهر الفرد -^(٤) وبالجملة حدوث الأجسام^(٥) - طريقة معتصدة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل ، فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى غير برهانية^(٥) ولا مفضية بيقين إلى وجود البارى تعالى . وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدث لزم - كما يقولون - أن يكون له - ولا بد - فاعل محدث ، ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ، ليس فى قوة صناعة الجدل الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا ، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر^(٦) إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل .

وأما كونه أزليا [فإنه يجب^(٧) أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا]^(٨) فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ،

(١) س : بتركب .

(٢) مناهج الأدلة : والأجسام .

(٣) س : التى سلكوها .

(٤-٤) : ساقط من «مناهج الأدلة» .

(٥) مناهج الأدلة : فهى طريقة غير برهانية .

(٦) ت : مفتقر .

(٧) يجب : كذا فى «مناهج الأدلة» . وفى (س) : يوجب .

(٨) ما بين المعقوفين ساقط من (ت) .

فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلّمون ذلك ، فإن من أصولهم أن المقارن للحادث (١) حادث .

ص ١٦٧

قلت : من أصولهم التي تلقوها عن المعتزلة أن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، وهذا متفق عليه بين العقلاء إذا أُريد به الحادث بالشخص ، فإن ما لا يسبق الحادث المعين يجب أن يكون حادثاً ، وأما ما لا يسبق نوع الحادث فهو محل النزاع بين الناس ، وعليه ينبنى هذا الدليل . وكثير من الناس لا يميّز في هذا المقام بين ما هو بعينه حادث ، وما تكون آحاد نوعه حادثة (٢) والنوع لم يزل ، حتى أن كثيراً من أهل الكلام إذا رأوا أن الحركات حادثة ، أو غيرها من الأعراض ، اعتقدوا أن ما لا يسبق ذلك فهو حادث ، ولم يميّزوا بين ما لا يسبق الحادث المعين ، وما لا يسبق النوع الدائم الذي آحاده حادثة ، فهو لا يسبق النوع وإن سبق كل واحدٍ واحدٍ من آحاده .

ولما تفتن كثير من أهل الكلام للفرق ، أرادوا أن يشبّثوا امتناع حوادث لا تنهاى بطريق التطبيق وما يشبهه ، كما قد ذكر ذلك في موضعه . فهم لا يسلّمون وجود حوادث لا أول لها عن فاعل قديم ، ويسلّمون وجود فعل حادث العين عن فاعل قديم . وهو يقول : الحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ، ثم ذلك الحادث متعلق بفعل حادث ، فيكون فعل حادث الأفراد دائم النوع عن فاعل قديم . فهو يقول : لا يمكن وجود

(١) مناهج الأدلة : للحوادث .

(٢) س : وما يكون لإيجاد نوعه حادثاً ، وهو تحريف .

حادث عن فاعل أزلى إلا بفعل حادث الأفراد [دائم النوع] ^(١) ، وهم لا يسلمون ذلك .

قال ^(٢) : « وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل ، وجب أن يكون هنالك ^(٣) علةٌ صيرته بإحدى الحالتين ^(٤) أولى منه بالأخرى ، فلنسأل ^(٥) أيضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال ، وفي علة العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية . »

قال ^(٦) : وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة ليس بمنجٍ ولا مخلص من هذا الشك ، لأن الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثاً فوجب أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً ، سواء فرضنا الإرادة قديمة أو حادثه ^(٧) ، متقدمة على الفعل أو معه . فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوزوا ^(٨) على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثه وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة .

والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، إن سلمنا

(١) عبارة « دائم النوع » : ساقطة من (ت) .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ، ص ١٣٦ .

(٣) س : هناك .

(٤) س : الحالين ، وهو تحريف .

(٥) مناهج الأدلة : يُسأل .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٣٦ - ١٣٩ .

(٧) مناهج الأدلة : أو حديثه .

(٨) مناهج الأدلة : إما أن يجوزوا .

لهم أنه يُوجد عن إرادة قديمة . ووضع الإرادة نفسها هي الفعل ^(١) المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل ^(٢)، فإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة . والإرادة هي شرط /الفعل لا الفعل . ص ١٦٨

وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لانهائية له ، إذ كان الحادث معدوماً دهرًا لانهائية له ، فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده ، إلا بعد انقضاء دهرٍ لانهائية له ، وما لانهائية له لا ينقضي ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد إلى الفعل ، أو ينقضي دهرًا لانهائية له ، وذلك ممتنع .

وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك . وأيضاً فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص دون وقت ^(٣) ، لا بد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد [عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ، لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل] ^(٤) قدرٌ زائد ^(٥) على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل ، وإلا لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه .

^{*} وأيضاً كيف يتعين وقت للحادث من غير أن يتقدمه زمان ماضٍ محدود الطرف ^(٦) ، إلى ما في هذا كله من التشغيب ^(٧) والشكوك العويصة التي

(١) مناهج الأدلة : هي للعقل .. (٢) س : بلا فعل .

(٣) عبارة «دون وقت» : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

(٤) الكلام بين القوسين المعرفين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبتته من «مناهج الأدلة» ، ص ١٣٧ .

(٥) مناهج الأدلة : حالة زائدة .

(٦) ت : محدود الطرف ؛ س : محدود الطرف . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من «مناهج الأدلة» .

(٧) مناهج الأدلة : التشغيب .

لا يخلص^(١) منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة ، فضلا عن العامة ، ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .
 وأيضا فإن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت هذين^(٢) الوصفين معاً ، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصلح^(٣) لا للعلماء ولا للجمهور .
 ونحن ننبه ههنا على ذلك^(٤) بعض التنبيه ، فنقول : إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان :

أحدهما : وهو الأشهر الذي اعتمد عليها^(٥) عامتهم - ينبنى على ثلاث مقدمات^(٦) هي بمتزلة الأصول لما يرومونه من إثبات حدوث العالم^(٧) .
 إحداهما :^(٨) أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض^(٩) ، أى لا تخلو منها .

والثانية : أن الأعراض حادثة .

(١) مناهج الأدلة : يتخلص .

(٢) مناهج الأدلة : بين هذين . . .

(٣) ت ، س : فليس يصلح . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٤) مناهج الأدلة : على ذلك ههنا . .

(٥) مناهج الأدلة : عليه .

(٦) س : تنبنى على مقدمات ، ت : تنبنى على ثلاثة مقدمات . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٧) مناهج الأدلة : لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم .

(٨) ت ، س : أحدها ، وهو خطأ .

(٩) مناهج الأدلة : من الأعراض .

والثالثة : أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو^(١) حادث . أعنى ما لا يخلو من الحوادث فهو^(٢) حادث .

فأما المقدمة الأولى ، وهى القائلة : إن الجوهر لا يعرى^(٣) من الأعراض ، فإن عنوا^(٤) الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهى مقدمة صحيحة ، وإن عنوا بالجوهر^(٥) الجزء الذى لا يتجزأ^(٦) وهو الذى يريدونه بالجوهر [الفرد]^(٧) ، ففيها شك ليس باليسير ، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه ، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس فى قوة صناعة الكلام / تلخيص^(٨) الحق منها ، وإنما ذلك لصناعة البرهان ، وأهل هذه الصناعة قليل جدا ، والدلائل التى يستعملها الأشعرية فى إثباته خطائية^(٩) فى الأكثر .

وذلك أن استدلالهم المشهور فى ذلك هو أنهم يقولون : إن من المعلومات الأولى^(١٠) أن الفيل مثلا إنما يقولون^(١١) فيه : إنه أعظم من النملة من قبيل زيادة أجزائه^(١٢) على أجزاء النملة . وإذا كان ذلك كذلك

(١) فهو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : هو .

(٣) مناهج الأدلة : إن الجواهر لا تعرى ..

(٤) مناهج الأدلة (ص ١٣٨) : فإن عنوا بها .

(٥) س : بالجواهر .

(٦) مناهج الأدلة : الذى لا يتقسم ..

(٧) الفرد : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : تلخيص .

(٩) مناهج الأدلة : هى خطبية (وفى نسختين : خطابية) .

(١٠) مناهج الأدلة : الأول .

(١١) مناهج الأدلة : إنما تقول ...

(١٢) مناهج الأدلة : زيادة أجزاء فيه .

فهو مؤلف من تلك الأجزاء ، وليس هو واحدا بسيطا ، فإذا فسد الجسم فإليها ينحل ، وإذا تركب فيها يتركب .

وهذا الغلط إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة ، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة ، وذلك إنما يصدق هذا في العدد^(١) ، أعني أن نقول : إن عدداً أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعني الوحدات .

وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك^(٢) نقول في الكم المتصل : إنه أعظم وأكبر ، ولا نقول : أكثر^(٣) . ونقول في العدد : إنه أكثر ولا نقول : إنه أكبر^(٤) .

وعلى هذا القول فتكون الأشياء كلها أعداداً ، ولا يكون هناك عِظَم متصل أصلاً ، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها .

ومن المعروف بنفسه أن كل عِظَم فإنه ينقسم بنصفين : أعني الأعظام الثلاثة ، التي هي : الخط ، والسطح ، والجسم .

وأيضاً فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يُفرض^(٥) عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً ، وليس يمكن ذلك في العدد . ولكن^(٦) يعارض هذا أيضاً أن الجسم ، وسائر أجزاء الكم المتصل ، يقبل

(١) مناهج الأدلة : وذلك أن هذا إنما يصدق في العدد . وفي (س) سقطت « في » .

(٢) ت : وكذلك .

(٣) مناهج الأدلة : ولا نقول : إنه أكثر وأقل .

(٤) مناهج الأدلة : .. في العدد : إنه أكثر وأقل ، ولا نقول : أكبر وأصغر .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٣٩) : يعرض (وفي نسخة : يفرض) .

(٦) مناهج الأدلة : لكن .

الانقسام ، وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم ، أو إلى شيء غير منقسم ، فإن انقسم (١) إلى غير منقسم، فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم ، وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال في ذلك (٢) المنقسم : هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم ؟ فإن انقسم إلى منقسم (٣) إلى غير النهاية (٤) ، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لا نهاية لها ، ومن المعلومات الأولى (٥) أن أجزاء المتناهي متناهية .

قلت : هذا الموضع هو الذي أوجب قول النظم ونحوه بالظفرة (٦) ، وقول طائفة من المتفلسفة والمتكلمين بقبول انقسام إلى غير نهاية بالقوة لا بالفعل .

وقد أجاب عن هذا طائفة من نفاة/ الجزء بأن كل ما يوجد فهو يقبل القسمة ، بمعنى امتياز شيء منه عن شيء ، وهي القسمة العقلية المفروضة ، لكن لا يلزم وجود ما لا يتناهي من الأجزاء ، لأن الموجود إن قيل : إنه لا يقبل القسمة بالفعل لم تكن فيه أجزاء لا تنهاى ، وإن قيل : إنه يقبلها بالفعل ، فإذا صغرت أجزاءه فإنها تستحيل وتفسد وتفتى ، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء ، وإذا استحالت عند تنهاى صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تنهاى ، ولا يلزم وجود أجزاء لا تنهاى .

(١) س : فإن القسم ، وهو تحريف .

(٢) مناهج الأدلة : في هذا .

(٣) عبارة « إلى منقسم » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : نهاية .

(٥) مناهج الأدلة : الأول .

(٦) ت : بالظفرة ، وهو خطأ .

قال^(١) : « ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم أن يسألوا^(٢) إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ : ما القابل لنفس الحدث ؟ فإن الحدث عرض من الأعراض ، وإذا وُجد الحادث فقد ارتفع الحدث ، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق [الجواهر]^(٣) فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدث في موجودٍ ما وبوجودٍ ما^(٤) . »

قلت : من يقول : إن^(٥) الإحداث هو نفس المحدث ، والمخلوق هو نفس الخلق ، والمفعول هو نفس الفعل ، كما هو قول الأشعرية لا يُسلم أن الحدث عرض ، ولا أن له محلا ، فضلا عن أن يكون وجوديا ، لكنه قد قدّم إفساد هذا ، وأنه لا بد للمفعول من فعل .

وحيثذ فيقال : الإحداث قائم بالفاعل المحدث ، وحدث الحادث ليس عرضا موجودا قائما بشيء غير^(٦) إحداث المحدث .

ويقال أيضا : إن هذا ينبنى على أن المعدوم شيء ، وأن الماهيات في الخارج زائد على وجودها ، وكلاهما باطل . وبتقدير صحته فيكون الجواب : أن القابل للحدث هو تلك الذوات والماهيات .

لكن هذا الذي ذكره يتقرر بطريقة أصحابه المشهورة : أن الحادث

(١) أى ابن رشد في « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .

(٢) س : أن يشكوا . ت : أن يسألوا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) الجواهر : ساقطة من (ت) ، (س) ، ومن نسخة من نسخ « مناهج الأدلة » . وأثبتها من « مناهج

الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : من موجود ما ولموجود ما .

(٥) إن : ساقطة من (س) .

(٦) س : قائما من غير . .

مسبق بالإمكان ، والإمكان لا بد له من محل ، فلا بد للمحدث^(١) من محل .

قال^(٢) : « وأيضاً فقد^(٣) يسألون إن كان الموجود يكون عن عدم ، فبم^(٤) يتعلق فعل الفاعل ؟ فإنه ليس بين الوجود والعدم^(٥) وسط عندهم . وإذا كان كذلك^(٦) ، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من^(٧) وجوده ، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين الوجود والعدم ، وهذا الذي^(٨) اضطر المعتزلة إلى أن قالت : إن في العدم ذاتا ما . وهؤلاء أيضاً - يعنى المعتزلة^(٩) - يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً / بالفعل . وكلتا^(١٠) الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء » .

قلت : هذا هو الشبهة المشهورة من^(١١) أن فعل الفاعل وإحداث المحدث ونحو ذلك : إن قيل : يتعلق بالشيء وقت عدمه ، لزم كونه موجوداً معدوماً . وإن قيل : يتعلق به وقت وجوده ، لزم تحصيل الحاصل ووجوده مرتين .

(١) س : للحدث .

(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ .

(٣) ت : قد .

(٤) مناهج الأدلة : يكون من غير عدم فهاذا . . .

(٥) مناهج الأدلة : بين الوجود والعدم .

(٦) مناهج الأدلة ، وإن كان ذلك كذلك .

(٧) ت : عن .

(٨) مناهج الأدلة : وهذا هو الذى . . .

(٩) عبارة « يعنى المعتزلة » ليست فى « مناهج الأدلة » ويبدو أنها زيادة من ابن تيمية .

(١٠) ت ، س : وكلتا . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(١١) س : فى .

وجوابه أنه يتعلق به حين وجوده ، بمعنى أنه هو الذى يجعله موجوداً ، لا بمعنى أنه كان موجوداً بدونه ، فجعله هو^(١) أيضاً موجوداً .

قال^(٢) : « فهذه الشكوك - كما ترى - ليس فى قوة^(٣) صناعة الجدل حلها ، فإذا يجب أن لا يجعل هذا مبدأً لمعرفة الله تعالى ، وخاصة الجمهور^(٤) ، فإن طريقة^(٥) معرفة الله تعالى أصح من هذا وأوضح^(٦) ، على ما سنبين بعد من قولنا^(٧) » .

قال^(٨) : « وأما المقدمة الثانية ، وهى القائلة : إن جميع الأعراض محدثة ، فهى^(٩) مقدمة مشكوك فيها ، وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه فى الجسم . وذلك أننا شاهدنا^(١٠) بعض الأجسام محدثة ، وكذلك^(١١) بعض الأعراض ، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما^(١٢) إلى الغائب ، فإن كان واجباً فى الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب - أعنى أن

(١) هو : ساقطة من (س) .

(٢) أى ابن رشد فى « مناهج الأدلة » بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٣٩ - ١٤٠ .

(٣) قوة : ساقطة من (س) .

(٤) مناهج الأدلة : (ص ١٤٠) وبخاصة للجمهور .

(٥) ت : فإن طريق ..

(٦) مناهج الأدلة : أوضح من هذه ...

(٧) مناهج الأدلة : من قولنا بعد .

(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .

(٩) ت : فهو ، وهو خطأ .

(١٠) مناهج الأدلة : وذلك أنا إنما شاهدنا .

(١١) ت : وكذا .

(١٢) ت ، س : من الشاهدين كلاهما . وهو خطأ . وما أثبتته من « مناهج الأدلة » .

نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها ، قياسا على ما شاهدنا^(١) - فقد يجب أن يُفعل مثل^(٢) ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث^(٣) الأعراض على حدوث الأجسام . وذلك أن الجسم السماوي - وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد - الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه ، لأنه لم يُحس حدوثه ، لا هو ولا أعراضه . ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته ، وهي الطريق التي تفضى بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين» .

قال^(٤) : «وهي طريق الخواص ، وهي التي خُص بها إبراهيم الخليل عليه السلام في قوله تعالى^(٥) : ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٥] لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية ، وأكثر النظائر إنما^(٦) انتهوا إليها ، واعتقدوا أنها آلهة» .

قلت : قول هذا وأمثاله : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة ، هو من جنس قول أهل الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف^(٧) الأمة : إن إبراهيم استدل بطريق الحركة^(٨) . لكن هو يزعم / أن طريقة الخواص :

ص ١٧٢

(١) مناهج الأدلة : على ما شاهدناه .

(٢) مثل : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٣) ت : عن الأجسام بحدوث . . . ، وهو خطأ .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ .

(٥) مناهج الأدلة : وهي التي خص الله به إبراهيم عليه السلام في قوله .

(٦) إنما : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٧) س : الذين يذمهم سلف . . .

(٨) الحركة : ساقطة من (س) .

طريقة أرسطو وأصحابه ، حيث استدلوا بالحركة على أن حركة الفلك اختيارية ، وأنه يتحرك للتشبه بجوهر غير متحرك . وأولئك المتكلمون يقولون : إن استدلال إبراهيم بالحركة لكون المتحرك يكون محدثا ، لامتناع وجود حركات لا نهاية لها . وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى (١) ، وتبين تناقضها (٢) بالأدلة العقلية .

وحقيقة الأمر أن إبراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين (٣) ولا احتج بالحركة ، بل بالأقول الذي هو المغيب والاحتجاب (٤) ، (٥) كما قد يُسْتَبط في موضع آخر (٥) .

فالأقل (٦) لا يستحق أن يعبد . ولهذا قال : ﴿ إِنِّي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ * إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي ﴾ [سورة الزخرف : ٢٦ ، ٢٧] ، وقال : ﴿ إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٩] . وقومه كانوا مقرّين بالرب تعالى ، لكن كانوا مشركين به ، فاستدل على ذم الشرك ، لا على إثبات الصانع . ولو كان المقصود إثبات الصانع ؛ لكانت قصة إبراهيم حجة عليهم لا لهم ، فإنه من حين بزغ الكوكب والشمس والقمر ، إلى أن أفلت (٧) كانت

(١) س : الآخرين .

(٢) س : وبيّن تناقضه ، وهو تحريف .

(٣) س : من الطائفتين .

(٤) س : بل بالأقول والاحتجاب الذي هو الغيب .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : وأن الأقل .

(٧) س : أفلت .

متحركة ، ولم ينف عنها المحبة ، ولا تبراً منها كما تبرأ مما يشركون لما أفلت ، فدل ذلك على أن حركتها لم تكن منافية لمقصود إبراهيم ، بل نافاه أفلها .

قال ابن رشد^(١) : « وأيضاً فإن الزمان من الأعراض^(٢) ، ويعسر تصور حدوثه ، وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه^(٣) العدم بالزمان ، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يُتصور إلا من قَبْلِ الزمان . وأيضاً فالمكان^(٤) الذى يكون فيه العالم ، إذا كان كل متكون ، فالمكان سابق له^(٥) ، يعسر تصور حدوثه^(٦) ، لأنه إن كان خلاء - على رأى من يرى أن الخلاء هو المكان - احتاج أن يتقدم حدوثه ، إن فرض حادثاً^(٧) خلاء آخر . وإن كان المكان نهاية الجسم المحيط بالمتمكن^(٨) - على الرأى الثانى - لزم أن يكون ذلك الجسم فى مكان ، فيحتاج ذلك^(٩) الجسم إلى الجسم ، ويمر الأمر إلى غير نهاية .

وهذه كلها شكوك عويصة . وأدلتهم التى يرومون^(١٠) بها بيان [إبطال

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٠ - ١٤٢ .

(٢) ت : .. الزمان هو الأعراض .

(٣) ت : أن يتقدم ، وهو خطأ .

(٤) مناهج الأدلة : فإن المكان .

(٥) مناهج الأدلة : إذا كان كل متكون بالمكان سابقاً له .

(٦) مناهج الأدلة : .. حدوثه أيضاً .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٤١) : لمن فرض حادثاً .

(٨) مناهج الأدلة : بالمتمكن (وفى نسخة : المتمكن) .

(٩) ذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : يلتصون .

قدم] ^(١) الأعراض إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يحسن منها حادثاً .
 أعنى من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة . [وذلك أنهم يقولون : إن
 الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة ، إن لم تكن حادثة] ^(٢) . فإما أن
 تكون منتقلة من محل إلى محل ، وإما أن تكون كاملة ^(٣) في المحل الذي
 ظهرت فيه من ^(٤) قبل أن تظهر . ثم يبطلون ^(٥) هذين القسمين فيظنون
 أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة ، وإنما بأن من قولهم أن ما يظهر
 من الأعراض حادثاً فهو حادث ، ولا ما لا يظهر حدوثه ، ولا ما
 يُشك ^(٦) في أمره ، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية من
 حركاتها وأشكالها وغير ذلك ، / فتوول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض
 إلى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابي ^(٧) ، إلا حيث النقلة ^(٨)
 معقولة بنفسها ، وذلك عند التيقنُّ باستواء طبيعة الشاهد والغائب .
 وأما المقدمة الثالثة : وهي القائلة : إن ما لا يخلو من الحوادث فهو
 حادث ، فهي مقدمة مشتركة الاسم .
 وذلك أنها ^(٩) يمكن أن تُفهم على معنيين : أحدهما ما لا يخلو من

(١) عبارة «إبطال قدم» : ساقطة من (ت) ، (س) ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٢) ما بين المعرفتين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبت من «مناهج الأدلة» ص ١٤١ .

(٣) س : كائنة .

(٤) من : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٥) ثم يبطلون : كذا في «مناهج الأدلة» . وفي (ت) . (س) : ثم تبطل .

(٦) مناهج الأدلة : ولا ما لا يشك ..

(٧) مناهج الأدلة : خطبي .

(٨) النقلة : كذا في «مناهج الأدلة» . وفي (ت) ، (س) : العلة .

(٩) مناهج الأدلة : أنه .

جنس الحوادث ويخلو من آحادها^(١) ، والثاني^(٢) : ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه .

كأنك قلت : ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه فهو مادي^(٣) ، [فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق]^(٤) ، أعنى ما لا يخلو من عرض ما يشار إليه^(٥) .

وذلك أن العرض الحادث يجب بالضرورة^(٦) أن يكون الموضوع له حادثا ، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العَرَض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، وهذا^(٧) خلف لا يمكن .

وأما المفهوم الأول^(٨) ، [وهو]^(٩) الذى يريدونه فليس يلزم عنه حدوث المحل . أعنى الذى لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد - أعنى الجسم - تتعاقب عليه أعراض غير متناهية : إما متضادة ، وإما غير متضادة . كأنك قلت : حركات لا نهاية لها ، وحركات وسلوبات لا نهاية لها^(١٠) ، كما يرى كثير^(١١) من القدماء فى

(١) س : أحدهما .

(٢) مناهج الأدلة : والمعنى الثانى .

(٣) عبارة « فهو مادي » ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) ما بين المعرفتين ساقط من (ت) . (س) ، وأثبت من « مناهج الأدلة » ، ص ١٤١ .

(٥) مناهج الأدلة : ما لا يخلو عن عرض مشار إليه .

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٤٢) : وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة ...

(٧) مناهج الأدلة : هذا .

(٨) ت : الأولى .

(٩) وهو : ساقطة من (ت) .

(١٠ - ١١) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١١) مناهج الأدلة : كما يرى ذلك كثير .

العالم ، أعنى أنه يتكون واحد بعد واحد^(١) .

ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهاء^(٢) هذه المقدمة راموا شدّها وتقويتها^(٣) ، بأن بينوا - في زعمهم - أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب على هذا الوضع^(٤) أن لا يوجد في المحل منها^(٥) عرض ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبله أعراض لا نهاية لها ، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود منها : أعنى المشار إليه ، لأنه يلزم ألا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضى ، وجب ألا يوجد المشار إليه^(٦) ، أعنى المفروض موجوداً . مثال ذلك : أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي ، إن كان قد وُجد قبلها حركات لا نهاية لها ، فقد كان يجب ألا يوجد ذلك^(٧) . ومثّلوا ذلك برجلٍ قال لرجلي : لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنائير لا نهاية لها . قالوا^(٨) : فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبداً .

قال^(٩) : « وهذا التمثيل ليس بصحيح ، لأن في هذا التمثيل^(١٠) وضع

(١) مناهج الأدلة : . . في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر .

(٢) مناهج الأدلة : بوهي .

(٣) ت : سدها وتقويتها ، وهو تحريف .

(٤) مناهج الأدلة : عن هذا الوضع .

(٥) مناهج الأدلة : ألا يوجد منها في المحل .

(٦) مناهج الأدلة : ألا يوجد هذا المشار إليه .

(٧) مناهج الأدلة : . . يجب ألا توجد .

(٨) قالوا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) أي ابن رشد بعد الكلام السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(١٠) التمثيل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

مبدأ ونهاية ووضع ما بينها [غير] (١) متناه . لأن قوله وقع في زمان محدود ، وإعطاؤه إياه (٢) يقع (٣) في زمان [محدود] (٤) ، فاشتراط هو / أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين ذلك (٥) الزمان ، الذى تكلم فيه ، أزمنة لا نهاية لها ، وهى التى يعطيه فيها دنائير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بين أمره لا يشبه (٦) المسألة الممثل بها .

ص ١٧٤

وأما قولهم : إن ما يوجد بعد وجود أشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده ، فليس بصادق (٧) من جميع الوجوه .

وذلك أن الأشياء التى بعضها قبل بعض توجد على نحوين : إما على جهة الدور ، وإما على جهة الاستقامة . فالتى توجد على جهة الدور ، الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلا أن يفرض فيها (٨) ما بينها . مثال ذلك : أنه إن كان شروقٌ فقد كان غروبٌ ، وإن كان غروبٌ فقد كان شروق ، فإن كان شروقٌ فقد كان شروق .

وكذلك إن كان غيمٌ فقد كان بخارٌ صاعدٌ من الأرض ، وإن كان بخارٌ

(١) غير : ساقطة من (ت) ، (س) ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٢) ت : وإعطاؤه أيضا ؛ مناهج الأدلة (ص ١٤٣) : وإعطاؤه الدينار .

(٣) مناهج الأدلة : يقع أيضا .

(٤) محدود : ساقطة من (ت) ، (س) وأثبتها من «مناهج الأدلة» وفيه : فى زمن محدود .

(٥) ذلك : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

(٦) مناهج الأدلة : بين من أمره أنه لا يشبه .

(٧) مناهج الأدلة : فليس صادقا .

(٨) مناهج الأدلة : إلا أن يعرض عنها .

صاعدٌ من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان (١) قد ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وإن كان مطرٌ فقد كان غيم (٢) .

وأما التي تكون على استقامة ، مثل كون الإنسان [من الإنسان ، وذلك الإنسان] (٣) من إنسان آخر ، فإن هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية ، لأنه إذا لم يوجد الأول من الأسباب لم يوجد الآخر (٤) ، وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان ، الذي هو الإله (٥) وهو المصور له ، ويكون الأب إنما منزلة منزلة الآلة من الصانع ، فليس يمتنع إن وُجد ذلك [الفاعل] (٦) يفعل فعلا لا نهاية له بآلات غير متناهية متبدلة ، أن يكون فعله لأشخاص الناس على الدوام بأشخاص لا نهاية لها (٧) ، * أعني أنه يفعل الأبناء بالآباء ، وإليه الإشارة في قوله تعالى : ﴿ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ ﴾ [سورة لقمان : ١٤] * .

قلت : مضمون هذا الكلام أن التسلسل في العلل ممتنع ، لأن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول . وأما في الشروط والآثار - مثل كون

(١) مناهج الأدلة : فإن كان .

(٢) مناهج الأدلة : فقد كان غيم ، فإن كان غيم فقد كان غيم .

(٣) ما بين المعوقين ساقط من (ت) ، (س) ، وأثبتته من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : الأخير .

(٥) مناهج الأدلة : الأب .

(٦) إن وجد ذلك الفاعل : كذا في « مناهج الأدلة » . وفي (ت) ، (س) : أن يوجد ذلك

يفعل ..

(٧) مناهج الأدلة : .. لا نهاية له أن يفعل بآلات متبدلة أشخاص لا نهاية لها ، وهذا كله ليس يظهر في

هذا الموضع .

(٥-٥) : الكلام بين النجمتين ليس في « مناهج الأدلة » ، وقد يكون كلاما أضافه ابن تيمية للتوضيح .

الوالد شرطاً في وجود الولد ، ومثل كون الغيم شرطاً في وجود المطر - فلا يمتنع . وهذا فيه نزاع معروف ، وقد^(١) ذكر في غير هذا الموضع .

وليس في هذا ما ينفع الفلاسفة في قولهم بقدم الأفلاك ، وإنما غايةه إبطال ما يقوله من يقول بوجود تناهي الحوادث . وقد تقدم غير مرة أن حجة الفلاسفة باطلة على تقدير التقيضين ، فإنه إذا^(٢) امتنع وجود ما لا يتناهى بطل قولهم ، وإن جاز وجوده لم يمتنع أن يكون وجود الأفلاك متوقفاً على حوادث قبله ، وكل حادث مشروط بما قبله ، كما يقولون هم في الحوادث المشهودة من الأناسي والأمطار كما ذكره ، بل هذا يستلزم امتناع حدوث/الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، ويقتضى أنه يلزم ص ١٧٥ [من]^(٣) قولهم أن لا يكون للحوادث فاعل ، إذ كان كل حادث مشروطاً بحادث قبله . والعلة التامة المستلزمة لمعلولها يمتنع عندهم - وعند غيرهم - أن يحدث عنها شيء بوسط أو غير وسط ، لأن ذلك يقتضى تأخر شيء من معلولاتها فلا تكون تامة ، بل فيها إمكان ما بالقوة لم يخرج إلى الفعل ، وهو نقيض قولهم .

قال ابن رشد^(٤) : « وأيضاً فإن قولهم : إن الحركة المشار إليها لا تخرج إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها ، قول لا يسلمه الخصوم ، فإن الخصوم يقولون : إنه لا يتقضى إلا ما له ابتداء ، وما لا مبدأ له - كما

(١) س : قد .

(٢) س : إن .

(٣) من : ساقطة من (ت) .

(٤) الكلام التالى كله ساقط من «مناهج الأدلة» وهو قبل النص التالى الذى سوف يرد بعد صفحات ،

وهو موجود فى «مناهج الأدلة» ص ١٤٣ - ١٤٤ .

نضعه ^(١) نحن - فلا انقضاء له وبهذا ينكرون قولهم : إن ما وقع في الماضي فقد دخل في الوجود ، لأن معنى : دخل في الوجود ، أنه تنهى وجوده وكمل ، ولا يتناهى إلا ما له ابتداء ، فأما ما لم يبتدى فلا يدخل في الوجود » .

قلت : لفظ الانقضاء والقضاء قد يعنى به ^(٢) الكمال والتمام . كما قال تعالى ^(٣) : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة الجمعة : ١٠] ، ﴿ فَإِذَا قُضِيَتُمْ مَنَاسِكَكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٠٠] . ويقال : قد انقضت ^(٤) هذه السنة ، وانقضى شهر رمضان ، ونحو ذلك . فعلى هذا لا يكون المنقضى الذى كمل وتمّ إلا ما له ابتداء ، إذ ما لا أول له لا يُعقل كماله وتمامه .

وقد يُعنى بلفظ الانقضاء : الانتهاء والمضى والزوال . فمعلوم ^(٥) أن الحوادث التى كانت قبلها قد انقضت ومضت وانتهت ، بمعنى أنها ^(٦) لم يبق منها شيء .

وعلى هذا فقول القائل : كل حركة لا تكون حتى يكون ^(٧) قبلها حركات لا نهاية لها ، معناه : حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها . ليس

(١) س : كما نصيغه .

(٢) س : بها .

(٣) عبارة « قال تعالى » : ساقطة من (س) .

(٤) س : مناسككم ، وقد انقضت ..

(٥) س : فعنى .

(٦) س : أنه .

(٧) عبارة « حتى يكون » : ساقطة من (س) .

المراد : لا آخر لها^(١) ، بل المراد : ليس لها ابتداء ، وهذا صحيح ، وهو أول المسألة .

والمنازع يقول : إذا كانت الحركات لا أول لها ، فالمعنى أنه قد مضى في الماضي ما لا ابتداء له ، كما يُقال : إنه سيوجد في المستقبل ما لا انتهاء له . وهذا هو قوله ، فما الدليل على بطلان هذا ؟ .

فهنا اشتراك واشتباه في الألفاظ والمعاني ، إذا مُيزت ظهر المعنى . ولفظ « الدخول في الوجود » قد يتناول ما كامل وجوده وما لم يكمل وجوده ، ويتناول ما وُجد معا وما وُجد متعاقبا . لكن قول القائل : إن الماضي دخل في الوجود دون المستقبل ، عند منازعه فرق لا تأثير له . فإن أدلته النافية لإمكان دوام ما لا يتناهي ، / كالمطابقة والشفع والوتر وغير ذلك ، يتناول الأمرين ، وهي باطلّة في أحدهما ، فيلزم بطلانها في الآخر ، ومن اعتقد صحتها مطلقا ، كأبي الهذيل والجهم ، طردوها في الماضي والمستقبل ، وهو خلاف دين المسلمين وغيرهم من أهل الملل .

وهذا الذي يذكره هؤلاء المتفلسفة إنما يتوجه فيما مضى ولم يبق كالحركات ، فأما النفوس الإنسانية المجتمعة ، إذا قالوا بأنه الآن في الوجود منها ما لا يتناهي وهو مجتمع ، وأن ذلك لا يزال يزيد ، لم يكن ما ذكره في الحركات متناولاً لهذا .

ولهذا قرأ ابن رشد من ذلك إلى أن جعل النفوس واحدة بالذات ، وشبهها بالضوء مع الشمس ، والضوء عرض . وفساد هذا القول معلوم ، وليس هذا موضع بسطه .

(١) س : لا جزء لها ، وهو تحريف .

ولهذا قال ابن رشد هنا^(١) : « وهذا كله ليس بيّناً في هذا الموضوع^(٢) ، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً ، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور ، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله تعالى بها الجميع من عباده الإيمان به . »

قال^(٣) : « فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية^(٤) . »

وأيضاً فإن خصماءهم لا يضعون^(٥) قبل الدورة المشار إليها دورات لا

(١) في « مناهج الأدلة » ص ١٤٣ - ١٤٤

(٢) مناهج الأدلة : وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضوع .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٤ .

(٤) عبارة « ولا شرعية » : ساقطة من (س) . والكلام بعد هذه العبارة غير موجود في « مناهج الأدلة »

في طبعة الأنجلو ، سنة ١٩٦٤ (الطبعة الثانية بتحقيق الدكتور محمود قاسم رحمه الله) وهي التي قابلنا عليها النصوص السابقة ، كما أنه ليس موجوداً في طبعة محمود على صبيح بالقاهرة ١٩٣٥/١٣٥٣ ، وقد طبع الكتاب بعنوان « الكشف عن مناهج الأدلة » مع كتاب « فصل المقال » تحت عنوان « فلسفة ابن رشد » . وعبارة « ... صناعية ولا شرعية » موجودة في ص ٥٤ من الكتاب . وذكر الدكتور محمود قاسم في تعليقه ما يلي : « في المخطوط رقم ١٢٩ وهو مخطوط . (١) توجد زيادة قدرها ٥١ سطراً في ورقات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ . وهي تعليق على المتن أدخله الناسخ في صلب الكتاب . وذكر الدكتور قاسم في مقدمة الكتاب أن مخطوط (١) منقول عن نسخة كتبها عبد الله بن عثمان المعروف بمسئجي زاده ، وذلك في أوائل ذي الحجة سنة ١١٣٥ ، ويذكر أن مسئجي زاده : « قد اعترف برداء هذا المخطوط ، فقال في خاتمته بالحرف الواحد : كان أصل هذه النسخة سقياً ، ثم ضم الكاتب تحريفات وتفسيرات زائدة ، وصححتها بقدر الوسع والطوق ، مع غاية السقم والسخافة . . . الخ » . ولذلك اعتمد الدكتور قاسم على نسخة الإسكوريال (س) التي يرجع تاريخها إلى سنة ٧٢٤ لأنها كما يقول : « نظراً لأن هذا المخطوط أقدم المخطوطات التي عثرنا عليها وأكثرها دقة » . ونحن نعلم أن ابن تيمية توفي سنة ٧٢٨ وكلامه هنا موافق لما في نسخة (١) فلا بد أنه رجع إلى نسخة قديمة أيضاً ولعلها أقدم من نسخة الإسكوريال . ومع ذلك فإن القطع بصحة ما في نسخة (١) يحتاج إلى بحث وتمحيص ليس هذا موضعه ، ولكننا سنقابل الكلام التالي على نسخة (١) بإذن الله ولا نقطع برأى في مدى صحة نسبته إلى ابن رشد الآن . وأما النسخة المخطوطة تحت رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، فإنها موافقة للمطبوع ، ولا توجد بها هذه الزيادات المشار إليها في نسخة (١) .

(٥) مناهج الأدلة (نسخة أ) : ليس يضعون .

نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد
أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً ، فهم إنما يضعون
أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ، وقبل تلك الدورة دورة ، وذلك
إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد ، أى متى وجدت دورة وجدت
قبلها فى المحل دورة [وبعدها دورة]^(١) ، وأن هذا المرور إلى غير نهاية ،
كالحال^(٢) فى المستقبل ، فإننا^(٣) نقول : إن بعد هذه الدورة دورة^(٤)
وبعدها دورة ،^(٥) وذلك إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد^(٦) هذه
الدورة دورات لا نهاية لها^(٧) ، فيلزم^(٧) عن هذا أن يكون بعد الدورة التى
كانت اليوم بمدة^(٨) عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة
المشار إليها الآن^(٩) ، فيكون ما لا نهاية [لها]^(١٠) أعظم مما لا نهاية
[له]^(١١) وذلك محال ، وكذلك الحال فى الأدوار الماضية .

وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى لم يدخل فى

(١) عبارة « وبعدها دورة » : زيادة فى نسخة (١) .

(٢) د : كالحال .

(٣) مناهج الأدلة (١) : وإنما .

(٤) كلمة (دورة) : ساقطة من نسخة (١) .

(٥) (٥) : ساقط من مناهج الأدلة (١) .

(٦) د : بعض .

(٧) مناهج الأدلة (١) : فلزم .

(٨) كلمة « بمدة » : ساقطة من مناهج الأدلة (١) .

(٩) مناهج الأدلة (١) : إليها لأن كذلك .

(١٠) لها : ساقطة من (ت) ، مناهج الأدلة (١) (ص ١٤) ، وأثبتها من (س) .

(١١) له : زيادة من (س) .

الوجود بعد^(١) ، وأن ما مضى قد انصرم وانقضى ، وما انصرم وانقضى فواجب أن يدخل في الوجود ، فهو متناه - قول حق ، إلا أن الوضع الذي يضعه خصماؤهم في الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك^(٢) أنه [إذا]^(٣) لم يكن هناك^(٤) حركة ، واجب أن تكون أولى يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون ههنا جملة^(٥) ، هي أول جملة دخلت^(٦) في الوجود ،^(٧) ولا جزء منها هو أول جزء دخل في الوجود^(٧) . ص ١٧٧ والذي^(٨) دخل منها في الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التي يوجد^(٩) منها أكثر من شخص واحد ، وذلك على جهة التعاقب على محل واحد .

فن أين يلزم - ليت شعري - إن كان الداخل منها في الوجود إنما هو واحد ، وقبله واحد ، أن يكون ههنا جملة غير^(١٠) متناهية دخلت في الوجود [معا]؟^(١١) .

(١) مناهج نسخة (١) ص ١٤ : بعد في الوجود .

(٢) ت : وذلك .

(٣) إذا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (١) .

(٤) مناهج نسخة (١) : هنا .

(٥) مناهج نسخة (١) ص ١٥ : هنا حركة .

(٦) مناهج نسخة (١) : جزء دخل .

(٧-٧) : ساقط من « مناهج » نسخة (١) .

(٨) مناهج نسخة (١) : فالذي .

(٩) مناهج نسخة (١) : قد يوجد .

(١٠) غير : ساقطة من مناهج نسخة (١) .

(١١) معا : زيادة من (س) ، مناهج نسخة (١) .

والأصل في هذا كله أن ^(١) لا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى [وجوده] ^(٢) ولا ينقضى إلا ما ابتدئ ^(٣) وجوده ، وإنما كان يلزم أن يدخل في الوجود ^(٤) ما لا نهاية له الماضي في الوجود ، لو كان دخوله ^(٥) معاً ، أعني ما لا نهاية له ^(٦) ، وأما الداخل فيه ^(٧) شخص فشخص على محل واحد . وكأنك قلت على الجسم الدورى وليس هناك أول ، فليس يجب أن يكون ما دخل منها في الوجود منحصراً أو متناهيًا ^(٨) ، لأن المتناهي هو الذى يمكن ^(٩) أن يزداد عليه شيء . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون فيها جملة قبلها جملة أخرى ^(١٠) . وهذا هو حد ما لا نهاية له الجائز الوجود ، أعني أن يكون أبداً يوجد شيء خارج عنه ، ويسألون : كما أن تقدير ^(١١) وجود البارئ سبحانه وتعالى في الماضي غير متناه . ^(١٢) وكما أن تقدير وجوده في المستقبل غير متناه ^(١٢) - وهذا معنى قولنا لم يزل ولا يزال : هل تُقدَّر أفعاله في الماضي متناهية أو غير متناهية ؟ .

(١) مناهج نسخة (١) : أنه .

(٢) عبارة « وما انقضى وجوده » : ساقطة من مناهج نسخة (١) .

وكلمة « وجوده » : زيادة من (س) .

(٣) مناهج نسخة (١) : ابتدأ .

(٤) عبارة « في الوجود » : ساقطة من مناهج نسخة (١) .

(٥) س : دخله .

(٦) له : ساقطة من مناهج الأدلة (١) (ص ١٥) .

(٧) مناهج الأدلة (١) : منه .

(٨) مناهج الأدلة (١) : ومتناهيًا .

(٩) مناهج الأدلة (١) لا يمكن .

(١٠) س : يكون فيها جملة أخرى ، مناهج الأدلة (١) : يكون قبلها جملة أخرى .

(١١) مناهج الأدلة (١) : وسيكونه كما أن تعدى ، وهو تحريف .

(١٢) (١٢) : ساقط من (س) ، مناهج الأدلة (١) .

فإن قالوا : غير متناهية ، كما هو ^(١) في المستقبل ، فقد اعترفوا بوجود ما لا نهاية له في الماضي ، على الشرط الذى يوجد عليه ما لا نهاية له ^(٢) ، أعنى أن لا يوجد معا ، وأن لا ينقطع الإمكان .

وإن قالوا غير ذلك فقد أحالوا ^(٣) على الوجود الأزلى أن تكون أفعاله أزلية ، ^(٤) ويلزمهم ذلك فى علمه بالحداثات وإرادته لها ، فتكون معلوماته بالفعل متناهية ، وكذا إرادته وبالقوة غير متناهية .

أما فى الماضى فمن قبل أنه لا يجوز عندهم أن تكون أفعال لا نهاية لها ، وأما فى المستقبل فمن قبل أن ما لا نهاية له إنما يوجد عندهم بالقوة ، وذلك شىء لا يقولونه . فإن قالوا : إراداته ومعلوماته غير متناهية بالفعل ، فقد سلموا دخول ما لا نهاية له بالفعل فى الوجود ^(٥) ^(٤) .

قال ^(٦) : « وهذا كله تشويش لعقائد المشرعين ، وصدء عن الغاية التى قصد بها تعريفهم ^(٧) هذه الأشياء ، وهو أن يكونوا مصممين فى هذه الأشياء أخياراً ^(٨) ، فإن من ليس بمصمم ^(٩) العقيدة فى هذه ليس بخير » .

(١) مناهج الأدلة (١) : هى

(٢) له : ساقطة من مناهج (١) .

(٣) س : حالوا ، وهو تحريف .

(٤ - ٤) : ماقت من مناهج الأدلة (١) (ص ١٥) .

(٥) س : فى الدخول .

(٦) بعد عبارة « أفعاله أزلية » قبل الیسقط مباشرة .

(٧) مناهج الأدلة (١) : من غير تفهم .

(٨) مناهج الأدلة (١) : أخيارا .

(٩) مناهج الأدلة (١) : بمقتحم .

قلت : قول (١) القائل : هذا متناه [أو غير متناه] (٢) لفظ مجمل ، يراد به ما لا يتناهى من أوله ولا من آخره ، فلا يمكن أن يزداد عليه ، (٣) وهذا هو مراد ابن رشد / بما لا يتناهى (٤) من أوله فقط ، أو من آخره فقط ، كالحوادث الماضية إذا قيل : لا تتناهى ، فإنه لا نهاية له من جهة الابتداء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، ولكن إذا قُدِّرَ أنها انقضت اليوم فقد تناهت من هذا الطرف (٥) .

قال ابن رشد (٥) : « فخصماء هؤلاء المتكلمين لا يقولون : إن قبل هذه (٦) الدورة المعينة دورات لا نهاية لها » بالمعنى الأول (٧) ، أى ليس لها أول ولا آخر ، بل يعترفون (٨) أنه حينئذ يكون للدورات آخر . وهذا عندهم هو الذى لا يتناهى بالمعنى الآخر وهو جائز عندهم .

قال (٩) : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود ، هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يزداد عليه دائماً . »

قال (١٠) : « فهم إنما يضعون أن قبل هذه الدورة المشار إليها دورة ،

(١) س : وقول :

(٢) عبارة « أو غير متناه » زيادة فى (س) .

(٣-٣) : بدلا من هذه العبارات فى (س) : ويراد به ما لا يتناهى .

(٤) س : الطرق ، وهو تحريف .

(٥) الكلام التالى هو كلام ابن رشد الذى سبق قبل قليل (ص ٩٤) .

(٦) هذه : ساقطة من (س) .

(٧) عبارة « بالمعنى الأول » وما بعدها إضافة وشرح من ابن تيمية

(٨) س : يعرفون .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، وهو الكلام الذى سبق قبل قليل (ص ٩٤) .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة .

وقبل تلك الدورة دورة ، إلى غير نهاية على التعاقب على محل واحد (١) ، كالحال في المستقبل ، فإننا نقول : إن (٢) بعد هذه الدورة دورة ، وبعد هذه الدورة دورة إلى غير نهاية ، ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم أن يكون بعد هذه الدورة بمدة عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وذلك محال .

فمعى (٣) ما لا نهاية له الذى جعل مقتضاه محالا ، هو الذى لا يقبل أن يُزاد عليه ، وهو ما لا أول له ولا آخر . وأما إذا قيل : وُجد قبل هذه الدورة دورة ، وقبلها دورة إلى غير نهاية ، فهنا إنما نُفيت النهاية عن الجانب الماضى دون المستقبل ، فلا يُطلق على الجملة أنها لا تنهى ، لأنها تنهت من أحد الجانبين ، وإن كانت غير متناهية من الجانب الآخر . فهو يسلم (٤) امتناع انقضاء وجود ما لا يتناهى (٥) فى الماضى ، إذا أُريد به ما لا يتناهى من الجانبين .

وما قُدِّر متناهىً من أحدهما فلا يسلم امتناع (٦) انقضائه ، ولا يطلق عليه أنه لا يتناهى ، بل هو عنده قد تنهى لأنه انقضى (٧) ، والتناهى

(١) سبقت عبارات فى كلام ابن رشد السابق وروده (ص ٩٤) اختصرها ابن تيمية هنا .

(٢) إن : ساقطة من (س) .

(٣) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فمعى » تعليق من ابن تيمية على كلام ابن رشد السابق .

(٤) س : مسلم .

(٥) عبارة « ما لا يتناهى » : ساقطة من (س) .

(٦) س : فهو لا يسلم امتناع .

(٧) ت ، س : انقضا .

والانقضاء واحد . لكن يُقال فيه : إنه وجد شيئاً قبل شيء إلى غير نهاية ، فتكون النهاية^(١) مسلوقة عن ابتدائه ، لا عن الجانب الذي انتهى^(٢) إليه .

ويقال : لا يتناهى مقيداً لا مطلقاً كما قال ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز وجوده ، هو^(٣) الذي يوجد أبداً شيء خارج عنه ، أى يمكن أن يُزاد عليه دائماً ، فهذا يسميه ما لا نهاية له الجائز وجوده ، وهو أن يكون خارجاً عنه شيء يمكن أن يُزاد عليه دائماً ، هو إنما يقبل الزيادة من الجهة التي تنهى منها ، فهو متناه من أحد الطرفين غير متناه من الطرف الآخر .

فلهذا^(٤) جاز أن يُقال : ليس هو مما لا يتناهى لتناهيه من جانب ، ويجوز أن يُقال : هو^(٥) لا يتناهى لعدم تناهيه من / الجانب الآخر . ولهذا نقول : إنه لا يدخل في الوجود إلا ما انقضى وجوده . وما انقضى - ولا ينقضى إلا ما ابتداء وجوده - لأنه إذا قُدِّرَ أن الحوادث دائمة لم تزل ولا تزال فلم تنقض ، وإنما يفرض الإنسان انقضاء الماضي فرضاً ، وإنما المنقضى ما لم يبق فيه شيء .

والحوادث^(٦) إذا كانت مستمرة فما انقضت ولا انتهت ، فما دخلت في

(١) عبارة « فتكون النهاية » : ساقطة من (س) .

(٢) ت ، س : انتها .

(٣) س : وهو .

(٤) س : فلها ، وهو تحريف .

(٥) هو : ساقطة من (س) .

(٦) كلمة « والحوادث » : ساقطة من (س) .

الوجود . والذي وُجد في الماضي فهو متناه ، ليس هو مما لا يتناهى ، وإنما يكون قد دخل ما لا يتناهى إذا كان ممتنعاً في الوجود ، فيكون قد انقضى ، مع كونه غير متناه ، وهذا ممتنع .

فأما ما يوجد شيئاً بعد شيء ، وهو لم يزل ولا يزال ، فهذا ليس يجب أن يكون ما دخل منه في الوجود منحصراً أو متناهيّاً لأنه لم ينقض ، بل هو متواصل الوجود ، والمنقضى عنده ما انقطع وجوده ولم يبق منه شيء ، وليست الحوادث المستمرة كذلك .

فلفظ « انقضى » و « انتهى » و « انصرم » ونحو ذلك معناها متقارب . فإذا قال المتكلم : الحوادث الماضية قد انقضت ، فلو لم تكن متناهية للزم انقضاء ما لا نهاية له ، كان هذا تليساً ، فإنها إذا جعلت منقضية ، فإنما انقضت من جهتنا لا من البداية ، ومن هذه الجهة هي متناهية ، وأما من جهة (١) الابتداء فلا انتهاء لها ولا انقضاء (٢) ، وما لا يتناهى هو ما لا ينقضى ولا ينصرم . فإذا قيل : انصرم وانقضى ما لا يتناهى ، كان هذا تناقضاً بيناً .

والحوادث الماضية ليس لها أول ، فإذا قُدِّر أنها انقضت فقد انتهت وانصرمت ، فلا يطلق عليها أنها لا تتناهى ، مع تقدير أنها منقضية (٣) ، بل إذا قُدِّر تانهاها فقد انقضت ، وإن قدر استمرارها فلم تنقض .

وما ذكره ابن رشد ، كما أنه مبطل لقول من يقول بامتناع وجود ما لا

(١) كلمة « جهة » : ساقطة من (س) .

(٢) س : ولا انقضاء لها

(٣) س : أنها تنقضى .

يتناهى فى الماضى والمستقبل - كما يقوله من يقوله من المتكلمين - فهو مبطل أيضا لقول إخوانه من الفلاسفة ، الذين يقولون بوجود ما لا يتناهى ، ولا له أول ولا آخر فى قديمين مختلفين ، كما يقولونه : إن حركات كل واحدٍ من الأفلاك لا تتناهى ولا لها بداية ولا نهاية ، مع أن إحدى الحركات أكثر وأعظم من الأخرى .

كما يقولون : إن القمر يتحرك فى كل شهر مرة ، والشمس فى كل سنة مرة ، والفلك المحيط فى كل يوم مرة ، فهو أعظم مقداراً وأسرع حركة من فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإنه محيط بالجميع ، فهو أعظم ، وهو يتحرك كل يوم الحركة / الشرقية التى تُحرَّك بها جميع الأفلاك (١) ، وليس فى الأفلاك ما يتحرك كل يوم غيره ، فتكون حركته أكبر وأكثر من حركة سائر الأفلاك : فلك الشمس والقمر وغيرهما ، فإن الأيام أكثر عدداً من الشهور ، والشهور أكثر عدداً من الأعوام (٢) .

ص ١٨٠

ونفس المتحرك كل يوم حركته (٣) أعظم مقداراً مما يتحرك فى الشهر والعام ، مع أن كلاً من هذه الحركات ليس لها أول ولا آخر عندهم ، فيلزم من ذلك أن يكون ما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر ، كحركة فلك القمر والشمس ، يقبل أن يُزاد عليه أضعافاً مضاعفة ، (٤) بل وُجد ما هو بقدره أضعافاً مضاعفة (٤) ، وهو حركة الفلك المحيط ، فيكون ما لا يتناهى من

(١) س : التى يتحرك بها جميع الأفلاك ، وهو تحريف .

(٢) س : من الشهور وأكبر وأكثر عدداً من الأعوام .

(٣) ت : حركة .

(٤-٤) : ساقط من (س) .

الجانبين وليس ^(١) له أول ولا آخر ، أعظم مما لا يتناهى وليس له أول ولا آخر وأكبر منه . وهذا هو الذى بين ابن رشد وغيره من النظائر أنه ممتنع . ولا يلزم هذا أئمة أهل الملل الذين قالوا : إن الرب يفعل أفعالا ، أو يقول كلمات لا نهاية لها ، ليس لها أول ولا آخر . فإن هؤلاء يقولون : لا قديم إلا الله وحده ، وما سواه محدث مخلوق ، فلم يقم بغيره ولا يصدر عن غيره ما لا يتناهى ، وإنما ذلك له وحده ، فلم يكن لغيره ما لا يتناهى من الطرفين ، لا أقل مما له ولا أكثر .

وذلك أن ابن رشد عنده ما لا يتناهى هو ما لا أول له ولا آخر ، فما كان له منتهى ينتهى إليه محدود ، فلا بد أن يكون له مبدأ محدود ، فلا يتناهى شيء ^(٢) فى النهاية إلا وله مبدأ محدود .

ولهذا قال : « وأيضاً فإن خصماءهم لا يضعون قبل الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها ، لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبداً شيء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً » إلى قوله ^(٣) : « وقولهم : إن الفرق بين ما مضى وبين ما يأتى : أن ما يأتى ^(٤) لم يدخل فى الوجود بعد ، وأن ما مضى قد انقضى وانصرم ، وما انقضى وانصرم فواجب أن يدخل فى الوجود فهو متناه ، فهو قول حق ^(٥) » ومراده

(١) ت ، س : ليس ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) كلمة « شيء » : ساقطة من (س) .

(٣) وهو الذى سبق فى (ص ٩٥) .

(٤) عبارة « أن ما يأتى » ساقطة من (س) .

(٥) س : حسن .

بذلك أن الذى ينقضى وينصرم هو ما له مبتدأ . وأما ما لا ابتداء له فلا انتهاء له ولا ينقضى ولا ينصرم .

ولهذا قال (١) : « إلا أن الوضع الذى يضعه خصماؤهم فى الدورات ليس بهذه الصفة ، وذلك أنه إذا لم يكن هناك حركة ، واجب أن تكون أولى بحيث (٢) يستحيل أن تكون قبلها حركة ، فليس يجب أن يكون ها هنا جملة هى أول جملة دخلت فى الوجود ، ولا جزء منها هو أول جزء دخل فى الوجود . والذى دخل منها فى الوجود إنما هو شخص واحد أو أشخاص متناهية ، إن كانت من الأشياء التى يوجد/منها أكثر من شخص واحد » .

ص ١٨١

إلى قوله (٣) : « فمن أين يلزم - ليت شعرى - إن كان الداخلى منها فى الوجود (٤) إنما هو واحد وقبله واحد ، أن يكون ها هنا جملة غير متناهية دخلت فى الوجود معا ؟ » .

قال (٥) : « والأصل فى هذا كله ألا يدخل فى الوجود إلا ما انقضى وجوده ، وما انقضى ، ولا ينقضى إلا ما ابتدأ وجوده » .

إلى قوله (٦) : « لأن المتناهى هو الذى يمكن أن يُزاد عليه شئ . وأى جملة فرضناها متناهية فإنه يمكن أن يكون قبلها جملة أخرى . وهذا هو حد ما لا يتناهى الجائز الوجود » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، وسبق ورود هذا الكلام (ص ٩٥)

(٢) كلمة « بحيث » لم ترد فى النص السابق .

(٣) بعد الكلام السابق بعبارة واحدة وسبق ورود (ص ٩٥)

(٤) ت : ... الداخلى مسمى فى الوجود ، وهو تحريف ، وسبقت العبارة كما أثبتنا هنا .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٦) بعد الكلام السابق بأربعة أسطر .

وقد قال قبل ذلك : « لأن من أصولهم أن ما لا نهاية له الجائز الوجود هو الذى يوجد أبداً شىء خارج عنه ، أعنى أنه يمكن أن يُزاد عليه دائماً » . إلى قوله : « ولا نقول : إن بعد هذه الدورة دورات لا نهاية لها ، فيلزم من هذا أن يكون بعد الدورة التى كانت اليوم بمدة (١) عشرة آلاف سنة دورات لا نهاية لها ، وبعد الدورة المشار إليها دورات لا نهاية لها » فن تدبر كلامه تبين له (٢) ما قلناه .

[قلت (٣)] : فأما الكلام (٤) على إحاطة علم الله تعالى بالكيليات والجزئيات وإرادته ، فمذكور (٥) فى غير هذا الموضع . وهذا الرجل قد أورد على هؤلاء هذا السؤال المعروف ، وهو الذى أوقع أبا المعالى (٦) فى قوله بالاسترسال ، وأن العلم يحيط بأعيان الجواهر وأنواع الأعراض ، ويسترسل على أعيان الأعراض . وهذا ليس هو قول من يقول بأنه (٧) يتعلق بالكيليات . فإن ذلك لا يفرق بين الجواهر وأنواع الأعراض وأعيانها . ومن علم أن الكيليات لا تكون كلية إلا فى الذهن ، وأن كل موجود فإنه معين ، والأفلاك معينة ، والعقول والنفوس عندهم معينة ، ونفسه المقدسة معينة ، تبين له أن قول من يقول : يعلم الكيليات ، وأنه إنما يعلم الجزئيات

(١) ت : بهنه ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة (ص ٩٤) كما أثبتنا هنا ، وهو الذى فى (س) .

(٢) س : يتبين له . .

(٣) قلت : ساقطة من (ت) .

(٤) س : والكلام .

(٥) س : مذكورة .

(٦) س : أبى المعالى ، وهو خطأ .

(٧) بأنه : ساقطة من (س) .

على وجه كليّ، مضمون كلامه أنه لا يعلم نفسه ولا شيئاً^(١) من الموجودات .

هذا وهم يقولون : إنه مبدع لها وسبب في وجودها ، وأن العلم بالسبب يقتضى العلم بالسبب . فقولهم هذا يوجب علمه بنفسه وبكل موجود ، وذلك يناقض هذا . وهذا مبسوط في موضعه .

وهذا الرجل - أعنى ابن رشد - أراد أن يجمع بين قولهم هذا وبين علمه بالجزئيات ، فقال قولاً فيه من الحيرة والتناقض ما هو مذكور في موضعه .

والمقصود هنا ذكر ما ناقض به قول هؤلاء المتكلمين الذين يزعمون أن عقليّاتهم تعارض الكتاب والسنة ، وله أيضاً من عقليّاته ، التي يزعم أنها / تناقض ذلك في الباطن ، ما هو مردود عليه بالعقل الصريح أيضاً . ص ١٨٢

لكن من عرف كلام بعض هؤلاء مع بعض، تبين له فساد كل ما يعارض به كل طائفة للنصوص النبوية ، وأنه ما من معقول يدعى معارضته^(٢) لذلك إلا وقد نقضه أهل المعقول بما تبين^(٣) فساده ، ﴿ فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الصافات : ١٨٠ - ١٨٢] .

قال ابن رشد^(٤) : « والأولى أن يقال لمن وصل من الجمهور إلى هذا

(١) س : ولا شيء .

(٢) ت : معارضه .

(٣) ت : تبين .

(٤) بعد كلامه الذي انقطع (ص ٩٨) بعد عبارة « ليس بخير » . وكلام ابن رشد هذا إلى عبارة =

القدر من التشكك : إن العالم ليس هو موجودا واحدا^(١) ، وإنما هو أفعال لله^(٢) متجددة ومتعاقبة ، فيمكن في العقل أن تكون هذه الأفعال أزلية ، ويمكن أن تكون محدثة ، إلا أن الشرائع كلها قد وردت بأنها محدثة ، فيجب التصديق بأحد الجائزين الذي ورد به الشرع ، وأن يُقال في علمه وإرادته : إنها غير مكيفين ولا حادثين^(٣) ، ولا يلزم^(٤) فيها الشك المتقدم ، وإنما يلزم في العلم المكيف الحادث .

فصل

قال ابن رشد^(٥) : « وأما الطريقة الثانية فهي الطريقة التي استنبطها أبو المعالي^(٦) في رسالته المعروفة « بالنظامية »^(٧) ومبناها على مقدمتين : إحداهما : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أن يكون^(٨) أصغر مما هو وأكبر مما هو عليه^(٩) ، أو

== « المكيف الحادث » ساقط من نسخة مناهج الأدلة المطبوعة بتحقيق الدكتور محمود قاسم وساقط من النسخة المخطوطة رقم ١٣٣ حكمة تيمورية ، وهو موجود بالمخطوطة رقم ١٢٩ حكمة تيمورية ص ١٦ والتي رمز الدكتور قاسم لها بحرف (أ) .

(١) مناهج نسخة (أ) (صفحة ١٦) : موجود واحد .

(٢) مناهج نسخة (أ) (ص ١٦) : الله تعالى .

(٣) عبارة « ولا حادثين » : ساقطة من مناهج (نسخة أ) .

(٤) مناهج (نسخة أ ص ١٦) : فلا يلزم .

(٥) في « مناهج الأدلة » ص ١٤٤ . وهنا نرجع إلى المقابلة مع طبعة الدكتور محمود قاسم رحمه الله بعد

الزيادة السابقة الموجودة في مخطوطة التيمورية ١٢٩ حكمة بدار الكتب .

(٦) ت : فهي طريقة أبي المعالي التي استنبطها ، مناهج الأدلة : فهي التي استنبطها أبو المعالي .

(٧) الإشارة إلى كتاب أبي المعالي الجونى « العقيدة النظامية » .

(٨) عبارة « أن يكون » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) عليه : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

شكل (١) آخر غير الشكل الذى هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو يكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار أن تتحرك إلى أسفل (٢) ، وفى (٣) الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية أن الجائز مُحدث وله مُحدث ، أى فاعل محدث (٤) صيِّره بأحد الجائزين أُولى منه بالجائز الآخر (٥) .

قال (٦) : « فأما المقدمة الأولى فهى خطائية فى بادئِ الرأى ، وهى فى بعض (٧) أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها (٨) ، مثل كون الإنسان موجودا على خلقه غير هذه الخلقه التى هو عليها ، وفى بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية ، والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه ، إذ كان يمكن أن يكون ذلك لعله (٩) غير بيّنة الوجود بنفسها ، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان .

(١) مناهج الأدلة : أو بشكل .

(٢) س : وفى النار تتحرك إلى أسفل ؛ مناهج الأدلة : وفى النار إلى أسفل .

(٣) س : أو فى .

(٤) محدث : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : أُولى منه بالآخر .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٧) مناهج الأدلة : فهى خطئية وفى بادئِ الرأى وهى أما فى بعض ...

(٨) مناهج الأدلة : بنفسه .

(٩) مناهج الأدلة : أن يكون لذلك علة ...

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء ، شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات ، من غير أن يكون من أهل تلك الصناعات . وذلك أن هذا الذي شأنه قد يسبق^(١) إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات - أو جُلّها - ممكن أن يكون على خلاف ما هي عليه ويوجد على ذلك المصنوع^(٢) / ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعنى غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة .

ص ١٨٣

وأما الصانع الذي^(٣) يشارك الصانع في شيء من علم ذلك ، فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس في المصنوع شيء إلا واجب ضروري^(٤) ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة .

والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاق العظيم^(٥) ! . وهذه^(٦) المقدمة من جهة أنها خطائية^(٧) قد تصلح لإقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع ، فلا تصلح^(٨) لهم . وإنما صارت مبطلّة للحكمة - لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة

(١) مناهج الأدلة (ص ١٤٥) : قد سبق .

(٢) مناهج الأدلة : أن يكون بخلاف ما هو عليه ويوجد عن هذا المصنوع ..

(٣) مناهج الأدلة : والذي .

(٤) مناهج الأدلة : في المصنوع إلا شيء واجب ضروري .

(٥) س : الخالق العليم .

(٦) مناهج الأدلة : فهذه .

(٧) مناهج الأدلة : خطئية .

(٨) مناهج الأدلة : فليست تصلح .

أسباب الشيء ، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضى وجوده - على الصفة التي هو بها^(١) ذلك^(٢) النوع موجودا^(٣) ، فليس هنا^(٤) معرفة يختص بها^(٥) الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم تكن^(٥) أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم يكن هنالك^(٦) صناعة أصلا ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع . وأى حكمة كانت تكون في الإنسان ، لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأى عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذان^(٧) كما يتأتى بالعين ، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكيماً ، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك .

قلت : مضمون هذا الكلام إثبات ما في الموجودات من الحكمة والغاية المناسبة لاختصاص كل منها بما خصَّ به ، وأن ارتباط بعض الأمور ببعض قد يكون شرطاً في الوجود ، وقد يكون شرطاً في الكمال . وإثبات هذا أخذ يطعن في حجة أبى المعالى وأمثاله ، ممن لا يثبت إلا مجرد المشيئة المحضة التي تخصص كلاً من المخلوقات بصفته وقدره .

فإن هذا هو قول طائفة من أهل الكلام ، كالأشعرية والظاهرية ، وطائفة من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة . وأما الجمهور من المسلمين

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) ت : وذلك ، وهو خطأ . والثبت من «مناهج الأدلة» .

(٣) مناهج الأدلة : موجود .

(٤) مناهج الأدلة ، ها هنا .

(٥) مناهج الأدلة : لو لم يكن ها هنا ...

(٦) س : هناك .

(٧) مناهج الأدلة : بالأذن .

وغيرهم ، فإنهم - مع أنهم يثبتون مشيئة الله وإرادته - يثبتون أيضا حكمته ورحمته .

وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية ، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك ، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية ، كما هو قول جمهور المسلمين ، فإنهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأولى والأخرى ، فإن من فعل المفعول لغاية يريدتها^(١) / كان مريداً للمفعول بطريق الأولى والأخرى .

ص ١٨٤

فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون : إنه علة موجبة للمعلول بلا إرادة ، كان هذا في غاية التناقض . ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل ، لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة ، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة ، أن يثبت الإرادة بطريق الأولى .

وحيثذا فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض ، دال على مشيئة فاعله ، وعلى حكمته أيضا ورحمته المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه .

وإذا كان كذلك فقولنا : إن ما سوى هذا الوجه جائز يُراد به أنه جائز ممكن من نفسه^(٢) ، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه ، كما هو قادر عليه . وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض .

(١) س : أن يريدتها ، وهو تحريف .

(٢) س : في نفسه .

فهذه المقدمة التي ذكرها أبو المعالي مقدمة صحيحة لا ريب فيها . وإنما الشأن في تقرير المقدمة الثانية ، وقد ذُكر الكلام عليها في غير هذا الموضع ، وهو أن التخصيص للممكنات ببعض الوجوه دون بعض : هل يستلزم حدوثها أم لا ؟

قال ابن رشد^(١) : « وقد نجد ابن سينا يُدَعن إلى هذه^(٢) المقدمة بوجه ما . وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل فهو إذا اعتُبر بذاته ممكن وجائر ، وأن هذه الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله . وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته ، وأن الواجب بجميع^(٣) الجهات هو الفاعل الأول . »

قال^(٤) : « وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ، ليس يمكن أن يكون ضرورياً من جهة فاعله ، وإلا انقلبت^(٥) طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري . فإن قيل : إنما نعني بكونه ممكناً^(٦) باعتبار ذاته أنه^(٧) متى تُوهَّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . قلنا : هذا الارتفاع مستحيل^(٨) ^(٩) لازم عن مستحيل وهو ارتفاع السبب الفاعل^(٩) ، وليس هذا موضع الكلام في هذا^(١٠) الرجل ، ولكن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد نجد أن ابن سينا يدَعن لهذه ..

(٣) س : لجميع .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : ليس يمكن أن يعود ضروريا من قبل فاعله إلا لو انقلبت ...

(٦) مناهج الأدلة : إنما يعنى بقوله : ممكناً ..

(٧) مناهج الأدلة : أى أنه .

(٨) مناهج الأدلة : هو مستحيل .

(٩-٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » . (١٠) مناهج الأدلة : مع هذا ..

للحرص^(١) على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجزنا القول هنا معه^(٢) .

قلت : * مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديما أزليا ، فإن الضرورى عنده وعند عامة العقلاء ، حتى أرسطو وأتباعه ، وحتى ابن سينا وأتباعه - وإن تناقضوا - هو القديم الأزلى الذى يمتنع عدمه فى الماضى والمستقبل . وهذا يمتنع أن يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم ، بل هذا لا يكون إلا محدثا ، والمحدث يمتنع أن ينقلب قديما ، فلهذا قال : الممكن يمتنع أن يكون ضروريا .

وأما كون الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه ، / وهو المحدث ، يصير ص ١٨٥ واجب الوجود بغيره ، فهذا لا ريب فيه ، وما أظن ابن رشد ينازع فى هذا .

ولكن من المتكلمين من ينازع فى هذا . وهذا حق ، وإن قاله ابن سينا ، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلا* .

بل مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده ، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده . وهذا يوافق عليه جماهير الخلق ، فإن هؤلاء يقولون : كل ما سوى الله ليس له من نفسه وجود . وهذا يعنون بكونه ممكنا ، لا يعنون بذلك أنه يمكن أن لا يوجد . وإنما يقولون : هو باعتبار نفسه لا يستحق أن يوجد ، ولكن باعتبار فاعله يجب أن يوجد ، فهو واجب بغيره ، غير واجب بنفسه .

(١) س : الحرص .

(٢) مناهج الأدلة : . . . الرجل استجزنا القول إلى ذكره .

(٥ - ٥) : ما بين النجمتين ساقط من (س) .

ولهم نزاع فيما إذا عُدِم . هل يقولون^(١) : عُدِم لعدم موجهه أو لا يُعَلَّل عدمه ؟ بل ليس له من نفسه وجود ، وإنما وجوده بفاعله . فإذا لم يفعله فاعل بقي على العدم المستمر . هذا فيه نزاع ، وهو نزاع لفظي اعتباري . وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم^(٢) لعدمه ، لا^(٣) أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه^(٤) ، ولكن يلزم من عدم علته عدمه .

فإن أريد بالعلة في عدمه ، المؤثر في عدمه ، فعدمه المستمر لا يحتاج إلى مؤثر . وإن أريد به المستلزم لعدمه ،^(٥) فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه^(٥) .

وهؤلاء لا يقولون : إن الجائزات صنفان : صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله . بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها ، وما لم يوجد من الجائزات ، فهو جائز باعتبار نفسه ، وهو ممتنع لغيره .

فكما أن ما وُجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه ، فما لم يوجد منها ، فهو ممتنع لغيره لا لنفسه ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء أن يكون ، فلا بد أن يكون ، وليس هو واجباً بنفسه ، ولا له من نفسه وجوده^(٦) ، بل الله مبدعه .

(١) يقولون : ساقطة من (س) .

(٢) س : مستلزمة .

(٣) ت : إلا .

(٤) س : فعلت عدمه وأوجبت عدمه .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

(٦) س : وجود .

وما لم يشأ لم يكن ، فإنه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالى ، وإن كان الله قادراً عليه ، وهو ممكن في نفسه ، أى يمكن أن يخلقه الله ، لو شاء الله (١) خلقه .

فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي . وهم لا يعنون بكونه ممكناً باعتبار ذاته ، أنه متى تُؤمَّم فاعله مرتفعاً ارتفع هو . ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون : إن الفلك قديم أزلي ، وهو مع هذا ممكن ، يعنون ذلك . وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه ، وأنه باعتبار نفسه يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد . وما كان كذلك فهو محدث (٢) . ص ١٨٦

ولا ريب أنه مع هذا واجب بغيره (٣) حين وجوده لا قبل وجوده (٤) ، يمتنع ارتفاعه حين وجوده (٥) ، لامتناع ارتفاع فاعله ، (٥) ولا يمتنع ارتفاعه مطلقاً ، إذ كان معدوماً فوجد (٥) ، فارتفاعه مستحيل حين وجوده ، لازم عن مستحيل .

والذى ينكره جمهور العقلاء - ابن رشد وغيره - على ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين ، قولهم بأن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم قد يكون قديماً أزلياً واجباً بغيره ، فهذا مما ينكره الجمهور .

وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومقدمى الفلاسفة . ولهذا

(١) لفظ الجلالة « الله » : ليست في (س) .

(٢) س : حادث .

(٣-٣) : ساقط من (س) .

(٤) عبارة « حين وجوده » : ساقطة من (س) .

(٥-٥) : ساقط من (س) .

لزم ابن سينا وموافقيه^(١) من التناقض ما ذكر بعضه الرازي^(٢) . وهم إذا حَقَّق^(٣) الكلام عليهم في الممكن فروا إلى إثبات الإمكان الاستقبالي ، وهو أنه يمكن في هذا الموجود أن يعدم في المستقبل ، وفي المعدم العين^(٤) أن يوجد في المستقبل ، فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً . وهذا قول جمهور العقلاء .

وكلامهم في الإلهيات وفي هذا الممكن [القديم الأزلي] مضطرب^(٥) غاية الاضطراب ، كما ذكره ابن رشد وغيره . وأما كلامهم فيه^(٦) ، في المنطق وغيره ، فوافقوا فيه سلفهم ، أرسطو وأتباعه وسائر العقلاء ، وصرحوا^(٧) بأن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا [محدثاً]^(٨) مسبقاً بعدم نفسه ، وقسموا الممكن إلى أقسام كلها محدثة ، وجعلوا قسم^(٩) الممكن العامي ، هو الضروري الواجب وجوده ، وهو القديم الأزلي ، وصرَّحوا بأن ما كان قديماً أزلياً يمتنع أن يُقال : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم .

ومن صرَّح بذلك ابن سينا وأتباعه لما تكلموا في الإلهيات ،

(١) س : وموافقوه ، وهو خطأ .

(٢) س : ما ذكر الرازي بعضه .

(٣) س : وهم إذا حققوا .

(٤) ت : وفي الموجود المعين .

(٥) ت : في هذا الممكن مضطرب .

(٦) فيه : ساقطة من (س) .

(٧) س : . . سائر العقلاء صرحوا . .

(٨) محدثاً : ساقطة من (ت) .

(٩) س : قسم .

وأحدثوا مذهبا ركبوه من مذهب سلفهم - أرسطو وأتباعه - ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم ، وقسموا الوجود إلى واجب وممكن ، كما قسمه المتكلمون إلى قديم وحادث .

وهذا التقسيم ابتدعه ، لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة ، بل قدمائهم قسموه إلى جوهر وتسعة أعراض ، كما هو معروف في كتاب « قاطيغورياس » ، وجعلوا العلة الأولى من مقولة الجوهر .

وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن ، وقالوا : الموجود : إما واجب ، وإما ممكن . والممكن لا بد له من واجب ، فيلزم ثبوت الواجب على التقديرين .

وظنوا أن هذه الطريقة التي ابتدعوها في إثبات رب العالمين طريقة عظيمة ، وأنها غاية عقول العقلاء ، وهي من أفسد الطرق ، لا تدل على إثبات مبدع للعالم ألينة ، فإنهم يحتاجون إلى حصر الوجود في القسمين ، ثم إلى بيان أن الممكن ^(١) الذي جعلوه قسيم الواجب / يستلزم ^(٢) ثبوت ص ١٨٧ الواجب الذي ادعوه ، وهذا ممتنع على طريقهم .

فإنهم إذا قالوا : الموجود ^(٣) إما أن يقبل العدم ، وإما أن لا يقبله ، وما قبل العدم فهو الممكن ، ولا بد له من واجب .

قيل لهم : إن عنيتم بما يقبل العدم المحدث ، كان مقتضى الحجة إثبات قديم محدث للمحدثات . وهذا حق ، ولكن القديم عندكم قد يكون

(١) س : ثم إلى إثبات الممكن ...

(٢) س : فيلزم .

(٣) س : الوجود .

واجباً وقد يكون ممكناً ، فليس في هذا ما يدل على إثبات واجب .

وإن قلتم : إن الممكن لا بد له من واجب .

قيل لكم : فمعلوم أن المحدث لا بد له من فاعل . وأما ما جعلتموه قديماً أزلياً ، وسميتموه ممكناً ، فهذا لا يُعلم أنه يفتقر إلى فاعل ، بل عامة العقلاء يقولون : إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل . ولو قُدِّرَ أن له فاعلاً ، لكان هذا مما يعلم بنظر دقيق خفي ، فلا يمكن أن يكون إثبات واجب الوجود موقوفاً على مثل هذه المقدمة .

فإن قالوا : نحن قد قررنا ^(١) أنه ممكن ، ولا بد للممكن من واجب .

قيل : أتم جعلتموه ممكناً قديماً أزلياً ، وهذا عند جمهور العقلاء ^(١) جمع بين النقيضين ، وهو ممتنع . والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع . وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي ، وهذا حق .

والقديم الأزلي عندكم يمكن أن يكون ^(٢) واجباً ، ويمكن أن يكون ^(٢) ممكناً . وهذا الممكن لم نعلم ^(٣) أنه يفتقر إلى واجب ، فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه ، كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه .

وإن قلتم : إذا قُدِّرَ عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر ، وهو الواجب ، لانحصار الموجود في الواجب والممكن ، كما بيناه .

قيل لكم : كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن ، فلم يثبت نفيه ، بل الشك

حاصل وإن قدر انتفاؤه .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢-٢) : ساقط من (س) .

(٣) س : لم يعلم .

فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب ، لم يكن في هذا ما يدل على أن في الوجود ما هو ممكن ، وأمكن أن يُقال : الوجود كله واجب ، كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول : عين وجود ما يسمى ممكنا ومحدثا^(١) هو عين وجود الواجب ، فصار حقيقة قولكم : إن الوجود كله إما واجب وإما ممكن ، هو نوعان : قديم ومحدث .

وهذا الكلام لافائدة فيه ، بل ليس فيه إلا ذكر التقسيم ، والشك في وجود الواجب ، أو إثبات واجب يعمّ المحدث والقديم ، وهو باطل قطعاً . فليس فيه إلا الجزم بالبطل ، أو الشك في الحق ، أو يقولوا : إن الموجود يمكن أن يكون كله واجبا ، ويمكن أن يكون ليس فيه واجب ، بل هو إما محدث وإما قديم ممكن .

ومعلوم أن كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة ، وأن الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت ، وهذه ممكنات ، وأنه لا بد لها / من قديم
ص ١٨٨
أزلى ، والقديم الأزلى يجب وجوده ، ويمتنع أن يكون ممكنا . وهذا يبين أن كل ما سوى الواجب الوجود المبدع فهو محدث كائن بعد أن لم يكن ، وهذا كله يناقض ما قالوه .

ولهذا يوجد في بحوث من سلك طريقهم ، كالرازي والآمدى ، من البحوث المضطربة ، في الواجب والممكن والعلة والمعلول ، ما ليس هذا موضع بسطه ، وقد تُكلم عليه في غير هذا الموضع .

(١) س : محدثا ومكنا .

فصل

فإن قالوا : نحن إذا قلنا : الوجود : إما واجب ، ذاته لا تقبل
العدم ، وإما ممكن يقبل العدم ، وما كان قابلا للعدم فلا بد له من
واجب ، لزم ثبوت الواجب على التقديرين ، مع قطع النظر عن الممكن :
هل يكون قديما أم لا ؟

بل نفس تصور هذه الحقيقة ، وهو كونه يقبل العدم ، فيلزم افتقاره
إلى فاعل .

قيل : هذا صحيح . لكن هذا التقسيم لا يستلزم ثبوت القسمين في
الخارج ، إن لم يبين ثبوت الممكن ، ولكن يلزم ثبوت موجود لا يقبل
العدم على التقديرين . وهذا لا يناقض قول القائل بأن الموجود واحد لا
يقبل العدم ، وإنما يبطل قول هؤلاء إذا بين أن في الوجود ما هو ممكن يقبل
العدم .

وليس [في] ^(١) مجرد التقسيم ثبوت القسمين ، وإنما يثبت القسمان إذا
ثبت أن في الوجود ممكنا يقبل العدم ، وهذا الممكن لا بد له من واجب .
وحيث أن فيكون استدلالا بوجود الممكن المعلوم إمكانه على القديم ، وهذا
استدلال بالمحدثات على القديم ، لا استدلال بالوجود من حيث هو وجود
على وجود الواجب ^(٢) ، كما ظن ابن سينا وأتباعه بأن الوجود من حيث هو

(١) في : ساقطة من (ت) .

(٢) عبارة « على وجود الواجب » : ساقطة من (س) .

وجود ، إذا دل على وجود واجب ، [لم]^(١) يناقض ذلك أن يكون الوجود كله واجباً .

فإذا قال^(٢) : أنا أئين بعد ذلك أن فيه محدثاً .

قيل : إذا بُيِّن ذلك ثبت أن فيه قديماً ، ويكون الدليل على ثبوت القديم هو الحوادث . وهذه طريقة صحيحة ، وهي تدل على إثبات قديم ، لا على ثبوت واجب له مفعول قديم ، لكن نفس الوجود يدل على ثبوت موجود قديم واجب الوجود على كل تقدير .

ثم يُقال : وليس الوجود كله واجباً قديماً ، فإننا نشهد حدوث المحدثات ، والمحدث ليس بقديم ، وليس بواجب الوجود يمتنع عدمه . ولا بمتنع الوجود يجب عدمه ، فإنه كان موجوداً تارة ، ومعدوماً أخرى . فعلم أنه يمكن وجوده وعدمه . وما كان هكذا فلا بد له من فاعل قديم أزلي يمتنع عدمه ، فثبت وجود الموجود القديم الأزلي من نفس الوجود ومن وجود المحدثات ، وثبت من وجود المحدثات أنه ليس كل موجود قديماً ولا واجباً ، / بل ثبت انقسام الوجود إلى قديم واجب وإلى محدث ممكن بهذه ص ١٨٩ الطريق ، وهي طريق الحدوث ، وطريق الإمكان الذي لا^(٣) يناقض الحدوث بل يلازمه ، فأما الإمكان الذي ابتدعوه ، فلا يثبت هو بنفسه ، ولا يثبت به شيء .

ثم الكلام في تعيين القديم الواجب ، وأن السموات محدثة ، له طرق

(١) لم : ساقطة من (ت) .

(٢) ت : وإذا قيل .

(٣) لا : ساقطة من (س) .

متعددة ضرورية ونظرية^(١) ، كما قد^(٢) بُسط في موضع آخر ، ويُن أن معرفة الصانع فطرية ضرورية : معرفته بعينه ، وأن السموات والأرض وما بينهما مخلوقة له ، حادثة بعد أن لم تكن ، وأن كل مولود يولد على الفطرة ، وأن الله خلق عباده حنفاء ، ولكن شياطين الإنس والجن أفسدوا فطرة بعض الناس ، فعرض لهم ما أزاحهم عن هذه الفطرة .

ولهذا قالت الرسل : ﴿ أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٠] .

ولما قال فرعون لموسى على سبيل الإنكار ، لما قال موسى : إني رسولٌ من رب العالمين ، قال : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٣] ، قال له موسى : ﴿ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤ - ٢٨] .

[ولما قال لموسى وهارون : ﴿ فَآتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ١٦]]^(٣)

قال ابن رشد^(٤) : « وأما المقدمة الثانية^(٥) ، وهي القائلة : إن الجائر

(١) ت : ونظيره ، وهو تحريف .

(٢) قد : ساقطة من (س) ٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين ساقط من (ت) ، والآية حرفها الناسخ في (س) .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» ، ص ١٤٦ .

(٥) مناهج الأدلة : وأما القضية الثانية .

محدث ، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء . فأجاز أفلاطون أن يكون شيئا جائزا أزليا^(١) ، ومنعه أرسطوطاليس^(٢) ، وهو مطلب عويص ، ولم يتبين^(٣) حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصّهم الله^(٤) بعلمه ، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

قلت : أما دعواه أن العلماء المذكورين^(٥) في القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان فدعوى كاذبة ، فإننا نعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ، ولا ممن يقول بقدم الأفلاك ، ولا ممن يقول قولاً يستلزم أن تكون الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالاضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحد والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس ، كتفريقهم بين الذاتيات والعرضية اللازمة للماهية ، وتفريقهم بين حقيقة الأعيان الموجودة التي هي ماهيتها ، وبين نفس الوجود الذي هو الأمر الموجود ، وأمثال ذلك .

ص ١٩٠

وهذا الذي [ذكره]^(٦) من ينازع هذين ، فإنه ينصر قول

(١) مناهج الأدلة : أفلاطون أن يكون شيء جائزاً أزلياً .

(٢) مناهج الأدلة : أرسطو .

(٣) مناهج الأدلة : ولن يتبين .

(٤) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٥) ت : المذكورون ، وهو خطأ .

(٦) ذكره : ساقطة من (ت) .

أرسطوطاليس ، ويقول : إن الجائز وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً ، وينكر على ابن سينا قوله بأن الجائز وجوده وعدمه يكون قديماً أزلياً ، وحكايته لهذا عن أفلاطن ، قد يقال : إنه لا يصح فيما يشبهه ^(١) قديماً من الجواهر العقلية ، كالدهر والمادة والخلاء ، فإنه يقول بأنها جواهر عقلية قديمة أزلية ، لكن القول مع ذلك بأنها جائزة ممكنة ، ونقل ذلك عنه فيه نظر .

وأما الأفلاك فالمنقول عن أفلاطن وغيره أنها محدثة ، فإن أرسطوطاليس يقول بقدم الأفلاك والعقول والنفوس ، [وهي على اصطلاح هؤلاء ممكنة جائزة ، وعلى أصله يكون الجائز الممكن بنفسه أزلياً] ^(٢) ، وهم ينقلون : إن أول من قال من هؤلاء بقدم العالم هو أرسطوطاليس ، وهو صاحب التعاليم . وأما القدماء كأفلاطن وغيره ، فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك ، وإن كانوا يقولون - أو كثير منهم - بقدم أمور أخرى ^(٣) قد يُخلق منها شيء آخر ، ويخلق من ذلك شيء آخر ، إلى أن ينتهي ^(٤) الخلق إلى هذا العالم . فهذا قول قدمائهم ، أو كثير منهم ، وهو خير من قول أرسطو وأتباعه .

قال ابن رشد : ^(٥) : « وأما أبو المعالي فإنه رام أن يبين ^(٦) هذه المقدمة

(١) س : إنما يصح فيما يشبهه ، وهو خطأ .

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من (ت) .

(٣) س : آخر .

(٤) س : انتهى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٦) س : أن يبين .

بمقدمات : إحداهما (١) : أن الجائز لا بد له من مخصّص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى من الثاني (٢) . والثانية : أن هذا المخصّص لا يكون إلا مريدا (٣) .

والثالثة : أن الموجود على الإرادة حادث (٤) . ثم يبيّن أن الجائز يكون عن الإرادة ، أى عن فاعل مرید من قبيل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الإرادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المتماثلين دون مماثلة (٥) . مثال ذلك أن السقمونيا (٦) ليس (٧) تجذب الصفراء التى فى الجانب الأيمن من البدن دون (٨) التى فى الأيسر . وأما الإرادة فهى التى تخصّص (٩) الشىء دون مماثله . ثم أضاف إلى هذه أن العالم يماثل (١٠) كونه فى الموضع الذى خلق فيه ، من الجو الذى خلق فيه ، يريد الخلاء ، لكونه فى غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج ذلك (١١) أن العالم خلُق عن إرادة (١٢) .

(١) ت ، س : أحدها . والمثبت من « مناهج الأدلة » (ص ١٤٦) .

(٢) مناهج الأدلة : أولى منه بالثاني .

(٣) س : مزيدا ، وهو تحريف .

(٤) مناهج الأدلة (ص ١٤٦ - ١٤٧) : أن الموجود عن الإرادة هو حادث .

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٤٧) : الجائزين المتماثلين ، أعنى لا تفعل المائل دون مماثله ، بل تفعلها .

(٦) ذكر د . محمود قاسم فى شرحه لمعنى هذه الكلمة أنها : « نبات يؤخذ صمغه ويخفف ويستخدم دواء

فى علاج الصفراء » وفى المعجم الوسيط : « السقمونيا نبات يستخرج منه دواء مسهل للبطن ومزيل لدوده » .

(٧) مناهج الأدلة : ليست .

(٨) مناهج الأدلة : من البدن مثلا دون .

(٩) مناهج الأدلة : تخصّص .

(١٠) س ، مناهج الأدلة : مماثل .

(١١) مناهج الأدلة : فانتج عن ذلك .

(١٢) ت : عن الإرادة .

قال (١) : « والمقدمة القائلة : إن الإرادة هي التي تخص أحد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم في حد (٢) يحيط به كاذبة أو غير بيّنة بنفسها ، ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ، لأنه إن كان محدثاً احتاج إلى خلاء » .

قلت : أما تسليمه (٣) أن الإرادة تخص أحد المتماثلين ، فيناقض ما قد ذكر (٤) أولاً من أنه لا بد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الآخر . والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المرید بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة . ومن كان هذا قوله امتنع عنده تخصيص (٥) أحد المتماثلين/بالإرادة ، بل لا بد أن يختص أحدهما بأمر أوجب تعلق الإرادة به ، وإلا فع التساوى يمتنع أن يراد أحدهما على هذا القول . ومتى سلّم هذا أمكن أن يُقال : إن مجرد اختيار (٦) الفاعل ، وهي إرادته ، خصّت الوجود بدهرٍ دون دهرٍ مع التماثل ، وبقدرٍ دون قدر ، وبوصفٍ دون وصف .

ص ١٩١

وأما منازعته في أن العالم في حد يحيط به ، فهم لا يحتاجون أن يشبّوا أمراً وجودياً يكون العالم فيه ، بل هم يقولون : إننا نعلم إمكان تيامنه وتياسره بالضرورة ، وإن كان ما وراءه عدم محض ، وتسمية ذلك موضعاً ، كقول القائل : العالم في موضع . ولفظ «الموضع» و«المكان» و«الحيز» يُراد به أمر موجود وأمر معدوم .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٤٧ .

(٢) مناهج الأدلة : خلاء .

(٣) س : أما تسليمهم .

(٤) س : فتناقض ما قد ذكره .

(٥) ت : تخصّص .

(٦) س : اختلاف .

قال ابن رشد^(١) : « وأما المقدمة القائلة : إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراداً حادث^(٢) ، فذلك شيء غير بين^(٣) . وذلك أن الإرادة التي هي^(٤) بالفعل ، فهي مع فعل المراد نفسه ، لأن الإرادة من المضاف . وقد تبين أنه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل ، وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن . وإذا وُجد أحدهما بالقوة ، وجد الآخر بالقوة ، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة ، فالمراد لا بد حادث^(٥) ، وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة ، فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة ، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل ، إذا^(٦) لم يقترن بتلك الإرادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك^(٧) هو بين أنها إذا خرج مرادها للفعل^(٨) أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل ، إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل . فإذا لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة ، لوجب أن يكون المراد محدثاً ولا بد . »

قال^(٩) : « والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور . »

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

(٢) مناهج الأدلة : محدث .

(٣) س (فقط) : غير بين بنفسه .

(٤) هي : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : فالمراد ولا بد حادث بالفعل .

(٦) مناهج الأدلة : إذ .

(٧) س : وكذلك .

(٨) للفعل : ساقطة من « مناهج الأدلة » (ص ١٤٨) .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

ولذلك لم يصرِّح لا بإرادة قديمة ولا حادثة ، بل صرِّح بما الأظهر منه أن الإرادة [موجدة موجودات] حادثة ^(١) . وذلك قوله تعالى ^(٢) : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ، وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة . بل الحق أن الشرع لم يصرِّح في الإرادة لا بحدوث ولا قدم ^(٣) ، لكون هذا من التشابهات في حق الأكثر ، وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة إرادة ^(٤) حادثة في موجود قديم . لأن الأصل الذي يعولون فيه على نفي ^(٥) قيام الإرادة الحادثة ^(٦) بمحل قديم هي المقدمة التي بيننا وهنأ ، وهي أن / ما لا يخلو عن الحوادث حادث ، وسنين هذا المعنى بياناً أتم عند القول في الإرادة .

ص ١٩٢

قلت : الكلام في الإرادة وتعددها ، أو وحدة عينها ، أو نوعها ، أو عمومها ، أو خصوصها وقدمها ، أو حدوثها ، أو حدوث نوعها ، أو عينها . وتنازع الناس في ذلك ليس هذا موضعه ، وهي من أعظم محارات النظر ^(٧) .

والقول فيها يشبه ^(٨) القول في الكلام ونحوه ، لكن نفس تسليم

(١) ت ، س : الأظهر منه أن الإرادة حادثة . والمثبت من « مناهج الأدلة » وبه يستقيم الكلام .

(٢) مناهج الأدلة : في قوله تعالى .

(٣) مناهج الأدلة : ولا بقديم .

(٤) مناهج الأدلة : على استحالة قيام إرادة . . .

(٥) مناهج الأدلة : لأن الأصل الذي يعولون عليه في نفي . . .

(٦) الحادثة : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) ت : بالنظر ، وهو تحريف .

(٨) ت : والكلام في ذلك يشبه . . .

الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه . فأما مفعول مراد أزل لم يزل ولا يزال مقارناً^(١) لفاعله المرید له ، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم ، فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل .

وحينئذ فبتقدير^(٢) أن يكون البارئ لم يزل مریداً لأن يفعل شيئاً بعد شيء ، يكون كل ما سواه حادثاً كائناً^(٣) بعد أن لم يكن ، وتكون الإرادة قديمة ، بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة .

قال^(٤) : « فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله تعالى^(٥) ليست طرقاً نظرية [يقينية]^(٦) ، ولا طرقاً شرعية يقينية . وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة [المنبهة]^(٧) في الكتاب العزيز ، على هذا^(٨) المعنى ، أعني معرفة وجود الصانع تعالى^(٩) . وذلك أن الطرق الشرعية إذا تومت [وجدت]^(١٠) في الأكثر قد جمعت وصفين : أحدهما : أن تكون يقينية . والثاني : أن تكون بسيطة غير

(١) ت . س : مقارن .

(٢) س : فتقدير .

(٣) ت . س : حادث كائن .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٨ .

(٥) مناهج الأدلة : الله سبحانه .

(٦) يقينية : ساقطة من (ت) .

(٧) المنبهة : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) هذا : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(١٠) وجدت : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

مرکبة ، أعنى قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .
قال ابن رشد^(١) : « وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا
نظرية ، أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة . وإنما يزعمون أن المعرفة بالله
وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس^(٢) عند تجريدها من العوارض
الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطلوب . ويختجون لتصحيح هذا بظواهر
من الشرع كثيرة .

ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا وجودها . فليست
عامة^(٤) للناس بما هم ناس^(٥) . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة
بالناس ، لبطلت^(٦) طريقة النظر . ولكان وجودها في الإنسان عبثا .

مثل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢] .
ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [سورة
العنكبوت : ٦٩] . ومثل قوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ
لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ [سورة الأنفال : ٢٩] ، إلى أشياء كثيرة^(٣) يُظن أنها عاضدة
لهذا المعنى .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) ت : في اليقين . وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : إلى أشباه ذلك كثيرة .

(٤) مناهج الأدلة : فإنها ليست عامة . .

(٥) س : للناس كلهم بأنهم ناس .

(٦) س : لتطلب ، وهو تحريف .

والقرآن كله دعاء إلى النظر^(١) والاعتبار وتنبه على طرق النظر . نعم
لسنا ننكر أن إمامته الشهوات قد تكون شرطاً^(٢) في صحة النظر ،^(٣) مثلما
تكون الصحة شرطاً في صحة النظر^(٤) ، لا أن إمامته الشهوات هي التي تفيد
المعرفة بذاتها ، وإن كانت / شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في العلم^(٥) ،
وإن كانت ليست مفيدة له^(٥) .

ومن هذه الجهة دعا الشارع^(٦) إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملة
ما حث^(٧) ، أعنى على العمل ، لا أنها كافية بنفسها ، كما ظن القوم ، بل
إن كانت نافعة في النظرية ، فعلى الوجه الذي بيّنا^(٨) . وهذا بين عند من
أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

قلت : العمل الذي أصله حب الله تعالى أمر الشرع به ، لأنه مقصود
في نفسه ، وهو معين على حصول العلم النافع ، كما أنه معين على حصول
عمل آخر صالح ، كما أن الشرع أمر بالعلم بالله تعالى لأنه مقصود في
نفسه ، وهو معين على العمل الصالح وعلى علم آخر نافع .

(١) مناهج الأدلة : إنما هو دعاء إلى النظر .

(٢) مناهج الأدلة : لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً .

(٣-٣) : ساقط من (س) من هذا الموضع ، وجاءت هذه العبارات في السطر التالي في غير موضعها وفي

« مناهج الأدلة » : شرطاً في ذلك .

(٤) س : العمل ؛ مناهج الأدلة : التعلم .

(٥) س : مفيدة له .

(٦) مناهج الأدلة : الشرع .

(٧) مناهج الأدلة : وحث عليها في جملتها حثاً .

(٨) مناهج الأدلة : الذي قلنا .

قال ابن رشد^(١) : « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف [منه] ^(٢) على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم شيئاً ^(٣) من جنس طرق الأشعرية ^(٤) .

قلت : طريق المعتزلة هي الطريق التي ذكرها عن الأشعرية ، وإنما أخذها [من أخذها] ^(٥) من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة ، وعندهم انتشرت ، وإليهم تُضاف . ولهذا لما كان الأشعري تارة يوافقهم ، وتارة يوافق السلف والأئمة وأهل الحديث والسنة ، ذمّ هذه الطريقة ، كما تقدم ذكر كلامه في ذلك ، فدمها وعابها موافقة للسلف والأئمة في ذلك .

وابن رشد رأى ما رآه من كتب الأشعرية ، فرأى اعتمادهم عليها ، فلذلك تكلم عليها .

وأفضل متأخري المعتزلة هو أبو الحسين البصرى ، وعلى هذه الطريقة في كتبه كلها يعتمد ، حتى في كتابه الذي سمّاه « غرر الأدلة » ^(٦) .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٤٩ .

(٢) منه : ساقطة من (ت) ، (س) . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) شيئاً : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) هنا ينتهي كلام ابن رشد في هذا الموضوع ، وسوف يستطرد ابن تيمية بعد التعليق عليه في مناقشة أقوال أخرى لبعض المتكلمين والفلاسفة ، ولن يعود إلى مناقشة ابن رشد مرة أخرى إلا في ص ٤٨٣ (منسوخ) .
(٥) عبارة « من أخذها » في (س) ، وسقطت من (ت) .

(٦) أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصرى سبقت ترجمته ٩٤/١ أحد أئمة المعتزلة ، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفى بها سنة ٤٣٦ . ومن كتبه « المعتمد في أصول الدين » و « المعتمد في أصول الفقه » وهو مخطوط وقد كتب عنه دراسة بالفرنسية الدكتور حسن حنفي طبعت بالمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٦٥/١٣٨٥ ومن كتبه « غرر الأدلة » و « شرح الأسماء الخمسة » . انظر ترجمته أيضا في : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، ص ٣٨٧ ؛ تاريخ بغداد ١٠٠/٣ ؛ العبر ١٨٧/٣ ؛ الأعلام ١٦١/٧ .

كلام أبي الحسين البصري
في «غرر الأدلة» ، وتعليق
ابن تيمية عليه

قال في أوله (١) : « إنا ذاكرون الغرض بهذا الكتاب والمنفعة به ، لكي إذا عرّف الإنسان شرف تلك المنفعة وشرف الغرض ، صبرت نفسه على تحمل المشاق في طلبها ، والاجتهاد في تحصيلها . فنقول : إن الغرض به هو التوصل (٢) بالأدلة إلى معرفة الله تعالى ، ومعرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه من الصفات والأفعال ، وصدق رسله ، وصحة ما جاءوا به . »

قال : « وظاهر أن المنفعة بذلك عظيمة شريفة من وجوه منها : أن من عرف هذه الأشياء بالأدلة أمن من (٣) أن يستترّله غيره عنها . ومنها : أنه يمكنه (٤) أن يرد غيره عن (٥) الضلال إليها . ومنها : أن يكون على ثقة مما (٦) يقدم عليه في معاده ، غير خائف من أن يكون على ضلال يوديه إلى الهلاك . »

قال : « وليس أحد يثق (٧) بصحة ما جاءت به الرسل إلا بعد المعرفة بصدقهم ، ولا تحصل المعرفة بصدقهم إلا بالمعجزات التي تميّزهم عن غيرهم ، وليس تدل المعجزات على صدقهم إلا إذا صدرت ممن لا يفعل القبيح ، لكي (٨) يؤمنَ أن نصدّق الكذّابين ، وليس يؤمنَ / أنه لا يفعل القبيح إلا إذا عرف أنه (٩) عالم بقبحه ، عالم باستغناؤه عنه ، ولا يعرف

(١) عبارة « في أوله » ساقطة من (س) .

(٢) ت : الموصل .

(٣) من : ساقطة من (س) .

(٤) س : يمكن .

(٥) ت : من .

(٦) س : على نفسه فيها ، وهو تحريف .

(٧) س : وليس يثق أحد .

(٨) س : لكن ، وهو تحريف .

(٩) ت : إذا عرف إذا ، وهو تحريف .

غناه إلا بعد أن يعلم أنه غير جسم ، ولا يعرف أنه غير جسم إلا إذا عرف أنه قديم ، ولا يعلم أنه عالم بكل قبيح إلا إذا علم أنه عالم بكل شيء ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم لذاته ، ولا يعلمه كذلك إلا إذا علم أنه عالم ، ولا يعلم أنه يُثيب ويعاقب إلا إذا علم أنه قادر حي ، ولا يعرف موصوفا بهذه الصفات إلا إذا عُرِفَ ذاته ، وإنما تعرف ذاته إذا استدل عليها بأفعاله ، لأنها غير مشاهدة ولا معروفة باضطرار ، ولا طريق إليها إلا أفعاله ، فيجب أن نتكلم في هذه الأشياء لنعلم صحة ما جاءت به الرسل ونمثله ، فنكون آمنين في المعاد .

ثم قال : « باب الدلالة على محدث الأجسام . الدلالة على محدث الأجسام والجواهر ، هي أن الأجسام والجواهر محدثة ، ^(١) وكل محدث فله محدث ، فلا أجسام إذاً محدث ^(١) »

قال : « وهذا الكلام يشتمل على أصلين : أحدهما : قولنا : إن الجسم لم يسبق الحركات والسكنات المحدثة . والآخر : قولنا : وكل ما لم يسبق المحدث فهو محدث . فالأول يشتمل على ثلاث دعاوى : إثبات الحركة والسكون ، وأن الجسم ما سبقها ^(٢) ، وأنها محدثان .

والأصل الآخر لا يشتمل إلا على دعوى واحدة : وهو أن ما لم يسبق المحدث محدث ، فصارت الدعاوى أربعاً ، ونحن نبينها ليصح حدوث ^(٣) الجسم .

(١-١) : ساقط من (س) .

(٢) : س : ما سبقها .

(٣) س : حدث .

قلت : وهذه هي الدعاوى الأربع التي ذكرها أبو المعالي في أول « الإرشاد » ، لكن جعل بدل الحركات والسكنات الأعراض ، ولكنه لم يقرر حدوث الأعراض إلا بحدوث الأكوان ، ولم يقرر ذلك إلا بالاجتماع والافتراق^(١) .

وأما طريقة^(٢) الحركة والسكون التي اعتمدها المعتزلة ، فهي التي يعتمدها الرازي ، وهي أقوى مما سلكه الآمدي وغيره ، حيث سلكوا طريقة الأعراض مطلقا، بناء على أن العرض لا يبقى زمانين ، فإن هذه أضعف الطرق ، وطريقة الحركة أقواها ، وطريقة الاجتماع والافتراق بينهما ، وهي طريقة [أبي الحسن]^(٣) الأشعري وطريقة الكرامية وغيرهم ، ممن يقول : إنه جسم .

ثم إن أبا الحسين احتج لهذه الدعاوى الأربع بنظير ما تقدم .

قال : « فإن قيل : فما الدليل على أن الحركة غيره ؟

قيل : لو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكان إذا بطل تحرك الجسم بطل الجسم ، ولو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكانت^(٤) الدلالة على حدث التحرك دلالة على حدث الجسم ، فلو كان تحرك الجسم هو الجسم ، لكان أسهل في الدلالة على حدث الجسم^(٥) .

(١) انظر الإرشاد ، للجويني ، ص ١٧ - ٢١ .

(٢) ت : طريق .

(٣) أبي الحسن : زيادة في (س) .

(٤) ت : لكان .

(٥) س : على حدثه .

قلت : هذا يبنى على أن ما ليس هو الشيء فهو غيره ، وهو قول المعتزلة . وأما الصفاتية فينازعونهم في هذا ، ويقولون : الصفة لا يطلق عليها : إنها هي هو ولا إنها غيره ، /وأثبتهم لا يقولون : لا هي هو ولا هي غيره ، لأن لفظ الغير مجمل . وكثير منهم يقولون : لا هي هو ولا هي غيره . لكن الاستدلال يمشى بأن تكون الحركة ليست هي الجسم وهي حادثة ، ويمشى بأن يُقال : الغيران ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، والحركة ^(١) تفارق الجسم بالوجود . فإنه قد يكون موجوداً ولا حركة له . لكن يُقال : لا نسلّم أن كل جسم يجوز أن يفارقه نوع الحركة ، بل قد تقارنه ^(٢) عين الحركة ، وهم لا يدعون أن الجسم مستلزم لعين الحركة والسكون بل لنوعها » .

ص ١٩٥

قال أبو الحسين : « والدلالة على استحالة سبق الجسم لجنس الحركة والسكون ، هي أنه لو سبقه لكان لا واقفاً ولا ماراً ولا حاصلًا في مكان ، مع أنه جرم متحيز ، والعلم باستحالة ذلك ضروري » .

قال : « والدلالة على حدوث ^(٣) الحركة والسكون هي أن كل حركة وسكون يجوز عليهما العدم ، والقديم لا يجوز عليه العدم . وإنما قلنا : يجوز العدم على السكنات والحركات ^(٤) ، لأنه ما من جسم متحرك إلا ويمكن أن يسكن ، أو يحول من حركة إلى حركة ، كخروج الفلك من دورة إلى

(١) س : أو وجود الحركة ، وهو تحريف .

(٢) س : تفارقه .

(٣) س : حدث .

(٤) س : على الحركات والسكنات .

دورة ، وما من جسم ساكن إلا ويمكننا أن نحركه : إما بجملمته أو بأجزائه ، كالأجسام العظام .

وإنما قلنا : إن القديم لا يجوز عليه العدم ، لأن القديم واجب الوجود في كل حال ، وما وجب وجوده في كل حال استحاله عدمه .

وإنما قلنا : إنه واجب الوجود في كل حال ، لأنه موجود فيما لم يزل ، فإما أن يكون وجوده على طريق الجواز أو على طريق الوجوب ، فلو كان موجوداً على طريق الجواز ، لم يكن بالوجود أولى منه بالعدم لولا فاعل ، ويستحيل أن يوجد القديم بالفاعل ، لأن المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم ، وليس للقديم حال عدم فيخرجه ، فصح أن وجود القديم واجب ، وليس بأن يجب وجوده في حال أولى من حال ، فصح أنه واجب الوجود في كل حال فاستحال عدمه .

ثم قرر الأصل الثاني وهو المهم .

قال : « وإنما قلنا : إن ما لم يسبق المحدث محدث ، لأن ما لم يسبق المحدث إذا كان موجوداً فإنه لم يوجد قبله ووُجد بعده أو معه ، فإذا لم يكن موجوداً فصار موجوداً ، وهذه حقيقة المحدث ، فصح أن الجسم محدث » .

قال : « فإن قيل : ما أنكرتم أن الحوادث الماضية لا أول لها ، ولا يلزم حدث الجسم إذا لم يتقدمها ؟ قيل : إذا كان كل واحد من الحوادث له أول ، استحاله ألا يكون لجميعها (١) أول ، لأنها ليست سوى آحادها ، كما يستحيل أن يكون كل واحد من الزنج أسود ، ولا يكونوا كلهم سوداً ،

ولأن كل واحد قد سبقه عدمه ، فلو كانت لا أول لها ، لكان ما مضى ما انفك من وجودها ولا من عدمها ، ولا ينفصل / السابق من المسبوق » . ص ١٩٦

قلت : هذه المقدمة هي التي نازعهم فيها المنازعون كما تقدم ذكر بعض [طعن] ^(١) الطاعنين فيها ، في كلام الرازي وغيره . وهؤلاء يقولون : لا نسلم أنه إذا كان لكل واحد منها أول ، أن يكون لجميعها أول ، كما أن كل واحد منها له آخر ، وليس لجميعها آخر .

وكما أن كل واحد من العشرة عشر ، وليس المجموع عشراً ، وكل واحد من أعضاء الإنسان عضو ^(٢) ، وليس المجموع عضواً . وبالجملة فليس كل ما يتصف به كل فرد من الأفراد يتصف به المجموع في جميع المواضع ، بل تارة يتصف المجموع بما يتصف به الأفراد ، كما أنه إذا كان كل جزء من الجملة موجوداً ^(٣) فالجميع موجود ، وإن كان كل جزء من المجموع ممكناً ^(٤) فالمجموع ممكن ، وإذا كان كل جزء منها معدوماً ^(٥) ، فالجميع معدوم ، وتارة لا يكون كذلك كما تقدم .

فلا بد من بيان أن مورد النزاع من أحد الصنفين ، وإلا فدعوى ذلك هو أول المسألة ، فدعوى ذلك مصادرة . وتمثيلهم بالزنج تمثيل بأمر جزئي ^(٦) لا يحصل به المقصود ، إلا أن يعلم أن هذا مثل هذا .

(١) طعن : ساقطة من (ت) .

(٢) س : عضواً ، وهو خطأ .

(٣) ت ، س : موجود ، وهو خطأ .

(٤) ت ، س : ممكن ، وهو خطأ .

(٥) ت ، س : معدوم ، وهو خطأ .

(٦) ت ، س : جزوي .

ولهم عنه أجوبة : المنع ، والمعارضة ، والفرق . أما المنع : فيقولون : لا نسلّم أن هذا مثل الزنج . وأما المعارضة : فيعارضون ذلك بعلمنا بأن كل حركة لها آخر ، وكل حادث له آخر ، وليس ^(١) لكل الحركات والحوادث آخر ، وأن كل عدد له نهاية ، وليس للأعداد نهاية ، وأن كل واحدة من الأخوات يباح التزوج بها ، وليس الجمع بين الأخوات مباحا ، وكل واحد من أفراد العشرة واحد ، وهو ثلث الثلاثة ، وربيع الأربعة ، وليست العشرة ثلث الثلاثة ، ولا ربيع الأربعة ، وأن كل واحد من أجزاء المركّب هو مفرد بشرط المركّب ، ليس مفردا بسيطا ، وأن كل واحد من أجزاء الدائرة جزء دائرة ، والدائرة ليست جزء دائرة ، وأن كل واحد من أجزاء المطر قطرة ، وليس المجموع قطرة ، فإنه يفرّق بين ما له مجموع يمكن أن يوصف بما وصفت به الأفراد ، وبين ما ليس له مجموع يمكن وصفه بذلك .

ولا ريب أننا إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة مسبوقه بأخرى ، لزم أن يكون لكل حركة أول ، ولا يلزم أن يكون لجنس الحركات أول ، كما إذا عرضنا على عقولنا أن كل حركة ملحقه بأخرى .

وأما إذا عرضنا على عقولنا أن كل زنجي فهو أسود ، فإننا نعلم بالضرورة أن مجموع الزنج ^(٢) سود ، وذلك لأن المجموع غير كل واحدٍ واحد من الأفراد . فتارة يمكن وصفه بصفات الأفراد ، كما نقول عن الحوادث المحدودة الطرفين : إن مجموعها حادث ، كما أن كل واحد ^(٣) منها حادث .

(١) س : فليس .

(٢) ت : الزنج ، وهو تحريف .

(٣) واحد : ساقطة من (س) .

ص ١٩٧ وتارة لا يمكن وصفه بذلك اللفظ ، /بل بصيغة الجمع ، فإن مجموع السودان لا يُقال فيه بنفس اللفظ : أسود ، ولا يُقال : غير أسود ، بل يُقال : سود . وسود صيغة جمع ، فهي بمعنى قولنا : كل زنجي أسود . وإذا لم يكن الحكم على المجموع هو بلفظه ^(١) الحكم على الأفراد ، كان نظير مثال الزنج ^(٢) . وأما إذا اتحد الحكم فقد يكون حكم المجموع فيه حكم الأفراد ، وقد لا يكون . فالأول إذا قلنا : كل محدث فهو مخلوق أو فهو ممكن ، أو : كل ممكن فهو مفتقر إلى غير ممكن ، فإن ذلك يوجب أن يكون مجموع المحدث مخلوقاً وممكناً ، ومجموع الممكن مفتقراً إلى غير ممكن ، لأن هذا الحكم ثابت للجنس من [حيث] ^(٣) هو هو ، فيلزم ثبوته حيث تحقق الجنس ، والجنس يتحقق في المجموع ، كتحققه في كل فردٍ فرد . فطبيعة المحدث تستلزم كونه مخلوقاً ممكناً ، وطبيعة الممكن إذا وجد تستلزم الافتقار إلى غير ممكن ، والطبيعة لازمة للمجموع ، فيستحيل وجود الطبيعة منفكّة عن لازمها ، فلا يكون مجموع الممكنات إلا مفتقراً إلى غيره ، كما لا يكون كل فرد منها إلا مفتقراً إلى غيره ، ولا يكون مجموع المخلوقات إلا حادثة وممكنة ، كما لا يكون كل منها إلا حادثاً ممكنات كذلك في المعنى .

لكن من المجموع ما يكون اللفظ يتناول جنسه ، كما يتناول الواحد

(١) س : بلفظه .

(٢) س : زنج .

(٣) حيث : ساقطة من (ت) .

منه ، كلفظ المخلوق والمحدث والممكن ، ومنه ما يكون لفظ (١) الكثير فيه صيغة جمع لا يستعمل في الواحد منه .

والزنج ليس لهم مجموع يُحكم عليه بأنه أسود أو ليس بأسود ، بل يُقال : مجموعهم سود وذلك معنى قولك : كل واحد منهم أسود، ولكنه الأسود (٢) يتصف به المجموع من حيث هو مجموع ، كما يتصف به كل واحد واحد ، بخلاف اتصاف المجموع بكونه محدثاً وممكناً ومفتقراً إلى غيره ، فإن هذا الوصف يمكن ثبوته للمجموع من حيث هو مجموع ، كما يثبت لكل فرد من أفرادهِ .

والحوادث إذا حكم على مجموعها بأن له أولاً أو ليس له أول ، فهو (٣) حكم على الجنس المجموع ، فإن عُلِمَ أن جنس الحادث لا يكون دائماً متصلاً ، بل لا يكون إلا بعد عدم ، كما عُلِمَ أن كل فردٍ [فرد] (٤) من أفرادهِ كذلك ، كان هذا نظير المحدث والممكن ، لكن (٥) النزاع في هذا ، فإننا إذا عرضنا على العقل المحدث عن عدم من حيث هو ، مع قطع النظر عن أفرادهِ ومجموعهِ : هل يكون مخلوقاً ممكناً ؟ جزم العقل بأن ما كان مخلوقاً محدثاً ، فإن كونه محدثاً يستلزم كونه ممكناً ، إذ لو لم يكن كذلك لزم كونه واجباً فلا يعدم ، أو ممتنعاً فلا يوجد .

والمحدث كان معدوماً وصار موجوداً ، فطبيعته تنافي الوجوب والامتناع ، لا فرق في ذلك بين الواحد / والجنس .

(١) لفظ : ساقطة من (س) .

(٢) س : إذ الأسود .

(٣) س : فهنا .

(٤) فرد : ساقطة من (ت) . (٥) س : ولكل .

وإذا عرضنا على العقل الحادث ، مع قطع النظر عن أفراده وجنسه : هل يستلزم أن يكون منتها منقطعاً له ابتداء ، أو لا يستلزم ذلك ، بل يمكن^(١) دوامه ؟ لم تجد في العقل ما يقضى^(٢) بأن جنس الحادث يجب أن يكون منتها له ابتداء .

وهذا الباب من تدبره تبين له الفرق بين تسلسل المؤثرات الفاعلات أنه ممتنع ، وبين تسلسل الآثار : أثراً بعد أثر ، كما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود الفرق بين الزنجي وبين الحادث . ومما يوضح ذلك أنا إذا قلنا : كل زنجي أسود ، لم يكن في الزنج ما ليس بأسود ، لأن هذا النقي يناقض ذلك الإثبات ، وصدق أحد المتناقضين اللذين لا يرتفعان يوجب كذب الآخر ، فلئنا إذا قلنا : بعض الزنج ليس بأسود ، كان مناقضاً^(٣) لقولنا : كل زنجي أسود ، فإذا لم يكن في الزنج ما ليس بأسود ، لزم أن يكون جميعهم سودا ، وأما إذا قلنا : كل حادث فله^(٤) أول ، فإنه يلزم أن لا يكون في الحوادث ما ليس^(٥) له أول ، وهكذا عكس نقيضه ،

(١) س : يمكنه .

(٢) س : ما يقضى .

(٣) س : متناقضا ، وهو تحريف .

(٤) س : له .

(٥) عند عبارة « في الحوادث ما ليس » تنتهي المقابلة مع نسخة (س) ، وفي أسفل هذه الصفحة من نسخة (س) توجد إشارة إلى أول كلمات الصفحة التالية ، وهي عبارة « له أول » . إلا أن الكلمات الموجودة في الصفحة التالية تبدأ بعبارة : « فساد المقدمات الثلاث . . . الخ » وهي عبارات سبق أن بينت في مقدمة الجزء الأول (ص ٢٨ - ٢٩) أنها من « تخريجة » في نسخة (س) تقابل آخر ص ٥٠ - ٧٧ من الجزء الأول (ط . السنة المحمدية) وهي تقابل ص ٩١ - ١٣٤ (من طبعتنا) وآخر عبارات في هذه « التخريجة » هي : « الوجه =

فيمتنع أن يكون حادث ليس له أول . وهل يلزم من ذلك أن تكون جميع الحوادث لها أول ، كما لزم أن يكون جميع الزنج سودا ؟ هذا محل نزاع

فيقال : الفرق معلوم بين قولنا : جميع الحوادث لها أول ، بمعنى : أن كل واحد منها له أول ، وبين قولنا : إن جنس الحوادث لها أول ، بمعنى : أن الحوادث منقطعة غير دائمة ولا مستمرة ولا متسلسلة ، فإن العقل يتصور أن كل واحد له أول وآخر ، وهي مع ذلك دائمة مستمرة ، فيمكنه الحكم بأن كل حادث له أول ، كما أن كل زنجي أسود . وهو بعد ذلك لم يعلم : هل هي دائمة أم هي منقطعة ؟

بل العلم بكون الحادث له أول ، هو العلم بأنه مسبوق بعدم ، وليس العلم بأن كل حادث هو مسبوق بعدم ، هو العلم بأنه كان العدم مستمرا دائما ، حتى حدث جنس الحوادث ، بل يمكن العقل أن يتصور أنه ما من حادث إلا وقبلة حادث ، كما يتصور أنه ما من حادث إلا وبعده حادث ، وما من عددٍ إلا وبعده عدد . وهو يعلم أن كل حادث فله أول ، وكل منقضى فله آخر ، وكل عدد فله حدٌّ ومنتهى ، وإن لم يكن لجنس العدد حد ومنتهى .

وما يبين ذلك الفرق : أن كون الشخص أسود وأيضا صفة قائمة به في حال وجوده ، فلا يمكن انتفاؤها عن الجنس الموجود ، مع قولنا : إن كلاً منهم أسود . وأما كون الشيء حادثاً ، أو مسبوقاً بعدم ، أو موجوداً

== الرابع أن يقال : العقل إما أن يكون علما بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وأما أن لا يكون علما بذلك ، فإن لم يكن علما امتنع ، وهي تقابل السطور الأولى من ص ١٣٤ من الجزء الأول من طبعتنا . وعلى ذلك سيكون اعتمادنا في باقي الكتاب إلى نهايته على نسخة (ت) فقط .

بعد أن لم يكن ، أو له أول ، فهو بمنزلة كونه ماضيا وملحوقا بعدم ،
ومعدوما بعد ما كان .

وهذا يقتضى أن كلاً من هذه الأمور ثابت لكل واحد من الحادث
والمقتضى^(١) . / أما كون جنس المنقضى^(٢) انقطع ، فلا يكون بعده
منقضى ، أو كون جنس الحوادث منقطعاً ، فلم يكن قبل الحوادث المعينة
شئ حادث ، فهذا نوع آخر .

والحكم على كل فرد فرد ، غير الحكم على المجموع ، من حيث هو
مجموع في النفي والإثبات ، ففي النفي نفرّق بين قوله : لا تأكل هذا ولا
هذا ، ولا تأكل السمك وتشرب اللبن ، إذ الأول نهى عن كل منها ،
والثاني نهى عن جميعها .

وكذلك إذا قال : ما ضربت لا هذا ولا هذا ، أو لم أضربهما ، وعنى
نفي ضربهما جميعاً .

ولهذا تنازع الفقهاء فيمن حلف لا يفعل شيئاً ففعل بعضه ، كما لو
حلف : لا آكل الرغيف ، فأكل بعضه . ولم يتنازعا في أنه لو عنى أكل
جميعه لم يحنث بأكل البعض .

وهذا كما في قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ ﴾ [سورة النساء :
٢٣] ، ونهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تُنكح المرأة على عمتها وخالتها ،
فالجمع بينهما منهى عنه . فهذه وحدها مباحة ، وهذه وحدها مباحة ،
واجتماعهما ليس مباحاً .

(١) في الأصل (ت) : والمقتضى ، والظاهر أنه تحريف .

(٢) في الأصل (ت) : المقتضى .

وكذلك كل واحد من الضدين مقدور ممكن ، وليس الجمع بينهما مقدورا ممكنا . وكذلك الجائع إذا حضرته أطعمة يكفيه كل منها ، فكل منها مباح له أكله ، ولا يباح له أكل المجموع حتى يَيْشَمَ^(١) ويموت . وكذلك من قال لغيره : خذ عبدا من عبيدى ، أو فرساً من خيلى ، كل منها مباح له ، وليس المجموع مباحا له . فإذا قيل : كل من هذه مباح ، لم يستلزم أن يكون المجموع مباحا .

والمقصود أن الأمور التى يتصف بها كل واحد من الأفراد ثلاثة أنواع :

أحدها : ما لا يمكن تصوره فى المجموع ، فلا يُقال : هو ثابت ولا متنفٍ .

والثانى : ما يمكن تصوره فى المجموع ، وهذا قد يكون ثابتا كثبوت الافتقار إلى الفاعل فى مجموع الممكنات والحادثات ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأجنييات منفردة ، وفى جمع أربع . وقد لا يكون ثابتا كثبوت النهاية فى أفراد الحوادث المنقضية لا فى مجموعها ، وثبوت الحِلِّ فى كل من الأختين لا فى مجموعها .

والفرق بين هذا وهذا أن الحكم الذى ثبت للأفراد ، إن كان للمعنى الذى يوجد فى المجموع ثبت له ، وإن لم يكن لذلك المعنى لم يلزم ثبوته له ، فكون المحدث ممكنا أو مفتقرا إلى الفاعل ثبت لحقيقة الحدوث ، وهذا ثابت للأفراد والمجموع . وكذلك افتقار الممكن إلى ما ليس بممكن ثبت

(١) فى « لسان العرب »: البَشَمُ : تخمة على الدسم... ابن سيدة : البشم : التخمة . وقيل : هو أن يكثر من الطعام حتى يكرهه .

الحقيقة الإمكان ، فإن حقيقة الممكن هو الذي لا يوجد إلا بغيره لا بنفسه ، وهذه الحقيقة لا تفرّق بين الأفراد وبين المجموع .

ص ٢٠٠ وأما كون الحادث / له أول ، أو الماضي له انتهاء ، فهذا يُعلم في كل حادثٍ حادث ، وماضيٍ ماضيٍ . وأما كون هذا الجنس كذلك ، فالطبيعة تلزم كل واحدٍ واحدٍ ، وليس في الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات ، حتى يُقال : هل يُحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا ؟ فإن أفراده موجودة على التعاقب ، وإذا قُدّر حوادث متعاقبة ، لم يكن في العلم بهذا ما يُوجب أن لا تكون دائمة .

لكن إذا قُدّر اجتماع حوادث في آنٍ واحد ، أو كانت محدودة قيل : إن هذا المجموع له ابتداء . وإذا قُدّر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر . قيل : لها انتهاء .

وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا ، فليس وجوده مجتمعا في الخارج ، وإنما يجتمع أفراده في الذهن لا في الخارج .

يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقبا متاليا ، إذا قيل : إن كل واحد من أفراد يعقب فرداً آخر ، لم يُعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئا آخر ، إذ لم يُحكم على جنسه بأنه يعقب غير جنسه ، وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب .

وكذلك إذا قلنا : كل واحد من أفراد سبقه عدم ، لم يُحكم على الجنس بأنه سبقه عدم ، كما حكمنا هناك على جنس المحدث بافتقاره إلى الفاعل ، وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن ، أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك . والكلام على هذا مبسوط في موضعه .

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم . وكذلك قوله : كل واحد قد سبقه عدم ، فلو كانت لا أول لها لكان ما مضى ما انفك من وجودها وعدمها ، ولا يفصل السابق من المسبوق . فإنهم يقولون : كل واحد مسبوق بعدم نفسه لا بعدم جنسه ، فإذا كان الجنس لا أول له ، لم يلزم أن يقارنه عدمه ، بل يقارن كل فرد من أفراد عدم غيره .

وهم يسلمون عدم كل واحدٍ واحد ، كما يسلمون حدوثه ، فإن حدوثه مستلزم لعدمه . لكنهم ينازعون في عدم الجنس وانتهائه وامتناع دوامه في الأزل ، كما ينازعون في انتهائه وامتناع دوامه في الأبد .

وبالجملـة : هذا الموضوع هو من أعظم الأصول التي يبنى عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام . وتبنى عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله وخلقه للسموات والأرض ، ثم استوائه على العرش وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام .

وأئمة أهل الحديث والسنة ، وطوائف من أهل النظر والكلام ، مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا .

ثم إنهم/والدهرية من الفلاسفة اشتركوا في أصل تفرعت عنه ص ٢٠١ مقالاتهم ، وهو أن تسلسل الحوادث ودوامها يستلزم قدم العالم ، بل قدم السموات والأفلاك . فقال الفريقان : إذا قُدِّرَ حادث بعد حادث إلى غير نهاية ، كان العالم قديماً ، فتكون الأفلاك قديمة .

ثم إن الفلاسفة الدهرية ، كابن سينا وأمثاله ، قالوا : تسلسل الحوادث ودوامها واجب ، لأن حدوث الحادث بدون سبب حادث ممتنع ، فيمتنع أن يكون جنسها حادثاً بلا سبب حادث . وإذا كان لكل حادث سبب حادث ، كان الجنس قديماً ، فيكون العالم قديماً .

وأبو الحسين البصرى ، وأمثاله من المعتزلة ، ونحوهم من أهل الكلام ، قالوا : تسلسل الحوادث ممتنع ، لأن كل حادث مسبوق بالعدم ، فيكون الجنس مسبوقاً بالعدم ، فيلزم حدوث كل ما لا يخلو عن الحوادث ، والأجسام لا تخلو من الحوادث فتكون حادثة .

ونفس الأصل الذى اشترك فيه الفريقان باطل ، وهو أنه يلزم من إمكان تسلسل الحوادث قدم الأفلاك ، أو قدم العالم ، أو قدم شيء من العالم .

والفلاسفة الدهرية أعظم إقراراً ببطلانه من المعتزلة ، فإن تسلسل الحوادث ودوامها لا يقتضى قدم أعيان شيء منها ، ولا قدم السموات والأفلاك ، ولا شيء من العالم . والفلاسفة يسلمون أن تسلسل الحوادث لا يقتضى قدم شيء من أعيانها ، وأن تسلسلها ممكن بل واجب .

فيقال لهم : هب أن الحوادث لم تزل تحدث شيئاً بعد شيء ، فمن أين لكم أن الأفلاك قديمة ؟ وهلاً جاز أن تكون حادثة بعد حوادث قبلها ؟ بل يُقال : هذا يبطل قولكم ، فإنها إذا كانت متسلسلة امتنع أن تكون صادرة عن علة تامة موجبة ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها . والحوادث متأخرة ، فيمتنع صدورها عن علة تامة بوسط أو بغير وسط .

وهكذا يقول للمعتزلة منازعوهم ، يقولون : أتم موافقون لسائر المسلمين وأهل الملل على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأنه خالق كل شيء ، وأنه القديم ، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم . ومقصودكم بالأدلة بيان ذلك ، فأى حاجة لكم إلى أن تسلّموا للدهرية ما يستظهرون به عليكم ؟

وإذا جاز أن يكون الله خلقها وأحدثها بأفعال أحدثها قبل ذلك ، وكل حادث مسبوق بحادث ، مع أن ما سوى الله مخلوق مصنوع مفطور ، حصل مقصودكم .

وإذا كان الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، أو فاعلاً لما يشاء ، لم يناقض هذا كون العالم مخلوقاً له ، فتكون /السموات والأرض مخلوقة في ستة أيام ، كما أخبرت بذلك الرسل ، والله خالق كل شيء ، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم .

ويقول لهم منازعوهم : أتم أردتم إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع سبحانه بما جعلتموه شرطاً في حدوثه ، بل وشرطاً في العلم بالصانع ، فكان ما ذكرتموه مناقضاً لحدوث العالم ، وللعلم بحدوثه ، وللعلم بإثبات الصانع .

وذلك أنكم ظنتم أنه لا يتم حدوث السموات إلا بامتناع حوادث لا أول لها ، وأن إحداث الله تعالى لشيء من مخلوقاته لا يمكن إلا إذا بقي من الأزل إلى حين أحدث المحدثات ، لم يفعل شيئاً من الأفعال ولا الأقوال ، بل ولا كان يمكنه عندكم الفعل الدائم ، ولا أن تكون كلماته دائمة لا نهاية

لها في الأزل ، ثم حين أحدثها هو على ما كان عليه قبل ذلك ، فحدث من غير تجدد شيء أصلاً .

فلزمكم القول بترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وحدوث الحوادث بلا سبب ، ولزمكم تعطيل الصانع سبحانه وجده وسلبه القدرة التامة ، حيث سلبتم قدرته على جنس الكلام والفعل في الأزل .

وقلتم : يجب أن يكون جنس كلامه حادثاً بعد أن لم يكن ، بل أن يكون مخلوقاً في غيره ، لا قائماً بذاته ، أو أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته .

وقلتم : لا يمكنه أن يحدث شيئاً إن لم يمتنع دوام الفعل منه ، فلا يكون قادراً فاعلاً متكلاً ، إلا بشرط أن لا يكون كان قادراً فاعلاً متكلاً .

وقلتم : لا يجوز وجود الحوادث إلا بشرط ألا يحدث لها سبب حادث ، ولا يترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلا بشرط ألا يكون هناك سبب يقتضي الرجحان ، فجعلتم شرط حدوث العالم وسائر أفعال الله وكلامه ما يكون نقيضه هو الشرط ، وبدلتم القضايا العقلية ، كما حرّفتكم الكتب الإلهية .

ومن هنا طمعت الفلاسفة فيكم ، وزادوا القضايا العقلية تبديلاً وإفساداً ، وزادوا في الكتب الإلهية تحريفاً وإلحاداً ، وصار أصل الأصول عندكم - الذي بنيت عليه إنباتكم للصانع ولصفاته ولرسله ، وبه كفرتم أو ضللتم من نازعكم من أهل القبلة ، أتباع السلف والأئمة ، ومن غير أهل القبلة - هو قولكم : إذا كان كل واحد من الحوادث له أول ، استحال ألا يكون لمجموعها أول ، لأنها ليست سوى آحادها .

والعقلاء يفرِّقون بصريح عقولهم بين الحكم والخبر والوصف لكل واحدٍ واحد ، وبين الحكم والخبر والوصف للمجموع في مواضع كثيرة . وأنتم تقولون بإثبات الجوهر الفرد ، فكل واحد من أجزاء الجسم جوهر فرد عندكم ، وليس الجسم جوهرًا فرداً ، بل المجموع من أفراد^(١) ، وقد ثبت للمجموع من الأحكام ما لا يثبت للفرد .

وبالعكس فمجموع الإنسان إنسان ، وليس كل عضو/منه إنسان . ص ٢٠٣
وكذلك كل [من]^(٢) الشمس والقمر ، والشجر والتمر ، وغير ذلك من الأجسام المجتمعة ، لها حكم ووصف لا يثبت لأجزائها .
والإنسان حتى سميع بصير متكلم ، وليس كل واحد من أبعاضه كذلك . فلم يجب إذا كان النوع والمجموع دائماً باقياً ، أن يكون كلٌّ من أفرادهِ دائماً ؟

والأمور المقدارية والعددية ، كالكرات ، والدوائر ، والخطوط^(٣) ، والمثلثات ، والمربعات ، والألوف ، والمئات ، كلها يثبت لأجزائها من الحكم ما لا يثبت لمجموعها . وبالعكس فإذا وُصف الشيء بأنه دائم ، أو طويل ، أو ممتد ، لم يلزم أن يكون كل واحد من أجزائه أو أفرادهِ كذلك .
قال تعالى في الجنة : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] .
ومعلوم أن كل جزء من أجزاء الأكل والظل يفنى وينقضى ، والجنس دائم لا يفنى ولا ينقضى ، ولا توصف الأجزاء بما وصف به الكل .

(١) في الأصل : من إقرار ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته .

(٢) من : ساقطة من الأصل (ت) ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٣) في الأصل : والحظوظ ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبتته .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ ﴾ [سورة ص: ٥٤] ،
 فأخبر عن الجنس أنه لا ينفد ^(١) ، وأن كل واحدٍ من أجزائه ينفد ^(١) .
 ويُقال للزمان والحركات في الأجسام : إنها طويلة ممتدة ، ولا يقال
 للصغير من أجزائها : إنه طويل ممتد ، فيكون الرب لم يزل متكلمًا إذا شاء ،
 أو لم يزل فاعلا لما يشاء هو ، بمعنى كونه لم يزل متكلمًا فعلا ، وبمعنى دوام
 كلامه وفعاله ، لا يستلزم أن كل واحدٍ من الأفعال دائم ^(٢) لم يزل .
 فإن قلت : الحادث من حيث هو حادث يقتضي أنه مسبوق بغيره ،
 كما أن الممكن من حيث هو ممكن يقتضي الافتقار إلى غيره ، والمحدث من
 حيث هو محدث يقتضي الاحتياج إلى غيره ، فكما أن الممكنات - مفردها
 ومجموعها - يلزم أن تكون مفتقرة إلى الفاعل ، وكذلك المحدثات ،
 فكذلك الحوادث - مفردها ومجموعها - يقتضي أن تكون مسبوقه بالغير .
 وهذا من جنس قولهم : الحركة من [حيث] هي ^(٣) تقتضي كونها
 مسبوقه بالغير ، لأن أجزائها متعاقبة لا مجتمعة .

قال لكم منازعوكم : هذا لفظ مجمل مشبه . وعامة حججكم
 وحجج غيركم الباطلة مبناها على ألفاظ مجملة متشابهة ، مع إلغاء الفارق ،
 ويأخذون اللفظ المجمل المشبه من غير تمييز لأحد معنيه عن الآخر .
 فبالاشتراك والاشتباه في الألفاظ والمعاني ضلّ كثير من الناس .

(١) في الأصل : ينفذ ، والصواب ما أثبت .

(٢) في الأصل : دائما ، وهو خطأ .

(٣) في الأصل : من هي ، وأضفت « حيث » ليستقيم الكلام .

وذلك أن قولكم : الحادث - من حيث هو - يقتضى أنه مسبوق بغيره ، أو الحركة - من حيث هي - تقتضى أن تكون مسبوقه بالغير .

يقال لكم : الحادث المطلق لا وجود له إلا في الذهن لا في الخارج ، وإنما في الخارج موجودات متعاقبة ، ليست مجتمعة في وقت واحد ، كما تجتمع الممكنات والمحدثات المحدودة ، والموجودات والمعدومات ، فليس ص ٢٠٤ في الخارج إلا حادث بعد حادث ، فالحكم إما على كل فردٍ فرد ، وإما على جملة محصورة ، وإما على الجنس الدائم المتعاقب .

فيقال لكم : أتريدون بذلك أن كل حادث فلا بد أن يكون مسبوقاً بغيره ، أو أن الحوادث المحدودة لا بد أن تكون مسبوقه ، أو أن الجنس لا بد أن يكون مسبوقاً ؟

أما الأول والثاني فلا نزاع فيهما . وأما الثالث فيقال : أتريدون به أن الجنس مسبوق بعدمه ، أم مسبوق بفاعله ، بمعنى أنه لا بد له من محدث ؟ الثاني مسلم ، والأول محل النزاع .

وكذلك في الحركة : إن قلتم : إن الحركة المعينة مسبوقه بأخرى أو بعدم ، فهذا لا نزاع فيه . وإن قلتم : إن نوعها مسبوق بالعدم ، فهذا محل النزاع .

وذلك أن من أعظم ما اعتمدوا عليه قولهم : الحركة من حيث هي حركة تتضمن المسبوقية بالغير ، فإن الحركة تحوّل من حال إلى حال ، فأحدى الحالتين سابقة للحال الأخرى ، فلا تُعقل حركة إلا مع سبق البعض على البعض ، وكل ما كان مسبوقاً بغيره لم يكن أزلياً . فالحركة

يُمتنع أن تكون أزلية . فيقال لهم : قولكم : الحركة تستلزم المسبوقية بالغير ، أتريدون بالغير سبق بعض أجزائها على بعض ، وهو المعنى الذى دللتم عليه ؟ أم تريدون أنها مسبوقه بالعدم ، أم مسبوقه بالفاعل ؟

أما الأول ، وهو الذى دللتم عليه ، فإنه يقتضى نقيض قولكم ، وهو يقتضى أن الحركة لم يزل نوعها موجودا ، لأن كل ما هو حركة مسبوق بما هو حركة ، وكل حال تَحَوَّل إليه المتحرك فهو مسبوق بحال أخرى ، وتلك الحال مسبوقه بأخرى ، فكان ما ذكرتموه دليلا على حدوث الحركة ، كما أنه يدل على حدوث أعيان الحركة وأجزائها ، فهو يدل على دوام نوعها ، وهو نقيض قولكم .

فكان ما ذكرتموه حجة فى محل النزاع إنما يدل على مواقع الإجماع ، وهو فى محل النزاع حجة عليكم لا لكم . وحينئذ فيقول المنازع : نحن نقول بموجب دليكم ، وهو حجة عليكم . وإن أردتم أن مسمى الحركة مسبوق بالعدم ، فلم تذكروا على هذا دليلاً أصلاً ، وهو مورد النزاع . وإن أردتم أنه مسبوق بالفاعل ، فهذا أيضا يُراد به أن كل جزء منها مسبوق بالفاعل . ويُراد به أن جنسها سبقه الفاعل سبقاً انفصالياً ، وإن لم يقيموا دليلاً على هذا ، فكان ما ذهبتم إليه لم يقيموا دليلاً عليه ، وما أقدم عليه دليلاً لا يدل على قولكم بل على نقيضه .

ولذلك يقال لخصومهم الفلاسفة : أنتم لم تقيموا دليلاً على قدم شىء

من العالم ، بل عامة ما أقدمتموه من الأدلة يستلزم دوام الفاعلية ،

وهذا/يدل على نقيض قولكم ، فإنه يقتضى أنه لم يزل يفعل ، والمفعول لا

يكون إلا ما حدث عن عدم .

وأما قدم شيء من العالم فلا دليل لكم عليه ، بل دليلكم يدل على نقيضه ، فإنه لو كان المفعول مقارنا للفاعل ، لزم ألا يحدث في العالم شيء . والطائفتان جميعا أصل قولها الكلام في الحركة ، فهؤلاء يقولون : يمتنع أن تكون الحركة دائمة ، فلا بد أن يكون جنس الحركة حادثاً عن غير سبب حادث .

وهؤلاء يقولون : بل جنس الحركة يمتنع أن يكون حادثاً ، فيمتنع أن تحدث الحركة لا من حركة . والزمان مقدار الحركة ، فيجب قدم نوعه . ثم قالوا : ولا حركة فوق حركة الفلك ولا قبلها ، ولا زمان إلا مقدار هذه الحركة ، فتكون هذه الحركة وزمانها أزليين .

فيقال لهم : من أين لكم أنه لا حركة قبل حركة الفلك ولا فوقها ؟ وهل هذا إلا قول بلا علم ، ونفى لما لم تعلموا نفيه ، وتكذيب لما لم تحيطوا بعلمه ولما يأتيكم تأويله ؟

ثم قولكم بأنه لا حركة إلا هذه الحركات ، مع أنه لا أول لها ولا آخر ، وهذا كذلك ، وهذا أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة .

قالوا : فالجسم يمتنع أن يتحرك حركة لا تنتهي ، كما ذكر ذلك أرسطو ، لأن الجسم ينقسم ، فتكون حركة الجزء مثل حركة الكل لا تنتهي ، وهذا ممتنع : يمتنع أن يكون الجزء مثل الكل .

قيل لهم : بل هذا الذي ذكره أرسطو وتلقيتموه بالقبول ، يدل على نقيض مقصوده ومقصودكم . فإن الجسم إذا قامت به حركة ، فحركة مجموع الجسم أكبر من حركة بعضه في المكان . وهذا غير ممتنع عند أحد من العقلاء ، فليس حركة الجزء مثل حركة الكل ، ولكن كلاهما لا يتناهي ،

فيلزم أن يكون ما لا يتناهى بعضه أكثر من بعض في الزمان ، وما لا يتناهى
لا يكون شئ أكبر منه .

فهذا يدل على فساد قولكم . لأنكم تقولون : إن حركة المحيط أعظم
من الحركة ^(١) المختصة بفلك الشمس والقمر وغيرها ، وكلاهما لا يتناهى .
فهذا الذى ذكرتموه في حركة الجسم الواحد يستلزم بطلان قولكم في حركة
الجسمين ، وأما الجسم الواحد فإن قولكم فيه يبنى على أنه يتبعص ، وأن
حركته متبعضة ، حتى يُقال : إن بعضه يساوى كله في عدم النهاية ، وهذا
ممتنع ، بل هي حركة واحدة لا أول لها ولا آخر ، ولا امتناع في ذلك .

ويقال للمتكلمين : إن قلتم : إنه مسبوق بالحرك ، بمعنى أنه لا بد
للحركة من محرك ، فهذا أيضا مسلم ، لكن قولكم : إن المحرك لا يجوز أن
يحرك شيئا حتى تكون الحركة ممتعة عليه أولا ، ثم تصير ممكنة من غير تجدد
شئ ، فتقلب من الامتناع إلى الإمكان من غير حدوث سبب / أصلا ،
ولا يجوز أن يحدث شيئا حتى يحدثه بلا سبب حادث أصلا .

ص ٢٠٦

هذا هو الذى ينازعكم فيه جمهور المسلمين وغيرهم ، ويقولون
لكم : لم يزل الله قادراً على الفعل ، والقدرة عليه مع امتناع المقدور جمع
بين التقيضين ، فإن القدرة على الشئ تستلزم إمكانه ، فكل ما هو مقدور
للرب تعالى ، فلا بد أن يكون ممكناً لا ممتنعاً .

ويقولون : إذا قلتم : لم يكن قادرا على الفعل ثم صار قادرا ، لأن
الفعل لم يكن ممكناً ثم صار ممكناً ، فما الموجب لهذا التجدد والتغير؟

(١) في الأصل : من حركة . وأرجو أن يكون الصواب ما أتته .

فإن قلت: حدث ذلك بلا سبب، كان هذا أعجب من قولكم الأول، إذ كان القادر يصير قادراً بعد أن لم يكن، من غير تجدد شيء أوجب قدرته.

وإن قلت ما ذكره أبو الحسين: المعقول من الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم، فيمتنع وجوده في الأزل.

قيل لكم: إن الفاعل لا يكون فاعلاً حتى يحصل الشيء عن عدمه، فلا يكون الفعل نفسه، أو المفعول نفسه، قديماً. لكن لم قلت: إنه يشترط في الفعل المعين عدم غيره؟ ولم قلت: إنه لا يكون فاعلاً لهذه السموات والأرض، حتى لا يكون قبل ذلك فاعلاً أصلاً، ولا يكون فاعلاً حتى يكون جنس الفعل منه معدوماً بل ممتنعاً؟ فهذا غير واجب في المعقول، بل المعقول يُعقل أنه حصل الشيء عن عدم.

وإن كان قبل تحصيله حصل غيره عن عدم، وهم قد يقولون: كان في الأزل قادراً على الفعل فيما لم يزل، وهذا كلام متناقض، فإنه في حال كونه قادراً لم يكن الفعل ممكناً له عندهم.

فحقيقة قولهم: كان قادراً حين لم يكن قادراً، فإن القادر إنما يكون قادراً على ما يمكنه دون ما لا يمكنه، فإذا كان الفعل في الأزل - وهو الفعل الدائم، أي الذي يدوم جنسه - غير ممكن له، لم يكن مقدوراً له، فلا يكون قادراً عليه.

وهذا مما أنكره المسلمون^(١) على هؤلاء المتكلمين، وكان هذا من أسباب لعنة بعضهم على المنابر.

(١) في الأصل: المسلمين، وهو خطأ.

ويقال لهم : مقصودكم الأول نصر الإسلام والرد على مخالفيه ، وليس في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا عن أحد من السابقين الأولين ، والتابعين لهم بإحسان ، هذا القول الذي أحدثتموه وجعلتموه أصل دين المسلمين . ليس فيه أن الرب لم يزل لا يفعل شيئا ، ولا يتكلم بشيء ، ولا يمكنه ذلك ، ثم إنه بعد تقدير أزمنة لا نهاية لها فعل وتكلم ، وأنه صار متمكنا من الفعل والكلام بعد أن لم يكن متمكنا ، بل القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين يناقض ما ذكرتموه ، فكان ما ابتدعتموه من الكلام الذي ادعيتم أنه أصل الدين مخالفاً للسمع والعقل ، ثم إنه صار من تقلدكم ينقل عن المسلمين واليهود والنصارى أن هذا قولهم .

ص ٢٠٧ ولا يُعرف هذا/القول عن أحد من الأنبياء ولا أصحابهم ، بل المعروف عنهم يناقض ذلك ، ولكن الثابت عند الأنبياء أن كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، خلاف قول الفلاسفة الذين يقولون : إن الأفلاك ، أو العقول ، أو النفوس ، أو شيئا غير ذلك مما سوى الله ، قديم أزلي ، لم يزل ولا يزال .

ويقال : قول القائل : الفاعل هو المحصل للشيء عن عدم ، أتريد به الفاعل للشيء المشار إليه أنه لا يكون فاعلا له إلا إذا حصله عن عدم ؟ أم تريد به أنه لا يكون الفاعل في نفسه فاعلا لشيء حتى تكون فاعليته ممتنعة ، ثم صارت ممكنة ؟

أما الأول فسلم . والثاني ممنوع . وسبب ذلك الفرق بين الفعل ونوعه . فإذا لم يُعقل فاعل لمعنى إلا بعد عدمه ، لم يلزم ألا يُعقل كون الفاعل فاعلا إلا بعد أن لم يكن فاعلا ، بل العقل لا يعقل حدوث فاعلية بلا سبب .

تابع كلام أبي الحسين
البري

قال أبو الحسين البصري : « فإذا ثبت حدوث العالم ، فالدلالة على أن له محدثاً هي أنه لا يخلو أن يكون حدث وكان يجوز أن لا يحدث ، أو كان يجب أن يحدث . فلو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجباً في نفسه ، وإن حدث مع جواز ألا يحدث لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه ، ويُستدل على أنه عالم قادر ، فصح قولنا » .

قال : « واستدل شيوخنا على أن الأجسام تحتاج إلى محدث ، بأن تصرفنا يحتاج إلى محدث لأجل أنه محدث ، فحدوث كل محدث يحوجه إلى محدث ، فإذا كانت الأجسام محدثة احتاجت إلى محدث ، والدلالة على حاجة تصرفنا إلى محدث هو أنه لو حدث بنفسه من غير محدث لحدث . وإن كرهناه ، أو كنا ممنوعين منه ، فلما وقع بحسب قصدنا ، وانتفى بحسب كراهتنا ، علمنا أنه محتاج إلينا » .

قال : « والدليل على أنه محتاج إلينا لأجل حدوثه ، أنه إما أن يحتاج إلينا لحدوثه أو لبقائه أو لعدمه . فلو احتاج إلينا لبقائه ، لوجب ألا يبقى البناء إذا مات الباني . ولا يجوز أن يحتاج إلينا لعدمه ، لأن تصرفنا كان معدوماً قبل وجودنا وقبل كوننا قادرين . فصح أنه يحتاج إلينا ليحدث ، ولأن حدوثه هو المتجدد بحسب قصدنا وإرادتنا ، وهو الذي لا يتجدد إذا كرهناه . / فعلمنا أنه محتاج إلينا لأجل حدوثه » .

ص ٢٠٨

قلت : فهذا أصل أصول القوم الذي بنوا عليه دينهم الصحيح نطق ابن تيمية
والفاسد . فإن الإقرار بوجود الصانع تعالى ، وأنه حيّ عالم قادر ، ونبوة

نبيه صلى الله عليه وسلم ، حق لا ريب فيه .

وأما نفيم صفات الرب تعالى ، ودعواهم أنه لم يتكلم بكلام قائم به ، ولا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ، ونحو ذلك ، فهو من دينهم الفاسد .

وهذه الطريقة هي التي سلكها ابن عقيل ، إذا مال إلى شيء من أقوال المعتزلة ، فإنه كان قد أخذ عن أبي علي بن الوليد ، وأبي القاسم بن التبان^(١) ، وكانا من أصحاب أبي الحسين البصرى ، ولهذا يوجد في كلامه نصر كلامهم تارة ، وإبطاله أخرى ، فإنه كان ذكياً كثير الكلام والتصنيف ، فيوجد له من المقالات المتناقضة بحسب اختلاف حاله ، كما يوجد لأبي حامد والرازى وأبي الفرج بن الجوزى وغيرهم .

وابن الجوزى يقتدى به فيما يدخل فيه من الكلام ، مثل كلامه في «منهاج الأصول» ، وفي «كف التشبيه» ونحو ذلك .

ولهذا يوجد في كلام هؤلاء من نفي الصفات الخيرية ، ومنعهم أن تُسمى الآيات والأحاديث آيات الصفات وأحاديث الصفات ، بل آيات الإضافات ، ونصوص الإضافات ، ونحو ذلك من الكلام الموافق لأقوال المعتزلة ، ما يبين به أن الأشعرى وأئمة أصحابه من المثبتين للصفات الخيرية ونحو ذلك ، أقرب إلى السنة والسلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، من كلام هؤلاء الذين مالوا في هذا إلى طريقة المعتزلة .

وهذه الطريقة التي سلكها أبو الحسين في إثبات أن المحدث لا بد له من محدث ، هي طريقة أبي المعالي وابن عقيل في كثير من كلامهم ، وغيرهم .

(١) لم أجد لها ترجمة فيما بين يدي من مراجع .

والقاضي أبو بكر يذكر ما يشبهها في الأصلين من استدلاله على افتقار المحدث إلى محدث بالتخصيص ، والاستدلال على ذلك بالقياس .
والأشعري أحسن استدلالاً منه ، مع أنهم كلهم سلكوا سبيل المعتزلة في هذا الأصل ، وسلّموا كلامهم . وهي طريقة أثبتوا فيها الجليّ بالحقني وأرادوا بها إيضاح الواضح ، كمن يقرر القضايا البديهية بقضايا نظرية ، يسندها إلى قضايا أخرى بديهية ، وذلك أن العلم بأن المحدث لا بد له من محدث ، أبين في العقل من العلم بأن ما جاز حدوثه ، لم يكن بالحدوث أولى من ألا يحدث ، لولا شيء اقتضى حدوثه ، وبأن ما وجب حدوثه وجب في كل حال . /

فإن هذه القضايا وإن كانت حقاً ، وهي ضرورية ، فالعلم بأن المحدث لا بد له من محدث أبين منها ، والعقل يضطر إلى التصديق بهذه أعظم مما يضطر إلى التصديق بتلك ، وتصور طرفي هذه القضية أبده في العقل من تصور تلك ، ولا تُعرض هذه القضية وتلك على سليم الفطرة إلا صدق بهذه قبل تلك .

وهذا كقول أبي المعالي ، ومن وافقه على طريقه ، إذ أثبت حدوث العالم ^(١) : « فالحدوث جائز وجوده ، وكل وقت صادفه وقوعه كان من الجوزات تقدّمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استئثار وجوده عن وقته بساعات . فإذا وقع الوجود الجائز بدلا عن استمرار العدم الجوز ، قضت العقول ببدايتها بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع ، وذلك - أرشدك

(١) الكلام التالي يبدو أنه من كلام بعض المتكلمين الواقفين لأبي المعالي في إثبات حدوث العالم ، ورجحت أنه ليس من كلام أبي المعالي الجويني ، بعد مراجعة ما بين يدي من كتبه .

الله - مستتين على الضرورة ، لا حاجة فيه إلى سبر الغير والتمسك فيه بسبيل النظر .

ثم إذا وضع اقتضاء الحادث مخصصاً على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجباً وقوع الحدوث ، بمنزلة العلة الموجبة معلولها ، وإما أن تكون طبيعة ، كما صار إليه الطبائعيون ، وباطلاً أن يكون جارياً بجرى العلة ، فإن العلة توجب معلولها على الاقتران ، فلو قُدِّرَ المخصص علة لم يخل من أن تكون قديمة أو حادثة . فإن كانت قديمة فيجب أن يجب وجود العالم أولاً ، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم ، وقد أقمنا الدلالة على حدثه . وإن كانت حادثة افتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول في مقتضى المقتضى .

ومن زعم أن المخصص طبيعة ، فقد أحال فيما قال ، فإن الطبيعة عند مثبتها توجب أثرها إذا ارتفعت الموانع ، فإن كانت الطبيعة قديمة ، فلتقتضِ قدم العالم ، وإن كانت حادثة فلتكن مفتقرة إلى مخصص .

قال : « وإذا بطل أن يكون مخصص العالم علةً أو طبيعة موجبة بنفسها ، لا على اختيار ، فتعين بعد ذلك القطع بأن مخصص الحوادث فاعل لها على الاختيار ، مخصص إيقاعها ببعض الصفات والأوقات » .

قلت : فهذه الطريقة هي من جنس طريقة أبي الحسين كما ترى ، وهي من جنس طريقة القاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل وغيرهم . ومعلوم لكل ذى فطرة سليمة أن العلم بأن الحادث لا بد له من محدثٍ أُبينُ من العلم بأن التخصيص لا بد له من مخصص ، فإنه ليس ص ٢١٠ التخصيص إلا نوعاً من الحوادث ، فإنهم لا / يريدون بذلك أن كل

تخصيص ، سواء كان محدثا أو قديما ، لا بد له من مخصص فاعل له على الاختيار ، فإن القديم يمتنع عندهم أن يكون له فاعل ، فلم يبق إلا التخصيص الحادث ، فيكون المعنى أن كل تخصيص حادث لا بد له من مخصص فاعل مختار .

والتخصيص الحادث إما أن يكون مساويا للحادث في العموم والخصوص ، أو يكون أخص منه . فإن كان مساويا له ، كان هذا بمنزلة أن يقال : المفعول الحادث والمتجدد الحادث وما أشبه ذلك ، وإن كان أخص منه كان استدلالا على أن كل محدث لا بد له من محدث ، لأن هذا النوع من الحادث لا بد له من محدث .

ثم إن هذا النوع هو المطلوب إثباته بالدليل ، فيكون استدلالا على هذا النوع بالجنس ، ثم استدلالا على الجنس بذلك النوع ، فيكون استدلالا بالشيء على نفسه .

لكن يقال من جهتهم : التخصيص ، وإن كان مساويا للحدوث في العموم والخصوص ، فجهة كونه تخصيصا غير جهة كونه حدوثا . وهم استدلوا بما فيه من التخصيص وإن كان مشروطا بالحدوث ، على أنه لا بد له من مخصص .

فيقال : هذا صحيح . لكن عليه سؤالان : أحدهما أن جهة كونه حدوثا أدلّ على المحدث من جهة دلالة كونه مخصّصاً على المخصّص . فإنه لو قال لهم قائل : لا نسلم أن التخصيص لا بد له من مخصص ، لم يكن لهم جواب إلا ما هو دون جوابهم ، لمن قال : لا نسلم أن المحدث لا بد له من محدث .

وإذا كان قد قال : إن ما جاز تقدمه وتأخره ، فإذا وقع وجوده بدلا عن عدمه ، قضت العقول ببدائيهما بافتقاره إلى مخصص خصمه بالوقوع ، فلأن يقال : ما حدث بعد أن لم يكن فإن العقول تقضى ببدائيهما بافتقاره إلى محدث أحدثه ، أولى وأحرى ، فإن العلم بافتقار المحدث إلى محدث أبين من العلم بافتقار المخصص إلى المخصص ، وافقار ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى مرجح .

السؤال الثاني : أن يُقال لهؤلاء كلهم ، كأبي الحسين ومن وافقه : هذه المقدمة التي بنيت عليها إثبات الصانع تعالى تناقضت فيها ، فإن حاصلها أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح ، أو لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

فإن هؤلاء يقولون : إذا حدث مع جواز أن يحدث وأن لا يحدث ، لم يكن بالحدوث أولى من أن لا يكون .

والآخرون يقولون : إذا تخصص بوقت دون وقت مع تشابه الأوقات ، أو بقدر دون قدر ، لم يكن تخصيصه بأحدهما أولى من الآخر إلا بمخصص ، / والأول يبنى على أنه قد استوى بالنسبة إلى ذاته الحدوث وعدمه ، فيفتقر إلى مرجح للحدوث . والثاني يبنى على أن الأزمنة والمقادير والصفات مستوية . فلا بد من مخصص يخصص أحدهما بالوقوع فيه ، وكل هذا مبني على أن الأمرين المتساويين في الإمكان لا يترجح أحدهما إلا بمرجح ، وهذا حق في نفسه ، لكنهم نقضوه حيث قالوا : إن هذه المحدثات والتخصيصات تقع بلا سبب يقتضى حدوثها ولا اختصاصها .

فإنهم ، وإن اثبتوا فاعلا ، لكن يقولون : إن نسبة قدرته وإرادته إلى جميع الممكنات سواء ، وأنه حدثت الحوادث بلا سبب حادث أصلا ، بل حال الفاعل قبل الفعل وحين الفعل سواء ، ومعلوم أن هذا تصريح برجحان الممكن بلا مرجح تام .

وهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدورَيْه على الآخر بلا مرجح . وهذا هو أصل قول القدرية ، وهو أصل قول الجهمية الجبرية . فالقدرية أخرجوا به أفعال الحيوان أن تكون مخلوقة لله ، وقالوا : إن العبد قادر مختار ، فترجح الفعل على الترك بلا مرجح .

وقالوا : إن ما أنعم الله به على أهل الإيمان والطاعة مما يؤمنون به وبيطيعون ، هو مثل ما أنعم به على أهل الكفر والمعصية ، فإنه أرسل الرسل إلى الصنفين ، وأقدر الصنفين ، وأزاح علل الصنفين ، وفعل كل ما يمكن من اللطف الذي يؤمن عنده الصنفان ، بمنزلة من أعطى ابنه مالا بالسوية ، ثم قالوا : إن المؤمن فعل الطاعة من غير نعمة خصه الله بها تعيينه على الإيمان ، والكافر فعل الكفر من غير سبب من الله .

وهذا القول مخالف للشرع والعقل . فإن الله بين ما خص به المؤمنين من نعمة الإيمان في غير موضع ، كقوله تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ [سورة الحجرات : ٧] .

والقدرية يقولون : إن هذا خطاب لجميع الخلق ، وليس الأمر كذلك ، بل هو خطاب للمؤمنين ، كما قال : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ .

وكما قال قبل ذلك : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ * وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [سورة الحجرات : ٦ ، ١٧] ، فهذا خطاب للمؤمنين لا لجميع الناس .

وأيضاً فإن العبد إذا كان قادراً على الطاعة والمعصية ، فلو لم يحدث سبب يوجب وقوع أحدهما دون الآخر ، / للزم الترجيح بلا مرجح . وذلك السبب ، إن كان من العبد ، فالقول فيه كالقول في الفعل ، فلا بد أن يكون السبب الحادث الموجب للترجيح من غير العبد ، والسبب الذي به وقعت الطاعة نعمة من الله خصَّ بها عبده المؤمن .

ص ٢١٢

ثم إن القدرية من المعتزلة وغيرهم بنوا على هذا أن الرب لم يكن يتكلم ولا يفعل ، ثم خلق الكلام والمفعولات بغير سبب اقتضى الترجيح . وأما المثبتون للقدر ، من الجهمية ونحوهم ، فخالفوهم في فعل العبد ، وقالوا : إنه لا يترجح أحد مقدوريه على الآخر إلا بمرجح ، ووافقوهم في فعل الله .

ولهذا يوجد كلام الرازي - ونحوه من هؤلاء - متناقضاً في هذا الأصل ، فإذا ناظروا القدرية استدلووا على أن القادر لا يترجح مقدوراً إلا بمرجح ، وإذا أرادوا إثبات حدوث العالم ، وردوا على الدهرية ، بنوا ذلك على أن القادر يترجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، وقالوا : إن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر بغير مرجح يصح من القادر المختار ، ولا يصح من العلة الموجبة ، وادَّعوا الفرق بين الموجب بالذات وبين الفاعل بالاختيار في هذا الترجيح .

وهذا حقيقة قول القدرية . لكن جهم نفسه نفي كون العبد قادراً ، ونفي أن يكون له قدرة على فعل . وحينئذ إذا قال : إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، لم ينتقض قوله بناءً على أصله الفاسد . والأشعري وغيره ممن يقول : إن العبد كاسب وله قدرة ، ويقولون : ليس بفاعل حقيقة ، ولا لقدرته تأثير في المقدور ، إن حصل فرق معنوي بين قولهم وقول جهم ، احتاجوا إلى الفرق بين فعل الرب وفعل العبد ، وإلا كانوا مثل جهم .

وأما جمهور المثبتين للقدر ، الذين يقولون : للعبد قدرة وفعل ، وهذا قول السلف والأئمة ، فعندهم أن العبد فاعل قادر مختار ، وهو لا يرجح أحد مقدوريه على الآخر إلا لمرجح .

والرازي يميل إلى قول هؤلاء ، ويثبت للعبد قدرة وداعيا ، وأن مجموعهما يستلزم وجود الفعل .

فهؤلاء الطوائف من الكلائية والكرامية والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم ، وإن خالفوا المعتزلة في القدر ، فهم يشاركونهم في الأصل الذي بنى أولئك قولهم في القدر عليه ، وهم يناظرون الفلاسفة القائلين بالموجب بالذات ، وأهل الطبع القائلين بأن فاعل العالم علة تامة أزلية تستلزم معلولها .

وهذا القول أشد فسادا ، فإن حقيقة قول هؤلاء أنه ليس لحوادث

العالم محدث ، كما أن حقيقة قول القدرية أنه ليس لفعل الحيوان محدث ، ص ٢١٣
فما قاله القدرية في فعل الحيوان ، قاله هؤلاء في جميع حوادث العالم ،

لأن العلة التامة المستلزمة لمعلولها لا يصدر عنها حادث لا بوسط ولا بغير وسط .

فهؤلاء شبهوا فعله بفعل الجادات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الجادات . والقدرية شبهوا فعله بفعل الحيوانات ، مع تناقضهم وتقصيرهم فيما جعلوه فعل الحيوانات . ثم إن المثبتين للقدر ، من الكلابية وغيرهم ، يخالفون المعتزلة في إثبات القدر ، وفي بعض مسائل الصفات ، ويجعلون المخصّص هو الإرادة القديمة التي نسبتها إلى جميع المرادات سواء ، وقالوا : إن من شأن الإرادة أن تخصص أحد المثلين عن الآخر بلا سبب ، ولهذا بنّوا أصولهم على أن التخصيص بأحد الوقتين لا بد له من مخصّص .

ثم كلام أبي الحسين وأمثاله أحذق من كلام هؤلاء من وجه ، وأنقص من وجه ، فإنه من حيث جعل نفس وجود الحدوث بدلا عن العدم ، مع جواز أن لا يحدث ، دليلا على المقتضى لحدوثه ، كلامه أرجح من كلام من جعل الدليل هو التخصيص بوقت دون وقت ، فإن نفس الحدوث فيه من التخصيص ما يستغنى به عن نسبة الحادث إلى الأوقات .

وأما كونه أنقص ، فإنه متناقض من وجه آخر . وذلك أنه قال : لو حدث مع وجوب أن يحدث ، لم يكن بأن يحدث في تلك الحال أولى من أن يحدث من قبل ، فلا يستقر حدوثه على حال ، إذ كان حدوثه واجبا ، فإنه بعد أن يتجاوز عن أن نفس الحدوث يستلزم الحديث . ولو قدر واجبا ، يقال له : إذا قدر الحدوث واجبا ، فلم لا يجوز أن يكون حدوثه في حال أولى منه في حال أخرى ، ويكون واجبا في تلك الحال دون غيرها ؟

فإن قال : لأن الأحوال مستوية .

قيل له : الأحوال مستوية سواء قُدِّرَ أن الحدوث واجب أو جائز ، فلا بد من مخصّص سواء قُدِّرَ الحدوث واجبا أو جائزا .

وإن قال : إن الواجب لا يختص بحال دون حال ، بخلاف الجائز .

قيل : هذا حق فيما وجب بنفسه ، لكن ليس العلم به بآيين من العلم بكون الحادث لا يحدث بنفسه . بل يحتاج ذلك إلى مزيد بيان وإيضاح أكثر من هذا ، لأنه قد تقدم تقريره بأن القديم واجب الوجود في كل حال ، فإنه موجود في الأزل ، فلا يجوز أن يكون وجوده على طريق الجواز ، ولا بالفاعل ، فتعيّن أن يكون واجبا ، ولم يقرر/ أن الواجب لا ص ٢١٤ يختص بوقت دون وقت .

فإن قال : هذا بين معروف بنفسه معلوم بالضرورة .

قيل له : إذا عرضنا على عقول العقلاء : أن الواجب : هل يكون واجبا في وقت دون وقت ؟ وأن الحادث : هل يحدث بنفسه ؟ كان ردهم لهذا الثاني أعظم من ردهم لذلك ، فلا يُقرر الآيين بالأخفى .

وأیضا فهذا أرجح من ذلك من وجه آخر . وذلك أن الفلاسفة الدهرية الإلهيين من المتأخرين ، كابن سينا وغيره ، يقولون : إن الواجب قد يكون قديما ، وهو واجب بغيره . فالواجب بغيره عندهم قد لا يكون محدثا ، مع كونه مفتقرا إلى مخصّص موجب ، فإذا عُرف افتقاره إلى موجب ، لم يلزم على قولهم أن يكون له محدثا ، ولم يقل أحد من هؤلاء : إن المحدث يكون بغير محدث . ومن قال هذا ، فإنه لا ينكر افتقار المخصّص

إلى مخصّص ، فحينئذ فن أقر بالحدث أقر بالمخصّص من غير عكس ، وما
دل على الحدث دل على المخصّص بالاتفاق ، وفي العكس نزاع .

وأیضا فلو نازعه منازع في أن ما وجب حدوثه يجوز أن يحدث في وقت
دون وقت ، وقال : هذا كما تقول أنت : إن القادر يخصّه بوقت دون
وقت ، لاحتاج إلى جواب .

فإن قال : القادر له أن يرجّح أحد مقدوريه بلا مرجّح ، كالجائع
والهارب .

قال له المعارض : فهذا الترجيح واجب أو جائز؟

فإن قال : واجب .

قال : فلم اخص بوقت دون وقت؟

وإن قال : جائز .

قال : فحدوثه مع جواز أن لا يحدث ، يفتقر إلى ترجيح آخر ، وإلا لم
يكن بالحدث أولى .

وإن قال : العلم بأن الواجب بنفسه لا يختص بزمانٍ دون زمان
ضروري .

قال المعارض : والعلم بأن الحادث لا بد له من محدث علم ضروري .
فإن زعم أن هذا ليس بضروري بل نظري ، أمكن المعارض أن يقابله
ويقول : العلم بأن الواجب لا يختص نظري لا ضروري .

والمقصود هنا التنبيه على أصول هؤلاء التي هي عمدتهم ، وعليها بنوا

دينهم الحق ، وما أدخلوا فيه من البدع . وأن ذلك إما أن يكون باطلا . وإما أن يكون حقا طَوَّلوه بما لا ينفع ، بل قد يضر . واستدلوا على الجليّ بالخفيّ ، بمنزلة من يحدّ الشيء بما هو أخفى منه .

وإذا كانت الحدود والأدلة إنما يُراد بها ^(١) البيان والتعريف . والدلالة والإرشاد ، فإذا كان المعروف المعلوم في الفطرة ، ويُجعل خفياً يستدل عليه بما هو أخفى منه ، أو يُدفع ويُذكر ما هو نقيضه ومخالفه ، وكانت هذه طرق ^(٢) السلف والأئمة التي دلّ عليها الكتاب والسنة . وهي الطرق الفطرية العقلية اليقينية الموافقة للنصوص الإلهية - تبيّن أن من عارض تلك الطرق الشرعية - معقوها ومنقوها - بمثل هذه الطرق البدعية ، بل عدل عنها إليها ، كان في ضلال مبين ، كما هو الواقع / في الوجود . والله يقول الحق وهو يهدي السبيل : ﴿ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة يونس : ٢٥] .

ص ٢١٥

وأما طريق شيوخ المعتزلة ، التي ذكرها أبو الحسين وعدل عنها ، فهي أبعد وأطول ، والأسولة عليها أكثر ، كما لا يخفى ذلك ، مع أن هذه الطرق لم تتضمن كذبا ولا باطلا ، من جهة أنها إخبار بالشيء على خلاف ما هو عليه ، أو من جهة أنها قضايا كاذبة ، بل من جهة الاستدلال على الشيء بما هو أخفى منه ، بخلاف كلامهم في الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ، وإبطال دوام الحوادث ، فإن منازعهم يقولون : كلامهم في ذلك

(١) في الأصل : تراد بها .

(٢) في الأصل : الطرق .

من نوع الكذب الباطل ، وإن لم يتعمدوا^(١) الكذب كسائر المقالات الباطلة .

وهاتان الطريقتان ، اللتان ذكرهما أبو الحسين عنه وعن شيوخه ، هما اللتان اعتمد عليهما^(٢) كثير من المثبتين للصفات ، الذين استدلوا بطريقة الأعراض والحركات على حدوث الأجسام ، كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى في « المعتمد » ، وغيرهما ؛ فإنهم سلكوا هذه الطريق فأثبتوا وجودها ، وأن الأجسام لا تخلو عنها ، وأنها لا تبقى زمانين ، وأنها محدثة ، وأن ما لا يخلو منها فهو محدث ، لأن الحوادث لها أول ، وأبطلوا وجود ما لا يتناهي مطلقا ، وذكروا التزاع في ذلك مع معمر والنظام وابن الراوندى^(٣) وغيرهم ، وأثبتوا ذلك بنظير ما تقدم من الحجج ، وقالوا : إن ما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث ، وقالوا : إذا ثبت أن ذلك محدث ، فلا بد له من محدث أحدثه ، وصانع صنعه ، خلافا للملحدة في نفي الصانع .

قالوا : والدلالة عليه أن المحدث لو لم يتعلق بمحدث ، لم تتعلق الكتابة

(١) في الأصل : وإن لم يتعمدوا .

(٢) في الأصل : عليهما .

(٣) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى ، أو ابن الراوندى ، ويقال ابن الريوندى ، زنديق ملحد ، كان أولا من متكلمي المعتزلة ، ونسبت إليه فرقة منهم هي « الراوندية » ، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد وكتب كتابا يرد فيه على المعتزلة هو كتاب « فضيحة المعتزلة » وقد رد عليه ابن الخياط من المعتزلة بكتابه « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » . وقد طارد السلطان أبو عيسى في زمن الخليفة المقتدر بالله ابن الراوندى فهرب ولبأ إلى ابن لاوى اليهودى بالأهواز وصنف له كتابه الذى سماه « الدماغ للقرآن » . وقد توفى ابن الراوندى سنة ٢٩٨ ويقال صلب وهو ابن ٨٦ سنة . انظر ترجمته في : البداية والنهاية ١١٢/١١ - ١١٣ ؛ المتظم ٩٩/٦ - ١٠٥ ، شنرات الذهب ٢٣٥/٢ - ٢٣٦ ؛ وفيات الأعيان ٧٨/١ ؛ الأعلام ٢٥٢/١ - ٢٥٣ ؛ لسان الميزان ١/٣٢٣ - ٣٢٤ .

بكاتب ، ولا الضرب بضارب ، لأن ذلك كله يتعذر ، إذ استحالة محدث لا محدث له ، كاستحالة كتابة لا كاتب لها ، فلو جاز وجود محدث لا محدث له ، لجاز محدث لا إحداث له ، وذلك محال .

وهؤلاء يقولون : المحدث عين الإحداث ، فحقيقة قولهم وجود محدث لا إحداث له ، وقد جعلوا هنا نفي هذا مقدمة معلومة يُحتج بها .

قالوا : وأيضا فإننا نرى الحوادث يتقدم بعضها بعضا ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ولولا أن مقدماً قدّم منها ما قدّم ، وأخرّ منها ما أخرّ ، لم يكن ما تقدّم منها أولى من أن يكون متأخرا ، وما تأخر أولى من أن يكون متقدما ، / فدل ذلك على أن لها مقدماً محدثا لها قدّم منها ما قدّم ، وأخرّ منها ما أخرّ .

ثم لا يخلو ذلك الأمر من أن يكون نفس الحادثات ^(١) ، أو معنى فيه ، أو لا نفسه ولا معنى فيه ، أو لجاعل جعله ، فيستحيل أن يكون ذلك لنفسه ، لأن نفسه هو وجوده ، والشئ لا يجوز أن يفعل نفسه ، ولا يجوز أن يكون لذلك المعنى ، لأن ذلك المعنى لا بد أن يكون موجودا ، إذ المعدوم ليس له تأثير في ذلك ، وإذا كان موجوداً فلا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا ، فلا يجوز أن يكون قديما ، لأنه لو كان قديما لوجب قدم الجسم المحدث ، وذلك باطل . وإن كان محدثا فلا بد أن يكون متقدما أو متأخرا ، فإن كان كذلك ، مع جواز أن لا يكون متقدما لقدم موجه ، فلا يكون كذلك إلا لمعنى آخر ، وذلك المعنى لمعنى آخر ، إلى غير نهاية .

(١) معنى العبارة : أن يكون المحدث هو نفس الحادثات .. الخ .

ولا يجوز أن يكون كذلك : لا لنفسه ، ولا لمعنى ، ولا لأمر ، لان ذلك يؤدي إلى أن لا يكون بالوجود في وقتٍ أُولَى من عدمه وبقائه على عدمه ، ولما عُلِمَ أن اختصاصه بالوجود أُولَى من عدمه ، بطل أن يكون كذلك إلا لأمرٍ ، وإذا بطلت هذه الأقسام ، عُلِمَ أن هذه الحوادث إنما اختصت في الوجود في أوقاتٍ معينة لجاعل جعله ، وأراد تقديم أحدهما على الآخر ، وتأخر بعضها عن بعض ، فثبت ما قلناه .

فهذا الذي ذكره القاضي أبو يعلى ، ومن سلك هذه الطريقة كأبي محمد بن اللبان^(١) ، وقبلهما القاضي أبو بكر ، وغيرهم : هي من جنس ما تقدم .

وهؤلاء غالبهم إذا ذكروا طريقتهم في حدوث الأجسام ، بأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ذكروا ذلك مسلماً ، كأنه بيّنٌ ، وإذا ذكروا مع ذلك أن الحوادث يجب تناهيا ، جعلوا ذلك بمنزلة المسلم أو المقدمة الضرورية ، تسويةً بين النوع وأشخاصه ، فيقولون مثلاً إذا أثبتوا حدوث الأعراض وأن الجسم مستلزم لها : الحوادث لها أول أثبتت منه ، خلافاً لابن الراوندى وغيره من الملحده .

والدلالة على ذلك علمنا بأن معنى المحدث أنه الموجود عن عدم ، ومعنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما لا أول له ، لوجب أن يكون قديماً ، وذلك فاسد لما بيّنا من إقامة الدلالة على حدوثها .

(١) أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن البكرى التيمي الأصبهاني المعروف بابن اللبان ، المتوفى سنة ٤٤٦ . فقيه شافعي ، صحب ابن الباقلاني ، ودرس عليه أصول الدين . انظر ترجمته في : المعبر ٢١١/٣ ؛ تبين كذب المفترى ، ص ٢٦١ - ٢٦٢ ؛ طبقات الشافعية ٧٢/٥ - ٧٣ ؛ شذرات الذهب ٢٧٤/٣ ؛ الأعلام ٢٦٦/٤ .

والجمع بين قولنا : حوادث ، وأنه لا أول لها ، مناقضة ظاهرة في اللفظ والمعنى ، وذلك باطل .

ثم يقولون : وإذا ثبت ما ذكرنا من ثبوت الأعراض وحدوثها ، وأن الجواهر لم تخل منها ولم تسبقها ، وجب أن تكون محدثة كهي ، لأن الجواهر لا تخلو/ من أن تكون موجودة معها أو بعدها أو قبلها ، فإذا بطل أن تكون الجواهر موجودة قبل وجود الأعراض ، وبطل أن توجد بعدها ، وجب أن تكون موجودة معها ، وثبت حدوثها كحدوث الأعراض . فهذا الذي يقوله هؤلاء ، كالقاضيين ومن وافقها على ذلك ، وهذا لفظ القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى ونحوهما .

والمعترض على ذلك يقول : إن موضع المنع لم يقيموا عليه حجة ، وإنما قالوا : معنى الحوادث أنها موجودة عن عدم ، فلو كان فيها ما هو لا أول له ، لوجب أن يكون قديما ، وهم لا يقولون فيها ما لا أول له ، بل كل حادث له أول عندهم ، وإنما يقولون : إن جنسها لا أول له ، بمعنى أنه لم يزل كل حادث قبله حادث وبعده حادث .

وحيثئذ فيقولون : إنه لا مناقضة بين قولنا : حوادث ، وقولنا : لا أول لها ، لأن معنى قولنا : حوادث ، أن كل واحدٍ واحد منها حادث بعد أن لم يكن ، ليس معناه أن جنسها حادث .

والذي لا أول له هو الجنس عندهم ، لا كل واحدٍ واحد ، فالذي أثبتوا له الحدوث ، هو كل واحدٍ واحد من الأعيان ، وتلك لم يشبتوا لشيء منها قديما ، ولا قالوا : لا أول لشيء منها ، والذي قالوا : لا أول له ، بل هو قديم ، هو النوع المتعاقب ، وذلك لم يقولوا : إنه حادث .

ثم إن هؤلاء أيضا بعد ذلك يقرّرون ما يدعونه من امتناع حوادث لا أول لها ، في ضمن دعواهم امتناع وجود ما لا يتناهى ، فيسلكون طريقين : طريقة تخصّ الحوادث المتعاقبة تعم كل ما لا يتناهى ، فيقعّدون قاعدة ، فيقولون : لا يجوز وجود موجودات لا نهاية لعددها ، سواء كانت قديمة أو محدثة ، خلافا لمعمر والنظام وابن الراوندى وغيرهم من الملحّدة ، في قولهم : يجوز وجود ذوات محدثة لا نهاية لها ، وخلافا للفلاسفة في قولهم : يجوز وجود جواهر قديمة لا غاية [لها]^(١) .

ثم يقولون : والدليل على ذلك أن كل جملة من الجمل لو ضممنا إليها خمسة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها زادت ، أو نقّصت منها خمسة أجزاء لعُلِمَ ضرورة أنها قد نقصت .

وإذا كان هذا كذلك وجب أن تكون متناهية ، لجواز قبول الزيادة والنقصان عليها ، لأن كل ما تأتى فيه الزيادة والنقصان وجب أن يكون متناهما من جهة العدد .

الدليل على هذا : المعدودات ، لما لم تصحّ عليها الزيادة والنقصان ،

ص ٢١٨ استحال أن تكون / متناهية ، وإذا كان كذلك استحال وجود موجودات غير متناهية ، قديمة كانت أو محدثة .

وليس لأحد أن يقول : يلزمكم على هذا أن تقولوا : إن معلومات الباري عز وجل أكثر من مقدوراته ، لأن جميع مقدوراته معلومة ، وله معلومات لا يصحّ أن تكون مقدورة ، وهى ذاته تعالى ، وسائر صفاته ،

(١) لها : ساقطة من الأصل . وزدتها ليستقيم الكلام .

وسائر الباقيات والمحالات التي لا يصح وجودها ، لأن مقدمات الباري ومعلوماته على ضربين : موجودات ومعلومات^(١) ، فالموجودات من المقدمات والمعلومات كلها متناهية ، والمعلومات منها غير متناهية ، ولا يصح فيها الزيادة والنقصان . وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ، بطل ما قاله . فهذا الذي يذكره مثل هؤلاء ، كالقاضيين وابن اللبان أو غيرهم . وهذه الطريق هي طريق التطبيق ، ومبناها على أن ما لا يتناهى لا يتفاضل ، وعليها من الكلام والاعتراض ما قد ذكر في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا التنبيه على طرق الناس في الأصول ، التي يقول القائل : إنها تستلزم ما يخالف النصوص .

ومنهم من يسلك في دعوى امتناع دوام الحوادث مسلك الضرورة ، كما سلكه طوائف ، منهم أبو المعالي في « إرشاده » الذي جعله إرشاداً إلى قواطع الأدلة ، وجعل أصل الأصول ، الذي بنى عليه جميع ما يذكره من أصول الدين ، التي بها كفر أو بدع من خالفه - هو دليل الأعراض المذكور ، وسلك فيه مسلك من تقدمه من أهل الكلام ، السالكين طريق المعتزلة في تقرير ذلك ، وهو مبني على أربعة أركان : إثبات الأعراض ، ثم إثبات حلوثها ، ثم إثبات لزومها للجسم^(٢) .

قال^(٣) « والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها » .

(١) في الأصل : ومعلومات . ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٢) انظر الإرشاد للجويني ، ص ١٧ - ١٨ . ثم انظر ص ١٨ - ٢٥ .

(٣) في كتابه « الإرشاد » ص ٢٥ .

كلام الجويني في
« الإرشاد » عن امتناع
حوادث لا أول لها .

قال (١) : « والاعتناء بهذا الركن حتمٌ ، فإن إثبات العرض (٢) منه يززع جملة مذاهب الملحدة ، فأصل مقالتهم (٣) أن العالم لم يزل على ما هو عليه ، فلم تنزل (٤) دورة الفلك (٥) قبل دورة إلى غير أول ، ثم لم تنزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ولد (٦) مسبوق بوالد ، وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبوقة بدجاجة ، فنقول : موجب أصلكم يقضى بوجود (٧) حوادث لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود ، وذلك معلوم بطلانه بأوائل / العقول ، فإننا نفرض القول في الدورة التي نحن فيها ، ونقول من أصل الملحدة أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها ، وما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم (٨) بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرمت (٩) الدورات التي قبل هذه الدورة (١٠) أذن انقضاؤها بتناهيها (١١) ، وهذا القدر كافٍ في غرضنا » .

ص ٢١٩

قلت : وهذه الحجة هي التي تقدم ذكر اعتراض كثير من النظائر

تعليق ابن تيمية

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) الإرشاد : الغرض .

(٣) الإرشاد : معظمهم .

(٤) الإرشاد : ولم تنزل .

(٥) الإرشاد : للفلك .

(٦) الإرشاد : مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد ...

(٧) الإرشاد : بدخول .

(٨) الإرشاد (ص ٢٦) : ينصرم .

(٩) الإرشاد : انصرمت .

(١٠) الإرشاد : الدورة التي قبل هذه الدورات .

(١١) الإرشاد : انقضاؤها واتهاؤها بتناهيها .

عليها ، حتى أتباع أبي المعالي ، كالرازي والآمدى والأرموى وغيرهم . وهم ينازعونه في قوله : إن بطلان ذلك معلوم بأوائل العقول ، ويقولون : قد جُوز ذلك طوائف متنوّعة من العقلاء ، الذين لم يتلقه بعضهم عن بعض من أهل الملل : المسلمين واليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة الأوّلين والآخريين وغيرهم ، بل قد يقولون : إن هذا قول الأنبياء وأتباعهم ، وفضلاء الطوائف ، لا يريدون أن قدم العالم هو قول الأنبياء ، بل يعلمون أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، كما أخبرت به الأنبياء ، لكن يقولون : مازال الله تعالى متكلمًا ، تكلم بما شاء ، أو ما زال فاعلا ، يفعل بنفسه ما شاء ، أو ما زال يفعل الحوادث شيئًا بعد شيء ، أو نحو ذلك من المقالات ، التي يقولون : إنها موافقة لقول الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأن أقوال الأنبياء لا تتم إلا بها .

وأما قدم الأفلاك ودوامها ، فهو قول طائفة قليلة ، كأرسطو وأتباعه . وقد نقل أرباب المقالات أنه أول من قال بقدم ذلك من الفلاسفة ، وأن الفلاسفة المتقدمين كانوا على خلاف قوله في ذلك . وقول أرسطو هذا وأتباعه ، هو من أقوال الملاحدة المخالفين للرسول ، فإن الأقوال التي تخالف ما عُلم من نصوص الأنبياء هي من أقوال الملاحدة ، ومن عارض نصوص الأنبياء بعقله كان من الملاحدة .

وأما الأقوال التي قالها الرسول ، أو قالت ما يستلزمها ، ولم نقل نقيض ذلك ، فهذه لا تضاف إلى الملاحدة ، بل من عارض نصوص الأنبياء بمعقوله ، وادّعى تقديم عقله على أقوال الأنبياء ، واستند في ذلك إلى أصل اختلف فيه العقلاء ، ولم يوافق عليه الأنبياء ، كان أقرب إلى أقوال

ص ٢٢٠
 أهل الإلحاد ، ولكن قد تشبته على كثير من النظائر ، فينصرون ما يظنونه من أقوال الأنبياء بما يظنونه دليلا عقليا ، ويكون الأمر في الحقيقة بالعكس ، لا القول من أقوال الأنبياء ، / بل قد يكون مناقضا لها ، ولا الدليل دليلا صحيحا في العقل بل فاسدا ، فيخطئون في العقل والسمع ويخالفونهما ، ظانين أنهم موافقون للعقل والسمع ، وآية ذلك مخالفتهم لصرائح نصوص الأنبياء ، وما فطر الله عليه العقلاء . فمن خالف هذين كان مخالفا للشرع والعقل ، كما هو الواقع في كثير من نفاة الصفات والأفعال .

والمقصود هنا أن المعارضين على ما ذكّر^(١) في تناهي الحوادث ، يقولون : لم يذكر على وجوب تناهيها دليلا ، فإن عمدته قوله : « ما انتفت عنه النهاية يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا تصرمت الحوادث أذن انقضاؤها بتناهيها » .

وهم يقولون لفظ « الانتهاء » لفظ مجمل : أتريد به الانتهاء ، بمعنى أنه لا أول لها ؟ أو الانتهاء بمعنى انقضاء ما مضى ؟

أما الانتهاء بالمعنى الثاني ، فإنهم لا ينازعون فيه ، بل يسلمون أن ما انتهى فقد انتهى ، لكن لا يسلمون أن الحوادث انتهت ، بل يقولون^(٢) : لم تزل ولا تزال ، فإن الانتهاء انقطاعها وانصرامها ونفاذها ، وهي لم تنفذ ولم تنقطع .

وإن قيل : الماضي قد وجد بخلاف المستقبل .

(١) أى الجوفى .

(٢) فى الأصل : بل يقول .

قيل : وجود ما وجد مع دوامها لا يوجب انتهاءه .

فإن قيل : فنحن نقدر أنها انتهت و فرغت .

قيل : إذا قدر تنهايتها لزم تنهايتها على هذا التقدير . وقيل : إن أريد بتنهايتها أن ما مضى هو محدود بالحد الفاصل بين الماضي والمستقبل ، وهذا انتهاء .

قيل : هب أن هذا يسمى انتهاءً ، لكن على هذا التقدير فهي منتهية من هذا الطرف الذي انتهت إليه ، لا من الطرف الأول الذي لا ابتداء له .

وعلى هذا فهو لا [لا] ينازعون في الانتهاء بهذا المعنى ، بل يقولون : كل ما مضى من الحوادث فقد انتهى وانقضى وانصرم و فرغ .

وهذا هو الذى نفاه الله عن كلماته ، وعن نعيم أهل الجنة . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا لَرْزُقْنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ ﴾ [سورة ص : ٥٤] .

وقال : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] وقال : ﴿ لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [سورة الواقعة : ٣٣] .

وقال : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لَكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى وَوَجِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾ [سورة الكهف : ١٠٩] .

وأما عدم الانتهاء ، بمعنى أنه لا ابتداء لها ، فلم يذكر دليلاً على امتناعه . فإن القائل إذا قال : ما انتفت عنه النهاية ، بمعنى أنه لا ابتداء

(١) في الأصل : فهو لا . ينازعون ، ولعل الصواب ما أثبت .

له ، يستحيل أن ينصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإن الحوادث إذا انصرمت أذن انقضاؤها بتناهيها .

قيل له . انقضاؤها يؤذن بتناهيها من آخرها ، فالانتهاء والانصرام هنا ص ٢٢١ معانها واحد . فكأن القائل قال : إذا انتهت فقد انتهت ، / وإذا انصرمت فقد انصرمت .

وأما كون الانقضاء والانتهاى من الآخر يؤذن بأن لها مبدأً كان بعد أن لم يكن ، فليس فى الانتهاى ما يؤذن بحدوث الابتداء ، بل هذا هو رأس المسألة ، وليس الاطراد بالانتهاى هنا انقطاعها بالكلية حتى لا يوجد شيء منها ، بل المراد انتهاء ما مضى منها ، فإن ما انقطع بالكلية فعُدم جنسه ، يمكن أن يُقال إن له مبتدأً ، ولو كان قديم الجنس لم يعدم ، فإن ما وجب قدمه امتنع عدمه ، سواء كان شخصا أو نوعا .

وأما إذا أريد بالانتهاى انتهاء ما مضى مع دوام النوع فى المستقبل ، فليس فى هذا الانتهاى ما يستلزم أن يكون أوله محدودا .

ومن المعلوم أن العقل إذا قدرَّ حوادث متوالية لم تزل ولا تزال ، كان يعلم أن كل واحد منها قد انصرم وانصرم ما قبله ، مع أنه قد قدرَّ دوام هذا النوع ، كما يعلم أن كل واحد منها له أول ، مع تقديره أنه لا أول لها ، فعلم أن هذا التقدير لا ينافى انصرام ما انصرم ، ولا حدوث ما حدث ، وإذا لم يتناف هذا وهذا لم يكن ثبوت أحدهما دليلا على انتفاء الآخر ، فعلم أن ما ذكره لا ينافى جواز دوام الحدوث .

وقد عارضهم المعترضون بالحوادث المستقبلية ، وأوردوا سؤالهم .
قالوا (١) : « فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها (٢) مؤبّد مسرمد ، فإذا لم
يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .
قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى آحاداً على التوالي ،
وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل قضاء بوجود ما لا يتناهى ،
ويستحيل أن يدخل في الوجود من مقدورات الباري تعالى : ما لا يحصره
عدد ، ولا يحصيه أمد . والذي يحقّق ذلك أن حقيقة الحادث ما له أول ،
وإثبات الحوادث مع نفي الأوّلية تناقض ، وليس في (٣) حقيقة الحادث أن
يكون له آخر » .

وقد أجاب المعترضون عن هذا الكلام بأن ما مضى دخل في الوجود ثم
خرج ، فليس هو الساعة داخلاً في الوجود ، وما يستقبل سيدخل في
الوجود ثم يخرج ، فكلاهما في الحال ليس بداخل في الوجود ، وكلاهما
لا بد من دخوله في الوجود وخروجه منه ، فقد استوى هذا وهذا في
الدخول والخروج ، وفي العدم الآن . لكن دخول هذا وخروجه ماضٍ ،
ودخول هذا وخروجه مستقبل ، وليس في هذا الفرق ما يمنع اشتراكهما ،
فهما اشتركا فيه ، لا سيما والمضى والاستقبال/أمران إضافيان ، فما من

ص ٢٢٢

(١) الكلام التالي هو كلام الجويني في « الإرشاد » ص ٢٦ .

(٢) فيها : ليست في « الإرشاد » .

(٣) الإرشاد : من .

حادثٍ إلا ولا بد أن يوصف بالمضى والاستقبال ، فيوصف بالمضى باعتبار ما بعده ، ويوصف بالاستقبال باعتبار ما قبله ، فإذا نُظر إلى حادث معين فما قبله ماضٍ وما بعده مستقبل ، وهكذا كل حادث .

وإذا كانت الحوادث الدائمة كل منها يوصف بالمضى والاستقبال ، لم يصح الفرق بينهما بذلك ، فإن من شرط الفرق اختصاص أحد النوعين به وتأثيره في الحكم الذي فُرق بينهما فيه لأجله ، وكلا الأمرين منتفٍ هنا . والدليل الدال على انتفاء دوام الحدوث يتناول هذا كتناول هذا ، فإما أن يصحها جميعا وإما أن يبطلا جميعا .

ولهذا كان من طرد هذا الدليل ، وهما إماما أهل الكلام نفاة الصفات : الجهم بن صفوان إمام الجهمية ، وأبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة ، كلاهما ينفي دوام الحدوث في المستقبل كما نفاه في الماضي .

وإذا قال القائل : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا ينتهي آحادا على التعاقب .

قيل له : فالمستقبلات تدخل في الوجود وهي لا تنتهي آحادا على التعاقب ، لكن لم تدخل بعد ، وذاك دخل ثم خرج .

وقوله : « يستحيل أن يدخل في الوجود من مقدرات الباري تعالى ما لا يحصره عدد ولا يحصيه أمد » هو محل النزاع إذا قصره على الماضي ، وإن كان اللفظ عاماً فهو خلاف ما سلّمه ، بل هؤلاء يقولون : يجب أن يدخل

في الوجود من مقدرات الباري ما لا يتناهى وإلا لزم أن يكون الرب لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، أو بالعكس من غير حدوث أمر أوجب انتقاله من القدرة إلى العجز وبالعكس . وهذا فيه سلب للرب صفة الكمال ، وإثبات التغير بلا سبب يقتضيه ، وذلك مخالفة لصريح المعقول والمتقول .

ولهذا كان ما أنكره المسلمون على هؤلاء قولهم : إن الرب في الأزل لم يكن قادرا ثم صار قادرا ، وهو مما استحلب به المسلمون لعنة بعض من أضيف إليه ذلك من أهل الكلام ، لا سيما من يسلم أن الرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بصفات الكمال ، فإنه يجب أن يصفه بأنه لم يزل ولا يزال قادرا ، والقدرة لا تكون إلا على ممكن ، فلزم إمكان فعله فيما لم يزل ولا يزال .

وقول القائل من هؤلاء : إنه كان قادرا في الأزل على ما لم يزل ، كلام متناقض . فإنه يُقال لهم : حين كان قادرا : هل كان الفعل ممكنا ؟ فلا بد ص ٢٢٣ أن يقولوا : لا ، فإنه قولهم .

فيقال لهم : كيف وُصف بالقدرة مع امتناع شيء من المقدور ؟ فعلم أنه مع امتناع الفعل يمتنع أن يقال إنه : قادر على الفعل .

وأما قوله : « إثبات الحوادث مع نفي الأوليّة تناقض » . فيقولون : هو تناقض إذا نفي الأوليّة عن نفس ما له أول ، وهو كل واحدٍ واحد من الحوادث . أما إذا نفي الأوليّة عمّا لم تثبت له أوليّة ، وهو نوع الحوادث ، لم يتناقض كما تقدم .

ثم قالوا في الفرق بين الماضي والمستقبل ما قاله أبو المعالي . قال (١) :
« وضرب المحصلون لذلك (٢) مثالين في الوجهين . قالوا (٣) : مثال إثبات
حوادث لا أول لها قبل كل حادث (٤) قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك
درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله
درهما ، فلا يُتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما . ومثال ما
ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ، ولا
أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا ، فيُتصور منه أن يجرى على
حكم الشرط » .

فيقول المعارضون : هذا التمثيل ليس مطابقا لمسألتنا ، فإن قوله : « لا
أعطيك حتى أعطيك » نقي للمضارع المستقبل إذا وجد قبله ماض ، فحقق
القياس الصحيح والاعتبار المستقيم أن يُقال : « ما أعطيتك درهما إلا
أعطيتك قبله دينارا ، ولا أعطيتك دينار إلا أعطيتك قبله درهما » فهذا
إخبار أن كل ماضٍ من الدراهم كان قبله دينار ، وكل دينار كان قبله
درهم ، وهو نظير الحوادث الماضية التي قبل كل حادث منها حادث .

كما أن قوله : « لا أعطيك درهما إلا أعطيك بعده دينارا ، أو لا دينارا
إلا وبعده درهم » هو نظير الحوادث المستقبلية التي بعد كل حادث منها
حادث ، فإن أمكن أن يصدق في قوله في المستقبل ، أمكن أن يصدق في

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في « الإرشاد » ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) لذلك : ليست في « الإرشاد » .

(٣) الإرشاد : فقالوا .

(٤) عبارة : « قول كل حادث » : ليست في نسخة الأصل من « الإرشاد » ولكنها في نسخة أخرى منه .

قوله في الماضي ، وإن امتنع صدقه في الماضي امتنع صدقه في المستقبل ، إذ العقل لا يفرّق بين هذا وهذا ، ولكنه يفرّق بين قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » وبين قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك » .

فإذا كان منتهى النظار هو القياس العقلي والاعتبار ، وهم في القياس الذي جعلوه أصل أصول الدين يقيسون الشيء بما يبيّن مفارقتة إياه في عين الحكم الذي/ سوّوا بينها فيه ، علم أن ذلك قياس باطل .

ص ٢٢٤

وهذا من أعظم أصولهم ، أو أعظم أصولهم ، الذي بنّوا عليها تفهيم لما نفوه من أفعال الرب وصفاته ، وعارضوا بذلك ما أرسل به رسله من أنبائه وآياته .

وقوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » مثل قول : « ما أعطيتك حتى أعطيتك » . فهنا نفى الماضي حتى يوجد الماضي ، وهناك نفي المستقبل حتى يوجد المستقبل . وكلاهما ممتنع ، فإنه نفى الشيء حتى يوجد الشيء . وحقيقته الجمع بين النقيضين ، حتى يُجعل الشيء موجودا معدوما ، كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجد هو نفسه ، فيقتضى أن يكون وجوده قبل وجوده ، بل في حال عدمه ، فيكون قد جعل موجودا حال كونه معدوما ، وهذا ممتنع بين الامتناع .

بخلاف قوله : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله ، ولا أعطيك إلا أعطيك بعده » فإنه إثبات بعد كل عطاء عطاء ، وقبل كل عطاء عطاء ، فهذا يتضمن إثبات بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، وقبل كل حادث ماض حادث ماض ، فأين هذا من هذا ؟

وليتدبر العاقل القياس العقلي في هذا الباب ، فإنهم قد سلموا أنه يجوز أن يكون بعد كل حادث مستقبل حادث مستقبل ، كما إذا قال : « لا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا » .

واتفقوا على أنه لا يجوز أن نقول « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » وتنازعوا هل يجوز أن يكون قبل كل حادث ماض حادث ماض أم لا ؟ فنهى من منع ذلك ، وقال : هذا مثل أن نقول : « لا أعطيك درهما حتى أعطيك دينارا » . ومنهم من جَوَّز ذلك وقال : ليس هذا مثل هذا الممتنع ، ولكن هذا نظير ذلك الجائر ، وهو قوله : لا أعطيك درهما إلا أعطيتك بعده دينارا ، فإن هذا معناه أن يكون بعد كل حادث حادث ، وذلك معناه أن يكون قبل كل حادث حادث .

وهذا المعنى هو هذا المعنى ، لكن هذا قدّم اللفظ بما بعد ، وهناك قدّم التلطف بما قبل ، وأما من جهة المعنى فلا فرق بينهما .

قالوا : وأما الممتنع فنظيره أن نقول : « ما أعطيتك إلا حتى أعطيتك » فهذا نظير قوله : « لا أعطيك حتى أعطيك » ، ليس نظيره : « ما أعطيتك إلا وقد أعطيتك قبله » . فهنا أصل متفق على جوازه ، وأصل متفق على امتناعه ، بل أصلان متفق على امتناعهما ، / وأصل متنازع فيه : هل هو نظير هذا الجائر ، أو نظير الممتنعين ؟

ولهذا كان الذين اتبعوا هؤلاء من المتأخرين ، كالرازي والآمدي وغيرهما ، قد يتبين لهم ضعف هذا الأصل الذي بَنَوْا عليه حدوث الأجسام ، ويرجع عندهم حجة من يقول بدوام فاعلية الباري تعالى ، وهم يعلمون أن دين المسلمين واليهود والنصارى : أن الله خلق السموات

والأرض في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء ، لكن قد لا يجمعون بين ذلك وبين دوام فاعلية الباري ، لكنهم لم يبنوا على ثبوت الأفعال القائمة به المقدورة المرادة له ، فيقون دائرين بين مذهب الفلاسفة الدهرية القائلين بقدوم الأفلاك .معظمين لأرسطو وأتباعه كابن سينا ، وبين مذهب أهل الكلام القائلين بتناهي الحدوث ، وربما رجّحوا هذا تارة وهذا تارة ، حتى قد يصير الأمر عندهم كأن دين المسلمين ودين الملاحدة عدلاً جهل (١) ، أو ربما مالوا أحياناً إلى دين الملاحدة ، حتى قد يصنّفون في الشرك والسحر ، كعبادة الكواكب والأصنام .

وأصل ذلك نفهم لما يجب إثباته من فعل الرب تعالى ، كما دل عليه المنقول والمعقول ، فإن هؤلاء قد يثبتون أن الذين نفوا قيام الأمور الاختيارية بذات الله تعالى ، وسموا ذلك نفي حلول الحوادث به ، ليس لهم على ذلك حجة صحيحة : لا عقلية ولا سمعية ، بل الذين نفوا ذلك من جميع الطوائف يلزمهم القول به .

فإذا كان هذا الأصل في المعقول ، ولزومه للطوائف ، ودلالة الشرع عليه ، بهذه القوة ، وبتقدير إبطاله يلزم ترجيح مذهب الملاحدة المبطلين شرعاً وعقلاً ، على أقوال المرسلين الثابتة شرعاً وعقلاً ، أو تكافئ المسلمين أهل الإيمان وأهل الإلحاد - تيين ما ترتب على إنكار ذلك من الضلال والفساد .

ومصدق ذلك أن الرازي - مثلاً - إذا قرر في مثل « نهاية العقول »

(١) العِدْل بالكسر العِثْل ، ومعنى العبارة أن هؤلاء يجعلون دين المسلمين مثل دين الملاحدة في الجهل .

ص ٢٢٦ وأمثالها من كتبه الكلامية تنهى الحوادث ، واستوعبت ما ذكره أهل الكلام في ذلك من الحجج ، عارضه إخوانه المتكلمون فقدحوا فيها واحدة واحدة ، ثم هو نفسه يقدر فيها في مواضع من كتبه ، مثل / « المباحث المشرقية » و « المطالب العالية » وغير ذلك ، وبين أن دوام فاعلية الرب مما يجب القول به ، كما ذكره في « المباحث المشرقية » فإنه قال في بيان « دوام فاعلية البارى (١) » : « اعلم أنا بيئاً أن واجب (٢) الوجود [لذاته] (٣) . كما أنه واجب الوجود لذاته ، فهو واجب الوجود من جميع جهاته . وإذا كان كذلك ، وجب أن تدوم أفعاله بدوامه . وبيئاً أيضاً أن سبق العدم ليس بشرط في احتياج الفعل إلى الفاعل ، وبيئاً في باب الزمان أن الزمان لا يمكن أن يكون له مبدأ زمانى ، وحللنا فيه الشكوك والشبه » .

قال (٤) : « وأيضاً العالم غير ممتنع أن يكون دائم الوجود ، وما لا يتمتع (٥) أن يكون دائم الوجود ، يجب أن (٦) يكون دائم الوجود ، فالعالم يجب أن يكون دائم الوجود . أما الصغرى فقد مضى تقريرها ، وأما الكبرى فهى [أن] (٧) الذى لا يتمتع أن يكون موجوداً دائماً ، لو كان جائز العدم لكان : إما أن يكون عدمه ممكناً دائماً ، أو لا يكون دائماً (٨) ، فإن لم يكن

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » ، ٥١٥/٢ ط . حيدرآباد ، سنة ١٣٤٣ .

(٢) المباحث المشرقية : إنا قد بينا فى باب العلة أن واجب . .

(٣) لذاته : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .

(٤) بعد الكلام السابق بثلاثة أسطر ، ٥١٥/٢ - ٥١٦ .

(٥) المباحث المشرقية : وما لم يتمتع .

(٦) عبارة « يجب أن » : ليست فى « المباحث المشرقية » .

(٧) أن : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » ، ٥١٦/٢ .

(٨) المباحث المشرقية : أو لا دائماً .

له إمكان العدم دائما ، كان ذلك الإمكان محدودا ، وإذا ^(١) تعدى ذلك الحد . وجب فيه وجوده وامتنع ^(٢) عدمه ، مع أن الأحوال واحدة ، وهذا محال . يبقى أنه إن كان عدمه ممكنا ^(٣) ، فهو ممكن العدم دائما ، وكل ما كان ممكنا فإنه إذا فرض موجودا ، أمكن أن يعرض ^(٤) منه كذب ، وأما المحال فلا يعرض ألبيته ، إذا فرض ^(٥) معدوما ، لكن فرض هذا العدم يعرض منه ^(٦) محال ، وبيانه هو : أنا نفرض أن أحد طرفي الممكن ، وهو الوجود الدائم ، وُجد وهو مع ذلك يقوى على عدم الصورة دائما ، فلا يمتنع أن يقع ذلك الممكن ، فإن استحال ^(٧) وقوعه لم يكن ذلك ممكنا ، لكنه يستحيل مع فرض وجوده دائما عدمه دائما ، وإلا لكان الشيء ، في زمانٍ غير متناه ، معدوما وموجودا معا ، وهو محال . نعم يمكن فرض عدمه بعد وجوده ، ولكن ذلك العدم غير دائم ، بل هو عدم متجدد . وإذا كان هذا محالا بالوضع ^(٨) ليس بكذب غير محال بل هو محال ^(٩) ، فالحكم على ما يمكن وجوده ^(١٠) دائما بأنه جائز العدم محال ، فإذا وجوده واجب ، وهو المطلوب .

(١) الباحث المشرقية : فإذا .

(٢) الباحث المشرقية : يجب فيه وجوده ويمتنع . .

(٣) الباحث المشرقية : بقي أنه إن كان ممكن العدم .

(٤) الباحث المشرقية : أن يفرض .

(٥) الباحث المشرقية : فلا يفرض ألبيته وكذلك إذا فرض . .

(٦) الباحث المشرقية : يلزم منه .

(٧) ت : فإن استحالة ، والمثبت من « الباحث المشرقية » .

(٨) الباحث المشرقية : . . محالا يفرض . .

(٩) عبارة « بل هو محال » : ساقطة من « الباحث المشرقية » .

(١٠) الباحث المشرقية : فالحكم على ما لا يمتنع وجوده . . .

قلت : فهذه الحجة مضمونها أن الفعل يمكن أن يكون واجب الوجود ، فيجب أن يكون دائم الوجود ، لأنه لو لم يكن كذلك لكان ممكن الوجود والعدم . /

والمقصود هنا أنه يمكن دوام وجوده بغيره ، فيجب دوام وجوده بغيره لا بنفسه ، إذ لو لم يجب بنفسه ولا بغيره بل أمكن عدمه ، لوجب أن يمكن عدمه دائما ، إذ إمكان عدمه في حال دون حال مع تساوى الأحوال محال ، وإمكان عدمه دائما يناقى وجوبه بنفسه أو بغيره في شيء من الأوقات ، فإنه لو وجب موجودا في حال بنفسه أو بغيره ، لم يكن ممكن العدم في حال وجوبه ، وهو إذا كان موجودا كان بغيره فيكون واجبا بالغير ، فإذا كان موجودا امتنع - في حال وجوده - أن يمكن عدمه ، فإذا قُدِّرَ أنه ممكن العدم دائما ، بحيث لا يجب لا بنفسه ولا بغيره ، امتنع أن يكون موجوداً في شيء من الأحوال .

والتقدير أنه ممكن الوجود ، بل ممكن دوام الوجود . وإمكان الوجود يناقى امتناع الوجود ، فما أمكن وجوده دائما امتنع عدمه .

ونكتة الحجة أن ما أمكن وجوده دائما ، يكون مع وجوده واجبا بغيره ، فإن الممكن إن اقترن به ما يوجب وجوده ، صار واجبا بغيره ، وإن لم يقترن به ما يوجب وجوده ، صار ممتنعا لغيره ، إذ الممكن لا يحصل إلا عند المرجح التام الذى يوجب وجوده ، إذ لو لم يجب معه لكان ممكنا ، وإذا كان ممكنا لم يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح .

وهذا الموضع قد نازع فيه طوائف من المعتزلة ، وغيرهم من أهل الكلام . طائفة يقولون : إن القادر يرجح أحد المقدورين المتماثلين بلا

مرجح أصلاً ، كما يقول ذلك طوائف من الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم من أصناف المتكلمين .

وهؤلاء يقولون : عند وجود القدرة والداعى لا يجب الفعل ، بل يكون جائز الوجود والعدم .

وطائفة من المعتزلة والكرامية يقولون : بل عند وجود المرجح يكون الوجود راجحاً على العدم من غير وجوب . وهذا قول محمود الخوارزمي ، وابن الهيصم الكرامى وغيرهما .

والقول الثالث هو قول طوائف من أهل السنة والمعتزلة كأبى الحسين : أنه عند وجود القدرة التامة والداعى التام يجب وجود المقدور .

والقول الذى اختاره محمود يقول أصحابه : إنه عند وجود المرجح يكون الممكن أولى بالوجود منه بالعدم ، وإن لم ينته الترجيح إلى حد الوجوب . وجعلوا/فعل القادر المختار من هذا الوجه .

ص ٢٢٨

وبهذا يناظرون الناس فى مسألة القدر ، ويناظرون الفلاسفة فى مسألة حدوث العالم . لكن الناس بينوا فساد قولهم ، وذلك أنه إذا حصل مرجح ، وكان مع وجوده يمكن وجود الممكن ويمكن عدمه ، فلا بد من ترجيح لأحدهما على الآخر .

فإذا قيل : جانب الوجود : أقوى أو أضعف ؟

قيل : قول القائل : أقوى ، يريد به أنه مع هذه القوة يمكن وجوده وعدمه ، أو لا بد من وجوده .

فإن قال بالثانى ، ثبت وجوبه عند المرجح .

وإن قال بالأول ، قيل له : فإذا كان مع القوة يمكن وجوده وعدمه ، فلا بد من ترجيح ، وإلا كان الممكن نوعين أو له حالان : حال يحصل فيها بغير مرجح ، وحال لا يحصل فيها إلا بمرجح .

والممكن ليس له من نفسه وجود أصلا ، بل وجوده ممكن ، ولا يحصل إلا بغيره ، فكل ما وُصف بهذه الحقيقة ، يمتنع أن يوجد إلا بغيره ، فما دام ممكنا لا يوجد إلا بغيره . وذلك الغير إذا كان يمكن أن يفعل ، ويمكن أن لا يفعل ، كان فعله ممكنا . والممكن لا يحصل إلا بغيره . وإذا قيل : الغير هو القادر ، أو القادر المرید ، أو نحو ذلك .

قيل : مجرد القادر المرید ، إذا كان معه وجود الفعل تارة وعدمه أخرى ، كان ممكنا ، فلا بد له من مرجح ، وإلا فإذا قُدِّر استواء الحال من كل وجه فلا يترجح ، وإذا لم يكن ترجيح ، لزم حصول الممكن بلا ترجيح مرجح ، وهو ممتنع .

وهذا الموضع هو الذى أنكره من أنكره من أئمة السنة والحديث ، ومن أئمة الفلاسفة أيضا ، على من صار إليه من أهل الكلام : المعتزلة ، والكلائية كالأشعرية ، وطائفة من أصحاب أحمد وغيره من الأئمة . وهو أصل قول ابن كلاب في مسألة القرآن ، الذى أنكره عليه الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة . وهو أصل شبهة الفلاسفة في مناظرتهم لهؤلاء في قدم العالم ، وقد بسط في موضعه .

وإذا كان الممكن نفسه إما واجبا بغيره ، وإما ممتنعا لغيره ، فما كان يمكن دوام وجوده ، كان مع وجوده واجب الدوام بغيره ، فيمتنع أن

يكون حينئذ ممكن العدم والحال هذه ، مع كونه واجب الدوام بغيره .
فكل ما أمكن وجوده بغيره وأمکن دوامه ، امتنع مع وجوده عدمه ،
وامتنع مع عدمه وجوده ، فإنه إذا لم يدم وجوده ، لزم أن لا يكون هناك
ما يقتضى وجوده ، أو ما يقتضى وجوده في حال دون حال ، فإن ممكن
الوجود إنما يعدم لعدم مقتضيه ، فالعدم الدائم عدم فيه مقتضى/الوجود
على سبيل الدوام ، والعدم الحادث عدم فيه مقتضى الوجود في تلك
الحال .

والمراد أنه عدم كمال المقتضى ، لا أنه عدم كل شرطٍ من شروط
الاقضاء ، بل عدم بعض الشروط كافٍ في عدمه ، وعدم المقتضى في
حال دون حال ، مع تماثل الأحوال ، منتفٍ ، وعدمه دائماً يوجب أنه
يُمتنع وجوده دائماً ، والتقدير أنه فرض إمكان وجوده دائماً .

ومادة هذه الحجة مشاركة لمادة الحجة التي اعتمدها في قدم العالم ،
وهي أن الحدوث بدون سبب الحدوث ممتنع ، ووجود المقتضى التام في
الأزل يستلزم وجود مقتضاه ، فإن الأصل في ذلك أنه لا يتجدد شيء
بدون سبب يقتضى التجدد .

فالمنازع لهم من أهل الكلام ، من المعتزلة والأشعرية ونحوهم ، إما أن
يقول : الفعل في الأزل ممتنع ، كما قاله (١) طوائف منهم . وإما أن يقول :
هو ممكن لكن لم يحصل ما به يوجد ، فكان عدمه لفوات شرط الاتحاد ،
إذ التقسيم العقلي يوجب أن يُقال : الفعل في الأزل : إما ممكن وإما

(١) في الأصل : ممتنع كماله قاله . والظاهر أنه تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

ممتنع ، وإذا كان ممكنا ، فإما أن يحصل مجموع ما به يوجد ، وإما أن لا يحصل .

فالتقدير الأول أنه ممتنع ، لاستلزام تسلسل الحوادث . والثاني أنه وإن قُدِّرَ إمكانه ، لكن لم تتعلق به مشيئة الرب تعالى ، أو قدرته ، أو لم يحصل تعلق العلم بوجوده قبل ذلك الزمن ، أو نحو ذلك مما لا يوجد الفعل إلا به .
فن قال : إن دوام الفعل ممتنع ، فقد أبطلوا قوله ، كما دُكر . ومن قال : إنه ممكن ، لكن لم يوجد تمام شرطه . قالوا له : فهو قبل ذلك كان ممتنعا ، ثم صار ممكنا ، بل موجودا مع تساوى الحالين ، فيلزم الترجيح بلا مرجح .

وإذا قال : إنه ممكن وما به يحصل موجود . قالوا : فيلزم وجوده .
ولما ذكر الرازي هذه الحجة قال (١) : « عمدة المنكرين لهذا امتناع حوادث (٢) لا أول لها ، وقد مضى القول فيه في باب الزمان ، فلا تطول بذكره تطويلاتهم الخارجة عن الأصول (٣) » .

والموضع الذى أحال فيه ذكر فيه الحجج التى احتج بها هو وغيره على حدوث الزمان ، ولوازم ذلك من حدوث الحركة والجسم ، وأبطل ذلك كله ، فذكر ما احتج به المعتزلة والأشعرية ، وما ذكره هو فى « الأربعين » و« نهاية العقول » فى مسألة حدوث العالم ، وأبطل ذلك كله فركَّب لهم

(١) فى كتابه « المباحث المشرقية » بعد كلامه السابق مباشرة ، ٥١٦/٢ .

(٢) المباحث المشرقية : المنكرين لذلك إنكار ..

(٣) المباحث المشرقية : فلا تطول القول بذكر تطويلاتهم الخارجة عن المقصود .

كلام الرازي في المباحث
المشرقية، عن مسألة
حدوث العالم وتعلق ابن
تيمية عليه
ص ٢٣٠

سبع حجج^(١) : « أولها : الحوادث^(٢) الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان ، وما كان كذلك^(٣) فله بداية ، فللحوادث [الماضية]^(٤) بداية . بيان الأولى بأربعة أوجه . أحدها أن الحوادث الماضية إلى زمن^(٥) الطوفان أقل من الحوادث إلى زماننا^(٦) بمقدار ما بين الطوفان و زماننا . الثانية : أن الدورات الماضية إما أن تكون شفعا أو وترا^(٧) ، وكيفما كان فهو ناقص عن العدد الذي فوهه . الثالث : أن عودات القمر لاشك أنها أقل من^(٨) عودات زحل والمشتري . الرابع : أن الدورات^(٩) الماضية لو كانت غير متناهية لكانت الأبدان [البشرية]^(١٠) الماضية غير متناهية ، فكانت النفوس [البشرية]^(١١) غير متناهية ، لامتناع^(١١) التناسخ ، فكانت النفوس [البشرية]^(١٢) الموجودة في زماننا غير متناهية ، لوجوب بقاء الأنفس البشرية ، لكن عدد النفوس الموجودة في زماننا قابل للزيادة

- (١) وهذا في كتابه « المباحث المشرقية » ، ٦٦٥/١ - ٦٦٦ . وقال في أوله : « واضح الثبتون للزمان أولاً زمانيا بأمر سبعة : أولها . . . الخ .
- (٢) المباحث المشرقية : إن الحوادث . . .
- (٣) المباحث المشرقية : وكل ما كان كذلك . . .
- (٤) الماضية : ساقطة من (ت) وأثبتها من « المباحث المشرقية » .
- (٥) المباحث المشرقية : . . . بداية بيان الصغرى من وجوه أربعة . أما أولاً : فلأن الحوادث الماضية التي إلى زمان . . .
- (٦) المباحث . . . التي إلى زماننا . . .
- (٧) المباحث . . . وأما ثانيا فلأن الدورات الماضية إما أن تكون وترا أو شفعا . . .
- (٨) المباحث . . . وأما ثالثا فلأن عودات القمر لاشك أنها أكثر من . . .
- (٩) المباحث . . . وأما رابعا فلأن الدورات . . .
- (١٠) البشرية : زيادة في « المباحث المشرقية » .
- (١١) المباحث . . . لاستحالة . . .
- (١٢) البشرية : زيادة في « المباحث . . . » .

والنقصان ، فهو متناه (١) . فالنفوس (٢) التي كانت موجودة في زمان الطوفان لاشك أنها أقل عدداً من عدد النفوس إلى زماننا (٣) ، وكل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فالنفوس الموجودة البشرية (٤) متناهية ، ثم يُستدل بتناهيها على تناهي الأبدان ، وتناهي الأبدان على تناهي الحركات والمتحركات ، وتناهي كل العالم .

قال (٥) : « وأما بيان أن كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ، فقد زعموا أن العلم بذلك بديهي (٦) » .

قال (٧) : « والحجة الثانية : لو (٨) كانت الحوادث الماضية غير متناهية ، لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، وما يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له استحال وجوده ، وكان (٩) يلزم أن لا يوجد الحادث اليومي ، فلما وجد علمنا أن الحوادث الماضية متناهية » .

قلت : وهذه هي التي ذكرها من ذكرها من شيوخ المعتزلة والشيعة ، وقد ذكرها أبو المعالي وأمثلة من أئمة الكلام .

(١) عبارة « فهو متناه » ساقطة من «المباحث ...»

(٢) المباحث ... : فإن النفوس .

(٣) المباحث ٦٦٦/١ : التي وجدت في زماننا .

(٤) المباحث : .. فالنفوس البشرية الموجودة ..

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ .

(٦) المباحث ... : أولى بديهي .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) المباحث ... : وثانها لو ...

(٩) المباحث ... : فكان ...

« والثالثة ^(١) : أن كل واحدٍ واحدٍ من الحوادث : إذا كان له أول ،
وجب أن يكون للكل أول ، كما أن كل واحدٍ واحدٍ من الزنج ^(٢) لما كان
أسود ، وجب أن يكون الكل سوداً . »

قلت : وهذه حجة أبي ^(٣) الحسين البصرى وأمثاله من المعتزلة .

« والرابعة ^(٤) : أن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا ، فلو كانت
الحوادث الماضية بلا نهاية ، لكان ما لا نهاية له متناهياً ، وذلك محال .
وهذا من جنس الثاني ^(٥) . »

« والخامسة ^(٦) : أن الأزلى إما أن يكون قد وُجد فيه حادث أو لم
يوجد . والأول محال ، لأن ذلك الحادث يكون مسبقاً بالعدم ، والأزلى لا
يكون مسبقاً بالعدم . وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزلى ، / فقد
أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً ، فإذا كلٌّ من
الحوادث ^(٧) مسبق بالعدم . »

السادسة ^(٨) : أن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود ، وما دخل في
الوجود فقد حصره الوجود ، وما حصره الوجود كان متناهياً ، فالحوادث
الماضية يجب أن تكون متناهية .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ وأوله : وثالثها .

(٢) المباحث . . : من الزنوج .

(٣) في الأصل : أبو ، وهو خطأ .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٦/١ - ٦٦٧ وأولها : ورابعها .

(٥) عبارة « وهذا من جنس الثاني » ليست في « المباحث المشرقة » والظاهر أنها من كلام ابن تيمية .

(٦) المباحث . . : وخامسها .

(٧) المباحث . . : كل الحوادث . .

(٨) المباحث . . : وسادسها .

السابعة^(١) : أن كل واحدٍ من الحوادث مسبقٌ بعدم لا أول له ، فإذا فرضنا جسماً قديماً ، وفرضنا حوادث لا أول لها ، لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً ، لا^(٢) على وجود تلك الحوادث ولا على عدمها ، ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً ، ولا يتقدم ما هو سابق على كل واحدٍ واحد^(٣) من تلك الأمور ، فيصير^(٤) حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكماً واحداً .

ثم قال^(٥) : « قالت الفلاسفة : الجواب عما ذكروه «أولاً» من وجوه ثلاثة .

الأول : المحكوم عليه^(٦) بالزيادة والنقصان : إما كل الحوادث ، وإما كل واحدٍ واحد [منها]^(٧) ، والأول محال ، لأن الكل من حيث هو كل^(٨) غير موجود لا في الخارج ولا في الذهن على ما بيناه في باب اللانهاية ، وما [لا]^(٩) يكون موجوداً امتنع أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية ، من الزيادة والنقصان وغيرهما، ما بينا في باب الوجود : أن ما لا يكون ثابتاً في نفسه ، لا يمكن أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية .

(١) المباحث .. ٦٦٧/١ : وسابغها .

(٢) لا : ساقطة من « المباحث » . . .

(٣) واحد : ساقطة من « المباحث » . . .

(٤) المباحث .. : لأنه يصير .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٧/١ .

(٦) المباحث .. : أن المحكوم عليه ..

(٧) منها : زيادة في « المباحث » . . .

(٨) المباحث : .. أنه كل ..

(٩) لا : ساقطة من (ت) ، وأثبتها من « المباحث » . . .

قلت : هذا كقولهم : الحركة غير موجودة ، والصوت غير موجود .
والكلام غير موجود . وهذا لفظ مجمل ، فإن أريد بالموجود ما تقتزن
أجزأؤه في زمن واحد ، فهذا غير موجود . وأما إن أريد ما هو أعم من
ذلك ، بحيث يدخل فيه ما يوجد شيئاً بعد شيء ، فهذا كله موجود ، وهو
من حيث هو موجود شيئاً بعد شيء ، لا موجود على سبيل الاقتران .
«الثاني (١) : أنا (٢)» يتنا في باب تنهى الأجسام أن الشيء إذا كان
متناها من جانب ، وغير متناه من جانب آخر ، فإذا انضم (٣) إلى الجانب
المتناهي شيء ، حتى ازداد هذا الجانب ، فالزيادة إنما حصلت في الجانب
المتناهي لا في الجانب الآخر ، فلا يلزم أن يصير (٤) الجانب الآخر متناها ،
إلا أن يُقال : إننا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على
الجانب المتناهي من الناقص ، فلا بد وأن يظهر التفاوت من الجانب الآخر .
ولكن (٥) إذا سلمنا لهم صحة هذا التطبيق ، فإنه لا يصح تطبيق
طرف الزائد على طرف الناقص ، إلا بوقوع فضلة/عددية من الزائد (٦) ،
ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً ، من غير أن ينقطع
الناقص ، بل يبقى أبداً مع الزائد بتلك الفضلة العددية .

ص ٢٣٢

الثالث : معارضة ذلك بأمر أربعة : أولها : صحة (٧) حدوث

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٦٧/١ - ٦٦٨ .

(٢) المباحث ... وهو أنا .

(٣) المباحث . : فإذا ضم . .

(٤) المباحث ... فلا يصير . .

(٥) المباحث ... ولكنا .

(٦) المباحث ... في الزائد .

(٧) المباحث ... ٦٦٧/١ - ٦٦٨ . . . العددية ، وتعام تقرير ذلك قد مضى في باب تنهى الأجسام .

الثالث : المعارضة بأربعة أمور : أولها : أن صحة . .

الحوادث من الأزل إلى الطوفان ، أقل من صحتها من الأزل إلى زماننا هذا ، مع أنه لا يلزم تنهاى الصحة .

وثانيها : صحة ^(١) حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبد ، أكثر من صحة حدوثها من الآن إلى الأبد ، مع أنه لا يلزم تنهاى هذه الصحة فى جانب الأبد .

وثالثها : تضعيف الألف مرارا ^(٢) غير متناهية ، أقل من تضعيف الألفين مرارا ^(٣) غير متناهية .

ورابعها : معلومات الله ^(٤) أكثر من مقدوراته ، مع أن تلك غير متناهية ^(٥) .

قال ^(٦) : « والجواب عمّا ذكره « ثانيا » - يعنى الحجّة الثانية - ^(٧) « أنه إما أن يعنى بالتوقف المذكور أن يكون أمران معدومان فى وقت ، وشرط وجود [أحدهما] ^(٨) فى المستقبل أن يوجد المعدوم الآخر ^(٩) قبله ، فإن كان الأمر على هذا ، فقد وجدنا أمراً معدوماً ، ومن شرط وجوده أن توجد أمور بغير نهاية فى ترتيبها وكلها معدومة ، فيبتدى فى الوجود من وقت

(١) المباحث : : أن صحة ..

(٢) المباحث : : أن تضعيف الألف مرات ..

(٣) المباحث : : ... مرات .

(٤) المباحث : : ... أن معلومات الله تعالى .

(٥) المباحث : : مع أن كل ذلك غير متناه .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المباحث المشرقة » ، ١/٦٦٨ - ٦٦٩ .

(٧) عبارة « يعنى الحجّة الثانية » زيادة من ابن تيمية للإيضاح وليست فى « المباحث ... »

(٨) فى الأصل : وجودهما . وما أثبتته من « المباحث ... » .

(٩) المباحث : : الثانى .

ما اعتبر هذا الاشتراط ، فالذى يكون كذلك كان ممتنع الحدوث في الوجود ، وأما أن يعنى ^(١) بهذا التوقف أنه لا يوجد هذا الحادث إلا وقد وجد قبله ما لا نهاية له ، ثم ادعى أن التوقف بهذا المعنى محال ، فهذا هو نفس المطلوب ، فإن النزاع ما وقع إلا فيه .

والجواب عمّا ذكرود «ثالثاً» أنه لا يلزم من ثبوت الأول لكل واحدٍ ، ثبوت الأول للكُل ، لأن من الجائز ^(٢) أن يكون حكم الكل مخالفاً لحكم الآحاد ، لأن كل واحدٍ من آحاد العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ، وكل ^(٣) واحد من الأجزاء ليس بكل ، مع أن كلها كل . وكل واحدٍ من الحوادث اليومية غير مستغرقٍ لكل اليوم ، مع أن مجموعها مستغرقٍ لكل اليوم ، بل نقول : إن الكل من حيث هو كل يستحيل أن يكون مساوياً لجزئه من حيث هو جزء ، وإلا لم يكن أحدهما كلاً والآخر جزءاً . وأما المثال الواحد فلا يكفى ، لأننا لا ندعى أن حكم الكلية ^(٤) يجب أن يكون مخالفاً لحكم الآحاد ، حتى يضرنا المثال الواحد ، بل نقول : إن ^(٥) ذلك التساوى قد يكون وقد لا يكون ، والأمر فيه موقوف على البرهان .

قال ^(٧) : « والجواب عمّا ذكروه « رابعاً » أن انتهاء الحوادث إلينا يقتضى ثبوت النهاية لها من الجانب الذى يلينا ، وثبوت النهاية من أحد

(١) المباحث : .. إن عنى ..

(٢) المباحث : .. إذ من الجائز ..

(٣) المباحث : .. فكل .

(٤) المباحث : .. ٦٦٩/١ : يحكم الجملة .

(٥) المباحث : .. مساوياً ..

(٦) إن : ليست في « المباحث » ..

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٦٩/١ .

ص ٢٣٣ الجانبيين / لا ينافي أن لا نهاية لها^(١) من الجانب الآخر ، والدليل عليه الصحة ، فإنه لا بداية لها^(٢) ، مع أنها قد تناهت إلينا ، وكذلك حركات أهل الجنة لا نهاية لها ، مع أنها في جانب البداية لها نهاية .

قال :^(٣) « والجواب عمّا ما ذكره « خامساً » وهو قولهم : الأزل هل وجد فيه حادث أم لا ؟ فنقول : الأزل ليس حالة معينة ، بل هو^(٤) عبارة عن نقي الأوليّة ، فالحوادث بالزمان الذى هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم ، يمتنع وقوعه فى الأزل ، فأما قولهم : لما لم يقع شيء من الحوادث فى الأزل ، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً^(٥) ، فنقول : قد بيّنا أن الأزل ليس وقتاً مخصوصاً ، حتى يقال بأن ذلك الوقت قد خلا عن الحوادث بل الأزل عبارة عن نقي الأوليّة ، فقولنا : الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، معناه : أن نقي الأوليّة لم يوجد فيه شيء من الحوادث ، أى كل [واحد]^(٦) من الحوادث مسبوق بالعدم ، فلم قلتم : إنه لما كان كل [واحد]^(٦) منها مسبوقاً بالعدم ، وجب أن يكون الكل كذلك ، فإن التزاع ما وقع إلا فيه .

والذى يحسم مادة هذا الوهم معارضته^(٧) بالصحة ، فنقول : صحة

(١) لها : ليست فى المباحث الشرقية .

(٢) فى الأصل : لا نهاية لها ، والتصويب من « المباحث الشرقية » .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٦٩/١ - ٦٧٠ .

(٤) المباحث الشرقية : بل هى .

