

نقضُ تأسيسِ الجَهَمِيَّةِ

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

المجلد الأول

«وكذلك التأسيس أصبح نقضه

اعجوبة للعالم الرباني

ومن العجائب أنه بلا عزم

أرداهم تحت الحضيض الداني»

«ابن القيم»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة كتاب
الرازي

قال ابو عبد الله « محمد بن عمر الرازي » :

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه ، الممتنع تغيره وفناؤه ، العظيم قدره واستعلاؤه، العميم نعمائه وآلاؤه ، الدال على وحدانيته أرضه وسماؤه ، المتعالى عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته واسماؤه . فاستواؤه قهره واستيلاؤه (١) ونزوله بره وعطاؤه (١) ومجيئه حكمه وقضاؤه (١) ، ووجهه وجوده أو وجوده وحبائه (١) وعينه حفظه (١) وعونه اجتبائه (١) وضحكه عفوه أو اذنه وارتضاؤه (١) ويده انعامه واكرامه واصطفائه (١) ولا يجرى في الدارين من أفعاله إلا ما يريد ويشاؤه (١) العظمة إزاره والكبرياء رداؤه .

احمده على جزيل نعمه ، وجميل كرمه ، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم تسليماً كثيراً .

أما بعد : فانى وإن كنت ساكننا فى أقاصى بلاد المشرق إلا أنى سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على أن السلطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين ، سلطان الاسلام والمسلمين أفضل سلاطين الحق واليقين « أبابكر بن أيوب » لا زالت آيات راياته فى تقوية الدين الحق ، والمذهب الصدق ، متصاعدة الى عنان السماء ، وآثار أنوار قدرته ومكنته باقية بحسب تعاقب الصباح والمساء . أفضل الملوك وأكمل السلاطين فى آيات الفضل ، وبينات

(١) ما فى هذه الافتتاحية من التعطيل والشك والتشكيك قد رد عليه شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله فى مواضعه من هذه الكتاب وغيره ، وكذلك قوله بالجبر .

الصدق ، وتقوية الدين القويم، ونصرة الصراط المستقيم ، فأردت أن أتخفه بتحفة سنية، وهدية مرضية، فأتحفته بهذا الكتاب الذي سميته « أساس التقديس » (٢) على بعد الدار ، وتباين الأقطار ، وسألت الله الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضل وكرمه ، ورتبته على أربعة أقسام :

القسم الأول في الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز، وفيه فصول

الفصل الاول

في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلاثة :
المقدمة الأولى أعلم أنا ندعى وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ههنا أو هناك ، أو نقول : أنا ندعى وجود موجود غير مختص بشيء من الاحياز والجهات ، أو نقول : اناندعى وجود موجود غير حال في العالم ولا مبين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم . هذه العبارات متفاوتة ، والمقصود من الكل شيء واحد (٣)

الرازي مع
متاخرى الأشعرية
يدعون ان الله
لا داخل العالم
ولا خارجة

ومن المخالفين من يدعى أن فساد هذه المقدمات معلوم بالضرورة ، وقالوا لأن العلم الضروري (٤) حاصل بأن كل موجودين ، فإنه لا بد وان يكون أحدهما حالا في الآخر أو مبيناً عنه بجهة من الجهات الست المحيطة به ، قالوا : واثبت موجودين على خلاف هذه الأقسام السبعة باطل في بداية العقول :

واعلم أنه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً ، لأن على تقدير أن يكون الأمر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه بالجهة ابطالا للضروريات ،

ويشكك في مقدمة
أهل الاثبات
الضرورية (١)
بوجوه :

- (١) وهي : أن مالمس داخل العالم ولا خارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل .
 - (٢) في بعض النسخ « تأسيس التقديس » وهي التي اعتمدها في النقض .
 - (٣) قال ابن تيمية : الرازي لما تبع ابن سينا لم يكن في كتبه اثبات واجب الوجود .
 - (٤) العلم الضروري قد يفسر بما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه .
- وقد يفسر بما يحصل للقلب بدون كسبه .

والقدح في الضروريات بالنظريات يقتضى القدح في الأصل بالقرع ، وذلك
يوجب تطرق الطعن الى الاصل والقرع معاً ، وهو باطل ، بل يجب علينا بيان
أن هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال ، فنقول :
الذى يدل على أن هذه المقدمات ليست بديهية وجوه :

الأول : أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ، ولا
مختص بشئ من الجهات وانه تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه في شئ من الجهات .
ولو كان فساد هذه المقدمات معلوماً بالبديهية لكان اطلاق أكثر العقلاء على انكارها
ممتنعاً ؛ لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اطلاقهم على انكار الضروريات ؛
بل نقول : الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالفة في المتحيز
مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا أن الشئ الذى يشير اليه كل انسان
بقوله : أنا موجود ليس بجسم ولا جسماني ، ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى
منكرون للبديهيات ؛ بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل معمر بن
عباد السامي من المعتزلة (١) ومثل محمد بن النعمان من الرافضة (٢) ومثل أبي القاسم
الراغب (٣) وابى حامد الغزالي (٤) من أصحابنا ، واذا كان الأمر كذلك
فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله تعالى ليس بمتحيز ، ولا حال في
المتحيز قول مدفوع في بداية العقول « (*) »

قال الشيخ رحمه الله : والمقصود أن القول بوجود موجود لا داخل العالم

(١) الغلاة من أهل البصرة ، واليه تنسب طائفة اليعمرية .

(٢) محمد بن محمد بن النعمان بن عبد السلام البغدادي الملقب : « الشيخ المفيد »
توفي ٤١٣ هـ مؤلف كتاب « الحج الى زيارة المشاهد » ج ٤ ص ٥٧ من مجموع فتاوي ابن تيمية
(٣) الأصفهاني حسين بن محمد .

(٤) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي قال الشيخ : وأبو حامد يعميل
الى الفلسفة لكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية ولهذا رد عليه علماء المسلمين
حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فانه قال : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة
ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر وقد حكى عنه من القول بمذاهب الباطنية ما يوجد تصديق ذلك
في كتبه (*) ص ١ - ٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٤ .

ولا خارجه لم يقل احد من العقلاء أنه معلوم بالضرورة ، و كذلك سائر لوازم هذا القول : مثل كونه ليس بجسم ولا متميز ونحو ذلك ، لم يقل أحد من العقلاء إن هذا النفي معلوم بالضرورة ، بل عامة ما يدعى في ذلك أنه من العلوم النظرية ، والعلوم النظرية لا بد أن تنتهى الى مقدمات ضرورية وإلا لزم « الدور القبلي و التسلسل » فيما له مبدأ حادث ، وكل هذين معلوم الفساد بالضرورة ، متفق على فساده بين العقلاء .

نقض هذا الدليل

وقال : مما يبين أن هذه القضية حق أن جميع الكتب المنزلة من السماء وجميع الأنبياء جاؤوا بما يوافقها لا بما يخالفها ، و كذلك « سلف هذه الأمة » من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم يوافقون مقتضاها ، لا يخالفونها . ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق ، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها ، وإنما خالفها طائفة من المتفلسفة ، وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم ، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلمائهم تناقضوا في ذلك ، وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها وهي أبين منها ، ومن انكر منهم ذلك أدى به الأمر الى جحد عامة الضروريات والحسيات .

يبين ذلك أن الذين قالوا : ان الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متميز تنازعوا بعد ذلك : هل هو فوق العالم ، أم ليس فوق العالم ؟ فقال طوائف كثيرة هو فوق العالم ، بل هو فوق العرش ، وهو مع هذا ليس بجسم ، ولا متميز . وهذا يقوله طوائف من الكلائية والكرامية والأشعرية ، وطوائف من اتباع الأئمة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، واهل الحديث والصوفية ، وهذا هو الذى حكاه الأشعري عن أهل الحديث والسنة . وقال طوائف منهم : ليس فوق العالم ولا فوق العالم شيء أصلا ، ولا فوق العرش شيء ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة ،

وطوائف من متأخري الأشعرية والفلاسفة النفاة ؛ والقرامطة الباطنية ، أو أنه في كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلميهم ، وصوفيهم وعامتهم. ومنهم من يقول : ليس هو داخلاً فيه ولا خارجاً عنه ، ولا حالاً فيه ، وليس في مكان من الأمكنة ؛ فهو لاء ينفون عنه الوصفين المتقابلين جميعاً ، وهذا قول طوائف من متكلميهم ونظارهم و (الأول) هو الغالب على عامتهم وعبادهم وأهل المعرفة والتحقيق منهم ، و (الثاني) هو الغالب على نظارهم ومتكلميهم وأهل البحث منهم والقياس فيهم. وكثير منهم يجمع بين القولين ؛ ففي حال نظره وبحته يقول بسلب الوصفين المتقابلين كليهما ، فيقول : لا هو داخل العالم ولا خارجة . وفي حال تعبه وتأمله يقول بأنه في كل مكان ولا يخلو منه شيء .

وهذه المقالات فسادها معلوم بالضرورة العقلية وان كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة ؛ فإن الجماعة الذين يقلدون مذهباً تلقاه بعضهم عن بعض - يحوز اتفاقهم على جحد الضروريات كما يحوز الاتفاق على الكذب مع المواطنة والاتفاق ؛ ولهذا يوجد في أهل المذاهب الباطلة كالنصارى والرافضة والفلاسفة من يصر على القول الذي يعلم فساده بالضرورة وإنما الممتنع ما يمتنع على « أهل التواتر » وهو اتفاق الجماعة العظيمة على الكذب من غير مواطأة ولا اتفاق ، فيمتنع عليهم جحد ما يعلم ثبوته بالاضطرار وإثبات ما يعلم نفيه بالاضطرار ؛ لأن هذا اتفاق على الكذب وأهل التواتر لا يتصور منهم الكذب ؛ فأما إذا لقنوا قولاً بشبهة وحجج واعتقدوا صحته جاز أن يصرروا على اعتقاده ، وان كان مخالفاً لضرورة العقل وان كانوا جماعة عظيمة ؛ ولهذا يطبع الله على قلوب الكفار فلا يعرفون الحق ، قال الله تعالى : (وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة) ، وقال تعالى : (فلما زاغوا رآع الله قلوبهم) ، وقال تعالى : (كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) ، وإنما تؤخذ

الضروريات من القلوب السليمة ، والعقول المستقيمة : التي لم تمرض بما تقلدته من العقائد وتعودته من المقاصد (١) .

وقال الشيخ : قالت المثبتة : إنما أثبتته هؤلاء المتفلسفة من موجودات ممكنة ليست أجساماً ولأعراضاً قائمة بالأجسام : كالعقل والنفس ، والهوى ، والصورة ، التي يدعون إنها جواهر عقلية موجودة خارج الذهن ، ليست أجساماً ولا أعراضاً لأجسام ؛ فإن أئمة « أهل النظر » يقولون : إن فساد هذا معلوم بالضرورة . كذا ذكر ذلك أبو المعالي الجويني وامثاله من أئمة النظر والكلام ، ومن لم يهتد لهذا كالشهرستاني ، والرازي ، والآمدي ، ونحوهم ، فهم ناظروا الفلاسفة مناظرة ضعيفة ، ولم يثبتوا فساد أصولهم كما بين ذلك أئمة النظر الذين هم أجل منهم ، وسلم هؤلاء للفلاسفة مقدمات باطلة استزلوهم بها عن أشياء من الحق ، بخلاف أئمة أهل النظر كالفقيه أبي بكر ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي حامد الغزالي ، وأبي الحسين البصري ، وأبي عبد الله بن الهيثم الكرامى ، وأبي الوفاء على بن عقيل . ومن قبل هؤلاء : مثل أبي علي الجبائي ، وابنه أبي هاشم ، وأبي الحسن الأشعري ، والحسن بن يحيى التومنجي ومن قبل هؤلاء : كأبي عبد الله محمد بن كرام ، وابن كلاب ، وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ، وأبي اسحاق النظام ، وأبي الهذيل العلاف ، وعمرو بن بحر الجاحظ ، وهشام الجواليقي ، وهشام بن الحكم ، وحسين بن محمد النجار ، وضرار بن عمرو الكوفي ، وأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث ، وحفص الفرد ، وغير هؤلاء ممن لا يحصيهم إلا الله من أئمة أهل النظر والكلام ؛ فإن مناظرة هؤلاء للمتفلسفة خير من مناظرة أولئك .

وهؤلاء وغيرهم لا يسمون بالفلاسفة امكان وجود ممكن لاهو جسم ولا قائم بجسم ؛ بل قد صرح أئمتهم بان بطلان « القسم الثالث » معلوم بالضرورة ؛ بل قد بين أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب إمام الصفاتية — كأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعري ، وأبي عبد الله ابن مجاهد وغيرهم — من انحصار الموجودات في المباين والحايث ، وان قول من أثبت موجوداً غير مباين ولا حايث معلوم الفساد بالضرورة ، مثل ما بين أولئك انحصار الممكنات في الأجسام وأعراضها وأبلغ .

وطوائف من النظار قالوا : ما ثم موجود الاجسم أوقاًم بجسم — اذا فسر الجسم بالمعنى الاصطلاحى ؛ لا اللغوى ، — كما هو مستقر في فطر العامة . وهذا قول كثير من الفلاسفة أو أكثرهم ، وكذلك أيضا الأئمة الكبار كالامام أحمد في رده على الجهمية ، وعبد العزيز المكي في رده على الجهمية ، وغيرهما : بينوا أن مادعاة النفاة من اثبات قسم ثالث ليس بمباين ولا حايث معلوم الفساد بصريح العقل ، وأن هذه من القضايا البينة التي يعامها العقلاء بعقولهم .

وإثبات لفظ الجسم ونفيه بدعة لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة ؛ كما لم يثبتوا لفظ التحيز ولا نفوه ، ولا لفظ الجهة ولا نفوه ؛ ولكن اثبتوا الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة ، ونفوا مائة المخلوقات .

ومن نظر في كلام الناس في هذا الباب وجد عامة المشهورين بالعقل والعلم يصرحون بان إثبات وجود موجود لا حايث للاخر ولا مباين ونحو ذلك معلوم بصريح العقل وضرورته (١) .

ومما يوضح الأمر في ذلك أن النفاة ليس لهم دليل واحد اتفقوا على مقدماته؛ بل كل طائفة تقدح في دليل الأخرى : فالفلاسفة تقدح في دليل المعتزلة على نفي الصفات ؛ بل على نفي الجسم والتحيز ونحو ذلك ؛ لأن دليل المعتزلة مبني على أن القديم لا يكون محلا للصفات والحركات فلا يكون جسما ولا متحيزا ؛ لأن الصفات اعراض ، وهم يستدلون على حدوث الجسم بحدوث الأعراض والحركات وان الجسم لا يخلو منها ، ومالم يخل من الحوادث فهو حادث . بل الأشعري نفسه ذكر في رسالته إلى أهل الثغر : أن هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم — وهو الاستدلال على حدوث الأجسام — بحدوث اعراضها — هو دليل محرم في شرائع الأنبياء ، لم يستدل به أحد من الرسل وأتباعهم ، وذكر في مصنف له آخر بيان عجز المعتزلة عن اقامة الدليل على نفي أنه جسم ، وأبو حامد الغزالي وغيره من أئمة النظر بينوا فساد طريق الفلاسفة التي نفوا بها الصفات ، وبينوا عجزهم عن اقامة دليل على نفي أنه جسم ؛ بل وعجزهم عن إقامة دليل على التوحيد ، وأنه لا يمكن نفي الجسم إلا بالطريق الأول الذي هو طريق المعتزلة الذي ذكر فيه الأشعري ما ذكر .

فإذا كان كل من أذكياء النظار وفضلاهم يقدح في مقدمات دليل الفريق الآخر الذي يزعم أنه بنى عليه النفي ، كان في هذا دليل على أن تلك المقدمات ليست ضرورية ؛ إذ الضروريات لا يمكن القدح فيها ، وان قيل : إن هؤلاء قدحوا في هذه المقدمات ؟ قيل : فإذا جوزتم على أئمة النفاة أن يقدحوا بالباطل في المقدمات الضرورية [فإنا] التي يستدل بها أهل الاثبات أولى وأحرى .

وقد بسط في غير هذا الموضوع الكلام على أدلة النفاة ومقدمات تلك الأدلة على وجه التفصيل ، بحيث يبين لكل ذي عقل خروج أصحابها عن سواء السبيل ، وأنهم قوم سفسطوا في العقليات ، وقرمطوا في السمعيات ، مالم يس معهم على تفهيم لاعقل ولاسمع ، ولا رأي سديد ولا شرع ؛ بل معهم شبهات يظنها من لم يتأملها

بينات (كسر اب ببيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب) . ولهذا تعاب عليهم الحيرة والارتياب، والشك والاضطراب . وقد صارت تلك الشبهات عندهم مقدمات مسامة ، يظنونها عقليات أو برهانيات ، وإنما هي مسلمات لما فيها من الاشتراك والاشتباه ، فلا تجد لهم مقدمة الاوفيا ألفاظ مشتبهة ، فيها من الاجمال والالتباس ما يضل بها من يضل من الناس ؛ وكيف تكون النتيجة المثبتة بمثل هذه المقدمات دافعة لتلك القضايا الضروريات .

وهذا الذى قد نبه عليه فى هذا المقام : كما أمعن الناظر فيه ، وفيما تكلم أهل النفي فيه : ازداد بصيرة ومعرفة بما فيه ؛ فإنه لا يتصور أن يبنى النفي على مقدمات ضرورية تساوى فى جزم العقل بها مقدمات أهل الاثبات الجازمة - لفساد نتيجتهم ، وهو قولهم : إنه موجود لاداخل العالم ولاخارجه - جزماً لايساويه فيه جزم العقل بالمقدمات التى تنبئ عليها هذه النتيجة الثابتة ؛ امتنع أن يزول ذلك الجزم العقلي الضروري بنتيجة ليست مثله فى الجزم .

وهذا الكلام قبل النظر فى تلك المقدمات المعارضة لهذا الجزم : هل هي صحيحة أو فاسدة ؟ وإنما المقصود هنا أنه لا يصح للمناظرة ولا يقبل فى المناظرة أن يعارض هذا الجزم المستقر فى الفطرة بما يزعمه من الأدلة النظرية ، وهذا المقام كاف فى دفعه ؛ وان لم تحل شبهاته ، كما يكفى فى دفع السوفسطائى أن يقال : إنما تنفيه قضايا ضرورية فلا يقبل نفيها بما يذكر من الشبهة النظرية (١) .

قال أبو عبد الله الرازي :

« الثانى : أنا إذ اعرضنا على العقل وجود موجود لا يكون حالاً فى العالم ، ولا مبانياً

« ثانية » أن من
شرط الضرورية
أن تكون مفرداتها
بينية لكل احد

عنه في شيء من الجهات الست ، وعرضنا على العقل أيضا أن الواحد نصف الاثنين ،
وان النفي والاثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا في المقدمة الأولى جازما في المقدمة
الثانية ، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة ، وذلك يدل على ان العقل غير قاطع في
المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالاثبات ، غاية ما في الباب إنا نجد من أنفسنا ميلا الى
القول بأن كل ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا عنه بالجهة والحيز ؛
إلا أنا نقول : لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف
الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ماسوى العالم لا بد وأن يكون حالا فيه ، أو مباينا
عنه بالجهة ، بل هو مجوز لتقيضه . وإذا ثبت هذا فنقول : ان ذلك الظن إنما
حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات ، فلا جرم كان من
شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام الثلاثة بالمحسوسات ، فهذا الميل إنما
جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة « (*) » .

وقال الشيخ : وأما قوله : إن التقسيم الى مباين ومحايث لا يعلم فساد كمال يعلم
فساد ان الواحد نصف الاثنين . فنقول : ان القضايا الضرورية ليس من
شرطها أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد : بل شرطها أن تكون مفرداتها إذا
تصورت جزم العقل بها ، وتصور الواحد نصف الاثنين بين لكل أحد : فهذا
كان التصديق التابع له أبين من غيره ؛ ولهذا لم يكن هذا في العقل كبيان أن خمسة
وخمسين ورربعا وثمانيا : نصف مائة وعشرة ونصف وربيع ، وكلاهما ضروري .
ونظائر هذا كثيرة ، ومعنى المباين والمحايث ليس بينا ابتداء ؛ إذ اللفظ فيه إجمال
كما تقدم ؛ ولكن اذا بين معناه لأهل العقل جزموا بانتفاء « قسم ثالث » كما أن
معنى القديم ، والحديث ، والواجب ، والممكن ، والجوهر ، والعرض ، ونحو ذلك :

نقضه

لما لم يكن بيننا بنفسه لعامة العقلاء ، لم يجزوا بأحصار الموجود في هذين التسمين
فاذا بين لهم المعنى جزموا بذلك .

فاذا قيل للعقلاء : موجودان قائمان بأنفسهما لا يكون هذا خارجاً عن الآخر
مبايناً له ولا داخلاً فيه ، ولا بعيداً ولا قريباً منه ، ولا بعيداً عنه ، ولا فوقه
ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا أمامه ولا ورائه ، ولا يتصور أن
يشير أحدهما الى الآخر ، ولا يذهب اليه ، ولا يقرب منه ولا يبعد عنه ، ولا
يتحرك اليه ولا عنه ، ولا يقبل اليه ولا يعرض عنه ، ولا يحتجب عنه ولا يتجلى له
ولا يظهر لعينه ولا يستتر عنه وأمثال هذه المعاني التي يقولها النفاة علم العقلاء
بالاضطرار امتناع وجود هذين (١) .

قال أبو عبد الله الرازي :

الثالث : أنا إذا قلنا : الموجود : إما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز
أولاً متحيزاً ولا حالاً في المتحيز . وجدنا العقل قاطعاً بصحة هذا التقسيم .
ولو قلنا : الموجود اما أن يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز ،
واقترنا على هذا القدر علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ولا
منحصر ، لأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث ، وهو أن يقال ، واما أن
لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز . وإذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن
احتمال هذا القسم ، وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز قائم
في العقول من غير مدافعة ولا منازعة وانه لا يمكن الجزم بنفيه ، ولا باثباته إلا
إلا بدليل منفصل (+)

وقوله : إذا قدر موجود ليس بمتحيز ولا في جهة يصح فيه هذا التقسيم

(١) ج ٥ ص ٢٩٦ من مجموع فتاويه . ويأتي قريباً ما يراد بلفظ الوهم والخيال
والنفريق بينه وبين لفظ العقل في الوجه الخامس والثلاثين وما بعده .

فيقال له : ثبوته على هذا التقدير لا يقتضى ثبوته في نفس الأمر إلا أن يكون التقدير ثابتاً في نفس الأمر ، وهذا التقسيم ينفي ثبوت هذا التقدير في نفس الأمر . وإذا كان التقسيم معلوماً بالاضطرار كان من لوازم ذلك انتفاء هذا التقدير ، فلا يقبل إثبات هذا التقدير بالنظر ؛ لأن ذلك يتضمن القدح في الضروري بالنظري وإذا لم يكن إلى إثبات هذا التقدير سبيل لم يضر فساد التقسيم بتقدير ثبوته ، لأن ذلك يتضمن فساد التقسيم بتقدير ثبوت ما لم يثبت ولا يمكن اثباته .

وأيضاً فلو قدر ان اثبات هذا التقدير ممكن كان هذا من باب المعارضة ؛ لا من باب منع شيء من المقدمات : والمعارضة تحتاج الى إقامة الدليل ابتداءً ، وصار هذا الاعتراض بمنزلة أن يقال : إذا قدر موجود ليس بقديم ولا محدث لم يصح تقسيم الموجود إلى محدث وقديم ؛ وإذا قدر موجود ليس بواجب ولا ممكن ولا قائم بغيره لم يصح تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن والقائم بنفسه والقائم بغيره . ومعالم ان التقسيم المعلوم بالاضطرار لا يفسد بتقدير نقيضه أو ما يستلزم نقيضه ، وإنما يفسد التقسيم بثبوت ما يناقضه ، فإذا كان المناقض لا يعلم إلا بالنظر لم يصح أن يكون مناقضاً ، فعلم ان هذا من باب معارضة الضروري بالنظري فلا يكون مقبولاً ولا يكون حقاً .

وهذا كما قال القرطبي الباطني : لا أقول : هو موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ؛ لأن ذلك من صفات الأجسام ؛ فان الجسم ينقسم الى حي وميت وعالم وجاهل وقادر وعاجز ، وموجود ومعدوم . فإذا قدرنا ما ليس بجسم لم يكن عالماً ولا جاهلاً ولا قادراً ولا عاجزاً ، ولا حياً ولا ميتاً ، كان كلام القرطبي هذا بمنزلة كلام هؤلاء الجهمية انه لا داخل العالم ولا خارجه . وقول جهم والقرامطة من جنس واحد ؛ كما نقله عن الفريقين أصحاب المقالات ، وقالوا : إنه لا يقال : هو شيء ولا ليس

بشيء ، فمن نفى عنه هذه المتقابلات التي لا بد للموجود من أحدها لم يمكنه قطع القرامطة ؛ ولهذا كانت مناظرة هؤلاء للقرامطة مناظرة ضعيفة كما هو مبسوط في موضعه (١) .

قال أبو عبد الله الرازي «الرابع» انا نعلم بالضرورة ان أشخاص الناس مشتركة في مفهوم الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعييناتها ، ومابه المشاركة غير مابه الماييزة . وهذا يقتضى أن يقال : الانسانية من حيث هي انسانية مجرد عن الشكل المعين ، فالانسانية من حيث هي هي معقول مجرد ، فقد اخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول مجرد ، واذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون خالق المحسوسات منزها عن لواحق الحس وعلائق الخيال (*) .

قال الشيخ رحمه الله : قالت المثبتة : ما ذكرتموه من الحجج على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه حجج سوفطائي . أما الانسانية المشتركة بين الأنامى ونحوها من «الكليات» فهذه لا يقال انها موجودة خارج الذهن لا داخل العالم ولا خارجه ، فانها امور ثابتة في الذهن والتصور ، واذا قيل انها موجودة في الخارج فلا بد أن تكون عينا قائمة بنفسها اوصفة قائمة بالعين . ولا ريب انها لا توجد في الخارج كلية مطلقة بشرط ما هو معقول بشرط الاطلاق ، وانما توجد في الخارج معينة مشخصة . فقول القائل : ان التفتيش يخرج من المحسوس ما هو معقول : إن اراد به انه معقول ثابت في العقل فما هو ثابت في العقل ليس هو الموجود في الخارج بعينه . وان اراد ان في المحسوس الموجود في الخارج أمراً معقولاً ليس هو في الذهن فهذا باطل ، فليس في الانسان المعين إلا ما هو معين ، وهو هذا الانسان المعين - بدنه وروحه وصفاته - وهذا كله أمر معين مقيد

مشخص ، ليس هو كلياً ولا مطلقاً (١)

الوجه العاشر (٢) قوله : « واذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن

يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال »

يقال له : أنت الذي جعلته متخيلاً لا حقيقة له في الخارج حيث جعلت

وجوده من جنس وجود الأمور الذهنية التي لا توجد إلا في الذهن والخيال ، وهذا قول بأنه متخيل لا حقيقة له بمنزلة إلفك المفترى والكذب المخلوق ، فان

هذه الأمور كلها لها وجود في الذهن والخيال وليس لها حقيقة في الخارج ، وهذا هو التخيل المذموم ، وهو أن يتخيل العبد ما ليس له حقيقة موجودة . وأما تخيل

الأمور الموجودة مثلاً يراه النائم في منامه من الرؤيا المطابقة للخارج فهذا ليس بمذموم ولا معيب بل هو حق في بابه ، وأما تخيل الأمور الموجودة المحسوسة على ما هي عليه موجودة في الخارج فهذا حق باطناً وظاهراً ، وانكار هذا سفسطة كانكار المحسوسات الموجودة .

الوجه الحادي عشر قوله : « لواحق الحس » ان عني به أن الحس لا يلحقه

أى لا يدركه ولا يحيط به فلا الحس يحيط به ولا العقل ، فلا اختصاص للحس بذلك . وان عني أنه لا يحس أى لا يرى . فهذا ممنوع باطل ، وهم لا يتظاهرون بانكار ذلك ، وان كانوا في الحقيقة موافقين لمن أنكروه . ولولا ان هذا ليس موضعه لذكرناه .

الوجه الثاني عشر : أن قوله : « لواحق الحس وعلائق الخيال » ظاهر لفظه هو

ما يلحق الحس . ولا يخلو أن يريد به نفي ما يلحق الحس أو المحسوس وما يتعلق بالخيال أو التخيل ، أو يريد به أنه لا يلحقه الحس ولا يتعلق به الخيال ، فان

الرازي هو الذي

جعل الباري

متخيلاً لا حقيقة

له في الخارج

رد قوله انه

لا يحس بحال

(١) ج ٥ ص ٣٠٠

(٢) ومن هنا يبدأ كتاب « نقض تأسيس الجهمية » لهذا الدليل .

اراد الأول وهو مقتضى اللفظ ، لزم في ذلك أن كلما يوصف به الحس او المحسوس أو الخيال أو التخيل لا يوصف به ، ومعلوم أن ذلك يوصف بأنه موجود وثابت وحق ومعلوم ومدكور وموصوف ونحو ذلك مما لا نزاع في ان الله يوصف به . وان اراد الثاني - وهو الذي اراده والله أعلم وان كان قد قصر في دلالة اللفظ عليه كان مضمونه انه لا يحس بحال ، فان اراد به ما يستلزم انه لا يرى ولا يسمع كلامه فهذا ممنوع وهو باطل ، وان اراد به لا يكون كالمحسوسات في ادراك الحس له فيقال ولا هو كالمعلومات والمعقولات في تعلق العلم به ؛ فان الله ليس كمنه شيء بوجه من الوجوه ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .

الوجه الثالث عشر : إن طوائف يفرقون بين كونه معقولا وكونه محسوسا حتى يقول النفاة منهم لا يعلم إلا بإشارة العقل ، وقد يقولون إنه من قسم الحقائق المعقولة دون المحسوسة ونحو ذلك . فيقال : هذا اللفظ فيه اجمال وإيهام . فان ارادوا أنه في الدنيا لا يعرف إلا بالقلب لا يشهد بالبصر الظاهر وغيره من الحواس فهذا حق ، لكن ما يعرفه القلب ويشهده القلب ويحسه القلب ونحو ذلك اعم من أن يكون معقولا محضاً ، فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « واعلموا أن احدا منكم لن يرى ربه حتى يموت » وقد اتفق على ذلك سلف الأمة وأئمتها ، ولم يتنازعوا إلا في رؤية النبي ﷺ وحده ، وان نازع في غيره بعض من لم يعرف السنة ومذهب الجماعة من بعض المتكلمة وجهال المتصوفة ونحوهم .

التفريق بين
كونه محسوساً
وكونه معقولا

وان اراد انه لا يرى في الدنيا والآخرة ، ولا يمكن رؤيته فهذا مذهب

الجهمية (١) والمعتزلة له في ذلك معروف ، وقد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة وأئمتها بل و بصراح العقل بطلان هذا المذهب .

وان اراد انه من باب ما يعقله القلب من الأمور المعقولة التي لا يصح تكون محسوسة فيقال له المعقولات المحضة هي الأمور السكلية ، فان الانسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور كاحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغبضه وفرحه وحزنه ولذته وآلمه وبما يراه بعينه ويسمعه بأذنه فتلك الأمور أمور معينة موجودة ، فالعقل يأخذ منها أمراً مطلقاً كلياً فيعلم جوعاً مطلقاً ، وفرحاً مطلقاً ، وشماً مطلقاً ، وألماً مطلقاً ونحو ذلك فهذه الكليات معقولات محضة لأنه ليس في الخارج كليات حتى يمكن احساسها ، والاحساس انما يكون بالأمور الموجودة ، ولهذا قالوا إنه يعلم المدومات قبل كونها عاماً ، أما السمع والبصر فانما يكون للموجود . ومن قال إنه يرى (٢) وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضوع .

(١) الجهمية هم الذين اتبعوا جهما فيما ابتدعه في الاسلام ، وكل ما ابتدعه ضلالة مخالفة للكتاب والسنة ، فلهذا كان التجهم كله منكراً باتفاق السلف والأئمة - اه المؤلف .

وقال في « الرسالة التسعينية » الجهمية على ثلاث درجات : فشرها « الغالية » الذين ينفون أسماء الله وصفاته وان سموه بشيء من الأسماء الحسنى قالوا هو مجاز « والدرجة الثانية » من التجهم هو تجهم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز ، وهؤلاء هم الجهمية المشهورون « والدرجة الثالثة » هم الصفاتية المبتدعون المخالفون للجهمية ، لكن فيهم نوع من التجهم كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية وغير الخبرية ، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها . ومن هؤلاء من يقر بصفاته الخبرية الواردة في القرآن دون الحديث ، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقه وطائفة من أهل الحديث . ومنهم من يقر بالصفات الواردة في الأخبار أيضاً في الجملة لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت في النصوص والمعقول ، وذلك كأبي محمد ابن كلاب ومن اتبعه وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف ، وهؤلاء الى أهل السنة المحضة أقرب منهم الى الجهمية والروافض والخوارج والقدرية ، لكن انتسب اليهم طائفة هم الى الجهمية أقرب منهم الى أهل السنة المحضة فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والاثبات فيما ينفونهم ومنهم من يتقارب نفيه واثباته وأكثر الناس يقولون ان هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه بين النفي والاثبات .

(٢) بياض بالأصل ، ويأتي كلام ابن رشد في رؤيته بالعقل .

وإذا كان كذلك فمن اراد هذا المعنى جعله من باب الموجودات في الأذهان لافي الاعيان ، وهذا حقيقة قول الجهمية الذين يقولون انه لا يمكن رؤيته واحساسه ؛ فان كل موجود قائم بنفسه يمكن رؤيته ؛ بل كل موجود يمكن إحساسه اما بالرؤية واما بغيرها ، فما لا يعرف بشيء في المحسوس لم يكن الامعدوما حتى ان الصور الذهنية يمكن احساسها من حيث وجود ذاتها ، ولكن هي من جهة مطابقتها للعدومات كلية ، والمطابقة صفة لها اضافية . فهذه معاني ينبغي أن يفتن لها .

قال ابو عبدالله الرازي : الخامس ان كل ماهية فانا إذا اعتبرناها بمجدها وحقيقتها فانا قد نعقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز ، فكيف والانسان إذا كان مستغرق الفكر في تفهم أن حد العلم ماهو ؟ وحد الطبيعة ماهو ؟ فانه في تلك الحالة يكون غافلا عن حقيقة الحيز والمقدار ، فضلا عن أن يحكم بأن تلك الحقيقة لا بد وان تكون مختصة بمحل او بجهة . وهذا يقتضى أنه يمكننا أن نعقل الماهيات حال ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار .

(٥) (٦) (٧)
ذهول العقل عن
الحيز مع معرفته
للماهية او عدم
تغلبها

السادس : وهو ان الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والزوية في استخراج مسألة معضلة قد يقول في نفسه : إنى قد حكمت بكذا أو عقلت ، فحال ما يقول في نفسه إنى عقلت كذا وحكمت بكذا يكون عارفا بنفسه ؛ إذ لو لم يكن عارفا بنفسه لأمتنع منه أن يحكم على ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع أنه في تلك الحالة قد يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة ، وعن معنى الشكل والمقدار ، فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز او كون ذاته موصوفة بالشكل والمقدار ، فثبت أن العلم بالشئ قد يحصل عند عدم العلم بحيزه وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بأن الشئ المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا .

السابع : إنا نبصر الأشياء إلا ان القوة الباصرة لا تبصر نفسها ، وكذلك الخيالية تتخيل الأشياء إلا أن هذه القوة لا يمكنها أن تتخيل نفسها، فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب أن يكون كل شيء متخيلا ، وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور (X) .

قال شيخ الاسلام قلت : قد تقدم الكلام على اصول هذا غير مرة من وجوه متعددة :

أحدها : أن القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه، والمنازع له قال: إني أعلم انتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، لم يقل : إني قاصر أو عاجز عن معرفة وجوده .

الثاني : أن قصور الوهم والخيال لا يستلزم قصور العلم والعقل والحس . والمنازع له يقول إن ذلك لا يعلم بعقل ولا غيره ، فاذا كان غيره معقولا لم يجب ان يكون هذا معقولا (١)

فصل

ثم قال أبو عبد الله الرازي (الثامن) أن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال ؛ لأن خصومنا في هذا الباب : اما الكرامية (٢) واما الحنابلة (٣) [اما الكرامية] فإننا اذا قلنا لهم لو كان الله

« ثامنا » دعواه بأنه لأبد لهم من الاعتراف بذات وصفات على خلاف الحس والخيال

(+) ص ٨

(١) ذكر ذلك ابن تيمية لما اختتم الرازي الوجوه العشرة قبل قوله : فهذه الدلائل العشرة دلت على ان كونه سبحانه وتعالى منزّه عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل .
(٢) « الكرامية » اتباع محمد بن كرام السجستاني م ٢٥٥ قال الشيخ - رحمه الله - الكرامية في الصفات والقدر والوعيد أشبه (اقرب) من اكثر طوائف الكلام التي في أفعالها مخالفة للسنة ، وقولهم في الايمان قول منكر . وقال الكرامية اثبتوا الصفات وقالوا هي اعراض ، وقالوا هو جسم لا كالأجسام . وقال : الكرامية المجسمة كلهم حنيفة ج ٣ ص ١٠٣ .
١٨٥ وانظر ج ١ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه ص ٧٨ ، ١١٩ ، ١٢٣ ، ١٣٥ .
(٣) الحنابلة أتباع الامام أحمد بن حنبل الشيباني . قال المؤلف : الحنابلة أقل الطوائف تنازعاً وافتراقاً لكثرة اعتصامهم بالنسبة والآثار ، لأن للامام أحمد في باب أصول الدين من الأقوال المبيّنة لما تنازع فيه الناس ما ليس لغيره وأقواله مؤيدة بالكتاب والسنة واتباع سبيل السلف الطيب ، ولهذا كان جميع من ينتحل السنة من جميع طوائف الأمة وفقهائها ومتكلميها وصوفيها ينتحلونه . ج ٤ ص ١٦٦ ج ٢٠ ص ١٨٦ . وقال : أهل البدع في غير الحنبلية أكثر منهم فيهم بوجوه كثيرة الخ ج ٢٠ ص ١٨٦ .

مشارا اليه بالحس لكان ذلك [الشيء] إما ان يكون منقسماً فيكون مركباً وانتم لاتقولون بذلك ، واما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لاتنقسم ، ومثل الجزء الذي لايتجزأ وانتم لاتقولون بذلك ، فعند هذا الكلام قالوا إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا فإنه ليس بصغير ولاحقير (X) فقولوه: « خصومنا في هذا الباب إما الكرمية، واما الحنابلة » ليس بسديد، لاسيما وهؤلاء الحنابلة الذين وصفهم - ان كان لهم وجود - فهم صنف من الحنابلة الموجودين في وقته أو قبله بأرض خراسان وغيرها ، ليسوا من أئمة علماء الحنابلة ولا أفاضلهم ، فإن هذه الألفاظ التي حكاها عن الحنابلة لا نعرفها عن احد منهم كما سندكره . وكذلك هؤلاء الكرامية الذين حكي قولهم هم بعض الكرامية والافكثر من الكرامية قد يخالفونه فيما حكاه عنهم ، بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين ، وجميع أئمة الدين من الأولين

خصوم الرازي
الحقيقيون ليسوا
هم الحنابلة
والكرامية وحدهم
من مذهب الحنابلة

(+) ص ٨ تنمة هذا الوجه قوله : « ومعلوم ان هذا الذي التزموه مما لا يقبله الحس والخيال ، بل لا يقبله العقل أيضاً ، لأن المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني ، وذلك يوجب الانقسام في بداية العقل ، وان لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت كان نقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة ، فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيمًا غير متناه في الامتداد كان هذا جمعاً بين النفي والاثبات ومدفوعاً في بداية العقول .

وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والابغاض فهم أيضاً معترفون بأن ذاته تعال مخالف لذوات هذه المحسوسات ، فانه تعال لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة والمرض والحياة والموت ، اذ لو كانت ذاته تعال مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق آخر ولزم التسلسل أو لزم القول بأن الامكان والحدوث غير موجوب الى الخالق ، وذلك يلزم منه نفي الصانع ، فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات مالا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال ، واذا كان الأمر كذلك فأي استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم ولا مبين بالجهة للعالم ، وان كان الوهم والخيال لا يمكنهما ادراك هذا الموجود .

وأيضاً فعمدة الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح صرحوا بأننا نثبت هذا المعنى لله تعال على خلاف ما هو ثابت للخلق . فاثبتوا لله تعال وجهًا بخلاف وجوه الخلق ويدها بخلاف أيدي الخلق ومعلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذي ذكره مما لا يقبله الخيال والوهم ، فأي استبعاد في القول بأنه تعال موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين عن ادراك هذا الموجود .

والآخرين ، وجميع المؤمنين الباقين على الفطرة الصحيحة - دع ماقد تنازع فيه من ذلك - فإنهم لا يطلقون على الله هذا الاطلاق الذي ذكره ، وان كان فيهم وفي سائر الطوائف من نص بالصفات التي يطلق عليها هو وامثاله انها أجزاء وابعاض ، لكنهم لا يطلقون الألفاظ الموهمة المحتملة الا اذا نص الشرع ، فاما ما لم يرد به الشرع فلا يطلقونه الا اذا تبين معناه الصحيح الموافق للشرع ونفي المعنى [الباطل] كلفظ الأجزاء والأبعاض كما سند ذكره انشاء الله ، وما علمت أحداً من الحنابلة من يطلقه من غير بيان ؛ بل كتبهم مصرحة [بنفي] ذلك المعنى الباطل ، ومنهم من لا يتكلم في ذلك بنفي ولا إثبات

فلاريب ان الكتب الموجودة بأيدي الناس تشهد بأن جميع السلف من القرون الثلاثة كانوا على خلاف ما ذكره ، وان الأئمة المتبوعين عند الناس والمشايخ المقتدى بهم كانوا على خلاف ما ذكره ، وهذه أئمة المالكية (١) والشافعية (٢) والحنفية (٣) واهل الحديث (٤) والصوفية (٥) على ذلك ، بل أئمة الصفاتية من الكلابية (٦)

(١) وقال الكرجي : وقد افتتن خلق من المالكية بمذاهب الأشعرية ، وهذه والله سبة وعار ، وفلتنة تعود بالوبال والنكال وسوء الدار ، عل منتحل مذاهب هؤلاء الأئمة الكبار ، فان مذهبهم ما روينا من تكفير الجهمية والمعتزلة والواقفة وتكفيرهم اللفظية . وذكر نصوص الأئمة انظر ج ٤ ص ١٧٧ من مجموع فتاوي ابن تيمية .

(٢) عددهم المؤلف من أهل الاثبات في الجملة ، وقال : الا الشاذ منهم .

(٣) وقال : وأكثر الحنفية أو أكثرهم من أهل الاثبات في الجملة . وذكر سبب انقسام الأحناف الى سنية وجهمية ومشبهة ومجسمة ج ٢٠ ص ١٨٦ .

(٤) وقال : ج ٦ ص ٥١ لكن الزيادة في الاثبات الى حد التشبيه هو قول الغالية من الرافضة ومن جهال أهل الحديث وبعض المنحرفين .

(٥) التحقيق ان النسبة في الصوفية الى الصوف لانه غالب لباس الزهاد ، وان طريقتهم مشتمل على المحمود والمذموم كغيره من الطرق ، والمذموم منه قد يكون اجتهادياً وقد لا يكون . ج ١٠ ص ٣٦٩ ، ١٤ وقد انتسب اليهم طوائف من أهمل البدع والزندقة ولكنهم عند المحققين من أهل التصوف ليسوا من صوفية أهل العلم كالحلاج وابن عربي . ج ١١ ص ١٨ (٦) قال المؤلف : الكلابية والأشعرية أقرب طوائف أهل الكلام الى السنة والجماعة والحديث .

وفي كلام ابن كلاب والأشعري وأصحابهما من الأدلة الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، لكن لم يأتوا في مناظراتهم بما يقطع مادة التجهم ويقطع عروقه ، وفي كلامهم من الدلائل الفاسدة ما ذمهم به السلف والأئمة . وقال : والأشعرية فيهم نوع من التجهم ، والأغلب عليهم أنهم مرجحة في باب الأسماء والأحكام ، جبرية في باب القدر ج ٦ ص ٥٥ وانظر تفصيل مذهب الكلابية والأشعرية . ج ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه .

والكرامية والأشعرية (+) على خلاف مقاله، فهذه كتب ابن كلاب (١) إمام طائفته ، ثم الحارث الحاسبي (٢) ونحوه ، ثم أبي الحسن الأشعري (٣) وأئمة أصحابه مثل عبد الله ابن مجاهد (٤) وأبي الحسن الطبري (٥) وأبي العباس القلانسي (٦) ، وغيره - كما سيأتي انشاء الله حكاية قوله وقول غيره - والقاضي أبي بكر بن الباقلاني (٧) وأبي علي بن شاذان (٨) وغيرهم كلهم يقولون بإثبات العلول على العرش واستوائه عليه دون ماسواه ويضلون من يفسر ذلك بالاستيلاء والقهر ونحوه ، كما قد حكينا بعض أقوالهم في جواب الاستفتاء (٩) وفي جواب هذه المسائل الموردة عليه (١٠) وذكرنا ان ابا الحسن الأشعري ذكر أن هذا قول جميع أهل السنة والحديث، وبه يقول الرازي (١١) وهو قد حكى أيضا في كتبه ذلك عن بعض أئمة أصحابه ، وذكر للأشعري نفسه قولين ، وقد تكلمنا على ذلك . فكيف يزعم ان خصومه انما هم الكرامية والحنابلة ! بل لم يوافقهم الا فريق قليل من أهل القبلة

حتى حدائق
الفلاسفة من
خصومه

حتى حدائق « الفلاسفة » فانهم من خصومه في هذا الباب ، كما ذكر القاضي ابو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف (١٢) مع فرط اعتناؤه بالفلسفة (١٣) وتعظيمه لها

-
- (+) انظر التعليق ص ٢٢ من النقص .
(١) عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان توفي ٢٤٠ .
(٢) الحارث بن أسد البصري كان له من العلم والفضل والزهد والكلام في الحقائق ما هو مشهور ، وكان يوافق ابن كلاب على أصله ، ثم قيل انه رجع عن موافقه . ج ٦ ص ٥٢١ .
(٣) علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم البصري توفي ٣٢٤ . قال المؤلف : فان الأشعري ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث ، وامامهم عنده أحمد بن حنبل مع أنه في أصل مقالته ليس على السنة المحضة ، بل هو مقصر عنها تقصيراً معروفاً ج ٦ ص ٥٣ .
(٤) أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد أبو عبد الله الطائي وعليه درس القاضي أبو بكر . « تبين كذب المفتري » ص ١٧٧ .
(٥) عبد العزيز بن محمد بن اسحاق سكن دمشق .
(٦) من الصفاتية وهو ممن سلك طريقة ابن كلاب .
(٧) محمد بن الطيب البصري هو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الأشعري ، ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده . « الحموية » ص ٧٦ .
(٨) مسند العراق المتوفي ٤٢٥ .
(٩) هو الحموية الكبرى .
(١٠) على الاستواء أنظر ص ٨٧ ج ١ من الفهارس العامة .
(١١) مؤلف « تأسيس التقديس » .
(١٢) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المتوفي ٥٩٥ وساق المؤلف جملا من كتابه « مناهج الأدلة » - بعد الوجوه العشرة - وبين انه من القائلين بالتخييل .
(١٣) الفلسفة هي الحكمة عندهم ، هم قسموا الحكمة القياسية الى خمسة أنواع : برهانية ،

ومعرفته بها ، حتى يأخذها من أصولها فيقرأ كتب أرسطو (١) وذويه ، ويشرحها ويتكلم عليها ، ويبين خطأ من خالفهم مثل ابن سينا (٢) وذويه ، وصنف كتباً متعددة مثل كتاب « تهافت التهافت » في الرد على أبي حامد فيما رده على الفلاسفة في كتاب «تهافت الفلاسفة» وكتاب « تقرير المقال ، في تقرير ما بين الشريعة والحكمة في الاتصال » (٣) وغير ذلك قال في كتابه الذي سماه « مناهج الأدلة على الأصولية » (٤) وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة ووجوب القائه الى الجمهور كما جاءت به الشريعة ، وبيان ما يقوم عليه من ذلك البرهان للعلماء ، كما يقوم به ما يوجب التصديق للجمهور . وذكر فيه ما يوجب على طريقته ان لا يصرح به للجمهور ، وذكر فيه ما يوجب من الأمور التي قام عليها البرهان على طريقة ذويه ، كما ذكر انه لا يصلح في الشريعة ان يقال ان الله جسم أو ليس بجسم ، مع أنه يقول في الباطن ان الله ليس بجسم . ومع هذا فأثبت الجهة باطنا وظاهرا ، وذكر انه قول الفلاسفة فقال :

طريقتهم في
الصفات واطلاق
لفظ الجسم
والجهة

فإن قيل : فما تقول في صفة الجسمية [هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق ؟ أو هي من الصفات المسكوت عنها ؟ فنقول : إنه من البين من أمر الشرع] أنها من الصفات المسكوت عنها ، وهي الى التصريح باثباتها في

(١) ارسطو ، أو - ارسطوطاليس - فيلسوف يوناني ، مؤلفاته في المنطق والطبيعية والاخلاق (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) قال الشيخ رحمه الله : ارسطو واتباعه لا يعرفون الله ولا الملائكة ولا الانبياء والكتب والرسل والمعاد ، لكن لهم معرفة جيدة بالأمور الطبيعية ٢٧ ج ٢ . وانظر ج ٢ ص ٤٩٢ من الفهارس العامة لمجموع فتاويه .

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله الملقب (الرئيس) قال الشيخ : ابن سينا وأمثاله في العلوم الالهية خير من سلفه وأهل بيته ، لما عرف شيئا من دين المسلمين أراد ان يجمع بينه وبين ما تلقاه عن سلفه ، كما أحدث أشياء أصلح بها فلسفة من قبله حتى ضل بها من لم يعرف الإسلام انظر ج ١ ص ٢٦ ، ٤٩٠ من الفهارس العامة .

(٣) كذا بالأصل . وهو فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

(٤) « مناهج الأدلة في علم الأصول » .

الشرع أقرب منها الى نفيها ، وذلك ان الشرع قد صرح بالوجه واليدين فى غير ما آية من الكتاب العزيز ، وهذه الآيات قد توهم ان الجسمية هي له من الصفات التى فضل فيها الخالق المخلوق ، كما فضله فى صفة القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات التى هي مشتركة بين الخالق والمخلوق الا أنها فى الخالق أتم وجوداً ؛ ولهذا صار كثير من أهل الاسلام الى ان يعتقدوا فى الخالق انه جسم لا يشبه سائر الأجسام ، وعلى هذا الحنابلة وكثير من تبعهم . والواجب عندى فى هذه الصفة ان يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفى ولا اثبات ، ويجاب من سأل عن ذلك من الجمهور بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير) وينهى عن هذا السؤال ، وذلك لثلاثة معان :

احدها أن إدراك هذا المعنى ليس هو قريباً من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا برتبتين ولا ثلاثة ، وانت تتبين ذلك من الطريق التى سلكها المتكلمون فى ذلك فأبهم قالوا : ان الدليل على انه ليس بجسم أنه قد تبين ان كل جسم محدث . واذا سئلوا عن الطريق التى بها يوقف على ان كل جسم محدث سلكوا فى ذلك الطريق التى ذكرناها فى حدوث الأعراض ، وان مالا يتعرى من الحوادث حادث . وقد تبين لك من قولنا ان هذه الطريقة ليست برهانية ، ولو كانت برهانية لما كان فى طباع الغالب من الجمهور ان يصلوا اليها .

وايضاً فإن ما يصفه هؤلاء القوم من أنه سبحانه له ذات وصفات زائدة على الذات . يوجبون بذلك انه جسم اكثر مما ينفون عنه الجسمية ، بدليل انتفاء الحدوث عنه ، فهذا هو السبب الأول فى انه لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم .

واما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم . فإذا قيل لهم : إن هاهنا موجودا ليس

بجسم ارتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم ، ولاسنا اذا قيل : إنه لداخل العالم ولاخارجه ، ولافوق ولاأسفل ، ولهذا اعتقدت الطائفة الذين اثبتوا الجسمية في الطائفة التي تنفيها عنه سبحانه انها مثبتة (١) واعتقدت الذين نفوها في المثبتة انها مكثرة (٢)

واما السبب الثالث فهو انه اذا صرح بنفي الجسمية عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما يقال في المعاد وفي غير ذلك ، فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة ، وذلك أن الذين صرحوا بنفيها - أي بنفي الجسمية - فرقتان المعتزلة (٣) والاشعرية . فاما المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد الى أن نفوا الرؤية . واما الأشعرية فأرادوا ان يجمعوا بين الأمرين ففسر ذلك عليهم ، ولجئوا في الجمع الى أقالويل سوفسطائية(٤) سترشد الى الوهم الذي فيها عند الكلام في الرؤية .

ومنها أنه يوجب انتفاء الجهة من بادي الرأي عن الخالق سبحانه كونه ليس بجسم ، فترجع الشريعة متشابهة ، وذلك ان بعث الأنبياء ابنتى على ان الوحي نازل عليهم من السماء ، وعلى ذلك انبتت شريعتنا هذه . أعنى ان الكتاب العزيز نزل من السماء ، كما قال تعالى : (انا انزلناه في ليلة مباركة) وانبنى نزول الوحي من السماء على ان الله في السماء ، وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد اليها ، كما قال : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) .

(١) كذا بالأصل . ولعله معطلة .

(٢) مثبتة للكثرة في ذات الله .

(٣) سموا معتزلة لما خالفوا الجماعة في حكم أهل الذنوب . المعتزلة جهمية في الصفات ، وعبيدية في باب الأسماء والأحكام ، قدرية في باب القدر . المؤلف ج ٦ ص ٥٥ . وصار في المعتزلة من يميل الى نوع من التشيع . المؤلف . وانظر ج ٢ ص ٥٠٤ من الفهارس العامة . (٤) السفسطة جحد الحق المعلوم وتمويه ذلك بالباطل ، وليس مذهبا عاما لطائفة في كل حق ، وانما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم . المؤلف . ويأتي في الجواب عن البرهان الرابع .

وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة .

ومنها انه اذا صرح بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة فاذا صرح بنفي هذا عسر ماجاء في صفة الحشر من ان الباري يطلع على اهل الحشر ، وأنه الذي يلي حسابهم ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا) وكذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور ، وان كان التأويل اليه اقرب منه الى أمر الحشر ، مع أن ماجاء في الحشر متواتر في الشرع . فيجب ان لا يصرح للجمهور بما يؤول عندهم الى إبطال هذه الظواهر ، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو اذا حملت على ظاهرها ، واما اذا أولت فإنما يؤول الأمر فيها الى أحد أمرين : إما أن يسلب التأويل على هذه وأشباه هذه من الشريعة فتتمزق الشريعة كلها ، وتبطل الحكمة المقصودة منها . وإما أن يقال في هذه كلها : إنها من المتشابهات ، وهذا كله إبطال للشريعة ومحو لها من النفوس ، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظم ما جناه على الشريعة : مع أنك اذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المتأولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية ؛ بل الظواهر الشرعية أقنع منها اعنى ان التصديق بها اكثر - وانت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية ، وكذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجهة على ما سنقوله بعد ، وقد يدل ذلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور [أن لمكان انتفاء هذه الصفة عن النفس - أعني الجسمية - لم يصرح الشرع للجمهور] بما هي النفس ، فقال في الكتاب العزيز : (ويستأونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وذلك أنه يعسر البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل في محاجة الكافر حين قال : (ربي الذي يحيي ويميت ، قال انا أحيي وأميت) الآية ؛ لأنه كان يكتفى

بأن يقول له : أنت جسم والله ليس بجسم ، لأن كل جسم محدث ، كما يقول الأشعري .
وكذلك كان يكتفى بذلك موسى صلى الله عليه وسلم عند محاجته لفرعون في دعواه
الألوهية ، وكذلك كان يكتفى صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال في ارشاد المؤمنين الى
كذب ما يدعيه في الربوبية في أنه جسم والله ليس بجسم ، بل قال عليه السلام :
« إن ربكم ليس باعور » فكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة
التي ينتفي عند كل احد وجودها ببديهية العقل في الباري سبحانه . فهذه كلها
كما ترى بدع حادثة في الاسلام هي السبب فيما عرض فيه من الفرق التي أنبأنا
المصطفى صلى الله عليه وسلم أنها ستفترق أمته إليها .

فإن قال قائل : فاذا لم يصرح الشرع للجسمور لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم
فما عسى أن يحاجوا به في جواب « ماهو » ؟ فان هذا السؤال طبيعي للانسان
وليس يقدر أن ينفك عنه ، و كذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود
وقع الاعتراف به انه لا ماهية له ، لأن مالا ماهية له لا ذات له ؟

قلنا : الواجب في ذلك أن يحابوا بجواب الشرع ، فيقال لهم انه نور ، فإنه
الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز على جهة ما يوصف الشيء
بالصفة التي هي ذاته ، فقال : (الله نور السموات والأرض) الآية ، وبهذا الوصف
وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت فإنه لما قيل له : « هل رأيت
ربك ؟ قال : نور أنى أراه » وفي حديث الاسراء انه لما قرب صلى الله عليه وسلم من
سدرة المنتهى غشى الصدر من النور ما حجب بصره عن النظر اليها أو اليه
سبحانه ، ففي مسلم « ان لله حجبا من نور لو كشف لأحرقت سبحات وجهه
ما انتهى اليه بصره » وفي بعض روايات هذا الحديث « سبعين حجبا من نور » .

وينبغي ان يعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق سبحانه ، لأنه يجتمع
فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن ادراكه وكذلك الأوهام مع أنه ليس بجسم

والموجود عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس . والنور لما كان أشرف المحسوسات وجب ان يمثل به اشرف الوجودات . وهنا أيضاً سبب آخر موجب ان يسمى به نور . وذلك أن حال وجوده في عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر اليه بالعقل هي حال الأبصار عند النظر الى الشمس ، بل حال عيون الخفافيش ، وكان هذا الوصف لائقاً عند الصنفين من الناس وايضاً فان الله تبارك وتعالى لما كان سبب الوجودات وسبب ادراكنا لها وكان النور مع الألوان هذه صفته - أعنى انه سبب وجود الألوان بالفعل وسبب رؤيتنا له - فالحق مسمى الله تبارك وتعالى نفسه نوراً . وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد . فقد تبين لك في هذا القول موجودا الاعتقاد الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة ، وما حدث في ذلك من البدعة ، وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يعترف بوجوده في الغائب ليس بجسم الامن ادرك ببرهان أن في المشاهد بهذه الصفة - وهي النفس - ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس مما لا يمكن الجمهور لم يمكن فيهم ان يعقلوا وجود موجود ليس بجسم ، فلما حجبت عن معرفة النفس علمنا أنهم حجبت عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه وتعالى .

قلت : وقد تبين في هذا الكلام انه في الباطن يرى رأي الفلاسفة في النفس أنها ليست بجسم ، وكذلك في الباري؛ غير أنه يمنع ان يخاطب الجمهور بهذه؛ لأنه ممتنع في عقولهم فضرب لهم الامثال وأقربها كما ذكره في اسم النور وهذا قول أئمة الفلاسفة في امثال هذا من الايمان بالله وباليوم الآخر (١) وقد بين بالحجج الواضحة ان ما يذكره المتكلمون في النفي مخالف للشريعة ، وهو مصيب في هذا باطنا وظاهراً، وقد بين ان ما يذكره المتكلمون في نفي الجسم على الله بحجج ضعيفة ، و بين فسادها ، وذكر ان ذلك إنما يعلم اذا علم ان النفس

(١) وهو أحد المسالك الثلاثة المنحرفة في نصوص الصفات « مسلك التخيل » .

ليست جسماً . ومعلوم ان هذا الذى يشير اليه هو وأمثاله من المتفلسفة اضعف مما عابه على المتكلمين ؛ فان المتكلمين افسدوا حججهم هذه اعظم مما افسدوا به حجج المتكلمين . فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين على نفي الجسم ، مع أن دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم ولا توصف بحركة ولاسكون ولا دخول ولا خروج ، وانه لا يحس الا بالتصور لاغير يظهر بطلانه ، وكذلك قولهم فى الملائكة . وظهور بطلان قول هؤلاء اعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك فى الرب .

ثم قال (٢) القول فى « الجهة » : وأما هذه الصفة فلم يزل اهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفىها المعتزلة ، ثم تبعها على نفيها متأخروا الاشعرية كابى المعالى (٣) ومن اقتدى بقوله ، وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله تعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله تعالى : (يدبر الأمر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل قوله تعالى : (تعرج الملائكة والروح اليه) الآية ، ومثل قوله تعالى : (أأمنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فإذا هي تمور) الى غير ذلك من الآيات التى إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا . وان قيل فيها : انها من المنشابهات عاد الشرع كله متشابهها ؛ لأن الشرائع كلها مبنية على ان الله فى السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، واليهما كان الاسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم حتى قرب

(٢) يعنى ابن رشد .

(٣) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى م ٤٧٨ . قال الشيخ واما الجوينى ومن سلك طريقته فمالوا الى المعتزلة ، فان أبا المعالى كان كثير المطالعة لكتب أبى هاشم قليل المعرفة بالآثار فأثر فيه مجموع الأمرين . وانظر ج ٢ ص ٤٩٤ من الفهارس العامة .

من سدرة المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول : إن هذا كله غير لازم ؛ فإن الجهة غير المكان ، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به وهي ستة ، وبهذا نقول [إن هذا كله غير لازم

قال الرازي : « أما الكرامية فاذا قلنا لهم : لو كان الله تعالى مشارا إليه بالحس لكان ذلك الشيء إما أن يكون منقسما فيكون مركبا وأنتم لاتقولون بذلك ، وإما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لاتنقسم ومثل الجزء الذي لايتجزأ وأنتم لاتقولون بذلك ، فعند هذا الكلام قالوا : إنه واحد منزه عن التركيب والتأليف ، ومع هذا فانه ليس بصغير ولاحقير ، ومعلوم أن هذا الذي التزموه مما لايقبله الحس والخيال ؛ بل لايقبله العقل أيضا ؛ لأن المشار إليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والأحياز كان أحد جانبيه مغايراً للجانب الثاني ، وذلك يوجب الانقسام في بديهية العقل ، وإن لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لافي اليمين ولافي اليسار ولافي الفوق ولافي التحت كان نقطة غير منقسمة ، وكان في غاية الصغر والحقارة . فاذا لم يبعد عندهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد كان هذا جمعاً بين النفي والاثبات ، ومدفوعاً في بداية العقول (X) .

حكايته نقول
الكرامية، والزامة
لهم ، ونقضه

قال الشيخ رحمه الله والجواب من وجوه :

(١) وانظر بقية كلام ابن رشد في الجهة - الذي ساق المؤلف منه ما يدل على مذهبه ، وأنه من خصوم الرازي في هذا الباب - ص ٦٧ (فلسفة ابن رشد) وعليها صححت بعض ما تصحفت على الناسخ أو نقص من كلام ابن رشد الذي ساقه المؤلف .

أحدها أن يقال: لفظ « المنقسم » لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات، والمنقسم
في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه عن بعض كقسمة الماء وغيره
بين المشتركين . الى ان قال : فيختار المنازع منه جانب النفي ؛ فان الله ليس
بمنقسم ، وليس هو شيتين أو أشياء كل واحد منها في حيز منفصل عن حيز الآخر .
إلى أن قال : وقد يريد الناس بلفظ المنقسم ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض
وإن كان في ذلك فساد مهنتنا عنه الشرعة ، كالحیوان الحي والابنية . فإن أراد بلفظ
المنقسم ذلك فلا ريب ان كثيراً من الاجسام ليس منقسماً بهذا الاعتبار ؛ فإن بنى
آدم يعجزون عن قسمته ؛ فضلاً عن أن يقال : إن رب العالمين يقدر العباد على
قسمته وتفريقه وتمزيقه ، وهذا واضح . وقد يراد بلفظ المنقسم ما يمكن في قدرة الله
قسمته كالجبال وغيرها ، ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال : إنه الله يمكن قسمته
وانه قادر على ذلك .

وإن كان غير منقسم لابل معنى الأول ولا بالمعنى الثاني فقوله : « وإن لم يكن
غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد » ليس بلازم حينئذ ، فإما يوصف
بأنه واحد في الاجسام . كقوله : (وان كانت واحدة فلها النصف) ونحو ذلك
جسم واحد وهو في جهة ، ومع ذلك ليس هو منقسماً بالمعنى الأول . وإن كان
هذا فيما يقبل القسمة كالأشياء التي يقدر الناس على قسمتها وان ما لا يقبل القسمة
أولى بذلك . وهذا ظاهر محسوس ، فإن أحداً لم يتنازع في أن الجسم العظيم الذي
لم يفصل بعضه عن بعض فيحصل في حيزين منفصلين أولاً يمكن ذلك فيه إذا وصف
بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك أن يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ بل قد يكون في غاية
العظمة والكبر . وهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض
في حيزين منفصلين أو إمكان ذلك فيه فإن أحداً لم يقل إن الله منقسم بهذا الاعتبار .
وان قال : أريد بالمنقسم إن مافي هذه الجهة غير مافي هذه الجهة كما يقول :
إن الشمس منقسمة بمعنى إن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر ، والفلك منقسم

بمعنى ان ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي - وهذا هو الذى أراده - فهذا مما تنازع الناس فيه . فيقال له : قولك « إن كان منقسماً كان مركباً وتقدم إبطاله » تقدم الجواب عن هذا الذى سميته مركباً ، وتبين أنه لا حجة أصلاً على امتناع ذلك ؛ بل بين إن احالة ذلك تقتضى ابطال كل موجود ، ولولا أنه أحال على ما تقدم لما أحلنا عليه . وتقدم بيان ما فى لفظ « التركيب » « والتحيز » « والغير » « والافتقار » من الاحتمال ، وإن المعنى الذى يقصد منه بذلك يجب أن يتصف به كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً ، وإن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسطة المحضة ، ويبين أن كل واحد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذى سماه تركيباً حتى الفلاسفة ، وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك فى تعدد الصفات ، وإن ألزم الفلاسفة مثل ذلك . وقول من يقول من هؤلاء : « ما يكون منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار فإنه لا يكون واحداً أو لا يكون أحداً فإن الاحد الذى لا ينقسم » خلاف لما جاء فى كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب من تسمية الانسان واحداً كقوله : (وإن كانت واحدة) وقوله نحو من هذا ، فهو الذى يقطع الشعب والتنازع ، فإن هذه الشبهة هى أكبر وأكثر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته ، وهى عند التحقيق من أفسد الخيالات (١) .

فصل

قال الرازي : « وأما « الحنابلة » الذين التزموا الأجزاء والأبعاض (+) »

وصفه الحنابلة

بالقول بالأجزاء

والإبعاض فيه

تلبيس

(١) وانظر هذا الجواب المطول مع بقية الوجوه الأربعة عشرة فى نقض البرهان الاول

الفصل الرابع .

(+) ص ٩ « فهم معترفون بأن ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات » .

فيقال: إن اردت بهذا الكلام أنهم وصفوه بلفظ الأجزاء والأبعاض واطلقوا ذلك عليه من غير نفي للمعنى الباطل وقالوا انه يتجزأ أو يتبعض وينفصل بعضه عن بعض فهذا ما يعلم احد من الحنابلة يقوله، هم مصرحون (١). وإن اردت إطلاق لفظ البعض على صفاته في الجملة- فهذا ليس مشهوراً عنهم، لاسيما والحنابلة أكثر اتباعاً لألفاظ القرآن والحديث من الكرامية ومن الأشعرية باثبات لفظ الجسم (٢)- فهذا مأثور عن الصحابة والتابعين، والحنبلية وغيرهم متنازعون في اطلاق هذا اللفظ كما سند كره إن شاء الله، وليس للحنبلية في هذا اختصاص، ليس لهم قول في النفي والاثبات إلا وهو وما أبلغ منه موجود في عامة الطوائف وغيرهم، إذ هم لكثرة الاعتناء بالسنة والحديث والاءتتام بمن كان بالسنة أعلم وابتعد عن الأقوال المتطرفة في النفي والاثبات، وان كان في أقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات فهو اقرب (٣) من الغلط الموجود في الطرفين في سائر الطوائف الذين هم دونهم في العلم بالسنة والاتباع.

وان اردت أنهم وصفوه بالصفات الخيرية مثل الوجه واليد، وذلك يقتضى التجزئة والتبعيض؛ أو أنهم وصفوه بما يقتضى أن يكون جسماً والجسم متبعض ومتجزئ وان لم يقولوا هو جسم. فيقال له: لا اختصاص للحنابلة بذلك، بل هذا مذهب جماهير أهل الاسلام، بل وسائر أهل الملل وسلف الأمة وأئمتها.

وفي الجملة فاثبات هذه الصفات هو مذهب الصفاتية (٤) من جميع طوائف الأمة مثل الكلاية وأئمة الأشعرية، وهو مذهب الكرامية. ومن المعلوم ان بين اثبات الأشعرية ونحوهم له وبين اثبات بعض الكرامية ونحوهم له فرقا. وكثير منهم ينفي

(١) بنفي هذا المعنى الباطل .

(٢) فقد اشتهر عن الكرامية والأشعرية اطلاقه .

(٣) أسهل وأخف .

(٤) نسبة الى الصفات لانهم يشبهونها في الجملة بخلاف الجهمية المحضة والمعتزلة .

ذلك ، ومنهم من لا ينفيه ولا يثبتته ، ومنهم من اثبت ماجاء . وهذا إمام طائفته
ابي الحسن الأشعري وهو من اعلم الناس بمقالات أهل الكلام قد ذكر في غير
موضع من كتبه ان هذا مذهب اهل السنة والحديث وقال انه به يقول ، كما قد
ذكرنا لفظه في غير هذا الموضع ، وهذه الكتب التي صنفها مصنفوهم . كأبي
الحسن التميمي واهل بيته (١) والقاضي ابي يعلى (٢) وابي الوفاء ابن عقيل (٣)
وابي الحسن ابن الزاغوني (٤) وذكروا فيها ما جرت عادة المتكلمة الصفائية
بذكره كأبي سعيد ابن كلاب وابي الحسن الأشعري وامثالها من إثبات الصفات
ونفي التجسيم قد بينوا فيها ذلك ، كما بين هؤلاء ونحوهم في هذه الصفات العينية
الخبرية كالوجه واليدين وغيرها .

ومن أشهر مصنفهم في ذلك ابو الحسن ابن الزاغوني قال في كتابه (الايضاح)
في أصول الدين (٥) :

فصل

وقد وصف البارئ نفسه في القرآن بقوله تعالى : (فإيما تولوا فثم وجه الله)

(١) أبو الحسن عبد العزيز بن الحارث بن أسد بن الليث بن سليمان أحد الفقهاء
الحنابلة صحب الخرقى وصنف في الأصول والفروع والفرائض توفي سنة ٣٧١ قال المؤلف :
وأما التميميون كأبي الحسن ، وابنه أبي الفضل ، ورزق الله فهم أبعد (عن الزيادة في)
الانبيات ، وأقرب الى موافقة غيرهم والين لهم ، ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل اليهم فضلاء
الأشعرية كالباقلائي والبيهقي ، فان عقيدة أحمد التي كتبها أبو الفضل هي التي اعتمدها
البيهقي مع ان القوم ماشون على السنة ج ٦ ص ٥٣ .

(٢) هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الحنبلي ، وقد سلك
طريقة ابن حامد .

(٣) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي صاحب كتاب الفنون وغيره
توفي ٥١٣ . قال الشيخ : لكن ابن عقيل الغالب عليه اذا خرج عن السنة ان يميل الى التجهم
والاعتزال في أول أمره . بخلاف آخر ما كان عليه فقد خرج الى السنة المحضة ج ٤ ص ١٦٤
ج ٦ ص ٥٤ .

(٤) علي بن عبيد الله بن نصر بن السري الفقيه الحنبلي . وذكر المؤلف أنه ممن سلك
طريقة ابن كلاب .

(٥) مجلسد .

[١١٥/٢] وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والا كرام) [٢٧ / ٥٥] ،
وامثال ذلك في الكتاب والسنة ، ويراد بذلك اثبات صفة تختص باسم يزيد
على قولنا : ذات . وذهبت المعتزلة الى ان المراد بالوجه الذات ، فاما صفة زائدة
على ذلك فلا . ولم يذكر خلافا مع الاشعرية ، لأن المشهور عنهم اثبات هذه
الصفة . قال : والدلالة على ذلك أنه قد ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب
العربي الذي اجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع في الحقيقة والمجاز
يزيد على قولنا ذات ، وأما في الحيوان فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه ، ولا
يسوغ فيه غير ذلك ، وأما في مقامات المجاز فكذلك ايضاً ؛ لأنه يقال : فلان وجه
القوم . لا يراد به ذات القوم ، إذ ذوات القوم غيره قطعاً وبقيناً ، ويقال : هذا وجه
الثوب . لما هو أجوده ، ويقال : هذا وجه الرأي . أي أحسنه واقومه ، واتيت بالخبر على
وجهه أي على حقيقته . إلى أمثال ذلك مما يقال فيه الوجه ، فاذا كان هذا هو المستقر
في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق البارئ تعالى على ظاهر ما وضعت له وهو
الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات ، وهذا جلي واضح .

قال : وتمهيد هذا الكلام وتقريره أنه لا يجوز أن يقال وجه الله على ما قيل
في وجه القوم انه سيدهم والمغرب عنهم والمشار اليه دونهم ، لأن ذلك يقتضى بمثله
في حق الله أن يقال سيد الله ، والمشار اليه ، وهذا في حقه محال ، ولا يجوز أن يراد به
ما أريد من قولهم هذا وجه الثوب أي احسنه واجوده لما ذكرنا ايضاً ، ولأنه لا يجوز
أن يضاف الى ذاته ولا الى غيره لأنه تعالى ليس موصوفاً بالحسن والجودة . ولا يجوز
أن يراد به ما اريد بأنه وجه الرأي أنه صوابه لأنه لا يعبر بذات الله عن الصدق
في الخبر والصحة في الرأي . فاذا بطلت هذه الأقسام وجب أن تحمل على اثبات
صفة هي الوجه التي يستحقها الحي .

قالوا : إذا حملتم الأمر على هذا الظاهر و بطل أن يراد بها إلا الوجه الذى هو صفة يستحقها الحي ، فالوجه الذى يستحقه الحي وجه هو عضو وجارحة يشتمل على كمية تدل على الجزئية ، وصورة تثبت الكيفية ، فإن كان ظاهر الاوصاف عندهم اثبات صفة تفارق فى الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك فى الوصف فهذا هو التشبيه بعينه ، وقد ثبت بالدليل الجلي ابطال قول الجسمة والمشبهة ، وما يؤدي الى مثل قولهم فهو باطل .

قلنا : الظاهر ما كان متلقى فى اللفظ على طريق المقتضى وذلك مما يتداوله اهل الخطاب بينهم ، حتى ينصرف مطلقه عند الخطاب الى ذلك عند من له ادنى ذوق ومعرفة بالخطاب العربى واللغة العربية ، وهذا كما نقول فى الفاظ الجوع وامثالها : إن ظاهر اللفظ يقتضى العموم والاستغراق ، وكما نقوله فى الأمر : إن ظاهره الاستدعاء من الأعلى للادنى يقتضى الوجوب ، الى امثال ذلك مما يرجع فيه إلى الظاهر فى المتعارف . فإذا ثبت هذا فلاشك ولا مرية على ما بينا أن الظاهر فى اثبات صفة هو إذا أضيف إلى مكان اريد بها الحقيقة أو اريد بها المجاز فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التى هي مقولة عليها ، وهذا مما لا نزاع فيه .

والمقصود بهذا ابطال التأويل الذى يدعيه الخصم ، فإذا ثبت هذا وجب ان يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز ان يعبر بها عن الذات ، ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز .

فأما قولهم إذا ثبت انها صفة إذا نسبت الى الحي ولم يعبر بها عن الذات وجب ان تكون عضواً وجارحة ذات كمية وكيفية . فهذا لا يلزم : من جهة ان ما ذكره ثبت بالاضافة الى الذات فى حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه

ولكن من جهة نسبة الوجوه الى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية (١) المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها ، وذلك أمر ادر كناه بالحس من جملة الذات ، فكانت الصفة مساوية للذات في موضعها بطريق أنها منها ومنتسبة إليها نسبة الجزء الى الكل ، فأما الوجه المضاف الى البارى تعالى فانا ننسبه اليه في نفسه نسبة الذات اليه ، وقد ثبت أن الذات في حق البارى لا توصف بأهاجسم مركب من جملة الكمية ، وتتساط عليه الكيفية ، ولا يعلم له ماهية ، فالظاهر في صفة التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها الى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ، ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية ، لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساما والله يتنزه عن ذلك . ولو جاز لقائل أن يقول ذلك في السمع والوجه والبصر وامثال ذلك في صفات الذات لينتقل بذلك عن ظاهر الصفة منها إلى ما سواها يمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضا كذلك ، فإن العلم في الشاهد عرض قائم يقدر نفيه بطريق ضرورة أو اكتساب ، وذلك غير لازم مثله في حق البارى ، لأنه مخالف للشاهد في الذاتية غير مشارك في اثبات ماهية ، ولا مشارك لها في كمية ولا كيفية ، وهذا الكلام واضح جلي .

وأما قولهم : إن أردتم إثبات صفة تقارب الشاهد فيما يستحق مثله الأشتراك في الوصف فهذا هو التشبيه بعينه

فنقول لهم : المقاربة تقع على وجهين (أحدهما) مقارنة في الاستحقاق لسبب موجبه التمام والكمال وتنفي النقص . (الثاني) مقارنة في الاستحقاق لسبب تقتضيه الحاجة ويوجبه الحس ، ومحال أن يراد به الثاني ؛ لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني

(١) الماهية هي المقولة في جواب (ما هو) فتكون الماهية هي الحد ، وهي ذات الشيء أيضاً . وهذه المصادر المشتقة من الجمل الاستفهامية مولدة مثل الماهية ، والمائية ، والكيفية ، والحيشية والانية ج ٩ ص ٢٩٦ .

غير محتاج ، ولا يوصف بأنه يحتاج الى الاحساس ؛ لما في ذلك من النقص . فيبقى الأول ، وصار هذا كاثبات الصفات الموجبة للكمال ودفع النقص .

واما قولهم: إن ذلك يوجب اثبات الجوارح والأعضاء . فليس بصحيح من جهة أنه يكتسب بها مالولا ثبوتها له لعدم الاكتساب مع كونه محتاجاً اليه ؛ ولهذا سميت الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارح لأنها تكتسب الصيود والبارى مستغن عن الاكتساب ، فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحة مع عدم السبب الموجب للتسمية . فاما تسمية الأعضاء فأنها تثبت في حق الحيوان المحدث لما تعينت له من الصفات الزائدة على تسمية الذات ، لأن العضو عبارة عن الجزء؛ ولهذا نقول عضيته . أى جزئته وقسمته ، ومنه قوله تعالى: (الذين جعلوا القرآن عضين) أى قسموه فآمنوا ببعضه وكفروا ببعضه ، فاذا كان العضو إنما هو مأخوذ من هذا فالبارى تعالى ليس بذى أجزاء يدخلها الجمع وتقبل التفرقة والتجزئة ، فامتنع أن يستحق ما يسمى عضواً ، فاذا ارتفع هذا بقي انه تعالى ذاته لا تشبه الذوات ، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما استحقته ، فاذا ورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تلقي في التسمية بالقبول ، ووجب اثباته له مثل ما استحقته ، ولا يعدل به عن حقيقة الوصف ، إذ ذاته تعالى قابلة للصفات ، وهذا واضح بين لمن تأمله .

فهذا لفظه ولفظ أمثاله من المصنفين على هذا الوجه .

وقال أيضاً . بعد ذلك :

فصل

وقد وصف البارى نفسه في القرآن باليدى بقوله تعالى: (لما خلقت بيدي)

[٧٦/٣٨] وقال تعالى : (وقالت اليهود يدالله مغلولة ، غلت أيديهم ولعنوا

بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء) قال : وهذه الآية تقتضي اثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين . قال : وذهب المعتزلة وطائفة من الأشعرية الى ان المراد باليدين النعمتين ، وذهبت طائفة الى ان المراد باليدين ها هنا القدرة . قال : والدلالة على كونها صفتين ذاتيتين تزيدان على النعمة وعلى القدرة أنا نقول : القرآن نزل بلغة العرب ، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها اثبات صفة ذاتية للموصوف ، لها خصائص فيما يقصد به ، وهي حقيقة في ذلك كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة ، والصفة التي هي العلم ، كذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك ، وهذا هو الأصل في هذه الصفة ، وانهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة الى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك ، فأما مع الاطلاق فلا ، ولهذا يقولون : لفلان عندي يد . فيراد بذلك ما يصل من الاحسان بواسطة اليد ، وإنما فهم ذلك باضافة اليد الى قوله « عندي » ويقول ذلك وبنهما من البعد والحوائل ما لو أراد اليد الحقيقية لكان كاذباً ؛ ولهذا لو كان بحيث أن يكون عنده يده الحقيقية وهو أن يكونا متماسين في الاجتماع ويحيط بها ثوب أو على صفة يمكن إدخال يده إلى باطن ثوبه فقال حينئذ : لفلان عندي يد . لا يصرف القول فيه الى يد الحقيقة ؛ لأن شاهد الحال قد قطع عمل القرينة ، والاطلاق في التعارف أكثر من شاهد الحال في القرب من جهة انه يجوز أن يتجاوز به للقرينة ، لكن على من شاهد الحال لاغية بما لا طلاقه ذلك أحق وأولى . وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة إنما ثبت ذلك بقرينة ، وهو أن يقول : لفلان علي يد . فقوله « علي » قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة ، وهي أيضاً مع شاهد الحال لاغية على ما قدمنا في النعمة ، وهذا جلي واضح .

ودليل آخر ، وهو إنا اذا تأملنا المراد بقوله تعالى : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) [٧٦/٣٨] امتنع فيه أن يكون المراد به النعمة والقدرة ، وذلك أن الله

تعالى ارادَ تفضيل آدم على إبليس حيث افتخر عليه إبليس بجنسه الذي هو النار وأنه بذلك أعلى من التراب والطين فرد الله عليه افتخاره وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لابليس بقوله تعالى : (لما خلقت بيدي) وفي ذلك ما يدل على أن المراد فيها الصفة التي ذكرنا من وجهين :

أحدها : أن إبليس عند الخصم خلق بما خلق به آدم من القدرة والنعمة فلو لا أن آدم خالف إبليس في ذلك لما كان فيه اثبات فضيلة ، وهذا كلام صدر على سبيل الحاجة في اثبات الفضل ، فلو تساويا في السبب لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك ، وذلك مما لا يخفى عليه ، فكان يسعه أن يقول : وأنا فقد خلقتني بما خلقت به آدم ، فأبي فضيلة له علي بما ذكرته ، وما يؤدي الى تعجيز الله عن حجته وازالة المميز بين الشئيين فيما قصد التمييز به بالمخالفة بينهما قول باطل ومحال .

والثاني أنه أضاف « الخلق » وهو فعل يده سبحانه ، والفعل متى أضيف الى اليد فانه لا يقتضى إضافة إلا الى ما يختص بالفعل وليس إلا اليد التي ذكرنا ، وهذا جلي واضح .

ودليل آخر نقول : لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : ان يعترض على الحقيقة مانع يمنع من اجرائها على ظاهر الخطاب
الثاني : أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها الى مجازها .

والثالث : ان يكون المحل الذي اضيفت اليه الحقيقة أول المعنى الذي اضيفت اليه الحقيقة لا يصلح لها فينتقل عنها الى مجازها .

فإن قالوا : إن اثبات اليد الحقيقة التي هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع .
فليس بصحيح ؛ من جهة ان البارى تعالى ذات قابلة للصفات المساوية لها في
الاثبات ؛ فإن البارى تعالى في نفسه ذات ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض ،
ولاماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل ، ولاورد ذكرها في نقل ، واذا
ارتفع عنه اثبات الماهية . واذا كان الكل مرتفعا ، والمثل بذلك ممتنعاً : فالنفار
من قولنا «يد» مع هذه الحال ، كالنفار من قولنا ذات ، ومهما دفعوا به اثبات ذات
مما وصفنا فهو سبيل الى دفع يد ، لأنه لافرق عندنا بينهما في الاثبات ، وان عجزوا
عن ذلك لثبوت الدليل القاطع الملزم للاقرار بالذات على ماهى عليه مما ذكرنا
فذاك هو الطريق الى تعجزهم عن نفي يد هي صفة تناسب الذات فيما ثبت لها من
ذلك ، وهذا ظاهر لازم لامحيد عنه .

وان قالوا : من جهة انه اقترن بها قرينة تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها
الى مجازها . فذلك محال من جهات :

أحدها : اناقد بينا أن اضافة الفعل الى اليد على الاطلاق لا يكون
الاولمراد به يد الصفة ، وهذا توكيد لاثبات الصفة الحقيقة ، ومحال ان يجتمع مؤكدا
للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة .

والثانية : ان القرائن قد ذكرناها ، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال :
لفلان عندى يد . فعندي قرينة تدل على النعمة . واذا اريد بها القدرة قال لفلان
علي يد «فعلي» هي القرينة الدالة على القدرة ، وكلاهما معدومان هاهنا .

والثالث : أن الخصم يدعى ان الداعى الى ذلك ما يقتضيه الشاهد من اثبات
العضو والجراحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك
فحصل مثل وشبيهه . وقد بينا أن ذلك محال في حقه : لأن نسبة اليد اليه تعالى

كنسبة الذات إليه ، على ما تقرر . فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافي لإثباتها والموجب لابدها بالمجاز .

وان قالوا : ان المحل الذى اضيفت اليه اليد - وهو ذات البارى - لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية . فهذا محال ، من جهة أننا قد اتفقنا على ان ذات البارى تقبل اضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والذات (١) والعلم والقـدرة والارادة وغير ذلك من صفات الاثبات ، على ما قدمناه .

وان قالوا : ان المعنى الذى أضيف الى الصفة لا يصلح اضافة اليد الحقيقية اليه من جهة ان آدم كان جسما ، واطراف الفعل باليد اليه يقتضى اثبات المماسمة باليد الفاعلة ، وذلك محال ؛ من جهة ان يد البارى وذاته لا تقبل المماسمة للجسام . وهذا قول باطل ؛ من جهة ان اذا اثبتنا اليد التى هى صفة لله تعالى على مثل ما وصفنا انتفت المماسمة ، والفعل مضاف اليها نطقا ونصا ثابتا بطريق مقطوع عليه ، فنحن ما نفاه الاجماع ، واثبتنا ما اثبتته النص والنطق ، وجرى ذلك مجرى الذات قولاً واحداً فى الحكم .

والثاني : ان هذا انما يلزم إذا كان الفعل وكل الأحوال لا بد له من المماسمة وقد وجدنا فعلاً يؤثر وجوده فى محل من محل آخر ، ولا مماسمة بينهما مع تساويهما فى الجسمية ؛ وذلك كما تراه من حجر المغناطيس ؛ فإنه يؤثر فى حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسمة تقع بين الفاعل والمفعول ، والعللة فى ذلك قد تكون بين الفاعل والمفعول وتستغنى بذلك عن المماسمة ، ومثل هذا ظاهر لاختفاء به . فلما ثبت أنه لا سبيل الى إثبات المماسمة اثبتنا الفعل للنص عليه واستغنيانا عن المماسمة بواسطة .

(١) كلمة الذات هنا لا محل لها ، ولعلها : الحياة .

قالو : الاصل فى اليد الفاعلة ان تكون جارحة عند التعارف والاطلاق ، فانتقلنا عن ذلك الى تأويلها فى حق آدمى بما يصلح وهو النعمة . واليد فى اللغة تقال ويراد بها النعمة والمنة ؛ ولهذا يقال : له عندى يد . وله عندى أيدى . والله تعالى له فى خلق آدم عليه السلام نعمتان : نعمة دين ، ودنيا . فاقضى ذلك تأويلها على ما ذكرناه .

قلنا : قد ابطلنا وجه الحاجة الى التأويل ، او الوجه الموجب اعتراض سبب مانع من اثبات الكلام على أصله وحقيقته وما يدبر اليه الفهم والتعارف فى عادات أهل الخطاب ، ولم يوجد ذلك هاهنا ؛ ولانه لو أراد باليد النعمة لقال : (لما خلقت يدي) (لما خلقت بهنمة) (١) فإن نعمة الدين والدنيا خلق لها .

ومما يحقق هذا أن الخلق بنعم الدين لا يصلح ؛ لأن نعم الدين : الايمان ، والتعبد ، والطاعة . وكل ذلك عندهم مخلوق ، والمخلوق لا يخلق به . وكذلك نعم الدنيا هى اللذات من الشهوات ، وهذه كلها مخلوقة ، وبعضها أعراض وهذا بطريق القطع لا يجوز أن يخاق به ، فكان هذا التأويل من هذا الوجه باطل .

قالوا : إنما أضاف ذلك الى آدم ليوجب له تشريفا وتعظيما على ابليس ومجرد النسبة فى ذلك كاف فى التشريف ؛ ولهذا قال فى ناقة صالح : (ناقة الله) ويقال فى مكة : بيت الله ، فجعل هذا التخصيص تشريفا ، وان كان ذلك لا يمنع من تساوى انها كلها لله ، وكذلك البيوت ، ومثله هاهنا .

قلنا : التشريف بالنسبة اذا تجردت عن اضافة الى صفة اقتضى بمجرد التشريف ، فأما النسبة اذا اقترنت بذكر صفة أوجب ذلك اثبات الصفة التى لولاها ماتمت النسبة ؛ فإن قولنا : خلق الله الخلق بقدرته . لما نسب الفعل الى

(١) بالاصل : لا خلقه لنعمة . ولا يناسب لفظ الآية ، ويوضحه التعليل بعده .

تعلقه بصفة الله اقتضى ذلك اثبات احاطة بصفة هي القدرة ، ولا يكون مجرد النسبة واجب منها الصفة ، فكذلك هاهنا لما كان ذكر التخصيص مضافا الى صفة وجب اثبات تلك الصفة . وهذا لاشك فيه ولا مرية ، وبهذا يبعد عما ذكروه .

قال : واما قوله (بيدي) قدرتي ؛ لأن اليد في اللغة عبارة عن القدرة ، ولهذا انشد في ذلك :

فسلمت ومالي بالأمور يدان

ويحقق هذا ويوضحه أن الخلق من جهة الله انما هو مضاف الى قدرته لالى يده ؛ ولهذا يستقل في ايجاد الخلق بقدرته ، ويستغنى عن يد وآلة يفعل بها مع قدرته .

قلنا : قد بينا هذا فيما مضى ، وابطلنا وجه الحاجة الى التأويل به ، إذ الحاجة مرتفعة ، ولأن قدرة الله واحدة لاتدخلها التثنية والجمع ، واذا امتنعت التثنية منها وضعنا امتنع عنها ذلك لفظا .

قالوا : قد يرد لفظ التثنية والجمع والمراد به الواحد ؛ ولهذا «العالم» اسم توحيد والمراد به الجمع ، وقال تعالى : (ألقيا في جهنم كل كفار عنيد) [٥٠ : ٢٤] والمراد به القى ، ومثله هاهنا .

قلنا : اثبات القدرة واحد لله تعالى أصل ثبت بالأخبار والنقل ، وهو مما يعترى القصر والتخصيص فيه ، وحمل اليد عليه يقتضى إدخال الشك في أصل عظيم يكفر مخالف الحق فيه ، فكان مراعات هذا الاصل بحراسته عن مقام شك أولى من ادخال التأويل هاهنا ، وهذا يكفي في الاعراض عن مثل هذا التأويل واما قولهم : «العالم» اسم جمع توحيد . فليس كذلك ؛ بل العالم اسم لا واحد له من لفظه ، يقع على الواحد .

قال : واما قوله : (ألقيا في جهنم) فإن ما احتجنا فيه الى الانتقال عن لفظه لما ثبت ان المأمور واحد ، فصار قوله (ألقيا) بمعنى الق، الق. وقد بينهاها امتناع التأويل وابطال سببه ، وان القائلين بهذه التأويلات يجوزون ان يكون المراد بالانتقال غيرها، وانما دخلوا فيها على سبيل الظن ، ومحال نفي صفة الله تعالى بطريق هو على هذه الصفة .

ولاريب ان المشتبين لهد الصفات « أربعة أصناف » :

أصناف الناس
في صفات الله

صنف يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا ، كما هي طريق الكلائية والأشعرية ، وطائفة من الكرامية كابن الهيصم (١) وغيره ، وهو قول طوائف من الحنبلية : والمالكية ، والشافعية ، والحنفية : كابي الحسن التميمي ، وابنه ابي الفضل (٢) ، ورزق الله التميمي (٣) والشريف ابي علي ابن ابي موسى (٤) ، والقاضي ابي يعلى ، والشريف ابي جعفر (٥) وابي اوفاء ابن عقييل ، وابي الحسن ابن الزاغوني ، ومن لا يحصى كثرة - يصرحون باثبات هذه الصفات ، وبنفي التجسيم والتركيب والتبعيض والتجزى والانقسام ، ونحو ذلك . وأول من عرف أنه قال هذا القول هو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب ، ثم اتبعه على ذلك خلائق لا يحصيهم الا الله .

وصنف يثبتون هذه الصفات ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض ونحو ذلك من الالفاظ المبتدعة لابنفي ولا اثبات ؛ لكن ينزهون الله عما نزه عنه نفسه ، ويقولون : إنه (احد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا احد)

(١) محمد بن الهيصم من متكلمي الكرامية وجاء بالمعجزة أيضاً انظر ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٢٧ .

(٢) عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفي ٤١٠ .

(٣) أبو محمد رزق الله بن عبد الوهاب بن عبد العزيز بن الحارث بن أسد التميمي توفي ٤٨٨ .

(٤) محمد بن أحمد .

(٥) عبد الخالق بن عيسى بن أحمد بن محمد بن عيسى بن أبي موسى الهاشمي العباسي وهو ابن أخ الشريف أبي علي .

ويقول من يقول منهم: مأثور عن ابن عباس وغيره: أنه لا يتبعص فينفضل بعضه عن بعض ، وهم متفقون على أنه لا يمكن تفريقه ولا تجزيه . بمعنى انفصال شيء منه عن شيء . وهذا القول هو الذي يؤثر عن سلف الأمة، وأئمتها، وعليه أئمة الفقهاء، وأئمة أهل الحديث، وأئمة الصوفية، وأهل الاتباع الحض من الحنبلية على هذا القول يحافظون على الالفاظ المأثورة، ولا يطعمون على الله نفيًا وإثباتًا الاما جاء به الأثر وما كان في معناه .

وصنف ثالث يثبتون هذه الصفات ويثبتون ما ينفيه النفاة لها، ويقولون هو جسم لا كالأجسام، ويثبتون المعاني التي ينفىها أولئك بلفظ الجسم . وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين .

وصنف رابع يصفونه مع كونه جسمًا بما يوصف به غيره من الأجسام، فهذا قول المشبهة الممثلة، وهم الذين ثبتت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم .

لفظ « الجسم » لم يتكلم به أحد من الأئمة والسلف في حق الله لانفيا ولا اثباتًا، ولا ذموا أحداً ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهباً ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة (١) .

وأما لفظ « الجزء » فما علمت انه روي عن أحد من السلف نفيًا ولا اثباتًا ولانه اطلقه على الله أحد من الحنبلية ونحوهم في الاثبات، كما لأعلم ان احداً منهم اطلق عليه لفظ الجسم في الاثبات، وان كان أهل الاثبات لهذه الصفات منهم ومن غيرهم يثبت المعاني التي يسميها منازعهم تجسماً وتجزئةً وتبعيضاً وتركيباً وتأليفاً، ويذكرون عنهم أنهم مجسمة بهذا الاعتبار لاثباتهم الصفات التي هي أجسام في اصطلاح المنازع .

بحث في اطلاق
لفظ الجزء
والبعض والجسم
وصفا لله

واما لفظ « البعض » فقد روي فيه أثر يطلقه بعض الحنبلية ، وينكره بعضهم . ومع هذا ففي الحنبلية طوائف تنكر ثبوت هذه الصفات الخيرية في الباطن كما ينكرها غيرهم . ثم منهم من يتأولها : إما ايجابا لتأويلها ، وإما تجويزا لتأويلها ، كما يفعل ذلك متأولوا النفاة من مستأخرى الاشعرية ونحوهم . ومن ينفي مدلولها ويقوض معناها كما يفعل ذلك طوائف من هؤلاء وغيرهم ، ويسموا ذلك طريقة السلف كما فعل ذلك المؤسس وغيره . وفيهم وفي غيرهم طوائف لا تحكم فيها بنفي ولا اثبات ؛ بل تطلق الفاظ النصوص الواردة بها ، وتقف عن اثبات هذه المعاني ونفيها : أما شكها واما اعراضا عن الفكر في ذلك . وقد بينا مقالات الناس منهم ومن غيرهم في هذا الموضوع .

والمقصود بهذا الكتاب الكلام على ما ذكره من حجج فريقي النفاة والمثبتة . وقد رووا بالاسانيد الثابتة عن الصحابة والتابعين في (الصمد) : الذي لاجوف له ولفظ بعضهم : لا يخرج منه شيء كما روى ابن أبي عاصم والطبراني عن عكرمة من وجوه انه قال : (الصمد) الذي لاجوف له ، ومن رواية ابن أبي شيبة عن غندر عن شعبة (١) عطاء عن ميسرة قال : الصمت ، وقال مجاهد هو المصمت الذي لاجوف له (١) وعكرمة قال الذي لا يخرج منه شيء ، ورواه الطبراني ايضا من حديث عبدالله بن ادريس عن شعبة ، وروى الطبراني قال حدثنا زكريا ، حدثنا القاضي ، حدثنا احمد بن اسحاق الالهوازي ، حدثنا احمد الدينوري ، حدثنا الحكم بن ظهير ، عن معمر ، عن أبي بن كعب قال : (الصمد) الذي لم يخرج منه شيء ، ولم يخرج من شيء ، الذي لم يلد ، ولم يولد ، وذكر عن عطاء . وعن

(١) تداخلت هذه الاسانيد في تفسير (الصمد) في الأصل هنا . ويأتي في تفسير (الصمد) من رواية ابن أبي شيبة : حدثنا غندر عن شعبة عن أبي رجاء عن عكرمة قال الذي لا يخرج منه شيء ، وحدثنا أبو موسى حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن منصور عن مجاهد قال : (الصمد) الذي لا جوف له ، حدثنا ابن أبي الوزير عن محمد بن مسلم عن ابراهيم ابن ميسرة عن سعيد بن جبير قال : (الصمد) الذي لا جوف له ، حدثنا أبو موسى حدثنا اسحاق بن منصور عن عبد السلام عن عطاء بن ميسرة قال : (الصمد) المصمت .

الحسن وقتادة قالاً: الباقي بعد فناء خلقه ، وفي رواية انه قال الحسن : الدائم . مع ان الحسن قال أيضاً كما قال عكرمة ومجاهد وسعيد بن جبيرة وعطية والضحاك والسدي وغير هؤلاء . ورووه عن (١) ليس بأجوف ، وقال الشعبي هو الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب . وقال ابو صالح الذي ليس له أمعاء ، وروى الطبراني عن أبي مسعود قال (الصمد) الذي ليس له أحشاء ، وعنه ايضاً انه السيد الذي انتهى سؤده ، وهذا قول ابي وائل ، وهو من تفسير الوالي عن ابن عباس . وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضوع (٢) .

وهذه الصفة تستلزم امتناع التفرق عليه وان يخرج منه شيء ؛ اذ ذلك ينافي الصمدية ، وهو ما احتج به في انه جسم مصمت ، وقد ذكره المؤسس في حجج منازعيه واجاب عنه ، وسيأتي الكلام على ذلك ان شاء الله . وقد قال ابو القاسم (٣) لما روى عبارات (الصمد) قال : وهذه الصفات كلها صفات ربنا جل جلاله ليس يخالف شيء منها . يعني في : هو المصمت ، الذي لا جوف له ، وهو الذي لا يأكل الطعام ، وهو الباقي بعد فناء خلقه .

الوجه الثامن عشر : ان قولك عن الحنابلة وغيرهم أنهم التزموا الاجزاء والابحاض ؟ أو ما هو في معناه اصطلاح المتكلمين او بعضهم ؟

أما الأول فإن لفظ الأجزاء والابحاض إذ اريد به أنه يتجزأ أو يتبعض التبعض والتجزئي المعروف بمعنى وقوع ذلك ، كما تتجزى وتتبعض الثياب واللحم وغيرها كأبدان الحيوان ، وكما يتجزأ او يتبعض الحيوان والثمار والخشب والورق ونحو ذلك ، وكما يتجزى ويتبعض الحيوان بخروج المنى وغيره من العضلات منه ، ومن ذلك يولد شبهه منه بانفصال جزء منه ، كمنى الرجل ومنى

ما يريد بلفظ
الأجزاء والابحاض
والحد الذي أضافه
الى الحنابلة ؟

(١) انظر التعليق السابق ص ٤٨ .

(٢) انظر تفسير سورة الاخلاص ، وكونها تعدل ثلث القرآن ، ويأتي في هذا الكتاب اذا ذكر الرازي الصمد ص ٩٤ من تأسيسه .

(٣) الطبراني الامام الحافظ صاحب المعجم .

المرأة ودمها : فهذا يمتنع باتفاق المسلمين ؛ ولم يقل احد من الخنابلة بل ولا احد من المسلمين فيما علمناه انه يتجزى ويتبعض بهذا المعنى . ، وكذلك لم يقولوا : انه يمكن تجزيه وتبعضه كما يمكن تبعيض الجبال ونسفها ، وكما يمكن انشقاق السماء وانفطارها عند المسلمين وغيرهم ممن يؤمن بالقيامة الكبرى - وان كان ذلك غير ممكن عند من انكر ذلك من المشركين والصابئين من الفلاسفة وغيرهم - فالاجسام الخلوقة يقدر الله على ان يجزيها ويبعضها فيفرقها ويمزقها - وهي في العادة ثلاثة اقسام : (احدها) الاجسام اللينة الرطبة التي تقبل التجزئة بسهولة (والثاني) الاجسام اليابسة الصلبة التي تقبل التجزي بقوة . (والثالث) ما لم تجز العادة بتجزيه ولكن يعلم قبوله للتجزى . ولم يقل احد من المسلمين ان الخالق سبحانه يمكن ان يتفرق وينفصل بعضه من بعض ، بل هو أحد صمد .

والذين قالوا انه جسم « نوعات » .

أحدها - وهو قول علمائهم - انه جسم لا كالأجسام ، كما يقال ذات لا كالدوات ، وموصوف لا كالموصوفات ، وقائم بنفسه لا كالتألمات ، وشيء لا كالأشياء ، فهو لاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجه من الوجوه ، لكن هذا اثبات أن له قدراً يتميز به ، كما إذا قلنا موصوف ، فهو اثبات حقيقة يتميز بها ، وهذا من لوازم كل موجود ، ولهذا يقولون نعي بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك مع قولهم إنه ذو الأبعاد الثلاثة ؛ لأنهم يقولون لا يعقل موجود إلا هكذا ، ويقولون ان المشركين وأهل الكتاب لما سألوا النبي ﷺ فقالوا : ربك الذي تعبد هو من ذهب؟ (هو من فضة)؟ هو من كذا ؟ فأنزل الله هذه السورة تزيها انه ليس من جنس شيء من الأجسام ، ولا من جنس شيء من الذوات ، ولا من جنس شيء من الموصوفات ، والأجسام هي الذوات وهي الموصوفات ، وهو لاء يقولون : إن حقيقته مخالفة سائر الحقائق ، فيمتنع عليه أن يجوز عليه ما يجوز عليها من عدم أو فناء أو تفرق أو تبعيض ونحو ذلك .

الجسم، والمجسمة:
نوعات

وأما النوع الثاني وهم « الغالية » الذين يحكى عنهم أنهم قالوا : هو لحم وعظم ونحو ذلك . فهؤلاء وان كان قولهم فاسداً ظاهر الفساد ؛ إذ لو كان لحم وعظماً كما يعقل لجاز عليه ما يجوز على اللحوم والعظام ، وهذا من تحصيل التمثيل الذى نفاه الله عن نفسه ؛ فإنه سبحانه وتعالى إذ قال : (لم يكن له كفواً أحد) [١١٢ / ٤] وقال إنه (أحد) وقال إنه (ليس كمثله شيء) [١١ / ٤٥] فإنه قد دخل فى ذلك ما هو أيضاً معلوم بالعقل وهو انه لا يكون من جنس شيء ، أو بما يقتضى انه يجوز الإشارة إلى شيء دون شيء من الأشياء وان كان هو أكبر مقداراً من ذلك الشيء فان القدر الصغير من ذهب أو فضة أو نحاس هو من جنس المقدار الكبير ، وهذا بعينه هو الذى نزه الله نفسه عنه فى هذه السورة ، وهو الذى سأل عنه من سأل من المشركين لما قالوا : هو من ذهب ؟ هو من فضة ؟ ونحو ذلك .

لم تطلق الحنابلة لفظه ، ولم تمثل

فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقداراً ، وهذا باطل ظاهر البطلان شرعاً وعقلاً . وهؤلاء هم « المشبهة » الذين ذمهم السلف ، وقالوا : المشبه الذى يقول : بصر كبرى ، ويد كبرى ، وقدم كبرى ، فان هذا التشبيه هو فى الجنس وان كان المشبه أكبر مقداراً من المشبه به ، إذ لا يقول احد إلا أنه أكبر . ومع ظهور بطلان قول هؤلاء لم ينتقل عنهم أنهم جوزوا عليه التبويض والتفرق ، لكن هذا لازم قولهم ؛ فإنهم متى جعلوه من جنس غيره جاز عليه ما يجوز على ذلك الغير ، إذ هذا حكم المتجانسين المتماكين . فهم ان اجازوا عليه من التبويض والتفرق ما يجوز على مثله لزمهم القول بجواز تبويضه وتفرقه ، بل بجواز فئائه وعدمه . وان لم يجوزوا ذلك كانوا متناقضين وقائنين مالا حقيقة له ، فانهم يقولون هو من جنسه وما هو من جنسه .

واما إن اراد بلفظ « الأجزاء والأبعاض » ما يريد المتكلمون بلفظ الجسم والتركيب - وهو الذى اراده - فإن الجسم كل جسم عندهم له أبعاض وأجزاء : اما بالفعل على قول من ثبت الجوهر الفرد ، واما بالامكان على قول من ينفيه - فيقال له : هذا المعنى هو كما يريد الفلاسفة والمعتزلة بلفظ الأجزاء « الصفات القائمة به » ويقولون : ليس فيه اجزاء حد ، ولا اجزاء كم . وعندهم ان الانواع مركبة من الجنس - وهو جزؤها العام - والفصل ، وهو جزؤها الخاص . فان اردت هذا المعنى فالريب ان الحنابلة هم من مثبتة الصفات ، وهم متفقون على أن له علما وقدرة وحياة ، فهذا النزاع الموجود فيهم هو الموجود فى سائر الصفاتية .

واما وصفه « بالحد » « والنهية » الذى تقول انت انه معنى الجسم فهم فيه كسائر اهل الاثبات على ثلاثة اقوال : منهم من ثبت ذلك ، كما هو المنقول عن السلف والأئمة . ومنهم من نفى ذلك . ومنهم من لا يتعرض له بنفى ولا اثبات . ونفاة ذلك منهم يثبتون له مع ذلك الصفات الخبرية ؛ لكن لا اختصاص للحنابلة بذلك كما تقدم بعضه ، وكما سيأتى حكاية مذاهب الأئمة والأمة فى ذلك . ومنهم طائفة لا تثبت الصفات الخبرية .

الوجه التاسع عشر ان هذا القول الذى حكيتته عن الحنابلة - مع انك لم تؤد الامانة فى نقله بل نقلته بلفظ لا يطلقونه بحيث يفهم المستمع معان لم يقصدها ، ويوجب ان يعتقد فى مذهب القوم ما لا يعتقدونه - لم تذكر عنهم تناقضا فيه كما ذكرته عن الكرامية ، ولا ذكرت أنهم خالفوا المحسوس ولا المعقول كما ذكرته عن الكرامية ، ولا ذكرت أنهم اثبتوا شيئا يعلم بالحس أو بالعقل بطلانه كما ذكرته عن الكرامية ، ولا وصفت به قولك من مخالفة البديهية العقلية . وهذا الذى ذكرته هو الواقع ، فان احداً من العقلاء لم نعلمه ادعى أن فساد هذا القول

عجز المؤسس
عن وجود تناقض
للحنابلة أو
مخالفة للحس
أو العقل

معلوم بالضرورة العقلية - كما يقولونه في قولك ، والقول الذى ذكرته عن الكرامية - بل غايتهم أن يدعوا انه معلوم الفساد بدقيق النظر . ثم كل طائفة يثبتون فساد الطريق التى نفت بها الأخرى ذلك ، وهذا يبين انه ليس عند العقلاء فى ذلك دليل يبقى عليه ، بل ذكرت أنهم مع هذا الاثبات يقولون بأن ذات البارى لا تماثل الذوات ، وهذا حق لا ريب فيه .

فما ذكرته هو تقرير لهذا القول ومدح له ، وليس فيه ما يكون الزاماً لك عليهم ، ولأما يقتضى تناقضاً فيه ، فإن اثبات موجود ليس مماثلاً لغيره من الموجودات لا يخالف حساً ولا عقلاً ، وهذا هو الذى تقدم ذكرنا له أن قوله : « لا بد من الاعتراف بوجود موجود على خلاف الحس والخيال » انه إذا اراد بذلك انه لا يماثل المحسوسات فلا فرق فى ذلك بين المحسوسات والمعقولات وغيرها ؛ فانه لا يماثل شيئاً من الأشياء المخلوقة بوجه من الوجوه ، سواء سميت حسيات أو متخيلات أو عقليات ، أو سميت جسمانيات أو روحانيات . فإذن ما تثبته من نفي المماثلة لا يدل على ما قصدته من اثبات شيء على خلاف حكم الحس والخيال دون حكم العقل أو نفي التماثل ، لافرق بين جميع المدركات بجميع أنواع الادراكات .

وقد ذكرنا فيما تقدم ان نفي المماثلة بين الخالق والمخلوق مما علم بالشرع والعقل وذلك لا يقتضى اثبات ما يعلم بالبدئية انتفاؤه أو اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، فهو أيضاً يقتضى انتفاء مماثلة الخالق للمخلوق ، كما بيناه فيما تقدم ؛ إذ التماثل يقتضى ان يجوز ويجب ويمتنع لكل منهما ما يجوز ويجب ويمتنع للآخر فيلزم ان يكون الشيء الواحد خالقاً مخلوقاً قديماً محدثاً موجوداً معدوماً واجباً ممكناً قادراً عاجزاً عالماً جاهلاً غنياً فقيراً حياً ميتاً ؛ ولهذا كان هذا مذهب السلف قاطبة يثبتون هذه الصفات الخبرية وينفون التمثيل ، وكانوا ينسكرون على المشبهة الذين

يمثلون الله بخلقه ، وهم على الجهمية الذين ينكرون أعظم نكيرا وأشد تضليلا
وتكفيرا ، وكلامهم في ذلك أكثر وأكبر .

وأما لفظ « الجسم » « والجوهر » « والتمحيض » « والمركب » « والمنقسم »
فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف ، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسنة
لا بنفي ولا إثبات ، إلا بالانكار على الخائضين في ذلك من النفاة الذين نفوا ماجاءت
به النصوص ، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص .

أول من تكلم
بالجسم نفياً
وإثباتاً

كما ذكرنا أن أول من تكلم بالجسم نفياً وإثباتاً هم طوائف من الشيعة (١)
والمعتزلة ، وهم من أهل الكلام الذين كان السلف يطعنون عليهم ، وهم في مثل
هذا على المعتزلة اعظم انكاراً ، إذ المتيعة لم يشتهر عن السلف الا نكار عليهم
الافيا هو من تواع التشيع مثل مسائل الامامة التي انفردوا بها عن الأمة وتوابعها ،
بخلاف مسائل الصفات والقدر فان طعنهم فيه على المعتزلة معروف مشهور ظاهر
عند الخاص والعام ، وقدماء الشيعة كانوا مخالفين للمعتزلة في ذلك ، فأما متأخروهم
من عهد بنى بويه ونحوهم من أوائل المائة الرابعة ونحو ذلك . فانهم صار فيهم
من يوافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم ، والمعتزلة شيوخ هؤلاء الى ما يوجد في كلام
ابن النعمان المفيد (٢) وصاحبه - ابي جعفر الطوسي (٣) ، والملقب بالمرتضى (٤)

(١) حدثت الشيعة بعد مقتل عثمان ج ١٣ ص ٣٢ . أول من ابتدع الرفض يهودي
زنديق - عبد الله بن سبأ - لقصده افساد دين المسلمين فلم ينجح الا في التحريش بينهم ،
عقوبة علي لاصناف الشيعة الثلاث ، ومن زمن خروج زيد افترقت الشيعة الى رافضة وزيدية
فانه لما سئل عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما رفضه قوم فقال لهم رفضتوني فسموا رافضة ،
وسمي من لم يرفضه من الشيعة زيدية لانتسابهم اليه ج ١ ص ٥٥ . وانظر الرافضة
في هذه الأزمنة وبتدعتهم ووثنيتهم ومذهبيهم اجمالاً وتفصيلاً ج ٢ ص ٥٠٢ ، ج ١ ص ٩ ، ١٠ ،
من الفهارس العامة .

(٢) محمد بن محمد بن النعمان ، وتقدم .

(٣) الملقب (نصير الدين) محمد بن محمد بن الحسن الراضى توفي ٤٦٠ ويذكر المؤلف
انه كان منجماً لهولاكو وأنه استولى على كتب الاسلام فاعلمها وأخذ كتب الطب والنجوم
والفلسفة والعربية وانظر ج ٢ ص ٩٢ ، ٩٣ ج ١٣ ص ٢٠٧ .

(٤) علي بن الحسين بن موسى بن محمد توفي ٤٣٦ .

ونحوهم هومن كلام المعتزلة ، وصار حينئذ في المعتزلة من يميل الى نوع من التشيع إمامتوية علي بالخليفتين ، واما تفضيله عليهما ، واما الطعن في عثمان ، وان كانت المعتزلة لم تختلف في امامة ابي بكر وعمر . وقدماء المعتزلة كعمرو بن عبيد وذويه كانوا منجرفين عن علي ، حتى كانوا يقولون : لو شهد هو وواحد من مقاتليه شهادة لم تقبلها ؛ لأنه قد فسق أحدهما لا بعينه . فهذا الذي عليه متأخرو الشيعة والمعتزلة خلاف ما عليه أئمة الطائفتين وقدمائهم .

الوجه العشرون انك ذكرت عن الحنابلة « أنهم معترفون بأن ذاته تعالى مخالفة لذوات هذه المحسوسات » وهذا حق ، لكن تخصيصك هذه المحسوسات يشعر ان في الوجود اوفى العلم ما لا تكون ذات الله مخالفة له ، وليس كذلك ، هو سبحانه ليس كمثله شيء . فإن كان لفظ المحسوسات يعبر سائر الموجودات فلا فرق بين قولك مخالفة لذوات هذه المحسوسات ، وقولك مخالفة لذوات هذه الموجودات ، والمعلومات . وان لم يكن عاما كانت هذه عبارة ردية ، وكان الواجب ان يقال : مخالفة لذوات المحسوسات ، وكما قيل انه ليس من المحسوسات كما يقوله الفلاسفة في العقول والنفوس الناطقة . وكذلك لو قيل : الخالف للجسمانيات والروحانيات . على لغة العامة الذين يفرقون بين مسمى الجسم والروح ؛ اذ الجسم عندهم اخص مما هو عند المتكلمين ؛ ولهذا يفرقون بين الاجسام والارواح . واما اصطلاح المتكلمين فلفظ الجسم عندهم يعبر هذا كله .

وكذلك قولك : « لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع والافتراق والتغير والفناء والصحة والمرض والحياة والموت » « × » كلام صحيح ؛ بل لا يساويها في شيء من الأشياء في صفات كمالها . واما صفات النقص فلا يوصف بها بحال ، فهو سبحانه حي قيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم ، حي لا يموت ، لا يجوز عليه ضد العلم والقدرة

ما في هذا التعبير
من الإيهام ،
والنقصير في
التقديس

والغنى وغير ذلك من صفات كماله ، بل هو القدوس السلام ، وصفات الكمال العلم والقدرة والرحمة لايساوى فيها شيء من صفاته شيء من صفات مخلوقاته وهذا لفظ القاضي ابى يعلى - فى كتابه « ابطال التأويلات لآخبار الصفات » مع جمعه فيه للآخبار الواردة فى الصفات ، وابطاله التأويلات التى ذكرها ابن فورك (١) وغيره مثل ما ذكره الرازى « فى تأسيس تقديسه (٢) .

قال القاضي ابو يعلى : - لا يجوز رد هذه الأخبار ، ولا التشاغل بتأويلها ،

والواجب حملها على ظاهرها وانما صفات لله لا تشبه سائر الموصوفين بها من الخلق ولا يعتقد التشبيه فيها ، لكن على ما روي عن الامام احمد وسائر الأئمة ، وذكر كلام الزهري (٣) ومكحول (٤) ومالك (٥) والثوري (٦) ووكيع (٧) والأوزاعي (٨) والليث (٩) وحماد بن زيد (١٠) وحماد بن سلمة (١١) وابن عيينة (١٢) والفضيل ابن عياض (١٣) وعبدالرحمن بن مهدي (١٤) وأسود بن سالم ، واسحاق

- (١) محمد بن الحسين الأنصاري الأصبهاني م ٤٠٦ . قال الشيخ : ابن الباقلائي أكثر اثباتاً بعد الأشعري وبعد ابن الباقلائي ابن فورك ج ٦ ص ٥٢ . وذكر ان تأويلاته فى « كتاب التأويلات » وتأويلات الرازى فى هذا الكتاب هي يعينها تأويلات المرسي ، وهي الموجودة اليوم بأيدي الناس . ونظر ج ١٦ ص ٨٩ - ٩٧ .
- (٢) الاضافة هنا ماذا تقتضي .
- (٣) أبو بكر بن مسلم بن عبد الله بن شهاب م ١٢٥ هـ .
- (٤) أبو عبد الله محكول الشامي م ١١٢ هـ .
- (٥) أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبجي امام دار الهجرة م ١٧٩ هـ .
- (٦) أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري م ١٦١ هـ .
- (٧) وكيع بن الجراح الرواسي المحدث م ١٩٧ هـ .
- (٨) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو م ١٥٧ هـ .
- (٩) أبو الحارث الليث بن سعد المصري م ٧٥ هـ .
- (١٠) أبو اسماعيل البصري م ١٧٩ هـ .
- (١١) أبو سلمة البصري م ١٦٧ هـ .
- (١٢) سفيان ابن عيينة المكي الفقيه الحافظ م ١٩٨ هـ .
- (١٣) شيخ الحرم أبو علي ابن مسعود التميمي ثقة من أكابر العباد الصلحاء أخذ عنه الامام الشافعي م ١٧٨ هـ .
- (١٤) المحدث البصري م ١٩٨ هـ .

ابن راهويه (١) و(ابن عبيد (٢) وقال في كلامه : يدل على ابطال التأويل ان الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها ، ولم يتعرضوا لتأويلها ، ولا صرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل سائغا لكانوا اليه اسبق ، لما فيه من ازالة التشبيه ورفع الشبهة .

الوجه الحادى والعشرون ان يقال : ما ذكره من « أنه لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم افتقاره الى خالق آخر ، ولزم التسلسل ، أو لزم القول بان الامكان والحدوث غير محجوج الى الخالق ، وذلك يلزم منه نفي الصانع » فهذه الحجة ان كانت في نفسها صحيحة تدل على نفي هذه النقائص فليست حجة على نفي التمثيل والتشبيه ، فان هذه النقائص يجب فيها مطلقا واما صفات الكمال فيجب نفي التشبيه والتمثيل فيها ، فان قوله: « لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات » . فرض في الدليل من غير حاجة اليه ، وتخصيص موهم في هذه الصفات لاستلزام ذلك ، وليس ناف فرض المساواة في غير هذه الصفات ولا يستلزم ذلك ، وليس الأمر كذلك ، بل المساواة في اي صفة فرضت تستلزم المحال والجمع بين النقيضين . واما هذه الصفات المذكورة فلا يحتاج تنزيهه عنها الى ان ينفي مساواته لسائر الذوات في ذلك ، بل هذه منتفية عنه مع قطع النظر عن التشبيه والتمثيل ؛ فإن انتفاء الموت والمرض وغير ذلك عنه لم ينف مجرد لزومه التشبيه والتمثيل .

(١) اسحاق بن ابراهيم بن راهويه الامام م ٢٣٨ .
(٢) القاسم بن سلام الامام العلم . قال المؤلف - في الحموية - : أبو عبيد أحد الأئمة الأربعة الذين هم الشافعي وأحمد واسحاق وأبو عبيد وله من المعرفة بالفقه واللغة والتأويل ما هو أشهر من ان يوصف .

وقال أيضاً : الزهري ومكحول هما أعلم التابعين في زمانهم ، ومالك والأوزاعي والليث والثوري أئمة الدنيا في عصر تابعي التابعين ، ومن طبقاتهم حماد بن زيد وحماد بن سلمة وأمثالهما اهـ (حموية) . ومن أراد الاستزادة من كلام المؤلف في تراجم هؤلاء وغيرهم فليراجع فهرس الأعلام من الفهارس العامة ج ٢ ص ٤٨٩ - ٥٠٠ .

ولهذا لوقيل : لوجازت: عليه هذه الصفات للزم افتقاره الى خالق آخر ، لأن هذه مستلزمة للعدم وجواز العدم كان دليلا صحيحا ، من غير ان يقال : لو كانت ذاته مساوية لسائر الذوات فى هذه الصفات . وهذه الحججة مثل ان يقال : لو كانت ذاته مساوية للذوات الجاهلة والعاجزة فى العجز والجهل امتنع خلق العالم منه ونحو ذلك . فذكر المساواة والمماثلة فى مثل هذا الدليل غلط فاحش ، لأن هذه النقائص اذا ضم اليها المقدمة التى يقف الدليل عليها يجب تنزهه عن قليلها وكثيرها ، لوجوب اتصافه باضدادها لما فى ذلك من المماثلة لتلك الذوات ، بل تنزيهه عن مساواة تلك الذوات يوهم انه لا ينزه الا عن المساواة فيها فقط ، وليس الأمر كذلك .

الوجه الثانى والعشرون ان يقال : قولك فإنه تعالى لا يساوى هذه الذوات فى قبول الاجتماع ، والافتراق ، والتغير ، والفناء ، والصحة ، والمرض والحياة ، والموت « (+) يقال لك : هو لا يجوز عليه من هذه النقائص ، ولا ما يساوى فيه هذه الذوات ، ولا ما يخالفها فيه ؛ بل هو منزّه عن قليل ذلك وكثيره وعن كل ما يمكن العقل ان يقدره من هذه الأجناس ، وان لم يكن مساويا للذوات فى ذلك؛ إذ مساواة الذوات لا يكون الا فيما يوجد فيها . ولفظ مساواة الشيء للشيء يشعر بمماثلته فيه بحيث يكونان سواء فى ذلك ، فكل من هذين المعنيين لا يجوز تخصيص النفي به من غير موجب . وهو قد يريد بلفظ المساواة فى ذلك مطلق الاشتراك فى ذلك ؛ لكن العبارة ملبسة ؛ وهو باستعمال مثل هذه العبارة فى ذلك وقع خطأ كثير فى المعاني ، كما سنذكره فى باقى مسألة تماثل الاجسام أو غيرها .

وأياضا فهذه الأمور ممتنعة عليه بدون وجود هذه المحسوسات ، ومع قطع النظر عن وجودها ؛ وإنما نفي ذلك معلوم من العلم بكونه قديما واجب الوجود

تخصيص النفي
بغير موجب
لا يجوز

بنفسه حياً قيوماً ؛ فإن ما كان قيوماً واجب الوجود بنفسه لم تكن ذاته قابلة للعدم ؛ إذ الذات القابلة للعدم تقبل العدم والوجود ، فإن كانت ممكنة لا تقبل الوجود إن (١) كانت ممتنعة ، والممكن لذاته والممتنع لذاته لا يكون واجبا لذاته . وكذلك أيضا لو قبل التفرق والمرض ونحو ذلك من التغيرات والاستحالات التي هي مقدمات للعدم والفناء وأسبابه لم يكن حياً قيوماً صمدا واجب الوجود بنفسه ؛ لأن هذه الأمور توجب زوال ما هو داخل في مسمى ذاته وعدم ذلك مما هو صفة له أو جزء ، ولو زال ذلك لم تكن ذاته واجبة الوجود ، بل كان من ذاته ما ليس بواجب الوجود ، ثم ذلك يقتضى أن لا يكون شيء منها واجب الوجود ، إذ لا فرق بين شيء وشيء ، ولهذا كان تجويز هذا عليه يستلزم تجويز العدم عليه لأن ما جاز عليه الاستحالات جاز عليه عدم صورته وفسادتها ، كما هو المعروف في الأجسام التي يجوز عليها التفرق والاستحالة . فهذا وأمثاله مما يعلم به تقديسه وتنزهه عن هذه الأمور التي هي عدم ذاته أو عدم ما هو من ذاته ؛ ولهذا كان تنزهه عن ذلك ينسأ في النظرة ، معروفا في العقول ، للعلم بأنه حق واجب الوجود بنفسه ، يستحيل عليه ما يناقض ذلك . فتبين أن أن ما ذكره من المساوات وان كان حقا فلم يذكره على الوجه الحق ، ولا ذكر دليله المقرر له ، بل ذكر شيئا يحتاج إليه مع ما فيه من الإيهام .

طريق التقديس
التي أهملها
الرازي

الوجه الثالث والعشرون : أنه لو قال : لو جازت عليه هذه الصفات لزم

عجزه عن بيان
الدليل

افتقاره الى خالق آخر ، أو لزم ان الامكان والحدوث غير محوج إلى الخالق . لكان قد نبه على دليل نفي هذه الامور وان كان لم يبينه ويقرره ؛ إذ تجويز هذه الأمور إنما يستلزم الافتقار الى الخالق . وكون الامكان أو الحدوث ليس محوج الى الخالق اذا تبين أن بهذه الأمور يجب ان يكون محدثا وممكنا ، وهو

لم يبين ذلك ، فكيف وهو لم يقل ذلك ؛ بل علق هذا الانتفاء بمائلته
للممكنات فيه .

الوجه الرابع والعشرون : انه لو بين أن هذه الأمور تستلزم الحدوث

والامكان كان هذا وحده كافيا في تنزيه الرب عنها ، للعلم بأنه قديم واجب
الوجود ؛ وأما كون الممكن المحدث لا بد له من خالق ، وأن الحدوث والامكان
محوج الى الخالق . فذاك يذكر لبيان ثبوت الخالق القديم واجب الوجود ،
ولا يذكر لبيان تنزيهه عما يستلزم عدمه ؛ فإن الكلام في تنزيهه عن ذلك إنما
هو بعد أن يقرر العلم بوجود الخالق القديم الواجب الوجود ، فإذا تقرر ذلك
بين أنه لا يجوز عليه ما ينافي ذلك لافضائه الى الجمع بين النقيضين ؛ لا لأن
تجويز ذلك يقتضى ابتداءً أنه يفتقر الى خالق ؛ اذ الكلام إنما هو في الخالق .
فيقال : لو جاز هذا عليه امتنع ان يكون هو الخالق القديم ، وكان هذا أبين في
الدلالة على المقصود مما ذكره في اصل اثبات واجب الوجود .

وما يكفي في
التنزيه

الوجه الخامس والعشرون : أن نفي المائلة واجب في صفات الكمال كالعلم

والقدرة والحياة ، بل والوجود . فيقال : لو كان مماثلا لغيره في هذه الصفات
فيوصف غيره بمثل ما يوصف به من الوجود وصفات كمال الوجود لزم تماثلها ،
وإذا تماثلا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فيلزم أن يكون القديم محدثا ،
والمحدث قديما ، والواجب ممكنا والممكن واجبا ، وأمثال ذلك . فهذا ونحوه يدل
على أنه ليس مثله شيء في وجوده ونفسه . وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه ،
وإذا اتقى عنه مماثلة شيء له في الوجود وصفات كمال الوجود كان هذا اثباتا
لأنه ليس كمثل شيء ، وأنه لم يكن له كفواً أحد وأنه لا سمي له . أما أن
يترك هذا كله ، ولا يذكر الا تنزيهه عن صفات النقص ، ولا يبرزه عنها الا عن

صفات الكمال
يجب نفي
التمثيل فيها

مماثلته للمخلوقات فيها ، ولا يذكر دليل لزوم حدوثه وامكانه ، أو لزوم اجتماع النقيضين مما هو بين معروف فهذا كما ترى . فلو قيل له لكان هذا كلاماً متوجهاً .

الوجه السادس والعشرون : لا نسلم انه لو ساوى غيره في هذه الأمور لزم افتقاره الى خالق آخر ، ولزم أن يكون الامكان والحدوث غير محوج الى الخالق . فانك لم تبين هذه الملازمة ، والقول الذي تنفيه لم يحتج الى هذا الدليل ، وان لم يكن بينا بنفسه لم يكن في اثبات واجب الوجود نفيه ؛ إذ الكلام في أن واجب الوجود هل هو متصف به أم لا ؛ لا في اثبات واجب الوجود . ثم قد تبين بهذه الوجوه ان هذا المقام لما قال فيه ما هو حق لم يحققه لا تصويراً ولا تصديقاً ، والكلام إذا تبين ما هو باطل ، و بين ما فيه حق ، ثم تبين ولم يقرر كان فيه ما فيه (١) .

ما في كلامه من الحق لم يحققه

الوجه السابع والعشرون : قوله : « فيثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال (+) »

يقال : لا يخلو إما أن تكون ناقلاً عنهم ماتقولوه ؟ أو ملزماً لهم أن يقولوا ما لم يقولوه ؟ فإن كنت ناقلاً عنهم لم يحسن قولك : انه لا بد لهم من الاعتراف بذلك ؛ فإن هذا اقامة للحجة بأن عليهم الاعتراف ؛ لا نقل عنهم للاعتراف ، مع أن القوم في نفي هذه الآفات والنقايس ونفي التمثيل والتشبيه من أعظم الأمة قولاً بذلك ، كما دل عليه الكتاب والسنة والحجج العقلية - لا يحتاجون في نفي

الحنابلة لا يحتاجون بهذه الحجة ولا

يحتاجون الى الالتزام بضمونها وهم أعظم تنزيهاً

(١) المعنى ان الكلام اذا جمع بين ما هو حق وبين ما هو باطل ولم يحقق ما فيه من الحق كان منتقداً ومقصراً في اثباته .

التمثيل بهذه الحججة الفاسدة التي لا تدل على نفي التمثيل مطلقا ، وإنما تدل إذا كملت على تنزيهه (١) عن بعض الآفات والنقائص المستلزمة عدمه أو لجواز عدمه . فلا نقلت عنهم ما يقولونه من التنزيه ، ولا احتججت على التنزيه بحججة موجبة مطلقا ؛ بل ولا تدل بنفسها على شيء منه . وإن كنت ملزما لهم بمقتضى هذه الحججة فالإلزام إنما يكون لمن لا يقر بضمون الحججة ، والقوم من أعظم الناس قولاً بموجب هذه الحججة ، ووجوب تنزيه الله سبحانه وتقديسه عن هذه الأمور وغيرها كما علم ذلك بالشرع والعقل . ومعلوم أن المطلوب إذا كان اعتراف المنازع به من أظهر الأمور كان إثبات اعترافه بإثبات وجوب اعترافه به ، وإثبات الوجوب بمثل هذه الحججة فيه ما فيه ، مع (٢) نفي دخول اعتراف الناس لا يقتضى وجوب اعترافهم ، لكونهم قد ينازعون في ثبوت الوجوب .

الوجه الثامن والعشرون : أن هذه الحججة إنما توجب أنه لا تجوز عليه

هذه الصفات المقتضية للعدم ، وهذا والله الحمد متفق عليه بين المسلمين ؛ بل بين المقرين بالصانع ، حتى أن عليه المشبهة والمجسمة الذين يقولون أنه لحم ودم ، وأنه ندم حتى عض يده وجرى الدم ونحو ذلك ؛ لكن يذكر عن بعض اليهود أنه مرض حتى عادته الملائكة ، وهذه الحججة لا تنفي شيئا من التشبيه والتمثيل ، فذكرها ضائع . فما توجه هذه الحججة يكتفي به في هذا المقام ، وما يثبت القوم وسائر المؤمنين من التنزيه والتقديس لا يعتمد فيه على مثل هذه الحججة . فلم يذكر ما يصلح لهذا المقام لا من المذهب ولا من الدليل !

الصفات المقتضية
للعدم متفق على
نفيها بدون هذه
الحججة

الوجه التاسع والعشرون : أن الذي هو أبلغ من مقتضى هذه الحججة من نفي

التمثيل والتشبيه يقولون به ، كما يقول به سلف الأمة وسائر الأئمة ، وليس فيه

ونفي التمثيل
لا يثبت دعواه

(١) بالأصل وإنما تدل على إذا كملت في نفسه . ففيها تقديم وتصحيف .
(٢) لعله سقط كلمة (أن) .

حجة لما ادعيته ، فكيف في مضمون هذه الحجة ، وذلك أن نفي التمثيل والتشبيه لا يقتضى تجويز كونه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا اثبات ما يعلم بيديه العقل امتناعه ، كما تقدم بيانه .

الوجه الثالثون : أنك قلت : هم ايضا معترفون بأن ذاته مخالفة لذوات

هذه المحسوسات (+) وهذا نقل صحيح ؛ ثم قررت هذا النقل بأن بحثت بالحجة التي ذكرتها أن خصوص ذاته لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وهذا ليس هو ذلك المنقول ، ولا اقمت عليه دليلا ، فكان هذا من الأغاليط ، وبه يحصل المقصود من اعترافهم بأنه لا مثل له .

مغالطته

الوجه الحادى والثلاثون : قولك : « ثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف

الرازي ينقل عن
الحنابلة ما لم
يقولوه، ويلزمهم
بملا تدل حجته
عليه

بأن خصوص ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال (+) « أمر لم تنقله عنهم ، ولا دلت الحجة عليه حتى يقال يجب اعترافهم به ، كما أنها اتما دلت على امتناع العدم والآفات التي هي ملازمة العدم عليه كالمرض ونحوه ، وهذا حق ؛ لكن ليس في ذلك ما يقتضى أن خصوص الذات مما لا يصل اليه الوهم والخيال . وان كان هذا حقا اذا فسر بمعنى صحيح ؛ فإن العلم بكونه موجودا واجب الوجود يمتنع عليه العدم وما يستلزم العدم لا يتعرض لكونه يعلم بالعقل والخيال أو الوهم والحس أو غير ذلك لا بنفي ولا اثبات اصلا ، فضلا عن ان يكون كنهها معلوما أو غير معلوم ، فأى ملازمة بين الحجة والدعوى ؟ ! بل لو أقت الحجاج الصحيحة الدالة على نفي التمثيل - كما قررنا نحن - لم يكن في ذلك تعرض لنفي معرفة كنهه ولا نفي لمعرفته بحس أو خيال أو غير ذلك ؛ فضلا عن كونك لم تذكر الا ما يقتضى وجوب وجوده !

الوجه الثاني والثلاثون : أن القوم مع سائر اهل السنة يقولون ان حقيقة

البارى غير معلومة للبشر ؛ ولهذا اتفقوا على ما اتفق عليه السلف من نفي المعرفة بما هيته وكيفية صفاته ؛ ثم جمهورهم يقول ما يقوله السلف من نفي المعرفة بالكيفية ويقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته بمثال . ومنهم من يقول كما يقوله طوائف من النفاة المعتزلة وغيرهم : إنه لا ماهية له فتجري في مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال ، فلا يحيط أحد من المخلوقين على (١) حقيقة ذاته ، ولا يبلغ قدره غيره ، كما في الدعاء المأثور : «يا من لا يعلم ما هو الا هو» بل قد قال في الجنة: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، بله ما أطلعكم عليه » وتصديق ذلك في كتابه حيث قال : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين) [١٧ / ٣٢] فهم لا يحيطون علماً بكنهه عامة المخلوقات فكيف يحيطون علماً بكنهه الخالق تعالى ، وقد قال تعالى : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا) [١٧ / ١٥] وفي الصحيح عن ابن عباس ، عن ابي بن كعب ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الخضر الذي قال الله عنه : (فوجدنا عبداً من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً [١٨ / ٦٥] قال لموسى الذي كله الله تكليماً : « ما نقص علمي وعلمك من علم الله الا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر » لما ركب في السفينة وقد وقف عليها عصفور فنقر في البحر نقرة ، وفي صحيح مسلم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول في سجوده وروى انه كان يقوله في قنوته ايضاً : « اللهم انى اعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك » فإذا كان اعلم الخلق بربه لا يحصى ثناء عليه فكيف بمن هو دونه بدرجات لا يحصيها الا الله .

وهم مع اهل
السنة لا يقولون
بعلم الكيفية

وان كان هذا الذى يقولونه ويثبتونه بالأدلة الشرعية والعقلية لم تذكر انت عليها حجة ولا نقلت فيها مذهبا : فقولاك «لابد من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التى بها امتازت عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها» تقصير وتفريط ، فإنه لا يصل الى كنهها لاعلم ولا عقل ولا معرفة ولا حس ولا وهم ولا خيال ولا نوع من انواع الادراكات ، فتخصيص الوهم والخيال بذلك يشعر بأن غير الوهم والخيال يصل الى كنهها ، وانهم يفرقون بين هذا وهذا ، وانه يجب التفريق بين وصول الوهم والخيال الى كنهها وبين وصول العلم والعقل ، وكل هذا غلط .

الرازي لا يعرف
هذا المذهب ،
ولا يقيم عليه
حجة ، ويخصص
في مكان التعميم

الوجه الثالث والثلاثون : انه اذا لم يكن فرق في نفس ادراك كنهها بين الوهم والخيال وبين الحس وبين العلم والعقل لم يحصل شىء من مطلوبك ؛ فإن المطلوب أنه لابد من الاعتراف بثبوت أمر على خلاف حكم الحس والخيال ، والذي ذكر لافرق فيه بين الحس والخيال وبين العقل ؛ فإن هذه الأمور لا تكيف ذاته ، ولا يلزم من نفي اكتناه ذاته نفي معرفته بها ، كما لم يلزم نفي معرفته بالعلم والعقل . فإن قوله «لابد لهم من الاعتراف بأن خصوص ذاته الذي امتازت به عن سائر الذوات مما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها ، وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال» مع انه لم يذكر حجة عليه لافرق فيه بين الوهم والخيال وبين الحس والعقل والعلم ، فان شيئا من ذلك لا يصل الى كنهها . وإذا كان مقصوده الفرق بين الوهم والخيال وبين العقل والعلم بهذا - مع انه لافرق بينها من هذا الوجه ، ومع أن ذلك لا ينفي معرفته بذلك وان لم يوصل ذلك الى كنهها - ظهر أن ما قاله ليس فيه تحصيل لغرضه ، مع ما فيه من التفريق بين الاشياء فيما اتفقت فيه .

بمثل هذا
المتشابه من
الكلام اضل
الرازي وامثاله
عباد الله

فتدبر هذا كله فإنه كلام حق يعرف كيف اضل هؤلاء لعباد الله بمتشابه

الكلام ، كما قال الامام احمد في وصفهم: يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يتكلمون به من المتشابه .

الوجه الرابع والثلاثون : أنه لو عارضه معارض ، وقال : قد ثبت انه لا فرق فيما ذكرته من نفي الوصول إلى كنهه بالعقل والوهم والخيال ، ثم ثبت بذلك انه لا يجب ان لا يكون معلوماً بالعقل ، فقد ثبت ايضا انه لا يجب أن لا يكون معلوماً بالوهم والخيال : لكان هذا متوجهاً أكثر من كلامه .

معارضته

الوجه الخامس والثلاثون: ان يقال الذين اتفقوا من أهل السنة وغيرهم على أن العباد لم يعرفوا كنهه في الدنيا تنازعوا في امكان ذلك وفي حصول ذلك عند رؤيته في الاخرى ، وهذا يبين ان معرفة حقيقته وكنهه بالحس أولى منها بالعقل ثم الخيال والوهم يتبع الحس ، فهذا قد يستدل به على امكان معرفة كنهه وحقيقته بالحس والخيال والوهم .

وقلب حجته عليه

الوجه السادس والثلاثون : قوله : « وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضى به الخيال (+) » كما أنه لا يلزم من عدم وصول العلم والعقل الى كنهه الذات أن يكون على خلاف ما يقضى به العلم والعقل ويحكم به الحس كما تقدم ، مع أن هذه العبارة هنا ليست ظاهرة في المعنى .

لا يلزم من عدم وصول العقل والخيال أن تكون على خلافهما

الوجه السابع والثلاثون أن لفظ « الوهم » ، « والخيال » في هذه المواضع التي ذكرتها تحتل شيئين ؛ فإن هذه الألفاظ كثيراً ما تستعمل فيما يتوهمه الانسان ويتخيله مما لا يكون له حقيقة في الخارج مثل ما يتخيل جبل ياقوت ، وبحر زئبق ونحو ذلك ، ومثل ما يتوهم شخصا انه عدوه ويكون وليه ، أو أنه وليه ويكون

عدوه ، وأمثال هذه الاعتقادات التي لا تكون مطابقة لترسم في نفس الانسان فيتخيلها ويتوهمها وتكون باطلة من جنس الكذب ؛ ولهذا اذا دفع نوع من هذه الأقوال يقال : هذا خيال ، وهذا وهم ، وقد أوهم فلان كذا ، ومنه سميت الخيلاء . والخيال مختلفا ، لأن الخيال يتخيل في نفسه من عظمته وقدره مالا حقيقة له (والله لا يجب كل مختال نفور) [٣٦ / ٤] وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في الاستعاذة «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ، ونفخه ، ونفثه» فهمزه الوسوسة ، ونفخه الكبر ، ونفثه الشعر ؛ فإن الكبر ينفخه حتى يصير مغطى في الخيال مع انه حقيقة كالظرف المنفوخ من غير أن يكون فيه شيء .

يسراد بلفظ
الوهم والخيال
المطابق ، وغير
المطابق

ولكن استعمال لفظ « التخيل » و « التوهم » في هذا من جنس استعمال لفظ الاعتقاد الفاسد والظن والجهل فيما لا يكون مطابقا ، وان كان جنس الاعتقاد قد يكون حقا وعاما ، وكثيرا ما يستعمل فيما يتخيله ويتوهمه مما يكون له حقيقة في الخارج ، فيكون التخيل والتوهم ولفظ التخيل والتوهم صادقا مطابقا مثل ما يتخيل الانسان في نفسه ما ادر كه بصره وغيره من الحواس ، ويتوهم في نفسه ما علمه من الصفات ، إذ قد يصطلح بعض أهل الطب والفلسفة على أن التخيل للصور ، والتوهم للمعاني التي فيها . ولفظ التخيل والتوهم يعم القسمين المطابق وغير المطابق ، كما يعم لفظ الخبر للخبر الصادق والكاذب ، ولفظ الكلام للحق والباطل ولفظ الارادة للمحمود والمذموم ، ولفظ الظن والحسبان للمصيب والمخطي ، ولفظ الاعتقاد للحق والباطل . فما يتخيله الانسان ويتوهمه قد يكون حقا أو باطلا مثل ما يعتقد ، ويظنه ، ومنه سمى السحاب مخيلة لأنه يخال فيه المطر ، وفي حديث عائشة رضي الله عنها « كان رسول الله ﷺ إذا رأى مخيلة أقبل وأدبر ، فإذا رأى المطر جلس » ومنه قول الشاعر :

إذا رأيت مخيلة لمعت وتلا لأت كمواقع القطر

فهذا في التخيل

وأما في « التوهم » بلفظ التهمة ؛ وأصله وهمة . يقال اذا توهم في الانسان شئ من الريب ، ثم قد يكون ما اتهم به حقا ، وقد يكون باطلا ، ولها في الشريعة حكم معروف حيث يحبس فيها الجهول الحال ، كما في حديث بهز بن حكيم ، عن ابيه ، عن جده « أن رسول الله ﷺ حبس في التهمة » ولهذا صنف الحارث المحاسبي كتابا سماه « كتاب التوهم » مضمونه أن يتصور الانسان في نفسه ما أخبر الله به من أمور الآخرة وغيرها ليتذكر ذلك ويحققه في نفسه . واسم الجنس اذا كان يعم نوعين احدها اشرف من الآخر فقد يخصون في العرف النوع الاشرف باسمه الخاص ويبقون الاسم العام مختصا بالنوع المنفصل . كما في لفظ الحيوان ، والدابة وذوي الأرحام والجائز ، والممكن ، والمباح ، وغير ذلك فالهذا كثيرا ما يخص بلفظ الوهم والخيال النوع الناقص ، وهو الباطل الذي لا حقيقة له ، وأما ما كان حقا مما يتخيل ويتوهم فيسمونه باسمه الخاص من أنه حق وصدق ونحو ذلك ، ومن أنه معلوم ومعقول ، فإنه اذا كان حقا عقله القلب فصار معقولا كما يعقل أمثاله ، ويقال انه متصور ومتمدكر ونحو ذلك . وهذا بخلاف لفظ العلم والعقل والاحساس ، فان هذا انما يقال على نفس الادراك الذي هو الادراك الصحيح . ولفظ التخيل والتوهم لا يدل على نفس الادراك ؛ وانما يدل على نحو الاعتقاد الذي يكون مطابقا للادراك تارة ويكون فيما تصور في النفس وتألف فيها وتنشأ فيها كما تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال . وهذا الثاني يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، كما أن ما يثبتته الانسان في نفسه من الاعتقادات بالنظر والاستدلال قد يكون حقا وقد يكون باطلا . ومن هذا « التخيل والتوهم » ما يراه الانسان في منامه فانه ينشأ في نفسه في النوم وان لم يكن رآه بعينه في النظر .

وكثيراً ما يخص
بهما الباطل الذي
لا حقيقة له

لا يصلح الجمع
بين لفظ الحس
وبين لفظ الوهم
والخيال

وإذا كان كذلك لم يصلح أن يجمع بين لفظ الحس وبين لفظ الوهم والخيال ويجعلها في قرن واحد حتى يقول: لا بد من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال. فإن الاحساس هو موجب العلم الصحيح، واصله الابصار، كما قال تعالى: (وكم اهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً) وقال يعقوب: (يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف واخيه) وقال تعالى: (فلما احس عيسى منهم الكفر قال من انصارى الى الله) وقال النبي ﷺ: « كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » واما الخيال والوهم فهو من نحو الاعتقاد الذي يكون حقا تارة وباطلا أخرى ، وقد يخص باسم الباطل. فأين هذا من هذا ؟

وان اراد انه لا يحس اى لا يرى فهذا باطل كما تقدم التنبيه عليه .

الوجه الثامن والثلاثون ان يقال له: ما تريد بلفظ الوهم والخيال ؟ تريد به ما قد يخص هذا اللفظ به في العرف من تخيل الباطل وتوهمه ؟ فلاريب أن كل حق في الوجود ينزه عن هذا التوهم والتخيل ، وكل حق فإنه على خلاف ما يقضى به هذا الوهم والخيال ، وكل حق فهو على خلاف هذا الوهم والخيال ، وما اكثر ما يسمع وصف شيء بالفاظ فيتخيلونه على صورة فإذا رأوه وجدوه بخلاف ما تخيلوه وما اكثر ما يتوهم الانسان في انسان شيئاً فإذا رآه وجدته بخلاف ما توهمه. ولاريب ان الله على خلاف ما يتخيله ويتوهمه المبطلون من الجهمية وغيرهم ، كما قال تعالى: (سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين ، والحمد لله رب العالمين) [٣٧ / ١٨٠ - ١٨٢] وقال: (سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا) وقال: (ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون ، وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين) [٤١ / ٢٢ ، ٢٣] وقال (وتظنون بالله الظنونا ، هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديداً) [١١ / ٣٣]

أنواع من
التخيلات الفاسدة

وقال: (ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء - الى قوله - بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهلهم أبداً ، وزين ذلك في قلوبكم ؛ وطمننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بوراً) [١٢/٤٨]
وقال: (فظن أن لن نقدر عليه فنادى في الظلمات أن لا إله الا انت سبحانك إني كنت من الظالمين) [٨٧/٢١] وقال (إنه كان في أهله مسروراً ، إنه ظن أن لن يحور) [١٤/١٤] وقال: (إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً [٣٨/٥٨] و(ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى) [٢٣/٥٣] وقال: (أم يحسبون أنا لانسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لهديهم يكتوبون) [٨٠/٤٣]

ولايب أن الاعتقادات الفاسدة مثل اعتقاد الكفار في ربهم وما يتبعها من الارادات هي خيالات باطلة وأوهام باطلة ، كما قال تعالى: (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، ووجد الله عنده فوفاه حسابه ، والله سريع الحساب ، أو كظلمات في بجلي يغشاها موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) [٤٠/٢٤] هذا بعد قوله: (الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة - الى قوله - نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم [٢٥/٢٤] وقال تعالى: (أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها) [١٢٢/٦] .

ولاريب أن كثيرا من الناس يتخيل ويتوهم في نفسه صوراً باطلة ، ويعتقد أن ربه كذلك كما يعتقد في ربه اعتقادات باطلة ، ويعتقد أن ربه كذلك . فالاعتقاد والتوهم والتخيل الباطل موجود في جانبي النفي والاثبات ، والباطل في

جانب النفي أكثر منه في جانب الإثبات ؛ ولهذا يوجد من الجهمية النفاة من يعتقد ان الله هو الوجود المطلق ، وانه وجود الموجودات أنفسها (١) وأنه بنفسه في كل مكان ، وان وجود الموجودات كلها وجود واحد . ويقولون بوحدة الوجود في الخارج وأنه عين ذلك الوجود ، ونحو ذلك من الاعتقادات التي يقولون انها حصلت لهم بالكشف والمشاهدة ، وهي خيالات وأوهام باطلة : إما ان لا يكون لها حقيقة في الخارج ، او يكون لها حقيقة لكن تكون هي أمر مخلوق لا تكون هي الخالق سبحانه . وكما يتخيلون ويتوهمون انه لادخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا تحت ، ولا كذا ولا كذا مما هو عند أهل العقول السليمة خيالات باطلة وأوهام فاسدة لا تنطبق إلا على المعدوم بل على الممتنع ؛ ولهذا يوجد في هؤلاء من يعبد المخلوقات ، ومن يعتقد في كثير من المخلوقات أنه الله أضعاف اضعاف ما يوجد في أهل الإثبات ، كما قد رأينا وسمعنا من ذلك ما لا يسع هذا المكان ذكر عشره ، فلماذا هم أعظم الناس اختيالا وكيدا حيث يختال أحدهم في نفسه انه الله ، ويعظمون فرعون في قوله : (أنار بكم الاعلى) [٧٩ / ١٤] (مالكم من إله غيري) [٢٨ / ٢٨] ونحو ذلك من الاختيال الباطل الذي هو افسد اختيال واعظم فرية على الله . تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

وأما إن اراد انه على خلاف ما يصدق به ويعتقده ويظنه ويتوهمه ويتخيله ويقولوه ويصفه وينعته الأنبياء والمؤمنون به فهذا باطل ، فإن اعتقاد هؤلاء فيه اعتقاد مطابق حق ، وان سمي ظنا ونحوه ، كما قال تعالى : (واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة إلا على الخاشعين ، الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم) وقال تعالى (فاما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم اقرؤا كتابيه ، إني ظننت أني ملاق

من الاعتقاد
والتوهم والتخيل
الصحيح ما لا ينكر

حسابيه) وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: (يقول الله انا عند ظن
عبدى بنى فليظن بنى خيرا) وفي صحيح مسلم عن جابر عن النبي ﷺ انه قال :
« لا يموتن احدنكم الا وهو يحسن الظن بالله تعالى » فمن ظن وتوهم في ربه انه بكل
شئ عليم ، وعلى كل شئ قدير كان هذا الظن والتوهم حقا ، وان كان الواجب
تيقن ذلك ، بخلاف من ظن وحسب انه لا يسمع سره ونجواه ، كما قال تعالى :
(أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم بلى ورسلنا لديهم يكتبون) [٤٣ / ٨٠]
وقال: (وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) [١٨٦ / ١٤٠] .

بل لفظ الرؤية وان كان في الاصل يكون مطابقا فقد لا يكون مطابقا
كما في قوله : (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا) [٣٥ / ٨] وقال: (يرونهم
مثليهم رأي العين) [٣ / ١٣] .

وقد يكون التوهم والتخيل مطابقا من وجه دون وجه ، فهو حق في مرتبته ،
وان لم يكن مماثلا للحقيقة الخارجة مثل ما يراه الناس في منامهم . وقد يرى في
اليقظة من جنس ما يراه في منامه ، فإنه يرى صوراً وأفعالا ، ويسمع أقوالا ،
وتلك امثال مضروبة لحقائق خارجية ، كما رأى يوسف سجود الكواكب
والشمس والقمر له ، فلا ريب أن هذا تمثله وتصوره في نفسه وكانت حقيقة سجود
أبويه واخوته ، كما قال : (يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي
حقا) [١٢ / ١٠٠] وكذلك رؤيا الملك التي عبرها يوسف حيث رأى السنبيل
بل والبقر ، فتلك رآها متخيلة متمثلة في نفسه وكانت حقيقة تأويلها من
الخصب والجذب . فهذا التمثل والتخيل حق وصدق في مرتبته بمعنى أن له تأويلا
صحيحا يكون مناسباً له ومشابهاً له من بعض الوجوه ؛ فإن تأويل الرؤيا مبناها
على القياس والاعتبار والمشاركة والمناسبة . ولكن من اعتقد أن ما تمثل في نفسه
وتخيل من الرؤيا هو مماثل لنفس الموجود في الخارج وان تلك الأمور هي بعينها

رآها فهو مبطل مثل من يعتقد ان نفس الشمس التي في السماء والقمر والكواكب انفصلت عن أماكنها وسجدت ليوسف ، وان بقرا موجودة في الخارج سبعا سمانا أكلت سبعا عجافا : فهذا باطل .

واذا كان كذلك فالانسان قد يرى ربه في المنام ويخاطبه . فهذا حق في الرؤيا ، ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رأى في المنام ؛ فإن سائر ما يرى في المنام لا يجب ان يكون مماثلا ، ولكن لا بد ان تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربه ، فان كان إيمانه واعتقاده مطابقا (١) أتى من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك ، والا كان بالعكس . قال بعض المشايخ : اذا رأى العبد ربه في صورة كانت تلك الصورة حجابا بينه وبين الله . وما زال الصالحون وغيرهم يرون ربهم في المنام ويخاطبهم ، وما اظن عاقلا ينكر ذلك ، فان وجود هذا مما لا يمكن دفعه ؛ إذ الرؤيا تقع للانسان بغير اختياره ، وهذه مسألة معروفة ، وقد ذكرها العلماء من اصحابنا وغيرهم في أصول الدين ، وحكوا عن طائفة من المعتزلة وغيرهم انكار رؤية الله ، والنقل بذلك متواتر عن رأى ربه في المنام ؛ ولكن لعلمهم قالو : لا يجوز أن يعتقد أنه رأى ربه في المنام فيكونون قد جعلوا مثل هذا من أضغاث الأحلام ، ويكونون من فرط سلبهم ونفيهم نفوا أن تكون رؤية الله في المنام رؤية صحيحة كسائر ما يرى في المنام . فهذا مما يقوله المتجهم ، وهو باطل مخالف لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ؛ بل ولما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم ، وليس في رؤية الله في المنام نقص ولا عيب يتعلق به سبحانه وتعالى ، وانما ذلك بحسب حال الراي وصحة إيمانه وفساده ، واستقامة حاله وانحرافه . وقول من يقول ما خطر بالبال أو دار في الخيال فالله بخلافه ، ونحو

اذا رأى ربه في
المنام فهو
حق لكن

(١) بالأصل « معا » ولعله كما اثبتنا « مطابقا » ليطابق سياق الكلام .

ذلك (١) اذا حمل على مثل هذا كان محملا صحيحا ، فلا نعتقد أن ماتخيله الانسان في منامه أو يقظته من الصور أن الله في نفسه مثل ذلك ، فإنه ليس هو في نفسه مثل ذلك ، بل نفس الجن والملائكة لا يتصورها الانسان و يتخيلها على حقيقتها ، بل هي على خلاف ما يتخيله و يتصوره في منامه و يقظته ، وان كان مارآه مناسبا مشابها لها ؛ فالله تعالى اجل وأعظم (٢) .

وهؤلاء النفاة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم يزعمون ان الرسل فيما اخبروا به من صفات الرب خيلوا ومثلوا حتى اخرجوا المعقول في مثال المحسوس ، وكذلك يقول هؤلاء الفلاسفة ان ما اخبرت به الرسل من أمر المعاد أمثال مضروبة لتفهيم المعاد العقلي واللذة والألم العقليين ، و يقول الفارابي وأمثاله إن خاصة الأنبياء جودة التخيل والتخييل . والكلام على هؤلاء و بيان خطئهم وضلالهم في هذا التخيل والتوهم الذي هو غير مطابق له موضع غير هذا (٢) ومن أكثر اسباب غلطهم بناؤهم على ان المعقول الموجود (٣) يكون له وجود في الخارج ، وهم اذا تدبروا ذلك علموا ان المعقولات التي هي امور كلية إنما وجودها في الأذهان لا في الاعيان ، وان الخارج لا يكون فيه شيء مما هو معقول مجرد وهو الأمور الكلية ، الا أن يراد بالمعقول في قولهم : مثلوا المعقول في صورة المحسوس . ما يحسه الانسان بنفسه دون جسده فهذا في الحقيقة محسوس موجود لكن بالحس الباطن والوجد الباطن ، ليس معقولا محضا ، ولا في تمثيل أن الانسان يحس جوعه وشبعه ولذته و ألمه انه ينتقل حكمه من الباطن الى الظاهر كما ينتقل حكم الحس بالظاهر الى الباطن واذا قدر وجود النفس بغير بدن فهو يحس بما يجده من لذة وألم ، وذلك أمر محسوس لها ، و بجنس أسباب ذلك لا يكون لها معقولا مجردا كلياً ، فإن

بعض النفاة
يزعمون ان
الرسل خيلوا
للأمم ، اسباب
غلطه

(١) بياض مقدار أربع كلمات .

(٢) انظر ص ٤٤ ج ١ من الفهارس العامة .

(٣) لعله المجرى كما يأتي ايضاحه .

ذاك انما ثبوته في مجرد العلم والاعتقاد ، ولا بد له من أفراد موجودة في الخارج والاولى لم يكن حقا . ومن المعلوم ان هذا الظان ان النفس تلذذ بهذه الامور دون ادراك الحقائق الخارجية من أفسد الظن ، وهو كقول من يقول : ان النفس تتلذذ بتمثل المحسوس والمشتهى دون المباشرة لحقيقته الخارجة ، فقولهم : يمثل المعقول في صورة المحسوس . كلام لاحقيقة له ، لكن لو قال يمثل الغائب في صورة الشاهد ويمثل الغيب في صورة الشهادة : كان هذا حقا؛ فإن الانسان انما يعلم ما يشهده ويحس به بالقياس والتمثيل لما شاهده ، لكن هذا لا يقتضون أن تكون الامور الغائبة المتمثلة ليست في أنفسها مما يحس بل يعقل عقلا مجرداً؛ فإن هذا لا يقوله من يفهم ما يقوله .