(٥) سبق قولهم فى « المباحث الشرقية » ٦٦٦/١ ونص كلامهم هناك : « وإن لم يوجد شيء من الحوادث

فى الأزل فقد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً » .

(٦) واحد : زيادة فى « المباحث الشرقية » .

(٧) المباحث الشرقية : أن تعارضه .

حدوث الحوادث : هل كانت حاصلة في الأزل أم لا ؟ فإن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلى ، وذلك محال . وإن لم تكن فللصحة مبدأ أول^(١) ، وهو محال . ولما لم يكن هذا الكلام قادحاً في أن الصحة لا بداية لها ، لم يكن قادحاً في هذه المسألة .

قال^(٢) : « والجواب عمّا ذكروه « سادساً » ، وهو أن ما^(٣) دخل في الوجود فقد حصره الوجود ، فهو أن المراد بالحصص أن يكون للشيء طرف ، ونحن نسلم أن الحوادث محصورة من الجانب الذى يلينا . أما لم قلتم : إنه يلزم من ذلك أن تكون محصورة^(٤) من الطرف الذى لا يلينا ، ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث^(٥) ؟

والجواب عمّا ذكروه « سابعاً » من أنه لا يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها ، فنقول : إن عنيتم به أنه^(٦) يكون موصوفاً بوجود كل الحوادث ، ويكون موصوفاً بعدمها معاً ، فذلك باطل ، لأن الحوادث ليس لكلها^(٧) وجود ، حتى يكون الجسم موصوفاً به^(٨) وإن عنيتم به أنه في كل واحد من الأزمان^(٩) يكون موصوفاً بواحدٍ من تلك

(١) المباحث المشرقية : مبدأ وأول .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٧٠/١ .

(٣) المباحث المشرقية : سادساً من أن .

(٤) المباحث المشرقية : أن يكون محصوراً .

(٥) ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث : كذا في الأصل وفي « المباحث المشرقية » ويبدو أن العبارة

مخرجة . ولعل الصواب : فنحن نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث .

(٦) المباحث المشرقية : أن .

(٧) المباحث المشرقية : لكليتها .

(٨) المباحث المشرقية : بها .

(٩) المباحث المشرقية : من الأوقات .

ص ٢٣٤ حتى يلزم التناقض ، بل يكون موصوفا بعدم سائر/الحوادث . والتناقض إنما يلزم إذا كان الشيء موصوفا بالحوادث المعين ، وبعدم ذلك الحادث معاً ، فأما ^(١) أن يكون في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره ، فأى تناقض فيه ؟ » .

قال ^(٢) : « هذا ^(٣) جملة ما قيل في هذه المسألة » .

قلت : فهذا كلام الرازي في هذا ، مع أنه من عادته في الكتاب المذكور الذي صنفه في الفلسفة ، وهو أكبر كتبه في ذلك ، إذا تمكن من القدح فيما يورده الفلاسفة ، قدح فيه ، كما قدح في قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً ، ونحو ذلك مما يتوجه له القدح فيه ، وكما تقرر ما ذكره بزيادات وتكميلات لم يذكرها هم ، إذا توجه له تقرير ذلك ، فإنه بحسب ما يتوجه له من البحث والنظر .

ولهذا كان تارة يعارض ما ذكره الفلاسفة بما يناقضه من كلام المتكلمين ، كما يعارض من الكتب الكلامية ما يذكره المتكلمون ^(٤) بما يذكره في مناقضة الفلاسفة ، ويرجع ما يرجع له في تلك الحال . وهو مع هذا ذكر هذه الحجج التي هي عمد القائلين بأن الحوادث لا تدوم ، وعليها

(١) الباحث المشرقية : وأما .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٧٠/١ .

(٣) الباحث المشرقية : فهذا .

(٤) في الأصل : المتكلمين ، وهو خطأ .

بتواحدوث الجسم ، وأبطلها كلها ، وذكر أدلة أولئك في دوام فاعلية الرب تعالى ولم يبطلها .

وقد ذكر أيضا حجج هؤلاء في دوام الزمان بكلام طويل ليس هذا موضع بسطه . والمقصود هنا أن من يريد هذا وأمثاله من كلام هؤلاء ، تبين له أن ما ذكره أئمتهم الأشعرية وشيوخ أئمتهم المعتزلة في هذا الباب ، كان مما تبين لهم فساده ، ثم مع هذا لا يمكنهم القدح في أدلة الفلاسفة ، إن لم يقرّوا بما أنكروه من مدلول الكتاب والسنة الموافق لصريح المعقول ، فحينئذ يمكنهم القول بالمعقولات الصريحة ، ويتبين لهم أنها موافقة للمنقولات الصحيحة ، وليس مما أمر الله به ورسوله ، ولا مما يرتضيه عاقل ، أن تقابل الحجج القوية بالمعاندة والجحد ، بل قول الصدق والتزام العدل لازم عند جميع العقلاء . وأهل الإسلام والملل أحق بذلك من غيرهم ، إذ هم - والله الحمد - أكمل الناس عقلا ، وأتمهم إدراكا ، وأصحهم ديناً ، وأشرفهم كتاباً ، وأفضلهم نبياً ، وأحسنهم شريعة .

ومن المعلوم في دين الإسلام أن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة الخارجين عن الملل ، وأصح عقلاً وديناً ، ولهذا كان خيار الصابئة من انتسب إلى ملة / من الملل . وقد اتفق أئمة الدين على إقرار اليهود والنصارى بالجزية ، وعلى حل ذبائحهم ونسائهم ، وإن خالف في ذلك أهل البدع .

ص ٢٣٥

وأما الفلاسفة فإما أن يكونوا من المشركين ، وإما أن يكونوا من المجوس ، وإما أن يكونوا من الصابئين ، وإما أن يكونوا منتسبين إلى أهل الملل الثلاث . فمن كان من المشركين ، كما يُذكر عن الفلاسفة اليونان ونحوهم ، أو من المجوس ، كفلاسفة الفرس ونحوهم ، فاليهود والنصارى

خير منه ، ولذلك هم خير من فلاسفة الصابئين. والصابئون للعلماء فيهم طريقتان : إحداهما (١) : أنهم هل يقرون بالجزية أم لا ؟ على قولين . والثانية (٢) : إنه يفصل الأمر فيهم ، فمن تدبّر بدين أهل الكتاب ألحق بهم ، وإلا فلا . وهاتان الطريقتان في مذهب الشافعي وأحمد وغيرهما .

والتزاع في إقرارهم بالجزية هو على قول من لا يقبل الجزية إلا من المجوس وأهل الكتاب ، كقول الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين . وأما من يقر مشركي العجم بالجزية ، كأبي حنيفة ومالك وأحمد في الرواية الأخرى ، فهؤلاء يتنازعون في حل ذبايحهم ونسائهم ، ولذلك يتنازع في ذلك من يفرّق بين الكتابي الذي دخل سلفه قبل النسخ والتبديل ، وبين الذين دخلوا بعد النسخ والتبديل ، كما هو قول الشافعي وطائفة من أصحاب أحمد ، بناءً على أن أهل الكتاب الاعتبار فيهم بنسبتهم ، وهم من كان سلفهم مستمسكين به قبل النسخ والتبديل . لكن جمهور العلماء ، كمالك وأبي حنيفة وأحمد في المنصوص عنه ، على أن الاعتبار بنفس الرجل لا بنسبه ، كما دلّ على ذلك الكتاب والسنة وإجماع الصحابة .

والمقصود هنا أنه من رجّح بعض أقوال الفلاسفة ، التي يخالفون فيها أقوال أهل الملل ، كان شرّاً ممّن رجّح بعض أقوال اليهود والنصارى على أقوال المسلمين .

وإذا كانت الطريق التي سلكها أهل طريقة الأعراض والتركيب

(١) في الأصل : أحدهما . وهو خطأ . وذكر ابن تيمية بعد قليل : « هاتان الطريقتان . . . »

(٢) في الأصل : والثاني .

والاختصاص من أهل الكلام ، يوجب أن يصلوا إلى حد يرجحون فيه طريقة الفلاسفة على طريقة سلفهم من أهل الكلام ، عُلِمَ بذلك أنهم جعلوا دين سلفهم المتكلمين أنقص من دين اليهود والنصارى بدرجتين إن كانوا مسلمين ، وإن لم يكونوا مسلمين جعلوا قول الفلاسفة الملحدين خيرا من قول الأنبياء والمرسلين ، فإنهم إذا رجحوا كلام الفلاسفة على / كلام سلفهم المتكلمين ، مع اعتقادهم أن أقوال الفلاسفة المناقضة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم باطلة ، وأن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة ، لزم الأول .

ص ٢٣٦

وإن اعتقدوا أن قول الفلاسفة خير من قول سلفهم ، وقول سلفهم هو قول الأنبياء ، لزمهم أن يجعلوا قول الفلاسفة خيرا من قول الأنبياء ، فإن طردوا قولهم لزمهم ترجيح اليهود والنصارى على سلفهم ، أو ترجيح الفلاسفة على الأنبياء .

ومن كان أقل علما وإيمانا منهم مال إلى القول الثاني ، ومن كان أعظم علما وإيمانا كان ميله إلى الأول أهون عليه ، فإن الثاني كُفِّرَ لا حيلة فيه ، اللهم إلا أن يسلكوا مسلك القرامطة الباطنية ، فيدعون أن ما أظهرته الأنبياء من الأقوال والأفعال إنما هو للجهال والعامة دون الخاصة ، وأن لهذه الأقوال والأعمال بواطن تخالف ما أظهروه .

وحينئذ فهؤلاء شر الطوائف ، هم شر من اليهود والنصارى ، ومن الفلاسفة المشركين القدماء الذين لم تقم عليهم حجة بكتاب منزل ونبي مرسل ، فإن أولئك ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء شركوهم في الضلال ، ولكن هؤلاء حصل من حجة الله عليهم بكتابه ورسوله ، ومن كفرهم

الذين يستحقون العقوبة عليه ، ما لم نعلمه من حال أولئك .

وإن كان أولئك قد بلغهم نبوة بعض الأنبياء ، وأرسل إليهم رسول ، فليس هو مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، بل نعلم قطعاً أنهم لم يأتهم كتاب مثل القرآن ، ولا رسول مثل محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا شريعة كشريعته .

وكل من عَلِمَ حالَهُ^(١) يعلم بالاضطرار من دينه أنه أخبر أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأنه خالق كل شيء ، وأن هذه الأفلاك ليست قديمة أزلية ، فالقائل بذلك مناقض لأخباره وأخبار موسى وغيرهما من المرسلين ، مناقضة لا يتارى فيها من له معرفة بذلك ، وأى هذين الوجهين اختاره السالك فما فيه مختار .

وأصل هذا الضلال جهلهم بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، ونصرهم لما يظنونه جاء به بما يظنونه من المعقول ، ومعارضتهم لما يُعلم أنه جاء به بما يظنونه من المعقول ، وتوهمهم تعارض صحيح المنقول وصريح المعقول ، وهذا هو الكلام الذى عابه السلف والأئمة .

وأما أهل المعرفة العالمون بالمعقول والمنقول ، فلا يقولون فى سلفهم ما هو من لوازم قولهم ، كما أنهم لا يقولون فى الأنبياء ذلك ، بل يعلمون قطعاً أن كلام الأنبياء هو الحق وكل ما ناقضه من قول متفلسف أو متكلم أو غيرها فباطل ، / وأنه لا يجوز أن يكون فى العقل ما يناقض قول الأنبياء ، ولا يجوز تعارض الأدلة العلمية السمعية والعقلية أبداً ، ويعلمون أن جنس

ص ٢٣٧

(١) أى كل من علم حال الرسول صلى الله عليه وسلم .

المتكلمين أقرب إلى المعقول والمنقول من جنس كلام الفلاسفة ، وإن كان
الفلاسفة قد يصيبون أحيانا . كما أن جنس المسلمين خير من جنس أهل
الكتائين ، وإن كان قد يوجد في أهل الكتاب من له عقل وصدق وأمانة
لا توجد في كثير من المتسبين إلى الإسلام .

كما قال تعالى : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ
وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِدِينَارٍ لَا يُودِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ﴾ [سورة آل
عمران : ٧٥] .

وهم يعلمون مع هذا أن كل من كان مؤمنا بنبوة محمد صلى الله عليه
وسلم باطنا وظاهرا ، على الوجه الذى يرضاه الله ، فهو خير من كل كتابي .
لكن من المظهرين للإسلام ، من المنافقين ، من يكون فى الآخرة أشد
عذابا من بعض اليهود والنصارى ، فإن المنافقين فى الدرك الأسفل من
النار ، والإسلام الظاهر يتناول المؤمن والمنافق ، والسعداء فى الآخرة هم
المؤمنون دون المنافقين ، والمنافقون ، وإن أُجريت عليهم فى الدنيا أحكام
الإسلام ، فما لهم فى الآخرة من خلاق .

« فصل »

ونحن نبين هنا ما نصر به أهل الكلام ، الذين هم أقرب إلى الإسلام
والسنة من هؤلاء الفلاسفة ، وإن كانوا ضالين فيما خالفوا به السنة .
وذلك من وجوه :

أهل الكلام أقرب إلى
الإسلام من الفلاسفة من

وجوه
الوجه الأول

أحدها : أن يقولوا لهؤلاء المتفلسفة : أتم ادعيتم قدم العالم ، بناءً على
ما ذكرتموه من قدم الزمان ، ووجوب دوام فاعلية الله تعالى ، ونحو ذلك ،

ما غايتكم فيه إثبات دوام الحوادث ، إذ ليس في حججكم هذه وأمثالها ، ما يدل على قدم شيء من العالم : لا السموات التي أخبر الله أنه خلقها والأرض وما بينهما في ستة أيام ، ولا غير ذلك .

فيقولون لهم : الحوادث إما أن تكون لها بداية كما قلنا ، وإما أنه لا يجب ذلك كما قلتم . فإن كان الأول بطل قولكم ، ولزم أن يكون للحوادث ابتداء ، فبطل قولكم بأن حركات الأفلاك أزلية ، وهو المطلوب .

وإن كان الثاني ، أمكن أن يكون حدوث الفلك حركاته موقوفاً على حوادث قبل ذلك كالحوادث اليومية ، وتلك الحوادث على حوادث أخرى . وهذا مطابق / لما أخبرت به الرسل من أن الله سبحانه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ومطابق للأخبار المتضمنة أنه خلقها من الدُّخَان والبخار الذي حصل من الماء ، وذلك كله أسباب حادثة ، ومطابق لما أخبر به الله من أنه خالق كل شيء ، وليس في حججكم ما يناقض هذا .

ص ٢٣٨

الوجه الثاني : أن يقال : دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث ، يمكن معه أن تدوم الأفعال التي تقوم بالرب بمشيئته وقدرته ، وتحدث شيئاً بعد شيء ، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئاً بعد شيء . وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم قديماً ، فلم قلتم : إن الأمر ليس كذلك ، إن كان ما ذكرتموه صحيحاً ؟ وإن كان باطلاً فهو أبعد وأبعد .

الوجه الثاني

فإن اعتذروا بأن واجب الوجود لا تقوم به الصفات والأفعال ، كان

الجواب من وجوه :

أحدها : أن قولكم في هذا أفسد من قولكم بدوام الحوادث ،
وحجتكم على ذلك في غاية الفساد .

فإن قلت : هؤلاء المنازعون لنا من المعتزلة والأشعرية وغيرهم يسلمون
لنا هذا .

قيل لهم : هؤلاء إنما سلموا لكم امتناع قيام الأفعال المرادة المقدورة
بذاته ، بناءً على امتناع قيام الحوادث به ، وإنما منعوا ذلك ، لأن ذلك
يفضى إلى تعاقبها عليه ، وإنما منعوا تعاقب الحوادث على القديم ،
لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها . فإن كان هذا القول فاسداً ، لم يكن
لهم دليل على نقي ذلك .

فيقولون لكم : هذا الدليل إن كان صحيحاً بطل قولكم ، ولزم أن
الحوادث لها ابتداء ، وإن كان باطلاً بطل قولنا الذى بنينا عليه نقي
الأفعال ، وليس لكم على هذا التقدير أن تلزمونا بأن القديم لا تقوم به
الحوادث بأننا إنما بنيناها على أصل يعتقدون فساده .

غاية ما في هذا الباب أنكم تلزمونا التناقض ، وتقولون : يلزمكم : إما
القول بدوام الحوادث ، وإما القول بجواز قيامها بالقديم .

فنقول : إن كان القول بدوامها هو الحق قبلناه وتركنا ذلك ، وكان في
ذلك لنا مصلحتان : إحداهما : موافقة الأدلة العقلية التي ذكرتموها على
ذلك . والثانية : موافقة النصوص الإلهية [التي]^(١) بدعنا بمخالفتها
إخواننا المؤمنين .

(١) التي : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ص ٢٣٩ والقول الذى يجمع لنا موافقة العقل والنقل / خير من أن نوافقكم على قدم الأفلاك ونقى صفات الله تعالى ، فإن فى هذا من الكفر المخالف للشرع ، والفساد المخالف للعقل ما يتبين لمن نظر فيه ، لا سيما والفلاسفة لا يمنعون قيام الحوادث والصفات بالقديم الأزلى ، ولا كون الجسم قديماً أزلياً ، بل يوجبون ذلك كله ، ولا دليل لهم على قدم جسم معين كالأفلاك ونحوها .

الوجه الثالث : أن يقال للفلاسفة : ما ذكرتموه من الأدلة العقلية الموجبة لدوام فاعلية الرب ودوام الحدوث يدل على نقيض قولكم لا على وفقه . فإن هذا يقتضى أن واجب الوجود لم يزل يفعل ويحدث الحوادث ، وأنتم على قولكم يلزم ألا يكون أحدث شيئاً من الحوادث ، وذلك لأن الموجب لهذه الحوادث المتعاقبة ، إما أن يكون ثابتاً فى الأزلى أو لا . فإن كان الأول لزم وجود كل من هذه الحوادث فى الأزلى ، وهو محال ، لأن الموجب التام لا يتخلف عنه موجبه ومقتضاه . وهم يقولون : إن واجب الوجود علة تامة لا يتخلف عنه شيء من معلوله ، فإذا كانت هذه الحوادث المتعاقبة معلولة بوسط أو بغير وسط لزم مقارنتها له ، لأن العلة التامة يقارنها معلولها ، لا يتخلف عنها ، وإذا امتنع أن يتخلف عنها معلولها ، فما تأخر عنها فليس معلولاً لها ، فيلزم أنه لم يحدث شيئاً من الحوادث : لا بوسط ولا بغير وسط .

وقولهم بتسلسل الحوادث لا ينفعهم ، والحال هذه ، إذا جعلوه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، لأن التقدير على قولهم : أنه ليس له فعل قائم بذاته متجدد أصلاً : لا خلق ولا استواء ولا غير ذلك .

ومعلوم أن الحوادث الحادثة هي مختلفة الأجناس ، متعاقبة في الوجود ، فالأجناس الحادثة المختلفة ، إذا قدر أن حال الفاعل لها لم يزل على حال واحدة ، لا يقوم به فعل ولا وصف ، بل هو واحد بسيط ، امتنع أن يختلف حاله في الإحداث ، وأن يُحدث شيئاً بعد أن لم يكن أحدثه ، كما يقولون هم ذلك ، ويجعلونه عمدتهم في قدم العالم ، وامتناع أن تحدث عنه الأنواع المختلفة بواسطة أو غير واسطة ، مع بساطته أيضاً كذلك ، فكيف إذا حدثت الأنواع المختلفة الحادثة شيئاً بعد شيء ، وهو في نفسه لم يتجدد له/حال ولا فعل ، ولا حكم ولا وصف ، ولا شيء من ص ٢٤٠ الأشياء ؟

وهم أنكروا على المتكلمين نفاة الفعل الاختياري القائم به أن يحدث عنه شيء بلا سبب حادث ، وقالوا : إن هذا مخالف لصريح العقل . فيقال لهم : الباطل بعض قولكم ، وإذا كان حدوث بعض الحوادث عن هذا ممتنعاً ، فحدوث الحوادث المختلفة دائماً عن علة تامة ، لم يحدث فيها ولا منها شيء ، أعظم امتناعاً من قول هؤلاء .

وأيضاً فالحوادث لا يحدث حتى يحصل الفعل التام المحدث له ، والممكن لا يحصل حتى يحصل الموجب التام المرجح له ، والموجب التام يستلزم موجبه ومقتضاه ، فكل من الحوادث الممكنات ما حدث ووجد حتى حصل له الموجب التام ، وذلك الموجب التام لا بد له من موجب تام ، وهلمَّ جراً . فيلزم أن يحصل لكل من الحوادث موجبات تامة لا نهاية لها في آن واحد . وذلك تسلسل في العلل والمؤثرات ، وهو باطل باتفاق العقلاء .

وإنما لزم ذلك لأن الحوادث يمتنع حدوثها عن العلة التامة القديمة ، فإن العلة التامة القديمة لا يتخلف عنها معلولها ، والمحدث يجب أن تكون علته تامة عند حدوثه .

وهم يقولون بكلا القولين ، فلزم من هذين القولين أن واجب الوجود لم يحدث شيئا من الحوادث ، وأن الحوادث لا يحدث لها . ويلزم أيضا وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ، وفاعلين لا نهاية لهم ، وكل ذلك مما يعلمون هم وسائر العقلاء فساده ، ولا مخلص لهم عن هذا إلا بأن يقولوا بأن واجب الوجود تقوم به الأفعال الاختيارية المقدورة له ، وتقوم به الصفات . وإذا قالوا ذلك بطل قولهم بنى الصفات ووجوب قدم الأفلاك .

فَعَلِمَ أن ما ذكره من الحجج الصحيحة الدالة على دوام فاعلية الرب ، ودوام الحدوث ، يدل على نقيض قولهم في أفعال الرب تعالى وصفاته ، وعلى ضد قولهم في قدم العالم ، وتوحيد واجب الوجود ، وهذا هو المطلوب ، وقد بُسِطَ ما يتعلق بهذا الكلام في موضع آخر .

والمقصود هنا التنبيه على أن كل ما تقيمه كل طائفة من الناس من الحجج العقلية التي لا مطعن فيها ، فإنها إنما تدل على موافقة الكتاب والسنة ، وإبطال ما خالف ذلك من أقوال أهل البدع ، متكلمهم ومتفلسفهم ، والله سبحانه أعلم .

/وما يوضح هذا أن عمدة الحجة المتقدمة في دوام فاعليته من جنس الحجة المتقدمة لمن منع حدوث الأفعال القائمة به ، حيث قالوا : إن كل صفة تُفرض لواجب الوجود فإن ذاته كافية في حصولها أو لا حصولها ،

وإلا لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه . فيلزم من دوام حقيقته دوام تلك الصفة . وهكذا قال القائلون بقدم الفعل ، قالوا : ذاته إما أن تكون كافية فيه ، وإما أن تكون متوقفة على غيره . فإن كانت كافية فيه ، لزم قدم الفعل لوجود موجه التام في الأزل ، وإن لم تكن كافية فيه ، لزم افتقاره إلى سبب منفصل ، وذلك يقتضى إمكانه ، وهذا هو الذى يعتمدون عليه .

والجواب عن هذا من وجوه :

أحدها : أن يُقال : هذا يبطل قولكم ويردُّ عليكم في جميع الحوادث ، فإن ذاته إن كانت كافية في حدوث الحوادث ، لزم قدمها ، وهو ممتنع . وإن لم تكن كافية ، لزم توقف الحوادث على غير ذاته . ثم ذلك الشرط في حدوث الحوادث : إن كانت ذاته كافية فيه ، لزم قدمه ، وإلا فالقول فيه كالقول في الحادث المشروط .

ومها قُدْرٌ من الممكنات أمكن أن يُقال : حدوثه موقوف على حادث قبله ، كما عُلِمَ حدوثه من المحدثات .

وإذا قالوا : مبدأ الحدوث هو حركة الفلك ، والحركة لذاتها تتجدد شيئا بعد شيء ، وسبب ذلك تجدد التصورات والإرادات .

قيل : هذا بعينه يبطل حجبتكم ، فإن هذا الذى هو كذاته يتجدد شيئا بعد شيء ، لو كان ذات واجب الوجود وحده كافية في وجوده ، لزم مقارنته له في الأزل ، وهو ممتنع . فعُلِمَ أن ذاته لا تكفى في وجود شيء منه ، بل كل منه مشروط بما قبله ، وذاته لا تُوجب شيئا من الشروط .

وإذا قيل : الذات أوجبت وجوده متعاقبا دائما ، لزم أن يكون الواحد البسيط القديم ، الذي لا صفة له ولا فعل ، يوجب لذاته أمورا منفصلة عنه متعاقبة مختلفة ، سواء كان بواسطة لازمة له أو بغير واسطة . وهذا مع أنه باطل في ضرورة العقل ، فإنه ينقض أصولهم في تناسب الموجب والموجب ، ولزوم المعلول للعللة التامة ، وأن الواجب علة تامة .

ومن المعلوم بصريح العقل أن المعلول الموجب إذا كان حادثا شيئا فشيئا ، فلا بد من حدوث أمر في علته الموجبة اقتضت ذلك ، وإلا فالعلة الموجبة إذا كانت عند الحادث الثاني كما كانت عند الحادث الأول ، كان تخصيصها للأول بالتقدم تخصيصا بلا مخصص ، وكان ترجيح الأول ترجيحاً بلا مرجح .

وأیضا فيمتنع أن تكون الحركات الحادثة شيئا بعد شيء معلول علة تامة قديمة أزلية يقارنها/معلوها ، فإن العلة الأزلية التامة يقارنها معلوها ، والحركات الحادثة شيئا فشيئا ليس شيء منها مقارنا للعللة ، فامتنع أن يكون معلولا لها .

وهذا بخلاف ما إذا كان الفاعل يحدث أفعاله القائمة به شيئا بعد شيء ، فإن ذاته واجبة الوجود بنفسها ، فلا يمتنع أن تكون مستلزمة لدوام الفعل . وأما المفعولات فكلها ممكنة ، ليس فيها واجب بنفسه ، فامتنع أن يكون فيها ما يوجب الفعل الدائم ، بل ذلك مستند إلى الواجب بنفسه .

الثاني : أن يُقال : هذا إنما يصح فيما كان لازما لنفسه في النقي والإثبات . أما ما كان موقوفا على مشيئته وقدرته كأفعاله ، فإنه يكون إذا شاءه الله ، ولا يكون إذا لم يشأه . وهم لا يمكنهم إقامة الدليل على أنه لا

يتعلق بمشيئته وقدرته إلا ببيان أنه لازم لذاته ، ولا يمكنهم بيان أنه لازم لذاته إلا بنفي مشيئته وقدرته ، فلا تصح حججهم .

فإن قالوا : فتلك الأمور التي يقف عليها الفعل إن كانت قديمة لازم قدمه ، وإلا فلا بد لحدوثها من سبب .

قيل : هذا غايته أنه يجب التسلسل في الشروط والآثار ، وذلك جائز عندكم .

ثم نقول : إن كان التسلسل في الشروط جائزا بطل هذا السؤال ، لجواز تسلسل الشروط ، وإن كان ممتنعا ، بطل أيضا ، لوجوب كون جنس الحوادث مسبوقاً بالعدم .

والثالث : أن يقال : أتعني بقولك : ذاته كافية : أنها مستلزمة لوجود اللازم في الأزل ، أم هي كافية فيه وإن تأخر وجوده ؟ فإن عنيت الأول انتقض عليك بالمفعولات الحادثة ، فإنه يلزمك إما قدمها وإما افتقاره إلى سبب منفصل ، إذا كان ما لا تكفي فيه الذات مفتقراً إلى سبب منفصل . وإن عنيت الثاني كان حجة عليك إذا كان ما تكفي فيه الذات يمكن تأخره .

الرابع : أن يقال : قولك : يفتقر إلى سبب منفصل : أتعني به سببا يكون من فعل الله ، أو سببا لا يكون من فعله ؟

أما الأول فلا يلزم افتقاره إلى غيره ، فإنه إذا كان هو فاعل الأسباب ، وفاعلها يحدث بها ، فهو فاعل الجميع وليس مفتقرا في فعل إلى غيره ، إلا أن يُعنى به أنه لا يحصل أحدُ فعلَيْهِ إلا بشرط فعله الآخر . وهذا ليس فيه

افتقار إلى غيره . ومن سُمِّي هذا افتقاراً إلى غيره ، فهو بمنزلة من قال : إنه يفتقر إلى صفته .

وقد ذُكر غير مرة أن هذا بمنزلة قول القائل : إنه مفتقر إلى نفسه . وهذا إذا أُطلق لا يُنافى ما وجب له من الغنى^(١) . بل هذا الغنى^(١) الذي لا يُتصور غيره .

وإن عنيت بالسبب ما لا يكون / من فعله ، لزمك أن كل ما لا تكفي الذات فيه ، ولا هو لازم لها في الأزل ، لا يوجد إلا بشريك مع الله ليس من مفعولاته . وهذا مع أنه باطل بالإجماع الذي توافقون عليه أهل الملل ، فبطلانه معلوم بصريح العقل ، كما تقدم بيان بطلانه .

ص ٢٤٣

الخامس : أن يُقال ما تعنى بقولك : ذاته كافية في ذلك ؟ أتعنى به بالذات المجردة عن فعل يقوم بها ؟ أم تعنى به الذات الموصوفة بقيام الفعل بها ؟ وأيهما عنيت بطل قولك .

فإن عنيت الأول لزم أن تكون الذات المجردة عن الفعل القائم بها تفعل أموراً مختلفة متعاقبة ، مع أن حالها مع فعل الشيء هو حالها مع فعل خلافه ، ومع أن حالها بالنسبة إلى وجود المفعول وعدمه سواء ، وهذا باطل .

ثم يُقال : إن جاز أن يكون هذا صحيحاً ، جاز أن يكون حالها قبل الفعل وحين الفعل سواء . فيمكن قول القائل بأن الحوادث لها أول ، وإن

(١) في الأصل : الغنا .

لم يجوز أن يكون صحيحا ، بطل قولهم بأن الحوادث تصدر بواسطة أو بغير واسطة عن ذات لم يقم بها فعل .

وإن عنيث الثاني ، فالذات الموصوفة بقيام الفعل بها ، إذا قيل : هي كافية في المفعولات لم يلزم قدم المفعولات ، لأنها مشروطة بالفعل ، ولا يلزم من ذلك افتقارها إلى غيرها ، لأن فعلها الذي هو شرط في المفعولات من لوازم ذاتها ، كما أن صفاتها من لوازم ذاتها . لكن قد يكون اللازم نوعا ، كالفعل المتعاقب ، وقد يكون عينا كالحياة التي لم تزل ولا تزال . وهذه الحجة هي التي يعتمد عليها أولوهم وآخروهم ، لكن يصرفون ألفاظها ومعانيها .

كلام السهروردي المقتول
في « التلويحات »

وذلك كقول السهروردي المقتول في « تلويحاته »^(١) ، فإنه قال^(٢) :
« واجب^(٣) الوجود لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن ، فإنه إن كان المرجح هو نفسه ، أو على ما أخذ من صفاته ، وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح^(٤) ، ودوام وجود المعلول ، وإن لم يفعل ثم فعل ، فلا بد من حدوث ما ينبغي في فعله ، أو عدم ما لا ينبغي ، ويعود الكلام إليه ولا يقف . فواجب الوجود لا تسنح^(٥) له إرادة ، وحال كل ما يتجدد حال ما لأجله التجدد في استدعاء مرجح حادث ، وليس قبل جميع الوجود

(١) المقابلة مع « كتاب التلويحات » وهو مطبوع مع « مجموعة في الحكمة الإلهية » بتحقيق المستشرق هنري كوربين ، استانبول ، ١٩٤٥ م . والكلام التالي : ص ٥٢ . ومن الكتاب عدة نسخ خطية بدار الكتب المصرية سبق الإشارة إلى بعضها . (٢) في ص ٥٢ .

(٣) التلويحات : وواجب .

(٤) التلويحات : الترجيح (وفي نسخة : الترجيح) .

(٥) في نسخة خطية رقم ١٣٠ حكمة تيمورية (ص ١١٧-١١٨) : لا تسنح ، وهو تحريف .

وقت يتوقف عليه الفعل ، ولا [يمتاز]^(١) في العدم البحت حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء ، أو بالشيء أن يحصل عنه ، فلو حصل فيه^(٢) شيء بعد أن لم يكن لتغيرت^(٣) ذاته ، ولتسلسل^(٤) الحوادث فيها إلى غير النهاية^(٥) وهو محال ، ففعله دائم .

ص ٢٤٤

وجواب هذا من وجوه .

الرد عليه من وجوه

أحدها : أن يقال له : ما تعنى بقولك : لا يصدر عنه بعد أن لم

الوجه الأول

يكن ؟

إن عنيبت به أنه لا يصدر عنه شيء من أعيان الحوادث بعد أن لم يكن ذلك المحدث ، فهذا باطل لوجهين :

أحدهما : أن هذا خلاف قولكم وقول أهل الملل . فإن الحوادث متجددة شيئاً بعد شيء ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة . وإذا قلتم : الحركة هي السبب فيها ، فكل جزء من أجزاء الحركة صادر عنه بعد أن لم يكن .

الثاني : أن ما ذكرته من الحجة لا يبنى ذلك . فإن كون ذاته تقتضى دوام الترجيح ، لا يوجب أن تقتضى دوام ترجيح كل ممكن ولا كل مفعول ، بل يكفي أن توجب دوام ترجيح أمر ما ، كما تقولون أتم : إن الذى رجّحه هو الأفلاك والعناصر ، دون أعيان الحوادث .

(١) يمتاز : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « التلويحات » .

(٢) تلويحات : منه .

(٣) التلويحات : لتغير .

(٤) التلويحات (نسخة خطية ١٣٠ حكمة تيمورية) : لتسلسلت .

(٥) التلويحات : نهاية (وفي نسخة : النهاية) .

وإن عنيت أنه لا يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن شيء من الأشياء صادرا عنه ، وهذا هو مراده .

فيقال : غاية ما في هذا دوام فعله . وحينئذ فهذا لا يستلزم دوام المفعول المعين ، لا الفلك ولا غيره . بل يجوز تعاقب الأفعال القائمة به ، وتعاقب المفعولات المحدثة شيئا بعد شيء ، على قولك ، وتعاقبها جميعا . وعلى التقديرات الثلاثة ، فحدوث الأفلاك ممكن ، فيبطل استدلالك على قدمها .

الثاني : أن يُقال : حدوث الحوادث المنفصلة عنه شيئا بعد شيء من الوجه الثاني غير فعل يقوم به : إما أن يكون ممكنا ، وإما ألا يكون . فإن لم يكن ممكنا بطل قولكم : بأن سبب الحوادث هو حركات الفلك . وإن كان ممكنا أمكن حدوث حوادث متعاقبة ، الفلك واحد منها . كما أخبرت بذلك الأنبياء ، وهو قول قدماء الفلاسفة وأساطينهم .

الثالث : أن يُقال : دوام حدوث الحوادث إما أن يكون ممتنعا ، أو الوجه الثالث ممكنا ، كما ذكرت . فإن كان ممتنعا لزم حدوث الأجسام وحركاتها ، ودخل في ذلك الفلك وغيره . وإن كان ممكنا ، لم يجب أن يكون الفلك دائما ، بل يجوز أن يكون حادثا بعد حوادث قبله كما تقدم .

الوجه الرابع : أن يُقال : قولكم : إما أن يكون المرجح نفسه ، أو الوجه الرابع على ما أخذ من صفاته وهو دائم ، فيجب دوام الترجيح ، ودوام وجود المعلول . وإن لم يفعل ، ثم فعل ، فلا بد من حدوث ما ينبغي .

لأهل الملل هنا جوابان :

أحدهما : قول من يقول : إنه لم يزل يقوم به الفعل والكلام بقدرته
ومشيئته ، وعلى هذا فيمكن دوام الترجيح ، ولا يجب قدم شيء من
المفعولات ، فضلا عن قدم الأفلاك .

ص ٢٤٥ والجواب الثاني : قول من يقول / : يمتنع وجود المفعول في الأزل .

وعلى هذا ، فإذا قلت لهؤلاء : إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فلا بد من
حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا
يقف .

قالوا : فعل واجب الوجود لما فعله من المفعولات المختلفة الحادثة : إما
أن يجوز صدوره عنه من غير فعل قائم به ، وإما ألا يجوز. فإن لم يجوز ذلك
بطل قولك . وإن جاز ذلك فحاله حين حدوث الطوفان كحاله حين
إرسال محمد صلى الله عليه وسلم . وقد وجد منه في أحد الزمانين من
المفعولات ما لا يوجد في الزمان الآخر ، مع تماثل حاله بالنسبة إلى
الزمانين .

وإذا قيل : إن ذلك لأجل الحوادث المختلفة ، كالحركات الفلكية ،
والاتصالات الكوكبية .

قيل : الكلام في الحوادث التي أوجبت حدوث الطوفان ، كالقول في
الحوادث حين المبعث وغيره من الحوادث المختلفة .

فإذا كان الفاعل حاله مماثل في جميع الأزمنة ، واللوازم عنه كذلك ،
كان اختصاص أحد الزمانين بما يخالف الزمان الآخر ترجيحا بلا مرجح .
فإن كان ذلك جائزا ، جاز أن تحدث عنه الحوادث بعد أن لم تكن .

وإذا نُسبت الحوادث إلى الحركة الفلكية . قيل : إن كانت الحركة الدائمة متماثلة لزم تماثل الحوادث ، وإن كانت مختلفة كان قد اختص أحد الزمانين بما لم يوجد في الزمان الآخر . بل قد يقال : الفاعل إن قيل : إنه يلزمه مفعولات مختلفة دائمة متعاقبة من غير فعل يقوم به ، ولا صفة له ، كان ذلك أبعد في العقل من أن يقال : إنه فعل مفعولات مختلفة في وقت دون وقت ، فإن هذا بعض ذاك ، فكان المحذور الذي في هذا هو في ذاك وزيادة .

الوجه الخامس : أن يُقال : قولك : وإن لم يفعل ثم فعل فلا بد من الوجه الخامس حدوث ما ينبغى فعله ، أو عدم ما لا ينبغى ، ويعود الكلام إليه ولا يقف غايته أنه يستلزم امتناع كونه صار فاعلا بعد أن لم يكن ، وهذا لازم لك .

لكن نقول : لم قلت : إنه لم يزل يفعل شيئا بعد شيء ؟

فإن قلت : هذا يستلزم تسلسل الحوادث ، وتسلسل الحوادث شيئا بعد شيء جائز عندكم . فتقدير أنه لا يزال يفعل شيئا بعد شيء كان كل ما سواه حادثا مع التسلسل الجائز ، وذلك جائز عندك . وهو موجب ذلك .

فإن كان باطلا بطل مذهبك . وإن كان حقا ، فيقال : ما المانع أن

يفعل ما لم يكن فاعلا لحدوث/حادث ، وذلك موقوف على حادث آخر لا إلى نهاية ، وتكون تلك الحوادث صادرة عنه ؟

ثم يقال : إما أن يكون كل ما حدث يجوز حدوثه بلا فعل يقوم به ، أو لا بد من فعل يقوم به . وعلى التقديرين لا يلزم صحة قولك .

فإن قلت : مقصودى أنه لم يزل فاعلا وقد حصل ، قيل : لا يلزم أن يكون فاعلا لمفعول معين . بل ولا يلزم أن يكون هو الفاعل على قولك . فإنك تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أمر يحدث فيه ومنه ، وعندك يحدث الحادث المخالف لما قبله كالطوفان وغيره ، من غير أن يحدث منه ما لم يكن حدث قبل ذلك . فأنت تجوز حدوث جميع الحوادث من غير أن يحدث منه شيء يخص حادثا من الحوادث .

الوجه السادس : أن يُقال : قولك : لو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغيرت ذاته ، وتسلسل الحوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ، ففعله دائم .

الوجه السادس

جوابه أن يقال : حصول الحوادث المنفصلة عنه إما أن يقف على حدوث شيء في ذاته ، وإما أن لا يقف . فإن لم يقف بطل قولك : لو حصل شيء بعد أن لم يحصل لتغيرت ذاته ، وتسلسلت فيها الحوادث . فإنك تجوز أن تحدث عنه جميع الحوادث من غير حدوث شيء في ذاته ، فلا يكون حدوث الحوادث مستلزما لحدوث شيء في ذاته .

وإن كان حدوث الحوادث المنفصلة متوقفا على حدوث شيء في ذاته ، لم يكن في ذلك بمحذور ، فإن حدوث الحوادث مشهودة ، وأنت لم تذكر حجة على امتناع هذا المعنى ، ولكن أُحْدِثَ امتناعه مسلماً . وتسميتك لذلك تعبيراً ليس بحجة عقلية ، فإن لفظ التغير مشترك ، وهنا لا يراد به الاستحالة ، بل يراد به نفس الفعل أو التحول أو ما يشبه ذلك ، وأنت لا دليل لك على انتفاء ذلك ، بل أنت تجوز على القديم أن يكون متغيرا بهذا الاعتبار ، وتجاوز على القديم أن يكون محلا للحوادث .

وتحقيق الكلام في هذا الموضوع أن التسلسل هنا يراد به شيان :

أحدهما : التسلسل في الفعل مطلقا .

والثاني : التسلسل في فعل شيء معين .

فالأول أن يراد به أنه لا يُحدث شيئا من الأشياء أصلا حتى يُحدث شيئا ، فتكون حقيقة الكلام أنه لا يخلق حتى يخلق ، ولا يفعل حتى يفعل ، ولا يحدث حتى يحدث ، وهذا ممتنع بالضرورة . وهذا في الحقيقة دَوْر / وليس بتسلسل ، فإن معناه أنه لا يكون الشيء حتى يكون الشيء ، ص ٢٤٧ فيلزم الجمع بين التقيضين ، فإنه إذا لم يوجد حتى يوجد ، لزم أن يكون معدوما موجودا .

وأما إذا قيل : لا يفعل شيئا إلا بشرط يقارنه ، ولا يفعل ذلك الشرط إلا بشرط يقارنه ، فهذا التسلسل في تمام التأثير ، وليس بتسلسل أمور متعاقبة ، وهذا هو التسلسل في تمام التأثير ، والأول تسلسل في أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع .

والأول هو الذي ينبغي أن يراد بقول القائل : إذا لم يفعل ثم فعل ، فلا بد من حدوث شيء : إما قدرة ، وإما إرادة ، وإما علم ، وإما أمر من الأمور . ثم القول في حدوث ذلك كالقول في حدوث الأول . فإن هذا الثاني أيضا لا يحدث إلا بحدوث شيء يكون حادثا معه ، فإن ما كان من تمام التأثير فلا بد أن يكون موجودا حين التأثير ، لا يكفي وجوده قبله .

وحينئذ فيمكن تصوير هذه الحجة على وجهين :

أحدهما : أن يقال لا يُحدث شيئا حتى يُحدث شيئا ، ولا يفعل شيئا

حتى يفعل شيئا . فإن حدوث الحادث بلا سبب حادث ممتنع .
 والثاني : أن يقال : لا يُحدث مفعولا إلا بحدوث قدرة ، أو إرادة ،
 أو علم ، أو نحو ذلك . ولا يُحدث ذلك إلا بحدوث ما يوجب حدوثه ،
 فيلزم أن لا يُحدث شيئا ، فإن هذا تسلسل في تمام التأثير . والتسلسل في
 تمام التأثير كالتسلسل في المؤثرين ، فكما أنه يمتنع أن لا يكون مؤثرا إلا عن
 مؤثر ، ولا يؤثر إلا عن مؤثر ، وأنه يمتنع وجود علل ومعلولات لا نهاية
 لها ، فلذلك يمتنع أن لا يتم كون الشيء علة أو فاعلا إلا بوجود أمر ، ولا
 يتم وجود ذلك التمام إلا بوجود تمام آخر ، إلى غير غاية . فهذا أيضا ممتنع
 باتفاق العقلاء .

وأما إذا قيل : لا يوجد الشيء حتى يوجد قبله شيء آخر ، ولا يوجد
 ذلك الثاني حتى يوجد قبله شيء آخر ، فهذا فيه النزاع المشهور ، وهو
 تسلسل الآثار المعينة ، لا تسلسل في أصل التأثير ، فيجب تصور الفرق بين
 الأمرين .

وقد صَوَّر السهروردي هذه الحجة في كتابه المسمى « بحكمة الإشراق »
 وهو الذي ذكر فيه خلاصة ما عنده ، ولم يقلد فيه المشائين ، بل بين فيه
 خطأهم في مواضع ، وذكر فيه طريقة فلاسفة الفرس المجوس والهند .
 كما أن ابن سينا في كتابه المسمى « بالحكمة المشرقية » ذكر فيه بيان ما
 تبرهن عنده ، وكذلك الرازي في « المباحث المشرقية » .

/فقال السهروردي^(١) : « نور الأنوار والأنوار القاهرة » يعني واجب

كلام السهروردي المقتول
 في «حكمة الإشراق»
 ص ٢٤٨

(١) في كتابه «حكمة الإشراق» ص ١٧١ ، ١٧٢ (بتحقيق هنري كربين ، ط . طهران ، ١٩٥٢ م) .
 وهو أول فصل في المقالة الثالثة ، وعنوان الفصل : « في بيان أن فعل الأنوار أزلي » .

الوجود والعقول^(١) : « لا يحصل منهم شيء بعد أن لم يحصل ، إلا على ما سنذكره ، فإن كل ما لا يتوقف على غير شيء ، إذا وجد ذلك الشيء ، وجب أن يوجد ، وإلا هو^(٢) مما [لا] يُتصور^(٣) وجوده أو توقف على غيره ، فما كان هو الذى يتوقف عليه^(٤) ، وقد فُرض أن التوقف عليه ، وهو محال . وكل ما سوى نور الأنوار لما كان منه ، فلا يتوقف على غيره ، كما يتوقف شيء من أفعالنا على وقتٍ ، أو زوال مانع ، أو وجود شرط ، فإن لهذه مدخلا في أفعالنا ، ولا وقت مع نور الأنوار متقدم^(٥) على جميع ما عدا نور الأنوار ، فإن نفس الوقت أيضا من الأشياء التى هي غير نور الأنوار ، فلما كان نور الأنوار ، وجميع^(٦) ما يفرضه الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما فيه ، لعدم توقفه على أمر متتظر ، ولا يمكن في العدم البحث^(٧) فُرضُ تجددٍ ، مع أن كل ما تجدد^(٨) يعود الكلام إليه .

فنور الأنوار والأنوار القاهرة : ظلها وأضواؤها المجردة دائمة ، وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير ، لا النير من الشعاع ، وكلما يدوم النير [الأعظم]^(٩) يدوم الشعاع ، مع أنه منه .

(١) عبارة « يعنى واجب الوجود والعقول » من كلام ابن تيمية للإيضاح .

(٢) حكمة الإشراق : وإلا فهو .

(٣) فى الأصل : مما يتصور ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٤) حكمة الإشراق : توقف عليه (وفى نسخة : يتوقف عليه) .

(٥) حكمة الإشراق : مقدما .

(٦) فى الأصل : جميع . والتصويب من « حكمة الإشراق » ص ١٧٢ .

(٧) فى الأصل : البحث . والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٨) حكمة الإشراق : كل ما يتجدد .

(٩) الأعظم : زيادة فى « حكمة الإشراق » .

ثم قال (١) : « كل هيئة » أى عرض (٢) « لا يتصور ثباتها هي الحركة ، وكل ما لم يكن زمانا ثم حصل فهو حادث ، وكل حادث إذا حدث شيء مما يتوقف عليه هو حادث (٣) ؛ إذ لا يقتضى الحادث وجود نفسه ؛ إذ لا بد من مرجح في جميع الممكنات ، ثم مرجحه ، إن دام مع جميع ما له مدخل في الترجيح ، لدام الشيء ، فلم يكن حادثا ، ولما كان حادثا ، فشيء مما يتوقف (٤) عليه هذا الحادث حادث .

ويعود الكلام إلى ذلك الشيء ، فلا بد من التسلسل ، والسلسلة الغير المتناهية (٥) مجتمعة وجودها محال ، فلا بد من سلسلة غير متناهية لا تُجمع (٦) آحادها ولا تنقطع ، وإلا يعود الكلام إلى أول حادث بعد الانقطاع ، فينبغي أن يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع ، وما يجب فيه لماهيته التجدد (٧) إنما هو الحركة .

وذكر تمام الكلام في وجوب استمرار حركة دائمة ، وأنها حركة الأفلاك (٨) .

فيقال له : عن هذا أجوبة :

الرد عليه من وجوه

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ - ١٧٣ . وهو في الفصل الثاني وعنوانه : « في بيان أن العالم قديم ، وأن حركات الأفلاك دورية تامة » .

(٢) عبارة « أى عرض » زيادة من ابن تيمية للإيضاح .

(٣) حكمة الإشراق (ص ١٧٣) : وكل حادث إذا حدث فشيء مما توقف عليه فهو حادث .

(٤) حكمة الإشراق : مما توقف .

(٥) في الأصل : متناهية ، والتصويب من « حكمة الإشراق » .

(٦) حكمة الإشراق : لا يجتمع .

(٧) حكمة الإشراق : فيه التجدد لماهيته .

(٨) انظر كلام السهروردي إلى نهاية الفصل الثاني ص ١٧٣ - ١٧٧ .

أحدها : أن يقال : كل ما لا يتوقف على غير شيء إذا وجد ذلك
الشيء وجب أن يوجد ، إلى قوله : وما كان من نور الأنوار فلا يتوقف على
غيره . إلى آخره .

ما تعنى بقولك : ما كان من نور الأنوار ؟ تعنى : الله ، فلا يتوقف على
غيره ؟ أتعنى به : أنه لا يتوقف على شيء منفصل عن الله ؟ أم تعنى به :
ص ٢٤٩ لا يتوقف على فعل قائم بذات الرب يفعله بمشيئته وقدرته ؟

أما الأول : فلا ينفك ، لأنه لا يلزم من كونه لا يتوقف على شيء
منفصل عن الله ، أن لا يتوقف على فعله الواقع بمشيئته وقدرته ، وحينئذ
فلا يلزم قدمه ؛ بل إذا كان الفعل المراد المقدر حادثا ، فالمعلق به أولى أن
يكون حادثا ، فإنه لا يكون قبله ، وما لا يسبق الحوادث يجب أن يكون
حادثا .

وإن قلت : إنه لا يتوقف على فعل الرب القائم بنفسه ، فهذا محل
التزاع . وأنت لم تذكر دليلا على أن وجود الممكنات لا يتوقف على فعل
الرب القائم بنفسه ، بل الدليل يوجب توقف المعقولات على فعل الفاعل ،
وتوقف المعلول على اقتضاء العلة ، والعلة شيء ، واقتضاؤها المعلول شيء .
وإذا كانت العلة مشروطة بما يقوم بها بالمشيئة والقدرة ، لم يحصل المشروط
قبل الشرط ، وأنت لم تقم دليلا على ثبوت علة مجردة خالية عن شرط ؛
بل الدليل ينفي ذلك لأنه يلزم من قدم هذه العلة قدم معلولها ، ومعلول
معلولها ، فإن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، وحينئذ فلا يكون
للحوادث فاعل أصلا ، وهذا من أبين الأمور المعلوم فسادها بالضرورة .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يقال : ما سوى الله هل يتوقف شيء منه على غيره ،
أم لا ؟

فإن قلت بالثاني ، لزم قدم جميع الممكنات الموجودة ، حتى
الحوادث ، وهو مكابرة . وإن توقف منه شيء على غيره بطل قولك : ما
سوى نور الأنوار لا يتوقف على غيره . وإيضاح ذلك :

الوجه الثالث

بالوجه الثالث : وهو أن يقال : إذا قُدِّرَ الغير الذي هو شرط ، هو من
الله أيضا ، وتوقف أحد الفعلين على الآخر لم يكن في ذلك محذور . فإن الله
جعل بعض الأشياء شرطا في وجود بعض ، غاية ما في هذا أن يقال : هذا
يقتضى التسلسل . فيقال : وهذا عندك جائز ، فلا يتعين قدم شيء من
الأفلاك ولا غيرها .

الوجه الرابع

الرابع : أن يقال : إن كان التسلسل باطلا بطل مذهبك ، وإن كان
جائزا بطلت حججتك .

الوجه الخامس

الخامس : أن يقال : أنت قد أوجبت التسلسل في الحوادث بإيجاب
حركة دائمة لا تنقطع ، وقلت أيضا : فلما كان نور الأنوار وجميع ما يفرضه
الصفاتية صفة دائمة ، فيدوم بدوامه ما منه لعدم توقفه على أمر متظر .

ص ٢٥٠

وإذا كان قولك وقول/إخوانك يتضمن هذا وهذا ، فيقال لكم :
الحركة الدائمة إما أن تكون منه بواسطة أو بغير واسطة ، وإما أن لا تكون
منه ، فإن لم تكن منه لزم حدوث الحوادث بدون واجب الوجود ، وهذا
هو القول بحدوث الحوادث بلا محدث ، وإن كانت الحركة منه بواسطة أو
بغير واسطة ، وهو قولهم .

فيقال : فحينئذ قد كان منه ما لا يدوم بدوامه . فإن كل جزء من أجزاء الحركة حادث ، وعندكم أنه حدث عن تصور حادث وشوق حادث ، فهذه أمور من واجب الوجود وليست دائمة بدوامه ، فهذا ينقض قولكم : إن كل ما منه يدوم بدوامه .

ثم أيضا من المعلوم أن كل واحد من الحوادث منه بواسطة أو غير واسطة ، وهو كان بعد أن لم يكن ، ويعدم بعد أن كان فهو منه ، وليس مقارنا له ، ولا دائما بدوامه . فعلم بذلك أنه لا يجب في كل ما كان منه أن يدوم بدوامه ، فلا يجب في الفلك وغيره من الأعيان المشهودة أن تدوم بدوامه ، وهو المطلوب .

وإذا قال : الذي يدوم بدوامه هو جنس الأفعال والمفعولات أو جنس الحوادث لا شيء بعينه .

قيل : فهذا يبطل حجتك على قدم شيء بعينه ، ويناقض أيضا مذهبك في قدم شيء بعينه .

كلام ابن سينا في
الإشارات .

وقال ابن سينا في « إشارات » في ذكر هذه الحجة ^(١) : « تنبيه : وجود المعلول يتعلق ^(٢) بالعلة ، من حيث هي على الحال التي بها تكون علة ، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضا ، من أمور يُحتاج أن تكون من الخارج ^(٣) ، ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل ، مثل الآلة :

(١) في كتابه « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٤ / ٥٢٠ - ٥٢٤ .

(٢) الإشارات : متعلق .

(٣) الإشارات : من خارج .

كحاجة^(١) النجّار إلى القدوم ، أو المادة : كحاجة^(١) النجّار إلى الخشب ، أو معاون : كحاجة^(١) النشّار إلى نشّار آخر ، أو وقت^(٢) : كحاجة^(٣) الأدمى إلى الصيف ، أو الداعى^(٤) : كحاجة^(٥) الآكل إلى الجوع ، أو زوال مانع^(٦) : كحاجة^(٧) الغسّال إلى زوال الدّجن^(٨) .

وعدم المعلول يتعلق^(٩) بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل ، [سواء]^(١٠) كان^(١١) ذاتها موجودا^(١٢) على غير تلك الحالة أو لم يكن موجودا أصلا^(١٣) ، فإذا لم يكن شيء معوقاً من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودا ، ولكن^(١٤) ليس لذاته علة ، توقّف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة ، التي إذا وُجدت كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك - وجب وجود المعلول . وإن لم توجد [وجب]^(١٦)

(١) الإشارات : حاجة .

(٢) الإشارات : أو الوقت .

(٣) الإشارات : حاجة .

(٤) في الأصل : أو إلى الداعى ، والأرجح أنه تحريف ، والمثبت عن « الإشارات » (ص ٥٢١) .

(٥) الإشارات : حاجة .

(٦) الإشارات : المانع .

(٧) الإشارات : حاجة .

(٨) الدجن : إلباس الغيم السماء .

(٩) الإشارات : متعلق .

(١٠) سواء : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « الإشارات » (ص ٥٢٢) .

(١١) الإشارات : كانت .

(١٢) الإشارات : موجودة .

(١٣) الإشارات : .. لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(١٤) الإشارات : ولكنه .

(١٥) الإشارات : .. المذكورة فإذا وجدت ..

(١٦) وجب : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » (ص ٥٢٣) .

عدمه ، وأبيها فرضُ أبداً كان ما يلزائه أبداً ، / أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما . ص ٢٥١
 وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد
 أن يجب عنه سروراً ، فإن لم يسم هذا مفعولاً ، بسبب أن لم يتقدمه
 عدم ، فلا مضايقة [في الأسماء]^(١) بعد ظهور المعنى .

تعليق ابن تيمية

فيقال له : هذا كلام مقدر على شيء مضمونه : أن العلة التامة التي لا
 يقف اقتضاؤها على أمر منفصل عنها ، يلزم من وجودها وجود معلولها
 بجلاء ، بخلاف ما يتوقف اقتضاؤها على أمور منفصلة ، كالألة والمادة
 والداعي وغير ذلك ، وأنه إذا فرض شيء متشابه الحال في كل شيء وله
 معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

لكن الشأن في تحقيق هذا المقدر ، فإنه يقال لك : هذا غايته أن
 يكون إبطالا لقول من يجعل الرب خالقاً للعالم ، من غير حدوث سبب
 أصلاً . وهذا قول طائفة من أهل الكلام المنتسبين إلى الملل ، وليس هذا
 قول أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلين بأن الله خالق كل شيء ، وأنه خلق
 السموات والأرض في ستة أيام .

وإذا كان كذلك فهؤلاء يلزمونك ويقولون : هذه العلة الموصوفة هل
 يجوز أن يصدر عنها - بوسط أو بغير وسط - أمور مختلفة حادثة أو لا يجوز ؟
 فإن لم تجوز ذلك بطل قولك ، ولزم أن لا يكون للحوادث فاعل ، وهو
 معلوم الفساد بالضرورة .

وإن جوزت ذلك ، قيل لك : فإذا كان الفاعل واحداً بسيطاً

(١) عبارة في الأسماء - ساقطة من الأصل ، وأثبتها من الإشارات ، (ص ٥٢٤) :

موجودا ، لا يتوقف فعله على شيء خارج عنه ، فلم وجدت عنه
المختلفات ؟ ولم تأخرت عنه الحوادث ؟ فما كان جوابك عن هذا ، كان
جواباً لهم عن الحوادث ، وأولى . وأما من قال : إن الواجب بنفسه تقوم
به الأفعال المتعلقة بقدرته ومشيبته . فيقولون : حدوث ما حدث يتوقف
على تلك الأفعال ، وإن كانت تلك الأفعال موقوفة على ما قبلها ، فإن
التسلسل جائز عندك .

ثم يقال : إما أن يكون التسلسل جائزاً ، وإما أن لا يكون . فإن كان
جائزاً ، أمكن أن تتسلسل الأفعال التي يقف عليها وجود تلك المفعولات .
وإن لم يكن جائزاً لزم حدوث جنس المحدثات ، ويبطل القول بحدوث لا
أول لها ، وهو نقيض قولكم .

ص ٢٥٢ وأيضاً قوله : « إذا جاز أن يكون شيء / متشابه الحال في كل شيء وله
معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً » . فيقال له : المتشابه الحال لا
يجلو : إما أن يجوز أن تصدر عنه الأمور المختلفة الحادثة بوسط أو بغير
وسط ، وإما أن لا يجوز . فإن لم يجز ذلك ، لزم أن لا تكون هذه الحوادث
صادرة عن علة بسيطة ، لا بوسط ولا بغير وسط . وهذا يبطل قولهم .
وحيث أن يقال : إن هذه الحوادث لا يحدث لها ، وهو معلوم
الفساد بالضرورة . وإما أن يقال : ليس المحدث مجرداً عن الصفات
والأفعال ، بل له صفات وأفعال ، كما يقوله المسلمون ^(١) ، وهو الحق .
وإن جاز أن تصدر المختلفات والمحدثات عن بسيط ، أمكن أن يحدث
عنه ما لم يكن حادثاً عنه ، وحيث فلا يلزم أن يكون معلولاً له لازماً له .
قال الرازي في شرح هذا الكلام ^(٢) . « اعلم ^(٣) أن الغرض من هذا

كلام الرازي في شرح
الإشارات ،

(١) في الأصل : المسلمين ، وهو خطأ .

(٢) في « شرحه على الإشارات » ، ٢٣٣/١ - ٢٣٤

(٣) شرح الرازي : واعلم .

(ط . الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥) .

الفصل التنبيه على الحجة التي لايزال القائلون بالقدم^(١) يتمسكون بها ويعولون عليها ، وهي أن الأمور التي تتم بها^(٢) مؤثرية الباري تعالى في العالم ، إما أن تكون بأسرها أزلية ، وإما أن لا تكون^(٣) . والثاني باطل ، إذ لو كان شيء منها حادثا لافتقر حدوثه إلى المؤثر^(٤) . والكلام في كونه مؤثرا في ذلك الآخر^(٥) ، كالكلام في الأول ، فيلزم التسلسل وهو محال . فإذا كل الأمور المعبرة في مؤثرية الله تعالى في العالم أزلية .

وأیضا فمن الظاهر أن المؤثر متى حصل مستجمعا جميع الأمور المعبرة في المؤثرية ، وجب أن يترتب^(٦) الأثر عليه ، لأنه إن جاز تخلف الأثر عنه ، كان صدور الأثر عن العلة المستجمعة لجميع تلك الأمور المعبرة في المؤثرية ، ولا صدور^(٧) عنها على السواء . ولو كان كذلك لما ترجح الصدور على أن لا صدور إلا بمرجح^(٨) آخر ، فلم تكن جميع الأمور المعبرة في المؤثرية حاصلًا قبل حصول هذا الزائد ، وكنا قد^(٩) قد فرضنا أن الأمر كذلك ، هذا خلف .

قال^(١٠) : « وإذا ثبت^(١١) المقدمتان لزم من قدم الباري قدم أفعاله ،

هذا^(١٢) تحرير هذه الحجة . »

(١) شرح الرازي : بالقدم .

(٢) شرح الرازي : بها تتم .

(٣) شرح الرازي : أو لا تكون .

(٤) شرح الرازي : إلى مؤثر آخر .

(٥) في الأصل : في ذلك الأمر . والمثبت من « شرح الرازي » ١/٢٣٤ .

(٦) شرح الرازي : وجب ترتيب .

(٧) شرح الرازي : صلوره .

(٨) شرح الرازي : لمرجح .

(٩) قد : ليست في « شرح الرازي » .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ١/٢٣٤ .

(١١) شرح الرازي : ثبت .

(١٢) شرح الرازي : فهذا .

قال^(١) : « ولقائل أن يقول : هذا الكلام إنما يلزم في الموجب بالذات ، أما الفاعل المختار فلا ، لاحتمال أنه^(٢) يقال : إنه كان في الأزل ص ٢٥٣ مريداً لإحداث^(٣) العالم في وقت دون وقت ، فإذا قالوا : / فلم أراد إحداثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما^(٤) بعده ؟ كان الكلام فيه طويلاً ، وهو المذكور في سائر كتبنا على الاستقصاء^(٥) . »

قلت : هذا الجواب الذي أجاب به هو جواب كثير من أهل الكلام ، من المعتزلة والكرامية والأشعرية ، ومن واقفهم من الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم . وقد عُرف الطعن في هذا الجواب ، وأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح ، وأن ما ذُكر في القسم الأول هو حصول المؤثرية التامة في الأزل مع تأخر الأثر ، وأن مضمونه تخلف الشيء عن موجه التام ، كما قد يُسقط في موضعه . ويجاب عن هذه الحجة بوجوه :

الجواب عن هذه الحجة بوجوه

الوجه الأول

أحدها : قوله : « يلزم التسلسل وهو محال » ليس كذلك ، فإن التسلسل جائز عند من يقول بموجب هذه الحجة ، فإن ذلك تسلسل في الآثار لا في المؤثرات ، ولا يصح القول بموجبها إلا بذلك ، قهولهم : التسلسل محال ، باطل على أصلهم . وهذا الموضع مما يشبهه على كثير من الناس ، فإن التسلسل في الآثار : تارة يعني به التسلسل في أعيان الآثار ، مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا ، ولهذا بعد هذا ، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ، ولا هذا إلا بعد هذا ، وهلمَّ جراً . فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة ، وعند أئمة أهل الملل ، أهل السنة والحديث .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) شرح الرازي : أن .

(٣) شرح الرازي : إحداث .

(٤) شرح الرازي : أو ما .

(٥) شرح الرازي : على وجه الاستقصاء .

وعلى هذا التقدير ، فقول القائل : الأمور التي تم بها مؤثرية البارى في العالم : إما أن تكون بأسرها أزلية ، وإما أن لا تكون . أتريد به التي يتم بها مؤثرته في كل واحدٍ واحدٍ من آحاد العالم ؟ أو في جملة العالم ؟
إن أردت الأول ، لم تكن بأسرها أزلية ، وكان حدوث كل واحدٍ منها مفتقراً إلى حادث قبله . وهذا التسلسل جائزٌ عندهم .

وإن أردت الثاني ، قيل لك ^(١) : ليس جملة العالم متوقفاً على أمور معينة ، حتى يرد عليها هذا التقسيم ، بل بعض العالم يتوقف على أمور ، وبعض آخر يتوقف على أمور أخرى ، وكل بعض يتوقف على أمور حادثة ، وتلك الأمور تتوقف على أمور أخرى ، ويلزم من ذلك التسلسل في نوع الحوادث ، وهو جائز عندكم .

وأما أن أريد بالتسلسل في الآثار ، التسلسل في جنس التأثير ، وهو أن يكون جنس/التأثير متوقفاً على جنس التأثير ، بحيث لا يحدث شيئاً حتى يحدث شيئاً ، فهذا باطل لا ريب فيه ، وهو تسلسل في تمام كون المؤثر مؤثراً ، وهو من جنس التسلسل في المؤثر .

لكن بطلان هذا يستلزم أنه لم يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً لشيء ، فيلزم دوام نوع الفاعلية ، لا دوام مفعول معين ، وحينئذ فلا يدل على قدم شيء من العالم ، وهذا بين لمن تدبره .

ويراد بالتسلسل معنى ثالث ، وهو أن فاعليته للحادث المعين ، لا تحصل حتى يحصل تمام المؤثر لهذا الحادث المعين ، فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد ، وهذا ممتنع أيضاً باتفاق العقلاء .

(١) في الأصل : قيل ذلك ، ولعل الصواب ما أثبتته .

فهذا تسلسل في تمام تأثير المعنى ، وذاك تسلسل في أصل التأثير ، وكلاهما ممتنع باتفاق العقلاء .

فتبين أن حججهم الهائلة ، التي أرعبت قلوب النظّار ، ليس فيها ما يدل على قدم شيء من العالم ألبتة . فقولهم بقدم شيء من العالم : الأفلاك أو غيرها ، قول بلا حجة أصلا ، بل هو قول باطل ، كما بيّن في موضع آخر .

نعم هذه الحجج إنما أرعبت قلوب أهل الكلام المبتدع المحدث في الإسلام ، الذي هو كلام الجهمية والقدرية ، ومن سلك سبيلهم من الأشعرية والكرامية ، ومن تبعهم أو قلّدهم من المتفهمة وغيرهم ، فما ذكره الفلاسفة إنما يبطل قول هؤلاء ، الذين زعموا أن الربّ لم يزل معطلا عن أن يفعل بمشيئته أو يتكلم بمشيئته ثم يفعل أو يتكلم بمشيئته من غير حدوث شيء .

وهذا القول مما اتفق سلف الأمة وأئمتها على بطلانه . فإذا ليس معهم حجة عقلية تناقض نصوص الكتاب والسنة ، بل ولا مذهب السلف والأئمة ، وهو المطلوب .

وبما ذكرناه من الفرق بين التسلسل في أصل التأثير وتاممه ، وبين التسلسل في الآثار ، يظهر صحة الدليل ، الذي احتج به غير واحد من أئمة السنة ، على أن كلام الله غير مخلوق ، مثل سفيان بن عيينة .

وبيان ذلك : أنه إذا دل على أن الله لم يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كانت « كن » مخلوقة ، لزم أن يخلق « بكن » أخرى ، وتلك الثانية بثالثة ،

وذلك هو من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، فإنه تسلسل في أصل التأثير ، فإنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فإذا لم يخلق « كن » لم يخلق شيئا ، ولو خلق « كن » لكان قد خلق بعض المخلوقات بغير « كن » ، فيلزم الدَّور الممتنع ، / وهو المستلزم للجمع بين النقيضين ، وهو أن تكون موجودة معدومة .

ص ٢٥٥

وأیضا فإذا قُدِّرَ أنه خلق الأولى بالثانية ، والثانية بالثالثة ، وهلمَّ جراً ، فلا بد من وجود جميعها في آن واحد ، فإن كل واحد منها شرط في الثانية ، وهى من الأمور الوجودية المشروطة في التأثير ، فلا بد أن تكون موجودة عند وجود الأثر ، كالأستطاعة والقدرة ، وحياة الفاعل ، وعلمه ، وسائر شروط الفعل ، فإنها كلها لا بد من وجودها عند وجود الفعل .

ولهذا اتفق أهل السنة المثبتون للقدر ، على أن الاستطاعة لا بد أن تكون مع الفعل . وتنازعا في جواز وجودها قبله ، ودوام وجودها إلى حين الفعل في حق المخلوق ، على قولين . وأما في حق الخالق ، فاتفقوا على بقائها ودوامها إلى حين الفعل .

والصحيح الذى عليه السلف وأئمة الفقهاء ، أنها تكون موجودة قبل الفعل ، وتبقى إلى حين الفعل . ولهذا يجوز عندهم وجود الاستطاعة بدون الفعل ، كما في حق العصاة ، ولولا هذا لم يكن أحد ممن كفر وعصى الله ، إلا غير مستطيع لطاعة الله ، وهو خلاف الكتاب والسنة .

قال تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] . وقال : ﴿ فَأَتَقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [سورة

التغابن : ١٦ . وقال : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ [سورة النساء : ٩٢] (١) .

ومعلوم أنه ليس المنفى هنا استطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فإنه قد يكون حينئذ معنى الكلام : فمن لم يفعل فعليه صيام شهرين متتابعين . وكذلك يكون الأمر بالتقوى لمن اتقى لا لمن لم يتق ، وإيجاب الحج على من حج دون من لم يحج ، وهذا باطل .

فعلم أن المراد استطاعة توجد بدون الفعل ، وما كانت موجودة بدون الفعل أمكن وجودها قبله بطريق الأولى .

وقد بين في غير هذا الموضوع أن تسلسل العلل والمعلولات ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وكذلك تسلسل الفعل والفاعلين ، والخلق والخالقين ، فيمتنع أن يكون للخالق خالق ، وللخالق خالق إلى غير نهاية . ولهذا بين النبي صلى الله عليه وسلم أن هذا من وسوسة الشيطان ، فقال في الحديث الصحيح : « يأتي الشيطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليستعذ بالله وليتته » . وفي رواية أخرى : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ فإذا وجد ذلك أحدكم فليتعوذ بالله وليتته » (٢) .

ص ٢٥٦

وكذلك إذا قيل : لا يخلق شيئا إن لم يخلق كذا ، ولا يخلق كذا إن لم

(١) في الأصل : لم يستطع ، والصحيح ما أثبتته .

(٢) سبق الحديث في ح ١ ، ص ٣٦٣ - ٣٦٤ .

يخلق كذا ، كان هذا ممتنعا ، لأنه منع وجود الخالق بالكلية ، حتى يوجد تمام كونه مؤثرا ، وتام كونه مؤثرا بموقوف على تمام آخر ، فيلزم ألا يوجد تمام كونه خالقا ، فيلزم ألا يخلق شيئا قط . فإذا علم أنه لا يخلق شيئا إلا « بكن » ، فلو كان « كن » مخلوقا « بكن » أخرى وهلمَّ جراً ، كان كل واحدة من ذلك بها يصير خالقا ، ولم يوجد شيء من ذلك ، فيمتنع أن يصير خالقا .

وهذا بخلاف ما إذا قيل: يخلق هذا « بكن » ، وهذا قبله أو بعده « بكن » وهلمَّ جراً ، فإن هذا يقتضى أنه لا يوجد الثاني إلا بعد وجود الأول . والتوقف ها هنا على الشرط ، هو فعله لهذا المعين ، لا أصل الفعل ، فلهذا كان في هذا نزاع مشهور ، بخلاف الأول .

ومعلوم أن الأدلة العقلية لا تدل على قدم شيء من العالم ، وإنما غايتها أن تدل على دوام الفاعلية ، وامتناع كونه فاعلا بعد أن لم يكن . فإذا قالوا : التسلسل باطل ، فإن عتّوا به تسلسل الآثار ، ووجود شيء بعد شيء فهذا خلاف قولهم ، ولم يقيموا دليلا على بطلانه .

وإن أرادوا به التسلسل الخاص ، وهو التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا ، فهذا مسلم أنه ممتنع ، لكن امتناعه لا يدل على فعله لشيء معين ، بل على أصل الفعل ، وهذا لا ينفعهم بل يضرهم .

الوجه الثاني : أن يقال : أما التسلسل في أصل الفاعليه فلا ينفعهم ، وإنما فيه إبطال قول الجهمية والقدرية . وأما التسلسل في الأفعال المعينة ، فإن كان جائزا لم يصح احتجاجهم به ، بل تبطل الحجة ، وإن كان ممتنعا

لزم أن يكون للحوادث أول ، فيبطل قول القائلين بقدم العالم . وإذا بطل هذا القول ، بطلت حجته بالضرورة ، فيلزم بطلان هذه الحجة على التقديرين ، وذلك يقتضي أنها فاسدة في نفس الأمر .

الثالث : أن يُقال : كل حادث من الحوادث المشهودة : إما أن تكون مؤثرته حاصلة في الأزل ، وإما ألا تكون . فإن كانه الأول ، لزم حصول الحوادث عن المؤثر القديم ، من غير تجدد شيء ، وبطلت الحجة . وإن كان الثاني فحصول كمال المؤثرية فيه بعد أن لم تكن أمر حادث ، فيقف كمال مؤثرته/ في هذا الكمال .

الوجه الثالث

ص ٢٥٧

وحيث فحال الفاعل إما أن يكون عند كمال التأثير في الحادث الثاني ، كحاله عند كمال التأثير في الأول ، وإما ألا يكون . فإن قُدِّرَ الأول ، لزم أن يحدث هذا الحادث الثاني ، والذي بعده ، والذي بعده ، من غير حدوث سبب أوجب هذا الحدوث ؛ لأن الذات الفاعلة لها عند الأول كحالتها عند الثاني والثالث . وحيث فإذا كانت عند الأول لا تفعل الثاني ، فعند الثاني لا تفعل الثالث^(١) ، لأنه لم يتجدد ما يوجب حدوثه .

وأیضا فتخصیص أحد الحادثین بالحدوث دون الآخر تخصیص بلا مخصص ، وترجیح بلا مرجح ، بل نفس الحدوث في كل وقت ترجیح بلا مرجح ، وإحداث بلا محدث .

وأیضا فالذات نفسها ليست موجبا تاما في الأزل لشيء من الحوادث ، وهي لم تزل على ما كانت عليه ، فيلزم ألا تكون موجبة لشيء من الحوادث في الأبد ، وإلا لزم الإحداث بلا سبب حادث .

(١) في الأصل : الثاني ، ولعل الصواب ما أثبتته .

وهؤلاء فروا من حدوث الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب ، وادّعوا دوام حدوثها بلا سبب ، فكان الذى فروا إليه شرًّا من الذى فروا منه ، كالمستجير^(١) من الرمضاء بالنار .

وأما إن قيل : إن الفاعل نفسه تقوم به إرادات وأفعال توجب تخصيص كل وقت بما أحدثه فيه ، كان هذا مبطلاً لحجتهم ، إذ يمكن والحال هذه أن يُحدِث شيئاً بعد شيء مع دوام فاعليته ، بل هذا مبطل لمذهبهم .

فإن من تصور هذا الفاعل علم يقينا امتناع مقارنة شيء من أفعاله ومفعولاته له ، وعلم أن كل واحد من أفعاله ومفعولاته لا يكون إلا حادثاً ، لا مساوقاً له أزلاً وأبداً . وإن كان هذا معلوماً فى كل ما يقدر أنه فاعل ، فهو فيما يقدر أنه فاعل بمشيئته وقدرته ، وأفعاله^(٢) تقوم به ، أظهر وأظهر .

ثم يقال : إما أن يكون تسلسل كمال المؤثرات ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممتنعاً لزم حدوث كل ما سوى الله ، وأنه لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً ، وهو مبطل لقولهم . وإن كان ممكناً لم يلزم إلا دوام كونه مؤثراً فى شيء بعد شيء ، وهذا لا حجة لهم فيه ، بل هو مبطل لحجتهم ومذهبهم كما تقدم . والقول فى الثانى كالقول فى الأول ، فيلزم التسلسل فى الآثار . وإذا كان ذلك لازماً كان جائزاً بطريق الأولى ، وإذا كان جائزاً بطل القول بأنه محال ، فبطلت الحجة .

(١) فى الأصل : التحير ، وهو تحريف ، والصواب ما أثبتته .

(٢) فى الأصل : وأفعال ، ولعل الصواب ما أثبتته .

الوجه الرابع : أن يقال : حدوث الحوادث من المؤثر القديم/من غير تجدد شيء ، إما أن يكون جائزا ، وإما أن يكون ممتنعا . فإن كان جائزا بطلت المقدمة الثانية من الحجة . وإن كان ممتنعا لزم حدوث ما به يتم التأثير في هذه الحوادث ، إذ لو لم يحدث ما به يتم التأثير ، لكانت قد حدثت عن المؤثر القديم من غير تجدد شيء ، والتقدير أنه ممتنع .

ثم القول في حدوث ذلك التمام ، كالقول في حدوث أثره ، ويلزم التسلسل في الآثار ، وذلك يبطل القول بامتناع التسلسل مطلقا .

فإن كان هذا هو المراد في المقدمة ، كما يريد طائفة ممن يصوغ هذه الحجة [فهو ممتنع]^(١) . وإن كان المراد به ما ينبغي أن يراد ، وهو التسلسل في تمام أصل التأثير ، فهذا إذا امتنع إنما يستلزم دوام كونه فاعلا ، لا فاعلا لشيء معين ، وذلك لا ينفعهم بل يضرهم ؛ فيلزم فساد إحدى المقدمتين على تقدير أحد النقيضين ، وفساد الأخرى على تقدير النقيض الآخر . ولا بد من ثبوت أحد النقيضين ، فيلزم فساد إحدى المقدمتين قطعاً ، فتفسد الحجة .

الوجه الخامس : أن نقول : قوله : « وإذا ثبتت المقدمتان لزم من قدم الباري تعالى قدم أفعاله » . أتعني به جميع أفعاله ، أو فعلا^(٢) ما من أفعاله ، أم قدم نوع أفعاله ؟ .

أما الأول فباطل قطعاً ، لأنه خلاف المشاهدة .

وأما الثاني فلا دليل في الحجة عليه ، فإنها لا تدل على قدم شيء

معين ، لافعل ولا مفعول .

(١) ما بين المقومتين يياض بالأصل ، ولعل الصواب ما أثبت . (٢) في الأصل : فعل ، وهو خطأ .

وأما الثالث فلا يفيد قدم السنوات لجواز أن يكون هناك فعل قائم بالذات بعده فعل ، أو مفعول بعد مفعول ، أو كلاهما .

وهذه الحجة قد ذكرها الآمدى ، والأبهري ، وغيرهما ، وأجابوا عنها بالمعارضة بالحوادث اليومية .

كلام الآمدى في « دقائق الحقائق »

فقال الآمدى في « دقائق الحقائق » في الاحتجاج لهم : « لو كان ما وجد عن الواجب بذاته محدثا موجودا بعد العدم ، فهو لذاته : إما أن يكون واجبا ، أو ممتنعا ، أو ممكنا .

القول بالوجوب ممتنع ، وإلا لما كان معدوما . والقول بالامتناع ممتنع ، وإلا لما وجد . فلم يبق إلا أن يكون ممكنا لذاته .

وعند ذلك فحدوثه إن كان لا لمحدث ومرجح فقد ترجح أحد طرفي الممكن لا المرجح ، وهو محال .

وإن كان لمحدث ومرجح فالمرجح إما قديم ، أو حادث . فإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول ، والتسلسل والدور محال . فلم يبق إلا أن يكون المرجح قديما أو منتهيا إلى مرجح قديم ، والمرجح القديم إما أن يكون قد تحقق معه في القدم كل ما لا بد منه في الوجود ، أو بقي شيء منتظر . فإن بقي شيء منتظر ، فالكلام في حدوثه كالكلام في الأول ، ويلزم منه التسلسل أو الدور وهو ممتنع . وإن كان القسم الأول فيلزم من قدم العلة قدم المعلول . وكذلك الحكم فيما وجب عن الواجب بالواجب لذاته .

ص ٢٥٩

وقال الآمدى في الجواب : « إنه يلزم منها وجود شيء من الحوادث . إذ

الكلام في كل حادث يفرض بالنسبة إلى علته ، كالكلام في معلول واجب الوجود ، وهو خلاف المعقول والمحسوس ، وما هو الجواب فيما اعترف به من الحوادث فهو الجواب فيما نحن فيه ، ولا بد من التفاتهم في ذلك إلى الإرادة النفسانية ، وبيان انتفاؤها عن واجب الوجود . وقد عُرف ما فيه .

قلت : قد يظنون أنهم يجيبون عن هذه المعارضة بأن الحوادث اليومية مشروطة بحادث بعد حادث ، وهذا يقتضى التسلسل في الآثار ، والتسلسل في الآثار عندهم ليس بمحال .

علق ابن تيمية

وحقيقة قولهم : إن المرجح القديم هو دائم الترجيح ، والحوادث المنفصلة عنه تحدث شيئاً بعد شيء . ثم قد يُعَيَّنون ذلك بحركة الفلك ، فيقولون : هي الحادثة شيئاً بعد شيء . ومن حذق منهم كابن سينا علم أن هذا جواب باطل ، وأن حدوث حادث بعد حادث عن القديم من غير تجدد شيء ممتنع . فادعى ما هو أفسد من ذلك فقال : « إن الحركة لا توجد شيئاً بعد شيء ، وإنما هي شيء موجود^(١) دائماً ، وأن ما يوجد شيئاً بعد شيء لا وجود له في الخارج ، بل في الذهن » . وهذه مكابرة بيّنة ، قد بسط الكلام عليها في « شرح الأصبهانية » .

وقد اعترف حذاقهم بأن حدوث الحوادث شيئاً بعد شيء عن ذات لا يقوم بها حادث مما تنكره العقول .

وأما من اعترف منهم بقيام الأمور الاختيارية بذاته ، فيقال لهم : هذا أدلّ على حدوث المفعولات . ويقال للطائفتين : إذا جوّزتم ذلك ، لم يكن لكم دليل على قدم شيء من العالم . فظهر بطلان حجبتكم .

(١) في الأصل : موجودا ، وهو خطأ .

لكن هذا الجواب الذي عارض به هؤلاء لأولئك ، لا يمكن أن يُقال في أول الحوادث ، لأنه ليس قبل أول الحوادث حادث يشترط في الحوادث المستقبلية .

فهذا فرق هؤلاء الفلاسفة بين ما يشتونه من الحوادث اليومية التي تُشاهد ، وما ينفونه من أن للحوادث أولاً ابتدأت منه . وبهذا يتبين بطلان قول الطائفتين : هؤلاء وهؤلاء ، وأن كل طائفة أقامت برهاناً على بطلان قول الأخرى ، لا على صحة قولها ، / إذ لا يلزم من بطلان أحد القولين صحة الآخر ، إلا إذا انحصر الحق فيهما ، وليس الأمر كذلك .

ص ٢٦٠

كلام الأمدى في أفكار
الأفكار .

وذكرها الأمدى أيضاً في كتابه «أبكار الأفكار» قال (١) :
« وجوابها : أنها (٢) باطلة (٣) من جهة أن الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن . وما ذكروه من الشبهة يلزم منه امتناع وجود الحوادث ، والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع ، وكل دليل لزم عنه (٤) الممتنع فهو باطل (٥) في نفسه . وبيان الملازمة هو أن ما ذكروه من التريديد والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث ، وكل ما هو جواب لهم في حدوث الحوادث بعينه (٦) يكون جواباً في القول بحدوث العالم (٧) بجملته » .

(١) أبكار الأفكار للأمدى (نسخة رقم ١٩٥٤) ٣٦٨/٢ - ٣٦٩ = (نسخة رقم ١٦٠٣) ظ ١٩٨ .

(٢) عبارة « وجوابها أنها » : ساقطة من « أبكار الأفكار » .

(٣) أبكار الأفكار : فباطلة .

(٤) أبكار الأفكار : عليه .

(٥) أبكار الأفكار : فهو ممتنع وباطل .

(٦) بعينه : ساقطة من « أبكار الأفكار » . (٧) أبكار الأفكار : جواباً في حدوث العالم .

وهذا الذى ذكره يجيبون عنه بما تقدم ، وهو أن هذه الحججة إنما كانت حجة على من يقول ببطلان التسلسل فى الآثار من أهل الكلام ، وأما نحن فنجوز التسلسل فى الآثار ، فتكون الحوادث موقوفة على حوادث قبلها لا إلى أول .

وهذا الجواب متف فى جملة العالم ، لأنه ليس قبله حادث تقف عليه عند الطائفتين .

وحقيقة جوابهم أن التسلسل الذى نقوه فى هذه الحججة ، ليس هو التسلسل فى الحوادث التى تحدث شيئاً بعد شيء ، فإنها لا تدل على بطلان هذا ، وهم لا يقولون ببطلانه ، وإنما دلت على بطلان التسلسل فى تمام كون الفاعل فاعلاً .

ومن قال بكونه فاعلاً ، لا يقول بتوقف فاعليته على غيره : لا حادث ولا غير حادث ، فلا يلزمهم هذا .

ونحن قد ذكرنا الأجوبة القاطعة لهذه الحججة فى غير موضع من وجوه :

الجواب عن حجته من وجوه

أحدها : أن يقال : إن كان التسلسل فى الآثار ممتنعاً ، لزم القول بأن للحوادث أولاً ، وبطل المذهب فبطلت حجته . وإن كان ممكناً بطلت الحججة ، لإمكان دوام كونه فاعلاً ليس بعد شيء ، مع أن كل ما سواه مخلوق حادث . هذا إذا أريد بالتسلسل الممتنع تسلسل أصل الفاعلية ، وأما إذا أريد تسلسل الآثار ، فإنه يظهر ببطلانها .

الوجه الأول

الثانى : أن يقال : غاية الحججة أنه لا بد لكل حادث أن يكون قبله حادث . وحيث قد أخبرت الرسل أن الله خلق السموات والأرض وما

الوجه الثانى

بينهما في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء . وجمهور المسلمين وغيرهم على أن المخلوق ليس هو الخلق ، بل الخلق قائم بذات الله فتكون السماوات والأرض وما بينهما محدثة بحوادث قبلها ، والحوادث محدثة بما يقوم بذات الله من مقدراته/ومراته سبحانه وتعالى .

ص ٢٦١

الثالث : أن يقال : إما أن تقولوا بأن كل ما صدر عن الواجب بذاته لازم لذاته ، أو لازم للذات ، أو لازم للذات ، أو منه ما ليس بلازم لذاته .
فإن قلتم بالأول كان مكابرة للحس ، ولم يقل بذلك أحد من الناس ، وهو الذي أنكره المعارضون لهم ، وجعلوه لازم حجته .
وإن قالوا : إن منه ما ليس بلازم لواجب الوجود ، ولا لازم للذات ، بل هو متأخر عنه .

فيقال : فالسماوات والأرض وما بينهما ، الذي أخبرت به الرسل عن الله ، أنه خلق ذلك في ستة أيام : لم لا يجوز أن تكون من الحوادث المتأخرة كغير ذلك من الحوادث ؟

والجواب الرابع : أن يقال : إذا كان العالم صادرا عن علة مستلزمة له ، لا يتأخر عنها موجبها ، لزم ألا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، لأن العلة التامة لا يتأخر عنها شيء من معلولها ، فلا يكون شيء من الحوادث معلولا لها ، ولا لشيء من معلولاتها . فلزم أن تكون الحوادث لا فاعل لها ، أو يكون فاعلها ليس هو ، بل يكون فاعل كل محدث محدثا ، وهلم جراً ، ويلزم تسلسل الفاعلين . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، فساده معلوم بالضرورة من وجوه كثيرة ، كما بين في غير هذا الموضع .

الوجه الرابع

« فصل »

ومنشأ ضلال هاتين الطائفتين هو نفي صفات الله وأفعاله القائمة بنفسه . فإنهم لما نفوا ذلك ، ثم أرادوا إثبات صدور الممكنات عنه ، مع ما يشاهدون من حدوثها ، لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجح لوجود الممكنات - إلا لما شوهد حدوثه منها - ولا لغير ذلك .

وصارت المتفلسفة تحتج على هؤلاء المتكلمة بالحجج التي توجب تناقض قولهم ، فيجيبوهم بما يتضمن الترجيح بلا مرجح ، مثل إسنادهم الترجيح إلى القدرة أو الإرادة القديمة ، التي لا اختصاص لها بوقت دون وقت .

فيقول لهم أولئك : إسناد التخصيص والترجيح إلى مرجح ، لا فرق بالنسبة إليه بين وقت دون وقت ، وبين مفعول ومفعول ، كإسناد التخصيص والترجيح إلى ترجح الذات المجردة عن الصفات .

لكن كل ما تحتج به المتفلسفة يلزمهم نظيره ، وما هو أشد فسادا منه . فإن قولهم أعظم تناقضا من قول هؤلاء المتكلمين ، وما من محذور يلزم أولئك ، إلا ويلزم المتفلسفة ما هو مثله أو أعظم منه . فإنهم يُسندون وجود الممكنات/ المختلفات ، كالأفلاك والعناصر وما يسمونه العقول والنفوس ، مع ما يتعاقب على ذلك من الحوادث المختلفات أيضا ، إلى ذات مجردة بسيطة لا صفة لها ولا فعل ، ويقولون : إنها لم تزل ولا تزال مجردة عن الصفات والأفعال ، وهي مع ذلك لا تزال تصدر عنها الأمور المختلفة والمحدثات المختلفة المتعاقبة .

وهذا مما يظهر فيه من الفساد والتناقض أعظم مما يظهر في قول أولئك .
 وإذا دفعوا^(١) ذلك بما يجعلونه صادرا عن الأول من اللازم لذاته ،
 كالعقل الأول ولوازمه ، لم يكن هذا دافعا لما يلزم قولهم من الفساد . فإن
 ما كان لازما لذاته مع وحدته ، يُقال فيه ما يقال فيه من امتناع صدور
 الأمور المختلفة والحوادث الدائمة عنه ، ولهذا ينتهون إلى إثبات العقل
 الفعّال ، ويقولون : إنه صدر عنه فلّك القمر ونفسه ، والعناصر التي
 تحته ، مع اختلاف أنواعها وصفاتها وأقدارها ، وهو في نفسه بسيط ، ثم
 يقولون : إنه بسبب حركات الأفلاك حصلت استعدادات مختلفة لما يفيض
 منه .

والكلام في تلك الحركات المختلفة ، كالكلام في غيرها ، فلا بد لهم
 من إسناد الأمور المختلفة الأنواع والأقدار والصفات ، والحوادث المختلفة
 الأنواع والأقدار والصفات ، إلى ذات بسيطة مجردة عن كل صفة وفعل
 يقوم بها ، مستلزمة لكل ما يصدر عنها ، وهذا فيه من التناقض والفساد
 أضعاف ما في قول أولئك .

ومن سلّم من الفلاسفة أن الرّب تقوم به الصفات والأفعال
 الاختيارية ، فهؤلاء حدوث كل ما سوى الله على قولهم أظهر ، وقدم شيء
 من العالم على قولهم أبعد .

ولهذا كان القائلون بهذا الأصل من الأساطين لا يُعرف عنهم القول
 بقديم صورة الأفلاك ، إذ أول من عرف عنه القول بقديم صورة الأفلاك هو

(١) في الأصل : دفعوا ، ولعل الصواب ما أثبتته .

أرسطو ، لكن يحكى عن بعضهم القول بقدم المادة ، وقد يريدون قدم جنسها لا قدم شيء معين ، ومنهم من يقول بقدم شيء معين .

وأما أبو البركات فإنه من المثبتين للصفات والأفعال القائمة بذاته ، وهو لم يُقَم حجة على قدم شيء من العالم ، وإنما أبطل قول من قال بأنه فَعَلَ بعد أن لم يفعل .

والذى تقتضيه حججه العقلية الصحيحة وحجج سائر العقلاء ، إنما هو موافق لما أُخبرت به الرسل لا مخالف لها . وكأن القول الوسط لم يعرفه ، كما لم يعرفه الرازى وأمثاله . ولو عرفوه لكان هو المتصور عندهم دون غيره ، وإنما/استطال ابن سينا ، وأمثاله من الفلاسفة الدهرية ، على أولئك بما وافقوهم عليه من نقي الصفات . ولهذا تجد ابن سينا يذكر قول إخوانه وقول أولئك المتكلمين فقط .

ص ٢٦٣

ومعلوم أن فساد أحد القولين لا يستلزم صحة القول الآخر ، إلا أن تنحصر القسمة فيها . فأما إذا أمكن أن يكون هناك قول ثالث هو الحق ، لم يلزم من فساد أحد القولين صحة القول الآخر . وهذا مضمون ما ذكره في كتبه كلها ، وما ذكره سائر هؤلاء المتفلسفة^(١) .

وملخص ذلك ما ذكره في «الإشارات» ، التى هى مصحف هؤلاء الفلاسفة . قال^(٢) : «أوهام وتنبهات . قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ما قيل^(٣) فى

كلام ابن سينا فى
«الإشارات» وعلق ابن
سبويه عليه .

(١) فى الأصل : المتفلسفة .

(٢) فى كتابه «الإشارات والتنبهات» ، ٣ ، ٤/٥٣١ - ٥٣٢ . وسبق هذا النص ، ح ٨ ، ص ٢٤٩ .

(٣) الإشارات : ما قيل لك .

شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوث قوله تعالى : ﴿ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ٧٦] ، فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما .

قلت : هذا القول هو قول الدهرية المحضة من الفلاسفة وغيرهم ، الذين ينكرون صدور العالم عن فاعل أو علة مستلزمة له ، وهو الذي أظهره فرعون وغيره . وإليه يرجع عند التحقيق قول القائلين بوحدة الوجود من قدماء الفلاسفة . ومن هؤلاء الفلاسفة الذين يدعون التحقيق والتوحيد والمعرفة ، كابن عربي وابن سبعين ونحوهما ، فإن هؤلاء لا يشبتون موجودين متباينين أحدهما أبداع الآخر ، بل كل وجود في الوجود فهو الوجود الواجب عندهم . ثم لما رأوا أن الموجودات فيها اختلاف وتفرق ، وفيها ما حدث بعد وجوده ، احتاجوا إلى أن يجمعوا بين كون الوجود واحداً بالعين ، وبين ما يوجد فيه من التفرق والاختلاف ، فتارة يقولون : الأعيان ثابتة في العدم ، ووجود الحق فاض عليها ، فيجمعون بين كَوْن المعلوم شيئاً ثابتاً في العدم غنياً عن الله تعالى ، كما قال ذلك من قاله من المعتزلة والشيعة ، ويضمون إلى ذلك أن وجوده وجود الخالق تعالى . وهذا لم يقله أحد من أهل الملل ، بل ولا من الفلاسفة الإلهيين . وهذا حقيقة قول ابن عربي .

وتارة يجعلون الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، والأعيان هي الممكنات ، كما يقوله صاحبه القونوي .

وابن سينا وأتباعه يقولون/الوجود الواجب هو المطلق بشرط الإطلاق ص ٢٦٤

عن كل أمر ثبوتي ، وهذا أفسد من ذلك ، فإن المطلق بشرط إطلاقه لا

وجود له في الخارج ، وبتقدير وجوده فهو يعم ما تحته عموم الجنس والعرض العام ، والعالم بشرط سلبه عن كل أمر ثبوتى هو وجود مقيد بالعدم وسلب الوجود ، وهذا أبعد عن الوجود من المقيد بسلب الوجود والعدم ، فإن ما قيّد بانتفاء الوجود وبالعدم ، أقرب إلى العدم والامتناع مما قيد بسلب الوجود والعدم .

ومع هذا فهذا المطلق لا يوجد إلا بوجود الأعيان ، لا يُتصور أن يكون مبدعاً لها ولا علة لها ، بل غايته أن يكون صفة لها أو جزءاً منها ، فيكون الوجود الواجب صفة للممكنات أو جزءاً منها ، وما كان جزءاً من الممكن أو صفة له أولى أن يكون ممكناً ، فلما أن ينفوه أو يجعلوه محتاجاً إلى المخلوقات ، والمخلوقات مستغنية عنه^(١).

وتارةً يجعلونه مع الممكنات كالمادة في الصورة ، أو الصورة في المادة ، ونحو ذلك مما يقوله ابن سبعين ونحوه .

وتارة لا يثبتون شيئاً آخر ، بل هو عين الموجودات ، وهى أجزاء له وأبعاض ، كما قد يقوله التلمسانى وأمثاله ، وهذا محض قول الدهرية المحضة ، الذين يجعلون هذا المحسوس واجباً بنفسه .

لكن طريقة ابن سينا وأتباعه في الرد عليهم مبنية على أصله في توحيد واجب الوجود ونفى صفاته ، وهى طريقة ضعيفة كما قد بين فسادها في غير هذا الموضع .

فلا يمكن هؤلاء الذين يسمون أنفسهم بالفلاسفة الإلهية الرد على

(١) في الأصل : مستغنية له ، ولعل الصواب ما أثبتته .

أولئك الدهرية الطبيعية بمثل هذه الطريق ، بل بيان كون المشاهدات ليست واجبة بنفسها ، بل مفتقرة إلى غيرها ، يمكن بوجوه كثيرة ، كما قد بسط في موضعه ، إذ المقصود هنا ذكر كلامه في أفعال الرب تعالى ، وما ذكره في قدم العالم .

قال : (١) : « وقال آخرون : بل هذا الوجود (٢) المحسوس معلول ، ثم افترقوا . فمنهم من زعم أن أصله وطيبته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة . وهؤلاء فقد (٣) جعلوا في الوجود واجبين ، وأنت خير باستحالة ذلك . ومنهم من جعل واجب الوجود (٤) لضدين أو لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك ، وهؤلاء في حكم الذين قبلهم (٥) . »

قلت : هؤلاء كالجوس القائلين بأن العالم له أصلان : النور والظلمة / ، وهما قديمان ، فإن هذا أحد قولهم ، والآخر أن الظلمة محدثة . والقائلون بالقدماء الخمسة كديمقراطيس ومن أتبعه ، كابن زكريا الطيب الملحد ، يقولون بقدم الباري والنفس والمادة والدهر والخلأ .

فهؤلاء يجعلون الواجب أكثر من واحد ، وهم مع هذا يقولون بأن أصله غير معلول ، وطيبته معلولة .

وأما من جعل المبدع أكثر من اثنين فهذا لا يُعرف .

فقوله : « منهم من زعم أن أصله وطيبته معلولة » يتناول هذا القول ،

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، في « الإشارات والتنبيهات » ٤٠٣ / ٤٠٣ - ٥٣٣ .

(٢) الإشارات : الموجود .

(٣) الإشارات : فهؤلاء قد .

(٤) الإشارات (ص ٥٣٣) : جعل وجوب الوجود ..

(٥) الإشارات : من قبلهم .

كما يتناوله قول من جعل وجوب الوجود لعدة أشياء ، وجعل غير ذلك من ذلك . وقد يُحكى عن طائفة من القدماء أنهم قالوا : كانت أجزاء العالم مبثوثة ، ثم إن الباري ألَّفها ، لكن هؤلاء قد يقولون : إنها معلولة عن الواجب بنفسه . فإن هذا القول الذى قاله أئمة الفلاسفة وقدمائهم وأساطينهم ، وهو أن مادة العالم قديمة ، وصنعتة محدثة ، لم يذكره ابن سينا ، فإن هؤلاء لا يقولون : إن المادة غير معلولة ، بل يقولون : هى مبدعة مفعولة للبارى .

وهذا القول الذى هو قول أئمة الفلاسفة وأساطينهم لم يتعرض لحكايته ، ولا لرده وإبطاله ، وليس فى كلامه ما يبطله . وقد قالوا : إن أول من قال بقدوم صنعة العالم من هؤلاء الفلاسفة هو أرسطو ، فهذا كلامه فى حكاية مذاهبهم . وأما رده الأقوال التى حكاها بامتناع وجود واجبين فهو بناء على نقي الصفات^(١) ، وهو توحيده الذى قد عُلم فساده ، ويُن ذلك فى غير هذا الموضع .

ثم أخذ بعد ذلك فى ذكر مقالة من قال بحدوث العالم من نفاة الأفعال القائمة به ، ومن قال بقدمه ، فلم يذكر إلا هذين القولين مع تلك الأقوال الثلاثة ، فكان مجموع ما ذكره خمسة أقوال .

قال الرازى فى شرح ذلك^(٢) : « المسألة العاشرة فى مذاهب أهل العلم فى إمكان العالم وحدوثه » ثم ذكر كلام ابن سينا ، وقال فى شرحه : « أقول : أهل العالم^(٣) فريقان : منهم من أثبت أكثر من واجب

كلام الرازى فى شرح
الإشارات .

(١) فى الأصل : نقي والصفات ، وهو تحريف .

(٢) فى كتابه « شرح الإشارات مع شرح نصير الدين الطوسى » ج ١ ص ٢٤١ ط . المطبعة الخيرية ،

القاهرة ، ١٣٢٥ هـ .

(٣) شرح الرازى : العلم .

[وجود^(١) واحد ، ومنهم من لم يقل إلا بالواجب الواحد . أما الفريق الأول فقد تحزبوا إلى ثلاث فرق : أحدها : الذين زعموا أن هذا العالم المحسوس واجب لذاته ، على ما هو عليه من الشكل والمقدار والهيئة . قال الشيخ : لكنك إذا / تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً . ثم استدل الرازي بما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد ذكرت هذه الأدلة وضعفها في غير هذا الموضع .

ولهذا قال الرازي لما ذكرها^(٢) : « هذا مجموع ما يدل على أن الأجسام ممكنة ، وقد عرفت ما في كل واحد منها . المقالة الثانية : أن العالم^(٣) له ذات وصفات ، فأما الذات فهي للأجسام^(٤) ، وهي واجبة لذواتها . ومنهم من قال : الذات هي الهيولى التي هي محل الجسمية ، وهي واجبة لذاتها . فأما^(٥) الصفات وهي الشكل والمقدار والتحيز والحركة والسكون ، فكل ذلك من الممكنات .

قال :^(٦) « وهذه المقالة أيضا باطلة بالأدلة المذكورة^(٧) على فساد المقدمة الأولى . قال^(٨) : « والمقالة الثالثة :^(٩) أن هذا العالم ممكن الوجود بذاته وصفاته ، لكن واجب الوجود مع ذلك أكثر من واحد . ثم هؤلاء أيضا فرق : منهم من أثبت إلهين واجبين لذاتيهما ، أحدهما خير ، والآخر

(١) وجود : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « شرح الرازي » .

(٢) بعد الكلام التالي وفي نفس صفحة ٢٤١ وانظر ما سبق من كلامه .

(٣) شرح الرازي : . . . منها ، وعليه الفرقة الثانية زعموا أن العالم . . .

(٤) شرح الرازي : أما الذات فهي الأجسام .

(٥) شرح الرازي : وأما

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) في الأصل : المذكور ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الرازي » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) شرح الرازي : الفرقة الثالث زعموا . (١٠) شرح الرازي : ولكن .

شريع. ومنهم من قال : خمسة^(١) أشياء واجبة لذواتها : البارى ، والنفس ، والهيولى ، والدهر ، والخلاء . قال :^(٢) « وفساد هذه الأقاويل وأشباهاها إنما يظهر بالأدلة المذكورة^(٣) على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد » .

تعلق ابن تيمية

قلت : فقد تداخلت المقاتلتان في كلامه ، كما تداخل في كلام الآخر ؛ وذلك أن من قال : الأجسام أو الهيولى التى هى محل الجسمية واجبة لذاتها وصفاتها ممكنة ، فهو من جنس من قال بخمسة أشياء واجبة ، إذ كلاهما يقول : إن البارى أحدث التأليف والصنعة ، بخلاف من قال بالهين : الخير والشر ، فإنه يقول : كلاهما فاعل ، وليس فى هذه الأقوال قول من يجعل وجوب الوجود^(٤) لعدة أشياء ، وجعل ما سواها مفعولا لها ، كما يقوله القائلون بالأصلين : النور والظلمة من الجوس .

لكن القائلون بقدوم النفس يقولون : إنها أحبت الهيولى ، ولم يمكن تخليصها منها إلا بإحداث العالم . والقائلون بقدوم المادة فقط لا يقولون بذلك .

والقائلون بقدوم الهيولى أو بعض الأجسام أو نحو ذلك ، لا يلزمهم أن يقولوا : إنها واجبة الوجود بنفسها ، بل قد يقولون : إنها مبدعة مفعولة للواجب بنفسه . وهذا المشهور عن قدماء الفلاسفة .

ص ٢٦٧ والرازى قد ذكر/فى « شرح الإشارات » من كتبه : أن هؤلاء يقولون : إن البارى هو الواجب بذاته ، وأن النفس وغيرها معلولة له . وذكر هنا

(١) شرح الرازى : بخمسة .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة فى « شرح الرازى » ٢٤٢/١ .

(٣) المذكورة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الرازى » .

(٤) فى الأصل : وجوب الوجوب ، وهو تحريف .

عنهم : أنهم يصفون الجميع بوجوب الوجود^(١) ، وهذا تناقض في نقل أقوالهم . ثم إبطال هذه الأقوال بناء على توحيدهم ، الذي مضمونه نفي الصفات ، لكون الواجب لا يكون إلا واحدا ، قد عُرف فسادُه .
قال الرازي^(٢) : « فأما القائلون بأن واجب الوجود واحد ، فقد اختلفوا على قولين : منهم من قال : إنه تعالى لم يكن في الأزل فاعلا ، ثم صار فيما لا يزال فاعلا ، وهم المليون بأسرهم . ومنهم من قال : إنه كان في الأزل فاعلا^(٤) ، وهم أكثر الفلاسفة . »

قلت : القول الذي حكاه عن المليون بأسرهم هو قول طوائف من أهل الكلام المحدث منهم ، الذين ذمهم السلف والأئمة ، ولا يُعرف هذا القول عن نبي مرسل ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين . لم يقل أحد من هؤلاء : إن الله لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا ، وإنما المعروف عنهم ما جاء به الكتاب والسنة ، من أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن . وهذا هو الذي نطق به الكتاب والسنة ، واتفق عليه أهل الملل . وكذلك نقله عن جمهور الفلاسفة : إن الله لم يزل فاعلا ، كلام مجمل ، فجماهير الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم . وأول من ظهر عنه منهم القول بقدمه هو أرسطو . ولا يلزم من قال : إنه لم يزل فاعلا ، أن يقول بقدم شيء من العالم ، إذ يمكنه مع ذلك أن يقول : لم يزل فاعلا لشيء بعد شيء ، فكل ما سواه مخلوق حادث ، وهو لم يزل فاعلا .

(١) في الأصل : وجوب الوجوب ، وهو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٣) شرح الرازي : وأما .

(٤) شرح الرازي : فاعلا لهذا العالم .

وقد أخبرت الرسل أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأن الله كان ولم يكن قبله شيء ، وكان حينئذ عرشه على الماء ، ثم كتب في الذكر كل شيء^(١) ، ثم خلق السموات والأرض .

وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ، ولا قول أحد من السلف ، هذا القول الذي حكاه عن أهل الملل كلهم ، بل صرح أئمة الإسلام بأن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ، قادرا على ما يشاء ، فاعلا يقوم به الفعل الذي يشاؤه ، بل وصرّحوا أنه لم يزل فاعلا ، وأن الحى لا يكون إلا فعلا ، يقوم به الفعل .

ولفظ بعضهم : أن الحى لا يكون إلا متحركا ، وعبارة بعضهم :

ص ٢٦٨ كان محسنا فيما لم يزل ، عالما^(٢) بما لم يزل ، / إلى ما لم يزل . وعبارة بعضهم : كان غفورا رحيا ، عزيزا حكيا ، ولم يزل كذلك .

فتقل الرازى لمقالة أهل الملل ، كنقل ابن سينا لمقالات الفلاسفة . فكلما الرجلين لم يذكر في هذا المقام أقوال أئمة الفلاسفة المتقدمين الأساطين ، ولا أقوال الأنبياء والمرسلين ، ومن تبعهم من الصحابة والتابعين ، كأئمة المسلمين وعلماء الدين ، بل هذه الخمسة الأقوال التي ذكرها هذان وأتباعها ، ليست قول هؤلاء ، ولا قول هؤلاء . ولهذا كان جميع ما ذكروه ، من الأقوال التي ينصرونها ويزيفونها ، أقوالا يظهر فسادها وتناقضها .

(١) انظر الأحاديث الواردة في ذلك : ج ٦ ص ١١٧ . وانظر الصفدية : ج ١ ص ١٤ - ١٦ .

(٢) في الأصل : عالم ، وهو خطأ .

كلام ابن سينا في
الإشارات ،

قال ابن سينا^(١) : « ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افرقوا ، فقال فريق منهم : إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ، ثم ابتداء وأراد وجود شيء عنه ، ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منهما^(٢) وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود . قالوا : وذلك محال ، وإن لم تكن^(٣) كلية حاصرة لأجزائها معا ، فإنها في حكم ذلك . وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية لها ، فيكون موقوفاً^(٤) على ما لا نهاية له ، فيقطع^(٥) إليها ما لا نهاية له . ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ، ومنهم من قال : لم يمكن^(٦) وجوده إلا حين وُجد . ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين و شيء^(٧) آخر ، بل بالفاعل ، ولا يُسأل عن لِمَ^(٨) ؟ . فهؤلاء هؤلاء . ويلزأ هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون :

(١) في كتابة « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤/٥٣٤ - ٥٤٥ وسبق ورود جزء من هذا النص من قبل ج ٨ ص ٢٥٣ - ٢٥٨ وقابلته هناك على « الإشارات » .

(٢) الإشارات (ص ٥٣٥) : منها ، وكذا سبقت ٢٥٣/٨ .

(٣) الإشارات ، وإن تكن . وانظر تعليق فيما مضى ٢٥٣/٨ .

(٤) الإشارات : فتكون موقوفة . وكذا سبقت ٢٥٤/٨ .

(٥) الإشارات (ص ٥٣٦) : فيقطع .

(٦) الإشارات (ص ٥٣٧) : لا يمكن .

(٧) الإشارات : ولا بشيء .

(٨) الإشارات : ولا يسأل عما فعل أو لم يفعل .

إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته ، وأحواله الأولية^(١) ، وإنه لن يتميز^(٢) في العدم الصريح حال أولى به فيها^(٣) ألا يُوجد شيئاً ، أو بالأشياء ألا توجد عنه أصلاً ، وحال بخلافها ، ولا يجوز أن تسنح له^(٤) إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً . وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال . وكيف تسنح إرادة [لحال] تجددت^(٥) ، وحال ما تجدد ، كحال ما تمهد^(٦) له التجدد فيتجدد؟ وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد . وسواء^(٧) جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلاً كحسب^(٨) من الفعل وقتاً ما تيسر ، أو [وقت] معين^(٩) ، أو غير ذلك مما عُد ، أو لقبح^(١٠) كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

قالوا : فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والوجود^(١١) هو كون / المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعي ص ٢٦٩

(١) الأولية : كذا جاءت هنا وتوافق الإشارات ، وسبقت في ٢٥٤/٨ : الأولية .

(٢) الإشارات (ص ٥٣٨) : لم يتميز . وسبقت ٢٥٤/٨ : ليس يتميز .

(٣) الإشارات : الأولى فيها به . وسبقت ٢٥٤/٨ : الأولى به فيها .

(٤) له : ساقطة من الإشارات (ص ٥٣٩) .

(٥) لحال تجددت : كذا سبقت ٢٥٥/٨ وهذا موافق لما في « الإشارات » . وجاءت العبارة هنا محرقة هكذا

وكيف تسنح إرادة تجدد .

(٦) الإشارات : يمهد . وكذا سبقت ٢٥٥/٨ .

(٧) الإشارات (ص ٥٤٠) : سواء .

(٨) في الأصل : كجنس ، ولكنها غير منقوطة ، وسبقت ٢٥٥/٨ : لحسن . وفي الإشارات : كحسب ،

وهو الذي أثبتته هنا .

(٩) وقت : ساقطة هنا وسقطت من قبل ، وهي في « الإشارات » .

(١٠) الإشارات : وكفح . (١١) الإشارات (ص ٥٤١) : والجود . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

ضعيف قد انكشف لذى^(١) الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، وليس في حال أولى بإيجاب السبق من حال^(٢) .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود [بغيره]^(٣) ، كما نهبت عليه .

وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً ، ككون^(٤) كل واحد وقتاً [ما]^(٥) موجوداً ، فهو توهم خطأ ، فليس إذا صح على كل واحد حكمه^(٦) ، صح على كل محصل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود ، فيحتمل^(٧) الإمكان على الكل ، كما يُحمل على كل واحد .

قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء ، وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أقل وأكثر^(٨) . ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .

وأما^(٩) توقّف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ،

(١) الإشارات (ص ٥٤٢) : لنوى .

(٢) الإشارات : منه في حال .

(٣) بغيره : ساقطة من هذا الموضع وسبقت ٢٥٦/٨ . وهي في «الإشارات» .

(٤) الإشارات : لكون .

(٥) ما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «الإشارات» .

(٦) الإشارات : حكم .

(٧) الإشارات : يُحمل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

(٨) الإشارات (ص ٥٤٣) : أكثر وأقل . وكذا سبقت ٢٥٦/٨ .

(٩) وأما : كذا جاءت في مضي ٢٥٦/٨ ، وهو اللواقح للإشارات . وجاءت هنا : وإنما .

واحتياج^(١) شيء منها إلى أن يقطع^(٢) إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب .
 فإن معنى قولنا : توقف على كذا^(٣) ، هو أن الشئين وصفا معا بالعدم ،
 والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعلول^(٤) الأول ، وكذلك
 الاحتياج . ثم لم يمكن ألبته ، ولا في وقت من الأوقات ، يصح أن يُقال :
 إن الأخير^(٥) كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجا إلى أن يقطع
 إليه ما لا نهاية له ، بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون^(٦) الأخير
 أشياء متناهية ؛ ففي جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميع عندكم
 وكل^(٧) واحد واحد ، فإن عنيت بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد
 وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يُحصى عددها .
 وذلك محال ، فهذا نفس^(٨) المتنازع فيه : أنه ممكن أو غير ممكن . فكيف
 يكون مقدمة في إبطال نفسه ؟ أبان^(٩) يُغير لفظها بتغير^(١٠) لا يتغير به
 المعنى ؟ قالوا : فيجب من اعتبار^(١١) ما نهينا عليه أن يكون الصانع الواجب
 الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كونا أوليا ،

(١) الإشارات : أو احتياج .

(٢) الإشارات : يقطع .

(٣) الإشارات (ص ٥٤٤) : توقف كذا على كذا .

(٤) الإشارات : المعلوم .

(٥) الإشارات : الآخر .

(٦) كون : ساقطة من «الإشارات» .

(٧) وكل : كذا سبقت ٢٥٧/٨ ، وهو الموافق لما في «الإشارات» . وجاءت هنا : كل .

(٨) الإشارات : فهذا هو نفس . .

(٩) الإشارات : أبان .

(١٠) الإشارات : تغيرا . وسبقت ٢٥٧/٨ : بتغير .

(١١) الإشارات : فالواجب من اعتبار .

وما يلزم من ذلك [الاعتبار]^(١) لزوما ذاتيا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم عندها^(٢) فيتبعها التغير ، فهذه هي المذاهب وإليك الاعتبار^(٣) بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا .

شرح الرازي لكلام ابن
سبا
ص ٢٧٠

قلت : والرازي قد شرح هذا الكلام إلى أن وصل إلى آخره ، وهو قوله : « وإليك الاختيار بعقلك/دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدا » . وقال^(٤) : « فاعلم أن الغرض منه الوصية بالتصلب في مسألة التوحيد . ولكنه^(٥) يكون كلاما أجنبيا عن مسألة القدم والحدوث ، وإن كان الغرض منه إنما هي المقدمة التي منها يظهر الحق في مسألة القدم والحدوث فهو ضعيف ، لأن القول بوحدة واجب الوجود لا تأثير له في ذلك أصلا ، لأن القائلين بالقدم يقولون : ثبت إسناد^(٨) الممكنات بأسرها إلى الواجب بذاته ، فسواء كان الواجب واحدا أو أكثر من واحد^(٩) ، لزم من كونه واجبا دوام آثاره وأفعاله . وأما القائلون بالحدوث فلا يتعلق شيء من أدلتهم بالتوحيد والتثنية^(١٠) : فثبت أنه لا تعلق^(١١) لمسألة القدم والحدوث بمسألة التوحيد » .

- (١) الإشارات (ص ٥٤٥) : وما يلزم ذلك الاعتبار . وسقطت كلمة « الاعتبار » من الأصل هنا .
 (٢) في الأصل : تلزم لها (غير منقوطة وكتب فوقها كذا) عندها . والمثبت هو الذي سبق فيها مضي
 ٢٥٧/٨ . وفي الإشارات : تلزم منها .
 (٣) الإشارات : الاختيار .
 (٤) أي الرازي في « شرح الإشارات » ٢٤٣/١ .
 (٥) شرح الرازي : فاعلم أنه إن كان الغرض منه الأمر بالتصلب في مسألة التوحيد فقط فهو جيد ولكنه ..
 (٦) شرح الرازي : أنها .
 (٧) شرح الرازي : مما لا
 (٨) شرح الرازي : استناد .
 (٩) شرح الرازي : من الواحد .
 (١٠) شرح الرازي : والتثنية ، وهو تحريف .
 (١١) شرح الرازي : لا تعلق ، وهو تحريف .

تعلق ابن تيمية

قلت : لقائل أن يقول : بل ابن سينا عرف أن قوله لا يتم إلا بما ادّعاه من التوحيد الذي مضمونه نقي صفات الرب وأفعاله القائمة بنفسه ، كما وافقه على ذلك من وافقه من المعتزلة ، وبموافقتهم له على ذلك استطال عليهم ، وظهر تناقض أقوالهم ، وإن كان قوله أشد تناقضاً من وجه آخر . لكنه صار يحتج على بطلان قولهم بما اشتركوا هم وهو فيه من نقي صفات الله الذي هو أصل الجهمية . وهكذا هو الأمر . فإن حجة القائلين بقدم العالم ، التي اعتمدها أرسطوطاليس وأتباعه ، كالفارابي وابن سينا وأمثالهما ، لا تتم إلا بنقي أفعال الرب القائمة بنفسه ، بل وتبقى صفاته ، وإلا فإذا نوزعوا في هذا الأصل بطلت حججهم ، وإذا سلّم لهم هذا الأصل صار لهم حجة على من سلّمه لهم ، كما أن عليهم حجة من جهة أخرى . ولهذا كان مآل القائلين بنقي أفعال الرب الاختيارية القائمة به في مسألة قدم العالم : إما إلى الحيرة والتوقف ، وإما إلى المعاندة والسفسطة ، فيكونون إما في الشك وإما في الإفك . ولهذا كان الرازي يظهر منه التوقف في هذه المسألة في منتهى بحثه ونظره ، كما يظهر في « المطالب العالية » ، أو يرجح هذا القول تارة ، كما رجح القدم في « المباحث المشرقية » ، وهذا تارة ، كما يرجح الحدوث في الكتب الكلامية .

وابن سينا وصّى^(١) بالأصل المتضمن نقي صفات الرب وأفعاله القائمة به . ثم ذكر القولين في قدم العالم وحدوثه ، مع ترجيحه القدم ، مفوضاً إلى الناظر الاختيار ، بعد أن يسلم الأصل الذي به يحتج على القائلين بالحدوث .

(١) كلمة « وصى » غير واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها لظهور حرق الوار والياء منها .

ص ٢٧١ ونحن نبين إن شاء الله أن قوله ، مع تسليم/نفي الصفات والأفعال القائمة بالله ، أشد فسادا وتناقضا من قول القائلين بالحدوث ، فإن كان في قول هؤلاء ما يناقض صريح العقل ، ففي قول أصحابه من مناقضة المعقول الصريح ما هو أشد من ذلك . وذلك أنه إذا كانت الذات بسيطة ليس لها فعل يقوم بها أصلا ، بل كان امتناع صدور الأمور المختلفة ، والحادثة عنها بوسط أو بغير وسط دائما ، أشد امتناعا من صدور ذلك بعد أن لم يصدر ، فإنه إن أمكن أن يحدث عنها حادث بلا سبب يحدث منها ، أمكن حدوث الحوادث عنها بعد أن لم تحدث ، وإن لم يمكن كان حدوث الحوادث المختلفة عنها ، بوسط أو غير وسط دائما من غير فعل منها ، هو أبعد في الامتناع من صدور المختلفات عنها بعد أن لم تصدر .

ولهذا كان أرسطاطاليس مقدم هؤلاء لم يذكر علة فاعلة لحدوث الحركة ، وإنما ذكر أن سبب الحوادث الحركة الفلكية وما يحدث عنها ، وذكر لذلك علة غائية . فذكر أن كل متحرك فلا بد له من محرّك يحركه ، وجعل الأول يحرك الفلك ، كما يحرك الإمام المقتدى به المشبه به للمأموم المقتدى المشبه ، وقد يشبه ذلك ، كما يحرك المعشوق لعاشقه .

ومعلوم أن هذا التحريك ليس هو بفعل من المحرك ، ولا قصد ، وتلك الحركة حادثة بعد أن لم تكن ، فنسأل عن الفاعل لتلك الأجسام الممكنة ، فإن الممكن وإن كان قديما لا بد له من فاعل ، فما الفاعل لها ؟ ونسأل عن العلة الفاعلة لتلك الحوادث ، فإن المتحرك ممكن ، فالمحرّك إذا كان أمورا تحدث في ذاته ، كما يقولونه في تصورات النفس الفلكية وشوقها ، قيل لهم : فما الحديث لتلك التصورات والإرادات شيئا بعد

شيء ، وهي أمور ممكنة كانت بعد أن لم تكن ، وهي قائمة بممكن هو مفقود إلى غيره ، ليس بواجب بنفسه . معلوم أن الحركة لا يكتفي في حدوثها العلة الغائية ، بل لابد من العلة الفاعلية ، ومعلوم أن افتقار الفعل إلى الفاعل ، إن لم يكن مثل افتقاره إلى الغاية لم يكن دونها ، بل العقل يعلم افتقار الفعل الحادث إلى الفاعل قبل علمه بافتقاره إلى الغاية .

وأرسطو وأتباعه إنما زعموا افتقاره إلى الغاية المنفصلة عنه ، ولم يذكروا/ احتياجه إلى الفاعل المنفصل عنه .

ص ٢٧٢

ومعلوم أن الموجب لحدوث الحركة يحدثها شيئا بعد شيء ، فلا بد له من محدث منفصل ، كما أنه لابد له من غاية منفصلة بطريق الأولى ، فإن جَوَزَ الجَوَزُ أن يكون هو المحدث لفعله ، من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا ، فلنجوز أن يكون هو غاية لنفسه من غير افتقار إلى شيء منفصل مع كونه ممكنا ، وذلك ممتنع عندهم .

وأیضا فمن المعلوم أن الممكن الذي ليس له شيء من نفسه ، بل ذاته نفسها من غيره يمتنع أن يكون شيء من أفعاله من نفسه ، بدون افتقاره في ذلك إلى غيره ، كما يمتنع أن تكون صفاته وأبعاضه من نفسه ، من غير افتقار في ذلك إلى غيره .

فإن ما به يُعلم أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون بنفسه موجودا ، يُعلم أن سائر ما يحصل له من الصفات والأفعال لا تكون بنفسه ، فإن ما لا يوجد بنفسه بل بغيره ، كيف يكون موجدا لغيره بنفسه بدون غيره ؟

والكلام في هذه المسألة من جنس الكلام في مسألة خلق أفعال العباد ، فكلمنا نعلم أن الله خالق أفعال العباد نعلم أنه خالق حركات الفلك إذا قُدِّرَ أنها اختيارية ، وإن قُدِّرَ أنها غير اختيارية كان الأمر أولى وأولى ، فإن القدرية تنازع في الأول ، لا تنازع في الثاني .

وليس لقائل أن يقول : إن هؤلاء الفلاسفة ، كأرسطو وأتباعه ، قد يسلكون في حركات الأفلاك الاختيارية مسلك القدرية ، الذين لا يقولون : إن الله خالق أفعال العباد .

لأنه يُقال: أولا : ليس هذا مذهبهم ، بل عندهم أن أفعال الحيوان وغير ذلك من الممكنات صادرة عن واجب الوجود ، وهذا هو الموجود في كتب الذين نقلوا مذهبهم ، كابن سينا وأمثاله .

وأیضا فيقال لهم : إما أن تجوزوا على الحى أن يحدث الأفعال من غير سبب من خارج يقتضى حدوث تلك الأفعال ، لست أعنى من غير مقصود يحدث ، بل من غير مقتضى للفعل ، وإما ألا تجوزوه .

فإن لم تجوزوا على الحى ذلك ، لزمكم أن الفلك الحى عندكم لا تحدث حركته إلا بسبب منفصل ، يكون مقتضيا لفعل الحدوث ، لا يكفي أن يكون ذلك متشباها به . ثم القول في حدوث اقتضاء ذلك المقتضى ، كالقول في حدوث حركة الفلك ، فيلزم أن يكون فوق الفلك سبب فاعل للحوادث ، وذلك يبطل قولهم . فإنه ليس عندهم فوق الفلك حركة/ ولا فعل بوجه من الوجوه .

وإن جُوزوا على الحى أن يحدث الأفعال بغير سبب حادث من غيره ،

لم يمتنع حينئذ حدوث العالم من الحىّ بدون سبب حادث عن غيره .
فذكر أرسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » وهو العلم الإلهى ،
الذى هو أصل حكمتهم ، ونهاية فلسفتهم ، فيما حكاه عنه ثابت بن قرّة ،
فإنه قال في كتاب « تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس فيما بعد
الطبيعة »^(١) : « إن أرسطوطاليس يأتي في كتابه هذا بأقوال فيها إغماض ،
يرمى فيها إلى غرض واحد ، إذا وقى حقه من الشرح والبيان ، قُبِلَ على
هذه الجهة ، مما جرى الأمر فيه على صناعة البرهان ، سوى ما جرى من
ذلك مجرى الإقناع »^(٢) .

كلام ثابت بن قرّة في
« تلخيص ما أتى به أرسطو
طاليس فيما بعد الطبيعة » .
وتعليق ابن تيمية عليه .

وقال : « إنما عَنَوَنَ أرسطو كتابه هذا بما بعد الطبيعة ، لأن قصده
فيه : البحث عن جوهر غير متحرك ، وغير قابل للشوق ، إلى شىء خارج
عن ذاته » .

وقال : « إن الجوهر الجسمانى كله الوجود مبتدأ لتكون ، إنما قوامه
بطبيعته الخاصة به ، وطبيعته الخاصة به إنما قوامها بصورته الخاصة به ،
وصورته الخاصة به المقومة لذاته ، إنما قوامها بحركته الخاصة به ، وكل
متحرك بحركة خاصة به ، فإنما يتحرك إلى تمام ، وتمام كل واحد من
الأشياء ملائم لطبيعته ، وموافق لها . وكل متحرك إلى ما لاءمه ، ووافق

(١) في فهرس المخطوطات المصورة لجامعة الدول العربية ٢٠٦/١ (ط . القاهرة ١٩٥٤) مصورة رقمها ٦٥
الفلسفة والمنطق وعنوانها : « تلخيص ما أتى به أرسطوطاليس في كتابه فيما بعد الطبيعة مما جرى الأمر فيه على
سياقة البرهان سوى ما جرى من ذلك مجرى الإقناع » صنعه ثابت بن قرّة الحرانى ، نسخة كتبت في القرن
السادس للوزير أبى الحسين القاسم بن عبد الله . وهذه المصورة عن نسخة خطية في مكتبة أباصوفيا باستانبول
رقمها ٤٨٣٢ وهى تقع في ثلاث ورقات كبيرة مقاس ٢٢ × ١٢ سم . وقد ذهبت إلى معهد المخطوطات في القاهرة
ولكن قيل لى إن المصورة قد فقدت .

(٢) كذا جاء في الأصل ، وقارن هذا بعنوان المخطوطة الذى ذكرته في التعليق السابق .

طبيعته ، فبالشوق والمحبة والتوق منه إليه يتحرك ، والشئ المشوق إليه ، علة لحركة المتحرك إليه بالشوق ، والشئ المشتاق معلول له من جهة تلك العلة ، وفي تلك الحركة ، وحركة كل واحد من الأجسام ، فتنساق كلها ، وترتفع إلى محرك أول لا يتحرك ، كما بين أرسطو ذلك في كتابه المعروف « بالسماع الطبيعي » .

لأنه وإن وجد بعضها يحرك بعضا ، فالمتحرك الأقصى متحرك عن محرك غير متحرك ، والمحرك الأول علة الصورة المقومة لجوهر كل واحد من الأشياء المتحركة حركة خاصة ، فقوام جوهر كل واحد من الأشياء المتحركة ، ليس له في ذاته ، لكنه من الشئ الذى هو السبب الأول في حركته .

فيقال لهم : هب أن الحركة الإرادية لا تتصور إلا بمحجوب منفصل عنها ، لكن إذا كان المتحرك ليس واجبا بنفسه ، لا هو ولا حركته ، فما الموجب له ولحركته ؟ وأتم لم تجعلوا المحرك الأول محركا إلا من جهة كونه/محبوبا معشوقا ، لا من جهة أنه فعل شيئا أصلا .

ص ٢٧٤

قال ثابت : « وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن كل ما يتحرك فحركته بالشوق إلى شئ ، والصورة الأولى فيما هو في الكون ، وفيما هو موجود الحركة الخاصة به ، فالمحرك الأول إذن هو المبدأ والعلة في وجود صور الجواهر الجسمانية كلها وبقائها ، إذ كنا متى توهمنا ارتفاع وجود الحركة الطبيعية ، وإن شئت أن تقول : القوى من كل واحد من الأجسام التي له ، فسد جوهره لا محالة » .

ثم ذكر سؤالاً وجواباً مضمونه : إن الجوهر الجسماني لا قوام له إلا بطبيعته التي قوامها بحركته الخاصة به .

قال : « فإن ظن أحد أن هذا الجوهر إذا قُدِّرت صورته الطبيعية باطلة منه ، انحلَّ إلى شيء آخر أبسط منه ، ليس في طبيعته حركة خاصة به ، فيكون حيثنذ في ذاته ، لا معلول ، لكن المركب فيه معلول .

فأرسطوطاليس يقول : إن هذا الظن باطلٌ محالٌ ، لأن ذلك البسيط إنما يوجد حيثنذ في الوهم الفكري فقط . فأما في خاصة نفسه مفرداً ، فلا وجود له بالحقيقة ، ولا قوام لذاته . وليس بهذا المعنى فقط يترك هذا الظن ، لكنه يرى أنه يوجد في ذلك البسيط الذي ينحل إليه الجوهر الجسماني في الوهم ، إذا توهمنا فساد صورته تلك ، قبول صورة أخرى ، فهو معلول في ذلك القبول من المحرك الأول .

فإن ظن ظانُّ أنه معلول من جهة ذلك القبول فقط ، قلنا : فإن أنزلنا إزالة ذلك القبول نفسه منه أنه قد بطل ، وجب أن تبطل ذاته ، يعني ففسد وتنحلَّ طبيعته التي بها هو حيثنذ ما هو ، إذ كانت ذاته تلك حيثنذ إنما هي التي في طبيعتها القبول . فإن قيل أيضاً : إنها تنحل إلى شيء آخر كان الجواب فيه كما أجبنا في الانحلال الأول ، وليس يمكن أن ينحلَّ هذا دائماً إلى ما لا نهاية له .

قال : « فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسماني معلول في جوهره ، ووجوده ، وبقائه للعلة التي هي المبدأ الأول بحركة الجميع » .

قلت : فهذا هو تقريرهم لوجود العلة الأولى ، التي هي المبدأ الذي

يسميه المتأخرون : واجب الوجود بذاته ، وهي طريقة المتقدمين من المشائين . وأما الطريقة المشهورة عند المتأخرين : وهي الاستدلال بمطلق الوجود على الواجب ، فهذه هي التي سلكها ابن سينا ومتبعوه ، ثم هذه طريقة أرسطو وأتباعه المشائين : مضمونها أن كل/جسم لا يتقوم إلا بطبيعته ، ولا تتقوم طبيعته إلا بحركة إرادية ، ولا تتقوم تلك إلا بمحجوب معشوق لا يتحرك ، ثم إن أرسطو أورد على نفسه سؤالاً بأنه يمكن تقدير بطلان طبيعة الجسم الخاصة وبطلان حركته ، بانحلاله إلى شيء أبسط منه ، فلا يكون المحرك علة لذاته ، بل علة للتركيب فقط .

وأجاب بأن البسيط إنما يوجد في الذهن لا في الخارج . وأجاب أتباعه بجواب ثان ، وهو أنه يكون فيما انحل إليه قبول ، والقبول حركة .

وهذا الجواب ساقط ، فإنه إذا قُدِّرَ أن فيه قبولاً ، لم يجب أن يكون ذلك حركة إرادية شوقية . وإذا لم تكن الحركة إرادية شوقية لم يستلزم وجود محجوب ، بل يستلزم وجود فاعل مبدع . وهم لم يشبوا ذلك .

وكذلك تقدير أرسطو تقدير فاسد ، فإنه إذا قُدِّرَ أن الحركة لا تتم إلا بطبيعة تستلزم الحركة الإرادية ، مع أن في تقدير هذا كلاماً ليس هذا موضع بسطه ، لكن بتقدير^(١) أن هذا سلم له ، فغاية ما في هذا أن يكون الجسم المتحرك بالإرادة مفتقراً إلى المعشوق الذي هو غايته ، وأنه لا يتم وجوده إلا به ، فيكون وجوده شرطاً في وجوده ، بأن يقال : لا قوام للجسم إلا بطبيعته ، ولا قوام لطبيعته إلا بحركته ، ولا قوام لحركته إلا

(١) في الأصل : لكن يقدر ، ولعل الصواب ما أثبت .

بالحرك المنفصل الذى هو محبوب معشوق ، فغاية ما فى هذا أنه لا بد من وجود محبوب معشوق ، ولا يمكن وجود الجسم المتحرك إلا به ، لكن مجرد المحبوب المنفصل لا يكفى فى وجود الجسم الممكن الذى ليس بواجب بذاته ، ولا فى وجود طبيعته ، ولا فى وجود حركته الخاصة به ، بل لا بد من أمر مبدع له ولحركته ولطبيعته ، وهم لم يذكروا احتياجه إلى المبدع لذلك ، ولا دليلاً على وجود المبدع لذلك كله ، بل اكتفوا بوجود المعشوق المنفصل .

وهذا مقام يتبين فيه جهل هؤلاء القوم وضلالهم ، لكل من تدبر نصوص كلامهم الموجود فى كتبهم ، الذى نقله أصحابه عنهم ، فإننا نحن لا نعرف لغة اليونان ، ولم ينقل ذلك عنهم بإسناد يُعرف رجاله ، ولكن هذا نقل أئمة أصحابهم الذين يعظّمونهم ويدبّون عنهم بكل طريق . وقد نقلوا ذلك إلينا وترجموه باللسان العربى ، وذكروا أنهم بينوه وأوضحوه وقدروه وقربوه إلى أن تقبله العقول ولا تردده ، فكيف إذا أخذ كلام أولئك على وجهه ؟ فإنه يتبين فيه من الجهل/بالله ، أعظم مما يتبين من كلام المحسنين ص ٢٧٦ له .

ولاريب أن الفلاسفة أتباع أرسطو يقل جهلهم ويعظم علمهم ، بحسب ما اتفق لهم من الأسباب التى تصحّح عقولهم وأنظارهم ، فكل من كان بالنبوات أعلم وإليها أقرب ، كان عقله ونظره أصح .

ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرة ، ويوجد لأبى البركات صاحب «المعتبر» من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا . وكلام أرسطو نفسه دون كلام هؤلاء كلهم فى الإلهيات .

ثم إنهم مع أنهم لم يذكروا المبدع للأجسام الممكنة المتحركة ، اللهم إلا أن يكون هؤلاء قائلين بأن الأجسام الفلكية المتحركة واجبة الوجود بنفسها ، وأنها مع ذلك مفتقرة إلى المحرك الأول . وهذا حقيقة قول أرسطو ، فهذا أعظم في التناقض ، فإنه إذا قُدِّرَ أن الأجسام الفلكية واجبة الوجود بنفسها ، وهي متحركة حركة تفتقر فيها إلى غيرها ، كان واجب الوجود متحركا مفتقرا في حركته إلى غيره .

وحيثئذ فكونه متحركا لا يفتقر في حركته إلى غيره أولى ، فإنهم حينئذ يكونون قد أثبتوا واجبا بنفسه لا يتحرك أصلا ، وواجبا بنفسه يفتقر في الحركة إلى محبوبٍ غيره ، لا قوام له إلا به .

وحيثئذ فإثبات واجب يتحرك لا يفتقر في الحركة إلى غيره ، أولى بالإمكان من هذا ، فإن كلاهما متحرك ، لكن هذا يفتقر إلى غيره ، وهذا مستغنى عنه .

وهم قد جعلوا على هذا التقدير واجب الوجود بنفسه اثنين : واجبا لا يفتقر إلى غيره ، وواجبا يفتقر إلى غيره . فإذا قُدِّرَ واجبا يتحرك بنفسه لنفسه ، من غير افتقار إلى غيره ، كان أولى بالجواز ، ولم يكن في ذلك محذور ، إلا لزمهم فيما أثبتوه ما هو أشد منه ، وسيأتي تمام كلامهم في ذلك ، وقولهم : إن الجسم لا يجوز أن يتحرك بنفسه حركة لا نهاية لها .

فهذا فصل ، وهنا فصل ثان ، وهو أنهم مع إثباتهم لكون الفعل معلولا ، إنما أثبتوه بكونه محتاجا إلى معشوق يكون هو مبدأ الحركة الإرادية ، من جهة كونه غاية لا فاعلا ، وليس في هذا ما يدل على أن الفلک له علة مبدعة فاعلة له ، كما لا ينبغي على عاقل .

ص ٢٧٧ ثم ادعوا أن ذلك المعشوق الذي هو العلة الغائية لا يجوز أن يكون متحركاً ، ولا له حركة أصلاً . ومن هنا قالوا بقدم العالم ، إذ كان حدوث المحدثات يقتضى حركة يحدث بها ، /فنعوا حدوث الحوادث عن المعشوق الذى سمّوه المحرّك الأول ، لثلا يكون فيه تغير . وحدث الحوادث عن علة لا تغير فيها ممتنع بصريح العقل . وكلامهم فى ذلك فى غاية التناقض . وهذا منتهى نظر القوم وعلمهم وحكمهم .

فلما قال (١) : « فقد تبين من هذا أن كل جوهر جسمانى معلول فى جوهره ووجوده وبقائه للعلة التى هى المبدأ لحركة الجميع » فهذا كلامهم . قلت : وقد عُرِفَ أنه لم يبيّن ، إن سلّم له ما ذكره من المقدمات ، إلا أنه لا بد للحركة من محرّك ، ولم يبيّن بعد أن المحرك لا يتحرك ، ولا أن المحرّك للأجسام أمر منفصل عنها .

فقال فى بيان ذلك : « ولأنه ليس يلزم أن يكون كل عدم أقدم بالزمان من الوجود ، فيما علة وجوده شىء غيره ، ولا كل الأنظام أقدم من النظام ، ولا كل بسيط أقدم من المركّب ، لأنه ليس كل ما كان تقدّمه لغيره ، فإن قوام غيره به وبسببه ، أو وجود غيره عنه ، وجب أن يكون متقدّمه فى الزمان ، وكذلك ما يقول أرسطوطاليس : إن الأفضل فى المبدأ الأول ما يوجد الأمر عليه ، من أنه علة وجود كل موجود ، وسبب بقاء كل باق منذ الأبد ، من غير أن يكون إنما صار كذلك فى زمان ، وبعد أن لم يكن كذلك ، إذ ليس موجود ولا شىء له بقاء إلا به » .

(١) وهو كلامه الذى مضى فى ص ٢٧٤ .

وقال : « وذلك أنه لم يزل ، ولا وجود ولا قوام للفلك ولسائر الأجسام الطبيعية إلا بالمبدأ الأول ، يعنى المحرك الأول ، إذ صورة كل واحد منها هي حركته الخاصة به ، وحركته الخاصة به هي المقومة لجوهره ، التي بارتفاعها يرتفع وجوده . فإذن المحرك الأول علة وجود هذه الحركة » .

قال : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود العالم في زمان » .

فيقال له : أنت لم تذكر إلا أنه لا وجود للجسم المتحرك إلا بحركته ، وهذا إذا سلّم لك لم يدل على أنه مبدع وفاعل له أصلا ، بل ولا يثبت أن له غاية منفصلة عنه ، بل ادعيت ذلك دعوى . نعم : إذا ثبت أن الحركة إرادية فلا بد لها من مراد ، أما أن كَوْن المراد منفصلا عن المتحرك أو غير منفصل ، فهذا يحتاج إلى دليلٍ ثانٍ ولم تبيّنه ، ثم إذا بيّنته يلزم افتقار المتحركات إليه ، وكونه شرطا في وجودها لا يقتضى كونه مبدعا لها/ وفاعلا ص ٢٧٨ لها ، إذ مجرد العلة الغائية من هذه الجهة ، لا تكون هي الفاعلة المبدعة بالضرورة واتفاق العقلاء ، وهم لم يدعوا ذلك .

لكن لو قال قائل غيرهم بجواز أن يكون الأول غاية وفاعلا ، قلنا : نعم ، لكن هذا يتقضى ما بنّوه من حيث يكون فاعلا للحوادث مبدعا لها ، وهم يأبون ذلك ، حيث يكون فيه جهتان : جهة كونه مرادا محبوبا ، وجهة كونه فاعلا مبدعا . وهذا إذا قيل : إنه حق ، أفسد أصولهم ومذهبهم .

والمسلمون لا ينكرون أن يكون الله رب كل شيء وإلهه ، فهو من

جهة كونه رباً هو الخالق المبدع الفاعل ، ومن جهة كونه إلهاً هو المعبود المألوه المحبوب .

لكن هذا القول الذى يقوله المسلمون ينقض قولهم ويطله ، فثبت بطلان قولهم على ما ذكره ، وعلى ما يقوله المسلمون .

فتبين أن قوله : « إن الأفضل فى الأول ما يوجد الأمر عليه من أنه علة وجود كل موجود » كلام مبنى على محض الدعوى والكذب .

أما الدعوى : فإنه ادعى أن المتحرك لا بد له من معشوق منفصل .

وأما الكذب : فقوله : « إن ذلك هو العلة فى وجود المتحرك » ، وإنما هو مجرد شرط ، وغايته أن يكون جزءاً من أجزاء العلة فى وجوده . فهذا إذا سلمت المقدمات كلها ، وهو أن الفلك يتحرك بالإرادة ، وأن المتحرك بالإرادة لا وجود له إلا بحركته ، وأن حركته لا بد لها من معشوق منفصل - لم يثبت إلا مجرد كون ذلك شرطاً فى وجوده ، لا علة تامة لوجوده ، فكيف إذا قيل : إن المقدمات الثلاث باطلة ، كما هو مذكور فى موضعه ؟

ثم قال : « فهذا هو الأفضل من أن تكون العلة الأولى علة وجود هذا العالم فى زمان » .

قال : « وكان يجب من هذا أن الأشياء الموجودة لم يكن لها بئته وجود ثم أخرجت إلى الوجود ، فيلزم من ذلك أن يكون لوجود العالم علة أخرى مشاركة للعلة الأولى فيه ، أو فوق العلة الأولى ، لأنه إن لم يكن للعلة الأولى فى إخراج العالم إلى الوجود أمر من الأمور ، ولا ها هنا علة تُعَيَّن ، أو تدعو العلة الأولى إلى إخراج العالم إلى الوجود غير ذاتها ، ولا علة ترتبها

وتعوقها ، فليس لتأخر وجود العالم عن وجود ذات العلة الأولى سبب يوجهه ، فكيف يمكن أن يتأخر وجودُ زماناً بلا نهاية ، ثم يخرج إلى الوجود ، كحال من كان نائماً فانتبه ؟ » .

فيقال لهؤلاء الذين مثلهم ، كما قال عبد/الله بن عمر ، لما سأله بعض ص ٢٧٩
الناس عن المُحَرَّم يقتل البعوض : انظروا إلى هؤلاء يسألون عن دم البعوض ، وقد قتلوا ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ! ! .
وكما يقال عن بعض الناس إنه كان يزني بامرأة وهو صائم . فقال لها :
غطّي وجهك فقد كره العلماء القبلة للصائم .

وكما يقال عن بعض النصارى ، إذ قال لبعض المسلمين : أتم تقولون : إن راعياً هو رسول الله . فيقال له : أتم تقولون : إن جنينا في بطن أمه هو الله .

ونظائر هذه الأمثال كثيرة ، التي ينكر فيها الرجل شيئاً ، وقد التزم ما هو أولى بالإنكار منه .

فإن هؤلاء قالوا : إذا كان العالم محدثاً بعد أن لم يكن ، لزم افتقار العالم إلى شيء غير العلة الأولى . وهم لم يذكروا أن العلة الأولى أبدعت العالم أصلاً ، بل قولهم مضمونه : إن العالم أبدعه غيرها ، أو هو واجب آخر بنفسه ليس هو مبدع ، ولكن هو محتاج إليها احتياج المحب إلى محبوبه . وهم لم يشبوا هذا الاحتياج إلا بمقدمات ، إذا حُقق الأمر عليهم فيها ظهر جهلهم وتناقضهم . فغاية ما أثبتوه ليس فيه أن العالم إبداع الأول أصلاً ، مع أنهم ينكرون على من جعله محدثاً للعالم ، لكون الحادث يفتقر إلى سبب حادث ، فهل يكون أعظم تناقضاً من مثل هذا القول ؟ !

ثم يقال : الأجسام المتحركة : إما أن تكون - أو شيء منها - واجب الوجود بذاته ، وإما ألا تكون ولا شيء منها واجب الوجود بذاته .
فإن كان منها شيء واجب الوجود بذاته ، بطل ما أثبتوه من أن الواجب بنفسه ، وهو العلة الأولى ، لا يمكن أن يتحرك، إذ كان على هذا التقدير قد قيل : إن شيئا واجبا بنفسه وهو متحرك .
وعلى هذا التقدير فلا يبقى لهم طريق إلى إثبات محرك لا يتحرك إذا أمكن أن يكون الواجب بنفسه متحركا .

وإن لم يكن في الأجسام المتحركة ما هو واجب بنفسه ، فقد ثبت أن الأفلاك المتحركة كلها ممكنة مفتقرة إلى واجب يكون فاعلا مبدعا لها ، سواء قيل : إنها قديمة أو حادثة ، فإن الممكن لا بد له من فاعل ، سواء قيل بقدمه أو حدوثه ، إذ كان لا يكون بنفسه .

ولو قيل : إنه لا فاعل له ولا مبدع ، كان واجبا بنفسه ، فالشيء إما أن يكون وجوده بنفسه ، وإما أن يكون وجوده بغيره . فالأول هو الممكن بنفسه ، والثاني هو الواجب بنفسه .

وقد نازعهم من نازعهم في أن الممكن لا يجوز أن يقارن وجود الواجب ، بل لا بد من تأخره عنه .

لكن/ليس مقصودنا في هذا المقام منازعتهم في ذلك ، بل نتكلم على تقدير ما يدعون من أن الممكن يقارن وجوده وجود الواجب ، مع كونه معلولا موجبا له صادرا عنه ، وهم يسمون الواجب علة ومبدعا وفاعلا ، وقد يسمونه محدثا ، لكن هذه تسمية بعض من أظهر الإسلام منهم ، لثلا

يخالف المسلمين في الظاهر ، كما فعل ذلك ابن سينا وغيره .
لكن بكل حال لا بد للممكن الذي لا يوجد بنفسه من موجب يوجبه ،
بل يوجب صفاته وحركاته ، لا يكفي في وجوده مجرد وجود محبوبه ، بل
لا بد من موجب لذاته وصفاته ، بل وموجب لنفس حبه .
ثم إذا قيل : إنه محب لشيء منفصل عنه ، لزم احتياجه إلى المحبوب .
وأما كون مجرد المحبوب هو المبدع له ، الموجب لذاته وصفاته وأفعاله ، من
غير اقتضاء ولا إيجاب ولا إبداع من المحبوب ، بل لمحض كونه محبوبا -
فهذا مما يُعرف ببديهة العقل فسادة .

وهم ، وكل عاقل ، يفرّق بين العلة الغائية والعلة الفاعلة ، فالمحبوب
يقتضى ثبوت العلة الغائية ، ولا بد من علة فاعلية ، فإن جعلوا المحبوب هو
العلة الفاعلية ، لزم كونه مبدعا له ، وهو المطلوب ، وحينئذ يُخاطبون على
هذا التقدير بما يبيّن فساد قولهم .

وإن لم يجعلوه مبدعا له لم يكن لهم دليل على إثبات علة فاعلة لوجود
العالم . وقيل لهم : افتقار الممكن إلى مبدع له ولصفته وحركته ، أيّين من
افتقاره إلى محبوب له .

قال ثابت بن قرة : « وأرسطوطاليس ينكر هذا الرأي المجدّد . والظن
الذي يظنه كثير من الناس من أنه يلزم من رأى أرسطو : أن العالم أبدى ،
أن يكون غير معلول في جوهره لعلّة خارجة عنه - ظن كاذب » .

فيقال له : الذين يظنون هذا يقولون : إن هذا لازم لأرسطو ، لأنه لم
يثبت أن العالم معلول بعلّة فاعلة مبدعة له ، وإن كان مقارنا لها . بل إنما

أثبت بما ادّعاه من المقدمات أنه لا بد من محبوب يتحرك لأجله ، وليس مجرد كون الشيء محبوباً يوجب أن يكون علّة فاعلة مبدعة لمحبه ، فلهذا ألزموه ذلك .

ثم هذا اللازم له : إن اعتقده وإن لم يعتقده يقتضى بطلان قوله ، لأنه إذا كان العالم واجباً بنفسه ليس له مبدع ، مع كونه مفتقراً إلى محبوب له ، كما يقوله أرسطو ، لزم كون الواجب بنفسه مفتقراً إلى شيء منفصل عنه في بعض صفاته .

وحيث إذا قيل بأن الواجب/المبدع للعالم مفتقر إلى شيء بعينه على ص ٢٨١
إبداع العالم ، لم يكن باطلاً على هذا القول الذي يلزم أرسطو .

وأيضاً فعلى هذا التقدير إذا كان الواجب بنفسه متحركاً لغيره ، فلا أن يكون متحركاً لنفسه أولى وأحرى . وأرسطو أبطل كون الأول متحركاً بحجج تنقض مذهبه .

قال ثابت : « وأرسطو طاليس يقول : فإن كان الأمر كما يظن من رأى أن للعالم ابتداءً زمانياً ، فما العلّة التي أوجبت أو دعت إلى إخراج العالم إلى الوجود بعد أن لم يكن موجوداً زماناً بلا نهاية ؟ وما هذه العلّة الباعثة للعلّة الأولى على ذلك ؟ وما كانت العلّة المرتبة ؟ » .

فيقال له : هذا كله يبين فساد قولك ، فإنه يقال : إما أن يكون العالم واجب الوجود بنفسه ، وإما أن يكون ممكناً . فإن كان واجباً بنفسه ، فما العلّة التي أوجبت أو دعت إلى إحداث ما فيه من الحوادث ، وحركته المتحددة ، وتحريكه لما يحركه ؟ وما هذه العلّة الباعثة للواجب بنفسه على

ذلك ؟ وما كانت العلة المرتبة له عن إحداث الحوادث المتأخرة ؟ فإنه لا يزال تحدث فيه أمور بعد أمور ، فما الموجب لتأخر هذه الحوادث بعد أن لم تكن حادثة ؟

فأى شيء أجاب به عن ذلك كان جوابا له .

فإن قال : « ليستكمل الشروط التي بها تتم الحوادث » فقد جَوِّزَ أن يكون فعل الواجب الوجود لا يتم إلا بشروط تحدث ، وحينئذ فيجوز أن يُقال : إن الموجب لتأخر فعله للعالم لتتم شروط إحداثه للعالم ، إذ كان فعل الواجب بنفسه ، على هذا التقدير ، قد يتوقف على الشروط التي بها يحدث .

وإن قال : إن العالم ممكن .

قيل له : فلا بد له من واجب فعله . وحينئذ فقد فعله على الوجه الذي هو عليه من تأخر الحوادث ، فما الذي أوجب للفاعل أن يؤخر ما حدث من الحوادث ؟ وما الذي دعاه إلى إخراج الحوادث إلى الوجود بعد أن لم تكن ؟ وما العلة الباعثة للفاعل إلى ذلك ؟

وأیضا فيقال لهم : إن كان ممكنا صادرا عن الواجب ، فما الذي أوجب الأول أن يفعله ؟ وما الذي دعاه إلى ذلك ؟

فإن قالوا : مجرد ذاته المجردة أوجبت ذلك .

قيل : فإذا كانت موجبة لما يصدر عنها ، لا يقف شيء من فعلها على غير الذات المجردة ، وجب اقتران كل ما صدر عنها بها ، ووجب اقتران الصادر عن الصادر به ، / فحينئذ لا يتأخر شيء عن العالم ، بل يكون كله

بجميع أجزائه قديما ملازما للذات المجردة ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .
 وأيضا فيقال له : فعل الأول إما أن يقف على داعٍ . وإما أن لا يقف
 على داعٍ . فإن وقف على داعٍ ، قيل لك : ما الداعي الموجب لإبداعه
 للعالم على ما هو عليه من الأمور المختلفة والحادثة ؟ وإن لم يقف على داعٍ
 جاز أن يحدث ما حدث بلا داعٍ ، ولم يجب أن يكون لفعله علّة .

قال ثابت : « ويلزم أهل هذا الرأي أن يكون في المبدأ الأقصى الذي
 عنده يتناهى الأبد في ابتداء كل فعل ما هو بالقوة ، وما بالقوة ليس يخرج
 ما هو له بالقوة بغير علّة داخله عليه من خارج يصير معلولا لها في تلك
 الجهة ، لأنه إن كان ليس لإخراج ما هو له بالقوة إلى الفعل سبب غير
 ذاته ، فيجب أن يكون وجوب ذلك الأمر بالفعل مع وجود تلك الذات
 المخرجة له ، وذلك الشيء غير متأخر عن وجودها ، وإن كان له سبب غير
 ذاته . فإذاً تكون العلة الأولى والمبدأ الأول ليس بمبدأ أول على الحقيقة ،
 لأنه يحتاج حينئذ إن كانت تلك حاله إلى مبدأ آخر . وأيضا فيلزم جوهر العلة
 الأولى ، وإن كان لها ما هو بالقوة حينئذ لم يخرج إلى الفعل حينئذ تغير . وهذا
 أمر قد أضرب عنه سائر القدماء ، فينبغي أن يُسَلَّم لأرسطو طاليس أن العلة
 الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال . وكما أنه ليس يمكن منه في
 مادة من المواد أن تؤخرها الطبيعة لحظة من غير أن يعمل منها أجود ما
 ينعمل من مثلها ، ما لم يعتور ذلك شيء من خارج ، كذلك يرى
 أرسطو طاليس أن الأمر واجب في جملة أمر العالم ، أى في وجود جملة .
 إذ كان إمكانه لم يزل ، والإمكان له بمتزلة المادة » .

فيقال له : جواب هذا من وجوه .

الرد على كلامه من وجوه .

أحدها : أن يُقال : خروج ما بالقوة إلى الفعل : إما أن يفتقر إلى علة من خارج وإما أن لا يفتقر . فإن لم يفتقر بطل هذا الكلام . وإن افتقر ، فإما أن يفتقر إلى علة خارجية فاعلة ، أو علة غائية ، أو كلاهما . والافتقار إلى علة غائية وحدها غير كاف ، لأن ما بالقوة إذا لم يخرج إلى الفعل إلا بعلة من خارج ، فلا بد أن يكون علة لوجود كونه فاعلا ، وإلا مجرد المحبوب بدون ما به يفعل المحب مطلوبه ، لا يوجب وجود الفعل .

ولهذا/إذا كان المحب غير قادر على الفعل ، لم يتحرك إلى المحبوب ، ص ٢٨٣
وتتحركه إلى المحبوب هو ممكن ليس بممتنع ولا واجب بنفسه ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح تام يستلزم وجود الممكن ، فلا بد لفاعلية الممكن من مرجح تام الفاعلية ، وذلك هو الفعل ، إذ مجرد الغاية ليس مرجحا تاما .

وإن افتقر خروج ما بالقوة إلى الفعل إلى علة من خارج ، علة فاعلة أو علة فاعلة وغائية .

قيل له : فحركة الجوهر الجسماني حينئذ تفتقر إلى فاعل خارج عنها .
وحيثئذ فذاك الفاعل لم يكن فاعلا لتلك الفاعلية في الأزل ، إذ لو كان كذلك للزم وجود جميع الحركات والحوادث في الأزل ، لوجود فاعلها التام ، فتعين أنه صار فاعلا لتلك الحوادث بعد أن لم يكن فاعلا .
فيلزم حينئذ إذا جعل الممكن مفتقرا إلى علة خارجية ، أن تكون العلة صارت علة لفاعليته بعد أن لم تكن علة . وهذا قد يُستدل به على العلية مطلقا ، سواء جعلت فاعلية أو غائية .

فإنه يقال : كل ما حدث من الحوادث فإنه يمتنع وجود علته التامة في

الأزل ، فإذاً قد حدثت عليته - علّة الفاعل والغاية - بعد أن لم تكن .
فيجب أن يكون الأول قد صار علة فاعلية وغائية بعد أن لم يكن لكل ما
يحدث على قولكم ، وهذا يبطل ما ذكرتموه فيه .

ثم يقال : إذا كان هذا جائزاً فيه ، جاز أن يكون حدوث الأفلاك
لحدوث علّة حدوثها ، وأن تكون قبلها حوادث قائمة به أو منفصلة عنه
متعاقبة ، ليس فيها ما هو قديم بعينه .

الوجه الثاني : أن يقال : لم قلت : إن ما هو بالقوة لا يخرج فاعله بغير
علة منفصلة ؟ قوله : لأنه إن لم يكن لإخراجه سبب غير ذاته فيجب أن
يكون مقارناً للذات ، وإن كان له سبب غير ذاته ، لم تكن العلة الأولى
مبدأً أولاً^(١) على الحقيقة .

الوجه الثاني

فيقال له : وأنت لم تجعل الأول مبدأً لوجود ما سواه ، بمعنى أنه فاعل
له مبدع ، وإنما جعلته مبدأً بمعنى أنه محبوب معشوق . ومجرد كونه محبوباً
معشوقاً لا يوجب وجود المحب وذاته وصفاته وأفعاله . فليس الأول على ما
ذكره وحده مبدأً ، بل ما ذكرته أبعد عن كونه مبدأً ، لأن كونه فاعلاً
يتوقف فعله على شيء من غيره أقرب إلى كونه مبدأً من كونه ليس إلا مجرد
كونه محبوباً .

الثالث : أن يُقال : / ما تعنى بقولك : إن كان ليس لإخراجه سبب
غير ذاته ؟ أتعنى به ذاتاً مجردة عن فعل يقوم بها ، أم ذاتاً موصوفة بفعل
يقوم بها ؟

الوجه الثالث
ص ٢٨٤

(١) في الأصل : مبدأ أول . وهو خطأ .

فإن عنيت الأول ، كان اللزوم أن الذات المجردة عن الفعل ليست مبدأً أول ، ولا علة أولى . وهم يلتزمون هذا ، فإن الذات المجردة من الفعل لا حقيقة لها عندهم ، وهم يمنعون أن يكون الأول كذلك . وإن عنيت الثاني ، لم يلزم أن يكون المبدأ الأول ليس بمبدأ أول ، لأنه إذا كان مبدأً بما هو عليه من صفاته وأفعاله التي لا يحتاج فيها إلى غيره ، كان هو المبدأ الأول من غير احتياج إلى غيره .

الوجه الرابع^(١) : أن يقال : العالم إن كان واجب الوجود بنفسه مع الوجه الرابع كونه مفتقراً إلى محبوب ، كان واجب الوجود معلولاً من بعض الجهات ، فجاز حينئذ أن يكون المحبوب الأول ، مع وجوب وجوده بنفسه ، من خارج ما به يصير فاعلاً ، فإن العالم حينئذ واجب الوجود ، وله من خارج ما به يصير فاعلاً . وإن كان ممكن الوجود بنفسه ، لم يوجد إلا بمبدع فاعل يبدعه ، فالإبداع فعل من المبدع وصنع . وأنت لم تجعل الأول إلا محبوباً فقط .

وأيضاً فإذا كان الأول فاعلاً مبدعاً للعالم ، بما فيه من الأمور المختلفة المحدثّة ، امتنع أن يكون صانعاً بالفعل لها في الأزل ، لأن ذلك يستلزم وجود كلٍّ من المحدثات في الأزل ، وهو مكابرة للحس .

فيلزم أنه كان صانعاً بالقوة ، ثم صار صانعاً بالفعل ، من غير سبب خارج عنه ، إذ الخارج عنه كله على هذا التقدير ممكن مفعول له ، ففعله له لو توقف على تأثير فيه لزم الدور .

(١) الأصل : الوجه الخامس . وهو خطأ .

ومن تدبر هذه الوجوه وما يناسبها ، تبين له فساد قول هؤلاء في رب العالمين ، وأن الحق ليس إلا ما جاء عن المرسلين بالعقل الصريح المبين .
وأما قوله : « وأيضاً فيلزم جوهر العلة الأولى تغير ، وهذا أضرب عنه القدماء » (١) . فجوابه من وجوه .

الرد على كلام آخر للثابت
ابن قرة من وجوه

أحدها : أن صدور التغير عن غير المتغير إما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون ممتنعاً . فإن كان ممكناً ، بطلت هذه الحجة . ثم يجوز أن يقال : كان بحيث لا يصدر عنه شيء ، ثم صدر عنه شيء من غير تغير ، كما يقول ذلك كثير من أهل النظر .

الوجه الأول

وإن كان ممتنعاً . قيل له : فالعالم المتغير : إما أن يكون صادراً عنه ، وإما أن لا يكون . فإن كان صادراً عنه ، لزم أن يكون متغيراً . وإن لم يكن صادراً عنه ، فهو إما واجب بنفسه وإما ممكن .

فإن كان واجبا بنفسه ، وهو مع ذلك متغير ، فقد لزم أن يكون الواجب بنفسه متغيراً . وإن كان ممكناً/بنفسه ، لزم أن يكون الممكن قد وجد بلا موجب . وهذا مع اتفاق العقلاء على فساده ، فهو معلوم الفساد بالضرورة .

ص ٢٨٥

ثم من جَوَّز أن يوجد الممكن بلا فاعل ، فلأن يجوز تغير الواجب أولى وأحرى ، لأن هذا فيه مصير ما ليس بشيء شيئاً من غير فاعل ، فلأن يصير شيئاً بفاعل متغير أولى وأحرى .

الوجه الثاني : قولك : « هذا أمر أضرب عنه سائر القدماء » لو كان

الوجه الثاني

(١) وهو معنى كلامه الذي سبق ص ٢٨٦ .

هذا النقل حقاً لم ينفك ، لأنه لا حجة في إضراب من ليس بمعصوم .
وأنت لو احتج عليك محتج بنصوص الأنبياء ، وهو ممن يعتقد عصمتهم ،
وقد قام الدليل عنده على ذلك ، لم تقبل حجته ، فلأن لا يُقبل منك قول
قومٍ توافقه أنت على عدم عصمتهم أولى وأحرى . فكيف وهذا النقل ليس
صحيحاً ؟

بل كثير من القدماء ومن المتأخرين جَوَّزوا أن تقوم بالأول أمور يشاؤها
ويقدر عليها ، بل صرَّحوا بأنه متحرك ، وأنه تقوم به إرادات حادثة وعلوم
حادثة وغير ذلك ، كما تقدم . فإن لم يبطل قولهم بحجة عقلية لم يكن ما
ذكرته حجة .

الثالث : أن يُقال : ما تعنى بالتغير ؟ أتعنى به استحالته كاستحالة الوجه الثالث
الجسم من صورة إلى صورة ؟ أو تعنى به كونه يفعل ما لم يكن فاعلاً له ؟
فإن عني الأول ، منعت المقدمة الثانية . فإن المتحركات التي يخرج
منها ما بالقوة إلى الفعل كالأفلاك ، لاستحيل صورتها بذلك .

وإن عني الثاني ، قيل لك : هذا لا يسمى تغيراً ، أو لا نسميه
تغيراً . وإذا سميت تغيراً ، لم يكن [في]^(١) مجرد تسميتك له ولا تسميتنا
له - إذا وافقناك على التسمية - ما يمنع جوازه .

فإن مجرد الألفاظ لا تثبت بها المعاني العقلية ، فلم قلت : إن هذا المعنى
ممتنع ؟

بل هذا هو نفس المتنازع فيه ، لكن بدلت العبارة عنه . أفبان بدلت

(١) في : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

العبارة عنه صادرت عليه وجعلته مقدمة في إثبات نفسه ؟ ونحن لا نعني بالتغير إلا كونه يفعل ما لم يكن فاعلا .

الوجه الرابع : أن يُقال لك : نحن نشاهد حدوث الحوادث ، وأنت تسمى ذلك إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فلا بد حينئذ في حدوث الحوادث من إخراج ما بالقوة إلى الفعل ، فحدثها أخرج ما بالقوة إلى الفعل ، /والمحدث لإحداثه الذي جعله يخرج ما بالقوة إلى الفعل كذلك ، ص ٢٨٦ وهلمَّ جرًّا .

فإن قدرت مع هذا محدثًا لفاعليته ، غير مخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطلت حججتك .

وإن جعلت الأول أخرج ما بالقوة إلى الفعل ، بطل أيضا دليلك . وإن ادعيت أن بعض الفاعلين يخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل دون الآخر ، بطل دليلك ، فهو باطل على كل تقدير .

وذلك أنه يلزمه أحد أمرين ، كلاهما يبطل قوله . فإنه إن أثبت فاعلاً يخرج ما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، أمكن أن يكون الأول كذلك ، فبطل قوله .

وإن لم يجوز أن يكون فاعلا يخرج ما بالقوة إلى الفعل إلا بسبب من خارج ، لزمه أن يكون كل فاعل للحوادث لم يحدث فاعليته إلا بسبب أخرج ما بالقوة إلى الفعل : فإن كان الأول كذلك ، لزم التسلسل الممتنع . وإن لم يكن كذلك ، كان الأول مخرجا لما بالقوة إلى الفعل ، من غير سبب من خارج ، وذلك يبطل قوله .

قال : « فينبغي أن يسلم لأرسطوطاليس أن العلة الأولى على غاية ما يمكن من التمام والكمال »^(١) .

الرد على كلام آخر ثابت
ابن قزوين

فيقال له : أولا : أرسطو لم يثبت علة أولى مبدعة للعالم ، ولا فاعلة له ، ولا علة فاعلة له . وإنما أثبت علة غائية له ، ولم يقيم على ذلك دليلا . فهو مع أنه لم يذكر إلا جزء علة لم يقيم عليه دليلا . فأى تمام وكمال أثبتته للعلة الأولى ؟ !

وأما أهل الإثبات فيقولون : نحن نثبت للأول غاية ما يمكن من التمام والكمال ، بما ثبتته له من صفات الكمال وأفعاله سبحانه وتعالى ، فنحن أحق بوصفه بالكمال من وجوه لا تحصر .

وإذا قال القائل : فلم تأخر ما تأخر من مفعولاته ؟

قلنا : هو لازم على القولين ، فلا يختص بجوابه .

ثم يُقال : الموجب لذلك ما تقول أنت في نظيره في تأخر الحوادث ، مثل استجماع الشروط التي بها يصلح كون الحادث مفعولا ، أو بها يمكن كونه مفعولا ، فإن عدمه قبل ذلك قد يكون لعدم الإمكان ، وقد يكون لعدم الحكمة الموجبة تأخره ، إذ لا بد في الفعل من القدرة التامة والإرادة التامة المستلزمة للحكمة .

وأما قوله :^(٢) « كما أنه ليس يمكن أن تؤخر الطبيعة فعلها في المادة

القابلة إلا لعائق ، فكذلك الأمر في العالم إذا كان إمكانه/لم يزل . ص ٢٨٧ والإمكان له بمتزلة المادة » .

(١) وهو كلامه الذي مضى فيما سبق . ص ٢٨٦ .

(٢) وهو كلامه الذي سبق في ص ٢٨٦ .

فيقال : أولا : أنت لم تثبت له فعلا ولا إبداعا ، بل الطبيعة عندك تفعل . والأول لم يثبت إلا كونه محبوبا للتشبه به ، يثبت ذلك بلا دليل . ويقال لك : ثانيا : إن كان مجرد الإمكان موجبا لكون الممكن مقارنا للواجب ، لزم أن يكون كل ما يمكن وجوده أزليا . وهذا مكابرة للحس والعقل .

فإن قلت : إن بعض الممكنات توقف على شروط ، أو يكون له مانع . قيل لك : فحينئذ ما المانع أن يكون إبداع الأول للعلل متوقفا على شروط ، أو له مانع ، مع كون الأول لم يزل يفعل أفعالا قائمة بنفسه ، أو مفعولات منفصلة عنه ، كما يقوله أساطين أصحابك من الفلاسفة المتقدمين على أرسطو أو غيرهم؟

ويقال لك : ثالثا^(١) : إن كان العالم واجبا لنفسه ، فقد تأخر كثير من أفعاله ، فيلزم أن يتأخر ما يتأخر من فعل الواجب بنفسه ، وإن كان ممكنا بنفسه ، ففاعله قد أحرَّ كثيرا مما فيه من الأفعال .

وعلى كل تقدير فقد تأخر عن الواجب بنفسه ما تأخر من^(٢) مفعولاته ، فعلم أنه لا يلزم مقارنة مفعولاته كلها له ، وإذا جاز تأخر ما يتأخر من مفعولاته ، فلم لا يجوز أن تكون الأفلاك من ذلك المتأخر؟

قال : « إلا أن قوما يرون أنه يجب من هذا - أعنى من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى - أن لا يكون صنع إرادى للعلة الأولى في وجود

(١) في الأصل : ثانيا ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : عن ، ولعل الصواب ما أثبتته .

العالم ، كما لا صنع لها في وجود جوهرها . إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى ، فيكون وجوده لازماً اتباعه لوجود العلة الأولى ، فتكون العلة الأولى علة طبيعية للعالم ومتممة له ، فيكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله الفلك ويؤثره بطبيعته ، إذ وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سببا وأرسطوطاليس يقول : إن المحرك الأول هو علة حركة كل ما في الكون بالتشوق .

فالأولى على ظاهر الأمر أن يكون الشيء المتشوق إليه تشوقاً يجهه طبيعته لا بإرادته ، لأنه قد يمكن أن يكون المعشوق المتشوق إليه نائماً أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه .

فإذن ليس يؤثر جوهر هذه العلة أثراً/ولا يفعل فعلاً متقلبا عن قصدها ص ٢٨٨ وإرادتها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس في هذه الذات نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر تقتبس منه ازدياداً في شيء من حاله ، ولا يعرض لها أمر تحتاج إلى استدفاعه . فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ، ولا منافرة لشيء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث شأن متجدد له .

فليس يوجد إذن أمر يُحدث هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ، ليس هي المبدأ الأول له ، والعلة فيه .

وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع على الجهة الطبيعية التي

ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق معلول من جهة شوقه للشيء المشوق له ، والشيء المشوق له مبدأ له في ذلك الشوق ، ومن جهة أنه هو له علة تامة من جهة من الجهات .

وليس يليق هذا الأمر ألبتة بالمبدأ الأول ، ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة .

هذا كلامه ولقائل أن يقول : هذا الكلام قد كشف فيه قوله ومذهبه ، وقد تبين في ذلك من التناقض والفساد ما يطول ذكره بالوصف والتعداد . وذلك من وجوه :

كلام آخر له من

أحدها : قول أرسطو : « إن المحرك الأول هو علة كل ما في الكون بالمشوق ، والمتشوق إليه إنما تشوق بجهة طبيعته لا إرادته ، ولأنه قد يكون المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذي إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه والعاشق له ، إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها ، على أفضل ما يمكن أن يوجد شيء عليه ، فإذا لم يؤثر أثرا ، ولا يفعل فعلا ، لا عن إرادتها ، ولا بدون إرادتها » (١) إلى آخر كلامه .

الوجه الأول

فيقال له : قد صرحتم في كلامكم بأن الأول ليس له فعل بإرادة ، ولا بدون إرادة ، ولا تأثير في العالم أصلا إلا من جهة كونه معشوقا متشوقا إليه ، والمعشوق المتشوق إليه لا يجب أن يكون شاعرا بالعاشق ، ولا مريدا له ، ولا قادرا على فعل يفعله به ، بل الجمادات تُحب ويُشتاق إليها ، كما

(١) وهو كلامه الذي سبق قبل قليل ص ٢٩٥ .

يشتاق الجائع إلى الطعام ، والعطشان إلى الشراب ، والبردان إلى الثياب ،
والضاحي في الشمس إلى الظلال .

ثم إنكم مع هذا لم تذكروا على ذلك دليلا صحيحا ، ولكن نحن
نخاطبكم بما أقررتم به .

فيقال : إذا كان بهذه المثابة ، لم يكن علة للعالم ، ولا مبدأ له ، ولا
فاعلا له ، ولا مؤثرا فيه أثرا ، فبطل قولكم : إنه علة العلل ، وإنه المبدأ
الأول .

قولكم :/إنه علة طبيعية للعالم ومتممة له . غاية ما في الباب أن العالم ص ٢٨٩
يكون محتاجا إليه ، من كونه مشتاقا إليه ، والشئ المشتاق إليه لا يجب أن
يكون هو المبدع المشتاق ولا الفاعل له ، ولا يكون مؤثرا فيه ، كما اعترقتم
به ، وكما هو معلوم لكل عاقل .

فإن كون الشئ علة غائية ، لا يستلزم أن يكون علة فاعلية ، لاسيما
وإنما هو علية من جهة أن الفلك يجب التشبه به، فهذا مع ما فيه من جحد
وجود واجب الوجود المبدع للعالم ، فيه من تناقض قولكم ما قد تبين .
وسنبين إن شاء الله فرقههم بين العلة الأولى وبين العالم القديم بأنه
جسم ، وأن الجسم لا تكون فيه قوة غير متناهية ، وما ذكروه في ذلك .

الوجه الثاني : أن يُقال : هذا القول الذي قلموه يبطل حججتكم على
قدم العالم أيضا ، فإنه إذا لم يكن مؤثرا في العالم وعلة له ، ومبدأ ومحركا
له ، إلا من جهة كونه محبوبا شائقا معشوقا ، أمكن تأخر وجود العالم عن
وجوده ، فإن الشئ المشتاق إليه قد يتأخر عنه ما يشتاقه ، والشئ

المشتاق إليه هو مستلزم^(١) لوجود المشتاق ، بل الأمر بالعكس . فالمشتاق إليه غنى عن المشتاق ، والمشتاق محتاج إلى المشتاق إليه .

وحيثذ فيمكن وجود الأول المشتاق إليه ، بدون وجود العالم المشتاق ، ثم بعد هذا يوجد العالم المشتاق ، ولا يقدر ذلك في كمال المشتاق إليه .

فإن قلت : فما الموجب لوجود العالم بعد هذا ؟

قيل لكم : هو الموجب لوجوده قبل هذا على أصلكم ، فإنكم لم تثبتوا للعالم مبدعا فاعلا ، وحيثذ فلا فرق بين تقدم وجوده وبين تأخره ، إلا أن تقولوا : إنه واجب الوجود بنفسه .

وإذا قلت : إن العالم مع احتياجه إلى المعشوق الغنى عنه واجب الوجود بنفسه ، كان قولكم أعظم تناقضا .

ونحن نبين ذلك بالوجه الثالث : فنقول : إذا أثبتم للعالم وعلته المعشوقة له ، التي يجب التشبه بها ، وتتحرك لاستخراج ما فيه من الأيون والأوضاع ، لأن ذلك غاية التشبه بها . فإما أن تقولوا : هذا واجب الوجود بنفسه ، أو تقولوا : إن أحدهما ممكن بنفسه ، لا يوجد إلا بالواجب بنفسه .

الوجه الثالث

فإن قلت بالأول ، ثبت أن العالم المحتاج إلى محبوبه واجب الوجود بنفسه ، مع كونه معلولا من هذه الجهة ، وكونه ذى إرادة وشوق ، وكونه يؤثر آثارا ويفعل أفعالا بالإرادة .

(١) في الأصل : مستلزما ، وهو خطأ .

وقد قلت : إن هذا لو كان في الأول لكان نقصا يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، فقد أثبت في الواجب بنفسه نقصا / يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ص ٢٩٠ ، فإن كان هذا جائزاً في الواجب بنفسه ، لم يمتنع هذا في الأول المعشوق ، بل جاز مع وجوبه بنفسه أن يكون أيضاً عاشقا مريدا مؤثرا فاعلا ، فيه على أصلكم نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج .

وإذا كان هذا غير ممتنع في الواجب بنفسه ، بطل ما ذكرتموه من امتناع ذلك عليه .

وأیضا فإذا جاز ذلك عليه ، لم يكن أحدهما بكونه عاشقا والآخر معشوقا أولى من العكس ، بل يمكن أن يكون كلاهما محبا للآخر مشتاقا إليه .

وبتقدير أن يكون هو المحب للعالم المرید له ، يكون هو المحدث لما فيه من الحركات .

ثم على هذا التقدير لا يجب أن تكون الأفلاك هي الواجبة بنفسها ، بل يمكن أن يُقال هناك واجب بنفسه غيرها ، ثم إن أحد الواجبين أحدث الأفلاك لما حدث له من الشوق ، كما تقولون فيما يحدث بحركة الفلك .

وفي الجملة إذا قالوا : إن العالم واجب الوجود بنفسه ، نقضوا كل ما ذكره في المبدأ الأول ، ولم يكن لهم حجة على الطبيعية الذين ينكرون الأول .

والطبيعية الذين يقولون : العالم واجب بنفسه ، قولهم أفسد من قول هؤلاء الإلهيين منهم كلهم ، كما قد بين فساد قولهم في غير هذا الموضوع .

لكن فساد أقوالهم يظهر من وجه آخر ، من غير التزام صحة قول الإلهيين ، بل قول كلا الطائفتين باطل متناقض ، يُعلم بطلانه وتناقضه بصريح العقل .

وإن قال هؤلاء الإلهيون : إن العالم ممكن الوجود بنفسه ، فلا بد أن يكون هناك واجب ، هو علة فاعلة له ، لا يكتفى في وجوده ما هو مشتاق إليه ، فإن ما لا وجود له من نفسه ، ليس له من نفسه لا صفة ولا شوق ولا حركة ولا شيء من الأشياء ، فلا بد لكم من إثبات مبدع للممكن ، قبل إثبات شوقه إلى غيره ، ثم يبقى النظر بعد ذلك في قدمه وحدثه نظرا ثانيا .

الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : قولهم أولا : إن قوما يرون أنه يجب من هذا ، أى من وجوب وجود العالم مع العلة الأولى ، ألا يكون صنع إرادى للعلة الأولى في وجود العالم ، كما لا صنع لها في وجود جوهرها ، إذ كان وجود العالم غير ممكن تأخره عن وجود جوهر العلة الأولى . . . إلى آخره .

فيقال لكم : إرادة [العلة] الأولى^(١) إما أن يستلزم تأخر فعلها للعالم أو يجوز مع ذلك تقدم فعلها للعالم ، فإن كانت الإرادة تستلزم تأخر المراد ، لزم تأخر العالم المشتاق صاحب الإرادة والشوق ، فإن العالم عندكم قديم له إرادة/وشوق قديم ، فإن كان القديم لا يكون له شوق وإرادة بطل قولكم بقدم العالم ، مع القول بشوقه .

ص ٢٩١

(١) في الأصل : إرادة الأول . وأرجو أن يكون ما أثبتته هو الصواب ، فإن كلامه السابق والتالى عن العلة

الأولى .

وإن كان القديم يمكن أن يكون له إرادة وشوق ، أمكن أن يكون الأول له إرادة وشوق مع قدمه ، وأن يكون صانعا للعالم صنعا إراديا ، وهذا أيضا يبطل قولكم .

الوجه الخامس : أن يقال : القديم : إما أن يجوز أن يكون له إرادة ، وإما ألا يجوز . فإن لم يجوز ، امتنع كون العالم قديما مريداً . وحينئذ فلا يبقى لكم حجة على إثبات المبدأ الأول ، فإنكم إنما أثبتموه بأنه ، معشوق للعالم المتحرك بالإرادة مع قدم العالم . فإذا امتنع كون القديم مريداً ، لم يلزم أن يكون هناك معشوق قديم ، فلا يبقى دليل على ثبوته . وإن جاز أن يكون القديم مريداً ، جاز كون الأول مريداً ، وبطل قولكم : إنه لا صنع إرادى للعلة الأولى .

فأتم بين أمرين : إما سلب الإرادة عن العالم القديم ، وإما إثباتها للأول القديم . وأيهما قلتم بطل قولكم يبطل قولكم ، وستكلم إن شاء الله على فرقهم .

الوجه السادس ، بل يقال في الوجه السادس : إنكم لو أثبتم الإرادة للأول القديم ، وسلبتموها عن الفلك ، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الملل ، كان أقرب إلى المعقول من إثباتها للفلك ، ونفيها عن العلة الأولى ، فإن صريح العقل يعلم أن العلة والمبدأ الأول أولى أن يكون مريداً من المعلول الثاني ، فإن الفعل إن لم يستلزم إرادة ، لم تستلزم حركة الفلك إرادة ، وإن استلزم إرادة ، فالعلة الفاعلة أولى بالإرادة من المعلول المفعول .

ألا ترى أن المعلولات قد تكون جامدة ، كالعناصر والنباتات التي لا إرادة لها ؟ .

يبين ذلك أن الحركات الثلاثة : الطبيعية والقسرية والإرادية .
فالقسرية تابعة للقاسر ، والطبيعية لا تكون إلا إذا خرج الجسم عن مركزه ،
فيميل بطبعه إلى مركزه ، فكلاهما عارضة ، وإنما الحركة الأصلية هي
الإرادية .

وإذا كان كذلك فالمعلول المفعول يحتاج إلى إرادة فاعلة ، أعظم من
حاجته إلى كونه هو مريدا ، فإنه إذا كانت جميع الحركات مستندة إلى
الإرادة ، فمن المعلوم أن احتياجها إلى إرادة الفاعل ، أعظم من احتياجها
إلى إرادة المفعول .

فإن قالوا : الفلّك عندنا ليس بمعلول عن واجب مبدع ، بل هو قديم
واجب بنفسه . / كان ما يلزمهم على هذا التقدير ، مثل جعل الواجب
بنفسه جسما متحيزا تحلّه الحوادث ، مفتقرا إلى علة يتشبه بها ، وسائر
اللوازم أعظم مما فروا منه .

الوجه السابع

الوجه السابع : أن يقال : الممكن لا يوجد إلا بفاعل ، ويمكن
وجوده بدون كونه مشتاقا ، فوجوده مشروط بالفاعل له ، ليس مشروطا
بكونه مشتاقا ، فكيف يجوز إثبات ما لا يحتاج الممكن في وجوده إليه ،
والغاء ما لا يكون موجودا إلا بوجوده ؟ .

الوجه الثامن

الوجه الثامن^(١) : أن يُقال : قولكم : « فتكون العلة الأولى علة
طبيعية للعالم ومتممة له ، ويكون القياس في ذلك كالقياس فيما يفعله
الفلّك ، ويؤثره بطبيعته ، أو وجود ذلك مع وجود جوهر الفلك ، لا سيما

(١) في الأصل : السابع ، وهو خطأ .

وأرسطو يقول : إن المتحرك الأول إنما يحرك كل ما في الكون بالشوق ، وهو شوق المتحرك إليه ^(١) « إلى آخره .

فيقال : هذا كلام متهافت متناقض ، وذلك أن ما يفعله الفلّك ويؤثره بطبيعته ، هو عندكم مرید له ، مع أن وجوده مع وجود الفلّك ، وقد شبّهتم فعل الأول بفعل الفلّك ، ثم قلتم : إن الأول ليس له إرادة ولا تأثير ، فهذا التمثيل يناقض هذا التفريق .

الوجه التاسع ^(٢) أن يُقال : الفلّك إما أن يكون فاعلا بالإرادة ، وإما الوجه التاسع ألا يكون . فإن كان الأول ، وهو قولكم : ووجود فعله مع وجوده ، لزم أن يكون الفعل الإرادي يجوز مساوقته للفاعل ، وألا يتأخر عنه . وهذا يبطل قولكم : « إنه يجب من وجوب وجود الفلّك مع العلة الأولى أن يكون لا صنع إرادي للعلة الأولى في وجود العالم » فإنكم حينئذ أثبتم فاعلا فعلا إراديا ، مع كون فعله موجودا معه .

وأما قولكم : « كما لا صنع لها في وجود جوهرها » فهذا تمثيل ساقط إلى غاية ، فإن الواجب بنفسه لا يكون فاعلا لنفسه ، وأما معلوله فلا بد أن يكون فاعلا له . فكيف يقال : لا يفعل معلوله ، كما لا يفعل نفسه ؟ وإن لم يكن الفلّك فاعلا بالإرادة ، بطل كونه مشتاقا عاشقا ، وبطل ثبوت المبدأ الأول ، وحينئذ فيبطل ما بنيتم عليه ثبوت الأول وقدم العالم .

الوجه العاشر ^(٣) : قولكم : « ينبغي أن ينزل أمر العلة الأولى في جوهرها

(١) وهو الكلام الذي مضى فيما سبق ، ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢) في الأصل : الثامن ، وهو خطأ .

(٣) في الأصل : التاسع ، وهو خطأ .

ص ٢٩٣
وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، كلام حق ،
لكن أنتم من أبعد الناس عنه ، فإنكم جعلتم أمر العلة الأولى / من أنقص
ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، بل جعلتموه أنقص من كل موجود
شيئها بالمعلوم ، فإن الموجودات أقسام : أعلاها الذى يفعل غيره ولا يفعل
عن غيره . وهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المبدأ الأول .
والقسم الثانى : الذى يفعل وينفعل ، كالإنسان .

وثالثها : الذى يفعل ولا يفعل كالجماد .

وأما ما لا يفعل ولا يفعل فهذا لا يكون إلا معلوما . وأنتم جعلتم
الأول لا يفعل شيئا ولا يفعل ، فإنكم قد قلتم : إنه لا يؤثر أثرا ولا يفعل
فعلا ، لا عن إرادة ولا دون الإرادة ، وقلتم أيضا : إنه لا يفعل عن
غيره ، وهذا حال المعلوم .

ووصفهم له بأنه معشوق لا يفيد ، فإن المحبوب المعشوق من
الموجودات لا بد أن يكون فاعلا أو منفعلا . وأما ما لا يفعل ولا يفعل فلا
يُحِبُّ ولا يُحَبُّ ، ولا حقيقة له . فوصفتم الواجب الوجود المبدع لكل ما
سواه بما هو أنقص من صفات سائر الموجودات ، ولا يتصف به إلا
المعدومات .

الوجه الحادى عشر^(١) : أنكم قلتم : « إن المحرك الأول إنما يحرك
الفلك ، لكون الفلك مشتاقا إليه » أى إلى التشبه به . وقلتم : « إن
المشتاق إليه إنما تحرك بجهة طبيعية لا إرادية ، لأنه قد يمكن أن يكون
المعشوق المتشوق إليه نائما أو غير ذى إرادة ، وهو يحرك المشتاق إليه

الوجه الحادى عشر

(١) فى الأصل : الوجه العاشر ، وهو خطأ .

والعاشق له ، إلا أنه ينبغي أن يترك أمر العلة الأولى في جوهرها وسائر أمورها على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه .

وأردتم تترهبه أن يشبهه بالنائم ونحوه ، وأنتم وصفتموه بدون صفة النائم . فإن المحبوب الذي لم يشعر بمحبه لنومه يمكن أن يتنبه فيشعر به ، ويمكن أن يحب محبه .

ومن المعلوم أن المحبوب الذي يمكن أن يعلم بمحبهه ، وأن يحبه ، أكمل من النائم الذي لا يعلم به ولا يحبه . وأنتم قد قلتم : إنه لا يمكن أن يكون منه محبة لمحبهه ، ولا أثر ، ولا فعل من الأفعال .

وقال أرسطو وأكثركم : إنه لا شعور له بمحبهه ، بل قد يقولون : إنه لا شعور له بنفسه أيضا . فهل هذا إلا وصف له بدون صفة النائم ونحوه من الناقصين ؟ !

الوجه الثاني عشر^(١) : أن يقال : إذا نُزِلَ أمر الأول على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، فمن المعلوم / أن الموجود إذا انقسم إلى حيٍّ وميت ، فالحي أكمل من الميت ، وإذا قُسم إلى ما يقبل الاتصاف بالحياة والموت وما لا يقبل ، فالذي يمكن اتصافه بذلك كالحَيوان ، أكمل من لا يمكن اتصافه بذلك كالجِهاد .

وإذا قسم إلى عالم وجاهل ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، وقادر وعاجز ، وما لا يقبل لا هذا ولا هذا ، كان ما يقبل واحدا منهما ، أكمل مما لا يقبل ، وما كان عالما قادرا أكمل مما كان جاهلا عاجزا .

(١) في الأصل : الحادى عشر ، وهو خطأ . وسنكتفي بما سبق من إشارة ولن نشير إلى الخطأ في ترقيم الوجوه التالية بإذن الله .

وإذا قسم إلى ما يكون فاعلا بالإرادة ، وما يفعل بغير إرادة ، وما لا يفعل لا بهذا ولا بهذا ، كان ما يفعل بالإرادة أكمل مما يفعل بدون إرادة ، وما يفعل بدون إرادة أكمل ممن لا فعل له . وأنتم جعلتموه لا يفعل لا بإرادة ولا بدون إرادة .

الوجه الثالث عشر

الوجه الثالث عشر : قولكم : « فإذا لا يؤثر جوهر هذه العلة أثراً ، ولا يفعل فعلاً منقلبا عن إرادتها وقصدها ، ولا دون إرادتها ، إذ ليس في هذه الذات نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوق جوهرها أمر يقتبس منه ازديادا في شيء من حاله » إلى آخره .

فيقال لكم : إذا قدر ذات لها فعل وتأثير بالإرادة ، وذات ليس لها فعل ولا تأثير ، لا بإرادة ولا بدونها ، شهد صريح العقل بأن الأول أكمل . ولهذا كان الحيوان أكمل من الجباد .

وقلم أتم : إن حركة الفلك إرادية ، وإن ذلك أكمل من أن تكون حركته غير إرادية . وإذا قُدِّر مع هذا أن المتحرك بالإرادة محتاج إلى تمام من خارج ، وهو متحرك لطلب ذلك التمام ، فهو أكمل من الذي لا يقبل التمام كالجباد ، فإذا كان الأول عندكم لا شعور له ولا إرادة ولا فعل بالإرادة ولا يمكن أن يكون له شيء من ذلك ، كان المتحرك بالإرادة لطلب تمامه أكمل من هذا الناقص المسلوب صفات الكمال ، الذي لا يمكن اتصافه به ، فالعميان والعرجان والصم البكم العمى أكمل من هذا الأول الذي فرضتموه ، والفلك أكمل منه بكثير ، وفيما ذكرتموه من التناقض وغاية الفساد ، ما لا يحصيه إلا رب العباد .

الوجه الرابع عشر

الوجه الرابع عشر : أن يقال : العالم : إما أن يكون واجباً بنفسه ،

وإما أن يكون ممكناً . فإن كان ممكناً ، لم يوجد إلا بواجب يبدعه ويفعله ، فيلزم أن يكون للأول فعل وتأثير ، وذلك مناقض ما ذكرتموه . ثم إذا قُدِّرَ من يفعل بإرادة ومن يفعل بلا إرادة ، فالفاعل بالإرادة أكمل ، فيلزم أن يكون فاعلاً له بالإرادة ، حيث سلّمتم/أنه يجب أن يُتَزَلَّ أمره في جوهره ص ٢٩٥ وسائر أموره ، على أفضل ما يمكن أن يكون وجود شيء عليه ، وإن كان العالم واجب الوجود بنفسه ، مع كونه عندكم مفتقراً إلى الأول ، افتقار الشيء إلى من يتشبه به ، ومحركه بالإرادة حركة يحصل بها تمامه - أمكن أن يكون واجب الوجود يتحرك حركة إرادية ، يحتاج فيها إلى تمام من خارج . فثبت أنه على تقدير إمكان العالم بنفسه ، ووجوبه بنفسه ، يلزم أن يكون الواجب بنفسه له فعل وتأثير ، وذلك ينقض ما ذكرتموه ، وإن وصفه بذلك أولى من وصفه بكونه لا فعل له ولا إرادة ولا تأثير ، ولا يمكن اتصافه بشيء من صفات الكمال .

الوجه الخامس عشر

الوجه الخامس عشر أن يقال : أتم فرتم من إثبات نوع من النقص له ، فأنتم له من النقائص ما يكون أنقص به من جميع الموجودات . فإنكم فرتم من كونه يفعل بإرادة وبغير إرادة ، لأن ذلك بزعمكم يستلزم نقصاً يحتاج فيه إلى تمام من خارج .

فيقال : إذا قُدِّرَ أنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا إرادة ، ولا فعل لا بإرادة ولا غير إرادة ، ولا يؤثر شيئاً أصلاً ، ولا يتأثر عن شيء - كان ما في الموجود أكمل منه ، فهذا منتهى كل نقص ، ومن كان فيه نقص يمكنه إتمامه من خارج ، كان خيراً من العدم ، ومن ما لا يمكنه إتمام نقصه .

الوجه السادس عشر

الوجه السادس عشر : أن يقال : ما هو النقص الذى نزهتموه عنه ؟
 فإن النقص لا يُعقل إلا عدم كمال ، أو وجود منافي لكمال . فعدم العلم
 والحياة والقدرة يُسمى نقصا ، ووجود الصمم والبكم والحرس المنافي لهذه
 الصفات يسمى نقصا ، ثم ما كان قابلا للاتصاف بصفات الكمال ، أكمل
 ممن لا يقبلها . فإذا كان عندكم لا متصفا بها ولا قابلا للاتصاف بها ، كان
 هذا غاية ما يُعقل من النقص ، فما النقص الذى نزهتموه عنه ؟
 فإن قالوا : نزهناه عن طلب تمامه من خارج ، فإن كون تمامه لا
 يحصل إلا بسبب من خارج نقص .

فيقال لهم : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أن هذا إن كان نقصا ، فما وصفتموه به من النقائص أعظم
 من هذا وأكثر .

الثانى : أن يُقال : فكون تمامه ممكنا وهو طالب له ، أكمل من كونه
 لا يقبل التمام ولا يطلبه .

الثالث : ولم قلتُم : إن هذا نقص ؟ فإن النقص إنما يكون نقصا إذا
 عديم ما ينبغي وجوده أو ما يمكن وجوده ، فإذا قُدِّر أمر لا يمكن وجوده /
 فى الأزل ، أو لا يصلح وجوده فى الأزل ، فلم قلتُم : إن عدم هذا نقص ؟
 ص ٢٩٦

الرابع : أن يقال : ظنكم أن تمامه يحتاج إلى سبب منفصل غلط ، كما
 قد بُسِّط فى موضع آخر ، فليس هو محتاجا فى شيء من أفعاله ، فضلا عن
 صفاته وذاته ، إلى سبب خارج عنه .

الوجه السابع عشر أن يُقال : لم قلتُم : إن الأول إذا كان فاعلا مؤثرا

بالإرادة ، لزم أن يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج ؟ فإن هذا إنما يلزم لو كان المحرك له شيئا منفصلا عنه . أما إذا لم يكن مبدأ فعله إلا منه ، لم يلزم أن يكون محتاجا إلى تمام من خارج . وأنتم لم تقيموا دليلا [على] ^(١) أن كل فاعل بالإرادة لا يكون مبدأ فعله إلا بسبب من خارج ، بل ادّعيتم هذا دعوى مجردة . ومن هنا يتبين فساد أصل كلامهم ، فنقول في :

الوجه الثامن عشر : أنتم لما ذكرتم أن حركة الأفلاك إرادية قلتم : إن المتحرك بالإرادة لا يكون إلا بمحبوب منفصل عنه . ثم إنكم قلتم : الأول لا يتحرك بالإرادة ، لئلا يكون له محبوب منفصل فنحتاج إليه ، ولم تذكروا دليلا على أن كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون مفتقرا إلى محبوب منفصل ، بل ذكرتم هذا دعوى مجردة بنيتم عليها إثبات الأول ، وبنيتم عليها امتناع كون الأول مؤثرا ويفعل بإرادة أو غير إرادة ، وإذا لم يفعل بإرادة ولا غير إرادة امتنع وجود الممكنات ، فامتنعت حركتها بالإرادة ، فامتنع احتياجها إلى معشوق ، فبطل دليلكم على إثبات الأول ، فكان نفس دعواكم التي بنيتم عليها إثبات الأول وسلب أفعاله ، ولم تقيموا عليها دليلا ، هي بعينها تستلزم عدم دليلكم على ثبوت الأول ، فتبين أنه ليس في كلامكم لا إثبات للأول ، ولا نقي لشيء عنه ^(٢) .

الوجه التاسع عشر : أن يقال : لم قلتم : إن كل فاعل بالإرادة أو كل متحرك بالإرادة يجب أن يكون محتاجا إلى مراد منفصل عنه غنى عنه ؟ ولم

(١) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل : ولا نقي شيء عنه ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

تذكروا على هذا دليلاً . ويقال لكم : لم لا يجوز أن يكون هو المراد المحبوب ، فيكون محبا لنفسه ، فهو المحب وهو المحبوب ؟ أو يكون مريدا محتاجا لما هو مفعول له ، فيكون هو الفاعل لما هو مراده ، فلا يكون في ذلك احتياجه إلى غيره ؟

وأتم تقولون ما هو موجود في كتبكم : إن الأول عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيد وملتذ ، ومبتهج ومبتهج به ، فإذا جاز عندكم أن يكون محبا محبوبا ، /مريدا مراداً ، فلم لا يجوز أن يكون إذا فعل بالمحبة وبالإرادة ، ص ٢٩٧ هو المحبوب المراد ؟

وعلى اصطلاحكم : هو العاشق المعشوق ؟ وعلى هذا التقدير يبطل أصلاً كلامكم ، ويمكن وصفه بصفات الكمال وبالأفعال الكاملة الإرادية ، التي لا يفتقر فيها إلى غيره ، ولا يكون فيه نقص يحتاج فيه إلى تمام من خارج .

الوجه الموفى عشرين : أنكم تقولون : إن العالی لا يفعل لأجل السافل ، وإن حركة الفلك الإرادية لا يجوز أن تكون لأجل السفليات ، لكن لزم حصول ما حصل عن حركته الإرادية بالقصد الثاني . وإنما مقصوده بحركته الإرادية التشبه بمحبوبه الأعلى . وإذا كان الأمر كذلك ، فلم لا يجوز أن يكون الأول هو المرید والمراد ، والمحبوب والمحب ؟ وهو لا يريد شيئاً لأجل شيء سواه ، ولكن محبته لنفسه وإرادته لها ، استلزم وجود المفعولات ، كما قلتهموه فيما صدر عن الأفلاك .

وإذا قيل : هو فاعل باختياره وإرادته ، فعلا يستلزم وجود المعلولات ، كان كما قلتهم مثل ذلك في حركة الفلك ، فهذا القول جاز على

أصولكم ، وهو أحق بالجواز إن^(١) كانت أصولكم صحيحة - مما قلتومه فيه من وصفه بغاية النقص ، فإذا وصفتموه بهذا كنتم قد وصفتموه بصفات الكمال ، مع رعاية أصولكم التي اعتقدتم صحتها ، ولم يكن في هذا محذور ، إلا كان في نفيه من المحذور ما هو أعظم منه .

الوجه الواحد والعشرون

الوجه الواحد والعشرون^(٢) : أن يُقال : قولكم : « فجوهرها ليس فيه شوق إلى شيء ، ولا منافرة لشيء » مضمونه أنها لا تحب شيئا ولا تبغضه ، فلم قلتم ذلك ؟

فإن قلت : إن المحب المبغض لا يجب إلا ما يحتاج إليه من غيره ، ولا يبغض إلا ما يحتاج إلى دفعه عن نفسه .

قيل لكم : ولم قلتم ذلك ، والفلك عندكم يجب بل يعشق ؟ وإذا كان يجب شيئا فإنه يبغض زواله ، ومع هذا فهو عندكم لا يخاف من شيء منفصل ، ولا يحتاج إلى دفع ضرر عن نفسه ، بل ولا يجوز عليه الفساد والانحلال ، وهو مع هذا عاشق محب ، طالب مشتاق ، فلا يلزم من كونه مشتاقا ، أن يكون من يعرض له أمر يحتاج إلى استدفاعه . وأما كون الحب يوجب أن يكون فوقه جوهر آخر يقتبس منه ، فهذا إنما يلزم إذا لم يكن قادرا على حصول محبوبه . فأما إذا قُدِّرَ أنه ليس في ذلك حاجة إلى ما هو غنى عنه ، لم يكن في ذلك محذور .

الوجه الثاني والعشرون
ص ٢٩٨

الوجه الثاني والعشرون :/ أن يقال : قولكم : « فجوهرها إذن ليس فيه شوق إلى شيء ، ولا منافرة لشيء ، ولا قبول لتغيير ، ولا لحدوث

(١) إن : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل : الوجه الموقف عشرين .

شأن متجددة» أمر لم يذكروا عليه حجة عقلية ، إلا ما ذكرتموه من أن هذه الذات ليس فيها نقص يُحتاج فيه إلى تمام من خارج ، ولا فوقها ما تزداد منه ، ولا يعرض لها ما يُحتاج دفعه .

فيقال لكم : الجوهر المتحرك أهو محتاج إلى شيء من خارج ، وفوقه ما يزداد منه ، ويعرض له ما يحتاج إليه في دفعه ، أم ليس كذلك ؟

فإن قلت : إنه بهذه الصفة وهو متحرك ، لم يكن في ثبوت هذه الصفات ما يمنع كون الموصوف متحركا ، فيجوز حينئذ على الأول أن [يكون] ^(١) متحركا قابلا لقيام الأمور الاختيارية به ، كما يقبله الجوهر المتحرك ، إذ كان كلاهما مشتركا في هذه الصفات .

وإن قلت : ليس كذلك ، وإن الجوهر المتحرك يعرض له ما يدفعه عن نفسه .

قيل لكم : ليس هذا قولكم ، وبتقدير أن يعرض له ، فليس فوقه ما يدفع هذا عنه ، إذ عندكم ليس فوقه فاعل ، إنما فوقه محبوب ليس بفاعل ولا مؤثر : لا بإرادة ولا بدون إرادة .

وكذلك إن قلت : إنه يحتاج إلى تمام من خارج ، أو فوقه جوهر يقتبس منه زيادة .

قيل لكم : فمن الذى يفيد الزيادة ويزيل عنه الحاجة غيره ؟

فإن قلت : الأول . فالأول عندكم ليس يؤثر أثرا ، ولا يفعل فعلا : لا عن إرادة ولا عن غير إرادة . وكونه محبوبا لا يقتضى أنه يفعل بالمحب فعلا

(١) كلمة «يكون» ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

يزداد به ، إذ كان الفاعل للحب في المحبوب المحرّك له إلى المحبوب ليس نفس المحبوب ، إذ كل عاقل يعلم أن الخبز إذا أحبه الجائع لم يفعل حركته ولا قصده ، وكذلك المعشوق الذي لا يشعر بعاشقه ، ليس منه فعل ولا حركة يزيد بها المحب شيئا ، وإنما يُضاف الفعل إليه كما يضاف إلى الجماد .

كما يقال : أهلك الناس الدرهم والدينار . ويقال : قتلتني حب المال . ويقال للذهب : قاتول . ويقال للدنيا : غرارة خداعة مكّارة ، ونحو ذلك مما يُضاف إلى ما تحبه النفوس وتهواه ، من غير فعل منه ولا قصد ، فإنما يضاف الفعل إليه لأنه كان بسببه ، لا أنه هو المحدث لذلك الفعل ولا الفاعل له ، ولا المبدع له ، وهذا متفق عليه بين العقلاء .

وإذا كان كذلك فليس في الجوهر الجسماني الفلكي إلا من جنس ما جعلتموه في الأول ، وهو غنى كغنى الأول ، ومع هذا فقد جاز عليه الحركة وقيام الحوادث به ، فكذلك في الأول .

وإذا جاز أن يُقال : إن الفلك يتحرك بنفسه ، فلم لا يجوز أن يُقال :

إنه يشناق/إلى نفسه ؟

وإذا قيل : إن الأول هو محبوب مشتاق إليه ، فلم لا يجوز أن يكون

محبا لنفسه ، وحركته من المحبة لنفسه ؟

وإذا قلتم : إلى أى شيء يتحرك ؟

قيل لكم : والفلك إلى أى شيء يتحرك ؟

فإذا قلتم : لإخراج ما لا يمكن وجوده دفعةً عن الأيون والأوضاع .

قيل لكم : ولم لا يجوز على هذا أن تقولوا : إن الأول يتحرك لإخراج

ما لا يمكن وجوده دفعةً من أحواله وشئونه ، ثم الحوادث المنفصلة تابعة لذلك كما قلتم مثل ذلك في الفلك ؟

الوجه الثالث والعشرون

الوجه الثالث والعشرون : أن يقال : قولكم ليس فيه شوق إلى شيء ولا منافرة لشيء : أتريدون به أنه ليس فيه حب لشيء أصلاً : لا لنفسه ولا لغيره ؟ ولا بغض لشيء من الأشياء ؟ وسميتم الحب الباعث على الفعل شوقاً ؟ أم تريدون به ليس فيه شوق إلى شيء مستغن عنه كما قلتموه في الفلك ؟

فإن كان مرادكم الثاني ، لم يضر هذا ، مع أنكم لم تقيموا على هذا دليلاً .

ولو قيل لكم : بل يجوز أن يكون مشتاقاً إلى غيره ، وغيره مشتاق إليه - لم يمكنكم الجواب ، لأنكم إن قلتم : إن الفلك ممكن بنفسه ، لزم أن يكون الأول فاعلاً له ، ولزم أن يكون كالفلك . وهو عندكم لا يفعل ولا يؤثر ، وإن كان الفلك واجباً ، كان الواجب موصوفاً بالشوق إلى غيره .

وأيضاً فأنتم لم تذكروا دليلاً على ثبوته ، فضلاً عن غناه ، إذ دليكم في ثبوته مبنى على أن المتحرك بالإرادة لا تكون حركته إلا عن حب لغيره ، وهذا لم تقيموا عليه دليلاً ، وهو لا يتم حتى يمتنع كون الأول فاعلاً بالإرادة ، فإذا لا يمكنكم ثبوته حتى يمتنع كونه فاعلاً بالإرادة ، ولا يمتنع كونه فاعلاً بالإرادة حتى يُعلم ثبوته ، فإذا لا يثبت لا هذا ولا هذا . وإن كان مرادكم الأول ، فيقال لكم : من أين علمتم أنه لا يكون محبا لنفسه ولا لغيره ؟

فإن قلت : إن الحب لغيره ناقص يحتاج إلى الغير . كان جوابكم من أربعة أوجه :

أحدها : أن يقال : لم لا يجوز أن يكون محبا لنفسه ، ثم محبته لغيره تبعا ؟ كما تقولون في حب الفلك وإرادته بالقصد الأول والقصد الثاني .

الثاني : أن يقال : فلم لا يجوز أن يكون محبا لغيره ، الذي هو مفعول مصنوع له ؟ وإذا كان مريدا كما هو مفعول مصنوع له ، وهو ممكن ، لم يكن في ذلك/إرادته ومحبته إلا لمفعولاته ومبتدعاته ، التي هي فقيرة إليه من ص ٣٠٠ كل وجه ، فليس في هذا افتقار إلى شيء هو مستغن عنه بوجه من الوجوه . ومعلوم أن هذا خير من قولكم : إن الفلك لا يحتاج إليه إلا من جهة كونه محبوبا ، فإن ذلك في إثبات فقر الفلك إليه من كل وجه ، وهذا أبلغ في الكمال .

الثالث : أن يقال : ولو فرض محبا لغيره مريدا لغيره ، وذلك الغير أيضا محتاج إليه ، لكونه لا يقوم إلا به ، كان غاية ما في هذا أن يكون قوام كل منهما بالآخر . ومعلوم أن هذا ، وإن كان المسلمون يتزهون الله عنه ، فهو خير من قولكم المتضمن أن الفلك ليس له مبدع فاعل ، مع كونه محتاجا إلى محبوبه ، لأن هذا يتضمن شيئين ، كل منهما فاعل له ، وأحدهما محب للآخر ، أقرب إلى العدل والإمكان ، إن كان ذلك ممكنا ، وإلا فهو أقرب إلى الامتناع ، لأن كلا القولين يتضمن^(١) إثبات شيئين لا فاعل لهما ، وأحدهما يتضمن^(١) أن المحب أحدهما والآخر محبوب ، والقول الثاني يتضمن^(١) أن كلاهما محب محبوب .

(١) في الأصل : يضمن ، وهو تحريف .

الوجه الرابع : أن يقال : الحب المرید لأمر منفصلة عنه ، إذا كان قادراً عليها ، وهو يفعلها بحسب محبته وإرادته من غير مانع . فلم قلت : إن هذا نقص ؟ أو ليس الموصوف بهذا أكمل من الذى لا يحب شيئاً ولا يريد ولا يقدر عليه ؟ وإذا شُبه الأول بالحيوان ، كان الثانى مشبهاً بالجماد ، والجماد أنقص .

الوجه الرابع والعشرون : أن يقال : إذا قُدِّر موجودان : أحدهما محب مرید يفعل ما يريد وهو قادر على ذلك ، والثانى لا يحب شيئاً ولا يريد ولا يقدر على شىء محبوب مراد ، لكن غيره يحبه - كان إجماع العقلاء أن الأول أكمل من الثانى ، فإن الثانى شبيه بالخبز والماء واللباس ، والمساکن التى يحبها الناس ويريدونها ، والأول شبه بالناس الذين يحبون ذلك . ومعلوم أن الثانى أنقص من الأول ، والأول أقرب إلى الكمال . فهؤلاء فرّوا بزعمهم مما توهموه نقصاً ، فوقعوا فيما هو أعظم نقصاً بلا ريب . وإيضاح هذا أن يُقال : إذا قسمنا الموجودات إلى قسمين : حى وميت ، وعالم وجاهل ، وقادر وعاجز ، وقادر على الفعل وغير قادر عليه ، بل قادر على الفعل والحركة بإرادته ومحبته ، ومن لا إرادة له ولا قدرة له ، أو لا فعل له ولا حركة إلى ما يريد ، ونحو ذلك - كان ص ٣٠١ الأول/هو الموصوف بصفات الكمال دون الثانى .

وأما مجرد كون الشىء مراداً محبوباً ، فليس بصفة كمال له ، إلا أن يكون محبوباً لنفسه مراداً لذاته . وهؤلاء سلبوا الرب جميع صفات الكمال ، ووصفوه بالنقص ، ولم يثبتوا له شيئاً من الكمال ، إلا مجرد كونه

محبوباً ، ولم يقيموا حجة على ذلك ، ولا على أنه محبوب لنفسه ، فكان ما وصفوه به غاية النقص ، بل العدم .

قال ثابت : « فليس يوجد إذن أمر يجتذب هذه الذات بالطبع وبغير إرادة ، وليس يوجد إذن أمر يدعو هذه الذات إلى حال أو شأن ليس هي المبدأ الأول له والعللة فيه » .

فيقال لهم : أولاً : لم تقيموا دليلاً على شيء من ذلك . فإنكم لم تجعلوها فاعلاً لتسبب ولا مؤثراً فيه أصلاً ، فليست مبدأً لشيء من الأشياء ولا علة له ، إلا من كونها محبوبة فقط ، وليس في هذه الجهة أنها تحدث شيئاً ، ولا أنها تبعد شيئاً .

وإذا كان كذلك فما المانع أن يكون غيرها جاذباً لها وداعياً لها إلى شيء ؟ وما المانع أن تكون هي محبة لغيرها ؟ وأتم لم تذكروا على امتناع ذلك حجة أصلاً .

والمسلمون ، وغيرهم من أهل الملل ، إذا نزهوا الله عن الحاجة إلى غيره ، فهم يثبتون أنه رب غيره ومليكه وخالقه . وأتم لم تثبتوا أنه رب كل ما سواه ومليكه وخالقه .

وحينئذ فلا دليل لكم على انتفاء الحاجة عنه ، لا سيما مع أنه يلزمكم أن تجعلوا العالم واجب الوجود بنفسه مع فقره إليه ، فيكون الواجب بنفسه فقيراً إلى غيره ، أو تجعلوه ممكنين لا يبدلهم من فاعل ، فيكون الأول مبدعاً فاعلاً لغيره ، والفاعل^(١) ، كما ذكره ، يستلزم أن يكون له فعل وإرادة ، وهذا نقيض قولهم .

(١) في الأصل : والفعل . ولعل الصواب ما أثبتته .

ويقال لهم : ثانيا : لم لا يجوز أن يكون مفعولها المحتاج إليها هو الداعي الجاذب ؟ وليس في هذا افتقار إلى ما هو مستغن عنها ، وأنتم لم تقيموا دليلا على انتفاء ذلك .

ويقال لهم : ثالثا : لم لا يجوز أن يكون هو المبدأ لما يفعله ، والداعي منه لا من غيره ، وهو المحب لنفسه ؟ وقد ذكر أئمتكم في كتبهم أنه عاشق ومعشوق وعشق ، ولذيذ وملئذ به .

قال : « وبالجملة فكل ما كان له ما هو بالطبع ، على الجهة الطبيعية التي يحوها ، فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع ، إلى حال لا تملكها إرادته ، والمشتاق^(١) معلول من جهة/شوقه للشيء المشوق إليه ، والشئ المشوق إليه مبدأ له في ذلك الشوق ، ومن جهة أي هو له علة تامة من جهة من الجهات . وليس يليق هذا الأمر ألينة بالمبدأ الأول . ولكنه مبدأ لكل طبيعة ولكل شوق ولكل حركة » .

فيقال له : الكلام على هذا من وجوه :

الأول : قولكم: إن الأول مبدأ لكل طبيعة وكل شوق وكل حركة ، كلام مناقض لما ذكرتموه ، فإنكم لم تجعلوه إلا محبوبا فقط ، لا فاعلا مبدعا ، ولا علة فاعلة ، ومجرد كون الشيء محبوبا لا يوجب أن يفعل شيئا في غيره . وقد علم الفرق بين العلة الفاعلة والغائية .

والثاني : قولكم : إن المشتاق إليه علة للمشتاق . فيقال لكم : ولم يمتنع أن يكون محبا لنفسه ؟ فهو المحب المحبوب .

(١) في الأصل : المشتاق ، ولعل الصواب ما أثبت .

الثالث : أن يقال : ما المانع أن يكون محبا مريدا لما هو مفعول مصنوع له ؟ وليس في هذا كونه معلولا لغيره ، لأن ذلك الغير هو معلوله من كل وجه ، مفعول له بكل طريق ، محتاج إليه بكل سبب .

وليس في حب الشيء وإرادته لمثل ذلك نقص ، بل هذا من الكمال . فإن من أراد ما هو مفعول له معلول له ، وهو قادر على ذلك المراد المحبوب ، كان هذا غاية الكمال ، بخلاف من لا يفعل شيئا منفصلا عنه . ولا يريد ، ولا يقدر عليه ، بل ولا يفعل فعلا قائما بنفسه ، بل هو كالجماد الذي ليس له صفة كمال ، بل كالمعدوم .

الرابع : قولكم : « ليس يليق هذا ألبة بالمبدأ الأول » كلام بلا برهان ، وأنتم تدعون البرهان والحجة - وقد ذكر هذا غيركم - لم ترضوا أن تجعلوا هذا خطابة ، بل جعلتموه دون الخطابة ، وأنتم تجعلونه عمدة في مثل هذا الأمر العظيم بلا حجة أصلا ، مع أنكم لم تثبتوا أن الأول مبدأ ولا فاعل أصلا ، إلا بجهة كونه محبوبا ، مع أنكم لم تقيموا على ذلك دليلا .

الخامس : قوله : « كل ما كان ما هو له بالطبع عن الجهة التي ينحوها ، فإنه يلزم أن يوجد في جوهره شوق بالطبع إلى حال لا تملكها إرادته » .

فيقال لهم : هذه قضية كلية لم يذكروا عليها دليلا ، وغاية ما يستدلون به أن يقولوا : وجدنا المتحركات بالإرادة كذلك كالحیوان .

فيقال لهم : وكذلك وجدتم ذلك ممكنا مفعولا مصنوعا ، مفتقرا إلى

فاعل مبدع ، فقولوا: إن الأول ممكن مفعول مصنوع مفتقر إلى فاعل مبدع^(١) . فإن كان الدليل قد أثبت موجودا واجبا بنفسه لا يفتقر إلى غيره ، فإما أن يكون ذلك هو الفلك ، أو أمراً فوق الفلك / ، فإن كان هو الفلك ، وهو مشتاق إلى حال لا تملكها إرادته ، بطل نفيكم لهذا عن الواجب بنفسه .

ص ٣٠٣

وإن كان الواجب بنفسه أمراً فوق الفلك ، كان هو الفاعل للفلك المبدع له . وحيثذ فالفلك وما فيه محتاج إليه من كل وجه ، فليس في الوجود ما هو خارج عن ملكه ، حتى يقال : إنه مشتاق إلى ما تملكه إرادته .

السادس : أن هذا الكلام إنما يصح أن لو كان في الوجود ما لا تملكه إرادة الأول . فأما إذا كان كل ما سواه كائناً بإرادته ومشيتته ، فليس في الوجود شيء لا تملكه إرادته . وأتم لم تقيموا دليلاً على امتناع إرادته ، وإذا كانت إرادته ممكنة على هذا الوجه ، كما يقول المسلمون : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن - لم يمنع أن يكون مريداً على هذا الوجه .

السابع : أن يُقال : كونه يفعل بالطبع ، أو نحو ذلك ، ليست من عبارة المسلمين . فإذا كانوا يسمون كل ما يفعل فعلاً قائماً بنفسه متحركاً بالطبع ، لم تنازعهم في المعنى .

لكن نقول : لم قلتم : إن من كان فاعلاً فعلاً يقوم به بإرادته مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

(١) في هذا الموضع كتب في هامش الأصل كلمة «بلغ» .

فإذا سميت كل ما كان كذلك فاعلا بالطبع ، فلم قلت : إن كل ما كان كذلك مشتاق إلى حال لا يملكها ؟

فصل

عود إلى كلام ابن رشد في
« مناهج الأدلة » وتطبيق
ابن تيمية عليه .

ثم قال ابن رشد^(١) : « فإن قيل : فإذ^(٢) قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم إلى الإقرار بوجود الباري^(٣) ، فما هي الطريق^(٤) الشرعية التي تبه الكتاب عليها وكان يعتمدتها الصحابة ؟^(٥) قلنا : الطرق^(٦) الشرعية^(٧) التي تبه الكتاب^(٨) عليها ، ودعا الكل من بابها ، إذا استقرىء الكتاب^(٨) ، وجدت تنحصر في جنسين : أحدهما طرق^(٩) الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله^(١٠) ، وتسمى^(١١) هذه دليل العناية .

(١) في كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٠ - ١٥١ . وهذا الكلام بعد آخر كلام سبق لإيراده لابن رشد (ص ١٣١) .

(٢) مناهج الأدلة : فإذا .

(٣) مناهج الأدلة : بوجود الباري سبحانه .

(٤) مناهج الأدلة : الطريقة .

(٥) مناهج الأدلة : التي تبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم ؟

(٦) مناهج الأدلة : الطريق « وفي نسخة : الطرق » .

(٧) الشرعية : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز .

(٩) مناهج الأدلة : طريق .

(١٠) مناهج الأدلة : من أجلها (وفي نسخة : من أجله) .

(١١) مناهج الأدلة : وتسمى .

والطريق ^(١) الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الخمسة ^(٢) والعقل ، ولنسم هذا ^(٣) دليل الاختراع .

أما ^(٤) الطريقة الأولى فتنبئ على أصلين : أحدهما : أن جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان .

والأصل الثاني : أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل [قاصد] ^(٥) لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها / موافقة لوجود الإنسان ، فيحصل اليقين بذلك ، بدليل ^(٦) موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر ، لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة [له] ^(٧) ، والمكان الذي هو فيه [أيضا] ^(٨) وهو الأرض .

ص ٣٠٤

وكذلك أيضا يظهر ^(٩) موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجمادات ^(١٠) وجزئيات كثيرة : مثل الأمطار ، والأنهار ، والبحار ، وما تحمله

(١) مناهج الأدلة : والطريقة .

(٢) مناهج الأدلة : والإدراكات الحسية .

(٣) مناهج الأدلة : هذه .

(٤) مناهج الأدلة : فأما .

(٥) قاصد : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : باعتبار .

(٧) له : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : وكذلك تظهر أيضا .

(١٠) مناهج الأدلة : والجماد .

الأرض^(١) والماء والهواء والنار .

وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملية فمعرفة منافع^(٢) الموجودات داخلة في هذا الجنس . ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن صانع^(٣) جميع الموجودات .

قال^(٤) : « وأما دلالة الاختراع ، فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النبات ، ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبئ على أصليين موجودين [بالقوة]^(٥) في فطر جميع^(٦) الناس . أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ [الآية [سورة الحج : ٧٣] ، فإننا نرى أجساما جمادية ثم^(٧) تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ها هنا موجدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة

(١) مناهج الأدلة : وبالجملية الأرض . .

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٥١) : وبالجملية فمعرفة ذلك - أعني منافع . . .

(٣) مناهج الأدلة : عن منافع . .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) بالقوة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : في جميع فطر . .

(٧) في الأصل : لم ، وهو تحريف ، والمثبت من « مناهج الأدلة » .

بالعناية بما هو^(١) ها هنا ، ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

قلت : هذا يبين بأن حركات الأفلاك ليست من قبَل أنفسها ، بل من محرِّك منفصل عنها ، حتى يكون ذلك المحرك لها هو الأمر المسخر .

وهذا يتبين بوجوه مبسطة في غير هذا الموضع ، مثل أن يُبين المحرِّك من جهة الفاعل والسبب ، ومن جهة المقصود والغاية ، أى أنها لا بد أن تقصد بحركاتها شيئاً منفصلاً عنها ، مثل ما يقول المسلمون وغيرهم من أهل الملل : إنها عابدة لله تعالى ، ويقول المتفلسفة - كأرسطو وأتباعه - : إنها تقصد التشبه بالآله على قدر الطاقة .

وعلى القولين فتكون حركتها من جنس حركة المحب إلى محبوبه ، والطالب إلى مطلوبه ، وما كان له مراد منفصل عنه مستغن^(٢) عنه - فهو محتاج إلى ما هو مستغن عنه ، ومن احتاج إلى ما هو مستغن عنه لم يكن غنياً بنفسه ، بل يكون مفتقراً / إلى ما هو منفصل عنه ، وهذا لا يكون واجب الوجود بنفسه ، بل يكون ممكناً عبداً فقيراً محتاجاً ، فتكون السموات مفتقرة ممكنة ليست بواجبة .

ص ٣٠٥

والوجه الثانى : أن كل فلك فإنه يحركه غيره من الأفلاك المنفصلة عنه ، فتكون حركته من غيره ، والفلك المحيط بها المحرِّك لها لا يحرك ولا يؤثر فى غيره ، إلا بمعاونة غيره من الأمور المنفصلة عنه ، فليس هو وحده المحرِّك

(١) هو : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

(٢) فى الأصل : مستغنى ، وهو خطأ .

لسائر أنواع حركاتها ، بل يجب أن يكون المحرك غيره / والمتحركات المنفصلة عنه ليست منه وحده ، بل منه ومن غيره ، فليس فيها ما هو مستقل بالتحريك ، وما كان مفتقرا إلى غيره لم يكن واجبا بنفسه ، فلا بد من محرّك منفصل عنها .

ومثل أن يُقال : ليس شيء منها مستقلا بمصالح السفليات والآثار الحادثة فيها ، بل إنما يحصل ذلك بأسباب منها اشتراكها ، ومنها أمور موجودة في السفليات ليست من واحد منها ، فكل واحد منها لا بد له من شريك معاون^(١) ، له مانع يعوقه عن مقتضاه ، فلا يتم أمره إلا بمشارك غنى عنه ، وانتفاء مانع معارض له ، فيمتنع أن يكون مبدعا لشريكه الغنى عنه ، ولمانعه المضاد له ، وأن يكون ما يحصل من المصالح التي في العالم السفلي بمجرد قصده وفعله ، فوجب أن يكون هناك ما يوجب فعله وحركته من غيره ، وذلك هو الأمر والتسخير .

لأن الحركة إن كانت قسرية فلها قاسر . وإن كانت طبيعية فالطبيعة لا تكون إلا إذا خرجت بالعين عن محلها ، فهي مقسورة على الخروج . وإن كانت إرادية فالمريد لآثار لا يستقل بها ولا يحصل إلا بمشاركة غيره ، ويمتنع بمعارضة غيره له فيها ، هو مفتقر في مقصوده إلى غيره . ويمتنع أن يكون واجب الوجود بنفسه ، لأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا إلى غيره المستغنى عنه بوجه من الوجوه ، إذ لو افتقر إلى غيره بوجه من الوجوه ، لم يكن من ذلك الوجه غنيا عن الغير ، بل مفتقرا إليه .

(١) في الأصل : معادن ، وهو تحريف .

ولا يتم ذلك الوجه إلا بذلك الغير المستغنى عنه .

والمريد لأمر إذا لم يكن قادرا على تحصيل مراده كان عاجزا ، وكان فقيرا إلى ما به يحصل مراده ، والمفتقر إلى ما يعجز عنه لا يكون واجبا بنفسه ، ولا يكون كماله حاصلًا به ، بل بما هو مستغن عنه . فهذه /
ص ٣٠٦ الأمور وغيرها مما يُستدل به على هذا المطلوب .

قال (١) : « وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترع فله مخترع ، فيصح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلا مخترعا له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ؛ ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع .

وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى : ﴿ أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ﴾ ، [سورة الأعراف : ١٨٥] .

وكذلك أيضا من تتبع معنى الحكمة في موجود (٢) ، أعنى معرفة السبب الذي من أجله خُلق والغاية المقصودة به - كان وقوفه على دليل (٣) العناية أتم . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما [أن] (٤) الآيات المنبّهة على الأدلة المفضية (٥) إلى وجود الصانع

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» ص ١٥١ - ١٥٣ .

(٢) مناهج الأدلة : في موجود موجود .

(٣) في الأصل : على داخل ، وهو تحريف ، والتصويب من «مناهج الأدلة» .

(٤) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» (ص ١٥٢) .

(٥) في الأصل : المفضية ، وهو تحريف .

سبحانه في الكتاب العزيز [هي منحصرة] ^(١) في هذين الجنسيتين من الأدلة - فذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى .

وذلك أن الآيات التي في الكتاب [العزيز] ^(٢) في هذا المعنى إذا تُصَفِّحتُ وُجدت على ثلاثة أنواع :

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ^(٣) ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ^(٤) ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن [دلالة] ^(٥) العناية فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا * وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴾ [سورة النبا : ٦ ، ٧] إلى قوله : ﴿ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [سورة النبا : ١٦] .

ومثل قوله تعالى ^(٦) : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا ﴾ [سورة الفرقان : ٦١] ^(٧) إلى قوله : ﴿ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ﴾ [سورة الفرقان : ٦٢] ^(٧)

(١) عبارة « هي منحصرة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٢) العزيز : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٣) العناية : كذا في « مناهج الأدلة » ، وفي الأصل : الاختراع .

(٤) في الأصل : العناية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) دلالة : زيادة من « مناهج الأدلة » .

(٦) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٧ - ٧) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

ومثل قوله ^(١) : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴾ [الآيات ^(٢)] سورة عبس : ٢٤ . ومثل هذا كثير [في ^(٣)] القرآن .

وأما الآيات التي تضمنت ^(٤) دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴾ [سورة الطارق : ٦] . ومثل قوله ^(٥) : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [سورة الغاشية : ١٧] الآية .

ومثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا ﴾ ^(٦) [سورة الحج : ٧٣] .

ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم عليه السلام ^(٧) : ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ﴾ ^(٨) [سورة الأنعام : ٧٩] ، إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى .

وأما الآيات التي تجمع الداللتين فهي كثيرة أيضا ، بل هي الأكثر ، مثل قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ ص ٣٠٧

(١) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .

(٢) مناهج الأدلة : الآية .

(٣) في : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : التي تتضمن . .

(٥) مناهج الأدلة : . . قوله تعالى .

(٦) في « مناهج الأدلة » : . . ذبابا ولو اجتمعوا له . .

(٧) عليه السلام : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٨) كلمة « حنيفا » ليست في « مناهج الأدلة » .

﴿ قَبْلِكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] إلى قوله تعالى (١) : ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٢] .

وذلك أن قوله (٢) : ﴿ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً ﴾ [سورة البقرة : ٢٢] تنبيه على دلالة العناية .

ومثله قوله (٣) : ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبّاً فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾ [سورة يس : ٣٣] .

وقوله (٤) ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٩١] (٥) .

وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الأدلة (٦) .

قال (٧) : « فهذه الطريق هي الصراط المستقيم ، التي دعا [الله] (٨)

الناس منه (٩) إلى معرفة وجوده ، ونبيهم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

(١) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : فإن قوله ..

(٣) مناهج الأدلة : ومثل هذا قوله تعالى .

(٤) مناهج الأدلة : وقوله تعالى :

(٥) في « مناهج الأدلة » (ص ١٥٣) أضاف الأستاذ المحقق أول الآية : ﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً

ووصداً وعلى جنوبهم .. ﴾ وذكر أن هذه الكلمات لا توجد في جميع النسخ ..

(٦) مناهج الأدلة : من الدلالة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ١٥٣ .

(٨) كلمة « الله » ليست في الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : منها .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى :
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ ﴾ (١) إلى
قوله : ﴿ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ﴾ [سورة الأعراف : ١٧٢] .

ولهذا يجب على كل (٢) من كان وكده طاعة الله تعالى ، في الإيمان به
وامتثال ما جاءت به رسله ، أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من
العلماء الذين يشهدون لله بربوبيته (٣) ، مع شهادته لنفسه وشهادة
ملائكته له .

كما قال تعالى (٤) : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو
الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة آل
عمران : ١٨] .

قال (٥) : « ودلالة (٦) الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسييح
المشار إليه بقوله تعالى (٧) : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا
تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٤] .

قلت : في هذه الآية وآية أخذ الميثاق من الكلام ما ليس هذا
موضعه . وكذلك دعواه انحصار الطريق في هذين النوعين .

-
- (١) في « مناهج الأدلة » : ذريتهم .
 - (٢) كل : ساقطة من « مناهج الأدلة » .
 - (٣) مناهج الأدلة : بالربوبية .
 - (٤) مناهج الأدلة : كما قال تبارك وتعالى .
 - (٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .
 - (٦) مناهج الأدلة : ومن دلالة .
 - (٧) مناهج الأدلة : في قوله تبارك وتعالى .

وقوله : « إن في الآيات ما يدل على العناية دون الاختراع » وغير ذلك - كلامٌ ليس هذا موضعه ، بل كل ما دل على العناية دل على الاختراع ، ولكن المقصود هنا حكاية ما ذكره .

قال (١) : « فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع » .

قال (٢) : « ويبيّن (٣) أن هاتين الطريقتين هما بأعيانها : طريقة الخواص ، ويُعنى (٤) بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل (٥) : أعنى أن الجمهور يقتصرون من معرفة / العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون إلى ما يدركون (٦) من هذه الأشياء بالحس ما يُدرك بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك (٧) العلماء من معرفة منافع (٨) أعضاء الإنسان والحيوان ، هو قريب من عشرة آلاف منفعة (٩) » .

ص ٣٠٨

(١) بعد كلامه السابق مباشرة . ص ١٥٣ .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٣) مناهج الأدلة : وتبين .

(٤) مناهج الأدلة : وأعنى .

(٥) مناهج الأدلة : في التفصيل .

(٦) مناهج الأدلة : فيزيدون على ما يُدرك .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٥٤) : الذى أدركه .

(٨) منافع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة .

قال^(١) : « وإذا كان هذا هكذا [فهذه الطريقة]^(٢) هي الطريقة الشرعية والفلسفية الحكيمة^(٣) ، وهي التي جاءت بها الرسل ، ونزلت بها الكتب ، والعلماء ليسوا^(٤) يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قِبَل الكثرة فقط ، بل من^(٥) قِبَل التعمق في معرفة الشيء الواجب بنفسه^(٦) ، فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات ، مثالهم في النظر إلى المصنوعات ، التي ليس عندهم علم بصنعها^(٧) ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صناعاً موجوداً .

ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده^(٨) علم ببعض صنعها^(٩) وبوجه الحكمة فيها . ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال ، فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع ، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط .

وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى^(١٠) ، فمثال من أحسن مصنوعات فلم يعرف^(١١) أنها مصنوعات ، بل ينسب ما

(١) بعد الكلام السابق مباشرة . ص ١٥٤ .

(٢) عبارة « فهذه الطريقة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : هي الطريقة الشرعية والطبيعية . .

(٤) مناهج الأدلة : ليس .

(٥) مناهج الأدلة : بل ومن . .

(٦) مناهج الأدلة : معرفة الشيء الواحد نفسه . .

(٧) مناهج الأدلة : بصنعها .

(٨) مناهج الأدلة : عندهم .

(٩) مناهج الأدلة : صنعها .

(١٠) وتعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(١١) مناهج الأدلة : فلم يعرف .

رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذى يحدث من ذاته .

قلت : فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين لطريقتهم ، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، يبين أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التى جاء بها القرآن هى طرق برهانية تفيد العلم للعامة وللخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التى لأولئك ، هى مع طولها وصعوبتها ، لا تفيد العلم^(١) لا للعامة ولا للخاصة .

هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره ، ولم يستوعب أنواع الطرق التى فى القرآن ، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق وأكمل الطرق ، كما قد بسط فى موضعه .

والذى قاله من أن هذه الطرق المعتزلية ، كطريقة الأعراض المبنية على امتناع حوادث لا أول لها ، / لم يُبعث الرسول بدعوة الخلق إليها ، ولا كان سلف الأمة يتوسلون بها إلى معرفة الله - هو أمر معلوم بالاضطرار لكل من كان عالماً بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأصحابه والسلف ، ولكل من تدبّر القرآن والحديث .

وكل متكلم فاضل ، كالأشعرى وغيره ، يعلم ذلك ، كما تقدم كلام الأشعرى .

وأما كون هذه الطرق المعتزلية - كطريقة الأعراض والتركيب والاختصاص - هى برهانية أو ليست برهانية ، وهى تفيد العلم أو لا

(١) فى الأصل : للعلم ، وهو تحريف .

تفيده ، فهذا مما يُعلم بنظر العقل الصريح ، فمن كان ذكيا طالبا للحق ، عرف الحق في ذلك .

ولنا مقصودان : أحدهما : أن ما به يُعلم ثبوت الصانع وصدق رسوله ، لا يتوقف على هذه الطرق المعتزلية الجهمية . وهذه الطرق هي التي يُقال : إنها عارضت الأدلة الشرعية ، ويقال : إن القدح فيها قدح في أصل الشرع ، فإذا تبين أنها ليست أصلاً للعلم بالشرع ، كما أنها ليست أصلاً لثبوتها في نفسه بالاتفاق ، بطل قول من يزعم أن القدح في هذه العقليات قدح في أصل الشرع ، وهو المطلوب .

والمقصود الثاني أن هذه العقليات المعارضات للشرع باطلة في نفسها ، وإن لم نقل إنها أصل للعلم به ، وقد ذكرنا من قدح فضلاء أهل الكلام والفلسفة فيها بالأدلة العقلية ما يحصل هذا المقصود .

فمن كان له نظر ثاقب في هذه الأمور عرف حقيقة الأمر ، ومن كان لا يفهم بعض الدقيق من كلامهم ، كفاه أن يعلم أن هؤلاء النظائر يقدح بعضهم في أدلة بعض ، وأنهم لم يتفقوا على مقدمتين عقليتين ، ولا مقدمات ولا مقدمة واحدة يمكن أن يستنتج منها دليل عقلي ، يصلح لمعارضة أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل إن اتفقوا على مطلوب ، كاتفاق طائفة من أهل الكلام وطائفة من أهل الفلسفة على نفي العلو مثلا - فهؤلاء يثبتون ذلك وينفون التجسيم بدليل الأعراض ، والآخرون يطعنون في هذا الدليل ويثبتون فسادة في العقل ، وهؤلاء يثبتون ذلك بدليل نفي التركيب العقلي ، وأولئك يثبتون فساد هؤلاء ، فصار هذا بمنزلة من ادعى حقاً وأقام عليه بيّتين ، وكل بيّنة تقدح في الأخرى ، وتقول :

ص ٣١٠ إنها كاذبة فيما شهدت به ، وتبدى ما يُفسد^(١) شهادتها ، / وأنها غير صادقة ، فلا يمكن ثبوت الحق بذلك ، لأننا إن صدقنا كلاً منهما فيما شهدت به من الحق ، وفي فسق أولئك الشهود ، لزم أن لا تُقبل شهادة أولئك الشهود ، فلا تُقبل شهادة لا هؤلاء ولا هؤلاء ، فلا يثبت الحق . وإن عينا إحدى البيتين بالقبول ، أو قبلنا شهادتهما في الحق دون جرح الأخرى ، كان تحكما .

مع أنه ما من مطلوب من المطالب إلا وقد تنازع فيه أهل الكلام والفلسفة جميعاً ، فأهل الفلسفة متنازعون في الجهة وحلول الحوادث ، وأهل الكلام متنازعون أيضاً في ذلك . والمتبتون من هؤلاء وهؤلاء يقدهون في أدلة النفاة بالقوادح العقلية .

وأهل السنة ، وإن كانوا يعرفون بعقولهم من المعاني الصحيحة نقيض ما يقوله النفاة ، فلا يعبرون عن صفات الله بعبارات جملة مبتدعة ، ولا يطلقون القول بأن الله جسم ، وأنه تحله الحوادث ، وأنه مركّب ، ولا نحو ذلك . ولا يطلقون من نقي ذلك ما يتناول نقي ما أثبتته الرسول ودلت العقول [عليه]^(٢) ، بل يفسرون المحملات ، ويوضحون المشكلات ، ويبينون المحتملات ، ويتبعون الآيات البيّنات ، ويعلمون موافقة العقل المصرح للنقل الصحيح .

وهؤلاء المتفلسفة ، مثل هذا الرجل وأمثاله ، وإن وافقوا النفاة في الباطن في بعض ما نفّوه ، فهم معترفون بأن الشرع لم يرد بذلك ، ومبطلون

(١) كلمة « يفسد » ليست واضحة في الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) عليه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

لأدلة إخوانهم النفاة ، ثم يذكرون من أدلة النفي ما هو أضعف وأفسد مما
ضعّفوه وأفسدوه .

ونحن نذكر كلامه في ذلك ، وذلك أنه لما تكلم على الطريق العقلية
الشرعية في إثبات الصانع ، تكلم أيضا على إثبات التوحيد والصفات
الثبوتية والسلبية والأفعال .

فقال (١) : « القول في الوجدانية : فإن قيل : إذا كانت (٢) هذه
الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة وجود الصانع (٣) سبحانه ، فما
طريقة معرفة وحدانيته الشرعية (٤) أيضا ، وهو معرفة أنه لا إله إلا هو ،
فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب الذي (٥) تضمنته (٦) هذه
الكلمة ، والإيجاب قد ثبت من (٧) القول المتقدم ، فبماذا يصح النفي (٨) ؟
قلنا : أما نفي الألوهية عمّا سواه (٩) ، فإن طريق الشرع في ذلك هي
الطريق التي نصّ الله عليها في كتابه (١٠) .

(١) وهو ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلة » ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) مناهج الأدلة : فإن كانت ..

(٣) مناهج الأدلة : الخالق .

(٤) مناهج الأدلة : فما طريق وحدانيته الشرعية ..

(٥) في جميع نسخ « مناهج الأدلة » : التي . وفي نسخة (أ) فقط : الذي . (وهي النسخة التي أنكرها
الأستاذ المحقق) .

(٦) مناهج الأدلة : تضمنت .

(٧) مناهج الأدلة : في .

(٨) مناهج الأدلة : فما يطلب بثبوت النفي ؟

(٩) مناهج الأدلة : عن سواه .

(١٠) مناهج الأدلة : التي نصّ عليها الله تعالى في كتابه العزيز .

وذلك في ثلاث آيات : إحداهما ^(١) قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

والثانية قوله ^(٢) : ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

والثالثة قوله ^(٣) : ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ

ص ٣١١

ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [سورة الاسراء : ٤٢] .

فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفِطْر بالطبع ، وذلك أنه من المعلوم بنفسه [أنه ^(٣)] إذا كان ملكان كل واحد منهما فَعَلَهُ فعل صاحبه ، أنه ليس يمكن أن يكون عن تديرهما مدينة واحدة ، لأنه ليس يكون عن فاعِلَيْنِ من نوع واحد فَعَلٌ واحد ، فيجب [ضرورة ^(٤)] إن فعلاً معاً أن تفسد المدينة الواحدة ، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى الآخر عطلاً ، وذلك متفٍ في صفة الإلهية ^(٥) ، فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد ، فسد المحل ضرورة ^(٦) ، أو تمنع الفعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن واحد ^(٦) . فهذا معنى قوله سبحانه : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

(١) في الأصل : أحدها . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٢) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

(٣) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٤) في الأصل : فيجب معاً . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٥) مناهج الأدلة : الآفة .

(٦ - ٦) ساقط من جميع نسخ «مناهج الأدلة» (ص ١٥٦) ما عدا نسخة (أ) وقد أشار إليه الأستاذ

المحقق في التعليقات ، ولم يشته في الأصل .

قلت : المعلوم بنفسه أنه لا يكون المفعول الواحد بعينه فعلاً لفاعلين على سبيل الاستقلال ولا التعاون ، ولا يكون المعلول الواحد بالعين معلولاً لعلتين مستقلتين ولا متشاركين^(١) ، وهذا مما لا يناع فيه أحد من العقلاء بعد تصوره ، فإنه إذا كان أحدهما مستقلاً به ، لزم أن يحصل جميع المفعول المعلول به وحده ، فلو قدر أن الآخر كذلك ، للزم أن يكون كل منهما فعله كله وحده ، وفعله له وحده ينفي أن يكون له شريك فيه ، فضلاً عن آخر مستقل ، فيلزم الجمع بين التقيضين : إثبات استقلال أحدهما ونفي استقلاله ، وإثبات تفرد به ونفي تفرد به ، وهذا جمع بين التقيضين .

ومن المعلوم بنفسه أن عين المفعول ، الذي يفعله فاعل ، لا يشركه فيه غيره ، كما لا يستقل به ، فإنه لو شرك فيه غيره ، لم يك مفعوله ، بل كان بعضه مفعوله ، وكان مفعولاً له ولغيره ، فيمتنع وقوع الاشتراك فيما هو مفعول لواحد .

ولهذا كان المعقول من الاشتراك هو التعاون ، بأن يفعل كل منهما غير ما يفعله الآخر ، كالتعاونين على البناء : هذا ينقل اللبن ، وهذا يضعه . أو على حمل الخشبة : هذا يحمل جانباً ، وهذا يحمل جانباً .

والمخلوقات جميعها يعاون بعضها بعضاً في الأفعال ، فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به ، بل لا بد له من مشارك معاون مستغن عنه ، ثم مع احتياجه إلى المشارك ، له من يعارضه ويعوقه عن الفعل ، فلا بد له من مانع يمنع التعارض المعوق .

(١) في الأصل : ولا متشاركين .

وهذا في كل ما يُقال إنه مؤثر بالطبع أو بالاختيار ، أو شيء آخر إن قُدِّر .

ولهذا لم يكن في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء أصلاً . فلا واحد يفعل وحده إلا الله سبحانه .

وهذا مما بين ضلال هؤلاء المتفلسفة / القائلين بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وجعلوا هذه قضية كلية ليدرجوا فيها واجب الوجود . ويقولوا : لم يصدر عنه إلا واحد بسيط ، وهو ما يسمونه العقل .

فإن هذا القول ، وإن كان فساده معلوماً من وجوه كثيرة ، لكن المقصود هنا أن هذه القضية الكلية لا تصدق في موضع واحد غير محل النزاع . ومحل النزاع علم فيه أن الفاعل واحد ، لكن لم يُعلم فيه أنه لا يفعل إلا واحداً .

وأيضاً فالوحدانية التي يستحق الرب أن يوصف بها ، ليست هي الوحدة التي يدعونها ، فإن تلك الوحدة التي يدعونها لا تصدق إلا على الممتنع الذي لا يمكن وجوده إلا في الذهن لا في الخارج ، إذ يثبتون وجوداً مطلقاً أو مشروطاً بسلب الأمور الثبوتية ، أو الثبوتية والعدمية . وهذا لا يكون إلا في الأذهان ، كما قد قرروا ذلك في منطقتهم ، وهو معلوم بصريح العقل ، وقد بيّن هذا في موضعه .

والمقصود هنا أنهم لا يعلمون واحداً يصدر عنه شيء غير الله تعالى . فإذا قالوا : الشمس يصدر عنها الشعاع ، فالشعاع لا يحصل إلا مع وجود جسم قابل له ينعكس عليه الشعاع ، فصار لوجوده سببان : الشمس ،

والجسم المقابل لها . ثم له مانع ، وهو الحُجْبُ التي تحول بين الشمس وبين ما يقبل الشعاع .

وهكذا النور الخارج من السراج ، ونحوه من النيران ، لا يحصل إلا بالنار ، ويجسم يقبل انعكاس الشعاع عليه ، وارتفاع الحجب الحائلة بينهما .

وكذلك تسخين النار ، وتبريد الماء ، وما يحصل بالخبز والماء من شَبَعٍ ورِيٍّ ، وسائر الآثار الحاصلة بالأغذية والأدوية وغير ذلك ، فإنه لا بد من النار ، ومن جسم يقبل أثرها ، وإلا فالياقوت والسمندل ونحو ذلك لا تحرقه النار . وكذلك الغذاء لا ينفع إلا بقوة قابلة لأثره في الجسم ، وأمثال ذلك كثيرة .

وكذلك الفاعل المختار كالإنسان ، فإن حركته الحاصلة باختياره ، لا تحصل إلا بقوة من أعضائه يحتاج إليها ، وليس هو الفاعل لأعضائه ولا لقواها ، فهو محتاج في فعله إلى أسباب خارجة عن قدرته ، وقد يحصل في بدنه من العوائق ما يعوقه عن الحركة . هذا فعله في نفسه ، فأما الأمور المنفصلة عنه التي يُقال : إنها متولدة عن فعله ، فمن الناس من يقول : ليست مفعولة له بحال ، بل هي مفعولة لله تعالى ، كما يقول ذلك كثير من متكلمي المشبتهين للقدر .

ومنهم من يقول . بل هو مفعول له على طريق التولد ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ويُحكى عن بعضهم : أنه قال : لا فاعل لها بحال .

/ وحقيقة الأمر أن تلك قد اشترك فيها الإنسان والسبب المنفصل

عنه ؛ فإنه إذا ضَرَبَ بحجر فقد فعل الحَدْفَ ، ووصول الحجر إلى منتهاه حصل بهذا السبب ، وبسبب آخر من الحجر والهواء .

وكذلك الشبع والرى حصل بسبب أكله وشربه ، الذى هو فعله ، وبسبب ما فى الطعام والشراب من قوة التغذية ، وما فى بدنه من قوة القبول لذلك ، والله خالق هذا كله .

وهذا مما يبين أنه ليس فى المخلوقات ما يستقل بمفعول أصلاً ، فالقلب الذى هو ملك البدن ، وإن كان منه تصدر الإرادات المحرّكة للأعضاء ، فلا يستقل بتحريكه ، إلا بمشاركة الأعضاء وقواها كما تقدم .

وولاية الأمور ، المدبرون للمدائن والجيوش ، لا يستقل أحدهم بمفعول ، إن لم يكن له من يعينه عليه ، وإلا فقوله وعمله أعراض قائمة به لا تجاوزه ، وكل ما يصدر خارجاً عنه فتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته وفعله .

وهذا كله مما يبين عجز كل مخلوق عن الاستقلال بمفعول ما ، فلا يكون شىء من المخلوقات رباً لشىء من المخلوقات ربوية مطلقة أصلاً ، إذ رب الشىء من يُرَبُّه مطلقاً من جميع جهاته ، وليس هذا إلا الله رب العالمين .

ولهذا مُنع فى شريعتنا من إضافة الرب إلى المكلفين ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « لا يقل أحدكم : اسق ربك أطعم ربك »^(١) .

(١) الحديث عن أبى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١٥٠/٣ (كتاب العتق ، باب كراهية التطاول على الرقيق) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣١٦/٢ .

بخلاف إضافته إلى غير المكلفين ، كقول النبي صلى الله عليه وسلم [لمالك بن عوف] الجشمي^(١) : « أرب إبل أنت أم رب شاء^(٢) ؟ » .
وقولهم : رب الثوب والدار .

فإنه ليس في هذه الإضافة ما يقتضى عبادة هذه الأمور لغير الله ، فإن هذا لا يمكن فيها ، فإن الله فطرها على أمر لا يتغير ، بخلاف المكلفين ، فإنهم يمكن أن يعبدوا غير الله ، كما عبد المشركون به من الجن والإنس غيره ، فمَنع من الإضافة في حقهم تحقيقاً للتوحيد الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه . ولهذا لم يكن شيء يستلزم وجود المفعولات إلا مشيئة الله وحده ، فما شاء الله كان ، وإن لم يشأ ذلك غيره ، وما لم يشأ لا يكون ، ولو شاءه جميع الخلق .

وإذا عُرف أنه ليس في المخلوقات ما هو مستقل بمفعول ولا معلول ، فليس في المخلوقات ما هو رب لغيره أصلاً ، بل فعل كل مخلوق له فيه شريك ، وقد يكون له مانع ، وهذا مما يدل على إثبات الصانع تعالى ووحدانيته ، كما نبه عليه في غير هذا الموضع .

ص ٣١٤ / والمقصود هنا أنه من المعلوم بنفسه أنه لا يكون اثنان مستقلين بفعل ، ولا يكون مفعول واحد قد فعله كل من الاثنين ، ولا يكون نفس

(١) في الأصل : للأحوص الجشمي . والحديث عن أبي الأحوص عن أبيه . وفي الإصابة لابن حجر ٣٣٢/٣ : مالك بن عوف الجشمي - أخرج البيهقي من طريق أبي أحمد الزبيرى عن الثورى عن أبي إسحاق عن أبي الأحوص عن أبيه مالك بن عوف - فذكر حديثاً وفي المسند (ط . الحلبي) ١٣٧/٤ جاء في سند حديث عن أبي الأحوص . . عن أبي الأحوص عن أبيه مالك . .

(٢) الحديث عن أبي الأحوص عن أبيه في : المسند (ط . الحلبي) ١٣٦/٤ ولفظه : أرب إبل أنت أو

مفعول الفاعل الواحد قد شاركه فيه غيره ، فحيث حصلت المشاركة لم يكن هناك مفعول واحد لفاعل واحد ، فإن الوحدة تناقض الشركة ، ومفعولات المخلوقات لا بد فيها من الاشتراك ، لكن لا يفعل أحد الشريكين^(١) نفس فعل الآخر ، فلا تفعل اليد ما تفعله العين ، ولا يفعل الدماغ ما يفعله القلب ، وإن كان كل منها مفتقراً إلى غيره في فعله . فكذلك السفينة إذا كان فيها ربّانان ، أو كان للقريّة رئيسان ، أو للمدينة ملكان ، لم يمكن أن يكون فعل هذا هو نفس فعل هذا ، بل يفعل هذا شيئاً وهذا شيئاً ، وما يفعله كل منهما لا يفعله الآخر .

فهذا قال هذا الرجل : إنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعل واحد ، وقوله : من نوع واحد - إن كان زيادة إيضاح ، وإلا فلا حاجة إليه ، فإنه لا يمكن أن يكون عن فاعلين فعل واحد ، سواء كان فعلها نوعاً واحداً أو نوعين مختلفين ، بل الامتناع هنا أظهر .

وقوله : « متى اجتمع فعلاّن من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة ، أو تمنع الفاعل ، فإن الفعل الواحد لا يصدر إلا عن فاعل واحد » فحقيقته أن يقال : بل يمتنع الفعل والحال هذه ، فلا يمكن وقوعه حتى يُقال : إن المحل يفسد أو لا يفسد .

ولكن هو ظن - كما ظن من ظن من المتكلمين - أن الإله هو بمعنى الرب ، وأن دلالة الآية على انتفاء إلهين إنما دلت به على انتفاء ربّين فقط ، وذلك يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربّين .

(١) في الأصل : الشريكين .

وسنين إن شاء الله أن الآية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا ، وأن إثبات ريبين للعالم لم يذهب إليه أحد من بنى آدم ، ولا أثبت أحد إلهين متماثلين ، ولا متساويين في الصفات ولا في الأفعال ، ولا أثبت أحدًا قديمين متماثلين ، ولا واجبي الوجود متماثلين .

ولكن الإشراك الذي وقع في العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله في الإلهية بعبادة غير الله تعالى ، واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها ، كما فعل عبّاد الشمس والقمر والكواكب والأوثان ، وعباد الأنبياء والملائكة أو تماثيلهم ونحو ذلك .

فأما إثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين .

ص ٣١٥ / وقد قال تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [سورة لقمان : ٢٥] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ لَمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ * قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * قُلْ مَنْ يَدِينُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٨٤-٨٩] .

وقال : ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠٦] .

والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية ، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية . كما قال كل منهم لقومه : ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٩] .

وقال : ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [سورة الزخرف : ٤٥] .

وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [سورة النحل : ٣٦] .

وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به ، وذلك وحده لا ينفع . وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة ، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ، كما يظن ذلك من يظنه من الصوفية ، الذين يظنون أن الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية .

وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد ، الذى بعث الله به الرسل ، وأنزل به الكتب .

فإن هذا التوحيد - الذى هو عندهم الغاية - قد كان مشركو العرب يقرون^(١) به ، كما أخبر الله عنهم ، ولكن كثير من الطوائف قصر فيه ، مع إثباته لأصله ، كالتقديرية الذين يخرجون أفعال الحيوان عن قدرة الله ومشيبته وخلقه ، ولازم قولهم حدوث محدثات كثيرة بلا محدث .

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، فلازم قولهم أن الحوادث جميعها ليس لها فاعل . ثم هم يجعلون بعض مبدعات الرب هى الفاعلة لما سواه ، كما يزعمون مثل ذلك فى العقل .

(١) فى الأصل : يقر .

ومشركو العرب كانوا خيراً في التوحيد من هؤلاء ، فإن هؤلاء غايتهم أن يثبتوا أسباباً لبعض الموجودات . لكن الأسباب لا تستقل ، بل تفتقر إلى مشارك ، وانتفاء معارض ، وقد يثبتون أسباباً وعللاً لا حقيقة لها ، كالعقول التي يزعمون أنها أبدعت ما سواها .

ص ٣١٦

وأما الجحوس الثنوية / فهم أشهر الناس قولاً بالهين ، لكن القوم متفقون على أن الإله الخَيْر المحمود هو النور الفاعل للخيرات ، وأما الظلمة - التي هي فاعل الشرور - فلهم فيها قولان : أحدهما : أنه محدث حدث عن فكرة رديئة من النور . وعلى هذا فتكون الظلمة مفعولاً للنور . لكنهم جهال أرادوا تنزيه الرب عن فعل شرمعين ، فجعلوه فاعلاً لأصل الشر ، ووصفوه بالفكرة الرديئة التي هي من أعظم النقائص ، وجعلوها سبباً لحدوث أصل الشر .

والقول الآخر قولهم : إن الظلمة قديمة كالنور .

فهؤلاء أثبتوا قديمين ، لكن لم يجعلوهما متماثلين ولا مشتركين في الفعل ، بل يمدحون أحدهما ويذمّون الآخر .

ولذلك من قال من الملاحدة كمحمد بن زكريا^(١) الرازي الطيب ،

(١) في الأصل : كمحمد بن زياد ، وهو تحريف وهو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطيب والفيلسوف المتوفى سنة ٣١٣ . وهو أحد القائلين بمذهب الجوهر الفرد من الفلاسفة . انظر ترجمته وآراءه في : طبقات الأطباء لابن جلجل ، ص ٧٧ ، ٧٨ ، ابن القفطي ، ص ٢٧١ - ٢٧٧ ، تاريخ حكماء الإسلام لليبي (دمشق ، ١٩٤٦) ، ص ٢١ ، ٢٢ ، وقد تكلم الدكتور س . بينيس في كتابه « مذهب النرة عند المسلمين » (ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة ، ط . القاهرة ، ١٩٤٦/١٣٦٥) عن مذهب الرازي بالتفصيل ، وذكر (ص ٤٠) قول الرازي : إن القدماء أو الجواهر خمسة : الباري والنفس والهوى والزمان والمكان . وانظر نفس الكتاب (ص ٤١ - ٥٦) . وانظر أيضا : الفصل لابن حزم ٧٠/٥ .

وأمثاله الذين اتبعوا قول طائفة من الملاحدة الفلاسفة القائلين بالقدماء الخمسة التي هي: واجب الوجود، والنفس، والهوى، والدهر، والخلاء، وأن سبب حدوث العالم أن النفس تعلقت بالهوى، فلم يمكن واجب الوجود أن يخلصها منها حتى تمتزج بالعالم، فتذوق ما فيه من الشرور.

وسبب قوله هذا القول أنه كان يقول بحدوث العالم، وطول بسبب حدوثه، فأثبت نوعاً من الحركات سماها الحركة الفلتية^(١)، وشبهها بالريح والصوت الذي يخرج من الإنسان بغير اختياره، وجعل عشق النفس للهوى من هذا الباب، وظهر للناس جهله في إلحاده، فإن هذه الحركة على أي وجه كانت حادثة بعد أن لم تكن، فيُسأل عن سبب حدوثها، كما يُسأل عن سبب حدوث حركة أخرى، فلم يتخلص بهذا الجهل من السؤال.

والمقصود أن كثيراً من أهل الشرك والضلال قد يضيف وجود بعض الممكنات، أو حدوث بعض الحوادث، إلى غير الله. وكل من قال هذا لزمه حدوث الحادث بلا سبب. وهم مع شركهم، وما يلزمهم من نوع تعطيل في الربوبية، لا يثبتون مع الله شريكاً مساوياً له في أفعاله ولا في صفاته.

(١) الحركة الفلتية: كذا بالأصل. وقد راجعت آراء الرازي فوجدته يقول: إن الحركة: طبيعية، وقسرية، ولا إرادية، فلهذا قصد بالحركة الفلتية الحركة اللاإرادية، ويؤكد هذا ما أورده ابن تيمية بعد ذلك في شرح المقصود بهذه الحركة. وانظر: رسائل فلسفية للرازي (جمعها وصححها بول كراوس نشر كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ١٩٣٩)، مذهب الذرة عند المسلمين (خاصة ص ٤٣، ٤٤)، أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، تأليف الدكتور عبد اللطيف محمد العبد، نشر مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧٧ (خاصة ص ١٢٢-١٢٩).

وأما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر ، بل تفتقر إلى مشارك معاون ، وانتفاء معارض مانع ، وجعلها مخلوقة لله - فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ، ودل عليه العيان والبرهان . وهو من دلائل التوحيد وآياته ، ليس من الشرك بسبيل ، فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات .

والمقصود هنا أن هؤلاء اعتقدوا أن قوله : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] إنما يدل على تقي الشركة في الربوبية ، وهو أنه ليس / للعالم خالقان ، ثم صار كل منهم يذكر طريقاً في ذلك . ص ٣١٧

فهذا الفيلسوف ابن رشد قرر هذا التوحيد كما تقدم .

قال (١) : « وأما قوله تعالى (٢) : ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يُعقل (٣) في الآلهة المختلفة الأفعال ، التي لا يكون بعضها مطيعاً لبعض ، أن لا يكون عنها موجود واحد ، (٤) بل موجودات كثيرة ، فكان يكون العالم أكثر من واحد ، وهو معنى قوله : ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] (٤) ولما كان العالم واحداً ، وجب أن لا يكون موجوداً عن آلهة كثيرة (٥) متفنتة الأفعال . »

قلت : لما قرر أولاً امتناع ريبين فعلهما واحد ، قرر امتناع أرباب تختلف

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٥٦ .

(٢) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : أنه يلزم .

(٤-٤) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٥) كلمة « كثيرة » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أفعالهم ، فإن اختلاف الأفعال يمنع أن يكون المفعول واحداً والعالم واحداً^(١) .

وكلامه في تفسير هذه الآية بهذا ، من جنس كلامه في تفسير تلك الآية بذلك .

قال^(٢) : « وأما قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] ، فهي كالأية الأولى ، أعنى أنه برهان على امتناع إلهين فعلهما واحد . ومعنى هذه الآية : أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله^(٣) قادرة على إيجاد العالم وخلقه ، غير الإله الموجود ، حتى تكون نسبته^(٤) من هذا العالم نسبة الخالق له ، لوجب أن يكون على العرش معه . فكان يوجد موجودان متماثلان ينتسبان^(٥) إلى محل واحد نسبة واحدة ، فإن المثليين لا ينتسبان^(٦) إلى محل واحد نسبة واحدة ، لأنه إذا اتحدت نسبته^(٧) اتحد المنسوب ، أعنى لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد ، كما لا يخلان في محل واحد ، إذا كانا مما شأنها أن يكونا^(٨) بالمحل ، وإن كان الأمر في نسبة الإله إلى العرش ضد^(٩) هذه

(١) في الأصل : واحد ، وهو خطأ .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ .

(٣) عبارة « إلا الله » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) في الأصل : نسبتها . ورجحت أن يكون الصواب ما أثبتته وهو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : ينسبان .

(٦) مناهج الأدلة : لا ينسبان .

(٧) مناهج الأدلة : النسبة .

(٨) مناهج الأدلة : أن يقرما .

(٩) في الأصل : منه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

النسبة ، أعنى أن العرش يقوم به ، لا أنه يقوم بالعرش . ولذلك قال (١) : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

قلت : قد سلك في هذه الآية هذا المسلك الذى ذكره . والآية فيها قولان معروفان للمفسرين : أحدهما : أن قوله : ﴿ لَابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] ، أى بالتقرب إليه والعبادة والسؤال له .

والثانى: بالممانعة والمغالبة . والأول هو الصحيح ، فإنه قال: ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] ، وهم لم يكونوا يقولون : إن آلهتهم تمنعه وتغالبه . بخلاف قوله : ﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، فهذا فى الآلهة المنفية ، ليس فيه أنها تعلوا على الله ، وأن المشركين يقولون ذلك .

وأيضاً فقوله : ﴿ لَابْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] ، يدل على ذلك ، فإنه قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذَكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾ [سورة الزمل : ١٩] ، والمراد به اتخاذ السبيل إلى عبادته وطاعته ، بخلاف العكس ، فإنه قال : ﴿ فَإِنْ أَطَعْتُمْ كُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٣٤] ، ولم يقل : إليهم سبيلاً .

وأيضاً فاتخاذ السبيل إليه مأمور به ، ، كقوله : ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ﴾ [سورة المائدة : ٣٥] ، وقوله : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ

ص ٣١٨

(١) منابع الأدلة : قال لفظ تعالى .

فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضَّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ
إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ﴿سورة
الإسراء : ٥٦ ، ٥٧﴾ .

فبين أن الذين يدعون من دون الله يطلبون إليه الوسيلة . فهذا مناسب
لقوله : ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ
سَبِيلًا﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] .

وليس المقصود هنا بسط الكلام على ذلك ، إذ المقصود بيان ما ذكره
في طرق المعتزلة ومن سلك سبيلهم من الأشعرية .

قال (١) : « فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوجدانية .
وإنما الفرق بين الجمهور وبين العلماء (٢) في هذا الدليل أن العلماء يطمون
من اتحاد (٣) العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض ، بمتزلة الجسد
الواحد ، أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك .

ولهذا المعنى الإشارة بقوله تعالى في آخر الآية : ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا
يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ
مَنْ شَيْءٌ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا
عَفُورًا﴾ [سورة الإسراء : ٤٣ ، ٤٤] .

قال (٤) : « وأما ما يتكلفه (٥) الأشعرية - يعني والمعتزلة (٦) - من

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٢) مناهج الأدلة : بين العلماء والجمهور .

(٣) مناهج الأدلة : من إيجاد . والصواب هو ما في نسختنا .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٧ .

(٥) مناهج الأدلة : تتكلفه .

(٦) عبارة « يعني والمعتزلة » زيادة من ابن تيمية ليست في « مناهج الأدلة » .

الدليل الذى يستنبطونه من هذه الآية ، وهو الذى يسمونه دليل التمانع ^(١) ، فشىء ليس يجرى مجرى الأدلة الطبيعية ولا الشرعية ^(٢) . أما كونه ليس يجرى مجرى الطبع ، فلأن ما يقولون فى ذلك ليس برهانا . وأما كونه ليس شرعياً ^(٣) لا يجرى مجرى الشرع ، فإن ^(٤) الجمهور لا يقدرّون على فهم ما يقولون من ذلك ، فضلاً عن أن يقع لهم به إقناع . وذلك أنهم قالوا : لو كانا اثنين فأكثر ^(٥) لجاز أن يختلفا ، وإذا اختلفا لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها : إما أن يتم مرادها جميعاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما ويتم مراد الآخر ، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما ^(٦) .

قالوا : ويستحيل أن لا يتم مراد واحد منهما ؛ لأنه لو كان الأمر كذلك ، لكان العالم لا موجوداً ولا معدوماً .

ويستحيل أن يتم مرادها جميعاً ^(٧) ؛ لأنه كان يكون العالم موجوداً معدوماً معاً ^(٨) .

فلم يبق إلا أن يتم مراد أحدهما ^(٩) ، ويبتل مراد الآخر . والذى ^(١٠) بطلت إرادته عاجز ، والعاجز ليس بإله .

(١) مناهج الأدلة : المانعة . وفى نسخة (أ) : التمانع .

(٢) مناهج الأدلة : الطبيعية والشرعية .

(٣) عبارة « ليس شرعياً » : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : فلأن .

(٥) فأكثر : كذا فى « مناهج الأدلة » . وفى الأصل : وأكثر .

(٦) مناهج الأدلة : جميعاً ، وإما ألا يتم مراد واحد منهما ، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر .

(٧) مناهج الأدلة : مرادها معاً .

(٨) معاً : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : مراد الواحد .

(١٠) مناهج الأدلة : فالذى .

قال (١) : « ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا ، قياساً على المرادين في الشاهد ، كذلك (٢) يجوز أن يتفقا ، وهو الأليق بالإلهية من الاختلاف (٣) . وإذا اتفقا/على صناعة العالم ، كانا مثل الصانعين (٤) : اتفقا على صنع مصنوع ما (٥) .

وإذا كان هذا هكذا ، فلا بد أن يُقال : إن أفعالهم (٦) - ولو اتفقا - كانت تتعاقب (٧) لورودهما (٨) على محل واحد ، إلا أن يقول قائل : ولعل (٩) هذا يفعل بعضا والآخر بعضا ، أو لعلها (١٠) يفعلان على المداولة ، إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور .

والجواب في هذا لمن يشكك من الجدلين في هذا المعنى : أن الذي (١١) يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل ، فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء ، فلما أن يتفقا وإما أن يختلفا ، وكيفما كان يتعاقب الكل (١٢) .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٧ - ١٥٨ .

(٢) كذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : وهو الأليق بالآفة من الخلاف .

(٤) مناهج الأدلة : صانعين (وفي نسخة : الصانعين) .

(٥) ما : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : أفعالها (وفي نسخة : أفعالهم) .

(٧) مناهج الأدلة (ص ١٥٨) : تتعاون (وهو خطأ) .

(٨) مناهج الأدلة : لورودها .

(٩) مناهج الأدلة : فلعل .

(١٠) مناهج الأدلة : ولعلها .

(١١) مناهج الأدلة : .. المعنى أن يقال : إن الذي .

(١٢) مناهج الأدلة : تعاون الفعل (وهو خطأ) .

وأما التداول ، فهو نقص في حق كل واحد منها . والأشبه أن لو كانا اثنين أن يكون العالم اثنين . فإذا العالم واحد ، فالفاعل واحد . فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد ، فإذا ليس ينبغي أن يُفهم من قوله (١) : ﴿وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] من جهة اختلاف الأفعال فقط ، بل من جهة اتفاقها ، فإن الأفعال المتفقة تتعاقب (٢) في ورودها على المحل الواحد ، كما تتعاقب (٢) الأفعال المختلفة .

قال (٣) : « وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية ، وما فهمه المتكلمون ، وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه . »

قلت : بل الذي ذكره النظائر عن المتكلمين ، الذي سموه دليل التمانع ، برهان تام على مقصودهم . وهو امتناع صدور العالم عن اثنين ، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية .

والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية . لكن المقصود هنا أن اعتراض هذا على دليل نظائر المتكلمين هو اعتراض مشهور ، قد ذكره غيره ، وظنوا أنه اعتراض قادح في الدلالة ، كما ذكر ذلك الآمدي وغيره . وحتى ظن بعض الناس أن التوحيد إنما يُعرف بالسمع .

وليس الأمر كما ظنه هؤلاء ، بل هو برهان صحيح عقلي ، كما قلَّره

(١) مناهج الأدلة : من قوله تعالى .

(٢) مناهج الأدلة : تتعاون .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٨ .

فحول النظّار ، وكما قد بُسَطَ الكلام عليه في غير هذا الموضع ، وأقردت مصنفاً للتوحيد^(١) .

وذلك أن هؤلاء النظّار قالوا : إذا قُدِّرَ ربّان متماثلان فإنه يجوز اختلافهما ، فيريد أحدهما أن يفعل ضد مراد الآخر . وحيثُذ : إما أن يحصل مراد أحدهما ، أو كلاهما ، أو لا يحصل مراد واحد منهما . والأقسام الثلاثة باطلة ، فيلزم انتفاء الملزوم .

أما الأول : فلأنه لو وجد مرادهما للزم اجتماع الضدين ، وأن يكون الشيء الواحد حياً ميتاً ، متحركاً ساكناً ، /قادراً عاجزاً ، إذا أراد أحدهما أحد الضدين وأراد الآخر الضد الآخر . ص ٣٢٠

وأما الثاني : فلأنه إذا لم يحصل مراد واحد منهما ، لزم عجز كل منهما ، وذلك يناقض الربوبية .

وأيضاً فإذا كان المحل لا يخلو من أحدهما ، لزم ارتفاع القسمين المتقابلين ، كالحركة والسكون ، والحياة والموت ، فيما لا يخلو عن أحدهما . وإن نفذ مراد أحدهما دون الآخر ، كان الناقد مراده هو الرب القادر ، والآخر عاجزاً ليس برب ، فلا يكونان متماثلين .

(١) لابن تيمية أكثر من مصنف عن التوحيد وقد ذكر بعض هذه المصنفات ابن عبد الحادى فى كتابه «العقود الدرية» فذكر (ص ٣٩) : «وقاعدة فى أن التوحيد والإيمان يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة» . وذكر (ص ٤١) : «وقاعدة فى الإيمان والتوحيد ، وبيان ضلال من ضل فى هذا الأصل» . وذكر (ص ٤٢) : «وقاعدة فى كلام الجنيّد لما سئل عن التوحيد فقال : هو إفراد الحدوث عن القدم» . وذكر (ص ٥٥) : «وله فى الكلام على توحيد الفلاسفة على نظم ابن سينا - مجلد لطيف» .

فلما قيل لهم : هذا إنما يلزم إذا اختلفت إرادتهما ، فيجوز اتفاق إرادتهما .

أجابوا بأنه إذا اتفقا في الآخرة امتنع أن يكون نفس ما فعله أحدهما نفس مفعول الآخر ، فإن استقلال أحدهما بالفعل والمفعول ، يمنع استقلال الآخر به ، بل لا بد أن يكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول هذا . وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

وهذا ممتنع ، فإن العالم مرتبط بعبئه ببعض ارتباطا يوجب أن فاعل هذا ليس هو مستغنياً عن فاعل الآخر ، لاحتياج بعض أجزاء العالم إلى بعض .

وأيضاً فلا بد أن يعلو بعضهم على بعض ، فإن ما ذكرناه من جواز تمنعها ، إنما هو^(١) مبنى على جواز اختلاف إرادتهما . وذلك أمر لازم من لوازم كون كل منهما قادراً ، فإنها إذا كانا قادرين ، لزم جواز اختلاف الإرادة .

وإن قُدِّرَ أنه لا يجوز اختلاف الإرادة ، بل يجب اتفاق الإرادة ، كان ذلك أبلغ في دلالة على تقي قدرة كل واحد منها ، فإنه إذا لم يجوز أن يريد أحدهما ويفعل إلا ما يريد الآخر ويفعله ، لزم أن لا يكون واحد منها قادراً ، إلا إذا جعله الآخر قادراً ، ولزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا لم يقدر الآخر .

(١) في الأصل : إنما هي ، وهو خطأ .

وعلى التقديرين يلزم أن لا يكون واحد منها قادراً ، فإنه إذا لم يمكنه أن يريد ويفعل ، إلا ما يريد الآخِر ويفعله ، والآخِر كذلك ، وليس فوقها أحد يجعلها قادرين مرديّين ، لم يكن هذا قادراً مريداً ، حتى يكون الآخِر قادراً مريداً .

وحينئذ فإن كان كلُّ منها جعل الآخِر قادراً مريداً ، كان هذا دوراً قبلياً ، وهو دور في الفاعلين والعلل .

كما لو قيل : لا يوجد هذا حتى يوجد هذا ، ولا يوجد هذا حتى يوجد الآخِر ، فإن هذا محال ممتنع في صريح العقل ، ولم ينازع العقلاء في امتناع ذلك ، وهذا يسمى النور القبلي .

بخلاف ما إذا قيل : لا يكون هذا إلا مع هذا ، ولا هذا إلا مع هذا ، كالأمر المتلازمة ، فإن هذا يسمى النور المعنى الاقتراني .

وذلك جائز ، كما إذا قيل : ذات الرب لا تكون إلا مع صفاته اللازمة/لها ، وصفاته اللازمة لها لا تكون إلا مع ذاته . وقيل : لا تكون حياته إلا مع علمه ، ولا علمه وحياته إلا مع قدرته ، ونحو ذلك .

فتبين أنه يمتنع أن تكون قدرة كل منها مستفادة من قدرة الآخِر .

وإن قيل : بل كل منها قادر مريد ، من غير أن يستفيد أحدهما ذلك من الآخِر . وهو دورٌ معيٌّ لا قبليٌّ ، كان هذا أيضا باطلا .

فإنه حينئذ يجب أن تكون قدرة كل منها من لوازم ذاته ، فلم أن صانع العالم لابد أن يكون قادرا ، قدرة لا يحتاج فيها إلى غيره ، بل تكون من لوازم ذاته ، وهذا حق .

وحينئذ فإذا قدر ربّان^(١) ، لزم أن يكون كل منهما قادراً قدرة لازمة لذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، فيكون الفعل بتلك القدرة ممكناً ، فيلزم أن يكون الرب قادراً متمكناً^(٢) من الفعل بمجرد قدرته ، لا يحتاج في ذلك إلى غيره .

وحينئذ فيمتنع وجود ربّين : كل منهما كذلك ، لأنه إذا كان كل منهما قادراً بنفسه على الفعل ، أمكنه أن يفعل دون الآخر ، وأمکن الآخر أن يفعل دونه ، وهذا ممتنع ، فإنه إذا فعل أحدهما شيئاً ، امتنع أن يكون الآخر فاعلاً له ، أو شريكاً فيه ، مع استقلال الأول بفعله ، فيلزم عجز كل منهما عما يفعله الآخر ، ويلزم أنه لا يمكنه الفعل إن لم يمكنه الآخر منه ، فلا يفعله هو ، فيلزم أن يكون كل منهما عاجزاً غير قادر على الفعل .

وقد تبين أنه لا بد أن يكون كل منهما قادراً على الفعل ، فيلزم الجمع بين التقيضين ، ويلزم أيضاً أنه لا يكون هذا قادراً إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فيلزم أن يكون كل منهما قادراً غير قادر ، وهذا جمع ثانٍ بين التقيضين .

فتبين أن الخالق لا بد أن يكون قادراً بنفسه على الاستقلال بالفعل . وهذا وحده برهان كافٍ .

وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما أقدر من الآخر ، فيلزم علو بعضهم على بعض .

(١) في الأصل : فإذا قدر بأن ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : ممكناً ، وهو تحريف .

ولهذا بين الله تعالى في كتابه : أن كل واحد من ذهاب كل إله بما خلق ، ومن علو بعضهم على بعض ، برهان قاضٍ بأنه ليس مع الله إله .
 كما قال تعالى : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .
 فجعل هنا لازمين^(١) ، كل منهما يدل على انتفاء اللزوم . أحدهما قوله : ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ فإن الإله لا بد أن يكون قادراً مستقلاً بالقدرة على الفعل ، لا يحتاج في كونه قادراً إلى غيره ، كما تقدم من أنه لو كانت قدرة أحدهما يحتاج فيها إلى من يجعله قادراً ، كان ذلك ممتنعاً .

/فإن الذى يجعله قادراً : إن كان مخلوقاً له ، فهو الذى جعل المخلوق ص ٣٧٢
 قادراً ، فلو كان المخلوق هو الذى جعله قادراً ، كان هذا دوراً ممتنعاً ، كما
 يمتنع أن يكون المخلوق خالقاً للخالق .

وإن كان قديماً واجبا بنفسه مثله ، كان القول في قدرته كالقول في قدرة الآخر . فإن كانت قدرته من لوازم ذاته ، لا يحتاج فيها إلى غيره ، ثبت المدعى .

وإن كان يحتاج فيها إلى غيره ، لم يكن قادراً حتى يجعله ذلك الآخر قادراً . وهذا دورٌ ممتنع ، كما يمتنع أن لا يكون أحدهما موجوداً أو عالماً حتى يجعله الآخر موجوداً وعالماً ، فإنه حيثئذ يكون كونه موجوداً وقادراً وعالماً ، مستفاداً من الآخر ومفعولاً له ، فلا يكون هذا حتى يكون هذا ، ولا يكون هذا حتى يكون هذا . فلا يكون هذا ولا هذا .

(١) في الأصل : لازمان ، وهو خطأ .

وهذا أعظم امتناعاً من أن يُقال : لا يكون الشيء حتى يكون نفسه ، فإن ذلك يقتضى كون نفسه فاعلة لنفسه ومقدمه عليها .
وهذا وإن كان ممتنعاً في صريح العقل ، فكونه فاعلاً لفاعل نفسه ، ومقدماتاً على المتقدم على نفسه ، أبلغ في الامتناع .
فإذا كان يمتنع أن لا يكون الواحد قادراً ، حتى جعل نفسه قادراً ، فكون كل منهما لا يكون قادراً ، حتى يجعله الآخر قادراً - أولى بالامتناع .
وذلك أنه لا يجعل نفسه قادراً حتى يكون هو قادراً ، فيلزم أن يكون حيثئذ قادراً غير قادر .

وكذلك يلزم إذا لم يكن أحدهما قادراً ألا يجعل الآخر ، أن يكون كل منهما قادراً غير قادر مرتين : حين جعل مجعوله قادراً ، وحين جعله مجعوله قادراً .

ولما كان هذا من المعالم البديهية الضرورية لمن تصوّره ، لم يحتاج إلى تقرير . وإذا كان ذلك الإله لا بد أن يكون قادراً على الاستقلال بالفعل ، فاستقلاله بالفعل يمتنع ^(١) أن يكون غيره فاعلاً له ومشاركاً له فيه ، فيلزم أن ينفرد كل إله بما خلق ، لا يحتاج فيه إلى غيره .

وحيثئذ يلزم أن لا يحتاج مخلوق هذا إلى مخلوق هذا ، لأن ذلك يوجب حاجة كل منهما إلى الآخر ، وأنه لا يقدر أن يفعل إلا مع فعل الآخر ، ويكون فعل ^(٢) كل منهما مستلزماً لفعل الآخر ملزوماً له ، والملزوم لا يوجد

(١) في الأصل : يمتنع ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : ويكون كل فعل ... الخ ، وهو خطأ .

بدون لازمه ، فيلزم العجز عن الانفراد بالفعل ، وذلك ينفي القدرة التي هي من لوازم الربوبية .

وأما البرهان الثاني : وهو لزوم علو بعضهم على بعض ، وذلك يمنع إلهية المغلوب فإنه يمتنع/ أن يقدر أحدهما على عين مقدور الآخر ، لأن ص ٣٢٣ ذلك يستلزم أن يكون ما فعله أحدهما يقدر الآخر أن يفعله ، مع كونه فعل الأول .

ويمتنع أن يكون كل منهما لا يقدر إلا إذا مكَّنه الآخر وأقدره ، فإن ذلك يستلزم أن لا يكون أحدهما قادراً ، فيمتنع أن يكون كلُّ منهما قادراً على الاستقلال ، ويمتنع أن يكونا قادرين على مفعول واحد ، فيلزم حينئذ أن لا يوجد مفعول واحد ، لا بطريق استقلال أحدهما ، ولا بطريق اشتراكهما فيه ، وذلك يمنع أن يكون أحدهما قادرا .

وكذلك يمتنع أن يكونا متماثلين في القدرة ، فإنه إن أمكن كل منهما منع الآخر من الفعل ، لزم امتناع الفعل ، وانتفاء القدرة عن كل منهما . وإن لم يمكنه ذلك ، لزم أن لا يكون قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، إذ لو كان قادراً عليه ، لأمكنه فعله ، وذلك ممتنع .

وإذا لم يكن قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، لم تكن قدرته مثل قدرته ، فإن المثليين هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، ويقوم مقامه . وإذا امتنع تماثل القدرتين ، وجب كون أحدهما أقدر من الآخر ، وحينئذ فالأقدر الأقوى يغلب الأضعف .

وهذا معنى قوله : ﴿ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

فإن قيل : قد أوردوا هنا سؤالاً معروفاً ، أوردته الآمدى وغيره ،
وذكروا أنه لا جواب عنه .

وهو أنه يجوز أن يكون كل منهما قادراً ، بشرط أن لا يفعل الآخر معه .
ولا يقدح ذلك في القدرة ، كما يكون هو قادراً على أحد الضدين ، بشرط
عدم الآخر ، فإن اجتماع الضدين محال ، فالقدرة على فعل أحدهما ينافي
القدرة على فعل الآخر معه ، ولا ينافي القدرة على فعل الآخر حال عدمه .
بل كل من الضدين مقدور بشرط عدم الآخر ، وهو مقدور على سبيل
البدل ، لا على سبيل الجمع . فكذلك يُقال في القادرين : كل منهما قادر
على الفعل المعين ، حال عدم قدرة الآخر عليه .

قيل : هذا تشبيه باطل . وذلك أن القادر على الضدين يفعل كل منهما
بمشيئته . وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزاً عن فعل الآخر ، لكنه قادر عليه
إن اختاره والجمع بينهما ممتنع لذاته ، ليس بشيء .

وذلك لا ينافي القدرة بوجه من الوجوه ، فإن الفاعل لأحد الضدين
يختار هذا دون ذاك ، فلم يكن عدمه إلا لكونه لم يرد ، لا لأن غيره منعه
منه ، ولا أن قدرته عاجزة عنه إذا أراد أن يفعله ، بخلاف القادر/إذا
قيل : إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيره ، ولم يرد أن يفعل معه . ولو
أراد الآخر أن يفعل ما فعله ، لم يقدر أن يفعله هو ، فإنه حينئذ لا يكون
قادراً بنفسه ، بل يكون غير قادر حتى يمكنه الآخر ، ويمتنع من أن يفعل ما
يفعله .

ص ٣٢٤

ومما يوضح هذا أن الخالق لا بد أن يكون قادراً ، وأن يكون قادراً
بنفسه ، لا بقدرة استفادها من غيره ، ويمتنع أن يكون معه آخر قادر

بنفسه ، فإن القادر لا بد أن يقدر أن يفعل وحده مفعولا لا يشركه فيه غيره ، فإنه إذا كان لا يقدر^(١) إن لم يعاونه غيره ، لم يكن قادراً بنفسه ، بل كان^(٢) تمام قدرته من ذلك المعنى له . ويمتنع أن يكون كل منها لا يكون قادراً إلا بإعانة الآخر ، فإن هذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، وهذا بدون إعانة الآخر ليس بقادر ، فليس واحد منها قادراً بنفسه ، ومن لم يكن قادراً بنفسه امتنع أن يجعل غيره قادراً ، فإنه إذا لم يكن القادر قادراً بنفسه ، امتنع أن يجعل غيره قادراً بطريق الأولى ، فلو لم يكن في الوجود من هو قادر بنفسه ، بمعنى أنه قادر على أن يستقلّ بالفعل ، فيفعل وحده من غير شريك ومعين ، لم يكن في الوجود حادث ، لامتناع وجود الحوادث بدون القادر بنفسه .

والحوادث مشهودة دلت على وجود القادر بنفسه ، ويمتنع أن يكون في الوجود قادران على الاستقلال بالفعل ، بحيث يكون كل منهما مستقلا بالفعل وحده ، فإنه إذا قُدِّر ذلك ، فحال ما يفعل أحدهما الفعل ، يمتنع أن يكون الآخر قادراً على ذلك الفعل بعينه ، فاعلا له وحده ، فإنه إذا فعله أحدهما وحده ، لم يكن له شريك ، فضلاً عن أن يفعله غيره مستقلا ، فتبين أنه حال ما يكون الشيء مقدوراً لقادر مستقل ، أو مفعولاً لفاعل مستقل ، لا يكون مقدوراً ولا مفعولاً لآخر مستقل .

فتبين أن ما يقدر عليه ويفعله القادر المستقل ، يمتنع أن يقدر عليه غيره ويفعله غيره ، بل يكون هذا عاجزاً عما يفعله هذا ، ولا يكون هذا قادراً

(١) في الأصل : لا يقدران ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : كانت ، وهو تحريف .

إلا إذا مكَّنه الآخر وخلاه بفعله ، فلا يكون واحد منها قادراً حتى يجعله الآخر قادراً ، فلا يكون واحد منها قادراً .

فتبين امتناع وجود قادرين مستقلين ، وتبين امتناع وجود الفعل بدون قادر مستقل ، وأنه لا يكفي وجود قادر غير مستقل ، ولا يجوز وجود قادرين مستقلين ، فعلم أن القادر على الخلق واحد ، لا يجوز أن يكون اثنان قادرين على الخلق ، سواء اتفقا أو اختلفا ، وهو المطلوب .

وهذا/أمر مستقر في فطر بني آدم وعقولهم ، وإن تنوعت العبارات عنه ، وإن كان قد يحتاج إذا تغيرت فطرة أحدهم باشتباه الألفاظ والمعاني إلى بسط وإيضاح ، فإنهم يعلمون أنه لا يجتمع ملكان متساويان في القدرة والملك ، إن لم يكن ملك هذا منفصلاً عن ملك هذا ، وإلا فإذا كان أحدهما يتصرف فيما يتصرف فيه الآخر ، امتنع أن يكون كل منهما قادراً مالكا لما يقدر عليه الآخر ويملكه ، لأنه يجب حينئذ أن يكون كل منهما قادراً على ما يقدر عليه الآخر ، بل فاعلاً مدبراً لما يفعله الآخر ويدبره ، وذلك ممتنع ، فإن قدرة أحدهما على الشيء وفعله له ، يمنع أن يكون الآخر قادراً عليه وفاعلاً له ، إلا في حال عدم قدرة الآخر وفعله ، فيمكن أن يفعله هذا إذا لم يفعله هذا ، ويقدر أحدهما على فعله إذا لم يفعله الآخر .

فأما حال فعل الآخر له ، فيمتنع أن يكون الآخر فاعلاً له إذا أراد فعله ، وإذا امتنع كونه أحدهما فاعلاً له إذا أراد ، امتنع كونه قادراً عليه ، فإن كونه قادراً عليه ، مع امتناع فعله له إذا أراد ، جمع بين النقيضين ، فإن القادر هو الذي يقدر على الشيء إذا أراد فعله ، فإذا كان

لا يقدر عليه إذا أَرَادَهُ ، لم يكن قادراً عليه ، فامتنع أن يكون الشيء قادراً على فعل ما يفعله غيره ، حال كَوْنِ الآخر فاعلاً له ، ومفعول أحدهما مقدور له .

وإذا كان حينئذ يمتنع كون الآخر فاعلاً له ، وذلك يمنع كونه قادراً عليه ، امتنع أن يكونا قادرين على مقدور واحد في حال واحدة ، وفاعلين لمفعول واحد في حال واحد ، بل لا يقدر أحدهما على الفعل إلا إذا تركه الآخر يفعله ، وسكت عن فعله استقلالاً ومشاركة ، ولو أراد الآخر أن يفعله ، كان الآخر غير قادر على فعله ، فصار المانع لأحدهما من القدرة على الفعل والاستقلال به ، كَوْنِ الآخر قادراً عليه فاعلاً له .

وذلك يوجب بطلان الرّيبين من وجوه :

منها : أن الممنوع الذي منعه غيره لا يكون قادراً ، بخلاف من لم يفعل الفعل لكونه هو لم يرده ، فإن هذا لا يمنع قدرته على الآخر .

فإذا كان الرجل قادراً على القيام والقيود ، فاختر أحدهما بدلاً عن الآخر ، لم يكن عدم الآخر لعجزه عنه ، بل لأنه لم يرده ، وهو لا يريد اجتماعهما في حال واحدة ، لأن ذلك ممتنع لنفسه ، لا لكونه غير قادر ، أو لكونه عاجزاً عنه ، فإن الممتنع بذاته ليس بشيء يتصور وقوعه .

ص ٣٢٦

ولهذا اتفق النظار على أنه ليس بشيء ، فلا يدخل في قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٠] ، بخلاف من كان لا يقدر أن يفعل فعلاً لأن غيره فعله ، فإنه حينئذ [يكون] ^(١) غير قادر على أن يفعل مفعول ذلك ولو أَرَادَهُ .

(١) يكون : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

ولهذا كان أحد المَلِكِينَ غير قادر على أن يكون مَلِكًا مع مُلْكٍ غيره ، بل إنما يكون ملكا مع انتفاء ملك غيره .

وأيضاً فإنه إذا كان أحدهما قادراً ، ولم يمنعهُ أن يكون قادراً فاعلاً للفعل إلا كونه الآخر قادراً عليه فاعلاً له ، لزم أن يكون كل منهما ممنوعاً حال ما هو مانع ، وقادراً^(١) حال ما هو غير قادر ، فإن أحدهما حيث لا يمنعهُ من الفعل المعين ، إلا كونه الآخر قادراً عليه فاعلاً له ، وذلك لا يكون قادراً فاعلاً ، إلا إذا لم يكن ممنوعاً ، ولا يكون ممنوعاً إلا إذا كان المانع قادراً ، فيلزم ألا يكون هذا قادراً إلا إذا كان غير قادر ، ولا ممنوعاً إلا إذا كان غير ممنوع ، ولا فاعلاً إلا إذا كان غير فاعل ، وذلك جمعٌ بين التقيضين .

وهذا كله بيّنٌ في فِطْرِ الناس ، فإنهم يعلمون أن من كان أميراً أو متولياً^(٢) على فعل ، أو إماماً لقوم ، أو قاعداً في مكان ، لم يقدر غيره أن يكون أميراً ، أو متولياً^(٢) أو إماماً ، أو فاعلاً ، حال كونه الآخر أميراً ، أو متولياً ، أو إماماً ، أو قاعداً .

فتبين أن القادر على الفعل لا يقدر حال فعل الآخر له ، ولا حال قدرة الآخر عليه . أما قدرته حال فعل الآخر ، فظاهر الامتناع . وأما حال قدرة الآخر ، فلا يمكن أن يفعله ، إلا إذا سكت الآخر عن فعله ، وتركه وحده يفعل ، وأما حال فعل الآخر فلا يكون قادراً .

فتبين أن اجتماع قَادِرَيْنِ بَأَنْفُسِهِنَّ مَمْتَنِعٌ لِدَاوَاتِهِنَّ فِي فِطْرِ جَمِيعِ النَّاسِ .

(١) في الأصل : وقادر ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : متولياً ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وسوف ترد الكلمة بعد قليل كما أثبتتها هنا .

وحينئذ فالقادر بنفسه هو واحد ، فيجب أن يكون الإله العالى الغالب .
وما سواه مقهور مغلوب^(١) .

وحينئذ فلا يكون الواحد قادراً إلا إذا كان الآخر غير قادر ، فإن كلاً
منهما قادر حال عدم قدرة الآخر ، فلا يكون أحدهما قادراً إلا مع كون
الآخر غير قادر ، وكل منهما قدرته من لوازم ذاته إن كان قادراً ، فيلزم من
ذلك أن يكون كل منهما لا يزال قادراً غير قادر ، فيلزم الجمع بين
التقيضين .

وكذلك إذا قيل : لا يكون أحدهما قادراً إلا إذا جعله الآخر قادراً ،
أو مكّنه الآخر ، وامتنع من منعه ، فإنه يلزم ألا يكون واحد منهما قادراً
للدور الممتنع ، وهو قد جعل فاعلاً^(٢) ، فيلزم اجتماع التقيضين ، فيلزم ألا
يكون واحد منهما قادراً ، مع وجوب كَوْن/الخالق قادراً ، ويلزم أن يكون
كلا منهما غير قادر مع كونه قادراً .

وهذا كله من الممتنع بصريح العقل ، وهو لازم من إثبات ربّين قديمين
واجبين بأنفسهما ، فدل على امتناع ذلك . وسواء قُدِّر اتفاقها على الفعل أو
اختلافها فيه ، فنفس كونها قديمين واجبين قادرين ممتنع ، ونفس كونها
غير قادرين ممتنع ، ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ، ونفس اتفاقها
على مفعول واحد مستقل به كل منهما ممتنع ، ونفس الاشتراك بأن يفعل
هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع .

وحينئذ فلا بد أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر ، فيعلو بعضهم

(١) توجد فوق كلمة «مغلوب» إشارة . وكبت في الهامش كلمة كأنها «تقدم» .

(٢) فى الأصل : فاعل .

على بعض ، ولا بد إذا كانا قادرين من أن يذهب كل إله بما خلق ، فإن العالی هو الإله المعبود ، فلا يكون معه إله ، بل يكون ما يُقال إنه إله مملوكه وعابده .

وهم مقرّون بذلك ، لكن بيّن لهم فساد عبادة المخلوق والعابد لغيره ، كما قال : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] .

وقال : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا * أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ [سورة الإسراء : ٥٦ ، ٥٧] .

فإنه سبحانه ينهى عن الشرك الواقع ، وهو اتخاذ ما سواه إلهاً ، وإن كان المشركون مقرّين بأنه إله مخلوق عابد للإله الأعظم . ولهذا يقول : ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ ﴾ [سورة الإسراء : ٤٢] .

ويبيّن أيضاً امتناع أن يكون معه إله غنى عنه بقوله : ﴿ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، وبقوله : ﴿ لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، وهذه الأمور مبسّطة في غير هذا الموضع ، وقد ذكرها العلماء في كتبهم .

وكذلك ما ذكره هذا الفيلسوف ذكره غير واحد من النظار ، وذكروا أنه بتقدير الاتفاق يمتنع أن يكون مفعول أحدهما هو مفعول الآخر ، والمفعول الواحد لا يكون مفعولاً لفاعلين باتفاق العقلاء . لكن التقدير

الذي يُحتاج إلى نفيه تقدير التعاون ، كما ذكر من فعل هذا البعض وهذا البعض ، وما ذكره من أن التداول نقص هو موجود في التبعض ، فإن الشريكين قد يتهايان^(١) بالمكان وقد يتهايان^(١) بالزمان .

وهذا التقدير قد أبطوه بوجوه :

منها : أن هذا نقص في حق كل واحد منها ينافي الإلهية .

ومنها: أن كلاً منها/إن لم يكن قادراً على الاستقلال كان عاجزاً ، وإن ص ٣٢٨ كان قادراً عليه - وهو لا يمكنه مع معاونة الآخر - كان ممنوعاً من مقدوره ، وهو مثل العجز وأشد . وكذلك إن لم يكن قادراً على خلاف مراد الآخر كان عاجزاً ، وإن كان قادراً ولم يفعل إلا ما يوافق الآخر ، فإن كان الفعل الآخر ممكناً لا مانع له من غيره أمكن تقديره ، ويعود دليل التمانع ، وإن لم يكن ممكناً ، لزم تعجيزه ، ومنعه بغيره .

وبالجملته فالدلائل العقلية على هذا متعددة ، وإن كان من الناس من يزعم أن دليل ذلك هو السمع ، لكن هذا المطلوب الذي أثبتوه هو متفق عليه بين العقلاء .

ومقصود القرآن توحيد الإلهية ، وهو مستلزم لما ذكره من غير عكس .

ولهذا قال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] ، فلم يقل : لو كان فيهما إلهان ، بل المقدر آلهة غير الإله

(١) يتهايان : كنا بالأصل ، ولم أدر ما المقصود بذلك . وفي « اللسان » مادة « هيب » : « وهبَ السيفُ يَهْبُ هِبًا وَهْبَةً وَهَيْبَةً إِذَا قَطَعَ » . فيكون المعنى على ذلك أن الشريكين يقطع كل منهما جزءاً لنفسه من المكان أو الزمان .

المعلوم أنه إله ، فإنه لم ينازع أحداً في أن الله إله حق ، وإنما نازعوا هل يتخذ غيره إلهاً مع كونه مملوكاً له ؟

ولهذا قال : ﴿ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَّكُمْ مِّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾ [سورة الروم : ٢٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ﴾ [سورة الزمر : ٣] .

وقال : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوْ لَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٤٣-٤٥] . وقد بسط الكلام على هذا في موضعه .

والمقصود هنا ما ذكره هذا .

قال (١) : « وبذلك (٢) على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية ليس هو الدليل الذي تضمنته الآية : أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم ، غير المحال الذي أفضى إليه الدليل المذكور في الآية . وذلك أن المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية ، هو أكثر من محال واحد ؛ إذ قَسَمُوا الأمر إلى ثلاثة أقسام ، وليس في الآية تقسيم . فدليلهم الذي

(١) أي ابن رشد بعد كلامه السابق في « مناهج الأدلة » ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة : وقد يدل ذلك .

استعملوه هو الذى يعرفه أهل المنطق بالشرطى المنفصل^(١) ، ويعرفونه هم فى صناعتهم بدليل السبر والتقسيم . والدليل الذى فى الآيه هو الذى يُعرف فى صناعة المنطق بالشرطى المتصل ، وهو غير المنفصل . ومن نظر فيه أدنى نظر فى تلك الصناعة^(٢) / تبين له الفرق بين الدليلين .

ص ٣٢٩

وأيضاً ، فإن المحالات التى أفضى إليها دليلهم غير المحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ؛ وذلك أن المحال الذى أفضى إليه دليلهم [هو]^(٣) أن يكون العالم : إما لا موجوداً ولا معدوماً ؛ وإما أن يكون موجوداً ومعدوماً^(٤) ؛ وإما أن يكون الإله عاجزاً مغلوباً . وهذه مستحيلات دائمة الاستحالة أكثر من واحد . والمحال الذى أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلًا على الدوام ، وإنما علقست الاستحالة فيه فى وقت مخصوص ، وهو أن يوجد العالم فاسداً فى وقت الوجود ، فكأنه قال : (لو كان فيهما آلهة إلا الله) لوجد العالم فاسداً فى الآن ، ثم استثنى أنه غير فاسد ، فوجب ألا يكون هناك إله إلا واحد^(٥) .

قلت : الفساد المذكور فى الآيه لم يوقت بوقت مخصوص ، والفساد ليس هو امتناع الوجود الذى يُقدَّر عند تمناع الفاعلين ، إذا أراد أحدهما شيئاً وأراد الآخر نقيضه ، ولا هو أيضاً امتناع الفعل الذى يُقدَّر عن كون المفعول الواحد لفاعلين ، فإن هذا كله يقتضى عدم الوجود .

(١) مناهج الأدلة : بالقياس الشرطى المنفصل .

(٢) مناهج الأدلة : ومن نظر فى تلك الصناعة أدنى نظر .

(٣) هو : ساقطة من الأصل ، وزدتها من مناهج الأدلة ، (ص ١٥٩) .

(٤) مناهج الأدلة : موجوداً معدوماً .

(٥) مناهج الأدلة : ألا يكون هناك إلا إله واحد .

وأما الفساد فهو ضد الصلاح . كما قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٢] .

وقال : ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ﴾ [سورة الأعراف : ٥٦] .

وقال : ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٠٥] .

وقال : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [سورة المائدة : ٣٢] .

وقالت الملائكة : ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٣٠] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا ﴾ [سورة المائدة : ٣٣] .

وقال : ﴿ وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٧١] .

وجماع الصلاح للآدميين هو طاعة الله ورسوله ، وهو فعل ما ينفعهم وترك ما يضرهم ، والفساد بالعكس . فصلاح الشيء هو حصول كماله الذي به تحصل سعادته ، وفساده بالعكس . والخلق صلاحهم وسعادتهم

في أن يكون الله هو معبودهم ، الذي تنتهى إليه محبتهم وإرادتهم ، ويكون ذلك غاية الغايات ، ونهاية النهايات .

/ولهذا كان كل عمل يُعمل لغير الله لا ينفع صاحبه بل قد يضره ، ص ٣٣٠
وكانت أعمال الذين كفروا : ﴿ كَرَّمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَأَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ﴾ [سورة إبراهيم : ١٨] .

قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] .

فعبادته هي الغاية التي فيها صلاحهم ، فإن الإنسان حارث همّام . كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أصدق الأسماء الحارث وهمام »^(١) . والحارث هو الكاسب ، والهمّام هو الذي يكثر همّ ، الذي هو أول الإرادة ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، وكل مرید لابد له من مراد ، والذي يجب أن يكون هو المراد المقصود بالحركات هو الله ، فصلاح النفوس وسعادتها وكما لها في ذلك ، وهكذا العالم العلوى أيضا .

والحركات ثلاثة : طبيعية ، وقسرية ، وإرادية . لأن الحركة : إما أن يكون مبدؤها من المتحرك ، وإما من غيره . فما كان مبدؤها من غيره فهي القسرية الكرهية ، وما كان مبدؤها من المتحرك ، فإن كان [على] ^(٢) شعور منه فهي الإرادية ، وإلا فهي الطبيعية .

والطبيعية لا تُعرف إلا إذا خرج المطبوع عن مركزه ، كصعود الحجر

(١) مضى الحديث فيما سبق ، ج ٨ ، ص ٤٥٧ .

(٢) على : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

والماء إلى فوق ، ففي طبعه الهوى والنزول ، فهي تابعة للقسرية ، فكل من الطبيعية والقسرية تابعة لغيرها .

فبدأ الحركات كلها هي الإرادية ، وكل إرادة لا يكون الله هو المراد المقصود بالقصد الأول بها ، كانت ضارة لصاحبها مفسدة له ، غير نافعة [ولا] ^(١) مصلحة له .

وليس ما يستحق أن يكون هو المحبوب لذاته ، المراد لذاته ، المطلوب لذاته ، المعبود لذاته : إلا الله . كما أنه ليس ما هو بنفسه مبدع خالق إلا الله ، فكما أنه لا ربّ غيره ، فلا إله إلا هو ، فليس في المخلوقات ما يستقل بإبداع شيء حتى يكون رباً له ، ولكن ثم أسباب متعاونة ولها فاعل هو سببها .

وكذلك ليس في المخلوقات ما هو مستحق لأن يكون المستقل بأن يكون هو المعبود المقصود المراد بجميع الأعمال ، بل إذا استحق أن يُحب ويُراد ، فإنما يراد لغيره ، وله ما شاركه في أن يحب معه ، وكلاهما يجب أن يحب لله ، لا يُحب واحدٌ منهما لذاته ، إذ ليست ذاته هي التي يحصل بها كمال النفوس وصلاحها وانتفاعها ، إذا كانت هي الغاية المطلوبة .

والله فطر عباده على ذلك ، وهو أعظم من كونه فطرهم على حب الأغذية التي تصلحهم ، فإذا تناولوا غيرها أفسدتهم ، فإن ذلك ، وإن كان كذلك ، ففي الممكن أن يجعل في غير ذلك ما يغذيهم . وأما كون الفطرة يمكن أن تصلح على عبادة غير الله ، فهذا ممتنع/لذاته كما يمتنع لذاته

ص ٣٣١

(١) ولا : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

أن يكون للعالم مبدع غير الله . قال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] الآية .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل تحسون فيها من جدعاء ؟

وفي صحيح مسلم عن عياض بن حمار ، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقول الله : إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا .

والفطر تعرف هذا أعظم مما تعرف ما يلائمها من الطعام والشراب ، لكن قد يحصل للفطرة نوع فساد ، فيفسد إدراكها ، كما يفسد إدراكها إذا وجدت الحلواً ، وهذا هو أعرف المعروف الذي أمر الله الرسل أن تأمر به ، والشرك أنكر المنكر الذي أمرهم بالنهي عنه ، والشرك لا يغفره الله ، فإنه فساد لا يقبل الإصلاح .

ولهذا وجب التفريق بين الحب مع الله ، والحب لله ، فالأول شرك ، والثاني إيمان .

قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥] ، فليس لأحد أن يحب شيئاً مع الله .

وأما الحب لله ، فقال تعالى : ﴿ أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ [سورة التوبة : ٢٤] .

وقال صلى الله عليه وسلم في الصحيح : ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله ، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه ، كما يكره أن يُلقى في النار^(١) .

وفي الحديث : أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله ، ومن أحب لله وأبغض لله ، وأعطى الله ، ومنع الله فقد استكمل الإيمان^(٢) . وهذا حقيقة قوله تعالى : ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ ﴾ [سورة الأنفال : ٣٩] .

وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم : يقول الله : أنا أغنى الشركاء عن الشرك ، من عمل عملاً أشرك فيه غيري ، فأنا^(٣) منه بريء ، وهو كله للذي أشرك^(٤) .

فكان الفعل الواحد ممتنع أن يكون من فاعلين مستقلين ، فيمتنع أن يكون المرادين مستقلين بالإرادة ، فإن كون هذا مستقلاً بكونه هو المراد المحبوب ، يناقض كون الآخر كذلك ، ومتى لم يكن المراد مستقلاً

(١) سبق الحديث في : ج ٣ ص ١٣٦ .

(٢) قال السيوطي في «الجامع الكبير» : «أوثق عرى الإيمان الموالاة في الله والمعاداة في الله والحب في الله والبغض في الله - (طب) الطبراني في المعجم الكبير عن ابن عباس .»

(٣) في الأصل : فإنه . وهو خطأ .

(٤) الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه في : مسلم ٢٢٨٩/٤ (كتاب الزهد والرقائق ، باب من أشرك في عمله غير الله) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٠٥/٢ (كتاب الزهد ، باب الرياء والسمعة) .

بالإرادة ، لم يكن هو المراد ، بل بعض المراد ، وما كان بعض المراد لم يحصل به صلاح النفوس ، وهو المراد الذى لا يصلح المتحرك بالإرادة إلا به . / فمن أراد غير الله بعمله امتنع أن يكون الله مراده بعمله ، ومن لم يكن الله هو مراده ، لم يحصل صلاحه ، بل كان الحاصل فساده بالشرك لا يُغفر ، بخلاف ما دونه .

ص ٣٣٢

وأفضل الكلام قول : لا إله إلا الله . والإله هو الذى يستحق أن تألفه القلوب بالحب والتعظيم ، والإجلال والإكرام ، والخوف والرجاء ، فهو بمعنى المألوه ، وهو المعبود الذى يستحق أن يكون كذلك .

ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية ، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء ، اعتقدوا أن الإله بمعنى الآله : اسم فاعل ، وأن الإلهية هى القدرة على الاختراع ، كما يقوله الأشعرى وغيره ، ممن يجعلون أخص وصف الإله القدرة على الاختراع .

ومن قال : إن أخص وصف الإله هو القدم ، كما يقوله من يقوله من المعتزلة ، قال ما يناسب ذلك فى الإلهية ، وهكذا غيرهم . وقد بسط الكلام على هذا فى موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور ، وأن هؤلاء غلطوا فى معرفة حقيقة التوحيد ، وفى الطرق التى بينها القرآن ، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد . ومنهم من ضم إلى ذلك نقي الصفات أو بعضها ، فجعل نقي ذلك داخلا فى مسمى التوحيد . وإدخال هذا فى مسمى التوحيد ضلال عظيم .

وأما الأول ، فلا ريب أنه من التوحيد الواجب ، وهو الإقرار بأن خالق العالم واحد ، لكنه هو بعض الواجب وليس هو الواجب الذى به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد ، بل المشركون الذين سَمَّاهم الله ورسوله مشركين ، وأخبرت الرسل أن الله لا يغفر لهم ، كانوا مقرِّين بأن الله خالق كل شيء .

فهذا أصل عظيم يجب على كل أحد أن يعرفه ، فإنه به يُعرف التوحيد ، الذى هو رأس الدين وأصله .

وهؤلاء قَصَّروا فى معرفة التوحيد ، ثم أخذوا يثبتون ذلك بأدلة ، وهى ، وإن كانت صحيحة ، فلم تُنْزَع فى هذا التوحيد أمة من الأمم ، وليست الطرق المذكورة فى القرآن هى طرقهم ، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد .

قال ابن رشد^(١) : « فقد تبين من هذا القول الطرق التى دعا الشرع من قبيلها الناس إلى الإقرار بوجود البارى تعالى^(٢) ، وتنى^(٣) الإلهية عمَّا سواه ، وهما المعنيان اللذان تضمنتهما^(٤) كلمة التوحيد : أعنى^(٥) لا إله إلا الله ، فمن نطق بهذه الكلمة ، وصدَّق بهذين المعنيين اللذين تضمنتهما بهذه الطرق^(٦) التى وصفنا ، فهو المسلم الحقيقى الذى عقيدته/العقيدة^(٧) »

ص ٣٣٣

(١) بعد كلامه السابق فى « مناهج الأدلة » ص ١٥٩ .

(٢) مناهج الأدلة : البارى سبحانه .

(٣) فى الأصل (ت) : وتفا .

(٤) مناهج الأدلة : تضمنتها .

(٥) فى الأصل : كلمة أعنى التوحيد ، وهو تحريف .

(٦) مناهج الأدلة : الطريق .

(٧) فى الأصل : عقيدة ، والتصويب من « مناهج الأدلة » .

الإسلامية ، ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة ، وإن صدق بهذه الكلمة ، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم .

ثم تكلم على الصفات الثبوتية فقال ^(١) « الفصل الثالث في الصفات : أما ^(٢) الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع لوجود العالم بها ^(٣) ، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان ، وهي [سبعة] ^(٤) : العلم ، والحياة ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . أما العلم فقد نبه الكتاب ^(٥) على وجه الدلالة عليه ، في قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] .

ووجه الدلالة : أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه ، أعني كَوْنُ صنعه بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك ^(٦) المصنوع ، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما وُجدت ^(٧) عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية ^(٨) ، فوجب أن يكون عالما به .

مثال ذلك : أن الإنسان إذا ^(٩) نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «مناهج الأدلة» ص ١٦٠ - ١٦١ .

(٢) مناهج الأدلة : وأما .

(٣) مناهج الأدلة : بوصف الصانع الموجد للعالم بها .

(٤) سبعة : ساقطة من الأصل ، وزدتها من «مناهج الأدلة» .

(٥) مناهج الأدلة : الكتاب العزيز .

(٦) مناهج الأدلة : بذلك .

(٧) مناهج الأدلة : وإنما حدث .

(٨) مناهج الأدلة : ما قبل الغاية قبل الغاية .

(٩) مناهج الأدلة : إذ .

صُنِعَ مِنْ أَجْلِ الْحَائِظِ ، وَأَنْ الْحَائِظُ مِنْ أَجْلِ السَّقْفِ - تَبَيَّنَ أَنَّ الْبَيْتَ إِنَّمَا وَجَدَ عَنْ فَاعِلٍ (١) عَالِمٍ بِصِنَاعَةِ الْبِنَاءِ ، وَهَذِهِ الصِّفَةُ هِيَ صِفَةُ قَدِيمَةٍ ، إِذْ كَانَ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ (٢) أَنْ يَتَّصِفَ بِهَا وَقْتًا [مَا] (٣)

لَكِنْ لَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ نَتَعَمَّقَ فِي هَذَا فَتَقُولُ (٤) مَا يَقُولُهُ (٥) الْمُتَكَلِّمُونَ : إِنَّهُ يَعْلَمُ الْمَحْدَثَ فِي وَقْتِ حَدُوثِهِ بِعِلْمٍ قَدِيمٍ ، فَإِنَّهُ يَلْزَمُ عَلَى (٦) هَذَا أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْمَحْدَثِ فِي وَقْتِ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ (٧) عِلْمًا وَاحِدًا .

وَهَذَا أَمْرٌ غَيْرٌ مَعْقُولٌ ، إِذْ كَانَ الْعِلْمُ وَاجِبًا أَنْ يَكُونَ تَابِعًا لِلْمَوْجُودِ . وَلَمَّا كَانَ الْمَوْجُودُ تَارَةً يُوجَدُ فَعَلًا ، وَتَارَةً يَوْجَدُ قُوَّةً ، وَجِبَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ بِالْوُجُودَيْنِ مُخْتَلِفًا ، إِذْ كَانَ فِي (٨) وَقْتِ وَجُودِهِ بِالْقُوَّةِ غَيْرِ وَقْتِ وَجُودِهِ بِالْفِعْلِ . وَهَذَا - يَعْنِي قَوْلَ الْمُتَكَلِّمِينَ (٩) - شَيْءٌ لَمْ يَصْرَحِ الشَّرْعُ بِهِ (١٠) ، بَلِ الَّذِي صَرَّحَ بِهِ خِلَافَهُ ، وَهُوَ أَنَّهُ (١١) يَعْلَمُ الْمَحْدَثَاتِ حِينَ حَدُوثِهَا .

كَمَا قَالَ تَعَالَى : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٩] .

(١) فاعل : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

(٢) مناهج الأدلة : عليه سبحانه .

(٣) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها من «مناهج الأدلة» .

(٤) مناهج الأدلة : أن يتعمق في هذا فيقال ..

(٥) مناهج الأدلة : ما يقول (وفي نسخة : ما يقوله) .

(٦) مناهج الأدلة : عن .

(٧) مناهج الأدلة : في وقت عدمه وفي وقت وجوده .

(٨) في : ليست في «مناهج الأدلة» (ص ١٦١) .

(٩) عبارة «يعني قول المتكلمين» من كلام ابن تيمية وليست في «مناهج الأدلة» .

(١٠) مناهج الأدلة : لم يصرح به الشرع .

(١١) في الأصل : أن . والتصويب من «مناهج الأدلة» .

فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم^(١) بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف أنه تلف^(٢) في وقت تلافه^(٣) . وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع .

وإنما كان هكذا^(٤) لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد/

ص ٣٣٤

غير هذا المعنى ، وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة ، إلا أنهم يقولون : إن العلم المتغير بتغير المعلومات^(٥) الموجودات هو محدث ، والبارى تعالى^(٦) لا يقوم به حادث ، لأن ما لا ينفك عن الحوادث ، زعموا أنه حادث^(٧) .

قال^(٨) : « وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة ، فإذا الواجب أن

تقرر^(٩) هذه القاعدة على ما وردت ، ولا يُقال : إنه يعلم حدوث الحوادث^(١٠) وفساد الفاسدات ، لا يعلم محدث ولا بعلم قديم ، فإن هذه بدعة في الإسلام : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٤] .

قال^(١١) : « والذي يُقال للخواص : إن العلم القديم لا يشبه علم

(١) في الأصل : عالم . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٢) مناهج الأدلة : قد تلف أنه قد تلف .

(٣) مناهج الأدلة : تلفه (وفي نسخة : تلافه) .

(٤) مناهج الأدلة : .. كان هذا هكذا ..

(٥) المعلومات : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : والبارى سبحانه .

(٧) مناهج الأدلة : زعموا حادث (وفي نسخة : زعموا أنه حادث) .

(٨) في « مناهج الأدلة » بعد الكلام السابق مباشرة .

(٩) مناهج الأدلة : تقرر .

(١٠) مناهج الأدلة : المحدثات .

(١١) الكلام التالى ورد في نسخة (أ) فقط ، وأثبتته الدكتور محمود قاسم في ذيل ص ١٦١ .

الإنسان المحدث^(١)، فالذى يدركه الإنسان من تغاير العلم المحدث بالماضى والمستقبل والحاضر هو شىء يخص العلم المحدث^(٢)، وأما العلم القديم فيجب فيه اتحاد هذه العلوم، لأن انتفاء العلم عنه بما يحدثه من هذه الموجودات الثلاثة^(٣) محال، فقد وقع اليقين بعلمه سبحانه بها، وانتفى التكيف، إذ التكيف^(٤) يوجب تشبيه العلم القديم بالمحدث^(٥) .

قلت : هذا الكلام من جنس ما حكاه عن المتكلمين، فإنه إذا اتحد فى العلم القديم العلم بالماضى والحاضر والمستقبل، ولم يكن هذا مغايراً لهذا، كان العلم بالموجود حال وجوده وحال عدمه واحداً، وهذا مناقض لما تقدم من قوله، « يجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفاً » .

غاية ما فى هذا الباب أن هذا الرجل يقول : إن عدم التغاير هو ثابت فى العلم القديم دون المحدث . ولا ريب أن أولئك المتكلمين يقولون هذا، ولكن يقولون : لو فرض بقاء العلم الحادث لكان حكمه حكم القديم، ويقولون : إن هذا من باب حدوث النسب والإضافات، التى لا توجب حدوث المنسوب المضاف، كالتيامن والتياسر .

وهكذا هذا يقول : إنما تتجدد النسب والإضافات، وقد ذكر ذلك فى مقالة له فى العلم^(٦)، لكن المتكلمون خير منه، لأنهم يقولون بعلمها

(١) مناهج الأدلة : لا يشبه العلم المحدث .

(٢-٣) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : الثلاث .

(٤) مناهج الأدلة : التكيف إذ التكيف . .

(٥) مناهج الأدلة : بالعلم المحدث .

(٦) المقالة التى يشير إليها ابن تيمية هى رسالة نشرت مع كتاب « فلسفة ابن رشد » الذى طبعه محمود على =

بعد وجودها : إما بعلم زائد عند بعضهم ، وإما بذلك الأول عند بعضهم .

وأما هذا فلا يثبت إلا العلم الذى هو سبب وجودها . كما سيأتى كلامه . وهذا عندهم حكم يعم الواجب والقديم . وهذا يقول : بل ذلك حكم يخص المحدث . وهو لم يأت على الفرق بحجة إلا مجرد الدعوى . وقد بين ذلك فى كلام أفرده فى مسألة العلم . وأراد أن يتتصر بذلك للفلاسفة الذين قيل عنهم : إنهم يقولون : إنه يعلم الكلليات ولا يعلم الجزئيات إلا على وجه/كلى ، فذكر أنهم يقولون : إنه يعلم الجزئيات ، لكن على هذا الوجه .

ص ٣٣٥

كلام ابن رشد فى
ضميمة لمسألة العلم
القديم . ورد ابن زبية
عليه

فقال لمن راسله (١) : « لما فقمم بجودة ذهنكم . وكرم (٢) طبعكم . كثيرا ممن يتعاطى هذه العلوم ، وانتهى نظركم السديد إلى أن وقفتم على الشك العارض فى العلم القديم (٣) ، مع كونه متعلقا بالأشياء المحدثّة . وجب علينا لمكان الحق ، ولمكان إزالة الشك والشبهة عنكم (٤) ، أن نحلّ هذا الشك بعد أن نقول فى تقريره ، فإن لم يعرف الربط لم يقدر على

صحيح ويتضمن كتاب « فصل المقال » وكتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » وهذه الرسالة نشرت بعد كتاب « فصل المقال » بعنوان « ضميمة لمسألة العلم القديم التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال - رضى الله عنه » ، وسينقل ابن زبية كلاما منها بعد قليل بإذن الله .

(١) أى ابن رشد فى رسالة « ضميمة فى مسألة العلم القديم » التى أشرت إليها فى التعليق السابق (ضمن

كتاب فلسفة ابن رشد ، ص ٣٦ - ٣٨ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٣/١٩٣٥ : .)

(٢) ضميمة فى مسألة العلم القديم : وكرم .

(٣) ضميمة فى . . . فى علم القديم سبحانه .

(٤) ضميمة فى . . . ولمكان إزالة هذه الشبهة عنكم .

الحل (١) والشك يلزم هكذا إن كانت الأشياء كلها في علم الله تعالى (٢) قبل أن تكون ، (٣) فهل هي في علمه في حال كونها كما كانت عليه قبل أن توجد؟ (٣)

فإن قلنا : إنها في علم الله تعالى (٤) في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً ، وأن تكون (٥) إذا خرجت من العدم إلى الوجود ، فقد حدث هناك (٦) علم زائد ، وذلك مستحيل على العلم القديم .

وإن قلنا : إن العلم القديم فيها واحد في الحالين (٧) .

قيل : فهل هي في نفسها - أعني الموجودات الحادثة قبل أن توجد - كما هي حين وجدت؟ فيجب (٨) أن يقال : ليست في نفسها [قبل أن توجد] (٩) كما هي حين وجدت ، وإلا كان المعلوم والموجود (١٠) واحداً .

فإذا سلم الخصم هذا ، قيل له : أفليس العلم الحقيقي هو معرفة الوجود على ما هو عليه؟

(١) في الأصل : عرف ، و : عذر : غير متقوتين . وفي « ضمنية في ... » : فإنه من لم يعرف الربط لم يقدر على الحل .

(٢) ضمنية في ... : الله سبحانه .

(٣-٣) بدلا من هذه العبارات في « ضمنية ... » : فهل هي في حال كونها في علمه كما كانت فيه قبل كونها؟ أم هي في علمه في حال وجودها على غير ما كانت عليه في علمه قبل أن توجد؟

(٤) تعالى : ليست في « ضمنية » (ص ٣٧) .

(٥) ضمنية : وأن يكون .

(٦) ضمنية ... : قد حدث هناك ..

(٧) ضمنية ... : إن العلم بها واحد في الحاليتين .

(٨) ضمنية ... : فيسبب .

(٩) عبارة « قبل أن توجد » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضمنية ... » (ص ٣٧) .

(١٠) ضمنية ... : الموجود والمعلوم .

فإذا قال : نعم .

قيل : فيجب على هذا إذا اختلف الشيء في نفسه ، أن يكون العلم به يختلف^(١) ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه ، فإذا يجب أحد الأمرين^(٢) : إما أن يختلف العلم القديم في نفسه ، أو تكون الحوادث غير معلومة^(٣) ، وكلا الأمرين مستحيل عليه سبحانه .

ويؤكد هذا الشك ما يظهر من حال الإنسان ، أعنى من تعلق علمه بالأشياء المعلومه على تقدير الوجود ، وتعلق علمه بها إذا وجدت ، فإنه من اليّن بنفسه أن العلمين يتغايران^(٤) ، وإلا كان جاهلا بوجودها في الوقت الذي وجدت فيه ، وليس ينجى من هذا ما جرت [به]^(٥) عادة المتكلمين في الجواب عن هذا ، بأنه سبحانه^(٦) يعلم الأشياء قبل كونها ، على ما تكون عليه في كونها^(٧) ، من زمان ومكان ، وغير ذلك من الصفة المختصة به بوجود موجود^(٨) .

فإنه يقال لهم : إذا^(٩) وجدت فهل حدث هنالك تغير أو لم يحدث ،

وهو خروج الشيء من العدم إلى الوجود ؟

(١) في الأصل : مختلف . والتصويب من « ضمنية ... » .

(٢) ضمنية .. : أمرين .

(٣) ضمنية .. : أو تكون الحوادث غير معلومة له .

(٤) ضمنية .. : متغايران .

(٥) به : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضمنية ... » .

(٦) ضمنية .. : بأنه تعالى .

(٧) ضمنية .. : في حين كونها .

(٨) ضمنية .. : من الصفات المختصة بوجود موجود .

(٩) ضمنية ... : فإذا .

فإن قالوا : لم يحدث ، فقد كابرُوا .

وإن قالوا : حدث هنالك تغير .

ص ٣٣٦ قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير^(١) معلوم/للقديم^(٢) أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم .

وبالجملة فيعسر أن يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد ، وأن العلم به^(٣) بعد أن وُجد علم واحد بعينه . فهذا هو تقرير هذا الشك .

قال^(٤) : « وقد رام الإمام أبو حامد الغزالي^(٥) حل هذا الشك في كتابه الموسوم « بتهافت الفلاسفة » بشيء ليس فيه منفع^(٦) . وذلك أنه قال قولاً معناه هذا ، وهو أنه زعم أن العلم والمعلوم من المضاف ، وكما أنه قد يتغير أحد المتضايقين ولا يتغير هذا الآخر في نفسه^(٨) ، كذلك يشبه^(٩) أن يعرض للأشياء في علم الله سبحانه وتعالى^(١٠) ، أعني أن تتغير^(١١) في أنفسها ، ولا يتغير علمه سبحانه وتعالى^(١٢) بها .

(١) ضمنية . . . : التغير .

(٢) ضمنية . . . : للعلم القديم .

(٣) ضمنية . . (ص ٣٨) : والعلم به .

(٤) بعد الكلام السابق بسطرين في « ضمنية . . . » ص ٣٨ .

(٥) ضمنية . . : وقد رام أبو حامد . .

(٦) ضمنية . . : بالتهافت .

(٧) ضمنية . . : مقنع .

(٨) ضمنية . . . : أحد المضافين ولا يتغير المضاف الآخر في نفسه .

(٩) في الأصل : نسبه ، وهو تحريف .

(١٠) وتعالى : ليست في « ضمنية . . . » .

(١١) ضمنية . . : يتغير ، وهو خطأ .

(١٢) وتعالى : ليست في « ضمنية . . . » .

ومثال ذلك في المضاف : أنه قد تكون^(١) الإسطوانة الواحدة يمينه زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير في نفسه .

قال^(٢) : « وليس هذا^(٣) بصادق^(٤) ؛ فإن الإضافة قد تغيرت^(٥) في نفسها ، وذلك أن الإضافة التي كانت يمينه قد عادت يسرة ، وإنما الذي لم يتغير موضع الإضافة^(٦) ، أعنى الحامل لها الذي هو زيد .

وإذا كان كذلك^(٧) ، وكان العلم هو نفس إضافة ؛ فقد يجب أن يتغير^(٨) عند تغير المعلوم كما يتغير الإضافة^(٩) : إضافته الإسطوانة إلى زيد عند تغيرها في نفسها^(١٠) ، وذلك إذا عادت يسرة بعد أن كانت يمينه .

قال^(١١) : « والذي ينحل به هذا الشك عندنا ، هو أن يُعرف أن الحال^(١٢) في العلم القديم مع الموجود بخلاف^(١٣) الحال في العلم المحدث مع

(١) في الأصل : يكون . والثبت من « ضمنية . . . » .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(٣) هنا : ساقطة من « ضمنية . . . » .

(٤) في الأصل : يصادف ، وهو تحريف .

(٥) في الأصل : قد تعترض ، وهو تحريف . والتصويب من « مناهج الأدلة » .

(٦) ضمنية . . . لم يتغير هو موضوع الإضافة .

(٧) ضمنية . . . وإذا كان ذلك كذلك .

(٨) ضمنية . . . : يتغير .

(٩) كلمة « الإضافة » : ساقطة من « ضمنية . . . » .

(١٠) عبارة « في نفسها » : ساقطة من « ضمنية . . . » .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٨ .

(١٢) ضمنية . . . : يعرف الحال .

(١٣) ضمنية . . . : خلاف .

الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد فقد^(١) حدث في العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك في العلم المحدث ؛ للزم أن يكون العلم القديم معلولاً للموجود لا علة له ، فإذا وجب^(٢) أن لا يحدث هنالك تغير ، كما يحدث في العلم المحدث .

وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عُرف فساد هذا القياس . وكما لا يحدث^(٣) في الفاعل تغير عند وجود مفعول له^(٤) ، أعنى تغيراً^(٥) لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث في العلم القديم تغير^(٦) عند حدوث مفعوله^(٧) عنه .

فإذا قد انحل هذا^(٨) الشك ، ولم يلزمنا أنه إذا لم يحدث هنالك تغير ، أعنى في العلم القديم ، فليس يعلم الموجود في حين/حدوثه على ما هو عليه ، وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث ، [بل لا يعلمه إلا] بعلم قديم^(٩) ،^(١٠) كما ظن أنه لازم من ذلك القول^(١١) ، لأن حدوث التغير في

(١) فقد : ليست في « ضميمة ... » .

(٢) ضميمة .. : واجب .

(٣) ضميمة .. : وكما أنه لا يحدث .

(٤) ضميمة .. (ص ٣٩) : مفعوله .

(٥) ضميمة ... : تغيراً .

(٦) ضميمة .. : في العلم القديم سبحانه تغيراً .

(٧) ضميمة .. : معلومه .

(٨) هذا : ليست في « ضميمة ... » .

(٩) في الأصل : وإنما لزم أنه لا يعلمه بعلم محدث لا بعلم قديم . وفي « ضميمة ... » : وإنما لزم أن لا

يعلمه بعلم محدث إلا بعلم قديم . ولعل الصواب ما أثبتته ، وهو الموافق لمعنى الكلام السابق واللاحق .

(١٠-١١) : ساقط من « ضميمة ... » .

العلم عندنا بتغير الموجود^(١) إنما هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المحدث .

فإذا العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث ، لا أنه غير متعلق أصلاً ، كما حكى عن الفلاسفة أنهم لموضع هذا الشك قالوا : إنه لا يعلم الجزئيات^(٢) .

وليس الأمر كما توهم عليهم ، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذي من شرطه الحدوث بحدوثها ،^(٣) ويعلمها بالعلم القديم الذي ليس من شرطه الحدوث بحدوثها^(٤) ، إذ كان علة لها لا معلولا عنها ، كالحال في العلم المحدث .

وهذا هو غاية التنزيه الذي يجب أن يعترف به ، فإنه إذا [قد] اضطر البرهان^(٥) إلى أنه عالم بالأشياء من جهة أن صدورها عنه ، [إنما هو]^(٥) من جهة أنه عالم ، لا من جهة أنه موجود فقط ، أو موجود بصفة كذا^(٦) ، بل من جهة أنه عالم . كما قال تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] .

وقد اضطر البرهان إلى أنه غير عالم بها [بعلم]^(٧) هو على صفة العلم

(١) ضمنية . . . في العلم عند تغير الموجود .

(٢) ضمنية . . . عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك : إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات .

(٣-٣) : ساقط من « ضمنية . . . » .

(٤) في الأصل : فإنه إذا اضطر البرهان . وفي « ضمنية . . . » : فإنه قد اضطر البرهان . ولعل الصواب ما

أثبت .

(٥) عبارة « إنما هو » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضمنية » .

(٦) في الأصل : بصفة كلا . والتصويب من « ضمنية . . . » .

(٧) يعلم : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « ضمنية . . . » .

بالمحدّث^(١) ، فواجب أن يكون هناك بالموجودات^(٢) علم آخر لا يكيّف ، وهو العلم القديم^(٣) .

قال^(٤) : « وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات ، وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات » .

قال^(٥) : « فهذا ما ظهر لنا في وجه هذا الشك ، وهو أمر لا مرية فيه ولا شك » .

قلت : لقائل أن يقول : ليس فيما ذكره جواب ، وذلك أن تفريقه بين العلم القديم والعلم المحدث ، بأن ذلك سبب للموجود ، وهذا سبب عنه - هو قول تقوله طائفة من الفلاسفة ، وقد عارضهم طائفة من المتكلمين ، فزعموا أن ليس في العلم ما هو سبب لوجود الموجود ، بل العلم يطابق المعلوم على ما هو عليه ، فلا يكسبه صفة ، ولا يكتسب عنه صفة . وأولئك يقولون : علمه فعل ، وهؤلاء يمنعون ذلك .

والتحقيق أن كلاً من العلمين : علم الخالق وعلم المخلوق ، ينقسم إلى ما يكون له تأثير في وجود معلومه ، وإلى ما لا يكون كذلك ، / فما لا يكون كذلك علم الله بنفسه سبحانه ، فإن هذا العلم ليس سبباً لهذا الموجود ، فلا يجوز إطلاق القول بأن ذلك العلم سبب للوجود مطلقاً .

(١) ضمنية : المحدث .

(٢) ضمنية .. : أن يكون هنالك للموجودات ..

(٣) ضمنية .. : القديم سبحانه .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٣٩ .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، وفي نفس الصفحة .

وكذلك علمنا بمخلوقات الله التي لا أثر لنا فيها كالسموات .

وأما الثانى فعلم الله بمخلوقاته ، فإن خلق المخلوقات مشروط بالعلم بها . كما قال : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ [سورة الملك : ١٤] ، فالعلم بها شرط فى وجودها ، لكن ليس هو وحده العلة فى وجودها ، بل لا بد من القدرة والمشئة .

ومن هنا ضل هؤلاء المتفلسفة ، فجعلوا مجرد العلم بنظام المخلوقات موجبا لوجودها ، ولم يجعلوا للقدرة والمشئة أثراً ، مع أن تأثير القدرة والمشئة فى ذلك أظهر من تأثير العلم ، مع أنهم متناقضون فى ذلك ، فإنهم قد يثبتون العناية والمشئة تارة وينفونها تارة .

وعلم العبد بما يريد فعله من أفعاله ، هو أيضا شرط فى وجود المعلوم ، فهذا العلم بهذا المحدث شرط فى حصوله ، والمعلوم تابع للعلم المحدث هنا ، فليس وجود كل معلوم لنا هو علة وسببا لعلمنا مطلقا ، بل يُفَرَّقُ فى ذلك بين العلم النظرى والعلم العملى ، فبطل هذا الفرق .

ثم يُقال أيضا : لا ريب أن الفاعل إذا أراد أن يفعل أمراً ، فعَلِمَ ما يريد أن يفعل ، لم يكن هذا هو العلم بأن سيكون ، فإنه ليس كل من تصور ما يريد أن يفعل يعلم أن سيكون ما يريد ، بل الواحد منا يتصور أشياء يريدونها ولا يعلم أنها تكون ، بل لا تكون ، ثم إذا علم العالم أن الشيء سيكون ثم كان ، علم أنه قد كان .

فهنا فى حقنا ثلاثة علوم ، وهو إنما ذكر فى حق الله العلم المشروط فى الفعل ، وهو الذى لا يكون المرید مریداً حتى يحصل ذلك العلم ، فإن الإرادة مشروطة بتصور المراد .

أما العلم بأن سيكون المراد ، فهذا لا يثبت بمجرد ما ذكره ، فإن هذا علم خبري ، وذاك علم طلبى . ثم إذا ثبت هذا العلم جاء الشك ، وهو أنه هل يكون هذا العلم هو نفس العلم بوقوعه إذا وقع أم لا ؟
 والمتكلمون تكلموا فى هذين العلمين ، وأرادوا جعل أحدهما هو الآخر ، فكانوا أقرب إلى الصواب ممن جعل العلم بما يريد هو العلم بأن سيكون المراد ، وذلك هو العلم بأن قد كان .

فتبين أن طريقة المتكلمين أقل إشكالاً ، وأقرب إلى الصواب .

ص ٣٣٩

وأيضاً فيقال له : العالم بما يريد أن يفعل إذا فعله علم أنه سيكون ، ثم علم أن قد كان ، لم يخرج بذلك عن أن يكون العلم القديم شرطاً فى وجود المعلوم ، وهو من تمام علة وجوده ، وإذا كانت نفسه مستلزمة لعلمه بالموجود بشرط فعله لها ، كما فى سمعه وبصره ، لم يكن شىء من أحواله معلولاً لغيره .

فقوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علة له - ليس بلازم .

وأما ما ذكره من نقي التغير ، فهو قد طعن فى دليل المتكلمين على نفيه ، ولم يذكر هو دليلاً على نفيه ، فبقي نفيه له بلا حجة أصلاً ، إلا قوله : يلزم أن يكون العلم القديم معلولاً للوجود لا علة له ، وليس هذا بصحيح ، فإنه بتقدير تجدد علم ثان ، لا يخرج العلم الذى به كان الفاعل فاعلاً عن أن يكون علة .

وأيضاً فعلم الله لازم لذاته ، وهو الذى فعل الموجودات . فإذا قيل :

إن ذاته أوجبت له هذا العلم ، بشرط فعله ما فعل ، لم يكن ذلك موجبا لافتقاره في العلم إلى غيره .

وقوله : « إنما أتى هذا من قياس الغائب على الشاهد » .

فيقال : جميع ما تذكره أنت وأصحابك والمتكلمون في هذا الباب ، لا بد فيه من مقدمة كلية تتناول الغائب والشاهد ، ولولا ما يوجد في الشاهد من ذلك ، لما تُصور من الغائب شيء أصلا ، فضلا عن معرفة حكمه ، فإن أبطلت هذا بطل جميع كلامكم .

وأما قوله : « كما لا يحدث في الفاعل تغير عند وجود مفعول له ، كذلك في العلم عند حدوث مفعوله » .

فيقال له : أنت قد أبطلت دليل المتكلمين على هذا الأصل الذي قاسوا عليه ، ولم تذكر لك عليه دليلا ، فإن أولئك بنّوه على أن ما لا يسبق الحوادث حادث ، وهذا ثبت بطلانه . فيجوز عندك أن تقوم الحوادث بالقديم ، وإذا كان كذلك ، لم يمتنع عندك أن يتجدد للفاعل القديم عند فعله حال من الأحوال ، بل أنت قد بينت في غير موضع أنه لا يُعقل صدور الحوادث عن المحدث بدون هذا .

وأما قوله : « لا يلزمنا إذا لم يحدث هناك تغير أن لا يعلم الموجود في حين حدوثه على ما هو عليه » .

فيقال : هذا لك ألزم منه للمتكلمين ، لأنك ألزمتهم أن العلم بأن

[ما ^(١) سيكون/قد كان . ومعلوم أن العلم بما نريد أن نفعل ، ليس هو ص ٣٤٠

العلم بأن سيكون ، ولا بأن قد كان .

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

فإن نفيت علمه بأن ستكون^(١) الموجودات قبل وجودها ، وعلمه بأن قد كانت بعد وجودها - كان هذا أعظم عليك . وإن جعلت ذلك هو نفس علمه بما يريد فعله ، كان جعلهم العلم بالشئ قبل كونه واحداً ، أقرب إلى العقل .

وأما قوله : « حدوث التغيير في العلم عندما يتغير الموجود ، هو شرط في العلم المعلول عن الموجود ، وهو المحدث » .

فيقال له : هذا ضعيف لوجهين :

أحدهما : أن ما ذكرته من الدليل لا يفرق .

الثاني : أنه يلزم علم العبد بما يريد أن يفعله ، فإنه متقدم على المعلوم به الموجود ، وهو متغير ، فليس هو معلولا عن الموجود . فتبين أن كونه سببا في الوجود أو تابعا له ، لا يمنع ما ذكر من التغيير .

وعلم الرب تبارك وتعالى لا يجوز أن يكون مستفادا من شئ من الموجودات ، فإن علمه من لوازم ذاته ، فعلم العبد يفتقر إلى سبب يحدثه ، وإلى المعلوم ، الذي هو الرب تعالى ، أو بعض مخلوقاته . وعلم الرب لازم له ، من جهة أن نفسه مستلزمة للعلم ، والمعلوم : إما نفسه المقدسة ، وإما معلوماته التي علمها قبل خلقها .

وهذه المسألة : مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها ، تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك ، هي مسألة كبيرة .

والناس متفقون على تجدد نسب وإضافات لا تقوم بذات الرب ،

(١) في الأصل : سيكون .

وتنازعوا فيما يقوم بذات الرب ، وهذا كما تنازعوا في الاستواء ونحوه : هل هو مفعول للرب يحدثه في المخلوقات من غير قيام أمر به ؟ أم يقوم به أمر ؟ على القولين .

فالكَلَّابِيَّة والمعتزلة ينفون أن يقوم بالرب شيء من ذلك . وأكثر أهل الحديث ، وكثير من أهل الكلام يجوّزون ذلك . وأما النسب والإضافات فتتجدد باتفاقهم . وابن عقيل يسمّى هذه النسب والإضافات « الأحوال » ، ولعله سمّاها بذلك ، كما يسمّى غيره كونه عالماً وقادراً حالاً معللة بالعلم والقدرة ، كما هي طريقه القاضي أبي بكر ، ومن وافقه كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وغيرهما .

وهؤلاء يقولون - تبعاً لأبي هاشم - إن الحال لا موجودة ولا معدومة ، وكذلك هذه النسب والإضافات على قولهم . أو/أن يكون ابن عقيل شَبَّه ذلك بالأحوال التي يشتها أبو هاشم ، ويجعلها لا موجودة ولا معدومة ، كذلك هذه النسب والإضافات .

ولأهل الحديث والتفسير والكلام وغيرهم من الكلام في هذه المسألة ما هو معروف . ولهذا صار طائفة من أهل الكلام ، كهشام بن الحكم ، والجهم ، وأبي الحسين البصرى ، والرازى ، وغيرهم - إلى إثبات أمور متجددة .

والكلام على هذا متعلق بما ذكره الله في القرآن في غير موضع . كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقَبِيلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٣] .

وقوله تعالى : ﴿ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ١٤٢].

وقوله : ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ ﴾ [سورة آل عمران : ١٤٠].

وقوله : ﴿ أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ﴾ [سورة آل عمران : ١٦٥] إلى قوله : ﴿ فَيَاذَنْ لِلَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ * وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَاقَضُوا ﴾ [سورة آل عمران ١٦٥ ، ١٦٦] الآية .

وقوله : ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا ﴾ [سورة الكهف : ١٢].

وقوله : ﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ ﴾ [سورة العنكبوت : ٣ - ١١].

وغير ذلك في كتاب الله . هذا مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها ، على أن الله عالم بما سيكون قبل أن يكون .

وقد نصَّ الأئمة على أن من أنكر العلم القديم فهو كافر . ومن هؤلاء غلاة القدرية ، الذين ينكرون علمه بأفعال العباد قبل أن يعملوها ، والقائلون بالبداء من الرافضة ونحوهم (١) .

(١) قال الشهرستاني في « الملل والنحل » ١٣٢/١ - ١٣٣ عن مذهب المختارية الشيعة الكيسانية ، وهم أصحاب المختار بن أبي عبيد القحطاني : « فمن مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبداء له معان : البداء =

وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي والمعلوم ، إذا سمعه ورآه وعلمه موجوداً ، فهل هذا عين ما كان موجوداً قبل وجود ذلك ؟ أو هناك معنى زائد ؟

وأما قول من قال من الفلاسفة : إنه لا يعلم إلا الكليات ، فهذا من أخبث الأقوال وشرها ، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة . وهؤلاء شر من المنكرين للعلم القديم ، من القدرية وغيرهم .

وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون : إنه لا يعلم الجزئيات ، بل يزوّن أنه لا يعلمها بالعلم المحدث ، وإنكاره أن يكون المشاؤون من

الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم ، فهذا يدل على فرط/تعصبه لهؤلاء ص ٣٤٢
الفلاسفة بالباطل ، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم ، فإنه دائماً يتعصب لأرسطو ، صاحب التعاليم المنطقية والإلهية . وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه « ما بعد الطبيعة » ، وقد ذكره بألفاظه أبو البركات صاحب « المعبر » وغيره ، ورد ذلك عليه أبو البركات ، مع تعظيمه له .

في العلم ، وهو أن يظهر له خلاف ما علم ، ولا أظن أن عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء في الإرادة ، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء في الأمر ، وهو أن يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك . ومن لم يجوز النسخ ظن أن الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة . وإنما صار المختار إلى القول بالبداء لأنه كان يدعى علم ما يحدث له من الأحوال : إما بوحى له ، وإما برسالة من قِبَل الإمام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحادثاً ، فإن وافق كونه قوله جعله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء . قال : إذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخبار . وانظر أيضاً عن قول المختار بالبداء : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦ .

وتابع المختار في هذا القول كل الكيسانية وكثير من الإمامية الاثنى عشرية . وقد عقد الكليني في كتابه « أصول الكافي » ١٤٦/١ - ١٤٩ (ط . طهران ، ١٣٨١) فصلاً عن البداء ، أورد فيه آثار الشيعة وأدلتهم على هذا الاعتقاد .

وانظر عن البداء عند الشيعة أيضاً : فرق الشيعة للتوحي ، ص ٨٥ - ٨٦ ؛ التبصير في الدين ، ص ١٨ ، ٢٠ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة « البداء » لجولدستبير .

وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقاً . وكلامه في ذلك وحججه من أفسد الكلام ، كما سنذكره إن شاء الله .

ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات : يعلمها على وجه كليّ . وهؤلاء فروا من وقوع التغير في علمه .

وأما من قبل أرسطو من المشائين ، فلا ريب أن في كلامهم ما هو خير وأقرب إلى الأنبياء من كلام أرسطو . ولهذا نُقِلَ عنهم أنهم كانوا يقولون بحدوث الأفلاك ، وأن أرسطو أول من قال بقدمها من المشائين .

وأما احتجاجه على إثبات علم الرب بالجزئيات بالإنذارات والمنامات ، فاستدلال ضعيف ، فإن ابن سينا وأمثاله يدعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات ، إنما هو من فيض العقل الفعّال والنفس الفلكية ، وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة ، قالوا : إن النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ ، كما يوجد مثل ذلك في كلام أبي حامد في كتاب « الإحياء » و« المضمون » وغير ذلك من كتبه . وكما يوجد في كلام من سلك سبيله من الشيوخ المتفلسفة المتصوفة ، يذكرون اللوح المحفوظ ، ومرادهم به النفس الفلكية ، ويدعون أن العارف قد يقرأ ما في اللوح المحفوظ ويعلم ما فيه .

ومن علم دين الإسلام ، الذي بعث الله به رسله ، علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام ، كما قد بسط في موضع آخر ، إذ تترهبه هنا للفلاسفة المشائين عن أن يكون هذا كلامهم ، هو تعصب جسيم منه لهم .

وهذا نظر سني^(١) في نقل أقوال الناس ، وليس تحقيق هذا من غرضنا هنا .

والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب ، بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فرق اليهود والنصارى والمجوس . وكلام المشائين في الإلهيات كلام قليل الفائدة ، وكثير منه بلا حجة .

/والنقل المذكور موجود في كتب المتبعين لهم كابن سينا وأضرابه . وقد ص ٣٤٣ نظرت فيما نقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتها عدة مقالات ، لكن من الناس من يحكى عنهم قولين أو ثلاثة ، ومن الناس من لا يحكى إلا قولاً واحداً . وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحاً في كتب متعددة . فنقل طائفة عنهم ، كالشهرستاني وغيره في العلم ثلاث مقالات . قالوا^(٢) : «ذهب^(٣) قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات ، وهي غير معلومة عنده ، أى لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال .

وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى^(٤) يعلم الكلليات دون الجزئيات . وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلى والجزئى جميعاً ، على وجه لا يتطرق إلى علمه نقص وقصور .

(١) كلمة «سني» ليست واضحة في الأصل ، وكذا استظهرتها .

(٢) الكلام التالى هو كلام الشهرستاني في كتابه «نهاية الإقدام» ص ٢١٥ .

(٣) نهاية الإقدام : وذهبت .

(٤) تعالى : ليست في «نهاية الإقدام» .

فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول الذى اختاره ابن رشد . وأما القول الثانى والأول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة .

قال ^(١) : « منهم من قال : لا يعلم إلا ذاته ، ومنهم من يسلم أنه يعلم غير ذاته .

قال : وهو الذى اختاره ابن سينا ، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغييراً فى ذات العالم . وذكر الغزالي أنهم اتفقوا على أنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن ، وما كان ، ويكون .

قال ^(٢) : « فن ذهب منهم ^(٣) إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، لا يخفى فساد هذا من مذهبه ^(٤) ، ومن ذهب منهم ^(٥) إلى أنه يعلم غيره ، كما اختاره ^(٦) ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى » .

قلت : ولأبى البركات صاحب « المعبر » مقالة فى العلم رد فيها على أرسطو ونصر فيها أنه يعلم الكلليات والجزئيات .

(١) الكلام التالى تلخيص لكلام الغزالي بمعناه وسيرد نص كلام الغزالي بعد قليل .

(٢) وهو الغزالي فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ص ٢٠٤ .

(٣) تهافت الفلاسفة : فإن من ذهب منهم .

(٤) تهافت الفلاسفة : فلا يخفى هذا من مذهبه .

(٥) منهم : ساقطة من « تهافت الفلاسفة » .

(٦) تهافت الفلاسفة : وهو الذى اختاره .

وما ذكره ابن رشد عنهم من أنهم يرون أن العلم سبب الإنذار بالجزئيات .

فيقال : أما الفلسفة الموجودة في كتب ابن سينا وأمثاله ، ففيها أن ذلك من العقل الفعّال والنفس الفلكية ، وعندهم ذلك هو المنذر بذلك ، ويسمون ذلك اللوح المحفوظ ، ومن ذلك ينزل عندهم الوحي على الأنبياء ، ومن ذلك كلّم موسى . وكثير من المتصوفة الذين/سلكوا ص ٣٤٤ مسلكهم قد دخل ذلك في كلامهم .

فإن كان فريق غير هؤلاء المتفلسفة يجعل ذلك من علم الله ، فلا ريب أن من جعل الله منذراً لعباده بالجزئيات ، لزم أن يكون عالماً بها ، فإن الإعلام بالشيء فرع على العلم به . وهذا ما يثبت القول الثالث المحكى عنهم .

وذكر أبو البركات في « معتبره » الأقوال الثلاثة : قول من قال : لا يعلم إلا ذاته ، وذكره عن أرسطو ، وذكر أفاظه . وابن رشد هو يعظّم أرسطو إلى الغاية ، وهو من أعظم الفلاسفة عنده ، فكيف ينفي هذا القول عنهم ؟

وذكر أبو البركات قول ابن سينا ، وذكر عنهم القول الثالث ، وهو أنه يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، مما هو كائن ، وما هو آت .

وهذا القول ينزع إلى قولين : أحدهما : القول الذي اختاره ابن رشد ، الذي قرّبه من التغيير ، ولم يُجب عنه . والثاني التزام هذا اللازم ، وبيان أنه ليس بمحذور . وهذا قد اختاره أبو البركات ، كما يختاره طوائف من

المتكلمين ، كأبي الحسين والرازي وغيرهما ، وكما هو معنى ما دل عليه الكتاب والسنة ، وذكره أئمة السنة .

فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال ، بل خمسة ، بل ستة ، بل سبعة . وأكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا ، والقول الذي اختاره ابن رشد ، والقول الذي اختاره أبو البركات . وهذان القولان هما القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين .

وقول أرسطو وابن سينا ، فلا يمكن أن يقولها مسلم . ولهذا كان ذلك مما كفرهم به الغزالي وغيره ، فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد ، فإنهم كفروا غلاة القدرية ، الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها ؟ !

وللسهروردي المقتول قول آخر سنحكيه بعد إن شاء الله . وكذلك للطوسي قول قريب منه ، مضمونه أن العلم ليس صفة له ، بل هو نفس المعلومات .

قال أبو البركات ^(١) : « فأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء ، من المحدثين والقدماء » . يعني علماء النظار من الفلاسفة ، لا يعني به أتباع الأنبياء .

كلام ابن ملكا في
المعتبر عن مسألة علم
الله وتعلق ابن تيمية عليه .

قال ^(٢) : « فقال قوم منهم : إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته ، وصفاته التي له بذاته . وقال آخرون : بل يعرف ذاته وسائر مخلوقاته ، في

(١) وهو أبو البركات هبة الله بن ملكا في كتابه «المعتبر في الحكمة» ٦٩/٣ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

سائر الأوقات ، على اختلاف الحالات ، فيما هو كائن ، وفيما هو^(١) آت . /وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من ص ٣٤٥ مخلوقاته ، والذات^(٢) الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكليات^(٣) الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والذات^(٤) .

قال^(٥) : « واشتهر القول بين المتفلسفة من القدماء بالمذهب الأول ، أعنى تنزيه الذات^(٦) فقط ، وبين المُحدَثين القول الثالث^(٧) : وهو معرفة الكليات . وضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات ، لتدقيق النظر ، وتقرير أصول لم تحرر^(٨) ، وافقهم عليها السامعون^(٩) ، [فألزمهم بتصديقهم]^(١٠) من حيث لا يشعرون .

قال^(١١) : « ونحن الآن نقتصم مذاهب الذين يقولون بأنه تعالى لا يعرف الجزئيات وحججهم ، ثم نشرع في اعتبارها والنظر فيها ، وفي مذهب القائلين بخلافها ، ونجرب على العادة في توفية كل مذهب حجته ،

(١) المعتبر : وما هو .

(٢) المعتبر : والنوات .

(٣) المعتبر : الكائنات .

(٤) المعتبر : والنوات .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ٦٩/٣ .

(٦) المعتبر : أعنى معرفة الذات . .

(٧) المعتبر : ومن المُحدَثين بالمذهب الثالث .

(٨) المعتبر : لم تحرر .

(٩) المعتبر : ووافقهم السامعون عليها .

(١٠) عبارة « فألزمهم بتصديقهم » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(١١) بعد كلامه السابق مباشرة .

مما قيل ، ومما لم يقل ، حتى ينتهي النظر إلى الحجة التي لا مرد لها ، ولا حجة تبطلها ، فنعرف الحق فيها (١) .

ثم قال (٢) : « الفصل الرابع عشر : في شرح كلام من قال : إن الله لا يحيط علماً (٣) بالموجودات .

قال أرسطوطاليس ما هذه حكايته فيما بعد الطبيعة (٤) : فأما على أى جهة هو المبدأ الأول ، ففيه صعوبة . فإنه إن كان عقلاً وهو لا يعقل ، كالعالم النائم ، فهذا محال . وإن عقل أفترى عقله في الحقيقة لشيء غيره ؟ وليس جوهره معقوله ، لكن فيه قوة على ذلك ، وبحسب هذا لا يكون جوهرًا ، فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة ، أعني أنه عقل ، فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر .

فإن كان عاقلاً لشيء آخر ، فلا يخلو أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة .

(٥) فإن كان معقوله لأشياء كثيرة (٥) ، فمعقوله على هذا منفصل عنه ، فيكون كماله إذن لا في أن يعقل ذاته ، لكن في عقل شيء آخر ، أى شيء كان .

إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره (٦) ، إذ كان جوهرًا في

(١) المعتبر : منها .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، في « المعتبر في الحكمة » ٦٩/٣ - ٧٠ .

(٣) المعتبر : الله تعالى لا يحيط علمه .

(٤) المعتبر : في كتابه فيما بعد الطبيعة .

(٥ - ٥) : ساقط من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : يعقل غيره .

الغاية من الإلهية والكرامة والعقل ، فلا يتغير . والتغير فيه انتقال إلى الأنقص ، وهذا هو حركة ما ، فيكون هذا العقل ليس عقلاً بالفعل ، لكن بالقوة .

وإذا كان هكذا ، فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتعب في إيصال العقل للمعقولات ^(١) ، ومن بعد فإنه يصير فاضلاً بغيره ، كالعقل في المعقولات ^(٢) ، فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً ، ويكمل بمعقولاته .

وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن يهرب من هذا الاعتقاد ، وأن ^(٣) ص ٣٤٦ لا يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها ، فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته لها ^(٤) ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها وأشرف المعقولات .

وهذا يوجد هكذا دائماً ، دون تعرف أو حس أو رأى أو فكر . فهذا ظاهر جداً ، فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئاً واحداً دائماً ، أو يكون علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر .

وهذه الأمور بالهيولى غير الصورة ^(٥) ، فأما في [الأمور] ^(٦) العقلية ، فطبيعة الأمر وكونه معقولاً شيئاً واحداً ، فليس العقل فيها شيئاً غير المعقول .

(١) المتبر: من اتصال العقل للمعقولات .

(٢) المتبر: من المعقولات .

(٣) المتبر: فأن .

(٤) لها : ساقطة من « المتبر » .

(٥) المتبر: فالهيولى فيها غير الصورة .

(٦) الأمور: ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المتبر » .

وبالجمله فجميع الأشياء العربية عن الهبولى ، فمعنى العقل والمعقول فيها واحد .

قلت : وقد صنّف أبو البركات مقالة فى العلم ذكر فيها نحو ما ذكره فى «المعتبر» وقال : « هذا القول هو الذى نقل عن أرسطوطاليس فى مقالة « اللام » من كتابه المعروف « بما بعد الطبيعة » ، وقد تداولته العقلاء ، وتصرفت فيه العقول ، وأكثر فيه المفسرون . والغرض منه ظاهر ، وهو إجلال المبدأ الأول عن أن يكون له كمال بغيره ، فىكون بذاته ناقصا بالقياس إلى ذلك الكمال ، وتكون له غيرية بإدراك الأبصار ، وتغير بإدراك المتغيرات ، وتعب باتصال إدراكها وازدحامها ، وخروجه من القوة إلى الفعل فيفعالها . »

قال : « وإذا كان هذا مفهوم الكلام قد لاح عن كذب ، فلا حاجة إلى التطويل . وهذا قول إذا تتبع بطريقة النظر المحض ، لم يثبت له قدم فيه » وساق كلامه عليه .

قال أبو البركات فى «المعتبر»^(١) : « وقد كان أرسطو^(٢) قال قبل هذا ما قصد به أن يبنى عنه أن تتجدد له الأحوال ، ويمنع به تغييره من حال إلى حال ، حتى يحكم بذلك فى العلوم والمعارف . »

قال^(٣) : « وليس يمكن فى العلة الأولى أن تفعل ، وجميع^(٤) هذه هى

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، فى «المعتبر» ، ص ٧٠ .

(٢) أرسطو : ساقطة من «المعتبر» .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٤) المعتبر : أن تفعل أو تتغير فجميع ..

حركات توجد بآخرة بعد الحركة المكانية ، وجميع هذه هي بيّنة [على هيئة]^(١) على هذه الصفة .

ثم ذكر عبارة ابن سينا في هذه المسألة كما سنذكره^(٢) .
وكلام أرسطو فيه أربعة أمور .

أحدها : أن العلم بالغير يوجب كونه كاملاً بغيره ، فإن لا يبصر بعض الأشياء أولى من أن يبصرها :

الثاني : أن علمه بالمتغيرات يوجب تبعه وكلاله .

الثالث : أن هذا نوع من الحركة يستلزم تقدّم الحركة المكانية .

الرابع : أن علمه الأشياء نوع حركة يوجب كثرة العلوم ، فيكون هو لها كالمهيولى للصورة .

ومدار الحجج على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم .

قال أبو البركات^(٣) : « الفصل الخامس عشر : في اعتبار الحجج ص ٣٤٧
المنقولة عن أرسطوطاليس : أما قول أرسطو^(٤) بأن تعقله للغير^(٥) كمال
يوجب له نقصاً^(٦) باعتبار لا كونه . فيرد بأن يُقال فيه على طريق الجدال
الذي يلزمه الإذعان له ، وهو أن يُقال : إنك تعرفه مبدأً^(٧) أولاً ، وخالق

(١) عبارة « على هيئة » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « المعتبر » .

(٢) انظر « المعتبر » ، ص ٧٠ - ٧٤ .

(٣) بعد كلامه السابق بأربع صفحات في « المعتبر » ٧٤/٣ .

(٤) المعتبر : أرسطوطاليس .

(٥) المعتبر : الغير .

(٦) المعتبر : نقصاناً .

(٧) المعتبر : تعرفه وتعتقده مبدأً ...

الكل ، فنقول في خلقه مثلما ^(١) قلت في تعقله ^(٢) .

فإن قلت : الخلق ^(٣) لزم عن ذاته .

قلنا : والتعقل لزم عن ذاته .

وإن قلت : إن ذلك يمنعه عنه ، حتى لا يجعل ^(٤) له به كمالاً ، أعنى

كونه يعقل الأشياء .

قلنا : فامنع هذا أيضاً ، أعنى كونه يخلق الأشياء ، حتى لا يكون له به

كمال ، فيها ^(٥) لا يخلق لا يكون خالق المخلوقات ومبدأً أول لها ، كما أنه بما

لا يعقل لا يكون عاقل المعقولات ، ولو بما لا يعقل واحداً منها ، مثلما لا

يخلق واحداً منها ، فإن الذى لزم فى علم المعلوم ، يلزم مثله فى خلق

المخلوقات ^(٦) أو إبداع المبدع ، فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا

مبدع ، فإن لم يوجب هذا نقصاً ، لم يوجب ذلك . وإن أوجب ذلك ^(٧) ،

فقد أوجب هذا ، وإجلاله عن ذلك ^(٨) ، كإجلاله عن هذا ، وقدرته

على هذا ، كقدرته على ذلك ، فلم نزهته عن ذلك ، ولم تنزهه عن هذا ؟ ولم

خشيت عليه التعب فى أن يعقل ، ولم تخشه عليه فى أن يفعل ؟ .

(١) المعتبر : فى خلقه وإيجاده مثل ما . . .

(٢) فى الأصل : تعلقه . والتصويب من « المعتبر » .

(٣) المعتبر : إن الخلق .

(٤) للمعتبر : لا يجمل . وفى الأصل العبارة غير منقوطة ورجحت أن تكون : لا يجمل .

(٥) للمعتبر : فإنه بما . . .

(٦) للمعتبر : المخلوق .

(٧) المعتبر : ذلك .

(٨) المعتبر : ذلك .

قال^(١) : « فهذا جواب كاف في رده على مذهب المجادلة » .

قلت : قوله على مذهب المجادلة - يعنى المعارضة والنقض - التى تبطل حجة المستدل ، وتبين أنها فاسدة وإن لم يُعلم حلها ، وذلك أن ما ذكره في العلم يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولاً دون كونه معلوماً ، فإن المفعولات دون الفاعل ، وليس كل معلوم دون العالم ، فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ، ولا يفعل ما هو أكمل منه . فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ، ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ، ولا يجب مثل ذلك في العالم والمعلوم ، بل يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه ، وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه . وأما مفعوله فهو مفتقر إليه .

فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له ، مما يوجب نقصاً له وكمالاً بها ، فإن لا يوجب كونها معلومة له نقصاً له وكمالاً بها بطريق الأولى ، إذ كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة له ، فإذا كانت فاعليته لا تتم إلا بها ، ولم يكن ذلك نقصاً ، /فإن لا تكون عالميته التى لا يتم إلا بها نقصاً بطريق الأولى .

وذلك من وجوه :

أحدها : أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة .

الثانى : أن لزوم الفعل له أولى بأن يُجعل نقصاً من لزوم العلم له .

الثالث : أن استلزام الفاعلية المفعول أولى من استلزام العالمية لوجود

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٧٤/٣ .

المعلوم ، فإن العالم قد يعلم المعلوم معدوماً ، ويعلمه ممتنعاً ، ويعلمه قبل وجوده . وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل ، لا لما يكون معدوماً مع وجود الفعل . وحينئذ فتوقف كونه فاعلاً على وجودها أولى من توقف كونه عالماً على وجودها .

الزابع : أنه إذا قيل : فعله لها لا يوجب احتياجه إليها ، بل هي المحتاجة إليه من كل وجه ، وكماله بفعله الذى هو من ذاته لا منها . قيل : وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه ، بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول ، إذ لا يُعقل فى الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعله ، بل ومفعوله ، ويوجد عالم لا يفتقر إلى معلوماته ، بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات ، وإن كان علمه بها صفة كمال ، وجوده أكمل منه . وإذا قُدِّرَ أن بعض الأفعال لا يُحتاج إليه بل هو صفة كمال .

قيل : الفعل الإختياري لا يكون إلا بإرادة ، وحاجة الإنسان إلى وجود كل مراد مطلقاً ، أعظم من حاجته إلى العلم بما يعلمه مطلقاً ، وتعلق النفوس بمراداتها ، أعظم من تعلقها بمعلوماتها .

ولهذا يقول بعض الناس ويحكونه عن علىّ : « قيمة كل امرئ^(١) ما يحسن » ولا يصح هذا عن علىّ . ويقول أهل المعرفة : « قيمة كل امرئ^(١) ما يطلب » .

فكمال النفوس ونقصها بمرادها ، أعظم من كمالها ونقصها بمعلومها . بل نفس العلم بأى معلوم كان لا يوجب لها نقصاً ، وأما إرادة بعض

(١) فى الأصل : أمر .

الأشياء فيوجب لها نقصا ، فإذا كان فعله لكل ما في الوجود لا يوجب له نقصا ، فكيف بعلمه بذلك ؟ وإذا كان فعله لها لا يوجب كونه محتاجاً إليها مستكملاً بها ، فكيف يوجب ذلك علمه بها ؟

ونحن نعلم أن كون الفاعل لا يفعل بعض الأشياء أكمل من فعلها ، وأما كونه لا يعلمها ، فلا يُعقل كونه نقصاً ، إلا إذا اقترن بالعلم ما يُذم ، لا أن نفس العلم يُذم ، فإذا كان فعله لبعض الموجودات ليس أكمل من فعله لها كلها ، ولم يكن أن لا يفعلها أكمل من أن يفعلها ، فكيف يكون أن لا يبصرها أفضل من أن يبصرها ؟

ص ٣٤٩

وإذا قيل : هو فاعل/لبعضها بتوسط بعض .

قيل : كيف قدرت وجود الفعل ونق كونه نقصا ، كان تقدير وجود العلم ونق كونه نقصا أولى وأحرى .

فإن قلت : فعله للمفعول الأول لازم لذاته وهلمَّ جراً ، ولا يكون نقصاً .

قيل : إن قُدِّرَ أن هناك معلولاً أول يلزمه . فإن علمه بنفسه إذا [كان] ^(١) يستلزم علمه بالمعلول الأول ولوآزمه . لم يكن نقصاً بطريق الأولى .

وإذا قيل : إن في التعقلات تعبا .

قيل : من لم يتعب بالفعل ، فإن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى ، فكيف يُعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل ؟ فإن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى . فكيف يُعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل ، ولكن يتعب

(١) كان : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

بعلمه بالمفعول مع كونه عقلاً ؟ ، والعقل الذى هو العلم أولى به من الفعل .

وهم يعلمون - وكل عاقل - أن نفس الإنسان لا يتعب بالعلم ، كما يتعب بالفعل . وكذلك بدنه إذا قُدِّرَ فعلٌ لا يكون استحالةً وتغيراً ، فلأن يُقَدَّرَ علم به لا يكون استحالةً وتغيراً بطريق الأولى . وإذا قُدِّرَ فعل لا يوجب حركة مكانية ، فالعلم به أن لا يوجب ذلك أولى وأحرى .

ففى الجملة كل ما توهم المتوهم أنه نقص فى العلم ، مثل كونه استكمالاً بالغير ، أو كونه تغيراً ، أو كونه متعباً ، يلزمه مثله فى فعل ذلك لغير المعلوم بطريق الأولى . وإذا كان الفعل لا نقص فيه بل هو كمال ، فكذلك للعلم وللغير المذكور ، هو مفعوله ومخلوقه الذى هو أبداعه .

فإذا قيل : إن كماله به ، فليس كماله إلا بنفسه ، إذ هو المبدع له ، فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه ، ونحن نعقل أن ما هو غنى عنا علمنا به أكمل من أن لا نعلمه وإن كان غنياً عنا ، فلو قُدِّرَ أن فى الوجود ما ليس مفعولاً له ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فكيف إذا كان هو مفعوله ؟

وهل يقال : إن من علم الأشياء بعلوم متجددة ، بل علمها بعد وجودها ، أنقص ممن لا يعلمها بحال ، فكيف يكون من لا يعلمها قبل وجودها وبعد وجودها ؟

ولو سُمِّيَ مسمً^(١) العلم بالمتغيرات تغيراً وحركة واستكمالاً بالغير ، ومهما سمَّاه من ذلك ، فإذا قيس من يعلم الأشياء إلى من لا يعلمها ، كان الأول أكمل بكل حال .

(١) فى الأصل : مسمى .

ولهذا كان الانسان القابل للعلم أكمل من الجهاد ، وإن كان في علمه من التغير والحركة ما ليس في الجهاد . وأيضا فمن يكون حياً حساساً يقدر على الحركة ، أكمل ممن لا يكون كذلك . وكلما كانت صفات الكمال أكمل ، كان الموصوف أكمل ، فإن الإنسان أكمل من الحيوان البهيم ، والحيوان أكمل من الجهاد ، /وإن قُدِّرَ أن علمه وفعله مستلزم للحركة ، بل ص ٣٥٠ للحركة المكانية ، فهو أكمل ممن لا علم له ولا يتحرك بإرادته ، فالمتحرك بإرادته أكمل ممن لا يمكنه الحركة ألبتة . هذا هو المعقول في الموجودات . وكلما تدبر الإنسان ، ونظر في الأدلة المعقولة ، تبين له أن ما ذكره عن أرسطو من الحجج لثب العلم من أفسد الحجج ، بل هي الغاية في الفساد ، وهي مبنية على مقدماتين .

إحدهما : أن العلم يستلزم أموراً .

والثانية^(١) : أنه يجب تقي تلك الأمور لكونها نقصاً .

وهذا باطل من وجوه :

منها : المعارضة بما تقدم .

ومنها : أن تقي العلم أعظم نقصاً من تلك اللوازم ، فلو قُدِّرَ أنها تتضمن ما يسمونه نقصاً ، لكان ما يتضمنه تقي العلم من النقص أعظم ، فلا يجوز الترام أعظم النقصين حنراً من أدناهما ، إذا قُدِّرَ أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصاً .

(١) في الأصل : والثاني ، وهو خطأ .

ما ذكره ابن ملكا عن
أرسطو من الحجج لثب
العلم باطل من وجوه

ومنها : أن ما ذكره من المقدمة الأولى اللزومية مما ينازعهم فيه كثير من الناس .

ومنها : أن كون تلك اللوازم نقصا مما ينازع فيه كثير من الناس .
ومنها : أنه يستفصل عن الحدود المذكورة في المقدمتين ، فإنها ألفاظ مجملة ، وحيثند فلا بد من منع اللزوم ، أو انتفاء اللازم ، فإما أن لا يُسَلِّمَ ما ذكره عن اللزوم ، وإما ^(١) أن لا يُسَلِّمَ ما ذكره من انتفاء اللازم .

ومنها : بيان أن لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه .
ومنها : أن ما ذكره مبنى على وجوب ثبوت الكمال للرب تعالى وتزويه عن النقص ، وهذا حق كما قررناه في غير موضع ، وبيئنا أن الكمال الممكن وجوده ، الذي لا نقص فيه بوجه ، يجب إثباته لله تعالى ، وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه ، وقد وجد العلم في الوجود ، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره ، وأن العلم من حيث هو علم لا يستلزم نقصاً أصلاً ، ولكن النفوس الظالمة إذا علمت بعض الأشياء فقد تستعين بالعلم على الظلم ، والنفوس الجاهلة به إذا عرفت بعض الحقائق ، فقد يضرها معرفة تلك الحقائق ، فيحصل الضرر لما في النفوس من الشر .

أما المقدس المتزه عن كل عيب ، فعلمه من تمام كماله ، وهو مما يُحمد به ويثنى به عليه ، لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه ، فكيف إذا عُلم وجود العالم وامتناع وجوده بدون العلم وامتناع كونه فاعلاً لشيء إلا مع علمه به ؟ إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليا بكل شيء .

(١) في الأصل : وما ، وهو تحريف .

لكن نحن في هذا المقام في إبطال شبه النفاة ، لا/في بيان حجج ص ٣٥١
المثبتين . وما (١) ذكره أبو البركات في المعارضة بالفعل في غاية الحسن ،
فإن من لا يلزمه تعب ولا نقص في خلق المخلوقات ، فإن لا يلزمه ذلك في
علمه بها أولى وأحرى .

وهذا مما يبين أن قول اليهود ، الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات
والأرض في ستة أيام ، وأنه استراح بعد ذلك - أقرب إلى المعقول من قول
أرسطو وأتباعه ، الذين يقولون : لو كان عالماً بهذا لتعب ، لكن هذه
المعارضة مبنية على أنه علة فاعلة للعالم ، سواء قيل : إنه فاعل له
بالإرادة ، أو موجب له بذاته بلا إرادة .

وكونه مبدأ للعالم هو مما اتفق عليه الأمم من الأولين والآخرين ،
وواقفهم على ذلك أئمة أتباع المشائين ، كابن سينا وأمثاله . وأما أرسطو
فليس في كلامه إلا أنه علة غائية ، بمعنى أن الفلك يتحرك للتشبه به ،
ليس فيه أنه مبدع للعالم .

وهذا ، وإن كان في غاية الجهل والكفر ، فكلامه في علمه مبني على
هذا . وإبطال كلامه في العلم ممكن ، مع تقدير هذا الأصل الفاسد أيضاً
من وجوه . فإن حقيقة قول أرسطو وأتباعه : إن الرب ليس بخالق ولا
عالم .

وأول ما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ
الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ
بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ - ٥] .

(١) في الأصل : وما ، وهو تحريف .

وكذلك قوله : ﴿ سَبَّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾ * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى *
وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴿ [سورة الأعل : ١ - ٣] .

وقول موسى لفرعون : ﴿ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ
هَدَى ﴾ [سورة طه : ٥٠] ، وأمثال ذلك .

وهؤلاء عندهم لم يخلق شيئا ، ولم يعلم أحداً ، بل هو في نفسه ليس
بعالم ، فكيف يعلم غيره ويهديه ؟

قال أبو البركات ^(١) : «فأما الجواب النظري البرهاني ، فهو أن نقول :
ليس كماله بفعله ، بل فعله بكماله وعن كماله ، ومن فعله عقله ، فعقله عن
كماله الذاتي ، الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به ، فإن النقص
في ذات المبدأ الأول غير متصور لأنه واحد ، والنقص إنما يُتصور في موضع
الزيادة والنقصان . والزيادة [والنقصان] ^(٢) معا إنما هي من صفات
الكثرة والغيرية ، حيث تتصور في الكثرة قلة ، وفي الزيادة نقصان ، كل
واحد بقياس الآخر . فأما حيث لا كثرة ولا غيرية ^(٣) بل وحدة محضة ،
فلا يُتصور نقص . وكيف ^(٤) والنقص من الصفات الإضافية ، حيث
يُقال : نَقَصَ كذا ، كما يُقال : زاد ^(٥) كذا ؟

بقية كلام ابن ملكا في
«المعبر» وتعلق ابن تيمية
عليه

فالنقص المتصور في الذات/الأحدية ، أى نقص يكون ؟ ونقص ماذا

ص ٣٥٢

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في «المعبر في الحكمة» ٧٤/٣ - ٧٦ .

(٢) والنقصان : ساقطة من الأصل . وأثبتها من «المعبر» ٧٥/٣ .

(٣) المعبر : وغيرية .

(٤) المعبر : كيف .

(٥) المعبر : زيادة .

يكون ؟ وكيف يتصور ؟ لا أقول (١) : كيف يقال ؟ فإن القائل قد يقول ما لا يتصوره ، لكن العالم لا يعلم ما لا يتصوره إثباتاً ولا نفيًا .

فإن قيل : إن النقص ها هنا متصور بقياس ذاته ، وهو أن لا يعقل كذا لولا كذا المعقول ، أى لا يعقل لولا (٢) المعقول (٣) . قلنا : إن الكمال الذى له ليس هو بأن يعقل كل موجود ، بل كونه بحيث يعقل كل موجود ، فإن كان المعقول موجوداً عقلاً ، وإن فرض غير موجود ، لزمه فرض أن لا يعقله ، لا لأنه لا يعقله ، أى لا يقدر على عقله ، بل النقص من جانب العدم المفروض ، فكالمه وقدرته له بذاته ، ويلزم عنها ما له بالقياس إلى موجوداته ، فما كَمُلَ بِلِجَاد مخلوقاته ، بل وجدت مخلوقاته عن كماله .

وليس هذا القول فى المبدأ الأول فقط ، بل وفيها أيضا ، فإننا لسنا نكمل بكل معقول ، بل إنما كمالنا بقدرتنا على أن نعقله ، وإنما نكمل بما نعقله (٤) بالفعل ، حيث نعقل بالفعل معقولات (٥) أشرف منا ، وذلك نوع آخر من الكمال ، فإن العقل له بذاته (٦) الكمال ، الذى هو قدرته على أن يعقل ، وله به أن يعقل ، وذلك أمر له من ذاته (٧) : عَقَلَ بالفعل أم لم يَعْقِل . وله كمال عرضى إضافى اكتسابى ، بما يعقل معقولات هى أشرف

(١) المتبر : ولا أقول .

(٢) فى الأصل : اكولا . والمثبت من « المتبر » .

(٣) المقول : ساقطة من « المتبر » .

(٤) فى الأصل : بما نعطه . والمثبت من « المتبر » .

(٥) فى الأصل : مفعولات . والمثبت من « المتبر » .

(٦) المتبر : بداية ، وهو تحريف .

(٧) المتبر : فى ذاته .

منه ، وذلك ليس للأول ، إذ ليس أشرف منه في الموجودات ، حتى يَشْرَفَ ويكمل بعقله له ، وليس إذا ارتفع هذا عنه ارتفع ذاك ، فإن ذاك هو الأول ، والذي بالذات - أعني كونه بحيث يعقل ، وقدرته على أن يعقل - فهو^(١) كماله الذاتي الذي به شُرْفَ وجلِّ وعَلَا عما لا يعقل . والآخر هو الثاني . والذي بالعرض ، أعني كماله بمعقولاته وشرفه بها ، فإن كوننا بحيث نعقل ما نعقله ، شرف لنا وكمال ، بالقياس إلى ما ليس له ذلك .

وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها ، وليس الشرف الحاصل من الفعل ، هو الشرف الذي بالقدرة ، فإن الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده ، والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ، ولا يكون قبله ، فما شُرْفَ الله بمخلوقاته ، بل خَلَقَ بشرفه ، أعني : ما خَلَقَ فَشُرْفَ ، بل شُرْفَ فَخَلَقَ ، وكذلك ما عَلِمَ فَكَمَّلَ ، بل كَمَّلَ فَعَلِمَ .

قلت : ملخص هذا أن الكمال هو الذي يجب له أزلا وأبدًا ، وهو لازم لا يتجدد منه شيء ، وهو كونه بحيث يفعل ويعقل ، لا نفس وجود الفعل المعين والعلم المعين ، وهذا هو القدرة على الفعل والعقل ، وهذا له بذاته لا يتوقف على شيء من الموجودات .

ص ٣٥٣ /ولهذا قال : إن النقص غير متصور في الذات الواحدة ، فإن النقص يستلزم التعدد ، ولا تعدد هناك .

لكن قد يقال على هذا : إنه ، وإن كان الذات واحدة ، فإذا كانت الصفات متعددة : كالقدرة والعلم ، أمكن تقدير أحدهما دون الآخر ، فالكمال هو بوجود الجميع ، والنقص معقول بعدم بعض ذلك .

(١) في الأصل : وهو . والمثبت من «المعتبر» .

لكن ما قاله لازم لمن ينفي الصفات من الجهمية والفلاسفة ، ويقدر ذاتًا لا صفة لها ، أو وجودًا مطلقًا لا يختص بأمر ، فهذا لا يُعقل فيه كمال ولا نقص .

وأرسطو من نفاة الصفات ، وقد قدر أنه يكمل تارة ولا يكمل أخرى ، وجعل أحد الأمرين أكمل له من الآخر . وأصحاب أرسطو يقولون : هذا إنما يمكن تقديره في الأمور الإضافية والسلبية .

فيقال لهم : أما الإضافات فإنها تتجدد عندكم . فإن قلتم : إنها كمال . لزم أن يتجدد له الكمال ، وهو خلاف أصلكم .

وإن قلتم : ليست بكمال . بطل تقدير الكمال لامتناع تقدير النقصان . ولكن قد يُقال : تقدير النقصان في الواحد المسلوب الصفات غير متصور ، كما قال أبو البركات . لكن يمكن تقدير كمال متظر ونفيه ، وهو الذي نفاه أرسطو .

وأبو البركات جعل الكمال في نفس القدرة اللازمة له ، لا فيما يتظر . لكن أبو البركات من مثبتة الصفات ، فما ذكره ، وهو أن عدم إمكان النقص في الواحد من كل وجه ، تقريرًا لامتناع النقص عليه ، وامتناعه بوجه كماله ، فيكون فعله عن كماله .

ويقال : يمكن الجواب عن شبهة أرسطو من وجوه آخر غير ما ذكره أبو البركات .

أحدها : أن يُقال : العلم لازم لذاته أزلا وأبدًا ، ليس شيئًا متجددًا ، فلا يحتاج أن يُقال : كماله في أن يقدر على العقل ، كما قال أبو البركات .

بل نفس العقل ، الذى هو العلم فى لغة المسلمين ، أمر لازم لذاته ، كما قال أبو البركات فى القدرة .

وحيثئذ فليس كماله بغيره ، بل بعلمه الذى هو من لوازم ذاته ، الذى لم يزل ولا يزال ، كما أن كماله بقدرته كذلك .

وكون العلم متعلقاً بغيره ، مثل كون القدرة متعلقة بغيره . وكما أن القدرة صفة كمال ، لا يقدر فيها أنه لا بد لها من مقدور ، فالعلم كذلك وأولى ، لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره ، والقدرة لا تكون قدرة إلا على غيره .

الوجه الثانى : أن ما ذكرناه من أن الأعيان الذين يتعلق بهم العلم والقدرة هم مخلوقاته ، الذين لم/بشركه أحد فى خلقهم ، وهم كلهم محتاجون إليه لا إلى غيره ، فما فى الوجود إلا نفسه ومخلوقاته ، التى لا وجود لها إلا بنفسه ، فلم يكن تعلق صفاته بمخلوقاته ، بأعظم من تعلق ذاته بهم ، وكما أن تعلق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه ، فتعلق علمه وقدرته بهم كذلك . ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته ممتنع باتفاق العقلاء ، فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته .

وجماهير المسلمين يقولون : إن إرادته من لوازم ذاته ، سواء قالوا : إنها واحدة بالعين أو متعددة . وإذا كانت إرادته من لوازم ذاته ، فيمتنع وجوده بدون وجود مراداته ، التى هى مخلوقاته ، فإنه ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن .

والمفلسفة يقولون : إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع ، ومع هذا

فلم يكن كونه ملزوماً لغيره نقصاً ، فكيف يكون كون علمه ملزوماً للمعلوم نقصاً ، مع أنه هو خالق المعلومات ؟

الوجه الثالث : جواب من يقول : إنه يعلم الأشياء كلها بعلم قديم أزلي ، وأنه لا يتجدد عند تجدد المعلومات إلا تعلق العلم بها ، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام ، ومن أتبعهم من الفقهاء ، فهؤلاء يقولون : إن العلم لا يقف على شيء أصلاً ، بل هو حاصل أزلاً وأبداً على وجه واحد .

الوجه الرابع : جواب من يقول : إنه يعلم الشيء موجوداً بعد أن علمه معلوماً ، وأن هذا الثاني فيه زيادة على الأول ، فهؤلاء يقولون : لم يحصل المعلوم والعلم الثاني إلا بقدرته ومشيبته ، فما استفاد شيئاً من غيره ، ولا كَمُلَ بغير نفسه . ويقولون : إن ما لا يكون إلا بمشيبته وقدرته ، يمتنع وجوده في الأزل ، ووجوده بقدرته ومشيبته أكمل من عدم وجوده ، فوجوده على هذه الحال هو غاية الكمال ، وعدم هذا الكمال هو النقص الذي يجب تترهه عنه ، فإنه كمال ممكن الوجود لا نقص فيه ، وكل ما كان كذلك كان واجبا له ، إذ لو لم يكن واجبا له ، لكان : إما ممتعا - وهو خلاف الفرض - أو ممكنا ، وحيثئذ فالمقتضى له هو ذاته بلوازمها ، وقد وُجد ذلك ، فيجب وجوده ، وإلا فيكون ممتعا . وهو خلاف الفرض .

ويهذين الجوابين يزول ما يُقدح به في كلام أبي البركات ، حيث جعل العقل بالفعل ليس كمالاً ، وإنما الكمال في القدرة عليه ، ولم يجعل الكمال إلا في عقل الأفضل لا الأدنى ، فإن هذا مما نازع فيه .

ويقال : ما كان كمالاً ، إذا كان بالقوة فهو إذا صار بالفعل أكمل

ص ٣٥٥ وأكمل ، فكيف تكون القدرة على/الفعل والعقل للأشياء الخسيسة كمالا ؟
ولا يكون خروج القوة إلى الفعل ، ونفس فعلها وعقلها كمالا ؟

ولكن يقال : ما كان يمتنع وجوده أزليا ، ولا يمكن أن يوجد إلا
حادثا ، ليس الكمال إلا في إحدائه ، لا في فعله في الأزل ، وإذا قُدِّرَ أن
علمه موجود^(١) لا يمكن تحققه إلا بعد وجوده ، كان أن يعلم موجوداً بعد
وجوده ، أكمل من أن لا يعلم موجوداً ، وإن علم أنه سيوجد .

وأما قول أبي البركات : « ما كمل بفعله وعقله ، بل فعل وعقل
بكماله » فهو صحيح ، إذا أريد بالكمال ما هو أزل للذات ، لا يمكن تجدد
شيء من أفرادها ، كما لا يتجدد نوعه .

وأما إذا أريد بالكمال ما يتضمن جميع ما يمكن وجوده من الكمال على
الوجه الذي يمكن .

فيقال : كماله بنفسه وذاته ، ونفسه تتضمن ما يقوم به من صفاته
وأفعاله ، فلم يكمل بشيء مباين له . وما كان داخلا في مسمى اسمه فليس
هو مباينا له ، ولا يُطلق القول عليه بأنه مغاير له .

وحيث فكماله بذلك مثل كماله بذاته وصفاته اللازمة ، وما كان حدوثه
حيث تقتضى الحكمة حدوثه على الوجه الممكن ، فهو كمال في ذلك
الوقت ، لا كمال في غيره ، وذلك إنما حصل بنفسه ولها ، لم يحصل بغيره
ولا لغيره .

وعلى هذا فإذا قيل : لو عقل لكمل به .

(١) في الأصل : موجوداً ، وهو خطأ .

يقال : إن أردت بقولك : كمل به ، أن ذلك بغير^(١) أعطاه الكمال ، فذلك باطل . وإن أردت أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به ، فيقال : نعم .

وهذا لا يضر لوجوه .

أحدهما : أنه هو الذي أوجد ذلك الغير ، وبقدرته ومشيبته وجد هو ولوازمه ، فلم يكن ما حصل له حاصلًا إلا به وحده .

الثاني : أنه لو قُدِّر موجودًا بغيره ، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه .

الثالث : إذا كان العلم بالغير مشروطًا بالغير ، ولولا الغير لما حصل ، والغير حاصل على التقديرين : عَلِمَ أو لم يَعْلَمْ ، فوجود الغير - مع قوت الكمال الذي يمكن معه - هو النقص ، إذ النقص هو قوت ما يمكن وجوده ، لا ما لا يمكن ، والعلم صفة كمال ، والعلم بكل شيء ممكن ، فوجود هذا كمال ، وعدمه نقص .

قال أبو البركات^(٢) : « فأما القول بإيجاب الغيرة فيه ، بإدراك الأغيار ، والكثرة بكثرة المدركات - فجوابه المحقق : أنه لا يتكثر بذلك تكثرًا في ذاته ، بل في إضافاته ومناسباته ، وتلك مما لا تعيد الكثرة على هويته وذاته ، ولا الوحدة التي أوجبت له وجوب^(٣) وجوده/بذاته . ومبدئيته الأولى التي بها عرفناه ، ومحسبها أوجبنا له ما أوجبنا ، وسلبنا عنه

(١) في الأصل : لغير . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبت .

(٢) بعد كلامه السابق في « المعتبر في الحكمة » بأكثر من نصف صفحة ٧٦/٣ - ٧٧ .

(٣) المعتبر : في وجوب ..

ما سلبنا ، هي وحدة مدركاته ونسبته^(١) وإضافاته ، بل إنما هي وحدة حقيقته وذاته وهويته . ولا تعتقدن أن الوحدة المقولة في صفات واجب الوجود بذاته ، قيلت على طريق التنزيه ، بل لزم بالبرهان عن مبدئيه الأولى^(٢) ، ووجوب وجوده بذاته ، والذي لزم عن ذلك لم يلزم إلا في حقيقته وذاته ، لا في مدركاته ومضافاته^(٣) ، فأما أن^(٤) يتغير بإدراك المتغيرات ، فذلك أمر إضافي ، لا معنى في نفس الذات ، وذلك مما لم تبطله الحجة ، ولم يمنعه برهان^(٥) ، ونفيه من طريق التنزيه والإجلال لا وجه له ، بل التنزيه من هذا التنزيه والإجلال من هذا الإجلال أولى .

قلت : أرسطو إنما اعتمد على نفي التغير إذا علم شيئاً بعد شيء ، فأما كثرة المعلومات مع قدم العلم فلم يتعرض له ، وكأنه عنده غير ممكن .

قال أبو البركات^(٦) : « فأما الذي قيل في^(٧) منع التغير مطلقاً ، حتى يمنع التغير في المعارف والعلوم ، فهو غير لازم في التغير مطلقاً ، بل هو غير لازم ألته ، وإن لزم كان لزومه في بعض تغيرات الأجسام ، مثل الحرارة والبرودة ، في^(٨) بعض الأوقات ، لا في كل حال ووقت ، ولا يلزم مثل ذلك في النفوس التي تخصصها المعرفة والعلم دون الأجسام ، فإنه يقول : إن

(١) المعتبر ٧٧/٣ : ونسبه .

(٢) المعتبر : مبدئية الأول .

(٣) المعتبر : وإضافاته (وفي نسخة : ومضافاته) .

(٤) المعتبر : أنه .

(٥) المعتبر : يبطل بحجة ولم يمنع ببرهان .

(٦) بعد كلامه السابق في « المعتبر » بسيرة أسطر ٧٧/٣ .

(٧) المعتبر : فأما الذي قد قاله قيل هذا في ...

(٨) المعتبر : وفي .

كل تغير وانفعال فإنه يلزم أن يتحرك قبل^(١) ذلك المتغير حركة مكانية .
قال أبو البركات^(٢) : « وهذا محال ، فإن النفوس تتجدد لها المعارف
والعلوم ، من غير أن تتحرك في المكان على رأيه ، فإنه لا يعتقد فيها أنها
تكون^(٣) في مكان ألبته ، فكيف أن تتحرك فيه ؟ وإنما ذلك للأجسام^(٤)
في بعض الذوات^(٥) والأحوال ، كالتسخن والتبرد ، ولا يلزم فيها^(٦)
أبداً ، [فإن الحجر الكبير يسخن ولا يصعد ، ويبرد ولا يهبط ، بل ولا
يتحرك من مكانه ،]^(٧) وإنما ذلك مما^(٨) يصعد بالبخار من الماء ،
ويدخن^(٩) من الأرض من الأجزاء التي هي كالهباء ، دون غيرها من
الأحجار الكبار الصلبة ، التي تُحمى حتى تصير بحيث تحرق وهي في مكانها
لا تتحرك .

والماء يسخن سخونة كثيرة وهو في مكانه لا يتبخر^(١٠) ، وإنما تبخر
منه بعض الأجزاء ، ثم تكون الحركة المكانية بعد الاستحالة لا قبلها ، كما
قال : إن جميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية .

(١) المتبر : قبله .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٧٧/٣ - ٧٩ .

(٣) المتبر : أنها مما تكون (وفي نسخة : أنها مما لا تكون)

(٤) في الأصل : الأجسام . والتصويب من « المتبر » .

(٥) المتبر : التغيرات .

(٦) المتبر : فيها .

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل ، وأثبت من « المتبر » .

(٨) المتبر : فيا .

(٩) المتبر : ويتلخن .

(١٠) في الأصل : وإنما تسخن سخونة كثيرة وهي في مكانها لا تبخر . والمثبت من « المتبر » ٧٨/٣ إلا أن

فيه : بسخونة .

وفما عدا ذلك فقد يسودُّ الجسم ويبيضُ ، وهو في مكانه لم يتحرك ، ولا يتحرك قبل الاستحالة ولا بعدها ، فما لزم هذا في كل جسم ، بل في بعض الأجسام ، ولا في كل حال ووقت ، بل في بعض الأحوال والأوقات ، ولا كان ذلك على طريق التقدم/كما قال ، بل على طريق التبع .

ولو لزم في التغيرات الجسمانية لما لزم في التغيرات النفسانية ، ولو لزم في التغيرات النفسانية [أيضا] ^(١) ، لما لزم انتقال الحكم فيه إلى التغيرات في المعارف والعلوم ، والعزائم والإرادات .

فالحكم الجزئي لا يلزم كلياً ، ولا يتعدى من البعض إلى البعض ، وإلا لكانت الأشياء كلها على حال واحدة .

وهو قدّم ^(٢) هذا على كلامه في العلم ، حتى يجرى عليه الحكم في المعرفة والعلم ، فاعتبر بهذا . فإن استقصى لهذا القول البحث ^(٣) أمكن أن يرجع إلى أصل ، ويصح على وجه ، لكنه مع ذلك لا ينتصر به القول ، الذي أبطلوا به معرفة الله ^(٤) وعلمه بالحوادث .

فأما الأصل الذي يُرجع ^(٥) إليه باستقصاء النظر في التأويل له ، فهو أن يُقال : إن الشيء إذا تسخّن بعد برده ، أو تبرّد بعد سخونه ، وتبيّض

(١) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «المعتبر» .

(٢) المعتبر : وهو قدّم .

(٣) في الأصل : فإن انتقض من هذا القول البحث . والمثبت من «المعتبر» .

(٤) المعتبر : الله تعالى .

(٥) المعتبر : ترجع .

بعد سواد ، وتسود بعد بياض ، بسبب^(١) يقرب منه بعدُ بعدُ يؤثر فيه ، ذلك إما بحركته إلى السبب ، وإما بحركة السبب إليه ، فإن الماء يسخن بعد ما كان بارداً بجمارة النار مثلاً التي يقرب منها ، إما بحركة النار إليه ، أو بحركته هو إليها .

كذلك المبيضُ بعد اسوداده^(٢) ، يتحرك إلى المسود ، أو يتحرك المسود إليه ، فتتقدم الحركة المكانية بهذا البيان سائر الحركات ، وتتقدم الدورية المستمرة الدائمة ، على المستقيمة المقطعة ذات البداية والنهاية المحدودتين ، فهكذا يصح أن يُقال : تتقدم الحركة الدورية على سائر الحركات والتغيرات ، فيصح ذلك في الأجسام الداخلة تحت الكون والفساد ، بالتغيرات المحدودة في التكيفيات^(٣) المبصرة والملموسة ، والأشكال والمقادير وما يتبعها ويتعلق بها ، فأما في النفوس والعقول ، وفي الله تعالى ، فلا يلزم شيء من ذلك بهذا البيان .

قال^(٤) : « وأعجب من هذا قوله بأنه يتعب ، حيث قال : وإذا كان هذا هكذا لا محالة إنه يلزمه^(٥) الكلال والتعب من اتصال العقولات ، وهو القائل في [كتاب] « السماء »^(٦) إنها لا تتعب بلوام حركتها

(١) المعبر : إن الشيء إنما يسخن بعد برد ، ويرد بعد سخونة ، ويبيض بعد سواد ، ويسود بعد بياض

لسبب . . .

(٢) المعبر : وكذلك المبيض في اسوداده .

(٣) المعبر ٧٩/٣ : في الكيفيات .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٧٩/٣ - ٨٠ .

(٥) المعبر : فلا محالة أنه يلزم .

(٦) في الأصل : في السماء . والمثبت من « المعبر » . ولأرسطو كتاب « السماء » وقد نشره الدكتور عبد

الرحمن بلوى مع كتاب « الآثار العلوية » تحت عنوان « في السماء والآثار العلوية » (ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١) .

المتصلة ، لأن^(١) طبيعتها لا يتخالف إرادتها ، فجعل علة التعب هناك مخالفة الطبيعة للإرادة ، وها هنا كثرة الأفعال واتصالها ، وكثرة الخروج^(٢) من القوة إلى الفعل .

والقوة قوتان : استعداد ، وقدرة . والاستعداد إذا كمل بالخروج إلى الفعل صار قدرة ، ثم عن القدرة تصدر الأفعال ، والتي بمعنى الاستعداد نقص يفترق إلى كمال^(٣) ، والأخرى كمال تصدر عنه الأفعال . فهذه القوة من قبيل القدرة الدائمة القارئة على حد لا ينقص ولا يزيد ، وليست بمعنى الاستعداد الذي يخرج إلى الكمال . ص ٣٥٨

ولو كانت من هذا القبيل^(٤) لما جاز أن يحكم عليها بالتعب والكلال ، بل باللذة والكمال ، فإن ما بالقوة يشترك إلى كماله الذي بالفعل ، ومن قبيله^(٥) تكون اللذة والسعادة .

والكلال والتعب إنما يعرضان لنا لا من جهة اتصال أفعالنا ، ولا من جهة ازدحامها ، بل من جهة تحريك أعضائنا وأرواحنا بتقلبنا وتفكرنا ، حركة تخالف مقتضى الطبيعة التي في جواهرنا^(٦) ، كما نفاه عن السماء . وليس ذلك^(٧) من جهة الخلاف ، فإن القوى المتقاومة قد تتقاوم مدة

(١) المتبر : قال : لأن .

(٢) المتبر : والخروج .

(٣) المتبر : الكمال .

(٤) المتبر : القبيل أيضا .

(٥) المتبر : ومن قبيله .

(٦) المتبر : في جواهرها .

(٧) المتبر : وليس كذلك .

فلا يعرض لها تعب ، كما لو فرضت مغناطيس علّق حديدًا زمانا ،
[فإنه]^(١) لا يتعب ولا تضعف تلك القوة الجاذبة ، ولا يبطل ذلك
التعلق ما لم يتجدد أمر من خارج ، بل لأن الحركة تحمل جوهر الروح منا ،
أعنى من أعضائنا ، لتركيبها من لطيف وكثيف .

واللطيف عرضة للانحلال ، والحركة تسبب ذلك له ، فإذا انحلت
الروح التي بها تعلق القوة المحركة ، ضعفت القوة المحركة فينا ، وعجزت فيها
تعبا وكلالاً^(٢) .

وذلك إنما ارتفع عن السماء لارتفاع التركيب والانحلال ، لا لأن
الطبيعة لا تضاد الإرادة فيها أو تضادها ، فإن ذلك هو سبب بعيد للتعب
والكلال ، والقريب هو ما ذكرناه . فإذا ارتفع عن السماء لذلك ،
فَلِمَ^(٣) بالحرى أن يرتفع عن سماء السماء ، وبسيط البسائط الوجداني
الذات ؟

قال^(٤) : « فأما قوله : فان لا^(٥) يبصر بعض الأشياء أفضل من أن
يبصرها - فهو أشبه ما قاله من الحجج ، وأقرها إلى التروج^(٦) والقبول قبل
التأمل ، وإنما ذلك يكون بالقياس إلينا على ضيق وسعنا وزماننا ، فيصح
أن [يُقال : إن]^(٧) اشتغالتنا بإبصار الأفضل أولى منه بالأخس ، فأما إذا

(١) فإنه : زيادة من «المعتبر» .

(٢) المعتر : فينا وعجزت . فسمينا ذلك تعباً وكلالاً .

(٣) المعتر ٨٠/٣ : فكم .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٨٠/٣ .

(٥) في الأصل : فلا . والمثبت من «المعتبر» .

(٦) المعتر : التروج .

(٧) عبارة «يقال إن» : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «المعتبر» .

كان الوسع بحيث لا يشغل فيه إدراك الأخص ، ولا يعوق ^(١) عن إدراك الأفضل ، فلا .

ثم هذا الخسيس ^(٢) إنما هو خسيس بالقياس إلينا أيضا وفي أشياء مباحنة لطباعنا ، منافرة لحواسنا ، لا على الإطلاق .

وبالقياس إلى كل حساس ^(٣) ، فإن طعم العذرة في فم الحنزير ، كطعم العسل في فم الإنسان ، وإذا نظرت إلى الكل لم ^(٤) تجد فيه خسيسا تعرف ^(٥) معرفته أو يضر علمه ، أو يكون لا إدراكه أولى من إدراكه ، لا في الروحانيات ولا في الجسمانيات ، لا في السماويات ولا في الأرضيات ، كيف ^(٦) وما في الأرض وتحت السماء ليس غير الاستقصات الكائنة ^(٧) ، وما يتولد عنها بامتزاجها ! وليس في המתرج منها سواها/ إلا قوى ^(٨) ساوية ، وما منها ما يضر إدراكه أو تعرف ^(٩) معرفته ، اللهم إلا لشخص ينافيه ويضاده لا على الإطلاق ، ومن علا عن المضادة والمباحنة ، فلا يكون ذلك بالقياس إليه مكروها .

ص ٣٥٩

فالله تعالى وملائكته أجل من أن ينالهم الأذى بضدٍ أو مباحين ، من

(١) في الأصل : ولا تعرق ، وهو تحريف . والمثبت من «المعتبر» .

(٢) المعتبر : الأخص .

(٣) المعتبر : حساس .

(٤) في الأصل : فلم . والمثبت من «المعتبر» .

(٥) في الأصل : يغير . والمثبت من «المعتبر» .

(٦) المعتبر : وكيف .

(٧) المعتبر : الاستقصات الكيانية .

(٨) المعتبر : سائلة .

(٩) في الأصل : أو تعرف . والمثبت من «المعتبر» .

لون^(١) أو طعم أو رائحة ، فكيف^(٢) وما في الوجود إلا ما صدر عنه تعالى ، ومما عنه^(٣) ، وهو عنه بالحقيقة ؟ فما لا يأنف منه أن^(٤) يخلقه ويوجده ، لا يأنف منه أن يدركه ، وما لم يعرّه^(٥) في أن فعله لا يعرّه في أن علمه ، ولا له كيفية تناسبه^(٦) ، من لون أو طعم أو رائحة فيؤثرها ، وأخرى تباينه^(٧) فيكرهها^(٨) فلم ننتفع الآن بالقضية المشتعة ، أعنى القائلة : فإن لا^(٩) يبصر بعض الأشياء أفضل من أن يبصرها .

ثم الإبصار^(١٠) ، إن كان عن عجز وضيق وسعٍ ، فليس بأفضل من الإبصار ، وإن كان من نوع الالتفات والتقرز ، فذلك من المناف^(١١) والمؤذى ، وقد قلنا فيه .

قال :^(١٢) وأما قوله : فكمال ذلك العقل ، إذ كان أفضل الكمالات ، يجب أن يكون بذاته ، فإنها أفضل الموجودات وأكملها ، وأشرف المعقولات - فقول صادق صحيح ، على الوجه الذى قلناه ، لا على الوجه

(١) المعتبر : في لون .

(٢) المعتبر : وكيف .

(٣) المعتبر : وعن ما عنه .

(٤) في الأصل : أو ، وهو تحريف .

(٥) في الأصل : يضره . والليت من «المعتبر» .

(٦) المعتبر : مناسبة .

(٧) المعتبر : مباينة .

(٨) المعتبر : فيكرهها مثلنا .

(٩) في الأصل : فلا يبصر . والليت من «المعتبر» .

(١٠) المعتبر : ثم إن الإبصار .

(١١) المعتبر : فذلك في المباين .

(١٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣/٨٠ - ٨١ .

الذى يقصده من أن كماله بفعله الذى هو بعقل ذاته ، إذ قد سلم أن ذاته فى غاية الكمال والشرف والجلال ، فليس كمالها بفعل من الأفعال : لا بعقل ذاتها ، ولا بعقل غيرها ، بل تعقلها لذاتها فعل شريف كامل ، صدر عن شرف الذات وكمالها ، فكان كمال الفعل لكمال الذات ، لا كمال الذات لكمال الفعل ، وقد سبق هذا .

قال (١) : « وأما قوله : وهذا يوجد هكذا دائما ، من دون تعرف أو حس أو رأى أو تفكر - فهذا ظاهر جدا ، فإن الإدراك والتعقل التام للأمر القديم الدائم ، من العاقل التام القديم الدائم ، تام قديم دائم لا محالة . وقوله : فإنه إن كان معقول هذا العقل غيره ، فإما أن يكون شيئا واحداً [دائما] (٢) ، وإما أن يكون (٣) علمه بما يعلمه واحداً بعد آخر - فجوابه [أنه] (٤) يعقل ذاته ويعقل غيره ، فيعقل (٥) الدائمت دائما ، ويعقل المتجددات عقلاً قديماً دائما ، من حيث قدمها النوعى والمادى ، والذى من جهة العلل الفاعلية والغائية ، فتعقلها فى تغييرها ، على وفق تغييرها .

ولا يكون ذلك التغيير فيه ، بل فيها ، وهو يعقلها/كلها على ما هى عليه ، كما نعقل نحن بعضها فنعلم عينها وأنها ستكون ، ومساومتها (٦) وأنها

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٨١/٣ - ٨٢ .

(٢) دائما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «المعتبر» .

(٣) المعتبر : أو يكون .

(٤) أنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «المعتبر» .

(٥) فى الأصل : فيفعل . والثبت من «المعتبر» .

(٦) المعتبر : وشهادتها .

كائنة ، ومعلومها بعد كونه ، وأنه كان لا يضيّق^(١) وسعه عن ذلك ، ولا يتغير به ، ولا ينتقص ، ولا يكمل^(٢) ، بل هو له كما يشاء ، وعلى وفق قدرته وإرادته في خلقه ، لا يمتنع ذلك بحجة ، لا من جهة التعجيز ، لأنه مردود بدليل الخلق .

فقدرته على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق أكبر في القدرة من العلم .

وإذا لم يصح التعجيز في الخلق ، فهو بأن لا يصح في العلم أولى وأحرى^(٣) . وكيف وأكثرهم يقولون : إن علم الله^(٤) هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شيء خلقاً ، فلا عجب أن يسع كل شيء علماً ؟ ولا بدليل التنزيه ، فإنه لا تعرّه^(٥) ولا تضره معرفته بشيء من خلقه ، ولا ضد له فيه ولا مباين ، وليس به كماله ، بل هو بكماله على ما قيل .

هذا ، مع أن في الجواب مساعدة ما ، وإلا فلو فرضنا أن له به كمالاً على ما قيل ، لم يكن له في ذلك نقص ، لأن الكل منه وعنه ، وكمالهما منه وعنه ، فهو كماله بذاته في الحقيقة .

والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال ، إنما كان يكون له وجه ، لو كانت تلك الأمور ليست منه وعنه ، فأما وهي منه فلا يضر ، لأنه كأنه قال : لولاه - أعني لولا ذاته - لم يكن بحال كذا ، لأن

(١) في الأصل : لا يضيق . والمثبت من «المعتبر» .

(٢) في الأصل : فلا يكمل . والمثبت من «المعتبر» .

(٣) المعتبر : أخرى وأولى .

(٤) المعتبر : الله تعالى .

(٥) في الأصل : لا تغيره . والمثبت من المعتبر .

الرفع في الفرض إنما يقع من جهة العلة الأولى ، التي لا يرتفع المعلول إلا بارتفاعها .

قلت : فهذا من كلام أبي البركات على قول أرسطو ، وهو أقرب إلى تحرير النقل وجودة البحث في هذا الباب من ابن رشد ، وابن رشد أقرب إلى جودة القول في ذلك من ابن سينا ، مع غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته .

فهرس موضوعات الجزء التاسع

الصفحة	الموضوع
١	رموز الجزء التاسع
	كلام ابن أبي موسى في شرح «الإرشاد» عن المعرفة :
٧ - ٣	هل تدرك بالعقول أم بالسمع ؟
١٨ - ٨	تعليق ابن تيمية
١٨	كلام عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسي
٢٤ - ١٨	تعليق ابن تيمية
	تابع كلام عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسي
٣٦ - ٢٤	وتعليق ابن تيمية عليه
٣٧ - ٣٦	كلام أبي يعلى عن عدم وجوب النظر
٣٨ ٣٧	تعليق ابن تيمية
	كلام أبي الفرج الشيرازي عن
٤٥ - ٣٨	وجوب المعرفة بالشرع وتعليق ابن تيمية عليه
٤٩ - ٤٥	كلام ابن الزاغوني عن وجوب النظر
٤٩	فصل
	كلام الكلوزاني في «تمهيد» وتعليق
٦٦ - ٥٠	ابن تيمية عليه
٦٦	فصل
	كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»
١٠٧ - ٦٩	وتعليق ابن تيمية عليه

١٠٧ فصل

تابع كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»

وتعليق ابن تيمية عليه ١١٩ - ١٠٧

١٢٠ فصل

تابع كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»

وتعليق ابن تيمية عليه ١٣٢ - ١٢٢

كلام أبي الحسين البصرى في «غرر الأدلة»

وتعليق ابن تيمية عليه ١٥٨ - ١٣٣

تابع كلام أبي الحسين البصرى ١٥٩

وتعليق ابن تيمية ١٧٧ - ١٥٩

كلام الجوينى في «الإرشاد» عن امتناع

حوادث لا أول لها ١٩٦ - ١٧٧

كلام الرازى في «المباحث المشرقية» عن مسألة

حدوث العالم وتعليق ابن تيمية عليه ٢١١ - ١٩٧

أهل الكلام أقرب إلى الإسلام من الفلاسفة

من وجوه ٢٢١ - ٢٢١

الوجه الأول ٢١٢ - ٢١١

الوجه الثانى ٢١٤ - ٢١٢

الوجه الثالث ٢٢١ - ٢١٤

كلام السهرودى المقتول في «التلويحات» ٢٢٢ - ٢٢٢

الرد عليه من وجوه ٢٢٨ - ٢٢٢

٢٢٣ - ٢٢٢	الوجه الأول
٢٢٣	الوجه الثاني
٢٢٣	الوجه الثالث
٢٢٥ - ٢٢٣	الوجه الرابع
٢٢٦ - ٢٢٥	الوجه الخامس
٢٢٨ - ٢٢٦	الوجه السادس
٢٢٩ - ٢٢٨	كلام السهرودي المقتول في « حكمة الإشراف »
٢٣٣ - ٢٣٠	الرد عليه من وجوه
٢٣١	الوجه الأول
٢٣٢	الوجه الثاني
٢٣٢	الوجه الثالث
٢٣٢	الوجه الرابع
٢٣٣ - ٢٣٢	الوجه الخامس
٢٣٥ - ٢٣٣	كلام ابن سينا في « الإشارات »
٢٣٦ - ٢٣٥	تعليق ابن تيمية
٢٣٨ - ٢٣٦	كلام الرازي في « شرح الإشارات »
٢٣٨	تعليق ابن تيمية
٢٤٧ - ٢٣٨	الجواب عن هذه الحجة بوجوه
٢٤٣ - ٢٣٨	الوجه الأول
٢٤٤ - ٢٤٣	الوجه الثاني
٢٤٥ - ٢٤٤	الوجه الثالث

٢٤٦	الوجه الرابع
٢٤٧ - ٢٤٦	الوجه الخامس
٢٤٨ - ٢٤٧	كلام الآمدى فى « دقاتق الحقائق »
٢٤٩ - ٢٤٨	تعليق ابن تيمية
٢٥٠ - ٢٤٩	كلام الآمدى فى « أبكار الأفكار »
٢٥١ - ٢٥٠	الجواب عن حجته من وجوه
٢٥٠	الوجه الأول
٢٥١ - ٢٥٠	الوجه الثانى
٢٥١	الوجه الثالث
٢٥١	الوجه الرابع
٢٥٢	فصل
	كلام ابن سينا فى « الإشارات »
٢٥٨ - ٢٥٤	وتعليق ابن تيمية عليه
٢٦٠ - ٢٥٨	كلام الرازى فى « شرح الإشارات »
٢٧٢ - ٢٦٠	تعليق ابن تيمية
	كلام ثابت بن قرة فى « تلخيص ما بعد الطبيعة »
٢٨٦ - ٢٧٢	وتعليق ابن تيمية عليه
٢٨٦	كلام آخر لثابت بن قرة.
٢٩٠ - ٢٨٦	الرد عليه من وجوه
٢٨٨ - ٢٨٧	الوجه الأول
٢٨٨	الوجه الثانى

٢٨٩ - ٢٨٨	الوجه الثالث
٢٩٠ - ٢٨٩	الوجه الرابع
٢٩٠	كلام آخر لثابت بن قرة
٢٩٢ - ٢٩٠	الرد عليه من وجوه
	الوجه الأول
٢٩١ - ٢٩٠	الوجه الثاني
٢٩٢ - ٢٩١	الوجه الثالث
٢٩٢	الوجه الرابع
	كلام آخر لثابت بن قرة
٢٩٦ - ٢٩٣	ورد ابن تيمية عليه
٣١٧ - ٢٩٦	فساد كلام آخر له من وجوه
٢٩٧ - ٢٩٦	الوجه الأول
٢٩٨ - ٢٩٧	الوجه الثاني
٣٠٠ - ٢٩٨	الوجه الثالث
٣٠١ - ٣٠٠	الوجه الرابع
٣٠١	الوجه الخامس
٣٠٢ - ٣٠١	الوجه السادس
٣٠٢	الوجه السابع
٣٠٣ - ٣٠٢	الوجه الثامن
٣٠٣	الوجه التاسع
٣٠٤ - ٣٠٣	الوجه العاشر

٣٠٥ - ٣٠٤	الوجه الحادى عشر
٣٠٦ - ٣٠٥	الوجه الثانى عشر
٣٠٦	الوجه الثالث عشر
٣٠٧ - ٣٠٦	الوجه الرابع عشر
٣٠٧	الوجه الخامس عشر
٣٠٨	الوجه السادس عشر
٣٠٩ - ٣٠٨	الوجه السابع عشر
٣٠٩	الوجه الثامن عشر
٣١٠ - ٣٠٩	الوجه التاسع عشر
٣١١ - ٣١٠	الوجه العشرون
٣١١	الوجه الواحد والعشرون
٣١٤ - ٣١١	الوجه الثانى والعشرون
٣١٦ - ٣١٤	الوجه الثالث والعشرون
٣١٧ - ٣١٦	الوجه الرابع والعشرون
	تابع كلام ثابت بن قره
٣٢١ - ٣١٧	والرد عليه
	عود إلى كلام ابن رشد فى « مناهج الأدلة »
٣٨٣ - ٣٢١	وتعليق ابن تيمية عليه
	كلام ابن رشد فى « ضميمه فى مسألة العلم القديم »
٤٠٢ - ٣٨٣	ورد ابن تيمية عليه

	كلام ابن ملكا في «المعتبر» عن مسألة
٤١٣-٤٠٢	علم الله وتعليق ابن تيمية عليه
	ما ذكره ابن ملكا عن أرسطو من الحجج لنفي
٤١٦-٤١٣	العلم باطل من وجوه
	بقية كلام ابن ملكا في «المعتبر»
٤١٩-٤١٦	وتعليق ابن تيمية عليه
	الرد على أرسطو من وجوه أخرى غير
٤٢٣-٤١٩	ما ذكره ابن ملكا
٤٢٠-٤١٩	الوجه الأول
٤٢١-٤٢٠	الوجه الثاني
٤٢١	الوجه الثالث
٤٢٣-٤٢١	الوجه الرابع
	عود لكلام ابن ملكا في «المعتبر» وتعليق
٤٣٤-٤٢٣	ابن تيمية عليه
٤٤١-٤٣٥	فهرس الموضوعات

تم بحمد الله الجزء التاسع من كتاب «درء تعارض
العقل والنقل» لابن تيمية ، ويتلوه إن شاء الله الجزء العاشر
وأوله : «فصل : قال أبو البركات بعد أن فرغ من
حكاية ... إلخ» .

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ذُرْعَةُ عِزِّ الْعُقَلَاءِ وَالنَّبْلِ

لإبن تَيْمِيَّةَ
أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحكيم

تحقيق
الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة
خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز
وفقه الله

الطبعة الثانية
بمناسبة افتتاح المدينة الجامعية

الجزء العاشر

١٤١١ هـ - ١٩٩١ م

أشرفت على طباعته ونشره إدارة الثقافة والنشر بالجامعة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الرموز

ت = مخطوطة التيمورية

فصل .

قال أبو البركات بعد أن فرغ من حكاية حجة أرسطو^(١) :
 « فأما قول التابعين في هذه المسألة ، والمشيدين^(٢) لما قيل فيها ،
 والمستفيدين بحججها^(٣) وبراهينها ، فأقصى ما وقفنا عليه منه ،
 وأجمعه لما تبدد في غيره ، هو ما قاله الشيخ الرئيس ، وهذه
 عبارته^(٤) . »

قال^(٥) : « وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء
 من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما تعقل فيكون متقوما
 بالأشياء^(٦) ، وإما عارض^(٧) لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة
 الوجود من كل جهة ، وذلك^(٨) محال^(٩) . » إذ [لا]
 يكون^(١٠) لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال^(١١) ويكون له

(١) بعد كلامه السابق الذي أوردته في الجزء التاسع . وكلامه التالي في «المعتبر» ٨٢/٣ .

(٢) في الأصل : والمسدين (بدون نقط ما عدا نقط الياء) ولعلها « والمسدين » . والمثبت هو الذي في «المعتبر» .

(٣) المعتبر : والمتقين لحججها .

(٤) المعتبر : ... الرئيس ، وتلخيصه ما قيل قبل هذا ، فن ذلك قوله . . .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٢/٣ . والكلام التالي هو نص كلام ابن سينا في « النجاة » ٢٤٦/٣ .

(٦) النجاة : بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء .

(٧) المعتبر : عارضا . والمثبت هو الذي في الأصل وفي « النجاة » .

(٨) المعتبر ، النجاة : وهذا .

(٩) بعد عبارة « وذلك محال » يوجد تعليق لابن ملكا على كلام ابن سينا استغرق أكثر من نصف صفحة لم

ينقله ابن تيمية .

(١٠) عبارة « إذ لا يكون » : ليست في المعتبر ، وهي في « النجاة » وسقطت [لا] من الأصل .

(١١) نقل ابن ملكا كلام ابن سينا : لولا أمور . . . هو بحال ، وعلق عليه بعبارات من عنده .

باق كلام ابن ملكا في
 «المعتبر» وتعلق ابن
 تيمية عليه

نقل ابن ملكا لكلام
 ابن سينا في « النجاة »

حال^(١) لا تلزم عن ذاته بل عن غيره^(٢) ، فيكون لغيره فيه تأثير^(٣) ، والأصول السالفة تبطل بهذا^(٤) ، ولأنه^(٥) كما سنبين ص ٣٦١ مبدأ كل موجود^(٦) فيعقل من/ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة^(٧) بأعيانها والكائنة^(٨) الفاسدة بأنواعها أولاً^(٩) ، ويتوسط ذلك بأشخاصها^(١٠) .

قال^(١١) : « ولا يجوز^(١٢) أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها^(١٣) حتى يكون تارة^(١٤) يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها^(١٥) معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من

(١) النجاة : لم يكن هو أو يكون له حال .

(٢) نقل ابن ملكا عبارة ابن سينا : « وتكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره » بعد الكلام السابق بسطر واحد وعلق عليه بقوله « قول باطل » واستمر في تعليقه أربعة أسطر . .

(٣) نقل ابن ملكا قول ابن سينا « فيكون لغيره فيه تأثير » واستغرق تعليقه عليه بعد ذلك ثلاثة أسطر .

(٤) لم يورد ابن ملكا عبارة ابن سينا « والأصول السالفة تبطل بهذا » . وفي « النجاة » : . . هذا وما أشبهه .

(٥) المتبر : فلائه .

(٦) المتبر ، النجاة : وجود .

(٧) في الأصل : الموجودات الثابتة . والثبت من « المتبر » وه النجاة .

(٨) النجاة : والموجودات الكائنة .

(٩) المتبر : أو لا .

(١٠) المتبر : لأشخاصها .

(١١) الكلام التالي في « النجاة » عقب الكلام السابق مباشرة ، وجاء في « المتبر » بعد ثلاثة أسطر لم يتقلها

ابن تيمية .

(١٢) النجاة : ويوجه آخر لا يجوز .

(١٣) النجاة : مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً متشخصاً بل على نحو آخر نبيته « ولم ترد هذه

العبارات في « المتبر » .

(١٤) النجاة : فإنه لا يجوز أن يكون تارة .

(١٥) النجاة : وتارة يعقل منها أنها . .

الأمريين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

قال (١) : « ثم الفاسدات إن عُقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تعقل (٢) بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن (٣) معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة . »

قال (٤) : « ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية ، فإنما ندرکہا (٥) بآلة متجزئة (٦) ، وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك (٧) إثبات كثير من التعلقات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض (٨) ، وهذا من العجائب . »

قلت : تقسيم ابن سينا صفاته إلى مقومة للذات وعرضية ، بناءً

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في النجاة ٢٤٧/٣ . وجاء في « المعبر » بعد تعليق لابن ملكا استغرق سطرا واحدا .

(٢) النجاة : بما لا يشخص لم تعقل . وفي الأصل : بما لا يتشخص فلم يعقل .

(٣) النجاة : مادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن ...

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » . والكلام التلي كله منقول من « النجاة » ولم يورده ابن ملكا في « المعبر » .

(٥) في الأصل : يدرکہا . والمثبت من « النجاة » .

(٦) النجاة : ندرکہا من حيث هي محسوسة وتخليها بآلة متجزئة .

(٧) النجاة : كذلك .

(٨) النجاة : ولا في الأرض .

على أصلهم الفاسد في المنطق : من أن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما تكون^(١) مقومة للذات داخلة فيها ، يقولون : هي أجزاء للذات سابقة لها سبقاً عقلياً ، وإلى ما تكون خارجة عن الذات عارضة لها بعد تحققها ، وإن كانت لازمة لها بوسط أو بغير وسط .

وهذا التقسيم قد يبين فساده في غير هذا الموضع ، ويبين أن الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز تقسيمها إلى هذين القسمين ، ولا يجوز جعل الذات مركبة من أحد الصنفين دون الآخر ، بل لا يجوز جعل الذات مركبة أصلاً منها ، إلا أن يُعنى بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات ، أو لزوم الذات لها ، ونحو ذلك مما تشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف .

فأما جعل بعضها داخلياً في حقيقة الموصوف الثابتة في الخارج ، وبعضها خارج عن حقيقته^(٢) الثابتة في الخارج - فكلام في غاية الفساد ، وغايتهم أن يجعلوا ذلك تركباً مما يتصوره المتصور من صفات الموصوف ، وهذا أمر يزيد وينقص ، ويدخل في المتصور ويخرج منه بحسب تصور المتصور ، لا بحسب الحقيقة الثابتة في الخارج ، وإن ادّعوا أن الحقيقة من حيث هي هي مركبة من ذلك ، وأن تلك الحقيقة لا تحقق لها إلا في الأذهان لا^(٣) في

ص ٣٦٢

(١) في الأصل : ما يكون .

(٢) في الأصل : حقيقة ، وهو تحريف .

(٣) في الأصل : ولا .

الأعيان ، كما يقوله من يقوله منهم ، كان هذا من أدل الأشياء على فساد قولهم وضلالهم في تصورهم .

قال أبو البركات^(١) : « فهذا ما قاله الشيخ الرئيس » .

قال^(٢) : « فقوله : إنه إذا عقل الأشياء من الأشياء كان على أحد وجهين : أحدهما : أن تتقوم ذاته بما تعقل ، أو يكون عارضا لها أن تعقل ، وأنه^(٣) على كلا^(٤) الوجهين لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته .

جوابه^(٥) : أما في التقوم^(٦) فالفرض فيه محال ، لأن العاقل لا يتقوم بما يعقله ، لأنَّ يَعْقِلُ هو يَفْعَلُ ، [ويفعل :]^(٧) إنما يكون بعد أن توجد بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟

وأما كونها عارضا لها أن تعقل ، وإلزامه منه أنه لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، فكأنه [من]^(٨) مدح الشعراء ، أو من

(١) في «المعتبر» ٨٧/٣ .

(٢) الكلام التالي هو تلخيص من ابن ملكا لكلام ابن سينا الذي سبق إيرادَهُ وهو الموجود في النجاة

٢٤٦/٣ .

(٣) في الأصل : أن تعقل ذاته . وهو تحريف . والثبت من «المعتبر» .

(٤) في الأصل : كل .

(٥) المعتبر : فجاوبه .

(٦) في الأصل : التقوم . والثبت من «المعتبر» .

(٧) ويفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «المعتبر» .

(٨) من : ساقطة من الأصل . وأثبتها من «المعتبر» .

كلام محسنى الألفاظ بالتخييلات من ^(١) الخطب والمدائح ، وإلا فما معنى : « من جميع جهاته » ؟ .

فإن كونه مبدأً أولاً ^(٢) ، بل كونه ^(٣) مبدأً مطلقاً يلزم فيه ما يلزم في هذا ، وهو أنه : إما أن يتقوم بكونه مبدأً أولاً ، أو يكون ذلك عارضاً له ، فلا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أى لا يكون واجب الوجود في كونه مبدأً أولاً لزيد وعمرو وغيرهما من الموجودات .

والذى ألزمتنا البرهان أنه واجب الوجود بذاته ، فأما من ^(٤) جميع جهاته إن كان من جهات وجده فذلك ، وأما في إضافاته ومناسباته فلا ، إذ بطل بما قيل .

قلت : وهذا الذى قاله أبو البركات رداً على ابن سينا قد صرح به ابن سينا في موضع آخر يناقض ما قاله هنا ، فإنه قال في كتابه المسمى « بالشفاء » في مسألة العلم ^(٥) : « ولا تبالى أن ^(٦) تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود ، فإنها من حيث هى علة لوجود زيد ، ليست بواجبة الوجود ، بل من حيث ذاتها » . وهذا يوافق ما قاله أبو البركات .

(١) المتبر : فى .

(٢) فى الأصل : أول .

(٣) كونه : ساقطة من « المتبر » .

(٤) فى الأصل : فى .

(٥) فى كتابه « الشفاء - الإلهيات » ، ٣٦٦/٢ .

(٦) الشفاء : بأن .

قال أبو البركات (١) : « فإما أن لا يكون مبدأً أولاً ، وإما أن لا يكون واجب الوجود من جميع جهاته ، أعنى من جهة إضافاته إلى ما وجوده بعد وجوده بالذات » .

وأما قوله : لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال كذا ، فكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأً أولاً ، لكن ليس ذلك بمحال ، وقد رد على طريق المساعدة والمخالفة (٢) .

وأما قوله : وتكون له حال لا تلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فقول باطل ، وذلك أن العلم إضافة لزمته عن ذاته بالنسبة إلى مخلوقاته، ومخلوقاته لزمته عن ذاته ، / ولازم لازم الذات لازم ص ٣٦٣ الذات ، فما لزمته عن غيره كما قيل . ولو لزمته لما لزم المحال ، وإلا فبأى حجة تلزم ؟

وهم فلم يوردوا على ذلك حجة ، بل أوردوه كالبيّن بنفسه ، وليس بيّن ، بل مردود وباطل (٣) على ما قيل .

وأما قوله : فيكون لغيره فيه تأثير ، أما في وجوده ووجوب وجوده فلا ، وأما في إضافته ونسبه (٤) ، فأى أصول أبطلته ما بطل ولا يبطل ، وإنما تمت المغالطة بلفظ « التأثير » حيث (٥) يتوهمه السامع متأثراً مستحيلاً ، وليس العلم استحالة على ما علمت .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ٨٢/٣ - ٨٣ .

(٢) للمعتبر ٨٣/٣ : الحاققة .

(٣) المعتبر : مردود باطل .

(٤) المعتبر : وأما في إضافة ونسبة .

(٥) المعتبر : من حيث .

وأما قوله : ولأنه ^(١) [كما سنين] ^(٢) مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ^(٣) وبتوسط ذلك لأشخاصها - فهو حق وغير مردود ، فإنه يعقل ويدرك ، على كل وجه من وجوه العقل ^(٤) ، وجهة من جهات الإدراك ، فهو سميع بصير ، وبالجملة مدرك عالم حكيم ، مقدر مدبر ، يسع كل شيء علماً : غيباً وشهادة ، قبل ، ومع ، وبعد .

وأما قوله : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ، حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات - فقد أجبننا عنه في جواب كلام أرسطوطاليس ولم يبعد ، فتحسن إعادته .

وأما قوله : ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تُعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة ، بل محسوسة [أو متخيلة] ^(٥) - ففيه الكلام ، وقد سلف في علم النفس ، [وما رد

(١) المعبر : فلأنه .

(٢) عبارة « كما سنين » : ساقطة من الأصل ، وهي في « المعبر » وسبق ورودها من قبل .

(٣) المعبر : أو لا .

(٤) المعبر : العقل .

(٥) عبارة « أو متخيلة » : ساقطة من الأصل ، ووردت قبل ذلك .

عليه^(١) في قوله : إن الصور الجسمانية والأشكال الوضعية لا تدركها إلا قوة جسمانية» . وأعاد أبو البركات مناقضته في ذلك^(٢) .

قلت : ما ذكره أبو البركات من أن العاقل لا يتقوم بما يعقله ، وأن فرض ذلك محال ، لأن كونه يعقل تابع لذاته ، وهو بعده بعدية بالذات ، فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات ؟ فهذا كلام صحيح ، وهو مطرد في جميع الصفات اللازمة للموصوف : أن ذاته لا تتقوم بشئ منها ، ولا تكون صفة الموصوف جزءاً مقوماً متقدماً عليه بالذات ، إذا كانت الصفة/تابعة للموصوف ، فهي إلى أن تكون ص ٣٦٤ بعده بالذات أولى من أن تكون قبله بالذات .

فإن قُدِّرَ أن هنا ترتيباً عقلياً تكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف أو بعده ، فإنها لا تكون إلا بعده .

وإن قيل : لا ترتيب هنا أصلاً ، بل كلاهما ملازم للآخر مقترن

به .

لم يتقدم أحدهما الآخر ، وليس بينهما ترتيب عقلي ، كما ليس بينهما ترتيب زماني ، فليس أحدهما قبل الآخر ، بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودان معاً ، لم يسبق أحدهما الآخر ، سواء

(١) عبارة «وما رد عليه» : ساقطة من الأصل .

(٢) انظر المعبر ٨٣/٣ .

قُدِّر أن الموصوف قديم أزلى واجب بنفسه ، وصفته لازمة له ، أو قُدِّر أنه محدث مخلوق وصفته لازمة له .

وقد تكلمنا على هذا لما تكلمنا على ما ذكره في المنطق من الفرق بين الصفة الذاتية المقومة الداخلة في الماهية ، والصفة اللازمة للماهية ، والصفة التي يزعمون أنها لازمة لوجودها ، وكلاهما خارج عن الماهية .

وذكرنا ما ذكره من الفرق بين اللازم الداخل ، واللازم الخارج ، واعتراضهم بانتفاء ما ذكره من الفرق ، واعتراض بعضهم على بعض في هذا المقام ، وبيان أن ما ذكره من الفرق لا يعود إلى فرق حقيقي موجود في الخارج ، ولا معقول في الذهن ، إلا إذا جعل الذاتى ما هو لازم للذات المفروضة في الذهن .
فأما إذا تصورنا شيئاً وعبرنا عنه ، فمن الصفات ما هو داخل في معلومنا ومذكورنا بالذات ، ومنه ما هو داخل بالعرض ، وهو اللازم الخارج .

وهذا كما يقولونه في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذى عناه المتكلم ، ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى ، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ .

فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التي عناه المتكلم بلفظه ، وهو دلالة على تمام الماهية . وذلك المدلول

عليه بالمطابقة هو مقول في جواب ما هو ، إذا قيل ما هو بحسب الاسم . وإذا سئل عمّا هو المراد بهذا اللفظ ، ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة ، فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول ، وهو جزء ماهيته ، وهو داخل في ذاته . وأما اللازم لهذا المدلول فهو خارج عن حقيقته ، عرض لازم له ، فهذا تقسيم معقول ، ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ .

وأما كون الموجود/في الخارج تنقسم صفاته اللازمة له التي لا يكون موجوداً إلا بها : إلى ما هو داخل في حقيقته مقوم لها متقدم عليها بالذات ، وإلى ما تكون خارجه عن حقيقته عرضي لها ، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمي أهل الإسلام وغيرهم .

وقد بينّا فساد ذلك في مواضع ، وكذلك بينّ فساده غير واحد من أهل الكلام والفلسفة ، وتكلمنا على ما ذكره ابن سينا في «الإشارات» وغيرها ، وبينّا تناقضه وتناقض غيره في الفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة إذا جعلنا لازمين للحقائق الموجودة في الخارج ، وما ذكره في مسألة العلم مبني على ذلك الأصل الفاسد ، حيث قال^(١) : لو كان واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، لكانت ذاته : إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوماً بالأشياء ، وإما عارضاً لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من جميع الجهات .

ثم نقول : هذا الكلام باطل من وجوه :

(١) الكلام التالي هو تلخيص لكلام ابن سينا الذي تقدم قبل صفحات ، وهو الموجود في «النجاة»

الوجه الأول

أحدها : ما ذكرناه من نفي تقوّم شيء بصفته .

الوجه الثاني

والثاني : أن يُقال: إذا قُدِّرَ تقوّم الموصوف بصفته ، فهو متقوم بنفس علمه بالأشياء ، أو بنفس الأشياء المعلومة . والثاني باطل . وهو إنما ذكر الثاني حيث قال : « فذاته متقومة بما يعقل » .

وهذا باطل ، فإننا إذا قُدِّرنا العالم متقوما بعلمه ، فليس المقوّم له المعلوم ، إنما المقوّم له علمه بالمعلوم ، والمعلوم قد يكون منفصلاً عنه ، فلا يكون قائماً به ، فضلاً عن كونه لازماً له : لا ذاتياً ولا عرضياً ، فكيف يكون مقوماً له ؟

وإن قال قائل : يعنى بالتقوّم أنه لولا المعلوم لما كان العلم . قيل له : هذا ليس مراده ، ولو كان مراده لكان باطلاً ، لأنه على هذا التقدير لا يكون العلم إلا مقوماً ، فلا يقال : إما أن يكون مقوماً ، وإما أن يكون عارضاً . وهو قد جعل هذا أحد القسمين . وأيضاً فإنه على هذا التقدير يكون هذا سؤال الاستكمال بالمعلوم^(١) الذي ذكره أرسطو ، وقد عُرف جوابه من عدة أوجه . أحدها : أن ذلك الغير هو مفعوله ، فلم يحتج إلى غيره بوجه من الوجوه .

الثاني : أنه لو قُدِّرَ وجود موجود مستغنٍ عنه ، كان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه ، فإن العلم صفة كمال ، والمملك والبشر إذا علموا ما هو مستغنٍ عنهم ، كان أكمل لهم من أن لا يعلموه .

(١) في الأصل : سؤال لاستكمال بالمعلوم . ولعل الصواب ما أثبتته .

الثالث : أنه لو قُدِّرَ موجود غيره واجب بنفسه ، أو موجود عن ذلك الواجب بنفسه ، وذات العالم هي التي اقتضت العلم به - لكان هذا كمالا له على/هذا التقدير ، لم يكن هذا مما ينفيه وجوب وجوده .

الرابع : أن هذا وإن قُدِّرَ أنه استكمال بالغير ، فلا دليل لهم على نفيه ، لا من جهة الوجوب ، ولا من جهة استحقاق الكمال ، ولا من غير ذلك ، بل الأدلة تقتضى ثبوته .

الوجه الثالث عن شبهة ابن سينا أن يُقال : قوله : « ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما تعقل ، فيكون متقوما بالأشياء ، وإما عارضا لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه » .

يقال له : قولك : « يعقل الأشياء من الأشياء » أتريد به أن الأشياء تجعله عاقلا ، فتعلمه العلم بها ؟ أم تريد أن علمه بالأشياء لا يكون إلا مع تحقق المعلوم ؟ أم تعنى به أن علمه بالأشياء يكون بعد وجود المعلوم ؟

أما الأول فلا يقوله مسلم ، بل المسلمون متفقون على أن الله مستغنى عما سواه في علمه بالأشياء في غير ذلك ، بل هو المعلم لكل من علم سواه من علمه .

وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا

شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال : ﴿ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة
العلق : ٥ ، ٤] .

وقال ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [سورة طه : ٥٠] .

وقال : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ﴾ [سورة
الأعلى : ٣ ، ٢] .

وقال ﴿ الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ
الْبَيَانَ ﴾ [سورة الرحمن : ١ - ٤] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [سورة النساء : ١١٣] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [سورة الكهف : ٦٥] .

وقال : ﴿ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ
فَلْيَكْتُبْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٨٢] .

وقال : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ إلى قول الملائكة :

﴿ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾

[سورة البقرة : ٣١ ، ٣٢] .

وقال : ﴿ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ ﴾ [سورة المائدة : ٤] .

وإن أراد بعقله الأشياء من الأشياء : أنه لا يكون علما إلا مع
تحقق معلوم بعلم ، فهذا حق . لكن لا يمكن ثبوت علم إلا
كذلك ، وإلا فإذا قُدِّرَ علم لا يطابق معلومه كان جهلا لا علما ،
وحينئذ يعود الأمر إلى سؤال الاستكمال ، وقد تقدم .

وإن أراد بذلك أنه يعلم الأشياء بعد وجودها ، فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون ، ثم إذا كان : فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدومًا هو علمه به موحودًا؟ هذا فيه نزاع بين النظائر ، وأى القولين كان صحيحًا حصل به الجواب .

وإذا قال قائل : القول الأول هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، والثانى باطل ، والإشكال يلزم على الأول .

قيل له : وإذا كان هو الذى يدل عليه صريح المعقول ، فهو الذى يدل عليه صحيح المنقول ، وعليه دل القرآن فى أكثر من عشرة^(١) مواضع ، وهو الذى جاءت به الآثار عن السلف . وما أُورد عليه من الإشكال ، فهو باطل كما قد بين فى موضعه .

ص ٣٦٧
الوجه الرابع

الوجه الرابع : أن يُقال : / قوله : « إما متقومة بما يعقل وإما عارض لها أن يعقل » .

يقال له : بعد أن ذكرنا أن هذا التقسيم باطل ، أى تقسيم الصفة اللازمة إلى مقوم وعارض باطل ، وأن علمه لازم لذاته .

هب أن الأمر كذلك ، فلم قلت : إن العلم لا يكون ذاتيا على اصطلاحكم ؟

فإذا قال : يلزم من ذلك أن يكون مركبا من الصفات الذاتية .
والمركب مفتقر إلى جزئه .

(١) فى الأصل : عشر ، وهو خطأ .

قيل : هذا أصل حجبتكم على نفي الصفات ، وقد بين فساده من غير وجه . وهذه الحجة لا تختص العلم ، بل ينفون بها جميع الصفات ، وهي من أفسد الحجج ، كما قد بين غير مرة ، وإن كانت قد أشكلت على طوائف من النظائر ، وقادتهم إلى أقوال من أقوال أهل النار ، وقد تبين فسادها من جهة أن هذا ليس بتركيب في الحقيقة ، بل هو اتصاف ذات بصفات لازمة لها ، وأن لفظ « الجزء » ليس المراد به اجتماع بعد افتراق ، ولا إمكان افتراق ولا انفصال شيء من شيء ، وإنما المراد به ثبوت معان متعددة ، وهذا مورد النزاع ، ولا دليل على نفيه ، بل على ثبوته .

ولفظ « الافتقار » يراد به التلازم ، وهو هنا حق لا محذور فيه . ويراد به افتقار المعلول إلى علة فاعلة ، وهو باطل . وإذا أريد به افتقار الصفة إلى محلها ، ويسمونه هم افتقار المعلول إلى علة قابلة ، فهذا لا محذور فيه .

ولفظ « الغيرين » يراد به المتباينان ، وهو هنا ممتنع . ويراد به ما يمكن العلم بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وهو حق . وثبوت هذا الغير لأبد منه .

الوجه الخامس : أن يقال : هب أن هذه الصفة عرضية باصطلاحكم . فيقال له : إذا كان العلم لازماً لذاته ، أو لوجود لذاته ، إن قُدر أن الوجود زائد على الذات ، لم يكن ثبوت لوازمه مفتقراً^(١) إلى غيره ، فلم يكن هذا منافياً لوجوب الوجود من جميع

الوجه الخامس

(١) في الأصل : مفتقر ، وهو خطأ .

جهاته ، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته ، بل حصل بسبب غيره ، فيكون ثبوت الصفة مفتقراً إلى ذلك الغير .

أما إذا كان علمه من لوازم ذاته ، كان واجبا بوجود ذاته . وهم يقولون : هو واجب بذاته ، مع كونه مستلزما للمفعولات المنفصلة ، ولم يقدح كونها لازمة له في وجوب ذاته ، فإن لا يقدح لزوم علمه له بطريق الأولى والأخرى .

السادس : أن يقال : لنظار المسلمين في علم الرب قولان : الوجه السادس أحدهما : أن علمه واحد بالعين ، يعلم به جميع المعلومات أزلا وأبداً . / وعلى هذا التقدير فهو واجب الوجود بصفاته أزلا وأبداً ، ص ٣٦٨ فليس علمه متوقفا على وجود شيء من المعلومات ، بل إذا وجدت تعلقت المعلومات به .

لكن قد يقول أكثر العقلاء من الفلاسفة وغيرهم : إن هذا لا يمكن ، بل علمه بهذا غير علمه بهذا .

فيقال : القول الثاني : إن علمه واحد بالنوع ، وإنه يتعدد بتعدد المعلومات ، وعلى هذا القول فهل يكون علمه بأن قد كان الشيء هو نفس علمه بأن سيكون ؟ على قولين .

ومن النظر من قال : العلم إضافة محضة ، وأن ذات الرب مقتضية لها بشرط المضاف . وسنين إن شاء الله ما هو الصواب في هذا الباب .

وعلى كل تقدير فذاته هي الموجبة لكونه عالما ، لا أن شيئا من الموجودات جعله عالما ، وإن كان العلم بأن قد كان ، مشروطا بوجود المعلوم ، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئي والمسموع ، فذاك لا يمنع وجوب وجوده بنفسه أزلا وأبداً ، ولكن عروض هذا السمع والرؤية والعلم بأن قد كان ، نظير عروض الإضافات له ، وقد ثبت بصريح العقل واتفاق العقلاء وجوب تجدد الإضافات له .

وإذا قيل : الإضافة ليست وجودية ، والعلم والسمع والبصر أمور وجودية .

كان الجواب على هذا القول إلغاء هذا الفرق ، كما قد قرر في موضعه .

ومعلوم أن كون الرب بكل شيء عليما ، هو أظهر في الأدلة الشرعية والعقلية من كونه لا تقوم به الأمور المتجددة ، فلو قُدِّرَ أن لهذا أدلة تعارض تلك ، وكان ثبوت العلم مستلزما لثبوت الأمور المتجددة للزوم القول بثبوت العلم ، فإن ثبوت العلم حق ، ولازم الحق حق ، فكيف إذا كان ما يمنع الأمور المتجددة إنما هو من أضعف الأدلة ؟

أما المتفلسفة فلا يمكنهم أن يقولوا : قيام الحوادث به يستلزم حدوثه ؛ فإن القديم عندهم تحله الحوادث . وإنما ظن من ظن منهم أن قيام ذلك يمنع وجوب وجوده ، وهو غلط ظاهر ؛ فإنه لا

يمنع وجوب وجوده المعلوم الذي قام عليه الدليل ، وإنما يمنع ما يختلف في وجوب الوجود ، حيث ظنوا أن واجب الوجود لا يفعل شيئاً باختياره ، ولا يقوم به شيء باختياره ، وذلك خطأ محض .

ويظهر هذا بالوجه السابع وهو أن يقال : قول القائل : إنه الوجه السابع واجب الوجود من جميع جهاته - إذا أريد به : أنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه ، فهذا حق ، فإنه لا يقبل العدم بوجه من الوجوه .

وإن أراد به أن كل ما ثبت له من الأحوال فهو واجب الوجود ، بمعنى أنه نفسه مقتضى لذلك ، لا يحتاج في ثبوته له/ إلى ص ٣٦٩ غيره ، فهذا أيضاً حق .

فإن كل ما ثبت للرب تعالى من الصفات والأفعال ، فلا يحتاج فيه إلى غيره ، بل هو الموجب لذلك ، لكن ما كان لا يمكن وجوده إلا باختياره من الأفعال ولوازم الأفعال ، فهذا يمتنع كونه بعينه أزلياً ، بل يجب تأخره ، سواء قيل : إنه عالم بذاته . أو قيل : إنه منفصل عنه . وهو الموجب له عند وجوده ، لا موجب له غيره .

وإن قيل : واجب الوجود من جميع جهاته ، بمعنى أنه لا يجوز أن يتأخر عنه شيء مما يضاف إليه ، بل كل ذلك يجب أن يكون أزلياً - فهذا باطل لا دليل عليه ، بل الدليل يدل على نقيضه ؛ فإننا نشاهد المحدثات دائماً وهي حادثة عنه ، سواء قيل : إنها حدثت بواسطة أو بلا واسطة ، وحدثها يستلزم حدوث ما به صارت محدثة ، وإلا فإذا قُدِّرَ حال الذات قبلها وبعدها سواء .

قيل : حدوث الحوادث ترجيح^(١) بلا مرجح ، وإذا أمكن أن يحدث من غير تجدد أمر يقوم بالفاعل ، بل نفس الخلق يكون نسبة وإضافة ، أمكن أن لا يتجدد إلا تعلق العلم القديم بالمعلوم ، ولا يتجدد إلا نسبة وإضافة بقدر ذلك .

الوجه الثامن

الوجه الثامن : وهو أن يقال : لا ريب في تجدد المفعولات شيئاً بعد شيء ، فليس كونه محدثاً للحدث المعين بالفعل أمراً لازماً لذاته ، بل صار محدثاً له بعد أن لم يكن ، وهذا خروج لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل . فإما أن يكون كونه فاعلاً إضافة محضة ، ولم يقم بذاته فعل يكون به فاعلاً ، كما يقوله من يقول : الخلق هو المخلوق .

وإما أن يُقال : بل كونه فاعلاً أمر وجودى يقوم بنفسه ، والخلق غير المخلوق ، كما هو قول الجمهور من أهل السنة وغيرهم . فإن قيل بالأول ، فمعلوم أنه إذا قيل : إن كونه فاعلاً أمر إضافي ، أمكن أن يُقال : كونه عالماً أمر إضافي .

ثم للناس على هذا التقدير في الفاعلية قولان : منهم من يقول المكونات حادثة بتكوين قديم ، وأما عند وجود المكوّن فلا يحدث شيء .

ومنهم من يقول : ليست الفاعلية إلا إضافة محضة أزلاً وأبداً . فعلى هذا القول يمكن أن يقال في العلم كذلك .

(١) في الأصل : ترجيحاً ، وهو خطأ .

وعلى الآخر يمكن أن يقال : بل العلم قديم العين ، ولكن تتجدد له الإضافات ، كما يقوله ابن كُلاب .

وهؤلاء جعلوا العلم ثابتاً في الأزل دون التكوين ، فإذا ثبت أن كونه فاعلاً لا يقتضى تكويناً قائماً بذاته ، مع تجدد التكوينات الإضافية ، فهؤلاء إذا أثبتوا / علماً قديماً ، وقالوا بتجدد تعلقاته ، ص ٣٧٠ كانوا أبعد عن الامتناع .

وأما من جعل الفاعلية أمراً قائماً بالفاعل ، وقال : إنه يتجدد عند تجدد المفعولات ، فإنه إذا قال بتجدد عالمية بعد وجود المعلوم ، مع قوله : إنه علم ما سيكون قبل أن يكون ، كان اقتضاء ذاته لهذه العالمية كإقتضاءها لتلك الفاعلية ، وإذا كان واجب الوجود مع تلك الفاعلية فكذلك مع هذه العالمية .

الوجه التاسع : أنه إذا قدر واجب الوجود يقدر على الأفعال الحادثة شيئاً فشيئاً ، وقدر آخر لا يمكنه إحداث شيء - قضى صريح العقل أن من أمكنه الإحداث شيئاً بعد شيء ، هو أكمل ممن لا يمكنه إحداث شيء .

وإذا قال القائل : هذا كان فيه شيء بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا شيئاً فشيئاً ، وذاك كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة .

قيل له : كل ما لهذا بالفعل هو للآخر ، فإن ذاته وصفاته التي يمكن قدمها لازمة له . وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً ، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية ، فلا تكون بالفعل

في الأزل ، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة ، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئاً فشيئاً . وإذا لم يمتز من قُدْر عدم هذه له بوصف كمال بل المتصف بها أكمل ، كان نفي هذه عن واجب الوجود نفي صفة كمال لا إثبات كمال له .

وهؤلاء النفاة المعطّلة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية يظنون أن ما نفوه عن الرب هو كمال له وهو تعظيم له ، وذلك من جهلهم بل إثبات ما نفوه هو الكمال الذي يكون مثبتاً معظماً للرب . ولكن هم في ذلك نظير إخوانهم من معطّلة النوبات ، الذين قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء ، وقالوا : الله أعظم من أن يرسل رسولاً من البشر .

قال تعالى : ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ ﴾ [سورة يونس : ٢] .

أو لم يعلموا أن إرسال رسول من البشر يبلغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم ، أبلغ في قدرة الرب ورحمته بعباده ، وإحسانه إليهم ، وأعظم إثباتاً للكمال من كون ذلك عنه ممكن له ومن امتناعه عن فعله ؟

وكذلك كونه يخلق الأشياء شيئاً بعد شيء أبلغ من كونه لا يمكنه إحداث شيء ، بل عند كثير من الناس - أو أكثرهم - كونه يخلق أكمل من كونه لا يخلق . كما قال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة النحل : ١٧] .

وحيثئذ فإذا قيل : جنس الفعل لازم ، وإنما الحادث أعيانه .

كان أن يقال : جنس العلم لازم^(١) بطريق الأولى والأخرى .

ص ٣٧١ / بل إذا قيل : جنس الخلق حادث .

أمكن أن يقال : نفس العلم لازم ، سواء قيل بحدوث شيء معين عند وجود المعلومات ، أم لا . فذاك أبعد عن منافاة وجوب الوجود ، من كونه فاعلا لما لم يكن فاعلا له .

الوجه العاشر : قوله : « إذ يكون لولا أمور من خارج ، لم يكن هو بحال » . يقال له : الضمير في « هو » : إن كان عائدا إلى الله ، كان معنى الكلام : لولا تلك الأمور الخارجة لم يكن هو بحال . وهذا إذا كانت تلك الأمور مفعولة ، وقدر أنها لازمة لإرادته اللازمة لذاته ، كان تقدير ارتفاع اللازم يوجب ارتفاع الملزوم ، لكن ارتفاع اللازم محال . وهم يقولون لو ارتفع المعلول لارتفعت العلة ، فليس في هذا محذور .

وإن كان الضمير عائدا إلى العلم . أى : لولا المعلوم لم يكن العلم ، فهذا أولى أن لا يكون ممتعا .

وإنما حصلت الشبهة أن قول القائل : لولا أمور من خارج لم يكن هو ، يحتمل شيئين :

أحدهما : أن تلك الأمور فاعلة له أو جزء^(٢) من الفاعل ، أو

(١) في الأصل : لازما ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : جزءاً ، وهو خطأ .

هو محتاج إليها بوجه من الوجوه ، وهذا باطل .

والثاني : أن تكون تلك الأمور لازمة لإرادته اللازمة له ، أو لغير ذلك من لوازم اللوازم . وعلى هذا فهي المخلوقة المحتاجة إليه من كل وجه .

فإذا قيل : لولا تلك الأمور لم يكن .

كان معناه أنه إذا قُدِّرَ ارتفاعها لزم ارتفاع ملزومها ، وهذا فرض محال .

الوجه الحادى عشر : قوله : « ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير والأمور السالفة تبطل هذا » .
فيقال : ذلك الحال إذا قُدِّرَ تجدده بعد الحادث ، فإنه لا يلزم عن نفسه ، فإن العلم أو غيره مما يقوم بنفسه إنما هو لازم عن ذاته لا عن غيره . لكن لزومه عن نفسه قد يقال : إنه يكون عند إحداثه لتلك المحدثات ، على قول من يقول بذلك . وأى محذور فى هذا ؟ فإن هذا لا ينافى وجوب وجوده بنفسه .

الوجه الحادى عشر

هذا لو كان ذلك الغير مخلوقاً لغيره ، فكيف وهو مخلوق له ؟ فكلاهما لازم عنه ما قام به وما انفصل عنه ، وليس لغيره فيه تأثير ، إذ كانت نفسه هى الموجبة للجميع .

ولا ريب أن العباد يدعون الله فيجيبهم ، ويطيعونه فيرضى عنهم ، ويعصونه فيغضب عليهم ، ويفرح بتوبة التائب ، كما دلت على ذلك النصوص .

وهو سبحانه الخالق لكل ما سواه ، فليس في الوجود ما يؤثر فيه سبحانه./ وهذا على مذهب أهل السنة المثبتين للقدر ، القائلين بأنه خالق كل شيء .

ص ٣٧٢

وأما على قول القدرية ، الذين يقولون بحدوث حوادث بدون خلقه وإرادته ، فإنهم ، وإن كانوا ضالين ، فهؤلاء الفلاسفة النفاة لعلمه أضل منهم .

وهم على قولين : منهم من يقول بتجدد أحوال له ، ومنهم من ينفي ذلك . فمن أثبت ذلك قال هؤلاء - كما قال لهم أبو البركات - فما الدليل على أنه لا يحصل به حال من الأحوال بسبب هؤلاء ؟ ولم قلت : إن ذلك ينافي وجوب وجوده ؟

وهؤلاء يقولون : أفعال العباد توجب له داعيا إلى الثواب والعقاب .

الوجه الثاني عشر : قوله : « وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له ، فكذلك إثبات كثير من التعلقات » .

فيقال له : إن أردت بالأفاعيل ما وجد ، فليس في إثبات فعله للموجودات نقص له . كيف ، وهو فاعل لها بالاتفاق ؟ سواء كان فاعلاً لبعضها بوسط أو بغير وسط . وإذا كان فاعلاً لها على وجه التفصيل ، فيجب أن يكون عالماً بها على وجه التفصيل .

ومعلوم أنه إذا لم يلحقه بفعلها نقص ، فإن لا يلحقه بعلمها نقص بطريق الأولى . فإن علم العالم بما لا يفعله لا نقص فيه ، وإن

كان المعلوم خسيساً ، فكيف علمه بما فعله ؟ وإذا كانت لا توجد إلا مفصلة معينة ، فيجب أن يعلم كذلك ، وإلا لم يعلم على ما هي عليه .

وإن عني بقوله : « إن كثيراً من الأفاعيل لواجب الوجود نقص ما لم يفعله » فقياس هذا أن يقول : علمه بما لم يفعله نقص ، وليس الكلام فيه .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : أهل الأرض من المسلمين وغيرهم لهم في تنزيه الرب عن بعض الأفعال قولان مشهوران . فطائفة تقول : ليس في فعله لشيء من الممكنات نقص ، والظلم لا حقيقة له إلا ما هو ممتنع ، بل كل ممكن ففعله جائز عليه ، وإن لم يفعله فلعدم مشيئته له ، لا لكونه نقصاً .

الوجه الثالث عشر

وهذا قول الجهمية والأشعرية : وطوائف من الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث والصوفية ، وغيرهم . وعلى هذا لا يسلم هؤلاء أن إثبات شيء من الأفعال لواجب الوجود نقص ، وإذا منعوا هذا في الفعل ، ففي العلم أولى وأحرى .

والقول الثاني : قول من يقول : بل هو متره عن بعض الأفعال المقدورة . وهذا قول أكثر الناس من المثبتين للقدر ، كالكرامية ، وغيرهم من المعتزلة ، وغيرهم نفاة القدر . وهو قول كثير من أهل المذاهب الأربعة ، وأهل الحديث ، / والصوفية والعامّة وغيرهم .

ص ٣٧٣

وعلى هذا القول فلا نسلم أن ما يتزه عن أن يفعله يجب أن يتزه

عن علمه به ، فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن ، والممتنع والموجود والمعدوم ، وأما الفعل فلا يتعلق إلا بما يُراد ، ولا يراد إلا ما هو ممكن في نفسه ، وما تكون إرادته حكمةً على قول هؤلاء .
ومعلوم أن الواحد من الناس يُحمد بأن لا يفعل القبيح ، ولا يُحمد بأن لا يعلمه ، ويعلم حسن فعله ويعلم قبحه ، ولم يقل أحد قط : إن علمنا بقصص المكذِّبين للرسول وما فعلوه من السيئات نقص^(١) ، كما أن تلك الأفعال نقص ، بل المعرفة بالخير والشر من صفات الكمال .

وإن قيل : مراده أن العلم يلزم منه التغير أو التكثر .
فيقال له : معلوم أن هذا اللازم لفعله المتكثرات والمتغيرات ألزم ، فإن فعله للمتكثرات والمتغيرات يلزم منه قيام معانٍ في ذاته ، فليس ذلك نقصاً ، ولا يكون في علمه بها مع هذه اللوازم نقص .
وإن قيل : بل فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معانٍ متكثرة متغيرة في ذاته .

فيقال : إن كان هذا حقاً ، فعلمه بها أولى أن لا يلزم منه قيام معانٍ متكثرة متغيرة ، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة ، أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات

(١) في الأصل : نقصاً ، وهو خطأ .

العلامة ، فإن كل عاقل لفعل محكمٍ عالمٌ به ، وليس كل عالم به فاعلا له .

وهؤلاء ، وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالاً باطلة ، لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداءً إلا واحد بشرط ، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعول له بوسط أو بغير وسط ، فكان الواجب أن يقولوا : إنه عالم بكل شيء جرى ، كما هو فاعل لكل شيء جرى ، إذ الكلليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة .

الوجه الرابع عشر : قوله : « بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض ، وهذا من العجائب » .

فيقال : إن عنيت أنه لا يعزب عنه من حيث هو كلي ، فهل في هذا (١) ما يقتضي أنه يعلم شيئاً من الجزئيات ؟ فإن العلم بالكلي من حيث هو كلي ، لا يوجب علماً بشيء من المعينات الموجودة ، فمن علم أن كل إنسان حيوان ، لم يوجب ذلك/ أن يعلم إنساناً بعينه ، ولا شيئاً من تعيناته ، ولا عدد الأناسي ، بل ولا يعلم حيواناً بعينه .

ص ٣٧٤

وإن عنيت أنه لا يعزب عنه شيء من المعينات ، فهذا مع قولك : إنما يعقلها على وجه كلي ، باطل .

(١) في الأصل : فهذا في هذا . وهو تحريف .

وقد قال قبل هذا : إن الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، فلم تُعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

فقد ذكر أنها إذا عُقلت^(١) بالماهية المجردة وما يتبعها ، فلم تُعقل عينها المعينة ، وإن عقلت معينة فهي محسوسة لا معقولة ، فالمعينات عنده لا تكون إلا محسوسة لا معقولة ، وعنده لا توصف بالحس^(٢) ، فكيف يقول : إنه لا يعزب شيء شخصي مع قوله : إنه لا يعلم شيئاً عن الشخصيات المتغيرة ؟

الوجه الخامس عشر : أنه قال : « فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، ويتوسط ذلك في أشخاصها » .

فقد أثبت هنا أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وذلك كالأفلاك والكواكب ، مع ما يثبتونه من العقول والنفوس .

ثم قال : « وإن عقلت الفاسدات بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة » . ومعلوم أن الأفلاك والكواكب عندهم أجسام مقارنة للمادة ، فيجب أن لا تكون على هذا القول معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

(١) في الأصل : عقلت ، وهو تحريف . (٢) في الأصل : بالحسن .

وقد قال : إنه يعقلها بأعيانها . فسَمَّى العلم بالأجسام المعينة تارة عقلا ، وتارة قال : هو حس أو تخيل ، ليس بعقل . وأثبت أنه يعلمها تارة ، ونفى ذلك أخرى ، لكونه حساً لا عقلا .

وليس الكلام هنا في إدراكها متغيرة أو غير متغيرة ، بل في إدراك الأجسام المعينة هل يعلمها معينة أم لا ؟ وهل ذلك عقل أو حس ؟ فقد أثبت أنه يعقلها ، وعَلَّل غيرها بعله تقتضى أنه لا يعقلها ، وهذا تناقض يبين .

ولا ريب أن كلامه هنا إنما ينفي كونه يعلمها متغيرة ، لثلا يكون متغير الذات . ثم يعلل ذلك بأنه لا يعلم الحسيات .

لكنه في موضع آخر قال : « إن كل صورة محسوسة ^(١) وكل صورة خيالية فإنما يدركها المدرك بآله متجزئة ، وإن مدرك الجزئيات لا يكون عقلا ، بل قوة جسمانية .

وهنا قد ذكر أن واجب الوجود يدرك الجسمانيات التامة بأعيانها ، فيلزم أحد الأمرين . إما / أنه جسم يدركها بقوة جسمانية ، وإما أنه لا يدركها كما قاله أرسطو . وإما أن تكون الأجسام تدرك بقوة غير جسمانية ، كما قاله أبو البركات . وقد ناقضه أبو البركات في هذا الفصل ، وسنذكر إن شاء الله كلامها .

ص ٣٧٥

فكلام ابن سينا في العلم متناقض ، فإنه يثبت أنه يعلم الموجودات التامة بأعيانها ، وهذا يناقض جميع ما ذكره في نفى

(١) في الأصل . محسوس . وسقت العبارة (ص ٥) وفيها : محسوسة .

العلم ، أو حصول التغيير . ولم يذكر على نفي كونه عالما بالجزئيات إلا حصول التغيير . وأما التعدد فقد التزمه .

فيقال : الوجه السادس عشر : أن يقال : ابن سينا يثبت علمه بأعيان الباقيات مع كثرتها ، كما سذكر لفظه إن شاء الله . وما ذكره من الحجة على نفي علمه بالتغيرات ، مثل كونه إما متقوم وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة . وقوله : تكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره ، ونحو ذلك - يلزم من العلم بأعيان الباقيات وأنواع التغيرات ، كما يلزم في التغيرات ، وإنما يختص التغيرات بحدوث شيء آخر ، وذاك ليس عنده ما ينفيه بخصوصه ، فإنه يجوز في القديم أن تحله الحوادث ، وإنما منع حلول الحوادث به لكونه يمنع قيام الصفات ، أو أن يقول بما ذكر عن أرسطو من أن ذلك يوجب تبعه وكلاله ، وكل ذلك فضيحة من الفضائح ، ما يظن بأضعف الناس عقلا أن يقول بمثل ذلك . ولولا أن هذا نقل أصحابهم عنهم في كتبهم المتواترة عنهم عندهم ، لاستبعد الإنسان أن يقول معروف بالعقل مثل هذا الهديان .

وهذه ألفاظ ابن سينا في « الإشارات » بعد أن قرر بطلان قول من يقول باتحاد العاقل والمعقول^(١) : « فيظهر لك من هذا أن كل

(١) في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤ ، ٧٠٦ . وكلامه هنا هو في أول الفصل الثاني عشر من الكتاب وبدأ

كلامه بعبارة : تذييب : فيظهر لك ...

ما يعقل بأنه^(١) ذاتٌ موجودةٌ ، تنقرر فيها القضايا^(٢) العقلية تقرير^(٣) شيء في شيء آخر . قال^(٤) : « تنبيه : الصورة^(٥) العقلية قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية . مثلاً ، كما تستفيد صورة السماء من السماء . وقد يجوز أن تسبق الصورة الأولى^(٦) إلى القوة العاقلة ، ثم يصير لها وجود من خارج ، مثلاً تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً . ويجب أن يكون بما يعقل^(٧) واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني . »

ثم قال^(٨) : « تنبيه : كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي متصور لوجود الصورة في الأعيان^(٩) أو غير موجودها بعد ، في جوهر قابل للصورة^(١٠) المعقولة . ويجوز أن يكون للجوهر / العقلي من ذاته لا من غيره . ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية . وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته . »

ص ٣٧٦

(١) الإشارات : ما يعقل فإنه ...

(٢) الإشارات : الجلايا . وهكذا قرأها الطوسي في « شرحه » .

(٣) الإشارات : تقرر .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤٠٦/٧٠٧-٧٠٧ وبدأه بقوله : الفصل الثالث عشر : تنبيه .

(٥) الإشارات : الصور .

(٦) الإشارات ٣ ، ٤٠٧/٧٠٧ : الصورة أولاً ...

(٧) الإشارات : ما يعقله .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٤٠٧/٧٠٧-٧٠٨ ، وبدأه بقوله : الفصل الرابع عشر : تنبيه .

(٩) في الأصل : من سبب عقلي يكون متصور لوجود الصورة في الأعيان . وفي « الإشارات » : من سبب

عقلي مصوّر لوجود الصورة في الأعيان .

(١٠) الإشارات ٣ ، ٤٠٨/٧٠٨ : للصورة .

قلت : فقد بين أن علم الرب هو من نفسه لا من غيره ، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفاداً بها بل علمه بها سبب لوجودها ، وحينئذ فلا يكون علمه مفتقراً إلى معلومه ، بل معلومه مفتقراً إلى علمه ، سواء كان المعلوم متغيراً أو غير متغير .

ثم قال ^(١) : « إشارة : واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حقق ^(٢) ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه ^(٣) وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث حدثها ^(٤) في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً » .

ثم قال ^(٥) : « إشارة : إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ، ويتلوه إدراك الجواهر العقلية [اللازمة] ^(٦) للأول بإشراق الأول ، ولما بعده منه من ذاته ، وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم ، عن طابع عقلي متبند ^(٧) المبادئ والمناسب » .

ثم قال ^(٨) : وهم وتنبية : ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها مع بعض ، لِمَا ذكرت . ثم سلمت أن

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤٠٩/٧٠٩ .

(٢) الإشارات : على ما تحقق .

(٣) في الأصل : منه ، والثبت من « الإشارات » .

(٤) الإشارات : وجوبها .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤٠٩/٧١٠ - ٧١١ .

(٦) اللازمة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » .

(٧) الإشارات ٣ ، ٤٠٩/٧١١ : عن طابع عقلية متبندة .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤٠٩/٧١٢ - ٧١٦ .