قال شيخ الاسلام ابو العباس تقي الدين ابن تيمية قدس الله روحه في كتاب « بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية » :

الوجه الثالث والستون (١) أن يقال : إن الصحابة والتابعين وسائر سلف الأمة وأئمتها ، وأئمة أهل الحديث والفقهاء والصوفية والمتكلمة الصفتية من الكلاية والكرامية والاشعرية ، وغيرهم من طوائف المتكلمين من المرجئة (٢) والشيعة (٣) وغيرهم في (٤) اثبات هذه الصفات الخبيرة . وبقية الصفتية النفاة :

(١) سقط بعض الوجوه حسب هذا العدد .

(٢) الارزاء كان أولا في أهل الكوفة أكثر ، وقال أول من قاله حماد بن أبي سليمان ج ٧ ص ٣١١ ، ٣٥٧ ج ١٠ وقال المؤلف واما المرجئة فليسوا من أهل البدع المعضلة بل دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعبادة وما كانوا يعدون الامن أهل السنة حتى تغلط أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة ج ٣ ص ٣٥٧ . وانظر فرق المرجئة الثلاث ومقالاتهم في الايمان والأحكام ص ١٢٩ - ١٣٩ الفهارس .

(٣) أما الشيعة ففيهم في طرفي النفي والانبات مالا يوجد في أهل الحديث والصوفية وأهل المذاهب الأربعة ج ٦ ص ١٧٤ ، ١٧٥ . ومتأخروا الشيعة وافقوا المعتزلة في باب الأسماء والأحكام وفي باب القدر وفي التجهيم وزادوا عليهم الامامة والتفضيل وخالفوهم في الوعيد وهم أيضاً يجوزون الخروج على الأئمة ج ٦ ص ٥٥ ، ج ١٢ ص ٢٠٩ ، تقدم ما يتعلق بانقسام الشيعة وبدعهم وشركهم .

(٤) لعله على .

لها في الصفات التي يسمونها الصفات العقلية كالحياة والعلم والقدرة (١) ، لكن من هؤلاء الصفاتية من يجعل تلك الصفات الخبرية صفات معنوية ايضا قائمة بالموصوف مثل هذه ، وانما يفرق بينهما لافتراق الطريق التي به علمت ، فتلك علمت مع الخبر الصادق بالعقل ، وهذه لم تعرف الا بالخبر . وأما السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية وطوائف من أهل الكلام فلا يقولون ان هذه من جنس تلك ، لا يسمونها ايضا صفات خبرية ؛ لأن من الصفات المعنوية ما لا يعلم إلا بالخبر ايضا ، فليس هذا مميزا لها عندهم ، ومنهم من يقول هذه معلومة بالعقل ايضا .

لا فرق بين
الصفات العينية
والصفات المعنوية
في الاثبات

وعلى القولين سواء كانت صفات عينية (أ) ومعنوية : فيقال من المعلوم أن الموجودات في حقا إما أجسام كالوجه واليد ، وإما أعراض كالعلم والقدرة ، فإذا كان أهل الاثبات متفقين على أن العلم والقدرة ثابت لله على خلاف ما هو ثابت للمخلوق وان لم يكن في ذلك نفيا لحقيقته ولا تمثيلا له بالمخلوق فكذلك إذا قالوا في هذه الصفات إنا ثبتها على خلاف ما هو ثابت للخلق ، أو لافرق بين ثبوت ما هو عرض فينا مع كونه غير مماثل للأعراض وبين ما هو جسم فينا مع كونه غير مماثل للأجسام ؛ بل يقال : من المعلوم المتفق عليه بين المسلمين ان الله حي عالم قادر مع كونه ليس مثل الأحياء العالمين القادرين ؛ بل لا خلاف بين أهل الاثبات أنه موجود مع كونه ليس مثل سائر الموجودات ؛ بل العقل الصريح يقتضى وجود موجود واجب قديم . ويقتضى بأنه ليس مماثلا للموجود المحدث الممكن ، وإلا للزم أن يجوز على الواجب ما يجوز على المحدث ، فبأوائل العقل يعلم أن من الموجود وجودا واجبا وأنه ليس مثل الموجود الممكن ، فالذى يثبتونه في جميع الصفات المعلومة هو من جنس ما يثبتونه في الذات ، وذلك أمر

(١) كذا بالاصل ولعل فيه سقط (قولان) ويوضحه ما بعده .

بين بأدنى تأمل ، معاروم بالعقل الصريح ؛ فليس المحكي عنهم في ذلك الا ما اتفق العقلاء على نظيره وما هو ثابت معلوم بصريح العقل . وان كان بقية الطوائف بينهم نزاع في ذلك قيل له والحنبالة ايضا بينهم نزاع : فمنهم من ينفي هذه الصفات و يوجب تأويل النصوص ، ومنهم من يجوز التأويل ولا يوجبها ، ومنهم من يفوض معنى النصوص مع نفي ، ومنهم من لا يحكم فيها بنفي ولا اثبات . وهذه المقالات هي الممكنة الموجودة في غيرهم .

وأما قوله : « أنهم يصرحون بأنا ثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للخلق (+) » فلا ريب انما يثبتونه (١) والا لزم التمثيل والتشبيه المنفي بالعقل والشرع ، لكنهم لا يقولون ثبت معنى الجوارح والأعضاء ، ولكن ثبت المعاني التي دل عليها الكتاب والسنة والاجماع .

قوله : « فأثبتوا لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، ويذا بخلاف ايدي الخلق ، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكره مما لا يقبله الوهم والخيال ، فإذا عقل اثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأبي استبعاد في القول بأنه تعالى موجود وليس بداخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين عن إدراك هذا الموجود (+) »

يقال له : اكثر ما في هذا أنهم اثبتوا مالا يعلمون حقيقة لقيام الأدلة الشرعية عليه ، وهذا لا محذور فيه ، كما اثبتوا ما أخبر به من الجنة والنار وما فيهما والملائكة وصفاتها وهم لم يعلموا حقيقة ذلك ، فهم عن معرفة حقيقة الخالق أبعد ، واما اثبات ما ليس بداخل العالم ولا خارجه فإنه ممتنع في الفطرة البديهية . والفرق

(١) بياض ، ولعل المعنى : لله من الوجه واليدين ونحو ذلك لا يماثل فيها خلقه .

فرق بين اثبات
الشيء مع عدم
العلم بكيفيته
وبين العلم بعدمه

واضح بين عدم العلم وبين العلم بالعدم ، فإن اثبات شيء يعلم على سبيل الجملة ولا تعلم حقيقته على التفصيل من اثبات شيء يعلم بالبدئية انتفاؤه؟! بل لو علم انتفاؤه بالنظر لم يحز اثباته ، فكيف اذا علم بالبدئية ولم يرد بثبوت خبر ، ولا نقل ثبوته عن أحد من السلف والأئمة ، واما ما اثبتوه فلم يعلم انتفاؤه لا بالبدئية ولا بنظر باتفاق عقلاء الطوائف .

والرازي من اقوال الناس بذلك صرح في غير موضع من كتبه كالحاصل (١) والتفسير (٢) وغيرها بأنه لا يجوز نفي ما لا يعلم ثبوته من الصفات ، وان الظاهريين من أصحابه ينفون ما لم يقيم دليل على ثبوته ورد ذلك ، بان ما لم يقيم دليل بثبوته وعدمه لا يجوز نفيه ولا اثباته ، وصرح بأن هذه الصفات الخبرية كالوجه واليد الذي اثبتها الأشعري وغيره من أصحابه انما لم يثبتها لعدم دليل ثبوتها ؛ لالدليل عدمها وزعم أن ادلة الشرع لا تثبتها فلا يجوز اثباتها ، واما ثبوت صفات في نفس الأمر لم نعلمها فإنه لا ينفي ذلك ويخطيء من ينفيه . وهؤلاء يدعون ثبوت صفاته في نفس الأمر ، ثم اذا قال احدهم انا لا نعلم كيفيتها أو لا نعلم كنهها وحقيقتها كان هذا كقوله في الذات ، ولو قال أقلهم علما انا لا نعلم معناها لم يكن عدم علمه بالمعنى مانعا من ثبوته في نفس الأمر ، فإن عدم العلم بالشيء الى العلم بعدمه ، وهذا الذي ذكره عن ظاهري أصحابه هو وان كان قول ابي المعالي الجويني وغيره وقد نقل الاجماع فيه وهو مما يقوله ابو الوفاء ابن عقيل ونحوه فالصواب هو الذي ذكره ابو عبدالله الرازي ، وهو الذي عليه المحققون ، وهو احد قولي ابن عقيل ؛ بل هو آخر قوله كما هو في الكفاية (٣) :

(١) « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » طبع بمصر .

(٢) « مفاتيح الغيب » طبع بمصر أيضاً .

(٣) « كفاية المفتي » في عشر مجلدات ويسمى « الفصول » .

فصل

عجيب يخفى على كثير من الأصوليين ، وذلك انه كما لا يجوز الاغراق في الاثبات مجاوزة لما اثبتته الشرع ودل عليه كذلك لا يجوز الاغراق في النفي ولا الاقدام على نفي شيء عن الله الابدليل ؛ لأن النفي ايضا لا يؤمن معه ازالة ما وجب له سبحانه ، فالنفي يحتاج الى دليل كما ان الاثبات يحتاج الى دليل ، كما ان اثبات ما لا يجب له كفر ، فنفي ما يجوز عليه خطأ وفسق ، ومثال ذلك ان يغرق هؤلاء الخطباء والقصاص في نفي النقائص عنه ثم يدرجون فيها نفي ما وردت به السنن ، ويقولون ليس بنوق، ولا نحت ، ولا يدرك ، ولا يعلم ، ولا يعرف ، ولا ، ولا . فربما ساقوا في نفيهم نفي صفة وردت بها السنن.

فالمخاطبة اثبتت

الأول والرازي

والجويني اثبتوا

الثاني، وخالفوا

انتمهم

قلت : وهذا هو الصواب عند السلف والأئمة وجماهير المسلمين انه لا يجوز

النفي الابدليل كما لا اثبات ، فكيف ينفي بلا دليل ما دل عليه دليل : اما قطعي واما ظاهري ؟ ! بل كيف يقال ما لم يقيم دليل قطعي على ثبوته من الصفات يجب نفيه ، أو يجب القطع بنفيه ، ثم يقال في القطعي انه ليس بقطعي . فهذه المقدمات الفاسدة هي وسائل الجهل والتعطيل وتكذيب المرسلين ؛ وإنما اعتمد على ذلك ابو المعالي لما خالف أئمة في اثبات صفة اليد وغيرها [فقال] في « الارشاد » :

فصل

ذهب أئمتنا الى ان اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب ، والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . قال : والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود ، قال صاحبه ابو القاسم النيسابوري

الانصارى (١) شارح « الارشاد » شيخ ابي عبد الله الشهرستاني (٢) صاحب « الملل والنحل » و« نهاية الاقدام » (٣) وغيرهما: هذا ما قاله الامام . واعلم ان مذهب شيخنا ابي الحسن (٤) أن اليمين صفتان ثابتتان زائدتان على وجود الاله سبحانه ونحوه، قال عبد الله بن سعيد ومال القاضي ابوبكر (٥) في « الهداية » الى هذا المذهب قلت هو قول القاضي في جميع كتبه « كالتهديد » و « الابانة » وغيرهما .

قال ابو القاسم النيسابوري : وفي كلام الاستاذ ابي اسحاق ما يدل على أن الثنية في اليمين ترجع الى اللفظ لا الى الصفة ، وهو مذهب ابي العباس القلانسي قال الاستاذ : اما العينان فعبارة عن البصر ، و كان في العقل ما يدل عليه ، وأما اليد والوجه فقد اختلف اصحابنا في الطريق اليهما : قال قائلون قد كان في العقل ما يدل على ثبوت صفتين يقع باحدهما الاصطفاء بالخلق وبالآخرة الاختيار بالتقريب في التكليم والافهام ، لكن لم يكن في العقل دليل على تسميته ، فورد الشرع ببيانها يسمى الصفة التي يقع بها الاصطفاء بالخلق يدا ، والصفة التي يقع التقريب في التكليم وجها ، وقالوا ما صح في العقل التفضيل في الخلق والفعل بالمباشرة والاكرام والتقريب بالاقبال وجب اثبات صفة له سبحانه يصح بهما اقلناه من غير مباشرة ولا محاذاة ، فورد الشرع بتسمية احدهما يدا والآخرة وجها . . ومن سلك هذه الطريقة قال لم يكن في العقل جواز ورود السمع بأكثر منه ، وما زاد عليه من جهة الاخبار فطريقه الأحاد التي لا توجب العلم ، ولا يجوز

(١) سلمان (وقيل سليمان) بن ناصر بن عمران بن محمد بن اسماعيل الشافعي تلميذ الجويني م ٥١٢ هـ .
(٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد م ٥٤٨ ، وانظر ج ٥ ص ٢٩٤ .
(٣) « نهاية الاقدام في علم الكلام » .
(٤) الأشعري .
(٥) محمد بن الطيب الباقلاني ، قال الشيخ وهو أفضل المتكلمين المنتسبين الى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده « الحموية » .

بمثلا اثبات صفة القديم ، وان ثبت منها شيء بطريق يوجب العلم كان متأولا على الفعل .

قال : وقال آخرون طريق اثباتها السمع المحض ، ولم يكن للعقول فيه تأثير فإذا قيل لهم : لوجاز ورود السمع باثبات صفات لا يدل العقل عليها لم يأمن أن يكون لله صفات لم يرد الشرع بها ولا صارت معلومة ، ووجب على القائل بذلك جواز ورود السمع بصفات الانسان اجمع لله تعالى ؛ إذ لم تكن واحدة منها شبيهة بصفته . كان جوابهم أن يقولوا : لما اخبر الله المؤمنين بصفاته الكاملة له حكم لهم بالايان بكامله عند المعرفة بها لم يحز ان يكون له صفة اخرى لا طريق الى معرفتها لاستحالة أن يكون المؤمن مؤمنا يستحق المدح اذا لم يكن عارفا بالله معنى و بصفاته اجمع ، فلما وصفهم بالايان عند معرفتهم لما ورد من الشرع ثبت ان لاصفة أكثر مما بين الطريق اليه بالعقل والشرع . قال الاستاذ ابواسحاق والتعويل على الجواب الأول ، فإن فيه الكشف عن المعنى .

قال ابو المعالي : فمن اثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول استدلل بقوله تعالى : (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي) وذكر انهم قرروا ذلك بتخصيص آدم بالخلق ، وبأنه نبي اللفظ ، وكلاهما يمنع من حمله على القدرة ، وتكلم على ذلك - الى ان قال : والذي يحقق ما قلناه ان الذى ذكره شيخنا ابو الحسن الأشعري والقاضى ليس يوصل الى القطع باثبات صفتين زائدتين على ما عدهما من الصفات ، ونحن وان لم ننكر فى قضية العقل صفة سمعية لا يدل مقتضى العقل عليها وانما يتوصل اليها سمعا فبشرط ان يكون السمع مقطوعا به ، وليس فيما استدلل به الاصحاب قطع ، والظواهر المحتملة لا توجب العلم وأجمع المسامون على منع تقدير صفة مجتهد فيها لله عز وجل لا يتوصل الى القطع فيها بعقل أو سمع ، وليس فى الديدن على مقالته شيخنا نص لا يحمّل التأويل ،

ولا اجماع (١) عقلية فيجب تنزيل ذلك على ماقلناه يعني القدرة ، والظاهر من لفظ (يدين) حملها على جارحتين ، فإن استحال حملها على ذلك ومنع من حملها على القدرة أو النعمة أو الملك فالقول بأنها محمولة على صفتين قديمتين لله زائدتين على ماعداهما من الصفات تحكم محض .

قال ابو المعالي : واما العينان ، والوجه فقد اختلف جواب شيخنا ابي الحسن في ذلك ، فقال مرة هما صفتان على نحو ما قال في اليمين ، وقال مرة العينان محمولتان على البصر ، وهذا اظهر قوله . وعليه حمل الأعين في قوله : (تجرى باعيننا) [١٤/٥٤] اى تجرى السفينة بمرأى منا ، وقيل بحفظنا ، وحمل الوجه على وجود الباري واستدل على ذلك بقوله تعالى : (ويبقى وجه ربك) [٢٧/٥٤] والباقي بعد فناء الخلق هو الله . قال ابو المعالي : وهذا هو الصحيح من جوابيه عندنا ، وانما اختلف جوابه من حيث كان التعليق بالظاهر في اليمين اظهر .

قال ابو القاسم النيسابورى : وقول ابي الحسن في أن الوجه صفة زائدة على الوجود اظهر ، وقوله في العينين ان المراد بذلك البصر اظهر .

قال ابو المعالي : ومن سوغ من اصحابنا اثبات الصفات بظواهر هذه الآيات الزمه بثبوت كلامه ان يجعل الاستواء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر ، وان لم يبعد تأويلها فيما يتفق عليه لم يمد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه . قال ابو القاسم : هذا ما قاله الامام .

وقد رأيت في بعض كتب الاستاذ ابي اسحاق قال : ومما ثبت من الصفات بالشرع الاستواء على العرش ، والحجى يوم القيامة بقوله : (الرحمن على العرش

(١) بياض مقدار كلمتين ، ولعله : وانما في ذلك أدلة .

استوى) (١) وقوله: (وجاء ربك والملك صفا صفا) [١٨٩ / ٢٢] وما ثبت بالأخبار الصحيحة «النزول الى السماء الدنيا كل ليلة» وقوله: «انا عند ظن عدي بن فيلظن بنى ما شاء» «ومن تقرب الى شبراً تقربت اليه ذراعاً» الحديث قال: وأجمع أهل النقل على قبول هذين الخبرين ، وما هذا وصفه كان موجبا للعمل ومقبولا فى مسائل القطع . هذا ما ذكره الاستاذ فى هذا الكتاب .

قال ابو القاسم : لا يظن بالاستاذ ابى اسحاق أنه اعتقد ان النزول والحجى والائيان من صفات ذات الاله سبحانه ؛ فإنه سبحانه لا يوصف بهذه الأوصاف فى أزله ، ويستحيل قيام حادث بذاته . فما حكيناه عنه أنه قال: وما يثبت فى الصفات بالسمع كذا ، وكذا . فيحتمل أنه أراد بذلك صفات الأفعال ، ويحتمل أنه أراد به الصفات الخبرية التى لا يبان لها أكثر مما ورد به الخبر .

قال : وقال الاستاذ ابو بكر -يعنى ابن فورك- : من اصحابنا من قال الاستواء وصف خبري لاجبال للعقل فيه وكذلك الفوقية ، والواجب ان يتوقف فى ذلك أن يرد بمعناه خبر (٢) قال : وهذا مذهب أئمة السلف ، وقد روي عن أم سلمة انها قالت الاستواء ثابت بلا كيف ، وهذا قول مالك بن انس والأوزاعى وغيرهما من الأئمة ، وحكى شيخنا ابو الحسن قولين لأصحابنا فى الاستواء (احدهما) من صفات الذات. (والثانى) انه من صفات الأفعال . فمن صار إلى أنه من صفات الذات اختلفوا فيه ، فصار الأكثرون منهم الى ان الاستواء على العرش هو العلو عليه من جهة القهر والغلبة والانفراد بنوعوت الجلال ، وهذا المعنى وان كان مدركا بالعقل ولكن تسميته بالاستواء مستقاه من الخبر . قال ابو الحسن : من قال الاستواء صفة للذات

(١) فى سبعة مواضع من القرآن أحدها فى سورة طه آية (٥) .

(٢) وانظر تفسير سورة الأعلى لابن تيمية فى رده على ابن فورك فى « مسألة العلو والاستواء »

فانه سمى الله به حين خلق العرش ، لأجل ان الاستواء يقتضى (١) اليه يستوى عليه ، ولم يكن فى الأزل غير الله فلم تكن تسميته به . قال : وقال بعض المتأخرين من اصحابنا : ويمكن ان يقال لم يزل كانت له صفة الاستواء مطلقا ، بمعنى أنه على صفة يصح بها الاستواء على العرش اذا خلق ، كما يقول لم يزل الله قادراً وان كان تعلق القدرة بالاحداث يختص بحال الحدوث ، وصار آخرون الى ان الاستواء صفة خبرية يتوقف فى معناها الى ان يرد خبر ببيانها .

قلت : ما نقله من لفظ الأشعري فعروف ، وما فسره .

قال : وقال الامام - يعنى أبا المعالي - وكنا على الاضراب عن الكلام على الظواهر فإذا عرض فنشير الى جمل منها فى الكتاب والسنة وقد صرح بالاسترواح اليها المجسمة (٢) وأصحاب الظواهر (٣) قال : وأجمع المسلمون على منع تقدير صفة مجتهد فيها لله عز وجل لا يتوصل فيها الى قطع بعقل او سمع . قال واجمع المحققون على ان الظواهر يصح تخصيصها او تركها بما لا يقطع به من اخبار الأحاد والأقيسة وما يترك مما لا يقطع به كيف يقطع به .

قلت : هذا الاجماع الذي ذكره ابو المعالي مرتين هو الذي ذكره ابو عبد الله الرازي وغيره عن الظاهريين من أصحابه (٣) وبين انه فاسد ، والذي قاله الرازي

(١) بياض محل كلمة ، هي (تقريبه) . وهذا جار على أصل من ينكر الأفعال الاختيارية للرب . يقول ابن تيمية رحمه الله : وهو عند الأشعري تقريب العرش الى ذاته من غير أن يقوم به فعل ، بل يجعل أفعاله اللازمة كالنزول والاستواء كأفعاله المتعدية كالخلق والاحسان ، وكل ذلك عنده هو المفعول المنفصل عنه . انظر ج ٥ ص ٣٨٦ ، وج ١٦ ص ٣٩٣ مجموع فتاويه .

(٢) و « المجسمة » فى اصطلاح هؤلاء كل من أثبت الصفات التى ينفونها ، وهذه المقدمة ممنوعة . وانظر « الجسم » فى اللغة وفى اصطلاح أهل الكلام وغيرهم ج ١ ص ١١١ ، ١١٢ من الفهارس العامة .

(٣) الظاهر والظاهريين - هنا - انظر ج ٦ ص ٣٥٥ و ج ٣ ص ٤٣ قال الشيخ قد يعتقد من اطلق هذه العبارة ان ظاهر النصوص يقتضى التمثيل بخلاف السلف وعموم المسلمين . وانظر ج ١ ص ١٠٧ الفهارس العامة .

هو الذي عليه جماهير الناس من المتقدمين والمتأخرين ، قد صرح أئمة السلف بذلك وان ما لم يعلم ثبوته ولا انتفاؤه من الصفات لانفيه ولا تثبته . والاجماع الذي ذكره ابو المعالي لا أصل له ؛ بل لم يقل ما ادعى فيه الاجماع أحد من أئمة المسلمين لا من الفقهاء ولا أهل الحديث ولا السلف ، وإنما قال هذا ابتداء من قوله من المعتزلة ، واتبعهم على ذلك طائفة ممن احتذى حذوهم في الكلام من الأشعرية وغيرهم ؛ وذلك لأن من أصلهم أنهم يقولون : إنهم عرفوا الله حق معرفته ، وعرفوا حقيقة ذاته ، فعلموا ما يوصف به نفيا وإثباتا . فلو جوزوا ان يكون له صفة لا يعلمون نفيها ولا إثباتها بطل هذا الأصل . وهذا الأصل قد خالفهم فيه ابو المعالي ، كما خالفهم فيه أئمتهم وضرار بن عمر (١) وهم مخالفون فيه لسلف الأمة وأئمتها وسائر أئمة العلم والدين ، وقد حكينا ذلك في غير هذا الموضع ، وان ابا المعالي قال لاشك في ثبوت وجوده سبحانه ، فأما الموجود (٢) من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره فمحال ، قال ولكن ليس تتطرق اليها العقول ، ولا هي علم هجيمي ولا علم مبحوث عنه ، غير انا لا نقول ان حقيقة الاله لا يصح العلم بها ؛ فإنه سبحانه يعلم حقيقة نفسه . وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف ينتهي اليه ، ولا يمتنع في قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت العلم بحقيقة الاله .

وقد تقدم أن هذا قول أئمة اصحابه كالقاضي وغيره ، وهذا تصریح منه بان لله صفة تميزه عن غيره لا تعلم بالعقول لا بضرورة ولا نظر ، وصرح بإمكان علمنا بها اذا أعطينا مزية نعلمها بها ، وقد حكى هو عن الأستاذ أبي اسحاق أنه قال : حقيقة الاله صفة مائية (٣) اقتضت له التنزه عن مناسبة الحدثان ، وذكر عن القاضي ابي بكر أنه ذكر مذهب ضرار أن لله مائية لا يعلمها في وقتنا إلا هو

(١) واليه تنسب الضرارية .

(٢) بياض محل كلمة ، وانظر ص ٢٠ من « الارشاد » .

(٣) المائية والمائية معناهما واحد ، وتقدم ص ٣٨

وأن القاضى قال : لا بعد عندي فيما قاله ضرار ؛ فإن الرب يخالف خلقه بأخص صفاته ، فيعلم على الجملة اختصاص الرب سبحانه بصفة يخالف بها خلقه ، ولا سبيل الى صرف الأخص الى الوجود والقدم ، ولا شك فى امتناع صرفها الى الصفات الحقيقية ، وأن القاضى تردد فى أن الذين يرون الله سبحانه فى الدار الآخرة هل يعلمون تلك الصفة التى يسميها أخص وصفه وسماها ضرار مائة ؟ وذكر عن طائفة من الكرامية انهم اثبتوا لله مائة وكيفية .

فقد يقال : اذا كان أبو المعالى قد أوجب ثبوت صفة لله يتمتع علمنا بها الآن كيف يصح أن يقال علمنا جميع ما يثبت له وينفى عنه من الصفات ، واذا كان قول طوائف بثبوت صفات له لا تعلم وتجويز ذلك كيف يحكى اجماع المسلمين على خلاف ذلك ، هذا تناقض منه فى كتبه . وقد يقال : لم يتناقض ، لأن الذى نفاه بالاجماع تقدير صفة مجتهد فيها لا يتوصل الى القطع فيها بعقل أو سمع ، وهو هنا قاطع بما أثبتته لا مجوز له فلا تناقض .

وقد يقال : بل اذا وجب اثبات حقيقة لا تعرف لم يتمتع أن يكون لتلك الحقيقة صفة لا تعرف ، فالجزم بنفي ذلك مع الجزم بثبوت تلك الحقيقة تناقض ، وسواء كان تناقضا أو لم يكن ولولم يتناقض (١) فبطلان هذا الاجماع الذى ادعاه ظاهر لكل من له من العلم ادنى نظر ، وانما هو كثير الاستغراق فى كلام المعتزلة واتباعهم ، قليل المعرفة والعناية بكلام السلف والأئمة وسائر طوائف الاسلام من أهل الفقه والحديث والتصوف وفرق المتكلمين ايضا ، فحكى الاجماع كما يحكى أمثال هذه الاجماع الباطلة أمثال هؤلاء المتكلمين ، ولو كان الأمر كما ادعاه فدعواه أن دلالة القرآن والاخبار على ذلك ليست قطعية يخالفه

الاجماع التى
يحكيها المتكلمون

(١) فى الكلام تكرر « ولولم يتناقض » .

في هذه الدعوى أئمة السلف وأهل الحديث والفقہ والتصوف وطوائف من أهل الكلام من أصحابه وغيرهم ؛ فإن عندهم دلالة النصوص على ذلك قطعية . وأما الأخبار فمذهب أكثر أصحابه أنها إذا تلقيت بالقبول افادت العلم كما تقدم ذكرهم لذلك عن الأستاذ أبي إسحاق ، وهذا الذي ذكره أبو بكر ابن فورك هو معنى ما ذكره الأشعري في كتبه عن أهل السنة والحديث ، وذكر أنه قوله ، وأن الإيمان بموجب هذه الأخبار واجب . وإذا كان يمكن أن يكون له صفات لا تعلم بمجرد العقل وكان كثير من المثبتين لهذه الصفات الخبرية من أئمتهم ومن الحنبلية وغيرهم يثبتون مالا يعلمون معناه أو مالا يعلمون حقيقته ولم يثبتوا ما يعلمون انتفاءه ظهر ما تقدم من الجواب من الفرق بين ما يعلم امتناعه وهو وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه وبين ما لا تعلم حقيقته كهذه الصفات عند هؤلاء .

الرابع والستون : أن ما أثبتوه من الصفات جاء به الكتاب والسنة

ما اثبتته الحنابلة
أو نفوه قامت
عليه كل الأدلة ؛
بخلاف الأشاعرة

واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، وقد يقول طوائف ان العقل ايضا يوجب ثبوت أصل هذه الصفات وان لم يثبتها مفصلة ، كما أنه في العلوي علم علوه لكن لا يعلم (١) وما نفوه من كون الخالق ليس داخل العالم ولا خارجه جاء فيه الاثبات الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع حكم العقل الصريح به ، فهم في كلا الموضوعين آمنوا بالله وكتبه ورسله ، وأقروا ما شهدت به الفطرة ، وما علمه العقل الصريح ، وأقروا بموجب السمع والعقل ، ولم يكونوا من أصحاب النار الذين يقولون : (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) [١٠/٦٧] . فأين هذا ممن خالف صريح العقل باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وخالف مع ذلك الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها ، ونفى مع ذلك

(١) أي كيفية علوه . ففي العبارة سقط .

الصفات التي اثبتتها النصوص المتواترة والاجماع السلفي ، وعلم فساد نقيضها بالعقل الصريح ايضا بأن الله لا مثل له ، وأن حقيقته مخالفة لحقيقة العالم ؟ ! كما أنه قد يحصل العلم بأنه ليس مماثلاً للخلق بل مخالف له قبل العلم بأنه مباين للعالم محتاز عنه منفرد ؛ فإن « باب الكيف » غير « باب الكم » و « باب الصفة » غير « باب القدر » . واذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم بدون هذه علم أنها أيضا ثابتة وان كانت تلك أيضا ثابتة ، وانه مباين للخلق بالوجهين جميعا ؛ بل المباينة بالجهة والقدر أكمل ، فإنها تكون لما يقوم بنفسه ، كما تكون لما يقوم بغيره ؛ لأن عدم قيامه بنفسه يمنع أن يكون له قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال ، ومن هنا تبينا :

الوجه الثالث والثلاثون : (١) وهو أن من المعلوم أن مباينة الله خلقه أعظم من

مباينة بعض الخلق بعضاً ، سواء في ذلك مباينة الاجسام بعضها لبعض ، والأعراض بعضها لبعض ، ومباينة الاجسام والأعراض ، ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها وجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها ، وتباين مع اختلافها أيضاً بتباين أحيازها وجهاتها مع اختلافها : كالجسمين المختلفين والعرضين المختلفين في محلين ، وأدنى ما تتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد فلم يباين البارئ خلقه إلا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر لكانت مباينته لخلقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله ، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله ، وهذا يقتضي أن مباينته للعالم من جنس تباين الشئين اللذين هما في حيز واحد ومحل واحد ، فلا تكون هذه المباينة تنفي أن يكون هو والعالم في محل واحد؛ بل اذا كان

وهو مباين
للعالم بالجهة
والحيز أيضاً

(١) كذا بالأصل تعداد الأوجه ، والكلام متصل المعنى .

العالم قائماً بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته للعالم مباينة للجسم الذي قام به ، ويكون العالم كالجسم ، وهو معه كالعرض ، وذلك يستلزم أن تكون مباينته للعالم مباينة المفتقر الى العالم والى محل يحله ، لاسيما والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه . وهذا من أبطل الباطل وأعظم الكفر ؛ فإن الله تعالى غني عن العالمين ، كما تقدم .

ومن هنا جعله كثير من الجهمية حالاً في كل مكان ، وربما جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات ، أو جعلوه الموجود المطلق ، أو نفس الموجودات ، وهذا كله مع أنه من أبطل الباطل وهو تعطيل للصانع فقيه من اثبات فقره وحاجته الى العالم ما يجب تنزيهه الله عنه ، وهؤلاء زعموا أنهم نزوه عن الحيز والجهة لئلا يكون مفتقراً الى غيره فأحوجوه بهذا التنزيه الى كل شيء وصرحوا بهذه الحاجة ، كما ذكرناه في غير هذا الموضوع . فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً . لقد جئتم شيئاً إداً . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخرب الجبال هداً . ان دعوا للرحمن ولداً . وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولداً . ان كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً . لقد أحصاهم وعدهم عداً . وكلهم آتية يوم القيامة فرداً) [١٩ / ٨٨ - ٩٥] ومع هذا فهؤلاء أقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لا تعقل بحال وهو مباينة من قال لا داخل العالم ولا خارجه ، فإن هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التي أدناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته ؛ فان ذلك يقتضي ان يكون أحدهما في الآخر او يكونان كلاهما في محل واحد ، واذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تعقل وتعرف بين موجودين علم انه في موجب قولهم معدوما ، كما اتفق سلف الأمة وأئمتها على ان ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون انه ليس فوق العرش أنهم جعلوه معدوما ووصفوه بصفة المعدوم .

الاشاعرة اثبتوا
له مباينة لا تعقل
بحال

يدل على ذلك ان هذا الرازي جعل مباينته لخلق من جنس مباينته للحيز ، ولا يجب ان يكون موجودا كما تقدم ، فعلم انهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينة الموجود للمعدوم ، ومن جنس مباينة المعدوم للمعدوم ، والعالم موجود لا ريب فيه ؛ فيكون قد جعلوه بمنزلة المعدوم . وهذا حقيقة قولهم . وان كانوا قد لا يعلمون ذلك ؛ فإن هذا حال الضالين .

الوجه الرابع والثلاثون : أن يقال : هب أنهم أثبتوا له مباينة تعقل لبعض الموجودات ، فالواجب ان تكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل ، فيجب أن يثبت له من المباينة أعظم من مباينة العرض للعرض ولحله ، ومباينة الجوهر للجوهر ، وكذلك يقتضى ان يثبت له المباينة بالصفة التي تسمى المباينة بالحقيقة او بالكيفية ، او المباينة بالقدر التي تسمى المباينة بالجهة او الكمية ، فان تكون مباينته بهذين أعظم مما يعلم مباينة المخلوق المخلوق ؛ اذ ليس كمثل شئ مما يوصف به . واما اثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضى مماثلة المخلوق ، وانما يكون شبيه بعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض ، وذلك ممنوع . يوضح ذلك :

الوجه الخامس والثلاثون : وهو ان المباينة تقتضى المخالفة في الحقيقة ، وهو ضد المماثلة ، وحيث كانت المباينة فانها تستلزم (١) .

فصل

قول المؤسس وأمثاله : « معلوم ان الوجه واليد بالمعنى الذى ذكره مما لا يقبله الوهم والخيال » (X) .

ان عنى بذلك ما يعرفه من مسمى ذلك لم ينازع فيما يدعيه ، وان ادعى ذلك (٢) يبين هذا :

(١) سقط بالأصل وانظر المباينة ج ٥ ص ٢٧٩

(+) ص ١٠

(٢) كذ بالأصل ، ولعله : وان ادعى غير ذلك فليبينه .

الواجب أن تكون
مباينة الله أعظم
من كل مباينة

لا ينازع في نفي
الوهم والخيال
الباطل

الوجه الثامن والستون : وهو أن يقال له : لانسلم ان ذلك مما لا يقبله الوهم

والخيال ، والدليل على ذلك ان القرآن والحديث سمعه الصحابة والتابعون وتابعوهم من القرون الثلاثة وفي غيرها من الأعصار في جميع أمصار المسلمين وهو يتلى ليلا ونهارا ، والمؤمن يسلم ان ظاهر ذلك هي هذه الصفات ، ومن المعلوم ان أحداً من السلف والأئمة لم يتقدموا الى من يستمع القرآن والحديث بأن يصرف قلبه وفكره عن تدبر ذلك وفهمه وتصوره ، ولا أمره ان يعتقد ان هذا المعنى منه ليس بمراد وإنما المراد بعض المعاني التي يعينها المتأولون ، أو المراد معنى آخر لا يعرف جملة ولا تفصيلاً ولا يميز بينه وبين غيره ، ولا يقال اكتفوا في ذلك بسماع قوله : (ليس كمثل شيء) وقوله : (هل تعلم له سمياً) وقوله : (لم يكن له كفواً أحد) لأنه يقال : الذي دلت عليه هذه النصوص هو الذي حكى عن أهل الاثبات التصريح بأن الثابت لله هو على خلاف ما يثبت للمخلوق ؛ فإن هذه المخالفة هي عدم المماثلة ، والنصوص تدل على ذلك فإذا كان ما دل عليه النصوص هو الذي حكاه عن أهل الاثبات فلو كان ذلك مردوداً أو غير ممكن القبول في التوهم والتخيل مع ان ذلك غالب أو لازم لبني آدم لوجب ان يظهر انكار ذلك ودفعه من عموم الخلق وجهورهم .

الوجه التاسع والستون : وهو قوله : « معلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذي

ذكره مما لا يقبله الوهم والخيال » (X) اما ان يريد به المعنى الذي يذكره المتكلمة الصفاتية الذين يقولون هذه صفات معنوية كما هو قول الأشعري والقلاسي وطوائف من الكرامية وغيرهم ، وهو قول طوائف من الحنبلية وغيرهم . وأما ان يريد بمعنى انها أعيان قائمة بأنفسها .

ظاهر اليد
والوجه مما يقبله
الوهم والخيال

ان اراد بالوجه
واليد صفات
معنوية فليس
هو ما حكاه
عن الحنبلية

فإن اراد به المعنى الأول فليس هو الذى حكاه عن الحنبلية؛ فإنه قال: « وأما الحنابلة الذين التزموا الأجزاء والأبعاض فهم أيضا معترفون بأن ذاته مخالفة لسائر الذوات- الى أن قال- وأيضا فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية او خبر يروم ظاهره شيئا من الأعضاء والجوارح صرحوا بأننا ثبت هذا المعنى لله على خلاف ماهو ثابت للخلق ، فأثبتوا لله وجها بخلاف وجوه الخلق ، ويذا بخلاف ايدي الخلق ، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذى ذكروه عما لا يقبله الوهم والخيال (+) » فإذا كان هذا قوله فمعلوم ان هذا القول الذى حكاه هو قول من ثبتت هذه بالمعنى الذى سماه هو « أجزاء ، وابعاضاً » فتكون هذه صفات قائمة بنفسها كما هي قائمة بنفسها فى الشاهد ، كما ان العلم والقدرة قائم بغيره فى الغائب والشاهد ، لكن لا تقبل التفريق والانفصال ، كما ان علمه وقدرته لا تقبل الزوال عن ذاته ، وان كان المخلوق يمكن مفارقة ماهو قائم به وماهو منه يمكن مفارقة بعض ذلك بعضاً ، فجواز ذلك على المخلوق لا يقتضى جوازه على الخالق ، وقد علم ان الخالق ليس مماثلاً للمخلوق ، وأن هذه الصفات وان كانت اعيانا فليست لحما ولا عسبا ولادما ولا نحو ذلك ، ولا هي من جنس شىء من المخلوقات .

فإذا كان هذا هو القول الذى ذكر تنفى الحنابلة ، وان هذا هو الظاهر ، فلو كان هذا مما لا يقبله الوهم والخيال لوجب نفرة من سمع القرآن والحديث عن ذلك من الكفار والمؤمنين ، ولوجب أن يكون المشركون يقدحون فيه بأنه جاء بما تنكره الفطرة ، ولوجب ان المؤمنين عوامهم وخواصهم يكون عندهم فى ذلك شبهة واشكالاً حتى يسألوا عن ذلك كما وقعت الشبهة عند من سمع ذلك واعتقد نفي هذا المعنى اذ يرى ذلك متناقضاً ، ولوجب ان علماء السلف وأئمة الأمة يتكلمون بما ينفي هذا المرض ويزيل هذه الشبهة ، ويكون ذلك من أعظم الطاعات بل من

الكبر الواجبات ، فلما لم يمكن شيء من ذلك علم ان هذا الذي ذكرته عنهم ليس هو مما ينكره الوهم والخيال .

الا ترى ان ما تقوله من أنه ليس بداخل العالم ولا خارجه متى صرحت به لجمهور الناس تلقوه بالرد والانكار ؛ ولهذا كان الحذاق من أهل هذا القول يتواصون بكتمته واخفائه ، وكان السلف والأئمة في ذلك يفصحون به في المجالس العامة والخاصة ، وهكذا الأمر فيما قبل شريعتنا ، فإن التوراة فيها من هذا الباب نحو مافي القرآن ، وكان موسى عليه السلام يبلغ ذلك لبني اسرائيل تبليغاً عاماً والأنبيا بعده ، ولم يكن بنو اسرائيل ينكرون ذلك ، ولا كان الأنبياء يأمرهم بترك ما فهموه من ذلك فلو كان الوهم والخيال يرد ذلك للعامة لكان يجب أن يكثر في العامة من يرد ذلك وهمه وخياله ، وان كان في الخاصة فكذلك فلما لم يوجد في العامة ولا الخاصة من رد ذلك لكونه لا يمكنه أن يتصور خياله ووهمه علم بطلان ما ذكره ؛ إذ الذين ينفون ذلك يزعمون أن القياس دل على نفيه .

الوجه السبعون : أن جميع الناس من المثبتة والنفاة متفقون على أن

النفاة لم
يعتقدوا انتفاءها
لاعتقادهم انها
لا تقوم الا بجسم

هذه المعاني التي حكيناها(١) عن خصمك هي التي تظهر للجمهور ويفهمونها من هذه النصوص من غير انكار منهم لها ولا قصور في خيالهم ووهمهم عنها ، والنفاة المعتقدون انتفاء هذه الصفة العينية لم يعتقدوا انتفاءها لكونها مردودة في التخيل والتوهم ، ولكن اعتقدوا أن العين التي تكون كذلك هو جسم ، واعتقدوا أن الباري ليس بجسم ، فنفوا ذلك .

ومعلوم أن كون الباري ليس جسماً ليس هو مما تعرفه الفطرة بالبدئية

ولا بمقدمات قريبة من الفطرة ولا بمقدمات بينة في الفطرة ؛ بل مقدمات فيها خفاء وطول ، وليست مقدمات بينة ولا متفقاً على قبولها بين العقلاء ؛ بل كل طائفة من العقلاء تبين أن من المقدمات التي نفت بها خصومها ذلك ما هو فاسد معلوم الفساد بالضرورة عند التأمل وترك التقليد ، وطوائف كثير من اهل الكلام يقدحون في ذلك كله ، ويقولون بل قامت القواطع العقلية على تقيض هذا المطلوب ، وأن الموجود القائم بنفسه لا يكون الاجسام ، وما لا يكون جسماً لا يكون معدوماً . ومن المعلوم أن هذا أقرب الى الفطرة والعقول من الأول .

وكون الباري
ليس جسماً
ليس بديهياً

وإن قال النفاة : ان هذا حكم الخيال والوهم . فقد انتقوا على أن الوهم والخيال يثبت الصانع على قول مثبتة الجسم لا على قول نفاته . فاذا كان الوهم والخيال يثبته كذلك باقرار النفاة فكيف تكون هذه الصفات منفية عنه في حكم الوهم والخيال ؟ ! هذا خلاف ما اتفق عليه النفاة والمثبتة ؛ بل على هذا التقدير يكون الوهم والخيال مقراً بما قاله أهل الاثبات في الذات والصفات دون ما قاله النفاة . وهذا أمر بين لا يتنازع فيه عاقلان .

قلب دليل
الرازي عليه

الوجه الحادى والسبعون : أن هذا الذى حكىته عن هؤلاء الذين قلت : « أنهم التزموا الأجزاء والأبعض » : غايته أنهم يثبتون ما هو الموصوف الذى تسميه جسماً ، وأنهم لا يجوزون عليه ما يجوز على الاجسام من الفناء والآفات ، ومضمون ذلك أنه جسم يمتنع عليه أن يوصف بما توصف به سائر الأجسام ، بل هو مختلف عنها فى الحقيقة . وكذلك ما ذكرته من « أنهم يصرحون متى تمسكو بأية أو خبر يوهم ظاهره شيئاً من الأعضاء والجوارح بأنا ثبت هذا المعنى لله على خلاف ما هو ثابت للمخلق ، فأثبتوا لله وجهها بخلاف وجوه الخلق ، ويدأ بخلاف أيدي الخلق (+) » فهذا الذى ذكرته غايته أنهم يثبتون

ما حكاه الرازي
عن الخنابلة يقره
الخيال والوهم

وجها ویدان مخالفًا لوجه الخالق وأيديهم ، كما يقال جسم لا كالأجسام . ومن اوضح المعلومات أن اثبات هذا ليس مما لا يقبله الوهم والخيال ؛ بل الوهم والخيال من اعظم الأشياء قبولاً لمثل هذا ، كما تقدم تقريره غير مرة ؛ فإن الوهم والخيال يتصور انواعاً من الأجسام كل جسم موصوف بضد صفات الآخر وكل جسم يجوز عليه أو يمتنع ما لا يجوز على الآخر أو لا يمتنع . فيتصور الأجسام الموجودة ، ويقدر ما ليس بموجود ، وما يستحيل وجوده . فكيف يقال إنه لا يقبل هذا ؟ !

يوضح هذا :

الوجه الثانى والسبعون : وهو أنه اذا وصف له الملائكة وغيرهم بالوجه واليد ونحو ذلك - مع أنه قد ثبت فى الصحيح « أن النبي ﷺ رآه على صورته التى خلق عليها مرتين ، رآه مرة وله ست مائة جناح منها جناحان قد سد بهما الأفق » وروى « أنه حمل قرى قوم لوط على ريشة من جناحه » ونحو ذلك من الصفات العظيمة التى توصف بها الملائكة - فإن الوهم والخيال يقبل ذلك ، مع علمه بأن حقيقتهم ليست مثل حقيقة بنى آدم ، وأنهم ليسوا لحمًا ودمًا وعصبًا ونحو ذلك من الأجسام الكائنة الفاسدة . نعم قد يكون الضعيف الخيال منهم يكل خياله عن مثل ذلك ، كما يكل حسه عن رؤية الشعاع وعن سماع الصوت القوي ونحو ذلك ، ولهذا قال علي رضى الله عنه : حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله . وقال ابن مسعود : ما من رجل يحدث قومًا حديثًا لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم . ولهذا سأل بعضهم زر بن حبيش عن حديث ابن مسعود فى صفة جبريل وأن له ست مائة جناح فلم يحدثه به خوفًا ان لا يحتمله عقله فيكذب به . فهذا وأمثاله كثير موجود فى بنى آدم تضعف قوى ادراكهم عن ادراك الشئ العظيم الجليل ؛

يوضحه ما جاء
فى وصف الملائكة

لا كون الوهم والخيال لا يقبل جنس ذلك ، ولكن لأجل ما فيه من العظمة التي لم يعتد تصور مثلها .

ومن هذا الباب عجز الخلق عن رؤية الرب في الدنيا لا لامتناع رؤيته ، لعجزهم في هذه الحياة . فأما أن يكون بنو آدم ينكرون بوهمهم وخيالهم في جسم مخلوق أن يكون مخالفاً لغيره وأنه يتمتع تماثلها فليس الأمر كذلك . فكيف ينكرون بوهمهم وخيالهم أن يكون الخالق غير مماثل للمخلوق ، مع كون الوهم والخيال لا يتصور موجوداً إلا جسماً أو قائماً بجسم .

قد يعجز بعض الخلق عن تخيل ذلك لعظمته

الوجه الثالث والسبعون : أن الاجسام بينها قدر مشترك - وهو جنس المقدار كما يقولون ما يمكن فرض الابعاد الثلاثة فيه - وبينها قدر مميز - وهو حقيقة كل واحد وخصوص ذاته التي امتاز بها عن غيره - كما يعلم أن الجبل والبحر مشتركان في أصل القدر مع العلم بأن حقيقة الحجر ليست حقيقة الماء ، وإذا كان كذلك فالحس لم يدرك مقداراً مجرداً ولا صورة مجردة ، ولم يحس قط الاجسام مهيئاً له قدر يخصه ، وصفة تخصه ، والخيال اذاً تخيل المحسوسات ، وهو مع هذا يمكنه تجريد المقدار عن الصفة ، فيشكل في نفسه قدراً معيناً أو مطلقاً غير مختص بصفة من الصفات وهو تقدير الابعاد في النفس ، وإذا وصف له الملك فإنه يتخيل صورة مطلقة ، وأن لها وجهاً ويداً تناسبها في غير أن يتخيل حقيقتها ؛ فإن تخيل نسبة الصفة المخصوصة الى الموصوف المخصوص أقرب الى ما احسه من تخيل قدر مطلق . والتخيل يتبع الحس فكما كان أقرب الى الحس كان تخيله أيسر عليه .

الوهم والخيال لا يتصور موجوداً الا امتحيزاً او قائماً بمتحيز

وهذا ونحوه ما يبين أن تصوير الخيال لما حكاه عن منازعيه من أيسر الأمور ؛ بل لو قال : ان التخيل لا يتصور الا ما يكون هكذا لا يتصور

وصفه بنقيض ذلك لكان هذا القول أقرب ، بل هذا القول الذي اتفق عليه العقلاء من أهل الاثبات والنفي : اتفقوا على أن الوهم والخيال لا يتصور موجوداً الا متحيزاً أو قائماً بمتحيز وهو الجسم وصفاته . ثم المثبتة قالوا وهذا حق معلوم ايضا بالأدلة العقلية والشريعة بل بالضرورة ، وقالت النفاة : أنه قد يعلم بنوع من دقيق النظر ان هذا باطل ، فالفريقان اتفقوا على ان الوهم والخيال يقبل قول المثبتة الذين ذكرت انهم يصفونه بالأجزاء والابحاض وتسميهم الجسمة ، فهو يقبل مذهبهم لا نقيضه في الذات .

فصل

التخيل والوهم الصحيح، لا يتصور الموجود معدوما . فعمل ان انكار الفطرة ذلك ورد التخيل والوهم له لما فيه من الأمور العدمية كالنتاقض الذي فيه ؛ لالعظمته في الوجود . والذي يوضح هذا أن كثيراً من الخطباء والقصاص اذا اخذوا يصفون الرب ويعظمونه بهذه الصفات السلبية أخذت العامة — الذين لا يفهمون حقيقة ما يقولون وانما يستشعرون من حيث الجملة أن هذا تعظيم للرب — يسبحونه ويمجدونه ، فلو لأنهم تخيلوا وتوهموا أن هذا السلب متضمن لوجود عظيم كبير والام لم يكونوا كذلك ، فعمل انهم لم ينكروه لما فيه من الأمور الوجودية ؛ بل هم يتخيلون الموجود العظيم في الجملة ؛ ولكن اذا فهموا حقيقة هذه الالفاظ وما تشتمل عليه من الأمور العدمية أنكروه حينئذ وردته فطرتهم ؛ وذلك لأن السلب والعدم ليس فيه مدح أصلا ولا تعظيم ، فعمل أنه لا تعظيم فيها عند من توهمها .

ولا يتصور
الموجود معدوما ،
يقبل قول
المثبتة لا نقيضه

ولهذا لم يكن النبي ﷺ والصحابة والتابعون يعظمون الرب بشيء من ذلك ، ولا يوجد في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في آثار الأنبياء وسلف الأمة وائمتها شيء من ذلك ، بل أعظم ما نقل عن النبي ﷺ في تعظيم الرب وتمجيده

يوم قرأ على المنبر (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطيات بيمينه) [٦٧/٣٩] كما روى ذلك أبو هريرة وعبد الله بن
عمر ، والحديث في الصحيحين ، والآية دلت على عظم قدر الرب الذي يقبض
الأرض ويطوي السموات بيمينه ، وهذا وصف لأمر وجودية تقتضى عظمة
القدرة ؛ بخلاف السلوب المحض ، ففي حديث ابن عمر الذي في الصحيح قال :
« سمعت رسول الله ﷺ [قال] يأخذ الجبار سمواته وأرضه بيديه وقبض كفيه
أو قال يديه فجعل يقبضها ويبسطها ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين
المتكبرون ، ويميل رسول الله ﷺ عن يمينه وشماله حتى نظرت الى المنبر من
أسفل شيء حتى إنى لا أقول أساقط هو برسول الله ﷺ » ومن حديث عمر بن
حمزة قال قال سالم أخبرني عبد الله بن عمر قال قال رسول الله ﷺ : « يطوي الله
السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ،
أين المتكبرون ، ثم يطوي الارضين ثم يأخذهن » وفي الصحيحين عن سعيد
عن ابن المسيب وأبي سامة عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : « يقبض الله الأرض
يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه ثم قال : أنا الملك ، أين ملوك الأرض »
وروى أبو الشيخ (١) وغيره عن ابن عباس قال : ما السموات السبع والأرضون
السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم . وفي لفظ :
إنها لتغيب في يده حتى لا يرى طرفاها .

والرسول
والسلف
انما يعظونه
بالأمور الوجودية

الوجه السادس والسبعون قوله : « فأثبتوا لله وجهها بخلاف وجوه الخلق ،
ويدا بخلاف أيدي الخلق ، ومعلوم أن الوجه واليد بالمعنى الذي ذكره مما
لا يقبله الوهم والخيال » (X) .

(١) عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان ، وأبو الشيخ بن حيان م ٣٦٩ هـ .

يقال له : لا نسلم أن هذا غير مقبول كما يقبل أشباهه وتوابعه ، بل قبول وجوه وأيد لا تكون من جنس وجوه المخلوقين وأيديهم ، من جنس قبول ذات لا تكون من جنس ذوات المخلوقين ، وسمع وبصر وعلم وصفة (١) لا تكون من جنس سمعهم وأبصارهم وعلومهم وأراداتهم شيئاً ؛ فإن الذات عين قائمة بنفسها ، وهذه صفات لها ومنها ، وكل في ذلك ليس من جنس الأعيان المخلوقة وصفاتها التي لها ومنها وان كان اللفظ متواطئاً فيهما (٢) . وقول القائل : إن الوهم والخيال لا يقبل ذلك في الوجه . كقول غيره إن الوهم لا يقبل ذلك في العلم . وهو قول نفاة الصفات . وهو كقول القائل : إن الوهم والخيال لا يقبل ذلك في الذوات مطلقاً عند كل من أثبت الذوات .

دعواه اتفاق
الطائفتين على
الاقرار بما لا يقبله
الخيال والوهم
باطل

وليس له ان يقول : فقصودي اننا متفقون على الاقرار بما لا يقبله الوهم والخيال ، فإن هذا باطل من وجوه .

احدها انه لافرق بين العقل والاعتقاد والعلم ، والوهم والخيال والظن من هذا الباب .

الثاني ان مورد النزاع قد قيل انه معلوم بالفطرة انتفاؤه عقلاً وموقع الاجماع ليس كذلك .

الثالث ان موقع النزاع معلوم الانتفاء بالوهم والخيال ، وموقع الاجماع انما يقال فيه ان الوهم عاجز عنه كما بين ذلك .

الرابع ان اثبات صفات لا تعلم كقيمتها لذات لا تعلم كقيمتها ليس ممنوعاً في العقل ولا في الوهم والخيال ، انما الممتنع ثبوت ذات قائمة بنفسها لا داخل العالم ولا خارجه .

(١) لعله ارادة .

(٢) الأسماء المتواطئة كأسماء الأجناس مثل لفظ الرسول والوالي والقاضي والبيت ، وذلك اذا كان بين الماهيتين قدر مشترك وقدر مميز فاطلق اللفظ باعتبار القدر المشترك بينهما . وانظر ج ١١ ص ١٤١ .

الخامس انه اذا عرض على الفطرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه نفت ذلك وانكرته وقضت بعدمه ، واذا عرض عليها يدلست جسما كأيدي المخلوقين وعلم ليس عرضا كعلم المخلوقين لم يقض بعدم فهمه ومعرفته ، أو بعلمه من وجه دون وجه ، ولهذا تنفر الفطرة عن الأول ما لا تنفر عن الثاني .

وتحرير الأمر أن يقال :

الوجه السابع والسبعون : أن لفظ « الجسم » و « العرض » و « المتحيز »

ونحو ذلك : الفاظ اصطلاحية ، وقد قدمنا غير مرة أن السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا باثبات ؛ بل بدعوا أهل الكلام بذلك ، ودموهم غاية الذم ، والمتكلمون بذلك من النفاة أشهر ، ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم ، ولا ذم المجسمة ، وإنما ذموا الجهمية النفاة لذلك وغيره ، ودموا ايضاً المشبهة الذين يقولون صفاته كصفات المخلوقين . ومن أسباب ذمهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك [ما] في هذه الالفاظ من الاشتباه ولبس الحق ، كما قال الامام أحمد : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم .

لم يتكلم السلف والأئمة بلفظ المتحيز والجسم والعرض نفيًا أو اثباتًا ، السبب

وأما النزاع المحقق أن السلف والأئمة آمنوا بأن الله موصوف بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله من أن له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً ويدين ووجهاً وغير ذلك ، والجهمية انكرت ذلك من المعتزلة وغيرهم .

النزاع المحقق بينهم وبين الخلف في الصفات

ثم المتكلمون من أهل الاثبات لما ناظروا المعتزلة تنازعوا في الالفاظ الاصطلاحية : فقال قوم : العلم والقدرة ونحوهما لا تكون الا عرضا وصفة حيث كان ، فعلم الله وقدرته عرض . وقالوا ايضاً : إن اليد والوجه لا تكون إلا جسما ، فيد الله ووجهه كذلك ؛ والموصوف بهذه الصفات لا يكون الا جسما

فإنه تعالى جسم لا كالأجسام . قالوا : وهذا مما لا يمكن النزاع فيه إذا فهم المعنى المراد بذلك ، لكن أي محذور في ذلك وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها أنه ليس بجسم وأن صفاته ليست أجساماً واعراضاً ؟ ! فنفى المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظ لم ينف معناها شرع ولا عقل جهل وضلال .

قالوا : وكذلك فالعقل ينفى ذلك بما دل على حدوث الجسم والعرض القائم به قالوا : لأنه لم يدل العقل على حدوث كل موصوف قائم بنفسه وهو الجسم ، وكل صفة قائمة به وهو العرض . والدليل المذكور على ذلك دليل فاسد ، وهو أصل « علم الكلام » الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وبطلانه - وسيأتي الكلام على هذا الدليل في موضعه - قالوا : فلا معنى لانكار ما هو الحق الثابت بالشرع والعقل لاستتزام ذلك بطلان حجة مبتدعة أنكرها السلف والأئمة لأجل دعوى من ادعى من أهلها أنها أصل الدين الذي لا يعلم الدين إلا به ، فإنما هو أصل الدين الذي ابتدعه كما قال تعالى : (أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) [٤٢ / ٤١] ليست أصلاً لدين الله ورسوله ؛ بل أصل هذا الدين هو ما بينه الله ورسوله من الأدلة ، كما هو مبين في موضعه ؛ إذ من الممتنع أن يبعث الله رسولا يدعو الخلق إليه ولا يبين لهم الرسول أصل الدين الذي أمرهم به ؛ وهذا مبسوط في غير هذا الموضع . وعلى هذا التقدير فلا يكون فيما أثبته هؤلاء ما يخالف الوهم والخيال ، فتنقطع مادة التزامه بالكيفية (١) .

ومن اثبتها
وسماها أجساما
أو اعراضا
والموصوف
بها جسما
لا كالأجسام أو
نفى التجسيم
ليس قائلاً بخلاف
الوهم والخيال

(١) للمثبتة للصفات في اطلاق لفظ « العرض » على صفاته ثلاث طرق : من يمنع أن تكون أعراضاً ويقول هي صفات كالأشعري وكثير من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم . ومنهم من يطلق عليها لفظ العرض كعشام وابن كرام وغيرهما . ومنهم من يمتنع عن الإثبات والنفي

وقال قوم : بل نقول ما وصف الله به من العلم والقدرة تسمى صفة ومعنى ،
ولا نسميه عرضا ، لأن العرض هو ما يعرض ويزول وصفات الله لازمة بخلاف
صفة المخلوق فإنها عارضة ، والتزموا لذلك وغيره أن صفة المخلوقات وهي الأعراض
لا يبقى شيء منها زمانين . ثم أئمة هؤلاء قالوا : وكذلك ما وصف الله به نفسه
من الوجه واليد نقول إنه من جنس العلم والقدرة والاكرام ؛
بل ما وصف الله به نفسه من الوجه واليد هو مما يوصف من الله ويوصف الله
به ولا نسميه جسما ، لأنها تسمية مبتدعة وموهمة معنى باطلا ، ولا نقول ذلك من
جنس العلم والقدرة ونحوهما ، بل نقول كما يعلم الفرق في صفاتنا بين العلم والقدرة
وبين الوجه واليد ونحوهما ، فإن الحقائق لا تختلف شاهدا ولا غائبا ، كما يفرق
في حقنا بين العلم والقدرة والسمع والبصر ، فلكل صفة من هذه خاصة ليست
للأخرى ، كذلك هذه العقيدة في حق الله ؛ وان قيل إن ذلك يقتضى التكثير
والتعدد . وكذلك نفرق بين الوجه واليد والعين وبين العلم والقدرة ونحو ذلك .
وان قيل هذا يقتضى التجسيم والتركيب والتأليف ونحو ذلك فسيأتى الكلام
المفصل في هذا في موضعه ان شاء الله ، لكن علمنا أن ذاته ليست مثل ذوات
المخلوقين ، وعلمنا أن هذه الصفات جميعها : ما يفهم انه عين يقوم بغيره ، وما يفهم
منه أنه معنى قائم بغيره ، نعلم أن جميع صفات الرب ليست كصفات المخلوقين ،
فإن الشرع والعقل قد نفي المماثلة ، والشرع والعقل يثبتان اصل الصفات كما يثبتان
الذات ؛ فإن اثبات ذات لا تقوم بنفسها تمتنع في العقل ، واثبات قائم بنفسه
يتمتع وصفه بهذه الصفات تمتنع في العقل ؛ بل العقل يوجب أن الذات القائمة
بنفسها لا تكون الا بمثل هذه الصفات . وعلى قول هؤلاء فلم يثبت شيء على
خلاف حكم الوهم والخيال .

فصل

قال ابو عبد الله الرازي :

« تاسعاً » (١)

الزام المثبتة
بمذهب الدهرية،
والزام الدهرية
بمذهب المثبتة
فيكون قولهم باطلا

«التاسع : أن أهل التشبيه(٢) قالوا : إن العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما ان يكون أحدهما حالا في الآخر أو مبايناً عنه . قالوا : والقول بوجود هذا الحصر معلوم بالضرورة . قالوا : والقول بالحلول محال ، فنعين كونه مبايناً للعالم بالجهة . فبهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصاً بالهيز والجهة . وأهل الدهر قالوا : العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما ان يكون وجودهما معا ، أو يكون أحدهما قبل الآخر ، ومحال أن يكون العالم والباري معا ، والا لزم إما قدم العالم أو حدوث الباري ، وهما محالان ، فثبت أن الباري قبل العالم . ثم قالوا : والعلم الضروري حاصل بأن هذه القبلية لا تكون الا بالزمان والمدة ، واذا ثبت هذا فتقدم الباري على العالم إن كان بمدة متناهية لزم حدوث الباري ، وان كان بمدة لا أول لها لزوم كون المدة قديمة . فأتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان .

فنقول : حاصل هذا الكلام أن المشبهة زعمت أن مباينة الباري تعالى عن العالم لا يعقل حصولها إلا بالجهة ، وأتجوا منه كون الاله في جهة . وزعمت الدهرية أن تقدم الباري على العالم لا يعقل حصوله إلا بالزمان ، وأتجوا منه قدم المدة . واذا ثبت هذا فنقول : حكم الخيال إما أن يكون مقبولاً في حق الله تعالى أو غير مقبول ؟ فإن كان مقبولاً فالمشبهة يلزم عليهم مذهب الدهرية وهو أن يكون الباري متقدماً على العالم بمدة غير متناهية ، ويلزمهم القول بكون الزمان أزلياً ،

(١) أي التاسع من أدلة الرازي على أن قول المثبتة : كل موجودين فاما أن يكون أحدهما

حالا في الآخر أو مبايناً عنه الخ .

(٢) يعني بهم مثبتة العلو أو مثبتة الصفات الخبرية أو مثبتة جهة السلو ، كما يأتي .

والمشبهة لا يقولون بذلك . والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة ، وهو مبينة
الباري عن العالم بالجهة والمكان ، فيلزمهم القول بكون الباري مكانياً (١)
وهم لا يقولون به ، فصار هذا التناقض وارد على الفريقين .

وأما ان قلنا : إن حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى وفي
صفاته ، فحينئذ نقول : قول المشبهة : إن كل موجودين فلا بد وأن يكون
أحدهما حالاً في الآخر أو مبيناً عنه بالجهة قول خيالي باطل ، وقول الدهري :
إن تقدم الباري على العالم لا بد وأن يكون بالمدة والزمان قول خيالي باطل . وذلك
هو قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه ، الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات
الله تعالى وصفاته ، وذلك هو المنهج القويم ، والصراط المستقيم « (+) »

منازعتهم للرازي
في تلقيه لهم
ب « المشبهة »

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

أحدها أن تسمية هؤلاء « أهل التشبيه » مما ينازعونه فيه ؛ وذلك أن القوم
متفقون على إنكار التشبيه ، وذم المشبهة الذين يشبهون الله تعالى بخلقه ويجعلون
الخالق من جنس شيء من المخلوقات ، وهذا منتف عندهم كما أقر به هذا الرجل .

ومعلوم أن كل من نفي شيئاً من الصفات سمى المثبت لها مشبهاً . فمن نفي
الأسماء من الملاحظة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم يجعل من سمى الله تعالى علماً
وقديراً وحياً ونحو ذلك مشبهاً ؛ وكذلك من نفي الأحكام (٢) يسمى من يقول
ان الله يعلم ويقدر ويسمع ويبصر مشبهاً . ومن نفي الصفات من الجهمية والاعتزلة
وغيرهم يسمون من يقول ان لله علماً وقدرة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن
الله تعالى يرى في الآخرة مشبهاً ، وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم وذم

كل من نفي
شيئاً يسمي
المثبت له مشبهاً

(+) ص ١٠ ، ١١

(١) في الأصل « محايثاً » .

(٢) أي أحكام الصفات .

احبابه ؛ ولهذا كان السلف اذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جهمي معطل ؛ لعلمهم بأن هذا الاسم قد أدخلت الجهمية فيه كل من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته . ومن نفى علو الله على عرشه يسمى المثبت لذلك مشبهاً . ومن نفى الصفات الخبرية (١) والعينية (٢) يجعل من اثبتها مشبهاً . واذا كان هذا اللفظ فيه عموم وخصوص بحسب اعتقاد المتكلمين به واصطلاحهم ، وقد علم أن الرازي وأشباهه تسميهم المعتزلة وغيرهم مشبهة ، فإن كان ينفي عن نفسه هذا الاسم بما يقوله من التنزيه فكذلك حال غيره سواء ؛ مع أن هذا الاسم ليس له ذم بلفظه في الكتاب والسنة .

والرازي تسميه
المعتزلة مشبهاً
وان نفاه . .
فكذلك غيره

وقد صنف ابو اسحاق ابراهيم بن عيسى المازني (٣) مصنفاً سماه : « تنزيه أئمة الشريعة ، عن الألقاب الشنيعة » ذكر فيه من كلام السلف والأئمة في هذا الباب كلاماً كثيراً لا يحضرني الساعة (٤) ، قال ابو الشيخ الاصبهاني في كتاب السنة حكى اسماعيل بن زرارة قال : سمعت ابازرعة الرازي (٥) يقول : المعطلة النافية الذين ينكرون صفات الله التي وصف بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ ، ويكذبون بالأخبار الصحيحة التي جاءت عن رسول الله ﷺ في الصفات ، ويتأولونها بأرائهم المنكوسة على موافقة ما اعتقدوا من الضلالة وينسبون رواياتها الى التشبيه فمن نسب الواصفين ربهم تبارك وتعالى بما وصف به نفسه في كتابه

(١) كالاستواء على العرش والنزول .

(٢) كالوجه واليدين .

(٣) الشافعي .

(٤) ذكر بعضه المؤلف في « الحموية » .

(٥) الامام حافظ العصر عبید الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي ولاء . قال البخاري : سمعت عبد الله بن أحمد بن حنبل قال : نزل أبو زرعة عندنا فقال لي أبي يا بني قد اعتضمت عن نوافلي بمذاكرة هذا الشيخ - توفي ٢٦٤ هـ .

وعلى لسان نبيه ﷺ من غير تمثيل ولا تشبيه فهو معطل ناف ، ويستدل عليهم بنسبتهم اياهم الى التشبيه انهم معطلة نافية ، كذلك كان أهل العلم يقولون منهم عبدالله بن المبارك (١) وو كيع بن الجراح ، وذ كره ايضا ابو القاسم التيمي (٢) في كتابة الحججة في بيان الحججة .

وقال شيخ الاسلام ابو عثمان اسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني (٣) في اعتقاده المشهور : وعلامة اهل البدع شدة معاداتهم لمحلة اخبار النبي ﷺ ، واحتقارهم لهم ، وتسميتهم اياهم حشوية (٤) و« جهلة » و« ظاهرية » (٥) ومشبهة (٦) اعتقادا منهم في اخبار رسول الله ﷺ انها بمعزل من العلم ، وان العلم ما يلقيه الشيطان اليهم من تتأج عقولهم الفاسدة ، ووساوس صدورهم المظلمة ، وهو اجس قلوبهم الخالية عن الخير العاطلة ، وحججهم بل شبههم الداحضة الباطلة ، بل أولئك الذين لعنهم فأصمهم وأعمى ابصارهم (ومن يهن الله فما له من مكرم ، إن الله يفعل ما يشاء) [٢٢ / ١٨] .

فوقال الرازي بدل المشبهة : « مثبتة الصفات الخبرية والعينية الذاتية » أو « مثبتة العلو » أو « جهة العلو » لكان في ذلك من العدل ما ليس في هذا الاسم .

-
- (١) أبو عبد الرحمن بن واضح الحنظلي ولاء المرزوي أحد الأئمة الاعلام وشيوخ الاسلام .
قال ابن عيينة : ابن المبارك عالم المشرق والمغرب وما بينهما م ١٨١ .
(٢) اسماعيل بن محمد بن الفضل صاحب كتاب « الترغيب والترهيب » أيضا امام الشافعية في وقته انظر ص ٦٧ « اجتماع الجيوش الاسلامية » .
(٣) اسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد بن اسماعيل بن ابراهيم الصابوني الشافعي شيخ الاسلام م ٤٤٧ .

(٤) « الحشوية » انظر ج ١ من الفهارس العامة ص ٦٧،٦٦،٦٣ . و ج ٤ ص ١٤٤-١٤٧ يقول الشيخ رحمه الله : أول من ابتدع الدم بلفظ « الحشو » و « التجسيم » هم المعتزلة . قال : والمعتزلة له أن يمتنع المقامين فيقول : لا نسلم أن الذين عنتيهم داخلون في هذه الأسماء التي ذممتها ولم يبق دليل شرعي على ذمها ، وان دخلوا فيها فلا نسلم أن كل من دخل في هذه الأسماء فهو مذموم شرعا .

(٥) تقدمت ص ٨٤

(٦) على اصطلاحهم المتقدم .

وأيضاً فإنه قد صرح (١) في أجل كتبه وهو « نهاية العقول (٢) » أن
الجسمة القائلين بالجهة وغيرها ليسوا مشبهة ، وكذلك رد على من كفرهم لكونهم
مشبهة . فبين ان التشبيه ان كان المراد به اثبات مثل الله عز وجل فهم لا يقولون
بذلك . وان كان المراد اثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس . وهذا قول
أئمتة في الجسمة :

ان اريد بلفظ
التشبيه التمثيل
فهم لا يقولون به

قال ابو المعالي : (باب نفي المثل والتشبيه عن الله من صفات نفس القديم
تعالى مخالفة للحوادث) فالرب سبحانه وتعالى لا يشبه شيئاً من الحوادث ولا يشبهه
شيء منها ، والكلام في هذا الباب من أعظم أركان الدين ، فقد غلت طائفة
في النفي فعطلت ، وغلت طائفة بالاثبات فشبهت وألحدت . فاما الغلاة في النفي
فقالوا : الاشرار في صفة من صفات الاثبات يوجب الاشتباه ، وقالوا على هذا :
القديم سبحانه لا يوصف بالوجود : بل يقال ليس بمعدوم ، فكذلك لا يوصف
بأنه حي عالم بل يقال ليس بعاجز ولا جاهل ولا ميت ، وهذا مذهب الفلاسفة
والباطنية . وأما الغلاة في الاثبات فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمائلة القديم سبحانه
الحوادث ، فإنهم أثبتوا له الصورة والجوارح والاختصاص بالجهات والتركيب ،
والأقدار ، والنهيات . ومن غلاتهم من يثبت للقديم تعالى عن قولهم - اللحم والدم
والهيئة ، ويقولون بقدم الأرواح ، وصاروا الى انها من ذات القديم سبحانه ، وانها
تحل الاشخاص .

فإن قال قائل : ما معنى التشبيه ؟ قلنا : قد يطلق التشبيه والمراد منه اعتقاد
المشابهة ، ويطلق والمراد منه الاخبار عن تشابه المتشابهين ، ويطلق والمراد به
اثبات فعل على مثال فعل . فإن قيل : فهل تسمون غلاة الجسمة مشبهة ؟ قلنا

(١) الرازي .

(٢) واسمه الكامل « نهاية العقول ، في الكلام على دراية الاصول » يعني أصول الدين

للفخر الرازي رتبته على عشرين أصلاً . كشف الظنون .

قال ابو الحسن (١) في بعض كتبه : نسميهم مشبهة وان لم يصرحوا بلفظ التشبيه بل أبوه وامتنعوا منه ؛ فإن الأمة مجمعة على ان من أثبت لله الجوارح والأعضاء والصورة واللحم والدم والتأليف فقد شبه ربه بخلقه فلا ينفعه بعد ذلك نفي سمة التشبيه عن نفسه بالقول بأنه جسم وشخص بلا كيف ، أو أنه على صورة الانسان بلا كيف .

وقال في بعض كتبه : المشبهة من يعترف بالتشبيه ويلتزمه ، واما من ينكره فلا نسميه مشبها ، إذ حقيقة المثليين المشتهبان في جميع صفات النفس ، وليس كلما يلزم صاحب مذهب نظراً يجوز وصفه به ابتداء .

فإن قيل : هل تكفرون الغلاة منهم ؟ قلنا : القول في التكفير سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى . وبالجملة كل من شبهه فيما يطلقه من القول أو يعتقده بظاهر من الكتاب والسنة ولم يرد على ماورد التعبد به ولا يفسره بما يوهم السامع تشبيها مع اعتقاد التقديس والتنزيه عن سمات الحدث فالأمر فيه قريب .

هذا كله كلام ابى المعالى واصحابه . فقد ذكر في تسمية غلاة الجسمة مشبهة قولين لابى الحسن ، والمنصور عندهم هو القول الثانى ، وان لازم المذهب ليس بمذهب . فأما الجسمة غير الغلاة فلا يسمون مشبهة على القولين . ومعلوم ان القائلين بالعلو على العرش بل بالجهة ليسوا بذلك من الغلاة بلا نزاع ، سواء صرحوا بأنه جسم غير مركب ، او قالوا بالتركيب ، أو نفوها جميعا ، إذ القول بأن الله تعالى نفسه فوق العالم هو قول الصفائية من الكلاية ، والكرامية ، وأئمة الأشعرية ، مع جميع طوائف المسلمين ، فيمتنع اطلاق اسم المشبهة على هؤلاء ، وإنما يطلقه عليهم الجهمية من المعتزلة ونحوهم . وغلاة الجسمة عنده الذين ذكر

و « الجسمة »
غير الغلاة
لا يسمون
« مشبهة »
عند أئمة

فيهم قولين هم الذين يثبتون مع التجسيم صورة الانسان ، او يثبتون له اللحم والدم ، كما ذكره .

ومع هذا كله فالأسماء التي تعاقب بها الشريعة المدح والذم والحب والبغض والمولات والمعادات والطاعة والمعصية والبر والفجور والعدالة والفسق والإيمان والكفر هي الأسماء الموجودة في الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، فأما سوى ذلك من الأسماء فإما تذكر لتعريف - كأسماء الشعوب والقبائل - فلا يجوز تعليق الأحكام الشرعية [بها] بل ذلك كله من فعل اهل الأهواء والتفرق والاختلاف الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كحال من يعلق المولات والمعادات بأسماء القبائل أو البلدان ، أو المذاهب المتبوعة في الاسلام كالحنفية ، والمالكية ، والشافعية ، والحنبلية ، والمشايع ونحوهم .

واذا كان كذلك فاسم « المشبهة » ليس له ذكر بدم في الكتاب والسنة
ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين ؛ ولكن تكلم طائفة من السلف مثل
عبد الرحمن بن مهدي ويزيد بن هارون واحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه
ونعيم بن حماد وغيرهم بدم المشبهة ، وبينوا المشبهة الذين ذمهم أنهم الذين يمثلون
صفات الله بصفات خلقه ، فكان ذمهم لما في قولهم من مخالفة الكتاب والسنة
اذ دخلوا في التمثيل ، اذ لفظ التشبيه فيه اجمال واشتراك وإيهام ؛ بخلاف لفظ
التمثيل الذي دل عليه القرآن ؛ ونفي موجهه عن الله عز وجل (١) .

الوجه الثاني : أن هذه الحجة يحتج بها طوائف من متكلميهم : من
الكرامية وغيرهم ، والافجهورهم لا يحتاجون الى قياس شمولي في هذا الباب ؛

(١) وقد نوتر المؤلف في « العقيدة الواسطية » على لفظ التمثيل ولفظ التحريف بدلا

بل عندهم أن علو الله على العرش معلوم بالفطرة الضرورية ، وقد توأطأت عليه الآثار النبوية ، واتفق عليه خير البرية ، ويقولون نفي ذلك تعطيل للصانع معلوم بالضرورة العقلية . فلو فرض أن هذا القياس عارضه ما أبطله لم يبطل ما علموه بالفطرة الضرورية من أن الله فوق خلقه ، وأنه يتمتع كونه لا داخل العالم ولا خارجه . ولا يلزم من كون العبد مضطراً الى العلم بحكم الشيء المعين أن يجعل نقيض ذلك قضية عامة كلية ؛ فإن العلم بالمعين الموجود يلزمه نفي النقيض ، وذلك شيء غير العلم بنفي المطلق الكلي . وطوائف من أهل الفطرة الصحيحة والاثبات للشريعة يعلمون ان الله تعالى فوق العالم ولا يخطر بقلوبهم تقدير وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه حتى ينفوه ، إذ الأقوال المنافية للايمان لا يجب أن تخطر لكل مؤمن ؛ لكن لما حدث من ابتداع هذا النفي تكلم المسلمون في رده : تارة ببيان أن الله تعالى فوق خلقه من غير تعرض لغيره ، وتارة ببيان استحالة نقيض ذلك ، وتارة ببيان استحالة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه . ومن علم أن الله عز وجل فوق العالم نفي أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه . وأما هل يمكن وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ؟ فقد يخطر بقلبه ، وقد لا يخطر .

الوجه الثالث : أن هذه الحجة المذكورة ليست نظير ما ذكره من حجة الدهرية ، وذلك أن هؤلاء قالوا : الخالق والمخلوق موجودان ، فكل موجودين فيما أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو بائناً عنه . وكذلك اذا قيل إما أن يكون أحدهما داخل في الآخر أو خارجاً منه . وكذلك اذا قيل : إما أن يكون أحدهما متصل بالآخر مقارناً له أو منفصلاً عنه بائناً منه ، ثم قالوا : وليس هو فيه ، فوجب أن يكون خارجاً منه . وهذا مقصودهم . فنظيره أن يقال : البارئ والعالم موجودان ، وكل موجودين فيما أن يكون وجودهما معاً وهما متقارنان ، وإما

أن يكون أحدهما قبل الآخر وليس مع العالم مقارنا له فوجب أن يكون متقدماً عليه . وهذا حق . فهذا تمام الموازنة والمعادلة بين الحجتين .

فالأولى دلت أن الباري تعالى خارج عن العالم ليس فيه ، وهذه دلت على أن الباري سابق للعالم لم يقارنه العالم ، وكذلك قال سبحانه : (هو الأول والآخِر والظاهر والباطن) [٦٠ / ٥٧] وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » والباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة ، كما أن التقدم على الشيء قد يقال إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل ، وتقدم الامام على المأموم . فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك ؛ بل هو قبله حقيقة ، فكذلك العلو على العالم قد يقال انه يكون بمجرد الرتبة كما يقال العالم فوق الجاهل ، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علواً حقيقياً ، وهو العلو المعروف والتقدم المعروف . فهذا هو الذي يدل عليه ما ذكره من الموازنة والمقابلة ، وكلاهما حق يقولون به . فعلم أن الحجة عليه لاله .

الوجه الرابع : أن هذه المعارضة (١) قد أخذها الرازي ممن احتج بها قبله كأبي المعالي وذويه ، فإنهم ذكروها في « مسألة حدوث العالم » وذكروها في « مسألة الجهة » لما أورد عليهم كل واحدة من الطائفتين ما عارضهم به من القضيتين الفطريتين ، فظنوا أنهم بهذا الالتزام يخلصون من معارضة الطائفتين ويعملون ذلك دليلاً على أنها من حكم الوهم . ومع هذا لم يخلصوا بذلك من معارضة الطائفتين ، بل ادعوا ما يخالف العقل الصريح ، وكان ذلك مما ساط

الجويني قبله
جعلها من حكم
الوهم وبم يسلم
من معارضتهما

(١) وهي قوله بلزوم مذهب الدهرية للمثبتة ولزوم مذهب المثبتة للدهرية الخ .

عليهم الفلاسفة الدهرية : رأوا احتجاجهم بهذه الحجة الضعيفة ، وكان ذلك مما ساط عليهم المسلمون المثبتون ، وهذا كما ذكره الامام أحمد في مناظرة جهنم للسمنية (١) .

فهكذا أجاب أهل الكلام الذين تكلموا في مناظرة الكفار وأهل الأهواء في المذاهب والحجج بما ليس موافقا للشريعة وما ينكره العقل الصريح فصاروا كمن جاهد الكفار جهادا ظلمهم به ، وخرج فيه عن الشريعة ، وظلم فيه المؤمنين جميعا ، حتى كان مضرة ذلك الجهاد على المسلمين وعلى أنفسهم وعلى عدوهم أكثر من منفعته . وقد بسطنا الكلام في أمثال هذا في غير هذا الموضوع (٢) .

جناية « أهل الكلام » على الاسلام وعلى المسلمين وعلى عدوهم

ثم غاية ذلك أنه جواب الزامي لا علمي ، وهو لا ينفع للناظر ولا للمناظر؛ وذلك أن المثبت إذا قال لهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما حالا في الآخر ، أو بئنا عنه . كان من المعروف بنفسه أن هذا حكم الفطرة الانسانية الموجودة لبني آدم ، وهذه الفطرة الضروية لا تندفع بمعارضة ولا جدل . فإذا قالوا : هذا من حكم الوهم الباطل ، وبمثلة قول الدهرية من الفلاسفة وغيرهم : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما متقدما على الآخر أو مقارنا . قيل له : هب أن الأمر كذلك ، فهذا الذي مثلت به هو حق ايضا تقبله الفطرة وتحكم به . فإذا قال : هذا من حجة الدهرية القائلين بقدم العالم ، فإذا صححتنا لزمننا القول بقدم العالم وهو باطل ، وما استلزم الباطل فهو باطل . قيل له : هذه القضية معلومة بينة بنفسها فطرية ضرورية ، وأما كونها مستلزما للقول بقدم العالم فهذا ليس بين

حجة المثبتة ضرورية لا تقبل الجدل وحجة الدهرية لا تستلزم القول بقدم العالم

(١) وتأتي هذه المناظرة ، ومن هو « جهنم » و « السمنية » .

(٢) بين ان هؤلاء لا للاسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا ؛ بل افسدوا حقيقته على من اتبعهم ، واعتدوا على من منازعهم ، وكانوا سببا في قول الفلاسفة بقدم العالم وانكار الرسالة انظر ج ٢ ص ١١٧ ، ١١٨ من الفهارس العامة .

ولا معلوم ؛ بل أنت تقوله ، وقد يكون هذا من ضعف جوابك عن دعوى التلازم ، فلما عجزت عن الجواب سلمت التلازم .

الوجه الخامس : أن يقول : هب أنا افرض تلازمهما ، فالعلم بهذه القضية التي أزمتموني فيها لأنني معها الأولى التي إثباتها أبين في العقول من كون العالم الذي هو عندكم جميع الأجسام وصفاتها محدث وليس شيء منها بقديم ، فالاتجياج على بطلان هذه المقدمة يبطلان هذا التلازم الذي هو أخفى منها عكس الواجب ؛ بل إن صح هذا التلازم كان بعض قول الفلاسفة أصح من قولكم يا معشر المناظرين لهم ، والله تعالى لم يأمرنا أن ندفع الأقوال الباطلة من أقوال الكفار وغيرها بالأقوال الباطلة ؛ بل أمرنا أن نكون قوامين بالقسط ، شهداء لله ، وأن لا نقول على الله إلا الحق ، ولا نقفوا ما ليس لنا به علم ، قال الله تعالى : (قل أمر ربي بالقسط وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد) . وقال تعالى : (وإذا قلتم فاعدلوا) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنكم شنئان قوم على أن تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى) وقال تعالى : (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والأثم ، والبغي بغير الحق ، وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى : (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال تعالى : (ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق) وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) وقال تعالى : (ذلك بأن الذين كفروا اتبعوا الباطل ؛ وأن الذين آمنوا اتبعوا الحق من ربهم) وقال تعالى (إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً) وقال تعالى : (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل) وقال تعالى : : (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) وقال تعالى : (أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن)

لو فرض تلازمهما
لم ينف بها
ما هو أبين منها

الأقوال الباطلة
لا تدفع بثلتها ،
ولا يحتاج فيما
ليس له به علم

وليس من الأحسن أن يدفع الباطل بالباطل ، أو أن نرد ما علمناه بالنظرة والضرورة لظننا أن المبطل يدفع به الحق . وقال تعالى : (ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) فذم الله من جادل في الحق بعد ماتبين ، ومن حاج فيما ليس له به علم ، ومن أبين الحق ما كان معلوماً بالفطرة ، فكيف يجوز أن يجادل أحد فيه فيدفعه ، وإن كان هذا مشتبهاً على أحد كان ما ليس له به علم ، وليس لأحد أن يحاج فيما ليس له به علم . وهذا أصل عظيم ، ومن أعظم ما ذم به السلف والأئمة أهل الكلام والجدل - وإن جادلوا الكفار وأهل البدع - أنهم يجادلون بالباطل في الحجج وفي الأحكام . فتدبر هذا ، واحترس منه ؛ فإنه من توقاه تحلصت له السنة من البدعة ، والحق من الباطل ، والحجج الصحيحة من الفاسدة ، ونجا من ضلال المتفلسفين ، وحيرة المتكلمين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

الوجه السادس : ان كل واحدة من الطائفتين تقول لهم اذا عارضهم بمذهب الآخرين ما يبطل هذه المعارضة : فيقول المثبت للعلو من المسلمين وسائر أهل الملل والفلاسفة الصائين والمشركين وغيرهم : أنا اعلم بفطرتي أن الموجود إما أن يكون محايثاً لغيره أو مبايناً له . وقولك إن هذا مثل قول الفيلسوف الدهري : الموجودان إما أن يكون أحدهما مع الآخر أو قبله . هو أيضاً معلوم لي ، وقولك إن هذا يستلزم تقدم العالم . انا لا اجزم بهذه الملازمة نفيًا ولا إثباتًا .

ابطال المثبت
لهذه المعارضة

وقد يقول أيضاً انا لا انظر في هذه المعارضة ، وسواء جازمت بثبوت الملازمة أو انتفاءها أو لم أجزم بشيء فأقول : لا يخلو إما أن يكون ما ذكرته مستلزماً للقول بقدم جسم من الأجسام أو لا يكون ، فان لم يكن مستلزماً بطلت المعارضة ، وان كان مستلزماً لتقدم جسم من الأجسام فليس علمي بحدوث الأجسام الذي

تسميه حدوث العالم أبين عندي من العلم بهذه القضية ؛ إذ هذه المقدمة ضرورية فطرية ، وتلك تحتاج الى مقدمات طويلة خفية ، وفيها نزاع كثير .

ولا أيضا دلالة الكتاب والسنة على حدوث جميع الأجسام بأظهر من دلالة الكتاب والسنة على ان الله تعالى فوق العالم ؛ بل القرآن مملوء بما يدل على ان الله تعالى فوق العالم ، وهو دال على أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، ولكن هو يذكر مع ذلك أنه استوى على العرش . والذي نطق به القرآن في جميع الآيات لا يمكن ان يستدل به على أن جميع الأجسام محدثة الابتوسط مقدمات مستنبطة : بأن يبين ان هذا المذكور في القرآن هو الأجسام ، وان لا جسم الا ما أخبر بخلقه . وأما دلالة القرآن على العلو فلا تحتاج الى مقدمات مستنبطة . فإذا كان العلم بأن الله تعالى فوق العالم أبين في الفطرة والشرعة من كون الأجسام كلها محدثة لم يجب علي أن أترك ذلك المعلوم البين في الفطرة خوفاً أن يلزمني إنكار هذا الذي ليس هو مثله في ذلك . وهذا الجواب بين ظاهر .

وملخصه ان هذه الملازمة التي ذكرها - وهو ان هذا يستلزم أن يقال : [هذا] مثل حجة الفلاسفة المستلزمة قدم الزمان - إما ان تكون حقا في نفس الأمر أو باطلا ، فإن كانت باطلا بطلت المعارضة ، وان كانت حقا لزم إما ثبوت اللازم واما انتفاء الملزوم ، لا يلزم انتفاء الملزوم عينا . واذا كان كذلك فليس العلم بانتفاء اللازم بأظهر من العلم بثبوت الملزوم ، بل ثبوت الملزوم أبين في الشرع والعقل ، فلا يجوز على هذا التقدير انتفاء اللازم فلا تصح المعارضة ، وهكذا يقول الفيلسوف ، وذلك يظهر :

بالوجه السابع : وهو أن الفيلسوف يقول : وعلمي بأن الموجودين إما ان يكون

أحدهما مع الآخر أو قبله علم بديهي فطري . وأما قولك : إن هذا مثل قول الجسم

الموجودان إما ان يكون احدهما محايثا للآخر او بائنا عنه . أقول : لا يخلو إما أن تكون هذه المماثلة حقاً أو باطلاً ، فإن كانت باطلاً لم يرد علي ، وان كانت حقاً وجب علي التزام المماثلة ، وذلك يقتضى أن أقول بثبوت التقيضين جميعاً ، أو انتفاءهما جميعاً ؛ لا يقتضى ان اثبت الزمانية وأنفي المكانية ، فإذا كنت قد فرقت بينهما باثبات هذه ونفي الأخرى أكون مخطئاً في هذا التفريق لم يتعين خطاي في المكانية حتى انفيها وأسوي الأخرى بها في النفي ، بل إذا سويت بينهما في الاثبات يلزمني أن أقول : إن واجب الوجود مباين للعالم . وإذا سويت بينهما في النفي وسلم ان ذلك يبطل دلالة هذه الحجة على قدم العالم كان غاية ما يلزمني اما بطلان القول بقدم العالم واما بطلان دليل معين يدل على قدمه ، ولا ريب أن قدم العالم او صحة هذه الحجة اخفى وابعد عن المعلوم بالفطرة من كون واجب الوجود تعالى فوق العالم فإن الاقرار بهذا ثابت في الفطرة ، وقد تواتر عن الأنبياء والرسل القول به ، فإذا كان على أحد التقديرين أخالف المعلوم بفطرتي من العلوم الضرورية فأنتفي كل واحد من القضيتين وأخالف الأنبياء والمرسلين ، وعلى الآخر انما اخالف الحجج الدالة على قدم العالم وابطل هذه الحجة المعينة : كانت مخالفة هذه اولي في عقل كل عاقل . وهذا الكلام في غاية الانصاف والبيان .

فعلم ان ماذ كروه من المعارضة لم يندفع به واحدة من الطائفتين لافي المناظرة ولا في نظر الانسان بينه وبين ربه تعالى ، ولكن أوهموا هؤلاء بهؤلاء ، وهؤلاء بهؤلاء ، والتزموا مخالفة الفطرة الضرورية العقلية التي اتفق عليها العقلاء في كل من الايهامين ، مع مافي ذلك من مخالفة الكتب والرسل ببعض ما قالوه في كل واحدة من المسألتين : « مسألة حدوث الأجسام » و « مسألة علو الله تعالى على خلقه » .

هذا كله اذا لم يكن في الفلاسفة من يقول بالجهة (١) ولا في المسلمين من يقول بقدم بعض الأجسام (٢) فكيف والمثبت للجهة يقول ما يقال في :

الوجه الثامن : وهو أن يقول : غاية ما الزمنني به من حجة الدهرية ان يقال بقدم بعض الأجسام ؛ إذ القول بقدم الأجسام جميعها لم يقل به عاقل ، والقول بخلق السموات والأرض لم تدل هذه الحجة على نفيه ، وإنما دلت - إن دلت - على قدم ماهو جسم أو مستلزم لجسم ، وهذا مما يمكنني التزامه ؛ فإنه من المعلوم أن طوائف كثيرة من المسلمين وسائر أهل الملل لا يقولون بحدوث كل جسم ؛ إذ الجسم عندهم هو القائم بنفسه ، او الموجود ، او الموصوف . فالقول بحدوث ذلك يستلزم القول بحدوث كل موجود وموصوف وقائم بنفسه ، وذلك يستلزم بأن الله تعالى محدث .

ويقول مثبت
الجهة لا مانع
من الالتزام بقدم
بعض الأجسام

وهؤلاء يقولون لمناظريهم : نحن نبين ان القول بحدوث كل ما يدخل في المعنى الذى تسمونه جسما يستلزم حدوث الباري تعالى ، و نبين ان قولكم ان الله تعالى ليس بجسم . يستلزم حدوث الباري أكثر مما تبينون ان القول بثبوته يستلزم حدوث الباري ، كما سنبين أن نفي الجهة يستلزم القول بعدم الباري ، وهذا أمر قد بين في غير هذا الموضع ، وبين أنما ذكره النفاة من حدوث كل جسم حجة باطلة مبتدعة ، حتى ذكر ابو الحسن الأشعري ان هذه الحجة مخالفة لحجج الأنبياء والرسل واتباعهم ، وأنها محرمة عندهم (٣) .

واذا كان كذلك فتقول لهم مثبتة الجهة : اذا كان تصحيح هاتين المقدمتين القطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مبايناه أن يكون

(١) وتقدم النقل عن ابن رشد في القول بها .

(٢) ويأتي .

(٣) وانظر ج ٢ ص ٢٥ من الفهارس العامة و ج ٥ ص ٣١٠ من مجموع فتاويه .

من الأجسام ماهو قديم أمكنى التزام ذلك على قول طوائف من أهل الكلام بل على قول كثير منهم ، ولم أكن في ذلك موافقا للدهرية الذين يقولون ان الأفلاك قديمة أزلية حتى يقال : هذا مخالف للكتاب والسنة ، او هذا كفر ؛ بل الذى نطق به الكتاب والسنة واتفق عليه المسلمون من خلق المخلوقات وحدث المحدثات اقول به ، وأما كون الباري جسما أو ليس بجسم حتى يقال الأجسام كلها محدثة فمن المعلوم ان الكتاب والسنة والاجماع لم تنطق بأن الاجسام كلها محدثة وان الله ليس بجسم ، ولا قال ذلك امام من أئمة المسلمين ، فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة ، بخلاف قولي بان الله تعالى ليس فوق العالم وأنه موجود لداخل العالم ولا خارجه ، فإن فيه من مخالفة الفطرة والشريعة ماهو بين لكل أحد ، وهو قول لم يقله إمام من أئمة المسلمين ، بل قالوا نقيضه ، فكيف التزم خلاف المعقول الفطري وخلاف الكتاب والسنة والاجماع القديم خوفا أن أقول قولاً لم أخالف فيه كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا معقولاً فطرياً .

بل يقول في : الوجه التاسع : هذه المعارضة تؤكد مذهبي وتقويه وتكون حجة ثانية لي على صحة قولي . فإن احتججت علي - بأن الله تعالى مبين للعالم - بأن الموجودين إما أن يكون أحدهما مبيناً للآخر أو محايثاً له فقلتم هذا معارض بقول الفيلسوف : إن الموجودين إما أن يكون أحدهما متقدماً على العالم أو مقارناً له ، وذلك يستلزم القول بقدوم الزمان المستلزم للقول بقدوم بعض الأجسام ، فأقول : إذا كانت هذه الحجة التي عارضتموني بها مستلزماً لكون بعض الأجسام قديمة من غير ان تعين جسماً أمكن ان يكون ذاك الذي يعنونه بأنه الجسم القديم هو الله سبحانه ، كما يقوله المثبتون ، وأن ذلك هو ملازم لقولنا إنه موصوف وقائم بنفسه ونحو ذلك ، فتكون هذه الحجة التي عارضتم بها دليلاً على أن الله

وهذه المعارضة
حجة ثانية لي

تعالى جسم بالمعنى الذى ذكرتموه - الذى تقول انه ملازم لكونه موصوفاً وقائماً بنفسه وان نازعتم فى الملازمة - وذلك يدل على صحة الحجة الأولى بالاتفاق ؛ فإن الجسم وما يقوم به اما أن يكون مبايناً لغيره وإما ان يكون محايثاً له أو حالاً فيه . وهذا متفق عليه ، فانكم لا تنازعون فى ان الجسم او ما يقوم به إما مبايناً لغيره أو محايثاً له ، واذا كان موجب الحجة التى الزتمونى إياها يلزمنى أن أقول هو جسم وذلك يستلزم أن يكون مبايناً للعالم كان هذا الذى الزتمونى به حجة ثانية على أنه مباين للعالم ، فأردتم معارضة كل حجة بالأخرى ليكون ما قلتموه من تناقض الحجتين نافياً لكونه مبايناً للعالم ولكون كل جسم محدثاً فتبين أن الحجتين متعاونتان متصادقتان ، وان كل واحدة منهما تدل على أنه تعالى مباين للعالم .

ويقول فى : الوجه العاشر : إذا كانت إحدى هاتين المقدمتين الضروريتين

وكل واحدة من
المقدمتين تدل
على القول بالجهة
والجسم ، وكل
واحد من المطلوبين
يدل على الآخر

تستلزم انه مباين للعالم والأخرى تستلزم أنه جسم ، فقد ثبت بموجب هاتين المقدمتين صحة قول القائلين بالجهة وقول القائلين بأنه جسم ، وكونه جسماً يستلزم القول بالجهة كما توافقون عليه ، وقول القائلين بالجهة يستلزم أيضاً القول بالجسم كما تقولون انتم . وأكثر العقلاء خلاف ما يقوله قدماء اصحابكم : إن نفي الجسم مستلزم لنفي الجهة والعلو على العرش ، وأن ثبوت العلو على العرش يستلزم ثبوت الجسم . فإذاً تكون كل واحدة من هاتين المقدمتين الفطريتين دليل على كل واحد من هذين المطلوبين وكل من المطلوبين دليلاً على الآخر . فصار على كل واحد من هذين المطلوبين أربع حجج ، وهي مبنية على مقدمات فطرية ، فقد بين هذا ان ما ذكرتموه معارضة للنفاة (١) لتبطلوا به حججهم هو من اعظم الحجج على صحة قولهم .

(١) يكون ذلك من حكم الوهم والخيال ، وهم مبنية العلو أو جهة العلو أو مثبتة الصفات الخبرية والعينية الذاتية الذين لقبهم الرازي بالمشبهة .

و كذلك ايضا يقول الفيلسوف في :

والزام

الفيلسوف بالجهة

لا يدل على

تناقضه

الوجه الحادي عشر : وهو ان يقول : هذا الذي عارضتموني به في مسألة الزمان أكثر ما يوجب علي أن اقول بالجهة ، والقول بالجهة هو قول أئمة الفلاسفة كما ذكرناه فيما مضى عن القاضي أبي الوليد ابن رشد الفيلسوف الذي هو من اتبع الناس لأقوال ارسطو وذويه ، وأنه قال : القول في الجهة ، وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه وتعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . قال : وظواهر الشرع كلها تقتضى اثبات الجهة مثل قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومثل قوله : (وسع كرسيه السموات والأرض) ومثل قوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الفسنة) ومثل قوله : (تعرج الملائكة والروح اليه) ومثل قوله : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور) الى غير ذلك من الآيات التي إن ساط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله تعالى في السماء ، وأن منها تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وان من السماء نزلت الكتب ، واليهما كان الاسراء بالنبي ^{صلى الله عليه وسلم} حتى قرب من سدرة المنتهى . قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها هو أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية .

وقد تقدم ذكرنا لبقية كلامه بالفاظه (١) وأنه قرر ان ما فوق العالم —

وهو الجهة - ليس مكانا على اصطلاح الفلاسفة ، إذ المكان عند ارسطو هو السطح الباطن من الجسم الحاوي للملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوي. الى أن قال : وقد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضوع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة. الى أن قال : فقد ظهر من هذا ان اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع وابتنى عليه ، فإن ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع . فقد حكى اتفاق الحكماء على اثبات الجهة . قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على ان الله تعالى والملائكة في السماء ، وان مما قيل في الآراء السالفة والشرائع الغابرة ان ذلك الموضوع - يعنى مافوق العالم - هو مسكن الروحانيين ، يريدون الله تعالى والملائكة. وتصريحهم في هذا بلفظ المسكن يشبه ما ذكره الأشعري ان المسلمين جميعا اذا نابتهم نأبة يقولون : ياسا كن العرش .

فقد ظهر بهذا انما ذكره من التناقض على المجسمة والفلاسفة لا يرد على واحدة منهما ، بل يمكنهم نفي هذا التناقض .

فصل

لفظ «الظرف» فيه اشتراك، غلط بسببه اقوام ؛ فإن الظرف في اللغة قديعنى به الجسم الذى يوعى فيه غيره ، فيظن اذا استعملت هذه الأدوات في حق الله تعالى أنه محل الخاوقات تكون في جوفه ، وأنها محل له يكون في جوفها ، وهذا مما يعلم قطعا ان هذه الأدوات لم تدل على ذلك في حق الله تعالى البتة ، بل النحاة سموا الألفاظ التى يعبر بها العرب عن المعانى التى هي اعم من ذلك بالظروف ، حتى يدخل في ذلك ما لا يحيط بالظروف وانواع متعددة ، وقد قال تعالى : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقال تعالى : (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم) وقال تعالى : (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه وله يسجدون) وقال تعالى : (فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل

لفظ «الظرف»

أعم من لفظ «الجهة»

والنهار وهم لايسأمون) وقال تعالى : (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) وقال تعالى : (وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) وقال تعالى : (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) وقال تعالى : (الر ، كتاب أحسكت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) وقال تعالى : (وعنده مفاتيح الغيب لايعلمها الا هو) وقال تعالى (ان الله عنده علم الساعة)

ولفظ « مع » من الظروف، وقد اضيف اسم الله اليه فيما شاء الله من المواضع. و اضافته الى الظرف ابلغ من اضافة الظرف اليه ، قال تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) وقال : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال : (تخرج الملائكة والروح اليه) .

وحق لمن يكون هذا وأمثاله كلامه اذا أراد الله رحمته ان يتوب منه ، كما قال ابو المعالي عند الموت : لقد خضت البحر الخضم ، وخلت أهل الاسلام وعلومهم ، ودخلت في الذي نهوني عنه ، والآن ان لم يتداركني ربي برحمته فالويل لابن الجويني ، وها أنا أموت على عقيدة أُمي . وروي : على عقيدة عجائز نيسابور . ولهذا يقول مثل هؤلاء : عليكم بدين العجائز . فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خير من هذه الأباطيل التي هي من شعب الكفر والنفاق ، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق .

من التوفيق التوبة
من هذا التقديس ،
توبة الجويني

فصل

ابو عبد الله الرازي : فيه تجهم قوي ؛ ولهذا يوجد ميله الى الدهرية أكثر من ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش ، وربما كان يوالي اولئك أكثر من هؤلاء ، ويعادي هؤلاء أكثر من اولئك ؛ مع اتفاق المسلمين على أن الدهرية كفار ، وان المثبتة للعلو فيهم من خيار المسلمين من لا يحميه الا الله تعالى ، وقد صنّف على مذهب الدهرية المشركين والصائبين كتباً ، حتى قد صنّف في السحر

ميل الرازي الى
الدهرية أكثر
من ميله الى
السلفية

وعبادة الاصنام — وهو الجبت والطاغوت — (١) وان كان قد اسلم من هذا الشرك وتاب من هذه الأمور ، فهذه المولات والمعادات لعلها في تلك الاوقات ، ومن كان بتلك الأحوال فهو قبل الاسلام والتوبة ؛ ومن فعل هذا كان له نصيب من قوله تعالى : (الم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ، ويقولون للذين كفروا هؤلاء اهدى من الذين آمنوا سبيلا . اولئك الذين لعنهم الله ، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا — الى قوله — الم ترالى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا ، واذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) الى آخر الآيات .

يقرر ذلك أنه احتج في مقدمة هذا العلم الشريف (٢) بكلام ارسطو معلم المشائين من الدهرية (٣) ولم يكن عنده من آثاره الأنبياء والمرسلين ما يقدمه على كلام الدهرية ، واحتج ايضا بما نقله عن ابي معشر البلخي المنجم — (٤) وهو من اتباع الصابئين ، بل كان تارة من المشركين عباد الشمس والقمر ، وعبد القمر مدة كما اخبر بذلك عن نفسه وصنف ما صنف في ذلك — وجواب الدهرية : انه قبل العالم ومافيه من الزمان ، وقولهم : والعلم الضروري حاصل بأن هذه القلبية لا تكون الا بالزمان والمدة (٥).

(١) هو « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » وفي بعض مؤلفات الشيخ يقول : في السحر وعبادة الكواكب والاونان .

(٢) « العلم الالهي » .

(٣) « المشائين » هم اتباع فلسفة ارسطو ، سموها بهذا — فيما قيل — نسبة الى زعيمهم الذي كان يلقي تعاليمه وهو يمشي .

(٤) ويأتي .

(٥) وتقدم في الوجه التاسع ص ١٠ من تأسيسه .

فصل

تنازع المسلمون في « تسمية الله بالدهر » ففي الصحيح عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لايسب أحدكم الدهر ، فإن الله هو الدهر ، ولايقولن احدكم للعنب الكرم فإن الكرم الرجل المسلم » وفي الصحيح عن ابى هريرة رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « قال الله عزوجل : يسب ابن آدم الدهر ، وانا الدهر أقلب الليل والنهار » وفي رواية أخرى : « يؤذيني ابن آدم يقول : ياخيبة الدهر ، فاني أنا الدهر أقلب ليله ونهاره ، فإذا شئت قبضتها » هذه الفاظ مسلم .

والمثبتة يمنعون
حتى من اطلاق
الدهر على الله

قال القاضى ابو يعلى في « ابطال التأويلات (١) » : اعلم ان ابا بكر الخلال (٢) قال : أخبرني بشر بن موسى الأسدي (٣) قال : سألت أبا عبدالله أحمد بن حنبل (٤) عن الدهر فلم يجبنى فيه بشىء . قال القاضى : وظاهر هذا ان أحمد توقف عن الأخذ بظاهر الحديث ، وقال حنبل (٥) سمعت هارون الجمال (٦) يقول لأبى عبدالله : كنا عند سفيان بن عيينة (٧) بمكة فحدثنا ان النبي ﷺ قال : « لاتسبوا الدهر » فقام فتح بن سهل : فقال : ياأبا محمد نقول يادهر ارزقنا ، فسمعت سفيان

(١) « ابطال التأويلات لأخبار الصفات » .

(٢) أحمد بن محمد بن هارون ، كان أحد من صرف عنايته الى جمع علوم الامام أحمد وسافر في البلاد لأجلها وسممها عالية ونازلة ووصف كتاب الجامع في عدة مجلدات وكتاب السنة وكتاب العلل لأحمد وغير ذلك توفي سنة ٣٢١ .

(٣) ابن صالح البغدادي توفي ٢٨٨ .

(٤) (الامام) أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد المروزي ، نزيل بغداد ، أحد الأئمة الأربعة ، صاحب المسند المشهور . قال الشافعي : أحمد امام في ثمان خصال : في الحديث ، في الفقه ، في اللغة ، في القرآن ، في الفقر في الزهد ، في الورع ، في السنة توفي ٢٤١ . وانظر ج ١ ص ٤ - ٢٠ من طبقات الحنابلة وج ٢ ص ٤٩٢ من الفهارس العامة .

(٥) بن اسحاق بن حنبل الشيباني ابن عم الامام أحمد وتلميذه م ٢٧٣ .

(٦) هارون بن عبد الله بن مروان البغدادي ، أبو موسى الجمال بالمهملة - اليزاز ثقة من العاشرة توفي ٤٣ وقد ناهز الثمانين . تقريب التهذيب .

(٧) سفيان بن عيينة المكي الفقيه الحافظ م ١٩٨ .

يقول خذوه فإنه جهمي ، وهرب ، فقال ابو عبدالله : القوم يردون الأتار عن رسول الله ﷺ ونحن نؤمن بها ، ولانزد على رسول الله ﷺ قوله ، قال القاضي وظاهر هذا أنه أخذ بظاهر الحديث ، ويحتمل ان يكون قوله : ونحن نؤمن بها راجع الى أخبار الصفات في الجملة ولم يرجع الى هذا الحديث خاصة .

قال : وقد ذكر شيخنا ابو عبدالله رحمه الله يعني ابن حامد (١) هذا الحديث في كتابه ، وقال : لا يجوز ان يسمى الله دهرا . والأمر على مقاله ، لأنه قدروي في بعض الفاظ الحديث ما يمنع من حمله على ظاهره هذا ، ولم يرد في غيره من أخبار الصفات ما دل على صرفه عن ظاهره ، فلهذا أوجب حملها على ظاهرها ، وذلك انه روي فيه : أنه « يؤذيني ابن آدم يسب الدهر ، وأنا الدهر بيدي الأمر ، أقلب الليل والنهار » وفي لفظ آخر : « لي الليل والنهار أجده وابليه ، وأذهب بملوك وآتي بملوك » فتبين أن الدهر الذي هو الليل والنهار خلق له ويده ، وأنه يجده ويبليه ، فامتنع أن يكون الاله . وأصل هذا الخبر أنه ورد على سبب ، وهو أن الجاهلية كانت تقول : أصابني الدهر في مالي بكذا ، ونالني قوارع الدهر ومصائبه . فيضيفون كل حادث يحدث بما هو جار بقضاء الله وقدره وخلقه وتقديره من مرض أو صحة أو غنى أو فقر أو حياة أو موت الى الدهر ، ويقولون : لعن الله هذا الدهر والزمان ؛ ولذلك قال قائلهم :

أمن المنون وريبه تتوجع والدهر ليس بمعتب من يجزع

وقال تعالى : (نر بص به ريب المنون) أي ريب الدهر وحوادثه ، وقال سبحانه وتعالى : (وقالوا ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر) فأخبر عنهم بما كانوا عليه من نسبة اقدار الله وأفعاله الى الدهر ، فقال النبي ﷺ

(١) الحسن بن علي بن حامد البغدادي الحنبلي امام ثقة م ٤٠٣ . الطبقات ج ٢ ص ١٥١ - ١٧٧ . وانظر ج ٦ ص ٥٢ من مجموع فتاوي المؤلف .

: « لا تسبوا الدهر » أي إذا أصابتكم المصائب لا تنسبوا اليه ، فإن الله هو الذى أصابكم بها لا الدهر ، وانكم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلك ليس هو الدهر .

وقال ابو بكر الخلال : سألت ابراهيم الحربي (١) عن قول النبي ﷺ : « لا يقولن أحدكم يا خيبة الدهر ، فإن الله هو الدهر » وعن : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » قال : كانت الجاهلية تقول الدهر هو الليل والنهار ، يقولون الليل والنهار فعل بنا كذا ، فقال الله تعالى : أنا افعل ليس الدهر . قال القاضى : فقد بين ابراهيم الحربي أن الخبر ليس على ظاهره ، وأنه ورد على سبب . وذكر أبو عبيد نحو ما ذكرنا فقال لا ينبغي لأحد من اهل الاسلام ان يجهل وجهه (٢) ، وذلك ان اهل التعطيل يحتجون به على المسلمين ، واحتج به بعضهم فقال : ألا تراه يقول : « فإن الله هو الدهر » قال : وتأويله أن العرب كان شأنها أن تذم الدهر وتسبه عند المصائب التي تنزل بهم من موت أو هرم أو تلف ، فيقولون أصابتهم قوارع الدهر ، وأبادهم الدهر ، وأتى عليهم الدهر . فيجعلونه الذى يفعل ذلك فيذمونه عليه ، فقال النبي ﷺ : لا تسبوا الذى يفعل بكم هذه الأشياء أو يصيبكم بهذه المصائب ، فإنكم اذا سببتم فاعلها فإنما يقع السب على الله تعالى ، وهو الفاعل لها لا الدهر (٣) .

(١) ابراهيم بن اسحاق الحربي انظر ج ١ ص ٨٦ من « طبقات الحنابلة » .

(٢) يعنى أنه متوول .

(٣) ولا يتوهم عاقل ان الله هو الزمان ؛ فان الزمان مقدار الحركة ، والحركة من باب الأعراض القائمة بغيرها ، ولا يقول عاقل : ان خالق العالم من باب الأعراض والصفات المنفردة الى الجواهر والأعيان . المؤلف ج ٢ ص ٤٩٢ من فتاويه .

فصل

القول : بأن الله تعالى ليس فوق العرش . أول من ابتدعه في الاسلام
الجعد بن درهم (١) والجهم بن صفوان (٢) ، وشيعتهما ، وهم عند الأمة من شرار
أهل الأهواء ، وقد أطلق السلف من القول بتكفيرهم ما لم يطلقوه بتكفير
أحد (٣) ، وقالوا : نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي كلام الجهمية (٤) ،
وقالوا : اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أن الله تعالى فوق العرش وقالت
الجهمية ليس فوق العرش (٥) . وليس هذا قول أئمة متكلمة الصفاتية - لأبي محمد
عبد الله بن سعيد بن كلاب ، ولا أبي العباس القلانسي (٦) ونحوهما ، ولا قول
أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبي بكر
الباقلاني وغيرهم من أئمة الأشعرية الذين تزعم أنهم أصحابك . وان قيل هؤلاء

(١) الحراني أول من أظهر في الاسلام التعطيل وادعى أنها مجاز وأقام الشبه فقتل
بالعراق في أوائل المائة الثانية بفتوى التابعين ، وكان زنديقا ، شؤم الجعد كان من أسباب
انقراض دولة بني أمية . المؤلف ، انظر ج ١ ص ٢٠ من الفهارس العامة . وأصل هذه المقالة
انما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود وضلال الصابئين . انظر ج ٥ ص ٢٠ - ٢٥ من فتاويه .

(٢) دوى بني راسب ، ويكنى أبا محرز قتل ١٢٨ . أخذ هذا المذهب عن الجعد بن درهم
فاظهره وناظر عليه بالمشرق في أواخر دولة بني أمية واليه أضيف قول الجهمية ، قتله سلم
بن أحوز أمير خراسان . وللجهم بدعتان : نفي الصفات ، والغلو في القدر والارجاء ملخص
ما ذكره المؤلف عن الجهم ج ١ ص ١٢٠ الفهارس العامة ، وقال المؤلف : أول من قال القرآن
مخلوق الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان ، وكلاهما قتله المسلمون ، وذكر من أفتى بقتلهم
من الأئمة . فأما الجعد فقتله خالد بن عبد الله القسري ، وأما الجهم فقتل بمرؤفي خلافة
هشام بن عبد الملك ج ١٢ ص ٤٢٠ . وقال أيضاً : وكان أئمة المسلمين بالمشرق أعلم
بحقيقة قوله من أهل الحجاز والشام والعراق ج ١٣ ص ١٨٢ . قال الذهبي : الجهم بن
صفوان أبو محرز السمرقندي الضال المنتدع رأس الجهمية هلك في زمان صغار التابعين
وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً كثيراً اه ميزان . وذكر الحافظ في اللسان أن قتله
كان ١٢٨ وذكر سببه وهو خروجه مع الحارث بن شريح على أمراء خراسان وقبض نصر بن
سيار عليه وقتله على الخروج (أي يرى رأي الخوارج) .

(٣) انظر التحقيق في تكفير الجهمية ج ١ ص ١٢٣ من الفهارس العامة .

(٤) قاله ابن المبارك .

(٥) قاله سعيد بن عامر الضمعي وانظر ج ٥ ص ٥١ - ٥٣ من مجموع فتاويه .

(٦) (أبو العباس) أحمد بن عبد الرحمن بن خالد ، توفي في الثلث الأول من القرن

متناقضون في أقوالهم لم يكن نفي قول الأثبات (١) الذين صرحوا به عنهم لقولهم بما يناقضه بأولى من نفي القول النافي عنهم لقولهم ما يناقضه ، لا سيما إذا كان المعروف عنهم أن الأثبات آخر القولين . وإذا كان أبو المعالي والشهرستاني وطوائف غيرها قد خالفوا من خالفوه من أئمة أصحابهم وقدمائهم في الأثبات لم يجوز أن يجعل قولهم هو قول أولئك ؛ بل نقل لمذهب إمامه ، مع أننا قد ذكرنا بنقل العدول الأئمة أن أبا المعالي تحير في هذه المسألة في حياته ، ورجع إلى دين أهل الفطرة كالعجائز عند مماته ، وكذلك الرازي أيضا حيرته وتوبته معروفة ، وكذلك أئمة هؤلاء .

ثم يقال : هب أنه قول هؤلاء ، أفهؤلاء ومن وافقوه من المعتزلة هم أهل التوحيد والتنزيه دون سائر النبيين والمرسلين والصحابة والتابعين وسائر أئمة الفقهاء والصوفية والمحدثين وأصناف المتكلمين الذين لم يوافقوا هؤلاء في هذا السلب ، بل يصرحون بنقيضه ، أو بما يستلزم نقيضه ؟ !! وكلامهم في ذلك ملء العالم ، مع موافقتهم للكتب المنزلة من السماء ، والفطرة الضرورية التي عليها عموم الدماء ، والمقاييس العقلية السليمة عن المرء . وقد ذكر هذا الامام لاتباعه أبو عبد الله الرازي - في كتابه « أقسام الذات » لما ذكر اللذة العقلية وأنها العلم ، وأن أعرف العلوم العلم بالله ، لكنه العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل واحدة من ذلك عقدة : هل الوجود هو الماهية أم قدر زائد ؟ وهل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وهل الفعل مقارن أو محادث ؟ ثم قال : ومن الذي وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ !

ولو فرض أنه قولهم لم يكونوا أحق بالتوحيد والتنزيه

حيرة الرازي وأصحابه

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا وحاصل دينانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلاً
ولا تروي غليلاً ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن إقرأ في الاثبات :
(الرحمن على العرش استوى) (إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح
يرفعه) واقراً في النبي : (ليس كمثل شيء) (ولا يحيطون به علماً) ثم قال :
ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي . ومثل هذا كثير عن هؤلاء أئمة
هذه المقالة النافية يعترفون بعدم العلم بها ، ويرجعون الى ما عليه أهل الفطرة ،
وما عليه أهل الظاهر - الحشوية عندهم - فكيف يكونون هم أهل التوحيد
والتنزيه ، مع هذا الريب والشك والحيرة والتمويه ؟ !!

الوجه السادس والثلاثون (١) : أن يقال له : دعواكم الرد على الدهرية بمثل

جحد هذه المقدمة وامثالها مما تبين فيها انكم جحدتم العلوم الفطرية أو قعتم في
« أمور اربعة » :

أحدها اتفاق سلف الأمة وأئمتها على ذمكم ، وذبم كلامكم .

الثاني نفور أهل الايمان عن طريقكم ، وما قذف الله تعالى في قلوبهم من

البغض لذلك ، وهم شهداء الله تعالى في الأرض .

الثالث طمع الفلاسفة الدهرية (٢) فيكم ، وقولهم فيكم : أهل جدل وكلام ،

لا أهل علم وبرهان . حتى ارتد خلق كثير منكم اليهم ، بل ابن الراوندي (٣)

(١) اختلف عدد الأوجه هنا أيضاً .

(٢) انظر ج ١ ص ٣١ ، ٣٦ من الفهارس العامة .

(٣) أحمد بن يحيى بن اسحاق ، نسبة الى « رواند » بلدة بين قاشان وأصبهان ،

انتقل الى بغداد ، توفي ٢٩٨ .

دعوى الرازي

واصحابه الرد على

الدهرية بجحد

مقدمة المشبهة ..

اوقعهم في

اربعة محاذير

الذي يقال انه من شيوخ الأشعري صنف كتابه المسمى بـ « كتاب التاج في قدم العالم » موافقة للدهرية . وهؤلاء المدعون للتحقيق منكم كصاحب الفصوص (١) وابن سبعين (١) وأمثالهما يؤول بهم الأمر الى أن يقتصروا على قول الدهرية الذين يثبتون واجب الوجود ، ويفرقون بين الواجب والممكن ، بل يجعلون وجوده وجود الممكنات ، ولا يجعلون له وجوداً خارجاً عن وجود الأرض والسموات ، ويصرح من يصرح من فضلائهم بأن قولهم هو قول فرعون ، وأنهم على قول فرعون ، فيأتون بقول الدهرية المتضمن لانكار الصانع - وهو شر المقالات - ويدعون ان هذا هو التحقيق والعرفان ، وسببه أنكم سلكتم بهم في طريقة النفي والتعطيل التي لا تثبت للصانع وجوداً مباحين للمخلوق ، وهذه يضطر سالكها الى ان لا يقول بوجود وراء العالم ، وهو محض قول الدهرية ، فكيف تتبرؤون منهم وقولكم يؤول اليهم تصريحاً أولزوماً ؟ !!

الرابع ان يقال له : أنت معترف بعجزك عن مقاومة الدهرية ، وانت في أكبر كتبك « المطالب العالمية » ذكرت ادلة الفريقين : القائلين بحدوث العالم ، وقدمه ، وضربت هذه بهذه ، ولم ترجح شيئاً ، بل ذكرت أن الكتب الالهية والأدلة السمعية لم تبين هذه المسألة ، وفي اجل كتبك الكلامية لم تحتج على حدوثه بحجة ظنية فضلاً عن علمية ، وادعيت أن ذلك لا يتم إلا بمقدمة تذكر في سائر كتبك أنها معلومة الفساد بالضرورة ، وهو ترجيح أحد طرفي الممكن

(١) ابن عربي الطائفي الملقب « الشيخ الأكبر » محمد بن علي بن محمد الحائمي الأندلسي ، ثم المكّي ، ثم الدمشقي ، امام أهل وحدة الوجود . « ابن سبعين » عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر الاشبيلي المرسي من أئمة أهل الوحدة م ٦٦٩ . وانظر ملخص رد المؤلف على كتابه الفصوص وغيره وبيان مذهبه وكفره ومذهب ابن سبعين والتلمساني وابن الفارض وأمثالهم ج ٢ ص ٣ - ٣٩ من الفهارس العامة ، وللمؤلف السبعينية رد عليهم أيضاً .

بلا مرجح . فمن تكون هذه حاله كيف يدعى أنه وأصحابه أهل التوحيد
والتنزيه دون المبتئين والفلاسفة ؟ !

وسبب ذلك أنهم أدخلوا في مسألة حدوث العالم حقاً وباطلاً ، وطلبوا
اثباتها معاً ، فلم ينهض دليل صحيح باثبات باطل مع حق ، وطمع فيهم خصمهم
لما رآه من ذلك ، وإن كان كلام خصومهم فيها أيضاً فاسداً متناقضاً ،
فالطائفتان فيها ضاللتان ، وذلك أن هذا واصحابه سلكوا طريق المعتزلة التي
التزموا حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها ، والتزموا على ذلك امتناع اتصاف
الرب بصفة ، ولزمهم على ذلك وان لم يلتزموه حدوث كل قائم بنفسه ، بل
حدوث كل موجود ، فكان ما ذكروه من الحججة متضمنا حدوث الموجودات
كلها ، ومعلوم ان الدليل على ذلك لا يكون حقاً ، وقابلوا بها من زعم ان
من المخلوقات ما هو قديم كالعناصر والسموات ، وقابلوا باطلاً بباطل ، ثم أنهم
اضطربوا في العلم بحدوث الصفات وحدث موصوفاتها اضطراباً ذكرناه في غير
هذا الموضوع ، ثم جاء هؤلاء فوافقوهم في المعنى دون العبارة ، وزعموا ان الموصوف
الذي سموا صفته عرضاً يستدل على حدوثه بحدوث صفته ، وزعموا ان شيئاً من
صفات المخلوقات لا يبقى زمانين ، وأن القابل لصفة لا يخلو منها ومن ضدها ،
وقود مقالاتهم يوجب مثل تلك المقالة ، مع ما التزموه في مواضع من المكابرات ،
وان كانوا في مواضع اعترفوا بالحق الذي انكره اولئك .

ومن تدبر عامة بدع الجهمية ونحوهم وجدها ناشئة عن مباحث هذه
الدعوى والحجة .

ولهذا كان السلف والأئمة يذمون كلامهم في الجواهر والأعراض ، وبناءهم
علم الدين على ما ذكروه من هذه المقدمات . وقد بسطنا الكلام في هذا في غير
كلامهم

هذا الموضوع (١) قال الامام ابو المظفر السمعاني (٢) والأصل الذي يؤسسه المتكلمون والأصل الذي يجعلونه قاعدة علومهم : «مسألة العرض والجوهر وإثباتها» وأنهم قالوا : إن الأشياء لا تخلو من ثلاثة أوجه : اما ان تكون جسما او عرضا ، او جوهرًا فالجسم ما اجتمع من الافتراق ، والجوهر ما احتمل الأعراض ، والعرض ما لا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره ، وجعلوا الروح من الأعراض ، وردوا اخبار النبي ﷺ التي لا توافق نظرهم وعقولهم ، ولهذا قال بعض السلف : إن أهل الكلام أعداء الدين ، لأن اعتمادهم على حدسهم وظنونهم ، وما يؤدي اليه نظرهم وفكرهم ، ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه ، وما خالفه ردوه . واما أهل السنة ساءهم الله تعالى فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة ، ويحتجون له بالحجج الواضحة على حسب ما أذن فيه الشرع ، وورد به السمع . وذكر تمام الكلام .
والمقصود أن هذا وأمثاله وإن كان في هذا المقام يتجوه (٣) بمخالفة الدهرية
وليس الرد على الدهرية معلوماً من طريقهم ، بل طريقهم هو الدهرية فيها متقابلون يقولون هؤلاء الحق تارة والباطل أخرى ، وكذلك اولئك ، وليس أذ كياؤهم على بصيرة فيها ، وسبب ذلك ما يحددونه من الحق المعلوم ، وما يدعونه من الدعاوى الباطلة والمشتتملة على حق وباطل ، والا فلو كانت الحجج حقا محضاً لم ينكرها أحد من السلف والأئمة ، ولا كان للمخالفين طريق صحيح الى هدمها .

الوجه السابع والثلاثون : ان تسميتك اصحابك أهل التوحيد والتنزيه هو مما

اتبعم فيه المعتزلة نفاة الصفات ، فإنهم فسروا التوحيد بتفسير لم يدل عليه الكتاب والسنة ، ولا قاله أحد من سلف الأمة وأئمتها ، كما سيأتي الكلام عليه انشاء الله

سمى الرازي
اصحابه « أهل
التوحيد » تقليداً
للمعتزلة

(١) ويأتي في الوجه السابع والثلاثين . وانظر ج ١ ص ١١٧ من الفهارس العامة .

(٢) عبد الكريم بن منصور السمعاني من العلماء برجالات الحديث له معجم في تاريخهم ثمانية عشر جزءاً « الرسالة المستترفة ص ١٠٣ .

(٣) يتخذ ذلك جاها لقلوه وقول اصحابه .

تعالى ؛ وادعوا ان من اثبت الصفات لم يكن موحداً ، لأن الواحد عندهم - الذى لا يعقل فيه - ما يميز منه شيء عن شيء أصلاً (١) وثبوت الصفات يقتضى الكثرة والذى - جعلوه واحداً لا ينطبق الا على معدوم ممتنع كما سيأتي بيانه .

ومن المعلوم ان التوحيد الذى بعث الله به رسوله وانزل به كتابه هو ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع : مثل عبادة الله وحده لا شريك له ، فمن عبد غيره كان مشركاً ولم يكن موحداً ، وان أقر أنه خالق كل شيء ، كما قال تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون) وقال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) وقال تعالى : (قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون ،سيقولون لله قل أفلا تذكرون) وقال تعالى : (وإلهكم إله واحد) وقال تعالى : (وقال الله لاتتخذوا الهين اثنين إنما هو إله واحد) وأمثال هذه الآيات .

توحيد المعتزلة
تلعيد ، توحيد
الرسول تقيضه
الإشراك والتتمثيل

واما تفسير التوحيد بما يستلزم نفي الصفات او نفي علوه على العرش ؛ بل بما يستلزم نفي ما هو أعم من ذلك فهو شيء ابتدعته الجهمية لم ينطق به كتاب ولا سنة ولا امام ، وكذلك جعل التشبيه ضد التوحيد ، وتفسير التشبيه بما فيه اثبات الصفات. هو ايضا باطل ، فإن التوحيد تقيضه الإشراك بالله تعالى والتتمثيل له بخلقه وان كان ينافى التوحيد فليس المراد بذلك ما يسمونه هم تشبيهاً ، فإنهم يسمون المعانى بأسماء سموها هم وآبائهم ما أنزل الله بها من سلطان ، فمن بنى على ذلك الحمد والذم ، ومن علق الحمد والذم بأسماء ليست مما أنزل الله بهاسلطانا بين فيه ما يحمده وما يذمه فقد ابتدع من الدين ما لم يأذن به الله تعالى ، وليس هذا موضع بسط

(١) يشير الناسخ الى كلمة مطموسة بالهامش . وعبارة المؤلف في شرح (الأحد) عندهم :

ملا يتميز منه شيء ، ولا يشار الى شيء منه دون شيء .

هذا وتبينه ؛ إذ كل من كان الى التعطيل أقرب وعن القرآن والاسلام أبعد كان أحق بهذا المعنى الذى تسميه التوحيد والتنزيه .

فإن المعتزلة أحق منهم بهذا ؛ لأنهم أحق بنفي الصفات والكثرة ، وأحق بنفي الأمور التى يعملون اثباتها تشبيها ، والفلاسفة أحق من المعتزلة بهذا ، وأهل وحدة الوجود أحق بهذا من الفلاسفة ، ولهذا يدعون من التوحيد والتحقيق والعرفان بحسب هذا الوضع والاصطلاح الذى ابتدعوه ما لا يمكن هؤلاء رده الا بنقض الأصول المبتدعة التى وافقوهم عليها ، ومن المعلوم ان الوجود المطلق ليس شيئا له وجود فى الخارج مطلقا حتى يوصف بوحدة ولا كثرة ، وإنما حقيقة قولهم قول أهل التعطيل الذين هم شرار الدهرية ، فظهر أن توحيدهم هذا وتنزيههم هذا دهليز التمثيل والزندقة ، وأن من كان أعظم تمطيلا والحادا كان أحق بتوحيدهم وتنزيههم هذا وهذا بخلاف ما كان من أهل الاثبات المقربين بالتوحيد والتنزيه الذى جاءت به الرسل عليهم السلام ونزلت به الكتب « التوحيد العلمى القولى » كالتوحيد الذى دلت عليه السورة التى هي صفة الرحمن وهي تعدل ثلث القرآن . و« التوحيد العملي الارادى » الذى دلت عليه السورة التى هي براءة من الشرك ، وهما سورتا الاخلاص ، فإن هؤلاء الموحدين كلما حققوا هذا التوحيد بعدوا عن أهل الشرك والتعطيل وتبرؤا منهم ، كما قال إمامهم ابراهيم لقومه : (إننى براء مما تعبدون ؛ إلا الذى فطرنى فإنه سيهدين) وقال (أفأرى ما كنتم تعبدون أنتم وآبائكم الأقدمون ، فإنهم عدوا لى إلا رب العالمين) وقال : (يا قوم إنى بريء مما تشركون ، إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين) وقال تعالى : (قد كانت لكم أسوة حسنة فى ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا براء منكم وما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابداً حتى تؤمنوا بالله وحده) .

كل من كان
اعظم تعطيل
والعادة كان
أحق بتوحيد
الرازي واصحابه

توحيد أهل
الاثبات براءة من
الشرك والتعطيل

الوجه الثامن والثلاثون : قوله : « أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته (+) » يقال له : قد تقدم الكلام على هذا اللفظ المجلد غير مرة .

تخصيص التخييل
بالمعزول في
الأمور الالهية
مطلقاً خطأ

ثم يقال له : لا ريب أن الله تعالى أنزل كتابه بياناً للناس وهدى وشفاء، وقال تعالى فيه : (وأنزلنا إليك الكتاب تبياناً لكل شيء) وقال : (ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء) وقال : (إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم) وقال : (فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى) وقال : (اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال تعالى : (وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال : (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا) وقال : (فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون) وقال : (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام) وقالت الجن : (إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشاد فأمانا به) وقص الله تعالى ذلك عنهم على سبيل التصديق لهم في ذلك والثناء عليهم بهذا القول ، وكذلك قولهم : (يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم) وأمثال هذا كثير .

وقد بين الله تعالى ما يتقى من القول فيه والظن فقال تعالى : (قل إنما حرم ربي النواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال عن الشيطان :

(إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى :
(لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق) وقال : (ها أتم هؤلاء حاجبتم
فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) وقال : (يجادلونك في الحق
بعد ما تبين) فذم من يقول ما لا يعلم ، ومن يقول غير الحق ، ومن يجادل
فيما لا يعلم ، ومن يجادل في غير الحق ، كما قال النبي ﷺ : « 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 »
وقال تعالى في موضع آخر : (ما أنزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الأنفس) وقال : (ما لهم به من علم ان يتبعون إلا الظن ، وإن الظن
لا يغني عن الحق شيئا) وقال تعالى : (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ولا هدى ولا كتاب منير) .

ومن المعلوم أن العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الانسان ، فإنه
يحس الأشياء ويشهدها ، ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله ، ويقيس ما غاب
على ما شهد ، والذي يناله الانسان بهذه الأسباب قد يكون علما وقد يكون ظنا
لا يعامه ، وما يقوله ويعتقده ويحسه ويتخيله قد يكون حقا وقد يكون باطلا .
فإنه سبحانه وتعالى لم يفرق بين ادراك وادراك ، ولا بين سبب وسبب ، ولا بين
القوى الباطنة والظاهرة فجعل بعض ذلك مقبولا وبعضه مردوداً ، بل جعل
المردود هو قول غير الحق والقول بلا علم مطلقا .

فلو كان بعض جناس الادراك وطرقه باطلا مطلقا في حق الله تعالى أو كان
حكمه غير مقبول كان رد ذلك مطلقا واجبا ، والمنع من قبوله مطلقا متعينا إن لم
يعلم بجهة أخرى ، كما قال في الخبر : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وقال في
الاعتبار والقياس الصحيح : (ان الله يأمر بالعدل) (واذا قلتم فاعدلوا) (كونوا

قوامين لله شهداء بالقسط) (ليقوم الناس بالقسط) فلما كان من المخبرين من لا يقبل خبره اذا انفرد أمر بالثبوت في خبره ، ولما كان القياس والاعتبار يحصل فيه الظلم والبغي بتسوية الشيء بما ليس مثله في الشرع والعقل أمر بالعدل والقسط ، وقال تعالى : (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فبين تعالى أن سبب الاختلاف هو البغي الذي هو خلاف العدل ، فالشبهة الفاسدة من هذا النمط ، وهي من أسباب الاختلاف بعد بيان الكتاب والسنة للحق المعلوم ، كما قال تعالى : (ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل اليك من ربك هو الحق) .

فلو كان في الاحساس الباطن والظاهر ما يرد حكمه مطلقاً حتى يوافقه إحساس آخر لكان ذلك أيضاً مردوداً ، وليبين ذلك كما بين نظيره ، فإن الحاجة الى ذلك في أصل الايمان أعظم من الحاجة الى ما هو دون ذلك بدرجات كثيرة ، فلما كان المحرم هو اتباع الظن وما تهوى الأنفس ، والقول في الدين بلا علم ، أو قول غير الحق : نهى عن ذلك ولم يفرق بين إحساس ظاهر أو باطن ، ولا بين حس وعقل ، فلم يكن لأحد أن يفرق بين ما جمع الله تعالى بينه ، ويجمع بين ما فرق الله تعالى بينه ، بل يتبع كتاب الله تعالى على وجهه ، والله أعلم .

لا فرق بين
الاحساس الباطن
والظاهر، ولا بين
الحس والعقل
في القبول والرد

والذي دل عليه الكتاب أن طرق الحس والخيال والعقل وغير ذلك متى لم يكن عالماً بموجبها لم يكن له ان يقول على الله ، وليس له ان يقول عليه الا الحق ، وليس له أن يقفو ما ليس له به علم لا في حق الله ولا في حق غيره ، فاما تخصيص الاحساس الباطن بمنعه عن تصور الأمور الالهية بحسه فهو خلاف ما دل عليه القرآن من تسوية هذا بسائر انواع الاحساس في المنع ، وأن القول بموجبها جميعها

إذا كان باطلا حرم في حق الله تعالى وحق عباده ، وان كان حقا لم يبه عنه في شيء من ذلك .

يؤكد ذلك أن حكم الوهم والخيال غالب على الأدمين في الأمور الالهية . بل وغيرها ، فلو كان ذلك كله باطلا لكان نفي ذلك من اعظم الواجبات في الشريعة ، ولكان ادنى الاحوال ان يقول الشارع من جنس ما يقوله بعض النفاة : ما تخيلته فالله بخلافه ، لاسيما مع كثرة ما ذكره لهم من الصفات .

الوجه التاسع والثلاثون : قولك : « الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في ذات الله تعالى وصفاته (X) » يقال له : ليس الأمر كذلك ؛ بل هم يستدلون على منازعتهم في اثبات الصفات لله وما يتبع ذلك بما هو من جنس هذه الحجج وأضعف منها ، سواء سميت ذلك من حكم العقل أو من حكم الوهم والخيال ، فإن الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ ، لا سيما وقد جرت عادة هؤلاء المتكلمين انهم يسمون - بدعواهم - منازعتهم بالأسماء المذمومة ويسمون انفسهم بالأسماء المحمودة ، فإن كانوا مشتركين في جهة الحمد والذم ويقول أحدهم قال أهل الحق ، وقال أهل التوحيد ونحو ذلك ، حتى قديدون الايمان أو ولاية الله تعالى لأنفسهم خاصة ، كما يفعل ذلك الرافضة والمعتزلة وطوائف من غلاة الصوفية ، وهؤلاء فيهم شبه من أهل الكتاب الذين قالوا : (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) وقالوا : ان الدار الآخرة خالصة لهم عند الله يوم القيامة ، والذين ادعوا انهم ابناء الله واحبائه ، ويسمى احدهم من اثبت لله صفة مشبها ومجسما ، مع كونه قد أثبت نظيرها أو ابلغ منها ، ويسمى النافي معطلا ، ويكون قد نفي نظير ما نفاه ذلك .

وهو واصحابه
لم يعزلوا حكم
الوهم والخيال
عن ذات الله
وصفاته

الوجه السابع والثلاثون : ان يقال : أصل الجهل والضلال والزندقة والنفاق

والاحاد والكفر والتعطيل في هذا الباب هو ما اشتركت فيه الدهرية والجهمية من التكذيب والنفي والجحود لصفات الله تعالى بلا برهان أصلاً ، بل البراهين اذا اعطوها حقها أوجبت ثبوت الصفات . وهم مع اشتراكهم في هذا الأصل الفاسد افترقوا حينئذ في المناظرة والمخاصمة كل قوم معهم من الباطل نصيب .

أصل الضلال
ما اشتركت فيه
الجهمية والدهرية
في النفي والجحود
لصفات الله

وذلك ان مبدأ حدوث هذا في الاسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية ، كما ذكر الامام احمد رحمه الله تعالى في مناظرة جهم للسمنية — وهم من الدهرية — حيث انكروا الصانع وان كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لا ينكره بل يقول العالم يحدث فعله فاعل مختار كما يحكي عنهم المتكلمون . وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من أنواع الدهرية ، وكذلك مناظرة بعضهم بعضاً في تقرير الاسلام عليهم ، وإحداثهم في الحجج التي سموها أصول الدين ماظنوا أن دين الاسلام يبنى عليها . وذلك هو أصل علم الكلام الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم اصحابه وتجهيلهم ، فإن كلام السلف والأئمة في ذم الجهمية والمتكلمين لا يحصيه الا الله تعالى ، وأصل ذلك انهم طلبوا أن يقرروا ما لا يرب فيه عند المسلمين من ان الله تعالى خلق السموات والأرض ، وان العالم له صانع خالق خلقه ، ويردوا على من يزعم أن ذلك قديم : إما واجب بنفسه وإما معلول علة واجبة بنفسها

مبدأ ذلك مناظرة
الجهمية ثم
المعتزلة للدهرية
بما استحدثوه
من «علم الكلام»

فإن « الدهرية » لهم قولان في ذلك ، ولعل أكثر المتكلمين اذا ذكروا قول الدهرية لا يذكرون ان الدهرية الا من ينكر الصانع فيقولون « الدهرية » وهم الذين يقولون بقدوم العالم وانكار الصانع ، وعندهم كل من آمن بالصانع فإنه يقول بحدوث العالم ، وهذا كما قاله طوائف من المتكلمين كالقاضي ابي بكر ابن الباقلاني : قال في « مسائل التكفير » :

وجملة الخلاف على ضربين: خلاف مع الخارجين عن الملة المنكرين لكلمة التوحيد واثبات النبوة - أعنى نبوة محمد ﷺ - وخلاف مع أهل القبلة المنتسبين الى الملة . فأما الخلاف مع الخارجين عن الملة فعلى ثلاثة أضرب : خلاف مع المنكرين للصانع والقائلين بقدم العالم ، وخلاف مع القائلين بحدوث العالم المثبتين للصانع المنكرين للنبوات اصلا كالبراهمة ، وخلاف مع القائلين ببعض النبوات المنكرين لنبوة محمد ﷺ . فجعل ثبوت الصانع وحدوث العالم قولاً ، وانكار الصانع ووقدم العالم قولاً ، ولم يذكر قولاً ثالثاً باثبات الصانع وقدم العالم ، لأن ذلك كالمتناهي عند جمهور المتكلمين فلا يجعل قولاً قائماً بنفسه .

واما الرازي وامثاله فيذكروا الدهرية اعم من هذا بحيث ادخلوا فيهم هذا القسم الذى هو قول المشائين - ارسطو وذويه - وقول غيرهم فقال فى كتاب « نهاية العقول » : المسألة الرابعة فى تفصيل الكفار ، قال : الكافر اما ان يكون معترفاً بنبوة محمد ﷺ اولا يكون ، فإن لم يكن فاما أن يكونوا معترفين بشيء من النبوات وهم اليهود والنصارى وغيرهم ، واما ان لا يعترفوا بذلك ، وهم اما ان يكونوا مثبتين للفاعل المختار وهم البراهمة ، واما أن لا يثبتوه وهم الدهرية على اختلاف أصنافهم ، وكذلك قال غير هذا مثل ابن الهيصم وامثاله قالوا : قالت الدهرية من منكرى الصانع ومثبتيه : ان العالم على هيئة ماتراه عليه قد كان لم يزل ، إلا ان من اثبت الصانع منهم زعم انه مصنوع لم يتأخر فى الوجود عن صانعه ، واليه ذهب ارسطوطاليس ومن قال بقوله ، وقال أهل التوحيد : بل هو مصنوع محدث لم يكن ثم كان .

الدهرية قسمان :

لا قسم واحد

ولارىب أن إنكار الصانع بالكلية قول « السمنية » الذين ناظرهم الجهم بن صفوان وغيرهم من الدهرية ، وكطوائف غير هؤلاء من الأمم المتقدمة . واما الدهرية اليونان اتباع ارسطو وذويه ونحوهم فهم مع كونهم دهرية يقررون بأن العالم معلول

علة واجبة بنفسها ، ولهذا نفق قول هؤلاء على طوائف كثيرة ، وصاروا في هذه زنادقة منافقين ، وادعوا علم الباطن الذي اختصوا بمعرفته ، وزعموا ان ماظهرته الشرائع لمنفعة الجمهور ونحو ذلك مما ليس هذا موضعه (١) .

العجة التي
ابتدعها المتكلمون
في اثبات الصانع
وخلق العالم

والمقصود هنا أن أولئك المتكلمين لما راموا اثبات وجود الصانع وخلق العالم سلكوا الطريقة التي ابتدعوها من الاستدلال على حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها او بحدوث صفاتها وفعالها ، وسموا ذلك اجساما او جواهر ، وسموا صفاتها وفعالها اعراضا ، وبنوا الحجة على مقدمتين :

احدهما ان الموصوفات لا تخلو عن اعراض حادثة من صفات وفعال تعقب عليها .

والثانية ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

فاحتاجوا في تقرير « المقدمة الاولى » الى ثبوت الاعراض او بعضها ، وحدوثها او حدوث بعضها ، وان الاجسام لا تخلو منها أو من بعضها . فتارة يستدلون بما شهده من الاجتماع والافتراق ، وتارة يقولون انه لازم لها من الحركة والسكون - وهذه الأقسام الاربعة هي الأكوان عندهم - وهذه حجة الصفاتية يحتاجون بالأكوان ، ويقولون ان الله تعالى لا يوصف بها ، وآخرون فيهم لا يحتاجون الا بجواز الاجتماع والافتراق دون الحركة والسكون حتى يستقيم له ان يصف الرب بذلك ، ويقول ان هذا هو الذي لا تخلو الجواهر منه ، وهو مبني على الجوهر الفرد . وتارة يدعى بعضهم حدوث جميع الأعراض زعما منه أن العرض لا يبقى زمانين ؛ ويدعون مع ذلك بأن كل جسم فلن يخلو

مقدمات هذه
الحجة، وتقريرها،
وما التزموا
لأجلها من الباطل

عما يمكن قبوله من الأعراض ، أو عن ضد . ونشأ بينهم في هذا من المقالات والنزاع ما يطول ذكره .

وأما المقدمة الثانية فكانت في بادية الرأي اظهر ؛ ولهذا كثير منهم يأخذها مسلماً ، فإن ما لا يخلو عن الحادث فهو مقارنه ومجمعه لا يتقدم عليه ، واذا قدر شيان متقارنان لا يتقدم أحدهما الآخر واحدهما حادث كان الآخر حادثاً .

لكن في اللفظ إجمال ، فإن هذا القائل : ما لا يخلو عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث : فهو حادث ، أو ما تعتقب عليه الحوادث فهو حادث ونحو ذلك . له معنيان :

أحدهما : ما لا يخلو عن حوادث معينة لها ابتداء . فلا ريب ان ما تقدم على ماله ابتداء فله ابتداء .

والثاني : ان ما لا يخلو عن جنس الحوادث - بحيث لم يزل قائماً به ما يكون فعلا له كالحركة التي تحدث شيئاً بعد شيء - فهذا لا يعلم أنه حادث إن لم يعلم أن ذلك الجنس لا يكون قديماً ، بل يمنع حوادث لا أول لها ، وهذه مقدمة مشكلة ، بل كلام المتكلمين والفلاسفة فيما يتناهى وفيما لا يتناهى فيه من الاضطراب ما ليس هذا موضعه ، فاحتاجوا أن يستدلوا على هذه بأدلة التزموا طردها فنشأ عن ذلك مذاهب آخر كني التناهي في المستقبل ، حتى قال طوائف - منهم الجهم - بوجوب فناء العالم لوجوب تناهيه أولاً و آخراً ، فقال بفناء الجنة والنار ، وقال ابو الهذيل بوجوب فناء الحركات ، الى مقالات .

وان كان طوائف من المصنفين في الكلام لا يتعرضون لهذه المقدمة ، بل يرون ان قولهم ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . يكفي في العلم بحدوث

ما التزمته الحوادث. وهؤلاء يقولون إن قولنا: حوادث ، وقولنا: لأول لها. مناقضة ظاهرة في اللفظ والمعنى ، وان لفظ كونها حوادث يوجب ان يكون لها أول . وهذه طريقة القاضي ابى بكر والقاضى ابى يعلى وغيرهما . وقولهم هذا يشبه قولهم إن نفي حدوث العالم هو قول نفاة الصانع ، ولأجل ما فى هذه القضية من الاشتباه خفي عليهم هذا الموضوع الذى لا بد من معرفته ، وبهذه الطريقة نفوا يقوم به فعل من الافعال ، فنفوا أن الرب استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا ، كما نطق به القرآن فى قوله تعالى : (خلق السموات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش) (وكان عرشه على الماء) فخص الاستواء بكونه بعد خلق السموات والارض ، كما خصه بأنه على العرش ، وهذا التخصيص المكاني والزمانى كتخصيص النزول وغيره ، إذ أبطلوا بهذه الطريقة ان يكون على العرش مطلقا ، وان كان كثير ممن يسلك هذه الطريقة يجوز عليه الأفعال الحادثة فلا يمنع حدوث الاستواء ، كما كان كثير ممن ينفي ذلك يقول باستوائه على العرش مع نفي قيام الفعل به ، كما سيأتى مأخذ الناس فى هذا .

وأما الغرض هنا التنبيه على هذه الطريقة : فقال نفاة الصفات - من المعتزلة ونحوهم ، والصفاتية المنكرون للأفعال كالكلابية والأشعرية ، ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضى أبى يعلى ، وأبى الوفاء ابن عقيل ، وأبى الحسن بن الزاغونى ، وغيرهم ، والقاضى ابى بكر ابن الباقلانى ، وأبى اسحاق الأسفرائينى ، وأبى بكر ابن فورك ، وغيرهم قالوا - : الجسم يحدث ، والدلالة على حدوثه أنا وجدنا هذه الأجسام تتغير عليها الاحوال والصفات : فتكون تارة متحركة ، وتارة ساكنة ، وتارة حية ، وتارة ميتة ، وكذلك سائر الصفات التى تتجدد عليها ، فلا يخلو الجسم من أن يكون انتقل من حال قدم الى حال قدم ، أو من حال حدث الى حال حدث ، أو من حال قدم الى حال حدث ، أو من حال حدث الى حال حدث ، أو من حال

نظم هذه الحجة
التي نفوا بها
ان يقوم به فعل

حدث الى حال قدم ، فيستحيل أن يكون منتقلا من حال قدم الى حال قدم ، لأنه لو كان كذلك استحال خروجه عن تلك الحال ، لأن كل حكم حصل عليه الجسم فيما لم يزل وجب وجوده دائما كوجوب وجوده ، فلما لم يصح خروج القديم عن وجوده الأزلي لأن وجوده ثابت فيما لم يزل كذلك لا يصح خروجه عن كل حكم كان عليه فيما لم يزل ، وفي العلم بأنه ينتقل من المكان الذي فيه ويخرج عنه دليل على أنه لم يكن في ذلك المكان فيما لم يزل ، لأن كل مكان يشار اليه وكل حال يشار اليه يصح خروجه عنها ، واذا جاز خروجه عنها ثبت أنه لم يكن حاصلًا في ذلك المكان ولا على تلك الصفة فيما لم يزل ، وان كانت الحالة الأولى لم تكن حالة قدم فالحالة التي تجددت بعد أن لم تكن أولى واحرى ان لا تكون حالة قدم ، فثبت بذلك ان الجسم لم يكن موجوداً فيما لم يزل ؛ إذ لو كان موجوداً فيما لم يزل لكان لا بد أن يكون في مكان او ما يقدر تقدير المكان ، ولو كان كذلك لا استحال خروجه عن تلك المحاذاة لما ذكرناه والا نودي الى حدثه وصح بذلك ما قلناه . فهذا نظم حجة القاضى ابى بكر والقاضى ابى يعلى وغيرهما ، وهى حجة مبنية على وجوب الكون للجسم ، ووجوب حدوثه ، وامتناع حوادث لا أول لها . وهذه حجة أكثرهم .

ومضمونها ان الجسم القديم لا بد له من مكان ، فإن كان قديما امتنع خروجه عنه ، وان كان حادثا لزم قيام الحادث به وتعاقب الحوادث عليه ، وهى حجة الرازي وغيره فى حدوث العالم .

فصل

النصوص قد اخبرت والعقول قد دلت على ثبوت صفات الله متنوعات له من العلم والقدرة والحب والبغض والسمع والبصر ، فإذا كان مع ذلك قد لزم

رد اهل السنة
- الأقوم - على
القائلين بقدم
العالم

القول بأفعال تقوم بذاته كما تقوله طوائف من اهل الفلسفة والكلام مع جماهير أهل الحديث والفقهاء والتصوف وسلف الأمة ، وأن الافعال متعلقة بمشيئته وقدرته ، وقد علم ما دلت عليه النصوص مع ان [في] القول تنبيه عليه ، من قوله : (وما قدروا الله حق قدره والارض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) فإنه إذا كان جملة السموات مقبوضة بيمينه ، وقد قال ابن عباس « ما السموات السبع والارضون السبع وما فيها وما بينهما في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم » وقد علم بالعقل انه يجب أن يكون أعظم بكل وجه من مخلوقاته ومبتدعاته ، اذ كل ما فيها من وجود وكال فهو من أثر قدرته ومشيئته فهو اعظم واكبر ، واذا كان كذلك كانت افعاله التي يفعلها بذاته تناسب ذاته ، وكانت اعظم وأجل من أن يدرك عقول البشر قدرها ، واذا كان من المعلوم ان حدوث هذه المتكونات من استحالة العناصر والمولدات أعظم نسبة الى الفلك من الخردلة الى الانسان العظيم - اذ في الانسان من قدر الخردل اكثر مما في الفلك من قدر العناصر والمولدات - فنسبة الافلاك وما فيها الى الرب تعالى دون نسبة حوادثها المتكونة الى الفلك ، فإذا جاز أن تكون هذه محدثة بحركة مشهودة حادثة في الفلك فحدوث الفلك وما فيه لفعل يفعله الرب أولى بالجواز وابعد عن الامتناع - وله المثل الاعلى - هذا مع أن هذه المحدثات إما هي منسوبة عندهم الى فيض العقل الفعال مع إعداد حركات جميع الافلاك للقوابل ، وحينئذ فتكون نسبة المحدثات الى ذلك نسبة كثرة أعظم من نسبة الخردلة الى الانسان بكثير . ولهذا يظهر ذلك للعباد في المعاد اذا قبض الجبار الأرض بيده وطوى السموات بيمينه ثم هزهن وقال : « أنا الملك ابن ملوك الأرض » « أين الجبارون أين المتكرون » .

وانما يعظم على الجهال من المتفلسفة وأمثالهم وأشباههم تقدير حدوث العالم

وتغيره لانهم لم يقدروا الله حق قدره ، و كان ينبغي كلما شهدوه من عظم العالم وقدره يدلهم على قدر مبدعه ؛ لكن لما ضل من ضل منهم لم يثبت لخالقه ومبدعه الوجودا مطلقا لا ينطبق الا على العدم ، وان اثبت له نوعا من الخصائص الكلية فهي أيضا لا تمنع أنه إنما يطابق العدم ، ولهذا كان هؤلاء من الدهرية المعطلة نظيرا للصفاتية الذين لا يثبتون حقيقة الذات المباشرة للعالم ، فإن حقيقة قولهم يعود إلى قول معطلة الصفات ايضاً .

وإذا كان الامر كذلك فيقال لمن يلتزم منهم نفي الصانع ويقول : أنا أقول إنه قديم واجب بنفسه ، لثلا يلزمنى هذا المندور الذى ذكرته في صدره عن فاعل قديم - كما قديقوله بعض الصفاتية اذا ضاقت عليهم الحجج في « مسألة العرش والقرآن ، والرؤية وغيرها » نحن نلتزم قول المعتزلة بنفي الصفات مطلقا - فإنه يقال لهذا الدهري اذا كنت تجوز في عقلك وجود هذه الافلاك قديمة أزلية واجبة الوجود أو حادثة بذاتها فإنها اذا لم تكن مفعولة لغيرها فيما أن تكون قديمة بنفسها أو حادثة بنفسها ، فإذا جوزت ذلك بلا زمان ولا مكان ولا من مادة ولا عن خالق ، لأن في اثبات الخالق اثبات صدور عن فاعل قديم او حدوثها عنه بلا زمان ولا مكان ولا من مادة وهذا خلاف ما يشهد من صدور الأجسام عن غيرها او حدوثها فإن تجويز وجودها بنفسها وقدمها أو حدوثها بنفسها بلا فاعل ابعد عن المشهود والمحسوس والمعقول من صدورها عن فاعل بلا مادة ولا مكان ولا زمان ؛ فإن المشهودات صادرة في مكان وزمان ، ومن مادة ، وعن فاعل : في الجملة ، وإن سميتوه طبيعة أو قوى فلكية أو غير ذلك فإنكم لا يمكنكم انكار الأسباب الحادثة المحسوسة ، فاذا جوزتم وجود ذلك في غير زمان ولا مكان ولا من مادة ولا بفاعل كان ذلك أبعد عن المحسوس والمعقول مما فررت منه ، واذا قلتم ذلك قديم واجب الوجود

وردهم على
المكبرين
للخالق ايضاً

بنفسه كان ما يلزمكم في هذا من المحذورات أعظم بكثير مما يلزمكم من الاعتراف بصانع لها قديم واجب الوجود ، فانكم مهما اوردتموه في ثبوته حينئذ من كونه يستلزم أن يكون محلا للصفات والأفعال ونحو ذلك فإن ذلك يلزمكم أعظم منه اذا قلتم بأن الأفلاك قديمة واجبة الوجود بنفسها ، وان قدر أن قائلا يقول إنها حدثت بأنفسها فهذا اعظم إحالة . وهذا مما ينبغي التفتن له ، فكل ما يقوله الدهرية من نفاة الصانع ومن مثبتيه من الشبهة النافية لوجوده او لفعله فإنه يلزمهم أعظم منه على قولهم بأن القديم قديم واجب الوجود بنفسه مستغن عن صانع ، وقولهم بأنه معلول عن علة موجبة . فتدبر هذا .

وأصل ذلك أن الله « ليس كمثله شيء » لا في نفسه ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، ولا مفعولاته ؛ فإذا رام الانسان أن ينفي شيئا مما يستحقه لعدم نظيره في الشاهد كان ما يثبت به بدون الذي نفاه ابعد عن المشهود : مثل أن يثبت الصفات بلا حقيقة الذات ، او الذات بلا صفات ، او يثبتها بدون فعل يقوم بنفسه ، أو يثبت ذلك لازما لذاته ، أو يقول : ان هذا المحسوس هو القديم الواجب الوجود بنفسه ، أو يقول حدث بنفسه . فكل هذه المقالات النافية يلزم كل قول منها من المعارضات أعظم مما أورده هو على أقوال المثبتين ، فلا خلاص عنها بحال ، اذ الوجود مشهود محسوس ، ولا يخلو إيمان أن يكون قديما واجبا بنفسه ، او محدثا باحداث غيره وممكنا ومفتقرا الى واجب بنفسه ، واذا كان لا بد من الاعتراف بالوجود القديم الواجب و كان من نفى الرب الصانع الخالق السموات والأرض لشبهة يذكرها يلزمه مع هذا هي وما هو اعظم منها علم أن كل ما يذكره النفاة من الشبهة النافية للرب او صفاته أو أفعاله حجاج باطلة متناقضة ؛ إذ كان يلزم من صحتها نفي الوجود بالكلية ، وما استلزم نفي الوجود بالكلية علم أنه باطل .

كل ما يحتاج به
في قدم العالم
او نفي الصفات
يلزمهم أعظم
مما فروا منه

وهذا المقصود هنا ، وهو ان كل ما يحتج به في اثبات قدم العالم بل وفي نفي الصفات يلزم صاحبه اعظم مما فر منه ، حتى يؤول به الأمر الى أن ينكر الوجود بالكيفية ، أو يعترف ببطلان قوله ، و يبطلان كل ما يدل على قوله ، وهذا موجود في عامة الدين مما امر الله به من اعتقاد أو قول أو قصد وعمل ، من ترك شيئا من ذلك الى غيره خوفا مما ترك كان في الذي فر اليه أعظم من ذلك الخوف ، وان كان رغبة فيما فر اليه كان مافاته أعظم مما حصل له ، بل يعاقبون بأعظم من ذلك ، وقد قال تعالى : (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) فأخبر أن المشركين لا يأتون بقياس - واقيستهم من الباطل - إلا أنى الله بما هو الحق بكلام وقياس أحسن تفسيرا ، بحيث يكون بيانه ودلالته المطلوب أبين وأوضح وأجلى وأقرب الى الأمور البديهية الجليلة . فهذا في جانب الحق .