الواجب الوجود^(١) يعقل كل شيء ، فليس واحداً حقاً ، بل هناك كثرة فنقول : إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ، لم^(٢) يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة ، جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلية في الذات مقومة [بها]^(٣) ، وجاءت أيضاً على ترتيب . وكثرة اللوازم من الذات مبينة ، أو غير مبينة ، لا تتلم الوحدة . والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته .

قلت : فقال^(٤) : هذا الكلام صريح في ثبوت صفات الله قائمة به ليست إضافية ولا سلوب ، كما قال : « تعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب » .

وهذا مما اعترف به الشارحون لكلامه ، المنتصرون له وغير المنتصرين .

قال الرازي في شرحه^(٥) : « أقول^(٦) هذا سؤال جيد ، وتقديره^(٧) :

كلام الرازي في شرح
الإشارات ،

أنك إذا قلت : الله يعلم جميع الماهيات ، والعلم عبارة عن حصول صورة المعلوم عند العالم ، فقد حصل في ذاته صور المعلومات بأسرها ، ثم زعمت أن العالم لا يتحد بالعلم ، فلزم أن تكون ذات^(٨)

(١) الإشارات ٣ ، ٤/٧١٣ : ثم قد سلمت أن واجب الوجود .

(٢) الإشارات ٣ ، ٤/٧١٤ : ثم .

(٣) بها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « الإشارات » ٣ ، ٤/٧١٥ .

(٤) لعله الرازي في « شرح الإشارات » .

(٥) في « شرح الرازي » . (ط . المطبعة الخيرية ، القاهرة ١٣٢٥) ٧١/٢ .

(٦) أقول : ليست في « شرح الرازي » .

(٧) شرح الرازي : وتقريره . (٨) شرح الرازي : فلزمك أن يكون .

ص ٣٧٧

الله محلاً لتلك الصورة الكثيرة ، الغير / المتناهية^(١) . «
 قال^(٢) : « وحاصل جوابه أنه التزم ذلك ، ويبيّن أنه لا يلزم منه
 محذور ، لأن الدلالة إنما دلت على تنزيه ذات الله^(٣) عن الكثرة . فأما
 أنه لا يكون في لوازمه كثرة ، فذلك مما لم يثبت بالدلالة أصلاً .
 وقد بيّنا أن علمه بالأشياء من لوازم علمه بذاته ، فتكون الكثرة
 الحاصلة بسبب علمه بالأشياء كثرة في لوازم ذاته ، وكثرة اللوازم لا
 توجب الكثرة في الملزوم ، فإن الوحدة التي هي أبعد الأشياء عن
 طبائع الكثرة ، يلزمها لوازم غير متناهية ، من كونها نصفاً للثنتين ،
 وثُلثاً للثلاثة ، وربعا للأربعة ، وهلمّ جراً ، إلى ما لا نهاية له .
 ثم قال بعد ذلك^(٤) : « فالأول تعرض له كثرة لوازم إضافية
 وغير إضافية^(٥) وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك كثرة أسماء ، لكن لا
 تأثير لذلك في وحدانية^(٦) ذاته . »

قال الرازي^(٧) : « وأقول : إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ
 عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل : إحداهما : أن
 المشهور من قولهم إن البسيط لا يكون قابلاً وفاعلاً . وهنا اعترف

(١) كُتب في الأصل فوق هذه الكلمة كلمة : (كذا) .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) شرح الرازي : على تنزه ذات الله تعالى .

(٤) أي ابن سينا ، وهو كلامه الذي سبق قبل قليل . ونقل الرازي هذا الكلام في شرحه .

(٥) في الأصل : وغيرها ، وهو تحريف .

(٦) في الأصل : وحدانيته ، وهو تحريف .

(٧) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٨) شرح الرازي : مذاهب .

بأن المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته ، والقابل لها أيضا ذاته .
فالبسيط هناك فاعل وقابل .

وثانيتها^(١) : أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله من الصفات
إلا السلوب والإضافات^(٢) . وها هنا اعترف بأن لله كثرة لوازم إضافية
وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، فأثبت لله صفات ثبوتية غير إضافية ،
وكيف يمكنه أن لا يُعرف بذلك ؟^(٣) وعنده أن الله عالم بالماهيات ،
والعلم بالأشياء عنده عبارة عن حصول صورة في العالم ، وتلك
الصورة ليست مجرد إضافات ؛ لأن مذهبه أن الصورة الحاصلة عند
العقل مساوية لماهية المعقول^(٤) ، والمساوي^(٥) للجواهر والكميات
والكيفيات في تمام ماهيتها كيف يكون مجرد إضافات ؟
فظهر أن الفلاسفة لا يمكنهم ادعاء تنزه الله^(٨) عن الصفات
الحقيقية .

وكذلك الأمدى قال : « واعلم أن من أثبت لواجب الوجود
من الفلاسفة علما ، وفسر العلم بانطباع صورة المعلوم في النفس ،
فقد أثبت لواجب الوجود صفة وجودية زائدة على ذاته ، وناقض
أصله في نفي الصفات الوجودية الزائدة لذات واجب الوجود

كلام الأمدى

(١) شرح الرازي : .. قابل وفاعل وثانيتها (وفي الأصل أيضا : وثانيتها ، وهو خطأ) .

(٢) شرح الرازي : .. لله تعالى من الصفات إلا الإضافات والسلوب .

(٣) شرح الرازي : .. أن لا يعترف بذلك .

(٤) شرح الرازي : صورها في العالم وتلك الصور .

(٥) شرح الرازي : .. لأن من مذهبه أن الصور .

(٦) شرح الرازي : المعقول .

(٧) شرح الرازي : والمساوي ، وهو تحريف . (٨) شرح الرازي : .. ادعاء تنزيه الله تعالى .

ضرورة ، لأن انطباع صورة المعلوم في النفس أمر وجودي زائد على الذات .

كلام الطوسي في شرح
الإشارات ،

ثم إن الطوسي في شرحه قرر ما ذكره الرازي وزاد عليه ، هذا مع كثرة مناقضته للرازي وحرصه على ذلك وعلى نصر ابن سينا ، ومع هذا / فلما شرح هذا الفصل قال ^(١) : « تقرير الوهم أن يُقال : ص ٣٧٨ إنك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعقل ، ولا بعضها ببعض ، بل هي صور متباينة منفردة ^(٢) في جوهر العاقل ، وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء ، فإذا ن معقولاته صور متباينة متفرقة في ذاته . ويلزمك على ذلك أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً . بل تكون مشتملة على كثرة » .

قال ^(٣) : « وتقرير التنبيه أن يقال : إن الأول لما عقل ذاته بذاته ، وكانت ^(٤) ذاته علة للكثرة ، لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته ، فتعقله للكثرة لازم معلوم له ، فصور الكثرة ، التي هي معقولاته ^(٥) ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات ، فهي متأخرة ^(٦) عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها ^(٧) »

(١) في « شرح الإشارات » بذييل « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٤ / ٧١٢ - ٧١٣ .

(٢) شرح الطوسي ، ٣ ، ٤ / ٧١٣ : مقتررة .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٧١٣ .

(٤) في الأصل : وكان ، والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٥) في الأصل : مفعولاته . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٦) في الأصل : متأخر . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٧) شرح الطوسي : علتها .

الملزومة إياها^(١) ، سواءً كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة لها^(٢) ، فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم^(٣) بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضى تكثره . والحاصل أن الواجب واحد ، ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المقررة^(٤) فيه .

قال^(٥) : « فهذا تقرير التنبيه . وبقى الفصل ظاهر » .

قال^(٦) : « ولاشك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا^(٧) معا ، وقول^(٨) بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح » يعنى الرازى^(٩) .

« وقول^(١٠) بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته ، وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما^(١١) يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحائلة

(١) شرح الطوسى : الملزومة لها .

(٢) فى الأصل : له . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٣) فى الأصل : الدائم . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) شرح الطوسى : المقررة .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٧١٣ - ٧١٤ .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٧١٤ .

(٧) شرح الطوسى : قابلا وفاعلا .

(٨) فى الأصل : قول . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٩) يعنى الرازى : إضافة من ابن تيمية .

(١٠) فى الأصل : وقوله . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(١١) فى الأصل : بما . والمثبت من « شرح الطوسى » .

فيه ، إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى . وأفلاطن^(١) القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها ، والمشأؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول ، إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني .

قال^(٢) : « ولولا أنى اشتربت على نفسى فى صدر هذه المقالات أنى لا^(٣) أتعرض لذكر ما أعتدته فيما أجده مخالفا لما أعتقده ليثبت وجه التقصى عن هذه^(٤) المضايق وغيرها بيانا شافيا . لكن الشرط أمك . ومع ذلك فلا أجد فى نفسى^(٥) رخصة أن لا أشير فى هذا الموضوع إلى شىء من ذلك أصلا ، فأشرت^(٦) إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك . »

قال^(٧) : « فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته / إلى ص ٣٧٩ صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو . واعتبر من نفسك : أنك تعقل شيئا بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقا ؛ بل بمشاركة

(١) شرح الطوسى : وأفلاطون .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ .

(٣) شرح الطوسى : أن لا

(٤) شرح الطوسى : التقصى من هذه .

(٥) شرح الطوسى : من نفسى .

(٦) شرح الطوسى : فأشير .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٤/٤ - ٧١٥ .

ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك . بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك ^(١) الصورة فقط على سبيل التركيب ^(٢) . وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك لك ^(٣) هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟ « قال ^(٤) : « ولا تظن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك ^(٥) إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع كونك ^(٦) لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطا في حصول تلك الصورة ^(٧) ، الذي هو شرط في تعقلك ^(٨) إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ، ليس [دون] ^(٩) حصول الشيء لقابله ^(١٠) ، فإذا ن المعلومات الذاتية

(١) في الأصل : وتلك . والمثبت من « شرح الطوسي » ٣ ، ٧١٥/٤ .

(٢) شرح الطوسي : التركيب .

(٣) لك : ساقطة من « شرح الطوسي » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٧١٥/٤ .

(٥) في الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٦) شرح الطوسي : مع أنك .

(٧) شرح الطوسي : تلك الصورة لك .

(٨) في الأصل : تعلقك . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٩) دون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسي » .

(١٠) في الأصل : القابله . والمثبت من « شرح الطوسي » .

للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحل فيه ، فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالةً فيه .

وإذ^(١) تقدم هذا فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ، إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر . وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعني ذاته ، وعقله لذاته ، شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً : أعني المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبيناً للأول ، والثاني متقرراً فيه . وكما^(٢) حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباراً^(٣) محضاً ، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك . فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهي تعقل الأول / الواجب ، ولا موجود إلا ص ٣٨٠ وهو^(٤) معلول للأول الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه [في]^(٥) الوجود حاصلة فيها .

(١) شرح الطوسي : وإذا .

(٢) في الأصل : كما . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٣) شرح الطوسي : اعتبارياً .

(٤) في الأصل : هو . والمثبت من « شرح الطوسي » ٣ ، ٤ / ٧١٦ .

(٥) في : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « شرح الطوسي » .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور . لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه^(١) مثقال ذرة . من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

قال^(٢) : « فهذا أصل إن حقيقته وبسطته انكشفت لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية ، إن شاء الله تعالى . ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ﴾ [سورة المائدة : ٥٤] . ولولا أن تلخيص هذا البحث على هذا الوجه الشافي يستدعى كلاماً بسيطاً . لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو . لذكرت ما فيه كفاية . لكن الاختصار^(٣) هنا على هذا الإيماء أولى . »

قلت : فليتدبر العاقل الذى هداه الله تعالى وفهمه ما جاءت به الرسل ، وما قاله غيرهم ، كلام هذا الذى هو رئيس طائفته فى وقته^(٤) ، وما قرّر به كلام سلفه الملحدّين فى علم الله تعالى . لما كان ابن سينا - وهو أفضل متأخريهم - قد قال فى ذلك بعض الحق الذى يقتضيه العقل الصريح ، مع موافقته للنقل الصحيح . فأراد هذا الطوسى أن يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصاراً لطائفته الملاحدة ، فقال فى الكلام الذى عظم قدره وتبجح به . ما يظهر

الرد على كلام الطوسى
من وجوه

(١) شرح الطوسى : عن علمه .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ٣ ، ٤ / ٧١٧ .

(٣) فى الأصل : الاختصار . والمثبت من « شرح الطوسى » .

(٤) يقصد به ابن تيمية النصير الطوسى .

لمن فهمه أنه من أفسد أقوال الآدميين ، وأشبه الأشياء بأقوال
المجانين .

ولا ريب أن هذه عقول كادها باريها ، لما أحدثت في صفات
الله تعالى ، وأرادت نصر التعطيل ، وقعت في هذا الجهل الطويل .
فجعل^(١) نفس الحقائق ، المعلومة الموجودة المبينة للعالم ، هي
نفس علم العالم بها ، ولا ريب أن هذا أفسد من قول من جعل
العلم نفس العالم ، كما يقوله طائفة من النفاة ، كابن رشد ونحوه ،
وقول أبي الهذيل خير منه .

ولاريب أن من جعل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها .
فقد أتى من السفسطة بما هو من أعظم الأشياء فرية على الخالق
تعالى وعلى مخلوقاته ، وما هو من أظهر الأقوال فساداً عند كل من
تدبره .

والحمد لله الذى جعل أقوال الملحددين يظهر فسادها لكل ذى
عقل ، كما علم إحداهم كل ذى دين ، هذا مع تعظيم أتباعهم
لهم ، ونسبتهم لهذا ونحوه إلى التحقيق فى المعارف الحكيمية ، والعلوم
الإلهية .

ثم إن هذه اللوازم الظاهرة الفساد بناها على مقدمة استسلفها
من سلمها / له من أشباهه . وأقرب الأشياء شيها بهذا القول ، قول
أهل الوحدة ، الذين يقولون : وجود المخلوق عين وجود الخالق ،
ص ٣٨١

(١) أى نصير الدين الطوسى .

فإن أولئك جعلوا الوجودين وجوداً واحداً ، وهذا جعل نفس علم الخالق ووجود المخلوق شيئاً واحداً ، فتلك وحدة في وجوده ، وهذه وحدة في علمه ، مع وجود المخلوقات .

ولا ريب أن قول النصارى بالاتحاد والحلول ، أقرب إلى المعقول من قول هؤلاء ، فإن أولئك يجعلون الكلمة ، التي هي عندهم جوهر قد تجدد له اتحاد بالمسيح ، وهؤلاء جعلوا نفس علمه اللازم له ، الذي لم يزل ولا يزال ، هو نفس المخلوقات كلها . ونحن نبين فساد مقدماته التي استسلفها ، وفساد نتائجها التي استنتجها .

أما قوله (١) : « العاقل ، كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو » .

فيقال : كلا المقدمتين ممنوع ، فلا نسلم أنه لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته ، ولا نسلم أنه إذا كان كذلك لا يحتاج في إدراك ما يصدر عنه إلى صورة غير الصورة الصادرة عنه .

والمقدمة الأولى له فيها سلف ، وعليها بنى طائفة من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ، كالسهروردي المقتول ، كلامهم في مسألة

الوجهان الأول والثاني

(١) وهو كلام الطوسي الذي سبق إيراد ومقابلته على الأصل المطبوع .

العلم ، وإن كان جماهير العقلاء من بنى آدم يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة .

حتى قال الرازي : « وأعلم أنه لولا ولوع الناس بكل كلام هائل لا يتخلصون حقيقته ^(١) ، لما احتيج إلى الكلام على قولهم : إن الشيء الأحدي الذات عقل وعقل ومعقول ، من غير تعدد صفاته . وأما هذه الثانية فما علمت له فيها سلفا . »

ف نقول في الأولى التي ذهب إليها بعض سلفه ، لم قلت : إن العالم إذا علم نفسه ، لم يكن علمه بنفسه إلا مجرد نفسه ؟ وما الدليل على ذلك ؟ وهل هذه إلا مجرد الدعوى ؟

ثم إنها دعوى معلومة الفساد بالضرورة وبالأدلة ، فإن الإنسان حاله قبل أن يعرف نفسه ، خلاف حاله إذا عرفها : يعلم أنه حصل له علم لم يكن ، مع أن نفسه لم تنزل ، ويعلم أنه إذا قال : عَلِمْتُ نفسي ، كان في / هذا قدر زائد على قوله : كانت نفسي . ص ٣٨٢

وإذا قال : عَلِمِي نفسي موجود ، علم أن هذا زائد على قوله : نفسي موجودة . وقوله : عَلِمْتُ نفسي ، كقوله : أحببت نفسي ، وظلمت نفسي ، ورأيت نفسي ، فهل يكون حبه لها وظلمه لها ورؤيته لها هو ذاتها ؟ !

ومن الأقوال المشهورة عند الناس : من عرف نفسه عرف ربه ، فلو كانت معرفته بنفسه هو نفسه ، لكان كل أحد عارفا بنفسه وبربه .

(١) بعد كلمة « حقيقته » توجد كلمتان لم تظهر في الصورة .

ثم إن العاقل يتبين له كل وقت من أحوال نفسه ، ما لم يكن متبيناً له قبل ذلك ، فيزداد عقلاً ومعرفة وتبيناً لنفسه . ويجد ذلك فيه وجوداً ضرورياً^(١) ، كما يجد علومه الضرورية ، فكيف يكون علمه بنفسه ليس فيه زيادة على مجرد نفسه ، التي كانت قبل العلم بها ؟

وقول القائل : « العاقل لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو » .

يقال له : [من] المعلوم بالضرورة^(٢) أن إدراك ذاته ليس هو عين ذاته ، بل إذا قَدَّر ذاته بدون إدراكها ، وقدر ذاته مع إدراكها ، كان إدراكها قدرًا زائدًا على ذاته بدون إدراكها ، وهذا الإدراك غير الذات الخلية عن إدراك ، فهذا معلوم بالحس والضرورة .

ثم إن كان القائل ممن يقول : الإدراك هو انطباع صورة العقول في العاقل ، أو يقول : الإدراك هو نفس تلك الصورة ، أو هو إدراك تلك الصورة ، أو يقول : ليس هناك صورة ، بل الإدراك علم بالمدرک بلا صورة ، أو يقول : هو نسبة بين المدرک والمدرک بلا صورة ، فأى قول في هذه الأقوال قاله ، فلا بد له أن يجعل الإدراك ليس هو المدرک ، فليس العلم هو نفس المعلوم ، كما أنه

(١) في الأصل : وتجد ذلك فيه وجد ضروريا ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : .. له العلوم بالضرورة ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

ليس هو العالم ، بل يُعقل بالضرورة الفرق بين العالم والمعلوم والعلم ، كما يُعقل الفرق بين المرید والمراد والإرادة ، والمرئ والرأى والرؤية ، والمسموع والسامع والسمع ، والمحجوب والمحج والمحبة . لكن إن كان الواحد هو العالم والمعلوم ، والمحج والمحجوب ، بحيث يقال : إنه يعرف نفسه ، ويحب نفسه ، فهنا ، مع كونها العالم والمعلوم ، والمحج والمحجوب ، فليس علمها بنفسها وحبا نفسها هو ذات نفسها ، بل يمكن تقديرها غير عالمة بنفسها ولا محبة لنفسها ، ويمكن تقديرها مع علمها وحبا .

ويعلم أنه مع تقديرها الوجود ، هناك أمر موجود زائد على تقدير العدم ، / هذا مع أن جهة كونه عالما غير جهة كونه معلوما ، وإن ص ٣٨٣ كانت الذات واحدة . وأما نفس العلم فليس هو لا ذات العالم ، ولا ذات المعلوم .

وقول القائل : الشيء لا يضاف إلى نفسه ، كلام مجمل . فإن عنى به أنه لا يضاف في اللفظ ، فهذا ليس بحثا عقليا ، مع أنه ممنوع ، فإنه قال : نفسه وذاته ، وليس الكلام في هذه .

وإن أراد بذلك ما نحن فيه ، وهو أن ذاته لا تتعلق بها الصفات الثبوتية الإضافية ، كالعلم والحب والظلم ، فلا يكون عالما بنفسه ، ولا محباً لها ، ولا ظالماً لها - فهذا مكابرة .

ثم لو قُدِّر أن إدراكه لذاته ليس فيه صورة عقلية غير صورة ذاته التي بها هو ، فلم قلت : إنه يلزم مثل ذلك في إدراك كل

شيء؟ والذين فرَّقوا قالوا : ذاته لا تضاف إلى ذاته ، وهذا الفرق منتفٍ فيما سواهما .

قالوا : ليس بينه وبين ذاته واسطة أقرب من ذاته إلى ذاته ، وهذا منتفٍ فيما سوى ذاته .

وقالوا : العلم هو العالم وليس هو المعلوم ، فعلمه بذاته هو نفس ذاته ، بخلاف علمه بغيره .

وبالجمله فهم قد ذكروا فروقًا ، إن كانت صحيحة بطل الجمع ، وإن كانت باطلة مُنِعَ الحكم في الأصل .

أما كون الحكم في الأصل يوجد مسلماً ، مع قياس العلم بما سواه على العلم بنفسه ، في أن كل عالم بمعلوم هو نفس المعلوم ، وليس هناك علم زائد على المعلوم - فهذا مردود بصريح العقل ، ومجرد تصويره التام كاف في العلم بفساده .

الوجه الثالث^(١) : أن يقال : قوله : « فلا يحتاج في إدراك ما يصدر عن ذاته بذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التي بها هو هو » قضية معلومة الفساد بالضرورة ، فإن الإنسان يجد من نفسه أنه إذا أراد أن تصدر عنه صورة خارجية ، من قول أو فعل ، فإنه يتصور في ذهنه ما يريد أن يظهره قبل أن يظهره ، ويميز بين الصورة التي في ذهنه ، وبين ما يُظهره بقوله وفعله .

الوجه الثالث

(١) الوجه الثالث : كذا بالأصل ، ولعل ابن تيمية عد الرد على المقدمتين في كلام الطوسي هما الوجهان

والفلاسفة ، مع سائر العقلاء ، متفقون على هذا ، ويقولون :
أول الفعلة آخر العمل ، وأول البُغية آخر الدرك ، ويقولون : العلة
الغائية هي أولٌ في التصور آخر في الوجود . وجمهور العقلاء
يقولون : السابق هو تصور العلة الغائية وإرادتها .

وأما ابن سينا ونحوه من الفلاسفة فيقولون : بل نفس العلة هي
السابقة/ في الذهن . ويقولون : العلة الغائية علة فاعلية للعلة ص ٣٨٤
الفاعلية .

وجمهور العقلاء لا يجعلونها علة فاعلية ، بل يقولون : تصور
الفاعل لها ، وإرادته لها ، به صار فاعلا ، فلولا تصور الغاية
والإرادة لها لما كان فاعلا ، فتصورها وإرادتها شرط في كون الفاعل
فاعلاً ، وهي مقدمة في التصور والإرادة ، وإن تأخرت في
الوجود .

ففي الجملة العاقل الفاعل فعلا باختياره ، يتصور ما يريد أن
يفعله في نفسه ، ثم يوجد في الخارج ، فتلك الصورة الموجودة في
الخارج بفعله ، ليست هي الصورة المعقولة في ذهنه ، كمن أراد أن
يصنع شكلا مثلثا أو مربعا ، أو يصنّف خطبة ، أو يبني دارا ، أو
يغرس^(١) شجرا ، أو يسافر إلى مدينة ، فإنه يتصور ما يريده
ابتداءً ، فتكون له صورة عقلية في نفسه ، قبل صورته التي توجد
في الخارج ، وهو معنى قولهم : أول البُغية آخر الدرك ، أي أول ما
تبغيه فتريده وتطلبه ، هو آخر ما تدركه وتناله .

(١) في الأصل : يعرش ، وهو تحريف .

وهذا العلم ، هو العلم الفعلي المشروط ^(١) في الفعل ، وعلم الرب عندهم فعلي ، فكيف يكون نفس علمه به ، هو نفس المعلوم الذى أبدعه في الخارج ؟ وهل يقول هذا من يتصور ما يقول ؟

الوجه الرابع : قوله ^(٣) : « واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ، بل بمشاركة ما من غيرك ، ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل ، كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك » إلى قوله : « وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال ، فما ظنك بحال العاقل ، مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه؟ » .

فيقال له : هذا تلبيس لا يروج إلا على جاهل أو متجاهل ، فإن هنا أمرين : أحدهما : الشيء الموجود في الخارج ، وهذا هو الذى يقال : إن تعقله ارتسام صورته في العالم . والثانى : نفس الصورة العلمية التى في العاقل المطابقة لهذا المعلوم ، فهذه الصورة لم يقل أحد : إنها تفتقر إلى صورة أخرى ، فإن هذه هى العلم .

وهم قالوا : إن العلم صورة مطابقة للمعلوم . والعلم من حيث هو علم لا يجب أن تكون له صورة غير نفسه في العقل تطابقه ،

الوجه الرابع

ص ٣٨٥

(١) في الأصل : وهو .

(٢) في الأصل : الشروط ، وهو تحريف .

(٣) وهو الكلام الذى سبق إيراده ومقابلته على شرح الطومى ٣ ، ٤ / ٧١٥ .

اللهم إلا إذا قيل : إن ذلك العلم صار معلوما ، فتكون له صورة من حيث هو معلوم ، لا من حيث هو علم .

وقوله : « إنك تعقل شيئا بصورة تتصورها وتستحضرها ، فهي صادرة عنك ، وأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها ، بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضا بنفسها » .

فيقال : قوله : « صادرة عنك » إنما تُعرف فيما يفعله الإنسان . أما حصول الصورة العلمية في نفسه ، فهذا قد يكون ضروريا حصل بغير فعل منه ، وإن كان نظريا فهو ضرورى بعد وجود سببه .

ولهذا من يقول : المتولّدات ليست مكتسبة ، يجعل جمهورهم العلوم كلها ضرورية ، كما قال أبو المعالي : « والمختار عندنا أن العلوم كلها ضرورية » . وحينئذ فلا تكون تلك الصورة العقلية صادرة عنه ، بل هي حاصلة في ذاته بغير اختياره .

وعلم الرب القديم اللازم لذاته ، كعلمه بنفسه ، لا يقال : إنه صادر عنه ولا مفعول له ، بل هو كحياته . ولكن ما يتجدد من سمع وبصر وعلم بالكائن كائناً ، فهذا من أثبتته فإنه يمكن أن يجعله صادراً عنه .

وأما علمه بالأشياء التي يريد أن يفعلها قبل فعلها ، فهذا للناس فيه كلام بحسب تنازعهم في هذا الأصل .

وعلى كل قول ، وبكل تقدير ، ليست صورة المعلوم التي خلقها

وأبدعها هي نفس علمه به ، وإذا سمي العلم صورة عقلية ، فليس هذا هو ذلك .

وإذا قيل : إن عقل العاقل للصورة الموجودة ، لا يكون إلا بصورة عقلية ، لم نقل : إن الصورة العقلية لها صورة أخرى . ولكن للناس هنا نزاع . وهو أن العلم بالعلم هل يحصل بالعلم أم لا بد من علم ثان ؟ وكذلك العلم الثاني هل يفتقر إلى ثالث ؟ فن أثبت ذلك بطلت الحجة على قوله . ومن نفي ذلك ، قال : العلم يعلم به غيره ، فلأن يعلم هو بنفسه بطريق الأولى ، كالنور الذي يرى به غيره ، ويرى هو بنفسه ، فلا يلزم إذا احتاج ما ليس بعلم إلى صورة عقلية ، أن يحتاج نفس العلم إلى صورة عقلية غير العلم ، بل من علم شيئاً علماً تاماً ، علم أنه عالم . ومن نصر القول الأول يقول : قد يعلم المعلوم ويذهل عن كونه عالماً به .

ص ٣٨٦

فإن قيل : هذا لا يتصور في حق الله تعالى ، فإنه يعلم المخلوقات ، ويعلم أنه عالم بها ، فإذا كان العلم بكونه عالماً ، ليس هو العلم بالمعلوم المنفصل ، لزم وجود علوم لا تنهاى .

وهذا هو الذي احتج به الطوسي . فيقال : علمه بنفسه يوجب كونه عالماً بصفاتهما ، ومن صفاتها كونه عالماً بهذا وهذا ، فعلمه بنفسه يتضمن العلم بكونه عالماً بالمعلومات ، وهذا العلم ليس هو العلم بالمعلومات المخلوقات ، لكن هو مستلزم له ، فعلمه تعالى بنفسه مستلزم للعلم بجميع صفاته ، يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ،

فليس هناك علمان متباينان ، بخلاف علمه ومخلوقه المعلوم ، فإن هذا مباين لهذا .

والعلم محله نفسه المقدسة ، والمخلوق [ليس]^(١) بمباين له ، فكيف يكون هو إياه ؟ وهو سبحانه يعلم الشيء قبل وجوده ، فيكون العلم به موجوداً ، والمعلوم لم يوجد بعد .

وهذا بخلاف علمه ، وعلمه بعلمه . فإنه يمتنع وجود أحدهما دون الآخر ، فيمكن أن يُقال : علمه بنفسه يتضمن العلم بعلمه ، فلا يوجد بدونه ، كما يوجد علمه بالمخلوقات قبل وجود المخلوق .

الوجه الخامس

الوجه الخامس : قوله : « بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك^(٢) ، وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركب » .

فيقال : تضاعف هذا الاعتبار هو الذي يريده من يقول بتضاعف الصور ، فإن مقصودهم أن العلم بالعلم بالشيء ليس هو العلم بالشيء . ثم كون العلم صورة المعلوم في العالم ، أو إدراك الصورة ، أو إدراكه بلا صورة ، أو نسبة ، أو غير ذلك - نزاع في حقيقة العلم .

والمقصود هنا أن علم العالم بالمعلوم ليس هو المعلوم ، وهو يريد أن يقرر أن العلم بالمعلوم عين المعلوم ، كما أن العلم بالعلم بالمعلوم هو نفس العلم بالمعلوم . وجوابه إما بالمنع ، وإما بالفرق .

(١) ليس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل : بذلك ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسي » وسبقت هذه العبارات ، وسبقت

مقابلتها على « شرح الطوسي » .

فإن كان العلم بالعلم زائداً على العلم ، مُنع الحكم في الأصل .
وإن لم يكن زائداً ، فالفرق حاصل . وهو يريد التسوية بين العلم بالعلم
وبين العلم بالمعلوم .

ونقول : إذا كان ذلك المعلوم هو نفسُ العلم ، فكل معلومٍ
نفس العلم . وكلا المقدمتين ممنوعة ، ولقد قدّر أنه لم تنحل هذه
الشبهة ، فنحن نعلم علماً ضرورياً أن هذا سفسطة ، وأن من جعل
نفس المعلوم الموجود المخلوق ، هو نفس علم العالم به ، فهو مكابر
جاحد للمخالق .

/ الوجه السادس : قوله : « ولا تظن أن كونك محلاً لتلك
الصورة شرط في تعقلك ^(١) إياها ، فإنك تعقل ذاتك مع أنك
لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول
تلك الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير
حلول » .

ص ٣٨٧
الوجه السادس

فيقال : هنا صورتان : الصورة الموجودة في الخارج ، والصورة
المعقولة المطابقة لتلك المسماة بالعلم
فإن أريد أن كونه محلاً للصورة العقلية ، ليس شرطاً في تعقل

(١) في الأصل : تعقلك . وسبق إيراد هذه العبارات ومقابلتها . والصواب - إن شاء الله - ما أثبتته .

الصورة العقلية ، فهذا باطل . فإن تعقلها لا يكون إلا بحصولها له ،
والصورة العقلية لا تحصل له إلا إذا قامت به ، بل الصورة العقلية
لا تكون إلا حالة في الإنسان ، لا تكون حاصلة له بدون الحلول
أبداً .

وكذلك كل عالم لا بد أن يكون العلم قائماً به ، وحصول العلم
للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإن العلم لا يقوم بنفسه ، ولو قدر قيامه
بنفسه لم تختص به ذات دون ذات ، فلا تكون الذات عالمة علماً ،
إن لم يكن ذلك العلم قائماً بها .

وهذا مما ردّ به على جهم حيث قال : « إن الرب عالم بعلم لا
يقوم به ، لامتناع قيام الصفات به » .

كما ردّ به على البصريين من المعتزلة قوهم : مرید بإرادة لا تقوم
به .

وقول هذا الطوسي شر من قول جهم ، فإن جهما ، وإن قال :
إنه عالم بعلم لا يقوم به - فالعلم عنده ليس هو المعلوم .

وهذا يجعله عالماً بعلم منفصل عنه ، ويجعل العلم هو المعلوم .
فإن حقيقة قول النفاة للصفات من الفلاسفة ، من جنس قول
النفاة لها من الجهمية ، فيشتركان في التعطيل ، ويفترقان في مسائل
الحدوث والقدم .

ولهذا وصّى ابن سينا بملازمة قول النفاة للصفات ، فإن القول
بالحدوث ممتنع على أصلهم ، فالنفي حجة له عليهم ، بخلاف مثبتة

الصفات ، فإن فساد قول الدهرية على قولهم ظاهر .
وإن أراد أن تعقل الموجود في الخارج ليس مشروطاً بحصول
الصورة العقلية ، فقد اعترف هو بثبوت الصورة العقلية ، وادّعى
أنها صورة المفعول .

ثم نقول : مقصودنا لا يتوقف إلا على إثبات علم قائم
بالعالم ، /سواء سُمي صورة عقلية أو لم يسم ، فعقل الوجود في
الخارج لا يكون إلا إذا قام بالعقل عقل له ، وذلك العقل ليس هو
العقل الموجود في الخارج المبين للعقل . وإذا سُمي ذلك العقل
صورة عقلية ، وقيل : إن التعقل ليس مشروطاً بها ، كان معناه أن
وجود العلم ليس مشروطاً بوجود العلم .

ص ٣٨٨

ومعلوم أن الشيء لا يثبت بدون لازمه ، فكيف يثبت الشيء
مع انتفائه ؟ وهل هذا إلا جمع بين النقيضين : وجوده وعدمه ؟
وحينئذ فكون العالم محلاً للعلم شرط في حصول العلم ، فإن
حصول العلم للعالم بدون اتصافه به وقيامه به ممتنع . فلا يكون
العقل ، الذي هو العلم ، حاصلًا للعقل ، إلا إذا كان العاقل ،
الذي هو العالم ، محلاً لذلك العقل الذي هو العلم ، كما أن المحب لا
يكون محباً ، إلا إذا كانت المحبة قائمة به ، وكذلك في الإرادة
والكلام وسائر الصفات .

وهذا أصل مطرد لأهل السنة : أن الصفة إذا قامت بمحل ،
عاد حكمها على ذلك المحل ، ولم تنصف بتلك الصفة غير ذلك
المحل .

ولهذا قالوا : لو كان كلام الله مخلوقا ، لكان المتكلم به هو المحل الذى خُلِقَ فيه . وطرد أئمتهم وجمهورهم هذا فى الصفات الفعلية . وآخرون ، كالأشعرى ونحوه ، فرّقوا بينها فرقا ، كانوا به متناقضين عند جمهور الناس من المثبتة والنفاة .

وأما من يقول : عالم لا يعلم يقوم به ، ومريد لا بإرادة تقوم به ، ومتكلم لا بكلام يقوم به - فهذا كلام الجهمية النفاة ، ومن وافقهم من المعتزلة .

وهذا الطوسى وأمثاله هم الجهمية النفاة المتفلسفة الملاحدة . وهو فى التعطيل شر من المعتزلة وغيرهم .

وكذلك ابن سينا وأمثاله هم من أتباع الملاحدة النفاة . وكان هذا الطوسى من أعوان الملاحدة الذين بالألموت ، ثم صار من أعوان المشركين الترك ، لما استولوا على البلاد^(١) .

وكذلك ابن سينا ، وقد ذكر سيرته ، فيما ذكره عنه أصحابه^(٢) ، فذكر أن أباه كان بلخيا وأنه تزوج بقرية من قرى بخارى^(٣) ، فى أيام نوح بن منصور ، بامرأة منها فولد بها ، وأنهم انتقلوا إلى بخارى .

(١) انظر ما ذكرته عن نصير الدين الطوسى فى مقدمة الجزء الأول (بتحقيقى) من كتاب «منهاج السنة» ، ص ١٩ (م) - ٢٢ (م) ، ط . دار العروبة ، القاهرة ، ١٩٦٢/١٣٨٢ .

(٢) وذلك فى كتاب «نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا» ليحيى بن أحمد الكاشى ، حققه الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى رحمه الله ، نشر المعهد الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة ، ١٩٥٢ .

(٣) انظر المرجع السابق ، ص ٩ .

قال (١) : « وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين^(٢) ومقدمهم ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم . وكذلك أخى . وكانا ربما تذاكرنا ذلك بينهم ، وأنا أسمعهم ، وأدرك^(٣) ما يقولونه^(٤) ، وابتدأوا يدعونني إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند . ثم جاء إلى بخارى^(٥) أبو عبد الله الناتلي^(٦) ، وكان يدعى الفلسفة ، وأنزله^(٧) / أبي دارنا ، رجاء تعلمي منه^(٨) . » ص ٣٨٩

ثم ذكر قراءته عليه المنطق وإقليدس والمجسطي^(٩) .

ومعلوم عند كل من عرف دين الإسلام أن المصريين - بنى عبيد الباطنية - كالحاكم وأمثاله ، الذين هم سادة أهل بيته ، من أعظم الناس نفاقاً وإلحاداً في الإسلام ، وأبعد الناس عن الرسول صلى الله عليه وسلم نسباً وديناً ، بل وأبعد الناس عن صريح المعقول وصحيح المنقول ، فليس لهم سمع ولا عقل .

(١) في المرجع السابق ، ص ١٠ .

(٢) نكت في أحوال .. المصريين ، وبعد من الإسماعيلية .

(٣) في الأصل : وأدركت . والمثبت من « نكت في أحوال .. » .

(٤) نكت في أحوال .. : ما يقولونه ولا تقبله نفسى .

(٥) نكت في أحوال .. : .. الهند . ثم كان يوجهني إلى رجل يبيع البقل ، قيم بحساب أمد ، فكنت

أتعلم منه . ثم وصل إلى بخارى ..

(٦) في الأصل : الباطلي . والمثبت من « نكت في أحوال .. » .

(٧) نكت في أحوال .. : التفلسف فأنزله ..

(٨) نكت في أحوال .. : دارنا واشتغل بتعليمي .

(٩) انظر « نكت في أحوال .. » ص ١٠ - ١١ .

وقولهم في الصفات صريحٌ قولٍ جهم ، بل وشراً منه ، وزادوا عليه من التكذيب بالحق والبعث والشرائع ما لم يقله الجهم ، تلقياً عن سلفهم الدهرية ، وأخذوا ما نطق به الرسول في الإيمان بالله واليوم الآخر والشرائع ، فجعلوا لها بواطن يعلم علماء المسلمين بالاضطرار أنها مخالفة لدين الرسول صلى الله عليه وسلم .

فأصحاب « الإشارات » ، هم من جنس هؤلاء ، لكن يتفاوتون في التكذيب والإلحاد .

وأما قوله : « فإنك تعقل ذاتك ولست بمحل لها » .

فيقال : ليس من شرط الوجود المعلوم أن يكون هو نفسه حالاً في العالم ، بل أن يكون العلم به حالاً في العالم ، ومن عرف نفسه فلا بد أن يقوم في نفسه علم بنفسه ، فيكون العلم بنفسه حالاً في نفسه ، لا أن تكون نفسه حالة في نفسه ، ولكن هو يريد أن يسوّى بين العلم والمعلوم ، فيجعل ما لا يُشترط في المعلوم لا يُشترط في العلم ، ويجعل العلم نفس المعلوم ، وهذا باطل كما تقدم .

الوجه السابع : قوله ^(١) : « بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطاً في حصول تلك الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها ، فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك » .

هذا كلام متناقض ، فإن كونه محلاً لتلك الصورة : إذا كان

(١) وهو كلام الطوسي الذي سبق إيرادُه ومقابلته ، ص ٤٢ .

شرطا في حصول تلك الصورة ، امتنع وجود المشروط بدون شرطه فلا تحصل الصورة له إلا بحلولها فيه ، لأن الحلول شرط فيها ، فدعواه بعد هذا أنه يمكن حصولها له بدون الحلول ، جمع بين النقيضين .

وكان ينبغي أن يقول : إنما كان كونك محلاً للصورة سببا في حصولها لك ، والحصول يحصل بهذا السبب تارة وبغيره أخرى . ومع هذا فلو قال ذلك كان باطلا أيضا ، لكن هو يعلم أن هذا الحلول شرط في تعقل العبد ، وإنما يدعى أنه ليس بشرط في علم الرب / .

ص ٣٩٠
الوجه الثامن

الوجه الثامن : أن يقال : حصول العلم للعالم بدون قيامه به ممتنع ، فإذا كانت الصورة العقلية هي العلم ، أو كان العلم مستلزما لها لا يوجد إلا بوجودها لكونها شرطا فيه ، امتنع حصول العلم ، وحصول الصورة العقلية ، التي هي العلم ، أو شرطه ، أو لازمه ، للعالم بدون حلولها فيه ، كما يمتنع مثل ذلك في سائر صفات الحي ، فيمتنع أن يحصل له علم أو قدرة ، أو حب أو بغض ، أو رضى أو سخط ، أو فرح أو ألم أو لذة ، أو غير ذلك من صفات الحي ، بدون حلول ذلك في الحي ، ولا يحصل ذلك له إلا بحلوله فيه ، لا مع وجوده مبينا له .

الوجه التاسع : أن يقال : مراده بالصورة الحاصلة بلا حلول : إن كان هو مجرد الصورة الموجودة ، وهو لم يرد^(١) ذلك ، كان

الوجه التاسع

(١) في الأصل : لم ير . ولعل الصواب ما أثبتته .

حقيقته أن العلم يحصل بمجرد وجود المعلوم ، فلا يكون هنا علم قائم بالعالم ولا صورة عقلية ، وهذا مع ظهور فساده ، فهو يسلم بطلانه في العبد ، ويقول : إن كونه محلاً لتلك الصورة ، شرط في حصول تلك الصورة ، الذي هو شرط في تعقله ^(١) إياها ، فيجعل الحلول شرطاً في الحصول ، الذي هو شرط في التعقل ، ويثبت الصورة العقلية القائمة بقلب الإنسان ، فيمتنع أن يريد ^(٢) بالصورة الحاصلة بلا حلول ، الصورة العقلية الحاصلة للإنسان .

وإن أراد بذلك الصورة الموجودة ، فلا ريب أنها تحصل من غير حلول ، بل الحلول فيها ممتنع . لكن يقال : ليس في مجرد حصولها للإنسان ، ما يوجب أن يكون الإنسان عاقلاً لها ، إذا لم يكن في نفسه علم بها ، بل الحصول الخالي عمّا يقوم بالعالم من العلم ، ليس معه علم ضرورة ، فإن ادّعى حصول الصورة العقلية بلا حلول فيمتنع ، وإن ادّعى حصول الصورة الموجودة بلا حلول فهو ممكن ، لكن وجود العلم بمجرد ذلك من غير شعور يقوم بالشاعر بها ممتنع .

وهذا أمر معلوم بالضرورة واتفاق العقلاء ، لكن هؤلاء القوم يدعون أن علم الله بالأشياء بلا علم يقوم به ، ويسمونه عاقلاً ، ويفرقون بين عقل وعقل ، مع جعل العقل جنساً واحداً ، وهو تناقض بين ، وقول بلا علم ، بل مما يعلم بطلانه .

(١) في الأصل : تعقله ، وهو تحريف .

(٢) في الأصل : أن نريد ، ولعل الصواب ما أثبت .

الوجه العاشر : أن يقال : قوله ^(١) : « فإذا حصلت تلك الصورة بوجه آخر ^(٢) غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك . ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله ، في كونه حصولاً لغيره ، ليس [دون] حصول ^(٣) الشيء لقابله . » ص ٣٩١

فيقال : حصول الشيء لغيره بدون حلول فيه لفظ مجمل . قد يراد به حصوله في ملكه ، وقد يراد به حصوله عنده وفي يده . وقد يراد به حصوله لينتفع به بوجهٍ معاوناً له ومشاركاً .

فإنه يقال لك : هذا المال ، وهذه الدار ، وهذا المملوك . ويقال : حصل لك هذا لتستعيه أو تستأجره . وقد يقال : حصلت لك هذه المرأة لتتزوجها ، وهذا الرفيق أو الشريك لترافقه وتشاركه ، وحصل لك هذا المعلم لتتلم منه ، وحصل لك هذا العدو في يديك وقبضتك ، وأمثال ذلك .

ومعلوم أنه ليس في هذه الأنواع من الحصول ، ما يوجب أن يكون هذا الحصول موجباً للعلم بدون شعور يقوم بالعالم ، بل إن لم يقم بالحى شعور قائم بنفسه بما حصل له ، وإلا لم يكن شاعراً بها . والشعور أول درجات العلم والعقل ، فمن لم يكن شاعراً بالشيء كيف يكون عالماً به وعاقلاً له ؟

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراده ومقابلته ص ٤٢-٤٣ .

(٢) سبقت هذه العبارة ص ٤٢ كالاتى : « فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر... » .

(٣) دون : ساقطة من الأصل في هذا الموضع وفيما سبق (ص ٤٢) وأثبتها في الموضعين من شرح

فقوله^(١) : « إذا حصلت تلك الصورة بوجه غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول [فيك]^(٢) . كلام لا دليل عليه ، وهو باطل . ويكفيه المنع المجرد ، وهو أن يُقال : لا نسلم أن الحصول الخالي عن حلول ، يكون تعقلا من غير حلول ، أو يوجب التعقل من غير حلول . ونعني بالحلول ما يتناه من حلول نفس الشعور بالشاعر ، سواء كان هناك صورة عقلية أو لم يكن ، فكيف وقد رأينا الحصول من غير شعور لا يكون علما في عامة أنواع الحصول ؟

الوجه الحادى عشر : قوله^(٣) : « ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ، ليس [دون]^(٤) حصول الشيء لقابله ، فإذا المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة من غير أن تحمل فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه . يقال له : لا ريب أن كونها مفعولة مخلوقة فيه ، مغاير لكونها قائمة به ، لكن يجب أن نعرف أنه لم يقل عاقل : إن العلم بالمخلوقات يقتضى حلول المخلوقات بذات الخالق ، كما أن خلقه لها نفس إبداع ذواتها ، فلم يقل عاقل : إن الذى هو مخلوق مفعول ، هو نفس الذى هو حال مقبول ، حتى نفرِّق بينهما ، بأن أحدهما

(١) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراد ومقابلته ، ص ٤٢ .

(٢) سبقت كلمة « فيك » (ص ٤٢) ولم ترد في هذا الموضع .

(٣) وهو كلام الطوسى الذى سبق إيراد ومقابلته ، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٤) دون : ساقطة من الأصل كما بينت قبل قليل ، وأثبتنا من « شرح الطوسى » .

حصولٌ للفاعل ، والآخر حصول للقابل ، بل الحاصل للفاعل هو نفس الأشياء المخلوقة ، كالسماوات والأرض وما بينهما . وأما القبول القائم بالقابل ، فهو العلم بها ، الذي يسمونه / صورة عقلية ، لا نفسها الموجودة . ص ٣٩٢

ولا يقول عاقل يتصور ما يقول : إن العلم حصول نفس الموجودات في العالم ، فإن كل عاقل يعلم أنه إذا علم النار والشمس والقمر ، لم تكن هذه الحقائق في نفسه ، وإن قُدِّرَ أن أحداً قال ذلك ، أو قال : إن الحاصل في نفسه مثل حقائقها الموجودة في الخارج في الحد والحقيقة ، حتى يقول : إن من علم الشمس صار في نفسه شمساً مساوية في الحد والحقيقة للشمس التي في السماء ، ومن علم النار حصل في نفسه نار مساوية في الحقيقة للنار التي تحرق فهذا القول ظاهر الفساد .

وإنما الذي قد يُقال : إنه تحصل صورة عقلية تطابق تلك الحقيقة ، مطابقة ما في النفس لما في الخارج . ولهذا يمثلون ذلك بمطابقة الوجه لما في المرآة .

فنقول : حصول الصورة العلمية في العالم ، كحصول الصورة المرئية في المرآة ، أو في الماء ، ونحو ذلك . ومعلوم أنه لم تحل في المرآة والماء نفس الشمس والوجه ، ولا ما يساويهما في الحد والحقيقة ، ولكن صورة تحكيهما ، وليست هذه الصورة كالصورة التي تحصل في الشمع والطين من طبع الخاتم والرسم ، فإن تلك عَرَضَ منقوش حلٌّ في جسم يشبه الآخر ، بخلاف ما في المرآة فإنه

عَرَّضَ ، والشمس والوجه جسم ، وكذلك العلم الذى فى القلب ،
والمعلوم القائم بنفسه ، كالسما والارض جواهر ، فليس هذا مثل
هذا .

وبالجمله فنحن ليس غرضنا فى هذا المقام إلا إثبات قيام العلم
بالعلم ، فإنه أمر معلوم بالضرورة ، إذ كل أحد يميّز بين شعوره
بالشئ ، وعدم شعوره به .

أما كون ذلك بانطباع صورة عقلية مطابقة أو مشابهة ، أو غير
ذلك - فليس هذا موضع الكلام فيه ، إذ المقصود هنا أن ذلك
العلم هو المسمّى بالصورة العقلية ، وهو حالٌ فى العالم .

وليس هذا هو الصورة الموجودة فى الخارج ، ولا فاعل هذا
فاعل ذاك ، ولا قابل هذا هو قابل ذاك ، فإن العلم بقلبه - قلب
العالم - فهو صفة قائمة بالعالم ، وفاعله هو ما أحدثه فيه .

وعلم الله القديم اللازم لذاته قائم به ، وليس له فاعل ، وإن
كان له موصوف به يسمى محلاً ويسمى قابلاً .

وأما الصورة الموجودة فى الخارج ، فالله سبحانه خالقها .
والإنسان قد يكون له فعل فى بعض الصور ، ومحلها - إن كانت
عرضاً - الجسم الذى قامت به ، كما أن محل الصياغة هو الذهب
والفضة ، ومحل التجارة هو الخشب ، ومحل صورة الدرهم والدينار
والخاتم/ هو الذهب والفضة ، ومحل الخياطة الثوب ، ومحل ص ٣٩٣
النساجة الغزل ، وأمثال ذلك .

فقول القائل : « حصول الشيء لفاعله غير حصوله لقابله »
 يقتضى أن الشيء الحاصل للفاعل ، هو الشيء الحاصل للقابل ،
 وإنما اختلف الحصولان .

وليس كذلك ، فإن حصول الشيء لفاعله هو حصول نفسه
 المخلوقة الموجودة ، كحصول العالمين لرب العالمين ، فإن كل
 المخلوقات حاصلة له ، حصول المفعول لفاعله ، بل حصولاً لا يماثله
 فيه أحد ، فإن أحداً لا يخلق كخلقه .

وأما حصول المقبول لقابله ، فإنما المراد به هنا حصول العلم
 بهذه المخلوقات للعالم بها ، فإن العلم يحصل له حصول المقبول
 لقابله ، لا يراد به أنها نفسها حصلت له حصول المقبول لقابله ،
 بحيث حلت فيه ، وكان محلاً لها ، فهذا هذا .

الوجه الثانى عشر

الوجه الثانى عشر : أن يقال : وإذا كان هذا الحصول غير هذا
 الحصول ، فأى مقصود يحصل لك بذلك ؟ وأى دليل فى ذلك
 على أن المعلولات - التى هى المخلوقات - إذا كانت حاصلة للخالق
 الذى خلقها ، من غير أن يقوم به شعور بها أصلاً ، بل ذاته مع
 عدم العلم بها ، كذاته مع وجود العلم بها ، فيكون عالماً بها من غير
 حلول شيء فيه ؟

وقوله : « فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون حائلةً فيه » .

يقال له : لم يشترط أحد حلول ذواتها فيه ، فإن كان هذا
 الشخص رد قول من أدخل فيه ما يماثلها فى الحد والحقيقة ، فنحن
 نساعد على ذلك ، ولا حاجة إلى ما ذكره .

ولم يقل أحد من المسلمين : إن الله لا يعلم المخلوقات ، حتى تحل في ذاته ، أو يحل في ذاته ما هو مماثل في الحقيقة لهذه المخلوقات . فإن كان في سلفه الملاحظة من قال نحو هذا ، فدونه وإياه . وأما سلفنا المسلمون فلم يقل أحد منهم شيئاً من هذا . وإن أراد بقوله : « من غير أن تكون حالة فيه » من غير أن يقوم به علم بها ، بل يكون حال ذاته مع العلم بها ، كحالتها إذا قُدِّرَ عدم العلم بها ، فهذا باطل معلوم الفساد بالضرورة ، وإذا أثبت علماً بجميع المخلوقات ، يتصف به الرب ، غير المخلوقات المعلومة ، حصل المقصود في هذا المقام ، ويبقى المقام في تفصيل ذلك له مقام آخر .

الوجه الثالث عشر : قوله ^(١) : « وإذ تقدم هذا ، فأقول : قد علمت أن الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين عقله لذاته / في الوجود ، لا في اعتبار المعتبرين على ما مر ، وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته ، وعقله لذاته ، شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير ، فاحكم بكون المعلولين أيضاً : أعنى المعلول الأول وعقل الأول له ، شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مبيناً للأول ، والثاني متقررًا فيه . وكما ^(٢) حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباراً محضاً ، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك » .

(١) وهو كلام الطوسي الذي سبق إيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

(٢) في الأصل : كما . والثبت من « شرح الطوسي » . وسبق ذلك ، ص ٤٣ .

فيقال : كلا المقدمتين ممنوعة باطلة : التلازمية والاستثنائية ،
المشبه والمشبه به ، الأصل والفرع .

أما قوله : « حكمت بكون^(١) ذاته وعقله لذاته شيئا واحداً في الوجود » فهذا لم يحكم به أحد من مثبتة الصفات ، الذين هم سلف الأمة وأئمتها وجماهيرها ، على تنوع أصنافهم ، فلم يقل منهم أحد : إن علمه بنفسه هو عين نفسه ، وإنما يحكى ما يشبه هذا عن المعطلة الجهمية من أهل الكلام والفلسفة ، كابن رشد ونحوه ، بل علمه بنفسه في كونه ليس هو نفسه ، كعلمه بسائر المعلومات ، فليس العلم نفس العالم عند أحد من أهل الإثبات للصفات .

ولكن هل يقال : إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظي .
منهم من يقول : إن علمه غيره .

ومنهم من يقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

ومنهم من يقول : لا نقول : لا هو هو ، ولا هو غيره فأنفيهما جميعاً ، بل أقول : ليس هو إياه منفرداً . وأقول : ليس هو غيره مفرداً . ولا أجمع بينهما فأقول : لا هو هو ، ولا هو غيره .

وأما السلف والأئمة ، كأحمد بن حنبل وغيره ، فلم يقولوا شيئاً من ذلك ، بل امتنعوا من إطلاق القول بأنه غيره ، كما لم يطلقوا أنه هو ، ولم يقولوا : إنه لا هو هو ، ولا غيره ، فينفوهما جميعاً : لا مجتمعين ولا منفردين ، بل منعوا من إطلاق لفظ « الغير » ، لأن لفظ « الغير » مجمل ، يُراد به المباين ، ويراد به ما ليس هو إياه .

(١) في الأصل : بأن . والمثبت من « شرح الطوسي » وسبق ذلك ، ص ٦٨ .

والجهمي إذا سأل أحدهم عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ فإن قال : هو غيره . قال : كل ما هو غير الله مخلوق .

ولهذا لما سألوا الإمام أحمد في المحنة عن القرآن : أهو الله أو غيره ؟ وإذا كان غيره كان مخلوقا - عارضهم بالعلم فسكتوا . وقد تكلم على لفظ « الغير » في الرد على الجهمية .

والقول الذي قبله قول الأشعري وطائفة ، والذي قبلها قول القاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وطائفة ، والأول قول الكرامية/وطائفة (١) .

ص ٣٩٥

ومما يدل على قول الأئمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حلف بغير الله فقد أشرك » (٢) .

وثبت عنه الحلف بعزة الله (٣) ، والحلف بقوله : لَعَمْرُ اللَّهِ (٤) ، فلو كان الحلف بصفاته حلفاً بغير الله لم يجز ، فعلم أن الحالف بهما لم يحلف بغير الله ، ولكن هو حالف بالله بطريق اللزوم ، لأن الحلف بالصفة اللازمة ، حلف بالموصوف سبحانه وتعالى .

(١) يشير ابن تيمية بكلمة « قبله » ، « قبلها » في هذه السطور إلى الأقوال التي سبقت قبل قليل بعد قوله : « ولكن هل يقال إنه غيره ؟ هذا فيه نزاع لفظي . منهم من يقول . . . الخ » .

(٢) سبق الحديث والتعليق عليه في : ج ٢ ص ٢٧٤ .

(٣) سبق الكلام عن الحلف بعزة الله والتعليق عليه في : ج ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٤) أورد الإمام أحمد في مسنده (ط . الحلبي) ١٣/٤ - ١٤ عن أبي رزين لقيط بن عامر بن المنتفق العقيلي رضى الله عنه حديثا مطولا عن النبي صلى الله عليه وسلم حلف فيه النبي صلى الله عليه وسلم أكثر من مرة فقال : « لعمر إلهك » و « لعمر الله » . وفي : البخارى ١٣٥/٨ (كتاب الأيمان والنور ، باب قول الرجل لَعَمْرُ اللَّهِ) أن ابن عباس قال : لَعَمْرُكَ وَأَنْ أُسَيْدُ بْنُ حَضِيرٍ قَالَ لِسَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا : « لَعَمْرُ اللَّهِ لَقَتَلَنَّهُ » (والنبي صلى الله عليه وسلم يسم) . . الحديث .

وقول القائل : « الصفات زائدة على الذات » ليس كقوله :
صفات الله زائدة على الله ، لأن مسمى اسم الله يدخل في صفاته ،
فإذا قال : « الله » دخل فيه صفاته ، فإذا قال : « هي غيره »
أوهم مباينةً لله لم تدخل في اسمه .

وأما لفظ « الذات » فقد يراد بها الذات التي يُقدَّر أنها مجردة
عن الصفات ، والصفات زائدة على لفظ « الذات » .

ولفظ « الغيرين » يراد بهما ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، وعلى
هذا فالصفة ليست مغايرة للموصوف . ويراد بهما ما جاز العلم
بأحدهما مع عدم العلم بالآخر ، وعلى هذا فالصفة غير الموصوف ،
والعلم غير العالم . وهذا هو لغة هؤلاء فنخاطبهم بلغتهم .

فإذا قال : « الأول عاقل لذاته ، من غير تغاير بين ذاته ، وبين
عقله لذاته في الوجود » .

قيل : هذا ممنوع ، بل عقله لذاته ليس هو ذاته ، بل هو
مفهوم مغاير لمفهوم الذات ، وإن كانا متلازمين . واعتبار
المعتبرين : إن كان مطابقاً للحقيقة ، وإلا كان خطأً .

وكون الشيء لا يتميز عن الشيء من وجه ، لا يقتضى أنه لا
يتميز عنه من وجه آخر ، فالطعم لا يتميز عن اللون باللمس ،
ولكن يتميز أحدهما عن الآخر بالرؤية والذوق . فلو قدرنا عدم
القوة المميّزة لم يمتنع الامتياز في نفس الأمر .

وكذلك إذا قدرنا صفة لازمة لموصوفها ، لم نشعر بأحدهما

منفكاً عن الآخر ، لم يدل ذلك على أنها شيء واحد في نفس الأمر .

وكذلك الصفات العامة والخاصة في الموصوف الواحد ، مثل كون الإنسان حيواناً وناطقاً ، وكون الجسم جسماً ونباتاً ، وكون اللون سواداً وبياضاً ، وإن لم يتميز هذا من هذا ببعض أنواع الإدراك ، فإنه يتميز بنوع آخر .

الرابع عشر : قوله : « وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله الوجه الرابع عشر لمعلوله الأول ، فإذا حكمت بكون العلتين : أعنى ذاته وعقله لذاته ، شيئاً واحداً في الوجود/من غير تباير ، فاحكم بكون المعلولين شيئاً واحداً^(١) . »

فيقال : أما كون ذاته علة ، فعناه أنها مبدعة فاعلة لمفعولها . وأما كون عقله لذاته علة لعقله ، فليس معناه أن عقل ذاته أبداع عقل مفعوله ، بل معناه أن عقله لذاته مستلزم لعقله لمفعوله ، فإن كونه فاعلاً له من لوازم ذاته ، والعلم التام بالملزوم يقتضى العلم بلوازمه ، فكونه هنا علة بمعنى كونه ملزوماً ، وهناك بمعنى كونه فاعلاً .

ولفظ « العلة » فيه اشتراك كثير بحسب اصطلاحات الناس ، ينبغي لمن خاطب به أن يعرف مقصود المخاطب به . فقد رأيت من

(١) اختصر ابن تيمية هنا العبارة الأخيرة « فاحكم بكون . . . » ووردت العبارة كاملة من قبل ،

غَلَطَ الناس بسبب اشتراك هذا اللفظ ، لتعدد الاصطلاحات فيه ، ما لا يمكن إحصاؤه ها هنا .

وإذا كان كذلك ، لم يلزم من كون ذاته الفاعلة وعلمه بنفسه شيئا واحداً - إذا قُدِّرَ أن الأمر كذلك - أن يكون مخلوقه المبين له ، وعلمه بهذا المخلوق ، شيئا واحداً ، لأن المخلوق مبين له ، وعلم الخالق صفة للمخالق قائمة به ، فلم يكن العلم قائماً بالمخلوق ، كما كان عقله لذاته قائماً بذاته .

وهناك إنما جعل من جعل عقله عين ذاته ، لكون العلم هو العالم عندهم ، لا لكون العلم هو المعلوم عندهم . لكن هناك كان ذات العالم والمعلوم واحدة ، ولم يبق إلا العلم ، وعندهم العلم ليس بزائد على الذات ، فقالوا : ذاته وعقله لذاته شيء واحد .

وأما هنا : فالعالم مبين للمعلوم ، والعلم صفة للعالم قائمة به ، ليس صفة للمعلوم قائمة به ، فلم يكن جعل المخلوق الذي يسمونه المعلول الأول ، وعلم الخالق به ، شيئا واحداً .

الوجه الخامس عشر : أن يقال بأن العلم بالمخلوق ليس هو المخلوق علم ضروري ، لا يمكن دفعه بالشبهات ، بل القدح فيه سفسطة . فإن كان من لوازم هذا كون علمه بنفسه ليس هو نفسه ، فلازم الحق حق ، والتزام هذا هو من التزام كون المخلوق هو نفس علم الخالق ، وإن لم يكن من لوازم هذا كون علمه بنفسه هو نفسه ، فقد بطلت الحجة .

وهذا بينٌ جداً إذا تصور الإنسان نتيجة مقدماته . وهو قوله :
« فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه » . فهل يقول
هذا من يتصور ما يقول ؟ ويقول مع ذلك : إن الله أبدع شيئاً من
الأشياء ، فيقول : إن نفس مبدّعه المفعول المصنوع المخلوق المبين
له هو نفس علمه .

وطرد/هذا أن تكون السموات والأرض هي نفس علمه ص ٣٩٧
بالسموات والأرض ، والإنسان هو علم الله بالإنسان .

والإنسان مولود كان في بطن أمه ، فيكون علم الله مولوداً كان
في بطن أمه . فهل قالت النصارى مثل هذا القول الباطل ؟ !

الوجه السادس عشر : قوله ^(١) : « فإذن وجود المعلول
[الأول] ^(٢) هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة
مستأنفة تحل ذات الأول ، تعالى عن ذلك » .

فيقال له : ليس كل أحد يقول : إنه يحتاج إلى صورة
مستأنفة ، بل من يقول : إنه يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وأن علمه
بها بعد الوجود هو ذلك الأول ، لا يقول : إنه تكون هناك صورة
مستأنفة . فهؤلاء لا يلزمهم ما ذكرت .

فإن قلت : قول هؤلاء ضعيف ، لأن العلم بأن الشيء
سيكون ، ليس هو العلم بأن قد كان .

(١) أى قول الطوسي الذى سبق لإرادته ومقابلته ، ص ٤٣ .

(٢) كلمة « الأول » سقطت هنا وسبقت من قبل (ص ٤٣) .

قلت لك : معلوم أن قولك : إن نفس علم الخالق هو نفس المخلوق ، أشد امتناعا في العقل من هذا ، فجعل العلم بأن سيكون هو العلم بأن قد كان ، إن كان باطلا ، فهو أقرب إلى العقل من جعل العلم نفس المخلوق . وإذا كان أقرب إلى العقل ، كان التزامه - إن كان تجدد العلم محذورا - أولى من التزام ذلك ، وإن لم يكن محذورا ، التزم ذلك .

الوجه السابع عشر : أن يقال : لم قلت : إن استئناف علم يحل ذات الأول بعد وجود المخلوق محال ؟

الوجه السابع عشر

وقولك : إنه يتعالى عن ذلك ، فلا ريب أنه يتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . ومنازحك يقول : إنك أنت الظالم المفترى على الله ، الذي سلبته صفات الكمال ، ووصفته بصفة الجهل ، وقلت فيه المحال ، وأحدثت في أسمائه وآياته إلحاد طائفتك الضلال .

وأما أهل الإثبات فوصفوه بصفات الكمال ، ووافقوا صريح المنقول عن الأنبياء والمرسلين ، وما فطر الله عليه عباده أجمعين ، وما دلت عليه صرائح عقول الآدميين ، ووصفوا ربهم بأنه يسمع كلامهم ، ويرى أعيانهم ، ويسمع سرهم ونجواهم .

وأنت وصفت رب العالمين بنقيض ذلك ، ولم تجعل له علما سوى المخلوقات . والمخلوقات ليست علما باتفاق أهل الفطر السليمة ، فتعالى الملك الحق عن قولك ، وقول أمثالك المفترين الملحددين ، أعداء الأنبياء ، شياطين الإنس ، الذين يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا .

وأنت فليس لك دليل أصلا ينبي ذلك، فإن قيام ما يتعلق
بمشيئته وقدرته/ بذاته ، لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفى به
الصفات ، كما نفيت العلم .

ص ٣٩٨

ومعلوم أن هذا من أفسد أقوال الآدميين . وغاية ما تقوله أنت
وأصحابك : إن ذلك يستلزم التكثّر والتغير ، وهما لفظان مجملان ،
فذاك لا يستلزم تكثّر الآلهة ، بل الرب إله واحد ، وإنما يستلزم
تكثّر علمه وكلماته ، وهذا حق ، وهو من أعظم كمالاته .

و [أما [التغير^(١)] ، فليس المراد به استحالته ، وإنما المراد أنه
يتكلم بمشيئته وقدرته ، ويحدث الحوادث بقدرته ومشيئته .

ومعلوم أن من كان قادرا على أن يفعل بمشيئته وقدرته ما شاء
كان ، أكمل ممن لا يقدر على فعل يختاره يفعل به المخلوقات ، ولا
كلام يتكلم به بمشيئته ، ولا يرضى على من أطاعه ، ولا يغضب على
من عصاه . وهم يعلمون أن الفعل الاختياري القائم بالفاعل صفة
كمال ، بل الحركة عندهم صفة كمال ، فبأى دليل ينفون ذلك ، مع
تجويزهم حوادث لا أول لها ، بل إيجابهم لذلك ؟

الوجه الثامن عشر

الوجه الثامن عشر : قوله^(٢) : « ثم لما كانت الجواهر العقلية

تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها ، وهى تعقل الأول

(١) فى الأصل : والتغير ، وما أثبتته هو الذى يقتضيه سياق الكلام .

(٢) أى الطومى ، وهو كلامه الذى سبق لإيراده ومقابلته ، ص ٤٣ .

الواجب ، ولا موجود إلا وهو^(١) معلول للأول^(٢) الواجب ، كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه [في]^(٣) الوجود حاصلة فيها .

فيقال له : مضمون هذا الكلام أن الجواهر العقلية لما عقلت الأول ، لزم أن تعقل كل شيء ، لأن ما سواه معلول له ، وأن تكون جميع صور الوجود حاصلة فيها .

وفي هذا الكلام من الباطل أنواع :

منها أن يقال : ومن أين لكم أن مخلوق الرب يعلمه علماً تاماً ، بحيث لا يخفى عليه من أحوال الرب شيء ؟ بل يعلم الرب ، كما يعلم نفسه ، حتى يكون علمه بالرب متضمناً للعلم بكل موجود ؟ وما الدليل على هذا ، والكتب الإلهية والدلائل العقلية تناقض ذلك ؟

قال تعالى : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٣٢] .

(١) وهو : كذا هنا وهو الموافق لما في « شرح الطوسي » وسبقت من قبل : هو .

(٢) في الأصل : الأول . والمثبت هو الذي في « شرح الطوسي » وهو الذي ورد من قبل ص ٤٣ .

(٣) في : سقطت هنا ومن قبل . وأثبتها من « شرح الطوسي » .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦ - ٢٨] .

وقال : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثُقُلْتُمْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ [سورة الأعراف : ١٨٧] : أى خفى علمها على أهل السموات والأرض .

ص ٣٩٩

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا ﴾ [سورة طه : ١٥] أى أخفيها من نفسى ، فكيف أطلعكم عليها ؟
وقال : ﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [سورة النمل : ٦٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ وَمَا نَنْتَزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾ [سورة مريم : ٦٤] .

وقال : ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ٩٨] إلى قوله : ﴿ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا * يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ١٠٨ - ١١٠] .

ومنها أن الأول الواجب لم يثبتوا له علما محققا بجزئيات المخلوقات ، بل ولا بكلياتها ، فكيف يُستفاد من العلم بنفسه العلم بتفاصيلها ، وهو عندهم لا يعلم تفاصيلها ؟ فإذا لم يُستفد العلم بتفاصيلها إلا من العلم به لكونه مبدأً امتنع ذلك .

ومنها أن يقال : حصول جميع صور الموجودات الجزئية والكلية على ما هي عليه : إن كان صفة كمال ، فالرب أحق بها من مخلوقاته . وإن كان صفة نقص ، فلا موجب لوصف العقول بها . فإن قلت : أثبتناها للعقول لتعلم جميع الأشياء .

قيل : إن كان العلم بجميع الأشياء يمكن بدون حصول صورها في العالم ، أمكن ذلك في العقل ، كما أمكن في الأول . وإن لم يمكن ذلك ، وجب إثباتها للأول ، وكان أحق بذلك من مفعوله . فإن الأول إذا كان علمه بالمخلوق نفس المخلوق ، كان علم العقل به يفيد العلم بالمخلوق ، من غير قيام صورة المخلوق عنده ، بل يكفيه ارتسام صورة المخلوق .

ومنها : أن يقال : إذا كان العقل المعلول إنما يستفيد علمه بالموجودات من علمه بالأول ، وهي ليست متصورة في ذات الأول ، فكيف يتصور في ذات العقل ما لم يتصور في ذات معلومة ؟ وكيف يكون الفرع أكمل من أصله ؟

فإن قيل : علمه بالأول ومعلولاته يوجب الارتسام ، فاستفاد ذلك من علمه بوجوده ، لا من علمه بعلمه .

قيل : إذا كان هذا صفة كمال ، فالأول أحق به ، وإن كان نقصاً وجب تنزيه العقل عنه .

الوجه التاسع عشر : قوله ^(١) : « والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه ، فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة ، من غير لزوم محال من المحالات المذكورة » .

فيقال له : ما هي الصورة التي يعقلها مع الجواهر؟ أم هي صورة عقلية قائمة به؟ فهذا عندك باطل ، وليس عندك إلا ص ٤٠٠ الموجودات .

أم صور أخرى منفصلة عنه مقارنة للموجودات ، فيكون علمه بها خارجاً عن ذاته مقارناً لها؟ وهذا أيضاً باطل كما تقدم .

أم تعنى بالصور الماهيات التي تدعى أنت وسلفك أنها ماهيات غير مجعولة مقارنة للموجودات؟ فتلك لم تذكرها ، وكيف نعلمها وهي عندك غير مجعولة له ، حتى يكون جعله لها يوجب العلم بها كما ذكرت؟ ولم يُرد شيئاً من ذلك ، وإنما أراد بالصور : الصور العقلية القائمة بالجواهر. أي تعقل الجواهر ، وتعقل عقلها للموجودات . ومن جملة عقلها للموجودات عقلها له ، فهو يعلم علمها له ولكل شيء ، وهو نفسه ليس له علم عنده إلا وجود المخلوقات . فهل هذا القول إلا من أعظم الأقوال فساداً في العقل والدين؟

(١) وهو كلام الطوسي الذي سبق إيراده ومقابلته . ص ٤٤ .

ثم قوله : « يعقل تلك الجواهر بأعيان تلك الجواهر » من العجب ، فإنه ليس عنده موجود إلا تلك الجواهر ، فما العقل الذى يكون به ؟ أهو عقل يتصف به ؟ فعنده لا يتصف بعقل يقوم به ، بل عقله نفس مخلوقاته .

فحقيقة قوله : إنه يعقل تلك الجواهر التى هى عقله ، وهى معقوله ، ليس له عقل يقوم به .

الوجه العشرون : أن يقال : حقيقة قول هذا الرجل ، هو قول غلاة النفاة للعلم من سلفه ، وهو أن الخالق تعالى لا يعلم شيئا : لانفسه ولا غيره ، فإن العلم لا يكون إلا بقيام صفة به ، وإذا كان قيام الصفات به ممتعا عندهم ، امتنع كونه عالما بنفسه وبغيره . فهذا حقيقة ما قاله .

الوجه العشرون

وأما كون المخلوقات هى العلم ، فكلام لا حقيقة له ، وإن كان يظن من يجهل معناه أن فيه إثباتا لعلم الله ، فننصوره حق التصور علم أنه ليس فيه إثبات لعلم الله ، وعلم بذلك أن ابن سينا وابن رشد وأبا البركات ونحوهم من الفلاسفة أقرب إلى صحيح المنقول وصريح المعقول ، من النفاة الملحدتين الذين قالوا فى علم الله مثل هذا الافتراء .

ومعلوم أنه إنما دعاهم إلى ذلك القول بنفى الصفات ، والأحوال الاختيارية التى تقوم بذات الله ، وظنهم أن ذلك مستلزم للكثرة التى يجب نفيها ، ومستلزم لتغير الأحوال الذى يجب نفيه .

ونفى هذين هو الذى أوقع نفاة العلم فى نفيه ، فإنهم رأوا إثبات العلم لا يمكن إلا مع إثبات الصفات اللازمة والأحوال العارضة ، وظنوا وجوب نفي هذين .

وإذا كان العلم مستلزما لهذين ، / فلازم الحق حق ، لا سيما ص ٤٠١ ومهما قُدِّر من توهم تنزيه وتعظيم فى نفي لوازم العلم - لأن ثبوت العلم مستلزم ما يُظن نقصا من تجسيم وحلول حوادث وغير ذلك - فنفى العلم فيه من النقص والعيب ما هو أحق بتنزيهه عنه من لوازم العلم ، ونفى ما يناقض العلم هو أولى بالنفى ، من نفي لوازم العلم . والأدلة العقلية الصريحة ، مع النقلية الصحيحة ، إنما تدل على إثبات العلم ولوازمه ، لا يدل شئ منها على نقيض ذلك ، بل كل ما يُظن من لوازم العلم أنه منى بدليل العقل ، فدليل العقل يوجب ثبوته لا نفيه ، ولكن هم استسلفوا مقدمات باطلة ظنوها عقلية ، واحتاجوا إلى القول بلوازمها ، فألجأهم ذلك إلى الأقوال الباطلة المخالفة لصريح المعقول وصحيح المنقول ، مع أنها من أعظم الفرية على رب العالمين ، وأعظم الجهل بما هو عليه سبحانه من نعوت الكمال . دع ما فى ذلك من تكذيب رسله ، والإلحاد فى أسمائه وآياته .

والمقدمات الفاسدة التى بنوا عليها أقوالهم هى نفهم صفاته سبحانه ، وظنهم أنه لا تقوم به المعانى ، وإن كانت قديمة النوع أو العين . ولهذا كان من تكلم منهم مع التزام هذا الأصل ، فكلامه ظاهر البطلان ، مع ما فيه من التناقض .

وقد تكلم في ذلك السهروردي المقتول صاحب « التلويحات » و« حكمة الإشراق » وغيرهما ، مع تأله على طريقتهم ، ومع أنه في « حكمة الإشراق » سلك طريقا لم يقلد فيها المشائين ، بل بين فساد أقوالهم فيها في مواضع ، وكان كلامه في مواضع متعددة خيرا من كلامهم ، وإن كانت سمة الإلحاد تتناولهم كلهم .

فالمقصود بيان الحق ، وإذا كان بعضهم ينازع بعضا ويرد عليه ، وكان أحدهما أقرب إلى الحق في ذلك الموضوع من الآخر ، كان بيان رد بعضهم على بعض بما قاله من الباطل مما يؤيد الله به الحق .

فرد^(١) عليهم دعواهم أن العقول عشرة . وهؤلاء المتأخرون يقولون : إنها الملائكة بلسان أهل الملل ، ويسميا صاحب « حكمة الإشراق » الأنوار ، ويقول : إن قدماء الفلاسفة وفلاسفة الفرس والهند يقولون : هي كثيرة أكثر مما أثبت المشاؤون ، مع أننا قد بينا في غير هذا الموضوع أن ما أثبت المشاؤون من العقول لا حقيقة له / في ص ٤٠٢ الخارج ألبتة ، وإنما الحق ما أثبت الله ورسوله من الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء ، ودلت عليها الدلائل العقلية .

والمقصود هنا مسألة العلم .

قال السهروردي^(٢) : « (فصل) (٣) » لما تبين أن الإبصار

كلام السهروردي في « حكمة الإشراق »

(١) وهو السهروردي المقتول .

(٢) في كتاب « حكمة الإشراق » للسهروردي ، تحقيق هنري كربين ، ط . إيران ١٣٣١/١٩٥٢ . وهذا

النص في ص ١٥٠ وما بعدها ، وستقبله عليه بإذن الله .

(٣) حكمة الإشراق : فصل في بيان علمه تعالى على ما هو قاعدة الإشراق .

ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شئ ، بل كفى عدم الحجاب بين الباصر والمُبصَّر ، فنور الأنوار ظاهرٌ لذاته^(١) فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و [لا في] الأرض^(٢) ، لا يحجبه^(٣) شئ عن شئ ، فعلمه وبصره واحد ، ونوره^(٤) قدرته ، إذ النور مباين لذاته^(٥) .

قال^(٦) : « والمشاؤون وأتباعهم قالوا : علم واجب الوجود ليس بزائد عليه^(٧) ، بل هو عدم غيبته من^(٨) ذاته المجردة عن المادة . وقالوا : وجود الأشياء عن علمه بها . »

قال^(٩) : « فيقال لهم : إن علم لزم^(١٠) من العلم شئ ، فيقدِّم^(١١) العلم على الأشياء وعلى عدم الغيبة^(١٢) ، فإن عدم الغيبة عن الأشياء يكون بعد تحقُّقها ، فكما^(١٣) أن معلوله غير ذاته ، فالعلم^(١٤) بمعلوله غير العلم بذاته . »

(١) حكمة الإشراق : . . . ظاهر لذاته على ما سبق ، وغيره ظاهر له . . .

(٢) في الأصل : في السموات والأرض . والمثبت من «حكمة الإشراق» .

(٣) حكمة الإشراق : إذ لا يحجبه .

(٤) حكمة الإشراق : ونورته .

(٥) حكمة الإشراق : فياض لذاته .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٠ - ١٥١ .

(٧) حكمة الإشراق : زائدا عليه .

(٨) حكمة الإشراق (ص ١٥١) : عن .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة .

(١٠) حكمة الإشراق . إن علم ثم لزم .

(١١) حكمة الإشراق : فيتقدم .

(١٢) حكمة الإشراق : وعلى عدم الغيبة عن الأشياء .

(١٣) حكمة الإشراق : وكما . (١٤) حكمة الإشراق : فكذلك العلم .

قال^(١) : « وأما ما يُقال : إن علمه بلازمه منطوي في علمه بذاته ، فكلام^(٢) لا طائل تحته ، فإن علمه سلبي عنده^(٣) ، فكيف يندرج العلم بالأشياء في السلب ؟ والتجرد عن المادة سلبي ، وعدم الغيبة أيضا سلبي ، فإن عدم الغيبة لا يجوز أن يعنى به الحضور ، إذ الشيء لا يحضر عند ذاته ، فإن الذي حضر غير^(٤) من يكون عنده الحضور ، فلا^(٥) يُقال إلا في شيئين - بل أعم ، فكيف يندرج العلم بالغير في السلب ؟ ثم الضاحكية غير^(٦) الإنسانية ، فالعلم بها غير العلم بالإنسانية . والضاحكية علمها عندنا ما انطوى في الإنسانية^(٧) ، فإنها مادلت مطابقة أو تضمنا عليها ، بل دلالة خارجية ، فإذا الضاحكية التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى^(٨) ، ودون تلك الصورة إنما هي معلومة^(٩) لنا بالقوة . »

قال : « وما ضربه^(١٠) من المثال في الفرق بين العلم التفصيلي

(١) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٢) حكمة الإشراف : كلام .

(٣) في الأصل : عنه . والمثبت من « حكمة الإشراف » ص ١٥١ .

(٤) في الأصل : عين ، وهو خطأ من الناسخ ، كما سيتضح بعد قليل . والمثبت من « حكمة الإشراف » .

(٥) في الأصل : ولا . والمثبت من « حكمة الإشراف » .

(٦) حكمة الإشراف : ثم الضاحكية شيء غير . . .

(٧) حكمة الإشراف : في العلم بالإنسانية .

(٨) حكمة الإشراف : فإذا علمنا الضاحكية احتجنا إلى صورة أخرى .

(٩) حكمة الإشراف : ودون تلك الصورة معلومة . . .

(١٠) الكلام في « حكمة الإشراف » متصل بعد ذلك ونصه : وأما ما ضربوا .

بمسائل ، وبين العلم بالقوة بها ، كمسائل ذكرت^(١) ، فوجد الإنسان من نفسه ملكةً وقدرة على الجواب لهذه المسائل المذكورة ، فهذه القوة أقرب مما كانت قبل السؤال ، فإن القوة^(٢) مراتب ، ولا يكون عالماً بجواب كل واحدة^(٣) على الخصوص ما لم يكن عنده صورة كل واحد^(٤) ، وواجب الوجود منزّه عن هذه الأشياء . ثم إذا كان «ج»^(٥) غير «باء» فسلب «باء»^(٦) كيف يكون عالماً بهما ، وعنايةً بكيفية ما يجب أن يكونا^(٧) عليه/ من النظام ، وإن كان علمه بالأشياء هو العلم المتقدم ؟^(٨) .

قال :^(٩) « فإذا الحق في العلم هو قاعدة الإشراق ، وهو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه بالأشياء كونها ظاهرةً له ، إما أنفسها^(١٠) أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور

(١) حكمة الإشراق : .. بها وبين مسائل ذكرت . وبعد هذه العبارة توجد زيادة في «حكمة الإشراق» هي : .. ذكرت فوجد الإنسان من نفسه علماً بجوابها لا ينفع . فإن ما يجد الإنسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجد من نفسه ملكة ... الخ .

(٢) حكمة الإشراق : (ص ١٥٢) وهذه .

(٣) حكمة الإشراق : للقوة .

(٤) حكمة الإشراق : واحد .

(٥) حكمة الإشراق : كل واحد واحد .

(٦) حكمة الإشراق : جيم .

(٧) حكمة الإشراق : فسلب ما ..

(٨) في الأصل : يكون . والمثبت من «حكمة الإشراق» وسترد العبارة مرة أخرى فيما بعد وفيها : يكونا .

(٩) حكمة الإشراق : وإن كان علمه بالأشياء حاصلًا من الأشياء ، فليطلب العناية المتقدمة على الأشياء

والعلم المتقدم .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١١) حكمة الإشراق : إما بأنفسها .

المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة ، وعدم الحجاب سلبي .
قال (١) : « والذي يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار
إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للمبصر (٢) . مع عدم الحجاب .
فإضافته إلى كل ظاهر له إبصار إدراك له (٣) ، وتعدد الإضافات
العقلية لا يُوجب تكثراً في ذاته . »

قال (٤) : « وأما العناية فلا حاصل لها . »

فيقال : قد بين هو بطلان قولهم ، وما اختاره هو أيضا باطل ،
فإن قوله : « علمه بذاته كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته ، وعلمه
بالأشياء كونها ظاهرة له ، وذلك إضافة ، (٥) ، وعدم الحجاب أمر
سلبي . »

الرد عليه

يقال له : هذا الذي أبتته من الظهور والإضافة ورفع الحجاب
هو عدم محض ، أو يتضمن أمراً ثبوتياً ، فإن كان عدماً محضاً لم
يكن هناك علم أصلاً ، فإننا نعلم بصريح العقل أن علم العالم
بالمعلومات ليس عدماً محضاً ، بل نعلم أن قولنا : « لا يعلم » هو
العدم ، فنعلم أن نفي العلم عدم ، وإثباته وجود .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .

(٢) حكمة الإشراف : (ص ١٥٣) للبصر .

(٣) حكمة الإشراف : إبصار وإدراك له .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٥٣ .

(٥) في كلام السهروردي الذي ورد قبل قليل : . . ظاهرة له ، إما أنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع

الشعور المستمر للمدبّرات العلوية . وذلك إضافة . .

ومما يبين ذلك أن ثبوت العلم ونفيه يتناقضان ، فإن كان ثبوته عدماً ، فنفيه ثبوت . فيلزم إذا قيل : « لا يعلم » أن نكون أثبتنا شيئاً ، وإذا قلنا : « يعلم » لم نكن قد أثبتنا شيئاً . ومعلوم أن هذا قلب للحقائق .

وأما قوله (١) : « والذي يدل على أن هذا القدر كافٍ ، هو أن الإبصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للمبصر ، مع عدم الحجاب » .

فيقال : إن ادعيت أن الإبصار الذي هو ظهور المبصر للبصر إضافة هي عدم محض ، كان القول في هذه المقدمة كالقول في الدعوى . فإن الإنسان يحس من نفسه عند الرؤية أمراً وجودياً مخالفاً لحالة عدم الرؤية (٢) ، كما يجد من نفسه ذلك في العلم .

فدعوى كون الرؤية أمراً عدمياً ، مثل دعوى كون العلم أمراً عدمياً ، ومضمون الأمرين أن الحس والعقل أمر عدمي ، وأن مشاهدة المحسوسات والعلم بالمعقولات أمر عدمي .

ومعلوم أن من لم يشهد شيئاً ولم يعلمه ، فقد عَدِمَ الرؤية والعلم ، فإن كان بعد الرؤية والعلم لم يحصل له إلا عدم ، فلا فرق ص ٤٠٤ بين أن يرى ويعلم ، وبين أن لا يرى ولا يعلم . وهذا تسوية بين الأعمى والبصير ، والعالم والجاهل .

(١) وهو كلام السهروردي الذي ورد قبل قليل ص ٨٨ .

(٢) في الأصل : ... أمراً وجودياً مخالف لحالة لعدم الرؤية ، وهو تحريف ، ولعل الصواب ما أثبتته .

وأصدق الكلام كلام الله الذي قال : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ
وَالْبَصِيرُ ﴾ [سورة فاطر : ١٩] . وقال : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ
يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٩] . ومعلوم بصرائح
المعقول أن البصير أكمل من الأعمى ، والعالم أكمل من الجاهل .

ومعلم هؤلاء أرسطو زعم أنه سبحانه أن لا يعلم ولا يبصر
أفضل في حقه من أن يعلم ويبصر . وهؤلاء الذين خالفوا معلمهم
واستقبحوا له هذا القول ، وأثبتوا له علما بذاته ، جعلوا حالة من
يعلم ومن لا يعلم ، ومن يبصر ومن لا يبصر سواءً ، لم يشبوا له أمراً
حال الرؤية والعلم يمتاز به عن حاله إذا لم ير ولم يعلم ، فذاك فضل
الجاهل الأعمى على العالم المبصر ، وهؤلاء يلزمهم التسوية بينهما .

وأيضاً فيقال له : قولك ^(١) : « علمه بذاته كونه نوراً لذاته ،
وظاهراً لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة [له] ^(٢) » إن أردت
بقولك : « كونه نوراً لذاته ، وظاهراً لذاته » أى كونه مرئياً لذاته ،
ومعلوماً لذاته - كان حقيقة الكلام : علمه بذاته كونه معلوماً
لذاته . وهذا أمر معلوم ، ليس فيه قدر زائد على ما دل عليه قولنا :
هو عالم بذاته .

وإن أردت بذلك : أن علمه بذاته كونه في نفسه بحيث يظهر
لذاته نوراً يتجلى لذاته - كان المعنى . أن علمه بذاته معناه : أن

(١) وهو كلام السهروردي المقتول الذي مضى ، ص ٨٨ .

(٢) له : ساقطة هنا ، ووردت من قبل ، وهي في «حكمة الإشراق» .

ذاته متصفة بما يجب لأجله أن يظهر لذاته ، فهي متصفة بما يوجب أن تكون معلومة له ظاهرة .

وكذلك إن أردت أنها متصفة بما يوجب أن تكون عالمة ظاهراً لها غيرها . وكذلك إن فُسِّرَ بما يوجب كونها عالمة معلومة ، فسواء فُسِّرَ ذلك بنفس كونه عالماً أو معلوماً أو مجموعهما ، أو راثياً أو مراثياً أو مجموعهما ، إنما يوجب أحد هذه الأمور الستة .

فهذا كله لا يمنع كون العلم صفة ثبوتية ، ولا يقتضى أن العلم مجرد نسبة عدمية ، بل إذا فُسِّرَ بمجرد أمر عدمي ، كان هذا بمنزلة القول الذى رده ، وهو قولهم : إنه ليس بزائد عليه ، بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة ، فإذا كان يجعل الظهور الذى أثبتته أمراً عدمياً ، فهو بمعنى عدم الغيبة الذى أثبتوه . وأكثر^(١) ما يقال إنهم جعلوا العلم نفس عدم/الغيبة ، وأنا أجعله نسبة تستلزم عدم الغيبة ، فهم فُسِّرَوه بعدم الغيبة ، وأنا أفُسِّرَه بالنسبة .

فيقال له : هذه النسبة : إن لم تكن موجودة فهي من جنس عدم الغيبة .

ويقال للجميع : عدم الغيبة يكون معه علم بنفسه ، أو مجرد عدم الغيبة عن نفسه هو العلم ؟

فإذا قالوا بالأول ، أصابوا ، وهو قول الرسل . وإن قالوا : بل نفس عدم الغيبة هو نفس العلم ، كان هذا معلوم البطلان ، فإنه ما

(١) فى الأصل : أكثر . ولعل الصواب ما أثبتته .

من موجود من الموجودات إلا وليس هو غائبا عن نفسه ، مع كون كثير منها ليس عالما بنفسه ، فعلم أن حقيقة العلم أمر مغاير لحقيقة عدم الغيبة .

وإن قالوا : إنما قلنا : هو عدم غيبته عن ذاته المجردة .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن حقيقة العلم : إن كان هو عدم الغيبة لم يختلف ذلك بمعلوم ومعلوم . فإن العلم يتعلق بكل معلوم ، وكل شيء يمكن أن يكون معلوما ، وهو غير غائب عن ذاته ، فيجب أن يكون كل شيء معلوما لنفسه ، ويكون علمه بنفسه أولى من علم غيره به ، لكون عدم غيبته عن نفسه أولى من عدم غيبته عن غيره .

الثاني : أن الشيء كما لا يغيب عن نفسه قد لا يغيب عن غيره ، فإن كان العلم عدم الغيبة ، فكل ما كان حاضرا لشيء يجب أن يكون عالما به .

الثالث : أن يقال : عدم غيبته عن ذاته المجردة ، ما تعنون بقولكم : المجردة ؟ إن أردتم ذاته المعقولة أو المعلومة ، أو التي يمكن أن تكون معلومة ، أو التي يمكن أن تعقل أو تعلم ، ونحو ذلك من العبارات الدالة على كونه عالما أو معلوما ، أو يمكن كونه عالما أو معلوما - كان معنى الكلام : أنه عدم الغيبة عن ذاته التي هي عالمة أو معلومة أو يمكن أن تكون كذلك .

ومعلوم أن هذا أيضا عام ، فكل ما كانت ذاته عالمة ومعلومة ،

إذا لم تغب ذاته عن ذاته ، كان عالماً بها . وأما إن أمكن أحدهما دون الآخر لم يجب ذلك ، وإن أمكننا معا ، فعدم الغيبة يستلزم العلم ، وعدم الغيبة مستلزم للعلم ، لا أنه نفس العلم .

وإن قال : أعني بالمجردة أنها ليست جسماً ولا مدبرة لجسم .

فيقال : أولاً : هذا بناء على ثبوت مجردات بهذا الوصف .

وجمهور العقلاء ينكرون هذا - حتى من يعظم هؤلاء الفلاسفة

المشائين : أرسطو وأتباعه ، لما تأملوا/كلامهم في العقول والنفوس ص ٤٠٦

وجدوه باطلا - إما أن يقولوا : ليس قائماً^(١) بنفسه إلا الجسم ، كما

يقوله ابن حزم وغيره .

وإما أن يقولوا : الفرق بين النفس والعقل ، ليس إلا فرقا

عارضاً ، كنفس الإنسان ، التي هي حال مقارنتها للبدن : نفس ،

وحال مفارقتها : عقل ، كما يقوله أبو البركات وغيره .

وإما أن يقولوا : هذه العقول ، التي يثبتها هؤلاء المتفلسفة ، لا

تزيد على العقل ، الذي هو عرض قائم بعقل . وإثبات عقل ، هو

قائم بنفسه ليس جسماً ، هو باطل . وهذه الأمور مبسوطه في موضع

آخر .

والمقصود أن لفظ « التجريد » فيه إجمال . وإذا فسّره فقد

يفسّرونه بما يعلم بطلانه ، أو بما لا دليل على صحته .

الوجه الرابع : أن يقال : هب أنه ثبت التجريد بالمعنى الذي

(١) في الأصل : قائم ، وهو خطأ .

يدعونه ، لكن شعور الشيء بنفسه ليس مشروطا بكونه مجردا ، ولا مجرد كونه مجردا موجب للعلم بنفسه ، فإنه إن قُدِّرَ [أن] ^(١) المجرد ليس بحىّ ، لم يكن شاعرا ، فضلا عن أن يعلم أنه عالم .
وإذا قيل : كل مجرد حىّ .

قيل : فلا بد أن يقال هذا بالدليل ، فإن هذا ليس معلوما بنفسه . وأيضا فكل حىّ شاعر ، سواء قيل : إنه مجرد ، أو قيل : إنه ليس بمجرد . فبدن الإنسان يشعر بأمر كثيرة ، مع كونه جسما غير مجرد عن المادة على اصطلاحهم .

وأما ما اعترض به على قولهم : إن وجوده بالأشياء عن علمه بها ، وأن هذا يوجب كون الأشياء معلومة له قبل وجودها ، فتكون ثابتة في علمه ، وهى أشياء في علمه ، فيلزم كون علمه أمرا ثبوتيا ، ويلزم التعدد في علمه - فاعترض متوجه .

وكذلك إذا فسروا العلم بعدم الغيبة عنها ، فعدم الغيبة لا يكون إلا بعد تحققها ، فيلزم أن يكون عالما بها بعد تحققها ، وأن ذلك مغاير لعلمه بها قبل وجودها ، فإن ذلك العلم سبب وجودها ، بخلاف الثانى .

وكذلك قوله : « كما أن معلوله غير ذاته ، فالعلم به غير العلم بذاته » . هذا لازم ، لأنهم إنما نفوا كون العلم ثبوتيا لما يستلزم من تكثر العلوم وتغيرها ، إذ كان العلم بهذا غير العلم بهذا .

(١) أن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليضح الكلام .

وإذا قالوا : إنه يعلم معلوله ، ويعلم نفسه ، لزم أن يكون هذا العلم ليس هذا العلم .

وأما قولهم : « إن علمه بالمعلول يندرج / في علمه بالعلة » ، ص ٤٠٧ فقد رده بأمور :

أحدها : أن العلم عندهم سلبى ، وكذلك التجرد عن المادة ، وكذلك عدم الغيبة . والسلب لا يتضمن العلم بالأشياء ، وهذا الذى قاله صحيح ، مع ما تقدم من أن ذلك السلب ليس هو علما ، فلا هو علم ، ولا متضمن لعلم .

وإذا قدر أن ذلك السلب علم ، كان تقديرا باطلا . وحينئذ فهل يُقال : إنه يتضمن غيره من السلوب . هذا مما قد ينازعونه فيه . ولكن له أن يقول : إن السلب إنما يتضمن غيره إذا كان أعم منه . وليس هنا سلب عام ليتضمن سلبا خاصا ، بل السلب عندهم نقي معنى زائد على نفسه ، أو نقي المادة عنه ، أو نقي الغيبة عنه ، وكل هذا سلب خاص لا يتضمن سلبا عاما .

الأمر الثانى : أنه قد بين لهم أن المندرج فى غيره هو ما يدل عليه بالتضمن لا بالالتزام ، فالدال على غيره بالالتزام لا بالتضمن لا يكون مشتملا عليه ، ولا يكون الثانى مندرجا فيه . ومثل ذلك اللوازم الخارجة عن الماهية على أصلهم ، كالضاحكية . فإن الإنسانية ما انطوت على الضاحكية ولا انطوى علم الضاحكية فى علم الإنسانية ، فإنها مادلت عليها مطابقةً ولا تضمنا ، بل دلالة

خارجية ، فإن هذه اللوازم التي احتجنا في العلم بها إلى صورة أخرى ، إنما هي معلومة لنا بالقوة لا بالفعل .

فإذا جعلوا علمه بمفعولاته كذلك ، لزم أن يكون عالماً بها بالقوة لا بالفعل . وهم قد يضربون لقولهم مثلاً ، وهو العلم بالأشياء جملة ، مع العلم بها تفصيلاً ، فإن العلم بالمفصل يندرج في العلم بالجملة ، وإن كان العلم بالجملة متضمن تلك التفاصيل ، وشبهوا ذلك بمن سئل عن مسائل ، فقد يستحضر العلم بجوابها مفصلاً ، وقد يجد من نفسه علماً بجوابها مجملًا ، لم يستحضر تفصيله فيما بعد ، فأجاب بأن هذا علم بالقوة ، والقوة مراتب ، فهو بعد السؤال حصل له من القوة على الجواب ، أعظم مما كان حاصلًا قبله ، وأما العلم بجواب كل مسألة بخصوصها ، فلا يحصل إن لم يكن عنده صورة العلم بجواب كل واحدة .

ثم ادعى الأصل الذي شاركهم فيه وهو قوله^(١) : « وواجب الوجود منزّه عن ذلك » بناءً على أنه عندهم لا تقوم به المعاني والصفات المتعددة/ومن هذا الأصل منشأ ضلالهم . ص ٤٠٨

قال^(١) : « وإذا كان أحد الشئيين غير الآخر ، فكيف يكون سلب أحدهما علماً بهما ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ » وذلك أنهم يقولون : هو وجود مجرد عن المادة ، والمجردات غير الماديات ، فكيف يكون سلب المادة علماً بالمجرد

(١) وهو كلام السهروردي المقتول الذي مضى ص ٨٨ .

والمادة ، وعناية بكيفية ما يجب أن يكونا عليه من النظام ؟ كيف وهم يقولون : إنه وجود مشروط بسلب كلام ثبوتى ، فهو وجود بسلب كل ما يُعرف من الحقائق ، وتلك الحقائق مغايرة له ، فكيف يكون سلبها عنه علماً به وبها ؟ وعناية بكيفية ما يجب أن تكون الحقائق معه عليه ؟

فحقيقة قولهم : إنهم جعلوا العلم به ، والعلم بكل واحدٍ واحد من المخلوقات ، وعنايته بالمخلوقات المتضمنة لإرادته وحكمته ، التي باعتبارها انتظمت المخلوقات - جعلوا هذا كله أمراً سلبياً ، وهو التجرد ، أو عدم الغيبة ، أو العقل الذى ليس بمعنى زائد على ذاته ، وهو عندهم وجود مقيد بسلب جميع الحقائق عنه ، وهذا مما يُعلم بصريح العقل بطلانه فى الخارج .

فإن الموجودين لا يكون المميز بينهما عدما محضاً ، ولو قُدِّر ثبوت هذا لكان كل موجود خيراً منه ، لأنه امتاز بوصف ثبوتى . ومن قال من متأخريهم : له وجود خاص غير هذا الوجود ، فلم يعرف حقيقة قولهم . فإن الوجود الخاص إن امتاز بأمر وجودى ، فليس هو قولهم . وإن لم يميز إلا بالسلب ، فيكون هذا هو الوجود ، قد شارك الموجودات فى مسمى الوجود ، وامتاز عنها بالسلب ، فتكون سائر الموجودات خيراً منه ، لو كان له وجود .

وبيان بطلان أقوالهم النافية للصفات بطول ، وإنما القصد هنا إبطال بعضهم لقول بعض ، فإن هذا يؤنس نفوساً كثيرة ، قد تتوهم أنه ليس الأمر كذلك .

فصل

تابع كلام ابن سينا في
مسألة علم الله تعالى

قال ابن سينا في تمام مسألة العلم^(١) : « ونحن قد بينا في كتب
أخرى أن كل صورة لمحسوس^(٢) ، وكل صورة خيالية ، فإنما
ندركها بآلة متجزئة^(٣) . »

فيقال له : هذا إن كان حقا ، فهو منتقض على أصلك بعلمه
بالأفلاك والكواكب ، فإنها محسوسة ، وعندك أنه يعلمها بأعيانها .

وقد قال في بيان^(٤) أن كل صورة لمحسوس وكل صورة
خيالية ، فإنما ندركها بآلة متجزئة ، وأن مدرك الجزئيات لا يكون
عقلا بل قوة جسمانية^(٥) : « أما المدرك^(٦) من الصور/الجزئية ، كما
تدركه^(٧) الحواس الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتعيرية^(٨)

ص ٤٠٩

(١) في كتاب « النجاة » ٢٤٧/٣ .

(٢) النجاة : كل صورة محسوسة .

(٣) النجاة : فإنما ندركها من حيث هي محسوسة وتخيّلها بآلة متجزئة .

(٤) العبارات التي تبدأ بقوله : « وقد قال في بيان » في « المعترف في الحكمة » لابن ملكا ٧١/٣ وتليها العبارات

المقولة من رسالة « أحوال النفس » لابن سينا ، إلا أن ابن ملكا يبدأ بقوله : « وقال أيضا في بيان . . . » .

(٥) وجدت الكلام التالي - بعد بحث طويل - في رسالة « أحوال النفس » رسالة في النفس وبقائها

ومعادها ، وهي الرسالة التي حققها ونشرها أستاذي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني رحمه الله . والنص التالي في

أول الفصل الرابع وهو بعنوان : « في الدلالة على أن كل ما كان من القوى مدركا فليس يدركها إلا بآلة »

ص ٧٤ ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ١٩٥٢/١٣٧١ وسأقابل الكلام التالي عليه وعلى « المعترف » ٧١/٣ - ٧٢

بإذن الله .

(٦) أحوال النفس : فنقول : أما المدرك .

(٧) تدركه : كذا في « أحوال النفس » . وفي الأصل : يدركه .

(٨) أحوال النفس ، المعترف : والتفريد .

عن المادة ولا نجرده^(١) أصلاً عن علائق المادة ، فالأمر فيه واضح سهل . وذلك لأن هذه الصور إنما تُدرك ما دامت المواد موجودة حاضرة^(٢) ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون موجوداً حاضراً^(٣) عند جسم ، وليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبة له إلى قوة تفرده^(٤) من جهة الحضور والغيبة ، ؛ فإن الشيء الذي ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبة عنه^(٥) ، بل الحضور لا يقع إلا مع وضعٍ وقربٍ أو بعدٍ^(٦) للحاضر عند المحضور ، وهذا لا يمكن إذا كان الحاضر جسماً ، إلا أن يكون المحضور جسماً أو في جسم .

قال^(٧) : « وأما المدرك للصور الجزئية على^(٨) تجريد تام من المادة ، وعدم تجريد ألبتة من العلائق كالتخيال ، فهو لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه وبين الجسم . »

قال^(٩) : « ولتُفرض^(١٠) الصورة المرتمسة في الخيال : صورة

(١) أحوال النفس : ولا مجردة .

(٢) أحوال النفس : حاضرة وموجودة .

(٣) أحوال النفس ، المعبر : حاضراً موجوداً .

(٤) أحوال النفس : إلى قوة مجردة ؛ المعبر : إلى قوة مفردة .

(٥) أحوال النفس : عنده .

(٦) أحوال النفس : إلا على وضع وقرب وبعد .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٤ - ٧٥ .

(٨) المعبر ٧٢/٣ : عن .

(٩) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(١٠) أحوال النفس ، المعبر : ولتفرض .

زيدٍ على شكله وتخطيطه ، ووضع أعضائه^(١) بعضها عند بعض ، فنقول : إن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترسم في جسم ، وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم ، وأجزائها^(٢) في أجزائه .

قال^(٣) : « ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع » . [ثم]^(٤) فرض مربعين متساويين من كل جهة ، وقرّر أنه لا يمتاز أحدهما عن الآخر إلا بمحلّه^(٥) .

وقد اعترض عليه أبو البركات بما مضمونه أن الأجسام المرئية^(٦) والمتخيلة كثيرة ، ومحل ذلك في الجسم لا يكون أكثر من مجموع جسم الإنسان ، وجسم الإنسان لا يسع مقادير هذه الأجسام . قال أبو البركات^(٧) : « أول المعارضة أن^(٨) نناقض فنقول ونذعى نقيض المسألة المصدر بها ، وهو أن مدرك الجزئيات فينا من المبصرات والمسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة

معارضة ابن ملكا لابن
سبا

(١) أحوال النفس : أعضائها (وفي نسخة : أعضائه) .

(٢) أحوال النفس : وأجزاؤه .

(٣) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ٧٥ .

(٤) ثم : ساقطة من الأصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

(٥) انظر « أحوال النفس » ص ٧٥ - ٧٧ ، المعبر ٧٢/٣ - ٧٣ . وانظر قوله (ص ٧٧) = ٧٣/٣

(المعتبر) : « وليس أحد المرعبين الخياليين أولى بأن يُنسب إلى أحد المرعبين الخياليين دون الآخر ، إلا أن يكون قد وقع هذا في نسبة للحامل إلى الجسم لا يقع الآخر فيها ، فيكون إذن محل ذلك غير محل هذا . . . » .

(٦) في الأصل : المرتبة ، وهو تحريف . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته .

(٧) في « المعبر » ٨٤/٣ .

(٨) المعبر : وأول المعارضة هو أن .

جسمانية^(١) «...» « وإذا ثبت في هذه التي هي الأظهر^(٢) ، صار بطلانه في التقيض الأخفى و[الأضعف] يقينا^(٣) .

قال^(٤): « ذلك أن القوة الجسمانية فينا لا يكون محلها أكبر^(٥) »

من جسم الإنسان الواحد بجملمته . وقد قالوا : إنه جزء صغير من أجزائه ، حيث جعلوا محل/القوة الخيالية جزءا^(٧) من جوهر ص ٤١٠
الدماغ ، الذى فى البطن المقدم من الرأس ، أو جزءاً من الروح الدماغى ، وهو الذى يختص بهذا الجزء منه . ونحن فنذكر من المتخيلات ونتصور من الموجودات الجزئية أشياء كثيرة محفوظة فى أذهاننا وملحوظة ، بها يكون الواحد منها أضعافا كثيرة لجسمنا بأسره ، فكيف للجزء المذكور من بعض أجزائه . ؟

قال^(٨) : « وهو فقد^(٩) طلب فى احتجاجة الأخير جسما يتخيل به السواد والبياض ، ليثبت كلاً منهما فى جزء منه ، غير الجزء الذى أثبت فيه الآخر ، فكيف أعرض عن المقدار ؟ ونحن إنما ندرك الألوان فى الأجسام مع مقاديرها ، حتى إذا رأيناها مرة أخرى

(١) بعد كلمة « جسمانية » يوجد سطران فى « المعبر » لم يوردهما ابن تيمية .

(٢) المعبر : الأظهر والأثبت .

(٣) فى الأصل : الأخفى تيمناً ، « ويبدو أنه تحريف . والثبت هو الذى فى « المعبر » .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٥) المعبر : وذلك أنا قلنا إن ..

(٦) فى الأصل : أكثر . والثبت من « المعبر » .

(٧) المعبر : جزء ، وهو تحريف .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة فى « المعبر » ٨٤/٣ - ٨٥ .

(٩) المعبر : قد .

على قدر مخالف^(١) عرفنا أنها زادت أو نقصت ، فلو لم نكن أدركنا المقدار الأول لما حفظناه ، ولو لم نحفظه لم نعرف^(٢) الزيادة والنقصان . هذا في شخص واحد في تمثله وتخيله ، فكيف في أشخاص كثيرة جدا نحفظها بأشكالها وصورها ، ومقاديرها وأوضاعها ، لا تسعها خزانة من خزائن تسع عدة من أشخاص الناس ؟ بل ولا بلدة من أكبر البلدان ؟ فإن من جملة ما نحفظه في ذلك صورة بلدة مع مقدارها الكبير ، وأوضاع أجزائها ، حتى لو صغرت أو كبرت عن ذلك ، شعرنا بموضع الزيادة والنقصان ، مقيساً إلى ما استثبتناه وحفظناه .

قال^(٣) : « ففي هذا كفاية لمن تأمله بذهن سليم ونظر ثابت » .

قال^(٤) : « وأما ما قاله من أن المدرك بالحواس الظاهرة^(٥) فالأمر فيه سهل واضح ، لأن^(٦) هذه الصورة إنما تُدرك مادامت المواد حاضرة موجودة ، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجودا عند جسم ، وليس يكون حاضرا عند ما ليس بجسم ، فإنه لا نسبة للجسم إلى قوة مفردة من جهة الحضور والغيبية ، فإن الشيء الذي ليس في مكان ، لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبية عنه » .

(١) المعتبر ٨٥/٣ : يخالف .

(٢) المعتبر : لا عرفنا .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٥/٣ .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٥/٣ .

(٥) في الأصل : الظاهر ، وهو تحريف . وسبقت الكلمة من قبل كما أثبتنا هنا .

(٦) المعتبر : وذلك لأن . .

قال^(١) : « وأعجب ما في هذا القول استسهاله ، إذ قال : إن الأمر فيه واضح سهل ، ولو كان هذا القول حقاً على ما قيل ، لبطلت علائق النفوس الناطقة بالأبدان ، فإنها يُنسب^(٢) إليها بنى^(٣) ، ومع ، وعند ، ومقارنة^(٤) ، ومفارقة ، وغيبة ، وحضور ، كما ينسب المدرك إلى مدركه . ثم لو كان هذا حقاً ، لما أدركنا بعقولنا معنى شيء مما ندركه/بحواسنا ألبتة ، فإن رأيه هو أن البصر يرفع صورة المبصر إلى الخيال ، وهو جسماني ، فالعقل إن أدركها في الخيال فقد أدركها جسمانية أيضاً ، وإن أدركها قوة جسمانية في الخيال ، نقلها إلى قوة أخرى ، فأدركها العقل فيها - كان القول كذلك أيضاً ، ولو كانت الوسائط ما كانت ، إذ كان أول ما يلقاها إما أن^(٥) يلقاها في قوة جسمانية ، فيكون حكمها حكم الأولى^(٦) ، وإما أن يلقاها^(٧) في قوة مجردة ، فحكمها حكم العقل .

فإن قيل : إن العقل لا يدركها في القوة^(٨) الجسمانية ، بل يرفعها إليه ، وينتزعها منه^(٩) ، أو يجردها ، فكل تلك العبارات

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ٨٥/٣ - ٨٦ .

(٢) المختبر : تنسب .

(٣) في الأصل ، تقى . والمثبت هو الذى فى « المختبر » .

(٤) المختبر : وعند مقارنة . .

(٥) في الأصل : إنما . والمثبت من « المختبر » ٨٦/٣ .

(٦) في الأصل : الأول . والمثبت من « المختبر » .

(٧) في الأصل : يلقي . والمثبت من « المختبر » .

(٨) المختبر : القوى .

(٩) المختبر : وينتزعها منها .

المقولة تقتضى لقاءً من الرافع للمرفوع إليه^(١) ، وحضوراً من المرفوع عند الرافع ، وكذلك من المنتزع عند المنتزع منه^(٢) ، والمجرد عند المجرد عنه . فلولا نسبة لقاء وحضور ، وما شئت سمّه للنفس إلى البدن ، لما كان آلة لها ، وإلى المدركات لما أدركها ، ولو لم يدركها لما عقلها كليةً ولا جزئيةً ، وكيف والشئ المدرك واحد في معناه ، والكلية تعرض له بعد كونه مدركاً باعتبار ونسبة وإضافة ، بالمشابهة والمائلة إلى كثيرين ، وهو هو بعينه ؟ وإذا اعتبر من حيث هو لم يكن كلياً ولا جزئياً ، وإنما يدرك من حيث هو [موجود ، لا من حيث هو] كلياً ولا جزئياً^(٣) ، وتعرض له الكلية والجزئية في الذهن بعد إدراكه ، فمدرك الكلي هو مدرك الجزئي لا محالة ، لأن الكلي هو الجزئي في ذاته ومعناه ، لا في نسبه وإضافاته التي صار بها كلياً وجزئياً .

علق ابن تيمية

فيقال : ما ذكره أبو البركات يدل على تناقض ابن سينا ، حيث زعم أنه ما ليس في مكان ، لا يكون للشئ المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبة عنه ، وذكر أن الأمر في ذلك واضح سهل ، فإن هذا مناقض لقوله : إن النفس ليست جسماً ، مع أن الجسم حاضر عندها ، لكن هذا التناقض يدل على بطلان أحد قوليّه : إما^(٤) قوله : « إن النفس ليست جسماً » ، وإما قوله :

(١) المعتبر : إلى المرفوع إليه .

(٢) المعتبر : عنه .

(٣) في الأصل : من حيث هو لا كلي ولا جزئي . والكلام الساقط الموجود بين معقوفتين من « المعتبر » .

(٤) في الأصل : وإما . ولعل الصواب ما أثبتته .

« ما ليس في مكان لا يكون للمكان إليه نسبة في الحضور عنده والغيبة عنه ». ولا يلزم من ذلك أن تكون هذه القضية هي الكاذبة ، بل قد تكون الكاذبة قوله : « إن النفس ليست إلا جسماً » .

ونظير هذا التناقض قوله : « إن واجب الوجود يعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، فيعقل الموجودات/التامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ص ٤١٢ ذلك أشخاصها ، فإنه إذا كان واجب الوجود يعقل الأفلاك بأعيانها وهي أجسام ، وقد قال : إن الجسم لا يرسم إلا في جسم ، لزم أن يكون جسماً .

ومع قوله : ما ليس في مكان لا يكون للشيء المكاني إليه نسبة في الحضور عنده ، والغيبة عنده .

ومع قوله : الجسم الحاضر الموجود ، إنما يكون حاضراً موجوداً عند جسم ، وليس يكون حاضراً عند ما ليس بجسم .

فهذه الأقوال إذا ضُم بعضها إلى بعض ، لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسماً ، وأن تكون النفس على أقواله أيضاً جسماً .

وما ذكره أبو البركات إنما هو إلزام لابن سينا بطريق المناقضة ، وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الإدراك ، وإنما احتج أبو البركات على بطلان ذلك بأن المدركات كبار ، والمدرك إذا كان جسماً أوقوة في جسم فهو صغير لا يسعها .

وهذه حجة ضعيفة ، فإن القائلين بارتسام المدرك في المدرك لا يقولون : إن المرتمس فيه مساوٍ في المقدار للموجود في الخارج ، كما أنهم لا يقولون : إن المرتمس حقيقته ^(١) مساوية لحقيقة الموجود في الخارج .

وإنما هذا من جنس اعتراض الرازي عليهم ، بأنه لو كان ذلك صحيحا لكان من أدرك النار وجب أن يسخن ، ومن أدرك الثلج وجب أن يبرد ، ومن أدرك الرّحي ^(٢) وجب أن يدور ، ونحو ذلك مما لا يقوله عاقل .

ولهذا صاروا يتعجبون ، بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا ، وهم يشبهون تمثل المدركات في المدرك بتمثل المرثيات في المرآة . ومعلوم أن ما في المرآة ليس مماثلا في الحقيقة والمقدار للموجود في الخارج .

أما حقيقته ، فلأن غايته أن يكون عرضاً في المرآة ، والمرئي الخارج يكون جسماً موجودا ، كالسما والشمس والإنسان ، وغير ذلك مما يُرى في المرآة .

وكذلك الإدراك ، فإنه عرض قائم بالمدرك . والمدرك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سواء كان مرثيا أو معلوما بالقلب .
وأما قدره ، فلأن مقدار المرئي يختلف باختلاف المرآة ، فإذا

(١) في الأصل : حقيقة . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : الرحا .

كانت كبيرة رُئي^(١) كبيراً ، وإذا كانت صغيرة رُئي^(١) صغيراً ، وهو على التقديرين يشبه الصورة الموجودة في الخارج .

فكذلك إذا قيل : إن المدرك يتمثل في المدرك ، لم يلزم أن يكون قدره في المدرك مثل قدره/في نفسه .

ص ٤١٣

ولهذا يقال : للشئ وجود في الأعيان ، وفي الأذهان ، وفي اللسان ، وفي البنان . ووجود عيني ، وعلمي ، ولفظي ، ورسمي .

ومعلوم أن مطابقة العلمي للعيني ، هي مطابقة العلم للمعلوم ، ليست كمطابقة الموجود في الخارج ، لمثاله الموجود في الخارج . فإن هذا لا يقوله عاقل ، بل العاقل يجد تفرقة ضرورية بين ما تمثله في نفسه ، وبين الحقائق الموجودة في الخارج .

ومن أظهر ذلك الخيال ، فإنه يتخيل مارآه بعد مغيبه عنه ، وفي حال تغميض عينيه ونومه ، ويعلم قطعاً أنه خياله ومثاله ، وأنه مشابه له ، ويعلم قطعاً أن ذلك المثال في الباطن لا في الخارج ، سواء قيل : إنه منطبع في النفس ، أو في جزء من البدن ، أو فيهما ، وسواء قيل : إن النفس تدركه ، أو قيل : إن المدرك له هو البدن .

فعلى كل تقدير يعلم الناس فرقا ضروريا بين حقيقة ذلك المثال ، وبين حقيقة الموجود في الخارج ، وأنه لا يماثله : لا في ذاته ، ولا

(١) في الأصل : رأى .

صفاته ، ولا مقداره ، ولكن يشابهه ويحكيه نوع مشابهة وحكاية ،
 والمشابهة من وجهٍ لا تقتضى المماثلة فى الذات والصفات والمقدار .
 وهذا المثال الإدراكى لا يمتنع فيه اجتماع ما هما ضدان فى
 الخارج ، بل يجتمع فيه مثال السواد والبياض ، ويجتمع فيه المثلان
 كالسوادين، ويجتمع فيه مثال وجود الشيء وعدمه ، فيجتمع فيه
 تقدير الوجود والعدم ، لا يمتنع فيه اجتماع مثالى النقيضين ، كما
 امتنع اجتماع النقيضين فى الخارج ، ويتمثل فيه الموجود والمعدوم
 والممتنع ، وما له وجود فى الخارج ، وما ليس له وجود فى الخارج .
 فهو أوسع بهذا الاعتبار من الوجود الخارجى .

لكن تلك الأمور مثلٌ خيالية ، ليست حقائق موجوده فى
 أنفسها . وقد يشبهه على بعض الناس ما يتخيله فيه ، فيظنه موجودا
 فى الخارج . وطائفة من فلاسفة الصوفية ، كابن عربى ، يسمى هذا
 أرض الحقيقة ، ويذكر فيه من العوالم وأنواعها وأقدارها ما يطول
 وصفه .

ص ٤١٤ وذلك أن الخيال لاحد له ، بل تخيلات النفوس/لما ليس له
 وجود فى الخارج ، أعظم من أن تحصر .

فهؤلاء الضالون قالوا : هذا أرض الحقيقة ، وهو عالم الخيال .
 وقد يشبهه على بعضهم فيظنه فى الخارج ، ويتخيل لهم فيه مدائن
 ورجال وعوالم ، كما يتخيل للنائم . ويتخيل لأحدهم أنه صار إلها
 ونبيا ، أو أنه المهدي ، أو خاتم الأولياء ، إلى غير ذلك مما يطول

وصفه ، ويعرض للمرورين وغيرهم من التخيلات الباطلة ما يطول وصفه .

ومن قال من المتفلسفة : إن النفس ليست جسماً ، وأنكر معاد البدن ، فمنهم من يقول : إن من النفوس من يتعلق بجزء من الفلك ، فيتخيل فيه ما يتنعم فيه تنعماً خيالياً ، وأن ذلك يقوم مقام اللذة الحسية ، وقد يقال : إنه أعظم منها ، كما ذكر ذلك ابن سينا . فقول هؤلاء من جنس حقيقة أولئك الذين جعلوا عالم الخيال هو أرض الحقيقة .

ونحن لا ننكر وجود الخيالات ، فإن هذا لا ينكره عاقل ، لكن ننكر تعظيمها وتسويتها بالذات الحقيقية ، أو أن ما وعد الله به عباده المؤمنين من هذا الجنس .

والمقصود هنا أن الصور الخيالية لا ينكرها أحد ، ولا يقول أحد : إنها مماثلة في الحقيقة والصفات والمقدار للموجودات في الأعيان ، سواء كانت تلك الخيالات هو خيال تلك الموجودات أو غيرها .

فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ، ليس منافياً لعلم الله بالجزئيات ، بل فيه ما هو دليل على ذلك .

ولكن غاية ما فيه تناقضهم ، حيث يشتون الشيء دون لوازمه ، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامة ، وبأنواع المتغيرات دون التغير في العلم .

وأدلته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات ، وأنه يعلم الكلّيات
والجزئيات ، كما سنذكر ألفاظه .

وكذلك أبو البركات أثبت علمه بالكلّيات والجزئيات
والمتغيرات ، لكنه قال في القدر وفي علمه بما لا يتناهى قولاً
منكراً ، سنذكره إن شاء الله .

وكل من قال في مسألة العلم قولاً يخالف النصوص النبوية ، من
أهل الكلام والفلسفة ، فلا بد أن يكون قوله مناقضاً لأصوله
الصحيحة ، مخالفاً لصريح المعقول . ولهذا كثر اضطراب هؤلاء في
مسألة العلم . ص ٤١٥

فصل

قد تقدم ما ذكرناه من أقوال ابن سينا في تقرير أنه سبحانه عالم
بمفعولاته ، حيث قال^(١) : « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته
بذاته على ما حقق ، ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ،
ومنه^(٢) وجوده ، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها^(٣) في
سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً » .

فقد ذكر هنا أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وأما تقرير
كونه عالماً بنفسه ، فسيجيء إن شاء الله تعالى .

عود لكلام ابن سينا في
مسألة علم الله تعالى

(١) في « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٤ ، ٧٠٩ . وسبق ورود هذا الكلام ومقابلته على « الإشارات » في هذا
الجزء (ص ٣٥) .

(٢) في الأصل: منه . وهكذا وردت من قبل . وما أثبت هنا ومن قبل هو الذي في « الإشارات » .

(٣) وجوبها : كذا في الأصل ، وهو الذي في « الإشارات » وسبق من قبل : حدثها .

كلام الطوسي في شرح
كلام ابن سينا

قال الطوسي في شرح هذا الفصل^(١) : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتي ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات. فذكر أنه يعقل ذاته بذاته ، لكونه عاقلا لذاته ، معقولا لذاته ، على ما تحقق قبل ذلك^(٢) ، ويعقل ما بعده ، يعني^(٣) المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده . والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالمعلول ، فإن العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزما لجميع^(٤) ما يلزمها لذاتها . وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها ، التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها . ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول ، من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده : إما طولا : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب . أو عرضا : كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه^(٥) ، وهو احتياج عرضي ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه تعالى^(٦) . »

قلت : أما قوله : « لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى » إشارة لتعلق ابن سينا إلى إحاطته بجميع الموجودات ، فذكر أنه « يعقل ذاته بذاته ويعقل ما بعده » .

(١) في « شرح الإشارات » بذيل « الإشارات والتنبيهات » ٣ ، ٧٠٩/٤ .

(٢) شرح الطوسي : على ما تحقق في الخط الرابع .

(٣) في الأصل : ويعنى . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٤) في الأصل : بجميع . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٥) شرح الطوسي : ممكنة محتاجة إليه .

(٦) تعالى : ليست في « شرح الطوسي » .

فيقال : علمه بذاته لا يمكن أن يكون فعليا ، وإنما يكون فعليا علمه بخلقه . فإن علمه له تأثير في فعل خلقه ، وليس له تأثير في وجود نفسه ، وهذا مما لا ينازع فيه عاقل فهمه ، ولعله ما أراد إلا هذا .

فإن القدرية من أهل الكلام يقولون : العلم تابع للمعلوم ، مطابق له ، لا يُكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة . / وكثير من المتفلسفة يقولون : علم الرب فعلى^{٢٤} ، وقد يجعلون نفس علمه إبداعه . ص ٤١٦

وقد بسطنا الكلام على هذا في موضع آخر ، وبيننا أن العلم نوعان : علم العالم بما يريد أن يفعله ، فهذا علم فعلى ، هو شرط في وجود المعلوم ، إذ وجود المعلوم بدونه ممتنع .

ومذهب أهل السنة أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ، فعلمه فعلى^{٢٥} لجميع المخلوقات بهذا الاعتبار ، لا باعتبار أن مجرد العلم هو الإبداع ، من غير قدرة وإرادة ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة ، فإن هذا باطل ، كما قد بين في موضعه .

والقدرية عندهم أن الله يخلق أفعال العباد ، فعلمه بها علم بأمر أجنبي منه ، فلهذا لا يجعلون علمه بالمخلوقات فعليا ، لكن علمه بمخلوقاته لا ينازعون فيه . وأما علم العالم بما ليس علمه به شرطا في وجوده ، كعلمنا بالله وملائكته وأنبيائه وسمواته وأرضه ، فهذا علم تابع للمعلوم ، مطابق له ، ليس فعليا بوجه من الوجوه .

وعلم الرب بنفسه من هذا الباب . لكن إذا سُمي علميا انفعاليا فلا بأس ، فإنه علم حادث . وأما علم الرب تعالى فإنه من لوازم نفسه المقدسة

لم يحدث ، فليس انفعاليا بهذا الاعتبار ، لكنه مطابق للمعلوم موافق له ، فعلمه تابع لنفسه ، ومخلوقاته تابعة لعلمه .

والمقصود هنا أنه إذا كان عالما بنفسه لزم أن يكون عالما بخلقه ، وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها بطرق :

أحدها : أنه لا يكون عالما بنفسه علما تاما إلا إذا كان عالما بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته ، التي هي من لوازم نفسه ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ومشيئته من لوازم نفسه .

والفلاسفة يعبرون عن (١) أصلهم بقولهم : إنه علة تامة ، والعلم بالعلة التامة يقتضى العلم بالعلول .

ومن سلم منهم أنه يفعل باختياره وسمّاه مع ذلك علة فالتراع معه لفظي^٢ ، والمعنى صحيح ، فإنه حينئذ مع قدرته على الشيء إذا شاءه وجب وجوده ، فما شاء كان ، فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه ، والعلم بالموجب التام يوجب العلم بموجبه .

وأما من لم يسلم أنه يفعل باختياره ، فهذا القول باطل من جهة نفيه لاختياره، لا من جهة أن كونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، فإذا قدر أنه فاعل/ على هذا الوجه ، كان علمه بنفسه يوجب علمه بمفعولاته ، لأن ص ٤١٧ العلم بالموجب التام يوجب العلم بالموجب .

ففي الجملة لا يكون عالما بنفسه إن لم يكن عالما بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة

(١) في الأصل : على .

للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . ومجرد النظر إلى كونه مستلزما لمفعوله يوجب العلم ، مع قطع النظر عن توسط الإرادة ، لكن هي ثابتة في نفس الأمر ، وإن لم يستحضر المستدل ثبوتها .

وهذا الدليل يستقيم على أصول أهل السنة الذين يقولون : إرادته من صفاته التي هي من لوازم ذاته .

وأما القدرية الذين ينكرون قيام إرادة به فينفونها ، أو يقولون : أحدث إرادة لا في محل ، فهؤلاء يقولون : القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح ، وهؤلاء لا يسلكون هذه الطريق .

وهذا الدليل مأخوذ من معنى قوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ﴾ [سورة الملك : ١٤] . ودلالة الآية تقرر بطريق ثانٍ ، وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة بالعلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال . وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد ما يصوره ، لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه .

وهذه الطريقة هي طريقة مشهورة لنظار المسلمين ، والقرآن قد دل عليها ، والعقل الصريح يدرك صحتها ، وطرده هذه الدلالة على أصول أهل السنة أن من سوى الله لا يخلق شيئا ، لأنه لا يحيط علما بجزئيات أفعاله ، فلا يكون خالقا لها ، وإن كان شاعرا بها من بعض الوجوه ، ومريدا لها من بعض الوجوه ، فهو فاعل لها من ذلك الوجه .

وهذه الطريقة هي الطريقة التي سلكها الأشعرى في كون العبد ليس خالقا لفعل نفسه .

قال : « لو كان خالقا لها لكان محيطا بتفاصيلها ، واللازم منتفٍ » .
 لكن الأشعري وطائفة فرضوا الكلام في العاقل الذى يفعل مع الغفلة .
 وطائفة أخرى قالوا : لا يحتاج إلى فرض في العاقل ، بل كل فاعل
 من الآدميين لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ، لكنه يشعر بها من حيث
 الجملة . ولهذا كان العبد لا يريد شيئا إلا بعد شعوره به ، فهو يتصور
 المراد تصورا مجملا ، وإن لم يكن مفصلا . وهذا مما علم به الناس أن
 الفاعل المرید لابد أن يتصور المراد ، / وإن لم تكن إرادتهم مثل إرادة
 الرب ، ولا علمهم كعلمه ، كما أنهم يعلمون أن العبد فاعل لأفعاله ،
 وإن لم يكن خالقا لها .

ص ٤١٨

وهذا القول الوسط ، وهو إثبات كون الرب خالقا لكل شيء ، مع
 كون أفعال العباد مخلوقة له ، ومع كونها أفعالا للعباد أيضا ، وأن قدرة
 العباد لها تأثير فيها ، كتأثير الأسباب في مسبباتها ، وأن الله خالق كل
 شيء بما خلقه من الأسباب ، وليس شيء من الأسباب مستقلا
 بالفعل ، بل هو محتاج إلى أسباب آخر تعاونه ، وإلى دفع موانع
 تعارضه ، ولا تستقل إلا مشيئة الله تعالى ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم
 يكن ، فما شاء الله كان وإن لم يشأ العباد ، وما لم يشأ لم يكن ولو شاء
 العباد .

وهذا الذى عليه سلف الأمة وأئمتها وجمهورها . وليس المقصود هنا
 الكلام في مسائل القدر ، وإنما المقصود الكلام في تحقيق علم الله .
 الطريق الثالث الذى به نعلم أن علمه بنفسه يوجب علمه
 بمخلوقاته ، أن يقال : كل ما كان من صفات الرب وأفعاله ، فليس هو

موقوفا على شيء سواه ، فلا شريك له بوجه من الوجوه ، فهو نفسه موجب تام لجميع صفاته ، وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته ، فإذا كان عالما بنفسه ، لم يمكن أن يكون عالما بذاته دون صفاته ، فإن ذلك ليس علما بنفسه ، فإن الذات المجردة عن الصفات ليست ذاته ، ولا وجود لها ، وإذا علم صفاته لزم من ذلك علمه بأفعاله ، وإلا لم يكن عالما بصفاته ، لأنه إذا علم أنه خالق للعالم ، لم يعلم كونه خالقه ، إن لم يعلم العالم ، وإلا فالعلم بكونه خالقا للعالم ، مع عدم العلم بالعالم ، بمنزلة كونه خالقا للعالم بدون وجود العالم ، وهذا ممتنع فذاك ممتنع .

ولو قُدِّرَ نفي الصفات فالعلم بكونه خالقا للعالم يوجب العلم بالعالم . وهم يعبرون عن ذلك بكونه علة ومبدأ ، ونحو ذلك من العبارات التي يشترك فيها هم والمسلمون .

[و] كونه^(١) مبدعا وفاعلا ، فالعلم بنفسه يوجب العلم بكونه فاعلا ، وإلا لم يكن عالما بنفسه . والعلم بكونه فاعلا يوجب العلم بالمفعول ، كما أن يحقق ذاته تحقق كونه فاعلا ، لأن وجود ذاته الفاعلة للعالم ، بدون كونها فاعلة ممتنع ، ووجود فعلها بدون العالم ممتنع . وكون الفعل قديم العين أو النوع أو حادثها مسألة أخرى ، وكون العلم قديما أو حادثا ، واحدا أو متعددا ، فالمقصود هنا إثبات أنه عالم بكل موجود ، / إذ كل موجود مفعوله ، وهذا يتناول علمه بكل موجود ، وكل موجود جزئي ، فهو يقتضى علمه بكل جزئي .

ص ٤١٩

(١) في الأصل : ... والمسلمون كونه ... وأخشى أن يكون في الكلام سقط . ووضعت الراو قبل

«كونه» ليستقيم الكلام .

قال تعالى : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٣ ، ١٤] . وقد استدل طوائف من أهل السنة بهذه الآية على أنه خالق أقوال العباد وما في صدورهم .

وهذه الآية تدل على كونه عالما بالجزئيات من طرق :

أحدها : من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق .

والثاني : من جهة كونه في نفسه لطيفا خبيرا ، وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها .

ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه ، مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ، كما تقدم . فقد تضمنت الآية هذه الطرق الثلاثة .

اعترض الرازي على ابن سينا

وقد اعترض الرازي على ما قرره ابن سينا ، من كون علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته . فقال في « شرحه » (١) : « كنا قد بينا (٢) في الأبواب السالفة أنه (٣) عالم بذاته وبسائر المعلومات ، والآن نريد أن نبحث عن [كيفية] (٤) حصول تلك العالمية له فنقول :

قد بينا قبل هذا الفصل أن علمه (٥) بالأشياء لا بد وأن يكون

(١) في « شرح الرازي » ، ٦٩/٢ .

(٢) شرح الرازي : قد استدللنا .

(٣) شرح الرازي : أنه تعالى .

(٤) كيفية : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الرازي » .

(٥) شرح الرازي : علمه تعالى .

حاصلاً له ^(١) لذاته . فنقول : إنه ^(٢) يجب أن يعلم ذاته بذاته ، ثم إذا علم ذاته ، فذاته علة ^(٣) لما بعده ، يجب أن يعلم من ذاته كونه ^(٤) علة لما بعده ، فإذا علم ذاته ^(٥) علم لا محالة معلوله . ثم يلزم من علمه بمعلوله ، علمه بسائر المعلولات النازلة من عنده طويلاً وعرضاً . أما طولاً فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل ^(٦) الذي تحته ، وأما عرضاً فكما إذا صدر شيئان أو أكثر عن علة واحدة ، كما يقال : إنه يصدر عن كل عقل : عقل ، ونفس ، وفلك ، معا .

قال ^(٧) : « ولقائل أن يقول : لم قلم : إن علمه ^(٨) بذاته يقتضى علمه بمعلوله ؟ بيانه : أنكم إما أن تقولوا : إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله ، أو تقولوا ^(٩) إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضى وجوده ^(١٠) بذلك المعلول ، والأول ممنوع ، فلم قلم : إن علمه بذاته المخصوصة - التي من جملة ^(١١) لواحقها واعتباراتها ^(١٢) كونها علة لذلك المعلول -

(١) له : ساقطة من « شرح الرازي » .

(٢) شرح الرازي : إنه تعالى .

(٣) شرح الرازي : وذاته لذاته علة .

(٤) شرح الرازي : كونها .

(٥) شرح الرازي : ذلك .

(٦) شرح الرازي : علة العقل .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٩/٢ - ٧٠ .

(٨) شرح الرازي : .. علمه تعالى .

(٩) في الأصل : أو يقولون والمثبت من شرح الرازي .

(١٠) شرح الرازي : يقتضى علمه .

(١١) في الأصل : من حلمه ، وهو تحريف ظاهر . وفي شرح الرازي : التي هي من جملة ..

(١٢) شرح الرازي : واعتبار أنها ، وهو تحريف .

يقتضى^(١) العلم بذلك المعلول ؟

وظاهر^(٢) أن هذه المقدمة/ليست بدهية^(٣) . بل لا بد فيها من ص ٤٢٠
الدلالة . وأنتم ما ذكرتم الدلالة عليها .

وأما الثاني فباطل ، لأن علمه^(٤) بأن ذاته علة للشيء الفلاني ، علم
بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء ، والعلم بإضافة أمر إلى أمر
مسيوق بالعلم بكل واحد من المضافين ، فلو كان العلم بذلك المعلول
مستفاداً من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدور ، وأنه محال .

قلت : فيقال في الجواب عما ذكره الرازي . قوله^(٥) : « إن قلم :
تعلق ابن تيمية
إن علمه بذاته من حيث إنها تلك الذات المخصوصة علة لعلمه بمعلوله .
فهو ممنوع ، وهذه المقدمة ليست بدهية فلا بد لها من الدليل » .

فيقال : هي بعد التصور التام بدئية ، وبدون التصور التام
تفتقر إلى بيان . وذلك لأن العلم بذاته المخصوصة ، لا يكون علماً بها إلا
مع العلم بلوازمها التي تلزم الذات بنفسها ، ولا تفتقر في لزومها لها إلى
سبب منفصل ، فإن هذه اللوازم هي عند نظار المسلمين كلها صفات
ذاتية ، فإنهم لا يفرقون في الصفات اللازمة للموصوف بين الذاتي المقوم
والعرضي الخارج ، بل الجميع عندهم ذاتي ، بمعنى أنه لازم لذات
الموصوف ، لا تتحقق الذات إلا بتحقيقه .

(١) شرح الرازي : تقتضى .

(٢) شرح الرازي : فظاهر .

(٣) شرح الرازي : بدئية .

(٤) شرح الرازي : علمه تعالى .

(٥) الكلام التالي تلخيص لبعض كلام الرازي السابق .

وأما كون بعض الصفات داخلة في الذات ، وبعضها خارجاً ، فإن أريد بذلك أن بعضها داخل فيما يتصور الذهن وينطق به اللسان ، فهذا حق . ولكن يعود الدخول والخروج إلى ما يدخل في علمه وكلامه ، وما يخرج عن ذلك .

وإن أريد بذلك أن نفس الموجود في الخارج : بعض صفاته اللازمة داخل في حقيقته ، وبعضها خارج عنها ، فهذا باطل ، كما قد بسط .

وأما على طريقة المنطقيين ، فالصفات اللازمة : إما ذاتية يتعذر معرفة الموصوف بدونها ، وإما لازمة لماهيتها ، أو لازمة لوجوده ، وهذه اللوازم لا بد لها من لازم بغير وسط ، لثلا يلزم التسلسل ، كما قرر ذلك ابن سينا في « الإشارات » ، واللازم بوسط هو اللازم بتوسط دليل ، لا بتوسط علة مبيّنة له ، فجميع اللوازم لازمة للذات بغير توسط شيء في الخارج .

هذا مراده . وإن أريد بذلك أن من اللوازم شيئاً^(١) يلزم توسط في الخارج ، فذلك الوسط لازم لآخر بنفسه ، فلا بد على كل تقدير من لازم بنفسه ، وللأزم لازم ، وهلمَّ جراً .

وحينئذ فإذا عرف نفسه ، التي لها لوازم لا توجد إلا بها ، فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها ، كما يلزم من وجودها/ وجود لوازمها ، وإلا لم تكن المعرفة معرفة بها ، فكما أن وجود الملزوم بدون لازمه ممتنع ،

ص ٤٢١

(١) في الأصل : شيء ، وهو خطأ .

فالمعرفة به بدون معرفة لازمة ممتنعة ، وإنما تقع الشبهة في هذا الموضع ،
لظن الظان أن التصور ناقص معرفة به ، وليس كذلك ، فإن الشعور
مراتب ، وقد يشعر الإنسان بالشيء ولا يشعر بغالب لوازمه ، ثم قد يشعر
ببعض اللوازم دون بعض .

ونحن لا نعرف شيئا من الأشياء على الوجه التام ، بل لو علمنا شيئا
على الوجه التام ، لعلمنا لوازمه ولوازم لوازمه ، فلا يكون علمنا بشيء
من الأشياء مماثلا لعلم الرب .

ولهذا لما تكلم الناس في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فاعتبر
بعضهم اللزوم مطلقا ، واعتبر بعضهم اللزوم الذهني ، قالوا : لأن
اللزوم الخارجى لا نهاية له ، لأن للآزم لازما ، وللآزم لازما^(١) فلفظ
« البيت » إذا دل على الحيطان والأرض والسقف بالمطابقة ، وعلى بعض
ذلك بالتضمن ، فهو مستلزم للأساس ، ولأساس الأساس ،
وللصانع ، ولأب الصانع ، ولأب أبيه ، ولصانع الآلات ، وأمور
أخر ، فيجب اعتبار اللزوم الذهني .

فيقال لهم : اللزوم الذهني ليس له ضابط ، فإنه قد يخطر لهذا من
اللوازم ، ما لا يخطر لهذا .

فإن قلت : كل ما خطر للمستمع لزومه ، فقد دل اللفظ عليه
باللزوم ، وإلا فلا .

قيل لهم : فحينئذ يخطر له لزوم هذا ، ثم لزوم هذا ، ويلزم ما
ذكرتم من التسلسل ، فلا فرق .

(١) وللآزم لازما : كذا في الأصل . ولعل الصواب : : وللآزم الآزم لازما .

وحيثئذ فالتحقيق أن كلا اللزومين معتبر ، فاللزوم الخارجي ثابت في نفس الأمر . وأما معرفة المستمع به فهو قوف على شعوره باللزوم ، فهما شعر به من اللوازم ، استدل عليه باللزوم . وليس لذلك حد ، بل كل ملزوم فهو دليل على لازمه لمن شعر بالتلازم .

وهذا هو الدليل ، فالدليل أبداً مستلزم للمدلول من غير عكس ، وليس المراد بدلالة الالتزام أن المتكلم قصد أن يدل المستمع بها ، فإن هذا لا ضابط له ، بل المراد أن المستمع يستدل هو بثبوت معنى اللفظ على ثبوت لوازمه ، وهي دلالة عقلية ، تابعة للدلالة الإرادية ، وجُعِلت من دلالة اللفظ لأنه دل على اللازم ، بتوسط دلالاته على الملزوم .

وفي الجملة ، فكل دليل في الوجود هو ملزوم للمدلول عليه ، ولا يكون/الدليل إلا ملزوماً ، ولا يكون ملزوماً إلا دليلاً ، فكون الشيء دليلاً وملزوماً أمران متلازمان ، وسواء سمي ذلك برهاناً أو حجة أو أمانة أو غير ذلك .

ص ٤٢٢

وأما كونه علة ، فأخص من كونه دليلاً ، فكل علة فهي دليل على المعلول ، وليس كل دليل علة .

ولهذا كان قياس الدلالة أعم من قياس العلة ، وإن كان قياس العلة أشرف ، لأنه يفيد السبب العلمي والعيني ، وقياس الدلالة إنما يفيد السبب العلمي .

ولهذا يعظّمون برهان اللّميّة على برهان الإنيّة ، ويقولون : برهان لِمَ أشرف من برهان إن .

فن كان علمه أكمل العلوم ، وقد علم علة كل موجود ، كيف لا يكون عالماً بأكمل دليل يدل على كل موجود؟

ولو قُدِّر أن الواحد منا يعلم الرب على ما هو عليه ، لكان علياً بكل شيء ، لكن قوانا تعجز عن ذلك . وأما هو سبحانه فهو يعلم نفسه ، وهي ملزومة لكل موجود ، وخالفة لكل شيء ، وموجبة بمشيتها وقدرتها لكل شيء ، وبلغتهم : هي علة لكل شيء .

وهو سبحانه الدليل والبرهان على كل شيء من هذه الجهة ، ومن جهة أنه يدل عباده بإعلامه وهدايته وكلامه ، فإذا كان هو سبحانه عالماً بنفسه ، المستلزمة لكل شيء ، التي هي دليل على كل شيء ، وموجبة لكل شيء ، وباصطلاحهم : علة لكل شيء - وجب أن يكون عالماً بكل شيء ، وإلا لم يكن عالماً بنفسه ، بل كان عالماً ببعض أحوال نفسه ، والتقدير أنه عالم بنفسه .

ثم يقال : الموجب لعلمه بنفسه ، يوجب علمه بجميع أحوال نفسه ، كما سيأتي تقريره . ويمتنع أن يخص علمه ببعض أحوال نفسه ، إذ لا موجب للتخصيص ، بل الموجب للتعميم قائم . وإذا كان عالماً بجميع أحوال نفسه ، وجب ضرورة أن يعلم لوازمها .

واعلم أن المقصود هنا : أن علمه بنفسه يستلزم علمه بخلقه ، ويمتنع وجوده بدونه ، كما يستلزم العلم بالدليل على الوجه التام العلم بالمدلول عليه ، ويمتنع وجوده دونه .

وأما كون العلم بنفسه أوجب ذلك ، وكان علة في وجوده - فهذا ،

وإن كان المتفلسف قد يقوله ، فلا حاجة بنا إليه ، بل لا يجوز أن يُقال ذلك ، كما لا يجوز أن يقال : علمه بالدليل سبب لعلمه بالمدلول عليه ، فإن علمه سبحانه ليس باستدلالي ؛ بحيث يستفيد العلم بهذا من العلم بهذا ، سواء كان الدليل علة ، أو لم يكن .

بل هذا مما يطعن به في كلام بعض هؤلاء المتفلسفة ، الذين جعلوا علمه من هذا الباب ، فإن علمه سبحانه من لوازم نفسه ، ونفسه/المقدسة مستوجبة للعلم بكل شيء . ص ٤٢٣

كما دل عليه قوله تعالى : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] فإنه في نفسه لطيف خبير ، يمتنع أن يخفى عليه شيء .

لكن المقصود هنا أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بخلقه ، فيمتنع أن يكون علما بنفسه علما تاما بدون علمه بخلقه .

وحيث فنحن نستدل بعلمه بنفسه على أنه عالم بخلقه ، كما نستدل بكل ملزوم على لازمه ، وإن كان هو سبحانه لا يحتاج إلى شيء من الاستدلالات .

ولهذا كان من القضايا الصادقة قول القائل : العلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب ، أى العلم بالسبب التام ، وهو العلة التامة ، فإذا علمنا أن الحشبة وقع فيها نار لا تطفأ ، علمنا أنها تحترق .

وهو سبحانه رب كل شيء ومليكه ، وهو بمشيئته وقدرته موجب لكل موجود . فعلمه بنفسه يستلزم علمه بمخلوقاته ، أعظم من استلزام

علم كل عالم بكل علة لكل معلول ، فإنه ما من علة تُفرض لمعلول ،
وموجب مُقدَّر لموجب ، إلا وهو سبحانه في فعله وإيجابه ، أكمل من
ذلك في إيجابه واقتضائه .

وما من عالم يُفرض علمه بعلة ، إلا وعلم الرب بنفسه أكمل من علم
كل عالم بتلك العلة ، فإن علم كل حي بنفسه ، أكمل من علمه بغيره ،
فكيف بعلم رب العالمين بنفسه ؟ !

وحينئذ فالعلم بهذا الدليل يستلزم العلم بمدلوله ، أعظم من استلزام
كل علم بكل دليل لكل مدلول ، وعلمه بنفسه يكون هذا الموجب ، أو
العلة أو المبدأ أو السبب ، يوجب العلم بموجبه ومعلوله ، أكمل من علم
كل عالم بكل موجب وعلة .

وكلما تدبر العاقل هذه المعاني ولوازمها ، تبين له أن كون علمه بنفسه
يستلزم علمه بمخلوقه عند التصور التام هي من أعظم البدييات ، وعند
النظر والاستدلال هي من أعظم القضايا التي تقوم عليها الأدلة النظرية .

ومما يبين ذلك أنه إذا كان عالماً بنفسه ، فإن قيل : هو يفعل
المخلوقات ولا يشعر بأنه يفعل ، فهذا يمتنع أن يكون شاعراً بنفسه ، فإنه
ما من عالم بنفسه يُقدَّر أنه يفعل شيئاً ، إلا ولا بد أن يعلم أنه يفعله ، بل
لا بد أن يتصور مفعوله مع غفلته عن نفسه ، فكيف مع علمه بنفسه ؟

فهو يجب أن يعلم مفعوله/من جهة علمه بنفسه ، ومن جهة أنه يفعله ص ٤٢٤

بإرادته ، كما تقدم التنبيه على الطرفين ، بل العالم بنفسه لو حصل
لنفسه حال من غيره لعلم به ، وإلا لم يكن عالماً بها ، فكيف إذا كانت

فاعلة ؟ !

وأما قول الرازي على التقدير الثاني : (١) « إن قلت : إن علمه بذاته ، من حيث إنها علة لذلك المعلول ، يقتضى علمه بذلك المعلول ، لأن علمه بأن ذاته علة للشيء الفلاني ، علم بإضافة مخصوصة بين ذاته وبين ذلك الشيء ، والعلم بالإضافة مسبق بالعلم بالمضافين ، فلو كان العلم المعلول مستفادا من العلم بتلك الإضافة ، لزم الدور» .

فيقال له : العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافين ، ولا يجب أن يكون العلم بالمضافين متقدما عليه تقديما زمانيا ، بل لا يكون عالما بالإضافة ، إلا مع تصور المضاف والمضاف إليه . ثم إذا كان المضاف هو العلة للمضاف إليه ، أمكن أن يكون العلم بها ، من جهة إنها علة لذلك المعلول ، مستلزما للعلم بذلك المعلول .

والعلم بأنها علة للمعلول يتضمن ثلاثة أشياء : العلم بها ، وهي المضاف الذى هو علة . والعلم بالمعلول ، وهو المضاف الذى هو معلول . والعلم بالعلية ، وهي الإضافة .

والثلاثة متلازمة ، لا يجب أن يتقدم بعضها على بعض بالزمان ، ولا نقول : إن العلم ببعضها يستفاد من العلم ببعض ، كما ذكره . فإن الرب لا يحتاج أن يستدل بشيء من معلوماته على بعض ، وإنما يحتاج إلى ذلك من لا يكون عالما بالمدلول ، حتى يدل عليه الدليل . وأما هو فعلمه لكل معلول من لوازم نفسه المقدسة .

(١) وهو كلامه الذى سبق إيراده ، ص ١١٨ - ١١٩ . ولخص ابن تيمية هنا كلام الرازي

ولم يورده بنصه .

ولكن المقصود أن علمه بنفسه وبمخلوقاته متلازمان ، يتمتع ثبوت العلم بنفسه دون العلم بخلقه ، كما يتمتع ثبوت العلم بخلقه بدون العلم بنفسه .

والرازي لعله ردًا ما قد يُضاف إلى ابن سينا وحزبه ، من أن علمه بنفسه هو الذى أوجب علمه بخلقه ، وكان ذلك العلم علة لهذا العلم ، كعلمنا نحن بالدليل الذى يوجب حكمنا بالمدلول عليه .

وما ذكره يدل على فساد قول هؤلاء ، فإنه إذا قيل : إن علمه بكونه علة للمعلول ، هو الموجب لعلمه بالمعلول ، لزوم الدّور ، كما ذكر ، فإنه لا يعلم كونه علة للمعلول ، حتى يعلم المعلول ، كما ذكره من أن العلم بالإضافة مشروط بالعلم بالمضافين ، فلا تعلم أن هذا علة لذاك ، حتى تعلم هذا وذاك ، فلو كان / علمك بذاك ، مستفادا من ص ٤٢٥ علمك بهذه الإضافة ، لزوم الدّور .

ونحن قد بينا فساد هذا ، وقلنا : المراد إن علمه بهذا يستلزم علمه بهذا ، أى يتمتع تحقق هذا العلم بدون هذا العلم ، وإن لم يكن أحدهما هو العلة للآخر . كما يتمتع تحقق إرادته دون علمه ، وعلمه دون قدرته ، وسائر صفاته المتلازمة ، ويمتنع تحقق ذاته دون صفاته ، وصفاته دون ذاته ، فكل منها يستلزم الآخر ، فيستدل بثبوت واحد منها على ثبوت سائرهما ، إذا عرف بلازمها ، وإن لم يجعل هذا هو العلة فى وجود هذا .

ونحن مقصودنا بيان ما دل على أن الله بكل شىء عليم ، وبيان ما ذكره ابن سينا ، وغيره من الفلاسفة والمتكلمين ، مما يدل على ذلك ،

وإن كان قد يكون فيما يقوله الواحد من هؤلاء باطل ، وقد يكون قصر
في بيان الحق ، وقد يجتمع الأمران .

فنحن نستدل بعلمه بذاته ، على أنه لا بد أن يعلم مخلوقاته ، لما بينهما
من التلازم ، الدال على أن ثبوت أحدهما يستلزم ثبوت الآخر ، لا
يحتاج أن نجعل علمه بهذا هو الموجب لهذا .

فإن قيل : فبتقدير أن لا يكون موجبا ، فليس معكم ما يدل على أن
علمه بذاته يستلزم علمه بمخلوقاته ، كما أننا إذا قدرنا أن علم أحدنا
بالملزوم ليس موجبا لعلمه باللازم ، لم يكن معنا ما يدل على أنه عالم
باللازم

قيل : بل كون أحد العلمين مستلزماً^(١) للآخر ثابت ، وإن لم يكن
أحدهما موجبا للآخر ، فإن الملزوم أعم من أن يكون علة أو غير علة .
وإذا قدر أنه ليس علة ، لم يمتنع أن يكون ملزوما .

وإذا كان في بعض الناس ملزوما وعلة ، لم يجب أن يكون في كل
عالم ملزوما وعلة ، إلا إذا لم يكن للعالم طريق إلى العلم باللازم ، سوى
علمه بعلمه .

وهذا باطل في حق الله ، ولا يمكن دعواه ، فلا يمكن أحداً أن
يدعى أن الله لا يمكن أن يعلم شيئاً من الموجودات إلا لعلمه بعلمه ، إذ لا
دليل على هذا النفي . وإذا قدر أن ذاته مستلزمة لنفسها أن تعلم كل شيء
لا يخفى عليها شيء ، أوجب ذلك أن يعلم كل شيء .

(١) في الأصل : مستلزم ، وهو خطأ .

وإن قُدِّرَ أنه غير مفعول له . كما يعلم المعدومات والممتنعات التي ليست مفعولة . وكما يعلم المقدرات .

كقوله : ﴿ وَكَوْرُدُّوْا لِعَادُوْا لِمَا نُهَوَّا عَنْهُ ﴾ [سورة الأنعام : ٢٨] .
وقوله : ﴿ لَوْ كَانَف فِيْهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] .

وإن كان وجود إله غيره ممتنعا ، فعلمه سبحانه بما يعلمه ، ليس من شرطه كونه مفعولا له ، بل كونه مفعولا له ، دليل على أنه يعلمه ، ص ٤٢٦
والدليل لا ينعكس .

وكذلك علمه بنفسه مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وإن لم يكن علمه بنفسه علة لعلمه بمخلوقاته .

فينبغي تدبير هذه المعاني الشريفة ، فإنه يبين كثرة الطرق البرهانية الدالة على علمه سبحانه ، بخلاف من يقول : لا يمكننا إثبات علمه إلا بطريق الإرادة ونحو ذلك .

وهكذا كلما كان الناس أحوج إلى معرفة الشيء ، فإن الله يوسع عليهم دلائل معرفته ، كدلائل معرفة نفسه ، ودلائل نبوة رسوله ، ودلائل ثبوت قدرته وعلمه ، وغير ذلك ، فإنها دلائل كثيرة قطعية ، وإن كان من الناس من قد يضيق عليه ما وسَّعه الله على من هداه ، كما أن من الناس من يعرض له شك وسفسطة في بعض الحسيات والعقليات ، التي لا يشك فيها جماهير الناس .

والمقصود هنا أننا نحن أخرجنا الله من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا ، فنفتقر في حصول العلم لنا إلى أسباب غير أنفسنا . ومن الأشياء ما نعلمها

بمشاعرنا بلا دليل ، ومنها ما نفتقر في العلم به إلى دليل ، فلا نكون عالمين به حتى نعلم الدليل ، الذي يستلزم في علمنا به علمنا بالمدلول عليه .

والرب تعالى علمه من لوازم نفسه المقدسة ، وكذلك قدرته ، لم يستفد شيئا من صفاته المقدسة من غيره ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ، بل هو الغني عن كل ما سواه .

وإذا قُدِّرَ أن علمه بالملزوم شرط في علمه باللازم ، كما أن وجود الملزوم شرط في وجود اللازم ، وإيداعه للملزوم^(١) شرط في إيداعه للآزم ، كما أن خلقه للأب من حيث هو أب شرط في خلق الابن ، فالابن لا يكون ابنا إن لم يكن له أب ، فلا بد في خلق الابن من خلق الأب قبله .

فهو سبحانه خالق الملزوم واللازم ، وعالم بالملزوم واللازم ، وكل ما سواه هو مما خلقه بمشيئته وقدرته ، فليس مفتقرا في شيء من الأمور إلى شيء سواه .

وقول القائل : « علمه بهذا شرط في علمه بهذا » معناه أنه لا يوجد علمه بهذا ، إلا مع وجود علمه بهذا ، ليس المراد به : أنه يكون العلم بأحدهما متقدما موجودا ، مع عدم العلم الآخر ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل لا بد من وجوده معه ، بخلاف العلة .

فإذا قيل : ليس علمه بهذا علة لهذا ، وإنه لم يستفد علمه بهذا من علمه بهذا ، ولا استدل على هذا بهذا ، لم يكن في هذا نفي كون أحد

(١) في الأصل : للزوم ، وهو تحريف .

العلمين / شرطا في الآخر ، أى ملزوما له ، بل ولا نفي كون كل منهما ص ٤٢٧
شرطا في الآخر وملازما له ، كما أن العلم والقدرة أو الإرادة ، كل
منهما^(١) لا يوجد إلا مع الآخر ، وهو ملازم له ، فوجوده شرط في
وجوده بهذا الاعتبار ، وإن لم يكن أحدهما علة لوجود الآخر .

وكذلك علمه بنفسه المقدسة ، هو مستلزم لعلمه بمخلوقاته ، وشرط
في علمه بها ، فلا يكون عالما بمخلوقاته ، إلا وهو عالم بنفسه ، وإن لم
يكن علمه بنفسه هو العلة لعلمه بمخلوقاته ، ولم يكن هو محتاجا أن
يستدل بعلمه بنفسه على علمه بمخلوقاته ، بل نفس ذاته المقدسة
اقتضت العلم بهذا وبهذا .

وإن كان أحد الأمرين شرطا في الآخر ، فكونه شرطا في الآخر ،
غير كونه علة ، فإن الشرط لا يجب أن يتقدم على المشروط ، والعلة
يجب تقدمها على المعلول . والشرط لا يوجب المشروط ، والعلة توجب
المعلول .

فما عِلْمُهُ من مخلوقاته ، فعلمه به مشروط بعلمه بنفسه ، ويلزم من
علمه بنفسه علمه به ، ويلزم من علمه به علمه لنفسه ، وإن لم يكن
أحد العلمين يجب أن يتقدم على الآخر ، ولا يكون هو العلة في وجود
الآخر ، ولا يحتاج أن يستدل بأحد المعلومين على الآخر .

فلهذا كان علمه بأنه خالق يستلزم العلم بالمخلوقات من وجهين :

(١) في الأصل : العلم والقدرة والإرادة كل منها . الخ . ولعل الصواب ما أثبت ، ويكون المعنى

المقصود : العلم والقدرة ، أو العلم والإرادة ، كل منها . . . الخ .

من جهة أن علمه بأنه خالق لا يكون إلا مع علمه بال مخلوقات ، لأن العلم بالإضافة يتضمن العلم بالمتضايقين .
ومن جهة أنه عالم بنفسه علما تاما .

وكونه خالقا من صفات نفسه ، فلا يكون عالما بنفسه علما تاما ، إلا مع علمه بأنه خالق ، ولا يكون عالما بأنه خالق ، إلا مع علمه بالمخلوقات .

ومما ينبغي أن يُعرف أن كلاً من المتلازمين يلزم من وجوده وجود الآخر ، فكل منهما يصلح في حقنا أن نستدل به على الآخر ، فنستدل على هذا بذاك تارة ، ونستدل بذاك على هذا تارة .

إما أن نستدل على المجهول منها بالمعلوم ، أو نستدل بالمعلوم على المعلوم ، لبيان أنه دليل عليه أيضا ، ولتقوية العلم ، ولحصوله في النفس تارة بهذا الدليل ، وتارة بهذا ، إذا عزب عنها علمه بالآخر فإن النفس قد تعلم الشيء ثم يعزب عنها ، فإذا كثرت الأدلة ، كان كل منها يقتضى العلم به ، إذا قُدِّرَ عزوب غيره من الأدلة .

ولهذا جاز تعدد الأدلة الكثيرة على المدلول الواحد ، وكل ما يصلح أن يُستدل به على غيره ، فإن علم الرب به يستلزم علمه بالمدلول عليه ، لامتناع العلم التام باللزوم ، / بدون العلم باللازم ، وإن كان هو سبحانه ص ٤٢٨ لا يحتاج أن يستدل بالعلم بأحدهما على العلم بالآخر ، فهذا هذا .

ومرادنا بيان ما يذكره الناس من الدلالة على الحق ، فإن قصروا في بيان الدليل تمّمناه ، وإن قالوا بخلاف موجهه من وجه آخر أبطلناه .

وهذه حال ابن سينا وأمثاله في تقرير علم الله تعالى ، فإن كلامه في العلم فيه تقصير عظيم من وجهين : من جهة تقصيره في بيان ما ذكره من الحق ، ومن جهة ما ذكره من الباطل ، فإنه ذكر حقاً ، وذكر ما يستدل به عليه ، لكنه لم يعرف البيان حقه ، من جهة أنه لم يعط الدليل حقه في التزام ما يلزمه ، ومن جهة أن بعض المقدمات قد تقصر في بيانها ، وإلا فالمادة التي سلكها في الدلالة مادة جيدة مستقيمة ، إذا أعطيت حقها كانت مما تبين أن الله بكل شيء عليم من الجزئيات والكلييات .

ولهذا كان الذين قدحوا في دلالة ابن سينا ، كالغزالي والشهرستاني والرازي ، إنما يقدحون بكونه لم يقرر مقدماته ، أو بكونه لم يقل بموجبها ، ولم يلتزم لوازمها ، بل تناقض ، فيوردون عليه سؤال الممانعة والمعارضة : المنع لكونه لم يقرره ، والمعارضة لكونه قد ناقض موجبها .

وهذان السؤالان إذا توجهتا ، فإنما يدلان على قصور ابن سينا ، لا على قصور مادة الدليل الذي استدلل به ، بل هو من أحسن المواد ، وهو مما يُعلم به أن الله بكل شيء عليم : بالكلييات والجزئيات .

ونحن نذكر من كلامهم ما يبين ما ذكرناه .

كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ، و«طبق ابن تيمية عليه»

قال الغزالي^(١) : «مسألة في تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأجناس والأنواع^(٢) بنوع كلي .

(١) في «تهافت الفلاسفة» ، ص ١٩٦ ، وهي المسألة الحادية عشرة .

(٢) تهافت الفلاسفة : الأنواع والأجناس .

فقول : « أما المسلمون » - (يعنى المتكلمين الذى هم يذبون عنده عن المسلمين^(١) - « لما انحصر عندهم الوجود^(٢) فى حادث وقديم ، ولم يكن عندهم قديم إلا الله^(٣) وصفاته ، وكان ما عداه حادثا من جهته بإرادته ، حصلت^(٤) عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ، فإن المراد بالضرورة لابد أن يكون معلوما للمريد ، فبئنا عليه أن الكل معلوم له ، لأن الكل مراد له وحادث بإرادته ، ولا^(٥) كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته . ومهما ثبت أنه مريد عالم بما أراده ، فهو حى بالضرورة ، وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، فصار الكل عندهم معلوما لله^(٦) ، وعرفوه بهذا الطريق ، بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

فأما أنتم إذا زعمتم أن العالم قديم^(٧) لم يحدث بإرادته ، فمن أين عرفتم أنه يعرف غير / ذاته ، فلا بد من الدليل عليه . ص ٤٢٩

قال^(٨) : « وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه ، يرجع إلى فنين . »

(١-١) هذا الكلام إضافة من ابن تيمية ، ليست من كلام الغزالي .

(٢) تهافت الفلاسفة : الوجود .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه .

(٤) تهافت الفلاسفة : حصل .

(٥) تهافت الفلاسفة : فلا .

(٦) تهافت الفلاسفة : لله تعالى .

(٧) تهافت الفلاسفة : القديم .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٦ .

قلت : ما ذكره الغزالي من الاستدلال بالإحداث على العلم ، طريق صحيح يوصل إلى تقرير أنه بكل شيء عليم . لكن الطرق إلى ذلك كثيرة متعددة ، لم تنحصر في هذه الطريق ، لا سيما إذا أُريد تقرير حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه .

فإن هذه الطريق مبتدعة في الإسلام باتفاق علماء الإسلام ، وهي باطلة عند أئمة الإسلام وجمهور العقلاء ، والعلم بكون الرب مريداً لا يقف على هذه الطريق ، بل ولا على العلم بحدوث الأجسام ، بل يكفي في ذلك مجرد العلم بأنه فاعل ، حتى أن كثيراً من الفلاسفة القائلين بقدوم العالم ، يقول : إنه مريد ، وإنه عالم بالجزئيات ، كما ذهب إلى ذلك من ذهب إليه من الفلاسفة ، وهو الذي نصره أبو البركات ، فهو لا يشتون العلم بطريق الإرادة .

وأما المسلمون ، الذين يقولون : إن كل ما سوى الله مخلوق ، فأئمتهم وجمهورهم لا يشتون ذلك بامتناع حوادث لا أول لها ، كما سلكه الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، بل هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة .

وأيضاً فالرب إذا عُرف أنه عالم بمخلوقاته ، لأنه خلقهم بإرادته ، علم أنه إذا كان عالماً بكل ما سواه ، فعلمه بنفسه أولى ، فإن هذه المقدمة لا تحتاج إلى توسيط كونه حياً ، وإن كان ذلك طريقاً صحيحاً ، وإن كانت الحياة شرطاً في كونه عالماً ، لكن ليس كل ما كان شرطاً في الوجود ، كان العلم به شرطاً في الاستدلال ، فإنه من علم أن الله يعلم كل ما سواه ، ثم نظر : هل يعلم نفسه أم لا ؟ علم أن علمه بنفسه أولى من

علمه بكل ما سواه ، قبل أن يستشعر أنه حيّ ، وأن كل حي يعرف غيره ، فهو بأن يعرف نفسه أولى .

بل إذا كانت هذه القضية بيّنة ، وهو أن كل حيّ عرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى ، قضية بيّنة بنفسها ، فهي بيّنة وإن لم يُذكر فيها كونه حيا ، إذ علم الإنسان بهذه الأولوية غير مشروط بهذا ، وإن كانت الحياة شرطا في كل علم .

كما أنّا إذا علمنا أنه مرید ، علمنا أنه عالم بما أراده ، وإن لم يحظر بقلوبنا أنه حيّ ، وإن كانت الحياة شرطا في العلم والإرادة ، فالعلم/باستلزام علمه بغيره لعلمه بنفسه ، لا يقف على العلم بهذه المقدمة ، وإن كانت هذه المقدمة تفيد هذا المطلوب أيضا . ص ٤٣٠

وأیضا فعلم المسلمین بأن الله بكل شيء عليم ، له طرق غیر الاستدلال بالإرادة ، كما هو مذكور في موضعه .

والمقصود كلامه على ما ذكره ابن سینا .

قال (١) : « وحاصل ما ذكره يرجع إلى فئین : الأول : أنه عقل محض (٢) ، وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له . إلى أن قال (٣) : « وإن عنيت بأنه عقل : أنه يعقل نفسه (٤) ، فرما

(١) أي الغزالي بعد الكلام السابق مباشرة ، في «تهافت الفلاسفة» ، ص ١٩٦ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وحاصل ما ذكره ابن سینا في تحقيق ذلك ، في أدراج كلامه ، يرجع إلى فئین : الفئین الأول : أن الأول موجود لا في المادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل غلط .

(٣) بعد الكلام السابق بنصف صفحة ، ص ١٩٧ .

(٤) تهافت الفلاسفة : وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه .

يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره .

فيقال : ولم ادعيت هذا ، وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضروريا ؟ وإن كان نظريا فما البرهان عليه ؟ » .

إلى أن قال^(١) : « الفن الثاني : قوله : إنا وإن لم نقل : إن الأول مرید للإحداث ، ولا إن الكل حادث حدوثا زمانيا ، فإننا نقول : إنه فعله وقد وجد منه ، إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلية^(٢) ، فلم يزل فاعلا ، فلا^(٣) تفارق غيرنا إلا في هذا المقدار^(٤) ، وأما في أصل الفعل فلا . وإذا وجب كون الفاعل عالما - بالاتفاق - بفعله ، فالكل عندنا من فعله » .

قال أبو حامد^(٥) : « والجواب من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان : إرادى : كفعل الحيوان والإنسان . وطبيعى : كفعل الشمس في الإضاءة ، والنار في التسخين ، والماء في التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادى ، كما في الصناعات

(١) بعد الكلام السابق بصفحة ، ص ١٩٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة : الفاعلين .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) تهافت الفلاسفة : القدر .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٨ - ١٩٩ .

البشرية . فأما ^(١) في الفعل الطبيعي فلا .

وعندكم أن الله ^(٢) فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الإرادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور ، ولا النار ^(٣) على كف التسخين ، فلا قدرة للأول على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علوا كبيرا .

قال ^(٤) : « وهذا النمط ، وإن تُجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى علما للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو أن صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل ، فتمثلُ النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ، ولا مبدأ له ^(٥) سوى العلم بالكل ، والعلم بالكل عين ذاته ، فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفي هذا خالفك إخوانك ، فإنهم قالوا : ذاته ^(٦) ذات يلزم منها ^(٧) وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث هو عالم

(١) تهافت الفلاسفة : وأما .

(٢) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة (ص ١٩٩) : للنار .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ .

(٥) تهافت الفلاسفة : ولا سبب له .

(٦) تهافت الفلاسفة : ذاته تعالى .

(٧) في الأصل : منه . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

بها^(١) ، فما المحيل لهذا المذهب مها / وافقتهم^(٢) على نفي الإرادة؟ ص ٤٣٦
وكما لم يُشترط علم الشمس بالنور للزوم النور ، بل يتبعها^(٣) النور
ضرورة ، فليُقدَّر ذلك في الأول ، ولا مانع منه .

الوجه الثاني : هو أنه إن سلّم^(٤) أن صدور الشيء من الفاعل ،
يقتضى العلم أيضا بالصادر ، فعندهم فعل الله^(٥) واحد ، وهو المعلول
الأول ، الذى هو عقل بسيط ، فينبغى أن لا يكون عالما إلا به ،
والمعلول الأول يكون أيضا عالما^(٦) بما صدر منه فقط ، فإن الكل لم
يوجد من الله دفعة ، بل بالوسط^(٧) والتولد واللزوم ، فالذى يصدر
مما^(٨) يصدر منه لم ينبغ أن يكون معلوما له ، ولم يصدر منه إلا شيء
واحد ، بل هذا لا يلزم في الفعل الإرادى ، فكيف في الطبيعي؟ فإن
حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتحريك^(٩) إرادى يوجب العلم
بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بوساطته^(١٠) ، من
مصادمته وكسره^(١١) غيره ، فهذا أيضا لا جواب له^(١٢) عنه .

(١) تهافت الفلاسفة : لا من حيث إنه عالم به .

(٢) في الأصل : وافقهم . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٣) في الأصل : بل يتبعه . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٤) تهافت الفلاسفة : إن سلم لهم .

(٥) تهافت الفلاسفة : الله تعالى .

(٦) تهافت الفلاسفة : يكون عالما أيضا .

(٧) تهافت الفلاسفة : من الله تعالى دفعة واحدة بل بالوساطة . . .

(٨) تهافت الفلاسفة : والذى يصدر ممن .

(٩) في الأصل : لمحرك . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(١٠) تهافت الفلاسفة : منها بوساطتها .

(١١) تهافت الفلاسفة : وكسره . . .

(١٢) تهافت الفلاسفة : لهم .

قال^(١): « فإن قيل : فلو^(٢) قضينا بأنه لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك في غاية الشناعة ، فإن غيره يعرف نفسه [ويعرفه]^(٣) ويعرف غيره ، فكيف يكون^(٤) في الشرف فوقه ؟ وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

قلنا : فهذه الشناعة لازمة من مقال^(٥) الفلاسفة في نفي الإرادة ونفي حدوث العالم ، فيجب ارتكابها كما ارتكبت سائر الفلاسفة له ، ولا بد^(٦) من ترك الفلسفة والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة . ثم يقال : بم تنكرون^(٧) . . . إلى آخره .

قلت : ما ذكره أبو حامد من منازعة إخوانه الفلاسفة ، في أن العلم بنفسه يستلزم العلم بمفعولاته ، تقدم بيانه له . وكون ابن سينا خالفهم في هذا ، هو من محاسنه وفضائله ، التي علم فيها ببعض الحق ، والحجة معه عليهم ، كما أن أبا البركات كان أكثر إحسانا منه في هذا الباب . فكل من أعطى الأدلة حقها ، وعرف من الحق ما لم يعرفه غيره ، كان ذلك مما يفضل به ويمدح ، وهو لم يقل : إن عقله لنفسه مستلزم لغيره ، بل قال : يستلزم عقله لمفعولاته ، كما تقدم .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٩٩ - ٢٠٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة : لو .

(٣) ويعرفه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «تهافت الفلاسفة» .

(٤) تهافت الفلاسفة : فيكون . والظاهر أنه خطأ مطبعي .

(٥) تهافت الفلاسفة : هذه الشناعة لازمة من مقالة . . .

(٦) تهافت الفلاسفة : كما ارتكبت سائر الفلاسفة أو لا بد . . .

(٧) في الأصل : بم يُنكرون . . . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

والأصول العقلية التي يوافقونه على صحتها ، توجب موافقتهم له في هذا الموضوع ، كما تقدم .

هذا لو كان الفلاسفة كلهم ينفون الإرادة ، وليس كذلك . بل

بينهم من /يصرح بثبوتها ، وهو القول الذي نصره أبو البركات منهم . ص ٤٣٢

كلام ابن رشد في
«تهافت التهافت»
وتعلق ابن تيمية عليه

ومنهم من يحكى إثبات الإرادة عنهم مطلقا ، كما اختاره ابن رشد عنهم ، فإنه قال في «تهافت التهافت»^(١) : «استفتح أبو حامد^(٢) هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئا شنيعا ، وهو أن الباري^(٣) ليس له إرادة ، لا في الحادث^(٤) ، ولا في الكل ، لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس . ثم يحكى^(٥) عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما .

قال^(٦) : «والفلاسفة ليس ينفون الإرادة عن الباري تعالى^(٧) ، ولا يثبتون له الإرادة البشرية ، لأن البشرية إنما هي لوجود نقص في المرید ، وانفعال عن المراد . فإذا وجد المراد له تم النقص^(٨) ، وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة . وإنما يثبتون له من معنى الإرادة أن

(١) في القسم الثاني ، ص ٦٦٢ - ٦٦٣ .

(٢) أبو حامد : ليست في «تهافت التهافت» .

(٣) تهافت التهافت : الباري سبحانه وتعالى .

(٤) تهافت التهافت (ص ٦٦٣) : الحادثات .

(٥) تهافت التهافت : ثم حكى .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة ٦٦٣/٢ - ٦٦٤ .

(٧) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .

(٨) في الأصل : النقص . والمثبت من «تهافت التهافت» .

الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم ، وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضرورياً طبيعياً ، إذ ليس عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأننا^(١) إذا قلنا : يعلم^(٢) الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معا ، وذلك محال . فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ، وهي الإرادة .

هكذا ينبغي أن يُفهم ثبوت الإرادة في الأول عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم مرید عن علمه ضرورة» .

وقال ابن رشد أيضا^(٣) : « وأما قول أبي حامد^(٤) : إن الفعل^(٥)

قسمان : إما طبيعي وإما إرادي - فباطل . بل فعله عند الفلاسفة : لا طبيعي بوجه من الوجوه ، ولا إرادي باطلاق . بل إرادي منزّه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان . وكذلك^(٦) اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم . كما أن اسم العلم كذلك على العِلْمَيْن : القديم والحادث ، فإن الإرادة في الحيوان والإنسان انفعال لاحق له^(٧) عن المراد ، فهي معلولة [عنه]^(٨) .

(١) تهافت التهافت : لأنه .

(٢) تهافت التهافت : إنه يعلم .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة . ق ٢ ، ص ٦٦٤ - ٦٦٥ .

(٤) تهافت التهافت : وأما قوله .

(٥) في الأصل : الفاعل . والمثبت من «تهافت التهافت» .

(٦) تهافت التهافت : ولذلك .

(٧) تهافت التهافت (٦٦٥/٢) : لهما .

(٨) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتنا من «تهافت التهافت» .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان ، والبارى سبحانه (١) متّزه عن أن [يكون] (٢) فيه صفة معلولة ، فلا يُفهم من معنى الإرادة إلا صدور الفعل مقترنا بالعلم ، وأن (٣) العلم ، كما قلناه (٤) ، يتعلق (٥) بالضدين ، ففي العلم الأول ، بوجه ما ، علم بالضدين ، ففعله أحد الضدين دليل على أن هنا (٦) صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة .

قلت : ابن رشد/يتعصب للفلاسفة ، فحكايته عنهم أنهم يقولون : ص ٤٣٣
إنه يريد ، كحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه عالم بال مخلوقات . ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم . وأما نقل ذلك عن جملتهم ، أو المشائين جملة ، فغلط ظاهر . ولكن الذى انتصر لثبوت هذا وهذا انتصارا ظاهرا أبو البركات ونحوه ، وابن رشد هو فى إثبات ذلك دونه ، وابن سينا دونهما .

ولا ريب أن كلام أرسطو فى الإلهيات كلام قليل ، وفيه خطأ كثير ، بخلاف كلامه فى الطبيعيات فإنه كثير ، وصوابه فيه كثير .

وهؤلاء المتأخرون وسّعوا القول فى الإلهيات ، وكان صوابهم فيها أكثر من صواب أوليهم لما اتصل إليهم من كلام أهل الملل وأتباع الرسل ، وعقول هؤلاء وأنظارهم فى الإلهيات ، فإن بين كلام هؤلاء فى الإلهيات وكلام أرسطو وأمثاله تفاوتا كثيرا .

(١) تهافت التهافت : سبحانه وتعالى .

(٢) يكون . ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «تهافت التهافت» .

(٣) تهافت التهافت : فإن .

(٤) تهافت التهافت : كما قلنا .

(٥) يتعلق : ساقطة من «تهافت التهافت» .

(٦) تهافت التهافت : ههنا .

والمقصود أن ما ذكره أبو حامد من أنه إنما يلزم العلم بالفعل في الفعل الإرادى فكلام صحيح ، وهذا يدل على أن الفعل إذا كان إراديا ، لزم كون الفاعل عالما بفعله ، فنستدل بكونه مريدا على كونه عالما ، وهو استدلال صحيح ، ويقضى أنه إذا قُدِّرَ نفي الملازم ، وهو العلم ، انتفت الإرادة ، وهو أيضا صحيح .

وكذلك ما ذكره من أن العلم لا يلزم إلا في الفعل الإرادى ، لا في الفعل الطبيعى الذى ليس بإرادى ، فإذا قُدِّرَ فعلٌ ليس بإرادى ، لم يلزم كون الفاعل عالما ، هو كلام صحيح .

وعلى هذا فإذا قُدِّرَ أن الفاعل عالم ، لزم أن يكون الفعل إراديا ، لأن الفعل الإرادى مستلزم للعلم ، وغير الإرادى مستلزم لنفيه ، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وإذا ثبت الملزوم ثبت اللازم .

فالإرادة ملزومة للعلم ، والعلم لازم^(١) لها ، ونفى الإرادة ملزوم لنفى العلم ، ونفى العلم ملزوم لنفى الإرادة .

فإذا قُدِّرَ ثبوت العلم ، لزم انتفاء نقيضه ، وهو نفي العلم ، ولازم نقيضه ، وهو انتفاء الإرادة ، وإذا انتفى هذا الانتفاء ، ثبت نقيضه ، وهو الإرادة .

وإيضاحه أن العلم لازم للإرادة ، كما ذكروا أن كل مرید فهو عالم ، فما ليس بعالم ليس بمريد ، وهذا الذى يسمونه عكس النقيض ، فإن العلم لازم للإرادة ، فإذا انتفى اللازم ، وهو العلم ،/ انتفى الملزوم ، وهو الإرادة .

ص ٤٣٤

(١) فى الأصل : لازما ، وهو خطأ .

وذكروا أن الفعل الذى ليس بإرادى مستلزم لنفى العلم ، فإذا انتفت الإرادة فى الفعل ، لزم نفي العلم . فإذا انتفى هذا اللازم ، وهو نفي العلم ، انتفى ملزومه وهو انتفاء الإرادة ، فحصلت الإرادة ، فصار يلزم من ثبوت العلم فى الفعل ثبوت الإرادة ، ومن نفيه نفيها ، ومن ثبوتها ثبوته ، ومن انتفائها انتفاؤه .

وهذا بين ، إذ كان كل فعل بالإرادة فعه العلم . وكل فعل ليس بإرادة فلا علم معه ، فينعكس كل منها عكس النقيض .

فيقال : كل ما ليس معه علم فليس معه إرادة ، وكل ما معه علم فعه إرادة . فهذا يفيد أنه يلزم فى الفعل من ثبوت كل واحد من العلم والإرادة ثبوت الآخر ، ومن انتفائه انتفاؤه ، وهذا حق ، وهو يدل على فساد قول من أثبت العلم ونفى الإرادة ، وهم بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة .

ولكن ليس فى هذا ما يدل على فساد الطريق التى سلكها ابن سينا فى إثبات العلم ، فإنه إذا استدل على كونه عالما بمخلوقاته : بأن الفاعل يجب أن يكون عالما بفعله ، وبأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها - كان دليلا صحيحا ، كما تقدم تقريره ، وإن لم يذكر فى الدليل كونه فاعلا بالإرادة ، فإن هذا شرط فى كونه فاعلا ، كما أن كونه حياً شرط فى كونه فاعلا ، وكما أن كونه عالما شرط فى كونه مريدا .

والدليل قد يدل على ثبوت المشروط قبل أن يُعلم شرطه ، ثم بعد ذلك قد يُعلم بشرطه وقد لا يُعلم ، كما يدل الدليل على كونه فاعلا بالاختيار ، وشرط الفاعل بالاختيار أن يكون عالما . ثم إذا علم أنه فاعل

بالإرادة علم بعد ذلك أنه عالم ، وقد يَعلم العالم أنه مرید ولا يخطر بقلبه أنه عالم ، فليس كل من علم من البشر شيئا علم لوازمه ، لقصور علم البشر ، بخلاف علم الخالق الذي علمه تام ، فلا يعلم الملزوم إلا ويعلم لازمه كما تقدم .

وإذا كان كذلك ، فالصواب في هذا الباب أن يقرر ما ذكره ابن سينا ، من الطريق الدال على كونه عالما بالمخلوقات ، فإنها طريق صحيحة لا تتوقف على ما ذكره .

ولكن يقال له : هذه الطريق تستلزم كونه مریدا ، فأثبتك لفاعل عالم بمفعولاته بدون الإرادة تناقض . وموجب الدليل شيء ، وفساد الدليل شيء آخر . فطالبته بموجب دليله الصحيح هو الصواب ، دون القدح في دليله الصحيح .

وأما ما ذكره عن إخوانه المنازعين / له في العلم ، حيث قالوا : ذاته ذات يلزم منها وجود الكل بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

ص ٤٣٥

وقوله : « فما المحيل لهذا المذهب ، مهما واقفهم على نقي الإرادة ؟ » .

فيقال له : المحيل لهذا المذهب ما تقدم من أن علمه بنفسه يوجب علمه بمخلوقاته . والكلام في هذا المقام بعد تقرير أنه عالم بنفسه . فن قال : إنه عالم بنفسه دون مخلوقاته ، كان قوله باطلا . وأما تقرير كونه عالما بنفسه ، فهذا مذكور في موضعه .

وبهذا يظهر الجواب عن الفاعل بالطبع ، كالنار والماء ، فإن ذلك إنما قيل : ليس بعالم بفعله ، لكونه ليس عالماً بنفسه ، ولم يقل عاقل : إن ذلك الفاعل عالم بنفسه دون فعله ، كما لم يقل عاقل : إنه عالم بفعله دون نفسه ، إذ كان العلم بكل منهما يستلزم العلم بالآخر .

وأما تمثيل ذلك بنور الشمس ، فعنه جوابان .

أحدهما : أن الشمس ليست علة تامة فاعلة للنور ، بل هي شرط في فيضانه ، وفيضانه مشروط بوجود جسم ينعكس عليه شعاعها ، والأول سبحانه هو وحده مبدع لكل ما سواه .

الثاني : أن الشمس إن قيل : إنها عالمة بنفسها ، وقيل مع ذلك : إنها مبدعة للشعاع ، لم نسلّم أنها لا تعلم الشعاع ، لكن الشأن في تينك المقدمتين .

وأما قوله : « مها وافقهم لازم له » .

فيقال : بل الصواب أن يقال : إثباتك العلم مع نفي الإرادة تناقض يلزم منه خطؤك : إما في إثبات العلم ، [وإما]^(١) في نفي الإرادة .

وحينئذ فيقال : هؤلاء نفوا العلم والإرادة ، وأنت أثبت العلم دون الإرادة ، وهما متلازمان ، فيلزم خطؤك : إما في إثبات العلم ، وإما في نفي الإرادة .

وحينئذ فيقول : أدلتى المذكورة على ثبوت العلم صحيحة توجب

(١) وأما : ساقطة من الأصل : وأثبتها ليستقيم الكلام .

ثبوت العلم ، وإذا كان ذلك مسلتما للإرادة ، كان خطئي في نفي الإرادة ، فهذا هو الصواب ، دون أن يقال : كما وافقتهم على الخطأ في نفي الإرادة ، فوافقهم على الخطأ في نفي العلم .

وأما قوله في الوجه الثاني : « إن فعل الله واحد ، وهو المعلول الأول فينبغي أن لا يكون عالما إلا به » .

فيقال : إذا ثبت أن علمه بنفسه يستلزم علمه بمفعولاته ، وجميع الممكنات مفعولة ، لزم أن يعلمها كلها .

وأما قولهم : إنه أول ما أبدع العقل الأول ، فكلامهم في هذا خطأ ص ٤٣٦ في بيان فعله ، / لا خطأ في إثبات وجوب كونه عالما بمفعولاته ، ولا ريب أن قولهم في صدور الأفعال منه خطأ ، لكن لا يلزم من الخطأ في ذلك الخطأ فيما به قررت كونه عالما بمفعولاته .

ثم يقال : ولا يلزم أيضا على أصلهم أنه لا يعلم إلا العقل الأول ، بل يلزم علمه بكل شيء . وذلك لأنهم تارة يقولون : صدر عنه عقل ، وبتوسطه عقل ونفس وفلك ، وتارة يجعلون الثاني صادراً عن الأول ، وتارة^(١) يجعلون الأول شرطاً ، وتارة يجعلونه مبدعاً للثاني . ومنهم من يقول بلزوم جملة الفلك له .

وعلى كل تقدير فلا ريب أن علمه بالملزوم علماً تاماً يستلزم علمه باللائم . وكذلك العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، كما تقدم .

(١) في الأصل : تارة .

فأقصى ما يُقدر أن الأول كان علة للثاني ، فإذا كان عالماً بالأول عالماً تاماً ، لزم أن يعلم لوازمه ، التي منها علمه بفعله للثاني ، كما تقدم .
 فعلى كل تقدير لا يكون قول من سلبه العلم خيراً من قول من أثبته .
 وبهذا أجابه ابن رشد ، فقال ^(١) : « الجواب عن هذا أن الفاعل الذي هو في غاية العلم يعلم ما صدر ^(٢) عمّا صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر . فإن كان الأول في غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ما صدر عنه ، بوساطة أو بغير وساطة . وليس يلزم منه ^(٣) أن يكون علمه من جنس علمنا ، لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم » . ^(٤) ومن قرأ من شناعة القول بأنه لا يعلم إلا نفسه ، فهو معذور في هذا الفرار ^(٥) .

وقوله ^(٥) : « إن هذه الشناعة ^(٦) لازمة في مقال الفلاسفة ^(٧) في نفي الإرادة ونفي حدّث ^(٨) العالم ، فيجب ارتكابها ^(٩) كما ارتكب سائر

(١) في «تهافت التهافت» ، ق ٢ ، ص ٦٦٦ .

(٢) تهافت التهافت : الجواب عنه أن يقال : إن الفاعل الذي علمه في غاية العلم يعلم ما صدر . . .

(٣) تهافت التهافت : عنه .

(٤ - ٥) : هذا الكلام ليس في «تهافت التهافت» ، ويبدو أنه تلخيص من ابن تيمية للكلام الذي نقله ابن

رشد من «تهافت الفلاسفة» . انظر تهافت التهافت ، ق ٢ ، ص ٦٦٦ - ٦٦٧ .

(٥) أي الغزالي والكلام التالي هو كلام الغزالي الذي نقله عنه ابن رشد في «تهافت التهافت» ، ق ٢ ،

ص ٦٦٧ .

(٦) بدأ ابن رشد كلامه بقوله : ثم جاب هو فقال : قلنا : هذه الشناعة .

(٧) تهافت التهافت : لازمة من مفاد الفلاسفة .

(٨) تهافت التهافت : حدوث .

(٩) تهافت التهافت : ارتكابها .

الفلاسفة . ولا بد من ترك الفلسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

فيقال (١) : إذا كان هذا لازماً لمن نفي الإرادة والحدوث ، فيجب إثبات الإرادة والحدوث . فإن الرجوع إلى الحق خير من التماهى في الباطل ، لا يجب إذا تُرك بعض الحق أن يُترك سائرته ، بل يجب الاعتراف به كله ، وإلا فلا اعتراف ببعضه خير من جحده كله .

وقد تقدم تحقيق الأمر في تلازم العلم والإرادة .

قال أبو حامد (٢) : « ثم يقال : بم تنكر على من قال (٣) من الفلاسفة : إن ذلك « يعنى العلم » (٤) « ليس بزيادة شرف ، فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ليستفيد كمالاً (٥) ، فإنه في ذاته قاصر ، فَشُرِّفَ (٦) بالمعقولات إما ليطلع (٧) على / مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة ، وإما لتكمل ذاته المظلمة (٨) الناقصة ، وكذلك (٩) سائر المخلوقات . وأما ذات الله (١٠) فمستغنية عن التكميل ، بل لو قُدِّرَ [له علم] يكمل به (١١) ،

ص ٤٣٧

(١) الكلام الذى يبدأ بكلمة « فيقال » هو تعليق من ابن تيمية .

(٢) بعد كلامه السابق لإرادته ، وذلك في « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٠٠ (وقد نقله عنه ابن رشد في

« تهافت التهافت » ، ق ٢ ، ص ٦٦٨ - ٦٦٩) .

(٣) تهافت الفلاسفة : بم تنكره على من يقول .

(٤) عبارة « يعنى العلم » لوضاح من ابن تيمية .

(٥) تهافت الفلاسفة : ليستفيد به كمالاً .

(٦) تهافت الفلاسفة : ناقص ، والإنسان شرف . . .

(٧) في الأصل : لتطلع . والمثبت هو الذى في « تهافت الفلاسفة » .

(٨) تهافت الفلاسفة : المظلمة ، وهو خطأ مطبعي .

(٩) تهافت الفلاسفة : وكذا .

(١٠) تهافت الفلاسفة : الله سبحانه وتعالى .

(١١) في الأصل : لو قدر أنه يكمل به ، والمثبت من « تهافت الفلاسفة » .

لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة^(١) . وهذا كما قلت في السمع والبصر ، وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن^(٢) الله متزه عنه ، وأن المتغيرات الداخلة في الزمان ، المنقسمة إلى ما كان ويكون^(٣) لا يعرفها الأول ، لأن ذلك يوجب تغيراً في ذاته وتأثيراً .

ولم يكن في سلب ذلك [عنه]^(٤) نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان من الحواس^(٥) والحاجة إليها ، ولولا نقصان آدمي لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير^(٦) به .

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية : زعمتم أنه نقصان ، فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ، ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصاناً ، فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت^(٧) لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون فيه نقصان^(٨) ، وهذا لا يخرج عنه^(٩) .

(١) في الأصل : لكان ذاته من حيث ذاته ناقصاً . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٢) في الأصل : بأن . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٣) تهافت الفلاسفة : وسيكون .

(٤) عنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «تهافت الفلاسفة» .

(٥) تهافت الفلاسفة : في الحواس .

(٦) تهافت الفلاسفة : للضرر به . وذكر المحقق الاستاذ الدكتور سليمان دنيا في تعليقه في أسفل الصفحة :

« في الأصل : للتغير » .

(٧) في الأصل : تبيت . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٨) تهافت الفلاسفة : .. نقصان أيضاً .

(٩) تهافت الفلاسفة : منه .

فيقال : هذا الكلام متوجه على سبيل الإلزام والمعارضة ، يظهر به تناقض من أثبت له علما بمعلوم دون آخر، كابن سينا وأمثاله ؛ فإنه يلزمه فيما أثبتته نظير ما فر منه فيما نفاه ، فإن كان ذلك حقاً ، فيلزم أن لا يعلم شيئاً ولا نفسه ، وإن لم يكن حقاً ، فيلزم أن يعلم كل شيء .

ولا ريب أن هذا هو الصواب ، فهو يقول لهم : إن العلم : إن كان صفة كمال وشرف ، فمعلوم أن علمه بكل شيء أكمل من علمه ببعض الأشياء ، وإن لم يكن صفة كمال ، فلا يثبت شيء منه .

واستشهد على ذلك بأنكم نفيتم عنه السمع والبصر والعلم بالمتغيرات ، فإن كان نفي ذلك نقصا ، فقد وصفتموه بالنقص ، وإن لم يكن نقصا ، لم يكن نفي غيره نقصا .

وابن سينا يفرق بين علمه بالثابتات ، وبين علمه بالمتغيرات ، لثلا يلزم تغيره بتغير العلم .

وقد بين أبو حامد بعد هذا أنه لا محذور في علمه بالمتغيرات ، بل يلزمه إثبات العلم بذلك ، فإثبات العلم مطلقا هو الواجب دون نفيه ، وكل ما لزم من إثبات العلم ، فلا محذور فيه أصلا ، بل غايته ترجع إلى مسألة نفي الصفات والأفعال والاختيارات ، فليس لهم في نفي العلم إلا ما/ينشأ عن هذين السلبين . ص ٤٣٨

وقد بين فساد قول النفاة للصفات والأمور القائمة بذاته الاختيارات . وإذا كان علمه سبحانه بكل شيء ، مستلزما لثبوت هذين الأصلين ، كان ذلك مما يدل على صحتهما ، كما دل على ذلك

سائر الأدلة الشرعية والعقلية ؛ فإن ثبوت العلم بكل شيء ، مما هو معلوم بالاضطرار من دين المرسلين ، وما هو ثابت بقواطع البراهين .
فإذا كان مستلزما لإبطال هذين الأصلين ، اللذين هما من البدع التي أحدثها الجهمية ، كان هذا من الأدلة الدالة على اتفاق الحق وتناسبه ، وتصديق ما جاء به الرسول ، وموافقته لصريح العقل ، وأنه لا اختلاف فيما جاء من عند الله ؛ بخلاف الأقوال المخالفة لذلك ، فإنها كلها متناقضة .

وتدبر حجج النفاة ، فإنها كلها من أسقط الحجج ، كالقول الذي يقوله بعض الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ، فلا يكون من يعلم أشرف ممن لا يعلم ، ويقول : إنه إذا كان عالما فقد جعل ناقصا بذاته مستكلا بغيره .

أما الأول فمن القضايا البديهية المستقرة في الفطر : أن الذي يعلم أكمل من الذي لا يعلم ، كما أن الذي يقدر أكمل من الذي لا يقدر . ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام الإنكار الذي يبين أنها مستقرة في الفطر ، وأن النافي لها قال قولاً منكراً في الفطرة .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الزمر : ٩] ، فإنه يدل على أنه لا يستوى الذي يعلم والذي لا يعلم ، ويدل على أن التسوية منكورة في الفطر ، تُنكر على من سوى بينها .

كقوله تعالى : ﴿ قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أُمَّ الْأُنثَيْنِ أَمَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٤٣] .

وقوله : ﴿ قُلِ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ [سورة

يونس : ٥٩].

وقوله : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ

الرُّزْقِ ﴾ [سورة الأعراف : ٣٢].

وقوله : ﴿ قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ﴾ [سورة الأنعام :

١٤٨].

وكذلك قوله : ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ

وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِمَّا رَزَقْنَا حَسَنًا فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ

لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ . وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا

يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي

هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة النحل :

٧٥ : ٧٦].

وقوله : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة

النحل : ١٧].

وقوله : ﴿ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا

أَنْ يَهْدِي ﴾ [سورة يونس : ٣٥].

وكما أنه سبحانه في القرآن يبيِّن/ أن العالم القادر الذي يخلق ويأمر

ص ٤٣٩

بالعدل أكمل من غيره ، وأن هذا التفضيل مستقر في الفطر ، والتسوية

من منكرات العقول التي تنكرها القلوب بفطرتها ، وهي من المقدمات

البديهية المستقرة فيها ، فكذلك يبيِّن أن العادم لصفات الكمال ناقص ،

لا يمكن أن يكون رباً ولا معبوداً ، ويبين أن العلم بذلك فطرى مستقر فى القلوب .

كقوله تعالى عن الخليل : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾ [سورة مريم : ٤٢] .

وقوله تعالى : ﴿ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورَاءٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٨] .

وقوله : ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ الْأَبْرَاجَ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ﴾ [سورة طه : ٨٩] .

وقوله : ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴾ [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] .

وقوله : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقوله عن الخليل : ﴿ اتَّعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٥ ، ٩٦] .

وقوله أيضا : ﴿ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٢ ، ٧٣] .

وقوله : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٦٦ ، ٦٧] . وأمثال ذلك كثير .

والمقصود هنا أن كون العلم صفة كمال ، وكون العالم أكمل من الذى لا يعلم ، وكون عدم العلم نقصاً - هو من أبين القضايا البديهية المستقرة فى فطر بنى آدم .

وأما قول القائل : « إن العلم إنما احتاج إليه غير الله ليستفيد كمالاً : إما ليطلع على مصالحه ، وإما لتكميل ذاته المظلمة » .

فيقال له : هذا بعينه دليل على أن الذوات لا تكمل إلا بالعلم ، من جهة أنها لا تقدر أن تفعل ما تصلح ^(١) إلا به ، ومن جهة أنها بدونه مظلمة .

والرب فاعل لكل شيء ، وفاعل لكل فاعل ، فهو أحق بأن يكون عالماً من كل فاعل ، وذاته أكمل الذوات ، فهي أحق بأن يكون لها غاية الكمال ، وأن تكون برية من كل نقص .

وقول القائل : « ذات الله مستغنية عن التكميل » كلمة حق ، فإنها مستغنية عن أن يكملها أحد سواها ، لكن ما هى ذات الله المستغنية عن التكميل : أهى ذات مسلوية العلم وغيره من صفات الكمال ، فلا تعلم ولا تسمع ولا تبصر؟ أم هى الذات المتصفة بهذه الصفات ؟

أما الأول ، فلا حقيقة لتلك الذات ولا وجود لها ، /فضلاً عن أن يقال : ذات الله ، فإن ذاتاً ^(٢) لا تتصف بشيء من الصفات ، إنما تُعقل فى الأذهان لا فى الأعيان ، وذاتاً ^(٢) لا تتصف بصفات الكمال

ص ٤٤٠

(١) فى الأصل : يصلح .

(٢) فى الأصل : ذات ، وهو خطأ .

ليست خالق المخلوقات ولا وجود لها ، ولو قُدِّر وجودها فهي من أنقص
الذوات ، بل كل حيوان أكمل منها ، فإننا نعلم بصريح المعقول أن الحيَّ
أكمل مما ليس بحيٍّ ، والعالم أكمل مما ليس بعالم ، والقادر أكمل مما
ليس بقادر .

وقول القائل (١) : « لو قُدِّر له ما يكمل به لكانت ذاته من حيث
ذاته ناقصة » قول باطل من وجوه .

أحدها : أن ذاته المجردة عن الصفات لا حقيقة لها ، أو نقول : لا
نعلم ثبوتها ، أو نعلم أن الذات المجردة عن الكمال معدومة .

ولفظ « ذات » لفظ مؤلَّد ، وهو تأنيث « ذو » ، ومعنى ذات : أي
ذات علم ، وذات قدرة ، وذات حياة .

فتقدير ذات بلا صفات ، تقدير المضاف المستلزم للإضافة بدون
الإضافة .

ولهذا أنكر طائفة من أهل العربية كابن برهان والجواليقي النطق بهذا
اللفظ ، وقالوا : هذا مؤنث ، والرب لا يجرى عليه اسم مؤنث ، ولكن
الذين أطلقوه عَنَّا به نفساً (٢) ذات علم ، أو حقيقة ذات علم .

وفي الجملة فتقدير الذات ذاتا مجردة عن الصفات ، هو الذي أوقعه
في هذه الخيالات الفاسدة .

(١) الكلام التالى هو كلام الغزالي الذى سبق وروده ، وأصلحت العبارة هنا كما في «تهافت الفلاسفة»
فغيرت العبارة إلى ما أثبتته بدلا من : لكان ... ناقصا .

(٢) في الأصل : نفس .

وقوله (١) : « الذات من حيث ذاته » : إن إراد به أن الذات من حيث هي لا صفة لها ، فهذه لا وجود لها ، فضلا عن أن تكون كاملة .
وإن أراد من حيث حقيقتها الموجودة ، فهي من تلك الجهة لا تكون إلا متصفة بصفات الكمال .

قوله (٢) : « وهذا كما قلت في السمع والبصر والعلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان ، فإنك وافقت سائر الفلاسفة على أن (٣) الله متزه عنه » إلى قوله (٤) : « وهذا لا مخرج منه » .

فيقال : لا ريب أنه لا مخرج لابن سينا من هذا الإلزام ، فإنه إذا لم يكن عنده عدم العلم بالجزئيات نقصا ، كذلك عدم العلم بالكليات .
وإن قال : عدم علمه بها كمال ، أمكن منازعوه أن يقولوا : نفي علمه بالثابتات كمال .

وإذ قال : أنا نفيت عنه ، لأن إثباته يفضى إلى التغيير .

قالوا له : ونحن نفينا ذاك لأنه يفضى إلى التكثر .

فإذا قال : ذاك التكثر ليس بممتنع .

قيل له : وهذا التغيير ليس بممتنع . وذاك أنه جعل التكثر في الإضافات ، فإن كان هذا حقاً ، أمكن أن يقال بالتغيير في نفس الإضافات .

(١) أى النزالي وهو كلامه الذى سبق قبل صفحات ، ص ١٥١ .

(٢) وهو كلام النزالي الذى سبق ، ص ١٥١ .

(٣) فى الأصل : بأن . وسبق الإشارة إلى ذلك .

(٤) انظر ما سبق ، ص ١٥١ . وسبق : لا مخرج عنه .

وذلك أنه إن قال : إن نفس العلم إضافة ، فالتكثّر والتجدد في [العلم] إضافة^(١) .

وإن قال : بل هو صفة مضافة ، والتكثّر في المعلوم/ لا في العلم ، ص ٤٤١
بل يعلم بعلم واحد جميع المعلومات ، كما يقوله ابن كُلاب والأشعري
ومن وافقهما .

قيل له : والتغير في المعلوم لا في العلم ، لأن العلم واحد لا يتعدد ،
فضلا عن أن يتغير .

وإن قال : هذا باطل ، فإن العلم بأن سيكون الشيء ، ليس هو
العلم بأن قد كان .

قيل له : وكذلك العلم بالسماء ، ليس هو العلم بالأرض . وأنت
تقول أبلغ من ذلك ، تقول : ليس العلم إلا العالم ، بل تقول : العلم
والعالم شيء واحد .

ومعلوم أن هذا القول أبعد عن المعقول ، من قول من قال : العلم
بالمعلومات شيء واحد . فإن هذا يقول : إن العلم ليس هو العالم ولا هو
المعلوم ، بل هو صفة للعالم .

ولا ريب أن ابن سينا يتناقض في هذه المواضع . فتارة يجعل العلم
زائدا على الذات العالمة ، وتارة لا يقول بذلك .

فإنه قال ، لما رد على من قال باتحاد العاقل بالمعقول^(٢) : « فيظهر

كلام ابن سينا في
الإشارات ، ورد ابن
تيمية عليه

(١) في الأصل : فالتكثّر والتجدد في إضافة . ولعل ما أثبتته يستقيم به الكلام .

(٢) الكلام التالي هو كلام ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٧٠٦/٤ . وسبق وروده في

هذا الجزء (ص ٣٤) وقابله هناك على « الإشارات » .

لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجود ، تتقرر فيها الجلايا^(١) العقلية ، تقرير^(٢) شيء في شيء آخر .

فصرّح بأنه يتقرر في ذات العاقل الجلايا^(٣) العقلية تقرير شيء في شيء آخر ، وهذا خلاف قول : العاقل والمعقول والعقل شيء واحد .

والمقصود قبول ما يقوله من الحق، وهو ما أثبتته من كون الرب عالماً بالأعيان الثابتة ، وبيان صحة حجته على ذلك .

وأما ما نفاه من علمه بالجزئيات ، فحجته على نفيه ضعيفة .

وقد بين أبو حامد وأبو البركات وغيرهما ، أنه يلزمهم القول بعلمه بالجزئيات ، وبيّنوا فساد ما نفّوا به ذلك .

قال ابن سينا^(٤) : « إشارة : الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها ، منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه يتخصص به^(٥) ، كالكسوف الجزئي^(٦) ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافق^(٧) أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، ويعقلها كما يعقل^(٨) الجزئيات ، وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها^(٩) ، الذي يحكم أنه

(١) في الأصل : الخلايا . والمثبت من « الإشارات » . ووردت الكلمة من قبل : القضايا .

(٢) الإشارات : تقرر .

(٣) في الأصل : الخلايا .

(٤) في « الإشارات والتنبيهات » ، ٣ ، ٤ / ٧١٧ - ٧٢٠ .

(٥) الإشارات : متخصص به .

(٦) في الأصل : الجزئية . والمثبت من « الإشارات » .

(٧) الإشارات : توافي .

(٨) الإشارات : وتعقلها كما تعقل ...

(٩) لها : سابقة من « الإشارات » ، ٣ ، ٤ / ٧١٨ .

وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده ، بل مثل أن نعقل^(١) أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما فى مقابلة كذا . ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع . وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل [يعقل أن]^(٢) بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين/فى وقت من زمان أول الحالين ص ٤٤٢ محدود . عقله ذلك أمر ثابت قبل الكسوف^(٣) ومعه وبعده . هذا لفظه .

قلت : وهذا الذى ذكره إنما يتأتى فى الأمور الدائمة عنده ، كالشمس والقمر والكواكب والأفلاك ، فإنه يعلمها بأعيانها ، فإنها دائمة .

وأما الأمور المتجددة ، مثل حركاتها ، ومثل الكسوف والخسوف ، والإهلال والإبدار ، ومثل أشخاص الناس والحيوان ، فهذه لا يتصور أن يعقلها إلا على وجه كلى ، مثل أن يعلم أنه فى كل شهر يحصل إهلال وإبدار ، وفى كل سنة يحصل مصيف وشتاء . فأما العلم بإهلال معين

(١) الإشارات : تعقل .

(٢) فى الأصل : العاقل لأن . والثبت من « الإشارات » ، ٣ ، ٤ / ٧١٩ .

(٣) الإشارات ٣ ، ٤ / ٧٢٠ : قبل كون الكسوف .

وإبداً معين وكسوف معين ، فهذا جزئى حادث كائن بعد أن لم يكن ، زائل بعد ما كان ، فإن علمه بعينه لزم ما حذروه من التغيير فى علمه ، فإنه إذا علمه قبل وجوده ، علمه معدوماً سيوجد ، ثم إذا وجد علمه موجوداً ، ثم إذا زال علمه معدوماً قد كان ، وهذا الذى فروا منه .
ولو علم الجزئيات بأعيانها بعلم ثابت ، لزم وجود ما لا نهاية له من المعقولات دائماً فى ذاته .

وأما قوله ^(١) : « مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى وقت كذا ، وهو جزئى فى مقابلة كذا ، ثم ربما وقع ذاك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله ، وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان عالماً بجزئى » .

فيقال : هذا الكسوف المعلوم أهو كسوف واحد بالعين أم بالنوع ؟
فالأول أن يعلم أن الشمس تُكسف فى برج الحمل فى السنة الفلانية سنة الطوفان .

والثانى أن يعقل أنها كلها [إن] ^(٢) حصلت فى برج كذا على وجه كذا كسفت .

فإن قيل : إنه كسوف معين ، فهذا إذا كان عقله ثابتاً أبداً ، يكون

(١) وهو الكلام الذى سبق وروده ومقابلته قبل صفحات .

(٢) إن : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

قد عقل قبل وجوده . وحيثئذ يكون معدوما لا موجودا ، والعلم بأنه موجود جهل ، والعلم بأن سيوجد هو الذى فروا منه .

وإن قالوا : نعلم أنه إذا حصل الشيء المعين الجزئى حصل الكسوف ، وإن لم نعلم متى يحصل ذلك .

قيل : فثقل هذا لا يكون إلا إذا كان المعلوم كلياً ، وهو أن نعلم أنه إذا حصل ذلك الأمر المعين على الوجه المعين حصل الكسوف ، وهذا العلم كلى لا جزئى .

ففى الجملة الجزئى لا يكون جزئياً إلا إذا انحصر شخصه ومنعَ تصويره من وقوع الشركة فيه ، /وهذا إذا لم يكن أمراً ثابتاً ، بل أمراً حادثاً ، فلا يعلم على وجهه إن لم يُعلم وقته المعين . ص ٤٤٣

وحيثئذ فيكون العلم به قبل وقته ، وإلا فإذا عُلم أنه متى حصل كذا على وجه كذا حصل الكسوف ، فهذا كلى . وإن عُلم أنه لا بد أن يحصل ، فإنه كلى من حيث الزمان ، فإن تصويره لا يمنع اشتراك الأزمنة^(١) فيه ، فلم يُعلم إلا على وجه كلى لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه .

وقولهم مع هذا : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات والأرض ، مغالطة بل لم يعلم شيئاً من الأمور المعينة الحادثة ألبتة ، بل هو عازب عنه ، لا يدرى أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلى من

(١) فى الأصل : الأزمة ، وهو تحريف .

حيث هو كلي ، لا يفيد تصور المعينات ، والوجود ليس فيه إلا المعينات ، فلا يكون تصور شيئا من المعينات الحادثة .

وقد بين ذلك شارحو كلامه فقال الطوسي^(١) : « يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن أن يتغير ، وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ، ليعين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثاني . وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجرى مجراها من الآلات الجسمانية » .

كلام الطوسي في « شرح
لإشارات » ورد ابن
تيمية عليه

قال^(٢) : « وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته متعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها . فلا تدخل التصديقات^(٣) في ذلك » يعني بذلك أن التصديق إنما يكون كلياً وجزئياً باعتبار ما فيه من التصور : هل هو جزئي أو كلي ؟

قال^(٤) : « فإن قولنا : هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت ، [جزئي]^(٥) . وقولنا : الإنسان يقول القول في وقت ، كلي . ولم يتغير فيها إلا حال^(٦) الإنسان ، والقول ، والوقت ، والجزئية بالكلية^(٧) . »

(١) في « شرحه على الإشارات » ، ٣ ، ٤ ، ٧١٧/٤ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٤ ، ٧١٧/٤ .

(٣) شرح الطوسي : ولا مدخل للتصديقات . .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٤ ، ٧١٧/٤ - ٧١٨ .

(٥) كلمة « جزئي » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « شرح الطوسي » .

(٦) في الأصل : حلال ، وهو تحريف . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٧) شرح الطوسي : . . الإنسان والوقت والقول بالجزئية والكلية .

ولقائل أن يقول : بل نفس النسبة لا تكون جزئية وكلية ، فإنه إذا قيل : هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت كان الجميع جزئيا . وإذا قيل : يقول أقوالا حسنة ، أو يقول هذا القول دائما ، كان الثاني كلياً ، فإن تصوره لا يمنع من وقوع الشركة فيه .

فإن قلت : المحمول ، الذى هو خبر المبتدأ عن أحدهما ، قول معين ، وفى الآخر قول مطلق ، فالجزئية والكلية إنما وقعا فى التصورين . قيل : إن أريد ذلك لم يكن لنا تصديق غير التصورات ، فلا حاجة إلى نفي الكلية عنه .

ولكن المعروف أن هذا القول هو الخبر المحمول على المبتدأ المحبَر به عنه ، وهو قول معين جزئى ، ونسبته إليه هو التصديق المغاير للتصورين ، /فإن التصديق يُراد به الجملة كلها ، فيكون التصور بعضه ص ٤٤٤ بعينه ، ويُراد به النسبة الحكيمية ، فيكون التصور شرطا فيه . وإذا أريد به هذا فنسبة القول المعين إلى المعين تصديق ، فإن عنيت النسبة من جميع الوجوه ، بحيث يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها ، فهي جزئية ، وإن لم يمنع ذلك فهي كلية .

مثل كونه يقوله دائما ، أو الإخبار عنه بأنه يقوله فى وقت ما ، فإن هذا لا يمنع كونه يقوله فى هذا الوقت وفى غيره ، بل لا يمنع أن يقوله بالعربية وبالعجمية ، فهو كلى بالنسبة إلى العربية والعجمية .

وبالجملة فما لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فهو كلى ، سواء كان احتمال الشركة لدخوله أشخاصا أو أزمنة أو أمكنة أو لغات أو غير

ذلك من الأمور ، وهذا مما يبين أنه من لم يقل إن الرب يعلم الجزئيات ، فإنه يلزمه أن لا يعلم شيئاً من الموجودات ، فإنه ما من موجود إلا وهو متميز عن غيره ، بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

ولهذا لم يمنع ابن سينا كونه يعلم الجزئيات الثابتة الدائمة على أصله ، كالسموات والنجوم ، وإنما منع علمه بالمتغيرات ، فرارا من قيام الحوادث به ، مع أن أساطين من أساطين الفلاسفة ، ومن وافقهم من المتأخرين ، يقولون : إنه تقوم به الحوادث ، ولا حجة له على نفي ذلك أصلا ، إلا ما ينفي به قيام الصفات ، وإثباته للعلم يستلزم إثبات الصفات كما تقدم بيانه ، فعلم أن إثباته للعلم بالكلية دون الجزئيات في غاية التناقض .

قال الطوسي^(١) : « وكل جزئى يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه ، وما تصير^(٢) تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل^(٣) ، ولا يتناولها البرهان والحد ، بسبب انضياف^(٤) معنى الإشارة الحسية إليها ، وما^(٥) يجرى مجراها من المخصصات ، التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالحس^(٦) وما يجرى مجراه ، فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل ، ويتناولها البرهان والحد ،

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ٣ ، ٤ ، ٧١٨ .

(٢) شرح الطوسي : في شخصه إنما تصير .

(٣) العقل : ساقطة من « شرح الطوسي » .

(٤) في الأصل : انصاف . والمثبت من « شرح الطوسي » .

(٥) شرح الطوسي : أو ما .

(٦) شرح الطوسي : إلا الحس .

وكان الحكم المتعلق بها - حين كونها جزئية - باقيا بحاله ، اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقا بالأمر المخصصة من حيث هي مخصصة .

قال^(١) : « وإذا ثبت هذا فنقول : كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع » يعنى طبائع كلية^(٢) « وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها ، /كتلاقيها وتباينها ، وتماسها وتباعدها ، وتركيبها وتحللها ؛ من ص ٤٤٥ حيث هي متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التي تحدث : معها وبعدها وقبلها ، من حيث يكون الجميع واقعا^(٣) في أوقات يتحدد بعضها ببعض ، على وجه لا يفوقه^(٤) شيء أصلا ، فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المنصرفة^(٥) ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغادر^(٦) إياها بشيء ، وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم آخر ، لو حصلت في الوجود ، مثل هذا العالم بعينه ، فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها ، غير متغيرة بتغيرها .
هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي .

فيقال : فعلى هذا التقدير لا يكون الربُّ عالما بشيء من هذه الأمور

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ٣ ، ٤ ، ٧١٨ - ٧١٩ .

(٢) عبارة « يعنى طبائع كلية » ليست في « شرح الطوسي » وإنما هي عبارة أضافها ابن تيمية ليشرح بها الكلام السابق .

(٣) في الأصل : واقعة . والمثبت من « شرح الطوسي » ٣ ، ٤ ، ٧١٩ .

(٤) شرح الطوسي : لا يفوته .

(٥) شرح الطوسي : المنصرفة .

(٦) شرح الطوسي : غير مغادرة .

الموجودة ، ولا فاعلا لها ، إذا كان علمه بها هو إبداعه لها ، فإن العلم بالجزئيات ، على هذا الوجه الكلي ، لا يتضمن العلم بشيء من المعينات ، ولا يكفي هذا العلم في وجودها ، فضلا عن أن يكون هو إيجادها .

فإننا إذا علمنا أن بنى آدم لا بد أن تحصل لهم شهوة الأكل فيأكلون ، وإذا أكلوا فلا بد أن تحصل لهم فضلة فيتغطون ، ولا بد أن تحصل لهم شهوة النكاح فيجامعون ، ولا بد أن يحصل إنزال وحبل ، فتحبل النساء ويلدن^(١) ، ولا بد أن يموتوا - كان هذا علما كليًا يتضمن أنه لا بد من وجود أكل وتخل^(٢) ، ونكاح وإنزال ، وحبل وولادة وموت ، بحيث لو قيل : إن في الآدميين من لا يموت ، أو من لا يأكل ويشرب وينام ، ونحو ذلك - كان ذلك العلم الكلي مناقضا لهذا القول .

ولو قيل : إنه لم يبق من ينكح ويحبل ، ويلد ويموت ، كان ذلك العلم الكلي دافعا لهذا القول ، كما إذا علمنا أن نبيا لا يخبر إلا بالصدق ، وعلمنا أنه أخبر بأخبار لا نعرف أعيانها - علمنا أنها كلها صادقة ، ولم يكن في مجرد هذا العلم الكلي علم شيء منها .

وإذا علمنا أن كل دليل شرعى دل على الإيجاب أو التحريم ، وجب إثبات موجهه من الإيجاب أو التحريم ، كان هذا علما كليًا ، ولم يكن فيه علم بشيء من أعيان الأدلة الشرعية ، ولا بالأحكام المعينة الشرعية .

(١) في الأصل : ويلدون ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : وتخل ، وهو خطأ .

وإذا علمنا/أن الإهلال لا يكون إلا في أول الشهر ، والإبذار لا يكون إلا في وسطه ، وأن كسوف الشمس لا يكون إلا عند الاجتماع قبل الإهلال ، وكسوف القمر لا يكون إلا في الليالي^(١) البيض في الإبذار - لم يكن في مجرد هذا العلم ما يوجب أن يُعلم : هل الهلال طالع في هذا الوقت أم لا ؟ وهل هو مبدر أم لا ؟ وهل هو خسوف أم كسوف أم لا ؟

وكذلك إذا علمنا أن الشمس تدور ما بين رأس السرطان والجدى ، لا يصعد هذا غاية صعودها ، وهذا غاية هبوطها ، وفي صعودها يكون الصيف ، وفي هبوطها يكون الشتاء ، ونحن لا نعلم هل هذا الوقت صيف أو شتاء ، وهل هي صاعدة أو هابطة - لم يكن في هذا العلم الكلي ما يفيد معرفة ما وجد في الخارج من أحوالها ، لكن فيه أنها لا تخرج عن هذا القانون الكلي ، وهكذا سائر العلوم الكلية .

لكن العلم بجميع حوادث الوجود على الوجه الكلي ، أعم من العلم ببعض حوادثه . ومع ذلك فليس في ذلك علم بشيء من الموجودات الحادثة .

وأيضاً فمجرد هذا العلم الكلي لا يكفي في وجود المعينات ، فالمعِين لا يوجد إلا بتصور معيّن وإرادة معيّنة ، وإلا فن أراد أن يكرم الأبرار ، ويعاقب الفجّار ، ويقبل شهادة العدول ، ويردّ شهادة أهل الزور ، وهو لا يعرف أعيان هؤلاء وهؤلاء - لم يمكنه فعل شيء من ذلك الأمر الكلي الذي عزم .

(١) في الأصل : في ليال ، وهو تحريف

ومن أراد أن يأكل طعاما ، ويلبس ثوبا ، وليس له قصد في طعام بعينه ، وثوب بعينه ، إن لم يحصل له طعام معين ، وثوب معين ، بحيث تكون له إرادة معينة وتصور معين - امتنع أن يأكل ويلبس ، لكن قد يكون قصده للمعین ، هو لكونه هو الميسور المقذور عليه ، ولو حصل غيره لقام مقامه ، ليس له إرادة في أحدهما دون الآخر ، إلا لكونه هو الذى تيسر وقدر عليه ، فهنا يكون سبب تعيين الإرادة هى القدرة .

وكذلك من قصده أن يعطى الزكاة للأشكال الكلية التى ذكرها الله فى كتابه ، وليس له غرض فى شخص بعينه ، فهو يعطى من علم أنه منهم ، ومن أمكنه أعطاه . [ومن أراد شخصا معينا ،]^(١) فلا يتعين حتى يحصل له تصور معين وإرادة معينة ، لكن التعيين يكون لأجل علمه المعين وقدرته المعينة ، لا لكون إرادته الأولى دعتة إلى أداء الزكاة وصرفها فى الأنواع المذكورة فى القرآن - فكانت [إرادته] إرادة لمعين^(٢) .

وكذلك من قصده أن يتطهر/كما أمره الله ، فهو يقصد الطهارة بماء ، أى ماء كان ، وهذه إرادة كلية ، ثم لا يمكنه أن يتطهر إلا بماء معين ، يتصور تصورا معينا ، ويريد التطهر به إرادة معينة .

ص ٤٤٧

وكذلك من قصده أن يعتق رقبة وجبت عليه فى كفارة ، وكذلك من غرضه أن يزوج وليته من كُفُو ، ومن قصده أن يشتري طعاما من

(١) ما بين المعقوفين ليس من الأصل ، ولكنه كلام أضفته ليستقيم معنى الكلام التالى .

(٢) فى الأصل : كانت إرادة لمعين ، ولعل ما أثبتته يستقيم به الكلام .

شخص ، وكذلك من غرضه أن^(١) يستفتى من يفتيه بحكم الله ، ومن غرضه أن يحاكم خصمه إلى من يحكم بينها بالحق ، وأمثال ذلك . فهؤلاء قصدهم ابتداءً أمراً مطلقاً كلياً ، ليس غرضهم شخصاً بعينه ، لكن لا يحصل مقصودهم إلا إذا قصدوا شيئاً معيناً ، وإلا فما دامت ليس معهم إلا الإرادة المطلقة ، لا يفعلون شيئاً ، إذ المطلق لا وجود له في الأعيان ، فلا يمكن وجود كلي في الخارج مع كونه كلياً قط ، فمن لم يعلم إلا الكلليات ، لم يمكنه أن يفعل شيئاً قط ، ولا يكون عالماً بشيء من الموجودات ، فإن الموجودات في الخارج ليس فيها كلي . فعلى قول هؤلاء لم يعلم الله شيئاً من الموجودات ، بل ولا فعل شيئاً من الموجودات . وهذا أمر قطعي لا حيلة فيه ، كلما تدبره العاقل تبين له فساد هذا القول .

وما استثناه ابن سينا من كونه يعلم الموجودات الثابتة بأعيانها ، لا يصح استثنائها ، فإن تلك أيضاً حادثة على القول الحق ، ويلحقها التغير كما يلحق غيرها ، فيجب إذا لم يعلم إلا الكلليات أن لا يعلمها ، وعلى قول أولهم إنها أزلية أبدية ، فهي مستلزمة للتغيرات ، أما الأجسام فإنها لا تزال متحركة ، وأما العقول فلا حقيقة لها ، وبتقدير ثبوتها ، فإنها علل الأجسام المتغيرة عندهم .

وقد تقدّم أصله : أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فالعلم بالعلل إنما يوجب العلم بمعلولها ، والعلة أوجبت معلولات جزئية متغيرة ،

(١) في الأصل : من ، وهو تحريف .

فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه . وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة ، لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكره .

ومما يوضح هذا أن الشرائع جاءت بالأحكام الكلية ، مثل إيجاب الزكوات ، وتحريم البنات والأخوات ، ولا يمكن أمر أحد بما أمره الله به ، ونهيه عما نهاه الله عنه ، إن لم يُعلم دخوله في تلك الأنواع الكلية ، وإلا فعجرد العلم بها ، لا يمكن معه فعل مأمور ولا ترك محظور ،/إلا بعلم معين ، بأن هذا المأمور داخل فيما أمر الله به ، وهذا المحظور داخل فيما نهى الله عنه. وهذا الذي يسمّى تحقيق المناط .

ص ٤٤٨

إذا تبين هذا ، فقول القائل : « كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع » إلى آخره .

يقال له : أتريد أنه ^(١) أدركها كلية ، مثل أن يدرك أن في العالم حاراً وبارداً ، وأنها يلتقيان على وجه كذا ؟ أو تريد أنها إدراك الطبائع الموجودة المعينة ؟

فإن أردت الأول ، لم يكن في العلم بذلك علم بشيء من الموجودات .

وإن أردت الثاني ، فإنه يلزم من العلم بها ، العلم بلوازمها ، كما تقدم من أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، فيلزم من ذلك أن يعلم جميع معلولاتها ولوازمها . وليس في المعينات إلا ما هو معلولها

(١) في الأصل : أنها ، وهو خطأ .

ولوازمها ، فيلزم العلم بكل شيء جزئي على سبيل التعيين ، ويلزم العلم بطوله وعرضه وعمقه وقدره ، سواء كان من الكم المتصل أو المنفصل .

ولهذا كان قول المرسلين : إن الله أحصى كل شيء عددا ، فهو يعلم أوزان الجبال ، ودورات الزمان ، وأمواج البحر ، وقطرات المطر ، وأنفاس بني آدم : ﴿ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٩] .

يبين هذا أنه قد تقدم أن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها ، وهي الموجب ، والرب سبحانه هو موجب بمشيئته وقدرته لكل ما يشاؤه .

وهم يسمونه علة ، وهو إنما يوجد شيئا معينا ، لا يوجد شيئا كليا ، إذ الخارج ليس فيه شيء كلي ، فيجب أن يكون علما بكل شيء جزئي ، كما أنه خالق لكل شيء جزئي . وإن كان له علم عام كلي بالأمر الكلية ، فلا منافاة بين هذا وهذا ، بل مخلوقه له علم بالكلية والجزئيات ، فالخالق أولى بذلك .

وقولهم : إن إدراكها على هذا الوجه إنما يحصل بالإحساس أو التخيل .

فيقال لهم : لا ريب أن الله سميع بصير ، يسمع ويرى ، سبحانه وتعالى .

وقد روى ابن أبي طلحة ، عن ابن عباس ، في قوله تعالى : ﴿ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٣] ونحو ذلك . قال : إلا

لنرى^(١) . ففسّر العلم المقرون بالوجود بالرؤية ، فإن المعدوم لا يُرى ، بخلاف الموجود ، وإن كانت الرؤية تتضمن علما آخر .

وقال الطوسي في شرح كلام ابن سينا^(٢) : « قوله^(٣) : الأشياء الجزئية

قد تعقل ، كما تعقل الكليات ، إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة ، وقيدتها بقوله : « من حيث تجب بأسبابها » ليكون الإدراك/ لتلك الأشياء ، مع كونه كليا يقينيا ، غير ظني .

ص ٤٤٩

ثم قال^(٤) : « منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه » : أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك ، لا أنها^(٥) غير موجودة في غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره . والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها ، من حيث هي طبائع أيضا . ثم قال : « تخصص به » أى تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ ، وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئي ، من حيث هو

(١) قال ابن الجوزي في تفسيره « زاد المسير » ١٥٥/١ : « إلا لنعلم . فيه أربعة أقوال . أحدها : لئرى . والثاني : لئير ، رُويَا عن ابن عباس . وذكر الطبري في تفسيره (ط . دار المعارف) ١٦٠/٣ : « وقال بعضهم : إنما قيل ذلك ، من أجل أن العرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم . . . وزعم أن معنى قوله : « إلا لنعلم » بمعنى : إلا لئرى من يتبع الرسول . وقال المقطبي في تفسيره ١٥٦/٢ : « قوله تعالى : إلا لنعلم من يتبع الرسول - قال على بن أبي طالب رضی الله تعالى عنه : معنى « لنعلم » : لئرى ، والعرب تضع العلم مكان الرؤية ، والرؤية مكان العلم » .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٤/٧١٩ .

(٣) شرح الطوسي : قوله .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ٣ ، ٤/٧١٩ - ٧٢٠ .

(٥) شرح الطوسي : في شخصه ذلك ، لأنها . .

جزئى ، لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ، ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .

قال^(١) : «وقوله : «إن العاقل لأن بين كون القمر في موضع كذا» إلى آخره ، معناه^(٢) : أن من يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلا ، وبين كونه في أول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل ، كالوقت^(٣) الذى سار فيه القمر من أول الحمل عشر درجات ، فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً^(٤) قبل وقت الكسوف ومعه وبعده .

فيقال له : هذا الذى تصور هذا الكسوف تصور أنه يكون في عام معين ، أو تصوره مطلقا ، كتصوره أنه إذا كان في عشر درجات من الحمل ، مع أمور أخرى ، يكون كسوف . فإن كان الأول ، فذاك كسوف جزئى معين . وتصوره يكون قبله ومعه وبعده . وإن كان الثانى ، فهذا يكون محققا تارة ، ومقدراً أخرى . أما المقدور ، فأن يعلم أنه كلما حصل القمر في موضع كذا ، والشمس في موضع كذا ، حال القمر بين نور الشمس وبين الناس فانكسفت . ولكن هذا ليس فيه علم بوقوعه لا مطلقا ولا معيناً .

(١) بعد كلامه السابق ٣ ، ٤/٧٢٠ ، إلا أنه قال : « . . . كذلك . وباقى كلامه ظاهر إلى قوله : وهو

أن العاقل . . . الخ .

(٢) شرح الطوسى : ومعناه .

(٣) شرح الطوسى : فالوقت .

(٤) فى الأصل : أمر ثابت ، وهو خطأ . والثبت من « شرح الطوسى » .

والثاني أن يعلم أنه لا بد أن تقع هذه المحاذاة بين الأرض والقمر والشمس ، وإنما تقع إذا كان كذا ، فهذا علم كلي ، لا يُعلم به شيء من الكسوف الموجود .

ثم يقال : والعلم بهذا ممتنع ، إن لم يعلم الكسوفات الجزئية . وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة في أوقات محدودة . والعلم بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئي ، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه ، فلا يُتصور مع العلم بأسباب الحوادث ، أن يُعلم علم كلي ، إلا وتُعلم الجزئيات الواقعة ، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلًا .

ولهذا لما كنا لا نعلم عامة الأسباب لم نعلم ما يكون ، وإذا علمنا أسباب شيء ، علمنا وقوعه قبل وقوعه ومع وقوعه ، كمن علم أنه سيُبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنه يُبعث إذا كانت أمور ، فإذا علم أنها لم تكن ، علم أنه لم يبعث ، وإن علم أنها كانت ، علم أنه بُعث . وكثير مما يتكلم فيه الناس من مقدمة المعرفة ، يكونون قد علموا جزء السبب ، ولم يعلموا تمام السبب ، ولا علموا مانعه ، فيصيرون أحيانًا ، ويكون خطوهم أكثر من صوابهم ، لأن ما فاتهم من العلم بتمام السبب والموانع أكثر مما علموه .

وقد تقدم قول ابن سينا : « قد تعقل الكلليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه من ينحصره بتخصص به .

وقد قال في شرحه ^(١) : « أي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك

(١) يقصد ابن تيمية الطوسي ، وسبق كلامه قبل قليل .

المبدأ ، وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك ، لأن الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .

فيقال : هذا الكلام يبين في أنها لا تعقل على هذا الوجه إلا جزئية لا كلية ، لأنها إذا عقلت من حيث يجب بسببها المعين الجزئي ، لزم أن تعقل جزئية . وأما إذا عقلت من حيث تجب بسبب كلي عقلت كلية ، لكن رب العالمين هو واحد معين ، ليس أمراً مطلقاً كلياً ، فهو يعلم نفسه علماً معيناً ، يمنع من وقوع الشركة فيه ، لا يعلمها علماً كلياً ، لا يمنع من وقوع الشركة فيه . وحينئذ فيعلم كل ما صدر عنه على هذا الوجه ، وقوله : « انحصر نوعه في شخصه » دليل على ذلك .

وقول الطوسي : « قوله : منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه » أي منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة في شخصه ، ذلك لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره ، إنما تستقيم في طبائع المخلوقات . وأما الخالق تعالى فلا يجوز أن تكون صفته ثابتة لغيره .

والكلام إنما هو في أن علمه بنفسه يوجب العلم بالمخلوقات ، وبه تجب الممكنات ، وليس في الأسباب ما يوجب شيئاً من الممكنات ، إلا وهو سبحانه وتعالى ، وكل ما سواه فإنما يوجب بشركة من غيره ، وهو سبحانه لا شريك له . ثم كيف يتخصص بالمبدأ إن لم يكن مختصاً ، كما تقدم ؟

ففي الجملة كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم - على علمه بشيء من الأشياء ، يدل على علمه بالجزئيات .

وقول القائل : إنه يعلم الكلّيات دون الجزئيات ، كلام متناقض ، يستلزم أنه لم يخلق شيئا ولا يعلم شيئا من الموجودات .

ص ٤٥١ وقوله مع /ذلك إنه : لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، تليس منه ، كقولهم : العالم محدث ، يريدون به أنه معلول مع قدمه ، وإلا فكل ذرة من ذرات المحدثات عازية عنه عندهم . وكونها تجب وصف كلي باقٍ أزلا وأبدا ، لا يوجب العلم بها كما ذكره . ومضمون كلامه أنه يعلم ولا يعلم ، فهو كلام متناقض . ثم الأدلة الدالة على علمه تستلزم علمه بالجزئيات ، وليس لابن سينا ما يبطل ذلك ، إلا كون ذلك يفضى إلى تغير العلم ، لكونه يعلم أن سيكون الشيء ، ثم يعلم أنه قد كان ، وهذا إن أبطله من جهة أنه نقص في العلم فهو باطل ، فإن هذا هو علم للشيء على ما هو عليه ، فإنه علمه معلوما لما كان موجودا ، وعلم أنه سيوجد ، ثم لما وجد علمه موجودا ، ثم إذا عدم بعد ذلك علم أن قد كان ثم عدم .

فهذا هو العلم المطابق للمعلوم ، وما سوى ذلك فهو جهل لا علم . وإن أنكره من جهة أنه يحدث تحول العلم بتحول المعلوم ، وأن ذلك تغير - فقد عُرف قول المانعين من هذا الأصل ، وأنه في غاية الضعف والفساد ، مخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول ، لا سيما ومن منع ذلك ، من الجهمية ومن اتبعهم ، إنما منعه لاعتقادهم أن ذلك يناقٍ القدم .

وابن سينا وإخوانه يجوّزون قيام الحوادث بالقديم ، فلا حجة لابن سينا وأتباعه في منعه ، إلا حجّتهم في نفي الصفات . وإثبات العلم

بالمعلومات المفصلة الثابتة بأعيانها ، مستلزم لثبوت الصفات كما تقدم بيانه وإقرار أصحابه بذلك ، وحينئذ فلا حجة لهم في نفي ذلك أصلا . والله تعالى قد أخبر في كتابه بعلمه بما سيكون ، كالأموال التي أخبر بها قبل كونها ، فعلم أنه يعلم الأشياء قبل وجودها ، وأخبر أنه إذا وجدت علمها أيضا .

كقوله : ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٣] .

وفي القرآن من هذا بضعة عشر موضعا . وقد روى عن ابن عباس وغيره : إلا لئرى . وقال طائفة من المفسرين : إلا لنعلمه موجودا .

ونحن نذكر كلام أبي حامد عليهم قال (١) : « مسألة في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى الكائن وما كان ويكون (٢) » . قال (٣) : « وقد اتفقوا على ذلك » .

قلت : يعنى اتفاق من عرف قوله منهم ، وهم الذين ذكرهم ابن سينا ، وإلا فأبو البركات/قد حكى عنهم قولين ، واختار هو أنه يعلم ص ٤٥٢ الجزئيات .

قال أبو حامد (٤) : « فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ،

(١) في «تهافت الفلاسفة» ، ص ٢٠٤ .

(٢) تهافت الفلاسفة : وما يكون .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

فلا يخفى هذا من مذهبه . ومن ذهب منهم ^(١) إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .

فلا بد ^(٢) أولا من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض ، ونبيّن هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تنجلي ، فتحصل له ^(٣) ثلاثة أحوال : أعنى للكسوف ^(٤) حال ^(٥) هو فيها معدوم منتظر الوجود ، أى سيكون . وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن . وحال ثالثة هو فيها معدوم ، ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الأحوال ^(٦) ثلاثة علوم مختلفة ، فإننا نعلم أولا : أن الكسوف معدوم وسيكون ، وثانيا : أنه كائن ، وثالثا : أنه كان ، وليس كائنا الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العاملة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن [كما

(١) منهم : ساقطة من «تهافت الفلاسفة» .

(٢) تهافت الفلاسفة : ولا بد .

(٣) تهافت الفلاسفة : لها .

(٤) تهافت الفلاسفة : أعنى الكسوف حال .

(٥) فى الأصل : حالة . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٦) تهافت الفلاسفة : الأحوال الثلاثة .

كان قبل [(١) ، كان (٢) جهلا لا علما . ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان (٣) جاهلا ، فبعض هذه لا يقوم مقام بعض .

فزعوا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة ، فإنه يؤدي إلى التغير ، وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ، فإن العلم يتبع المعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة ، والتغير على الله (٣) محال .

ومع هذا زعم أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ، ولكن علما يتصف به (٤) في الأزل والأبد ، لا (٥) يختلف . مثل أن يعلم مثلا أن الشمس موجودة ، وأن القمر موجود ، وأنها (٦) حصلتا منه بواسطة الملائكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجردة ، ويعلم أنها تتحرك حركات دورية ، ويعلم أن بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين : هما الرأس والذنب ، وأنها يجتمعان في بعض الأحوال في العقدين فتنكسف (٧) الشمس ، إذ (٨) يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، وتستتر (٩) الشمس عن الأعين ، وأنه إذا جاوز العقدة مثلا

(١) عبارة « كما كان قبل » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « نهايت الفلاسفة » .

(٢) نهايت الفلاسفة (ص ٢٠٥) : لكان .

(٣) نهايت الفلاسفة : الله تعالى .

(٤) نهايت الفلاسفة : علما هو متصف به ..

(٥) نهايت الفلاسفة : ولا .

(٦) نهايت الفلاسفة : فإنها .

(٧) نهايت الفلاسفة : فتنكسف ، وهو تحريف .

(٨) نهايت الفلاسفة : أى .

(٩) نهايت الفلاسفة : تستتر .

بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ، فإنه تنكسف مثلا^(١) ، وأن ذلك الانكساف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها^(٢) ، وإنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف/وعوارضه ، فلا^(٣) ص ٤٥٣ يعزب عن علمه شيء .

ولكن علمه بهذا قبل الكسوف ، وحال^(٤) الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيرا في ذاته ، وكذا علمه بجميع الحوادث ، [فإنها]^(٥) إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى^(٦) ، إلى أن تنتهي إلى الحركة الدورية السماوية ، وسبب الحركة الدورية نفس السموات .

وسبب تحريك النفس^(٧) الشوق إلى التشبه بالله^(٨) والملائكة المقربين ، والكل معلوم له ، أى ينكشف له^(٩) انكشافا واحدا متناسبا ، لا يؤثر فيه الزمان^(١٠) . ومع هذا فحال الكسوف لا يُقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ، ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن ، وكل ما يجب في

(١) تهافت الفلاسفة : فلما تنكسف مرة أخرى .

(٢) في الأصل : في جميعه أو ثلثه أو نصفه . والتصويب من «تهافت الفلاسفة» .

(٣) تهافت الفلاسفة : ولا .

(٤) تهافت الفلاسفة : وفي حال .

(٥) فلما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «تهافت الفلاسفة» .

(٦) تهافت الفلاسفة : آخر .

(٧) تهافت الفلاسفة : النفوس .

(٨) تهافت الفلاسفة : بالله تعالى .

(٩) تهافت الفلاسفة : فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له .

(١٠) في الأصل : لا يؤثر فيه الكسوف . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

معرفة^(١) الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان . وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يَعْلَمُ عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء : بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبنوثة في أجزائه ، وهلمَّ جراً ، إلى كل صفة في داخل^(٢) الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة^(٣) إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلي .

فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصلة^(٤) لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه^(٥) منه على قرب أو بعد أو جهة معينة ، وذلك يستحيل في حقه .

(١) في الأصل : وكل ما يوجد في تعريفه . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» (ص ٢٠٦) .

(٢) تهافت الفلاسفة : في خارج .

(٣) تهافت الفلاسفة : التميز إليه الإشارة .

(٤) في الأصل : إلى النسبة خاصة . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

(٥) تهافت الفلاسفة : لكونه .

قال الغزالي^(١) : « وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ، إذ مضمونها أن زيدا مثلا ، لو أطاع الله^(٢) أو عصاه ، لم يكن الله^(٣) عالما بما يتجدد من أحواله ، لأنه [لا]^(٤) يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم^(٥) كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم^(٦) كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا ، لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يُقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم/ بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنه تحدى بها^(٧) ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وإنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا . فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يُعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من^(٨) شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً » .

قال^(٩) : « فهذا ما أردنا أن نذكر^(١٠) من نقل مذهبهم أولا ، ومن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢٠٦ - ٢١٠ .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٠٩) : الله تعالى .

(٣) تهافت الفلاسفة : الله عز وجل .

(٤) لا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «تهافت الفلاسفة» .

(٥) تهافت الفلاسفة : بل لا يعرف .

(٦) تهافت الفلاسفة : وإنما يعرف .

(٧) تهافت الفلاسفة : به .

(٨) تهافت الفلاسفة (ص ٢١٠) : في .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ٢١٠ .

(١٠) تهافت الفلاسفة : أن نذكره .

تفهّمه^(١) ثانيا ، ثم [نبين ما فيه]^(٢) من القبائح اللازمة عليه ثالثا .

قلت : قبائح مذهبيهم أعظم وأكثر مما ذكره أبو حامد من وجوه كثيرة . ومضمون حجّتهم أن علم الرب بأحوال عباده يستلزم تنوع علمه بهم لتنوع المعلوم ، وأن ذلك تغير يمتنع على الله ، ولم يقيموا على امتناع مثل هذا المعنى حجة صحيحة : لا شرعية ولا عقلية .

ولفظ « التغير » فيه إجمال ، كما ذكرناه في غير هذا الموضوع . والتغير الممتنع ما يكون فيه استحالة تتضمن نقصا .

وأما ما ذكره من كون العلم يطابق المعلوم ، فيتنوع بتنوع حاله فهو صفة كمال ، وإلا كان العلم جهلا .

وأما إذا سموا هذا « تغيرا » وادّعوا أن ما دخل في هذا الاسم وجب نفيه ، فهو كتسميتهم إثبات الصفات تركيبا ، ودعواهم أن ما يدخل في ذلك يجب نفيه .

والحجج العقلية إنما تعتبر فيها المعاني لا الألفاظ . والحجج السمعية يعتبر فيها كلام المعصوم . وليس في كلام الله ورسوله ، ولا الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ما ينفي هذا المعنى الذي سمّوه تركيبا وتغيرا ، بل النصوص المتواترة التي جاءت بها الأنبياء عن الله ، كلها تدل على إثبات ما نفوه من هذه المعاني ، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شيء علما مفصلا .

(١) تهافت الفلاسفة : ثم من تفهيمه .

(٢) عبارة « نبين ما فيه » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « تهافت الفلاسفة » .

وهذا القرآن فيه من إخبار الله بالأمر المفصلة عن الشخص المعين ،
وكلامه المعين ، وفعله المعين ، وثوابه وعقابه المعين ، مثل قصة آدم ،
ونوح ، وهود ، وصالح ، وموسى ، وغيرهم - ما يبين أنهم من أعظم
الناس تكديبا لرسول الله تعالى .

وكذلك أخباره عن أحوال محمد صلى الله عليه وسلم ، وما جرى
بيدر ، وأحد ، والأحزاب ، والحنديق ، والحديبية ، وغير ذلك من
الأمر الجزئية أقوالا وأفعالا .

وأخباره أنه يعلم السر وأخفى ، وأنه عليم بذات الصدور ، وأنه يعلم
ما تنقص الأرض من الموتى وعنده كتاب حفيظ ، وأنه يعلم ما في
السموات والأرض ، / وأن ذلك في كتاب . ص ٤٥٥

وأنه ما : ﴿ تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ
الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام : ٥٩] .
وأنه يعلم ما : ﴿ تَغِيضُ الْأَرْحَامَ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ
بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ [سورة الرعد : ٨ ، ٩] .

وأنه : ﴿ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ ﴾
[سورة لقمان : ٣٤] .

وأنه : ﴿ قَضَىٰ آجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ﴾ [سورة الأنعام : ٢] .

وأنه : ﴿ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ [سورة النحل : ٢٣] .

وأنه : ﴿ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ﴾ [سورة طه : ١٠٤] .

إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره في كتاب الله تعالى .

ثم من أعظم الضلال والجهل أن ينفي النافي علم رب العالمين .
بمخلوقه ، لكون ذلك يستلزم ما يسمونه تغيرا وحلول حوادث .
ثم نفي هذا المعنى لم يذهب إليه أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ،
وإنما يوافقهم عليه الجهمية .

ومن تلقاه عن الجهمية من الكلائية ونحوهم . فلا يقربني ذلك إلا
من هو من أهل الكلام المبتدع المذموم المحدث في الإسلام ، ومن تلقاه
عنهم جهلا بحقيقته ولوازمه .

وإذا كان علم الرب مستلزما لهذا ، كان هذا من أعظم البراهين على
ثبوته ، وخطأ من نفاه شرعا وعقلا ، فإنه قد علم بالاضطرار من دين
الرسول إثبات العلم بكل شيء من الأعيان .

فإذا تبين بصريح العقل أن ذلك يستلزم قيام هذه المعاني بالرب ،
لزم القول بذلك ، كيف والقرآن قد دل على أنه يعلم الشيء بعد كونه ،
مع علمه بأن سيكون ، في بضع عشرة آية . وقد ثبت بالدلائل اليقينية
أنه يعلم كل ما فعله ، وأنه بكل شيء عليم . وهو مقتضى حججهم .
وأما زعمهم مع هذا أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه .

فيقال لهم : إن كان لا يعلم إلا كسوبا كلياً ، لا يمنع تصويره من
وقوع الشركة فيه ، فهو لم يعلم شيئاً من الكسوفات الموجودة . وإن علم
الكسوف الموجود ، فكل منها جزئي ، فلا يُتصور أن يعلم الكسوف ، إلا
مع علمه بالكسوفات الجزئية .

كلام ابن سينا باطل من
وجه :
الوجه الأول

وهذا الذي قاله باطل من وجوه : من جهة دعواه أنه مع علمه
بالعلة التامة لوجود كل موجود ، لا يعلم شيئاً من المعلولات الحادثة ،

وإنما يعلم أمراكليا لم يحدث ، ولا علة لوجوده . فإن الكليات لا يوجد شيء منها إلا معينا ، فالعلة الموجبة له لا توجد إلا معينا جزئيا ، فمن لم يعلمه معينا جزئيا ، لم يعلم معلول العلة التامة .

الثاني : من جهة دعواه/أنه إذا علم الكسوف على الوجه الكلي ، علم جميع صفاته وعوارضه . وعلى هذا فيعلم وجود الإنسان علما كليا ، مع علمه بجميع صفاته وعوارضه ، وهذا باطل . فإن الصفات والعوارض التي يتصف بها الإنسان وتعرض له ، لا يشترك فيها الإنسان ، بل ما من إنسان إلا وله صفات وعوارض لا يشركه فيها غيره ، كالسحنة والنغمة ، فلا يشترك اثنان في سحنة ولا نغمة .

ص ٤٥٦
الوجه الثاني

وهذا من دلائل ربوبيته ، وأنه بكل شيء عليم ، فيمتنع أن يعلم جميع ما يتصف به الإنسان ويعرض له علما كليا ، وكثير من ذلك ، بل أكثره ، علمٌ يختص بالواحد من الناس ، جزئى لا يشركه فيه غيره ، وإن كان الناس يشتركون في أن لهذا رأسا ، ولهذا رأسا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا قلبا وكبدا ، ولهذا وجها ، ولهذا وجها ، فما من شيئين من ذلك يستويان من كل وجه ، بل لكل من ذلك صفة تخصه . فكيف يُتصور أن يعلم تلك الخصائص من لا يعلم إلا الكليات المشتركة التي لا اختصاص فيها ؟

الثالث : أن هذه الجهات الحادثة من لوازم العلل التي يعلمها علما تاما . فكيف يُتصور مع علمه بالعلة التامة علما تاما ، أن لا يعلم لوازمها ؟ ! وكل حادث بعينه هو من لوازمها ، فأحد الأمرين لازم :

الوجه الثالث

إما أن العلم بالعلة التامة لا يستلزم العلم بالمعلول ، وإلا فلا يكون علما علما تاما بالعلة التامة .

وكلا المقدمتين يسلمون صحتها ، فكيف يجوز أن يسلم هاتين المقدمتين ، اللتين يقوم عليهما البرهان اليقيني ، من ينازع في نتيجتهما اللازمة عنها بالضرورة ؟ ! وهل هذا إلا جهل بموجب البرهان القياسى في ذلك الذى هم دائما يقررونه مادة وصورة ؟ !

الوجه الرابع : أنهم يقولون : إن جميع الحوادث مستندة إلى حركة

النفس الفلكية . ويقولون : إن النفس الفلكية تعلم جزئيات حركات الفلك . بل ادعى ابن سينا ومن اتبعه أنها تعلم جميع الحوادث لعلمها بأسبابها ، لأن سببها هو الحركة الفلكية ، والنفس الفلكية تعلم ذلك ، فتعلم المعلولات المسيبة عنها . وزعموا أن هذه النفس هى اللوح المحفوظ ، التى أخبرت به الأنبياء ، وأن المكاشفات التى تحصل فى النوم واليقظة للأنبياء وغيرهم ، هى لاتصال نفوسهم بهذه النفس الفلكية .

وأبو حامد ذكر هذا المعنى موافقة لهم/ فى طائفة من كتبه ، وأتبعه

ص ٤٥٧

على ذلك طائفة من المتصوفة ، وصاروا يدعون الأخذ من اللوح المحفوظ . ومنهم من يعرف مرادهم باللوح المحفوظ ، ومنهم من لا يعرف ذلك ، كما وقع ذلك فى كلام غير واحد من متأخري الصوفية أتباع أبي حامد والمتفلسفة .

هذا مع أن حركة الفلك ليست هى العلة التامة فى حدوث

الحوادث ، بل يفيض من العقل الفعال ما يفيض من الصور ، عند استعداد القوايل بحسب الحركة الفلكية. فهل ما يقوله هؤلاء فى علم الرب وعلم النفس الفلكية التى ادّعوا أنها اللوح المحفوظ إلا من أعظم الأقوال

تناقضا؟ ! حيث جعلوا ما هو بزعمهم جزءًا لسبب للحوادث . فادعوا أن العلم به يوجب العلم بجميع الحوادث الجزئية ، ثم العلة التامة عندهم لكل شيء من حادث وغيره ، قالوا : إن العلم التام به لا يوجب العلم بكل حادث ، وهم في النفس الفلكية محتاجون بعد إثباتها إلى كون حركة الفلك سببا لحادث شيء .

وهذا إذا سلم أو قامت عليه حجة لا يمكن أن يدعى أنه علة تامة باتفاقهم ، مع اتفاق أهل الملل . فكيف يجعلون العلم بما ليس بعلة تامة للحوادث موجبا للعلم بجزئياتها؟ ويقولون : العلم التام بما هو علة لها لا يوجب العلم بها؟

ثم إذا كانت حركة الفلك صادرة عن الرب بوسط أو بغير وسط ، وهو يعلم نفسه ويعلم مفعولاته ولوازمها ولوازم لوازمها ، وذلك كله من مفعولاته بوسط أو بغير وسط ، فإما أن يعلمها مفصلة معينة ، أو لا يعلمها مفصلة . فإن علمها مفصلة ، علم لوازمها ، فعلم جميع الحوادث مفصلة معينة . وإن لم يعلمها مفصلة ، فلا ريب أن علمه بحركات الفلك أولى من علم النفس الفلكية بكل ما يحدث في الأرض . فإن هذه أكثر اختلافًا من حركات الفلك . فالعلم بتلك أقرب إلى العلم الكلي ، وهو سبحانه أكمل في خلقه لها ، ولو بواسطة من إحداث النفس الفلكية لحوادث الأرض .

ثم علم النفس الفلكية بالحركات : إما كمال وإما نقص ، فإن كان نقصا فينبغي تنزيه العالم العلوي منه ، وإن كان كمالا فخالقها أحق بذلك منها . ثم تلك الحركات وتصورات النفس وإرادتها جميعها مفعولة

للرب ، / ومعلولة له على اصطلاحهم ، وهو الخالق لها . والعلم بالعلة ص ٤٥٨
التامة يوجب العلم بالمعلول ، فيجب علمه بها ، وإذا علمها وهي
سبب الحوادث - وجب علمه^(١) بالحوادث .

ودعواهم مع عدم علمه بالجزئيات أنه يعلم كل صفة في داخل
الآدمى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا
يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كلياً - دعوى كاذبة ، كما تقدم
التنبيه^(٢) عليه ، فإن كل ما في باطن كل إنسان وظاهره أمر يخصه لا
يشاركه اثنان في أمر موجود في الخارج ، بل ولا يتماثل شيان من كل
وجه ، وإن كانا يتشابهان^(٣) من بعض الوجوه .

فالعلم بما يتشابه فيه الناس علم ببعض صفاتهم الكلية ، ليس ذلك
علماً بجميع صفات كل واحد منهم ، ولا صفة كل واحد وعوارضه تماثل
الآخر من كل وجه ، حتى يكون العلم بالقدر المشترك علماً كلياً يتناولهما ،
بل لكل واحد خصائص لا يشاركه فيها غيره . والعلم بالقدر المشترك لا
يتناول شيئاً من تلك الخصائص .

والإنسان الموجود إنما كان هو الإنسان الموجود بخصائصه ، لا بالقدر
المشترك بينه وبين غيره . بل ذلك القدر المشترك إنما يكون في العلم ، لا
يكون في الوجود . فمن لم يعلم إلا الكلى - وهو القدر المشترك - لم يعلم
شيئاً من الموجودات ألينة . وإنما نتفع نحن بالعلم الكلى في الأمور

(١) في الأصل : علمها ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : التنبيه .

(٣) في الأصل : يتشابهها ، وهو خطأ .

الموجودة ، إذا أدرجنا الموجودات في الأمر الكلي ، كما في علم الشرع والطب وغير ذلك . فعلم الطبيب بأن السقمونيا تستخرج الصفراء ، وأن الدم يستخرج بالفصد والحجامة ، لا يوجب علما بما ينتفع به الناس ، إن لم يعلم أن هذا به صفراء ، وهذا قد زاد به الدم . فإذا علم المعينات مع الكليات انتفع بعلمه ، وأمکن أن يكون له تأثير في الوجود ، ويصير علما فعليا ، أى هو شرط في الفعل .

فأما العلم الكلي بدون العلم بالجزئيات التي يفعلها الفاعل ، فلا يكون علما فعليا ، ولا يؤثر في وجود شيء ولا في فعله .

وبهذا يتبين أن قولهم : إن علم الرب تعالى فعلى ، مع إخراج الجزئيات الموجودة عنه تناقض يعرفه من تصور القولين .

وعامة أقوال القوم متناقضة ، لكن ضلالهم في مسألة العلم عظيم جدا ، وهو من أقبح الكفر وأعظمه/منافاة لصريح المعقول ، وما فطر الله عليه عباده . ص ٤٥٩

وقولهم ^(١) : « إن شخص زيد إنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل ، فإن عماد التمييز الإشارة إلى جهة معينة ، والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي . فأما قولنا : هذا وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة حاصله ^(٢) لذلك المحسوس إلى الحاس ، بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة » .

(١) أى قول الفلاسفة الذي حكاه الغزالي فيما سبق .

(٢) في الأصل : إلى النسبة خاصة . وهكذا سبقت من قبل . والمثبت من «تهافت الفلاسفة» .

فيقال لهم : من الذى فرق في حق الخالق تعالى بين الحس والعقل ، حتى وصفه بالعقل دون الحس ؟ فإن كنتم تحتجون بالمعقولات التي تعرفونها ، فهي تبطل هذا الفرق . وإن كنتم تعتصمون بالشرع ، فهو لم يطلق عليه اسم العقل ولا الحس ، لكن قال : لفظ العلم والسمع والبصر ، ويين أنه بكل شيء عليم ، وأنه سميع بصير ، والسمع والبصر هو مما يريدونه بلفظ الحس .

فإن قلت : إن علمه بالجزئيات المشخصة لا يمكن إلا مع رؤيته لها . فلا محذور في إثبات رؤيته لكل مخلوق .

وإذا قلت : هذه المحسوسات في جهة ، والإحساس بها يقتضى كونها بجهة من الحاس على قرب أو بعد . فهذا يناسب قولكم : إن ما ليس في مكان ليس له نسبة إلى المكان .

وحينئذ فيقال : أنتم تعلمون أن النفس لها تعلق للشعور والتدبير بالبدن الجزئى . فإن ذلك يستلزم أن يكون الذى يحس البدن جسماً ، فالنفس جسم ، وتدبير رب العالمين لمخلوقاته أعظم من تدبير النفس للبدن . فإن النفس ليست مستقلة بتدبيره ، بل لها شركاء في قوى طبيعية وأسباب خارجية .

وأما رب العالمين فلا شريك له في تدبير مخلوقاته ، فيكون علمه بهم ورؤيته لهم أعظم من علم النفس ببدنها وإدراكها له ، سواء سمى هذا وهذا حساً أو لم يسم .

وما شاركتكم فيه الجهمية من النقي لا ينفعكم ، وإنما تنفعكم الأدلة

الصحيحة العقلية أو الشرعية . وقد قدمنا غير مرة أنه ليس لكم دليل ينفي ما سميتوه تركيباً عن واجب الوجود ، ولا ما ينفي الصفات ، حتى أن الغزالي ، مع نفيه لكون الرب جسماً ، بين أنه لا دليل لكم على ذلك . وأنتم تقولون : لا دليل لنفاة المتكلمين على نفي ذلك ، كما قد حكى ذلك عن الفريقين في موضعه ، وبين ما ذكر في حجج الفريقين من الفساد العقلي والابتداع الشرعي .

وأيضاً فإذا كان لا يعلم إلا الأمور الكلية الأزلية الأبدية التي لا تقبل التغيير ، فيجب أن لا يعلم أحداً من الأنبياء/والرسل ، ولا شيئاً مما أمروا به الناس ، فإنه ليس شيء من ذلك أزلياً أبدياً ، بل يجب أن لا يعرف وجود بني آدم ولا غيرهم من الحيوانات ، إلا إذا ثبت أن وجود ذلك لازم لوجود الأفلاك .

ومعلوم أنهم ليس لهم دليل على قدم نوع من المركبات ، لا الإنسان ولا غيره من الحيوانات ، وإن اعتقدوا قدم الأفلاك فإن حدوث الحوادث السفلية هو عن حركات الأفلاك . والحركات متنوعة ، وتحدث فيها أشكال غريبة ، فيجوز أن يكون حدوث ما حدث من الأنواع بسبب بعض الأشكال التي حدثت ، ولهذا يجوز عندهم تحول المعمور من الربع الشمالي إلى الجنوبي ، وغير ذلك من التغيرات العظيمة ، ويجب أن لا يكون له علم بالطوفانات العامة ، كطوفان نوح وغيره ، لأنه من هذا الباب ، بل يجب أن لا يكون عالماً بشيء من أحوال الأفلاك وغيرها ، ما لم يثبت أن ذلك بعينه قديم أزلي .

وهم لا دليل لهم على قدم شيء من العالم ، وإنما حججهم تدل

على قدم نوع فعله ، لا على قدم شيء بعينه من المفعولات ، وقد قامت الأدلة على أن كل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن ، وإن قيل : إنه لم يزل متكلمًا فاعلا .

وعلى هذا التقدير فلا يكون عالما بشيء من مخلوقاته ، إذ كلها حادثة ، وهم لا يعلمون شيئا من المحدثات ^(١) ، ويجب أن لا يكون عالما بما يتكلم به وما يفعله ، مع قيام الدليل على أنه يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل ولازم هذا القول أنه لم يفعل شيئا ، فإنه لا يفعل إلا بمشيئته ، ولا يشاء إلا مع علمه بما يشاؤه ، فإذا قُدِّرَ أنه لم يعلم الفعل المعين والمفعول المعين ، لزم أنه لم يفعل شيئا ، ولزم أن كل من فعل بقدرته ومشيئته كان أكمل منه ، لأنه فعل بعلم وقدره ومشيئته ، وهذا في صريح العقل أكمل ممن لا يفعل شيئا ، أو ممن يفعل بلا قدرة ولا مشيئة ولا علم .

وأیضا فإنما يجوز أن يعلم المفعولات على وجه كليٍّ أزليٍّ أبديٍّ لا يتغير ، أن لو كانت المخلوقات مخلوقة على هذا الوجه ، ولو كان كذلك لزم أن لا يكون في العالم شيء من الحوادث ، لأن حدوث الحادث بعد أن لم يكن إنما يكون عن حدوث تمام علته ، وحدث تمام العلة لا بد له من سبب حادث ، وهو تمام علته التامة ، حتى ينتهي الأمر إليه تعالى ، فلا بد أن يحدث ما يكون تمام العلة التامة لحدوث الحوادث ، فإن قدر أنه لم يعلم إلا الأمر القديم الأزلي الأبدي ، امتنع أن يحدث شيئا

(١) وهم لا يعلمون شيئا من المحدثات : كلما بالأصل ، وأخشى أن تكون العبارة محرقة ، لأن سياق الكلام

يقضى أن تكون العبارة : « ولازم قولهم أنه لا يعلم شيئا من المحدثات » .

ص ٤٦١ لوجهين : /أحدهما : أن الحادث لا يحدث عن قديم أزلى أبدي بدون سبب حادث . وهذا أصلهم الذي يقولون به .

ثم نقول : إن جاز حدوث الحادث عن القديم ، جاز أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلا ، ولزم حينئذ علمه بالمحدثات . وإن لم يجوز ذلك امتنع أن يحدث عن العلة القديمة التامة شيء من الحوادث ، فلا يحدث في العالم شيء . وإذا بطل كون العالم مخلوقا عن علة أزلية لم يحدث عنها ، لزم أن الحوادث حدثت عند كمال الموجب لحدوثها ، وذلك بحدوث تمام الموجب لحدوثه ، وذلك يرجع إلى أمور قائمة به متعلقة بمشيئته وقدرته ، وحينئذ فيجب علمه بها ، لأنها من لوازم نفسه ، ولامتناع وجودها بدون العلم بها .

وأیضا فلأن الحوادث إنما هي صادرة عنه ، سواء صدرت بوسط أو بغير وسط ، فإن لم يكن عالما بها على الوجه الذي حدثت عليه ، لم يكن عالما بعلتها التامة المستلزمة لحدوثها ، لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول ، فإذا قُدِّرَ عدم العلم بالمعلول ، لزم عدم العلم بالعلة التامة ، وإذا امتنع العلم بالعلة التامة ، لزم أن يتنى العلم بعلة العلة ، حتى يلزم عدم علمه التام بنفسه .

وإذا قَدَّرَ عالما بنفسه ، لزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ، ولزم علمه بكل جزئى ، لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه ، وإن كان بطريق اللزوم ، فإن علمه بالملزوم كفعله للملزوم ، والعلم التام بالملزوم يوجب العلم بلوازمه ، كما تقدم بيانه .

فصل

كلام ابن رشد في
«مناهج الأدلة» عن
صفة الإرادة ورد ابن
تيمية عليه

قال ابن رشد^(١) : « وأما صفة الإرادة فظاهر اتصافه بها ؛ إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدا له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادرا . فأما أن يقال : إنه مريد للأمر المحدثة بإرادة قديمة فبدعة ، وشئ لا يعقله العلماء ، ولا يقنع الجمهور ، الذين بلغوا رتبة^(٢) الجدل ، بل ينبغي أن يقال : إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] فإنه ليس عند الجمهور شيء^(٣) يضطرهم إلى أن يقولوا : إنه مريد للمحدثات^(٤) بإرادة قديمة ، إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث^(٥) حادث^(٦) . »

^(٧) وقد تبين من قولنا : إن الحوادث^(٧) التي توجب الحدوث للمحل ص ٤٦٢

(١) في كتابه «مناهج الأدلة» ص ١٦٢ .

(٢) مناهج الأدلة : أعنى الذين بلغوا مرتبة ...

(٣) مناهج الأدلة : عند الجمهور ، كما قلنا ، شيء ..

(٤) مناهج الأدلة : للحادثات .

(٥) بعد عبارة « من أن الذي تقوم به الحوادث » توجد زيادة طويلة في نسخة أ من الكتاب (١٢٩ حكمة

تيمورية) ص ٣٢ - ٣٣ لا توجد في المطبوعة . ومن العجيب أن الدكتور عمود قاسم رحمه الله يقول في تعليقه

على كلام ابن رشد في هذا الموضوع (ص ١٦٢ ت ٢) : « وأسلوبها ليس أسلوب ابن رشد ، ولكن معناها

يتفق مع آرائه بدليل قوله : وإنما طوّر العلماء في هذا المقام أن يقوم البرهان ... سائر الصفات التي وصف بها

نفسه وستقابل ما في نسختنا على نسخة (أ) بإذن الله .

(٦) كلمة « حادث » في المطبوعة وسقطت من نسخة (أ) .

(٧-٧) : ساقط من نسخة (أ) .

الذى تقوم به ، هى الحوادث التى تغير جوهر الشئ ، وأما تحقيق إرادة الإله فن علم الخواص الخاص بهم ، فهؤلاء أرادوا أن يفهموا الناس من الإرادة معنى غير المفهوم من معنى الإرادة المعروفة المفهومة ، التى صرح بها الشرع ، وهو معنى لا يفهمه الجمهور ، ولا تكيفه^(١) العقول ، وجعلوا ذلك أصلا من أصول الشريعة ، وكفروا من لم يقل به . وإنما طور العلماء فى هذا [المقام]^(٢) أن يقوم البرهان عندهم أن هناك إرادة غير مكيفة لا يقال عنها : إنها إرادة قديمة يلزم عنها حادث ، ولا إرادة حادثة ، مثل التى^(٣) فى الشاهد ، بل هى إرادة العقول الإنسانية مقصرة عن تكيفها ، كما هى مقصرة عن تكيف^(٤) سائر الصفات التى وصف بها نفسه ، لأنها متى كيفت أشبهت الصفات المكيفة المحدثة ، فوجب أن يصدق بجميعها بالدلائل البرهانية بلا كيف^(٥) .

قلت : أما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق ، فهذا لا بد منه فيها وفى سائر الصفات. هذا لا يختص بالإرادة ، كما أن الرب نفسه ليس كمثل شئ ، فصفاته كذاته .

لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام فى قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة ، كما فعل فى مسألة العلم .

(١) مناهج الأدلة (نسخة أ) : ولا تكفيه .

(٢) المقام : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٣) فى الأصل : مثل الشئ . والمثبت من نسخة (أ) .

(٤) نسخة (أ) ص ٣٣ : عن تكيف .

(٥) نسخة (أ) : ولا تكيف .

والفلاسفة الدهرية حاثرون في هذا الموضوع . ومن يتكلم فيها تناقض كلامه ، لفساد الأصل الذى يبنون عليه ، وهو صدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط ، فإن هذا ممتنع ، بل هو جمع بين النقيضين ، لأن العلة التامة لا يتخلف عنها شيء من موجبيها ، ولا موجب موجبيها ، والحوادث متأخرة ، فلا يكون من موجبيها ولا موجب موجبيها ، فجعلها من موجبيها أو موجب موجبيها تناقض . فإذا كانوا حاثرين في أصل صدور الحوادث عنه ، فكيف في إرادته لها وعلمه بها ؟ وما ذكره من أن نفاة المتكلمين لا دليل عندهم إلا ما ذكر من أن الذى تقوم به الحوادث حادث ، وما ذكره من إبطال دليلهم على ذلك ، هو له أزم . فإن الفلاسفة لم يُقيموا على ذلك دليلاً بحال ، إلا ما ينبنى الصفات مطلقاً .

وقولهم في ذلك باطل متناقض إلى الغاية ، كما قد / تبين في موضعه . ص ٤٦٣

وكلامه يتضمن إثبات الصفات . فإذا كان من أصلهم أن القديم قد يقوم به الحادث ، مع أنه تقوم الصفات بالواجب القديم ، كان ما أزمه لنفاة المتكلمين له أزم .

كلامه عن صفة الكلام
ورد ابن تيمية عليه

قال (١) : « فإن قيل : فصفة الكلام من أين تثبت له ؟

قلنا : تثبت له (٢) من قيام صفة العلم به ، وصفة القدرة على الاختراع . فإن الكلام ليس شيئاً أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل

(١) بعد كلامه السابق مباشرة (قبل كلامه في نسخة (أ) ، ص ١٦٢ .

(٢) تثبت له : كلمة « تثبت » في الأصل غير منقوطة ، وكذا قرأتها . وفي « مناهج الأدلة » : تثبت له .

عند^(١) المخاطب على العلم الذى فى نفسه ، ويصير^(٢) المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذى فى نفسه . وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل .

قلت : الكلام ليس هو نفس التكليم ، فليس كل متكلم مخاطباً لغيره ، والنظر أولاً فى إثبات كونه متكلماً ، ثم فى إثبات كونه مكلماً لغيره ، وما ذكره إنما هو فى إثبات كونه مكلماً لغيره . ثم إنه لم يذكر إلا مجرد الإعلام والإفهام والدلالة بأى طريق كان . وما يُسمى إعلاماً وإفهاماً ، ويسمى تكليماً مع الإطلاق أو التقييد درجات .

كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] ، فالتكلم من وراء حجاب كما كلم موسى ، ويارسال ملك كما أرسل جبريل بالقرآن ، أعظم من مجرد الإيحاء^(٣) .

كما قال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [سورة القصص : ٧] وقال : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [سورة المائدة : ١١١] .

ولا ريب أن الدلالة على مراتب : أحدها : أن يدل الدليل بغير شعور منه ولا قصد ، فهذا الذى يسمى لسان الحال ، وكل ما يسمى دليلاً فيسمى بهذا الاعتبار شاهداً ومعرفةً وقائلاً ، كما قال :

(١) مناهج الأدلة : يدل به .

(٢) مناهج الأدلة : أو يصير .

(٣) فى الأصل : الإحيا ، وهو تحريف ، وأحسب أن الصواب ما أثبتته .

امتلاً الحوض وقال قطنى

قطنى رويدا قد ملأت بطنى

وقالت : اتساع بطنه .

وقال الحائض للوتد : لم تشقنى ؟

لا يجوز أن يجعل تكليم الله من هذا الباب عند المسلمين ، وقد يجعل تكليمه من هذا الباب من يقول : إنه لا يعلم الجزئيات .

والدرجة الثانية : أن يكون الدال علماً بالمدلول عليه ، لكنه لم يقصد إفهام مخاطب ، ولكن حاله دل المستدل على ما علمه ، كالأصوات التى تدل بالطبع . مثل البكاء والضحك ونحوهما . فإنها تدل على ما يعلمه المرء من نفسه ، مثل الحزن والفرح وكذلك صفة الوجل وحمرة الخجل/تدل على ما
ص ٤٦٤ يعلمه المرء من فزعه وحيائه . وإن لم يقصد الإعلام بذلك .

ومن هذا الباب قول الشاعر :

تحدثنى العينان ما القلبُ كاتمٌ ولا خيرَ فى الشحناء والنظرِ الشرِّ (١)

وقول الآخر :

والعين تعلم من عينيَّ محدثها إن كان من حزبها أو من أعاديها (٢)

ومن هذا الباب قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ نِسَاءَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَمَّا نَسُوا مَا آلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَوَسَّوهُنَّ بِهِنَّ مِمَّا كَفَرْنَ لِيَتَذَكَّرْنَ أَلَّنَّ لَكُم مِّنَ الْآيَاتِ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ [سورة محمد : ٣٠] ، فهو يعلم من السيماء

(١) البيت من بحر الطويل .

(٢) البيت من بحر البسيط ، وجاء فى الأصل : أو من أعدائها . وعليه يخل الوزن ، وأحسب أن الصواب

ومن لحن القول ما لم يقصدوا الإعلام به .
وتكليم الله عند المسلمين لا يجوز أن يكون من هذا الباب ، اللهم إلا .
عند القدرية ، الذين يقولون : إن ما يحدث من علم العبد قد يحدث
بدون إرادة الله .

والدرجة الثالثة : الدلالة التي يقصدها الدال ، فيها : الإعلام بغير
خطاب مسموع ، كمن يُعلّم لغيره علامات تدله على ما يريد ، وكإشارة
الأخرس ، ونحو ذلك . فالله تعالى قد يُعلّم عباده بأنواع كثيرة من
الدلائل والإعلام .

وهذا هو الذى أثبته المذكور . ولكن لازم هذا أن يكون كل من علم
علما فقد كلمه الله ، فإنه قد نصب دليلا يعرفه بذلك ، والله عالم به ،
وهو مرید لما وقع .

ولهذا قال ^(١) : « وقد يكون من تكليم الله ما يلقيه إلى العلماء
بواسطة البراهين ^(٢) » لكن من الناس من يستشعر أن الله هداه إلى ذلك
وعلمه إياه ، بما نصبه من الأدلة . ومن الناس من قد يُعرض عن
ذلك ، ولا ينظر إلا إلى ما دلّه ، وقد يقع بنفس الإنسان من ذلك ما لا
يعرف عليه دليلا معينا .

ومعلوم أن جعل كلام الله ليس إلا من هذا النوع خطأ ، بل هذا
النوع ليس هو الإيحاء المذكور في القرآن ، فإن ذلك إيحاء بما يؤمر به .

(١) أى ابن رشد في « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : من كلام الله ما يلقيه الله إلى العلماء الذين هم ورتة الأنبياء بواسطة البراهين (وفق

النسخ الأخرى : بواسطة) .

كما قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [سورة المائدة : ١١١] .

وقال : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ [سورة القصص : ٧] .

بل إيجاء النحل ليس مقتصرا على هذا ، فإن ذلك أيضا إيجاء بما يريد أن يفعل ، وهذا ليس فيه إلا مجرد الإعلام .

والتكليم للغير قد يكون مجرد إخبار له وإعلام ، وقد يكون طلبا منه لفعل أو لترك : إما لمصلحته ، وإما لمجرد إرادة الأمر . وهذا النوع من التكلم مستلزم للأول ، والأول لا يستلزم هذا ، فليس كل من أعلم بشي أمر بشيء ، وكل من أمر بشيء فقد أعلم بالمأمور به ، وهو لم يذكر إلا مجرد الإعلام ، فاقصر على أدنى نوعي التعليم في آخر درجات التكليم .

وهذا الذي ذكره غاية ما يشبهه القائلون بقدوم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم . والذين يقولون : إن الله يتكلم بكلام مخلوق يخلقه في ص ٤٦٥ غيره ، خير من هؤلاء . وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ، لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع في النفس ، فإذا كان من لم يثبت لله كلاما إلا كلاما مخلوقا في غيره ، مع أنه حروف منظومة ، من أضل الناس عند سلف الأمة وأئمتها ، فكيف من لم يثبت إلا مجرد الإعلام ؟ !

وأهل السنة لا ينازعون في أن مثل هذا الإعلام واقع من جهة الله

تعالى ، ولكن يقولون : ليس كلامه وتكليمه هو هذا فقط ، بل هذا يحصل لعموم الخلق .

وأما تكليمه من وراء حجاب ، أو بإرسال رسول ، فهذا مخصوص بالأنبياء . وهؤلاء المتفلسفة يجعلون النبوة من جنس ما يحصل لعلماء الفلاسفة الكاملين عندهم .

ومن هذا صار كثير من متصوفة الفلاسفة يطمعون في النبوة ، أو فيما هو أعلى منها عندهم ، كما حدثونا عن السهروردي المقتول أنه كان يقول : لا أموت حتى يقال لي : قم فأنذر .

وكذلك ابن سبعين كان يقول : لقد زرّب^(١) ابن آمنة حيث قال : لا نبي بعدى .

وابن عربى صاحب « الفتوحات المكية » كان يتكلم فى خاتم الأولياء ، ويقول : إنه أعلم بالله من خاتم الأنبياء ، وإن الأنبياء جميعهم يستفيدون العلم بالله من جهة هذا المسمى بخاتم الأولياء ، والعلم بالله عندهم هو القول بوحدة الوجود ، كما قد عُرِف من قول هؤلاء ويقول :

مقام النبوة فى برزخ فوق الرسول ودون الولى^(٢)

(١) لقد زرب : كلما فى الأصل بالزاي ، وسبقت هكذا فى الجزء الخامس من هذا الكتاب ، ص ٢٢ (وانظر تعليق ٢) . وقد تكون الكلمة معرفة وصوابها « ذَرِب » ويكون المعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال - بزعمه - كلاما حادا سليطا . وفى « لسان العرب » : « يقال : قد ذَرِبَ لسان الرجل يَذْرَبُ إذا فسد . وفى « القاموس المحيط » : « ذَرِبَ كَفَرِحَ ذَرَبًا وَذَرَابَةً فهو ذَرِبٌ : حَدٌّ . وَالذَّرْبَةُ بالكسر السليطة اللسان » .

(٢) فى الأصل : فوق الرسول ، وهو تحريف . وورد البيت فى أكثر من موضع من مؤلفات ابن تيمية وفيه : فوق . وعلقت على هذا البيت فى تحقيقى لجامع الرسائل ٢٠٩/١ بقولى : « لم أعر على هذا البيت ، ولكن =

ويقول : إن خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك ،
الذي يوحى به إلى الرسول . وهذا على أصل هؤلاء الفلاسفة الملاحدة ،
الذين يجعلون الملائكة ما يتمثل في نفس النبي من الصور الخيالية
النورانية ، وكلام الله ما يحصل في نفسه من ذلك . فالنبي عندهم يأخذ
عن هذه الأمثلة الخيالية في نفسه الدالة على العلم العقلي ، والولي يأخذ
العلم العقلي المجرد . ولهذا يجعلون تكليم الله لأحدهم أفضل من تكليمه
لموسى بن عمران ، لأن موسى كُلمَّ عندهم بحجاب الحرف والصوت ،
أى بخطاب كان في نفسه ، ليس خارجا عن نفسه . ويقول بعضهم :
كُلمَّ من سماء عقله ، وأحدهم يُكلمَّ بدون هذا الحجاب ، وهو إلهامه
المعاني المجردة في نفسه (١) .

وصاحب « خلع النعلين » (٢) وأمثاله يسلكون هذا المسلك .

وهؤلاء أخذوا من « مشكاة الأنوار » (٣) التي بناها/واضعها على قانون ص ٤٦٦
الفلاسفة ، وجعل تكليم الله لموسى من جنس ما يلهمه النفوس من
العلوم .

== وجدت بيتا بمعناه في كتاب « لطائف الأسرار » لابن عربي (تحقيق : أحمد زكي عطية وطه عبد الباقي سرور ،
دار الفكر العربي ، ١٩٦١/١٣٨٠) ص ٤٩ ونصه :

سماة النبوة في برزخ دوين الولي وفوق السرسول
وفي الفتوحات المكية ٢٥٢/٢ يقول :

بين الولاية والرسالة برزخ فيه النبوة حكما لا يجهل
وانظر الفتوحات ٥٢/٢ - ٥٣ .

والبيت الذي جاء في أعلى الصفحة من بحر المتقارب .

(١) انظر ما ورد في هذا الكتاب من قبل ٢٢/٥ - ٢٣ وانظر تعليقي ٢٣/٥ (ت ١) .

(٢) وهو ابن قسي .

(٣) وهي رسالة لأبي حامد الغزالي .

ولما كان ابن رشد هذا يعتقد في الباطن ما يعتقدده من مقالات المتفلسفة ، كانت غايته فيما أثبتته من كلام الله ، هو من جنس الإعلام العام ، الذى يشترك فيه نوع الإنسان .

ولهذا كانت اليهود والنصارى أعظم إيمانا بالله وأنبيائه ودينه وبالأخرة من الفلاسفة ، لكن في اليهود والنصارى من يسلك مسلك هؤلاء المتفلسفة ، فيجتمع فيه الضلالان .

واليهود والنصارى آمنوا ببعض ما أنزل الله وكفروا ببعض . كما قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۗ ﴾ [سورة النساء : ١٥٠ ، ١٥١] .

لكن أولئك آمنوا ببعض الكتب والرسل وكفروا ببعض ، وهؤلاء المتفلسفة قد يقرون بجميع الأنبياء والكتب ، لكن هم في إيمانهم يجنس الأنبياء والكتب ، يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ، فخيراهم يؤمنون بدرجة من درجات إعلام الله وإيمائه إلى عباده ، كما ذكر ابن سينا وابن رشد وأمثالها ، ولا يؤمنون بما فوق ذلك .

وكذلك فيما أخبرت به الرسل من الغيب : يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض . وكذلك فيما أمروا به ، فهم يؤمنون ببعض نوع الرسالة ويكفرون ببعض .

ولهذا قد يكون اليهود والنصارى خيرا منهم ، وقد يكون خيارهم أقرب إلى الإسلام من اليهود والنصارى من بعض الوجوه ، ويكونون

من هذا الوجه خيرا من اليهود والنصارى .

ومعلوم أن المنافقين الداخلين في الإسلام فيهم من هو شر من اليهود والنصارى ، وفيهم من يكون نفاقه أخف من كفر اليهود والنصارى .

قال ابن رشد^(١) : « وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقى - تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه - أعنى الإنسان - يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر ، فإنه بالحرى^(٢) أن يكون ذلك واجبا فى الفاعل الحقيقى » .

قال^(٣) : « ولهذا الفعل شرط آخر فى الشاهد ، وهو أن يكون بواسطة ، وهو اللفظ . وإذا كان هذا هكذا ، وجب أن يكون الفعل^(٤) من الله تعالى ، فى نفس من اصطفى من عباده ، بواسطة ما^(٥) ، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا ، ولا بد مخلوقا له ، بل قد يكون بواسطة ملك ، وقد يكون وحيا ، أى بغير لفظ يخلقه ، بل يفعل فعلا فى السامع/ ينكشف له [به]^(٦) ذلك المعنى . وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه ص ٤٦٧
الله فى سمع المستمع^(٧) المختص بكلامه^(٨) . وإلى هذه الأطوار الثلاثة الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ

(١) بعد كلامه السابق مباشرة الذى ورد فى ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، وذلك فى « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٢ .

(٢) مناهج الأدلة : فكم بالحرى .

(٣) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٤) مناهج الأدلة (ص ١٦٣) : هذا الفعل .

(٥) مناهج الأدلة : بواسطة ما .

(٦) به : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٧) المستمع : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : بكلامه سبحانه .

وَرَاءَ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ ﴿ [سورة
الشورى : ٥١]

فالوحي هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ
يخلقه ، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب . كما
قال تعالى : ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا
أَوْحَى ﴾ [سورة النجم : ٩ ، ١٠] .

وقوله ^(٢) : ﴿ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ هو الكلام الذى يكون بواسطة
الفاظ يخلقها ^(٣) في سمع ^(٤) الذى اصطفاه بكلامه ، وهذا هو كلام
حقيق ، وهو الذى خص الله به موسى . ولذلك قال ^(٥) : ﴿ وَكَلَّمَ
اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٤] . وأما قوله : ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا
فَيُوحِيَ بآذَنِهِ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] ^(٦) فهذا هو القسم الثالث ، وهو
الذى يكون ^(٧) بواسطة الملك .

قال ^(٨) : « وقد يكون من كلام الله ما يلقيه ^(٩) إلى العلماء ، الذين
هم ورثة الأنبياء ، بواسطة ^(١٠) البراهين . »

(١) مناهج الأدلة : تبارك وتعالى .

(٢) كلمة «وقوله» : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٣) مناهج الأدلة : يخلقها الله .

(٤) مناهج الأدلة : في نفس (وفي نسخة أ : في سمع) .

(٥) مناهج الأدلة : قال تعالى .

(٦) عبارة «فيوحى بآذنه» ليست في «مناهج الأدلة» .

(٧) مناهج الأدلة : يكون منه .

(٨) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .

(٩) مناهج الأدلة : ما يلقيه الله .

(١٠) مناهج الأدلة : بواسطة (وفي النسخ الأخرى : بواسطة) .

قلت : هذا كله على أصله إخوانه الفلاسفة كما تقدم . وهؤلاء في الحقيقة لم يثبتوا لله كلاما ولا تكليما هو أمر ونهى ، وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام .

وقوله ^(١) : « ولهذا الفعل شرط في الشاهد - وهو اللفظ - فيجب أن يكون من الله بواسطة ، وهو المَلَك ، أو جعل العبد عالما بذلك ، أو لفظ يخلقه في سمع المستمع » فهذا شر من قول المعتزلة ، الذين يقولون : كلام الله مخلوق .

كلام ابن رشد السابق
خطا من عدة وجوه

وهو متضمن لعدة وجوه من الخطأ : منها : أن المَلَك إذا كان واسطة رسول إلى من أرسل إليه ، كما أن البشر أيضا رسول ، ومثل هذه الواسطة قد تكون من العبد أيضا ، فإنه قد يرسل رسولا ، كما يكتب كتابا . والرسول مبلغ لكلام المرسل ، فلا بد من إثبات كلام يبلغه الرسول . والرسول قد يبلغ لفظ المرسل ، وقد يبلغ معناه بعبارة أخرى ، وقد ^(٢) يفهم مراده بطريق آخر فيبلغه عنه ، فهذا كله يقع في البشر ، كما يقع تكليم بعضهم لبعض باللفظ ، فلا يُجعل هذا من الله نوعاً من الأنواع القائمة مقام اللفظ من البشر ، فإن البشر تجمع بين النوعين : بين اللفظ وبين هذا ، فكان الواجب أن يُجعل هذا من الله قائماً مقام الإرسال من البشر ، لا مقام اللفظ .

وأیضا فإن الأقسام الثلاثة التي ذكرها لا تقوم مقام اللفظ من البشر . أما إحداث الفهم في العبد ، فهذا مفعول من مفعولات الله

(١) الكلام التالي تلخيص لكلام ابن رشد السابق ، ص ٢٠٧ .

(٢) في الأصل : ويقد ، وهو تحريف .

كسائر مفعولاته ، فجعل العبد يعلم بمنزلة جعله يسمع ويبصر ، ويقدر ويعمل .

ومعلوم أن هذا لا يقدر عليه غير الله ، وهو مع هذا متناول لجميع الحيوان . قال تعالى : ﴿ سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ [سورة الأعلى : ١ - ٣] . وقال موسى : ﴿ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ نُمِّهِ هَدَى ﴾ [سورة طه : ٥٠] .

فهل يكون كل من جعله الله يعلم ما لم يكن يعلم يكون قد كلمه الله ؟ وأيضا فهذا ليس نظير خطاب الإنسان بلفظه ، ولا هذا واسطة في هذا التكليم ، بل هذا هو نفس الواسطة . وهو يثبت أمرين : أحدهما : فعل من الله هو التكليم . والثاني واسطة أخرى غير الفعل .

وذلك لا يصلح لأمرين : أحدهما : أن الفعل غير المفعول ، كما أقر بذلك غير مرة . وهنا لا يثبت لله فعلا غير ما حدث في نفس الملمه . الثاني : أنه ليس هناك واسطة غير هذا الحادث ، فنفس كون العبد يعلم هو التكليم عنده ، وهو مفعول الحق . وإذا قُدِّر قبل هذا العلم خلق استعداد في العبد ، وإثبات شروط ، وإزالة موانع ، فتلك هي شروط العلم ، كالنظر والاستدلال فيما يحصل بذلك .

وأما قوله : « بواسطة لفظ يخلقه الله في سماع المستمع المختص بكلامه » .

فيقال له : هذا اللفظ : إن كان موجودا في شيء خارج عن المستمع ، فهو قول المعتزلة ، الذين يقولون : إن الله كلم موسى بكلام مخلوق في غيره .

وهو لم يرد هذا ، بل قوله وقول أصحابه شر من هذا . وإن أراد ما هو مدلول لفظه وقول أصحابه ، وهو أنه خلق لفظا في نفس موسى سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج ، فهذا من جنس ما يسمعه النائم في نفسه من الأصوات ، وما يقع لأرباب الرياضات من الأصوات التي يسمعونها في أنفسهم .

ولا ريب أن إحداث المعاني العقلية المجردة في نفس الإنسان أكمل من إحداث هذه في نفسه ، فيكون تكليمه لموسى أنقص من إيجائه إلى سائر النبيين ، والله قد فضل موسى بالتكليم ، وعلم ذلك بالضرورة من دين المسلمين واليهود والنصارى .

قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [سورة النساء : ١٦٣ - ١٦٤] .

وقال تعالى : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٣] .

وقال : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ إِلَى قَوْلِهِ ﴾ إلى قوله : ﴿ قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي ﴾ [سورة الأعراف : ١٤٣ ، ١٤٤] .

وقال : ﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٥٢] .

وقال : ﴿ فَلَمَّا أَنهَا نُوْدِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة القصص : ٣٠] .

وقال : ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ * إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾ [سورة النازعات : ١٥ ، ١٦] .

ص ٤٦٩ / وما ذكروه من حدوث أصوات في نفس الإنسان يسمعها : إما يقظة وإما مناما ، يحصل لآحاد الناس في كثير من الأوقات ، وسمع الإنسان للهواتف في نفسه أكثر من أن يحصى ، فإن كان تكليم موسى من هذا الجنس ، فأحاد الناس شركاؤه في هذا ، فكيف بالأنبياء ، فكيف بالمرسلين ؟ !

ومعلوم أن الله خصّ موسى بالتكليم تخصيصا لم يشركه فيه : لا نوح ، ولا إبراهيم ، ولا عيسى ، ولا نحوهم من النبيين .

وقوله : « إن ذلك الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في سمع الذي اصطفاه بكلامه ، [وهذا] ^(١) هو كلام حقيقي ، وهو الذي خصّ به موسى » كلام باطل ، فإن هذا ليس بالتكليم الحقيقي الذي خصّ به موسى ، بل ليس هو التكليم الحقيقي عند أحد من الأمم .

ولا يعقل أحد في التكليم هذا ، وإنما هذا من جنس المنامات ، وغايته أن يكون من جنس الإيحاء . والإنسان قد يرى في منامه أن الله خاطبه بكلام كثير يسمعه ، فإن كان هذا كلام حقيقي لله ، فما أكثر

(١) وردت هنا العبارات قبل قليل (ص ٢٠٨) وفيها كلمة «وهذا» الساقطة هنا .

الكلام الحقيقي لله ، وما أكثر تكليمه بكلام حقيقي لآحاد الناس ! كما
كلم موسى بن عمران النجىّ المقرب المخصوص بالتكليم .

وأيضاً قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ
وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ [سورة الشورى : ٥١] ، يقتضى أن التكليم من وراء
حجاب نوع^(١) غير الوحي ، وأن المكلم بذلك محبوب أن يرى الله ،
لأن التكليم المسموع قد يكون مع رؤية المستمع للمتكلم ، وقد يكون مع
كونه محجوباً عنه ، بخلاف الوحي ، فإنه يقع في قلبه ، فلا يحتاج أن
يجعل نوعين .

ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « ما
منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجان »^(٢) ،
فلو كان الكلام المسموع هو شيئاً قائماً بالمستمع ، لا وجود له في
الخارج ، لكان من جنس الوحي الذى لا يحسن أن يُقال معه : من
وراء حجاب ، فإن صاحب هذا لم يسمع شيئاً منفصلاً عنه ، يمكن
مشاهدة المتكلم به تارة ، وحجب المستمع عنه أخرى . والكلام على
[هذا]^(٣) مبسوط في موضعه .

والمقصود هنا التنبيه على ما تُعرف به الأقوال الموافقة للقرآن والمخالفة
له ، فإن هذا الباب خاض فيه طوائف من الناس . وأكثر الناس
يسمعون كلام هذا وهذا ، ولا يعرفون حقائق الأقوال ومراتبها في القرب
من الحق والبعد منه .

(١) في الأصل : نوعاً ، وهو خطأ .

(٢) سبق هذا الحديث والكلام عليه ، جـ ٢ ، ص ١٢٦ ، ت ٥ .

(٣) هذا : ساقطة من الأصل .

ص ٤٧٠

قال ابن رشد^(١) : « وقد يكون/من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء

الذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين ، وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله .

تابع كلام ابن رشد عن
صفة الكلام ورد ابن
بعية عليه

أعني أن^(٢) القرآن تضمن براهين عجزت^(٣) العقول البشرية عنها ، فوجب أن يكون فاعلها هو الله^(٤) . وفاعل البرهان عند الناظر فيه مقطوع عنده أن فاعل ذلك متكلم .

قلت : هذا بناه على ما تقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، فما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط وهذا مما يبين ضلاله ، فإنه من المعلوم بالاضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحي الذي يخصهم أمر لا يحصل للعلماء ، وما ذكره في القرآن مضمونه أن القرآن فيه من البراهين ما تعجز عنه العقول ، فوجب أن يكون مفعولا لله على زعمه .

وهو ، والمعتزلة ، يقولون : إنه مفعول أحدثه في شيء منفصل عن الرسول وعن جبريل ، وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثه إلا في نفس الرسول أو جبريل ، عند من يسلّم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه ، وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم ، وأتمتهم لا يقولون ذلك ، ولا يعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ . وسبق ليراد هذا الكلام من قبل ومقابلته على « مناهج الأدلة » .

(٢) الكلام الذي يبدأ بعبارة « أعني أن ... » غير موجود في المطبوعة وهو زيادة في نسخة (أ) ص ٣٤ وسنقبله عليه بإذن الله .

(٣) في الأصل : عجت ، وهو تحريف . وستر الكلمة بعد قليل كما أثبتنا هنا وفي نسخة (أ) : عجزة .

(٤) نسخة (أ) : هو الله تعالى .

العقل الفعّال . فقول المعتزله خير من قول هؤلاء بكثير .

ويقال له : القرآن إذا تضمن براهين عجزت العقول عنها، فمن أين وجب أن يكون مفعولا لله ؟ وما المانع من أن يكون كلاماً يتكلم الله به ؟ هذا لا مانع منه إلا ما يقوله نفاة الصفات ، وأنتم قولكم في إثباتها ونفيها متناقض ، تثبتونها تارة وتنفونها أخرى ، ولا دليل لكم على النفي إلا ما قد عُرف فساده ، والأدلة اليقينية توجب إثباتها ، أو ما يقوله من ينفي أفعاله ، وما يقوم به من الأمور التي يختارها ويقدر عليها ، كالتكليم مثلا ، وأنتم قد بيّنتم فساد هذه الحجّة التي استدلت بها نفاة ذلك .

قال^(١) : « فقد تبين لك أن القرآن - الذي هو كلام الله - قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه وتعالى ، لا للبشر »^(٢) .

فيقال له : ليس فيما ذكرته ما يقتضى أن القرآن - الذي هو كلام الله - قديم ، فإن غاية ما ذكرته أن يكون القديم هو العلم ، والقرآن ليس هو مجرد العلم : لا حروفه ولا معانيه .

أما حروفه ، فظاهر . وأما معانيه ، فإن معاني الكلام نوعان : إنشاء وإخبار . فأما الإنشاء ففيه الأمر والنهي ، المتضمن للطلب/أو للإرادة ، ص ٤٧١ التي بمعنى المحبة ، ونحو ذلك . وأما الخبر فهل معناه من جنس العلم ، أو حقيقة أخرى غير العلم ؟ فيه قولان معروفان .

فإذا لم يكن في كلامك ما يمكن أن يكون قديما غير العلم ، لم يكن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : مخلوق له سبحانه لا لبشر .

معنى القرآن عندك قديما ، ولكن بعض معناه . ثم الكلام في تعدد هذه المعاني واتحادها (١) ، وتعدد العلم والإرادة واتحاد (٢) ذلك لم يتكلم هو فيه ، وقد ذُكر في غير هذا الموضوع .

وكذلك يقال له : ليس فيما ذكرته أن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر ، فإنك لم تذكر إلا مجرد دعوى : أنه يسمع ألفاظا في نفسه ، ولم تقم دليلا على ذلك . ولو قُدِّرَ أن مثال ذلك يسمى كلام الله ، كان قول القائل : إن القرآن من هذا الباب - دعوى تفتقر إلى دليل ، وهو لم يذكر دليلا على ذلك ، ولا دليل له إلا ما قد اعترف هو بضعفه ، كدليل ابن سينا على نفي الصفات ، ودليل المعتزلة والأشعرية على أن ما لم يسبق الحوادث فهو حادث ، أو دليل المعتزلة على نفي الصفات ، وهو أضعف من ذلك .

فهذا مجموع ما ذكره ، هو وأمثاله في كتبهم ، وهي ترجع إلى دليل الحوادث والتعدد والاختصاص ، ليس لهم رابع .

ثم يقال له : بتقدير تسليم ما قدمته ، قولك في القرآن باطل ، وذلك لأنه لا يمكنك أن تقول فيه ما قلته في تكليم موسى ، فإن موسى كلمه الله تكليما ، فزعمت أنت وأمثالك من الملاحدة أن معنى ذلك خلق كلام مسموع في مسامع موسى ، كما زعم المعتزلة - الذين هم خير منكم - أن ذلك كلام مسموع خلقه في جسم من الأجسام فسمعه

(١) في الأصل : وإيجادها . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : وإيجاد . ولعل الصواب ما أثبتته .

موسى ، وأما القرآن فنزل به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يكلم الله به محمداً بلا واسطة .

وإذا كان جبريل نزل به من الله ، وأنتم تقولون ليس هنا جبريل منفصل عن النبي ، وإنما جبريل ما يتخيل في نفسه من الصور النورانية التي تخاطبه ، وحينئذ فيكون من خلق في نفسه هذه الأصوات ابتداءً قد كَلَّمَهُ اللهُ تَكْلِيباً ، ومن خُلِّقَتْ فِيهِ بِوِاسْطَةِ هَذِهِ الصُّورَةِ نَزَلَ عَلَيْهِ جِبْرِيلُ بِهَا ، فيكون ما يحصل لآحاد الناس من الأصوات التي يسمعونها في نفسه أعظم من القرآن ، وهى بأن تكون كلام الله أحق من القرآن ، وتكون التوراة أعظم من القرآن .

وقد علم بالاضطرار من دين المسلمين/ أن جبريل ملك حتى متكلم ، ص ٤٧٢
كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي ، ليس هو مجرد ما يتخيل في نفسه .

قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴾ [سورة التكويد : ١٩-٢٣] ، فأخبر أنه رسول كريم ، ذو قوة عند ذى العرش ، وأنه مطاع هناك أمين .

ومن المعلوم أن ما في نفوس البشر من الصور لا يوصف بهذا .
وقال تعالى : ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى *

وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى * إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿﴾ [سورة النجم : ٥ - ١٨] ، فأخبر أن معلمه معلم شديد القوى ، وأنه ذو مِرَّة . والناس قد تنازعوا في المرثى مرتين ، فقال ابن مسعود وعائشة وغيرهما : هو جبريل ، رآه على صورته التي خُلِقَ عليها مرتين ، كما ثبت ذلك في الصحيح عنه صلى الله عليه وسلم ^(١) .

وقال ابن عباس وغيره : رأى ربه بفؤاده مرتين ^(٢) .

ومن المعلوم أنه إذا كان المرثى جبريل ، وأنه الذي رآه عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، وأنه استوى وهو بالأفق الأعلى - امتنع أن يكون جبريل ما في نفسه . وإن كان المرثى هو الله ، فهو أعظم .

ومن هؤلاء من يقول : جبريل هو العقل الفعّال ، ويقول : ليس بضنين : أي ببخيل ، لأنه قِيَّاض . وهذا جهل ، لأن قراءة الأكرثين : بظنين ، أي بمتهم ^(٣) . وهو المناسب ، أي ما هو بمتهم على ما غاب عنا ، بل هو أمين في إخباره بالغيب . وإذا قيل : ضنين ، بمعنى بخيل ، كان ذلك وصفاً له بأنه لا يبخل بعلم الغيب ، بل يبيّن الحق . ولهذا قال : على الغيب بظنين .

(١) سبق الكلام على رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جبريل ، تارة في صورة إعرابي ، وتارات في صورة رجل (حجة الكلبي) في : ٦٤ ، ص ١٠٩ (ت ٢) ، ٦٦ ، ص ١١٠ (ت ١) .

(٢) حديث رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه بقلبه (أو بفؤاده) مرتين ، سبق وروده والكلام عليه في

ج ٨ - ص ٤١ .

(٣) انظر تفسير ابن كثير للآية (سورة التكويد آية ٧٤) . وقال ابن الجوزي في «زاد المسير» ٤٤/٩ : «قرأ

ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ورويس : بظنين بالظاء ، وقرأ الباقون بالضاد .

وما يزعمونه من العقل الفعّال هو عندهم تفيض منه جميع الأمور المشاهدة ، فليس هنا غيب وشهادة . ثم من المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن جبريل لم يبدع الأرض والجبال ، والهواء والسحاب ، والحيوان والمعدن والنبات . وهم يزعمون أن هذا العقل الفعّال أبدع كل ما تحت فلك القمر . وقد بسط الكلام على هذا ، وبيّن أن الملائكة التي وصفها الله في كتابه لا يصح أن تكون هي ما يذكرونه من العقول والنفوس بوجوه كثيرة .

قال ^(١) : « وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنطق بها في غير القرآن ، أعنى أن هذه الألفاظ هي فعل لنا بإذن الله . وألفاظ القرآن ص ٤٧٣ هي خلق الله ، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة ، ولا فهم ^(٢) كيف يُقال في القرآن : إنه كلام الله . »

فيقال له : كل ما يحدثه الله تعالى في نفوس الآدميين من الحروف والأصوات التي يتخيلونها في المنام واليقظة ، هي على قولكم بمتزلة القرآن في أنها خلق الله . ومن المعلوم أن الألفاظ التي يؤلفها الفضلاء خير من أكثر الألفاظ التي يتخيلها أكثر الناس في المنام واليقظة ، فأى فضيلة للقرآن بهذا الاعتبار ؟ !

قال ^(٣) : « ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى ، قال : ^(٤) إن القرآن

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ص ١٦٣ .

(٢) مناهج الأدلة : ولا يفهم .

(٣) بعد كلامه السابق بسطرين ، ص ١٦٤ .

(٤) مناهج الأدلة : .. المعنى ، أعنى لم يفصل الأمر ، قال :

مخلوق . ومن نظر إلى المعنى الذى يدل عليه اللفظ ، قال : إنه غير مخلوق . والحق هو الجمع بينهما .

قال : (١) « والأشعرية قد نفّوا أن يكون المتكلم فعل الكلام (٢) ، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلّموا هذا الأصل ، وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه ، ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذى يقوم الكلام (٣) بذاته ، ظنوا أنه (٤) يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام فى ذاته (٥) ، فتكون ذاته محلا للحوادث ، فقالوا : المتكلم ليس فاعلا للكلام ، وإنما هى صفة قديمة لذاته كالعلم وغير ذلك ، وهذا يصدّق على كلام النفس ، ويكذب على الكلام الذى يدل على ما فى النفس ، وهو اللفظ .

والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم ، قالوا : إن الكلام هو اللفظ فقط . ولهذا قال هؤلاء : إن اللفظ (٦) مخلوق . واللفظ عند هؤلاء من حيث هو فعل ، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم ، وهذا صحيح فى الشاهد فى الكلامين معا : أعنى كلام النفس ، واللفظ الدال عليه . وأما فى الخالق فكلام النفس هو الذى قام به ، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٤ .

(٢) مناهج الأدلة : فاعلا للكلام .

(٣) فى الأصل : الكلامه ، وهو تحريف . والثبت هو الذى فى « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أنهم .

(٥) مناهج الأدلة : بذاته .

(٦) مناهج الأدلة : إن القرآن .

والأشعرية^(١) لما شرطت بإطلاق أن يكون الكلام قائما^(٢) بالمتكلم ،
أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام على الإطلاق^(٣) ، والمعتزلة لما
شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام بإطلاق أنكروا^(٤) كلام النفس .
وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل ، على
ما لاح لك من قولنا .

فيقال له : ليس فيما ذكرته قول الأشعرية ولا قول المعتزلة ولا جمعا
بينهما ، بل هو قول المتفلسفة والصابئة ، الذين هم شر من اليهود
والنصارى .

وذلك أن المعتزلة ، وإن قالت : إن الكلام مفعول للرب ، فإنها لا
تجعله محدثا في نفس المتكلم ، بل يقولون : /إنه مفعول في جسم منفصل ص ٤٧٤
عن المستمع ، وهو آية^(٥) من آيات الله التي يخلقها ، ومن قال بقولك
كفرته المعتزلة .

وأما الأشعرية فهم ، وإن قالوا : إنه معنى قائم بنفس المتكلم ، فلا
يجعلونه مجرد العلم ، بل الكلام عندهم صفة ليست هي العلم ولا
الإرادة ، والكلام يكون خبرا ويكون أمرا .

والناس وإن خالفوهم في هذا المعنى ، وقالوا لا يُعقل إلا العلم

(١) مناهج الأدلة : فالأشعرية .

(٢) مناهج الأدلة : لما شرطت أن يكون الكلام بإطلاق قائما . . .

(٣) مناهج الأدلة : للكلام بإطلاق .

(٤) مناهج الأدلة : أنكرت .

(٥) في الأصل : أنه ، وهو تحريف .

والإرادة ، وضايقوهم في جعل المعنى الواحد يكون أمراً وخبراً ، حتى احتاج بعضهم إلى أن جعل الكلام كله بمعنى الخبر ، والخبر مع الخبر كالعلم مع المعلوم ، وقد يضطرون إلى أن يفسروا معنى الخبر بالعلم لعدم الفرق - فهذه لوازم المذهب الذي قد يُستدل بها ، إن كانت لازمة ، على فسادها ، وليس كل من قال قولاً يلتزم لوازمه .

والناس لهم في الكلام ثلاثة أقوال : هل هو اسم اللفظ والمعنى جميعاً ؟ كما هو قول الأكثرين ، أم للفظ فقط بشرط دلالة على المعنى ؟ كقول المعتزلة وكثير من غيرهم ، أو للمعنى المدلول عليه باللفظ ، كقول الكلائية ؟ ومن متأخريهم من جعله مشتركاً بينهما اشتراكاً لفظياً .

وأما المتكلم ففيه أيضاً ثلاثة أقوال : أحدها : أنه من فعل الكلام ، ولو في غيره ، كما يقوله المعتزلة . والثاني : من قام به الكلام ، وإن لم يفعله ، ولم يكن مقدوراً مراداً له ، كما يقوله الكلائية . والثالث : من جمع الوصفين ، فقام به الكلام وكان قادراً عليه .

ولا ريب أن جمهور الأمم يقولون : لا يكون متكلماً إلا من قام به الكلام ، كما لا يكون متحركاً إلا من قامت به الحركة ، ولا عالماً إلا من قام به العلم ، ونحو ذلك . لكن الكلائية اعتقدوا أنه لا تقوم به الحوادث ، فامتنع لهذا عندهم أن يكون الكلام مقدوراً له مراداً . قالوا : لأن المقدور المراد حادث لا يكون صفة لازمة له .

وأنت قد بينت فساد هذا الأصل ، فكان يلزمك على أصلك أن تجوز قيام ذلك به ، فإنه لا دليل لك على نفيه ، إلا ما تنفي به سائر

الصفات . وأنت تعترف بأن حدوث الحوادث بدون ذلك مما يتعرى^(١) ويتعذر بعقله .

وكذلك ما ذكرته عن المعتزلة من أن اللفظ عندهم فعل ، وليس من شرطه أن يقوم بفاعله ، وأنت مقرٌّ بالفرق بين الفعل والمفعول ، وأنه لا يُعقل مفعول بدون فعل . وهذا مما أوردته على أبي حامد في « تهافت التهافت » ، وقلت : إن حدوث العالم بدون إحداث يكون هو فعل والحادث هو المفعول محال . وقد أبطلت أصل المعتزلة في أن ما تقوم به الحوادث فهو جادث ، فكان يلزمك أن تثبت/فعلا قائما بالفاعل : ص ٤٧٥ إما قديما ، وإما حادثا ، ويكون الكلام قائما بالمتكلم ، وهو فعل له . فكيف ، وأنت وأصحابك لم تثبتوا كلاماً لله إلا ما كان في نفوس البشر؟ فالمعتزلة خير منكم .

وإذا قلتَ : نحن نثبت المعنى أنه قديم بخلاف المعتزلة .

قيل لك : المعتزلة أيضا تقر بأن الله عليم بكل شيء ، أعظم مما تُقرّون أنتم به . والمعتزلة لا تنكر هذا المعنى ، وهم ، وإن كانوا متناقضين في إثبات الصفات ونفيها ، فلا ريب أن قولهم أقرب إلى إثبات الصفات من قول أصحابك . فما جعلته أنت قديماً يمكنهم جعله قديما .

وأعظم ما شنَّع الناس به في الصفات على المعتزلة قول رئيسهم أبي الهذيل ، قوله : إن الله عالم بعلم هو ذاته . وليست ذاته علما .

وأنت تقول : إن العلم هو العالم ، بل تقولون : إن العلم والعالم

(١) في الأصل : يتعرا .

والمعلوم ، والعشق والعاشق والمعشوق ، والعقل والعاقل والمعقول
 شيء واحد . فقولكم أشد نفيا وتناقضا من قولهم ، وهم إلى إطلاق
 القول بأن معنى القرآن قديم ولفظه مخلوق أقرب منكم ، فما في قولهم من
 باطلٍ إلا وفي قولكم أفسد منه ، ولا في قولكم حتى إلا وفي قولهم أكمل
 منه .

قال ابن رشد^(١) : « وأما صفة^(٢) السمع والبصر [فإنما أثبتهما
 الشرع لله تبارك وتعالى من قبل أن السمع والبصر]^(٣) يختصان^(٤) بمعانٍ
 مدركة في الموجودات ، ليس يدركها العقل . ولما كان الصانع من شرطه
 أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع ، وجب أن يكون له هذان
 الإدراكان ، فواجب أن يكون عالماً بمدركات البصر ، وعالماً
 بمدركات السمع ، إذ هي مصنوعات له ، وهذه كلها منبهة على
 وجودها للخالق سبحانه في الشرع ، من جهة تنبيهه على وجوب^(٥) العلم
 له .

كلام ابن رشد في
 مناهج الأدلة ، عن
 صفى السمع والبصر
 ورد ابن تيمية عليه

وبالجملة ، فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود يقتضى^(٦) أن يكون
 مدركا لجميع^(٧) الإدراكات ، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان ما^(٨) لا
 يدرك أنه عابد له .

(١) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٥ .

(٢) مناهج الأدلة : صفتا (وفي نسخة (س) : صفة) .

(٣) ما بين المقروئين ساقط من الأصل وذكر محقق « مناهج الأدلة » أنه سقط من نسخة (ب) .

(٤) في الأصل : فيختصان . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : وجود .

(٦) مناهج الأدلة : فيقتضى .

(٧) مناهج الأدلة : بجميع (وفي نسخة (أ) : لجميع) .

(٨) مناهج الأدلة : من .

كما قال تعالى : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي

عَنْكَ شَيْئًا ﴾ [سورة مريم : ٤٢] . وقال (١) : ﴿ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴾ [سورة الأنبياء : ٦٦] .

فهذا (٢) القدر ، مما يوصف الله به (٣) ويُسمى به ، هو القدر الذي قصد (٤) الشرع أن يعلمه الجمهور ، لا غير ذلك .

قلت : السمع والبصر ليسا مجرد علم بالمسموع والمرئي ، وإن استلزما ذلك ، على ما هو المعروف من قول أئمة السنة . والقصد الذي عرفه الشرع أكثر من هذه الصفات . / ولكن لما أراد صاحب هذا الكلام أن يبين الطرق الشرعية لإثبات ما أثبتته المتكلمون من الصفات ، تبعهم في هذا .

رد ابن رشد على أقوال
الأشاعرة والمعتزلة في
مسألة الصفات ورد ابن
تيمية عليه

قال (٥) : « ومن البدع التي حدثت في هذا الباب سؤال في الصفات (٦) : هل هي الذات أو (٧) زائدة على الذات ؟ ثم هل (٨) هي صفة نفسية أو صفة معنوية ؟

ويعني (٩) بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها ، لا لقيام معنى

(١) مناهج الأدلة : وقال تعالى .

(٢) في الأصل : هذا . والثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : مما يوصف به الله سبحانه .

(٤) مناهج الأدلة : نص .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٦) مناهج الأدلة : .. الباب السؤال عن هذه الصفات ..

(٧) مناهج الأدلة : أم .

(٨) مناهج الأدلة : .. الذات أي هل ..

(٩) مناهج الأدلة : وأغنى .

فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد قديم (١)

والمعنوية التي توصف بها الذات لقيام معنى فيها (٢) ، فإن الأشعرية يقولون : إن هذه الصفات هي صفات معنوية ، وإنها زائدة (٣) على الذات ، فيقولون : إنه عالم بعلم زائد على ذاته ، وحيّ بحياة زائدة على ذاته ، كالحال في الشاهد .

ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ، لأنه يكون هناك (٤) صفة وموصوف ، وحامل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم .

وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا : إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، (٥) أو يقولوا : إن الذات تقوم بالصفات ، فإن قالوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه (٥) ، فالآلهة كثيرة .

وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة : أقنوم (٦) الوجود والحياة والعلم .

وقد قال تعالى في هؤلاء (٧) ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [سورة المائدة: ٧٢] وإن قالوا : أحدهما قائم بنفسه ، والآخر قائم

(١) مناهج الأدلة : وقديم .

(٢) مناهج الأدلة : لمعنى قائم فيها .

(٣) مناهج الأدلة : وهي صفات زائدة ..

(٤) مناهج الأدلة : هناك .

(٥-٥) : ساقط من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٦) .

(٦) مناهج الأدلة : أقانيم .

(٧) مناهج الأدلة : في هذا .

به^(١) ، فقد أوجبوا أن يكون جوهرًا وعرضًا ، لأن الجواهر هو القائم بذاته ، والعرض هو القائم بغيره ، والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة .

وكذلك قول المعتزلة في هذا الجواب . إن الذات والصفات شيء واحد هو أمر بعيد من المعارف الأول^(٢) ، بل يُظن أنه مضاد لها ، وذلك أنه يُظن أن^(٣) من المعارف الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم ، وأنه ليس يجوز أن يكون العلم هو العالم ، إلا لو جاز أن يكون أحد المتضايقين^(٤) ، مثل [أن يكون]^(٥) الأب والابن معاً^(٦) واحدًا بعينه ، فهذا تعلم بعيد عن أفهام الجمهور ، والتصريح به بدعة ، وهو أن يضلَّ الجمهور أخرى منه أن يرشدهم .

وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول سبحانه ، [إذ ليس عندهم برهان]^(٧) ، ولا عند المتكلمين على الجسمية أو نفي الجسمية عنه برهان ، فإن نفي الجسمية عنه^(٨) انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم .

(١) مناهج الأدلة : أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته .

(٢) مناهج الأدلة : من المعارف ، وهو تحريف .

(٣) مناهج الأدلة : أنه .

(٤) في الأصل : أحد المتضايقين ، وهو تحريف . وفي « مناهج الأدلة » : أحد المتضايقين .

(٥) أن يكون : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : معنًى .

(٧) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل ، وأثبتته من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : عند المتكلمين على نفي الجسمية عنه إذ نفي الجسمية عندهم عنه .

قال^(١) : « وقد بينّا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك ، وأن الذين عندهم برهان على ذلك هم العلماء . ومن هذا الموضوع زل النصارى ، وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف ، واعتقدوا أنها^(٢) جواهر لا قائمة بغيرها ، بل قائمة بنفسها كالذات ، واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الحال^(٣) هما صفتان : العلم ، والحياة .

قالوا : فالإله واحد من جهة ، [ثلاثة من جهة]^(٤) ، يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه^(٥) موجود وحى وعالم ، وواحد^(٦) من جهة [أن]^(٧) مجموعها شيء واحد .

فهنا ثلاثة مذاهب : مذهب من رأى أنها نفس الذات ولا كثرة هنالك . ومذهب من رأى الكثرة ، وهؤلاء قسمان : منهم من جعل الكثرة كثرة قائمة بذاتها . ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها . وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع .

وإذا كان هذا هكذا ، فالذى ينبغى^(٨) أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح^(٩) به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون

(١) بعد كلام السابق مباشرة ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) مناهج الأدلة : .. الأوصاف وأنها ..

(٣) مناهج الأدلة : التي بهذه الصفة ..

(٤) ما بين المعقوفتين ساقط من الأصل ، وأثبتته من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٧) .

(٥) فى الأصل : أن . والثبت من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : وهو واحد .

(٧) أن : ساقطة من الأصل . وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : فإذا الذى ينبغى ..

(٩) مناهج الأدلة : ما يصرح .

تفصيل الأمر فيها^(١) ، فإنه ليس يمكن عند الجمهور أن يحصل^(٢) في هذا يقين أصلا .

وأعني هنا بالجمهور كل من لم يُعَنَّ بالصنائع البرهانية . وسواء كان قد^(٣) حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له ، فإنه ليس في قوة صناعة الكلام الوقوف على هذا القدر من المعرفة ، إذ أعلى^(٤) مراتب [صناعة]^(٥) الكلام أن يكون حكمة جدلية لا برهانية ، وليس في قوة صناعة الجدل الوقوف على الحق في هذا .

فقد تبين من هذا القول القدر الذي صُرح به للجمهور من المعرفة في هذا ، والطرق التي سلكت بهم في ذلك ، وأن الطرق^(٦) التي سلكوا بالناس^(٧) في هذه الأشياء ، وزعموا أنها من أصل الشرع ، ليست من أصل الشرع ، بل هي مسكوت عنها في الشرع .

قلت : مقصوده بهذا الكلام يبين أن طرق إخوانه الفلاسفة في نفي الصفات هي البرهانية ، دون طرق غيرهم . وليس الأمر كما زعمه ، بل ما سلكه إخوانه في نفي الصفات أضعف بكثير مما سلكه المعتزلة ، مع أن

(١) مناهج الأدلة : .. فيها هذا التفصيل .

(٢) مناهج الأدلة : .. ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور .

(٣) قد : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : أغنى .

(٥) صناعة : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٦) العبارات التي تبدأ بقوله « وأن الطرق » ليست في « مناهج الأدلة » ، ولكن أثبتنا الأستاذ المحقق في ذيل

الصفحة (ص ١٦٧) وقال إنها في نسخة (أ) .

(٧) نسخة (أ) : التي سلك الناس .

كليهما^(١) فاسد ، كما قد بين في موضعه .

وقول القائل : « إن الشرع لم يصرح بإثبات الصفات » من آيين الخطأ ، فإن الله تعالى قال : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥]

وقال : ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٦] .

وقال : ﴿ فَأَلِّمِ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ ﴾ [سورة هود : ١٤] .

وقال : ﴿ وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ [سورة فاطر : ١١] . [سورة فصلت : ٤٧] في موضعين .

وقال : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٨] .

وقال : ﴿ أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [سورة فصلت : ١٥] .

وقال : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ [سورة الذاريات : ٤٧] .

وفي الحديث الصحيح : « اللهم إني أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك^(٢) » .

وقال تعالى عن الملائكة : ﴿ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا ﴾ ص ٤٧٨

(١) في الأصل : كلاهما ، وهو خطأ .

(٢) مضى الحديث من قبل ٣٣/٥ (ت ١) .

[سورة غافر : ٧] . وقال : ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٦] .

وقال ﴿ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ [سورة طه : ٩٨] وقال : ﴿ وَلَتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي ﴾ [سورة طه : ٣٩] ، وأمثال ذلك في الكتاب والسنة كثير .
ومن المعلوم بالضرورة أن العلم ليس هو نفس العالم ، والمضاف هنا ليس هو المضاف إليه ، وأن أسماء الله الحسنى ، مثل : العليم ، والحي ، والقدير ، والرحيم ، ونحو ذلك - هي ، وإن كانت أسماء لله تدل على نفسه المقدسة ، فليس ما دل عليه الحي من الحياة ، هو ما دل عليه عليم من العلم ، وما دل عليه قدير من القدرة ، وما دل عليه رحيم من الرحمة .

فمن قال : إن هذه الأسماء الحسنى لا تدل على هذه المعاني ، فهو مكابر للغة التي نزل بها القرآن ، فإن الأسماء التي تسميها النحاة : اسم الفاعل ، واسم المفعول ، والصفة المعدولة عنها كفعيل وغيره - هي أسماء مشتقة تتضمن المصادر ، بخلاف : رجل ، وفرس .

ومن جعل العالم لا يدل على علم ، والقادر لا يدل على القدرة ، فهو بمتزلة من قال : المصلّي لا يدل على لصلاة ، والقائم^(١) لا يدل على القيام ، والصائم لا يدل على الصيام ، وأمثال ذلك .

وأما سؤال السائل : إن هذه الصفات : هل هي الذات أو غيرها ؟

وهل هي الذات أو زائدة عليها ؟

(١) في الأصل : والقيام ، وهو تحريف .

فالجواب المرضى عند الأئمة : أن لا يطلق القول بأنها هي الذات ولا بأنها غيرها ، ولا بأنها الذات ولا بأنها زائدة عليها ، ولا ينفي^(١) الأمران ، فيقال : لا هي الذات ولا غيرها ، حتى يكون قسماً ثالثاً ، ليست هي الذات ولا هي غيرها .

فإن هذا يقوله طائفة من متكلمة الصفاتية ، من أصحاب أحمد وغيره ، كما يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى . والصواب المنصوص عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة : أنه لا يُطلق لا هذا ولا هذا ، لأن لفظ « الغير » فيه إجمال واشتراك .

فقد يراد بالغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر ، أو مبايسته له ، فلا تكون الصفة اللازمة للموصوف غيراً له .

وقد يراد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر ، فيكون غيراً له .

وكذلك لفظ : الزيادة على الذات ، فإن الذات يُراد بها الذات المجردة عن الصفات ، فالصفات زائدة على هذه الذات . لكن هذه الذات عند أهل الإثبات لا حقيقة لها في الخارج ، وإنما تُقدَّر في الذهن تقديراً ، وإنما يعتقد^(٢) ثبوتها في الخارج نفاة الصفات .

فالمثبتون إذا قالوا : الصفات زائدة على الذات ، لم يقولوا : إن في الخارج ذاتاً مجردة/تزداد عليها الصفات ، بل أثبتوا الصفات زائدة على ما أثبتته النفاة ، فزادوا عليهم في الإثبات .

ص ٤٧٩

(١) في الأصل : ولا يتنا .

(٢) في الأصل : يعتقد ، وهو تحريف .

وقد يُراد بالذات نفس الله سبحانه ، وصفاته داخلة في مسمّى أسمائه ، ليست زائدة على مسمّى أسمائه الحسنى . ولا يمكن وجود ذات غيره مجردة عن الصفات ، حتى يقال : إن صفاته زائدة عليها ، فضلا عن وجوده سبحانه مجرداً عن صفات الكمال كلها .

وصفاته اللازمة له كلها نفسية ، بمعنى أنها داخلة في مسمّى أسمائه ، لا يفتقر إلى أمور مباينة له ، وهى لازمة لنفسه لا يوجد بدونها ، ولا يمكن وجوده منفكاً عنها .

وإذا قيل : هو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، فليس هناك حقيقة قائمة بنفسها يمكن وجودها بدون العلم والقدرة ، بل لا يمكن أن تكون إلا عالمة قادرة ، وإن كنا نحن قد نعلم وجودها قبل أن نعلم أنها عالمة .

وما ذكره من التمثيل بالواحد والقديم فيه نزاع ، فإن الصفاتية متنازعون في القديم والباقي : هل هو قديم باقٍ ببقاء ، كما يقوله ابن كلاب ؟ أو قديم بنفسه باقٍ ببقاء ، كما يقوله الأشعري ، ومن وافقه كأبي على بن أبي موسى ؟ أو قديم بنفسه باقٍ بنفسه ، كما يقوله القاضى أبو بكر ومن وافقه ، كالقاضى أبي يعلى ؟

وأما أن الأشعرية يقولون فى العلم ونحوه : إن هذه الصفات هى صفات معنوية ، وإنها زائدة على الذات .

فيقال : مقصودهم فى الأصل إثبات هذه الصفات ، وإبطال قول من قال : عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة . أو قال : إن ذاته علم وقدرة .

والأشعرية هم في إثبات هذه الصفات ، مع سائر أهل السنة والجماعة ، لم ينازعهم في إثبات الصفات إلا من هو - عند السلف والأئمة - من أعظم الناس ضلالاً ، كالجهمية والمعتزلة . وإذا قالوا : هو عالم بالعلم ، وقادر بالقدرة ، لم يريدوا بذلك أن هنا ذاتاً منفصلة عنه . صار بها عالماً قادراً ، كما يظنه بعض الغالطين عليهم ، فإن هذا لم يقله أحد من عقلاء بني آدم فيما نعلم ، ولكن بعضهم ، وهم مثبتة الحال ، كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما ، يقولون : إن له صفة هي العلم أوجبت كونه عالماً ، وكونه عالماً حال معللة بالعلم .

ص ٤٨٠ وأما جمهورهم ، وهم نفاة الحال ، فيقولون : علمه/هو كونه عالماً ، وقدرته هو كونه قادراً ، ليس هناك أمران ، ولا علة ولا معلول . وهذا قول الأكثرين : الأشعرى وغيره .

والمنازع لهم من المعتزلة والفلاسفة يقرّ بما يوجب موافقتهم ، فإنهم يقرّون بأن كونه عالماً ليس هو كونه قادراً . وهذا معنى العلم والقدرة عند أولئك ، كما قد بسط في موضعه .

فالنفاة للصفات ، من المعتزلة وغيرهم ، يقولون : إنه عالم وإنه قادر . ومنهم من يثبت العالمية والقادرية ، ويسمى ذلك حالاً . وهذا يستلزم عند التحقيق قولاً مثبتة الصفات .

وكذلك الفلاسفة قولهم يستلزم قولاً مثبتة الصفات ، وإن نفوها تناقضوا . وأما إطلاق المطلق لفظ الزيادة على الذات ، فقد تقدم أن هذا الإطلاق كإطلاق المطلق : أن الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها . وهذا يطلقه هؤلاء وغيرهم .

وأئمة السلف ، وابن كُلاب ، وأمثاله من أئمة الأشعرية ، لا يطلقون لا هذا ولا هذا . وكانوا إذا قالوا للسلف : القرآن هو الله أو غير الله ؟ لم يطلق الأئمة لا هذا ولا هذا ، لما في إطلاق كل منهما من إيهام معنى فاسد ، وليس ذلك إثباتا لقسم ثالث ، ليس هو الموصوف ولا غيره ، بل يفصل اللفظ المجمل ، كما فعل السلف نظير ذلك في لفظ الحيز وأمثاله .

وأما قولهم ^(١) : « يلزم الأشعرية على هذا أن يكون الخالق جسما ، لأنه يكون هناك صفة وموصوف ، وحامل ومحمول » .

فيقال له : وهكذا يلزم من قال : إنه عالم قادر . ومن قال : إنه يعلم ويقدر . فن أثبت لله الأسماء الحسنى وأحكامها ، لزمه ما يلزم من أثبت الصفات . ^{بمقتضى} المشتق يدل على المصدر وعلى الفعل ، وخبر الخبر بذلك وحكمه يقتضى ثبوت ذلك في نفس الأمر .

ويقال له : كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في إثبات الصفات ، يلزمونك إياه في كل ما نفيته . فإذا قلت : الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسما . قالوا : والمسئى بالحقى العالم القادر لا يكون إلا جسما ، والخبر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسما ، والموصوف بقول القائل : هو عالم قادر لا يكون إلا جسما . فإن أمكنك أن تثبت هذا/غير جسم ، ^{ص ٤٨١} أمكنهم ذلك . وإن لم يمكنهم لم يمكنك . فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم .

(١) أى قول ابن رشد ، وقد تقدم .

وأيضاً فهذا إلزام جدلي لا علمي . وذلك أن نفاة الجسم من أهل الكلام ، كالمعتزلة والأشعرية ، يقولون : إنما نفيناها للدليل الدال على حدوث الجسم ، وأنت قد بينت أنه دليل باطل ، ونحن أثبتنا الصفات مع ذلك .

فإذا قلت : الجمع بينهما خطأ ، فإن إثبات الصفات يستلزم التجسيم . قالوا لك : ليس خطؤنا في إثبات الصفات بأولى من خطئنا في نفي التجسيم .

بل أنت تقول : إنا مخطئون في نفي التجسيم . ولم تقم دليلاً على خطئنا في نفي الصفات . فإن كنا مخطئين في نفي التجسيم عينا ، لزم إثبات الصفات بلا محذور . وإن قُدِّر الخطأ في أحدهما بغير تعيين ، لم يتعين الخطأ في نفي الصفات إلا بدليل .

وأيضاً فأنت تقول : إن الشرع لم يصرِّح بنفي التجسيم ، وإن التصريح به بدعة . والشرع قد صرِّح بإثبات الصفات ، فكيف تعيينا بإثبات ما أثبتته الشرع ، لكونه مستلزماً لإثبات ما لم ينهه الشرع ؟ ومن المعلوم أن الشرع إذا أثبت شيئاً له لوازم ، لم يكن إثبات ذلك بدعة . وتلك اللوازم ، إن كانت ثابتة في نفس الأمر ، فلازم الحق حق . وإن لم تكن لازمة ، فلا محذور .

فإن قلت : أنا أقوم دليلاً عقلياً على نفي الجسم غير دليلكم . كان لهم عن ذلك أجوبة : أحدها : أن يقولوا : فأنت قد أثبت أنه عالم قادر ، فإن أمكنك مع ذلك أن تقول : إنه ليس بجسم ، أمكننا أن

نقول : عالم بعلم ، قادر بقدره ، وليس بجسم . وإن لم يمكنك هذا استويتنا نحن وأنت . ففي الجملة ورود هذا السؤال علينا ورود واحد .

الثاني : أن يقولوا : دليلنا على نفي الجسم أقوى من دليلك ، كما بين ذلك الغزالي وغيره ، ويبتنوا أن الفلاسفة عاجزون على إقامة الدليل على أنه ليس بجسم .

الثالث : أن يقولوا : أدلة إثبات الصفات أقوى من أدلة نفي الجسم ، فإن أمكن الجمع بينهما ، وإلا لم يجوز نفي ما هو معلوم ثابت ، خوفا من لزوم ما ليس دليل انتفائه كدليل ثبوت ذلك ، فكيف إذا كانت أدلة النفي باطلة ، وأدلة الإثبات للصفات ولوازمها حق لا محيد عنه ؟

وأما التقسيم/الذي ذكرته ، فلا ريب أن أهل الإثبات لا يقولون : ص ٤٨٢
إن الصفات قائمة بنفسها ، بل هي قائمة بالموصوف .

وأما ما ذكره عن النصارى ، فليس هذا موضع بسطه ، فإن قول النصارى مضطرب متناقض ، فإنهم لا يثبتون ثلاثة جواهر قائمة بأنفسها ، ولا يجعلون الأقسام كالصفة من كل وجه ، فإنهم يقولون : المتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة ، فإن جعلوا الكلمة هي الذات الموصوفة ، لزم أن يكون المسيح هو الأب ، وهم ينكرون ذلك . وإن جعلوه صفة الذات لزمهم أن لا يكون المسيح إلها خالقا رازقا ، لأن الصفة ليست إلها خالقا رازقا .

وأياها فالصفة لا تفارق الموصوف . وهم يقولون : المسيح إله حق ، من إله حق ، من جوهر أبيه .

وأما استدلاله بقوله : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [سورة المائدة : ٧٢] ، فهذا يسلكه طائفة من الناس ، ويقولون قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [سورة المائدة : ١٧] إشارة إلى أحد أقوالهم الثلاثة ، وهو ^(١) قول اليعاقبة القائلين بأن اللاهوت والناسوت صارا جوهرًا واحدًا ، كالماء واللبن . وقوله : ﴿ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٣٠] إشارة إلى قول الملكية ^(٢) . وقوله : ﴿ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ إشارة إلى قول النسطورية الذين يقولون بالحلول ، وهو قولهم بالأقانيم الثلاثة .

وليس الأمر كما قال هؤلاء ، بل ما ذكره الله تعالى هو قول النصارى جملة . فإنهم يقولون : إنه الله باعتبار ، وإنه ابن الله باعتبار آخر . وقولهم : ﴿ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ بدليل : المراد به قوله : ﴿ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ آنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] ، فعبدوا معه المسيح وأمه ، فصار ثالث ثلاثة بهذا الاعتبار .

وأما قوله عن الأشعرية : إذا قالوا الموصوف قائم بنفسه ، والصفة قائمة به ، فقد أوجبوا جوهرًا وعرضًا - فهذا من جنس إلزامه لهم أن يكون جسمًا .

فيقولون له : هذا يلزمك إذا قلت : هو حيّ عالم قادر ، فإن الحيّ العالم القدر قائم بذاته ، فإن كان كل قائم بذاته جوهرًا ، فهو جوهر ، وإلا بطل إلزامك .

(١) في الأصل : وهم ، وهو تحريف . (٢) في الأصل : الملائكة ، وهو تحريف .

وأيضاً فلو لم يوصف بذلك ، لكان في نفس الأمر إما قائماً بنفسه ، وإما قائماً بغيره ، إذ فرض موجود ليس قائماً بنفسه ولا بغيره ممتنع . فإن كان كل قائم بنفسه ولا بغيره ممتنع فإن كان كل قائم بنفسه هو جوهر ، لزمك/ أن يكون جوهرًا .

ص ٤٨٣

ثم يقال : من المعلوم أن للناس في مسمى الجواهر والعروض اصطلاحات . منهم من يسمي كل قائم بنفسه جوهرًا ، كما يقول ذلك طوائف من المسلمين والنصارى والفلاسفة . وهؤلاء يسمونه جوهرًا . ومنهم من لا يطلق الجواهر إلا على المتحيز ، ويقول : إنه ليس بمتحيز ، فلا يكون جوهرًا ، كما يقول ذلك من يقوله من متكلمي المسلمين واليهود والفلاسفة .

ومن الفلاسفة من يقول بإثبات جواهر غير متحيزة ، لكن يقول : الجوهر هو ما إذا وُجد وُجد لا في موضوع ، وهذا لا يصلح إلا لما يجوز وجوده ، لا لما يجب وجوده .

وبالجمله فالنزاع في هذا الباب لفظي ، ليس هو معنى عقليا . والشريعة لم تتعرض لهذا الاسم وأمثاله ، لا بنفي ولا بإثبات ، فليس له في الشريعة ذكر ، حتى يُحتاج أن يُنظر في معناه .

والنظر العقلي إنما يكون في المعاني لا في مجرد الإصطلاحات ، فلم يبق فيه بحث علمي : لا شرعي ولا عقلي . وهذا لم يذكر دليلا عقليا على نفي الجواهر ، فصار قد ألزمهم لوازم ، ولم يذكر دليلا على بطلانها . فيجيبونه بالجواب المركب ، وهو أن هذا إما أن يكون لازماً لإثبات

الصفات ، أو ليس بلازم . فإن لم يكن لازماً ، بطلت المقدمة الأولى .
 وإن كان لازماً ، منعت المقدمة الثانية ، فإن لازم الحق حق . .
 وليس التزام مسمى هذا الاسم أبعد في الشرع والعقل من نفي
 الصفات ، بل نفي الصفات أبعد في الشرع والعقل من إثبات مسمى
 هذا الاسم ، فلا يجوز التزام نفي الصفات ، الذي فيه مناقضة الأدلة
 الشرعية والعقلية ، حذراً من التزام مسمى هذا الاسم ، الذي لا يقوم
 على نفيه من الدليل [شئ من]^(١) أدلة إثبات الصفات ، مع أنه لم
 يذكر على ذلك دليلاً أصلاً ، وهو قد بين فساد أدلة النفاة لذلك من
 أهل الكلام .

وأما قول القائل^(٢) : « الذات والصفات شئ واحد » فإن أراد به
 أن الصفات ليست مباينة للموصوف ، فصحيح . وإن أراد أن نفس
 الذات هي نفس الصفات ، فهذه مكابرة . وهذا القائل ، وإخوانه ،
 يقولون بذلك ، وقد صرح هو بأن العلم نفس العالم ، وهذا غاية
 المناقضة لصريح المعقول .

وقوله^(٣) : « إنه بعيد من المعارف الأول ، أنه ليس يجوز أن يكون

ص ٤٨٤ [العلم] هو العالم^(٤) » فهذا قاله بناءً على ما يراه/ أن هذا حق في نفس
 الأمر .

(١) مكان عبارة « شئ من » توجد كلمتان محموتان ، ولعل ما أثبتته يوافق سياق الكلام .

(٢) وهم المعتزلة الذين أورد ابن رشد كلامهم من قبل ، ص ٢٢٧ .

(٣) أي ابن رشد ، وسبق كلامه ص ٢٢٧ .

(٤) العبارة التي وردت من قبل : . . الأول أن العلم يجب أن يكون غير العالم وأنه ليس يجوز أن يكون العلم

والصواب أن هذا ممتنع في صريح العقل ، معلوم علما يقينيا أن العلم ليس هو نفس العالم ، ومن قال هذا فقد أتى بغاية السفسطة ، وجحد العلم الضرورى .

وأما قوله ^(١) : « ليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأول » - وهو أن تكون الذات والصفات شيئا واحدا - « ولا عند المتكلمين برهان على نفي الجسمية ، وإنما برهان ذلك عند العلماء » الذين هم الفلاسفة عنده .

فيقال : لا ريب عند كل من له عقل أن ما يذكره الفلاسفة في نفي ذلك أفسد في العقل الصريح مما يذكره المتكلمون . وأنت قد أفسدت طريقة ابن سينا ، ولم تعتمد في ذلك إلا على إثبات النفس ، وهو أنها ليست بجسم ، فيلزم أن يكون البارى كذلك .

ومن المعلوم أن الأدلة النافية لهذا عن النفس : إن كانت صحيحة ، فهي على نفي ذلك عن الرب أولى ، وإن لم تكن صحيحة بطل قولك . ومن المعلوم أن أدلة نفي الجسم عن النفس أضعف بكثير من نفي ذلك عن واجب الوجود . فكيف يكون الأضعف حجة على الأقوى ؟ !

وقد تكلم على فساد ما ذكره في النفس في غير هذا الموضع . وأما ما ذكره من أنه لا يمكن أن يكون بهذا النفي يقين إلا عند من عني بالصناعة البرهانية - يعنى طريقته الفلسفية - وقوله : إن صناعة الكلام جدلية لا برهانية ^(٢) .

(١) الكلام التالى هو تلخيص كلام ابن رشد الذى مضى ص ٢٢٧ .

(٢) انظر ما سبق ص ٢٢٩ .

فهذا كما يقال في المثل السائر: زمتني بدائها وانسلت ، ولا يستريب عاقل نظر في كلام الفلاسفة في الإلهيات ، ونظر في كلام أي صنف قدّر من أصناف اليهود والنصارى ، فضلا عن أصناف المتكلمين من المسلمين ، أن ما يقوله هؤلاء في الإلهيات أكمل وأصح في العقل مما يقوله المتفلسفة ، وأن ما يقولونه في الإلهيات قليل جداً ، وهو مع قلته فادلة المتكلمين خير من أدلتهم بكثير .

وهذه طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود وصفاته ، لا تفيده إلا ما لا نزاع فيه ، وهو وجود واجب الوجود . وأما كونه مغايراً للأفلاك ، فإنما بناه على نفي الصفات ، وهو مع فساده فدليلهم على نفيه أضعف من دليل المعتزلة . فهم مع مشاركتهم للمعتزلة في النفي ، لا يستدلون إلا بما هو أضعف من دليلهم .

وأما هذا الرجل فإنه تارة يأخذ طريقة متلقاة من الشرع ، وتارة طريقة متلقاة عن المتكلمين ، وتارة يقول ما يظن أنه قول الفلاسفة ، /لم يحك عن الفلاسفة في الإلهيات طريقة إقناعية ، فضلا عن طريقة برهانية . ص ٤٨٥

وإذا قدّر أنه عني بالبرهان القياس العقلي المنطقي ، فمن المعلوم أن صورة القياس لا تفيده العلم بمواده . والبرهان إنما يكون برهانه بمواده اليقينية ، وإلا فصورته أمر سهل يقدر عليه عامة الناس .

وأهل الكلام لا ينازعون في الصورة الصحيحة . وهب أن الإنسان عنده ميزان ، فإذا لم يكن معه ما يزن به ، كان من معه مالٌ لم يزنه ،

أعني من هذا^(١) . هذا بتقدير أن يكون ما ذكره في المنطق صحيحا ،
فكيف وفيه من الفساد والتناقض ما هو مذكور في موضعه ؟

قال^(٢) : « الفصل الرابع : في معرفة التنزيه » .

كلام ابن رشد في
« مناهج الأدلة » عن
« التنزيه » ورد ابن
بemie عليه

قال^(٣) : « وإذ قد تقرر^(٤) من هذه^(٥) المناهج التي سلكها الشرع
في تعليم الناس : أولا : وجود الباري^(٦) سبحانه ، والطرق التي سلكها
في نفي الشريك عنه ثانيا^(٧) ، والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته ،
والقدر الذي صرَّح به [من ذلك]^(٨) في جنس [جنس]^(٩) من هذه
الأجناس ، وهو القدر الذي إذا زيد فيه أو نقص أو حرَّف أو أوَّل ، لم
تحصل به السعادة المشتركة للجميع ، فقد بقي علينا أن نعرف آية^(١٠)
الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص ،
ومقدار ما صرَّح به من ذلك ، والسبب الذي من قبيله اقتصر بهم على
ذلك المقدار . ثم نذكر بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة

(١) وهب أن ... من هنا : هكذا وردت هذه العبارات في الأصل ، وهي مضطربة ، ويبدو أن فيها
نقضا أو تحريف .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة في « مناهج الأدلة » ، ص ١٦٨ .

(٣) بعد عنوان الفصل مباشرة .

(٤) في الأصل : وإذ فرغنا ، وهو تحريف . والمثبت من مناهج الأدلة .

(٥) مناهج الأدلة : هذا (وفي نسختين مطبوعتين : هذه) .

(٦) مناهج الأدلة : الخالق .

(٧) في الأصل : ثابتة ، وهو تحريف . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٨) من ذلك : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٩) جنس : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(١٠) في الأصل : آيت . وفي « مناهج الأدلة » : أيضا .

أفعاله ، والقدر الذى سلك بهم من ذلك ، فإذا تم لنا ذلك ^(١) فقد استوفينا غرضنا الذى قصدناه .

قال ^(٢) : « فنقول : أما معرفة هذا الجنس الذى هو التتريه والتقدیس ، فقد صرح به أيضا فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، فأبينها ^(٣) فى ذلك وأتمها ^(٤) قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة الشورى : ١١] ، وقوله : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ ﴾ [سورة النحل : ١٧] . والآية الأولى ^(٥) هى نتيجة هذه والثانية برهان ^(٦) ، أعنى [أن] ^(٧) قوله تعالى : ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ ﴾ [سورة النحل : ١٧] هو ^(٨) برهان قوله : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ ^(٩) وذلك أنه من المغروز فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون : إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئا ، أو على صفة غير شبيهة ^(١٠) بصفة الذى لا يخلق شيئا ، [وإلا كان من يخلق ليس

(١) مناهج الأدلة : هذا .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٣) فى الأصل : فآبئها (التاء غير منقوطة) . وفى « مناهج الأدلة » : وآبئها .

(٤) فى الأصل : وأوعها ، وهو تحريف . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) الكلام الذى يبدأ بعبارة « والآية الأولى » أثبت الدكتور محمود قاسم فى ذيل الصفحة وذكر أنه فى نسخة

(أ) وستقابل الكلام التالى عليه بإذن الله .

(٦) نسخة (أ) : نتيجة وهذه الثانية برهانية .

(٧) أن : ساقطة من الأصل ، وآبئها من نسخة (أ) .

(٨) هو : ساقطة من نسخة (أ) .

(٩) عند كلمة « شىء » . ينتهى الكلام الموجود فى نسخة (أ) ويوجد بدلا من هذه العبارات فى المطبوعة :

« هى برهان قوله تعالى : (ليس كمثل شىء) » .

(١٠) مناهج الأدلة : شبيهة .

بخالق] ^(١) فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق يلزم ^(٢)
من ذلك أن تكون صفات المخلوق : إما منتفية عن الخالق ، أو ^(٣)
موجودة فيه ^(٤) على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق .

قلت : صفات النقص / يجب تترهه عنها مطلقا ، و صفات الكمال ص ٤٨٦
ثبت له على وجه لا يماثله فيها مخلوق .

قال ^(٥) : « وإنما قلنا على غير الجهة ، لأن من الصفات التي في
الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي هي لأشرف
المخلوقات هنا ^(٦) ، وهو الإنسان ، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة
والإرادة والكلام ^(٧) وغير ذلك » .

قال ^(٨) . « وهذا معنى ^(٩) قوله عليه السلام : إن الله خلق آدم على
صورته » .

قال ^(١٠) : « وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق
والمخلوق ، وصرح بالبرهان الموجب لذلك ، وكان نفي المماثلة يفهم منه

(١) ما بين المقولين ساقط من الأصل ، وأثبت من « مناهج الأدلة » (ص ١٦٩) .

(٢) مناهج الأدلة : لزوم .

(٣) مناهج الأدلة : وإما .

(٤) مناهج الأدلة : في الخالق .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، في « مناهج الأدلة » ص ١٦٩ .

(٦) مناهج الأدلة : التي في أشرف المخلوقات ههنا .

(٧) والكلام : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .

(٩) مناهج الأدلة : وهذا هو معنى .

(١٠) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ .

شيئان : أحدهما : أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق ، والثاني : أن توجد فيه صفات المخلوق على وجه (١) أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل (٢) ، فليُنظر ما (٣) صرَّح به الشرع من هذين الصنفين ، وما سكت عنه ، وما السبب الحكيم في سكوته .

قلت : ونبي الماثلة قد يتضمن إثبات صفات الكمال للخالق ، لا يثبت للمخلوق منها شيء ، فكما أن في صفات المخلوق ما لا يثبت للخالق ، فكذلك في صفات الخالق ما لا يثبت للمخلوق .

لكن هذا الضرب لا يمكن الناس معرفته في الدنيا . فلهذا لم يذكر .

قال (٤) : « فنقول : أما ما صرَّح به الشرع (٥) من نفي صفات المخلوق عنه ، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص ، فبها الموت ، كما قال تعالى : ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٨] .

ومنها النوم وما دونه مما يقتضى الغفلة والسهو عن الإدراكات والحفظ للموجودات ، وذلك مصرَّح به في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

ومنها النسيان والخطأ ، كما قال تعالى : ﴿ لَا يَنْسِي ﴾ [سورة طه : ٥٢] (٦) .

(١) مناهج الأدلة : صفات للمخلوق على جهة ..

(٢) في الأصل : في الفعل . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة : فيها .

(٤) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٥) مناهج الأدلة : الشرع به .

(٦) في مناهج الأدلة : (علمها عند ربى في كتاب لا يضل ربى ولا ينسى) .

والوقوف على انتقاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري .
 وذلك أن ما كان قريبا من هذه من العلم الضروري ، فهو الذي صرح
 الشرع بنفيه عنه سبحانه وتعالى (١) ، وأما ما كان بعيدا من المعارف
 الأولى (٢) الضرورية ، فإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من
 الناس ، كما قال (٣) في غير ما آية من الكتاب العزيز : ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ
 النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] : مثل (٥) قوله : ﴿ لَخَلَقُ
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ [سورة غافر : ٥٧] (٦) .

ومثل قوله (٧) : ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ
 اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة الروم :
 ٣٠] .

قال (٨) : « فإن قيل : فما الدليل على انتفاء (٩) هذه النقائص عنه ،

أعني : الدليل الشرعي ؟ قلنا : الدليل / عليه ما يظهر (١٠) من [أن] (١١) ص ٤٨٧

(١) وتعالى : ليست في «مناهج الأدلة» .

(٢) مناهج الأدلة : الأول .

(٣) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .

(٤) العزيز : مناقطة من «مناهج الأدلة» .

(٥) في الأصل : ومثل ، وهو خطأ . والثبت من «مناهج الأدلة» .

(٦) مناهج الأدلة (ص ١٧٠) : مثل قوله تعالى : ... الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

(٧) مناهج الأدلة : قوله تعالى .

(٨) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ .

(٩) مناهج الأدلة : على تقى .

(١٠) مناهج الأدلة : ما ظهر .

(١١) أن : مناقطة من الأصل ، وأثبتنا من «مناهج الأدلة» .

الموجودات محفوظة لا يتخللها اختلال ولا فساد ، ولو كان الخالق يدركه خطأ أو غفلة ، أو سهو أو نسيان ^(١) لاختلفت الموجودات . وقد نبه سبحانه ^(٢) على هذا المعنى في غير ما آية من كتابه . [فقال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمَسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ ﴾ الآية [سورة فاطر : ٤١] ^(٣)] قال ^(٤) تعالى : ﴿ وَلَا يَتُودُّهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

قال : ^(٥) « فَإِنْ قِيلَ : فَمَا تَقُولُونَ ^(٦) فِي صِفَةِ الْجَسْمِيَّةِ : هَلْ هِيَ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي صَرَّحَ الشَّرْعُ بِنَفْيِهَا عَنِ الْخَالِقِ تَعَالَى ^(٧) ؟ أَمْ هِيَ ^(٨) مِنَ الْمَسْكُوتِ عَنْهَا ؟ ^(٩) أَوْ أَنَّهُ لَمْ يَصْرَحْ بِنَفْيِهَا وَلَا إِثْبَاتِهَا ، وَلَكِنْ صَرَّحَ بِأَمْرِ تَلْزَمٍ - يَعْنِي الْجَسْمِيَّةَ فِي بَادِي الرَّأْيِ مِنْهَا ^(١٠) - فَتَقُولُ : إِنَّهُ مِنَ الْبَيِّنِّ مِنْ أَمْرِ هَذِهِ الصِّفَةِ ^(١١) أَنَّهَا مِنَ الصِّفَاتِ الْمَسْكُوتِ عَنْهَا ، [وَهِيَ إِلَى التَّصْرِيحِ بِإِثْبَاتِهَا فِي الشَّرْعِ أَقْرَبُ مِنْهَا إِلَى نَفْيِهَا] ^(١٢) ، وَذَلِكَ أَنَّ الشَّرْعَ

(١) مناهج الأدلة : تبركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو .

(٢) مناهج الأدلة : وقد نبه الله تعالى .

(٣) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل وأثبتته من « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : وقال .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

(٦) مناهج الأدلة : فما تقول .

(٧) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » .

(٨) مناهج الأدلة : أو هي .

(٩-٩) : ساقط من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : من أمر الشرع .

(١١) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل ، وأثبتته من « مناهج الأدلة » ، وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه

الله أن هذا الكلام سقط من نسخة (أ) .

قد صرَّح بالوجه واليدين في غير آية من كتابه^(١) ، وهذه الآيات^(٢) قد توهم أن الجسمية هي له من الصفات التي فَضِّلَ فيها الخالقُ المخلوق ، كما فَضَّلَهُ في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات ، التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق ، إلا أنها في الخالق أتم وجوداً . ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقد^(٣) في الخالق أنه جسم لا يشبه الأجسام^(٤) ، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن^(٥) تبعهم :

وهؤلاء أيضاً^(٦) قد ضلُّوا إذ صرَّحوا بما ليس حقاً في نفسه ، وما يوهم^(٧) أيضاً التشابه بين الخالق والمخلوق . وإنما صرَّح الشرع بأشياء تَوَهَّمُها لا يضر ، فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجوداً ليس بجسم ، ولا أيضاً إذا سمع تلك الأشياء خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسميه .

وهذه هي حال جمهور الناس ، لأن الذين يتطرق [لهم]^(٨) من ذلك إثبات الجسمية هم قليل من الناس ، وهؤلاء ففرضهم الوقوف على الدلائل التي توجب نفي الجسمية .

(١) مناهج الأدلة : في غير ما آية من الكتاب العزيز .

(٢) في الأصل : الآية . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٧١) : أن يمتثلوا .

(٤) مناهج الأدلة : سائر الأجسام .

(٥) مناهج الأدلة : من .

(٦) الكلام الذي يبدأ بعبارة « وهؤلاء أيضاً » سقط من « مناهج الأدلة » وذكر الدكتور محمود قاسم رحمه

الله أنه في نسخة (أ) .

(٧) في الأصل : وما توهم ، وهو تحريف .

(٨) لهم : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يستقيم الكلام .

قلت : ولقائل أن يقول : أما قوله : « صار^(١) كثير من أهل الإسلام يقولون : إنه جسم لا يشبه الأجسام » فهذا صحيح .
وأما قوله : « وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن اتبعهم » .

فيقال له : ليس في الحنابلة من أطلق لفظ « الجسم » ، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم ، إذا كانوا يقولون : إن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، وذلك لأنهم اصطلاحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة ، فإن الجسم في اللغة هو البدن ، وهؤلاء يسمون كل ما يُشار إليه جسماً ، فلزم - على قولهم - أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة ، وما فطر الله عليه عباده ، / وما [اتفق عليه]^(٢) سلف الأمة وأئمتها تجسماً . وهذا لا يختص طائفة : لا الحنابلة ولا غيرهم ، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم ، حتى يقولوا في كتبهم : « ومنهم طائفة يقال لهم المالكية ينتسبون إلى مالك بن أنس ، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية ينتسبون إلى الشافعي » .

ص ٤٨٨

لكن لما جرت محنة الجهمية نفاة الصفات وسموا من^(٣) أثبتها مجسماً في عهد الإمام أحمد ، وقالوا : إن القرآن مخلوق ، وحقيقة ذلك أن الله لم يتكلم بشيء ، وقالوا : إنه لا يُرى ، ونحو ذلك - قام أحمد بن حنبل من إظهار السنة والصفات ، وإثبات ما جاء في الكتاب والسنة من هذا الباب بما لم يحتاج إليه غيره من الأئمة ، وظهر ذلك في جميع أهل السنة

(١) في الأصل : إنه . وسبقت العبارة قبل سطور ، وفيها : صار .

(٢) عبارة « اتفق عليه » : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يقتضيه سياق الكلام .

(٣) في الأصل : سمو لمن . ولعل الصواب ما أثبتته .

والحديث من جميع الطوائف ، وصاروا متفقين على تعظيم أحمد وجعله إماماً للسنة ، فصار يَظْهَرُ في أصحابه من الإثبات ما لا يظهر في غيرهم ، بسبب كثرة نصوصهم في هذا الباب .

والنفاة يسمون المثبتة مجسمة ومشبهة . وصاحب هذا الكتاب يجعل مشبهة الصفات - من الأشعرية ونحوهم - مشبهة ، وأنه يلزمهم التركيب ، والتركيب أصل التجسيم .

مثل قوله في كتابه الذي سماه « تهافت التهافت » فإنه قال (١) : « وأيضاً فالذي يلزم الأشعرية للتجسيم من المحال (٢) أكثر من الذي يلزم مقدماتهم ، التي منها صاروا إلى التجسيم (٣) ، وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً ذات حياة وعلم وقدرة وإرادة ، وكانت هذه الصفات زائدة على الذات ، وتلك الذات غير جسمانية ، فليس بين النفس وهذا الموجود (٤) فرق ، إلا أن النفس هي في جسم ، وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم ، وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات ، وكل مركب فهو محتاج (٥) ضرورة إلى مركب ، إذ ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته ، لأن التكوين - الذي هو فعل المكوّن - ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون ، والمكوّن ليس شيئاً غير المركب .

(١) في «تهافت التهافت» ق ١ ، ص ٣٦٧ - ٣٦٨ .

(٢) تهافت التهافت : وأيضاً فإن الذي يلزم نتيجتهم من المحال .

(٣) تهافت التهافت : إلى نتيجتهم .

(٤) تهافت التهافت : وهذا الوجود .

(٥) تهافت التهافت : فهو يحتاج (وفي نسخة : محتاج) .

كلام ابن رشد في
«تهافت التهافت» في
نفي الصفات ورد ابن
تيمية عليه

وبالجمله فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركب مركبا فاعلا ، [لأن التركيب شرط في وجود المركب]^(١) ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه . ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول - راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات ، مثل كون الشيء موجودا وواحدا وأليا/ وغير ذلك - أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ص ٤٨٩

قال^(٢) : « ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة » .

فيقال له : قولك : « ليس بين النفس وبين هذا الموجود فرق ، إلا من جهة أنها في جسم » خطأ محض . وذلك أن اتفاق الشيتين في بعض الصفات لا يوجب تماثلها في الحقيقة ، إذ لو كان كذلك لكانت المختلفات مماثلات ، فإن السواد مخالف للبياض ، وهو يشاركه في كون كل منها لونا وعرضا وقائما بغيره .

وأیضا فحققوا الفلاسفة توافق على أن الأجسام ليست مماثلة ، مع اشتراكها في التحيز ، وقبول الأعراض ، وغير ذلك من الأحكام . والحيوان الصغير الحى ، مثل البعوض والبق والذباب ، ليس مثلاً للإنسان ولا للملك ولا للجنى ، وإن كان كل منها حياً قادراً شاعراً متحركاً بالإرادة

(١) ما بين المعرفتين ساقط من الأصل ، وأنبه من «تهافت التهافت» .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة ، ق ١ ، ص ٣٦٨ .

والفلك عندهم حتى ناطق ، وليس مثل بدن الإنسان ، الذي هو حتى ناطق .

وقوله : « هذا على الضرورة مركب من ذات وصفات » .

إن أراد به أنه ذات موصوفة بصفات لازمة لها ، فهذا حق ، وهم لا يسمون هذا تركيباً ، فإذا سماه تركيباً لم تكن هذه التسمية حجة له على ما نفاه ، لأن الذي نفاه بالدليل هو ما كان مركباً ، وهو الذي جعله غيره مركباً ، أو ما كان مركباً بنفسه ، أى كانت أجزاؤه متفرقة فركبت ؛ بحيث يصير مركباً بعد أن لم يكن .

ومعلوم أن ما تركب بعد افتراقه ، لم يكن تركبه بنفسه ، كما ذكره في المتكون ، فإن ما تكون بعد أن لم يكن متكوناً ، لم يكن تكونه بنفسه .

وكما قال : « كما أن لكل مفعول فعلاً ، فإن لكل مركب مركباً » فهذا إنما يعقل فيما ركبته غيره ، أو ما كان مفترقاً فركب ، كما أن المفعول لا يُعقل أن له فاعلاً ، إلا إذا فعله غيره ، أو كان حادثاً ، فلا بد للحادث من محدث .

أما ما كان واجباً بنفسه قديماً أزلياً مستلزماً لصفات لازمة له ، فهذا لم يركبه أحد ، ولا كان مفترقاً فركب . فمن أين يجب أن يحتاج هذا إلى مركب ؟ وكيف يصح تمثيل هذا بالمتكون والمفعول اللذين كل منهما محتاج إلى غيره ، بل هو حادث يفتقر إلى محدث ؟

وليس المعنى الذي سماه مركباً إلا موصوفاً بصفة لازمة له ، فلو قال : كل متصف فلا بد له من واصف ، أى من يجعل الصفة قائمة

ص ٤٩٠ بحلها ، ما ^(١) كان مبطلا ، فإن المتصف بالصفة/ إذا كان قديما أزليا واجبا بنفسه ، كيف يجب هذا فيه ؟

ثم هؤلاء الفلاسفة يقولون : إن الأفلاك قديمة أزلية . وهذا الرجل لا يسميها مركبة ، ويبطل قول من يقول : هي مركبة من الهبولى والصورة ، وقول من يقول : هي ممكنة ، ومع هذا فهى جسم قائم به صفات وحركات . فإذا كانت هذه لم تحتج عنده إلى ما يحتاج إليه المتكون ، فكيف يحتاج إلى ذلك ما هو واجب بنفسه ؟

وقوله : « لأن التركيب شرط فى وجود المركب » معناه أن لزوم الصفة للموصوف ، أو أن التلازم الذى بين الأمور المتعددة فى الواجب ، شرط فى وجودها ، وهذا صحيح . لكن الشرط لا يجب أن يتقدم المشروط ، بل تجوز مقارنته له ، وإذا كان الواجب الوجود واجبا بنفسه المتضمنة لصفاته ، وكل من صفاته لا يوجد إلا مع الأخرى ، ولا توجد الذات إلا بالصفات ، ولا الصفات إلا بالذات كان هذا هو حقيقة الاشتراط ، ولم يلزم من ذلك أن يكون المتصف بهذه الصفات هو علة فاعلة لما هو من لوازم وجوده ، ولما لا يوجد إلا معه ، وهو الشرط فى وجوده .

وإن عنى بالعلة أعم من ذلك ، حتى جعل الشرط علة ، كان حقيقة قوله : لا يكون الشئ شرطا فى شرط وجوده . وهذا ليس بصحيح ، بل يجوز أن يكون كل من الشئين شرطا فى وجود الآخر ،

(١) فى الأصل : أما ، وهو تحريف .

وإن لم يكن علة فاعلة للآخر. وهذا هو الدور المعنى الاقتراني ، وهو جائز ، بخلاف الدور المعنى القبلي ، فإنه ممتنع .

وهذا موجود في عامة الأمور ، فالأمور المتلازمة كل منها شرط في الآخر ، فكل من الشرطين شرط في وجوده .

وغاية ذلك أن يكون الشيء شرطاً في وجود نفسه ، أى لا توجد نفسه إلا إذا وجدت نفسه .

وهذا كلام صحيح ، بخلاف ما إذا كانت نفسه فاعلة لنفسه ، فإن هذا ممتنع ، فكل واحد من الأبوة والبنوة شرط في وجود الآخر . وكل واحد من العلو والسفل شرط في وجود الآخر . وكل واحد من التحيز والمتحيز شرط في الآخر . وكل واحد من الماء والنار وطبيعته الخاصة به شرط في الآخر ، فموظائف هذا كثيرة .

فكون إحدى الصفتين مشروطة بالأخرى ، والذات مشروطة بصفاتهما اللازمة ، والصفات مشروطة بالذات ، بحيث يتمتع تحقق شيء من ذلك إلا مع تحقق الآخر ، وبحيث يلزم من ثبوت كل من ذلك ثبوت الآخر ، هو معنى كون كل من ذلك شرطاً في الآخر ، وهو شرط في شرط نفسه ووجوده .

وهؤلاء من أصول ضلالهم ما في لفظ « العلة » من الإجمال ، فإن لفظ « العلة » كثيراً ما يريدون به ما لا يكون الشيء إلا به ، فتدخل في ذلك العلة الفاعلة ، والقابلة ، والمادة ، والصورة .

وكثيراً ما يريدون بذلك الفاعل فقط . وهو المفهوم من لفظ

« العلة » (١) .

ويحوشهم في مسألة واجب الوجود عامتها مبنية على هذا التلييس، فإن الممكن الذي لا يوجد إلا بموجد يوجده ، لا بد له من واجب يكون موجوداً بنفسه ، لا بموجد أوجده . فهذا هو معنى واجب الوجود الذي دلت عليه الممكنات ، وهم يريدون أن يجعلوه وجوداً مطلقاً ليس له نعت ولا صفة ولا حقيقة غير الوجود المطلق ، لأن الوجود الواجب يكون معلولاً لتلك الحقيقة ، فلا يكون واجباً .

ولفظ « المعلول » مجمل ، فإنهم يوهمون أنه يكون مفعولاً لها ، وهي علة فاعلة له . ومعلوم أن هذا ممتنع في الوجود الواجب ، لكن الحقيقة الواجبة إذا قُدِّرَ أن لها وجوداً يقوم بها ، لم يلزم في ذلك الوجود إلا أن يكون له محل ، وهو الحقيقة التي يقوم بها الوجود ، وذلك الذي يسمونه « العلة القابلة » .

ومعلوم أن الدليل إنما أثبت موجوداً ليس له موجد ، لم يثبت دليلهم موجوداً لا يكون وجوده قائماً بحقيقة ، إن كان من الوجود ما هو قائم بحقيقة . وهذا على قول من يقول : وجود كل شيء زائد على حقيقته ، كما يقول ذلك طائفة من متكلمي المعتزلة وغيرهم ، وإلا فالصواب عند أهل السنة والجماعة أن وجود كل شيء - وهو الوجود الذي في الخارج - هو عين حقيقته الموجودة في الخارج ، فكل موجود فله حقيقة مختصة به في الخارج عن الذهن ، والوجود الذي يُشار إليه في الخارج هو تلك الحقيقة نفسها ، لا وجود آخر قائم بها .

(١) في الأصل : اللغة ، وهو خطأ .

فإذا قال أهل السنة : إن وجود الخالق عين حقيقته ، أرادوا به إبطال قول أبي هاشم ومن وافقه من المعتزلة ، ولم يريدوا بذلك قول ابن سينا وإخوانه من الفلاسفة : إن الواجب وجود مطلق بشرط الإطلاق ، أو مطلق لا بشرط ، فإن هذا القول أعظم فسادا من قول أبي هاشم بكثير .

بل هذا القول يعلم من تصويره بصريح العقل أن ما ذكره يكون في الأذهان لا في الأعيان . والمطلق بشرط الإطلاق قد سلّموا في منطقتهم / أنه لا يكون إلا في الأذهان ، والمطلق لا بشرط يسلمون أنه لا يوجد في الخارج مجرداً عن الأعيان .

وقد تقدم ما ذكره هو من أنه ألزم الأشعرية أن يكونوا مجسّمة ، والحنابلة فيهم ما في بقية الطوائف ، منهم من هو على طريقة الإمام أحمد وأمثاله من الأئمة ، لا يطلقون هذا اللفظ على الله لا نفياً ولا إثباتاً ، بل يقولون : إن إثباته بدعة ، كما أن نفيه بدعة .

ومما أنكر أحمد وغيره على الجهمية نفي هذا اللفظ ، وامتنع من الموافقة على نفيه ، كما هو ممتنع عن إطلاق إثباته .

كذلك جرى في مناظرته لأبي عيسى برغوث^(١) وغيره من نفاة الصفات في مسألة القرآن ، في محنته المشهورة ، لما ألزمه بأن القول بأن

(١) أبو عيسى محمد بن عيسى بن برغوث . انظر ما ذكرته عنه وعن « البرغوثية » من قبل ١٥٤/١ . وانظر الملل والنحل (ط . الانجلو ، ١٣٧٥/١٩٥٦) ٨١/١ - ٨٢ . وانظر ما سبق ذكره عن برغوث في هذا الكتاب ٢٥٧/٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ .

القرآن غير مخلوق مستلزم أن يكون الله جسماً ، فأجابه أحمد بأنه لا يدرى ما يريد القائل بهذا القول فلا يوافق عليه ، بل يعلم أنه أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

وذلك أن أهل الكلام الذين تنازعوا في إثبات الجسم ونفيه ، كالهشامية والكرامية ونحوهم ممن أثبتته ، وكالجهمية والمعتزلة ونحوهم ممن نفاه ، قد يُدخل كل منهم في ذلك ما يخالف النصوص ، فمن المثبتة من يُدخل في ذلك ما يجب تنزيه الله عنه من صفات النقص ومن مماثلته بالمخلوقات . والنفاة يُدخلون في ذلك ما أثبتته الله لنفسه من صفات الكمال .

ومن الحنابلة من يصرح بنفيه ، كأبي الحسن التيمي وأهل بيته ، والقاضي أبي يعلى وأتباعه ، وغيرهم ممن سلك مسلك ابن كلاب والأشعري في ذلك . ومنهم من يسلك مسلك المعتزلة كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزي ، وغيرهم .

والذين لا يثبتونه أو ينفونه يصرح كثير منهم بتكفير المجسمة ، فمنهم من يقول : من قال : هو جسم فقد كفر ، ومن قال : ليس بجسم فقد ابتدع . ومنهم من يصبّ من قال : ليس بجسم ، ويكفر من يقول بالتجسيم .

وقد حكى الأشعري في « المقالات » النفي عن أهل السنة والحديث ، كما حكى عنهم أشياء بموجب ما اعتقده هو من مذهبهم . والسلف والأئمة وأهل الحديث والسنة المحضة من جميع الطوائف لا يصفون الله إلا بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله . والألفاظ

المجملة المتدعة لا يثبتونها ولا ينفونها إلا بتبيان معانيها ، فما كان من معانيها موافقاً للكتاب والسنة أثبتوه ، وما كان مخالفاً لذلك نفوه ، فلا يطلقون : هو جسم/ولا جوهر ، ولا يقولون : ليس بجسم ولا جوهر ، ص ٤٩٣ كما لا يطلقون إثبات لفظ « الحيز » ولا ينفونه .

وأما قول هذا القائل : « فتوهمها من كان من الناس لا يقدر أن يتصور موجوداً ليس بجسم ، ولا أيضاً خيف عليه أن يتطرق ذهنه إلى القول بالجسمية ، وهذه هي حال جمهور الناس » .

فهذا كلام متناقض ، فإنه إذا كان أكثر الناس لا يقدر أن يتصوروا موجوداً ليس بجسم ، فإنهم قطعاً تتطرق أذهانهم - عند سماع هذه الأمور - إلى إثبات الجسمية .

فقوله بعد ذلك : « إن الذين يتطرق إلى أذهانهم من ذلك إثبات الجسمية قليل من الناس » يناقض ما تقدم .

قال (١) : « وقد كان الواجب عندي (٢) في هذه الصفة (٣) قبل أن عود إلى كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة ، رد ابن تيمية عليه (٤) » ولا (٤) من الجمهور يُصرِّح فيها بنفي ولا إثبات ، ويُجاب من سأل عن ذلك (٥) من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [سورة

(١) أى ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلة » ، ص ١٧١ .

(٢) مناهج الأدلة : والواجب عندي .

(٣-٣) : في نسخة (أ) فقط ، وفيها : أن يصرِّح .

(٤) مناهج الأدلة : فلا .

(٥) مناهج الأدلة : في ذلك .

الشورى : ١١] ، وينهى عن هذا السؤال . وذلك لثلاثة ^(١) معان :
أحدها : أن إدراك هذا المعنى - ^(٢) أعنى أنه ليس بجسم الذى هو
الحق ^(٢) - ليس قريبا ^(٣) من المعروف بنفسه برتبة واحدة ، ولا ربتين ، ولا
ثلاث .

وأنت تتبين ^(٤) ذلك من الطرق ^(٥) التى سلكها المتكلمون فى ذلك ،
فإنهم قالوا : إن الدليل على أنه ليس بجسم : أنه قد تبين أن كل جسم
محدث ، وإذا سئلوا عن الطريق التى يوقف منها ^(٦) على أن كل جسم
محدث ، سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرنا ^(٧) من حدوث الأعراض ،
وأن ما لا يعرى ^(٨) عن الحوادث حادث ، وقد تبين لك من قولنا أن ^(٩)
هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب
من الجمهور أن يصلوا إليها ، فإن ^(١٠) ما يضعه هؤلاء القوم من أنه
سبحانه ذات وصفات ^(١١) زائدة على الذات ، يوجبون بذلك أنه
جسم ، أكثر مما ينفون عنه الجسمية بدليل انتفاء الحدوث ^(١٢) عنه ، فهذا

(١) فى الأصل : ثلاث ، وهو خطأ . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٢ - ٣) : فى نسخة (أ) فقط ، وأثبت الحق فى ذيل الصفحة .

(٣) مناهج الأدلة : ليس هو قريبا .

(٤) فى الأصل : تبين . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(٥) مناهج الأدلة : الطريق .

(٦) مناهج الأدلة : التى منها يوقف .

(٧) مناهج الأدلة : التى ذكرناها .

(٨) مناهج الأدلة : ما لا يتعمى .

(٩) مناهج الأدلة : إن .

(١٠) مناهج الأدلة : وأيضا فإن ..

(١١) فى الأصل : ذات صفات . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

(١٢) فى الأصل : الحلول . والمثبت من «مناهج الأدلة» .

هو السبب الأول في أن لم يصرح الشرع بأنه^(١) ليس بجسم بين^(٢) .
 قال^(٣) : « فلذلك أضرب الإمام المهدي عن هذا الدليل ، إذ كان
 لا يرضى الخواص ولا يقنع الجمهور ، وسلك طريقا عجيبا مشتركا
 للصنفين جميعا . وهذا من خواصه في العلم ، لا يُعلم أحد ممن سلكه قبل
 ذلك ، وهو طريق إثبات المثلية بين الأجسام ، التي هي المساواة في
 جميع الخواص ، فخاصة في تماثل قوتها في التناهي ، أعنى كل جسم
 قوته متناهية ، وفي تماثلها في التركيب ، وذلك أن من هاتين الجهتين
 افتقرت الأجسام إلى الفاعل . أما افتقارها من جهة التركيب ، فلأن كل
 مركب جائر ، وكل جائر مفتقر إلى الفاعل . وأما افتقارها إلى الفاعل من
 جهة تناهي قوتها ، فلأن كل متناهي القوة ، إن لم يقدر الفاعل الموت له
 تناهت قوته وفسد ، ولم يمكن فيه أن يبقى طرفة عين . وهو معنى قوله
 تعالى : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] فأنى^(٤) بهذا
 الترياق الأعظم لهذا الداء العُضال ! » .

قلت : ولقائل أن يقول : إن كان هذا المعلوم حقا ، فيمتنع أنه لم
 يعلمه أحد قبل ابن التومرت ممن هو أعلم بالله وأفضل منه . وإذا كانت
 تلك الطريق باطلة ، وهذا هو الطريق ولم يسلكه غيره ، فلا يعلمه أحد
 قبله . وهكذا كل من سلك طريقا في النفي زعم أنه لم يسلكه غيره ، فإنه
 يوجب أن ذلك لم يُعلم قبله ، فلا يكون من تقدم من خيار هذه الأمة

(١) في الأصل : في أنه . وللتب من « مناهج الأدلة » .

(٢) بين : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٣) الكلام التالي ليس في « مناهج الأدلة » المطبوع ، ولم أجده في نسخة (أ) .

(٤) في الأصل : فأننا . ولعل الصواب ما أثبت .

معتقدين لهذا النبي ، ولو كان حقاً لا اعتقدوه ، فما ذكره من المدح يعود بنقيض مقصوده .

وأيضاً فيقال : القول بتماثل الأجسام والاستدلال بذلك طريق معروفة سلكها المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم . والأشعري في كتاب « الإبانة » يقتضى كلامه أنه خالفهم فيها ، فليست طريقاً غريبة .

وأيضاً فإنه لم يذكر دليلاً على تماثلها أصلاً . وأما ما ذكره من التركيب وتناهي القوة ، فإن صح كان دليلاً بنفسه ، فإنه سبحانه غني عن كل ما سواه ، فلا يجوز أن يفتقر إلى فاعل بالضرورة باتفاق العقلاء .

وأيضاً فإنه لم يذكر دليلاً على تركيب الجسم وتناهي قوته . والمنازع ينفي كلاً من الأمرين ، كما قد ذكر في موضعه . وأعجب من ذلك تفسير قوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [سورة طه : ٥] بهذا المعنى ، فإن فساد هذا أوضح من أن يحتاج إلى بيان .

قال (١) : « وأما السبب الثاني ، فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس (٢) فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن ها هنا موجوداً ليس بجسم ارتفع عنهم التخيل ، فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولا سيما إذا قيل : إنه لا داخل العالم ولا خارجه (٣) ، ولا فوق ولا أسفل . ولهذا اعتقدت الطائفة التي

(١) بعد كلامه السابق في « مناهج الأدلة » المطبوع ، ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) مناهج الأدلة : ولا بمحسوس .

(٣) مناهج الأدلة (ص ١٧٢) : لا خارج العالم ولا داخله .

أثبتت^(١) الجسمية في الطائفة التي نفتها/عنه سبحانه أنها ص ٤٩٥
مُلشية^(٢) واعتقدت التي نفتها^(٣) في المثبتة أنها مكثرة^(٤) .

قال^(٥) : « وأما السبب الثالث فهو أنه إذا صرّح بنفي الجسمية^(٦) ،
عرضت من^(٧) الشرع شكوك كثيرة مما يُقال في المعاد وغير ذلك . فمنها ما
يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين
صرّحوا بنفيها « - أعنى الجسمية^(٨) - « فرقتان : المعتزلة والأشعرية .
فأما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى نفي الرؤية^(٩) . وأما الأشعرية
فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين ، فعسّر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى
أقاويل سوفسطائية سترشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية .
ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة في بادي الرأي عن الخالق سبحانه أنه
ليس يجسم ، فترجع الشريعة متشابهة . وذلك أن بعث الأنبياء انبى على

(١) مناهج الأدلة : الذين أثبتوا (وقى نسخة (أ) : التي أثبتت) .

(٢) مُلشية : كذا في الأصل وعلى المم ضمة . وأثبتها الدكتور محمود قاسم رحمه الله بكون ضم الميم ، ولم
يشرح معناها . ولم أعرف المقصود ، ولعل الكلمة محرقة عن « ماشية » ويكون المعنى أن الجسمة يتهمون النفاة
بأنهم يقولون إن الله « ماشيء » أو ليس بشيء أعنى أنه عدم .

(٣) واعتقد الذين نفوها .

(٤) مكثرة : أى تقول إن وجود الصفات مع الذات يؤدي إلى الكثرة والتركيب .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٢ - ١٧٣ .

(٦) مناهج الأدلة : الجسم .

(٧) مناهج الأدلة : في .

(٨) عبارة « أعنى الجسمية : توضيح من ابن تيمية وليست في « مناهج الأدلة » .

(٩) مناهج الأدلة : إلى أن نفوا الرؤية .

أن الوحي نازل عليهم^(١) من السماء ، وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه ، أعني أن الكتاب العزيز نزل من السماء .

كما قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ ﴾ [سورة الدخان : ٣] وانبنى نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء .

وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها ، كما قال تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾ [سورة فاطر : ١٠] ^(٢) وقال تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] .

وبالجمله جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة ، على ما سنذكره بعد عند التكلم^(٣) في الجهة .

ومنها أنه إذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة ، وإذا^(٤) صرح بنفي هذا عسر تصور^(٥) ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع إلى^(٦) أهل الحشر ، وأنه الذي يلي^(٧) حسابهم كما قال تبارك وتعالى^(٨) : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [سورة الفجر : ٢٢] .

(١) مناهج الأدلة : إليهم .

(٢) مناهج الأدلة : (.. الطيب والعمل الصالح) .

(٣) في الأصل : عند التكلم ، وهو تحريف . والثبت في « مناهج الأدلة » .

(٤) مناهج الأدلة : فإذا .

(٥) تصور : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٦) مناهج الأدلة : الباري يطلع على ..

(٧) مناهج الأدلة : يتولى .

(٨) مناهج الأدلة : كما قال تعالى .

وكذلك^(١) يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر ، مع أن ما جاء في الحشر متواتر في الشرع . فيجب أن لا يُصرَّح للجمهور بما يؤول عندهم إلى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور [إنما هو]^(٢) إذا حُملت على ظاهرها . وأما إذا أُوتت ، فإنه يعود^(٣) الأمر فيها إلى أحد أمرين : إما أن يسلب التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة ، فتموت^(٤) الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة [منها]^(٥) .

وإما أن يُقال في هذه كلها [: إنها]^(٦) من المتشابهات ، ^(٧) فيعود الشرع / كله من المتشابه^(٧) ، مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها ص ٤٩٦ المؤولون لهذه الأشياء كلها تجدها غير^(٨) برهانية ، بل الظواهر الشرعية أقنع منها ، أعني أن التصديق بها أكثر . وأنت تبين ذلك [من قولنا]^(٩) في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية ، وكذلك تبين^(١٠) ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة ، على ما سنقوله بعد .

(١) مناهج الأدلة (ص ١٧٣) : وذلك . (وفي نسخة (أ) وطبعه مولر : وكذلك) .

(٢) إنما هو : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٣) مناهج الأدلة : فلإنما يؤول ..

(٤) مناهج الأدلة : فتتمزق .

(٥) منها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٦) إنها : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(٧-٧) : بدلا من هذه العبارات جاء في «مناهج الأدلة» ما على : «وهذا كله لإبطال (في الأصل :

إبطال) للشريعة ومحوها من النفوس من غير أن يشعر الفاعل بذلك بعظيم ما جناه على الشريعة» .

(٨) مناهج الأدلة : تجدها كلها غير ..

(٩) من قولنا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من «مناهج الأدلة» .

(١٠) مناهج الأدلة : تبين .

قال^(١) : « وقد يدلّك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنى هذه الصفة للجمهور ، أنه^(٢) لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس ، أعني الجسمية ، لم يصرّح الشرع للجمهور بما هي النفس ، فقال في الكتاب العزيز : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ، ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الحليل^(٣) في محاجة الكافر حين قال له : ﴿ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٨] الآية ، لأنه كان يكتفى بأن يقول له : أنت جسم ، والله تعالى^(٤) ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، كما يقوله^(٥) الأشعرية .

وكذلك كان يكتفى بذلك^(٦) موسى عليه السلام عند محاجة فرعون في دعوى^(٧) الإلهية . وكذلك كان يكتفى المصطفى^(٨) صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدّعيه من الربوبية من

(١) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : أن .

(٣) مناهج الأدلة : الحليل صلى الله عليه وسلم .

(٤) تعالى : ليست في « مناهج الأدلة » (ص ١٧٤) .

(٥) مناهج الأدلة : تقول .

(٦) بذلك : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : عند محاجته لفرعون في دعواه ..

(٨) المصطفى : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

أنه جسم والله تعالى (١) ليس بجسم . بل قال عليه السلام : إن (٢) ربكم ليس بأعور ، واكتفى (٣) بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة ، التي يتنى عند كل أحد وجودها ببديهية العقل في الباري سبحانه .

(٤) وكذلك كان يكتفى بنبي الجسمية (٥) في عجل بنبي إسرائيل (٤)

فهذه كلها - كما تراه - بدع حادثة في الإسلام ، هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأ المصطفى صلى الله عليه وسلم أنه (٦) ستفترق أمته إليها .

فإن قال قائل : فإذا لم يصرح الشرع للجمهور بأنه جسم (٧) ولا بأنه غير جسم ، فما عسى أن يُجابوا في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبعى للإنسان ، وليس يقدر أن ينفك عنه . ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به : لا (٨) ماهية له ، لأن ما لا ماهية له لا ذات له .

قلنا : الواجب (٩) في ذلك أن يُجابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم :

(١) تعالى : ليست في «مناجج الأدلة» .

(٢) مناجج الأدلة : .. السلام في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يتخيه من الروبية : إن ...

(٣) مناجج الأدلة : فاكتفى .

(٤ - ٥) : في ذيل «مناجج الأدلة» من نسخة (أ) .

(٥) في الأصل : يكتفى بفتنتها ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) .

(٦) مناجج الأدلة : التي أنبأ المصطفى أنها ..

(٧) مناجج الأدلة : لا بأنه جسم .

(٨) مناجج الأدلة : أنه لا ...

(٩) مناجج الأدلة : الجواب ..

إنه نور ، فإنه الوصف الذى وصف الله به نفسه فى كتابه^(١) ، على جهة ما يوصف الشئ بالصفة/ التى هى ذاته ، فقال تعالى : ﴿ اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ ﴾ الآية^(٢) [سورة النور : ٣٥] ، وبهذا الوصف وصفه النبى صلى الله عليه وسلم فى الحديث الثابت عنه^(٣) ، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام : هل رأيت ربك ؟ فقال : نور أنى^(٤) أراه^(٥) .

ص ٤٩٧

وفى حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى غشى السدرة من النور ما حجب بصره من^(٦) النظر إليها أو إليه^(٧) .

(١) مناهج الأدلة : فى كتابه العزيز .

(٢) كلمتا «مثل نوره» فى الآية الكريمة ليستا فى «مناهج الأدلة» وكذلك كلمة «الآية» .

(٣) عنه : ساقطة من «مناهج الأدلة» .

(٤) مناهج الأدلة : قال : نورانى ..

(٥) سبق الكلام على حديث أبى ذر رضى الله عنه الذى جاء فى مسلم ١٦١/١ (كتاب الإيمان ، باب قوله

عليه السلام : نور أنى أراه ، وفى قوله : رأيت نورا) فى : ج ١ ، ص ١٠٦ ، ت ٢ .

(٦) مناهج الأدلة : عن .

(٧) مناهج الأدلة : وإليه سبحانه . وقد بحث طويلا عن هذه الألفاظ فى الأحاديث التى تكلمت عن

الإسراء فلم أجدها ، ولكنى وجدت فى سنن الترمذى ١١٩/٥ (كتاب التفسير ، سورة الكوثر) عن أنس رضى

الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بينا أنا أسير فى الجنة .. الحديث وفيه : ثم رفعت لى سدرة

المنتهى فرأيت عندها نوراً عظيماً . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح . وفى «الدر المنثور» للسيوطى

١٢٤/٦ - ١٢٥ : «وأخرج البيهقى فى الأسماء والصفات وضعفه من طريق عكرمة عن ابن عباس أنه سئل :

هل رأى محمد ربه ؟ قال : نعم رآه كأن قلمي على خضرة ، دونه ستر من لؤلؤ . قلت : يا أبا عباس ، أليس

الله يقول : الله لا تتركه الأبصار ؟ قال : لا أم لك ، ذلك نوره الذى هو نوره ، إذا تجلى بنوره لا يدركه

شئ . وهذا الخبر فى الأسماء والصفات للبيهقى ص ٤٤٤ وقال بعده البيهقى : «إبراهيم بن الحكم بن أبان

ضعيف فى الرواية ، وضعفه يحيى بن معين وغيره» . وذكر البيهقى فى نفس المرجع (ص ٤٣٧) : «وفى حديث

قادة عن الحسن البصرى فى قوله (لأوحى إلى عبده ما أوحى) قال : عبده جبريل عليه السلام ، أوحى الله تعالى =

وفي كتاب مسلم : إن الله حجابا من نور لو كشفه لأحرقت^(١) سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره^(٢) .

قال^(٣) : « وفي بعض روايات الحديث : سبعين حجابا من نور^(٤) .

فينبغي أن يعلم^(٥) أن هذا المثال هو^(٦) شديد المناسبة للمخالق سبحانه لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه ، وكذلك الأفهام^(٧) ، مع أنه ليس بجسم ، والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس ، [والمعذوم عندهم هو غير المحسوس]^(٨) . والنور لما كان هو^(٩) أشرف المحسوسات^(١٠) ، وجب أن يمثل لهم به أشرف الموجودات .

إلى جبريل ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم الحجاب ، وهذا يدل على أنه ذهب في تفسير الآية إلى معنى ما تقدم ذكره ، وأن الله تعالى أوحى إلى جبريل عليه السلام ما أوحى ، ثم جبريل عليه السلام ألقاه إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، ورأى محمد صلى الله عليه وسلم الحجاب ، يريد - والله أعلم - ما روى في بعض الأخبار من رؤيته النور الأعظم ، ودونه الحجاب : رُفِرَ الدر والياقوت .

(١) مناهج الأدلة (ص ١٧٥) : لو كشف لأحرقت .

(٢) الحديث عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه في : مسلم ١٦١/١ - ١٦٢ (كتاب الإيمان ، باب في قوله عليه السلام : إن الله لا ينام ، وفي قوله : حجاب النور . . .) وأول الحديث : إن الله عز وجل لا ينام . . . الحديث وفيه : حجاب النور (وفي رواية أبي بكر : النار) لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه .

(٣) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٤) لم أجد هذه الروايات .

(٥) مناهج الأدلة : وينبغي أن تعلم .

(٦) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(٧) في الأصل : الأوهام . والثبت من « مناهج الأدلة » .

(٨) ما بين المعرفين ساقط من الأصل ، وأثبت من « مناهج الأدلة » .

(٩) هو : ساقطة من « مناهج الأدلة » .

(١٠) مناهج الأدلة : الموجودات .

فيقال : هذا الرجل يرى رأى ابن سينا ونحوه من المتفلسفة والباطنية ، الذين يقولون : إن الرسل أظهرت للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه ، ليتنفع الجمهور بذلك ، إذ كانت الحقيقة لو أظهرت لهم لما فهم منها إلا التعطيل ، فخيّلوا ومثّلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة ، على وجه ينتفعون به . وأبو حامد في مواضع يرى هذا الرأى ، ونهيه عن التأويل في « إجماع العوام » و« التفرقة بين الإيمان والزندقة » مبنى على هذا الأصل ، وهؤلاء يرون إقرار النصوص على ظواهرها هو المصلحة التي يجب حمل الناس عليها ، مع اعتقادهم أن الأنبياء لم يبينوا الحق ، ولم يورثوا علماً ينبغي للعلماء معرفته ، وإنما المورث عندهم للعلم الحقيقي هم الجهمية والدهرية ، ونحوهم من حزب التعطيل والجحود .

وما ذكره هذا في النور أخذه من « مشكاة » أبي حامد^(١) وقد دخل معهم في هذا طوائف ممن راج عليهم هذا الإلحاد في أسماء الله وآياته ، من أعيان الفقهاء والعبّاد .

وكل من اعتقد نفي ما أثبتته الرسول حصل في نوع من الإلحاد بحسب ذلك . وهؤلاء كثيرون في المتأخرين ، قليلون في السلف . ومن تدبر كلام كثير من مفسرى القرآن ، وشارحى الحديث ، ومصنّى العقائد النافية والكلام ، وجد فيه من هذا ما يتبين له به حقيقة الأمر .

وقوله في النور : « إنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك

(١) أى كتاب « مشكاة الأنوار » .

الأفهام^(١) ، مع أنه ليس بجسم « / تناقض من وجهين : أحدهما : أن ص ٤٩٨
المحسوس الذي يحسّه الناس ليس إلا جسماً أو عرضاً في جسم . والثاني :
أن النور الذي يعرفونه ليس إلا جسماً أو عرضاً في جسم ، وذلك كنور
المصابيح ونحوها .

فإنه إما أن يُراد به نفس النور الخارج من ذبالة المصباح فذلك نار ،
والنار جسم . وإما أن يُراد به ما يصير على ما يلاقه من الأرض
والجدران والهواء من الضوء ، فذلك عرض قائم بغيره .

وكذلك الشمس والقمر ، إن أُريد بالنور نفس ذات واحد منهما ،
كقوله : ﴿ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا ﴾ [سورة يونس : ٥] ،
فالقمر جسم . وإن أُريد بالنور ما على الأرض والهواء من ضوء ذلك ،
فذلك عرض ، فلا يعرف الناس نوراً إلا هذا وهذا .

وأيضاً فإذا كان السؤال بما هو طبيعي للإنسان لا يقدر أن ينفك
عنه ، ولا يقنع الإقناع في جواب هذا السؤال بعد الاعتراف بوجود
المسئول عنه ، بأن يُقال : لا ماهية له لأن ما لا ماهية له لا ذات له ،
فلا يقع الإقناع بجواب ليس مطابقاً للحقيقة .

وبتقدير أن لا يكون هو في نفسه نوراً ، يكون الجواب غير مطابق
للحقيقة . وحيث أن الجواب المطابق للحق ، مع الإعراض عن ذكر
الحقيقة ، أحسن من هذا ، كما تقوله طائفة من الناس في جواب موسى
لفرعون لما سأله بقوله : ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ

(١) في الأصل : الأوام . وسبقت الكلمة ورجحت ما في « مناهج الأدلة » وهو : الأفهام .

وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ﴿ [سورة الشعراء : ٢٣ ، ٢٤] . قالوا :
لما سأله عن الماهية ، والمستول عنه لا ماهية له ، عدل إلى ما يصلح
الجواب به .

فقول هؤلاء ، مع أنه خطأ ، أقرب من أن يجاب عن الماهية بما
ليس مطابقاً للحق . وإنما كان قول هؤلاء خطأ ، لأن فرعون لم يسأل
موسى سؤال مستفهم طالب للعلم بماهية المستول عنه ، حتى يجاب
جواب المستفهم السائل ، كما ذكره الناس في جواب السؤال بما هو .
ولكن هذا استفهام إنكار ونفي وجحود للمستول عنه ، فإن فرعون كان
مظهرًا لجحد الصانع .

ولهذا قال : ﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ﴾ [سورة القصص : ٢٨]
وقال : ﴿ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى ﴾ [سورة النازعات : ٢٤] وقال : ﴿ يَا
هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ * أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَاطَّلِعَ إِلَى
إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لِأَظُنُّهُ كَاذِبًا ﴾ [سورة غافر : ٣٦ ، ٣٧] فلما قال له موسى :
﴿ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٠٤] تكلم بما هو
جحد ونفي وإنكار لمسمى رب العالمين . فقال : ﴿ وَمَا رَبُّ
الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٣] . كما لو ادعى على أحد مدعٍ أن هذا ولدك
أو شريكك في المال ، أو أعطاك هذا المال ، ونحو ذلك . فقال : من
هو ولدي ؟ ومن هو شريكى ؟ ومن هو الذى أعطانى ؟ فإنه يقول ذلك
على سبيل الإنكار والجحد ، لا على سبيل الاستعلام والاستفهام . فإذا
كان منكراً للحق أجيب بما يُقيم الحجة عليه ، / فيقال له : هذا الذى
ولدته امرأتك فلانة ، أو الذى اشترت أنت وهو المال الفلانى ، أو هو

الذى أقررت له بذلك ، وأشهدت به عليك فلانا وفلانا ، ونحو ذلك .
ولهذا أجابه موسى بما فيه تقرير لما أنكره وتثبيت له ، فقال : ﴿ رَبُّ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾ [سورة الشعراء : ٢٤] ، وقال : ﴿ رَبُّكُمْ
وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٦] وذلك لأن العلم بثبوت هذا
الرب أمر مستقر في الفطر ، مغروز في القلوب .

يبين هذا أن السؤال عن ماهية الشيء الثابتة في الخارج يكون بعد
الاعتراف بوجوده . أما ما يكون مجحودا منتفيا في نفس الأمر ، فلا
ماهية له في الخارج حتى يُسأل عنها ، ولكن قد يُسأل المسئول عن تصوير
ما يقوله ، وإن لم تكن له حقيقته في الخارج .

أما إذا ادعى شيئا في الخارج ، والمدعى ينكر وجوده ، فإنه لا
يطلب منه أن يعرفه ماهية [ما]^(١) لا حقيقة له ، بل يسأله على طريق
إنكار ذلك ، لا على طريق الاستعلام عن ذلك .

وإذا كان المسئول عنه مما لا وجود له طولب بتمييزه وتعريفه ، حتى
يبين له أنه لا وجود له ، وأنتك تدعى ثبوت ما ليس بثابت ، كما يقال
لمن يدعى أن هنا جبلا من ياقوت أو بحرا من زئبق ، أين هو؟ وكيف
هو؟ وكما يقال لمن يدعى وجود المنتظر المعصوم الداخلى إلى سرداب
سامرا : بماذا يُعرف؟ وكم كان عمره حين دخل؟ وماذا الذى يمنعه من
الظهور؟ ونحو ذلك من المسائل التى يُبين بها عدم المسئول عنه ، أو عدم
ما أثبتته المسئول له .

(١) ما : ساقطة من الأصل ، وإثباتها يقتضيه سياق الكلام .

وهذا في القرآن كثير ، كقوله تعالى : ﴿ اللَّهُمَّ أَرْجُلُ يَمْشُونَ بِهَا أُمَّ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أُمَّ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أُمَّ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [سورة الأعراف : ١٩٥] .

وقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقوله : ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ ﴾ [سورة النجم : ١٩-٢١] .

ومنه قولهم : ﴿ أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا ﴾ [سورة الفرقان : ٤١] .

وقول الكفار : ﴿ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ ﴾ [سورة الصافات : ١٦ ، ١٧] .

وإذا كان المستول عنه موجودا ، كان الجواب بما يدل على وجوده .
 فلهذا أجاب موسى للمنكرين بما يدل على إثبات الصانع سبحانه ، فإن افتقار السموات والأرض وما بينهما ، والمشرق والمغرب ، والموجودين وآثارهم ، إلى الصانع ، واستقرار ذلك في فطرهم - أمر لا يمكن إنكاره إلا عنادا . كما قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [سورة النمل : ١٤] .

وذكر موسى عليه السلام السموات/ والأرض ، والليل والنهار ، والأولين والآخرين ، فذكر الأعلى والأسفل ، والمتيامن والمتياسر ، والمتقدم والمتأخر . وهذه هي الجهات الست للإنسان ، وذكر التقدم

والتأخر بالزمان ، بعد أن ذكر التقدم والتأخر بالمكان ، فإن المكان دخل في السموات والأرض ، والمشرق والمغرب . وذكر موسى خلق الإنسان ، بعد أن ذكر الخلق العام .

كما في قوله : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ [سورة العلق : ١ ، ٢] . وكما في قوله تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ [سورة فصلت : ٥٣]

فإذا كان المسئول عنه بما هو ، لا بد أن تكون له ذات هي ماهيته ، كان الجواب عنها بما يمكن من التعريف ، فإن أمكن أن يُعرف (١) بعينه قيل : هذا هو ، أو هو فلان بن فلان ، ونحو ذلك مما يميزه عند السائل ، ويوجب معرفته بعينه بالإحساس ، لكن معرفة عينه لم تحصل هنا بمجرد كلام المتكلم ، بل بالإحساس به ، وإن لم يمكن معرفته بعينه عرف بنظيره ، ولا يكون له نظير من كل وجه ، فإنه لو كان له نظير من كل وجه ، لم يكن المجهول إلا عينه . وإذا كان المطلوب معرفة عينه لم يحصل الجواب بالنظير ، وإنما يعرف بالنظير نوعه ، فلا يجاب بالنظير ، إلا إذا كان السؤال عن معرفة نوعه . وحيث قد تحصل المعرفة به بحسب مماثلة ذلك النظير (٢) له ، لأجل القدر المشترك الذي بين المتماثلين .

كمن سئل عن الخمر ، فقال : شراب مسكر فلا بد أن يكون السائل يعرف الشرب ويعرف السكر ، ولكن لم يعرف نوع سكر الخمر ، بل عرف مثلا سكر الغضب والعشق والحزن ، وعرف زوال العقل

(١) في الأصل : تعرف .

(٢) في الأصل : النظر ، وهو تحريف .

بالجنون والبنج ، فلو سأل عن السكر ، قيل له : لذة مع زوال الحزن .
فقولنا : لذة ، يخرج سكر الغضب والحزن ، فإنه ألم ، بخلاف سكر
العشق . ولكن ليس هذا مثل هذا ، فلا يمكن تعريفه ذلك إلا بالقدر
المشترك بين هذه اللذة وسائر اللذات ، وبالقدر المشترك بين زوال العقل
بهذا السبب وغيره من الأسباب . ثم إذا انضم إلى ذلك أنه شراب يميز
المستول عنه عن غيره .

ولهذا كان حقيقة الأمر أن الحدود المقولة في جواب « ما هو » إنما
يحصل بها التمييز بين المحدود وغيره . وأما نفس تصور حقيقته ، فذاك لا
يحصل بالقول والكلام ، لا على وجه التحديد ولا غيره ، بل بإدراك
النفس المحدودة .

فالسائل إذا سأل عن الربّ ما هو ، أمكن أن يُجاب بأجوبة تميزه
ص ٥٠١ عما سواه/سبحانه ، بحيث لا يشركه غيره في الجواب ، ويمكن أن يُذكر
من الأمور المشتركة بحسب إدراك السائل ما يحصل به من المعرفة ما يشاء
الله .

وأما معرفة كنه الذات ، فذاك لا يمكن بمجرد الكلام ، ليس لأنه
لا كنه لها ، لكن لأن تعريف كنه الأمور لا يمكن بمجرد العبارات
فإذا قيل : هو نورٌ ، لم يمنع هذا أن تكون حقيقته نوراً . كما إذا
قيل : هو حى ، أو عالم أو قادر ، أو موجود . لكن ليس هو مثل شيء
من الأنوار المخلوقة ، كما أنه ليس مثل شيء من الأحياء العالمين
المخلوقين ، ولا شيء من الموجودات المخلوقة .

ولكن لولا القدر المشترك لما كان في الكلام فائدة . ثم القدر المميز يحصل بالإضافة ، فَيَعْلَمُ أَنَّهُ نَورٌ لَيْسَ كَالْأَنْوَارِ ، موجود ليس كالموجودين ، حَيٌّ لَا كَالْأَحْيَاءِ .

وهذا الجواب هو جواب أهل التحقيق من المثبتين الذين ينفون علم العباد بماهيته وكيفيته ، ويقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال . ويقولون : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . ويقولون : حُجِبَ الخلق عن معرفة ماهيته ، ونحو ذلك .

وأما من نفي ثبوت هذه الأمور في نفس الأمر ، فقال : لا ماهية له فتجرى في مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال . كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ، ومن أتبعهم من الأشعرية ، وغيرهم من أصحاب الفقهاء الأربعة - فهؤلاء هم الذين خرجوا عن الجواب الطبيعي ، وأرادوا تغيير الفطرة الإنسانية ، كما غيَّروا النصوص الشرعية . وإنما الكمال بالفطرة المكملَّة بالشرعة المنزلة . والرسل صلوات الله عليهم بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير^(١) الفطرة وتحويلها .

ومن المعلوم أنه لا يمكن أن يُجاب عن سؤال السائل بما هو ، بما يجب إذا سُئِلَ عن الأنواع ، فإن الله لا مثل له سبحانه . وإذا كان المخلوق الذي انحصر نوعه في شخصه ، كالشمس مثلا لا يمكن ذلك فيها ، فالخالق سبحانه أولى بذلك .

وإذا كان تعريف عين الشيء لا يمكن إلا بمعرفته أو معرفة نظيره ،

(١) في الأصل : بتغير ، وهو تحريف .

والله لا نظير له ، امتنع أن يُعرف إلا بما تعرف به الأعيان من المعارف الخاصة بالمعروف باطنا وظاهرا ، كما يهدى إليه به عباده المؤمنين من الإيمان به في الدنيا ، وكما يتجلى لهم في الدار الآخرة .

وهذه المعرفة تطابق ما سمعوه ، مما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيتطابق الإيمان والقرآن ، ويتوافق البرهان/والعيان . ص ٥٠٢

والله سبحانه فطر عباده على الإقرار به فطرة تختص به ، ليست كلية مشتركة بينه وبين غيره ، كما جعل في الإبصار قوة تُرى بها الشمس بخصوصها ، لا تُعرف الشمس معرفة مشتركة .

كما يقال في حدها : كوكب يطلع نهارا . بل معرفة الناس للشمس أعظم من معرفتهم لغيرها من أعيان الكواكب ولنوع الكواكب ، لو كانت الشمس من نوع الكواكب ، فكيف إذا لم تكن من نوعها ؟ ولهذا كانت الدلائل على الخالق آيات له . والآية تختص بما هي آية عليه ، ليست قياسا كليا يدل على معنى مشترك عام ، بل تدل على معين موجود متميز عن غيره .

والأدلة القياسية الكلية التي يخصها باسم البرهان أهل المنطق ونحوهم ، لا تدل إلا على أمر كلي . كقولنا : الإنسان محدث ، وكل محدث فله محدث : ينتظم قضيتين كليتين . فقول القائل : الإنسان محدث ، يعم كل إنسان ، وعلمه بحدوث الإنسان المعين كعلمه بحدوث الإنسان الآخر ، ليس علمه بهذه القضية الكلية أكمل من علمه بالواحد المعين ، إلا أنه قد يجهل الإنسان حكم المعين ، فيستدل عليه بنظيره .

وكذلك قول القائل : كل محدث فله محدث ، فما من محدث يعلم حدوثة إلا وهو يعلم أن له محدثا ، كما أنه يعلم أن المحدث الآخر محدثا ، ثم إذا علم أن للمحدث محدثا ، فهذا علمٌ مطلق كليٌّ ، ليس فيه معرفة بعمّين ، وليس هذا معرفة بالله تعالى .

وأما الآية فهي مختصة به ، لا يشركه فيها غيره ، فالإنسان ، وغيره من الآيات ، تدل على عينه نفسه ، لا تدل على نوعٍ مطلق ، إذ الدليل مستلزم للمدلول ، وهذه الأدلة مستلزمة لعينه لافتقارها إليه ، ليست مستلزمة لأمر مطلق كلي ، إذا المطلق الكلي لا وجود له في الخارج .

لكن المستدل قد لا يعلم ابتداء استلزامها لنفسه ، بل يعرف المشترك أولا ، ثم المختص ثانيا ، كمن يرى شخصا من بعيد ، فيعلم أنه جسم ، ثم يراه متحركا إليه ، فيعلم أنه حيوان ، ثم يراه منتصبا ، فيعلم أنه إنسان ، ثم يراه فيعلم أنه زيد مثلا ، فكان علمه بعينه بحسب أدلته .

والرب تعالى متميّز عن غيره بجميع خصائصه . والناس تكلموا في أخص وصفه . فقال من قال من المعتزلة : « هو القَدَم » . وقال الأشعري وغيره : « هو القدرة على الاختراع » . وقال من قال/ من ص ٥٠٣ الفلاسفة : « هو وجوب الوجود » .

والتحقيق أن كل وصف من هذه الأوصاف فهو من خواصه . ومن خواصه أنه بكل شيء عليم ، وأنه على كل شيء قدير ، وأنه الله الذي لا إله إلا هو ، وأنه الرحمن الرحيم .

وكل اسم لا يسمى به غيره : كالله ، والقديم الأزلي ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، ونحو ذلك - فعناه من خصائصه .

والاسم الذى يسمّى به غيره ، وهو عند الإطلاق ينصرف إليه :
كالمَلِك ، والعزیز ، والحليم - يختص بكماله وإطلاقه ، فلا يشركه فى
ذلك غيره .

والاسم الذى يسمّى به غيره ولا ينصرف إطلاقه إليه : كالموجود ،
والتكلم ، والمريد - يختص أيضا بكماله ، وإن لم يختص بإطلاقه .
ومن المعلوم أن الأسماء التى يختص بها بكل حال ، أو عند
الإطلاق ، أو تنصرف إليه بالنية يجب أن يعلم المتكلم بها اختصاصه
بها (١) ، وإلا لم يخصه بها . وتخصيصه بها مستلزم لمعرفة ما يختص به
ويمتاز به غيره ، فلا بد أن يكون فى القلوب من المعرفة ما يختص به ،
ويمتاز به عن غيره .

وهذه المعرفة لا تكون بقياس كلىّ مدلوله معنى كلى ، إذ الكلى لا
تخصيص فيه ، بل قد يحصل عن قياسين ، مثل أن يعلم أن كل محدث له
محدث ، وأن المحدث للمحدثات ليس هو شيئا من هذا العالم ، ولا
يكون اثنين ، فيعلم أنه واحدٌ خارج عن العالم ، ومع هذا فإشارة القلوب
إلى عينه خارجة عن موجب قياس الكلى .

وهكذا سائر المعلومات لا يمكن أن تُعلم بمجرد القياس الكلى غير
معينة فى الخارج . وقد بُسط الكلام على هذا فى موضعه .

ولهذا إذا ذكر الله توجهت القلوب إليه سبحانه ، لما فى الفطرة من
معرفة أبلغ مما تُوجّه إلى معين غيره إذا ذكر . فإذا قيل : الشمس - أو

(١) فى الأصل : به ، وهو خطأ .

الملال - توجهت القلوب إلى ما عرفته من ذلك . وتوجهها إلى ما عرفته من الخالق أكمل .

وهذا أمر مغرور فيها ، قد فطرت عليه . وآياته دوالٌ وشواهدٌ . وهي كما قال تعالى : ﴿ تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴾ [سورة ق: ٨] ، فهي تبصّر الجاهل ، وتذكر الغافل .

قال ابن رشد^(١) : « وهلهنا^(٢) سبب آخر وجب أن يُسمّى به نورا . وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي^(٣) حال الإبصار عند النظر إلى الشمس ، بل حال عيون الحفائش ، فكان هذا الصنف^(٤) لائقا عند الصنفين من الناس^(٥) . »

/ قلت : ولقائل أن يقول : هذا الكلام يناسب حال أهل الحيرة ص ٥٠٤ والضلال ، الذين حارت عقولهم فيه فلم تعرفه ، كما يحار البصر في الشمس فلا يراها ، فقد مثله بالنور عند الجمهور ، لكونه هو الذى يرى ، وعند العلماء لكونه لا يرى ، فاقتضى هذا أن الجمهور لهم به معرفة ، وأن العلماء لا يعرفونه .

وهذا حقيقة كلام هؤلاء ، فإنهم يجعلون ما أظهره الله من أسمائه وصفاته لتعريف الجمهور ، إذ لا يمكن إلا ذلك . وهو عندهم في

(١) بعد كلامه السابق لإرادته ، في «مناهج الأدلة» ، ص ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : وهلهنا أيضا ...

(٣) في الأصل : في .

(٤) مناهج الأدلة : وكان هذا الوصف .

(٥) مناهج الأدلة : من الناس وحققا .

الباطن ليس كذلك ، بل موصوف بالسلوب التي لا يحصل منها إلا الجهل والحيرة والضلالة . ومنهاهم أن يثبتوا وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الذهن لا في الخارج .

وهذا منتهى هؤلاء المتفلسفة ، ومن سلك سبيلهم من المتصوفة : أهل الوحدة والحلول والاتحاد ، ومن ضاهاهم من أصناف أهل الإلحاد .

وأصل ضلال هؤلاء أنهم لم يثبتوا وجوداً للرب مبيناً للمخلوقات ، متميزاً عنها ، بل اعتقدوا أن هذا منتفٍ ، لكونه يقتضى ما هو منتفٍ عندهم من التحيز والجهة .

قال (١) : « وأيضاً فإن الله تبارك وتعالى (٢) ، لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها ، وكان النور مع الألوان هذه صفته ، أعنى أنه سبب وجود الألوان [بالفعل] (٣) وسبب رؤيتنا لها ، فبالحق (٤) ما سمى الله (٥) نفسه نورا . وإذا قيل : إنه نور ، لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد (٦) . »

قلت : هذا الرجل سلك مسلك صاحب « مشكاة الأنوار » ، فإن ذلك الكتاب موضوع على قواعد هؤلاء المتفلسفة . وابن رشد هذا يمدح

(١) بعد كلامه السابق مباشرة ، ص ١٧٥ .

(٢) مناهج الأدلة : سبحانه وتعالى .

(٣) بالفعل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « مناهج الأدلة » .

(٤) في الأصل : فالحق . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٥) مناهج الأدلة : الله تبارك وتعالى .

(٦) مناهج الأدلة : المعاد .

كلامه في «مشكاة الأنوار» وما كان مثله مما وافق فيه الفلاسفة .
 والمسلمون يقدحون في كلامه الذي وافق فيه الفلاسفة ، ويمدحون
 من كلامه ما وافق فيه المسلمين وناقض به الفلاسفة ، فما يمدحه به أهل
 العلم والإيمان ، يذمه به هذا وأمثاله ، وينشد^(١) :

يَوْمًا يَمَانٍ إِذَا مَا جِئْتُ ذَا يَمَنِ وَإِنْ لَقِيتُ مَعَدِيًّا فَعَدَانِ^(٢)
 وما يمدحه به أهل العلم والإيمان ، يذمه به هؤلاء . وقد ذكر في
 «مشكاة الأنوار» ما يناسب ما ذكره هذا في النور . ومن هنا دخل
 الملحدون من الاتحادية ، الذين قالوا بوحدة الوجود ، وقالوا : إن الخلق
 مجال^(٣) ومظاهر ، لأن وجود الحق ظهر فيها وتجلّى ، فجعلوا نفس
 وجوده هو نفس ظهوره وتجليه .

ومن المعلوم أن الشيء يكون موجودا في نفسه ، ثم يظهر ويتجلّى
 تارة ، ويحتجب أخرى ، سواء كان تجليّه لوجود سبب الرؤية في الرائي ،
 كالأعمى/إذا صار بصيراً ، أو لزوال المانع في الظاهر ، كالحُجُب ص ٥٥٥
 المانعة ، أو لها جميعا .

وهؤلاء جعلوا وجود الحق في المخلوقات ، هو نفس ظهوره وتجليه
 فيها ، وسموها مجالّي ومظاهر ، وذلك لأن حقيقة قولهم : إنه ليس
 موجوداً في الخارج ، ولكنهم يظنون أنهم يعتقدونه موجوداً في الخارج ،

(١) أي وينشد ابن رشد في الفزالي .

(٢) البيت لعمران بن حطان الخارجي كنيه لعبد الملك بن مروان ، وذكره المبرد في «الكامل» ١١٠/٢

(ط . التجارية ، ١٣٦٥ هـ) ، وفيه : إذا لاقيتُ . والبيت من بحر البسيط .

(٣) في الأصل : مجالى .

فإذا شاهدوا الوجود السارى فى الكائنات ، ظهر لهم هذا الوجود وهم يظنونه الله ، فسمّوها مظاهر ومجاليّ ، لأنها أظهرت لهم ما ظنوا أنه الله . ولو أنهم جعلوها آيات أظهرت لهم وبيّنت ما دلت عليه من وجوده وعلمه وقدرته ورحمته وحكمته ، مع علمهم بأن وجوده مباين لوجودها - لكانوا مهتدين .

وما ذكره هذا الرجل موافقاً فيه لصاحب « المشكاة » أن النور سبب وجود الألوان ، وسبب إدراكنا لها ، كما أن الله سبب وجود الموجودات ، وسبب معرفتنا بها - ليس بمستقيم ، فإن الألوان موجودة فى نفسها ، سواء أدركناها أو لم ندرکها^(١) ، وهى فى نفسها مستغنية عن النور ، ولكن النور شرط فى إدراكنا لها ، لا فى وجودها .

وليس المخلوق مع الخالق كذلك ، بل الخالق هو المبدع لأعيان الموجودات ، وليس هو معها كالشرط مع المشروط ، ونحو ذلك مما يقتضيه كلام هذا الرجل فى « تهافت التهافت » وكلام أمثاله من هؤلاء المتفلسفة الاتحادية وغيرهم ، الذين يجعلونه مع الموجودات كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، كالكلّى مع الجزئى ، كالجنس مع النوع ، أو النوع مع الشخص ، ونحو ذلك من التمثيلات التى يقتضى أنه مفترق إليها ، وهى مفترقة إليه ، وكل منها مع الآخر ، كالشرط مع المشروط ، كما قد صرّح بذلك صاحب « الفصوص » وغيره .

بل هو سبحانه الغنى بنفسه عن كل ما سواه من كل وجه ، وكل ما

(١) فى الأصل : ندرکها ، وهو تحريف

سواء مفتقر إليه من كل وجه ، وليس شيء أفقر إلى شيء من المخلوق إلى الخالق ، ولا شيء أغنى عن شيء من الخالق عن المخلوق ، ولا يشبه فقر الخلق إليه وغناه عنهم شيء من أنواع الفقر والغنى .

وإذا قلنا : كالمفعول مع الفاعل ، والمصنوع مع الصانع ، والمبدع مع المبدع ، أو كالمعلول مع العلة ، والموجب مع الموجب ، ونحو ذلك - فكل ذلك تقريب فيه قصور وتقصير منا ، إذ ليس في الموجودات ما هو مع غيره كالمخلوق مع الخالق ، ولا في الوجود مفعول له فاعل واحد له يستغنى به ، ولا معلول له علة واحدة تستغنى به في الوجود (١) .

/ بل كل ما في الوجود مما يظن أنه مفعول أو معلول لشيء من المخلوقات ، فإن غايته إذا كان فاعلاً وعلةً ، أن يكون محتاجاً إليه من وجهٍ دون وجه وهو محتاج إلى غيره من وجهٍ آخر ، وهو فاعل وعلة له من وجهٍ دون وجه . وأما أن يكون في الموجودات ما هو مفتقر إلى فاعلٍ أو علة ، كافتقار المخلوقات إلى الخالق فلا .

وهذا من أسباب ضلال هؤلاء ، فإنهم ضلّوا في قياسهم الخالق ، الذي ليس كمثل شيء ، على المخلوقات ، فيجعلون حال المخلوقات معه ، كحال مفعولات العباد معهم ، لاسيما وفيهم من يكون قوله شراً من ذلك .

ومن هذا الباب قول من جعل المعدوم شيئاً ثابتاً في الخارج ،

(١) في الأصل : تستغنى به ولا في الوجود . ولعل الصواب ما أتت به .

مستغنيا عن الخالق ، ومن جعل الماهيات غير الأعيان الموجودة ، فإذا ضم إلى أحد هذين القولين أن يجعل الوجود واحداً ، والوجود الواجب هو الممكن - لزم أن يكون كل من وجود الأعيان وثبوتها مفتقراً إلى الآخر ، وأن يكون الوجود الواجب مفتقراً إلى الذوات المستغنية عنه ، كما يقوله صاحب « الفصوص » .

أو أن يكون وجود الأعيان ، الذي هو الوجود الواجب عند هؤلاء ، مفتقراً إلى الماهيات المستغنية عنه ، كما يقوله آخرون منهم . ويقول ابن سبعين وأمثاله : هو في كل شيء بصورة ذلك الشيء ، فهو في الماء ماء ، وفي النار نور ، وفي الحلوحلو ، وفي المرمر . وقد وقع نوع من الحلول والاتحاد في كلام غير واحد من شيوخ الصوفية .

ولهذا كان الأئمة منهم ، كالجنيد وأمثاله ، يتكلمون بالمباينة ، كقول الجنيد : التوحيد أفراد الحدوث عن القِدَم . وفي كلام الشاذلي^(١) ، والحرّالي^(٢) ، بل وابن بَرَّجان^(٣) ، بل وأبي طالب^(٤) وغيرهم من

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن نعيم الشاذلي المغربي ، رأس الطائفة الشاذلية من المتصوفة . ولد سنة ٥٩١ وتوفي سنة ٦٥٦ وكان ضريراً . انظر ترجمته في : الطبقات الكبرى للشعراني ٤/٢ - ١٢ ، نكت الهميان للصفدي (ط . الخانيجي ، ١٩١١/١٣٢٩) ، ص ٢١٣ ، الأعلام ١٢٠/٥ .
(٢) في الأصل : والحلوى . ورجحت أن يكون محرفاً عن : والحرّالي . وهو أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحرّالي مفسر من علماء المغرب ، ولد ونشأ في مراكش ، ورحل إلى المشرق وتصوف ، وتوفي في حماه سنة ٦٣٨ . قال الذهبي (وسماه الحرّاني) : « وكان الرجل فلسفي التصوف » . انظر ترجمته في : ميزان الاعتدال ١١٤/٤ ، لسان الميزان ٢٠٤/٤ ، الأعلام ٦٢/٥ .

(٣) هو أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي ، متصوف توفي سنة ٥٣٦ بمراكش ، انظر ترجمته في : لسان الميزان ١٣/٤ - ١٤ ، فوات الوفيات ٥٦٩/١ - ٥٧٠ ، الأعلام ١٢٩/٤ .

(٤) أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحرّالي المكي ، صوفي نشأ واشتهر بمكة ، صاحب كتاب « قوت القلوب » في التصوف ، قال عنه الخطيب البغدادي : « ذكر فيه أشياء مستثناة في الصفات » توفي سنة ٣٨٦ .

ذلك ما يعرفه من فهم حقيقة الحق ، وفهم مقاصد الخلق .
ولهذا كان الناس يصفون السالمية بالحلول ، فإن أبا طالب من
أصحاب أبي الحسن بن سالم ، صاحب سهل بن عبد الله التستري .
والناس في هذه المسألة على أربعة أقوال :
منهم من يقول بالحلول والاتحاد فقط ، كقول صاحب
« الفصوص » وأمثاله .

ومنهم من يثبت العلو ونوعاً من الحلول ، وهو الذى يضاف إلى
السالمية ، أو بعضهم . وفي كلام أبي طالب وغيره ما قد يُقال : إنه يدل
على ذلك .

ومنهم من لا يثبت لا مباينة ولا حلولاً ولا اتحاداً ، كقول المعتزلة ،
ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم .

والقول الرابع إثبات مباينة الخلق للمخلوق بلا حلول . وهذا قول
سلف الأمة وأئمتها .

وكل من وقع بنوع من الحلول لزم افتقار الخالق إلى غيره واستغناء
غيره عنه ، فإن الحال في غيره/إن لم يكن محتاجاً إليه بوجه من الوجوه
ص ٥٠٧ امتنع الحلول ، سواء قيل : إن الحال قائم بنفسه أو بغيره .

فإن قال الحلولى : أنا أثبت حلولاً لا كحلول الأجسام ولا
الأعراض ، وحيثئذ فلا يلزم افتقاره فيه إلى غيره .

= انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/٤٣٠ ، ميزان الاعتدال ٣/٦٥٥ ، لسان الميزان ٥/٣٠٠؛ تاريخ بغداد
٣/٨٩ ، الأعلام ٧/١٥٩ - ١٦٠ .

قيل : هذا لا حقيقة له ، وهو كقول من قال : أثبت قيامه بغيره من غير احتياج إلى ذلك المحل الذى من شأنه أن يقوم ما قام فيه ، لأن قيامه بالغير ليس كقيام الأجسام والأعراض ، وأثبتته فى غيره لا مماساً له ولا مباينا له .

لكن هذا الجواب يصح من أهل السنة الذين ينكرون وجود موجود لا مباين للعالم ولا داخل فيه . وأما من أثبت هذا ، فإنه لا يمكنه إبطال قول الحلوية ، فإنهم يقولون : كما أثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه فأثبتته حالاً فى الموجودات من غير أن يكون مفترقاً إليها .
فإذا قال : هذا لا يعقل .

قيل : وذاك لا يعقل ، بل تصديق العقل بوجود موجود فى العالم غير مفترق إليه ، أقرب من تصديقه بوجود موجود لا داخل العالم ولا مباين له .

ولهذا كان انقياد القلوب إلى قول الحلوية أقرب من انقيادهم إلى قول نفاة الأمرين . وجمهور الجهمية وعبادهم وصوفيتهم إنما يتكلمون بالحلول . وإلا فالنقى العام لا تقبله غالب العقول ، وإنما يقوله من يقوله من متكلمتهم .

وهؤلاء يخضعون لأرباب الأحوال والعبادات والمعارف من الجهمية الحلوية ، ولا يمكنهم الإنكار عليهم بحجة ظاهرة ، ويد مبسوفة ، بل إما أن يكونوا مقصّرين معهم فى الحجة ، وإما أن يكونوا مقهورين معهم بالحال والعبادة والمعرفة ، لأن أولئك فى قلوبهم تأله ووجد

وذوق ، وهؤلاء بطَّالون قساة القلوب ، لأن القلب لا يتوجه بالقصد والعبادة إلى العدم والنفي ، وإنما يتوجه إلى أمر موجود .

ولهذا كانت الجهمية النفاة داخلين في نوع من الشرك ، إذ كل معطلّ مشرك ، وليس كل مشرك معطلّاً . والجهمية قولهم مستلزم للتعطيل ، ففيهم شرك . وقد يكون الشرك فيمن ليس منهم ، إذ إخلاص الدين لله مستلزم لإثباته ، وليس إثباته مستلزماً للإخلاص ، فن أثبت شيئاً من الحقائق مستغنياً^(١) عن الله ، كاستغناء الألوان في أنفسها عن النور ، أمكنه أن يقول : هو بالنسبة إلى تلك الأمور كالنور بالنسبة إلى اللون ، إذ قد تظهر به تلك الأمور ، كما ظهر اللون لنا بالنور .

قال ابن رشد^(٢) : « فقد تبين لك من هذا القول الاعتقاد الأول

الذي^(٣) في هذه الشريعة ، في هذه الصفة » / ، يعني الجسمية^(٤) ، ص ٥٠٨ « وما حدث في ذلك من البدعة » .

قال^(٥) : « وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه^(٦) لا يعترف

بوجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك برهاناً^(٧) : أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة ، وهي النفس . ولما كان الوقوف على معرفة هذا

(١) في الأصل : مستغنياً .

(٢) بعد كلامه السابق لإيراده ، في « مناهج الأدلة » ، ص ١٧٥ .

(٣) في الأصل : التي ، وهو خطأ . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٤) عبارة « يعني الجسمية » : إيضاح من ابن تيمية ، وليست في « مناهج الأدلة » .

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة ، ص ١٧٥ - ١٧٦ .

(٦) في الأصل : أنه . والمثبت من « مناهج الأدلة » .

(٧) مناهج الأدلة : إلا من أدرك ببرهان ..

المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور ، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم . فلما حُجِّبوا عن معرفة للنفس^(١) ، علمنا أنهم حُجِّبوا عن معرفة هذا المعنى من البارى تعالى^(٢) .

قلت : ولقائل أن يقول : هو قد بين فساد طرق نفاة الجسم من المتكلمين ، وكذلك بين فساد طريقة ابن سينا وغيره من الفلاسفة ، وذكر أنه لا يمكن الاعتراف بوجود موجود في الغائب ليس بجسم ، إلا من علم بالبرهان أن النفس ليست بجسم .

وحيثذ فيقال له : هذا أضعف من كلام المتكلمين ومن كلام الفلاسفة من وجهين : أحدهما : أن الأدلة الدالة على كون النفس ليست الجسم الاصطلاحي ، وهو ما يمكن الإشارة إليه ، وكونها لا تُوصف بحركة ولا سكون ، ولا تقرب من شيء ولا تبعد عنه ، ولا تصعد ولا تعرج ولا تهبط ، ونحو ذلك مما يقوله فيها هؤلاء الفلاسفة - أضعف من أدلة نبي ذلك عن البارى ، فإذا كانت تلك قاعدة فهذه أولى .

الثانى : أن يقال : هب أنه يثبت أن النفس لا يمكن الإشارة إليها ، أو أن فى المخلوقات ما لا يمكن الإشارة إليه ، فمن أين يجب أن يكون الخالق كذلك ؟ غاية ما يثبت به : أن العقل لا يحيل ذلك ، لكن عدم استحالته فى العقل لا يقتضى ثبوته فى نفس الأمر ، بل ولا إمكانه فى نفس الأمر .

(١) مناهج الأدلة : اليقين (وفى نسخة (أ) : النفس) .

(٢) مناهج الأدلة (ص ١٧٦) : من البارى سبحانه .

فإذا لم يكن ثم دليل عقلي ينفي الجسمية عن البارى (١) ، كما قد بينته ،
لم يكن في نفي ذلك عن النفس دليل على أن البارى كذلك ، اللهم إلا
أن يثبت أن هذا الجنس أشرف من غيره .

فيقال : البارى أحق بصفة الكمال من النفس ، لكن كون الشيء لا
يُشار إليه أمر سلبي ، والسلب المحض ليس صفة مدح ولا كمال ، إلا أن
يتضمن أمراً وجودياً . وليس في كون الشيء لا يُشار إليه ما يستلزم أمراً
وجودياً ، كما أنه ليس في كونه لا يُرى ما يستلزم أمراً وجودياً ، كما أن نفي
الرؤية عن بعض المخلوقات لا يستلزم نفيها عن البارى تعالى .

وأيضاً فيقال : من المعلوم أن اتصاف الموصوف بكونه حياً علماً
قديراً ، أكمل من اتصافه بكونه لا يُشار إليه . ثم أنتم تفرون من إثبات
صفات الكمال للرب في نفس الأمر ، لما في ذلك من التشبيه ، / فإذا ص ٥٠٩
شبهتموه بالمخلوق فيما دون صفات الكمال من الصفات السلبية ، كان هذا
أقرب إلى التشبيه الباطل ووصفه بالنقائص ، ولكن هذه سنة معلومة
للجهمية: يسلبون عن ربهم صفات الكمال فراراً من التشبيه بالكامل من
الموجودات ، ويصفون بالسلب المتضمنة صفات النقص التي يشبهونه
فيها بالجادات والمعدومات والممتنعات ، فإن عدم علم لا يُشار إليه ، كما
أنه لا يُرى ، وكل ما يوصف به عدم المحض لم يكن كمالاً ، بل هو إلى
النقص أقرب .

وأما ما ذكره من سكوت الشريعة عن النفس .

(١) كتب في الهامش أمام هذا الموضع « تعالى الله عن التجسيم » .

فيقال له : الكتاب - والسنة - مملوء بإثبات صفات النفس الدالة على أنه يُشار إليها ، وأنها - بحكم اصطلاحهم - جسم ، فإنه أخير بقبضها ورجوعها وصعودها ، ودخولها في عبادته ، ودخولها جنته ، ودخولها البدن وخروجها منه ، وعروجها إلى السماء ، وأنها في حواصل طير خضر ، وأمثال ذلك من الصفات التي تقولون أنتم : إنها لا تكون إلا لجسم .

وأما لفظ « الجسم » فهو في اللغة بمعنى البدن ، أو بمعنى غلظه وكثافته . كما قال : ﴿ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٧] . وقال : ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾ [سورة المنافقون : ٤] . ويُقال : لهذا الثوب جسم أى غلظ وكثافة .

وهذه المعاني منتفية عن الروح ، فلم يصلح أن يُعبر عنها في لغة العرب بلفظ « الجسم » ، بل الناس يقولون : الجسم والروح ، فيجعلون مسمى الأجسام غير مسمى الأرواح . وإذا كان من الأعيان القائمة بنفسها الموصوفة بالصعود والعروج ، والدخول والخروج ، ونحو ذلك مما لا يسمى في اللغة جسما ، لم يجب أن يُسمى كل ما قام بنفسه جسما في لغتهم .

وأما في اصطلاحكم ، فالجسم عندكم هو ما أمكن الإشارة إليه . وما وُصف بصعود أو هبوط فهو عندكم جسم ، وما قامت به الصفات فهو عندكم جسم . فعلى اصطلاحكم يجب أن تكون الروح جسما ، وليس في عدم إخبار الشارع بذلك حجة لكم .

والناس قد تنازعوا في قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾ [سورة الإسراء: ٨٥] : هل المراد به روح ابن آدم ، أو ملك من الملائكة ، أو غير ذلك ؟ على قولين مشهورين . وبتقدير أن يكون المراد روح الإنسان ، فالنص لم يخبر بكيفيتها ، لأن الإخبار بالكيفية إنما يكون فيما له نظير يماثله ، وليست الروح من جنس ما نشهده من الأعيان ، فلا يمكن تعريفنا بكيفيتها ، / وإن كانت لها كيفية في نفسها .

ص ٥١٠

ثم يُقال لهذا الذي أحال على ما قالوه في النفس : من المعلوم أن أعظم برهان لهم في أن النفس ليست جسماً : قولهم : إن العلم محل فيها ، فلو كانت جسماً لانقسم الحالُّ فيها بانقسامها ، فإن الجسم منقسم ، والعلم لا ينقسم ولا بعض له . وقد يفرضون ذلك في العلم بما لا ينقسم ، كالعلم بالكليات والمجردات وواجب الوجود .

والعلم بالمعلوم الواحد لا ينقسم ، إذ العلم يتبع المعلوم ، فإذا لم يكن المعلوم منقسماً ، لم يكن العلم منقسماً ، فلم يكن محل العلم منقسماً ، فلا يكون جسماً . هذا أعظم ما عندهم من البراهين .

وقد اضطرب الناس في جوابه ، كما قد بُسط في غير هذا الموضع .

لكن نقول هنا : جوابه من وجوه :

أحدها : أن يُقال : قيام العلم بالنفس كقيام الحياة والقدرة والإرادة ، والحب والبغض ، وسائر الأعراض المشروطة بالحياة . وهم يسلّمون أن هذه الصفات تقوم بالجسم ، فما كان جواباً عن قيام هذه الصفات بالنفس ، كان جواباً عن قيام العلم .

الثاني : ما عارضهم به صاحب « التهافت » وغيره . قالوا : هذا باطل عليكم بالقوة الوهمية التي تدرك في المحسوس ما ليس بمحسوس ، كإدراك القوة التي في الشاة عداوة الذئب ، فإنها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه ، إذ ليس للعداوة بعض حتى يُقدَّر إدراك بعضه وزوال بعضه ، وقد حصل إدراكها في قوة جسمانية عندكم ، فإن نفس البهائم منطبعة في الأجسام لا تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه ، فإن أمكنهم أن يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات بالحواس الخمس ، وبالحواس المشتركة ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة .

وأورد على نفسه سؤالا ، فقال : هذه مناقضة في العقليات ، إذ العقليات لا تنتقض ، فإنه مهما لم يقدروا على الشك في المقدمتين ، وهو أن العلم الواحد لا ينقسم ، وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم - لم يمكنهم الشك في النتيجة . وأجاب بأن المقصود بيان تهافتهم وتناقضهم وقد حصل ، إذا انتقض أحد الأمرين : إما ما ذكره في النفس الناطقة ، أو ما ذكره في القوة الوهمية .

والجواب الثالث : أن يقال : ما تعنون بقولكم : العلم لا ينقسم ، ومحلّه إذا كان جسما ينقسم ؟ إن عنيتم بالانقسام إمكان تفريقه ، فلم قلم : إن كل جسم / يمكن تفريقه ؟ وبتقدير أن يكون ممكنا في نفسه ، فلم قلم : إنه إذا قُسم لا تبقى النفس نفسا ولا روحا ، وإن بقيت أجزاءها متفرقة ؟

وكذلك يقال في العلم والقدرة والحياة وسائر الأعراض القائمة

بالنفس : هي لا تبقى بعد تفرّق النفس ، فقيامها بالنفس مشروط ببقاء النفس . فإذا قُدِّرَ أنها فُرِّقت لم تكن باقية ، فلا تقوم بها الأعراض ، وهذا كقيام الأعراض بالبدن ، فإن قيام الحياة والحس والحركة ببعض البدن ، قد يكون مشروطا بقيامه بالبعض الآخر ، فإذا قُطعت بعض الأوصال فارتقت الحياة والقدرة والحس محل آخر . فما المانع من أن يكون قيام العلم وغيره من الأعراض مشروطا بأن لا تفرق ولا تفسد إن كانت قابلة للتفريق ؟

الجواب الرابع : قولكم : العلم الواحد بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم : ما تعنون بالمعلوم الواحد الذى لا ينقسم ؟ إن عنيتم به العقول المجردة ، فتلك إثباتها فرع على إثبات النفس . وكذلك واجب الوجود قد قلتم : إنه لا يمكن نفي ذلك عنه ، إلا بعد نفي ذلك عن الجسم ، فلو نفي ذلك عن النفس بناء على نفيه عنه ، لزم الدّور .

وهب أن منكم من لا يقول ذلك ، فالمتنازع لا يسلمّ ثبوت شىء من الموجودات على الوجه الذى تدّعون من أنه لا يُشار إليه ولا إلى محله .

وأما الكليات فتلك ليس لها فى الخارج معلوم ثابت لا ينقسم ، وإنما هذا على زعم من يظن أن الكليات موجودة كلية فى الخارج ، وهو معلوم الفساد بالضرورة ، وهو من أصول ضلالهم فى المنطق والإلهيات . وإنما هي فى الذهن .

والكلّى هو العام ، واللفظ العام والمعنى العام يقوم بالجسم ، كما يقوم اللفظ العام باللسان ، وكما يقوم الشكل المطلق والجسم المطلق واللون

المطلق في الخيال . وهذه كليات ، وأفرادها موجودة في الخارج وهي تقوم بالجسم عندهم .

الجواب الخامس : أن يقال : سريان العَرَض في محله بحسب محله . ومن المَحَالِّ ما يقبل التفريق وتتفرق أعراضه مع بقائها ، كما أن السواد والبياض القائم بالجسم يتفرق بتفرق محله ، كالنور إذا قُطِع . ومن المحالِّ ما إذا فُرِّق زالت أعراضه ، كالأشكال القائمة بالمشكل ، فإذا فُرِّق زال ذلك الشكل ، فالاستدارة والتثليث والتربيع القائم بالجسم لا يبقى إذا فُرِّق فأخرج/عن ذلك الشكل إلى غيره . وقد تكون الحياة والحس والحركة الإرادية ، والعلم والقدرة ، وغير ذلك مشروطاً بالشكل الخاص ، أو غير ذلك من الأعراض .

ص ٥١٢

ومن المحالِّ ما لا يُعقل تفريقه . ومن قال : إن النفس جسم لا يلتزم إمكان تفريقها ، وأنها مركبة من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، إلا إذا كان من القائلين بذلك . وقد عُرِف أن جمهور الناس لا يقولون لا بهذا ولا بهذا ، بل كثير من طوائف النظَّار - أو أكثرهم - كالهشامية ، والنجارية ، والضرارية ، والكلائية ، وطائفة من الكرامية .

وإنما ادَّعى أنها مركبة من الجواهر المفردة من ادِّعاه من المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من الكرامية وغيرهم .

وأما القول بتركبه من المادة والصورة ، فقول بعض الفلاسفة .

فهؤلاء إذا قالوا : إن النفس ليست جسماً ، فقد أصابوا من وجه

وأخطأوا من وجهٍ . أصابوا من حيث نفّوا عنها هذا التركيب والتبعيض والانقسام ، وأخطأوا من حيث ادّعوا ثبوت ذلك في كل ما يُشار إليه ، وكل ما يمكن الإحساس به ورؤيته . فإنهم لما زعموا أن كل ما يمكن الإشارة الحسية إليه فهو جسم ، وكل جسم فهو مركّب بهذا الاعتبار - لزمهم أن تكون النفس بحيث لا يُشار إليها إشارة حسية .

ومن المعلوم أن بدنها جسم معين محسوس ، وأنها هي التي ترى المعينات وتشمها وتذوقها وتسمعها بتوسط البدن ، فإذا كانت يشار إلى المعينات المحسوسة إشارة حسية تميز بها بين محسوس ومحسوس ، وتعلق ببدن معين مخصوص - لم تكن نسبتها إلى جميع الأبدان والأجسام واحدة .

وإذا قيل : هي تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف .

قيل : المدبّر المصرف لغيره : إن كان تدبيره بعينه ، فلا بد من إحساسه . وإما إن كان يدبّره تدبيراً مطلقاً كلياً ، مثلما يأمر الإنسان أتباعه أو أجناده بأمر عام ، من غير قصد شخص معين منهم - فهذا لا يفتقر إلى الإحساس بأحاديثهم . أما إذا أمر واحداً بعينه ، فلا بد من امتيازها عن غيره .

وتمييز الأعيان بعضها عن بعض إنما هو بالحس الباطن أو الظاهر ، ليس بمجرد العقل الكلي . فإذا كانت تشير إلى المعينات من الأجسام المحسوسة ، أشارت إليها الأجسام المعينة ، فإن الإشارة الحسية مشتركة ، فما أُشير إليه إشارة حسية ، أمكن أن يشير إشارة حسية ، وما لا فلا .

بيّن هذا أن البدن والنفس يؤثر كل منهما في الآخر ، والنفس إذا أحببت ورضيت ، وفرحت وحزنت ، أثر ذلك في البدن . والبدن إذا سخن أو برد ، أو جاع أو شبع ، أثر ذلك / في النفس ، فالتأثير مشترك . ص ٥١٣

وإذا كان البدن جسماً معيناً يؤثر فيها دون غيرها من الأنفس ، فلا بد أن يشير إليها ويعينها دون غيرها من الأنفس ، وإشارة البدن لا تكون إلا إشارة حسية . والكلام على هذا مبسوط في موضعه .

قال ابن رشد : « وأما ما حصله الإمام المهدي » يعني محمد بن التومرت الذي ادعى أنه المهدي المبشّر به ، وأقام المُلْك المعروف بملك الموحدّين ، وكان كثير من مصنّفِي العلم في مملكة أتباعه يراعون ذكره وأقواله ، حتى يذكروا اسمه بعد اسم النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه دعا الناس إلى أقواله بالسيف ، واستحل دماء من خالفه فيما ذكره من التوحيد وإمامته وغير ذلك ، وكأصول التوحيد الذي هو توحيد الجهمية نفاة الصفات ، وكان يقول بالوجود المطلق ، وعلى منواله نسج ابن سبعين وأمثاله في التوحيد .

قال ابن رشد^(١) : « وأما ما حصله [الإمام المهدي] ^(٢) من

(١) الكلام التالي في نسخة (أ) قن ٤٦ وقبله عبارات في (ص ٤٥ - ٤٦] لم يوردها ابن تيمية جاءت بعد قول ابن رشد : « عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه » (وهي عبارة في ص ١٧٦ من المطبوعة) . وهذه العبارات هي : « فإن قيل : الإمام المهدي رضى الله عنه قد صرح بنى الجسمية وكفر المثبتين لها ، فكيف قلم أتم إن الفاضل في الشرع أن لا يصرح فيها بإثبات ولا بنفي ؟ قلنا : إن ما حكيناه عن الشرع المقول فهو موجود فيه ، أعنى أنه لم يصرح فيه بأنه ليس بجسم لا في الكتاب ولا في السنة ، وأماما حصله الإمام المهدي »

(٢) عبارة الإمام المهدي لم ترد في الأصل هنا ووردت قبل قليل . وفي نسخة (أ) الإمام المهدي رضى الله

التصريح بنفي الجسمية^(١) ، فهو الواجب بحسب زمانه ، وذلك أن الناس لما اجترأوا على^(٢) الشرع ، وسألوا عمّا لم يسأل عنه^(٣) الصحابة ، وهل^(٤) هو جسم أم ليس بجسم ؟ إذ هذا السؤال موجود في فطرّ الناس بالطبع ، واشتهر هذا السؤال وفشا^(٥) في الناس ، وكان السبب فيه سؤال من دُعِيَ إلى الدخول في الإسلام من سائر الأمم الذين اعتادوا [النظر]^(٦) ، لم يكن بُدُّ لأهل الإسلام من الجواب [في ذلك]^(٧) فأجاب بعضهم في ذلك بجواب خطأ^(٨) ، وهو أنه جسم ، وأجاب بعضهم بأنه ليس بجسم ، وهو الجواب الصواب^(٩) ، وكثر الاختلاف بينهم ووقع الشك والحيرة^(١٠) ، وكفّر بعضهم بعضاً .

قال^(١١) : « ولما كانت خاصة الإمام المهدي^(١٢) رفع الاختلاف بين الناس ، أتى^(١٣) مقررًا لنفي^(١٤) الجسمية عنه سبحانه ، وكفّر المثبت

(١) نسخة أ : من التصريح بذلك .

(٢) في الأصل : لما أخبروا عن ، وهو تحريف . والمثبت من نسخة (أ) ص ٤٦ .

(٣) نسخة أ : تسئل عنه .

(٤) نسخة (أ) الصحابة رضی الله عنهم وهو هل ..

(٥) في الأصل : وفشى .

(٦) النظر : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٧) عبارة « في ذلك » : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٨) نسخة (أ) : بجواب هو خطأ .

(٩) في الأصل : وهو الجواب والصواب . وفي نسخة (أ) : وأجاب بعضهم بالجواب الصواب في ذلك

وهو أنه ليس بجسم .

(١٠) في نسخة (أ) كلمة غير ظاهرة كأنها « وثمرة » وهي محركة عن « والحيرة » .

(١١) بعد الكلام السابق مباشرة في نسخة (أ) ص ٤٦ .

(١٢) نسخة (أ) المهدي رضی الله عنه .

(١٣) نسخة (أ) أتى رضی الله عنه .

(١٤) نسخة (أ) : مقلوبوا نفي ..

للجسمية ، وهو شىء جرى من فعله^(١) فى الشرع فى وقته - وبحسب الناس الذين وُجد فىهم^(٢) - مجرى التميم والتبين^(٣) ، [والله]^(٤) يختص بفضله^(٥) من يشاء .

قلت : ولقائل أن يقول : فى هذا الكلام من المداهنة والمصانعة لأتباع ابن التومرت ما لا يخفى . والمقصود العلمى أن يقال : هذا باطل من وجوه :

أحدها : أنه قد أسلم على عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من الأمم ، ودُعِيَ إلى الإسلام من أصناف الأمم ، من لا يوجد بعدهم مثلهم فى الحدق والنظر ، فإن الصحابة دَعَوْا أكمل الأمم : العرب ، والعبرانيين ، والروم ، والفرس ، ومن دخل فى هؤلاء من القبط والنبط ، وفتحوا أوسط الأرض . وكل من دُعِيَ - أو أسلم - بعد هؤلاء ، كالترك ، والديلم ، والبربر ، والحبشة وغيرهم ، فإنهم دون هؤلاء فى الفضائل .

ومن المعلوم أن فلسفة اليونان والهند ونحوهم كانت موجودة إذ ذاك/كوجودها اليوم وأكثر ، إذ كانت اليونان موجودين قبل مبعث المسيح ، وكان أرسطو وملكه الإسكندر بن فليبيس قبل المسيح بنحو

ص ٥١٤

(١) نسخة (أ) : من فعله رضى الله عنه .

(٢) نسخة (أ) : وبحسب الناس الذين وجه فهم ، وهو تحريف .

(٣) نسخة (أ) التميم والتبين ، وهو تحريف .

(٤) كلمة « والله » : سقطت من الأصل ، وأثبتها من نسخة (أ) .

(٥) نسخة (أ) : بفضله وعلمه ..

ثلاثمائة سنة ، وآخر ملوكهم بطليموس ، الذى دخل النصرارى عليهم .
ثم من نظر فى أخبار الأمم الذين لم يكن لهم كتاب كالروم واليونان
ونحوهم ، علم أن النصرارى أكمل منهم فى الإلهيات ، وأفضل وأعلم
منهم وأعقل ، وإنما كان يكون حذق تلك الأمم فى غير العلوم الإلهية ،
كالطب والحساب والهيئة ونحو ذلك .

وأعظم اشتغالهم بالهيئة إنما كان لأجل الشرك والسحر ودعوة
الكواكب والأوثان من دون الله ، فإنهم يقولون : إنهم يستخرجون قوى
الأفلاك ويمزجون بين القوة الفعالة السماوية والقوى المنفصلة الأرضية .
ولهذا يوجد فى بلادهم من الطلاسم ونحوها ما هو معروف بأرض
مصر والشام والجزيرة وغيرها .

فدعوى المدعى أن الناس احتاجوا ، فيمن يدعونه إلى الإسلام ،
إلى تغيير الأصول الشرعية ، التى لم يحتاج الصحابة إلى تغييرها - دعوى
باطلة .

الوجه الثانى : أن يقال : القرآن فيه بيان الجواب عن هذا السؤال ،
وسائر ما يُسأل عنه ، لكن يريد الذى يجب بما فى القرآن والسنة أن
يعرف معانى القرآن والسنة ، ويعرف معانى كلام السائل ، فإن الناس
لهم عبارات يعبرون بها عن معانيهم غير العبارات التى فى الكتاب
والسنة ، كما لأمة لسان غير لسان العرب .

فالجيب بما جاء به الرسول يحتاج إلى أن يعرف معنى العبارتين :
العبرة التى خاطب بها الرسول ، والعبرة التى وقع بها السؤال

ثم هذه العبارات قد تكون غريبة غير معناها ، وقد لا يكون معناها مُعَيَّرًا ، وقد لا تكون غريبة . فلفظ « الهيولى » ونحوها من كلام الفلاسفة ليس غريباً في لغتهم ، معناه مثل معنى المحل والموضع ونحو ذلك . ولفظ « العقل » و« المادة » ونحوهما في كلامهم غير معناه عن معناه في لغة العرب ، فإنهم يعنون بالعقل جوهرًا قائمًا بنفسه . والعقل في لغة العرب عَرَضٌ هو علم أو عمل بالعلم ، وغريزة تقتضى ذلك . والمادة من جنس الهيولى عندهم .

وكذلك لفظ « الجسم » و« الجوهر » و« العرض » والتحيز و« الانقسام » و« التركيب » : معانيها في اصطلاح النظائر غير معانيها في لغة العرب . لكن هذه الألفاظ لم تستعمل في القرآن في الأمور الإلهية . وكذلك غير طائفة من أهل الكلام والفلسفة لفظ « التوحيد » و« الإيمان » و« السنة » و« الشريعة » ، ونحو ذلك من الألفاظ المستعملة في الأمور الإلهية .

والمقصود هنا أن السائل إذا سأل عن الأمور الدينية بألفاظ ليست مأثورة عن الرسول في ذلك ، مثل سؤاله بلفظ : الجهة ، والحيز ، والجسم ، / والجوهر ، والمركب ، والمنقسم ، ونحو ذلك - نظرنا إلى معنى لفظه ، فأثبتنا المعنى الذى أثبتته [الله]^(١) ونفيينا المعنى الذى نفاه الله .

ص ٥١٥

ثم إن كان التعبير عن ذلك بعبارته سائغا في الشرع ، وإلا عبر بعبارة تسوغ في الشرع . وإذا كانت عبارته تحتمل حقا وباطلا ، منع من إطلاقها نفيا وإثباتا .

(١) كلمة [الله] ليست في الأصل ، وأضيفها ليستقيم الكلام .

ولفظ « الجسم » و « الجوهر » ونحوهما من هذا الباب . فإذا قال السائل : هل الله جسم أم ليس بجسم ؟ لم نقل : إن جواب هذا السؤال ليس في الكتاب والسنة ، مع قول القائل : إن هذا السؤال موجود في فطر الناس بالطبع .

والله تعالى يقول : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [سورة المائدة : ٣] .

وقال : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ ﴾ [سورة التوبة : ١١٥]

وقال : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة النحل : ٨٩] .

وقال : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة يوسف : ١١١] .

وقال : ﴿ فَاِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى ﴾ [سورة طه : ١٢٣ - ١٢٦] .

وقال : ﴿ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ﴾ [سورة الأعراف : ٣] .

وقال : ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٣] .

وقال : ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ۚ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة المائدة : ١٥ ، ١٦] .

وقال : ﴿ الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾ [سورة إبراهيم : ١] .

وقال : ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [سورة العنكبوت : ٥١] .

وقال : ﴿ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٥٧] .

ومثل هذا في القرآن كثير ، مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله ، موضح لسبيل الهدى ، كافٍ لمن اتبعه ، لا يحتاج معه إلى غيره ، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل .

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته : إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة^(١) .

وكان يقول : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من

(١) مضي الحديث من قبل ج ١/ ٢٣٤ - ٢٣٥ .

بعدي ، تمسكوا بها وَعَصُوا عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ،
فإن كل بدعة ضلالة^(١) . وفي لفظ : وكل محدثة بدعة^(٢) .

وكان يقول : « تركتكم على البيضاء : ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها
بعدي إلا هالك^(٣) » .

وكان يقول : ما أمركم [الله]^(٤) بشيء إلا أمرتكم به ، ولأنهاكم
الله عن شيء إلا/نهيتكم عنه^(٥) .

ص ٥١٦

وقال أبو ذر : لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما طائر
يقَلَّب جناحيه في السماء إلا ذكر لنا^(٦) منه علماً^(٧) . ومثل هذا كثير .

فكيف يكون هذا - مع هذا البيان والهدى - ليس فيما جاء به
جواب عن هذه المسألة ، ولا بيان الحق فيها من الباطل ، والهدى من
الضلال ؟ ! بل كيف يمكن أن يسكت عن بيان الأمر ، ولو لم يسأله
الناس ؟ !

(١) الحديث عن العرياض بن سارية رضى الله عنه في : سنن أبي داود ٢٨٠/٤ - ٢٨١
(كتاب السنة ، باب في لزوم السنة) ؛ سنن الترمذى (ط . المدينة المنورة) ١٤٩/٤ - ١٥٠
(كتاب العلم ، باب الأخذ بالسنة) ؛ سنن ابن ماجة ١٥/١ - ١٦ (المقدمة ، باب في اتباع
سنة الخلفاء الراشدين المهديين) ؛ سنن الدارمى ٤٤/١ - ٤٥ (المقدمة ، باب اتباع السنة) ؛
المسند (ط . الحلبي) ١٢٦/٤ ، ١٢٧ .

(٢) هذه الألفاظ جاءت في رواية الدارمى ، وفي روايتين في مسند الإمام أحمد .

(٣) مضى الحديث من قبل ، ج ١ ، ص ٧٤ ، ت ٩ .

(٤) لفظ الجلالة غير موجود في الأصل ، وأثبتته ليستقيم الكلام .

(٥) لم أجد هذا الحديث .

(٦) في الأصل : ذكرنا . وسبق الحديث وفيه ما أثبتته هنا : ذكر لنا .

(٧) سبق ورود هذا الأثر والكلام عليه من قبل ، ج ١ ، ص ٧٤ ، ت ٣ .

واعتقاد الحق واجب فيها : إما على العامة والخاصة ، وإما على الخاصة دون الأمة ، لا سيما مع كثرة النصوص المشعرة بأحد قسمي السؤال . وإنما يقول : إن جواب هذا السؤال وأمثاله ليس في الكتاب والسنة ، الذين يُعرضون عن طلب الهدى من الكتاب والسنة ، ثم يتكلم كل منهم برأيه ما يخالف الكتاب والسنة ، ثم يتأول آيات الكتاب على مقتضى رأيه ، فيجعل أحدهم ما وضعه برأيه هو أصول الدين الذي يجب اتّباعه ، ويتأول القرآن والسنة على وفق ذلك ، فيتفرقون ويختلفون .

كما قال فيهم الإمام أحمد : « هم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب » .

ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا ، كما اتفق أهل السنة والحديث . فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم . ولهذا لم يقل أحد منهم : إن الله جسم ، ولا قال : إن الله ليس بجسم ، بل أنكروا النفي لما ابتدعته الجهمية ، من المعتزلة وغيرهم ، وأنكروا ما نفتته الجهمية من الصفات ، مع إنكارهم على من شبه صفاته بصفات خلقه ، مع أن إنكارهم كان على الجهمية المبعطلة أعظم منه على المشبهة ، لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه .

كما قيل : المعطل يعبد عدما ، والمشبه يعبد صنما .

ومن يعبد إلها موجودا موصوفاً بما يعتقدده هو من صفات الكمال ، وإن كان مخطئاً في ذلك ، خير ممن لا يعبد شيئاً ، أو يعبد من لا يوصف إلا بالسلوب والإضافات .

ونفاة الصفات ، وإن كانوا لا يعتقدون أن ذلك متضمن لنفي الذات ، لكنه لازم لهم لا محالة ، لكنهم متناقضون . ولهذا لا يوجد فيهم إلا من فيه نوع من الشرك ، ولا بد من ذلك لنقص توحيدهم الذي به يتخلصون من الشرك .

والمقصود أن يُقال : جواب هذا السؤال في الشريعة . وذلك أن يُقال : إن الله قد بيّن ما هو ثابت له من الصفات وما هو متره عنه ، وأثبت لنفسه صفات الكمال ، ونفى عنه صفات النقص .

فيقال لمن سأل بلفظ « الجسم » : ما تعني بقولك ؟ أتعني بذلك أنه من جنس شيء من المخلوقات ؟ فإن عني ذلك فالله تعالى قد بيّن في كتابه أنه لا مثل له ، ولا كفو له ، ولا ند له . وقال : ﴿ أَقَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ﴾ [سورة النحل : ١٧] .

والقرآن يدل على أن الله لا يماثله شيء : لافي ذاته ولا في صفاته ص ٥١٧
ولا في أفعاله ، فإن كنت تريد بلفظ « الجسم » ما يتضح مماثلة الله لشيء من المخلوقات ، فالله متره عن ذلك ، وجوابك في القرآن والسنة وإذا كان الله ليس من جنس الماء والهواء ، ولا الروح المنفوخة فينا ، ولا من جنس الملائكة ، ولا الأفلاك ، فلأن لا يكون من جنس بدن الإنسان ولحمه وعصبه وعظامه ، ويده ورجله ووجهه ، وغير ذلك من أعضائه وأبعاضه ، أولى وأحرى .

فهذا الضرب ونحوه ، [مما ^(١)] قد يسمّى تشبيهاً وتجبساً ، كله

(١) مما : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

منتفٍ في كتاب الله ، وليس في كتاب الله آية واحدة تدل ، لا نصًّا ولا ظاهرا ، على إثبات شيء من ذلك لله ، فإن الله إنما أثبت له صفاتٍ مضافةً إليه .

كقوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]. و: ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٨].
و : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ ﴾ [سورة ص : ٧٥] .
﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ [سورة الرحمن : ٢٧] ، ﴿ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ﴾ [سورة الزمر : ٦٧] ، كما قال : ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ﴾ [سورة المائدة : ١١٦] .

ومعلوم أن نفس الله ، التي هي ذاته المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ، ليست مثل نفس أحدٍ من المخلوقين .

وقد ذهب طائفة من المنتسبين إلى السنة ، من أهل الحديث وغيرهم ، وفيهم طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما ، إلى أن النفس صفة من الصفات . والصبوب أنها ليست صفة ، بل نفس الله هي ذاته سبحانه ، الموصوفة بصفاته سبحانه ، وذلك لأنه بإضافته إليه قطع المشاركة . فكَذَلِكَ لما أضاف إليه علمه وقوته ، ووجهه ويديه^(١) ، وغير ذلك ، قطع بإضافته إليه المشاركة . فامتنع أن شيئاً^(٢) من ذلك من جنس صفات المخلوقين ، كما امتنع أن تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين .

(١) في الأصل : ويده ، وهو خطأ .

(٢) في الأصل : شيء ، وهو خطأ .

ولهذا اتفق السلف والأئمة على الإنكار على المشبهة ، الذين يقولون : بصر كبرى ، ويد كبرى ، وقدم كبرى .

وإن عنت بلفظ « الجسم » الموصوف بالصفات ، القائم بنفسه ، المبين لغيره ، الذى يمكن أن يُشار إليه ، وترفع إليه الأيدي - فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة ، والوجه واليدان ، وغير ذلك ، وأخبر أنه إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه ، وأنه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [سورة الفرقان : ٥٩] وأنه : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [سورة المعارج : ٤] .

فالقرآن مملوء من بيان علوه على خلقه ، والصعود إليه ، والنزول منه ، ومن عنده ، وإثبات علمه ورحمته ، وغير ذلك من صفاته ^(١) .

وإذا سميت ما هو كذلك جسماً ، وسئلت : هل هو جسم ؟ كان

الجواب أن المعنى الذى سئلت ^(٢) عنه/وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله ص ٥١٨ وأثبتته فى كتابه .

وأما إطلاق لفظ الجسم على الله ، فهو كإطلاق الفلاسفة لفظ

(١) أمام هذا الموضوع كتب فى هامش الأصل : « انظر لإثباته الجهة وإثباته إطلاق الجسم . جلّ الله تعالى عن ذلك » . ويبدو أنه تعليق من أحد قارئى النسخة ، وهو تعليق جانبه الصواب ، لأن ابن تيمية ينكر إطلاق لفظ الجسم ، ويقول بعد أسطر قليلة : « وهذه العبارات فى لغة العرب تتضمن معانى ناقصة ينزه الله عنها » . أما ما ذكره المعلق من الكلام عن الجهة فغير صحيح ، فابن تيمية تكلم عن علوه على الخلق ، والصعود إليه ، والنزول منه . . الخ ولم يذكر لفظ الجهة .

(٢) فى الأصل : وسألت .

العقل ونحو ذلك . وهذه العبارات في لغة العرب تتضمن معاني ناقصة يُتَزَّه الله عنها . فالعقل هو المصدر الدَّيْبِي هو عَرَض ، والله سبحانه متَزَّه عن ما هو فوق ذلك ، بل نفس تسميته عاقلا ليس معروفا في شرع المسلمين .

فقد تبين أن ما يعنى بلفظ الجسم من تمثيل الله بخلقه ووصفه بالنقائص ، فقد بين الله في كتابه أنه متَزَّه عنه . وما يعنى به من إثبات أنه قائم بنفسه ، مباين لخلقه ، عالٍ عليهم ، يرفعون إليه أيديهم عند الدعاء ، ويعرج إليه بنبيه ليلة الإسراء - موصوف بصفات الكمال ، متَزَّه عما يستلزم العدم والإبطال - فقد بين الله في كتابه إثباته لنفسه ، فلا يقال : إنه ليس في القرآن جواب هذا السؤال .

فإذا قال القائل بعد هذا : الجسم هو المؤلف أو المركب ، فلا يكون جسما ، ونحو ذلك .

قيل له : لا ريب أن الله سبحانه غنى عن كل ما سواه ، لا يجوز أن يُقال : إنه مفتقر إلى غيره في شيء ، فضلا عن أن يُقال : ركبته مركب ، أو ألفه مؤلف . والله قد أخبر في القرآن بمعناه .

وكذلك لا يجوز أن نظن أنه كان مضمزقا فاجتمع ، أو أنه يتفرق ، أو نحو ذلك مما ينافي صمديته وكماله في وقت من الأوقات .

وإذا قال قائل : الجسم هو القائم بنفسه ، أو المشار إليه ، فيكون جسما .

قيل له : لا ريب أن الله قائم بنفسه ، وأنه تُرفع الأيدي إليه ،

ويُشار إليه . كما أشار النبي صلى الله عليه وسلم عشية عرفة بإصبعه إليه ،
وجعل يقول : اللهم أشهد ، اللهم أشهد^(١) .

وقال : إن الله حَيَّيَّ كَرِيمٌ يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن
يردهما صفراً^(٢) .

وقال : إشارة الرجل بإصبعه في الصلاة مقمعة للشيطان^(٣) . وهو
إشارة إلى التوحيد .
ويقال لذلك :

أنت تقول : الجسم هو المركَّب ، وهذا يقول : هو القائم بنفسه ، وأنتم
متفقان على أن الله تعالى لا يتفرَّق ولا يركَّب أحد ، وعلى أنه قائم بنفسه ،
فإن تنازعتما في كونه فوق العرش ، وأن القرآن نزل منه ، والملائكة تعرج
إليه - فالصواب مع المثبت ، وإن تنازعتما^(٤) في كون استوائه على العرش
مثل استواء المخلوق ، أو في كونه مفتقراً إلى العرش ، ونحو ذلك مما
يتضمن وصفه بالنقص أو تمثيله بالخلق - فالصواب مع النافي .

وكذلك إن تنازعتم في إثبات علمه ورحمته وقوته ، فالصواب مع
المثبت . وإن تنازعتم في أنه : هل صفاته ذوات قائمة بنفسها ، كما قد
يُحكى عن النصارى ، فالصواب مع النافي .

فإن قال القائل : الأجسام متماثلة ، فإذا قلنا : هو جسم ، لزم أن

(١) هذا جزء من خطبة حجة الوداع عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه في : مسلم
٨٨٦/٢ - ٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم) .

(٢) سبق الحديث في ج ٢ ص ٣١ - ١٣٢ .

(٣) لم أجد . (٤) في الأصل : وإن تنازعتهم ، وهو خطأ .

يكون مثلا لغيره ، بخلاف ما إذا قيل : حىّ وحىّ ، وعليم وعليم ،
وقدير وقدير ، فإن هذا اتفاق في الصفات لا يقتضى التماثل/في ص ٥١٩
الذوات ، فمن قال : هو جسم لا كالأجسام - كان مشبها ، بخلاف من
قال : حى لا كالأحياء .

وهذا السؤال يقوله من يقوله من أصحاب الأشعرى ، ومن وافقهم
من أصحاب مالك والشافعى وأحمد . فيقال : إذا كان المخاطب لك
ينبى أن يكون مماثلا لغيره ، وينبى التشبيه كما نفيه ، وأنت وهو قد
تنازعم في مسمى اسم من الأسماء : هل هو مماثل لغيره أو لا ؟ كان ذلك
نزاعا لفظيا ونزاعا عقليا ، ليس ذلك نزاعا في أمر دينى . ولو تركوا
الكلام في هذا ، لم يضر ذلك الدين شيئا ، ويمكن كلاً منهما أن يعبر
مقصوده الدينى بما لا نزاع فيه ، فيبقى هذا التمثيل بألفاظ ومعانٍ لا نزاع
فيها ، ويثبت هذا قيام الرب بنفسه ، ومبايئته لخلقه ، وعلوه على
عرشه ، بألفاظ ومعانٍ^(١) لا نزاع فيها ، من غير احتياج واحد منها إلى
التكلم بلفظ « الجسم » نفياً ولا إثباتاً .

فإن قلت : نزاعنا في شيء آخر ، وهو أن يُسمى جسماً : هل هو
مركب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أم هو واحد لا
تركيب فيه ؟ فن قال بالأول لم يجوز أن يسميه جسماً . ومن قال بالثانى
سمّاه جسماً .

قيل : هذا نزاع لا يتعلق بالدين ، فإن اللفظ إنما يكون البحث عن

(١) فى الأصل : ومعانى ، وهو خطأ .

معناه من الدين الواجب إذا جاء في الكتاب والسنة وكلام أهل الإجماع . فإن معرفة مراد الله ومراد رسوله ومراد أهل الإجماع واجب ، لأن قول الله ورسوله وقول أهل الإجماع قول معصوم عن الخطأ يجب اتباعه . فاللفظ الوارد في ذلك إن لم يعرف معناه لم يعرف ما أرادوا ، ولهذا كان الواجب أن كل لفظ جاء في كلام المعصوم وجب علينا التصديق به ، وإن لم يعرف معناه . وما جاء في كلام غير المعصوم لم يجب علينا إثباته ولا نفيه حتى يُعرف معناه . فإن كان مما أثبتته المعصوم أثبتناه ، وإن كان مما نفاه نفينا .

ولفظ « الجسم » في حق الله ، وفي الأدلة الدالة عليه ، لم يرد في كتاب الله ، ولا سنة رسوله ، ولا كلام أحدٍ من السلف والأئمة . فما منهم أحد قال : إن الله جسم ، أو جوهر ، أو ليس بجسم ولا جوهر . ولا قال : إنه لا يُعرف إلا بطريقة الأجسام والأعراض ، بل ولا استدل أحد منهم على معرفة الله بشيء من هذه الطرق : لا طريقة التركيب ، ولا طريقة الأعراض والحوادث ، ولا طريقة الاختصاص .

وإذا كان كذلك ، فالمتنازعون في مسمى الجسم ، متنازعون في أمر ليس من الدين : لا من أحكامه ، ولا دلائله . وهكذا نزاعهم في مسمى العَرَض ، وأمثال ذلك .