واما في عقوبة المبطل فإن المبطلين رئيسهم من الجن ابليس ، وأعظم رؤسائهم في الانس فرعون ، وابليس ترك طاعة الله تعالى وعبادته في السجود لآدم حذرا من نقص مرتبته بفضل آدم عليه ، فأداه ذلك إلى أن رضي بأن صار بأخص المراتب وباع آخرته بدنيا غيره كاخس القوادين ، فإنه يهلك نفسه في إغواء بني آدم بتحسين شهوات الغي لهم يتلذذون بالشهوات التي لا يلتذ هو بها ، ثم انهم قد يتوبون فيغفر لهم ، وهو قد خسر وهلك من غير فائدة ، مع أنه ليس بين كونه تابعا لهؤلاء في ارادتهم الخسيسة و كونه تابعا لربه فيما أراد به من السجود لآدم نسبة في الشرف والرفعة ، كما في الحديث الذي رواه الترمذى عن النبي ﷺ أنه قال : « قال الشيطان : وعزتك لأغوين بني آدم مادامت أرواحهم في أجسامهم ، فقال : وعزتي وجلالي وارْتِفاع مكاني لأغفرن لهم ما استغفروني » .

ويعاقب المبطل
بشر مما فر منه

رئيس المبطلين
ابليس ، وفرعون
عقوبتهما

وهكذا فرعون استكبر أن يعبد رب السموات والارض خوفا من سقوط رياسته ، ثم رضي لنفسه أن يعبد آلهة له قد صنعها هو ، وهكذا تجد كل أهل

المقالات الباطلة وأهل الأعمال الفاسدة ، وإبليس إمام هؤلاء كلهم ، فإنه اتبع قياسه الفاسد المخالف للنص ، واتبع هواه في استكباره عن طاعة ربه تعالى .

فكل من اتبع الظن وما تهوى الأنفس وترك اتباع الهدى ودين الحق الذى بينه الله تعالى وأمر به فى كتبه وعلى ألسن رسله وفطر عليه عباده وضرب له الأمثال المشهودة والمسموعة فهو متبع لإبليس فى هذا ، له نصيب من قوله : (لأملأن جنهم منك ومن تبعك منهم أجمعين) كما قال محمد بن سيرين : أول من قاس إبليس ، وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقاييس . ولهذا جاء فى الحديث الذى رواه الترمذى وغيره عن علي عن النبي ﷺ فى نعت القرآن : « من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى من غيره أضله الله » وقد قال تعالى لما أهبط آدم : (فإما يأتينكم منى هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى) فأخبر أن من اتبع هداه الذى جاء من عنده فإنه لا يضل ولا يشقى ، كما قال : (ألم ، ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون — إلى قوله — أولئك على هدى من ربهم ، وأولئك هم المفلحون) فإنه الهدى ضد الضلالة ، والفلاح ضد الشقاء ، وقد قال من قال من السلف : (المفلحون) الذين أدركوا ما طلبوا ، ونجوا من ما منه هربوا .

ولهذا أمرنا ان نقول فى كل صلاة : (إهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فان المغضوب عليهم هم أهل الشقاء ، والضالون أهل الضلال . وهم الذين اتبعوا هداه فلم يضلوا ولم يشقوا ، بل أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون ، وقال أيضا : (إن المجرمين فى ضلال وسعر) و « السعر » من أعظم الشقاء . وهذا باب واسع .

ومن اتبع الهدى
حصل له
المطلوب ونجا
من المرهوب

وأما المقصود هنا التنبيه على هذا الأصل ، وهو أن من أعرض عن هدى الله علما وعملا فإنه لا يحصل له مطلوب ولا ينجو من مرهوب ، بل يلحقه من المرهوب أعظم مما فرمه ، ويفوته من المطلوب أعظم مما رغب فيه . وأما المتبعون لهدها فإنهم على هدى من ربهم ، وهم المفلحون الذين ادركوا المطلوب ونجوا من المرهوب .

وهذا الذى شهد الله تعالى به فى كتابه - وكفى به شهيدا - قد يري العباد آياته فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، فتتفق عليه الأدلة السموعة والمشهودة - هي اصل العلوم الضرورية والنظرية القياسية التى ينتحلها اهل النظر واهل الذوق - فتكون الأدلة الحسية والضرورية والقياسية (١) موافقة للأدلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع المؤمنين ، والمخالفون لهذا مخالفون لهذا ، وان ادعوا فى الأول من الأقيسة العقلية وفى الثانى من التأويلات السمعية ما إذا تأمله اللبيب وجد ما لهم فى تلك الأقيسة العقلية الى السفسطة التى هي جحود الحقائق الموجودة بالتمويه والتليس ، وما لهم فى تلك التأويلات الى القرمطة التى هي تحريف الكلم عن مواضعه وافساد الشرع واللغة والعقل بالتمويه والتليس . وهذا ايضا سفسطة فى الشرعيات ، وسمي « قرمطة » لأن القرامطة هم أشهر الناس بادعاء علم الباطن المخالف للظاهر ، ودعوى التأويلات الباطنة المخالفة للظاهر المعلوم المعقول من الكتاب والسنة ، والله يهديننا وسائر اخواننا المؤمنين لما اختلف فيه من الحق بإذنه إنه يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

وكل من خالف
الأدلة السمعية
فهو مخالف
للأقيسة العقلية

ولما كان مآل هؤلاء الى السفسطة التى هي جحود الحقائق وجحود الخالق ، وكان لا بد لهم من النفاق كان لتنبيه من نبه من الأمة كمالك وأحمد وابي يوسف

سفسط فى
العقليات ،
مقرمط فى
السمعيات

(١) ويحتمل رسم الكلمة « والمنامية » .

وغيرهم على أن كلام هؤلاء جهل ، وان مآله الى الزندقة : كقول أحمد : علماء الكلام زنادقة ، وقول أبي يوسف ويروي عن مالك : من طلب العلم بالكلام تزندق ، ومن طلب المال بالكيمياء أفلس ، ومن طلب غريب الحديث كذب ، وقول الشافعي : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلس .

ولما كان الرد الى ما جاءت به الرسل يؤول باصحابه الى الهدى والصلاح قال تعالى : (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا) .

ليست السموات
والأرضس أول
خلق عند السلف

ثم قال هذا الفيلسوف (١) : وهذا كله مع أن هذه الآراء في العالم ليست على ظاهر الشرع ، فإن ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين — أعنى غير منقطع — وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره أن وجودا قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض) يقتضى أيضا بظاهره ان وجودا ثانيا بعد هذا الوجود ، وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهى دخان) يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شئ ، فالمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل يتأولوّه بأنه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ، ولا يوجد هذا فيه أيضا أبدا ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه والظاهر الذى قلناه فى الشرع فى وجود العالم قد قال فيه فرقة من الحكماء .

احتجاج الفلاسفة
على المتكلمين
بظاهر الشرع
في قسم العالم

قلت : لم يقل أحد من سلف الأمة ولا أئمتها إن هذه السموات والأرض خلقتنا وحدتنا من غير أن يتقدمها مخلوق ، وهذا وإن كان يظنه طائفة من أهل الكلام أو يستدلون عليه فهذا قول باطل ؛ فإن الله قد أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام و كان عرشه على الماء ، وفي صحيح البخارى عن عمران بن حصين أن أهل اليمن سألوا النبي ﷺ عن أول هذا الأمر فقال : « كان الله ولم يكن شيء غيره » وفي رواية في البخارى « ولم يكن شيء قبله ، و كان عرشه على الماء ، و كتب في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض » وفي رواية : ثم كتب في الذكر كل شيء ؛ ثم خلق السموات والأرض « وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : « إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين الف سنة ؛ و كان عرشه على الماء » وقد بسطنا هذا فيما سيأتى لما احتج المؤسس بحديث عمران هذا ؛ وذكر المخلوقات التي اخبر بابتدائها القرآن واعادتها وما يتعلق بذلك .

وكذلك لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها ان السموات والأرض لم تخلقا من مادة ، بل المتواتر عنهم أنها خلقتنا من مادة وفي مدة ، كما دل عليه القرآن ، قال الله تعالى : (أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض أتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات في يومين) وقال تعالى : (هو الذي خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) .

ولا خلقتنا من
غير مادة ومدة

وهذا الذي يذكره كثير من أهل الكلام الجهمية ونحوهم في الابتداء نظير ما يذكرونه في الانتهاء من أنه تفتى أجسام العالم حتى الجنة والنار ،

ولا ان العالم
يعدم حتي
الجنة والنار

أو الحركات ، أو ينكرون وجود النفس وأن لها نعيما وعذابا ، ويقولون ان ذلك
أما هو للبدن بلا نفس ، ويزعمون أن الروح عرض من أعراض البدن ونحو
ذلك من المقالات التي خالفوا فيها الكتاب والسنة ، اذ كانوا فيها هم والفلاسفة
على طرفي نقيض ، وهذا الذي ابتدعه المتكلمون باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها .

لكن يقال لهؤلاء الفلاسفة : لا ريب أنكم أنتم وهؤلاء كلا كما مخالفون
لما نطقت به الكتب الالهية ، كما أنكم مخالفون لصرائح المعقولات ، ومن
وافق ظلما في ظلمه كان جزاؤه أن يقال له : (ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم
في العذاب مشتركون) وأنت قد اعترفت أن الأخبار الالهية ناطقة بان صورة
العالم — أي صورة السموات والارض — محدثة ، وأما قولك : « إن ظاهر
الشرع ان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين » فليس في القرآن ما يدل
ظاهره على أن وجودا غير وجود الله أو زمانا موجودا خارجا عنه هو مقارن
لوجوده ، وما ذكرته إنما يدل على أن العرش كان قبل السموات وهذا حق ،
لكن ليس فيه أن وجود العرش أزلي ، وقد جاء ذكر خلقه في الأحاديث
كحديث أبي رزين الآتي ذكره ، مع ما في القرآن من أنه (رب العرش) وأمثال
ذلك ، وكذلك ما فيه من ذكر زمان قبل هذا الزمن المتعلق بحركة الفلك
لا يدل على أن ذلك قديم أزلي مقارن لوجود الله تعالى ، وكذلك ما فيه من
ذكر مادة خلق السموات والارض لا يقتضى أن تلك المادة قديمة أزلية ، هذا
مع ما في القرآن من أنه (خالق كل شيء) في غير موضع ، و (رب كل شيء)
ولفظ « الخلق » يناق ما يدكرونه من لزوم العالم له كلزوم الصفة للموصوف .

غلط الفلاسفة
في ظاهر الشرع

وحديث أبي رزين رواه أحمد والترمذي وغيره قال الترمذي في كتاب
التفسير في تفسير « سورة هود » لأجل تفسير قوله تعالى : (هو الذي خلق السموات

والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) ثنا احمد بن منيع ، قال ثنا يزيد بن هرون ، أنا حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه ابى رزين ، قال : قلت يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ، قال : « كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء » قال احمد بن منيع قال يزيد بن هارون « العماء » أي ليس معه شيء . فهذا الحديث فيه بيان أنه خلق العرش المخلوق قبل السموات والارض ، وأما قوله « في عماء » فعلى ما ذكره يزيد بن هارون ورواه عنه أحمد بن منيع وقرره الترمذى في أن معناه ليس معه شيء ، فيكون فيه دلالة على أن الله تعالى كان وليس معه شيء ، وسيأتي الكلام على ذلك انشاء الله تعالى .

ثم لو دل على وجود موجود على قول من يفسر (العماء) بالسحاب الرقيق لم يكن في ذلك دليل على قول الدهرية بقدم مادعوا قدمه ، ولأن مادة السموات والأرض ليستا مبتدعتين ، وذلك أن الله سبحانه وتعالى اخبر في كتابه بابتداء الخلق الذى يعيده كما قال (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) وأخبر بخلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام في غير موضع ، وجاءت بذلك الاحاديث الكثيرة واخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات في مثل قوله : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) وقوله تعالى : (وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون) (يوم نظوى السماء كطي السجل للكتب ، كما بدأنا أول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين) ومن المعلوم أنه لم يتعقب الاعادة عدمه ، كما لم يتقدم ابتداء خلق السموات والارض العدم المطلق ، وفي قوله تعالى : (اذا السماء انشقت . واذنت لربها وحقت) وقوله (اذا السماء انفطرت) وقوله : (إن عذاب ربك لواقع ماله من دافع) وقوله : (يوم تمور السماء مورا ، وتسير الجبال سيرا) وقال : (فإذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان) وقال تعالى : (يوم تكون السماء كالمهل وتكون

الجبال كالعهن) وقال تعالى : (ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا ، الملك يومئذ الحق للرحمن ، وكان يوما على الكافرين عسيرا) وقال تعالى : (فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ، وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة ، فيومئذ وقعت الواقعة ، وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والملك على أرجائها ، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ، يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية) فأخبر في هذه الآيات أن الخالق الذي ابتدأه وخلقه في ستة أيام يعيده و يقيم القيامة، وقد أخبر أنه خلقه من مادة وفي مدة ، وانه اذا أعاده لم يعدمه ، بل يحيله الى مادة أخرى ، وفي مدة .

العرش ليس

داخلا فيما خلق
في الأيام الستة،
ولا فيما يغير

وأما « العرش » فلم يكن داخلا فيما خلقه في الأيام الستة ، ولا فيما يشقه ويفطره ، بل الأحاديث المشهورة دلت على ما دل عليه القرآن من بقاء العرش ، وقد ثبت في الصحيح أن جنة عدن سقفا عرش الرحمن ، قال صلى الله عليه وسلم : « اذا سألت الله الجنة فاسأله الفردوس فانه أعلا الجنة ، وأوسط الجنة وسقفا عرش الرحمن وقال تعالى لما أخبر بالقيامة : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) وفي الصحيحين عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقبض الله الأرض يوم القيامة ويطوي السموات بيمينه ، ثم يقول أنا الملك ، أين ملوك الأرض » وفي الصحيحين أيضا عن ابن عمر واللفظ لمسلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون » وفي الصحيحين أيضا عن عبد الله ابن مسعود قال : « جاء حبر الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد — أويا أبا القاسم — ان الله يمسك السموات يوم القيامة على اصبع والارضين على اصبع والجبال والشجر على اصبع والماء والثرى على اصبع وسائر الخلق على اصبع ثم يهزهن ويقول أنا الملك أنا الملك ، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم تعجبا مما قال وتصديقاله ، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم

(وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) وفي الصحيحين ايضا عن ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفأها الجبار بيده كما يكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلا لاهل الجنة قال فأتى رجل من اليهود فقال بارك الرحمن عليك يا أبا القاسم ، الا أخبرك بنزل أهل الجنة يوم القيامة قال بلى ، قال تكون الأرض خبزة واحدة كما قال رسول الله ﷺ فنظر رسول الله ﷺ اليها ثم ضحك حتى بدت نواجذه فقال الا أخبرك بادامهم قال بلى ، قال ادامهم بالام ونون ، قالوا ما هذا ؟ قال : ثور ، ونون يأكل من زائدة كبدهما سبعون ألفا » وفي الصحيحين عن سهل بن سعد قال قال رسول الله ﷺ : « يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء كقرصة النقي ليس بها علم لأحد » ، وفي الصحيحين عن عائشة قالت : « سألت رسول الله ﷺ عن قوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات) فأين يكون الناس يومئذ يارسول الله فقال على الصراط .

ثم انه سبحانه وتعالى لما أخبر بقبضه الأرض وطيه للسموات بيمينه ذكر نفخ الصور وصعق من فى السموات والأرض الا من شاء الله ، ثم ذكر النفخة الثانية التى يقومون بها ، وذكر أنه تشرق الأرض بنور ربها ، وأنه يوضع الكتاب ويحيا بالنبيين والشهداء ، وأنه توفى كل نفس ما عملت ، وذكر سوق الكفار الى النار ، وذكر سوق المؤمنين الى الجنة - الى قوله تعالى : (وقالوا الحمد لله الذى صدقنا وعده وأورثنا الأرض ننبوؤ من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين ، وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) .

ولم يكن العرش داخلا فيما يقبض ويطوى ويبدل ويغير كما قال في الآية : (وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة فيومئذ وقعت الواقعة وانشقت السماء فهي يومئذ واهية ، والملاك على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)

بقضاء الجنة
والنار معلوم

ثم أخبر ببقاء الجنة والنار بقاءً مطلقاً (١) ولم يخبرنا بتفصيل ما سيكون بعد ذلك ، بل إنما وقع التفصيل الى قيام القيامة واستقرار الفريقين في الجنة والنار ، وذكر ما فيهما من الثواب والعقاب ، وقد أجمل من ذلك ما لا نعلمه على التفصيل كقوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاءاً بما كانوا يعملون) وقوله ﷺ : « يقول الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » فكان الذي أخبرنا به مفصلاً مالنا حاجة ومنفعة بمعرفته مفصلاً ، وما سوى ذلك فوقع الخبر به مجملاً ، اذ يمتنع أن نعلم كلما كان وسيكون مفصلاً ، وهذا كما أنه أمرنا أن نؤمن بالملائكة والأنبياء والكتب عموماً وقد فصل لنا من اخبار الأنبياء وأمر كتبهم وقصصهم وأمر الملائكة ما فصله ، والثاني أجمله كما قال : (منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك) وقال تعالى : (ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً ، فقلنا اذهبنا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميراً . وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية واعتدنا للظالمين عذاباً اليماً . وعاداً وثمود واصحاب الرس وقرونا بين ذلك كثيراً . وكلا ضربنا له الأمثال وكلا تبرنا تنبيراً) وأمثال هذا .

فاما وقع التفصيل في خلق السموات والأرض وما بينهما وفي القيامة التي
للعرض خصائص
وشان ليس لغيره

(١) وهذا مع ما يأتي يكذب ما افتراه عليه أعداؤه من القول بقاء النار .

ببقائه بعد تغيير السموات والأرض كما أخبر بكونه قبل خلق السموات والأرض خبراً مطلقاً، واخبر في غير موضع أنه ربه وصاحبه تمييزاً له من السموات والأرض، كقوله: (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون الله قل افلا تتقون) وفي الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي ﷺ كان يقول عند الكرب : « لا إله إلا الله العظيم الحليم ، لا إله إلا الله رب العرش العظيم ، لا إله إلا الله رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم » وقال عن أهل سبأ : (ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبأ في السموات والأرض ويعلم ما تخفون وما تعلنون ، الله لا اله الا هو رب العرش العظيم) وذكر نفسه بأنه ذو العرش في غير موضع كقوله تعالى : (وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد) وقوله تعالى : (قل لو كان معه الهة كما يقولون إذأ لا بتغوا الى ذي العرش سبيلا) وقوله : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده) فهذا كله يبين ان العرش له شأن آخر .

كما أن الروح خصه من بين الملائكة في مثل قوله : (تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وفي قوله : (يوم يقوم الروح والملائكة صفاً لا يتسكمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا) وفي قوله تعالى : (تنزل الملائكة والروح فيما باذن ربهم ، ، من كل أمر سلام) مع العلم أن ذلك جميعه مخلوق لله مملوك له ، وأنه رب ذلك كله ، وهم عباده .

وليس فيما سكت عن الاخبار بتفصيله ما ينافي ما علم مجملاً وما أخبر به مفصلاً ، كما ذكر البخارى عن سليمان التيمي انه قال : لو قيل لي أين الله ؟ لقلت في السماء فلو قيل لي : أين كان قبل أن يخلق السماء ؟ لقلت على عرشه على الماء ، فلو قيل لي أين كان قبل ذلك ؟ لقلت لا ادري ، قال البخارى وذلك لقوله تعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء) يعنى بما بين .

ما سكت عن
الاخبار بتفصيله
لا ينافي ما علم
مجملاً وما أخبر
به مفصلاً

فاما قول الدهرية : بأن السموات لم تنزل على ماهى عليه ، ولا تزال : فهذا تكذيب صريح وكفر بين بما فى القرآن ، وما اتفق عليه أهل الايمان ، وعلموه بالاضطرار أن الرسل اخبروا به . و كذلك قول الجهمية او من يقول منهم : ان السموات والأرض خلقتا من غير مادة ولا فى مدة وانها يقينان أو يعدمان ، أو أن الجنة تنفى أيضا : كل ذلك مخالف لنصوص القرآن ، ولهذا كفر السلف هؤلاء ، وان كان كفر الأولين أظهر وأبين ، لكن لم تكن الدهرية تتظاهر بقوله فى زمن السلف كما تظاهرت الجهمية بذلك ، وسيأتى انشاء الله تعالى الكلام فى ذلك عند احتجاج المؤسس على نفي العلو بقوله : (هو الأول والآخر) كما احتج بها الجهمية قبله .

والطريق الى معرفة ما جاء به الرسول أن تعرف الفاظه الصحيحة ، وما فسرهما به الذين تلقوا عنه اللفظ والمعنى ، ولغتهم التى كانوا يتخاطبون بها ، وما حدث من العبارات وتغير من الاصطلاحات .

ولفظ « العالم » ليس فى القرآن ، ولا يوجد فى كلام النبي ﷺ ، ولا كلام احد من الصحابة والتابعين ؛ وإنما الموجود لفظ (العالمين) وفيه عموم كقوله : (رب العالمين) وقد يقال : فيه خصوص ، كقوله : (وفضلناهم على العالمين) وقوله : (واصطفناك على نساء العالمين) وقوله تعالى : (ما سبقكم بها من أحد من العالمين) عند من يجعل ذلك المراد به الأدميون أو أهل عصرهم .

و كذلك لفظ « الخلق » هو معرف باللام ففيه عموم ، وقد ينصرف الى المعهود الذي هو أخص من جملة المخلوقات كقوله فى حديث خلق آدم : « فلم يرزل الخلق ينقص حتى الآن » وفى الحديث المتقدم ذلك ، و كذلك قوله فى حديث الخلق : « وخلق آدم بعد العصر من يوم الجمعة آخر الخلق فى آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر الى الليل » . والله سبحانه وتعالى أعلم .

قول الدهرية فى
بداية العالم
كفر ، وقول
الجهمية فى نهايته
ضلال ، السلف
كفروا الطائفتين

لفظ « العالم »
لا يوجد فى
الشرع ، والعالمين
اعم ، كما « خلق »

والمقصود هنا التنبيه على فساد حجج الدهرية المعطلة للصانع تعالى وتناقضها ومشاركة الجهمية لهم في بعض أصولهم الفاسدة ، مع حجج الدهرية المثبتة لها أيضا .
وقد تقدم ما ذكره ابو المعالى من أن « شبه الدهرية » لحصرها « أربعة أقسام » :

شبه الدهرية
في نظر الجويني
أربعة أقسام

أحدها تعرضهم للقدح في الدليل الذي ذكره أبو المعالى دليل المعتزلة ومن اتبعهم من المتكلمين الذي استدلوا به على حدوث الأجسام - دليل الاعراض - ونحن قد ذكرنا في غير هذا الموضوع كلام أئمة المسلمين في هذه الطريقة : تحريما ، وكرهه وإبطالا (١) .

قال : و« القسم الثاني » يتعلق بالتعرض لنفي الصانع ، ولهم في ذلك طريقتان .

أحدهما أن اثبات قائم بنفسه يتقدس عن الجهات المحاذيات غير معقول .
والثاني يتعلق بالتعديل والتجويز ، والحكم بأن الحكيم لا يفعل الفعل الا لغرض ، والغرض ماله الضر والنفع ؛ وذلك يستحيل على القديم .

قلت : هاتان أيضا كلامهم فيها مع المعتزلة في الأصل ، فإنهم جهمية اثبتوه بالصفات السلبية ، وهم أيضا قدرية ، ثم انتقلت هذه الحجة الى المرجئة فجاوبوهم في المقدمة الثانية ببعض جواب المعتزلة ، واجابوهم في الصفات بجواب يقال إنه متناقض .

قال أبو المعالى : والقسم الثالث يشتمل على الاستشهادات بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه في الجمع بينهما .

قال : والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التوحيهات .

قلت قد نبهنا على القسم الثالث (١) والمقصود هنا القسم الثاني فإنه الذي ذكروا فيه نفي الصانع ، وهو أعظم كلامهم ؛ والحجة العظمى التي عول عليها ابن الراوندى المصنف « كتاب التاج في قدم العالم » ومحمد بن زكريا المتطبب (٢) فيما صنفه في ذلك حيث قال بالقدماء الخمسة (٣) والاحتجاج بها على قدم العالم : تارة مع الاقرار بالعلة الموجبة ، وتارة مع عدم ذلك .

حجة الدهرية
- بقسمهم -
العظمى

فأما الأول فقالوا : لو كان العالم محدثا لكان محدثه فاعلا مختارا ، وهو محال لوجهين :

أحدهما : أن ذلك الاختيار إما ان يكون لغرض أولا يكون . فإن كان لغرض فهو باطل لأمرين .

أحدهما : أنه يجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى به من عدمه والا لم يكن غرضا ، وإذا كان وجوده أولى به كان مستكملا بخلق العالم وهو محال . فإن قيل : هو فعله لا لغرض يعود اليه ، بل لغرض يعود الى غيره وهو الاحسان الى الغير ، وهذا يدفع المخذور .

قيل الاحسان الى الغير اما ان يكون بالنسبة الى ذاته أولى من تركه ، وإما أن لا يكون . فإن كان مساويا لم يكن غرضا ، وان لم يكن مساويا عاد المخذور .

الثانى : ان من فعل لغرض غيره كان الفاعل دون المفعول كالمخدوم والمخدوم ، ومن الممتنع ان يكون غير الله أشرف منه فيمتنع أن يفعل لغرض غيره .

(١) وتقدم ص ٣٨ .

(٢) أبو بكر ولد بالري ، وتوفي ببغداد في حدود ٣٢٠ .

(٣) الرب ، والنفس ، والمادة ، والدهر ، والفناء . انظر تفصيل هذا المذهب - مذهب

الحرثانيين - والرد عليه ج ٦ ص ٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

وان قيل أنه فعل العالم لا لغرض كان عابثا ، والعبث على الحكيم محال ؛
ولأنه يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح ، وهو محال .
الوجه الثاني : أنه لو فعله بالاختيار فإما أن يجوز منه فعل القبيح أولا يجوز .
وإن شئت قلت : فإما أن يجوز عليه فعل كل شيء ، وإما أن يكون متنزها عن
بعض الافعال . فان قيل إنه يجوز أن يصدر منه فعل القبيح لم يؤمن منه تصديق
المتنبئين الكذابين بالمعجزات ، ولم يؤمن أيضا الخبر المخالف لمخبره ، فإن
الكذب وتصديق الكاذب قبيح وتجويز ذلك يبطل النبوت وأخبار المعاد ،
وهذا تبطل بهما الملل .

وإن قيل انه لا يفعل القبيح ، وهذا قبيح .

الثاني : أن العالم مملوء طافح بالشروع والآفات وانواع الألم والعقوبات ،
والقول بالغرض باطل ، واذا بطل القسمان بطل القول بالفاعل المختار (١) .

وأما الاحتجاج بها على نفي الصانع مطلقا فأن يقال : ان كان موجبا بذاته لزم
قدم المفعولات ، وهو خلاف المحسوس ؛ لأن الموجب لفعل الحدث الذي هو علة
تامة إن كان موجودا في الأزل لزم قدم المحدثات ، وإن لم يكن موجودا فصدوره
بعد أن لم يكن يحتاج الى سبب حادث ، والقول فيه كالتقول في غيره من
الحوادث ، فيمتنع حدوث محدث عن موجب بذاته ، وان كان فاعلا باختياره
عادت الحجة المتقدمة .

نقض المؤلف
لهذه الحجة
بإيجاز

(١) أوجز المؤلف هذه الحجة فيما بعد ، فقال : اذا أحدثه كان فاعلا بالاختيار وذلك
محال من وجهين أحدهما ان ذلك يستلزم اما استكمالها بغيره ، واما العبث ، ولما في ذلك من
المحذور على تقدير جواز القبيح عليه وعدم جوازها .

وهذه الحجة لما كان أصلها هو البحث عن حكمة الارادة ، ولم فعل ما فعل ؟
وهي « مسألة القدر » ظهر بها ما كان السلف يقولونه : ان الكلام في القدر
هو « أبو جاد الزندقة » (١) ، وعلم بذلك حكمة نهيه صلى الله عليه وسلم لما رآهم يتنازعون
في القدر عن مثل ما هلك به الأمم قال لهم : « بهذا هلكت الأمم قبلكم ، أن
تضربوا كتاب الله بعضه ببعض » (٢) وعن هذا نشأ مذهب المجوس (٣) والقدرية (٣)
- مجوس هذه الأمة - حيث خاضوا في التعديل والتجوير بما هو من فروع هذه
الحجة ، كما أن التجهم فروع تلك الحجة (٤) .

اصل حجتهم هو
الخوض في تحليل
افعال الله المنهي عنه

ثم إن الدهرية ظنوا أنهم بالقول بقدم العالم ينجون من هذه الشبهات ، وكان
الذى وقعوا فيه شراً مما وقعت فيه المجوس والقدرية ، ولهذا كان المشركون
والصابئون القائلون بقدم العالم ومن معهم من الفلاسفة شراً من المجوس ومن معهم
من القدرية المعتزلة وغيرهم .

والمقصود بيان هذا ، يقال لهم : لا ريب في هذا الوجود المشهود المستلزم
لوجود الموجود القديم الواجب ، فإن نفس الوجود يستلزم موجوداً قديماً واجباً
بنفسه ، إذ كل موجود فإما أن يكون واجباً قديماً ، أو يكون محدثاً أو ممكناً .

(١) أي المدخل إليها . يقول المؤلف في جواب آيات معارضة الامر بالقدر :
وأصل ضلال الخلق من كل فرقة هو الخوض في فعل الاله بعله
فانهموا لم يفهموا حكمة له فصاروا على نوع من الجاهلية
ج ٧ ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ . و « الزندقة » النفاق والاحاد .

(٢) والحديث رواه أبو داود في سنه وأصله في الصحيحين .

(٣) الذين يجعلون لله شركاء في خلقه ، فيقولون خالق الخير غير خالق الشر ، ويقولون منهم
من كان من أهل ملتنا - وهم القدرية - ان الذنوب الواقعة ليست واقعة بمشيئة الله تعالى ،
وربما قالوا لا يعلمها أيضاً ، فيجحدون مشيئته النافذة وقدرته الشاملة . وانظر موجز مذهب
القدرية المجوسية ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٧ ، ١٥١ من الفهارس العامة .

(٤) حجة الأعراس .

والحدث لا بد له من محدث ، والممكن لا بد له من واجب . وهذا مما لا ينزاع فيه أحد من بنى آدم ؛ وإنما الدهرية تقول : هذا العالم قديم واجب بنفسه ، أو يقولون : هو معلول علة قديمة واجبة بنفسها . فيقال لهؤلاء : إن قلمم إن هذا العالم واجب الوجود بنفسه قديم لزمكم هذه الحالات واضعافها ، فإنه يقال لكم : لأي سبب تحرك الفلك الأعلا وغيره من الأفلاك ؟ ولم حصلت هذه الاستحالات؟ فإن هذه أمور حادثة بعد أن لم تكن ، وهي ممكنة قطعاً ، فالحدث لها سواء كان الفلك أو غيره الذي قد قدر أنه قديم واجب الوجود بنفسه إن أحدثها لغرض لزم أن يكون مستكملاً بها والتقدير أنه قديم واجب الوجود بنفسه ، فقد لزمكم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه مستكملاً بغيره ، وهذا هو الحال الذي فررت منه فقد وقعت فيه مع ما في ذلك من الحالات اللازمة على هذا التقدير : مثل امتناع كون الفلك الأعلا هو المحدث لجميع الحركات وغير ذلك ، حتى لو قدر في كل فلك متحرك أنه قديم واجب الوجود بنفسه كان هذا السؤال قائماً فيه وفي حركاته الحادثة بعد أن لم تكن . وكذلك ان قالوا : تحرك لأجل العناية بالسافات لزم أن يكون الأعلا خادماً للأدنى ، وأن تكون هذه الغاية أعلا من الفاعل الذي هو أشرف منها ، وهو متناقض (١) .

ويلزم القائلين
بقدم العالم
- واجباً بنفسه ،
أو بعلة -
شر مما فروا منه

وان قيل :
حدث بنفسه
بعد أن لم يكن
كان أظهر فساداً
وتناقضاً

وان فرض أن قائلاً يقول أو يخطر له : إن الفلك ليس بقديم واجب بنفسه ولا معلول علة قديمة بل يقول : حدث بنفسه بعد أن لم يكن - وهذا لا نعلم به قائلاً وقد ذكر أرباب المقالات أنهم لم يعلموا به قائلاً لكن هو مما يخطر بالقلب ويوسوس به الشيطان

(١) وانظر موجز الرد على هؤلاء الدهرية ج ٢ ص ٢٨ ، ٢٩ من الفهارس العامة ، وأدلة

فيقال : هذا الوجود المشهود إما أن يكون موجودا بنفسه، واما أن لا يكون. وإذا كان موجودا بنفسه فإما أن يكون قديما - وهو القسم الذي تقدم بيان تناقض أصحابه - وإما أن يكون محدثا بنفسه ، فيقال : هذا القول أظهر فسادا وتناقضا ؛ فإنه من المعلوم بالفطرة البديهية أن الحدث بعد أن لم يكن لا يتصور أن يحدث عن غير محدث ، ولا أن يحدث نفسه . فلا يكون الشيء صانعا لنفسه ، ولا مصنوعا لنفسه ، ولا يكون أيضا علة غائية لنفسه ، كما قد بسطنا هذا في غير هذا الموضوع (١) قال تعالى : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) قالوا : من غير خالق خلقهم ، قال جبير بن مطعم : لما سمعت النبي ﷺ يقرأ هذه الآية في صلاة المغرب احسست بفؤادى قد انصدع . وقد تكلمنا على هذه الآية في غير هذا الموضوع (١) بين سبحانه باستفهام الانكار الذى يتضمن أن الامر المنكر من العلوم المستقرة الملازمة للمخاطب التى ينكر على من جردها ؛ لأنه سفسط بجحد العلوم البديهية الفطرية الضرورية ؛ فإنه من المعلوم أن ما حدث لا يكون من غير محدث أحدثه ، ولا يكون هو حدث بنفسه ، فقال : (أم خلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون) وهذا يستلزم الجمع بين التقيضين وغيره من الحالات .

وإن كانت إحالته فى العقل من أظهر العلوم الضروريات ؛ فإن كونه فاعلا لنفسه يقتضى أن يكون وجوده قبلها ، و كونها مفعولة يقتضى أن يكون وجوده بعد نفسه ، فيجب أن تكون نفسه موجودة معدومة فى آن واحد .

والمقصود هنا بيان تناقض حججهم ، وأن الذى يقولونه فيه من الحذور أعظم مما فروا منه .

فيقال : اذا قدر أنه حدث بنفسه بلا محدث بل عن العدم المحض ، فمعلوم أن هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة من أبعد الأشياء عن الأمور الموجودة

المحسوسة وعن القياس العقلي ، فمن جوز أن يكون هذا الوجود صدر عن عدم محض فصدوره عن علة موجبة لا تستلزم وجود المعلول أقرب الى العقل وابتعد عن المحذور ، وهو الذي فروا منه ، لأن أكثر ما في هذا أنه تكون العلة التامة قد تختلف عنها معلولها أو وجد المعلول عن علة ليست تامة ، ومن المعلوم أن صدوره لاعتن شيء أعظم امتناعا وفسادا من صدوره عن علة ليست تامة ، ومن المعلوم أن وجود العلة التامة بلا معلول أقل فسادا وامتناعا من وجود الحدث لامن علة أصلا ؛ فإن المعلول إما محدث ، وإما قديم ، ومعلوم بالعقل أن حاجة المعلول المحدث الى العلة أظهر من حاجة المعلول القديم ، ووجود المعلول بلا علة بعد في العقل من وجود العلة بلا معلول ، فإذا جوز تم صدور المحدث بلا علة ولا محدث كان تجويز وجود العلة التامة مع تأخر معلولها أقرب في العقل وأبعد عن الحال .

و كذلك أيضا إذا جوز تم صدوره عن العدم فصدوره عن فاعل مستكمل بفعله أو فاعل يفعل لا لغرض أقرب في العقل وأبعد عن الحال مما جوز تموه ؛ فإن هذا غايته أن يكون احداثه فاعل ناقص أو عايب ، وبكل حال فهذا أقل امتناعا من أن يكون حدث لا عن شيء .

وبالجملة فافتقار المحدث الى المحدث من أبده العلوم وأوضح المعارف ، وهذا لم يبتازع فيه أحد من العقلاء ، وأي قول قيل كان أقرب الى العقل وأبعد عن الحال من هذا ، فإذا قرر هذا القول ظهر أن الحال الذي فيه أعظم من الحال الذي يلزم غيره ، ولهذا لم نكثر تقرير هذا القول ، وإنما تكلمنا على ما قال به قائلون - وهم الدهرية القائلون بقدم العالم : إما واجبا بنفسه ، وإما واجبا بعقله - فهؤلاء إذا ظهر تناقض قولهم كان تناقض ذلك القول أظهر . وقد ذكرنا بعض تناقضهم .

ويقال لهم أيضا: هذه الكمالات الحاصلة للفلك بإحداث ما يحدثه من الحركات إن كانت مقدورة له في الأزل فلم آخرها؟ وإن كانت غير مقدورة له فقد اثبتتموه عاجزا عن غير ما فعل من الاحداث! فإذا أقررتم بخلق الفلك لم يلزمكم في اثباته أكثر من هذا - وهو أن يكون مستكملا بما يحدثه من الأفعال، وإن لا يكون وجود تلك الأفعال في الأزل ممكنا - وغاية ما يلتزمونه من قيام أفعال حادثة بذاته، أو من كونه جسما، أو غير ذلك: فإن هذا كله لازم لكم إذا قلتم بأن الفلك قديم واجب الوجود. فإذا كان كل محذور يلزمكم على تقدير إثبات الصانع يلزمكم أيضا على تقدير نفي الصانع كان القول بنفيه باطلا قطعاً، وكانت هذه الحجة فاسدة؛ وهذا هو المقصود هنا.

ويجب من قال
بقدم العالم
اعتماداً على تلك
الحجة بوجوده

وأما بيان أن هذه الحوادث الموجودة في العالم يمتنع أن يكون الفلك مستقلاً بها فذاك له مقام آخر، إذ الغرض هنا بيان تناقضهم، مع أن ذلك ظاهر بين، والعقلاء المعروفون متفقون على أن الحوادث التي تحدث لا يستقل بها الفلك، ويمتنع أن يكون في المخلوقات ما يستقل باحداث محدث منفصل عنه، فهذا له مقام آخر، وهو دليل مستقل عظيم القدر على ثبوت الصانع تعالى (١).

وهكذا الالتزام على «التقدير الثاني» وهو أن يقال: هذه الحركات لغير غرض. فيقال: فيلزمكم بموجب كلامكم أن يكون الموجود القديم الواجب الوجود يفعل أفعالاً دائماً مستمرة لغير غرض، وقد قلتم إنه عبث والعبث على الحكيم محال، فمهما كان جوابكم عن ذلك في هذا أمكن أن تجيبوا أنفسكم به إذا كان القديم الواجب الوجود هو صانع الفلك، مع كون المحذور حينئذ أقل عندكم، فلم عدلتم عن القول الأخف إلى القول الأقيح - والله المثل الأعلى - فنزهتموه إذا كانت

(١) انظر ملخص ما ذكره الشيخ من أن كل ما في المخلوقات: مما يسمى سببياً، أو علة، أو قادراً، أو فاعلاً أو مؤثراً فله شريك وله معارض ج ١ ص ٢٩، ٣٠ من الفهارس العامة.

موجودا قديما صانعا عن أن يستكمل بفعله أو يكون عابثا فيه فجعلتموه معدوما؟! وأي موجود فرض كان خيرا من المعدوم ، فعدلتم عن أن تصفوه بنوع نقص فوصفتموه بما يجمع كل نقص ، ثم وصفتم غيره بصفات الكمال التي هي وجوب الوجود والقدم مع وصفكم له بتلك النقائص . فاجتماع هذه النقائص مع هذه الكلمات لازم لكم ، ولم تستفيدوا الا كمال التعطيل والوجود بلا حجة أصلا .

وقد ظهر فساد حجتهم وتناقضهم فيها من وجوه :

أحدها : أن الذي نفوه به يلزمهم مثله فيما أثبتوه من موجود قديم واجب وهو الفلك المشهود .

الثاني : أنهم قصدوا تنزيهه عن تجدد كمال له بفعله ، أو عن عبث فجعلوه أعظم نقصا من المستكمل العابث ، ومن المعلوم أنه إذا قدر فاعل يستكمل بفعله كان خيرا من المعدوم ، فإن الفلك أو غير الفلك إذا قدر ذلك فيه لم يشك عاقل أنه خير من المعدوم ، فكان نفيتهم له الذي فروا اليه شرأ من نفي بعض الأمور التي ظنوها كمالا . فتدبر هذا أيضا . وكذلك إذا قدر موجود كامل يفعل فعلا لغير غرض له ، وقيل إنه عابث فهو أكمل من العدم الذي ليس بشيء أصلا ، فإن الفاعل لغير غرض بمنزلة الساكن الذي لا يفعل ، وهذا يقال فيه أنه جامد ، ويقال في ذلك انه عابث ، والجامد والعبث خير من العدم المحض ، لاسيما إذا كان متصفا بسائر صفات الكمال .

الثالث : ما تركب من هذين الوجهين ، وهو أنهم مع التزام المحالات التي زعموا أنهم فروا منها ، ومع التزام ما هو شر مما فروا منه لم يستفيدوا بذلك إلا جحود الصانع - تعالى وتقدس رب العالمين - الذي هو أصل كل باطل

وكفر وكذب وتناقض وشر في الوجود ، كما أن الايمان به أصل كل حق وهدى
وصدق واستقامة وخير في الوجود .

وهكذا يقال لهم في فعل القبايح ، وعدم فعلها من وجوه :

أحدها أن هذا لازم لكم فيما تصفونه بأنه واجب لذاته قديم ، وهذا لا بد منه
على كل تقدير ، ولا مندوحة عنه .

الثاني أن يقال : تجوز تصديق الكاذب أو الكذب أكثر ما يقال
فيه انه يستلزم بطلان الرسالة والخبر عن الثواب والعقاب ، وهذا المحذور أخف بكثير
من محذور نفي الصانع . فهل يسوغ في العقل أن نجد الصانع وخلقه للعالم لأن
ثبوت ذلك يستلزم بطلان النبوة والوعد والوعيد؟! فانه يقال لذلك : وأنت إذا
نفيت بطلت النبوة والوعد والوعيد أيضا ، وبطل أضعاف هذا من أمور الديانات
فبتقدير أن يكون هذا لازما على التقديرين لا يجوز أن يحتج به على نفي
أحدهما مع كثرة المحاذير على هذا التقدير ؛ بل غاية ما يقال : إذا قدر أنه لازم
فليس بمحذور ، ومعلوم أن الاقرار بالصانع تعالى مع الكفر بالرسول والمعاد أقل
كفرا من جحود الصانع ، كما أن الاقرار بالصانع مستكمل أو عايب أقل كفرا
من جحوده ، فالنزام زيادة الحجة والتعطيل بلا حجة من أبطل الباطل .

وهكذا ما احتجوا به على جحود فعل القبيح - كتكليف المحال ، ووجود
الشروع - فإنه يقال فيه هذان الوجهان :

أحدهما لزوم ذلك أيضا مع ما يصفونه بالقدم ووجوب الوجود .

الثاني أن ذلك إنما يستلزم نقصا ، وذلك أهون - من العدم . فإذا كانت
الحجة إنما تستلزم في الوجود لم يجوز أن يلتزم عدمه بلا حجة ؛ بل إذا كان إثبات
الوجود الناقص لا بد منه على كل تقدير .

ومثل من احتج على بطلان الخالق بأن ذلك يستلزم بطلان النبوة والمعاد :
مثل من بلغه أن الله تعالى بعث رسولا ، وأن قوما كذبوه فتأذى بذلك ، فجاء
إليه فقتله ، وقال إنما قتلته لئلا يتأذى بالكذب ، وهؤلاء أعدموا الخالق لئلا
تكذب رسله على زعمهم .

« أمثلة السوء »
للذين نفوا
الخالق لئلا
يجوز عليه فعل
كل شيء . . .

وكذلك مثل من أراد أن ينصر ملكا له مملكة عظيمة ، ولكن بعض رعيته
عصوه فعمد الى ذلك الملك فقتله أو عزله عن الملك بالكلية ، وقال إنما فعلت ذلك
إجلالا لقدره لئلا يعصيه بعض رعيته .

ويحكى عن بعض الحكماء أنه رأى ذباباً وقع على وجه مخدومه ؛ فأخذ المداس
فضرب به وجه مخدومه ليطير عنه الذباب .

ومثل من كان له ميراث من أبيه غضب بعض الناس شيئا منه فقصده بعض
الحكام أو بعض الشهود [دفع] الشر عن ذلك الوارث ودفع ضرره بالغضب
فأثبت أنه ليس ابنه ، وأنه لا يستحق شيئا من الميراث ، وقال إنه بهذا الطريق
امتنع أن يكون مغصوبا ، وزال ضرره بالغضب .

أو رجل كان له عقار عظيم من مساكن وساتين وغيرها ، وله منافع عظيمة
وحقوق كثيرة قد غضبه بعض الناس بعضها ، وهو متألم لذلك ، فقام قوم من
الحكام والشهود والأعوان ليزيلوا عنه فسعوا في أخذ ذلك العقار منه بالكلية
وإخراجه من ملكه ويده بلا فائدة حصلت له أصلا ، وقالوا هذا العقار إذا
كان له فلا بد له من أن يؤخذ منه هذا الجزء اليسير فيتألم ، فاعدموه إياه كله
بلا فائدة حصلت له .

ومثل من قال : أنا لا أصلي لأني إذا صليت أقصر في ذكر الله وعبادته
وطاعته التي ينبغي ان أفعالها في الصلاة ، فأنا أترك الصلاة بالكلية خوفا من ترك
بعض واجباتها .

وكذلك من قال : لا أزي أصلاً لأنني اذا زكيت فقد يأخذ زكاة بعض مالي من لا يستحقها فيحرم المستحقين لها ، فانا أحرم المستحقين جميع الزكاة لئلا يجرموا بعضها بالمزاحمة .

ومثل من ارتكب الفواحش المحرمة وترك النكاح الحلال قال : لأنني إذا نكحت المرأة فقد أطؤها وهي حائض أو في الدبر ، فاستحل الفواحش من التلوط وغيره حذراً من هذا الذنب .

أو من أخذ يسرق أموال الناس خوفاً من تجارة أو صناعة يكون ظامه فيها أقل من ظلم السرقة .

أو من أقام ببلاد الحرب معلوناً لهم على قتال المسلمين خوفاً من أن يهاجر الى بلاد المسلمين فيقتصر بجهاد أهل الحرب . والأمثال في هذا كثيرة جداً .

ومن العجب أن المتكلمين المناظرين هؤلاء وأمثالهم من أهل الكفر إذا أوردوا سؤالاً من جنس هذا السؤال أن يدخلوا معهم في جوابه وحله ، وقد لا يكون الجيب متمكناً من ذلك علماً وبيانا ، ولا ينقطع بذلك الخصم ، ولا يهتدي لنقص قوى إدراكه أو سوء قصده ، أو لاحتياج تحقيق ذلك الى مقدمات متعددة وزمان طويل ، وتقرير لتلك المقدمات بجواب ما ترد بها من ممانعة ومعارضة . فيتركوا أن يبدووهم من أول الأمر ببيان فساد هذه الحجة ، وبيان تناقضهم ، وأن قائلها يلزمه اذا قال بها أعظم مما انكره ، فإذا تبين له فسادها ولتتكلمين معه : حصل دفع هذا الشر و بطلان هذا القول وهذه الحجة ، وهو المقصود في هذا المقام ، ثم بيان الحق وتكميله مقام آخر .

الأجدر هؤلاء
أن لا يدخلوا
مع الفلاسفة
في مناظرة
لا ينتصرون
فيها، مثال هؤلاء

ومثال ذلك مثال من قدم العدو بلاده فأخذ يذني ويفرس ويعمر ما ينتفع به لنفسه ويدفع به عدوه قبل دفع العدو عن بلاده ، فجعل كلما عمر شيئاً خربه العدو

وهو غير متمكن من العارة الثانية ، فاذا كان قادراً من أول الأمر على دفع العدو كان ذلك أولى ، وإن حصل له في ذلك نوع مشقة فهي أخف من كل مشقة يلتزمها مع بقاء العدو ببلاده . والحجج الباطلة هي عدو الحق ، فهي عدو في قلب الناظر بنفسه لطلب الحق ، وقلبه كبلاده ، وهي أيضاً عدو له مع المناظر الذي يناظره ، وسواء كان معاوناً أو مغالبا ؛ ولهذا ناظر ابراهيم الخليل يمثل هذه المناظرة المتضمنة قياس الأولى ، والزمام الخصم على قوله أعظم مما ألزمه هو على قول خصمه كما قال : (و كيف اخاف ما اشر كتمم ولا تخافون انكم اشر كتمم بالله مالم ينزل به عليكم سلطانا ، فأبي الفريقين أحق بالأمن ان كنتم تعملون . الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون) قال تعالى : (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) قال زيد بن اسلم وغيره : بالعلم . فالعلم بحسن الحاجة مما يرفع الله تعالى به الدرجات ، و كذلك قال تعالى فيما أمر أن يخاطب به أهل الكتاب : (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمننا بالله وما أنزل علينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون ؛ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه ، وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ، أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل) .

فصل (١)

يجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع جميع الموجودات ، واما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات ، وهذه الطريقة تنبئ على أصليين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

طرق الناس في
اثبات وجود الله
« أولا » دلالة
الاختراع « ثانية »
دلالة العناية

أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه في الحيوانات والنبات ، كما قال تعالى : (ان الذين تدعون من درن الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) الآية ؛ فإننا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن هاهنا موجداً للحياة ومنعماً بها وهو الله تبارك وتعالى ، وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تغتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني : فهو أن كل مخترع فله مخترع فيتضح من هذين الأصلين أن الموجود فاعلاً مخترعاً له ، وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات .

وكذلك كان واجبا على من اراد معرفة الله تعالى حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع ، ولهذا أشار تعالى وتقدس بقوله : (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء) وكذلك أيضا من يتتبع معنى الحكمة في موجود موجود عن معرفة السبب الذي من أجله خلق الغاية المقصودة به كان وقوفه على دليل العناية أتم . فهذان الدليلان هما دليلا الشرع .

وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي مختصرة في هذين الجنسيتين من الدلالة فهذا بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى ، إذا تصفحت وجدت على ثلاث انواع :

إما آيات تتضمن التنبية على دلالة العناية .

وإما آيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع .

وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله تعالى : (ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتادا - الى قوله - وجنات الفاغا) ومثل قوله تعالى : (تبارك الذي جعل في السماء بروجا ، وجعل فيها سراجا وقمرامنيرا - الى قوله تعالى - أو أراد شكورا) ومثل قوله تعالى : (فلينظر الانسان الى طعامه) ومثل هذا في القرآن كثير .

وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى : (فلينظر الانسان مم خلق ، خلق من ماء دافق) ومثل قوله تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) الآية ، ومثل قوله تعالى : (يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له) ومن هذا قوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام : (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

فأما الآيات التي تجمع الدالتين فهي كثيرة أيضاً ، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون - الى قوله تعالى - فلا تجعلوا لله اندادا وأنتم تعلمون) فان قوله : (الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : (الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) تنبيه على دلالة العناية ، ومثل قوله تعالى (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها واخرجنا منها حبا فمنه يأكلون) وقوله : (ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فمنا عذاب النار) . وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الدلالة هي الصراط المستقيم الذي دعا الله تعالى الناس منه الى معرفة وجوده ، ونبهم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى ، والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى: (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم — الى قوله تعالى — بلى شهدنا) ولهذا قد يجب على من كان وكده (١) طاعة الله في الايمان به وامثال ما جاء به رسله ان يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالر بوبية ، مع شهادته لنفسه ، وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى : (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله الا هو العزيز الحكيم) ودلالة الوجودات من هاتين الجهتين هو التسبيح المشار اليه بقوله تعالى : (وإن من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) .

فقد بان من هذا أن الأدلة على وجود الصانع تعالى منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ، ودلالة الاختراع . وأن هاتين الطريقتين هما بأعيانها طريقة الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل : أعنى أن الجمهور يقتصرون في معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون الى ما يدكرون من هذه الأشياء بالحس ما يدركون بالبرهان ، أعنى من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذي أدرك العلماء من معرفة منافع أعضاء الانسان والحيوان هو قريب ألف منفعة . وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب . والعلماء ليسوا يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قبل الكثرة فقط ؛ بل

ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ؛ فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ؛ فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وان لها صناعا موجودا ، ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها ، ولاشك أن من حاله من العلماء بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات الا أنها مصنوعة فقط .
وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل نسب ما رأى فيها من الصنعة الى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته .

قلت ذكروه لهذين النوعين كلام صحيح حسن في الجملة ، وأن كان في ضمنه مواضع قصر فيها : مثلها ذكروه في دلالة حركة الفلك ، وتفسير الآية ، وتبسيح المخوقات ، واستدلال ابراهيم . ودليل الاخذاث والاختراع يدل على ربوبية الله تعالى ، ودليل الحكمة والعناية والرحمة يدل على رحمته ، وقد افتح الله كتابه العزيز بقوله : (الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم) وهذا أجود من طريق المتكلمين طريقة الأعراض وإن كان لم يستقص الكلام في دلالة ثبوت الصانع تعالى ، ولم يفصل إحداث الجواهر وغير ذلك .

استحسان المؤلف
لهذه الطريقة ،
وبيان التقصير
فيها

مع أن طرق معرفة الصانع بالفطرة والضرورة والنظر والاستدلال بنفس الذوات وبصفتها باب واسع ليس هذا موضعه (١) وكثير من يرغب عن طريقة الأعراض (٢) يذكر ما في خلق الانسان أو ما في خلق ما يشهد حدوثه من هذين النوعين من

« ثالثة » معرفة
الصانع بالفطرة
والضرورة

(١) وقد ذكر المؤلف ذلك في الجزء الثالث من « العقل والنقل » .

(٢) وتقدمت ص ١٤١ .

الحدوث الدال على المحدث والحكمة الداللة على قصد الصانع ورحمته ونعمته بما يدل عليه .

وقد ذكرنا ماذكره الخطابي (١) من كراهة طريقة الأعراض ، وأنها بدعة محظورة ، وقد قال في أوائل كتابه « شعار الدين » : القول فيما يجب من معرفة الله سبحانه وتعالى : أول ما يجب على من يلزمه الخطاب أن يعلم أن للعالم بأسره صانعا وأنه هو الواحد لا شريك له ، وقد جرى كثير من عوام المسلمين في هذا على عادة النشوء وحكم الولادة ، فكان إيمانهم إيمان تلقين وتربية ، وذلك أنهم يولدون في دار الاسلام ، ويتربون في حجور المسلمين ، وينشأون في بلادهم فيتلقون كلمة التوحيد من الآباء والأمهات ، ويسمعون الأذان من المؤذنين ويتلقون القرآن من الأئمة في الصلوات ومن المعلمين في المكاتب ، فيستحکم حب الدين في قلوبهم ، ويعتقدون حسنه وصحته تقليدا ، فينتفعون به ويقتصرون عليه .

ودين الاسلام إذ كان موثوقا بصحته مشهورا له بالفضل على كل دين سواه فقد يجب على كل متدين به أن يكون مصدا اعتقاده اياه عن نظر واستدلال ليكون العلم به أصح ، والوثيقة به أشد ، وقد نصب الله تعالى الأدلة وأزاح بها العلة ، ووسع من وجوها ، وكثر من عددها ، فهي على اختلاف مراتبها في الوضوح والغموض معروضة للاستدلال بها والاستشهاد بموضعها ، فلا أحد يعقل من آحاد الناس الا وله في جليلها مستدل ، وفي واضحها مستشهد ، وإن كان نزل فهمه عن دقيقتها ولطيفها فالواجب على كل من الناس أن يبذل وسعه فيه ، ويبلغ جهده في دركه فإن الله تعالى يقول : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع الحسنيين) .

(١) أبو سليمان حمد بن محمد بن ابراهيم البستي الفقيه المحدث م ٣٨٨ .

فمن أوضح الدلالة على معرفة الله سبحانه وتعالى على ان الخلق صانعا ومدبراً ان الانسان إذا فكر في نفسه رآها مدبرة ، وعلى أحوال شتى مصرفة كان نطفة ثم علقه ، ثم مضغة ؛ ثم عظاما ، ولحما ، فيعلم أنه لاينقل نفسه من حال النقص الى حال الكمال ، لأنه لايقدر أن يحدث في الحال الأفضل التي هي حال كمال عقله وبلوغ أشده عضواً من الأعضاء ، ولايمكنه أن يزيد في جوارحه جارحة ، فيدله ذلك على أنه في وقت نقصه وأوان ضعفه عن فعل ذلك أعجز ؛ وقد يرى نفسه شابا ، ثم كهلا ، ثم شيخاً ، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة الى حال الشيخوخة والهزم ، ولا اختاره لنفسه : ولا في وسعه أن يرايل حال المشيب ويراجع قوة الشباب ، فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الافعال بنفسه ؛ وأن له صانعا صنعه ، وناقلا نقله من حال الى حال ، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولامدبر .

« رابعاً »
ما يشهد من
احداث الذوات
وصفاتها

فإن قيل : إن النطفة قديمة ، وفيها قوة قابلة للاغتذاء فإذا وقعت في الرحم والطبائع معتدلة قبلت بالقوة التي فيها الاغتذاء والترتبية حتى تستوي جارحة ، ويتم بها خلقه .

قيل : لو كانت النطفة قديمة كما زعمتم لم يجز عليها الانقلاب والتغيير؛ لأن التغيير والانقلاب من سمات الحدث ، فبطل أن يكون المنقلب المتصرف قديماً .

فاما ما ادعوه من قبول النطفة بما فيها من القوة الاغتذاء (١) والترتبية فإن ذلك لا ينكر إذا صح العلم به في طريق العادات ، ولسكن الذي نكره من ذلك أن يكون هذا الفعل للنطفة بذاتها من غير مدبر دبرها لذلك ، ولو كان هذا جائزاً من غير مدبر حكيم عالم قدير يعلم كيف يدبر النطفة ويقلبها أطواراً

ويسوي منها السمع لما يصلح له وبضعه في موضعه والبصر في مكانه الذي يليق به في البدن ، وكذلك تعليق اليدين العاملةتين في موضعهما والرجلين الحاملتين في أخص المواضع بهما ، ووضع كل شيء من القلب والكبد والطحال وسائر الاجسام في الموضع الذي هو أملاك به وأشكل لما أعد له من الفعل لجاز أن يرتفع الماء من إليه (١) ويختلط بالطين ، ويقع الطين في قالب اللبن وينطبع به ثم يزحف إلى موضع البناء فيرتفع بعضه على بعض فينتضد حتى يكون بناء رقيقاً محكماً مشيداً من غير بان ولا رافع ساق على ساق ؛ بل ينطبع الماء والتراب بنفسهما لا بشيء سواهما ، فإن لم يكن هذا جائزاً لأنه ليس من طبع الماء والتراب أن يكون منهما ما وصفت فكذلك غير جائز تركيب الانسان وتصويره وتخطيطه على ما عليه الانسان من جنس الصورة وعجيب التركيب بنفس النطقة وطبعها . ويجاز على هذا بطبع الخشب وجود سفينة اجتمعت أجزاؤها واعتدلت وتماسكت وداخل بعضها بعضاً وقربت من الساحل معها دقلها وآلاتها يعبر من يريد العبور من سوال سق (٢) ثم تعود بنفسها الى مركزها ومرساها كذلك . ويجاز بطبع الماء والنار والتربة أن يوجد حمام في أسفله نار وفي بيوته ماء على غاية الاعتدال في الحرارة والرطوبة من غير بان بناه ومسخن سخنه ومدبر دبره . فإن لم يجز شيء مما ذكرناه فليكن مثل ذلك ما ادعوه من النطقة واجتماع خلق الانسان منها من غير مدبر حكيم دبره واحكمه .

فهذا الدليل يتضمن أن المحدث لا بد له من محدث وأن مافيه من الحكمة لا بد له من قاصد حكيم .

(١) من تلقاء نفسه .

(٢) كذا رسم الكلمة بالأصل . ولعلها من الشواطئ . أي من المسافرين والتجار . والله أعلم ، ولم أجد هذا الكتاب « شعار الدين » لتصحيح العبارة .

ثم ذكر دليلين في العالم : (أحدهما) - حدوث ما يحدث لاختلاف الحركات الطبيعية الدالة على أنه بإرادة ، كما قد نبهنا أن الإرادة هي أصل جميع الحركات .
(الثاني) مافى العالم من الحكمة فقال :

دليل ثان أنا رأينا أشياء متضادة من شأنها التباين والتنافر والتفاسد مجموعة في بدن الانسان وأبدان سائر الحيوان وهي الحرارة والبرودة ، فعلمنا أن جامعاً جمعها وقهرها على اجتماع وأقامها بلطفه ولولا ذلك لتنافرت وتفاست ، ولو جاز أن تجتمع المتضادات المتنافرات وتتقاوم من غير جامع يجمعها لجاز أن يجتمع الماء والنار ويتقاوما من ذاتها من غير جامع يجمعها ومقيم يقيهما ، وهذا محال لا يتوهم ، فتعين أنما كان اجتماعهما بجامع قهرهما على الاجتماع والالتئام .

«خامسة» الإرادة .
«سادسة» الحكمة .
ذكرهما الخطابى
ايضا

دليل ثالث : أنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك واعتبرتها بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج اليه ساكنه من آلة وعتاد ، فالسما مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالسباط ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والجواهر مخزونة كالذخائر ، وضروب النبات مهينة للطعام والملابس والمشارب ، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب ، مستعملة في المرافق ، والانسان كالمملك البيت المخول مافيه . وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام ، وأن له صانعا حكيما تام القدرة بالغ الحكمة . وقد نبه كتاب الله عز وجل على هذا النوع من الاستدلال فقال تعالى : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) إشارة إلى أثار الصنعة الموجودة في الانسان من يدين يبطن بهما ، ورجلين يمشى بهما ، وعين مبصرة ، وأذن يسمع ، ولسان يتكلم به ، وأضراس تحدث له عند غناه عن الرضاع وحاجته الى الغذاء ، ومعدة أعدت لطبخ الغذاء ، وكبد يسلك إليها صفوه ، وعروق ومعابر ينفذ منها إلى الاطراف ، وامعاء يرسب إليها ثقل الغذاء ويبرز عن أسفل البدن .

وقال عز وجل : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) الآية ، هذا من قريب ما يستدركه العاقل من وجوه الأدلة من غير كثير استقصاء في فعل ومعاينة بدقيق فكر ؛ وذلك أنه خطاب للعرب ؛ ومن سنة العربي أن يركب راحلته فيسير عليها فيما قرب من الأرض باغياً حاجته ، وفيما بعد عنها ضاعناً في السفر في الحال يكثر في بلادهم ، فإذا خلا بالمكان لم ير إلا سماء فوقه وارضاً تحته ، وجبلاً عن يمينه وجبلاً عن شماله ، ومطية هورا كبتها . فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة ولطف الحكمة مما جمع الله له من المرافق فيها : أن صانعها لطيف خبير ، عالم قدير ، حكيم عليم . وقد قيل : إن الابل خصت بالذكر من بين سائر الحيوان ، وذلك أن الأنعام ضروبها أربعة : حلوبة ، وركوبة ، وأكولة ، وحمولة . والابل تجمع هذه الخلال كلها .

وقال سبحانه وتعالى : (إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون) فذكر خلق السموات بما فيها من الشمس والقمر والنجوم ، وسيرها في أفلاكها الذي يختلف الليل والنهار به ، ويتبين زيادتها ونقصانها ودخول أحدهما على الآخر ، وأخذ بعضها من بعض : فيكون بها انقسام فصول السنة ، وتعاقب الحر والبرد الذين بأحدهما لقاح الشجر وبالآخر نضج الثمار ، وذكر الله (الأرض) التي هي مسكن الحيوان والدواب ، وفيها قرار البحار التي تجمع المياه التي تحمل السفن والفلك . وذكر (الريح) التي تنشأ السحاب وتجريها الى حيث أذن لها أن تطر ، فيحيي بها البلاد والزرع والأنعام ، وبها يجري الفلك والسفن في البحار . فتصلح بهذه الأمور معاش الناس وتكثر بها منافعهم ، وباجتماع هذه الأمور ومعاونة بعضها

الفلسفة
يقرون بالحكمة
والارادة ففهم
بعد كونه
فاعلا مختاراً
تناقض

بعضاً يتم صلاح أمر العالم وينتظم ، وفي ذلك دليل على أن صانع العالم قادر حكيم عالم خبير . ووقع ذكر هذه الأمور عقب قوله تعالى : (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) ليدل بها على صدق الخبر عما قد يدلنا به من وحدانيته سبحانه . و ذكر رحمته ورأفته بخلقه . وطرق الاستدلال كثيرة لكننا اخبرنا منها في الكتاب ما هو أقرب إلى الأفهام . و ذكر تمام الكلام الذي كتبناه في موضعه .

واستدلال الناس من جميع الطوائف بما يشهدونه في العالم من الحكمة والنعمة والبرهنة على حكمة الرب ورحمته وإرادته النعمة والاحسان إلى عباده وعنايته كثيرة جداً .

وإنما المقصود هنا أن الفلاسفة يصرحون بذلك ، وهم من أكثر الناس نظراً في حكم الموجودات ، وقد اعترفوا بما تقدم من أن هذه الموافقة تعلم ضرورة أنها من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق فعلم أن نفهم بعد ذلك كونه فاعلاً مختاراً تناقض منهم .

وأيضاً فلولم يتناقضوا لكانت هذه الدلالة مع دلالة الاختصاص كلاهما يدل على الإرادة : الأختصاص يدل على إرادة في نفس المفعول ، وهذا يدل على الإرادة للمفعول ولحكيمته . فهذه ثلاث طرق .

وقد اعتذر ابن سينا ونحوه من المتفلسفة عن هذا فقال في « الاشارات » بعد أن ذكر حججه على نفي الفعل بالقصد والاختيار : « إشارة » لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا ان تقول إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع ترتيبه الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولا فيضانه ، وهذا هو العناية ، وهذه جملة تهتدى سبيل تفصيلها .

اعتذر ابن سينا
عن هذا التناقض
بجعله العلم
مخصصاً لما لم
يرد ، ابطاله
من وجوه

وهذا الكلام أبعد من يقول بتخصيص العالم بوقت دون وقت وصفة دون صفة إنما كان لأن العلم القديم تعلق به على ذلك الوجه ، كما قال ذلك طوائف من المتكلمين من الأشعرية وغيرهم ، كما سيأتى بيانه . مثل أن هؤلاء جعلوا العلم مخصصاً لما أريد ، وهؤلاء المتفلسفة جعلوا العلم مخصصاً لما لم يرد عندهم . والكلام على هذا من وجوه .

أحدها أن يقال : لانسلم أن هذا مخلصاً ، ولا أنه واقع ولا يمكن ، كيف نعلم أنه لا مخلص غيره ، وهم لم يذكروا حجة على كلك ، ولا يمكنهم أن يقيموا عليه حجة أصلاً .

الوجه الثانى أن يقال : العلم ابداً تابع للمعلوم مطابق له ، ثم قد يكون سبباً فى وجود المعلوم كالعلم بما يفعله العالم مثلاً ذكروه من علم الرب تعالى بالنظام الكلي وقد لا يكون سبباً كالعلم بالأمر الذى لا تكون بفعل الانسان ولا يقصده . ثم من الناس - من المتفلسفة ونحوهم - من يجعل العلم مطلقاً صفة فعلية ، أو يجعله هو وحده الموجب للمعلوم ، وهو غلط كما سنبينه . ومنهم - من المتكلمين وغيرهم - من يجعله ابداً صفة انفعالية مطابقة للمعلوم لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة ، ويقول فيه وفي القول ليس لمتعلقهما منها صفة ثبوتية ، وهذا وإن كان أقرب الى الصواب من القول الأول ففيه تقصير ؛ بل الصواب أنه يجتمع فى جنسه الأمران : إذ الأولون يسهون أنه عالم بنفسه ، وهذا ليس مؤثراً فى المعلوم ، والآخرون يقولون الإرادة مشروطة بالعلم ، وهذا اعتراف بتوقف المفعول عليه ؛ لكن التصود الكلام فى العلم الذى له تأثير فى المعلوم وهو العلم العملى ، فنقول :

من الأمور المعلومة بالفطرة البديهية الضرورية أن الانسان إذا عمل عملاً بإرادته يجد من نفسه أنه يكون شاعراً بما يريد أن يفعله ، وأنه مع الشعور لا بد أن يكون

مريدا ، ولا بد مع هذين أن يكون قادراً عليه ، ويجد من نفسه أن إحساسه وشعوره يقتضى إرادة الفعل ومحبته ، وأن له شعوراً بما يفعله لأجله ، وشعوراً بالحب والارادة التي في نفسه لذلك المطلوب ، وشعوراً بالفعل الذي يتوصل به إليه . فهذه أربع حقائق : مراد مطلوب بالفعل ؛ وإرادة في النفس له ؛ وفعل موصل إليه ، وإرادة لذلك الفعل ، كالطعام مثلاً . والشعور يتعلق بهذه الأربعة ، فإنه إذا أخبر بالطعام وهو جائع أحس من نفسه بشهوته ومحبته ، فأراد اكله ، ومقصوده بذلك وجود لذة الأكل ودفع ألم الجوع ؛ وهو يفرق بين نفس الأعيان واللذة بها وبين إرادة ذلك ، ثم يريد الأكل الموصل الى المطلوب ، ويفعل هذا الفعل . وهكذا في شهوة النكاح ، وهكذا في جميع الأفعال من العبادات وغيرها ، والعلم سابق للإرادة والعمل في ذلك كله . فإنه مثلاً يعرف الله تعالى وثوابه وعقابه ، فيصير في قلبه محبة له أو لثوابه الملائم له . فالله تعالى هو مقصوده ومعبوده ، وهو يريد التمتع بما يحصل له من النعيم المتعلق بذاته تعالى كالنظر اليه ومن مخلوقاته مثل موجودات الجنة ، فكلاهما مقصود له ، وقصد هذا مستلزم هذا ، كتلازم قصد الأعيان المطعومة وقصد لذة الأكل ، ثم يريد الأعمال الموصلة إلى ذلك ويعملها . ومن المعلوم أن نفس العلم بالمعلومات لا يغني عن ارادة ذلك والقدرة عليه ، فمن ادعى ان مجرد العلم كاف في حصول المعلومات كان مكابراً مباهتاً ؛ فإنه في المشاهد منتف قطعاً ، وأما في الغائب فعائته أن يعلمه بنوع شيء : قياس الشمول ، أو التمثيل .

فصل

ذكر ابن سينا فقال : « تنبيه » أتعلم ما الملك ؟ الملك الحق هو الغني الحق مطالباً ، ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه أو ما منه ذاته ، فكل شيء غيره فهو مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

وما ذكره ابن
سينا في ماهية
« الملك » و
« الغني » يدل
على أنهم
لا يجعلونه ملكاً
حقاً ، ولا غنياً
مشاركة الرازي
لهم في ذلك

قال الرازي : الغرض منه ذكر ماهية الملك ، ويعتبر فيها أمران « أحدهما سلبى » وهو أن يكون غنياً مطلقاً عن كل ما عداه . « وثانيهما إضافى » وهو أن يفتقر إليه كل ما عداه بواسطة أو بغير واسطة .

قلت : هذه الجملة متفق عليها فى الجملة بين المسلمين وغيرهم من أهل الملل بل المشركون من العرب وغيرهم يقرون بها ، كما قال تعالى وتقدس : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله ، قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون الله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شىء وهو يحير ولا يحار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون الله قل فأتى تسحرون) والأكثرون يقرأون الآخرتين (سيقولون لله) كما اتفقوا على أن جواب الأول : (سيقولون لله) وهو جواب مطابق لمعنى اللفظ ، لأن معنى قوله : (قل من رب السموات السبع) و (من بيده ملكوت كل شىء) أي لمن ذلك ؟ فكان الجواب بقوله (سيقولون لله) هذا بيان لأن المشركين يقرون بأن ملكوت كل شىء لله ، وذلك مبالغة فى الملك ؛ فإن (الملكوت) أبلغ من لفظ الملك ، وما ذكره من ذلك يتضمن غناه عن كل شىء وفقر كل شىء إليه ، فهو حق ؛ لكنه يتضمن اكمل من ذلك من العلم والقدرة والتدبير على وفق المشيئة والارادة وغير ذلك من المعاني التى تبين أن هؤلاء الفلاسفة لا يجعلونه ملكاً حقاً ، وكيف يكون ملكاً عندهم من لا يقدر على إحداث شىء ، ولا دفع شىء ، ولا له تصرف لا بنفسه ولا فى غيره بوجه من الوجوه ؛ بل هو بمنزلة المقيد بجبل معلق به من لا يقدر على دفعه عن نفسه . وما يثبتونه من غناه وافتقار ما سواه إليه يتناقضون فيها ؛ فإنهم يصفونه بما يمتنع معه أن يكون غنياً ، وأن يكون إليه شىء ما فقير ؛ لكن ليس المقصود

هنا كشف أسرار أقاويلهم كلهم ، وإنما المقصود التنبيه على فساد حججهم التي خالفوا بها أهل الملل في هذا ونحوه ، وأنهم يتكلمون بمجمل بسيط أو مركب .

فيقال : إن كان المقصود ان الله يستحق أن يسمى ملكاً حقاً لثبوت هذا المعنى فلا ريب أنه قد سمي نفسه ملكاً حقاً ، ولا ريب أن هذه المعاني داخلة في ضمن هذا الاسم واكثر منها في صفات الكمال الثبوتية وتنزيهه عن النقائص ؛ لكن في هذا ما يدل على أنه ليس له إرادة وقصد ؛ الا أن يحتج على ذلك بأن لفظ الغني ينفي ذلك ، أو أن ذلك يقتضى فقراً إلى الغير ، وقد تقدم الكلام على ذلك ، وتبين أن ذلك مع أنه لا فقر فيه إلى غيره فالذي يذكرونه يستلزم من المحاذير أعظم مما فروا منه من وجوه ؛ بل سلب ذلك هو الذي يقتضى أن يكون فقيراً ؛ بل معدوماً ؛ بل ممتنعاً لذاته ، كما هو مقرر في موضعه .

فصل

ثم قال ابن سينا في تقرير نفي الارادة والحكمة المقصودة : « تنبيهه » :

أتعرف ما الجود ؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض ، فعمل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ، ولعل من يهب ليستعويض معامل فليس بجواد ، وليس (١) العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي ، فمن جاد للشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعويض غير جواد . فالجواد الحق هو الذي يفرض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه . واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله لتبجح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله من فعله متخلص .

واحتج ابن سينا
على نفي الارادة
والحكمة باسم
« الجواد » وعارضه
الرازي في تفسير
« الجود » ،
اضطراب
الفريقين

(١) في النقل تحريف اصلحته من الاشارات لابن سينا .

وقال أبو عبد الله الرازي في تفسير ذلك : الغرض منه بيان ماهية الجود ،
وحده : أنه إفادة ما ينبغي لا لغرض . وهذا فيه قيود ثلاثة :

أحدها : الافادة ؛ فإن من لا يفيد شيئاً لا يكون جواداً .

وثانيها : أن يكون المقاد مما ينبغي إفادته ، فإن من يهب السكين لمن
لا ينبغي له ليس بجواد .

قال واعلم أن لفظة « ينبغي » لفظة مجملة ؛ فإنه يراد بها تارة الحسن العقلي
كمال يقال : العلم مما ينبغي والجهل مما لا ينبغي ؛ لكن الحكماء لا يقولون بالحسن
والقبح العقليين . وقد يراد بها الاذن الشرعي كما يقال : النكاح مما ينبغي
والسفاح مما لا ينبغي . أي النكاح مأذون فيه شرعاً ، والسفاح ممنوع منه شرعاً .
وهذا التفسير أيضاً لا يليق بالحكماء ، وليس لهذه اللفظة معنى ملخص سوى هذين
المعنيين . فظهر الاجمال من هذه اللفظة .

وثالثها أن لا تكون الافادة لعوض ؛ فإن من يهب ليستعويض معامل ، سواء
كان العوض عيناً أو ثناءً أو مدحاً أو تخلصاً عن الذم ، أو أن يكون فاعلاً
للأليق والأحسن . ثم أنه لما مهد هذه القاعدة قال : فالجواد الحق الى آخره .
ومعناه ظاهر .

قال : ولقائل أن يقول : القصد إلى اىصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن
معتبراً في الجود لوجب أن يقال : الحجارة إذا سقطت من السقف ووقعت
على رأس عدو انسان ومات ذلك العدو أن تكون تلك الحجارة جواداً مطلقاً
لأنه حصل منها ما ينيى العوض ، فان التزم كون الحجر جواداً مطلقاً وقال هذا
هو الجود وان كان شنيعاً في المشهور . فنقول له : الذي عولت عليه أيضاً ليس

حجة برهانية ؛ بل كلاما إقناعيا خطايا ؛ فإن غاية كلامك أن كل ما غرضه في الافادة أن يكون فاعلا للأولى كان غرضه من الافادة تخليص نفسه من الذم فهذا ضعيف ، لأنه يقال إن عنيت بقولك : إنه يخلص نفسه من الذم ؛ لأن غرضه من فعله أن لا يصير مستحقاً للذم مع علمه أنه لو لم يفعله لا يستحق الذم فلم قلت إن ذلك محال ؟ ! وهل هذا الا الزام للشئ على نفسه ؟ ! وان عنيت به معنى آخر فينبه لنتكلم عليه . فصح ان الحجة التي ذكرها لا تصير على السبك والنظر الحق لكنها حجة إقناعية ، وإذا كان كذلك كانت الحجة التي ذكرناها تصلح معارضة لها .

قلت : هذه الحجة من جنس التي قبلها في اسم الغني وأفسد منها ، ويظهر ذلك بوجوه :

أحدها أن يقال هذه الحجة مبنية على مقدمتين :

أحدها أن الحق مسمى بأنه جواد .

و (الثانية) : أن تفسير الجواد هو ما ذكرته ، ولم تذكر على واحدة من المقدمتين حجة أصلا لا بينة ولا شبهة ، فكان ما ذكرته مجرد دعوى لبست بها على الناس كما لبست بقولك : إنه غني ، وان الغني هو من يكون كذا . ولم تذكر على واحدة من المقدمتين حجة ؛ لكن هناك ادعيت ان ثبوت الارادة مستلزم للفقر الى غيره وقد ثبت انه واجب الوجود فلا يكون مقتراً الى غيره ، وهذه الحجة وان كان قد تبين فسادها فلم تذكر في اسم الجواد حجة نظيرها ، بل كان هذا دعوى مجردة ؛ اذ لا يمكن ان يقول : واجب الوجود يجب ان يكون جوادا كما قال يجب ان يكون غنياً .

الثاني : أن يقال : لا ريب أن الله عند أهل الملل كريم ، جواد ، ماجد ، محسن ، عظيم المن ، قديم المعروف ، وان له الأسماء الحسنى التى يثنى عليه فيها باحسانه إلى خلقه ، لكن وان كانت هذه الحجة مبنية على تسليمهم ذلك فليست حجة عقلية بل جدلية ، وهذا ليس بفلسفة .

الثالث أن يقال : هم إذا سموه بهذه الأسماء الحسنى سموه بها بالمعنى الذى يفسرونه به ، بالذى لا ينافى إرادته ورحمته ؛ بل عندهم نفس الرحمة التى نفيتها أنت لنفيك الإرادة أو إرادة الاحسان الى عباده هي عندهم تدل على الاحسان والجلود بلا نزاع بينهم ؛ لكن طائفة من نفاة الصفات يجعلون الرحمة هي نفس الاحسان وان وافقهم على ذلك بعض الصفاتية حتى بعض أصحاب أحمد رحمه الله . وطائفة كبيرة من الصفاتية يقولون : الرحمة تعود إلى ارادة الاحسان ، وهذا قد يقوله بعض أصحاب احمد ، والذى عليه أئمة الصفاتية وجمهورهم أن الرحمة صفة لله ليست هي الارادة ، كما قال إن السمع والبصر ليس نفس العلم .

والمقصود أنك إذا احتججت بموافقهم لك على اطلاق الاسم فإن كنت تحتج بالموافقة على معناه لم يكن لك حجة ، لأنهم متفقون على أن معنى هذا الاسم عندهم لا ينفى ما تنفيه انت فى إرادته وغير ذلك ، وان كنت تحتج بمجرد الموافقة على اللفظ مع التنازع فى معناه فهذه حجة فاسدة جدا ، لأنهم اطلقوا الاسم يعان فادعيت أنت أنه كان ينبغى ان يريدوا بهذا الاسم معان آخر ، وهذا من جنس أن يقال : كان ينبغى أن يعنوا بلفظ الاحسان كذا ، و بلفظ الحركة و بلفظ الفعل كذا ، ونحو ذلك من المعانى التى لم يريدوها بذلك اللفظ . وحاصله أنه اعتراض على اللغة بأنه كان يجب أن يعنى بالفاظها من المعانى أموراً آخر ، ولا ريب أن هذا اعتراض فاسد على اللغة ؛ فضلا أن يكون حجة فى المعانى العقلية الالهية .

الرابع أن يقال : هب أنه سلم لك أن اللفظ كان ينبغي أن يستعمل في المعاني التي ذكرتها لكن هم إذا لم يستعملوها إلا في المعاني التي قصدوها لم يكونوا موافقين لك على مادعيتهم من المعنى وان قصرُوا في العبارة ؛ فيكون ما أثبتته من المعنى أثبتته بلا حجة لاعلمية ولا جدلية ، بل بمجرد الدعوى . وهذا بين واضح والله تعالى الحمد .

الخامس . انه لو احتج على هذا بدليل سمعي مثل أن يثبت بالنص أنه جواد لم يفسره بهذا المعنى لم يصح ذلك ايضاً لهذين الوجهين : (أحدهما) أن الأدلة التي يذكرها ليست سمعية شرعية ، وهو يعترف بذلك فلا يقبل منه ان يذكر دليلاً سمعياً ويدعي أنه عقلي ، مع أن هذا الاسم ليس في القرآن وان جاء في بعض الاحاديث . (الثاني) أن المرجع في ثبوت هذه الأسماء عن الشارع ، وفي بيان معناها إلى من نقل عنه القرآن والحديث لفظه ومعناه ، وهم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء الذين تلقوا الايمان والقرآن والحديث بعضهم عن بعض حتى يصل إليه ، أو أخذ ذلك هو بلغته التي كان يخاطب بها ، ولا ريب أن الفلاسفة من أبعد الناس عن ذلك ، ولو ادعوا نقلاً عن المرسلين للفظ ولعنايه من غير رجوع في ذلك إلى أهل العلم بأثارة المرسلين لم يكن ذلك مقبولاً باتفاق العقلاء . ثم كيف يصح أن يحتج محتج بمثل هذه الدلالة الضعيفة على نفي إرادة الله تعالى والقرآن مملوء من اثبات إرادته ومشيبته ورحمته وحكمته ، ولو قدر أنه يتناول ذلك كان من المعلوم بالاضطرار لكل أحد أن ما ذكره ليس فيه ظهور يحتاج إلى تأويل ؛ بل هو أبعد من ذلك . فكيف يتأول النصوص والظواهر لأجل ذلك؟! وإنما غاية المتأول أن يدعى معارضة المعقولات للسمعيات ، ونحن قد بينا أن هذه الحجة ليست من المعقول قبل ؛ بل هي مع كونها سمعية لفظية فهي دعوى مجردة ؛ بل كاذبة كما سنبينه .

الوجه السادس - أن يقال له : هذا الحد الذي ذكرته في « الجود » حين قلت : إن من جاد ليشرف وليحمد وليحسن به ما يفعل فهو مستعيب غير جواد . فهذا التفسير عن نقلته ؟ ! ومن ذكره من أهل التفسير للنصوص أو من أهل اللغة العربية بل من سائر لغات الأمم ، وإن كان ذلك لا ينفعه إن لم يبين معنى هذا اللفظ العربي في لغة العرب ، ومن المعلوم أن هذا لم يقله أحد من أهل العلم بالنصوص الشرعية واللغة العربية ، فصار ذلك افتراء على النصوص واللغة .

الوجه السابع أن يقال : اسم الجواد يقال على كثير من المخلوقين مع انتفاء هذه المعاني عنهم . فلو كان هذا المعنى داخلاً في هذا الاسم لم يصح إطلاقه على مخلوق إلا مجازاً أو بطريق الاشتراك ، وكلاهما مع كونه خلاف الأصل إنما يكون إذا ثبت استعمال اللفظ في المعنى مجرداً . فكيف وأصل الاستعمال منتف .

الوجه الثامن أن يقال : المعروف في الشرع واللغة والعقل أن الذي يفعل أو يفيد ما ينبغي لا مقصود أصلاً عابث ، وإن كان لا مقصود يعود إلى نفسه فهو سفیه أو جاهل ، وكلاهما مذموم في الشرع والعقل ؛ بل يستحق في الشرع أن يحجر عليه ، وهو من أسوأ المبذرين حالاً ؛ فإن من المبذرين من يبذل المال لأغراض محرمة وإن كان فيها ما هو مقصود له ، فأما من يبذل ما ينبغي لا المقصود أصلاً فهذا إن كان موجوداً فهو مذموم . واسم « الجود » في الشرع واللغة والعقل اسم مدح فيستحيل أن يفسر بما لا يكون عند الناس إلا مذموماً .

بل يقال في الوجه التاسع : هذا المسمى لا يعرف وجوده أصلاً ، فليس في الموجودات ما يفيد وينفع لا مقصود أصلاً ، حتى الحركات الطبيعية لخركتها منتهى ومستقر هو منتهى ميلها ، ويسمى ميلها إرادة ، وقد جعلوه هم عشقاً لذلك الكمال . وإذا

كان هذا المسمى معدوماً ، والاسم معروف في الشرع واللغة لاعيان موجودة .
امتنع أن يكون مسماه ما ذكره .

بل يقال في الوجه العاشر : إن ما ذكره ممتنع لذاته ؛ ولهذا هم يسلمون أنه
ليس في الموجودات ما هو كذلك ، إلا ما يذكرونه في واجب الوجود ، وهم
متناقضون في ذلك : فيصرحون تارة أنه يفعل لقصد منه للغاية ورحمة منه ، وتارة
يقولون : ليس له إرادة ولا قصد . وإذا كانوا متناقضين في ذلك تبين أن أحداً
من العقلاء لم يستقر قوله على اثبات موجود بهذه الصفة التي سموها « جوداً » .

الوجه الحادي عشر أن يقال : الجود إفادة ما ينبغي لا لغرض . هو كلام
محمل يحتدل الحق والباطل ؛ بل الظاهر منه للناس هو الحق الذي لم يردده ؛ فإنه
يقال لك : العوض المعروف في الشرع واللغة والعرف والعقل هو ما يبذله أحد
المتعاضين للآخر في مقابلة ما بذله الآخر له كضمن المبيع وأجرة الأجير وثواب
الهدية ومكافأة النعمة ونحو ذلك ، فلا ريب أن من أعطى غيره عطية ليعطيه
ذلك الغير عوضها فهذا مستعيب وليس بجواد ؛ ولهذا يفرق الفقهاء بين عقود
المعاوضات والتبرعات بنحو هذا الفرق ؛ ولهذا قال المخلصون : (إنما نطعمكم
لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً) فأخبروا أنهم لا يريدون من
المنعم عليهم لا جزاء ولا شكوراً ، ولم يقولوا لا نريد ذلك من أحد لا من الله
ولا من غيره ؛ فإن هذا إما ممتنع وإما سفاهة ، ولهذا كان المحققون للإخلاص
لا يطلبون من المحسن إليه لا دعاء ولا ثناء ولا غير ذلك فإنه إرادة جزاء منه ؛
فإن الدعاء نوع من الجزاء على الاحسان والاساءة ؛ كما جاء في الحديث :
« من أسدى إليكم معروفًا فكافئوه ، فإن لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له
حتى تعلموا أنكم قد كافأتموه » وقال الشاعر :

ارفع صغيرك لا يحزبك ضعفه يوماً فتدركه العواقب قد نمتي
يحزبك أو يشني عليك، وإن من اثني عليك بما فعلت فقد جزى (١)

وأيضاً كانوا إذا كافأهم المعطي بدعاء وغيره قابله بمثل ذلك ليبقى أجرهم
على الله تعالى ولا يكونوا قد اعتاضوا عنه، كما كانت عائشة رضی الله عنها إذا
ارسلت إلى قوم بهدية تقول للمرسل: اسمع ما يدعون به لنا حتى ندعولهم مثل
ما دعوا لنا ويبقى أجرنا على الله تعالى. فهذا أو نحوه غاية ما يقدر من الجود
المعروف، فأما جود أهل الجاهلية ونحوهم ممن يقصد به الثناء عليه ولو بعد موته
فذلك دون هذا.

وأيضاً فإن الإنسان قد يحب بنفسه فعل الخير والاحسان ويتلذذ بذلك
لا لغرض: بل يتلذذ بالاحسان إلى الغير كما يتلذذ الإنسان بلذاته المعروفة وأشد
وإن لم يصل إليه نفع غير لذته بالاحسان، كما أن النفوس الخبيثة قد تلتذ بالاساءة
والعدوان وإن لم يحصل لها بذلك منفعة ولا دفع مضرة. فهذا أيضاً موجود
وصاحبه من أهل الاحسان والجود، فاما أن يكون في الوجود من يفعل لا لمعنى
فيه ولا لمعنى في غيره فهذا لا حقيقة له أصلاً، وقد علم [أن] أهل الشرع واللغة
وسائر العقلاء الذين يقولون: الجود افادة ما ينبغي لا لعوض أصلاً. أما يريدون
به عوضاً يكون في مقابلة العطية إما من المعطي أو ممن يقوم مقامه، كمن
يبذل لغيره مالا ليعتق عبده، أو يخلع امرأته أو يفك أسيره.

وبالجملة فالعوض الذي ينافي الجود يشترط فيه أمران: (أحدهما) أن يقصده

(١) نسبه بعضهم لورقة بن نوفل . ولفظه في « الأغانى » :

ارفع صغيرك لا يحل بك ضعفه يوماً فتدركه عواقب ما مضى
يحزبك أو يشني عليك فان من اثني عليك بما فعلت كمن جزا
ورواية أخرى « لا يحز بك ضعفه » من حار يحور رجح أي لا يرجع ضعفه بك .

المعطى ، و (الثاني) ان يقصده من المعطى وممن يقوم مقامه . فإما من طلب العوض من الله تعالى أو أحسن للتذاده هو بالاحسان فهذا لا ينافى الجود باتفاق العقلاء ؛ بل لو طلب الثناء من عباده ونحوهم لم يتمتع ان يسميه الناس جواداً كما سموها حاتمًا وغيره من أهل الجاهلية بالجود وأن كانوا قديقصدون السمعة والثناء في الخلق .

الوجه الثانى عشر قوله : ولعل من وهب ليستعويض معامل وليس بجواد .

وهذا فيه من الاجمال ماتقدم ؛ فإن معنى العوض الذى يمنع الجود فى الشرع واللغة والعرف وعقول جميع الآدميين أخص من العوض الذى ادعاه بقوله : وليس العوض كله عيناً بل وغيره من الثناء والمدح والتخلص من الذم والتوصل إلى أن يكون على الأحسن وعلى ما ينبغى . فيقال له : لانسلم أن من أعطى لينال حمد الله وثناءه عليه أو التخلص من ذم الله تعالى له لا يكون جواداً ؛ بل هذا جواد باتفاق الأنبياء والمرسلين وجميع عباد الله المؤمنين وسائر أهل السموات وأهل الأرضين . وكذلك من وهب ليكون ذلك أقرب الى الله تعالى وأحسن له عنده واعلا لدرجته أو ليكون عند الله على ما ينبغى فلا نسلم أن هذا ليس بجواد . وكذلك أهل كل لغة سواء كانوا مسلمين أو كفاراً ؛ بل من وهب لينال ما هو عندهم أحسن وأعلا ولينال الحمد والثناء من الجناب الأعلا لشيء يليق به عندهم أن يطلب منه الحمد والثناء فهو جواد عندهم . فقوله : من جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن ما يفعل فهو مستعويض غير جواد . ليس بمسلم ، ولادليل عليه .

بل يقال فى الوجه الثالث عشر : هذا جواد باتفاق العقلاء من جميع الأمم ،

وهذا هو الجود ، قال تعالى : (إن أحسستم أحسستم لأنفسكم ، وإن أسأتم فلها) وقال : (وما يفعلوا من خير فلن يكفروه) وقال : (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً

يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وقال : (ان الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها) وقال : (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين ، فإن لم يصبها وابل فطل) وقال : (مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء) وقال : (وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون) ويروى عن علي أو غيره أنه قال : ما أحسنت إلى أحد ، وما أسأت إلى أحد ؛ إنما أحسنت إلى نفسي وأسأت إلى نفسي . وعمل ذلك لاجل الله تعالى نهاية المطلوب ، قال كل من الرسل : (ما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين) وقال : (وسيجنبها الأتقى . الذي يؤتي ماله يتزكى . وما لأحد عنده من نعمة تجزى . إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى . ولسوف يرضى) .

الوجه الرابع عشر أن هذا الاسم بعينه لم يحمى في أسماء الله تعالى التي في القرآن ولا في الأحاديث المشهورة في الصحيحين ، وإن كان قد جاء بمعناه أسماء أخر كالكريم ، والأكرم ، والهواب ، وما يستلزم هذا المعنى كالرحمن الرحيم ، والرب وغير ذلك ، لكن هذا الاسم جاء ذكره في الحديث حديث أبي ذر عن النبي ﷺ عن الله ، وقد رواه مسلم ؛ لكن هذا الاسم جاء في رواية الترمذي وابن ماجه فيه : « يقول الله تعالى يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص الخيوط إذا غمس في البحر غمسة واحدة ، وذلك أي جواد ماجد ، عطائي كلام ، وعذابي كلام ؛ إنما أمري إذا أردت شيئاً أن أقول له كن فيكون » وروى هناد بن السري ، عن أبي معاوية ، عن حجاج ، عن سليمان

ابن سحيم ، عن طلحة بن عبد الله بن كرز قال قال رسول الله ﷺ : « إن الله جواد يحب الجود » (١) وقال أهل العلم : الجواد في كلام العرب معناه الكثير العطاء ، يقال منه : جاد الرجل بجود جوداً فهو جواد . قال أبو عمرو بن العلاء (٢) : الجواد الكريم ، تقول العرب فرس جواد . إذا كان غزيراً الجري ، ومطر جواد ، إذا كان غزيراً ، قال عنترة :

جادت عليها كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم

وجاء في الحديث في وصفه المطر الذي استسقاها الرسول ﷺ : « فما جاء أحد من جميع النواحي الا أخبر بجود » وفي حديث أبي هريرة الذي في صحيح مسلم في الثلاثة الذين يقضى الله عليهم يوم القيامة أولاً « ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله فأتي به فعرفه نعمه فعرفها ، قال : فما عملت فيها ؟ قال : ما تركت من سبيل تحب أن أنفق فيها الا أنفقت فيها . قال كذبت ؛ ولكنك فعلت ليقال هو جواد فقد قيل ، ثم أمر به فسحب على وجهه في النار » فماذا الحديث الصحيح يدل على أن قولهم جواد مثل قولهم كريم ، كما قال أبو عمرو فقد ثبت في بالنص وقول أهل اللغة أن المخلوق يسمى جواداً وان كان إنما يفعل لمصلحة له ، وإنما يفعل بإرادته .

الوجه الخامس عشر : أن تسمية الرب سبحانه وتعالى جواداً وإن كان قد قيل هو بمعنى كونه كريماً فالاسم « الكريم » يتناول معاني الجود ؛ فإن فيه معنى الشرف والسؤدد ، ومعنى الحلم ، وفيه معنى الاحسان .

(١) ولفظه في شعب الايمان للبيهقي : « ان الله جواد يحب الجود ، ويجب مكارم الاخلاق ، ويكره سفاسفها » .

(٢) زبان بن عمار التميمي المازني البصري من أئمة اللغة والادب وأحد القراء السبعة ولد بمكة ونشأ بالبصرة ومات بالكوفة .

ومن تأمل مقالات أهل الفلسفة والكلام ومن يضايههم في هذا الأصل وجدهم عامتهم مضطربين فيه كل منهم وإن أثبت نوعاً من الحق واعتصم به فقد كذب بنوع آخر من الحق فنناقض ، وأكثر عقول الناس تبحث دون تأمل هذا ؛ إذ أحدهم يرى نفسه إما أن يقول حقاً ويقول ما ينتقضه ، أو يقول حقاً ويكذب بحق آخر . وتناقض القولين باطل ، والتكذيب بالحق باطل . والحق الصريح لا يرى قلبه يستطيع معرفته ، كما لا يستطيع ان يمدق بصر عينه في نور الشمس ؛ بل كما لا يستطيع الخفاش أن يرى ضوء الشمس . وقد قال تعالى : (فإنها لا تسمى الأبصار ؛ ولكن تسمى القلوب التي في الصدور) .

والمقصود هنا بيان تناقض الدهرية ، وفساد حججهم .

فصل

قول السلف :
لا يقال في افعال
الله « لم » لم
ينفوا به ثبوت
الحكمة والارادة

المشهور بين أهل السنة والجماعة أنه لا يقال في صفات الله عز وجل « كيف » ولا في أفعاله « لم » وقد ذكرنا في غير هذا الموضوع أن السلف والأئمة نفوا علمنا الآن بكيفيته كقول مالك رحمه الله : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . لم ينفوا أن يكون في نفس الأمر له حقيقة يعلمها هو . وتكلمنا على إمكان العلم بها عند رؤيته في الآخرة أو غير ذلك ؛ لكن كثيراً من الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينفون أن يكون له ماهية وحقيقة وراء ما علموه . وكذلك إذا قلنا لا يقال في أفعاله « لم » فإنما نفينا السؤال « بلم » وذلك ينفي علم السؤال بالحكمة الغائية المقصودة بالفعل التي تصلح أن تكون جواب « لم » وهي المقرونة باللام في قول الجيب : لكذا . وهي التي تنصب على المفعول له إذا حذف اللام بأن تكون العلة مصدرراً فعلاً لفاعل الفعل المعلل ومقارنة له في الزمان كما تقول فعلت هذا ابتغاء وجه الله ونحو ذلك ؛ لكن اللام تقرت بها نفس

الحكمة المقصودة ، ونفس قصدها وطلبها ، فيقال : فعلت هذا لله ، ولا بتغاء وجه الله . وأما مع حذف اللام فلا يكون المنصوب الا ما يقوم بالفاعل من الباعث له كالارادة والكراهة وما يستلزم ذلك ، كما يقال : قعد عن الحرب جيناً ؛ لأن الجبن يتضمن البغض والكراهة . وكما يقال :

واغفر عوراء الكريم ادخاره واعرض عن ذم اللئيم تكرماً

فإن « ادخاره » يتضمن قصد الانتفاع به . و « التكرم » يتضمن صون النفس عن التأذي بثتمه .

لكن قولهم : لا يقال في أفعاله « لم » لا ينفى ثبوت الحكمة التي تكون مقصودة له في نفس الأمر ، ولا كونه مريداً لها قاصداً ، وإن كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاة التعليل ومثبته ؛ ولهذا قال بعض علماء السلف : إن الله علم علما علمه العباد ، وعلم علماً لم يعلمه العباد ، وإن القدر من العلم الذي لم يعلمه العباد . ورووا في قصة سؤال موسى العرش (١) وعيسى للرب (١) أوتعظيم (١) أنه لو أراد أن يطاع لأطيع وقد أمر أن يطاع وهو مع ذلك يعصى ، ومضمون السؤال : لو أردت هذا لكان واقعاً لأنك قادر عليه فما شئت كان ، وما لم تشأ لم يكن ؛ ثم قد أمرت به والأمر يستلزم محبته وطلبه فهلا كان المحبوب المطلوب قد أريد وقوعه ؟ فأوحى الله تعالى إليهم : أن هذا سري فلا تسألوني عن سري . وأن المسيح قال للحواريين : القدر سر الله فلا تكلفوه .

والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كنه الغاية المقصودة

بالأفعال ، كما تعجز عن ادراك حقيقة الفاعل ؛ ولكن نفي الشيء غير نفي العلم به ،

بل العقول تعجز
عن ادراك كنه
الغاية المقصودة
بأفعاله

ونفي هذه الحكمة المقصودة لظن أن ثبوتها يستلزم قيام الحوادث المستلزمة حدوثه به واستكمالها بغيره المقتضى حاجته ونحو ذلك هو نظير صفاته الثابتة بالفطرة والشرع والعقل لظن أن ثبوتها يستلزم حدوثه أو يستلزم افتقاره إلى غيره . فما توهمه النفاة المكذبون من المتفلسفة والمتكلمين من أن ثبوت الأفعال أو حكمها يستلزم حدوثا وحاجة هو من جنس واحد، وكل منهم يلزمه فيما أثبتته أعظم مما فر منه هو لم يثبت إلا هذا الموجود المحسوس بلا صانع أصلا؛ بل كلما كان أقل اثباتا كانت المحذورات فيما يثبتته أعظم وأعظم؛ لأن الأثبات إذا قل قلت صفات الكمال، وكان ما يلزمه من النقائص وما يتوهم أنه مستلزم للحوادث والفقر أعظم وأعظم، فيلزمه اجتماع هذه الأمور مع تقيضها من القدم والوجوب .

فليتدبر المؤمن العلم بهذا الأصل الجامع العظيم؛ فإنه من أعظم ما يهدي به الله تعالى إلى الصراط المستقيم .

ثم قالوا في جواب ما ذكره من إبطال الغرض — قوله في « الوجه الثاني » في إبطال هذا القسم — إن كل من فعل فعلا لغرض فهو أحسن من ذلك الغرض .

قانا القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا غير عامية بل خطابية فلا يمكن بناء القواعد العامية عليها، على أننا نتقض هذه القضية بالراعي فإنه ليس أحسن من الغنم، وبالنبي فلأن أمته ليسوا بأشرف منه، فهكذا هنا .

وهذا جواب ضعيف وقد تعلمه من ابن سينا؛ فإنه هو القائل في « الشفاء »: إن القضايا المبنية على الشرف والخسة قضايا خطابية . وليس الأمر كذلك؛ فإنه من المعلوم بيديها العقول أن الشيء إذا لم يقصد به إلا أن يكون وسيلة

ضعف جواب
التكلمين عن حجة
الفلاسفة في
إبطال الغرض
في أفعال الله

وطريقا إلى غيره ، فالذى هو المقصود بذاته يجب أن يكون أكمل
فى الوجود من الذى ليس يراد منه إلا أن يكون وسيلة إلى غيره. والمعنى بالشرف
كمال الوجود ، وبالحسنة نقص الوجود ، وهذا أمر معقول ؛ بل على مثل ذلك تبنى
عامة البراهين الصحيحة ؛ بل معرفة النظرة بمثل هذه القضية أبين عندها من كثير
من القضايا البديهية ؛ لأنه يجتمع فيها العلم والحب ، فتبقى معلومة بالعقل موجودة
مدوقة بوجد القلب وذوقه واحساسه ، فتكون من القضايا العقلية المحسوسة بالحس
الباطن ؛ وإلا فهل يقول عاقل : إن الموجود الذى يكون وجوده أكمل من غيره
لا يقصد به إلا أن يكون وسيلة الى الموجود الذى هو دونه وأنقص منه ؟ ! .

وأما ما ذكره من التمثيل بالنبي والراعي ، فيقال : منشأ الغلط فى مثل هذا هو
اشتباه المقصود بالقصد الأول بالمقصود بالقصد الثانى ، وذلك أن الراعي ليس مقصوده
الأول برعاية الغنم مجرد نفعها بدون غرض يحصل له هو من ذلك ؛ بل إنما يقصد
أولا ما كان مصلحة له ونفعاً وكالا : إما تحصيل الأجرة وهو المال الذى ينتفع به
ويقضى به حاجاته أو يتشرف . وإمارة للغنم وإحسانا إليها ليدفع عن نفسه الألم
الحاصل لنفسه إذا كان الحيوان محتاجاً متألماً وهولاً يزيل ألمه . أو لتصلح له العافية
والرحمة من هذا الألم ، ويحصل له تنعم وفرح وسرور بالاحسان إليها ، أو أن
تكون له أو لصديقه أو لقريبه فيقصد برعايته ما يحصل له من المنفعة والفرح
والسرور وزوال الضرر بمثل ذلك . وكذلك النبي ﷺ فإنه بالاحسان إلى
الأمّة إنما يقصد ما يناله من التقرب الى الله تعالى وعبادته والاحسان الى عباده من
أنواع المطالب والمقاصد التى هى أشرف وأعظم من فعله بهم ، فطلوبه ومقصوده
أعظم من العباد الذين ينفعهم . فأما أن تكون الغاية المقصودة له بذاتها هي مجرد
نفعهم من غير مقصود آخر يكون أشرف من هذا فهذا إنما يقوله جاهل شديد
الجهل بالمقاصد والنيات .

جواب « طائفة
اخرى ، عن
سؤال الحكمة
في افعال الله

وقد اجاب طائفة ثالثة من أهل الكلام من الكرامية وغيرهم كابن الهيصم في كتابه المسمى « بجمل الكلام » وكالقاضي أبي يعلى الصغير في كتابه المصنف في أصول الدين عن « سؤال الحكمة » « بجواب خير من جواب هذين (١) كما أن هؤلاء أيضا قالوا في سبب الحوادث خيراً من قول هذين ، وان كان الجميع مقصرين في الأمرين جميعا وقالوا : العلة فيه استدعاء الحمد والتعظيم من عبيده ، وذلك أن الحكمة تستحسن استدعاء الحمد من مستحقه ، واستدعاء التعظيم ممن هو أهله ، كما أنه يستحسن طلب الحمد من عدمها ، الا ترى أنه من عدم المعاني التي يستحق عليها الحمد والتعظيم كيف يحسن في الحكمة أن يبذل الوسع في طلبها ولذلك حسن منا طلب العلوم ومكارم الأخلاق ، فأما الله تعالى فقد كان كامل العلم والقدرة والجود والكرم ، فخلق العالم وأسكنه أهل التمييز يستدعي بذلك حمدهم له وتعظيمهم إياه ، وعلى ذلك يخلد من يخلده منهم في الجنة أبد الأبدين ، قال الله تعالى : (له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون) .

قالوا : والدليل على أن وجه حكمة الله في خلق هذا العالم أن يدل على صفاته التي توجب تعظيمه وأن يستدعي الحمد له أن هذا الوجه من القصد حسن مقبول عند كل عاقل وليست المنافع كذلك من قبل أن المتقدمين والمتأخرين قد اختلفوا في المنافع هل هي حاصلة في أنفسها أم لا ؟ وذلك يدل على أن المنفعة ليست صريح الحكمة والحسن لاشتباه ذلك على من عرفها ، وثبت أن صريح الحكمة والحسن استدعاء الحمد والتعظيم من مستحقها اذ كان هذا الوجه في تشبيهه (٢) على ذي عقل .

(١) وتقدما قريبا .

(٢) وتقدم « اشتباه » .

قالوا : وقد قال الله تعالى جل جلاله فيما وصف أهل الجنة : (وله الحمد في الأولى والآخرة) وقال : (وآخر دعوانهم ان الحمد لله رب العالمين) . وإذا قد جعل حمدهم إياه آخر ما يحشرهم إليه بكلية هذا التدبير ثبت أنه الغرض من خلق الكل ، وقال الله تعالى : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) يعنى ليعبده منهم البعض ، فتكون عبادتهم وتعظيمهم إياه عوضاً عن جملة ما خلق ممن عبده ومن لم يعبده ؛ وذلك أن من لم يعبد صار سبباً لعبادة من عبد ، ولذلك صح أن تكون عبادة من عبده غرضاً من كلية هذا التدبير .

قالوا : وفي تكليف من علم أنه لا يطيع لم يكن غرضه من تكليفه إياه ان يتأدى الى حسن حال يخصه في عاقبة أمره ؛ بل آخر تكليفه ذلك الى غرض صحيح ؛ وليس يجب أن يكون غرضه في تكليف كل واحد من المكلفين ما يعود الى حسن حال يخصه وما ينتفع به في عاقبة أمره ؛ بل الذي يجب أن يكون غرضه من ذلك أمر هو صحيح في الحكمة ، كما أنه خلق الجماد ولم يكن غرضه من خلقه أن يتأدى به خلقه إياه إلى منفعة تخصه في نفسه، وإنما خلقه لغرض آخر وذلك أنه أظهر بتكليف من هلك ضرباً من تدييره ، واستدعى بذلك محامد من علم أنهم يعتبرون به ، ونفع بتكليفه غيره ممن علم أنهم ينتفعون بذلك ، وهو إنما هلك بسوء اختياره ، فكان تكليفه حسن الا أن أمره له بالايامن والطاعة . والشئ الذي كلف فعله حسن ؛ لأنه كلفه أن يؤمن ويطيع ، والذي عرض له ايضاً حسن لأنه عرض لنعيم الجنة ، فأما الغرض من تكليفه فلم يكن حسن حال يخصه في عاقبته ، اذ قد علم أنه يهلك بسوء اختياره ، وإنما كان الغرض منه صلاح ضرب من التدبير علمه فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليكلفه .

قلت : وليس المقصود هنا بيان ما يجب أن يقال في حكمة الله تعالى ومشيئته ورحمته ، وما يستحقه من الصفات والأفعال ؛ إذ لكل مقام مقال .

ولكن الغرض بيان ممانعة الجهمية والدهرية ، وعجز كل طائفة عن تصحيح قولها ؛ لاشتراك الطائفتين في جحد أصول فطرية ضرورية جاءت الرسل بكما لها وتامها ، وشهدت بها الأقيسة الصحيحة ، وأن الجهمية عاجزون عن الجواب عن شبه الدهرية على أصولهم ، وأن الدهرية عن الجواب عن حجج الجهمية على أصول انفسهم أعجز ، وأن حجة كل واحدة من الطائفتين باطلة على أصل نفسه كما هي باطلة على أصل خصمه . فاذا كانت حججهم باطلة على الأصليين ، وجوابهم عن حجج خصومهم باطل على الأصليين ، كما أن ذلك أيضاً باطل على الأصول الصحيحة : ظهر مع بطلان أصولهم عظم تناقضهم من كل وجه .

وقد تقدم ان هذه الحجة «حجة الحكمة والغرض للفعل» احتج بها الدهرية ، وذكرنا أنهم يعارضون بها على كل قول يقولونه . فتبين أن الذي يلزمهم أعظم مما فروا منه .

ونقول : قد تبين أنهم معترفون بما هو مشهود معلوم من ظهور الحكمة التي في العالم التي يسمونها « العناية » . والفلاسفة من أعلم الناس بهذا ، وأكثر الناس كلاماً فيما يوجد في المخلوقات من المنافع والمقاصد والحكم الموافقة للانسان وغيره ، وما يوجد من هذه الحكمة في بدن الانسان وغيره ، سواء كانوا ناظرين في « العلم الطبيعي » وفروعه ، أو « علم الهيئة » ونحوه من الرياضي ، أو « العلم الالهي » وأجل القوم الالهيون . وقد تقدم ما ذكر في اعترافهم بأن هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد . ولا ريب أن الاعتراف بهذا ضروري كالاقرار بأن الحدث لا بد له من محدث ، والممكن لا بد له من مرجح ، فكما أن هناك مقدمتين : (احدهما) ان هنا حوادث مشهودة ، والحادث لا بد له من محدث . والأولى حسية ، والثانية عقلية بديهية ضرورية . وكذلك أن هاهنا ممكنات ، والممكن لا بد له من مرجح واجب ، فكذلك هاهنا مقدمتان :

«أولاً» ان هاهنا حكماً ومنافع لا بد لها من فاعل مريد

(أحدهما) ان هنا حكماً او منافع مطلوبة ، (والثانية) : انه لا بد لذلك من فاعل قاصد مرید ، وهما مقدمتان ضرورتان : الأولى حسية ، والثانية عقلية ؛ فان الاحساس بالانتفاع كالاحساس بالحدوث - وان كان في تفاصيل ذلك ما يعلم بالقياس او الخبر - ثم هذه الحكم قد يعلم حدوثها ، وقد يعلم إمكانها ، كالأسباب .

وأيضاً فانه يقال : هذا الموجود المحسوس يستلزم الواجب القديم ؛ فإن كل موجود إما قديم واجب بنفسه وإما ممكن او محدث ، والممكن والحادث يستلزم القديم الواجب ، فثبت الموجود الواجب القديم : فكذلك يقال : هذه المقاصد المحسوسة تستلزم وجود موجود مقصود لنفسه ؛ لأن هذه المقصودات إما أن تكون مقصودة لنفسها أو لغيرها ، والمقصود لغيره يستلزم وجود المقصود لنفسه ، فثبت أنه لا بد من مقصود لنفسه على التقديرين ، كما ثبت انه لا بد من موجود لنفسه على التقديرين ، ثم هذا يدل على وجود المرید القاصد الفاعل لهذه الموجودات لغيرها ولنفسها .

« ثانية »
ان هذه المقاصد
المحسوسة
تستلزم وجود
مقصود لنفسه

وإذا تقرر هذا تبين تناقض الفلاسفة وفساد مذهبهم في حجة « الحكمة والغرض » وحجة « السبب الحادث » وهما جماع الكلام . وذلك أنهم لما قالوا في حجة الغرض : إذا أحدثه كان فاعلاً بالاختيار وذلك محال - لما تقدم من الوجهين (أحدهما) أن ذلك يستلزم إما استكمالها بغيره ، وإما العبث ، ولما في ذلك من المحذور على تقدير جواز القباح عليه وعدم جوازها - فيقال لهم : أتم معترفون بالاختيار كما تقدم التصريح عنكم : بان هذه الحكم ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مرید له ، وهذا موجود في عامة كتب الفلاسفة وأعظمهم قدراً هم الألهيون المشاؤون ، وهم أعظم الناس تصريحاً بذلك ، وكذلك الطبائعون حتى محمد بن زكريا الرازي وأمثاله .

« ثالثة »
والفلاسفة
معترفون
بالاختيار

ثم يقال : ثبوت القصد والاختيار كثبوت الواجب القديم كما تقدم بيانه ،
فقد ثبت بالعلوم الضرورية وبالمنقائيس البرهانية وبالافتاق وجود الفاعل القاصد
لهذه الحكم المرید لها ، كما يثبت ذلك وجود الموجود القديم الواجب بنفسه ،
وحيثئذ فالقدح في ثبوت الفاعل المختار كالقدح في ثبوت الموجود القديم الواجب
بنفسه ، وهذا إنما يمكن بانكار وجود هذه الموجودات المحسوسة ، وهذا في غاية
البيان والاحكام والاتقان . ويقال لهم حينئذ : فهذا القصد والارادة يستلزم
ما ذكرتموه (١) سواء بسواء ، فما كان جوابكم عن ذلك فهو جواب لمن قال
يحدث العالم سواءا .

« رابعة »
هذا الاختيار
مستلزم لما ذكره ،
فما كان جوابهم
عنه كان جواباً
للقائلين بحدوث
العالم

وأما في « مسألة السبب الحادث » اذا ثبت انه فاعل بالقصد والارادة وان له
عناية بالمتفعولات لزمتكم كلما أئتمتموه لغيركم ، فان ابن رشد الحفيد قال في الزامه
للمتكلمين : وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لا بد
أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الایجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ؛
لأنه إن لم يكن في المرید في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت
الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت أولى
من عدمه فيما تقدم .

« خامسة »
ويلزم الفلاسفة
في انكار السبب
العائد من
ما الزمونه
للمتكلمين في
تجدد الارادة

فيقال لهم : حينئذ يجب أن يتجدد له عزم في وقت حدوث هذه الحوادث
وحكمها ، وحينئذ فالقول في حدوث ذلك العزم كالقول فيما طلبتموه من السبب
الحادث للعالم .

وأيضاً : فقد قلتم : إذا كانت الارادة قديمة لزمت قدم المراد ، فلو كانت له
ارادة قديمة لزمت قدم الحوادث ؟ !

(١) في « مسألة الغرض » .

وفي الجملة — فانتم بين أمرين : إما أن تنكروا القصد والارادة — وقد تبين ان ذلك كانكار الموجود الواجب نقلاً عنكم وإلزاماً لكم — وإما أن تقروا بالقصد والارادة فيبطل جميع ما بنيتموه على انكار ذلك . وجميع ما يخالفون به أهل الملل إنما هو مبني على إنكار ذلك ، والافتى وقع الاعتراف بأن صانع العالم فاعل مختار انهارت هذه الفلسفة ، كما ينهار ما أسس (على شفا جرف هار) فلا ريب أن هذه الآية اشارة واعتبار لمثل حالهم ، فانهم بنوا مذاهب تتخذها القلوب عقائد ومقاصد مقابلة (١) لما جاء به المرسلون : (كالذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ، فيه رجال يحبون أن يتطهروا ، والله يحب المطهرين ، أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين ، لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم) .

ومما يوضح ذلك أن القاضي أبا الوليد الفيلسوف ابن رشد قال في كتاب « مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » (٢) : وأما الارادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال إنه مريد للأمر المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعلمه العلماء ، ولا يقنع الجمهور — أعنى الذين بلغوا رتبة الجدل ؛ بل ينبغي أن يقال : إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مريد لكونه

« سادساً »
وابن رشد يجوز
قيام العوائد
بالرب ، وذلك
يبطل القول بقدم
الأفلاك ؛ كما
يبطل كثيراً
مما اعترض به
على المتكلمين

(١) أي معارضة .

(٢) وتقدم اسم هذا الكتاب وما نقل منه المؤلف ص ٢٢ .

فى غير وقت كونه ، كما قال تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيئاً يضطرهم إلى أن يقولوا هو مرید للمحدثات بارادة قديمة الا ما توهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث حادث .

قلت : وهذا الكلام كالصريح فى تجويز قيام الحوادث بالرب ، وبالجملة فهو لازم لهم ، وهو يبطل القول بقدم الأفلاك ويبين فساد كثير مما اعترض به هذا الفيلسوف على حجج المتكلمين ؛ فإنه إنما أطمعه فيمن رد عليهم نفهم لهذا الأصل ، وقد تقدم أنه ما من طائفة من الطوائف وإن نفت هذا الأصل إلا وهي تلتزم به فى مواضع آخر ، وإن القول به لازم لجميع الطوائف ، وذلك أن الفيلسوف قال بعد أن اعترض على حجة الأعراض التي للمتكلمين بما بعضه حق وبعضه باطل ، والحق منه لا يمنع من القول بحدوث هذه المخلوقات ، ثم قال : وأما « الطريقة الثانية » فهي الطريقة التي استنبطها أبو المعالي فى رسالته المعروفة « بالنظامية » ومبناها على مقدمتين .

إحداها : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية : أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الأولى فهي خطائية فى بادىء الرأي ، وهي

إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبتها بنفسه ، مثل كون الانسان موجوداً على خلقه غير هذه الخلقه التي هو عليها ، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه ، إذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ، أن تكون من العلة الخفية على الانسان ، ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد يسبق الى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جملها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس في المصنوع الاشياء واجب ضروري ، 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 .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطله لحكمة الصانع فليست تصلح لهم ، وإنما صارت مبطله للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة اسباب الشيء ، وإذ لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم يكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع ، وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله وأعماله يمكن أن تتأني بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى

يكون الابصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم يتأتى بالعين كما يتأتى
بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمي به نفسه حكماً ،
تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك (١).

الوجه الثالث (٢) أن يقال له : ما ذكرته من الأمور الضرورية فى الأسباب
إنما يجيء فى حق من لم يخلقها دون من خلقها ، ومن هنا وقع الغلط حيث قسم
أفعال الله بأفعالنا حتى عجزتموه عن غير ما خلقه ، وذلك أن الواحد منا إذا أراد
أمراً من أكل وشرب ولباس وسفر وغير ذلك فإن لم يحصل الأسباب التى بها
جعل الله وجود المطلوب لم يحصل ، والأسباب خارجة عن قدرته ، وإنما يمكنه
تأليف ما يؤلفه أو نقله من موضع الى موضع وأمثال ذلك من الأفعال دون إبداع
الأعيان ، وأما الله سبحانه وتعالى وإن كان قد جعل بعض الأشياء سبباً كما جعل
الأكل مثلاً سبباً للشبع ، وخلق الطعام يغذى الانسان ، فهو الذى خلق الأزواج
كلها مما تنبت الأرض ومن انفسنا ومما لا نعلم ، وإذا كان هو الخالق للجميع
فيمتنع أن يكون مضطراً الى شيء من ذلك ، فإنه اذا قيل : البصر لا يمكن
الا بالعين ، والسمع لا يمكن الا بالأذن ونحو ذلك من الأسباب . فيقال : هو الذى
جعل هذه الماهيات وأبدعها وجعل لها هذه الصفات التى يتوصل بها الى هذه
المقاصد ، وقد كان من الممكن أنه اذا غير هذا التخليق أن يحصل أما فوق تلك
الحكمة وإما ما هو دونها وإما ما يشار كها فى الجنس دون النوع ، وإن كان
نفس الحكمة الحاصلة فهذا لا يحصل الا بمثله . ألا ترى أن أهل الجنة يكونون
فى أبدانهم وقواهم أعظم مما هم فى الدنيا مع كون هذه الحكم هناك أكل وابلغ .
وهب أن المنازع لا يصدق مثل ذلك فمن المشهود أن أبصار الناس واسماعهم

(١) انظر ص ٤٠ ، ٤١ فلسفة ابن رشد .

(٢) وما تقدم يتضمن الوجه الاول والوجه الثانى .

وسائر قواهم تختلف في القوة والضعف ، فتكون المنافع الحاصلة لهم متفاوتة ، مع العلم الضروري بأن الذي له لو جعل لهذا والذي لهذا لو جعل لهذا لكان يفتوت التعيين ، وذلك لا يبطل أصل الحكمة ، وهكذا البلاد تختلف فيما خلق فيها من الأوقات والأنهار والمسكن فيختلف لذلك وجه الانتفاع ، مع أن أصل المقصود حاصل في الجميع ، وقد يحول الله ما ببعض البلاد الى بعض مع أن نظام العالم قائم ، والتحويل من حال الى حال موجود في العلم ، فلو كان ما يوجد من الصفات والمقادير لغاية — بمعنى أن وجود تلك الغاية ضروري اي لا يمكن عدمه الا لزم منه فساد عام — لم يكن الأمر كذلك .

الوجه الرابع — ان يقال : قولك هذا ضروري الوجود في الأسباب والحكم .

ما ذا تعنى به ؟ اتعنى به أنه واجب بنفسه ، بمعنى أنه يمتنع عدمه ؟ أم تعنى به أنه إذا عدم عدت الحكمة التي وجد لأجلها ؟ أما (الأول) فباطل قطعاً ، وهو لم يرده . وأما (الثاني) فيقال لك : هب أنه يلزم من عدمه عدم تلك الحكمة المعينة ، فتلك الحكمة المعينة ليست واجبة بنفسها بل هي أيضاً جائزة ، فالقول بكونها مخصوصة بالارادة دون غيرها من الحكم لا بدله من تخصيص وهو الارادة ، بل تلك الحكمة لا تكون حكمة إلا ان (١) مقصودة ، وانت تقول ذلك وتحتج به ، فصار ما جعلته ضروريا يدل على الارادة المخصصة بطريق الأولى .

الوجه الخامس — ان يقال : هذه الأمور المستحيلة من حال الى حال

فحركاتها واستحالاتها إما أن تكون واجبة لذاتها (٢) وأما أن لا تكون واجبة لذاتها ، بل إنما صارت كذلك بفعل غيرها . فان قدر الأول قيل : فان جاز فيما هو واجب بنفسه أن يتحرك حركة استحالة فيكون تارة عالماً وتارة جاهلاً ،

« سابعاً »
ما جعله
الفيلسوف
ضروري الوجود
في الأسباب
والحكم يدل على
الارادة المخصصة
لها

وأهل الوحدة
- استمدوا من
الفلاسفة -
لا يمكنهم أن
يقولوا حدوث
العالم عن واجب
الوجود ممتنع ..

(١) لعل سقط من هنا « تكون » .
(٢) في هذه العبارة « واما ان تكون كذلك » وهو تكرار فحذف .

وتارة شعبان وتارة جانعاً ، وتارة صحيحاً وتارة مريضاً ، كما يقول نحو ذلك القائلون بوحدة الوجود - كصاحب الفصوص وأمثاله - ويدعون أن الكمال المطلق أن يكون واجب الوجود ممنوعاً بكل نعت ، سواء كان محموداً شرعاً وعرفاً وعقلاً ، أو مذموماً شرعاً وعرفاً وعقلاً ، وأنه هو المتلذذ بكل ما في الوجود من الألم ، وأنه هو الذي يتجدد له العلم بعد أن لم يكن عالماً ، وينشدون :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه
وينشدون :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائق

وأمثال ذلك من كلامهم المعروف نثراً أو نظماً ، ويدعون ان هذا هو التحقيق الذي آمن اليه هرامس (١) الدهور الأولية ، والمعرفة التي رامت إفادتها الهداية النبوية ، وان كان لهم في تفصيل هذا المذهب اضطراب قد بيناه في غير هذا الموضوع (٢) .

فيقال : إذا قدرنا هذه الموجودات المشهودة واجبة الوجود بنفسها أو هي الموجود الواجب بنفسه ، أو وجودها عين وجود واجب الوجود : لم يمكن حينئذ ان يقال في واجب الوجود إنه لا يفعل بعد أن لم يكن فعل ، لأن ذلك يقتضى تجدد أمرها ، وحدوث أمر منه ممتنع . ولا أن يقال : ذلك يقتضى ثبوت الصفات له ، أو تجزيه ، أو حلول الحوادث به ، ونحو ذلك ، وذلك ممتنع ؛ فانه من يجوز ان يكون واجب الوجود هو الموجود المستحيل من حال الى حال ، وأنه تارة يكون

(١) « الهراس » علماء النجوم .

(٢) اذ قد افترقوا فيه الى ثلاث مقالات . انظر ص ٢٢ ، ٢٣ ج ١ من الفهارس العامة .

نظفة ثم علة ، ثم مضغة . وتارة حبات ثم شجراً ، ثم ثمراً . وتارة : حيا ثم ميتاً : لم يبق عنده شيء يمتنع على واجب الوجود ، اذ هو واصف له بكل صفات واقعة في الموجودات التي هي عند الناس مخلوقة ممكنة ، ومن جوز أن يوصف بكل ما يوصف به كل مخلوق ويمكن بطل حينئذ أن يكون علة قديمة لا يجوز عليها التغير والاستحالة ونحو ذلك مما يصف به المشاؤون واجب الوجود .

وهذا القول وإن كان فاسداً من وجوه كثيرة فالمقصود هنا أن ندرجه في ضمن التقسيم ، وذلك ان الموجود الواجب بذاته أدنى خصائصه امتناع العدم عليه وهؤلاء يجعلون ما وجد وعدم من واجب الوجود لذاته . وأصل كلامهم ظنهم أن الوجود المطلق له وجود في الخارج : فقالوا بوحدة الوجود - أي الوجود الواحد - ولم يعلموا أن الوجود المطلق لا وجود له في الخارج ، وإنما الموجود في الخارج موجودات [أو] موجودان كل منهما متعين متميز عن الآخر ، وليس أحدهما هو الآخر بعينه ، ولا نفس وجود هذا هو نفس وجود هذا ؛ بل الذهن يأخذ وجوداً مطلقاً مشتركاً فيه . فاذا قال بوحدة الوجود فأنما قال بوحدة هذا الوجود الذهني المطلق . ومن قال الوجود زائد على الماهية قد يقول بأن وجود الماهيات من جنس واحد ، وهو قول فاسد ، لكنه لا يقول نفس وجود هذا هو نفس وجود هذا بعينه ، فان هذا مخالف للحس ولصریح العقل ، ولهذا يقول كبير هؤلاء الاتحادية في وقته التلمساني (١) : ثبت عندنا بالكشف ما يناقض صريح العقل ، وذلك أن الذي ينكشف لهم انهم متوجهون بقلوبهم توجهها لا يعرفون به الرب البائن عن خلقه حتى يقصدوه ، فيشهدون الوجود المطلق المشترك بين الموجودات وان لم يوجد في الخارج ، لكن القلوب تجده وتأخذه مطلقاً وفي كل معين منه حصة . . وهذا الوجود المطلق

(٢) سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني احد زنادقة أهل الوحدة
يلقب (عفيف الدين) توفي سنة ٦٩٠ هـ وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

الساري في الكائنات وان كان موجوداً فيها على وجه التعيين والتخصيص وهو الذى يقال له : « الكلي الطبيعي » فذاك من أثر وجود الله تعالى ومن مخلوقاته ومصنوعاته ، فيظنون الوجود المخلوق هو الوجود الخالق .

وهم يشبهون من بعض الوجوه من رأى شعاع الشمس الذى على الأرض والحيطان والجبال فظنه نفس الشمس التى فى السماء، مع أن هذا الشعاع منفصل عن الشمس ، ومع أنه قائم بأجسام غيرها . والمخلوقات وان كان لها وجود وتحقق فهو مخلوق لله بئن منه ، وغايته إذا قدر أن الوجود زائد على الماهيات أن يكون الوجود فى الموجودات كالشعاع فى الأجسام المقابلة للشمس . فصار هذا الضلال ناشئاً من نقص العلم والايان بالرب المبين للمخلوقات ، ومن شهود القلب لما وجد عنه من الوجود السارى فى الكائنات ، فظن هذا هذا .

وقوى ضلالهم ماسمعه من كلام المتفلسفة ومن وافقهم أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، وأنه لاداخل العالم ولا خارجه، ونحو ذلك من مقالات الجهمية، فلم يشهدوا [ما] يكون كذلك الا وجود الكائنات بعينه ، ولهذا يقولون بقول الباطنية القرامطة وغالية الفلاسفة ، فيقولون : هو من حيث ذاته لاسم له ولا صفة ولا يتميز ، ويقولون : شهود الذات ما فيه خطاب ولا لذة فيه ونحو ذلك ؛ لأنهم انما يتكلمون على ماشهده من الموجود المطلق الذى لا يوجد فى الخارج مطلقا ، وليس له حقيقة تميزه حتى يكون لها اسم أو صفة أو خطاب .

والمقصود هنا أنه لا بد من الاعتراف بوجود قديم واجب . فمن جعل ذلك هذه الموجودات المحسوسة لم يكن عنده وصف يجب تنزيه الرب عنه أصلا من الأمور الممكنة فى الوجود ، وحينئذ فلا يمكن هذا أن ينكر مذهبا من المذاهب ؛ فلا يقول حدوث العالم عن واجب الوجود ممتنع لأنه يستلزم تغييره ويفتقر الى سبب حادث ؛ فان قوله فيه من الاحالة أعظم من هذا .

وأما اذا قيل بأن هنا موجوداً قديماً واجباً غير هذه الأمور الحادثة المستحيلة في الجملة فمن المعلوم أن ماسوى الوجود الواجب بنفسه ليس هو موجود واجب الوجود بنفسه، فثبت بهذا أن في الوجود شيئين: (أحدهما) موجود واجب الوجود بنفسه. و (الثاني) موجود لا يجب وجوده، بل يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى. فهذا الموجود إذا وجد لم يمكن أن يقال إنه واجب الوجود بنفسه؛ بل هو واجب الوجود بغيره. وهب أن الشاك يشك في بعض الأمور التي لم يعلم عدمها واستحالتها هل هي واجبة بنفسها أم لا؟ أما التي يعلم أنها تعدم وتستحيل فلا يشك في أنها ليست بواجبة بنفسها بل بغيرها مادامت موجودة، وهي واجبة العدم إذا عدت أيضاً؛ وليس لها من ذاتها لا وجوب الوجود ولا وجوب العدم؛ لكن ليس لها من ذاتها الا العدم؛ و فرق بين أن تكون معدومة وعدمها من ذاتها، وبين أن تكون واجبة العدم بذاتها. فان هذه صفة الممتنع؛ اذ العدم ليس بشيء. وإذا ثبت أن في الموجودات ما هو ممكن وجائز حصل المقصود؛ فان تخصيص هذا بالوجود دون العدم لا بد له من موجب فاعل، ثم إذا كانت ذاته قابلة للعدم فصفاته ومقاديره بطريق الأولى. فتخصيصه بصفة وقدر وزمان ومكان لا بد له من مخصص بارادته ومشيئته، وهذا هو المطلوب ابي المعالي وغيره من أهل النظر والعلم في هذا المقام.

وأما الذي جراه عليهم فان هؤلاء المتكلمين الذين لا يقولون برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى: كأبي الحسن الاشعري واصحابه ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد رحمه الله وغيرهم: كالقاضي أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني؛ ونحوهم ممن يوافقهم على هذا، وعلى نفي التحسين والتقييح العقليين مطلقاً، مع ان اكثر الذين يوافقونهم من هؤلاء وغيرهم يتناقضون؛ فيثبتون الحكمة في اكثر ما يتكلمون فيه من «مسائل الخلق، والأمر» وجمهور الفقهاء يقولون بذلك، ويصرح بالتحسين والتقييح العقليين طوائف

سبب استقالة
الدهرية على
التكلمين نفي
هؤلاء للحكمة
في خلق العالم

من الفقهاء : كأكثر أصحاب أبي حنيفة ، وقد ينقلونه عنه ، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كابي الحسن التيمي وأبي الخطاب (١) وكأبي نصر السجزي وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني (٢) وطوائف كثيرة من أهل الحديث والفقهاء والكلام .

والمقصود هنا أن ابا المعالي وهؤلاء يقولون : إن القديم خلق العالم بعد أن لم يكن خالقه لا لعله وغرض ، ولا لداع وباعث وخاطر يعتريه ؛ لان ذلك زعموا مقصور على اجتلاب المنافع ودفع المضار ، وذلك مستحيل في صفته ؛ ومناظرتهم في هذا الباب مع الدهرية الطبيعية ومع القدرية الارادية ، وقول كلا الفريقين فيه من الباطل اكثر مما يلزم هؤلاء نفاة الحكمة ، وان الذي في قول الدهرية الطبيعية اكثر .

معنى « الحكيم »
عند التكلمين
- ابي المعالي
- واتباعه -
وتناقضه

وقال ابو المعالي وهؤلاء نفاة التعليل : معنى قولنا : إنه حكيم في أفعاله . أنه مصيب في ذلك ومحكم لها ؛ لأنه مالك الاعيان فيتصرف تصرف مالك الاعيان في ملكه من غير اعتراض . وقد يراد بالحكمة العلم في المعنى بكونه حكيمًا في فعله أنه خلقه على الوجه الذي أراده وعلمه وحكم به ؛ ثم لم يكن علمه واراادته علة لفعله ولا موجبا له لتقديم هذه الصفات وحدث متعلقها ففسروا حكمته بمعنى انه يفعل ما يشاء بلا ذم ، أو بمعنى أنه عالم . ولا ريب أن هذا خلاف ما عليه الناس في معنى الحكمة والحكيم ؛ فانهم لا يجعلون الحكمة كون الحكيم له أن يفعل ما يشاء — وان كان الله تعالى له أن يفعل ما يشاء — لكن الحكمة فعله بعض الأشياء دون بعض لاشتغال المفعول على ما يصلح أن يكون مراداً للحكيم .

(١) محفوظ بن أحمد الكلوزاني (قرية ببغداد) من شيوخ الحنابلة ، صنف في المذاهب والخلاف والاصول ٥١٠ م .

(٢) سعد بن علي بن محمد بن علي الحسين نزيل الحرم حافظ ثقة زاهد ٥٠٠ م ٤٧١ م .

وتفسيرها بمعنى العلم بالمنعولات أبعد . ومع هذا فقول ابى المعالي وأمثاله فى الفقه وأصوله يخالف هذا الأصل ؛ بخلاف غيره من المتكلمين الذين لم يبرعوا فى الفقه كبراعة ابى المعالى ، فانه يقول بالعلل المناسبة للاحكام التى تفسر بالباعث والنداعى وإثباتها ينافى هذا الأصل .

ثم قال ابو المعالى : ونحن لانشكر أن يكون الله تعالى خلق من نفعه بخلقه ومن ضره بخلقه ، والذي ننكره من الغرض وننفيه عن القديم سبحانه قيام حادث بذاته كالارادة والداعية والحاجة ، والمعتزلة يوافقونا على استحالة قيام الحوادث بذاته ، غير أنهم أثبتوا للقديم سبحانه أوصافاً متجددة وأحوالاً من الارادات التى يحدثها لافى محل ، والحذور من قيام الحوادث بذات البارى تعالى تجدد الأوصاف عليه ، وقد التزموه .

قال ابو المعالى : فإن قال قائل : القديم انما خلق العالم إظهاراً لقدرته وإظهاراً لحجج وآيات يستدل بها على الهيته ، ويعرف سبحانه وتعالى بنعوته وجلاله وصفاته ، ويعبد ويعظم ، ويستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل ، ويستوجب المعرض عنها العذاب الأليم ، وهذا منصوص عليه فى الكتاب العزيز فى آي كثيرة لا تحصى من ذلك قوله تعالى : (وخلق الله السموات والأرض بالحق ، ولتجزى كل نفس بما كسبت) وقال تعالى : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله تعالى : عن المؤمنين القائلين : (ربنا ما خلقنا هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار) وقال تعالى : (الله الذى خلق سبع السموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزل الأمر بينهن ، لتعلموا أن الله على كل شىء قدير ، وأن الله قد احاط بكل شىء علماً) قال . وهذا نص صريح فى أنه إنما خلق هذه الأشياء ليعرف بها ويعبد . فقال فى الجواب : « اللام »

في قوله : (خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن لتعلموا)
ليست اللام علة وإنما هي لام صيرورة ، وتكون غاية ، أي : ليعلم من في
المعلوم أنه يعلم ، وليجزى على ذلك ، ويعرض ويعاند من في المعلوم أنه يعاند ،
و (ليجزي الذين أسأوا بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى) .

جمله اللام
للسيرورة، ورده

قلت : لام الصيرورة إما أن تكون لمن لا يريد الغاية ، وذلك إنما يكون
لجهل الفاعل بالغاية ، كقوله : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً)
وإما لعجزه عن دفعها وإن كان كارها لها ، كقول القائل : لدوا لموت ، وابنوا
للخراب ، ولموت ما تلد الوالدة . فاما العالم بالعاقبة القادر على وجودها ومنعها
فلا يتصور أن تكون العاقبة الا وهو عالم بها قادر عليها ، والموجود الذي يحدثه
الله وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو صريد له ؛ بل أبو المعالي وسائر المسلمين
يسلمون أنه لا يكون شيء الا بمشيئته ، فيكون مريداً للغاية . ومريد الغاية التي
للفعل لا يكون اللام في حقه لام صيرورة ؛ إذ لام الصيرورة إنما يكون في حق
من لا يريد . فلو قال : ارادته لهذه الغايات كرادته للأفعال التي هي سببها : لكان
أمثل . مع أن هذا الكلام لا يدفع الحجة من الآية ؛ فان القرآن يشهد بان الله
خلق المخلوقات لحكمة ؛ لكن ليس هذا موضع تحقيق ذلك وإزالة الشبهة
العارضة فيه (١)

قال الحفيد (٢) : وأما القضية الثانية ، وهي [قول] القائل : إن الجائز
محدث . فهي مقدمة غير بيينة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء ، فجاز افلاطون
أن يكون شيء جائزاً أزلياً ، ومنعه ارسطو طاليس ، وهو مطلب عويص ، ولن
محدث . يدل على حدوث العالم

(١) انظر بحث القدر في مجموع فتاويه .

(٢) ابن رشد الفيلسوف كما تقدم النقل عنه مراراً .

تبيين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه ،
وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

قلت : قد قدم فيما مضى أن افلاطون(١) وشيعته يقولون إن الزمان متناه ،
وأهمهم يقولون العالم محدث أزلي لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي ، وأن
ارسطو وفرقة يقولون : الزمان غير متناه في الماضي كما لا يقناهى في المستقبل ،
ولا يسمون العالم محدثاً ، وهذا يقتضى أن الأزلي في هذا الكلام المراد به الأبدى
الذي لا آخر له ، والا تناقض الكلام . وافلاطون شيعته يقولون : هو محدث
جائز ، لكنه يكون مع ذلك أبدياً ، والجائز يمكن أن يكون أبدياً .
وأما ارسطو فيقول : ما كان محدثاً عن عدم فلا بد له من آخر ، فالجائز لا يكون
أبدياً ، وهذا الذى قاله ارسطو هو الذى تقدم قول الحفيد له : إن كل محدث فهو
فاسد ضرورة . فهذا قول معلم طائفته أرسطو ، وهو أيضاً قول طائفة ممن يقول
بحدوث العالم كالجهم بن صفوان ، ومن يقول بوجود فناء الحوادث . وأما الذى
حكاه عن افلاطون فهو قول أهل الملل : ان الله يخلق شيئاً للبقاء ويخلق شيئاً
للفناء كما يشاء . وهو مع هذا فالذى ينقلونه عن أرسطو أن النفوس الناطقة عنده
محدثة فتكون جائزة ، وهي مع هذا أبدية باقية : فهذا يناقض ما أصله .

فهذا القدر الذى تبين يدل على أن ما حكاه عن هذين الفيلسوفين أو أصحابهما
اتفاق منهم على أن ما كان جائزاً فهو محدث . فاذا كان قد ثبت أن العالم جائز
ثبت أنه محدث ؛ ولهذا منع هو كونه جائزاً ، وغلط ابن سينا في قوله : إنه جائز
بنفسه ، مع موافقته له على قدمه .

(١) من مشاهير فلاسفة اليونان ، تلميذ سقراط ، ومعلم ارسطو (٤٣٠ - ٣٤٧ ق م)
وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة ، وتتضمن نبذة عن مذهبه في وجود العالم وغير ذلك .

فاما الذي فهمه من كلامهم في هذا المقام واعترض به وهو أن يقول عن افلاطون : إن الجائز يكون أزليا ، وأن ارسطو يقول : الجائز لا يكون أزليا . فهذا لا يناسب ما تقدم ، فإنه إذا كان قول افلاطون ان العالم لم يتقدمه زمان وعنده ان الزمان متناه في الماضي ثبت أنه ليس بازلي ، فأبي حقيقة لقوله : الجائز لا يكون أزليا ؟ ! وكذلك ارسطو لو كان يقول : إن الجائز لا يكون أزليا . أي قديماً لا متنع أن يكون عنده شيء من الممكن بذاته عنده أزليا . وهو خلاف قوله . فهذا النقل وقع فيه غلط إما لفظ « الجائز » وإما لفظ « الازلي »

وما فهمه من
كلامهم واعترض
به فقد وقع فيه
الغلط

ثم يقال له : ياسبحان الله ! من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء الذي لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم ؟ ! ! وأي برهان عندهم يتبين بها هذه الحقيقة . وقد ذكرت أن نفس اهل صناعة البرهان تنازعا فيها ، فلو كان ذلك منكشفاً بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها .

جعل ابن رشد
هذه الطائفة من
اليونان هم اهل
العلم والبرهان

ثم يقال : ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان ، مع أن غاية ما يقولونه في العلم الالهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطائية والجدلية ، فضلا عن البرهانية ؟ !

ثم يقال : وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين - على عجزهم وبجرهم - أهل جدل وهؤلاء أهل برهان ، مع أن بين تحقيق المتكلمين العلم الالهي بالأقيسة العقلية وبين تحقيقهم تفاوت يعرفه كل عاقل منصف ، والقوم لم يتميزوا بالعالم الالهي ، ولا نبيل أحد باتباعهم فيه ؛ بل الأمم متفقة على ضلالهم فيه إلا من قلدهم .

لولا ما ذكره
في الطبيعيات
والرياضيات لم
يكن لهم ذكر
عند الأمم

ولكن يؤثر عنهم من الكلام في الأمور الطبيعية والرياضية ماشاع ذكرهم بسببه ، ولو لا ذلك لما كان لهم ذكر عند الأمم ، كيف يستجيز مسلم أن يقول

إن العلماء الذين اتنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق ، مع علمه بان أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً ؛ بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء ، وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلمة ؛! وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا يختص باصلاح اليونان (١) فلا اختصاص لهؤلاء ؛ بل الصحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الالهية بما لانسبة بينهما .

المراد ب(العلماء)
الذين اتنى الله
عليهم .

ثم العلماء الذين اتنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنه لا إله الا هو ، ومن المعلوم لكل من عرف أحوال الأمم أن أهل الملل احق بهذا التوحيد من الصابئة (٢) الذين هم أجل من الفلاسفة ، ومن المشركين الذين منهم فلاسفة كثيرون ؛ بل كانت اليونان منهم . والمسلمون وعلمائهم (٣) بهذه الشهادة من الاولين والآخرين ، بل يقال لك : نحن لانعلم أن هؤلاء القوم كانوا يشهدون بهذه الوجدانية ، فان الذى فى الكتب المنقولة عنهم من التوحيد انما مضمونه نفي الصفات كما تقوله الجهمية ، ومعلوم أن هذا ليس الشهادة بأنه لا إله إلا الله ؛ بل قد علم النبي ﷺ امته هذا التوحيد ، والقرآن مملوء منه ، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمن نفي الصفات ، ولا قال ذلك احد من الصحابة والتابعين وأئمة الدين ، مع العلم الضروري بأنهم كانوا أعلم بمعاني القرآن منا ، وإن ادعى مدع تقدمه فى الفلسفة عليهم فلا يمكنه أن يدعى تقدمه فى معرفة ما أريد به القرآن عليهم ، وهم الذين تعلموا من الرسول لفظه ومعناه ، وهم الذين أدوا ذلك الى من بعدهم ، قال ابو عبد الرحمن السامى : حدثنا الذين كانوا يقرؤونا القرآن : عثمان بن عفان [و]

(١) لعله باصطلاح .

(٢) الصائبون قسمان : حنفاء وهم الذين اتنى الله عليهم ، ومشركون انظر « الرد على المنطقين » ص ٤٥٥ - ٥٥٧ ، بين فيه احوالهم وأصنافهم .

(٣) سقط هنا كلمة أحق « .

عبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من رسول الله ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

وليس معه ما يعتمد عليه أن هؤلاء كانوا يشهدون أن لا إله إلا الله ؛ بل لو قيل : كانوا مشركين : لكان أقرب ؛ فانه من المشهور في أخبار اليونان أهل مقدونية وغيرها أنهم كانوا مشركين : كانوا يعبدون الأصنام والكواكب ، وهؤلاء الفلاسفة يسمون الكواكب الآلهة الصغرى والأرباب ، وفي « كتاب سقراط » (١) و « النواميس » لافلاطون وغيرهما من ذلك أمور كثيرة ، وقد ذكر هذا الرجل عنهم أن أكثرهم انتهى نظرهم الى الفلك فلم يثبتوا وراءه موجوداً ، ومعلوم ان الذى اثبتوه من واجب الوجود هو ادعى شيء الى عبادة الكواكب والأصنام ، فكيف يكون هؤلاء هم أهل العلم بشهادة أن لا إله إلا الله ؛ بل اذا قيل : إن هؤلاء وامثالهم أصل كل شرك ، وأنهم سوس الملل ، وأعداء الرسل : لكان هذا الكلام أقرب الى الحق من شهادته لهم بما ذكره .

قلت : ومقتضى ما ذكره هو وذكره عن هؤلاء الفلاسفة أن ما ثبت فيه أنه ممكن جائز وجب أن يكون محدثاً ، وأن القديم لا يكون الا واجبا . فمتى ثبت أنه جائز ثبت انه محدث ، وقد تقدم التنبيه على ذلك .

قال الحفيد : وأما ابو المعالى فانه رام ان يبين هذه المقدمة بمقدمات : (أحدها) أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى . و (الثانى) أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً . و (الثالث) ان الموجود عن الارادة هو حادث .

سلكت الفلاسفة
في الارادة طريقاً ،
والأنشعرية
طريقاً ، وكلاهما
يدعى على كونه
مريداً مختاراً
وان تناقضا

(١) سقراط فيلسوف يوناني مشهور (٤٦٨ - ٣٩٩ ق م) وانظر ص ٤٩٥ ج ٢ من الفهارس العامة .

قلت : وكذلك قررها الرازي أيضا . فهذه المقدمات الثلاث مع ان نزاع الحفيد والفلاسفة في تينك المقدمتين لا يضر ، فإننا قد بينا أنهم موافقون على أن الخالق يريد قاصد كما تبين في اثباتهم العناية ، وان تناقضوا بنفي الارادة هنالم يفدهم لاقرارهم بذلك ، ولأنا قد بيننا أن الأدلة الدالة على ذلك يقينية ضرورية ، وأن نفي ذلك كمنفي واجب الوجود . ولسكن ابو المعالي والرازي ونحوهما إنما احتاجوا الى هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون الحكمة الغائية ، وإنما يثبتون الارادة المخصصة ، وقد قدمنا ان كونه مختاراً يبين بما دل على الارادة المخصصة لمفعول دون مفعول ، وبمادل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً ؛ لكن هؤلاء الفلاسفة سلكوا إحدى الطريقتين وتناقضوا في منازعتهم في الأخرى ، والأشعرية سلكوا إحدى الطريقتين ونازعوا في الأخرى ، والتناقض لازم لهم أيضا ، والمقصود من الطريقتين واحد : وهو كونه قاصداً مريداً مختاراً . وهذه الطريقة التي سلكها ابو المعالي والرازي وغيرها صحيحة أيضا توجب العلم اليقيني بكونه مريداً مختاراً .

تفسير الارادة

قال الحفيد : ثم بين - يعني ابو المعالي - أن الجائز يكون عن الارادة : اي عن فاعل يريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الارادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد هذين الجائزين المتماثلين اعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلها : مثال ذلك « السقمونيا » ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن في البدن دون التي في الأيسر . فأما الارادة فهي التي تختص بالشئ دون مماثله . ثم أضاف هذه الى أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه في الجو الذي خلق فيه . يريد الخلاء ؛ لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن الارادة ، والمقدمة القائلة ان الارادة هي التي تخص احد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة ، أو غيرينة بنفسها ،

ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً لأنه اذا كان محدثا احتاج إلى خلاء .

قلت : قد سلم المقصود بهذه المقدمة ، وهو أن الارادة هي التي تخص أحد المتماثلين صحيحة . واما اعتراضه على العالم فذاك متعلق بالمقدمة الأولى .

سبب تسلط
الدهرية على
الجهمية في
الصفات والقدر
شيئان

وينبغي أن يعلم ان الذي سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان (أحدهما) ابتداعهم للدلائل ومسائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ، ويخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسربها خصومهم أو غيرهم . و (الثاني) مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه ؛ فانهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأتمتها كان هذا حجة لهم في تأويل نصوص المعاد وغيرها ، كما احتج به هذا الفيلسوف ، وكما يذكركه ابو عبد الله الرازي ومن قبله ؛ حتى ان الدهرية قالوا لهم : القول في آيات المعاد كالقول في آيات الصفات ، فكان من حجبتهم عليهم ، وضموا ذلك الى ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، فقالوا له : أنت تقول : الظواهر لا تفيد القطع ايضا ، والآيات المتشابهات في القرآن الدالة على المشيئة والقدر ليست أقل ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على المعاد الجسماني ، ثم انكم تجوزون تأويل تلك الآيات فلم لا تجوزون تأويل الآيات الواردة هاهنا ؟ فقال : نحن لم نتمسك بأية معينة ولا بحديث معين ؛ ولكن نعلم باضطراب اجماع الأنبياء من أولهم إلى آخرهم على اثبات المعاد البدني ، ولم يقل أحد انه علم من دينهم بالضرورة التشبيه والقدر : فظهر الفرق .

جواب
اهل الاثبات
للمناقشتين

فالينظر العاقل في هذا الجواب حيث قال لهم هؤلاء المتكلمون : نحن نعلم الاخبار بمعاد الأبدان أن الرسل أخبرت به بالضرورة ، فلم يجعلوا مستند العلم

بذلك دلالة القرآن والحديث والاجماع عليه ؛ لأنهم عارضوهم بمثل ذلك و بأبلغ منه في أمر الصفات والقدر ، فعدلوا إلى ما ذكروه من انا نعلم بالاضطرار اخبارهم بالمعاد الجسماني . فان هذا الذي قالوه صحيح وحجة صحيحة على اثبات المعاد البدني ؛ لكن قصرنا في عدم الاحتجاج على ذلك في القرآن وبالأخبار واجماع السلف .

وأيضاً فاهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها يقولون للطائفتين : نحن نعلم أيضاً إخبارهم بما اخبروا به من الصفات والقدر بالضرورة ، وقول بعضهم إنه لم يقل أحد ان هذا معلوم بالضرورة في دينهم . ليس كذلك ؛ بل أهل الحديث وغيرهم يعلمون ذلك من دينهم ضرورة ، وكلا الطائفتين مخالف للفطرة العقلية ومخالف لما نعلم نحن بالضرورة من دين الرسول، ومخالف للأقيسة العقلية البرهانية والنصوص الالهية القرآنية والايمانية .

فان قال المتكلمون من الجهمية وغيرهم : فمن خالف ما علم بالضرورة من الدين فهو كافر ؟ قيل لهم : لهذا السلف والأئمة مطبقون على تكفير الجهمية حين كان ظهور مخالفتهم للرسول مشهوراً معلوماً بالاضطرار لعموم المسلمين حتى قيل العلم بالايان (١) . فيما بعد ، وصار يشتهر بعض ذلك على كثير ممن ليس بزنديق .

ويقال لهم : قول أهل الاثبات لكم هو لكم اتم للدهرية في معاد الأبدان، ودعواكم تعارض الأدلة في ذلك أو خفاء ذلك كدعوى الدهرية ذلك ؛ فان أبا عبد الله الرازي قال في كتابه الكبير « نهاية العقول » في مسألة التكفير لما حد الكفر بحد أبي حامد الغزالي وهو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ،

وادعى الفيلسوف
عدم التكفير في
« مسألة المبدأ
والمعاد » نظير
ما ادعاه الرازي
في الصفات والقدر

(١) يعني أن « باب الصفات » صار يلقب بالعلم بالايان ؛ لأنه من الايمان بالله .
وأحد أنواع توحيد الله هو الايمان بصفات الله وأسمائه .

قال : ونعني بالتكذيب إيمانفس التكذيب أو ما علم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب . فورد على هذا أن صاحب التأويل اما ان لا يجعل من المكذبين ، بل يجعل المكذب من يرد قوله صلى الله عليه وسلم من غير تأويل . وأما أن يجعل [من] المكذبين . فان كان الأول لزمنا ان لا يكون الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات وانكار الحشر والنشر كفاراً ؛ لأنهم يجعلون للنصوص الواردة في هذه المسألة تأويلات ليست بأبعد من تأويلاتكم للنصوص في التشبيه ، لانهم يحملون النصوص الواردة في خلقه تعالى العالم على تأثيره في العالم واحتياج العالم في وجوده اليه ، ويحملون النصوص الواردة في علمه بالجزئيات على أنه تعالى يعلم كل الكليات على وجه كلي ، ويحملون النصوص الواردة في الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة في سعادتها وشتاوتها بعد المفارقة . قالوا : إذا جازلكم حمل الآيات والأخبار المحتملة للتشبيه فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر على أمور روحانية بصرفها عن ظواهرها التي هي أمور جسمانية ، فثبت أن لو أردنا بالتكذيب رد النصوص لا على وجه التأويل لزمنا أن لا نجعل الفلاسفة من المكذبين ، وان لم يكونوا من المكذبين وجب أن لا يكونوا كفرة ؛ لأن العكس واجب في الحد . فاما ان جعلنا كصاحب التأويل من المكذبين فمعلوم انه ليس كل متأول مكذب ، والا لزم اجراء كل الاخبار والآيات على ظواهرها وذلك يوجب التشبيه والقدر والمذاهب المتناقضة ، وكل ذلك باطل ، بل يجب أن تجعل التأويلات غير موجبة للتكذيب ، وبعضها موجب ، وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب الا عند الضابط الذي به يصير التأويل تكذيباً ، ومالم يذكروا ذلك كان التأويل غير مقيد .

وقال في الجواب عن هذا : إنا نعلم بالضرورة اجماع الأمة على أن دينه عليه السلام هو القول بحدوث العالم ، واثبات العلم بالجزئيات ، واثبات الحشر والنشر ،

وان انكار هذه الأشياء مخالف لدينه . ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام كان يحكم ان كل ماخالف دينه فهو كفر . فعلمنا بهاتين المقدمتين حكمه عليه السلام بكون هذه الأشياء كفرًا ، فمن اعتقدها كان مكذبا له عليه السلام ، فكان كفرًا ، ومثل هذه الطريقة لم توجد في التشبيه والقدر ، لأن الأمة غير مجمعة على أن القول بهما مخالف لدينه عليه السلام . فالحاصل أنا لانكفرهم لأجل مخالفتهم للظواهر ، بل للاجماع على الوجه المذكور ، ومثله غير حاصل في الاختلاف الحاصل بين الأمة ، فلا يلزمنا تكفير الداخلين في الأمة . هذا كلام ابى عبد الله الرازي .

وقد ادعى طائفة من الفلاسفة في « مسألة المبدأ والمعاد » نظير ما ادعاه هو في « مسائل الصفات والقدر » كما ذكر ذلك هذا الحفيد الذى تقدم نقل كلامه ، لما ذكر هذا ايضا فى كتابه الذى زعم أنه جمع فيه بين الشريعة والفلسفة (١) لما ذكر ماسياتى حكايته عنه حيث بين تقارب الطائفتين ، ومخالفتها جميعاً لظاهر الشرع — الى قوله — قلت : يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ، والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء . قال . ويشبه أن يكون المختلفون فى تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيون مأجورون وإما مخطئون معذورون ، فان التصديق بالشىء من قبيل التوليد (٢) القائم بالنفس هو شىء اضطرارى لا اختياري : أعنى أنه ليس لنا أن نقوم أو لا نقوم ، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت إذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فإخطأ فله اجر » وأي حاكم اعظم من الذى حكم على الوجود أنه كذا او ليس بكذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء

(١) وتقدم ذكره .

(٢) أي التولد ، وفي المسألة نزاع . وانظر ص ٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

الذين خصهم الله تعالى بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة الذى كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف فى الناس فهو آثم مخفى ، وسواء كان الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر ، واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن يجتمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس بالحري أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات ، أعنى أن يعرف الأوائل العقلية ووجه استنباطه منها .

والجمله فالخطأ فى الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ فى الحكم (١) ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن . وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل إن وقع فى مبادئ الشريعة فهو كافر وإن وقع فى ما بعد المبادئ فهو بدعة ، وهذا الخطأ يكون فى الأشياء التى يفضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا هو مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الآخروية والشقاء الآخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الأدلة الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته — اعنى الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية — فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها

(٢) فى الطب .

لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ، ولهذا قال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بي » يريد بأي طريق اتفق لهم الايمان من الطرق .

قلت : وهذا الكلام فيه أشياء جيدة ، وفيه تفاصيل غير صحيحة ؛ لكن هذا ليس موضع الكلام عليه .

ثم قال : وأما الأشياء التي نخافها لاتعلم عندهم الا بالبرهان فقد يعف الله فيها لعباده . والذين لاسبيل لهم الى البرهان : إما من قبل فطرهم ، واما قبل عادتهم ، وإما من قبل عدمهم اسباب التعلم فإنه ضرب لهم أمثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال ممكن ان يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع . أعنى الجدلية ، والخطائية ، وهذا هو السبب في أن يقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لاتتجلى إلا لأهل البرهان . وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة والخمسة التي ذكرها ابو حامد في « كتاب الشريعة (١) »

قلت : هذا الكلام من اصول النفاق نفاق الدهرية ، ويظهر بطلانه من وجوه :

أحدها . قوله : وأما الأشياء التي نخافها لاتعلم الا بالبرهان الى آخره . يقال له : قولك : لاتعلم الا بالبرهان . أى لايمكن تصورهما إلا بالبرهان ؟ أولا يمكن التصديق بها عقلا إلا بالبرهان ؟ أما الأول فباطل ؛ فإن التصور سابق على التصديق

وادعى ان الرسل
جاؤا بالتخييل
في مسائل المبدأ
والمعاد ، وجوز
تاويل نصوصهما
لاهل البرهان
الفلسفي ، نقده

فلو كان لا يمكن تصورها الا بعد قيام البرهان على ثبوتها ، والبرهان لا يمكن أن يقوم على التصديق الا بعد التصور لزم الدور . وهو قد ذكر في غير هذا الموضع أن تصور الشيء يكون إما بنفسه وإما بمثاله ، وليس هذا من البرهان . وإذا كان تصورها ممكن بدون البرهان فالرسول خبره يوجب التصديق ، وليس هو ملزم لأن يقوم برهان خاص على كل ما يخبر به . فاذا كان تصورها ممكن بلا برهان وخبره وحده كاف في التصديق لم يحتج الى ماسماه برهانا .