بخلاف نزاعهم في إثبات المعنى المراد بلفظ « الجسم » ونفيه . فإن هذا يتعلق بالدين ، فما كان من الدين فقد بيّنه الله في كتابه وسنة رسوله ، بخلاف ما لم يكن كذلك .

فإن قيل : فلا بد / من فصل النزاع بين كل اثنين في الدين . ص ٥٢٠

قيل : فصل النزاع قد يكون بوجهين : أحدهما : نهى كل منهما عن منازعة الآخر بهذا ، إذ هو نزاع فيما لا فائدة فيه . كما لو تنازع اثنان في لون كلب أصحاب الكهف ، ومقدار السفينة ، والبعض من البقرة الذى أمر الله بالضرب به ، إن قُدِّرَ أنه كان معينا ، مع أن ظاهر القرآن يدل على أنه مطلق لا معين ، وفي أمثال ذلك من الأمور التى لا فائدة فيها ، وقد لا يكون إلى معرفتها سبيل - فثل هذا يُنهى كل منهم عن منازعة الآخر فيه ، بل يُنهى عن أن يقول ما لا يعلم .

والثانى أن يفصل النزاع ببيان الخطأ من الصواب . وحينئذ فإذا فصل النزاع بين المتنازعين فى الجسم ، قيل : النزاع على وجهين : لفظى ، ومعنوى .

فإن كنتم تتنازعون فى مسمى الجسم فى اللغة ، فليس مسماه ما قلته أنت من أن كل قائم بنفسه أو مُشار إليه يسمّى جسماً ، ولا ما قلته أنت من أن الجسم فى اللغة هو المركب من أجزاء ، فإن الهواء أو نحوه عنده مركب ، والعرب لا تسميه جسماً ، وهو مشار إليه قائم بنفسه ، والعرب لا تسميه جسماً .

فقول كل واحد منكما غير موافق للغة العرب . وغايته أن يكون اصطلاحاً^(١) منكم على معنى ، كسائر الألفاظ الاصطلاحية ، فيكون نزاعهم كتنازع الفقهاء فى لفظ « الفرض » هل^(٢) هو مرادف للواجب

(١) فى الأصل : اصطلاح ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : هذا ، وهو تحريف .

أو أوكد منه؟ ولفظ « السنة » هل يدخل فيه الواجب أو لا يدخل؟
ومثل هذه المنازعات اللفظية كثيرة .

وهذه بمنزلة اللغات والعادات في العبادات ، قد تُحمد أو تذم
بحسب الشرع تارة وبحسب اللغة أخرى ، وقد لا تُحمد ولا تذم .
وإن كان نزاعكم في معنى عقلى ، وهو أن العين التى اتفقتم على
تسميتها جسما بحسب اصطلاحكم ، وهى ما يُشار إليه بقول أحدكما :
إنها مركبة من أجزاء مفردة ، أو المادة والصورة ، والآخري نكر ذلك -
فهذا يمكن فصل النزاع بينكم ، إذا كان النزاع معنويا ، بالأدلة العقلية
تارة ، وبغيرها أخرى .

ولكن مثل هذه المسائل لا يحتاج إليها الدين ، كما لا يحتاج إلى
مسائل الهيئة والتشريح ، وإن كان العلم بها مما يُنتفع به في الدين ، كما
ينتفع بالحساب والطب ، وكما ينتفع بمسائل النحو واللغة ، ونحو ذلك .
ومن هذا الباب ما ذكره من تماثل الأجسام ، وتناهى قواها ، وأنها
مركبة مفتقرة إلى مركب - فإن هذه المسائل مما تنازع فيها العقلاء ، مع
اتفاق المسلمين على أن الله ليس له مثل ولا تنهى قوته ، وأنه غير مفتقر
إلى غيره .

فالمعنى الذى يردّه النافى بلفظ الجسم يوافقه المثبت عليه . وإذا
تنازعا بعد هذا لم يكن نزاعهم إلا لفظيا ، وليس لإطلاق لفظ واحد
منها أصل في الشرع : لا هذا ولا هذا . فالشرع لم يسكت عن المعنى
الذى يجب نفيه ، الذى ينفيه النافى بلفظ « الجسم » ، بل نفاه الشرع ،

فلا يقال : إن الشرع سكت عما يُحتاج إلى معرفته من معنى الجسم نفياً وإثباتاً .

ص ٥٢١ ثم إذا كان المعنى/الذي يريده النافي يمكنه نفيه بالشرع وبالعقل ، بدون إطلاق لفظ متنازع في أحكام معناه ، كان نفي ذلك المعنى بما ينفيه من الأدلة الشرعية والعقلية ، التي لا يمكن النزاع فيها ، هو المشروع ، دون بقية معاني^(١) متنازع فيها هي طويلة متعبة بلا نزاع ، وقد تكون مع ذلك باطلة .

ومن المعلوم أن من ترك سلك الطريق المستقيم الذي يوصله إلى مكة ، وسلك طريقاً بعيدة لغير مصلحة راجحة ، كان تاركاً لما يؤمر به ، فاعلاً لما لا فائدة فيه ، أو ما يُنهى عنه ، إذا كانت تلك الطريق موصلة إلى المقصود . فأما مع الاسترابة في كونها موصلة أو مهلكة ، فإنه لا يجوز سلوكها .

وهذه الطرق التي يسلكها نفاة الجسم وأمثالهم ، أحسن أحوالها أن تكون عوجاً طويلة ، قد تُهلك ، وقد توصل ، إذ لو كانت مستقيمة موصلة ، لم يعدل عنها السلف ، فكيف إذا تُقِنُّ أنها مهلكة ؟ ! ولا ريب أن الذين يعارضون الكتاب والسنة إنما يعارضونها بطرق هؤلاء ، فهم يعرضون عن كتاب الله في أول سلوكهم ، ويعارضونه في منتهى سلوكهم .

وقد قال تعالى : ﴿ فَأَمَّا يَا تِيبُكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا

(١) في الأصل : معاني .

يَصِلُ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴿ [سورة طه : ١٢٣ ، ١٢٤] .

فقد بين أن حذاق الفلاسفة أيضا يشبتون أن التصديق بما جاء به
الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثّة ، ولا شيء من
طرقهم الفلسفية . وإنما غايتهم أن يقولوا : إن الطرق الفلسفية تفيد علما
لبعض الناس ، ليس مما يجب ولا يستحب لجمهور الناس ، وأن ذلك
العلم الخاص يخالف بعض الظاهر المعروف عند الجمهور .

ونحن نقبل من كلامهم ما أقاموا عليه الحجة الصحيحة ، سواء
كانت شرعية أو عقلية . فأما إذا قالوا ما نعلم بطلانه رددناه .

وقد نهينا على أن قولهم فيما يدعون الاختصاص به من علم الباطن ،
أضعف بكثير من قول من بينوا فساد قوله من المعتزلة والأشعرية .

وقد تبين لك أن الطوائف التي في كلامها ما يعارضون به كلام
الشارع من العقليات ، سواء عارضوا به في الظاهر والباطن ، كل منهم
يقول جمهور العقلاء : إن عقلياته تلك باطلة- ويبينون فساد عقلياته
بالعقليات الصحيحة الصريحة التي لا يمكن ردها .

وهذا مما ينصر الله به رسله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ، فإن الله
تعالى إذا أقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها
المعارض له ، ويكشف جهلها وتناقضها - كان بمنزلة أن يقيم لكل
طائفة تزيد محاربتة من جنسها من يحاربها بالسلاح . ثم المؤمن المجاهد
يمكنه جهاد هؤلاء ، كما يمكنه جهاد هؤلاء ، ويمكنه أن يستعين/بما فعلته

كل طائفة بالأخرى ، فإذا أغارت طائفة على أخرى وهزمتها ، أتاها من الناحية الأخرى ففتح بلادها ، وإن كان هو لم يستعن بأولئك ابتداء ، لكن الله يسر بما فيه الهدى والنصر لعباده المؤمنين ، وكفى (١) بربك هاديا ونصيرا .

وهذا آخر الكتاب ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا .

فرغ من نسخه العبد الفقير إلى رحمة ربه القدير ، يوسف بن عبد الله بن محمد بن يوسف بن عبد المنعم بن نعمة بن سلطان بن سرور المقدسي ، يوم السبت ، أذان العصر (٢) ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، ببستان الأعز (٣) . رحم الله كاتبه ، ولمن قرأ فيه ، ودعا له بالمغفرة (٤) ، ولجميع المسلمين ، وصلى الله على النبي محمد وآله .

بلغ مقابلة بحسب الإمكان على نسخة قوبلت على أصل المصنف رضى الله عنه ، وهى المنقول منها ، وتكملت مقابلة جميع الكتاب بحمد الله وعونه ، بعد أذان العصر ، يوم السبت ثامن عشر المحرم ، سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة ، أحسن الله خاتمتها ، فى خير وعافية ، بمنه وكرمه . وكان ذلك بالمكان الذى فرغ من نسخه فيه .

(١) فى الأصل : وكفى .

(٢) بعد كلمة « العصر » توجد ثلاث كلمات مححوة .

(٣) ذكرت فى مقدمة الكتاب ٥٤/١ (م) أن العبارة تقرأ ببستان الأعز وقد تقرأ ببستان الأغر .

(٤) فى الأصل : بالفرقة ، وهو تحريف .

أنهى جميع هذا الكتاب نظرًا من أوله إلى آخره^(١) . . . في مجالس عديدة ، وأزمان مديدة ، مطالعة تحقيق ، وبحث وتدقيق ، كان آخرها في أواخر شعبان المبارك ، من شهور سنة خمسين وسبعمئة . قال وكتبه عبد العزيز بن يحيى بن عبد المنعم بن محمد بن روح اللصوى الملقب^(٢) ، نفعه الله بالعلم ، وزينه بالتقى والحلم .

(١) بعد كلمة « آخره » توجد كلمة غير واضحة .

(٢) بعد كلمة « محمد » توجد كلمات غير واضحة ، ولعلها هي التي أثبتنا هنا وقد تكون غير

فهرس موضوعات الجزء العاشر

الصفحة	الموضوع
٣٦ - ٣	باقى كلام ابن ملكا فى «المعتبر» وتعلق ابن تيمية عليه
٥ - ٣	نقل ابن ملكا لكلام ابن سينا فى «النجاة»
٣٦ - ١٣	كلام ابن سينا باطل من وجوه
١٤	الوجه الأول
١٥ - ١٤	الوجه الثانى
١٧ - ١٥	الوجه الثالث
١٨ - ١٧	الوجه الرابع
١٩ - ١٨	الوجه الخامس
٢١ - ١٩	الوجه السادس
٢٢ - ٢١	الوجه السابع
٢٣ - ٢٢	الوجه الثامن
٢٥ - ٢٣	الوجه التاسع
٢٦ - ٢٥	الوجه العاشر
٢٧ - ٢٦	الوجه الحادى عشر
٢٨ - ٢٧	الوجه الثانى عشر
٣٠ - ٢٨	الوجه الثالث عشر
٣١ - ٣٠	الوجه الرابع عشر
٣٣ - ٣١	الوجه الخامس عشر
٣٦ - ٣٣	الوجه السادس عشر

الصفحة	الموضوع
٣٨ - ٣٦	كلام الرازى فى « شرح الإشارات » ..
٣٨ .	كلام الآمدى ..
٤٤ - ٣٩	كلام الطوسى فى « شرح الإشارات » .
٨٤ - ٤٤	الرد على كلام الطوسى من وجوه ..
٥٠ - ٤٦ .	الوجهان : الأول والثانى .
٥٢ - ٥٠ .	الوجه الثالث .
٥٥ - ٥٢ .	الوجه الرابع ..
٥٦ - ٥٥ .	الوجه الخامس ..
٦١ - ٥٦ .	الوجه السادس ..
٦٢ - ٦١ .	الوجه السابع .
٦٢ ...	الوجه الثامن ..
٦٣ - ٦٢ .	الوجه التاسع .
٦٥ - ٦٤ .	الوجه العاشر ..
٦٨ - ٦٥ .	الوجه الحادى عشر .
٦٩ - ٦٨ .	الوجه الثانى عشر ..
٧٣ - ٦٩ .	الوجه الثالث عشر .
٧٤ - ٧٣ .	الوجه الرابع عشر ..
٧٥ - ٧٤ .	الوجه الخامس عشر
٧٦ - ٧٥ .	الوجه السادس عشر
٧٧ - ٧٦ .	الوجه السابع عشر .
٨١ - ٧٧ .	الوجه الثامن عشر ..

الصفحة	الموضوع
٨٢ - ٨١	الوجه التاسع عشر.
٨٤ - ٨٢	الوجه العشرون.
٨٨ - ٨٤	كلام السهروردي في «حكمة الإشراف»
٩٧ - ٨٨	الرد عليه
١٠٠ - ٩٨	تابع كلام ابن سينا في مسألة علم الله تعالى
١٠٤ - ١٠٠	معارضة ابن ملكا لابن سينا
١١٠ - ١٠٤	تعليق ابن تيمية.
١١٠	عود لكلام ابن سينا في مسألة علم الله تعالى
١١١	كلام الطوسي في شرح كلام ابن سينا
١١٧ - ١	تعليق ابن تيمية.
١١٩ - ١١٧	اعتراض الرازي على ابن سينا
١٣٣ - ١١٩	تعليق ابن تيمية.
١٤١ - ١٣٣	كلام الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وتعليق ابن تيمية عليه
١٥٩ - ١٤١	كلام ابن رشد في «تهافت التهافت» وتعليق ابن تيمية عليه
١٦٤ - ١٥٩	كلام ابن سينا في «الإشارات» ورد ابن تيمية عليه
١٧٩ - ١٦٤	كلام الطوسي في «شرح الإشارات» ورد ابن تيمية عليه
١٧٩ - ١٦٤	رد الغزالي على الفلاسفة في «تهافت الفلاسفة»
١٨٧ - ١٧٩	وتعليق ابن تيمية على كلامه

الصفحة	الموضوع
١٩٦ - ١٨٧..	كلام ابن سينا باطل من وجوه .
١٨٨ - ١٨٧... ..	الوجه الأول ..
١٨٨.	الوجه الثاني ..
١٨٩ - ١٨٨... ..	الوجه الثالث .
١٩٦ - ١٨٩... ..	الوجه الرابع ..
	كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة » عن صفة الإرادة
١٩٩ - ١٩٧..	ورد ابن تيمية عليه ..
٢٠٧ - ١٩٩..	كلامه عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه
	تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه
٢٠٩ - ٢٠٧	
٢١٣ - ٢٠٩..	كلام ابن رشد السابق خطأ من عدة وجوه
	تابع كلام ابن رشد عن صفة الكلام ورد ابن تيمية عليه
٢٢٤ - ٢١٤	
	كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة عن صفتي السمع والبصر
٢٢٥ - ٢٢٤..	ورد ابن تيمية عليه ..
	رد ابن رشد على أقوال الأشاعرة والمعتزلة في
٢٤٣ - ٢٢٥..	مسألة الصفات ورد ابن تيمية عليه ..
	كلام ابن رشد في « مناهج الأدلة » عن التنزيه
٢٥١ - ٢٤٣..	ورد ابن تيمية عليه ..
	كلام ابن رشد في « تهافت التهافت » في نفي الصفات
٢٥٩ - ٢٥١..	ورد ابن تيمية عليه ..

الصفحة

الموضوع

	عود إلى كلام ابن رشد في «مناهج الأدلة»
٣١٩ - ٢٥٩	ورد ابن تيمية عليه ..
٣٢٥ - ٣٢١	فهرس موضوعات الجزء العاشر ..

تم بحمد الله الجزء العاشر من كتاب
(درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية وهو آخر الكتاب
ويليه الجزء الحادى عشر وفيه الفهارس العامة للكتاب

ذُرَّةُ تَعَاَضِرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ

أَوْ
مُؤَافِقَةُ صَرِيحِ الْمُنْقُولِ لِصَرِيحِ الْمَعْقُولِ

لِابْنِ تَيْمِيَّةَ

بِحَقِيقِ

الدُّكْتُورِ مُحَمَّدِ رَشَادِ سَالِمِ

الْجِزءُ الْحَادِي عَشَرَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفهارس العامة

- ١ فهرس الاحاديث النبوية والآثار
- ٢ فهرس اللغة
- ٣ فهرس الشعر
- ٤ فهرس الأعلام
- ٥ فهرس الفرق والطوائف والقبائل
- ٦ فهرس الأماكن والبلدان
- ٧ فهرس أسماء الكتب
- ٨ فهرس المصطلحات والبحوث الفرعية
- ٩ فهرس مراجع التحقيق
- ١٠ فهرس التصويبات والاستدراكات
- ١١ فهرس الموضوعات

فهرس الأحادىث النبوية والآثار

رقم مسلسل	الحديث	الصحابى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	(أ)					
١	أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم ... وأوله عن عبد الله بن عمرو قال : هجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وفى رواية : خرج على أصحابه وهم يتناظرون فى القدر ... انظر رقم ١١١	عبد الله بن عمرو وأبو هريرة	١ ٨ ٨	٤٩ ٤٠٤ ٤٨١	٧-١١ ٢-٥ ١٦-١٩	٣٠٢٠١ ٢
٢	أتدرون ماذا قال ربكم الليلة ... ؟ وأوله : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح بالحديبية ...	زيد بن خالد الجهنى	٢	١٢٤-١٢٥	١٦ (ص ١٢٤) ١- (ص ١٢٥)	(١٢٥)
٣	أتدرى أى آية فى كتاب الله أعظم ؟ فقال : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وفيه : ليهنك العلم أبا المنذر . انظر رقم ٢٨٤	أبى بن كعب وصحابى آخر لم يذكر اسمه	٥ ٧	٣١٠ ١٣ ٢٧٢	٨-١٠ ١٠ ٩-١٢	٢ ٥ ٧

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٤	أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله ارض عنى ... فأعرض عنى ... فرضى عنى .	عمرو بن مالك الرواسي	٢	١٣٤	٧ - ٤	٣
٥	أحب الدين إلى الله الحنيفة السمحة	أبي بن كعب وابن عباس	٨	٤٥٦	٥	٢
٦	احتج آدم وموسى ...	عمر وأبو هريرة	٨	٤١٨	٧ - ١	١
٧	أحرص على ما ينفعك	أبو هريرة	٨	٤٢٠ - ٤٢١	١٣ (٤٢٠) - ١ (٤٢١)	(٤٢١) ١
٨	أخذ الله الميثاق من ظهر آدم ... انظر رقم ٣٢٦ ، ٢٧٣	ابن عباس	٨	٤٨٢	٢٠ - ٢٢	١
٩	أخذتموهن بأمانة الله واستحلتم فروجهن بكلمة الله ... وأوله : دخلنا على جابر بن عبد الله ...	جابر بن عبد الله	٧	٢٦٨	٩ - ١٠	٤
١٠	آخر أهل الجنة دخولا الجنة وآخر أهل النار ...	ابن مسعود	٢	١٤٤	١٢ - ١٥	٥
١١	إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه	أبو هريرة	١	٥٣	٨	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	ما استطعتم . . . وأوله : دعونى ما تركتكم . . .					
١٢	إذا تكلم الله بالوحى سمع له صوت . . . انظر رقم ١٦ ، ٢٩٠	ابن مسعود	٢	٣٩	٧-٦	١
١٣	إذا دخل أهل الجنة الجنة . . . (فى الرؤىة) وانظر رقم ١٧٦	صهيب	٦	٦٤	٦-١	٤
			٧	٣١	٣	٣
١٤	إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه . . . وأوله : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب . .)	عائشة	١	٥٠	٦-٥	٤
١٥	إذا سألتم الله الجنة فسلوه الفردوس . . . وأوله : من آمن بالله ورسوله	أبو هريرة	٦	٣٣٠	٣-١	١
١٦	إذا قضى الله الأمر فى السماء . انظر رقم ١٢ ، ٢٩٠	أبو هريرة	٢	٤٣	١٠-٧	٣
				٢٩٩-٣٠٠ ، ١٢ ، ١		
١٧	إذا كان عشية عرفة هبط الله إلى السماء الدنيا . .	موضوع	١	١٠٧	٢١	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٨	إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة . . . أسد	حذيفة بن	٢	١٣٥-١٣٦	١٠٧-٢	٢ (١٣٦)
١٩	إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث . . .	أبو هريرة	٩	٣٢	١١-١٣	٣
٢٠	أرب إبل أنت أم رب شاء؟	أبو الأحوص	٩	٣٤٢	٢	٢٠١
٢١	أربعة يوم القيامة : رجل أصم . . . ورجل أحرق ورجل هرم ، ورجل مات في فترة	الأسود بن سريع وأبو هريرة	٨	٤٠٠-٤٠١	١١١-٦	٢٠١
٢٢	أسألك بكل اسم هو لك .. وأوله : ما قال عبد قط إذا . . .	ابن مسعود	٣	٣٣٢	٥-٨	٣
٢٣	استبَّ رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم . . . وانظر ١٢٢	سليمان بن سرد	٣	٣١٢	٣-٦	٣
٢٤	الاستواء معلوم . . . أثر عن مالك وربيعة		١	٢٧٨	٨-٩	٥
٢٥	استوى إلى السماء : آثار عن ابن ارتفع - علا على العرش - صعد . . . آثار	آثار عن ابن عباس وغيره	٢	٢٠-٢١	١٠٠-١	٣-٦

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	عن ابن عباس ، ومجاهد ويشر بن عامر ، وأبى العالية ، والفراء . وانظر رقم ٣٣٢ ، ٣٣٦					
٢٦	اشتد غضب الله على رجل يقتله رسول الله صلى الله عليه وسلم .	ابن عباس	٢	١٣٥	٥ - ٤	٤
٢٧	اشتد غضب الله على قوم . . .	ابن عباس وأبو هريرة	٢	١٣٥	٣ - ٢	٣
٢٨	أصبت الفطرة ولو أخذت الحمر . . .	أبو هريرة	٨	٤٤٨	٨ - ٦	٣
٢٩	أصدق الأسماء الحارث وهمام . . .	أبو وهب الجشمى	٨	٤٥٧	٨ - ٧	٢
		وابن عمر	٩	٣٧٣	٩	
٣٠	أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا هريرة نعله ليشير الموحدىن فى الجنة . وأوله : كنا قعودا حول رسول الله . . . انظر ٢٤٢	أبو هريرة	٧	٥٣	٥ - ٢	٢
٣١	اعلموا أن أحدا منكم لن يرى ربه حتى يموت .	عمرو بن ثابت الأنصارى	٨	٤٢	٢ - ١	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	وأوله : قال صلى الله عليه وسلم يوم حذر الناس الدجال... وانظر رقم ١٧٦					
٣٢	أعوذ برضاك من عائشة		٢	١٣٦	٦-٣	٣
	سخطك... وأوله :		٣	٣٣٢	١٢-٩	٤
	فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة...		٤	١٦	٥-٣	
	أعوذ بكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر	بجى بن سعيد	٧	١٤	٣-١	١
٣٣	أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه...	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٧	٢٦٦	٩-٨	٣
٣٤	أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه...	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٢	١٣٦	٨-٧	٤
٣٥	أقبلوا البشرى يا بني تميم... انظر رقم ٢٣٣، ٢٣٢	عمران بن حصين	٦	١١٧-١١٦	١٠، ١٦-٢	١ (١١٧)
٣٦	أقر (ماعز بن مالك) أربع مرات (بالزنا) ولغظه (وهذه رواية	أبو هريرة	٨	٤٨٥	٨-٧	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	الترمذى) : جاء ما عز الأسلمى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إنه زنى الحديث					
٣٧	أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد	أبو هريرة	٧	٢٣	١١-١٢	١
٣٨	اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله . . . وأوله : أن النبى صلى الله عليه وسلم لما اصطلى هو والمشركون عام الحديبية ... انظر ١٦٠	البراء بن عازب	٥	٥٣-٥٤	١١(٥٣) ١-(٥٤)	١(٥٤)
٣٩	ألا أخبركم عن هؤلاء النفر . . .	أبو واقد اللىثى	٢	١٣١	٥-١١	٣
٤٠	ألا إن كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه . وانظر ٢٣٨ ، ٢٣٩ .	جابر بن عبد الله والأسود ابن سريع	٨	٣٦٤	١-٢	٢
٤١	ألا رجل يحملنى لأبلغ كلام ربي	جابر بن عبد الله	٢	٤٠	٥-٦	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٤٢	ألا قلت لهم إنهم كانوا يسمون بأسماء أنبيائهم...؟ والحديث: أنه سأل المغيرة النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك (هارون) فقال ألا قلت... الحديث	المغيرة بن شعبة	٧	٦٩	٣-٤	١
٤٣	ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه...	المقدم بن معد يكرب	٢	١٤٦	١٠-١١	٤
٤٤	إلا لتعلم من يتبع الرسول قال ابن عباس: إلا لئرى	أثر عن علي وابن عباس	١٠	١٧٣-١٧٤	١٠٢١	١ (١٧٤)
٤٥	الذى آين الآين...	موضوع	٥	٢٢٥	٥	
٤٦	ألست ترى السماء...؟	أثر عن ابن عباس	١	٢٣٧	٢-٣	
٤٧	الله أعلم بما كانوا عاملين انظر رقم ٢٣٩	أبو هريرة وابن عباس	٣ ٨	٧١ ٤٣٥	٣-٤	٢
			٩	٦٣	٩-١٠	٢
٤٨	اللهم إني أسالك لذة النظر إلى وجهك... ثابت	زيد بن ثابت	٦	٦٤	٧-٨	٥

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٤٩	اللهم إني أستخيرك بعلمك	جابر بن عبد الله	٥	٣٣	٨-٦	١
٥٠	اللهم داحى المدحوات ... جبار القلوب على فطرتها	أثر عن على	١	٢٥٦	٩-٨	٤
٥١	اللهم رب جبريل وميكائيل ...	عائشة	٨	٢٧٧	٤-١	٢
٥٢	اللهم عرفنى نفسك .	لم أجده	٨	٥٢١	٦-٥	٢
٥٣	أما ترضى أن تكون منى بمثلة هارون من موسى وقاص	سعد بن أبى	٦	١٧٤	٩-٨	٢
٥٤	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله انظر رقم ٢٢٠ .	جماعة من الصحابة	٣ ٨	١٣٠-١٢٩ ٦-٥ ٧	١٠، ١٣ ٢، ١٦ ٦-٢	١ (١٣٠)
٥٥	إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات النهى ... انظر ٩٤	أبو برة الأسلمى	١	١٦٥	١٠-٩	٦
٥٦	إن أصدق الكلام كلام الله ... وكل بدعة ضلالة . وأول الحديث مختلف بحسب اختلاف الروايات	جابر بن عبد الله وعبد الله ابن مسعود	١ ١٠	٢٣٥-٢٣٤ ٣٠٤	١٥ (٢٣٤) ١- (٢٣٥) ١٥-١٧	١ (٢٣٥)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٥٧	إن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال ...	حذيفة بن اليمان	٧	٤٥٥	٨-٧	١
٥٨	إن الله إذا أحب عبداً ...	أبو هريرة	٢	١٣٨-١٣٩	١٤ (١٣٨)	٣٠٢
					٣- (١٣٩)	
٥٩	إن الله اتخذني خليلاً ... وأوله : إني أبرأ إلى الله ...	جندب	٦	٦١	٢-١	٣
٦٠	إن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا = ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة ... انظر ٣٧٠	أبو هريرة	٢	٣٠	١١	٣
		غيره من الصحابة	١	١٥	٥-٤	١
			١	١٠٨	٢-١	١
٦١	إن الله تبارك وتعالى يقول لأهل الجنة = إن الله يقول لأهل الجنة (الحديث رقم ٧٣) .	أبو سعيد الخدرى	٢	١٣٣-١٣٤	١٠٦	١
			٢	١٤٤	٩-٣	٣
٦٢	إن الله خلق الذكر لم أجده حديثاً بهذا اللفظ		١	٢٣٠	٦-٥	
٦٢	إن الله ضرب الحق على لسان عمر	ابن عمر وجماعة	٥	٣٤٩	٣	١
			٧	٤٧	٦	٣

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٦٣	إن الله فوق عرشه فوق سماواته. انظر رقم ٢٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ .	محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده	٢	٥٨	٣ - ٤	٢
٦٤	إن الله قدر مقادير الخلائق	عبد الله بن عمرو بن العاص	٨	٢٨٨	٩ - ١٠	٥
٦٥	إن الله كلم موسى عليه السلام بقوة عشرة آلاف لسان	أثر	٢	٢٩٤	١٠ - ١١	
٦٦	إن الله لا ينظر إلى صوركم . . .	أبو هريرة	٢	١٣١	٣ - ٤	٢
٦٧	إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر	أبو هريرة	٧	١٦٩	٢	١
٦٨	إن الله يُرى . وانظر رقم ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٧٦ .		٢	٣٠	١٢	٤
٦٩	إن الله يحب البصر الناقد - أو الناقد - ورود الشبهات	لم أجده	٢	١٠٥	٧ - ٩	١
			٩	٢٢	٧ - ٩	
			٥	١٣١	٣ - ٦	
٧٠	إن الله يحدث من أمره ماشاء	ابن مسعود	٢	١٢٥	٤ - ٥	٤
			٢	٣٠٠	١٠ - ١١	

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٧١	إن الله يستخفى أن يبسط العبد يديه إليه ...	سلمان الفارسى	٢	١٣١-١٣٢	١٠١٢	٢(١٣٢)
٧٢	إن الله يضع قدمه ... وأولاه : لا تزال جهنم ...	أنس	٢	٣٠	١٢	٥
٧٣	إن الله يقول لأهل الجنة = حديث رقم ٦١	أبوسعيد الخدري	٢	١٤٤	٩-٣	٣
٧٤	إن أممك لا يزالون . . . = قال الله : إن أمك . انظر رقم ٣٤٢ ، ٢٢٥ .	أنس	١	٣٦٤	٧-٥	٦
٧٥	إن أهل الجنة يلهمون التسييح	جابر بن عبد الله	٦	٦٨	١٣-١٤	٦
٧٦	إن بعض المشركين قالوا لسلمان : لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى الخرافة . . . ومنه : لقد نهانا أن نستقبل القبلة بغائط . انظر ١٧٨ ، ٣٢٤	سلمان الفارسى	١	٧٤	٨-٧	٦
٧٧	إن البهائم أجهت إلا عن لم أجده	لم أجده	٨	٥٠٦	٥-٤	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحافى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	ثلاث ... فذكر معرفة بارها					
٧٨	أن حبرا من اليهود لما أخبر عبد الله بن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يوم القيامة يمكس السموات على أصحابه أصبح ... انظر رقم ٣٥٧ ، ٣٥٤ .	مسعود	٧	٩٦	١٠-٣	٢ (٨٠)
٧٩	إن خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه ...	ابن مسعود	٨	٣٨٨	٦-٥	٣
٨٠	أن خديجة سألته عن أولادها من غيره. فقال : هم فى النار ، فقالت : بلا عمل ؟ فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين .	لم أجده	٩	٦٣	١٤-١٢	٣
			٨	٥٩٩		
٨١	إن ربك يجب الحمد ، لم أجده الحديث بهذه الألفاظ ، ولكن جاء فى المسند : ... ابدأ بمدحة الله عز وجل . انظر ٢٤٩	الأسود بن سريع	٤	١٦	١	١
٨٢	إن ربك ليعجب من عبده ... انظر ١٩٢	على بن أبى طالب	٢	١٢٨	٧	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٨٣	إن ربي قد غضب اليوم غضباً .. انظر ٩٧ ، ١٥٣	أبو هريرة	٢	١٢٥	٢-١	٢
٨٤	إن رجلاً أصاب ذنباً ...	أبو هريرة	٢	١٤٠	٧-٢	٥
٨٥	إن رجلاً أسلم في حديقة نخل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يطلع النخل ... انظر ٢٥٢	عبد الله بن عمر	٩	١٣	١٩	١
٨٦	إن رحمتي تغلب غضبي	أبو هريرة	٧	١٣	٤-٣	١
٨٧	أن رسول الله بعث معاذاً إلى اليمن فقال له : كيف تقضى ؟ فقال : أقضى بما في كتاب الله ...	الحارث بن عمرو عن أصحاب معاذ عن معاذ	٨	٣٠	١٢-١٨	١
٨٨	إن علمت منهم ما علمه الخضر ... فاقتله	أثر عن ابن عباس	٨	٤٢٨	١٣-١٥	٣
٨٩	إن الغلام الذي قتله الخضر ... وانظر في ح ٨ ص ٤١٥ قراءة ابن عباس : (وأما الغلام	أبي بن كعب	٨	٣٦٢-٣٦٣ ، ٤١٥	١٠ ، ١٨ ، ٥	١ (٣٦٣) ٩٠٧

رقم مسلسل	المحدث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	فكان كافرا وكان أبواه مؤمنين)					
٩٠	إن فيك لخلقين يجهما أشج عبد الله : الحلم والأناة القيس	أشج عبد القيس	١	٦٨	٦-٤	٥٤٤
٩١	إن لله تسعة وتسعين اسما . . .	أبو هريرة	٣	٣٣٢	٢	١
٩٢	إن لله حجابا من نور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه . . .	أبو موسى الأشعري	١٠	٢٦٩	١	٢
٩٣	إن لله ملائكة سيارة فضلا . . .	أبو هريرة	٢	١٣٧-١٣٨	٦-١٠	٥ (١٣٨)
٩٤	إن مما أخشى . . . مضلات الهوى. انظر ٥٥	أبو برزة الأسلمى	١	١٦٥	٢٤	٦
٩٥	إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه	عدد من الصحابة	٥	٢٣١	١	١
٩٦	إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه . . .	قيس بن أبي حاتم	٤	٧٤	٨-٧	٣
٩٧	إن الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ . . . (وهو حديث التجلى) انظر	أبو هريرة وآخرون	٢	١٢٨-١٢٩	٥-٢	٤
				١٢٩	٧-١	
					(١٢٩)	٤٠٣٠٢٠١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	٨٣ ، ١٣٠ ، ١٤٠ ، ١٥٣ ، ١٧٦					
٩٨	إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين (خواتيم البقرة) إلا ... انظر ٢٢٧	ابن عباس	١	٥٩	١١-١٠	٤
٩٩	أن يهوديا قال للنبي صلى الله عليه وسلم : إن الله يوم القيامة يمسك السموات على إصبع (مر ذكره رقم ٧٨)	عبد الله بن مسعود	٥ ٧	٨٠-٧٩ ٩٦	١٥-٩ ١٠-٣	٢ (٨٠) ٢
١٠٠	أنا الرحمن خلقت ... = يقول ابن عوف الله : أنا الرحمن	عبد الرحمن	٥	٥٣	٢-١	١
١٠١	أنا الضحوك القتال ، أنا نبي الرحمة	جماعة من الصحابة	٣	٣٣١	٦	٤
١٠٢	إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم	عائشة	٦	٢٣٧	٢-١	٢
١٠٣	أنت الأول فليس قبلك شيء وانظر ٢٣٢ - ٢٣٥	أبو هريرة	٧	٧-٦	١٠١٧	١ (ص ٧)
			٧	١١-١٠	١٦ (١٠)	
					٢- (١١)	١ (١١)

رقم مسلسل	الحديث	الصحابى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٠٤	أنزل علينا - ثم كان من المنسوخ - أبلفوا مالك قومنا ... الحديث . وأوله : دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الذين قتلوا أصحاب بئر معونة	أنس بن مالك	٢	١٣٤	٣-٢	٢
١٠٥	الأنصار لا يجهم إلا مؤمن	البراء بن عازب وآخرون	٢	١٣٣	٥-٣	٤
١٠٦	إنك تأتي قوما أهل كتاب	معاذ بن جبل وابن عباس	٨	٦	١٤-٩	٦
١٠٧	إنكم ترون ربكم كما ترون الشمس	جرير بن عبد الله البجلي	٧	٣٠-٢٩	٢-١٠١٦	١ (٣٠)
١٠٨	إنكم سترون ربكم عيانا (وانظر رؤية الله رقم ١٧٦)	جرير بن عبد الله وأبو هريرة وآخرون	١	٢٣٦	ت ١ س ٣-٢	١
١٠٩	إنما الأعمال بالنيات ...	عمر بن الخطاب	١	٢٥٧	٢-١	١
١١٠	إنما بعثتم ميسرين ...	أبو هريرة	٨	٤٧٤	٨-٧	٣

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١١١	وأوله : قام أعرابي فبال في المسجد . . .	عبد الله بن عمرو وأبو هريرة	١	٤٩	١١-٧	٢٠١
١١٢	إنه خلق خيلا فأجراها ففرقت . . . وأوله قيل يا رسول الله مم ربنا ؟ قال : من ماء مرور . . .	موضوع	١	١٤٨-١٤٩	١٣ (١٤٨) (١٤٩) ١-	(١٤٩)
١١٣	إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون . . .	أبو هريرة .	٥	٢٨	٧-٦	٢
١١٤	إنه قيل لعبد الله بن أبي أوفى : هل وصى رسول الله . . . ؟ قال : وصى بكتاب الله	عبد الله بن أبي أوفى	١	٢٣٥	٥-٤	٤
١١٥	إنه من صلى ركعتين يوم عاشوراء	موضوع	١	١٥٠	٩-٨	٥
١١٦	إنه (الله) ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة . . . ، وأوله : ما من يوم . . . وإنه ليدنو انظر ٦٠ .	عائشة وجابر	١	١٠٧	١	٣
			٧	٩٣	٦-٥	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١١٧	إنها ستكون فتن . . . فما المخرج منها؟ . . . قال : كتاب الله . . .	على بن أبى طالب	١	٥٤-٥٥	١١-١٠-٧	٥ (٥٥)
			١	١٦٧-١٦٨	١١ (١٦٧)	١ (١٦٨)
					٢ - (١٦٨)	
			٥	٢٦٨	١-٩	٢
١١٨	إنهم إذا عبروا على الصراط . وأوله : هل تضارون فى رؤية الشمس	أبو سعيد الخدرى	٥	٢٣٠	٣-٤	١
١١٩	إنى تارك فيكم . . . وفى رواية : وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده .	جابر بن عبد الله	١	٢٣٥	٣	٢
١٢٠	إنى جواد ماجد واحد . . . وأوله : إن الله تبارك وتعالى يقول : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . . . انظر ٣٦٩	أبو ذر الغفارى	٤	١٨	١-٢	١
١٢١	إنى خلقت عبادى ... = يقول الله : إنى خلقت . . . رقم ٣٦١	عياض بن حمار	٣	٧٢	٢-٤	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٢٢	إني لأعلم كلمة... أعوذ بالله من الشيطان... انظر ٢٣	سليمان بن	٣	٣١٢	٦-٣	٣
١٢٣	إني لست كهيشكم... يطمعنى ربي ويسقنى... وهو عن الوصال في الصوم	عدد من الصحابة	٧	٥٣	٨-٧	٣
١٢٤	إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس... الخدرى	أبو سعيد الخدرى	٧	٤٣٤	١٤-١٣	١١
١٢٥	إني لما رأيت الأعداء قد تحزبوا عليكم... وقاص	سعد بن أبي وقاص	٧	٥٢	١٢-١٠	٢
١٢٦	إني والله ما آمن يهود على كتابي = أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت أن يتعلم كتاب اليهود	زيد بن ثابت	١	٤٤	٢-١	١
١٢٧	أوثق عرى الإيمان الحب في الله والبغض في الله.	ابن عباس	٩	٣٧٦	٨-٧	٢
١٢٨	أو كلما جاء رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل.	أثر عن مالك	١	١٩١	٣-٢	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٢٩	أول ما خلق الله العقل ...	موضوع	٥	٢٢٤	١٢	١
١٣٠	أول ما لست قد أعطيت العهود ... (وهو وأبو سعيد	أبو هريرة	٢	١٢٨-١٢٩	١٣-١٠-٧	٢٠١، ٢٠٢، ٤، ٣
	حديث التجلى). وانظر رقم ٨٣، ٩٧، وجابر	وابن مسعود	٧	٣٠	١٢-١٤	٣٠٢
	١٤٠، ١٥٣، ١٧٦.					
١٣١	أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي ... الحديث.	عائشة	٧	٨١	٣	١
١٣٢	أياكم وأصحاب الرأى	أثر عن عمر ابن الخطاب	٥	٢١٩	٤-٦	٢
١٣٣	أين الله؟ قالت: فى السماء. وأوله: بينا أنا أصلى	معاوية بن الحكم السلمى	٢	٥٨	٤-٥	٣
	أين كان ربنا؟ انظر رقم ٢٣٢-٢٣٥	أبو رزين العقيلى	٨	٥١٠	١٣	
١٣٤	(ب)					
١٣٥	بدأ الإسلام غربا	أبو هريرة	٧	٢٨٠	٦-٧	٧
١٣٦	بل هو الرأى والحرب والمكيدة ...	الحباب بن المنذر	٧	٥١-٥٢	١٨ (٥١)	١ (٥٢)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٣٧	بلغوا عنى ولو آية	أبو هريرة وعبد الله ابن عمرو بن العاص	٥	٢١٨	٨	٢
١٣٨	بيننا أنا أسير فى الجنة (حديث الإسراء) (ت)	أنس	١٠	٢٦٨	ت ٧ س ٣-٤	٧
١٣٩	تبييض وجوه أهل السنة	أثر عن ابن عباس	١	٤٨	٨-٧	١
١٤٠	التجلى = حديث التجلى انظر ٨٣ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٥٣. وانظر رؤية الله ١٧٦					
١٤١	نجىء البقرة وآل عمران . . . ولفظه : تأيتان كأنها غياتان أو غامتان . . . نجادلان عن صاحبها	مهوس بن سيمان وآخرون	١	٢٣٠	٤	١
١٤٢	تركتمكم على البيضاء . . . وأوله : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نذكر الفقر . . .	أبو الدرداء والعرباض ابن سارية وآخرون	١ ٨ ١٠	٧٤ ٤٠٦ ٣٠٥	٩ ٧-٦ ٤-٣	٧ ١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٤٣	تعلمنا الإيمان ثم تعلمنا القرآن فازددنا إيماناً	أثر عن جندب بن عبد الله وابن عمر	٧	٤٥٤	١٣-١٥	
١٤٤	تعلموا الفرائض وعلموها الناس	أبو هريرة	٧	١٦٠	١٢	١
١٤٥	تعلموا العلم فإن تعليمه لله خشية	معاذ بن جبل	٩	٢٠	٧-١١	١
١٤٦	تعوذ بالله من شياطين الإنس والجن. وأوله : يا أبا ذر... هل صليت...؟ الحديث.	أبو ذر	٥	٢٢٠	٥-٨	١
١٤٧	تفكروا فى خلق الله...	أثر عن ابن عباس	٦	٢٠٣	٨-١٠	٥
١٤٨	تكفل الله لمن قرأ القرآن... وفى رواية : تضمن الله...	أثر عن ابن عباس	١	٥٤	٨-٩	٥
	(ث)			١٦٧	١-٢	١
١٤٩	ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان...	أنس	٣	١٣٦	٥-٧	١
			٩	٣٧٦	٣-٦	
١٥٠	ثلاثة لا يكلمهم الله... رجل حلف على يمين..	أبو هريرة	٢	١٤٥	١-٦	٤

رقم مجلد	الحدث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٥١	ثلاثة لا يكلمهم أبو ذر الله.... المسبل إزاره... ١٥٢ الثمينة = حديث الثمينة انظر ١٩٦	ابن عباس	٢	١٤٥	١١-٧	٧
١٥٣	... ثم يأتي الرب تعالى في الكرويين. انظر رقم ٩٧ ، ٨٣	ابن عباس	٢	٧٠	٧-٥	٦
١٥٤	الجبار الذى جبر العباد على ما أراد	أثر عن محمد ابن كعب القرظى وقتادة	١	٢٥٦	٧-٦	٢
١٥٥	جبريل عليه السلام كيف كان يأتي للرسول صلى الله عليه وسلم = أن الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحي وانظر ١٧٠	عائشة وغيرها من الصحابة	٦ ١٠	١١٠-١٠٩ ٢١٨	١٠١٣ ٦-٥	(١١٠)٢
١٥٦	جتان من فضة (وفيه: ما بين القوم وبين أن ينظروا	أبو موسى الأشعري	٧	٣١	١	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	إلى رقم ... وانظر رقم ١٧٦ ١٥٧ جُهدت الأنفس وضاعت العيال ... انظر حديث رقم ٣٤٠ (ح)					
	١٥٨ الحجر الأسود يمين الله فى الأرض	ابن عباس	٣	٣٨٤	٨-٧	٢
	١٥٩ حدثوا الناس بما يعرفون ...	أثر عن على	١	٥١	٢-١	١
			٥	٧٥	٨-٧	٢
	١٦٠ الحديبية = أن النبي صلى الله عليه وسلم لما اصطاح هو والمشركون عام الحديبية ... ومنه قوله : هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ... انظر ٣٨	البراء بن عازب	٥	٥٣-٥٤	١١ (٥٣) ١- (٥٤)	١ (٥٤)
			٧	٤٧	٢-١	١
	١٦١ الحكمة معرفة الدين والعمل به	أثر عن أنس	٩	٢٢	١٣	٦
	١٦٢ الحلف بعزة الله ، وانظر ١٦٦	عدد من الصحابة	٢ ١٠	٢٧٤ ٧١	٨ ١١	٥

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	(خ)					
١٦٣	الخضر والگلام . انظر ٨٨ ، ٨٩					
٢	١٦٤ خلقت عبادى حنفاء = يقول الله تعالى : إني حار خلقت عبادى ... انظر ٣٦١ ، ١٢١	عياض بن	٣	٧٢	٧-٢	
٤	١٦٥ خلقت الملائكة من عائشة نور ..		٨	٢٨٨	٨-٦	
٣	١٦٦ خمس من الفطرة ١٦٧ الخوارج = (حديث الخوارج) ، انظر رقم ٣٥٥ ، ٣٤١	أبو هريرة	٨	٣٧١	٦-٥	
١	١٦٨ خير القرون القرن الذى بعثت فيه ٣٣٩	أبو هريرة وابن مسعود وغيرهما	٥	٧٠	٥-٤	
	(د)					
١٦٩	الدابة . كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر على الدابة وأنه كان يصلى فى السفر على راحلته . انظر ٣٣٩					

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٧٠	دحية الكلبي . كان يأتي جبريل في صورته . وانظر رقم ١٥٥	أم سلمة .	٦	١١٠	١	٢
١٧١	دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى	أبو أمامة والعرياض	٨	٤١٣	١٠-١٢	٣
١٧٢	دعوه ، فلو قضى شيء لكان	أنس	٨	٤٢٠	٩-١٢	٣
١٧٣	الدنيا حلوة خضرة ...	أبو سعيد	٢	١٣٠-١٣١	١٢-١٠	١ (١٣١)
١٧٤	الدين النصيحة	عدد من الصحابة	٧	٢٨٠	١-٣	٢
١٧٥	(ذ) الذراع المسمومة = حديث رقم ٢٤٠					
١٧٦	(ر) رؤية الله = الأحاديث الصحيحة والموضوعة في الرؤية رقم ١٣ ، ٣١ ، ٤٨ ، ٩٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٥٦ ، ١٧٧ ، ١٧٩ - ١٨٥ ، ١٨٢ ، ١٩٠ ، ٢٠٤ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٨٢ ، ٢٩٩					

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٧٧	رآه بفؤاده مرتين	أثر عن ابن عباس وأبى ذر وغيرهما	٨ ١٠	٤٢،٤١ ٢١٨	٦٠٨ ٧	٣ (٤١)
١٧٨	رأى ابن عمر النبي صلى الله عليه وسلم مستقبل الشام مستدير الكعبة وهو يتخلى .	ابن عمر	٧	٥٤	١٣-١٢	٢
١٧٩	رأيت ربى ... تاجا من لؤلؤ... وأوله : لما أسرى بى . وانظر ٢٨٢	موضوع	٥	٢٣٧	١٥-١٤	١
١٨٠	رأيت ربى بمنى ...	موضوع	١	١٠٧	١٦	١
	رأيت ربى فى المنام فى أحسن صورة	موضوع	٥	٢٣٧	١٧	١
١٨١	رأيت ربى يوم عرفة ...	موضوع	١	١٠٧	٢٢	١
١٨٢	رأيت نورًا . والحديث عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم : هل رأيت ربك ؟ قال : نور أتى أراه . وفى رواية قال أبو ذر : سألت فقال : رأيت نورًا .	أبو ذر	١	١٠٦	٢٢-١٩	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٨٣	رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أسرى به	ابن عباس	٧	٦١	١٧-١٨	١
١٨٤	الرؤيا ثلاث : رؤيا من الله ، ورؤيا من الشيطان ، ورؤيا من تحديث النفس .	أبو هريرة	٥	٣٥٢	١١-١٣	٥
١٨٥	رؤيته ربه ليلة المعراج بعين رأسه وعليه تاج يلمع	موضوع	٧	٩٣	٦-٧	٣
١٨٦	رؤيته ربه فى الطواف	موضوع ولم أجده فيما بين يدى من كتب الأحاديث الموضوعية	٧	٩٣	٦-٧	٢
١٨٧	رؤيته فى الجنة « جنتان من فضة . . . وفيه : ما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فى جنة عدن . »	أبو موسى الأشعري	٧	٣١	١٧	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
١٨٨	رؤيته على صورة شاب أمرد دونه ستر من لؤلؤ... .	موضوع	٥	٢٣٧	٢٢-٢٣	١
١٨٩	رؤيته لربه . (حديث الشفاعة)	عدد من الصحابة	٧	٣١	٢	٢
١٩٠	رؤية أهل الجنة	صهيب	٧	٣١	٣	٣
١٩١	الراحلة . كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلى في السفر على راحته . انظر رقم ٣٣٩ .					
١٩٢	ربك يضحك إلى عبده... وأوله : قال على : فقلت يا رسول الله من أى شىء تضحك ؟ انظر ٨٢	على	٢	١٢٨	٣-٧	١
١٩٣	ربنا ولك الحمد ملء السموات وملء الأرض	أبو سعيد الخدرى	٤	١٧-١٦	١٠١٣	١ (١٧)
١٩٤	الرحم شجنة من الرحمن... .	أبو هريرة	٥	٥٣	٥	٢
١٩٥	رفع القلم عن الصبي حتى يجتلم....	عائشة وعلى	٩	٦٣-٦٢	١٠٢٠	١ (٦٣)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	(ز)					
١٩٦	زورت فى نفسى مقالة .. جزء من حديث طويل (حديث الثقيفة)	عمر	٥	١٢٤	١٠-٩	١
١٩٧	زينوا القرآن بأصواتكم ... (س)	البراء بن عازب	٢	٤٠	٨-٧	٢
١٩٨	سبحان الذى وسع سمعه الأصوات	عائشة	٢	٢٤٠	١٣-٩	٣
١٩٩	سبحانك اللهم ... وأوله : كان الرسول يقول فى ركوعه	عائشة	١	٢٠٧	٢-١	١
٢٠٠	السبع المئانى = سورة الفاتحة = أم القرآن . انظر رقم ٣٤٣	أبو هريرة وأبو سعيد المعلى	٥	٣١١-٣١٠	١٣-١٢	١ (٣١١) ص (٣١٠) ٢- (٣١١)
			٧	١٣	٨-٧	٤
٢٠١	سفتزق أمتى على ثلاث وسبعين ... (ش) الشاة المسمومة = حديث رقم ٢٤٠	جماعة من الصحابه	٦	٢٢٢	٥-٤	٥

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٠٢	شفاة أعرابي = يُستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك .. ومنه : وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال : ... وعحك أتدرى ما تقول ؟ ... إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ... انظر ٣٤٠ .	جبير بن محمد بن جبير بن مطعم	٥ ٧	٢٢٥ ٤	٧ ٨-٢	١ ١
٢٠٣	الشفاعة = حديث الشفاعة (وفيه الرؤية)	عدد من الصحابة	٧	٣١	٢	٢
٢٠٤	(ص) الصراط . الجسر = ثبت في الصحيح أنهم إذا عبروا على الصراط منهم من يمر كالطرف ... وأوله : قلنا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : هل تضارون في رؤية الشمس والقمر ... وما الجسر ؟ قال : ... الحديث .	أبو سعيد الخدرى وعائشة	٥	٢٣٠	٤-٣	١

رقم سلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	المطر	التعليق
٢٠٥	صلى (رسول الله صلى الله عليه وسلم) الصلوات بوضوء واحد يوم الفتح أبيه انظر رقم ٢١٧ .	سليمان بن	٧	٥٥	٨-٧	١
٢٠٦	صل قائما ، فإن لم تستطع ... (ض)	عمران بن حصين	١	٦١	٢	١
٢٠٧	ضحك ربنا من قنوط عباده . انظر ٢١٠	أبو رزين العقيلي	٢	٣٢	١٨	٣
٢٠٨	ضرب الله مثلا صراطا مستقيما (ع)	النواس بن سميان	٥	٢٦٧	١١-٥	٢
٢٠٩	عجب الله من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل	أبو هريرة	٢	١٣٠	٨-٧	٣
٢١٠	عجب ربنا من قنوط عباده	أبو رزين العقيلي	٤	٧٤	٢-١	١
٢١١	عدلت شهادة الزور الإشراف بالله	أئمن بن خزم	٥	٣٩١	٢-١	١
٢١٢	العقل = حديث : أول ما خلق الله العقل . انظر رقم ١٢٩					

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢١٣	العلم علان : علم في القلوب وعلم في اللسان	أثر عن الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم	٧	٤٥٣	٨-٤	٦
٢١٤	علمهم الاستنجا	سلمان الفارسي	٧	١٥٩	٩	١١
٢١٥	العهد والميثاق على الذرية . انظر رقم ٨ ، ٢٧٣ ، ٣٢٦ .					
٢١٦	عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين	العرياض بن سارية	١٠	٣٠٥-٣٠٤	١٨(٣٠٤) ١	
٢١٧	عمدا صنعتها يا عمر . انظر ٢٠٥	سليمان بن بريدة عن أبيه	٧	٥٥	٢-١	٢ (٣٠٥) ٢
(ف)						
٢١٨	فاتحة الكتاب = لم يتزل في التوراة ولا في الانجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها . انظر رقم ٢٤٨	عدد من الصحابة	٧	١٣	٨-٧	٤
			٥	٣١١-٣١٠	١٢ (٣١٠) ١	(٣١١) ١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢١٩	فإذا رأيت ربى وقعت له ساجدا	أنس وآخرون	٢	١٣٦	١١-٨	٨
٢٢٠	فإذا قالوها عصموا منى دماءهم .. انظر رقم ٥٤	جماعة من الصحابة	٧	٤٣٤	١٢-١١	٩
٢٢١	فأذن لهم فى نحر ظهورهم . انظر ٢٤٤	أبو هريرة	٧	٥٣-٥٢	١٥ (٥٢) ١- (٥٣)	١ (٥٣)
٢٢٢	فأما المؤمن أو المؤمن فيقول : هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ...	عائشة	٧	٤١٦	١٢-٨	٥
٢٢٣	فيلقى (الله) العبد فيقول : أى قُلّ ، ألم أكرمك وأسودك ... ؟	أبو هريرة	٢	١٤١	١٦-٦	٥
(ق)						
٢٢٤	ق: كان (الرسول) يقرأ بها فى الجامع العظام	أبو واقد اللىثى وآخرون	٧	٦٥	٦	١
٢٢٥	قال الله : إن أمتك لا يزالون يسألون ... فن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢	أنس	١	٣٦٤	٧-٥	٦
٢٢٦	القضاة ثلاثة : قاض فى الجنة ...	ابن بريدة عن أبيه	٧ ٨	١٨٣ ٤٠٩	١٥-١٣ ٩-٦	١ ٤

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٢٧	قد فعلتُ (حديث قدسى) وأوله : قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم .. انظر رقم ٩٨	ابن عباس	١	٥٩	٩-٥	٢
٢٢٨	قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين .. ومنه : إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين ..	أبو هريرة	٢	١٢٧-١٢٦	٨ (١٢٦)	٢ (١٢٧)٣-
٢٢٩	قعود الرسول صلى الله عليه وسلم على العرش .	موضوع	٥	٢٣٧	٩	١
٢٣٠	قل هو الله أحد ، تعدل ثلث القرآن - وفى حديث آخر ، أنه صلى الله عليه وسلم بشر الذى كان يقرأها بأن الله يجبه	أبو هريرة وآخرون	٥	٣١١	٤	٢
٢٣١	القلب . مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم أهل القلب يوم بدر	ابن عمر	٧	١٣	٦-٥	٣
٢٣٢	كان الله قبل كل شيء . . . انظر ٣٥	عمران بن حصين	٦	٢٧٣	٢-١	٢
	(ك)			٢٣١	٤-٣	
	كان الله قبل كل شيء . . . انظر ٣٥	عمران بن حصين	٦	١١٧-١١٦	١٠-١٦	(١١٧)١٢-

رقم سلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	المطر	التعليق
٢٣٣	كان الله ولم يكن شىء قبله	عمران بن حصين	٦ ٨	١١٦-١١٧ ٢٨٨-٢٨٩	١٦-٢ ١١	١ (١١٧) ٦ (٢٨٩)
٢٣٤	كان الله ولا شىء معه .. انظر ٢٣٢ ، ٢٣٣ وانظر كتاب الصفدية ١٥/١ (ت ٤)	عمران بن حصين	٥	٢٢٤	١٣-١٤	٣
٢٣٥	كان فى عماء ... ومنه : أين كان ربنا ؟ انظر رقم ١٣٤	أبو رزين العقبلى	٦	١١٧	٣-٥	٣
٢٣٦	كتابكم أحدث الأخبار بالرحمن عهدا . وأوله : يا معشر المسلمين كيف تسألون أهل الكتاب ..	ابن عباس	٢	٣٠١	١-٤	٤
٢٣٧	الكروبيون = حديث الملائكة الكروبيين . انظر ٨٣ ، ٩٧ ، ١٥٣					
٢٣٨	كل مولود يولد على الفطرة ... وأولاد المشركين . وأوله كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يكثر أن يقول لأصحابه ...	سمرة بن حنطب	٨	٣٨٢	٥-٦	٣

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٣٩	كل مولود يولد على فطرته... فآبواه	أبو هريرة	٣	٧١	١٢-٨	١
	يهودانه... انظر رقم	وآخرون	٧	٤٢٦	١٠-٨	٣
	٢٩٨ ، ٤٧		٨	٣٦١	١٢-١١	٢
	٢٩٨ ، ٤٧			٣٦٥	٨-٣	١
٢٤٠	كلام الذراع المسمومة للنبي صلى الله عليه وسلم	عدد من الصحابة	٩	٤	٢	١
٢٤١	كامل من الرجال كثير	أبو موسى	٣	٢٧٦	١٨	١
٢٤٢	كنا قعودا حول رسول الله صلى الله عليه وسلم. وفيه : أنه أعطى أبا هريرة نعله ليشر الناس. انظر ٣٠	أبو هريرة	٧	٥٣	٥-٢	٢
٢٤٣	كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك. قال : أتدرون مم أضحك ؟	أنس	٢	١٤٢	٨-١	١
٢٤٤	كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في مسير... وفيه : أنهم استأذنوه في نحر ظهورهم .. انظر ٢٢١	أبو هريرة	٧	٥٣-٥٢	١٣ (٥٢) - ١ (٥٣)	١ (٥٣)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٤٥	كنت كترًا لا أعرف ، فأحيت أن أعرف	موضوع	٨	٥٠٧	١٣ - ١٥	٧
٢٤٦	كيف تقضى ؟ قال (معاذ) أقضى بما فى كتاب الله	الحارث بن عمرو بسنده عن معاذ	٨	٣٠	١ - ٢	١
(ل)						
٢٤٧	لأعطين الراية رجلا يحب الله ورسوله	جماعة من الصحابه	٦	١٧٤	٧ - ٨	١
٢٤٨	لأعلمنك سورة لم يتزل . . . مثلها فاتحة الكتاب . انظر ٢١٨	أبو سعيد بن المعلى وأبو هريرة	٧ ٥	٢٧٢ ٣١٠ - ٣١١	٥ - ٦	٦ (٣١١)١
٢٤٩	لا أحد أحب إليه المدح من الله . انظر رقم ٨١	عبد الله بن مسعود	٤	١٥	١٢ - ١٣	٦
٢٥٠	لا تجالسوا أهل القدر	عمر بن الخطاب	٧	٢٥١	٤	٥
٢٥١	لا تزال جهنم . . . حتى يضع فيها رب العزة قدمه	أنس	٢	٣٠	٥ س ١	٥
٢٥٢	لا تسلموا فى نخل حتى يبدو صلاحه . انظر رقم ٨٥	عبد الله بن عمر	٩	١٣	الأخير	١

رقم مسئل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٥٣	لا تلغنه ، فإنه يجب الله ورسوله	عمر بن الخطاب	٧	١٨٠	١٢-١٣	١
٢٥٤	لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله القرآن ...	ابن مسعود	١	٢٦٣	١٢-١٤	٥
٢٥٥	لا ومقلب القلوب	ابن عمر	٩	٣٤	١١-١٢	٢
٢٥٦	لا يتوضأ أحدكم فيحسن وضوءه...	أبو هريرة	٢	١٣٠	٩-١١	٦
٢٥٧	لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة .. انظر ٣٣٥	جابر عن أم مبشر	٥ ٧	٢٢٨ ٤٩	٨-١١ ١-٥	٢ ١
٢٥٨	لا يزال الناس يتساءلون ... فن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢ .	أبو هريرة	١	٣٦٣ ٣٦٤ -	١٤ ١-(٣٦٤)	١
٢٥٩	لا يزال عبدى يتقرب إلى ... وأوله : من عادى لى وليا	أبو هريرة وعائشة	٢	١٣٢	٢-٨	٤
٢٦٠	لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن	أبو هريرة	٧	٤٣٦	٩-١٠	٢
٢٦١	لا يصلين أحدكم بحضرة طعام ...	عائشة	٦	٧٣	١٣-١٤	١

رقم سلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٦٢	لييك اللهم لييك . . وأوله : فأهل رسول الله	جابر بن عبد	١	٢٢٤	٩ - ٦	٤
٢٦٣	لييك وسعديك = يقول الله يوم القيامة يا آدم . . . إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار . . .	أبو سعيد	٢	٤٣ - ٤٢	١٢ (٤٢) - ٥ (٤٣)	١ (٤٢)
٢٦٤	لتبعن سنن من قبلكم	أبو سعيد	٥	٢٢٧	١٩ - ١٦	٢
٢٦٥	لعل صاحبها يلم بها . . . وأوله في (مسلم) أنه أتى بامرأة مجمع على باب فسطاط	أبو الدرداء	٧	٣٧٣	٤ - ١	٣
٢٦٦	لعمرك الله . وانظر ١٦٢	أبو رزين العقيلي	١٠	٧١	١١	٤
٢٦٧	لقد توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر إلا ذكر لنا منه علما . وفيه : لقد تركنا محمد صلى الله عليه وسلم . . .	أثر عن أبى ذر	١ ٨ ١٠	٧٤ ٤٠٦ ٣٠٥	٧ - ٦ ٩ - ٨ ٨ - ٧	٣
٢٦٨	لقد ضحك الله الليلة ، أو عجب من فعالكما	أبو هريرة	٢	١٢٧	١١ - ٩	٥

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٦٩	للقلب أشد تقلبا من القدر. ولفظه: لقلب ابن آدم أشد...	المقداد بن	٣	٣١٣	٤ - ٣	٤
٢٧٠	لله أشد فرحا بتوبة عبده	ابن مسعود	٢	١٢٦-١٢٥	٧(ص ١٢٥)	٦(١٢٥)
	وأبو هريرة	وأنس			٢-	
٢٧١	لله أقدر عليك منك عليه	أبو سعيد السبدي الأنصاري	٤	٥ - ٤	١٦ - ١(٥)	١(ص ٥)
٢٧٢	لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات	أبو هريرة	٤	١٤٠-١٤١	١٧	١(١٤١)
٢٧٣	لما خلق الله آدم مسح ظهره... وانظر ٨، ٣٢٦. وقد ورد أثر في ذلك أيضا وهو: لما أخرج الله آدم من الجنة مسح ظهره فأخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر	أبو هريرة	٨	٤٨٣	٢٢	١
		أثر	٨	٤٢٢	١٢ - ١٥	٢
٢٧٤	لما سمع موسى كلام الله قال: يارب...	أثر	٢	٢٩٤	٨ - ١	
٢٧٥	لن يريح الناس	أنس	٣	٣٠٧	١١ - ١٢	٩

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	يتساءلون . . . فمن خلق الله ؟ انظر ٣٤٢					
٢٧٦	لو عرفتم الله حق معرفته لمشيتم على البحور	معاذ	٨	٥٢٠-٥٢١	١٩	(٥٢١)١
٢٧٧	لو كان نبي بعدى لكان عمر بن الخطاب	عقبة عامر	٧	٤٧	ت ٤ س ٨	٤
٢٧٨	لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر . والحديث بهذا اللفظ غريب أو موضوع ومعناه في الحديث الصحيح السابق	عقبة عامر	٧	٤٧	٧	٤
٢٧٩	لى خمسة أسماء : أنا محمد أنا أحمد . . .	محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه	٣	٣٣١	٣-٥	٣
٢٨٠	ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء	أثر عن ابن عباس	٦	١٢٤	٣	١
٢٨١	ليس منا من لم يتغن بالقرآن	أبو هريرة	٢	٤٠	٨	٣
٢٨٢	ليلة أسرى بى إلى السماء . . . فرأيت ربى . . . رأيت تاجا	موضوع	١	١٠٧	١٠	
			٥	٢٣٧	١٤-١٥	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	مخصوصا من اللؤلؤ . انظر ١٧٩					
٢٨٣	ليتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء	أبو هريرة وجابر بن سمرة	٧	٢٤	١-٣	١
٢٨٤	ليهنك العلم أبا المنذر. انظر رقم ٣	أبي بن كعب	٥	٣١٠	٧-١٠	٢
	(م)					
٢٨٥	ما ابتدع قوم بدعة . أثر عن الشعبي	أثر	١	٢٠٨	١٣	
٢٨٦	ما أمركم الله بشيء إلا أمرتكم به	لم أجده الحديث	١٠	٣٠٥	٥-٦	٥
٢٨٧	ما بعث الله نبيا إلا أخذ عليه الميثاق	أثر عن ابن عباس وعلى	١	٣٧٢-٣٧٣	١٥	١ (٣٧٣)
						٢- (٣٧٣)
٢٨٨	ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته	لم أجده	١	٧٥	٢-٣	٥
٢٨٩	ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به	لم أجده	١	٧٥	١-٢	٥

رقم مسلسل	الحديث	المصنف الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٩٠	ما تقولون فى هذا النجم الذى يرمى به؟ انظر رقم ١٢ ، ١٦	ابن عباس	٢	٤٤ - ٤٥	٢ (٤٤)	١ (٤٤)
٢٩١	ما جلس قوم يذكرون الله ...	أبو هريرة وأبو سعيد	٢	١٣٩ - ١٤٠	١ - (١٤٠)	٢ (١٤٠)
٢٩٢	ما حملكم على قتل الذرية؟ وأوله: بعث النبي صلى الله عليه وسلم سرية	الأسود بن سريع	٨	٣٦٣ - ٣٦٤	١ - (٣٦٤)	١ (٣٦٤)
٢٩٣	ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فىم أنزلت	أثر عن ابن مسعود	١	٢٠٨	٨ - ٩	
٢٩٤	ما من أيام عند الله أفضل من عشر ذى الحجة	جابر وآخرون	١	١٠٨	ت: ١٢	
٢٩٥	ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنه لبعضهم	أثر عن عبد الله بن مسعود	١	٥٠ - ٥١	١٠	١ - (٥١)
			٥	٨٦	٢٢ - ٢٣	١
			٧	٤٢٧	٩ - ١٠	٥
٢٩٦	ما من قلب من قلوب العباد إلا وهو بين إصبعين ...	النواس بن سمعان	٣	٣١٢	١٠ - ١٢	٤
٢٩٧	ما من ليلة إلا والبحر لم أجده		٧	١٠	٣ - ٤	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٢٩٨	يستأذن ربه في أن يفرق بني آدم فيمنعه ربه ما من مولود يولد إلا وهو على الفطرة . وانظر ٤٧ ، ٢٣٩ .	أبو معاوية	٨	٣٦٥-٣٦٦	١٦	(٣٦٦)١
٢٩٩	ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه . انظر رقم ١٠٧ ، ١٠٨ .	جرير وأبو رزين	١	٢٣٦	٦-٩	١
٣٠٠	ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه	عدي بن حام	٢	١٢٦ ١٤١	٧-٨ ١	٥ ٢
٣٠١	ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن .	أثر عن مسروق	١٠	٢٩٢-٢٩٣	٩-١٠	(٢٩٣)٢
٣٠٢	مثل ما بعثنى الله به من الهدى والعلم كمثل غيث ...	أبو موسى الأشعري	٧	٤٢٨-٤٢٩	١١-٢	(٤٢٩)٢
٣٠٣	مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن كمثل الأترجة ..	أبو موسى	٧	٤٥٤	٤-٨	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٠٤	المراء فى القرآن كفر	أبو هريرة	١	٥٠	١	٢
٣٠٥	مروهم بالصلاة لسبع ..	عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده	٨	١٣	٩-١٠	٣
٣٠٦	مساءلة الملك حجة عليهم. انظر رقم ٢٢٢	عائشة	٧	٤١٦	٧	٥
٣٠٧	المقسطون على منابر من نور. وأوله : إن المقسطين عند الله ...	عبد الله بن عمرو بن العاص	٧	١٤	٨-١٠	٣
٣٠٨	من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه	عبادة بن الصامت	٢	١٣٢-١٣٣	٩-١٣	(١٣٣)٣
٣٠٩	من أراد عزا بلا عشيرة	لم أجده	٨	٥١٧	١٢-١٤	٤
٣١٠	من حلف بغير الله فقد أشرك	ابن عمر	٢	٢٧٤	٨	٣
٣١١	من حلف على يمين صبر	ابن مسعود	٢	١٣٤	٨-١٠	٤
٣١٢	من دعا إلى هدى كان له من الأجر ...	أبو هريرة	٩	٣٢-٣٣	١٤	(٣٣) ١
٣١٣	من رأى منكم منكرا ...	أبو سعيد الخدرى	١	٥١	٣-٤	٥
٣١٤	من عمل بما علم ، ورثه الله علم ما لم يعلم	ضعيف	٨	٥١٧	٩	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣١٥	من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا... وأوله : الأشعري أن رجلا أعرايبا أتى النبي صلى الله عليه وسلم...	أبو موسى الأشعري	٧	٢٦٩	٧-٨	٦
٣١٦	من قال في القرآن برأيه فأخطأ فليتبوا مقعده من النار	ابن عباس	٧	١٨٤	٢	٢
٣١٧	من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ	جندب بن عبد الله	٧	١٨٤	١	١
٣١٨	من نوقش الحساب عُدب	عائشة	٥	٢٢٨	٣-٦	٢
٣١٩	من يرد الله به خيرا...	معاوية وابن عباس	٧	٤٨	١١-١٤	١
٣٢٠	من يهده الله فلا مضل له	جابر وابن عباس	٩	٣٠	٣-٤	٢
٣٢١	مه يا عائشة وما يدريك... وأوله قال إسحاق: ألا ترى إلى قول عائشة حين مات صبي من الأنصار: طوبى له عصفور من	عائشة	٨	٤١٦-٤١٧-١٠	٣-(٤١٧)	٤(٤١٧)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	عصافير الجنة؟ وقال (النبى): مه يا عائشة.... (ن)					
٣٢٢	نبدأ بما بدأ الله به.... وأوله: إن النبى صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف بالبيت سبعا	جابر	٢	٨٧	١٦-١٧	٣
٣٢٣	نصّر الله امرأ سمع منا حديثا	أنس وجماعة من الصحابة	٥	٢١٨-٢١٩	١-٢١٩	(٢١٩)
٣٢٤	نهى صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة أو استدبارها بغائط أو بول. وانظر ٧٦ ، ١٧٨	أبو أيوب وأبو هريرة	٧	٥٤	١٢	٢ ، ١
٣٢٥	نور أنى أراه. وأوله: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ (هـ)	أبو ذر	١	١٠٦	ت ٢: س ٥-٦	٢
			٨	٤٢	٨-٩	٣
			١٠	٢٦٨	٥-٦	٥
٣٢٦	هؤلاء للجنة وهؤلاء لنار... وأوله: أن	عمر بن الخطاب	٨	٤٨٤	٢	٢

رقم مسلسل	الخطب	الصحابي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	عمر بن الخطاب سئل عن آية (وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم) وانظر ٨ ، ٢٧٣					
٣٢٧	هذا لك وعشرة أمثاله (جزء من حديث التجلي) وانظر ١٤٠	أبو سعيد	٢	١٢٩	٢	٢
٣٢٨	هل تضارون في رؤية الشمس ؟ وأوله : قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟	أبو هريرة	٨	٤٨٩	١٩ - ٢٠	٣
٣٢٩	هل عندكم من رسول الله كتاب ؟ فقال علي : لا والذي فلق الحبة ... وفي لفظ : هل عهد إليك رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعهده إلى الناس ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ... الحديث .	علي	٥	٢٦	٢ - ٨	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٣٠	هل قلت لك إنك تدخله هذا العام؟ وأوله: قال له عمر عام الحديبية: ألم تكن تحدثنا أنا نأتى البيت؟ ..	المسور بن مخرمة (مروان ابن الحكم)	٥	٢٢٨-٢٢٩	١٢	١ (٢٢٩)
٣٣١	هلك المنتطعون	عبد الله بن مسعود	٧	١٥٩	٥	٧
٣٣٢	هو اليوم الذى استوى فيه ربكم على العرش . وانظر رقم ٢٤، ٢٥، ٣٣٦	أنس	٢	٢١	٧-٩	٦
٣٣٣	واعلموا أن أحد منكم لن يرى ربه حتى يموت	عمر بن ثابت الأنصارى	٨	٤٢	١-٢	١
٣٣٤	والذى نفسى بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه . . . = والذى نفس محمد بيده	أنس	٣	٣١٣	٢	٢
٣٣٥	والذى نفسى بيده لا يبلغ النار أحد بايع تحت الشجرة . انظر رقم ٢٥٧	جابر عن أم بشر	٧	٤٩	١-٥	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاح الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٣٦	والله فوق عرشه	ابن مسعود	١	٢٣٧	١٢ - ١٣	٢
٣٣٧	والله لولا الله ما اهتدينا . . .	البراء بن عازب	٨	٥٢١	١٤	٤
٣٣٨	والله يا رسول الله لأنت أحب إليّ . . . فقال : لا يا عمر، حتى أكون أحب إليك من نفسك	عبد الله بن هشام	٦	٦١ - ٦٢	١٠ - ٣ (٦٢)	٧ (٦٢)
٣٣٩	الوتر : كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر على الدابة وكان يصلى في السفر على راحته . . .	ابن عمر	٥	٢٥٩	٢٠ - ٢١	٤
٣٤٠	ويحك أتدرى ما الله ؟ . . . إن عرشه على سمواته (مر ذكره) انظر رقم ٢٠٢ ونصه : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال : يا رسول الله جُهدت الأنفس	جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده	٥	٢٢٥	ت ١ : ٨ - ٢	١
٣٤١	ويحك ومن يعدل إذا لم أعدل . . . يخرج من ضئضئ هذا أقوام . . . (هو ذو الخويصرة) انظر رقم ٣٥٥	أبو سعيد الخدري وجابر بن عبد الله	٧	١٨٠ - ١٨١	١٥ (١٨٠) - ٣ (١٨١)	١ (١٨١)

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	(ى)					
٣٤٢	يأتى الشيطان أحدكم فيقول . . . من خلق ربك ؟ وفى رواية لا يزال الناس يتساءلون . وفى رواية : لا يزالون بك يا أبا هريرة . . . فن خلق الله . وفى رواية : إن أمتك لا يزالون . . . انظر رقم ٧٤ ، ٢٢٥	أبو هريرة	١	٣٦٣	١١-١٣	٥
			٣	٢٢	١٧-١٩	
				١١٧	١٦	
				١٩٣٠٧-٣٠٦		
					١-(٣٠٧)	
٣٤٣	يا أبى : أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل . . . ؟ وانظر رقم ٢٠٠	أبو هريرة	٥	٣١١-٣١٠	١٣-٢	١(٣١١)
		وأبو سعيد المعلى	٧	١٣	٧-٨	٤
٣٤٤	يا أم خالد هذا سنا . . . وأوله : من ترون نكسوها هذه الخميصة . . . ؟	سعيد بن العاص عن خالد بنت خالد	١	٤٣	٦-٨	٤
٣٤٥	يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً ؟ . . .	عمران بن حصين	٢	٥٩	١-٥	٥
٣٤٦	يا عبادى كلكم	أبو ذر	٣	٣١١	٩-١٠	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحاحي الراوي	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
	ضال ... = يقول الله : يا عبادي ... انظر رقم ٣٦٩					
٣٤٧	يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك	أنس وأم سلمه	٨	٢٧٦	١٣-١٢	٤
٣٤٨	يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل ...	أبو هريرة	٢	١٣٧	٥-١	٣
٣٤٩	يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بُعد كما يسمعه من قرب ...	جابر وعبد الله بن أنيس	٢	٤٢ ٢٩٩	١٢-٨ ١١-١٠	١٠
٣٥٠	يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ...	معاذ بن رفاعه عن إبراهيم ابن عبد الرحمن العذري	٨	٦٢	١٦	٦
٣٥١	يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه ...	ابن عمر	٢	١٤٣	٧-١	٢
٣٥٢	يُصَلَّى على كل مولود متوفى . (أثر عن الزهري)	أثر	٨	٣٦٥	١١-٩	٢

رقم مسلسل	الحديث	الصحابى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٥٣	يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما صاحبه ، كلاهما فى الجنة .	أبو هريرة	٢	١٢٦	٦-٥	٢
				١٣٠	٦-٣	
٣٥٤	يقبض الله الأرض ويطوى السماء . . . (رؤى) الحديث بألفاظ مختلفة عن عدد من الصحابة (انظر رقم ٧٨	جماعة من الصحابة	٢	١٤٠	٨	٦
			٤	١٧	١١	
			٥	٧٩ - ٨٠	٩ (٧٩)	
					٧- (٨٠)	٢ (٨٠)
٣٥٥	يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان . وفيه : إن من ضئضىء هذا - أو فى عقب هذا - قوم يقرأون القرآن . . . (حديث الخوارج) انظر ٣٤١	أبو سعيد الخدرى	٧	١٣٨	١٢-١١	١
٣٥٦	يقول الله تعالى : أنا أغنى الشركاء عن الشرك	أبو هريرة	٩	٣٧٦	١١	٤
٣٥٧	يقول الله تعالى : أنا الجبار أنا المتكبر ، وأوله : إن النبى قرأ على المنبر (وما قدروا الله . . .) . انظر رقم ٧٨ ، ٣٥٤ .	ابن عمر	٧	٩٦	١٦-١٢	٣

رقم مسلسل	الحديث	الصحابى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٥٨	يقول الله تعالى : أنا لم أجده الدال على نفسى	لم أجده	٨	٥٠٧	١٢-١٣	٦
٣٥٩	يقول الله تعالى : أنا عند ظن عبدى بى ... وأنس	أبو هريرة	٢	١٣٩	٥-٩	٤
٣٦٠	يقول الله تعالى للجنة : أنت رحمتى ...	أبو هريرة	٧	٢٦٢	٣-٥	٣
٣٦١	يقول الله تعالى : إني خلقت عبادى حنفاء.انظر حمار رقم ١٢١ ، ١٦٤	عياض بن	٣	٧٢	٢-٤	٢
				١٣٢	٥-٧	
			٧	٤٢٦	٣-٥	٣
			٨	٣٦٣	٩-١١	٤
٣٦٢	يقول الله تعالى : خلقت خلقى حنفاء مقربين لا منكرين	لم أجده	٨	٤٩٤	٩-١١	٥
٣٦٣	يقول الله تعالى : شتمنى ابن آدم ... ومنه : قوله إني اتخذت ولدا	أبو هريرة وابن عباس	٧	٣٨٦	١٢-١٨	٣
٣٦٤	يقول الله تعالى : عبدى مرضت فلم تعلبنى ومنه : عبدى جعت فلم تطمئنى	أبو هريرة	١	١٤٩	٥-١٠	٢
			٢	١٤٣-١٤٤	٩	
			٧	٢٣٣	١-٨	١

رقم مسلسل	الحديث	الصحابى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٦٥	يقول الله تعالى للكافر : فاليوم أنساك كما نسيتنى . انظر رقم ٢٢٣ ، ٣٧٣	أبو هريرة	٨	٤٨٩	١٣ - ١٤	٣
٣٦٦	يقول الله تعالى : لأهون أهل النار عذابا يوم القيامة	أنس	٢	١٤٢	٩ - ١٣	٣
٣٦٧	يقول الله تعالى : من تقرب إلى شبرا . . . وأنس	أبو هريرة	٢	١٢٧	٤ - ٥	٣
٣٦٨	يقول الله تعالى : يا آدم . . . إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثا إلى النار . سبق الحديث رقم ٢٦٣					
٣٦٩	يقول الله : يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته . انظر رقم ١٢٠	أبو ذر	٨	٢٧٦	١٣	٤
٣٧٠	ينزل زينا (تبارك وتعالى) كل ليلة إلى السماء الدنيا انظر رقم ٦٠	أبو هريرة	١	١٥	٤ - ٥	١
			١	١٠٨	١ - ٢	
			٢	٣٠	١١ - ١٢	
٣٧١	يمين الله ملائ لا يغيضها نفقة	أبو هريرة	٧	١٤	٤ - ٦	٢

رقم مسلسل	الحديث	المصحاى الراوى	الجزء	الصفحة	السطر	التعليق
٣٧٢	اليهود مفضروب عليهم... ولفظه: فإن (أو إن) اليهود مفضروب عليهم، والنصارى ضلال.	سماك بن حرب	١	١٦٦	٦	١
٣٧٣	يؤرق العبد يوم القيامة فيقول الله له: ألم أجعل لك سمعا وبصرا ومالا؟... وفيه: اليوم أنساك كما نسيتنى. انظر رقم ٣٦٥	أبو هريرة	٨	٤٨٩	ت: ٢٣	٣

فهرس اللغة

اللفظ	الجزء (الألف)	الصفحة
الأفول والحركة	١	٣١٩ ، ٣١٣ ، ٢١١ ، ١٠٩
	٢	٢١٦
	٤	٧٧-٧٦
	٨	٣٥٥
الأمة	٥	١٨٠
الأفعال	٢	١٢٣
الأمر	٢	١٠٨ ، ١٠٧ ، ١٠٦
أن	٤	١٠٧
الإدراك	١	٣٧٤
إذا	٤	١٠٧
الإرادة	٢	١٠٧
استولى واستوى	١	٢٧٩
	٦	١١٦ ، ١١٥
الإله	٩	٣٧٧
الإمام	٥	١٨٠
انقضى وانتهى	٩	١٠١ ، ٩١
		«الباء»
البرهان	١	٢٩
		«التاء»
التأويل	١	١٦ ، ١٤ ، ١٣ ، ١٢
التحيزُّ والجهة	٥	٥٦ ، ٥٥
تذكير لفظ « ذات » وتأنيثه	١٠	١٥٧

الصفحة	الجزء	اللفظ
٣٩٨	٢	الترجيح
٤٠٥-٤٠٣	٣	التركيب والتأليف
١٤٧	٥	
١٨٦ ، ١٨٥	٢	التغير ^٣
٧٣-٧٢	٤	
٢٠٢ ، ٢٠١	٥	
١٨٦ ، ١١٤	٢	التكلم ^٤
١١١	٧	التمثيل
		«الجسيم»
٦٧	١	الجبر
٢٧١	٢	
١١٩	١	الجسم
١٤٢	٤	
١١٢	٧	
٣١٥ ، ٣١٤ ، ٢٩٢	١٠	
٣٧٨	٢	الجنس والنوع
١٤٠ ، ١٣٩	٤	الجوهر
		«الحاء»
٣٧٤ ، ١٢٦	١	الحدوث
٣٧٤-٣٧٢	٢	الحركة والسكون
٣٩٥ ، ٣٩٤ ، ٣٨٢-٣٧٩		
٣٧٣ ، ٣٧٢ ، ٣٦٩	٨	الحنيف

اللفظ	الجزء	الصفحة
«الخاء»		
الخلق	٢	١١١
الخنوس	٣	٣١٧ ، ٣١٦
الخيال والوهم	٦	٤٤ ، ٤٣ ، ٢٣
«الذال»		
ذات	٤	١٤١ ، ١٤٠
	٥	٥٤
	١٠	١٥٧
«السين»		
السبب والمسبب	٣	٣٠٠
سما	٧	١٦
سود وأسود	٩	١٤٠ ، ١٣٩
السيف	٣	٣٣١ ، ٣٣٠
«الشين»		
شهد	٨	٤٨٨-٤٨٦
«الصاد»		
الصفات	٢	١١١
«الطاء»		
الطول والعرض والعمق	٧	١١٢
«العين»		
العقل	١٠	٣٠٢
عموم الأسماء الموصولة	٧	٥٦
عَى	٧	٣٨٠

اللفظ	الجزء	الصفحة
غير	٢	٢٧١
	٤	٧٥-٧٣
		«الفاء»
الفطرة	٨	٣٨٦
الفعل والقدرة	٢	٢٧٠-٢٦٧
الفعل والمفعول	٢	١٢٢
		«القاف»
القول والفعل	٢	٣١٨
		«الكاف»
الكفء	١	١١٧
الكلام	٢	٣٢٩
		«اللام»
اللازم والمتعدى	٢	٣ - ٥ ، ٢٤ ، ١٩٩
		٢٧٨ ، ٢٦٢
لايزول	٢	٧٣ ، ٧٢
لفظ «الواحد» وما يتصرف منه	٧	١٢٣-١١٦
		«الميم»
المتجدد	٢	١٢٢
المتحيز	٦	٧
المثل	٧	١١٤ ، ١١٣
المثل والجسم	١	١١٦ ، ١١٥
المثل والمساوي	٦	٧

الصفحة	الجزء	اللفظ
١٤-١٢	٥	المجاز والتشبيه
٢٣٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣١ ، ٢٢٠	٣	المجموع
٤٣٨ ، ٤٠٥ ، ٤٠٣	٣	المركب
٣٨٧	٣	مصدر الفعل المتعدى
٢٤٩	٦	المكان
٤٠٥	٣	الموجود
		«الواو»
١١٥ ، ١١٢	١	الواحد والأحد
١٦٣	٥	
٦	٦	
١١٧ ، ١١٦	٧	

فهرس الشعر

(١)

أول البيت	القافية	البحر	عدد الأبيات	القائل	الجزء	الصفحة	التعليق
أتهجوه	الفداء	الوالر	١	حسان بن ثابت	١	١١٧	
	الأشياء	الكامل	العجز		٥	٢٥٩	
جهمية	الأشياء	الكامل	١	أبو تمام	١	٢٧٧	
أقام	بالماء	البيسط	١		٣	٧٣	
وكيف	ركوب	الوالر	١		٩	٢٣	
وحقك	يخبئ	الطويل	٥	ابن أبى الحديد			
				البهدادى	١	١٦١	
إذا كان	ناصبى	المقارب	٢		١	٢٤٠	
لها صلواتى	صَلَّتْ	الطويل	٨	عمر بن الفارض	٦	١٦٩ ، ١٦٨	
ما وحد	جاجد	السريع	٣		٥	١٧٠	
ما إن	واحد	مجزوء الرجز	١		٧	١١٥ ، ١١٤	
	الفضد	الكامل	العجز		٥	٢٥٩	
يا منطق	ما أبعد	السريع	٥	ابن تيمية	١	٦٣ من المقدمة	
والعين	أعاديها	البيسط	١		١٠	٢٠١	
حجج	مكسوز	الكامل	١		٧	٣١٤	
	كلوز	الطويل	العجز		٥	١٨٠	
به عرفوه	تخبروا	الطويل	١	أبو الحسن المروزي	٨	٥٢١	
فلا تحسبني	الغيارا	المقارب	١	الأهش	٤	٧٣	
تحدثني	الشزير	الطويل	١	سويد بن الصامت	١٠	٢٠١	
فيك يا	عمرى	المديد	٤	ابن أبى الحديد			
				البهدادى	١	١٦١	
إن كان	والطبي	الكامل	١	ينسب للشافعى	١	٢٤٠	
حلفت	طائع	الطويل	١	الناطقة اللباني	٥	١٨٠	
رأيت	مسموع	المنزج	٣		٩	٢٢	
كألا	ممنوع	المنزج	١		٩	٢٢	٤
ولست	مصرعى	الطويل	١	عبيب بن على	٤	١٤٩	٢
وذلك	منزع	الطويل	١	عبيب بن على	٤	١٤٩	

التعليق	الصفحة	الجزء	القاتل	عدد الآيات	البحر	القافية	أول البيت
	١٧١	٦		١	الطويل	فاتقُ	وما أنت
٦	٢٥٩	١	ليد بن ربيعة	١	الطويل	زائلُ	ألا كلُّ
	٧٢	٢					
	١٦٠	١	الشهرستاني	٣	الطويل	ضلالُ	نهاية
٢	٢٠٥ ، ٢٠٤	١٠	محيى الدين بن عرفة	١	الكامل	مجهلُ	بين
	٣٧١ ، ٣٧٠	٨	الراعي	٢	الكامل	أصبلا	أعليفة
٨	٨٥	٢	الأعطل	٢	الكامل	أصبلا	لا يعجبك
	٨٥	٢	الأعطل	١	الكامل	دليلا	إن البيان
٢	٢٠٥ ، ٢٠٤	١٠	محيى الدين بن عرفة		المقارب	الرسولُ	سما
	١١٥ ، ١١٤	٧		١	مطلع البسيط	الفضائلُ	ليس
	٢٠٤	١٠	محيى الدين بن عرفة	١	المقارب	الوليُّ	مقام
	٣٢٩	٦		١	الكامل	أعظمُ	فإن
	٢٣	٩	أبو الأسود الدؤلي	١	الكامل	حكيمُ	أبدأ
	١٧١	٦		١	الطويل	سواكمُ	وتلتذ
٨	٢٥٣ ، ٢٥٢	٢	محيى الدين بن عرفة	٢	الطويل	نظامه	ألا كلُّ
٥	٢٦٧	٧					
	٢٥٢	٢	محيى الدين بن عرفة	١	الطويل	نظامه	وكل كلام
	٢٦٧	٧					
	٢٠	٧	حسان بن ثابت	١	الطويل	أعظها	تعالى
	١٥٩	١	محمد بن إسماعيل الأمير	٢	الطويل	عالمُ	لعلك
	١٥٩	١	ينسب لابن سينا	٢	الطويل	المعالمُ	لعمري
	٤٠٢	٧					
	٣٨٠	٧	عبيد بن الأبرص	١	الكامل	مجزوء	عجوا
	٥٢١	٨		١	الرجز	صلينا	والله
	٣٥	٩		٢	الرجز	صلينا	اللهم
	٣٢٥ ، ١٧٩	٥	عمر بن أبي ربيعة	٢	الخفيف	يتلحيانُ	أيها
	٢٨٢	٤	عمران بن حطان	١	البسيط	لعدنانُ	يوما
	٢٨٣	١٠					
	٢٠١	١٠		٢	مجزوء الرجز	قطنى	امتلا

فهرس الأعلام*

آدم (عليه السلام): ج ١/١٦٦ ، ٢٩٧ .

ج ٢/٤٣ ، ٨٠ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ١١٤ ،

١١٦ ، ١٤٢ ، ١٦٥ ، ٣٠٠ .

ج ٨/٣٥٩ ، ٣٦٨ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٧ -

٤٢٠ ، ٤٣٩ ، ٤٥٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ .

الآمدى = أبو الحسن على بن أبى على محمد بن سالم الثعلبى ، سيف الدين
الآمدى :

ج ١/(٩٢) ، ٩٩ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، (٣٠٢) ،

٣٢٤ ، ٣٣٧ .

ج ٢/١٥٦ ، ٢٢٥ ، ٣٤٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩٤ .

ج ٣/٤ ، ٦ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠ ،

٤٥ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ،

٦٦ ، ٦٧ ، ٨٨ ، ٩٧ ، ١٤٧ ، ١٥٨ ، ١٦١ ،

١٦٦ ، ١٧٢ - ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

١٩٠ ، ١٩٥ ، ٢١٤ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧ ، ٢٧٦ ،

٢٧٧ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٩ ،

٣٥١ ، ٣٥٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٧ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧ ،

٤٤١ ، ٤٤٧ - ٤٥٠ ، ٤٥٣ .

ج ٤/٣ ، ١٨ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٥١ ،

٥٤ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٢ ،

١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٦٥ ،

١٧٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٥٢ ،

٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ - ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

ج ١٠٨/٥ ، ١١٠ ، ١١٨ ، ١٢٠ - ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٥٥ ، ١٧٩ ، ٢٤٩ ، ٢٥٣ ، ٣١٤ ، ٣٥٠ .

ج ١٢٥/٦ ، ١٣٥ ، ١٧٩ ، ٣٠٨ ، ٣٥٠ .
ج ٣٥٤/٧ ، ٤٠٨ ، ٣٥٦ .

ج ١١٨/٨ ، ١٢٣ ، ١٥٧ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٣١٣ .

ج ٦٨/٩ ، ١٨٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٣٥٤ ، ٣٦٢ .

ج ٣٨/١٠ .

إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) :

ج ٦٩/١ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٩ -

١١٢ ، ٣١٠ - ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٧٥ ، ٣٨٣ .

ج ٣٢/٢ ، ٦٢ ، ٧٣ ، ٨٧ ، ١٠٥ ، ٢١٦ .

ج ٧٥/٤ - ٧٨ ، ١٤١ ، ١٨١ .

ج ٢٤٤/٥ ، ٣٠٣ ، ٣٦١ - ٣٦٣ ، ٣٧٧ .

ج ٥٨/٦ ، ٦١ ، ١٠٩ .

ج ٢٧/٧ ، ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ٢٥٨ .

ج ٣٧٦ ، ٣٩٣ ، ٤٠٤ .

ج ٢١٤/٨ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٦٧ ، ٤١٣ .

ج ٥١٦ ، ٥١٥ .

ج ٧/٩ ، ٣٢٨ .

ج ٢١٢/١٠ .

إبراهيم بن إسماعيل الخلال : ج ٨٢/٢ .

إبراهيم بن الأشعث : ج ٢٣/٢ ، ٣٣٢ .

ج ٢٨/٧ .

إبراهيم الجعبرى = أبو إسحاق إبراهيم بن عمر بن إبراهيم :

ج ٣/ (٢٦٣)

إبراهيم بن الحارث : ج ٢٣/٢ .

إبراهيم الحربى : ج ٧٢/٥ .

إبراهيم بن سيار بن هانىء النظم : ج ٩٥/١ ، (١٥٣)

ج ١٧٣ ، ١٠٦/٢

ج ٤٥٢ ، ٤٤٤/٣

ج ١٧٤/٤

ج ٣٥٩ ، ٣١٥/٥

ج ١٢٦/٦

ج ١٠٢/٧

ج ٣٢٠ ، ٢٧٥/٨

ج ١٧٢/٩

إبراهيم بن أبى صالح : ج ٢٨/٢ .

إبراهيم بن أبى طالب : ج ٢٦/٢ .

إبراهيم النخعى = إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة بن

ذهل :

ج ١/ (٢٧٣)

ج ٣٧٦/٨

أبقراط (الطيب)

ج ١/ (١٨٤) ، ١٩٧ .

ج ٢٧٨ ، ٤٤/٨

إبليس = الشيطان :

- ج ١٨/١ ، ٢٥٨ .
 ج ٣٧/٢ ، ١٠٥ ، ٣٠٢ ، ٣٢١ .
 ج ٢٢/٣ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٣٢ ، ٢٠٧ ،
 ج ٢٦٢ ، ٣٠٧ ، ٣١١ ، ٣١٦ - ٣١٨ ، ٣٦٩ .
 ج ١٧٦/٤ ، ٢١٥ .
 ج ٢٦٥/٥ ، ٣٥٢ .
 ج ١٣٨/٦ .
 ج ١٨٠/٧ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨١ .
 ج ٤١١/٨ ، ٤١٩ ، ٤٩٣ .
 ج ٢٤٢/٩ .

ابن أبي حاتم = عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم بن إدريس بن المنذر
 التميمي الحنظلي الرازي :

- ج ٤٨/١ ، ١٩٧ .
 ج ٢١/٢ ، ١٢٦ ، ٢٩٢ ، ٢٩٥ .
 ج ١٥٨/٥ .
 ج ٢٥٧/٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ .
 ج ٢٤٤/٧ ، ٢٤٥ ، ٢٦٤ .
 ج ٣٩٩/٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ .
 ج ٢٥٠/١٠ .

- ابن أبي الحديد : انظر : أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله .
 ابن أبي ذئب = محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث : ج ٢٦٢/٦ .
 ابن أبي زائدة : ج ٤٧٩/٨ .
 ابن أبي شيبة أبو بكر = عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العباسي : ج ٢٥٣/٢ .
 ج ٣٩٦/٨ .

- ابن أبى طلحة : ج ١٧٣/١٠ .
- ابن أبى ليلى = محمد بن عبد الرحمن بن أبى ليلى يسار بن بلال الأنصارى الكوفى : ج ٢٦٢/٦
- ابن أبى نجیح = عبد الله بن أبى نجیح الثقفى أبو يسار المكى : ج ٣٧٤/٨ .
- ٤١٢ ، ٤٧٨ .
- ابن إسحاق = محمد بن إسحاق بن يسار المطلبى بالولاء المدنى :
- ج ٢٠٥/١ .
- ج ٢٢٥/٥ .
- ابن الباقلانى : انظر : الباقلانى .
- ابن برجان = أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمى الأشيبلى : ج ١٠/٢٨٦)
- ابن برغوث : انظر : محمد بن عيسى برغوث
- ابن برهان = عبد الواحد بن على بن برهان الأسدى العكبى :
- ج ١٤١/٤ .
- ج ١٥٧/١٠ .
- ابن بطة = عبيد الله بن محمد بن حمدان أبو عبد الله العكبى :
- ج ١/٢٦٩)
- ج ٣٥ ، ١٧ ، ٨/٢ .
- ج ١٠٩/٧ .
- ج ٤١٧/٨ .
- ابن التومرت = أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودى الملقب بالمهدى :
- ج ٤٣٩ ، ٤٣٨/٣ .
- ج ١٥٧ ، ٢٠/٥ .
- ج ٢٩٨ ، ٢٦١/١٠ - ٣٠٠

ابن جريج (عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج) : ج ٤٧٩/٨ ، ٤٨٠ .
ابن الجوزي = عبد الرحمن بن علي بن الجوزي أبو الفرج :

ج ١/ (٢٧٠) .

ج ١٦/٢ .

ج ٣٨٦/٥ .

ج ٢٤٠/٦ .

ج ٣/٧ ، ٣٣ ، ٢٦٣ .

ج ٦٩ ، ٦١/٨ .

ج ١٦٠ ، ٦٤/٩ .

ابن حامد: انظر : أبو عبد الله الحسين بن حامد .

ابن حزم = أبو محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي . ج ٢/ (١٩)

ج ٢٥٠ ، ٢٤٩/٥ .

ج ١٢٥/٦ .

ج ٣/٧ ، ٣٤ ، ٢٦٣ ، ٣١٨ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ .

٤٠٩ - ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣٢ .

ج ٤٤٠ ، ٤٣٨ ، ٤٣٧ .

ج ٦١/٨ .

ابن حمدون القرطبي القاضي : ج ٦/ (٢٤٠)

ابن حمويه = أبو عبد الله محمد بن حمويه بن محمد بن حمويه الجويني :

ج ٦/ (١٦٨) .

ابن حميد = محمد بن حميد بن حميد بن حيان التيمي الرازي :

ج ٣٧٤/٨ .

ابن خزيمه : انظر : محمد بن إسحاق بن خزيمه .

ابن درباس : ج ١٧/٩ .

ابن دقيق العيد = محمد بن علي بن وهب تقي الدين : ج ١/ (٣٧٩) .

ابن راهويه : انظر : إسحاق بن إبراهيم بن مغلده .

ابن الراوندى = أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندى: ج ١٣٤/٤
ج ٩/ (١٧٢).

ابن رشد الحفيد = أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسى:

ج ١١/١ ، ١٢٧ ، ١٥٢ ، ١٦٢ ، ٣٢٤ ،

٣٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ .

ج ١١/٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ١٤٠ ، ٢٤٧ ، ٢٦٨ ،

٣٩٠ ، ٣٩٧ - ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٦ ، ٤١٢ ،

٤١٣ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ .

ج ٢٨٢/٤ ، ٢٨٤ .

ج ٨٦/٥ ، ٢٩٣ ، ٣٥٩ .

ج ١٩/٦ ، ١٠٥ ، ١٦٣ ، ٢١٠ - ٢١٢ ،

٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ،

٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ،

٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٩٠ .

ج ١٣٠/٧ ، ٣٤٥ .

ج ١٣٦/٨ - ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٦٣ ، ١٦٥ -

١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،

١٧٧ ، ١٨١ - ١٨٤ ، ١٨٦ - ١٨٨ ، ١٩٠ ،

١٩٢ - ١٩٥ ، ١٩٧ - ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ،

٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٩ - ٢٣٤ ، ٢٥١ ،

٢٦٣ .

ج ٦٦/٩ ، ٦٨ - ٧٠ ، ٧٣ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ،

٣٢٦ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ،

٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٧٠ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ،

٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٤٠٠ - ٤٠٢ ،

٤٣٤ .

ج ١٠/٤٥ ، ٧٠ ، ٨٢ ، ١٤١ - ١٤٣ ، ١٤٩ ،

١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ،

٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ،

٢٤٣ - ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ،

٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

ابن الزاغوني = علي بن عبيد الله بن نصر بن السري أبو الحسن :

ج ١/(٣٢٤) .

ج ١/٢ ، ١٩ ، ٢٤٤ ، ٣٠٧ .

ج ٣/١٥٩ ، ٣٨١ .

ج ٤/٤٠ ، ١٢٦ ، ٢٠٦ ، ٢٤١ .

ج ٥/١٥٦ .

ج ٦/٢٤٣ ، ٢٩٠ .

ج ٧/٧٣ ، ٧٤ ، ٤٤٣ - ٤٤٥ ، ٤٤٨ ،

٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٧ .

ج ٨/٥٤ ، ٨١ ، ٩٨ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٢٧٥ ،

٢٩٥ .

ج ٩/١٨ ، ٣٦ ، ٤٥ - ٤٧ ، ٥٢ .

ابن الزبيرى = عبد الله بن الزبيرى بن قيس السهمى القرشى :

ج ٧/٥٥ ، ٥٧ ، ٥٨ .

ابن سالم : انظر : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم .

ابن سبعين = أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر :

ج ١/(١١) ، ١٦٣ ، ٢٩٠ ، ٣١٨ .

ج ٣/١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٤٠ ، ٢٧٦ ، ٤٣٨ .

ج ٥/٢٠ ، ٢٢ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

ج ٦/٧٧ ، ٨٦ ، ١٥٢ ، ١٦٣ ، ١٦٨ ، ٢٤١ ،

٢٤٢ ، ٢٤٦ .

ج ٨/١٨٠ .

ج ١٠/٢٠٤ ، ٢٨٦ ، ٢٩٨ .

ابن سينا = أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا :

ج ١/٩ - ١١ ، ٣٦ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٢٦ ،

١٢٧ ، ١٥٧ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ،

٢١٧ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ - ٢٩٠ ، ٣١٤ .

ج ٢/٢٠ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، ٢٨١ ، ٣٥٦ ،

٣٦١ ، ٣٦٤ .

ج ٣/١١ ، ٣٩ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٧٠ ،

٧٤ ، ٨٨ ، ١٣٠ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٥٢ ، ١٦١ ،

١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،

٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٤ ،

٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٠١ ، ٣٢٣ ،

٣٢٤ - ٣٣٧ ، ٣٦٣ ، ٣٩٠ ، ٣٩٨ ، ٤٠٢ ،

٤٢٠ ، ٤٢٥ ، ٤٣٢ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤ ،

ج ٤/٤٣ ، ٥٣ ، ١٤٢ ، ٢٣٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ،

٢٥٢ ، ٢٥٨ ، ٢٨٢ ، ٢٩٣ .

ج ٥/٩ ، ١٠ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٥٠ ،

٥٤ ، ٥٩ ، ٧٠ ، ٨١ ، ٨٧ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٥ ،

١٢٨ ، ١٣١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ،

١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ، ٢٥٠ ، ٢٩٣ ، ٣٠٢ ، ٣١٦ ،

٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٨٩ .

ج ٦/١٨ ، ١٩ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ ،

٤٧ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٩١ ، ٩٦ ،

٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١٧٣ ،

، ۱۷۹ ، ۱۹۰ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۳۸ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ، ۲۴۳
 ، ۲۴۶ - ۲۴۸ ، ۲۵۲ ، ۲۷۷ ، ۲۹۶ .
 ج ۷/۲۳۰ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳ ، ۳۸۴ ، ۳۸۵ .
 ج ۸/۱۰۷ ، ۱۱۸ ، ۱۲۳ ، ۱۲۴ ، ۱۲۷ ،
 ، ۱۲۹ ، ۱۳۰ - ۱۳۳ ، ۱۳۵ ، ۱۳۶ ، ۱۳۹ ، ۱۵۴ ،
 ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۱۶۶ - ۱۶۹ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ،
 ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۷۸ ، ۱۸۰ ، ۱۸۴ ، ۱۸۶ -
 ، ۱۹۱ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ ، ۲۰۵ ،
 ، ۲۰۷ ، ۲۱۶ ، ۲۱۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۱ ، ۲۳۳ ،
 ، ۲۳۹ - ۲۴۱ ، ۲۴۴ - ۲۴۶ ، ۲۴۹ - ۲۵۳ ،
 ، ۲۶۳ ، ۲۸۶ ، ۲۹۴ ، ۳۰۲ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ .
 ج ۹/۱۴۸ ، ۱۸۹ ، ۲۲۸ ، ۲۳۳ ، ۲۴۸ ،
 ، ۲۶۲ ، ۲۶۳ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۲۷۱ ، ۲۷۵ ،
 ، ۲۷۶ ، ۲۸۳ ، ۳۹۸ - ۴۰۲ ، ۴۰۷ ، ۴۱۵ ،
 . ۴۳۴

ج ۱۰/۳ - ۵ ، ۸ ، ۱۳ ، ۱۵ ، ۳۲ ، ۳۴ ،
 ، ۳۵ ، ۳۷ ، ۳۹ ، ۴۴ ، ۵۱ ، ۵۷ ، ۵۹ ، ۶۰ ،
 ، ۶۱ ، ۸۲ ، ۹۸ - ۱۰۰ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۹ ،
 ، ۱۱۰ ، ۱۱۷ ، ۱۲۰ ، ۱۲۷ ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ،
 ، ۱۳۷ ، ۱۴۰ ، ۱۴۳ ، ۱۴۵ ، ۱۴۶ ، ۱۵۲ ،
 ، ۱۵۸ - ۱۶۰ ، ۱۶۶ ، ۱۷۱ ، ۱۷۴ ، ۱۷۶ ،
 ، ۱۷۸ ، ۱۸۰ ، ۱۸۹ ، ۲۰۶ ، ۲۴۱ ، ۲۴۲ ،
 ، ۲۵۷ ، ۲۷۰ ، ۲۹۰ .

ابن شاقلا = أبو الحسن إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا :
 ج ۱/ (۳۴۸)

ابن شراحيل : انظر : شريح بن شرحيل .

ابن الصباح = الحسن بن محمد بن الصباح البزار الزعفرانى البغدادى :
ج ٢٣/٥ .

ابن الصلاح = عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الشهرزورى الكردى الشرخانى
أبو عمرو : ج ٢٤٠/٦ .

ابن طاووس = أحمد بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس العلوى الحسى
الحلى : ج ٣٩٩/٨ .

ابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى
الأندلسى :

ج ١/١١) .

ج ٦/٥٦) ، ٢٤١ .

ابن عباس = عبد الله بن عباس رضى الله عنهما :

ج ١/١٤ ، ٤٨ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ١٦٧ ، ٢٠٥ ،

٢٠٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣٧ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

ج ٢/٢١ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٧٠ - ٧٢ ، ١٣٥ ،

٣٠١ .

ج ٤/٥٨ ، ١٣٠ .

ج ٥/٦٩ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٢٣٩ ، ٣٠٤ ، ٣٨١ .

ج ٦/١٢٤ ، ١٣١ ، ٢٠٣ .

ج ٧/٦١ ، ١٧٣ ، ٣٢٨ ، ٣٨٦ .

ج ٨/٤١ ، ٤٢ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ،

٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ - ٤٠٧ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ،

٤٣٠ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٥٠٥ ، ٥١١

ج ٩/٢٤ .

ج ١٠/١٧٣ ، ١٧٩ ، ٢١٨ .

ابن عبد الأعلى :

ج ۷/۱۴۶ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ .

ج ۸/۲۷۳ ، ۴۰۰ .

ابن عبد البر : انظر : أبو عمر بن عبد البر .

ابن عبد الله العوسجی : ج ۵/۲۲۵ .

ابن عسری = أبو بكر محی الدین محمد بن علی بن محمد الحاتمی الطائی
الأندلسی :

ج ۱/ (۹) ، ۱۱ ، ۴۹ ، ۱۶۳ ، ۲۹۰ ، ۳۱۸ .

ج ۲/ ۴۳ ، ۴۴ ، ۱۲۶ ، ۱۲۷ ، ۱۳۳ ، ۲۵۲ .

ج ۳/ ۷۵ ، ۱۶۳ ، ۱۶۵ ، ۲۴۰ ، ۲۶۳ ،

۲۷۵ ، ۳۱۱ .

ج ۴/ ۸۶ .

ج ۵/ ۴ ، ۲۲ ، ۲۰۸ ، ۳۴۰ ، ۳۵۵ ، ۳۵۹ .

۳۶۴ ، ۳۶۰ .

ج ۶/ ۷۷ ، ۸۶ ، ۱۵۲ ، ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ۲۴۱ .

ج ۷/ ۳۴ ، ۲۶۰ ، ۲۶۷ .

ج ۸/ ۹۸ ، ۱۸۰ ، ۲۴۳ .

ج ۱۰/ ۱۰۸ ، ۲۰۴ ، ۲۸۴ ، ۲۸۶ ، ۲۸۷ .

ابن عساکر = علی بن الحسن بن عساکر :

ج ۲/ ۱۰۸ ، ۱۰۹ .

ج ۵/ ۲۲۵ .

ج ۷/ ۹۹ ، ۱۰۱ - ۱۰۳ ، ۲۴۲ - ۲۴۵ ،

۲۷۳ ، ۲۵۴ ، ۲۴۸ .

ابن عقیل = أبو الوفاء علی بن عقیل بن محمد بن عقیل البغدادی :

ج ۱/ (۱۶) ، ۱۰۱ ، ۲۲۱ ، ۲۷۰ ، ۳۰۳ ،

۳۲۵ ، ۳۲۴ ، ۳۱۰ .

ج ٢/١٦ ، ١٩ ، ٢٤٤ .

ج ٣/١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٣٢٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٣ .

ج ٤/٢٦ ، ٤٠ ، ٢٠٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

ج ٥/٨ .

ج ٦/٢٤٠ .

ج ٧/٣٤ ، ٣٥ ، ٧٣ ، ٢٦٣ ، ٤٤٤ ، ٤٥٢ .

ج ٤٥٧ .

ج ٨/٢٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٤ - ٥٦ ، ٥٩ -

ج ٦١ ، ٦٨ - ٧٠ ، ٨١ ، ١١٨ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ .

ج ٢٩٦ ، ٣٤٨ .

ج ٩/٣٦ ، ٥٢ ، ١٦٠ ، ٣٩٥ .

ج ١٠/٢٥٠ .

ابن عليّة = إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدى :

ج ٨/٣٧٤ ، ٤٠٣ .

ابن عمر = عبد الله بن عمر رضى الله عنهما :

ج ٢/١٤٣ ، ٢٧٤ .

ج ٤/١٧ ، ٥٨ .

ج ٥/٨٠ .

ج ٧/٥٤ ، ٩٦ ، ٢٨٥ ، ٣٥١ ، ٤٥٤ .

ج ٨/٧ .

ج ٩/٢٨١ .

ابن عون : ج ٨/٤٠٣ .

ابن عينة : ج ٢/٩٥ .

ج ٨/٣٧٦ .

ابن الفارض = أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي شرف الدين :

ج ١/ (١٦٣) ، ٢٩٠ .

ج ٣/ ١٦٥ .

ج ٦/ ١٥٢ ، ١٦٨ .

ابن فورك : انظر : أبو بكر بن فورك

ابن قتيبة = أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة :

ج ١/ ٢٠٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٨ .

ج ٥/ ٣٨١ .

ج ٧/ ٣٢٥ .

ج ٨/ ٤١٧ .

ابن قسي = أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي :

ج ١/ (١٦٣) ، ٣١٨ .

ج ٦/ ٢٤١ .

ج ١٠/ ٢٠٥ .

ابن كرام = أبو عبد الله محمد بن كرام بن عراق السجستاني .

ج ١/ (١٣) ، ١٥٤ ، ٣٠٦ .

ج ٢/ ٤٧ ، ١٤٨ ، ٢٥٥ .

ج ٣/ ١٥٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥ .

ج ٤/ ٢٥ ، ٣١ .

ج ٧/ ١٣٢ .

ج ٨/ ٢٧٥ .

ج ٩/ ١٦ .

ابن كلاب = أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان :

ج ١/ (١٣) ، ١٥٤ ، ٢٤٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ،

٢٧٠ ، ٣٠٦ ، ٣٢٤ .

ج ٢/ ٦ - ١٠ ، ١٢ ، ١٦ - ١٨ ، ٨١ ، ٨٣ -

- ٨٥ ، ٩٨ - ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٠٧ - ١١٣ ،
 ١٤٨ ، ١٥٩ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥٥ -
 ٢٥٧ ، ٢٧٠ ، ٣١٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٧ ، ٣٣٣ .
 ج ٢٠/٣ ، ٢٣ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٨٠ .
 ج ٢٥/٤ ، ٣١ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ٢٠٦ .
 ج ٤٧/٥ ، ٤٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ .
 ج ١١٩/٦ - ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٥٥ ، ١٩٣ ،
 ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ، ٢٤٢ ، ٢٨٨ ، ٣٢١ .
 ج ٩٧/٧ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٣٠ ، ١٣١ ،
 ١٤٧ ، ١٤٩ ، ٢٣٩ ، ٢٦١ .
 ج ٩١/٨ ، ٥٠٤ .
 ج ١٦/٩ ، ١٩٤ .
 ج ٢٣/١٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٥٠ .

ابن كمونة اليهودى = سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن
 كمونة الإسرائيلى :

ج ٥/ (٨٧) .

ابن اللبان : انظر : أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن اللبان .

ابن الماجشون = عبد العزيز بن عبد الله بن أنى سلمة أبو عبد الله الماجشون :

ج ١/ (٢٠٧) .

ج ٣٥/٢ ، ٣٦ .

ج ٢٦٢/٦ .

ج ٣٦/٧ .

ابن ماجة = أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى :

ج ١٥/١ ، ٤٩ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٦٨ ، ٧٤ ،

١٠٨ ، ٢٠٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٧ .

ج ۳۲/۲ ، ۴۰ ، ۴۳ ، ۱۲۶ - ۱۲۸ ، ۱۳۰ ،

۱۳۱ ، ۱۴۰ ، ۱۴۴ - ۱۴۶ ، ۲۴۰ .

ابن مالك الحضرمی : ج ۱۷۳/۲ ، ۳۳۲ .

ابن المبارك : انظر : عبد الله بن المبارك .

ابن المنفی = محمد بن المنفی بن عبید بن قیس بن دینار : ج ۲۸۱/۴ .

ابن مسعود = عبد الله بن مسعود رضی الله عنه :

ج ۵۵/۱ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸ ، ۲۳۷ .

ج ۳۸/۲ ، ۳۹ ، ۴۳ ، ۱۲۵ ، ۱۲۶ ، ۱۲۹ ،

۱۳۰ ، ۱۳۴ ، ۱۴۴ ، ۲۹۹ ، ۳۰۰ .

ج ۵۸/۴ .

ج ۶۹/۵ ، ۷۵ ، ۷۹ ، ۸۰ ، ۲۲۰ ، ۲۲۲ .

ج ۹۶/۷ ، ۲۸۷ ، ۳۲۸ ، ۳۳۰ ، ۴۲۷ ، ۴۵۳ .

ج ۲۱۸/۱۰ .

ابن مصلح : ج ۴۷۸/۸ .

ابن منده : انظر : أبو عبد الله بن منده .

ابن النفیس = علی بن أبی الحزم القرشی علاء الدین :

ج ۱/۲۰۳ .

ابن هرمز : انظر : عبد الله بن یزید بن هرمز

ابن هود = أبو علی الحسن بن علی بن یوسف بن هود الجذامی المرسی :

ج ۶/۲۴۱ .

ابن الهیثم = أبو علی محمد بن الحسن بن الهیثم :

ج ۲/۲۸۱ .

ج ۶/۲۱۲ .

ابن واصل = محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل الحموی : ج ۱/۱۶۵ .

ج ۳/۲۶۳ .

الأبهرى : انظر : الأثير الأبهرى .

أبو أحمد العسال = محمد بن أحمد بن إبراهيم الأصبهاني :

ج ١٠٨/٧ .

أبو أحمد الكرخي : ج ٢٥٢/٦ .

أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي : ج ٩٨/٢ .

أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهراڻ الإسفرايينى الملقب بركن الدين :

ج ٨٥/١ .

ج ٣٨٢ ، ١٥٩/٣ .

ج ٤٩/٥ .

ج ٣٥٠ ، ٢٥٣/٦ .

ج ٤٤٠ ، ٢٢٥ ، ٣٦/٧ .

أبو إسحاق بن شاقلا : انظر : ابن شاقلا .

أبو إسحاق النظام : انظر : إبراهيم بن سيار بن هانيء .

أبو إسماعيل الأنصارى = عبد الله بن محمد بن علي الهروى الأنصارى :

ج ١٩١/١ ، (٢٤٧) ، ٢٦٩ .

ج ١٠/٢ ، ١٩ ، ٢٩ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ٨٣ ،

١٠١ ، ١٠٩ ، ١٣١ .

ج ٨٥/٥ .

ج ١٠٩/٧ ، ١٤٥ ، ١٨٥ .

ج ٦٩/٨ .

أبو البختري = وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زمعة من بني عبد
المطلب :

ج ١٩٨/١ .

ج ٢٥٣ ، ٨٥/٧ .

أبو البركات هبة الله بن ملكا :

ج ٢/ (٢٠) ، ١٥٩ ، ١٦٤ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ،

. ٢٠٣

ج ٣/ ٣٠٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

ج ٤/ ٢٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ .

ج ٦/ ٨٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

ج ٨/ ٢٨٦ .

ج ٩/ ٢٧٦ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ - ٤٠٤ ، ٤٠٧ ،

٤٠٩ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٩ - ٤٢٥ ، ٤٢٧ ،

٤٢٩ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ .

أبو البقاء العكبري : ج ٧/ ١٥٣ .

أبو بكر الأثرم = أحمد بن محمد بن هانيء الطائي الإسكافي الأثرم :

ج ٢/ (٢٣) ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤١ .

ج ٧/ ٣٧ ، ١٠٨ .

أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم : ج ٢/ ٧٨ .

أبو بكر الإسماعيلي = أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني : ج ١/ (٢٤٦) .

أبو بكر الباقلاني : انظر : الباقلاني .

أبو بكر البيهقي = أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي :

ج ١/ ٢٤٩ ، ٢٧٨ .

ج ٢/ (١٠) ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٨ ، ١٠٠ .

ج ٣/ ٣٨١ .

ج ٤/ ١٠٧ .

ج ٥/ ١٣١ .

ج ٦/ ٢٦٢ .

ج ٧/ ٣٣ ، ٧٤ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ،

١٠٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ،
٢٧٣ .

أبو بكر الخطيب = أحمد بن على بن ثابت البغدادى :
ج ١ / (٢٧٠) .

ج ٢ / ٣٩ ، ٤٧ .

ج ٥ / ٣٦٤ ، ٣٨٦ .

أبو بكر الخلال : انظر : الخلال .

أبو بكر الزاذقانى : ج ٢ / ٩٧ ، ٩٨ .

أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) = عبد الله بن أبى قحافة عثمان بن عامر
ابن كعب التيمى القرشى :

ج ٢ / ١٣٧ .

ج ٥ / ٢٧ ، ٢٨ ، ٦٩ ، ٣٤٩ ، ٣٦٩ ، ٣٨٣ .

ج ٦ / ١٧٤ ، ١٧٥ .

ج ٧ / ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٩٣ .

ج ٨ / ٤٨ ، ٦٧ .

أبو بكر الطرطوشى = محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى
الأندلسى الطرطوشى : ج ٢ / ٢٤٤ .

ج ٦ / (٢٣٩) .

ج ٨ / ٦٩ .

أبو بكر بن عبد الله بن يوسف الحفيد : ج ٧ / ٢٥٤ .

أبو بكر عبد العزيز = عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزيد بن معروف
المعروف بغلام الخلال :

ج ١ / (٢٦٩) .

ج ٢ / ٦ ، ٨ ، ١٦ ، ١٨ - ٢٢ ، ٧٤ .

ج ٣٥٨/٨ .

ج ٦٥/٩ .

أبو بكر بن العربي = أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافى :

ج ٦ ، (٥) /١ .

ج ٢٤٥ ، ١٠٢/٢ .

ج ٢٣٨/٥ .

ج ٢٣٩ ، ٥٠/٦ .

ج ٢٧٥/٨ .

أبو بكر بن فورك = محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى الأصبهاني :

ج ٨٣/٢ .

ج ٣٨١ ، ١٥٩/٣ .

ج ٢٣٧ ، ٢٣٦/٥ .

ج ٢٥٣ ، ١٩٣ ، ١٢١ ، ١١٩/٦ .

ج ١٠٢ ، ٣٥ ، (٣٤) /٧ .

ج ٦٩/٨ .

أبو بكر الكلاباذى : انظر : الكلاباذى .

أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمه : انظر : محمد بن إسحاق بن

خزيمه :

أبو بكر بن مردويه = أحمد بن موسى بن مردويه الأصبهاني : ج ٢٢/٢ .

أبو بكر المروزي = أحمد بن علي بن سعيد بن إبراهيم المروزي :

ج ٦٨) ، ٧٠ ، ٧١ ، ٢٦١ ، ٢٦٩ .

ج ٣٤/٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٨٣ ، ١١٥ ، ٣١٣ .

ج ٢٦٠/٦ .

ج ١٤٨/٧ .

ج ٣٩٨ ، ٣٩٢ ، ٣٩٠/٨ .

أبو بكر بن المنذر = محمد بن إبراهيم بن على بن عاصم بن زاذان الخازن
الأصبهاني : ج ٢٢/٢ .

ج ٧/٨ .

أبو بكر النقاش = محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون :
ج ٦/٦ (٢٦٠) .

أبو البيان الدمشقي = نبا بن محمد بن محفوظ القرشي المعروف بابن الحوراني :
ج ٦/٦ (٢٤٠) .

أبو تمام : ج ٢٧٧/١ .

أبو ثور = إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي :
ج ١٩٧/١ .

ج ٢٤٤/٧ .

أبو جعفر السمناني الحنفي = محمد بن أحمد بن محمد السمناني :
ج ١/١ (٢٧١) .

ج ١٠١/٢ .

ج ٥/٥ (٢٣٨) ، ٢٣٩ .

ج ٧/٧ (٤٠٧) ، ٤٦١ .

أبو جعفر محمد بن صالح بن هانيء :

ج ٢/٢٨ .

أبو حاتم البستي : انظر : أبو حاتم الرازي .

أبو حاتم الرازي = محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي :

ج ١/٢٦٢ ، ٢٦٦ .

ج ٢/٢ (٩) ، ٩٥ .

ج ٣/٣٣٢ .

ج ٥/٣٨٦ .

ج ٧/٧ (٣٣) ، ٣٧ ، ٧٣ ، ٧٤ .

أبو الحارث : ج ٨/٣٩٦ .

أبو حامد الإسفراييني = الشيخ أبو حامد أحمد بن أبي طاهر الإسفراييني :

ج ٩٥/٢ - ١٠١ ، ١٠٦ ، ٣١٤ .

أبو حامد الشاركي : ج ٨٣/٢ .

أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين المدائني

المعروف بابن أبي الحديد :

ج ١/١ (١٦١) .

ج ٤٧/٢ .

أبو حامد العرشوقي : ج ٧٧/٢ .

أبو حامد الغزالي : انظر : الغزالي .

أبو الحجاج : انظر : مجاهد .

أبو الحسن أحمد بن محمد بن سالم :

ج ١/١ (١٣) .

ج ٥٠٢/٨ .

ج ٢٨٧/١٠ .

أبو الحسن الأشعري : انظر : الأشعري .

أبو الحسن التيمي = عبد العزيز بن الحارث بن أسد التيمي :

ج ١٦/٢ ، ١٩ ، ١٠٠ ، ٢٤٤ .

ج ٣٨١ ، ١٥٩/٣ .

ج ٤٩ ، ٤٧ ، ٣٨/٥ .

ج ٢٤٣/٦ .

ج ٤٥٧ ، ٤٥٢ ، ٧٤ ، ٧٣/٧ .

ج ٢٥٠/١٠ .

أبو الحسن بن شاقلا : انظر : ابن شاقلا .

أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر : انظر : علي بن المديني

أبو الحسن علي بن المفضل بن علي بن مفرج بن حاتم المقدسي :

ج ٣٣٣/٧ .

أبو الحسن على بن محمد بن مهدي الطبرى :

ج ١/ (٢٤٦) ، ٢٧٠ .

ج ١٧/٢ .

ج ٣٨١/٣ ، ٣٨٢ ..

أبو الحسن القاسمى = على بن محمد بن خلف المعافى القيروانى :

ج ١٠٢/٧ .

أبو الحسن محمد بن عبد الملك الكرجى الشافعى :

ج ٩٥/٢ - ٩٨ .

ج ٣٨٠/٨ - ٣٨٢ ، ٤٣٣ .

أبو الحسن المرغينانى = برهان الدين على بن أبى بكر بن عبد الجليل الفرغانى

المرغينانى .

ج ٦/ (٢٣٩) .

أبو الحسن المروزى : ج ٥٢١/٨ .

أبو الحسين القدورى = أحمد بن محمد بن أحمد القدورى : ج ٢/ (١٠٦) .

أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى :

ج ١/ (٩٤) ، ١٠٤ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ،

٢٠٨ ، ٣٠٧ .

ج ١٥٨/٢ ، ١٥٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٨ ، ٣٠٧ .

ج ٤٦/٣ ، ١٥٩ ، ٢٧٣ ، ٤٤٤ .

ج ٢١/٤ ، ٢٦ ، ١٣٩ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ .

ج ٣٦/٥ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٧٣ ، ١٥٦ ، ٢٤٨ ،

٢٩٢ ، ٢٥٢ .

ج ٢٩/٧ ، ٣١ ، ٢٣٧ ، ٤٥٩ .

ج ١٧/٨ ، ٣٥ ، ٨١ ، ١١٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،

١٣١ ، ١٣٥ ، ١٥٨ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ -

. ٣٧٨ ، ٣٤٤ ، ٣٢١ ، ٣٠٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠١

ج ١٤٧/٩ ، ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ،

١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٩٣ ، ١٩٩ ،

. ٤٠٢ ، ٣٩٥

أبو الحسين بن المنادى : ج ٣/٧

أبو الحسين النورى = أحمد بن جعفر بن محمد : ج ٥٢٦/٨ .

أبو حفص بن شاهين = عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين : ج ١٠٩/٧ .

أبو حفص عمر بن علي بن مرشد بن علي : انظر : ابن الفارض .

أبو حنيفة = النعمان بن ثابت :

ج ٩٤/١ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ٢١١ ، ٣٣٨ ،

. ٣٥٩ ، ٣٤٧

ج ١٩/٢ ، ١٠٦ ، ١٧٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ،

. ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٣٠٨ ، ٣٣١ .

ج ٩٦/٣ ، ٢٧١ - ٢٧٣ ، ٤٤٥ ،

ج ٦٠/٤ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ .

ج ٧٢/٥ ، ١٦٨ ، ١٧٥ ، ٣٤٥ ، ٣٩٠ .

ج ٢٦٢/٦ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ .

ج ١٥/٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٣٠ ، ٢٨٧ ، ٣٥٢ ،

. ٤٦٢ ، ٤٥٧ ، ٤٤١ ، ٣٩٥

ج ٤/٨ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣٧ ، ٤٢٧ ،

. ٤٣٠

ج ١٢/٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٢٠٨ .

أبو خازم = محمد بن محمد بن الحسين بن الفراء :

ج ١/٣٢٥ .

أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوزاني : ج ٩/٥٠ .

أبو الخطاب محمد بن أبى زينب مقلص الأسدى الكوفى الأجدع :

ج ١/ (٩٤) ، ٣٠٩ .

ج ٩٩/٢ .

ج ٣٨/٥ ، ٤٧ ، ٢٩١٠ .

ج ٤٤٤/٧ ، ٤٥٢ ، ٤٥٧ .

ج ٣٥١/٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٤٩٢ .

ج ٤٠/٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ - ٦١ ، ٦٥ .

أبو داود : = سليمان ابن الأشعث السجستانى الأزدى :

ج ١٥/١ ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٧٤ ، ١٩٧ ، ٢٣٧ ،

٣٦٤ .

ج ٣٩/٢ ، ٤٠ ، ٥٨ ، ٨٨ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ،

١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤٦ ، ٢٧٤ .

ج ٧٢/٥ ، ٢٢٥ ، ٢٥٠ .

ج ٤/٧ ، ٣٧ ، ١٠٨ .

ج ٤٨٣/٨ .

أبو داود الحفاف : زكريا بن داود بن بكر النيسابورى أبو يحيى :

ج ٢٦٠/٦ .

أبو زر الغفارى (رضى الله عنه) = جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد :

ج ١٠٦ ، ٧٤/١ .

ج ٤١/٨ ، ٤٢ ، ٤٠٦ ، ٥١١ .

ج ٣٠٥/١٠ .

أبو زر الهروى = عبد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصارى الهروى

ج ١/ (٢٦٨) ، ٢٧٠ .

ج ١٠/٢ ، ١٠١ ، ١٤٥ .

ج ٣٣/٧ ، ١٠٩ .

أبو رافع (مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم رضى الله عنه) : ج ٤٠١/٨ .

أبو رجاء العطاردي = عمران بن ملحان : ج ٤٠٢/٨ .

أبو رزين العقيلي = لقيط بن عامر بن عقيل بن كعب :

ج ١٠٨/١ ، ٢٣٦ .

ج ٣٢/٢ ، ١٢٨ .

ج ٣١٥/٣ .

ج ١١٧/٦ .

أبو زرعة = عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد أبو زرعة الرازي :

ج ١٩٧/١ ، ٢٦٢ .

ج ٦/٢ ، (٩) ، ٩٥ .

ج ٢٥٧/٦ .

ج ٣٧/٧ .

أبو زكريا الضبي : ج ٢٨/٢ .

أبو زيد : سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري :

ج ١١٩/١ .

أبو سعد السمان المعتزلي = إسماعيل بن علي بن الحسين بن محمد بن الحسن بن

زنجويه الرازي السمان : ج ٣٣/٧ .

أبو سعد المتولي = عبد الرحمن بن مأمون :

ج ٢٤٤/٢ .

أبو سعيد البرقي : ج ٢٣٦/٧ .

أبو سعيد الخدري (رضي الله عنه) = سعد بن مالك بن سنان الخدري

الأنصاري الخزرجي :

ج ٣١/٢ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ١٢٩ ،

١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ٣٠٠ .

ج ٣٠/٧ .

أبو سعيد عثمان بن سعيد الدرامى : انظر : الدرامى

أبو سعيد بن المعلى :

ج ٣١٠/٥ .

ج ٢٧٢/٧ .

أبو سفيان (راوى) : ح ٤٠٠/٨

أبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب بن هاشم (رضى الله عنه) : ج ١١٧/١

أبو سفيان : صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس (رضى الله عنه) : ج ٤٥/٨

أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهرى : ج ٣٦٥/٨ ، ٣٦٦ .

أبو سليمان الخطابى = حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستى :

ج ٧٣/٧ ، ٧٤ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ -

٢٩٢ - ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٨ -

٣١٠ ، ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٩ ،

٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٥١ .

أبو سليمان الدارانى = عبد الرحمن بن أحمد بن عطية العنسى المذحجى :

ج ٤/٥ ، ٣٤٩ .

أبو سهل الصعلوكى = محمد بن سليمان بن محمد بن هارون الحنفى .

أبو الشيخ الأصبهانى = عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهانى :

ج ٢٢/٢ .

ج ١٠٨/٧ .

أبو شعيب : ج ٢٤٨/٧ .

أبو صالح : ج ٧١/٢ ، ٧٢ .

ج ٣٦٦/٨ .

أبو طالب المكي = محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي : ج ٣٠٤/٦ .

ج ١٥٠/٧ .

ج ٥٠٢ ، ٣٩٧ ، ٦٩/٨ .

ج ٢٨٧ ، (٢٨٦)/١٠ .

أبو الطفيل جعفر الهمداني :

ج ٣٤٦/٥ .

أبو الطيب الصعلوكي = سهل بن محمد بن سليمان الصعلوكي النيسابوري :

ج ٩٨ ، ٨٣/٢ .

أبو ظبيان : ج ١٢٤/٦ .

أبو العالية : ج ٢٠/٢ .

ج ٤٣٨ ، ٤١٣/٨ .

أبو عامر الفاسق : ج ٦٧/٧ .

أبو العباس أحمد بن إسحاق بن المقتدر بن المعتضد : ج (٢٥٢)/٦ .

أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسي : ج ٤٣٠/٧ .

أبو العباس السراج = محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن مهراڻ الثقفي

النيسابوري : ج ٢٦٠/٦ .

أبو العباس بن سريج = أحمد بن عمر بن سريج البغدادي :

ج (٧٢)/٥ .

ج ١٨٥/٧ .

أبو العباس القلانسي = أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي :

ج ٢٧٠ ، (٢٤٦)/١ .

ج ٩٩ ، ٨٣ ، ٨١ ، ١٢ ، ٦/٢ .

ج ٣٨١/٣ .

ج ٢٠٦/٤ .

ج ١١٩/٦ ، ٢٤٢ ، ٢٨٨٠ .

ج ١٠٦/٧ ، ١٣١ .

أبو العباس الناشء = عبد الله بن محمد بن عبد الله بن مالك الناشء :
ج ٥/ (١٨٤) .

أبو عبد الله بن بطة : انظر : ابن بطة .

أبو عبد الله الترمذى = محمد بن على بن الحسن بن بشر الحكيم الترمذى :
ج ٥/ (٣٥٥) .

أبو عبد الله الجويارى : انظر : أحمد بن عبد الله الجويارى .

أبو عبد الله الحسن بن حامد = أبو عبد الله الحسن بن حامد بن على بن مروان
البغدادى :

ج ١/ (٢٦٦) ، ٣٤٨ .

ج ٨/٢ ، ١٧ ، ١٨ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٠ .

أبو عبد الله الحسين : ج ١٤٨/٧ .

أبو عبد الله الذكى : ج ٢٤٠/٦ .

أبو عبد الله القرطبي المالكى = محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح الأنصارى
الخرجى الأندلسى : ج ٦/ (٢٥٨)

أبو عبد الله المازرى = محمد بن على بن عمر التيمى المازرى :
ج ٦/ (٢٤٠) .

ج ٦٩/٨ ، ٢٧٥ .

أبو عبد الله بن مجاهد الباهلى = محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
الطائى :

ج ۲/ (۱۷) .

ج ۳/ ۳۱۸ .

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن سالم :

ج ۱/ (۱۳) .

ج ۲/ ۲۵۵ ، ۳۲۱ .

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خوير : انظر : محمد بن خوير .

أبو عبد الله بن خفيف الشيرازي : انظر : محمد بن خفيف الشيرازي

أبو عبد الله بن منده = محمد بن إسحاق بن محمد .

ج ۱/ (۲۶۶) ، ۲۶۸ ، ۲۶۹ .

ج ۲/ ۱۰ ، ۱۹ .

ج ۷/ ۱۰۹ .

أبو عبد الله الناطلي :

ج ۱۰/ ۶۰ .

أبو عبد الرحمن بن أحمد المقرئ :

ج ۲/ ۷۹ .

أبو عبد الرحمن الأفرمى الأزدي = عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب الأزدي :

ج ۱/ (۲۳۴) .

أبو عبد الرحمن السلمى = محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السلمى

النيسابورى :

ج ۲/ ۹ ، ۸۲ ، ۸۳ .

ج ۷/ ۱۴۵ ، ۱۸۵ .

ج ۸/ ۶۹ .

أبو عبد الرحمن القاسم بن سلام : ج ٣٦/٧ .

أبو عبيد = القاسم بن سلام البغدادى :

ج ٢٥٣/٢ .

ج ٥/٧٢ .

ج ٣٧٩/٨ ، ٣٨٠ ، ٣٨٨ ، ٤٣٣ .

أبو عثمان الصابونى : انظر : أبو عثمان النيسابورى .

أبو عثمان النيسابورى = إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن إسماعيل الصابونى :

ج ٢/١٠ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٨٢ ، ٨٣ .

ج ٥/٥ .

ج ٢٦٤/٦ .

ج ١٠٢/٧ .

أبو العلاء القشيرى المالكى : ج ٤٣٦/٨ .

أبو على الثقفى = محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفى النيسابورى :

ج ٢/٩ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨٢ - ١٠١ ، ٢٠٧ .

ج ٩٧/٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ .

أبو على الرقا (اللقاق) : ج ٨٣/٢ .

أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى البصرى : ج ١/٨١ ، ١٥٣ .

ج ٨٥/٣ ، ١٥٩ ، ٣٢٠ ، ٣٨١ .

ج ٢٧٥/٤ .

ج ٢٤٨/٥ ، ٢٩٢ ، ٣١٦ .

ج ٤٦١/٧ .

ج ٥٥/٨ ، ٨٢ ، ٢٥٠ ، ٢٧٥ ، ٤١٨ .

أبو علي بن أبي موسى = محمد بن أحمد بن أبي موسى :

ج ٢٠/٣ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ .

ج ٧٤/٧ .

ج ٨/٣٦ ، ٩٨ ، ٢٧٥ .

ج ٣/٩ ، ٤ - ٧ ، ١٦ ، ٢٤ .

ج ٢٣٣/١٠ .

أبو علي بن الوليد : ج ١٦٠/٩ .

أبو عمر الطلمنكي = أحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الطلمنكي المعافري الأندلسي :

ج ١/٢٤٧ .

ج ٣٥/٢ .

ج ٢٥٠/٦ .

ج ١٥٧ ، ١٠٩/٧ .

أبو عمر بن عبد البر = يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي :

ج ١/٢٤٦ .

ج ٨/٢ .

ج ٢٥٤/٦ ، ٢٥٥ .

ج ١٠٩/٧ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٥٨ .

ج ٣٦٦/٨ - ٣٧١ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٤ .

ج ٣٨٦ ، ٣٨٨ - ٣٩٠ ، ٤٠٢ ، ٤١١ - ٤١٣ ،

ج ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ - ٤٤٠ ، ٤٤٢ ،

ج ٤٤٣ ، ٤٥١ .

أبو عمرو إسماعيل بن نجيد : ج ٣٤٩/٥ .

أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث : انظر : محمد بن عيسى برغوث

أبو عيسى الوراق = محمد بن هارون الوراق : ج ٦٧/٩ .

أبو الفرج المقدسى : انظر : عبد الواحد بن محمد بن علي بن أحمد الشيرازى .

أبو الفضل التيمى = عبد الواحد بن عبد العزيز أبو الفضل التيمى :

ج ١/ (٢٢١) .

ج ١٧/٧ ، ١٠٠ .

ج ٣٨١/٣ .

أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسى : انظر : ابن قسى

أبو القاسم الأنصارى = سلمان بن ناصر بن عمران بن محمد الأنصارى :

ج ٢/ (١٨٨) .

ج ٣/ ١٠٩ .

أبو القاسم بن التبان : ج ١٦٠/٩ .

أبو القاسم التيمى = إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشى :

ج ١/ (٢٤٧) .

ج ٢٦/٢ ، ٩٤ ، ١٧٤ .

ج ٧/ ١٠٩ .

أبو القاسم الخرقى = عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى :

ج ٧/ ١٤٨ .

أبو القاسم الراغب = الحسين بن محمد بن الفضل الأصبهاني : ج ١/ (٩٢) .

أبو القاسم الرواسى : ج ٢/ ٢٤٤ .

أبو القاسم سعد بن علي الزنجاني : ج ٢/ (١٠) ، ١٠١ .

ج ٧/ ٤٥٧ .

أبو القاسم الطبراني ج ١٠٨/٧ .

أبو القاسم عبد الكرم بن هوازن بن عبد الملك القشيري :

ج ١/٣٠٥ .

ج ٢/١٠٩ .

ج ٣/٣٨١ .

ج ٤/١٠٧ .

ج ٨/٢٩٦ ، ٣٤٨ .

أبو القاسم عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد بن علي الشيرازي :

ج ٩/١٦ ، ١٨ ، ٢٤ .

أبو القاسم الكعبي : انظر : الكعبي

أبو قحافة = عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب التيمي القرشي :

ج ٤/٧٣ .

أبو قدامة السرخسي = عبيد الله بن سعيد بن يحيى : ج ٥/٣٠٩ .

أبو قلابه = عبد الله بن زيد بن عمرو الجرمي : ج ٤/١٨٢ .

ج ٨/٣٧٤ .

أبو هب = عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم : ج ١/٦٣ .

ج ٧/١٢٥ .

أبو محمد بن البغدادي : ج ٤/٢٨١ .

أبو محمد الجويني = عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله الجويني :

ج ٢/١٠٨ ، ١٠٩ .

أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن : ج ٧/٣٧ .

أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن البكري بن اللبان :

ج ٩/١٧٤ ، ١٧٧ .

أبو محمد بن عبد البصرى : ج ٨/ (٤٩٤) ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٧ ،
٥٠٨ ، ٥١١ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥٢٢ ، ٥٢٥ -
٥٢٨ ، ٥٣٠ ، ٥٣٢ .

أبو محمد فوران : ج ١/ ٢٦١ .

أبو محمد بن كُلاب : انظر : ابن كلاب .

أبو محمد المقدسى = تقى الدين عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور
المقدسى الجبائلى الدمشقى الحنبلى :

ج ٦/ ١٢٥ ، ١٢٦ ، (٢٤٠) ، ٢٥٨ .

ج ٧/ ١٥٣ ، ٣١٨ .

أبو مسعود البدرى (رضى الله عنه) = عقبه بن عمرو بن ثعلبة الأنصارى
البدرى : ج ٤/٤ .

أبو مطيع الحكيم بن عبد الله البلخى : ج ٦/ ٢٦٣ .

أبو معاذ التومنى : ج ٢/ (١٩) ، ١٧٤ ، ٢٥٧ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ .

ج ٤/ ٢٥ .

ج ٦/ ٣٠٤ .

أبو المعالى الجوينى : انظر : الجوينى .

أبو معاوية (محدث) : ج ٢/ ٣٩ ، ٥٩ .

ج ٨/ ٣٦٦ .

أبو معشر البلخى : ج ١/ ٦٩ ، ٣١٣ .

أبو منصور سعد بن على العجلى : ج ٢/ ٩٨ .

أبو منصور محمد بن أحمد : ج ٢/ ٩٥ ، ٩٧ ، ٢٤٥ .

أبو منصور محمد بن محمد الماترىدى : ج ٧/ ٤٤١ ، ٤٤٢ .

ج ٩/ ٦٢ .

أبو موسى الأشعري = عبد الله بن قيس بن سلم بن حضار بن حرب (رضي الله عنه):

ج ٣١/٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ٤٢٨ ، ٤٥٤ ، ٤٥٦ .

أبو نصر بن أبي سعيد الرداد : ج ٨٢/٢ .

أبو نصر السجزي = عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري :

ج ١/ (٢٦٦) ، ٢٦٨ .

ج ١٠/٢ ، ١٩ ، ٨٣ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٢ ،

١٠١ .

ج ٢٥٠/٦ .

ج ١٠٩/٧ ، ١٨٥ ، ٢٣٦ ، ٤٥٧ .

ج ١٩١/٨ ، ٢٠٣ .

أبو نصر القشيري = عبد الرحيم بن عبد الكرم بن هوازن القشيري :

ج ٦/ (٢٣٩) .

أبو نصر الكندري = محمد بن منصور بن محمد الكندري :

ج ١٠١/٧ .

أبو نعم الأصبهاني = أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني :

ج ١٦٧/١ ، (٢٤٦) ، ٢٦٨ .

ج ٢٦٧/٥ .

ج ٢٥٢/٦ .

ج ١٠٨/٧ ، ١٠٩ .

أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي :

ج ١/ (٨١) ، ١٥٣ .

ج ٢٠٧/٢ .

ج ٨٥/٣ ، ١٠٩ ، ١٥٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٤٤٤ .

ج ٢٢/٤ ، ٢٤١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ .

ج ٤٤/٥ - ٤٦ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢٤٨ ، ٢٩٢ .

ج ٣٥٣/٧ ، ٣٥٧ ، ٤١٩ .

ج ٨٢/٨ ، ٢٧٥ ، ٣٢٠ .

ج ٣٩٥/٩ .

أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى العلاف :

ج ٤٠/١ ، (١٥٣) ، ٣٠٥ .

ج ١٧٣/٢ ، ٢٢٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ .

ج ١٠/٣ ، ٥١ ، ١٤٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٤٣١ .

ج ٢٩٣/٤ .

ج ٣١٥/٥ ، ٣٥٩ .

ج ١٥٨/٨ ، ٢٧٥ ، ٢٨٠ .

ج ١٨٤/٩ .

ج ٢٢٣/١٠ ، ٢٥٧ .

أبو الهذيل محمد بن الوليد : انظر : الزبيدى .

أبو هريرة (رضى الله عنه) = عبد الرحمن بن صخر الدوسى :

ج ١٥/١ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ١٤٩ ، ١٩٥ .

ج ٣٦٣ ، ٣٦٤ .

ج ٣١/٢ ، ٣٢ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٥٨ ، ٧٠ .

ج ٧٢ ، ١٢٥ - ١٢٧ ، ١٢٩ - ١٣٣ ، ١٣٥ - ١٤١ .

ج ١٤٣ ، ١٤٥ ، ٢٩٩ .

ج ٧١/٣ ، ٣٠٦ ، ٣١٦ .

ج ٥٨/٤ .

ج ٨٠/٥ .

ج ٦٧/٦ ، ٣٣٩ .

ج ٦/٧ ، ٣٠ ، ٥٣ ، ٣٨٦ .

ج ٧/٨ ، ٣٦٥ - ٣٦٧ ، ٣٧١ ، ٣٩٩ - ٤٠١ ،

٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٢٤ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ .

ج ٣٧٥/٩ ،

أبو واقد الليثي = صالح بن محمد بن محمد بن زائدة : ج ١٣١/٢ .

أبو الوليد الباجي = سليمان بن خلف بن سعد الباجي : ج ١/٢٧١ ،

ج ١٠١/٢ ، ٢٤٤ .

ج ٢٣٨/٥ .

ج ٣٤/٧ .

أبو الوليد بن الجارود : ج ٢٥٠/٧ .

أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني أو السجزي المعروف ببندانه :

ج ١٨/٥ ، ٣٢٣ .

ج ١٣٢/٨ .

أبو يعقوب البصير : ج ٩٤/٧ .

أبو يعقوب الفرات الهروي : ج ٢٦٦/١ .

أبو يعلى = محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء :

ج ١/١٦ ، ٦٩ ، ١٠٤ ، ٢٢١ ، ٢٦٨ ،

٢٧٠ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٤٨ .

ج ١٩/٢ ، ٤١ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٢٠١ ، ٢٤٤ ،

٢٦٤ ، ٣٠٧ ، ٣٦٠ .

ج ٢٠/٣ ، ١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ ،

٣٢٥ ، ٣٨١ .

ج ٤٠/٤ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ، ٢٨٠ .

ج ٨/٥ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ١٩١ ،

. ٢٣٨ ، ٢٣٧

ج ٥٠/٦ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ ، ٢٩٠ .

ج ٣٤/٧ ، ٣٥ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ١٣٢ ، ٤٤٢ -

. ٤٥٧ ، ٤٥٢ ، ٤٤٤

ج ١٥/٨ ، ١٥٤ ، ٥٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ٢٥٠ ،

٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ - ٣٥٠ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ،

. ٣٥٧ - ٣٦٠ ، ٣٩٥ ، ٣٩٨ ، ٤١٧ ، ٤٣٥ ، ٤٩٢ .

ج ١٦/٩ ، ٣٦ ، ٤٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ١٧٢ ،

. ٣٩٥ ، ١٧٥ ، ١٧٤

ج ٧١/١٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٥٠ .

أبو يوسف = يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصارى الكوفى البغدادى :

ج ٢٣٢/١ .

ج ٧٢/٥ .

ج ٢٤٣ ، ١٥٨/٧ .

ج ٦٢/٩ .

أبى بن كعب (رضى الله عنه) = أبى بن كعب بن قيس بن عبيد :

ج ٢٠٥/١ .

ج ٣١٠ ، ٦٩/٥ .

ج ٣٢٨ ، ٢٧٢/٧ .

ج ٤٣٨ ، ٤١٥ ، ٤١٤ ، ٤٠٠/٨ .

الأثير الأبهري = أثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندى :

ج ٣٧٧/١ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧ ،

. ٣٩٣ - ٣٩١

ج ٢٤٣ ، ٢١٠ ، ١٧٨/٣ .

ج ۲۶/۴ .

ج ۱۸۵/۶ - ۱۸۷ ، ۱۸۹ .

ج ۲۷۳/۸ ، ۲۸۴ .

ج ۲۴۷/۹ .

أحمد-أحمد بن محمد بن حنبل (الإمام) :

ج ۱۸/۱ ، ۷۴ ، ۷۱ ، ۷۰ ، ۶۹ ، ۶۳ ، ۴۹ ، ۴۴ ، ۱۸/۱

، ۱۴۹ ، ۱۵۴ ، ۱۵۵ ، ۱۶۵ ، ۱۹۷ ، ۲۰۷ ، ۲۱۲ ،

، ۲۲۱ ، ۲۲۲ ، ۲۲۴ ، ۲۳۰ ، ۲۳۲ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷ ،

، ۲۳۸ ، ۲۴۵ ، ۲۴۹ ، ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۶۰ - ۲۶۳ ،

، ۲۶۵ - ۲۷۰ ، ۳۱۳ ، ۳۲۴ ، ۳۳۸ ، ۳۳۹ ، ۳۴۷ ،

، ۳۵۸ ، ۳۵۹ .

ج ۶/۲ - ۸ ، ۱۶ - ۱۸ ، ۲۲ ، ۲۸ - ۳۴ ، ۳۷ -

، ۴۱ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۵۸ ، ۷۴ ، ۷۵ ، ۷۷ ، ۸۱ ، ۹۵ ،

، ۹۶ ، ۱۰۰ ، ۱۱۵ ، ۱۱۶ ، ۱۲۹ ، ۱۴۸ ، ۱۷۸ ،

، ۲۴۴ ، ۲۵۳ ، ۲۵۴ ، ۲۵۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۴ ، ۲۶۸ ،

، ۲۷۰ ، ۲۷۱ ، ۲۷۵ ، ۲۹۱ ، ۲۹۳ - ۲۹۸ ، ۳۰۱ ،

، ۳۰۴ ، ۳۰۷ ، ۳۰۸ ، ۳۱۱ - ۳۱۳ ، ۳۲۱ ، ۳۲۳ ،

، ۳۳۱ .

ج ۲۳/۳ - ۲۵ ، ۹۳ ، ۱۵۹ ، ۲۷۲ ، ۲۷۴ ، ۳۱۶ ،

، ۳۳۲ ، ۴۴۵ .

ج ۱۲/۴ ، ۲۵ ، ۴۰ ، ۶۰ ، ۷۵ ، ۱۱۲ ، ۱۲۶ ،

، ۱۲۸ ، ۱۴۵ ، ۲۱۱ ، ۲۴۱ .

ج ۶/۵ ، ۶ ، ۴۹ ، ۷۲ ، ۱۳۱ ، ۱۵۷ ، ۱۶۲ -

، ۱۶۵ ، ۱۶۸ ، ۱۶۹ ، ۱۷۱ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ ، ۱۷۸ -

، ۱۸۳ ، ۱۸۵ ، ۱۸۷ ، ۱۹۱ ، ۲۳۸ ، ۲۵۰ ، ۲۶۷ ،

- ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٤٥ ، ٣٩٠
 ج٦/٥٠ ، ١٣٧ ، ١٤٣ ، ١٤٦ - ١٤٨ ، ١٥٢
 ١٥٣ ، ١٥٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٥٠ ، ٢٦١
 ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢
 ج٧/١٥ ، ٣٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٥
 ١١٠ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٤٦ - ١٥٠ ، ١٥٢ - ١٥٥
 ١٥٧ ، ٢٣٩ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، ٢٨٧ ، ٣١٧
 ٣٤١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٨ ، ٣٩٥ ، ٤٥١
 ٤٥٢ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٦١ ، ٤٦٢
 ج٨/٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٤٢
 ٥٢ ، ٦٦ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٥٩ - ٣٦١ ، ٣٦٣
 ٣٧٣ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ - ٤٠٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٠ ، ٤٣١
 ٤٣٤ - ٤٣٦ ، ٤٩٢ ، ٤٩٨ ، ٥٠١ ، ٥٠٢
 ج٩/١١ ، ١٢ ، ٥١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥
 ١٦٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٨ ، ٤٠٢
 ج١٠/٧٠ ، ٧١ ، ٢٣٢ ، ٢٥٠ ، ٢٥١
 ٢٥٧ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٢

أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني : انظر : أبو بكر الإسماعيلي .

أحمد بن أصرم المزني : ج٧/٢٤٤ .

أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي : انظر : أبو بكر البيهقي .

أحمد بن أبي الحواري : ج٦/٢٦٦ .

أحمد بن حريش القاضي : ج٥/٣٠٩ .

أحمد الحيوقي المعروف بالكبرى : ج٧/٤٣١ ، ٤٣٢ .

- أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الأيادي : ج ۱ / (۲۳۴) .
- أحمد بن أبي رافع : ج ۱۰۱ / ۲ .
- أحمد بن رجاء : ج ۷۰ / ۱ ، ۷۱ .
- أحمد بن السرى الزاهد المروزى : ج ۸۲ / ۲ .
- أحمد بن سعيد بن إبراهيم أبو عبد الله الريايطى : ج ۲۶ / ۲ .
- أحمد بن سلمة النيسابورى البزاز : ج ۲۸ / ۲ .
- أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصهبانى : انظر : أبو نعم الأصهبانى .
- أحمد بن عبد الله بن خالد بن موسى الجوبيارى :
- ج ۱ / (۱۹۸) .
- ج ۹۲ / ۷ .
- أحمد بن على : ج ۷۰ / ۱ ، ۷۱ .
- أحمد بن محمد بن سالم (أبو الحسن) : ۱ / (۱۳) .
- أحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الظلمنى : انظر : أبو عمر الظلمنى .
- أحمد بن محمد المقدمى : ج ۲۴ / ۲ .
- أحمد بن محمد بن هانىء الطافى الإسكافى الأثرم : انظر : أبو بكر الأثرم .
- أحمد بن منيع : ج ۵۹ / ۲ .
- أحمد بن أوى نصر : ج ۸۲ / ۲ .
- الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصين المرى السعدى المنقرى التيمى :
- ج ۳۸۲ / ۸ ، ۴۰۰ .
- الأخطل الشاعر = غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو أبو مالك :
- ج ۸۵ / ۲ .

أرسطو: ج ١/١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٧ ، ٢١٦ ،

. ٣١٢ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ .

ج ٢/٢٠ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ،

. ٣٦١ ، ٣٦٤ .

ج ٣/١١ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ١٣٠ ، ١٤٠ ،

١٦٢ ، ١٦٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٨ ،

. ٢٩٩ ، ٣٢٤ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٤١٣ ، ٤٢٥ ، ٤٣٢ ،

ج ٤/٢٦ ، ٤٩ ، ٢٩٣ .

ج ٥/٩ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٩٢ ، ١٧٤ ،

. ١٧٨ ، ٢٩٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦ .

ج ٦/٣٧ ، ١٠٥ ، ١٩٠ ، ٢١٠ ، ٢٤٢ ،

. ٢٤٣ ، ٢٤٦ - ٢٤٨ .

ج ٧/٢٣٣ ، ٢٩٥ ، ٣٨٥ .

ج ٨/١٠٧ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣٨ - ١٤٠ ،

١٥٤ ، ١٧٢ ، ١٨١ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ،

١٩٨ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ،

. ٢٣١ - ٢٣٣ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٣٤٦ ، ٤١٦ .

ج ٩/١٥٥ ، ١٨٩ ، ٢٦٨ - ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ،

٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ،

٣٣٣ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، ٤٠٤ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ،

. ٤١٩ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٤ .

ج ١٠/٣ ، ١٤ ، ٣٢ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ١٤٣ ، ٣٠٠ .

الأرموى = أبو النشاء سراج الدين محمود بن أبى بكر أحمد الأرموى :

ج ١/ (٣٢٣) ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ - ٣٤٠ ،

، ۳۷۰ ، ۳۵۰ ، ۳۴۸ ، ۳۴۶ ، ۳۴۵ ، ۳۴۳
 . ۳۸۰ - ۳۷۷

ج ۲/۲۱۲ - ۲۱۴ ، ۳۴۳ - ۳۴۵ ، ۳۴۷ ،
 ، ۳۶۹ ، ۳۶۶ ، ۳۶۴ ، ۳۵۲ ، ۳۵۱ ، ۳۴۹
 . ۳۹۳ ، ۳۸۵ ، ۳۸۱ ، ۳۷۹ ، ۳۷۶ ، ۳۷۳

ج ۳/۳ ، ۴ ، ۱۲ ، ۲۰ ، ۳۰ ، ۳۴ ، ۳۸ ،
 . ۴۵۳ ، ۴۴۹ ، ۴۴۱ ، ۹۵ ، ۵۷ ، ۵۳
 . ۳۵۰ ، ۳۰۸ ، ۱۸۵/۶ ج
 . ۲۷۴ ، ۲۷۳/۸ ج

إسحاق (عليه السلام) : ج ۱۰۹/۶ .

إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التيمي المروزي (أبو يعقوب بن راهوية) .
 ج ۱/ (۲۴۵) .

ج ۷/۲ ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۲۷ - ۲۹ ، ۳۴ ، ۴۰ ، ۹۵ .
 ج ۴/۱۹۵ .
 ج ۵/۷۲ ، ۱۸۲ .
 ج ۶/۲۵۰ ، ۲۶۰ ، ۲۶۱ .
 ج ۷/۳۶ .

ج ۸/۴۰۲ ، ۴۱۴ - ۴۱۷ ، ۴۲۱ ، ۴۲۴ ، ۴۳۵ .

إسحاق بن إبراهيم بن مصعب : ج ۷/۲۵۶ ، ۲۵۷ .

إسحاق بن أحمد : انظر : أبو يعقوب السجستاني .

إسحاق بن منصور بن بهرام أبو يعقوب المروزي : ج ۸/۳۹۲ .

الإسكندر الأفروديسي : ج ۱/ (۱۵۲) .

ج ۸/۲۳۰ ، ۲۳۲ .

الإسكندر بن فيلبس : ج ٣١٢/١ .

ج ٦٨/٥ ، ٦٩ .

ج ٣٠٠/١٠ .

إسماعيل (عليه السلام) : ج ٢٧/٧ .

إسماعيل بن إسحاق القاضي : ج ٧٢/٥ .

إسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر الهاشمى القرشى : ج ١٠/١ .

إسماعيل بن محمد بن الفضل بن على القرشى : انظر : أبو القاسم التيمى .

الأسود بن سريع التيمى المنقرى أبو عبد الله (رضى الله عنه) :

ج ١٥/٤ .

ج ٣٦٣/٨ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٠٠ .

أشج عبد القيس المنذر بن عائذ بن المنذر العصرى (رضى الله عنه) :

ج ٦٨/١ ، ٢٥٥ .

الأشعري = أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري :

ج ٣٩/١ ، ٤٠ ، ٦٣ ، ٨٢ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

٩٩ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ٢٢٦ ،

٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٣٠٩ ، ٣٢٤ .

ج ٦/٢ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٦ - ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٤٨ ، ٨٣ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٨ - ١٠٠ ، ١٠٧ ،

١١١ ، ١١٤ ، ١٣٣ ، ١٥٩ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ،

٢٨٢ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٤٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ،

٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٧ ، ٣٢٢ ،

٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ - ٣٣٣ ، ٣٥٧ ، ٣٦٠ .

ج ٢٠/٣ ، ١٥٩ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٣٢٠ ،

٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٨١ ، ٤٤٤ .

ج ۴/۲۵ ، ۳۱ ، ۱۰۷ ، ۱۱۵ ، ۱۲۶ ،

۱۳۴ ، ۱۷۸ ، ۲۰۶ ، ۲۰۹ ، ۲۱۱ ، ۲۸۹ .

ج ۵/۶ ، ۴۹ ، ۱۵۶ ، ۱۵۷ ، ۲۳۸ ،

۲۴۶ ، ۲۴۸ - ۲۵۰ ، ۲۹۰ ، ۲۹۱ ،

ج ۶/۵۰ ، ۱۱۹ ، ۱۲۲ ، ۱۸۴ ، ۱۹۳ ،

۱۹۷ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ - ۲۰۷ ، ۲۰۹ ، ۲۴۲ ،

۲۸۸ ، ۳۰۱ ، ۳۰۴ ، ۳۲۱ .

ج ۷/۳۶ ، ۷۱ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۹۷ - ۹۹ ،

۱۰۱ - ۱۰۳ ، ۱۰۶ ، ۱۳۰ ، ۱۳۲ ، ۱۸۶ ، ۲۲۱ ،

۲۲۴ ، ۲۲۶ - ۲۲۸ ، ۲۳۰ ، ۲۳۵ - ۲۴۰ ،

۲۴۲ ، ۲۴۶ - ۲۴۸ ، ۲۷۳ ، ۲۷۸ ، ۲۸۷ ،

۲۹۵ ، ۳۰۴ ، ۳۵۷ ، ۴۰۷ ، ۴۰۸ ، ۴۵۱ ،

۴۵۷ ، ۴۵۹ ، ۴۶۰ - ۴۶۲ .

ج ۸/۵۴ ، ۵۵ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۸۳ ، ۸۸ ، ۹۱ ،

۹۹ ، ۱۰۰ - ۱۰۳ ، ۱۰۶ ، ۱۴۳ ، ۲۷۵ ، ۲۹۶ ،

۳۰۴ ، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۰۹ ، ۳۱۲ ، ۳۱۴ ، ۳۱۷ ،

۳۱۹ ، ۳۲۰ ، ۳۳۰ ، ۳۳۵ ، ۳۴۲ ، ۴۰۱ ، ۴۳۶ ،

۴۳۷ .

ج ۹/۴۰ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۶۴ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱ ،

۱۶۷ ، ۳۳۳ ، ۳۷۷ .

ج ۱۰/۷۱ ، ۱۱۴ ، ۱۵۹ ، ۲۳۲ ، ۲۳۳ ،

۲۵۰ ، ۲۶۲ ، ۳۱۲ .

الأصلهاتى : انظر : محمد بن محمود بن عباد السلماني .

الأعمش = سليمان بن مهران الأسدي بالولاء أبو محمد :

ج ۲/۳۸ ، ۳۹ ، ۲۹۲ .

ج ١٥٨/٥ .

ج ١٢٤/٦ .

ج ٣٦٥/٨ .

أفلاطون : ج ٢١٦/١ .

ج ١٦٢ ، ١٥٩/٢ .

ج ٩٢/٥ .

ج ٢٨٧/٦ .

ج ٢٣٣ ، ٨٠/٧ .

ج ٢٤٨ ، ٢١٩ ، ٢٠٧/٨ .

ج ٤١/١٠ .

أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص (رضى الله عنها) : ج ٤٣/١ .

أقليدس : ج ٦٠/١٠ .

أنبذقليس : ج ٢/(١٦١) .

أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم البخارى الخزرجى الأنصارى

(رضى الله عنه) : ج ٣٦٤/١ .

ج ٢١/٢ ، ٣١ ، ٧٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٣ ،

١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٣٨ ، ١٤٢ .

ج ٣٠٧/٣ .

ج ٤٢٠/٨ .

أنكسيانس : ج ٢/(١٦٤) .

الأوزاعى = أبو عمرو عبد الرحمن بن محمد الأوزاعى :

ج ١/(٦٦) ، ٦٧ ، ٦٩ ، ١٩٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ .

ج ١٠٦ ، ٩٥/٢ .

ج ٧٢/٥ .

ج ٢٦٦ ، ٢٦٢/٦

ج ٤٤١ ، ١٠٩ ، ١٠٠/٧

ج ٥٠١ ، ٤٣٠/٨

أيوب (عليه السلام) ج ١١٨/٢

ج ٣٧٤/٨

بابك الخرمي : ج ٥/ (١٨٥)

الباقلاني = محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر القاضي المعروف بابن الباقلاني أو الباقلاني :

ج ١/ (٦) ، ٤٠ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤

ج ١٧/٢ ، ٨٥ ، ٩٦ - ١٠٢ ، ١٥٩ ، ٢٠٠

٣٠٧

ج ٢٠/٣ ، ١٠٨ ، ١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٣٢٠

٣٢٣ - ٣٢٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٢

ج ٢٨١ ، ١٠٧/٤

ج ٨/٥ ، ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ١٩١

٢٤٨ ، ٢٣٨

ج ٥٠/٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٤٣

ج ٣٠٤/٧ ، ٣٠٥ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣

ج ١٥/٨ ، ٥٤ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨٢ - ٨٤

٨٨ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٦

١٠٨ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٨ ، ١٥٥ ، ٢٥٠ ، ٢٧٥

٢٩٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩

٣١٢ - ٣١٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣٢ - ٣٣٥ ، ٣٤٢

٣٤٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٣

ج ٣٦/٩ ، ٥٢ ، ٦٤ ، ١٦١ ، ١٧٢ ، ١٧٤ ،

. ٣٩٥ ، ١٧٧

ج ٧١/١٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

البخارى = محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة أبو عبد الله :

ج ١٥/١ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٦٨ ،

١٩٧ ، ٢٠٧ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢ -

. ٢٦٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٦٣ ، ٣٦٤ .

ج ٨/٢ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٤٠ - ٤٥ ،

٩٥ ، ١٠١ ، ١٢٥ - ١٢٧ ، ١٢٧ ، ١٣٠ - ١٤٠ ، ١٤٢ -

. ١٤٥ ، ٢٤٠ ، ٢٥٣ ، ٢٧٤ ، ٢٩٨ - ٣٠١ .

ج ٣٠٧/٣ ، ٣١٢ .

ج ٧٢/٥ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٣٠٢ .

ج ٢٦١/٦ ، ٢٦٤ .

ج ٣٧/٧ ، ١٠٠ ، ١٠٨ .

ج ٤٤/٨ ، ٢٨٨ ، ٣٦٥ ، ٤١٥ .

البراء بن عازب بن الحارث الخزرجى (رضى الله عنه) :

ج ٤٠/٢ ، ١٢٦ ، ١٣٣ .

برقلس : ج ١/ (١٥٢) .

ج ٨٩/٤ .

ج ٣٨٥/٧ .

ج ١٧٢/٨ ، ٢٥٠ ، ٣٠٢ .

بريرة : (مولاة عائشة) : ج ٣٣٩/٧ .

البساسيرى = أبو الحارث أرسلان بن عبد الله البساسيرى : ج ٥/ (٢٣) .

بشر الحافى = بشر بن الحارث بن على بن عبد الرحمن المروزى أبو نصر :

ج ٢٦٦/٦ .

بشر بن السرى الأفوه أبو عمرو البصرى ثم المكى : ج ٢/٢٥٠ .
ج ٨/٣٩٨ .

بشر بن عمر = الزهراني الأزدي أبو محمد البصرى : ج ٢/٢٠٠ .
بشر المريسى = أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبى كريمة عبد الرحمن :
ج ١/(١٠١) ، ٢٣٧ ، ٣١٠ .

ج ٢/٤٩ ، ٥١ - ٥٤ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٦ ، ٦٧ ،

٧٠ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٤٦ - ٢٥٢ ، ٢٥٤ - ٢٦١ ،

٢٦٣ - ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧٤ - ٢٧٦ ،

٢٧٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٠ .

ج ٥/٢١٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٣٠٥ ، ٣٦٠ .

ج ٦/٢٦١ .

ج ٧/٣٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ .

بشر بن المعتمر أبو سهل البغدادي : ج ٩/(٤٨) .

بشر بن الوليد : ج ٥/١٨٢ .

ج ٧/٢٤٣ ، ٢٥٦ .

بطليموس : ج ١/(١٥٨) .

ج ٥/٦٨ .

ج ١٠/٣٠١ .

البغوى = أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد :

ج ١ : (٣٤٧) .

ج ٢/٢١ ، ٦٨ ، ٢٦٤ .

بقي بن مخلد بن يزيد أبو عبد الرحمن الأندلسى القرطبى : ج ٢/٢٢٠ .

بقية بن الوليد بن صائد الحميرى الكلاعى : ج ١/٦٦ .

بكر المزنى = بكر بن عبد الله بن عمرو بن هلال المزنى أبو عبد الله البصرى :
ج ٣٨٢/٨ .

بكر بن مهاجر : ج ٣٦٨/٨ .

بلاطرخس : ج ٢/(١٦١) .

البلخى : انظر : الكعبى .

الترمذى = محمد بن عيسى بن سورة السلمى البوغى أبو عيسى :

ج ١٥/١ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٩ ، ٦١ ،

٧٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

ج ٤٠/٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٩ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

١٢٦ - ١٢٨ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ،

١٣٩ ، ١٤٦ ، ٢٧٤ .

ج ٢٦٧/٥ .

ج ٤٧ ، ٤/٧ .

ج ٤٨٣ ، ٤٦٧ ، ٦٩/٨ .

التسترى = سهل بن عبد الله التسترى :

ج ١٣/١ .

ج ٥/٥ .

ج ٢٦٦/٦ .

ج ٢٨٧/١٠ .

التلمسانى = عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن على الكوفى :

ج ٣١٩ ، ١/(١٦٣) .

ج ٢٤٠/٣ .

ج ٤/٥ .

ج ١٥٢ ، ٨٦/٦ .

ثابت بن قرة : ج ٣١٣/١ .

ج ٢٧٢/٩ - ٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ - ٢٨٠ ،

٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ .

ثامسطيوس : ج ١/١٥٢) .

الثعلبي = أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي : ج ٤٢٢/٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ .

ثمامة بن أشرس = أبو معن ثمامة بن أشرس النخيري البصري :

ج ٥/٣٦٠) .

ج ٧/٣٥٤ .

ج ٨/١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٨ .

ثور بن يزيد : ج ٨/٣٦٨ ، ٣٦٩ .

جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري السلمى (رضى الله عنه) :

ج ١/٢٢٤ .

ج ٢/٤٠ ، ٤٢ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ١٢٩ ، ٢٩٩ .

ج ٧/٣٠ ، ٤٩ .

الجاحظ = أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكتاني الليثي :

ج ٧/٣٥٤) .

ج ٩/٤٦ .

جالينوس : ج ١/١٨٤) ، ١٩٦ ، ١٩٧ .

ج ٨/٤٤ ، ٢٧٨ .

جيريل (عليه السلام) :

ج ١/١٤ ، ١٩١ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ .

ج ٢/٣٩ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٩٥ ، ١٣٩ .

ج ٥/١٦٣ ، ٣٨٤ .

ج ١٠٩/٦ .

ج ٢٦٥/٧ .

ج ٤٤٨ ، ٢٧٧/٨ .

ج ٢١٩ ، ٢١٨ ، ٢٠٠/١٠ .

جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف القرشى (رضى الله عنه) :

ج ١١٣/٣ .

ج ٤/٧ .

جرير بن حازم : ج ٤٠٢/٨ .

جرير بن عبد الله البجلي (رضى الله عنه) : ج ٢٩/٧ .

جرير بن عبد الحميد الرازى : ج ٢٦٥/٦ .

الجعد بن درهم : ج ٨/١ ، ٣١٣ .

ج ٣٥٩ ، ٢٤٤/٥ .

ج ٢٦٦/٥ .

ج ١٧٥ ، ١٧٣ ، ١١٠ ، ٧٧/٧ .

جعفر بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمى القرشى

الصادق : ج ١٠/١ ، ٩٤ .

ج ٢٧ ، ٢٦/٥ .

جعفر بن محمد الفريابى : ج ٢٤/٢ .

الجنايى = أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنايى : ج ١٨٥/٥ .

جندب بن عبد الله (رضى الله عنه) : ج ٢٨٥/٧ ، ٤٥٦ .

الجنيدي بن محمد بن جنيد البغدادي الخزاز أبو القاسم : ج ٤/٥ ، ٣٤٩ .

ج ١٤٨/٧ .

ج ٢٨٦/١٠ .

جهم بن صفوان السمرقندي أبو محرز :

ج ١/٨ ، ٣٩ ، ٨٢ ، ١٠١ ، ٣٠٥ ، ٣١٣ .

ج ٢/٤٨ ، ٥٦ ، ٢٠٣ ، ٣٣١ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

ج ٣/١٠ ، ٥١ ، ١٤٢ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ٢٧٤ ،

٤٣٨ .

ج ٤/٢٩٣ .

ج ٥/٢٠ ، ٢٥١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٥٩ .

ج ٦/١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢٠٩ ، ٢٦٦ .

ج ٧/٧٧ ، ١١٠ ، ٣٥٤ ، ٤٥١ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ .

ج ٨/١٥٨ ، ٢٧٥ ، ٢٨٠ ، ٣٤٦ .

ج ٩/١٦٧ ، ١٨٤ ، ٣٩٥ .

ج ١٠/٥٧ ، ٦١ .

الجواليقي : انظر : هشام بن سالم الجواليقي

الجوهري = أبو نصر إسماعيل بن حماد (صاحب الصحاح) : ج ١/١١٩ .

ج ٦/٤٣ .

الجويباري : انظر : أحمد بن عبد الله الجويباري .

الجويني = إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي :

ج ١/٦ ، ٩٠ ، ١٠٤ ، ١٥٨ ، ٢٤٦ ، ٣٠٢ ،

٣٢٤ ، ٣٠٥ .

ج ٢/١٠ ، ١٨ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ،

١٧٨ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠٠ - ٢٠٤ ،

٢٤٤ ، ٢٦٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٣٤ ،

٣٧٠ ، ٣٥٨ .

ج ٢٠/٣ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٧٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٥٦ ، ٣٨١ ، ٤٤٤ .

ج ٦/٤ .

ج ٣٥/٥ ، ١٨٦ - ١٨٨ ، ١٩١ ،
١٩٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ،
٣٩١ .

ج ١٢٥/٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢٣٣ ، ٣٣٢ .

ج ٧٤/٧ ، ١٠٢ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،
٢٣٧ ، ٢٧٥ ، ٣٥٧ ، ٤٤٠ .

ج ٩/٨ ، ٤٧ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
١٥٥ ، ٢٧٥ ، ٢٩٥ ، ٣٢١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ،
٣٤٩ .

ج ٥٣/٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ،
١٨٣ ، ١٨٦ ، ٣٥٤ .
ج ٥٣/١٠ .

الحارث المحاسبى = أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى :

ج ٢/٦ ، ٧ ، ١٢ ، ٤٥ ، ٤٧ - ٤٨ ، ٨١ ،
٢٥٦ .

ج ٣٨٠/٣ .

ج ٥٠/٦ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨٨ .

ج ٧٣/٧ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ ، ١٣١ ، ١٤٧ - ١٤٩ .

الحافظ المؤمن بن أحمد بن على الساجى : ج ٩٦/٢ ، ١٢٦ .

الحاكم (صاحب المختصر) = الحاكم الشهيد : ج ٩٤/١ .

ج ٦١/٩ .

الحاكم أبو عبد الله = محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم الضبي النيسابوري :

ج ۲/ (۹) ، ۲۶ ، ۷۰ ، ۷۸ ، ۷۹ ،

. ۱۴۹ ، ۸۳ ، ۸۰

ج ۶/ ۲۰۳ ، ۲۶۴ .

ج ۸/ ۴۸۲ .

ج ۱۰/ ۶۰ .

الخباب بن المنذر بن الجموح الأنصاري الخزرجي ثم السلمى (رضى الله عنه) :

ج ۷/ ۵۱ .

ج ۸/ ۴۷۹ .

حذيفة بن أسيد الفخاري (رضى الله عنه) : ج ۲/ ۱۳۵ ، ۱۳۶ .

حذيفة بن اليمان (رضى الله عنه) : ج ۷/ ۴۵۵ .

الحوالي = أبو الحسن علي بن أحمد بن الحسن الحوالي : ج ۱۰/ (۲۸۶) .

حرب الكرماني = حرب بن إسماعيل بن خلف الحنظلي الكرماني : ج ۲/ (۷) ،

. ۳۴ ، ۲۹ ، ۲۲

ج ۷/ ۳۷ ، ۱۰۸ .

حسان بن ثابت (الشاعر رضى الله عنه) : ج ۱/ ۱۱۷ ، ۱۹۵ .

ج ۷/ ۲۰ .

الحسن والحسين (رضى الله عنهما) : ج ۷/ ۲۸ ، ۴۵۳ .

ج ۸/ ۳۶۷ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۴۰۰ ، ۴۰۱ .

الحسن بن ثواب : ج ۸/ ۳۹۶ .

الحسن بن يسار البصرى أبو سعيد : ج ۱/ ۲۰۸ .

ج ۳/ ۲۷۳ .

ج ۶/ ۷۳ .

حسن بن خلف العكبرى : ج ٧٠/١ .

الحسن بن الربيع : ج ٣٠٥/٥ .

الحسن بن الصباح البزار (الراوى) : ج ٥٧/٢ .

الحسن بن الصباح البغدادى : ج ٣٠٨/٥ .

الحسين بن أبى أمامة المالكى : ج ١٠١/٢ .

الحسين بن عيسى البسطامى : ج ٣٠٩/٥ .

الحسين بن الفضل البيجلى : ج ٢٥٤/٧ - ٢٥٦ .

حسين الكرايسى = الحسين بن على بن يزيد أبو على الكرايسى :

ج ١/٢٦٧ .

ج ٧٦/٢ .

حسين النجار = الحسين بن محمد بن عبد الله النجار : ج ١/١٥٣ .

ج ١٧٧ ، ١٧٦/٤ .

ج ١٨٨/٥ ، ١٩٠ ، ٢٥٢ .

ج ٢٧٨ ، ٢٧٦ ، ٢٥٧/٧ .

حسين بن واقد : ج ٣٧٥/٨ .

حشيش بن أصرم النسافى : ج ١٠٨/٧ .

حصين بن عبيد الخزامى : ج ٣١٦/٣ .

حفص بن عمر بن عبد العزيز الأزدي الدورى أبو عمر : ج ٤٠٣/٨ .

حفص بن غياث بن طلق بن معاوية النخعى الأزدي الكوفى أبو عمر :

ج ٣٧٧/٨ .

حفص الفرد : ج ١/١٥٤ .

ج ١٤٦/٧ ، ٢٤٥ - ٢٥٠ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ .

حفصة (أم المؤمنين رضی الله عنها) : ج ٢٢٨/٥ ، ٢٣٠ .
ج ٤٩/٧ .

الحکم بن معبد الخزاعي : ج ١٠٨/٧ .

الحلاج = الحسين بن منصور أبو مغيث : ج ١٦/١ .
ج ٣٢٤/٥ .

حماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي : ج ١٩٨/١ .
ج ٣٠٨ ، ٢٥/٢ .
ج ٣٠٥/٥ .

ج ٢٦٢ ، ٢٦١ ، ٢٥٠/٦ .

ج ٣٦/٧ .

ج ٥٠٢ ، ٤٣٥/٨ .

حماد بن سلمة بن دينار البصري الربيعي أبو سلمة : ج ١٤٨/١ ، ١٤٩ .
ج ٢٦٢ ، ٢٥٠/٦ .
ج ٣٦/٧ .

ج ٥٠٢ ، ٤٣٥ ، ٤١٧/٨ .

حماد بن أبي سليمان مسلم الأشعري أبو إسماعيل الكوفي : ج ٣٠٥/٥ .
حمدان بن الأشعث الذي كان يلقب بقرمط : ج ٢٠١/١ .
ج ١٥/٢ .

حميد بن عبد الرحمن : ج ٣٦٧ ، ٣٦٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٧ .
حنبل بن إسحاق الحافظ أبو علي :

ج ٢٩٨ ، ٧٥ ، ٧٤ ، (٣٠)/٢ .

ج ٣٩٨ ، ٣٩٦/٨ .

خالد بن خداح أبو الهيثم المهلب البصري : ج ٧٠/١ .

خالد بن عبد الله القسرى : ج ٥/٢٤٤ ، ٣٠٢ .

خالد بن الوليد : ج ١/١٩٥ .

الخبوشانى : محمد بن الموفق بن سعيد بن على : ج ٥/٨٠ .

خبيب بن عدى (رضى الله عنه) : ج ٤/١٤١ .

خديجة (أم المؤمنين رضى الله عنها) : ج ٨/٣٩٨ .

ج ٩/٦٤ .

الخضر (عليه السلام) : ج ٥/٧٥ .

ج ٨/٦٨ ، ٣٦٢ ، ٣٨٩ ، ٤١٤ - ٤١٦ ،

٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

الخضر بن أحمد المثنى الكندى : ج ٢/١١٥ ، ١١٦ .

الخطاى : انظر : أبو الخطاب محمد بن أبى زينب مقلاص .

الخطيب البغدادى : انظر : أبو بكر الخطيب .

الخلال (أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون) :

ج ١/٦٦ ، ٦٨ - ٧٠ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ ، ٢٦٩ ،

٢٧٠ .

ج ٢/٢٣ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٤ ، ٣٧ - ٤٠ ، ٧٤ ،

١١٤ - ١١٦ ، ٣١٣ .

ج ٦/٢٦٠ ، ٢٦٤ .

ج ٧/١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٤٨ .

ج ٨/٣٩٠ - ٣٩٧ .

خلف المعلم : ج ٧/٢٣٦ .

الحليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي :

ج ١/ (١٨٤) ، ١٩٦ .

ج ٢/٢١ .

ج ٨/٤٤ .

الخونجي = محمد بن نامور (بن عبد الملك) أبو عبد الله الخونجي :

ج ١/ (١٦٢) .

ج ٣/٢٦٢ .

خيشمة : ج ٢/٢٩٢ .

ج ٥/١٥٨ .

الدارمي = أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجزي :

ج ١/١٥ ، ٢٣٧ ، (٢٤٥) ، ٣١٤ .

ج ٢/٧ ، ٤٠ ، ٤٩ - ٥١ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٨ - ٦٠ .

ج ٥/٧٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ - ٣٠٩ .

ج ٧/٣٧ ، ١٠٨ .

داود (عليه السلام) : ج ٢/٢٩٣ .

ج ٥/٣٦١ ، ٣٦٢ .

ج ٧/٨٠ .

داود الجواربي : ج ٣/ (٤٦) .

داود بن علي بن خلف الأصهباني الملقب بالظاهري :

ج ١/ (٢٤٥) ، ٢٦٧ .

ج ٢/١٩ ، ١٧٤ ، ٣٣٣ .

ج ٦/١٢٥ .

دحية الكلبي = دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي (رضي الله عنه) :

ج ٦/١١٠ .

دندان : انظر : محمد بن حسين .

الدورق = يعقوب بن إبراهيم بن كثير بن زيد بن أفلح العبدى أبو يوسف :
ج ٣٧٤/٨ .

ديموقريطس = ديمقراط : ج ١٦١/٢ ، (١٦٢) .

ذو الخويصرة التميمي : ج ١٨٠/٧ .

ذو القرنين : ج ٦٨/٥ ، ٦٩ .

ذو النون المصرى = ثوبان بن إبراهيم الأحميمي المصرى : ج ٢٣/٩

الرازى أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازى :

ج ١/٤ ، ١٣ ، ٢١ ، ٨٢ - ٨٦ ، ٩١ - ٩٤ ،

٩٧ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١١١ ، ١٣٢ ، ١٥٧ -

١٦٠ ، ١٦٤ ، ٢٦٢ ، ٢٩٢ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١١ ،

٣١٥ ، ٣٢٣ - ٣٢٥ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ -

٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٥ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٧٩ ،

٣٨٥ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ .

ج ٢/٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٧٤ ،

١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ،

٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ،

٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٤ ، ٣٤٢ - ٣٤٤ ، ٣٤٦ ،

٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ - ٣٧٤ ،

٣٧٦ ، ٣٩٢ - ٣٩٤ .

ج ٣/٣ ، ٨ ، ٤ ، ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ، ٣٠ ،

٣١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٧٤ -

٧٦ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٣٩ ،

١٤٠ ، ١٥٣ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٧١ ،

، ۲۸۷ ، ۲۸۶ ، ۲۶۷ ، ۲۵۶ ، ۲۴۶ ، ۲۱۰ ، ۱۷۲
 ، ۳۰۸ ، ۳۰۲ ، ۳۰۱ ، ۲۹۵ ، ۲۹۲ - ۲۹۰ ، ۲۸۹
 ، ۳۸۳ ، ۳۶۵ ، ۳۵۸ ، ۳۵۱ ، ۳۳۹ ، ۳۳۴ ، ۳۱۰
 . ۴۵۱ ، ۴۵۰ ، ۴۴۸ ، ۴۴۴ ، ۴۱۳

ج ۳/۴ ، ۴ ، ۲۶ ، ۷۶ ، ۱۳۵ ، ۱۶۲ ،

، ۲۵۷ ، ۲۵۲ ، ۲۵۱ ، ۲۴۱ ، ۲۰۶ ، ۱۷۴
 ، ۲۸۳ ، ۲۸۱ ، ۲۷۶ ، ۲۷۴ ، ۲۷۳ ، ۲۶۸
 . ۲۹۰

ج ۸۷/۵ ، ۱۰۷ ، ۱۱۰ ، ۱۱۱ ، ۱۲۰ ،

، ۱۵۵ ، ۱۵۲ ، ۱۲۸ ، ۱۲۶ ، ۱۲۵ ، ۱۲۱
 ، ۲۹۰ ، ۲۸۹ ، ۲۴۹ ، ۱۷۹ ، ۱۷۱ ، ۱۵۶
 ، ۳۴۲ ، ۳۳۵ ، ۳۳۳ ، ۳۲۸ ، ۳۱۴ ، ۲۹۲
 . ۳۹۱ ، ۳۴۵

ج ۸/۶ ، ۲۷ ، ۵۵ ، ۷۸ ، ۱۱۳ ، ۱۲۵ ،

، ۱۷۹ ، ۱۷۳ ، ۱۵۳ ، ۱۵۲ ، ۱۵۰ ، ۱۴۹
 ، ۲۸۲ ، ۲۷۷ ، ۲۷۲ ، ۲۴۶ ، ۱۸۶ ، ۱۸۵
 ، ۳۰۸ ، ۲۹۶ ، ۲۹۵ ، ۲۸۹ ، ۲۸۷ ، ۲۸۶
 ، ۳۳۲ ، ۳۲۶ ، ۳۲۵ ، ۳۱۹ ، ۳۱۲ ، ۳۱۱
 . ۳۵۲ ، ۳۵۰ ، ۳۴۴ ، ۳۴۰

ج ۷/۱ ، ۲۱ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۱۵۳ ،

، ۳۵۴ ، ۲۷۵ ، ۲۳۵ ، ۲۳۲ - ۲۲۹ ، ۲۸۸
 . ۴۳۱ ، ۴۰۸ ، ۳۵۵

ج ۴۷/۸ ، ۶۱ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۱۲ ، ۱۱۸ ،

، ۱۷۹ ، ۱۷۸ ، ۱۵۷ ، ۱۳۰ ، ۱۲۹ ، ۱۲۵ ، ۱۲۳

٢٣٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨٣ ،
٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٢١ ،
٣٤٤ ، ٣٤٩ .

ج ٦٨ ، ٦٦/٩ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٨ ،
١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ - ٢٠٦ ،
٢٦٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٩٥ ، ٤٠٢ .

ج ٣٦/١٠ - ٤٠ ، ٤٧ ، ١٠٦ ، ١١٧ ، ١١٩ ،
١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٣ .

الراعى الفهمى = عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل أبو جندل :
ج ٣٧٠/٨

الراغب : انظر : أبو القاسم الراغب .

الربيع بن أنس : ج ٤١٣/٨ ، ٤٣٨ ، ٤٧٨ .

الربيع بن نافع : ج ٣٠٥/٥ .

ج ٢٤٥/٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

ربيعة : ج ٢٠٧/١ ، ٢٧٨ .

ج ٣٥/٢ .

ج ٢٦٤/٦ ، ٢٦٥ .

رزق الله التيمى = أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث
ابن أسد التيمى : ج ٥/ (٢٣٨) .

الزبيدى (أبو الهذيل محمد بن الوليد بن عامر الزبيدى) :

ج ٦٦/١ ، (٦٧) ، ٦٩ ، ٢٥٥ . ج ٥٠١/٨ .

زفر بن الهذيل : ج ٧٢/٥ .

- الزجاج = ابراهيم بن السرى بن سهل أبو اسحاق : ج ۴۷۸/۸ .
- زكريا (عليه السلام) : ج ۱۱۸/۲ .
- زكريا بن يحيى الساجي : ج ۲۴۵/۷ .
- الزنجشیری: انظر : محمود بن عمر بن أحمد الخوارزمی أبو القاسم .
- الزهرانی أبو الربيع = سليمان بن داود العتكي : ج ۳۰۶/۵ .
- الزهري = محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري : ج ۴۳/۲ ، ۲۹۴ .
- ج ۱۶۰/۵ ، ۳۰۲ .
- ج ۳۶۵/۸ - ۳۶۷ .
- زهير الأثرى : ج ۲/۱۹ ، ۱۷۴ ، ۲۵۷ ، ۳۲۲ - ۳۳۴ .
- ج ۲۵/۴ .
- ج ۳۰۴/۶ .
- زهير بن حرب : ج ۲۵۴/۷ ، ۲۵۶ ، ۲۵۷ .
- زهير بن نعيم البابی : ج ۳۰۵/۵ .
- زيد بن أسلم : ج ۴۸۰/۸ .
- زيد بن ثابت (رضی الله عنه) : ج ۴۴/۱ .
- ج ۳۹۰/۷ .
- زينون الايلي : ج ۲/۱۶۲ .
- سارة : ج ۱۰۹/۶ .
- ساغوريون : ج ۱۶۲/۲ .
- السدی = إسماعيل بن عبد الرحمن السدی : ج ۳۷۰/۸ ، ۴۲۲ ، ، ۴۲۳ ،
- ۴۷۸ .

السرى السقطى = سرى بن المغلس السقطى أبو الحسن : ج ١٤٨/٧ .

السرى بن يحيى : ج ٣٨٢/٨ .

سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف : ج ٣٠٤/٥ .

سعد بن على الزنجانى : انظر : أبو القاسم سعد بن على الزنجانى .

سعد بن معاذ (رضى الله عنه) : ج ٥٢/٧ .

سعيد بن جبير : ج ٢٠٣/٦ .

ج ٤١٢ ، ٣٧٦/٨ .

سعيد بن أبى سعيد : ج ٣٦٦/٨ .

سعيد بن عامر الضبعى : ج ٢٦١/٦ .

ج ٣٦/٧ .

سعيد بن المسيب : ج ٣٦٦/٨ .

سعيد بن منصور = أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة المروزى :

ج ٢٢ ، (٧)/٢ .

سفيان الثورى = سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى .

ج ٢٥٥ ، ١٩٧ ، (٦٨)/١ .

ج ٩٥/٢ .

ج ٣٠٥/٥ .

ج ٢٦٦ ، ٢٦٢ ، ٢٥٠/٦ .

ج ٤٤١ ، ١٣٨ ، ١٠٠/٧ .

ج ٥٠١ ، ٣٩٨ ، ٣٧٦ ، ٣٧٥/٨ .

سفيان بن عيينة : ج ٢٠٦/١ .

ج ٢٦٤ ، ٢٥٠/٦ .

ج ٣٦/٧ .

- سقراط : ج ۱۵۹/۲ ، ۱۶۰ .
 ج ۸۰/۷ .
- سلام بن ابی مطیع : ج ۳۰۵/۵ .
- السلطان طغرلک : ج ۱۰۱/۷ .
- سليان (عليه السلام) : ج ۸۰/۷ .
- سليان الفارسي (رضى الله عنه) : ج ۱۳۱/۲ ، ۱۳۲ .
 ج ۲۸/۷ .
- سليان بن حرب : ج ۲۴/۲ .
 ج ۲۶۱/۶ .
- سليان بن داود الهاشمي : ج ۲۵۳/۲ .
 ج ۳۶۲/۵ .
 ج ۲۶۰/۶ .
- سليان بن عامر : ج ۴۷۸/۸ .
- سليان بن سرد : ج ۳۱۲/۳ .
- سمرة بن جندب (رضى الله عنه) : ج ۳۸۲/۸ .
- سنان = أبو الحسن سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصري : ج ۵/ (۲۳) .
- سنيد = ابن داود المصيصي أبو علي : ج ۲۲/۲ .
- السهروردي = شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردي .
 ج ۱/ (۱۱) ، ۱۵۲ ، ۳۱۸ .
 ج ۱۶۱/۳ ، ۱۷۲ ، ۱۷۹ ، ۲۶۷ .
 ج ۲۵۷/۴ .
 ج ۲۲/۵ .

ج ٢١٢/٦ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

ج ١١٨/٨ ، ٢٩٤ .

ج ٢٢١/٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٤٠٢ .

ج ٤٦/١٠ ، ٨٤ - ٨٨ ، ٩٦ ، ٢٠٤ .

سهل بن عبد الله التستري : انظر : التستري .

سهيل بن عمرو : ج ٥٣/٥ .

سيويه = عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثى أبو بشر :

ج ١/ (١٨٤) ، ١٩٦ ، ١٩٧ .

ج ٤٤/٨ .

السيرافى = أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافى : ج ٧٤/٣ .

الشاذلى = أبو الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار بن تميم الشاذلى المغربى :

ج ١٠/ (٢٨٦) .

الشافعى = محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى :

ج ٦٣/١ ، ٩٤ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٩٧ ، ٢١٢ ، ٢٣٢ ،

٢٤٠ ، ٢٤٩ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ .

ج ١٩/٢ ، ٢١ ، ٣٣ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ ،

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٠ ، ١٧٨ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣ ،

٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣٢١ ،

٣٣١ .

ج ٩٦/٣ ، ١٥٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

ج ٦٠/٤ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ .

ج ٥/٥ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ١٧٥ ، ١٩١ ، ٣٤٥ ،

٣٩٠ .

ج ١١٥/٦ ، ٢٥٣ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ، ٣٠٠ ،
٣٢٢ ، ٣٢١

ج ١٥/٧ ، ٣٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٣٠ ، ١٤٦ ،
٢٤٣ - ٢٤٦ ، ٢٤٨ - ٢٥٣ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ،
٢٧٨ ، ٢٩٤ ، ٣٣١ ، ٣٥٢ ، ٣٩٥ ، ٤٥٧ ،
٤٦٢ ، ٤٦١

ج ٤/٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٩ ،
٣٢٤ ، ٣٣٧ ، ٤٣٠ ، ٤٩٢ ، ٥٠٢ ،
ج ١٢/٩ ، ٦٢ ، ٢٠٨ ، ٤٠٢ ،
ج ٣١٢ ، ٣٠٨/١٠

الشبلي = دلف بن جحدر الشبلي : ج ٥٢١/٨ ، ٥٢٦ .

شبيب بن شيبه : ج ٥٩/٢ .

شريح بن شرحبيل = شريح بن الحارث بن قيس بن الجهم بن معاوية :
ج ٢٧٣/١ .

شريح بن النعمان : ج ٢٦١/٦ .

شعبة بن الحجاج بن الورد العتكي الأزدي : ج ١٩٧/١ .

الشعبي = عامر بن شراحبيل بن عبد ذي كبار أبو عمرو : ج ٢٠٨/١ ،
ج ٥٧/٥ .

شعيب (عليه السلام) : ج ٦٦/٧ .

ج ٧/٩ .

الشهرستاني = أبو الفتح محمد بن عبد الكرم الشهرستاني .

ج ٦/١ ، ١٠ ، (٩٢) ، ١٠١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،
١٥٨ ، ١٥٩ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٣٧ .

- ج ٤٧/٢ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ،
 . ٣٠٧ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ .
 ج ١٢٨/٣ ، ١٣٠ ، ٢٩٥ ، ٣٧٢ ، ٣٨٣ ،
 . ٤٤٣ ، ٣٨٥ .
 ج ١٦٢/٤ ، ١٧٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ .
 ج ٨ ، ٧/٥ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٩ ، ٢٠٤ ،
 . ٣١٤ .
 ج ٢٢٤/٧ ، ٢٢٦ - ٢٢٨ ، ٣٩٦ - ٤٠١ ، ٤٠٣ .
 ج ١٠٦/٨ ، ٣٤٤ .
 ج ٦٧/٩ ، ٣٩٩ .
 ج ١٣٣/١٠ .
 شيان بن شيبه : ج ٤٠٢/٨ .
 الشيرازى = أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف : ج ٢٤٦/١ .
 ج ٩٨/٢ .
 صالح (عليه السلام) : ج ١٨٦/١٠ .
 صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل الشيبانى البغدادى : ج ٤١/٢ .
 صالح قبة : ج ٣٥٣/٧ .
 ج ٤٧ ، ٤٦/٩ .
 الصالحى = صالح بن عمرو الصالحى : ج ١٨٩/٢ .
 ج ٢٧٥/٣ .
 الصبغى = أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد النيسابورى :
 ج ٧٧/٢ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ١٠١ .
 ج ٩٧/٧ ، ٩٨ ، ١٠٦ .

صبيغ بن عسل التميمي : ج ١٧٢/٧ .

صدقة بن الحسين بن مختيار بن الحداد البغدادي أبو الفرج :

ج ١/ (٢٧٠) .

ج ٧٠ ، ٢٥/٨ .

ج ٢٥٠/١٠ .

صهيب بن سنان بن مالك الرومي (رضي الله عنه) : ج ٦٨ ، ٦٤/٦ .

ج ٣١/٧ .

الضحاك = ابن مزاحم البلخي الخراساني أبو القاسم :

ج ٤٧٨ ، ٣٧٦ ، ٣٧٠ ، ٣٦٧/٨ .

ضرار بن عمرو القاضي : ج ١/ (١٥٤) .

ج ٢٧٨/٣ .

ج ٢٥٢/٥ .

ج ٤٩٩ ، ٢٧٨ ، ٢٤٦/٧ .

طاليس : ج ٢/ (١٦٠) ، ١٦٣ .

الطبري = محمد بن جرير الطبري أبو جعفر :

ج ٣٧٣ ، ٢٦١ ، ٢٥٦ ، ١٦٧ ، ١١٧ ، ٥٩ ، ٥٤/١ .

ج ٦٨ ، ٣٨ ، ٢١/٢ .

ج ٣٨٢/٣ .

ج ٢٣٤ ، ١٨٢/٥ .

ج ١٢٤/٦ .

ج ٤١٨ ، ٤٠٦/٧ .

ج ٤٢٤ ، ٤٠٠ ، ٣٧٦ ، ٣٧٤ ، ٣٧٣/٨ .

الطحاوي = أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي أبو جعفر :

ج ٣٤٧/١ .

ج ٧٢/٥ .

الظلمنكى : انظر : أبو عمر الظلمنكى .
 الطوسى = أبو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى : ج ٣/ (١٥٩) .
 الطوسى = أبو جعفر ، محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسى ، ويعرف
 بالمحقق وبالحواجة .

ج ٣ (١٦١) ، ٣٣٤ .

ج ٤/ ٢٥٧ .

ج ٥ (٦٧) ، ٦٨ ، ٨٧ .

ج ٦/ ٥٥ ، ٧٨ ، ٩٧ ، ١٢٦ .

ج ٨/ ٢٦٣ .

ج ٩/ ٤٠٢ .

ج ١٠/ ٣٩ - ٤٦ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٩ ،

٧٥ ، ٧٧ ، ٨١ ، ١١١ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٤ - ١٧٧ .

الطيب بن محمد : ج ٢/ ٨٣ .

عائشة ، (رضى الله عنها) :

ج ١/ ٥٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ .

ج ٢/ ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ٢٤٠ .

ج ٥/ ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٣٨٣ .

ج ٧/ ٤٨ ، ٣٢٨ .

ج ٨/ ٢٨٨ ، ٤١٦ ، ٤١٧ .

ج ١٠/ ٢١٨ .

عباد بن العوام الواسطى : ج ٦/ ٢٦١ .

عبادة بن الصامت (رضى الله عنه) : ج ٢/ ١٣٢ ، ١٣٣ .

العباس بن عبد المطلب (رضى الله عنه) : ج ١/ ٢٣٧ .

عبد بن حميد بن نصر الكسى ، أبو محمد : ج ٢/ ٢٢ .

عبد الجبار الهمداني : ج ١٥٩/٢

ج ١٥٩/٣ .

ج ٢٤٨، ٨/٥ .

ج ٩٩/٨ - ٢٧٥، ١٠١ .

عبد الرازي (المفسر) = لعله عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري ، أبو بكر

الصنعاني المتوفى ٢١١ : ج ٢٢/٢ .

عبد الرازي (المحدث) = الأرجح أنه السابق : عبد الرزاق الصنعاني المتوفى

(٢١١) : ج ٣٩٩/٨ .

عبد الرحمن بن إبراهيم : ج ٢١/٢ .

عبد الرحمن بن إسحاق : ج ٢٤/٣ .

ج ١٨٢/٥ .

ج ٢٥٦/٧ .

عبد الرحمن بن زيد بن أسلم : ج ٣٧٣/٨ ، ٣٧٦ .

عبد الرحمن بن عائذ الأزدي : ج ٨/٣٦٨ .

عبد الرحمن بن محمد المحاربي : ج ٣٨/٢ .

ج ٣٦٦/٨ .

عبد الرحمن بن معاوية بن هشام : ج ١٩/١ .

عبد الرحمن بن مهدي : ج ٦٨/١ ، ٢٥٥ .

ج ٣٠٧/٥ .

ج ٢٦١/٦ .

ج ٣٦/٧ .

ج ٥٠٢/٨ .

عبد الرحمن بن يزيد بن المهلب : انظر : أبو عبد الرحمن الأذرمي

الأزدي .

عبد العزيز بن عبد الله بن أبى سلمة : انظر : ابن الماجشون .
عبد العزيز المكي الكتاني :

ج ٢ / ٢٤٥ - ٢٥٢ ، ٢٥٤ - ٢٦١ ، ٢٦٣ -

٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ - ٢٧٣ ، ٢٧٦ - ٢٧٩ ،

٢٨١ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ .

ج ٦ / (١١٥) ، ١١٩ ، ١٥٥ .

عبد الغافر الفارسي : ج ١٠٨ / ٢ .

عبد القادر الجيلي = عبد القادر بن موسى بن عبد الله حنكي دوست الحسني ،
أبو محمد : ج ٥ / ٥ .

ج ٨ / ٨

عبد الكرم بن الهيثم العاقولي : ج ٣٩٣ / ٨ .

عبد الله بن أبى أوفى علقمة بن خالد الأسلمي (رضى الله عنه) : ج ٢٣٥ / ١ .

عبد الله بن أحمد بن حنبل :

ج ٦٩ / ١ .

ج ٢ / ٣٩ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ١١٥ ، ١١٦ .

ج ٦ / ٢٦١ ، ٢٦٤ .

ج ٧ / ١٠٨ ، ٣٩٣ .

عبد الله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن الأودي : ج ٢٥٣ / ٢ .

ج ٧ / ٣٦ .

ج ٨ / ٣٧٥ .

عبد الله بن أنيس الجهني (رضى الله عنه) : ج ٤٢ / ٢ .

عبد الله بن أبى جعفر الرازي : ج ٢٦٥ / ٦ .

عبد الله بن حماد : ج ٨١ / ٢ .

- عبد الله بن الزبير بن عيسى الحميدى الأسدى ، أبو بكر : ج ٢/ (٧) ، ٢٢٠ .
- عبد الله بن سلام : ج ٥/ ٦٩ .
- عبد الله بن صالح : ج ٢/ ٣٦ .
- عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب : ج ٢/ (٢٦) ، ٢٨ ، ٢٩ .
- عبد الله بن عبد الحكم : ج ٧/ ٢٤٥ ، ٢٤٨ .
- عبد الله بن عطاء بن عبد الله بن أبي منصور الإبراهيمى : ج ١/ (٢٦٩) .
- عبد الله بن عمرو بن العاص (رضى الله عنه) : ج ١/ ٤٩ .
- ج ٨/ ٢٨٨ .
- عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلى ، أبو عبد الرحمن :
- ج ١/ (٢٤٣) .
- ج ٢/ ٢٧ ، ٣٤ ، ٥٦ ، ٩٥ ، ٢٥٣ ، ٣٠٨ .
- ج ٥/ ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ .
- ج ٦/ ٢٥٠ ، ٢٦٤ .
- ج ٧/ ٣٦ ، ١١٠ .
- ج ٨/ ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٤٠٢ .
- ج ٤٠٧ ، ٤١٧ ، ٤٣٥ .
- عبد الله بن محمد الجعفى : ج ٧/ ١٠٨ .
- عبد الله بن مسعود : انظر : ابن مسعود .
- عبد الله بن ميمون القداح : ج ١/ ٢٠١ .
- عبد الله بن نافع الصائغ : ج ٦/ ٢٦٢ .
- عبد الله بن وهب : ج ٨/ ٣٧٣ .
- عبد الله بن يزيد بن هرمز : ج ٧/ ٢٥٣ ، ٢٥٤ .

- عبد الملك بن حبيب الأندلسى : ج ٧٢/٥ .
- عبد الواحد بن عبد العزيز أبو الفضل التميمى : انظر : أبو الفضل التميمى .
- عبد الواحد بن محمد بن علي بن أحمد الشيرازى : ج ٨/٤ ، ٥ ،
ج ٩/١٦ ، ٢٥ ، ٣٨ .
- عبد الواحد بن ياسين : ج ٨٣/٢ .
- عبد الوهاب بن أبي حبة البغدادى : ج ٢٩/٧ .
- عبد الوهاب بن أبي الفرج المقدسى : انظر : أبو القاسم عبد الوهاب .
- عبد الوهاب الوراق : ج ٦/٢٠٣ ، ٢٠٤ .
- عبدوس بن مالك العطار ، أبو محمد : ج ٥/٢٩٧ .
ج ٣١٧/٧ .
- عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد : انظر : أبو زرعة .
- عثمان بن سعيد الدارمى : انظر : الدارمى .
- عثمان بن عفان (رضى الله عنه) : ج ١/٢٠٧ .
ج ٥/٦٩ ، ٣٨٣ .
ج ٦/١٧٤ .
ج ٧/٣٠ ، ٩٣ .
- عثمان بن مظعون (رضى الله عنه) : ج ٣/٢٧٣ .
- عروة بن الزبير : ج ١/٢٠٥ ، ٢٠٧ .
- عزير : ج ٧/٨٨ .
- عطاء بن السائب : ج ٦/٢٠٣ .
- عقبة بن عبد الغافر : ج ٨/٣٦٩ .

عكرمة : ج ٤٣/٢ .

ج ١٣١/٦ .

ج ٣٦٧/٨ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ، ٥٠٥ .

العلاء بن زياد : ج ٣٦٩/٨ ، ٣٨٢ .

العلاف : انظر : أبو الهذيل العلاف .

علي بن أبي طالب (رضى الله عنه) :

ج ٥١/١ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٥٦ ، ٢٩٧ ،

٣٧٣ .

ج ١٢٨/٢ .

ج ٩/٥ ، ٢٦ ، ٥٣ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٨٦ ، ٢٦٧ ،

٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٨٣ .

ج ١٧٣/٦ - ١٧٥ ، ٢٦٩ .

ج ٢٨/٧ ، ٣٠ ، ١٧٣ ، ٣٣٠ ، ٤٢٧ .

ج ٣٨٧/٨ ، ٤٧٧ ، ٥١١ .

علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي : انظر : ابن حزم .

علي بن أبي الحزم القرشي : انظر : ابن النفيس .

علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي : انظر : الكسائي .

علي بن الحسن بن شقيق : ج ٣٤/٢ ، ٥٧ .

علي بن سري السجستاني : ج ٣٥١/٨ .

علي بن سعيد : ج ٣٦١/٨ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ .

علي بن عاصم بن صهيب الواسطي ، أبو الحسن : ج ٢٠٣/٦ ، ٢٦١ .

علي بن عيسى : ج ٣٠/٢ ، ٣٧ .

على بن المدينى = أبو الحسن على بن عبد الله بن جعفر السعدى :

ج ١/١٩٧ ، (٢٤٥) .

على بن ميثم : ج ٢/(١٧٣) ، ٣٣٢ .

عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) :

ج ١/١٩٥ ، ٣٠٤ .

ج ٥/٢٧ - ٢٩ ، ٦٩ ، ١٢٤ ، ١٢٩ ، ٢٢٨ ،

٢٣٠ ، ٢٥٩ ، ٣٤٩ ، ٣٨٣ .

ج ٦/٦١ ، ٦٨ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .

ج ٧/٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٥ ، ٩٣ ،

١٧٢ ، ٢٥١ ، ٣٩٠ .

ج ٨/٤٨ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٣٧٤ ، ٤٠٣ ، ٤١٨ ،

٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٥١٨ .

عمر بن عبد العزيز :

ج ١/١٩٥ .

ج ٧/١٧٣ ، ٢٨٧ .

ج ٨/٤٤ ، ٣٩١ ، ٥١٧ .

عمران بن حصين (رضى الله عنه) :

ج ١/٦١ .

ج ٢/٥٩ .

ج ٦/١١٦ .

ج ٨/٢٨٨ .

عمرو بن زرارعة (رضى الله عنه) : ج ٨/٤٠٣ .

عمرو بن أبى سلمة : ج ٨/٣٧٦ .

عمرو بن شعيب : ج ٤٩/١ .

ج ١٣٦/٢ .

ج ٤٠٤/٨ .

عمرو بن العاص (رضي الله عنه) : ج ١٧٤/٦ .

عمرو بن عبيد بن باب ، أبو عثمان :

ج ٣٣٢/٢ .

ج ١٦٨/٥ ، ١٧٥ .

ج ٣٥١/٧ .

عمرو بن عثمان : ج ٦٦/١ .

ج ٥/٥ .

ج ٢٦٦/٦ .

عمرو بن مالك الرواسي (رضي الله عنه) : ج ١٣٤/٢ .

عباض بن حمار (رضي الله عنه) :

ج ٧٢/٣ .

ج ٦٧/٦ .

ج ٣٦٣/٨ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٤٣٢ ،

٤٤٣ .

ج ٣٧٥/٩ .

عيسى (عليه السلام) :

ج ٢٩٧/١ .

ج ٨٠/٢ ، ٨٨ ، ١١٦ ، ٢٩٥ .

ج ٢٣/٤ ، ١١٦ .

ج ٦٩/٥ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ،

٣٦١ - ٣٦٣ .

ج ٥٨/٦ ، ١١٨ ، ١٥١ ، ١٥٦ ، ٢٠٥ ،
٢٧٠ ، ٢٧٢ .

ج ٥٥/٧ ، ٥٦ ، ٦٨ ، ٩٠ ، ٢٠٠ ، ٢١١ ،
٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ - ٢٦٥ ، ٢٧٤ ، ٣٧٧ .
ج ٤١٣/٨ .

ج ٢١٢/١٠ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٠٠ .

الغزالي = محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، أبو حامد :

ج ٥/١ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٠١ ، ١٣١ ،

١٦٢ ، ١٦٣ ، ٣١٠ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٤ .
ج ٣١/٣ ، ٦٦ ، ١٩٥ ، ٢٧٥ ، ٣٨٩ - ٣٩٢ ،
٣٩٥ - ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٤ - ٤٠٧ ،
٤١٨ ، ٤٣٨ .

ج ١٧٣/٤ ، ٢٤١ ، ٢٥٣ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،
٢٨٩ ، ٢٨٤ .

ج ٨/٥ ، ٧١ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ١٤٢ ، ١٥٦ ،
١٧٢ ، ١٧٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٩ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ ،
٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٦ .

ج ٦/٥ ، ٦٦ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٧٣ ، ٢١٠ ،
٢٢٢ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ،
٢٤٦ ، ٢٩٥ ، ٣٥٠ .

ج ٢٩/٧ ، ٣١ ، ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ،
١٥٣ ، ١٥٦ - ١٥٩ ، ١٦٣ - ١٦٥ ، ١٦٨ ،
١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٣١٨ ، ٣٢٦ ، ٣٢٩ ،
٣٤٩ ، ٣٥٤ ، ٤٥٧ .

ج ٤٧/٨ ، ٦١ ، ٦٩ ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ،

، ۱۴۷ ، ۱۵۴ - ۱۵۸ ، ۱۶۳ ، ۱۶۵ ، ۱۶۷ - ۱۷۲ ،
 ، ۱۹۰ ، ۲۰۰ ، ۲۰۲ ، ۲۰۳ ، ۲۰۷ ، ۲۲۵ ،
 . ۳۴۹ ، ۲۵۱ ، ۲۲۸

ج ۵۲/۹ ، ۱۶۰ ، ۳۸۶ ، ۳۹۸ ، ۴۰۰ ، ۴۰۲ ،
 ج ۱۳۳/۱۰ ، ۱۳۴ ، ۱۳۶ ، ۱۳۷ ، ۱۳۹ ،
 ، ۱۴۰ - ۱۴۲ ، ۱۴۴ ، ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۲ ،
 ، ۱۶۰ ، ۱۷۹ ، ۱۸۰ ، ۱۸۴ ، ۱۸۹ ، ۲۰۵ ،
 . ۲۲۳ ، ۲۷۰ ، ۲۸۲ ، ۲۹۴

خیلان بن مسلم القنری : ج ۱۷۳/۷ .
 ج ۹/۹ (۴۷) .

الفارابی - أبو نصر ، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابی :

ج ۹/۱ ، (۱۰) ، ۱۱ ، ۴۸ ، ۱۲۷ ، ۱۵۲ ،
 . ۱۸۰ ، ۱۵۷

ج ۲۰/۲ .

ج ۷۰/۳ ، ۲۴۷ ، ۲۵۴ ، ۲۷۵ .

ج ۹/۵ ، ۱۷۴ ، ۲۵۰ ، ۳۵۹ .

ج ۱۹۰/۶ ، ۲۱۱ ، ۲۴۷ .

ج ۳۸۴/۷ .

ج ۱۵۴/۸ ، ۱۹۸ .

ج ۲۶۸/۹ .

الفراء - یحیی بن زیاد بن عبد الله بن منظور الدیلمی : ج ۱/۱ (۱۹۷) .

ج ۲۱/۲ .

فرعون : ج ۲۴۲/۱ .

ج ۶۶/۲ ، ۲۵۳ ، ۳۲۱ .

ج ١٦٣ ، ١٣٣/٣ .

ج ٣٨٣ ، ٣٧٧ ، ٢٣ ، ٤/٥ .

ج ٢٨٥ ، ١٩٨ ، ١٦٥ ، ١٤٧ ، ٧٠/٦ .

ج ١٧٦ ، ١٧٥ ، ٨٣ ، ٧٣ ، ٦٦ ، ٦٣/٧ .

ج ٤٠٤ ، ٣٨٣ ، ٣٠٧ .

ج ٤٩٠ ، ٤٧٦ ، ٤٤٠ ، ٤١٩ ، ٣٩ ، ٣٨/٨ .

ج ٤٩٧ .

ج ٤١٦ ، ٤٣ ، ١٥/٩ .

ج ٢٧٢ ، ٢٧١ ، ٢٦٦/١٠ .

فضل الرقاشي = أبو عيسى الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي البصري :

ج (٣٥٣)/٧ .

ج ٤٧/٩ .

الفضل بن زياد : ج ٤١/٢ .

ج ٣٩٦/٨ .

الفضيل بن عياض : ج ٢٣/٢ ، ٢٤ .

ج ٤/٥ .

ج ٢٦٦ ، ٢٥٠/٦ .

ج ٢٢/٩ .

فنحاص بن عازورا : ج ٨٨/٧ .

فيثاغورس : ج (١٦٢)/٢ ، ١٦٣ .

ج ٢٨٧/٦ .

ج ٨٠/٧ .

القاسم بن محمد : ج ٤٠٠/٨ ، ٤٠٣ .

القاضي أبو بكر : انظر : الباقلاني .

القاضي أبو خازم بن القاضي أبي يعلى : ج ٨/ (٥٦) .

القاضي عياض : أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمر اليحصبي
السيني : ج ٧/ (٣٣) :

القاضي أبو يعلى : انظر : أبو يعلى .

قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز ، أبو الخطاب السدوسي البصري :
ج ٨/ ٣٦٧ - ٣٦٩ ، ٣٧٥ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٣ .

قتيبة بن سعيد : ج ٦/ ٢٦٠ .

القداح : انظر : ميمون بن ديسان .

القسيري : انظر : أبو القاسم عبد الكريم .

القسيري المصري : انظر : ابن دقيق العبد .

القلانسي : انظر : أبو العباس القلانسي .

القونوي = محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي ، صدر
الدين :

ج ١/ ٢٨٥ ، ٢٩٠ .

ج ٣/ ١٦٥ ، ٢٤٠ ، ٣٦٣ .

ج ٦/ ٩٧ ، ١٥٢ .

ج ٨/ ١٨٠ .

قيس بن أبي خازم : ج ٧/ ٣٠ .

قيس بن مسلم : ج ٨/ ٣٧٦ .

الكرائيسي : انظر : الحسين الكرائيسي .

الكساني = علي بن حمزة بن عبد الله الأسدي الكوفي : ج ١/ (١٩٧) .

- كسرى : ج ١/١٩٦ .
- كسيفائيس : ج ٢/١٦١ .
- الكمي = أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكمي البلخي :
ج ١/(٨١) ، ١٥٣ ، ٢١٣ .
ج ٢/١٠٦ ، ١٩٠ .
- الكلاباذى = أبو بكر محمد بن إسحاق البخارى : ج ١/(١٣٨) ، ٣٤٧ .
ج ٧/١٤٩ .
- الكلبي : ج ٢/٧١ ، ٧٢ .
ج ٨/٤٧٩ .
- الكلبي الهراس الطبرى أبو الحسن : ج ٣/١٠٨ ، ١٠٩ .
ج ٧/٣٥٧ .
ج ٨/(٩٤) .
- اللالكائى = هبة الله بن الحسن بن منصور الطبرى الرازى ، أبو القاسم :
ج ١/(٢٦٥) ، ٢٧٨ .
ج ٧/١٠٩ .
- ليد بن ربيعة العامرى (الشاعر) : ج ١/٢٥٩ ، ٢٦٠ .
ج ٢/٧٢ .
- لقمان (عليه السلام) : ج ٧/٨٠ .
- لوط (عليه السلام) : ج ٦/١٠٩ .
ج ٧/٥٠ .
- لوقيوس : ج ٢/(١٦١) .
- الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمى ، أبو الحارث : ج ١/١٩٨ .
ج ٢/٩٥ .

ج ٧٢/٥ .

ج ٢٦٢/٦ .

ج ١٠٠/٧ .

ج ٣٧٧ ، ٣٧٥/٨ .

ليث بن يحيى : ج ٢٣/٢ .

ماعز بن مالك : ج ٤٨٥/٨ ، ٤٨٨ .

مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري ، أبو عبد الله :

ج ٦٣/١ ، ١٥٥ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢٠٧ ، ٢٧١ ،

٢٧٨ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٥٨ .

ج ١٩/٢ ، ٣٥ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٣٩ ،

١٧٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ،

٣٢١ ، ٣٢١ .

ج ٩٦/٣ ، ١٥٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٣١٤ ، ٤٤٥ ،

ج ٦٠/٤ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ .

ج ٥/٥ ، ٧٢ ، ١٧٥ ، ١٩١ ، ٢٣٤ ، ٢٤٥ ، ٣٩٠ ،

ج ٢٥٠/٦ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ،

٣٢٢ .

ج ١٥/٧ ، ٣٦ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٣٠ ، ١٤٦ ،

١٥٧ ، ١٥٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٣ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٨٧ ، ٣٢٨ ،

٣٥٢ ، ٣٩٥ ، ٤٤١ ، ٤٥٧ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ .

ج ٤/٨ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٤٤ ، ٣٣٧ ، ٣٦٢ ،

٣٨٠ ، ٣٨٢ ، ٣٨٩ ، ٤١٧ ، ٤٣٥ ، ٤٨٣ ، ٤٩٢ ،

٤٩٨ ، ٥٠٢ .

ج ١٢/٩ ، ٢٢ ، ٦٢ ، ٢٠٨ ، ٤٠٢ .

ج ٣١٢/١٠ .

مالك المكي : ج ٢٦٢/٦ .

المأمون : عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور ،
أبو العباس :

ج ٢٤٨/٢ ، ٢٤٩ .

ج ١٨٢/٥ ، ١٨٥ .

ج ٢٥٤/٧ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ .

المأوردى : انظر : أبو الطيب المأوردى .

مبشر بن فاتك : ج ٩/١ ، (١٠) ، ١٨٤ .

ج ٢١٢/٦ .

مجاهد = أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي .

ج ١(١٤) ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ .

ج ٢٠/٢ .

ج ٢٣٧/٥ .

ج ٣٦٧/٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ ،

٤١٢ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ .

المخازبي : ج ٣٧٦/٨ .

محبوب بن موسى الأنطاكي : ج ٣٠٥/٥ .

محمد (رسول الله ، صلى الله عليه وسلم) :

ج ٣/١ ، ١٤ - ١٧ ، ٢٠ - ٢٨ ، ٣٩ ،

٤١ ، ٤٣ - ٤٦ ، ٤٩ - ٥١ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ٦٦ ،

٦٨ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٨ - ٩٣ ، ٩٥ - ٩٩ ، ١٠٥ -

١٠٨ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣١ - ١٤١ ،

١٤٦ ، ١٤٨ - ١٥٠ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٤ -

١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ،

١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ،

٢٠٠ - ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ ، ٢٢٤ ،

٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ - ٢٣٧ ، ٢٤٠ -

٢٤٢ ، ٢٤٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٥ - ٢٦٠ ، ٢٦٣ ،

٢٧٢ ، ٢٧٥ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٥ - ٢٩٨ ،

٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٦ ، ٣٤٦ ، ٣٥١ ، ٣٦٣ ،

٣٦٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥ .

جـ ٢١/٢ - ٢٣ ، ٢٥ - ٢٧ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٥٠ ،

٥٨ ، ٥٩ ، ٦٨ - ٧٠ ، ٧٢ ، ٨٧ - ٨٩ ، ٩١ ، ١٠٠ ،

١٠٣ ، ١٠٥ ، ١٢٥ - ١٤٦ ، ١٤٨ - ١٥٠ ، ١٥٥ ،

٢٠٢ ، ٢٠٦ ، ٢٧٤ ، ٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠ ،

٣٠٣ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٥ ، ٣١٦ .

جـ ٢٢/٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٨٧ ، ١١٣ ، ١١٧ ،

١١٨ ، ١٢٢ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ ،

٣٠٤ - ٣٠٨ ، ٣١١ - ٣١٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٥٦ ،

٣٦٩ ، ٣٨٤ .

جـ ٤/٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٣ ، ٥٨ ، ٧٣ ، ٧٤ ،

١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ،

جـ ١٥/٥ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٥ - ٢٩ ، ٣٦ ، ٥٢ ،

٥٣ ، ٥٧ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٤ ،

٧٨ ، ٧٩ - ٨١ ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ١٦٧ ، ٢٠٦ ،

٢٠٨ - ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ -

٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٥ ،

٢٨٦ ، ٢٨٨ - ٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ،

- ، ٣١١ ، ٣٢٠ ، ٣٣٦ ، ٣٤٢ ، ٣٤٤ ، ٣٥٩ ،
 . ٣٦١ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ،
 ج ٤/٤ ، ٥ ، ٨ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٤ ،
 ، ١٠٩ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٥٧ - ١٥٩ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ،
 ، ١٨٤ ، ١٩٢ - ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٤ ، ٢١١ ، ٢١٤ ،
 . ٢٢٢ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ،
 ج ٧/٤ ، ٦ ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ - ٢٩ ،
 . ٣٢ ، ٤٤ ، ٤٦ - ٤٩ ، ٥١ - ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٨ ،
 ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٨٥ ، ٨٦ ،
 ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٣ -
 ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١٢٨ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٥٩ ،
 ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ - ١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٩٨ ،
 ، ٢٠٠ - ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١١ ، ٢١٥ - ٢١٧ ،
 ، ٢٣٩ ، ٢٥١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ - ٢٧٠ ، ٢٧٢ ،
 ، ٢٧٣ ، ٢٨٠ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٨ ،
 ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٦٠ ، ٣٧٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ،
 ، ٤٠٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٣ ، ٤١٦ ، ٤٢٦ ، ٤٢٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣٦ ،
 . ٤٥٣ - ٤٥٦ ، ٤٦٤ ،
 ج ٨/٥ ، ٦ ، ٧ ، ١١ - ١٣ ، ٣٠ ، ٤١ ،
 ، ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٦٧ ،
 ، ٢٧٨ ، ٢٨٨ ، ٣٠٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٢ - ٣٦٦ ،
 ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٧ ، ٣٧٩ - ٣٨٢ ،
 ، ٣٨٦ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٣٩٥ ، ٣٩٨ - ٤٠٢ ، ٤٠٤ ،
 ، ٤٠٦ ، ٤٠٩ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،
 ، ٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٤٣٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٥ ، ٤٤٨ ،

٤٥٤ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٦٥ ، ٤٦٧ ، ٤٧٤ ، ٤٨١ ،

٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٨٩ ، ٤٩١ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٠٠ ،

٥٠٦ ، ٥٠٩ ، ٥١١ ، ٥١٧ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ،

ج ٤/٩ ، ٩ ، ١٠ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٢ ،

٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٥١ ، ٦٤ ، ٢٤٢ ، ٣٤١ ،

٣٧٣ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ،

ج ٧١/١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٦٦ ،

٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ،

محمد بن إبراهيم القيسي : ج ٣٤/٢ .

محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي : انظر : أبو عبد
الله بن مجاهد الباهلي .

محمد بن أحمد بن أبي موسى الشريف ، أبو علي : انظر : أبو علي بن
أبي موسى

محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الرازي : انظر : أبو حاتم الرازي .
محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة :

ج ١٥/١ ، ٢٣٧ ، (٢٤٥) .

ج ٨/٢ ، ٩ ، ٧٧ - ٧٩ ، ٨١ - ٨٣ ، ١٠١ .

ج ٢٦٤/٦ .

ج ١٠٨/٧ ، ١٤٨ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ .

ج ٣٦٨/٨ ، ٣٦٩ .

محمد بن إسحاق الصاغاني = محمد بن إسحاق بن جعفر ، أبو بكر الصاغاني :
ج ١/(٢٦١) .

ج ٧٧/٢ .

محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق : ج ١٠/١ .

ج ٥/٢٢ ، ٢٠٨ ، ٣٦١ .

محمد بن بكار : ج ٦٩/١ .

محمد بن ثور : ج ٤٠٠/٨ .

محمد بن جعفر : ج ٢٠٥/١ .

محمد بن الحسن المهدي : ج ٧/١ .

ج ٧٢/٥ .

محمد بن حسين الملقب بدندان : ج ١٠/١ .

محمد بن الحكم : ج ٣٩٧/٨ .

محمد بن خفيف أبو عبد الله الشيرازى : ج ٥/٥ .

ج ٢٦٦/٦ .

محمد بن خوريز منداد البصرى المالكي : ج ٧/١٥٨ .

محمد بن داود المصيصى : ج ١/٢٦٢ ، ٢٦٦ .

محمد بن رافع : ج ٣٠٩/٥ .

محمد بن زكريا الرازى الطيب : ج ٩/٣٤٦ .

محمد بن سعيد المصلوب : ج ١/١٩٨ .

محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل الحموى : انظر : ابن واصل .

محمد بن سيرين : ج ٣٦٦/٨ .

محمد بن شجاع الثلجى : ج ١/١٤٨ ، ١٤٩ .

ج ٢٣٦/٥ .

ج ٣٤/٧ .

- محمد بن الصباح النيسابوري : ج ٢٦٠/٦ .
- محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر : انظر : الباقلاني .
- محمد بن العباس بن محمد : ج ٨٣/٢ .
- محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن الثقفى النيسابوري : انظر : أبو
على الثقفى .
- محمد بن علي بن بحر : ج ٣٨/٢ .
- محمد بن علي الطيب البصرى : انظر : أبو الحسين محمد بن علي الطيب
البصرى .
- محمد بن علي الوراق : ج ٣٤/٢ .
- محمد بن عيسى برغوث : ج ١/١٥٤ ، ٢٣٠ ، ٢٤٩ .
- ج ٢٥٧/٧ ، ٢٧٦ - ٢٧٨ .
- ج ٢٥٧/١٠ .
- محمد بن كعب القرظى : ج ١/٦٩ ، ٢٥٦ .
- ج ٤١١/٨ ، ٤١٢ .
- محمد بن محمود بن محمد بن عبّاد السلماني :
- ج ١/٣٧٧ .
- ج ٣/٢٦٣ .
- ج ٥/١٢٨ .
- محمد بن مخلد : ج ٢/٣٢ .
- محمد بن المعتمر السجستاني : ج ٥/٣٠٤ ، ٣٠٥ .
- محمد بن نصر المروزي : ج ١/٦٢ .
- ج ٣٨٨/٨ - ٣٩٠ ، ٣٩٥ ، ٤٠٢ .
- ٤١٤ ، ٤٠٣ .

محمد بن نوح النيسابورى . ج ١٨٢/٥ .

ج ٢٥٧/٧ .

محمد بن الهيصم : ج ٢/٤٧ ، ٤٩ ، ٣٠٧ .

ج ٦٣/٣ ، ١٥٩ .

ج ١٠٥/٤ .

ج ٢٥٣/٦ .

ج ٥٦/٨ ، ٢٧٥ .

ج ١٩٣/٩ .

محمد بن وضاح بن يزيق ، أبو عبد الله : ج ١/١٩ .

محمد بن يحيى بن عبد الله الذهلى : ج ١/٢٦٢ .

ج ٩/٢ .

ج ٣٦٧ ، ٣٦١/٨ .

محمد بن يحيى الكحال : ج ٨/٣٩٥ .

محمد بن يوسف العامرى : ج ٦/٢١١ .

محمود بن عمر بن أحمد ، أبو القاسم الخوارزمى الزمخشري : ج ٢/١٥٩ .

ج ٦٣/٣ .

ج ٦/٢٤٥ .

ج ٤٢٢/٨ .

ج ١٩٣/٩ .

محمود بن سُبُكْتِكِين : ج ٦/٢٥٣ .

مروان بن محمد : ج ١/٣١٢ .

المروزي : انظر : أبو بكر المروزي .

المريسي : انظر : بشر المريسي .

مريم : ج ١٠٩/٦ ، ١١٨ .

ج ٦٨/٧ ، ٢٥٨ .

مسروق : ج ٢٠٨/١ .

ج ٣٨/٢ ، ٣٩ ، ٢٩٩ .

ج ٥٧/٥ .

مسعر : ج ٣٧٦/٨ .

مسعود السجزي : ج ٣٥١/٨ .

مسلم = مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين :

ج ١٠٠/١ ، ٥١ ، ٥٣ ، ٥٩ ، ٧٤ ، ١٠٦ -

١٠٨ ، ١٤٩ ، ٢٠٧ ، ٢٢٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٧ ،

٢٦٢ - ٢٦٤ .

ج ٣١/٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٨ ، ٧٢ ،

١٢٥ - ١٢٧ ، ١٢٩ - ١٣١ ، ١٣٣ - ١٣٦ ، ١٣٨ -

١٤٥ .

ج ٧٢/٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٢ .

ج ٧٢/٥ ، ٣١٠ .

ج ٦٤/٦ ، ٦٧ .

ج ٤/٧ ، ٣٧ ، ١٠٠ .

ج ٤٤/٨ ، ٢٨٨ ، ٣٦٣ ، ٤١٥ ، ٤٢٨ .

ج ٣٧٥/٩ .

مسيلمة الكذاب = مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفي الوائلي أبو ثمامة :

ج ٣٦٥ ، ٣٦٤/٥ .

ج ١٥٨ ، ١٥٧/٦ .

ج ٤٤٥/٨ .

- مطرف بن عبد الله بن الشخير (تابعى) : ج ٣٦٨/٨ ، ٣٦٩ .
- معاذ بن جبل (رضى الله عنه) : ج ٦٩/٥ .
- ج ٣٧٤/٨ .
- ج ٢١/٩ .
- معاذ بن معاذ : ج ٣٦/٧ .
- ج ٦/٨ ، ٣٠ .
- معاذ بن هشام : ج ٤٠٠/٨ .
- معاوية بن أبى سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف
(رضى الله عنه) : ج ١٧٤/٦ .
- معبد الجهنى : معبد بن عبد الله بن عويم الجهنى البصرى :
ج ٢/٣٣٢)
- المعصم = محمد بن هارون الرشيد بن المهدي بن المنصور :
ج ١٨٥/٥
- معمّر بن أحمد الأصيبانى : ج ٢٥٦/٦ .
- معمّر بن زياد : ج ١٤٨/٧ .
- معمّر بن عباد السلمى :
- ج ٣٦٦ ، ٣٦١ ، (٣٤٤)/١ .
- ج ٣٦٠ ، ٢٨٦/٢ .
- ج ٩٣/٣ .
- ج ٤٠٠ ، ٣٩٩/٨ .
- ج ١٧٢/٩ .
- المغيرة بن شعبه (رضى الله عنه) : ج ٦٨/٧ ، ٦٩ .
- ج ٣٧٦/٨ .