الثاني أن يقال له : إذا قدر أن التصديق بها لا يمكن الا بالبرهان : فإما أن يكون الرسول أخبر بها للخاصة مقرونا بالبرهان ، أو بلا برهان . او لم يخبر بها . ومعلوم أن هذه البراهين التي تثبت بها الفلاسفة تجرد النفس ونعيمها وعذابها والعقول والنفس لم تأت بها الرسل ؛ فإما ان يكونوا تركوا الاخبار بها ، أو اخبروا بها بدون ما ادعاه من البرهان . وعلى التقديرين يظهر أن الرسول لم يسلك ما ادعاه ؛ فانه يزعم أن الرسول علمها الخاصة دون العامة .

الثالث ان يقال : ليس فيما يذكره الفلاسفة ما يبعد فهمه على عامة الناس بأكثر من فهم ما دل عليه ظاهر الشرع وان كانوا مقصرين عن فهم الأدلة ، الا ترى أن المتكلمين يصرحون بما يقولونه للعامة وإن كانت أدلتهم كثيرة . أما أن تكون أغض من أدلة الفلاسفة وانما هي مسائل معدودة « مسألة واجب الوجود ، وفعله » و« النفس ، وسعادتها وشقاوتها » و« العقول والنفس » وما يتبع ذلك . فأي شيء في هذا مما لا يمكن التصريح منه به للعامة لو كان حقاً . فعمل ان ترك التصريح به إنما هو لما اشتمل عليه من الباطل المخالف للفطرة والشرعة والحق الذي صرحت به الشريعة .

الرابع ان يقال : ان الله قد أجمل في كتابه وعلى لسان رسوله ما لا يمكن النفوس معرفة تفصيله مثل قوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين)

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » .

الخامس ان يقال : النقص الذي ذكرته هو اما من قبل نقص الفطرة ، واما من قبل سوء العادة ، واما من قبل عدم أسباب التعلم ؟ فيقال لك : اما النقص فنقص بني آدم ليس له حد : فمن الناس من ينقص عن فهم ما يفهمه جمهور الناس ، ومن المعلوم أن نهاية ما عند الفلاسفة يفهمه أوسط المتفهمه في مدة قريبة ، والشريعة قد جاءت بما هو أبعد عن الفطر الناقصة من هذا . واما العادة والتعليم فالرسول هو المعلم الأعظم الذي علمهم الكتاب والحكمة ، وقد نقلهم عن كل عادة سيئة إلى احسن العادات والسير والشرائع ، فان كان التصريح بهذه الأمور مشروطا بالمعلم التام والعادة الصالحة فلا أكمل من هذا المعلم ولا في السير التي عودها : فهل لاعلمها وبينها ، اذا كان الأمر كذلك ؟ !

السادس أن يقال : هب أن العامة لا يمكنهم فهمها فهل لا بينها للخاصة ؟ ! ومن المعلوم بالاضطرار أن الشريعة ليس فيها دلالة على ما يقوله الدهرية والجهمية من الأمور السلبية في الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب .

السابع ان يقال : فاذا صرح فيها بتقيض ما هو الحق — وان قلت إنه أمثال — والحق المطلوب لم يبينه لا للعامة ولا للخاصة ألا يكون هذا تلييساً وإضللاً ؟ !

الثامن ان يقال : قولكم الأشياء التي خلفائها لا تعلم الا بالبرهان وأن الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان . كلام من ابطل القول ؛ وذلك أن هذه الأمور قد فسرتها بما تتأول من صفات الله وصفات المعاد حتى

ذكرت آية الاستواء والنزول ونعيم الجنة والنار وغيرها من ذلك . فيقال لهم : التأويلات التي يدعون أنها باطن هذه الألفاظ معان ظاهرة معلومة للخاص والعام : مثل تأويلات الاستواء بالقدرة أو بالرتبة ، فكل أحد من الناس يتصور أن الله قادر على المخلوقات قاهر لها أعظم مما يتصور استواءه عليها . فلا أي ضرورة يعبر عن المعنى الظاهر الواضح بلفظ يكون تصور ظاهره أخفى من تصور ذلك المعنى؟! وهذا بين قاطع لمن تدبره ، وان كانت الوجود كلها كذلك .

ثم قال الحفيد : وإذا اتفق كما قلنا أن يعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم يحتج أن يضرب له مثال ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل ، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد الاسعادة آخروية هاهنا ولا شقاء ؛ وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها خيلة (١) وأنه لا غاية للإنسان الا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر لك هذا فقد ظهر لك في قولنا إن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته ان الله تعالى في السماء « أعتقها فإنها مؤمنة » إذ كانت ليست من أهل البرهان ، والسبب في ذلك أن هذا الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعنى أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ، ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شذوا عن

(١) أي تخييل . وفي فلسفة ابن رشد (حيلة) بالمهملة .

رتبة الصنف الأول قليلا في النظر اعتقاد الجسمية ؛ ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه امها من المتشابهات ، وان الوقف في قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله) . وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المتأول فانهم يختلفون في تأويله .

قلت الذين سماهم « أهل البرهان هنا » هم من عناء من الجهمية والدهرية . وقد تناقض في هذا الكلام ؛ فانه قد تقدم ما ذكره في « كتاب مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » ولفظه : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وما ذكره من أن ذلك من الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن العلو مسكن للروحانيين — يريدون الله والملائكة — وقوله قد ظهر لك من هذا أن اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وقد تقدم حكاية قوله . فاذا كان هذا هكذا فكيف يكون أهل البرهان متفقين على تأويل ذلك وأن يكون قول الجارية « انه في السماء » مما يجب على أهل البرهان تأويله ؟ !

ثم يقال له : هل كان الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين من أهل البرهان الحق أم لا ؟ فان قلت : لم يكونوا من أهله ولكن المتأخرين وفي الصابئين قبلنا من كان من أهله . فهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن السابقين الأولين كانوا أعظم علما وإيماناً من هؤلاء . وان قلت : كانوا من أهل البرهان فن المعلوم بالاضطرار أنهم لم يثولوه كما تأوله هؤلاء المتأخرون ؛ بل هم متفقون على أن الله تعالى فوق العرش ، كما ذكرت أنت إجماع الأنبياء والحكماء على ذلك . وكلهم في تحريم تأويل ذلك اعظم من أن يذكر هنا . فكيف يكون واجباً ؟ !

وايضاً فالمثأولون لهذا ليس فيهم من تحمده أنت ؛ فان تأويل ذلك أما أن يكون عن معتزلي أو اشعري أخذ عنه أو من يجرى مجراهم ، وهؤلاء عندك أهل جدل لا أهل برهان ، وأنت دائماً تصفهم بمخالفة الشرع والعقل .

وان قلت : نحن أهل برهان — وهم المتفلسفة المنتسبون الى الاسلام — فهذا أ كذب الدعوي ؛ وذلك أنه لا ريب عند من عرف المقالات وأربابها أن الذى صار به المتكلمون مذمومين هو ما شار كوا به هؤلاء المتفلسفة من القياس الفاسد والتأويل الحائد ، وأن أحسن حال المتفلسف أن يكون مثل هؤلاء ، فإذا كان هؤلاء قد اتفقت الأئمة والأمة وعقلاؤهم متفقون ايضاً على أنهم فيما قالوه من خلاف مذهب السلف ليسوا أهل برهان بل أهل هذيان كيف باصحابك الذين اعترف أساطينهم بأنه ليس لهم فى العلم الالهى يقين ؟! والمتكلمون لا يقرون على انفسهم بمثل هذا ؛ بل يقولون إن مطالبهم تأولوها بالأدلة العقلية ، وبسط هذا الكلام له موضع آخر ليس هذا موضعه (١) وليس يلزم من كون الرجل ذا برهان فى الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان فى الطب ، مع أن كلاهما صناعة حسية ؛ وكثيراً ما يحذق الرجل فيهما ، ومن المعلوم ان العلم بهذه الأمور أبعد عن الطب والحساب من بعد أحدهما عن الآخر .

ثم يقال له : هب ان تلك الجارية ليست من أهل البرهان ، فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة اليه ، فقد كان يمكنه تعرف ايمانها بان يقول : من ربك ؟ ومن إلهك ؟ ومن تعبدين ؟ فتقول الله تعالى . فلما يعدل عن لفظ ظاهره وباطنه حق الى لفظ ظاهره باطل ؟ ! ثم يكلفها مع ذلك تصديق

(١) وانظر مثالا لذلك ما ذكره المؤلف عنهم فى كتابه « بيان موافقة صريح العقول

الباطل ، ويحرم عليها وعلى غيرها اعتقاد تقيض الباطل ؟ ! فهل فهذا فعل عاقل ، فضلا عن ان يكون هذا فعل الرسل ، أم من فعل الكاذبين في خبرهم ، الموجبين للتصديق بالكذب ؟ ! ثم الله ورسوله يخاطب الخلق بخطاب واحد يخبر به عن نفسه وقد فرض على طوائف أن يعتقدوا ظاهره وإن لم يعتقدوه كفروا ، وعلى آخرين أن يعتقدوا نقيض ما اعتقده هؤلاء وإن اعتقدوه كفروا ، ثم مع هذا كله لا يبين من هؤلاء ولا من هؤلاء ، ولا يبين ماهو مراده به الذي خالف ظاهره ؛ بل يدع الناس في الاختلاف والاضطراب ؟ ! وهذا الفيلسوف ادعى ان الاختلاف انما نشأ من جهة كون العلماء فتحوا التأويلات للعامة فاضلوا العامة بذلك حيث فرقوهم ، ثم هو قد جعل الرسول نفسه اضل الخاصة وواقع بينهم التفرق والاختلاف حيث عنى بهذا الخطاب باطنا فرضه عليهم ولم يبينه لهم ؛ فان الذنب الذي شنعه على أهل الكلام نسب الأنبياء الى أعظم منه ، وقد قال تعالى للرسول : (أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه) وقال : (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) وقال : (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء) وقال : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وانتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم) الى قوله تعالى : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم) وقال : (وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة) . وعلى ما زعمه هؤلاء يكونون قد تفرقوا واختلفوا من قبل أن يأتيهم العلم أو تأتيهم البينة ، لأنهم زعموا أن في الكتاب ظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله ، وان الذي يعلمونه هو التأويل الذي قال الله تعالى فيه : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) . ثم يقول وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المتأول فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد في معرفة البرهان . فاذا لم يبين لهم الرسول مراده فما جاءهم العلم ولا البينة ، فيكونون معذورين في التفرق والاختلاف كما زعم هؤلاء المنافقون .

ثم يقال له : البرهان يفضي الى إحالة الظاهر مثلاً؟ أم الى تعيين المراد؟ أما الأول فهم متفقون عليه . وأما تعيين المراد فليس مستفاداً من مجرد القياس الذي تسميه البرهان ؛ إنما يعرف من حيث يعرف مراد المتكلم ، فكيف يكون اختلافهم في التأويل بحسب مرتبة كل واحد في معرفة البرهان والبرهان إنما ينفي الظاهر فقط لايبين ماهو المراد؟! والرد على هؤلاء يطول ، فليس هذا موضع استقصائه .

وإنما الغرض التنبيه على أن هؤلاء الدهرية سلطوا على الجهمية بمثل هذا حتى آل الأمر الى الكفر بحقيقة الايمان بالله وباليوم الآخر ، وجعلوا ذلك هو البرهان والتحقيق الذي يكون للخاصة الراسخين في العلم ، حتى حرفوا الكلام عن مواضعه والحدوا في أسماء الله تعالى وآياته ، وجعلوا أئمة الكفر والنفاق هم أئمة الهدى ورؤوس العلماء وورثة الأنبياء ؛ مع انهم في القياس الذي سموه البرهان إنما أتوا فيه بمقاييس سوفسطائية من شر المقاييس السوفسطائية ؛ قال أمرهم الى السفسة في العقليات ، والقرمطة في الشرعيات . وهذه حال القرامطة الباطنية الذين عظمهم وسلك سبيلهم هذا الفيلسوف ، ولهذا كان ابن سينا وامثاله منهم ، وكان ابوه من دعاة القرامطة المصريين ، قال : ولذلك اشتغلت بالفلسفة .

ثم قال : وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لايجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لايجوز حمله على الظاهر للعلماء لغرابة هذا الصنف واشتباهاه ، والمخبط في هذا معذور — أعنى من العلماء .

فان قيل : فاذا تردد أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أي هذه الثلاث مراتب هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول : إن هذه المسألة الأمر فيها أنها من الصنف المختلف فيه ، وذلك اننا نرى قوماً ممن ينسبوا أنفسهم

الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها؛ إذ كان ليس فيها برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية، وقوم آخرون ايضا من يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة، ومنهم من يجمع فيها تأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه، ويشبه أن يكون الخطىء في هذه المسألة من العلماء معذور، والمصيب مشكور، أو مأجور، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل - أعنى في صفة المعاد - لافي وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود، وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرة لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود. وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر؛ لأنه يؤدي الى الكفر، وكذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي للكفر، والداعي الى الكفر كافر، ولهذا يجب أن لا تثبت هذه التأويلات إلا في كتب البراهين؛ لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان. أما اذا أثبت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطبية والجدلية كما يصنعه أبو حامد خطأ على الشرع وعلى الحكمة، وان كان الرجل انما قصد خيراً، وذلك أنه رأى أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم، وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة، وقوم الى ثلب الشريعة، وقوم الى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا هو أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفكر انه لم يلتزم مذهباً من المذاهب في كتبه، هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، كما قيل :

يوم يمان إذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فععدناني

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الا لمن كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من كان ليس أهلاً لها .

قلت : أما عدّه ابو حامد ممن لا يقر بمعاد الأبدان ، فهو وان كان قد قال في بعض كتبه ما نسب لأجله الى ذلك فالذي لا ريب فيه أنه لم يستمر على ذلك بل رجع عنه قطعاً ، وجزم بما عليه المسلمون في القيامة العامة كما أخبر به الكتاب .

غلط ابن رشد في حكاية المذاهب في الامور الالهية :

وأما ذكره أن هذا قول كثير من المتصوفة فلا ريب أن في المتصوفة والمتفقهة وغيرهما من هو صديق ومن هو زنديق ، فإن انتحال الخيلة (١) والقول ظاهراً (٢) ليس باعظم من انتحال الاسلام ، وإن كان في نفس ادعاء الاسلام على عهد النبي وفي سائر الأعصار منافقون كثيرون فهؤلاء موجودون في جميع الأصناف من المنتسبين الى العلم وإلى العبادة ، وفي الصحيحين عن أبي موسى الأشعري قال النبي ﷺ : « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الأترجة طعمها طيب وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة طعمها طيب ولا يريح لها ، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة طعمها مر ولا يريح لها »

غلط على الغزالي ، وعلى الصوفية ، وفي الاحتجاج بحديث علي

فأما « شيوخ الصوفية » المشهورون عند الأمة الذين لهم في الأمة لسان صدق : مثل أبي القاسم الجنيد (٣) وسهل بن عبد الله التستري (٤) وعمرو بن عثمان

(١) أي قول بالتخييل .

(٢) أي القول بالظواهر المخالف للشريعة .

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز ، امام الصوفية في زمانه توفي ببغداد سنة ٢١٥ ولما سئل عن التوحيد قال : التوحيد أفراد الحدوث عن القدم . وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة للجنيد (وليس الجنيدي) .

(٤) سهل بن عبد الله بن يوسف التستري أحد أئمة الصوفية وعلمائهم ، له كتاب في تفسير القرآن توفي ٢٨٣ هـ - الاعلام . وانظر ج ٢ ص ٤٩٦ من الفهارس العامة .

المكي (١) وأبي العباس ابن عطاء (٢) بل مثل أبي طالب المكي (٣) وأبي عبد الرحمن السلمي (٤) وأمثال هؤلاء فحاشا لله أن يكونوا من أهل هذا المذهب؛ بل هم من أبعد الطوائف عن مذهب الجهمية في سلب الصفات ، فكيف يكونون في مذهب الدهرية المنكرين لانفطار السموات والأرض وانشقاقها؟! نعم يوجد مثل ذلك في المتكلمين بكلام الفقهاء من أهل الفلسفة والكلام وغيرهم . وهذا الرجل قد ذكر أصناف الأمة في الأمور الهية الذين سماهم «حشوية» و«الاشعرية» و«المعتزلة» و«الباطنية» ، وذكر الصنف الرابع الباطنية ولم يتعقبهم بكلام الا ما ذكره من مذهب الصوفية انهم يلتمسون العلم بطريقة اماتة الشهوات . فان كان قد جعل هؤلاء هم الباطنية فهذا خطأ عظيم ، وإن كان يوجد فيهم من يقول بقول الباطنية ، كما يوجد مثل ذلك في المتكلمين والفقهاء ، ولعل شبههم في ذلك مع ما حكاه عنهم في أمر المعاد انهم يقولون : علم الباطن وينتسبون الى علم الباطن ؛ ولكن هذا اللفظ فيه إجمال وإيهام ؛ فالصوفية العارفون الذين لهم في الأمة لسان صدق إذا قالوا : علم الباطن ، وعلم الباطن ، ونحو ذلك . فهم لا يريدون بذلك ما يناقض الظاهر ؛ بل هم متفوقون على أن من ادعا باطناً من الحقيقة يناقض ظاهر الشريعة فهو زنديق ، وأما يقصدون بذلك عمل باطن الانسان الذي هو قلبه بالأعمال الباطنة كالمعرفة والمحبة والصبر والشكر والتوكل والرضا ونحو ذلك ما هو كله تحقيق ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

(١) قال الذهبي كان من نظراء الجنيد كبير القدر مات قبل الثلاثمائة ، ساق المؤلف جملة من كتابه (التعرف) بأحوال العباد والمتعبدين في (الحموية) .
(٢) في « طبقات الصوفية » أبو عبد الله أحمد بن عطاء الروذباري ابن أخت الشيخ أبي علي الروذباري .
(٣) محمد بن علي الصوفي صاحب « قوت القلوب م ٣٨٦ » وانظر ص ٤٩١ ج ٢ الفهارس العامة .
(٤) عبد الله بن حبيب التابعي المقرئ م ٨٤ وانظر ج ٢ ص ٤٩١ من الفهارس العامة في ترجمته ومؤلفاته .

ومما يبين تناقض الفريقين لاشتراكهما في النفي والتعطيل ان كل حجة يحتاج بها أحدهما على الآخر تنقض مذهبه أيضا ، كما تنقض مذهب خصمه ؛ ولهذا عمدة كلامهم بيان كل طائفة تناقض الأخرى وان كانت هي ايضا متناقضة كما نهينا عليه غير مرة (١) .

ويوضح ذلك ما ذكره هذا القاضى ابو الوليد ابن رشد الحفيد فى كتابه الذى سماه : « مناهج الأدلة فى الرد على الأصولية » هذا بعد أن قال فى خطبته : أما بعد فان كنا قد بينا فى أول هذا الكتاب مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك : إن الشريعة ظاهر ومثول ، وأن الظاهر فيها هو فرض الجمهور ، وأن المثول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره وترك تأويله .

قلت : قد جعل فرض الجمهور اعتقاد الباطل الذى هو خلاف الحق إذا كان الحق خلاف ظاهره ، وقد فرض عليهم حملة على ظاهره ، قال : وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال علي رضى الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، اتريدون أن يكذب الله ورسوله » قلت حرف لفظ حديث علي ومعناه ؛ فان علياً قال - كما ذكره البخاري فى صحيحه من رواية معروف بن خربوذ ، عن أبى الطفيل ، عن علي ، قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون أتعجبون أن يكذب الله ورسوله » . وهذا يدل على تقيض مطلوبه ، لأنه قال أتعجبون أن يكذب الله ورسوله ، فعلم ان الأحاديث التى قالها الله ورسوله أحاديث لا يطبق كل أحد حملها ، فاذا سمعها من لا يطبق ذلك كذب الله ورسوله ، وهذا إنما يكون

(١) فى هذا الكتاب وغيره .

في ما قاله الرسول ﷺ وتكلم به ؛ لا في خلاف ما قاله ، ولا في تأويل ما قال
خلاف ظاهره ، فان ذكر ذلك لا يوجب ان المستمع يكذب الله ورسوله ؛ بل
يكذب المتأول المخالف لما قال الله ورسوله . نعم نفس ذلك التأويل المخالف
لقوله يكون تكذيباً لله ورسوله : إما في الظاهر ، وإما في الباطن والظاهر .
فلو أريد ذلك لكان يقول : اتريدون ان تكذبوا الله ورسوله ، أو أن تظهروا
تكذيب الله ورسوله . فان المكذب من قال ما يخالف قول الله ورسوله
إما ظاهراً ؛ وإما ظاهراً وباطناً . وعليه إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله ،
وهذا لا يكون لمجرد تأويل المتأولين ؛ فان المؤمن لا يكذب الله ورسوله
لقول مخالف لتأويل يخالف ذلك ؛ بل يرد ذلك عليه .

فان قال : هذه التأويلات الباطنة قد ذكرها النبي ﷺ للخاصة

قيل : هذا من الافك المفترى الذي اتفق أهل العلم بالاسلام على أنه كذب ،
وقد ثبت عن علي رضي الله عنه في الصحيح من غير وجه لما سأله من ظن أن عنده
من الرسول علماً اختص به فبين لهم علي رضي الله عنه أنه لم يخصه بشيء (١) .

قال الحنفيد : فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من
العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وتتحرى في ذلك كله مقصد الشارع
ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة ، فان 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 مباح

نسبته أهل
الاثبات الذين
لقبهم بالمشوية)
الى التقصير في
التريق الى
معرفة وجود
الله (٢)

(١) في الصحيحين أنه قيل له : « هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب
تقرؤونه ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا هذه الصحيفة . وفيها أسنان الابل
وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر » وفي لفظ « هل عهد اليكم رسول الله صلى الله
عليه وسلم شيئاً لم يعهد الي الناس ؟ فقال لا » وفي لفظ : « الا فهما يؤتياه الله عبداً
في كتابه » .

(٢) وهو استدلالهم بالسمع دون العقل في نظره .

الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى (الأشعرية) وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة . والتي تسمى (المعتزلة) والطائفة التي تسمى (بالباطنية) ، والطائفة التي تسمى (بالخشوية) وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وحرقت كثيراً من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى الذي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤمل جميعها وتؤمل مقصد الشارع ظهر أنها كلها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة . وانا أذكر من ذلك مايجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان إلا بها ، وتجرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ ؛ دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح ، وأبدأ من ذلك بتعريف ما قصد في الشرع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز ، وبتسدي من ذلك معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعامها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر اذاً تلك الفرق المشهورة في ذلك ، فنقول :

أما الفرقة التي تدعى « بالخشوية » فأنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل . أعنى ان الايمان بوجود الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه السمع ان يتلقى من صاحب الشرع كما يتلقى منه أحوال العبادة وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . وهذه الفرقة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى وتقديس ودعاهم من قبلها إلى الاقرار به ، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من

كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري سبحانه وتعالى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) الآية ، ومثل قوله تعالى : (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى . وليس لقائل ان يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله تعالى - أعني أن لا يصح ايمانه من قبل وقوعه عن هذه الأدلة - لكان النبي ﷺ لا يدعو أحداً الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة ؛ فان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه وتعالى ، ولذلك قال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع وبلادة القريحة الا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع ﷺ للجماهير وهذا فهو اقل الوجود ، واذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

ثم قال : وأما « الأشعرية » فرأوا أن التصديق بوجود الله تعالى لا يكون الا بالعقل ؛ لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية . وساق الكلام كما ذكرنا عنه أولاً .

ونسب كل
الأشعرية الى
سلوك غير
الطريق الشرعية
- وهي طريقة
الأعراس

قلت : مسمى « الحشوية » في لغة الناطقين به ليس هو اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته كالجهمية والكلائية والأشعرية ، ولا اسماً لقول معين من قاله كان كذلك . والطائفة إنما تتميز بذكر قولها ، أو بذكر رئيسها ؛ ولهذا كان المؤمنون متميزون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فالقول الذي يدعون اليه هو كتاب الله ، والامام الذي يوجبون اتباعه هو رسول الله ﷺ ،

ابطال تسميته
اهل الانبيات
ب « الحشوية »
وأول من
لقبهم به

وعلى هذا بنى الايمان ، وبذلك وجب الموالاة والمعاداة ، كما قال تعالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا - إلى قوله - فان حزب الله هم الغالبون) وقال تعالى : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وأمثال ذلك ، وقال تعالى : (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وكذلك ذكر ذلك في البقرة والمائدة ولقمان : فذكر أن الكفار لا يستجيبون لذلك ، وكذلك ذكر عن المنافقين فقال : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فأخبر عن الكافرين والمنافقين انهم يعرضون عن الاستجابة للكتاب والرسول ، فلم أن المؤمنين ليسوا كذلك ؛ بل هم كما قال الله تعالى : (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا) وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً) وبذلك أمرهم حيث قال : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإذا تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلاً) وبذلك حكم بين اهل الأرض كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وشواهد هذا الأصل كثيرة .

والناس منذ بعث الله تعالى محمداً ﷺ ثلاثة أصناف : إما كافر معان ، وإما منافق مستتر ، وإما مؤمن موافق ظاهراً وباطناً ، كما ذكر الله تعالى هذه الأصناف الثلاثة في أول سورة البقرة ، وحينئذ فالواجب أن يكون الرجل مع المؤمنين باطناً وظاهراً ، وكل قول أو عمل تنازع الناس فيه رده الى الكتاب والسنة ، ولا يجوز وضع طائفة بعينها يوالى من والته ويعادي من عادته ؛ لأخص من المؤمنين - لو كانت اسماؤهم للتعريف المحض كالمالكية ، والشافعية ، والحنبلية ، أو غير ذلك - ولا أعم من ذلك - مما يدخل فيه المسلم والكافر كجنس النظر والعقل أو العبادة المطلقة ونحو ذلك - ولا يجوز تعليق الحب والبغض والموالات والمعادات إلا بالأسماء الشرعية ، وأما أسماء التعريف كالأنساب والقبائل فيجوز أن يعرف بها مادلت عليه ، ثم ينظر في موافقته للشرع ومخالفته له .

وإذا كان كذلك فأول من عرف أنه تكلم في الاسلام بهذا اللفظ عمرو ابن عبيد (١) رئيس المعتزلة - فقيهم وعابدهم - فإنه ذكر له عن ابن عمر (٢) شيء يخالف قوله ، فقال : كان ابن عمر حشويًا . نسبة الى الحشو : وهم العامة والجمهور . وكذلك تسميهم الفلاسفة ، كما سماهم بذلك صاحب هذا الكتاب . والمعتزلة ونحوهم يسمونهم « الحشوية » والمعتزلة تعنى بذلك كل من قال بالصفات وأثبت القدر . وأخذ ذلك عنها متأخروا الرافضة فسموا [هم] : « الجمهور » بهذا الاسم . وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة فمن قال عندهم بوجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصوم رمضان وحج البيت وتحريم الفواحش والمظالم والشرك ونحو ذلك سموه حشويًا ، كما رأينا ذلك

والرافضية
والفلاسفة
تسميهم
« الجمهور »
أيضاً كذلك

(١) عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان من أئمة المعتزلة م ١٤٤ . واليه تنسب فرقة العمروية ، وانظر ج ١٠ ص ٣٥٨ - ٣٦١ ، ٣٦٦ من مجموع فتاوي الشيخ رحمه الله .
(٢) عبد الله بن عمر الصحابي الجليل .

مذكوراً في مصنفاتهم، والفلاسفة تسمى من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي «حشويًا»
واخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقر بما ينكرونه من
الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والارجاء «حشويًا»
ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف (١).

وما يبين ذلك أن القول الذي حكاه عنهم لا يعرف في الاسلام عالم معروف
قال به ، ولا طائفة معروفة قالت به ؛ ولكن قد يقول بعض العوام قولاً لا يفصح
بمعناه وحجته يظن به مستمعه أنه يعتقد ذلك . والتحقيق ان هذا النقل إنما نقلته
المعتزلة ومن وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لأنهم سمعوه منهم أو وجدوه
مأثوراً عنهم ، وذلك أنهم يسمعون أهل الايمان من أهل الحديث والسنة والجماعة
والفقهاء والصوفية يقولون : الكتاب والسنة . واذا تنازعا في مسألة من موارد
النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا : بيننا وبينكم
الكتاب والسنة ، فاذا قال لهم ذلك المنازع : بيننا وبينكم العقل ، قالوا : نحن
مانحكم الا الكتاب والسنة ، ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقة أهل الايمان
وشعار أهل السنة والجماعة ، وحلية أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي : قالوا
بموجب رأيهم : يلزم من هذا أن تكون معرفة الله تعالى لا تحصل الا بخبر الشارع
إذا لم يكن للعقل مجال في اثبات المعرفة . وهذا جهل منهم ، وقول بلا علم ؛ فان
أحدًا من هؤلاء لم يقل إن الله تعالى لا يعرف الا بمجرد خبر الشارع الخبر الجرد ،
فان هذا لا يقوله عاقل ؛ فان تصديق المخبر قبل المعرفة بصدقه في قوله انه رسول الله
بدون المعرفة بانه رسول ممتنع (٢) ومعرفة انه رسول الله ممن لا يعرف
ان الله موجود ممتنع . فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن

(١) الرازي .

(٢) ويظهر أن في العبارة تكراراً .

عالم معروف في الأمة من الكذب البين ، وهو من جنس وضع الملاحظة للأحاديث المتناقضة على المحدثين ليشنوهم بذلك عند الجهال ؛ لكن من عموم المؤمنين اهل الحديث وغيرهم من لا يحسن ان يجيب عما يورد عليه من الشبه ، ومن لا يحسن البيان عما انعقد في نفسه من البرهان ، واستقر عنده من الايمان ، ولكن هذا لا يبيح ان ينقل عنه البهتان ، كيف وشعارهم الدعاء الى الكتاب والسنة؟! والقرآن مملوء من طريق تعريف الله تعالى لعباده بالأدلة الواضحة المعقول والأمثال المضروبة التي هي القياسات العقلية .

ونحن قد بيننا في غير هذا الموضوع (١) ان القرآن بين فيه أصول الدين في المسائل والدلائل على غاية الاحكام ونهاية التمام ، وأن خلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث ، مع سلامة ذلك عما في كلامهم من التناقض والاختلاف ، واشتماله على ما تقتصر عنه نهاية عقولهم ، وما لا يطمعون ان يكون من مدلولهم . وبيننا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الاخبار كما يظنه من يظن ذلك من أهل الكلام والفلسفة ، فان مثل هذا الظن بالشارع هو الذي أوجب أن يلمزوا المؤمنين بما هم به أولى وأحرى (والذين يلمزون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وأثمنا ميئنا) وهذا حال الكفار والمنافقين الذين قال الله تعالى فيهم : (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون . وإذا تقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إنما نحن مستهزؤن) وقال : (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون . وإذا مروا بهم يتغامزون . وإذا انقلبوا الى أهلهم انقلبوا فكهين)

واشتمل القرآن - وهو طريق أهل الاثبات وشعارهم - من الأدلة العقلية في الأمور الالهية ... على أكثر مما يذكره أهل الكلام والفلسفة وما تقتصر عنه عقولهم

فان الله سبحانه ضمن كتابه العزيز فيما أخبر به عن نفسه واسمائه وصفاته من الأدلة والآيات والأقيسة التي هي الأمثال المضروبات ما بين ثبوت المخبر بالعقل الصريح ، كما يخاطب أولي الأبواب ، والنهي ، والحجر ، ومن يعقل ، ويسمع ؛ بل قد ضمن كتابه من الأدلة العقلية في أمر المعاد ، ما هو بين لعامة العباد ؛ بل ضمن كتابه العزيز من الأدلة العقلية على ثبوت الأمر والنهي والوعد والوعيد ما نبه عليه في غير هذا الموضوع ، كقوله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ، ألا إنه بكل شيء محيط) . فكيف يكون أهل الكتاب والسنة والايان يقولون : إن الله تعالى إنما يعرف وجوده بمجرد خبر الشارع المجرد ؟ !

إذا قال أهل
الانبيات لا مجال
للعقل في معرفة
الله ، أو نهوا
عما يسمى الكلام
أو النظر فلذلك
وجوه صحيحة

وأما ما قد يقولونه من أن العقل لا مجال له في ذلك أو ينهون عن الكلام ، او عن ما سمي معقولات ونظراً ، ونحو ذلك : فهذا له وجوه صحيحة ثابتة بالكتاب والسنة ؛ بل وبالعقل أيضاً ، وبعضهم قد لا يفرق بين ما يدخل في ذلك من حق وباطل ، وبعضهم قد يقصر عن الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة ، كما ذكره هذا الرجل ؛ ولا ريب أن التقصير ظاهر على أكثر المنتسبين الى الكتاب والسنة من جهة عدم معرفتهم بما دل عليه الكتاب والسنة ولوازم ذلك

فيقال : من الوجوه الصحيحة انما نطق به الكتاب وبينه ، أو ثبت بالسنة الصحيحة ، أو اتفق عليه السلف الصالح فليس لأحد أن يعارضه (١) معقولا ونظراً او كلاماً وبرهاناً وقياساً عقلياً اصلاً ، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علماً كلياً عاماً . وأما تفصيل العلم ببطلان ذلك فلا يجب على كل أحد؛

(١) أي بما يسمى ذلك معقولا الخ .

بل يعلمه بعض الناس دون بعض ، وأهل السنة الذين هم اهلها يردون ما عارض النص والاجماع من هذه وأن زخرفت بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، قال تعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً . ولو شاء ربك مافعلوه فذرهم وما يفترون) فأعداء النبيين دائماً يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً .

و كذلك من الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لاتفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة وأن كان احد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله ، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة ، وكثيرا ما يشتهب الجهول بالمعقول ، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله ؛ وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء ، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى ، ولهذا يوجد من خرج عن الاعتصام بالكتاب والسنة من الطوائف فانهم يفترون ويختلفون (ولايزلون مختلفين الا من رحم ربك) وأهل الرحمة : هم أهل الايمان والقرآن .

ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله باسمائه وصفاته على وجه التفصيل لاتعلم الا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام : إما بخبره ، وإما بخبره وتنبهه ودلالته على الأدلة العقلية ، ولهذا يقولون : لانصف الله الابما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ، قال الله تعالى : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين) .

ثم ذكر ابن رشد الكلام على الطريق التي عزأها الى « الأشعرية » وابوالحسن الأشعري قد بين في رسالته الى أهل الثغر « بيان الابواب » (١) ان هذه الطريق مبتدعة ، وانها ليست هي طريقة الأنبياء واتباعهم ، بل هي محرمة عندهم ،

الطريقة التي
نسبها الى
الأشعري لا يقول
بها الأشعري
ولا أكثر أتباعهم

(١) وتقدم ذكرها .

كما سند كذا عنه ، وكذلك ذكر غير واحد عن متقدمي أصحابه ومتأخريهم حتى ابو عبدالله الرازي بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذه الطريق التي حكاها عن الأشعرية ، وبين غلط ابي المعالي في قوله : اعلم ان أول ما يجب على البالغ العاقل القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم . وبين أن العلم بحدوث العالم يمكن أن يعلم بالسمع ، فضلا عن ان لا يكون طريقا الى اثبات الصانع الا العلم بحدوثه بالطريق الذي ذكره ، وان يكون القصد الى النظر في هذه الطريق . وكذلك الغزالي قبله بين حصول المعرفة بدون هذه الطريق .

وبالجملة فانه وان كان ابو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطريقة فكثير من أئمة الأشعرية او اكثرهم يخالفونه في ذلك ، ولا يوجبونها ، بل إما أن يجرموها ، أو يكرهوها ، أو يبихوها وغيرها . ويصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تتوقف على هذه الطريقة ولا يجب سلوكها .

ثم هم قسمان : قسم يسوقها ويسوق غيرها ويعدها طريقا من الطرق . فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم . والقسم الثاني : يذمونها ، ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها ، وينهون عنها : اما نهى تنزيهه ، وأما نهى تحريمه ، كما ذكره ابو الحسن الأشعري في رسالته كما سند كرهه عنه ، كما ذكر ذلك طوائف ممن لا يبطل تلك الطريقة كأبي سليمان الخطابي ونحوه :

قال الشيخ ابو سليمان الخطابي في « كتاب شعار الدين » أما بعد : فان أختا من اخواني سألتني بيان ما يجب على المسلمين علمه ولا يسعهم جهله من أمر الدين وشرح أصوله : في التوحيد ، وصفات الباري تعالى ، والكلام في القضاء والقدر والمشيمة ، والدلالة على نبوة محمد ﷺ ، وبيان إعجاز القرآن ، والقول في ترتيب الصحابة رضی الله عنهم اجمعين ، وما يتصل به من الكلام ،

طريقتهم التي
ذكرها الخطابي
والأشعري ،
ومذهب حذاق
الائمة والعلماء
فيها

وطلب إلي أن أورد في كل شيء منها أوضح ما أعرفه من الدلالة ، وأقربها من الفهم ، ينتفع به من لا يرضى بالتقليد في ما يعتقده من أصول الدين ، وكان مع ذلك ممن لا يجب النظر في الكلام ، ولا مجرد القول على مذهب المتكلمين ، وذكر تمام الكلام ، وذكر عدة أصول من الاستدلال بخلق الانسان ، والاستدلال بتكوين المتضادات وتأليفها ، والاستدلال بما في الوجود من الحكمة الغائية الذي يسميه ابن رشد « دليل العناية » الدال على الإرادة والرحمة والعناية الدالة على الصانع — الى أن قال :

وطرق الاستدلال كثيرة إلا أنا اخترنا منها في الكتاب ما هو أقرب الى الأفهام ، وأشبه بمذاهب السلف والعلماء ، وقد أنزل الله تعالى كتابه على رسوله ﷺ ، وحاج به قرمه وهم عرب ليسوا بفلاسفة ولا متكلمين ، وإنما خاصمهم بما يفهمه ألوا العقول الصحيحة ، ويستدركه ذوا الطباع السليمة وتشهد له المعارف ، وتجري به العادات القائمة ، فما قامت الحجة عليهم كان من الاستدلال على اثبات الصانع وحدث العالم .

قال : وقد أبى متكلمو زماننا هذا الا الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها ، وزعموا أنه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصح منه . ونحن وان كنا لا ننكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة فان الذي اختاره ونوثره هو ما قدمنا ذكره ، لأنه أدلة اعتبار وطريق السلف من علماء أمتنا ، وإتمام سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة واخذوه عنهم ، وفي الأعراض اختلاف كثير : فمن الناس من ينكرها ولا يثبتها رأساً . ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بانفسها كالجواهر ، والاستدلال لا يصح بها الا بعد استبراء هذه الشبهة . وطريقنا الذي سلكناه بريء من هذه الآفات ، سليم من هذه الريب .

قال : ولقد سلك بعض مشائخنا في هذا طريقة الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة ، لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها ، فلما ثبتت النبوة صارت أصلا في وجوب قبول مادعا اليه صلى الله عليه وسلم . وهذا النوع مقنع في الاستدلال لمن لا يتسع فهمه لاستدراك وجوه سائر الأدلة ، ولم يتبين تعلق الأدلة بمدلولاتها ، ولن يكلف الله نفسا الا وسعها .

قلت : هذه الطريق يستدل صاحبها بالنبوة على حدوث العالم ؛ لأن معرفة الصانع تعلم بدون ذلك إما بالأدلة الأخر ، وإما بالفطرة . وصدق الرسول مبني على مقدمات ضرورية ، أو نظرية قريبة من الضرورية ؛ ثم يستدل بقوله على حدوث العالم . فالخطابي في هذه الطريق ذكر أن طريقة الأعراض غير منكورة عنده ، ولكنه كرها ورغب عنها الى ما ذكر انه طريق السلف ؛ لأنها بدعة ولأن فيها آفات .

وقد قال في رسالته في « الغنية عن الكلام وأهله » كلاماً أسد من هذا وبين أنها محرمة — كما ذكره الأشعري في رسالته الى أهل النغر — فقال الخطابي في هذه الرسالة : عصمنا الله تعالى وإياك من الأهواء المضلة ، والآراء المغوية والفتن الحيرة ، ورزقنا وإياك الثبات على السنة والتمسك بها ، ولزوم الطريقة المستقيمة التي درج عليها السلف ، واتمهجها بعدهم صالح الخلف ، وجنبنا وإياك مداحض البدع وبنيات طرقها العادلة عن نهج الحق وسوى الواضحة ، وأعاذنا وإياك من حيرة الجهل ، وتعاطي الباطل ، والقول بما ليس لنا به علم ، والدخول فيما لا يعيننا ، والتكلف لما قد كفيناهم الخوض فيه ونهيناهم عنه ، ونفعنا وإياك بما علمنا ، وجعله سبباً لنجاتنا ، ولا جعله وبالاً علينا برحمته . وقفت على

مقاتلتك ، وما وصفته من أمر ناحيتك ، وظهور ما ظهر بها من مقالات أهل الكلام ، وخوض الخائضين فيها ، وميل بعض منتحلي السنة إليها ، واغترارهم بها ، واعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية السنة ، وجنة لها يذب به عنها ، ويذاد بسلاحه عن حريمها ، وفهمت ما ذكرت من ضيق صدرك بمجالستهم وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم ، لأن توقفتك بين أن تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله ، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتنكره ، وكلا الأمرين يصعب عليك : أما القبول فلأن الدين يمنعك منه ، ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه . وأما الرد والمقابلة فلائهم يطلبونك بأدلة العقول ، يأخذونك بقوانين الجدل ، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور . وسألتني أن أمدك بما يحضرنى في نصرة الحق من علم وبيان ، وفي رد مقالة أولئك من حجة وبرهان ، وأن أسلك في ذلك طريقة لا يمكنهم ردها ، ولا يسوغ لهم من جهة المعقول إنكارها ، فرأيت اسعافك به لازماً في حق الدين ، وواجب النصيحة للجماعة المسلمين . وأنا أسأل الله تعالى أن يوفق لما ضمنت لك ، وأن يعصم من الزلل فيه .

إعلم يا أخي أن هذه الفتنة قد عمت اليوم وشملت : فشاغت في البلاد واستفاضت ، ولا يكاد يسلم من وهج غبارها إلا من عصمه الله ، وذلك مصداق لقول الرسول ﷺ : « ابن الدين بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء » (١) فنحن اليوم في ذلك الزمان وبين أهله فلا تنكر ما تشاهده منه وسل الله العافية من البلاء واحمده على ما وهبه لك من السلامة .

(١) ولفظ الحديث في الصحيح « بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ . فطوبى للغرباء » وللمؤلف - ابن تيمية رسالة في شرح هذا الحديث انظر ج ١٨ ص ٢٩١ - ٣٠٥ من مجموع فتاويه .

ثم انى تدبرت هذا الشأن فوجدت عظم السبب فيه أن الشيطان صار بلطيف حيلته سول لكل من أحس من نفسه بفضل ذكاء وذهن يوهمه أنه ان رضي في علمه ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيان فيها كان اسوة العامة، وعد واحداً من الجمهور والكافة، فجرهم بذلك الى التنطع في النظر، والتبدع في مخالفة السنة والأثر، ليدينوا عن طريق الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عن من هو دونهم في الفهم والذكاء، واختدعهم بهذه المقدمة حتى أرهقهم عن واضح الحججة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا في حقائقها، ولم يخلصوا فيها الى شفاء نفس، ولا قبولها بيقين، ولما راوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه: ضربوا بعض آياته ببعض، فتأولوها على ما سنع لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولغته الماثورة عنه، وردوها على وجوهها، وأسأوا في نقلتها القالة: فوجهوا إليهم الظنون، ورموهم بالقرية، ونسبوه الى ضعف السنة، وسوء المعرفة بمعانى ما يروونه من الحديث، والجهل بتأويله. ولو سلكوا سبيل القصد ووقفوا عندما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد اليقين، وروح القلوب، وكثرت البركة، وتضاعف البناء، وانشرت الصدور، ولأضاءت فيها مصباح النور (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم).

وأعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا الخط من الكلام وهذا النوع من النظر عجبا عنه ولا انقطاعا دونه، وقد كانوا ذوا عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وكان في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء؛ وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنها، وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله به من توفيقهم، وشرح به صدورهم من نور معرفته. ورأوا أن

فما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غنى ومندوحة عما سواها ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أزيحت بمكانهما . فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم بها ، واعترضهم الملحدون بشبههم ، المتخذلقون بجدلهم : حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن انفسهم بهذا النمط من الكلام ويدافعوهم بهذا النوع من الجدل لم يقووا ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلة في الرأي ، وعيبا فيه ، وخدعة من الشيطان . والله المستعان .

فان قال هؤلاء : فانكم قد انكرتم الكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول : فما الذى تعتمدون في صحة أصول دينكم ؟ ومن أي طريق تتوصلون الى معرفة حقائقها وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه والنبي لم يثبت صدقه الا بأدلة العقول وأنتم قد نفيتموها ؟

قلنا : إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها الى المعارف ، ولكن لا نذهب في استعمالها الى الطريقة التى سلكتموها فى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنها الى ما هو اوضح بيانا ، وأبين برهانا ؛ وانما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وانما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شيء عندهم فى الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء . فأما مثبتوا النبوات فقد أغنهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة فى ركوب هذه الطريقة المتعوجة التى لا يؤمن الغيب على رآكبها ، والابتداع والانتطاع على سالكها .

وبيان مذاهب اليه السلف من أئمة المسلمين رحمة الله عليهم اجمعين والاستدلال على معرفة الصانع سبحانه وتعالى ، واثبات توحيده وصفاته ،

وسائر ما دعى أهل الكلام انه لا يتوصل اليه الا من الوجه الذي يزعمونه : هو أن الله سبحانه وتعالى لما اراد إكرام من هداه لمعرفة بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً ، وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وقال له : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقال ﷺ في خطبته في حجة الوداع وفي مقامات له شتى وبحضرة عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين : « ألهل بلغت » ؟ فكان ما أنزل الله تعالى وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله : (اليوم أكملت لكم دينكم) فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين وقواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة اليه ؛ إذ لاخلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال . فمعلوم أن أمر التوحيد واثبات الصانع لا تبرح فيها الحاجة داعية أبداً في كل وقت وزمان ، ولو أخرف فيها البيان لكان قد كفهم ما لا سبيل لهم اليه . واذا كان على ما قلت وقد علمنا أن النبي ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور الى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها ، اذ لا يمكن احداً من الناس أن يروي في ذلك عنه ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد : علم انهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقتهم .

قلت : وهذا الكلام يشبه ما ذكره ابو الحسن الأشعري في رسالته ومضمون ذلك ان هذه الطريقة محدثة مبتدعة، مستغنى عنها، منهي عن سلوكها لذلك ، وليس فيه بيان أنها باطلة . ولكون أمثال هؤلاء لا يعتقدون بطلانها في الباطن وإن نهوا عن سلوكها وقع منهم أقوال مبنية على بعض مقدماتها وإن خالفت النصوص والمعقول . والذي عليه حذاق الأئمة والعلماء أنها طريقة باطلة كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفلاسفة . وهذا الحفيد وان بين

طريقة متأخري
الأشعرية
(الأعراض)
باطلة ، وطريقة
الفلاسفة
(التخييل)
ابطل منها

بطلانها لكن طريقته في الباطن أبطل من هذه وان سماها طريقة البرهان ؛ ولهذا لما فرغ من الرد على الأشعرية في هذه الطريقة وذكر طريقة ثانية لأبي المعالي : وهي أن العالم جائز ، والجائز لا بد له من مخصص . تكلم عليها بما ليس هذا موضعه (١) .

الى أن قال : (٢) فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة وجود الباري ليست طرقاً نظرية يقينية ، ولا طرقاً شرعية يقينية ، وذلك ظاهر لمن تأمل اجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى - اعنى معرفة وجود الصانع - وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين : (أحدهما) أن تكون يقينية ، (والثانية) أن تكون بسيطة غير مركبة - أعنى قليلة المقدمات - فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

قال : وأما « الصوفية » فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية - أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة - وأما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشعر كثيرة مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع الحسنيين) ومثل قوله تعالى : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة وان ساهنا وجودها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، وكان وجودها بالناس عبثاً ،

حكاية ابن رشد
لطريقة الصوفية
في اثبات
وجود الله

(١) وتقدم .

(٢) ابن رشد .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبية على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل ماتكون الصحة شرطاً في ذلك ؛ لأن إمامة الشهوات هي التي تفيده المعرفة بذاتها وان كانت شرطاً فيها ، كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً : أعنى على العمل ، لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل أن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا ؛ وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

قال : وأما « المعتزلة » فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

قال : فان قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منهاهي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه وتعالى ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين : (أحدهما) طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذا دليل العناية . و(الطريقة الثانية) : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، والنسم ، هذا دليل الاختراع . ثم تكلم على شرح كل واحد من الطريقتين (١) .

قلت : أما « المعتزلة » فطريقتهم هي طريقة الأعراض : هم أهل هذه الطريقة وأشهر الطوائف بها ، وعندهم تلقاها من المعتزلة (٢) و يمثل هذه الطريقة ولوازمها

طريقة المعتزلة
- التي جهلها
ابن رشد -
هي طريقة
الأعراض ،
هم أهلها

والأشعرية
تلقتها عنها ،
كما تلقت
المعتزلة عن
المتفلسفة

(١) انظر فلسفة ابن رشد ص ٤٥ .

(٢) يعني أبا الحسن الأشعري كما يأتي في النقل .

كثرت السلف والأئمة لهم في مآذموه من الكلام ومن الجهمية فإنهم من أشهر الطوائف بهذا الكلام المبني على هذه الطريقة طريقة الأعراض والجواهر، ومذهب الجهمية الذي هو نبي الصفات؛ إذ البدع المضافة إلى الأشعرية هي تعلماً من أصولهم وبذلك نعمهم من نعمهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة أيضاً كما ذكره أبو نصر في رسالته إلى أهل زييد، قال: ولقد حكى لي محمد بن عبدالله المالكي المغربي وكان فقيهاً صالحاً، عن الشيخ أبي سعيد البيرقي وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة، عن استاذه خلف المعلم، وكان من فقهاء المالكية أنه قال: الأشعري أقام أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع، وثبت على الأصول. قال أبو نصر: وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وعودته.

قلت: وسبب هذا مقدمات هذه الحجة ونحوها حيث لم يبطلها. وأبو الحسن الأشعري يذكر أن المعتزلة مع الفلاسفة كذلك، كما ذكره في «كتاب المقالات» فقال: الحمد لله الذي نظرنا خطأ الخاطئين، وعمى العميين وحيرة الحائرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له، ولا قدرة ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزة له، ولا جلاله له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه. قال: وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صناعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: عين لم تنزل. ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به؛ غير أن خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك، وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي

كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري ليس بعالم قادر سميع بصير حلیم خلیل فی حقيقة القياس ، وكذلك ذكر في « الابانة » .

ولم ينتقد ابن
رشد من
مقالة الباطنية

وأما الفرقة الرابعة وهي « الباطنية » فلم يذكر لهم مقالة بعضها يرد ، وذلك لأنه منهم ؛ فانه يرى أن ظواهر الشريعة في وصف الله تعالى واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره ، وان فرض الجمهور اعتقاد ظاهره ، ومن تأوله فقد كفر ، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه ووجوب تأويله ، ومن لم يتأوله فقد كفر ؛ لكن قد ذكر عن الصوفية أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلتقى في النفس عند تجردها عن العوارض الشهوانية ، ولم يرض هذه الطريقة ؛ بل ذكر أن إماتة الشهوات شرط في صحة النظر ؛ لأنها تفيد المعرفة بذاتها ، وقد ذكر مثل هذا عن طائفة من الصوفية انهم يرون في المعاد رأي الفلاسفة المشائين ، فتكون الصوفية معدودين عنده من الباطنية ، وان كان اسم الباطنية يتناولهم عنده ويتناول الفلاسفة المشائين .

وحقيقة الأمر أن اسم « الباطنية » قد يقال في كلام الناس على صنفين : « أحدهما » : من يقول إن للكتاب والسنة باطنا يخالف ظاهرها . فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر انواع الملاحدة ، وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف .

الباطنية
صنفان ،
والصنف الاول
قسمان . وابن
رشد منه

وهؤلاء في الأصل قسمان : (قسم) يرون ذلك في الأعمال الظاهرة : حتى في الصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وتحريم المحرمات : من الفواحش ، والظلم والشرك ، ونحو ذلك : فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات

وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور ، ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها ، كما يقولون: الصلاة معرفة أسرارنا ، والصوم كتمان أسرارنا ، والحج الزيارة الى شيوخنا المقدسين . فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الاسلام ، ولا يخفى تفاهيتهم على من له بالاسلام أدنى معرفة . ثم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور ؛ بل يقولون برفعها عن الخاصة ، كما يقولون في الأمور العملية ؛ فان من دفع أن يكون الخطاب العملي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب العملي اعظم دفعاً . وهذا الصنف يقع في القرامطة المظهرين للرفض ، ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية ويقع في غالبية المتكلمة ؛ لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج - وان كان ذلك كذباً معلوماً بالاضطرار من دين الاسلام أنه باطل ، - لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقاً . وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فانهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات ، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها . وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام ، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق ، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة ، وابن سينا كان مضطرباً في ذلك ؛ لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة ، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها . وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ، ولا يكاد تفصيل الباطل ينضب .

وأما القسم الثاني : فالذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم ؛ لكن مع قولهم إنها توافق الظاهر ، ومع اتفاهيتهم على أن من ادعى باطنياً يخالف الظاهر فهو منافق زنديق . فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة ، وهم في ما يتكلمون فيه من الأعمال الباطنة وعلم الباطن يستدلون على ذلك بالأدلة

الصف الثاني
الزهاد الذين
لقبوا
« الصوفية » .
وقد ينتسب الى
هؤلاء منهم
براءة منه

الشرعية من الكتاب والسنة ، كما يستدل بذلك على الأعمال الظاهرة ، وذلك في علم الدين والاسلام ، كما للانسان بدن وقلب . وهؤلاء من أعظم الناس انكاراً على من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهم - دع الباطنية الدهرية - وهم أشد ايمانا بما أخبر به الرسول ﷺ باطنا وظاهراً من غيرهم ، وأشد تعظيماً للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم .

ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد في بقية الطوائف من البدعة والنفاق مثل من قد يرى الاستغناء بالعمل الباطن عن الظاهر ، ومن يدعي أن للقرآن باطنا يخالف ظاهره ، ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة ، فهؤلاء بالنسبة الى الصوفية الذين هم مشأخ الطريقة الذين لهم في الأمة لسان صدق بالنسبة الى المنافقين الزنادقة (١) ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم موجودين في الفقهاء بالنسبة الى الفقهاء الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق . فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء براءء من بدع أهل الكلام فضلاً عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم : فكذلك المشأخ الصوفية براءء من بدع أهل التصوف ، فضلاً عن من دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم . فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته .

واعتبر ذلك بما ثبت مقبولاً من أئمة المشأخ كالفضيل بن عياض ، وأبي سليمان الداراني (٢) ومعروف الكرخي (٣) والسري السقطي (٤) والجنيد بن محمد ، وسهل ابن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وخلائق قبل هؤلاء من الصحابة

(١) لعل الجملة كما يلي : « كنسبة المنافقين الموجودين في الفقهاء الى الفقهاء » .
(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني العنسي ، و «داران» قرية من قرى دمشق توفي ٢١٥ وانظر « الرسالة التفسيرية » ص ١٥ ط . محمد صبيح وانظر ج ١٠ ص ٦٨٧-٦٨٨ ، ٨٠٦٨٧ .
(٣) معروف بن فيروز البغدادي م ٢٠٠ ، وانظر ج ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ ج ١٢ ص ٨٣ من مجموع فتاوي ابن تيمية رحمه الله .
(٤) (أبو الحسن) سري بن الغلس السقطي البغدادي خال الجنيد وأسناده م ٢٥١ ، وانظر ج ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ ج ١٢ ص ٨٣ .

والتابعين ومن بعدهم من الذين ذكروهم أبو نعيم الأصبهاني (١) في كتاب « حلية الأولياء » وذكروهم أبو الفرج ابن الجوزي (٢) في كتابه « صفوة الصفوة » من المتقدمين والمتأخرين .

فان المصنفات في أخبار الزهاد « ثلاثة أقسام » :

قسم جرد النقل لأخبار القرون المفضلة من الصحابة والتابعين ونحوهم ، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله في كتابه المشهور في الزهد (٣) فانه صنفه على الأسماء ، وذاكر فيه زهد الأنبياء والصحابة والتابعين ، وان كان آخرون من المصنفين في الزهد كعبد الله بن المبارك (٤) وهناد بن السري (٤) صنّفوا ذلك على الأبواب .

طرق الناس
في التصنيف في
أخبار الزهاد

وقسم ذكروا أخبار الزهاد المتأخرين من حين حدث اسم التصوف ، كما فعل أبو عبد الرحمن السلمي في كتابه في « طبقات الصوفية (٥) » وكما فعل أبو القاسم القشيري (٦) في رسالته (٧) وابن خميس (٨) في « مناقب الأبرار (٩) » ونحو هؤلاء .

- (١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني الحافظ المشهور - ابن خلكان . وانظر عن كتابه « حلية الأولياء » ج ١٨ ص ٧١ ، ٣٢ من مجموع الفتاوي .
- (٢) (أبو الفرج) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي الفقيه الحنبلي الواعظ م ٥٩٧ هـ . وانظر ج ٤ ص ١٦٥ - ١٩٠ ، ج ٥ ص ٤٠٠ ، ٤٠١ . وانظر عن كتابه « صفوة الصفوة » ج ١٨ ص ٧٢ .
- (٣) وقد طبع هذا الكتاب المذكور .
- (٤) وقد طبع كتابه أيضاً .
- (٥) هناد بن السري بن مصعب التميمي الدارمي ، محدث ، زاهد ، من حفاظ الحديث ، كان شيخ الكوفة في عصره له « كتاب الزهد - خ » - الأعلام .
- (٦) وقد أشار المؤلف الى مصنفات أبي عبد الرحمن السلمي في المجلد (١١) ص ٥٧٨ و ج ٣٥ ص ١٨٤ ج ١٨ ص ٧٢ .
- (٧) عبد الكريم بن هوازن ، (م ٤٦٥) بمدينة نيسابور .
- (٨) « الرسالة القشيرية » في علم التصوف . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ ج ١٠ ص ٦٧٨ من مجموع فتاوي ابن تيمية فصل فيه ما تضمنته هذه الرسالة ونحوها ، وقد طبعت هذه الرسالة عدة طبعات .
- (٩) حسين بن نصر بن أحمد الموصلني الشافعي م ٥٥٢ .
- (١٠) « مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار - خ » الأعلام . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ من مجموع الفتاوي .

وقسم ذكروا المتقدمين والمتأخرين ، كما فعل الحافظ ابو نعيم الأصبهاني ،
وابو الفرج ابن الجوزي وغيرهما .

وهؤلاء المشائخ الموجودون في هذه الكتب ليس فيهم من هو معروف
باعتقاد مذهب الباطنية المخالف للظاهر ؛ بل لهم من الكلام في نقيض ذلك بل
في رد البدع الصغار وحفظ الشريعة باطنا وظاهراً من الكلام والقوة في ذلك
والموالاتة عليه والمعاداتة عليه ما لا يوجد كثير منه لكثير من أئمة الفقهاء ، وحقاق
الشيوخ أكثر عناية بالرد على الجهمية من كثير من حذاق الفقهاء ؛ لا سيما
الكاملين في التصوف منهم وهم أهل الحديث ، كما كانوا يوصون الانسان
أن يكتب الحديث وان تصوف ؛ فان هؤلاء من أعظم الناس رعاية لما جاءت
به الشريعة من الأقوال والأعمال ، ومحافضة على ما دل عليه ظاهرها مع تحقيق
باطنها ، فيجمعون بين الظاهر والباطن .

وأما ما حكاه عنهم حيث قال : وأما « الصوفية » فطرقهم في النظر ليست
طريقة نظرية - اعنى من مقدمات وأقيسة - وإنما يزعمون المعرفة بالله وبغيره من
الموجودات بشيء يلقي في النفس عند تجربها من العوارض الشهوانية واقبالها
بالقلوب على المطلوب .

فيقال : هذه الأشياء إنما أخذها هذا من كلام أبي حامد (١) فانه كثيراً
ما يذكرك في كتبه ان الطريق الى المعرفة هي هذا ، وهو يذكرك ذلك في الكتب
التي يذكرك فيها المشائخ الصوفية . كما « الاحياء (٢) » وغيره ، ويذكرك بعض ما في

(١) الغزالي .

(٢) المسمى « احياء علوم الدين » وقد بين ابن تيمية ما تضمن هذا الكتاب في عدد من
رسائله في ص ٩٩ ج ٤ ص ٥٥١ ، ٥٥٢ ج ١٠ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٤٤١ ج ١٦ ص ٣٦٢ ج ١٧ .

طريقة هذا
الصنف في
الاستدلال ليس
كما حكاه عنهم
ابن رشد تقليداً
للغزالي ،
طرقهم ، وصحتها

النصوص والآثار وكلام المشائخ الصوفية من الدلالة على تأثير العمل الصالح في حصول العلم . فظن هذا وأمثاله أن هذا مذهب الصوفية كما حكاه ، وليس الأمر على ما قالوه ، بل مشائخ الصوفية الذين لهم في الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي ، وتدبر كتاب الله ، والنظر فيما ذكره فيه من الآيات والأمثال المضروبة ، ومتفقون أيضاً على النظر والاعتبار بما في المخلوقات من الآيات ؛ بل هم أعظم تجرداً لكثير من النظر والاعتبار في الآيات المسموعة والآيات المشهودة من كثير من أهل الكلام والفقه ، وحالمهم في ذلك اشهر عند من يعرفه من أن يحتاج الى بسط .

وأما أنهم يقولون: إن مجرد ترك الشهوات والتجرد المحض يوجب معرفة ماجاءت به الرسل من غير نظر في ذلك وتدبر . فهذا ليس طريق القوم الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ولهذا وصيتهم بالعلم الشرعي والحفاظة عليه في الأصول الخبرية وفي الأعمال اعظم من أن يذكر هنا . نعم فيهم ممن قد تجرد لبعض العبادات كالذكر ويوصون بذلك في الابتداء ليصفي به القلب ، ويثبت على الايمان وينقطع عن الالتفات الى غير الله ، فليس ذلك مجرد ترك الشهوات ؛ بل نفس الذكركر لله تعالى والاستحضار هو الذي يربي النفس ويصلح القلب وينوره ويقويه ويثبته ، وإنما ترك الشهوات معين على ذلك أو شرط فيه ، لا أنهاهي كل الطريق ، إذ الأمور العدمية لا تحصل بنفسها أموراً وجودية ، ولكن قد تكون شرطاً في الأمور الوجودية .

وأيضاً فهم وغيرهم من أهل الكلام والفقه والحديث يقولون : إن المعارف التي يزعم النظار أنها لا تحصل إلا بالقياس قد تحصل بالفطرة البدئية الضرورية عند ترك النفس هواها وتوجهها الى طلب الحق . وهذا والله اعلم هو أصل المعنى الذي قال عنهم لأجله ما قال ؛ ولكن هذا ليس كلام الصوفية وحدهم ، بل حذاق

المتكلمين يوافقونهم على هذا ، حتى ابو عبد الله الرازي ونحوه ، فانه قال في « مسألة وجوب النظر » لما ذكر أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر ، فطالب المعارض بالدليل ، فقال من جهة نفسه : الطريق الى تحصيل العلم بالأشياء : إما الحس ، أو الخبر ، أو النظر ، والأولان لا يكونان طريقين فتعين النظر . وقال من جهة المعارض لانسلم أن طريق تحصيل هذه المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ؟ ثم إننا نبين هاهنا طريقاً آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية ، فانها متى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية ، وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة ، فانهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الالهية ، وأما أصحاب النظر فقل ما يحصل لهم مثل هذا الجزم ، واذا كان كذلك فالرياضة ان لم تتعين طريقاً الى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله ، فاذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحجة . وقال في جواب هذا : قوله لم لا يجوز أن تكون التصفية طريقاً الى اكتساب المعارف ؟ قلنا : العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون ضرورية . فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم النظرية ، او لا يلزم . فان لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ، ولا معنى للعلم النظري الا ذلك . وان لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ، ولا عبرة حينئذ بذلك ؛ فان أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب الرياضة من المبطلين نحو اليهود والنصارى والدهرية .

قلت : وقد رأيت بخط القاضي أبي البيان أحمد بن محمد بن خلف المقدسى
حكاية مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوي المعروف بالكبدى (١) أخبره انه دخل

(١) أحمد بن عمر بن محمد الرازي صوفي فقيه محدث مفسر ولد بخيوق احدى قرى خوارزم

عليه إمامان من أئمة الكلام: أحدهما أبو عبد الله الرازي، والآخر من شيوخ المعتزلة الذين بتلك البلاد بلاد خراسان وحوارزم، فقالا لي: قال ياشيخ! بلغنا أنك تعلم علم اليقين؟ فقلت لهم: نعم، فقالا كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا الى كذا كلما أقام دليلاً - أظنه قال على صحة الاسلام - أفسدته، وكلما أقمنا دليلاً أفسده، وقمنا ولم يقدر واحد منا يقيم دليلاً على الآخر؟ فقال: فقلت: ما ادري ما تقولان، أنا أعلم علم اليقين، فقالا فصف لنا علم اليقين؟ قال: فقلت: هو واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها. وهذا الجواب مناسب لما يعلمانه من حد العلم الضروري؛ فان العلم الضروري هو الذي يلزم نفس الخلق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه، فبين أن اليقين الذي يحصل لنا أمر يضطر اليه يرد على قلوبنا لا تقدر على دفعه، قال: فقالا له: كيف الطريق الى هذه الواردات؟ فدلها على طريقة وهي الاعراض عن الشواغل الدنيوية، والاقبال على ما يؤمر به من العبادات والزهد، قال: فقال الرازي: انا لا يمكنني هذا فان لي تعلقات كثيرة، وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج الى هذه الواردات فقد أحرقت الشبهات قلبي، فأخبره الشيخ بما يعمل من الذكر والخلوة، فتعبد مدة فلما خرج من الخلوة قال: ياسيدي والله ما الحق الا ما يقوله هؤلاء المشبهة. هذا معنى الحكاية أو نحو ذلك، وذلك ان المعتزلة يسمون من اثبت الصفات مشبهاً، وكان يعتقد النفي، لا يرى أن الخالق يتوجه اليه القلب الى جهة فوق ولا نحو ذلك، فلما خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التي هي (الظن وما تهوى الأنفس) حصل له بالفطرة علوم ضرورية توافق قول المثبته.

ومع هذا فالمشائخ الصوفية العارفون متفقون على أن ما يحصل بالزهد والعبادة والرياضة والتصفية والخلوة وغير ذلك من المعارف متى خالف الكتاب والسنة أو خالف العقل الصريح فهو باطل، ومن زعم من المنتسبين اليهم أنهم يجدون

في الكشف ما يناقض صريح العقل ، أو أن أحدهم يرد عليه أمر يخالف الكتاب والسنة بحيث يكون خارجاً عن طاعة الرسول ﷺ وأمره ، أو أنه يحصل له علم مفصل بجميع ما أخبر به الرسول ﷺ وأمر به : فهو عندهم ضال مبطل ؛ بل زنديق منافق ، لا يجوزون قط طريقاً يستغنى به عن اتباع الرسول ﷺ فيما يخبره الرسول ويأمر به ؛ فضلاً عن ان يسوغ له مخالفة الرسول ﷺ في أمره وخبره . وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضوع (١) ولو جاز ذلك لأحد لكان مثل الرسول ﷺ ولم يكن محتاجاً إلى متابعتة في خبره وأمره ، وهذه حال الذين (إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله) وقال تعالى : (أيطمع كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منسورة) .

ولكن هؤلاء الضالون المنافقون منهم المسوغون للاستغناء عن الرسول بكشفهم أو مشاهدتهم ، أو لمخالفتة بخاصة انفردوا بها عن جميع المؤمنين : هم في ذلك بمنزلة كثير من أهل الكلام الظانين أنهم يصلون بالأدلة العقلية الى ما يستغنون به عن الرسول ، وانهم يدركون بمقاييسهم العقلية نقيض ما أخبر به الرسول ، وهذه الزندقة والنفاق في الطائفتين هي من حال المتفلسفة والباطنية ونحو هذه الأصناف المعروفين بالنفاق .

ولست المعرفة

بالله كافية في

السعادة بدون

العمل كما يظنه

المتفلسفة ،

فكيف اذا

عنوا بها عقائد

أكثرها باطلة

وأما قوله : ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملة ما حث - أعني على العمل - لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا .

(١) انظر « المجلد العاشر » و « الحادي عشر » من مجموع فتاوي المؤلف رحمه الله ، فيه المزيد من البيان والايضاح لمذاهب الصوفية وطرقهم ، ومن انتسب اليهم وليس منهم . وانظر موجز ما ذكره المؤلف عنهم ج ١ ص ١٧٦ - ٢١٣ من الفهارس العامة .

فيقال : الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم بل هذا إنما يظنه هؤلاء المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنون أن غاية الكمال الانساني المطلوب هو أن يكون الانسان عالماً ، وهذا في الجهل كما قد بسطناه في غير هذا الموضوع (١) ؛ بل مقدمهم الجهل بن صفوان لما ادعى أن المعرفة في القلوب تنفع وإن لم يكن معها عمل أطلق غير واحد من الأئمة كوكيع ابن الجراح وغيره تكفير من يقول ذلك . فكيف بمن يقول إنها المقصودة فقط وما سواها وسيلة؟! هذا لعمرى لو كان مقصودهم المعرفة التي دلت عليها الرسل ، فكيف وهم يعنون بالمعرفة عقائد أكثرها باطلة مناقضة للشرع والعقل ؛ بل كل واحد من علم القلب وعمله الذي أصله محبة القلب هو أمر مأمور به مقصود للشارع ، فالعلم بمنزلة السبب والأصل يوجب المحبة والارادة وطلب المحبوب المعبود ، ثم كلما ازداد العبد معرفة ازداد محبة ، وكلما ازداد محبة ازداد عبادة ، والمطلوب المقصود الذي هو الغاية هو الله سبحانه ، وان يكون العبد عابداً له ، قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وليست عبادته مجرد الأعمال البدنية ، بل أصل العبادة معرفته ، وكمال محبته ، وكمال تعظيمه ، وهذه الأمور تصحبه في الدار الآخرة . فكل من النظر والعمل مأمور به مقصود للشارع ، وكل منهما معين للآخر وشرط في حصول المقصود بالآخر ، فان الناظر مع سوء قصده وهواه لا يحصل له المطلوب لا من العلم ولا من العمل ، والعابد مع فساد نظره لا يحصل له المقصود لا من العلم ولا من العمل ؛ بل كلاهما واجب لنفسه وشرط للآخر ، فلا بد من سلوك الطريقين معاً ليس ذلك في وقت واحد ، ولا بد أن يكون ذلك جميعه موافقاً لما أخبر به الرسول ولما أمر به ، فاذا حصل هذا وهذا كان العبد من الذين هم على هدى من ربهم . الذين هم

المفلحون ، وإلا كان من المغضوب عليهم أو الضالين : مثل من اقتصر على النظر دون العمل ، أو على العمل دون النظر ، أو جمعها واعرَض عن كون نظره وعمله على الوجه المشروع المأمور به ، فكيف بمن كان له نظر مجرد غير شرعي كحال كثير من المتفلسفة والمتصوفة ؟! فهذا هذا . والله أعلم .

ولا ريب أن من اشتهر مشائخ الصوفية وأعظمهم عندهم وعند العامة في عصر أبي المعالي الجويني هو شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري (١) واحوالهم (٢) سعد بن علي الزنجاني (٣) وأمثالهما ، فالينظر ما ذكر هؤلاء في مصنفاتهم ، ولهذا كانت هذه الحجة التي جعلها المتكلمون الجهمية الدين - وهي حجة الأعراض - مستلزمة في الحقيقة لحدوث الرب وتعطيله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وكان في المعتزلة أخذها من أخذها من الأشعرية ، وكان بينها وبين مذهب الدهرية من الملازمة ما تؤول اليه كما نهبنا عليه تكلم الناس بذلك ، حتى قال شيخ الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري في كتابه المشهور في « ذم الكلام وأهله (٤) » : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما ادعته من أمور الفلاسفة ، ولم يقف فيها

الهروي (من
مشائخ الصوفية
يذكر طريقتهم ،
وطريقة أهل
الكلام ، وأئمة
البدع الأولى
ومصيرهم

(١) عبد الله بن محمد بن علي الهروي الانصاري يدعى (شيخ الاسلام) كان امام أهل السنة بهراة م ٤٨١ - صاحب كتاب منازل السائرين .

(٢) كذا بالأصل . ولعله أقوالهم .

(٣) أبو القاسم سعد بن علي بن محمد انظر ترجمته في صفوة الصفوة ج ٢ ص ١٥١ توفي سنة ٤٧٠ أو ٤٧١ .

(٤) لخص أول هذا الكتاب السيوطي في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ٣٣ - ٨٢ طبع الحلبي ١٣٦٦ . قال السيوطي في أول الملخص : اعلم أن أئمة أهل السنة ما زالوا يصنفون الكتب في ذم علم الكلام والانكار على متعاطيه . وأجل كتاب ألف في ذلك كتاب ذم الكلام وأهله لشيخ الاسلام أبي اسماعيل الهروي وهو مجلد كله مخرج بالأسانيد وأنا أخلص هنا جميع مقاصده تلخيصاً حسناً .

قال : أما بعد فإن هذه الأمة لم يؤتوا في دينها من شيء ما أوتوا فيه من قبل التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وكتاب الله أنهى شيء عنهما والرسول المصطفى آكره الخلق لهما الخ .

ولم يذكر بقية الكتاب الذي نقل منه ابن تيمية قوله : ولما نظر الخ . و « كتاب ذم الكلام » مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق .

الاعلى التعطيل البحت، وان قطب مذهبهم ومنتهى عقدهم ماصرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم: ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم إنه تعالى فى كل موضع وفى كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا ، فراراً من الاثبات ، وذهاباً عن التحقيق ، فان قولهم سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، عليم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة ؛ ثم قالوا : لا صورة له ، ثم قالوا : لا شيء ، فانه لو كان شيئاً لا أشبه الأشياء ، حاولوا (١) حول مقال رؤوس الزنادقة القدماء ، إذ قالوا : البارى لا صفة ، ولا لا صفة . خفوا على قلوب ضعفى المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم القرآن ، وان كان اعتصاماً به من السيف واجتناباً به منهم ؛ واذ هم يوردون التوحيد (٢) ويخادعون المسلمين : ويحملون الطيالسفة (٣) فافتضحوا بمعايبهم ، وصاحوا بسوء ضمائهم ، ونادوا على خبايا نكتهم ، فيا طول ما تقوا فى أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء ، وهجران الدهماء ، فقد شحنت « كتاب تكفير الجهمية » من مقالات علماء المسلمين فيهم ، ودأب الخلفاء فيهم ، ودق عامة أهل السنة عليهم ، واجماع المسلمين على اخراجهم من الملة ، فعلت عليهم الوحشة ، وطالت عليهم الذلة ، وأعيتهم الحيلة الآن يظهر وا الخلفاء لأوليمهم والرد عليهم ، ويصبغوا كلامهم صبغاً تكون ألوح للأفهام ، وانجم فى العوام من أساس أوليمهم ، تحدوا بذلك المساغ ليتخلصوا من خزى الشناعة فجاءت بمخاريق تراثنا للعين بغير ما فى الحشايا ، ينظر الناظر الفهم فى جذرها فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة ، وعقد الجهمية تنحل القاب الحكمة .

(١) لعله حاموا .

(٢) أى يسمون مذهبهم التوحيد ، ويلقبون أنفسهم بالموحدين كما تقدم .

(٣) جمع طيلسان : كساء أخضر ، يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء ، وهو من

لباس العجم .

يردون على اليهود قولهم (يدالله مغلوطة) فينكرون الغل ، وينكرون اليد فيكونون أسوء حالا من اليهود ، لأن الله تعالى أثبت الصفة ونفى النعت ، واليهود أثبتت الصفة والنعت ، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا النعت .

و يردون على النصارى فى مقالهم فى عيسى وأمه فيقولون: لا يكون فى الخلق الا الخلق ، فيبطون القرآن (١) فلا يخفى على ذوى الألباب أن انالام أولهم و كلام آخرهم كحيط السبحانة، فاسمعوا الآن يا ذوى الألباب وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك : قالوا - قبح الله مقالتهم - ان الله موجود بكل مكان ، وهؤلاء يقولون ليس هو فى مكان ، ولا يوصف بأين ، وقد قال المبلغ عن الله لجرارية معاوية ابن الحكم رضى الله عنه : « أين الله » ؟ وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لا يدرى أين هو ، ولا يوصف بمكان ، وليس هو فى السماء ، وليس هو فى الارض وانكروا الجهة والحيز ، وقال اولئك ليس له كلام انما خلق كلاماً ، وهؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه فى موضع ليس هو به ، ثم يقولون ليس هو فى مكان .

ثم قالوا : ليس له صوت ، ولا حرف . وقالوا هذا ثاج (٢) وورق ، وهذا صوف وخشب ، وهذا انما قصد به النفس ، وأر يد به النفس ، وهذا صوت القاري أما ترى منه حسا وغير حس ، وهذا لفظه أو مانراه مجازاً به ، حتى قال رأس رؤوسهم أو يكون قرانا من لبد؟ (٣) وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا هذا حكاية عبر بها عن القرآن ، والله تعالى تكلم مرة ولا يتكلم بعد ذلك. ثم قالوا غير مخلوق

(١) يريد : وهم قائلون بالحلول كما قالت النصارى ، كما يأتى .

(٢) يعنون به « المداد » .

(٣) « اللبد » الصوف المتلبد ، يقال : ماله سبب ولا لبد . وانظر مقالات الناس حول المداد الذي تكتب به المصاحف والورق والجلد ، وما فى المصاحف ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٣٠ من الفهارس العامة .

ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نفوخهم يضطادون به قلوب عوام أهل السنة
وانما اعتقادهم القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية الذكور بجمرة ، والاشعرية الاناث
بعشرة مرات .

وأولئك قالوا : لاصفة ، وهؤلاء يقولون : وجه ، يقال : وجه النهار ووجه الأمر
ووجه الحديث . وعين لعين المتاع . وسمع ، كأذن الجدار . وبصر كما يقال :
جدارها يتراءيان . ويد ليد المنة والعطية . والأصابع ، كما يقال : خراسان هي
أصبعي الأمير . والقدمين ، كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي . والتقبضة :
كأقيل : فلان في قبضتي أنا مالك أمره . وقال : الكرسي القلم . والعرش ، الملك .
والضحك الرضا . والاستواء : الاستيلاء . والنزول ، القرب ، والمرولة مثله . فشيها
من وجه ، وانكروا من وجه ، وخالفوا السلف وتعدوا الظاهر ، وردوا الأصل
ولم يثبتوا شيئا ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة ، فقالوا : لانفسرها ، نجرها عربية
كما وردت ، وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة . ارادوا بهذه المخزقة أن يكون
عوام المسلمين أبعد عياها عنها ، وأعيادهاها منها ، ليكونوا أوحش عند ذكرها ،
واشمش (١) عند سماعها ، و كذبوا ؛ بل التفسير أن يقال : وجه ، ثم لا يقال كيف .
وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبارة فقد قال الله : (وقالت
اليهود يد الله مغلولة) وانما قالوها بالعبرانية فحكاها الله عنهم بالعربية ، وكان
يكتب رسول الله ﷺ كتباً بالعربية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة
عنها ، ويكتب اليه بالسريانية فيعبره له زيد بن ثابت رضي الله عنه
بالعربية . والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ،
وينشد فيحجاز ، ويوصف فيعرف .

(١) الشمس الانكار وابداء العداوة كما يأتي .

ثم قالوا : ليس ذات الرسول بحجة ، وقالوا : ما هو بعد ما مات بمبلغ ، فلا تلزم به الحجة . فسقط من أفلاويهم على ثلاثة أشياء : انه ليس في السماء رب ، ولا في الروضة رسول ، ولا في الأرض كتاب ، كما سمعت يحيى بن عمار (١) رحمه الله يحكم به عليهم ، وان كانوا موهوها ، ووروا عنها ، واستوحشوا من تصريحها ، فان حقائقها لازمة لهم . وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وأمهاتهم وأزواجهم وعوام المسامين ، وأوجبوا النظر في الكلام ، واضطروا اليه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف ، وسموا الاثبات تشبيهاً ، فعابوا القرآن ، وضللوا الرسول ﷺ فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترماً ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقة القلب ، وبركة التعبّد ، ووفار الخشوع ، واستفضلوا الرسول بالنظر (٢) فلا هو طالب ثاره ، ولا متبوع أخباره ، ولا متأصل عن سنته ، ولا هو راغب في اسوته . يتقلد مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراد يهزأ بالدين ، ويضرب له الأمثال ، ويلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلاً من العلم ، لا تنفذ لهم عن بطانة الاخانتك ، ولا عن عقيدة الارابتك ، لبسوا ظلة الهوى ، وسلبوا هيبة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

وقد ذكر قبل ذلك : (باب تعظيم من سن سنة سيئة او دعا اليها) وذكر الأحاديث في هذا الباب ، ثم ذكر حديثاً رواه من حديث عثمان بن سعيد ، حدثنا يحيى بن الحماني ، حدثنا ابن المبارك ، عن حيوة بن شريح ، حدثني ابو صخر حميد ابن زياد ، أن نافعا اخبره عن ابن عمر ، قال سمعت رسول الله ﷺ [يقول] « سيكون في أمتي مسخ ، وذلك في قدرية وزندقية » قال : فلم يكن بد أن

(١) السجزي ، شيخ أبي اسماعيل الأنصاري امام الصوفية في وقته ، وله رسالة في السنة .

أنظر « اجتماع الجيوش الاسلامية » لابن القيم ص ١١٠ .

(٢) وضع الناسخ على كلمة (بالنظر) علامة اشكال . والمعنى فضلوا طريقة النظر على

ما جاء به الرسول .

يكون ما قال هو كائن كائنا ، فلم يظهر شيء من ذلك حتى قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلاماً ، وهي احدى مصيبي هذه الأمة اللتين لا ثالث لهما توازنهما التي ثابتهما فتنة الدجال بعد موت النبي ﷺ وقد روي في الحديث « أنه من نجا من ثلاث : موتي ، وقتل خليفة مضطهد بغير حق ، والدجال » فلما قتل ذو النورين كرم الله وجهه ورضى عنه بين ظهراني المسلمين في الشهر الحرام ، وفي حرم الرسول عليه السلام بأعين المسلمين ، وانشقت العصا ، وتفرقت الجماعة : تشامست الأعين (١) وتجادلت الأنفس ، واختلفت الآراء ، وتباعدت القلوب ، وساءت الظنون ، واشتعلت الريب ، واستقرت التهم ، وجدت كل فتنة فرصتها فلفضت غصتها ، واشتغل الرعاء (٢) واسلم النشا (٣) وتزاحف أئمة الهدى رغبة في زهرة الدنيا ، فأخذت الغواة أزمة الضلالة ، فهوشت لها قلوب أهل الغفلة ممن اظهر في المسلمين من زيغ الدين الكلام في التوحيد تكلفاً ، وهي الزندقة الأولى : وهي ثلاث قواعد نجم بعضها على أثر بعض : الأولى منها القول بالقدر ، وهي فتنة البصرة . ثم نصب السلف (٣) وهي فتنة الكوفة . ثم انكار الكلام لله ، وهي فتنة المشرق .

وأما « فتنة القدر » فأول من تكلم بها معبد الجهني رجل من البصرة وكان عنده حظ من العلم ، يقال له : معبد بن خالد ، ويقال : معبد بن عبد الله ابن عويمر ، مات بعد الهزيمة ، وكان يومئذ مع الأشعث وأصابته جراحة . وهو أول من تكلم بالقدر ، وهو الذي تبرأ منه عبد الله بن عمر بن الخطاب ، فتكلم عليه عمرو بن عبيد (٤) وجادل به (٥) غيلان ، وغيلان هو ابن ابي غيلان

(١) التشماس التناكر ، وابداء العداوة ، والهجم بالشر .

(٢) هكذا رسم الكلمتين .

(٣) أي نصب العداوة للسلف .

(٤) أي : أخذ عنه علم الكلام المذموم .

(٥) أي جادل بعلم الكلام .

ابو مروان من موالى عثمان بن عفان ، وكان عنده حظ من العلم تكلم به أمام عبد الملك بن مروان ، واستتابه عمر بن عبد العزيز ، ثم ظهر منه تكذيب التوبة وصلب على باب الشام بأخرى حالة لقيها بشر ، قصته قد تفصيتها في « كتاب تكفير الجهمية » .

وأما عمرو بن عبيد ، وهو عمرو بن عبيد ، بن كيسان ، بن ثابت ، مولى بنى تيم البصري ، مات سنة ثلاث وأربعين ومائة ، ومات في طريق مكة ، فانه أول من بسط لسانه وأصبح رأسه ، ونظم له كلاماً ، ونصبه إماماً ، ودعا اليه ، ودل عليه ، فصار مذهباً يسلك ، وهو إمام الكلام وداعية الزندقة الأول ، ورأس المعتزلة ، سمي به لاعتزال حلقة الحسن البصري ؛ وهو الذى لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحى ، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفى أبو حنيفة ، وحذر منه إمام أهل المشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي . وقد قدمنا اسانيد تلك الأقاويل . فسلط الله عليه وعلى من استتبع واخترع سيفاً من سيوف الاسلام وهو ابو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني واسم ابيه كيسان من أهل البصرة ، فهتك استاره ، واظهر عواره ، ووسمه باللعنة وألحق به بلاء تلك الفتنة ، وهو الذى يقول قتيبة بن سعيد : إذا رأيت الرجل من أهل البصرة يحب أيوب فاعلم انه على الطريق ، وقال رجل لأحمد بن حنبل من السني ؟ قال : من أين أنت ؟ قال : من أهل البصرة ، قال : أحب ايوب السختياني ؟ قال : نعم ؟ قال : سني . قلت : هذه قصة أهل البصرة .

وأما « قصة غيلان » فظهرت بليته بالشام ، وافتتن بها ثور بن يزيد ، ومكحول الفقيه ، وجماعة من أهل العلم بتلك الناحية ، فسلط الله عز وجل عليهم ريحانة أهل الشام أبا عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي ، فلحظهم

بالصغار ، ووضعهم من المقدار ، وبسط عليهم لسانا اعطي بياناً ، وظن عليهم
بشارة الوجه ، وطلاقة اللقاء ، حتى ذل به الأعززة في سبيل الضلالة ، وعز به
الاذلة في سبيل السنة بحمد الله رب العالمين ومنه .

وأما « فتنة نصب السلف » فان الكوفة دارها التي خرجتها ، ثم طار في
الآفاق شررها ، واستطار فيها ضررها ، وانما هاجتها أحلام فيها ضيق ،
واشربتها قلوب فيها حمق ، ولها عروق خفية ، السلامة للقلوب في ترك اظهار
بعضها ، وأربابها أحق خلق الله تعالى ، عرضت تساوي بين علي بن ابي طالب
وبين أبي بكر وعمر ، ثم اخذت تفضله عليهما ، ثم جعلت توليه عليهما ، وتخاصمها له ،
وتظلمها ، وتولية حقها بالقياس العقلي ، ترفعه بنت الرسول ﷺ ، وسبت
الكهول رضي الله عنهما ، ثم جاءت تعدله بالمصطفى ﷺ ، وتشركه في وحي
السماء ، ثم خطاب جبريل في نزوله . فخلت الأمة من النبوة ، وأحوجتها الى علي
رضي الله عنه ، ثم ادعت الالهية ، ثم ادعتها لولده . قال الامام الشعبي : لو كانوا
دواباً لكانوا حمراً ، ولو كانوا طيراً لكانوا رخماً . فاستظهرت بهؤلاء الغالية
أرباب القلوب المريضة ، فتظاهرت على نصب السلف الصالح الذين هم الناقلون ،
وفيهم قانون الدين ، وديوان الملة ، فترى أمثلهم طريقة وأصوبهم وثيقة من يتستر
بفضائل علي رضي الله عنه ، ويربأ به عن منزله الذي أنزله الله تعالى من الشرف ؛
ثم روى من طريق أبي العباس ابن عقدة ، حدثني عبد الله بن أحمد بن جنبل ،
قال : قرأت على أبي ، حدثنا ابو الحباب ، عن عبد الأعلى هو ابن عامر الثعلبي ،
عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : لا تصلح الصلاة
إلا على النبي ﷺ . فلما تعاون اولئك الغواة بتك الضلالة وتعاونت عليها قبيض
الله لها إماماً جعله حساماً ، وهو أبو محمد عبد الله بن ادريس الأودي (١) فصرح

(١) فقيه أهل الكوفة في عصره ، ومن أعلام المحدثين . توفي ١٩٢ .

بقدهم ، ودفع في نجرهم ، فنأدى على خباياهم ، وأودى عن خفاياهم ، فلم تكابد الأمة من شؤم شيء ما كابدت من شؤم تلك الفتنة ، لم يكد قلب مسلم يسلم شوب منها إلا من رحم ربك فعصم .

وأما فتنة « انكار الكلام لله عز وجل » فأول من بدعها جعد بن درهم ، فلما ظهر جعد قال الزهري وهو أستاذ أئمة الاسلام حينئذ : ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ ، ورواه باسناده من طريق ابن أبي حاتم ، فأخذ منه جهم بن صفوان هذا الكلام فبسطه ، وطراه ، ودعا اليه فصار به مذهبا ، لم يزل هو يدعو اليه الرجال وامراته زهرة تدعو اليه النساء ، حتى استهوا خلقا من خلق الله كثيرا . فأما الجعد فكان جذري الأصل ، فيما أخبرنا واسنده عن قتيبة بن سعيد ، ولكن جهم بسط ذلك المذهب ، وتسكلم فيه ، وهو صاحب ذلك المذهب الخبيث ، وكانوا حذروه فيما أخبرناه واسند ذلك من طريق ابن أبي حاتم الى مقاتل بن حيان ، قال : دخلت على عمر بن عبدالعزيز فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل بلخ ، قال : كم بينك وبين النهر ؟ قلت : كذا فرسخا ، قال : هل ظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم ؟ قلت : لا ، قال : سيظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم يهلك خلقا من هذه الأمة يدخله الله واياهم النار مع الداخلين . فأما الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبدالله القسري على رؤوس الخلائق وماله يومئذ نكير ، وذلك سنة نيف وعشرين ومائة . وأما الجهم وكان بمرؤ فكتب هشام بن عبدالملك الى واليه على خراسان نصر بن سيار يأمره بقتله ، فكتب الى سلم بن أحوز و كان على مرو فضرب عنقه بين نظارة أهل العلم ، وهم يحمدون ذلك . فهذه قصة فتنة أهل المشرق ، بها بسطت ومهدت ، ثم سارت في البلاد فقام

لها ابن ابي دواد (١) وبشر بن غياث (٢) فهلاء الدنيا محنة والقلوب فتنة ، دهرًا طويلا ، فسلط الله تعالى عليهم علما من اعلام الدين ، أوتي صبرا في قوة اليقين ابا عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ، فشد المنزر ، وأبى الفتنة ، وجاد بالدنيا ، وظن بالدين ، وأعرض عن الغضاضة على طيب العيش ، ولم يبال في الله حقه الاقران ، ونسي قلة الاعوان ، حتى هد ماشدوا ، وقد ما مدوا .

فأما قول الطائفة التي قالت بالقدر فأرادت منازعته في الربوبية أو وقعت فيها فضاهت الجوس الأولى فهم الزنادقة التي كانت تشوش على الأولين دينهم ، ولعنهم الله تعالى على لسان سبعين نبيا ، قال رسول الله ﷺ : « أنا آخرهم » .

وأما الذين قالوا في السلف الصالح بالقول السيء ، فأرادت القدح في الناقل لأن القدح في الناقل ابطال للمقول . فأرادوا ابطال الشرع الذي نقلوا ، وإنما تعلقوا بعلي بن ابي طالب رضى الله عنه تسليحا ، وروى عن ابي ربيع الزهراني قال : كان من هؤلاء الجهمية عندنا رجل و كان يظهر من ذاته الترفض وانتحال حب علي رضى الله عنه ، فقال له رجل ممن يخالطه ويعرف مذهبه : قد علمت انكم لا ترجعون الى دين الاسلام ولا تعتقدونه ، فما الذي حدا بكم على الترفض وحب علي قال اذا أصدقتك : إن أظهرنا الذي نعتقده رمينا بالكفر والزندقة ؛ وقد وجدنا اقواما ينتحلون حب علي ؛ ويظهرونه ؛ ويقعون بمن شاءوا ، فنسبوا بذلك الى الرفض والتشيع ؛ ويقعون ماشاءوا ؛ ويقولون ماشاءوا . وقد حبس الخليفة رجلا في الزندقة فدخل عليه رجل فقال له : قد كنا نعرفك بسب الصحابة والرفض ؛

(١) أحمد بن دواد بن جرير بن مالك الايادي توفي (٢٤٠) قال الشيخ كان جهيمًا ينفي الصفات

ولم يكن من المعتزلة - ج ١٧ ص ٣٠٠ .

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة أبو عبد الرحمن المريسي مولى زيد بن الخطاب كان مرجئا ،

يقول بخلق القرآن ، وللدارمي كتاب في الرد عليه توفي ٢١٨ .

فما خرج بك الى الزندقة؟ فقال ما بلغاى (١) او ماجنى على أبو بكر وعمر لولا بغض صاحبهما . قال وقد صدق : مارأيت من رجل يزن بشيء من الرفض الا كانت تخرج من فيه اشياء لا تشبه كلام المسامين .

واما الذين قالوا « بانكار الكلام لله عز وجل » فارادوا ابطال الكل ؛ لأن الله تعالى اذا لم يكن على زعمهم الكاذب متكلمًا بطل الوحي ، وارتفع امر والنهي وذهبت الملة عن أن تكون سمعت ؛ فلا يكون جبريل عليه السلام سمع ما بلغ ؛ ولا الرسول ﷺ أخذها بعد ، فيبطل التكلم (٢) والسمع ؛ والتقليد، وتبقى العقول الذي به قاموا . وهذا قول عثمان بن سعيد ان جهما إنما بنى زندقته على نفي الكلام لله عز وجل . فهذه القواعد الثلاث ابنية الزندقة الأولى ، وهم الزنادقة المذكور ، كما سمعت يحيى بن عمار يقوله ؛ وروى باسناده عن زر بن صالح السدوسي ، قال : قلت لجهم بن صفوان : هل نطق الرب ؟ قال : لا ؛ قلت : فينطق ؟ قال : لا . قلت : فمن يقول (لمن الملك اليوم) ومن يرد عليه (لله الواحد القهار) ؟ فقال : لأدري ؛ زادوا في القرآن ، ونقصوا .

ثم قال : « باب في كلام الأشعري » وذكر ما قدمناه عنه ؛ وذكر قبل هذا قال : سمعت عدنان بن عبدة النميري يقول : سمعت ابا عمر البسطامي كان ابوالحسن الأشعري أولا ينتحل الاعتزال ؛ ثم رجع فتكلم عليهم ؛ وانما مذهبه التعطيل إلا أنه رجع من التصريح الى التمويه ؛ وقال سمعت احمد بن ابي نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السامى يلعن الكلابية ، قال : وسمعت عبد الرحمن ابن محمد بن الحسن يقول : وجدت أبا حامد الأسفرائيني وأبا الطيب الصعلوكي ،

(١) كذا بالأصل . وقد وضع الناسخ علامة الشك .

(٢) بالأصل « التسليم » ولعل العبارة : التكلم والسمع والتبليغ .

وأبا بكر القفال المروزي ، وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله ، قال : وسمعت عبد الواحد بن ياسين المؤدب أبا جعفر يقول : رأيت بايين قلعا من مدرسة أبي الطيب بأمره في شيء شائن حضر أبا بكر ابن فورك (١) .

فصل

وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو « مسألة الجوهر الفرد » فأنهم ظنوا أن القول باثبات الصانع ، وبأنه خلق السموات والأرض ، وبأنه يقيم القيامة ، ويبعث الناس من القبور : لا يتم إلا باثبات الجوهر الفرد ، فجعلوه أصلا للإيمان بالله واليوم الآخر . أما جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي وذويه فيجعلون الإيمان بالله تعالى لا يحصل الا بذلك ، وكذلك الإيمان باليوم الآخر ، إذ كانوا يقولون لا يعرف ذلك الا بمعرفة حدوث العالم ، ولا يعرف حدوثه الا بطريقة الأعراض ، وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلوا منها . وهذا لم يمكنهم أن يثبتوه إلا بالأركان : التي هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون . فعلى هذه الطريقة اعتمد أولوهم وآخروهم حتى القائلين بان الجواهر لا تخلوا عن كل جنس من أجناس الأعراض ، وعن جميع اضداده إن كان له أضداد ، وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وان قدر عرض لا جنس له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه إذا لم يمنع مانع من قبوله . فان هذا بلغ الأقوال . وهو قول الأشعري ، ومن وافقه : كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الحسن ابن الزاغوني ، وغيرهم ؛ فانه لم يمكنهم أن

أصل هؤلاء
التكلمين الذي
بنوا عليه اثبات
الخالق والمعاد
هو اثبات
الجوهر الفرد

(١) في النقل خلل ، وما أثبت هو ما تتحمله عبارة الأصل . وهذا يشبه أمر ابن الصلاح بانتزاع مدرسة من الآمدي . الكل أشاعرة ، من أهل الكلام المنعوم .

يثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان . ثم عند التحقيق لم يمكنهم ان يثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق ؛ فان منهم من يقول السكون أمر عديم . ومنهم من يقول الكون الذي هو الحركة والسكون إنما يلزم إذا كان الجسم في مكان ، فأما [اذا] لم يكن في مكان فيجوز خلوه عن الحركة والسكون . كما يقوله طوائف كالذين قالوا ذلك من الكرامية ، فآل الأمر بهذه الطريقة الى الاجتماع والافتراق ، وعلى ذلك اعتمد ابو المعالي ، ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة . فصار الاقرار بالصانع مبنيًا عند هؤلاء المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد .

ثم الذين ذكروا ان لهم طريقاً الى اثبات الصانع غير هذه كأبي عبد الله الرازي وغيره وهو الذي عليه ابو الحسن الاشعري وغيره من الخذاق . قال من قال من هؤلاء : إن اثبات المعاد موقوف على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا قول أبي عبد الله الرازي وغيره ، وهو مخلص من جعله الأصل في الايمان بالله فجعله هو الاصل في الايمان بالمعاد ، مع كونه يجعله أصلاً في نفي الصفات التي ينكرها — كما سيأتي بيانه — قال في اكبر كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول » في الأصل السابع عشر .

وأخرون منهم
بنوا عليه اثبات
المعاد وانكار
الصفات

إعلم ان معظم الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة ، ولهم أصول يفرعون شبههم عليها ، فيجب علينا إيراد تلك الأصول أولاً ، ثم الخوض بعدها في المقصود . فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الأصل على أقسام ثلاثة (القسم الأول) في المقدمات ، وفيه ثمان مسائل : « المسألة الأولى » في الجزء الذي لا يتجزأ : لا شك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات ، والانقسامات التي يمكن

حصولها فيها إما أن تكون متناهية أولاً تكون ؟ فيخرج من هذا القسم أقسام أربعة « أولها » : ان تكون الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية . و « ثانيها » أن تكون حاصلة وتكون غير متناهية ، و « ثالثها » : الا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها تكون متناهية . و « رابعها » : أن تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها تكون غير متناهية . والأول - مذهب جمهور المتكلمين ، والثاني - هو مذهب النظام ، والثالث - هو مذهب بعض المتأخرين ، والرابع - هو مذهب الفلاسفة . فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامين (أحدهما) ان الجسم مع كونه قابلاً للانقسام هل يعقل أن يكون واحداً ؟ (ثانيهما) انه بتقدير ان يكون واحداً هل يعقل ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ؟ .

وأعجب من هذا أنهم يجعلون اثبات الجوهر الفرد دين المسلمين ، حتى يعد منكره خارجاً عن الدين ، كما قال ابو المعالي وذووه : اتفق المسلمون على أن الأجسام تتناهي في تجزيها وانقسامها حتى تصير افراداً ، وكل جزء لا يتجزأ ولا ينقسم ، وليس له طرف وحد وجزء شائع ، ولا يتميز . والى هذا صار المتعمقون في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة ، فقالوا : النقطة شيء لا ينقسم ، وصار الأكثرون من الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تتناهي في تجزيها وانقسامها ، والى هذا صار النظام من أهل الملة ، ثم اعترفوا بأنه تنتهي قسمتها بالفعل ولا تنتهي قسمتها بالقوة ، ويعنون بالقوة صلاحية الجزء للانقسام .

والعجب أنهم اتفقوا على أن الاجرام متناهية الحدود والافطار ، منقطعة الاطراف والاكتاف ، وكذلك على كل جملة ذات مساحة فان لها غايات ومنقطعات بالجهات ، ثم قضوا بانها تنقسم أجزاء بلا نهاية ، والجملة المحدودة كيف تنقسم أجزاء لا تتناهي ولا يحاط بها ؟ !

قلت : والكلام في ذلك من وجهين :

ابطال بناء الدين

عسل الجوهر

الفرد ، من قال

بنفيه منهم

أحدها — أنا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه ، وليس المراد بذلك انهم لم ينطقوا بهذا اللفظ فانه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عمادل عليه كلامهم في الجملة ، وذلك بمنزلة تنوع اللغات وتركيب الألفاظ المفردات ؛ وانما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين ، ولا ربطوا بذلك حكماً علمياً ولا عملياً ، فدعوى المدعى انبناء أصل الايمان بالله واليوم الآخر على ذلك يضاھي دعوى المدعي أنما يبنوه من الايمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما يبنوه ؛ بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق ، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور ، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافيين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية ، فانهم اذا اثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار انه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله ؛ وبهذا زاد اهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً . واذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنى الدين عليه ؛ بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من احكام الأجسام الكلية .

وايضا فانه أطبق أئمة الاسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض . ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الايمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه ، وقد نفوه في آخر عمرهم كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري ، وإمام المتأخرين من الأشعرية ابي المعالي الجويني ، وأمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين ابي عبدالله الرازي ؛ فانه في كتابه بعد أن بين توقف المعاد على ثبوته ، وذكر ذلك غير مرة في اثناء مناظرته للفلاسفة . قال في المسألة :

لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد فقال : وأما المعارضات التي ذكروها.. واعلم انا تميل الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ، فان امام الحرمين صرح في « كتاب التلخيص » في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول . وأبو الحسين البصرى هو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضا نختار التوقف . فأبي ضلال في الدين وخذلان له أعظم من مثل هذا !!

الوجه الثاني : دعواهم أن هذا قول المسلمين أو قول جمهور متكلمي المسلمين ومن المعلوم أن هذا انما قاله ابو الهذيل العلاف (١) ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة والذين أخذوا ذلك عنهم .

وقد نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من اثبته ؛ بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك : فنفاه حسين النجار (٢) وأصحابه كأبي عيسى برغوث (٣) ونحوه ، وضرار بن عمرو (٤) واصحابه كحفص الفرد ونحوه ، ونفاه ايضا هشام بن الحكم (٥) واتباعه ، وهو المقابل لأبي الهذيل ، فانها متقابلان في النفي والاثبات ؛ ونفته الكلائية : ابو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وذووه ، ونفاه ايضا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر ، ونفاه ابن الراوندي ، وليس نفي هؤلاء موافقة منهم لا للفلاسفة ولا للنظام ، بل قول النظام ظاهر الفساد، وكذلك قول الفلاسفة ايضا . واكثر هؤلاء الذين ذكرناهم من النجارية والضرارية

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف ، امام المعتزلة البصريين ، ورأس الطائفة الهذيلية توفي ٢٢٦ .

(٢) حسين بن محمد النجار من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب النجارية .

(٣) من أكابر المتكلمين من أهل البصرة تلميذ حسين النجار .

(٤) من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب الضرارية ، وتقدمت .

(٥) الرافضي ، مولى بني شيبان ، هو وشيعته غالبية المجسمة ، ولد بالكوفة وانتقل الى بغداد ، توفي ١٩٠ ، وانظر ج ٢ ص ٥٠٠ من الفهارس العامة . قال المؤلف رحمه الله : أبو الهذيل وهشام بن الحكم ونحوهما من المتكلمين ابتدعوا مذهبا في أصول الدين فاتبعهم من لم يكن عنده علم بالرسالة - ج ٤ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

والكلابية والكرامية وغيرهم لا يقولون في ذلك بقول النظام والفلاسفة ؛ ولا يقولون بأبائهم ، وذلك أن دعوى الفلاسفة قبول الأجسام والحركات والازمنة للانقسام الى غير نهاية باطل كما ذكره المثبتون ، وكذلك قول مثبتيه باطل بما ذكره نفاته من أنه لا بد من انقسامه ، حتى إن ابا المعالي وغيره اعترفوا بأنه غير محسوس . ومن تدبر أدلة الفلاسفة القائمين بما لا يتناهى من الانقسام ، القائمين بوجود الجزء الذى لا يقبل الانقسام وجد أدلة كل واحدة من الطائفتين تبطل الأخرى .

والتحقيق ان كلا المذهبين باطل ، والصواب ما قاله من قاله من الطائفة الثالثة
المخالفة للطائفتين : أن الاجسام اذا تصغرت اجزاؤها فانها تستحيل ، كما هو موجود في اجزاء الماء اذا تصغر فانه يستحيل هواء أو ترابا ، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله المثبتون له ، فان هذا باطل بما ذكره النفاة من أنه لا بد أن يتميز جانب له عن جانب ، ولا يكون قابلا للقسمة الى غير نهاية ؛ فإن هذا أبطل من الاول ؛ بل يقبل القسمة الى حد ثم يستحيل اذا كان صغيراً ، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدوداً بحد واحد ؛ بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعاً من القسمة ، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه . وبالجملة فليس في شيء منها قبول القسمة الى غير نهاية ، بل هذا انما يكون في المقدرات الذهنية ، فأما وجود ما لا يتناهى بين حدين متناهيين فكابرة ، وسواء كان بالفعل أو بالقوة ، ووجود موجود لا يتميز جانب له عن جانب مكابرة ، بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام ، فلا يقبل شيء منها انقساماً لا يتناهى ، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي الى حد تقف عنده ولا تذهب الى أبعاد لا تتناهى .

ولكن بنى هذه الطائفة المشهورة من المتكلمين على مسمى هذا الاسم الهائل الذى هو «الجوهر الفرد» عندهم ، وهو عند التحقيق ما لا يمكن أحد أن يحضر بحسنه (١) باتفاقهم ،

(١) ويحتمل رسم الكلمتين : ان يحصره بحسه . أو : يحصره بحسنه .

وعند المحققين لأمس له . وما أشبهه بالمعصوم المعلوم الذى ابتدعته القرامطة (١) والمنتظر المعصوم الذى ابتدعته الرافضة (٢) والغوث الذى ابتدعته جهال الصوفية (٣) : هو نظير ما يعظم هنا ؛ بل هؤلاء النلاسنة المشائين واتباعهم فى الجوهر المجرد ، وهو ما يدعون فى النفوس والعقول من أنها شيء لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متحرك ولا ساكن ، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه وامثال هذه الترهات ، فقول هؤلاء فى اثبات هذا الجوهر المجرد كقول أولئك فى الجوهر الفرد ، ثم ان هؤلاء وهؤلاء يدعون أن هذا هو حقيقة الانسان ، هؤلاء يدعون انه هذا الجوهر المجرد وهؤلاء يقولون انه جوهر واحد منفرد ، أو جواهر كل منها يقوم به حياة وعلم وقدرة ، أو تقوم الأعراض المشروطة بالحياة ببعضها وثبت الحكم للجملة . وعلى هذه المقالات يثبتون المعاد .

فصل

ثم قال الرازي : « العاشر » أن معرفة افعال الله تعالى وصفاته أقرب الى العقول من معرفة ذات الله تعالى ، ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال (X) .

(الدليل العاشر)
للرازي (٤)
ان افعال الله
ثابتة على خلاف
الحس والخيال

(١) وهو الملقب (المعز لدين الله) أنظر رسالة للمؤلف فى المعز وأولاده ، وبيان بطلان عصمتهم ، وشهادة علماء الأمة وأئمتها وجماعها عليها بالنفاق والزندقة ، ومذهبهم النج .
أنظر ج ٣٥ ص ١٢٠ - ١٥٠ ، ويأتى الكلام حول « الخرمية » وهم أول القرامطة الباطنية .
(٢) الإمامية الاثني عشرية : هو الذى يزعمون أنه دخل سرداب سامراء بعد موت أبيه الحسن بن علي العسكري سنة ٢٦٠ وهو الى الآن غائب لم يعرف له خبر ، ولا وقع له أحد على عين ولا اثر ، وأهل العلم بأنساب أهل البيت يقولون ان الحسن لم يكن له نسل ولا عقب ، ولا ريب ان العقلاء كلهم يعدون هذا القول من أسفه السفه .

(١) أجاب المؤلف عن ما يقصد بلفظ (التقب الغوث الفرد الجامع) فقال : هذا قد يقوله طوائف من الناس ويفسرونه بأمور باطلة فى دين الاسلام مثل تفسير بعضهم : أن « الغوث » هو الذى يكون مدد الخلائق بواسطته فى نصرهم ورزقهم ، حتى يقول : ان مدد الملائكة والحياتان بواسطته فهذا من جنس قول النصارى فى المسيح وهذا كفر صريح . انظر تكملة الجواب ص ١٦ - ١٠٥ ج ٢٧ من مجموع فتاويه .

(٤) على أن الله منزه عن الحيز والجهة ، أو على أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، أولاً تمكن الإشارة الحسية اليه ، كما ذكر ذلك فى مقدمته .

يقال له : ان اردت ان افعال الله تعالى وصفاته تثبت بلا مثال . فهذا حق ؛
فان الله تعالى (ليس كمثل شئ) لاني ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، كما قال
تعالى : (ليس كمثل شئ) وقال تعالى : (فلا تضربوا لله الأمثال ان الله يعلم وأتم
لا تعلمون) وذلك أنا لا نعلم الشئ إلا أن ندرکه نفسه أو ندرک ما قد يكون
مماثل له أو مشابهاً له من بعض الوجوه ، والله يعلم الأشياء كلها ونحن لا نعلم ،
فليس لنا أن نضرب له الأمثال بلا علم .

بيان ما فيه
من التلبس

وإن أراد به أن يثبت ما يعلم بالحس أو العقل عدمه . فهذا باطل ، وقد تقدم هذا
في أول هذه المقدمة ، و بينا الفرق بينما يعلم عدمه وبين ما [يعلم] عدم مثاله ، كما بينا الفرق
بينما يعلم عدمه وبينما لا يعلم وجوده أو كلفيته . وهذا الأصل ينبغي استبصاره
واستدكاره ؛ فانه بسبب الاشتباه فيه يقع من لبس الحق بالباطل ما الله به عليم .

وأيضاً فانه لا اختصاص للحس والخيال بكونهما يثبت على خلاف حكمهما ؛
فانه إن اراد أنها تنافي ما علم بالحس (١) والخيال ، تنافي معرفة أفعاله ؛ لأن
الحس والخيال يدرك عدم ذلك فهذا باطل ، ولو أراد أنه يثبت من أفعاله
مالا يعلم نظيره أو مالا يحيط العلم بحقيقته بحس ولا خيال . فيقال : وماله [لا]
يعلم نظيره بعقل ولا علم ولا قياس ، فلا فرق بين ثبوتها بهذا الاعتبار على خلاف
حكم الحس والخيال أو على خلاف حكم العلم والعقل . وهذا الكلام أيضاً كلام
نافع في هذه المواضع .

وليس لأحد أن يفرق بينهما بان العلم والعقل يدرك من أفعاله مالا يدركه
الحس والخيال لوجهين :

(١) لعل هذه الجملة مكررة .

أحدهما - أنه لا فرق في هذا بين أفعال الله تعالى وصفاته وبين سائر الأشياء؛ فإن الانسان إذا أحس أمراً أو تخيله حصل له من العلم والعقل بسبب ذلك ما لم يدركه الحس والخيال، كما يعقل الأمور العامة الكلية عند إحساس بعض أفرادها بالقياس والاعتبار، ولا يجوز ان يقال في جميع المعقولات: إنها ثبتت على خلاف حكم الحس والخيال. وان اراد أحد بهذا اللفظ هذا المعنى لم يضر ذلك؛ إذ يكون التقدير أن الانسان ينال بعقله من العلم ما لا يناله بحسه، وهذا لا نزاع فيه؛ لكن لا يقتضى ذلك تنافي المحسوس والمعقول؛ بل ذلك يوجب تصادقهما وموافقتهما.

الوجه الثانى - ان الحس يمكنه إدراك كل موجود، فما من شىء من الادراك الا ويمكن معرفته بالاحساس الباطن أو الظاهر كما قد نهبنا على ذلك فيما تقدم من هذه الأجوبة؛ بل هذا المنازع وأصحابه قالوا من ذلك ما هو من ابلغ الأمور في مسألة الرؤية وغيرها حيث يجوز ان رؤية كل موجود؛ بل يجوزون تعلق الحواس الخمس من السمع والبصر والشم والذوق واللمس بكل موجود، فلم يبق عندهم في الموجودات ما يمتنع أن يكون محسوساً، فلا يصح ان يقال انه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحس؛ إلا إذا قيد الامتناع بأن يقال ما لا يمكننا احساسه في هذه الحال، أو ما تعجز قدرتنا عن احساسه ونحو ذلك؛ وإلا فاحساسه ممكن، والله تعالى قادر عليه، ويفعل من ذلك ما يشاء كما يشاء. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ثم قال أبو عبد الله الرازي: أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذاك من وجوه:

غلط الرازي
في معرفة
تكوين الأشياء

أحدها أن الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتاً، وانقلاب النبات جزء بدن حيوان، فأما حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة

وطينة فهذا شيء مشاهدناه البتة ، ولا يقضى بجوازه وهننا وخيالنا ، مع أننا سلمنا أنه هو المحدث للذوات ابتداءً من غير سبق مادة وطنية (X) .

قلت : الكلام على هذا من وجوه :

أحدها قوله : « لم نشاهد الا تغير الصفات » ليس هذا مخاطبة باللغة المعروفة والاصطلاح المشهور ؛ بل هذا يفهم قصداً فاسداً لا يقوله أحد ؛ وذلك أن الصفة في الاصطلاح المشهور هي عرض يقوم بجوهر قائم بنفسه كقيام اللون والطعم والريح بالجسم ، فإذا قال القائل : لم نشاهد الا تغير الصفات . كان مقتضاه أن الجواهر والأجسام لا تتبدل ولا تستحيل ولا تنقلب ، وإنما تتغير أعراضها القائمة بها مثل تغير الشمس والقمر والنجوم بحركاتها ، ومعلوم أن هذا باطل ؛ بل نفس الجواهر التي هي أعيان قائمة بنفسها تنقلب وتتبدل وتستحيل ، كما ذكره من انقلاب الماء والتراب نباتاً ، فلم يكن التغير في مجرد أعراض الماء والتراب ، وإنما ذلك مثل أن ينقل من موضع الى موضع أو يجمع ويفرق أو يسخن ويبرد ونحو ذلك ، فأما إذا صار الماء والتراب نباتاً فقد انقلبت الحقيقة وتبدلت ، وكذلك إذا صار المني حيواناً ؛ والبيضة طيراً ؛ وكذلك إذا صار النبات المأكول دماً ثم عظاماً ولحماً وعروقاً ونحو ذلك . فلا يقال في مثل هذا : لم نشهد الا تغير الصفة ، بل شهدنا تبدل الحقيقة وتغير الأعيان القائمة بنفسها التي هي جواهر بمعنى استحالتها وانتقالها من حقيقة في ذاتها وقدرها ووضعها وسائر الأمور .

لكن لم نشهد تكون شيء إلا من شيء . فهذا حق كما أخبر الله تعالى به

في كتابه العزيز ، كما قال : (خلق الانسان من صلصال كالفخار . وخلق الجن من مارج من نار) وقال : (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه من الاشياء الا من اشياء مخلوقة

نظفة في قرار مكين . ثم خلقنا النظفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين) وقال تعالى : (وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة) وقال : (وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ، حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ، فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات ، كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) وقال : (والله أنبتكم من الأرض نباتا ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم أخرجاً) وقال تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) وقال تعالى : (والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها) وقال تعالى : (والأرض مددناها والقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماءً مباركاً فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد ، وأوحينا به بلدة ميتاً ، كذلك الخروج) وهذا في كتاب الله تعالى كثير يبين خلق الأشياء بعضها من بعض ، و ببعض ، وفي بعض .

ويقرونا أنا نرى ذلك ونشده كقوله تعالى : (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون - الى قوله تعالى - أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين) وقال تعالى : (يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من - الى قوله - مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم) وقال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت . و الى السماء كيف رفعت . و الى الجبال كيف نصبت . و الى الأرض كيف سطحت) الآيات ، وقال ابراهيم عليه السلام : (رب أرني كيف تحيي الموتى ؛ قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك) الآية .

الوجه الثاني . قوله : « فأما حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة ولا طينة

فهذا شيء ما شاهدناه البتة » (X)

وشهدنا ابداع
الجواهر
والاعراض من
غير جنسها (١)

ليست هذه المخلوقات من الماء والطين مثل الصور التي يصورها بنو آدم من
من المواد ، مع أن الذات باقية كتصوير الخاتم والدرهم ونحو ذلك من الفضة
وتصوير السرير والباب ونحو ذلك من الخشب ، وتصوير الثوب من الغزل ، فإن
هذه المواضيع لم تحدث فيها الذوات وإنما تغيرت صفة الذات . وأما الحيوانات
والنباتات المشهودة فنفس هذه الذوات شهدنا حدوثها وخلقها ، لكن خلقت من
شيء آخر ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ، وهذا من أبداع الأمور وأعظمها ،
فلم يكن مامنه خلقت هذه الأمور - وإن سماها بعض الناس مادة - مثل المواد
المعروفة تكون بعينها باقية في الصور ، وتكون من جنس الصور . وإذا كان
كذلك فقد شهدنا إبداع هذه الحقائق الموجودة وصفاتها بعد أن لم تكن موجودة
كما قال تعالى : (أولاً يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) . غاية ما في
هذا الباب أنا شهدنا خلقها من شيء ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ،
وشهدنا أنها تخلق من أوضاع الأشياء واحقرها وأبعدها عن صفات الكمال كخلق
الانسان من تراب كما قال الشاعر :

الذي حارت البرية فيه حيوان مستحکم من جماد

وهذا الذي شهدنا من ابلغ الابداع انه يخلق من الشيء ما لا يكون مجانساً له
ولا يكون الأصل مشتقاً على ما في الفرع من الصفات . فهذه الأمور المخلوقة
التي لم تكن موجودة في أصلها ولا كامنة فيه هي مبدعة بعد العدم ؛ لا منقولة
من وصف الى وصف ، ولو كانت منقولة فنفس الصفات القائمة بها مبدعة بعد

(X) ص ١٢

(١) وانظر تكملة البحث قبل الوجه الثالث ، وآخر الوجه الثالث ، وما تقدم من قوله :
لم نشهد الا تغير الصفات .

العدم ، فقد شهدنا إبداع الجواهر والأعراض بعد عدمها ، وهذا كاف في ذلك ؛ إذ لا يجب ان نشهد إبداع كل جوهر وعرض بعد العدم ؛ بل اذا شهدنا ابداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها كان ذلك محسوساً لنا ، ثم عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده ، وهكذا علمنا بجميع الأشياء نحس بعض أفرادها وتقيس ما غاب على ما شهدناه ، والا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كل شيء .

فظهر بذلك أن طريق علمنا بأفعال الله حساً وعقلاً مثل طريق علمنا بجميع الأمور ، وظهر انما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسنناه وتخيّلناه ؛ بل هو من جنسه ومشابه له ؛ فضلاً عن أن يكون مبايناً له .

ونحن قد بينا فيما تقدم الفرق بينما يعلم عدمه وامتناعه بحس أو عقل و بين ما لا يعلم له نظير بحس أو عقل . فالأول لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف الثاني فإنه يجوز أن يكون موجوداً . وهذا ينفعنا في ذات الله ، فإنه (ليس كمثل شيء) . وأما أفعاله ومخلفاته ففي الذي اشهدناه عبرة لما لم نشهده ، والغائب من جنس الشاهد ؛ وذلك لأن المماثلة ثابتة في المفعولات ، كما قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فلو لم يكن الغائب من أفعاله تعالى نظيراً للشاهد لم يجزده (١) ولا يقال إنه على خلاف حكم العقل فالحس والخيال (٢) كما في ذاته تعالى ، فكيف اذا كان الغائب نظير الشاهد حيث أشهدنا ابداع الجواهر وصفاتها بعد عدمها . يا سبحان الله ! أيما أبلغ في عقل الانسان إبداع الانسان بعد عدمه ، أم ابداع طينته التي خلق منها بعد عدمها ؟ ! فإذا كان قد شهد هذا الجوهر العظيم الموصوف بصفات الكمال بعد عدمه أفليس ذلك أعظم من

(١) لعله ... ذكره .

(٢) لعله والحس والخيال .

ابداع تراب أو ماء بعد عدمه؟! والله سبحانه وتعالى لما خلق السموات والأرض خلق آدم آخر المخلوقات كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة، ومن خلق آخر المخلوقات لم يمكنه أن يشهد خلق نفسه ولا ما خلق قبله، كما قال تعالى: (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) وله فيما شهدته في المخلوقات عبرة فيما لم يشهده .

الوجه الثالث - قوله: « أما حدوث الذوات ابتداءً فهذا شيء ما شاهدناه لا نسلم أن وهمنا وخيالنا لا يقضي البتة، ولا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا »

لا نسلم أن وهمنا
وخيالنا لا يقضي
بأحداث الذوات

فيقال له: قولك: « لا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا » أتريد أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك ويمنعه؟ أو تريد أنه لا يعلم جوازه؟ وإما اردت فعنه جوابان:
أحدهما: - ان لا نسلم أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك ويمنعه لوجهين:
(أحدهما) أن الوهم والخيال لا يتنع كل ما لم يعلم نظيره وان قيل انه لا يدركه، إلا أن يريد الوهم والخيال الفاسد، فهذا لا نزاع فيه . (الثاني) ان الوهم والخيال قد ادرك نظير هذا كما قدمناه من تخيل ما أحسه من ابداع الجواهر وأعراضها بعد عدمها .

الجواب الثاني: - عن التقدير الأول: اننا لو سلمنا أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك فليس محذوراً إذا علمنا جوازه بعقلنا أو حسنا؛ فان أحداً لم يقل إن كل ما أحاله مجرد التوهم والتخيل يكون ممنوعاً؛ وإما قيل ما أحالته الفطرة الانسانية والبدئية، والفرق بينهما ما تقدم .

وأما الجوابان على التقدير الثاني: وهو أن الوهم والخيال لا يعلمان جواز ذلك، (فأحدهما) أن لا نسلم أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك، فان الانسان

قد يتخيل ما أحسه بجواسه من الموجودات بعد عدمها ، وهو يؤلف بتخيل من ذلك ما لم يتخيله كما هو عادة التخيل ، فيتخيل نظير ذلك وما يركبه من ذلك مما ليس له نظير ، كما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ، فيتخيل من المخلوقات ما ليس له نظير ، ويتخيل الأبداع الذي ليس نظير ، فكيف بما له نظير ؟ ! (الثاني) أنا لو سلمنا أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك لم يضر ؛ ولو لم يعلم جواز نظيره أو وجوده بحس أو عقل ، فكيف إذا علم ذلك ؛ فان المدفوع ما علم بالفطرة امتناعه ؛ لا ما معجز مجرد الوهم عن معرفته .

الوجه الرابع — قوله : « مع أنا سلمنا انه تعالى هو الحدث للذوات ابتداء

من غير سبق مادة وطنية »

ابداع المركبات
وتركيبها ابلغ
من ابداع
البسائط المفردات

يقال له : هذا الذي تذكره إنما ينفعك أن لو كان ما علمناه بالفطرة يدفع

ما سلمناه ؛ فكيف اذا لم يدفعه ما علمناه لا بضرورة ؛ بل [لا] يدفعه ضرورة ولا نظر ؛ بل كيف اذا كان ما شهدناه نظيراً له ومشابهاً ، بل كيف اذا كان الذي شهدناه أبلغ من الذي سلمناه ؛ فان الذوات التي ابتدعت ابتداءً إنما هي ذوات بسيطة كالماء ونحوه ، ومن المعلوم أن ابداع هذا الانسان المركب بما فيه من الأعضاء المختلفة ومنافعها وقواها والاخلاط المختلفة ومقاديرها وصفاتها من أشياء بسيطة أعظم في الاقتدار وأبلغ في الحكمة من ابداع شيء بسيط لا من شيء ؛ لأن هذه المركبات كلها كائنة بعد عدم ، وتأليفها وتركيبها كذلك ، وما فيها من الجواهر والتأليف والصفات الكائن بعد العدم أبلغ مما في تلك البسائط . وهذا كما أن ما شهدنا من الخلق الأول أبلغ مما أخبرنا به من الخلق الثاني في المعاد ، كما قال تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه) وقال : ضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي

انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) ونظائره في القرآن . فإذا كان مستقراً في الفطرة العقلية أن ابتداء الخلق اعظم من إعادته فمستقر فيها أن ابداع المركبات وتركيبتها وصفاتها بعد العدم ابلغ من ابداع البسائط المفردات ؛ لكن المركب لا بد أن يكون مسبقاً .

قال الرازي : « وثانيها انا لا نعقل حدوث شيء وتكوينه إلا في زمان مخصوص ، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة (X) »

قول الرازي
لا نعقل حدوث
شيء الا في
زمان : لا ينفعه
في محل النزاع

فيقال : لو قال : لم تنوهم أو لم تتخيل ، أو لم نحس : لكان مناسباً للفظ دعواه ، حيث ادعى أن معرفة افعال الله على خلاف الحس والخيال ولم يدع أنها على خلاف المعقول ؛ فان ذلك سد عليه طريق الاقرار بها ، ويوجب ججودها حيث لا يثبت ما يخالف المعقول ؛ إلا أن يفسر المخالف للمعقول بعدم النظر ، وحينئذ فلا فرق بين مخالفة المعقول والحسوس في أن ذلك لا يكون مانعاً في وجود ما يخالف الحسوس والمعقول ، وهو لا يتم غرضه إلا أن يبين الفرق بينهما بثبوت ما يحيله الحس دون العقل ، كما قدمناه .

وتلخيص « النكتة » أن يقال : اذا لم تعقل حدوث شيء إلا في زمان وأثبتت ما لم تعقله فهل هذا حجة لك في اثبات ما تعلم بعقلك امتناعه أم لا ؟ فان كان هذا حجة لك في اثبات ما يعلم العقل امتناعه لم يكن له بعد هذا أن يحيل وجود شيء بعقله ؛ بل يجوز وجود الممتنع المعلوم امتناعها بالعقل ضرورة ونظراً ، وهذا لا يقوله عاقل . وان قال : ليس هذا حجة في اثبات ما يعلم بالعقل امتناعه . لم يكن ذلك نافعاً لك في محل النزاع ؛ لأن المنازع يدعي أنه يعلم امتناع ما أثبتته بفطرته ، وهذا لم يدل على إحالة ما يعلم امتناعه بالعقل كما سلمته ، ولا بالحس لأنك لم تذكره .

ثم يقال : كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا في زمان بمنزلة كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا في مكان ، ثم كما أن هذا يقتضي افتقار كل مكان الى مكان فكذلك ذلك يقتضي افتقار كل زمان الى زمان ، واكثر ما في ذلك عدم النظير فيما شهدناه ، ومجرد عدم النظير لا يكون حجة على نفي الشيء المعلوم بحس أو عقل ، فلم يقل أحد من العقلاء : إن الشيء الذي يعلم ثبوته لا يجوز الاقرار به حتى يكون له مثل ونظير مطابق له ، وهذا كما أننا لم نشهد شيئاً الا له خالق ، ثم لا يجب أن يكون للخالق خالق ، كما قال النبي ﷺ « لا يزال الناس يسألونكم حتى يقولوا هذا » وقد اخرجاه في الصحيحين عن عروة ، عن أبي هريرة ، ورواه ابو داود في الرد على الجهمية من سننه ، ورواه النسائي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله » وهو ايضاً فيها عن عروة عن ابي هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « يأتي أحدكم الشيطان فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » ورواه مسلم من حديث محمد بن سيرين عن ابي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « لا يزال الناس يسألونكم عن العلم ، حتى يقولوا : هذا الله خلقنا فمن خلق الله » قال : وهو آخذ بيد رجل — يعني قد سأله — فقال : صدق الله ورسوله ، قد سألتني اثنان وهذا الثالث ، أو قال سألتني واحد وهذا الثاني ، وراه ايضاً أبو داود والنسائي من طريق آخر ، وفيه : « فاذا قالوا ذلك فقولوا : الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، ثم ينفل عن يساره ثلاثاً » .

ويقال له : الزمان الذي رأينا الأشياء تحدث فيه هو مقدار حركة الشمس والقمر أو ما يشبه ذلك ، إذ لم نشهد زماناً غير مقدار الحركة أو ما يقرب من ذلك

شهدنا حدوث
الحركة ، وهي
سبب الزمان

— لتتنوع عبارات الناس في تفسير الزمان — وإذا كان الزمان من جملة الأعراض مفتقراً الى الحركة والمتحرك اذا كان له وجود في الخارج فمعلوم أنا شهدنا حدوث سبب الزمان الموجب له المتقدم عليه بالذات وهو الحركات ، والحركة والزمان متقاربان في الوجود ، والحركة متقدمة على الزمان بالذات ، وإذا كان كل منهما مقارن للآخر لا ينفك عنه فليس القول باحتياج الحركة التي هي الحدوث والانتقال الى الزمان بأولى من القول باحتياج الزمان الى الحركة والحدوث ؛ بل هذا الثاني أقرب ؛ لأن افتقار المعلول الى العلة والمشروط الى الشرط والمسبب الى السبب أظهر من الأول .

يوضح ذلك ان الزمان قد يراد به الليل والنهار كما يراد بالمكان السموات والأرض . وهذا هو الذى يعنيه طوائف منهم الرازي في كتابه هـ — هذا ، كما ذكر ذلك (١) حيث قال : « الحجة الحادية عشرة » قوله : (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال : وهذا مشعر بان المكان وكل مافيه ملك لله تعالى ، وقوله تعالى : (وله مسكن فى الليل والنهار) وذلك يدل على أن الزمان وكل مافيه ملك لله تعالى ، ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان ، قال : وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني في تفسيره : وأعلم أن فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرّاً لطيفاً وحكمة عالية ، يشير الى أنه سببه ماتقدم .

قلت : وإذا كان المراد بالمكان والمكانيات السموات والأرض ومافيهما وبالزمان والزمانيات الليل والنهار ومسكن فيهما : فمن المعلوم ان الله سبحانه وتعالى

خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وقد قال تعالى: (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب) ونحو ذلك في القرآن، ومعلوم ان النهار تابع للشمس، وأما الليل فسواء كان عدم النور، أو كان وجوداً عرضياً كما يقوله قوم، أو اجسام سود كما يقوله بعضهم، فالله جاعل ذلك كله، وهو سبحانه وتعالى كما قال عبدالله بن مسعود: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه. وقد جاء في قوله تعالى: (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيًا) ان أهل الجنة يعرفون مقدار البكرة والعشي بأنوار تظهر من جهة العرش، فيكون بعض الأوقات عندهم أعظم نوراً من بعض، إذ ليس عندهم ظلمة، وهذه الأنوار المحلوقه كلها خلقها الله تعالى.

فقول القائل بعد هذا: «لم نعقل حدوث شيء إلا في زمان مخصوص، ثم حكنا بأن الزمان حدث لافي زمان» مثل أن يقال: أنا لم اعقل حدوث شيء وتكوينه إلا في ليل أو نهار ثم حكنا بأن الليل والنهار حدثا لافي ليل ولا نهار، ولم نعقل شيئاً الا في السموات والأرض، ثم عقلنا حدوث السموات والارض لافي سموات وارض. ومعلوم أن هذا الكلام من أفسد الكلام في الحس والعقل؛ فان الانسان كما يشهد حدوث الأشياء لافي ليل ونهار، فهو يشهد ايضاً حدوث الليل والنهار في غير ليل ولا نهار.

ما في تعجب
الرازي من
عدم افتقار كل
زمان الى زمان
من السخف

وقد يراد بالزمان مجرد التقدير بالحوادث كما يقال: هذا قبل هذا بكذا وكذا وهذا بعد هذا بكذا وكذا. فيكون المراد به تقدير ما بين الحوادث بحوادث آخر، وهذا التقدير من جنس العدد للمعدودات فانه بالعدد يظهر زيادة احد المعدودين على الآخر وتقصانه عنه ومساواته له، ثم مع ذلك فليس العدد للمعدودات

أمراً موجوداً في الخارج لجوهر قائم بنفسه أو عرض قائم فيها ؛ وإنما هو من باب الفصل والتمييز بين بعضها وبعضها ، وهي ممتازة ومنفصلة بذواتها وأعيانها لا بشيء غير ذلك . والعدد لها كالحيز لها ؛ كما سنذكره انشاء الله تعالى . وكذلك الوقت لها ؛ ولهذا يفرق بين الوقت والعدد ؛ كما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما : أن ذكر الله مأمور به في كل حال ، ليس له وقت ولا عدد . أي ليس له وقت مخصوص ، ولا عدد مخصوص ؛ كالصلاة وغيرها .

وهذا موضع تغلط فيه الأذهان حيث يشبهه عليها ما يأخذه الذهن من الحقائق الموجودة في الخارج بنفس الحقائق الموجودة في الخارج ، كما يشبهه على بعض الناس الصور الذهنية الكلية المطلقة أنها توجد في الخارج ، حتى يظن أنها بعينها موجودة في الخارج ، فالعلم بالحقائق وبعدها وزمانها ومكانها كله متقارب . ولا ريب أن الحقائق موجودة في نفسها متميز بعضها عن بعض بنفسها بما فيها من الصفات القائمة بها وما يتبع ذلك من حيزها ووقتها وعددها ، وليست هذه الأمور جواهر وأعراضاً منفصلة عن تلك الحقائق ؛ بل هي تارة لسبب بينها وبين غيرها إما يعقل باعتبار الغيرين ؛ ولهذا يكثر تنازع الناس في مثل هذه الأمور هل هي أمور وجودية أو عدمية ، وبكل حال فقول القائل : ان كل وقت يفتقر الى وقت وكل حيز الى حيز بمنزلة قوله : كل عدد يفتقر الى عدد ، وقوله : كل حقيقة قائمة بنفسها تفتقر الى حقيقة قائمة بنفسها .

ومما يوضح ذلك أن يقال له أيضاً : قول القائل : « ثم حكمتنا بأن الزمان حدث لا في زمان » أضعف من قول القائل : حكمتنا بان الحركة حدثت بلا حركة . فان الزمان هو مفتقر الى الحركة دون زمان آخر ، والحركة هي سبب الزمان وإن كانت مقارنة له ، وليست مفتقرة الى حركة أخرى . فالتعجب من حدوث حركة بلا حركة وهي سبب الزمان وأغنى عن الزمان

من الزمان عنها أقرب الى الصواب من تعجب المتعجب من حدوث زمان في غير زمان . واذا كان التعجب من عدم افتقار كل حركة إلى حركة نوعاً من السخف والهذيان ، فالتعجب من عدم افتقار كل زمان الى زمان أبلغ منه في السخف والهذيان ، كما يتعجب من عدم افتقار كل فاعل الى فاعل . وهذا السؤال من آخر ما يورده ويسأل عنه الشيطان ، لعلمه بأنه آخر مراتب الباطل والهذيان !!

قال : « وثالثها انا لا نعلم فاعلا يفعل بعد ما لم يكن فاعلا إلا لتغير حالة وتبدل صفة ، ثم إننا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك (X) » .

الرازي يحتج
بحجج الدهرية
على المسلمين ،
وله منها مواقف

يقال : هذه الوجوه التي أوردتها هنا هي من حجج الدهرية : إما القائلين بقدم العالم ، وإما المنكرين للصانع : حيث يحتجون بها على امتناع ابداع كل شيء بعد العدم ، ويوجبون قدم مادة ، وكذلك يوجبون قدم مدة ، وكذلك يقولون يمتنع حدوث الفعل بدون حدوث قدرة ولا ارادة ولا علم ولا غير ذلك من أسباب الفعل ، وهذه حجج الدهرية المتفلسفة المشائين المنتسبين الى معلمهم الأول « أرسطو » (١) وان كان من معظمية من يزعم أنه لم يكن قائلاً بقدم العالم ، ولكن تكلم بكلام مجمل في ذلك ، كما زعمه بعض الفلاسفة اليهود فيما جمعه [و] أنه بين فلسفته وبين الملة التي بعث الله بها الرسل (٢) فالمتصود هنا ان نعرف أصل هذا الكلام ، ونعلم أن هذا الرازي وإن أوردته هنا من جهة أصحابه المسلمين الموافقين على حدوث العالم في احتجاجهم على اخوان لهم مسلمين في مسائل الصفات ، فان هذه الحجج هو دائماً يذكرها في معارضة حجج المسلمين وسائر أهل الملل على نفي قدم العالم : فتارة يظهر منه التحير وتكافؤ

(X) ص ١٢

(١) الاضافة هنا تبين خطأ من يطلق هذا اللقب .
(٢) وكما فعل اصحاب « رسائل اخوان الصفاء » .

الأدلة وتقابل الطائفتين ، بمنزلة المناق المذبذب الذي لا هو مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وتارة ينصر المساميين بما يصلح من الجدل ويكثر مما لا يصلح . وتارة يؤيد أقوال اولئك المشركين الصابئين المبدلين تأييد عاجز عنهم أو معاون لهم أو معترض عليهم بحق أو باطل .

نقض مجمل
لما احتج به من
ثبوت ما يعلم
امتناعه بالبدئية،
وانه من حكم
الحس والخيال
الباطل

ونحن في هذا المقام — الذي غرضه أن يقرر ثبوت ما يعلم امتناعه بالبدئية ، ويزعم أن هذا من حكم الحس والخيال المردود، واحتججه بما ذكره من أفعال الله تعالى — نجيب عنه بأن نبين : أنا شهدنا من أفعال الله تعالى ما هو نظير ما لم نشهده أو أبلغ منه ، وأن ما تعجب منه هو مثل ما شهدناه أو دونه ، وبأن نبين أنه إذا اثبت من أفعال الله تعالى ما لم نشهد نظيره فلا محذور في ذلك ؛ فان ثبوت ما لا يعلم له نظير ليس بمحذور في حس ولا عقل ، وبأن نبين أن الحس والعقل في ذلك سواء ، فلا يثبت ما لا يعلم بها عدمه ، ويثبت ما لم يعلم بها نظيره . وقد ذكرنا ذلك في المادة ، والمدة .

ونصوص المسلمين ، وسائر أهل الملل ، ومعارضتهم لهؤلاء الدهرية كثيرة حسنة ، لكن ليس هذا موضعها .

اثبات فاعل
ليس له نظير ،
او فعل ليس له
نظير : ليس
محل النزاع

وكذلك ما ذكره في الفاعل ، وهي حجة ابن سينا — أفضل متأخري هؤلاء الدهرية — فانها هي التي اعتمدها حيث زعم أن الذات الواحدة لا يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن صادراً إلا بحدوث أمر من الأمور ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول ، فيمتنع الحدوث ، فيجب القدم . ثم ذكر في كيفية صدور العالم : بصدور العقل ، ثم العقل ، والنفس ، والفلك من الكلام لا يرتضيه أسخف الناس عقلاً ، ولا يستحسن أحد أن يستعمله إلا في المضاحك والهزليات ، دون ما هو من أعظم الأمور الالهيات ، وذكروا هم ما اختص به العالم من المقادير

والصفات وغير ذلك ، وما الموجب لتخصيصه بذلك دون غيرها ، الى غير ذلك مما ليس هذا موضعه . إذ الغرض جواب ما ذكره الرازي ، وهو من نمط الذي قبله ، ايضاً لوجوه :

أحدها ان غاية ما يذكرة إثبات فاعل ليس له نظير ، وثبوت فعل ليس له نظير . وهذا الانزاع فيه ؛ وليس ذلك ممتنعاً لاني حس ولاخيال ولاعقل حتى يكون نظيراً لمورد النزاع ، وكون ذلك على خلاف حكم الحس والخيال هو مثل كونه على خلاف حكم العقل والقياس .

الوجه الثاني - ان الانتهاء الى فاعل لا فاعل له مما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية ، كما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية امتناع حدوث فعل بلا فاعل ، وكما قالوه في امتناع موجود لاداخل العالم ولاخارجه ، فاذا كان هذا مما يعلم بالضرورة الفطرية كيف يجعل معارضا أيضاً لما يعلم بالضرورة الفطرية ، فالفطرة الضرورية تعلم امتناع ان يكون لكل فاعل فاعلا ، وامتناع أن يكون الفعل بلا فاعل ، وأن يكون الفاعل لاداخل المفعول القائم بنفسه ولاخارجه . واذا كان كذلك فتمثيل الفاعل الذي لا فاعل له بالفاعل الذي له فاعل ممتنع أيضاً في الفطرة الضرورية .

وتمثيل الفاعل
الذي لا فاعل له
بالفاعل الذي له
فاعل ممتنع

الوجه الثالث - أن قوله « لم نشهد (١) فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا الاللتغير حالة وتبدل صفة » ان اراد به استحالته من حال الى حال بحيث ان ذاته تستحيل فليس الأمر كذلك ، فإن الشمس والقمر والكواكب (كل في فلك يسبحون) ومع هذا لم يتغير حالها ولم تتبدل صفاتها .

الرازي يحتج
على خصومه
بما لا يقرون به
ولا غيرهم

وإن عني به أن نفس الحركة هو تغير وتبدل - كما يقوله من يقوله من المتكلمين - كان المعنى لم نشهد فاعلا إلا متحركا ومتحولا : إما حركة روحانية وإما حركة جسمانية . فقوله بعد ذلك : « ثم انا اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم من غير شيء من ذلك » مما ينازعه فيه خصومه هنا وغير خصومه ؛ فإن المتكلمين يسمون هذه «مسألة حلول الحوادث بذاته» وقد علم أن مذهب الكرامية القول بها وهم خصومه في هذه المسألة ، وقد ذكر في أعظم كتبه « نهاية العقول » أنه ليس في هذه المسألة دليل عقلي على النفي ؛ فلا يمكنه أن يقيم عليهم فيها دليلا عقليا ؛ وغاية ما اعتصم فيها بما ادعاه من الاجماع على أن سبحانه وتعالى غير موصوف بالتقائص ؛ وان الحادث ان كان صفة كمال فقد كان قبل ذلك ناقصاً وإن لم يكن صفة كمال فالاجماع منعقد على أنه تعالى لا يوصف بغير صفة الكمال وقد تكلمنا على ما ذكر في غير هذا الموضع (١) واذا لم يكن في ذلك دليل عقلي لم يصلح أن يكون ذلك معارضا لما يقول المنازع انه معلوم بالفطرة الضرورية .

ومن اعجب العجب قوله عن « المشبهة » - وهم عنده الكرامية والحنابلة - انهم وافقوه على ما ادعاه من أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف الحس والخيال ؛ ثم يحتج على ذلك بأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا من غير حدوث شيء بذاته . وهو يعلم أن القول بحلول الحوادث في ذاته تعالى وتقدس هو شعار الكرامية وأنهم متفقون على ذلك . وهذا مثل أن يقال عن المعتزلة : وقد وافقونا على أن الله تعالى يحدث أفعال العباد بغير فعل منهم . ثم أن القول بذلك (٢) هو مذهب أكثر أهل الحديث ؛ بل قول أئمة أهل الحديث ؛ وهو الذي نقلوه عن سلف

(١) في الرسالة الاكلمية وغيرها . انظر الرسالة ج ٦ ص ٦٨ - ١٤١ من مجموع فتاويه .

(٢) بحلول الحوادث .

الأمة؛ وأئمتها؛ وكثير من الفقهاء والصوفية أو أكثرهم؛ وفيهم من الطوائف الأربعة - الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية - من لا يحصى عدده الا الله تعالى؛ وقد ذكره هو في غير موضع من كتبه أن القول بحلول الحوادث يلزم كل الطوائف حتى المعتزلة والفلاسفة، وذكر ذلك عن ابي البركات البغدادي صاحب «المعتبر» وهو من أعظم الفلاسفة المتأخرين قدراً، وأنه قال: ان الوهيته لهذا العالم لا تتم إلا بذلك فكيف يحكى الاتفاق على خلاف ذلك؟!

فان قال قائل: الفاعل منا وان حدثت فيه حركة فالحدث لها غيره، وخالق العالم لا يحدث لفعله إلا هو، فهذا هو الفرق.

قيل: هذا حق، كما أن ذاتنا محدثة أحدثها غيرنا، وهو سبحانه قديم واجب الوجود رب كل شيء ومليكه هو الخالق وما سواه مخلوق؛ ولهذا كان السؤال عن: من خلق الله؟ منتهى مسائل الشيطان التي يظل بها الانسان، مع ظهور فسادها بالبرهان (١). والرازي لم يستدل بكونه فاعلا لما لا يفعله من غير محرك من خارج، وإنما استدل بكونه فاعلا من غير فعل في نفسه. وهذا هو الذي ينازعونه فيه. وهو لو استدل بالأول لم يصح؛ لأنها هي «مسألة وجود الصانع نفسه» وهو في هذا المقام مقصوده أن يبين أن افعاله على خلاف حكم الحس والخيال: ليس مقصوده أن نفسه ثابتة على خلاف الحس والخيال.

قال الرازي: «ورابعها انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا للجب منفعة أو دفع

مضرة، ثم اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم بغير شيء من هذا(+)».

السؤال عمّن
خلق الله؟
هو منتهى
مسائل الشيطان،
جوابه

احتجاجه باثباتنا
لفعل الله على
خلاف ما نعقله
من أفعالنا،
وبيان تليسه

(١) وتقدم

والكلام عليه من نمط الذي قبله — وان كان هذا السؤال هو ببحوث
القدرية والمعتزلة اخص ، كما ان الذي قبله ببحوث الفلاسفة والدهرية اخص —
وذلك من وجوه :

أحدها — أن غاية هذا ثبوت ما لا نظيره ، وليس ذلك ممتنعاً ، كما تقدم ،
ولا فرق في ذلك بين حكم الحس والخيال وحكم العقل ، كما تقدم غير مرة .

الثاني — أنه هو خالق كل شيء ، ومن أجلب لنفسه منفعة من غيره
أو دفع عن نفسه مضرة من غيره كان محتاجاً الى ذلك ، وهذه حال الفقر الى غيره ،
فما دل على أنه رب العالمين دل على غناه عن غيره ، وبذلك أخبر عن نفسه
كما قال : « يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نعيي فتنفعوني »
وتمام الكلام كما بيناه قبل .

الوجه الثالث — أن يقال : ما تعنى بقولك : « انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا
إلا جلب منفعة أو دفع مضرة ، ثم اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من
هذا » ؟ أتريد أنه سبحانه منزّه عن نعوت المخلوقين الناقصين المحتاجين الى غيرهم
في اجتلاب منافعهم ودفع مضارهم كما يوجد أن الحي من الانسان وغيره يطلب
ما ينفعه ويلاّمه من غيره ويدفع ما يخاف عليه من الضرر من نفسه ومن غيره ؟
فهذا حق ؛ فانه سبحانه وتعالى غني عن العالمين لا يحتاج اليهم ؛ بل هو الأحد
الصمد الحي القيوم ، وهو سبحانه لا يخاف ضرر شيء لامن نفسه ولا من غيره ؛
بل العباد عاجزون عن ان يلحقوا به ضرراً أو نفعاً ، قال تعالى : في الحديث
الصحيح الذي رواه رسول الله ﷺ : « يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري
فتضروني ، ولن تبلغوا نعيي فتنفعوني » .

أو تريد أنه سبحانه وتعالى لا يحب فعله ويرضاه ويفرح به ؟ فإن اردت هذا لم يسلم لك ذلك ، فان الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة قد دل على وصفه بالحبية والرضا والفرح (١) .

أو تريد أنه لا يحدث له من هذه الأمور ما لم يكن قبل ذلك ؟ فهذا هو « الوجه الأول » وقد تقدم الكلام عليه .

ثم قال الرازي : « وأما تقرير ذلك في الصفات فذلك من وجوه (أحدها) أنا لا نعقل ذاتا تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة ، وأنا اذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إننا مع ذلك نعتقد أنه تعالى وتقدس عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس ، فكان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال (+) »

ويستدل (٢)
بإثباتنا لصفات
الله على خلاف
ما تنوهمه
ونتخيله من
صفاتنا ،
ولا حجة فيه

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : ان هذا الكلام - أن علم الله ليس من جنس علومنا ، ولا مماثله ، وانا لا نستطيع ان نعلم كعلم الله تعالى ، وهذا - من اوضح الأمور وأبينها عند الخاصة والعامة ، فان أحدا من الخلق كما لا يظن أن ذاته كذات الله تعالى ، لا يظن أن علمه كعلم الله تعالى . ومن المعلوم لكل أحد أن الله أكبر وأعظم مما يعامونه ويقولونه فيه ، فكذلك علمه وقدرته وسائر صفاته أكبر وأعظم من أن يعلم كنه علمه أو يوصف . ولم يقل أحد من البشر أن علم الله تعالى مثل علمنا ،

(×) ص ١٢

(١) ببعض ما فعل .

(٢) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

ولا توهم أحد ذلك ، ولا تخيله . فأبي شيء في هذا مما هو على خلاف مقتضى الوهم والخيال ؟!! غاية ما فيه أنه ليس مثلما تتوهمه وتتخيله من نفوسنا ، وهذا لا ريب فيه .

وهذا يظهر بالوجه الثاني : وهو أن الله سبحانه ليس مثلما نعماه ونعقله ونحسه من نفوسنا ؛ فضلاً عن أن يكون مثلما نتخيله وتتوهمه من نفوسنا ، فلا اختصاص للوهم والخيال بذلك . وإذا كان الله سبحانه ليس مثلما نحسه ونعماه ونعقله وتتخيله فينا ولم يكن في ذلك ما يقتضي أن يكون منافياً لما نعماه لم يجب أن يكون منافياً لما نحسه .

ويقرر هذا بالوجه الثالث : وهو أن العلم بامتناع موجود لا داخل العالم ولا خارجه علم فطري ضروري ليس هو من خصائص الوهم والخيال ، وأما ما ذكره من إحاطة علم الله تعالى فليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك بحال .

الوجه الرابع : ان كلما وصف الله به علم الله ليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك لمحسوس ولا متوهم ولا متخيل ولا معقول ، إلا أن يكون من الاعتقادات الباطلة التي لم تعلم بضرورة ولا نظر ، ولا ريب أن ذات الله وصفاته على خلاف الاعتقادات الباطلة التي يظن انها معقولة أو محسوسة أو متخيلة . ولكن لا فرق في ذلك بينما يظن أنه معقول ومعلوم ، وما يظن انه محسوس ومتخيل .

الوجه الخامس : أن قوى بني آدم في العلم متفاوتة تفاوتاً لا ينضبط طرفاه أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان . ولبعضهم من القوة على استحضار معلومات في وقت واحد ما ليس لبعض ، وليس لذلك حد معلوم للناس يعتقدون أن أحداً من البشر لا يمكن أن يكون أقوى في ذلك ؛ بل (بل فوق كل ذي علم عليم)

حتى ينتهي ذلك الى الله تعالى ، كما قال السلف . واذا كان بنو آدم متفاوتين في العلم والقدرة ولم يكن عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر من العلوم والأعمال مانعاً من اعتقاده ثبوت ذلك لغيره مع كونه مجانساً له مساوياً في الحقيقة فلأن لا يكون عجز أحدهم عما يوصف الله تعالى به [من] العلم مانعاً من اعتقاد وجوب ذلك في ربه عز وجل بطريق الأولى والأخرى ، ولا يكون ذلك معتقداً ما يخالف محسوسه ولا معقوله .

الوجه السادس : أنه إذا كان الآدمي يعلم من اقتدار غيره على استحضر العلوم المفصلة في زمن واحد مالا يقدر هو عليه كان ذلك دليلاً عنده على أن رب العالمين أولى بأن يكون موصوفاً بالعلم بمعلومات مفصلة لا يقدر العبد عليها .

الوجه السابع : أن العبد يعلم أن ربه يدبر أمر السموات والأرض في آن واحد لا يشغله شأن عن شأن ، ومعلوم أن التدبير يحتاج الى قدر زائد عن العلم من القدرة والمشئمة والحكمة مع أن العبد يعلم عجز نفسه عن نظيره من نحو ذلك ، فأن يكون معتقداً بأن ربه بكل شيء عليم وإن كان عاجزاً عن ذلك بطريق الأولى والأخرى .

وبالجملة فهذا الوجه من الوجوه التي ذكرها في تقريره هذه المقدمة (١) وكذلك ما ذكره في قدرة الله تعالى وفي سمعه وفي بصره بعدهذا كما سند كره (٢).

قال الرازي : « وثانيها أنا نرى كل من فعل فعلاً فلا بد له من آلة وأداة ؛ فان الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلال والمشقة لذلك الفاعل ، ثم إنا نعتقد

كما يستدل
بأثباتنا لأفعال
الله على خلاف
ما تنوهمه
ونتخيله من
أفعالنا ،
ولا حجة فيه (٣)

(١) في الوجه السادس والسابع ص ٧ من تأسيسه ، ص ١٩ ، ٢٠ من نقضه .

(٢) وهو قول الرازي هنا : وثانيها الخ ، وقوله بعد ذلك وثالثها ص ١٢، ١٣ من تأسيسه .

(٣) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

أنه سبحانه وتعالى يدبر من العرش الى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلال (+) « .

يقال له : لا ريب أن الله تعالى يقول في كتابه العزيز : (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما) أي لا يكرثه ولا يثقل عليه ، وقال في الكتاب : (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب) واللغوب الاعياء ، وإما يستريح من إعياء ، ومنه قول أبي قتادة في حديث حمار الوحش : « فسعى القوم حتى لغبوا » وقال أهل الجنة : (الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب) وهذا مما لا يتنازع فيه المسلمون .

وإذا كان كذلك فالكلام على ما ذكرته من وجوه :

أحدها . أن هذا بيان ان قدرة الله تعالى كاملة تامة لانقص فيها ليست مثل قدرة العباد ، كما ذكرنا في العلم ، وهذا حق ؛ ولم يقل أحد إن هذا مخالف لالمحسوس ولالمعقول ، وإنما هو مخالف لمقدار صفاتنا .

الثاني : أن هذا نسبة هذا : أن المعلوم والمعقول والمحسوس والتمثيل نسبة واحدة . فقولك إن ثبوت هذا على خلاف حكم الوهم والخيال كقول القائل : إنه ثابت على خلاف حكم العقل والعلم .

الثالث : ان هذا معناه ان الله ليس مثلنا ولاصفاته كمقدار صفاتنا ، وقد مضى ان انتفاء مثل الشيء لا يوجب انتفائه ، فكيف اذا كان انما نفي مماثلته لنا فقط

وان كان الله تعالى ليس كمثل شىء . وقد قدمنا أنه إن عنى ثبوته على خلاف الحس والخيال عدم النظر فهو حق ؛ لكن نبي موجود لداخل العالم ولاخارجه معلوم بالفطرة البديهية ، لا بالقياس ، ولا بعدم النظر .

الرابع : ان هذه القدرة ليس عندنا اعتقاد ينفىها لامحسوس ولا معقول ؛ بخلاف وجود موجود لداخل ولاخارجه فإن عندنا من العلوم الضرورية والنظرية ما ينفى ذلك .

الخامس : أن قوى بنى آدم فى الفعل مختلفة ، فاذا كان عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر ليس مانعاً من اعتقاد ثبوت تلك القدرة مع اشتراكهم فى الجنس فإن لا يكون عجز أحدهم مانعاً من الايمان بقدرة خالقه أولى وأحرى .

السادس : أنه إذا كان أحدهم يعلم من قدرة غيره على العمل ما ليس هو عنده ولا يكون ذلك متمنعاً لافى حسه ولا فى خياله ولا فى عقله فإن يعلم من قدرة خالقه ما ليس هو عنده أولى وأحرى .

قال الرازي : « وثالثها أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش الى ماتحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق اطباق السموات العلى ، وتحت الارضين السفلى ، ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود ، مع أننا نعتقد انه تعالى كذلك (X) »

وكذلك استدلاله
بإثباتنا للسمع
والبصر على
خلاف ما نتوهمه
وننخيله من
سمعنا وبصرنا

يقال له : لا ريب أنه سبحانه وتعالى كما قالت عائشة رضي الله عنها فى الحديث الصحيح : « سبحانه الذى وسع سمعه الأصوات ، لقد كانت المجادلة تناجي رسول

الله ﷺ في جانب البيت وإنه ليخفي علي بعض كلامها ، فأنزل الله تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها) وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : « اجتمع عند البيت ثقفيان وقرشي أو قرشيان وثقفي فتحدثوا بينهم بحديث فقال أحدهم : أترون الله يسمع ما نقول ؟ فقال الآخر : يسمع ان أعلننا ولا يسمع إن أسررنا ، فقال الثالث : إن سمع منه شيئاً فانه يسمع كله ، فأنزل الله تعالى : (وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ؛ ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون . وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم ، فأصبحتم من الخاسرين) .

لكن الكلام في سعة سمعه وبصره سبحانه وتعالى كالكلام في سعة علمه وقدرته سواء ، وليس فيما ذكره إلا أن ذلك ليس مثل سمعنا وبصرنا ، وثبوت مثل هذا مما لا ينازع فيه عاقل ، ولا ينفيه حس ولا عقل ولا تحيل ؛ بل ثبوت ما لا نظير له في الخلق لا ينفيه الحس والعقل ؛ فكيف بما ليس له نظير مساو أيضاً ، فالعقل والحس والخيال والوهم بالنسبة الى هذا سواء .

فقوله : « ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود » بمنزلة قول القائل : إن العقل البشري والعلم الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود . وهو لا يقول إن الله ثابت على خلاف حكم العقل والعلم فيلزمه في الحس والوهم والخيال مثل ذلك

وأيضاً فقوله : « على خلاف ذلك » إن أراد به أن الوهم والخيال يعجز عن إدراك ذلك لم يضر ، فإن العجز عن ادراك الشيء من بعض الوجوه لا ينفى القدرة على معرفته من وجه آخر . وإن أراد أن الوهم والخيال يدرك ما ينافي ذلك لم يصح ذلك ، فليس في وهمنا وخيالنا الصحيح ما ينافي ذلك . وإن فرض اعتقاد فاسد

ينافي ذلك فهو كالاقتقاد الذي يظن صاحبه أنه معقول أو معلوم . وقد قدمنا أن لفظ الوهم والخيال يقال على الباطل تارة ، وعلى المطابق أخرى . فالمطابق لا ينافي ذلك ، والباطل لا نزاع فيه .

وأيضاً فاعتقاد امتناع موجود لداخل العالم ولاخارجه ثابت بالضرورة القطرية ، والتمهيم المتخيل لا يكون ثابتاً بالفطرة الضرورية كما تقدم .

قال الرازي : « فثبت ان الوهم والخيال قاصران عن معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته ، ومع ذلك فإننا ثبت الأفعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال ، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأعظم من معرفة الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلها من معرفة الذات أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه سبحانه وتعالى منزه عن الخيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك هو تمام المطلوب » [وباللله التوفيق] (+) .

خلاصة الوجه
العاشر ، ونقضه
بوجوه

قلت : قد تقدم الكلام على أصول هذا غير مرة من وجوه متعددة :

أحدها - أن القصور عن معرفة الشيء غير العلم بانتفائه ، والمنازع له قال :
إني أعلم انتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه ؛ لم يقل إني قاصر أو عاجز عن معرفة وجوده .

الثاني - أن قصور الوهم والخيال لا يستلزم قصور العلم والعقل والحس ، والمنازع له يقول إن ذلك لا يعلم بعقل ولا غيره ، فإذا كان غيره معقولاً لم يجب ان يكون هذا معقولاً .

الثالث - أن المنازع له قال : أنا أعلم بالفطرة الانسانية التامة امتناع هذا الموجود ، لا يقول إن ذلك نعتقه بوهمنا وخيالنا دون علمنا وعقلنا .

الرابع - أن جميع ما ذكره إنما يدل على ثبوت مالا نظيره له ، لا يدل على ما نعتقه انتفاءه ، والأول مسلم ، ومورد النزاع من الثاني .

الخامس - أن الوهم والخيال المطابق والعلم والعقل والاحساس فيما ذكره سواء كما تقدم بيانه ، ثم إنه لم يعزل العلم والعقل في معرفة الله تعالى فلا يعزل الحس الصحيح ، وأما الفاسد فهو معزول وان قيل إنه معقول ومعلوم ، كما يعزل ما يذكره الجهمية وغيرهم من أهل الالحاد من العقليات التي يسمونها عقليات وهي جهليات .

السادس - ان المنازع له قد يسلم أن يعزل الوهم والخيال في معرفة افعال الله تعالى وصفاته وذاته ؛ لكن لم يعزل الفطرة الانسانية والمعارف الضرورية ، ومسألتنا من هذا الباب ، ولم يذكر حجة واحدة تنفي كون ذلك معلوماً بالضرورة ، ولا يقبل الاحتجاج على خلاف ما يعرف بالضرورة .

السابع - أنه إنما أثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته ليست مماثلة لأفعالنا وصفاتنا ، وذلك لا يقتضي كونها ثابتة على خلاف الوهم والخيال ؛ فان الوهم والخيال لا ينفي ما لم يكن مثاله موجوداً فيه ؛ بل غاية ما ذكره انتفاء المثل في الوجود ، والوهم والخيال لا ينفي ما لا مثل له ؛ بل الوهم والخيال من أعظم الأشياء إثباتاً لما لا نظيره في ما يقدره ويصوره من الأمور التي تكون موجودة فيه وليس لها نظير في الخارج .

وأما قوله : « فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه منزها عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك تمام المطلوب (+) » .

فقد تبين بأدى نظر أنه ليس فيها وجه واحد يبين إمكان وجود ذلك ؛ لا الامكان الذهني ، ولا الخارجي - أعني لم يثبت أن العقل يعلم إثبات ذلك ، ولا أنه لا يعلم امتناعه - ولو لم يكن عندنا اعتقاد ينفي إمكان ذلك بضرورة أو نظر ، فكيف إذا كان اعتقاد امتناع ذلك معلوماً بالنظر ؟ ! فكيف إذا كان معلوماً بالضرورة ؟ ! وقد تقدم أن ما اعتقد امتناعه بالضرورة وأراد الرجل أن يبين انه غير ممتنع بالضرورة ولا بالنظر بل هو ممكن في الذهن فلا بد أن يبين أما يعلم امتناعه بالضرورة والنظر ليس هو الذي لا يعلم امتناعه في الذهن ؛ ليقى الامكان الذهني . مع أن الامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي ، كما تقدم .

منع دلالة الوجوه
العشرة على مطلوبه

فصل

ثم إن المنازعين له إذا كانوا يقولون : نعلم بالضرورة امتناع ذلك ، وقالوا : إنما يقوله النفاة إنه الحق الذي يجب وصف واجب الوجود به فانه ممتنع وجوده ، معلوم امتناعه بضرورة العقل ؛ بل يقولون : إنا نعلم بضرورة العقل أن رب العالمين فوق العالم : فنحن نعلم بضرورة العقل وجوب ما ادعى امتناعه بالنظر ، وامتناع ما ادعى امكانه بالنظر ، وقد يقولون : نحن نعلم بالفطرة والضرورة أن الموجود الذي ليس هو صفة لغيره ، أو أن واجب الوجود لا يكون

أجوبة أهل
الاثبات للرازي
وذوييه (١)
« الوجه الأول »
أنا نعلم
بالضرورة امتناع
ما ادعى وجوده
بالنظر (٢)
ووجود ما ادعى

انتفاءه (٣)

(×) ص ١٣

(١) وهي كل الأدلة المعتمدة عند البشر

(٢) وهو دعواه وجود موجود لا دخل العالم ولا خارجه ، أو مالا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ، أو غير مختص بشيء من الاحياز والجهات - كما ذكره في عباراته في مقدمته ص ٤ وفي هذه الأجوبة المفصلة ما يكفي ويشفي وعض عما سقط من الأجوبة في أول النقض ، وخاصة نفي اختصاصه بشيء من الاحياز والجهات .

(٣) وهو ان رب العالمين فوق العالم -

إلا قائماً بنفسه يمتنع غيره أن يكون بحيث هو ، وأنه ليس خيالا وشبحاً في النفس : بل هو شيء موجود له التحقق والثبوت الذي يعلم بالقلوب انه تحقق وثبوت - وان سماه المنازع تمييزاً وتجسياً ونحو ذلك - ونعلم بالضرورة والفطرة أنما لا يكون كذلك لا يكون إلا معدوماً ، كما نعلم بالضرورة والفطرة أنه ما من موجودين حينين عالمين قادرين ؛ بل ما من موجودين الا وهما مشتركان في مسمى الوجود والثبوت ، وأن تميز أحدهما عن الآخر بخاصيته التي تخصه سواء كان واجباً او لم يكن ، وما به الاشتراك ليس هو ما به الامتياز ولا مستلزماً له والا كان أحدهما هو الآخر اذا كان المشترك مستلزماً للميز ، فانه إذا لم يكن أحدهما مختصاً بما يميزه بل حيث تحقق المشترك تحقق المميز والمشارك ثابت لهما فاذا كان المميز ثابت لهما لم يكن لأحدهما تميز يخصه فلا يكون أحدهما غير الآخر ، اذ لا بد في المعينين من أن يمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، واذا كان كل منهما موصوفاً بقدر مشترك - والقدر المشترك ان يكون لأحدهما شبه ما بالآخر ولو من بعض الوجوه - - امتنع ان يكون في الوجود موجود لا يشارك الموجودات في شيء من الأمور الوجودية ولا يشابهها في شيء من ذلك ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن العقلاء يعلمون بعقائهم انتفاء ذلك ، كما قال الامام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية لما ذكر عنهم ما وصفوه من السلوب ، وأنهم قالوا : كلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه ، وهذا معنى قول المؤسس وذويه : إنه على خلاف الحس والخيال أو العقل ، وقد تقدم ذكر ذلك . قال : فقلنا هو شيء ؟ قالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئاً ، ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون به في العلانية . فاذا قيل لهم من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ، فقلنا : فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول

لا يعرف بصفة؟ قالوا : نعم ، فقلنا : قد عرف المسلمون بانكم لا تثبتون شيئاً ،
إنما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون . فذكر « أولاً » : أما يقال انه شيء
ثم يقال إنه لا كالأشياء - أي لا يشابهها بوجه من الوجوه ، بل يخالفها من
كل وجه - فهذا قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ؛ لأن العلم بذلك عام في أهل
العقل . ولما ذكر « ثانياً » من يعبدون . قالوا : نعبد المدبر لهذا الخلق . فهذا
اخبار عن المعبود الذي تجب عبادته في الدين ، فلما قالوا : هو مجهول لا يعرف
بصفة . قال : قد علم المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً . لأن المسلمين يوجبون
عبادة الله تعالى . فذكر أولاً عن عموم أهل العقل أنهم لا يثبتون شيئاً . وذكر
ثانياً عن أهل الدين أنهم لا يعبدون شيئاً . ذكر في كل مقام ما يناسبه ؛
وذلك لأن المجهول لا يعرف فلا يقصد ولا يعبد ، ومن لا يعرف بصفة تميزه عن
غيره لم يكن معلوماً ، فلا يكون معبوداً . فهنا ذكر أن لا بد من صفة تميزه عن
غيره ، والنفاة يقولون هذا تجسيم . وذكر أولاً أنه يمتنع أن لا يكون بينه وبين
شيء من الموجودات قدر مشترك ولا شبه بوجه من الوجوه ، والنفاة يقولون
هذا تشبيه . فهم بما عنوه بلفظ التشبيه والتجسيم أوجبوا أن يكون الموصوف
بنفي ذلك على المعنى الذي قصدوه معدوماً ؛ بل واجب العدم ممتنع الوجود ،
وان كان اللفظ يحمل نفي معان باطلة مثل نفي كونه مشابهاً للمخلوقات مماثلاً لها
من بعض الوجوه ، فان نفي هذا واجب ، وكذلك نفي كونه يقبل التفريق
والتفكيك فلا يكون صمداً أحداً هو أيضاً واجب . فتكلموا أيضاً باللفظ
المحمل المتشابه الذي يحتمل الحق والباطل ولكن قصدوا به ما هو باطل ، وإن
قصدوا به ما هو أيضاً حق أو هموا الناس انهم لم يقصدوا به الا نفي ما هو باطل ،
كما قال أحمد رحمه الله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويوهمون
جهال الناس بما يشبهون عليهم .

فصل

ويقول المنازعون : نحن نعلم بالنظر العقلي والاستدلال - كما علمنا بالفطرة الضرورية - امتناع وجود ما أثبتته المنازع من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ونعلم انتفاء ذلك وثبوت هذه بالكتاب والسنة والاجماع والنقل المتواتر عن الأنبياء المتقدمين ، وباتفاق أهل الفطر السليمة من جميع العقلاء . فصاروا يقولون : إن كل واحد من ثبوت ما يقوله ونفي ما يقوله الجاحد المخالف يعلم بالفطرة والضرورة والبديهة والذوق والوجد ، ويعلم بالفطرة والأدلة العقلية : يعلم بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع ، ويعلم بالنقل المتواتر عن الأنبياء ، ويعلم باتفاق العقلاء ذوي الفطر السليمة .

وإذا استدلوا بالنظر والقياس والمعقول والبراهين التي يحتج بنظيرها مخالفوهم ، بل بالبراهين التي هي أصح من ذلك ، وهي حق في أنفسهم : قرروا ذلك من وجوه :

أحدها - وفيه قاعدة جليظة جامعة - وهو أن يقال لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً ، وتارة باطلاً - وهو متفق عليه بين العقلاء ؛ فانهم متفقون على أن الانسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه ، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه ، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به ، كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على مشاهدته ، وهذا هو المعقول ، كما أن الأول هو المسموع ، والحسوس ابتداء هو ما يحسه بظاهره أو باطنه ، وهذا بين .

«الأول» ان كل من كان أقرب الى الوجود كان احق به ، وكلما كان أقرب الى العدم فهو ابعد عنه

« الثاني » ليس للانسان أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه ، وان من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلم بالقياس والاعتبار على ما شاهده

« القسم الثاني » وهو انهم متفقون على أن من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده ، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميين

والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس ونحو ذلك ، فإنما يسميه الفقهاء ونحوهم جنساً واحداً ، أو هو ماله اسم جامع يجمع أنواعاً يميز بينها بالصفات كالحنطة والتمر والانسان والفرس ، وهو الذى يسميه المنطقيون النوع ، وما هو أخص من ذلك ، وان كان قد يسمى أيضاً جنساً أو صنفاً أو نوعاً كالعربي والعبري والفارسي والرومي ، وكالتمر البرني والمعقلي ونحو ذلك : لا ريب أن الانسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده وانما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها . فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء .

ومن حكى من أهل الكلام أن من الأمم أمة لا تقر بشيء من المعقولات وإما تقر بما أحسته — ويذكرون ذلك عن « البراهمة السمنية » — فلا ريب أن هذا النقل وقع فيه غلط من هؤلاء ، وتغليط من أولئك ، وقد ذكر الامام أحمد رحمه الله اصل هذا النقل لما ذكر مبدأ حدوث الجهمية في هذه الملة فقال : وكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من الترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان اكثر كلامه في الله تعالى فلقى ناساً من المشركين يقال لهم « السمنية » فعرفوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له : الست تزعم انه لك إلهها ؟ قال الجهم : نعم ، فقالوا له : هل رأيت إلهك ؟ قال : لا ، قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا ؟ قالوا : فشمت له راحة ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً ؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا ، قالوا فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم ، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى ؛ وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح التي في عيسى صلى الله على نبينا وعليه هي من روح الله تعالى ومن ذات الله تعالى ، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على سان خ ٤

من حكى - من
المتكلمين - أن
أمة لا تقر بشيء
من المعقولات ،
وان ما تقر بما
أحسته فقد غلط

فيأمر بماشاء وينهى عماشاء ، وهو روح غائب عن الأبصار . فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال : للسمني : الست تزعم أن فيك روحا ! قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : سمعت كلامه ؟ قال : لا . قال : فوجدت له حساً ؟ أو مجساً ؟ قال : لا ؛ قال : فكذلك الله : لا يرى له وجه ؛ ولا يسمع له صوت ؛ ولا تشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ؛ ولا يكون في مكان دون مكان ؛ ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله في السموات وفي الأرض) ؛ و (لاتدر كه الابصار) فبنى أصل كلامه كله على هؤلاء الآيات ، وتناول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم ان من وصف من الله شيئاً مما وصف به نفسه أو حدث عنه رسول الله ﷺ كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً .

حتى « السمنية » ،
غلطوا جهما ،
وغلطهم ، مع
غلطه في المناظرة

فقد ذكر بأن « السمنية (١) » طالبوه بأن يكون إلهه معروفاً ببعض حواسه الخمس ، وان مالا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعلمه . وهذا يقتضي أن لا يحسه الانسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه ، وهذا تغليط منهم وظن أنهم يقولون إن مذهبهم أن الانسان لا يعرف شيئاً الا ما يحسه ببعض حواسه الخمس . ثم إن الجهم أجابهم بدعوى وجود موجود لا يمكن احساسه أيضاً ، فقطعهم مع غلطه في المناظرة ومغالطتهم أيضاً ، ولو كانوا هم لا يقرون إلا بما أحسه أحدهم لم يكرنوا قد انقطعوا بمثل هذه المناظرة ، لأن غايتها اثبات وجود موجود غير محسوس فيقياس الرب عليه ، فلو لم يكونوا يقرون بشيء من القياس العقلي لما سمعوا مثل هذا الكلام ، ولا أمكن مخاطبتهم به ، كما لا يمكن ان يحتج بقول الأنبياء على من كذبهم .

(١) قيل نسبة الى سومناة بلدة بالهند على غير قياس - « المصباح المنير » .

ولا يقال : هو أقام الحجة عليهم ببيان وجود موجود غير محسوس ثم قاس عليه ؛ لأنه يقال : لو كان من أصلهم أنهم لا يقبلون القياس في المحسوس لكانوا لا يقبلونه فيما لزمهم القول به من غير المحسوس ، وكانوا يقولون : هذا يعلم وجوده كما ذكرت ، فمن أين يجب علينا أن نعتز بنظيره اذا كان من أصلهم أن الشيء لا يعرف حكمه من جهة النظر .

بل الذي يقال : إن القوم كانوا يقولون : لا يكون شيء موجوداً إلا أن يمكن إحساسه ، فلا يصدق الانسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس ؛ لا يقولون الانسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه هو ؛ بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه ، وينكر أيضاً وجود نظير ما أحسه ، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك ؛ فان هذا لا يتصور أن تقوله طائفة مدنية . وقد ذكر هذا المتكلمون فقالوا : إن الطائفة التي تبلغ مبلغ التواتر لا يتفقون على إنكار ما يعرف بالضرورة ، كما ذكر المؤسس في هذا الكتاب (١) : ان الطائفة العظيمة من العقلاء لا يجتمعون على انكار الضروريات . فلا ينقلهم (٢) ذلك السلب العام عن طائفة من العقلاء ، ولا يبين به أن طوائف العقلاء يقعون في شيء من هذا السلب ، وكلا الأمرين باطل ؛ بل التحقيق أن العقلاء لا يتفقون على إنكار العلوم الضرورية من غير تواطء و اتفاق ، كما لا يتفقون على الكذب من غير تواطء و اتفاق ؛ وذلك ان الله تعالى خلق الانسان يعلم الأمور الضرورية بغير اختياره كما يجهل بعضها ، وخلقه بفطرته يخبر بما يعلمه المعارض يغيره عن فطرته . وكذلك خلقه بفطرته يريد العدل والمصلحة المعارض . فهو وإن (كان ظلوماً جهولاً) فذاك في كثير من الأمور ، أما أن تكون

(١) ص ٥ من تأسيسه .

(٢) لعله : فلا يمكنهم نقل ذلك السلب .

أمة من الأمم تجهل كل شيء أو تكذب في كل شيء أو تظلم في كل شيء فهذا لا يتفق أبداً؛ فإن اجتماع بنى آدم في الدنيا - وهو الاجتماع الفطري الطبيعي الذي لا يعيشون بدونه - لا يتصور مع هذا الإنكار ، وذلك أنهم لا بد أن يقرؤا بأن لأحدهم أباً وأماً وأخاً ونحو ذلك . ومن المعلوم انه لم يعرف بحسه إقبال أبيه لأمه ولا ولادة أمه له ، وكذلك لم يحس ولادة أهله وأهل مدينته ، مع أنه لا بد لهم من اعتراف أن هذه أم فلان وهذا ابنها ، وإنما يشهد الولادة في العادة بعض النساء . وكذلك لا بد أن يعرف ان آباءهم وأمهاتهم مولودون ، وأن أجدادهم ماتوا ، وأن الناس يموتون في الجملة ولم يحس كل منهم موت من غاب عنه . ولا بد أن أحدهم يستعين بالآخر جلب منفعة ودفع مضرة مباينة ، فيصلح له طعاماً وشراباً أو لباساً ، ويحصل ذلك بأنواع الصناعات والمعاوضات الذي لم يشهد بحسه تفاصيل ذلك؛ بل يستفيده من اخبار المباشرين له . وكذلك ما يكون في قريته ومدينته من أحوال أهلها وصناعاتهم وأحوالهم التي تتعلق ومصالحته بها لا يعرف كل منهم كل شيء في ذلك بالمشاهدة ؛ بل بعضهم يشهد ذلك ويخبر غيره حتى يخبر بعضهم بعضاً بالمدائن القريبة منهم وأحوالها ، ولا يخفى على سليم العقل أن الطعام الذي يأكله واللباس الذي يلبسه قد أوتي به اليه من مكان لم يشهده ، وصنع بأسباب متنوعة لم يشهد عايتها . وكذلك لا بد لكل أمة من رئيس مطاع وكبير منهم لا يشهدونه ، وأكثرهم لا يشهدون تفاصيل أحواله التي تتعلق مصالحهم بها ، وإنما يتسامعون بها ؛ ولهذا جاءت الشريعة بقبول شهادة الأستفاضة في هذا وأمثاله كالموت والنسب باتفاق الفقهاء ، وإن كان لهم فيما يقبل فيه غير ذلك أقوال مختلفة .

ففي الجملة قبول الأخبار المستفيضة والمتواترة ونحو ذلك فيما يحس جنسه هو من الأمور الفطرية الضرورية لبني آدم ، كما أن الأكل والشرب والنكاح

لهم كذلك . فمن قال : إن أمة من الأمم عاشت بدون هذه العلوم والأقوال كمن قال إنها عاشت بدون هذه الحياة وهذه الأفعال .

ولكن اشتبه النوع بالشخص ، فلما كان قولهم : إنما لا يعرف بجنس الحواس لم يعترف به . اشتبه ذلك بأن كل من لا يعرف هذا الجنس المعين لم يعترف به ، وبين القولين بون عظيم جداً ، فإن هذا الثاني في غاية الجحد والتكذيب ، ولهذا اشتد انكار الناس كلهم لهذا القول ، وجعل هؤلاء المتكلمين هذا أحد أنواع « السفسطة » .

مثلاً الاشتباه
على المتكلمين في
مذهب « السفسطة »

ولكن غلطهم في تفصيل « السفسطة » كغلطهم في جملتها ؛ فانهم ذكروا أن من الناس من ينكر جملة العلوم ويحجدها ، ومنهم من يشك ويقول : لا أدري ، ويسمونهم « المتجاهلة ، واللاأدرية » ومنهم من يقول : ان الحقائق تتبع العقائد . ثم قالوا : منهم من يعترف بالحسيات فقط ، ومنهم من يضم الى ذلك المتواترات . ويقولون : إن رئيس هؤلاء شخص يقال له : « سفسطاء » نسبوا اليه ، كما نسبت « المانوية » و « الجهمية » إلى رئيسهم . وهذا غلط ؛ فان أمة من الأمم لا يتصور ان تنكر ذلك ، ولا يتصور أن عاقلاً يصر على إنكار ذلك ؛ ولكن قد يعرض للعقل نوع من الفساد كما يعرض للحس فينكر المنكر لذلك ما دام به ذلك المرض والآفة العارضة لعقله أو حسه . أما أن يكون ذلك مقالة ومذهباً يقولها طائفة عقلاء يعيشون بين بني آدم فهذا لا يتصور ، ولكن وقع اشتباه في هذا النقل ؛ فان هذه الكلمة هي كلمة معربة ، وأصلها باليونانية « سوفسقا » أي حكمة مموهة ، فان « سوفيا » باليونانية هي الحكمة ؛ ولهذا يقولون : « فيلسوف » أي محب الحكمة .

كما غلط
المتكلمون أيضاً
في جملة
« السفسطة »
ورئيسها

وهم قسموا « الحكمة القياسية » الى خمس انواع : برهانية ، وخطابية ، وجدلية ، وشعرية ، ومموهة ومغلطية . فهذه المموهة المغلطية هي التي تشبه

الفلاسفة قسموا
« الفلسفة » الى
اقسام : احدها
السفسطة

الحق وتوهم أنها حق باطلة قطعاً ، لا يجوز أن يظن صدقها ولا أن تتأثر النفس عنها ؛ فإن الشعرية قد تتأثر النفس عنها كما يتأثر الانسان عن أقوال الشعر التي فيها من المدح والذم ما يجزم عقله بكذبه ، لكن لما فيها من التخيل والتشبيه يؤثر في النفس وإن علم أنها ليست مطابقة . وأما هذه « الموهمة » فهي تشبه الحق البرهاني ونحوه مما ينبغي قبوله وهي في الحقيقة باطلة يجب ردها ؛ ولكن موهت كما يمويه الحق بالباطل فسموها « سوفسقا » أي حكمة موهمة .

ما دخل بسبب
تعريب حكمة
اليونان من
الفساد في العقائد
ونحوها، أقسام
الناس فيها

ثم انه لما عربت الكتب اليونانية في حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعده ذلك وأخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الألهية ما ضل به كثير منهم ، وفيها من أمور الطب والحساب ما لا يضر كونه في ذلك ، وصار الناس فيها أشتاتاً : قوم يقبلونها ، وقوم يجلون ما فيها ، وقوم يعرضون ما فيها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ما وافق ذلك دون ما مخالفه ، وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب ، مضموماً الى ما حصل من التقصير والتفريط في معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، حتى صار ما مدح من الكتاب والسنة من مسمى الحكمة يظن كثير من الناس أنه حكمة هذه الأمة أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم ، ولم يعلموا أن اسم « الحكمة » مثل اسم « العلم » و « العقل » و « المعرفة » و « الدين » و « الحق » و « الباطل » و « الخير » و « الصدق » و « المحبة » ونحو ذلك من الأسماء التي اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها ؛ وأما تنازعوا في تحقيق مناطها وتغيير مسمياتها ؛ فإن كل أمة من أهل الكتب وغير أهل الكتب تسمي بهذه الأسماء ما هو عندها كذلك من القول والعمل ، وإن كانت في كثير من ذلك أو أكثره إن تتبع (إلا الظن ،

وماتهوى الأنفس) ولهذا قال تعالى وتقدس : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فانما يفصل النزاع بين الأدميين كتاب منزل من السماء ؛ ولهذا أمر الله تعالى المؤمنين عند تنازعهم بالرد اليه ، كما قال تعالى وتقدس : (يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً) وهذا ونحوه مبسوط في غير هذا الموضع (١) .

وإنما المقصود هنا أن الناقلين للمقالات وأهل الجدل صاروا يعبرون باللفظة العربية من « سوفسقا » وهي « سوفسطا » عن هذا المعنى الذى يتضمن انكار الحق وتمويهه بالباطل ، وظن من ظن أن هذا قول ومذهب عام لطائفة في كل حق ؛ وليس الأمر كذلك ؛ وإنما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم ، فكل من جحد حقاً معلوماً وموه ذلك بباطل فهو مسفسط في هذا الموضع وإن كان مقراً بأمور أخرى ، وهو معاند سوفسطائي اذا علم ما أنكره ، قال تعالى وتقدس : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظالماً علواً) فهؤلاء سوفسطائيون في هذا الجحد وان كانوا مقرين بأمور أخرى ، وقال تعالى وتقدس : (فانهم لا يكذبونك ، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ولهذا كان جمهور من كذب بالحق الذى بعث به رساله من ذوي التمييز هم من الجاحدين المعاندين ، وهم من شر السوفسطائيين .

التحقيق في
السفسطة انها
ليست مذهباً
عاماً لطائفة في
كل حق

فهكذا ما ذكره عن « السمنية » انما كان اصل قولهم أن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوساً باحدى الحواس ؛ لأنه لا بد لمن أقربه أن يحس به .

وان السمنية
قالوا لا بد أن
يمكن احساسه ،
لا أنه لا بد لكل
من أقربه أن
يحسه ، وهذا
حق

(١) انظر ص ٤١٢ ، ٤١٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

قال المؤلف رحمه الله : أرسل الله الرسل ليقوم الناس بالقسط لأن بني آدم في كثير من المواضع لا يعلمون حقيقة القسط ولا يقدرزون على فعله ج ٤ ص ٨٤ من مجموع فتاويه .

وهذا الأصل الذى قالوه عليه [أهل] الاثبات ؛ فإن أهل السنة والجماعة المقرين بان الله تعالى يرى متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فانما يكون معدوماً لا موجوداً .

لو اهتدى الجهم

في المناظرة

لأجابهـم

بالاستفصال

فكان حق الجهم أن يقول لهم : إن أردتم أي لا بد أن أحس بإلاهي فلا يجب عندكم أن ينكر الانسان ما لم يحسه هو . وان أردتم أنه لا بد ان يمكن ان يحس به فالاهي يمكن أن يرى وأن يسمع كلامه . وإن أردتم أنه لا بد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الأدميين فهذا مع أنه غير واجب فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل ، وهو أحد الحواس ، وقد رواه بعضهم (١) ايضاً عند كثير من أهل الاثبات . وكان يقول لهم : اتريدون أنه لا بد أن يحسه هذا الحس الظاهر أم يكفي احساس الباطن إياه وشهوده إياه ؟ الأول منقوض (٢) باحوالنا الباطنية (٣) الجسمانية والنفسانية . وأما الثانى فمسلم ، وقد شهدته بعض القلوب .

عدل جهـم الى

حجة المتفلسفة

في الروح - وهي

باطلة وقلده

الرازي هنا

فعدل عن ذلك وادعى وجود موجود لا يمكن احساسه وهو الروح ، وهذا هو قول « المتفلسفة المشائين » فيها ، وحجته هذه من جنس حجة ابى عبدالله الرازى لما ادعى جواز وجود موجود لا يمكن احساسه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه ، واحتج على ذلك بقول هؤلاء المتفلسفة ومن وافقهم في العقول والنفوس ، ويقول بقولهم وقول من وافقهم من متكلمي المسلمين في النفس الناطقة . فيجهم أول هؤلاء ومقدمهم الأول ؛ ولهذا الزمته هذه الحجة أن يصف الرب تعالى وتقدس من الحلول والاتحاد بنحو مما قالته النصرارى في المسيح ، لكن أولئك خصوه

(١) كذا بالأصل . ولعله قد رآه بعضهم - أي بعض الرسل - عند كثير من أهل الاثبات ، وهي « مسألة هل رأى محمد ربه » .

(٢) أي منصف .

(٣) لعله بأحوالنا الظاهرة كما يدل عليه ما قبله . أي لأجل أن أجسامنا وأنفسنا في هذه الحياة الدنيا لا تتحمل رؤيته ، وفي سؤال موسى ربه ، وقوله : انه لا يراني حي الامات ولا يابس الا تدهده . ما يدل على ذلك .

بالمسيح ، والجهمية تطلقه في الموجودات — فقولهم : في كل مكان . نظير قول
النصارى : إنه حال في المسيح .

إذا تبين ذلك فنقول : المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم
هم في قياس الغائب على الشاهد مضطر بين كل منهم يستعمله فيما يثبت ، ويرد على
منازعه ما استعمله في ذلك ، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه ،
وسبب ذلك انهم لم يمشوا على صراط مستقيم ، بل صار قبوله ورده هو بحسب
القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي ، كما تجددهم أيضا في النصوص النبوية كل
منهم يقبل منها ما وافق قوله ويرد منها ما خالف قوله ، وإن كان المراد من
الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث ، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة
باتفاق أهل العلم والحديث ، فخالهم في الأقيسة العقلية كخالهم في النصوص السمعية
لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصىه إلا رب الأرباب (١) .

اضطراب
المتكلمين
والفلاسفة في
مسألة قياس
الغائب على
الشاهد سببه
الانتصار للقول

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول
الصريح والمنقول الصحيح بحال آخر ، فالعصمة وإن كانت شاملة لجماعتهم
فأحاديثهم مع ذلك لا يجترؤون في مخالفة النصوص المشهورة والمعقولات المعروفة
على ما يجترئ عليه هؤلاء المسفسطون ، وكانوا يستعملون القياس العقلي على النحو
الذي ورد به القرآن في الأمثال التي ضربها الله تعالى للناس ؛ فإن الله ضرب
للناس في القرآن من كل مثل ، وبين بالأقيسة العقلية المقبولة بالعقل الصريح
من المطالب الآلهية والمقاصد الربانية ما لا تصل إليه آراء هؤلاء المتكلمين في

وأحد السلف
لا يجترؤون على
مخالفة النصوص
والمعقولات

(١) بالأصل كلمتان اشتبهتا على ناسخ الاصل ، وسببه تكرار في العبارة ، وب حذف المكرر

المسائل والوسائل ، في الأحكام والدلائل ، كما قد تكلمنا على ذلك في غير موضع (١) .

والله تعالى له المثل الأعلى فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا يقاس مع غيره قياس شمول تستوي أفراده في حكمه ؛ فإن الله سبحانه ليس مثلاً لغيره ، ولا مساوياً له أصلاً ؛ بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله ، وهو من الشرك والعدل بالله ، وجعل الند لله ، وجعل غيره له كفوفاً وسمياً . وهم مع هذا كثير و البراءة من التشبيه والذم له ، وهم في مثل هذه المقاييس داخلون في حقيقة التمثيل والتشبيه والعدل بالله وجعل غيره له كفوفاً ونداً وسمياً ، كما فعلوا في مسائل الصفات والقدر وغير ذلك ، ولهذا ذكر الوزير أبو المظفر ابن هبيرة (٢) في كتاب « الايضاح ، في شرح الصحاح » (٢) أن أهل السنة يحكون ان النطق باثبات الصفات واحاديثها يشتمل على كلمات متداولات بين الخالق وخالقه ، وتخرجوا من أن يقولوا : مشتركة ؛ لأن الله تعالى لا شريك له ؛ بل لله المثل الأعلى ، وذلك هو قياس الأولى والأخرى ، فكما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه ؛ لأنه أكمل منه ، ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال ، فالمعطى الكمال لغيره أولى أن يكون هو موصوفاً به ؛ إذ ليس أعطى وأنه سلب نفسه ما يستحقه وجعله لغيره ؛ فإن ذلك لا يمكن ؛ بل وهب

(١) انظر رسالة « تفصيل الاجمال فيما يجب لله من صفات الكمال » و « معارج الاصول » للمؤلف .

(٢) قال في « كشف الظنون » : « الافصاح ، عن شرح معاني الصحاح » لأبي المظفر يحيى ابن محمد بن هبيرة الوزير المتوفى ٥٦٠ هـ شرح فيه أحاديث الصحيحين ثم لخصه أبو علي الحسن ابن الخطير النعماني الفارسي المتوفى سنة ٥٩٨ هـ . وقال في الكلام على كتاب « الجمع بين الصحيحين » لنحميدي : وله شروح : منها شرح عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد الخ . كشف عما فيه من الحكم النبوية . قال ابن شبة في تأريخه : وسماه : « الايضاح عن معاني الصحاح » في عدة مجلدات ، ولما بلغ فيه الى حديث : « من يرد الله به خيراً الخ » شرح الحديث وتكلم فيه على معنى الفقه قال به الكلام الى ذكر مسائل الفقه المتفق عليها والمختلف فيها فأفرده الناس من الكتاب وجعلوه مجلداً وسموه بكتاب الافصاح وهو قطعة منه اهـ . قلت وهو مطبوع متداول

له من احسانه وعطائه ما وهبه من ذلك كالحياة والعلم والقدرة . وكذلك ما كان منتفياً عن المخلوق لكونه نقصاً وعيباً فالخالق هو أحق بأن ينزه عن ذلك . وقد بسطت هذه القاعدة في غير هذا الموضوع (١) .

وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب احق بها ، لأن وجوده أكمل ، ولأنه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها ، وجميع الأمور العدمية المحضة يكون الرب احق بالتنزيه عنها لأنه عن العدم ابعد من سائر الموجودات ، ولأن العدم ممتنع لذاته على ذاته ، وذاته بذاته تنافي العدم ، وما كان فيه وجود وعدم كان احق بما فيه من الوجود وابدع عما فيه من العدم . فهذا أصل ينبغي معرفته . فاذا أثبت له صفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك بهذه الطريق القياسية العقلية التي فيها المثل الأعلى كان ذلك اعتباراً صحيحاً ، وكذلك اذا نفي عنه الشريك والولد والعجز والجهل ونحو ذلك يمثل هذه الطريق ؛ ولهذا كان الامام أحمد وغيره من الأمة يستعملون مثل هذه الطريق في الأقيسة العقلية التي ناظروا بها الجهمية .

يستعمل السلف
قياس الأولى

واذا كان كذلك فمن المعلوم أن كون الموجود قائماً بنفسه أو موصوفاً ، أو أن له من الحقيقة والصفة والقدر ما استحق به الأيكون بحيث غيره ، وأن لا يكون معدوماً ؛ بل ما أوجب أن يكون قائماً بنفسه مبانئاً لغيره وامثال ذلك هو من الأمور الوجودية باعتبار الغائب فيها بالشاهد صار على هذا الصراط المستقيم . فكل ما كان اقرب الى الوجود كان اليه اقرب ، وكلما كان اقرب الى المعدوم فهو عنه ابعد .

الوجه الثاني - أن يقال : من المعلوم ان لفظ « الوجود » هو في أصل اللغة

مصدر وجدت الشيء أجده وجوداً ، ومنه قوله تعالى : (فلم تجدوا ماء)

«الوجه الثاني»
ان تسميته
بالوجود دليل
انه بحيث يجده
الواجد، والموجود
هو المحسوس

وقوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده) وقوله : (ألم يجدك يتيماً
فآوى ، ووجدك ضالاً فهدى) وأمثال ذلك . فالوجود هو الذى يجده
الواجد ، فنسبة الموجود الى الوجود كنسبة المعلوم الى العلم والمذكور الى الذكر ،
والحس - المحسوس - الى الحس ، والمشهود ، والمرئي الى الرؤية . وهذا الاسم انما
يستحقه من يكون موجوداً لواجد يجده ؛ لكن هم فى مثل هذا قد يقولون مشهود
ومرئي ، وموجود ، ونحو ذلك : لما يكون بحيث يشهده الشاهد ويراه الراي ، ويجده
الواجد ؛ وان تكلموا بذلك فى الوقت الذى لا يكون فيه يشهده ويراه ويجده غيره .
وقد لا يقولون هذا الا فى الوقت الذى يشهده الشاهد ، ويراه الراي ، ويجده الوجد .
وكثيراً ما يقصدون به المعنى الأول ، فيطلقون الموجود على ما هو كائن ثابت لكونه
بحيث يجده الواجد

وكذلك لفظ « الوجود » يريدون بها تارة المصدر الذى هو الأصل فيها ،
ويريدون بها تارة المفعول : أي الموجود ، كما فى لفظ الخلق ونحوه ، وكذلك لفظ
الفعل ؛ فاهم يقولون : وجد هذا . وهذا صيغة فعل مبني للمفعول ، فقد يريدون
بذلك أنه وجده واجد ، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده
الواجد . ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب فى قصدهم صار لفظ الموجود عندهم
والوجود يراد به الثبوت والكون والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له
لا بالفعل ولا بالاستحقاق . فهذه ثلاث معان ؛ لكن غروب هذا المعنى عن الذهن
إنما كان لما لم يقصد الناطق الانفس الكون والثبوت وان كان المعنى الآخر لازماً له .

وحيث فنقول : اتفاق الناس على استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى دليل على
تلازمها فكما أن كل ما وجده واجد فله حصول فى نفسه ، فكما له حصول فى
نفسه فانه بحيث يجده الواجد . ولا يجوز أن يسمى بالموجود ما يكون حيث لا يجده
الواجد ؛ لأن هذا سلب لمعنى اللفظ الذى به صح إطلاقه على هذا المسمى ،

كما أن اسم الحى والعالم والقادر لما أطلقوه على المسمى باعتبار كونه عالمًا وحيًا وقادرًا لم يجوز أن تخرج هذه المعانى من هذه الأسماء ؛ ولهذا كثيراً ممن اطلق هذا الاسم على الله تعالى لا يريد به الامافيه من معنى الاضافة مثل قول الداعى : يامقصود ! ياموجود ! وقول المذكر والداعى : يا من يجيب من قصده أو من طلب الله صادقاً وجده ، وعلى هذا دل قوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده) فانما دل على هذا المعنى بلفظ الفعل الماضى ، وهو قوله : (ووجد الله عنده) لكنه عداه الى مفعولين . واذا كان كذلك علم أنه يجب أن يكون بحيث يجده القاصد والطالب ويجده الواجدون ، وهذا بعينه هو أنه بحيث يحسونه ؛ فان وجود الشيء وإحساسه متلازمان ؛ بل هو هو ، ولا يستعمل لفظ موجوده ووجدته فيما لا يحس ولا يمكن الاحساس به البتة .

وهذا معنى احتجاج المثبتة بهذا ، كما قال القاضى أبو يعلى حيث قال فى قوله (١) : الآخر اثبت الجهة بعد أن كان ينفيها ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون ليس هو فى جهة ولا خارج منها ، وقائل هذا بمثابة من قال : إثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده . قال : ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده فى موضع ما ، وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . فيبنوا ان المستقر فى فطر الناس ان قولهم : طلبته فلم أجده فى موضع ما . هو يدل على أنهم لم يحسوه فى أين من الأيون ، هذا بمنزلة قولهم : فاذا هو معدوم ؛ لأن ضد المعدوم هو ما يكون حيث يجده الواجد ، وقولنا بحيث يجده الواجد هو إشارة إلى الأين الذى يوجد فيه (٢) فإلا أين له ولا حيث يتمتع ان يجده الواجد ، وما امتنع لأن يجده الواجد لم يكن موجوداً

(١) لم أجد هذا النقل فى « كتاب التمهيد » الذى طبع ناقصاً ولم يذكر المؤلف الكتاب الذى نقله منه .

(٢) بالأصل « الذى لا يوجد فيه » وهو يتنافى مع الكلام السابق واللاحق .

بل كان معدوماً ، كما بين أن نفي « الأين » « والحيث » ونحوهما من الظروف من جميع الوجوه كني المقارنة بالقبل والبعد ، والمع ؛ ومعلوم ان هذا لا ينطبق الا على المعدوم ، فكذلك الآخر .

والذى يحقق هذا انك لست تجد أحداً من أهل الفطر السليمة مع ذكائه ونظره وجوده تصوره إلا إذا بينت له حقيقة قول السالبة قال : هذا لا شيء ؛ ولهذا كثر كلام الناس فيهم بالخبر عنهم بانهم معطلون ، وأنهم أعدمود ، وأمثال ذلك . وقد استقرت أنا في طوائف من الآدميين فوجدت فطرهم كلهم على هذا .

«الوجه الثالث»
دعواهم وجود
موجود ليس
بمتحيز ولا جسم
ولا قائم بمتحيز
ولا جسم مثل
دعوى اولئك
وجود موجود
ليس قائماً بنفسه
ولا بغيره

الوجه الثالث: أن يقولوا : نحن نعلم بالضرورة العقلية أن الموجود إما أن يكون موصوفاً وإما أن يكون صفة ، أو نعلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا موصوفاً . وهذا متفق عليه بين الصفاتية ، ومن نازع في ذلك قيل له : أنت توافقنا على ما هو معلوم بالفطرة من أن الموجود القائم بنفسه لا بد أن يوصف . اي يخبر عنه بما هو مختص به متميز به عن غيره ، إذ الموجود في الخارج لا يكون مرسلًا مطلقًا لا يتميز بشيء ؛ بل فساد هذا معلوم بالضرورة باتفاق العقلاء المتفقين على أن الكلي لا يكون في الخارج كليًا مطلقًا ، بل لا يكون إلا مخصوصًا معينًا . واذا كان كذلك فلا يعنى بالموصوف الا ما يوصف سواء قيل إن الصفة ذاتية أو معنوية ، كقولنا : الموجود [إما] قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وكذلك نعلم ان الموجود إما جسم واما عرض واما متحيز وإما قائم بمتحيز - لمن كان يفهم معاني هذه العبارات الاصطلاحية - فان من فهم هذا وهذا وتصوره تصورًا تامًا حصل له حينئذ العلم البديهي والضروري الفطري ؛ فان « العلم البديهي » يعنون به ما كان تصور طرفيه كافيًا في التصديق به ، فعدم التصديق به كثيرًا ما يكون لعدم التصور الصحيح للطرفين

وهذه العبارات الجملة قد لا يتصور أ كثر الناس من اذا هل الاصطلاح بها (١) فاذا تصوروا معناها ومعنى الموصوف والقائم بنفسه كان علمهم بهذا كعلمهم بهذا كل ذلك فطري ، ولذلك اتفق على ذلك محققو المثبتة ومحققو النفاة . أما النفاة العقلاء من المتفلسفة والقرامطة وأهل الوحدة وأمثال هؤلاء فقد علموا أنهم مضطرون الى أن يقولوا هو الوجود المطلق ، وهو لا يتعين ولا يتخصص ، ولا كذا ، ولا كذا لعلمهم بأنه متى كانت له حقيقة معينة في الخارج وخاصة تميزها لزم أن يكون جسماً متحيزاً داخل العالم أو خارجه ، وهم قد يسمون نفي ذلك ، فصاروا دائرين بين المعنى الذى سموه تجسماً وبين هذا النفي والتعطيل فذهبوا الى هذا ؛ لكنهم ظنوا إمكان وجود ما اثبتوه في الخارج ، وجميع العقلاء يعلمون بالضرورة استحالة وجود مطلق في الخارج ، ويعلمون ان المطلق بشرط الاطلاق وجوده في الازهان لافى الأعيان ، وهؤلاء أيضا يعلمون ذلك اذا تدبروه ورجعوا الى مامعهم من العلوم الفطرية الصحيحة العقلية .

ولهذا لما خاطبت بهذا غير واحد من أفاضل أهل الوحدة الكبار وثبت هذا لهم تبين الأمر ، وعلموا من أين دخل الداخل على من كانوا عندهم أئمة العالم في التحقيق والعرفان ، ومن كان حاذقاً في هذه الأمور منهم يقول : ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صرايح العقول ؛ ولذلك عبر هذا بالكشف والذوق والمشاهدة ، وهذا لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة والخلوة ونحو ذلك من الطرق العبادية الزهدية الصوفية .

وقلت لبعض أكابرهم لما خاطبني في هذا - وكان مهتماً في ذلك وطلب مني أن لأخاطبه بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، وقال : أنا لأقول إنها خبر

(١) كذا بالأصل . وفيه سقط ، والمعنى : ما أراد أهل الاصطلاح بها .

والخبر محتمل ، لكن أمور أخرى ، وكنتم علمت من حاله ما علمت معه ضعف تلك الأدلة في نفسه ، وكان مخاطبته بالأمر العقلية أيسر عليه وأبين له ، وإن كان ذلك مما بينه كتاب الله تعالى الذي ضرب للناس فيه من كل مثل ، وجعله حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وأخبر (١) المؤمنين عند التنازع (في ظلمات) و(في قول مختلف يؤفك عنه من أفك) ، وقال : (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) كما قال تعالى : (افلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) ونحو ذلك مما يبين ان القول المختلف باطل ، وذم من لا يعقل مثل ذلك ويعمى عن الحق المعقول . فقلت له : لانزاع في أنه قد يحصل من العلم بالكشف والمشاهدة ما لا يحصل بمجرد العقل ، سواء كان للأنبيا فقط ، أو للأنبيا والأولياء ، أو لهم ولغيرهم ؛ لكن يجب الفرق بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته ، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه بين محارات العقول ومحالات العقول ؛ فإن الرسل صلوات الله عليهم وسلامه قد يخبرون بمحارات العقول — وهو ماتعجز العقول عن معرفته — ولا يخبرون بمحالات العقول — وهو ما يعلم العقل استحالته — قلت : وهذا بين واضح ، فلو قال قائل : إنه يعلم بالكشف والذوق والمشاهدة أو بالأخبار عن الأنبياء عليهم عليهم الصلاة والسلام أو غير ذلك ان الواحد ليس نصف الاثنين ، وأن الواجب لذاته يكون ممتنعاً لذاته ، وأن المخلوق يماثل الخالق في الحقيقة ، وان الوجود كله ممكن الوجود ليس في الوجود وجود واجب ، ولا وجود قديم ، ونحو ذلك من القضايا التي يعلم العقل وجوبها وامتناعها وامكانها ، فمن ادعى انه يعلم بالكشف والبصر أو بالسمع والخبر عن الأنبياء عليهم السلام ما ينافي هذا كانت هذه الدعوى باطلة . فلما بينت له ذلك اعترف بهذا الأصل . وبه يتبين زيف هؤلاء ، فلما تقرر

(١) لعله : أن غير المؤمنين .

هذا ثبت له ان العقل الصريح يمنع أن يكون في الخارج وجود كلي مطلق بشرط الاطلاق ، وان الكليات بشرط اطلاقها أو عمومها إنما وجودها في الأذهان لافي الخارج ، وكان عارفاً بهذه العلوم ، و بينت له ماتستلزم اقوالهم الكثيرة من الجمع بين المتناقضات التي هي معلوم استحالتها ببداية العقول ، وما كان كذلك فاذا ادعى المدعى انه عرفه كسفا وشهودا أو ذوقاً علم أنه خيالات فاسدة وأذواق فاسدة وذلك أنه لا بد من أحد الأمرين : إما أن يكون قد شهد ما وجوده في الأذهان فاعتقد وجوده في الأعيان كما يقع لكثير من الناس ، ومعلوم أن شهود الشيء غير العلم بكونه في النفس أو الخارج ، وهؤلاء قد يحصل لهم مجرد الشهود من غير تمييز بين الموجود في النفس أو الخارج ، و كثيراً ما يضلهم الشيطان بتخيلات لا حقيقة لها في الخارج . وإما أن يكون قد شهد ما وجوده في الخارج فظن أنه الخالق وإنما هو مخلوق ليس هو الخالق ؛ فكل شهود وذوق و كشف يدعى فيه ان المشهود بالقلب هو الله - وذلك مما يناقض المعلوم بصريح العقل ويخالف الكتاب والسنة والاجماع - فانه يكون المشهود به إما في الذهن ، وإما في الخارج ولكن ليس هو الله ، ولا هو ما يقال هو وجوده ولاذاته . وبسط الكلام في هذا له موضع آخر (١) .

فإن المؤسس وأمثاله وان كانوا هم وهؤلاء يشتركون في انكار الأصل ، وهو انكار حقيقة وجود الله ومباينته خلقه الذي يستلزم انكاره هذه المقالات المتناقضة ، وفي الاقرار يثبتون ما يخالف ذلك من الأمور الممتنعة ؛ لكن هو وأمثاله لا يقولون بهذا ، ويسلمون أنه ليس وجوداً مطلقاً ، بل له حقيقة تختص به يتميز بها عن من سواه .

(١) انظر ج ٢ ص ٣٣ من الفهارس العامة في الرد على أهل الوحدة ، وعدم تفريقهم بين ما في الأذهان وما في الأعيان .

ولكن المقصود بيان انه هو وأمثاله كما يعلمون بصريح العقل [بطلان] قول هؤلاء النفاة (١) فالمثبتة [يعلمون] بصريح العقل امتناع ان يكون موجوداً معيناً مخصوصاً قائماً بنفسه ويكون مع ذلك لادخل العالم ولا خارجه - وأنه في اصطلاحهم لاجسم (٢) ولا عرض ولا جسم ولا متحيز - كما يعلمون أنه يمتنع أن يقال : إنه لاقائم بنفسه ولا قائم بغيره ؛ فانك اذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بما يعلم أنه الموصوف بأنه القائم بنفسه ، ولهذا لا يعقل أحد ما هو قائم بنفسه الا ما يقولون هو متحيز وجسم ، فدعوى المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز او جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره .

«الوجه الرابع»
انه لا يعقل
ما هو قائم
بنفسه الا ما هو
مختص بما يقولون
انه جهة وما تصح
عليه الحاذات
وما هو في
اصطلاحهم جسم
ومتحيز

وهذا يتبين بالوجه الرابع ، وهو أن يقال : هم لا ينازعون ان الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره والله سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، وإن نازعوا في وصف غيره بأنه قائم بنفسه لتنازعهم في أن القائم بنفسه هل يراد به الموجود المستغنى عن المحل ؟ أو المستغنى عن المحل والمخصص والمكان وغير ذلك ؟ لكن المقصود هنا أنه لا يعقل ما هو قائم بنفسه بمعنى أنه غير حال في محل الا ما هو مختص بما يقولون إنه جهة وان كان حقيقته أمراً عديمياً . وما تصح عليه الحاذة على اصطلاحهم وما هو في اصطلاحهم جسم ومتحيز هو المعدوم في صرائح العقول . ومن قيل له : هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع هذا ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ، ومع هذا انه لا يجوز ان يكون فوق غيره ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا أمامه ولا وراءه ، وانه لا يكون مجامعاً له ولا مفارقاً له ، ولا قريباً منه ولا بعيداً عنه ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولا مماساً له ولا محايثاله ، وانه لا يشار اليه بانه هنا او هناك ، ولا يشار الى شيء منه دون شيء ، ولا يرى منه شيء دون شيء ، ونحو

(١) يظهر أن في الأصل سقطاً ، وهو الموجود بين المعقوفتين .
(٢) لعله : لا جوهر . ليتفق مع ما بعده .

ذلك من الاوصاف السلبية التي يجب أن يوصف بها ما يقال انه ليس بجسم ولا متحيز : لقال حاكماً بصريح عقله هذه صفة المعدوم لا الموجود . كما سمعنا ورأينا انه يقول ذلك عامة من يذكر له ذلك من أهل العقول الصحيحة الذكية ، وكما يجده العاقل في نفسه إذا تأمل هذا القول واعرض عما تلقنه من الاعتقادات السلبية وما اعتقده من يعظمها ويعظم قائلها ، واعتقاده انهم حرروا هذه المعقولات فإن هذه العقائد التقليدية هي التي تصد القلوب عما فطرت عليه ، كما قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

ثم إن هذه المقالات السلبية لم يقل شيئاً منها إمام [من] أئمة المسلمين ولا نطق بها كتاب ولا سنة ، والطوائف المتكلمون قد انكروا من حذاقهم من لا يحصيه إلا الله .

فان قيل : الاستغناء عن المحل وصف سلبي ، فاذا كان القيام بالنفس وصفا سلبياً لم يدل على معنى ثبوتي وهو كونه متحيزاً او جسماً ؟ قال له منازعه : أولا هذا منقوض بوصف الأجسام والجواهر بأنها قائمة بنفسها غنية عن المحل ، فان هذا السلب يستلزم هذا الثبوت .

وان قالوا :
القيام بالنفس
وصف سلبي
فلا يدل على انه
متحيز او جسم
أجيبوا بارجحة
اجوبة

وقالوا ثانياً : نحن لم نجعل نفي السلب هو الثبوت ؛ وإنما قلت : الشيء الموجود المحكوم عليه المخبر عنه بهذا السلب هو الذي يعلم القلب انه محكوم عليه مخبر عنه بهذا الثبوت ، ونعلم انه لا يكون هذا السلب عن أمر موجود الامع هذا الثبوت .

وقالوا ثالثاً : المستلزم لهذا الثبوت هو الأمر الوجودي المسلوب عنه المحل ، فهذا الأمر الوجودي هو الذي سموه المتحيز والجسم .

«الوجه الخامس»
ان القلوب
لا تعلم قائماً
بنفسه الا التحيز

وقالوا رابعاً - وهو الوجه الخامس - إن القائم بنفسه لا يقوم بالقائم بنفسه ، ولا يكونان في حيز واحد ؛ بل كل منهما يمتنع ان يكون بحيث هو الآخر ، وهذا معنى قول المتكلمين : إن الاجسام لاتتداخل . ولما ذكروا عن النظام (١) أنها تتداخل قالوا هذا قريب من جحد الضرورة ، ومن قال تتداخل لم يرد المعنى الذى يعلم بالضرورة بطلانه ؛ ولكن النظام جعل اعراض الجسم غير الحركة أجساماً كاللون والطعم والريح ، وهذه متداخلة في محل واحد . وهذا الانزاع فيه ، وانما النزاع في تسميته أجساماً . فأما الجسم القائم بنفسه فلم يقل أحد انه يداخل مثله ؛ بل إذا تحلل في تضاعيف غيره زاد ذلك الغير في نفس حجمه . وإذا كان القائم بأنفسهما لا يكون أحدهما بحيث الآخر - وإن كان القيام بالنفس عبارة عن عدم المحل - فمعلوم أن كل واحد منهما له حيث يخصه ، وهو حيزه ، أو له قدر يخصه وجسم يخصه ونحو ذلك من العبارات ، وذلك مانع من الحايثة والمداخلة ، والا فاذا قدر أن كلا من الصفتين عدمي فالأمور العدمية لاتكون مانعة من الأمور الوجودية .

والمتكلمون قد ذكروا تعليق منع كون الجسم بحيث الجسم الآخر ، فقال المعتزلة وطائفة من الصفاتية : المانع منه التحيز ، والموجب لهذا الامتناع التحيز ، وعلى هذا فيجب نفي الحكم لانتفاء علته ، فما لا يكون متحيزاً لا يكون مانعاً من ذلك (٢) ما ذكرناه . وقال بعضهم : الموجب لذلك تضاد كونهما . وعلى هذا فما لا يكون لا يضاد غيره ، والأكوان انما تكون للأجسام باتفاقهم ، وهو ظاهر . وقال بعضهم : الاستحالة والامتناع لا يعمل . أي هي ثابتة للذات . وعلى هذا فالمعلوم ان ذلك ثابت للذوات المتحيزة ، فما لا يكون متحيزاً لاتعقل فيه هذه

(١) ابراهيم بن سيار بن هانيء البصري المتكلم المعتزلي ، رئيس الفرقة النظامية . م ٢٢١ .
(٢) لعل : ذلك . زائدة .

الاستحالة . وعلى كل تقدير فيجب أن يكون ما ليس بمتحيز اذا كان قائماً بنفسه ان لا يكون مانعاً لغيره ان يداخله . وهذا باطل قطعاً . واذا كانت القلوب تعلم بالضرورة ان القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة . وهذا الحكم مختص بالمتحيز علم أنها لا تعلم قائماً بنفسه الا المتحيز .

الوجه السادس أن يقال : ما علم به أن الموجود الممكن والمحدث لا يكون الاجساماً أو عرضاً ، أولاً يكون الاجوهرات أوجساماً (١) أو عرضاً ، او لا يكون الامتحيزاً أو قائماً بمتحيز ، او لا يكون الاموصوفاً ، أو لا يكون لإقائماً بنفسه او بغيره : يعلم به ان الموجود لا يكون إلا كذلك ؛ فان الفطرة العقلية التي حكمت بذلك لم تفرق فيه بين موجود وموجود ؛ ولكن لما اعتقدت [أن] الموجود الواجب القديم يمتنع فيه هذا أخرجته من التقسيم ، لالأن الفطرة السليمة والعقل الصريح مما يخرج ذلك . ونحن لم نتكلم فيما دل على نفي ذلك عن الباري ، فإن هذا من باب المعارض ، وسنتكلم عليه ؛ وانما المقصود هنا بيان أن ما به يعلم هذا التقسيم في الممكن والمحدث هو بعينه يعلم به التقسيم في الموجود مطلقاً . والمعتزلة ومن اتبعهم الذين يخرجون القديم من هذا التقسيم مما اعتقدوه لما اعتقدوه ، وهذا قول طائفة من الفلاسفة لا جميعهم ، وكذلك ذاك قول طائفة من المتكلمين لا جميعهم . وكما أن قول هؤلاء الفلاسفة لم يكن مانعاً للمتكلمين ومن وافقهم من الفلاسفة من هذا التقسيم ، فكذلك قول هؤلاء المتكلمين ليس مانعاً لمن خالفوه من جماهير الناس وأهل الكلام والفلسفة من هذا التقسيم .

«الوجه السادس»
ان الفطرة التي علم بها ان الموجود الممكن لا يكون الامتحيزاً أو قائماً بجسم ونحو ذلك لم تخرج القديم من هذا التقسيم

انما اخرجه بعض من اعتقد ذلك من المتكلمين والفلاسفة وليسوا حجة على نظرائهم وجماهير الناس

ولهذا قال ائمة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية ومن أخذ ذلك عنهم من متكلمي الصفاتية كالاستاذ أبي المعالي امام الحرمين وأمثاله في

(١) لعل : جسماً . هنا زائدة لتقدم تقسيم الموجود الى جسم وعرض .

تقسيم الموجودات : الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن يكون بلا أول ، والذي له أول هو الحادث ، وهذه قسمة بديهية مستندة الى إثبات ونفي الحوادث الى المحل ، قال : وهذه القسمة أيضاً تستند الى نفي وإثبات . قال : ولوقيل : هذه القسمة قسمة الموجودات لم يكن بعيداً ؛ غير أن الوجود الأول لا بدو له ولا نهاية لوجوده ، وكذلك أيضاً لانهاية لذاته ولا نهاية لصفاته وجوداً وحكما ، فكذلك لا يتطرق الى ذات القديم ولا الى صفاته الأوهام ولا تجول فيه الأفكار .

مناقشة دليل من

جوز قسمة ثالثا

في الموجودات

قلت : وهذا لا يمنع من التقسيم ، فان وصفه بالنهاية وعدمها فيه ما هو معروف في موضعه ، وهو لا يريد بسلبها أن ذاته لا تنتهي ، إنما يريد انها بحيث لا يقال فيها هي متناهية أوليست متناهية ، فهي عنده لا تقبل أحدا من الوصفين ، كما لا تقبل الوصف بالحايثة والمباينة والدخول والخروج ونحو ذلك . والخلو عن هذين الوصفين فرع إمكان ذلك أو ثبوته ، فلا يجعل دليلا على ما يقتضي وجوده ؛ إذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه اذا كان مطلوباً بالدليل ، فكيف تكون دعوى الامكان والثبوت دليلا على وجود الشيء قبل العلم بوجوده ؟ !

وأيضاً - فقولہ : لا تتطرق اليه الأوهام ، ولا تجول فيه الأفكار . إن اراد به لا تحيط به ولا تدركه فهذا حق . وان أراد به لا تثبته ولا تقر به فهذا باطل .

وايضاً : فعدم التناهي وعدم تطرق الأوهام والأفكار لا يمنع صحة التقسيم ، كما إذا قلنا : الموجود إما قديم وإما حادث ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما خالق وإما مخلوق . وقد قال «أولا» في اقسام الموجودات : تنقسم قسمين : موجود لا افتتاح لوجوده وهذا القديم سبحانه وصفاته ، وموجود

لوجوده افتتاح وهو الحادث . قال : وهذه قسمة بديهية مستندة إلى إثبات ونفي ؛ لأن الموجود إما أن يكون له أول وإما أن لا يكون له أول . فإذا كان قد أدخله في تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث ، فكذلك يجب أن يدخله في قسمة الموجود إلى مستقل ومفتقر ؛ بل هذا التقسيم أبين وأوضح ، والعقلاء متفقون عليه ؛ فانه لا نزاع بينهم أن الباري سبحانه هو موجود مستقل غير مفتقر ، كما أنهم متفقون على أنه قديم غير محدث ؛ لكن العلم باستقلاله وقيامه بنفسه هو أولى به وأبين وأسبق في القلب من كونه قديماً ، كما أن العلم بوجوده أولى به من العلم بوجود وجوده ، إذ لو لم يكن مستقلاً بنفسه غنياً عن المحل امتنع أن يكون واجباً ؛ بخلاف العكس ؛ فان ما لم يكن قديماً وحده أو لم يكن واجباً بنفسه يمتنع أن يكون مستقلاً أو موجوداً . فصار هذا مع هذا كالأدات والصفات .

وأيضاً : فإذا كان الموجود الأزلي لا بدوله ولا نهاية لوجوده ، وذلك لا يمنع من دخوله في تقسيم الموجود إلى قديم وحادث ، فكذلك كونه لا نهية لذاته وضعاً إن صح ذلك لا يكون مانعاً من دخوله في التقسيم إلى مستقل ومفتقر .

ومما يبين ذلك أن التقسيم الأول بالنسبة إلى الدهر والزمان كالتقسيم الثاني بالنسبة إلى الحيز والمكان ، فان الحادث بالنسبة إلى الدهر والزمان كالمفتقر إلى محل بالنسبة إلى الحيز والمكان ، والقديم لا تحصره الأزمنة كالمستقبل الذي لا تحويه الأمكنة .

ثم قال هؤلاء : الحادث الذي يستغنى عن المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلمين ، والمفتقر إلى المحل هو العرض ، ويشمل القسمين اسم : « العالم » ثم إن طائفة من متكلمة المعتزلة لما أثبتوا أعراضاً [لا] في محل كالارادة

والكراهة والفناء اتفق سائر العقلاء على أن هذا خروج عن المعقول ؛ لكونه اثبت ما لا يقوم بنفسه لافي محل ، فكذلك من أثبت قائماً بنفسه ليس مباناً لغيره ، فان علم العقل باستحالة عرض لافي محل كعلمه باستحالة قائم بنفسه ليس بمباين لغيره او ليس بجسم ، فانه كما أن الأول فيه جمع بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل كذلك في الثاني [جمع] بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل

ثم قالوا : فان قيل : هل في المقدور حدوث ما يخرج عن القسمين ؟

قلنا : إنما يوصف الرب سبحانه وتعالى بالاعتقاد على الممكنات ، وليس ذلك من الممكنات ، فان الذي يحصره ويضبطه الذكر حساً أو حكماً على هذا الحكم [قسمان] : (أحدهما) موجود وهو جرم متحيز لو اتصل بمثله اتصل به على طريق المجاورة لا بالمداخلة والحقيقية ؛ بل ينحاز أحدهما عن الآخر ويختص عنه بجهة ويصير أحد جهاته ، ولو نظر الناظر اليها أدر كها شيئ متجاورين لكل واحد منهما حظ من المساحة ، وما هذا وصفه قد يسمى قائماً بنفسه لاستغناؤه عن محل يقوم به فيكون صفة له ، ومعنى تحيزه شغله الحيز ، وانه اذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغاً ، وما هذا وصفه يسمى جوهرأ . وأما « القسم الثاني » وهو الذي لو قدر شيئان منه لا يمتنع حصولهما في محل واحد وحيث واحد ولا يتصور ازدحامهما فيه (١) .

ومن تأمل ما ذكرنا من القسمين وانصف علم استحالة تقدير قسم ثالث خارج عن القسمين . وهذا الكلام يتناول الموجود مطلقاً . ويقال فيه مطلقاً ما قاله في الحديث ، فان قوله : الذي يضبطه الذكر حساً أو حكماً . يعم ذلك في الموجود ، لا يفرق في ذلك بين كونه قديماً أو محدثاً ؛ بل ضبط الذكر حساً

(١) أي : فهو العرض .

أو حكماً لهذين القسمين هو للموجود مطلقاً من غير تقييد بحدوث أو عدم . وبين ذلك ان الذكـر يضبط هذين القسمين قبل علمه بانقسام الموجود الى محدث وقديم ، وقبل علمه باستحالة وصف القديم بأحدهما أو بهما أو جواز ذلك عليه .

و**بالجملة** فحكم الفطرة إن كان مقبولاً في هذا التقسيم فهو مقبول مطلقاً ، وإن لم يكن مقبولاً فليس مقبولاً مطلقاً ؛ إذ الفطرة لا تفرق ؛ ولهذا كان يقول غير واحد من الفضلاء العالمين بالفلسفة والشريعة : ما ثم الا مذهب المثبتة أو الفلاسفة ، وما بينهما متناقض . وثبت أن الفلاسفة أكثر تناقضاً .

الوجه السابع - أن ما به يعلم أنه لا بد لكل موجود في الخارج من صفة وخاصة ينفصل بها ويتميز بها عما سواه يعلم أنه لا بد لكل موجود من حد ومقدار ينفصل به عما سواه ؛ إذ كل موجود فلا بد له من صفة تخصه وقدر يخصه . وليس المراد بالحد هنا الحد النوعي ؛ فان ذلك هو القول الدال على الحدود ، وهو كلي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه . وإذا أريد بالحد نفس الحدود وحقيقته فليس في الخارج محدود كلي بشرط كونه كلياً ؛ بل يقال حقيقة هذا تشبه حقيقة هذا . فالحدود على هذا تتشابه وتمائل إذا عني بها حقيقة الموجودات الخارجية ، ولا بد لكل موجود من هذه الحدود والحقائق . كما ذكرنا ، وتقدير موجود قائم بنفسه ليس له صفة ولا قدر هو الذي يراد بالكيفية والكمية كتقدير موجود ليس قائماً بنفسه ولا بغيره ، وهو الذي يراد بالعرض والجوهر ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن الكيف غير معقول ، وغير معلوم ، ويقولون : إن لله عز وجل حداً لا يعلمه إلا هو . فهم دائماً ينفون علم العباد بكيفية الرب وكيفية صفاته ونحوه وحد صفاته ، لا ينفون ثبوت ذلك في نفسه ؛ بل ينفون علمنا به .

«الوجه السابع»
انه لا بد لكل
موجود من حد
ومقدار يميزه ،
وما قاله أئمة
الكلام في الصفة
يقال مثله في
القدر ، وان
تناقضوا

يبين هذا أن الذي قاله أئمة أهل الكلام في الصفة يقال مثله في القدر ، قال الاستاذ ابو المعالي : ذهب قدماء المعتزلة الى أن حقيقة الاله قدمه ، وذلك أخص وصفه ، وقال بعضهم : حقيقته وجوب وجوده ، وقال ابو هاشم (١) : أخص وصف الاله به حال هو عليها يوجب كونه حياً عالمًا قادراً . قال فهذا قول جهم لا بيان له . قال : وأما أصحابنا فقال بعضهم : حقيقته تقدسه عن مناسبة الحوادث في جهات الاتصالات . وقال بعضهم : حقيقته غناه . وقال بعضهم : حقيقته قيامه بنفسه بلانهاية . قال : وهذه العبارات تشير الى نفي الحاجة . وقال الاستاذ - يعني أبا اسحاق (٢) - حقيقة إلهه صفة تامة اقتضت له التنزه عن مناسبة الحدثان . قال: ابوالمعالي : وهذا ايضا فيه ايهام ؛ لانه يلقي من صفة النفي اثبات . قال : وحكى القاضي ابو جعفر السماني عن القاضي ابى بكر : حقيقة الاله لاسبيل الى ادراكها هذا الأوان . قال : وسنعود الى هذا في « كتاب الادراكات » قال : وكان شيخنا ابو القاسم القشيري يقول : هو الظاهر بآياته ، الباطن فلا سبيل الى درك حقيقته . وقال الاستاذ ابو المعالي : لاشك في ثبوت وجوده سبحانه وتعالى ، فأما الموجود المرسل من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره فمحال ؛ لكن ليس يتطرق اليها العقول ، ولا هي علم هجمي (٣) ولا علم مبحوث عنه ، إنا لا نقول : إن حقيقة الاله لا يصح العلم بها ، فانه سبحانه وتعالى يعلم حقيقة نفسه ، وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف ينتهي اليه ، ولا يمتنع في قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت العلم بحقيقة الاله .

(١) أبو هاشم (الجبائي عبد السلام بن محمد المتكلم المعتزلي م ٣٢١) .

(٢) أبو اسحاق الاسفرائيني ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرائيني الشافعي الأشعري م ٤١٨ .

(٣) أي ضروري وتقدم .

قلت المقصود هنا : أنه بين امتناع ان يكون وجوده مرسلًا . وهو المطلق من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره ، وأنه يعلم تلك الحقيقة ، وجوز أن يعلمها العباد .

وأما الذي أحال عليه في « كتاب الادراكات » فإنه قال في باب الرؤية :

فصل

قال : ضرار بن عمرو: إن الباري يستحيل ان يدرك بالحواس الخمس ؛ ولكن يجوز أن يخلق الله تعالى لأهل الثواب حاسة سادسة تخالف الحواس الخمس فيدركونه بها . ثم قال هذا الرجل : لله عز وجل مائة لا يعلمها في وقتنا إلا هو ، ثم تردد فقال مرة : لا يصح أن يعلم مائة الرب تعالى في الدنيا والعقبى غيره . وقال مرة : بل يعلمها من يدرك الرب تعالى ويراه ، وهو سبحانه رأى نفسه عالم بمأينته ونحن اذا رأيناه علمنا بمأينته . قال القاضي ابو بكر : الحاسة قد تطلق والمراد بها الادراك ، يقال أحس فلان الشيء إذا أدركه ، وقد يراد بها الجارحة . فان أراد ضرار بالحاسة الجارحة والبينة المخالفة لبقية الحواس شاهداً فقد سبق الرد على من قال الادراك مفتقر الى بينة . وان زعم أن الادراك هو الذي اثبتته خارج من قبيل الادراكات إلا أنه مخالف لها المخالفة متعلقه متعلق الادراكات - فهذا صحيح ، ولكنه أخطأ في تسميته سادساً . وإن هو أسمى فيما ذهب اليه الى اختلاف الادراكات فتخرج الادراكات شاهداً عن الخمس والخمسين . قال القاضي : فلو قال قائل : فما مذهب الرجل ؟ قلنا مذهبه إثبات الرؤية وبشرط بينة سادسة ، وصرف الحاسة الى البينة والتأليف دون الادراك .

قلت : الحاسة يراد بها الادراك ، ويراد بها القوة التي في العضو . والسادس يجوز أن يراد به البينة والتأليف ، ويجوز أن يراد به القوة ،

ويجوز أن يراد به الإدراك : أى يخلق جنسا من الرؤية مخالفاً للجنس الموجود في الدنيا . وهذا من جنس قول هؤلاء الذين يقولون : يرى لافي جهة . وليس المقصود هنا ذلك (١) .

قال : وأما المائة التي اثبتتها فقد صار الى اثباتها بعض الكرامية ، ولم يسلكوا في ذلك مسلك ضرار فانه من نفات الصفات ، وان عنى بها صفة نفسه وحالافهو مذهب أبي هاشم ، فانه صار الى انه سبحانه وتعالى في ذاته على صفة وحالة وهي أخص وصفه ، وبها يخالف خلقه . وهذا تصريح بمذهب ضرار ، وانما اختلفا في العبارة فان أبا هاشم سماها خاصة ، وسماها ضرار مائة ، وقد ردنا على أبي هاشم مذهبه في اثبات الأحوال . وقال القاضي ابو بكر : لا بعد عندي فيما قاله ضرار ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يخالف خلقه بأخص صفاته ، فيعلم على الجملة اختصاص الرب بصفة يخالف بها خلقه ، ولا سبيل الى صرف الأخص الى الوجود والعدم ، ولا شك في امتناع صرفها الى الصفات المعنوية ، فهذا اقصى ما يقال في ذلك . قال : وقد تردد القاضي في أن الذين يرون الله في الدار الآخرة هل يعلمون تلك الصفة التي يسميها أخص وصفه ، وسماها ضرار مائة ، أم لا ؟ فمرة قال : يعلمونها ، ومرة قال : لا يعلمها أحد الا الله تعالى . قال : وقد قدمنا من مذهب الاستاذ أبي اسحاق أنه أوجب لله صفة توجب التقديس عن الأحياز والجهات والانفراد بنعوت الجلال ، فانا نعلم انه ليس من قبيل ما نشاهده من الجواهر والأعراض ، وأنه مما لا يتصور في الأوهام ؛ ولسنا نعنى بقولنا : ليس في العالم ولا خارج العالم . نفي وجوده تعالى كما نسبتنا الى ذلك الجسمة ؛ وانما نعنى به اثبات وجود غير محدود بوجه ، ومن أثبت لله حداً ونهاية من وجه فيلزمه إثبات النهاية من سائر الجهات ؛ فإن قول القائل : إنه في العالم أو خارج العالم يقتضي حداً ونهاية يصح لأجلها عليه الدخول

(١) ويأتي من قال به والرد عليه .

في العالم أو الخروج منه . وقال بعض المتكلمين : أخص وصفه وجوب وجوده .
وقال بعض اصحابنا : أخص وصفه قيامه بنفسه مع انتفاء النهاية والحجمية . وهذا
معنى قول الأستاذ ، ولم ينقل عن شيخنا ابي الحسن رحمه الله تعالى في ذلك شيء
غير أنه قال : إنما ينفرد الرب سبحانه عن الأعيان بالأهلية وهي قدرته على الاختراع ،
واستحقاقه لنعوت الجلال ، وذكر الأستاذ ابو بكر في « كتاب الانتصار »
عن بعض الأصحاب انه قال : لله سبحانه وتعالى مائة . ثم فسرها بصفاته التي
تفرد بها عن المخلوقات من العلم المحيط والقدرة الكاملة والارادة النافذة وغير
ذلك من تقدسه عن سمات الحدث ، ومن الكرامية من اثبت لله كيفية ومائة ،
فان عنوا بالمائة ما أشار اليه القاضي والأستاذ - وما أراهم يريدون ذلك - فيبقى
بيننا وبينهم الاختلاف في الاسم ، فنحن نقول المائة تقتضي الجنس ، والكيفية
تقتضي الكمية والشكل ، ويتعالى الله عن ذلك ، فانه ليس نوعاً لجنس
ولا جنساً لنوع ؛ بل هو الأحد الصمد .

قلت : ليس هذا موضع بسط الكلام على هذا ، فان قوله : المائة تقتضي
الجنس . إنما يعنى ان يكون له ما يجانسه أي يماثله في حقيقته ؛ وليس الأمر
كذلك ؛ فان من أثبت له مائة وهي الحقيقة التي تخصه ويمتاز بها عن غيره
لم يلزمه أن تكون تلك المائة من جنس المائيات ، كما أن الذين يطلقون عليه
اسم الذات لا يلزمهم ان تكون ذاته من جنس سائر الدوات ، وان فسر ذلك
بثبوت قدر ما يتفقان فيه فهذا لا بد منه على كل تقدير . ونلفظ الجنس فيه عدة
اصطلاحات ، فإن فسر بما يوجب مثلاً لله فهو منتف عنه ، وان فسر بالحد الغوي
الذي هو مدلول « الأسماء المتواطأة » و « المشككة » كما في اسم الحي والعليم
والقدير ونحو ذلك من الأسماء فهذا لا بد منه باتفاق أهل الاثبات ، والنزاع في
ذلك معروف عن الملاحدة ومن ضاهاهم ، ونفي ذلك تعطيل محض .

وأما قوله : الكيفية تقتضى الكمية والشكل . فانه ان اراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الدين أثبتوا الكيفية إما أرادوا الصفات التي تخصه كما تقدم ، وإذا كان هذا مستلزماً للكمية فهو الذي يذكره المنازعون أنه ما من موصوف بصفة الاوله قدر يخصه ، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الامام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية في نفس الأمر ؛ بل يقولون : لا نعلم الكيفية ، ويقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال ؛ بل كما قال الشريف أبو علي ابن أبي موسى وأبو الفرج المقدسي وغيرهما ، وهو موافق لقول السلف رضى الله عنهم والأئمة كما قالوا : لا يعلم كيف هو إلا هو ، كما قال مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . وأمثال هذا كثير في كلامهم . ومنهم من ينفي ذلك ويقول : لا ماهية له فتجربى في مقال ، ولا كيف فيخطر ببال . وهذا قول ابن عقيل وغيره ، وهذا موافق لقول نفاة الصفات .

فقد تبين أن الأقوال في وجود الحق على مراتب ، فمن قال : انه وجود مطلق فقوله باطل بالبديهية . ومن قال : إنه يتميز بصفات سلبية مثل امتناع عدمه ونحو ذلك فهو نظيره ؛ بل هو هو . ومن قال : يتميز ببعض الصفات المعنوية كعلمه وقدرته . قيل له : وان اخص بذلك ؛ لكن لا بد له من ذات موصوفة بتلك الصفة ، وأن تكون الذات لها حقيقة في نفسها يتميز بها عن سائر الحقائق . وان « القول الرابع » وهو أن له حقيقة يختص بها هو الصواب . ومعلوم أن الموجود ينظر في نفسه وفي صفته وفي قدره ، وان كان اسم الصفة يتناول قدره ويستلزم ذاته أيضاً .

فاذا علم بصريح العقل انه لا بد له من وجود خاص ، أو حقيقة يتميز بها ، ولا بد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد : فيقال : وكذلك قدره ،

فإن الموجود لا يتصور أن يكون موجوداً الا بذلك . ودعوى وجود موجود بدون ذلك دعوى تخالف البديهية والضرورة العقلية ، وكذلك حكوا على من نفي ذلك بالتمطيل ، لأنه لازم قوله وان كان لا يعلم لزومه .

والتحقيق أنه جمع في قوله بين الاقرار بما يستلزم وجوده ، والاقرار بما يستلزم عدمه ، فهو مقربه من وجه منكر له من وجه ، متناقض من حيث لا يشعر ؛ ولهذا يقول المشايخ العارفون : إن هؤلاء المنكرين لا تتنور قلوبهم ، ولا يفتح عليها ، ولا ينالون زينة أولياء الله تعالى الكاملين ، لما عندهم من الجحود والانكار المانع لهم من حقيقة معرفة الله تعالى ومحبته والقرب منه ؛ فانهم التزموا التكذيب بالحق الذي تقر بهم معرفته وقصده الى الله تعالى ، ففاتهم من معرفة الله وقصده والتقرب اليه بقلوبهم ما به ينالون ولايته التي نعت بها أولياءه المتقين العاملين ، وان كانوا قالوا من ذلك بحسب ما عندهم من الايمان والتقوى .

الوجه الثامن - انه قد ثبت بالسنة المتواترة وباتفاق سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة أهل الاسلام الذين ائتموا بهم في دينهم ان الله سبحانه وتعالى يرى في الدار الآخرة بالأبصار عياناً ، وقد دل على ذلك القرآن في مواضع ، كما ذلك مذكور في مواضعه ، والاحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة متواترة في الصحاح والسنن والمسند ، وقد اعتنى بجمعها أئمة : مثل الدار قطنى (١) في « كتاب الرؤية » وأبي نعيم الأصبهاني ، وأبي بكر الآجري (٢) وطوائف كثيرون ، وفي الصحيحين نحو عشرة أحاديث : فيها أن رؤية الأبصار [ليست] ممتنعة .

« الوجه الثامن »
انا ثبتت
بالضرورة
وبالنظر أن
الرؤية لا تتعلق
الا بما يكون في
اصطلاحهم في
جهة او حين

(١) أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي ، الامام الحافظ الكبير صاحب المؤلفات المشهورة في معرفة الحديث والعلل والرجال م ٣٨٥ .
(٢) الامام المحدث الثقة ، أبو بكر الآجري ، صاحب كتاب « الشريعة » و« الابعون الآجربة » وأخلاق العلماء وغيرها البغدادي م ٣٦٠ . وانظر تاريخ بغداد ، وطبقات الحفاظ ، وابن خلكان

والجهمية الذين يدخلون في هذا الاسم عند السلف كالمعتزلة والنجارية (١) والفلاسفة ينكرون الرؤية (٢) ، ويقولون : لأن ذلك يستلزم ان يكون بحجة من الرائي ، وأن يكون جسماً متحيزاً وذلك منتف عندهم . « ومسألة الرؤية » كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة وبين الجهمية حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصنفون الكتب في الاثبات ويقولون « كتاب الرؤية » و« الرد على الجهمية » وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية وما يتبعها ، ويعدون من انكر الرؤية معطلا :

كلام الأئمة في
اثبات الرؤية ،
والرد على
منكريها ،
ما نقل عن أحمد
والدارمي

قال الخلال في « كتاب السنة » أخبرني حنبل ، قال : سمعت أبا عبد الله يقول : وأدر كنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، وكانوا يحدثون بها على الجملة ، يرونها على حالها غير منكرين لذلك ، ولا مرتابين . قال - وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم ، ينكرون الرؤية . قال وسمعت أبا عبد الله يقول : قالت الجهمية : إن الله لا يرى في الآخرة ، ونحن نقول : إن الله يرى ؛ لقول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال تعالى لموسى : (فان استقر مكانه فسوف تراني) فأخبر الله تعالى أنه يرى ، وقال النبي ﷺ : « إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و « إن الله يضع كنفه على عبده فيسأله ما ذا علمت » هذه أحاديث عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة عن الله تعالى أنه يرى في الآخرة ، أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى في القيامة ، وقول ابراهيم لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فثبت أن الله يسمع

(١) نسبة الى حسين النجار ، وتقدم .

(٢) ولابن رشد بحث حول الرؤية في هذا الكتاب يأتي قريباً ، وقد ناقشه المؤلف في

« مسألة الرؤية » .

ويبصر، وقال الله تعالى : (يعلم السر وأخفى) وقال: (اننى معكما أسمع وأرى)
وقال : ابو عبد الله فمن دفع كتاب الله ورده والاخبار عن رسول الله ﷺ
واخترع مقالة من نفسه وتأول رأيه فقد خسر خسرانا مبينا، وسمعت أبا عبد الله
يقول : من قال إن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله
أمره ، يستتاب فإن تاب وإلا قتل . وروى عن يعقوب بن مختار أنه سمع
أبا عبد الله يقول : صارت حججهم ككفراً صراحاً يقولون : إن الله تبارك وتعالى
لا يرى في الآخرة ، وسمعتة يقول : كفرهم ضرور ، وعن حنبل سمعت أبا عبد الله
يقول : إن الله لا يرى في الدنيا ويرى في الآخرة ، فثبت في القرآن وفي السنة
عن رسول الله ﷺ ، والصحابة والتابعين .

وقال الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد في « نقضه على الجهمي المريسي العنيد ،
فما افترى على الله تعالى في التوحيد » : ثم انتدب المريسي الضال لرد ما جاء
عن رسول الله ﷺ في الرؤية في قوله عليه السلام : « انكم سترون ربكم يوم
القيامة لاتضامون في رؤيته ، كما لاتضامون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر »
فأقر الجاهل بالحديث وصححه وثبت روايته عن النبي ﷺ ، ثم تطف لرده وابطاله
بأقبح تأويل ، وأسمج تفسير ، ولو قد رد الحديث أصلاً كان اعذر له من تفاسيره
هذه المقلوبة التي لا يوافقها عليها أحد من أهل العلم ولا من أهل العربية ، فادعى
الجاهل أن تفسير قول رسول الله ﷺ : « إنكم سترون ربكم لاتضامون في
رؤيته » تعلمون أن لكم رباً لاتشكون فيه ، كما لاتشكون في القمر أنه قرء لأعلى
أن أبصار المؤمنين تدر كه جهرة يوم القيامة ، لأنه نفي ذلك عن نفسه بقوله :
(لاتدر كه الأبصار) . قال وليس على معنى المشبهة ، فقوله (ترون ربكم) تعلمون
أن لكم رباً لاتعتريكم فيه الشكوك والريب ، ألا ترون أن الأعمى يجوز أن يقال :
مأبصره . أى ما علمه وهو لا يبصر شيئاً ، ويجوز أن يقول الرجل : نظرت في المسألة .

وليس للمسألة جسم ينظر اليه ، فقله : نظرت فيها . رأيت فيها ، فتوهمت المشبهة
الرؤية جهرة وليس ذلك من جهة العيان .

فيقال لك ايها المريسي : أقررت بالحديث وثبته عن رسول الله ﷺ فأخذ
الحديث بحلقك لما أن رسول الله ﷺ قد قرن التفسير بالحديث فأوضحه وخلصه
فجمعها جميعا إسناد واحد ، حتى لم يدع لتأول فيه مقالا ، فأخبر أمته بروية العيان
نصاً كما توهم هؤلاء الذين سميتهم بجهلك مشبهة ، فالتفسير فيه مأثور مع الحديث ؛
وانت تفسره بخلاف مفسره الرسول ﷺ من غير أثر تأثره عن هو أعلم منك
فأي شقي من الأشقياء وأي غوي من الأغوياء يترك تفسير رسول الله ﷺ
المقرون بحديثه المقبول عند العلماء الذي يصدقه ناطق الكتاب ثم يقبل تفسيرك
الحال الذي لا تأثره إلا عن من هو أجهل منك واضل .

أليس قد أقررت ان النبي ﷺ قال : « ترون ربكم لاتضامون فيه ، كما
لاتضامون في رؤية الشمس والقمر » يعنى معاينة ، قلت وانما قال : النبي ﷺ
لأصحابه لاتشكون يوم القيامة في ربو بيته ، وهذا التفسير مع ما فيه من معاندة
الرسول محال باطل خارج عن المعقول لأن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن
والكافر يوم القيامة ، وكل مؤمن وكافر يعلم يومئذ أنه ربهم لا يعترهم في ذلك
شك فيقبل الله ذلك من المؤمن ولا يقبله من الكافرين ، ولا يعذرهم يومئذ بمعرفتهم
ويقينهم به ، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب ، اذ
مؤمنهم وكافرهم لا يعتره في ربو بيته شك .

أو ما علمت ايها المريسي أنه من مات ولم يعرف قبل موته ان الله ربه في حياته
حتى يعرفه بعد مماته فإنه يموت كافراً ، ومصيره النار ابداً ولن ينفعه الايمان يوم
القيامة بما يرى من آياته ان لم يكن آمن به من قبل ، فما موضع بشرى رسول الله

ﷺ للمؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة ؛ إذ كل مؤمن وكافر في الرؤية يومئذ سواء عندك ، إذ كل لايعتريه فيه شك ولا ريبية ؟!

أولم تسمع أيها المريسي قول الله تعالى : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون) (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا) فقد أخبر تعالى عن الكفار أنهم به يومئذ موقنون ، فكيف المؤمنون من أصحاب رسول الله ﷺ الذين سألوه « هل نرى ربنا تعالى » ؟! قد علموا قبل أن سألوه أن الله ربهم لايعترهم في ذلك شك ولا ريب ، أولم تسمع ما قال الله تعالى : (يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) يقال في تفسيره ؛ إنها طلوع الشمس من مغربها فاذا لم ينفع الرجل إيمانه عند الآيات في الدنيا فكيف ينفعه يوم القيامة فيستحق به النظر الى الله تعالى ؟! فاعقل ايها المريسي مايجلب عليك كلامك من الحجج الآخذة بحاقتك !

وأما إدخالك على رسول الله ﷺ فيما حقق من رؤية الرب تعالى يوم القيامة (١) فإنما يدخل على من عليه نزل ، وقد عرف ماأراد الله تعالى به وعقل فأوضحه تفسيراً ، وعبره تعبيراً ففسر الأمرين جميعاً تفسيراً شافياً كافياً : سأله ابوذر : « هل رأيت ربك » يعنى في الدنيا قال : « نور أنى أراه » حدثنا الحوضى وغيره ، عن يزيد بن ابراهيم ، عن قتادة عن عبدالله بن سفيان ، عن أبي ذر ، عن النبي ﷺ ، فهذا معنى قوله : (لا تدركه الأبصار) في الحياة الدنيا ، فحين سئل عن رؤيته في المعاد قال : « نعم جبهة كما ترى الشمس والقمر ليلة البدر » ففسر رسول الله ﷺ المعنيين على خلاف ما ادعت .

(١) في الرد المطبوع زيادة : قوله : (لا تدركه الأبصار) .

والعجب من جهلك بظاهر لفظ رسول الله ﷺ إذ تتوهم في رؤية الله جهرة أمها كروية الشمس والقمر ، ثم تدعى أنه من توهم من سميتهم بجهلك مشبهة ، فرسول الله ﷺ في دعواك أول المشبهة إذ شبه رؤيته بروية الشمس والقمر كما شبهه هؤلاء (١) المشبهون في دعواك .

وأما أغلوطتك التي غلطت بها جهال أصحابك في رؤية الله تعالى يوم القيامة فقلت : ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا : (أرنا الله جهرة) أخذتهم الصاعقة ، وقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة) وقالوا : (أو نرى ربنا ، لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) فادعيت ان الله تعالى انكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية

فيقال لهذا المريسي : تقرأ كتاب الله وقلبك غافل عما يتلى عليك فيه ، ألا ترى أن اصحاب موسى سألوا موسى رؤية الله في الدنيا إلهافاً فقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولم يقولوا حتى نرى الله في الآخرة ، ولكن في الدنيا (فأخذتهم الصاعقة) لظلمهم وسؤالهم ما حظره على أهل الدنيا ، ولو قد سألوه رؤيته في الآخرة كما سأل أصحاب محمد محمد ﷺ لم تصبهم تلك الصاعقة ، ولم يقل لهم الا ما قال محمد ﷺ لأصحابه إذ سألوه « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : نعم ، لا تضارون في رؤيته » فلم يعيهم الله تعالى ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك ، بل حسنه لهم وبشرهم بشرى جميلة ، كما رويت أيها المريسي عنه ، وقد بشرهم الله تعالى بها قبله في كتابه . فقال عز من قائل : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال للكفار : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (٢) .

(١) في الرد على المريسي « أولئك » • بدلا من هؤلاء .

(٢) وانظر بقية الرد ص ٥٩ .

الى أن قال : وقد فسرنا أمر الرؤية ، وروينا ما جاء فيها من الآثار في الكتاب الأول الذي أمليناه في الجهمية (١) وروينا منها صدرأ في صدر هذا الكتاب ايضاً ، فالتسوها هناك ، واعرضوا ألفاظها على قلوبكم وعقولكم تنكشف لكم عورة كلام هذا المريسي وتأويله ودحوض حجته ان شاءالله تعالى .

وهو في الكتاب الأول الذي أحال عليه ذكر في ذلك عدة من الأحاديث والآثار : مثل حديث جرير ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد المشهورين الطويلين ، وهذه في الصحيحين ، ومثل حديث صهيب في قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وحديث ابي موسى ، وجابر في الورد(٢) وهذه في صحيح مسلم ، ومثل ابن عمر في الدجال : « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت » وهذه الألفاظ في الصحيح ، و ذكر حديث أبي بكر الصديق المرفوع ، وحديث عبادة في الدجال ، وحديث ابن الحسين عن بعض الصحابة ، وحديث ابن عباس ، وحديث أنس في يوم المزيدي ، وحديث عمار بن ياسر الذي فيه : « أسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقاءك » وحديثاً عن ابن عمر في النظر ، وهذه الأحاديث في السنن والمسند ، و ذكر الآثار عن الصديق ، وحذيفة ، وأبي موسى ، وابن أبي ليلى ، والضحاك ، وعامر بن سعد في تفسير «الزيادة» أنها النظر الى وجهالله تعالى ، و ذكر قول أبي موسى : « فكيف بكم اذا رأيتم الله جهرة » و ذكر ايضاً النظر اليه عن عمار ، وأنس ، والضحاك ، وعكرمة ، وكعب ، وعمر بن عبدالعزيز . والذي تركه من ذلك أكثر مما رواه .

ثم قال ابو سعيد : فهذه أحاديث كلها وأكثر منها قد رويت في الرؤية ، على تصديقها والايمان بها أدركت أهل الفقه من مشائخنا ، ولم يزل المسلمون

(١) وقد طبع الكتاب المشار اليه مرتين . واسمه « الرد على الجهمية » .

(٢) على تفسير (وان منكم الا واردها) الآية .

قديمًا وحديثًا يروونها ويؤمنون بها، لا يستنكرونها وينكرونها، ومن أنكرها من أهل الزيغ نسبوه الى الضلال؛ بل كان من اكبر جرائمهم وأجزل سؤا لهم الله تبارك وتعالى في انفسهم النظر الى وجه الله الكريم خالقهم يوم القيامة، حتى ما يعدلون به شيئاً من نعم الجنة. قال: وقد كلمت بعض اولئك المعطلة. وذكر كلاماً طويلاً في تقرير الرؤية، والجواب عن شبه النفاة. الى أن قال:

وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار. قلت: أجل ولا كتاب الله تعالى تقبلون!! أراكم إن لم تقبلوها أتشكون أنها مروية عن السلف مأثورة عنهم مستفيضة فيهم يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم قرنا بعد قرن؟ قالوا: نعم، قلنا فحسبنا باقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولها العامة والفقهاء، فما تواتر عنهم مثلها حجة لدعواكم التي كذبتها الآثار كلها، فلا تقدر أن تأتوا فيها بخبر ولا أثر، وقد علمتم إن شاء الله تعالى أنه لا يستدرك سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وأحكامهم وقضاياهم الا هذه الآثار والأسانيد على ما فيها من الاختلاف، وهي السبب الى ذلك والنهج الذي درج عليه المسلمون، وكانت إمامهم في دينهم بعد كتاب الله تعالى: منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يفتون، وعليها يعتمدون، وبها يميزون، يورثها الأول منهم الآخر، ويبلغها الشاهد منهم الغائب احتجاجاً، واحتساباً في إداها الى من لم يسمعها، يسمونها السنن والآثار، والفقهاء والعلم، ويضربون في طلبها شرق الأرض وغربها، يحلون بها حلال الله تعالى، ويحرمون بها حرامه، ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع، ويستدلون بها على تفسير القرآن ومعانيه وأحكامه، ويعرفون بها ضلالة من ضل عن الهدى، فمن رغب عنها فإنما يرغب عن آثار السلف وهديهم، ويريد مخالفتهم ليتخذ دينه هواه، وليتأول كلام الله برأيه خلاف ما عني

الله به ، فان كنتم من المؤمنين وعلى منهاج اسلافهم فاقتبسوا العلم من اثرهم ، واقتبسوا الهدى فى سبيلهم ، وارضوا بهذه الآثار إماماً كما رضى بها القوم لأنفسهم إماماً ، فلعمري ما أتم أعلم بكتاب الله منهم ولا مثلهم (١) ، ولا يمكن الاقتداء بهم إلا باتباع هذه الآثار على ماتروى ، فمن لم يقبلها فانه يريد أن يتبع غير سبيل المؤمنين ، وقال الله : (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ، ونصله جهنم وساءت مصيراً) .

فقال قائل منهم : لا ، بل نقول بالمعقول . قلنا : هنا ضلتم عن سواء السبيل ووقعتم فى تيه لا مخرج لكم منه ؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه ، ولو كان كذلك لكان راحة للناس ، ولقلنا به ولم نعد ، ولكن الله تبارك وتعالى قال : (كل حزب بما لديهم فرحون) فوجدنا المعقول عند كل حزب مام عليه ، والمجهول عندهم ماخالفهم ، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية فى المعقول مختلفين ، كل فرقة منكم تدعى أن المعقول عندها ماتدعوا اليه والمجهول ماخالفها ، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين فى كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن ترد المعقولات كلها الى أمر رسول الله ﷺ ، وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم ؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم ، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم ، وكانوا مؤتلفين فى أصول الدين لم يتفرقوا فيه ، ولم تظهر فيهم البدع والأهواء الجائرة عن الطريق ، فالمعقول عندنا ماوافق هديهم ، والمجهول ماخالفهم ، ولا سبيل الى معرفة هديهم وطريقهم إلا هذه الآثار ، وقد انسلختهم منها واتفتيم منها بزعمكم ، فأتى تهتدون ؟ ! .

(١) يوجد بالأصل زيادة : بل أضل وأجهل . وليست موجودة فى الرد على الجهمية للدارمي ، ولا تناسب المقام .

قلت كلام السلف والأئمة كثير في «مسألة الرؤية» وتقرير وجودها بالسمع وتقرير جوازها بالعقل وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل ، وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ماهو معلوم بالمعقول أنه من قال : إنه لا يمكن رؤيته . فقد لزمه أن يعطله ويجعله معدوماً ؛ لانه إذا كان موجوداً جازت رؤيته .

ثم للناس هنا طريقتان (أحدهما) - وهي طريقة ابي محمد ابن كلاب وغيره كأبي الحسن ابن الزاغوني- ان كل ماهو قائم بنفسه فإنه تجوز رؤيته، ولم يلتزم ذلك في سائر الأعراض والصفات . و (الثانية) وهي طريقة أبي الحسن الأشعري ومن اتبعه ، وقد سلكها القاضي أبو يعلى وغيره أن كل موجود تصح رؤيته ، سواء كان قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وقد قرروا ذلك بطرق منها ما هو غير بين ويرد عليه أسولة ، والتزموا لأجل ذلك لوازم يظهر فسادها . وقد بينا في غير هذا الموضوع كيف تقرر الطريقة العقلية في ذلك على وجه يفيد المقصود ، ولكن نشير هنا إشارة فنقول :

معلوم أن « الرؤية » تعلق بالموجود دون المعدوم ، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي ، كالذوق الذي يتضمن استحالة شيء من المذوق ، وكالأكل والشرب الذي يتضمن استحالة الماء كالمشروب ، ودخوله في مواضع من الأكل والشرب ، وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق . وإذا كانت أمراً وجودياً محضاً ولا تتعلق إلا بموجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته : إما أن يكون وجوداً محضاً ، أو متضمناً أمراً عديماً ، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض ، فلا يكون سبباً له ، ولا يكون ايضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ، ويكون ذلك العدم دليلاً عليه ومستلزماً له ونحو ذلك . وهذا من الأمور البينة عند التأمل .

مذاهب المتكلمين
في الرؤية ،
وما يشترط لها

ومن قال من العلماء : إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي ، أو جزء علة أو شرط علة . فأنما يقولون ذلك في قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم ، لا يقول أحد : إن نفس العدم هو المقتضي للوجود ، ولا يقول : إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعا مقتضيان للوجود المحض . وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة .

وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية ، والمصحح للرؤية ، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز : إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه ، سواء قيل هو مطلق الوجود ، أو القيام بالنفس ؛ أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع ؛ لكن المقصود أنه أمور وجودية .

وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود ؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب ، ووجود كل ما سواه هو من وجوده ، وله ، وله الكلام (١) التام في جميع الأمور الوجودية المحضة ؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود . وحينئذ فيكون الله — وله المثل الأعلا — أحق بأن تجوز رؤيته لكامل وجوده . ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا ، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس ؛ بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها ؛ لا لامتناع رؤيتها ؛ بل لضعف بصره وعجزه ، كما قد لا يستطيع سماع الأصوات العظيمة جداً ، لا لكونها لا تسمع ؛ بل لضعف السامع وعجزه ؛ ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسمع ، لا لكون

(١) كذا بالأصل . والمناسب (الكمال) .

ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه ؛ ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه الصلاة والسلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز ، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه . وتام بسط هذا وتقريره له في موضع آخر .

وأما المقصود أن نقول : إذا ثبتت رؤيته فمعلوم في بداية العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي ، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي ﷺ حيث قال : « ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فأخبر أن رؤيته كرؤية الشمس والقمر ، وهما أعظم المرئيات ظهوراً في الدنيا ، وإنما يراهم الناس فوقهم بجهة منهم ؛ بل من المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه تمتنع في بداية العقول ، وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية والفلاسفة . وإنما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من الفقهاء ، كما قد يوافقهم القاضي أبو يعلى في « المعتمد » هو وغيره ، ويقولون ما قاله أولئك في الرؤية : إنه يرى لا في جهة . ويلتزمون ما اتفق أهل العقول على أنه من الممتنع في بداية العقول ؛ بل يقولون : إن المعلوم ببداية العقول أنه لا يرى إلا ما هو متحيز أو قائم بمتحيز ، ومن ادعى رؤية ما ليس بمتحيز ولا قائماً بمتحيز فقد خرج عن ضرورات العقول بانفراق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف ؛ إلا هذا الفريق الذي اتفق الناس على تناقضهم ؛ فإن موافقهم من الجهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم على إمكان وجود موجود ليس بمتحيز ولا حال فيه وعلى إمكان معرفة ذلك بالعقل — وإن كانوا عند جمهور العقلاء مخالفين لضرورة العقل — فإنهم لا يوافقونهم على أن من كان كذلك فإنه يرى ؛ بل هؤلاء يوافقون جمهور العقلاء في أن ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في متحيز

ومن قال : منهم يرى لا في جهة . فقد بين تناقضه حتى الفلاسفة الذين هم اعظم تعطيلاً وتناقضاً

لا يمكن رؤيته ، حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد ، وابن الخطيب وغيرها لما تأمنوا ذلك عادوا في الرؤية الى قول المعتزلة أو قريب منه ، وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والاجماع ، المعلوم جوازها بدلائل المعقول ؛ بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها به ؛ لكن هؤلاء المثبتة الذين وافقوا عامة المؤمنين على إمكان رؤيته وانفردوا عن الجماعة بأنه يرى لا فوق الرائي ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا في شيء من جهاته هم قد وافقوا أولئك الجهمية في وجود موجود يكون كذلك ، فوافقتهم لهؤلاء في إمكان وجود موجود بهذا الوصف أبعد عن الشرع والعقل من قولهم يمكن رؤية هذا الموجود ؛ ولهذا تنكر الفطر وجوده أعظم مما تنكر رؤيته بتقدير وجوده . كما قد ذكرنا أن قولهم : هو فوق العرش وليس بجسم . أقرب من قولهم : لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا أيضاً مما عظم فيه انكار المدعين للجمع بين الشريعة والفلسفة كلقاضي أبي الوليد ابن رشد الحفيد فانه قال في كتابه الذي سماه « مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » (١) وقال ما ذكرناه عنه قبل هذا في « مسائل الجسم » و « مسألة الجبهة » وزعم ما ذكرناه عنه — الى قوله — ولذلك اضطررنا نحن ايضا الى وضع قول في موافقة الحكمة للشريعة ، قال : وإذا تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا فنقول : ان الذي بقي علينا من هذا الخبر ومن المسائل المشهورة هي « مسألة الرؤية » فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخله في هذا الجزء المتقدم لقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار)

(١) وتقدم اسم الكتاب المطبوع وما نقل منه المؤلف . وسوف يجمع رد المؤلف على كتابه ويرتب ويطلع مفرداً باذن الله .

ولذلك انكرها المعتزلة ، وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وتعالى ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إذا انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ، إذ كل مرئي في جهة من الرائي ، فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول ، واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد لا توجب العلم ؛ مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعني قوله تعالى : (لا تدرکه الأبصار) .

وأما « الأشعرية » فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ، ولجئوا في ذلك الى حجج سوفسطائية مموهة ، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون في الحجج ما يوجد في الناس ، أعني أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة فيوجد فيهم من هو دون ذلك في الفضل ، ويوجد فيهم من يوم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرئي ، وكذلك الأمر في الحجج ، أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجة سرائية ، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة . والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال .

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي ففهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب ، وإن هذا الموضوع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب ، وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة إذا كان جائزاً أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين ،

وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك (١) البصر ، فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة ، أعنى في مكان ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في كل جهة فقط بل في جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي ؛ بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا ، وهي ثلاثة أشياء : حضور الضوء ، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر ، وكون المبصر ذا الوان ضرورة . والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع ، وإبطال لجميع معلوم المناظرة والمهندسة .

وقد قال القوم — أعني « الأشعرية » — إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط ، مثل حكمتنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر من الشاهد شرطا في وجود العلم ، وإن كان ذلك قلنا لهم : وكذلك تظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية ، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم .

وقد رام ابو حامد في كتابه المعروف « بالمقاصد » (٢) ان يعاندهذه المقدمة — أعنى كل مرئي في جهة من الرائي — بأن الانسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة ، وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة ، فهو يبصر ذاته في غير جهة . وهذه مغالطة ، فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة ، إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهــــــــــــــــة .

واما حجبتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عنهم في ذلك حجبتان (إحداهما) — وهي أشهر عندهم — ما يقولونه من أن الشيء

(١) في « الكشف عن مناهج الأدلة » باسقاط : ادراك . انظر ص ٧٥ .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » في المنطق والحكمة الالهية ، والكلمة الطبيعية . عرف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم . ط . بمصر .

لا يخلو أن يرى من جهة ماهو متلون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات آخر غير هذه الموجودة ، ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رؤي اللون ، وباطل أن يرى لمكان انه لون ، إذ لو كان كذلك لما رؤي الجسم ، وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بينة ، فإن المرئي منه ماهو مرئي بذاته ، ومنه ماهو مرئي لذاته ، وهذه هي حال اللون والجسم ؛ فإن اللون مرئي بذاته ، والجسم مرئي من قبل اللون ، ولذلك لما لم يكن له لون لم يبصر ، ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذه كلها خلاف ما يعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها الى أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعن ما يمكن أن يعقله الانسان ؛ فانه في الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محوس هذه غير محوس تلك ؛ وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس ممكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً . والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب ان يسألوا ، فيقال لهم : ماهو البصر؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها . ثم يقال لهم : ماهو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الأصوات . فاذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند ادراكه هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فان قالوا هو سمع فقط : فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان ، وان قالوا إنه بصر فقط فليس يدرك الأصوات ، وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعًا فقط لأنه يدرك الألوان

فهو بصر وسمع معا . وعلى هذا فتكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات ، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه — يعني هؤلاء الأشعرية — وهو رأي سوفسطائي لأقوام قداماء مشهورين بالسفسطة .

وأما « الطريقة الثانية » التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف « بالارشاد » وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض ، فهو أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات ، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات . فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود . وهذا كله في غاية الفساد . ومن أين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ؛ لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ، والا لكان بالجملة لا يمكن في الحواس : لا في البصر ان يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالحواس واحداً ، فلا يكون فرق بين مدرك البصر . وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته ، ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها (١) امكن ان يكون فيها شيء من الاقتناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة .

والسبب في مثل هذه الخيرة الواقعة في الشريعة ، حتى الجأت القائمين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل المهجنة التي هي ضحكة من عنى بتمييز أصناف

(١) لعله : لما أمكن .

الأقوال أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح
بنفي الجسمية للجمهور ، وذلك أن من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا
موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار ؛ لأن مدارك الحواس هي في الأجسام
أو أجسام ، ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت ، وهذا
ايضاً لا يليق الاصحاح به للجمهور ، وأنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من
التخيل ، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ،
والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم : عدل الشرع عن التصريح
لهم بهذا المعنى ، فوصف لهم نفسه سبحانه وتعالى بأوصاف (١) تقرب من قوة
التخيل : مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم انه
لا يجانس شيء من الموجودات المتخيلة ، ولا يشبهه ، ولو كان القصد تعريف الجمهور
أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا ؛ 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 ان يفهموا المعاني الموجودة في المعاد
أعنى ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة ، فاذاً متى أخذ الشرع في
أوصاف الله تعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ؛ لأنه إذا قيل له
نور ، وأن له حجاباً من نور ، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين
يروونه في الدار الآخرة كما ترى الشمس : لم يعرض في هذا شك ولا شبهة في حق
الجمهور ، ولاحق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ؛
لكن متى صرح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرح لهم بها .
فمن خرج عن مناهج الشريعة في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

(١) وفي « الكشف عن مناهج الأدلة » : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .

وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على أن تلك المعاني نفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس وإلا يختاط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ، ولذلك قال عليه السلام : « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم ، وان نخطبهم على قدر عقولهم » ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول .

وقد تبين لك من هذا أن « الرؤية » معنى ظاهر ، وانه ليس يعرض فيه شبهة إذا اخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى ، أعنى اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بأثباتها .

قلت : قد عرف أن هذا الرجل يرى رأي الفلاسفة ، وانما أخبرت به الرسل في الايمان بالله واليوم الآخر أكثره أمثال مضروبة ، وهذا من أفسد الآراء ، وهو قول حذاق المناققين الزنادقة . وان كانوا لا يعلمون أن ذلك نفاقاً وزندقة ، بل يحسبونه كمال التحقيق والمعرفة ، كما يحسب ذلك هؤلاء المتفلسفة . وليس هذا الموضوع موضع بيان ذلك .

وانما المقصود أنه مع كونه في الباطن يرى رأي الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية وانها مزيد علم ما يرى نحواً منه طائفة من متأخري الأشعرية . فقد علم أنه لا يمكن اثبات الرؤية التي اخبر بها الشارع مع نفي ما يقولون إنه الجسم ، بل اثباتها مستلزم لما يقولون انه الجسم والجهة . فقد تبين انه من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس ، وهذا مما قد بينه بالدليل فيقبل منه .

وأما زعمه انها في الباطن مزيد علم . فهو لم يذكر على ذلك حجة ، وقد بين فيما تقدم أنه لا صحة له على أصل ذلك وهو نفي كونه جسماً إلا إثبات أن النفس الناطقة ليست بجسم ، و بين فساد ما احتج به المتكلمون على انه ليس بجسم بحجج واضحة ، ومعلوم أن الأصل الذي بنى عليه هو هذا النفي « وهي مسألة النفس » أضعف بكثير ، وأن جمهور العقلاء يضحكون مما يقوله هؤلاء في النفس من الصفات السلبية اكثر مما يضحكون ممن يثبت رؤية مرئي ليس هو في اصطلاحهم بجسم ولا في جهة ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع . (١)

وأما دعواه ودعوى غيره من الجهمية من المعتزلة ونحوهم : أن الرؤية التي أخبر بها الرسول مزيد علم . فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية المعاينة .

وأيضا فإن أدلة المعقول الصريحة تجوز هذه الرؤية وإن لم يسلك في ذلك ما ذكره من المسالك الضعيفة ؛ فإن تلك المسالك إنما ضعفت لأن اصحابها اثبتوا رؤية ما ليس في جهة ولا هو متحيز ولا حال في متحيز ، فاحتاجوا لذلك أن يحدفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية بدونها ؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله تعالى . فأما إذا قيل إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه ، وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي وأن يكون متحيزاً وقائماً بمتحيز كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية مالا يمكن العقلاء أن يتنازعوها في جوازها ، وإنما ينفونها من نفاها لظنه أن الله تعالى ليس فوق العالم ، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حال في المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية التي ابتدعوها ، مع مخالفتها لصحيح المنقول وصریح المعقول .

(١) وتقديم التنبيه على هذا .

والمقصود أن المنازعين للمؤسس يقولون له : نحن نثبت بالكتاب والسنة والاجماع ، ونثبت بالأدلة العقلية الصريحة : إمكان رؤية الرب ، نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق إلا بما يكون في اصطلاحهم في جهة ، وإلا بما يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز ، وإذا ثبت أن الرؤية لا تتعلق إلا بمتحيز أو حال في المتحيز مع أن المصحح لها هو الوجود وكما له ثبت انه ليس في الموجودات مالا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، بل ثبت امتناع وجود ذلك . وهذا يبقى هذه الصفة في النفس وفي الملائكة وفي الرب سبحانه وتعالى ، كما تقدم من الوجوه ، وكما ذكره من الضرورة العقلية .

الوجه التاسع - أن يقال : قد ثبتت بالفطرة التي اتفق عليها أهل الفطر السليمة وبالتنقل المتواترة عن المرسلين من الأخبار وما نطقت به كتب الله ، واتفق عليه المؤمنون بالرسول قبل حدوث البدع : ان الله تعالى عز وجل فوق العالم ، وثبت أيضاً بالكتاب والسنة والاجماع انه استوى على العرش ، فالعلو على العالم معروف بالفطرة والمعقول ، وبالشرعة والمنقول . وأما الاستواء فإما علم بالسمع المنقول ، واكثر أهل الكلام والفلسفة من النفاة والمثبتة يقولون هذا لا يمكن إلا أن يكون جسماً متحيزاً ، فيكون التحيز من لوازم علوه على العرش ، كما قد يقول ذلك أهل الفطر السليمة اذا بين لهم معنى الكلام ، وهذا يقتضى (١) المعقول والمنقول يستلزم ذلك . وهذه المقدمة الثانية قد قررها المؤسس ومتأخرو أصحابه في غير موضع ، والأولى قد قررها عامة الناس من المثبتين للصفات وسائر أهل الفطر السليمة حتى أئمة أصحابه ، وإذا ثبت هذا في واجب الوجود امتنع أن يكون غيره من النفس وغيرها موصوفاً بهذه السلوب ؛ لأن أحداً

« الوجه التاسع »
أن التحيز من
لوازم علوه
واستوائه عند
أكثر أهل
الكلام والفلسفة

(١) لعل كلمة (أن) سقطت هنا .

لم يقل ذلك من العقلاء ؛ ولأن الفطرة والشرعة يقضى ذلك فيها ايضا ؛ فانهم يعلمون بهذه الطرق أن جميع هذه الأمور داخلة في العالم وجزء منه يمتنع ان تكون لا داخلة فيه ولا خارجة منه .

فصل

ثم قال الرازي : « ولنختم هذا الباب بما روي عن « ارسطاليس » أنه كتب في أول كتابه في الالهيات : من اراد أن يشرع في المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

قال ابو عبد الله الرازي : وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة ؛ فانه ذكر مراتب تكوين الجسد في قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) فلما آل الأمر الى تعلق الروح بالبدن قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطقة من حال الى حال ؛ بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة ؛ فلهذا السبب قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) فكذلك الانسان اذا تأمل في احوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فإذا أراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى الى معرفة الجسمانيات . وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة « (X)

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

أحدها - أن هذا الكلام هو وما ذكره من الحجة اشبه بكلام أهل الجهل والضلال ، ومن لا يدري ما يخرج منه من المقال ، من كلام أهل العقل

انعط الرازي
الى الاستدلال
بكلام معلم
الدهرية المبدين

(X) ص ١٣ ، ١٤ .

والعلم والبيان ، وهو أشبه بكلام جهال القصاص والمغالطين ، من كلام العلماء
المجادلين بالحق . وما أحسن ما قال الامام احمد رحمه الله في بشر المريسى امام
الجمهية قال : كان صاحب خطب ، لم يكن صاحب حجج . بل هذا الكلام
دون كلام أهل الخطب والحجج .

الثانى - ان يقال له : ألم يكن فى أئمة الأنبياء والمرسلين ما يستغنى به فى
اعظم المطالب وأشرف المعارف عن ما يروى عن معلم المبدلة من الضالين الذين
انتقلوا عن الحنيفية الثابتة بالعقل والدين ، وهو رأس هؤلاء الدهرية ؟ ! ثم هذا
الكلام لم تعلم أنه ثابت عنه ، وإنما قلت : بما يروى عنه . فهو منقطع عن
هؤلاء الصابئة المبدلين .

الثالث - أنه لو نقل واحد فى هذا الباب شيئاً من الاسرائيليات عن المتقدمين
لم تقم به حجة ان لم يكن ذلك ثابتاً بنقل نبينا ﷺ عنهم . وأما يذكره
لنا أهل الكتابين ومن أسلم منهم عن الأنبياء المتقدمين فليس لنا تصديقه
ولا تكذيبه إن لم يكن فيما علمناه ما يدل على صدقه أو كذبه ، كما فى صحيح
البخارى عن يحيى بن ابي كثير ، عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : كان أهل
الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام ، فقال رسول الله
ﷺ : « لا تصدقوا أهل الكتاب ، ولا تكذبوهم ، وقولوا : (آمنا بالله وما
الينا) الآية ، وفى سنن أبي داود عن ابن أبي عمير الأنصاري عن أبيه (١) أنه بينما هو
جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود مر بجنازة ، فقال : يا محمد هل
تتكلم هذه الجنازة ؟ فقال النبي ﷺ : « الله أعلم » قال اليهودى : انها تتكلم
فقال رسول الله ﷺ : « ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ، ولا تكذبوهم

لو صح النقل
عنه لم تقم به
حجة اذا لم
يثبت عن نبينا،
حتى الاسرائيليات
لا تصدق
ولا تكذب الا...

(١) وفى « تهذيب التهذيب » : أبو تميلة يحيى بن واضح : الأنصاري مولاهم المروزي الخ .

وقولوا آمنا بالله ورسله ، فإن كان باطلا لم تصدقوه ، وان كان حقاً لم تكذبوه »
وروى البخارى ايضاً عن الزهري ، عن عبد الله بن عبد الله بن عتبة ، أن
ابن عباس قال : كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء و كتابكم الذي أنزل
على رسوله أحدث الكتب عهداً بالرحمن ، تقرؤونه محضاً لم يشب ، وقد أخبركم
ربكم أن أهل الكتاب بدلوا كلام الله وغيروه ، وكتبوا بأيديهم وقالوا هو (من
عند الله ، ليشتروا به ثمناً قليلاً) ألأنها كم ماجاءكم من العلم عن مسألتهم ، لا والله
ما رأينا أحداً منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم . وروى البخاري
ايضاً ، عن الزهري أخبرني حميد بن عبد الرحمن ، سمع معاوية يحدث رهطاً من
قريش بالمدينة ، وذكر كعب الأحبار فقال : إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين
الذين يحدثون عن أهل الكتاب ، وان كنا مع ذلك لنبلوا عليه الكذب .

فاذا كان أهل الكتاب الذي أنزله الله تعالى ، والذي وجب علينا أن
نؤمن بما فيه - ولهذا قال النبي ﷺ : و « قولوا آمنا بالله وما أنزل اليينا
وما أنزل اليكم » الآية ، وقال : « قولوا آمنا بالله ورسله » - إذا روا لنا شيئاً من
ذلك لم نصدقه إن لم نعلم من غير ذلك أنهم صادقون ، وهم يقرؤون ذلك بلسان
الأنبياء ثم يترجمون لنا بالعربية .

فهؤلاء الذين قرؤوا كتب الصابئة من الفلاسفة وغيرهم بلغتهم اليونانية
وغيرها ثم ترجموها بالعربية كيف تقبل ذلك منهم ، والمنقول عنهم ليسوا أنبياء
ولامن يصدقون لو شافهونا ، إذ كان من علماء أهل الكتابين لم يقبل ما يقولونه
فكيف وهم من الصابئة المتكلمين في العلم الألهي بما يخالف ما جاءت به الرسل
عليهم السلام ؟ ! وهم اشد تبديلاً وتغيراً من أهل الكتابين بشيء كثير ،
فكيف في كلام مرسل لم يوجد في كتبهم وإنما نقل عنهم مطلقاً .

الوجه الرابع - ان جميع العقلاء الذين خبروا كلام ارسطو وذويه في العلم
الآلهي علموا أنهم من أقل الناس نصيباً في معرفة العلم الآلهي ، واكثر الناس
اضطراباً وضلالاً ؛ فإن كلامه وكلام ذويه في الحساب والعدد ونحوه من الرياضيات
مثل كلام بقية الناس ، والغلط في ذلك قليل نادر ، وكلامهم في الطبيعيات
دون ذلك غالبه جيد ، وفيه باطل . وأما كلامهم في الآلهيات ففي غاية الاضطراب
مع قلته ، فهو لحم جمل غث ، على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين
فينتقل . هو قليل ، كثير الضلال ، عظيم المشقة ، يعرفه كل من له نظر صحيح في العلوم
الآلهية . فكيف يستدل بكلام مثل هؤلاء في العلم الآلهي وحالهم هذه الحال ؟ !

كلام ارسطو
واتباعه في العلوم
الالهية قليل
متناقض، كلامهم
فيما عداه ...

وهذا المصنف هو القائل (١) : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج
الفلسفية ، فما رأيتها تشفي غليلاً ، ولا تروي غليلاً ، ورأيت أقرب الطرق طريقة
القرآن . هذا بمنزلة أن يستدل الرجل في مسائل الحلول والتثليث بكلام
بطرس (٢) صاحب الرسائل التي عند النصارى وهو ممن غير دين المسيح وبدله ،
وقد اعترف أساطين الفلسفة بأن العلم الآلهي لا سبيل لهم الى العلم واليقين فيه .
وإنما يؤخذ فيه بالأولى والأخلق الأخرى . ومن ذكر ذلك عنهم صاحب هذا الكتاب
ابو عبد الله الرازي الذي سماه « المطالب العالية » فاذا كانوا معترفين بأنه
ليس عندهم علم ولا يقين في العلم الآلهي كيف يستدل بكلامهم فيه ؟ !

الوجه الخامس - يقال له : لم تقبل هذه الوصية التي نقلتها عن الذي ائتممت
به من أئمة الضلال ، وذلك أنه قال : من اراد أن يشرع في المعارف الآلهية
فليستحدث لنفسه فطرة أخرى . وهذا يناسب ترتيت تعاليمه ، حيث ينقل اتباعه

ولم يتبع الرازي
وصية ارسطو في
اختيار الاعتقاد

(١) في كتابه « أقسام اللذات » .

(٢) صاحب الرسائل التي بأيدي النصارى حيث ابتدع لهم بعداً أفسد دينهم ، وكان

يهودياً فآظهر النصرانية نفاقاً . « المؤلف »

من درجة الى درجة: كما ينقلهم من المنطق والرياضي الى الطبيعي ، ثم الى الآلهي الذي لهم ، فجعل ذلك معلقاً على ارادة الشرع في المعارف الآلهية ، وانت جعلت ماتذكرة من النظر في هذا الباب اعتقاداً واجباً على جميع المسلمين خاصتهم وعامتهم ؛ بل كفرت في الكتاب من خالفك ، فلو تركت الناس على ما هم عليه إلا من اراد أن يشرع في معارفك لكنت متابعاً لهذا الإمام المضل ؛ لكنك ابتدأت بخطاب ذلك الملوك والعامه وغيرهم ممن لم يرد الشروع في معارفك الآلهية .

الوجه السادس - ان يقال : مامعنى قوله : فاليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

« والفطرة » هي الخلقه التي فطر الله عباده عليها ؟ أتريد أن يبدل خلقته وما فيها من قوى الادارك والحركة ؟ وهذا غير مقدور للبشر ، فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك . أم تريد أن يترك ما فطر عليه من المعارف والعلوم ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك - وهذا هو الذي يصلح أن يريده - فهذا أمر بتبديل فطرة الله تعالى التي فطر عليها عباده ، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله تعالى وشرعته ، كما قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يمجسانه ، أو يمجسانه » فأهل الكتاب المنزل بدلوا وحرفوا من كتاب الله تعالى مابه بدلوه وحرفوه ، وهم مع الصابئين والمشركين القائلين بالنظر العقلي بدلوا من فطرة الله التي فطر الله عباده عليها وغيروا منها ما غيروه !

ولهذا قيل : إن أرسطو هذا بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر الذين اثنى عليهم القرآن (١) . فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك . وهؤلاء المحرفة المبدلة في هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارى وفارس والروم ، فغيروا فطرة الله تعالى ، وبدلوا كتاب الله ، والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فطرهم عليها ، وبعث اليهم رسله . وانزل عليهم كتبه ، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكلمة بالشريعة

(١) وانظر التحقيق في الصابئة في « الرد على المنطقيين » للمؤلف ص ٤٥٤-٥٧٤ (طبع بمباي)

ارسطو بدل دين
الصابئة المؤمنين،
وهؤلاء الجهمية
اتبوا سنن من
كان قبلهم في
تبديل صفات الله

المنزلة ، وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته : خلقه وأمره ، وافسدوا اعتقادات الناس وإراداتهم : ادراكاتهم وحركاتهم ، قولهم وعملهم ، من هذا وهذا ، كما بدل الدين ظاهراً من بني إسرائيل القول الذي أمروا به والعمل الذي أمروا به ، ففي الصحيح عن النبي ﷺ انه قيل لهم : (ادخلوا الباب سجداً ، وقولوا حطة) فدخلوا الباب يزحفون على استناهم ، وقالوا حبة في شعرة . » .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع إن مبدأ التجهم في هذه الأمة كان أصله من المشركين ومبدلة الصابئين من الهند واليونان ، وكان من مبدلة أهل الكتاب من اليهود ، وأن الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان ومن اتبعهما أخذوا ذلك عنهم .

وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتلبت كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصرى وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل ارسطو وذويه ظهر في ذلك الزمان « الخرمية » وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين وبعض دين المجوس ، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم في العقل والنفس ، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة وكسوا ذلك عبارات ، وتصرفوا فيه ، واخرجوه إلى المسلمين . وكان من القرامطة الباطنية في الاسلام ما كان ، وهم كانوا يميلون كثيراً الى طريقة الصابئة المبدلين وفي زمنهم صفت « رسائل إخوان الصفا » وذكر ابن سينا أن اباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم ، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها ، قال ابن سينا : و بسبب ذلك اشتغلت في الفلسفة . لكونهم كانوا يرونها وظهر في غير هؤلاء من التجهم مآثر ، وظهر بذلك تصديق ما أخبر به النبي ﷺ : كما ثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب

ولما عربت كتبهم
ظهرت القرامطة
الباطنة وهم أعظم
تعطيلاً وكفراً

لدخلموه ، قالوا يارسول الله اليهود والنصارى ؟ قال : فمن « وروى البخاري في صحيحه عن ابي هريرة : عن النبي ﷺ أنه قال : « لاتقوم الساعة حتى تأخذ أمتي مأخذ القرون شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، فقبل يارسول الله كفارس والروم . قال : فمن الناس الا أولئك ؟ ! »

ظهر من البدع
اولا ما كان اخف

ومعنوم أن أهل الكتاب أقرب الى المسلمين من المجوس والصابئين والمشركين فكان أول ما ظهر من البدع فيه شبه من اليهود والنصارى . والنبوة كل ما ظهر نورها انظفت البدع . وهي في أول الأمر كانت اعظم (١) ظهوراً : فكان إنما يظهر من البدع ما كان أخف من غيره ، كما ظهر في أواخر عصر الخلفاء الراشدين بدعة الخوارج والتشيع ، ثم في أواخر عصر الصحابة ظهرت القدرية والمرجئة ، ثم بعد انقراض أكابر التابعين ظهرت الجهمية ، ثم لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفارس والروم . وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس الى المسلمين ، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم الى المسلمين : فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان مع ما أظهره من التشيع ، وكانت قرامطة البحرين اعظم تعطيلاً وكفراً ، كفرهم من جنس كفر فرعون ؛ بل شر منه .

وصية ارسطو
مخالفة لأمر
الرسول بالبقاء
على الفطرة

الوجه السابع — أن يقال : هذه الوصية مخالفة لما بعث الله تعالى به رسوله وأن يقروهم على فطرتهم التي فطروا عليها ، وبذلك جاءتهم الرسل ؛ لم يأمرهم باستحداث فطرة غير الفطرة التي فطروا عليها ، ولا بتغيير تلك الفطرة ، كما أمرهم هؤلاء المبدلون لفطرة الله تعالى وكتبه . والله سبحانه وتعالى قد فطر عباده على على الاقرار به وعبادته وحده ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله

التي فطر الناس عليها ، لاتبديل خلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه ، واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون) وهؤلاء الصابئة المبدلون ومن بدل دينه من اليهود والنصارى وسائر المشركين هم (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) هم من الذين اختلفوا من بعد ما كانوا أمة واحدة ، كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) .

ولهذا يوجد في هؤلاء الصابئة المتفلسفة وغيرهم من الاختلاف والافتراق في أصول الدين اعظم مما يوجد بين اليهود والنصارى ؛ لأن أهل الكتاب أقرب الى الهدى من الصابئين ، فمبتدعتهم دون مبتدعة الصابئين ، والفرق والاختلاف في الصابئين اكثر ، ولهذا فيهم من عبادة الأصنام والكواكب والشرك ما لا يوجد منه في أهل الكتابين ، وان كان قد وجد فيهم من الشرك ما وجد فهو في أولئك أعظم ، وهؤلاء وأمثالهم هم الذين بدلوا وغيروا ما فطر الله تعالى عليه عباده وأرسل به رساله ، وصار فيهم من الاستكبار وطلب العلو ودعوى التحقيق في العلوم والمعارف وعلو الهمة في الأعمال ما هم في الحقيقة متصفون عنده (١) ، كما قال تعالى فيهم : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) وقال تعالى وتقدس : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا

اختلاف الفلاسفة
الصابئة في
اصول دينهم
وما فيهم من
الشرك اعظم
مما في أهل
الكتابين

به يستهزئون . فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كذبا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى : (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته ، سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون) .

وبالجملة فهؤلاء وأشباههم اعداء الرسل ، وسوس الملل . وخطاب القرآن لهم كثير جداً ، فإنهم أئمة لأتباعهم ، وهم من السادة والكبراء الذين قال الله تعالى في اتباعهم : (ان الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً . خالدين فيها أبداً لا يجدون ولياً ولا نصيراً . يوم تقلب وجوههم في النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول . وقالوا ربنا أنا اطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وكان « فرعون موسى » من أكابر ملوك هؤلاء ، وقد ذكر الله تعالى في قصته في القرآن ما فيه عبرة ، وكذلك « مشركو قريش » الذين كفروا برسول الله ﷺ أولاً كان فيهم الشبه بهؤلاء أن يكونوا أئمة من كفر بعدهم ، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « الناس تبع لقريش في هذا الشأن مؤمنهم تبع لمؤمنهم ، وكافرهم تبع لكافرهم » .

وكان في أئمة الكفر « الوحيد » الذي قال الله تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيداً . وجعلت له مالا ممدوداً . وبنين شهوداً . - الى قوله تعالى - إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر) فاستعمل نظر أهل المنطق من التفكير الذي يطلب به الحد الأوسط ، ثم التقدير الذي هو القياس الذي ينتقل فيه من الحد الأوسط الى المطلوب ، وكذب بكون القرآن كلام الله تعالى ، وجعله كلام البشر ، وهذا في الحقيقة قول هؤلاء المتفلسفة ، كما قد بيناه في غير هذا الكتاب .

فأمر الأمة بقبول وصية أمثال هؤلاء ، دون أن يذكر في ذلك ما أوصى الله تعالى به عباده وما وصت به رسله ، والوصية متضمنة بتبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى ، من أعظم تبديل الفطرة في العلوم والأعمال ، وذلك من تبديل دين الله (١) .

فصل

قال ابو عبد الله الرازي : « المقدمة الثانية » : إعلم أنه ليس كل موجود يجب ان يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفي النظرير والشبيه نفي ذلك الشيء ، واحتج عليه بثلاث حجج (٣) ثم قال : فظهر فساد قول من يقول لا يمكن أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله ، وبيننا أنه لا يلزم من عدم النظرير والشبيه عدم الشيء . فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية (×)

«المقدمة الثانية»
(٢) في الدلائل على
أنه منزه عن
الجسمية والحيز

قلت : نفي النظرير والمثل والكفء والسيمي ونحو ذلك عن الله سبحانه وتعالى متفق عليه بين المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن ، وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه ، وبيننا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته ، وأنه يستلزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً قديماً محدثاً خالقاً مخلوقاً ممكناً . والحجج الثلاثة التي ذكرها الرازي في هذا المطلوب ضعيفة كما سنبينه إن شاء الله ، وإن كانت

ان اراد الرازي
نفي النظرير من
كل وجه فهو محل
وفاق ولا ينفعه ،
وان اراد من
بعض الوجوه
فلم يقم دليلا
على افساده

(١) قلت : هذا آخر بيان ما في المقدمة الأولى من التلبيس ، وضعف ما فيها من التقديس .
(٢) من مقدمات الرازي الثلاث في الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز .
وخلاصتها بيان فساد قول من يقول : انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيراً .

(×) ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) وتأتي الحجج الثلاث بحروفها في سياق كلام المؤلف .

هذه المقدمة في نفسها حقاً إذا فسرت بما يوافق الكتاب والسنة والعقل الصريح ؛ فإن هذا الرجل ربما يقول الحق ، ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة ، وكثيراً ما يقول ما ليس بحق ، وكثيراً ما يتناقض ، وهو في هذه المقدمة لم يثبت نفي الشبيه والنظير عن الله تعالى ، ولكن أراد أن يثبت أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه ، فأثبت سلب هذا العموم ؛ لم يثبت نفي النظير عن الله تعالى ومتى ثبت نفي المثل عن الله تعالى ثبت سلب هذا العموم لا تتقاض هذه القضية العامة الكلية ؛ ولا يلزم من ثبوت نقيض هذه القضية وسلبها ثبوت نفي المثل عن الله ، فإنه إذا لم يجب أن يكون لكل موجود نظير لم يلزم من ذلك عدم وجود النظير لكل موجود ، إذ نفي الوجوب لا ينفي الوجود . ولو ثبت أن في الموجودات ما لا نظير له بل ما يجب نفي النظير عنه لم يثبت بمجرد هذا الابهام أنه الله إلا بدليل آخر ، فكيف إذا لم يثبت إلا مجرد عدم وجوب النظير لكل موجود .

وإذا عرف مضمون هذه المقدمة فإن ما استفاد بها قوله : فثبت فساد قول من يقول إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً .

وإذا كان هذا هو الذي استفاده بهذه المقدمة فينبغي أن يعلم أن هذا الكلام لا يقوله من يحزم بقول ، ولا يقوله أحد من أهل الأقوال المعتبرة ، وما أعلم أحداً يقوله من يذكر له قول ؛ لكن لعله قد قاله بعض الجهال بالمذاهب والدلائل وأهل الريب والشك في ذلك ، وذلك أن المنازعين له عندهم يعلم بضرورة العقل ونظره امتناع وجود موجود لا داخل ولا خارجه ، وإذا كان هذا ممتنعاً عندهم لم يحزم أن يكون لهذا الممتنع نظير ، ولم يحزم أن يقول عاقل إن هذا الممتنع لا أعقاه إلا إذا كان له نظير ؛ فإن هذا يكون تعليقاً لعقاه على وجود نظيره ، ويكون

عاقلاً له إذا كان له نظير ، ومتى جوز وجود نظيره لم يكن هو في نفسه ممتنعاً عنده . والقائل لهذا إن كان يعتقد امتناعه لم يجز أن يكون له في نفسه وجود ؛ فضلاً عن أن يجوز وجود نظير له . وإن كان يعتقد إمكانه لم يحتج عقله له الى وجود نظير ؛ لكن قد يقول هذا من لا يعلم امتناعه ولا إمكانه ، ويقول أنا لا أعقل شيئاً الا بشيء له نظير . فهذه المقدمة تبطل هذا القول لو كان أقام حجة صحيحة عليها .

وتحقيق الأمر : أن لفظ « النظير » إن أراد به هذا القائل أي لا أعقل شيئاً إن لم يكن له نظير من كل وجه . فهذا لا ينفعه ، فإنه سلم أن الله تعالى ليس له نظير من كل وجه . وإن قال إن لم يكن له نظير من بعض الوجوه - يعني أن يكون بينه وبين غيره مشابهة في شيء - فالرازي لم يقيم دليلاً على إفساد هذا ؛ بل قد سلم في كتبه أن هذا يقوله كل أحد ، قال في كتابه « نهاية العقول » وهو أجل ماصنفه في الكلام في « المسألة الثالثة » في أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أولاً ؟ قال : قال ابو الحسن الأشعري في أول كتاب « مقالات الاسلاميين » : اختلف المسلمون بعد نبينهم ﷺ في أشياء ضلل بعضهم بعضاً ، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم . قال : فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب . ومن الأصحاب من كفر المخالفين . قال : فأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال : لا أرد شهادة كل أهل الأهواء والأقوال إلا الخطائية فانهم يعتقدون حل الكذب . وأما أبو حنيفة فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في « كتاب المنتقى » (١) عن أبي حنيفة أنه لم يكفر

(١) قلت : وفي كتاب « الفقه الاكبر » عن الحكم بن عبد الله البلخي ، قال سألت أبا حنيفة

عن الفقه الاكبر ، فقال : لا تكفرون أحداً بذنب ، ولا تنف أحداً به من الايمان .

أحدًا من أهل القبلة ، وحكى الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك ، قال : وأما المعتزلة فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في اثبات الصفات وخلق الأعمال ، قال وأما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة ، وكان الاستاذ أبو اسحاق يقول : أ كفر من يكفري ، فكل مخالف يكفرونا نكفروه وإلا فلا . قال : والذي نختاره أنا لانكفر أحدًا من أهل القبلة ، وهذا الذي اختاره آخرًا خلاف ما ذكره في « تأسيسه (١) » « ومحصله » (٢) من تكفير الجسمة ومن غيرهم .

والمقصود هنا أنه ذكر حجج من كفر المشبهة ، وتكلم عليها ، فقال : وأما تكفير المشبهة فقد كفرهم أصحابنا والمعتزلة من وجوه . الى أن قال : (ورابعها) أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر . ثم « المشبه » لا يخلو إما أن يكون هو أن يذهب الى كون الله تعالى وتقدس مشبهًا لخلقه من كل الوجوه ؟ أو ليس ؟ والأول باطل ؛ لأن أحدًا من العقلاء لم يذهب الى ذلك ، ولا يجوز أن يجمعوا على تكفير من لا وجود له ؛ بل « المشبه » الذي يثبت الاله على صفة يشبهه فيها بخلقه . و « الجسم » كذلك ؛ لأنه إذا اثبت جسمًا مخصوصًا غير معين فإنه يشبهه عليه بالأجسام المحدثة . فثبت أن الجسم مشبه ، وكل مشبه كافر بالاجماع ، فالجسم كافر .

ثم قال في الجواب عن هذا : قوله الجسم مشبه ، والمشبه كافر . قلنا إن عنيتهم بالمشبه من يكون قائلًا بكون الله تعالى وتقدس شبيهًا بخلقه من كل الوجوه

(١) بالاضافة اليه !

(٢) كذلك ، وقد أنشد بعض الفضلاء فيه ما يلي :

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله جهل بلادين
بحر الضلالات والجهل المبين وما فيه فوسواس الشياطين

فلاشك في كفره ؛ لكن المجسمة لا يقولون بذلك ، فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك . ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق اجسام ، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق .

قال : وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه . فهذا لا يقتضى الكفر ؛ لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر والحیوانات أيضاً كذلك ، وذلك لا يوجب الكفر . وإن عنيتم بالمشبه من يقول : الاله جسم مختص بالمكان : فلا نسلم انعقاد الاجماع على تكفير من يقول بذلك ، بل هو دعوى الاجماع في محل النزاع فلا يلتفت اليه .

قلت : هذا الكلام منه تسليم لأن كون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين ، لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر ، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود والشبه . فقوله بعد هذا : لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه . إن عني به شبيهاً به من كل وجه فقد ذكر أن أحداً من العقلاء لم يذهب الى ذلك . وإن عني به شبيهاً من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا محل وفاق بين المسلمين . وإن أراد نوعاً من التشبيه فهو لم يذكره في هذه المقدمة ، ولم يوضح سبيلاً .

ومن العجب انه ذكر في نهايته (١) على لسان منازعيه اجماع المسلمين على تكفير المشبهة ، وأنه ليس هو الذى يذهب الى كون الله تعالى وتقدس شبيهاً بخلقه من كل الوجوه ، فان هذا لم يذهب اليه عاقل . فتعين أن يكون هو الذى اثبت الاله على صفة شبهه معها بخلقه ثم ذكر هو اجماع المسلمين على كون الله شبيهاً

بخلقهم من بعض الوجوه ، فالذى ذكر أولئك اجماع المسلمين على تكفير فائمه
ذكر هو اجماع المسلمين على القول به !!

وهذا الذى قرره فى « نهاية العقول ، فى علم الأصول » الذى صنفه بعد هذا
الكتاب وقرر فى أوله ان علم اصول الدين أجل العلوم وأشرفها وأعلاها وأنهاها ،
قال : ثم إن جماعة من الأفاضل الذين لا يوجد أمثالهم إلا على تباين الأعصار ونوادير
الأدوار ، لما طال اقتراحهم لى ، وكثر إلحاحهم لى ، فى تصنيف كتاب فى أصول
الدين ، يشتمل على نهايات الأفكار العقلية ، وغايات المباحث العلمية ، صنف هذا
الكتاب بتوفيق الله تعالى على نحو ملتسمهم ، وأوردت فيه من الدقائق والحقائق
مالايكاد يوجد فى شيء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ،
من الموافقين والمخالفين . وان كتابي يتميز على سائر الكتب المصنفة فى هذا المعنى
بثلاثة أمور :

أحدها - الاستقصاء فى الأسولة والأجوبة ، والتعمق فى بحار المشكلات
على وجه ربما يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا أكثر من
انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فانى أوردت من كل كلام
زبدته ، ومن كل بحث نقاوته ، حتى انى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب
كلاماً يعول عليه و يلتفت اليه فى نصرته مذهبهم وتقرير مقالته استنبطت من نفسى
أيضاً ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب ، وتحرير ذلك المطلب ، وإن
كنا نرد بالعاقبة كل رأي ، ونزيف كل رواية ، سوى ما اختاره أهل السنة
والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة ، والأدلة القاهرة أن ذلك الذى يجب له
الانقياد بالسمع والطاعة .

وثانيهما استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية ، المفيدة للعلم الحقيقى واليقين
النظام ؛ لا الالتزامات التى المقصود من ايرادها مجرد التعجيز والالغام .

وثالثها - الترتيب العجيب ، والتلفيق الانيق ، الذى يوجب الزامه على ملتزمه ايراد (١) جميع مداخل الشكوك والشبهات ، والاجتناب عن الحشو والاطناب ، وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوعه على مجامع مباحث العقلاء ، من المحققين والمبطلين ، والموافقين والمخالفين ، حتى يمكن بعد ذلك فهم ما فيه من الأدلة العقلية ، والشكوك العويصة القوية ، فأني قل ما تكلمت فى المبادئ والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفاً الى تلخيص النهايات والغايات .

قال : ولما خرج الكتاب على هذا الوجه سميته : « نهاية العقول ، فى دراية الأصول » ليكون الاسم موافقاً ، واللفظ مطابقاً للمعنى ، وجعلته خالصاً لوجه الله تعالى الكريم ، وطلب مرضاته ، والفوز العظيم بثوابه ، والهرب من اليم عذابه ، وسألت الله تعالى أن يعظم لي الانتفاع به للمسلمين فى الدارين ، ويجعله سبب السعادة فى المنزلتين ، أنه قريب مجيب .

فهذا وصفه لكلامه فى هذا الكتاب الذى صنفه بعد هذا ، وقد نقض فيه ما ذكر فى هذا الكتاب فى اسم المشبهة وتكفيرهم ، وذكر اتفاق المسلمين على اثبات التشبيه من بعض الوجوه . واذا كانوا متفقين عليه كيف يكون صاحبه هو المشبه المذموم فى قول المسلمين ، وذكر أن القائلين بالجسم واختصاص الله تعالى بالمكان وإن عناهم متكلم بلفظ فلا حجة على تكفيرهم .

وقد ذكر فى هذا الكتاب (٢) ضد هذين القولين فى اسم التشبيه ، وفى تكفير المشبه ؛ مع أن الحجج التى ذكرها فى هذا الكتاب من جانب منازعه

(١) لعله : ايصاد .

(٢) تأسيس التقديس ص ١٩٢ - ١٩٧ . ط . الحلبي .

قوية عظيمة توافق ما رجع اليه في نهايته (١) فقال « في القسم الرابع » وقد جعله ثلاثة فصول ، قال :

الفصل الثاني ، في أن « الجسم » هل يوصف بأنه مشبه ، أم لا ؟ قال .
الجسم : إنا وإن قلنا إنه جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة في بعض الأمور لا يوجب إثبات التشبيه ، ويدل على ذلك أنه تعالى صرح في كتابه بالمساواة في الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه . « فالأول » قال سبحانه وتعالى في صفة نفسه : (إنني معكم أسمع وأرى) وقال في صفة الانسان (فجعلناه سمياً بصيراً) . « الثاني » قال : (واصنع الفلك بأعيننا) وقال في الانسان : (ترى أعينهم تفيض من الدمع حزناً) . « الثالث » قال : (بل يدها مبسوطتان) وفي الانسان : (بما قدمت يداك) وقال في نفسه : (مما علمت أيدينا أنعاماً) وفي الانسان : (يد الله فوق أيديهم) . « الرابع » قال : (الرحمن على العرش استوى) وفي الانسان (لتستووا على ظهوره) . « الخامس » قال في صفة نفسه : (العزيز الجبار) ووصف الخلق بذلك ، فقال إخوة يوسف : (أيها العزيز) وقال : (كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) « والسادس » سمي نفسه : (العظيم) ثم وصف العرش فقال : (رب العرش العظيم) و « السابع » وصف نفسه بـ (الحفيظ العليم) ووصف يوسف بها ، فقال (اني حفيظ عليم) وقال : (و بشروه بغلام عليم) وقال في آية أخرى : (بغلام حلیم) « الثامن » سمي تحيته اسلاماً فقال : (تحيتهم يوم يلقونه سلام) وسمى نفسه اسلاماً ، كما صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلاة : « اللهم أنت السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والاكرام » (التاسع) - المؤمن ، قال

تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ووصف نفسه تعالى به ، فقال :
 (السلام المؤمن) . (العاشر) الحكم قال الله : (أله الحكم) ووصفنا به ،
 فقال : (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها) . (الحادى عشر) الراحم (١)
 (الرحيم) وهو ظاهر . (الثانى عشر) - الشكور . فقال : (إن ربنا لغفور
 شكور) (الثالث عشر) (العلي) والانسان يسمى بذلك منهم كعلي رضى الله
 عنه . (الرابع عشر) (الكبير) قال فى نفسه : (وهو العلي الكبير) وقال :
 (إن له أباً شيخاً كبيراً) وقال حكاية عن المرأتين : (وأبونا شيخ كبير) .
 (الخامس عشر) (الحكيم) والله تعالى وصف نفسه وكتابه (٢) . (السادس
 عشر) - الشهيد ، قال فى حق الخلق : (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد)
 وقال فى حق نفسه : (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) . (السابع
 عشر) (٣) قال الله تعالى : (فتعالى الله الملك الحق) وقال : (وبالحق أنزلناه ،
 وبالحق نزل) (الملك يومئذ الحق للرحمن) (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق)
 (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق) (الثامن عشر) الوكيل ، قال
 تعالى : (وهو على كل شيء وكيل) وقد يوصف الخلق بذلك فيقال : فلان
 وكل فلان . (التاسع عشر) (المولى) قال تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين
 آمنوا ، وإن الكافرين لا مولى لهم) ثم قال تعالى فى حقنا : (ولكل جعلنا
 موالى) والنبي ﷺ قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » . (العشرون)
 الولي ، قال تعالى : (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) وقال النبي ﷺ
 « أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى :

(١) لعله الرحمن . أو يعنى قوله (خير الراحمين) (أرحم الراحمين) . ولم يجيء

لفظ « الراحم » فيما أعلم .

(٢) وفي « تأسيس التقدیس » الحمید : والله تعالى وصف نفسه في كتابه به فقال

(تنزيل من حكيم حميد) .

(٣) وفي « التأسيس » زيادة : الحق .

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) . (الحادي والعشرون) - الحى ، قال الله تعالى : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال : (وجعلنا من الماء كل شيء حى) . (الثانى والعشرون) (١) قال تعالى : (إنما هو إله واحد) ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال : ثوب واحد ، وإنسان واحد . (الثالث والعشرون) (التواب) ، قال الله تعالى : (إن الله كان الله توابا رحيا) وسمى الخلق به . فقال : (إن الله يحب التوابين) . (الرابع والعشرون) - الغنى ، قال الله تعالى : (والله الغنى) وقال : (إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء) وقال النبي ﷺ : « خذها من أغنيائهم ، وردّها على فقرائهم » (٢) . (الخامس والعشرون) - النور ، قال الله تعالى : (الله نور السموات والأرض) وقال : (يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمنهم) (السادس والعشرون) الهادي ، قال الله تعالى : (ولسكن الله يهدي من يشاء) وقال : (إنما أنت منذر ولكل قوم هاد) (السابع والعشرون) - الاستماع (٣) ، قال الله تعالى : (فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقال لموسى : (فاستمع لما يوحى) . (الثامن والعشرون) - القديم قال تعالى : (حتى عاد كالرجون القديم) .

قال (٤) : وأعلم انه لا نزاع فى أن لفظ الموجود ، والشىء ، والواحد ، والذات ، والمعلوم ، والمذكور ، والعالم ، والقادر ، والحى ، والمريد ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ، والباقي : واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه ، فثبت بما ذكرناه أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفا بأنه شبه الله

(١) الواحد • كما فى تأسيسه •

(٢) معنى حديث معاذ المشهور •

(٣) فى تأسيسه : المستمع •

(٤) الرازى فى تأسيسه ص ١٩٦ •

بالخلق ، وبأنه مشبه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلا في بعض الأحوال والصفات ، إلا أننا نعتقد أنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته ، فثبت ان اطلاق اسم « المشبه » على هذه الطائفة كذب وزور . وهذا جملة كلامهم في هذا الباب .

قال (١) : وأعلم أن حاصل هذا الكلام من جانبنا اننا قد دللنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان الباري جسماً لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية ، وحينئذ فيكون القول بالتشبيه لازماً . أما ما لم يدل الدليل على أن الأشياء المتساوية في الموجودية والعالمية والقادرية فإنه لا يجب تماثلها في تمام الماهية فظهر الفرق . (٢)

قلت : قد ذكر ما ذكر في حجج الذين سماهم « مجسمة » مع تقصير فيها فإنها حجج كثيرة جداً ، ومع هذا فلم يمكنه أن يمنعهم ثبوت التشبيه من بعض الوجوه كما قرره ، ولأمكنه أن يمنع أن هذا ثابت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين ؛ لكن ادعى أن التجسيم يوجب اثبات مثل لله في تمام ماهيته ، وذلك ليس تشبيهاً في بعض الأمور ؛ بل هو مماثلة في كمال الحقيقة والماهية .

قلت : ولاريب أن من أثبت لله مثلاً في كمال حقيقته فهو مشبه ؛ بل هو أعظم من أن يقال مشبه ؛ بل هو جاعل لله تعالى كفواً وشبهاً ، ولذا قال : فالأشياء المشتركة في الموجودية والعالمية والقادرية لا يجب تماثلها في تمام الماهية . قلت : وهذا حق ، فإن اشتراك الشيثيين في كونها موجودين أو عالمين أو قادرين لا يوجب استواءهما في حقيقتها .

(١) الرازي في تأسيسه ص ١٩٦ .

(٢) وهنا انتهى كلام الرازي الذي نقله عنه المؤلف في الحكم على المشبه .

والغرض أنه في هذا الكتاب أيضاً قد اعترف بأن التشبيه من بعض الوجوه ثابت بالكتاب والسنة واتفاق العقلاء فضلاً عن المسلمين؛ لكن خصومه «المجسمة» إنما عابهم بآبائهم المشابهة في تمام الماهية. وهذا مورد النزاع بينه وبينهم. وسنذكر انشاء الله تعالى ما يجب من الحكم بالقسط بينه وبينهم إذا اتهمنا إلى ذكر حججه التي أحال عليها ونبين أن الأجسام كلها هل هي مستوية في تمام ماهيتها وكال حقيقتها أم لا؟ إذ هذا ليس موضع الكلام في ذلك. وهذا الفصل وإن كان ذكره في آخر الكتاب فذكرناه في هذا الموضع لنبين اعترافه واعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة في بعض الأمور، وإن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة، وظهر بذلك ما في هذا اللفظ من العموم، والخصوص، والاطلاق، والتقييد.

والمقصود هنا أن لفظ «الشبيه» والنظير» فيه إجمال كبير واشتراك في اللفظ، وإجمال في المعنى. فإن أراد بما نفاه بهذه المقدمة نفي التشبيه من كل وجه فهذا محل وفاق، ولا ينفعه ذلك. وإن أراد به نفي التشبيه من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا متفق على ثبوته، فلم يرد نفيه ولم يقيم دليلاً على نفيه. والقول الذي ذكره عن بعض منازعيه: لا يمكننا عقل موجود لا متصل ولا منفصل إلا إذا وجدنا له نظيراً. قد ذكرنا أنه لا يقوله من يعلم امتناع موجود لا متصل ولا منفصل، ولا يقوله من يعلم إمكانه، وإنما يقوله الواقف الذي يطلب للشيء نظيراً. وقد ذكر هذا الرازي أنه لا يطلب أحد من العقلاء نظيراً من كل وجه، وذكر أن الشبيه من بعض الوجوه ثابت للرب سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين؛ فضلاً عن أن يكون ثابتاً لغيره، وهذا المنازع له لا يطلب الانظيراً من بعض الوجوه، فإذا كان مطلوبه حاصلًا باتفاق المسلمين لم يكن قوله فاسداً. فأحد الأمرين لازم: إما أن لا يكون قال أحد هذا القول، أو يكون هذا القول حقاً مسلماً بالاتفاق. وعلى التقديرين فلا تصح مناظرة قائله.

فإن قيل : هذا المنازع طلب نظيراً في مورد النزاع ، وهو أني لا أثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ان لم يكن له شبيه من هذا الوجه ، والمخالفون له لا يثبتون المشابهة من هذا الوجه ؟

قيل : هذا حق ، وهو تشبيه من وجه مخصوص ؛ لكن المصنف لم يثبت جواز وجود موجود بدون هذا التشبيه الخاص ؛ إذ لو أثبت ذلك لكان قد أثبت جواز موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه . وذلك لو أثبت كان له مغنيا عن هذه المقدمة ؛ بل ادعى أنه لا يجب في الوجود الشبيه والنظير لكل موجود . ولفظ « الشبيه » مجمل كما ذكره هو . وإذا كانت الدعوى مجملة تحتل مورد النزاع وما هو أعم منه وما هو أخص منه لم تكن إقامة الدليل عليها دافعة للخصم وهذا بين .

وأما « حججه » فإنه قال : « الحجة الأولى - أن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسواه مخالفاً له في تلك الخصوصية ، وإذا لم يكن هذا مدفوعاً في بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء » (×)

حجته الأولى
- على تلك
المقدمة -
وجوابها من وجوه

وعلى هذا وجوه : الأول - ان عدم استبعاد البديهية لا يقتضى عدم استبعاد العلم النظري ، وكذلك كونه غير مدفوع في بديهية العقل لا يقتضى أنه لا يكون مدفوعاً في نظره ، فإن حاصل هذا أنه لا يعلم بالبديهية امتناع هذا ، وفرق بين أن لا يعلم بالبديهية امتناعه وبين أن يعلم بالبديهية امكانه . وإذا لم يعلم بالبديهية امتناعه لم يجوز أن يقال : فعلمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم الشيء . فإن هذا لم يعلم مما ذكره ، وإنما أفاد ما ذكر عدم العلم البديهي بوجود موجود لا نظير له ، لم يعدم

وجود علم بإمكانه . ولو كان قد قال : نعلم بالبدئية أن الشيء قد يكون موجوداً ولا يكون له نظير ، أو نعلم بالبدئية إمكان وجود شيء لا نظير له . لكان الدليل تاماً ؛ لكن هو لم يذكر إلا الامكان الذهني دون الخارجي ، والامكان الذهني ليس فيه علم لا بالامتناع ولا بالامكان ، ولكن العلم بالامكان الخارجي فيه بالامكان .

الثاني - أن الذي ادعاه أنه لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسوه مخالفاً له في تلك الخصوصية . وهذا إثبات للمخالفة في الخصوصية ، وإن كانت المشابهة ثابتة في غير الخصوصية بحيث يكون بينهما قدر مشترك وقدر مميز والمنازع له لم ينف وجود هذا ؛ بل قد حكي الاجماع على أن احداً من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه ، فلا يفيد هذا الوجه .

الثالث - أن المنازع له الذي ذكره في هذه المقدمة طلب إثبات شيء يكون لاداخل العالم ولاخارجه ، وذكر أنه لا يقر بهذا إلا إذا علم المشابهة في هذا . فإن لم يقم دليلاً على أن وجود الموجود لا يقتضي وجود شبيه له من هذا الوجه ؛ إما دليلاً يخص هذا الوجه ، أو دليلاً يعم هذا الوجه وغيره ؛ لم يكن قد استدل . وهذا الدليل إنما فيه جواز المخالفة في تلك الخصوصية ، ولا يلزم من جواز المخالفة في تلك الخصوصية جواز المخالفة في كونه لاداخل العالم ولاخارجه .

ثم قال : الحجة الثانية وهو أن الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه ، أو لا يتوقف . والأول باطل ؛ لأنها لو كانا متشابهين وجب استواءهما في جميع الوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف الثاني على وجود الأول ، بل توقف كل واحد منهما على نفسه ، وذلك محال في بداية العقول (×)

« حجة الثانية »
- على تلك
- المقدمة -
وجوابها من
وجه أيضاً

(×) ص ١٥ . نتيجة هذه الحجة في تأسيسه ذكرها فيما يلي : « فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له ، فلا يلزم من نفي النظر نفيه » . وتأتي ضمن الوجه الثالث .

يقال : هذه الحجة أفسد من التي قبلها من وجوه :

أحدها - أن هذه انما تنفي وجوب التشابه الموجب للاستواء في جميع اللوازم وهذا هو التماثل ، وقد حكى الاجماع على أن أحداً من العقلاء لا يثبت لله مثلاً يشاركه في جميع اللوازم ، ولا يرب ان انتفاء هذا ظاهر . وإذا كان أحد من العقلاء لم يقل بهذا لم ينفعه في دفع ما ذكره عن منازعه الذي طلب التشابه في صفة واحدة لافي جميع اللوازم .

الوجه الثاني - أنه كثيراً ما يحتج بمثل هذه الحجة في كتبه ، وهي من الأغاليط ، ولا يميز بين دور التقدم والتأخر و بين دور التفاوت ، وذلك أنه يمتنع أن يكون كل من الشئيين علة للآخر ؛ لأن العلة متقدمة للعول ، فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه ، وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجتين ، وتأخره عن نفسه بدرجتين ، ويستلزم كونه علة لنفسه ومعلولا لنفسه ؛ لأنه يكون علة علة ومعلولا معلوله جميعا ، ولا يمتنع أن يكون كل من الشئيين مقارنا للآخر . بحيث لا يوجد الامع كالأمور المتضايقة : مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك ، وهذا دور الشروط ، فيجوز أن يكون وجود كل من الأمرين شرطاً في وجود الآخر بحيث لا يوجد الامع ، فهذا جائز ليس بمتنع . ففسوله : وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه . إن أراد بالتوقف توقف العلة ، بحيث يكون كل منهما موجوداً مع الآخر . فلم قال : إن هذا ممتنع ؟ !

قوله : لأن التشابه يقتضى الاستواء في اللوازم ، فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف وجود الثاني على وجود الأول .

يقال له : غايته انه توقف كل منهما على وجود الآخر ، وهذا أول المسألة ، وهو توقف الشيء على وجود ما يشبهه ، فلم قلت : إن هذا محال . إذ اريد بالتوقف

وجوب وجوده معه ، لاوجوب وجوده به؟! ومعلوم أن هذا لا يقتضى وقف الشيء على نفسه ؛ وأن هذا ليس بمحال في بداية القول ، بل المحال أن يكون وجود كل منهما بوجود الآخر . وفرق بين كون وجوده معه أو وجوده به . فهذه الحجة كما قال الامام أحمد رحمه الله في هؤلاء : يتمسكون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم .

الوجه الثالث : أن يقال : نختار القسم الثاني ؛ وهو أن وجود الشيء لا يتوقف على وجود ما يشبهه ؛ بل يجوز وجوده بدونه ؛ لكن لم قلت : إذا كان وجوده لا يتوقف على النظر أنه لا يجب أن يكون له نظير؟! وإن لم يتوقف عليه وجوده كعمولي العلة الواحدة لا يتوقف أحدهما على الآخر بأن كان وجود أحدهما مستلزماً لوجود الآخر .

وأيضاً المنازع الذي ذكرته - لا يمكننا أن نقبل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً - إنما نفي عقل نفسه ، فلم قلت إنه إذا جاز وجود هذا الموجود يمكن عقلمنا له . هذا لا يحصل إلا إذا ثبت أنه يمكن أن يعقل كل ما جاز وجوده ، وهذا لم تذكر عليه حجة .

حجته الثالثة
- على تلك
- المقدمة -
وبيان فسادها
من وجوه

ثم قال : « الحجة الثالثة » هو أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره ، وإلا لكان ذلك الشيء عين غيره ، وذلك باطل في بداية القول ، فثبت أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره ، فعلمنا أن عدم النظر والمساوي لا يوجب القول بعدم الشيء (X) .

(X) نتيجة هذه الحجة ذكرها فيما يلي أيضاً فقال : « فظهر فساد قول من يقول : انه لا يمكننا ان نقبل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه الا اذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى ، وبيننا أنه لا يلزم من عدم النظر والشبيه عدم الشيء ، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية ، وبالله التوفيق » .

يقال : هذه الحجة أفسد من غيرها ، وهى أيضا من غلطاته ؛ فانه لم يذكر فيها ما يدل على مطلوبه لوجوه :

أحدها - أن اثبات نظير الشيء وشبهه ومثله يقتضى أن يكون عين أحدها ليست عين الآخر ؛ إذ لو كانت عينه عينه لم يكن مثله ونظيره ؛ بل كان هو إياه ، وإذا كان نفس إثبات النظير يقتضى التغير فى التعيين صار وجود النظير مستلزماً لامتناع كون أحدهما عين الآخر ، وثبوت اللازم لا يقتضى عدم الملزوم ، فكون عين الشيء يمتنع أن يكون لغيره لا يقتضى نفي ذلك ، كما لا يقتضى ثبوته ، وإذا لم يكن مقتضياً ثبوت النظير ولا نفيه لم يكن فيه اعدام الدليل على وجوب النظير ، وعدم الدليل ليس دليل العدم . فتبين أن ما ذكره لا يمنع وجوب النظير ، كما لا يوجب ثبوت النظير ، ولكن غايته أنه لا يدل على ثبوت النظير .

لكن قد يقول هو : إذا كان تعيينه يمتنع أن يكون لغيره فلا يقتضى وجود التعيين وجوده ولا عدمه .

فيقال : هذه الحجة لم تفد غير ما هو معروف بدونها من أنه يمكن العقل ان يتصور وجود الشيء الذي ليس له نظير ، وأن ذلك ممكن ؛ فإن هذه الحجة ليس فيها اقامة دليل خاص على نفي الحاجة الى النظير ؛ وإنما غايتها وجود عين الشيء من غير نظير ، ولو قال قائل : قد يكون وجود الشيء موقوفاً على نظيره لكون وجوده مشروطاً بوجود النظير أو وجود الغير كالأمر المتضايقة واتم لم تقيموا دليلاً على نفي وجوب التلازم ؛ فانه ليس فى حجته ما ينفي التلازم : لكان قوله صحيحاً . لكن يقال : نحن نتصور امكان وجوده بدون التلازم فلا حاجة الى حجته .

يبين ذلك انه يكون امتناع كون عين الشيء حاصلًا فى غيره يمنع وجوب الشبيه أو النظير ؛ فان ذلك يستلزم أن يكون اثبات الشيء مستلزماً

لعدمه ، لأن اثبات التشابه والتناظر والتساوي يقتضى ثبوت التغاير في التعيين وأن أحدهما ليست عين الآخر ، فلو كان هذا التغاير في التعيين مانعاً من وجوب مشابهة لكان لازم الشيء بل بعض معناه مانعاً من وجوبه ، فإن اللازم لا يمنع وجوب الملزوم ، ولا يوجب وجوده .

الوجه الثاني — ان كون تعيين الشيء ممتنع الحصول في غيره لا يقتضى عدم نظير ذلك التعيين في الثاني ، وإنما يقتضى عدم نفس ذلك التعيين في الثاني . والمنازع إنما يثبت نظير التعيين في الثاني لا نفس التعيين ، فلم قلت : إن نظير ذلك التعيين غير واجب ؟ ! فإن قلت : يلزم أن يكون لكل نظير نظيراً . قيل له : كل من التعيينين نظير الآخر .

الوجه الثالث — أن تعين الشيء في اقتضائه لنفي وجوب المثل كما هو في اقتضائه لنفي وجود المثل . ثم من المعلوم أنه اذا كان امتناع حصول العين في الغير يقتضى نفي المثل وجب أن لا يكون لشيء من الأشياء نظير ولا شبيهه ولا مثل ؛ فإنه ما من شيء إلا له عين مخصوصة يمتنع حصولها في غيره ، فإن كان عدم حصول عين الشيء في غيره يقتضى عدم مثله ونظيره فليس في الوجود ماله نظير وشبيهه ، وهذا من أبطال الأشياء . وإذا لم يكن تعيين الشيء مانعاً من وجود النظير لم يكن مانعاً من وجوب النظير ، فإنه لا يدل على هذا ، ولا هذا .

فصل

المقدمة الثالثة (١)
ان دين عبادة
الاصنام كالفرع
عل مذهب
المشبهة

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا : فمنهم من يقول إنه على صورة الانسان ، ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة

(١) من المقدمات الثلاث في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والحيز .

الانسان الشاب ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ ، وهؤلاء
يجوزون الانتقال والذهاب والحجى على الله تعالى . وأما المحققون من المشبهة
فالمقول عنهم أنه على صورة نور من الأنوار .

وقال : وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان
دينا لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا
يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان
على صورة الآله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة ،
واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الآله والملائكة . فثبت أن
دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

وأعلم أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى .
وأما الكرامية فهم يقولون بالأعضاء والجوارح ؛ بل يقولون إنه مختص بما فوق
العرش . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة ؛ فانه تعالى إما أن يقال : إنه
ملاق للعرش ، وإما أن يقال : إنه مبين عنه ببعد متناه . وإما أن يقال : إنه مبين
ببعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من
الكرامية . واختلفوا أيضاً في أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم ،
وبينهم اختلاف في ذلك . فهذا تمام الكلام في المقدمات ، وبالله التوفيق « (X)

قلت : هذا الكلام فيه تقصير كثير في معرفة مذاهب الناس وتحققها ،
وذلك أن القائلين بأن الله تعالى فوق العرش والقائلين بالصفات الخبرية — وهم
السلف وأهل الحديث ، وأئمة الأمة وجاهيرها ، وجمهور الصفتية : من
الكلاية والأشعرية والكرامية وجمهور المشهورين بالإمامة في الفقه والتصوف

تقصير الرازي في
معرفة مذاهب
الناس وتحققها
في إطلاق
التجسيم نفيًا
وإثباتًا

في الأمة من جميع الطوائف — جمهورهم لا يقول : هو جسم ، ولا ليس بجسم ؛ لما في اللفظين من الاجمال والاشترك المشتمل على الحق والباطل . ومنهم طوائف يقولون : هو جسم ، وطوائف يقولون : ليس بجسم . ثم إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون : إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد . ومنهم من لم يطلق لفظ الحد ، و بعضهم أنكروا الحد . ومن ذكر ما عنده في ذلك (١) من مذاهب أهل الحديث والكلام — وان كان بمقالات أهل الكلام أخبر — ابو الحسن الأشعري في كتاب « مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين » الذي من أو ما ذكر فيه أخذ الرازي وغيره مذهبه في عدم تكفير أهل الصلاة .

قال ابو الحسن : هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة : جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة : الاقرار بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وان الله على عرشه ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وان له يدين بلا كيف ، كما قال : (خلقت يدي) و كما قال تعالى : (بل يدها مبسوطتان) وان له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأن له وجها ، كما قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن أسماء الله تعالى لا يقال إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخواارج . وأقروا ان الله علما ، كما قال : (أنزله بعلمه) و كما قال : (وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه) . واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله تعالى ، كما نفتته المعتزلة . واثبتوا لله تعالى القوة ، كما قال : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) . وذكر

جمهور القائلين
بان الله فوق
العرش ،
والقائلين
بالصفات الخيرية
لا يقولون هو
جسم ولا ليس
بجسم ، كما حكاه
الأشعري عنهم

(١) يريد أنه قد خفي على الأشعري بعض مقالة أهل السنة والجماعة ، ومن ذلك

حكايته عنهم أنه قالوا : ليس بجسم ، وغير ذلك ، ويأتي تنبيه المؤلف عليه اجمالاً .

مذهبهم في القدر . إلى أن قال — ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق . والكلام في اللفظ ، والوقف : من قال بالوقف أو اللفظ فهو مبتدع عندهم ، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . ويقولون : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون ، قال تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى عليه السلام سأل الله تعالى الرؤية في الدنيا ، وإن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فأعلمه بذلك انه لا يراه في الدنيا ؛ بل يراه في الآخرة . وذكر مذهبهم في باب الايمان والوعيد والأسماء والأحكام . إلى أن قال - : ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ، فلم يرض بالشر وإن كان مريداً له . وذكر مذهبهم في الصحابة ، والخلافة ، والتفضيل .

ثم قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ أن الله ينزل الى السماء الدنيا ، فيقول : هل من مستغفر فأغفرله كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ « أن الله ينزل الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فأغفرله » ويأخذون بالكتاب والسنة ، كما قال تعالى : (فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) . ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . ويقولون أن الله يحيي يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله تعالى يقرب من خلقه كيف شاء ، كما قال : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) . وذكر مذهبهم في الأمراء والصلاة خلفهم وترك الخروج عليهم ، وأشياء غير ذلك . ثم قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب . (١)

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان - يعني ابن كلاب - فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون ان الله لم يزل حياً عالمياً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى . وذكر غير ذلك (١) قال : وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .

ثم قال : ذكر قول « زهير الأثري » . فأما أصحاب زهير الأثري ، فان زهيراً كان يقول إن الله تعالى بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وانه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس يجسم ولا محدود ، ولا يحوز عليه الحلول والماساة ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة ، كما قال : (وجاء ربك) بلا كيف ، ويزعم أن القرآن كلام محدث غير مخلوق ، وأن القرآن يوجد في أما كن كثيرة في وقت واحد ، وإن ارادة الله ومحبتة قائمان بالله تعالى ، ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد ، ويقول في القدر بقول المعتزلة . وذكر قوله في الايمان أنه موافق لقول المرجئة . (٢)

قال : وأما « أبو معاذ التومني » فانه يوافق زهيراً في أكثر أقواله ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله غير محدث ، ولا مخلوق وهو قائم بالله لا في مكان ، وكذلك قوله في ارادته ، ومحبتة .

ونفي الجسم
والصفات الخبرية
هو قول المعتزلة
وطائفة من
المرجئة ومتاخري
الاشعرية

(١) وتقدم ذكر مذهبهم اجمالاً ص ٢٢ .

(٢) انظر ص ٣٢٦ من المقالات المشار اليها .

وقال : في باب اختلاف الناس في الباري هل هو في مكان دون مكان ؟ أم لا في مكان ؟ أم في كل مكان ؟ وهل تحمله الحمله ؛ أو يحمله العرش ، وهل هم ثمانية أملاك ؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ : اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال : لانهاية له . وأن هاتين الفرقتين أنكرت القول بأنه في مكان دون مكان .

قال - : وقال القائلون : هو « جسم » خارج من جميع صفات الجسم ؛ ليس بطويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، ولا يوصف بطعم ، ولا لون ، ولا بحسنة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش إلا على معنى انه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء ، وفوق العرش ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها .

قال - وقال هشام بن الحكم : إن ربه تعالى في مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وأن العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه إن الباري قد ملأ العرش ، وأنه مماس له . قال - وقال بعض من ينتحل الحديث : إن العرش لم يمتلئ به وأنه يقعد نبيه ﷺ معه على العرش .

قال - وقال أهل السنة ، وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، وأنه على العرش ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ولا تقدم بين يدي الله تعالى في القول بل نقول استوى بلا كيف (١) وأن له وجها ؛ كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن له يدين ، كما قال : (خلقت

(١) في المقالات ج ٢ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ زيادة : وأنه نور كما قال : (الله نور

بيدي) وأن له عينين ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأنه يحيي يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس الاستواء القعود والتمكن .

قال : واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل ؟ قال قائلون : الحملة تحمل الباري تعالى ، وأنه إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيبتينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرجل . قال الأشعري - وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولا يخف ولا تحمله الحملة ، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة . قال : وقال بعضهم : الحملة ثمانية أملاك ، وقال بعضهم : ثمانية أصناف . قال - وقال قائلون : إنه تعالى على العرش وأنه بائن منه لا بعزلة وإشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات .

قال ابو الحسن الأشعري : واختلفوا - يعنى الأمة - في العين واليد والوجه على أربع مقالات . فقالت المجسمة : له يدان ، ورجلان ، ووجه ، وعينان ، وجنب . يذهبون الى الجوارح والأعضاء . وقال اصحاب الحديث : لسنا نقول في ذلك إلا ما قال الله تعالى أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ فنقول : وجه بلا كيف ، ويدان وعينان بلا كيف .

وقال عبد الله ابن كلاب : أطلق اليد والعين والوجه خبراً ؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك ، ولا أطلق غيره ، فأقول هي صفات لله تعالى ، كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات .

وقالت المعتزلة بانكار ذلك إلا الوجه ، وقالت اليد بمعنى النعمة ، وقوله :
(تجري بأعيننا) أي بعلمنا ، والجنب بمعنى الأمر ، وقالوا — في قوله تعالى :
(أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله) أي في أمر الله ، وقالوا :
نفس الباري هي هو ، وكذلك ذاته هي هو ، وتأولوا قوله : (الصد) على
وجهين : أحدهما — أنه السيد ، والآخر — أنه المصمود اليه بالحوائج . قال :
وأما وجهه ؛ فإن المعتزلة قالت فيه قولين : قال بعضهم — وهو أبو الهذيل —
وجه الله هو الله تعالى . وقال غيره معنى قوله : (ويبقى وجه ربك) أي يبقى
ربك ، من غير أن يكون يثبت وجهها يقال إنه هو الله تعالى ، أولاً يقال ذلك فيه .

قال : (١) واختلفوا في رؤية الله تعالى بالأبصار على تسع عشرة مقالة . فقال
قائلون : يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ، ولسنا ننكر أن يكون بعض
من تلقاه في الطرقات . وأجاز بعضهم عليه الحلول في الأجسام . وأصحاب الحلول
إذا رأوا انساناً يستحسنونه لم يدرؤا لعل إلهم فيه . وأجاز كثير من اجاز رؤيته
في الدنيا مصافحته وملاسته ومزاويرته إياهم . وقالوا : ان المخلصين يعانقونه في
الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك ، حكى ذلك عن أصحاب « مضر » و « كهمس »
وحكى عن أصحاب « عبد الواحد بن زيد » أنهم كانوا يقولون إن الله تعالى
يرى على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، وقد قال قائلون :
إننا نرى الله تعالى في الدنيا في النوم فأما في اليقظة فلا ، وروي عن « رقبه بن
مصقلة » أنه قال : رأيت رب العزة في النوم . فقال : لأكرم من مشواه — يعني
سليمان التيمي — صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة . قال : وامتنع كثير من
القول إنه يرى في الدنيا ومن سائر ما أطلقوه ، وقالوا : إنه يرى في الآخرة .

قال (١): واختلفوا أيضاً في ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى جسمًا محدوداً مقابلاً لنا في مكان دون مكان ، وقال « زهير الأثري » : ذات الباري في كل مكان ، وهو مستوعب على عرشه ، ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف ، وكان يقول : إن الله تعالى يجيء يوم القيامة الى مكان لم يكن خالياً منه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ولم تكن خالية منه .

قال : واختلفوا في رؤية الله تعالى بالأبصار : هل هي إدراك له بالأبصار ، أم لا ؟ فقال قائلون : هي إدراك له بالأبصار ، وهو يدرك الأبصار . وقال قائلون : يرى الله تعالى بالأبصار ولا يدرك بالأبصار .

واختلفوا في ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى الله جهرة ومعانية . وقال قائلون : لا يرى الله جهرة ولا معانية . ومنهم من يقول : أحقق اليه اذا رأيته ، ومنهم من يقول : لا يجوز التحديق اليه . وقال قائلون - منهم « ضرار » (٢) و « حفص الفرد » (٣) ان الله لا يرى بالأبصار ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها ، وندرك ما هو بتلك الحاسة . وقالت « البكرية » : ان الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها . وقال « الحسين النجار » : يجوز أن يحول الله تعالى العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ، ويكون ذلك العلم رؤية له : أي علماً له .

(١) الأشعري أيضاً . انظر المقالات ص ٢٦٤ .

(٢) القاضي ، المعتزلي ، له مقالات خبيثة ، وذكره ابن النديم ، وذكر له ثلاثين كتاباً فيها الرد على المعتزلة والخوارج والروافض ، وشهد عليه ابن حنبل فأمر القاضي بضرب عنقه فهرب . انظر لسان الميزان ص ٢٠٣ .

(٣) حفص الفرد مبتدع ، قال النسائي : صاحب كلام لا يكتب حديثه ، وكفره الشافعي في مناظرته . لسان الميزان ج ٢ ص ٣٣٠ .

قال : واجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، واختلفت : هل يرى بالقلوب ؟ فقال « أبو الهذيل » وأكثر المعتزلة : إن الله تعالى يرى بقلوبنا . بمعنى أنا نعلمه بها ، وأنكر ذلك « الفوطي » و « عباد » . وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه . واختلفوا في الرؤية لله تعالى بالأبصار ، وهل يجوز أن تكون ؟ أو هي كائنة لا محالة ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : يجوز أن يرى الله تعالى في الآخرة بالأبصار ، وقال قائلون : إنه بتاتا ، وقال : نقول إنه يرى بالأبصار . وقال قائلون : نقول بالأخبار المروية وبما جاء في القرآن أنه يرى بالأبصار في الآخرة بتاتا ، يراه المؤمنون .

قال (١) : وكل الجسمة إلا نفراً يسيراً يقولون بإثبات الرؤية ، وقد ثبتت الرؤية من لا يقول بالتجسيم .

قال (٢) : واختلفوا هل يقال إن الباري تعالى لم يزل عالماً قادراً حياً ، أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : لم يزل الله تعالى عالماً [قادراً] حياً ، وزعم كثير من الجسمة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مرید ، ثم أراد ، واراته عندهم حر كته ، فإذا أراد كون شيء متحرك فكان الشيء ؛ لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره : إنها معان ، وليست غيره ، وليست بشيء ؛ لأن الشيء هو الجسم . وقال قائلون : إن حركة الباري غيره .

(١) الأشعري .

(٢) الأشعري أيضاً . ص ٣٦٢ من المقالات .

واختلف القائلون : بتحركه تعالى (١) ؟ على مقاتلين ، فزعم هشام أن حركة الباري هي فعله الشيء ، وكان يأبى أن يكون الباري يزول مع قوله يتحرك ، وأجاز عليه « السكاك » الزوال ، وقال : لا يجوز عليه الطفر . وحكي عن رجل كان يعرف « بأبي شعيب » أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها و يأنابتهم ، ويلحقه العجز بمعاصيهم إياه . (٢)

قال : (٣) واختلف المعتزلة في المكان . فقال قائلون : ان الباري لافي مكان بل هو على مالم يزل عليه ، وقال قائلون : الباري في كل مكان ، بمعنى انه حافظ الأماكـن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان .

وقال (٤) ايضا : اختلفت المعتزلة في المكان ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تديره في كل مكان . والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » ، والجعفران ، والاسكافي ، والجبائي . وقال قائلون : الباري لافي مكان ، بل هو على مالم يزل ، وهو قول « هشام الفوطي » ، « وعباد بن سليمان » و « أبي زفر » وغيرهم من المعتزلة . قال - وقالت المعتزلة في قول الله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) يعنى استولى .

قال ابو الحسن (٥) : وهذا شرح اختلاف الناس في « التجسيم » : قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم انهم يقولون : إن الباري تعالى ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم .

(١) وفي المقالات « أن الباري يتحرك » . بدلا من قوله « يتحركه تعالى » .

(٢) وفي المقالات زيادة : « تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

(٣) الأشعري . انظر المقالات ص ٢٦٢ .

(٤) انظر ص ٢١٧ من المقالات .

(٥) ص ٢٥٧ .

قلت : وهذا الذي احال عليه (١) ذكره في قول المعتزلة فقال (٢): هذا شرح قول « المعتزلة » في التوحيد وغيره : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذني لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذني حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض وليس بذني أبعاد ولا أجزاء ، وجوارح وأعضاء ؛ وليس بذني جهات ، ولا بذني يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المساسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناهي ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراها العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب منه ؛ لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ،

(١) بقوله : أخبرنا الخ .

(٢) ص ٢١٦ . وقد أشرت الى أرقام الصفحات في المقالات ، لأن ما نقله الشيخ هنا فيه

تقديم وتأخير حسب الاستشهاد .

ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيمتاهاى ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ؛ وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

قال ابوالحسن : فهذه جملة قولهم في التوحيد ؛ وقد شررهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف (١) من الشيع ، وان كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ؛ ولها تاركين .

ثم ذكر من اختلافهم في مسائل الصفات ما ليس هذا موضع حكايته كلاماً طويلاً . (٢)

قلت فهذا هو قوله : قد اخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن الباري ليس بجسم ولا محدود ، ولا ذى نهاية .

ونحن (٣) الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم ، قال (٤) :
واختلفت « المجسمة » فيما بينهم من التجسيم ، وهل للبارى تعالى وتقدس قدر من الأقدار ، وفي مقداره : على ست عشرة مقالة . فقال « هشام بن الحكم » : إن الله جسم ، محدود ، عريض ، عميق ، طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار - بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه - في مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألاً كاللؤلؤة المستديرة من جميع

(١) في المقالات زيادة : « من المرجئة وطوائف » .

(٢) انظر أبواب الصفات في المقالات .

(٣) هذا من قول أبي الحسن الأشعري .

(٤) ص ٢٥٧ من المقالات .

جوانبها، ذلول و طعم و رائحة و مجسة : لونه هو طعمه وهو رائحته وهو مجسته، وهو نفسه لون ، ولم يثبت لوناً غيره ، وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد .

قال : وحكى عنه « ابن الرواندي » أنه يزعم ان الله يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات ، ولولا ذلك ما دلت عليه . وحكى عنه انه قال : إنه جسم لا كالأجسام ، ومعنى ذلك أنه شيء موجود .

قال : وقد ذكر عن بعض المجسمه انه كان يثبت الباري ملونا ، ويأبى أن يكون ذا طعم ورائحة و مجسة ، وان يكون طويلا وعريضا وعميقا ، وزعم أنه في مكان دون مكان (١) من وقت خلق الخلق . قال - وقال قائلون : ان الباري (٢) وانكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رائحة أو مجسة أو شيء مما وصفه هشام ؛ غير انه تعالى على العرش مباين له دون مسواه .

قال ابو الحسن (٣) : واختلفوا في مقدار الباري تعالى بعد أن جعلوه جسماً ، فقال قائلون : هو جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ، إلا أنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم : ان الباري عز وجل جسم ، له مقدار من المساحة ولا ندري كم ذلك المقدار . وقال بعضهم هو تعالى في أحسن الأقدار ، وأحسن الأقدار يكون ليس بالعظيم الجاني ولا بالقليل القبيء ، وحكى عن « هشام بن الحكم » ان أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه . قال : وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري تعالى نهاية

(١) في المقالات زيادة : « متحرك » .

(٢) جسم . كذا في المقالات . وهي ساقطة من الناسخ .

(٣) ص ٢٥٨ .

ولا غاية ، وانه ذاهب في الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ،
والفوق ، والتحت ، قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسيم ولا طويل
ولا عريض ولا عميق ، وليس بذئ حدود ولا هيئة ولا قطب . وقال بعضهم : إن
معبودهم هو الفضاء (١) وليس بجسم ، والأشياء قائمة به . قال - وقال
« داود الجواربي » « ومقاتل بن سليمان » : إن الله جسم ، وأنه جثة على صورة
الانسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء : من يد ، ورجل ، ولسان ،
ورأس ، وعينين ؛ وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره . وحكى عن الجواربي
أنه كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ماسوى ذلك . وكثير
من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله تعالى : (الصمد) المصمت
الذي ليس بأجوف .

قال - وقال « هشام بن سالم الجواليقي » : إن الله تعالى على صورة الانسان
وأنكر أن يكون لحمًا ودمًا ، وأنه نور ساطع يتلألأ بياضًا ، وأنه ذو
حواس خمس كحواس الانسان ، سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد
ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وان له وفرة سوداء . قال ابو الحسن : ومن
قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسمًا ، ومن قال بالتجسيم من
ينكر أن يكون الباري (٢) .

وقد ذكر ابو محمد الحسن ابن موسى النبختي (٣) في كتاب « الآراء
والديانات » (٤) وهو ممن يذهب مذهب المعتزلة في توحيدهم وعدلهم . فقال في

(١) وفي المقالات زيادة : وهو جسم تحل الأشياء فيه ليس بذئ غاية ولا نهاية .
وقال بعضهم هو الفضاء الخ .
(٢) صورة . وقد سقطت هذه الكلمة من الأصل وهي موجودة في المقالات ص ٢٥٩ .
(٣) المتوفي سنة ٣٠٠ .
(٤) ولم يكمل هذا الكتاب .

كتابه : « باب قول الموحدين والمشبهين » زعمت المعتزلة باجمعها والخوارج بأسرها واكثر الزيدية وكثير من الشيعة والمرجئة سوى أصحاب الحديث من أهل الأرجاء : ان الله ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا جزء ، ولا عرض ؛ وليس يشبه شيئاً من ذلك

وقال هشام بن الحكم ، وعلي بن منصور ، ومحمد بن الخليل ، والسكاك ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومن قال بقولهم من الشيع : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام . هذه جملة اجتمع هشام بن الحكم وأصحابه عليها ، فاجتمعت حكاية الحاكين لهذا القول عنه إلا ما أو ما إليه « الراوندي » في كتابه الذي احتج به لمذهب هشام في الجسم فزعم انه تعالى وتقدس يشبه الخلق من جهة دون جهة ، والذي صح عندي من قول هشام بعد ذلك عن واقفه من أصحابه بعد في الحكاية عنه انه كان يزعم ان الله تعالى بعد حدوث الأماكن في مكان دون مكان ، وانه يجوز أن يتحرك ، وسمعت قوما من اصحابه يحكون عنه انه يزعم انه نور ، وقال آخرون منهم انه كان يزعم انه متناهى الذات . واختلف الحاكون من مخالفني هشام عن هشام فحكوا عنه دروبا من الأقاويل مختلفة لاتليق به ، ومارأيت اصحابه يدفعونها عنه . فمن ذلك أن الجاحظ ذكر عن النظام أن هشاماً قال في التشبيه في سنة واحدة خمسة أقاويل ، قطع في آخرها أن معبوده بشير نفسه سبعة أشبار . وحكى أبو عيسى الوراق في كتابه عن المشبهة عن كثير من مخالفني هشام أنه كان يزعم ان القديم على هيئة السبيكة ، وقال بعضهم : إنه على هيئة البلورة الصافية المستوية الاستدارة التي من حيث اتيتها رأيتها على هيئة واحدة . وحكى بعضهم : كما قلت : أنه سبعة أشبار . قال وحكى بعضهم : أنه ذو صورة ، وحكوا غير ذلك أيضاً مما رأيت أصحاب هشام يدفعونه عنه وينكرونه ، ويزعمون أنه لم يرد على

قوله جسم (١) كالأجسام ، وإنما أراد بذلك إثباته أنه نور ، لقوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) وينفون عنه المساحة والذرع والشبر والتحديد . قال : وسمعت ذلك من غير واحد منهم ممن ينتحل القول بالجسم وناظرونا به ، وقد وجدت الأمر على ما حكاه الوراق من ذلك ، وقد أضاف قوم القول في الجسم الى ابي جعفر الأحوال المعروف « بشيطان الطاق » الذي يسميه أصحابه مؤمن الطاق ، وأسمه محمد بن النعمان ، والى هشام بن سالم المعروف بالجواليقي ، والى أبي مالك الحضرمي ، قال : وليس من هؤلاء أحد جرد القول بالجسم ، ولكنهم كانوا يقولون هو نور على صورة الانسان ، وينكرون قول القائل بالجسم ، فقاس من حكى ذلك عنهم عليهم ، وحكى من طريق القياس ، إذ كان الحاكي كذلك يعتقد أن الصور لا تكون إلا للأجسام فغلط عليهم ، وهكذا غلط كثير من أهل الكلام ، وذكر أن هشام بن سالم وأبا جعفر الأحوال امسكا بعد قولهما بالصورة عن الكلام في الله تعالى . رجعا إلى تأويل أنه من القرآن ، فرويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى : (وان إلى ربك المنتهى) قال : فاذا بلغ الكلام الى الله . فأمسكا عن الكلام في ذلك والخوض فيه حتى ماتا ، وأقام على القول بالصورة من أقام عليه من أتباعهما . قال النوبختي : وأقول ان هذا الذي ذكره الوراق قد روي ، وقد رأيت نفراً من أصحاب هشام بن سالم يزعمون أنه لم يزل يناظر على القول بالصورة الى أن مات .

قال ابو عيسى (٢) : وأما علي بن اسماعيل بن ميثم (٣) فان أصحابه ومخالفيه مختلفون في الاخبار عنه ، فبعضهم يزعم أنه كان يقول بالجسم والصورة ، وبعضهم

(١) بالأصل كلمة « لا » وهي خطأ ، وتقدم ما يدل على زيادتها .

(٢) الوراق .

(٣) بن يحيى التمار .

يزعم أنه كان لا يقول بالصورة ، وبعضهم يزعم أنه كان يقول بالصورة ولا يقول بالجسم . قال : ولا ثبت عندي في ابن ميثم انه قال بالصورة ولا بالجسم . قال « ابو عيسى » في هذا الباب : وقد حكى ذلك لي كثير من المتكلمين أن مقاتل بن سليمان ونعيم بن حماد المصري وداود الجواربي في خلق كثير من العامة واصحاب الحديث قالوا : إن لله تعالى صورة وأعضاء ، قال أبو عيسى : وبلغني عن داود الجواربي انه قال : أعفوني عن الفرج والجنحة وأسألوني عما وراء ذلك ، أو قال عما شئتم ، وقد حكى كثير من المتكلمين عن داود ومقاتل أنها قالوا إن معبودهم جسم ولحم ودم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع ذلك لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ، وحكى عن الجواربي حكاية أخرى أنه كان يقول : انه أجوف من فمه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك ، وذكر أن مقاتل بن سليمان يأبى هذا القول الأخير . (١)

وحكى « ابراهيم النظام » في كتابه عن المشبهة أن قوماً لا أدري هم في الملة أم ليسوا في الملة زعموا أن معبودهم جسم فضاء ، وأن الأجسام كلها فيه ، وحكى أن آخرين قالوا : هو فضاء وليس بجسم لأن الجسم يحتاج الى مكان وهو نفسه المكان . وحكى « الجاحظ » في كتابه عن المشبهة أن بعضهم قال : هو جسم في مكانه ، إلا أنه فاضل عن الأماكن ، خلا أن له نهاية لازمة . قال : وزعم بعضهم : أنه ذاهب في الجهات الست لا الى نهاية وهو ليس بجسم ، وهذا أيضاً قول ما علمت أن أحداً من أهل الصلاة قال به ، ولا كان شيء منه ، وهذه أقاويل أهل الملة .

قال النوبختي : وللفلاسفة القدماء في الباري أقوال مظلمة غير بينة ، وكان عنايتهم بغير أمر الديانات ، وكان أكثر كلامهم في أمور الطبيعة والنفس

(١) قال الشيخ : قلت : أما داود الجواربي فقد عرف عنه القول المنكر الذي انكره عليه أهل السنة . وأما مقاتل فإله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف عن مقاتل ، انظر المنهاج ج ١ ص ٢٥٩ .

والفلك والكون والفساد والجواهر والأعراض ، وقد زعم أرسطاطا ليس على ما قرأناه في « مقالة اللام » التي فسرهما ثامسطيوس (١) أن الله تعالى جوهر أزلي بسيط غير مركب ليس بجسم ، ولا تجوز عليه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وسماه مرة عقلا ، وطبيعة تارة . وقال في موضع آخر من هذه المقالة : إنه حياة ، وقال في موضع آخر منها : إنه يعقل ذاته ، ويعلم ذاته وسائر الأشياء التي هو علة لها ، وذكر فرفوروريوس (٢) في رسالته التي زعم أنه يحكي فيها مذاهب ارسطاطا ليس في الباري والمبادئ : أنه يصف الله تعالى بأنه خير ، وأنه حكيم وأنه قوي ، وزعم أفلاطون في كتابه « كتاب النواميس » أن اشياء لا ينبغي للانسان أن يجهلها : منها أن له صناعا ، وأن صانعه يعلم أفعاله . فأثبت لله العلم بأفعاله .

وزعم قوم من فلاسفة دهرنا أن « افلاطون » إنما وضع هذا على سبيل التأديب للناس ، وبحسب السنة وما كان يذهب اليه ؛ لا على الاعتقاد . قال : وهذا ظن من هؤلاء القوم . فأما قول افلاطون فهو ما ذكره في كتابه . وحكى يحيى النحوي في المقالة الأولى من كتابه في تفسير سمع الكنان (٤) ان الله تعالى إنما يعرف بالسلب ، فيقال : أنه لا شبه له ولا مثال إلا الشمس وحدها ، فإنه كما أن الشمس تفوق جميع الأشياء التي في العالم كذلك تفوق العلة الأولى جميع الموجودات وتفضلها فضلا يجوز (٥) كل قياس . قال : وكما أن الشمس تدبر جميع الأشياء على طريقة واحدة .

(١) وهو الشارح للكلام ارسطو ، وقد ولد « ثامسطيوس » ٣١٧ م .

(٢) فرفوروريوس الصوري (٢٢٣ - ٣٠٤ م) ولد في صور فيلسوف من أتباع الافلاطونية الجديدة ، وتلميذ افلاطين . وانظر مقالته في الملل والنحل ج ٢ ص ٣٥١ . ط . حجازي بالقاهرة .

(٣) الاسكندراني الملقب بالطريق .

(٤) وجملة : « ان الله انما يعرف بالسلب : أي لا شبيه له ولا مثال » نقلها عن كتاب النواميس « محمد فريد وجدي في دائرة المعارف .

(٥) أي : يتعدى .

وقال ابو الحسن الأشعري أيضاً (١) : اختلفت « الروافض » اصحاب الامامة في « التجسيم » وهم ست فرق : فالفرقة الأولى « هشامية » اصحاب هشام ابن الحكم الرافضى يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد . وذكر مثل ما تقدم عن هشام ، وزاد : أنهم لم يعينوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا « طوله مثل عرضه » على الجواز دون التحقيق ، وأنه قد كان لافي مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش . قال وذكر « أبو الهذيل » في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له : إن ربه جسم ذاهب جاء ، يتحرك تارة ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ويقوم أخرى ، وأنه طويل عريض عميق ؛ لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي ، قال - فقلت له فأيما أعظم إلهك أو هذا الجبل ؟ قال وأومات الى جبل أبي قبيس ، قال - فقال : هذا الجبل يوحى عليه ؟ أي هو أعظم منه .

قال : وذكر أيضاً ابن الراوندي أن هشام بن الحكم كان يقول إن بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت عليه ، وحكى عنه خلاف هذا : أنه كان يقول إنه جسم وأبعض لا يشبهها ولا تشبهه (٢) غير أن هشام بن الحكم في بعض كتبه كان يزعم ان الله تعالى إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ، ولولا ملابسته لما وراء ما هنالك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يرى وهو شعاعه وأن الثرى محال على بعضه . ولو زعم هشام أن الله يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة ، وقال بالحق . وذكر عن « هشام » أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة

(١) انظره في ج ١ ص ١٠٢ .

(٢) وفي المقالات : وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنه كان يزعم الخ .

أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك . وقال : هو جسم لا كالأجسام .

قال : وزعم « ابو عيسى الوراق » أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة الى أن الله تعالى وتقدس على العرش مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه .

قال : « والفرقة الثانية » من الرافضة الامامية يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون في قولهم « إنه جسم » الى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري تعالى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويزعمون أن الله تعالى وتقدس على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

و « الفرقة الثالثة » منهم يزعمون أن ربهم تعالى وتقدس على صورة الانسان ، ويمنعون أن يكون جسمًا .

و « الفرقة الرابعة » منهم « الهشامية » أصحاب هشام بن صالح الجواليقي : يزعمون أن ربهم على صورة الانسان ، وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به ، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم . قال - وحكى « أبو عيسى الوراق » : أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه تعالى وتقدس وفرة سوداء ، وأن ذلك نور أسود .

و « الفرقة الخامسة » (١) يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت ، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذئ صورة

ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان أو على صورة شيء من الحيوان .

قال : و « الفرقة السادسة » من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا صورة ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس . وقالوا : في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج ، وهؤلاء قوم من متأخريهم . فأما أوائلهم فكانوا يقولون ما حكيناه عنهم من التشبيه .

قال أبو الحسن : واختلفت الرافضة في حملة العرش ؛ هل يحملون العرش ؟ أم يحملون الباري تعالى وتقدس ؟ وهم فرقتان : فرقة يقال لهم « اليونسية » أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، يزعمون أن الحملة يحملون الباري ، واحتج يونس في أن الحملة تطيق حمله ، وشبههم بالكركي (١) وأن رجليه يحملانه وهما دقيقتان . وقالت : فرقة أخرى : إن الحملة تحمل العرش ، والباري يستحيل أن يكون محمولا .

قال أبو الحسن الأشعري (٢) : واختلفت الروافض في ارادة الله تعالى ، وهم اربع فرق : « الفرقة الأولى منهم » - وهم أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقي - يزعمون أن ارادة الله تعالى حركة ، وهي معنى ، لاهي الله ولاهي غيره ، وأنها صفة لله تعالى ليست غيره ، وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد . (٣) و « الفرقة الثانية » منهم « أبو مالك الحضرمي » و علي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أن ارادة الله تعالى غيره ، وهي حركة الله تعالى كما قال

(١) الكركي طائر يقرب من الوز .

(٢) في بحث الارادة . انظر ج ١ ص ١١٠ من المقالات .

(٣) في المقالات تعالى وتقدس . وفي الاصل يزعمون ان الله تعالى وتقدس .

هشام ، إلا أن هؤلاء خالفوه ، فزعموا أن الإرادة حركة وانها غير الله ، بها يتحرك . و «الفرقة الثالثة» منهم وهم القائلون بالاعتزال والامامة يزعمون أن إرادة الله تعالى ليست بحركة : فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول : إنها مخلوقة لله تعالى لا بإرادة . ومنهم من يقول : إرادة الله تعالى لتكوين الشيء (١) وإرادته لأفعال العباد هي أمره إياهم بالفعل وهي غير فعلهم ، وهم يأبون أن يكون الله تعالى أراد المعاصي فكانت . و «الفرقة الرابعة منهم» يقولون لا نقول قبل الفعل إن الله تعالى أراده ، فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها ، وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها .

وذكر عنهم في القول بأن الله حي عالم قادر سميع بصير إله وغير ذلك مقالات يطول وصفها ، جمهورها يقتضى وصفه بالحركة والتحرك ————— قول كما في الإرادة (٢) .

قال ابو الحسن الأشعري : (٣) مقالات «المرجئة في التوحيد» فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة ، وقال قائلون منهم بالتشبيه ، وهم ثلاث فرق . فقالت : الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب «مقاتل بن سليمان» : إن الله تعالى جسم ، وأن له جمّة ، وأنه على صورة الانسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه . وقالت الفرقة الثانية أصحاب «داود الجواربي» مثل ذلك ؛ غير أنهم قالوا : أجوف من فيه الى صدره ، مصمت ماسوى ذلك . وقالت «الفرقة الثالثة» هو جسم كالأجسام .

(١) في المقالات زيادة : « وهو الشيء » .

(٢) وهذا البحث موجود ص ١٠٦ - ١٠٩ من المرجع نفسه .

(٣) ص ١١٤ من المرجع السابق .

فقد ذكر الأشعري : أن القول بأن الله تعالى فوق العرش وثبوت الصفات الخبرية هو قول أهل السنة واصحاب الحديث ، و ذكر أن ذلك قول ابن كلاب واصحابه وقوله ، و ذكر التنازع في نفي هذه الصفات وإثباتها بين فرق الأمة : فنفي الجسم وهذه الصفات هو قول المعتزلة والخواارج وطائفة من المرجئة ومتأخري الشيعة ، وإثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الامامية المتقدمين وطائفة من المرجئة وغيرهم .

تعقيب وتوضيح
لما ذكره الأشعري
من مذاهب الفرق

وهو مع هذا لم يذكر تفصيل أقوال أئمة الاسلام وسلف الأمة وعلماء الحديث؛ وإنما ذكر قولاً مجملاً ، ولهم في هذا الباب من الأقوال المفصلة ، وعندهم في ذلك من النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ وأصحابه ما هو معروف عند أهل .

وقد ذكر الأشعري (عشرة أصناف) فقال : واختلف المسلمون ، عشرة أصناف : - الشيع (١) والخواارج ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية - وهم النجارية - والبكرية ، والعامية وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن سعيد ابن كلاب القطان . (٢)

ومعلوم أن أئمة الأمة وسلفها ليسوا في شيء من هذه الطوائف إلا في أهل الحديث والعامية ، وهؤلاء مع جمهور الشيع والمرجئة والكلابية والأشعرية من أهل الاثبات بأن الله تعالى فوق العرش والصفات الخبرية ، وإن كان فيهم من يثبت الجسم ومنهم من لا يثبته ولا يثبتها . وأما نفي ذلك مطلقاً فإنما ذكره عن المعتزلة والخواارج . وأما الضرارية والبكرية والنجارية فتوافقهم في بعض ذلك وتوافق أهل الاثبات في بعض ذلك ، وهذه المقالة التي نسبها هو الى المعتزلة هي المشهورة في كلام الأئمة وعلماء الحديث بمقالة الجهمية ؛ فإن الأئمة نسبوها إلى من

(١) جمع شيعة .

(٢) انظر المقالات ج ١ ص ٦٥ .

أحدث هذه المقالات وابتدعها ودعى الناس إليها ، والمعتزلة إنما أخذوها عنه ، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله أنه أخذ ذلك عن الجهم قوم من أصحاب عمرو ابن عبيد ، وأصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ، فإن أول المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وإنما كان شعار المعتزلة أولاً هو المنزلة بين المنزلتين ، وانفاذ الوعيد ، وبه اعتزلوا الجماعة ، ثم دخلوا بعد ذلك فى إنكار القدر . وأما إنكار الصفات فإنما ظهر بعد ذلك ، وكذلك حكاية ذلك عن الخوارج إنما يكون عن متأخرة الخوارج الموجودين بعد حدوث هذه المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة ، كما قد ذكر هو ذلك . وأما قدماء الخوارج الذين كانوا على عهد الصحابة والتابعين فماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة الى المعتزلة والجهمية ، وذلك أن مقالات هؤلاء ونحوهم إنما نقلها من كتب المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة كما قد ذكر هو ذلك ، لم يقف هو على شيء من كلام الخوارج والمعتزلة ، يستكثر بالخوارج لموافقتهم لهم فى إنفاذ الوعيد ونفى الايمان والخروج على الأئمة والأمة ، لكن الأشعري كان بمقالات المعتزلة أعلم منه بغيرها لقراءته عليهم أولاً ، وعلمه بمصنفاتهم وكثيراً ما يحكى قول الجبائي عنه مشافهة .

وقد ذكر « مقالة جهم » فى كتابه ، فقال : ذكر قول الجهمية الذى تفرد بها جهم : القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان ، وأن الايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ، وأنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله تعالى وحده ، وانه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب اليهم افعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله تعالى ، إلا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولونا كان به

متلونا . قال : وكان الجهم ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقتل جهم بمر و ، قتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية . قال : ويحكي عنه كان يقول : لا أقول ان الله تعالى شيء ؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء . قال : وكان يقول ؛ إن علم الله تعالى محدث فيما حكى عنه ، ويقول بخلق القرآن ، وانه لا يقال ان الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون .

وكذلك قال ابو الحسن الأشعري في « كتاب الابانة » له بعد الخطبة :

أما بعد - فإن كثيراً (١) من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على رأيهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أوضح به برهاناً ، ولا نقلوه عن رسول الله ﷺ ، ولا عن سلف المتقدمين ، فخالقوا روايات الصحابة رضی الله عنهم أجمعين . عن نبي الله ﷺ في رؤية الله تعالى بالأبصار ، وقد جاءت بذلك الروايات من الجهات المختلفة ، وتواترت بها الآثار ، وتتابعت بها الأخبار ، وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين ، وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين ، وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد اجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا : (إن هذا إلا قول البشر) فزعموا أن القرآن كقول البشر ، وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين اثبتوا خالقين . أحدهما - يخلق الخير ، والآخر - يخلق الشر .

ماذكره الأشعري
في « الابانة »
ايضاً

وزعمت « القدرية » ان الله يخلق الخير ، وأن الشيطان يخلق الشر ، وزعموا أن الله تعالى يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن

(١) وفي « الابانة » ص ٦ زيادة : من الزائفين عن الحق من المعتزلة .

ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ، ورداً لقول الله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) فأخبر الله أننا لا نشاء شيئاً الا قد شاء الله أن نشاءه ، ولقوله : (ولو شاء الله ما اقتتلوا) وقوله : (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ولقوله تعالى (فعال لما يريد) ولقوله سبحانه وتعالى خيراً عن شعيب أنه قال : (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة؛ لأنهم دانوا بديانة الجوس وضاهوا قولهم ، وزعموا ان للخير والشر خالقين . كما زعمت الجوس ذلك ، وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت الجوس ، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله تعالى : (قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله) وإعرضا عن القرآن وعماً جمع المسلمون عليه ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على (١) ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت الجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل ، فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة الجوس وتمسكوا بأقاويلهم ، ومالوا الى أضاليلهم ، وقنطوا الناس من رحمة الله ، وأيسوهم من روح الله ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافاً لقول الله تعالى : (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها خلافاً لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ « ان الله يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا فيها وصاروا حماً » ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله : (تجري بأعيننا) وقوله تعالى (ولتضع على عيني) ونفوا ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا » . قال : وانا ذا كر ذلك باباً باباً إن شاء الله تعالى .

(١) في « الابانة » زيادة سطر « أعمالهم دون ربهم ، فاثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عز وجل ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على » الخ .

قال : فان قيل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون ؟ وديانتكم التى بها تدينون ؟

قيل له : قولنا الذى به نقول وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله عز وجل وبسنة نبينا ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ، وبما كان (١) احمد ابن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون (٢) ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلالة ، واوضح به المناهج (٣) وقع به بدع المبتدعين ، وزيف الزائعين ، وشك الشاكين . فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المساهين .

وجملة قولنا : أنا نقر بالله تبارك وتعالى وملائكته وكتبه ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وماروى الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد أحد فرد صمد لا إله غيره (٣) لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمد عبده ورسوله ، والجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً ، كما قال عز وجل : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وان له يدين ، كما قال عز وجل : (بل يدها مبسوطتان) وقال سبحانه وتعالى : (خلقت بيدي) وان له عينين بلا كيف : كما قال عز وجل : (تجري بأعيننا) وأن من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالاً ، وان لله تعالى علماً ، كما قال تعالى

(١) يقول به أبو عبد الله . زيادة فى « الابانة » .

(٢) مجانين . هكذا فى الابانة .

(٣) المنهاج . أيضاً كذلك .

(٤) وعبارة « الابانة » : وأن الله عز وجل اله واحد لا اله الا هو فرد صمد .

(انزله بعلمه) وقال سبحانه : (وما تحمل من اثنى ولا تضع إلا بعلمه) وثبت لله قدرة وقوة . كما قال تعالى : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) وثبت لله تعالى السمع والبصر ، ولا ننفي ذلك عنه كما نفتته المعتزلة والجهمية والخوارج ، ونقول ان كلام الله تعالى غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن ، كما قد قال سبحانه وتعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله تعالى . وذكر الكلام في مسائل القدر ، وخلق الأفعال .

إلى أن قال : (١) - ونقول : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ واليه يعود ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بأن الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ . ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه محجوبون (٢) كما قال الله عز وجل : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا ، وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا ، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا . ونرى الانكسار أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج ، وزعمت أنهم بذلك كافرون . ونقول : إن من عمل كبيرة (٣) وما اشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحرّمها كان كافراً ، ونقول إن الاسلام أوسع من الإيمان ، وليس كل اسلام إيماناً ، وندين بأن الله تعالى يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على

(١) انظر « الابانة » ص ٩٠ ط . المنيرية .

(٢) وفي الابانة « ان الكافرين محجوبون عنه اذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال الخ . »

(٣) في الابانة زيادة : من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقه .

أصعب ، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ . وندين بأن لا نزل أحداً من الموحدين المتمسكين بالإيمان جنة ولا ناراً إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة . ونرجو الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين . ونقول : ان الله عز وجل يخرج من النار قوماً بعدما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ . وتؤمن بعذاب القبر ، وبأن الميزان حق ، والحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، وأن الله عز وجل يوقف العباد بالموقف ويحاسب المذنبين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد وينقص . ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضی الله عنهم الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ وثنى عليهم بما أثنى الله تعالى عليهم وتولاهم (١) ونقول إن الامام (٢) بعد رسول الله ﷺ ابو بكر الصديق رضی الله عنه ، وأن الله سبحانه وتعالى أعز به الاسلام والدين ، وأظهره على المرتين ، وقدمه للمسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة (٣) ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان نضر الله وجهه (٤) ، قتلوه قاتلوه ظلماً وعدواناً ، ثم علي بن ابي طالب رضی الله عنه . فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ (٥) ، ونكف عما شجر بينهم . وندين لله تعالى أن الأئمة الأربعة راشدين مهديين ، فضلاء لا يوازئهم في الفضل غيرهم .

(١) أجمعين . في الابانة أيضاً .

(٢) في الابانة زيادة : الفاضل .

(٣) في الابانة زيادة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله .

(٤) في « الابانة » : وان قاتلوه قتلوه .

(٥) الابانة زيادة : وخلافهم خلافة النبوة ، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله

صلى الله عليه وسلم بها ، وتنتولى سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ،
وأن الرب عز وجل يقول : « هل من سائل ، هل من مستغفر » وسائر ما اثبتوه
ونقلوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل ، ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب
الله وسنة نبيه ﷺ واجماع المسلمين وما كان في معناه ، ولا نبتدع في دين الله
تعالى بدعة لم يأذن الله تعالى بها ، ولا نقول على الله مالا نعلم . ونقول إن الله
عز وجل يجيء يوم القيامة . كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)
وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال تعالى : (ونحن أقرب اليه
من جبل الوريد) وكما قال عز وجل : (ثم دنى فتدلى . فكان قاب قوسين
أو أدنى) ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وسائر الصلوات
والجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج ، ونرى
المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافاً لقول من أنكر ذلك . ونرى
الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والاقرار بإمامتهم ، وتضليل من رأى الخروج
عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة . وندين بترك الخروج عليهم بالسيف ،
وترك القتال في الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول
الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكبير ومسألتها للمدفونين في قبورهم
ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام ، ونقر أن لذلك
تفسيراً ، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن بأن الله تعالى
ينفعهم بذلك ، ونصدق بان في الدنيا سحرة وسحراً ، وأن السحر كائن موجود
في الدنيا ، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ،
وتوارثهم . ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات
أو قتل ، وأن الأرزاق من قبل الله تعالى يرزقها عباده حالاً وحراماً ، وأن
الشیطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه ، خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ،

كما قال الله تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وكما قال : (من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس . من الجنة والناس) وتقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا في اطفال المشركين : إن الله يؤجج لهم ناراً في الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين بأن الله تعالى يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائررون ، وما كان وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين ، ونرى مفارقة كل داعية الى بدعة ، ومجانبة أهل الأهواء . وقال : وسنحتج لما ذكرنا من قولنا ومما بقي منه مما لم نذكره باباً ، باباً . وشيئاً شيئاً . ثم ذكر من دلائل ذلك وحججه (١) ما قد يذكر بعضه ان شاء الله تعالى عند الكلام على ما ذكره الرازي من الأدلة .

وقال ابو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه الذي سماه : « نقض عثمان

ابن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » (٢) قال فيه : (باب الحد والعرش) وادعى المعارض أيضاً أنه ليس له حد ولا غاية ولا نهاية . قال : وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه أغلوطاته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن حاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي تعني أن الله تعالى لا شيء ؛ لأن الخلق كلهم عاملوا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنه لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلاحد ولا غاية ، وقولك : لا حد له . تعني أنه لا شيء .

ما نقله الدارمي
من مذاهب أهل
السنة ومذاهب
الجهمية في
« الحد » و
« النهاية » (٣)

(١) انظر بقية كتاب الابانة .

(٢) وهو مطبوع بمطبعة أنصار السنة بمصر . بعنوان « رد الدارمي ... » .

(٣) هل يوصف الله بهما نفيًا وإثباتًا أم لا ؟

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ، ولكن تؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله تعالى ، ولمكانه ايضا حد ، وهو على عرشه فوق سماواته . فهذان حدان اثنان . قال - وسئل ابن المبارك : بما نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش ، بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار ، عن علي بن الحسين بن شقيق ، عن ابن المبارك . فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأنتم من في السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (إني متوفيك ورافعك إلي) (إليه يصعد الكلم الطيب) فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله تعالى ، ووجد آيات الله تعالى ؛ وقال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سماواته » وقال للأمة السوداء : « أين الله ؟ قالت في السماء ، قال اعتقها فإنها مؤمنة » فقول رسول الله ﷺ : « إنها مؤمنة » إنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء لم تكن مؤمنة ، وأنه لا يجوز في الرقبة المؤمنة إلا من يحمد الله أنه في السماء ، كما قال الله ورسوله ، فحدثنا أحمد بن منيع البغدادي الأصم ، حدثنا أبو معاوية ، عن شبيب بن شيبه ، عن الحسن ، عن عمران بن الحصين أن النبي ﷺ قال لأبيه : « يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً ؟ قال : سبعة : ستة في الأرض ، وواحد في السماء ، قال فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي في السماء » فلم ينكر النبي ﷺ على الكافر إذ عرف ان إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي ﷺ . فحصى في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه مع ما ينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض . وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدوه بذلك إلا المريسي

الضال واصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك إذا حزب الصبي شيء يرفع يديه الى ربه يدعوه في السماء دون مساوها ، فكل أحد بالله تعالى وبمكانه أعلم من الجهمية .

قال : ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، ويحكم على الله تعالى وعلى رسوله فيها حرفاً بعد حرف ، وشيئاً بعد شيء بحكم بشر بن غياث المريسي ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك منه إذ صرح باسمه ، وسلم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره ، وهتوك ستره وافتضاحه في مصره ، وسائر الأمصار الذين سمعوا بذكره . وذكر الكلام في الصفات .

نقل الخلال
لذهاب أهل
السنة في
« العبد » أيضاً

وقال الخلال : في « كتاب السنة » (١) أخبرنا ابو بكر المروذي ، قال سمعت ابا عبدالله قيل له : روى عن علي بن الحسن ، 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 ابو عبدالله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . قال الخلال : أخبرنا الحسن ابن صالح العطار ، حدثنا هارون بن يعقوب الهاشمي ، سمعت ابي يعقوب بن العباس قال كنا عند ابي عبدالله ، قال : فسألناه عن قول ابن المبارك : قيل له كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه ، بجد . فقال أحمد : هكذا على العرش استوى بجد . فقلنا له : ما معنى قول ابن المبارك بجد ؟ قال لأعرفه ، ولكن

(١) قال ابن تيمية رحمه الله : « كتاب السنة » للخلال هو أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في مسائل الأصول الدينية وان كان له أقوال زائدة على ما فيه . ج ٧ ص ٣٩٠ من مجموع فتاويه .

لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأمنتم من في السماء) و (تعرج الملائكة والروح اليه) وهو على العرش وعلمه مع كل شيء قال الخلال : وأخبرنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا ابو بكر الأثرم ، حدثنا محمد ابن ابراهيم القيسي ، قال : - قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه بجد . فقال أحمد هكذا هو عندنا . قال الخلال : أخبرنا حرب بن اسماعيل ، قال قلت لاسحاق - يعنى ابن راهويه - : على العرش بجد ؟ قال : نعم بجد ، وذكر عن ابن المبارك قال هو على عرشه بأئن من خلقه بجد .

نقل حرب
لمذهبهم أيضاً
فيه

وقد ذكر أيضاً حرب بن اسماعيل (١) في آخر كتابه في المسائل كلها - هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والشام والحجاز وغيرهم عليها ، فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب أو طعن فيها ، أو عاب قائلها : فهو مبتدع خارج عن الجماعة ، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد ، واسحاق ابن ابراهيم بن مخلد ، وعبدالله بن الزبير الحميدي (٢) وسعيد بن منصور (٣) وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم ، فكان من قولهم - أن الايمان قول وعمل - الى أن قال : - وخلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض ، وقد تقدم حكاية

(١) حرب بن اسماعيل بن خلف الحنظلي الكرمانى . انظر طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، قال ابن القيم (حرب الكرمانى) صاحب أحمد واسحاق رحمهم الله تعالى ، له مسائل جلييلة عنهما . أ ه . « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » طبع مصر سنة ١٣٥١ ه .

(٢) أحد شيوخ النبل ، شيخ البخارى امام أهل الحديث والفقہ في وقته وهو أول رجل افتتح به البخارى صحيحه . ابن القيم ، المرجع السابق .

(٣) بن شعبة الخراسانى (أبو عثمان) المروزي ، حافظ ، محدث مفسر ، من مؤلفاته « السنن » تحت الطبع . وتفسير القرآن الكريم .

قوله — إلى قوله — لأن الله تبارك وتعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بائن من خلقه ، لا يخلو من علمه — كان ، والله عرش ، والعرش حملة يحملونه ؛ وله حد ، الله تعالى أعلم بحده ؛ والله تعالى على عرشه عز ذكره ، وتعالى جده ، ولا إله غيره . ولكن هذا اللفظ يحتمل أن يعود فيه الحد الى العرش ، بل ذلك أظهر فيه

قال القاضي ابو يعلى في « كتاب ابطال التأويل » : رأيت بخط أبي إسحاق ، حدثنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر ابن أبي داود ، سمعت ابي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل ، فقال : لله تعالى حد ؟ فقال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تبارك وتعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول محققين .

ومن اثبت
« الحد » و
« الغاية » من
السلف نفى
علمنا بكيفيتهما ،
كالصفات

وروى الخلال أيضاً في « كتاب السنة » أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا تبارك وتعالى شيئاً من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم (ليس كمثل شيء) . قال : أخبرني عبيد الله بن حنبل ، حدثني أبي حنبل بن اسحاق ، قال — قال عمي : نحن نؤمن بالله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ويحده أحد ، فصفت الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه لا تدر كه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، ليس في الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه (ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير) وكان الله تعالى قبل أن يكون شيئاً ، والله تعالى الأول ، وهو الآخر ولا يبلغ أحد حد صفاته ، والتسليم لأمر الله ، والرضا بقضائه . نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

فهو في هذا الكلام أخبر أنه بلا حد ولا وصف يبلغها واصف أو مجد أحد فنفي أن تحيط به صفة العباد أو حدهم ، وكذلك قال : (لا تدركه الأبصار) مجد ولا غاية . فبين أن الأبصار لا تدرك له حداً ولا غاية . وقال أيضاً : ولا يدركه صفة واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله تعالى شيء محدود ؛ كما قال بعد هذا : ولا يبلغ أحد حد صفاته . فنفي في هذا الكلام كله أن يكون وصف العباد أو حد العباد يبلغه أو يدركه ، كما لا تدركه الأبصار .

قال الخليل : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبل حدثهم ، قال سألت : أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى « أن الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا » و « أن الله تعالى يرى » و « أن الله تعالى يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاءت به الرسل حق ، ونعلم أن ما ثبت به الرسول حق إذا كانت باسناد صحيحة ، ولا نرد على قوله ، ولا نصف الله تبارك وتعالى بأعظم مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية . وقال حنبل في مواضع آخر : (ليس كمثل شيء) في ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فيعبد الله تعالى بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى : (وهو السميع البصير) وقال حنبل في مواضع آخر قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا تتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ؛ ونصفه كما وصف نفسه تعالى ولا تتعدى ذلك ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله محكمة ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت ، ووصف وصف به نفسه : من كلام ، ونزول ، وخلوة بعبده يوم القيامة ، ووضع كنفه عليه ، هذا كله يدل على أن الله تعالى يرى في الآخرة ، والتحديد في هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة

ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سميع ، بصير ، لم يزل متكلماً ، حياً عالماً غفوراً ،
عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفاته وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ،
وهو على العرش بلا حد ، كما قال : (ثم استوى على العرش) كيف شاء ،
المشيئة إليه عز وجل ، والاستطاعة له (ليس كمثل شيء) وهو خالق كل
شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم
لأبيه : (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فثبت أن الله
سميع بصير ، صفاته منه ، لا تتعدى القرآن والحديث والخبر « يضحك الله » ولا يعلم
كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، لا يصفه الواصفون ،
ولا يحده احد ، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال ابو عبدالله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالحنة : تقول
(ليس كمثل شيء) ؟ فقلت له : (ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير) قال :
مأردت بها ؟ قلت القرآن وصفه (١) من صفات الله وصف بها نفسه ، لانكر
ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بصر كبصري ويد
كيدي . وقال حنبل في موضع آخر - وقد تقدم - فقد شبه الله تعالى بخلقه ،
وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، الكلام في هذا لأحبه . قال أبو
عبدالله : جردوا القرآن ، وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » تؤمن به ، ولا تحده
ولا نرده على رسول الله ﷺ ، بل تؤمن به ، قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول
فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء به والنهي
عما نهى ، وأسماؤه وصفاته منه غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتياب
والشك ، إنه على كل شيء قدير . وقال الخلال . وزادني ابو القاسم عن حنبل

في هذا الكلام ، وقال تبارك وتعالى : (لا إله الا هو الحي القيوم) (لا إله الا هو ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر) هذه صفات الله عز وجل وأسمائه تبارك وتعالى .

فلا منافاة بين
اثبات الحد
ونفيه في كلام
السلف

فهذا الكلام من الامام أبي عبدالله احمد رحمه الله يبين أنه نفى أن العباد يحدون الله تعالى أو صفاته بجد ، أو يقدرون ذلك بقدر ، أو أن يبلغوا الى أن يصفوا ذلك ؛ وذلك لا ينافي ماتقدم من اثبات أنه في نفسه له حد يعلمه هو لا يعلمه غيره ، أو أنه هو يصف نفسه . وهكذا كلام سائر أئمة السلف يثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها كما ذكرنا من كلامهم في غير هذا الموضوع ما يبين ذلك .

ولا تناقض في
كلام احمد بين
اثبات الحد
ونفيه ، كما
ظنه بعض
اصحابه

وأصحاب الامام أحمد منهم من ظن أن هذين الكلامين يتناقضان فحكى عنه في اثبات الحد لله تعالى روايتين ، وهذه طريقة الروائين والوجهين . ومنهم من نفى الحد عن ذاته تعالى ونفى علم العباد به كما ظنه موجب ما نقله حنبل ، وتأول ما نقله المروزي والأثرم وأبو داود وغيرهم من اثبات الحد له على أن المراد اثبات حد للعرش . ومنهم من قرر الأمر كما يدل عليه الكلامان ، أو تأول نفى الحد بمعنى آخر ، والنفي هو طريقة القاضي أبي يعلى أولاً في « المعتمد » وغيره ، فإنه كان ينفي الحد والجهة ، وهو قوله الأول ، قال :

فصل

وقد وصف الله تعالى نفسه بالاستواء على العرش ، والواجب اطلاق هذه الصفة من غير تفسير ولا تأويل ، وأنه استواء الذات على العرش ، لا على معنى العلو والرفعة ، ولا على معنى الاستيلاء والعلم ، وقد قال أحمد في رواية حنبل : نحن

نؤمن أن الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولاصفة يبلغها واصف أو يحده أحد . قال : فقد اطلق القول في ذلك من غير كيفية الاستواء . وقد علق القول في موضع آخر . فقال في رواية المروزي : يروى عن ابن المبارك انه قيل له كيف نعرف الله تعالى ؟ قال : على العرش بجد . قال : قد بلغنى ذلك وأعجبه . قال القاضي : وهذا محمول على أن الحد راجع الى العرش لا إلى الذات ولا إلى الاستواء ، وقصد أن يبين أن العرش مع عظمته محدود .

قلت : وهذا الذى قاله القاضي فى الاستواء هنا هو الذى يقوله أئمة الأشعرية المتقدمين ، وهو قريب من قول أبي محمد ابن كلاب وأبى العباس القلانسى وغيرهم من أهل الحديث والفقهاء ، ولهذا قال : خلافاً لمن قال من المعتزلة معناه الاستيلاء والغلبة ؛ وخلافاً لمن قال من الأشعرية : معناه العلو من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة . وهذا قول بعض الأشعرية لأئمتهم المتقدمون . قال : وخلافاً للكرامية والمجسمة : معناه الماسة للعرش بالجلوس عليه . ثم انه قال فى الحجة : والذى يبين صحة ما ذكرنا أنه مقالة السلف من أهل اللغة وغيرهم ، فذكر ابن قتيبة (١) فى كتاب « مختلف الحديث » (٢) (الرحمن على العرش استوى) استقر كما قال تعالى : (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أى استقررت ؛ وذكر ابن بطه عن ابن الاعرابي : قال : أرادني ابن أبي دواد أن أطلب فى بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) فقلت : والله ما يكون هذا

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي صاحب « أدب الكاتب » كان فاضلاً ثقة ، قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله وهو يوازن بينه وبين ابن الأنباري : « وليس ابن الأنباري بأعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسننة من ابن قتيبة ولا أفاقه فى ذلك وان كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة ، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة » . ومن تصانيف ابن قتيبة غريب القرآن وغريب الحديث ، توفي سنة ٢٧٦ .
(٢) أو « تأويل مختلف الحديث » وقد طبع بمصر عام ٢٢٦ . وانظر النقل الذى ذكره الشيخ عنه ص ٣٤٤ .

ولا أصبته ، وقال يزيد بن هارون : من زعم أن (الرحمن على العرش استوى) على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي . وعن عبد الوهاب (١) قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : قعد (١) وعن ابن المبارك قال : الله على العرش بحد .

والقاضي في هذا الكتاب ينفي الجهة عن الله كما قد صرح بذلك في غير موضع ، كما ينفي أيضاً هو وأتباعه كأبي الحسن ابن الزاغوني وغيره التحيز والجسم والتركيب والتأليف والتبعيض ونحو ذلك ، ثم رجع عن نفي الجهة والحد وقال : باثبات ذلك ، كما ذكر قوليه جميعاً . فقال : في كتاب « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » لما تكلم على حديث الأوعال : فإذا ثبت أنه تعالى على العرش ، فالعرش في جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمد قد اثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن مندة الأصهباني المحدث ، والدلالة عليه ان العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستوعب العرش ، فاقتضى أنه في جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا الله تعالى فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفي هذا كفاية ، ولأن من نفي الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون : ليس هو في جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود

(١) كذا بالأصل . وأقوال السلف وأئمة اللغة في تفسير الاستواء أربعة : (الاول) قول أبي العالية والحسن البصري والربيع بن أبي أنس : ارتفع . (الثاني) قول مجاهد وروى عن الحسن وأبي العالية والربيع : علا . (الثالث) قول ابن المبارك استقر (الرابع) قول أبي عبيدة : صعد . ذكر ذلك المؤلف في ج ٥ ص ٥١٨ - ٥٢٠ ، ج ١٦ ص ٣٥٩ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، وقد أشار ابن القيم الى هذه الأقوال الأربعة في « النونية » . ط . مصر ص ٦٧ ، ٦٨ حيث قال :

قد حصلت للفارس الطعان
تفح الذي ما فيه من نكران
وأبو عبيدة صاحب الشيباني
أدرى من الجهمي بالقرآن

فلهم عبارات عليها أربع
وهي استقر ، وقد علا ، وكذلك ار
وكذلك قد صعد الذي هو رابع
يختار هذا القول في تفسيره

غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا معه ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالى على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها فدل على أنه في مكان .

قلت : وهذا الكلام من القاضي وابن منده ونحوهما يقتضى أن الجهة أمر وجودي ، ولهذا حكوا عن النفاة أنه ليس في جهة ولا خارجاً منها ، وأنها غيره . وفي كلامه الذي سيأتى ما يقتضى أن الجهة والحد هي من الله تعالى وهو ما حاذى لذات العرش فهو الموصوف بأنه جهة وحد . ثم ذكر أن ذلك من صفات الذات .

ثم قال : وإذا ثبت استوائه وأنه في جهة وأن ذلك من صفات الذات فهل يجوز إطلاق الحد عليه ؟ قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزي وقد ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بحد ، فقال أحمد : بلغنى ذلك ، وأعجبه . وقال الأثرم : قلت لأحمد يحكى عن ابن المبارك : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا . قال : ورأيت بخط أبي اسحاق ، حدثنا أبو بكر أحمد بن نصر الرقاء ، قال : سمعت أبا بكر بن أبي داود ، قال سمعت أبا يقول : جاء رجل إلى أحمد بن حنبل . فقال : لله تبارك وتعالى حد ؟ قال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول : محدقين . قال : فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله تعالى ، وقد نفاه في رواية حنبل ، فقال : نحن نؤمن بأن الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذي يعلمه خلقه ، والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين (أحدهما) على معنى أنه

تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهبا في الجهات الستة بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حد لا يعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها من غيره ويتميز ، ولهذا يسمى البواب حدادا ؛ لأنه يمنع غيره من الدخول ، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته .

قال : وقد منعنا من اطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ؛ ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرنا .

ثم قال : ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في اثبات الحد على اختلاف حالتين ، فالموضع الذي قال : إنه على العرش بحد . معناه أنما حاذى العرش من ذاته هو حد له ووجهة له ، والموضع الذي قال : هو على العرش بغير حد . معناه ما عدى الجهة المحاذية للعرش ، وهي الفوق والخلف والأمام واليمين واليسرة . وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذى العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود ، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حدود جهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لا يحاذى ما هو محدود ، بل هو ما في اليمين واليسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية ؛ فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . وجهة العرش تحاذى ما قبله من جهة الذات ، ولم تحاذ جميع الذات لأنه لانهاية لها .

قلت : هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد ، وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس يخالف ما فسره به كلام أحمد أولا من التفسير المطابق لصريح الفاظه حيث قال : فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الذي يعلمه خلقه . والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين (أحدهما) يقال على

جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات ؛ بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول احمد : حد لا يعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز ، فهو تعالى فرد واحد متمتع عن الاشتراك له في أخص صفاته ، قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ، ويجب أن يحوز على الوجه الذي ذكرناه . فهذا القول الوسط من أقوال القاضي الثلاثة هو المطابق لكلام أحمد وغيره من الأئمة ، وقد قال : إنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حد لا يعلمه إلا هو . ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط كان ذلك معلوماً لعباده ، فانهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش ، فعلم ان الحد الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش .

وروى شيخ الاسلام (١) في « ذم الكلام » (٢) ما ذكره حرب بن اسماعيل الكرماني (٣) في مسأله (٤) قال : قلت : لاسحاق بن ابراهيم - وهو الامام المشهور المعروف بابن راهويه - ما تقول في قوله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة) الآية ؟ قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من جبل الوريد ، وهو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال نعم بحد ، وذكره عن ابن المبارك قال هو على عرشه بائن من خلقه بحد . وقال حرب أيضاً : قال اسحاق بن ابراهيم لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين ، لقول الله تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) . ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله بصفاته

(١) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٢) وتقدمت الإشارة إليه .

(٣) - (٤) صاحب أحمد واسحاق ، وله مسائل جلييلة عنهما . ابن القيم . وانظر ترجمته

في « طبقات الحنابلة » .

وأفعاله يعني كما تتوهم فيهم ؛ وإنما (١) يجوز التفكير والنظر في أمر المخلوقين ،
وذكر أنه يمكن أن يكون الله عز وجل موصوفاً بالنزول كل ليلة اذا مضى ثلثاها
الى سماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل كيف نزوله ، لأن الخالق يصنع ما شاء كما شاء .

وروى شيخ الاسلام (٢) عن محمد بن اسحاق الثقفي ، سمعت اسحاق بن
ابراهيم الحنظلي ، قال : دخلت يوماً على طاهر بن عبدالله وأظنه عبدالله بن طاهر
(٣) وعنده منصور بن طلحة ، فقال لي منصور : يا أبا يعقوب ! تقول « إن الله
ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة » ؟ قلت : ونؤمن به ، إذا أنت لا تؤمن إن لك رباً
في السماء فلا تسألني عن هذا ! فقال ابن طاهر : ألم انهك عن هذا الشيخ . وروى
عن محمد بن حاتم ، سمعت اسحاق بن راهويه يقول : قال لي عبدالله بن طاهر
يا أبا يعقوب ! هذه الأحاديث التي تروونها او قال ترونها في النزول ماهي ؟ قال :
قلت : أيها الأمير ! هذه الأحاديث جاءت مجيء الأحكام الحلال والحرام ، ونقلها
العلماء ، ولا يجوز أن ترد ، هي كما جاءت بلا كيف ، فقال عبدالله بن طاهر .
صدقت ، ما كنت اعرف وجوهها حتى الآن . وفي رواية قال : رواها من روى
الطهارة والغسل والصلاة والاحكام وذكر اشياء ، فإن يكونوا مع هذه عدولا
وإلا فقد ارتفعت الاحكام وبطل الشرع ، فقال له : شفاك الله كما شفيتني
أو كما قال . (٤)

(١) وفي « صون المنطق » : تعميم . وقد صححت هذا النقل من « بيان » موافقة صريح المعقول ،
لصحيح المنقول للمؤلف . وقد تقدم هذا النقل معروفاً .

(٢) الهروي كما تقدم

(٣) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي م ٢٣٠ .

(٤) أشار بن تيمية الى هذه المناظرة وطرقها في « شرح حديث النزول » في المجلد (٥)
ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ من مجموع فتاويه . ط . الرياض . وانظر « صون المنطق »
ص ٦٨ .

وررى أيضاً شيخ الاسلام ما ذكره أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم (١) في « الرد على الجهمية » حدثنا علي بن الحسن السلمي ، سمعت أبي يقول :
حبس هشام بن عبيد الله - وهو الرازي - (٢) صاحب محمد بن الحسن الشيباني (٣) رجلا في التجهم ، فتاب ، فجيء به إلى هشام ليمتحنه (٤) فقال : الحمد لله على التوبة (٥) أتشهد أن الله تعالى على عرشه بائن من خلقه ؟ فقال : أشهد أن الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه الى الحبس فإنه لم يتب .

قال شيخ الاسلام (٦) : شرحت « مسألة حد الينونة » في « كتاب الفاروق » باب أغنى عن تكريره هاهنا .

قال شيخ الاسلام : وسأت يحيى بن عمار (٧) عن أبي حاتم ابن حبان البستي (٨) قلت : رأيتك ؟ قال : كيف لم أره ، ونحن أخرجناه من سجستان ، كان له علم كثير ، ولم يكن له كبير دين ، قدم علينا فانكر الحد لله فأخرجناه من سجستان .

قلت : وقد انكره طائفة من أهل الفقه والحديث ممن يسلك في الاثبات مسلك ابن كلاب والقلانسي وأبي الحسن (٩) ونحوهم في هذه المعاني ولا يكاد

وانكر طائفة من
اهل اللغة
والحديث - ممن
يرى رأي
الكلابية - الحد،
ومنهم الخطابي
وابو حاتم

(١) ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن ادريس الرازي الامام بن الامام صاحب « كتاب علل الحديث » المتوفى ٢٩١ .

(٢) المتوفى سنة ٢٢١ هـ .

(٣) صاحب أبي حنيفة م ١٨٩ .

(٤) وفي الحموية : ليطلقه .

(٥) فقال . « الحموية » .

(٦) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٧) الشيباني السجستاني . وتقدم .

(٨) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي الشافعي صاحب « الصحيح »

(٩) الأشعري .

يتجاوز ما أثبتته أمثال هؤلاء ، مع ماله من معرفة بالفقه والحديث كأبي حاتم هذا ، وأبي سليمان الخطابي وغيرهما ؛ ولهذا يوجد للخطابي وأمثاله من الكلام ما يظن أنه متناقض حيث يتأول تارة ويتركه أخرى ، وليس بمتناقض فإن أصله ان الصفات التي في القرآن والأخبار الموافقة له ، أو ما في الاخبار المتواترة دون ما في الأخبار المحضة ، أو دون ما في غير المتواترة ، وهذه طريقة ابن عقيل ونحوه . وهي إحدى طريقي أئمة الأشعرية كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني ، وهم مع هذا يثبتونها صفات معنوية .

قال الخطابي : في « الرسالة الناصحة » له : ومما يجب أن يعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة إذ قد ثبت صحة أسانيدنا وعدالة ناقلها ، فإن قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ ، فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها ، كحديث الشفاعة ، وما روي فيه من قوله صلى الله عليه وسلم « فأعود الى ربي فأجده بمكانه ، أو في مكانه » فزعموا على هذا المعنى أن لله تعالى مكاناً ، تعالى الله عن ذلك ، وإنما هذه لفظة تفرد بها من هذه القصة شريك بن عبد الله ابن أبي نمر وخالفه أصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في روايته كاختلاف البيئتين ، وإذا تعارضت البيئتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أن يجد ربه عز وجل بمكانه الأول من الاجابة في الشفاعة والاسعاف بالمسألة ، إذ كان مروياً في الخبر أنه يعود مراراً فيسأل ربه تعالى في المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه فيهم ويشفعه في مسألتهم .

قال : ومن هذا الباب أن قوماً منهم زعموا أن الله حداً ، وكان أعلا ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك قال علي بن الحسن بن شقيق :
قلت لابن المبارك : نعرف ربنا بحد ، أو ثبته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه أصلاً في هذا الباب ، وزادوا الحد في صفاته ، تعالى الله عن ذلك ، سبيل هؤلاء القوم عفانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائناً من كان ، علت درجته أو نزلت ، تقدم زمانه أو تأخر ، لأنها لا تدرک من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولناظر مجال ، على أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له : أنعرف ربنا بحد ؟ قال : نعم بحد (بالجيم) لا بالحاء ، وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحُدود ، كما تقول يد لا كالأيدي . فيقال له إنما أحوجنا إلى أن تقول يد لا كالأيدي ، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز ردها فإين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول : حد لا كالحُدود كما تقول يد لا كالأيدي ؟! أرايت إن قال جاهل : رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرناه في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يجز القول به ؟!

قلت : اهل الاثبات المنازعون للخطابي وذويه يجيبون عن هذا بوجوه :

أحدها - أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا إن له صفة هي « الحد » كما توهمه هذا الراد عليهم ؛ وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل ؛ فإن هذا الكلام للاحقيقة له ؛ إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات - كما وصف باليد والعلم - صفة معينة يقال لها « الحد » وإنما الحد ما يتميز به الشيء

اجوبة اهل
الاثبات لهؤلاء ،
وهو قاعدة في
استعمال الالفاظ
التي لم ترد
لرد الشبه

عن غيره من صفته وقدره ، كما هو المعروف في لفظ الحد في الموجودات : فيقال حد الانسان ، وحد كذا . وهي من الصفات المميزة له ، ويقال : حد الدار ، والبستان . وهي جهاته وجوانبه المميزة له . ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك . [و] لما كان الجهمية يقولون مامضمونه : إن الخالق لا يتميز عن الخلق ، فيحددون صفاته التي تميز بها ويحددون قدره ، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته ، ويقولون إنه لا يباين غيره ، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولوا : لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا كذا ولا كذا ، أو يجمعه حالاً في المخلوقات أو وجود المخلوقات ، فبين ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه ، وذكر الحد لأن الجهمية كانوا يقولون : ليس له حد ، وما لاحد له لا يباين المخلوقات ، ولا يكون فوق العالم ؛ لأن ذلك مستلزم للحد ، فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك بماذا نعرفه ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية ، وبنفهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات ، فقالوا له : بحد ؟ قال : بحد . وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحظة من الفرق .

الوجه الثاني - قوله : سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس . فيقولون له : لو وفيت أنت ومن اتبعته باتباع هذه السبيل لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعتكم ؛ بل تر كتم موجب الكتاب والسنة في النفي والاثبات :

أما في النفي فنفتيم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا إمام من أئمة المسلمين ؛ بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق ، وقتلم إن العقل نفاها فخالتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية ، وخالتم العقول الصريحة ، وقتلم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا يشار إليه بحس ، ولا يتميز منه شيء عن شيء ، وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب ، وأنه لا حاد له ولا غاية تريدون بذلك انه يمتنع عليه ان يكون له حد وقدر ؛ أو يكون له قدر لا يتناها [و] أمثال ذلك . ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالاثبات ، فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة ، مع اتفاق السلف على ذم من ابتدع ذلك ، وتسميتهم إياهم جهمية ، وذمهم لأهل هذا الكلام ؟ !

وأما في الاثبات فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله بصفات ، فكتمتم أتم الذين تزعمون أنكم من أهل السنة والحديث - دع الجهمية والمعتزلة - تارة تنفونها وتحرفون نصوصها ، أو تجعلونها لاتعلم إلا أمانى وهذا مما عاب الله تعالى به أهل الكتاب قبلنا ، وتارة تقرونها اقراراً تنفون معه ما اثبتته المنصوص من أن (١) يكون النصوص نفته ؛ وتار كين من المعاني التي دلت عليه ما لا يريب في دلالتها عليه ؛ مع ما في جمعهم بين الأمور المتناقضة من مخالفة صريح المعقول . فأنت وأمتك في هذا الذي تقولون إنكم تثبتونه : إما أن تثبتوا ما تنفونه فتجمعوا بين النفي والاثبات ، وإما ان تثبتوا ما لا حقيقة له في الخارج ولا في النفس . وهذا الكلام تقوله النفاة المثبتة لهؤلاء كمثل الأشعري والخطابي والقاضي أبي يعلى وغيرهم من الطوائف .

(١) لعله : من غير أن تكون الخ .

ويقول هؤلاء المثبتة : كيف سوغتم لانفسكم هذه الزيادات فى النفي وهذا التقصير فى الاثبات على ما اوجبه الكتاب والسنة ، وانكرتم على ائمة الدين ردهم لبدعة ابتداعها الجهمية مضمونها انكار وجوب الرب تعالى وثبوت حقيقته ، وعبروا عن ذلك بعبارة (١) فاثبتوا تلك العبارة ليبينوا ثبوت المعنى الذى نفاه اولئك ؟ ! واين فى الكتاب والسنة انه يحرم رد الباطل بعبارة مطابقة له ، فإن هذا اللفظ لم نثبت به صفة زائدة على ما فى الكتاب والسنة ؛ بل بينا به ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته لخلقه وثبوت حقيقته .

ويقولون لهم : قد دل الكتاب والسنة على معنى ذلك كما تقدم احتجاج الامام احمد لذلك بما فى القرآن مما يدل على أن الله تعالى له حد يتميز به عن المخلوقات . وأن بينه وبين الخلق انفصالا ومباينة . بحيث يصح معه أن يعرج الأمر إليه، ويصعد اليه ، ويصح أن يجيء هو ويأتي ، كما سنقرر هذا فى موضعه ، فإن القرآن يدل على المعنى تارة بالمطابقة ، وتارة بالتضمن ، وتارة بالالتزام . وهذا المعنى يدل عليه القرآن تضمناً أو التزاماً .

ولم يقل أحد من أئمة السنة : إن « السني » هو الذى لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التى لا يفهم معناها ؛ بل من فهم معانى النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها ، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعانى وبين أن معانى النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره . وهذه نكت لها بسط له موضع آخر . (٢)

(١) أى بعبارة الحد .

(٢) ذكر المؤلف أن السلف والائمة لم يكرهوا الكلام لما فيه من الاصطلاحات المولدة ، بل لاجل ما فيه من المعانى الباطلة انظر ج ١ ص ١١٧ من الفهارس العامة ، وكذلك ما ذكره الشيخ حول الألفاظ المتبذعة عموماً ، وان موقف العلماء منها الاستفسار عن المعنى المقصود . انظر ص ١١٤ من المرجع نفسه .

وممن نفي الحد «الحد» ايضاً من أكابر أهل الاثبات أبو نصر السجزي (١) قال في رسالته المشهورة إلى أهل زبيد : وعند أهل الحق أن الله سبحانه مبين لخلقه بذاته ، وأن الأمكنة غير خالية من علمه ، وهو بذاته تعالى فوق العرش بلا كيف بحيث لا مكان .

وممن نفي الحد
ايضاً (أبو نصر)
السجزي

وقال ايضاً : فاعتقاد أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى فوق العرش بذاته من غير مماسة ، وأن الكرامية ومن تابعهم على القول بالمامسة ضلال .

وقال : وليس من قولنا ان الله فوق العرش تحديد له ، وإنما التحديد يقع للمحدثات ، فمن العرش الى ما تحت الثرى محدود ، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك بحيث لا مكان ولا حد ، لاتفاقنا أن الله تعالى كان ولا مكان ثم خلق المكان ، وهو كما كان قبل خلق المكان . قال : وإنما يقول بالتحديد من يزعم أنه سبحانه وتعالى على مكان ، وقد علم أن الأمكنة محدودة ، فإن كان فيها بزعمهم كان محدوداً ، وعندنا أنه مبين للأمكنة ومن حلها ، وفوق كل محدث ، فلا تحديد لذاته في قولنا . هذا لفظه .

وأما قول الرازي : وذكر « أبو معشر المنجم (٢) » أن سبب أقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الاله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك

الرازي وذووه
يعيرون أهل
الاثبات باتباعهم
للوثنيين في
الاثبات

(١) (أبو نصر) عبید الله بن سعید بن حاتم الوائلي البكري السجزي - نسبة الى سجستان - نزيل مصر ، كان متقناً مكثراً بالحديث والسنة ، واسع الرواية ، له « كتاب الابانة » م ٤٤٤ هـ .

(٢) هو جعفر بن محمد (أبو معشر) البلخي المنجم المشهور ، صاحب المصنفات في علم النجوم م ٢٧٢ هـ .

الوثن على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الاله والملائكة . فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة « (X) » .

فالكلام على هذا من وجوه :

أحدها - انه من العجب ان يذكر عن ابي معشر ما يذم به عبادة الأوثان وهو الذى أخذ أبا معشر أحد الأئمة الذين اقتدى بهم فى الأمر بعبادة الأوثان لما ارتد عن دين الاسلام ، وأمر بالاشراك بالله تعالى وعبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان فى كتابه الذى سماه : « السر المكتوم ، فى السحر ومخاطبة النجوم » وقد قيل إنه صنفه لأم الملك علاء الدين ابن محمد أبي بكر (١) ابن جلال الدين هو أنها أعطته عليه ألف دينار ، وكان مقصودها ما فيه من السحر والعجائب ، والتوصل بذلك الى الرئاسة وغيرها من المآرب ، وقد ذكر فيه عن أبي معشر أنه عبد القمر ، وأن فى عبادته ومناجاته من الأسرار والفوائد ما ذكر ، فمن تكون هذه حاله فى الشـرك وعبادة الأوثان كيف يصلح أن يذم أهل التوحيد الذين يعبدون الله تعالى لا يشركون به شيئاً ، ولم يعبدوا لاشمساً ولا قمرأً ولا كوكباً ولا وثناً ، بل يرون الجهاد لهؤلاء المشركين الذين ارتد اليهم أبو معشر والرازي وغيرهما مدة ؟ ! وإن كانوا قد رجعوا عن هذه الردة الى الاسلام فإن سرائرهم عند الله ؛ لكن لانزاع بين المسلمين ان الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم ، وان مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم ، فأهل التوحيد واخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتد اليهم من أعظم

(X) ص ١٥ .

(١) كذا بالأصل .

الواجبات وأكبر القربات ، كيف يصلح أن يعيهم بعض المرتدين الى المشركين بأنهم يوافقون المشركين على أصل الشرك؟! وهؤلاء لا يؤمنون بالله وبما أنزل إلى انبيائه ، وما أشبه حال هؤلاء بقوله تعالى : (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا - الى قوله - عن سواء السبيل) فإن هؤلاء النفاة الجهمية منهم من عبد الطاغوت وأمر بعبادته . ثم هؤلاء يعييون من آمن بالله ورسوله؟! .

يوضح ذلك أن هذا الرازي اعتمد في الاشرار وعبادة الأوثان على مثل « تنكلو شاه البابلي » (١) ومثل « طمطم » الهندي (٢) ومثل ابن وحشية احد مرادة المتكلمين بالعربية، ومعلوم ان الكلدانيين والكشديانيين من أهل بابل وغيرهم أتباع نمرود بن كنعان البابلي وغيره وأهل الهند هم أعظم الأمم شركا ، وهم اعداء ابراهيم الخليل إمام الحنفاء ، فكيف يكون أتباع هؤلاء المشركين أعداء ابراهيم الخليل عليه السلام معيرين باتباع المشركين لأهل الملة الحنفية الذين اتبعوا ابراهيم وآل ابراهيم في اثبات صفات الله واسمائه وعبادته؟! فإن هؤلاء « الجهمية » ينكرون حقيقة خلق الله تعالى وتكليمه ، كما انكره سلفهم أعداء الخليل واعداء الكليم .

وأول من أظهر في الاسلام « التجهم » - وهذا المذهب الذي نصره الرازي وأبو معشر ونحوهما - هو الجعد بن درهم (٣) أنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا كلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه .

(١) وقد يقال : (تينكلوش) وهو صاحب كتاب « درج الفلك » وانظر « كشف الظنون » و « أخيار الحكماء » .

(٢) ذكر في كشف الظنون « كتاب طمطم الهندي » في حرف : ك

(٣) في هذا نقص ذكره المؤلف في مواضعه وهو : فصحنى به خالد بن عبد الله القسري يوم العيد ، وقال في خطبته : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فاني مضع بالجعد بن درهم فانه زعم النح .

فهذا أول الجهمية نفاة الصفات في هذه الأمة ، هو مكذب بحقيقة ماخص الله به إمام الحنفاء المخلصين الذين يعبدون الله لايشركون به شيئاً ، وكليم الله الذى اصطفاه برسالاته وبكلامه ، والله تعالى يفضل هذين الرسولين ويخصهما فى مثل قوله تعالى : (إن هذا لى الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى) وقوله : (أم لم ينبأ بما فى صحف موسى . و ابراهيم الذى وفى) وهما اللذان رآهما رسول الله ﷺ ليلة المعراج فوق الأنبياء كلهم فى السماء السادسة والسابعة ، فرأى أحدهما فى السادسة ، ورأى الآخر فى السابعة ، وقد جاءت الأحاديث التى فى الصحيح بعلو هذا وعلو هذا .

فاذا كان سلف الجهمية ومخاطبي الكواكبهم من أعظم المشركين المعادين لرسول الله تعالى الأمرين بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له كيف يصلح لهم أن يعيبيوا أهل الايمان بالله ورسوله الذين يقرون بتوحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، يقرون بتوحيد الله العلمى القولى كالتوحيد الذى ذكره فى سورة (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد) (قل يأيتها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين) كيف يصلح لأولئك الذين اشركوا ؛ وأتموا بالمشركين فى تقيض التوحيد من هذين الوجهين ، فامروا بعبادة غير الله ودعائه ، ورجبوا فى ذلك وعظموا قدره ؛ وجهلوا من ينكر ذلك وينهى عنه ؛ وانكروا من اسماء الله تعالى وصفاته وحقيقة عبادته مالا يتم الايمان والتوحيد إلا به ؛ كيف يصلح لهؤلاء أن يعيبيوا أولئك باتباع المشركين ؟ ! ويجعلوا موافقهم على هذا الكفر أعظم قدراً من أولئك المؤمنين الذين ليس لهم نصيب من قوله : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالحبث والطاغوت - الى قوله - نصيراً) ؟ ! فان سبب نزول هذه الآية ما فعله كعب بن الأشرف رئيس اليهود من تقديمه لدين المشركين على دين

المؤمنين ، لما كان بينه وبين المؤمنين من العداوة ، فمن آمن (بالجب) وهو السحر (والطاغوت) وهو ما عظم بالباطل من دون الله تعالى ، مثل رؤساء المشركين ، وله من علوم المسلمين ماله ، ففيه شبه من (الذين أوتوا نصيباً من الكتاب) الذين (يؤمنون بالجب والطاغوت) . وإذا كان هؤلاء يتعصبون لأولئك المشركين وينصرونهم ويذمون المؤمنين ويعيبونهم ، ألم يكن لهم نصيب من قوله تعالى : (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) فيكون لهم نصيب من قوله تعالى : (أولئك الذين لعنهم الله ، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً) . وتام الكلام في قوله تعالى : (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ؟ ! وهذه الآية مطابقة لحال هؤلاء ، كما بيناه في غير موضع . (١)

الوجه الثاني - أن الاستدلال في توحيد الله تعالى الذي بعث به رسله

وأنزل به كتبه بمثل كلام أبي معشر المنجم ، ونقله عن الأمم المتقدمة يليق بمثل الرازي وذويه . أتري أبا معشر لو كان من علماء أهل الكتاب المسلمين - كمن أسلم من الصحابة والتابعين - ونقل لنا شيئاً عن الأنبياء المتقدمين أ كان يجوز لنا في الشريعة تصديق ذلك الخبر ، إذا لم نعلم صدقه من جهة أخرى ، إذا كان الناقل لنا إنما أخبره عن أهل الكتاب ؟ ! وفي الصحيح عن نبينا ﷺ

الاستدلال في
التوحيد بكلام
(أبي معشر)
انما يليق
بالرازي
وإصحابه

(١) قال المؤلف في « الحموية » بعد سياق هذه الآية : فان هؤلاء اذا دعو الى ما أنزل الله من الكتاب والى الرسول - والدعاء اليه بعد وفاته هو الدعاء الى سنته - أعرضوا عن ذلك ، وهم يقولون انا قصدنا الاحسان علماً وعملاً بهذه الطريق التي سلكناها ، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية أ هـ . وانظر ج ١ ص ٢٧٤ من الفهارس العامة بين المؤلف فيها أنواعاً من ضلال من يحاكم الى غير الشرع من مقالات الصابئة والفلاسفة أو غيرهم ، أو الى سياسة بعض الملوك الخارجين عن شريعة الاسلام من ملوك الترك وغيرهم .

أنه قال : « إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه ، وأما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه » فكيف وأبو معشر الناقل لذلك ؟ ! وإما خبرة الرجل بكلام الصابئة المشركين عباد الكواكب ونحوهم ، وهم من أقل الناس خبرة ومعرفة بالتوحيد الذي بعث الله به رسله ، وبحال أهله المؤمنين مع الكفار المشركين .

الوجه الثالث - ان هذه الحكاية تقتضى أن الناس كانوا قبل ابتداء الشرك على المذهب الذي سماه « مذهب المشبهة » وأنهم كانوا حينئذ يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا كما ذكره ، فيكون هذا الاعتقاد وهو مذهب القوم في الدهر الأقدم قبل عبادة الأوثان ، ثم إنه بسبب هذا الاعتقاد استحسنا عبادة الأوثان ، ومعلوم أن الناس كانوا قبل الشرك على دين الله وفطرته التي فطر الناس عليها ، وهي دين الاسلام العام الذي لا يقبل الله من أحد غيره ، كما قال تعالى : (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ، ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لفضي بينهم) وقال تعالى : (كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على الاسلام . وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه ذكر في حديث الشفاعة عن نوح قول أهل الموقف له : « وأنت أول نبي بعثه الله الى أهل الأرض » وقد قال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) فإذا كان الله قد بعث في كل أمة رسولا يدعوها الى عبادة الله وحده لا شريك له واجتنب الطاغوت ، ونوح أول من بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض علم أنه لم يكن قبل قوم نوح

وهذه الحكاية تدل على أن مذهب الأنبياء والمسلمين من كل أمة هو ما أسماه « مذهب المشبهة »

مشركون ، كما قال ابن عباس ؛ واذا كان كذلك وأولئك على الاسلام ومذهبهم هو المذهب الذي سماه « مذهب المشبهة » ثبت بموجب هذه الحكاية ان هذا هو مذهب الأنبياء والمرسلين والمسلمين من كل أمة .

الوجه الرابع - ان في هذه الحكاية انهم اشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة . وقد ذكر الله تعالى قول المشركين في كتابه الذين جعلوا معه إلها آخر ، فلم يذكر أنهم كانوا يعتقدون أنهم يعبدون الله إذا عبدوا الأوثان ، ولكن ذكر أنهم اتخذوا هذه الأوثان شفعاء ، وذكر أنهم قالوا إنما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى ؛ ولكن في هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول : إن عباد الأوثان ما عبدوا إلا الله تعالى ، وأن عابد الوثن هو العابد لله ، كما ذكرنا ذلك فيما تقدم عن صاحب « الفصوص » (١) وذويه ، وهو من رؤساء هؤلاء الجهمية وأمتهم .

ما في هذه الحكاية من أن عباد الأوثان يعتقدون انهم يعبدون الله غلط عليهم

الوجه الخامس - أن عبادة الأوثان إنما هي مشهورة ومعروفة عن نفاة الصفات من الفلاسفة الصابئين سلف أبي معشر والرازي وذويهم مثل النمرود بن كنعان وقومه أعداء الخليل عليه الصلاة والسلام واتباعه ، وأولياء رهط أبي معشر ومثل فرعون عدو موسى كلیم الرحمن عز وجل واتباعه ، وأولياء الجهمية نفاة الصفات ، ومن يدخل فيهم من الاتحادية والقرامطة ، وكما صرح بعضهم بموالاته فرعون وتعظيمه ، كما فعل صاحب « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » (٢)

عبادة الأوثان إنما هي مشهورة عن نفاة الصفات كفرعون وغرود واتباعهما

(١) ابن عربي الطائي الملحد ، الملقب (محيي الدين) وتقدم .

(٢) قال الشيخ رحمه الله : ومضمون « البلاغ الأكبر » - الذي هو نهاية دعوتهم الملعونة التي يسمونها : الهادية - جحد الخالق تعالى والاستهزاء به وبمن يقربه ، حتى يكتب أحدهم اسم الله في أسفل رجله ، وفيه أيضاً جحد شرائعه ودينه وما جاء به الأنبياء ، ودعوى أنهم كانوا من جنسهم طالبين للرياسة الخ . وقال : ومن وصاياهم في « الناموس الأكبر والبلاغ الأعظم » أنهم يدخلون على المسلمين من « باب التشيع » وذلك لعلمهم بأن الشيعة من أجهل الطوائف ، وأضعفها عقلاً وعلماً وأبعدها عن دين الاسلام علماً وعملاً الخ . ج٣ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٣٦ .

الذى صنفه للقرمطة ، وكما فعله صاحب الفصوص وذويه . ومن لم يصرح بموالاته فرعون ولم يعتقد موالاته فإنه موافق له فيما كذب فيه موسى حيث قال : (ياها مان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب اسباب السموات فاطلع الى إله موسى وإني لأظنه كاذباً) قال خلائق من العلماء — وعن قال ذلك ابو الحسن الأشعري إمام طائفة الرازي ، قال - فرعون كذب موسى في قوله ان الله فوق السموات . وهوؤلاء النفاة يوافقون فرعون في هذا التكذيب لموسى .

الشرك لم
يبتدعه أولاً
أهل الكتب
الالهية الذين
سامهم
« المشبهة »
وانما ابتدعه
سلف ابي
معشر وذويه

الوجه السابع (١) ان القول الذى يسمونه « مذهب المشبهة » بل التشبيه الصريح لا يوجد إلا في أهل الكتب الالهية كاليهود والمسلمين كما ذكر الرازي ذلك عن مشبهة اليهود ومشبهة المسلمين . ومن ليس له كتاب فلا يعرف عنه شيء من التشبيه الذى يعير أهله بانه تشبيه ، أو الذى يقول منازعوهم إنه تشبيه . ومن المعلوم أن أصل الشرك لم يكن من أهل الكتب وانما كان من غيرهم ، فان الله لم يبعث رسولا ولم ينزل كتاباً إلا بالتوحيد ، كما قال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) وقال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) وقال تعالى : (وأسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ماتدعوهم اليه ، الله يجتبي اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب) وقال تعالى : (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) وقال

(١) كذا بالأصل ، وقد يكون سهواً في تعداد الأوجه حيث لم يذكر (السادس) .

(يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً اني بما تعملون عليم . وأن هذه أمتكم أمة واحدة ، وانار بكم فاتقون) .

ولم يحدث في أهل الكتب واتباع الرسل من العرب و بني اسرائيل وغيرهم شرك إلا مأخوذ من غير أهل الكتاب ، كما ابتدع عمرو بن لحي بن قميثة : سيد خزاعة الشرك في العرب (١) الذين كانوا على ملة ابراهيم إمام الخنفاء ، ابتدعه لهم بأوثان نقلها من الشام من البلقاء التي كانت اذ ذاك دار الصابئة المشركين سلف أبي معشر وذويه ، وكذلك بنو اسرائيل عبد من عبد منهم الأوثان كما ذكر الله ذلك في كتابه . تعالى وتقدس . وإنما حدث فيهم هذا من جيرانهم الصابئة المشركين سلف أبي معشر وذويه . فاذا كان أصل المذهب الذي سموه مذهب التشبيه لا يعرف إلا عن من هو من أهل كتاب منزل من السماء وأهل الكتب لم يكونوا هم الذين ابتدعوا الشرك اولا علم ان الشرك لم يبتدعه اولا القوم الذين سماهم أهل التشبيه .

الوجه الثامن - انه إذا كان الاشراك متضمنا لما سماه تشبيها فمن المعلوم

أن المرسلين كلهم ليس فيهم من تكلم بنقيض هذا المذهب ، ولا نهى الناس عن هذا الذي سماه تشبيها ، فليس في القرآن عن محمد ﷺ ، ولا عن المرسلين المتقدمين ، ولا في التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب ، ولا في الأحاديث المأثورة عن أحد من المرسلين : أنهم نهوا المشركين أو غيرهم أن يقولوا إن الله تعالى فوق السموات أو فوق العرش أو فوق العالم ، أو أن يصفوه بالصفات الخبرية التي يسميها هؤلاء تشبيهاً ، بل ولا عنهم حرف واحد بأن الله ليس

ما نقله الرازي
عن ابي معشر
ان كان حقا فهو
من اعظم الحجج
على صحة
مذهب خصمه

(١) وانظر وقوع الشرك في الأمم ، وأسباب حدوثه ص ٦ ، ٧ ج ١ من الفهارس العامة .

بداخل العالم ولا خارجه ، ولا يشار إليه ، ولا ليس بجسم ولا جوهر ، ولا متحيز ، ولا نحو ذلك . فإن كان الشرك متضمناً لما سموه تشبيهاً والرسول لم تنه عما سموه تشبيهاً ، ولا ذموا ، ولا أنكروه ، ولا تكلموا بما هو عندهم توحيد وتنزيه ينافي هذا التشبيه عندهم أصلاً : ثبت أن المرسلين صلوات الله عليهم وسلامه كلهم كانوا مقررين لهذا الذي سموه تشبيهاً ، وذلك يقتضى أنه حق . فهذا النقل الذي نقله أبو معشر واحتج به الرازي ان كان حقاً فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصومهم الذين سموهم « مشبهة » وان لم يكن حقاً فهو كذب . فهم إما كاذبون مفترون ، وإما مخصومون مغلوبون ، كاذبون مفترون في نفس المذهب الذي انتصروا عليه .

لم يعرف عن
مشركي الأمم
أنهم كانوا
يعتقدون ان
ان الوثن صورة
الله ، أبو معشر
أول مفتري

الوجه التاسع - أن الشرك كان فاشياً في العرب ولم يعلم أحد منهم كان يعتقد أن الوثن على صورة الله ، وقبلهم كان في أمم كثيرة ، وله أسباب معروفة مثل جعل الأوثان صوراً لمن يعظمونه من الأنبياء والصالحين ، وطلاسم لما يعبدونه من الملائكة والنجوم ونحو ذلك ، ولم يعرف عن أحد من هؤلاء المشركين أنه اعتقد أن هذا الوثن صورة الله . والشرك في أيام الاسلام مازال بأرض الهند والترك فاشياً ، والهند فلاسفة ، وهم من أعظم سلف أبي معشر ، ومع هذا فليس في الهند والترك من يقول هذا . فعلم أن هذا أول مفترى .

الشرك في غير
مثبتة الصفات
أكثر وأكثر
فوجب ان يكون
عيبه لهم به
كذلك

الوجه العاشر - لو كان هذا من أسباب الشرك فمن المعلوم أن غيره من أسباب الشرك أعظم وأكثر ، وأن الشرك في غير هؤلاء الذي سماهم مشبهة أكثر ، فان كان الشرك في بعض مثبتة هذه الصفات عيباً فالشرك في غيرهم أكثر وأكثر : كان الطعن والعيب على نفاة الصفات بما يوجد فيهم من الشرك أعظم وأكبر .

الوجه الحادى عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة . كلام مجمل ، فإن من الفرع ما يكون لازماً لأصله ، فإذا كان الأصل مستلزماً لوجود الفرع الفاسد كان فساد الفرع وعدمه دليلاً على فساد الأصل وعدمه . ومن الفروع ما يكون مستلزماً للأصل لا يكون لازماً له وهو الغالب ، فلا يلزم من فساده وعدمه فساد الأصل وعدمه ، ولكن يلزم من فساده وعدمه فساد هذا الفرع وعدمه .

اعتقاد تبوت
الصفات أو
التشبيه المعض
ليس موجبا
لعادة الأصنام

فالأول كما قال الله تعالى : (ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) فالكلمتان : كلمة الايمان واعتقاد التوحيد ، وكلمة الكفر واعتقاد الشرك . فلا ريب أن الاعتقادات توجب الأعمال بحسبها ، فإذا كان الاعتقاد فاسداً أورث عملاً فاسداً ، ففساد العمل - وهو الفرع - يدل على فساد أصله - وهو الاعتقاد . كذلك الأعمال المحرمة التي تورث مفساد كشرب الخمر الذي يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ، ويوقع العداوة والبغضاء . فهذه المفاسد الناشئة من هذا العمل هي فرع لازم للأصل ، ففسادها يدل على فساد الأصل ، وهكذا كل أصل فهو علة لفرعه وموجب له .

فساد الفرع
قد يكون من
جهة اخرى غير
جهة الأصل

وأما « القسم الثانى » فالأصل الذى يكون شرطاً - لا يكون علة - كالحياة المصححة للحركات والادراكات ، وأصول الفقه التي هي العلم بأجناس أدلة الفقه وصفة الاستدلال ونحو ذلك : فهذه الأصول لا تستلزم وجود الفروع ، وإذا كان الفرع فاسداً لم يوجب ذلك فساد أصله ، إذ قد يكون فساده من جهة أخرى غير جهة الأصل ، وذلك نظير تولد الحيوان بعضه من بعض ، فالوالدان

أصل للولد ، والله تعالى وتقدس يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ،
فالكافر يلد المؤمن ، والمؤمن يلد الكافر .

عباد الشمس
والقمر ونحوهم
انما فعلوا ذلك
لاعتقادهم
وجودها : فهل
يكون اشراكهم
بها قادحا في
وجودها وفي
اعتقاد ما هي
متصفة به !!!

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن اعتقاد ثبوت الصفات بل اعتقاد التشبيه
الحض ليس موجبا لعبادة الأصنام ولا داعياً اليه وبعثنا عليه . أكثر ما في الباب
أن يقال : اعتقاد أن الله تعالى وتقدس مثل البشري يمكن معه أن يجعل الصنم
على صورة الله ، بخلاف من لم يعتقد هذا الاعتقاد فإنه لا يجعل الصنم على صورة
الله تعالى ، فيكون ذلك الاعتقاد شرطاً في اتخاذ الصنم على هذا الوجه . وهذا
القدر اذا صح لم يوجب فساد ذلك الاعتقاد بالضرورة ؛ فان كل باطل في العالم
من الاعتقادات والارادات وتوابعها هي مشروطة بأمر صحيحة ، واعتقادات
صحيحة ، ولم يدل فساد هذه الفروع المشروطة على فساد تلك الأصول التي هي
شرط لها ، فإن الانسان لا يصدر منه عمل إلا بشرط كونه حيا قادراً شاعراً ،
ولم يدل فساد ما يفعله من الاعتقادات والارادات على فساد هذه الصفات .

والذين اشركوا بالله تعالى وتقدس وعبدوا معه إلهاً آخر كانوا يقولون إنما
نعبدكم ليقرّبونا الى الله زلفى ، ويقولون هم شفعاؤنا عند الله ، ويعتقدون ان الله
يملكهم كما كانوا يقولون في تلييتهم : « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو
لك تملكه وماملك » وقد قال تعالى : (ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم
مما ملكت أيماكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم
انفسكم) وقد أخبر عنهم سبحانه وتعالى بقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق
السموات والأرض ليقولن الله) وقال : (قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم
تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب
العرش العظيم . سيقولون لله ، قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء

وهو يجبر ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأني تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال عكرمة : يؤمنون أنه رب كل شيء وهم يشركون به .

فإذا كانوا إنما اشركوا به لاعتقادهم أنه رب كل شيء ومليكه ، وأن هذه الشفعاء والشركاء ملكه ، وآمنوا بأنه رب كل شيء ، ثم اعتقدوا مع ذلك أن عبادة هذه الأوثان تنفعهم عنده : فهل يكون ما ابتدعوه من الشرك الذي هو فرع مشروط بذلك الأصل قادحاً في صحة ذلك الايمان والاقرار الحق الذي قالوه ؟ !

الوجه الثاني عشر - ان الذين اشركوا بالله تعالى حقيقة من عباد الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء والصالحين ، والذين اتخذوا أوثاناً لهذه المعبودات : إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجود الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء ، واعتقادهم ما تفعله من الخير « تشبيهاً » : فهل يكون إشارتهم بها قادحاً في وجودها وفي اعتقاد ما هي متصفة أم لا ؟ فان كان كذلك فيلزم أبا معشر والرازي أن يقدحوا في العلوم الطبيعية والرياضية ، ويقدحوا في الملائكة والنبين . وان لم يكن كذلك كان ما ذكره من الحججة باطلا .

الوجه الثالث عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

يقال له : الثبوت إنما يكون بذكر حجة عقلية أو سمعية ، وهب ما ذكره ابو « معشر » إنما هو خبر عن أمم متقدمين لم يذكرهم ولم يذكر اسناده في معرفة ذلك ، وليس ابو معشر من يحتج بنقله في الدين باجماع أئمة الدين ، فإنه

الرازي يحكم
على أهل الاثبات
بلا حجج شرعية
ولا عقلية

إن لم يكن كافراً منافقاً كان فاجراً فاسقاً ، وقد قال الله تعالى وتقدس : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فلو قدر ان هذا النقل نقله بعض أئمة التابعين عن رسول الله ﷺ لكان هذا عنده خبراً مرسلًا لا يثبت به حكم في فرع من الفروع ، فكيف والنقل له مثل أبي معشر عن أمم متقدمة ، فهذا خبر في غاية الانقطاع ممن لا تقبل روايته . فهل يحسن بذي عقل أو دين أن يثبت بهذا شيئاً في أصول الدين !!؟

ومن العجب أن هذا الرجل الحاد لله ولرسوله عمد الى الأخبار المتفيضة عن رسول الله ﷺ التي توارثها عنه أئمة الدين ، وورثة الأنبياء والمرسلين واتفق على صحتها جميع العارفين ، فقدح فيها قدحاً يشبه قدح الزنادقة المنافقين ؛ ثم يحتج في أصول الدين بنقل أبي معشر أحد المؤمنين بالجبت والطاغوت ، أئمة الشرك والضلال . نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم ، والله المستعان على ما يصفون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

قال الرازي : « الفصل الثاني » في تقرير الدلائل السمعية على أنه تعالى

منزه عن الجسمية والحيز والجهة . (١)

« الفصل الثاني »
في تقرير الرازي
للدلائل
السمعية على
أن الله منزه
عن الجسمية
والحيز والجهة .

قلت : لم يذكر في هذا الفصل حجة تدل على مطلوبه دلالة ظاهرة ، فضلاً عن أن تكون نصاً ؛ بل إما أن يكون ما ذكره عديم الدلالة على مطلوبه ؛ أو يكون على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه ، وذلك يتبين بذكر حججه :

(١) انتهى الفصل الأول ، وفيه قرر الرازي مقدمات ثلاث قبل ذكر الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وبين شيخ الاسلام « رحمه الله » ما في تلك المقدمات ودلائلها من الاجمال والتليس ، وضعف ما فيها من التنزيه والتقدیس . وهذا هو الفصل الثاني ويختص بالدلائل السمعية على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وهي « تسعة عشر حجة » .

قال : « الحجة الأولى » قوله تعالى : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) قال : وأعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي ﷺ سئل عن ماهية ربه ، وعن نعته وصفته ، فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزله الله هذه السورة . اذا عرفت هذا فنقول : هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات ؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل ، وأنزلها عند الحاجة ؛ وذلك يقتضى كونها من المحكمات لا من المتشابهات ؛ وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة كان باطلاً . (X)

الحجة الأولى
«سورة الاخلاص»
وهي محكمة

قلت كون هذه السورة من المحكمات وكون كل مذهب يخالفها باطلاً هو حق لا ريب فيه ، بل هذه السورة تعدل ثلث القرآن ، كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة (١) وهي صفة الرحمن كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح (٢) وعليها اعتمد الأئمة في تنزيه الله كما ذكره الفضيل بن عياض والامام أحمد وغيرهم من أئمة الاسلام ، وهي على نقيض مطلوب الجهمية أدل منها على مطلوبهم كما قررناه في موضعه (٣) وإنما نذكر منه هاهنا ما يبسر الله .

لكن سائر الآيات المذكورة فيها أسماء الله وصفاته مثل آية الكرسي وأول الحديد وآخر الحشر ونحو ذلك هي كذلك كل ذلك من الآيات المحكمات ؛ لكن هذه السورة ذكر فيها ما لم يذكر في غيرها من اسمه « الأحد » « الصمد »

هي من المحكمات،
لكن هناك آيات
واحاديث محكمات
ولا يقول بها
الرازي !

(X) ص ١٦ .

(١) وللمؤلف كتاب في بيان معنى كونها تعدل ثلث القرآن ، اسمه : « جواب أهل العلم والايمان ، في أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن » وهو من ضمن المجلد السابع عشر من مجموع فتاويه . انظر ص ٥ - ٢٠٦ .

(٢) وله كتاب آخر في تفسير هذه السورة ، وذكر فيه الأحاديث في تسميتها صفة الرحمن . واسم الكتاب « تفسير سورة الاخلاص » . انظر ج ١٧ ص ٢١٤ - ٥٠٤ .

(٣) وانظر ما ذكره المؤلف في كون هذه السورة على نقيض مذهب الجهمية أدل منها مذهبهم في « المجلد السابع عشر » .

ومثل نبي الأصول والفروع والنظراء جميعاً ، وإلا فاسمه « الرحمن » أنزله الله لما أنكر المشركون هذا الاسم فآثبته الله لنفسه رداً عليهم ، وهذا أبلغ في كونه محكما من هذه السورة ، إذ الرد على المنكر أبلغ في إثبات تقيض قوله من جواب السائل الذي لم يرد عليه بنفي ولا إثبات ، وقد قال : (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا) وقال تعالى : (كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أُمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن ، قل هو ربي لا إله الا هو ، عليه توكلت واليه متاب) وكذلك قول فرعون : (ياها مان ابن لي صرحاً لعلى أبلغ الاسباب . أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وأني لأظنه كاذباً) هذا أبلغ في كون موسى صرح له بأن إلهه فوق السموات حتى قصد تكذيبه بالفعل من الاخبار عن ذلك بلفظ موسى .

وكذلك مسألة الصحابة للنبي ﷺ : « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : هل تضارون في رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحب ، وهل تضارون في رؤية القمر صحوا ليس دونه سحب ؟ فقالوا : لا . قال : فانكم لاتضارون في رؤيته كما لاتضارون في رؤية الشمس والقمر » وسائر ما في هذا المعنى من الأحاديث الصحيحة الصريحة المتواترة مع ورودها على سؤال السائل وجوابه بهذا التصريح هو من أبلغ ما يكون في اثبات هذه الرؤية وأبعد عن التشابه كما يظنه الرازي وغيره ممن يحرف الرؤية عن حقيقتها اتباعاً للمريسي وغيره من الجهمية ، وإن كان الرازي في الظاهر مقراً بالرؤية فان اقراره بها كإقرار المريسي وذويه بالفاظها ثم يحرفون الكلم عن مواضعه .

تقريره الدلالة
من (أحد) على
انه تعالى ليس
بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة

ثم قال الرازي : — فنقول : إن قوله تعالى : (أحد) يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز ، والجهة . أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله

أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافي الوحدة . وقوله (أحد) مبالغة في الوحدةانية ، فكان قوله أحد منافياً للجسمية .

قال : وأما دلالته على أنه ليس بجوهر فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون إن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني ، وذلك لأنه لا بد أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته ، وكما يتميز فيه شيء فهو منقسم ؛ لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين ، فلو كان يمينه عين يساره لاجتماع في الشيء الواحد أنه يمين وليس يمين ، ويسار وليس يسار ، فيلزم اجتماع النفي والاثبات في الشيء الواحد وهو محال . قالوا فثبت أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد ، فلما كان الله موصوفاً بأنه (أحد) وجب أن لا يكون متحيزاً أصلاً ، وذلك ينفي كونه جوهرًا . وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهرًا من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا من وجه آخر ، وبيانه هو أن الأحاد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات فقد يراد به أيضاً نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد مثلاً له ، وذلك ينفي كونه أحداً ، ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى : (ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان جوهرًا لكان كل جوهر فرد كفواً له . فدللت هذه السورة من الوجه الذي قررناه على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياء والجهات ؛ لأن كل ما كان مختصاً بجزءه فان كان منقسماً كان جسماً ، وقد بينا ابطال ذلك ، وإن لم يكن كان جوهرًا ، ولما بطل القسمان ثبت أنه يتمتع ان يكون في جهة اصلا

فثبت أن قوله (أحد) يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة أصلاً (X) .

الاستدلال
بـ (أحد) على
نفي الصفات ،
وتسمية النفاة
« موحدين »
و المتشبهين
« مشبهين » عرفه
الأئمة قديماً
عن الجهمية

قلت : هذا الاستدلال هو معروف قديماً من استدلال الجهمية النافية ،
فإنهم يزعمون أن إثبات الصفات يناق التوحيد ، ويزعمون أنهم هم الموحدون ؛
فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بواحد ، وأنه يثبت تعدد القدماء ، لا يجعل
القديم واحداً فقط ، فالجهمية من المتلطفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا ، وقد
يسمون أنفسهم الموحدين ، ويجعلون نبي الصفات داخلاً في مسمى التوحيد ،
ومبنى ذلك على أصل واحد ، وهو أنهم سمو أقوالهم بأسماء ما أنزل الله بها من
سلطان ؛ إن هي إلا أسماء سموها هم وآبائهم ، وجعلوا مسمى الأسماء الواردة في
الكتاب والسنة أشياء أخر ابتدعوها هم ؛ فألحدوا في أسماء الله وآياته ، وحرفوا
الكلم عن مواضعه .

وقد ذكر تلييسهم وتمويههم والحادهم أئمة السلف والخلف ، ومن نبه عليه
الامام أحمد قال في رسالته في « الرد على الزنادقة والجهمية » (١) : فقالت الجهمية
لنا لما وصفنا هذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد
قلتم بقول النصارى حين زعمتم ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته ؟ قلنا : لا نقول
أن الله لم يزل وقدرته ، ولا نقول ولم يزل ونوره ؛ ولكن نقول : لم يزل بقدرته
ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر . فقالوا لا تكونون موحدين ابداً حتى
تقولوا قد كان الله ولا شيء . فقلنا نحن نقول : قد كان الله ولا شيء ؛ ولكن

(X) ص ١٧ ، ١٨

(١) اسمه الكامل : « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكك فيه من متشابه القرآن ،
وتأولته على غير تأويله » وهو مطبوع عظيم الفائدة ، ويستشهد منه المؤلف وغيره كثيراً .
وقد اقتبس المؤلف اسم هذا الرد - على ما يبدو - من قوله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ،
ويوهمون جهال الناس بما يشبهون به عليهم . وقد كررها المؤلف في عدة مواضع .

إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته؟! وضربنا لهم مثلاً في ذلك ، 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 ، لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرته ، والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، والذي لا يعلم هو جاهل ؛ ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكا لامتي ولا كيف ، قال : وسمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي ، فقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وقد كان الذي سماه (وحيداً) له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة وقد سماه وحيداً بجميع صفاته ، وكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد .

فهذا القول الذي ذكره الامام أحمد عنهم أنهم قالوا : لا تكونون موحدين ابداً حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء . هو كلام مجمل ولكن مقصودهم أنه لم يكن موجوداً بشيء يقال إنه من صفاته ؛ فإن ثبوت الصفات يستلزم عندهم التركيب والتجزئة : إما تركيب المقدار كالتركيب الذي يزعمونه في تأليف الجسم من أجزائه ، وإما التركيب الذي يزعمونه في الحدود وهو التركيب من الصفات ، كما يقولون : النوع مركب من الجنس والفصل ، ويستلزم أيضاً التشبيه ، والتوحيد عندهم نفي التشبيه والتجسيم ، ويقولون إن الأول - يعنون به عدم النظير ، والثاني - يعنون به أنه لا ينقسم .

وهم يفسرون الواحد والتوحيد بما ليس هو معنى الواحد والتوحيد في كتاب الله ومعنى (الواحد) و « التوحيد » بما ليس في الكتاب والسنة أصل عظيم تجب معرفته .

وهم يفسرون
معنى (الواحد)
و « التوحيد »
بما ليس في
الكتاب والسنة

فقال نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم : (الواحد) هو الذى لاصفة له ولاقدرة ، ويعبرون عن هذا المعنى بعبارات ، فيقول من يريد هذا المعنى من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله : إن واجب الوجود واحد من كل وجه ليس فيه اجزاء حد ولا أجزاء كم ، أو يقال ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم ، ويقال ليس فيه تركيب المحدود من الجنس والفصل ، ولا تركيب الأجسام . ومقصود هذه العبارات انه ليس لله صفة ولا له قدرة .

وكذلك تقول الجهمية من المعتزلة وغيرهم : إن القديم واحد ليس معه في القدم غيره ، ولو قامت به الصفات لكان معه غيره ، وأنه ليس بجسم ؛ اذ الجسم مركب مؤلف منقسم ، وهذا تعدد يناقئ التوحيد . أو يقولون أيضاً : إن ثبوت الصفات يقتضى كثرة وعدداً في ذاته وذلك خلاف التوحيد ، ويسمون أنفسهم « الموحدين » والعلم الذى يعلم به هذا « علم التوحيد » وهذا عندهم أول « الأصول الخمسة » التى هي عندهم : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، وانفاذ الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن هنا أخذ « محمد ابن التومرت » (١) هذا اللقب ، وسمى طائفته « الموحدين » ووضع لهم « المرشدة » (٢) المتضمنة لمثل عقيدة المعتزلة وغيرهم من

(١) ابن التومرت (أبو عبد الله) محمد بن عبد الله بن التومرت ، الذى تلقب بالمهدي ، وكان قد ظهر بالمغرب في أوائل المائة الخامسة ، وكان قد دخل بلاد العراق وتعلم طرفاً من العلم ، وكان فيه طرف من الزهد والعبادة ، ولما رجع الى المغرب صعد الى جبال المغرب الى قوم من البربر وغيرهم جهال لا يعرفون من دين لاسلام الا ماشاء الله ، فعلمهم الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك من شرائع الاسلام ، واستجاز ان يظهر لهم أنواعاً من المخاريق ليدعوهم بها الى الدين . ثم ذكر المؤلف تلك المخاريق ، كما ذكر اعتقاده الذى صرح به في كتابه « المرشدة » . ج ١١ ص ٤٧٦ .

(٢) ذكر المؤلف - رحمه الله - ما تضمنته « المرشدة » في رسالتين مستقلتين سئل فيهما عن « المرشدة » وعن قراءتها ، وذكر أنه شرح ما فيها كلمة كلمة في كتاب آخر . انظر ج ١١ ص ٤٧٦ - ٤٩٢ .

الجهمية في التوحيد ؛ لم يذكر اعتقاد الصفاتية كابن كلاب والأشعري ، فضلاً عن اعتقاد السلف والأئمة ؛ لكن ذكر في القدر مذهب أهل الاثبات ، وهذا الذي ذكر يشبه قول حسين النجار وضرار بن عمرو ، وكان « حفص الفرد » من اصحاب النجار ، وكان « برغوث » من أصحاب ضرار ، وذلك خصم الشافعي وهذا من خصوم أحمد .

وزهب « حسين النجار وطائفة من المعتزلة » الى أن معنى الواحد هو الذي لاشبيه له كما يقول : فلان واحد دهره . وقد يقولون : التوحيد يجمع المعنيين جميعاً فالأول نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ؛ فان نفي الصفات عندهم هو نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ، والتوحيد ينافي التشبيه والتجسيم . وجماع قولهم : أن التوحيد ثلاث معان : أنه واحد في نفسه لاصفة له ولاقدر ، فليس بمركب ولامحدود ولا موصوف بصفة تقوم به . وهو أيضاً واحد لاشبيه له ، فهذا نفي التجسيم والتشبيه . والثالث أنه واحد في أفعاله لاشريك له . فهذا الثالث هو متفق عليه بين المسلمين ؛ لكن الناس يقولون : هذا التوحيد لا يتم للتقديرية الذين يجعلون بعض العالم مفعولاً لغير الله ، ويجعلون من يفعل كفعل الله ؛ فان هذا اثبات شريك له في الملك .

ثم إن المعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن وافقهم بقية المسلمين على نفي التشبيه فانهم يدخلون في اسم التشبيه كل من اثبت لله صفة كما هو معروف عنهم ، ولذلك نقله عنهم الأئمة كما ذكر الامام احمد في الرد عليهم ، فقال في وصف الجهم : وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف من الله شيئاً وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله ﷺ كان كافراً وكان من المشبهة ، وأضل بشراً كثيراً ، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة

وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، واكثر الشيعة المتأخرين على هذا التوحيد ونفي القدر ، وأما الشيعة المتقدمون الذين أدر كوازم الأئمة فكان جمهورهم على الاثبات ، وغالب الامامية مصرحون بالتجسيم .

قلت : أصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ؛ فإن عمراً هو الامام الأول الذي ابتدع دين المعتزلة هو وواصل بن عطاء . وأما الذين اتبعوه من اصحاب ابي حنيفة فهم من جنس الذين قاموا بأمر محنة المسلمين على دين الجهمية لما دعوا الناس إلى القول بخلق القرآن وغيره من أقوال الجهمية ، وهم مثل بشر المريسي وأحمد بن أبي دواد قاضي القضاة وأمثالهم .

ولما ادخلت الجهمية هذا النفي الذي ابتدعوه في مسمى « التوحيد » أظهر المسلمون خلافهم من الأئمة والفقهاء وأهل الحديث والكلام كما (١) وروى ابو عبدالرحمن السلمي ومن طريقه شيخ الاسلام الانصارى ، عن عبدالرحمن بن مهدي ، قال دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن فقال : لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ؟ لعن الله عمراً فانه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع ، ولكنه باطل يدل على باطل . وكان المثبتة من أهل الكلام يخالفونهم في مسمى الواحد ، وكذلك الصفاتية ، وقد تقدم كلام أبي محمد ابن كلاب في معنى (الواحد) وأنه قال في « كتاب التوحيد » في معنى قول الثائل : إن الله واحد ، وفي معنى قولنا مطلقاً للشئ :

(١) بياض بالأصل مقدار سطر . وهو رواية عن أحد الأئمة في الرد على أهل الكلام . ونصوص الأئمة في الرد عليهم كثيرة ، ومنها قوله : وروى أبو عبد الرحمن السلمي الخ . فالكلام متصل من حيث المعنى .

إنه واحد . فقال : معنى قولنا الله واحد . أنه منفرد بنفسه لا يدخله غيره ، وقال في معنى مطلق قولنا : إنه واحد . إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة وهو أجسام متماثلة ، كما يقال : انسان واحد . وقولنا للخالق : واحد . لاعلى هذا المنهاج ، لأجل أنه المنفرد بنفسه الذي لا يدخله غيره . قال : وقد كان الله واحداً قبل خلقه فلم تداخله الأشياء حين خلقها ، ولم يداخلها ، ولو كان ذلك كذلك لم يكن واحداً . قال : ولو كان داخلها لكان حكمه حكمها ، ولو كانت داخلة فيه كان كذلك . ومن زعم أنها فيه أو هو فيها لزمه أن يحكم فيه بحكم المخلوق إذ كان في المخلوقات أو المخلوقات فيه ، فلما استحال في ربنا أن يداخل المخلوقين فيكون بعضاً لهم أو يداخلوه فيكونوا بعضاً له لم نجد منزلة ثالثة غير أنه بائن بخلق الأشياء فهي غير داخلة فيه ولا مماسة له ولا هو داخل فيها ولا مماس لها ، ولولا أن ذلك كذلك كان حكمه حكمها . فإن قالوا : فيعتقبه الطول والعرض ؟ قيل لهم : هذا محال ؛ لأنه واحد لا كالأحاد عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات ، كما أنه كبير عليم لا كالعلماء ، كذلك هو واحد عظيم لا كالأحاد العظاء . فإن قلت : العظيم لا يكون إلا متحيزاً ؟ قيل لك : والعليم لا يكون إلا متحيزاً ، وكذلك السميع والبصير ؛ لأنك تقيس على المخلوقات . قال ابن فورك : وحكى حاكون عن ابن كلاب أنه لا يصح أن يضبط بالوهم شيء واحد . أراد أنه إن كان قديماً فلا بد من صفات ، وإن كان محدثاً فمن أعراض .

قلت هذا الكلام يقال إبطالا لمذهب الجهمية ونحوهم من الفلاسفة والمعتزلة ان (الواحد) لا صفة له . فيقال لهم فيمتنع على هذا القول أن يكون في الوجود واحد ، كما سنبين إن شاء الله مخالفة قولهم للغة والعقل والشرع .

وكان كثير من متكلمي الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا (الواحد) و « التوحيد » بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ولم يفسروه

وكثير من متكلمي الصفاتية وان فسروهما بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات

بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك كما سند كره ؛ لكن مع تفسيرهم إياه بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات ؛ بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينفي ثبوت الصفات القائمة به ، وهذا من مواضع النزاع بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية ؛ فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل في مسمى الواحد ، وأما الصفاتية فينكرون ذلك

قال الأستاذ « ابو المعالي » : قال أصحابنا (الواحد) هو الشيء الذي لا ينقسم ، أو لا يصح انقسامه . قال القاضي أبو بكر : ولو قلت : (الواحد) هو الشيء . كان كافياً ، ولم يكن في الحد تركيب . وفي قول القائل الشيء الذي لا ينقسم . نوع تركيب . قال الأستاذ ابو المعالي : يقال للقاضي : التركيب في الحدود ، وهو أن يأتي الحد بوصف زائد يستغنى عنه ، وقد لا تفهم من الشيء المطلق ما تفهم من المفيد ، وليس يفهم من الشيء ما يفهم من الواحد الذي لا ينقسم ؛ فان الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء المقصود من التحديد والايضاح . أجب القاضي : بأن قال : كلامنا في الحقائق ، والشيء المطلق هو الواحد الذي لا ينقسم . قال منازعوه : ويقال : قد ذكرنا أن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء ، فهذا أمران متلازمان ، فلا بد من التعرض لهما . ثم قال أبو المعالي : ثم قال أصحابنا : إذا سئلنا عن الواحد فنقول هذه اللفظة تردد بين معان ، فقد يراد به الشيء لا يقبل وجود القسمة ، وقد يطلق والمراد به نفي الأشكال والنظائر عنه ، وقد يطلق والمراد أنه لا ملجأ وملاذ سواه ، وهذه المعاني متحققة في وصف القديم سبحانه وتعالى .

وقال الاستاذ « ابو بكر ابن فورك » : إنه سبحانه واحد في ذاته لا يقسم له ، وواحد في صفاته لا يشبه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وحكي عن « ابي اسحاق الأسفرائيني » أنه قال : الواحد هو الذي لا يقبل الرفع والوضع : يعنى الوصل والفصل .

وفسر بعض
المتكلمين الواحد
بمعان ثلاثة

قال الأنصارى : اشار الى وحدة الاله ؛ فان الجوهر واحد لا ينقسم ولكن يقبل
النهاية ، والاله سبحانه واحد على الحقيقة فلا يقبل فصلاً ولا وصلاً .

قال : فإن قال قائل : « الوجدانية » ترجع الى صفة اثبات ، أم هي من
الأوصاف التي تفيد النفي ؟ قلنا : قال بعض المتكلمين : المقصد من الواحد انتفاء
ماعدى الموجود الفرد ، وربما يميل القاضى ابو بكر الى هذا . وقال الجبائي : كونه
واحداً ثابت لا للنفس ولا للمعنى ، وطرد ذلك شاهداً وغائباً ، والذي يدل عليه
كلام القاضى ان الاتحاد صفة اثبات ، ثم هي صفة النفس .

قال ابو المعالى : فان قيل : أوضحوا معنى التوحيد ؟ قيل مراد المتكلمين
من اطلاق هذه اللفظة اعتقاد الوجدانية والحكم بذلك . و ابو المعالى كثيراً ما يقول
قال الموحدون ويعنى بهم هؤلاء ، وسلك سبيله ابن التومرت في لفظة «الموحدين»
(١) لكن لم يذكر في « مرشدته » (١) الصفات الثبوتية كما يذهب اليه ابو المعالى
ونحوه ، لكن اقتصر على الصفات السلبية وعلى الأحكام ، وهذه طريقة المعتزلة
والنجارية ونحوهم .

وكذلك قد وافق هؤلاء في تفسير (الواحد) بهذه المعانى الثلاثة طائفة من
من أصحاب الامام احمد وغيرهم ، قال القاضى ابو يعلى في « المعتمد » كما ذكر
ابن الباقلاني : وأما « الواحد » و « الفرد » و « الوتر » فمعناه استحالة التجزئة
والانقسام والتبعيض عليه ، فقال ، ونفى الشريك عنه ، ونفى الثانى عنه فيما لم يزل
ونفى المثل عنه تعالى وعن صفاته الأزلية . فجعل في هذا الموضع اسم (الواحد) يعم

ووافقهم طائفة
من اصحاب
احمد وغيرهم

(١) قال المؤلف : وهذا مما انكره عليه المسلمون ، اذ جميع أمة محمد صلى الله عليه وسلم
موحدون ، ولا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد . وهذا انما هو الحاد في أسماء الله وآياته .
وتقدم الكلام حول « المرشدة » والاضافة هنا تبين قيمتها .

هذه المعاني الثلاثة . وأما في « كتاب ابطال التاويلات لأخبار الصفات » ففسر الواحد بالاشريك له ، وجعل هذه المعاني ثلاثة أقوال ؛ فقال : وأما وصفه بأنه واحد فعناه الذي لاشريك له ، القهار ويقهر كل جبار ، والأحد والواحد بمعنى واحد . وقيل : معناه شيء ، وكل شيء واحد ، وكل واحد شيء . فاذا قيل للجملة : انها واحدة . فانه يقدر فيها حكم الواحد الذي لا ينقسم ، وقيل : المراد به نفي النظير كقوله فلان واحد زمانه .

لكن كثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد بذلك ما يعرفه الناس من معنى « التجزى » وهو انفصال جزء عن الآخر ، كما يعنون بلفظ « المنقسم » انفصال قسم من قسم ، وليس هذا فقط هو المعنى الذي يريده نفاة الجسم بقولهم ليس بمنقسم ولا متجزى ؛ فان هذا المعنى لا يشترطون فيه وجود هذا الانفصال ولا إمكان وجوده ، وهذا الاصطلاح قول أبي الوفاء ابن عقيل في « كتاب الكفاية » (باب في نفي الولد والتجزية) : وهو سبحانه واحد لا يتجزأ ، لقوله تعالى : (لم يلد) لأنه لو كان والداً لكان متجزأً ، لأن الولد هو انفصال جزء من الوالد ، قال سبحانه : (وجعلوا له من عباده جزءاً) يعنى ولدأ ، قال : لأن التجزى لا يجوز الا على المركبات ، وقد أفسدنا التركيب حيث أفسدنا كونه جسماً ، قال : ونخص هذا بدلالة أخرى ، فنقول : ان الايلاذ تحلل والتحلل لا يجوز الا على ذات مستحيلة تتعاقب عليها الأزمان ، وتتغالب فيها الطباع ، تأخذ من الأغذية حظاً وتعيد منها فضلاً ، والقديم سبحانه ذات لا يداخله شيء ولا يداخل شيئاً ، ولا يتصل بشيء ولا ينفصل عنه شيء ؛ لأنه واحد والتجزى والانقسام لا يتصور الا على آحاد التأمّت بالاجتماع فتوحدت ، وتفككت بالانقسام فتعددت . ألا ترى أن العلل والاحكام والعقول والعلوم لما لم توصف بالتركيب لم تتسلط عليها التجزئة ؟

وكثير ممن يفسر
(الواحد) بعدم
التجزى يريد به
وجود الانقسام ،
وليس هذا فقط
هو الذي يريده
نفاة الجسم

وكذلك قال « ابو الوفاء ابن عقيل » في (باب نفي التشبيه) : وهو سبحانه غير مشبه بالأشياء ؛ فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا على صفة من صفات الموجودات، قال سبحانه : (ليس كمثله شيء) معناه ليس مثله شيء، والكاف زائدة ؛ والدلالة على أنه ليس بجسم ولا مشبه للأشياء أنه لو كان جسماً لكان مؤلفاً لأن حقيقة الجسم هو المؤلف ؛ ولهذا أدخلت عليه العرب التزايد . فيقال : هذا أجسم . ويراد به أكثر أجساماً وأكبر جثة ، ولو كان مؤلفاً لاحتاج الى مؤلف كما احتاجت سائر الأجسام ، ويجاز عليه ما يجوز عليها من التجزي والانقسام والتفكك والالتصام ، ولو جوزنا قدم غائب مع كونه جسماً لاقتبسنا العلم بحدث هذا الجسم الحاضر حدث الغائب ، ولأن المشبه للشيء ما سد مسده وقام مقامه ، فلو أشبه هذه الأشياء الموجودة أو اشياء منها لسد مسده وقام مقامه في القدم والاحداث والصفة والاختراع ، إلى غير ذلك من صفات القديم سبحانه ؛ ولأنه لو كان يشبهها من وجه من الوجوه لاحتاج الى ما احتاجت اليه من الأمكنة التي يقوم بها ويتحول اليها ، وكذلك لوجب قدم الأمكنة لوجود قدم الكائنات ، وفي ذلك إما قدم العالم أو حدث القديم ، وكلاهما محال، فما أدى اليه محال .

وطائفة تجعل
قول النصارى
في « الأقسام »
بمعنى الأجزاء
والأبصار ،
وبعضهم لا يقول
بذلك ، تناقض
النصارى

قلت : وطائفة أخرى تجعل قول النصارى في « الأقسام » بمعنى الأجزاء والأبصار ؛ لكن ليس في نقلهم انهم يوجبون كون الولادة انفصال جزء عن غيره كما يذكر الأولون ، قال أبو عبد الله بن الهيثم : (الفصل الرابع) وأما القول في أنه « أحدي الذات » فان النصارى زعمت أن الله جل عن قولهم أقانيم ثلاثة ، رب واحد ، وفسر بعضهم الأقسام بأنها الأشخاص ، وقال بعضهم : إنها الخواص . قال : وقال « أهل التوحيد » إن الله واحد في ذاته ليس بذئ أقانيم ولا أبصار . واحتجت النصارى بانكم قد وافقتمونا على أن الله عز ذكره قد كان لم يزل وله حياة وكلام وذلك ما أردناه بقولنا أقانيم ثلاثة .

قال والرد عليهم أن يقال لهم : إن الحياة والكلام عندنا صفتان لذاته وليستا في حكم الذات ولا يقع عليهما اسم الله ؛ فإن الله هو الموصوف بهما دونهما ، وليس يصح اضافة شيء من أفعال الربوبية اليهما ؛ لأن الحياة والكلام لا يفعلان ، وإنما يفعل الحي المتكلم وهو الله الموصوف بهما ، وليس كذلك قولكم من قبل أنكم جعلتم الروح والابن أقنومين يتناولهما اسم الله ، وأفعال الربوبية عندكم منسوبة الى مجموع الأب والابن والروح القدس ، قد جعلتموها بمنزلة أركان الانسان التي يتناول مجموعها اسم الانسان ، وتنسب الى جملتها أفعاله ، وهذا هو وصفه بالتجزئة والتبعض ، وليس ما وصفنا به من الحياة والكلام كذلك .

ثم يقال لهم : واذا كان الله عندنا وعندكم موصوفاً بالقدرة والعلم والمشية والسمع والبصر والرحمة والعزة كما كان موصوفاً بالحياة والكلام فهلا جعلتم هذه كلها أقانيم له ، ومالكم قصرتم الأقانيم على الثلاثة . وفي هذا ما يدل على انكم لم تذهبوا من الأقانيم مذهب اثبات الصفات له ؟ لذلك فرقم بين هذه الصفات وبينها ، وإنما ذهبت فيهما مذهب الأبعاض والأجزاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قلت : مذهب النصارى لكونه متناقضاً في نفسه لا يعقل — إذ لا حقيقة له ، كما لا تعقل الممتنعات — صاروا يضطربون في قوله ، فكل طائفة منهم تفسره بغير ما تفسره الأخرى ، وكذلك يضطرب الناس في نقله ، فلهذا ذكر هذا أن الأقانيم عندهم أبعاض كأركان الانسان ، وان كان الآخرون من من النصارى لا يقولون ذلك ؛ فإن عندهم كل واحد من الأقانيم إله يدعى ويعبد ، مع قولهم أن الثلاثة إله واحد . وبعض الاله ليس هو إلهاً ؛

واكن عندهم الذات الموصوفة بالأمور الثلاثة مع كل صفة أقنوم ، ثم يقولون إن الواحد هو المتحد بالمسيح ، فان كان متحداً لصفة فالصفة ليست إلهماً مخلوق ويرزق وعندهم المسيح إله ، وان كان المتحد الذات فيكون المسيح هو الأب والابن والروح القدس إله ، وهم لا يقولون ذلك ؛ وإنما يقولون المتحد به الكلمة التي هي الابن ، ويقولون هو ابن الله لذلك ، ويقولون أيضاً هو الله لأن المتحد به هو الذات التي هو الله ، فيجعلون المتحد به هو الذات بصفة دون الذات بالصفتين الآخرين . ومن المعلوم أن الصفات لا تفارق الذات . وقد يكونون يقولون كما حكى هذا : الأقسام أبعاض وأجزاء كل منها إله أيضاً . (١)

عامّة الفاظ
المتكلمين
لا يريدون بها
ما هو المعروف في
اللغة - تليسياً

واذا عرف أن مراد أئمة هذا القول بنفي التجزي والانقسام ليس هو وجود الانقسام بانفصال بعضه عن بعض ولا إمكان ذلك - وان كان اللفظي ذلك أظهر منه في غيره - فان عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها ؛ بل معاني اختصوا هم بالكلام فيها نفيًا وإثباتًا ؛ ولهذا قال الامام أحمد فيهم : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم .

وهذان المعنيان مما اتفق المسلمون فيما أعلمه على تنزه الله وتقديسه عنهما ؛ فان الله سبحانه (أحد) (صمد) لا يتجزى ويتبعض وينقسم بمعنى أنه ينفصل بعضه عن بعض كما ينفصل الجسم المقسوم المعضى مثل ما تنقسم الأجسام المتصلة كالخبز واللحم والثياب ونحو ذلك ، ولا ينفصل منه بعض كما ينفصل عن الحيوان ما ينفصل من عضلاته ، وهذه المعاني هو منزّه عنها بمعنى أنها معدومة وأنها ممتنعة في حقه ، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض ؛ بل ليس هو بأجوف كما قال الصحابة والتابعون

التجزي وانقسام
والتركيب بعناه
اللغوي مما اتفق
المسلمون على
نفيه عن الله

(١) وقد استوفى المؤلف الرد على النصارى في كتابه المشهور : « الجواب الصحيح ، لمن بدل دين المسيح » وابن القيم تلميذه في « هداية الحيارى من اليهود والنصارى » وهما مطبوعان .

في تفسير (الصد) انه الذي لاجوف له ، كما سيأتى بيانه . وأكثر الناس لا يفهمون من نفي التبعية والتجزئة والانقسام والتركيب إلا هذين المعنيين ونحوهما ، وذلك متفق على نفيه بين المسلمين ؛ اللهم إلا أن يكون بعض من لأعلم من الجهال الضلال قد جوز على الله أن ينفصل منه بعضه عن بعض كما يحكى ذلك عن بعض الكفار ، فبنو آدم لا يمكن حصر ما يقولونه ؛ وإنما المقصود أن المقالات المحكية عن طوائف الأمة لم أجد فيها من حكي هذا القول عن أحد من الطوائف .

وإنما مراد أئمة هذا القول من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن اتبعهم من الصفاتية بنفي ذلك ما ينفونه عن الجسم المطلق ، وهو أنه لا يشار الى شيء منه دون شيء ، ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث لا يكون له قدر وحد وجوانب ونهاية ولا عين قائمة بنفسها يمكن أن يشار اليها ويشار الى شيء منها دون شيء ، ولا يمكن أيضا عند التحقيق أن يرى منه شيء دون شيء ، وهذا عندهم نفي الكم والمساحة . وأما غير الصفاتية فيريدون أنه لاصفة له ، إذ وجود الصفات يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب كما سيأتى بيان قولهم فيه .

تناقض طوائف
النفاء ومن
اتبهم في شيء
من ذلك

وهؤلاء ينفون التجسيم والتشبيه وهم متناقضون في ذلك عند النفاة والمثبتة الذين يخالفونهم ، كما أن النفاة تثبت موجوداً مطلقاً مجرداً عن الصفات والمقادير وهم في ذلك متناقضون عند جماهير العقلاء ، وكذلك من اثبت أنه حي عالم قادر ونفي الصفات كان متناقضاً عند جماهير العقلاء . ومن أثبت من الصفاتية الخبرية كالوجه واليدين مع نفي التجسيم والتشبيه هم متناقضون في ذلك عند من يخالفهم من الصفاتية والمثبتة كما هو قول ابن كلاب والأشعري وغيرهما . ثم متكلمة اهل اهل الحديث وفقهاؤهم الذين يوافقون هؤلاء على النفي مع اثبات المعاني الواردة في آيات الصفات وأحاديثها هم متناقضون في ذلك عند هؤلاء .

ولهذا لما صنف القاضي ابو يعلى كتابه الذى سماه « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات » وقال فى أوله : أحمده حمداً يرضيه ، وأستعينه على أوامره ونواهيه ، وابرأ اليه من التجسيم والتشبيه . وصار فى عامة ما يذكره من أحاديث الصفات يقر الحديث على ما يقول إنه ظاهره ومقتضاه مع قوله بنفى التجسيم ، كما يقول سائر الصفاتية فى الوجه واليد ، وكما يقولونه فى العلم والقدرة ونحو ذلك ، وهذا تناقض عند أكثر أهل الاثبات والنفي .

ولهذا صار فى أصحاب الامام أحمد وغيرهم من يشهد بتناقضه إما مائلا الى النفي كرزق الله التيمى وابن عقيل وابن الجوزى وغيرهم ، وإما مائلا الى الاثبات كطوائف أجل وأكثر من هؤلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ، وطوائف آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم يوافقونه على مجمل ما ذكره وإن نازعوه فى بعض المواضع ، وهؤلاء أكثر وأجل من المائلين الى النفي : كالشريف أبى جعفر وأبى الحسن القزوينى (١) والقاضى أبى الحسين (٢) ، وأبى (٣) وان كانوا يخالفونه فى أشياء مما اثبتها : إما لضعف الحديث أو لضعف دلالاته وأما « التشبيه » فهو فى اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو « التمثيل » والمتشابهان هما التماثلان ، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه . وبينهم نزاع فى إمكان التشابه الذى هو التماثل من وجه دون وجه ، وهل التشابه الذى هو التماثل بنفس الذوات أو بالصفات القائمة بالذوات ؟ وهذا التشبيه ايضا منتف عن الله ؛ وإنما خالف فيه المثبتة الممثلة الذين وصفهم الأئمة وذمهم كما قال الامام أحمد : المشبه الذى يقول : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم

و « التشبيه »

فى اصطلاحهم

هو « التمثيل »

(١) أبو الحسن القزوينى علي بن حاتم فقيه ، محدث من تصانيفه الكثيرة كتاب الوضوء ، كتاب الصلاة ، كتاب الصوم ، كتاب الزكاة ، كتاب الحج ، « المؤلفون » .
(٢) محمد بن أبى يعلى ، مؤلف « طبقات الحنابلة » .
(٣) بياض محل كلمة ...

كقدي . ومن قال هذا فقد شبه الله بخلقه ، وكما قال اسحاق وأبو نعيم ومحققو المتكلمين . على أن هذا التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات ؛ بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي بها يقوم بها أحدهما مقام الآخر

وفي اللغة يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة

وأما « التشبيه » في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة ، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط إنها تشبه الحيوان ، ويقال : هذا يشبه هذا في كذا وكذا ، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين .

ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ؛ فإن مقتضى هذا كونه معدوماً ، ومنهم طوائف يطلقون هذا .

أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه

لكن من هؤلاء من يريد بنفي التشابه نفي التماثل ، فلا يكون بينها خلاف معنوي ؛ إذ هم متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه ، كما دل على ذلك القرآن ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع (١) كما يعلم أيضاً بالعقل .

وأما « النفاة » من الجهمية وأشباههم فلا يريدون بذلك إلا نفي الشبه بوجه من الوجوه ، وهذا عند كل من حقق هذا المعنى لا يصلح إلا للمعدوم ، وقد قرر ذلك غير واحد من أئمة المتكلمين حتى أبو عبد الله الرازي كما سنذكر كلامه في ذلك .

ولفظ «التجسيم» له معنى عام ، ومعنى خاص وفيه النزاع . أئمة الإسلام لا يطلقون هذه الألفاظ المبتدعة ويستفصلون عن المعنى

وكذلك لفظ « التجسيم » هو كلفظ التأليف والتركيب والتبعيض والتجزئة: من معناه ما هو متفق على نفيه بين المسلمين ، ومنه ما هو متفق على نفيه بين علماء المسلمين من جميع الطوائف ؛ إلا ما يحكى عن غلاة الجسمة من أنهم

(١) انظر « القاعدة السادسة » في الرسالة التدمرية ص ٦٩ ج ٣ .

يمثلونه بالأجسام المخلوقة . وأما المعنى الخاص الذي يعنيه النفاة والمثبتة الذين يقولون هو جسم لا كالأجسام فهذا مورد النزاع بين أئمة أهل الكلام وغيرهم ، وهو الذي يتناقض سائر الطوائف من نفاة لاثبات ما يستلزمه ، كما يتناقض مثبتوه مع نفي لوازمه ، ولهذا كان الذي عليه أئمة الاسلام انهم لا يطلقون الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها لا نفيًا ولا اثباتًا الا بعد الاستفسار والتفصيل ، فثبت ما أثبتته الكتاب والسنة من المعاني ، وينفي ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني .

والمقصود هنا أن « التوحيد » الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رساله وهو المذكور في الكتاب والسنة وهو المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون ، وان كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ، فهم مع زعمهم أنهم «الموحدون» ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله ؛ بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة ؛ وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئًا فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئًا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد ، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء وهو « التوحيد في الأفعال » الذي يزعم هؤلاء المتكلمون أنه يقر أن لا إله إلا هو ، ويثبتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره (١) لكان مشركاً ،

توحيد المتكلمين
باطل ليس هو
توحيد الرسل

توحيد الرسل
والمؤمنين عبادة الله
وحده .

« التوحيد في
الأفعال » كان
يقربه المشركون

(١) قال الشيخ رحمه الله : قلت : والآية فيها قولان معروفان للمفسرين « احدهما » ان قوله : (٠٠ لا يتغوا الى ذي العرش سبيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له . و « الثاني » بالممانعة والمغالبة . والاول هو الصحيح ، فانه قال : (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمنعه وتغالبه . بخلاف : (وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية ، ليس فيها أنها تعلق على الله ، وان المشركين يقولون ذلك أيضاً . فقوله : (لا يتغوا الى ذي العرش سبيلا) يدل على ذلك . قلت وقد اطلب على هذا البحث في الكتاب النفس المخطوط « المجلد الرابع من بيان موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول » . وانظر أيضاً ج ٢٠ ص ١٧٤ - ١٨٤ من مجموع ذوايه ، وفي التندرية طرف من هذا البحث ، وكذا في شرح الطحاوية .

وهذه حال مشركي العرب الذين بعث الرسول اليهم ابتداءً ، وأنزل القرآن ببيان شرِكهم ، ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له ؛ فانهم كانوا يقرون بان الله وحده هو الذي خلق السموات والأرض كما أخبر الله بذلك عنهم في القرآن ، كما في قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وفي قوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله ، قل فأنى تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال ابن عباس : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم مع هذا يعبدون غيره . فهذا الشرك المذكور في القرآن في مواضع كثيرة المضاد للاخلاص والتوحيد ، كما في حديث جابر وابن عمر وسعد وغيرهم وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضوع (١) .

توحيد الرسل
يتناول توحيد
الصفات .

و « التوحيد الذي جاء به الرسول » يتناول التوحيد في العلم والقول ، وهو وصفه بما يوجب أنه في نفسه أحد صمد لا يتبعض ويتفرق فيكون شديتين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفو .

و « التوحيد في الإدارة والعمل » وهو عبادته وحده لا شريك له (١) وقد أنزل الله سورتي الاخلاص (قل يا أيها الكافرون) و (قل هو الله أحد) الواحدة في توحيد العمل ، ولهذا كان القول فيها (لأعبد ماتعبدون) وهي جملة انشائية فعلية ، والأخرى في توحيد العلم ، وهي قوله : (قل هو الله أحد) وبهذا كان

(١) وانظر موجز ما ذكره الشيخ في مجموع فتاويه ص ٣ - ١٨ ج ١ من الفهارس العامة .

وللشيخ مؤلفات مفردة في ذلك أيضاً منها الرد على البكري في الاستغاثة .

القول جملة خبرية اسمية. والكلام: إما انشاء، وإما إخبار. فالأخبار يكون عن العلم، والانشاء يكون عن الإرادة؛ ولهذا قال الله تعالى: (وإلهكم إله واحد لا إله الا هو الرحمن الرحيم) وقال: (قل إنما يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون) وقال: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الي أنما إلهكم إله واحد) وقال: (وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فيأيي فارهبون) وقال: (وانطلق الملائم منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم - الى قوله - أ جعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب) وفي القرآن من نفي الألوهية عن غيره من المخلوقات وإثباتها له وحده ما لا يحصى إلا بكلفة، كقوله: (فلا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من العذبين) (ولا تدع مع الله إلهاً آخر، لا إله الا هو، كل شيء هالك إلا وجهه) (رب المشرق والمغرب لا إله الا هو فاتخذوه وكيلاً) (ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططا. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لو لا يأتون عليهم بسلطان بين، فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً) (لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتتعد مذموماً مخذولاً) (فاعلم أنه لا إله الا هو) (إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله الا الله يستكبرون) ونحو ذلك مما يتضمن وحدانيته في الالهية: فلا يجوز أن يكون إله معبود إلا هو.

والالهية تتضمن استحقاقه للعبادة والدعاء؛ لا أنها بمعنى القدرة على الاختراع

كما يذكر ذلك عن الأشعري، فان هذا هو الربوبية التي كان المشركون يقررون بها.

ليست الالهية هي القدرة على الاختراع كما يذكر عن الأشعري

ولهذا خاطبني بعض الأعيان من الفضلاء المتفلسفين وأخذ يقول إن الفلاسفة

يوجدون، وأنهم من أعظم الناس توحيداً، ويفضلهم على النصارى في التوحيد.

فبينت له أن الأمر ليس كذلك؛ بل النصارى في التوحيد خير منهم، وأنهم

مشركون لا موحدون ، فقلت : الفلاسفة الذين تذكروهم إما مشركون يوجبون الشرك ويوالون عليه ويعادون ، وإما صابئون يسوغون الشرك ويجوزون عبادة ماسوى الله وكتبهم مشحونة بهذا ؛ ولهذا كان أحسن أحوالهم أن يكونوا صابئة أو هم علماء الصابئة . وهل كان نمرود وقومه وفرعون وقومه وغير هؤلاء إلا منهم؟! وهل عبدت الكواكب وبنيت لها الهياكل وأصنامها إلا برأي هؤلاء المتفلسفة؟! بل وهل عبد الصالحون وعكف على قبورهم ومثلت صورهم إلا بأرائهم؟ حتى الذين كانوا متظاهرين بالاسلام منهم قد صنفتوا فى الاشرار بالله وعبادة الكواكب والأصنام ، وذكروا مافى هذا الشرك من الفوائد وتحصيل المقاصد !!

الفلاسفة مشركون
لا موحدون ،
والنصارى
خير منهم

وبالاضطرار يعلم من عرف دين الرسل محمد وغيره انهم إنما بعثوا بالنهي عن هذا الاشرار، وجميع الرسل بعثوا بذلك، كما قال تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) وقال تعالى : (وأسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا أن جعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا إله إلا أنا فاعبدون) .

وقد اتفق المسلمون على أن دين أهل الكتاب من اليهود والنصارى خير من دين من لا كتاب له من المشركين والصابئين وغيرهم .

والعلماء على تنوع أصنافهم من الفقهاء والمفسرين والمتكلمين وأرباب المقالات وان اختلفوا فى الصابئين فلتنوعهم ؛ ولهذا كان للفقهاء فيهم طريقان : (أحدهما) أن فى كونهم من أهل الكتاب قولين للشافعي وأحمد . (والطريق الثاني) أنهم صنفان : فمن تدين منهم بدين أهل الكتاب كان منهم وإلا فلا . هذا هو المختار عندهم .

وأما « الشرك » الذي في النصارى فأنما ابتدعوه تشبهاً بأولئك ، فكان فيهم قليل من شرك أولئك ، قال تعالى : (وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم ، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) كالذين قالوا الملائكة أولاد الله ، كما يقوله هؤلاء المتفلسفة الصابثون ؛ فانهم كانوا قبل النصارى .

الشرك فيهم انما
ابتدعوه تشبها
بأولئك

قلت : وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيداً ، وهذا في التحقيق تعطيل مستلزم للتمثيل والاشراك . وأما النصارى فهم لا يقولون إن ثم الهين متباينين ؛ بل يقولون قولاً متناقضاً حيث يجعلون الثلاثة واحداً ، ويجعلون الواحد هو المتحد بالمسيح دون غيره ، مع عدم إمكان تميز واحد عن غيره ، وهذا الكفر دون كفر الفلاسفة بكثير ، وتكلمت في ذلك بكلام بعد عهدي به . وفساد هذا وتناقضه اعظم ، حتى لقد قال عبد الله بن المبارك : إنا لنحكي قول اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية .

توحيد الفلاسفة
(نفي الصفات)
مثل تعطيل
المعتزلة الذي
سموه توحيداً

وهذا يتبين بما نقوله ، وهو أن ما فسر به هؤلاء اسم (الواحد) من هذه التفسيرات التي لا أصل لها في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة باطل بلاريب شرعاً وعقلاً ولغة .

أما في « اللغة » فإن أهل اللغة مطبقون على أن معنى (الواحد) في اللغة ليس هو الذي لا يتميز جانب منه عن جانب ولا يرى منه شيء دون شيء إذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات أنهم يصفون كثيراً من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسماً ؛ إذ المخلوقات إما أجسام وإما أعراض عند من يجعلها غيرها وزائدة عليها .

بطلان تفسير
المتكلمين للفظ
(الواحد)
و « التوحيد »
في اللغة

وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم وأنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء ، وسيأتي بيان هذا ، ونذكر ما في اللغة في ذكر الواحد مع كونه موصوفاً بمقدار ؛ بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار ، لقوله تعالى : (الذي خلقكم من نفس واحدة) وقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وقال : (وان كانت واحدة فلها النصف) وسئل النبي ﷺ : « يصلي الرجل في الثوب الواحد ؟ فقال : أولكلكم ثوبان » وقال : « لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » وسيأتي بسط هذا إن شاء الله (١) .

وأما «العقل» فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة : إنه أمر لا يعقل ، ولا له وجود في الخارج ؛ وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء ؛ بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمي جسماً .

وأيضاً فإن « التوحيد » إثبات لشي هو واحد ، فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه ، حتى يصح أنه ليس كمثل شيء في تلك الأمور الثبوتية ، ولا مجرد عدم المثل إذا لم يفتد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم ، ففني المثل والشريك يقتضى ما هو على حقيقة يستحق بها واحداً ؛ ولهذا فسرا بن كلاب وغيره (الواحد) بأنه المنفرد عن غيره المبين له ، وهذا المعنى داخل في معنى الواحد في الشرع وإن لم يكن إياه ؛ ولذلك أهل الاثبات

(١) عند الكلام على حجته قريباً .

من أهل السنة والحديث يصنفون « كتب التوحيد » يضمونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة ؛ لأن تلك الصفات في كتابه تقتضى التوحيد ومعناه

وأما « الشرع » فنقول: مقصود المسلمين ان الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء ، حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم (الواحد) في كلام الله لم يقصده سلب الصفات وسلب ادراكه بالحواس ، ولانفي الحد والقدرونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية واتباعهم ، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين .

بطلانه في الشرع
ايضا ، كلام
الأئمة في ذلك

قال الامام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه الذي سماه : « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » (١) وذكر أن بعض من كان بنواحيه ممن أظهر معارضة السنة والآثار بكلام بشر المريسي وصف في ذلك - الى أن قال (٢) : - افتتح هذا المعارض كتابه بكلام نفسه منشأ لكلام المريسي مدلسا على الناس بما يوهم أنه يحكى ، ويرى من قبله (٣)

(١) قلت : وهو اسم مطابق لمسماه ، وقد نقل ابن تيمية رحمه الله جل ما فيه في أبواب الصفات ، وامتدحه وكتابه الآخر « الرد على الجهمية » . قال ابن القيم : عثمان بن سعيد الدارمي حافظ أهل المشرق ، وشيخ الأئمة ، قال فيه أبو الفضل ابن الفرات : ما رأيت مثل عثمان بن سعيد ، ولا رأى عثمان مثل نفسه . أخذ الأدب عن ابن الاعرابي ، والفقه عن البويطي ، والحديث عن يحيى بن معين وابن المديني ، واثنى عليه أهل العلم ، وكتابه من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها ، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة ان يقرأ كتابيه ، وكان شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً ، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما . أ هـ « اجتماع الجيوش الاسلامية ، على غزو المعتلة والجهمية » ص ٨٩ ، ٩٠ . وتقدمت الإشارة الى ترجمة الدارمي .

(٢) ص ٥ من الكتاب المشار اليه .

(٣) بكسر القاف وفتح الباء .

من الجهال ومن حوالياه من الأغمار أن مذاهب جهم والمريسي في التوحيد كبعض اختلاف الناس في الايمان في القول والعمل والزيادة والنقصان ، وكاختلافهم في التشيع والقدر ونحوها ، كيلا ينفروا من مذاهب جهم والمريسي اكثر من نفورهم من كلام الشيعة والمرجئة والقدرية .

قال : وقد اخطأ المعارض بحجة السبيل ، وغلط غلطاً كثيراً في التأويل ، لما أن هذه الفرق لم يكفرهم العلماء بشيء من اختلافهم ، والمريسي وجهم واصحابها لم يشك أحد منهم في اكفارهم ، سمعت محبوب بن الحسن (١) الانطاكي : انه سمع وكيعاً يكفر الجهمية ، وكتب الي علي بن خشرم أن ابن المبارك يخرج الجهمية من عداد المسلمين ؛ وسمعت يحيى بن يحيى وأبا توبة وعلي بن المديني يكفرون الجهمية ومن يدعى أن القرآن مخلوق ، فلا يقيس الكفر ببعض اختلاف هذه الطرق إلا امرؤ جهل العلم ولم يوفق فيه لفهم ، فادعى المعارض أن الناس قد تكلموا في الايمان وفي التشيع والقدر ونحوه ولا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب ؛ اذ جميع خلق الله تدرك بالحواس الخمس والشم والذوق والبصر بالعين والسمع ، والله بزعم المعارض لا يدرك بشيء من هذه الخمس .

قال : قلنا لهذا المعارض الذي لا يدري كيف يتناقض : أما قولك : «لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب» فقد صدقت ، وتفسير التوحيد عن الأمة وصوابه قول : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له » التي قال رسول الله ﷺ «من جاء بها مخلصاً دخل الجنة» «أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله» «من قالها فقد وحده الله» وكذلك روى جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ : أنه أهل بالتوحيد في حجة الوداع فقال « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، ان

(١) في الرد على بشر : محبوب بن موسى .

الحمد والنعمة لك والمالك لاشريك لك « حدثنا ابو بكر بن أبي شيبة ، عن حاتم ابن اسماعيل ، عن جعفر بن محمد ، عن ابيه ، عن جابر . فهذا تأويل التوحيد وصوابه عن الأمة .

فن أدخل الحواس الخمس ايها المعارض في صواب التأويل من امة محمد ومن عداها ؟ فأشر اليه ، غير ما ادعيتم فيه من الكذب على ابن عباس من رواية بشر المريسي ونظرائه .

و«لمن تأول في التوحيد [غير] الصواب » لقد تأولت انت فيه غير الصواب إذ ادعيت أن الله لا يدرك ولن يدرك بشيء من هذه الحواس الخمس ، إذ هو في دعواك لاشيء ، والله مكذب من ادعى هذه الدعوى في كتابه اذ يقول عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) (ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم) فآخبر في كتابه أن موسى أدرك منه الكلام سمعه وهو أحد الحواس عندك وعندنا ، ويدرك في الآخرة بالنظر اليه بالأعين وهي الحاسة الثانية ، كما قال الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) كما قال رسول الله ﷺ « ترون ربكم يوم القيامة كما ترون الشمس والقمر جهرًا لا تضامون في رؤيته » وروى عدي بن حاتم الطائي قال - قال رسول الله ﷺ : « ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان » فذاك الناطق من قول الله ، وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله ﷺ : فأبي صواب أبين من هذا ؟ ! فلذلك قلنا : إن المعارض قد تأول فيه غير الصواب .

وروى ابو عبد الرحمن السلمي في ما صنفه في ذم الكلام ما ذكره أيضاً من طريقه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الهري في تصنيفه المشهور في ذلك (١) قال

(١) وهو « ذم الكلام » وقد أشير اليه سابقاً ، ويأتي النقل عنه في المجلد الثاني ان شاء الله تعالى .

ابو عبد الرحمن سمعت أبا نصر أحمد بن محمد بن خالد السجزي يقول : سمعت أبي يقول - قلت : لابي العباس ابن سريح (١) : ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل : الخوض في الأعراض والأجسام ؛ وإنما بعث النبي ﷺ بانكار ذلك .

وهذا النفي الذي يذكر النفاة ويفسرون به اسم الله (الواحد) وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم ، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه (الأحد) (الصمد) ، وأنه (العلي) (العظيم) وأنه (الكبير المتعال) وأنه (استوى على العرش) وأنه يصعد اليه ، ويوقف عليه ، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر ، وأنه يكلم عباده ، وأنه السميع البصير ، وقوله : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) . وهو لا يكون له قدر في نفسه وإنما قدره عندهم في القلوب ، وكذلك لا يكون له في نفسه عظمة وإنما عظمته في النفوس .

وذلك يظهر بالكلام على حجته (٢) وذلك من وجوه :

أحدها - أنه قال : « الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافي الوحدة ، وقوله : (أحد) مبالغة في الوجدانية ، فكان قوله أحد منافياً للجسمية » .

يقال له : هذا يقتضي أن شيئاً مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة ، حيث قلت : إن « الجسم مركب ، وذلك ينافي الوحدة » ومعلوم أن هذا خلاف

(١) امام الشافعية في وقته ، وذكر ابن القيم طرفاً من كلامه - في « اجتماع الجيوش الاسلامية » - الذي حكاه عنه سعد بن علي الزنجاني في جوابات المسائل التي سئل عنها بمكة .
انظر ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢) حجة الرازي على نفي الجسمية .

نقض استدلال
الرازي
ب (احد) على
نفي الجسمية

مافى الكتاب والسنة ، وخلاف لغة العرب ، قال الله تعالى : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها) ومعلوم أن النفس الواحدة التى خلق منها زوجها هو آدم ؛ وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء ؛ من جسده خلقت ، لم تخلق من روحه حتى يقول القائل : الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التى لا تتركب فيها . وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم ، وجسد آدم جسم من الأجسام وقد سماها الله نفساً واحدة علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة . وأبلغ من ذلك ما ذكره الامام أحمد وغيره من قوله : (ذرني ومن خلقت وحيداً) فان الوحيد مبالغة فى الواحد ، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد فى صفة فانه واحد أولى ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام . وقال تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وان كانت واحدة فلها النصف) فوصف المرأة بأنها واحدة ، وهذا جسم موصوف بالوحدة حيث لم يكن لها نظير فى كونه بنتاً لهذا الميت . وقال تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال تعالى : (ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما : إني أراي أعصر خرا) الآيات . وقال تعالى : (قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذنا مكانه) . و « الفرد » و « الوتر » من جنس لفظ الواحد ، وقد قال تعالى : (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وقال تعالى : (ونزته ما يقول ويأتينا فرداً) . وقال تعالى : (فجاءت إحداهما تمشي على استحياء — الى قوله — قالت يا أبت استأجره) وقد قال تعالى : (بعثناهم ليتسألوا بينهم ، قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه) وقال تعالى : (أيود أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً) وقال تعالى : (واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين

النصوص الكثيرة
في الكتاب والسنة
وصفت الاجسام
بالوحدة

من اعناب) وقال : (وآتيتم أحداهن قنطاراً) وقال تعالى : (ايود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب) وقال تعالى : (واذا بشر احدكم بالأثني) في موضعين ، وفي الصحيح أن النبي ﷺ سئل « أيصلي الرجل في الثوب الواحد ؟ فقال : اولكلمكم ثوبان » وفي الصحيح عن النبي ﷺ « أنه نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » بل في الصحيح من لفظ النبي ﷺ قال : « لا يصلين أحدكم في ثوب واحد ليس على عاتقه منه شيء » وفي الصحيح عن عمر بن ابي سلمة قال : « رأيت رسول الله ﷺ يصلي في ثوب واحد مشتملا به » وفي حديث المتلاعنين الذي في الصحيح عن النبي ﷺ قال : « الله يعلم أن أحدكم كاذب ، فهل منكم من تأثب » وفي الصحيح عن سليمان بن صرد قال « استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما تحمر عيناه وتنتفخ أوداجه ، فقال النبي ﷺ : « إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه الذي يجد : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وفي حديث ابراهيم : « اللهم أنت واحد في السماء وأنا واحد في الأرض » وفي الصحيح عن ابن عباس قال : « مر النبي ﷺ على قبرين فقال : « إنها يعذبان ، وما يعذبان في كبير ، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة » وفي السنن عن النبي ﷺ قال : « إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس » وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال : « إن أحدكم اذا قام إلى الصلاة فأنما يناجى ربه » وفي الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا أستيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا » وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال : « لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فقضي بينهما ولد لم يضره الشيطان » وفي الصحيح عن النبي ﷺ من حديث ابن عباس وهو في البخاري من حديث أبي برزة « أن النبي ﷺ اذا أصبح يقول لاصحابه هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا » وفي الصحيحين

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « اذا تنخم أحدكم فلا يتنخم قبل وجهه ولا عن يمينه ، وليصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى » وفي لفظ البخارى : « اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا ييصق أمامه » وفي لفظ مسلم : « ما بال احدكم يقوم مستقبل ربه فيتنزع أمامه ، أيجب أن يستقبل فيتنزع في وجهه ، فاذا تنزع أحدكم » وفي الصحيحين عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » وفي صحيح البخاري عن جابر قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم أحدكم بالأمر (١) وفي الصحيحين عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يستجاب لأحدكم ما لم يعجل » وفيها أنه قال « لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه » وفي رواية : « لأن يأخذ أحدكم (٢) وفي الصحيحين قال : « إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات ؛ فان الشيطان يبيت على خياشيمه » وفي الصحيح أيضاً انه قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه » وفيها عن النبي صلى الله عليه وسلم : « وما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه فإن كانت ثمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه » وفي الصحيح من حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(١) بياض بالأصل مقدار ثلاث كلمات ، وتكملة الحديث : « فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستتدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ، اللهم ان كنت تعلم أن هذا الأمر -ويسمى حاجته- خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه ، وان كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاصرفه عني ، وأصرفني عنه ، وأقدر لي الخير حيث كنت ، ثم أرضني به » .

(٢) بياض بالأصل مقدار سطر ، وتكملة الحديث ما يلي : « حبله فيحطب على ظهره خير له من ان يأتي رجلا فيسأله أعطاه أو منعه » .

« إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها » وفي الصحيح انه قال :
« إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفذ بداخلة ازاره » الحديث . وفيها « إذا قاتل
أحدكم فليترك الوجه » وفيها : « لا يقولن أحدكم أسق ربك وضى ربك » وفيها
أنه قال « بئس ما لأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هونسي » وفيها
« لا يمشى احدكم في نعل واحد » وفيها : « اذا شرب الكلب في إناء أحدكم
فليغسله سبعاً » وفيها أنه قال «مطل الغني ظلم ، واذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع»
وفيها أنه قال : « اذا استأذن أحدكم أخا ن يغرز خشبه في داره » وفي
الصحيحين : « لو اطعم في بيتك أحد ولم تأذن له فحذفته بحصاة ففقت عينه ما كان
عليك من جناح » وفي الصحيحين عن أبي بكر قال : قلت لرسول الله : « أينطلق
أحدنا الى منى ومذاكيره تقطر منياً » وفي الصحيح أيضاً « أنه قال لا يضربن
أحدكم امرأته ضرب العبد ثم يجامعها بالليل » وفي الصحيحين انه قال : « لا يزال
أحدكم في صلاة مادامت الصلاة تحبسه » وفيها أيضاً أنه قال : « إن الملائكة
تصلي على أحدكم مادام في مصلاه ما لم يحدث » وفي الصحيحين عنه أنه قال :
« لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا يوماً قبله او بعده » وفيها أنه قال : « السفر
قطعة من العذاب يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه » وفي الصحيحين أنه قال :
« لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة فرس له حممة » « لا ألفين أحدكم
يحيى يوم القيامة على رقبتة شاة لها يعار ، لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على
رقبتة نفس لها صياح ، لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة رقاغ تحقق ،
لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة صامت » وفيها انه قال « أما يخشى
أحدكم إذا رفع رأسه قبل الامام » وفيها أنه قال « لا يتمنين احدكم الموت لضر
نزل به » وفيما أنه قال « لقاب قوس أحدكم في الجنة خير مما تطلع عليه الشمس أو
تغرب » وفيها أنه قال « إذا صلى أحدكم للناس فليخفف » وفيها انه قال :

إذا احسن أحدكم إسلامه فكل حسنة بعشر أمثالها» الحديث ، وفيها انه قال :
 « يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد » وفيها أنه قال :
 إذا نظر أحدكم الى من فضل عليه في المال والخلق فلينظر الى من اسفل منه « وفيها
 في حديث داود « فذهب الذئب بابن إحداهما » وفيها أنه قال : « نعم مالأحدهم
 يحسن عبادة ربه وينصح لسيده » وفيها : « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث
 ولا يجهل » وفي لفظ : « إذا أصبح أحدكم صائماً » وفيه : « فان شاتمته أو قاتله
 أحد فليقل إلى صائم » وفيها عن أبي هريرة : « اقتتلت امرأتان من هذيل
 فرمت إحداهما الأخرى بحجر » وفيها عنه صلى الله عليه وسلم قال : « لا يموت لأحد من
 المسلمين ثلاثة من الولد » وفيها عنه أنه قال : « إذا قال أحدكم آمين وقالت
 الملائكة في السماء آمين فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه » وفي
 مسلم : « إذا ثوب بالصلاة فلا يسعى اليها أحدكم » وفي الصحيحين عن أبي
 سعيد ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لاتسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم
 مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن
 النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا قام أحدكم يصلي جاءه الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري
 كم صلى ، فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدتين وهو جالس » .

الوجه الثاني — أن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل

بها ، بل قد نزل بلغة قريش ، كما قال تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان
 قومه) ، وقال (بلسان عربي مبين) فليس لأحد أن يحمل الفاظ القرآن على غير
 ذلك من عرف عام واصطلاح خاص — بل لا يحمله الا على معاني عنونها بها —
 إما (١) من المعنى اللغوي ، أو أعم ، أو مغايراً له ؛ لم يكن له أن يضع القرآن

الاستدلال
 بالقرآن إنما يصح
 على اللغة التي
 نزل بها ، وحمله
 على اصطلاح خاص
 او عام تحريف

على ما وضعه هو ؛ بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه ، ومن المعلوم أنه مامن طائفة إلا وقد تصطلح على الفاظ يتخاطبون بها ، كما أن من المتكلمين من يقول (الأحد) هو الذي لا ينقسم ، وكل جسم منقسم . ويقول : الجسم هو مطلق المتحيز القابل للتقسمة ؛ حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره ، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته ، وهي لغة العرب عموماً ولغة قريش خصوصاً .

ومن المعلوم المتواتر في اللغة الشائع بين الخاص والعام انهم يقولون : درهم واحد ، ودينار واحد ، ورجل واحد ، وامرأة واحدة ، وشجرة واحدة ، وقرية واحدة ، وثوب واحد . وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر الفاظ العدد ، فيقولون رجل واحد ، ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . وهذا من أظهر اللغة واشهرها وأعرفها ؛ فكيف يجوز أن يقال : ان الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام ، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟! وتحريف هؤلاء للفظ الواحد كتحريفهم للفظ « المثل » كما نذكره إن شاء الله .

الوجه الثالث — ان أهل اللغة قالوا : إسم (الأحد) لم يجيء اسماً في الاثبات (احد) ثم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ، فهو ادل على الاثبات منه على النفي .

الوجه الثالث — ان أهل اللغة قالوا : إسم (الأحد) لم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ؛ لكنه مستعمل في النفي والشرط والاستفهام ، كقوله تعالى في نفس السورة التي ذكرها : (ولم يكن له كفواً أحد) وكقوله تعالى : (فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحد) وقال : (وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قل انما ادعوا ربى ولا أشرك به أحداً . قل انى لأملك لكم ضراً ولا رشداً . قل إني لن يحيرنى من الله أحد ، ولن أجد من دونه ملتحداً) وقال تعالى : (قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك

رجلا . لكننا هو الله ربى ولا اشرك برى أحداً) وقال : (وما لأحد عنده من
نعمة تجزى) وقال تعالى : (ولا يلتفت منكم أحد ، وامضوا حيث تؤمرون)
(ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك) وفى الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال :
« لأحد أغير من الله » وفى السنن من غير وجه انه قال : « لألفين أحد كم متكئا
على اريكته يأتيه الأمر من امرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول بيننا وبينكم
كتاب الله » وفى الصحيحين عن النبي ﷺ قال : « من قال لا إله الا الله وحده
لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير . فى يوم مائة مرة كتبت
له مائة حسنة ، وحط عنه مائة سيئة ، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه حتى يمسي
ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الا رجل قال مثل ما قال أو زاد عليه » وفى
الصحيحين أن النبي ﷺ لما فتح مكة خطب الناس فقال : (إن الله حبس عن
مكة الفيل ، وسلط عليها رسوله والمسلمين ، وإنها لم تحل لأحد قبلى ، ولا تحل
لأحد بعدى ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار » وفى رواية « فإن أحد ترخص
بقتال رسول الله ﷺ فقولوا إنما أحلها الله لرسوله ولم يحلها لك » وفى الصحيحين
أيضاً عنه أنه قال : « أحلت لنا الغنائم ولم تحل لأحد قبلنا » وقال النابغة :

وقفت فيها أصيلانا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
الا الأواري لأياما أئينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد (١)

فلو كان لفظ (الأحد) لا يقع على جسم أصلا لكان التقدير : « ولم يكن
ماليس بجسم كفواله » وهذا عنده ليس الا الجوهر الفرد عند من يقول به ،
فيكون المعنى « لم يكن الجوهر الفرد كفواله » وأما سائر الموجودات فلم ينف
مكافأتها له ، « ولا أشرك برى ماليس بجسم » و « لن يجيرني من الله ماليس

قلب استدلاله
با (احد) عليه

بجسم « ومعلوم أن عامة ما يعلم من القائمة بأنفسها هي أجسام كأجسام بنى آدم وغيرهم ، والأرواح تدخل في مسمى ذلك عند عامة المسلمين وان لم تدخل عند بعضهم ، ومن المعلوم أن الله لم يمه عن أن يشرك به مالم يس بجسم فقط ؛ بل نهيه عن أن يشرك به الأجسام ايضاً ، لاسيما وعامة ما أشرك به من الأوثان والشمس والقمر والنجوم انما هي أجسام .

وفي السنن حديث أبي بكر الصديق لما أستأذنه ابو بردة في قتل بعض الناس فقال : انها لم تكن لأحد بعد رسول الله ﷺ . وفي الصحيحين عن النبي ﷺ انه قال : « لن يدخل أحداً منكم عمله الجنة » وفي لفظ « لن ينجو أحد منكم بعمله » ، وفيها انه قال : « غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه لا يتبعني رجل ملك امرأة وهو يريد أن يبني بها ، ولا أحد بنى بيوتا ولم يرفع سقوفها ، ولا أحد اشترى غنماً أو خلفات وهو ينتظر اولادها » وفيها أنه قال : « ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان » وفي الصحيح أن الاقرع ابن حابس قال للنبي ﷺ : « ان لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً » وفي الصحيح أنه قال : « لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » .

كون الجسم
مركب من
الجواهر المفردة
فيه نزاع ،
وهو وانتمه
قد توقفوا
في ذلك

الوجه الرابع - أن قوله : « لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين » هذا إنما يتم على رأي المثبتين للجواهر الفرد وإلا ففاته عندهم الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركباً من الجواهر المفردة ، وهذا المصنف (١) قد صرح في اشرف كتبه عنده (٢) أن هذه المسألة متعارضة من الجانبين . وهو لما أقام أدلته على إثبات الجواهر الفرد في هذا الكتاب في مسألة المعاد ، وزعم أنها قاطعة ، ثم ذكر المعارضات قال في الجواب : أما المعارضات التي ذكروها فاعلم اننا نميل الى التوقف

(١) الرازي .

(٢) وهو نهاية العقول ، وتقدم غير مرة ، وهنا قال : عنده !

في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فإن إمام الحرمين صرح في « كتاب التلخيص في أصول الفقه » أن هذه المسألة من محارات العقول ، و ابو الحسين البصري وهو أحدق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضاً نختار التوقف . فاذن لاجابة بنا الى جواب عما ذكره .

فاذا كان أذكي المتأخرين من الأشعرية النافية للصفات الخبرية وأمامهم وهو ابو المعالي ، واذكي متأخري المعتزلة وهو ابو الحسين ، وابن الخطيب (١) إمام متبعيه توقفوا في كون الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا تنقسم أم ليس مركباً منها : كانت هذه المقدمة التي استدلل بها مما لا يعلم صحتها أفضل الطوائف المتبوعين الموافقين له ، فقولته بتسليمهم ذلك حجة فاسدة ، وأقل ما في ذلك أن هذه المقدمة ممنوعة ، فلا يسلم له منازعه ان الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، والنزاع في ذلك بين أهل الكلام بعضهم مع بعض ، وبين المتفلسفة أيضاً مشهور ، وهو لم يذكر حجة على كونه مركباً ، فلا يكون قد ذكر دليلاً أصلاً .

فان قيل : نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزى الى غير غاية ، فما من جزء الا وهو يحتمل التقسيم ، فيكون عدم الوحدة في الجسم ابلغ على قولهم ؟

ان قيل : نفاة
الجوهر الفرد
يقولون انه
يقبل التقسيم
والتجزى الى غير
نهاية فيكون عدم
الوحدة في الجسم
ابلغ ؟

قيل هؤلاء أن قالوا ان لفظ (الواحد) لا يقال الا على ما لا يقبل القسمة وعندهم كل شيء قابل للقسمة فهذا اللفظ عندهم ليس له مسمى معلوم متفق عليه أصلاً ، إذ مورد النزاع فيه من الخفاء والنزاع ما لا يصلح أن يكون اللفظ مختصاً

به ، إذ اللفظ المشهور بين العامة والخاصة لا يكون مسماه ما قد تنازع الناس في اثباته ، ولا يعلم إلا بدقيق النظر إن سلم ثبوته .

وأيضاً فهؤلاء يصرحون بان الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركباً من جوهريين ولا من جواهر ، وإذا كانوا يصفونه بالوحدة ويمنعون أن يكون مركباً لامن جوهريين امتنع أن تصح هذه الحجة على صلهم .

فهذه الوجوه الأربعة تبين بطلان ما ذكره من دلالة اسم (الأحد) على نفي كونه جسماً .

الوجه الخامس - ان « الجسم » إما أن يكون مركباً من الجواهر المنفردة وأقل ما يتركب من جوهريين ، أولاً يكون . فإن كان الأول صحيحاً بطلت الحجة الثانية التي ذكرها على نفي كونه جوهراً ، فانها مبنية على أن الجسم ليس أقله أن يكون مركباً من جوهريين ، وان كان باطلاً فسدت هذه الحجة التي نفي بها كونه جسماً ، فثبت بطلان إحدى الحجتين ، وبقيت الحجة الثالثة التي ذكرها لنفي الجواهر الفرد ، وستكلم عليها إن شاء الله .

ان كان «الجسم»
مركباً من الجواهر
المنفردة بطلت
الحجة على كونه
جوهراً ، وان لم
يكن بطلت
الحجة التي نفي
بها الجسم

وذلك أن الجسم ان كان أقله مركباً من جوهريين ، فالجواهر ليس بمنقسم ؛ بل هو فرد ، فلا تصح تلك الحجة . وإن لم يكن أقله مركباً من جوهريين بطلت هذه الحجة ؛ فبطلت إحدى الحجتين : إما التي نفي بها التجسيم ، أو التي نفي بها الجواهر ، ويلزم من بطلان احدهما بطلان الأخرى .

الوجه السادس - أن يقال : ما ذكرته في منع (١) الجواهر الفرد ، وأن كل متحيز فهو منقسم : قد اعترفت بان هذه الحجة مكافئة لنظيرها ، ولم تعلم الحق في ذلك .

حجته هنا على
نفي ان يكون
جوهراً قد
اعترف بمكافئتها
لنظيرها

م يقال : قولك : « وثبت أن كل منقسم فهو ليس (بأحد) » هذا لا يصح على قول هؤلاء ، فأنتم تقولون الجسم واحد في نفسه ، كما انه واحد في الحس ، وهو واحد مستقل ليس مركباً من الجواهر المنفردة فتصفونه بالوحدة ، وان قالوا انه قابل للانقسام فقبوله للانقسام عندهم لا يمنع وصفه بالوحدة عندهم وتسميتهم اياه واحداً ؛ بل يصفون بالوحدة ماهو ابلغ من ذلك فيقولون : واحد بالجنس ، وواحد بالنوع ، وواحد بالشخص .

قوله : وثبت ان كل منقسم فليس بأحد . لا يصح على قولهم ولم يذكر عليه دليلا

الوجه السابع - أن يقال قولك « وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد » لم تذكر على هذا دليلاً أصلاً . لا بينة ، ولا شبهة ، وهو لم يذكر قبل هذا إلا أن الجسم مركب من جوهرين ، وقال « وذلك يناقض الوحدة » وتلك أيضاً دعوى لم تقم عليها دليلاً ، ولو ثبت ذلك في ماهو مركب بالفعل لم يثبت فيما هو قابل للقسمة ؛ فإن هذا ليس فيه من التعدد ما في ذلك المركب ، فكيف إذا لم تذكر حجة على شيء من ذلك ، فأين هذا الثبوت الذي أحال عليه ؟ ! والشيء لا يقال فيه ثبت إلا اذا كان معلوماً بالبديهة ، أو قد أقيمت عليه حجة .

طوائف من المتكلمين يقولون اذا فسرت الأحد بما ليس بجسم ولا جوهر فقد فسرت بالعدم

الوجه الثامن - ان طوائف كثيرة من أبناء جنسك المتكلم من الأولين والآخرين يقولون إنه لا موجود إلا جسم أو ماقام به ، أو لا موجود إلا الجسم فقط ، وانه لا يعقل موجود الا كذلك ، فهؤلاء عندهم إذا فسرت (الأحد) بما ليس بجسم ولا جوهر يقولون لك فسرت بالعدم ، مثل أن تفسره بما لا يقوم بنفسه أو بغيره ، أو تفسره بما ليس بخالق ولا مخلوق ، أو تفسره بما ليس بقديم ولا محدث ، فتحتاج أولاً أن تثبت وجود موجود غير الجسم ليكنك تفسير لفظ (الأحد) به ، واذ كانت حجبتك موقوفة على هذه المقدمة فلو ثبتت هذه المقدمة استغنيت عن هذه الأدلة التي ذكرت انها سمعية لاتم .

الوجه التاسع - أن يكون لفظ (الأحد) لا يقال على الجسم والجوهر :
 ليس نصاً في اللغة ولا ظاهراً ، بل ان كان صحيحاً فانما يعلم بهذه المقدمات الخفية التي
 فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض ، ومعلوم إن افهام المخاطبين بمثل هذه الطريق
 لا يجوز ، وليس هذا من البلاغ المبين الذي وصف الله به الرسول ، وقد وصف
 كتابه بأنه بياناً للناس وليس هذا من البيان في شيء ، لاسيما والقوم كانوا يستعملون
 لفظ (الواحد) و (الأحد) في كلامهم وهم لا يعلمون إلا الجسم أو مقام به ،
 لا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك ، فاذا قصد بهذا اللفظ ان يبين لهم أن معناه
 ما لا يكون جسماً كانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم ، ولو فرض أن لغتهم
 لا تنفي هذا فهي لا تدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام الظاهر ، بل بلزوم
 خفي لا يصلح مثله لدلالة اللفظ ؛ فانه يحتاج أن يقال لهم : لفظ (الأحد)
 و (الواحد) ينفي العدد . فهذا ظاهر ، ثم يقال لهم : وكل ماترونه وتعلمونه من
 الموجودات فليس هو واحداً لأن يمينه ليست يساره ، وأعلاه ليس هو أسفله ، وكل
 ما تميز منه شيء عن شيء فليس هو بواحد ولا أحد ، ومعلوم أن هذا لا يخطر
 ببال عامة الخلق ؛ بل لا يتصورونه إلا بعد كلفة وشدة ، واذا تصوروه انكرته
 فطرتهم ، وانكروا أن يكون هذا لسانهم الذي خوطبوا به ، واستلزم ذلك
 أن يقال الشمس ليست واحدة ، والقمر ليس واحداً ، وكل كوكب من هذه
 الكواكب ليس واحداً ، وكل سماء من السماوات ليست واحدة ، وكل انسان
 ليس بواحد ، وكل عين ويد ورجل وحاجب وأنف وسن وشفة ورأس
 وشجرة وورقة وثمره وغير ذلك ليس واحداً ، إذ هذا جميعه يميز جانب منه
 عن جانب ، وأعلاه عن أسفله .

ان كانت هذه
 الحجة صحيحة
 لزم بطلان مذهب
 الأشاعرة ، وان
 كانت باطلة بطل
 الاستدلال بها

الوجه العاشر : أن هذه الحجة يحتج بها نفاة الصفات بأسرها الذين يقولون

ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ؛ فان تعدد الصفات يمنع أن يكون الموصوف بها

أحداً وينافي الوحدة ، لأن هناك عدداً من الصفات والوحدة تنافي العدد ، ولذا احتج الجهمية المحضة بهذه الحجة كما ذكره الامام أحمد وغيره. وهذا المستدل (١) هو من يثبت الصفات في الجملة ، ويقول باثبات الصفات السبع : من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة. فان كانت هذه الحجة صحيحة لزم ابطال مذهبه ذلك ، وان كانت باطلة (٢) لزم بطلان هذا الاستدلال ، وما كان جوابه عن استدلال نفاة الصفات مطلقاً بها كان جواباً لمنازعيه في إثبات العلو وما يتبعه ؛ بل ذلك يبطل استدلاله بذلك على المجسمة المحضة .

الوجه الحادى عشر - أن يقال : أعظم الناس نفيًا للصفات غلاة الفلاسفة والقرامطة وأئمتهم من المشركين الصابئين وغيرهم ، وهم لا بد اذا أثبتوا الصانع أن يثبتوا وجوده ، ويثبتوا أنه واجب الوجود غير ممكن الوجود وأن أبداع العالم سواء قالوا إنه علة او والداً أو غير ذلك ، فسمى الوجود ان كان هو مسمى الوجوب لزم أن يكون كل موجود واجباً بنفسه وهو خلاف المشهود بالاحساس ، وان كان هذا المسمى ليس هذا المسمى ففيه معنيان وجود ووجوب ، ليس الوجوب مجرد عدم ؛ إذ هو تأكيد الوجود ، والعدم المحض لا يؤكّد بالوجود .

لو كان لفظ
الواحد والأحد
يمنع تعدد المعاني
الثبوتية كان
حجة للفلاسفة
والقرامطة ..
ولا يتم لهم
الاحتجاج على
نفي كونه
جوهرًا فرداً

فان كان لفظ (الأحد) و (الواحد) يمنع تعدد المعاني المفهومة الثبوتية بالكلية - كما يزعم ابن سينا وذويه من مرتدة العرب المتبعين لمرتدة الصابئة انه اذا كان واحداً من كل وجه فليس فيه تعدد من جهة الصفة ولا من جهة القدر ، ويعبر عن ذلك بأنه ليس فيه أجزاء حد ولا اجزاء كم - لزم أن يكون الوجوب والوجود والابداع معنى واحد ، وهو معلوم الفساد بالبديهة ، وان كان

(١) أي : الرازي .

(٢) بالأصل : لزم باطلة . وهو مكرر مع ما ياتي .

هو في نفسه مقسماً بالأحد والواحد مع ثبوت هذه المعاني المتعددة علم أن هذا الاسم لا يوجب نفي الصفات ؛ بل هو سبحانه أحد واحد لا شبيه له ولا شريك ، وليس كمثل شيء بوجه من الوجوه ، وكذلك هو أيضاً ذات وهو قائم بنفسه باتفاق الخلائق كلهم ، وسائر الذوات وكل ما هو قائم بنفسه يشاركه في هذا الاسم ومعناه كما يشاركه في اسم الوجود ومعناه ، وهو سبحانه يتميز عن سائر الذوات وسائر ما هو قائم بنفسه بما هو مختص به من حقيقته التي تميزها وانفرد واختص عن غيره ، كما تتميز بوجود وجوده ، وخصوص تلك الحقيقة ليس هو المعنى العام المفهوم من القيام بالنفس ومن الذوات ، كما أن خصوص وجوب الوجود ليس هو المعنى العام المفهوم من الوجود ، فسواء سمي المسمي هذا تعادلاً (١) أو تراكيباً أو لم يسمه هو ثابت في نفس الأمر لا يمكن دفعه ، والحقائق الثابتة لا تدفع بالعبارات المجملة المبهمة وان شنع بها الجاهلون .

احتجاجة بانتفاء
الجسم والجوهر
على نفي التحيز
والجهة مما ينازعه
فيه كثير من
الصفاتية

الوجه الثاني عشر - قوله : « ان مثبتة الجوهر الفرد يمكنهم الاحتجاج بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا فرداً من وجه آخر ، وهو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات فقد يراد به نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد كفؤاً له »

يقال : هذه الدلالة مشتركة بين جميع الناس نفاة الجوهر وغيرهم ، فكل أحد يمكنه من ذلك ما أمكن هؤلاء .

وأيضاً : فالمطلوب بهذا الدليل وهو نفي كونه جوهرًا فرداً أمر متفق عليه بين الخلائق كلهم ؛ بل هو معلوم بالضرورة العقلية أن رب السموات والأرض ليس في القدر بقدر الجوهر الفرد ؛ فإنه عند مثبتيه أمر لا يحسه أحد من حقارته ،

(١) كذا بالأصل . والمعنى : تعداد .

فهو أصغر من الذرة والهباء وغير ذلك ، فكيف يحظر ببال أحد أن رب العالمين بهذا القدر حتى يحتاج هذا الى دليل على نفيه ، ولا ريب أن كونه واحداً يمنع أن يكون له شبيه ، وكذلك قوله : (لم يكن له كفواً أحد) يمنع الكفو ، فيمتنع أن يكون من الجواهر المتماثلة ، لكن هذه الدلالة إنما تتم اذا كانت الجواهر المنفردة متماثلة في حقائقها (١) .

الوجه الثالث عشر - قوله : « واذا ثبت أنه ليس بجسم ولا جوهر وجب

أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات »

بناؤه نفي العلو

(الجهة) على

انتفاء « الجسم »

في اصطلاحهم

ينازعه فيه

اصحابه وغيرهم

يقال له (٢) : هذا مما ينازعك فيه كثير من أصحابك وغيرهم من متكلمي

الصفاتية ، ويقولون قد يكون في الجهة ماليس بجسم ، وهذا هو الذي سلمته لهم في اشرف كتبك وهو « نهاية العقول » قال (المسألة الثالثة) في أنه تعالى ليس في الجهة ، وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عما لا يكون جسماً هل يمكن بعقل حصوله في الجهة أم لا ؟ فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفي الجسمية أننا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهات المخصوصة : مثل الكون القائم بأعلى الجدار ، والكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا في ذلك ما يقال : الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لحلها ؛ لأننا نقول الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام ، فإذا سلمت اختصاص الأكوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمت اختصاص

(١) اذ في ذلك خلاف معروف ، والراجع أنها غير متماثلة . انظر ج ١ ص ١١١

من الفهارس العامة ليدلك الرقم على موضع البحث في مجموع فتاويه .

(٢) بالأصل : هل هذا . و (هل) زائدة نسي الناسخ ان يشطبها .

الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز والجهة .

قال : « واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله من الصفاتية من يقول : ليس بجسم ولا جوهر ويقول بانه على العرش

فهذا الكلام وان كان لمن قال بالأول أن يقول يلزم من نفي كون الشيء جسماً أو قائماً بجسم نفي اختصاصه بالحيز والجهة ، لكن المقصود هنا أن كثيراً من الصفاتية أهل الكلام — كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي الحسن الأشعري ، وغيرهم من أئمة الصفاتية المتكلمين — من يقول ليس بجسم ولا جوهر ، ويقول مع ذلك إنه فوق العرش كما قرروه في كتبهم ؛ لكن من هؤلاء من يطلق لفظ الجهة ، ومنهم من لا يطلق لفظ الجهة ولفظ الحيز ، وهذا قول طوائف من الفقهاء أهل المذاهب الأربعة ومن الصوفية وأهل الحديث وغيرهم ، يجمعون بين نفي الجسم وبين كونه نفسه فوق العرش .

قال ابو عبد الله الرازي : « واعلم انه تعالى كما نص على انه تعالى واحد ، فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد ؛ وذلك أنه قال : (هو الله أحد) وكونه إلهاً يقتضى كونه غنياً عما سواه ، وكل مر كب فإنه مفتقر الى كل واحد من أجزائه ؛ وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مر كب فهو مفتقر الى غيره ، وكونه الها يمنع من كونه مفتقراً الى غيره ، وذلك يوجب القطع بكونه أحداً ، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة ، فثبت

(١) وتقدم قريباً عند الكلام على قوله : انه ليس بجسم ولا جوهر ، لانه لو كان جسماً

لكان منقسماً ، ولو كان غير منقسم كان جوهرأ فردا الخ .

أن قوله تعالى : (هو الله أحد) برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب (X) .

نقصه

قال الشيخ « رحمه الله » (١) مضمون هذه الحجة الاحتجاج بما في اسمائه من الدلالة على لفظ الغنى على عدم هذه الصفات ، وقال : إن ثبوت ما أثبتته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب إليها . وقال أيضاً : إن هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات بأنه لو كانت له علم وقدرة وحياة لكان محتاجاً في أن يعلم ويقدر ويتكلم الى علم وقدرة وكلام . وقال : إن الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته ؛ لا يصح أن يقال هو غني عن نفسه وذاته . وقال : إن المخلوق إذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ، ولا ينافي ذلك إطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات .

وقال الشيخ رحمه الله (٢) ومعنى « المركب » عندهم اعم من معناه في اللغة فان المركب و « المؤلف » في اللغة ما ركبته مركب ، والفه مؤلف ، كالأدوية من المعاجين والأشربة ونحو ذلك . وبالمركب ما ركب على غيره أو فيه كالباب المركب في موضعه ونحوه ، ومنه قوله تعالى (في اي صورة ماشاء ركبك) . و « بالتأليف » التوفيق بين القلوب ونحو ذلك ، ومنه قوله تعالى : (والمؤلفة قلوبهم) وقوله : (وألف بين قلوبهم ، لو أنفق ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم) وقوله : (اذ كنتم اعداء فألف بين قلوبكم)

ما في لفظ
« التركيب »
و « والافتقار »
و « الحيز »
و « الغير »
و « الجسم »
من الاجمال

(X) ص ١٨ ، ١٩ من تاسيسه .

(١) في الجواب عن استدلال الرازي بـ (الصمد) على نفي الجسم عن الله كما يأتي . وقال الشيخ هناك : انه كان يمكن الرازي ان يذكر هذه الحجة في اسم (الله) كما ذكرها في الاسم (الصمد) .

(٢) منهج الجزء الأول ص ١٩٨ ، ١٩٩ . ط . بولاق وكل ما نقلته من المنهاج فهو من هذه الطبعة . وكذلك « العقل والنقل » .

وللناس اصطلاحات في المؤلف والمركب كما للنحاة اصطلاح ؛ فقد يعنون بذلك الجملة التامة ، وقد يعنون ماركب تركيب مزج كعبلبك ، وقد يعنون به المضاف وما يشبهه وهو ما ينصب في النداء ، وللمنطقيين ونحوهم من أهل الكلام اصطلاحات آخر : يعنون به مادل جزؤه على جزء معناه ، فيدخل في ذلك المضاف اذا قصد به الاضافة دون العلمية ، ولا يدخل فيه بعلمك ونحوه . ومنهم من يسوى بين المؤلف والمركب . ومنهم من يفرق بينهما . وهذا كله تأليف في الأقوال . وأما التأليف في الأعيان فأولئك اذا قالوا ان الجسم هو المؤلف والمركب لا يعنون به ما كان مفترقا فاجتمع ، ولا ما يقبل التفريق ؛ بل يعنون به ما يميز منه جانب عن جانب كالشمس والقمر وغيرهما من الأجسام ، واما المتفلسفة فالمؤلف والمركب عندهم أعم من هذا يدخلون في ذلك تأليفا عقليا لا يوجد في الأعيان ويدعون أن النوع مؤلف من الجنس والفصل ، فاذا قلت الانسان حيوان ناطق . قالوا ان الانسان مؤلف من هذين ، وانما هو موصوف بهما .

وأما لفظ « الجسم » فان الجسم عند أهل اللغة كما ذكره الأصمعي وأبو عبيد وغيرهما : هو الجسد ، والبدن . قال تعالى : (واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم ، وان يقولوا تسمع لقولهم) وقال تعالى : (وزاده بسطة في العلم والجسم) فهو يدل في اللغة على معنى الكثافة والغلظ ، كغلظ الجسد . ثم يراد به نفس الغليظ ، وقد يراد به غلظه ، فيقال : لهذا الثوب جسم . أي غلظ وكثافة ، ويقال هذا أجسم من هذا . أي اغلظ واكثف . ثم صار لفظ « الجسم » في اصطلاح أهل الكلام أعم من ذلك ، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما ، وان كانت العرب لاتسمى هذا جسما . وبينهم نزاع فيما يسمى جسما : هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يميز منها شيء عن شيء : إما جواهر متناهية كما يقول « النظام » والتزم الطفرة المعروفة بطفرة النظام ؟ أو هو مركب من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ؟ أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما

يقوله اكثر الناس وهو قول الهشامية والكلائية والنجارية والضرارية؟ وكثير من الكرامية على ثلاثة أقوال، وكثير من الكتب ليس فيها الا القولان الأولان . والصواب انه ليس مركبا لامن هذاولا من هذا، كما قد بسط في موضعه .

والمقصود هنا بيان منشأ النزاع في مسمى الجسم . والنظار كلهم متفقون فيما أعلم على أن الجسم يشار اليه ، وان اختلفوا في كونه مركبا من الأجزاء المنفردة او من المادة والصورة ، اولاً من هذا ولا من هذا . وقد تنازع العقلاء ايضا : هل يمكن وجود موجود قائم بنفسه لا يشار اليه ، ولا يمكن أن يرى ؟ على ثلاثة أقوال . فقيل : لا يمكن ذلك بل هو ممتنع . وقيل : بل هو ممتنع في المحدثات الممكنة التي تقبل الوجود والعدم دون الواجب . وقيل : بل ذلك ممكن في الممكن والواجب . وهذا قول بعض الفلاسفة ومن وافقهم من اهل الملل ، ومثبتو ذلك يسمونها الجردات والمفارقات ، واكثر العقلاء يقولون إنما وجود هذه في الأذهان لا في الأعيان ، وإنما يثبت من ذلك وجود نفس الانسان التي تفارق بدنه وتتجرد عنه .

فاذا عرف تنازع النظار في حقيقة « الجسم » فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركباً من الأجزاء المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ولا يقبل سبحانه التفریق والاتصال ، ولا كان متفرقاً فاجتمع ؛ بل هو سبحانه أحد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى ؛ لكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك ، وتقول : اذا كان موصوفاً بالصفات كان مركباً ، واذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركباً . فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات : النزاع ليس في لفظ « المركب » فان هذا اللفظ إنما يدل على مركب ركبته غيره ، ومعلوم أن فلانا لا يقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وقد يقال : لفظ « المركب » على ما كانت اجزأه متفرقة فجمع : إما جمع امتزاج واما غير امتزاج كتركيب الأطعمة والأشربة

والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، ولانعلم عاقلاً يقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وكذلك « التركيب » بمعنى انه مركب من الجواهر المنفردة ، او من المادة والصورة - وهو التركيب الجسمي - وهذا ايضاً منتف عن الله تعالى . والذين قالوا : ان الله جسم قد يقول بعضهم انه مركب هذا التركيب ؛ وان كان كثير منهم بل اكثرهم ينفون ذلك ، ويقولون انما نعني بكونه جسمًا انه موجود ، أو قائم بنفسه ، وانه يشار اليه ، أو نحو ذلك ؛ لكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الرب عنه .

وأما كونه سبحانه ذاتاً مستلزماً لصفات الكمال له علم وقدرة وحياة فهذا لا يسمى مركباً فيما يعرف من اللغات . واذا سمى مسم هذا مركباً لم يكن النزاع معه في اللفظ ؛ بل في المعنى العقلي ، ومعلوم انه لا دليل على نفي هذا ، كما قد بسط في موضعه ؛ بل الدلالة العقلية توجب إثباته ؛ ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين الى اثبات معان متعددة لله تعالى : فالمعتزلي يسلم أنه حي عالم قادر ، ومعلوم أن كونه حياً ليس هو معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً . والمتفلسف يقول : إنه عاقل ، ومعقول ، وعقل ، ولذيد ، ومتلذ ، ولذة . وعاشق ، ومعشوق ، وعشق . ومعلوم بصريح العقل أن كونه يجب ليس كونه محبوباً ، وكونه معلوماً ليس معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه قادراً مؤثراً فاعلاً ، وذلك هو نفس ذاته ، فيجعل العلم هو القدرة وهو الفعل ، وتجعل القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والفعل هو الفاعل . وهذه الأقوال صريح العقل ومجرد تصورهما التام يكفي في العلم بفسادها . وليس فرارهم الا من معنى التركيب ، وليس معهم قط حجة على نفي مسمى التركيب بجميع هذه المعاني ؛ بل عمدتهم أن المركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجباً بنفسه بل يكون معلولاً . وهذه الحجة الفاظها كلها مجملة : فلنلفظ « الواجب بنفسه » يراد به الذي لا فاعل له

فليس له علة فاعلة . ويراد به الذي لا يحتاج الى شيء مباين له . ويراد به القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مباين له . وعلى الأول والثاني فالصفات واجبة الوجود ، والبرهان إنما قام على ان الممكنات لها فاعل واجب الوجود قائم بنفسه . أي غني عما سواه . والصفة ليست هي الفاعل .

وقوله : « اذا كانت له ذات وصفات كان مركباً ، والمركب مفتقر الى اجزائه ، وأجزاؤه غيره » . فلفظ « الغير » مجمل يراد بالغير المباين ، فالغيران ما جاز مفارقة احدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة . ويراد بالغيرين ما ليس أحدهما الآخر ، أو ما جاز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ، وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرامية وغيرهم . وأما السلف كالامام أحمد وغيره فلفظ « الغير » عندهم يراد به هذا ، ويراد به هذا ، ولهذا لم يطلقوا القول بان علم الله غيره ، ولا اطلقوا القول بانه ليس غيره ، ولا يقولون هو هو ، ولا هو غيره ؛ بل يمتنعون عن اطلاق الجمل نفيًا واثباتًا لما فيه من التلبيس ؛ فان الجهمية يقولون : ما سوى الله مخلوق ، وكلامه غيره ، فيكون مخلوقًا . فقال أئمة السنة : اذا أريد بالغير والسوى ما هو مباين له . فلا يدخل علمه وكلامه في لفظ الغير والسوى ، كما لم يدخل في قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد اشرك » وقد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته كعزته وعظمته ، فعلم أنها لا تدخل في معنى الغير عند الاطلاق . واذا أريد بالغير أنه ليس هو إياه ؛ فلا ريب أن العلم ليس هو العالم ، والكلام ليس هو المتكلم . وكذلك لفظ افتقار المفعول الى فاعله ، ونحو ذلك . ويراد به التلازم بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر وان لم يكن أحدهما مؤثرًا في الآخر ، كالأمر المتضايقة مثل الأبوة والبنوة . والمركب قد عرف ما فيه من الاشراك ، فاذا قال القائل : لو كان عالماً لكان مركباً من ذات وعلم . فليس المراد

به ان هذين كانا مفترقين فاجتمعا ، ولا أنه يجوز مفارقة أحدهما ؛ بل المراد أنه اذا كان عالماً فهناك ذات وعلم قائم بها .

وقوله : « والمركب مفتقر الى أجزائه » . فمعلوم أن افتقار المجموع الى ابعاضه ليس بمعنى أن بعضه فعله ، أو وجدت دونه وأثرت فيه ؛ بل المعنى أنه لا يوجد الا بوجود المجموع ، ومعلوم ان الشيء لا يوجد الا بوجود نفسه ، واذا قيل هو مفتقر الى نفسه بهذا المعنى لم يكن ممتنعاً ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغنى عن نفسه . واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد أبدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره في ذلك ، ووجوده واجب لا يقبل العدم بحال . فاذا قيل مثلاً : العشر مفتقر الى العشرة . لم يكن في هذا افتقار لها الى غيرها . واذا قيل : هي مفتقرة الى الواحد الذي هو جزؤها . لم يكن افتقارها الى بعضها اعظم من افتقارها الى المجموع التي هي هو ، واذا لم يكن ذلك ممتنعاً بل هو الحق فانه لا يوجد المجموع إلا بالمجموع ؛ فكيف يمتنع ان يقال لا يوجد المجموع الا بوجود جزئه والدليل انما دل على أن الممكنات لها مبدع واجب بنفسه خارج عنها . أما كون ذلك المبدع مستلزماً لصفاته ، او لا يوجد الا متصفاً بصفات الكمال : فهذا لم ينف بحجة اصلا ، ولا هذا التلازم سواء سمي فقراً أو لم يسم مما ينافي كون المجموع واجباً قديماً أزلياً لا يقبل العدم بحال .

وأيضاً : فتسمية الصفات القائمة بالموصوف جزءاً له . ليس هو من اللغة المعروفة انما هو اصطلاح لهم ، كما يسمون الموصوف مركباً ؛ والا فحقيقة الأمر أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد الا وهي متصفة بالصفة ، وهذا حق . واذا تنزل الى اصطلاحهم المحدث وسمي هذا جزءاً ، فالمجموع لا يوجد الا بوجود جزئه الذي هو

بعضه . واذا قيل : هو مفتقر الى بعضه لم يكن هذا الادون قول القائل : هو مفتقر الى نفسه الذى هو المجموع ، واذا كان لا محذور فيه فهذا أولى . واذا قيل : اجزاؤه غيره ، والواجب لا يفتقر الى غيره . قيل : إن أردت ان جزئه مباين له ، وأنه يجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من الوجوه فهذا باطل ، فليس جزؤه غيره بهذا التفسير . وان أردت أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر كما نعلم أنه قادر قبل العلم بانه عالم ، ونعلم الذات قبل العلم بصفاتهما : فهو غيره بهذا التفسير ، وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من اثبات معان هي أعيان بهذا التفسير ، وإلا فكونه قائم بنفسه ليس هو كونه عالم ، وكونه عالماً ليس كونه حياً ، وكونه حياً ليس كونه قادراً . ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى وجعل الصفات كلها هي الموصوف . فقد انتهى في السفطة الى الغاية ، وليس هذا الا كمن قال السواد هو البياض ، والسواد والبياض هو الأسود والأبيض . ثم هؤلاء الذين نفوا المعانى التى يتصف بها كلهم متناقضون ، يجمعون فى قولهم بين النفي والاثبات ؛ وقد جعلوا هذا أساس التعطيل والتكذيب بما علم بصريح المعقول وصحيح المنقول .

والمقصود هنا أن من نفي « الجسم » وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة فقد أصاب فى المعنى ؛ لكن منازعوه يقولون : هذا الذى قلته ليس هو مسمى الجسم فى اللغة ، ولا هو أيضاً حقيقة الجسم الاصطلاحي . وان كان منازعوه ممن ينفي التركيب من هذا وهذا فالفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ؛ لكن أحدهما يقول نفي الجسم لا يفيد هذا التنزيه ، وأما يفيد لفظ هذا التركيب ونحوه ؛ والآخر يقول بل لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه . ومن قال : هو « جسم » فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول هو جسم أنه يفسر ذلك بأنه الموجود ، أو القائم بنفسه ؛ لا بمعنى المركب ، وقد اتفق

الناس على ان من قال انه جسم واراد هذا المعنى فقد أصاب في المعنى ؛ لكن انما يخطؤه من يخطؤه في اللفظ . أما من يقول : الجسم هو المركب . فيقول أخطأت ، استعملت لفظ الجسم في القائم بنفسه أو الموجود . وأما من يقول بان كل جسم مركب فيقول تسميتك لكل موجود او قائم بنفسه جسماً ليس هو موافقاً للغة العرب المعروفة ، ولا تكلم بهذا اللفظ احد من السلف والأئمة ، ولا قالوا ان الله جسم ، فأنت مخطيء في اللغة والشرع ، وان كان المعنى الذي اردته صحيحاً (١) .

قال الرازي : « وأما قوله : (الله الصمد) فالصمد هو السيد المصمود اليه في الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة . اما بيان دلالة على نفي الجسمية فن وجوه : (الأول) ان كل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه ، وكل من اجزائه غيره ، فكل مركب فهو محتاج الى غيره ، والمحتاج الى الغير لا يكون غنياً ، فلم يكن صمداً مطلقاً (×) .

توجيه الدلالة
من (الصمد)
على نفي الجسم
ينتهي به العلو
من وجوه :
« الأول » ان
كل جسم
مركب الخ ،
نقضه

قال الشيخ رحمه الله : والاسم (الصمد) فيه للسلف أقوال متعددة ، قد يظن انها مختلفة وليس كذلك ؛ بل كلها صواب . والمشهور منها قولان : (احدهما) ان الصمد هو الذي لا جوف له . و (الثاني) انه السيد الذي يصمد اليه في الحوائج . و (الأول) هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من اهل اللغة . و (الثاني) قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين (٢) .

(١) منهاج جزء ١ ص ٢٤٤ - ص ٢٤٦ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و « الجهة » .

(×) ص ١٩ من تأسيسه .

(٢) انظر بقية الجواب في رد المؤلف على تأويله (الصمد) ص ٩٤ ، ٩٥ من تأسيسه . وتقدم الجواب عن لفظ « الجسم » و « المركب » و « الافتقار » و « الغير » بما فيه كفاية ومقتنع ، وكذلك « التحيز » و « الجهة » الذين بناهما على مسألة الجسم .

والاشتقاق يشهد للقولين جميعا ، وهو على الأول ادل (١) .

وكون الصمد يصمد اليه في الحوائج هو حق ايضا وهو مقرر للتفسير الأول ودال عليه ، فلا ينافي ان يكون هو في نفسه مجتمعا لا جوف له ؛ بل كونه في نفسه كذلك فهو الموجب لاحتياج الناس اليه (٢) .

وأما استدلال هؤلاء المتأخرين بذلك على نفي « الجسم » و « الحد » فباطل أيضا ، هو قلب الدلالة ؛ فان كون الموصوف مصمتا لا يمنع أن يكون جسما او محدوداً كسائر ما وصف بأنه مصمد .

وأما استدلال المجسمة الذين يقولون ان الله لحم ودم وعظم ونحو ذلك ، والذين يجعلون الباري من جنس شيء من الأجسام الخلوقة بهذا الاسم فباطل لوجوه : (أحدها) ان هذا اللفظ على ذلك ليس من تفاسيره . (الثاني) أن الملائكة موصوفة بأنها صمد والأجسام المصممة موصوفة بأنها صمد وليست لحمًا ودمًا (٣) .

قال الرازي : « لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الابصار إلى العين ، وفي الفعل إلى اليد ، وفي المشي إلى الرجل وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً » (×) .

« الثاني » ان ذلك يقتضي الحاجة . نقضه

قلت : هذه الحجة كان يمكن ان يذكرها في اسم الله كما ذكرها في الاسم الصمد ، إذ مضمونها الاحتجاج بما في اسمائه من الدلالة على الغنى على عدم هذه

(١) ج ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ . وساق المؤلف ألفاظ السلف بأعيانها وتأتي في النقض في جواب الفصل الرابع ص ٩٤ من تأسيسه وذكر المؤلف (٢٧) وجها . لما ذكر الرازي هذه السورة من التشابه هناك بعد ان ذكرها من المحكمة هنا ! وما ذكره المؤلف في جواب الوجه الثاني - كما يأتي - هو جواب عن هذا الوجه كما نبه عليه .

(٢) ج ١٧ ص ٢٢٦ - ٢٢٤ .

(٣) أ هـ من نقض التأسيس في الرد على تأويله (الصمد) .

الصفات ، لكن لما كانت من جنس الحجة التي قبلها لم يذكرها إلا في الاسم (الصمد) لظهور دلالة على الغنى . وقد قدمنا ان لفظ «الجوارح» و «الأعضاء» مما لا يقولها الصفاتية ، فمضمون حجته انه لو كان الله خلق آدم بيديه ، وكتب التوراة بيده ، وخلق عدن بيده : لكان الله محتاجاً في الفعل الى يد ، وذلك ينافي كونه صمداً . وهذا قد ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة المتفق على صحتها المتلقاة بالقبول .

والكلام على هذا من وجوه : (احدها) أن ثبوت ما أثبتته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب اليها ؛ فان الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه ، وقادر ان يخلق ما يخلقه بغير يديه ؛ وقد وردت الأثرارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه ، وخلق بعض الأشياء بغير يديه . قال عثمان بن سعيد الدارمي : حدثنا عبد الله بن صالح ، حدثني هشام بن سعيد ، عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار أن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : لقد قالت الملائكة يا ربنا منا الملائكة المقربون ، ومنا حملة العرش ، ومنا الكرام الكاتبون ، ونحن نسبح الله الليل والنهار ولا نسأم ولا نفتر ، خلقت بني آدم فجعلت لهم الدنيا وجعلتهم يأكلون ويشربون ويتزوجون ، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة ، فقال : لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة ، فقال : لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة بمثل ذلك فقال : لن اجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان . وقد روى نحو هذا عبد الله بن أحمد بن حنبل في « كتاب السنة » عن النبي ﷺ أنه مرسل . قال الدارمي : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا عبد الواحد بن زياد ، حدثنا عبيد بن مهران وهو الكاتب (١) حدثنا مجاهد ، قال قال عبد الله بن عمر : خلق الله أربعة أشياء بيده : العرش ، والقلم ،

(١) في الرد على بشر : المكتب .

وعدن ، وآدم . ثم قال : لسائر الخلق كن فكان . وقال : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا ابو عوانة ، عن عطاء بن السائب ، عن ميسرة ، قال : ان الله لم يمس شيئاً من خلقه غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، وقال : حدثنا محمد بن المنهال ، حدثنا يزيد بن زريع ، حدثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن قتادة ، عن أنس ، عن كعب ، قال : لم يخلق الله بيده غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، ثم قال لها تكلمي ، قالت قد افلح المؤمنون . وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة : أن موسى يقال له : « انت موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك الألواح بيده » وفي لفظ « وكتب لك التوراة بيده » وثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ انه قال : « وغرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده »

وأما الفعل باليد غير الخلق فقد ثبت بالكتاب والسنة قبضه الأرض والسموات ، وقد تواترت بذلك الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما ، كقوله « يطوي الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ثم يطوي الأرض بيده الأخرى » وفي رواية مسلم « بشماله ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون » وقوله : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفؤ احدكم خبزته في السفر نزلاً لأهل الجنة » (١) .

وهذا كما انه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق ، وقال تعالى : (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم

إلا في كتاب من قبل ان نبرأها إن ذلك على الله يسير ، لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) ثم لم تدل كتابته لذلك على انه محتاج الى الكتاب والكتاب (١) خوف النسيان والغلط ، مع ان الكتاب امر منفصل عنه فخلقه ما يخلقه بيديه أولى أن لا يدل على حاجته الى ذلك .

الوجه الثاني - أن يقال له : إنه سبحانه الغني الصمد القادر ، وقد خلق ما خلقه من أمر السموات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها ، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض ، كما قال تعالى : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ، حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا سقناه لبلد ميمت ، فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات) . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة) وقال تعالى : (ونزلنا من السماء ماءً أمباراً كآفانبتنا به جنات وحب الحصيد) وقال تعالى : (ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات) وقال تعالى : (فأنبتنا به حدائق ذات بهجة) .

فاذا كان خلقه بعض المخلوقات ببعض لا يوجب حاجته الى مخلوقاته ، ولا ينافي كونه صمداً غنياً عن غيره . فكيف يكون خلقه لأدم بيده وقبضه الأرض والسموات بيده موجباً لحاجته الى غيره ؟ ! ومن المعلوم ان فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة الى الغير من فعله بمصنوعاته .

الوجه الثالث - ان هذه الحججة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات ؛ فان قولهم : لو كان له علم وقدرة وحياة و كلام لكان محتاجاً في أن

(١) بضم الكاف وتشديد الناء في الأخير : الكاتبين من الملائكة .

يعلم ويقدر ويتكلم الى علم وقدرة وكلام بمنزلة قول هذا القائل لو كان له يد لكان محتاجاً في الفعل الى اليد وذلك ينافي كونه صمداً ، فما كان جوابه لأوئك كان جواباً له عن هؤلاء ، لاسيما بل هذا أوكد لأنه قد تقدم أنه قادر على الخلق والفعل بيده وبغير يده ، ولا يجوز أن يقال انه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، فان كان ثبوت الصفات موجبا حاجته اليها فالحاجة في هذه اقوى ؛ وان لم تكن موجبة حاجته اليها بطلت الحجة .

الوجه الرابع - ان الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته لا يصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته كما تقدم ، وصفاته تعالى ليست خارجة عن ذاته ، فوجود الصفات والفعل بها كوجود الذات والفعل بها ، وقد تقدم الكلام على ما في هذا من الألفاظ الجملة مثل « الافتقار » و « الجزء » وغير ذلك ، وبيناً أن ذلك مثل قول القائل : واجب الوجود بنفسه ، وهو موجود بنفسه ، و بنفسه فعل ونحو ذلك من العبارات .

الوجه الخامس - ان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولا ينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات ؟!

قال الرازي : « الثالث » انا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة ، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم ، فلو احتاج بعض الأجسام الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ، ولزم أيضاً كونه محتاجا الى نفسه ، وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا وجب ان لا يحتاج الى شيء من الأجسام ، ولو كان كذلك لم يكن صمداً على الاطلاق (X) .

« الثالث »
ان الأجسام
متماثلة ، وان
ذلك يقتضي
الحاجة . نقضه

وأما احتجاجهم بقولهم : الأجسام متماثلة . فهذا إن كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه ان اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول ان 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 مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس ، والفرس مثل الحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل 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 ؛ ولأنه اذا كان كل منهما بحيث يشار اليه الاشارة الحسية يكون مثل الآخر ؛ بل ولا فيها ان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر ؛ بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين ان الانسانين مع اشتراكهما في ان كل منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق فحاك بادىء البشيرة قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) — إلى أن قال : — فكيف وهو باطل في العقل كما بسطناه في موضع آخر (١) .

وكذلك أيضا يقولون : ان الصفات لا تقوم الا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة ، فلو قامت به الصفات للزم ان يكون مماثلا لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه .

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة

(١) من « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » الجزء الاول ص ٦٢ .

الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال . ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الميولي والصورة ونحو ذلك . فاما اذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة : فهذا يبني على صحة ذلك ، وعلى اثبات الجوهر الفرد ، وعلى أنه متماثل ؛ وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك (١) .

قال ابو عبد الله الرازي : « وأما بيان دلالة على انه تعالى منزه عن الحيز والجهة ، فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفترقاً في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز المعين ، وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنياً عن ذاته الخصوص ؛ لأننا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم يبطل ذلك الحيز أصلاً ، وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً الى ذلك الحيز ، فلم يكن صمداً على الاطلاق ، أما ان كان حصوله في الحيز المعين جائزاً لا واجباً فحينئذ يفتقر الى مخصص يخصصه بالحيز المعين ، وذلك يوجب كونه محتاجاً ، وينافي كونه صمداً (X) .

توجيه الدلالة
من (الصمد)
على نفي الحيز
والجهة لينفي
بهما العلو
والاستواء

فيقال له أولاً : لا الكرامية ولا غيرهم يقولون أنه في جهة موجودة يحيط بها (٢) ويحتاج إليها ؛ بل كلهم متفقون على أن الله تعالى مستغن عن كل ما سواه سواء سمي جهة أو لم يسم جهة . نعم قديقولون هو في جهة ، يعنون بذلك أنه فوق .

نقضه ببيان ما في
هذه الألفاظ
من الاجمال

(١) التدمرية . قلت : تقدم قريباً بيان غناه عن مخلوقاته ، وأنه لا يصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته ، وان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولا ينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح ان يقال ان تسمية الخالق بهذه الاسماء ينافي هذه الصفات .

(X) ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) لعله تحيط به كما يدل عليه سياق الكلام .

وأيضاً فمن المعلوم ان القرآن ينطق بالعلو في مواضع كثيرة جداً ، حتى قيل أنها ثلاثمائة موضع ، والسنن متواترة عن النبي ﷺ بمثل ذلك ، وكلام السلف المنقول عنهم بالتواتر يقتضى اتفاقهم على ذلك وانه لم يكن فيهم من ينكره . ومن يريد التشنيع على الناس ودفع هذه الأدلة الشرعية والعقلية لابد أن يذكر حجة ، ولنفرض أنه لا بناظره الأئمة [أصحابه] ، وهو لم يذكر دليلاً الا قوله : ولم يعلموا ان كل ماهو في جهة فهو محدث ، ومحتاج الى تلك الجهة . فيقال له : لم يعلموا ذلك ، ولم تذكر ما به يعلمون ذلك ؛ فان قولك : « هو محتاج الى تلك الجهة » انما يستقيم اذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وكانت لازمة له لا يستغنى عنها ، فلا ريب أن من قال : إن الباري لا يقوم إلا بمحل يحل فيه لا يستغنى عن ذلك وهي مستغنية عنه فقد جعله محتاجاً الى غيره ، وهذا لم يقله أحد .

وأيضاً لم نعلم أحداً قال إنه محتاج الى شيء من مخلوقاته ، فضلاً عن أن يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحد ان الله محتاج الى العرش ، مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات ، وهو الغنى عن العرش ، وكل ماسواه فقير اليه . فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الاثبات انهم يقولون أن الله محتاج الى العرش فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ، فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون لا مستغنياً عن العرش ، واذا كان الله فوق العرش لم يجب ان يكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله ، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة الى ذلك ،

والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً الى ذلك . فكيف يكون العلي
الأعلى خالق كل شيء محتاجاً الى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها ؟!

وقد قدمنا فيما مضى ان لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم .
فن قال : إنه فوق العالم كله لم يقل انه في جهة موجودة ؛ إلا أن يراد بالجهة
العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها ، كما قيل في قوله انه (في السماء) أي على
السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غنى عنها لم يكن
عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلاً عن أن يحتاج اليها . وان أريد بالجهة
ما فوق العالم فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتاج اليه
أو غير محتاج اليه . وهؤلاء أخذوا لفظ « الجهة » بالاشتراك ، وتوهموا وأوهموا
إذا كان في جهة كان في شيء غيره ، كما يكون الانسان في بيته ؛ ثم رتبوا
على ذلك أنه يكون محتاجاً الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه .
وهذه مقدمات كلها باطلة (١) .

وكذلك لفظ « التحيز » إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم
وأكبر ؛ بل قد وسع كرسیه السموات والأرض . وإن أراد أنه منحاز عن
المخلوقات أي مبين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة
فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه (٢) .

وأما لفظ « المتحيز » فهو في اللغة اسم لما يتحيز الى غيره ، كما قال تعالى :
(ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتالاً أو متحيزاً الى فئة) وهذا لا بد ان يحيط به
حيز وجودي ، ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز ، ومعلوم أن الخالق جل جلاله

(١) أ هـ من « منهاج السنة » باختصار ص ٢٦٢ - ٢٦٤ . الجزء الاول . وانظر ص ٢٥٠ ،
والرسالة التدمرية ص ٤٢ ، ٥١ . ط . الحسينية .
(٢) ص ٤٣ التدمرية .

لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنى اللغوي . وأما أهل الكلام فاصطلاحهم في « المتحيز » أعم من هذا ، فيجعلون كل جسم متحيز ، والجسم عندهم ما يشار إليه ، فتكون السموات والأرض وما بينهما متحيزاً على اصطلاحهم وان لم يسم ذلك متحيزاً في اللغة . و « الحيز » تارة يريدون به معنى موجوداً . وتارة يريدون به معنى معدوماً . ويفرقون بين مسمى « الحيز » ومسمى « المكان » فيقولون : المكان أمر موجود . والحيز تقدير مكان عندهم . فمجموع الأجسام ليست في شيء موجود فلا تكون في مكان ، وهي عندهم متحيزة . ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجوداً وتارة معدوماً كالرازي وغيره ، كما بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع . فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أحاط به شيء من الموجودات . فهذا مخطيء ، فهو سبحانه بائن من خلقه ، وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق امتنع ان يكون الخالق في المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار . وان اراد بالهيز أمراً عديمياً فالأمر العدمي لا شيء ؛ وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذي فوق العالم حيزاً وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً فهذا معنى باطل ؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه ، كما بسط في غير هذا الموضوع (١)

استدلالة بآخر
السورة على نفي
الجسم والجوهر
في اصطلاحهم

قال الرازي : وأما قوله : (ولم يكن له كفواً أحد) فهذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ؛ لأننا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلاً لجميع الجواهر ، فكان كل واحد من الجواهر كفواً له ، ولو كان جسماً لكان مؤلفاً من الجواهر ، لأن الجسم

(١) المنهاج ، الأول ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ وانظر ج ١٧ ص ٣٤٣ . قلت : وتقدم أن لفظ (الصمد) يفيد العنى عن مخلوقاته ومصنوعاته .

يكون كذلك . وحيثُذ يعود الالزام المذكور ، فثبت أن هذه السورة من
أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا حاصل في مكان وحيث (×)

قال الشيخ : وكذلك قوله : (ولم يكن له كفواً أحد) فان المعنى لم يكن
أحد من الآحاد كفواً له ، فان كان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شيء عن شيء
ولا يشار الى شيء منه دون شيء فليس في الموجودات ماهو احد إلا ما يدعونه
من الجوهر الفرد — وهذا عند أكثر العقلاء يتمتع وجوده — ومن رب العالمين
وحيثُذ لا يكون قد نفي عن شيء من الموجودات ان يكون كفواً للرب ، لأنه
لم يدخل في مسمى (أحد) (١) .

الآية تدل على
عكس مطلوب
الرازي

ومن العجب ان كلامه وكلام امثاله يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام
وقد ذكر النزاع في تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا
ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة ، وان الجواهر متماثلة . ثم أنه في «مسألة
تماثل الجواهر» ذكر أنه لا دليل على تماثلها . فصار أصل كلامهم الذي ترجع اليه
هذه الأمور كلاماً بلا علم ، بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام في الله تعالى ، وقد
قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي
بغير الحق ، وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله
ما لاتعلمون) (٢)

والمقصود هنا : أن أئمة السنة كأحمد بن حنبل وغيره كانوا إذا ذكروا لهم
اهل البدع الألفاظ المجملية : كلفظ الجسم والجوهر والحيث ونحوها لم يوافقوهم لا على

(×) ص ٢٠ .

(١) ج ١٧ ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٤٨ - ١٥٣ باختصار .

اطلاق الاثبات ولا على اطلاق النفي، وأهل البدع بالعكس ابتدعوا الفاظاً ومعاني إما في النفي وإما في الاثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم، الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة فما أمكنهم أن يتسألوه على قولهم تأولوه، والا قالوا هذا من الألفاظ المتشابهة (١)

وظن الرازي أن
مناظرة موسى
لفرعون تدل على
نفي التحيز والجهة
لينفي بهما
فوقيته تعالى

وقال الرازي: واعلم انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول ﷺ عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى منزهاً عن أن يكون جسماً أو جوهرًا أو مختصاً بالمكان، فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى، فقال (ومارب العالمين) ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال الا بكونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم، وخالق السموات والأرض ومدبراً لهما وهذا أيضاً من أقوى الدلائل على انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة؛ لأننا سنبين إن شاء الله تعالى ان كون الشيء جسماً ومتحيزاً عين الذات، ونفسها، وحقيقتها لأنها صفة قائمة بالذات. وأما كونه خالقاً للأشياء ومدبراً لها فهو صفة (٢) ولفظة (ما) سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله (ومارب العالمين) بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً، ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال، ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً متحيزاً لازماً، ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى ما كان متحيزاً. فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى الا بأنه خالق مدبر، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً، وكان سؤال فرعون سؤالاً فاسداً

(١) ج ١٧ ص ٣٠٦ .

(٢) وجملة: « أن كون الشيء جسماً ومتحيزاً عين الذات الخ » ذكرها المؤسس ص ٣٣ .

ويأتي الجواب عنها هناك .

فثبت أنه كما أن جواب محمد ﷺ عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيهه الله تعالى عن التحيز، فكذلك جواب موسى عليه السلام (X) .

وقد ظن بعض الناس ان سؤال فرعون : (وما رب العالمين) هو سؤال عن ماهية الرب ، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول : ما الانسان ؟ ما الملك ؟ ما الجنى ؟ « ونحو ذلك . قالوا ولما لم يكن للسؤال عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به ، وهو قوله : (رب السموات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين ، وهو باطل ؛ فان فرعون انما استفهم استفهام انكار وجحد ؛ لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوتها ؛ بل كان منكرأ له جاحداً ؛ ولهذا قال في تمام الكلام : (لئن اتخذت الهماً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال : (وإني لأظنه كاذباً) . فاستفهامه كان انكاراً وجحداً ، يقول : ليس للعالمين رب يرسلك ، فمن هو هذا ؟ انكاراً له . فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين ، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده . وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم ، كما قال موسى في موضع آخر لفرعون : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وقال الله تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلماً وعلواً ، فانظر كيف كان عاقبةالفسدين) ولم يقل فرعون : « ومن رب العالمين » فان [من] سؤال عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسؤول عنه أنه من أهل العلم وقد شك في عينه ، كما يقول لرسول عرف أنه جاء من عند انسان : « من أرسلك » ؟ وأما « ما » ؟ فهي سؤال عن الوصف . يقول : أي شيء هو هذا ؟ وما هو هذا الذي اسميته رب العالمين ؟ قال ذلك منكرأ له جاحداً .

فلما سأل جحداً أجابه موسى بأنه أعرف من ان ينكر ، وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب . فقال : (رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين)

لم يسأل فرعون
عن الماهية ،
وانما كان جاحداً

جواب موسى
لفرعون ، وهو
جواب لكل
ملحد

ولم يقل موقنين بكذا وكذا بل اطلق ؛ فأبي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب ، كما قالت الرسل لقومهم : (أفي الله شك) وان قلتم لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سلبننا كل علم فهذه دعوى السفسطة العامة ، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب ؛ فان العلوم من لوازم كل انسان ؛ فكل انسان عاقل لا بد له من علم ؛ ولهذا قيل في حد العقل إنه علوم ضرورية ، وهي التي لا يخلو منها عاقل . فلما قال فرعون : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لجنون) وهذا من افتراء المكذبين على الرسل ، لما خرجوا من عاداتهم التي هي محمودة عندهم نسبواهم الى الجنون . ولما كانوا مظهرين للجهل بالخلق القائلين أو للاستراية والشك فيه ، هذه حال عامتهم ودينهم ، وهذا عندهم دين حسن ، وإنما إلههم الذي يطيعونه فرعون ، قال : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لجنون) فبين له موسى انكم الذين سلبتهم العقل النافع ، وانتم أحق بهذا الوصف فقال : (رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) فان العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية ، وأعظمها في الفطرة الاقرار بالخالق ، فلما ذكر « أولا » أن من أيقن بشيء فهو موقن به - واليقين بشيء هو من لوازم العقل - بين « ثانياً » أن الاقرار به هو من لوازم العقل ، ولكن الحمد هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه ، فان لم يعمل به صاحبه قيل انه ليس له عقل . ويقال أيضاً لمن لم يتبع ما يقن به انه ليس له يقين ؛ فان اليقين أيضاً يراد به العلم المستقر في القلب ويراد به العمل بهذا العلم ، فلا يطلق الموقن الاعلى من استقر في قلبه العلم والعمل . وقوم فرعون لم يكن عندهم اتباع لما عرفوه ، فلم يكن لهم عقل ولا يقين ، وكلام موسى يقتضي الأمرين : إن كان لك يقين فقد عرفته ، وان كان لك عقل فقد عرفته ، وان ادعيت أنه لا يقين لك ولا عقل لك فكذلك قولك . فهذا إقرار منكم بسلبكم خاصية الانسان ، ومن يكن هكذا لا يصلح له ما انتم عليه من

دعوى الالهية ، مع أن هذا باطل منكم ؛ فانكم موقنون به ، كما قال تعالى :
(ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظالماً وعلواً) ولكم عقل تعرفونه به ، ولكن
هواكم يصدكم عن اتباع موجب العقل وهو إرادة العلو في الأرض والفساد ،
فأنتم لا عقل لكم بهذا الاعتبار ، كما قال اصحاب النار : (لو كنا نسمع أو نعقل
ما كنا في أصحاب السعير) وقال تعالى عن الكفار : (أم تحسب أن أكثرهم
يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) . قال تعالى عن فرعون
وقومه : (فاستخف قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوماً فاسقين) والخفيف
هو السفينة الذي لا يعمل بعلمه بل يتبع هواه . وبسط هذا له موضع آخر (١) .

والله تعالى قد أخبر عن فرعون أنه طلب أن يصعد ليطلع إلى إله موسى ،
فلو لم يكن موسى أخبره أن إلهه فوق لم يقصد ذلك ؛ فانه لو لم يكن مقرراً به
فإذا لم يخبره موسى به لم يكن إثبات العلو لامنه ولا من موسى عليه الصلاة
والسلام ، فلا يقصد الاطلاع ، ولا يحصل به ما قصده من التلبس على قومه
بأنه صعد الى إله موسى (٢) .

فموسى صدق محمداً في أن ربه فوق ، وفرعون كذب موسى في أن ربه فوق .
فالمقرون بذلك متبعون لموسى ومحمد ، والمكذبون بذلك موافقون لفرعون (٣) .

وان كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وإيهام وإيهام ،
كقولهم : ليس بمتحيز ، ولا جسم ، ولا جوهر ، ولا هو في جهة ، ولا مكان ،
وأمثال هذه العبارات التي تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص ،

(١) ج ١٦ ص ٣٣٤ - ٣٣٨ . وانظر العقل والنقل ج ٤ مخطوط (مصور) و ج ٥ ص ١٧٣

(٢) ج ٥ ص ١٧٣

(٣) ج ١٣ ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

ومقصدهم بها أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش اله يعبد ، ولا عرج بالرسول الى الله (١) .

قال ابو عبدالله الرازي : وأما الخليل عليه السلام فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه

وزعم الرازي ان
مناظرة الخليل
تقومه تدل على
نفي الجسم
والجوهر والحيز
في اصطلاحهم
لينفوا بها
الصفات والعلو

بأنه استدل بحصول التغير في احوال الكواكب على حدوثها ، ثم قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً) واعلم أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن « التحيز » و « الجهة » . أما دالاتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز فمن وجوه :

أحدها : أنا سنيين إن شاء الله تعالى أن الأجسام متماثلة ، فإذا ثبت ذلك فنقول : ما صح على أحد المثليين وجب أن يصح على المثل الآخر ، فلو كان تعالى جسماً أو جوهرًا وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره ، وأن يصح على غيره كل ما صح عليه ، وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال الى حال لا يصلح للالهية ، وثبت أنه لو كان جسماً لصلح عليه التغير : لزم القطع بانه تعالى ليس بمتحيز اصلا .

الثاني : أنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذي

فطر السموات والأرض) فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم ، والله مدحه على هذا الكلام وعظمه ، فقال : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء) ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً ، ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم ، فلما كان هذا المقدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على أنه تعالى ليس بمتحيز .

الثالث : انه تعالى لو كان جسماً لكان كل جسم مشار كاله في تمام الماهية
فالتقول بكونه تعالى جسماً يقتضى اثبات الشريك لله تعالى ، وذلك يناقض قوله :
(وما أنا من المشركين) . فثبت بما ذكرناه ان العطاء من الأنبياء صلوات الله عليهم
كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة . وبالله
التوفيق . (×)

وقد ظن طائفة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ان مراده بقوله : (هذا ربي) أن
أن هذا خالق العالم ، وانه استدلال « بالأفول » وهو الحركة والانتقال على عدم
ربوبيته ، وزعموا أن هذه الحجة هي الدالة على حدوث الأجسام وحدث العالم ،
وهذا غلط من وجوه :

لم يرد ب (هذا
ربي) انه خالق
العالم

احدها ان هذا القول لم يقله أحد من العقلاء لامن قوم ابراهيم ولاغيرهم ،
ولاتوهم احدهم ان كوكبا أو القمر أو الشمس خلق هذا العالم ، وإنما كان قوم
ابراهيم مشركين يعبدون هذه الكواكب زاعمين ان في ذلك جلب منفعة
أو دفع مضرة على طريقة الكلدانيين والكشديانيين وغيرهم من المشركين اهل
الهند وغيرهم ، وعلى طريقة هؤلاء صنف الكتاب الذي صنفه ابو عبد الله ابن
الخطيب الرازي في السحر والطلسمات ودعوة الكواكب ، وهذا دين المشركين
من الهند والخطا والنبط والكلدانيين والكشديانيين وغير هؤلاء ؛ ولهذا قال الخليل
(يا قوم إني بريء مما تشركون) وقال : (افرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم
الأقدمون . فانهم عدو لي الارب العالمين) وأمثال ذلك .

وأيضا « فالأفول » في لغة العرب هو المغيب والاحتجاب ؛ ليس هو
الحركة والانتقال .

وأيضاً فلو كان احتجاجة بالحركة والاتصال لم ينتظر الى ان يغيب ، بل كان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع الى ان تغيب هو الأقول .

وأيضاً فخر كتبها بعد المغيب والاحتجاب غير مشهودة ولا معلومة .

وأيضاً لو كان قوله : (هذا ربي) هذا رب العالمين لكانت قصة ابراهيم

ولو اراد ذلك
كانت حجة
عليهم لا لهم ،
وهم المخالفون
للانبياء .

عليه السلام حجة عليهم ؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين وإنما المانع هو الأقول (١) .

وهم المخالفون لابراهيم ولنبيينا وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ وذلك ان الله تعالى قال : (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون . انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) فقد اخبر الله فى كتابه انه من حين بزغ الكواكب والقمر والشمس والى حين أفلها لم يقل الخليل لأحب البازغين ولا المتحركين ولا المتحولين ، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حين أفل الكواكب والشمس والقمر . « والأقول » باتفاق اهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء ، فلم يقل ابراهيم : (لأحب الآفلين) إلا حين أفل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً فحينئذ قال (لأحب الآفلين) وهذا يقتضى ان كونه متحركاً منتقلاً تقوم به الحوادث بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند ابراهيم على نفي محبته

فان كان ابراهيم انما استدل بالأفوال على أنه ليس رب العالمين كما زعموا لزم من ذلك ان يكون مايقوم به الأفول من كونه متحركا منتقلا تحله الحوادث ؛ بل ومن كونه جسما متحيزاً لم يكن دليلاً عند ابراهيم على انه ليس رب العالمين .
وحيثذ فيلزم أن تكون قصة ابراهيم حجة على تقيض مطلوبهم ؛ لاعلى تعيين مطلوبهم !! وهكذا اهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولا عقلية الاوهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم .

ولكن ابراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله : (هذا ربي) انه رب العالمين ، ولا كان احد من قومه يقولون انه رب العالمين ؛ بل كانوا مشركين مقرين بالصانع ، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً يدعونها من دون الله ، ويننون لها الهياكل ، وقد صنفت في مثل مذهبهم كتب : مثل « كتاب السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم » وغيره من الكتب ، ولهذا قال الخليل : (أفأريتم ما كنتم تعبدون اتم وآبأؤكم الأقدمون . فانهم عدوا لي الا رب العالمين) وقال تعالى : (قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انا براء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدأ حتى تؤمنوا بالله وحده) ولهذا قال الخليل في تمام الكلام : (إني بريء مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما انا من المشركين) بين انه انما يعبد الله وحده ، فله يوجه وجهه اذا توجه قصده اليه ، يتبع قصده وجهه ، فالوجه توجه حيث توجه القلب ، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً الى الله تعالى ، ولهذا قال : (وماأنا من المشركين) لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع ؛ فان هذا كان معلوماً عند قومه ، لم يكونوا ينادون به في وجود

فاطر السموات والأرض ، وإنما كان النزاع في عبادة غير الله وأتخاذة رباً ، فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ، ويتخذون لها أصناماً أرضية (١)

وجه الاقتناع في
مناظرة ابراهيم
لقومه

وقوله (لأحب الآفلين) فالآفل هو الذي يغيب تارة ويظهر تارة فليس هو قائم على عبده في كل وقت ، والذين يعبدون ماسوى الله من الكواكب ونحوها ويتخذونها أوثاناً يكونون في وقت البروغ طالبين سائلين ، وفي وقت الأفول لا يحصل مقصودهم ولا مرادهم . فلا يجلبون منفعة ولا يدفعون مضرة ، ولا ينتفعون اذ ذاك بعبادة . فبين مافى الآلهة التي تعبد من دون الله من النقص ، وبين مالربه فاطر السموات والأرض من الكمال : بأنه الخالق ، الفاطر ، العليم ، السميع ، البصير ، والمهادى ، الرازق ، المحيي ، المميت (٢)

ففي الجملة الاحتجاج بلفظ «التغير» ان كان سميعاً فالأفول ليس هو التغير . وان كان عقلياً فان أريد بالتغير الذى يمتنع على الرب محل النزاع لم يحتج به . وان اريد به مواقع الاجماع فلا منازعة فيه (٣)

ولما فسر هؤلاء «الأفول» بالحركة ، وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه : دخلت الملاحظة من هذا الباب ففسر ابن سينا وأمثاله من الملاحدة «الأفول» بالامكان الذى ادعوه ، حيث قالوا : ان الأفلاك قديمة أزلية ، وهي مع ذلك ممكنة ، وكذلك مافيهما من الكواكب والنيرين . قالوا : فقول ابراهيم : (لأحب الآفلين) اى لاحب الممكن المعلوم وان كان قديماً ازلياً . وأين في لفظ «الأفول» مايدل على هذا المعنى ؟ ولكن هذا

هؤلاء النفاة
فتحوا للملاحظة
نم القرامطة
باب التحريف
على مصراعيه

(١) ج ٦ ص ٢٥٢ - ٢٥٥ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٢) ج ١٦ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٣) ج ٦ ص ٢٨٦ .

شأن الحرفين للكلم عن مواضعه . وجاء بعدهم من جنس من زاد في التحريف فقال: المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في بعض كتبه وحكاه عن غيره في بعضها وقال هؤلاء: الكواكب والشمس والقمر لا يخفى على عاقل أنها ليست رب العالمين بخلاف النفس والعقل . ودلالة لفظ الكواكب والشمس والقمر على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية كما يتأولون العمليات مع العلميات ؛ ويقولون الصلوات الخمس معرفة اسرارنا ، وصيام رمضان كتمان اسرارنا ، والحج هو الزيارة لشيوخنا المقدسين . وفتح لهم هذا الباب الجهمية والرافضة حيث صار بعضهم يقول (الامام المبين) علي بن ابي طالب . و(الشجرة الملعونة في القرآن) بنو أمية ، و« البقرة المأمور بذبحها » عائشة . و(التؤلؤ والمرجان) الحسن والحسين (١) .

قال الرازي : « الحجة الثانية » من القرآن قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ولو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية ؛ لأننا سنبين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة ، وذلك كالمناقض لهذا النص (X)

قال الشيخ : وكذلك اذا قالوا : الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر تماثل ، وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراء على القرآن ؛ فان هذا ليس هو المثل في لغة العرب ، ولا لغة القرآن ، ولا غيرها ، قال تعالى : (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

« الحجة الثانية » ٢
على نفي الجسم
في اصطلاحهم

(١) ج ٥ ص ٥٥٠ . وبحث « الجسم » و « تماثل الأجسام » تقدم مراراً .
(٢) من حججه السمعية (التسع عشرة) على نفي العلو وغيره من الصفات التي تنفيها الأشاعرة معبرين عن ذلك بنفي الجسمية والعيز والجهة . وكذا كل حجة يذكر فيها نفيها .
(X) ص ٢٣ .

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الانسانية ، فكيف يقال : إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار اليه مثل كل ما يشار اليه ، وقال تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات العماد . التي لم يخلق مثلها في البلاد) فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد ، وكلاهما بلد ، فكيف يقال ان كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب حتى يحمل على ذلك قوله (ليس كمثل شيء)؟! وقد قال الشاعر :

ليس كمثل الفتى زهير
وقال :

ما إن كمثلهم في الناس من بشر (١)

قال الرازي : فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام ، كما أن الانسان والفرس وان اشتركا في الجسمية لكنها مختلفان في الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا . والجواب من جهتين :

الأول : انناستقيم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسماً لكان ذاته مثلاً لسائر الأجسام ، وذلك يخالف هذا النص . والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر ، والاختلاف إنما وقع في الصفات والأعراض ، والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ؛ لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم ، فلو كان الباري تعالى جسماً لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان كذلك لزم افتقاره الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم (+) .

(١) ج ٦ ص ١١٢ ، ١١٣ .

(×) ص ٢٣ ، ٢٤ .

والقول بتماثل الأحسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع ؛ بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدرراً أو غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس اذا احتاج اختصاصه بالحيز الى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يكون ذلك الحخصص له مخصص آخر ؛ بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فان اختصاص الأجسام المشهودة باحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضي لذاتها هو المقتضي لذلك اللازم. الى أن قال :-

وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحوانية والناطقية للانسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلاً ؛ فان كون النبات نامياً مغتذياً هو صفة لازمة له ؛ لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها ؛ بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات اقرب الى أن تكون داخلية في حقيقته من كونه ممتداً في الجهات ، وان كان ذلك أيضاً لازماً له ؛ فانا نعلم أن النار والتلج والتراب والخبز والانسان 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 وما به افتقرت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض . فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها تفتقر الى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيزية للتحيز كالموصوفية للموصوف واللونية للملون والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك . ومعلوم أن الموجودين اذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه

وهذا قائم بنفسه 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 مقدار ولهذا مقدار ولهذا حيز ومكان ولهذا حيز ومكان كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للعقد والمكان للممكن والحيز للمتحيز . فإذا كان اشتركا فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتركا فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضوع . (١)

قال الرازي : « الثاني » ان بتقدير ان يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفاً لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى ؛ لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره ، وما به المشاركة غير مابه الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه ، فثبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم (×) .

قال الشيخ - رحمه الله - : يذكرون لفظ « التكثر » و « التغير » وهما لفظان مجملان ، يتوهم السامع أنه تكثر الآلهة ، وأن الرب يتغير ويستحيل من حال الى حال - الى أن قال - ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل اصلاً (٢) بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً او متحيزاً او موصوفاً

(١) العقل والنقل ، الجزء الثالث ص ٥٩ - ٦٢ . وانظر جزء (٤) ص ١١٦ - ١٢٨ .

١٦٥ - ١٦٨ .

(×) ص ٢٤ .

(٢) منهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٦ .

أو مقدرًا لا يمنع من اختصاص أحدها بصفات لازمة له؛ فإن كون النبات ناميًا مغتذيًا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسمًا ، ولا لسبب غير حقيقته التي اختص بها بل حقيقته مستلزمة لنموه واعتدائه . (١)

وحينئذ فقوله : ما به الاشتراك غير ما به الامتياز . قلنا : لم يشتركا في شيء خارجي حتى يوجها اشتراكهما فيه الى الامتياز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء ، والمتماثلان لا يوجها التماثل الى مميز بين عينيها ؛ بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه . وان اريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر الى ما به الامتياز ، وليس له ثبوت في الأعيان حتى يقال انه يلزم ان يكون المطلق في الأعيان من غير مخصص . وان اريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الأعيان من الكلي فذاك لا اشتراك فيه في الأعيان فان كل ما لأحدها فهو مختص به لا اشتراك فيه ، وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر الى مخصص ، فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مقفراً الى مخصص ، واذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكناً . (٢)

قال ابو عبدالله الرازي : « الحجة الثالثة » قوله تعالى : (والله الغني وانتم الفقراء) دلت هذه الآية على كونه غنياً ، ولو كان جسمًا لما كان غنياً ؛ لان كل

« الحجة الثالثة »
و « الرابعة »
على نفي الجسم
والجهة

(١) وتقدم في الجواب عن الوجه الأول .

(٢) وقال بعد هذا : واما المشترك الكلي المطلق من الوجود فذاك ليس له وجود لا لهذا ولا لهذا ، ولا متحققًا في الأعيان . وحينئذ فلا يلزم أن الكلي يتحقق في الأعيان بلا مخصص . وأيضاً فيقال : هب ان المشترك لا يتحقق في الأعيان الا بالمخصص فهذا لا يمنع وجوب وجوده ، اذ الواجب هو مالا فاعل له ، ليس هو مالا لازم له ، ولا ملزوم له . ا ه باختصار من « العقل والنقل » جزء (٤) ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم قريباً ما يراد بلفظ « الجسم » و « المركب » و « الافتقار » وانها كلها ألفاظ مجملة أرادوا بها معان باطلة لا يدل عليها السمع ولا العقل .

جسم مركب ، وكل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه . وايضا لوجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً الى الجهة ، وذلك يقدر في كونه غنياً على الاطلاق .

«الحجة الرابعة» : قوله تعالى : (لاله الا هو الحي القيوم) والقيوم من يكون قائماً بنفسه مقوماً لغيره ، فكونه قائماً بنفسه عبارة عن كونه غنياً عن كل ماسواه و كونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ماسواه اليه ، فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً الى غيره وهو جزؤه ، وكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه ، فحينئذ لا يكون قيوماً . وايضاً لو وجب حصوله في شيء من الأحياء لكان مفتقراً محتاجاً الى ذلك الحيز فلم يكن قيوماً على الاطلاق .

فان قيل : ألسم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفاً بالعالم ولم يقدر ذلك عندكم في كونه قيوماً ، فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إنه يجب أن يحصل في حيز معين ولم يقدر ذلك في كونه قيوماً ؟ قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك لا يقدر في وصف الذات بكونه قيوماً . أما هنا فلا يمكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فكان الحيز غنياً عنه ، و كان هو مفتقراً الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم (×) .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان الذين قالوا إنه جسم لا يقول اكثرهم انه مركب من الأجزاء ؛ ابطال حجته
بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزاء . فالدليل على امتناع ما هو بوجوه
مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال انه ليس بمركب ،

وان كان بناء على ان كل جسم مركب فهذا ممنوع . وان قيل لانغني بالأجزاء أجزاء كانت موجودة بدونها وإنما نغني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ؟ قيل : فحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءاً غير مفتقر اليه ؛ إذ هو لا بد منه في وجود الجملة ، وليس موجوداً دونها . فالجملة لا تستغني عنه ، وهو ايضاً لا يستغني عنها ، فتكون الحجة باطلة .

الثاني أن يقال : ما تعنى بقولك انه يكون مفتقراً الى كل واحد من تلك الأجزاء ؟ أتعنى أنه يكون مفعولاً للجزء او معلولاً لعللة فاعلة ؟ أم تعنى أنه يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما الا مع الآخر ؟ فان ادعيت الأول كان التلازم باطلاً ؛ فانه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله تعالى ليس شيء من اجزائها فاعلاً لها ولا علة فاعلة لها ، فاذا لم يكن شيء من المركبات المخلوقة جزءه فاعلاً له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية من أفسد الكلام ؛ فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة فضلاً عن ان تكون كلية . وان قيل : نغني بالافتقار أنه لا يوجد هذا الا مع هذا . قيل ولم قلم إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه ؟ ! فان الممتنع عليه ان يكون فاعلاً أو علة فاعلة اذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار . فاما كونه لا يكون وجوده مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك ، سواء سميت صفات أو أجزاء ، أو ما سميت .

ويظهر هذا بالوجه الثالث وهو أن النافي لمثل هذا التلازم ان كان «متفلسفاً» فهو يقول ان ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه ، فكيف يمنع أن تكون مستلزمة لصفاته اللازمة له ، ولما هو داخل في مسمى اسمه ؟ ! وهو ايضاً يسلم أن ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً وعاقلاً وعقلانياً ولذيذاً وملتذذاً به ومحبا لذاته ومحبوا لها وأمثال ذلك من المعاني المتعددة . فاذا قيل : هذه كلها شيء حد

قيل : هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة ، لكونه تضمن أن العلم هو الحب ، وأن العالم المحب هو العلم والحب : فان قدر إمكانه فقول القائل إن الجسم ليس بمركب من المهيولى والصورة ولا من الجواهر المنفردة بل هو واحد بسيط أقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق . وان كان من « المعتزلة وأمثالهم » فهم يسمون أن ذاته تستلزم أنه حي عالم قادر ، وان كان من الصفاتية فهم يسمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات : فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر الى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم ، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد اليه ، سواء سمي افتقاراً أو لم يسم ، وسواء قيل ان هذا يقتضى التركيب أو لم يقل .

الوجه الرابع - أن يقال : قول القائل : إن المركب مفتقر الى كل واحد من تلك الأجزاء . أتعنى بالمركب تلك الأجزاء ؟ أو تعني به اجتماعها ؟ أو الأمرين ؟ أو شيئاً رابعاً ؟ فان عنيت الأول كان المعنى أن تلك الأجزاء مفتقرة الى تلك الأجزاء ، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر الى المركب ، وأن الشيء مفتقر الى نفسه ، وأن الواجب بنفسه مفتقر الى الواجب بنفسه ، ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه ؛ بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن نفسه ، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجباً بنفسه ، لا مانع لكونه واجباً بنفسه .

وان قيل : ان المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء وتركبها . قيل : فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء لا يقول عاقل انه واجب بنفسه دون الأجزاء ؛ بل إنما يقال هو لازم للأجزاء ، والواجب بنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الاجزاء لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الاجزاء . واذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وانما هو صفة لها فالقول فيه كالتقول في غيره مما

سميمود اتم أجزاءا ، وغايته أن يكون بعض الاجزاء مفتقرا الى سائرها ،
وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه الى جزئه .

وان قيل : ان المركب هو المجموع اى الأجزاء واجتماعها ، فهذا من جنس
ان يقال المركب هو الاجزاء ؛ لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من
الاجزاء ؛ وحينئذ فاذا قيل : هو مفتقر الى الاجزاء كان حقيقته انه مفتقر الى نفسه
أى لا يستغنى عن نفسه ، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه ، لامناف لوجوبه بنفسه .

وان عنيت به شيئاً رابعاً فلا يعقل هنا شيء رابع ؛ فلا بد من تصويره ؛ ثم
هذا الكلام عليه .

وان قال : بل المجموع يقتضى افتقاره الى كل جزء من الأجزاء . قيل افتقار
المجموع الى ذلك الجزء كافتقاره الى سائر الاجزاء ، وذلك وسائر الاجزاء هي
المجموع . فعاد الى انه مفتقر الى نفسه .

فان قيل : فأحد الجزئين مفتقر الى الآخر . أو قيل : الجملة مفتقرة الى كل
جزء الى آخره . قيل « أولاً » ليس هذا هو حجتكم ، فانما ادعيتم افتقار الواجب
بنفسه الى جزئه . وقيل « ثانياً » إن عنيت بكون أحد الجزأين مفتقرا الى الآخر
أن أحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة له فهذا باطل بالضرورة ؛ فان المركبات
الممكنة ليس أحد اجزائها علة فاعلة للآخر ، ولا فاعلا له باختياره . فلو قدر أن
فى المركبات ما يكون جزؤه فاعلا لجزئه لم يكن له مركب كذلك ، فلا تكون
القضية كلية ، فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر الى جزئه
فكيف اذا لم يكن فى الممكنات شيء من ذلك ، فكيف يدعى فى الواجب
بنفسه اذا قدر مركبا أن يكون بعض اجزائه علة فاعلة للجزء الآخر ؟ ! وإن
عنيت ان أحد الجزأين لا يوجد الا مع الجزء الآخر فهذا إنما فيه تلازمهما ، وكون

أحدهما مشروطاً بالآخر، وذلك « دور معي اقتراي » وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين ، وهذا لا ينافي كون المجموع واجبا بالمجموع . واذا قيل في كل من الأجزاء هل هو واجب بنفسه ، ام لا ؟ قيل : إن اردت هل هو مفعول معلول لعللة فاعلة ، أم لا ؟ فليس في الاجزاء ما هو كذلك ؛ بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار . وان عنيت أنه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر ؟ فليس فيها ما هو مستقل دون الآخر ، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار . والدليل دل على اثبات واجب بنفسه ، غني عن الفاعل والعللة الفاعلة ، لاعلى انه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزما للوازم :

فلفظ « الواجب بنفسه » فيه اجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير . فما قام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة ؛ فان الممكن هو الذي لا يوجد الا بموجد يوجد ، فكونه موجوداً بنفسه مستلزما للوازم لا ينافي ان يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال ، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر ، وكل من الصفات ملازمة للآخرى ، وكل ما يسمى جزءاً فهو ملازم للآخر . واذا قيل هذا فيه تعدد الواجب . قيل : إن اردتم تعدد الاله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك . وأن اردتم تعدد معان وصفات له ، أو تعدد ما سميتوه اجزاءً له : فلم قلتم إنه إذا كان كل من هذه واجبا بنفسه اى هو موجود بنفسه ، لا بموجد يوجد مع أن وجوده ملزوم لوجود الآخر يكون ممتنعاً ؟ ! ولم قلتم : إن ثبوت معينين أو شئيين واجبين متلازمين يكون ممتنعاً ؟ ! وهكذا كما تقول المعتزلة : إنكم اذا اثبتتم الصفات قلتم بتعدد القديم . فيقال لهم : إن قائم ان ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات فهذا التلازم باطل . وان قلتم : يستلزم تعدد صفات قديمة للاله القديم . فلم قلتم إن هذا محال ؟ ! فعادة ما يلبس به هؤلاء النفاة الفاظ مجمة متشابهة ، اذا فسرت معانيها وفصل بين

ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة ، وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الاثبات للمعاني والصفات . (١)

قوله : « أما هاهنا فلا يمكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فكان الحيز غنياً عنه ، وكان هو مفتقراً الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قال ابن تيمية رحمه الله : وايضاً لم نعم أحداً قال إنه محتاج الى شيء من مخلوقاته ؛ فضلاً عن ان يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحد : إن الله محتاج الى العرش مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات . وهو الغني عن العرش ، وكل ما سواه فقير اليه . فمن فهم عن الكرامة وغيرهم من طوائف الاثبات انهم يقولون ان الله محتاج الى العرش . فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ؟ ! فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون إلامستغنياً عن العرش . وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله . (٢)

وكثير مما يسمى مكاناً وحيزاً وجهة للانسان يكون مفتقراً اليه ؛ بل ولغير الانسان ايضاً ، كاحتياج القميص الى لابسه ، واستغناء صاحبه عنه ، وكذلك

(١) « العقل والنقل » أو « بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » ص ١٨٨ - ١٩٤ .
وذكر المؤلف بقية الأجوبة هناك الى ص ١٩٧ .

(٢) منهاج جزء (١) ص ٢٦٣ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و « المتحيز » عند قول الرازي : « وأما بيان دلالة على أن الله منزّه عن الحيز . الخ . ص ١٩ من تأسيسه ، كما تقدمت الإشارة الى بطلان استدلاله بما في أسماء الله من الدلالة على الغنى على عدم هذه الصفات : (العلو ، والاستواء . الخ) ومناقشة قوله : « لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء . الخ » ص ١٩ منه .

« الحيز » قد ذكرنا انه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه، وتلك تكون داخله فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها . وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص الخيط ، وهذا قد يكون مفتقراً الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنياً عنه وان كان مستغنياً عن الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج الى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز معين خارج عن ذاته بحال ؛ بل وكذلك سائر الموجودات . وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة الى كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال — الى أن قال : — فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه ، المفتقر اليه كل ما سواه ؟! (١)

وقد بسطت معنى « القيوم » في موضع آخر ، وبيننا أنه الدائم الباقي الذي لا يزول ولا يعلم ولا يفنى بوجه من الوجوه . (٢)

«الحجة الخامسة»

على نفي التحيز

قال الرازي : « الحجة الخامسة » قوله تعالى : (هل تعلم له سمياً) قال ابن عباس رضى الله عنهما : هل تعلم له مثلاً . ولو كان متحيزاً لكان كل واحد من من الجواهر مثلاً (+) .

نقضها

وأما « التمثيل » فقد نطق القرآن بنفيه عن الله في مواضع كقوله : (ليس كمثله شيء) وقوله : (هل تعلم له سمياً) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) . (٣)

وقوله : (فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً) أي نظيراً يستحق مثل الله ،

(١) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٦ .

(٢) ج ١ ص ٢٥ .

(٣) ص ٢٥ .

(٣) منهاج جزء (١) ص ٢٤٢ .

ويقال مساميا يساميه ، وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس (هل تعلم له سميًا)
مثيلاً أو شبيهاً (١) .

وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب لا من الوضع
الحديث ؛ فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني،
ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني . هذا من فعل أهل الالحاد المفترين ؛ فان
هؤلاء عمدوا الى معاني ظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى (الواحد) و (الواجب)
و (الغني) و (القديم) و (نبي المثل) ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة
من تسمية الله تعالى بأنه (أحد) و (واحد) (غني) ونحو ذلك في نبي المثل
والكفؤ عنه فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء ، وهذا من
أعظم الافتراء على الله (٢) .

وكذلك اذا قالوا الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر تماثل ؛
وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور
التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراءً على القرآن (٣) .

ويقال له : اتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل
في مسماه ؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش ؟ فان أريد بالحيز المعنى
الأول - وهو ما هو من لوازم كل متحيز - فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى
ذاته ونفسه وعينه - إلى أن قال : - ولا نسلم انه ممتنع ، والتقدير والحيز الداخل
في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فان كل وجود

(١) التدمرية .

(٢) ج ٦ ص ١١١ .

(٣) ص ١١٢ ، ١١٣ .

متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمتنع ان يكون هو اياه ، والتقديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئاً منفصلاً عنه ؛ بل كل شيء يكون داخلًا في مسماه ليس خارجاً عنه - الى ان قال : - يقال له : كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه . وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيناه . فعمل أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام ، مع ان ذلك الدليل لا نرتضيه . (١)

ولقائل أن يقول : إن عنيت بالتحيزية تفرقة بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم ان مالا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً (٢) وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع؛ بل نقول أن كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وأن مالا يكون كذلك فلا يكون الا عرضاً قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود إلا ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٣) .

وعند هؤلاء أن الباقي حال بقائه لا يحتاج الى الرب ! (٤)

«الحجة السادسة»

على نفي
« الجسمية »
و « الصورة »

قال الرازي : « الحجة السادسة » قوله تعالى : (هو الله الخالق البارئ المصور) وجه الاستدلال به أننا بينا في سائر كتبنا أن الخالق في اللغة هو المقدر ، ولو كان تعالى جسماً لكان متناهياً (٥) ولو كان متناهياً لكان مخصوصاً بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقاً وجب ان يكون تعالى هو المقدر لجميع

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط من الجواب عن « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه .

(٢) أي كالجوهر الفرد في اصطلاحهم ، وهو شيء لم يدركه أحد بحسه ، وما من شيء

تفرضه الا وهو أصغر منه عند من اثبتته .

(٣) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٨ .

(٤) ج ٦ ص ٢٧٥ .

(٥) يأتي في الجواب عن قوله : لو كان جسماً متناهياً .

المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، فاذا كان هو مقدرًا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه ، وذلك محال .

وأيضا لو كان جسمًا لكان متناهيًا ، وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة ، وكل ما كان كذلك فهو مشكل ، وكل مشكل فهو صورة ، فلو كان جسمًا لكان له صورة ؛ ثم أنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورًا فيلزم كونه مصورًا لنفسه ، وذلك محال ، فيلزم ان يكون منزهاً عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال (+) .

نقض هذه الحجة

لفظ « الخلق » المراد به الفعل الذي يسمى المصدر كما يقال خلق - يخلق - خلقًا كقوله : (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقوله : (يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقًا من بعد خلق) وقوله : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) . وليس الكلام في لفظ (خلق) المراد به المخلوق ، ومنه قوله : (هذا خلق الله) . (١)

والناس تنازعوا في نفس « الخلق » و « الاحداث » و « التكوين » هل هو من صفات الله ، أم لا ؟ وهذا المؤسس وأصحابه مع المعتزلة يقولون : إن الخلق هو المخلوق . ليس ذلك صفة لله بحال . وأما جمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام فيقولون إن الفعل نفسه والخلق من صفاته ، ولكن المخلوق ليس من صفاته (٢) .

وقال في قوله : (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى) : العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر ، وان بينهما مغايرة في الصفات ؛

(×) ص ٢٤ ، ٢٥ .

(١) ج ١٦ ص ٢٦٢ .

(٢) من نقض التأسيس المخطوط .

فان الذى خلق فسوى ، هو الذى قدر فهدى ؛ لكن هذا الاسم والصفة ليس هو
ذاك الاسم والصفة . (١)

قوله : « لزم أن يكون مقدرًا لنفسه » .

معلوم أن الشي لا يوجد إلا بنفسه . واذا قيل : هو مفتقر الى نفسه بهذا
المعنى لم يكن ممتنعًا ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغني عن نفسه .
واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد ابدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه
موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره فى ذلك ، ووجوده واجب لا يقبل العدم بحال (٢)

قوله : « وأيضاً لو كان جسماً كان متناهما ، وكل متناه فانه محيط به
حد أو حدود مختلفة » .

يقال : هذه الحجة من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لكان إما أن
يكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر منه ببعده متناه أو غير متناه . وهذه حجج
الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ... والكلام على هذه الحجة فى
(مقامين) أحدهما منع المقدمة الأولى . والثاني منع المقدمة الثانية :

أما (الأول) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار
ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلائية أئمة الاشعرية
وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث

(١) ج ١٦ ص ١٦٧ .

(٢) منهاج الجزء الثالث ص ٢٤٦ ، وتقدم قول الشيخ : مضمون هذه الحجة الاحتجاج
بما فى أسمائه من الدلالة على لفظ الفنى على عدم هذه الصفات ، وقوله : ان هذه الحجج
من جنس حجج الجهمية المحضة على نفي الصفات : بأنه لو كان له علم وقدرة وحياة لكان
محتاجاً فى أن يعلم ويقدر الى علم وقدرة وكلام الى آخر الوجوه الخمسة المتقدمة ، وتقدم فى
بحث « الافتقار الى الغير » مسألة افتقار الشيء الى نفسه ، ويأتى فى نقض « البرهان الثانى »
ص ٤٧ من تأسيسه أيضاً .

والصوفية ، وغير هؤلاء وهم أم لا يحصيهم إلا الله - إلى أن قال : - وأما (المقام الثاني) فهو كلام من لا ينفي هذه الأمور التي - يحتاج بها عليه نفاة العلو على العرش - ليس لها أصل في الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات . وهذا (المقام) هو الذي تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجماهير أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين - إلى أن قال : - والكلام على هذا من وجوه :

(أحدها) أن يقال : قوله : إن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكلما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . يقال له : قد تقدم الكلام على هذه الحجة ، وبيننا أن جميع بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين يخالفونك في هذه المقدمة ، وبيننا فساد ما ذكره من الحجة عليها بوجوه كثيرة بياناً واضحاً - إلى أن قال : - ويقال له : وإذا نازعك اخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم إنه جسم ومع قولهم ليس بجسم فما حجتك عليهم ؟ ! - إلى أن قال : - وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل على تناهي العالم وتناهي المخلوقات ، وتناهي الأبعاد التي فيها المحدثات : فلم قلت إن ذلك محال في حق الباري ؟ ! وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته . (١)

ولهذا لم يكن لا ابتداء وجوده ولا لدوام بقائه حد ولا نهائية ولا غاية ، ولا يقال مثل ذلك في عظمة ذاته وقدره ؛ بل يقال :

(١) أ هـ من نقض « البرهان الثالث » ص ٥٣ من تأسيسه .

(لا تدر كه الابصار) (ولا يحيطون به علماً) . أو يقال : (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية . ولهذا كان جهم وابو الهذيل وها إماما الجهمية وغيرها لما قاسوا النهاية في الذات والمكان على النهاية في الوجود والزمان عدوا حكم هذا الى حكم هذا وحكم هذا الى حكم هذا فقال بان الخلق يتثبت له النهايات جميعا ، واثبتوها في الانتهاء : فقال الجهم بقاء الجنة والنار ، وقال ابو الهذيل بقاء الحركات كلها . (١)

قال الرازي : « الحجة السابعة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن) وصف نفسه بكونه ظاهراً وباطناً ، ولو كان جسماً لكان ظاهره غير باطنه ، فلم يكن الشيء الواحد موصوفاً بأنه ظاهر وبأنه باطن ، لأنه على تقدير كونه جسماً يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه ، فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً وباطناً . وأيضاً المفسرون : قالوا انه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال ، ولو كان جسماً لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال . (X)

قال الشيخ رحمه الله : اعتقاد النفاة هو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وان محمداً ﷺ لم يعرج به الى الله وانما عرج به الى السموات فقط لا الى الله ، وأن الملائكة لا تعرج الى الله بل الى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، وأمثال ذلك ؛ وأن كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وايهام كقولهم : ليس

نقضها ببيان
قصدهم بهذه
الالفاظ ،
وما فيها من
الاجمال

(١) أ هـ من « النقض ، المخطوط » في رد تاويل حديث « الصورة » . وتتمة الرد عليه في نحو (١٥٠) صحيفة ، فليرجع اليه من أراده هناك ص ٨٢ - ٩١ من « التأسيس » ، كما تقدم البحث في اثبات « الحد » .

بمتحيز ، ولا جسم ، ولا جوهر ، ولا هو في جهة ، ولا مكان ، وأمثال هذه العبارات التي تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص . (١)

ولفظ « الجسم » فيه اجمال قد يراد به المركب الذي كانت اجزأؤه مفرقة فجمعت ، أو ما يقبل التفريق والانفصال ، أو المركب من مادة وصورة ، أو المركب من الاجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة ؛ والله تعالى منزه عن ذلك كله . أو كان متفرقاً فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضاً وانفصاله عنه ، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه . وقد يراد بالجسم ما يشار اليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات والله تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير اليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم . فان أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصریح المعقول وانت لم تقم دليلاً على نفيه . وأما اللفظ فبدعة نفيًا واثباتًا فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول احد من سلف الأمة وأئمتها اطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لانفيًا ولا اثباتًا ، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الالفاظ التي تنازع اهل الكلام المحدث فيها نفيًا واثباتًا . وان قال كل ما يشار اليه ويرى وترفع اليه الأيدي فانه لا يكون الا جسماً مركباً من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة . قيل : له هذا محل نزاع فاكثر العقلاء ينفون ذلك ، وانت لم تذكر على ذلك دليلاً ، وهذا منتهى نظر النفاة فان عامة ما عندهم أن ما تقوم به الصفات ويقوم به الكلام والارادة والافعال وما يمكن رؤيته بالابصار لا يكون الا جسماً مركباً من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، وما يذكرونه من العبارة فإلى هذا يعود . وقد تنوعت طرق « أهل الاثبات » في الرد عليهم فمنهم من سلم لهم أنه يقوم به الأمور الاختيارية من

الأفعال وغيرها ولا يكون إلا جسمًا ونازعهم فيما يقوم به من الصفات التي يتعلق منها شيء بالمشيئة والقودة . ومنهم من نازعهم في هذا وهذا وقال بل لا يكون هذا جسمًا ولا هذا جسمًا . ومنهم من سلم لهم أنه جسم ونازعهم في كون القديم ليس بجسم . (١)

وقوله تعالى : (هو الظاهر) ضمن معنى العالى كما قال : (فما استطاعوا أن يظهره) ويقال ظهر الخطيب على المنبر ، وظاهر الثوب اعلاه بخلاف بطائه ؛ وكذلك ظاهر البيت أعلاه ، وظاهر القول ما ظهر منه وبان ، وظاهر الانسان خلاف باطنه ؛ فكما علا الشيء ظهر ؛ ولهذا قال : « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء ، ولم يقل ليس شيء أبين منك ولا أعرف . وبهذا تبين خطأ من فسر الظاهر بأنه المعروف كما يقوله من يقول الظاهر بالدليل الباطن بالحجاب كما فى كلام أبي الفرج وغيره فلم يذكر مراد الله ورسوله وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح . وقال « أنت الباطن فليس دونك شيء » فيها معنى الاضافة لا بد أن يكون البطون والظهور لمن يظهر ويبطن ، وان كان فيها معنى التجلي والخفاء ، ومعنى آخر كالعالم في الظهور فانه سبحانه لا يوصف بالسفول . وقد بسطنا هذا فى الاحاطة ؛ لكن انما يظهر من الجهة العالية علينا فهو يظهر عالمًا بالقلوب وقصدًا له ومعاينة اذا رؤي يوم القيامة وهو باد عال ليس فوقه شيء ، ومن جهة أخرى يبطن فلا يقصد منها ولا يشهد وان لم يكن شيء ادنى منه فانه من ورأهم محيط فلا شيء دونه سبحانه . (٢)

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط بل هو العلى الاعلى ولا يزال هو العلى الاعلى مع انه يقرب الى عباده ويدنو منهم وينزل الى حيث شاء ويأتي كما

(١) منهاج جزء (١) ص ١٨ ، ١٨١ .

(٢) ج ٥ ص ٢٤٤ ج ٦ ص ٢٠٨ .

شاء، وهو في ذلك العلي الاعلى الكبير المتعالي، علي في دنوه قريب في علوه، فهذا وان لم يتصف به غيره فلمعجز المخلوق ان يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر، والظاهر والباطن؛ ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله قال بالجمع بين النقيضين. وأراد انه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق. (١)

ولو أراد مجرد الانكشاف والتجلى لنافى ذلك وصفه بالبطون؛ لان كون الشيء ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافى كونه باطناً. (٢)

وقد روى مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي ﷺ انه كان يقول: «انت الأول فليس قبلك شيء، وانت الآخر فليس بعدك شيء، وانت الظاهر فليس فوقك شيء، وانت الباطن فليس دونك شيء اقض عني الدين واغنني من الفقر» فأخبر بانه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الاشياء، وانه ليس دونه شيء فلا يكون اعظم بطونا منه حيث بطن في الجهة الاخرى من العباد: الى أن قال: ومجموع الاسمين يدلان على الأحاطة والسعة. (٣)

قال ابو عبدالله الرازي «الحجة الثامنة» قوله تعالى: (ولا يحيطون به علما) وقوله (لا تدركه الابصار) وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة، والا لكان الادراك والعلم محيطين به، وذلك على خلاف هذين النصين. فإن قيل: لم لا يجوز ان يقال انه وإن كان جسماً، لكنه جسم كبير؛ فهذا المعنى لا يحيط به الادراك والعلم. قلنا لو كان الامر كذلك لصح أن يقال بأن علوم الخلق وابصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز، فان

«الحجة الثامنة»

على نفي الجسم

(١) ج ١٦ ص ٤٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) آ هـ من النقض في جواب « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه . وتقدمت مناقشته للرازي في قوله: « لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال » في مواضع ، وكذلك ما يراد بلفظ « الجسم » .

هذه الاشياء أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط باطرافها ، والعلوم لاتصل الى تمام اجزائها . ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة . (×)

واما احتجاج النفاة بقوله تعالى : (لاتدرکه الابصار) فالآية حجة عليهم لاهم ؛ لان الادراك اما أن يراد به مطاق الرؤية ، أو الروية المقيدة بالاحاطة . والأول باطل ؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال إنه ادرکه ، كما لا يقال احاط به كما سئل ابن عباس رضی الله عنهما عن ذلك فقال : ألت تری السماء ؟ قال : بلی . قال : أكلها تری ؟ قال : لا . ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال انه ادرکه ، وإنما يقال أدرکها إذا احاط بهارؤية . ونحن في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك ، وإنما ذكرنا هذا بيانا لسند المنع ؛ بل المستدل بالآية عليه أن يبين ان الادراك في لغة العرب مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئاً يقال في لغتهم إنه ادرکه . وهذا لاسبيل اليه ؛ كيف وبين لفظ « الرؤية » ولفظ « الادراك » عموم وخصوص . فقد تقع رؤية بلا ادراك ، وقد يقع ادراك بلا رؤية . أو اشتراك لفظي ، فإن الادراك يستعمل في ادراك العلم وادراك القدرة ؛ فقد يدرك الشيء بالقدرة وان لم يشاهده كالاعمى الذى طلب رجلا هارباً فأدرکه ولم يره ، وقد قال تعالى : (فلما تراءى الجمعان ، قال أصحاب موسى إنا لمدركون . قال كلا إن معي ربي سيهدين) فنفي موسى الادراك مع اثبات الترائى ، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا ادراك ، والادراك هنا هو ادراك القدرة اى ملحقون محاط بنا ، واذا انتفى هذا الادراك فقد تنتفى احاطة البصر ايضاً . (١)

غلطهم في معنى
« الادراك » في
لغة القرآن ،
الآية حجة عليهم
لا لهم

وقد جاء حيث رواه ابن ابي حاتم قال حدثنا ابو زرعة ، ثنا منجاب بن الحارث ، انبا بشر بن عمارة ، عن ابي روق ، عن عطية العوفي ، عن ابي سعيد الخدري ، عن رسول الله ﷺ في قوله تعالى (لاتدرکه الابصار) قال : لو أن الجن والانس والشياطين والملائكة منذ خلقوا الى ان فنوا صفوا واحداً ما احاطوا بالله أبداً . وهذا له شواهد مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن الا كخردلة في يد أحدكم . (١)

ومما يبين ذلك ان الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ، ومعلوم ان كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح ؛ لان النفي المحض لا يكون مدحا ان لم يتضمن امراً ثبوتياً ، لان المعلوم أيضاً لا يرى ، والمعلوم لا يمدح ، فعلم ان مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه . وان كان المنفي هو الادراك فهو سبحانه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علماً ، ولا يلزم من نفي احاطة العلم والرؤية نفي الرؤية ، بل يكون ذلك دليلاً على انه يرى ولا يحاط به ، فان تخصيص الاحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي . وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم ، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ؛ فلا تحتاج الآية الى تخصيص ، ولا خروج عن ظاهر الآية ؛ فلا تحتاج ان تقول : لانراه في الدنيا ، أو تقول :

(١) ج ١٦ ص ٤٣٨ . وانظر ج ١٦ ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ . « والتدمرية » ص ٣٧ : القاعدة

الاولى . ومضى بيان ما يقصد بلفظ « الجسم » .

(لاتدرکه الابصار) بل المبصرون ، أو لاتدرکه کلها بل بعضها ، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف . (١)

«الحجة التاسعة»
في منافاة القرب
للعلو

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة التاسعة » قوله تعالى : (واذا سألك عبادى عنى فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلمهم يرشدون) وسئل النبي ﷺ : أ قريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ولو كان تعالى فى السماء أو فى العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده . (×)

قال الشيخ رحمه الله : (فصل) فى الجمع بين علو الرب عز وجل ، وبين قربه من داعيه وعابديه . فنقول : قد وصف الله نفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والقوقية فى كتابه فى آيات كثيرة ، حتى قال بعض كبار اصحاب الشافعى : فى القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على ان الله عال على الخلق ، وأنه فوق عباده . وقال غيره : فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك ، مثل قوله : (ان الذين عند ربك) ، (وله من فى السموات والارض ومن عنده) فلو كان المراد بأن معنى « عنده » فى قدرته كما يقول الجهمية لكان الخلق كلهم فى قدرته ومشيتته لم يكن فرق بين من فى السموات ومن فى الأرض ومن عنده كما أن الاستواء لو كان المراد به الاستيلاء لكان مستويا على جميع المخلوقات ، ولكان مستويا على العرش قبل أن يخلقه دائما .

نقضه : ببيان
عدم تنافي العلو
والقرب الخاص

وقد افترق الناس فى هذا المقام أربع فرق : « فالجهمية النفاة » الذين يقولون ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت ، لا يقولون بعلاه ولا بفوقيته،

(١) منهاج جزء (١) ص ٢١٦ .

(×) ص ٢٧ .

بل الجميع عندهم متأول او مفوض . وجميع اهل البدع قد يتمسكون بنصوص كالخوارج والشيعية والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم الا الجهمية فانهم ليس معهم عن الانبياء كلمة واحدة توافق مايقولونه من النفي . (وقسم ثان) يقولون : إنه بذاته في كل مكان ، كما يقوله النجارية و كثير من الجهمية عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون انه عين وجود المخلوقات ، كما يقوله اهل الوحدة القائلون بأن الوجود واحد ، ومن يكون قوله مر كبا من الحلول والاتحاد ؛ وجميع مايتحتجون به حجة عليهم ؛ فإن المعية اكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه ، وعندهم انه في كل مكان ! (والقسم الثالث) من يقول هو فوق العرش وهو في كل مكان ، ويقول أنا أقر بهذه النصوص ، وهذه لأصرف واحداً منها عن ظاهره . وهذا قول طوائف ذكرهم الاشعري في «المقاتل الاسلامية» وهو موجود في كلام طائفة من السلفية والصوفية ؛ لكنه غلط أيضا . وأما « القسم الرابع » فهم سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فانهم اثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائون ، وهو ايضا مع العباد عموماً بعلمه ، ومع انبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية ، وهو أيضاً قريب مجيب . (١)

ولهذا لما ذكر الله سبحانه قربه من داعيه وعبديه قال : (واذا سألت عبادي عنى فالى قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان) فهنا هو نفسه سبحانه وتعالى القريب الذى يجيب دعوة الداعي ؛ لا الملائكة ، وكذلك قال النبي ﷺ فى الحديث المتفق على صحته : « انكم لاتدعون أصم ولا غائباً ، إنما تدعون سميعاً قريباً ان الذى تدعونه أقرب الى احدكم من عنق راحلته » . وأما قرب الرب قربا يقوم به بفعله القائم بنفسه فهذا تنفيه الكلاية ومن يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذاته

وأما السلف وأئمة الحديث والسنة فلا يمتنعون ذلك وكذلك كثير من أهل الكلام (١).

قال أبو عبدالله الرازي « الحجة العاشرة » لو كان تعالى في جهة فوق

«الحجة العاشرة»
ان وصفه بانه
في السماء يدل
على انه في جوفها
فيكون مخلوقاً

لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه ، وذلك محال ، فكونه في جهة فوق محال . وإنما قلنا انه تعالى لو كان في جهة فوق لكان سماء لوجهين : (الأول) أن السماء مشتق من السمو ، وكل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الاصلى اللغوى ، وعرف القرآن ايضاً متقرر عليه ، بدليل انهم ذكروا في تفسير قوله تعالى : (ونزل من السماء من جبال فيها من برد) انه السحاب . قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز ؛ لأنه حصل فيها معنى السمو . وذكروا ايضاً في تفسير قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهوراً) أنه من السحاب فثبت ان الاشتقاق اللغوى والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسمو والعلو سماء (الثاني) انه تعالى لو كان فوق العرش لكان من جلس في العرش ونظر الى فوق لم ير الا نهاية ذات الله تعالى ، فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من السموات الى سكان الارض ، وذلك يقتضى القطع بانه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش . فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء .

وإنما قلنا انه لو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى : (تنزيلاً من خلق الأرض والسموات العلى) وللفظة (السموات) لفظه جمع مقرونة بالألف

(١) ج ٥ ص ٥١٠ . أما قول الرازي : « لكان في السماء أو في العرش » فتأتي مناقشته في حجة العاشرة عند كلمة (في) . وانظر تكملة البحث في العلو ، والجمع بين العلو والقرب ج ١ ص ٨٤ - ٩٣ من الفهارس العامة .

واللام ، وهذا يقتضى كون كل السموات مخلوقة لله تعالى ، وكذلك قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام) يدل على ما ذكرناه . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه ، وهذا محال ، فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فان قيل « لفظ السماء » مختص فى العرف بهذه الأجرام المستديرة . وأيضاً فهب ان هذا اللفظ فى أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى ، الا ان تخصيص العموم جائز؟ قلنا : أما الجواب عن « الأول » فهو أن هذا الفرق ممنوع ، وكيف لاقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير ان يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة السماء الى سكان الارض . فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء . واما الجواب عن « الثانى » فهو أن تخصيص العموم انما يصار اليه عند الضرورة ، فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص ، أما ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية على امتناع كونه تعالى فى الجهة فلم يكن بنا الى التزام هذا التخصيص ضرورة ، فسقط هذا الكلام . (+)

قال الشيخ فى قوله : (أأمتم من فى السماء ان يحسف بكم الارض فاذا هي

تمور) من توهم أن مقتضى هذه الآية ان يكون الله فى داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق ، وان كنا اذا قلنا ان الشمس والقمر فى السماء يقتضى ذلك ، فان حرف (فى) متعلق بما قبله وبما بعده ، فهو بحسب المضاف اليه ، ولهذا يفرق بين كون الشيء فى المكان وكون الجسم فى الحيز ، وكون العرض فى الجسم ، وكون الوجه فى المرآة ، وكون الكلام فى الورق ؛ فان لكل نوع من هذه الانواع خاصة يتميز

جهل من توهم
انه فى داخل
السموات فنفى
علوه تعالى

بها عن غيره ، وان كان حرف في مستعملا في ذلك . فلو قال قائل : العرش في السماء أو في الأرض ؟ ل قيل في السماء . ولو قيل : الجنة في السماء أم في الأرض ؟ ل قيل الجنة في السماء . ولا يلزم من ذلك ان يكون العرش داخل السموات ، بل ولا الجنة؛ فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فانه اعلى الجنة ، واوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن » فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الافلاك . مع أن « الجنة في السماء » يراد به العلو ، سواء كان فوق الافلاك أو تحتها ، قال تعالى (فليمدد بسبب الى السماء) وقال تعالى : (وانزلنا من السماء ماء طهوراً)

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين ان الله هو العلي الأعلى وانه فوق كل شيء : كان المفهوم من قوله : « انه في السماء » انه في العلو ، وانه فوق كل شيء وكذلك الجارية لما قال لها : « أين الله ؟ قالت في السماء » انما أرادت العلو ، مع عدم تخصيصه بالاجسام المخلوقة وحلوله فيها . واذا قيل : « العلو » فانه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السماء ، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به ، اذ ليس فوق العالم شيء موجود الا الله . كما لو قيل العرش في السماء : فانه لا يقتضي ان يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق . وان قدر ان « السماء » المراد بها الافلاك كان المراد انه عليها ، كما قال : (ولأصلبتكم في جذوع النخل) وكما قال : (فسيحوا في الأرض) ويقال : فلان في الجبل ؛ وفي السطح . وأن كان على اعلى شيء فيه . (١)

ثم من توهم ان كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحميه فهو كاذب ان نقله عن غيره ، وضال ان اعتقده في ربه ، وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ

ولارأينا أحدا نقله عن واحد . ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قوله سبحانه ورسوله « ان الله في السماء » ان السماء تحويه لبادر كل أحد منهم الى ان يقول هذا شيء لعله لم يخاطر بيئنا . واذا كان الأمر هكذا فنن التكلف ان يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً لا يفهمه الناس منه ثم يريد ان يتأوله ؛ بل عند المسلمين : « ان الله في السماء » و « هو على العرش » واحد ؛ إذ السماء إنما يراد به العلو ، فالمعنى ان الله في العلو لا في السفلى . وقد علم المسلمون ان كرسيه سبحانه وتعالى وسع السموات والارض ، وان الكرسي في العرش كحكمة ملقاة بأرض فلاة ، وان العرش خلق من مخلوقات الله لانسبة له الى قدرة الله وعظمته . فكيف يتوهم بعد هذا ان خلقاً يحصره ويحويه ؟! (١)

ومافى الكتاب والسنة من قوله : (أأنتم من في السماء) ونحو ذلك قديفهم منه بعضهم ان « السماء » هي نفس المخلوق العالى العرش فمادونه ، فيقولون قوله (في السماء) بمعنى على السماء . كما قال : (ولأصلبكنم في جذوع النخل) أي على جذوع النخل . وكما قال (فسيرا في الأرض) اي على الأرض . ولا حاجة الى هذا ، بل السماء اسم جنس للعالى ، لا يخص شيئاً . فقوله (في السماء) أي في العلو دون السفلى ، وهو العلى الأعلى ، فله أعلى العلو وهو مافوق العرش ، وليس هناك غيره العلى الاعلى سبحانه وتعالى . (٢)

وقد قدمنا فيما مضى أن لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم . فمن قال : انه فوق العالم كله لم يقل انه في جهة موجودة ؛ الا ان يراد بالجهة العرش ، ويراد بكونه فيها انه عليها ، كما قيل في قوله : « انه في السماء » أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غني عنها لم يكن

(١) حموية ص ٨١ .

(٢) ج ٦ ص ١٠١ .

عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلا عن ان يحتاج اليها . وان أريد بالجهة مافوق العالم فذلك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتاج اليه أو غير محتاج اليه . (١)

ومن عرف نهايات اقدم المتفاسفة والمتكلمين في هذا الباب عرف أن غالب ما يزعمونه برهاناً هو شبهة ، ورأى ان غالب ما يعتمدونه يؤول الى دعوى لا حقيقة لها ، أو شبهة مركبة من قياس فاسد ، أو قضية كلية لا تقع لإجزئية ، أو دعوى اجماع لا حقيقة له ، أو التمسك في المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة ، ثم ان ذلك اذا ركب بالفاظ كثيرة طويلة غريبة عن من لم يعرف اصطلاحهم اوهمت الغر ما يوهمه السراب للعطشان . (٢)

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الحادية عشرة » قوله تعالى : (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقوله : (وله ما سكن في الليل والنهار) وذلك يدل على أن الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى . ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان . وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني رحمه الله تعالى في تفسيره (٣) . واعلم أن في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرّاً شريفاً وحكمة عالية . (×)

« الحجة الحادية
عشرة » في
تنزيهه عن المكان
(المرش)
والزمان

(١) منهاج جزء (١) ص ٢٦٤

(٢) حموية ص ٨٩ باختصار . وانظر ج ١٦ ص ١٠١ - ١١١ ذكر المؤلف هناك مذاهب الناس في العلو . وتقدم موجز ذلك في جواب حجته التاسعة .

(٣) محمد بن بحر (أبو مسلم) صاحب التفسير . وذكره الحسين بن بابويه في تاريخ الري ، وقال : كان على مذهب المعتزلة ، وجيها عندهم ، وصنف لهم التفسير على مذهبهم . توفي ١٣٧٢ هـ « لسان الميزان » .

(×) ص ٢٩

قال الشيخ رحمه الله : « الزمان » قد يراد به الليل والنهار ، كما يراد « بالمكان » السموات والأرض . وهذا هو الذي يعنيه طوائف منهم الرازي في كتابه هذا (١)

والمكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهودة وما يقوم بها ، سواء قيل ان المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها ، أو قيل إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم الحوي . وأما الزمان المعروف فانه تابع للجسم ، سواء قيل انه تقدير الحركة ، او مقارنة حادث لحادث ، أو مرور الليل والنهار ، قال تعالى في كتابه : (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض ، وجعل الظلمات والنور) وقال : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) ولا نزاع بين أهل المل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة ، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة ، كما تقدم بيان ذلك . (٢)

استواءه على
العرش والعلو
لا يقتضي الحاجة
الى شيء مخلوق .
التنزيه هو تنزيه
الله من هذا
التنزيه

ولاريب أن كل تقدم يوصف به المخلوق على غيره فالباري يوصف به وزيادة أخرى . وهذا من « باب قياس الأولى » فان التقدم على الغير من صفات الكمال كالعلو ، وكل علو يثبت للمخلوق فهو به احق ، وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به احق . فاذا كان الأولون متقدمين على الآخرين تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان فالرب ايضاً متقدم على هؤلاء تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان ، فهو موجود مع طلوع الشمس وغروبها ، كما أن غيره موجود مع ذلك ، ووجوده اكمل ، فمقارنته له اكمل ؛ وليس في ذلك ما يقتضى انه محتاج الى الزمان ؛ بل بيننا أن مقارنة المخلوق للزمان لا توجب حاجة المخلوق اليه ،

(١) أ ه ص ٢٩٧ من هذا المجلد .

(٢) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

فالمخالق أولى ان لا يكون محتاجاً الى الزمان اذا كان الزمان قد قارب وجوده حين وجود الزمان .

يبين هذا أن المقارنة يدل عليها لفظ (مع) فكون الله مع خلقه عموماً أو خصوصاً مما أجمع عليه المسلمون ، ودل عليه القرآن في غير موضع ، فهو مع كل شيء معية عامة وخاصة ، فلماذا يتنوع ان يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق به ؟ ! وذلك أمر واجب لا محالة (١)

ولا نزاع بين من يقول بحدوث العالم أو بقدمه ووجوده عنه في أن العالم مفتقر اليه محتاج اليه ، وانه متقدم عليه بالمرتبة والعلية والذات (١)

ومن يقول انه في كل مكان أو يقول إنه مقارن للوجود فكلما القولين في الحقيقة يوجب افتقاره الى الخلقوات ، ويمنع أن يكون واجب الوجود . وان أصحاب هذه الأقوال وان قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه ، او قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه : فلا حقيقة لـ كلامهم ، وقولهم صريح في معنى ذلك والتكذيب به . ومن قال منهم : ليس بداخل العالم ولا بخارجه فهو كمن قال : لا قبل العالم ولا معه . وكل من هؤلاء ينازع في أنه إله العالم المعبود ، لا يثبتون حقيقة ربوبيته ، ولا حقيقة إلهيته ؛ بل هم مشركون به وجاحدون ومعتلون ؛ وان كان جهمية المتفلسفة أشد اشراكاً ووجوداً من جهمية المتكلمين . (٢)

وقال في سياق حديث الجارية المعروف « أين الله ؟ قالت : في السماء » : ليس معنى ذلك أن الله في جوف السماء ، وقد قال مالك بن أنس : ان الله فوق

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

(٢) نقض التأسيس المخطوط .

السماء وعلمه في كل مكان - الى أن قال : - فمن اعتقد ان الله في جوف السماء محصور محاط به ، وانه مفتقر الى العرش أو غير العرش من المخلوقات ، أو ان استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه : فهو ضال مبتدع جاهل . ومن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد ، ولا على العرش رب يصلى له ويسجد ، وأن محمداً لم يعرج به الى ربه ، ولا نزل القرآن من عنده : فهو معطل ، فرعوني ، ضال ، مبتدع . (١)

وهؤلاء قد يقولون : كان ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . وهذه الزيادة الالحادية وهو قولهم « وهو الآن على ما عليه كان » قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ، ونزوله الى السماء الدنيا ، وغير ذلك ؛ فقالوا : كان في الأزلى ليس مستويا على العرش وهو الآن على ما عليه كان فلا يكون على العرش ، لما يقتضى ذلك من التحول والتغير . (٢)

وقول الرازي « واعلم ان في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفاً وحكمة عالية » يشير الى أنه سببه ؛ فان الزمان يفتقر الى الحركة ، والحركة هي سبب الزمان ، وان كانت مقارنة له . (٣)

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الثانية عشرة » قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ولو كان الخالق في العرش (٤) لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق ويقرب منه قوله تعالى : (الذين يحملون العرش) . (X)

« الحجة الحادية عشرة » لو كان على العرش لكان محتاجاً الى جلته

(١) ج ٥ ص ٢٥٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢٧٢ من مجموع فتاويه .

(٣) المجلد الثاني المخطوط وتقدم كلام المؤلف على الوجه الثاني ص ١٢ من تأسيس التقديس

(٤) كلمة « في العرش » أو « في السماء » تقدم الكلام عليها في جواب الحجة العاشرة

ص ٢٧ من تأسيسه .

(X) ص ٢٩ .

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

للناس في أن الله فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والصوفية والفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم (أحدهما) أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوقات والخالق وبين العرش والرب ، تجددت بخلق العرش ، من غير أن يكون هو في نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً . وهذا قول من يقول : يتمتع حلول الحوادث بذاته ، وتمتنع الحركة عليه . و (القول الثاني) هو المشهور عن السلف وأئمة الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد خلق السموات والأرض ، كادل عليه القرآن ، فيكون قد استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه ، وكذلك استواؤه الى السماء ، ومجيؤه ، وإتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة . وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر أنه ليس في الأدلة العقلية ما يحيل ذلك .

فصل

للناس في حملة العرش قولان :

أحدهما : أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه .

والثاني : أنهم يحملون العرش ومن فوقه كما تقدم حكاية القولين ، فيذكر ما يقوله الفريقان في جواب هذه الحجة ؛ فإنهم ينازعونه في المقدمتين جميعاً .

فيقال من جهة الأولين : لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا أن يكون ما فوقه معتمداً عليه ، وإلا فالهواء والطيور وغير ذلك مما هو

قيل ان الملائكة لا تحمل ما فوق العرش ، وقيل: يحملونه ولا يلزم أن يكون محتاجة اليهم ، بل هو ابلغ في صفة الكمال

فوق السقف ليس محمولاً لما يحمل السقف ، وكذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة السموات ، وكل سماء فوقها سماء وليست السفلى حاملة للعليا . فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملاً لما فوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العرش حاملاً للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك ، وإذا لم يكن العرش حاملاً لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى .

الوجه الثاني : أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية ، فيقولون : لانسلم ان العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجاً إليهم ؛ فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم ، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته ؛ كما لا يفعلون شيئاً من الأفعال إلا بذلك ، فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه ، كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فاجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وافعالهم فهو الحبيب لما خلقه واعان عليه من الأفعال ، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن افعال عباده ؛ فان هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم : فيه مقامان مشكلان (أحدهما) مسألة حلول الحوادث . (والثانية) تأثير المخلوق فيه . وجواب « المسألة الأولى » مذکور في غير هذا الموضع . وجواب « السؤال الثاني » أنه لا خالق ولا باري ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو ، فلا حول ولا قوة إلا به ، وكل ما في عباده من حول وقوة فيه هو سبحانه ، فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالى ، الغني عما سواه .

وهؤلاء يقولون هذا الذي ذكرناه اكمل في صفة الغني عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة ؛ فإن أولئك يقولون لا يقدر أن يتصرف بنفسه ، ولا يقدر أن ينزل ، ولا يصعد ، ولا يأتي ، ولا يجيء ، ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه ، ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته

وقدرته : من كونه لا يقدر على مثل ذلك ، ولا يمكنه أن يقيم نفسه الا بنفسه ، كما أنه سبحانه إذا خاق الأسباب و خاق بها أموراً أخرى و دبر أمر السموات والأرض كان ذلك أ كمل وأبلغ في الاقتدار من أن يخاق الشيء وحده بغير خلق قوة أخرى في غيره يخلقه بها ؛ فإن من يقدر على خلق القوى في المخلوقات أبلغ ممن لا يقدر على ذلك ؛ ولهذا كان خلقه للحيوان ولما فيه من القوى والادراك والحركات من أعظم الآيات الدالة على قدرته وقوته ، قال الله تعالى : (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي وصاحبه : (١) وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعت كالصبيان العميان إن الله أكبر من العرش [أو أصغر منه أو مثله ، فإن كان الله أصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان أكبر من العرش] (٢) فقد ادعيتم فيه فضلا عن العرش ، وإن كان مثله فإنه إذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، مع خرافات تكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل (٣) لله لقطع قشرة (٤) لسانه ، والخيبة لتقوم هذا فقيهمهم ، والمنظور إليه مع التمييز كله وهذا النظر ، وكل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النجاج (٥) ان الله أعظم من كل شيء ، وأ أكبر من كل خلق ، ولم يحمله العرش عظام (٦) ولا قوة ، ولا حاملة العرش حملوه بقوتهم ، ولا استقلوا بعرشه (٧) ولكنهم حملوه بقدرته . (٨)

(١) ص ٨٥ من النقض على المريسي . ط . أنصار السنة .
(٢) ما بين هذين المعقوفتين زيادة في الأصل عما في الرد المطبوع وهي أصح وأتم للمعنى فيكون لدى المؤلف نسخة أصح كما يدل عليه السقط الآتي ص ٥٦٩ .
(٣) في النقض على بشر زيادة : « عليه » .
(٤) في النقض على بشر « ثمره » بدل قشرة .
(٥) البقباق : كثير الكلام . و « النجاج » المتكبر المنتفخ .
(٦) في الرد على بشر : « عظمة » .
(٧) هذه الجملة : ولا استقلوا بعرشه . ليست في الرد على بشر . ويأتي ما يدل على معناها .
(٨) في الرد زيادة : ومشيئته وازادته ، ولولا ذلك ما أطاقوا حمله .

وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حملة واستكانوا ، وجثوا على ركبهم ، حتى لقنوا « لا حول ولا قوة إلا بالله » فاستقلوا به بقدرته الله وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحمله ، ولا السموات والأرض ولا من فيهن ، ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض (١) . وكيف تنكر أيها الفجاج أن عرشه يقله والعرش الأكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته ، ولكنه فوق السماء السابعة .

فكيف تنكر هذا وأنت تزعم أن الله في الأرض في جميع أمكنتها والأرض دون العرش في العظمة والسعة ، فكيف تقله الأرض في دعواك ولا يقله العرش الذي هو أعظم منها وأوسع ؟ ! وادخل هذا القياس الذي ادخلت علينا في عظم العرش ، وصغره وكبره على نفسك وعلى أصحابك في الأرض وصغرها حتى تستدل على جهلك ، وتفتن لما يورد عليك حصائد لسانك ؛ فانك لا تحتج بشيء الا هو راجع عليك وآخذ بحلقك .

وقد حدثنا عبد الله بن صالح ، قال حدثني معاوية بن صالح ، قال : « أول ما خلق الله حين كان عرشه على الماء حملة عرشه ، فقالوا ربنا لما خلقتنا ؟ فقال خلقتكم لحمل عرشي . قالوا ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك وقارك ، فيقول لهم : إني خلقتكم لذلك . قال : قالوا : ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك وقارك ؟ قال فقال : خلقتكم لحمل عرشي . قال : فيقولون ذلك مراراً ، قال : فقال لهم : قولوا لا حول ولا قوة إلا بالله فيحملكم والعرش قوة الله »

(١) في الرد السموات السبع والأرضين السبع .

قال : افلا تدري أيها المعارض أن حملة العرش لم يحملوا العرش ومن عليه بقوتهم وبشدة أسرهم إلا بقوة الله وتأويده ؟ !

وقال في « كتابه » (١) حدثني محمد بن بشار بن بشار ، حدثنا وهب بن جرير ، حدثنا أبي ، قال سمعت (٢) محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده ، قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة - وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة - وانه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » .

وهذا الحديث قد رواه الامام أحمد في « كتاب الرد على الجهمية » (٣) عن عدة مشايخ منهم ابن بشار ، قال فيه عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن أبيه ، عن جده قال : « أتى سول الله ﷺ اعرابي فقال يا رسول الله جهدت الأنفس ، وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ؛ فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، قال : رسول الله ﷺ « إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك ! أتدري ما الله ؟ ! إن عرشه على سمواته هكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، وإنه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » قال ابن بشار في حديثه : إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وساق الحديث . وقوله في الحديث « إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه » أي الله هو الذي يفعل لا يشفع إلى غيره في أن يفعل ، وهذا كما يقوله بعض الشعراء (٤) مخاطباً للنبي ﷺ .

شفيعي إليك الله لأشيء غيره

(١) « الرد على بشر » ص ٨٨ .

(٢) وفي هذا المكان من الرد على بشر أصبح الكلام غير ملتئم كما أشار اليه مصححه ، ولكنه في نقض التأسيس لابن تيمية يأتي السند متصلًا : فبعد كلمة « سمعت » ص ٨٨ سطر (١) من رد الدارمي بعدها محمد بن اسحاق ص ٨٩ سطر ١٨ منه فيكون ما في النقض مصححا لرد الدارمي في هذا الاختلاف . والله الموفق . وهو في « الرد على الجهمية » ص ٢٤ للدارمي (٣) وهو في الرد على الجهمية لأبي داود أيضاً .

(٤) بالأصل كلمة : أن ذا الشفع ولعلها اسم الشاعر محرف .

وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل ، او استبشاعاً لما فيه من ذكر الأبيط كما فعل أبو القاسم المؤرخ (١) ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق ، عن يعقوب بن عتبة ، عن جبير . ثم يقول بعضهم ولم يقل ابن إسحاق حدثني . فيتحمل أن يكون منقطعاً ، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق ، مع ان هذا الحديث وامثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم ، خالفاً عن سالف ، ولم يزل سلف الأمة وأمتها يروون ذلك رواية مصدق به ، راد به على من خالفه من الجهمية ، متلقين لذلك بالقبول ، حتى قد رواه الامام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتاج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الاسناد ، رواه عن بندار كما رواه الدارمي وابو داود سواء ، وكذلك رواه عن ابى موسى محمد بن المنى بهذا الاسناد مثله سواء فقال حدثنا محمد بن بشار ، حدثنا وهب يعني ابن جرير ، ثنا أبي ، سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة ، وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن ابيه ، عن جده قال « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقال يا رسول الله جهدت الأنفس ، وجاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ؛ فاستسق لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، فقال رسول الله ويحك اتدري ماتقول ؟ ! فسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك

(١) وهذا الاعتراض - الذي ذكره الشيخ عن بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية - موجود عن أبي القاسم الدمشقي وغيره أنظر « عون المعبود ص ٣٧١ - ٣٧٢ » مع الرد عليه لابن القيم وغير . وقال ابن تيمية رحمه الله : ولفظ « الأبيط » قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود في السنن وابن عساكر عمل فيه جزءاً وجعل عمدة الطعن في ابن اسحاق ، والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد وابي داود وغيرهما ، وليس فيه الا ماله شاهد من رواية أخرى ولفظ « الأبيط » قد جاء في غيره فيبين عظمة العرش ، وأنه فوق السموات مثل القبة ، ثم بين تصاغره لعظمة الله وأنه يتط به أبيض الرجل الجديد براكبه . فهذا فيه تعظيم العرش ، وفيه ان الرب أعظم من ذلك . أ ه باختصار من ج ١٦ ص ٤٣٥ - ٤٣٧ .

في وجوه اصحابه ثم قال ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من جميع خلقه شأن الله أعظم من ذلك ويحك أتدري ما الله ، إن الله على عرشه ، وعرشه على سمواته ، وسمواته على أرضه هكذا وقال بأصابعه مثل القبة ، وأنه ليئط به اطيظ الرحل بالراكب ، قال ابن خزيمة قرىء على أبي موسى وأنا أسمع أن وهباً حدثهم بهذا الاسناد مثله سواء .

ومن احتج به الحافظ ابو محمد بن حزم في مسألة استدارة [الأفلاك] (١) مع أن أبا محمد هذا من أعلم الناس (٢) لا يقلد غيره ولا يحتج إلا بما ثبت عنده صحته وليس هذا الموضوع (٣) .

وهؤلاء يحتجون في معارضة ذلك من الحديث بما أوهى عند أهله من الرأي السخيف الفاسد الذي يحتج [به] قياسو الجهمية ، كاحتجاج ابى القاسم المؤرخ في حديث أملاه في التنزيه بحديث أسنده عن عوسجه (٤) وهذا الحديث مما يعلم صبيان أهل الحديث أنه كذب مختلق ، وأنه مفترى ، وأنه لم يروه قط عالم من علماء المسلمين المقتدى بهم في الحديث ، ولادونوه في شيء من دواوين الاسلام ، ولا يستجيز أهل العلم والعدل منهم أن يورد مثل ذلك إلا على بيان أنه كذب ، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « من حدث عنى بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين » فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول واحتج في نقضها بمثل هذه الموضوعات فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولادين ، وإن كان في ذلك ممن يتبع الظن وماتهموى الأنفس ، وهو من المقلدين لقوم لا علم لهم بحقيقة

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها : الأفلاك كما وضعناها بين القوسين المعقوفتين .

(٢) بياض مقدار نصف سطر .

(٣) بياض مقدار كلمتين ولعلهما : بسط ذلك .

(٤) بياض مقدار ثلاثة أسطر وهو يتسع لنص الحديث .

حالمهم ، كما قال تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضي بينهم ، وان الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب)

وروى أيضاً عثمان بن سعيد ، قال حدثنا عبدالله بن رجاء ، حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق ، عن عبدالله بن خليفة ، قال أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة ، فعظم الرب ، وقال : « إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وانه ليقدر عليه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيباً كأطيب الرحل الحديد إذا ركبته من يثقله »

وقال أيضاً موسى بن اسماعيل ، حدثنا حماد وهو ابن سلمة ، عن الزبير بن عبدالسلام ، عن أيوب بن عبدالله الفهري ، ان ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه ، وان مقدار كل يوم من أيامكم عنده ثنتا عشرة ساعة ، فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم ، فينظر فيها ثلاث ساعات ، فيطلع فيها على ما يسكره فيغضبه ذلك ، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش يمدونه يثقل عليهم الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة .

واصحاب هذا القول قد يستشهدون بما روي عن طائفة في تفسير قوله تعالى :
(تكاد السموات يتفطرن من فوقهن)

قال عثمان بن سعيد في « رده على الجهمية » حدثنا عبدالله بن صالح المصري قال : حدثني الليث وهو ابن سعد ، حدثني خالد بن يزيد عن سعيد بن ابي هلال ، ان زيد بن أسلم حدثه عن عطاء بن يسار قال أتى رجل كعبا وهو في نفر ، فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار ، فأعظم القوم قوله ، فقال كعب دعوا الرجل فان كان جاهلا يعلم ، وإن كان عالماً ازداد علماً ؛ قال كعب : أخبرك أن الله

خلق سبع سموات ، ومن الأرض مثلهن ، ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض ، وكشفهن مثل ذلك (١) ثم رفع العرش فاستوى عليه ، فما في السموات سماء إلا لها أطيظ كأطيظ العلا في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن . وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب ، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب ، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة ، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها (٢) فهؤلاء الأئمة المذكورة في اسناده هم من أجل الأئمة ، وقد حدثوا به هم وغيرهم ، ولم ينكروا ما فيه من قوله : « من ثقل الجبار فوقهن » فلو كان هذا القول منكراً في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه .

وقد ذكر ذلك القاضي ابو يعلى الأزجى فيما خرجه من أحاديث الصفات ، وقد ذكره من طريق السنة عبدالله بن أحمد بن حنبل ، حدثني أبي ، حدثني أبو المغيرة ، حدثتنا عبدة بنت خالد بن معدان ، عن أبيها خالد بن معدان ، أنه كان يقول إن الرحمن سبحانه لينقل على حملة العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتى إذا قام المسبحون خفف عن حملة العرش .

قال القاضي وذكر ابو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه بإسناده حدثنا عن ابن مسعود وذكر فيه : فإن مقدار كل يوم من أيامكم عنده اثنتا عشرة ساعة فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم فينظر فيه ثلاث ساعات ، فيطلع منها على ما يكره فيغضبه ذلك فأول من يعلم بغضبه الذي يحملون العرش يجدونه

(١) في هذا النقل نقص وزيادة عما في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي فصحت عليه . ص ٢٩ منه .

(٢) في هذا نقص . وقد قسم الشيخ الأحاديث الاسرائيلية الى ثلاثة أقسام (١) ما علمنا صحته مما بأيدينا (٢) ما علمنا كذبه (٣) ما هو مسكوت عنه . وذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام . أنظر ج ١ ص ٢٣٩ من الفهارس العامة .