المفيد = محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام العكبري أبو عبد الله ويعرف
بابن المعلم : ج ١٢٦/٦ .

مقاتل بن سليمان : ج ٨/١ .

منصور بن طلحة : ج ٢٨/٢ .

منصور الطوسي : ج ٧٨/٢ ، ٧٩ .

الموسوي = أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد الموسوي :
ج ٣/١٦٠ .

موسى (عليه السلام) .

ج ٢٩/١ ، ١٨١ ، ٢٥٩ ، ٢٩٧ ، ٣١٧ .

ج ٣٧/٢ - ٣٩ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٤ - ٦٦ ،

٨٠ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ،

١٢٠ ، ٢٠٥ ، ٢٤٠ ، ٢٩١ - ٢٩٥ ، ٣٠٥ ،

٣٢١ .

ج ٢٣/٤ ، ٣٩ ، ١١١ ، ١١٦ .

ج ٦٣/٥ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١٥٧ - ١٦٠ ، ١٦٣ ،

١٧٧ ، ٢٤٤ ، ٣٠٣ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٦٠ -

٣٦٣ .

ج ٥٨/٦ ، ١٤٦ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، ١٩٨ ،

٢٦١ ، ٢٨٥ .

ج ٦٨/٧ ، ٦٩ ، ٧٣ ، ٨١ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ٩١ ،

٩٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢٠٠ ، ٢١١ ، ٣٠٧ ، ٤٠٤ ،

٤٤٠ .

ج ٣٨/٨ ، ٣٩ ، ٢٦٥ ، ٣٥٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ،

٤١٨ - ٤٢٠ .

ج ٤١/٩ ، ٤٣ ، ٤٠١ ، ٤١٦ .

ج ١٨٦/١٠ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ -

ج ٢١٣ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ - ٢٧٤ .

موسى بن عبيدة : ج ٤١١/٨ .

موسى الكاظم بن جعفر الصادق : ج ١٠/١ .

موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق : ج ١/ (١٣١) .

ج ٩٤/٧ .

ميمون بن ديصان (القداح) : ج ١٠/١ .

ميمون النسفي = ميمون بن محمد بن محمد بن محمد بن مكحول أبو معين :

ج ٢٤٥/٢ .

الميموني : ج ٧٠/١ .

ج ٣٩٤ ، ٣٩٢ ، ٣٩١/٨ .

النايفة الذيباني : ج ١٨٠/٥ .

النباجي : ج ٥٢٦/٨ .

النجار : انظر : حسين النجار .

نجدة بن عامر الحنفي الحروري : ج ٤٢٨/٨ ، ٥١١ .

النسائي = أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار :

ج ٥٣/١ ، ٧٤ ، ١٠٨ ، ٢٥٧ .

ج ٤٠/٢ ، ٥٨ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ،

٢٤٠ .

ج ١٠٨/٧ .

نصر المقدسي = أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود النابلسي

المقدسي : ج ٦/ (٢٥١) .

نصر بن عوف : ج ٣٧٥/٨ .

النظام : انظر : إبراهيم بن سيار بن هانيء .

نعم بن حماد الخزازي : ج ٢/٨ ، ٤٥ .

نمرود بن كنعان : ج ٨٣/٧ ، ١٧٥ .

النواس بن سميان : ج ٢٦٧/٥ .

النويحي = الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النويحي أبو محمد :

ج ٣٢٤/٣ .

ج ٢٨١/٤ .

ج ٦٧/٩ .

نوح (عليه السلام) : ج ٦٣/١ ، ٢٣٤ ، ٢٩٧ .

ج ١٢٥/٢ .

ج ١٦٦/٦ .

ج ٥٠/٧ ، ٦٣ ، ٢٥٨ .

ج ٤٢٩/٨ ، ٤٣٠ .

ج ٧/٩ ، ٥٥ .

ج ١٨٦/١٠ ، ٢١٢ .

نوح بن منصور : ج ٥٩/١٠ .

هارون (عليه السلام) : ج ٢٤٠/٢ .

ج ١٦٦/٦ ، ١٧٤ .

ج ٦٨/٧ ، ٦٩ ، ٧٩ .

هارون المستمل : ج ٣٩٧/٨ .

هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي : انظر : اللالكاني .

هرقل : ج ٤٥/٨ .

المروى : انظر : أبو إسماعيل الأنصارى .

هشام بن سالم الجواليقي :

ج ١/ (٢٤٨) .

ج ١٧٣/٢ ، ٢٨٩ ، ٣٣٢ .

ج ٢٨٩/٦ .

ج ١٥٧/١٠ .

هشام بن عبد الحكم الرافضى :

ج ١/ (٢٤٨)

ج ١٧٣/٢ ، ٢٠٣ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ .

ج ٢٨٩/٦ .

ج ٣٩٥/٩ .

هشام بن عبيد الله الرازى :

ج ٢٦٥/٦ .

هود (عليه السلام) : ج ١٨٦/١٠ .

الواسطى = خلف بن محمد بن على بن حمدون ، أبو محمد : ج ٥٠٧/٨ ،

٥٢٦ - ٥٢١

الوالى : ج ٤٧٨/٨ ، ٤٨٠ .

ورقة بن نوفل : ج ٨١/٧ .

وكيع بن الجراح : ج ٢٢/٢ .

ج ٢٧٤/٣ .

ج ٣٠٥/٥ .

ج ٣٦/٧ .

ج ٣٧٦ ، ٣٧٥/٨ .

- الوليد بن المغيرة المخزومي : ج ١٦٢/٥ .
- وهب بن منبه : ج ٤٨٠/٨ .
- وهب بن وهب بن كبير بن عبد الله بن زمعة : انظر : أبو البختری .
- يحيى بن آدم : ج ٤٠٢/٨ ، ٤٠٧ .
- يحيى بن جابر : ج ٣٦٨/٨ .
- يحيى الحماني = يحيى بن عبد الحميد بن عبد الرحمن الحماني الكوفي : ج ٣٠٥/٥ .
- يحيى بن زياد بن عبد الله بن منصور الديلمي : انظر : الفراء .
- يحيى بن سعيد القطان : ج ١٩٧/١ .
- ج ٢٥٣/٢ .
- ج ٣٦/٧ .
- يحيى بن عمار الشيباني السجستاني ، أبو زكريا : ج ١(٢٤٧) .
- ج ١٠/٢ ، ١٩ ، ٨٣ .
- ج ٨٦/٥ .
- يحيى بن معاذ الرازي : ج ٥/٥ .
- يحيى بن معين ج ١٩٧/١ .
- ج ٢٥٦/٧ .
- ج ٤٤/٨ .
- يحيى النحوي : ج ٣٧٠/٢ .
- يحيى بن واضح : ج ٣٧٤/٨ .
- يحيى بن يحيى : ج ٣٠٩/٥ .
- يزيد بن أبي مرزم : ج ٣٧٤/٨ .

- يزيد بن عبد الله بن الشخير : ج ٣٦٩/٨ .
- يزيد بن المهلب : ج ٢٨/٧ .
- يزيد النحوى : ج ٣٧٥/٨ .
- يزيد بن هارون : ج ٢٤/٢ .
- ج ١٤٥/٤ .
- ج ٣٠٥/٥ .
- ج ١٠٩ ، ٣٦/٧
- يعقوب (عليه السلام) : ج ٢٠٦/١
- ج ١٠٥/٢
- ج ١٠٩/٦
- يعقوب بن إسحاق الكندى : ج ٧٤/٣ .
- يعقوب بن بُختان : ج ٣٨/٢
- ج ٣٩٣/٨
- يعقوب بن سفيان : ج ٢٥٣/٧ ، ٤٥٧ .
- ج ٣٧٤/٨
- يعلى : ج ٦٩/١ .
- يوسف (عليه السلام) : ج ٢٠٦/١ ، ٣٧٤ .
- ج ١٢٣ ، ٨٦/٢
- ج ٢٢/٧
- يوسف بن أسباط : ج ٣٠٢/٥ ، ٣٠٩ .
- ج ١١٠/٧
- يوسف الممشقى : ج ٢٤٠/٦ .

يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي : انظر : أبو عمر بن عبد البر .

يوسف بن عمرو بن يزيد .

ج ٢٤٨/٧ ، ٢٤٩ .

يوسف بن موسى :

ج ٢٩/٢ ، ٣٣ .

يونس بن أبي إسحاق :

ج ٣٧٤/٨ .

فهرس الفرق والطوائف والقبائل (حرف الألف)

الآدميون : ج ١٩٤/٦ ، ٣٣٩

ج ٢٣٣/٧ ، ٢٦٣ ، ٣٧٧ ، ٣٨١ ، ٤٥٠ .

ج ١٠ / ٤٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١١٥ ، ١٦٨ ، ٢١٩ .

أئمة أتباع المشائين : ج ٤١٥/٩ .

أئمة أرباب العقول : ج ٦١/٧ .

أئمة الأشعرية : ج ١٣٢/٧ .

ج ٢٣٤/١٠ .

أئمة أصحاب أحمد : ج ٣١٢/٢ .

أئمة الإسلام : ج ٢٦٢/٦ .

ج ٣٧/٧

ج ٢٦٢/٩

ج ١٣٥/١٠

أئمة أهل الإلبيات وخذائهم : ج ٢٨٣/٤

أئمة أهل الإسلام : ج ٣٠/١

ج ٢٥٣/٢

ج ٢٧٤/٣

ج ٣٩٠/٥

أئمة أهل الحديث - أئمة الحديث : ج ٧/٢ ، ٢٥٧ ، ٣٣٠

ج ٣٨٤/٣

ج ٦٥/٤

ج ٦/٥ (ت ٦)

ج ٣٢٢/٦ .

ج ١٠٣/٧ .

أئمة أهل السنة والحديث : ج ٣٨٣/٣

ج ١٣٦/٤

ج ٢٨٨/٦ ،

ج ١٤٧/٩

ج ٣٠٦/١٠ .

أئمة أهل السنة والحديث من السلف وأتباعهم : ج ٣٨٢/٣ .

أئمة أهل الظاهر : ج ١٢٥/٦ .

أئمة أهل الكتاب : ج ١٢٣/١ .

أئمة أهل الكلام : ج ٢٧٣/٨ .

أئمة أهل الملل : ج ٢٨٦/٢ .

ج ٣٤٦/٨ .

ج ١٠٣/٩ .

أئمة أهل النظر من أهل الكلام والفلسفة : ج ١٤١/٧

أئمة أهل البصرة : ج ٢٦٢/٦ .

أئمة أهل الحجاز : ج ٢٦٢/٦ .

أئمة أهل الحديث والفقه والتصوف والفلاسفة : ج ١٣٢/٤ .

أئمة أهل مصر : ج ٢٦٢/٦ .

أئمة أهل الملل وجمهورهم القائلون بأن الله خالق كل شيء :

ج ٢٣٥/٩ .

أئمة الباطنية : ج ٣٢٣/٥ .

أئمة البدعة : ج ٥/٥ ، ٦ .

أئمة التصوف : ج ١٧٤/٢ .

أئمة التفسير : ج ١٧٤/٢ .

- أئمة الجماعة : ج ٢٥٦/٦ .
 أئمة الجهمية : ج ٣٥٩/٥ .
 ج ٩٦/٦ .
 أئمة الجهمية المشيعة : ج ٣٠٧/٥ .
 أئمة الجهمية نفاة الصّفات : ج ٢٥٥/٢ .
 أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة : ج ٢٩/٧ .
 أئمة الجهمية والمعتزلة : ج ٤٦١/٧ .
 أئمة الحديث = انظر : أئمة أهل الحديث .
 أئمة الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم : ج ٤٥٧/٧ .
 أئمة الحنابلة : ج ٢٩٧/٥ (ت ٢) .
 أئمة الدين : ج ٢٥/١ .
 ج ٦٣/٦ .
 ج ٧/٨ .
 أئمة الدين وشيوخ المسلمين : ج ٥٢٦/٨ .
 أئمة الدين وفقهاء المسلمين : ج ٥٠٣/٨ .
 أئمة السلف : ج ٢٥١/٣ (ت ٨) ، ٣٨٢ (ت ٦) .
 ج ١٣٥ ، ٢٤/٤ .
 ج ٢٤٩/٥ (ت ٢) .
 أئمة السلف والعلم : ج ٢٩٤/٧ .
 أئمة السّنة : ج ٦٩/١ ، ٢٦٠ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
 ج ٣٣٠ ، ٣٠١ ، ٢٧٠ ، ٢٤ ، ١٦ ، ٧/٢ .
 ج ٢٩٤/٤ .
 ج ٣٠٧ ، ٢٥٠ ، ٨ ، ٦ ، ٥/٥ .
 ج ٤٦٢ ، ٢٦٤ ، ١٦٦ ، ٩٧ ، ٣٦ ، ٣٤/٧ .
 ج ٣٨٩ ، ١٦١/٨ .

ج ٢٤٠/٩ ، ٤٠٢ .

ج ٢٢٥/١٠ .

أئمة السنة وأئمة الفلسفة : ج ٣٤٣/٨ .

أئمة السنة والحديث : ج ٣٢١/١ .

ج ٣٣٠ ، ٢٢٧/٢ .

ج ٢٩٣/٤ .

ج ٣٤/٧ .

ج ٢٥٩/٨ .

ج ١٩٤/٩ .

أئمة الشرع والعقل : ج ٢٧٩/٨ ، ٢٨١ .

أئمة الصحابة : ج ٢٩٠/٥ ، ٣٢٨ .

أئمة الصفاتية : ج ٤٥/٥ .

ج ٢٠٩/٦ .

أئمة الصفاتية من السلف والخلف : ج ١٠٧/٤ .

أئمة الضلال : ج ٢٦٥/٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

أئمة الطريقة الخراسانية : ج ١٠٨/٢ .

أئمة الطوائف : ج ٣٧٧/١ .

ج ٢٦٨/٣ .

ج ١١٤/٦ .

أئمة طوائف الكلام والفلسفة : ج ٣٥١/٧ .

أئمة الظلم : ج ١٨٠/٧ .

أئمة العراقيين من أصحاب الشافعي : ج ١٠٥/٢ .

أئمة العلم : ج ١٤٣/٧ .

ج ٤/٨ .

أئمة الفقهاء = أئمة الفقه : ج ١٠٦/٢ ، ١٧٤ .

ج ٢٤١/٩ .

- أئمة فقهاء الحنفية : ج ٢٣٩/٦ (ت ٢) .
 أئمة فقهاء المالكية : ج ٢٣٩/٦ (ت ٤)
 أئمة الفقهاء وأهل الحديث : ج ٢٤٨/٨
 أئمة الفلاسفة : ج ٣٦٦/١
 ج ٢٨٤ ، ١٣٦/٤
 ج ٦٥/٥
 ج ٣٤٦ ، ٢٥٩/٨
 ج ١٩٤٤ ، ١٤٧/٩
 أئمة الفلاسفة وأساطينهم القدماء : ج ٢٥٢/٨
 ج ٢٥٨/٩
 أئمة القرامطة والإسماعيلية : ج ٢٣/٥
 أئمة الكفر : ج ٣٨٣/٥
 أئمة الكلاية : ج ٣٨/٥
 أئمة الكلام : ج ١٥٧/٥
 ج ٤٦٠/٧
 أئمة الكلام القدماء من المعتزلة والأشعرية : ج ٢٥٠/٨
 أئمة الكلام من أصحاب الأشعرى وغيرهم : ج ٣٥٧/٧
 أئمة الكلام والفلسفة : ج ٥٣ ، ٤٩/٩
 أئمة المالكية بالمغرب : ج ١٠٢/٧
 أئمة متأخرى المعتزلة : ج ٢٤٠/٦ (ت ٣)
 أئمة المتأخرين من النظار : ج ٤٠٣/٧
 أئمة متكلمى الصفائية : ج ٤٧/٥
 أئمة المتكلمين : ج ٣١٥/٥
 أئمة المخالفين : ج ٣٧٧/١

أئمة المسلمين : ج ٥/٧ ، ٨١ ، ٢٩٧ .

ج ٧/١٠٤ .

ج ٨/٩٦ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٣٥٨ .

ج ٩/٦٧ ، ٢٦٢ .

أئمة المسلمين أرباب المذاهب المشهورة : ٤/٢٤ .

أئمة المسلمين المشهورون بالعلم والدين : ٥/٥١ .

أئمة المعتزلة : ج ٥/٣٥ ، ٣٦ ، ٣٦٠ (ت ١)

ج ٧/٣٥٣ (ت ٦) ، ٣٥٤ (ت ١)

أئمة الملاحدة : ج ٦/٢٥٢ .

أئمة الملاحدة الباطنية : ج ٥/٣٦٣ .

أئمة النظر : ج ١/١٣٢ .

ج ٣/١٦٤ .

ج ٦/١٣٣ .

ج ٨/٣٧ ، ٣٥٤ .

أئمة النظر من أهل الكلام والفلسفة : ج ٧/١٤٣ .

أئمة النفاة : ج ٢/١٩٧ .

ج ٧/٢٩ .

أئمة النفاة من الجهمية والمعتزلة : ج ٧/٣٢٢ .

أئمة الهدى : ج ٥/٢٤٥ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ .

أئمة اليهود والنصارى : ج ٥/٦٦ .

الأئمة : ج ١/١٤ ، ٣٠ ، ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٥٢ ، ٦٥ ، ٧٦ ،

٧٨ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٧٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ،

٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٩١ ، ٣٠١ ،

٣٠٧ - ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ، ٣٣٩ ، ٣٥٧ ، ٣٧٣ .

ج ٢/٥ ، ٧ ، ٢٠ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٨ -
 ، ١٠٠ ، ١٠٤ ، ١١٣ ، ١٨٧ ، ٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٥٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ،
 ، ٢٩١ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٧ - ٣٠٩ ، ٣١٢ - ٣١٤ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ،
 . ٣٥٧ ، ٣٣٩

ج ٣/١٦ (ت ١) ، ٢٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٧ ، ١٥٩ .
 ج ٥/٥ ، ٤٩ ، ٦٤ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٩٠ (ت ١) ،

٣٩٠

ج ٦/١٤٨ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ، ٢٥١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ .

ج ٧/٣٢٦ .

ج ٨/١٣ ، ٥٢ .

الأئمة الأربعة : ج ١/١٨٤ ، ١٩٥ .

ج ٢/١٧٨ .

ج ٨/٦ ، ٥٩ .

الأئمة الإسماعيلية : ج ٣/٢٧١ .

ج ٥/٣٦١ .

الأئمة الشافعية : ج ١/٩٦ .

الأئمة فى أصول الدين : ج ٧/٩٩ .

الأئمة فى الإسلام والسنة والجماعة : ج ٦/٢٦٠

الأئمة الماضون : ج ٧/٢٨٦ .

الأئمة المشهورون : ج ٦/٣٢٦ .

الأئمة من أهل الكوفة : ج ٧/١٠٠ .

الأئمة المثبتون للقياس : ج ٧/٣٣٧ .

الأئمة من السلف والخلف : ج ٨/٣٢٦ .

الأئمة من الفقهاء : ج ٢٥٨/٦ .

الأئمة والعالمون بأقوال السلف : ج ٢٤٥/١

الأئمة والعلماء والفقهاء : ج ٥٢٤/٨

ابن حزم وأمثاله : ج ٢٥٠/٥

ج ١٢٥/٦

ابن رشد وأمثاله من المتأخرين : ج ٢٩٣/٥

ابن سبعين وأمثاله : ج ١٦٣/٦ .

ج ٢٣٣/٧ .

ج ٢٩٨ ، ٢٨٦/١٠

ابن سينا وأتباعه = ابن سينا ومن تبعه :

ج ٨٨/٣ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٣٥

ج ١٤٢/٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، ٢٩٣ .

ج ١٥٥/٥ .

ج ٣٧/٦ ، ٦٣ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ٢٤٦

ج ٢٣٢/٧ .

ج ١٢٤/٨ ، ١٢٧ ، ١٣٦ ، ١٧٤ ، ١٨٠ ، ١٨٩ ،

٢٠١ ، ٢٩٤ .

ج ١١٣/٩ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٧١

ج ١٧٨/١٠ ، ١٨٩ .

ابن سينا وأتباعه المتأخرون : ج ٢٤٦/٣ .

ابن سينا وأتباعه من العقلاء : ج ١٨٦/٨ .

ابن سينا وأتباعه من الفلاسفة : ج ٢٤٦/٤ .

ج ٣٤١/٥ .

ابن سينا وأمثاله : ج ٤٣٢/٣

ج ١٣١/٥ ، ١٧٨ ، ٣٤٢ .

ج ١٠٤/٦ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٤١ ، ٢٤٨

ج ٣٩٨/٩ ، ٣٩٩ ، ٤٠١

ج ١٣٣/١٠ ، ١٥٢

ابن سينا وأمثاله من المشائين : ج ١٦٩/٥

ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة : ج ١١١/٦

ج ٥١/١٠ ، ٢٥٧

ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الدهرية : ج ٢٥٤/٩

ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة : ج ٧٤/٣ ، ٤٣٣

ابن سينا وأمثاله من ملاحدة الفلاسفة : ج ٧٠/٥

ابن سينا وأمثاله من الملحدة : ج ٥٤/٥

ابن سينا ومن والفقه : ج ٢٣٠/٧

ج ١١٥/٩

ابن سينا ومن والفقه من الفلاسفة : ج ٢٩٣/٥

ابن سينا وموافقوه : ج ٣٣٧/٣

ابن سينا ونحوه من المتفلسفة والباطنية : ج ٢٧٠/١٠

ابن عربى وأمثاله : ج ٢٠٨/٥

ج ١٥٦ ، ١٥٢/٦

ج ١٨٠/٨

ابن كلاب ومتبعوه = ابن كلاب وأتباعه : ج ١٢/٢ ، ١٠٥

ج ٢٤٥/٥

ج ١١٠/٧

أبو المعالي وأتباعه : ج ٣/٣٨١

ج ٦/١٢٥

أبو المعالي وأمثاله : ج ٥/٢٩٢

ج ٦/٣٣٢

ج ٩/١٩٨

أبو هاشم ومن وافقه من المعتزلة : ج ١٠/٢٥٧

أتباع الأئمة : ج ٢/٣٠٨ ، ٣٦٠

ج ٤/٢١١

ج ٦/٣٠٠

أتباع الأئمة الأربعة : ج ٦/٢٨٨

أتباع أئمة شيوخ العباد : ج ١/١٥٥

أتباع أئمة الفقهاء : ج ١/١٥٥

أتباع ابن التومرت : ج ١٠/٣٠٠

أتباع ابن سبعين : ج ٦/٢٤٦

أتباع أبي المعالي : ج ٩/١٧٩

أتباع أرسطو = أرسطو وأتباعه : ج ١/١٥٧ ، ٢١٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨

ج ٢/١٦٧ ، ٣٦١

ج ٣/٦٥ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦

٣٢١ (ت ١) ، ٣٣٥ ، ٤١٣

ج ٤/١٤٢ ، ٢٩٣

ج ٥/٩ ، ١٢٨ (ت ١) ، ١٦٩

ج ٦/٣٧ ، ٢١٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧

ج ٧ / ٢٩٥ ، ٣٨٥

ج ٨ / ٨٩ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ٢١٩ ، ٣٤٦

ج ٩ / ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٥ ، ١٧٩ ،

٤١٥ ، ١٨٩

أتباع الأشعري = الأشعري وأتباعه = الأشعري وأصحابه = أصحاب الأشعري

انظر: الأشعرية

أتباع الأنبياء : ج ١ / ١٥ ، ١٢٥

ج ٥ / ٦٩ ، ٢٩١

ج ٦ / ١٠٤

ج ٨ / ٩٧

ج ٩ / ٤٠٢

أتباع بولص وأمثاله من النصارى : ج ٥ / ٣٦٣

أتباع جميع الأئمة : ج ٨ / ٤

أتباع الرسل : ج ٣ / ٣٠٢

ج ٥ / ٩٥ ، ٣٦٥

ج ٧ / ٤١٠

ج ١٠ / ١٤٣

أتباع الرسول صلى الله عليه وسلم المتبعون له : ج ٧ / ٢٨٤

أتباع السلف : ج ١ / ١٩

ج ١٠ / ٢٥٠

أتباع سلف الأمة : ج ٥ / ٢٤٩ (ت٢)

أتباع السلف والأئمة : ج ٨ / ١٠١

أتباع الشيخ عدى : ج ٧ / ٢٦٤

أتباع صاحب الإرشاد : ج ٦ / ٢٠٨

ج ٧ / ٢٣٧ ، ٢٧٥

أتباع القرامطة من المستجيبين للحاكم الذى كان بمصر : ج ٥ / ١٠

أتباع متكلمى أهل الإثبات : ج ١ / ١٥٤

أتباع المعتزلة : ج ١ / ٣٠١

أتباع الملاحدة النفاة : ج ١٠ / ٥٩

أجل التابعين وأتباع التابعين : ج ٥ / ٨٠

الأدباء : ج ٦ / ٣٣٩ (ت٤)

أذكياء المتأخرين : ج ٨ / ٣٢١

أرباب الأحوال والعبادات والمعارف من الجهمية الحلوية : ج ١٠ / ٢٨٨

أرباب الرياضيات : ج ١٠ / ٢١١

أرباب السحر والتبريجيات وعمل الكيمياء : ج ٥ / ٦٢

أرباب الطرق المتشعبة : ج ٥ / ٣٦٧

أرباب العقول : ج ٤ / ٢١

أرباب القياس التمثيل : ج ٧ / ٣٢٠

أرباب القياس الشمولى المنطقى : ج ٧ / ٣١٩

أرباب اللسان : ج ٥ / ٢٤٩

أرباب المقالات : ج ٩ / ١٧٩

أرباب الملل : ج ٤ / ١٩

أرسطاليس والمعتبرون من الأوائل : ج ٨ / ١٥٤

أرسطو وأتباعه - أرسطو وأصحابه - أرسطو وشيعته - انظر: أتباع أرسطو

أرسطو وأتباعه المتقدمون : ج ٣ / ٢٦٨

أرسطو وأتباعه المشاءون : ج ٩ / ٢٧٥

أرسطو وسائر العقلاء : ج ٨ / ١٨٦

أرسطو وسائر الفلاسفة : ج ٨ / ١٨٦

أرسطو ومتقدمو الفلاسفة : ج ٩ / ١١٥

الأزارقة : ج ٧ / ١٥١

أساطين الفلاسفة - أساطين الفلسفة : ج ٤ / ٨٦ (ت)١ ، ٩٥

ج ٧ / ٨٠

ج ٨ / ٢٥٣ ، ٤٧١

أساطين الفلاسفة المتقدمون : ج ٨ / ٢٤٠ ، ٢٤٩

أساطين الفلاسفة ومن وافقهم من المتأخرين : ج ١٠ / ١٦٦

أساطين القدماء : ج ٨ / ٢٨٦

الأشعرية - الأشاعرة : ج ١ / ٦٣ ، ٨٢ ، ٢٥٠ ، ٣٠٤ ، ٣٢٤ ،

٣٥٨ ، ٣٣٠

ج ٢ / ٤٨ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ،

٣٧٠ ، ٣٧٦ ، ٣٩٠

ج ٣ / ١٦ (ت)١ ، ٣٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٣ ، ٨٣ ،

٨٤ ، ٩٦ ، ١٥٩ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، ٤١٥ ، ٤٢٦ ،

٤٣٧ ، ٤٥٠

ج ٤ / ٤٠ ، ٤٤ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ١٠١ ، ١٠٣ ،

١٠٨ ، ١١٢ ، ٢٠١ ، ٢١٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٩٣

- ج ٥ / ٣٧ ، ٣٨ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٣٠٧ ، ٣٤٧
 ج ٦ / ١١٥ ، ١٢٢ ، ١٦١ ، ١٧٣ ، ١٨٣ ، ١٩٣ ،
 ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ ،
 ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ ، ٣١١
 ج ٧ / ٩٩ ، ١٠١ ، ٢٢٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ،
 ٣٠٣ ، ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤١٤ ، ٤٤٠ ،
 ج ٨ / ١٣ ، ١٦ ، ١٦٩ ، ١٧١ ،
 ج ٩ / ٣٦ ، ٥١ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ١١٠ ،
 ١٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٥١
 ج ١٠ / ٢٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ،
 ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٩٦

الأشعرية وشيوخ أئمتهم المعتزلة : ج ٩ / ٢٠٧

الأشعرية ومن وافقهم = الأشعرية وموافقهم : ج ٣ / ٤٣٤ ، ٤٤٣
 ج ٨ / ١٠١

الإشعرية ونحوهم : ج ٨ / ٢٦٦ ، ٢٧٨

الأشعري وأئمة أصحابه : ج ٦ / ٢٠٩

ج ٧ / ٧٤ ، ٩٧

الأشعري وأتباعه = أتباع الأشعري =

الأشعري وأصحابه = أصحاب الأشعري انظر : الأشعرية

الأشعري وأمثاله من أهل الكلام : ج ٧ / ٢٧٣

الأشعري ومن وافقه : ج ١٠ / ٢٣٣

الأشعرية والكرامية : ج ٧ / ٢٢٩

ج ٩ / ٢٤٠

أصحاب الأئمة الأربعة : ج ٣ / ٣٠ ، ٣٨٣

ج ٤ / ٦٠ ، ٢٤١

ج ٥ / ٣٨

ج ٧ / ٢٤٢

ج ٨ / ٦

أصحاب ابن سبعين : ج ٦ / ٨٦

أصحاب ابن سينا : ج ٨ / ٢٣١

أصحاب ابن عرني : ج ٦ / ٨٦

أصحاب ابن مسعود وابن عباس : ج ٥ / ٨٠

أصحاب أبي ثور : ج ١ / ١٩٧

أصحاب أبي الحسين : ج ٤ / ٢٨٣

أصحاب أبي حنيفة : = الحنفية : ج ١ / ٤٤٧ ، ٣٥٩

ج ٢ / ١٩ ، ١٧٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ،

٢٦٤ ، ٢٧٧ ، ٣٣١ ، ٣٧٦ .

ج ٣ / ٩٦ ، ٢٧٣ ، ٤٤٥

ج ٤ / ٦٠ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ ، ٢٤١

ج ٥ / ١٦٨ ، ١٧٥

ج ٦ / ١٢٢ ، ٢٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ .

ج ٧ / ٧٤ ، ٤٤١

ج ٩ / ٦١ ، ٦٢

أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد : ج ٧ / ٣٩٥

ج ٨ / ٤ ، ١٦ ، ٢٥

أصحاب أبي داود : ج ١ / ١٩٧

أصحاب أبي معاذ التومني : انظر : التومنية

أصحاب أبي هاشم : ج ٥ / ٤٤

أصحاب أحمد = الحنابلة = الحنبلية : ج ١ / ٦٣ ، ١٩٧ ، ٣٤٨ ،

٣٥٨ ، ٣٥٩

ج ٢ / ٧ (ت) ، ٣٩ ، ١٧٨ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ،

٢٦٤ ، ٢٧٧ ، ٣٣١ ، ٣٧٦

ج ٣ / ٩٦ ، ١٥٩

ج ٤ / ٤٠ ، ٦٠ ، ١١٢ ، ١٢٨ ، ٢١١ ،

٢٤١

ج ٥ / ١٧٥ ، ١٩١ ، ٢٣٨ ، ٣٤٨ (ت) ٧

ج ٦ / ٢٠٨ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢

ج ٧ / ٧٤ ، ١١٠ ، ١٤٨ ، ١٥٣ ، ٣٥٣ ،

٤٣٥

ج ٨ / ٢٦

ج ١٠ / ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٣١٢

أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة : ج ٧ / ١٥

أصحاب أحمد وغيرهم من العلماء : ج ٧ / ٤٥٢

أصحاب أحمد ومالك والشافعي : ج ٧ / ٤٦١

أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة : ج ٧ / ٩٨ ، ٢٩٤ ،

٣٥٢

- أصحاب أرسطو = أتباع أرسطو انظر: أرسطو وأتباعه
 أصحاب الأستاذ أبو المعالى : ج ٣٥٧/٧ .
 أصحاب الإشارات : ج ٦١/١٠ .
 أصحاب الأشعرى = الأشعرى وأصحابه = أتباع الأشعرى = الأشعرى
 وأتباعه = الأشعرية = انظر: الأشعرية
 أصحاب أفلاطون : ج ٩٢/٥ .
 ج ٢٨٧/٦ .
 ج ٢١٩/٨ .
 أصحاب الأوزاعى : ج ١٩٧/١ .
 أصحاب البلاغ الأكبر والناموس الأعظم : ج ٩/٥ .
 أصحاب التمثيل = أهل التمثيل : ج ٣٢٠/٧ ، ٣٢١ .
 أصحاب الثورى : ج ١٩٧/١ .
 أصحاب جهم : ج ٢٦١/٦ .
 أصحاب الحديث : ج ٢٦١/١
 ج ٢٦/٢
 ج ٦٧/٨ ، ٥٠٤ .
 أصحاب الحديث وأهل الظاهر : ج ٥١٩/٨ .
 أصحاب الحديث والفقهاء والعلماء من سائر الأقاليم : ج ٥٠٣/٨ .
 أصحاب داود وسليمان : ج ٨٠/٧
 أصحاب الرأى : ج ٢١٩/٥
 أصحاب رسائل إخوان الصفا : ج ١٠/٥
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم =

أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم : ج ٢٧٧/٣ (ت ١)

ج ٢٤/٤

ج ٥٧/٥ ، ٦٩ ، ٧٠ (ت ١) ، ٣٠٣ ، ٣٠٤

ج ٦٧/٨ .

أصحاب الرياضة من المبطلين من اليهود والنصارى والذهرية : ج ٣٥٥/٧

أصحاب السنة : ج ٢٥٠/١ .

أصحاب الشافعي = الشافعية : ج ٦٣/١ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩

ج ١٩/٢ ، ٩٨ ، ١٠٩ ، ١٧٨ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ،

٢٦٤ ، ٢٧٧ ، ٣٣١ ، ٣٧٦

ج ٩٦/٣ ، ١٥٩ ، ٢٧٣ .

ج ٢٦/٤ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ ، ٢٤١ .

ج ١٧٥/٥ ، ١٩١ .

ج ١١٥/٦ (ت ١) ، ٢٥٣ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢

ج ٣١٢/١٠

أصحاب الصحيح : ج ٣٠/٧

أصحاب الطرق الصوفية : ج ٦٦/٥ (ت ٣)

أصحاب الظاهر : ج ٢٥٠/٥

أصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة انظر : العمروية

أصحاب العجل : ج ١٦٦/٦

أصحاب الفقهاء الأربعة : ج ٢٧٧/١٠

أصحاب فيثاغورس : ج ٢٨٧/٦

أصحاب الكلام = المتكلمون : انظر أهل الكلام

أصحاب الكهف : ج ٣٧٧/٧

ج ٣١٤/١٠ .

أصحاب مالك = المالكية : ج ١/٦٣ ، ١٩٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٨

ج ١٩/٢ ، ١٧٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٧ ،

٢٦١ ، ٢٧٧ ، ٣٢١ ، ٣٣١ ، ٣٤٨ ، ٣٧٦ .

ج ٩٦/٣ ، ١٥٩

ج ٦٠/٤ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٨ ، ٢١١ ، ٢٤١

ج ١٧٥/٥ ، ١٩١

ج ١٢٢/٦ ، ٢٠٩ ، ٣٠٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢

ج ٧٤/٧

ج ٤٣٥/٨

ج ٢٥٠/١٠ ، ٣١٢

أصحاب مالك والشافعى : ج ٤٥٧/٧

أصحاب مالك والشافعى وأحمد : ج ١٣/٨

ج ٤٩/٩ ، ٦٢

أصحاب المعانى : ج ٣٦١/١

ج ٣٦٠/٢

أصحاب معمر : ج ٩٣/٣

أصحاب المقالات : ج ٢٨٦/٨ ، ٥٢٣

أصحاب النار : ج ١٢٧/٧

أصحاب النظر : ج ٣٥٥/٧

أصحاب وحدة الوجود : ج ٣٠٥/٢

الأطباء : ج ١٨٤/١ ، ١٩٦ ، ١٩٧

ج ٤٤٥/٣

ج ٢٠٠/٧ ، ٢٢١ ، ٣٠٩

الأطفال : ج ٨/٣٩٧ ، ٤٤٥ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣

أطفال المسلمين : ج ٨/٤٣٥

أطفال المشركين : ج ٣/٧١ ،

ج ٨/٣٨٨ ، ٣٩٦ - ٣٩٩ - ٤٠١ ، ٤٠٥ ، ٤٣٥

أعداء السنة المجادلون بالباطل عنها : ج ٧/١٦٨

أعداء السنن : ج ٥/٢١٩

الأعراب : ج ٦/١٢

ج ٧/٣٦٠

الأعيان : ج ٢/٢٧٠

ج ٥/٩٠

أعيان الأمة : ج ٧/١٣٤

أعيان الفقهاء : ج ١٠/٢٧٠

أعيان القضاة : ج ٣/٢٦٣

الأفلاطونية = الأفلاطونية المبتون المثل الأفلاطونية : ج ٥/١٧٤ ، ٢٥ (ت ١)

أكابر الشيوخ : ج ٥/٥

الإلهيون : ج ٩/٣٠٠

الأموات : ج ٦/١٥٠

الأنام : ج ٦/٣٣٤

الأنبياء : ج ١/٥ - ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ - ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٧٥ ،

١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٩ ، ١١٧ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٠ - ١٣٣ ،

١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٨ - ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ،

٢٢٥ ، ٢٧٧ ، ٣٠٩ ، ٣٢٠ ، ٣٦٩ .

- ج ١٤٧/٢ ، ١٨٨ ، ٣٠٤ .
- ج ٨٤/٣ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ (ت ١) ، ٣٣٣ .
- ج ٩٥/٤ ، ٢٠٦ ، ٢٣٥ ، ٢٤٨ .
- ج ٤/٥ ، ٢٢ (ت ٣) ، ٢٣ ، ٦٩ ، ٧٤ (ت ٥) ، ٨٦ ،
- ١٣٢ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،
- ٢٢٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩١ ، ٣٢٠ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ،
- ٣٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ .
- ج ٣٣/٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،
- ٢٢٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ - ٢٤٩ ، ٢٥٨ ، ٢٦٦ .
- ج ٦٩/٧ ، ٧١ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٣٦ ، ١٥٦ ، ١٧٠ ،
- ٢٢٣ ، ٣٠٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٤٥٠ .
- ج ٢١/٨ ، ٤٠ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٩٧ ، ٢٥٣ ،
- ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٣٥٣ ، ٤٣٩ .
- ج ٥٢/٩ ، ٥٥ ، ١٥٨ ، ١٧٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٣ ، ٣٤٤ ،
- ٤٠١ .
- ج ٨٤/١٠ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ (ت ٢) ،
- ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٠ ،
- الأنبياء المتقدمون : ج ١٨٦/١ .
- الأنبياء من بنى إسرائيل : ج ١٣٤/٧ .
- الأنبياء والأولياء : ج ٥١/٨ .
- الأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام : ج ٤٣٠/٧ .
- الأنبياء وسلف الأمة : ج ٥٧/٨ ، ٥٨ ، ٢٥٢ .
- الأنبياء والصالحون : ج ٤٠٥/٨ .
- الأنبياء والصحابة : ج ٥٧/٨ .

- الأنبياء والمرسلون : ج ٢٤٩/٨ :
- ج ٢٠٩/٩ ، ٢٦٢ .
- ج ٧٦/١٠ .
- الأنبياء والملوك : ج ٣٨/٨ .
- الأنصار : ج ٩٧/١ ، ٣٠٨ .
- ج ٣٢/٢ (٣) ، ٤٣ ، ١٣٣ .
- ج ٢٧٨/٥ .
- ج ١٧٥/٦ .
- ج ٤١٦/٨ .
- الأوائل : ج ١٣٠/٣ .
- الأوائل من القنماء : ج ٤١٦/٣ .
- أولاد المسلمين : ج ٤٣٣/٨ .
- أولاد المشركين : ج ٣٩٦/٨ ، ٣٩٧ ، ٤٠٣ ، ٤٣٠ .
- أولاد المؤمنين : ج ٤٠٦/٨ .
- أولاد الكفار : ج ٤٠٦/٨ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ .
- الأولياء : ج ٣٥٢/٥ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ .
- أولياء الله : ج ٥٦/٦ .
- الأصوليون : ج ٢١٢/٦ .
- الأصوليون والقياسون من الفقهاء : ج ١٥١/٧ .
- الأمم : ج ١٩٤/٣ .
- ج ١٩٦ ، ١٣/٦ .
- ج ٢٥/٧ ، ٤٧ ، ٦٣ ، ١٧٤ .

- الأمم الذين لم يُغيّر فطرتهم : ج ١٠٣/٦ .
- الأمم السالفة : ج ١٠٤/٨ .
- الأمم الضالة : ج ٣١٥/٥ .
- الأمم المتبعون لسنن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام : ج ١٠٣/٦ .
- الأمثيون : ج ٢٧/٧ .
- الإباحية : ج ٧/٥
- ج ١٥١/٧ .
- الاتحادية : ج ٩/٥ ، ٢٢٥ ، ٣٣٦ .
- ج ١٤٨/٦ ، ١٥٧ - ١٥٩ .
- ج ٧٦/٧ .
- الاتحادية أصحاب أصحاب الفصوص : ج ١٥٢/٦ .
- الاتحادية أهل الوحدة : ج ٥٨/٨ .
- الاتحادية القائلون بوحدة الوجود : ج ٢٤٣/٨ .
- إخوان الصفاء : ج ١١/١ (ت ١) ج ٢٧/٥ (ت ٢)
- الإسلاميون : ج ٢٧٤/٣ (ت ٢)
- ج ٦٤/٥ (ت ٢) .
- الإسماعيلية : ج ١٠/١ (ت ١)
- ج ٨/٥ ، ١٠ (ت ١) ، ١٨ (ت ٤) ، ٢٣ (ت ٥) ،
- ٦٦ (ت ٢) ، ١٧٣ ، ٣٠٧ .
- ج ٢٣٧/٦ ، ٢٤٥ .
- ج ٦٠/١٠ (ت ٢) .
- الإمام أحمد وأمثاله : ج ١٦٥/٥ .
- ج ١٥٣/٦ .

الإمامية : ج ١ / ٧ (ت ٥) .

الإمامية والباطنية : ج ٨ / ٢٦ .

الإنس والجن : ج ٧ / ٢٠٠ .

أهل الآثار = أهل الأثر ج ٢ / ٧٩ ، ٨٩

ج ٦ / ٢٦٦ .

ج ٧ / ١٠٠ .

أهل الإثبات = المثبتة = المثبتون :

ج ١ / ١٠٩ ، ٢٧٠ ، ٣٧٠ .

ج ٢ / ١١ ، ٢٢ ، ١٢٣ ، ١٦٧ ، ٢٠٠ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ،

٢٢٦ ، ٢٣٠ ، ٢٤٣ ، ٢٥٦ ، ٢٦٦ ، ٣٣٧ .

ج ٣ / ٦٤ ، ٣٣٩ ، ٣٨٠ .

ج ٤ / ٢٤ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ١٤٨ ، ١٧٠ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ،

٢٤١ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ .

ج ٥ / ٢١ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٩ ، ٦٠ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٦ ، ١٧١ ، ٢١٥ ، ٢٣٨ ، ٢٥٠ (ت ١) ،

٢٧٣ ، ٣١٢ ، ٣٨٩ .

ج ٦ / ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٨١ -

١٨٣ ، ٢٤٩ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٣١٩ ، ٣٢١ ،

٣٢٤ ، ٣٤٦ .

ج ٧ / ١٦ ، ١٩ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٢٩ ،

١٣٧ ، ٢٣٦ ، ٢٤٣ .

ج ٩ / ٢٨ ، ٣٣ ، ٢٩٣ .

ج ١٠ / ٧٦ ، ٢٣٢ ، ٢٥٨ .

- أهل الإنبات للأسماء والأفعال والصفات : ج ٣٧٥/١ .
- أهل الإنبات للأسماء والصفات : ج ٧/٥ .
- أهل الإنبات للصفات : ج ٣٢ ، ٨/٤ ،
- ج ٧٠/١٠ .
- أهل الإنبات للعلو : ج ١٣٨ ، ١٣٤/٧ ،
- أهل الإنبات للمعانى والصفات : ج ٢٢٧/٤ .
- أهل الإنبات من أهل الحديث والسلفية : ج ١٥/٧ .
- أهل الأثر : ج ٨٩ ، ٧٩/٢ ،
- أهل الإجماع : ج ٤٩٩/٨ ،
- أهل الإجماع : ج ٢٤١/١ ،
- ج ٣٣٥ ، ٣٣٤ ، ٣٢٧ ، ١٨٦/٢ ،
- ج ٣١٣/١٠ .
- أهل الأحوال والعبادات والرياضيات والمجاهدات : ج ٣٥١/٥ .
- أهل الأديان : ج ٢٦١/٦ ،
- ج ٦٠ ، ٥٥/٩ .
- أهل الإرادة والعبادة : ج ٦٩ ، ٦٨/٨ ،
- أهل الإرادة والعبادة والمجاهدة : ج ٣٥٠/٥ .
- أهل الأرض : ج ٢٥٠/٥ (ت ١) .
- ج ٢٤٩/٦ ،
- ج ٤٣٣ ، ٤٣٢/٧ ،
- ج ٣٩/٨ ،
- ج ١٧/٩ ،
- ج ٢٨/١٠ .

أهل الأرض من أهل الملل : ج ١٣١/٥ .

أهل الأرض والسماء : ج ٢٢/٧ .

أهل الإسلام = المسلمون : ج ٩٨/١ ، ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ،

١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٩٥ ، ٢٠١ ، ٢١٢ - ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ،

٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٨ ، ٢٥٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٦ ، ٣٠٥ ، ٣٥١ ،

٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ .

ج ٥٩/٢ ، ٦٧ ، ٩٢ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٨١ ،

٢٨٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٣ ، ٣٩١ .

ج ٤٩/٣ ، ٥١ ، ٥٨ ، ٩٧ ، ١٦٤ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،

٤٠٧ ، ٤٣٤ .

ج ٥/٤ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٧١ ، ٧٣ ، ١٦٣ ، ٢٨٨ .

ج ٥/٥ ، ١٠ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ١٥٢ ، ١٧٧ ، ١٨١ ،

١٨٥ (ت ١) ، ١٨٦ ، ٢٤٦ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣٠٤ ، ٣٥٣ ، ٣٦٩ ،

٣٩١ .

ج ١٢/٦ ، ٥٧ ، ١٠٣ ، ١٣٨ ، ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ،

١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٥ - ٢٠٧ ، ٢٤٧ ، ٢٥١ ، ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٦ ،

٢٦٩ ، ٢٩٢ ، ٣١٥ ، ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٤٤ .

ج ٥٣/٧ ، ٥٤ ، ٦٧ ، ٩١ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٥ ،

١٠٨ ، ١١٠ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ،

٢٩٠ ، ٣٠١ ، ٣٤٧ ، ٤٠٧ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧ ،

ج ٨/٨ ، ١٣ ، ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٨ (ت ٨) ، ٨٩ ،

٩٤ ، ٩٦ ، ٢٣٩ ، ٢٥١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٥ ، ٢٨١ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢ ، ٣٥٨ ،

٣٨٣ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٤١٦ ، ٤٢٨ ، ٤٣١ ، ٤٣٣ ، ٤٥٩ ، ٤٩٧ ،

٥١٤ .

ج ١٠/٩ ، ٦٥ ، ١٨٥ ، ٢٣٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٣١٥ ،
 * ٣١٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٤٢٠ .

ج ١٥/١٠ ، ٦٩ ، ١١٦ ، ١٣٤ - ١٣٦ ، ٢٠١ ،
 ٢٠٢ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٨٣ ، ٢٩٩ ، ٣١٥ .

أهل الإسلام والملل : ج ٢٠٧/٩ .

أهل الاعتراض : ج ٤٤٤/٧ .

أهل الأعراف : ج ٤٣٥/٨ .

أهل الاغترار بالله تعالى : ج ٨٥/٥ (ت ٤) .

أهل الأقوال المنقولة : ج ١٩٧/٤ .

أهل الأقوال والعلم : ج ٣٥١/٥ .

أهل الإلحاد - الملاحدة - الملحدون .

ج ١٠/١ ، ٢٠ ، ١٠٥ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤١ ،
 ١٤٩ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ ، ٢٢٣ ، ٢٩٥ ، ٣٠٣ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٧٢ ،
 ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

ج ١٠٠/٢ ، ١٠٤ ، ١٨٩ ، ٣٣٦ .

ج ٧٥/٣ ، ١٢٧ ، ٢٧٣ .

ج ٧/٥ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٦٩ ، ٧٦ ،

٨٦ ، ٢٠٨ ، ٢٤٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣٢٢ ،
 ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٥٥ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ .

ج ١٩٥/٦ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .

ج ٣٩/٧ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٣٧٠ ، ٣٨٧ .

ج ٩٨/٨ .

ج ١٨٠/٩ ، ١٨٩ ، ٣٤٦ .

ج ٤٥ ، ٤٤/١٠ .

أهل الأندلس : ج ١٠٢/٧ .

أهل الأهواء : ج ٩٩/٧ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٧٢ ، (ت) ، ١٧٩ ، ٢١١ ،

٢٥٢ - ٢٥٤ ، ٢٧٤ .

أهل الأوثان : ج ١٣٨/٧ .

أهل الإيمان : ج ٢٢٨/٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

ج ٨٦/٥ ، ٢٤٣ .

ج ٨٣/٧ ، ١٠٠ .

ج ١٦٥/٩ ، ١٨٩ .

أهل الإيمان القائلون بمباينة الخالق للمخلوق : ج ١٥٧/٦ .

أهل الإيمان المنكرون للحلول والاتحاد : ج ١٧٢/٦ .

أهل الإيمان والإرادة : ج ٦٠/٦ .

أهل الباطل : ج ٣١٣ ، ٣٠٩ / ٢ .

ج ٢١٠ / ٦ .

ج ١٨٥ ، ١٧١ / ٧ .

ج ٢٩٤ / ٨ .

أهل البدع = أهل البدعة = المتدعة = المتدعون : ج ١ /

٤٤ ، ١٤٨ ، ١٩٤ ، ٢٧٢ ، ٢٩٥ ، ٣٧٣ .

ج ١١٠ ، ١٠٠ ، ٤٦ ، ١٥ ، ١٤ / ٢ .

ج ٣٩٠ ، ٢٨٦ ، ٢٨٢ ، ٢٦٥ ، ٦٩ / ٥ .

ج ٢٥٦ ، ٢٥٣ ، ٢٤٥ ، ١٨٤ / ٦ .

ج ١٦٩ ، ١٦٢ ، ٩٨ ، ٧٢ ، ٣٦ / ٧ .

١٧٢ ، ١٨٧ ، ٢١٢ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٣ ،

٢٧٣ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٣٨١ ، ٣٨٦ ، ٤٣٦ .

ج ٨ / ٢١، ٣٠، ٤٤، ٥١

ج ٩ / ٢٠٧

أهل البدع الكلامية والعملية : ج ٧ / ٢٩٢

أهل البدع المخالفون للكتاب والسنة : ج ٧ / ٢٨٥، ٣٨٦

أهل البدع المضلّة : ج ٧ / ٩٨

أهل البدع من أهل الكلام والفلسفة : ج ٧ / ٢٨٩

أهل البدع من المتكلمة والمتفلسفة : ج ٨ / ٢٣٨

أهل البدع من المعتزلة والجهمية : ج ٧ / ٣١٢

أهل البدع من النفاة : ج ١ / ٢٤٠، ٢٤٣

أهل البدع المنحرفون عن الرسل : ج ٧ / ٢٠٩

أهل البدع والإلحاد : ج ١ / ٢٠٥، ٣٧٣

أهل البدع والكلام : ج ٧ / ٩٢

أهل البدعة والفرقة : ج ١ / ٤٨

أهل البصرة : ج ٦ / ٢٦١

ج ٨ / ٤٠٥

أهل البطاقة من أهل الإلحاد : ج ٥ / ٢٦

أهل بغداد : ج ٥ / ٣٠٥

أهل البيت - أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم = أهل بيت النبوة :

ج ١ / ٢٢٤، ٢٤٠

ج ٥ / ٢٨٥، ٣٨٤

ج ٨ / ٥٢٤

أهل بيعة الرضوان : ج ٦ / ١٧٦

أهل التأويل : ج ٧ / ٣٥

ج ٨ / ٣٧٣

أهل التبديل : ج ١ / ٨

أهل التجسيم : ج ٦ / ٣٤٨

أهل التحريف والإلحاد : ج ١ / ٢٠٢

أهل التحقيق : ج ٣ / ٨٧

ج ٥ / ١٦٦ ، ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٥٥ (ت ١)

أهل ترمذ : ج ٥ / ١٦٦ ، ٣٥٥ (ت ١)

أهل التصوف = الصوفية = المتصوفة :

ج ١ / ٢٨ ، ٦٠ ، ٢٥٥ ، ٢٧٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٧ ، ٣٥٩ .

ج ٢ / ٦ (ت ٣) ، ٩ ، ١٠ ، ١٨٠ ، ٢٦١ ،

٣٣٠ ، ٣٣١ .

ج ٣ / ١٦٥

ج ٤ / ٤٠ ، ٦٠ ، ١٢٦ ، ١٣٥ ، ٣٤٥ ، ٣٦٠ ، ٣٦١

(ت ١)

ج ٦ / ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ١٦٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ ،

٢٥٦ ، ٢٨٨ ، ٣٠٤

ج ٧ / ٨٩ (ت ١) ، ٣٥٥ .

ج ٨ / ٤١ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩

ج ٩ / ٤٧ ، ١٣٠ ، ٣٤٥

ج ١٠ / ٢٨ ، ١٨٩

أهل التصوف والتأله : ج ٨ / ٦٩

أهل التصوف والفقه والحديث والتفسير : ج ٥ / ٣٠٧

- أهل التعطيل : ج ٦ / ٣٤٨
- أهل التعطيل والإلحاد : ج ٧ / ٨٣
- أهل التعطيل والشرك : ج ١ / ٣١١
- أهل التعمق من المتكلمين : ج ٧ / ٣٢٩
- أهل الفرق والاختلاف : ج ١ / ٤٨
- أهل التفسير : ج ١ / ١٠٩ ، ٣١٤٤
- ج ٣ / ٢٧٠
- ج ٥ / ٣٨١
- ج ٧ / ٣٦٦
- أهل التفسير واللغة : ج ٢ / ٢١٦
- أهل التفويض : ج ١ / ٢٠٥
- أهل التكذيب والجحود : ج ٥ / ٣٧٨
- ج ٦ / ٢٨٥
- أهل التمثيل انظر: أصحاب التمثيل
- أهل التواتر : ج ٦ / ١١٢ ، ٢٧١٤
- ج ٧ / ٧٦
- ج ٨ / ٤٣
- أهل التوحيد : ج ٥ / ١٩ ، ٩٠
- ج ٧ / ٣٠٥
- أهل التوحيد والحق والإيمان : ج ٧ / ٩٨
- أهل تونس : ج ٧ / ١٠٢
- أهل الجحود والتكذيب = انظر أهل التكذيب والجحود

أهل الجدل : ج ٦ / ٧١

أهل الجدل : ج ٦ / ٢١١

أهل الجدل الباطل والحكمة السوفسطائية : ج ٣ / ٣٦٥

أهل الجدل والكلام : ج ٦ / ٢١٩

أهل الجماعة : ج ١ / ٢٠٣

ج ٢ / ٤٨ ، ٤٩

ج ٧ / ٣٥٠

أهل الجماعة والتصديق : ج ١ / ٦٦

أهل الجنة : ج ١ / ٤٠

ج ٢ / ٢٩ ، ٤٢ ، ١٣٣ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨

ج ٣ / ٥٢ ، ٧٢ (ت ٢) ، ٣٠٤

ج ٥ / ٤ ، ٧٣ (ت ٤) ، ٧٤ (ت ٥)

ج ٦ / ٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩

ج ٧ / ٣١

ج ٨ / ٤١٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٥

ج ٩ / ٢٠٤

أهل الجنة والنار : ج ٨ / ٣٤٦

أهل الجهل : ج ٥ / ٣٠٧

أهل الجهل البسيط : ج ٥ / ٣٧٧

أهل الجهل المركب : ج ٥ / ٣٧٧

أهل الجهل والارتياب : ج ٥ / ٢٦٣

أهل الجهل والظلم : ج ٥ / ٣١٩

- أهل الجهل والكفر البسيط ج ٧ / ٢٨٥
 أهل الجهل والكفر المركب ج ٧ / ٢٨٥
 أهل الجوهر الفرد والهيولى : ج ٨ / ٣١٥
 أهل الحجاز : ج ٢ / ١٠٠
 أهل الحديث : ج ١ / ٢٨ ، ٦٠ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ٢٠٣ ، ٢٥٠ ، ٢٦٢ ،
 ٣٧٠ ، ٣٤٦ ، ٣٤٥
 ج ٢ / ٥ ، ٨ ، ١٦ ، ٢٥ ، ٩٩ ، ١٠١ ، ١١٠ ،
 ١١٥ ، ١٤٨ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٧ ، ١٩٩ ، ٢٣٩ ، ٢٤٥ ، ٢٥٥ ،
 ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ،
 ج ٤ / ٤٠ ، ٦٠ ، ٨٦ (ت ١) ، ٩٥ (ت ٢) ، ١٢٦ ،

١٣٥

- ج ٥ / ٣٩٠
 ج ٦ / ٢١٠ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٨٨
 ج ٧ / ٣٣ (ت ٥) ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ٢٣٩ ، ٢٧٤
 ج ٨ / ٥٠ ، ٩٧ ، ٩٨
 ج ٩ / ٥٠
 ج ١٠ / ٢٨ ، ٣٠٨

أهل الحديث الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم : ج ٧ / ٤٥١

أهل الحديث والأثر : ج ٦ / ٢٥٦

أهل الحديث والتفسير والكلام : ج ٩ / ٣٩٥

أهل الحديث والرأى : ج ٧ / ١٥

أهل الحديث والسنة : ج ٩ / ١٣٢

ج ١٠ / ٢٥٨

أهل الحديث والصوفية : ج ٦ / ٢٨٩

أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة : ج ٧ / ٢٤٧

أهل الحديث والفقهاء والكلام المتسبون لأهل السنة : ج ٢ / ٩٩ ، ١٠٠ ،

١١٥

أهل الحديث والفقهاء : ج ٥ / ٣٨

ج ٩ / ١٦٧

أهل الحديث والفقهاء والتصوف : ج ٧ / ١٣٢

أهل الحديث والفقهاء والتصوف والكلام : ج ٦ / ١٨٤ ، ٣٠١

أهل الحديث والكلام والفلسفة : ج ٢ / ٢١٩

ج ٤ / ٤٥ ، ٦٥

أهل حرّان : ج ٧ / ١٧٥

أهل الحرمين : ج ٧ / ١٠٠

أهل الحشر : ج ١٠ / ٢٦٤

أهل الحضرة : ج ٣ / ٢٧١

أهل الحق : ج ٢ / ٧٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٣

ج ٣ / ٨٨

ج ٤ / ٢٧ ، ١٧٩ ، ٢٠٩

ج ٥ / ٢٤٩ (ت٢) ، ٣٣٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ (ت١)

ج ٦ / ١٩٩ ، ٢٥٥

ج ٨ / ١٣٦ ، ٤٢١ ، ٤٢٤

أهل الحق والسنة والجماعة : ج ٨ / ٢٥

أهل الحلول : ج ٦ / ١٥٦ ، ١٨٠ ، ١٨١

- أهل الحلول الخاص : ج ١٥١/٦
- أهل الحلول المطلق : ج ١٧٠ /٥
- أهل الحلول والاتحاد : ج ٣٢٤ /٥
- ج ١٥٨/٦
- ج ٨٣ /٧
- أهل الحلول والوحدة والاتحاد : ج ٣١٨ /١
- ج ٧ /٥
- أهل الحيرة فى الصفات الحيرية : ج ٥٨ /٨
- أهل الحيرة والضلال : ج ٢٨١ /١٠
- أهل الحيرة بالفقه والحديث : ج ٤٤ /٨
- أهل خراسان : ج ٢٦٩ ، ٢٧٠ /١
- ج ١٠٠ /٢
- ج ١٦٦ /٥
- أهل دعوة الكواكب : ج ٧٧ /٤
- أهل الدهر . ج ١٠٣ /٨ ، ٣٣٩
- أهل الدهر والفلاسفة : ج ٢٩٠/٧
- أهل الديانات المبتدعون من الراضة والمعتزة : ج ١٠٣ /٦
- أهل الدين : ج ١٢١ /٦
- أهل الذمة : ج ٧٣ /٤
- ج ٢٦٤ /٦
- ج ٤٣٤ /٨
- أهل الرأى : ج ١٣٦ /٤
- ج ٣٢٥ /٨

أهل الرأي والمكابلة والكلام : ج ٨ / ٥٢٠

أهل الردة : ج ٥ / ٢٨ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤

ج ٦ / ١٥٧

أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم = انظر: أهل البيت

أهل الرواية : ج ٦ / ٢٠٤

أهل الرياضة : ج ٩ / ٧١

أهل الزندقة والإلحاد : ج ٥ / ٣٦٩

أهل الزهادة والعبادة : ج ٦ / ١٧٠

ج ٧ / ٩٢

ج ٨ / ٦٩

أهل الزيغ : ج ٧ / ٢١٤

أهل سجستان : ج ٥ / ٣٠٥

أهل سجين : ج ٦ / ٣٢٩

أهل السعادة : ج ٨ / ٤١٤

أهل السلب نفاة الصفات : ج ٥ / ٦٠

أهل السموات = أهل السماء : ج ٢ / ٣٨ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ٢٩٩

أهل السموات والأرض : ج ٨ / ٣٩

ج ١٠ / ٧٩

أهل السنة : ج ١ / ٨٤ ، ٢٠٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ،

٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٣٤٧

ج ٢ / ٥ ، ٧ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٦ ، ٢٢ ،

٢٥ ، ٢٧ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٦ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،

١١٠ ، ١١١ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٩ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ،

٢٦٤

ج ٣ / ١٦ (ت) ١

ج ٥ / ١٨٥ ، ٢٢٩

ج ٦ / ١٤٣ ، ٢٣٧ (ت) ٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ،

٢٥٧ ، ٢٥٦

ج ٧ / ٣٥ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ٢٤٤ ، ٢٧١ ،

٢٧٤ ، ٣٤٥ (ت) ٧ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠

ج ٨ / ١٤٥ ، ٢٧١ ، ٣٠١ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ،

٤١٨ ، ٤٧١ ، ٤٧٦

ج ٩ / ٢٨ - ٣٠ ، ١١٣ ، ١٩٣ ، ٢٤١ ، ٣٣٥ ،

ج ١٠ / ٥٨ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٠٣ ، ٢٥٠ ،

٢٨٨ ، ٢٥٧

أهل السنة المثبتة : ج ٦ / ٣٠٥

أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ومبيانه لهم : ج ٦ / ١٧٦

أهل السنة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم : ج ٧ / ٣٩٥

أهل السنة والجماعة : ج ١ / ٤٨ ، ٣٤٨

ج ٢ / ٦ ، ١٠٩

ج ٥ / ٥ ، ٦ ، ٧ ، ١٤٩

ج ٦ / ١٠٧ ، ١٧٦ ، ٢٥١ ، ٢٥٢

ج ٧ / ١٠٠ ، ٢٢١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٧٤

ج ٩ / ٦٢

ج ١٠ / ٢٥٦

أهل السنة والحديث : ج ١ / ٢١٥ ، ٢٦٤ ، ٣٦١

ج ٣ / ٣٨١

ج ٤ / ٦٦ ، ١٠٧

ج ٥ / ٢٥٠

ج ٧ / ٣٥ ، ٣٦ ، ٢٦٤

ج ٨ / ٤٠١ ، ٤٣٧

ج ٩ / ٦٤ ، ٢٣٨

ج ١٠ / ٢٥٨ ، ٣٠٦

أهل السنة والحديث والفقهاء : ج ٧ / ٢٤٠

أهل السنة والدين : ج ٢ / ١٠٢

أهل السنة ومتكلموهم : ج ٣ / ٣٧٩

أهل الشام : ج ٢ / ١٠٠

ج ٧ / ١٠٠ ، ٢٩٢

أهل الشيات والأهواء : ج ٧ / ١٨١

أهل الشيات والنظر الفاسد والجدل بالباطل : ج ٥ / ٢٦٤

أهل الشرائع : ج ٥ / ٦٥

أهل الشرع : ج ٤ / ١٣٦

أهل الشرك = المشركون : ج ١ / ٣٦ ، ٥٧ ، ٧٤ ، ٢٣٦

ج ٢ / ٣٣٦

ج ٣ / ٧١ ، ٣٢٠

ج ٥ / ٥٢ ، ٥٣ ، ١٤٧ ، ٢٣٣ ، ٣٣٧ ، ٣٦٢

ج ١٢/٦ ، ١٧٢ ، ١٨٤ ، ٢٤٦ .

ج ٢٢/٧ ، ٤٦ ، ٥٦ - ٥٨ ، ٦١ ، ٦٣ ،

٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ١٧٥ ، ٣٠٤ ،

٣٣٤ ، ٣٦٢ ، ٣٩١ .

ج ١٤/٨ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٨١ ، ٣٨٥ ،

٤١٦ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٦٥ .

ج ٢٠٧/٩ ، ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٥٠ .

أهل الشرك ونفى الصفات والأفعال : ج ٣١٣/١

ج ٣٣٦/٢

أهل الشريعة ج ٢١٢/٦ ، ٢٤٥

أهل الشقاء والضلال : ج ٢٠٤/٥ .

ج ٤١٤/٨ .

أهل الشهوات والأهواء : ج ٢٦٤/٥ .

أهل الصُّفَّة : ج ٢٧/٥ ، ٢٨ .

أهل الصِّلاح : ج ٩٧/٢ .

أهل الصناعات العملية : ج ٢٢٢/١ .

أهل الضلال : ج ٧٠/٤

ج ٣٨٣/٥ .

ج ٣٦٨/٧ .

ج ٥١/٨ .

أهل الضلالة من الفلاسفة : ج ٥١/٨ .

أهل الضلال كالدهرية من الفلاسفة : ج ٣٨٦/٧

- أهل الضلال والإلحاد : ج ٣٧٤/١ .
 أهل الطائف : ج ٣٦٦/٧ .
 أهل الطب والثحابة : ج ٤٤/٨ .
 أهل الطبائع : ج ٥٥/٩ .
 أهل طبرستان وجيلان : ج ٢٦٤/٧ .
 أهل الطبغ والحساب : ج ١٠/٧ .
 أهل طريقة الأعراض والتركيب والاختصاص من أهل الكلام : ج ٢٠٨/٩ ،
 ٢٠٩ .
 أهل الظاهر : ج ١٩/٢ .
 ج ٤٤٥/٣ .
 ج ٣٢٥/٨ .
 أهل الظلمات : ج ٣٧٧/٥ .
 أهل العبادة والتصوف : ج ٦٨ / ٨ .
 أهل العبادة والتصوف والزهد : ج ٧٠/٨ .
 أهل العبادة والزهد والتصوف والفقير : ج ٢٩١/٧ .
 أهل العبادة والفقير : ج ٢٠٦/٥ .
 أهل العراق : ج ١٠٠/٢ .
 أهل العرش : ج ٤٤/٢ .
 أهل العرفان : ج ٨٦/٥ .
 أهل العزة بالله تعالى : ج ٨٥/٥ .
 أهل العصية : ج ١٦٨/٧ .

أهل العقل والإيمان : ج ٣٢٩/٦ .

أهل العقل والدين : ج ٧٦/٧ .

أهل العقول = العقلاء : ج ١٤٣/١ ، ٣٦٠ .

ج ٨٤/٢ ، ٢٢٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ .

ج ٢٧/٣ ، ١١٠ ، ١٤٥ ، ١٦١ ، ١٧٨ ، ٢٢٠ ،

٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ، ٢٩٣ ، ٣٠٠ ، ٣٠٩ ،

٣١٠ ، ٣٢٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٥٥ ، ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٤٣٣ ،

٤٥٣

ج ١٩/٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٨ ، ٧٦ ، ٨٣ ، ١٣٣ ،

١٧٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢١٩ ، ٢٧٨ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

ج ٥٠/٥ ، ١٠٢ ، ١٣٤ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨١ ،

٢٠٣ ، ٢٩٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٩٠ .

ج ٩٦/٦ ، ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٢٢ ، ١٤٤ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ،

٢٤٨ ، ٢٨٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٢١ ، ٣٣٠ ، ٣٤٣ .

ج ٩/٧ ، ١١ ، ٤١ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٢٠٤ ،

٢٢٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٥ ، ٢٤٠ ، ٣٠٤ .

ج ٢٩/٨ ، ٣٧ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ،

١١٢ ، ١١٧ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٩ - ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٦١ ،

١٦٣ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٠٢ ، ٢٧١ ،

٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٩ ، ٣١٨ ، ٣٣٠ ، ٣٤٩ .

ج ٥/٩ ، ٧ ، ١٧ ، ١٨ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٧٢ ،

١١٧ ، ١٧٩ ، ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٢٩٠ ،

٣١٣ ، ٣١٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٤٢٠ .

ج ٢٠/١٠ ، ٦٣ ، ٢٦٢ ، ٣١٥ .

أهل العقول السليمة والفطر المستقيمة : ج ١٢٧/٥

أهل العلم : ج ١٥٠/١ ، ١٩٧ ، ٣١٩ .

ج ٣٥/٢ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ١٠١ ، ٣٠١ .

ج ٢٣/٤ .

ج ١٦٤/٥ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٦٥ .

ج ٢٦٠ ، ٢٥١/٦ .

ج ٢٨/٧ ، ٣٢ ، ١٨٥ ، ٢٠٤ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ .

٤٢١ .

ج ٧/٨ ، ٤١٤ ، ٤١٧ ، ٤٩٨ .

أهل العلم بالحديث : ج ٣٠/٧ ، ١٧٢ .

أهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازى والفقہ : ج ١٩٦/١ .

أهل العلم بالطب والنحو والحساب : ج ١٤١/١ ، ١٩٦ .

أهل العلم بالله : ج ٨٥/٥ .

أهل العلم من الفقهاء : ج ٣٠٨/١ .

أهل العلم والإيمان : ج ٢٨/١ ، ٤٣ ، ٦٠ ، ١٩٦ ، ٢٧٧ ، ٣٧٤ .

ج ١٨٥/٣ .

ج ٣٣٥/٥ .

ج ٢٨٣/١٠ .

أهل العلم والإيمان من سائر البرية : ج ٢١/٧ .

أهل العلم والسنة : ج ٣٨٢/٣ .

ج ١٦/٧ .

أهل العلم والسنة والحديث : ج ٢٦٢/١ ، ٢٦٣ .

أهل العلم والدين : ج ١٠٢/٢ ، ٢٠٧ .

ج ٢٦١/٥ .

ج ٦٨/٨ .

أهل العلم والنظر والاستدلال : ج ٣٥١/٥ .

أهل عليين : ج ٣٢٩/٦ .

أهل العمى : ج ١٦٤/٥ .

أهل الغفلة : ج ٣٠٧/٥ .

أهل الفترة : ج ٣٩٩/٨ .

أهل الفطر : ج ٣٦٠/١ .

ج ١٤٥ ، ١٤/٦ .

أهل الفطر التي لم تُغيّر : ج ٢٦٧/٦ .

أهل الفطر السليمة : ج ٢٠٧/٤ .

ج ٧٦/١٠ .

أهل الفقه : ج ٦٠/١ .

ج ١٨٠/٢ .

أهل الفقه والحديث والتصوف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي

حنيفة : ج ١٣٠/٧ .

أهل الفقه والصوفية والكلام : ج ٢٨٨/٦ .

أهل الفقه والكلام والتصوف : ج ٧/٥ ، ٢٣٤ .

أهل الفلسفة : انظر الفلاسفة وانظر المتفلسفة .

أهل الفلسفة والكلام : ج ١٨٤/٣ ، ٢٩٥ .

ج ١٤٧/٥ .

أهل القبلة : ج ٩٥/٦ ، ١٥٣ ، ١٥٧ .

ج ١٧٧/٢ ، ٢٣٩ ، ٣٤٣ ، ٣٨٤ .

ج ٢٥/٤ .

ج ٨/٥ ، ٣٠٣ .

ج ٢٦٤/٦ .

ج ٥٠٣/٨ .

أهل القبلة أتباع السلف والأئمة : ج ١٥٠/٩ .

أهل القدر : ج ٢٥١/٧ .

أهل القلوب : ج ٣٤٩/٥ .

أهل القلب : ج ٢٣١/٥ .

أهل قياس الشمول : ج ٣٢١/٧ .

أهل الكبائر : ج ١٤٩/٥ .

ج ٤٦١/٧ .

أهل الكتاب : ج ٥٨/١ .

ج ٣٥٧/٢ .

ج ٧٨/٥ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ،

ج ٢٢٧ ، ٢٣٣ ، ٢٦٥ ، ٣٥٨ .

ج ١٨٤/٦ .

ج ٢٧/٧ ، ٥٧ ، ٦٧ ، ٦٩-٧٢ ، ٧٧ ،

ج ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٢٣٨ ،

٤٣٣ (ت ١) .

ج ٨٩ ، ٥١/٨ .

ج ٢٠٨/٩ ، ٢١١ .

أهل الكتاب المبدل المنسوخ : ج ٢٧٦/٥ .

أهل الكتابين : ج ٢١١/٩ .

أهل الكتب : ج ١٩٨/٧ .

أهل الكذب : ج ٣٧٧/٥ .

أهل الكفر : ج ٢١٠/٥ .

ج ١٦٥/٩ .

أهل الكفر والإلحاد : ج ٢٣٥/٥ .

أهل الكلام . انظر أيضا : المتكلمون :

ج ٣٠/١ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٥٢ ، ١٥٦ ، ١٦٤ ،

١٩٣ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ،

٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٥٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٣ ، ٣٢١ ،

٣٣٨ ، ٣٤٧ ، ٣٥٧ - ٣٥٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

ج ٥/٢ ، ١٠ ، ١٩ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٨٠ ،

١٨٢ ، ١٨٧ ، ٢٦٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٣٠٢ ،

٣٠٨ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٥٧ ،

٣٧٦ ، ٣٨٤ .

ج ١٠/٣ ، ٣٠ ، ٦٣ ، ٩٣ ، ١٠٤ ، ١٤٢ ،

١٥٩ ، ١٩٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٣٣٤ ،

٣٣٥ ، ٣٥٦ ، ٣٧٢ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٥٢ .

ج ٥/٤ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ٧٥ (ت ٤) ،

١٣٥ ، ٢٠١ .

ج ٥٤/٥ ، ٥٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٩ ، ٣١٥ ، ٣٩٢ .

ج ١٨٣/٦ ، ٢١١ ، ٢٤٨ ، ٢٨٩ ، ٣٠١ ،

٣٢٢ ، ٣١١ .

ج ٩٥/٧ ، ١٢٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ،

١٥٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ٢٢٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،

٢٤٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٩ ،

٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣١٨ ، ٣٢٦ ، ٣٥٠ ،

٣٥١ ، ٣٩٥ ، ٤٠٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ .

ج ٢٠/٨ ، ٦٨ ، ٧٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٥٨ .

٥١٩ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ .

ج ٤٥/٩ ، ٦١ ، ٧٢ ، ٨٢ ، ١١٠ ، ١٤٨ ،

١٨٥ ، ٢٠٩ ، ٢٣٨ ، ٣٧٧ ، ٣٩٥

ج ١٣/١٠ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢

أهل الكلام الباطل المذموم : ج ١٦٥/٧

أهل الكلام الباطل في البحث والنظر : ج ١٧٩/٧

أهل الكلام الجاهلون بحقائق ما جاء به التنزيل : ج ٣٦١/٧

أهل الكلام الجهمية : ج ٧/٥

ج ١٤٤/٧ (ت ١)

أهل الكلام الصفائية : ج ٣٠٢/١

أهل الكلام القائلون بتناهي الحدوث : ج ١٨٩/٩

أهل الكلام الذين يعارضون الكتاب والسنة بعقلهم : ج ٢٨٣/٧

أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة : ج ٣٧٣/١

أهل الكلام المذموم المحدث في الإسلام : ج ٢٣٩/١

ج ١٨٧/٢ .

ج ١٥٧/٣ ، ١٥٩ ، ١٩١

ج ٧٦/٤ .

ج ١٤٤/٧ ، ٤٠٨

ج ٣٥٨/٨ .

ج ٢٤٠/٩

ج ١٨٧/١٠

أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية : ج ٢٨٢/٤
ج ١٥٨/٨ ، ٢٩٣ .

أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والأشعرية والشيعة : ج ٣٤٥/٨
أهل الكلام من الكرامية : ج ٢٠٩/٤ .

أهل الكلام من المرجئة والشيعة والكرامية والمعتزلة : ج ١٢٩/٤
أهل الكلام من المعتزلة : ج ١٨٦/٦ .
ج ٥٩ ، ٣٦/٩ .

أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية : ج ٣٥٢/٧
ج ١٩٥/٩ .

أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم : ج ١٧/٧ ، ١٠٣ .

أهل الكلام نفاة الصفات : ج ١٨٤/٩ .

أهل الكلام والبحث والنظر : ج ٦٩/٨ .

أهل الكلام والتصوف : ج ٦١/٨ .

أهل الكلام والتوحيد : ج ٣٠٢/١٠ .

أهل الكلام والحديث : ج ٤٨/٤ ، ٦٥ (ت) ٦١

ج ١٢/٦

أهل الكلام والحديث والفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة : ج ٢٠٩/٤

أهل الكلام والسنة : ج ١٤٧/٩ .

أهل الكلام والصوفية والشيعة : ج ٣٥٣/٧

أهل الكلام والفقهاء : ج ٦٨/٨

- أهل الكلام والفقه والحديث : ج ٢٣٧/٦ ، ٣٠٠
- أهل الكلام والفقه من أصحاب أبي حنيفة وأحمد وغيرهم : ج ٤٢٧/٨
- أهل الكلام والفلسفة : ج ٣٦٥/٣ .
- ج ٢٠٦/٤ .
- ج ٣٦٤ ، ٢٤٠ ، ٥٨/٥
- ج ٣٤٧/٦ .
- ج ٣٥٢ ، ١٦٦ ، ١٣٠/٧
- ج ٦٩/٨ .
- ج ٣٤٥ ، ٣٣٤ ، ٦٩/٩
- ج ١١٠/١٠ .
- أهل الكلام والفلسفة والتصوف : ج ٣٧٤/٥ .
- أهل الكلام والنظر = أهل النظر والكلام : ج ٣٦٠/١ .
- ج ٣٨٤ ، ٢٤٨ ، ١٤٩/٢
- ج ٢٠٦/٥ .
- ج ٦٨/٨ .
- ج ١٤٧/٩ .
- أهل الكلام والنظر من أهل الملة : ج ٢٤/٤ .
- أهل الكلام والنظر والفقه : ج ٧٠/٨ .
- أهل الكلام ومن اتبعهم من الفقهاء : ج ٤٢١/٩ .
- أهل الكيد والخداع والنفاق : ج ٣٧١/٥ .
- أهل اللغة : ج ١٠٩/١ ، ٣١٤ ، ٣١٦ .
- ج ٢٧٣ ، ٢٧١ ، ١٤٧/٥
- ج ١١٧ ، ١١٦/٧
- أهل اللغة والتفسير : ج ٣٥٥/٨ .

- أهل المدينة : ج ٣٦٦/٧ .
- أهل المذاهب الأربعة : ج ٢٨/١٠ .
- أهل المذاهب الموروثة : ج ٢٦٧/٦ .
- أهل مسيلمة : ج ٣٦٩/٥ .
- أهل المشرق : ج ٢٣١/٨ .
- أهل مصر : ج ١٠٠/٢ .
- أهل المعرفة : ج ٣١٨/١ .
- ج ٢٧ ، ٢٦/٥
- ج ٦٦/٦ .
- ج ٤٤٨ ، ٣٣٦/٧
- أهل المعرفة بالله تعالى : ج ٨٥/٥ (ت ٤)
- أهل المعرفة العالمون بالعقول والمنقول : ج ٢١٠/٩ .
- أهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين : ج ٢٥٦/٦
- أهل المغرب : ج ٢٧١/١
- ج ١٠١/٢
- أهل المقالات : ج ٢٥٥/٣
- ج ١٦٨ ، ٦/٥
- ج ٢٥٠/٧
- ج ١٠٦/٨
- أهل مكة : ج ٣٦٦ /٧
- أهل مكة والطائف : ج ٢١٣ /١
- أهل الملة : ج ٢٤٤ ٢٣ /٤

ج ٤٤٩ / ٧

ج ١٠٤ / ٨

أهل الملل : ج ١ / ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٤١ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٥٤ ،

٣٦٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩

ج ٢ / ٢٢٤ ، ٢٨١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤

ج ٣ / ٤٩ ، ٥١ ، ٧٣ ، ٨٤ ، ٢٤٧

ج ٤ / ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٣

٧١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١٣٦

ج ٥ / ٥٥ ، ١٣١ ، ٣٢٢

ج ٦ / ٨٠ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٨٠

ج ٨ / ٩٤ ، ٢٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٤٧

ج ٩ / ٢٣ ، ٤٩ ، ١٠٣ ، ١٤٣ ، ١٧٩ ، ٢٢٠ ،

٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ،

٣١٧ ، ٣٢٤

ج ١٠ / ١٩٠

أهل الملل والشرائع : ج ١ / ٣٧٩

أهل الملل والفلاسفة : ج ٣ / ١١ ، ١٩٤

أهل المنطق : ج ١ / ٢٩٢

ج ٣ / ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٨٠ ،

ج ٤ / ١٧٤ ، ٢٨١

ج ٥ / ١٥٧ ، ١٩٢ ، ١٩٣

ج ٦ / ١٨ ، ١٩ ، ١٢٥

ج ٧ / ٣٦٥

ج ٩ / ٣٧١

ج ١٠ / ٢٧٩

أهل المنطق والفلسفة : ج ٦ / ١٣٥

أهل المنطق اليونانى : ج ٧ / ٣١٨

أهل النار : ج ١ / ٣٧٢، ٢٨

ج ٢ / ٣٥٨، ١٤٤، ١٤٢، ٤٢

ج ٣ / ٢٧٣، ٥٢ (ت ٢)

ج ٥ / ٢٣٠، ٢٠٥، ٤

ج ٧ / ٣٩٤

ج ٨ / ٤١٢، ٢٧٧

ج ٩ / ١٩

ج ١٠ / ١٨

أهل نجد : ج ٧ / ٥٢

أهل النظر : ج ٣ / ٤٤٤، ٣٣٣

ج ٤ / ٢٧٤

ج ٥ / ٢٧٢

ج ٧ / ٤٣٠

ج ٩ / ٥٦، ٤٠

أهل النظر من المسلمين : ج ٢ / ٣٧٨، ٣٧٦

أهل النظر والنأله من أهل الكلام والتصوف : ج ٥ / ٤

أهل النظر والخيرة بالمناظرة : ج ٧ / ٥٥

أهل النظر والعامه : ج ٧ / ٤٤٢

أهل النظر والفلسفة : ج ٧ / ٢٢١

أهل النظر والكلام = انظر أهل الكلام والنظر

أهل النفاق : ج ٥ / ٢٦١

أهل النفاق والإلحاد : ج ٥ / ٢٦٣

أهل النفي : ج ١ / ١٣٣

ج ٧ / ١٦

أهل النفي والتكذيب : ج ٥ / ٦٣

أهل النقل : ج ١ / ١٤٨

ج ٧ / ٢٠٨

أهل النقل والسنة : ج ٨ / ٤٩

أهل الهدى : ج ٨ / ٤١٢

أهل الهدى والرشاد : ج ٥ / ٥

أهل الهدى والفلاح : ج ٥ / ٢٠٤

أهل الهند والأندلس : ج ١ / ٢١٣

أهل الوبر : ج ٥ / ١٦ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٧١

أهل الوحدة : ج ٥ / ١٦٨

ج ١٠ / ٤٥

أهل الوحدة القائلون بالحلول والاتحاد : ج ٦ / ٢٤٢

أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود : ج ٣ / ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٦٥ (ت ١)

ج ٤ / ٤٩

ج ٧ / ١٢٥

أهل وحدة الوجود من ملاحدة النسك المتسبون إلى التصوف : ج ٥ / ١٧٣

أهل اليمن : ج ٦ / ١١٦

إبليس وجنوده : ج ٣ / ٣١٢ (ت ٣)

حرف الباء

الباطنية : ج ١ / ١٠ (ت ٣) ، ١٠٤ ، ١٧٦ ، ٢٠٣ ، ٢٨٩ ، ٣١٢ ،

٣١٧

ج ٢ / ١٥٥

ج ٣ / ٨٩ ، ٢٧٥

ج ٥ / ٨ (ت ٢) ، ٢٢ (ت ١) ، ٢٦ ، ٦١ (ت ١) ، ١٨٥ ،

١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ٢١٥ ، ٣٨٤ .

ج ٦ / ١٩٧ ، ٢٣٧

ج ٧ / ٣٤٥ ، ٣٤٨

ج ٨ / ١٣٢ ، ٢٨٢

ج ١٠ / ٢٤

باطنية الراضية : ج ٣ / ٣٦٣

باطنية الشيعة : ج ٦ / ٢٣٧

ج ٨ / ٢٤٣

باطنية الشيعة من الإسماعيلية والنصيرية : ج ٥ / ٢٦

باطنية الصوفية : ج ٣ / ٣٦٣

ج ٦ / ٨٦ ، ٢٣٧

باطنية الصوفية أهل الحلول والاتحاد : ج ٨ / ٢٤٣

باطنية الفلاسفة : ج ٦ / ٢٣٧

الباطنية من الفلاسفة وغيرهم : ج ٨ / ٢٧٩

الباطنية النفاة : ج ٥ / ٨٦

البالغون : ج ٦ / ٧١

البالفون من الكفار : ج ٨ / ٣٦٠

البخشية = انظر طائفة البخشية

البراهمة : ج ٥ / ١٣٠، ١٣١

البراهمة مشركو الهند : ج ٧ / ٦٤

البربر : ج ١٠ / ٣٠٠

البرغوثية : ج ١٠ / ٢٥٧

برقلس وابن سينا وأتباعهما : ج ٨ / ٣٠٢

البشر : ج ٦ / ٢٠١

البصريون : ج ١ / ١٥٧، ١٥٨، ٣٢٩

البصريون من المعتزلة = المعتزلة البصريون = معتزلة البصرة :

ج ٢ / ١٧٩، ٢٠٠، ٢٥٤، ٣٩٠

ج ١٠ / ٥٧

البغداديون : ج ١ / ١٥٧، ١٥٨، ٣٢٩

البغداديون من المعتزلة دون البصرية : ج ٥ / ٣٤٨

بنو آدم : ج ١ / ٣٢

ج ٢ / ٢٢٨، ٢٩٦

ج ٣ / ٢٦، ١٣٩، ٤١٩، ٤٣٢

ج ٤ / ٢٩٢

ج ٥ / ٧٠، ١٦١، ٢٧٩، ٣٢١

ج ٦ / ٧، ١٦٢، ٢٨٥

ج ٧ / ١٠، ٣٨، ٤٣، ٦٨، ٧٥، ١٣٢، ٢٦٥، ٤٠٤

ج ٨ / ٢٠، ٤٦١، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩١، ٥١٤

ج ٩ / ٣٦٤ ، ٣٤٤

ج ١٠ / ١٩٤ ، ١٧٣ ، ١٦٨ ، ١٥٦

بنو إسرائيل : ج ١ / ٢٢٠

ج ٦ / ١٣٦

ج ٧ / ٣٧٥ ، ١٣٤ ، ٨١ ، ٧٩ ، ٧٨ ، ٦٩

بنو نعيم : ج ٦ / ١١٦

بنو قريظة اليهود : ج ٧ / ٥٢

بنو النضير : ج ٢ / ٦٨

البهشمية = أتباع أبي هاشم الجبائي : ج ١ / ٨١ (ت ٣)

البياتية من المتصوفة = انظر طائفة البياتية

« حرف التاء »

التابعون : ج ١ / ١٤ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٤٥ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٩٥ ، ٢٠٧ ،

٢٠٨

ج ٢ / ١٤ ، ٢١ ، ٥١ ، ١٧٤

ج ٥ / ٢٤٤ ، ٣٩١

ج ٦ / ٢٦٢ ، ٣٢٦ ، ٣٤٢

ج ٧ / ٧٠ ، ٩٥ ، ١٥٥

ج ١٠ / ٣

تابعو التابعين : ج ١ / ١٩٢

ج ٦ / ٢٦٢

الترك : ج ١ / ٤٣

ج ١٠ / ٣٠٠

التيميون : ج ١/٣٢٤ .

ج ١٧ ، ١٩ ، ١٠٠ ، ٨/٢

ج ٢٩٠ ، ٢٤٤/٦

التومية = أصحاب أبي معاذ التومى : ج ١٩/٢ (ت ٥)

ج ٢٥/٤

« حرف الثاء »

المامية (أتباع ثمامة بن أشرس) : ج ٣٦٠/٥ (ت ١)

الثوية : ج ١٩٥/٦ ، ١٩٦ .

« حرف الجيم »

الجاحدون المكذبون بالحق : ج ١٠٦/٦ .

الجبائية = أتباع أبي على الجبائي : ج ٨١ / ١ (ت ٢)

الجبزية : ج ٦٣/١ (ت ٣) ، ٦٥ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٣٠٥

ج ١٦٥ ، ٤٩/٩

الجدليون : ج ٣٥٣/٩ .

جفاة الأعراب والأكراد وأهل القصبة والرساق : ج ٤٤٢/٧ ، ٤٤٣ .

جماعة أهل العلم : ج ١٠٦/٢ .

جماعة المسلمين : ج ١٨٥/٧ ، ٢٧٩ ، ٣٣٣ .

جماهير الأمة : ج ٢٧٨/٥ .

جماهير أهل الإيمان بالرسول : ج ١٣٢/٥ .

جماهير أهل الحديث : ج ٢٦٤/٢ .

- جواهر أهل الملة : ج ١٤٥/٨ .
- جواهر بنى آدم : ج ١١٢/٦ .
- جواهر الخلائق : ج ١١٤/٦ .
- جواهر الخلق : ج ١١٣/٩ .
- جواهر الصوفية : ج ٢٦٤/٢ .
- جواهر الطوائف : ج ٢٢٥/٢ .
- ج ١٨٤/٥ .
- جواهر العقلاء : ج ١٩١/٢ ، ٢٢٨ .
- ج ١٠/٣ ، ٨٣ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ٣٠٢ ، ٣٦٦ ، ٤٤٥ .
- ج ١٥٥/٥ ، ٢٩٣ ، ٣٢٧ .
- ج ٢٨٧/٦ .
- ج ٤٧/١٠ .
- جواهر العقلاء من أهل الملل وغيرهم : ج ١٣٩/٨ .
- جواهر العقلاء من متكلمى أهل الإسلام : ج ١٣/١٠ .
- جواهر العقلاء من المسلمين وغيرهم : ج ٨٣/٣ .
- جواهر العقلاء من نظار الإسلام : ج ٣٢١/٣ .
- جواهر علماء المسلمين : ج ١٠٥/٣ .
- ج ٣/٧ .
- ج ٢٣/٩ .
- جواهر الفقهاء : ج ٢٦٤/٢ .
- جواهر الفلاسفة : ج ٣٣٥/٣ .
- جواهر المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والكرامية : ج ١٦١/٦ .

جواهر المسلمين : ج ١١٤/٢ ، ٣٥٧ .

ج ٢٩٢/٦ .

ج ١٨/٨ .

ج ٤٢٠/٩ .

جواهر الناس : ج ٤٧/٤ .

الجمهور : ج ٦١/١ .

ج ١١٣/٢ .

ج ١٥٦/٣ ، ١٦١ ، ٢٤٧ ، ٢٥٤ ، ٢٨٦ .

٤٣٠ .

ج ١١/٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٧٣ ، ٨٥ .

١٢٣ ، ٢١٥ ، ٢٣٤ ، ٢٣٨ ، ٢٩٢ .

ج ٢١٧/٦ - ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٥ -

٢٣٧ .

ج ١٠٢/٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣ ، ٣٤٥ .

٣٤٦ ، ٤٠٥ ، ٤٥٢ .

ج ٢٠٢/٨ ، ٢٤٢ .

ج ١٢٧/٩ ، ١٢٨ ، ٣٥١ - ٣٥٣ ، ٣٨١ .

ج ٢٢٥/١٠ ، ٢٢٧ - ٢٢٩ ، ٢٥٩ - ٢٦٢ .

٢٦٥ - ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨١ ، ٢٩٠ .

٣١٧ .

جمهور الأدميين : ج ٢٦٣/٧ .

جمهور أئمة الفقهاء : ج ٢٠٩/٦ .

جمهور الأئمة والعقلاء : ج ٢٩١/٥ .

جمهور أصحاب أحمد = الجمهور من أصحاب أحمد : ج ٢/٢٦٤ .
ج ٦/٢٠٩ ، ٢٧٦٠ .

جمهور الإمامية : ج ٢/٣٣١ ، ٣٣٢ .

جمهور الأمم : ج ١٠/٢٢٢ .

جمهور أهل التصوف والزهد والعبادة : ج ٦/٢٠٩ .

جمهور أهل التفسير : ج ٢/٣٣١ .

ج ٦/٢٠٩ .

جمهور أهل الحديث : ج ٢/١٤٧ ، ١٨١٠ .

ج ٦/٢٠٩ .

جمهور أهل الحديث وأئمة السنة : ج ٨/١٥٨ .

جمهور أهل الحديث والفقه والتصوف : ج ٦/٢٠٩ .

جمهور أهل السنة : ج ٢/٢٦٧ .

جمهور أهل السنة والحديث المتبعون للسلف : ج ٨/٣٢٦ .

جمهور أهل الكلام : ج ٤/٢٠١ .

ج ٦/٢٠٩ .

ج ٨/٢٧٧ .

جمهور أهل الملل : ج ٤/٢٠١ .

ج ٥/٢٩٣ .

جمهور الجهمية وعبادهم وصوفيتهم : ج ١٠/٢٨٨ .

جمهور الخلف : ج ١/٢٠٥ .

ج ٢/٢٧٨ .

جمهور الخلق : ج ٤ / ٨٠ ، ٩٥ .

ج ٦ / ٢٧٤ ، ٣٢٢ .

ج ٨ / ٨٩ ، ٤٤٢ .

جمهور السلف والأئمة : ج ٧ / ٢٧٢ .

جمهور شيوخ الاعتزال والمجبرة وبعض الشيعة : ج ٨ / ٥١٩ .

جمهور طوائف العقلاء من أهل السنة والحديث ومن المعتزلة والفلاسفة وغيرهم : ج ٧ / ٢٣٦ .

جمهور طوائف المسلمين : ج ٧ / ٣٥٤ .

جمهور العامة : ج ٧ / ٤٤٩ .

جمهور العباد : ج ٦ / ٢٨٠ .

جمهور العرب : ج ٧ / ٣٩١ .

جمهور العقلاء : ج ٣ / ١١ ، ٣٠ ، ٥١ ، ٢٣٤ ، ٢٥٦ ، ٢٩٦ ،

٣٢٣ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٥٥ ، ٤٥٢ .

ج ٤ / ٨٧ ، ١٢٤ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٦٨ ،

١٨٤ ، ١٨٨ ، ٢٠١ ، ٢٦٨ .

ج ٥ / ١٤٧ ، ٢٩٤ .

ج ٦ / ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٦٨ - ٢٧٠ .

ج ٧ / ١٢٦ ، ١٤٢ ، ١٥٣ ، ٢٢١ ، ٢٣١ ، ٢٣٧ ،

٢٤٢ .

ج ٨ / ٣٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٣٣٦ .

ج ٩ / ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٩ .

ج ١٠ / ٥١ ، ٩٣ ، ١٣٥ ، ٣١٧ .

- جمهور عقلاء جنى آدم : ج ٧٦/٧ .
- جمهور عقلاء العالمين : ج ١٨/٨ .
- جمهور العقلاء من أهل الملل والفلاسفة ونحوهم : ج ١٨/٨ ، ٣١٤ .
- جمهور العقلاء من الأولين والآخرين : ج ١١٢/٤ .
- جمهور العلماء : ج ٢٧١/٧ ، ٣٩٦ ، ٤٣٠ ، ٤٥٧ .
- ج ٢٠٨/٩ .
- جمهور العلماء من الأولين والآخرين : ج ٢٧٢/٧ (ت ٢) .
- جمهور الفطر السليمة : ج ٣٠٣/٣ .
- جمهور الفقهاء : ج ٤٥٢/٧ .
- جمهور الفلاسفة : ج ١٨١/٢ ، ٣٦٤ .
- ج ٢٠١/٤ .
- ج ٢٩٣/٥ .
- ج ٢٢١/٧ .
- ج ٢٥٢/٨ .
- ج ٢٦١/٩ .
- جمهور الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون القائلون بقدم العالم وحدوثه : ج ٣٣٦/٨ .
- جمهور الفلاسفة من القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدمه : ج ١٥٨/٨ .
- جمهور قدماء الشيعة : ج ٢٠٩/٦ .
- الجمهور المتبعون لظاهر الشرع : ج ٢٢٤/٦ .
- جمهور المثبتين للقلندر : ج ١٦٧/٩ .
- جمهور المرجئة : ج ٢٠٩/٦ .

- جمہور المسلمین : ج ۱۱۴/۲ ، ۳۵۷ .
 ج ۲۷۰/۶ .
 ج ۷۳/۷ ، ۷۴ ، ۴۰۶ .
 ج ۱۱۱/۹ ، ۱۵۶ .
 الجمہور من أهل السنة وغيرهم : ج ۲۲/۱۰ .
 الجمہور من أهل الهيئة : ج ۲۶۶/۸ .
 الجمہور من المسلمین : ج ۱۱۰/۹ .
 جمہور الناس : ج ۹۶/۲ ، ۱۲۲ ، ۲۶۴ ، ۳۲۹ ، ۳۵۹ .
 ج ۵۸/۳ .
 ج ۱۷۸ ، ۶۰/۴ .
 ج ۲۱۴/۵ .
 ج ۲۷۰ ، ۲۶۸ ، ۱۲۶ ، ۱۱۴/۶ .
 ج ۴۵۱ ، ۴۱۱/۷ .
 ج ۳۳۶ ، ۳۳۴ ، ۳۳۳/۸ .
 جمہور الناس من أهل الملل : ج ۳۳۸/۸ .
 جمہور الناس من المثبتة والنفاة : ج ۵۹/۱۰ .
 جمہور النظار : ج ۲۴۷/۳ .
 ج ۳۹۵/۷ .
 جمہور نظار الملل : ج ۱۵۲/۳ (ت ۸) ، ۲۴۷ ، ۳۲۰ .
 جمہور النظار من المتكلمين والمثلسفة : ج ۱۵۲/۳ .
 الجمہور والكافة : ج ۲۸۱/۷ .
 جمہور اليهود : ج ۸۸/۷ .
 جميع أصناف أهل القبلة : ج ۸/۵ .

جميع أهل الملل وجميع أتباع الأنبياء : ج ٩٦/٨ .

جميع الأمم : ج ٥/٧ .

جميع العقلاء = العقلاء : انظر أهل العقول .

الجن : ج ١٨٩ / ٣

ج ١٣٢ ، ١٣١ / ٥

ج ٢٨٠ ، ١٤٣ ، ١١١ ، ١٠٩ ، ١٠٧ / ٦

الجن والإنس : ج ٦٣ / ٢

ج ٤٨٢ ، ٤٧٩ ، ٤٧٧ / ٨

الجهمية : ج ١/٨ (ت ١) ، ١٨ ، ٨٢ (ت ١) ، ٩٩ ، ١٠٤ ، ١٢٥ ،

٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ،

٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٥ - ٢٧٧ ،

٢٨٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢٥ ، ٣٧٥ .

ج ٥٣ ، ٤٨ ، ٣٩ ، ٣٦ ، ٣٢ ، ٢٤ ، ١٤ ، ٦ / ٢

٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ (ت ٢) ، ٦٣ (ت ٣) ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ،

٧٥ ، ٧٨ ، ١١٤ - ١١٦ ، ١٢٦ (ت ٢) ، ٢٢٤ ،

٢٤٠ (ت ٣) ، ٢٤٥ ، ٢٥٢ (ت ٦) ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ،

٢٧٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ،

٣٥٧ ، ٣٠٨

ج ٢٧٤ ، ٨٤ ، ٢٥ (ت ١) ، ٢٤ ، ٢٣ ، ١٦ (ت ١) / ٣

٤١٧ ، ٣٣٥ ، ٣١٥

ج ٢٨٢ ، ١٣٢ ، ٨٢ ، ٧٦ ، ٦٤ ، ٤٩ ، ٤٨ / ٤

ج ١٦٢ ، ١٦٠ ، ١٥٧ ، ١٣٢ ، ١٩ ، ٦ ، ٥ / ٥

١٦٣ ، ١٦٤ (ت ١) ، ١٦٥ (ت ٤) ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ،

١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ٢٢٤ ،

٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٧ ، ٢٤٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٨ ،
٢٧٨ ، ٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ،
٣٠٥ - ٣٠٩ ، ٣٨٣ .

ج ٦ / ٦٢ ، ٦٩ ، ١١٥ ، ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٨ ،
١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٩٣ ،
١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٥٣ (ت) ، ٢٥٦ ،
٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ .

ج ٧ / ٣١ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٧٣ ، ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٣ ،
١٠٦ ، ١١٠ ، ١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ٢٥٧ ،
٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٩٠ ، ٣٢٨ ، ٣٩٥ ،
ج ٨ / ٣٩١

ج ٩ / ١٥ ، ٢٤ ، ٥١ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ٤١٩ ،
ج ١٠ / ٢٨ ، ٧١ ، ١٣٥ ، ١٥٣ ، ١٨٧ ،
٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٣٠٦

الجهمية أهل الكلام ج ٨ / ٥٢

الجهمية الاتحادية : ج ٤ / ٨٦

الجهمية الجبرية : ج ١ / ٣٠٥

ج ٥ / ١٨٧

الجهمية الحلولية : ج ٦ / ١٤٩

ج ٩ / ١٣

جهمية الفلاسفة : ج ٦ / ٢٩٢

ج ٧ / ١٢٢

الجهمية القائلون بوحدة الوجود : ج ٦ / ١٥٦

الجهمية المنفضة من المعتزلة : ج ٢ / ١٤٧

الجهمية المعتزلة : ج ١٩ / ٥ ، ١٨ ، ١٩

ج ٩٧ / ٧

الجهمية المعطلة : ج ٣٢٠ / ١

ج ٢٦٠ / ٧

ج ٣٠٦ / ١٠

الجهمية من القرامطة الباطنية : ج ١٩٦ / ٦

الجهمية من المتكلمين والفلاسفة ج ١٢٢ / ٧

الجهمية من المعتزلة : ج ٢٤٥ ، ١٧٥ ، ٦٠ ، ٢١ / ٥

ج ١٥٥ / ٦

ج ٣٠٦ / ١٠

الجهمية من المعتزلة وأتباعهم نفاة الصفات : ج ٦٠ / ٥

الجهمية النفاة ج ٣٠٦ / ١

ج ٣٠٨ ، ١٤٩ ، ٧ / ٢

ج ٣٨٠ ، ٣٦٥ ، ٢٥٧ ، ١٦٥ ، ٦١ ، ٢١ / ٥

٣٨٢

ج ١٥١ / ٦

ج ٢٦٠ ، ١٧٨ ، ١٣٩ ، ٨٣ / ٧

ج ٢٨٩ / ١٠

الجهمية نفاة الأسماء والصفات : ج ١٨٦ / ٥

الجهمية نفاة الصفات : ج ٢٣ / ٣

ج ٢١٨ ، ٢٤ / ٤

ج ٣٠٢ ، ٢٥٨ ، ٢٤٢ / ٥

ج ١٧٥ / ٧

ج ٨ / ٩

ج ٢٩٨ ، ٢٥٠ / ١٠

الجهمية النفاة المتفلسفة الملاحدة : ج ٥٩ / ١٠

الجهمية النفاة لعلو الله : ج ٧٠ / ٧

الجهمية النفاة المعطلة : ج ٨٤ / ٧

الجهمية النفاة ومن وافقهم من المعتزلة : ج ٥٩ / ١٠

الجهمية والدهرية ونحوهم من حزب التعطل والجحود : ج ٢٧٠ / ١٠

الجهمية والرافضة : ج ١٧٩ ، ١٣٨ / ٧

الجهمية والضرارية والنجارية : ج ٤٦٢ ، ٤٦١ / ٧

الجهمية وفروعهم : ج ٢٩٠ / ٧

الجهمية والقلرية : ج ٤٩٢ / ٨

ج ٢٤٠ / ٩

الجهمية والمعتزلة : ج ٤٥٠ ، ٢٢٩ ، ١٤٤ ، ١٤٢ ، ١٠٨ ، ٣ / ٧

ج ٤٨٠ ، ٣٤٩ ، ٣٤٨ ، ٢٨٠ / ٨

ج ٢٣٤ / ١٠

الجهمية والمعتزلة وأتباعهم من الأشعرية : ج ٧١ / ٧

الجهمية والمعتزلة والنجارية : ج ٢٥٧ / ٧

الجهمية والمعتزلة ونحوهم : ج ٩٨ / ٨

ج ١٩٣ / ٩

الجهمية ومن اتبعهم : ج ١٧٨ / ١٠

جهلة المسلمين : ج ٣٨٢ / ٥

الجهال : ج ١٤٧ / ٦

- جهال الإسماعيلية والنصيرية : ج ٢٧١ / ٣
 جهال البربر والأكراد والفرس والعرب : ج ٣٦١ / ٥
 جهال العباد وأتباعهم : ج ٢٧١ / ٣
 جهال العوام : ج ٣٨١ / ٧
 ج ٢١ / ٥
 الجهال من المتصوفة : ج ٣١٥ / ٥
 جهال الناس : ج ٧٥ / ٤
 ج ١٦٥ / ٥
 ج ١٤٧ / ٦ (ت ١٠)
 جهال النظار وأتباعهم : ج ٢٧١ / ٣

« حرف الحاء »

- الحاكمية : ج ٥ / ٦٦ (ت ٢)
 حذاق أهل الكلام والنظر : ج ٣٤٦ / ٥
 حذاق أهل النظر من أهل الإثبات : ج ١٣١ / ٧
 حذاق الفلاسفة : ج ٢٤٢ / ٧
 ج ٣١٧ / ١٠
 حذاق الكلاية : ج ٣ / ١٦ (ت ١)
 حذاق المعتزلة : ج ٤ / ٢٨٣
 حذاق النظار : ج ٤ / ٢٧٨
 ج ٧ / ٣٠٨ ، ٣١٢
 ج ٨ / ١٥٥

الحرورية : ج ٥ / ٦

ج ٦ / ١٩٩ ، ٢٠٠

ج ٧ / ١٠٣

الحسينية (أبناع الحسين بن محمد النجار) : ج ٧ / ٢٧٦

الحشوية : ج ٢ / ٣١٣ ، ٣١٤

ج ٤ / ١٤٨

ج ٦ / ٢٣٧

ج ٧ / ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨

ج ٨ / ٤٩

ج ٩ / ٦٧ ، ٧٠

الحشوية المتمون إلى الظاهر : ج ٢ / ٣١٠

الحشوية والجسمة : ج ٧ / ٤٣٢

حفظ الحديث : ج ٢ / ٩(ت)٨

الحكاماء : ج ١ / ٣٧٨

ج ٣ / ١٤٠(ت)٥

ج ٦ / ٢١٤ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٩٠

ج ٨ / ٥٠٦

حكماء العالم : ج ٥ / ١٤

الحلولية : ج ١ / ٢٦٨

ج ٤ / ٢٠٧

ج ٥ / ٧ ، ٥ ، ١٧٥ ، ٣٣٦

ج ٦ / ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،

١٥٦ - ١٥٩ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ٣٠٥

ج ٧ / ٧٦ ، ١٣٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤

ج ١٠ / ٢٨٨

حلولية الجهمية الاتحادية : ج ٢ / ٢٥٢

الحلولية والمعطلة : ج ٧ / ٧

حملة العرش : ج ٦ / ٣١٥

الحنابلة = الحنبلية = انظر : أصحاب أحمد

الحنفاء : ج ٦ / ٧٠

الحنفية = انظر: أصحاب أبى حنيفة

الحواريون : ج ٥ / ٣٦١

« حرف الخاء »

الحرَمِيَّة = الحرمدينية : ج ٥ / ١٨٥ (ت ١)

الخطائى وأمثاله : ج ٧ / ٢٩٤

الخطائية : ج ١ / ٩٤ (ت ٢)

الخلفاء : ج ٥ / ٢٤٥ .

ج ٧ / ٩٣ .

الخلف : ج ١ / ٢٠٥ .

ج ٢ / ٢٧٨ .

ج ٧ / ١٧٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣

الخلف المؤمنون أهل المعرفة بعلم الكلام والفلسفة : ج ٧ / ١٦٥ .

الخلق : ج ٣ / ١٢٢ ، ١٣٠ .

ج ٥ / ٥٦ ، ٧٩ ، ٢٣٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٨٠ .

ج ١٢/٦ ، ٢٠٣ ، ٢٥٢ - ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

ج ١٩/٧ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٢٧٠ ، ٣٩٨ ، ٤٢٧ ، ٤٤٥/٨ ، ٤٥/٩ ، ٧ ، ٨ .

الخوارج : ج ١/٧ (ت ٢) ، ٢٤٣ ، ٢٧٦ .

ج ٢/١٠٤ ، ١١٢ ، ٣٠٢ ، ٢٤٤/٥ .

ج ١٧٥/٦ ، ١٧٦ ، ٢١٠ ، ٢٢٢ ، ٢٥٦ ، ١١٠/٧ ، ١٣٨ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٨٢ ، ٢٩٢ .

ج ٦٧/٩ .

الخوارج المتدعون : ج ١٨٠/٧ .

خواص العباد : ج ١٧٣/٦ .

خواص العلماء : ج ٤٤٤/٧ .

« حرف الدال »

الداودية : ج ٢٠٩/٦ .

الدجالون الكذابين من أهل الحلول والاتحاد : ج ١٥٨/٦ .

الدرزية = الدرزي : ج ٦٦/٥ (ت ٢) .

الدهرية : ج ١٠٣/١ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ .

٣٧٢ ، ٣٦٦ ، ٣٦٢ ، ٣٥٩ .

ج ١٤٨/٢ ، ٢٢٤ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٦٣ .

ج ١٢٨ ، ٦٢/٣ ، ٣٣٥ .

ج ٤٤/٤ ، ٨٩ ، ٩٥ .

ج ١٩٤/٦ ، ١٩٦ .

ج ١٧٩/٧ .

ج ٩٧/٨ ، ١٠٧ ، ١٣٦ ، ١٥٦ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ .

ج ٥٥/٩ ، ١٤٩ ، ١٦٦ .

ج ٥٨/١٠ ، ٦١ .

الدهرية الإلهيون : ج ٧٢/٧ ، ١٧٥ .

الدهرية الطبيعية : ج ٧٥/٣ .

ج ٤/٥ ، ٩ .

ج ١٧٥/٧ .

ج ٢٥٧/٩ .

الدهرية الفلاسفة = الفلاسفة الدهرية : ج ٣٨٣/١ .

ج ٣/٢ ، ٢٣٧ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

ج ١١/٣ ، ١٤٢ .

ج ١٢/٤ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ١٦٣ .

ج ١٩٦/٦ ، ٣١٨ .

ج ٧٢/٧ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٩٦ .

ج ١٣١/٨ ، ٢٣٤ ، ٤١٠ .

ج ١٤٨/٩ ، ١٦٩ .

ج ١٩٩/١٠ .

الدهرية الخضة : ج ٢٥٥/٩ ، ٢٥٦ .

الدهرية المعطلة : ج ٤٩/٤ .

الدهرية الملحدون : ج ٩٤/٨ .

الدهرية من الفلاسفة : ج ٨/١٠٣ ، ١٠٤ .
ج ٩/١٤٧ .

الديلم : ج ١٠/٣٠٠ .

« حرف الذال »

فرية الشيطان : ج ٥/٦٥ .

ذوو السلطان : ج ٦/١٧٣ .

« حرف الراء »

الرازي وأمثاله : ج ٦/١٥٢ .

الرازي ومتبعوه : ج ٥/٣٤٢ .

الراسخون في العلم : ج ٥/٣٨٠ - ٣٨٣ .

ج ٧/٣٢٨ .

الرافضة : ج ٢/١٥ ، ١٧٣ (ت ٥) .

ج ٥/٦ ، ٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٦٥ ، ٢٨٥ ، ٣٠٧ ،

٣١٥ .

ج ٦/١٠٣ ، ١٧٥ ، ١٩٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٢ ،

٢٦٧ .

ج ٧/٢٧ ، ٢٨ ، ٩١ ، ٩٣ ، ١٠٣ ، ١٣٩ ،

١٥١ ، ٣٣٨ .

الرافضة الإسماعيلية والنصيرية : ج ٧/٧٧ .

الرافضة الغالية : ج ٧/٧٦ .

الرافضة هذه الأمة : ج ٥/٣٦٣ .

الرافضة وأمثالهم من أهل القرية : ج ٧/١٧٩ .

الرافضة والفلاسفة والجمهور : ج ٧/٣٥١ .

الرسل = المرسلون : ج ١/٥٠٧ . ٧٥٠ . ١٣٢ . ٢٠٤ .

ج ٢/٦٥٠ . ١٢٣ . ٢٠٦ . ٣٠١ . ٣٠٤ .

٣١٤ . ٣٦٤ .

ج ٣/٧١٠ . ١٣٠ . ١٣٢ . ١٣٤ . ١٣٥ .

١٦٣ ، ٤٢٧ .

ج ٤/٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٧٩ .

ج ٥/٣ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٧٣ ،

٧٩ . (٢ت) ، ٩٥ ، ١٣١ ، ١٦٠ (ت ٦) ، ١٦٤ ،

١٧١ ، ١٧٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٩ ،

٢١١ ، ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ،

(ت ١٠) ، ٢٩٠ ، ٢٩٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٩ ،

٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ،

٣٦٣ ، ٣٦٧ ، ٣٧١ ، ٣٨٠ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧ .

ج ٦/٤ ، ٥ ، ٥٨ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ١٠٧ ، ٢٤٥ ،

٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٣٢٩ .

ج ٧/٢٦ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٨٠ ،

٨٣ ، ١٢٣ ، ١٨٧ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٣٢٧ ،

٣٣٣ ، ٣٩٨ ، ٤٠٠ ، ٤١٠ .

ج ٨/١٧ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٩٠ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٤٣٨ ،

٤٦٠ ، ٤٧٣ ، ٤٩٤ ، ٥١٠ ، ٥١٢ - ٥١٤ ،

٥١٨ ، ٥٢٧ ، ٥٢٩ .

ج ٩/٧ ، ٩ ، ١٤ ، ١٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٣ ،

٥٧ - ٥٩ ، ٦٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٩ ،

١٦٥ ، ١٧٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦٢ ،

٢٩٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٧٥ .

ج ٤٤/١٠ ، ٩١ ، ١٧٣ ، ١٨٦ ، ١٩٤ .

٢٠٦ ، ٢١٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٧ .

رسل السفير (محمد صلى الله عليه وسلم) = أصحاب الحديث : ج ٦٧/٨ .

الروافض : ج ١٧٦/٦ .

ج ١٨٢/٧ .

الروحانيون : ج ٢١٥/٦ .

الروم : ج ٤٣/١ .

ج ٣٦٢/٥ .

ج ١٩٦/٦ ، ١٩٧ .

ج ٧٩/٧ ، ٢٣٨ .

ج ٣٩١/٨ .

ج ٣٠١ ، ٣٠٠/١٠ .

رؤوس أهل الكلام المذموم : ج ١٧٥/٧ .

رؤوس الجهمية : ج ٢١٧/٥ .

رؤوس طوائف أهل الكلام والفلسفة : ج ١٨١/٣ .

ج ٢٥٠/٦ .

رؤوس الكلام المخالف للكتاب والسنة : ج ٢٨٣/٧ .

رؤوس الملاحدة وأئمتهم : ج ٣٠٧/٥ .

« حرف الزاى »

- الزنادقة : ج ١/٧٥ ، ١٠٠ ، ٢٠٦ .
 ج ١٨/٢ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٣٠١ .
 ج ٢٣/٣ ، ٢٥ (ت ١)
 ج ١٥٧/٥ (ت ١) ، ١٦٤ (ت ١) ، ١٦٥ (ت ٤) ، ٢٨٢ ، ٣٠٣ .
 ج ١١٥/٦ ، ١٣٧ .
 زنادقة النصارى : ج ١٦٦/٥ .
 الزنادقة والملاحدة : ج ٩٢/٧ .
 زهاد الصوفية : ج ٩٤/٧ .

« حرف السين »

- السابقون الأولون : ج ٣٥٣/٥ .
 ج ٤٦/٧ .
 ج ١٩/٨ ، ٣٦٤ .
 السابقون الأولون من أهل الجنة : ج ١٢٨/٧ .
 السابقون الأولون والتابعون لهم بإحسان : ج ٥/٥ .
 سادات الصوفية : ج ٣٥٩/٧ ، ٣٦١ .
 السالكون طريق العبادة والإرادة والزهد والرياضة : ج ٣٥٠/٥ .
 السالمية : ج ١٣/١ (ت ٣)
 ج ٣٢١/٢ .
 ج ٣٨٢/٣ .
 ج ٤٠/٤ ، ٦٤ ، ١٠٣ ، ١١١ ، ١٢٧ ، ١٢٩ .

ج ٣٠٤/٦ .

ج ٢٨٧/١٠ .

السامعية : ج ١٥٨/٢ .

سائر أئمة المسلمين : ج ٢٦٦/٦ .

سائر الأمم الذين اعتادوا النظر : ج ٢٩٩/١٠ .

سائر أهل الملل : ج ١٠١/٨ .

سائر الصفاتية : ج ٣٨/٥ .

سائر العقلاء : ج ١١٦/٩ .

ج ٥١/١٠ .

سائر المسلمين : ج ١٤٩/٩ .

سائر النبيين : ج ٢١١/١٠ .

سبب أهل الحرب : ج ٣٩٠/٨ .

السحرة : ج ١٦٥/٦ ، ٢٤٦ .

ج ٢٠٠/٧ .

ج ٤١١/٨ .

ج ٤٣/٩ .

السُّفراء : ج ٢٥٩/٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٩ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ .

السُّفراء والرسل : ج ٦٢/٨ .

السُّفسطائيون = السُّفسطائية : ج ١٥/٢ (ت ٣)

ج ٢٨٦ ، ٢٤٤/٣ .

ج ٢٥٦ ، ٢٥٥ ، ١٣٠/٥ .

ج ١٠٦/٦ .

ج ٣٧/٧ ، ٣٩ .

ج ٨٩/٨ ، ٩٠ ، ١٠٢ ، ١٩٨ .

السلف : ج ٣٠/١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٦١ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ١٢٢ ،

١٦٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ - ٢٠٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٢ ،

٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ،

٢٧٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣٧٣ ، ٣٨٢ .

ج ٥/٢ ، ٧ ، ٢٠ ، ٣٥ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،

١١٣ ، ١١٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٩ ، ٢٢٤ ، ٢٥٣ ، ٢٧١ ،

٢٧٤ - ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٣٠١ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ -

٣١٧ ، ٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٤٠ ، ٣٥٧ .

ج ٣١/٣ ، ٥٣ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ٣٨١ ، ٤٥٤

ج ٢٦/٤

ج ٥/٥ ، ٦٠ ، ١٨٥ ، ١٩٧ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ،

٢٣٧ ، ٢٤٩ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢

ج ٦/٦ ، ١٠٧ ، ١٥٤ ، ١٨١ ، ٢٠٩ ، ٢٥٢ (ت ٣)

٢٦٠ ، ٢٥٩

ج ٧/٧ ، ٢٧ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ١٠٩ ، ١١٠ ،

١٥٦ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٦ ،

١٨٤ ، ٢٢٤ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٧٤ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ،

٣٠٩

ج ٨/٨ ، ٤١١ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٦٦٩ ، ٩٤ ، ٤١٠ ، ٤٢٠ ،

٤٢٢ ، ٤٢٦ ، ٤٨٢ .

ج ٩/٩ ، ٢٤ ، ٦٤ ، ٢٤١ ، ٣٣٣ .

ج ١٠/١٠ ، ٢٣٥ ، ٣١٦ .

سلف الأمة : ج ٢٨/١ ، ٣٩ ، ٥٢ ، ٦٥ ، ١٢٣ ، ١٥٣ ، ٢٣٦ ،

٢٣٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٢ ، ٣٠٨

ج ١١٤/٢ ، ١٤٩ ، ٢٢٥

ج ٣٨٢ ، ٨٣/٣

ج ٣٩١/٥

ج ٨٦ ، ٥٠/٦

ج ٢٦/٧ ، ٧٨ ، ١٠١ ، ١٠٥

ج ١٢/٨ ، ٢٧٧ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٤١٣

ج ٣٣٣/٩

سلف الأمة وأئمتها : ج ٤٥٣/٣

ج ١٣٢/٥ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٣٧٩

ج ٤٩/٦ ، ٦٢ ، ٢٤٩ ، ٢٦٦ ، ٣٣٢

ج ٩٤/٨ ، ٢٤٧ ، ٢٩٢

ج ٣٩٦ ، ٢٤٠/٩

ج ٢٨٧ ، ٢٥٠/١٠

سلف الأمة وأئمتها وجمهورها : ج ١١٥/١٠

سلف الأمة وخيار قرونها : ج ١٣٤/٧

سلف أهل السنة : ج ١٦٥/٧

السلف الصالح : ج ٢٥٨/٦

ج ٢٣٠/٧

السلف من أئمة المسلمين : ج ٢٩٥/٧

ج ٣٥٢/٨

السلف المتقدمون : ج ٢٨٦ ، ٢٣٩/٧

السلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث : ج ٩٥/٤

سلف المؤمنين : ج ١٠٧/٧ .

السلف والأئمة : ج ٤٤٤/٣ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

ج ٢٤/٤ ، ٣١ ، ٨٦ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٩١ .

ج ٢١/٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ١٦٤ ، ١٧٥ ، ٢٣٧ .

٢٥٧ ، ٢٧٣ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ ، ٣٧٨ .

٣٨٢ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ .

ج ٥٠/٦ ، ١٣٥ ، ١٨١ ، ٢٥٠ ، ٢٦٦ ، ٣٠١ .

ج ٧/٧ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ٩٧ ، ١٣١ ، ١٤٤ .

١٤٥ ، ١٧١ ، ١٧٦ ، ١٨٢ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ .

٢٩٤ ، ٣٢٣ ، ٣٢٨ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١ .

٤٥٠ ، ٤٦١ .

ج ٨/٨ ، ١١ ، ٤١ ، ٥٨ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٤ .

١٠٠ ، ١٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٩٢ ، ٣١٠ ، ٣١٤ .

٣٣٩ ، ٣٤٨ ، ٣٥٧ .

ج ٩/٩ ، ١٦ ، ٢٩ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ١٣٢ ، ١٦٠ .

٢٦١

ج ١٠/١٠ ، ٧٠ ، ١٣٥ ، ٢٣٤ ، ٢٥٨ ، ٣٠٩ .

٣١٣

السلف والأئمة أهل الإنبات : ج ١٣٢ /٧

السلف والأئمة الموافقون للشرع والعقل : ج ٤٠ /٤

السلف والأئمة وأتباعهم : ج ٢٤٢ /٧

السلف وجهاب الأمة : ج ٢٧٨ /٥

السلف والجمهور : ج ١٢ /٧

السلف والخلف : ج ٣٨ /٤

ج ٢١٣ / ٧

ج ٤٨٢ ، ٤٣٤ / ٨

السمنيةُ المشركون : ج ١٧٥ / ٥

السفسطائية : انظر: السفسطائيون

« حرف الشين »

الشاذلية من المتصوفة = انظر: الطائفة الشاذلية

شارحو الحديث : ج ٢٧٠ / ١٠

الشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة : ج ٢٧٨ / ٧

الشافعي وغيره من الأئمة = الشافعي ونحوه من الأئمة : ج ٢٧٣ ، ٢٧٥ / ٧

الشافعية = أصحاب الشافعي : ج ١٢٢ ، ٢٠٩ / ٦

ج ٧٤ / ٧

ج ٢٥٠ / ١٠

الشرعيون : ج ٨٧ / ٢

الشياطين : ج ٣٦ ، ٤٥ / ٢

ج ٧٢/٣ (ت) ، ١٣٢ ، ١٣٣

ج ٣٨٧ ، ٢١٦ ، ٦٥ / ٥

ج ١٤٣ ، ٦٨/٦

ج ٤٢٦ ، ٤٠٠ / ٧

ج ٤٥٥ ، ٤٤٣ ، ٤٣٢ / ٨

ج ٣٧٥ / ٩

شياطين الإنس والجن : ج ٢٢٠ ، ٢٦٥ / ٥

ج ١٢٢ / ٩

الشيعه : ج ١ / ١٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ٣١٩ ، ٣٢٨ ، ٣٣٨

ج ٢ / ١١٢ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٣٣١

ج ٤ / ٤٠ ، ٢٨١

ج ٥ / ٨ ، ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧

ج ٦ / ١٦١ ، ١٧٥ ، ٢٤٨

ج ٨ / ٥٩

ج ٩ / ٤٤ ، ٤٧ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ١٩٨ ، ٢٥٥

شيعه أفلاطن = شيعه أفلاطون : ج ١ / ٢١٦

ج ٧ / ٢٣٣

الشيعه الإماميه : ج ٦ / ١٢٦

الشيوخ : ج ٦ / ١٧٣

شيوخ أهل المعرفة : ج ٧ / ٤٣٠

شيوخ أهل المعرفة والتصوف : ج ٧ / ١٤٩

الشيوخ الجهال : ج ٣ / ٢٧٢

شيوخ الشيعه : ج ٨ / ٢٧٥

شيوخ الصوفيه : ج ١ / ٣١٨

ج ٥ / ٤

ج ٧ / ١٤٩

ج ١٠ / ٢٨٦

الشيوخ العارفون : ج ٥ / ٣٥٠

شيوخ فقهاء المالكيين : ج ٧ / ٢٣٦

شيوخ الفلسفه : ج ٣ / ٢٧٥

شيخ القوم المؤمنون : ج ٦ / ٥٦

شيخ الكلام المحدث : ج ٨ / ٢٧٤

الشيخ المتكلمة التصوفية : ج ٩ / ٣٩٨

شيخ المسلمين المتقدمون : ج ٤ / ٢٤

شيخ المعتزلة : ج ٣ / ١٥٩

ج ٩ / ١٧١ ، ١٩٨

شيخ النفاة وأئمتهم : ج ٥ / ٢٦٣

حرف الصاد،

الصابئة : ج ١ / ٣٥ ، ٣١٢

ج ٢ / ٣٠٥

ج ٣ / ٣٢٠

ج ٥ / ١٤٧ ، ٣٥٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣

ج ٧ / ١٤٤

ج ٨ / ٥١

ج ٩ / ٢٠٧ ، ٢٠٨

الصابئة الحنفية : ج ٧ / ٣٣٤

الصابئة الفلاسفة : ج ١ / ٣١٣

الصابئة المشركون الذين يعبدون الكواكب والأوثان : ج ٧ / ٣٣٤

الصابئون = انظر: الصابئة

الصابئون والفلاسفة : ج ٧ / ١٧٥

الصابئون والمشركون : ج ٧ / ٧٩

صاحب الفصوص وأمثاله ج ١٠ / ٢٨٧

الصاحبة : ج ٢ / ١٨٩ (ت ٨)

ج ٣ / ٤٥٣

الصبيان : ج ٦ / ١٢ ، ٧١ ، ٣٣٩

ج ٨ / ١١ ، ١١٤ ، ٣٠٥ ، ٣٨٥ ، ٤٠٠

صبيان أهل الحرب : ج ٨ / ٣٩٠

الصحابة : ج ١ / ١٤ - ١٦ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٩٥ ، ٩٧

١٩٥ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠

ج ٢ / ١٤ ، ٢١ ، ٣٨ (ت ٤) ، ٥١ ، ٩٥ ، ١٧٤ ، ٣٠٤

ج ٣ / ١١٨ ، ٢٧٧ (ت ١)

ج ٥ / ٢٨ ، ٧٠ (ت ١) ، ٧٢ ، ٧٩ ، ٨٠

٢١٨ (ت ١) ، ٢١٩ (ت ١) ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣١

(ت ١) ، ٢٤٤ ، ٢٩١ ، ٣١١ (ت ٢) ، ٣٩١

ج ٦ / ١٠٩ (ت ٢) ، ١٧٤ - ١٧٦ ، ٢٠٣

(ت ٥) ، ٣٢٦

ج ٧ / ٣١ (ت ٢) ، ٤٦ ، ٥٣ (ت ٣) ، ٧٠

٩٣ ، ١٥٥ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٢٦٢ (ت ٢)

٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٧ ، ٣٢٨ ، ٤٣٣

ج ٨ / ٤٨ ، ٥١ - ٥٣ ، ٢٧٧ ، ٤٠٣

ج ٩ / ٣٢١

ج ١٠ / ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١

الصحابة والتابعون : ج ٥ / ٦ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٧٢ ، ٨١ ، ٣٨٣

ج ٦ / ١٠٤ ، ٢٦٦

ج ٧ / ٣ ، ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٤ ، ٩٥ ، ٩٩

١٠٣ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٥٥ ، ٣٦٨ ، ٤٠٨ .

ج ٨ / ٩٦ ، ٢٧٦ ، ٣٠٧ ، ٤٠١

ج ٩ / ٦٧ ، ٢٦٢

ج ١٠ / ١٨٥

الصحابة والتابعون وأئمة الحديث : ج ٧ / ١٠٥

الصحابة والتابعون وغيرهم من الأئمة : ج ٨ / ٥٢

الصحابة وكبار التابعين : ج ٥ / ٢٢٤

الصدوقية (فرقة من اليهود) ج ٧ / ٨٩ (ت ١)

الصديقون ج ٨ / ٦٨

الصفاتية : ج ١ / ٢٩٦ ، ٣٢٤ ، ٣٤٨

ج ٢ / ٧٧

ج ٣ / ٢٠

ج ٤ / ١٠٦

ج ٥ / ٣٦ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ١٥٥

ج ٦ / ٢٩٣ ، ٢٩٦

ج ١٠ / ٢٣٣

الصفاتية المثبتون للقدر : ج ٧ / ٤٦١

الصفاتية المسلمون : ج ٥ / ٤٣

الصفاتية من أصحاب الأشعري : ج ٧ / ١٣٢

الصوفية = انظر: أهل التصوف

صوفية الفلاسفة : ج ٥ / ٣١٥ (ت ٢)

الصوفية المصنّفون : ج ٨ / ٢٠

الصوفية وبعض الشيعة : ج ٨ / ٢٩

« حرف الضاد »

الضرارية : ج ١ / ١٥٤ (ت ١) ، ٣٠٣

ج ٢ / ١٥٩

ج ٣ / ٣٥٥ ، ٤٤٤

ج ٤ / ١٣٦ ، ٢٠١

ج ٥ / ١٨٤ ، ٣٠٧ ، ٣٩٢

ج ٦ / ٢٩٢

ج ٧ / ٢٢١ ، ٢٤٦ ، ٣٩٥

ج ١٠ / ٢٩٦

ضلال المتفلسفة : ج ٦ / ٢١٠

ضلال اليهود والنصارى : ج ٦ / ١٣٦

ضيف إبراهيم المكرومون : ج ٦ / ١٠٩

« حرف الطاء »

طائفة البخشية : ج ٥ / ٦٧ (ت ٣)

الطائفة البيانية من المتصوفة : ج ٦ / ٢٤٠ (ت ٤)

الطائفة الشاذلية من المتصوفة : ج ١٠ / ٢٨٦

طائفة من أهل الإثبات : ج ٥ / ١٥٦ ، ١٨٧ (ت ١)

طائفة من أهل العربية : ج ١٠ / ١٥٧

طائفة من أهل العلم : ج ٥ / ١٤٦

طائفة من أهل الكلام من الكرامية : ج ٤ / ٢١١

طائفة من أهل الكلام والرأى : ج ٦ / ٦٥

طائفة من أهل المنطق اليونانى : ج ٦ / ٢٧٦

- طائفة من ضلال المتصوفة : ج ٣ / ٢٧٠
- طائفة من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة : ج ٩ / ١١٠
- طائفة من فلاسفة الصوفية : ج ١٠ / ١٠٨
- طائفة من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين : ج ١٠ / ٤٦
- طائفة من المتأخرين : ج ٥ / ٣٢٤
- طائفة من المتفلسفة : ج ٥ / ٣٦١
- طائفة من متكلمي المسلمين : ج ٦ / ١٦١
- طائفة من المفسرين : ج ١٠ / ١٧٩
- طائفة من النظائر : ج ٣ / ٤٦
- ج ٤ / ٢٦ ، ٢٨٧ .
- ج ٦ / ٦٣
- الطبيعية من الفلاسفة : ج ٥ / ١٣١
- الطبيعيون = الطبيعية : ج ٥ / ٩ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٥
- ج ٩ / ٢٩٩
- الطرقية : ج ٥ / ٦٦ (ت ٣)
- طلبة الفقهاء : ج ٧ / ٥٣
- طوائف أهل الكلام : ج ٤ / ١٣٦ ، ٢٩٣
- ج ٥ / ٢٤٦ ، ٣٩٢
- ج ٦ / ٢٩٢
- طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة : ج ٤ / ٢٥
- طوائف أهل النظر والكلام : ج ٢ / ١٨٧
- طوائف الإطيين : ج ٣ / ٨٨

طوائف الضلال : ج ٦ / ٢٦٨ -

طوائف العقلاء : ج ٣ / ٣٦٠

ج ٥ / ٣٢٠

ج ٦ / ٢٥٠

طوائف الفقهاء : ج ٢ / ١٢ ، ١٧٨ ، ٣٧٦

ج ٦ / ١٢٢

طوائف الفلاسفة المتقدمون : ج ٢ / ١٥٩

طوائف القبلة : ج ٨ / ١٣٢

الطوائف الكبار من أهل الكلام : ج ٣ / ٣٥٥

طوائف الكلام والفلسفة : ج ٦ / ٢٦٨

طوائف المتكلمين : ج ٨ / ١٩

الطوائف المثبتة : ج ٦ / ١١٥

طوائف المخالفين للكتاب والسنة : ج ٥ / ٣١٧

الطوائف المسلمون = طوائف المسلمين : ج ٢ / ٣٤٢

ج ٣ / ١٦٠

ج ٤ / ١١٣

ج ٥ / ٣٢٧

طوائف المسلمين الذين فيهم بدعة : ج ٥ / ٦١

طوائف المفسرين : ج ٢ / ١٠

الطوائف المقصرة الضالة : ج ٨ / ٥٩

طوائف الملاحدة الباطنية : ج ٥ / ١٨٥

طوائف من أئمة الحديث والسنة : ج ٤ / ٢٥

- طوائف من أهل الإثبات : ج ٥ / ٥٧
- طوائف من أهل الحديث والفقہ والكلام : ج ٤ / ١١٢
- طوائف من أهل الكلام : ج ٤ / ٢٩٤
- ج ٥ / ٢٩٠
- طوائف من أهل النظر من المسلمين = طوائف النظار : ج ٢ / ١٧٨ ، ٣٧٦
- ج ١٠ / ٢٩٦
- الطوائف من أهل النظر والأثر : ج ٤ / ٤٠
- طوائف من الصفاتية : ج ٦ / ٢٠٨
- طوائف من علماء الإسلام : ج ٣ / ٣٢٢ (ت ٢)
- طوائف من علماء المسلمين : ج ٤ / ٢٨٢
- طوائف من الفقهاء أصحاب المذاهب الأربعة : ج ١٠ / ٢٨
- طوائف من متأخري النظار : ج ٣ / ١٧٨
- طوائف من المسلمين : ج ٦ / ١٨٩
- طوائف من المنتسبين إلى الحديث والسنة : ج ٨ / ٥٤
- طوائف النظار من أهل النقي والإثبات : ج ١ / ١٣٣
- الطوبينية : ج ٥ / ٦٧
- « حرف الظاء »
- الظالمون : ج ٥ / ٩٥
- ج ٦ / ٢٠٢
- الظاهرية : ج ٩ / ١١٠
- « حرف العين »
- العابدون : ج ٦ / ٧٣

العارفون : ج ٣ / ٢٧١

ج ٦ / ٥٦ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٢٢٣

العارفون المحققون : ج ٥ / ٣٦٩

العامّة : ج ٥ / ٢٣٤ ، ٣٠٧

ج ٦ / ١٧٣ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٥٥

ج ٧ / ٣٥٧ - ٣٥٩ ، ٤٣٩ ، ٤٤١ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ - ٤٤٩ ،

٤٥٢ .

ج ١٠ / ٢٨

عامّة أئمة المسلمين : ج ٧ / ٣٥١

عامّة الأئمة : ج ٧ / ٢٧

عامّة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين : ج ٩ / ٥١

عامّة الخلق : ج ٧ / ٣٧٤ ، ٣٩٦

عامّة السلف أهل التأويل : ج ٨ / ٣٦٠

عامّة السلف وجمهور الأئمة وفقهاء الخلف : ج ٧ / ٣١٣

عامّة الصحابة وجمهور السلف : ج ٧ / ٣١١

عامّة طوائف النظائر : ج ٤ / ٢٨٣

عامّة عباد الجهمية وفقهاؤهم : ج ٦ / ١٥٢

عامّة العقلاء : ج ٥ / ١٧٩

ج ٦ / ٥٤ ، ٣١٤

ج ٧ / ٤٣٠

ج ٩ / ١١٣ ، ١١٥

عامة العلماء : ج ٧ / ٤٤٤

عامة فرق أهل الضلال : ج ٦ / ٢٧٢

عامة الفقهاء وأهل الحديث : ج ٧ / ٤٤١

عامة الفلاسفة : ج ٣ / ٥١

ج ٩ / ٥١

عامة قدماء الأشعرية : ج ٦ / ٢٦٧

عامة الذين ينتسبون إلى التحقيق من الجهمية : ج ٦ / ١٥٢

عامة المثبتة للصفات : ج ٥ / ١٥٧

عامة المسلمين : ج ٢ / ٤٨

ج ٥ / ٢١٥

ج ٧ / ١٣٤

عامة المتسبين للسنة : ج ٢ / ٣٠٨

العامة من جميع الأمم : ج ٦ / ٢٦٥

العامة من الجهمية : ج ٦ / ١٥٤

عامة المؤمنين : ج ٧ / ١٣٤، ٤٢٤

العامة المؤمنون : ج ٧ / ٤٥٢

عامة الناس : ج ٧ / ١٢٠

عامة نظار الإسلام : ج ٣ / ٣٢٣ (ت ١)

عامة النفاة : ج ٧ / ٩٥

العباد : ج ٣ / ١٣٢

ج ٦ / ٥٨، ٦٧، ٧٤، ١٩٤، ٣٣٩

ج ٧ / ٢٠٠، ٢٧٣، ٢٧٦

ج ٨ / ٤٢٩ ، ٥٠٧

ج ٩ / ١٥ ، ١٩٠

ج ١٠ / ٢٦ ، ٢٧ ، ١١٥ ، ٢٧٠

عباد الأصنام · ج ٥ / ١٧٠

ج ٦ / ١٥٦

ج ٧ / ٨٢ ، ١٩٧

عباد الشمس والقمر والكواكب والأوثان : ج ٩ / ٣٤٤

عباد الكواكب : ج ١ / ١١٠

العبرانيون : ج ٥ / ١١ ، ١٦٦ ، ٦٠ ، ٧١٤ ، ٧٢٤

ج ١٠ / ٣٠٠

العبيديون : ج ٥ / ٨

العجائز : ج ٦ / ١٢

العجم : ج ١ / ٤٣

ج ٦ / ٤٤ ، ٤٥

العرب : ج ١ / ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦

٢٨١ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٧٤

ج ٢ / ٨٦ ، ٩٢ ، ٩٣

ج ٥ / ١١ - ١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ٦٣ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٦

ج ٦ / ٦ ، ٧ ، ٤٤ ، ٤٤ ، ١١٨

ج ٧ / ٧٢ ، ٧٣ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ٢٩٨ ، ٣٨٣

ج ٨ / ٣٦٩

ج ٩ / ٧٠

ج ١٠ / ١٧٤ (ت ١) ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ - ٣٠٢ ، ٣٠٩ (ت ١)

العرفاء : ج ٨ / ٢١٣

العشائر : ج ١ / ٢٣٢

العقلاء = انظر أهل العقول

عقلاء أهل البراهين : ج ٥ / ٣٦٩

العقلاء البالغون : ج ٧ / ٣٥٣

عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين : ج ٤ / ٢٣٥

ج ١٠ / ٢٣٤

العقلاء من أرباب الملل : ج ٤ / ٢٣

العقلاء من طوائف المسلمين : ج ٣ / ٣٥٥

العقلاء من المسلمين : ج ٦ / ٢٩٢

العقليون : ج ٢ / ٨٧

العلماء : ج ١ / ١٦ ، ١٠٨ ، ٢٠٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣

ج ٢ / ١٠٠

ج ٣ / ١٤١ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢ ، ٤٤٥

ج ٥ / ١٨٢ ، ٢٢٤ (ت ١) ، ٢٢٥ ، ٢٤٩ (ت ٢) ، ٣٠٤ ، ٣٦٢

ج ٦ / ١٥٥ ، ٢٠٣ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٣٦ ، ٢٥١ ، ٢٥٧

٢٥٩

ج ٧ / ٨ ، ٣٥ ، ٥٥ ، ١٦٤ ، ٢٤٨ ، ٢٥٦ ، ٣١٦ ، ٣١٧

٣٢٩ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ - ٣٤١ ، ٣٤٥

ج ٨ / ١١ ، ٤١ ، ٨٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٤

٤٣٠ ، ٤٥١

ج ٩ / ١١ ، ٢٢ ، ٦٢ ، ١٢٣ ، ٣٣٠ ، ٣٥١

ج ١٠ / ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٨ ، ٢٢٨ ، ٢٤١ ، ٢٧٠

٢٨١

- علماء الإسلام : ج ٧ / ٢٤٣
 ج ١٠ / ١٣٥
- علماء الأشعرية : ج ٧ / ٢٧٤
- علماء أهل الحديث : ج ٨ / ٢٧٧
- علماء الأصول : ج ٧ / ٣٥٧
- علماء الأمة : ج ٧ / ٢٨٧
- العلماء الجامعون بين الشرع والعقل : ج ٦ / ٢٢٤
- علماء الحديث : ج ٦ / ٢٤٨
- علماء الحديث والسنة : ج ٧ / ١٤٨
- علماء الحنابلة : ج ٨ / ٣٦
- علماء الدين : ج ٩ / ٢٦٢
- العلماء الراسخون فى العلم : ج ٦ / ٢١٦ - ٢١٨
 ج ١٠ / ٢٨١
- العلماء الريانيون : ج ٧ / ٤٥١
- علماء السلف : ج ٥ / ١٧٨
- علماء الشريعة : ج ٣ / ٤٤٥
- علماء الصحابة والتابعين : ج ٦ / ٢٥٥
- علماء الطبيعة : ج ٣ / ٤٤٥
- علماء الطوائف : ج ٢ / ١٠٣ .
- علماء العربية : ج ٢ / ٨٤ .
- علماء الفلاسفة الكاملون : ج ١٠ / ٢٠٤ .

علماء الكلام : ج ١/١٧٨ .

ج ٧/٣٤٥ .

علماء اللغة والتفسير : ج ٦/٢٤٠ (ت ٣) .

علماء المسلمين : ج ٣/٢٧١ ، ٢٧٣

ج ٥/٥

ج ٦/٢٣٩

ج ٧/٣٠٤

ج ٨/٧

ج ١٠/٦١

علماء المسلمين وشيوخهم : ج ٦/٢٤٠ .

علماء المغرب : ج ١٠/٢٨٦ (ت ٢) .

العلماء من أصحاب أحمد : ج ٧/٤٥٨ .

العلماء من ذوى السنن والاتباع : ج ٧/٢٤٣ .

العلماء من الصحابة الأتقياء : ج ٦/٢٥٨ .

العلماء النظّار : ج ٨/٢٧٨ .

علماء النظار من الفلاسفة : ج ٩/٤٠٢ .

علماء نيسابور : ج ٦/٢٣٩ (ت ٣) .

علماء اليهود والنصارى : ج ٧/٢٧ .

العمروية = أصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة : ج ٢/٣٣٢ (ت ٦)

ج ٥/١٦٨ ، ١٧٥

العوام : ج ٢/١١٠ .

ج ٦/٢٠٨ .

ج ١٦٤/٧ . ١٧٩ .

ج ٦٤/٨ .

عوام أتباع سنان رأس الملاحدة : ج ٦٧/٥ .

عوام أصحاب الحديث : ج ٢٢٦/٥ (ت ٣) .

عوام التتر والمشركين : ج ٦٧/٥ .

عوام الفلاسفة الدهرية : ج ٦٤/٥ .

عوام المسلمين وعلمائهم : ج ٣٥١/٧ .

عوام النصارى : ج ٦٤/٥ .

عوام النصيرية والإسماعيلية : ج ٦٤/٥ .

عوام النصيرية والإسماعيلية والدرزية والطرقية والعرباء : ج ٦٦/٥ .

عوام اليهود والنصارى : ج ٦٦/٥ ، ٦٧ .

« حرف الغين »

الغالطون من المتفلسفة : ج ١٢٨/٥ (ت ١) . ١٧٤ .

الغالية : ج ١٥١/٦

ج ٢٨/٧ .

غالية الإسماعيلية والحرمية الباطنية : ج ٩١/٧ .

الغالية الذين يدعون نبوة على أو إلهيته : ج ٩/٥ .

غطفان : ج ٥٢/٧ .

الغلاة : ج ٦٣/١ .

غلاة الجهمية : ج ٥٦/٦ .

غلاة الرافضة : ج ١٧٠/٥ .

- غلاة العبّاد : ج ١٧٠/٥ .
 الغلاة في الإثبات : ج ١٨٧/٥ .
 الغلاة في التقي : ج ١٨٦/٥ .
 غلاة القدرية : ج ٣٣٢/٢ .
 ج ٤٠٢/٩ .
 غلاة المجسمة : ج ٣٤٨/٦ .
 الغلاة من الحشوية وأهل الظاهر : ج ١٥٢/٧ .
 غلاة النفاة : ج ٢٥٠/٥ (ت ١) .
 غلاة النفاة من الجهمية والقرامطة والفلاسفة : ج ١٣٦/٧ .

« حرف الفاء »

- الفاطميون : ج ٢٣/٥ (ت ٤) .
 الفجّار الذين يؤيد الله بهم الدين : ج ١٦٩/٦ .
 فحول أهل الكلام : ج ٢٧٩/٤ .
 فحول أهل النظر : ج ٢٨١/٤ . (ت ٣) .
 فحول النظّار : ج ٢٨١/٤ . ٢٨٢ .
 فحول النظر : ج ٤٥٣/٣ .
 الفراغنة : ج ٣٠٥/٢ .
 الفرس : ج ١٩٧/٦ .
 ج ٣٠٠/١٠ .
 فرعون وقومه : ج ٣٧٧/٥ .
 الفرعونية : ج ١٣١/٥ .

فرق أهل الكلام : ج ٤٤/٩ .

فرق الخوارج : ج ١٥١/٧ .

فرقة الجاحظية : ج ٣٥٤/٧ (ت ١) .

فرقة الصالحية (أتباع صالح قبة) : ج ٣٥٣/٧ (ت ٦) .

فضلاء الطوائف : ج ١٧٩/٩ .

الفضلاء من أصحاب الأشعرى : ج ١١٥/٤ .

الفقهاء : ج ١ / ٦٣ . ٦٧ . ٧٨ . ٩٤ . ١٨٤ . ٢٠٦ . ٢١٥ .

٢١٩ . ٢٥٥ . ٢٩١ . ٣٥٩ .

ج ٢ / ٥٠ . ٦٠ . ٢٧٧ . ٣٣٠ .

ج ٣ / ٣٠ . ٣٥٦ . ٤٤٥ .

ج ٤ / ٤٠ . ٧٢ . ١٣٥ .

ج ٥ / ٩٠ . ٣٣٩ . ٣٦٠ (ت ٣) .

ج ٦ / ١٨٣ . ٣٠١ .

ج ٧ / ٤٨ . ٢٢١ . ٣٣٩ . ٣٧٢ . ٤٢٣ . ٤٢٤ .

ج ٨ / ١١ . ١٤ . ٥٦ . ٦٥ . ٦٨ . ٣٢٣ .

٤٣١ . ٤٨٥ .

ج ٩ / ١١ . ١٢ . ٦٢ . ٦٤ . ٦٥ . ١٤٤ .

ج ١٠ / ٣١٤ .

الفقهاء أئمة الدين : ج ١٥/٨ .

الفقهاء أتباع الأئمة الأربعة : ج ٢٢٩/٧ .

ج ٩ ٢٣٨ .

الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة : ج ٢٩٣/٨ .

فقهاء الأمصار : ج ٩٥/٢ .

فقهاء الحديث : ج ٢٥٣/٦ .

فقهاء الحنابلة : ج ٢٤٣/٦ (ت ١).

فقهاء الرأي : ج ٢٥٣/٦ .

فقهاء الشافعية : ج ٢٦٣/٣ (ت ٣).

الفقهاء القياسون من أصحاب أحمد : ج ٣٤١/٧ .

فقهاء المالكية = المالكيين : ج ٢٤٠/٦ (ت ١)

ج ٢٣٦/٧

فقهاء المدينة : ج ٣٠٨/٥ (ت ٢).

الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة والصوفية : ج ٧١/٧ .

الفقهاء وأهل الحديث : ج ٧٣/٧ .

الفقهاء والمحدثون : ج ٦٤/٨ .

الفلاسفة = أهل الفلسفة = المتفلسفة :

ج ٨/١ ، ١٠ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ١٠٤ ،

١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ،

١٧٩ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٣ ، ٢١٦ ، ٢٢٣ ،

٢٣١ ، ٢٨٣ ، ٢٩٦ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٢ ،

٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ - ٣٢٢ ، ٣٢٦ ،

٣٣١ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٥١ ،

٣٥٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦٢ ، ٣٧٠ - ٣٧٢ ، ٣٧٥ ،

٣٧٦ ، ٣٧٨ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ،

٣٩٤ ، ٣٩٧ .

ج ٥/٢ ، ١٠ ، ١٣ ، ٢٠ ، ٢١ ، ١٤٨ ،

١٥٥ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ،

١٨٢ ، ١٨٧ ، ٢٠٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٦٤ ،

- ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ،
 ٣٣٨ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٧٢ ،
 ج ٩/٣ ، ١١ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٦٦ ، ٧٠ ،
 ٧٣ - ٧٥ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١١١ ، ١٣٩ ،
 ١٤٠ ، ١٦٣ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٩٥ ، ٢٥٤ ،
 ٢٥٦ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٩ ، ٢٧٥ ، ٣٠١ ،
 ٣٢٢ (ت ٢) ، ٣٢٣ (ت ١) ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ،
 ٣٥٦ ، ٣٧١ ، ٣٩٠ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤١٢ ،
 ٤٢٥ ، ٤٣١ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ،
 ج ٤/٤ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ،
 ٦٠ ، ٨٢ ، ١٠٨ ، ١٢٧ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ،
 ١٤٣ ، ١٦٤ ، ١٧٨ ، ١٩٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٤٦ ،
 ٢٤٨ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٧٠ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ،
 ٢٩١ ،
 ج ٩/٥ ، ٢٠ ، ٢٧ ، ٣١ (ت ٤) ، ٤٣ ، ٦٤ ،
 ٦٥ ، ٨٥ ، ١٠٢ ، ١٠٩ (ت ١) ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٥ ،
 ١٧١ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ٢١٥ ، ٢٢٤ ، ٢٤٠ ،
 ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ (ت ١) ، ٢٥٨ ، ٢٩٢ ، ٣١٦ ،
 ٣٤١ ، ٣٤٨ ، ٣٥٣ - ٣٥٦ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ،
 ج ١٨/٦ ، ٤٩ ، ٦٣ ، ٦٩ ، ٧٩ ، ١٠٩ ،
 ١١٣ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ، ١٨٣ ،
 ١٨٤ ، ١٨٨ ، ٢١٠ - ٢١٢ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ -
 ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ،
 ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣١١ ، ٣٢٤ ، ٣٥٠ ،

- ج ٤٢/٧ . ١٠٧ ، ١٠٨ . ١١٩ . ١٢٦ .
- . ١٢٧ . ١٣٠ . ١٣٤ . ١٣٦ . ١٣٧ . ١٤٠ .
- . ١٦٦ . ١٧٩ (ت ٢) . ١٨٧ . ١٩٥ . ٢٠٩ .
- . ٢١١ . ٢١٢ . ٢٢١ . ٢٢٣ . ٢٢٧ . ٢٣٠ .
- . ٢٣٣ . ٢٣٨ . ٢٤٠ . ٢٤٢ . ٢٩٣ . ٢٩٥ .
- . ٣٢٦ . ٣٣٢ . ٣٣٣ . ٣٤٥ . ٣٦٩ .
- ج ٨/٥٦ . ٥٧ . ٦٢ . ١٠٣ . ١٠٤ . ١١١ .
- . ١٣٦ - ١٣٨ . ١٤٤ . ١٤٥ . ١٥٤ . ١٦١ .
- . ١٦٤ - ١٦٩ . ١٧١ . ١٨١ . ١٨٦ - ١٨٨ .
- . ١٩٠ . ١٩٨ . ٢٠٣ . ٢٠٦ . ٢٢١ . ٢٢٧ .
- . ٢٢٨ . ٢٣٩ . ٢٤٦ . ٢٥٠ . ٢٥١ . ٢٥٨ .
- . ٢٧٤ . ٢٨٠ - ٢٨٢ . ٣٠١ . ٣٠٢ . ٣٢٦ .
- . ٣٤٧ .
- ج ١٥/٩ . ٥٣ . ٦٥ . ٦٦ . ٧٨ . ٨٢ .
- . ١٠٢ . ١١٠ . ١٤٧ . ١٤٨ . ١٥٠ . ١٥٤ .
- ٢٠٦ . ٢٠٠ . ١٩٤ . ١٩٣ . ١٧٩ . ١٥٨ .
- . ٢٠٩ . ٢١١ . ٢١٤ . ٢٥٢ - ٢٥٥ . ٢٦١ .
- . ٣٣٣ . ٣٣٥ . ٣٨٣ . ٣٨٩ . ٣٩٠ . ٣٩١ .
- . ٣٩٧ . ٣٩٩ - ٤٠٢ . ٤١٩ . ٤٢٠ .
- ج ١٣/١٠ . ٢٠ . ٢٤ . ٣٨ . ٥١ . ٩٣ .
- . ١٠٩ . ١١٢ . ١٢٤ . ١٢٧ . ١٣٥ . ١٣٧ .
- . ١٤٠ . ١٤١ . ١٤٣ . ١٤٥ . ١٤٩ . ١٥١ .
- . ١٥٣ . ١٥٨ . ١٩٩ . ٢٠٤ - ٢٠٦ . ٢٠٩ .
- . ٢٩٩ . ٢٣٤ . ٢٣٧ . ٢٣٨ . ٢٤١ . ٢٤٢ .

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٩٠ ،

٢٩٦ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩ .

الفلاسفة أتباع أرسطو : ج ٢٧٦/٩ .

الفلاسفة الإلهيون : ج ٤١٨/٣ .

ج ٩/٥ .

ج ٣٨٤/٧ .

ج ٢٥٥/٩ ، ٢٥٦ .

الفلاسفة الأولون والآخرون : ج ١٧٩/٩ .

الفلاسفة الباطنية : ج ٢٣٨/٦ ، ٢٤٢ .

الفلاسفة الخارجون عن الملل : ج ٢٠٧/٩ .

الفلاسفة الدهرية = انظر: الدهرية الفلاسفة :

الفلاسفة الدهرية الإلهيون : ج ١٩٠/٦ .

الفلاسفة الصابئة المشركون : ج ٣٨٥/٥ .

فلاسفة الصابئون : ج ٢٠٨/٩ .

الفلاسفة الطبيعية والإلهية : ج ٤٩/٣ .

الفلاسفة الطبيعية والدهرية : ج ٣٣٤/٧ .

الفلاسفة الطبيعيون : ج ١٥٦/٨ .

فلاسفة الفرس : ج ٢٠٧/٩ ، ٢٢٨ .

فلاسفة الفرس والهند : ج ٨٤/١٠ .

الفلاسفة القائلون بحدوث العالم وبقدمه : ج ٣٣٨/٨ .

الفلاسفة القائلون بدعوة الكواكب : ج ١٧٥/٧ .

الفلاسفة القائلون بقدوم الأفلاك : ج ٣٠١/٣ .

الفلاسفة القائلون بقدوم العالم : ج ٣٠٤/٢ .

ج ١٠٨/٧ .

ج ١٠٧/٨ .

ج ٣٤٥/٩ .

ج ١٣٥/١٠ .

الفلاسفة القدماء : ج ١٠٥/٦ .

ج ١٨٧/٨ .

الفلاسفة القدماء والمتأخرون : ج ٢٩٣/٥ .

الفلاسفة المتأخرون الإلهيون : ج ٣٩١/٢ .

الفلاسفة المتبعون لأرسطو : ج ١٥٢/٣ (ت ٨) . ٢٤٧ .

الفلاسفة المتقدمون : ج ٣٣٨/١ .

ج ١٥٩ . ٥/٢ .

ج ١٩/٦ .

ج ١٧٩/٩ .

الفلاسفة المتقدمون الإلهيون : ج ٣٩١/٢ .

الفلاسفة المتقدمون على أرسطو : ج ٢٩٤/٩ .

الفلاسفة المشاؤون : ج ١٦٢/٦ . ٢١٠ . ٢٤٢ .

ج ٣٩٨ . ٣٣٣/٩ .

ج ٩٣/١٠ .

الفلاسفة المشركون : ج ٣٣٤/٧ .

ج ٢٠٩/٩ .

الفلاسفة الملاحدة = الفلاسفة الملحدون : ج ١٦٥/٣ .

ج ١٦٣/٤

ج ٢٠٩/٩ .

ج ٢٠٥/١٠ .

الفلاسفة المتسبون إلى الإسلام : ج ٢١١/٦

الفلاسفة النفاة : ج ٨٦/٥ .

فلاسفة الهند : ج ٣٥٩/٢ .

الفلاسفة والدهرية : ج ٣٠٩/٨ .

الفلاسفة والمعتزلة : ج ٢٤٠/٨

فلاسفة اليونان : ج ١٦٨/٥ .

ج ٢٠٧/٩ .

الفيثاغورية : ج ١٧٤/٥ .

الفيثاغورية المثبتون للعدد المجرد في الخارج : ج ١٢٨/٥ (ت ١) .

« حرف القاف »

القاضى أبو بكر ومن وافقه : ج ٢٣٣/١٠ .

القاضى أبو يعلى وأتباعه : ج ٢٥٨/١٠ .

القائلون بارتسام المدرك في المدرك : ج ١٠٦/١٠ .

القائلون بأن الأجسام لا تبق والأعراض لا تبق : ج ٢٦٨/٦ .

القائلون بأن الإرادة تحدث في الإنسان من غير سبب يوجب حدوثها :

ج ٢٦٩/٦ .

القائلون بأن الأصوات المتعاقبة تكون قديمة أزلية : ج ٢٦٨/٦ .

القائلون بأن الأعراض لا تبق زمانين : ج ٢٧٠/٦ .

- القائلون بأن القرآن العزيز زيد فيه زيادات ونقص منه أشياء : ج ٢٧٠/٦ .
- القائلون بأن الكلام هو معنى واحد : ج ٢٦٨/٦ .
- القائلون بأن كل موجود يجوز أن تتعلق به الإدراكات الخمسة : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون بأن للأمة إماماً معصوماً عمره سنتان أو ثلاث أو أربع : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون بأن النفس لا تدرك إلا بالكليات دون الجزئيات : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون بأن النبي صلى الله عليه وسلم نص على عليٍّ بالخلافة نصاً جلياً أشاعه بين المسلمين : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون بأنه حي عليم قدير من غير حياة ولا علم ولا قدرة : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون بأنه يحدث إرادة لا في محل : ج ٢٦٩/٦ .
- القائلون ببقاء بعض الأعراض : ج ٤٢/٧ .
- القائلون بالبداء من الرفضة ونحوهم : ج ٣٩٦/٩ .
- القائلون بتماثل الأجسام : ج ٤٢/٧ .
- القائلون بحدوث العالم : ج ١٦٤/٢ .
- ج ٥٣/٣ .
- القائلون بالحدوث : ج ٢٦٧/٩ .
- القائلون بالحلول العام : ج ١٥١/٦ . ١٥٣ .
- القائلون بالحلول في جميع الأمكنة : ج ١٧٨/٦ .
- القائلون بالحلول والاتحاد : ج ٧٥/٣ .
- ج ١٥٦/٦ .
- القائلون بخلق القرآن : ج ٢٥٤/٢ .
- ج ٢٥٠/٨ .

القائلون بالتحسين والتقييح العقليين : ج ٥٣/٩ .

القائلون بالقدم : ج ٢٦٧/٩ ، ٢٦٨ .

القائلون بقدم العالم : ج ١٦٤/٢ .

ج ٢٦٨/٣ .

ج ٣/٤ .

ج ١٨١/٦ .

ج ٢٥٠/٨ .

القائلون بقدم العالم من المتفلسفة والصابئة ونحوهم : ج ٢٠٣/١٠ .

القائلون بقدم النفس : ج ٢٦٠/٩ .

القائلون بالقدماء الخمسة : ج ٢٥٧/٩ .

القائلون بالمثل الأفلاطونية : ج ٢٧٥/٦ .

القائلون بنى الجهة : ج ٢٦٤/١٠ .

القائلون بالوجود المطلق : ج ٢٠/٥ .

القائلون بالوحدة المطلقة والاتحاد : ج ٨٢/٥ .

القائلون بنى العلو والصفات : ج ١١٠/٧ .

القائلون بوجود تنامى الحوادث : ج ٤٢/٧ - ٤٣ .

القائلون بوحدة الوجود : ج ٧٥/٣ ، ١٦٣ ، ١٦٥ .

ج ١٧٨/٥ .

ج ٢٥٥/٩ .

القطب : ج ٧٩/٧ .

ج ٣٠٠/١٠ .

القدرية : ج ٦٣/١ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٨١ ، ٢٥٤ ، ٣٠٥ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ .

ج ٤١٧/٣ .

ج ٤٨/٤ ، ٦٤ .

ج ٦/٥ ، ٢٢٦ ، ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٢٥٨ ، ٢٨٦ ، ٣٠٢ .

ج ١٠٣/٧ ، ١١٠ ، ١٨٢ ، ٢١٢ ، ٢٣٠ ، ٢٥١ ، ٢٧٦ ، ٣٥٧ ، ٣٩٥ .

ج ٣٦٢/٨ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٢ ، ٤٠٩ ، ٤١٨ ، ٤٢١ ، ٤٨١ ، ٥١٩ .

ج ٢٨/٩ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ١٦٥ ، ١٦٨ .

ج ٢٧/١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ٢٠٢ .

القدرية من أهل الكلام : ج ١١٢/١٠ .

القدرية من المعتزلة والشيعة : ج ٢٥١/٥ .

ج ٢٦/٩ .

القدرية من المعتزلة وغيرهم : ج ٣٧٧/٨ .

ج ١٦٦/٩ .

القدرية النفاة - النافية : ج ٤٠٥/٨ ، ٤٧١ .

القدرية والمرجئة : ج ٤٩٨/٨ .

القدرية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام : ج ٤٠٧/٧ .

القضاء : ج ٣٤٦/٨ .

قضاء الأشعرية : ج ٢٤٤/٦ .

قضاء الفلاسفة : ج ٣٨٨/١ .

ج ١٥٩ ، ١٥٩ ، ١٨٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٢ .

ج ٧٥/٣ ، ١٥٢ (ت)، ٢٤٧ ، ٣٩٢ .

ج ٢٩٣/٥ .

ج ٢٣٨/٦ .

ج ٢٣٠/٧ .

ج ١٢٧/٨ .

ج ٢٢٣/٩ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٣٩٩ .

ج ٨٤/١٠ .

القراطة : ج ١٧٦/١ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢٢٣ ، ٢٨٩ ، ٣١٢ ،

. ٣١٧

ج ١٥٠/٢ (ت ٤) ، ١٥٥ .

ج ٦١/٥ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ٢٠٨ ، ٢٥٠ (ت ١) .

ج ١٢٣/٦ ، ١٥٩ .

ج ١٣٤/٧ ، ١٣٧ ، ١٣٩ .

ج ٥٩/٨ .

القراطة الباطنية : ج ٣٠٥/٢ .

ج ١٨/٥ ، ٦٤ ، ١٧٨ ، ١٨٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ، ٣٠٧ ،

. ٣٨٣ ، ٣٥٣ ، ٣٢٢

ج ٨٦/٦ ، ١٠٣ ، ١٢٧ .

ج ٣٧/٧ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ١٢٣ .

ج ٢٣٩/٨ .

القراطة الباطنية المتفلسفة : ج ١١٩/٧ .

القراطة الملاحدة : ج ٢٤٥/٨ .

القراء : ج ٢١٤/٧ .

ج ٤٠٣/٨ .

قرش : ج ٢/٢ ، ٤٠ ، ٩٢ ، ١٣٣ (ت ٤) .

ج ٤٥/٨ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٥١٣ .

قریش وحلفاؤھا : ج ٥٢/٧ .

القضاة : ج ١٧٣/٦ .

قوم فرعون : ج ٢٨٥/٦ .

ج ٦٣/٧ .

قوم لوط : ج ١٠٩/٦ .

قوم موسى : انظر : اليهود

قوم نوح : ج ١٦٦/٦ .

القنونی وأمثلة : ج ٩٧/٦ .

« حرف الكاف »

الكارهية : ج ١٥٨/٢ .

الكافرون : ج ٢٨٣/٥ .

ج ٧٧/٧ ، ١٢٥ .

ج ٤١١/٨ ، ٤١٥ .

الكافرون بالرسول : ج ٣٤٠/٥ .

كافة أهل السنة والجماعة : ج ١٠٩/٢ .

الكاملون من الرجال : ج ٢٧٦/٣ .

الكذّابون : ج ١٧/٨ .

الكرامية : ج ١٣/١ (ت ٤) ، ١٦٣ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٣٠٣ ، ٣٢٥ .

٣٣٨ .

ج ١٩/٢ ، ٧٦ ، ١١١ ، ١٤٨ ، ١٥٨ ، ١٧٧ .

١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٧ ، ١٩٤ ،
 ١٩٧ - ١٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢١٩ ،
 ٢٢٧ ، ٢٤٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٢ ،
 ٢٦٦ ، ٢٧٦ ، ٢٩١ ، ٢٩٧ ، ٣١٠ ، ٣١١ ،
 ٣١٣ - ٣١٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٦٠ ،
 ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ .

ج ٦/٣ ، ١٦ (ت ١) ، ٣٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ١٥٧ ،
 ١٦٠ ، ٣٣٤ ، ٣٥٥ ، ٣٨٢ ، ٤٣٤ ، ٤٤٤ .
 ج ١٩/٤ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٤٠ - ٤٢ ،
 ٤٧ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٤ ،
 ٦٥ ، ٧١ ، ٨٣ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٦ ،
 ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١١١ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ،
 ١٢٨ ، ١٣٦ ، ٢٠١ ، ٢٦٦ ، ٢٩٣ .

ج ٢٤٦/٥ ، ٣٠٧ ، ٣٩٢ .

ج ٩/٦ ، ١٠ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ ، ١٦١ ،
 ٢٠٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٥٣ (ت ١) ،
 ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ ،
 ٣٥٠ .

ج ١٣٠/٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ٣٠٣ .

ج ٥٦/٨ ، ٩٥ ، ١٩٧ ، ٣١٨ ، ٣٩٥ .

ج ٦٥/٩ ، ٦٧ ، ١٦٧ .

ج ٢٨/١٠ ، ٧١ ، ٢٥٨ ، ٢٩٦ .

الكروبيون (من الملائكة) : ج ٧٠/٢ .

الكشدانيون : ج ٣١٢/١ (ت ١)

الكهفي ومتبعوه = الكمية : ج ١/٨١ (ت ٤)
ج ١٩٠/٢ .

الكفار : ج ٥٦/١

ج ١٤٣/٢

ج ٢٨٦/٣ .

ج ٢٧/٥ ، ١٥٩ ، ١٦٦ (ت ٣) ، ٢٠٦ ،

٢٢٩ ، ٢٦٥ (ت ١) ، ٣٣٩ ، ٣٨٣ .

ج ٤/٦ ، ١٩٢ .

ج ٦٣/٧ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ١٠٦ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٦٩ ، ١٧٣ ، ٢٨٥ ، ٣٣٤ ، ٤٥٨ ، ٤٦٣ .

ج ٣١٠/٨ ، ٣٦٣ ، ٤٧٥ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ،

٥٢٣ .

ج ٢٧٤/١٠ .

كفار أهل الكتاب : ج ٩/٥ .

الكفار الدهرية المعطلة المحضة : ج ١٣١/٥ .

الكفار المتقدمون : ج ١٠٧/٧ .

الكفار المخالفون : ج ٤١٤ /٧

الكفار المشركون : ج ٥١/٨

الكفار الملحدون : ج ٢٩٨ /٥

الكفار من المشركين وأهل الكتاب في العصور المتقدمة : ج ٧٥ /٧

الكفار والفاسقون : ج ٤٠٥ /٨

الكفار والمنافقون : ج ١٣٩ /٧

الكَلَابِيَّةُ : ج ١ / ١٣ (ت ٢) ، ٣٠٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٩ ، ٣٤٨ ،

٣٩٨ ، ٣٧٠ ، ٣٥٥

ج ٢ / ١٧ ، ٤٨ ، ٧٨ - ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ،

١١١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ٢٣٧ ، ٢٥٩ ،

٢٦٤ ، ٢٧٧ ، ٢٩٧ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٠ ،

ج ٣ / ٦٣ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ،

٣٥٥ ، ٣٧٢ ، ٤٤٤

ج ٤ / ٢٥ ، ٤٠ ، ٦٥ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،

١٢٩ ، ١٣٦ ، ٢٠١ ، ٢١٥ ،

ج ٥ / ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٣ ،

ج ٦ / ٢٠٩ ، ٢٤٤ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣٠٠ ،

ج ٧ / ٢٢١ ، ٢٩٠ ،

ج ٩ / ٦٧ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ٣٩٥ ،

ج ١٠ / ١٨٧ ، ٢٢٢ ، ٢٩٦ ،

الكَلَابِيَّةُ والأشعرية : ج ٧ / ٣٩٥

الكنعانيون : ج ١ / ٣١٢

الكهان : ج ٨ / ٦٢

الكهان من أهل الأرض : ج ٢ / ٤٥

« حرف اللام »

اللفظة : ج ١ / ٢٦١ (ت ١) .

« حرف الميم »

المالكية: انظر: أصحاب مالك

المانوية = المناثية : ج ٥ / ٣٦٢ (ت ٢)

ج ٦ / ١٩٦

المتدعة : انظر: أهل البدع

متدعة أهل الملل في الأمور الإلهية : ج ٧ / ٤٢

المتدعة في هذه الأمة : ج ٧ / ١٠٠

متدعة متكلمة أهل الإسلام : ج ٨ / ١٩٠

المتدعة من أهل الديانات : ج ٦ / ١٠٣

المتدعون : انظر: أهل البدع

المبصرية : ج ٢ / ١٥٨

المبطلون من المشركين والصائبين وأهل الكتاب : ج ٧ / ٢٦٨

متأخرو الأشعرية : ج ١ / ١٠٢ . ٢٥٠

ج ٥ / ٣٢٨

ج ٦ / ١٢٢ . ١٦٤ . ٢١٠ . ٢١٣ . ٢٤٥

ج ٧ / ٩٧ . ٢٣٩

ج ٨ / ٢٨٣

متأخرو أصحاب أحمد : ج ٧ / ٢٦٤

متأخرو أهل الحديث : ج ٢ / ٣٣٠ ، ٣٣١

متأخرو أهل الكلام : ج ٣ / ٩٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٧ ، ٣٣٤

ج ٤ / ٨٤

ج ٥ / ٣٢٨

متأخرو الشيعة : ج ٦ / ٢١٠

متأخرو الصوفية : ج ٥ / ٧

ج ١٠ / ١٨٩

متأخرو المعتزلة : ج ٤ / ٢٨٣

ج ٥ / ٣٦

ج ٩ / ١٣٢

متأخرو الفلاسفة : ج ٣ / ١١ ، ٣٤٠

ج ٨ / ١٤٠ ، ١٥٦

المتأخرون المصنفون فى المقالات والكلام : ج ٢ / ٣٠٧

المتأخرون من الفلاسفة : ج ٨ / ١٩٨

متأهون بالعبادة والزهد على أصولهم : ج ٦ / ٢٤٦

المتبعون للكتاب والسنة ج ٦ / ٥٦ ، ٢٥٢

المتحذلقون : ج ٧ / ٢٨٦

المتصوفة : انظر : أهل التصوف

المتصوفة أهل الوحدة والحلول والاتحاد ومن ضاهاهم من أهل الإلحاد :

ج ١٠ / ٢٨٢

متصوفة الفلاسفة : ج ١٠ / ٢٣٤

متصوفة النفاة : ج ٥ / ٨٥

المتصوفون : انظر : أهل التصوف

متعبدة الجهمية : ج ٦ / ٣٠٥

المتفقهة : ج ١ / ٢٨

ج ٢ / ٣٣٣

المثقفه الغراء : ج ٢ / ٩٧

المثلسفة : انظر: الفلاسفة .

المثلسفة الاتحادية : ج ١٠ / ٢٨٤

مفلسفة الأشعرية : ج ٣ / ٣٣٩

المثلسفة الباطنية : ج ٦ / ٢٤٢

المثلسفة الدهرية : ج ٥ / ٢٥٠

ج ٦ / ٢٩٢

المثلسفة الصابئة : ج ١٠ / ٢٢١

مفلسفة الصوفية : ج ٥ / ٣١٥ (ت ٢)

المثلسفة القائلون بقدفم الأفلاك : ج ٢ / ٣٩١

المثلسفة القائلون بقدفم العالم : ج ٧ / ١٤٢

المثلسفة كأرسطو وأتباعه : ج ٩ / ٣٢٤

المثلسفة المتأخرون : ج ٤ / ٧٦

المثلسفة المتبعون لأرسطو : ج ٥ / ١٧٨

المثلسفة المشاؤون : ج ٤ / ١٨٤

ج ٥ / ٢٤٦ . ٢٧٣

المثلسفة المنطقيون : ج ٥ / ١٤١

المثلسفة من القدماء : ج ٩ / ٤٠٣

المثلسفة نفاة الصفات : ج ٥ / ١٤٧

المثلسفة وأهل المنطق : ج ٨ / ٢٠

مقدمو أهل الكلام : ج ٢ / ٧٤

مقدمو الفلاسفة : ج ٤ / ٢٨٤

مقدمو الفلاسفة وأساطينهم قبل أرسطو : ج ٦ / ١٠٥

مقدمو النظار: ج ٣ / ١٥٧

ج ٦ / ١٩٣

المقدمون : ج ٣ / ٢٨٧

المقدمون من المشائين : ج ٩ / ٢٧٥

المقدمون من مفسرى القرآن : ج ٥ / ٣٨١

المقدمون من النظار : انظر: مقدمو النظار

متكلمة أهل الاثبات = متكلمة الاثبات : ج ١ / ٩٠ ، ١٥٧

ج ٢ / ٢١٩ ، ٣٩٠

ج ٥ / ٨ ، ٢٥١

ج ٦ / ١٣٥

ج ٨ / ١١٧ ، ١٤٣

ج ٩ / ٣

متكلمة أهل الإسلام : ج ٥ / ٣١٥

متكلمة أهل الحديث : ج ٧ / ٤٦٢

ج ٨ / ٩٨

متكلمة أهل السنة : ج ٣ / ٢١ ، ١١١

المتكلمة الجهمية : ج ٢ / ٢٤٢

ج ٦ / ٣٠٥

متكلمة الصفائية : ج ٣ / ٣٨٢

ج ٤ / ٣١

ج ١٨٤/٥

ج ٢٤٣/٦

ج ٢٣٢/١٠

متكلمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية : ج ١٧٣/٦

متكلمة النفاة : ج ١٧١/٦

المتكلمة النفاة للصفات : ج ٢١١/٦

المتكلمة النافية للأفعال وبعض الصفات : ج ١٥٦/٢

متكلمو الشيعة : ج ١٦٠/٣

متكلمو الصفاتية أصحاب الأشعرى : ج ٢٧١/٢

متكلمو الطوائف : ج ٢٨١ /٤

متكلمو العرب : ج ٢٣٣ /٧

متكلمو الفلسفة ومتبعوهم : ج ١٢٧ /٨

متكلمو المسلمين = متكلمة المسلمين : ج ٣٥٦ /٢

ج ٢١٥ /٥

ج ١٣١ ، ١٢٧ /٨

متكلمو المسلمين واليهود : ج ٢٣٩ /١٠

متكلمو المسلمين من المعتزلة وأشباههم : ج ١٣٢ /٨

متكلمو المعتزلة : ج ١٤٦ /٧

ج ٢٣ /٩

المتكلمون : ج ١ /١٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٦٠ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ٢٠٦ ،

٣٠٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٦ ، ٣٤٢ ، ٣٧١

ج ٣٧٠ /٢

- ج ٣ / ٢٨ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٤١ ، ٨٧ ، ١٣٠ ، ١٤٣
 (١ت) ، ١٥٩ ، ١٦٥ ، ٢٤٩ ، ٢٦٤ ، ٣٠١ ، ٣٣٤ ،
 ٣٣٥ ، ٤٠٣ ، ٤١٢ ، ٤١٣ (٢ت) .
 ج ٤ / ٢١ ، ١٧٨
 ج ٥ / ١٧٨ (٣ت) ، ١٨٤ (٢ت) ، ٢٤٠ ، ٣٠٧
 ج ٦ / ١٨ ، ١٦٢ ، ٢١٠ - ٢١٢ ، ٢٣١ - ٢٣٣ ،
 ٢٥٩ ، ٣٥٠
 ج ٧ / ٢٢٤ ، ٢٤٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ،
 ٣١٤ ، ٣١٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٩٩ ، ٤٤٣ .
 ج ٨ / ٤٨ ، ٤٩ ، ٦١ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٩٨ ، ١١٨ ،
 ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٦٣ ، ١٦٩ ، ١٨٢ ،
 ٢٠٨ ، ٢٣٩ ، ٢٥٢ ، ٢٨٠ ، ٢٩٢ ، ٣٥٨ ، ٣٨٣
 ج ٩ / ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ،
 ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢٠٦ ، ٢٥٢ ، ٣٤٣ ، ٣٥٤ ، ٣٧٠ ،
 ٣٨٠ - ٣٨٢ ، ٣٩٠ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣
 ج ١٠ / ١٢٧ ، ١٩٧ ، ٢٢٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٦٠

المتكلمون الجهمية : ج ٧ / ٣٤

المتكلمون الجهمية والمعتزلة : ج ٧ / ٢٧٠ ، ٢٧٣

المتكلمون فى أصول الدين : ج ٦ / ٢١٢ (٣ت)

المتكلمون القائلون بإثبات الصفات لله : ج ٧ / ١٤٣

المتكلمون القائلون بتحسين العقل وتقييحه : ج ٩ / ٦٦

المتكلمون القدرية : ج ٨ / ٤١٠

المتكلمون كالمعتزلة ونحوهم : ج ٨ / ٢٣٣

التكلمون الذين يذبون عن المسلمين : ج ١٠ / ١٣٤

التكلمون المتدعون : ج ٧ / ١٤٤

التكلمون المتأخرون : ج ٤ / ١٧٣

التكلمون المنازعون للكرامية : ج ٤ / ٤٤

التكلمون المنتسبون إلى الإسلام : ج ٢ / ١٥٥

التكلمون المنتسبون إلى السنة : ج ٨ / ٢٥

التكلمون من أهل الأهواء والبدع : ج ٧ / ١٥٨

التكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية ونحوهم :
ج ٨ / ١٧٣

التكلمون من المعتزلة : ج ٥ / ٦٩

التكلمون من المعتزلة والأشعرية : ج ٨ / ٢٧٤

التكلمون من النفاة للعلو : ج ٦ / ١٧٠

التكلمون نفاة الفعل الاختياري : ج ٩ / ٢١٥

التكلمون والمتصوفون : ج ٨ / ٦٥

المتنازعون في مسمى الجسم : ج ١٠ / ٣١٣

المتنبئون الكاذبون : ج ٧ / ٨٠

المتبته: انظر: أهل الإلبيات

متبته الأحوال = مثبتو الحال : ج ٥ / ٣٥ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٥

ج ٦ / ٢٣٣

ج ١٠ / ٢٣٤

متبته الحال من الصفائية : ج ٥ / ٤٥

متبته الصفات : ج ٢ / ٢٥٦ ، ٢٠٠

ج ٣ / ٤٢٧ ، ٤٣١ ، ٤٣٥ ، ٤٣٨

ج ٤ / ٥٥ ، ١٤٨ ، ٢٤١ ، ٢٨١ - ٢٨٣

ج ٥ / ٢٠ ، ٣٦٥

ج ١٠ / ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٠ ، ٢٣٤

مثبتة القدر = المثبتون للقدر : ج ٢ / ٣٣٦

ج ٧ / ٤٦٠

ج ٩ / ١٦٦ ، ١٦٨ ، ٢٤١

ج ١٠ / ٢٢ ، ٢٨٠

المثبتة لأسماء الله الحسنى : ج ٣ / ٣٦٦

المثبتة للصفات والعلو : ج ٦ / ١٠٤

مثبتو الصفات والأفعال : ج ٥ / ٣٠١

مثبتو النبوات : ج ٧ / ٢٩٣

المثبتون : انظر : أهل الإثبات

المثبتون لبعض الصفات دون بعض : ج ٥ / ٣٤٤

المثبتون لعلو الله على خلقه : ج ٦ / ٣١٣

المثبتون للصفات : ج ٦ / ١٥٥

ج ٩ / ١٧٢

المثبتون للعلو : ج ٦ / ٣١٥

المثبتون للعلو بالعقل : ج ٧ / ١٣٢

المثبتون للعلو والصفات : ج ٥ / ٣٤٤

المثبتون للقدر : انظر : مثبتة القدر

المجانين : ج ١٠ / ٤٥

المجبرة : ج ٨ / ٤٩٨

المجسمة : ج ٦ / ٣٤٨

ج ٧ / ٢٣٧

ج ٩ / ٦٧

ج ١٠ / ٢٥٨

- المجسمة الحشوية : ج ١٠٦ / ٧
 المجوس . ج ١٢٢ / ١
 ج ٣٢٠ / ٣
 ج ١٩ / ٤
 ج ٣٦٣ ، ٣٦٢ ، ٤٤٢ ، ٣٨ / ٥
 ج ١٩٧ / ٦
 ج ٢٥٢ / ٨
 ج ٣٩٩ ، ٣٤٦ ، ٢٦٠ ، ٢٥٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٧ / ٩
 المجوس الثنوية : ج ١٩٦ / ٦
 المختالون : ج ٦٨ / ٥
 المختنكون : ج ٧١ / ٦
 المحدثون : ج ٨١ / ٥
 المحدثون للأحاديث النبوية : ج ٨٤ / ٧
 المحدثون والفقهاء : ج ٢٠٨ / ٧
 محققة الصوفية : ج ٢٤٠ / ٣
 محققو أهل الحلول والاتحاد : ج ١٥٧ / ٦
 المحققون : ج ٣٧٧ / ٥
 الحمديون : ج ١٦٧ / ٦
 مخالفو السنة = المخالفون للسنة :
 ج ٢٥٢ / ٤
 ج ٢٩٩ / ٦
 ج ١٥٤ / ٧
 المخالفون للطرق الفطرية العقلية الشرعية : ج ٣١٤ / ٨
 المخالفون لما جاء به الرسول : ج ٢٧٥ / ٨
 المخالفون من نفاة الصفات الخبرية : ج ٨٥ / ٥

المخلوقات : ج ٦ / ٦٢ ، ٢٠٦

ج ٧ / ٢ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٠

المدرسة الذرية : ج ١٦٢ / ٢ (ت ٥)

المدرسة الملطية : ج ١٦٤ / ٢ (ت ١)

المتركية : ج ١٨٥ / ٢

المرتدون : ج ٢٣٩ / ٨

المرجئة : ج ١ / ٧ (ت ٤) ، ٢٤٨ ، ٣٣٨

ج ٢ / ١٩ (ت ٥) ، ١٨٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٢

ج ٣ / ٢٧٤ (ت ٢)

ج ٤ / ٤٠

ج ٥ / ٦ ، ٢٤٤ ، ٣٠٢

ج ٧ / ١٠٣ ، ١١٠ ، ١٨٢ ، ٤٥١

ج ٩ / ٦٧

المرجئة القلرية : ج ٧ / ٣٥٣ (ت ٦)

المرجئة من الكرامية : ج ٢ / ٢٦٤

المرجئة والكرامية : ج ٧ / ٩٢

المرسلون : انظر : الرسل

المريدون = المريديية : ج ٢ / ١٥٨

ج ٤ / ١٩ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٢١٦

ج ٥ / ٣٤٩

المريسية (من المرجئة) : ج ١ / ١٠١ (ت ١)

المسرفون فى التأويل : ج ٥ / ٣٤٨

المسفسطون : ج ٨ / ٣٨

المسفسطون المنكرون للصانع : ج ٨ / ٣٨

المسلمون : انظر : أهل الإسلام

- المسلمون المتبعون للصفات : ج ٣ / ٤٣٥
المسلمون من أهل الإثبات : ج ٦ / ٣٢٥
المسلمون من أهل الكلام : ج ٢ / ١٢٣
المسلمون وجاهير العقلاء : ج ٨ / ٣٠٢
المسلمون والعرب : ج ٥ / ٧١
المسلمون واليهود والنصارى والمجوس والمناوية والدهرية : ج ٧ / ٤٣٢
المسيحيون : ج ٥ / ٣٦٢ (ت ١)
مشاهير متكلمي أهل السنة : ج ٦ / ١١٥
المشايخ : ج ٥ / ٢٨٥
مشايخ العراق : ج ٩ / ٦٢
مشايخ المعتزلة البغداديين : ج ١ / ١٥٧ (ت ١)
المشايخية : ج ١ / ١٥٧ (ت ١)
المشاؤون : ج ١ / ١٥٧ ، ٣١٢
ج ٣ / ٣٣٥
ج ٥ / ١٧٤ ، ٩
ج ٦ / ٢١٠
ج ٧ / ٣٣٤
ج ٨ / ٣٢٠
ج ٩ / ٢٢٨
ج ١٠ / ١٤٣ ، ٨٤
المشاؤون الإلهيون من المتسلفة : ج ٥ / ١٧٥
المشاؤون من الحكماء : ج ٩ / ٣٩٠
المشاؤون من الفلاسفة : ج ٩ / ٣٩٧
المشاؤون من المتسلفة : ج ٥ / ١٧١
المشاؤون وأتباعهم : ج ١٠ / ٨٥

المشبهة : ج ١ / ٩٤ ، ٢٤٩

ج ٢ / ٢٨ ، ٣٢

ج ٤ / ١٤٨

ج ٥ / ٢٥١

ج ٧ / ١٨٢

ج ١٠ / ٣٠٩

مشركو العجم : ج ٩ / ٢٠٨

المشركون : انظر : أهل الشرك

المشركون الترك : ج ١٠ / ٥٩

المشركون من التتر : ج ٥ / ٦٨

المشركون من الروم : ج ٦ / ١٩٧

المشركون بالهند : ج ٦ / ٢٥٣

المشركون السحرة من البخشية والطيونية : ج ٥ / ٦٧

المشركون الصابثون : ج ٤ / ١٤٣

المشركون عباد الأصنام : ج ٦ / ٥٦

المشركون والصابثون من الفلاسفة : ج ٥ / ٢٧٦

المشركون والمبدلون من أهل الكتاب : ج ٦ / ١٠٥

مشركو الصابثة وفلاسفتهم : ج ٧ / ٣٦٨

مشركو العرب : ج ٧ / ٣٦٨

ج ٨ / ٤٩٢

ج ٩ / ٣٤٥ ، ٣٤٦

مشركو العرب والهند : ج ٧ / ٣٣٤

مشركو مكة : ج ٧ / ٤٦

المصريون : ج ١٠ / ٦٠

المصنفون : ج ٢ / ٣٠٧

المصنّفون في الكلام : ج ٨ / ٢٧٤

المعارضون للشرع بالعقل : ج ٥ / ٢٧٨

المعارضون لكلام الله ورسوله : ج ٧ / ٥٦

المعارضون الذين يقولون بتقديم العقل على الشرع : ج ٥ / ٢٨٨

المعارضون لنصوص الكتاب والسنة : ج ٦ / ٣٢٣

المعاندون : ج ٧ / ١٦٨

المعتزلة : ج ١ / ١٣ ، ٤١ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١٢٦ ،

١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ٢٠٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠ ،

٢٦٧ ، ٢٧٥ ، ٢٨٤ ، ٣٠٣ - ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ،

٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٨ ، ٣٥٨ ، ٣٦١ ،

٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٥ ، ٣٨٥ ، ٣٩٨ ،

ج ٢ / ٦ ، ٩ ، ١٠ ، ١٢ - ١٤ ، ١٦ ، ١٩ ،

٤٨ ، ٤٩ ، ٨٠ ، ٨٣ - ٨٥ ، ٩٩ ، ١٠٦ ، ١١٢ ،

١١٣ ، ١٤٨ (ت) ، ١٤٩ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ،

١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ،

١٩٣ ، ١٩٥ - ١٩٧ ، ٢٠٣ - ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٩ ،

٢٢٤ ، ٢٣٧ ، ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٩ ، ٢٦٤ ، ٢٨١ ،

٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٣ - ٣١٥ ، ٣١٧ ،

٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٧٠ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ،

٣٨٩ ، ٣٩١ ،

ج ٣ / ١٦ (ت) ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٧٣ ، ٨٣ - ٨٥ ،

٩٦ ، ١٠٨ ، ١٤٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ٣٣٧ ،

٣٦٩ ، ٣٨٢ ، ٣٩١ ، ٤٢٠ ، ٤٤٣ ، ٤٥١ ،

ج ٤ / ١٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٦٥ ،

٧٠ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٣ (ت) ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،

٢٠٧ ، ٢٠١ ، ١٩٠ ، ١٧٧ ، ١٣٤ ، ١٣٢ ، ١٢٧
 ٢٨١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٣ ، ٢٦٦ ، ٢٤١ ، ٢٢٧ ، ٢١٦
 . ٢٩٣ . ٢٨٩ . ٢٨٢

ج ٦/٥ (ت) . ٨ . ٣٥ . ٤١ . ٤٣ . ٤٥

٤٩ . ٦١ . ١٠٢ . ١٧٥ . ١٨٤ . ١٩٢ . ٢٤٥

٢٤٨ - ٢٥٢ . ٢٧٨ . ٢٩٠ . ٢٩٢ . ٣٠٧ . ٣٢٨
 . ٣٨٨ ، ٣٤٧

ج ٦/٦ . ١٠٣ . ١٦١ . ١٦٤ . ١٧٣ . ١٨٣

١٨٤ ، ١٩٩ . ٢٠٠ . ٢٠٨ - ٢١٠ . ٢١٣ . ٢٢٢

٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٧ - ٢٣٩ . ٢٤٤ . ٢٤٥ . ٢٤٨

٢٥٢ ، ٢٥٥ . ٢٥٦ . ٢٦٥ . ٢٦٧ . ٢٩٢ . ٣٠١

(ت) ، ٣١١ .

ج ٢٨/٧ . ٣١ . ٣٣ (ت) . ٣٦ ، ٧٤

٩٤ . ٩٧ . ١٠٣ . ١٠٦ . ١٢٥ . ١٣٤ . ١٣٧

١٤٠ . ١٤٤ (ت) . ١٤٧ . ٢٢١ . ٢٣٥ . ٢٣٦

٢٣٨ . ٢٣٩ . ٢٤٠ . ٢٤٢ . ٢٤٦ . ٢٤٧ . ٢٦٤

٢٧٥ . ٢٧٧ . ٢٧٨ . ٢٩٠ . ٣٠٣ . ٣٤٧ . ٣٤٧

٣٥٠ . ٣٥١ . ٣٥٤ (ت) . ٣٩٥ . ٤١٩ . ٤٣١

٤٣٢ . ٤٥٩ . ٤٦٠ . ٤٦٢ . ٤٦٣

ج ٨/٨ . ١٥ . ١٩ . ٢٥ . ٥٤ . ٥٥ . ٥٩

٦٨ . ٧٣ . ٨٢ . ٩٩ . ١٠٠ . ١٣٢ . ١٤٥

١٦٩ . ١٧١ . ١٩٤ . ٢٣٩ - ٢٤٢ . ٢٥٩ . ٢٦٣

٢٦٥ . ٢٩٦ . ٢٩٧ . ٣٠٢ . ٣٠٩ . ٣١١

٣١٣ . ٣١٤ . ٣١٩ . ٥٠٤ . ٥١٢ .

ج ٢٧/٩ . ٣٦ . ٤٤ . ٤٧ . ٤٩ . ٦٧ . ٧٢

٨٠ ، ١٣٢ ، ١٣٥٠ ، ١٣٦ ، ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ،
 ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٩٢ - ١٩٤ ، ٢٥٥ ، ٣٥١ ، ٣٧٧ ،
 ٣٩٥

ج ٢٨/١٠ ، ١٣٥ ، ١٤٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ -
 ٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٠ (ت ٢) ،
 ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٣ ، ٢٧٧ ،
 ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٦

معتزلة البصرة = المعتزلة البصريون = البصريون من المعتزلة :

ج ١٧٩/٢ ، ٢٠٠ ، ٢٥٤ ، ٣٩٠ ،
 ج ١٠٨/٤ ،
 ج ١٠٨/٨

المعتزلة البغداديون : ج ٢١٤/١ (ت ١)

ج ١٢٦/٦

المعتزلة الجهمية القدرية : ج ٣٧١/٣

المعتزلة المثبتة للصفات : ج ٢٥٠/٥

المعتزلة وأبائهم من الأشعرية والكرامية : ج ٩٥/٨

المعتزلة والأشعرية : ج ٤٤١/٧ ، ٤٤٢

ج ١٠٧/٨ ، ٣١٠ ، ٣٢٠ ، ٣٣٨

ج ٣٦/٩ ، ١٩٦

ج ٣١٧/١٠

المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن والفهم : ج ٣٤٦/٨

المعتزلة والجهمية : ج ٢٢٣/٧ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦

ج ٣/٨

ج ١٤٧/٩

المعتزلة والجهمية وموافقهم : ج ٣٠٩/٧

- المعتزلة والفلاسفة : ج ٢٣٧/٧ .
 ج ٢٣٤/١٠ .
 المعتزلة والقدرية : ج ٤٤٤/٧ .
 المعتزلة والكرامية : ج ٤٥٧/٧ .
 ج ١٥/٨ .
 ج ٢١٣ . ١٩٣/٩ .
 المعتزلة والمتفلسفة ومن وافقهم : ج ١٢/٨ .
 المعتزلة ومن اتبعهم من متأخري الأشعرية : ج ٢٤/٨ .
 المعتزلة ومن وافقهم : ج ٢٥٠/٥ .
 ج ١٥٨ . ١٥٧ . ١٥٥/٨ .
 ج ٤٠/٩ .
 المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية : ج ٢٩٢/٥ .
 ج ٢٦٢/١٠ .
 المعتزلة ونحوهم من متكلمي الإسلام : ج ٣٧٨ . ٢٥٨ . ٢٤٠ . ١٣١/٨ .
 المعرضون عن الكتاب : ج ٢٥٦/٥ .
 المعزّمون : ج ٦٧/٥ .
 المعطلّة : ج ٣٢٠/١ .
 ج ٣٣١ ، ٢٨/٢ .
 ج ٣٤٨ ، ٣٠٥/٦ .
 ج ٧٣/٧ .
 ج ٢٤٣/٨ .
 المعطلّة الجهمية : ج ١٦٣/٥ .
 المعطلّة الجهمية من أهل الكلام والفلسفة : ج ٧٠/١٠ .
 المعطلّة الدهرية الطبايعية : ج ١٦٨/٥ .
 معطلّة الصانع : ج ١٧٥/٥ .

- معطلة النبوات : ج ٢٤/١٠ .
- المعطلة نفاة الصفات : ج ٣٧/٣ .
- المعطلون والمشركون : ج ١٧٤/٧ .
- المغاربة = أهل المغرب : ج ٢٧١/١ .
- ج ١٠١/٢ .
- مفسرو القرآن : ج ٢٧٠/١٠ .
- المفسرون : ج ٤٢٤/٨ .
- ج ٤٠٦/٩ .
- المكذبون للرسول : ج ٢٠٤/٥ .
- ج ٤/٦ .
- ج ٦٥/٧ .
- ج ٢٩/١٠ .
- المكلفون من بني آدم : ج ٥٠٨/٨ .
- الملاحدة = الملاحدة = الملحدون : انظر : أهل الإلحاد .
- ملاحدة أهل النسك والتصوف : ج ٢٠٨/٥ .
- ملاحدة الأمم المنكرون للصانع : ج ٧٣/٧ .
- ملاحدة الباطنية : ج ٢٨٩/١ .
- ج ١٢٣/٢ .
- ج ٣٦٣ ، ٢٧٠ ، ٢٦٩/٣ .
- ج ١٧٣/٥ .
- ج ١٠٨/٧ .
- ج ٢٤٣/٨ .
- ملاحدة الباطنية المنسوبون إلى الصوفية : ج ١٧٣/٥ .
- ملاحدة الباطنية ومن وافقهم من الصوفية : ج ٩٦/٦ .
- الملاحدة الدهرية : ج ٣/٥ .

- ملاحدة الدهرية الطبيعية : ج ١٦٣/٣ .
- الملاحدة الزنادقة : ج ٣٠٢/٥ .
- ملاحدة الشيعة : ج ٣١٩/١ .
- ج ١٨٥ ، ١٧٣/٥ .
- ملاحدة الشيعة من الإسماعيلية : ج ٣٦١/٥ .
- ملاحدة الشيعة من القرامطة الباطنية والإسماعيلية والنصيرية : ج ٨/٥ .
- ملاحدة الشيعة والصوفية : ج ٢٦/٥ .
- ملاحدة الصوفية = ملاحدة المتصوفة : ج ٢٩٠/١ .
- ج ٣٠٥/٢ .
- ج ٤/٥ .
- ملاحدة العرب : ج ٣٨٧/٧ .
- ملاحدة الفلاسفة : ج ١٠٤/١ .
- ج ٣٥٩ ، ٣٢٨/٥ .
- ج ٢٤٤ ، ٩٥/٨ .
- ملاحدة الفلاسفة والقرامطة : ج ٢٣٤/٥ .
- الملاحدة الفلاسفة القائلون بالقدماء الخمسة : ج ٣٤٧/٩ .
- الملاحدة فى الدين : ج ١٦٣/٤ .
- الملاحدة القائلون بقدوم العالم من الدهرية الفلاسفة : ج ٤٠٩/٨ .
- الملاحدة القرامطة الباطنية : ج ٢١/٥ .
- الملاحدة الذين بالألموت : ج ٥٩/١٠ .
- ملاحدة المتصوفة : انظر : ملاحدة الصوفية .
- ملاحدة المتصوفة القائلون بالوحدة والحلول والانحاد : ج ٣٥٩/٥ .
- ملاحدة المتكلمين والمتعبدية : ج ٣٦٣/٥ .
- الملاحدة المخالفون = المكذبون للرسول : ج ١٦٣/٤ .
- ج ١٧٩/٩ .

- الملاحدة المنكرون للمعاد : ج ٣٨٤/٧ .
- الملاحدة المنكرون للصفات والمعاد : ج ٣٠١/٥ .
- الملاحدة من المتفلسفة والمتصوفة : ج ٣٨٠/٥ .
- الملاحدة من الفلاسفة المشائين المتأخرين : ج ٢٩/٥ .
- الملاحدة من القرامطة الباطنية : ج ٨٢/٧ .
- ملاحدة النفاة : ج ٣٠١/٥ .
- الملائكة = المَلَكُ : ج ٨/١ ، ١٦ ، ٣٥ ، ١١٤ ، ١٥٧ ، ٢٠٤ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
- ج ٤٢/٢ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٨٠ ، ٩٦ .
- ج ١٣٧ ، ١٤٧ ، ٢٩٩ ، ٣٥٤ .
- ج ١٨٩/٣ ، ٢٧٧ (ت) .
- ج ١٢٩/٤ .
- ج ١٣/٥ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٣٥٦ .
- ج ٣٨٤ - ٣٨٧ .
- ج ٦٩/٦ ، ١٠٧ - ١٠٩ ، ١١١ .
- ج ١٣٦ ، ٢١٣ - ٢١٥ ، ٢٤٢ ، ٢٥٤ .
- ج ٢٨٠ ، ٣١٣ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣١ .
- ج ٢٠/٧ ، ٢٢ ، ٤٤ ، ٥٦ ، ٦٢ ، ٣٦٤ .
- ج ٣٩٠ ، ٣٨٨ ، ٣٦٧ .
- ج ٤١١/٨ ، ٤٢٣ ، ٤٨٦ ، ٤٩٨ .
- ج ٢٤/٩ ، ٣٤٤ ، ٣٧٢ .
- ج ١٤/١٠ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ١٨١ ، ١٨٢ .
- ج ٢٠٥ ، ٢١٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٦٤ ، ٢٩٣ ، ٣٠٨ .

الملاحدة : انظر : أهل الإلحاد .

الملاحدون : انظر : أهل الإلحاد .

- الملاحدون من الاتحادية الذين قالوا بوحدة الوجود : ج ٢٨٣/١٠ .
 الملك : انظر : الملايكة .
 الملوك : ج ١٣٦/٧ .
 ملوك الأرض : ج ١٤٠/٢ .
 المليون : ج ٩٦/٨ .
 ج ٢٦١/٩ .
 المليون وأتباع الأنبياء : ج ٩٥/٨ .
 مَنْ قَبْلَ أَرْسَطُو مِنَ الْمَشَائِنِ : ج ٣٩٨/٩ .
 المنافقون : ج ٥٦/١ ، ٥٨ ، ٣٧٥ .
 ج ١٠٥/٢ ، ١٤٠ ، (٦ت) ، ١٤٢ ، (٣ت) ، ١٤٣ .
 ج ٢٦٢ ، ٢٦١/٥ .
 ج ٢٧٠ ، ٧٣ ، ٤/٦ .
 ج ٢١٧ ، ٧٧ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٦٧/٧ .
 ج ٤٣٣/٨ .
 ج ٢١١/٩ .
 المنافقون الداخلون في الإسلام : ج ٢٠٧/١٠ .
 متحللو السنة : ج ٢٧٨/٧ .
 المتسبون إلى الأئمة : ج ٣١٢/٢ .
 المتسبون إلى الأشعري : ج ٢٩٠/٥ .
 المتسبون إلى السنة : ج ١٥٥/٦ .
 ج ٣٠٨/١٠ .
 المتسبون إلى السنة المخالفون للمعتزلة : ج ٤٢٣/٨ .
 المتسبون إلى السنة من أهل الكلام وغيرهم : ج ٤٣٦/٨ .
 المتسبون إلى السنة واخذيث من أتباع الأئمة من أصحاب مالك وأبي حنيفة
 والشافعي وأحمد : ج ٤٦٢/٧ .

- المتسبون إلى السنة والمعرفة والتصوف : ج ٥٠٢/٨ .
- المتسبون إلى الطوائف الأربعة من الفقهاء : ج ٢١١/٤ .
- المتسبون إلى العلم والدين من أهل الفقه والكلام والتصوف : ج ٧/٥ .
- المتسبون إلى القبلة : ج ٣٤٣/٥ .
- المتسبون إلى الكتاب والسنة : ج ٣٧٨/٥ .
- المتسبون إلى المسلمين : ج ٣٣٣/٧ .
- المنجمون : ج ٦٧/٥ ، ٦٨ .
- المنسوبون إلى السنة : ج ٩٨/٧ .
- المنسوبون إلى السنة والجماعة : ج ٩٨/٧ .
- المنسوبون إلى العلم : ج ٢٨/٧ .
- المنطقيون : ج ٣٢٣/٣ ، ٣٢٤ ، ٤٤٧ .
- ج ٩٤/٥ ، ١٥٧ ، ٢٦٩ .
- ج ٩٨/٦ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ٢١١ (ت ٧) .
- ج ١٥٣/٧ .
- ج ١٢٠/١٠ .
- المنطقيون أتباع أرسطو : ج ٩٢/٥ .
- المنطقيون الغالطون : ج ٣٢٥/٣ .
- منكرو الصانع : ج ١٨١/٦ .
- منكرو المعاد : ج ٣٨٠/٧ .
- المنكرون لرسل الله : ج ١٩٨/٧ .
- المنكرون للجوهر الفرد : ج ٢٢١/٧ .
- المنكرون للعلم القديم من القدرية وغيرهم : ج ٣٩٧/٩ .
- المنكرون لما دلَّ عليه ظاهر النقل : ج ٣٣٢/٥ .
- المهاجرون : ج ٤٣/١ ، ٩٧ ، ٣٠٨ .

ج ٢٧٨/٥ .

ج ١٧٥/٦ .

موجبو النظر : ج ٧/٤٠٧ ، ٤٤٢

الموحدون : ج ٢/٦٤ .

ج ٥١٠/٨ .

المؤمنون : ج ٥/٢٤٥ ، ٢٦١ ، ٢٨٣ ، ٣١٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ،

٣٣٩ ، ٣٤٠ .

ج ٤/٦٩ ، ١١٨ ، ٢٣٦ ، ٢٥٨ ، ٢٧٠ .

ج ٧/٥٥ ، ٥٧ ، ٧٠ ، ٦٧ ، ١٢٩ ، ١٣٨ ،

١٣٩ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٧ ، ٤٠٨ ، ٤٥٨ .

ج ٨/٣٨٣ ، ٤١٥ ، ٥١٠ ، ٥١٤ .

ج ٩/١٦٦ .

المؤمنون بالآخرة من أهل الكلام : ج ٥/٣٠١ .

المؤمنون من العامة : ج ٧/٤٤٢ .

المؤمنون الموحدون : ج ٤/٦٦ .

المؤمنون للرسول : ج ٥/٢٥٥ .

المؤمنون والمؤمنات : ج ٢/١٠٤ ، ٣٠٩ .

« حرف النون »

الناس : ج ٨/٤٧٣ ، ٥٠٩ .

الناطقون من أهل النظر : ج ٣/٣٨٧ .

الناظرون : ج ٧/٤٤٣ .

الناظرون (أهل النظر والاستدلال فى الأدلة السمعية أو العقلية) : ج ٧/٨٤

الناظرون فى العلم من أهل الفلسفة والكلام والفقہ والحديث والتصوف

ج ٧/٤٥٠ .

الناهون للشركة : ج ١٠٩/٥ (ت ١) .

النبط : ج ٧٩/٧ .

ج ٣٠٠/١٠ .

النيون : ج ٢١٣/٦ ، ٢٥٤ .

ج ٣٧٣ ، ٣٥٧/٨ .

النجارية : ج ١٥٣/١ (ت ٦) ، ٣٠٣ .

ج ٤٨/٢ ، ١٥٩ .

ج ٤٤٤ ، ٣٥٥/٣ .

ج ١٣٦/٤ ، ٢٠١ .

ج ٣٩٢ ، ٣٠٧ ، ١٨٤/٥ .

ج ٢٩٢ ، ١٧٩/٦ .

ج ٣٩٥ ، ٢٢١/٧ .

ج ٢٩٦/١٠ .

النجدات : ج ١٥١/٧ .

النحاة : ج ١٨٥/١ ، ١٩٦ .

النساء : ج ١٣١ /٢ .

ج ١١٨/٦ .

النسطورية الذين يقولون بالحلول : ج ٢٣٨/١٠ .

النصارى : ج ٧/١ ، ٣٥ ، ١٢٥ ، ١٥٧ ، ١٧٢ ، ٢٤٣ ، ٢٩٠ .

ج ٣٢٠ ، ٢٣/٣ .

ج ١٣٩/٤ (ت ٤) ، ١٤٣ .

ج ٦٨ ، ٦٠ ، ٤٣ ، ٤٢ ، ٣٨ ، ١٧ /٥ .

ج ٢٤٦ ، ٢٢٧ ، ١٧٥ ، ١٧٣،١٧٠ ، ١٦٢ ، ١٤٧ .

ج ٣٠٨ ، ٣٠٢ ، ٢٩٣ ، ٢٨٥ ، ٢٨٣ ، ٢٤٧ .

ج ٣٦١ ، ٣٥٦ ، ٣٥٤ ، ٣٥٣ ، ٣٣٧ ، ٣١٦ .

ج ٣٨٥ ، ٣٦٣ .

ج ١٢/٦ ، ٥٨ ، ٧٧ ، ١٠٣ ، ١١٢ ، ١١٨ ،
 ١٣٦ ، ١٤٩ - ١٥٢ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ،
 ١٧٩ ، ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢٤٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ .
 ج ٢٢/٧ ، ٦٨ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٩١ ،
 ٩٤ ، ٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٤ ، ٣٦٨ ، ٤٣٧ .
 ج ٨/١ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٢١٩ ، ٤٥٥ ، ٤٦٧ .
 ج ١٥٨/٩ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٣٩٩ .
 ج ٤٦/١٠ ، ٧٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ،
 ٢٢٨ ، ٢٣٧ ، ٣٠١ .

النصارى الحلولية : ج ٢٦٠/٧ .

النصارى الذين ينفون العلو : ج ١٦٤/٤ .

النصارى والرافضة والغلاة من العامة وغيرهم : ج ٩١/٧ .

النصيرية : ج ٥/٦٤ (ت ٢) ، ٦٦ ، ٣٠٧ .

النظار : ج ١٣١/١ ، ١٣٣ .

ج ٣٦٠ ، ٣٤٤/٢ .

ج ٦/٣ ، ١٠ ، ٣١ ، ١٠٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ .

١٤٢ ، ٢٦٤ ، ٣٠٩ ، ٣٢٢ (ت ٢) ، ٣٢٣ (ت ١) ،

٣٣٣ ، ٣٨٨ ، ٤٤٤ ، ٤٤٩ .

ج ٣٦/٤ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٧٥ ، ٢١٩ ، ٢٨٩ .

ج ٣١٣/٥ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

ج ١٣٥/٦ ، ٣١٠ .

ج ٣٧١/٧ ، ٤٠٥ .

ج ٥٦/٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٣٣٤ ، ٣٥٤ .

ج ٨٢/٩ ، ١٠٣ ، ١٨٠ ، ١٨٧ ، ٢٤٠ .

٣٣٤ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ .

ج ١٧/١٠ - ١٩ ، ٣٠٢ .

نظار أهل السنة والجماعة : ج ٢٤٨/٦ .

نظار الإسلام : ج ٣٢١/٣ ، ٣٢٢ .

نظار السنة = النظار من أهل السنة : ج ١٥٢/٣ (ت ٩) ، ٢٤٦ ، ٣٣٩ .

النظار الصفائية : ج ٢٣/٣ .

النظار المتقدمون : ج ١٥٩/٣ .

نظار المتكلمين : ج ٣٥٤/٩ .

النظار المحققون : ج ٣٦٩/٥ .

نظار المسلمين : ج ١٨٢/٢ .

ج ٤٣٤/٣ .

ج ٢٩٥ ، ١٨٤/٦ .

ج ٣٠٩ ، ٢٩٤ ، ١٦٨/٨ .

ج ٤٠٢/٩ .

ج ١١٩ ، ١١٤ ، ١٩/١٠ .

نظار المسلمين من جميع الطوائف : ج ٣٢٠ /٣ .

ج ٣٠٣/٧ .

نظار المسلمين وغيرهم : ج ٣٣٤/٨ ، ٣٤٥ .

النظار المرقون بين العدد والحركات : ج ٣٥٦/٢ .

النظار من أصحاب الأشعري : ج ٤٠٨/٧ .

النظار من أهل السنة = نظار السنة : ج ١٥٢/٣ (ت ٩) ، ٢٤٦ ، ٣٣٩ .

النظار من متكلمة المسلمين : ج ١٢٣/٨ .

نظارون مقسمون للكليات : ج ٢٤٦/٦ .

النظام وأمثاله : ج ١٢٦/٦ .

النظامية = النظام ومتبعوه : ج ١٥٣ /١ (ت ١)

ج ٤٤٣/٣ .

النفاءة : ج ١٠٠/١ - ١٠٣ ، ١٠٨ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٤٨ ،

١٦٣ ، ١٩٣ ، ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ .

٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٣٠٦ ، ٣١٢ ،
٣٧٤ ، ٣٧٥ .

ج ٨/٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٨٧ ، ٢٠٠ ،
٢٠٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٩٦ ، ٣٣٤ ،
ج ٤٢٧/٣ .

ج ٣/٤ ، ٩ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٧٥ ، ١٢٠ ، ١٤٩ ،
١٦٤ ، ١٧٠ ، ١٩٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ - ٢١١ ، ٢١٨ ،
٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٩ ، ٢٧٢ ، ٢٨٤ .

ج ٥/٥ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٥ ،
٥٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٦ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٨٢ ،
١٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٢ ، ٢٣٨ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ،
٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٤٤ ، ٣٦٠ ،
٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ، ٣٧٩ .

ج ١٣/٦ ، ١٤ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ - ١٣٣ ،
١٣٥ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٧٣ ، ١٧٦ ،
١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٣ ، ٢٠١ ، ٢٦٦ ،
٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣ ، ٣٠٠ ،
٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٨ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٢ ،
٣٣٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٨ .

ج ٧/٧ ، ١٩ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ١٠٨ - ١١٠ ، ١١٨ ، ١٢٣ ،
١٢٥ ، ١٣٥ - ١٣٧ ، ١٧٦ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ،
ج ٢٤/٨ .

ج ٤٥/١٠ ، ١٥٣ ، ٢٣٢ ، ٢٥٨ .

نفاة الأحوال : ج ٣٦/٥ ، ٤٥ .

ج ٢٣٣/٦ .

ج ١١٨/٧ .

نفاة الأسباب والقوى : ج ٥٠/٦ .

نفاة الأفعال : ج ٣٧١/١ .

ج ٦/٢ .

نفاة الأفعال الاختيارية : ج ٣٧٢/١ .

نفاة الجزء ومثبته : ج ٤٢/٧ .

نفاة الجسم : ج ٢٥٠/١ .

ج ٣١٦/١٠ .

نفاة الجسم من أهل الكلام : ج ٢٣٦/١٠ ، ٢٩٠ .

نفاة الجهة : ج ٢١٤/٦ .

نفاة الجهة من أهل الكلام : ج ٥٤/٤ .

النفاة الجهمية : ج ١٨٢ / ٥ ، ٣٦٠ .

ج ٣٤/٧ .

نفاة الحال : ج ٢٣٤ / ١٠ .

نفاة الحلول والمباينة : ج ١٥٧ / ٦ .

النفاة الحلولية : ج ١٦٩ / ٥ .

نفاة الصفات : ج ٣١٣ / ١ .

ج ٢٣٦ ، ٢٣٠ ، ١٥١ / ٢ .

ج ٤٣٨ / ٣ .

ج ١٤٨ ، ٨٢ ، ٣١ / ٤ .

ج ٥١ ، ٥٠ ، ٣٠ ، ٢٤ ، ٢٠ ، ١٨ ، ٣ / ٥ .

٥٥ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٧٦ ، ٨١ ، ١٧١ ،

١٧٥ ، ٢١٤ ، ٣٠١ ، ٣٥٩ .

ج ٢٥٠ ، ١١٠ / ٧ .

ج ٢٤١ / ٨ .

ج ٣٠٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٢ ، ١٥٢ ، ٧ / ١٠ .

نفاة الصفات الجهمية : ج ٥ / ٦٠

ج ٦ / ١٨

نفاة الصفات الخبرية : ج ٧ / ١٣٢

نفاة الصفات القائلون بحدوث السموات والأرض : ج ٧ / ١٤٣

نفاة الصفات من الباطنية من المتفلسفة : ج ٤ / ٩

نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم : ج ٧ / ٢٦٣

نفاة الصفات من المعتزلة : ج ٢ / ٢٨٩

نفاة الصفات والأفعال : ج ١ / ٣١٠

ج ٢ / ١٩٢

نفاة الصفات والقدر : ج ٥ / ٢٣٥

نفاة العلو : ج ٦ / ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٩١ ، ٣١١

ج ٧ / ٤٤

نفاة العلو والصفات : ج ٤ / ٢٥٣ ، ٢٧٩

نفاة العلو والصفات من الجهمية : ج ٦ / ١٥٧

نفاة القدر : ج ٢ / ٣٣٦

ج ٧ / ٢٥٠

نفاة القياس = نفاة القياس المعروفون بالسنة : ج ٧ / ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٠ ،

٣٤١

نفاة قياس التمثيل فى العقليات والشرعيات : ج ٦ / ١٢٥

النفاة للمباينة والحلول = النفاة للحلول والمباينة ج ٦ / ١٧٣

ج ٩ / ١٣

النفاة للمباينة والمداخلة : ج ٦ / ١٥٩

نفاة المباينة : ج ٦ / ٢٠١ ، ٢٥٩ .

نفاة المتكلمين : ج ١٠ / ١٩٤ ، ١٩٩

النفاة المعطلة من الجهمية : ج ١٠ / ٢٤

- النفاء الملحدون : ج ١٠ / ٨٢
 النفاة من أهل الفلسفة والكلام : ج ٤ / ٢٧٨
 النفاة من الجهمية والمفسلفة والباطنية : ج ٢ / ٢٢٢
 نفاة النبوة : ج ٢ / ٣٣٦
 نفاة النقيضين : ج ٦ / ١٧٨
 النفاة والمعتزلة : ج ٨ / ٦١

« حرف الهاء »

- الهاشمية : ج ٣ / ٤٤٤
 هرامسة الدهور الأولية : ج ٥ / ٣٦٠ ، ٣٦١ (ت) ١
 الهاشمية : ج ١ / ٢٤٨ (ت) ١ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ ، ٣٠٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩
 ج ٢ / ١٩ ، ١٨٢ .
 ج ٣ / ٦ ، ٣٣٤ ، ٣٥٥
 ج ٤ / ٢٥ ، ١٣٦ ، ٢٠١
 ج ٥ / ٢٤٦ ، ٣٩٢ .
 ج ٦ / ٢٠٩ ، ٢٩٢
 ج ٧ / ١٣٠ ، ٢٢١
 ج ٨ / ٣١٨
 ج ١٠ / ٢٥٨ ، ٢٩٦
 الهيصمية : ج ٦ / ١٠ ، ٢٨٨

« حرف الواو »

الواصفون بالنقائص : ج ٥ / ٢٢٥

الواصلون : ج ٣ / ٢٧١

الواصلون البالغون من الأمة والعلماء : ج ٣ / ٢٧٠ .

الواقفة : ج ١ / ١٦٣ ، ٢٦١ (ت ١)

ج ٢ / ٣١٤

ج ٣ / ٣٨٣

الواقفة فى المباينة : ج ٦ / ١٥٩

الوعيدية : ج ١ / ٧ (ت ٣)

ولد آدم : ج ٨ / ٤٢٣ ، ٤٢٥

« حرف الباء »

يتامى أهل النمة : ج ٨ / ٤٣٤

اليهود - قوم موسى : ج ١ / ٤٤ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٥٧ ، ١٧٢ ،

٢٤٣ ، ٢٩٠

ج ٢ / ٥٢ ، ٦١

ج ٣ / ٣٢٠

ج ٤ / ٢٣٦

ج ٥ / ١٧ ، ٧٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٧ ، ٢٤٦ ، ٢٦٢ ،

٢٨٣ ، ٢٩٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٨ ، ٣٢٧ ، ٣٤٦ ، ٣٥٣ ،

٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٦٢ (ت ١)

ج ٦ / ١٢ ، ٥٨ ، ٧٧ ، ١٠٣ ، ١١٢ ، ١٩٧ ،

٢٤٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٣٤٨

ج ٧ / ٦٨ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٤ -

٩٦ ، ١٤٤ ، ١٩٩ ، ٢٦٠ ، ٣٥٥ (ت ٧) ، ٤٣٧

ج ٨ / ٦٩ ، ٧٠ ، ٤٥٥ ، ٤٦٧

ج ٩ / ١٥٨ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٣٩٩

. ٤١٥

ج ١٠ / ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٢١

اليونانيون = اليونان : ج ١ / ٣١٢

ج ٢ / ٢٩٩

ج ٥ / ٦٤ ، ٣١٥

ج ٦ / ١٩٧

ج ١٠ / ٣٠٠ ، ٣٠١

فهرس الأماكن والبلدان

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
		(أ)	
٦	١٨٦	١٠	أحد
٨	٢١٣	١	الأندلس
		(ب)	
١٦٠	٥٩	١٠	بجاري
٣	٢٣١	٥	بدر
١٨	٥١	٧	
١٠	٢٨	٨	
٦	١٨٦	١٠	
١	٣٩٠	٢	البصرة
٢	١٦٨	٥	
٤	٣٠٥	٥	
١٢	٢٦٢	٦	
٩	٢٥٧	٧	
١١	٣٩٢	٨	
١٦	٤٠٥	٨	
١	٢٢٦	٥	بطحاء مكة
٢	٩٨	٢	بغداد
١٢٠	١٠١	٢	
١٠	١٨٢	٥	
٧	٣٠٥	٥	
١١	٢٥٦	٧	

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
١١	٣٩١	٨	بلاد الروم (الروم)
١٦	٣٣٤	٧	بلاد اليونان (اليونان)
٢	٢٢٦	٥	بيت المقدس
١٤	٢٨	٧	
(ت)			
١٢	٢٨	٧	تبوك
٢	١٦٦	٥	ترمد
(ج)			
١١	٩٦	٢	جامع المنصور
٦	٤٣٢	٧	جرجان
١٠	٣٠١	١٠	الجزيرة العربية (الجزيرة)
(ح)			
٧	٤٣	١٠	الحبشة
١٤	٢٢	٢	الحجاز
٣	١٠٠	٢	
١٠	٢٦٢	٦	
٤	١٠٠	٧	
١٧	٣٦٥	٧	
٤	٥٠٣	٨	
١١	٢٨	٥	الحديبية
١١	٥٣	٥	
٣	٤٦	٧	

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
٦	١٨٦	١٠	الحدبية
٢	٣١٣	١	حران
٢٠١	٢٧١	١	الحرم = الكعبة (البيت)
١٣٠٨	١٠١	٢	
١٧	٥١	٥	
١٣	٥٤	٧	
١١ ، ١٢ ، ١٣	٥٣٣	٨	
١٣ ، ١٤			
٣	١٠٠	٧	الحرمين
(خ)			
١١	٥١	٨	خراسان
١٠	٤٣٤	٨	
٤	٥٠٣	٨	
١٠	٢٨	٧	الختلق
٣	٥٢	٧	
٦	١٨٦	١٠	
٦	٤٣٢	٧	خوارزم
١١	٢٨	٧	نجير
٧	٤٣٤	٨	

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
(ز)			
١١	٨٣	٢	زيد
١٢	٩٦	٢	الزوزى (رباط)
(س)			
١	٣٠٥	٥	سجستان
٤	٣٠٥	٥	سوق البصرة
(ش)			
١٤	٢٢	٢	الشام
٣	١٠٠	٢	
٢	١٩٢	٣	
١٣	٥٤	٧	
١	٨٠	٧	
٣	١٠٠	٧	
٢	٢٩٢	٧	
١١	٥١	٨	
١٢	٤١٣	٨	
١٠	٤٣٤	٨	
٤	٥٠٣	٨	
١٠	٣٠١	١٠	
(ص)			
٢	٢٢٦	٥	صخرة بيت المقدس
١٧	٥١	٥	الصفاء والمروة

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
٨٠٧	١٠٦	١	الصفّة
١٠٠٨	٢٧	٥	
١	٢٨	٥	
(ط)			
٩	٢١٣	١	الطائف
١١	٢٨	٧	
٢	٣٦٦	٧	
٩	١٨٢	٥	طرسوس
١٠	٢٥٦	٧	
(ع)			
٤	٢٧١	١	العراق
١٤	٢٢	٢	
٣	١٠٠	٢	
٧	١٨٥	٥	
١١	٥١	٨	
١٠	٤٣٤	٨	
٤	٥٠٣	٨	
٦	٦٢	٩	
١٣	١٠٦	١	عرفة
١	١٠٧	١	
٢	١٤٩	١	
١٣	٢٢٥	٥	
١٠٠٨	٧١	١	عُكْبْرَا

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
		« غ »	
٦	٢٢	٥	غار حراء
		« ف »	
٢	٣٧٣	٧	الفسطاط
		« ق »	
١٤	٣١٢	١	القاهرة
١	٢٧	٥	
٣	٢٦٢	٦	قرطبة
١١	٩٦	٢	قطعية الكرج
٣	٢٣١	٥	القلب
		« ك »	
١٠	٢٦٢	٦	الكوفة
٢	١٠٠	٧	
		« م »	
٦	٨٣	٢	مدرسة أبي الطيب الصعلوكي
٨	١٠٦	١	المدينة
١٢	١٢٦	١	
٩	٢١٣	١	
١٣	٢٧	٥	
٦٠٥	٣٠٤	٥	

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
٣	٥٢	٧	
١	٣٦٦	٧	
٧	٤٣٤	٨	
٥	١٠	٩	
١٦	٤٧٢	٨	المسجد الحرام
٨	٤٧٣	٨	
١	٢٥	١	مصر
١٧	٢٨٩	١	= الديار المصرية
٤	١٠٠	٢	
٩	١٨٥	٥	
١٠	٢٦٢	٦	
١١	٥١	٨	
١٠	٤٣٤	٨	
٣	٥٠٣	٨	
١٠	٣٠١	١٠	
٢	٢٧١	١	المغرب
٩	١٨٥	٥	
١١	٥١	٨	
٣	٥٠٣	٨	
٧	١٠٦	١	مكة
٥٠٤	٢١٣	١	= وادى القرى
٤	١٩٢	٣	
١٤	٢٧	٥	

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
١	٢٢٦	٥	
٥ ، ٤ ، ٣	٣٦٦	٥	
١١	٢٨	٧	
٣	٤٦	٧	
١	٣٦٦	٧	
٧	٤٣٤	٨	
٥	١٠	٩	
٩	٣١٦	١٠	
٥	٢٧١	١	الموصل
١	٢٣٩	٥	
« ن »			
٤	٥٢	٧	نجد
٧	٤٣٤	٨	نجران
٣	٧٧	٢	نيسابور
٦	٧٨	٢	
١٢	٨١	٢	
١٤	٢٦٤	٦	
٢	١٠٢	٧	
« هـ »			
٨	١٨٥	٥	هجر
١٢	١٠١	٢	هراة

السطر	الصفحة	الجزء	اسم المكان أو البلد
٣	١٩٢	٣	الهند
١١	٢٥٣	٦	
١٦	٣٠٠	١٠	
		(و)	
			وادی القرى : انظر : مكة
١١	٣٠٣	٥	واسط
١٠	٣٩٢	٨	
		(ى)	
١٠	٦	٨	اليمن
٧	٤٣٤	٨	
٤	٥٠٣	٨	

فهرس أسماء الكتب

« الإبانة » لابن بطة ، عبید الله بن محمد بن حمدان أبو عبد الله العکبرى :

ج ٣٥/٢ .

ج ٣٦٠/٨ .

« الإبانة » لأبى بكر الباقلانى = محمد بن الطيب بن محمد ، القاضى المعروف

بابن الباقلانى : ج ٣٨٢/٣

ج ٢٠٦/٦

« الإبانة عن أصول الديانة » لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري :

ج ١٦/٢ .

ج ٧ ، ٦/٥ .

ج ٢٠٦ ، ١٩٧/٦ .

ج ١٠٤ ، ١٠٣/٧ .

ج ٢٦٢/١٠ .

« الإبانة فى مسألة القرآن » لأبى نصر السجزي :

ج ٨٦/٢ .

ج ٢٥٠/٦ .

ج ٢٣٦/٧ .

« إبطال التأويل » = « ذم التأويل » للقاضى أبى يعلى محمد بن الحسين بن محمد

ابن خلف بن الفراء :

ج ١٦/١ .

ج ٢٣٧/٥ .

ج ٢٠٨ ، ٢٠٧/٦ .

« أبتكار الأفكار ، للآمدي أبي الحسن علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، سيف الدين :

ج ٣/٣١ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٨٨ - ٩٢ ، ١٨٢ ،

١٨٣ ، ٢٧٧ - ٢٧٩ ، ٣٥١ - ٣٥٤ ، ٤٤٨ - ٤٥١ .

ج ٤/١٨ - ٢٢ ، ٢٧ ، ٣٠ - ٣٦ ، ٤٠ - ٤٣ ،

٦٢ ، ٧١ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩٠ ،

٩٦ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،

١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٥ - ١١٩ ، ١٣٦ - ١٣٩ ، ١٤٩ -

١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ - ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ،

١٨٦ ، ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٢١٩ ، ٢٣٧ - ٢٣٩ ، ٢٤٥ ،

٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

ج ٥/١١٠ .

ج ٧/٣٥٦ ، ٣٥٧ .

ج ٨/١٥٧ .

ج ٩/٢٤٩ .

« إثبات واجب الوجود ، للرازي = أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن : ج ٣/١٦٤ .

« الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي = سيف الدين الآمدي :

ج ٥/١٢٠ - ١٢٣ .

« أحكام أهل الملل ، للخلال = أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون : ج ٨/٣٩٠ .

« أحوال النفس » لابن سينا . ج ٨/٢٠٤ .

ج ١٠/٩٨ - ١٠٠ .

« إحياء علوم الدين ، لأبى حامد الغزالى :

ج ٣٣٩/٥ ، ٣٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ .

ج ١٤٥/٧ - ١٤٧ ، ١٥٧ - ١٦٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ .

ج ٣٩٨/٩ .

« الأربعين فى أصول الدين ، لفخر الدين الرازى .

ج ٣٢٣/١ ، ٣٥٩ .

ج ٢٠٧/٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٩ ، ٣٦٥ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ .

ج ١٨/٣ - ٢٠ .

ج ٢٩٠/٤ .

ج ٨/٦ ، ١١٣ ، ١٤٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٩ .

ج ٢٢٩/٧ ، ٢٣٢ .

ج ١٢٥/٨ ، ١٧٩ ، ٢٧٣ .

ج ١٩٦/٩ .

« الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، للجوينى - عبد الملك بن عبد

الله بن يوسف الجوينى ، أبو المعالى :

ج ٢٤٢/١ ، ٣٠٢ .

ج ١٢/٢ ، ١٤ ، ١٧٨ ، ١٨٨ - ١٩٥ ، ١٩٧ ،

١٩٨ ، ٢٠١ - ٢٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٥٨ .

ج ١٠٨/٣ ، ٣٨١ .

ج ١٨٦/٥ ، ٢٤٩ ، ٢٩٠ .

ج ٢٠٨/٦ ، ٢٣٣ .

ج ٢٩٧/٧ .

ج ٩/٨ ، ٣٤٩ .

ج ١٣٥/٩ ، ١٧٧ ، ١٨٦ .

« الأسماء والصفات » لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي :

ج ٢٨/٢ .

ج ٢٦٢/٦ .

« الإشارات والتنبيهات » لابن سينا :

ج ٣١٤/١ .

ج ١٦٦/٣ - ١٦٩ ، ٣٣٦ .

ج ٢٥٨/٤ .

ج ٨٧/٥ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ،

١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٦٨ ، ١٦٩ .

ج ١٩/٦ ، ٢٢ - ٢٥ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ،

٥٩ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٩ -

١٠١ ، ٢٧٧ .

ج ٧٤/٧ ، ٢٧٥ .

ج ١٢٧/٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ - ٢٤٦ ، ٢٤٩ ،

٢٥١ ، ٢٥٣ - ٢٥٨ .

ج ٢٢٣/٩ ، ٢٣٤ ، ٢٦٣ - ٢٦٧ .

ج ١٣/١٠ ، ٣٣ - ٣٦ ، ٦١ ، ١١٠ ، ١٢٠ ،

١٦٠ .

« إصلاح الغلط على أبي عبيد » لابن قتيبة = أبو محمد عبد الله بن مسلم :

ج ٣٦٠/٨ .

« أصول الدين » لأبي خازم بن أبي يعلى = محمد بن محمد بن الحسين :

ج ٥٦/٨ .

« أصول السنة والتوحيد » لأبي محمد بن عبد البصري :

ج ٤٩٤/٨ ، ٥٠٣ .

« الأقاليد الملوكية ، لأبى يعقوب إسحاق بن أحمد السجستانى

ج ١٨/٥ ، ٣٢٣ .

ج ١٣٢/٨ .

« أقسام اللغات ، لفخر الدين الرازى : ج ١٥٩/١ .

« إجماع العوام عن علم الكلام ، لأبى حامد الغزالى ج ٢٧٠/١٠ .

« الانتصار لأصحاب الحديث ، لابن عقيل - أبو الوفا على بن عقيل بن محمد

ابن عقيل البغدادى ج ٦١/٨ .

« الإنجيل ، ج ١١٠/٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ،

ج ٥٠/٤ ، ١١٢ ، ٢١٠ .

ج ٣١٠/٥ .

ج ١٠٤ ، ٥٩/٦ .

ج ٢٧٢/٧ .

ج ٨٩/٨ .

« إيضاح البيان فى مسألة القرآن ، لأبى يعلى - محمد بن الحسين بن الفراء :

ج ٧٤/٢ .

« الإيمان ، لابن تيمية : ج ٢٧٥/٣ .

« البرهان فى أصول الفقه ، لأبى المعالى الجوينى : ج ١٥٠/٧ - ١٥٣ .

« تالية ، - انظر: قصيدة

« تأسيس التقديس ، لفخر الدين الرازى : ج ٢١٨/٤ .

« تاريخ ابن جرير ، (محمد بن جرير الطبرى) : ج ١٨٢/٥ .

« تاريخ نيسابور ، للحاكم (أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن حمدويه بن نعيم

الضبي النيسابورى) : ج ٧٨/٢ .

ج ٢٦٤/٦ .

«التبصرة» لأبي إسحاق الشيرازي : ج ٢/٩٨ .

ج ٤/٨ ، ٥ .

«تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري» ، لابن عساكر = أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله :

ج ١٠٨/٢ - ١١٠ .

ج ٩٩/٧ - ١٠٢ ، ٢٤٢ - ٢٤٦ ، ٢٤٨ - ٢٥٦ .

«تحرير الدلائل في تقرير المسائل» لأثير الدين الأبهري : ج ٦/١٨٥ .

«التعرف في مذاهب التصوف = التعرف لمذهب أهل التصوف» ، للكلايادي = أبو بكر محمد بن إسحاق .

ج ٣٣٨/١ ، ٣٤٧ .

ج ١٤٩/٧ .

«التعليق في أصول الفقه» لأبي حامد الاسفراييني = أحمد بن أبي طاهر

ج ١٠٦/٢ .

«التفرقة بين الإسلام والزندقة» ، لأبي حامد الغزالي ج ٦/٢٢٥ .

ج ٢٧٠/١٠ .

تفسير أبي بكر بن مردويه ، تفسير أبي بكر بن المنذر، تفسير أبي بكر عبد العزيز ، وتفسير أبي الشيخ الأصبهاني ، تفسير أحمد بن حنبل ، تفسير إسحاق بن

إبراهيم ، تفسير البهري ، تفسير بقر بن محمد ج ٢/٢١ ، ٢٢

تفسير الرازي ج ٤/٧٦ .

تفسير سنيد ج ٢/٢٢ .

تفسير عبد بن حميد ، تفسير عبد الرزاق ، تفسير عبد الرحمن بن أبي حاتم ،

تفسير وكيع بن الجراح ج ٢/٢١ ، ٢٢ .

«تفسير محمد بن جرير الطبري» ج ٢/٢١ .

ج ١٢٤/٦ .

ج ٣٧٧ - ٣٧٣/٨ .

التفسير = (شفاء الصدور) لأبى بكر النقاش = محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون : ج ٢٦٠/٦ .

« تليس إبليس » ، لابن الجوزى = عبد الرحمن بن على بن الجوزى أبو الفرج : ج ٤٧/٨ - ٥٠ .

« تلخيص ما أتى به أرسطو فيما بعد الطبيعة » ، لثابت بن قرة : ج ٢٧٢/٩ ، ٢٧٣ .

« التلوينات » للسهروردى = شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردى : ج ١٧٢/٣ ، ١٧٩ .

ج ٢٢١/٩ .

ج ٨٤/١٠ .

« التمهيد » لأبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى : ج ٣٨٢/٣ .

« التمهيد » لأبى الخطاب الكلوزانى = محفوظ بن أحمد بن حسن : ج ٥٠/٩ - ٦١ .

« التمهيد لما فى الموطأ من المعانى والأسانيد » لأبى عمر بن عبد البر .

ج ٢٥٤/٦ - ٢٥٦ .

ج ٤٥٣ - ٣٦٦/٨ .

« تهافت التهافت » لأبى الوليد محمد بن رشد :

ج ١٦٢/١ .

ج ٣٩٧/٣ - ٤٠١ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٢٣ - ٤٢٦ .

ج ٢٨٢/٤ .

ج ٢١٠/٦ .

ج ١٣٦/٨ - ١٣٨ . ١٦٤ . ١٦٦ - ١٧١ .
 ج ١٨٨ - ١٩٨ . ٢٠٣ - ٢١٦ . ٢٢٥ - ٢٣٣ .
 ج ١٤١/١٠ - ١٤٣ . ١٤٩ . ٢٢٣ . ٢٥١ .
 ٢٨٤ ، ٢٩٤ .

« نهات الفلاسفة » للغزالي : ج ١٦٢/١ ، ٣٢٥ ، ٣٣٤ .

ج ٢١٣/٢ . ٣١٤ .

ج ٣٨٩/٣ - ٣٩٢ . ٣٩٦ . ٣٩٧ . ٣٩٩ .

ج ٢٨١/٤ - ٢٨٩ .

ج ١٤٢/٥ .

ج ٢٢٣/٦ . ٣٥٠ .

ج ١٣٦/٨ ، ١٣٧ . ١٤٦ - ١٥٥ .

ج ٣٨٦/٩ . ٤٠٠ .

ج ١٣٣/١٠ - ١٤٠ . ١٥٠ . ١٧٩ . ١٨٠ - ١٨٥ .

« التوحيد » (مصنف في التوحيد) لابن قيمية : ج ٣٥٥/٩ (وانظرت ١)

التوراة : ج ١١٠/٢ ، ١١٤ ، ٣٠٥ .

ج ٩٥/٤ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ٢١٠ .

ج ١١/٥ ، ١٧ ، ٧٩ ، ٨٣ .

ج ٥٩/٦ ، ٢٦٨ .

ج ٧٨/٧ ، ٨٠ ، ٨٩ - ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٢٧٢ .

ج ٨٩/٨ ، ٢٥٩ ، ٤١٨ .

« الجامع » لأبي بكر الحلال = أحمد بن محمد بن هارون : ج ٣٩٠/٨ .

« جامع الأصول » لأبي الحسن التيمي = عبد العزيز بن الحارث بن أسد

التيمي : ج ٤٧/٥ .

« الجامع لأحكام القرآن » = تفسير القرطبي . أبى عبد الله محمد بن أحمد الأنصارى : ج ٦ / ٢٥٩ .

« جمل الكلام » = جمل المقالات لمحمد بن الهيصم الكرامى : ج ٢ / ٤٧ .

ج ٨ / ٥٦ .

« جواهر القرآن » للغزالي : ج ٦ / ٢٢٣ .

« الحججة على تارك الحججة » لنصر المقدسى = أبو الفتح نصر بن إبراهيم بن نصر بن إبراهيم بن داود : ج ٦ / ٢٥١ .

« الحججة فى بيان الحججة » لأبى القاسم التيمى = إسماعيل بن محمد بن الفضل : ج ٢ / ٢٦ . ٩٤ .

« حكمة الإشراق » للسهروردى = شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن : ج ٩ / ٢٢٨ - ٢٣٠ .

ج ١٠ / ٨٤ - ٨٨ .

« الحكمة المشرقية » لابن سينا : ج ٩ / ٢٢٨ .

« حلية الأولياء » لأبى نعمى الأصبهانى = أحمد بن عبد الله : ج ٦ / ٢٥٢ .

« الحوادث والبدع » لمحمد بن وضاح : ج ١ / ١٩ .

« الحيدة » لعبد العزيز المكى :

ج ٢ / ٢٤٥ - ٢٥١ .

ج ٦ / ١١٥ .

« الحيوان » لأرسطو : ج ٨ / ٢٣١ .

« خلع النعلين » لابن قسي = أبو القاسم أحمد بن الحسين

ج ۱/۱۶۳ . ۳۱۷ . ۳۱۸ .

ج ۵/۳۵۴ .

ج ۶/۲۴۱ .

ج ۱۰/۲۰۵ .

« خلق الأفعال » = خلق أفعال العباد للبخاري = محمد بن إسماعيل :

ج ۱/۲۶۷ .

ج ۲/۲۴ . ۴۱ . ۴۲ . ۲۵۳ .

ج ۶/۲۶۴ .

« الدقائق » للباقلاني = محمد بن الطيب بن محمد : ج ۱/۱۵۸ .

« دقائق الحقائق » للآمدي = أبو الحسن علي بن محمد بن سالم :

ج ۳/۶۱ . ۹۳ . ۱۷۳ . ۱۷۴ .

ج ۴/۲۸ . ۲۹ .

ج ۵/۱۰۸ .

ج ۹/۲۴۷ .

« دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون : ج ۱/۱۳۱ .

« الدليل والعلم » لابن التومرت = أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت

المصمودي : ج ۳/۴۳۹ .

« ذم التأويل » انظر : إبطال التأويل ، للقاضي أبي يعلى .

« ذم التشبيه وإثبات التنزيه » لابن عقيل = نفي التشبيه وإثبات التنزيه :

ج ۷/۲۶۳ .

ج ۸/۶۰ .

« ذم الكلام » لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري الهروي :

ج ٨٢/٢ .

ج ١٤٥/٧ ، ١٨٥ .

«رد الدرামী (عثمان بن سعيد) على بشر المرسی (أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المعتزلى) = نقض الدرামী .

ج ٤٩/٢ - ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ،

ج ٧٠ - ٧٣ .

«الرد على الجهمية ، لابن أبى حاتم : ج ٢٦١/٦ .

«الرد على الجهمية ، للدرামী عثمان بن سعيد :

ج ٦٥ - ٦٠/٢ .

ج ٣٠٩ - ٣٠٢/٥ .

«الرد على الزنادقة والجهمية ، لأحمد بن حنبل = الرد على الجهمية والزنادقة :

ج ١٨/١ ، ٤٤ ، ٢٢١ ، ٢٤٩ .

ج ٧٥/٢ ، ٢٩١ - ٣٠١ .

ج ٢٣/٣ .

ج ١٥٧/٥ - ١٦٧ ، ١٧٥ - ١٧٧ ، ٢٨٢ ، ٣٠٢ .

ج ١٣٧/٦ - ١٤٨ .

ج ٢٥٧/٧ - ٢٥٩ .

«الرد على الزنادقة والجهمية ، لعبد العزيز المكى : ج ١١٥/٦ .

«الرد على اللفظية والحلوية ، لأبى نعيم الأصبهاني : ج ٢٦٨/١ .

رسالة الإمام أحمد إلى المتوكل : ج ١٥٥/٧ .

«الرسالة ، لأبى بكر النقاش ج ٢٦٠/٦ .

«الرسالة ، للشافى (محمد بن إدريس) : ج ٣٣/٢ .

ج ٧٣/٥ .

« الرسالة الأضحوية » لابن سينا : ج ١/٩ .

ج ١٠/٥ - ١٧ ، ٥٠ .

« رسالة إلى أهل الثغر » لأبي الحسن الأشعري :

ج ٣٠٩/١ .

ج ١٨٨ ، ٩٩/٢ .

ج ٢٩١/٥ .

ج ٢١٩ - ١٨٦/٧ .

ج ٣٣٦ ، ٧٠/٨ ، ١٠٠ .

« رسالة إلى أهل زيد » لأبي نصر السجزي : ج ٨٣/٢ .

« رسالة بيان خاتم النبیین » لابن تيمية : ج ٢٥/١ - ٨٠ .

« رسالة البيهقي في فضائل الأشعري » : ج ٩٩/٧ .

« رسالة حمى بن يقظان » لابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك بن

محمد : ج ٥٦/٦ ، ٢٤١ .

« رسالة ابن سبعين = أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم » : ج ١٦٨/٦ .

« رسالة السنة » ، لأحمد بن حنبل : ج ٢٩٧/٥ .

ج ٣١٧/٧ .

« رسالة في السنة » لأبي عثمان الصابوني = إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن

إسماعيل الصابوني : ج ٢٦/٢ .

« الرسالة النظامية » انظر : العقيدة النظامية .

رسائل إخوان الصفا : ج ١١/١ .

ج ٢٦ ، ١٠/٥ .

ج ٢٤٢/٦ .

« رموز الكنوز » لسيف الدين الأملی : ج ٢٧٧/٣ .

ج ١٥٧/٨ .

الزبور : ج ٢٧٢/٧

« السر المكتوم » لفخر الدين الرازى : ج ١١١/١ - ٣١١ .

« السماء » : لأرسطو : ج ٤٢٧/٩ .

« السماع الطبيعى » لأرسطو : ج ٢٧٣/٩ .

« السنة » لأبى بكر الأثرم = أحمد بن محمد بن هانىء الطائى الإسكافى الأثرم :

ج ٢٣/٢ .

ج ١٠٨/٧ .

« السنة » للخلال = أبو بكر أحمد بن محمد :

ج ٦٦/١ ، ٦٨ - ٧٠ ، ٢٢١ ، ٢٥٤ ، ٢٦١ .

ج ٢٣/٢ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ١١٥ ، ٣١٢ .

ج ٢٦٠/٦ .

ج ١٤٨/٧ .

« السنة » ، لعبد الله بن أحمد بن حنبل :

ج ٢٦١/٦ .

السنة والرد على الجهمية ، انظر : كتاب السنة والرد على الجهمية .

« الشافى » لأبى بكر عبد العزيز : ج ١٨/٢ .

ج ٣٥٨/٨ .

« الشامل فى أصول الدين » لأبى المعالى الجوينى : ج ١٥٩/٢ .

ج ٣٩١/٥ .

« شرح الإرشاد » لأبى القاسم الأنصارى = سليمان بن ناصر بن عمران بن محمد :

ج ١٨٨/٢ .

« شرح الإرشاد » لابن أبى موسى (أبو على محمد بن أحمد بن أبى موسى

الهاشمى) : ج ٣/٩ .

« شرح الإشارات » لفخر الدين الرازي :

ج ۱۱۵/۵ .

ج ۲۷/۶ ، ۵۵ .

ج ۲۳۶/۹ - ۲۳۸ .

ج ۳۷/۱۰ ، ۳۸ ، ۱۱۷ - ۱۱۹ .

« شرح الإشارات » للطوسي = محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي .

ج ۵۵/۶ .

ج ۳۹/۱۰ - ۴۴ ، ۱۱۱ ، ۱۶۴ ، ۱۶۶ ،

ج ۱۶۷ ، ۱۷۴ ، ۱۷۵ .

« شرح الأصبهانية » لابن تيمية : ج ۲۴۸/۹ .

« شرح أول المحصل » لابن تيمية : ج ۲۲/۱ .

« شرح الفقه الأكبر » للملا علي القاري : ج ۲۶۳/۶ .

ج ۴۴۱/۷ ، ۴۴۲ .

« شرح اللمع » لأبي بكر الباقلاني : ج ۳۰۴/۷ .

ج ۳۱۵/۸ ، ۳۳۰ ، ۳۳۴ .

« شعار الدين » لأبي سليمان الخطابي : ج ۲۹۴/۷ ، ۳۱۶ ، ۳۳۲ .

شفاء الصدور (تفسير) لأبي بكر النقاش ج ۲۶۰/۶ .

« الشفاء » لابن سينا :

ج ۲۸۸/۱ .

ج ۱۱/۳ ، ۱۴۰ .

ج ۴۷/۶ ، ۴۸ .

ج ۱۸۶/۸ .

ج ۸/۱۰ .

«الصحيح» للجوهري : ج ٥٨/٤ .

ج ٤٣/٦ .

«الصحيح» ، لأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى :

ج ٨/٢ ، ٢٠ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٧٠ ، ١٢٦ ،

١٢٨ - ١٤٥ ، ٢٤٠ ، ٢٩٥ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ .

ج ٧١/٣ ، ١٣٦ ، ٢٧٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ،

٣١٢ ، ٣٣٢ .

ج ١٢٩/٤ .

ج ٢٦/٥ ، ٢٨ ، ٥٣ ، ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٠ ،

٨٦ ، ١٦٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ،

٣٠٢ ، ٣١٠ - ٣١٢ .

ج ٣٣٠/٦ .

ج ١٤/٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٩٦ ،

٢٧٣ ، ٣٧٣ ، ٣٨٦ ، ٤٢٨ ، ٤٥٥ .

ج ٧/٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٨ ، ٣٦٥ ، ٣٩٩ ، ٤١٥ ،

٤١٨ ، ٤٧٤ .

ج ٣٧٥/٩ .

«الصحيح» للحاكم (أبى عبد الله محمد النيسابورى المعروف بالحاكم) :

ج ٧٠/٢ .

«الصحيح» لمسلم (الجامع الصحيح) ، لأبى الحسين مسلم بن الحجاج القشبرى

النيسابورى .

ج ٧٠/٢ ، ١٢٦ - ١٣١ ، ١٣٣ - ١٤٥ ، ٢٩٥ .

ج ٧١/٣ ، ٧٢ ، ١٣٦ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٢ .

ج ١٧/٤ .

ج ٢٨/٥ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ١٦٣ ، ٢٢٢ ، ٣١٠ .

ج ٣٣٠/٦ .

ج ٦/٧ ، ٣١ ، ٩٦ ، ٢٧٣ ، ٤٢٨ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ .

ج ٧/٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٨ ، ٣٦٣ ، ٣٩٩ .

٤٧٤ ، ٤١٨ .

ج ٣٧٥/٩ .

« صريح السنة » . للطبري (محمد بن جرير) : ج ٢٦١/١ .

« الصفات » لابن كلاب = أبو محمد عبد الله بن سعيد : ج ١٩٣/٦ .

ضميمة في مسألة العلم القديم . لابن رشد : ج ٣٨٣/٩ - ٣٩٠ .

« طبقات الفقهاء » لأبي إسحاق الشيرازي = إبراهيم بن علي بن يوسف :

ج ١٠٦/٢ .

« العقيدة » لأبي أحمد الكرخي : ج ٢٥٢/٦ .

« العقيدة » لأبي نعيم الأصبهاني : ج ٢٥٢/٦ .

عقيدة أصحاب الإمام المطلب الشافعي . لأبي محمد الجويني :

ج ١٠٩/٢ .

« العقيدة النظامية » لأبي المعالي الجويني :

ج ٣٨١ ، ٣٥٦/٣ .

ج ٢٤٩/٥ .

ج ١٠٧/٩ .

« العواصم من القواصم » لأبي بكر بن العربي : ج ٢٣٨/٥ .

« عيون الأدلة » لأبي الحسين البصري = محمد بن علي الطيب : ج ٣٦/٥ .

« عيون المسائل » للقاضي أبي يعلى : ج ٢١١/٤ .

ج ٣٦/٩ .

- « غاية المرام فى علم الكلام » لسيف الدين الآمدى : ج ٣/٣٨٥ ، ٣٨٦ .
 « غاية المرام فى علم الكلام » للشهرستانى : ج ٣/٣٨٥ .
 « غرر الأدلة » لأبى الحسين البصرى = محمد بن على بن الطيب : ج ٩/١٣٢ -
 ١٣٤ .

« الغنية عن الكلام وأهله » لأبى سليمان الخطأبى :

- ج ٧/٢٧٨ - ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ،
 ٢٩٥ - ٣٠١ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٣ - ٣١٥ ، ٣٣٢ ،
 ٣٥١ .
 ج ٨/٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ .
 ج ٩/٤١ .

« الفتوحات المكية » لمحبي الدين بن عربى :

- ج ٢/٢٥٢ .
 ج ٣/٢٦٣ .
 ج ٦/١٥٦ .
 ج ١٠/٢٠٤ .

« الفصل فى الملل والنحل » لابن حزم :

- ج ٧/٤٠٦ - ٤١٩ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧ .
 ٤٣٨ .

« الفصوص » لابن عربى = فصوص الحكم :

- ج ١/٣١٨ .
 ج ٢/٢٥٢ .
 ج ٣/٢٦٣ .
 ج ٤/٨٦ .

ج ٤/٥ ، ٩ ، ٢٠٨ ، ٣٤٠ ، ٣٥٥ .

ج ١٥٢/٦ ، ١٥٦ ، ١٦٣ - ١٦٨ ، ٢٤١ .

ج ٢٦٠/٧ .

ج ٢٤٣/٨ .

ج ٢٨٧ ، ٢٨٦ ، ٢٨٤/١٠ .

« الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول » ، للكرجي (أبي الحسن) :

ج ٩٨ - ٩٥/٢ .

فضل العلم وأهله = جامع بيان فضل العلم وأهله ، لابن عبد البر :

ج ١٥٧/٧ .

« الفقه الأكبر » لأبي حنيفة : ج ٢٦٣/٦ .

« الفنون » ، لأبي الوفا بن عقيل : ج ٦١/٨ .

« فهم القرآن » ، للهارث المحاسبي : ج ٤٥/٢ - ٤٧ .

« الفوائد المشرقية » ، لابن التومرت = أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت

المصمودي :

ج ٤٣٨/٣ .

ج ٢٠/٥ .

« في أصول الدين » لأبي عبد الله بن حامد = الحسن بن حامد بن علي :

ج ٧٥/٢ .

« في الكلام » للكبيا الهراسي الطبري أبي الحسن : ج ٣٥٧/٧ - ٣٦١ .

« في مناقب الإمام أحمد » ، لليبيقي : ج ١٧/٢ .

« قانون التأويل » للغزالي : ج ٥/١ .

قصيدة النائية ، لابن الفارض : ج ١٦٨/٦ ، ١٦٩ .

« القواعد » للأصبهاني (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمود) :

ج ٣٧٧/١ .

كتب أخرى مصنفه فى السنة والرد على الجهمية ، لعبد الله بن أحمد ،
 عثمان بن سعيد الدارمى ، ومحمد بن إسماعيل البخارى ، وأبى داود
 السجستانى ، وعبد الله محمد بن الجعفى ، والحكم بن معبد الخزاعى ، وحشيش
 ابن أصرم النسائى ، وحرب بن إسماعيل الكرمانى ، وأبى بكر الخلال ، ومحمد
 بن إسحاق بن خزيمة ، وأبى القاسم الطبرانى ، وأبى الشيخ الأصبهانى ، وأبى
 أحمد العسال ، وأبى نعم الأصبهانى ، وأبى الحسن الدارقطنى ، وأبى حفص بن
 شاهين ، ومحمد بن إسحاق بن مندة ، وأبى عبد الله بن بطة ، وأبى عمر
 الطلمنكى ، وأبى ذر الهروى ، وأبى محمد الخلال ، والبيهقى ، وأبى عثمان
 الصابونى ، وأبى نصر السجزى ، وأبى عمر بن عبد البر ، وأبى القاسم
 اللالكائى ، وأبى إسماعيل الأنصارى ، وأبى القاسم التيمى :

ج ١٠٨/٧ ، ١٠٩ .

« كتاب السنة والرد على الجهمية » للأثرم : ج ١٠٨/٧

« كشف الأسرار » ، للخونجى - محمد بن نامور بن عبد الملك .

ج ١٦٢/١ .

ج ٢٦٢/٣ .

« كف التشبيه بكف التنزيه » ، لابن الجوزى - دفع شبه التشبيه بكف التنزيه :

ج ٦٠/٨ .

ج ١٦٠/٩ .

« كيمياء السعادة » ، للغزالي : ج ٢٢٤/٦ .

« لباب الأربعين » ، للأرموى - أبو النشاء سراج الدين محمود بن أبى بكر أحمد
 الأرموى :

ج ٣٢٣/١ .

ج ٢٠٨/٢ - ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ،

٣٤٣ - ٣٤٧ ، ٣٤٩ - ٣٥٢ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ،

٣٦٩ ، ٣٧١ - ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٩٣ .

ج ٣/٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٢ ، ٢٠ ، ٥٧ .

ج ٨/٦ - ١٠ ، ١٤٩ - ١٥١ ، ٢٧٢ ،

٢٧٧ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ،

٣١٩ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ .

ج ١٥/٧ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٦ .

ج ٢٧٣/٨ .

«اللمع» لأبي إسحاق الشيرازي ج ٩٨/٢ .

«اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع» لأبي الحسن الأشعري :

ج ٣٠٤/٧ ، ٣٠٥ .

ج ٧٠/٨ - ٧٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٤ .

«ما بعد الطبيعة» لأرسطو : ج ٢٧٢/٩ ، ٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٦ .

«المباحث المشرقية» لفخر الدين الرازي : ج ٢٣/٣ .

ج ٢٩٠/٤ .

ج ٣٥٠/٦ .

ج ٢٧٣/٨ ، ٢٧٤ .

ج ١٩٠/٩ ، ١٩١ ، ١٩٦ - ٢٠٦ ، ٢٢٨ ،

٢٦٨ .

«المجسطى» لبطليموس القلوذي الروماني : ج ١٥٨/١ .

ج ٦٠/١٠ .

«محنة الساري في معرفة الباري» لأبي الفرج صدقة بن الحسين :

ج ٢٥/٨ - ٣٥ .

«المحصل» = محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، لفخر الدين الرازي :

ج ٢٢/١ ، ٨٣ - ٨٤ ، ٨٦ .

ج ٢٥٦/٣ ، ٣٠١ ، ٣١٠ .

ج ٢٩٠/٤ .

ج ١٧٩/٨ .

« المحصول » لفخر الدين الرازى = المحصول فى أصول الفقه .

ج ٣٢٧/١ .

ج ٣٢٨ ، ٣٢٧/٢ .

« المختصر » لأبى القاسم الخرقى : ج ١٤٨/٧ .

« المرشدة » لابن التومرت = أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت

المصمودى : ج ٤٣٨/٣ .

ج ٢٠/٥ .

« المسائل » لأبى محمد حرب بن إسماعيل الكرمانى : ج ٢٢/٢ .

« مسائل الإمام أحمد » ، لأبى بكر الخلال = أحمد بن محمد بن هارون :

ج ٣٩٧ - ٣٩٠/٨ .

« المسند » للشافعى، محمد بن إدريس : ج ٢١/٢ .

« مشكاة الأنوار » للغزالى .

ج ٣١٧/١ .

ج ٣٥٤/٥ .

ج ٢٢٣/٦ .

ج ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ٢٧٠ ، ٢٠٥/١٠ .

« مشكل الحديث » لأبى بكر بن فورك : ج ٢٣٦/٥ .

« المفسنون به على غير أهله » للغزالى :

ج ١٧٣ ، ١٧٢ ، ٨٢/٥ .

ج ٢٢٣/٦ .

ج ٣٩٨/٩ .

«المطالب العالیه» للرازی :

ج ٣٣٦/١ ، ٣٧٩ .

ج ٢٣/٣ ، ١٦٤ .

ج ٢٦/٤ ، ٢٩٠ .

ج ٣٢٥/٦ ، ٣٥٠ .

ج ٢٣٢/٧ .

ج ١٢٥/٨ ، ١٧٩ ، ٢٧٤ .

ج ١٩٠/٩ ، ٢٦٨ .

«المعتبر فی الحكمة» لأبی البرکات هبة الله بن ملکا :

ج ٢٠/٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧١ .

ج ٣٠٢/٣ ، ٣٢٣ .

ج ٢٦/٤ .

ج ٩٨/٦ ، ٢٤٧ .

ج ٢٧٦/٩ ، ٣٩٧ ، ٤٠٠ - ٤٠٩ ، ٤١٦ - ٤١٨ ،

٤٢٣ - ٤٣٣ .

ج ٣/١٠ - ٥ ، ٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ - ١٠٤ .

«المعتمد» لأبی يعلى = محمد بن الحسين الفراء :

ج ٣١٠/٢ .

ج ١٥/٨ ، ٣٤٩ - ٣٥١ .

ج ٣٦/٩ ، ٦٤ ، ١٧٢ .

«المعرفة» للحاکم أبی محمد العسال : ج ٢٠٣/٦ .

«مقاصد الفلاسفة» للفرزالی : ج ٢٢٣/٦ ، ٢٣٠ .

« المقالات » = مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري :

ج ١/١٥٨ ، ٢٦١ .

ج ٢/١٦ ، ١٩ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ١٧٤ ، ٢٨٩ ،

ج ٣٢٢ ، ٣٣١ - ٣٣٣ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٦٠ .

ج ٤/٢٥ ، ١٢٦ ، ١٧٨ ، ٢١١ .

ج ٦/١٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

ج ٧/٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

ج ٨/٤٠١ ، ٤٣٧ .

ج ٩/٦٧ .

ج ١٠/٢٥٠ .

« المقنع » ، لأبى بكر عبد العزيز بن جعفر : ج ٢/٧٤ .

« الملخص » = الملخص فى الحكمة والمنطق ، لفخر الدين الرازى :

ج ٥/١٢٥ .

« الملل والنحل » للشهرستانى :

ج ٢/٣٠٧ .

ج ٥/٧ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ٢٠٤ .

ج ٩/٣٦ ، ٦٧ .

« مناقب أحمد بن حنبل » ، لأبى إسماعيل الأنصارى : ج ٢/٧٦ .

« مناقب أحمد بن حنبل » ، لأبى بكر البيهقى : ج ٢/١٠٠ .

« مناهج الأدلة » ، لابن رشد :

ج ٦/٢١٢ - ٢٣٧ .

ج ٧/٣٤٥ - ٣٤٧ .

ج ٩/٦٩ - ٩٨ ، ١٠٦ - ١١٠ ، ١٢٢ - ١٣٢ ،

٣٧٠ . ٣٧٠ . ٣٥٤ - ٣٤٨ . ٣٣٣ - ٣٢١ . ١٦٦
 . ٣٨٢ - ٣٧٨

ج ١٩٧/١٠ - ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ .
 ٢١٤ ، ٢١٩ - ٢٢٩ ، ٢٤٣ - ٢٤٩ ، ٢٥٩ -
 . ٢٦٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩

« المتقى » للحاكم الشهيد : ج ٦١/٩ .

« المنقذ من الضلال » للغزالي : ج ٢٢٣/٦ .

« منهاج الهدى » لابن الزاغوني = علي بن عبيد الله بن نصر :
 ج ٤٦/٩ .

« منهاج الوصول » لابن الجوزي :

ج ٢٦٣/٧ .

ج ٦٠/٨ .

ج ١٦٠/٩ .

« الموجز » ، للأشعري : ج ١٦/٢ .

ج ١٩٧/٦ .

الموطأ ، للإمام مالك : ج ٢٢/٢ .

ج ٣١٤/٣ .

ج ٣٨٩/٨ .

« النجاة » لابن سينا : ج ٣/١٠ - ٥ ، ٩٨ .

النقض على بشر المرسي : انظر : رد الدارمي .

« زكّت في أعوان الشيخ الرئيس ابن سينا » لبيحي بن أحمد الكاشي :

ج ٦٠ ، ٥٩/١٠ .

« نهاية الإقدام » للشهرستاني : ج ١٨٥/٢ ، ٣١٥ - ٣٢١ .

ج ١٢٨/٣ - ١٣٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٧ .

ج ١٧٣/٥ .

ج ٢٢٣/٧ - ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٣٩٦ -

٤٠٣ .

ج ٣٩٩/٩ .

« نهاية العقول » لفخر الدين الرازى :

ج ٢١//١ ، ٩٣ - ٩٧ ، ٣٢٥ .

ج ١٥٧/٢ ، ١٥٨ ، ٢٤٤ ، ٣٢٤ - ٣٢٧ .

ج ٧٤/٣ - ٨٢ ، ٨٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٦٤ ،

٤٤٤ .

ج ٢٩٠/٤ .

ج ٢٨٩/٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٢٨ - ٣٣٤ .

ج ٢٢٩/٧ - ٢٣١ ، ٣٥٥ .

ج ١١٢/٨ - ١١٦ ، ١٢٥ ، ١٧٩ ، ٢٧٣ .

ج ١٨٩/٩ ، ١٩٦ .

« الواضح » لأبى الوفاء على بن عقيل : ج ٦١/٨ .

« الوصول إلى معرفة الأصول » ، لأبى عمر الظلمنى : ج ٣٥/٢ .

ج ٢٥٠/٦ .

« الوصية (من السنة) لمعمّر بن أحمد الأصبهاني : ج ٣٥٦/٦ .

فهرس المصطلحات والبحوث الفرعية

الآحاد :

ج ٣ / ١٧٥

ج ٤ / ٢٩ ، ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩٤

ج ٦ / ١٧٣ ، ١٨٧ ، ٢٢٧

ج ٧ / ١٢٥ ، ٢٩٧ ، ٣١٥ ، ٣٦٠ ، ٣٧١

ج ٨ / ١٥٢ ، ١٥٨

ج ٩ / ٧٢ ، ٢٠٣ ، ٢٣٩ ، ٤١٦

ج ١٠ / ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢٩٧

الآخرة :

ج ٥ / ٣ ، ٤ ، ٩ ، ١٧ ، ١٣١ ، ٢٢٠ ، ٢٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨

ج ٦ / ٥٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ١٤٨ ، ٢٢٦

ج ٨ / ٢٦ ، ٥٠٣

الامر الأول :

ج ٨ / ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١

الإباحة، استحلال المحرمات :

ج ٥ / ٤ ، ٧ ، ٢٣

الأبدى، الأبدى :

ج ١ / ٣٠٥

ج ٤ / ٦٩ ، ٢٧٣

ج ٥ / ٢٤٦

ج ٨ / ١٣٣ ، ١٨٤

الاتحاد، الوحدة (فى كلام الله) :

ج ٤ / ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١٩

ج ٨ / ٥٨ ، ٢٤٣ ، ٥١٩

ج ١٠ / ١٥٩ ، ٢١٦

الاتحاد (عند الصورية) :

ج ٣ / ٧٥

ج ٥ / ٧ ، ١٢٧ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ٢٢٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٥٩

ج ٦ / ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨

٢٤٢ ، ١٧٢

ج ٧ / ٨٣ ، ٢٦١

ج ١٠ / ٢٨٦ ، ٢٨٧

الاتفاق :

ج ٨ / ١٠٦

ج ٩ / ٣٣٣

الإتيان ، إتيان الله تعالى ، الحجى :

ج ٢ / ٣ ، ٥ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ١٢٢

ج ٤ / ٢٣ ، ٨٥

ج ٥ / ٣ ، ١٢ ، ٣٠

ج ٦ / ٣٢٢

ج ٨ / ٩٥

إثبات الصفات :

ج ٣ / ٤٢٧ ، ٤٣١ ، ٤٣٨

ج ٤ / ٨ ، ٢٤ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٥٩ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٤٨

٢٠٥ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤١

ج ٥ / ٥ ، ٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٩

٦٠ ، ٦٧ ، ٧٩ ، ٨١ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ١٨٦ ، ١٩٠

١٩٣ ، ٢٠٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣٠٩

٣٨٩ ، ٣٨٢ ، ٣٧٩ ، ٣٦٥ ، ٣٤٤ ، ٣٣٦ ، ٣١٢ ، ٣١٠

ج ٦ / ١٥٥ ، ٢٤٩

ج ٧ / ٦ ، ١٩ ، ٦٠ ، ٧٤ ، ٩٧ ، ١٠٧ - ١٠٩ ، ١١٩ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٤

١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ٢٤١ ، ٢٩٥

ج ٨ / ٢٤٠

ج ١٠ / ٢٣٤ - ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٤٦ ، ٢٩٠

إثبات قديمين:

ج ٥ / ٤٩

ج ٨ / ١٦٣ ، ٣٤٦

ج ٩ / ٣٤٦

إثبات وجود الله تعالى، إثبات الصانع، إثبات واجب الوجود:

ج ١ / ٩٦ - ٩٧

ج ٣ / ٧٢ - ٩٩ ، ١٠٨ - ١٣٩ ، ١٦٤ - ١٦٧ ، ٢٠٦ ، ٢٦٤ - ٢٦٨

٢٧٧ - ٣٥٠ ، ٤٣٧ ، ٤٤٠ ، ٤٥٤

ج ٤ / ٣٠ ، ٤٥

ج ٥ / ٩ ، ١٨٨ - ١٨٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٤٠ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ - ٢٩٢ ، ٢٩٥

٣٣٦

ج ٦ / ١٥٨ ، ١٧٩ ، ١٨١

ج ٧ / ٢٢٣ ، ٢٢٨ - ٢٣٢ ، ٢٣٥ - ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٩٣ ، ٢٩٦ ، ٣٠١

٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣٤٧ ، ٣٩٩

ج ٨ / ٦ ، ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ٣٨ ، ٧٠ - ٧٣ ، ٩٩ ، ١٠٦ ، ١٠٧

١٠٨ - ١٢٧ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٥١ ، ٢٩٨

٣٠٨ - ٣١٤ ، ٣١٩ ، ٣٣٥ ، ٣٥٢ ، ٤٨٢ ، ٤٩٠

ج ٩ / ٦٨ ، ١٦٤ ، ٣٣٦ ، ٣٧٩

ج ١٠ / ٢٧٤

الأجزاء، الجزئيات:

ج ١ / ٩٢

ج ٣ / ١٧١، ١٨٠، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠،

٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٦، ٢٣٤، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٢١، ٣٢٧،

٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٩، ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٣٦، ٤٥٠،

ج ٤ / ٢٢٩-٢٣٤، ٢٣٩-٢٤٢، ٢٤٥-٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٦٢،

٢٦٤

ج ٥ / ١١٩-١٢٧، ١٣٩، ١٤١، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠١، ٣٩١،

ج ٦ / ٣١، ٣٢، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥٦، ٥٨، ٨٨،

٩٠، ٩٢-٩٤، ٩٧-٩٩،

ج ٨ / ٥٠، ٢٢٩، ٣٣٣،

ج ٩ / ٧١، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ١٠٤-١٠٦، ١٠٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤،

٢٠٣، ٣٨٩، ٣٩٧-٤٠١، ٤٠٣،

ج ١٠ / ١٠٠، ١٠١، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٤، ١١٦، ١١٧، ١٣٣،

١٣٥، ١٥١، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤-١٦٦، ١٦٨، ١٧٤،

١٧٦-١٧٩، ١٩٠، ١٩١-١٩٣، ١٩٦، ٢٠١، ٢٥٣، ٢٨٤،

الإجماع:

ج ٤ / ٨٤-٨٩، ١٤٥، ٢٦٢-٢٦٥،

ج ٥ / ٢١،

ج ٦ / ٢٢٥،

ج ٨ / ٣٠، ٩٤، ٩٦، ٤١٠، ٤٣٤،

ج ٩ / ٢٠٨،

الأجناس، الجنس (في المنطق):

ج ٣ / ٤٤٦،

ج ٥ / ٨٨ - ٩٠، ٩٦، ٢٤٧،

ج ٦ / ٢٠ ، ٢٠١ ، ٢٢٤ ، ٢٤٦

ج ٩ / ١٤٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٢ - ١٥٥ ، ١٧٥ ، ٢١١ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩

ج ١٠ / ١٣٣

الأحاديث الموضوعية:

ج ١ / ١٥٠-١٤٨

ج ٥ / ٣٨٧ ، ٣٨٦

ج ٧ / ٩٣ ، ٩٢

أحوال أبى هاشم:

ج ٣ / ١٠٩ ، ٤٣٠ ، ٤٤٤

ج ٤ / ٢٢ ، ١٩

ج ٥ / ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣-٤٥

ج ٨ / ٤٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٦

ج ٩ / ٣٩٥

الاختصاص، المختص:

ج ٦ / ٩٧ ، ٩٥

ج ٩ / ٢٠٩

ج ١٠ / ١٢٣ ، ٢١٦ ، ٣١٣ ، ٣١٧

الاختيار:

ج ٣ / ٣٠٢ ، ٤٤٠ ، ٤٤٧

الأخلاق:

ج ٥ / ٣٢١ ، ٣٧٠

ج ٦ / ٥٧ ، ٥٤

الإدراك، المدرك، المدركات:

ج ٦ / ٢٧ ، ٢٨ ، ٤٣-٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢-٥٥

ج ٩ / ٤٣٢ ، ٤٢٤

الأدلة السمعية، الشرعية، النقلية:

ج ١ / ٤، ٥، ١٩، ٢٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٤، ١٧٠-١٧٧، ١٧٠-١٧٧، ١٨٠-١٨٢،
١٩٨-٢٠٠

ج ٢ / ١٣، ١٤

ج ٣ / ٨٥، ١٠٤، ٢٠٨، ٢٣٦

ج ٥ / ٢٥٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٥، ٢٩٩، ٣١٩، ٣٢٧،
٣٢٨، ٣٣٠-٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٨٨، ٣٨٩

ج ٦ / ٣، ٥، ٦، ٨، ١٣-١٥، ٧٠، ٣٢٦، ٣٢٩، ٣٣٢

ج ٧ / ٦٣، ٨٣، ٨٤، ١٠٧، ١٤٩، ١٦٣، ١٧٢، ١٧٤، ٢٧٤، ٢٩٤، ٣٠٢، ٣٤٢،
٣٤٦، ٣٤٧

ج ٨ / ٣٧، ٣٠٤، ٥٣٣

ج ٩ / ٣٢١، ٣٢٢، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٧

ج ١٠ / ١٥٣، ١٨٥، ١٩٤، ٢٢٥، ٢٣٩، ٢٤٧، ٣١٦

الأدلة العقلية:

ج ١ / ٤، ١٧، ١٩، ١٣٦، ١٧٠-١٧٣، ١٩٨-٢٠٠

ج ٣ / ٣٥٣

ج ٤ / ٣٩، ١٠٤، ١٤٦، ١٦٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٣٦

ج ٥ / ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٧-٢٨٢، ٢٨٧، ٢٩٥-٢٩٩، ٣١٢

٣١٩، ٣٢١، ٣٣٠-٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥٧، ٣٦٥، ٣٨٨،
٣٨٩

ج ٦ / ٨، ١٣، ٧٠، ١٦٦، ٢٣٦

ج ٧ / ٢٦، ٣٩، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٩٧، ١٠٧، ١٢٩، ١٣٤، ١٤١

١٤٩، ١٥٣-١٥٥، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٨٩، ٢٩٣، ٣٠٣، ٣٥١، ٣٦١

٣٩٤، ٤٤٦

ج ٨ / ٢٧، ٣٧، ٣٠٤، ٣٥٤، ٤٥٦، ٤٦٨، ٥٢٣، ٥٢٤

ج ٩ / ٢١٤ ، ٢٤٣ ، ٣٦٩

ج ١٠ / ٨٣ ، ٨٤ ، ١٠٩ ، ١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٦ ،

٢٩١ ، ٣١٥ ، ٣١٦

الأدلة العقلية فى القرآن والسنة:

ج ١ / ٢٨ ، ٢٩ ، ١٩٩

ج ٩ / ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ - ٣٣١ ، ٣٣٨ .

الأدلة على المعاد:

ج ١ / ٣٢-٣٥

الأدلة على الوحدانية:

ج ١ / ٣٥-٣٧

ج ٤ / ٢١٨

ج ٥ / ٢٠٣

أدلة المتكلمين. أدلة بدعية:

ج ١ / ٣٠-٣١ ، ٣٨-٤٢

ج ٦ / ٣

القول بإمكان الأجسام وإمكان صفات الأجسام:

ج ١ / ٩٨ ، ٩٩

ج ٥ / ٢٩١

ج ٨ / ٨٩ ، ٩١ ، ١٦٧ ، ١٧٣ ، ٣٤٤ ، ٥٢٠ ، ٥٢٥

ج ٩ / ٣٣٣ ، ٣٣٥

الإرادة (الإنسانية):

ج ٣ / ٤٢٧ ، ٤٤٧

ج ٦ / ٤٠ ، ٤٩ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٧٢

ج ٧ / ٤٢٤ ، ٤٢٥

ج ٨ / ٤٥٧ ، ٤٦١

ج ٩ / ٣٧٣

ج ١٠ / ١٤١-١٤٣، ١٩٨

إرادة الله تعالى:

ج ١ / ٣٣٤-٣٢٢

ج ٢ / ٤٨-٤٥

ج ٤ / ١٩، ٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٤٢، ٤٥، ٥٥، ٦١، ٦٤، ٨٤، ٩٠،

٩٢، ٩٧-٢٠، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٦-٩٧، ١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣

١٢٣، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٦، ٢٦٦، ٢٦٧

ج ٦ / ٢٩٤

ج ٧ / ١٧٦، ٢٧٦

ج ٨ / ٢٢، ٥٤، ٢٣٧، ٢٨٣، ٢٩٣

ج ٩ / ١١١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٦٥، ٢٦٤، ٢٩٣، ٣٠١،

٣٠٢، ٣٥٦، ٤٢٦، ٤٣٣

ج ١٠ / ٥٧، ١١٤، ١٣٩-١٤٣، ١٤٥-١٤٧، ١٤٩، ١٥٠، ١٩٧،

١٩٨، ١٩٩، ٢٠٢

إرادات متعاقبة:

ج ٨ / ٢٨٤، ٢٨٧

الأسباب والمسببات:

ج ٤ / ١٤

ج ٨ / ٣٦١، ٤٧٣، ٥٢٣

ج ٩ / ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٦، ٣٤٨، ٣٧٤

الاستحسان:

ج ٨ / ٤٦

الاستطاعة:

ج ١ / ٦٠-٦٢

الاستعارة:

ج ٥ / ١٢ - ١٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٧٦

الاستقصات، العناصر الأربعة:

ج ٨ / ٢٠٩ ، ٢٣٣

الاستواء على العرش:

ج ١ / ٢٧٨ ، ٢٧٩

ج ٢ / ١٢ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٢-٣٥ ، ٥٧

ج ٣ / ٣٨١

ج ٤ / ٢٣ ، ٢٤ ، ٨٥ ، ١١١

ج ٥ / ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٤٨ ، ٣٨٢

ج ٦ / ١١٥ - ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩

ج ٧ / ٢١٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٧ - ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٩١ ، ٣١٢

ج ٧ / ٣٧ ، ١٠٤ ، ١٠٩

الإسرائيليات:

ج ٥ / ٣٥٨

الاسم والمسمى:

ج ٨ / ٤٨ ، ٥٣٠

أسماء الله الحسنى:

ج ١ / ١٧ ، ٢٩٧

ج ٣ / ١٦٣ ، ٣٦٧ ، ٤٢٩

ج ٤ / ٢٠ ، ٢٦ ، ٩٨ ، ١٤٠ ، ٢١٤

ج ٥ / ٥٤-٥٢ ، ٧٤ ، ١٨٣ ، ١٨٦ ، ٣١١ ، ٣٢٦ ، ٣٧١

ج ٦ / ٥٦ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ٢٩٤

ج ٨ / ١٣٢

الإشارات الحسية:

ج ٦ / ١٦ ، ٢٨٧ ، ٣١٤

ج ٨ / ٥١٠

ج ١٠ / ١٦٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨

الاشترك (الشركة) ، المشترك:

ج ٤ / ٢٥٤ ، ٢٥٦ - ٢٦٠

ج ٥ / ٨٨ ، ٨٩ - ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٨ - ١١٢ ، ١١٥ - ١٢٦ ، ١٢٩ ،

١٣٩ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ،

٣٢٤ - ٣٢٧

ج ٦ / ٩ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٧ ، ١٨٥

ج ٧ / ٦٠ ، ٦٨

ج ١٠ / ١٦٥ ، ١٦٦ ، ٢٢٢ ، ٢٧٤ - ٢٧٧

أصول الدين:

ج ١ / ٢٤ - ٢٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦

ج ٤ / ٢٩

ج ٥ / ١٨٦ ، ٢٠٣

ج ٧ / ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٣٨٢

ج ٨ / ١٨ ، ٩٦ ، ٣٤٢

أصول الفقه، مسائل أصولية:

ج ١ / ٢١١ - ٢١٦ ، ٢١٨

ج ٢ / ١٠٦ - ١١٠

ج ٥ / ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٠ - ٢٧٢

أطفال المسلمين والمشركين:

ج ٨ / ٣٨١ - ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ - ٣٩٤ ، ٣٩٦ - ٣٩٩ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ،

٤٢٨ - ٤٣٥

الاعتصام بالكتاب والسنة :

ج ١ / ٤٨-٥٠ ، ٥٤-٥٩

ج ٥ / ٥ ، ٦ ، ٢٨٤ ، ٣٤٩ ، ٣٥١

الأعداد المجردة (عند القيثاغورين) :

ج ٥ / ١٧٤

ج ٦ / ١٨

الأعراض ، العرض :

ج ١ / ٣٥ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ١٢٩ ، ١٥٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٧ ، ٢٧٥ ، ٣٠١-٣٠٣ ،

٣٥٠ ، ٣٠٧ ، ٣٠٥

ج ٢ / ١٠ ، ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٩٠-١٩٢ ،

١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٥ ، ٢٣٩ ، ٢٦٩ ، ٣٠٩ ، ٣٣٤ ، ٣٧٤

ج ٣ / ٣٠ ، ٤٧ ، ٦٦ ، ٧٢ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ١٦٤ ، ١٧٩ ،

١٨٠ ، ٢٠٧ ، ٢٥٨ ، ٢٩٥ ، ٣٥٤ ، ٤٠٢ ، ٤١٠ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٥٠ ،

٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤

ج ٤ / ١٩ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٣٤ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٨ ، ٨١ ،

١٠٤-١٠٦ ، ١٣٤ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ،

١٧٧-١٨٠ ، ١٩٠ ، ٢٤٧ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢

ج ٥ / ٩٤ ، ٩٥ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٣٤ ، ١٧٤ ، ١٩١-١٩٦ ، ٢٠٠ ،

٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٤٥ ، ٢٧٠ ، ٢٧٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٨٧

ج ٦ / ٨ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٩٥ ، ١٠٨ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ،

١٦١ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٣٩ ، ٢٤٦ ، ٢٧٠ ،

٢٧٨-٢٧٩

ج ٨ / ٣ ، ١٢ ، ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٨ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٦٩ ،

١٧٣ ، ٣١٤ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٤٤ ، ٣٥٣ ، ٥٢٤ ،

الأعيان:

- ج ٤ / ٢١ ، ٦١ ، ١٢٠ ، ١٦٠ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٤ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧
 ج ٥ / ١٤٥ ، ١٧٤ ، ١٩٧ ، ٢٠١ - ٢٠٣ ، ٣٨٧ .
 ج ٦ / ٢٣ ، ٣٠ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ١٢٢ ، ١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
 ١٦٣ ، ١٧١ ، ٢٦٨ ، ٢٨٢ ، ٢٩٢
 ج ٧ / ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٧٨ ، ١٧٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤١ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٣٧ ،
 ٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥٨ ، ٤٠٨ ، ٤٤٤
 ج ٨ / ٧٣ ، ٢٢٣ ، ٢٦٨ ، ٥٠٤
 ج ٩ / ٢٥٥ ، ٢٥٦
 ج ١٠ / ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٦٠ ، ١٨٧ ، ٢٥٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٢٩٢ ،
 ٢٩٣ ، ٢٩٧

الافتقار:

- ج ١ / ٢٨٢
 ج ٣ / ٩ - ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٦ - ١٣٨ ،
 ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢٠٩ - ٢١٧ ، ٢٢٨ - ٢٣٩ ،
 ٢٤٣ - ٢٤٣ ، ٢٥٧ - ٢٦٠ ، ٤٦٢ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٦ ، ٤٠٥ ،
 ٤٠٨ ، ٤٢٠ - ٤٢٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧
 ج ٤ / ٣١ ، ١٠١ ، ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٩٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ - ٢٠٥ ، ٢٠٧ ،
 ٢١٥ ، ٢١٩ - ٢٣٠ ، ٢٣٧ - ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ ،
 ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٩
 ج ٥ / ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٣١٣
 ج ٦ / ٢٩٧
 ج ٧ / ١٣١ ، ٣٨٣ ، ٣٩١
 ج ٨ / ٢٧ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ٩٩ ، ١١٦ ، ١٢١ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٥٥ ،
 ١٧٨ ، ٢٠٢ ، ٢٣٨ ، ٢٩٦ ، ٣١٣ ، ٥٠٧

ج ٩ / ٢٥٧ ، ٢٧٠ ، ٢٨١ ، ٣٠٧ ، ٣٢٥

ج ١٠ / ٢٧٤ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧

أفعال العباد:

ج ١ / ٨١-٨٦

ج ٥ / ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥١

ج ٦ / ٧٢

ج ٧ / ٢٧٦ ، ٢٧٧

ج ٨ / ٢٧ ، ٥٠١

ج ٩ / ٢٧١

ج ١٠ / ١١٢ ، ١١٥

أفعال الله الاختيارية:

ج ٢ / ٣٠٤-١٦٤ ، ١٥٦-٣ ، ٣٤٤-٣٢٤

ج ٤ / ٣ ، ٤ ، ٦ ، ١٠-١٣ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٥٧ ، ٧٥ ، ٩٧ ، ١١١

ج ٧ / ٧١ ، ٩٧ ، ١١٠ ، ١٤٨ ، ٢٧٥

ج ٨ / ١٩ ، ٣٢٦

ج ٩ / ٢٦٨ ، ٢٦٩

ج ١٠ / ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٤٥

أقسام العلوم:

ج ١ / ١٧٨

أكوان الجسم الأربعة:

ج ٢ / ١٧٨ ، ١٧٩-١٩١ ، ٢٠٣-٢٠٥

ج ٥ / ٢٤٥

ج ٨ / ٣٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣٢٢ ، ٣٣٣ ، ٣٥٧

الإهيات:

ج ٥ / ٣١٥ ، ٣٧٠

ج ٦ / ١٩ ، ٨٦ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨

ج ٨ / ١٨١ ، ١٩٢ ، ٢٣٣

ج ٩ / ٢٧٦

ج ١٠ / ٢٤٢ ، ٢٩٥ ، ٣٠١

الإحساد:

ج ٣ / ٣٦٣

ج ٤ / ١٦٣

ج ٥ / ٣ ، ٤ ، ٧ ، ٨ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ١٧٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٦ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٣

ج ٦ / ٣ ، ٧٧ ، ٩٦ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨

ج ٧ / ٤٠ ، ٨٣ ، ٩٨ ، ١٢٧

ج ٨ / ٤٨ ، ٢٨١

ج ١٠ / ٦١ ، ٨٤ ، ٢٧٠

الألم:

ج ٦ / ٥١ ، ٦٩

الإهام:

ج ٥ / ٣٥٤

ج ٨ / ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٦

ج ١٠ / ٢٠٥

الإمام المعصوم (عند الشيعة):

ج ٥ / ١٧٣

الأمانة عند النصارى: ج ١ / ٦

ج ٥ / ٣٨

الامتداد:

ج ٤ / ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤

الامتيياز:

ج ٤ / ٢٥٤ . ٢٥٧ . ٢٦٠-٢٥٨

ج ٥ / ١٣٨ . ١٣٩ . ١٥٠

ج ٦ / ١٣٧ *

الإمكان الخارجى:

ج ١ / ٣٠-٣٢

ج ٣ / ٣٥٨ . ٣٥٩ . ٣٦٥

الإمكان الذهنى:

ج ١ / ٣٠-٣٢

ج ٣ / ٣٥٨ . ٣٥٩ . ٣٦٥

أن يفعل وألا يفعل:

ج ٨ / ٣٢٧

الانقسام . القسمة:

ج ٣ / ٢٤٢ - ٤٤٤

ج ٦ / ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧

ج ٧ / ١١٤

ج ١٠ / ٢٩٣-٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢

الأنواع ، النوع (فى المنطق):

ج ٣ / ٤٤٦

ج ٥ / ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٩-٩٦ ، ٢٤٧

ج ١٠ / ١٣٣ ، ١٩٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٤

أنواع الجدل فى القرآن:

ج ١ / ٤٧ ، ٤٨ ، ١٩٠ ، ٢٠٠

ج ٥ / ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧

ج ٧ / ١٧٠

أهل الصفة :

ج ١ / ١٠٦

ج ٥ / ٢٦ - ٢٧

أول الواجبات :

ج ٨ / ٣ - ٤ - ٥ - ١٧ - ٣٥٠

الأول (عند الفلاسفة) :

ج ٨ / ١٣٩ - ١٧٢ - ١٧٣ - ٢١٦ - ٢٦٧

الأوليات :

ج ٦ / ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ١٠٢

الإيمان :

ج ٥ / ١١ - ١٦ - ١٩٦ - ٢١٣٩ - ٢١٤ - ٢٥٧ - ٢٥٨ - ٢٨٣ - ٢٩١

٢٩٦ - ٢٩٨ - ٣٠٨ - ٣٢١ - ٣٣٦ - ٣٤٠ - ٣٤٢ - ٣٤٣ - ٣٤٥ - ٣٥٧

٣٥٩ - ٣٧٦

ج ٦ / ٥٨ - ٦٠ - ٦٢ - ٧٢ - ٧٦

ج ٧ / ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٥٨ - ٣٦٠ - ٤٠٦ - ٤٠٨ - ٤١٣ - ٤٢١ - ٤٢٦

٤٢٨ - ٤٣٢ - ٤٣٥ - ٤٣٧ - ٤٤١ - ٤٤٢ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٧

ج ٨ / ٨ - ١٠ - ٤٩٥ - ٥٠١ - ٥٠٣

ج ٩ / ٤٦ - ٥١ - ٦١ - ٦٦ - ٦٨ - ٧٠ - ٩٣ - ١٦٥

ج ١٠ / ٦١ - ٢٧٠ - ٣٠٢

إيمان فرعون (عند الملاحدة) :

ج ٨ / ٤٧٦ - ٤٩٨

الأيمن :

ج ٥ / ١١ - ٨٧ - ١٦٥ - ٢٢٥

ج ٦ / ٢٤ - ٢٩ - ٩٢

الباطن، الباطنية:

٣٨٤ ، ٣٨٣ / ٥

ج ٦ / ٨٦ ، ٩٦ ، ١٢٧ ، ٢٣٧ ؛ ٢٣٨ ، ٢٧٨ ، ٣٤١

الباطن والظاهر:

ج ٥ / ٢٥ - ٢٧ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٣٣ ، ٣٤٧ ، ٣٨٤

ج ٦ / ١٠٨ ، ١٢٥ ، ١٧٤ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ،

٢٧٨ ، ٣٣٥ ، ٣٤٢

البدع، البدعة:

ج ١ / ١٩١ ، ٢٠٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

ج ٥ / ٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٧ ، ٢٢٤ ، ٢٦١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٣٠٢ ، ٣٩٠

ج ٦ / ١٠٥ ، ١٢١ ، ٢٥٦

ج ٧ / ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٨٠ ، ٢١٦ ، ٢٤٤

٣١٢ ، ٣٨١ ، ٣٨٦ ، ٣٨٨

ج ٨ / ١٢ ، ٧٠ ، ١٩٠ ، ٢٣٩ ، ٢٧٩ ، ٣٠٤

ج ١٠ / ١٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٣٠٥

البراهين، العلوم البرهانية، البرهان:

ج ٥ / ٢٥٥

ج ٦ / ٣ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٩٧ ، ٢١١ ؛ ٢١٥ ، ٢٢٤ ، ٣٣٢

ج ٧ / ٨٣

ج ٨ / ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٧١ ، ١٩٥ ، ٢٢٦ ، ٥٢٢

ج ٩ / ٨ ، ٢٠٣ ، ٣٣٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٩

ج ١٠ / ٢٧٨ ، ٢١٤ ، ١٩٨ ، ١٦٦

البصر (فى الإنسان):

ج ٦ / ٩٤ ، ١٤٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤

ج ٩ / ٥

بطلان استدلال الفلاسفة بقصة إبراهيم عليه السلام:

ج ١ / ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٩ - ١١٢ ، ٣١٠ - ٣١٨

ج ٢ / ٧٣ ، ٢١٦

ج ٨ / ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٥١٥ ، ٥١٦

ج ٩ / ٣١١

البنفس:

ج ٦ / ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ١٠٨

ج ٩ / ٣١١

البلاغ الأكبر (عند الباطنية):

ج ٥ / ٩

ج ٨ / ٢٤٥

بيان الرسول لجميع مسائل أصول الدين وفروعه:

ج ١ / ٢٦ - ٢٨ ، ٥٤ - ٥٩ ، ٧٣ - ٧٥

تاريخ الفرق المبتدعة:

ج ٥ / ٢٤٤ - ٢٤٦

التأليف:

ج ٨ / ١٦٧

التأويل:

ج ١ / ١٤ - ٢٠ ، ٢٠١ - ٢٠٨

ج ٢ / ١٢٢

ج ٣ / ٣٨١

ج ٣ / ٣٨١

ج ٥ / ٢١٨ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٣ - ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠

٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٣٠٣ ، ٣٢٣ ، ٣٤٣ - ٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٧٨

٣٨٤ - ٣٨٠

ج ٦ / ٢١٣ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٥٥

ج ٧ / ١٢٨ ، ١٥٠ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٤٦

ج ٨ / ٦١ ، ١٤٦ ، ٣٧٧

ج ١٠ / ٢٦٥ ، ٢٧٠ ، ٣٠٦

التبليث (القول بثلاثة أقانيم) :

ج ٥ / ٣٨ ، ٤٣ ، ٣٥٣

ج ١٠ / ٢٢٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٦٦

التجريد ، المجردات :

ج ٥ / ١٣٣

ج ٦ / ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٩٥ ، ١٠٨

التجسيم :

ج ١ / ١٢٧-١٣٠

ج ٣ / ٤٣٧

ج ٤ / ١١٠ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٥ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ٢١٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥

ج ٤ ، ٢٣٦ ، ٢٦٤

ج ٥ / ٨١ ، ٣٢٣

ج ٦ / ١٨٢ ، ٢١٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

ج ٧ / ٧٨ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٤

ج ٨ / ٥٣ ، ١٣٢ ، ١٦٧ ، ٢٤٠

ج ٩ / ٣٣٤

ج ١٠ / ٨٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٧

التخصيص :

ج ٨ / ٢٤ ، ٨٨ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١١٩ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٥٧

ج ٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٦ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٩ ، ٣٠٣

ج ٤ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٣

التخييل:

ج ٥ / ٢١ ، ٢٥ ، ٣٨٠

ج ٦ / ٢٣٥

ج ٧ / ١٠٨

ج ٨ / ٢٧٩ ، ٢٨١

ج ١٠ / ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٦٤

الترجيح:

ج ٣/٣ ، ٤ ، ٦٣ ، ٣٧٠

ج ٤/٤ ، ٤٥ ، ٦٨ ، ١٧٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٢٧٠

ج ٥ / ٣٢٩

التركيب ، المركب:

ج ١ / ٢٨٠ ، ٢٨١

ج ٣ / ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧-١٥ ، ٢٤١ ، ٣٨٩ ، ٣٩٦ ، ٣٩٨-٣٧٠ ، ٤٠٧

٤١٩-٤٢١ ، ٤٢٦-٤٢٧ ، ٤٣٢-٤٣٣ ، ٤٣٣ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦

ج ٤ / ٨١ ، ١١٠ ، ١٣٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٧٧ ، ١٨٥ ، ١٨٧

١٨٨ ، ٢٠١ ، ٢١٩-٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٢٤٥-٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨

٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣

ج ٥ / ٩ ، ١٣٨ ، ١٤٠-١٤٧ ، ١٨٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٧ ، ٢٩٢ ، ٣١٦ ، ٣٢٣

٣٢٧

ج ٦ / ١٨٥

ج ٧ / ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٢٧ ، ١٤١-١٤٣ ، ١٦٠ ، ١٧٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧

٢٣٠ ، ٢٨٣ ، ٣٥٠

ج ٨ / ٢٤ ، ٢٨٧ ، ٢٩٦ ، ٣٠٦ ، ٣١٧ ، ٣٤٠ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٢٠

ج ٩ / ٣١٤ ، ٢٩٢ ، ٢٠٨

ج ١٠ / ٣٩٤ ، ٣٥٤-٣٥١ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣١١

٣١٣

التسلسل:

ج ١ / ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٣٤ ، ٤٠٦

ج ٢ / ٢٦١-٢٨٨ ، ٣٤٢-٣٩٩

ج ٣ / ١٠ ، ١٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٦-١٠٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٤٣ ، ١٤٤

١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥١ ، ١٥٥ ، ١٦١ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٥

١٧٨ ، ١٩٨ ، ٢٠٨ ، ٢١٠-٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩-٢٩٣

٣٠٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٤ ، ٣٦٤ ، ٣٦٩ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٤٢٥ .

ج ٤ / ١٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٦٢ - ٦٤

٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ، ١٠١ ، ١٠١ ، ١٦٥ ، ٢٠٥ ، ٢٣٢ ، ٢٤٤ ، ٢٦٦

ج ٥ / ١٥٤

ج ٦ / ١٥ ، ١٨٩

ج ٨ / ١٢١ ، ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٧٧ ، ١٨٤ ، ١٨٥

٢٠٢ ، ٢٢٧ ، ٢٩٣ - ٢٩٥ ، ٣١٣ ، ٤٦٢ ، ٤٦٥ ، ٥٢٣

ج ٩ / ٢١٩ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٦ - ٢٤٣ ، ٢٤٥ -

٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٩٢

التشبه بالله:

ج ٥ / ٨٢ ، ٨٣ ، ١٧١

ج ٦ / ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٧

ج ٨ / ١١١ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٢

ج ٩ / ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٣ ، ٣١٠

التشبيه:

ج ١ / ١٢٧

ج ٤ / ١٨ ، ١٤٤-١٤٦ ، ١٤٨

ج ٥ / ١١ ، ١٢ ، ١٧ ، ٧٦ ، ٨١-٨٣ ، ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٤ ، ١٨٦

١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢٣٩ ، ٢٥١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧

ج ٦ / ١٠٤ ، ١٣٣ ، ٢٠٢ ، ٢١٣ ، ٢١٨ ، ٢٥٢

ج ٧ / ٥٩ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ١٧١ ، ٢٦٠

ج ٩ / ٤٥ ، ٥٨ ، ١٣٢

ج ١٠ / ٢٤٩ ، ٢٩٠ ، ٣٠٦ - ٣٠٨ ، ٣١٢

الشيعة ، الشيعة:

ج ٥ / ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٦١

التصديقات:

ج ٦ / ٢٠

التصور:

ج ٥ / ١١٨ ، ١٣٦ ، ١٣٧

ج ٦ / ٤٩-٥٣ ، ٨١-٨٣ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨

ج ٨ / ٨٧

التصوف:

ج ١ / ٦٠ ، ١٥٩ ، ٢٢٥ ، ٣٤٧

ج ٢ / ١٧٢ ، ١٨٤ ، ١٨٠

ج ٤ / ٤٩

ج ٥ / ٤ ، ٧ ، ١٦٩ ، ١٧٣ ، ٢٠٨ ، ٣١٥ ، ٣٧٤

ج ٦ / ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٧

ج ٨ / ٦١ ، ٦٥ ، ٦٩

التضاد:

ج ٤ / ٣٥ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ٢٦٥

ج ٥ / ٢٧١ ، ٢٧٢

التضاييف ، المتضاييف:

ج ٤ / ٣٥ ، ٢٢٨

ج ٥ / ١٥١

تعدد الآف

ج ٤ / ١٨٧ . ٢٢٦ . ٢٢٧ . ٢٤٨ - ٢٥٤

ج ٥ / ٤٨ . ٥٢ . ١٠٩ - ١١١

ج ٧ / ١٢٢

التعطيل

ج ٤ / ٢٥٢

ج ٥ / ٤ . ٩ . ٢٣ . ٣٢ . ٤٨ . ١٧٥ . ١٨٩ . ٣٦٨

ج ٦ / ٧٧ . ٨٦ . ١٣٧ . ١٥٤ . ١٥٦ . ٢٠٢ . ٢٤٢ . ٣٤٨

ج ٧ / ٧٣ . ٨٣ . ١٢٧ . ٣٩٠ . ٣٩٦ . ٤٠١

ج ٨ / ٢٤١ . ٢٤٣ . ٢٥٥ . ٢٦٤ . ٢٨١ . ٤٩٠

ج ٩ / ٥٧ . ٢٦٤

ج ١٠ / ٥٧ . ٥٩ . ٢٧٠ . ٢٨٩ . ٣٠٦

التغير

ج ١ / ١٠٩ - ١١٣

ج ٢ / ١٨٧ - ١٨٦

ج ٣ / ٤١٢ . ٤١٧

ج ٤ / ٧١ - ٧٧

ج ٥ / ١١ . ٨٧ . ١٩٧ - ٢٠٣

ج ٦ / ٢٥٩

ج ٧ / ١٩٠

ج ٨ / ٣٠ . ١٥٣ . ١٩٤ . ١٩٦ . ١٩٧ . ٣٢٣ . ٣٥٣

ج ٩ / ٢٩٠ . ٢٩٢

ج ١٠ / ٧٧ . ١٥١ . ١٥٢ . ١٥٨ . ١٥٩ . ١٦٢ . ١٧٨ . ١٨١

١٨٣ . ١٨٥ . ١٨٧ . ٢٣٢

التلويض:

ج ١ / ٢٠٨-٢٠١

ج ٣ / ٣٨١

ج ٥ / ٢٨٠ ، ٢٤٩

التكثرة، الكثرة:

ج ٤ / ١١٥

ج ٨ / ٢٦٨

ج ١٠ / ١٥٨ ، ١٥٩ ، ٢١٦

التكبير:

ج ١ / ٩٣ - ٩٦ ، ٢٤٣ - ٢٤٤

ج ٥ / ٣٠٩ ، ٣٠٥

التكليف:

ج ٧ / ٣٥٨ ، ٣٩٨ ، ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٢٦ ، ٤٤٠ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦

ج ٨ / ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٩٤ ، ٥٠٨ ، ٥١٣ ، ٥٢٠

تكليف مالا يطاق:

ج ١ / ٢٥ ، ٦٥-٥٩

المائل، المثل:

ج ١ / ١١٥ - ١١٨

ج ٣ / ٤٤١

ج ٤ / ١١٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٨ - ١٧٣ ، ١٧٦

١٧٨ - ١٨٠ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٠٠ - ٢٠٢ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦

٢٧٠ ، ٢٧٢ - ٢٧٣

ج ٥ / ٨٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٧ - ١٩٥

ج ٦ / ٧ ، ٣٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢

ج ٧ / ٩٥ ، ١١١ - ١١٣ ، ١٣١ ، ١٥٤ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٣٥

٣٤٣ ، ٣٦٢

ج ٩ / ٧٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٣٢ ، ٣٦١

ج ١٠ / ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٩١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٨٤

٣١٥ ، ٣١١ ، ٣٠٧

التبيل:

ج ٤ / ١٤٤ ، ١٤٥

ج ٥ / ٨١

ج ٦ / ١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ٢٥٢ ، ٣٤٨

ج ٧ / ٦٠ ، ٩٥ ، ١١١ ، ١٢٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٣٧

ج ٨ / ٢٧٩ ، ٢٨١

ج ٩ / ٨٧ ، ٨٨ ، ١٨٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠

التناقض:

ج ٥ / ٢٧١ - ٢٧٣

ج ٩ / ٢٩٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠٣ ، ٣٧٦

التنزيه:

ج ٤ / ٧٥ / ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٨٦

ج ٥ / ١٢

ج ٦ / ٢٢٧

ج ٧ / ٢٢٧

ج ٧ / ٦٠ ، ٨٦ - ٨٨ ، ١٢٨ ، ١٥٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٧

ج ٩ / ٥٢ ، ٤٢٤

ج ١٠ / ١٤٣ ، ١٥١ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٨ ، ٣٠٧ ، ٣١٠

التواطؤ:

ج ٦ / ١٢ ، ١٣ ، ١١٢ ، ١٢٤ ، ٢٧١

التوحيد:

ج ١ / ٣٧ ، ٢٢٣ - ٢٢٨ ، ٢٨٤

ج ٣ / ٢٦٣ - ٢٦٤ ، ٢٩٤ ، ٤٣٨ ، ٤٤٦

- ج ٤ / ١٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣
 ج ٥ / ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٨ - ٢١ ، ٣٠ - ٣٢ ، ٤٨ ، ٦٠ ، ٩٥ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٢١٤ ، ٢٥٥ ، ٣٢٠ ، ٣٦٨ ، ٣٧١
 ج ٦ / ٥٦ ، ١٠٤ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٩٥
 ج ٧ / ٨٢ ، ١٢٢ - ١٢٥ ، ١٤٦ ، ١٨٥ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٣٠ ، ٢٧٣ ، ٢٩٥ - ٢٩٧ ، ٣٠١ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ، ٣٩١ ، ٣٩٨ ، ٤٤٤ ، ٤٤٦
 ج ٨ / ١٤٨ ، ١٥٧ ، ١٦٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٥١١
 ج ٩ / ٣ ، ٤٥ ، ١٢٣ ، ٢٥٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٥٤ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨
 ج ١٠ / ٢٨٦ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢

التولد:

- ج ٧ / ٢٧٧ ، ٣٠٦ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ - ٣٧٤ ، ٣٨٧ ، ٣٨٧
 ج ٨ / ١٠٤ ، ١٤٣ ، ٢٠٨ ، ٢٢٣
 ج ٩ / ٣٤٠
 ج ١ / ١٣٩

الجاهلية:

ج ٥ / ٢٥٩

الجبور:

- ج ١ / ٧٢-٦٦ ، ٢٥٤-٢٥٦
 ج ٨ / ٤٩٤ ، ٥٠٢-٤٩٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٣

الجيل:

٥٠٨ / ٨

الجدل، الجدليات، القضايا الجدلية:

ج ٥ / ٢٠٦ ، ٢٠٧

ج ٩ / ٨٤ ، ٨٦ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٧٣ ،
 ١٧٧ ، ٢٠٠ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ،
 ج ١٠ / ٦٧ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٥-٩٩ ، ١٠٩ ، ١٧١ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥-٢٣٨ ، ٢٤١ ،
 ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٨ - ٢٦٢ ، ٢٦٢ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧ - ٢٩٩ ، ٣٠٢ ،
 ٣٠٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٩ ، ٣١١ - ٣١٥

الجسم القديم:

ج ٨ / ١٦٥

الجمع بين التقيضين:

ج ٨ / ٣٢٧ ، ٣٤٠ ، ٤١٠ ، ٤٧٦

ج ٩ / ٣٦٣ ، ٣٦٢ ، ٣٥٨

الجمهور والخواص:

ج ٩ / ٣٣١ ، ٣٣٢

الجملة:

ج ٣ / ١٧٥

ج ٤ / ١٨٨ ، ١٩٤-١٩٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠-٢٣٣ ، ٢٣٩-٢٤٢ ، ٢٥٠

ج ٦ / ١٨٧

الجن والشياطين:

ج ٤ / ١٩٣

ج ٥ / ١٣٦ ، ١٣٢ ، ٣٨٧

ج ٦ / ١٠٩ ، ١١١ ، ١٤٣

ج ٨ / ٤٨٣

الجنة:

ج ١ / ١٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٧٥ ، ٣٠٥

ج ٢ / ٤٢ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٤٤ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨

ج ٣ / ١٥٨ ، ٣٠٠

ج ٤ / ١٢٠ ، ١٦٠

ج ٥ / ٤ ، ١٣١ ، ١٧٢ ، ٣٢٠ ، ٣٤٧

ج ٦ / ٦٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ١٢٤ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١

ج ٧ / ١٠١ ، ١٠٤ ، ٢٦٢

ج ٩ / ٦٣ ، ٦٤

الجهة:

ج ١ / ١٢٠ ، ٢٥٤-٢٥٠

ج ٣ / ٤٣٩

ج ٤ / ٤٢ ، ٤٣ ، ٥١-٥٤ ، ١٩٩-٢٠٠

ج ٥ / ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٢٢٥

ج ٦ / ٨ - ١٠ ، ١٤ ، ٢١ ، ٣٠ ، ٢١١ - ٢١٣ ، ٢١٥ - ٢١٧ ،

٢٢٧ - ٢٣٠ ، ٢٤٩ ، ٢٥٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ،

٣٥١ ، ٣٥٢

ج ٧ / ١٥ ، ١٦ ، ١٨ ، ٨٩

ج ٩ / ٣٣٥

ج ١٠ / ٢٦٣-٢٦٥ ، ٢٧٤

جواز مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم:

ج ١ / ٤٣-٤٦ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٩-٢٤٤ ، ٢٩٦-٣٠١

الجواهر العقلية:

ج ٤ / ١٨٤

ج ٥ / ١٤٦ ، ١٧٤ ، ٢٠٢

ج ٦ / ١٦١ ، ١٦٣

ج ٧ / ١٢٦ ، ١٤٢ ، ٢٢١

ج ٨ / ٢٥٠

ج ٩ / ١٢٤

ج ١٠ / ٧٧ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٨٢

الجواهر، الجواهر:

ج ١ / ٣٥ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ١٥٧ ، ١٩٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٩

٢٤٢ ، ٢٥٧ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٨

ج ٢ / ١٠٤ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٣٧٥

ج ٣ / ٨١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٠٨ ، ١٠٨ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ٣٣٤ ، ٣٥٢

٣٥٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٤

ج ٤ / ٢١ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٣٨

١٣٩ ، ١٤٢ - ١٤٧ ، ١٤٦ - ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٦١ - ١٦٦ ، ١٦٨

١٦٨ - ٢٧١ ، ٢٧٦ - ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ - ٢٨٨ ، ٢٨٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٢

٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٢

ج ٥ / ٥٧ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧

٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٧٠ ، ٢٩١

ج ٦ / ٨ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٧ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٥ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٨٢

٢٤٦ ، ٢٤٨

ج ٧ / ١٤١ - ١٤٣ ، ١٦٠ ، ١٨٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ - ٢٢٧

٢٣٤ ، ٢٩٣

ج ٨ / ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٣ ، ١٤٠ ، ١٤٠ ، ١٤٥ ، ٢٣٢ ، ٣٠٦ ، ٣٢٠ ، ٣٥١

٣٥٣

ج ٩ / ٣ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ١٠٥ ، ١١٢ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١٣٤ ، ١٧٥

١٧٦ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٣٠٤

ج ١٠ / ٨١ ، ٨٢ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٣٨ ، ٢٣٨ ، ٢٥٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣

الجواهر الفرد:

ج ١ / ١١٦ ، ١١٨ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ٣٠٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣

ج ٣ / ٨٣ ، ٣٥٥ ، ٣٨٩ ، ٣٠٣ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٤ ، ٤٤٤ ، ٤٤٤

ج ٤ / ١٠٦ ، ١٠٦ ، ١٠٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦ ، ١٣٦

١٩٠ - ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠١ ، ٢٧٣

ج ٥ / ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ٢٠٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦

ج ٦ / ٩٠ ، ٩١ ، ٩٥ ، ١٦٢ ، ١٦٣

ج ٧ / ٤٢ ، ١٢٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٣٠٤

ج ٨ / ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٩٤ ، ٢٥٠ ، ٣١٢ ، ٣٢١

ج ٩ / ١٧١ ، ٧٦ ، ١٥١

ج ١٠ / ٢٩٦

الجوهر المتحرك:

ج ٩ / ٣١٢

الحافظة، الحافظ:

ج ٦ / ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٨

الحال المتجددة:

ج ٨ / ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٣٢٩

الخصيات:

ج ٦ / ٢٠

حدوث الأجسام:

ج ٤ / ١٦٦

ج ٥ / ٢٤٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠-٢٩٣

ج ٧ / ٧١ ، ١٠٦ ، ٢٢٩ ، ٣٠٩ ، ٣٥٠

ج ٨ / ١٨ ، ٣٣٢ ، ٣٤٧

ج ٩ / ٧١ ، ١٨٨

ج ١٠ / ١٣٥

حدوث العالم:

ج ١ / ١٢٢-١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ٣٢٠ ، ٤٠٦

ج ٢ / ١٦٤-١٧٤ ، ٣٤٤-٣٩٩

ج ٣ / ٣-٢٣ ، ٣٠-٧٠ ، ٧٤ ، ٩٨ ، ٣٥١-٣٦٦ ، ٤١٢

ج ٤ / ٢٦ ، ٥٣ ، ٨٩ ، ١٦٧ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨

ج ٥ / ٢٨٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٢

ج ٧ / ١٧١ ، ١٤٣ ، ١٦١ ، ١٨٩ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ،

٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٧

ج ٨ / ٩ ، ٢٧ ، ٨٣ ، ١٠٧ ، ١٣٨ ، ١٥٨ ، ١٤١ ، ٢٤٦ ، ٢٥٩ ، ٣٣٦

ج ٩ / ١٩٦ ، ٢٥٨ ، ٢٦٧-٢٦٩ ، ٢٧٢

ج ١٠ / ٥٧ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ٢٢٣ ، ٢٨٦

الحدود المنطقية ، الحد (المنطقي) ، التعريف :

ج ٣ / ٣١٩-٣٣٣

ج ٦ / ٢٠

ج ٨ / ٥٣٣

الحركة :

ج ١ / ١٠٠ ، ١٠٩ ، ١١٢-١١٣ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، ١٢٣

ج ٢ / ٧ ، ٨ ، ٥١ ، ٦٦-٧٣

ج ٣ / ٤-٦ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٢٩٥-٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٩٤ ، ٤٠٠ ،

٤٠٦-٤١٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٣ ، ٤٤٨ ، ٤٥١

ج ٤ / ٢٥ ، ٥٠ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٧ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٢٢-١٢٤ ،

١٣١-١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٥٤ ، ١٥٦-١٥٧ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ٢٧٣

ج ٥ / ٩ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٧-١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٣ ، ٢٩٢

ج ٦ / ٧٠ ، ٨٨ ، ١٦١ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٤٧ ، ٢٥٩ ،

٣٠٨-٣١٢

ج ٧ / ١١٨ ، ١٤٣ ، ٢٢٧ ، ٣٠٦

ج ٨ / ٣٣ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٥٩ ، ١٦٣ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ،

٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٨٥ ،

٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٤ ، ٣٥٣

ج ٩ / ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ ، ٣٠٢ ،
 ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٤٧ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤١٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ،
 ٤٢٩

ج ١٠ / ٧٧ ، ٢٦٤

الحركة الشوقية للأفلاك (عند الفلاسفة):

ج ٤ / ٥٠

ج ٨ / ٢٢٥-٢١٦

ج ٩ / ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٠

ج ١٠ / ١٨٢

الحركة الفلتية - الحركة اللاإرادية:

ج ٩ / ٣٤٧

الحروف (الكلام الإنسانى):

ج ٢ / ٨٤ ، ١١٥ ، ٣٠٥ ، ٣١٧

ج ٣ / ١٥٨

ج ٤ / ١٣٣

حروف كلام الله تعالى:

ج ١ / ٨٥ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ١١٣ ، ١٧٣ ، ٢٥٥ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٠

٣١١ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٩-٣٣٢ ، ٣٣٩

الحسن:

ج ٤ / ١٩٢ ، ٢١٣

ج ٥ / ١٢٨ - ١٣٥ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٤ - ١٩٢ ، ١٩٧

٢٥٤ - ٢٥٦ ، ٣١٤

ج ٦ / ١٧ ، ٢٠ - ٢٨ ، ٣٠ - ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥١ -

٥٥ ، ٨٠ - ٨٥ ، ٨٧ - ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٩ - ١٠١ ، ١٠٨ ، ١٦٧ ،

٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٣٠٦ ، ٣٤١

ج ٨ / ٤٠ ، ٧٥ ، ٢٤٩ ، ٤٦٨

الحسن المشترك:

ج ٦ / ٢٢ ، ٤٥

الحسن والقيح:

ج ٥ / ٢٨٦ ، ٣٨٩

ج ٦ / ١٠٠

ج ٨ / ٢٢ ، ١١٠ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣

ج ٩ / ٦١ ، ٦٦

الحكمة (الإنسانية):

ج ٥ / ٢٥٥

ج ٦ / ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٦

ج ٨ / ٥١٨

الحكمة (حكمة الله تعالى):

ج ٥ / ٢٥١

ج ٦ / ٢٢٣ ، ٢٢٤-٢٢٦

ج ٨ / ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٦-٥٤ ، ٦٠ ، ٣٥٤ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠

ج ٩ / ١١١ ، ٢٩٣

الحلول ، الحلوية:

ج ٣ / ٧٥

ج ٤ / ٢٠٧

ج ٥ / ٧ ، ١٩ ، ١٦٩-١٧١ ، ١٧٥ ، ٣٢٤ ، ٣٣٦

ج ٦ / ١٤٨-١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥-١٥٦ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ١٧٣

ج ٧ / ١٧٨-١٨١ ، ٢٤٢ ، ٣٠٤

ج ٧ / ٨٣ ، ١٣٩ ، ٢٦١

ج ٩ / ٢٩٣

ج ١٠ / ٦١-٦٩ ، ٨٣ ، ١٨٧ ، ٢٣٨ ، ٢٨٨-٢٨٦

حلول الحوادث فى ذاته:

ج ٩ / ٣٣٥

الحمد، حمد الله تعالى:

ج ١ / ٢٢٤

ج ٣ / ١١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٣١

ج ٤ / ١٥-١٧

ج ٨ / ٢٢

الحوادث:

ج ١ / ١٠٥ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١

ج ٢ / ١٢١ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٤-٢٢٦ ، ٢٣٥-٢٤٤ ، ٢٥٩-٢٨٨

ج ٣ / ٩٨ ، ١٨٩ ، ١٩٤-١٩٨ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٤١٢ ، ٤١٥-٤١٨ ، ٤٤٨

ج ٤ / ٤ ، ٥ ، ٩ ، ١٢ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٣-٤٧

٥٠ ، ٥٢-٥٥ ، ٥٧-٥٩ ، ٦١-٦٦ ، ٦٨-٧٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٨ ، ٨٩

٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩-١٠٢ ، ١٠٧-١١١ ، ١٥٣ ، ١٦٨ ، ٢١٦ ، ٢١٧

٢٦٥ - ٢٦٧ ، ٢٧٢

ج ٥ / ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٩١

ج ٦ / ٢٣٩

ج ٧ / ٤٣ ، ٢١٩ ، ٢٣٥ ، ٣٩٩

ج ٨ / ٩٣ ، ٩٨ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ١٨٩ ، ٢٣٨ ، ٢٦٥ ، ٣٥١

ج ٩ / ٧٢ ، ١٤٥-١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٧٦-١٧٨ ، ١٨٠

١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢

٢٠٤-٢٠٦ ، ٢١٢-٢١٧ ، ٢٢١-٢٢٦ ، ٢٣١-٢٣٣ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦

٢٤٤-٢٥٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٥ ، ٣٦٣ ، ٣٨٩ ، ٣٩٣ ، ٣٩٨ ، ٤٢٦

ج ١٠ / ١٥١ ، ١٦٦ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٨٩-١٩١ ، ١٩٤

١٩٦-١٩٩ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٧

الموادث التي لا أول لها:

ج ١ / ١٠٥ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ٣٠٣-٣٠٥

ج ٢ / ٣٩٩-٣٤٤

ج ٣ / ٩٥ ، ٤٤٨ ، ٤٥٠

ج ٤ / ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٦٣

ج ٥ / ٢٧٨

ج ٧ / ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥

ج ٨ / ١٨ ، ٩٥ ، ١٤٨ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٧١ ، ١٦٣ ، ٢٧٥-٢٧٣ ، ٣٣٤

٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦

ج ١٠ / ٧٧ ، ١٣٥

الحياة:

ج ٣ / ٣٢٤ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠-٤٣٢

ج ٤ / ٦ ، ٧ ، ٩ ، ١٤ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ١٠٣ ، ١١٩ ، ١٢١

١٢٢ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٠٥ ، ٢٢٠

ج ٨ / ٣٣٤

ج ٩ / ٣٠٥

حياة الله:

ج ٤ / ١٨٩

ج ٥ / ١٩ ، ٣٣ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ١٥٢

حيرة علماء الكلام والفلاسفة واختلافهم وشكهم:

ج ١ / ١٥٨-١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠

ج ٨ / ٥٨

الحيز، التحيز، المتحيز:

ج ١ / ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٩٦

ج ٢ / ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧

ج ٣ / ٤-٨ ، ١٢ ، ٧٦-٨٢ ، ٣٥١ ، ٣٥٢

ج ٧ / ٢١٩

ج ٨ / ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٤٥ ، ٢٧٣ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٩

ج ٩ / ١٥ ، ٣٠ ، ١٤٩ ، ١٨٩ ، ٢١٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ٣٦٢ ، ٣٩٠

٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤١٥ ، ٤٢١ ، ٤٢٣

ج ١٠ / ٨٢ ، ١٣٢ ، ١٧٧ ، ١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٤٩ ، ٢٤٦-٢٤٤

٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠

الخبر، خبر الرسول، خبر الشارع:

ج ٥ / ٢٥٨-٢٥٢ ، ٣٣٨-٣٤٥ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٧

٣٥٨

ج ٩ / ٥

الخطابة (الخطابي):

ج ٦ / ١٩ ، ٢٢١

الخلق:

ج ١ / ٦٦ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٢٢٦ ، ٢٥٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٣٤٨ ، ٣٥٥

٣٥٨

ج ٢ / ٣ ، ٥ ، ١١ ، ١٢ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٦٣ ، ٨٨-٩٠

٩٣ ، ٩٥ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢٢ ، ١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ ، ٢٥٥

٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٣١١ ، ٣١٨

ج ٣ / ١١٤ ، ١٢٢ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ٤٤٠

ج ٦ / ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٤٣ ، ٢٠٣ ، ٢٥٣

ج ٧ / ٣٧٢ ، ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨١

ج ٨ / ٣٣ ، ٩٩ ، ١٠٣-١٠٨ ، ٢٠٦

ج ٩ / ١٣ ، ٧٩ ، ١٢٤ ، ٤١٥ ، ٤١٨ ، ٤٣٣

ج ١٠ / ١١٤ ، ١١٧

خلق القرآن:

ج ١ / ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٤-٢٦٩ ، ٣٠٦

ج ٢ / ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢

ج ٤ / ١١٢

الخلاء:

ج ٥ / ١٧٤

ج ٦ / ٢١٠ ، ٢٤٨ ، ٣١٢

ج ٨ / ٤٨

ج ٩ / ١٢٤-١٢٦

الخيال:

ج ٥ / ١٢٧-١٢٩ ، ٣٤١ ، ٣٥١ ، ٣٥٧-٣٥٥

ج ٦ / ٩ ، ١٤ ، ١٦-١٨ ، ٢٢-٢٥ ، ٢٨ ، ٣٤-٣٦ ، ٣٨-٤٥ ، ٤٧ ،

٤٨

ج ٧ / ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠-٨٢ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٢

دليل التمانع أو الممانعة:

ج ٩ / ٣٢٧ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨-٣٥٠ ، ٣٥٢-٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٥٨ ،

٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٤-٣٦٨ ، ٣٧١ ، ٣٧٦

دوام الفعل:

ج ٨ / ٢٧٩

الدور:

ج ١ / ٢٨١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٥٥ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥

ج ٣ / ١٥٨ ، ١٥٩-١٦٢ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٣٠٨ ، ٣١٤ ، ٣٦٤ ، ٤٢٠ ،

٤٣٥

ج ٤ / ٤١ ، ٤٤ ، ٤٦-٤٨ ، ٥١ ، ١٧٩ ، ٢٠٥ ، ٢٢٥

ج ٥ / ١٥٤

ج ٦ / ١٧ ، ٣٧ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢

ج ٨ / ١٢١ ، ١٦٨ ، ٤٦٢ ، ٤٦٥ ، ٥٣١

ج ٩ / ٨٨ ، ٢٢٧ ، ٢٤١ ، ٢٤٧ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩

ج ١٠ / ١١٩ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ٢٥٥ ، ٢٩٥

الدورات:

ج ٨ / ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٦٧

دين الإسلام:

ج ٦ / ٦٢ ، ٧٥

الذات الإلهية:

ج ١٠ / ٧٢ ، ٧٣ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٧ ، ١٣٨ ، ١٤٦ ، ١٥٠

١٥٨-١٥٦ ، ١٥١

الذات والصفات:

ج ٣ / ٢٠-٣٠ ، ١١١-١١٢ ، ٣٣٣-٣٢٢ ، ٣٧٧-٣٨٠ ، ٣٨٩ ، ٣٩١

٣٩٧-٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠٢ ، ٤٠٤-٤٠٩ ، ٤١٩-٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٤

٤٣٥-٤٣٣

ج ٤ / ٣ ، ٤ ، ١٩-٢١ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٣ ، ٨٤

١٠٠ ، ١٠٨ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٥٣ ، ١٧٩ ، ١٩٤ ، ١٩٥

٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٧ ، ٢٥٨

٢٦٦-٢٦٤ ، ٢٦٩

ج ٥ / ٣٢ ، ٣٣-٣٦ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ١٤٢-١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٥٢

١٦٢-١٦٤ ، ٢٤٧

ج ٦ / ١٦٤ ، ١٨٧ ، ٢٠٣ ، ٢٩٦

ج ٧ / ١٢٥

ج ٨ / ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٩٨ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٣٥٢ ، ٥٠٠

ج ٩ / ٣٠٥ ، ٣٠٧ ، ٣١٧ ، ٣٥٧

ج ١٠ / ٢٢٦ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥

الذاكرة:

ج ٦ / ٢٢ ، ٤٨

ذكر الله :

ج ٦ / ٦٣

ج ٨ / ٥٣٥

ذم الجهمية :

ج ١ / ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩ ، ٢٧٦-٢٧٧

ج ٣ / ٢٧٤ ، ٢٧٥

ج ٥ / ٥

ذم المتكلمين ، الكلام :

ج ١ / ٦٦-٦٥ ، ٧٨-٧٧ ، ٢٣٢-٢٣٣

ج ٢ / ١٠٦-٩٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧

ج ٣ / ١٨٧-١٨٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٦٤-٢٦٢ ، ٣٠٩ ، ٤٥٤

الذوق :

ج ٥ / ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٣١٩ ، ٣٤٩

٣٥١

الرأى :

ج ٥ / ٧ ، ٢٠٤-٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ، ٢٤٤ ، ٢٨٤

٣٥٨ ، ٢٨٥

ج ٨ / ٤٦

الرازق تعالى :

ج ٤ / ٢٦

ج ٨ / ٤٨١

الرغبة والرغبة :

ج ٦ / ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٥

الرفض ، الراضة :

ج ١ / ٢٤٠

ج ٥ / ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٥ ، ٣٦٣

ج ٧ / ٧٢ ، ٩٣ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٧٩ ، ٣٣٧

رؤية الله تعالى:

ج ١ / ١٠٦ (ت ٢ ص ١٠٦) ، ١٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠-٢٥٤

ج ٢ / ٢٩ ، ٣٧

ج ٣ / ٤٣٨

ج ٤ / ١٥٥ ، ٢١٨

ج ٥ / ١٩ ، ٢٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢٢٥ ، ٢٣٧ ، ٢٣٩

٢٤٠ ، ٣٢٩ ، ٣٤٧

ج ٦ / ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ - ٧٥ ، ٨٣ ، ٢٢٧

ج ٧ / ٢٩ ، ٣١ - ٣٥ ، ٧١ ، ٩٣ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١٣٧ ، ١٥٥ ، ٢٣٩

٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٧٨ ، ٣٢٣

ج ٨ / ٤١ ، ٤٢ ، ٥٠٣

الروح:

ج ٤ / ١٣٥

ج ٥ / ١٦٦ ، ١٦٧

ج ٦ / ٣١ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ٢٤٦

ج ٨ / ٤٨ ، ٥٢

ج ١٠ / ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٠٧

روحانية الكواكب:

ج ١ / ١١٠

الرياضة (عند الصوفية):

ج ٦ / ٤١ ، ٧٨ ، ٧٩

ج ٨ / ٥٢٣

الرياضيات، العلم الرياضى:

ج ١ / ١٥٨-١٥٩

ج ٦ / ٢٤٦

الزمان:

ج ١ / ١٢٣

ج ٣ / ٢٩٤-٣٠٢، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٩

ج ٤ / ٦٩، ١٢٣، ١٣١، ١٩٢، ٢٦٥

ج ٦ / ٢١٥

ج ٨ / ١٥٠، ١٥٢، ١٦٨، ١٦٩، ٢٢٩

ج ٩ / ٨٤، ٨٨، ١٦٤، ١٧٠، ١٩٦، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٢٤

ج ١٠ / ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢-٢٨٤، ٢٧٥

الزندقة:

ج ٥ / ٣٠٢-٣٠٣، ٣٠٦-٣٠٨، ٣٢٠، ٣٦١، ٣٦٩

الزهد:

ج ٥ / ٣٥٠، ٣٥١

ج ٦ / ٤١، ٧٩

السعادة:

ج ٦ / ٧٠

السفطة:

ج ١ / ١٨٢، ٢١٨، ٢٧٦، ٢٨٩

ج ٢ / ١٥

ج ٣ / ١٣٣

ج ٥ / ٣٤، ٢٥٤، ٢٥٦، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٦٤

ج ٦ / ١١، ١٤، ١٥، ١٩، ١٠٦، ١٩٢، ٢١١، ٢٣٣

ج ٨ / ٣٨، ٥٩، ١٨١، ٣٢٣، ٣٣٠

السحر:

ج ٥ / ٦٢ ، ٦٤ ، ١١١ ، ١٣٠

سقوط العبادات ، سقوط الواجبات:

ج ٣ / ٢٧٠-٢٧٤

ج ٥ / ٢٣٤

السكون:

ج ١ / ٣٠٢ ، ٣٠٣

ج ٢ / ٨٤ ، ١٦١ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٩١ ، ٣٣١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤

٣٩٢ ، ٣٩٠-٣٧٨

ج ٣ / ٤ ، ٣٠ ، ٣٣ ، ٧٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٤٤٤٨ ، ٤٥١

ج ٥ / ٢٩٢

ج ٦ / ٨٨ ، ١٨٦ ، ٢٥٩ ، ٣٠٨ ، ٣١٠

ج ٧ / ١٤٣ ، ٢٢٧

ج ٨ / ٣٣

ج ٩ / ١٣٤

السلب والإيجاب:

ج ٤ / ٣٥-٣٧

ج ٥ / ٣٢٤

ج / ٣٠٩ ، ٣١٦

ج ١٠ / ٩٥ ، ٩٦

السمع (في الإنسان):

ج ١ / ١٩٣ ، ١٩٤

ج ٤ / ١٠٧ ، ١٠٨

ج ٦ / ٩٤ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤

ج ٧ / ٣٢٥

السمع (يقابل العقل) :

ج ٥ / ٣٨٨ ، ٣٨٩

السمع والبصر، سمع الله تعالى وبصره :

ج ٤ / ٧ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٥ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٩ ،

١٤٧ ، ٢١٠

ج ٥ / ١٩ ، ٣٣ ، ٣٤٧

ج ٦ / ١٣٥ ، ٢٠٩ ، ٣٢٥ ، ٣٣٣

السمعيات :

ج ٥ / ٣٤٣ ، ٣٨٧

ج ٦ / ١٢٥ ، ٣٣٠

السياسة :

ج ٥ / ٣١٩ ، ٣٧٠

الشارع، المشرع (سبحانه وتعالى) :

ج ١ / ١٩٩

ج ٣ / ٢٥

ج ٤ / ١٣٨ - ١٤٠ ، ١٤٢

ج ٥ / ٣٤٣ ، ٣٨٨

ج ٧ / ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣

الشُّبه، والشبهات :

ج ٥ / ٢٧٦ ، ٣٠٠

ج ٦ / ٢٢٣ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣

ج ٧ / ٧١-٧٣ ، ١٤٧ ، ١٦٢ ، ١٧١ ، ٣٥٩

ج ٨ / ٤٩ ، ٥٢ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ١١٣

الشرط والمشروط :

ج ٥ / ١٥٠-١٥٢ ، ١٥٤-١٥٦

ج ٦ / ٩٦

ج ٨ / ١٤٠ ، ١٤٢

ج ٩ / ٣٠٢

ج ١٠ / ٩٧ ، ١٣١ ، ١٤٥ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٨٤

الشرع، الشريعة:

ج ١ / ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٩

٢٤٤-٢٤١ ، ٢٥٣ ، ٢٨٣ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ، ٣١٠ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٧٠

٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٤٠٢

ج ٣ / ٢٦ ، ٣٧٥ ، ٣٩٤

ج ٤ / ٣٩ ، ١٤٠

ج ٥ / ٧ ، ١٠ ، ١١ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ١٤٧ ، ٢٠٤

٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨

ج ٦ / ١٢٥ ، ٢١٣ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩-٢٢٧ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢

٢٩٢

ج ٧ / ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٣٦ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٣٤١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦

٣٥١ ، ٣٦١

ج ٨ / ٦٢

ج ٩ / ١٦ ، ١٧ ، ٢٥ ، ٣٦-٣٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٦٠-٦٢ ، ٦٦ ، ٦٧

٦٩ ، ٧٠ ، ١٠٧ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٨٠ ، ١٨٩

ج ١٠ / ٦١ ، ١٧٢ ، ١٨٤ ، ١٩٣ ، ١٩٨ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥-٢٤٨ ، ٢٥٩

٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣١٦

الشرك:

ج ٦ / ٦٢

ج ٧ / ٣٩٠

الشفاعة:

ج ٥ / ١٤٧-١٥٠

الشطح (عند الصوفية) :

ج ٥ / ٣٤٦

الشك . الرب :

ج ٥ / ٢٩٢ . ٣٤١ . ٣٤٢ . ٣٤٦

ج ٨ / ٣ . ٦٠ . ١١٣

الشهادة . عالم الشهادة :

ج ٥ / ١٧٢ . ١٧٣

ج ٦ / ٣٣

ج ٨ / ١٤١

الشهوة :

ج ٥ / ٣٨٧

ج ٦ / ٤٥ . ٥١ . ٧٤ . ٧٦ . ٧٩

الشيء :

ج ٥ / ١٧٦-١٨٤

ج ٦ / ٤٥

ج ٩ / ٢٥٤

ج ١٠ / ٥٨ . ٦٨ . ٧٢ . ٨٥ . ٩٢ . ١٠٨ . ١٢٢ . ١٢٦ . ١٣٩ . ١٩٧

ج ٢٥٢ . ٢٥٥ . ٢٧٣ . ٢٧٧ . ٢٨٣

الصدر :

ج ٨ / ١٦٥ . ٢٠٣ . ٢٦٣ . ٢٦٧ . ٢٦٨

الصفات - صفات الله تعالى :

ج ٥ / ٣٥٣ . ٣٥٧ . ٣٧١ . ٣٨٢

ج ٦ / ٥٦ . ٨٢ . ١٠٤ . ١٢٢ . ١٢٣ . ١٣٨ . ١٤٤ . ١٦٤

ج ٧ / ١٢ . ١٣ . ١٤ . ٧٨ . ٨٩ . ١٠٥ . ١١١ . ١٥٥ . ٢٣٢

ج ٢٣٤ . ٢٣٥

ج ٩ / ١٦٠ . ٣٧٩

ج ١٠ / ٧٢، ٧٣، ٧٦، ٨٢، ١١٥، ١٢٧، ١٩٩، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٣،

٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٤

صفات الأفعال:

ج ١ / ١٠٥

ج ٢ / ٣٤٣، ٣

ج ٤ / ٩٠

ج ٨ / ٢٣٨، ٩٨

ج ٩ / ٢٣٦

الصفات الخيرية:

ج ١ / ١٢٧، ١٢٨، ١١١

ج ٢ / ٦٠٣، ٧٣-٢٠، ١١٥-١٤٧

ج ٣ / ٣٨٣-٣٨٠

ج ٤ / ١٧، ٢٣، ٥٩-٥٧، ٧٤، ٨٥، ٩٢، ١٠٧

ج ٥ / ١٢، ١٣، ١٩، ٢٤٨، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٦٥

ج ٦ / ١٣٩، ١٤٠، ٢٠٨

ج ٧ / ٩٧، ١٠٦، ١٣٢

ج ٨ / ٥٣، ٦١، ٩٨

ج ٩ / ١٦، ١٦٠

الصفات الذاتية:

ج ٢ / ٣٧٥

ج ٣ / ٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٧-٣٢٩، ٣٧٥، ٣٧٩، ٣٩٣

ج ٥ / ١٩٢

صفات الكمال:

ج ٢ / ٢٩٨، ٣٣٤-٣٤٢

ج ٣ / ٣٦٧-٣٦٨، ٣٧٦، ٤٢٢، ٤٤٠

ج ٤ / ٣ ، ٤٦ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤٣١ ، ٤٣٤ ، ٤٣٧-٤٣٩ ، ٤٥٥ ، ٤٥٧ ،
٤٥٩ ، ٤٦١ ، ٤٦٩ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٦ ، ٤٨٨ - ٤٩٦ ، ٤٩٨ ، ٤٩٧ ، ٤١٤٧ ،
٤١٩٤ ، ٤٢٠٤ ، ٤٢٠٥ ، ٤٢٢٦ ، ٤٣٤

ج ٥ / ٤٢ ، ٤٤٦ ، ٤٥٨ ، ٤٧٤

ج ٦ / ٢٩٨

ج ٧ / ٦١ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٥

ج ٨ / ١٤٠ ، ٣٢٦

ج ٩ / ٢٩٣ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٧٩ ، ٤١٠ ، ٤١٣ ، ٤٢٢ ، ٤٣٧

٤٢٣ ، ٤٢٨

ج ١٠ / ٢٥٨

الصفات المعنوية:

ج ٣ / ٣٢٤ ، ٣٢٩

ج ٥ / ١٩٢ ، ١٩٣

الصفات النفسية:

ج ٥ / ١٩١-١٩٣

الصمد:

ج ١ / ١٠١ ، ١٠٥

الصوت (كلام الله تعالى):

ج ٢ / ٣٨-٤٣ ، ٩٣ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٧٣ ، ٢٥٥ ، ٢٩٤ ، ٣٠٠

٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ، ٣١١-٣١٣ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣

ج ٤ / ١١١ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٣١

ج ٩ / ٢٠١

الصوت (الكلام الإنسانى):

ج ١ / ٢٥٩ ، ٢٦٠

ج ٢ / ٤٠-٤٢ ، ٨٤ ، ٩٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ٢٠٥ ، ٢٩٢ ، ٣١٠ ، ٣١٧

الصور الجوهرية:

ج ٤ / ٢٣٩ ، ٢٤٣

ج ٧ / ٢٢٢

الصورة:

ج ٨ / ١٤٧ ، ١٩١ ، ٢٥٠

ج ١٠ / ٥٨ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٧-٦٥ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨١ ، ٩٨-١٠٠ ، ١٠٣ ،

١٦٧ ، ١٧٩ ، ٢١٧

الضروري (يقابل الممكن):

ج ٨ / ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٣-١٨٥ ، ١٩٣ ،

٢٠٢ ، ٢٢٧

الضروريات (العلوم الضرورية):

ج ٥ / ٣١٢ ، ٣٤٦

ج ٦ / ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ٥٠ ، ٩٩ ، ١٨٤ ، ١٩٢ ، ٢٦٨ ، ٢٧١ ،

٣٤٠-٣٤٣

الطبائع:

ج ٧ / ١٩٥

ج ١٠ / ١٦٧ ، ١٧٢ ، ١٧٤

الطبيعات، العلم الطبيعي:

ج ١ / ١٥٨-١٥٩

ج ٣ / ٢٧٦

ج ٦ / ٢٤٦

ج ٨ / ٦٣ ، ٦٤

طرق العلم:

ج ١ / ٨٨-٨٩ ، ١٧٨

ج ٣ / ٣٠٣-٣٠٤

طريقة الأعراض:

ج ١ / ٣٨-٤١، ١٠٠، ١٢١، ١٣٠، ٢٤٧، ٣٠١، ٣١٠، ٣٢٠، ٣٢١

ج ٢ / ١٣-١٤

ج ٣ / ٤٥٤

ج ٥ / ٢٩٠-٢٩١

طفرة النظام:

ج ٣ / ٤٤٤

ج ٨ / ٤٨، ٥١، ٣٢٠

العارف:

ج ٦ / ٤٠، ٤٢، ٥٦، ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٧٧، ٧٨، ١٦٦

١٨٧

العاشق والعشوق والمعشوق:

ج ٥ / ٨٢، ٢٤٧

ج ٨ / ٢١٦، ٢٥٢، ٥٩٠

ج ٩ / ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٩٥، ٣٠٤، ٣١٠، ٣١١، ٣١٨

ج ١٠ / ٢٢٤

العبادة، العبودية:

ج ٥ / ٣٥٠، ٣٥١

ج ٦ / ٤١، ٤٢، ٥٧، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٣، ٧٥

ج ٧ / ٧٧، ٧٩، ٨٤، ٨٦، ٨٧

ج ٨ / ٤٦٨-٤٩٤، ٥٢٣

عبادة الكواكب:

ج ١٠ / ١١٠

العدل والجور:

ج ٨ / ٥٤

العرض العام (في المنطق) :

ج ٥ / ٢٤٧

العلم، المعلوم :

ج ١ / ١١٢

ج ٣ / ٣٣٨، ٣٣٨، ٤٦، ٥٣، ٥٨، ٦١، ٦٩، ٧٠، ١٠٠، ١٠٩، ١٣٩

١٤١، ١٤٩، ١٥٦، ١٦٨، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣، ٢٠١، ٢٢٩، ٢٣٤

٢٣٨، ٢٤٦، ٢٥٦، ٢٨٨، ٣٢٤، ٣٣٥، ٣٥٠، ٤٠٠، ٤٠٧

ج ٣ / ٤١١، ٤١٥، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٣٩، ٤٤٥، ٤٤٧، ٤٥٢

ج ٤ / ٣، ٩، ١١، ١٤، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٣٠، ٣٣، ٥١، ٧٦

٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٦، ٩٠، ٩٣، ٩٦، ١٠١، ١١٠، ١١٨، ١٣٣، ١٤٤

١٥٦، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ٢٠٤، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٥٠

ج ٥ / ٣٩، ٥٦، ١٠٢، ١١١، ١١٨، ١٣٧، ١٥٣، ١٥٥، ١٨١

٢٧٢، ٢٧٣، ٣٢٤، ٣٢٧

ج ٦ / ٦٣، ٩٦، ٩٧، ١٢٠-١٢٣، ١٢٧، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٤

١٥٠، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٨٣، ١٨٩، ٢٠٨

٢١٨، ٢٢٧، ٣٠٦، ٣١٤-٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٥، ٣٥١

ج ٧ / ١١، ٦١، ١١٩، ٢٣٢، ٣٢٣، ٣٤٣

ج ٨ / ١١٩، ١٢٤، ١٢٨، ١٣٥، ١٣٩، ١٦٣، ١٧٣، ١٧٨، ١٩٢

١٩٣، ٣١٦

ج ٩ / ٨٠، ١٢٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٤، ١٦١، ١٧٦

١٧٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٤٧، ٢٥٥

٢٥٦، ٢٦٤، ٣٨٤، ٣٨٥

ج ١٠ / ١٠٨، ١٧٤، ٢٨٥، ٢٩١

العرش، عرش الله تعالى :

ج ٤ / ١٠٤، ١٠٦، ١٦٢، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٧، ٢١٨

ج ٥ / ٢١٩ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢٣٧ ، ٣٢٠
 ج ٦ / ٤٠ ، ١٠ ، ١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٣٨ ، ١٤٠ ،
 ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٨٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٤٩ ،
 ٢٥٠ ، ٢٦٣ ، ٣١٥ ، ٣١٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣١
 ج ٧ / ٤ ، ١٧ ، ٢٠
 ج ٩ / ٢٦٢

العشق:

ج ١ / ١٠٠ ، ١٢٧ (أنظرت ٣)
 ج ٣ / ٣٣٥ ، ٣٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٩٠ ، ٤١٣
 ج ٤ / ٢١٠
 ج ٦ / ٢٢٧ ، ٤١

العصمة:

ج ٥ / ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٩ ، ٣٥٣
 ج ٦ / ٧٩

العقل:

ج ١ / ٢٢٢ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦
 ج ٤ / ١٩٢
 ج ٥ / ٨١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٩٢ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٤٠ ، ٢٤٥ ،
 ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣١٤ ، ٣٣٩ ، ٣٨٦ ،
 ٣٨٧ ، ٣٩٠
 ج ٧ / ٢٦ ، ٤١ ، ٧٥ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٦
 ج ٨ / ١٠٩ ، ١٨٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢٢٢ ، ٢٦٣ ، ٣١٠ ، ٣١٢ - ٣١٤ ،
 ٣١٦ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤

ج ٩ / ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٨٠ ، ٤١٩ ، ٤٢٠

ج ١٠ / ٩٣ ، ١٠٣ ، ١٣٦ ، ٢٩٠ ، ٣٠٢ ، ٣١٠

العقل الأول :

ج ٥ / ١١٣ ، ٣٨٤

ج ٦ / ٩ ، ١٠ ، ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٥ -

٤٠ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٩

ج ٩ / ٢٥٣

ج ١٠ / ١٤٨

العقل الصريح ، صريح المقول :

ج ٤ / ٧ ، ٨ ، ١٣ ، ٣٧ ، ٥٧ ، ٩٣ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦

ج ٥ / ٣١ ، ٥٨ ، ١٣٢ ، ٢١٣ ، ٢٤٢ ، ٢٥٨ ، ٢٧٦ ، ٢٨١ ، ٣١٤ ،

٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٧٩

ج ٦ / ٥٠ ، ٣١ ، ١٤٣ - ١٤٥ ، ١٥٣ ، ٢٩٤ ، ٣٣٦

ج ٧ / ٣٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ،

٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٣١ ، ١٤٠ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ ،

٣١٠ ، ٣٦١ ، ٤٥٧

ج ٨ / ٩١ ، ١٢٩ ، ١٣٤ ، ٢٤٧ ، ٢٩٠ ، ٣٣٨

ج ٩ / ٢٦٩ ، ٣٣٤ ، ٣٦٧

ج ١٠ / ٨٢ ، ٨٨ ، ١١٤ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٧٨ ، ١٩٢ ، ١٩٥ ، ٢٤٠ ،

٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٣١٧

العقل الفعال :

ج ٤ / ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥

ج ٥ / ٣٥٣ ، ٣٨٤

ج ٨ / ١٨٩ ، ٢٨٥

ج ٩ / ٢٥٣

ج ١٠ / ٢١٩ ، ٢١٨ ، ١٨٩

العقل والعاقل والمعقول :

ج ٥ / ٢٤٧ ، ٨١

ج ٦ / ٢٦٨ ، ٢١٦

العقل والشرع (السمع) ، العقل والنقل :

ج ١ / ٤٤٠ ، ٢٠٧ ، ٢٠٢ ، ٢٠١ ، ٢٠٠ ، ٧٨ ، ٢٢٢ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٨ ،

٢٤٣ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣٢٠

ج ٢ / ١٥٦ ، ١٥٥ ، ١٦ ، ١٢ ، ٦ ، ٣

ج ٣ / ٤٥٤ ، ٤٥٣ ، ٤٣٢ ، ٣٨٢

ج ٤ / ٢٣٥ ، ٢١٥ ، ١٦٣ ، ١٠٧ ، ٨٦ ، ٨٤ ، ٤٠ ، ٦

ج ٥ / ٢٤٤ ، ٢٤٢ ، ٢٣١ ، ٢٢٩ ، ٢٢٣ ، ٢١٣ ، ٢١١ ، ٢١٠ ، ١٤٢ ،

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٦٣ ، ٣٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٨٢ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ،

١٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٩ ، ٣١٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٧ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨ -

٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٧ ، ٣٤٥ ، ٣٨٨

ج ٧ / ٣٤٧ ، ٣١٧ ، ٣٠٨ ، ١٤٣ ، ١٤١ ، ١٣٧ ، ٩٧ ، ٧٥ ، ٤٤ ، ٤٣

ج ٨ / ٢٩٠ ، ٢٦ ، ٢٧٧ ، ٢٥٣ ، ٢٤٧ ، ١٧٣ ، ٩٨ ، ٥٩ ، ٢٦ ، ٢٤

٣١١

ج ٩ / ٣٣٥

العقول العشرة :

ج ٣ / ٤٤٦ ، ٢٠٥

ج ٥ / ٣٨٤ ، ١٧٤ ، ٨١

ج ٧ / ١٢٦

ج ٨ / ٢٠٣

العقول المفارقة، العقول الساوية:

ج ٥ / ١٧٤ ، ٣٨٤ - ٣٨٦

ج ٦ / ٣٢

ج ٧ / ٣٨٦

ج ٨ / ٢١٩ ، ٢٢٠

ج ٩ / ١٢٤ ، ٣٤٦

علم الله:

ج ٢ / ٥ ، ٢٣ ، ٣٥ ، ٧٤ ، ١٠٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٧٠

١٧٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢٢٢ ، ٢٤٤ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧

٣٠٦ ، ٣٢٢ ، ٣٣١

ج ٣ / ١٢ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٤٤ ، ٨٠ ، ٩٦ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٩

١١٣ ، ١١٦ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ٢٦٧ ، ٤٠٢

ج ٤ / ٧ ، ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٥٥ ، ٩٦ ، ٩٧

١٠٥ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٤٧

١٥٠ ، ١٨٦ ، ١٨٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٦

ج ٥ / ٤ ، ١٩ ، ٣٢ - ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ١١٣ ، ١٥٢

ج ٦ / ٤٩ ، ٢١٢ ، ٢٢٣

ج ٧ / ١١ ، ١٥٤

ج ٨ / ٣٧١ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩

ج ٩ / ٣٨٣ ، ٤٣٤

ج ١٠ / ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ٩٠

٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١١٠ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٨

١٦٢ ، ١٧١ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢

١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٢٣ ، ٢٧٩

العلم الإنساني (المجرد):

ج ١ / ٩٠ - ٩٣ ، ٣٥٥

ج ٢ / ٣٥ ، ٧٧ ، ١٦٩ ، ٢٢١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٣٣١ ، ٣٤٠ ،
٣٨٠ ، ٣٧٣

ج ٣ / ٣ ، ٥ ، ٤٦ ، ١٢٠ ، ١٢٣ ، ١٢٨ ، ١٩٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ،
٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٣٢٤ ، ٤٢٩ ، ٤٣٢ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤٧

ج ٤ / ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٠٥ ، ٢١٠

ج ٥ / ١٣٥ ، ١٣٧

ج ٦ / ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٢٢٤

ج ٧ / ١٥٢ ، ١٦٣ ، ١٨٥ ، ١٩٠ ، ٣١٧ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨ ،

٣٣٠ ، ٢٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٤١٧ ، ٤٢٥ - ٤٣٠ ، ٤٣٩ ،

٤٤٠ ، ٤٥٣

ج ٨ / ٥٣٤

ج ٩ / ٣٨٠ - ٣٩٤

ج ١٠ / ٥٧ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٦٨ ، ٧٤ ، ٨٦ ، ٨٨ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٦ ،

١١٠ ، ١١٢ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ٢٠٢ ،

العلم البديهي (البدييات) :

ج ٦ / ٨ ، ١١ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٩٨ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ٢٦٧ ، ٢٧٦

ج ٧ / ٤٢٩ - ٤٣١

ج ٨ / ٣٠٧

ج ٩ / ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٣٨ ، ٢٥٠

العلم العملى :

ج ٩ / ٣٩١

العلم الفطرى :

ج ٩ / ٣٠٥ ، ٣٩٠

العلم القديم :

ج ٩ / ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧ - ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤١١ ، ٤١٥ ،

٤١٨ - ٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٥

علم الكلام ، المتكلمون ، أهل الكلام :

ج ٢ / ١٠ ، ١٥ ، ٣٠٨ ، ٣٨٤

ج ٥ / ٣٧٤ ، ٣٩٢

ج ٦ / ٢١٢ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٥٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ،

٣٠١ ، ٣٤٦

ج ٩ / ١٥٧ ، ١٧٧ ، ١٨٥ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ،

١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٣٨ ، ٢٥٠ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ،

٤٠٢ ، ٤٢١

العلة :

ج ١ / ١٩٣ ، ٢٢٢ ، ٢٨١ ، ٣٢١ ، ٣٤٤ ، ٣٥٢ ، ٣٧٩ ، ٣٨٤ ،

٣٩٧ ، ٤٠٣

ج ٣ / ١٠ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ - ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٠ ،

٩٠ ، ٩٣ - ٩٥ ، ١١١ ، ١١٧ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ،

١٥٨ - ١٦١ ، ١٦٧ - ١٦٩ ، ١٧١ - ١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٩ ،

١٩٠ - ١٩٨ ، ٢٠٢ - ٢٠٦ ، ٢٠٩ - ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢١٧ - ٢٢٤ ،

٢٢٨ ، ٢٣٠ - ٢٣٥ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ،

٢٩٣ - ٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٣٦ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٦ ، ٣٦٣ ،

٣٦٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ ،

ج ٤ / ٤ ، ٧٩ ، ٨٢ ، ١٦٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٢ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ،

٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٣٤٤ ، ٣٦٩ - ٣٧٠

ج ٥ / ٣٩ ، ٤٥ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٤ - ١٠٨ ، ١١١ -

١١٥ ، ١٥٦

ج ٦ / ٩٠ ، ٩٢ ، ٣٢١

ج ٧ / ١٥٣ ، ٣٦٢ ، ٣٧١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

ج ٨ / ٥٤ ، ٧٨ ، ١٧٩ ، ١١٧ ، ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ،

١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٩ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٩٨ ،
١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٣٦ ، ٢٦٩ ، ٥٠٧ ، ٥٢٤

ج ٧٣ / ٩ ، ٨٩ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٩ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ،
٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ - ٢٣٥ ، ٢٤٢ ، ٢٥١ ، ٣٩٢

ج ٧٣ / ١٠ ، ١١٢ ، ١٢٥ - ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٩٩ ،
٢٥٥ ، ٢٥٢

العلة الأولى ، والعلة القديمة :

ج ٣ / ٣ ، ٣٣٥ ، ٤١٣

ج ٤ / ٥١ ، ٥٣

ج ٥ / ٩

ج ٦ / ٢٤٧

ج ٨ / ١٣٣ ، ١٤٦ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨٩ ، ٢٦٣ ، ٢٩٠

ج ٩ / ١١٧ ، ٢٧٩ - ٢٨٢ ، ٢٩٠ ، ٢٩٣ - ٢٩٧ ، ٣٠٠ - ٣٠٥

٤٠٦ - ٤٣٤

العلة التامة :

ج ٣ / ٦٣ ، ٢٩٩

ج ٨ / ٢٦٤ ، ٢٧٠

ج ٩ / ٧٢ ، ١٦٨ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٥ ، ٢٥١

ج ١٠ / ١١١ ، ١١٣ ، ١٢٤ ، ١٤٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٨٧ - ١٩١

١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٩

العلة السورية :

ج ٣ / ٤٢٦

ج ٨ / ١٦٤

العلة الغالية :

ج ١ / ٣٢٩ ، ٣٣٠

ج ٣ / ١٤٤ ، ١٦٠ ، ٤١٤ .

ج ٨ / ٥٤ ، ١٣٩ ، ١٤٥ ، ١٦٤ ، ٢٩٠ ، ٤٦٥

ج ٩ / ١١١ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧٨ ، ٢٨٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧

العلة الفاعلة :

ج ٣ / ١١٠ - ١١٢ ، ١٤٤ ، ١٦٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٨ ، ٢٣١ ،

٢٩٩ ، ٣٩٧ ، ٤٢٥

ج ٤ / ٢٢٠ - ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٦١

ج ٥ / ١٥٦

ج ٨ / ١٣٩ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٤٦٥

ج ٩ / ٢٧٠ ، ٢٨٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٧

العلة المادية :

ج ٣ / ٤٢٦

العلو والفوقية :

ج ١ / ١٠٥ ، ١٢٧

ج ٢ / ١٢ ، ٥٧ - ٥٩

ج ٣ / ٣٨٥

ج ٤ / ١٤٩ ، ١٥٥ - ١٥٦ ، ١٦٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٧

ج ٥ / ٥١ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ٢٢٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ،

٣٠٠ ، ٣٠٢ ، ٣١٢ ، ٣٤٤ ، ٣٤٦ ، ٣٨٩

ج ٦ / ٥٨ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٨ ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٨٢ ، ٨٥ ، ١٥٧ ،

١٥٨ ، ١٦١ ، ١٧٠ ، ١٨٣ ، ١٩١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ،

٢٠٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٨ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣١١ ، ٣١٧ ،

٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٣

ج ٧ / ٣ - ١٢ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٠٧ ، ١٠٩ - ١١٢ ، ١١٤ ، ١٢٧ -

١٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٧٦ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ،

٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٧٨ ، ٤٣٢

ج ١٠ / ٢٨٧ ، ٣٠٩ ، ٣١٢

العناصر ، العنصر :

ج ٥ / ٢٠١

ج ٨ / ١٥٣ ، ٢٠٩ ، ٣٤٠

الفريزة :

ج ٦ / ٥٠

الغوث (عند الصوفية) :

ج ٥ / ٣١٥

الغيب :

ج ٥ / ٧٣ ، ٧٤ ، ١٣١ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ٢٢١ ، ٣٣٦ ، ٣٣٨ ، ٣٥٣ ،

٣٧١

ج ٦ / ٣٣

ج ٧ / ٣٢٥

ج ٨ / ٤٣ ، ٣٥٢ ، ٥٠٣

ج ١٠ / ٢١٨ ، ٢٠٦

الفاعل :

ج ٤ / ٣٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤٢ - ٢٤٤ ،

٢٥٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤

ج ٧ / ٣٨٤

ج ٨ / ٣٢ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٤١ ،

١٤٥ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٩٧

ج ٩ / ٢٣٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٠٤ ، ٣٢٤ ، ٣٥٨ ، ٣٦٨ ،

٣٨٨ ، ٣٩١ - ٣٩٣ ، ٤٠٩ - ٤١١

ج ١٠ / ١١٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٤٩

الفصول (فى المنطق) ، الفصل :

ج ٣ / ٤٤٦

ج ٥ / ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ٢٤٧

ج ٦ / ٩٦

ج ٧ / ١٢٧

فضائح الباطنية ، أقوال الباطنية ، القرامطة ، والإسماعيلية والنصيرية وغيرهم :

ج ٥ / ٨ ، ٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٨

ج ٧ / ٧٦ ، ٨٢ ، ٩١ ، ١٠٨ ، ١٣٩

فضل الصحابة ، فضل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم

ج ١ / ٢٧٢

ج ٥ / ٢٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٣

الفترة.

ج ٣ / ٧١ ، ٧٢ ، ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ،

١٤٢ ، ٢٢١ ، ٢٦١ ، ٢٨٨ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ،

٣١٧ ، ٣١٩

ج ٤ / ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٣ ، ٢٠٧

ج ٥ / ٦١ ، ٦٢ ، ٣١٢

ج ٦ / ١٢ - ١٨ ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٦٧ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٥ ، ٨٧ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،

١١٢ ، ١٤٥ ، ١٩٤ ، ٢٧١ ، ٣٤٣

ج ٧ / ٣٩٦ ، ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٢٦

ج ٨ / ٣٨ ، ٣٨ ، ٢٣٨ ، ٢٩٤ ، ٣١٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٩ ، ٣٧٧ ، ٣٨٢ ، ٣٨٧ ،

٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤٥ ، ٤٦٨ ،

٤٩١ ، ٤٩٥ ، ٥٠١ ، ٥٠٢

ج ٩ / ٤٥ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ٣٣٠ ، ٣٦٤ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥

ج ١٠ / ١٥٣ - ١٥٥ ، ١٩٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ،

٢٨١ ، ٢٩٩ ، ٣٠٣

الفلسفة، الفلاسفة:

- ج ٥ / ١٧١ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٥٥ ، ٢٩٣ ، ٣٤٨ ، ٣٥٣ ، ٣٥٧ ،
 ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٤ ، ٣٧٤ ، ٣٨٥
 ج ٦ / ٧٠ ، ٧٩
 ج ٨ / ٦٢ ، ١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٠ ، ٢٤٤ ، ٣٣٧
 ج ٩ / ٢٤٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩٧ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٢٠
 ج ١٠ / ٨٢ ، ٣١٧

الفلسفة اليونانية:

- ج ٥ / ٧ ، ٦٤ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٢ ، ١٦٨ ، ٢٩٣
 ج ٧ / ٣٣٤ ، ٣٤٤
 ج ٨ / ٢٥٣
 ج ١٠ / ٣٠٠

الفقه، مسائل فقهية:

- ج ١ / ١٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢١٢ ، ٢١٤ - ٢١٨ ، ٢١٩
 ج ٣ / ٢٧٠ ، ٢٧٣ ، ٣٥٦ ، ٤٤٥
 ج ٤ / ١٦ ، ٧٢ ، ١٢٩ ، ١٣٠
 ج ٥ / ٩٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠
 ج ٦ / ٧٢ ، ٧٣ ، ٢٣٧
 ج ٧ / ٢٤ ، ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ١٧٧ ، ١٨٤ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩
 ٣٧٣
 ج ٨ / ٥ ، ١١ ، ١٣ - ١٥ ، ١٧ ، ٥٢ ، ٣٢٣ - ٣٢٥ ، ٤٣٢ ، ٤٣٤ ، ٤٧٤ ، ٥٣٤

الفلك:

- ج ١ / ٣٥٢ ، ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥
 ٤٠٥
 ج ٢ / ١٥٢ ، ١٦٧ ، ٣٥٣ ، ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤

ج ٣ / ٤٥ ، ٤٦ ، ٤١٠ ، ٤٦٦ ، ٤٧٥ ، ٤٨١ ، ٤١٢٧ ، ٤١٣٩ ، ٤٢٠٥ ، ٤٢٩٩ ، ٣٠٠

٤٣٦ ، ٤١٧ ، ٤١٤ ، ٤١٣ ، ٣٣٥

ج ٤ / ١٢ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ - ٥١ ، ٥٤ ، ٧٠ ، ٧٦ ، ١٣٢ ، ٢٧١

ج ٥ / ٨٢ ، ١٥٥ ، ١٦٨ ، ٣٨٤

ج ٦ / ٥٦ ، ٩٠ ، ٩٧

ج ٧ / ٣ ، ١٤٥ ، ١٩٣ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦

ج ٨ / ١١١ ، ١١٢ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٤٥ ، ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٨٤

١٨٩ ، ٢٠١ ، ٢٢٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٦١ ، ٢٦٨ ، ٢٨٤ ، ٣٤٠ ، ٣٤١

ج ٩ / ٧٤ ، ٨٣ ، ٩٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥

١٥٨ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٩ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣٣

٢٤٠ ، ٢٤٨ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠

٢٨٢ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٩ ، ٣٠٩ - ٣١١ ، ٣١٣ -

٣١٥ ، ٣٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٩٨ ، ٤٠١ ، ٤١٥

ج ١٠ / ٩٨ ، ١٠٩ ، ١٦١ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٤ ، ٢٤٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

٣٠٧

الفناء:

ج ٦ / ٥٦

ج ٨ / ٥١٩

الفيض:

ج ٨ / ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٦٥ ، ٢٢٦

القائم بنفسه:

ج ٤ / ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٨

١٥٩ ، ١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٤

٢١٥

ج ٦ / ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١٠ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٩

١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٩ - ١٦١ ،
١٧٩ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ ، ٢٨١ ، ٣٢٢
ج ١٠ / ٣١٤

القابل:

ج ٤ / ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٦٣ ، ٢٧١
ج ٨ / ٢٨٥ ، ٢٨٦
ج ٩ / ٢٩٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

القلبر، القلرية:

ج ١ / ١ ، ١٧ ، ٢٧ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ١٤٧ ، ١٥٦
١٩٦ ، ٢١٤ ، ٢٨٠ ، ٢٩٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠
ج ٢ / ١٦ ، ٢٣ ، ٤٦ ، ٥٨
ج ٤ / ١٧٧ ، ٢٠٥
ج ٥ / ٢٥١
ج ٦ / ١٥٨ ، ٣٠١
ج ٧ / ١٥٥ ، ٢٤٥ ، ٢٥١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٨ ، ٣٦٠
ج ٨ / ٣٥٤ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٤ ، ٤٠٧ ، ٤٨١
ج ٩ / ١٠ ، ٢٤ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٩٣ ، ٢٤١ ، ٣٩٧

القلبر، الأقدار:

ج ٣ / ٣ ، ٤ ، ٧٨ ، ٣٥٥ ، ٣٥٩ ، ٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٨ ، ٣٨٧ ، ٣٩٧

القلرة، قلرة الإنسان:

ج ١ / ٦٣ ، ٢٩٤ ، ٣٤٩
ج ٢ / ١٠٧ ، ١١٥ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ٢٢١ ، ٢٤٩ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٨
٣٠٧ ، ٣٨٠ ، ٣٨٦
ج ٣ / ٥ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٨٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ٣٥٥ ، ٣٧٣

٤٤٧

ج ٤ / ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٩٠ ، ١٩١

ج ٦ / ١٠٨

ج ٧ / ٧٠ ، ٧٥

ج ٨ / ٧٤٧ ، ٣٦٢ ، ٣٧٨ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩

ج ٩ / ٢٦ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٥٢ ، ١٦٧ ، ١٩٣ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٣٩١ ، ٣٩٥ ، ٤٠٨ ، ٤١٧ ، ٤١٩ -

٤٢١ ، ٤٢٣ ، ٤٢٨ ، ٤٣٣

القلرة، قلرة الله:

ج ١ / ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٥٠ ، ٣٥٥

٤٠٣

ج ٢ / ٥ ، ٦ ، ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢٢ ، ١٤٧ ، ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٩٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٦ - ٢٤٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٣ ، ٢٧٣ ، ٢٩١ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢

ج ٣ / ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٨٤ ، ١٠٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ، ٣٣١

٣٧١ ، ٣٧٥ ، ٤٠٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٧ ، ٤٤٠ ، ٤٤٧ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤

ج ٨ / ٧٤٧ ، ٣٦٢ ، ٣٧٨ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩

ج ٩ / ١٥٠ ، ١٥٦ ، ١٦٥ ، ١٨٥ ، ٢٥٢ ، ٢٩٣

ج ١٠ / ١١٣ ، ١٣٠ ، ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٧٩

قدم العالم، قدم المادة:

ج ١ / ١١١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ٣٣١ ، ٤٠٦

ج ٢ / ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٦٤ ، ١٦٧

ج ٣ / ٦٢ ، ٦٧ ، ٣٣٥ ، ٣٦١

ج ٤ / ٣ ، ١٢ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦٣ ، ٨٩ ، ١٦٧ ، ٢٧٣

ج ٦ / ٢٦٧

ج ٧ / ١٠٨ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ٢٢٤ ، ٣٨٤

ج ٨ / ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٧ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٩٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،
 ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ، ٢٧٩ ، ٢٨٦ ، ٢٩٠ ، ٣٣٦ ،
 ج ٩ / ١٩٥ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٤٠ ، ٢٤٨ ، ٢٥٣ ،
 ٢٥٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٨ ، ٣٠١ ، ٣٤٥

القديم، الأزلى، القدم، الأزل:

ج ١ / ١١١ ، ١١٢ ، ١٢١ ، ١٢٢ ،
 ج ٣ / ١٨ ، ٢٠ ، ٣٢٤ ، ٣٣٥ ، ٣٥٠ ، ٣٦٠ ، ٣٩٩ ، ٤٠٣ ، ٤٠٧ ،
 ٤١٢ ، ٤١٤ ، ٤١٩ ، ٤٢٤ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٣٣ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ،
 ٤٤٦ ، ٤٤٨ ، ٤٥١ ،
 ج ٤ / ٤ ، ٥ ، ٧ ، ١٠ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٦٢ ،
 ٧٠ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٨ ،
 ١٢٦ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٦٨ ، ١٨٨ ، ١٩٣ ، ٢٤٦ ، ٢٧٢ ،
 ٢٩٣

ج ٦ / ٥٦ ، ٦٣ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ،
 ١٧٩ - ١٨٤ ، ١٨٧ - ١٩٠ ، ٢٦٨ ، ٢٨٣ ،
 ج ٧ / ٢٣٢ ، ٢٧١ ، ٣٨٢

ج ٨ / ١٨ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٢ ،
 ١٦٣ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٤ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ،
 ٣١٧ ، ٣٢٦ - ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٤ ، ٥١٩ ، ٥٢٢ ،
 ج ١٠ / ١٧٨ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢٣٣ ، ٢٧٩

القرآن، كتاب الله:

ج ٥ / ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١١ - ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٤ ، ٢٢٧ ،
 ٢٣٢ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٨٢ - ٢٨٤ ، ٣٧٤ - ٣٧٦ ،
 ج ٦ / ٢٢٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٣٤٩

ج ٧/ ٥٧، ٥٩، ١١٠، ١١١، ١١٧، ١٥٤، ١١٩، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٧،
 ١٢٨، ٢١٩، ٢٢٣، ٢٣٤، ٢٧٣، ٢٧٥، ٣٠٤، ٣٠٧ - ٣٠٩،
 ٣١٠، ٣٦٢، ٣٧٤، ٣٨٨، ٣٩٢، ٣٩٤، ٤١٠

ج ١٠/ ١١٤، ١٥٣ - ١٥٥، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٢، ٢١٤،
 ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٣٠، ٢٤٤، ٢٦٨، ٢٧٤، ٢٩٢، ٣٠١

القرآن: مخلوق أو غير مخلوق أو قديم:

ج ١/ ١٢١، ٢٢٨، ٢٣١، ٢٥٦، ٢٧١

ج ٢/ ٤٨، ٤٩، ٩٤، ٩٧، ١١١، ١١٥، ٢٤٤، ٣٠١، ٣٠٤،
 ٣٣٥

ج ٥/ ١٩، ٣٠٠، ٣٠٩

ج ٦/ ٢٥٧

ج ٧/ ٣٥، ١٠٩، ١١٠، ١٢٧، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٠، ٢٥٥،
 ٢٦٧، ٢٥٨

ج ٨/ ١٩

ج ١٠/ ٧١، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٣٥، ٢٥٠، ٢٥٨

القرمطة، القرامطة:

ج ٥/ ٣٠٧، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٥٣، ٣٥٩، ٣٨٣

ج ٦/ ١٢٣، ١٢٩

ج ٧/ ١١٩، ١٢٣، ١٣٩، ١٤٠

ج ٨/ ٥٩

القسمه:

ج ٤/ ١٨٦، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٩، ٢١٠

ج ٦/ ٦

ج ٨/ ١٧٠، ١٧٤، ١٧٧

القضايا المنطقية:

ج ٦/ ١٩ - ٢١، ٣٨ - ٤٠، ٩٥، ٩٨، ٣٤٣

القوة الغضبية، الغضب:

ج ٦ / ٤٦ ، ٥١

القوة والفعل:

ج ٣ / ٤٠٨ - ٤١١

ج ٦ / ٢٣٢

ج ٨ / ١٩٣ ، ٤٦١ ، ٤٦٢

ج ٩ / ٢٩١ ، ٢٩٢

القوى الثلاثة للأنبياء:

ج ٥ / ٣٥٥ ، ٣٥٦

القول بفناء الجنة والنار:

ج ٨ / ٣٤٥

القول على الله بلا علم:

ج ١ / ٤٦

القياس:

ج ١ / ٢٩ ، ٣٠

ج ٣ / ١٢٥

ج ٤ / ٣٤

ج ٦ / ١٩ ، ٩٥ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٣ ، ٢١١

ج ٧ / ١٥٠ - ١٥٤ ، ٢٣١ ، ٣١٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ - ٣٣٨ ،

٣٤٠ - ٣٤٣ ، ٣٦٢

ج ٨ / ٨٢

ج ٩ / ١٦١ ، ١٨٧ ، ١٨٨

ج ١٠ / ١٢٢ ، ٢٤٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠

قيام الحوادث بذات الله تعالى:

ج ٤ / ١٨ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٤٠ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١

٨٣ - ٨٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٣ - ١٠٦ ، ١٠٩ - ١١١ ، ١٢٧ ،

١٣٦ ، ١٣٧ ، ٢٦٨

اليومية :

ج ٤ / ٦

الكتب الإلهية :

ج ٤ / ٢٣

ج ٥ / ٢١ ، ٥١ ، ٧٦ - ٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٢٠٩ ، ٢٢٢ ، ٣١٠ ، ٣٨٤

ج ٦ / ٥٨ ، ٦٢ ، ٣٤٨

ج ٨ / ٢٥٩

ج ٩ / ١٥٠

الكبرى :

ج ٥ / ١٧٢

الكسب :

ج ٨ / ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٩ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

كسب الأشعري :

ج ٣ / ٤٤٤

ج ٨ / ٣٢٠

الكشف :

ج ٥ / ٢٤٠ ، ٢٥٥ ، ٣٢٠ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥١ ،

٣٥٣ ، ٣٥٥

ج ٦ / ٦٦ ، ٦٧

ج ٨ / ٥١٠

الكفر :

ج ٥ / ٣٠٥ - ٣٠٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٤٠ ، ٣٥٧ ، ٣٦١ ، ٣٦٣

ج ٦ / ٦١

كلام الله:

ج ١ / ١٠٠ ، ٢٢٨ ، ٢٥٦ ، ٢٧١

ج ٢ / ٣٧-٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٠-٦٦ ، ٧٤-٨٥ ، ٨٧ ، ٨٩-٩٦

١٠٦-١٠٨ ، ١١٣-١١٥ ، ١٢١ ، ١٢٤-١٢٧ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٤٦

١٩٤ ، ٢١١ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ ، ٢٢٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٤٩

٢٥٢-٢٥٦ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١-٣٠٠

٣٠٢ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢٤

ج ٣ / ٢٤-٢٥ ، ٤٣٨

ج ٤ / ٦ ، ٧ ، ٢٠ ، ٢٥-٢٧ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٤٢ ، ٥٥ ، ٥٧ ، ٦١

٦٦ ، ٧٥ ، ٨٤ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠٦-١٣١ ، ١٣٦ ، ٢١٠

ج ٥ / ٢٠ ، ٣٧ ، ٨١ ، ١٥٧-١٦١ ، ١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ٢٤٤ ، ٣٠٣

٣٥٤ ، ٣٥٣

ج ٧ / ٨٩ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٣٧ ، ١٤٩ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٧٧ ، ٢٦٦ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧

ج ٨ / ٢٤٧ ، ٢٨٠ ، ٣٥٢

ج ٩ / ١٢٨ ، ١٤٧ ، ١٦٠

ج ١٠ / ٥٩ ، ٩٠ ، ١٩٩-٢١٩ ، ٢٢٣ ، ٢٥٠ ، ٣٠٤

لكلام الإنسان:

ج ٢ / ٥ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٨٩ ، ١٩٣ ، ٣٠٧ ، ٣٢٩

ج ٣ / ٤٢٧

ج ٤ / ٢١٦

ج ٥ / ١٦١ ، ١٧٠

ج ٧ / ١٢٣ ، ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠

٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٦٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٨٨ ، ٢٩٢

ج ٨ / ٢٩٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٢ ، ٣٣٧

ج ٩ / ٥٣ ، ١٠٥ ، ١٦٠

ج ١٠ / ٢٤١

الكلام النفسى:

ج ٤ / ١١٦

الكليات ، الكلى :

ج ٤ / ٢١٣ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ - ٢٥٧

ج ٥ / ٣٥ ، ٨٧ ، ٩٠ - ٩٥ ، ١١٢ - ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٨ - ١٢٨ ، ١٣٣ ،

١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٧٤ ،

١٨٣

ج ٦ / ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ - ٣٢ ، ٣٥ ، ٣٧ - ٤٠ ،

٥٤ ، ٨٢ ، ٨٧ - ٨٩ ، ٩٢ - ٩٥ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١٦١ ،

١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧١ ، ٢٦٩ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٢ ، ٢٩٦ ،

ج ٧ / ١٢٥ ، ١٢٦ ، ٣٢٠

ج ٨ / ٥٠ ، ٨٦ ، ٢١٣ ، ٤٦٦

ج ٩ / ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ - ٤٠٣

ج ١٠ / ١٠٤ ، ١١٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ١٥١ ،

١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ١٧٦ - ١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٨ ،

١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

الكسب:

ج ٥ / ١١ ، ٨٧ ، ١٦٥ ، ٣١٦

ج ٨ / ١٩٧

الكمال ، الكمالات ، كمال النفس :

ج ٣ / ٢٦٢ ، ٢٧٧ - ٢٦٩

ج ٦ / ٤٥ - ٤٧ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ١٦٤

الكون والفساد:

ج ٣ / ٤٣٢ ، ٤٤٥

ج ٩ / ٤٢٧

ج ١٠ / ١٠٥

الكيف:

ج ٥ / ١١ ، ٨٧ ، ١٦٥ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٣١٦

ج ٦ / ٢٤ ، ٢٩ ، ٩٢ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥

ج ٨ / ١٩٧

الكيمياء:

ج ٥ / ٦٢

لا يصلر عن الواحد إلا الواحد:

ج ٥ / ١٤٣

ج ٧ / ١٢٧ ، ٣٦٩

ج ٨ / ١٨٨ ، ١٩٠ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٦٥

ج ٩ / ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٢ ، ٣٥٤

اللازم:

ج ٥ / ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ٢٦٨-٢٧٢ ، ٢٧٥

ج ٨ / ٥٣٠ ، ٥٣١

اللذة، الملتذ:

ج ٥ / ٨٢ ، ٢٤٧

ج ٦ / ٤٥ ، ٤٦ ، ٥١ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٩-٧٥ ، ٧٧ ، ١٠٨

ج ١٠ / ١٠٩

اللاهوت والناسوت:

ج ٥ / ١٧١

اللوح المحفوظ:

ج ٩ / ٣٩٨ ، ٤٠١

المأخوذات:

ج ٦ / ١٩

المألوه، المعبود تعالى:

ج ٤ / ١٥

ج ٨ / ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٥٠٨

ج ٩ / ٢٨٠ ، ٣٧٧

ما لا يتناهى ، غير المتناهى :

ج ٣ / ٤٤٢-٤٤٤ ، ٤٤٨-٤٤٩

ج ٤ / ٢٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٨٠ ، ١٠٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٤١١ ،

٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢

ج ٥ / ٢٩٢

ج ٦ / ١٠ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٩٥

ج ٧ / ١٢ ، ١٢٦ ، ١٤٢

ج ٨ / ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ،

١٧١ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٧١ ، ٣٢١ ،

٣٤٦ ، ٣٤٥

ج ٩ / ٢٦٣ ، ٢٦٥

ما لا يتناهى في الماضى والمستقبل :

ج ٣ / ٤٠

ج ٤ / ١٨٦ ، ١٩٩ ، ٢٣٦

ج ٨ / ٣٤٥

ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث :

ج ١ / ١١٨ ، ١٢٠-١٢٥

ج ٤ / ٩٩ ، ١٥٤ ، ١٦٠ ، ٢٧٢

ج ٥ / ١٨ ، ٣١٥ ، ٣٣٢ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥

ج ١٠ / ٢١٦

ما لا يشار إليه :

ج ٦ / ١١ ، ١٢ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢٤٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٩

ج ١٠ / ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٥

ما يشار إليه الإشارة الحسية:

ج ٦ / ١٠ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٧٤ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٣١٠

ج ١٠ / ٢٩٢ ، ٢٩٧ ، ٣١٤

المادة:

ج ٥ / ١١٣ ، ٣١٦

المادة قبل العالم:

ج ٨ / ٢٨٧ ، ٢٩٠

المادة والصورة، الهوى والصورة:

ج ١ / ١١٦ ، ١١٨ ، ١٤٥

ج ٣ / ٨٤-٨٦ ، ١١١ ، ٣٥٥ ، ٣٨٩ ، ٤٠٣ ، ٤٢٦ ، ٤٤٢ ، ٤٤٦

ج ٤ / ١٣٤ ، ١٤٨ ، ١٧٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٨ ، ٢٢٩

ج ٥ / ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٧٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٢

ج ٦ / ٢٥ ، ٣٧ ، ١٦٣ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٢٩٣ ، ٣٤٧ ، ٣٥١

ج ٨ / ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٥٠ ، ٢٨٦ ، ٣١٢ ، ٣٢٠

ج ٩ / ١٢٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦

ج ١٠ / ٢٨٤

الماهية:

ج ٤ / ١٩٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩

ج ٥ / ١٠١-١٠٦ ، ١٠٨ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٣٩ ، ١٤٣

١٤٤ ، ١٥١-١٥٧ ، ١٧٤ ، ١٩٢

ج ٦ / ٢٠ ، ٢٤-٢٦ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٦ ، ١٦٤ ، ٢٧٤ ، ٣٠٧ ، ٣١٩

ج ٨ / ٣٩

ج ١٠ / ٨١ ، ٩٥ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٨٦

المباينة:

ج ٤ / ١٥٧ ، ٢١٢ ، ٢١٣

ج ٥ / ١٩ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ١٤٣ ، ١٧٥

ج ٦ / ٨ ، ١٠ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ،
 ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٧ - ١٤٩ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٦ - ١٦٢ ،
 ١٧٣ ، ١٧٧ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٧ ، ٢٥١ ،
 ٢٥٢ ، ٢٨٠ ، ٣٠٨

ج ٨ / ٨ ٢٤٣

المبدأ الأول:

ج ٨ / ٨ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٥٣ ، ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ٢٠٦ ، ٢٣١ ، ٢٧٤ ،
 ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٤ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٤٢٣ ،
 المبدأ الثاني:

ج ٨ / ٨ ١٩١

المبدع، الإبداع:

ج ٧ / ١٠١ ، ١٥٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٩

ج ٨ / ١٢٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٦٥ ، ١٨٩ ، ٢٢١ ، ٢٤٦

ج ٩ / ٢٥٧ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٤ ، ٢٩٤ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٧٤ ،
 ٣٧٥ ، ٤٠٨

ج ١٠ / ١١٦ ، ١٤٨ ، ٢٨٤

المتحرك الأول:

ج ٩ / ٢٩١ - ٣٠٤

المتخيلات:

ج ٦ / ١٩

ج ٧ / ١٠٨

ج ١٠ / ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٦٤

النتاهي:

ج ٤ / ٢١١ ، ٢١٣ - ٢١٧ ، ٢١٩

ج ٦ / ٣٠٧

ج ٨ / ١٤٩ ، ١٥٣ ، ١٥٨

ج ٩ / ٢٩٧

المتواترات:

ج ٦ / ٢٠ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١٧٣ ، ٣٢٦ ، ٣٤١

متى (فى المنطق):

ج ٥ / ٨٧ ، ١١

المثل الأفلاطونية:

ج ١ / ٢١٦ ، ٢٨٦

ج ٥ / ١٧٤

ج ٦ / ٢٨٧

المجاز:

ج ٥ / ١٢-١٤ ، ١٧ ، ٣٠ ، ٧٦

المجرد، التجريد:

ج ١٠ / ٩٣-٩٥ ، ٩٧-٩٩ ، ٢٠٥ ، ٢١١

المجربات:

ج ٦ / ٢٠

المجموع:

ج ٨ / ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٨ ، ١٨٣

الحاثة:

ج ٤ / ١٥٧ ، ٢١٢

ج ٦ / ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٩ ، ٨٩ ، ٩٤ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٥٣ ، ١٥٤

١٦٠ ، ٢٠٣ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٣٠٨

المحبة (الإنسانية):

ج ٦ / ٤٦-٤٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٢-

٧٤ ، ٧٦

المحبة (محبة الله تعالى):

ج ٤ / ١٥ ، ٢١٠

ج ٥ / ١٩

ج ٦ / ٤٢ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٢ - ٧٧ ،

٧٩ - ٨٦

ج ٨ / ٤٤٩ ، ٤٥١ ، ٤٥٩ ، ٤٦٢ ، ٤٦٤ ، ٤٦٦

ج ٩ / ٣٧٧ - ٣٧٤

محبة الرسول (حب الرسول):

ج ٦ / ٦٢ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٥

المحدث ، الحادث ، الحدوث:

ج ١ / ١١٠ - ١١٢

ج ٣ / ١٩ ، ١٠٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ ، ٤٠٧ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤٢٢ ،

٤٢٦ ، ٤٣٠ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٥ ، ٤٤٧ - ٤٤٨ ،

٤٥٠ - ٤٥٢

ج ٤ / ٣ - ٥ ، ٧ ، ٩ - ١٣ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٦ - ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ،

٤٢ - ٤٥ ، ٤٧ - ٤٨ ، ٥١ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٧ ، ٦٨ ،

٨٧ ، ٨٨ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٥ - ١٠٨ ، ١١١ ، ١٢٦ ،

١٣٢ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٩٧ ، ٢٦٦ ، ٢٦٩ ،

ج ٥ / ٤٧ ، ٤٨ ، ١٨٨ - ١٩٠ ، ١٩٣ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٧٢ ، ٢٩٤ - ٢٩١ ،

ج ٦ / ٦٣ ، ٨٨ - ٩٠ ، ٩٥ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ،

١٦٤ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٥ - ١٩٠ ، ٢٨٣ ، ٣٠٨ ، ٣١١

ج ٧ / ٦١ ، ١٤٢ ، ١٩٠ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٩ ، ٢٢٣ ،

٢٣١ - ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٣٨٣ - ٣٨٥

ج ٨ / ٣٣ ، ٨٢ ، ٩٣ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣١ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٧٢ ،

١٧٤ ، ١٨٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٩٣ ، ٣٠٨ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ،

٥١٩ ، ٥٣٢

ج ٩ / ١٤٥-١٤٧ . ١٥٢ . ١٥٣ . ١٥٨ . ١٦٠-١٦٢ . ١٧٢ . ١٧٥ .

١٨٦ . ١٨٨ . ١٨٩ . ١٩٥ . ٢٠٣ . ٢٠٥ . ٢١٤ . ٢١٧ . ٢٢١ . ٢٢٥ .

٢٢٧ . ٢٣٠ . ٢٣٣ . ٢٧٠ . ٢٩٣ . ٤٢٢

ج ١٠ / ١٧٨ . ١٩٥ . ١٩٧ . ٢٥٣ . ٢٧٨ . ٢٧٩

المحدث، المحدثون:

ج ٥ / ٢٨ . ٣٤٩ . ٣٨٨ . ٣٩٠ . ٣٩٤

ج ٨ / ٦٤

المحرك الأول:

ج ٩ / ٢٩٦

المحل:

ج ٤ / ٥١ . ٦٤ . ٦٥ . ٧٨ . ٧٩ . ٨٢ . ٩٦-٩٧ . ١٠٨ . ١١٣ . ١١٤ .

١٢٢ . ١٢٣ . ١٣٠-١٣٤ . ١٣٩ . ١٨٧-١٩٣ . ٢٤٢-٢٤٥ . ٢٦٠ .

٢٦١ . ٢٦٣-٢٦٥

ج ٥ / ١١٤

ج ٦ / ٤٨ . ١٥٩ . ١٦٣ . ١٧٨ . ١٨١ . ٣٥١

ج ١٠ / ١٨٠ . ١٩٧

المحنة. محنة الإمام أحمد بن حنبل:

ج ٢ / ٣٠٨

ج ٤ / ٢٥

ج ٥ / ٥

ج ٧ / ١٠٢ . ١٠٥ . ٢٥٦ . ٢٥٧

ج ١٠ / ٧٠ . ٢٥٠ . ٢٥٧

المخلوق، المخلوقات

ج ٤ / ٢٤٤

ج ٥ / ٢٠ . ١٧٨ . ٢٦٩ . ٣١٣

ج ٦ / ١٢١ ، ١٦٤ ، ٣٤٠ ، ٣٥١

ج ٨ / ١٠٤ ، ١٠٦ ، ٢٤٥ ، ٢٧٣ ، ٣٠٩

ج ٩ / ٢٥٠ ، ٣٩٠

المتراد:

ج ٨ / ٤٦٦ ، ٤٧١ ، ٤٧٦

ج ٩ / ٣٧٦ ، ٣٧٧

مزاعم المتكلمين عن طريقة إبراهيم الخليل عليه السلام في الاستدلال والرد

عليهم:

ج ١ / ١٠٠-١٠١ ، ١٠٩-١١٢

ج ٤ / ٧٧-٧٥

ج ٧ / ١٧٥

المسائل التي نهي عنها الكتاب والسنة:

ج ١ / ٤٦-٥١

المسلمات:

ج ٦ / ١٩

المشاهدة، المشاهدات:

ج ٥ / ٢٥٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥ ، ٣٥٧

ج ٦ / ٢٠ ، ١٠٧

ج ٨ / ٤٣ ، ٨٩ ، ١١٣ ، ١٩٧ ، ٢٨٥ ، ٣٠٦ ، ٣١٧-٣١٩ ، ٣٢٢

المشبهات، التشابهات:

ج ٥ / ١٦٥ ، ١٦٧

ج ٦ / ١٩ ، ٩٩

المشهورات:

ج ٦ / ١٩ ، ٢١ ، ٩٩

المشيئة (مشيئة الله تعالى):

ج ١ / ٤٠٣

ج ٢ / ١١٥ ، ١٢٢ ، ١٤٧ ، ١٩٧ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٣ ، ٢٤٥ ،
٢٥٦ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ - ٣٠٧ ، ٣٢٤ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٧ ،
٣٤٢ ، ٣٦٤ ، ٣٨٦

ج ٣ / ٨٤

ج ٨ / ٢٤٦ ، ٣٠٢ ، ٤٠٥ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩

ج ٩ / ٢٦ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٥٦ ، ١٩٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٤

٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٢٤٥ ، ٢٦٢ ، ٣٤٢ ، ٣٩١ ، ٤٢١ ، ٤٢٣

ج ١٠ / ٧٧ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٩٥

المصادر على المطلوب :

ج ٤ / ٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٨

ج ٦ / ٩٠

المطلق :

ج ٥ / ٥٥ ، ٩٠ - ٩٨ ، ١١١ - ١٢٦ ، ١٣٦ - ١٤٠ ، ١٤٤ ، ١٥٧ ، ١٧٤ ،

١٩٢

ج ٦ / ٣٠ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ٩٥ - ٩٧ ، ١١٢ ، ١٦٣ ، ١٧١ ، ٢٧٤ ، ٣٣٤

ج ٩ / ٢٥٦ ، ٢٥٥

ج ١٠ / ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٨٣ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٧٩ ، ٢٩٨ ، ٢٩٥

المظنونات :

ج ٦ / ١٩

المعاد ، البعث :

ج ١ / ٢٧ ، ٣٠ - ٣٥ ، ١٤٧

ج ٤ / ١٣٦ ، ١٣٥ ، ٤

ج ٥ / ١٧ ، ٢١ ، ٢١٥ ، ٣٠٢ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٦٣ ، ٣٧١ ، ٣٨٩

ج ٦ / ٥٨

ج ٧ / ٦٤ - ٦٦ ، ٨٢ ، ١٠٤ ، ١٠٨ ، ١٥٤ ، ٣٠٧ ، ٣٣٣ ، ٣٤٧

٣٧٤ - ٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧

ج ٨ / ٢٤٢ ، ٥٠٣

ج ١٠ / ٦١

معاد البدن :

ج ٥ / ١٠ ، ٥١ ، ١٩٦ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣٤٧

ج ١٠ / ١٠٩

معاني كلام الله :

ج ٤ / ١١٢-١١٥ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ٢١٠ ، ٢٦٥

المعجزة، المعجزات :

ج ٥ / ٢٨٦

ج ٧ / ٣٢ ، ٢٠٠-٢٠٢ ، ٢٠٨ ، ٢٩٧-٢٩٩ ، ٣٠٧ ، ٣١٥ ، ٤١٠

٤٣٧ ، ٤٣٨

ج ٩ / ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ١٣٣

المصراع :

ج ٥ / ٢٧ ، ٣٤٧ ، ٣٥٤

ج ٧ / ٩٣ ، ١٠١

ج ٨ / ٢٤٥

معرفة الله تعالى :

ج ٥ / ٢٩ ، ٣٥٥

ج ٦ / ٥٧ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٧٢

ج ٧ / ٧٨ ، ١٦١ ، ١٧٤ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٩٥ ، ٣١١ ، ٣٤٩

٣٥٠ ، ٣٥٢-٣٥٨ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٣ ، ٤٠٥ ، ٤٢١

٤٤٦ ، ٤٥١ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨

ج ٨ / ٥ ، ٢٩ ، ٣١ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٣٥٠ ، ٥٠٢ ، ٥٠٦ ، ٥٠٨ ، ٥١١

ج ٩ / ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٦٨ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٣

ج ١٠ / ٢٧٦ ، ٢٧٩ ، ٣١٣

المعرفة الفطرية:

ج ٨ / ١٨ ، ٤٥٣ ، ٥٠٧ ، ٥١٦ ، ٥٣٠

المعرفة المكتسبة والمعرفة الاضطرارية:

ج ٨ / ٤٥٣ ، ٥٠٤ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٩

معرفة الميثاق:

ج ٨ / ١١١ ، ٤١٣-٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٥٣

٤٨٢-٤٨٨ ، ٤٩١ ، ٥٠١ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٦ ، ٥١٩ ، ٥٢٣

ج ٩ / ٣٣٠

المقولات ، العقلیات:

ج ٢ / ١٥٢ ، ١٦٩

ج ٣ / ١٨٢ ، ٢٦٩ ، ٢٧٦

ج ٤ / ٢٩ ، ١٧٥ ، ١٨١

ج ٥ / ١٣٣-١٣٥ ، ١٦٩ ، ١٧٢-١٧٤ ، ٢٤٣-٢٤٥ ، ٢٤٧-٢٥٠

٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨-٢٨١ ، ٣١٤

٣١٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٢

ج ٦ / ٥ ، ٨ ، ١١ ، ١٤-١٧ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣

٣٦-٣٨ ، ٤٢ ، ٥٤ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٤ ، ٩٩

ج ٧ / ٤٣ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٧٣-٧٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٧

١٤١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦٥ ، ٢٨٣ ، ٣٣٤

ج ٨ / ١٢٦ ، ٣٤٧ ، ٥١٦

ج ٩ / ٣٩ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩-٤١٣ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٧

٤٣١

ج ١٠ / ١٥٠ ، ١٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣١٧

المطلول:

ج ٣ / ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٩٠ ، ٩٥ ، ١١١ ، ١١٧

١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٥٨-١٦٠ ، ١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٨١ ، ١٨٩-١٩٥ ، ١٩٧

١٩٨ ، ٢٠٢-٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٤-٢١٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٣١ ، ٢٤٥ ، ٢٨٤-٢٨٦ ، ٢٩٣-٢٩٥ ، ٣٠٢ ، ٣٤١ ، ٣٩٧ ، ٤٣٠ ، ٤٣٤

ج ٤ / ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٩

ج ٥ / ١٥١-١٥٦

ج ٦ / ٨٦٢ ، ٩٠

ج ٨ / ١٢٩ ، ١٤٨ ، ١٥١ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٧٧ ، ١٧٩

١٧٣ ، ١٨٤ ، ١٨٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠٢ ، ٢٥٥ ، ٣٠٢

ج ٩ / ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٢ ، ١٣٤-١٣٦ ، ٢٣٦ ، ٢٤٢ ، ٢٦٤-٢٦٦

٢٧٤ ، ٣٤٢ ، ٣٨٩ ، ٣٩٤

ج ١٠ / ٦٥ ، ٢٥٦

المعلول الأول:

ج ٨ / ١٩٠ ، ١٩١ ، ٢٥٧

المعلوم من الدين بالضرورة:

ج ١ / ١٠٥-١٠٨

ج ٥ / ٣٥٧ ، ٣٠٠

ج ٦ / ٤

ج ٧ / ٤٣٣

المعين، المعينات، التعيين:

ج ٥ / ٩٢-٩٤ ، ٩٩-١٠٨ ، ١١١-١٣١ ، ١٥٠ ، ١٩٢

ج ٦ / ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩-٣٢ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٩٥ ، ١٦٢ ، ١٧١ ، ٢٧٥

٣٤٦

ج ١٠ / ١٦٤ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٧٧ ، ١٨٦ ، ١٨٨ ، ١٩٢ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠

٢٩٧

المفعول، المفعولات:

ج ٤ / ٢٦٢

ج ٨ / ١٣٧

ج ٩ / ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٣ - ٢٢٥ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨

٣٨٨

مقارنة المعلوم لعلته التامة:

ج ٣ / ٦٢ - ٧٠ ، ١٩٠ - ١٩٨ ، ٢٠٣ ، ٢١٠ - ٢٣٩ ، ٢٨٦ - ٣١٨

٣٩٧ ، ٤١٢ ، ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥

ج ٤ / ٥٠ ، ٦٨ ، ٢١٧

ج ٨ / ١٠٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ٢٦٩ - ٢٧١

المقدار:

ج ٤ / ٢٧٠ - ٢٧٢

ج ٦ / ٢٤ ، ٢٩ ، ٩٥

ج ٩ / ١٦٤

ج ١٠ / ٢٢٢

المقولات:

ج ٢ / ٢٤٢ ، ٢٤١

ج ٤ / ١٤٢

ج ٦ / ٣٧

المكان:

ج ٤ / ٢٦٥

ج ٥ / ١٧٦

ج ٦ / ٨ ، ١٠ ، ٣٠ ، ٨٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٤٣ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩

٢٥٩ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦

ج ٧ / ١٥ ، ١٦

ج ٩ / ٨٤ ، ١٢٦

ج ١٠ / ١٠٤ ، ١٠٥ ، ٢٧٥

الملاء:

ج ٦ / ٢١

ج ٨ / ٤٨

الملائكة:

ج ٤ / ١٩٣

ج ٥ / ١٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٧٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٥-٣٥٧ ، ٣٦٠ ، ٣٧١ ،

٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٧

ج ٦ / ٦٩ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١١ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣١

ج ٩ / ٤٢١

الملائم . النافع:

ج ٦ / ٥٤ ، ٥٣

الملزوم:

ج ٥ / ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ٢٦٨-٢٧٢ ، ٢٧٥

ج ١٠ / ٧٣ ، ١٢٠ ، ١٢٢-١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ،

١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٩٦

الملكة والعدم (في المنطق):

ج ٢ / ٢٢٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨١

ج ٣ / ٣٦٧

ج ٤ / ٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ١٥٩

ج ٥ / ٢٧٣

ج ٨ / ٣٣٤

الملة، الملل:

ج ٥ / ١١ ، ١٥

ج ٨ / ٩٦

ج ٩ / ١٧٩ ، ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٩٧

الماس:

ج ٦ / ١٠ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ،
١٥٩ ، ١٨١ ، ١٩٥ ، ٣٠٤

المتنع:

ج ٤ / ٥ ، ١١ ، ١٣ ، ٧٩ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠١ ، ١١١ ، ١٢٣ ،
١٢٦ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٨ ، ١٥١ ، ١٦٧ ، ١٨٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ،
٢٣١ ، ٢٣٧ ، ٢٥٤ ، ٢٧٠
ج ٥ / ١٣٧ ، ٢٧٤ ، ٣٢٤
ج ٦ / ٩ ، ١١ ، ٣٧ ، ٩٧ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٧٦ ،
١٨٢
ج ١٠ / ١٠٨

الممكن، الممكنات:

ج ١ / ١١٠-١١٢
ج ٣ / ٨ ، ٧٤ ، ١٧٥ ، ٣٣٥-٣٥٠ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٦ ، ٣٦٨ ، ٣٧٢ ،
٣٩٨ ، ٤٠٧ ، ٤٢٤
ج ٤ / ٥ ، ٧ ، ٢٩ ، ٧٦ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١١١ ، ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٤٤ ، ١٤٩ ،
١٥٠ ، ١٧٢ ، ١٩٧ ، ٢٠٧ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،
٢٣٧ ، ٢٣٩-٢٤٠ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥-٢٥٠ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦١-٢٦٤ ،
٢٧٠-٢٧١
ج ٥ / ١١١ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ٢٤٦ ،
٢٤٧ ، ٢٧٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩
ج ٦ / ١١ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥-٩٧ ، ١٢٧ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٦٠ ،
١٦٣ ، ١٧١ ، ١٧٩-١٨٢ ، ١٨٩ ، ٢٣٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٦٨ ،
٢٩٨ ، ٣١٧ ، ٣٢١

ج ٧ / ٦١ ، ١٢٤ ، ١٤٢ ، ٢٣٢ ، ٣٨٢ ، ٣٨٥ ، ٣٩٩

ج ٨ / ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٨ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٣ ، ١٢٤

١٢٧-١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ١٦٩ ، ١٧٢-١٧٤

١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٨-٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٦

٢٩١ ، ٥٣٢

ج ٩ / ١١٨-١٢٠ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٦١

١٦٤-١٦٦ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٤-١٩٦ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦

٢٥٩ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٢ ، ٢٩٠ ، ٢٩٤ ، ٤٢١

ج ١٠ / ١٧٧ ، ٢٥٦ ، ٢٨٦

المنافق، الضار:

ج ٦ / ٥٣ ، ٥٤

المنطق، المنطقيون، المنطقيات:

ج ١ / ٢١٧

ج ٣ / ٢٨-٢٩ ، ٧٩ ، ٩٤ ، ٣١٩-٣٢٣ ، ٣٨٠ ، ٣٨٩ ، ٤٠٤ ، ٤١٣

٤٤٧ ، ٤٢٤

ج ٤ / ١٧٤ ، ١٨٠

ج ٥ / ٩٢ ، ٩٤ ، ١٤١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٦٩ ، ٣١٥

ج ٦ / ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٩٨

ج ٨ / ٣٧ ، ١٣٣ ، ١٤٩ ، ١٦١ ، ١٩٣ ، ٢٩١ ، ٣١٢ ، ٥٣٣

المهدي:

ج ٣ / ٤٣٨

المؤثر:

ج ٤ / ٢٣٨-٢٤٣ ، ٢٦٠ ، ٢٦١

ج ٨ / ١١٤ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٣٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٢٧٠ ، ٢٧٢

٢٨٢ ، ٢٨٥ ، ٥١٦

ج ٩ / ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٣٠٦ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

الموجب لغيره:

ج ٤ / ٢٤٤-٢٤٥ ، ٢٦٣

ج ٨ / ١١٧

ج ١٠ / ١٢٣

الموجود، الموجودات:

ج ٥ / ٣٩١

ج ٦ / ٣٦ ، ٥٧ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١١٠-١١٢ ، ١١٤

ج ١٢٢-١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٥٠ ، ١٦١ ، ١٧١ ، ١٨١

ج ١٨٢ ، ١٩٠ ، ٢٠٣ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤

ج ٧ / ٢٣٢ ، ٣٤٣

ج ٨ / ١٦٨-١٧٠ ، ١٧٤ ، ١٨١ ، ١٨٣ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢١١

ج ٩ / ٢٥٦ ، ٣٩٠ ، ٣٩٤ ، ٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤١٣ ، ٤١٨ ، ٤٣١

ج ١٠ / ١٠٨ ، ١٣٤ ، ٢٥٦ ، ٢٦٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٩٥

موقف السلف والأئمة من الكلام والتكلمين:

ج ١ / ٤٤-٤٦

ج ٧ / ١٥٦-١٨٤ ، ٢٧٤

النار:

ج ١ / ١٧ ، ٣٤ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٦٣ ، ٧٥ ، ٣٠٥ ، ٣٧٢

ج ٢ / ٤٢ ، ٤٣ ، ١٣٨ ، ١٤١ ، ١٤٤ ، ٢٥٣ ، ٣٠٠ ، ٣٥٨

ج ٣ / ١٥٨ ، ٣٥٨

ج ٤ / ١٢٠

ج ٥ / ٤ ، ١٧٢ ، ٢٢٨ ، ٢٣٠ ، ٣٢٠

ج ٦ / ٦٤ ، ٦٨ ، ١٤٨

ج ٧ / ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٩٧ ، ٢٣٣ ، ٢٦٢ ، ٣٧٠

ج ٩ / ٦٣ ، ١٠٨ ، ١١٨ ، ٢١١ ، ٤٢٧

ج ١٠ / ١٤٧ ، ٢٧١

الناموس الأعظم (عند الباطنية) :

ج ٨ / ٢٤٥

النبوة، النبوات، الأنبياء، الرسالة، الرسل :

ج ١ / ٥ - ١٢ ، ١٤ - ٢٨ ، ١٧٨ - ١٩٢ ، ٢٠٤ ، ٣١٨

ج ٤ / ٩٥

ج ٥ / ٤ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ١٧٢ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٠ ،

٢٧٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٧ ، ٣٣٦ ، ٣٢٠ ، ٣٤٣ - ٣٤٠ ،

٣٤٥ ، ٣٤٩ - ٣٥١ ، ٣٥٣ - ٣٦١ ، ٣٦٣ - ٣٧١ ، ٣٨٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٧

ج ٦ / ٣٣ ، ٥٨ ، ٦٢ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٢٤٦ ، ٢٦٤ ، ٢٦٦

ج ٧ / ٨٢ ، ٥٨ ، ١٣٦ ، ٣٠٨ ، ٣١٥ ، ٤٣٠

ج ٨ / ٩٦ ، ٣٥١ ، ٥١٠ ، ٥١٩

ج ٩ / ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٥ ، ١٥٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٦٢ ، ٣٩٨ ، ٤٠١

ج ١٠ / ١٨٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٧

النسب والإضافات :

ج ٨ / ٣٢٩

نبوة علي (أو إلهيته) :

ج ٥ / ٩

نزول الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا، النزول :

ج ١ / ١٠٦ - ١٠٨ (وانظرت ١ ، ٣ ص ١٠٧)

ج ٢ / ٢٣ - ٣١ ، ٤٩ - ٥١

ج ٤ / ٢٣ ، ١١١

ج ٥ / ٢٢٥ ، ٢٢٦

ج ٦ / ٢٥٧ ، ٢٠٤

ج ٧ / ٧

النسخ:

ج ٥ / ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٩ ، ٢٠٨

ج ٨ / ٢٠٨

النصب، الناصبة:

ج ١ / ٢٤٠ ، ٢٨٣

نصوص الكتاب والسنة، النصوص الإلهية، النصوص النبوية:

ج ٥ / ٣ ، ٧ ، ٢١ ، ٢٠٤-٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٣ ، ٢١٧-٢١٩ ، ٢٢١ ،

٢٢٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣١ ، ٢٣٥ ، ٢٤١-٢٤٥ ، ٢٥٣ ، ٢٦١-٢٦٣ ، ٣٢٠ ،

٣٢١ ، ٣٦٥ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩

ج ٦ / ١١ ، ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٢٥٦ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤

ج ٧ / ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٤٠ ، ١٧١ ،

٢١٨ ، ٣٢٦ ، ٣٤٢ ، ٣٨٢

ج ٨ / ٢٧٩ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٣٠٤ ، ٣٣٨

ج ٩ / ١٧١ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٩١

ج ١٠ / ٧٨ ، ١١٠ ، ١٨٥ ، ٢٥٨ ، ٢٧٠ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٠٣ ، ٣٠٦

النظريات=النظر:

ج ٥ / ٣٥١

ج ٦ / ١١ ، ١٣-١٥

ج ٧ / ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤١٩-٤٢١ ، ٤٦٠

ج ٨ / ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٨-١٠ ، ١٢ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٥٠ ، ١٦٧ ، ٣١٣ ،

٣٤٩-٣٥٥ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٤٧٩ ، ٥١٠ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥٢٠ ، ٥٢٤ ،

٥٣٤

ج ٩ / ٩ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٥-٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ١٠٩ ، ١٢٠ ، ١٣٠ ،

١٣١ ، ١٤٢ ، ١٤٧ ، ١٧٨ ، ٤٠٢

النفس:

ج ٤ / ٤١٨٤ ، ٢٣٩ ، ٢٤٣

ج ٥ / ١٣١ ، ١٣٧ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٣٨٧

ج ٦ / ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٥٨ ، ٦٥ ، ٧٣ ،

٧٧ - ٨٠ ، ٨٣ ، ٩٧ ، ٢٣٩

ج ٨ / ١٠٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٨٩ ، ٢٠٣

ج ٩ / ١٧ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ٢٦٠ ، ٣٩٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٤ ،

٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧

ج ١٠ / ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١٨٢ ، ١٩٣ ، ٢٥٢ ، ٢٦٦ ، ٢٨٩ ،

٢٩٠ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨

النفس الناطقة:

ج ٤ / ١٣٥ ، ١٩٣

ج ٥ / ١٧١

ج ٦ / ٣٢ ، ٤٥ ، ٢٣٨ ، ٢٧٩

ج ١٠ / ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٤١ ، ٢٩٤ ، ٣٠٨

النفس السامية:

ج ١ / ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٥٤ ، ٣٧٩

ج ٢ / ١٥٢ ، ١٦٩

ج ٨ / ٢٨٣ ، ٢٨٤

نفي صفات الله ، نفي الصفات:

ج ١ / ٩٧-١١٩ ، ١٢٧ ، ٢٨٢-٢٨٨

ج ٣ / ١٥٦ - ١٥٩ ، ١٧٢ - ٢٢٦ ، ٣٩٤ - ٣٩٥ ، ٣٩٨ ، ٤٢٧ ، ٤٣٧

٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ ، ٤٤٦ .

ج ٤ / ٣ ، ٩ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٧ ،

٨٢ ، ١٢٠ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٦٤ ، ١٧٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٣ ،

٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٥٣ .

ج ٥ / ١٠، ١٨-٢١، ٢٤، ٣٠، ٣١، ٣٣-٣٦، ٤٣، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٨٧، ١٤١، ١٤٧، ١٥٧، ١٦٢-١٦٥، ١٧١، ١٧٧-١٧٥، ١٨٢، ١٨٦-١٩٠، ٢٠٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢٤٥، ٢٤٨-٢٥٢، ٢٥٨، ٢٨٧، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٥٩، ٣١٣، ٣٦٠، ٣٦٣-٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٢

ج ٦ / ١٣، ١٤، ١٨، ٥٦، ٩٨

ج ٧ / ٧١، ١٠١، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩-١١١، ١١٤، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٢، ١٤٣، ٢٣٠، ٣٨٤

ج ٨ / ١٩، ٥٣، ٦٠، ٩٨، ١٣٢، ١٤٨، ١٥٧، ١٦٥، ١٦٧، ٢٤٢، ٤٧٠

ج ٩ / ٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٨، ٣٣٥، ٣٧٧

ج ١٠ / ٥٧، ٨٢، ٨٣، ١٥٢، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٠٧

نقد الغزالي:

ج ٣ / ٢٧٥

ج ٨ / ٢٢٨

النقص، نقصان الله تعالى:

ج ٤ / ٣، ٦-١١، ١٣، ١٤، ٣٧، ٣٨، ٥٥، ٥٧-٥٩، ٧٥، ٧٨، ٨٣، ٨٤، ٨٦-٨٧، ٨٩-٩٠، ٩٢-٩٦، ١٠١، ١٠٢، ٢٠٤، ٢٣٦

ج ٥ / ٢٢٥، ٢٧٤

ج ٩ / ٣٠٨-٣١٠

النقل الصحيح:

ج ٤ / ٢٣٦

ج ٥ / ٣٠، ٣١، ١٣٢، ٢٧٦، ٢٨١، ٣٧٩

ج ٦ / ٢٣٩، ٢٤٨، ٣٢٦، ٣٣٢

ج ٧ / ٢٦، ٣٩، ٤١، ٦٩، ٧٥، ٩٧، ١٠٧، ١٢٩، ١٣١

ج ١٠ / ٨٢، ١٧٨

النهي عن التفرق والاختلاف:

ج ١ / ٤٨-٤٩

النور والظلمة (القول بالهين):

ج ٥ / ٣٧ ، ٣٨

النيرنجيات:

ج ٥ / ٦٢

الهرامس:

ج ٥ / ٣٦٠ ، ٣٦١ (التعليق)

الهيئة (علم):

ج ٥ / ٣٧٠

الهيئة الاجتماعية:

ج ٣ / ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨٠ ، ١٨٥ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،

٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ،

٢٦١ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٤٥١

الهيولى:

ج ٣ / ٨٦ ، ١١١ ، ٤٠٣

ج ٤ / ٢٣٩ ، ٢٤٣ ، ٢٧١

ج ٥ / ١٧٤ ، ٣١٦ ، ٣٥٦

ج ٧ / ٢٣٣

ج ٨ / ١٠٧ ، ١٤٧ ، ١٦٤ ، ٣١٢

ج ١٠ / ٣٠٢

الواجب (يقابل الممكن):

ج ٣ / ١٥ ، ١٨ ، ٧٦ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٧٠ ، ١٧٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ،

ج ٤ / ٢٩ ، ٥١ ، ١٥١ ، ٢٢٠ ، ٢٦٩

ج ٥ / ٨١ ، ٨٢ ، ١١١ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١٤٢ ، ٢٧٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٩

ج ٩ / ٢٥٥ - ٢٦٠ ، ٢٦٣ - ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٨٢ ،
 ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٩٠ - ٢٩٤ ، ٢٩٩ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٢٥ ، ٣٣٩ ،
 ٤٢٤

ج ١٠ / ١٨٥ ، ١٨٧ ، ١٩٦ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١٩٤ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٥٣ ،
 ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥

الوجد:

ج ٥ / ٢٢٥ ، ٢٦٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥١

وجوب النظر:

ج ٣ / ٣٠٣ - ٣١٩

ج ٥ / ٢٩٢ - ٢٩٠

ج ٨ / ٣٤٨ - ٣٥٠

الوجود:

ج ١ / ٢٨٦ - ٢٩٥ ، ١١٢

ج ٣ / ٧٤

ج ٤ / ٩ ، ١٤ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٣١ - ٣٣ ، ٥٥ - ٥٦ ، ٧٦ ، ٧٨ - ٨٠ ، ٨٣ ،
 ٨٦ ، ٩٥ - ٩٦ ، ٩٩ ، ١١٨ - ١٢٠ ، ١٣٩ - ١٤٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ،
 ١٦١ - ١٦٢ ، ١٨٦ ، ١٩٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١٠ ، ٢١٢ - ٢١٧ ،
 ٢٢١ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ - ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٥٠ ، ٢٥٧ - ٢٥٩ ،
 ٢٦٤

ج ٥ / ٤ ، ٩ ، ٨١ ، ١٠١ - ١٠٥ ، ١١١ - ١٢٠ ، ١٣١ - ١٣٤ ،
 ١٣٧ - ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ،
 ١٨١ ، ٢٧٢ ، ٣١٢ ، ٣٢٣ - ٣٢٧

ج ٦ / ١١ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٢٣ ، ١٧٨ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ،
 ٢١٦ ، ٢٤٤ ، ٣٤٣

ج ٨ / ١٢ ، ١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٥٩ ، ١٦٣ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ،
 ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٩٤ ، ٣٣٥

ج ٩ / ١٢٠ ، ١٢١ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٩٤ ، ٤١١

الوجود فى الأذهان :

ج ٤ / ٢٥٣ ، ٢٥٥

ج ٥ / ٣٥ ، ٥٥ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٨

١٢٥-١٢٧ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٦-١٤٤ ، ١٦٩ ، ١٨٣ ، ٢٤٧ ، ٣١٣

ج ٦ / ٣٧ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٢

ج ٨ / ١٥٣ ، ١٦٠ ، ٢٢٠ ، ٢٤٨ ، ٢٦٨

ج ٩ / ٣٣٩

الوجود فى الأعيان :

ج ٤ / ٢٥٣ ، ٢٥٥

ج ٥ / ٣٥ ، ٥٥ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٥ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١١٣ ، ١٢٥ ، ١٢٧

١٣٤ ، ١٣٦-١٤٤ ، ١٦٩ ، ٢٤٧ ، ٣١٣

ج ٦ / ٣٧ ، ٩٥ ، ٩٨

ج ٨ / ١٢٣ ، ١٥٣ ، ١٦٠ ، ٢٤٨ ، ٤٦٦

ج ٩ / ٣٣٩

ج ١٠ / ٦١ ، ٩٧ ، ١٦٥ ، ١٧١

الوجود المطلق :

ج ٣ / ٤٣٨-٤٤١ ، ٤٤٧

ج ٤ / ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٩

ج ٥ / ٢٠ ، ٥٤-٥٥ ، ٥٧ ، ١٧٨ ، ٢٤٧ ، ٣١٣

ج ٦ / ٧٠ ، ٨٩ ، ٩٥-٩٧

ج ٩ / ٣٣٩

الواحد :

ج ٥ / ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٧٠ ، ٣١٣

ج ٨ / ٢٦٥

ج ٩ / ٣٦٧ ، ٣٣٩

الوحدانية:

ج ٤ / ٢٤٥ ، ٢٤٨-٢٥٠ ، ٢٥٤-٢٥٧

ج ٥ / ٤٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٣٨ ، ٣٢٩

ج ٦ / ٦ ، ٧ ، ٨٢ ، ٨٣

ج ٧ / ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٦١ ، ١٩٥

ج ٨ / ٥ ، ٣٥٢ ، ٤٩٤ ، ٥٠١ ، ٥٠٤

ج ٩ / ٣٣٩ ، ٣٥٠

وحدة الوجود:

ج ٣ / ٧٥ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، ٢٣٩ - ٢٤٠ ، ٤٤٦

ج ٤ / ٤٩ ، ٨٦ ، ١٤٣

ج ٥ / ٤ ، ٧ ، ٢٣ ، ٨٢ ، ١٦٨ ، ١٧٣ ، ١٧٨ ، ٣٥٩

ج ٦ / ١٥٦ ، ١٧٠ ، ١٧٩

ج ٧ / ١٢٥ ، ٢٦١

ج ٨ / ٥٨ ، ٢٤٣

ج ٩ / ٢٥٥

الوحي . الإيحاء:

ج ٤ / ١٢٩

ج ٥ / ٢٢ ، ٢٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩

ج ٩ / ٤٠١

ج ١٠ / ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢١١-٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢٦٤

الورود:

ج ٧ / ٤٩

الوسائط، الواسطة:

ج ٨ / ٥٠٦ ، ٥٠٨ ، ٥١١ ، ٥٢٥

ج ٩ / ٣٤٤

الوضع فى المنطق:

ج ٥ / ١١ ، ٨٧ ، ١٦٥

ج ٦ / ٩٢

الولاية، الأولياء:

ج ٥ / ٤ ، ٢٠٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٢ ، ٣٦٩

الوهم، الوهيات، القضايا الوهمية:

ج ٤ / ١٥٥ ، ١٥٨ ، ٢١٠-٢١٤

ج ٥ / ١٧ ، ٣٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٧ ، ٣٥٧

ج ٦ / ٩ ، ١٤ ، ١٦-١٨ ، ٢٠-٢٥ ، ٣٨-٤٦ ، ٤٩ ، ٥١-٥٤ ، ٥٩ ،

٧٨-٧٩ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٨-٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥-١٠٧ ، ١١١ ،

١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩-٢٨١ ، ٢٩٠ ، ٣٠٣ ،

٣٠٥ ، ٣٣٢ ، ٣٤٠

ج ٨ / ٦٢ ، ١٥٣

يوم القيامة، اليوم الآخر:

ج ٤ / ١٢٩ ، ١٣٠

ج ٥ / ٣ ، ٤ ، ١٧ ، ٢١ ، ٢٩ ، ١٩٦ ، ٢١٣ ، ٢٢٩ ، ٢٤١ ، ٣٦٥ ، ٣٧٧ ،

٣٨٢

ج ٦ / ١٤٧

ج ٩ / ٤ ، ٦٤ ، ١١١

ج ١٠ / ٦١ ، ٢٧٠

فهرس مراجع التحقيق

(١)

آداب اللغة . انظر: تاريخ آداب اللغة .

آراء أبى بكر بن العربى الكلامية ، للأستاذ عمر الطالبي ، الجزائر ،

١٣٩٤ / ١٩٧٤

الإبانة عن أصول الديانة ، لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري ،
ط . حيدرآباد ، ١٣٦٧ / ١٩٤٨ .الإبانة عن أصول الديانة ، لأبى الحسن على بن إسماعيل
الأشعري ، تحقيق د. فوقية حسين محمود ، ط . دار الأنصار بالقاهرة ،
١٣٩٧ / ١٩٧٧ .إبراهيم بن سيار النظام ، للدكتور محمد عبد الهادى أبى ريذة ،
القاهرة ، ١٣٦٥ / ١٩٤٦ .ابن عربى ، لآسين بلاثيوس ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ،
ط . الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٦٥ .إحصاء العلوم للفارابى ، تحقيق الأستاذ الدكتور عثمان أمين ،
الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥٠ / ١٩٣١ .الإحكام فى أصول الأحكام ، للآمدى ، ط . المعارف ،
القاهرة . ١٣٣٢ / ١٩١٤ .

إحياء علوم الدين ، للغزالي ، مع تخريج الحافظ العراقي
للأحاديث ، ط . لجنة نشر الثقافة الإسلامية ، القاهرة ، ١٣٥٦ .
أحوال النفس ، لابن سينا ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ،
ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧١ .

أخبار الرجال ، لمحمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي ، بمبئي محلة
جبور كلي ، إيران ، ١٣١٧ .

أخبار عمر ، للأستاذين : علي وناجي الطنطاوي ، ط . دمشق ،
١٩٥٩/١٣٧٩ .

إخوان الصفا ، للدكتور جبور عبد النور ، في سلسلة نوايغ الفكر
العربي ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

إخوان الصفا ، للاستاذ عمر الدسوقي ، ط . عيسى الحلبي ،
القاهرة ، ١٩٤٧ .

الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة ، لعبد القادر شبية الحمد ، ط .
مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر ، جدة ، بدون تاريخ .

الأربعين في أصول الدين ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي ،
الطبعة الأولى ، حيدرآباد ، ١٣٥٣ .

أرسطو عند العرب ، للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ط . مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

إرشاد الأديب انظر : معجم الأدباء لياقوت الحموي .

- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، الأستاذ على عبد المنعم عبد الحميد ، ط . الخانجى ، القاهرة ، ١٣٦٩/١٩٥٠ .
- الإستيعاب في أسماء الأصحاب ، لأبى عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمرى القرطبى ، على هامش الإصابة لابن حجر ، ط التجارية ، القاهرة ، ١٣٥٨/١٩٣٩ .
- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، لغز الدين على بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٩٠/١٩٧٠ .
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة ، لعلى القارى ، تحقيق الدكتور محمد الصباغ ، ط . بيروت ، ١٣٩١/١٩٧١ .
- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ، للدكتور على عبد الواحد وافي ، القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .
- أسماء مؤلفات ابن تيمية ، لشمس الدين بن قيم الجوزية ، تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ط . دمشق ، ١٣٧٢/١٩٥٣ .
- الأسماء والصفات ، لأبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط . السعادة ، القاهرة ، ١٣٥٨ .
- الإشارات والتنبيهات . لأبى على الحسين بن عبد الله بن سينا ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧/١٩٦٠ .
- الإصابة في تمييز الصحابة . لابن حجر العسقلانى ، ط . المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٣٥٨/١٩٣٩ .

أصل الموحدین الدرور وأصولهم ، لأمین محمد طلیع ، ط .
بیروت ، ١٩٦١ .

أصول الدین ، لعبد القاهر بن طاهر البغدادی ، استانبول ،
١٩٢٨/١٣٤٦ .

أصول الفکر الفلسفی عند أبی بکر الرازی ، للدكتور عبد اللطیف
محمد العبد ، نشر مكتبة الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٧٧ .

أصول الفلسفة الإشرافية ، تألیف د . محمد علی أبو ریان ، ط .
الأنجلو ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

أصول الکافی ، للکلینی ، ط . طهران ، ١٣٨١ هـ .

الاعتصام ، للشاطبي ، ط . المنار ، القاهرة ، ١٩١٣/١٣٣١ .

اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین ، لفخر الدین محمد بن عمر
الرازی ، تحقیق الدكتور علی سامی النشار ، نشر مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٨/١٣٥٦ .

الأعلام ، تألیف خیر الدین الزرکلی ، الطبعة الثانية ، القاهرة ،
١٣٧٣ - ١٣٧٨/١٩٥٤ - ١٩٥٩ .

الإعلام بمناب الإسلام (مجموعة تراثنا) ، لمحمد بن یوسف
العامری ، تحقیق الدكتور أحمد عبد الحمید غراب ، ط . القاهرة ،
١٩٦٧/١٣٧٨ .

إعلام الموقعین عن رب العالمین ، لابن قیم الجوزیة ، إدارة الطباعة
المنیریة ، القاهرة .

إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ، لمحمد راغب الطباخ ، ط .
حلب ، ١٣٤٣/١٩٢٥ .

أفلاطون ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ،
القاهرة ، ١٩٥٤ .

الأفلاطونية المحدثة عند العرب ، تأليف الدكتور عبد الرحمن
بدوى ، الناشر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، لابن تيمية ،
تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ،
١٣٦٩/١٩٥٠ .

إنباه الرواة على أنباه النحاة ، لأبى الحسن على بن يوسف القفطى ،
تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . دار الكتب ، القاهرة ،
١٣٦٩/١٩٥٠ .

الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، لأبى الحسين عبد الرحيم
ابن محمد بن عثمان الخياط ، تحقيق الدكتور ألبير نصرى نادر ، المطبعة
الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٧ .

الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للقاضى أبى بكر
محمد بن الطيب الباقلانى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، نشر
عزت العطار ، القاهرة، ١٣٦٩/١٩٥٠ .

(ب)

البدء والتاريخ . لمطهر بن طاهر المقدسى . ط . باريس .
١٨٩٩ - ١٩١٩ .

البداية والنهاية فى التاريخ . لإسماعيل بن عمر بن كثير . ط .
السعادة . القاهرة . ١٩٣٢/١٣٥١ .

البرهان فى أصول الفقه . للجوينى . تحقيق الدكتور عبد العظيم
الديب . الدوحة . قطر . ١٣٩٩ .

بروكلمان . انظر: المراجع الأجنبية GAL.

بغية الملتبس فى تاريخ رجال أهل الأندلس . لابن عميرة الضبى .
ط . مجريط (مدريد) . أسبانيا . ١٨٨٤ .

بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة . لجلال الدين عبد الرحمن
السيوطى . ط . الخانجى . القاهرة . ١٣٢٦ .

البيان والتبيين للجاحظ . تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون . ط .
لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٤٨/١٣٦٧ .

(ت)

تأويل مشكل الحديث . لابن فورك . انظر: مشكل الحديث
وبيانه .

تأويل مشكل القرآن . لابن قتيبة ، تحقيق الأستاذ السيد أحمد
صقر ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٥٤/١٣٧٣ .

- تاج التراجم فى طبقات الحنفية . لأبى العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا ، ط . المثنى ، بغداد ، ١٩٦٢ .
- تاج العروس من جواهر القاموس ، لمحمد مرتضى الحسينى الزبيدى ، المطبعة الخيرية ، القاهرة ، ١٣٠٦ - ١٣٠٧ هـ .
- تاج اللغة وصحاح العربية ، للجوهرى ، ط . القاهرة ، ١٢٨٢ .
- تاريخ آداب اللغة العربية = آداب اللغة ، لجورجى زيدان ، تعليق ومراجعة الدكتور شوقى ضيف ، ط . دار الهلال ، ١٩٥٧ .
- تاريخ ابن الوردى ، لعمر بن الوردى ، القاهرة ، ١٢٨٥ هـ .
- تاريخ الأدب العربى . لكارل بروكلمان ، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، ط . المعارف ، القاهرة . ١٩٥٩ .
- تاريخ بغداد . للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى ، القاهرة . ١٩٣١/١٣٤٩ .
- تاريخ التراث العربى . لفؤاد سزكين . ط . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة . ١٩٧١ . ١٩٧٨ .
- تاريخ الجهمية والمعتزلة ، لجمال الدين القاسمى ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ .
- تاريخ الحكماء = (مختصر الزوزنى لكتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء) . لعلى بن يوسف القفطى ، ط . لينزج ، المانيا ، ١٩٠٣ .
- تاريخ حكماء الإسلام ، لظهير الدين على بن زيد البيهقى ، ط . الترقى ، دمشق ، ١٩٤٦/١٣٦٥ .

تاريخ الطبرى = تاريخ الرسل والملوك . لأبى جعفر محمد بن جرير
الطبرى . تحقيق الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم ، ط . المعارف .
١٩٦٣/١٣٨٦ .

تاريخ فلاسفة الإسلام ، لمحمد لطفى جمعة . ط . المعارف .
القاهرة . ١٩٢٧/١٣٤٥ .

تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الإفريقية . للدكتور يحيى
هويدى . نشر مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . ١٩٦٦ .

تاريخ الفلسفة الغربية . لبرتراند رسل ، ترجمة الدكتور زكى نجيب
محمود . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٥٤ .

تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، لدى بور . ترجمة الدكتور محمد عبد
المهادى أبى ريدة . ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة .
١٩٥٤/١٣٧٤ .

تاريخ الفلسفة اليونانية . ليوسف كرم . ط . لجنة التأليف والترجمة
والنشر . القاهرة . ١٩٥٨/١٣٧٨ .

تاريخ مختصر الدول . لابن العبرى . ط . بيروت . ١٩٥٨ .

تاريخ اليعقوبى . لأحمد بن أبى يعقوب بن واضح الكاتب
المعروف باليعقوبى . ط . بيروت ، ١٩٦٠/١٣٧٩ .

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ، لأبى
المظفر الإسفرائينى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة ،
١٩٤٠/١٣٥٩ .

تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، لعل
ابن الحسن بن عساكر ، ط . القدسي ، دمشق ، ١٣٤٧ .

تثبيت دلائل النبوة ، للقاضي عبد الجبار ، تحقيق الدكتور عبد
الكريم عثمان ، ط . دار العروبة ، بيروت ، ١٩٦٦/١٣٨٦ .

تجريد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد = التمهيد ، لأبي عمر
يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري ، ط . القدسي ، القاهرة ،
١٣٥٠ هـ .

التجسيم عند المسلمين ، للدكتورة سهير محمد مختار ، القاهرة ،
١٩٧١ .

تذكرة الحفاظ ، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ،
الطبعة الثالثة ، حيدر آباد ، ١٩٥٥/١٣٧٥ .

تذكرة الموضوعات ، لمحمد طاهر بن علي الهندي الفتي ، ط .
المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٣ .

ترتيب مسند الشافعي ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ،
القاهرة ، ١٩٥١/١٣٧٠ .

ترتيب مسند الطيالسي = منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي أبي
داود ، تأليف أحمد عبد الرحمن البنا ، ط . المطبعة المنيرية بالأزهر ،
القاهرة ، ١٣٧٢ .

التسعينية ، لابن تيمية . انظر: مجموعة الفتاوى الكبرى لابن
تيمية .

- ط . المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٦٢ .
 التصوف الثورة الروحية فى الإسلام ، للدكتور أبى العلا عفيفى ،
 التعرف لمذهب أهل التصوف ، لأبى بكر محمد الكلابادى ، تحقيق
 الدكتور عبد الحلیم محمود ، طه سرور ، نشر الأستاذ آرثر جون آربرى ،
 ط . عيسى الحلبي . ١٩٦٠/١٣٨٠ .
 التعريفات لعلى بن محمد بن على الجرجانى، ط . مصطفى الحلبي ،
 القاهرة . ١٩٣٨/١٣٥٧ .
 تفسير البغوى على هامش تفسير ابن كثير ، ط . المنار ، القاهرة ،
 ١٣٤٣ .
 تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل آى القرآن) ، لأبى جعفر
 محمد بن جرير الطبرى . تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ، مراجعة
 الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة .
 تفسير الطبرى . ط . بولاق ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
 تفسير القرآن العظيم . لأبى الفداء إسماعيل بن كثير ، ط . مصطفى
 الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .
 = تفسير ابن كثير : طبعة أخرى هى طبعة دار الشعب ، القاهرة ،
 ١٩٧١/١٣٩٠ .
 التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، لابن حزم ، تحقيق الدكتور
 إحسان عباس ، بيروت ، ١٩٥٩ .

- تكملة الفهرست لابن النديم = طبع مع الفهرست لابن النديم .
ط . التجارية . القاهرة . ١٣٤٨ .
- تلبيس إبليس . لأنى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى . ط . الثانية .
المطبعة المنيرية . القاهرة . ١٣٦٨ .
- التلوينات . للسهروردي . ضمن مجموعة فى الحكمة الإلهية .
تحقيق المستشرق هنرى كوربين . استانبول . ١٩٤٥ .
- التمهيد فى الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة .
للقاضى أنى بكر محمد بن الطيب الباقلاانى . تحقيق رتشرد يوسف
مكارثى ، بيروت . ١٩٥٧ .
- التمهيد . للقاضى أنى بكر محمد بن الطيب الباقلاانى . تحقيق
الأستاذ محمود محمد الحضرى ، والدكتور محمد عبد الهادى أنى ريدة .
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة . ١٩٤٧/١٣٦٦ .
- تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث .
لابن الديبع الشيبانى (عبد الرحمن بن على بن محمد) . ط . محمد على
صبيح ، القاهرة ، ١٣٤٧ .
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، لأنى الحسين محمد بن أحمد
ابن عبد الرحمن الماطى ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، ط .
عزت العطار ، القاهرة ، ١٣٦٨ .
- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ، لأنى الحسن

على بن محمد بن عراق الكنانى ، تحقيق الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف ، مكتبة القاهرة ، ١٣٧٨ .

تهافت التهافت ، لابن رشد ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط . دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

طبعة أخرى ، تحقيق موريس بويج ، بيروت ، ١٩٣٠ .

تهافت الفلاسفة ، للغزالي ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧/١٣٧٧ .

طبعة أخرى الطبعة الثانية ، ١٩٥٥ .

طبعة ثالثة ، تحقيق موريس بويج ، ط . بيروت ، ١٩٢٧ .

تهذيب الأسماء واللغات ، لأبي زكريا محيى الدين بن شرف النووى ، ط . المنيرية ، بدون تاريخ .

تهذيب التهذيب ، لابن حجر العسقلانى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٢٥ - ١٣٢٧ هـ .

التوحيد وإثبات صفات الرب ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة ، تحقيق الدكتور الشيخ محمد خليل هراس ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٩٦٨/١٣٨٧ .

طبعة أخرى ، المطبعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٥٣ .

(ج)

جامع الرسائل ، لابن تيمية ، المجموعة الأولى ، تحقيق الدكتور
محمد رشاد سالم ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨٩/١٩٦٩ .

الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير ، لجلال الدين السيوطى ،
ط . مصطفى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٥٨/١٩٣٩ .

الجامع الكبير = جمع الجوامع ، لجلال الدين السيوطى ، نسخة
مصورة عن مخطوطة دار الكتب ، ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
القاهرة .

الجامع لأحكام القرآن ، لأبى عبد الله محمد القرطبى = تفسير
القرطبى ، ط . دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٠/١٩٦٠ .

الجرح والتعديل ، لأبى محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم محمد بن
إدريس الرازى ، الطبعة الأولى . حيدرآباد ، ١٣٧١/١٩٥٢ .

جلاء العينين فى محاكمة الأحمدين ، لنعمان خير الدين الشهرير بابن
الآلوسى البغداى ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٣٨١/١٩٦١ .

الجمال فى المنطق للخونجى ، تحقيق الأستاذ سعد غراب ، ط .
المطبعة العصرية ، تونس ، بدون تاريخ .

الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح ، لابن تيمية ، ط . المدنى ،
القاهرة ، ١٣٧٩/١٩٥٩ .

الجواهر المضية فى طبقات الحنفية ، لعبد القادر بن محمد القرشى ،
ط . حيدرآباد ، ١٣٣٢ .

الجوينى ، للدكتورة فوقية حسين محمود ، ضمن سلسلة أعلام العرب ، ط . القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

(ح)

حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الأستاذ محمود حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٥٧/١٩٣٨ .

الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، لآدم متر ، نقله إلى العربية الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٦٧/١٩٤٨ .

حكمة الإشراق ، لشهاب الدين يحيى السهروردى ، تحقيق هنرى كربين . ط . باريس . طهران . ١٩٥٢ .

الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، للدكتور عبد الفتاح بركة ، ط . مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة . ١٣٩٠/١٩٧٠ .

الحلة السراء . لابن الأبار ، ط . ليدن ، ١٨٤٧ - ١٨٥١ .

حلية الأولياء . لأبى نعيم الأصفهاني ، ط . الخانجي ، القاهرة ، ١٣٥١/١٩٣٢ .

الحوادث والبدع . لأبى بكر الطرطوشى ، تحقيق الأستاذ محمد الطالبي ، ط . الأصفهاني ، جدة ، بدون تاريخ .

الخور العين . لأبى سعيد نشوان الحميرى ، تحقيق الأستاذ كمال مصطفى ، ط . الخانجي والمثنى ، القاهرة ، ١٩٤٨ .

حى بن يقظان ، لأبى بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل
القيسى الأندلسى = فلسفة ابن طفيل ورسالته « حى بن يقظان » تأليف
وتحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ، بدون
تاريخ .

حى بن يقظان لابن طفيل ، تحقيق الأستاذ أحمد أمين ، ط .
المعارف ، ١٩٥٩ .

الحيدة ، للإمام عبد العزيز بن يحيى بن مسلم الكنانى ، نشر عبد
العزيز بن عبد الرحمن آل الشيخ ، مطبعة الإمام ، القاهرة ، بدون
تاريخ .

(خ)

ختم الولاية ، للترمذى ، تحقيق الدكتور عثمان يحيى ، ط . المكتبة
الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٥ .

خدمة القداس الإلهى ، ليوحنا الذهبى الفم ، ط . القاهرة ،
١٩٧٠ .

خریف الفكر اليونانى ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . مكتبة
النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .

الخطط (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار) ، لتقى الدين
أحمد بن على المقرئى ، ط . الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٢٧٠ .

خطط الشام ، لمحمد كرد على ، ط . دار العلم للملايين ، ط .
بيروت .

خلع النعلين لأبي القاسم بن قسي ، ط . بيروت .
 خلق أفعال العباد ، للبخارى ، ضمن مجموعة عقائد السلف ،
 تحقيق الدكتور على سامى النشار ، والدكتور عمار جمعى الطالبى ،
 الإسكندرية ، ١٩٧١ .

طبعة أخرى = خلق أفعال العباد ، للبخارى ، ضمن مجموعة فى
 دهلى ، الهند ، ١٣٠٦ .

(٥)

دائرة المعارف الإسلامية ، ط . كتاب الشعب ، القاهرة .
 دائرة المعارف الإسلامية ، ترجمة إبراهيم زكى خورشيد وآخرين ،
 ط . القاهرة .

الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ، لجلال الدين السيوطى ، ط .
 طهران ، ١٣٧٧ .

دستور العلماء ، للقاضى عبد النبى بن عبد الرسول الأحمدنكرى .
 ط . حيدرآباد ، ١٣٢٩ .

دول الإسلام فى التاريخ ، لأبى عبد الله محمد بن أحمد الذهبى ،
 الطبعة الثانية . حيدرآباد ، ١٣٦٤ .

الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب ، لإبراهيم بن على
 ابن محمد بن فرحون المالكى ، ط . مطبعة المعاهد ، القاهرة ، ١٣٥١ .

ديوان أبى تمام ، تحقيق الدكتور شاهين عطية ، طبعة لبنان ، طبعة
 أولى ، ١٩٦٨ .

ديوان النابغة الذبياني ، صنعة ابن السكيت ، تحقيق الدكتور
شكرى فيصل ، ط . دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٨/١٣٨٨ .

(ذ)

ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل ، جمع أبي عبد الله حنبل بن
إسحاق بن حنبل ، تحقيق الدكتور محمد نغش ، القاهرة ،
١٩٧٧/١٣٩٧ .

ذكرى أبي الثناء الألوسى ، للأستاذ عباس العزاوى المحامى ، ط .
شركة التجارة والطباعة ، بغداد ، ١٩٥٨/١٣٧٧ .

ذيل الروضتين ، لأبي شامة المقدسى الدمشقى (عبد الرحمن بن
إسماعيل) ، ط . القاهرة ، ١٣٦٦ .

الذيل على طبقات الحنابلة ، لابن رجب الحنبلى ، تحقيق محمد
حامد الفتى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧٢ .

الذيل على كشف الظنون ، لإسماعيل باشا محمد ، ط . استانبول ،
١٩٤٥/١٣٦٤ .

(ر)

ربيع الفكر اليونانى ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة
المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

الرجال، لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشى ، تعليق
أحمد الحسينى، ط . مؤسسة الأعلمى ، مطبعة الآداب ، النجف ،
بدون تاريخ .

رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ، تحقيق
محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ، ١٣٥٨ .

الرد على الجهمية والزنادقة ، للإمام أحمد بن حنبل ، ضمن
مجموعة شذرات البلاتين ، نشرها الشيخ محمد حامد الفقى ، القاهرة ،
١٩٥٦/١٣٧٥ .

طبعة أخرى ضمن مجموعة عقائد السلف ، تحقيق الدكتور على سامى
الشار ، عمار جمعى الطالبى ، الأسكندرية ، ١٩٧١ .
طبعة ثالثة ، ط . مطبعة الإمام ، بدون تاريخ .

الرد على الجهمية للدارمي ، تحقيق جوستا ويتستام ، ليدن ،
هولندا ، ١٩٦٠ .

طبعة أخرى ضمن مجموعة عقائد السلف ، تحقيق الدكتور على
الشار ، عمار الطالبى ، الأسكندرية ، ١٩٧١ .

الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين
الكتبى ، بمباى ، الهند ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ،
١٩٦٥ .

رسائل فلسفية ، للرازى ، جمع وتصحيح بول كراوس ، نشر كلية
الآداب ، جامعة فؤاد الأول ، القاهرة ، ١٩٣٩ .

الرسالة للشافعى ، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . مصطفي
الخلبى ، القاهرة ، ١٩٤٠/١٣٥٨ .

الرسالة الأضحوية فى أمر المعاد ، لابن سينا ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط . دار الفكر العربى ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

رسالة إثبات النبوت ، لابن سينا ، ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، ط . مطبعة هندية بالموسكى ، القاهرة ، ١٩٠٨/١٣٢٦ .

رسالة إلى أهل الثغر ، للأشعرى ، مطبوعة بمجلة دار الفنون باستانبول ، وفى مجلة كلية الإلهيات بجامعة أنقره ، يناير ١٩٢٨ .
الرسالة الجامعة المنسوبة لابن الجريطى ، تحقيق الدكتور جميل صليبا ، ط . دمشق ، ١٩٤٨ .

رسالة العشق ، لابن سينا ، طبعت بالأوفست ، مكتبة المثنى ، ببغداد .

الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، لأبى القاسم عبد الكرم بن هوازن القشيرى النيسابورى ، ط . محمد صبيح ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

روضات الجنات للخوانسارى (محمد باقر الموسوى الأصفهانى) ، الطبعة الثانية ، طبعة حجر ، إيران ، ١٣٤٧ .

طبعة أخرى ، ط . أصفهان ، إيران ، ١٣٨٢ .

الرياضة وأدب النفس للترمذى ، تحقيق آربرى ، وعلى عبد القادر ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ .

(ز)

زاد المسير في علم التفسير ، لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، ط .
المكتب الإسلامي ، دمشق ، ١٩٦٧/١٣٨٧ .

زاد المعاد في هدى خير العباد ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الشيخ
محمد حامد الفقي ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٩٥١/١٣٧٠ .
الزوائد للهيشمي = مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، لنور الدين علي بن
أبي بكر الهيشمي ، ط . القدسي ، القاهرة ، ١٣٥٢ .

(س)

السبعينية = بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية ،
لابن تيمية ، طبع ضمن الجزء الخامس من مجموع الفتاوى الكبرى ،
طبع بمعرفة فرج الله زكي الكردي ، مطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ،
١٣٢٩ .

شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون ، لجمال الدين بن نباتة
المصري ، تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم ، ط . المدني ،
القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .

السفسطة (الجزء السابع من منطق الشفاء لابن سينا) تحقيق الدكتور
أحمد فؤاد الأهواني ، ط . الأميرية ببولاق ، القاهرة ،
١٩٥٨/١٣٧٧ .

سلطان العاشقين ، للدكتور محمد مصطفى حلمي ، ضمن سلسلة
أعلام العرب ، مارس ١٩٦٣ .

سنن ابن ماجة (أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى) ، تحقيق
الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ،
١٩٥٢/١٣٧٢ .

سنن أبى داود ، لأبى داود سليمان بن الأشعث السجستاني ، تحقيق
محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، المكتبة التجارية ،
القاهرة ، ١٣٦٩ - ١٣٧٠/١٩٥٠ - ١٩٥١ .

نسخة أخرى ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .

سنن الترمذى ، لأبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذى
(بشرح ابن العربى) ط . المطبعة المصرية بالأزهر ، القاهرة ،
١٩٣١/١٣٥٠ .

طبعة أخرى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، نشر المكتبة
السلفية بالمدينة المنورة (ط . المدنى بالقاهرة) ، ١٣٨٤/١٩٦٤ .

سنن الدارمى ، لأبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل
الدارمى ، ط . دمشق ، ١٣٤٩ .

سنن النسائى (المجتبى) ، للحافظ أبى عبد الرحمن بن شعيب
النسائى ، ومعه شرحه : زهر الرى على المجتبى ، للحافظ الجلال
السيوطى ، ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٤ .

سير أعلام النبلاء ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، يخرجه معهد
المخطوطات بالجامعة العربية ، ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

سيرة الغزالي . للدكتور عبد الكريم عثمان . ط . دار الفكر .
دمشق . بدون تاريخ .

السيرة النبوية . لابن كثير . تحقيق مصطفى عبد الواحد . ط .
عيسى الحلبي . القاهرة . ١٣٨٤/١٩٦٤ .

السيرة النبوية . لعبد الملك بن هشام . تحقيق الأستاذ مصطفى السقا
وآخرين . ط . مصطفى الحلبي . القاهرة . ١٣٥٥/١٩٣٦ .

(ش)

الشامل في أصول الدين ، للجويني ، تحقيق الدكاترة . على
النشار ، فيصل عون ، سهير مختار ، ط . المعارف ، الإسكندرية .
١٩٦٩ .

شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، لمحمد بن محمد مخلوف ،
ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٩ .

شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، لابن العماد الحنبلي ، ط .
القدس ، القاهرة ، ١٣٥٠ .

شرح الإشارات والتنبيهات ، للرازي ، مع شرح الطوسي ، المطبعة
الخيرية ، القاهرة ، ١٣٢٥ .

شرح الإشارات والتنبيهات ، للطوسي ، بذييل الإشارات والتنبيهات
ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

شرح حديث النزول ، لابن تيمية ، ط . الإمام ، القاهرة ،
١٩٤٧/١٣٦٦ .

شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط . الكويت ، ١٩٦٢ .

شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامرى ، تحقيق إبراهيم جزينى ، ط . دار القاموس الحديث ، بيروت ، بدون تاريخ .

شرح العيون ، لأبى السعد الجشمى (من كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد) . ط . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤/١٣٩٣ .

شرح الفقه الأكبر ، لأبى حنيفة ، والشرح منسوب لأبى منصور محمد بن محمد الماتريدى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٦٥ .

شرح الفقه الأكبر ، لملا على القارى الحنفى ، ط . دار الكتب العربية الكبرى ، القاهرة ، ١٣٢٧ .

الشفاء ، لابن سينا ، تحقيق جورج قنوائى ، وسعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مذكور ، ط . المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٩٦٠/١٣٨٠ .

شفاء الغليل فى بيان ما وقع فى التوراة والإنجيل من التبديل ، للجوينى ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ، ط . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .

(ص)

الصحاح للجوهري : انظر : تاج اللغة

صحيح ابن حبان ، لأبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان
التميمي ، الجزء الأول ، تحقيق أحمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة ،
١٩٥٢/١٣٧٢ .

صحيح البخارى ، لمحمد بن إسماعيل البخارى ، ط . المطبعة
الأميرية ، القاهرة ، ١٣١٤ .

صحيح مسلم ، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري
النيسابوري ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ،
١٩٥٥/١٣٧٤ . طبعة أخرى = الجامع الصحيح ، استانبول ،
١٣٢٩ ١٣٣٣

الصفدية ، لابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، ط .
الرياض ، ١٩٧٦/١٣٩٦ .

الصلة في تاريخ أئمة الأندلس . . . لابن بشكوال ، ط . مجريط
(مدريد) ، ١٨٨٢ .

صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، للسيوطي ، تحقيق
الدكتور علي النشار ، والسيدة سعاد عبد الرازق ، ط . مجمع البحوث
الإسلامية ، ١٩٧٠/١٣٨٩ .

طبعة أخرى : صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ،

للسيوطى ، تحقيق الدكتور على سامى النشار ، ط . الخانجى ،
١٩٤٦/١٣٦٦ .

(ض)

ضميمة فى مسألة العلم القديم ، لابن رشد ، ضمن كتاب فلسفة
ابن رشد ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٣٥/١٣٥٣ .

(ط)

طائفة الإسماعيلية ، للدكتور محمد كامل حسين ، ط . القاهرة ،
١٩٥٩ .

طائفة الدرور ، تاريخها وعقائدها ، للدكتور محمد كامل حسين ،
ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

طبقات الأطباء = عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، لأحمد بن
القاسم المعروف بابن أبى أصيبعة ، دار الفكر بيروت ، ١٩٥٦/١٣٧٦ .
طبقات الأطباء والحكماء ، لأبى داود سليمان بن حسان ، الأندلسى
المعروف بابن جلجل ، تحقيق فؤاد سيد ، ط . المعهد الفرنسى ،
القاهرة ، ١٩٥٥ .

طبقات الحفاظ ، للذهبي ، ط . جوتنجن ، ١٨٨٣ .

طبقات الخنابلة ، لأبى الحسين محمد بن محمد بن أبى يعلى ، تحقيق
محمد حامد الفقى ، ط . مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، بدون
تاريخ .

- طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي . تحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ، ومحمود الطناحي ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٤ .
- طبعة أخرى ، ط . المطبعة الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٤ .
- طبقات الصوفية ، لأبي عبد الرحمن السلمي ، تحقيق نور الدين شريعة ، القاهرة ، ١٣٧٢/١٩٥٣ .
- طبقات فحول الشعراء ، لمحمد بن سلام الجَمَحِي ، الطبعة الثانية ، تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٣٧١/١٩٥٢ .
- طبقات الفقهاء ، لطاش كبرى زاده ، ط . الموصل ، ١٣٨٠/١٩٦١ .
- طبقات القراء ، لابن الجزري ، طبعة الخانجي .
- الطبقات الكبرى ، لابن سعد بن منيع البصري الزهري ، ط . بيروت ، ١٣٧٦/١٩٥٧ .
- الطبقات الكبرى ، لعبد الوهاب الشعراني ، طبع مصر ، بدون تاريخ (بهامشه كتاب الأنوار القدسية للشعراني) .
- طبقات المفسرين ، للسيوطي ، ط . ليدن ، ١٨٣٩ .
- طبقات النحويين واللغويين ، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي ، تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم ، ط . سامي الخانجي ، القاهرة ، ١٣٧٣/١٩٥٤ .

طريق المهجرتين وباب السعادتين ، لابن قيم الجوزيه ، ط . المنيرية ،
القاهرة ، ١٣٥٧ .

(ع)

العبر فى خبر من غير ، للذهبي ، ط . الكويت ، ١٩٦٠ .
العقل ، للحارث المحاسبى ، نشره الأستاذ حسين البوتلى مع كتاب
فهم القرآن للحارث المحاسبى ، فى مجلد واحد ، نشر دار الكندى ، دار
الفكر ، بيروت ط . الثانية ، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، تحقيق
الشيخ محمد حامد الفقى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة ،
١٩٣٨/١٣٥٦ .

العقيدة النظامية ، للجوينى ، ط . مطبعة الأنوار ، القاهرة ،
١٩٤٨/١٣٦٧ .

نسخة أخرى ، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا ، القاهرة ،
١٩٧٩/١٣٩٩ .

العقيدة والشريعة فى الإسلام ، لجولدسيهر ، ترجمة الدكتور محمد
يوسف موسى وآخرين ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٩/١٣٧٨ .

العواصم من القواصم ، لأبى بكر بن العربى ، نشر السيد محب الدين
الخطيب ، ط . السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ .

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : انظر : طبقات الأطباء لابن أبى
أصيبعة .

(غ)

غاية المرام في علم الكلام ، للآمدى ، تحقيق الأستاذ (الدكتور)
حسن محمود عبد اللطيف ، ط . لجنة إحياء التراث الإسلامى ،
القاهرة ، ١٩٧١/١٣٩١ .

الغنية عن الكلام وأهله ، لأبى سليمان الخطابى ضمن كتاب صون
المنطق والكلام .

(ف)

فتاوى الرياض = مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ،
جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، طبعت في
٣٧ جزءاً ، ط . الرياض ، ١٣٨١ - ١٣٨٩ .

فتح البارى بشرح البخارى ، لابن حجر العسقلانى ، تحقيق الشيخ
عبد العزيز بن باز ، ط . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٠ .

الفتوحات الملكيه ، لمحيى الدين محمد بن على بن عربى ، ط .
الخلي ، القاهرة ، ١٢٢٩ .

فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ،
ط . عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية ، لمحمد صالح
الزركان ، ط . دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

الفرق بين الفرق ، لابن طاهر البغدادى ، تحقيق الأستاذ محمد محيى
الدين عبد الحميد ، ط . صبيح ، بدون تاريخ .

طبعة أخرى : تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، نشر عزت الحسينى ،
القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، لابن تيمية ، ط .
مطبعة الإمام ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ .

الفِصَل فى الملل والأهواء والنحل ، لأبى محمد على بن حزم ، ط .
المطبعة الأدبية . القاهرة . ١٣١٧ - ١٣٢١ هـ .

فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . لابن رشد ،
ط . صبيح . القاهرة . ١٩٥٣/١٣٥٣ .

فصوص الحكم . لابن عربى (محبى الدين أبى بكر محمد بن
على) . تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى . ط . عيسى الحلبي . القاهرة .
١٩٤٦ .

فضائح الباطنية . للغزالي . تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى .
ط . الدار القومية للطباعة والنشر . القاهرة . ١٩٦٤/١٣٨٣ .

فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة . للقاضى عبد الجبار . تحقيق .
فؤاد سيد . تونس . ١٩٧٤/١٣٩٣ .

فلسفة ابن رشد = كتاب يضم : مناهج الأدلة . فصل المقال .
وضميمة فى العلم القديم . لابن رشد . الطبعة الثانية . القاهرة .
١٩٣٥/١٣٥٣ .

فلسفة ابن طفيل ورسالة حى بن يقظان . للدكتور عبد الحلیم
محمود . ط . الأنجلو المصرية . القاهرة . بدون تاريخ .

الفلسفة عند اليونان ، للدكتورة أميرة حلمي مطر ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

فلسفة المعتزلة ، للدكتور ألبير نصرى نادر ، ط . الإسكندرية ، ١٩٥٠ .

فهرس المخطوطات المصورة بجامعة الدول العربية ، ط . القاهرة ، ١٩٥٤ .

الفهرست ، لابن النديم ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .
طبعة أخرى : تحقيق جوستاف فلوجل (مصورة عن طبعة ليزيغ ، ألمانيا . ١٨٧١) ، ط . بيروت ، ١٩٦٤ .

فهرست الطوسي ، لمحمد بن الحسن الطوسي ، المكتبة المرتضية بالنجف ، العراق ، ١٩٣٧/١٣٥٦ .

فهم القرآن (مع كتاب العقل) للحارث المحاسبي . نشر الأستاذ حسين القوتلى . نشر دار الكندى ودار الفكر . بيروت ، ١٩٧٨/١٣٩٨ .

فوات الوفيات . لابن شاكر الكتبي . تحقيق محمد بن محي الدين عبد الحميد . ط . النهضة المصرية ، القاهرة . ١٩٥١ .

الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعية ، لمحمد بن علي الشوكاني ، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة . ١٩٦٠/١٣٨٠ .

فى السماء والآثار العلوية ، لأرسطو ، نشر الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦١ .
(ق)

القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادى ، ط . المطبعة المصرية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٣٥٣/١٩٣٥ .

قانون التأويل ، للغزالي ، محمد بن محمد ، ط . عزت الحسينى ، القاهرة ، ١٣٥٩/١٩٤٠ .

قواعد عقائد آل محمد الباطنية ، لمحمد بن الحسن الديلمى ، ط ، استانبول ، ١٩٣٨ .

(ك)

الكامل ، للمبرد ، ط . التجارية ، ١٣٦٥ .

الكامل فى التاريخ ، لعلى بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . الحلبي ، القاهرة ، ١٣٠٣ .

الكتاب التذكارى ، لشهاب الدين السهروردى ، ط . القاهرة ، ١٣٨٤/١٩٧٤ .

كشاف اصطلاحات الفنون ، لمحمد على الفاروقى التهانوى ، ط بيروت .

كشف الحفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، لإسماعيل بن محمد العجلونى ، ط . القدسى ، القاهرة .
١٣٥١ .

كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ، لمصطفى بن عبد الله
الشهير بجاجى خليفة، ط . استانبول ، ١٣٦٠/١٩٤١ .

(ل)

الآلآى المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة ، لجلال الدين بن عبد
الرحمن السيوطى ، ط . المكتبة الحسينية بالأزهر ، ١٣٥٢ .

اللباب فى تهذيب الأنساب ، لعلى بن محمد بن الأثير ، ط .
القدسى ، القاهرة ، ١٣٥٧ - ١٣٦٩ .

لسان العرب = اللسان ، لابن منظور (محمد بن مكرم بن منظور
الإفريقى) ، ط . بيروت .

لسان الميزان ، لابن حجر العسقلانى ، ط . حيدرآباد ، الهند ،
١٣٢٩ .

لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة ، لأبى المعالى
الجوينى ، تحقيق الدكتورة فوفية حسين محمود ، ط . المؤسسة المصرية
العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ، ١٣٨٥/١٩٦٥ .

اللمع فى التصوف ، لأبى نصر السراج الطوسى ، تحقيق الدكتور
عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، ط . القاهرة ، ١٩٦٠ .

اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، لأبى الحسن الأشعري ،
تحقيق الدكتور حمودة غرابية ، ط . مطبعة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٥ .

(م)

- المباحث المشرقية ، للرازى ، ط . حيدرآباد ، ١٣٤٣ هـ .
 مجموعة الرسائل ، لابن تيمية ، ط . المنيرية ، القاهرة ،
 ١٣٤٦ هـ .
- مجموعة رسائل ابن سينا ، ط . الأوفست (عن طبعة . ليدن ،
 ١٨٨٩) .
- مجموعة الفتاوى الكبرى ، لابن تيمية ، ط . الكردى ، القاهرة ،
 ١٣٢٩ . وانظر السبعينية والتسعينية .
- محاضرات فى النصرانية ، للشيخ محمد أبى زهرة ، دار الكتاب
 العربى ، القاهرة ، ١٣٨١/١٩٦١ .
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء ، لفخر
 الدين الرازى ، المطبعة الحسينية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٣٢٣ .
- مختار الحكم ومحاسن الكلم ، لابن فاتك ، تحقيق الدكتور عبد
 الرحمن بدوى ، ط . مدريد ، ١٩٥٨ .
- مختصر طبقات الحنابلة ، لمحمد جميل الشطى ، ط . مطبعة
 الترقى ، دمشق ، ١٣٣٩ .
- مذاهب الإسلاميين ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، نشر دار العلم
 للملايين ، بيروت ، ١٩٧١ .
- مذهب الذرة عند المسلمين ، للدكتور س . بينيس ، ترجمة

- الدكتور محمد عبد الهادى أبى ريدة ، ط . القاهرة ، ١٣٦٥/١٩٤٦ .
 مرآة الزمان ، لسبط ابن الجوزى ، ط . حيدرآباد ،
 ١٩٥١/١٣٧٠ .
- المرشدة ، لمحمد بن تومرت ، نشرها الأستاذ عبد الله كنون ،
 ضمن كتاب : نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور ،
 القاهرة ، ١٩٧٦ .
- المسائل الخمسون فى أصول الكلام ، للرازى ، ضمن مجموعة
 الرسائل ، بمطبعة كردستان العلمية ، القاهرة ، ١٣٢٨ .
- المستدرك ، للحاكم ، ط . حيدرآباد ، ١٣٣٤ - ١٣٤٢ .
- المسند ، لأحمد بن حنبل ، تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر ،
 ط . المعارف ، القاهرة ، ١٣٦٥ - ١٣٧٤/١٩٤٦ - ١٩٥٥ .
- المسند ، لأحمد بن حنبل ، ط . الحلبي ، القاهرة ، ١٣١٣ .
- مسند الطيالسى = منحة المعبود فى ترتيب مسند الطيالسى ،
 لأحمد عبد الرحمن البنا ، ط . المنيرية بالأزهر ، ١٣٥٣/١٩٣٤ .
- المسيحية ، للدكتور أحمد شلبى ، ط . النهضة المصرية ، القاهرة ،
 ١٩٦٠ .
- مشكاة الأنوار ، للغزالي ، تحقيق الدكتور أبى العلا عفيفى ، الدار
 القومية ، القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٤ .
- مشكل الحديث ، لابن فورك ، ط . حيدرآباد .

نسخة أخرى ، تحقيق موسى محمد على ، مطبعة حسان ،
القاهرة .

معالم أصول الدين ، للرازى ، على هامش محصل أفكار المتقدمين
والمتأخرين للرازى أيضا ، ط . الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٣ .

المعتمد فى الحكمة ، لأبى البركات هبة الله بن ملكا ، ط . حيدر
آباد ، ١٣٥٨ .

المعتزلة ، للأستاذ زهدى جار الله ، القاهرة ، ١٩٤٧/١٣٦٦ .

المعتمد فى أصول الفقه ، لأبى الحسين البصرى ، ط . دمشق ،
١٩٦٤/١٣٨٤ .

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ، لعبد الواحد المراكشى ،
مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

معجم الأدباء لياقوت الحموى ، طبعة مرجليوث ، القاهرة ،
١٩٠٧ - ١٩٢٥ = انظر: إرشاد الأديب .

معجم المؤلفين ، لعمر رضا كحالة ، نشر المثنى ، دار إحياء
التراث العربى ، بيروت ، ١٩٥٧/١٣٧٦ .

المغرب فى حلى المغرب ، لابن سعيد المغربى ، ط . المعارف ،
القاهرة ، ١٩٥٥ .

مفاتيح الغيب ، وهو كتاب التفسير الكبير ، لفخر الدين الرازى
أبى عبد الله محمد بن عمر بن حسين القرشى ، ط . المطبعة البهية
المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، لأحمد
ابن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده ، ط . حيدرآباد .

مفتاح كنوز السنة ، وضع فنسك ، ترجمة محمد قواد عبد
الباقي .

مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، لجمال الدين محمد بن سالم
الملازني التيمي ، تحقيق د . حسنين محمد ربيع ، مطبعة دار الكتب ،
القاهرة ، ١٩٧٢ .

المقالات ، لأبي القاسم البلخي ، تحقيق قواد سيد ، ط . الدار
التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤/١٣٩٣ .

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن الأشعري ،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، ١٩٥٠/١٣٦٩ .

طبعة أخرى ، تحقيق ريتز ، استانبول ، ١٩٢٩ .

الملل والنحل ، لمحمد بن عبد الكرم بن أحمد الشهرستاني ،
تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، الطبعة الثانية ، نشر الأنجلو
المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦/١٣٧٥ .

مناقب ابن عربي ، لإبراهيم بن عبد الله القاري ، تحقيق الدكتور
صلاح الدين المنجد ، ط . بيروت ، ١٩٥٩ .

مناقب الإمام أحمد بن حنبل ، لابن الجوزي ، ط . الخانجي ،
القاهرة ، ١٣٤٩ .

- مناهج الأدلة فى عقائد الملة . لابن رشد . تحقيق الدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية . نشر مكتبة الأنجلو . القاهرة . ١٩٦٤ .
- المنتظم فى تاريخ الأمم والملوك . لابن الجوزى . ط . حيدرآباد . ١٣٥٧ .
- المنقذ من الضلال . للغزالي . تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود . الطبعة الخامسة ، ١٣٨٥ .
- مناهج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية . لابن تيمية . تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . ط . مكتبة دار العروبة . القاهرة . ١٣٨٢ - ١٣٨٤ / ١٩٦٢ - ١٩٦٤ .
- طبعة أخرى: ط . بولاق ، القاهرة ، ١٣٢١ - ١٣٢٢ .
- المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد ، للعلمى (عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن) ، ط . المدنى ، القاهرة ، ١٩٦٣ / ١٣٨٣ .
- المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، تحقيق توماس أرنولد ، ط . حيدرآباد ، ١٣١٦ .
- الموضوعات ، لأبى الفرج عبد الرحمن بن على الجوزى القرشى ، ط . المكتبة السلفية . بالمدينة المنورة ، ١٩٦٦ / ١٣٨٦ .
- الموضوعات ، لعلى القارى ، ط . استانبول ، بدون تاريخ .
- الموطأ ، لمالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ، القاهرة ، ١٣٧٠ ، ١٩٥١ .

ميزان الاعتدال . للذهبي ، مطبعة السعادة ، القاهرة ،
١٣٢٥ هـ .

(ن)

النبوات . لابن تيمية ، دار الطباعة المنيرية ، القاهرة ، ١٣٤٦ .
النجاة . لابن سينا ، ط . محي الدين صبرى الكردي ، الطبعة
الثانية ، القاهرة ١٣٥٧/١٩٣٨ .

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، لجمال الدين أبى المحاسن
يوسف بن تغرى بردى الأتابكى ، ط ، دار الكتب المصرية ،
القاهرة ، ١٣٨٣/١٩٦٣ .

النحو الوافى ، للأستاذ عباس حسن ، ط . دار المعارف ،
١٩٦٤ .

نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان ، للدكتور على سامى النشار ،
ط . المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٦٤ .

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، للدكتور على سامى النشار
الطبعة ، الثانية ، ط . دار المعارف الاسكندرية ، ١٩٦٢ .

نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور ، القاهرة ،
١٩٧٦ .

نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، لأحمد بن محمد
المقرئ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، ط . التجارية ،
القاهرة ، ١٣٦٧/١٩٤٩ .

نُكَّتْ فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ، ليحيى بن أحمد الكاشى ، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، منشورات المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة ، ١٩٥٢ .

نُكَّتُْ الهميان فى نُكَّتْ العميان ، لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى ، تحقيق أحمد زكى ، مطبعة الجالية ، القاهرة ، ١٩١١/١٣٢٩ .

نهاية الإقدام فى علم الكلام ، لمحمد بن عبد الكرم بن أحمد الشهرستانى ، تحقيق الفرد جيوم ، لندن ، ١٩٣٤ .

النهاية فى غريب الحديث والأثر ، لمجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزرى ، ط . المطبعة العثمانية ، ١٣١١ هـ .

(هـ)

هياكل النور ، للسهروردى ، تحقيق الدكتور محمد على أبى ريان ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٩٥٧/١٣٧٧ .

(و)

الوفى بالوفيات ، للصفدى ، ط . جمعية المستشرقين الألمانية ، ١٩٥٩ - ١٩٦٢ .

وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان ، لابن خلكان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨/١٣٦٧ .

Brockelmann (K.), GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur, 5 vols., Leiden, 1937-49.

Greek Philosophy: Thales to Aristotle, ed. by G.E. Allen, the Free Press, New York, London, 1968.

La place d'Al Farabi dans L'école philosophique musulmane, par Dr. Ibrahim Madkour, Paris, 1943. Muslim Theology, by Tritton (M.S.), London, 1947.

Shi'ite Religion, by Donaldson, Luzac, London, 1933.

فهرس التصويبات والاستلراكات

الجزء	والصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٣ / ١	ت ٣ س ١	وابنه الحسن	وابنه أبى الحسن	
٥٩ / ١	ت ٢ س ١	الروايات فى	الروايات عن ابن عباس رضى الله عنها فى	
٥٩ / ١	ت ٢ س ١	مسلم ١ / ١١٥ - ١١٦	مسلم ١ / ١١٦	
١١٧ / ١	ت ١ س ٢	سفيان الحارث	سفيان بن الحارث	
١٦٦ / ١	ت ١ س ٤٣	٣٧٨ / ٤٣	٣٧٨ - ٣٧٩ / ٤	
١٦٦ / ١	ت ١ س ٣	إن اليهود مغضوب عليهم	إن المغضوب عليهم اليهود وإن الضالين النصارى	
٢٣٦ / ١	ت ١ س ٢	باب ما يذكر فى النعوت وأسمى الله	باب قوله الله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة	
١٢٥ / ١٠			« ملخصه » (٤) وتوضع فى الهامش (٤) لعله : الملخص فى الحكمة والمنطق ، ذكره محمد صالح الزركان فى كتابه : (فخر الدين الرازى وآراؤه الكلامية والفلسفية) ص ٩٠ ، دار الفكر ، بيروت . وتغير باقى الأرقام فى الأصل وفى الهوامش .	
٤٣٦ / ٧	ت ٢ س ٣	مسلم ١ / ٧٦	مسلم ١ / ٧٦ ، ٧٧ .	

فهرس موضوعات الجزء الحادى عشر

الموضوع	الصفحة
فهرس الايات القرآنية	٥- ٨٢
فهرس الأحاديث النبوية والآثار	٥- ٦٢
فهرس اللغة	٦٣- ٦٨
فهرس الشعر	١٦٩- ٧٠
فهرس الأعلام	٧١- ١٧٠
فهرس الفرق والطوائف والقبائل	١٧١- ٣١٢
فهرس الأماكن والبلدان	٣١٣- ٣٢٢
فهرس أسماء الكتب	٣٢٣- ٣٤٨
فهرس المصطلحات والبحوث الفرعية	٣٤٩- ٤٤٨
فهرس مراجع التحقيق	٤٤٩- ٤٨٨
فهرس التصويبات والاستدراكات	٤٨٩
فهرس موضوعات الجزء الحادى عشر	٤٩١

تم بحمد الله الجزء الحادى عشر
وهو الفهارس العامة لكتاب درء تعارض
العقل والنقل لشيخ الإسلام
ابن تيمية وبه تم الكتاب.