يثقل عليهم ، فيسبحه الذين يحملون العرش . وذكر الخبير القاضي [فقال] أعلم أنه غير ممتنع حمل الخبير على ظاهره ، وأن ثقله يحصل بذات الرحمن ؛ إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته ، قال - على طريقتيه في مثل ذلك - لانالان ثبت ثقلا من جهة المماسه والاعتماد والوزن ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، ويتعالى عن ذلك ؛ وإنما ثبت ذلك لذاته لاعلى وجه المماسه ، كما قال الجميع : انه عال على الأشياء لاعلى وجه التغطية لها ، وإن كان في حكم الشاهد بأن العالى على الشئ يوجب تغطيته .

قال : وقيل : إنه تتجدد له صفة يثقل بها على العرش ويزول في حال ، كما تتجدد له صفة الادراك عند خلق المدركات وتزول عند عدم المدركات (١)

قال القاضي قيل : هذا غلط ؛ لأن الهيبة والتعظيم مصاحب لهم في جميع أحوالهم ، ولا يجوز مفارقتها لهم ؛ ولهذا قال سبحانه : (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وما ذكره من قول القائل : الحق ثقيل ، وكلام فلان ثقيل . فإنما لم يحمل على ثقل ذات ؛ لأنها معاني ، والمعاني لا توصف بالثقل والخفة ، وليس كذلك هنا ؛ لأن الذات ليست معاني ولا اعراض فجاز وصفها بالثقل . واما قوله تعالى : (إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا) فقد فسر أهله النقل : ان المراد به ثقل الحكم ؛ ولأن الكلام ليس بذات .

قال : فإن قيل : يحمل على انه يخلق في العرش ثقلا على كواهلهم ، وجعل لذلك اماره لهم في بعض الأحوال إذا قام المشركون . قيل : هذا غلط لأنه يفضى أن يثقل عليهم بكفر المشركين ، ويخفف عنهم بطاعة المطيعين وهذا لا يجوز ؛ لما فيه من المواخذ بفعل الغير ؛ وليس كذلك إذا حملناه على ثقل الذات ؛ لأنه لا يفضى الى ذلك ، لأن ثقل ذاته عليهم تكليف لهم ، وله أن يثقل عليهم في التكليف ويخفف .

(١) بياض مقدار ثلاثة أسطر . والمعنى ان هذا الثقل بسبب الهيبة والتعظيم . كما يدل عليه جواب القاضي الآتي .

قلت : المقصود هنا التنبيه على أصل كلام الناس في ذلك .

وأما الكلام في « الخفة » و « الثقل » ونحو ذلك : فربما تتكلم عليه إن شاء الله في موضعه ؛ فان طوائف من المتفلسفة يقولون : السموات ليست خفيفة ولا ثقيلة ، قالوا : لأن الجسم الثقيل هو الذي يتحرك إلى اسفل ، وهو الوسط ، والخفيف هو الذي يتحرك إلى فوق من الوسط ، والأفلاك مستديرة لا تتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، لذلك لم نصفها بثقل ولا خفة ، كما لم يصفوها بشيء من الطبائع الأربعة . وهذا النزاع قد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً إذا اصطالحوا على أنهم لا يسمون خفيفاً ولا ثقيلاً إلا ما هو كذلك فهو نزاع لفظي . وأما النزاع في كون أجسام السموات يمكن صعودها وانخفاضها إلا أن الله يمسكها بقدرته ، كما قال : (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وقال : (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) فهذا نزاع معنوي ، وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث كريب ، عن ابن عباس ، عن جويرية بنت الحارث أم المؤمنين « أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة فقال ما زلت على الحال الذي فارقتك عليها ؟ قالت : نعم . فقال النبي ﷺ لقد قلت بعدك أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن : سبحان الله وبحمده عدد خلقه ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه ومداد كلماته » فالمقصود بالحديث نهاية ما يمكن من المعدود ، وغاية ما يمكن من القول . والمحجوب هو كلام الرب ورضاه ، وذكر عدد خلقه ، وزنة عرشه .

الآيات المثبتة
للعرش وحملة ،
أو حمل الملائكة
لما فوقه : لا تنفى
كونه على العرش

الوجه الثالث : أن يقال هذه المسألة تدل على تقيض مطلوبك ؛ فإنه أثبت

ن العرش له حملة ، وأنه يحمل مع ذلك اليوم ويوم القيامة . وظاهر هذا الخطاب

أنه على العرش يحمل مع ذلك (١) على أن حملة العرش يحملونه ، أم لم يدل على ذلك . فان دل على ذلك أيضاً فقد دل على ما هو من أبلغ نقيض مطلوبه ؛ ثم إذا خالف هو هذه الآية يحتاج إلى تأويلها أو تفويضها ، فلا تكون الآيات المثبتة للعرش ولحمته أو لحم الملائكة لما فوّه تنفي كونه على العرش . هذا تعليق على الدليل ضد موجهه ومقتضاه ، ولكن قوله : « يلزم الافتقار » من باب التعارض ، فيحتاج إلى الجمع بين موجب الآية وبين هذا الدليل ؛ لا تكون الآية لأجل ما يقال أنه يعارضها تدل على نقيض مدلولها ، هذا لا يقوله عاقل .

وتدلان ان العرش
ليس هو الملك

الوجه الرابع : في تقرير ذلك ثم أن قوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله) وقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يوجب أن لله عرشاً يحمل ، ويوجب أن ذلك العرش ليس هو الملك كما تقوله طائفة من الجهمية ؛ فإن الملك هو مجموع الخلق فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه ، وآخرون يكونون حوله ، وعلى أنه يوم القيامة يحمله ثمانية : إما ثمانية أملاك ، وإما ثمانية أصناف وصفوف . وهذا إلى مذهب المثبتة أقرب منه إلى قول النافية بلاريب .

الوجه الخامس : أن «العرش في اللغة» السريير بالنسبة الى ما فوقه ، و كالسقف بالنسبة الى ما تحته . فاذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً وليس هو بالنسبة اليه كالسقف علم أنه بالنسبة إليه كالسريير بالنسبة إلى غيره ، وذلك يقتضى أنه فوق العرش .

دلالة نلفظ
« العرش » على
ان الله فوقه

الوجه السادس : أن إضافة العرش مخصوصة إلى الله ؛ لقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يقتضى أنه مضاف إلى الله إضافة تخصه كما في سائر المضافات إلى الله كقوله بيت الله ، وناقة الله ، ونحو ذلك . وإذا كان

(١) بياض مقدار كلمتين . ولعله : وسواء دل . كما يبينه ما بعده .

اضافة العرش
الى الله تقضي
اختصاصه ،
وما يذكره الجهمية
من الاستيلاء
امر مشترك بينه
وبين سائر
المخلوقات : فهو
انما يدل على
قول المثبتة

العرش مضافاً إلى الله في هذه الآية اضافة اختصاص ، وذلك يوجب أن يكون بينه وبين الله من النسبة ما ليس لغيره ، فما يذكره الجهمية من الاستيلاء والقدرة وغير ذلك أمر مشترك بين العرش وسائر المخلوقات ، وهذه الآية التي احتج بها تنفي أن يكون الثابت من الاضافة هو القدر المشترك ، وتوجب اختصاصاً للعرش بالله ليس لغيره كقوله (عرش ربك) وهذا إنما يدل على قول المثبتة ، أو هو إلى الدلالة عليه أقرب ، وأيهما كان فقد دلت الآية على نقيض مطلوبه ، وهو الذي الزمناه ، فلم يذكر آية من كتاب الله على مطلوبه الا وهي لا دلالة فيها ؛ بل دلالتها على نقيض مطلوبه أقوى .

« العجة الثالثة
عشرة » على أنه
ليس فوق
العرش آية
تخليق السموات
والارض

قال الرازي : « الحجة الثانية عشرة » لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات ؛ لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكاناً له والسموات مكان عبيده ، والأقرب إلى القول أن تكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تهيئة مكان العبيد ؛ لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي .

قلت : الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيداً . والحمد لله الذي جعل لرسوله منه سلطاناً نصيراً . والحمد لله الذي ينصر رسوله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يوم الأشهداء : ينصرهم بسلطان الحجة ، وسلطان القدرة ، وهو الذي يؤتي رسوله والمؤمنين به حجة على من خالفهم وجادلهم فيه بالباطل ، كما قال : (وهم يجادلون في الله وهو شديد الحجال) فإن هذا الرجل وامثاله لا يحتجون بحجة إلا وهي عليهم لا لهم ؛

هذا من اظهر
الحجج عليهم ،
وهم المخالفون
للاجماع ،
وللقرآن ، والآية
التي احتجوا بها

لكن يزيد فهم ذلك من يكون الله قد أيده بروح منه ، وكتب في قلبه الايمان ، وجعل في قلبه من نور يفهم دقيق ذلك ، وأما جليله فيفهمه جمهور الناس ، وهذه من جليل ذلك ؛ وذلك أنه لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض ، فقول هذا المحتجج « لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات » لا يضرهم بل ينفعهم ؛ فإن الأمر في الترتيب ذلك ما كان (١) قول المثبتة يستلزم تقديم خلق العرش . فهكذا وقع والله الحمد . وإن لم يكن مستلزماً هذا الترتيب بطلت هذه الحجة . فهي باطلة على التقديرين .

أما قوله : « لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش » فيقال : هذا لم يعلمه أحد لا من الأولين ولا من الآخرين ، ولا قاله أحد يعرف بالعلم .

وأما احتجاجه على تقدم خلق السموات بقوله : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي . فهنا إما ذكر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . فأين قوله (ثم استوى على العرش) من قوله : « خلق العرش » . هذا لا يخفى على أحد . فليس في كتاب الله ما يؤم تأخر خلق العرش ، فضلاً عن أن يدل ، فلا دلالة في القرآن على خلق السموات بعد العرش .

الوجه الثاني : أن القرآن يدل على أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض بهذه الآية التي ذكرها وبغيرها فإن قوله : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) يقتضى أنه استوى على العرش بعد خلق

القرآن يدل على
تقدم خلق
العرش على
خلق السموات
والأرض

(١) « ما » هنا موصولة ، لا نافية .

السموات والأرض ، ولم يذكر أنه خلقه حينئذ ، ولو كان خلقه حينئذ لكان قد ذكر خلقه ثم استواءه عليه ، ولأن ذكره للاستواء عليه دون خلقه دليل على أنه كان مخلوقاً قبل ذلك ، ولأنه قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين وأهل الكتاب أن الخلق كان في ستة أيام ؛ وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ليلوكم أيكم أحسن عملاً) فأخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وأن عرشه كان حينئذ على الماء . وفي الصحيح عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال « كان الله ولا شيء ، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض » قال البخاري في كتاب التوحيد والرد على الجهمية والزنادقة :

« باب قوله تعالى : (وكان عرشه على الماء) (وهورب العرش العظيم » عن عمران بن حصين قال . « إني كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه وفد بني تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بني تميم ، فقالوا : بشرتنا فأعطنا . فدخل ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ، فقالوا : قبلنا . جئناك لنفقه في الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان ؟ قال كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض ، وكتب في الذكر كل شيء . »

والدليل العقل
الذي ذكره يدل
على مذهب
منازعيه

الوجه الرابع (١) : أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض وكان ذلك مناسباً في العقل لأن يكون العرش مكاناً له والسموات مكان

(×) ص ٣٠

(١) كذا بالأصل عدد الأوجه .

عبيده كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفق المسلمون
دليل على مذهب منازعه دون مذهبه !!

الوجه الخامس : أنه لو فرض أن الله خلق العرش بعد السموات والأرض
لم يكن في هذا ما ينافي أن يكون عليه ، كما أنه خلق السموات بعد الأرض
(فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) بعد قوله : (هو الذي خلق لكم
ما في الأرض جميعاً) قال : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا
طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) بعد قوله (أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض
في يومين ، وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها ، في أربعة أيام سواء للسائلين).

ولو فرض تقدم
خلق السموات
والأرض على
العرش لم يدل
على نفي الاستواء
عليه

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الرابعة عشرة » قوله تعالى : (كل
شيء هالك الا وجهه) ظاهر الآية يقتضي فناء العرش ، وفناء جميع الاحياز والجهات
وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها عن الخيز والجهة . واذا ثبت امتنع ان
يكون الآن في جهة ، واللازم وقوع التغير في الذات . (X)

« الحجة الرابعة
عشرة » على نفي
علو الله واستوائه
على العرش

واذا كان المقصود هنا الكلام في تفسير الآية فنقول : تفسير الآية بما هو
مأثور ومتقول عن من قاله من السلف والمفسرين من ان المعنى : كل شيء هالك
الا ما أريد به وجهه (١) فانه ذكر ذلك بعد نهييه عن الاشرار وان يدعو معه
إلها آخر . وقوله : (لا إله إلا هو) يقتضي أظهر الوجهين : وهو أن كل شيء
هالك الا ما كان لوجهه من الايمان والأعمال وغيرها . روى عن أبي العالية قال :
الا ما أريد به وجهه ، وعن جعفر الصادق : الا دينه . ومعناها واحد . وقد روي
عن عبادة بن الصامت قال : يجاء بالدينا يوم القيامة فيقال : ميزوا ما كان لله منها

هذه الآية لا تدل
على فناء العرش ،
بل الهالك ما لم
يقصد به
وجه الله

قال : فيماز ما كان لله منها ، ثم يؤمر بسائرهما فيلقى في النار . وقد روى عن علي ما يعمر : ففي تفسير الثعلبي ، عن صالح بن محمد ، عن سليمان بن عمرو عن سالم الأفتس ، عن الحسن ، وعن سعيد بن جبير ، عن علي بن ابي طالب : أن رجلاً سأله فلم يعطه شيئاً فقال أسألك بوجه الله فقال له علي : كذبت ، ليس بوجه الله سألتني ، إنما وجه الله الحق ، الا ترى الى قوله : (كل شيء هالك الا وجهه) يعني الحق ، ولكن سألتني بوجهك الخلق . وعن مجاهد : إلا هو . وعن الضحاك : كل شيء هالك إلا الله والجنة والنار والعرش . وعن ابن كيسان : لإملكه . (١)

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على ان من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية : كالجنة ، والنار والعرش ، وغير ذلك ؛ ولم يقل بفناء جمع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المبتدعين ، كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم ، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله ، وسنة رسوله ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ؛ لما في ذلك من الدلالة على بقاء الجنة وأهلها وبقاء غير ذلك مما لا تتسع هذه الورقة لذكره . وقد استدلت طوائف من أهل الكلام والمتفلسفة على امتناع فناء جمع المخلوقات بأدلة عقلية . (٢)

ويجيبهم أهل السنة والاثبات بجوابين معروفين : [أحدهما] أن المتجدد نسبة واطافة بينه وبين العرش بمنزلة المعية ويسميا ابن عقيل الأحوال . وتجدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض ، من المسلمين وغيرهم ؛ اذا لا يقتضى ذلك تغيراً ، ولا استحالة . و [الثاني] ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن ، فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه

الجواب عن
قوله : ان ذلك
يقتضي التغير
في ذات الله

(١) ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٧ .

(٢) ج ١٨ ص ٣٠٧ .

لموسى ، واتيانه يوم القيامة فى صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر أهل السنة والحديث ، وكثير من أهل الكلام وهو لازم لسائر الفرق . (١)

ولفظ « التغيير » لفظ مجمل ، يتوهم السامع أن الرب يتغير ويستحيل من حال الى حال ، كما يتغير الانسان اما بمرض واما بغيره ، وكما تتغير الشمس اذا اصفر لونها ، ولا يدري أنه عندهم اذا أحدث ما لم يكن محدثاً سموه تغيراً ، واذا سمع دعاء عباده سموه تغيراً ، واذا رأى ما خلقه سموه تغيراً ، واذا كلم موسى بن عمران سموه تغيراً ، واذا رضي عن أطاعه وسخط على من عصاه سموه تغيراً . الى مثل هذه الأمور . ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل أصلاً ؛ فان الفلاسفة يجوزون ان يكون القديم محلاً للحوادث . (٢)

قوله : « فان قيل : الحيز والجهة ليس شيئاً موجوداً حتى يصير هالكا قائماً . قلنا الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها ، بدليل انكم قلتم : إنه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصول ذاته فى سائر الجهات ، فلولان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات فى هذه الخاصة وهذا الحكم . (X)

قوله : ان الحيز
والجهة امرأ
موجوداً لامعدوماً

والجواب عن هذه الحجة وامثالها ينبنى على مقامين : (المقام الأول) قول من يقول انه نفسه تعالى فوق العرش ، ويقول انه ليس بجسم ولا متحيز . كما ذكر ابن كلاب والأشعري وكثير من الصفاتية . والمنسازعون لهم فى كونه فوق العرش

(١) ج ٢ ص ٢٧٣ - ٢٤٧ .

(٢) منهاج الاول ص - ٢٤٧ .

(X) ص ٣٠ .

الرازي يجعل
الحيز وجوديا
تارة ، وعدميا

كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية - الى ان قال :

اخري !

واما (المقام الثاني) فهو مقام من سلم له أنه فوق العرش ، وهو متحيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ « الجهة » فان أهل الانيات متنازعون في لفظ « الجهة » وفي ذلك نزاع بين اصحاب الامام احمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون في اسم « الحد » ايضاً ، فنقول على هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

الأول ان كلام هذا وغيره في الحيز هل هو أمر وجودي؟ أو عديمي؟ أو إضافي؟ مضطرب متناقض ؛ فانه وان كان قد قرر هنا انه وجودي فقد قرر في غير هذا الموضع انه عديمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ، فانا قد اعتمدنا هذا مرات ، فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقيقا لقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضا ، فقد ذكر في « البرهان الرابع » بعد هذا نقض هذا ، فقال : (الرابع) وهو أنا نعلم بالضرورة ان الأحياء بأسرها متساوية ، لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، واذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحدا ، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياء على التعيين. فإن قالوا : فلم لا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين : (أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك فوق ولا تحت ، فبطل قولكم . (الثاني) انه لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات أموراً وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضى تقدم الجسم ، لأنه لا معنى بالجسم الا ذلك ، فهذا تصريح في أنها مختلفة في الحقائق ، وانها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ما ذكره هنا . ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض !! (١)

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان الثاني ص ٤٧ تأسيس القديس .

قال الرازي : وأيضاً فلا نأقول : هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلًا في حيز آخر ، فهذه الأحياز معدودة متبانية متعاقبة . والعدم المحض لا يكون كذلك . فنبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق ، متبانية بالعدد ، وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدماً محضاً ، فكان امراً موجوداً . واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز . وبقية الكلام قد تقدمت . (X) . (١)

تقريره هنا
لكون الحيز
امراً موجوداً
لا معدوماً

واما قوله : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لاحالة للمطلوب . فيقال ان كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . وإن كان فيما ليس كذلك فلانسلم ان هناك شيء يكون متروكاً ومطلوباً أصلاً (٢) بل الأحياز الموجودة لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ؛ بل قصده شيء آخر . فكيف يجب ان يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي ؟! (٣)

الحيز تارة
يراد به امراً
موجوداً ، وتارة
يراد به امراً
معدوماً . اذا
اريد به امراً
معدوماً لم يكن
هناك شيء متروك
او مطلوب

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة الخامسة عشرة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر) فهذا يقتضى ان يكون ذاته متقدما في الوجود على كل مساواه ، وان يكون متأخراً في الوجود عن كل مساواه ؛ وذلك يقتضى انه كان موجوداً قبل الحيز والجهة ، ويكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة . واذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثة عشرة والرابعة عشرة . (X)

« الحجة الخامسة
عشرة » على انه
ليس على العرش

(X) ص ٣٠ - ٣١ .

- (١) قلت : وهو قوله : « فاذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة ، » والا لزم وقوع التنوير في الذات ص ٣٠ من تأسيسه . وتقدم جوابه هناك .
(٢) قلت : فضلا عن أن تكون حقائق مختلفة كما ذكر هنا .
(٣) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٣ . قلت : واذا بطلت المقدمة بطلت النتيجة .

جوابان لاهل
الاثبات عن هذه
الحجة

قال الشيخ رحمه الله في شرح حديث عمران بن حصين « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وهو الآن على ما عليه كان » وهذه الزيادة وهو قوله « وهو الآن على ما عليه كان » كذب مفترى على رسول الله ﷺ - الى ان قال :- وهذه الزيادة الاحادية قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله الى السماء الدنيا وغير ذلك، فقالوا : كان في الأزل ليس مستويًا على العرش وهو الآن على ما عليه كان فلا يكون على العرش ؛ لما يقتضي ذلك من التحول والتغير.

ويجيبهم اهل السنة والاثبات بجوابين معروفين (أحدهما) ان المتجدد نسبة واطافة بينه وبين العرش بمنزلة المعية ، ويسمى ابن عقيل الاحوال . وتحدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع اهل الارض من المسلمين وغيرهم اذ لا يقتضى ذلك تغيراً ولا استحالة . (والثاني) ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه لموسى ، واتيانه يوم القيامة في صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر اهل السنة والحديث وكثير من أهل الكلام وهو لازم لأهل الفرق . (١)

«الحجة السادسة
عشرة» على نفي
الفوقية

قال الرازي : « الحجة السادسة عشرة » قوله تعالى : (واسجد واقترب) ولو كان في جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد عن الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل . (+)

سئل الشيخ رحمه الله عن العرش هل هو كروي ؟ واذا كان كرويا والله محيط به فما فائدة ان العبد يقصد العلو حين دعائه وعبادته دون

(١) ج ٢ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ج ٨ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم بعض هذا النقل كما تقدم بطلان قولهم بقاء العرش ، وبطلان القول بأنه اذا كان مستويًا على العرش كان محتاجا اليه في جواب « الحجة الثالثة عشرة » و « الرابعة عشرة » فهو جواب لهذه الحجة أيضا ، وكذلك ابطال احتجاجهم بما في أسمائه من الدلالة على الغنى على نفي هذه الصفات .
(×) ص ٣١ .

التحت؟ فقال: الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات: (الاول) انه لم يثبت ان العرش فلك مستدير. (الثانى) ان العرش والعالم بالنسبة الى الله فى غاية الصغر، سواء كان كروياً أو لا. (الثالث) لو قدر أنه كروي فهو فوق المخلوقات مطلقاً - الى أن قال:

وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر ان العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقاً، فلا يتوجه اليه والى ما فوقه الانسان الا من العولامن جهاته الباقية أصلاً، ومن توجه الى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلاً باتفاق العقلاء، فكيف بالتوجه الى العرش أو الى ما فوته؟! والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق به؛ فان السموات السبع والأرض فى يده أصغر من الحصة فى يد أحدنا. الى ان قال:

قصده العلو فى
الدعاء الرب الى
المدعو من قصد
سائر الجهات

وهذا السؤال إنما ورد لتوهم المتوهم ان نصف الفلك يكون تحت الأرض وتحت ما على وجه الأرض من الأدميين والبهائم، وهذا غلط عظيم، فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة، فكان يلزم ان يكون الفلك تحت الأرض مطلقاً، وهذا قلب للحقائق، إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقاً. وأهل الهيئة يقولون: لو أن الأرض مخروقة الى ناحية أرجلنا والتي فى الخرق شيء ثقيل كالحجر ونحوه - كان ينتهى الى المركز، حتى لو ألقى من تلك الناحية حجر آخر للتقريباً جميعاً فى المركز، ولو قدر ان انسانين التقيا فى المركز بدل الحجرين للتقت رجلاهما، ولم يكن احدهما تحت صاحبه، بل كلاهما فوق المركز، وكلاهما تحت الفلك - الى أن قال:

وإذا كان مطلوب احدهما ما فوق الفلك لم يطلبه الا من الجهة العليا؛ لم يطلبه من جهة رجله او يمينه أو يساره لوجهين: (أحدهما) ان مطلوبه من الجهة العليا

اقرب اليه من جميع الجهات ؛ فلو قدر رجل أو ملك يصعد الى السماء او الى ما فوق كان صعوده مما يلي رأسه أقرب اذا أمكنه ذلك ، ولا يقول عاقل إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية - الى أن قال : - ولو أن رجلاً أراد أن يخاطب الشمس والقمر فانه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا ، مع ان الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب فتتحرف عن سمت الرأس ، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائماً لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى ؟ ! (الوجه الثانى) انه اذا قصد اسفل بدون علو كان ينتهي قصده الى المركز ، وأن قصده امامه أو راءه او يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده اجزاء الهواء ؛ فلا بد له من قصد العلو ضرورة ، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها : ولو فرض انه قال أقصد من اليمين مع العلو أو من السفلى مع العلو كان بمنزلة من يقول : أريد ان احج من المغرب فأذهب الى خراسان ثم اذهب الى مكة ؟ ! (١)

قال الرازى : « الحجة السابعة عشرة » قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله انداداً)
والند المثل ، ولو كان تعالى جسماً لكان مثلاً لكل واحد من الأجسام ؛ لما سئبن
إن شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة . فحينئذ يكون الند موجوداً على هذا
التقدير ، وذلك على مضادة هذا النص . (+)

قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى : وأما « التمثيل » فقد نطق الكتاب
بنفيه عن الله فى غير موضع كقوله تعالى : (ليس كمثل شيء) وقوله : (هل تعلم
له سميّاً) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله انداداً) وقوله :
(فلا تضربوا لله الأمثال) ولكن وقع فى لفظ « التشبيه » اجمال - الى ان قال

التنديد الذي
يجب نفيه عن الله

(١) ملخص « رسالة الاحاطة » (العرشية) ج ٦ ص ٥٦٧ - ٥٨٤ . وتاتي أيضاً بقية
الجواب عند قول الرازى : « البرهان الخامس » ص ٥٦ ، ٥٧ من تأسيسه .
(×) ص ٣١

فان التشبيه الذى يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين كما ان المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق ، وأن يثبت للعبد شيء مماثل فيه الرب . واما إذا قيل : حي ، وحى . وعالم ، وعالم . وقادر ، وقادر . وقيل : لهذا قدرة ، ولهذا قدرة . ولهذا علم ، ولهذا علم : كان نفس علم الرب لم يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب تعالى عن ذلك ، وكذلك فى سائر الصفات — الى ان قال : — وان اراد به من جعل صفات الرب مثل صفات العبد فهو لاء مبطلون ضالون . (١)

واما احتجاجهم بقولهم : الاجسام متماثلة . فهذا ان كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل الأنهار . (٢)

القرآن لا يطلق
« المثل » على كل
جسم ، النزاع
فى تماثل الأجسام

ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور فى هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع فى تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على انها مركبة من الجواهر المنفردة وان الجواهر متماثلة ، ثم إنه فى «مسألة تماثل الجواهر» ذكر انه لا دليل على تماثلها . فصارا أصل كلامهم الذى ترجع اليه هذه الأمور كلاما بلا علم ؛ بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام فى الله تعالى ، وقد قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وان تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال عن الشيطان : (إنما يأمرکم بالفسوء والفسحشاء ، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) . (٣)

(١) تقدم هذا النقل .

(٢) منهاج ، الأول ص ٢٤٢ .

(٣) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ١٤٨ وانظر ص ١٧٤ ، ١٧٢ من المنهاج الجزء الأول ،

والتدمرية « القاعدة السادسة » .

قال ابو عبدالله الرازي : « الحجة الثامنة عشرة » الحديث المشهور وهو ما روي « ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله : أخبرنا عن اول هذا الأمر ؟ فقال : كان الله ولم يكن معه شيء » وقد دللنا مراراً كثيرة على انه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان ذلك الحيز شيئاً موجوداً معه ، وذلك على تقيض هذا النص . (×)

« الحجة الثامنة
عشرة » انه
لو كان فوق
العرش لكان
العرش قديماً معه

قال الشيخ رحمه الله : الوجه الثالث أنه قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله » وقد روي « معه » وروي « غيره » والألفاظ الثلاثة في البخارى ، والمجلس كان واحداً ، وسؤالهم وجوابه كان في ذلك المجلس ، وعمران الذى روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس ، بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس ، وهو المخبر بلفظ الرسول : فدل على أنه إنما قال أحد الألفاظ والآخران روي بالمعنى وحينئذ فالذى ثبت عنه لفظ « القبل » فانه قد ثبت في صحيح مسلم عن ابي هريرة ، عن النبي ﷺ انه كان يقول في دعائه : « انت الاول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء » وهذا موافق ومفسر لقوله تعالى : (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) . واذا ثبت في هذا الحديث لفظ « القبل » فقد ثبت ان الرسول ﷺ قاله ، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما ابداً ، وكان اكثر اهل الحديث انما يروونه بلفظ القبل « كان الله ولا شيء قبله » مثل الحميدي والبعوى وابن الأثير وغيرهم . واذا كان انما قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله » لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث وللأول مخلوق مطلقاً ؛ بل ولا فيه الاخبار بخلق العرش والماء وان كان ذلك كله مخلوقاً كما اخبر به في مواضع أخر ؛ لكن في جواب

الثابت من اللفاظ
الحديث : « ولم
يكن شيء قبله »

ليس في الحديث
تعرض لابتداء
الحوادث ولا لأول
مخلوق

اهل اليمن انما كان مقصوده اخباره اياهم عن بدء خلق السموات والأرض وما بينهما وهي المخلوقات التي خلقت في ستة أيام ؛ لا ابتداء ما خلقه الله قبل ذلك . (١)

قوله : « لو كان الباري ازلا وابدأ مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودان في الازل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين » يقال له : هؤلاء ان قالوا بانه مختص بحيز وجودى ازلا وابدأ فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله ، كما ان الحيز الذى هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ؛ لافرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة ؛ بل ابلغ منه في لزومه للذات (٢) الى ان قال : ثم إن هذه الحججة التي ذكرها من لزوم اثبات قديم غير الله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات . (٣)

قال ابو عبدالله الرازى « الحججة التاسعة عشرة » روي ان النبي ﷺ قيل له : أين كان ربنا ؟ قال كان في عمام ليس تحته ماء ولا فوقه هواء . فقيل « العمام بالمد الغيم الرقيق . واما « العمى » بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . فقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحينئذ يدل على نفي الجهة ؛ لأن الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرتئية ، فامكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة ، ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : « ليس تحته ماء ولا فوقه هواء » . (X)

« الحججة التاسعة
عشرة » لو كان
في جهة العلو
لكانت قديمة معه

(١) ج ١٨ ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) وتقدم في الجواب عن حجته الخامسة : أنه ان أريد بالحيز شيء منفصل عنه كالعرش والغمام فذلك شيء آخر لا يلزم . وانظر ج ٦ ص ٣٩ .

(٣) « نقض التأسيس المصور » من الجواب عن البرهان الثاني ص ٤٧ .

(X) ص ٣٢ .

قال الشيخ رحمه الله : وحديث أبي رزين رواه احمد والترمذى وغيرهما قال الترمذى : حدثنا احمد بن منيع ، قال حدثنا يزيد بن هارون ، أنبانا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه ابي رزين قال : « قلت يارسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه ، قال كان فى عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء ، فهذا الحديث فيه بيان أنه خلق العرش قبل السموات والأرض . واما قوله : « فى عماء » فعلى ما ذكره يزيد بن هارون ورواه عنه أحمد بن منيع وقرره الترمذى من ان معناه : ليس معه شىء . فيكون فيه دلالة على ان الله كان وليس معه شىء .

ثم لودل على وجود موجود على قول من يفسر « العماء » بالسحاب الرقيق لم يكن فى ذلك دليل على قول الدهرية بقدم ما ادعوا قدمه ، ولا بأن مادة السموات والأرض ليستا مبدعتين ، وذلك ان الله سبحانه وتعالى أخبر فى كتابه بابتداء الخلق الذى يعيده ، وأخبر بخلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام فى غير موضع ، وجاءت بذلك الأحاديث الكثيرة ، واخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات . (١)

قوله « واعلم ان هذه الوجوه التى ذكرناها بعضها قوي وبعضها ضعيف ، وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن فى القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة . وبالله التوفيق . (X)

قال الشيخ : وقد بسط الكلام على هذه الامور فى مواضع ، وبين ان ما ينفيه نفاة الصفات التى نطلق بها الكتاب والسنة من علو الله على خلقه وغير

دعوى الرازي ان
مجموع ما ذكره من
الآيات والاخبار
يدل على نفي
العلو والاستواء

(١) ص ١٥٣ - ١٥٥ من هذا المجلد باختصار . وانظر ج ٥ ص ٥٥ حيث ذكر ان ابن ابي زمنين ذكر عن الخليل ان العماء هو اسحاب الكثيف المطبق ، وج ٢ ص ٢٧٥ .
(X) ص ٣٢ .

ذلك كما انه لم ينطق به كتاب ولا سنة ، ولا قال بقولهم احد من المرسلين ، ولا الصحابة والتابعين فلم يدل عليه أيضا دليل عقلي ؛ بل الادلة العقلية الصريحة موافقة للأدلة السمعية الصحيحة ؛ ولكن هؤلاء ضلوا بالفاظ متشابهة ابتدعوها . ومعاني عقلية لم يميز واين حقها وباطلها . وجميع البدع كبدع الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية لها شبه في نصوص الأنبياء ، بخلاف بدعة الجهمية النفاة فانه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلا ؛ ولهذا كانت آخر البدع حدوثا في الاسلام ، ولما احدثت [أطلق] السلف والأئمة القول بتكفير اهلها لعلمهم بان حقيقة قولهم تعطيل الخالق ولهذا يصير محققوهم الى مثل فرعون مقدم المعطلة ، بل وينتصرون له ويعظمونه . (١)

والمبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم ، وبيان فسادها أحد ركني الحق ، واحد المطلوبين ؛ فان هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول الحار بين الله ولرسوله ، فاذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله . (٢)

جميع البدع لها شبه في نصوص الانبياء الابدعة الجهمية ، بيان فساد أقوالهم من اعظم الجهاد

قال ابو عبدالله الرازي : (الفصل الثالث) في اقامة الدلائل العقلية على انه

ليس بمتحيز البتة .

(الفصل الثالث)
في اقامة الدلائل
العقلية على انه
تعالى ليس
بمتحيز البتة

اعلم انا اذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد ؛ لأن المتحيز إن كان منقسما فهو الجسم ، وان لم يكن منقسما فهو

الجوهر الفرد . (X)

الرازي يجعل
الشيء مقدمة
في اثبات نفسه .
وهذه هي
المصادرة

(١) منهاج ، الاول ص ٢٥١ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٧٥ .

قلت : وهنا انتهى الفصل الثاني في تقرير الدلائل السمعية على أنه منزه عن الجسمية والحيز والجهة .

(X) ص ٣٢ .

يقال له : قد تقدم ان « الحيز » قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهايته وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به ، وكلاهما أمر وجودي . وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان ، وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك . (١)

فاذا قال : اذا كان متحيزاً فالمتحيزات ماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب ؛ لأن نفي كونه جسماً بناءً على نفي الجوهر ، ونفي الجوهر بناءً على نفي التحيز ، والمتحيز هو الجسم أو الجوهر ، فيكون قد جعل الشيء مقدمة في اثبات نفسه وهذه هي المصادرة . (٢)

« البرهان الأول »

انه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية تمام الماهية

قوله : « فنقول الذي يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز وجوه : (البرهان الأول) أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ، وهذا ممنوع . (X) »

جواب اهل الاثبات عن هذه العجة

يقال : هذه العجة قد تقدم الكلام على موادها غيره مرة ، والكلام عليها من المقامين المتقدمين : (أحدهما) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز ، كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم . فعلى هذا

(١) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن البرهان الرابع ، ويأتي في المجلد الثاني .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٧ . ويأتي في الجواب عن قوله بأن المتحيز ان كان

منقسماً فهو الجسم ، وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد ص ٣٨ من تأسيسه .

لا يلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كونه على العرش ، وتقدم مافي ذلك من دعوى الضرورة من الجانبيين . (المقام الثاني) من لا يني ذلك ، بل يسلم اثباته ؛ أو لا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . والكلام في هذا المقام من وجوه : (أحدها) لانسلم انه لو كان مختصاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحييزات ، وماذ كروه من الحجة مبني على تماثل المتحييزات ، وقد تقدم ابطال ذلك بما لاحاجة الى اعادته ؛ وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال ، بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (١)

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن اثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون على هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال ، ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا « الجسم » بما يشار اليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك . فاما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة : فهذا يبنى على صحة ذلك ، وعلى اثبات الجوهر المفرد ، وعلى أنه متماثل . وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك . الى أن قال : ولهذا يقول هؤلاء : ان الشيتين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه ، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك . (٢)

قوله : « فيفتقر هنا الى بيان انه يمتنع ان يكون مساوياً لسائر المتحييزات في عموم المتحيزية ، ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة . فنقول الدليل على ان ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساوياً لسائر المتحييزات في عموم المتحيزية ،

قوله : يمتنع ان يكون مساوياً لسائر المتحييزات في عموم المتحيزية ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان السادس ص ٥٧ من تأسيسه .

(٢) تدمرية ص ٧٥ ، ٧٦ .

ومخالفا لها في الخصوصية كان مابه الاشتراك مغايراً لاحالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته الخصوصية ، وحينئذ نقول: إما أن يكون الذات هي المتحيزية ، ويكون المتحيزية صفة لتلك الذات. وإما ان يقال: المتحيزية صفة، وتلك الخصوصية هي الذات. أما القسم الأول فانه يقتضى حصول المقصود ؛ لأنه اذا كان مجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات، فحينئذ يحصل منه ان بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس المطلوب الا ذلك. واما «القسم الثاني» وهو أن يقال: الذات هي تلك الخصوصية ، والصفة هي المتحيزية . فنقول هذا محال ؛ وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث انها هي مع قطع النظر عن المتحيزية ، أما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، واما ان لا يكون كذلك . والأول محال ، لأن كل ما كان حاصلًا في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً ، فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز لسكان الخالي عن التحيز متحيزاً وذلك محال : واما « القسم الثاني » وهو أن يقال : ان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياء والجهات . فنقول أنه يمتنع ان تكون المتحيزية صفة قائمة بها لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياء والجهات ، والمتحيزية امر لا يعقل الا أن يكون حاصلًا في الجهات ، والشئ الذي يجب ان يكون حاصلًا في الجهات يمتنع ان يكون حاصلًا في الشئ الذي يمتنع حصوله في الجهة ، واذا لم تكن المتحيزية صفة للشئ كان نفس الذات ، وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية في المتحيزية متساوية في تمام الذات. فثبت بما ذكرنا ان المتحيزات يجب ان تكون كلها متساوية في تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدمة . (+)

قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به ؛ لا نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى : (وكل شيء عنده بمقدار) وقال : (قد جعل الله لكل شيء قدرا) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ لم يجعل ذلك أعيان الأشياء أو ذواتها ، كما قال تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) . وبيننا ان كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءا بالنسبة الى الذات ، وان قيل انه اللات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة موافقة لما به الاشتراك وما به الامتياز ، فالتحيز وان كان جنساً كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون مماثل الأنواع ؛ فإن التماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سلم أن التحييزات مختلفة في الصفات ؛ فيجوز أن يكون كل جسم وان كان التقدير ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتحت أنواع اضافية ، وتحت كل نوع انواع الى النوع الشامل الخاص الذي تتفق أفراده في تمام الماهية الحقيقية . (١)

المشترك صفة
المقدر لا نفسه ،
والمشترك والمميز
يجوز ان يكونا
سواءا بالنسبة
الى الذات ، وان
قيل انه اللات
فليس هو تمام
الحقيقة

قال الرازي : وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه : (الأول) أن من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم ، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام ، أو من حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى ، وذلك محال . (الثاني) : أن التماثلين يجب استوائهما في جميع اللوازم ، فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات ، فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات . وإذا كان الأمر كذلك امتنع

قوله : لان من
حكم التماثلين
الاستواء في جميع
اللوازم

(١) نقض التأسيس من الجواب عن برهانه السادس ص ٥٧ من تأسيسه . وانظر العقل والنقل جزء (٤) ص ١١٦ .

كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة الا بايجاد موجد وتخصيص
مخصص ، وذلك يقتضى احتياجه إلى الاله ، فحينئذ كل ما كان جسماً كان
محتاجاً الى الاله ، وهذا يقتضى أن الاله يتمتع أن يكون جسماً . (X)

فإن قيل : إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه من ذلك الوجه
أو وجب له ما وجب له وامتنع عليه ما امتنع عليه ؟ قيل : هب أن الأمر كذلك ؛
ولكن اذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم اثبات ما يتمتع على الرب سبحانه ،
ولا نفي ما يستحقه : لم يكن ممتنعاً ، كما اذا قيل : إنه موجود حي عليم سميع
بصير وقد سمي بعض عباده حياً سميعاً عليمًا بصيراً . قيل لازم هذا القدر المشترك
ليس ممتنعاً على الرب تعالى ؛ فإن ذلك لا يقتضى حدوثاً ، ولا إمكاناً ولا نقصاً ،
ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية ؛ وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود ،
أو الموجود ، أو الحياة أو الحي ، أو العلم أو العليم ، أو السمع أو البصر ، أو السميع
أو البصير ، أو القدرة أو القدير . والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما
دون الآخر ، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن الحدوث ، ولا فيما يختص
بالواجب القديم ، فاما يختص به أحدهما يتمتع اشتراكهما فيه . فاذا كان القدر المشترك
الذي اشتركا فيه صفة كمال كالوجود والحياة والعلم والقدرة ولم يكن في ذلك شيء
مما يدل على خصائص المخلوقين كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق لم يكن في
اثبات هذا محذور أصلاً ؛ بل اثبات هذا من لوازم الوجود ، فكل موجودين
لا بد بينهما من مثل هذا ، ومن نفي هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود ؛ ولهذا
لما اطلع الأمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة . (١)

(X) ٣٤ - ٣٥ .

(١) تدمرية ص ٧٧ - ٧٩ .

ويقال له كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة في مسماه ، فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك الدليل لا يرتضيه لانه لا يمكن لمعاني آخر . ومع ان المنازعين له الذين يقولون انه جسم أوله حد وقدر ينازعون في حدوث كل ما كان جسما أوله حد وقدر ، يقولون دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف ، أو حدوث كل قائم بنفسه ، أو كل موجود ونحو ذلك . (١)

وذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام لو كان صحيحاً

قال الرازي : « الثالث » أنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك . فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الأجسام ، ولما كان محدثا وحدثه محال ، فكونه جسما محال . (+)

قوله : فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب ان يكون ذاته كذلك

ويقول له الخصم : هب انك تقول لابدله اذا كان متحيزا من الحركة والسكون ، فنحن نقول أن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فإنه إما أن يكون منتقلا ، أو لا يكون منتقلا ؛ فان كان منتقلا فهو متحرك ، والا فهو ساكن . والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها ، فاذا قدرنا ذاتين احدهما متحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك اصلا كانت الأولى أكمل .

كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون يجب التفريق بين حدوث النوع وحدث الاحاد

(١) نقض التأسيس من جواب البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

ويقول الخصم : قولك الحركة حادثة . قلت حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟
الأول ممنوع ، والثاني مسلم . قولك مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد
به مالا يخلو عن نوعها فممنوع ، والثاني لا يضر . وانت لم تذكر حجة على حدوث
نوع الحركة الاحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزليا ، وهي ضعيفة
كما عرف ، اذ لفظ الحادث يراد به النوع ، ويراد به الشخص . (١)

قوله : وكما صح
على سائر الأجسام
الاجتماع
والافتراق وجب
ان يصح على
تلك الاجزاء الخ

قال الرازي « الرابع » : انه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء ، وتلك
الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ، وعلى
هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصح على
تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف ، وذلك على إله
العالم محال . (+)

الاجتماع
والافتراق مبني
على مسألة
الجوهر الفرد ،
واكثر الطوائف
انكروا تركيب

وأما « الاجتماع » و « الافتراق » فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ، ومن
قال ان الاجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم اكثر الطوائف لم يقل
بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ؛ بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء
قبل الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك اذا قدر ان فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم
من ذلك ان يقبل الاجتماع والافتراق . (٢)

الأجسام منه

(١) العتل والنقل الجزء الرابع ص ١٣٣ - ١٣٥ . وانظر الجزء الثاني منه ص ٨٩ - ٢٠٨
حيث ذكر الشيخ حجج المتكلمين على حدوث الأجسام والنزاع فيها ، وناقشها هناك ومن
مقدماتها : ان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل
من الحوادث فهو حادث .

(٢) العتل والنقل جزء (٢) ص ٩٠ وتقدم ما يراد بلفظ « الجسم » عند المتكلمين
وغيرهم ، وهل هو مركب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أو ليس مركبا من
هذا ولا من هذا ؟ وهل الجواهر - على القول بتركيب الجسم منها - متماثلة ، أو مختلفة ؟
ومن قال بكل قول منها ، ومن نفى الجسم أو اثبته ؟ وهل هو مصيب لفظا ومعنى ،
أو معنى لا لفظا ؟

تتلى ابو عبدالله الرازى : « البرهان الثانى » : فى بيان أنه يمتنع ان يكون متحيزا هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا ، و كل متناه ممكن . و كل ممكن محدث . فلو كان متحيزا لكان محدثا ، وهذا محال وذاك محال . (+)

« البرهان الثانى »
انه لو كان
متحيزاً لكان
متناهياً الخ

يقال : هذه من حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة وذكروا ان جهما واتباعه هم أول من احدث فى الاسلام هذه الصفات السلبية وابطال نقيضها : مثل قولهم ليس فوق العالم ولا داخل العالم ولا خارجه ، وليس فى مكان دون مكان ، أو ليس فى مكان ، ولا بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات — إلى أن قال : — واذ عرف اصل هذا الكلام لجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التى تنافى ما جاء به الكتاب والسنة — إلى أن قال : —

هذه من حجج
الجهمية، والجواب
عنها فى مقامين

والكلام على هذه الحجة فى مقامين : (احدهما) منع المقدمة الأولى (الثانى) منع المقدمة الثانية . أما (الأولى) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من السكلايين وأئمة الأشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء الطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث ، والصوفية ، وغير هؤلاء ، وهم أم لا يحصيهم إلا الله — إلى أن قال : — وأما (المقام الثانى) فكلام من لا ينفى هذه الأمور التى يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل فى الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفى ولا اثبات . وهذا المقام هو الذى يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث

وطائفة من أهل الكلام، والصوفية وغيرهم . وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين حيث أثبتوا بما في الكتاب والسنة ، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده . (١)

قوله : لان كل
مقدار يقبل
الزيادة والنقصان،
الذي لا يقبل
الزيادة والنقصان
هو المعدوم

قوله : اما « المقدمة الأولى » وهي بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان متناهيًا فالدليل عليه أن كل مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز فهو متناه . وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا . (+)

يقال : هب انك صرحت بأن مجاز الاسم (الصمد) هو كونه لا قدر له ، واذا لم يكن له قدر فلا يجوز وصفه بالزيادة والنقص ، ولا يجوز وصفه بعدم الزيادة والنقص ، فان كون الشيء يزيد وينقص أو لا يزيد ولا ينقص فرع كونه ذا قدر ، فما لا قدر له ولا يقبل الوصف بالزيادة والنقصان ولا الوصف فانه لا يزيد ولا ينقص ، كالمعدوم لا يقال فيه أنه لا يزيد ولا ينقص . وقد بسطنا هذا في الوصف بالنهاية وعدمها . واذا كان كذلك فعدم قبول الوصف ثبوت ذلك ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم ، لا يكون صفة للموجود ، كما بينا هذا فيما تقدم ؛ فان المعدوم لا يقبل الاتصاف بالصفات المتقابلة ؛ فلا يقال فيه عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولا يزيد منقوص ، ولا غير يزيد منقوص . فأما كون الشيء غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وهو موجود وليس بذئ قدر فهذا لا يعقل . (٢)

قوله : فان فرض
كونه ازيد او
انقص قدراً
امر ممكن

قال الرازي : وأما « المقدمة الثانية » وهي بيان أن كل متناه فهو ممكن فذلك لأن كل ما كان متناه فان فرض كونه أزيد قدراً أو انقص قدراً

(١) وتقدم هذا النقل بأطول من هذا على حجة السادسة ص ٢٥ ، ٢٦ من تأسيسه .
(٢) ص ٣٦ .
(٢) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن تاويله الصمد ص ٩٥ من تأسيسه .

ممکن ، والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري . فثبت أن كل متناه فهو
في ذاته ممكن . (X)

قوله : ان المتناهي يقبل الزائد والنقصان . قيل لك : هذا ممنوع فيما وجوده
بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ، فلا يمكن ان تكون على خلاف
ما هو عليه . (١)

يقال هذا ممنوع
فيما وجوده
بنفسه

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » وهي بيان أن كل ممكن محدث ، فهو أنه
لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على
بعض إلا المرجح ، والافتقار الى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال
عدمه . . فإن كان حال وجوده فانه يكون إما حال بقاءه أو حال حدوثه ، ويمتنع
ان يفتقر الى المؤثر حال بقاءه ؛ لأن المؤثر تأثيره بالتكوين ، فلوافتقر حال بقاءه
الى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل ، وذلك محال ، فلم يبق الا ان
يحصل الافتقار اما حال حدوثه أو حال عدمه ، وعلى التقديرين فانه يلزم ان
يكون كل ممكن محدث فثبت ان كل جسم متناه ، وكل متناه ممكن ،
وكل ممكن محدث . فثبت ان كل جسم محدث ، والا له يمتنع ان يكون محدثا .
وبالله التوفيق . (X)

قوله : لما كان
الزائد والناقص
والمساوي
متساوية في
الامكان امتنع
رجحان بعضها
على بعض
الا مرجح الخ .

فيقولون له أنت دائماً تثبت تخصيصاً من هذا الجنس ، كما تقول: إن الإرادة
تخصص احد المثليين لا لموجب . فاذا قيل لك هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين
بلارجح ؟ قلت هذا شأن الإرادة . والإرادة صفة من صفاته ؛ فاذا كانت ذاته

(X) ص ٣٦ .

(١) « نقض التأسيس » من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(X) ص ٣٦ ، ٣٧ .

الرازي يثبت
الترجيح في
مواضع المقدمات
التي يذكرها
النفاة تدل على
فساد قولهم ،
وإذا فسدت صح
قول المثبتة

مستلزمة لما من شأنه ترجيح احد المثلين لذاته بلا مرجح فلا أن تكون ذاته تقتضي
ترجيح احد المثلين بلا مرجح أولى - الى ان قال :-

والمقصود ان هؤلاء القائلين بعدم التناهي أوبا لتناهي من جانب دون جانب
مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك
بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض اعظم مما يلزم المثبتين
والمقدمات التي يحتجون بها هي انفسها وما هو اقوى منها من جنسها تدل
على فساد أقوالهم بطريق الأولى ؛ فان كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ،
ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع التقيضين . وان كانت باطلة لم تدل
على فساد قول المثبتة . فدل ذلك على ان هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون
قول اهل الاثبات ، وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية . (١)

« البرهان الثالث »
لو كان متحيزاً
لكان محتاجاً
الى الغير

قال ابو عبدالله الرازي : « البرهان الثالث » لو كان إله العالم متحيزاً لكان
محتاجاً الى الغير ، وهذا محال ، فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة أنه لو كان
مساوياً لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزاً ، ولكان مخالفاً لها في تعيينه وتشخصه
ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين اما ان يحصل الامتياز في الحقيقة ،
وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنساً تحته انواع : (احدها) واجب الوجود
وإما ان لا يحصل الامتياز في الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعاً
تحته اشخاص : (احدها) واجب الوجود .

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ١٧٦ - ١٨٦ . وانظر بقية الاجوبة هناك ، وتقدمت
الاشارة الى أن هؤلاء لا يحتجون على بقاء الرب بافتقار العالم اليه ، بل بأنه قديم ، وما وجب
قدمه امتنع عدمه ، والا فالباقى حال بقائه لا يحتاج الى الرب عندهم .

فنقول : الأول باطل ، لأن على هذا التقدير يكون ذاته مركبا من الجنس والفصل ، وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره . فلو كان واجب الوجود متحيزاً لكان مفتقراً الى غيره .

والثاني ايضاً باطل ، لأن على هذا التقدير يكون تمينه زائداً على ماهية النوعية ، وذلك التعيين لا بدله من مقتض ؛ وليس هو تلك الماهية ، والا لكان نوعه منحصراً في شخصه وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فلا بد وان يكون المقتضى لذلك التعيين شيئاً غير تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون محتاجاً الى غيره . فثبت انه لو كان متحيزاً لكان محتاجاً الى غيره ، وذلك محال ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره . فثبت أن كونه متحيزاً محال . (×)

لفظ « الحيز » « الوجهة » ونحو ذلك : فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والعمام . وقد يراد به ما ليس منفصلاً عنه وهو نهايته وجوانبه . وقد يراد به أمر عدمي وهو ما يقدر فيه الاجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان ، فيقولون : الحيز تقدير المكان . (١)

الحيز امر عدمي ،
ما يريد هؤلاء
بلفظ « التحيز »

قوله : « لكان مساوياً لغيره من المتحيزات » لا نسلم أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً للمتحيزات ، وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ابطال ذلك بما لا حاجة الى اعادته وان القول بتماثلها من اضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (٢)

لا نسلم انه
لو كان متحيزاً
لكان مساوياً
لسائر المتحيزات

(×) ص ٣٧ ، ٣٨ .

(١) من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(٢) وتقدم هذا النقل .

وقال الشيخ رحمه الله عليه وقد سئل عن جواب « شبهة المعتزلة في نفي الصفات (١) »: ادعوا ان صفات الباري ليست زائدة على ذاته ؛ لأنه لا يخلو اما ان يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه ، أولا . فان يتم فقد تعلق وجوده بها ، وصار مركبا من أجزاء لا يصح وجوده الا بجموعها والمركب معلول . وان كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية ، والعرض معلول ، وهما على الله محال . فلم يبق الا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب ؟

الرازي جمع في
هذا البرهان
بين شبهتين :
«شبهة التركيب»
و « شبهة
الاعراض » .
الجواب عنهما

فأجاب : الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له علم وقدرة ورحمة ومشئمة وعزة وغير ذلك . وساق النصوص في ذلك : الى ان قال : — وأما « الشبهة الثانية ، وهي شبهة التركيب » س وهي فلسفية معتزلية ، والأولى معتزلية محضة — فالجواب عنها ايضا من وجهين : أما (الأول) فانهم يثبتون عالما وقادرا ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره ، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه عالما غير مفهوم الفعل بغيره ، فاذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي ادعوه ، وان كانت عرضية لزم الافتقار الذي ادعوه ، وان كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، واذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال ؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجود وهذا محال — الى ان قال :

وأما ما يدكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل :
كثر كيب الانسان من حيوان وناطق ، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين
سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات الى « ذاتي »

(١) وهو يتضمن الجواب عن هذا الكلام الذي أسماه الرازي « البرهان الثالث » .

تتركب منه الحقائق . وهو الجنس والفصل . والى « عرضي » وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز : هي « النوع » فنقول : هذا التركيب امر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج ، كما أن « ذات النوع » من حيث هي عامة ليس لها ثبوت في الخارج ، بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ، ولا تركيب خارجي كما قلنا في « مسألة المعلوم » أنه شيء في الذهن لا في الخارج ؛ لتعلق العلم والارادة به ؛ فان الانسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية وبعضها ناطقية ، وبعضها ضاحكية . وبعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك منه معنى ، ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر . فيقول : فيه معنى مشترك ، ويدرك فيه معنى مختصاً . ثم يجمع بين المعنيين . فيقول : هو مؤلف منهما ، ثم اذا أدرك فيه المعنيين : لم يدرك ان احدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ، كما أنه اذا ادرك الوجود والوجوب ، والقيام بالنفس والاقامة للغير : لم يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه ؛ بل أبلغ من ذلك ان الطعم ، واللون والريح القائمة بالجسم : لا يتميز بعضها عن بعض بمحالتها وانما الحس يميز بين هذه الحقائق . فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب ابعاضه واخلاطه . فليست الأبعاض كالأعراض . ونحن لا ننازع في تسمية هذا « مركباً » فان هذا نزاع لفظي ، ولكن الغرض أن هذا التركيب ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء

اذا عرف هذا : كان الجواب من فنين في الحل ، كما كان من فنين في الابطال : (أحدهما) : انا لا نسلم أن هناك تركيباً من اجزاء بحال ، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها ، وليست صفة الموصوف اجزاءً له ولا ابعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة . فثبوت التركيب وفيه فرع تصوره ،

وتصوره هنا منتف . و (الجواب الثاني) : أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً ، فليس هذا مستلزماً للامكان ، ولا للحدوث . وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه ؛ بل هو الغني عن العالمين ، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه ، وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وأنه (أحد) (صمد) غني بنفسه ؛ ليس بثبوته وغناه مستفاداً من غيره ؛ وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً فهل يقال في ذلك : إنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج إلى نفسه لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه ؟ ! فالقول في « صفاته » التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه . (١)

وقال بعد ذكر كلام أبي حامد في « تهافت الفلاسفة » : وتكلم في ذلك بكلام حسن ، بين فيه ما احتجوا به من الألفاظ الجملة كلفظ « التركيب » فانهم جعلوا اثبات الصفات تركيباً ، وقالوا متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً وادخلوا في مسمى التركيب خمسة أنواع : (أحدها) أنه ليس له حقيقة الوجود المطابق ؛ لثلا يكون مركباً من وجود وماهية . و (الثاني) ليس له صفة ؛ لثلا يكون مركباً من ذات وصفات . و (الثالث) ليس له وصف مختص ومشارك ؛ لثلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام . (الرابع) أنه ليس فوق العالم لثلا يكون مركباً من الجواهر المفردة . وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة وهو (الخامس) . (٢)

قال ابو عبد الله الرازي : « البرهان الرابع » : لو كان إله العالم متحيزاً
لكان مركباً ، وهذا محال ، فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة من وجهين .

(١) ج ٦ ص ٢٣٩ - ٣٥٠ .

(٢) وانظر تكملة الرد في المنهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٤ - ٢٥١ ، ١٩٨ - ٢٠٣ ، والعقل والنقل الجزء (٣) ص ٢٤٤ ، ٢٧٦ ، والرد على المنطقتين ص ٢٢٨ .

(أحدهما) : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني ، وكل ما كان كذلك فهو منقسم . فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب . (الثاني) أن كل متحيز فاما أن يكون قابلاً للقسمة ، أو لا يكون . فان كان قابلاً للقسمة كان مركباً مؤلفاً . وان كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد ، وهو في غاية الصغر والحقارة ، وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول . فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً ، وذلك محال ؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته الى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر في الحقيقة الى غيره ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ، فكل مركب ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته ، وذلك محال ، فيمتنع أن يكون متحيزاً . (×)

ولقائل ان يقول : ان عنيت بالتحيزية تفرقة بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق : فلا نسلم ان ما لا يكون كذلك يلزم ان يكون حقيراً . (١)

وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء : لم نسلم ان مثل هذا ممتنع ، بل نقول ان كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وان ما لا يكون كذلك فلا يكون الاعراضاً قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود الا يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٢)

الجواب
بالاستفصال عما
يريد بلفظ
التحيزية

(×) ص ٢٨ .

(١) أي بمنزلة الجوهر الفرد عندهم .

(٢) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٢٨ في جواب الآمدي عن قوله (الوجه الثاني) أنه اما أن يكون قابلاً للتحيزية ، أو لا يكون فان كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً وهو محال كما يأتي . وان كان الثاني لزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد . وهي نفس الشبهة التي أوردتها الرازي هنا . وتقدم غير مرة الجواب عن قوله : فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره . الى آخره . في جواب الحجة الرابعة ص ٢٤ من تأسيسه وغيرها . ويأتي أيضاً ، كما تقدم ما يراد بلفظ « التركيب » .

قال ابو عبد الله الرازي : « البرهان الخامس » انه لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء ؛ إذ ليس في العقلاء من يقول إنه في حجم الجوهر الفرد ؛ ولو كان مركباً من الأجزاء ، فاما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءاً واحداً من ذلك المجموع ؟ أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء ؟ فان كان « الأول » كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد ، فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة . وقد بينا انه ليس في العقلاء من يقول بذلك . وان كان « الثاني » فاما إن يقال القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة ، أو يقال القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة . والأول محال لانه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالحال الكثيرة ، وذلك محال . وان كان الثاني لزم ان يكون كل واحد منها إلهاً قديماً ، وذلك يقتضى تكثر الآلهة ، وهو محال .

فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ما ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم ان لا يكون جسماً ، وهذه مكابرة ؛ فانا نعلم بالضرورة ان الانسان ليس الالهة البنية .

ثم نقول لم لا يجوز ان يقال قام علم واحد بمجموع تلك الاجزاء الا انه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم .

وأيضاً لم لا يجوز أن نقول قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم معلوم واحد وقدرة على مقدور واحد ، وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالماً بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات .

والجواب عن « السؤال الأول » أن نقول : أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم ، وزعموا أن الانسان ليس عبارة هذه البنية ، فان الانسان عبارة عن الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله : أنا ، وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني . قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لأن كل أحد يعلم أن

الانسان ليس الاهد البنية المحصورة . فقد أجابوا عنه بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ، ويدل عليه وجوه : —

الأول : أنا قد نقعل انفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة اعضائنا الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثاني : أني أعلم بالضرورة أني أنا الانسان الذي كنت موجوداً قبل هذه المدة بخمسين سنة وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض ، والباقي مغاير لما ليس بيباق .

الثالث : أن المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص ، وبتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر . فثبت أن الانسان ليس بمشاهدالبتة.

وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين : (أحدهما) : قال الأشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة . وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي ، وهذا مما لا نزاع فيه ، وأما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى فانه يقتضى تعدد الآلهة ، وذلك محال . فظهر الفرق . الثاني : قال ابن الراوندي : الانسان جزء واحد لا يتجزأ في القلب وهذا يقتضى أن يكون الانسان في غاية الحقارة ، وذلك غير ممتنع . أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في غاية الحقارة ، وذلك لم يقل به عاقل .

وأما « السؤال الثاني » وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك ؟ فنقول : هذ محال ؛ لأن كل واحد من أجزاء العلم : إما أن يكون علماً ، وإما أن لا يكون علماً . فان كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علماً على حدة ، وذلك

غير هذا السؤال . وان كان الثاني لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفاً بالعلم والمجموع ليس الاتك الأمور ، فوجب أن لا يكون المجموع موصوفاً بالعلم والقدرة .

وأما « السؤال الثالث » وهو قولهم : كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفاً بعلم متعلق بمعلوم معين ، وبقدرة متعلقة بمقدور معين . فنقول : هذا أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء عالماً بمعلومات معينة ، قادراً على مقدورات معينة . فيرجع حاصل الكلام الى إثبات آلهة كثيرة ، كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ، وبالقدرة على بعض المقدورات ؛ وذلك يناقض القول بأن إله العالم موجود واحد . والله أعلم . (X)

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا من وجوه :

الاعتراض على
ان الأجسام
مركبة من
الجواهر المفردة

الأول قولك : لو اتصف بكل واحد من هذه الصفات فاما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات الى آخره . فرع على ثبوت الأجزاء وذلك ممنوع : فلم قلت : ان كل ماهو جسم فهو مركب من الأجزاء ؟ فان هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ، وهذا ممنوع ، وجهور العقلاء على خلافه ، وهو لم يثبت هنا بالدليل ، فيكفي مجرد المنع . وبسط ذلك في موضعه . وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم ان ما ذكره من أن الجسم مركب من جواهر مفردة متشابهة عرض لها التركيب ، أو من مادة وصورة وهما جوهران : من أفسد الكلام . واذا كان كذلك امكن أن يكون كل من الصفات القائمة

بجميع المحل سائعة في جميع الموصوف ، ولا يلزم ان يكون الواحد قام باجزاء ؛ بل القول في الصفة الحالة كالتقول في المحل الذي هو الموصوف .

« الثاني » ان
التقول في وحدة
الصفة وتعددتها
كالتقول في
الموصوف

الوجه الثاني ان يقال : القول في وحدة الصفة وتعددتها وانقسامها وعدم انقسامها كالتقول في الموصوف ، وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس ؛ بل والحياة نفسها ؛ أو التي لا تسترط بالحياة كالطعم واللون والريح ؛ فإن طعم التفاحة مثلاً شائع فيها كلها ، فاذا بعضت تبعض ، ولا يقال : انها قام طعم واحد بجملة التفاحة بل ان قيل إن التفاحة أجزاء كثيرة . قيل قام بها طعموم كثيرة . وإن قيل هي شيء واحد . قيل قام بها طعم واحد . فإن قيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات . قيل : ليس كذلك . أما « أولاً » فلنعم التجزي . وأما « ثانياً » فلا لأنه لم يقم بكل جزء الاجزاء من الصفة القائمة بالجميع ، لم تقم جميع الصفة بكل جزء . وحينئذ فيبطل التلازم المذكور ، وهو كون كل جزء إلهاً ، فإن الاله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير . أما اذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم ان يكون ذلك الجزء قادراً ، فضلاً عن أن يكون رباً ، إذ القادر لا يجب ان يكون من قام به جزء من القدرة ، ولا الحي 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 ؛ فان الانسان تقوم حياته بجميع بدنه ، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته ، فكما ان بدنه ينقسم ، فالقائم ببدنه ينقسم : فان قيل : إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علماً ولا حياة . قيل : وكذلك المحل لا يبقى بدأً ولا عضواً ولا قادراً ولا حياً ولا عالماً ولا احساساً ؛ فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من ان يقال انه يد أو عضو أو بدن حي عالم قادر ، فكيف يقال فيه : أنه إله !؟

(الوجه الثالث) أن ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات في الانسان ، « الثالث » ان
ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات فان الانسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ولم نذكر العلم . ولا نحتاج ان نقول
كما قالت المعتزلة : إن الاعراض المشروطة بالحياة اذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها الى جميع الجملة ، بل نذكر من الأعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة
والحس والحركة والقدرة ؛ فان هذا التقسيم الذي ذكره يرد عليه ؛ فانه إن قيل :
إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الانسان ، وان كان
المتصف بجملة بعض الأجزاء فلا أولوية ، ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها ،
والتقدير ان ظاهر البدن كله حي حساس . وان قيل ان كل واحد يختص بصفة
فهو معلوم الفساد بالضرورة ، مع أنه لا أولوية . وان قيل تقوم الصفة الواحدة
بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد . فإذا كان هذا التقسيم واردا على ما يعلم قيام
الصفات به ولم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة .

الوجه الرابع قوله : « والرابع محال ؛ لأنه يلزم قيام المتحد بالمعدد » فيقال :
« الرابع » لا نسلم التلازم ؛ فان هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد ؛ فانه
فرض قيام علم واحد بجملة أجزاء ، وهذا الاصل فاسد ؛ فان المعلوم من وحدة
الصفة الحالية 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
حينئذ . فقولهم : « إنه قام المتحد بالمتعدد » كلام باطل ؛ بل ما فسروا به الاتحاد
في أحدهما كان موجوداً في الآخر ، وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجوداً
في الآخر .

(الوجه الخامس) انا لا نسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام بتقدير انقسام
« الخامس » لا نسلم الحصر الجسم ، بل من الممكن ان يقال : قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء

الموصوف ، و كل جزء منه متصف بجزء من الصفة . وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة ، ولا المتصف بجميعها بمض الجملة ، ولا كل جزء مختصاً بجميع صفته ، ولا قيام واحد بمتعدد . فان قال : الصفة لا تنقسم ، ومحلها ينقسم . قيل هذه مكابرة للحس والعقل ؛ بل انقسامها بانقسام محلها . يبين هذا أن من أعظم عمد مشبى الجوهر الفرد قولهم : إن الحركة قائمة بالجسم ، والزمان مقدار الحركة . والزمان فيه الآن الذى لا ينقسم ، فلا ينقسم الجزء الذى يحلها . فانما استدلوا على وجود الجزء الذى لا ينقسم بوجود جزء من الحركة لا ينقسم ، فعلم ان انقسام الحال عندهم كانقسام محله ، مع ان هذا معلوم بالحس والعقل . وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً عمدتهم أنه يقوم بها ما لا ينقسم ، وما لا ينقسم لا يقوم الا بما لا ينقسم ، وقد اتفقت الطوائف على ان الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم .

الوجه السادس أن قوله : « إما ان يكون كل جزء من الأجزاء متصفاً بهذه الصفات » يقال له : إن أردت انه يتصف به كما تتصف به الجملة فهذا لا يقوله عاقل ؛ فانه ليس فى الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذى هي به صفة لجميعه . وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء : فلم قلت إن ما اتصف بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراده عن غيره ، فضلاً عن كونه إلهاً؟! وهذا لأنه ليس فى جميع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ، ولا فى شىء مما يشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد ؛ بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجد منفرداً . فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم اليه أمثاله كيف يكون حياً ، فضلاً عن ان يكون فرساً أو بعبيراً فضلاً عن ان يكون انساناً أو ملكاً أو جنياً ، فضلاً عن أن يكون إلهاً؟! وهل ذكر مثل هذا فى حق الله الا من أعظم الدليل على جهل قائله ؛ فانهم لا يعلمون

« السادس »
الاستفصال عن
قوله : اما ان
يكون كل جزء
من الأجزاء متصفاً
بهذه الصفات

شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة . فكيف يجب في حق الله اذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكره يجب فيه مثل ذلك !!؟

السابع ان يقال : كما أنه لا يجب في كل جزء من الانسان ان يكون انساناً لانه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان ، ولا في كل جزء من اجزاء الفرس وسائر الحيوان ان يكون فرساً لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة : فلما اذا يجب في كل ما كان من الاله ان يكون لها لقيام صفة الاله بالاله الموصوف كله ، مع ان كل واحد من الموجودات لا يكون جزؤه حكم كله لقيام الصفة بالجميع . هل هذا الا من افسد الحجج ، وإن كان هو من أعظم عمدة النفاة !!؟ (١)

« السابع » كما
لا يجب في كل
جزء من اجزاء
الانسان ان يكون
انساناً

نقد قول الغزالي
ان الانسان
ليس بجسم
ولا جسماني

قال الشيخ رحمه الله وإما التأويل الثالث المذكور عن الغزالي من ان معنى قوله : « خلق آدم على صورته » ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني ، ولا تعلق له بهذا البدن الاعلى سيدل التدبير والتصرف ، ونسبة ذات آدم الى هذا البدن كنسبة الباري الى العالم من حيث ان كل منها غير حال في هذا الجسم وان كان موجوداً فيه . فهذا يشبه ما ذكره الامام احمد عن الجهم في مناظرة المشركين السمنية - الى ان قال : وهذا يشبه قول الصابئة المتفلسفة الذين اتبعهم ابو حامد حيث ادعوا ان الروح هي كذلك ليست جسماً ولا يشار اليها ، ولا تختص بمكان دون مكان ، ولكنها مدبرة للجسد كما ان الرب مدبر للعالم ، مع ان في كلام ابي حامد من التناقض في هذه الأمور ما ليس هذا موضع استقصائه . وبهذا تبين ما نبهنا عليه في غير موضع ان مذهب الجهمية هو من جنس دين الصابئة المبدلين . (٢)

(١) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٥٨ - ١٦٤ . وانظر ص ١٨٨ من المرجع نفسه .
(٢) وانظر بقية الجواب في ابطال تأويل حديث « الصورة » ويأتي ان شاء الله
ص ٨٣ من تأسيس التقديس .

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معاً؛ بل هو بالروح اخص منه بالبدن . (١)

فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطر بوا في محل العلم ونحوه من العبد: هل هو جزء مفرد في القلب، كما يذكر عن ابن الراوندي؟ أو عن الأعراض المشروطة بالحياة اذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة، كما يقوله المعتزلة؟ او حكم العرض لا يتعدى محله، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك، كما يقوله الأشعري؟ على ثلاثة اقوال . ومن لم يقل بالجواهر الفرد لم يلزمه ذلك؛ بل يقول ان العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه كما ان الجسم ليس بمنقسم . واما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة . وهؤلاء يقولون ان الانسان من تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه، ويقولون ان بدن الانسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة، فلا يرد عليهم ماورد على أولئك . واما الأعراض القائمة بروحه من العلم والارادة ونحو ذلك فهي أبعد عن الانقسام من الأعراض القائمة ببدنه . وروحه ابعدها عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وان قيل انها جسم . وعلى هذا فان قيل : يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يقال يقوم بالعين ادراك واحد لمدرک واحد، و بمنزلة ان يقوم بداخل الاذن سمع واحد لمسموع واحد، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا ان النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بحجم؛ فان عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم، واذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً . وكلا المقدمتين ممنوعة، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع . (٢)

اضطرابهم في
محل العلم من
العبد بناءً على
اثبات الجوهر
الفرد، ومن لم
يقبل به لم يلزمه
ذلك

(١) ج ٤ ص ٢٢٢ .

(٢) الجزء الرابع من العقل والنقل ص ١١٣ - ١١٥ .

قال ابو عبدالله الرازى « البرهان السادس » انه تعالى لو كان جسماً لكانت الحركة اما أن تكون جائزة عليه ، أو لاتكون جائزة . و«القسم الأول» باطل لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذى تكون الحركة عليه جائزة لها فلم لا يجوز ان يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك ؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاث : وهي كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون . فاذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن فى إلهيتها ، وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى . ! ؟

« البرهان السادس »
لو كان فوق العالم
لكان جسماً و
لو كان جسماً
لكانت الحركة
جائزة عليه
وهذا محال

و « القسم الثانى » : هو أن يقال انه تعالى جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول هذا باطل من وجوه :

الأول : أن هذا يكون كالزمن المقعد الذى لا يقدر على الحركة ، وهذا صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

الثانى : انه تعالى لما كان جسماً كان مثلاً لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : ان القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والابحاض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه ، فانهم يصفونه بالذهاب والحجىء . فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسي . وهذا هو السكون . وتارة يقولون : انه ينزل الى السماء الدنيا . وهذا هو الحركة . فهذه مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وبالجملة فليس بمتحيز . (+)

قال الشيخ رحمه الله — وقد سئل عن من يقول : ان النصوص تظاهرت

ظواهرها على ماهو جسم أو يشعر به ، والعقل دل على تنزيه البارى عز وجل عنه الى آخره . فأجاب : - هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية . فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب فى هذا ، وإنما نشاء ذلك فى أوائل المائة الثانية لما ظهر « الجعد بن درهم » وصاحبه « الجهم بن صفوان » ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على انكار الصفات . قالوا : لأن اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ؛ لأن الصفات التى هي العلم ؛ والقدرة ، والارادة ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لايقوم الا بجسم ، والله تعالى ليس بجسم ؛ لأن الاجسام لا تخلوا من الاعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث محدث .

حجتهم العظمى
التي نفوا من
اجلها الملو
والاستواء واكثر
الصفات

قالوا : واذا كانت الأعراض التى هي الصفات لا تقوم الا بجسم ، والجسم مركب من اجزائه ، والمركب مفتقر الى غيره ، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه . والله تعالى غني عن غيره ، واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأن الجسم محدود متناهي ، فلو كان له صفات لكان محدوداً متناهيًا ، وذلك لا بد أن يكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر ، وما افتقر الى مخصص لم يكن غنياً قديماً واجب الوجود بنفسه . قالوا ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسماً . ولو كان جسماً لكان ماثلاً لسائر الأجسام فيجوز عليه ما يجوز عليها ويمتنع عليه ما يمتنع عليها وذلك ممتنع على الله تعالى .

أو قالوا : إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الافعال التى هي الحركات ، وان القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؛ وأن ما قبل المجيء

والايات والنزول كان موصوفاً بالحركة وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدث لا بد له من محدث فاثبتنا الصانع بهذا . فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالتقديم ، وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الأجسام ، فيبطل دليل اثبات الصانع .

والجواب عنها

« اولا » ان بطلان

هذا لا يستلزم

بطلان جميع الأدلة

فيقال لهم : الجواب من وجوه : - (أحدها) أن بطلان هذا الدليل

المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة ، واثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها ، وان أمكن ضبط جملها . (الثاني) أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين ، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والايان به موقوفة عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به ، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين . (الثالث) أن الأنبياء والمرسلين لم يأمرُوا واحداً بسلوك هذا السبيل ، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً ، وان كانت مستحبة كان مستحباً . ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة . (١)

« الثاني ،

والثالث » انه

لم يستدل به

احد من السلف

ولم نامر به

الرسول

[و] قال بعضهم قد قال الله تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حلهم

مجالاً جسداً له خوار ، ألم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) فقد ذم الله من اتخذ الهماً جسداً ، و « الجسد » هو الجسم ، فيكون الله قد ذم من اتخذ الهماً هو

جسم . فيقال له هذا باطل من وجوه :

« الرابع » ان

القرآن انما يدل

على نفي كونه

جسداً

أحدها : أن هذا انما يدل على نفي أن يكون جسداً ، لا على نفي أن يكون

جسماً ، و « الجسم » في اصطلاح نفاة الصفات أعم من الجسد - الى أن قال :

(١) ج ٦ ص ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٩ ، ٥٠ . وانظر اعتراضات الناس على هذه الطريقة

ج ١ ص ٢٥ من الفهارس العامة .

الثاني أن يقال : إن الله سبحانه منزه أن يكون من جنس شيء من

المخلوقات : لا أجساد الأدميين ، ولا أرواحهم ، ولا غير ذلك من المخلوقات ، فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته كحقيقته للزم أن يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وهذا ممتنع ؛ لأنه يستلزم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه غير قديم واجب الوجود بنفسه ، وأن يكون المخلوق الذي يمتنع غناه غنياً يمتنع افتقاره إلى الخالق ، وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة . والله تعالى نزه نفسه أن يكون له كفواً ومثل أو سمي أو ند .

« الخامس »
ان الله منزه
عن ان يكون من
جنس شيء من
المخلوقات

والمقصود انما أخرجه كان جسداً مصمتاً لا روح فيه حتى تبين نقصه ، وأنه كان مسلوب الحياة والحركة .

الوجه الثالث وهو انه سبحانه قال : (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم

سبيلاً) فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد ؛ ولكن ذكر فيما عابه به (أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك . فعمل ان الآية تدل على نقض حجة من يحتج بها على ان كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً . وهذه الحجة نظير احتجاجهم « بالأقول » فانهم غيروا معناه في اللغة ، وجعلوه الحركة ؛ فظنوا أن ابراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين ، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم .

« السادس »
ان العيب الذي
في الآلهة عدم
صفات الكمال
فيها : كالتكليم
والسمع والبصر
والقدرة على
النفع والضر ،
فهى دليل عليهم
لا لهم !!

الوجه السادس ان الله تعالى ذكر عن الخليل عليه السلام انه قال : (يا أبت لم

تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يفنى عنك شيئاً) وقال تعالى : (هل يسمعونكم اذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون ؟ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) فاحتج على نفي الهيئتها بكونها لا تسمع ولا تبصر ، ولا تنفع ولا تضر ، مع كون

كل منها له بدن وجسم . سواء كان حجراً أو غيره . فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافيًا لذكره ابراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم افضل الصلاة والسلام ، بل انما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها : كالتكليم ، والقدرة ، والحركة ، وغير ذلك .

« الوجه السابع » ان يقال : ما ذكره الله تعالى اما ان يكون دالا على ان الاله سبحانه موصوف ببعض هذه الصفات ، وإما أن لا يدل . فان لم يدل بطل ما ذكره . وان دل فهو يدل على اثبات صفات الكمال لله تعالى وهو التكليم للعباد والسمع والبصر والقدرة والنفع والضر ، وهذا يقتضى ان تكون الآيات دليلا على اثبات الصفات لا على نفيها ؛ ونفاة الصفات انما نفوها لزعمهم ان اثباتها يقتضى التجسيم والتجسيد ، فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم .

« الوجه الثامن » انه اذا كان كل جسم جسداً ، وكل ما عبد من دون الله تعالى من الشمس والقمر والكواكب والأوثان وغير ذلك : أجساما وهي اجساد . فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الالهية : لزم ان يطرد هذا الدليل في جميع المعبودات ، ومعلوم ان الله لم يذكر هذا في غير العجل : انه ذكر كونه جسداً لبيان سبب افتنانهم به ؛ لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم ، بل احتج عليهم بكونه (لا يكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا) . (١)

ويقول له الخصم : انك تقول لا بد له اذا كان متحيزا من الحركة والسكون ، فنحن نقول ان كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فانه إما ان يكون منتقلا ، أو لا يكون منتقلا . فان كان منتقلا فهو متحرك ، والا فهو ساكن .

ويقول الخصم قولك الحركة حادثة . قلت : حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم . قولك : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد به ما لا يخلو عن نوعها ؟ فمنوع ، والثاني ؟ لا يضر . (١)

واما لفظ « الزوال » و « الانتقال » فهذا اللفظ مجمل ؛ ولهذا كان اهل الحديث والسنة فيه على أقوال : عثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا اعلى الجهمية قولهم : انه لا يتحرك . وذكروا أثراً : أنه لا يزول ، وفسروا الزوال بالحركة ، فبين عثمان بن سعيد ان ذلك الأثر ان كان صحيحاً لم يكن حجة لهم ؛ لأنه في تفسير قوله (الحى القيوم) ذكروا عن ثابت : دائم باق لا يزول عما يستحقه . كما قال ابن اسحاق : لا يزول عن مكانه . (قلت) والكلبي بنفسه الذى يروى هذا الحديث وهو يقول : (استوى على العرش) ، استقر . ويقول : (ثم استوى الى السماء) صعد الى السماء . واما « الانتقال » فابن حامد وطائفة يقولون : ينزل بحركة ، وانتقال . وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا ، وقالوا : بل ينزل بلا حركة وانتقال . وطائفة ثالثة ، كابن بطة وغيره يقفون في هذا . وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي ابو يعلى في « كتاب اختلاف الروايتين والوجهين » ونفى اللفظ بمجمله . والاحسن فى هذا الباب مراعاة الفاظ النصوص : فثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذى أثبتته ، وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه وهو أن يثبت النزول والاتيان والحجىء وينفى المثل والسمي والكفو ، والنسب . (٢) وقد صرح طوائف منهم (٣) بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلمها إذا شاء ، وان الحركة من لوازم الحياة ، وقد صرح بالحركة من صرح من الفلاسفة . (٤)

لفظ « الزوال »
و « الانتقال »
مجمل ، وفي
اطلاعه خلاف ،
و « الحركة »
صرح بها طوائف

(١) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٣٣ - ١٣٥ .

(٢) ج ١٦ ص ٤٢٢ - ٤٢٤ .

(٣) أي من أهل الكلام كما يدل عليه ما قبله .

(٤) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ٢١٠ ، ٢٠٠ . وانظر أنواع جنس الحركة ج ٥ ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ .

قوله : « فهده مجموع الدلائل على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة

فليس بمتحيز » .

مجموع ما يحتاج
به النفاة من
الأدلة السمعية
تدل على نقيض
قولهم ، ولا تدل
على قولهم ،
وكذلك عامة
أدلتهم العقلية :

قال الشيخ رحمة الله عليه : قد بينا في الرد على اصول الجهمية النفاة للصفاة
في الكلام على « تأسيس التقديس » وغيره أن عامة ما يحتاج 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 ايضاً عامة ما يحتاجون به من الأدلة العقلية اذا وصلت
معهم فيها الى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل
على نقيض قولهم ، وانما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الاثبات
أدل منه على قولهم . (١)

يذكر الرازي
تخصومه ثلاث
شبه على اثباتهم
للحيز والجهة :
« الأولى »

قال ابو عبدالله الرازي : « أما شبه الخضم » فمن وجوه :

« الشبهة الأولى » أن العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين
فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر او مبيناً عنه بالجهة ، وكون البارى
تعالى سارياً في العالم محال ، فلا بد وان يكون مبيناً عنه بالجهة ، وكل ما كان
كذلك فهو متحيز . ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة
كالجوهر الفرد ، وهو محال . وإما أن يكون شيئاً كبيراً مركباً من الأجزاء
والأبعاد ، وهو المقصود .

« الثانية »

« الشبهة الثانية » أنا لم نشاهد حياً عالمًا قادراً الا وهو جسم وإثبات شيء
على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ، ولا يقر به القلب ؛ فوجب القول بكونه
تعالى جسماً .

(١) قلت : وهذا واضح فيما نقلته من كلامه على حججهم بحمد لله .

الثالثة » ،
تقريرهم لهذه
المقدمة في نظره

« الشبهة الثالثة » : أن إله العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسمانيات ،
والعالم بها يجب أن يحصل في ذاته صورها ، ومن كان كذلك يجب أن يكون
جسماً ، فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم .

أما « المقدمة الأولى » : فقد اتفق المسلمون عليها ، وأيضاً فهذه الأجسام
الموصوفة بهذه المقادير فلا بد لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى ، وخالق
الشيء لا بد وان يكون عالماً به . فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات .

وأما « المقدمة الثانية » فهي في بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن
يحصل في ذاته صور الجسمانيات . فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالماً
بها قبل وجودها والالم يصح منه خلقها وإيجادها ، والعالم بالشيء يجب ان يتميز
ذلك في علمه عن سائر المعلومات والالم يكن عالماً بها . وإذا تميز ذلك المعلوم عن
غيره فذلك المعلوم ليس عدماً محضاً ؛ لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز فذلك
المعلوم يجب ان يكون أمراً موجوداً وهو غير موجود في الخارج ؛ لأن الكلام فيما اذا
علمها قبل وجودها ، ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب ان يكون وجوده في علم
صانع العالم .

وأما « المقدمة الثالثة » وهي في بيان أن من يحصل في ذاته صور الجسمانيات
وجب ان يكون جسماً . فالدليل عليه ان من علم مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين
وجب أن يحصل هذا في ذات ذلك العالم ، وذلك العالم لا بد وأن يميز بين ذينك
المربعين المتطرفين ، وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها ، لانها متماثلان
في الماهية فلا بد وان يكون بالعوارض ، ولو كان محلاهما واحد لامتنع امتياز
احدهما عن الآخر بشيء من العوارض ؛ لأن المثليين اذا حصلوا في محل واحد
فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر ؛ وذلك يمنع من حصول

الامتياز . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل احد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز احد المحلين عن الثاني سبباً لامتياز احدى صورتين عن الأخرى ، وامتياز احد المحلين عن الثاني لا يحصل الا اذا كان ذلك المحل جسماً منقسماً . فثبت ان خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان يكون اله العالم جسماً . (X)

تجامل الرازي
على الكرامة ،
وحكايته عن
الحنابلة اطلاق
لفظ الجسم ،
وتلقيه لهم
با « الجسمة »
بناءً على
اصطلاحه ومذهبه

(١) قال الشيخ رحمه الله : قلت ابو عبدالله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر بينه وبينهم انواع من ذلك ، وميله الى المعتزلة والمتنفسفة اكثر من ميله اليهم . (٢)

وقال : ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم ؛ لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم ؛ اذ كانوا يقولون إن الصفات لا تقوم الا بجسم وذلك أنهم اصطالحوا في معنى « الجسم » على غير المعنى المعروف في اللغة ، فان « الجسم في اللغة » هو البدن ، وهم يسمون كل ما يشار اليه جسماً ، فيلزم على قولهم

(X) ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١) قلت : أما قوله : « وأما شبه الخصم » فقد تقدم أنه يريد بالخصم هنا الكرامية والحنابلة ، كما أطلق عليهم لقب : أهل التشبيه والتنجسيم وبين الشيخ رحمه الله في جوابه أن خصوم الرازي ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم ، بل الرسل كلهم والصحابة والتابعون وأئمة الدين والمؤمنون انظر ص ٢٠ ، ٢١ .

وتقدم كذلك ما يراد با « لتحيز » و « الجهة » ومذاهب الناس في اطلاق هذين اللفظين وعدم اطلاقهما ، واثبات المعنى اذا كان حقاً ، ورده اذا كان باطلاً . تقدم هذا مراراً وتكراراً بحسب ايراد الرازي لهذين اللفظين ونحوهما .

وتقدم حكاية الرازي لقول الكرامية والزامة لهم بالقول بالانقسام وان كانوا لا يقولون به أو أنه بمنزلة الجوهر الفرد في الصفر والحقارة انظر ص ٣١ - ٣٣ .

وكذلك وصفه للحنابلة بالقول بالأجزاء والابحاض . وبين الشيخ هناك ما في كلامه من التلبيس ، كما ذكر اصناف الناس بالنسبة الى اثبات الصفات واطلاق هذه الألفاظ أو نفيها : كالتنجسيم ، والتركيب ، والتبويض ، والجزء ، والبعض . وان الجسمة نوعان : (أحدهما) قول علمائهم أنه جسم لا كالأجسام . و (الثاني) الغالية الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم ونحو ذلك ، وهؤلاء هم المشبهة . وليسوا من الكرامية ولا من الحنابلة انظر ص ٣٣ - ٥٢ .

(٢) العقل والنقل جزء (٢) ص ٨٩ .

أن كل ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده وماسلف الأمة وأئمتها تجسيميا ، وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ الجسمة والمشبهة على اتباع السلف كلهم . (١)

قوله : الجواب عن « الشبهة الأولى » أنا قد بينا ان قولهم : كل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخر او مبينا عنه بالجهة . مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في النفي والاثبات الى برهان منفصل ، فسقط الكلام . (٢)

قوله : « والجواب عن الشبهة الثانية » ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء . فسقطت هذه الشبهة . (٣)

الرازي هنا
احال في جواب
الشبهتين على
ما ذكره في اول
الكتاب فاحلناه
على جوابهما
هناك

قوله : « والشبهة الثالثة » ساقطة أيضا ، والدليل عليه أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخليل ، فهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا ؛ إما أن يكون هو هذا الجسم ؛ وإما أن يكون جوهرًا مجردا ، والأول محال ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير . وأما الثاني فانه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما ، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة ، وبالله التوفيق . (×)

هذه الشبهة
قد ذكرها ابن
سينا فتناقض

(١) العقل والنقل المخطوط .

(٢) قلت : أحال الرازي هنا على ما تقدم من قدحه في مقدمة أهل الاثبات بعشرة أوجه ص ٤ - ١٤ من تأسيسه . وقرر شيخ الاسلام رحمه الله بأدلة كثيرة هناك : ان مقدمة أهل الاثبات ضرورية ، وان دعوى الرازي واتباعه من الأشاعرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع في ضرورة العقل ، وكذلك كونه ليس بمتحيز ولا في جهة بمعنى أنه ليس في العلو فوق العرش . انظر ص ٥ - ٣٧٨ من هذا المجلد . ويذكر الرازي هذه الشبهة مرة أخرى ص ٦١ من تأسيسه ، وقد أجاب عنها المؤلف هناك في المجلد الثاني .

(٣) قلت : وما بينه الرازي من أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء : هو موضوع المقدمة الثانية ص ١٤ ، ١٥ من تأسيسه . وقد أجاب عنه المؤلف هناك ، وبين أنه ان أراد نفي النظير من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه . وان أراد من بعض الوجوه فلم يبق دليلا على افساده . وأجاب المؤلف رحمه الله عن حججه هناك من وجوه . انظر ص ٣٨٨ - ٣٩٥ .

(×) ص ٤٤ ، ٤٥ .

قال الشيخ : (فصل) قال « ابن سينا » في تمام (مسألة العلم) : ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بألة متجزية . فيقال له : هذا ان كان حقا فهو منتقض على أصلك بعلمه بالأفلاك واللكواكب فانها محسوسة وعندك أنه يعلمها بأعيانها - الى ان قال : - وهذه الأقوال اذا ضم بعضها الى بعض لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وان يكون النفس على اقواله أيضا جسما .

ورد عليه ابو البركات بهذه العجة التي ذكرها الرازي وهي ضعيفة

وما ذكره « ابو البركات » انما هو الزام لابن سينا بطريق المناقضة ؛ وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الادراك ؛ انما احتج ابو البركات على بطلان ذلك بان المدركات كبار والمدرك اذا كان جسما او قوة في جسم فهو صغير يسعها . وهذه حجة ضعيفة ؛ فان القائلين بارتسام المدرك في المدرك لا يقولون أن المرسم فيه مساو في المقدار للموجود في الخارج ، كما أنهم لا يقولون ان المرسم حقيقة مساوية لحقيقة الموجود في الخارج ؛ وإنما هذا من جنس اعتراض الرازي عليهم بأنه لو كان صحيحا لكان من ادرك النار وجب ان يسخن ، ومن ادرك الثلج وجب ان يبرد ، ومن ادرك الرحي وجب ان يدور . ودعوى ذلك مما لا يقوله عاقل ؛ ولهذا صاروا يتعجبون بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا . وهم يشبهون تمثل المدركات في المدرك بتمثل المرئيات في المرأة ، ومعلوم ان ما في المرأة ليس مماثلا في الحقيقة والمقدار للموجود في الخارج : اما حقيقة فلا أن غايته ان يكون عرضا في المرأة، والمرئي الخارج يكون جسما موجودا كالسما والشمس والانسان وغير ذلك مما يرى في المرأة . وكذلك الادراك فانه عرض قائم بالمدرك ، والمدرك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سوء كان مرئيا أو معلوما بالقلب . وأما قدره فلا أن مقدار المرئي يختلف باختلاف المرأة فاذا كانت كبيرة رؤي كبيرا، وإن كانت صغيرة رؤي صغيرا، وهو

على التقديرين يشبه الصورة الموجودة في الخارج فلذلك اذا قيل: ان المدرك
يتشمل في المدرك لم يلزم ان يكون قدره في المدرك مثل قدره في نفسه . (١)

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم محول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في
هذه المسائل .

خاتمة

وقد تبين بكلام بعضهم في بعض إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة
ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه « قواطع عقلية » ، ويقولون إنه يجب
تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل ، والثابت من أخبار الرسول ،
وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها . فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول
لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، فكيف والمعقول
الصريح موافق لما جاء به الرسول ؛ بل لا يجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام
الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الأحاد ، فكيف يعارض
بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟ ! بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة 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 لاعتن تحقيق عقلي قام
في نفسه . و كلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه
بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام واثبات الصانع كثير منتشر في
غير هذا الموضوع . وكل من امعن النظر وفهم حقيقة الأمر علم ان السلف كانوا
أعمق من هؤلاء علما وابر قلوبا وأقل تكلفا ، وانهم فهموا من حقائق الأمور ما لم
يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق ورددوا الباطل . والله اعلم . (٢)

(١) الجزء الرابع من العقل والنقل المخطوط ص ٤١٢ . قال الشيخ : ولهذا يقال :
للشيء وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان .
وانظر بقية الجواب هناك .

(٢) الجزء الثالث من العقل والنقل ص ٢٧ ، ٢٧٨ ذكره الشيخ بعد ذكر حجج المتكلمين ،
وهي من جنس حجج الرازي هنا ، ومعارضة بعض المتكلمين والفلاسفة له .

والمقصود هنا نوع تنبيه على ان ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لاحقيقة لما عند الاعتبار الصحيح ؛ وإنما هي من باب القعقة بالشنان ، لمن يفزعه ذلك من الصبيان ، ومن هو شبيه بالصبيان !! وإذا أعطى النظر في المعقولات حقه من التمام وجدها براهين ناطقة بصدق ما خبر به الرسول ، وان لوازم ما خبره لازم صحيح ، وأن من نفاه لجهله بحقيقة الأمر وفزعاً باطناً وظاهراً كالذي يفزع من الآلهة المعبودة من دون الله ان تضره ، ويفزع من عدو الانسان لما عنده من ضعف الايمان . . ومن خالف الرسول لم يسلم من الشرك والافك . فسبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . (١)



« آخر المجلد الأول »

من كتاب « نقض تأسيس الجهمية » ويليه المجلد الثاني . وأوله (فضل) قال الرازي في تأسيسه الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه ليس مختصاً بجزء وجهة .



الفهرس

مقدمة « نقض تأسيس الجهمية » أعدها (محمد بن قاسم)

الصحيفة

- ٣ مقدمة كتاب الرازي (تأسيس التقديس) القسم الأول منه في الدلائل على أنه الله تعالى منزه عن الجسمية والحيز ، وفيه ستة فصول :
« الفصل الأول » في تقرير المقدمات - التي يجب ايرادها قبل الخوض في الدلائل - وهي ثلاث :
- ٤ « المقدمة الأولى » : دعوى الرازي مع متأخري الأشعرية أن الله لا داخل العالم ولا خارجه (أو غير مختص بشيء من الأحياء والجهات ، أولا يمكن أن يشار إليه بالحس انه هاهنا أو هناك) وتشكيكه في مقدمة أهل الإثبات الضرورية - وهي : أن ما ليس داخل العالم ولا خارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل - بعشرة أوجه :
- ٥ (الأول) دعواه اتفاق جمهور العقلاء على نفي التحيز والحلول معا .
نقض هذا الوجه (تكميل) (١) .
- ٦- ١١ (الثاني) أن من شرط القضايا الضرورية أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد .
- ١٢، ١٣ نقض هذه الوجه أيضا (تكميل) .
- ١٥ (الرابع) ثبوت الكليات .
- ١٥ نقض هذا الوجه ببيان عدم ثبوت الكليات خارج الذهن (تكميل) .
- ١٦ الرازي هو الذي جعل الباري متخيلا في الذهن لا حقيقة له في الخارج رد قوله : انه تعالى لا يحس بحال .
- ١٦ قولهم انه من قسم الحقائق المعقولة دون المحسوسة فيه ايها .
- ١٩ (الوجه الخامس) (السادس) (السابع) : أن الماهيات يصح أن تكون معقولة مع ذهول العقل عن حيزها وجهتها أو عجزه عن تخيلهما نقض هذه الوجوه : ببيان أن المنازع له جازم بانتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأنه لا يعلم بعقل ولا غيره - لم يقل اني قاصر أو عاجز (تكميل) .

(١) النقص الذي في هذا الكتاب قد أكملته من أجوبة لابن تيمية رحمه الله ومن النقض نفسه ، كما هو مبين في التعليق ، وأشير اليه في الفهرس أيضا بكلمة بين قوسين هكذا (تكميل) .

- ٢٠ (فصل) : « الثامن » (١) دعواه بأن خصومه - الكرامية والحنابلة - لا بد لهم من الاعتراف بذات وصفات على خلاف الحس والخيال .
- ٢١ خصوم الرازي الحقيقيون ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم بل الرسل والصحابة والتابعون وأئمة الدين والمؤمنون .
- ٢٢ حتى حذاق الفلاسفة من خصومه كابن رشد .
- ٢٤ طريقة الفلاسفة في الصفات واطلاق لفظ الجسم والجهة .
- ٣١ حكاية الرازي لقول « الكرامية » والزامه لهم بالقول بالانقسام أو بانه بمنزلة الجوهر الفرد في الصغر وان لم يلتزموه . ونقضه (تكميل)
- ٣٣ (فصل) : وصفه الحنابلة بالقول « بالأجزاء والابغاض » فيه تلييس .
- ٣٧-٣٤ فليس من الحنابلة ولا غيرهم من المسلمين من قال انه يتبعض أو يتجزى (التبعض والتجزى المعروف) . وان أراد انهم وصفوه بما يفتضى أن يكون جسما - والجسم متبعض - فلا اختصاص لهم بذلك . الفاظهم في مؤلفاتهم .
- ٤٧-٤٦ أصناف المثبتين لهذه الصفات أربعة (١) يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا (٢) يثبتونها ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض بنفي ولا اثبات (٣) يثبتونها ويثبتون ما ينفيه النفاة لها ويقولون هو جسم لا كالأجسام ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم (٤) يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام .
- ٤٧ لفظ « الجسم » لم يتكلم به السلف والأئمة نفيًا ولا اثباتًا ، ولا أطلقه أحد من الحنبلية في الاثبات ، وكذلك لفظ « الحيز » .
- ٣٤-٤٨ لفظ « البعض » يطلقه بعض الحنابلة وينكره بعضهم ؛ وهو مأثور عن الصحابة والتابعين .
- ٣٤-٤٨ « الحنابلة أبعد الناس عن الأقوال المتطرفة في النفي والاثبات ، وان كان في أقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات فهو أخف من الغلط الموجود في سائر الطوائف . . . ، السبب .

(١) من أدلة الرازي على دعواه أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوله :

ان مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة بضرورة العقل ، كما تقدم .

- ٥٠-٤٨ (الصمد) يستلزم امتناع التفرق عليه تعالى وأن يخرج منه شيء •
- ٥٠ الذين قالوا انه جسم (نوعان) : « أحدهما » - وهو قول علمائهم -
أنه جسم لا كالأجسام •
- ٥١ « الثاني » - الغالية - الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم
ونحو ذلك ، وهؤلاء هم « المشبهة » الذين ذمهم السلف •
- ٥٢ وان أراد بلفظ « الأجزاء ، والأبعاض » ما يريد المتكلمون بلفظ
الجسم والتركيب فالحنابلة من مثبتة الصفات •
- ٥٢ وصفه با (الحد) و (النهاية) هم فيه على ثلاثة أقوال ولا اختصاص
لهم بذلك •
- ٥٣ عجز الرازي عن وجود تناقض للحنابلة أو مخالفة للحس أو العقل •
- ٥٤ أول من تكلم بلفظ « الجسم » نفيًا واثباتًا طوائف من الشيعة والمعتزلة
- ٥٥ قوله عن الحنابلة : « انهم معترفون بأن ذاته مخالفة لذوات هذه
المحسوسات » فيه إيهام ، وتقصير في التقديس •
- ٦١-٥٥ وكذلك قوله : « لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع ،
والافتراق ، والتغير ، والصحة ، والمرض ، والحياة ، والموت الخ » •
- ٥٧-٥٥ لأن النقائص يجب نفيها مطلقًا استلزمتم التمثيل أم لا •
- ٥٩ طرق التقديس التي أهملها الرازي هنا •
- ٦١-٥٩ عجزه عن بيان الدليل على نفي هذه الأمور •
- ٦٠ ما يكفي في التنزيه عن هذه الأمور •
- ٥٧،٦٠ نفي المماثلة واجب في صفات الكمال ، طرق هذا النفي •
- ٦١ الحنابلة لا يحتاجون على نفي التمثيل بهذه الحجّة الفاسدة (١)
ولا يحتاجون الى الالتزام بمضمونها ، وهم أعظم تنزيها له عن هذه
الآفات والنقائص والتمثيل والتشبيه •
- ٦٦ الصفات المقتضية للعدم متفق على نفيها بدون هذه الحجّة •
- ٦٣،٦٢ ونفي التمثيل لا يثبت دعواه بأنه لا داخل العالم ولا خارجه •
- ٦٣ مغالطاته •

(١) وهي قوله : لأنه سبحانه لا يساوي هذا الذوات الخ •

الصحيفة

- ٦٥،٦٣ الرازي ينقل عن الحنابلة ما لم يقولوه ، ويلزمهم بما لا تدل حجته عليه
(وهي قوله : فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف الخ) .
- ٦٤ وهم مع أهل السنة لا يقولون بعلم ما هيته وكيفية صفاته .
- ٥٨،٦٥ والرازي لا يعرف هذا المذهب ، ولا يقيم عليه حجة ، ويخصص في
مكان التعميم .
- ٦٥ يمثل هذا المتشابه من الكلام أضل الرازي وأمثاله عباد الله .
- ٦٦ معارضته ، وقلب حجته عليه .
- ٦٦ لا يلزم من عدم وصول العقل والخيال أن تكون ذاته على خلافهما .
- ٦٧ يراد بلفظ الوهم والخيال المطابق ، وغير المطابق ، وكثيرا ما يخص
بهما الباطل الذي لا حقيقة له .
- ٦٩ لا يصلح الجمع بين لفظ الحس وبين لفظ الوهم والخيال .
- ٧١-٦٩ أنواع من التخيلات الفاسدة .
- ٧٢ من الاعتقاد والتوهم والتخيل الصحيح ما لا ينكر كالمنامات .
- ٧٣ إذ رأى ربه في المنام فهو حق في الرؤيا ، ولا يعتقد أنه تلك الصورة ،
وانما هي بحسب حال الرائي وصحة إيمانه أو فساده ، واستقامة
حاله أو انحرافه ، أنكر رؤيته في المنام طائفة من المعتزلة وغيرهم .
- ٧٤ بعض النفاة يزعمون ان الرسل خيلوا للأمم . أسباب غلظهم .
- ٧٧-٧٥ لا فرق بين الصفات الخبرية العينية والصفات العقلية المعنوية في
الاثبات عند السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية
وطوائف من أهل الكلام .
- ٨٧،٨٦ ويقولون : الصفات العينية قد تكون معلومة بالعقل ، ومن الصفات
المعنوية ما لا يعلم الا بالخبر ، خلافا لبعض الصفاتية .
- ٨٧-٧٧ فرق بين اثبات الشيء مع عدم العلم بكيفيته وبين العلم بعدمه ،
فالحنابلة اثبتوا الأول - وهو الصواب - والرازي والجويني اثبتوا
الثاني وخالفوا أئمتهم .
- ٨٧-٨٦ الاجماع التي يحكيها المتكلمون أكثرها باطل .
- ٨٧ ما أثبتته الحنابلة من الصفات أو نفوه - من كون الخالق لا داخل
العالم ولا خارجه - قامت عليه كل الأدلة ، بخلاف الأشاعرة .
- ٨٨ وهو مبين للعالم بالجهة والحيز والقدر لا بمجرد الاختلاف في
الحقيقة والصفة .

- ٨٩ الأشاعرة اثبتوا له مباينة لا تعقل بحال (وهو مباينة من قال :
لا داخل العالم ولا خارجه .
- ٩٠ الواجب أن تكون مباينة الله أعظم من كل مباينة .
- ٩١،٩٠ (فصل) قول الرازي : « معلوم ان الوجه واليد بالمعنى الذي ذكره
مما لا يقبله الوهم والخيال » ان قصد به الوهم والخيال الباطل لم
ينازع في نفيه . ظاهر « الوجه » « واليد » مما يقبله الوهم والخيال
وان أراد بالوجه واليد صفات معنوية فليس هو ما حكاه عن الحنبلية
٩٢ النفاة لم يعتقدوا انتفاءها الا لاعتقادهم أنها لا تقوم الا بجسم .
- ٩٣ وكون الباري ليس جسما (اذا فسر بالموجود أو القائم بنفسه)
ليس بديهيا .
- ٩٤ قلب دليل الرازي عليه .
- ٩٥،٩٤ ما حكاه الرازي عن الحنابلة يقره الوهم والخيال ؛ اذ غايته أنهم
يثبتون وجها ويدين مخالفا لوجوه الخلق وأيديهم .
- ٩٥ يوضحه ما جاء في وصف الملائكة .
- ٩٦ قد يعجز بعض الخلق عن تخيل ذلك لعظمته .
- ٩٧،٩٦ الوهم والخيال لا يتصور موجودا الا متحيزا أو قائما بمتحيز ؛
لا يتصور وصفه بنقيض ذلك .
- ٩٧ (فصل) التخيل والتوهم الصحيح لا يتصور الموجود معدوما ، فهو
يقبل قول المثبتة لا نقيضه .
- ٩٨،٩٧ والرسول وسلف الأمة وأئمتها انما يعظمونه بالأمور الوجودية .
- ٩٨-١٠٠ دعواه اتفاق الطائفتين على الاقرار بما لا يقبله الخيال والوهم باطل
من وجوه .
- ١٠٠،١٠٤ لم يتكلم السلف والأئمة بلفظ « المتحيز و « الجسم » و « العرض»
نفيا أو اثباتا ؛ لما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحق .
- ١٠٠-١٠١ النزاع المحقق بين السلف والجهمية في الصفات ان الأولين آمنوا بأن
الله موصوف بما وصف به نفسه - من العلم والقدرة والسمع
والبصر والوجه واليدين وغير ذلك .
- ١٠٠-١٠٢ ومن اثبتها وسماها أجساما أو اعراضا والموصوف بها جسما
لا كالأجسام أو نفى التجسيم ليس قائلا بخلاف الوهم والخيال

- ١٠٣ (فصل) : «الوجه التاسع» من أدلة الرازي (١) الزام المثبتة - الذين لقبهم بالمشبهة - بمذهب الدهرية ، والزام الدهرية بمذهب المثبتة فيكون قول الفريقين باطلا .
- ١٠٤ منازعتهم للرازي في تلقيبه لهم بـ « المشبهة » .
- ١٠٤ كل من نفى شيئا مما سمى الله أو وصف به نفسه سمى المثبت له مشبها .
- ١٠٦،١٠٥ والرازي واشباهه تسميهم المعتزلة مشبهة ، وان نفى عن نفسه هذا الاسم بما يدعيه من التنزيه فكذلك حال غيره .
- ١٠٧ ان أريد بلفظ « التشبيه » التمثيل فالمثبتة لا يقولون به ، وان أريد به اثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس .
- ١٠٨،١٠٧ و « المجسمة » غير الغلاة لا يسمون « مشبهة » عند أئمتهم .
- ١٠٩ واسم التشبيه لم يذم به أحد شرعا ، بخلاف لفظ التمثيل .
- ١١٠،١٠٩ جهومور مثبتة العلو لا يحتاجون الى تلك المقدمة (وهي قوله ان العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه ألخ) .
- ١١٠ اذا وازنا بين حجة الدهرية (وهي قولهم : ان العالم والباري موجودان وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا ألخ) وحجة المثبتة فهي على الرازي لا له .
- ١١١ الجويني قبل الرازي جعل الحجتين من حكم الوهم والخيال ولم يسلم من معارضة الطائفتين ، وكان سبب تسلطهما على أهل الكلام
- ١١٢ « أهل الكلام » جنوا على الاسلام ، وعلى المسلمين ، وعلى عدوهم .
- ١١٢ حجة المثبتة ضرورية لا تقبل الجدل ، وحجة الدهرية لا تستلزم القول بقدم العالم .
- ١١٣ لو فرض تلازمهما لم ينف بحجة الدهرية ما هو أبين منها .
- ١١٣ وان كانت با طلة لم تدفع بمثلها ، ولا يحاج أحد فيما ليس له به علم
- ١١٥،١١٤ ابطال المثبت لهذه المعارضة .

(١) على ان الله لا داخل العالم ولا خارجه وأن مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة

بضرورة العقل كما تقدم . ويستمر جواب هذا الوجه الى ص ٢٨٦ .

الصحيفة

- ١١٦،١١٥ وابطال الفيلسوف لهذه المعارضة أيضا .
- ١١٧ ويقول المثبت : لا ما نع من الالتزام بقدم بعض الأجسام .
- ١١٨ ويقول المثبت : هذه المعارضة حجة ثانية لي .
- ١١٩ ويقول أيضا : وكل واحدة من المقدمتين تدل على القول بالجهة والجسم ، وكل واحد من المطلوبين يدل على الآخر .
- ١٢٠،١٢١ والزمام الفيلسوف بالجهة لا يدل على تناقضه .
- ١٢١ (فصل) لفظ « الطرف » أعم من لفظ الجهة فقد يظن اذا استعملت هذه الأدوات في حق الله أنه محل المخلوقات ، أو أنها محل له ، وليس كذلك .
- ١٢٢ قوله : « وهذا قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه » .
- ١٢٢ من التوفيق التوبة من هذا التقديس الذي ذكره . توبة الجويني منه (فصل) ميل الرازي الى الدهرية - الذين ادعى الرد عليهم - أكثر من ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش .
- ١٢٤-١٢٧ (فصل) والمثبتة يمنعون حتى من تسمية الله بالدهر ، فهم من أبعد الناس عن مذهب الدهرية .
- ١٢٧ (فصل) أئمة الرازي في نفي « الاستواء » هم الجهمية ؛ لا أئمة الأشعرية .
- ١٢٨ ولو فرض أنه قولهم لم يكونوا أحق بالتوحيد والتنزيه .
- ١٢٨ حيرة الرازي وأصحابه .
- ١٢٩ دعوى الرازي وأصحابه الرد على الدهرية بجحد مقدمة المثبتة ونحوها أوقعهم في أربعة محاذير .
- ١٣١ سبب عجز الأشاعرة عن مقاومة الدهرية ادخالهم في « مسألة حدوث العالم » حقا وباطلا .
- ١٣١ ولأجله ذم السلف كلامهم في الجواهر والأعراض وبناءهم علم أصول الدين على ما ذكروه من ذلك .
- ١٣٢ سمي الرازي أصحابه « أهل التوحيد » تقليدا للمعتزلة نفاة الصفات
- ١٣٣ توحيد المعتزلة تلحيد وتوحيد الرسل نقيضه الاشراك والتمثيل .
- ١٣٤ كل من كان أعظم تعطيلًا والحادا كان أحق بتوحيد الرازي وأصحابه

الصحيفة

- ١٣٤ توحيد أهل الاثبات براءة من الشرك والتعطيل .
- ١٣٥ تخصيص التخيل بالعزل في الأمور الالهية مطلقاً خطأ .
- ١٣٧ لا فرق بين الاحساس الباطن والظاهر ، ولا بين الحس والعقل في القبول والرد .
- ١٣٨ وهو وأصحابه لم يعزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته، بل هم يستدلون على منازعتهم بما هو من جنس هذه الحجج وأضعف منها .
- ١٣٩ أصل الضلال ما اشتركت فيه الجهمية والدهرية في النفي والجحود لصفات الله .
- ١٣٩ مبدأ ذلك مناظرة الجهمية ثم المعتزلة للدهرية بما استحدثوه من علم الكلام .
- ١٤٠ الدهرية قسمان لا قسم واحد .
- ١٤١ الحجة التي ابتدعها المتكلمون في اثبات الصانع وخلق العالم هي الاستدلال على حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها وأفعالها .
- ١٤٣-١٤١ مقدمتا هذه الحجة ، وتقديرها عندهم ، وما التزموا لأجلها من الباطل نظم هذه الحجة التي نفوا بها أن يقوم به فعل .
- ١٤٥ (فصل) رد أهل السنة على القائلين بقدم العالم هو الرد الأقوم ورد أهل السنة على المنكرين للخالق أيضاً .
- ١٤٧-١٤٧ كل ما يحتاج به من قال بقدم العالم أو نفي الخالق أو نفي الصفات يلزمه من المعارضات أعظم مما فر منه .
- ١٤٨ ويعاقب المبطل بشر مما فر منه .
- ١٤٨-١٤٩ رئيس المبطلين ابليس وفرعون : ابليس ترك الطاعة حذرا من نقص مرتبته ، وفرعون استكبر عن عبادة رب السموات والأرض خوفا من سقوط رياسته . عقوبتهما .
- ١٤٩، ١٥٠ ومن اتبع الهدى حصل له المطلوب ونجا من المهروب .
- ١٥٠ وكل من خالف الأدلة السمعية فهو مخالف للأقيسة العقلية : مسفسط في العقليات ، مقرمط في السمعيات .
- ١٥١ احتجاج الفلاسفة على المتكلمين بظاهر الشرع في قدم العالم .

الصحيفة

- ١٥٢ ليست السموات والأرض أول مخلوق عند السلف .
- ١٥٢ ولا خلقتنا من غير مادة وفي غير مدة .
- ١٥٥-١٥٣ ولا أن العالم يعدم حتى الجنة والنار .
- ١٥٥-١٥٣ غلط الفلاسفة في ظاهر الشرع حيث ظنوا أنه يدل على قدم المادة ،
أو المدة .
- ١٥٨-١٥٥ « العرش » ليس داخلا فيما خلق في الأيام الستة ولا فيما يغير ،
للعرش شأن ليس لغيره .
- ١٥٧ بقاء الجنة والنار معلوم .
- ١٥٩ قول الدهرية في بداية العالم كفر ، وقول الجهمية ضلال ، السلف
كفروا الطائفتين .
- ١٥٩ لفظ « العالم » لا يوجد في كلام الله وكلام رسوله وكلام السلف
(والعالمين) أعم ، كلفظ « الخلق » .
- ١٦٠ شبه الدهرية في نظر الجويني « أربعة أقسام » (١) القدح في دليل
الأعراض (٢) يتعلق بالتعرض لنفي الصانع (٣) الاستشهاد بالشاهد
على الغائب (٤) ضروب من التموهيات .
- ١٦١، ١٦٠ حجة الدهرية على قدم العالم (١) أنه لو كان محدثا لكان محدثه فاعلا
مختارا ، وهو محال لوجهين . واما الاحتجاج بها على نفي الخالق
مطلقا فانهم قالوا : ان كان موجبا بذاته لزم قدم المفعولات ، وهو
خلاف المحسوس . وان لم يكن فصدوره بعد ان لم يكن يحتاج الى
سبب حادث ألخ .
- ١٦٣ أصل حجة الدهرية هو الخوض في تعليل أفعال الله المنهي عنه .
- ١٦٤ ويلزم القائلين بقدم العالم - سواء قالوا انه واجب بنفسه ، أو واجب
بعلة قديمة واجبة بنفسها - هذه المحالات التي ذكروها وأضعافها .
- ١٦٦-١٦٣ وان قيل حدث بنفسه بعد ان لم يكن - ولا يعلم به قائل - كان أظهر
فسادا وتناقضا .

(١) وتقدم ان الدهرية قسمان لا قسم واحد (١) من يقول بقدم العالم ويثبت
وجود الخالق (٢) من ينكر وجود الخالق أيضا . وهنا نقض المؤلف هذه الحجة
بإيجاز ، ويأتي نقضها بالبسط والايضاح أيضا ص ٢٠٣ .

الصحيفة

- ويجاب من قال بقديم العالم اعتمادا على تلك الحجة بوجوه . ١٦٧-١٦٩
« أمثلة السوء » للذين نفوا وجود الخالق لثلا تبطل النبوة والمعاد ١٧٠
في نظرهم !!
- الأجدر بهؤلاء المتكلمين - كالجويني وذويه - ان لا يدخلوا مع ١٧٢،١٧١
الفلاسفة في مناظرة لا ينتصرون فيها عليهم ، مثال جدال هؤلاء مع
قصور هم للفلاسفة
- (فصل) في طرق الناس في اثبات وجود الله : « أولا » دلالة ١٧٦-١٧٢
الاختراع للمخلوقات . « ثانيا » دلالة العناية . استحسان المؤلف
لهذه الطريقة وبيانه لما فيها من التقصير .
« ثالثا » معرفة الصانع بالفطرة والضرورة . ١٧٧،١٧٦
« رابعا » ما يشهد من احداث النوات وصفاتها . ١٧٩،١٧٨
« خامسا » الارادة . « سادسا » الحكمة . ذكرهما الخطابي . ١٨١-١٨٠
الفلاسفة يقرون بالحكمة والارادة فنفيهم بعد ذلك كونه فاعلا مختارا ١٨٢،١٨١
تناقض منهم .
- اعتذار ابن سينا عن هذا التناقض بجعله العلم مخصصا لما لم يرد . ١٨٤-١٨٢
ابطال اعتذاره من وجوه .
- (فصل) وما ذكره ابن سينا في ما هية « الملك » و « الغنى » يدل ١٨٦-١٨٤
على أن الفلاسفة لا يجعلونه ملكا حقا ، ولا غنيا . وشاركهم الرازي
في ذلك في كتابه شرح « الاشارات » .
- (فصل) : احتج ابن سينا على نفي « الارادة » و « الحكمة » باسم ١٨٦-١٩٧
« الجواد » وعارضه الرازي في تفسير « الجود » بيان اضطراب ابن
سينا والرازي من وجوه .
- (فصل) قول السلف : لا يقال في أفعال الله « لم » لم ينفوا به ١٩٨،١٩٧
ثبوت الحكمة والارادة .
- بل العقول تعجز عن ادراك كنه الغاية المقصودة بافعاله . ١٩٨
ضعف جواب المتكلمين عن حجة الفلاسفة في ابطال « الغرض » في ٢٠٠،١٩٩
أفعال الله .

- ٢٠٢، ٢٠١ جواب طائفة أخرى عن سؤال الحكمة في أفعال الله •
- ٢٠٣ بيان المؤلف لتناقض الفلاسفة في حجة الحكمة والغرض باطناب (١)
وثبوت الفاعل المختار : « أولا » أن ها هنا حكما ومنافع لا بد لها من
فاعل مرید •
- ٢٠٤ « ثانيا » ان هذه المقاصد المحسوسة تستلزم وجود مقصود لنفسه •
- ٢٠٤ « ثالثا » الفلاسفة معترفون بالاختيار •
- ٢٠٥ « رابعا » هذا الاختيار مستلزم لما ذكروه ، فما كان جوابهم عنه كان
جوابا للقائلين بحدوث العالم •
- ٢٠٥ « خامسا » ويلزم الفلاسفة في انكار السبب الحادث كلما ألزموه
للمتكلمين في تجدد الارادة •
- ٢١٠-٢٠٦ « سادسا » وابن رشد - منهم - يجوز قيام الحوادث بالرب ، وذلك
يبطل القول بقدوم الأفلاك ، كما يبطل كثيرا مما اعترض هو به على
المتكلمين •
- ٢١٠ « سابعا » ما جعله ابن رشد الفيلسوف ضروري الوجود في الأسباب
والحكم يدل على الارادة المخصصة لها •
- ٢١٤، ٢١٠ وأهل الوحدة - استمدوا من الفلاسفة - لا يمكنهم أن يقولوا : حدوث
العالم عن واجب الوجود ممتنع فان قولهم فيه من الاحالة أعظم من هذا
سبب استتالة الدهرية على المتكلمين نفي هؤلاء للحكمة في خلق العالم
٢١٤ معنى (الحكيم) عند المتكلمين - أبي المعالي واتباعه - وتناقضه •
- ٢١٧-٢١٥ جعله « اللام » للضرورة ، وردة •
- ٢١٧ « ثامنا » ما نقله ابن رشد عن افلاطون وارسطو : أن كل جائز
محدث • يدل على حدوث العالم •
- ٢١٩ وما فهمه من كلامهم واعترض به فقد وقع فيه الغلط •
- ٢١٩ جعل ابن رشد هذه الطائفة من اليونان هم أهل العلم والبرهان وردة
- ٢١٩ لولا ما ذكروه في الطبيعيات والرياضيات لم يكن لهم ذكر عند الأمم
- ٢٢١، ٢٢٠ المراد بالعلماء الذين اثنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنه لا اله الا هو

الصحيفة

- ٢٢٢، ٢٢١ سلكت الفلاسفة في الإرادة طريقا ، والأشعرية طريقا ، وكلاهما يدل على كونه مريدا مختارا وإن تناقضوا .
٢٢٢ تفسير الإرادة .
- ٢٢٣ سبب تسلط الدهرية على الجهمية في الصفات والقدر شيان .
٢٢٣-٢٢٤ جواب أهل الإثبات للطائفتين .
- ٢٢٨-٢٢٨ وادعى الفيلسوف عدم التكفير في مسألة المبدأ والمعاد نظير ما ادعاه الرازي في « الصفات ، والقدر » .
- ٢٢٨ وادعى ان الرسل جاؤا بالتخييل في مسائل المبدأ والمعاد وجوز تأويل نصوصهما لأهل البرهان الفلسفي . نقده من وجوه .
- ٢٣٧-٢٤٠ غلط ابن رشد في حكاية المذاهب في الأمور الالهية : غلط على الغزالي ، وعلى الصوفية ، وفي الاحتجاج بحديث علي « حدثوا الناس بما يعرفون أَلْحَ » .
- ٢٤٠-٢٤٢ ونسب أهل الإثبات - الذين لقبهم بالحشوية - الى التقصير في الطريق الى معرفة وجود الله .
- ٢٤٢ ونسب كل الأشعرية الى سلوك غير الطريق الشرعية - وهي طريقة الأعراض .
- ٢٤٢ ابطال تسميته لأهل الإثبات « بالحشوية » . أول من لقبهم به رئيس المعتزلة .
- ٢٤٤، ٢٤٥ والرافضة والفلاسفة تسميهم : « الجهور^{المجهر} » أيضا كذلك .
- ٢٤٥، ٢٤٦ الطريق الذي حكاه عن أهل الإثبات لم يقلوه ، سبب هذا الخطأ ، أول من حكاه عنهم المعتزلة .
- ٢٤٦ واشتمل القرآن - وهو طريق أهل الإثبات وشعارهم - من الأدلة العقلية في الأمور الالهية - في المسائل والدلائل - على غاية الاحكام ، ونهاية التمام . وخلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة انما هو بعض ما بينه القرآن والحديث مع سلامتهما مما في كلامهم من التناقض ، واشتمل على ما تقصر عنه عقولهم وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم .

الصحيفة

- ٢٤٨، ٢٤٧ إذا قال أهل الاثبات لا مجال للعقل في معرفة الله ، أو نهوا عما يسمى « الكلام » أو « النظر » فلذلك وجوه صحيحة .
- ٢٤٨ الطريقة التي نسبها الى الأشعري لا يقول بها الأشعري ولا أكثر أئمة الأشاعرة أيضا .
- ٢٥٥-٢٤٩ طريقتهم التي ذكرها الخطابي والأشعري . مذهب حذاق الأئمة والعلماء فيها .
- ٢٥٦، ٢٥٥ طريقة متأخري الأشعرية (الأعراض) باطلة . وطريقة الفلاسفة (التخيل) أبطل منها .
- ٢٥٦ حكاية ابن رشد لطريقة الصوفية في اثبات وجود الله .
- ٢٥٧ طريقة المعتزلة التي جهلها ابن رشد هي طريقة الأعراض هم أهلها . والأشعرية تلتقتها عنها ، كما تلتقت المعتزلة عن المتفلسفة .
- ٢٥٨، ٢٥٧ ولم ينتقد ابن رشد من مقالة الباطنية شيئا .
- ٢٥٩ الباطنية صنفان ، والصنف الأول قسمان ، وابن رشد منه .
- ٢٦٠-٢٦٣ الصنف الثاني الزهاد الذين لقبوا « الصوفية » وقد ينتسب الى هؤلاء من هم براء منه . طريقة الناس في التصنيف في أخبار الزهاد .
- ٢٦٧-٢٦٣ طريقة الصوفية في الاستدلال ليس كما حكاه عنهم ابن رشد تقليدا للغزالي ، طرفهم ، وصحتها .
- ٢٦٧-٢٦٩ وليست المعرفة بالله كافية في السعادة بدون العمل كما يظنه المتفلسفة ، فكيف اذا عنوا بها عقائد أكثرها باطلة !؟
- ٢٦٩-٢٨٠ الهروي - من مشايخ الصوفية - يذكر طريقتهم ، وطريقة أهل الكلام ، وأئمة البدع الأولى ، ومصيرهم .
- ٢٨٠ (فصل) أصل هؤلاء المتكلمين الذي بنوا عليه اثبات الخالق والمعاد هو اثبات « الجوهر الفرد » .
- ٢٨١-٢٨٣ وآخرون منهم بنوا عليه اثبات المعاد وانكار الصفات .
- ٢٨٣-٢٨٥ ابطال بناء الدين على الجوهر الفرد ، من قال بنفيه من أئمة المتكلمين
- ٢٨٥، ٢٨٦ التحقيق في مسألة « الجوهر الفرد » قول طائفة ثالثة : أنه اذا صغر استحال .

الصحيفة

- ٢٨٦ « الدليل العاشر » (١) أن أفعال الله ثابتة على خلاف الحس والخيال
- ٢٨٧ نقضه ببيان ما فيه من التلبيس .
- ٢٨٩، ٢٨٨ غلط الرازي في معرفة تكوين الله للأشياء .
- ٢٨٩-٢٩١ قوله : لم نشهد تكوين الأشياء الا من أشياء مخلوقة حق .
- ٢٩١-٢٩٣ وشهدنا ابداع الجواهر والأعراض من غير جنسها .
- ٢٩٣ لا نسلم ان اوهمنا وخيالنا لا يقضى باحداث الذوات .
- ٢٩٤ ابداع المركبات وتركيبها أبلغ من ابداع البسائط المفردات .
- ٢٩٥ قول الرازي : لا نعقل حدوث شيء الا في زمان . لا ينفعه في محل النزاع .
- ٢٩٦ شهدنا حدوث الحركة ، وهي سبب الزمان .
- ٢٩٧ والله خالق الحركة والمتحرك .
- ٢٩٨-٣٠٠ مافي تعجب الرازي من عدم افتقار كل زمان الى زمان من السخف .
- ٣٠٠ الرازي يحتج بحجج الدهرية على المسلمين ، وله منها مواقف .
- ٣٠١ نقض مجمل لما احتج به من ثبوت ما يعلم امتناعه بالبدئية ، وأنه من حكم الحس والخيال الباطل .
- ٣٠١ اثبات فاعل ليس له نظير ، أو فعل ليس له نظير : ليس محل النزاع
- ٣٠٢ وتمثيل الفاعل الذي لا فاعل له بالفاعل الذي له فاعل ممتنع .
- ٣٠٢-٣٠٤ الرازي يحتج على خصومه بما لا يقرون به ولا غيرهم .
- ٣٠٤ السؤال عن خلق الله ؟ هو منتهى مسائل الشيطان . جوابه .
- ٣٠٤-٣٠٦ احتجاجه باثباتنا لفعل الله على خلاف ما نعقله من أفعالنا ، وبيان تلبيسه .
- ٣٠٦-٣٠٨ ويستدل الرازي - على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه - باثباتنا لصفات الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من صفاتنا ولا حجة فيه .
- ٣٠٨-٣١٠ كما يستدل باثباتنا لافعال الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من أفعالنا ولا حجة فيه على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .
- ٣١٠-٣١٢ وكذلك استدلاله باثباتنا للسمع والبصر على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من سمعنا وبصرنا .
- (١) على ما زعمه الرازي من أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، كما تقدم .

الصحيفة

- ٣١٤-٣١٢ خلاصة الوجه العاشر ونقضه بوجوه .
- ٣١٤ منع دلالة الوجوه العشرة على مطلوبه .
- ٣١٦-٣١٤ (فصل) في أجوبة أهل الاثبات للرازي وذويه - وهي كل الاجوبه
المعتبرة عند البشر - « الوجه الأول » انا نعلم بالضرورة امتناع
ما ادعى وجوده بالنظر (وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه) ونعلم
بالضرورة وجود ما ادعى انتفاءه بالنظر (وهو ان رب العالمين
فوق العالم) .
- ٣١٧ « ثانيا » انا نعلم بالنظر امتناع ما أثبتته المنازع وثبوت ضده من
وجوه : (١) أن كل من كان أقرب الى الوجود كان أحق به ، وكلما
كان أقرب الى العدم فهو أبعد عنه (٢) ليس للانسان أن يجعل كل
ما لم يحسه مماثلا لما أحسه ، وان من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلم
بالقياس والاعتبار على ما شاهده .
- ٣١٨ من حكى - من المتكلمين - أن أمة لاتقر بشيء من المعقولات وانما تقر
بما أحسته فقد غلط .
- ٣٢٢-٣١٩ حتى « السمنية » غلطوا جهما ، وغلطهم ، مع غلظه في المناظرة .
- ٣٢٣ كما غلط المتكلمون أيضا في جملة السفسطة ورئيسها .
- ٣٢٢ الفلاسفة قسموا الحكمة القياسية الى خمسة أنواع : أحدها السفسطة
ما دخل بسبب تعريب كتب حكمة اليونان من الفساد في العقائد
وغيرها . أقسام الناس فيها .
- ٣٢٤ التحقيق في السفسطة أنها ليست مذهبا عاما لطائفة في كل حق .
- ٣٢٤ وان السمنية قالوا : لا بد أن يمكن احساسه ؛ لا أنه لا بد لكل من
أقر به أن يحسه . وهذا حق .
- ٣٢٥ لو اهتدى الجهم في المناظرة لاجابهم بالاستفصال .
- ٣٢٥ عدل جهم الى حجة المتفلسفة في الروح - وهي با طلة - وقلده
الرازي هذا .
- ٣٢٦ اضطرر المتكلمون والفلاسفة في مسألة قياس الغائب على الشاهد ،
وسببه الانتصار للقول .

الصحيفة

- ٣٢٦ وآحاد السلف لا يجترؤون على مخالفة النصوص والمعقولات .
- ٣٢٧ ما لا يجوز من الأقيسة في حق الله تعالى .
- ٣٢٨ استعمل السلف قياس الأولى .
- ٣٢٨-٣٣١ (الوجه الثاني) (١) أن تسميته بالموجود دليل أنه بحيث يجده الواجد ، والموجود هو المحسوس .
- ٣٣١-٣٣٥ (الوجه الثالث) دعواهم وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز ولا جسم مثل دعوى أولئك وجود موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره .
- ٣٣٥ (الوجه الرابع) أنه لا يعقل ما هو قائم بنفسه الا ما هو مختص بما يقولون انه في جهة ، وما تصح عليه المحاذات ، وما هو في اصطلاحهم جسم ومتحيز .
- ٣٣٦ وان قالوا : القيام بالنفس وصف سلبي فلا يدل على أنه متحيز أو جسم . أجيبوا بأربعة أجوبة .
- ٣٣٧ (الوجه الخامس) ان القلوب لا تعلم قائماً بنفسه الا المتحيز
- ٣٣٨ (الوجه السادس) أن الفطرة التي علم بها أن الموجود الممكن لا يكون الا متحيزاً أو قائماً بجسم ونحو ذلك لم تخرج القديم من هذا التقسيم
- ٣٣٨ انما أخرجها بعض من اعتقد ذلك من المتكلمين والفلاسفة وليسوا حجة على نظرائهم وجماهير الناس .
- ٣٣٩-٣٤٢ مناقشة من جوز قسماً ثالثاً في الموجودات .
- ٣٤٢-٣٤٨ (الوجه السابع) انه لا بد لكل موجود من حد ومقدار يميزه ، وما قاله أئمة الكلام في الصفة يقال مثله في القدر وان تناقضوا .
- ٣٤٨ (الوجه الثامن) أنا نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق الا بما يكون في اصطلاحهم في جهة أو حيز .
- ٣٤٩-٣٥٧ كلام الأئمة في اثبات الرؤية ، والرد على منكريها ، ما نقل عن أحمد والدارمي .

(١) من أجوبة أهل الاثبات . وتقدم الوجه الاول ص ٣١٤

الصحيفة

- ٣٥٩-٣٥٧ مذاهب المتكلمين في الرؤية ، وما يشترط لها •
- ٣٦٨-٣٥٩ ومن قال منهم : يرى لا في جهة • فقد بين تناقضه حتى الفلاسفة الذين هم أعظم تعطيلا وتناقضا •
- ٣٦٨ (الوجه التاسع) أن التحيز من لوازم علوه واستموائه عند أكثر أهل الكلام والفلسفة •
- ٣٦٩ (فصل) انحط الرازي الى الاستدلال بكلام معلم الدهرية المبدلين •
- ٣٧٢-٣٧٠ لو صح النقل عنه لم تقم به حجة اذا لم يثبت عن نبينا • حتى الاسرائيليات لا تصدق ولا تكذب •
- ٣٧٢ كلام أرسطو واتباعه في العلوم الالهية قليل متناقض ، كلامهم فيما عداه مثل كلام بقية الناس ، وكلامهم في الطبيعيات غالبه جيد •
- ٣٧٢ ولم يتبع الرازي وصية ارسطو في اختيار الاعتقاد بل ابتداء الناس بالدعوة الأشعرية •
- ٣٧٣ « أرسطو » بدل دين الصابئة المؤمنين ، وهؤلاء الجهمية اتبعوا سنن من كان قبلهم في تبديل صفات الله •
- ٣٢٣،٣٧٤ ولما عربت كتبهم ظهرت القرامطة الباطنية وهم أعظم تعطيلا وكفرا • ظهر من البدع أولا ما كان أخف •
- ٣٧٥ وصية ارسطو مخالفة لأمر الرسل بالبقاء على الفطرة •
- ٣٧٨-٣٧٦ اختلاف الفلاسفة الصابئة في أصول دينهم ، وما فيهم من الشرك أعظم مما في أهل الكتابين •
- ٣٧٨ (فصل) : قال الرازي : « المقدمة الثانية » في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والحيز • وخلصتها : بيان فساد قول من يقول : انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيرا •
- ٣٧٨-٣٩٠ ان أراد الرازي نفي النظر من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه • وان أراد من بعض الوجوه فلم يقم دليلا على افساده •
- ٣٩٠ حجته الأولى - على تلك المقدمة - وجوابها من وجوه •
- ٣٩٣-٣٩١ حجته الثانية - على تلك المقدمة أيضا - وجوابها من وجوه •
- ٣٩٥-٣٩٣ حجته الثالثة - على تلك المقدمة - وبيان فسادها من وجوه •

الصحيفة

- ٣٩٥ (فصل) قال الرازي : « المقدمة الثالثة » في الدلالة على أنه منزه عن
الجسمية والحيز أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .
- ٣٩٦ تقصير الرازي في معرفة مذاهب الناس وتحقيقها في اطلاق التجسيم
نفيا واثباتا .
- ٣٩٧-٣٩٩ جمهور القائلين بأن الله فوق العرش والقائلين بالصفات الخبرية
لا يقولون هو جسم ولا ليس بجسم كما حكاه الأشعري عنهم .
- ٣٩٩-٤٠٧ ونفي الجسم والصفات الخبرية هو قول المعتزلة وطائفة من المرجئة
ومتأخري الأشعرية .
- ٤٠٧-٤١٨ واثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الامامية المتقدمين وطائفة
من المرجئة وغيرهم .
- ٤١٨-٤٢٠ تعقيب وتوضيح لما ذكره الأشعري من مذاهب الفرق .
- ٤٢٠-٤٢٦ ما ذكره الأشعري في « الابانة » أيضا .
- ٤٢٦-٤٢٨ ما ذكره الدارمي من مذاهب أهل السنة ومذاهب الجهمية في :
« الحد » و « النهاية » هل يوصف الله بهما نفيا واثباتا أم لا .
- ٤٢٨ نقل الخلال لمذهب أهل السنة في « الحد » أيضا .
- ٤٢٩ نقل حرب الكرمانى لمذهبهم أيضا فيه .
- ٤٣٠-٤٣٣ ومن أثبت « الحد » و « الغاية » من السلف نفى علمنا بكيفيتهما
كالصفات .
- ٤٣٣ فلا منافاة بين اثبات الحد ونفيه في كلام السلف .
- ٤٣٣-٣٤٠ ولا تناقض في كلام أحمد بين اثبات الحد ونفيه كما ظنه بعض أصحابه
وأنكر طائفة من أهل اللغة والحديث - ممن يرى رأي الكلابية -
- « الحد » ومنهم الخطابي وابو حاتم .
- ٤٤٢-٤٤٥ أجوبة أهل الاثبات لهؤلاء - وهو قاعدة في استعمال الألفاظ التي لم
ترد لرد الشبه .
- ٤٤٦ وممن نفى « الحد » أيضا ابو نصر السجزي .
- ٤٤٦ الرازي وذووه يعيرون أهل الاثبات باتباعهم للوثنيين في الاثبات !!
- ٤٤٧ الوثنيون وسلف الجهمية هم أئمتهم في الدعوة الى الشرك والتعطيل .
- أما أهل الاثبات فقد ائتموا بالخليل والكليم عليهما السلام .

- ٤٥٠ الاستدلال في التوحيد بكلام ابي معشر المنجم انما يليق بالرازي وأصحابه .
- ٤٥١ وهذه الحكاية تدل على ان مذهب الأنبياء والمرسلين من كل أمة هو ما اسماه « مذهب المشبهة » .
- ٤٥٢ ما في هذه الحكاية من أن عباد الأوثان يعتقدون أنهم يعبدون الله غلط عليهم .
- ٤٥٢ عبادة الأوثان انما هي مشهورة عن نفاة الصفات كفرعون ونمرود واتباعها .
- ٤٥٣ الشرك لم يبتدعه « أولا » أهل الكتب الالهية الذين سماهم « المشبهة » وانما ابتدعه سلف ابي معشر وذويه .
- ٤٥٤ مانقله الرازي عن أبي معشر ان كان حقا فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصمه .
- ٤٥٥ لم يعرف عن مشركي الأمم أنهم كانوا يعتقدون أن الوثن صورة الله ، ابو معشر أول مفتري .
- ٤٥٥ الشرك في غير مثبتة الصفات أكثر وأكثر فوجب أن يكون عيبه لهم بذلك كذلك .
- ٤٥٦ اعتقاد ثبوت الصفات أو التشبيه المحض ليس موجبا لعبادة الأصنام ، فساد الفرع قد يكون من جهة أخرى غير جهة الأصل .
- ٤٥٧ عباد الشمس والقمر ونحوهم انما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجودها فهل يكون اشراكهم بها قادحا في وجودها وفي اعتقاد ما هي متصفة به !؟
- ٤٥٨ الرازي يحكم على أهل الاثبات بلا حجج شرعية ولا عقلية .
- ٤٥٩ ويقدم في الاخبار المستفيضة ، ويحتج باخبار الزنادقة في أصول الدين !!
- ٤٥٩ (فصل) قال الرازي : (الفصل الثاني) في تقرير الدلائل السمعية على أنه منزه عن الجسمية والحيز والجهة .
- ٤٦٠ **الحجة الأولى** « سورة الاخلاص » وهي محكمة .
- ٤٦٠ هي من المحكمات لكن هناك آيات وأحاديث محكمات ولا يقول بها الرازي !

الصحيفة

- ٤٦٣-٤٦١ تقريره الدلالة من (أحد) على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة .
- ٤٦٣ الاستدلال بـ (أحد) على نفي الصفات ، وتسمية النفاة « موحدين »
والمتبئين « مشبهين » عرفه الأئمة قديما عن الجهمية .
- ٤٦٧-٤٦٤ وهم يفسرون « الواحد » و « التوحيد » بما ليس في الكتاب والسنة .
٤٦٧ ولما أدخلوا النفي في مسمى (الواحد و « التوحيد » أظهر المسلمون
خلافهم : من الأئمة والفقهاء ، وأهل الحديث والكلام
- ٤٦٨ وكثير من متكلمة الصفاتية وانفسروهما بما ينفي التجسيم والتنشبيه لم
يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات .
- ٤٦٩ وفسر بعض المتكلمين الواحد بمعان ثلاثة (١) أنه واحد في ذاته
لا قسيم له (٢) أنه واحد في صفاته لا شبيه له (٣) أنه واحد في
أفعاله لا شريك له .
- ٤٧٠ ووافقهم طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم .
- ٤٧١ وكثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد به وجود الانقسام ،
وليس هذا فقط هو الذي يريده نفاة الجسم .
- ٤٧٢-٤٧٤ وطائفة تجعل قول النصارى في « الأقانيم » بمعنى الأجزاء والأبعاد ،
وبعضهم لا يقول بذلك . تناقض النصارى .
- ٤٧٤ عامة ألفاظ المتكلمين لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة - تلبيسا
على الجهال
- ٤٧٤ التجزي والتركيب بمعناه اللغوي مما اتفق المسلمون على نفيه
عن الله .
- ٤٧٥ تناقض طوائف النفاة ومن اتبعهم .
- ٤٧٦-٤٧٧ و « التشبيه » في اصطلاحهم هو « التمثيل » . أما في اللغة فيقال
بدون التماثل في شيء من الحقيقة .
- ٤٧٧ أئمة أهل السنة ومحققوا أهل الكلام يمتنعون أن يقال : لا يشبه
الأشياء بوجه من الوجوه .
- ٤٧٧ ولفظ « التجسيم » له معنى عام ، ومعنى خاص وفيه النزاع . أئمة
الاسلام لا يطلقون هذه الألفاظ المبتدعة ويستفصلون عن المعنى الذي
يريده من يثبت أو ينفي .

الصحيفة

- ٤٧٨ توحيد المتكلمين باطل ليس هو توحيد الرسل .
- ٤٧٨ توحيد الرسل والمؤمنين عبادة الله وحده . « التوحيد في الأفعال »
كان يقربه المشركون .
- ٤٧٩ توحيد الرسل يتناول توحيد الصفات .
- ٤٨٠ ليست الالهية هي القدرة على الاختراع كما يذكر عن الأشعري .
- ٤٨١ الفلاسفة مشركون لا موحدون ، والنصارى خير منهم .
- ٤٨٢ الشرك فيهم انما ابتدعوه تشبيهاً بأولئك
- ٤٨٢ توحيد الفلاسفة (نفي الصفات) مثل تعطيل المعتزلة الذي سموه
(توحيداً) .
- ٤٨٢ بطلان تفسير المتكلمين للفظ (الواحد) و (التوحيد) في اللغة .
- ٤٨٣ بطلانه في العقل أيضاً .
- ٤٨٤ بطلانه في الشرع أيضاً ، كلام الأئمة في ذلك .
- ٤٨٧ النفي الذي يذكرونه مستلزم للعدم ، مناف ل (الأحد) و (الصمد)
و (العلي) (العظيم) (الكبير المتعال) . . .
- ٤٨٧ نقض استدلال الرازي ب (الأحد) على نفي الجسمية .
- ٤٨٩-٤٩٢ النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة وصفت الأجسام بالوحدة ،
الفاظها .
- ٤٩٢ الاستدلال بالقرآن انما يصح على اللغة التي نزل بها ، وحمله على
اصطلاح خاص أو عام تحريف .
- ٤٩٢ (أحد) لم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ، فهو أدل على الاثبات منه
على النفي .
- ٢٦٢ قلب استدلاله ب (أحد) عليه .
- ٤٩٥ كون الجسم مركب من الجواهر المفردة فيه نزاع ، وهو وأئمة قد
توقفوا في ذلك .
- ٤٩٦ ان قيل نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزى الى
غير نهاية فيكون عدم الوحدة في الجسم أبلغ ؟ قيل : هذا ليس له
مسمى معلوم ، وهم يمنعون أن يكون مركباً .

الصحيفة

- ٤٩٧ ان كان « الجسم » مركبا من الجواهر المفردة بطلت الحجة على كونه
جوهرًا وان لم يكن بطلت الحجة التي نفى بها الجسم .
- ٤٨٧ حجته هنا على نفى أن يكون جوهرًا قد اعترف بمكافأتها لنظيرها .
- ٤٩٨ قوله : « وثبت ان كل منقسم فليس بأحد » لا يصح على قولهم ولم
يذكر عليه دليلا .
- ٤٩٨ طوائف من المتكلمين يقولون اذا فسرت (الأحد) بما ليس بجسم
ولا جوهر فقد فسرت بالمعدوم .
- ٤٩٩ كون لفظ (الأحد) لا يقال على الجسم والجوهر ليس نسا في اللغة
ولا ظاهرا فلا يجوز افهام المخاطبين به .
- ٤٩٩ ان كانت هذه الحجة صحيحة لزم بطلان مذهب الأشاعرة . وان
كانت باطلة بطل الاستدلال بها .
- ٥٠٠ لو كان لفظ « الأحد » و (الواحد) يمنع تعدد المعاني الثبوتية كان
حجة للفلاسفة والقرامطة . ، ولا يتم للأشاعرة الاحتجاج على نفى
كونه جوهرًا فردا .
- ٥٠١ احتجاجة بانتفاء الجسم والجوهر على نفى التحيز والجهة مما ينازعه
فيه كثير من الصفاتية .
- ٥٠٢ بناؤه نفى العلو - الجهة في اصطلاحهم - على انتفاء « الجسم » في
اصطلاحهم ينازعه فيه أصحابه وغيرهم .
- ٥٠٣ ومن الصفاتية من يقول : ليس بجسم ولا جوهر ويقول بأنه على العرش
تقريره الدلالة من (أحد) على نفى العلو والاستواء .
- ٥٠٤ نقضه ، ما في لفظ « التركيب » و « الافتقار » و « الحيز » و « الغير »
و « الجسم » من الاجمال (تكميل) .
- ٥١١-٥٠٤ توجيهه الدلالة من (الصمد) على نفى الجسم لينفي به العلو من
وجوه : « الأول » أن كل جسم مركب الخ .
- ٥١٢،٥١١ نقضه . (تكميل) .
- ٥١٢ « الثاني » ان ذلك يقتضى الحاجة .
- ٥١٦-٥١٢ نقضه .

- ٥١٦ « الثالث » أن الأجسام متماثلة ، وأن ذلك يقتضى الحاجة •
- ٥١٨-٥١٦ نقضه (تكميل) •
- ٥١٨ توجيهه الدلالة من (الصمد) على نفي الحيز والجهة لينفي بهما
العلو والاستواء •
- ٥٢١-٥١٨ نقضه ببيان ما في هذه الألفاظ من الاجمال والايهام (تكميل) •
- ٥٢٢،٥٢١ استدلاله بآخر السورة على نفي الجسم والجوهر في اصطلاحهم •
- ٥٢٣،٥٢٢ الآية تدل على عكس مطلوب الرازي (تكميل) •
- ٥٢٤،٥٢٣ وطن الرازي أن مناظرة موسى لفرعون تدل على نفي التحيز والجهة
لينفي بهما فوقيته تعالى •
- ٥٢٧-٥٢٤ لم يسأل فرعون عن الماهية ؛ وإنما كان جاحدا ، جواب موسى
لفرعون • وهو جواب لكل ملحد (تكميل) •
- ٥٢٨،٥٢٧ وزعم الرازي أن مناظرة الخليل لقومه تدل على نفي الجسم والجوهر
والحيز في اصطلاحهم لينفوا بها أكثر الصفات والعلو •
- ٥٣١ وجه الاقناع في مناظرة ابراهيم لقومه (تكميل)
- ٥٣٢،٥٣١ هؤلاء النفاة فتحوا للملاحدة ثم القرامطة باب التحريف على مصراعيه
(تكميل)
- ٥٣٦-٥٣٢ « الحجة الثانية » على نفي الجسم في اصطلاحهم لينفوا به العلو قوله
تعالى (ليس كمثل شيء • نقضه (تكميل)
- ٥٣٦ « الحجة الثالثة » و « الرابعة » على نفي الجسم والجهة قوله (والله
الغني ••) (القيوم)
- ٥٤٣-٥٣٧ ابطال حجتيه بوجوه (تكميل)
- ٥٤٥-٥٤٣ « الحجة الخامسة » على نفي التحيز • قوله : (هل تعلم له سميا)
نقضها (تكميل) •
- ٥٤٩-٥٤٥ « الحجة السادسة » على نفي « الجسمية » و « الصورة » قوله :
(الخالق البارئ المصور) • نقض هذه الحجة (تكميل)
- ٥٥٢-٥٤٩ « الحجة السابعة » على نفي الجسم في اصطلاحهم قوله : (هو الأول
والآخر والظاهر والباطن) • نقضها ببيان قصدهم بهذه الألفاظ ،
وما فيها من الاجمال (تكميل)

الصحيفة

- ٥٥٢ « الحجة الثامنة » على نفي الجسم قوله (ولا يحيطون به علما)
(لا تدركه الأبصار)
- ٥٥٤،٥٥٣ غلطهم في معنى الادراك في لغة القرآن، الآية حجة عليهم لا لهم (تكميل)
- ٥٥٥ «الحجة التاسعة» في منافاة القرب للعلو قوله (واذا سألك عبادي عني ٠٠)
نقضها ببيان عدم تنافي العلو والقرب الخاص (تكميل)
- ٥٥٧-٥٥٥ «الحجة العاشرة» ان وصفه بأنه (في السماء) يدل على أنه في جوفها
فيكون مخلوقا
- ٥٦١-٥٥٧ جهل من توهم أنه في داخل السموات فنفي علوه تعالى (تكميل)
- ٥٦١ «الحجة الحادية عشرة» في تنزيهه عن المكان - العرش - والزمان
قوله : (قل لمن ما في السموات ٠٠) (وله ما سكن في الليل والنهار)
- ٥٦٤-٥٦٢ استواءه على العرش والعلو لا يقتضي الحاجة الى شيء مخلوق ، التنزيه
هو تنزيه الله من هذا التنزيه (تكميل)
- ٥٦٤ «الحجة الثانية عشرة» على أنه لو كان على العرش لكان محتاجا الى
حملته قوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)
- ٥٦٥ الاستواء فعل قائم بذاته بعد خلق السموات والأرض ، وقيل مجرد
نسبة واطافة ، والأول أصح .
- ٥٧٥-٥٦٥ قيل أن الملائكة لا تحمل ما فوق العرش ، وقيل يحملونه ولا يلزم أن
يكون محتاجا اليهم ، بل هو أبلغ في صفة الكمال
- ٥٧٦،٥٧٥ الآيات المثبتة للعرش وحملته ، أو لحمل الملائكة لما فوقه : لا تنفي
كونه على العرش
- ٥٨٦ وتدلان على أن العرش ليس هو الملك
- ٥٧٦ دلالة لفظ (العرش) على أن الله فوقه
- ٥٧٧ اضافة العرش الى الله تقتضي اختصاصه ، وما يذكره الجهمية من
الاستيلاء أمر مشترك بينه وبين سائر المخلوقات : فهو انما يدل على
قول المثبتة
- ٥٧٧ «الحجة الثالثة عشرة» على أنه ليس فوق العرش آية تخليق
السموات والأرض
- ٥٧٧ هذا من أظهر الحجج عليهم ، وهم المخالفون للاجماع وللقرآن وللآية
التي احتجوا بها

الصحيفة

- ٥٧٨ القرآن يدل على تقدم خلق العرش على خلق السموات والأرض
- ٥٨٠، ٥٧٩ والدليل العقلي الذي ذكره يدل على مذهب منازعيه
- ٥٨٠ ولو فرض تقدم خلق السموات والأرض على العرش لم يدل على نفي الاستواء عليه
- ٥٨٠ « الحجة الرابعة عشرة » على نفي علو الله واستوائه على العرش قوله (كل شيء هالك الا وجهه)
- ٥٨١، ٥٨٠ هذه الآية لا تدل على فناء العرش بل الهالك ما لم يقصد به وجه الله (تكميل)
- ٥٨١ الجواب عن قوله : ان ذلك يقتضي التغير في ذات الله (تكميل)
- ٥٨٢ قوله : ان الحيز والجهة أمراً موجوداً لا معدوماً
- ٥٨٤-٥٨٢ الرازي جعل الحيز وجودياً تارة وعدمياً أخرى (تكميل)
- ٥٨٤ الحيز تارة يراد به أمراً موجوداً وتارة يراد به أمراً معدوماً ، اذا أريد به أمراً معدوماً لم يكن هناك شيء متروك أو مطلوب (تكميل)
- ٥٨٤ « الحجة الخامسة عشرة » على أنه ليس على العرش قوله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)
- ٥٨٥ جوابان لأهل الاثبات عن هذه الحجة (تكميل)
- ٥٨٥ « الحجة السادسة عشرة » على نفي الفوقية قوله (واسجد واقترب)
- ٥٨٧، ٥٨٦ قصد العلو في الدعاء أقرب الى المدعو من قصد سائر الجهات (تكميل)
- ٥٨٧ « الحجة السابعة عشرة » على نفي الجسمية قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً)
- ٥٨٨، ٥٨٧ التنديد الذي يجب نفيه عن الله (تكميل)
- ٥٨٨ القرآن لا يطلق «المثل» على كل جسم ، النزاع في تماثل الاجسام (تكميل)
- ٥٨٩ « الحجة الثامنة عشرة » أنه لو كان فوق العرش لكان العرش قديماً معه
- ٥٩٠، ٥٨٩ الثابت من ألفاظ الحديث : « ولم يكن شيء قبله » (تكميل)
- ٥٨٩ ليس في الحديث تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق (تكميل)
- ٥٩٠ « الحجة التاسعة عشرة » لو كان في جهة العلو لكانت قديماً معه لحديث أبي رزين

الصحيفة

- ٥٩١ « العماء » فسر بأنه ليس معه شيء . وفسر بالسحاب ، وليس فيهما ما يدل على نفي استوائه على العرش بعد التخليق ، ولا على قدم العالم (تكميل)
- ٥٩١ دعوى الرازي أن مجموع ما ذكره من الآيات والأخبار يدل على نفي العلو والاستواء (تكميل)
- ٥٩٢ جميع البدع لها شبهة في نصوص الأنبياء الا بدعة الجهمية ، بيان فساد أقوالهم من أعظم الجهاد
- ٥٩٢ (الفصل الثالث) في اقامة الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة
- ٥٩٣، ٥٩٢ الرازي يجعل الشيء مقسمة في اثبات نفسه ، وهذه هي المصادرة (تكميل)
- ٥٩٣ « البرهان الأول » أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام ماهية
- ٥٩٤، ٥٩٣ جواب (أهل الاثبات عن هذه الحجة) (تكميل)
- ٥٩٥، ٥٩٤ قوله : « ويمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة »
- ٥٩٦ المشترك صفة المقدر ، لا نفسه . والمشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءاً بالنسبة الى الذات ، وان قيل انه الذات فليس هو تمام الحقيقة (تكميل)
- ٥٩٦ قوله : لأن حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم . والجواب عنه (تكميل)
- ٥٩٧ اذا كان القدر المشترك لا يستلزم اثبات ما يمتنع على الرب ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعاً (تكميل)
- ٥٩٨ وذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام لو كان صحيحاً (تكميل)
- ٥٩٨ قول الرازي : فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته كذلك .
- ٥٩٨ يقول الخصم : كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ، يجب التفريق بين حدوث النوع وحدث الآحاد (تكميل)
- ٥٩٩ قوله : وكما صح على سائر الأجسام الاجتماع والافتراق وجب أن يصح على تلك الأجزاء الخ
- ٥٩٩ يقال له الاجتماع والافتراق مبني على « مسألة الجوهر الفرد » وأكثر الطوائف أنكروا تركيب الأجسام منه (تكميل)
- ٦٠٠ « البرهان الثاني » أنه لو كان متحيزاً لكان متناهيها الخ
- ٦٠٠ هذه من حجج الجهمية ، والجواب عنها في مقامين

- ٦٠١ قوله : لأن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان • يقال : الذي لا يقبل الزيادة والنقصان هو المعدوم (تكميل)
- ٦٠١ قوله : فان فرض كونه أزيد أو أنقص قدراً أمر ممكن
- ٦٠٢ يقال : هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه (تكميل)
- ٦٠٢ قوله : لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض الا المرجح
- ٦٠٣،٦٠٢ يقولون له : أنت تثبت الترجيح في مواضع • المقدمات التي يذكرها النفاة تدل على فساد قولهم ، واذا فسدت صح قول المثبتة (تكميل) •
- ٦٠٣ « البرهان الثالث » لو كان متحيزاً لكان محتاجاً الى الغير
- ٦٠٤ يقولون له : التحيز أمر عدمي ، ما يريد هؤلاء بلفظ التحيز، ولا نسلم أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً للسائر المتحيزات (تكميل)
- ٦٠٧-٦٠٥ الرازي جمع في هذا البرهان بين شبهتين : « شبهة التركيب » و « شبهة الاعراض » • الجواب عنهما (تكميل)
- ٦٠٧ « البرهان الرابع » لو كان متحيزاً لكان مركباً
- ٦٠٨ الجواب بالاستفصال عما يريد بلفظ التحيزية (تكميل)
- ٦٠٩ « البرهان الخامس » لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء الخ
- ٦١١ الاعتراض : « الأول » : أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة
- ٦١٢ « الثاني » أن القول في وحدة الصفة وتعددتها كالقول في الموصوف
- ٦١٣ « الثالث » أن ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات في الانسان
- ٦١٣ « الرابع » لا نسلم التلازم • « الخامس » لا نسلم الحصر
- ٦١٤ « السادس » الاستفصال عن قوله : اما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفا بهذه الصفات
- ٦١٥ « السابع » كما لا يجب في كل جزء من أجزاء الانسان أن يكون انساناً
- ٦١٥ نقده قول الغزالي : ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني
- ٦١٦ اضطرابهم في محل العلم من العبد بناءً على اثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به لم يلزمه ذلك
- ٦١٧ « البرهان السادس » لو كان فوق العالم لكان جسماً ، ولو كان جسماً لكانت الحركة جائزة عليه وهذا محال

- ٦١٨ حجتهم العظمى التي نفوا من أجلها العلو والاستواء وأكثر الصفات
- ٦١٩ الجواب عنها « أولا » ، أن بطلان هذا لا يستلزم بطلان جميع الأدلة
- ٦١٩ « الثاني » و « الثالث » أنه لم يستدل به أحد من السلف ولم تأمر
به الرسل
- ٦١٩ « الرابع » أن القرآن إنما يدل على نفي كونه جسداً
- ٦٢٠ « الخامس » أن الله منزّه عن أن يكون من جنس شيء من المخلوقات
- ٦٢٠ « السادس » أن العيب الذي في الآلهة عدم صفات الكمال : كالتكليم ،
والسمع ، والبصر ، والقدرة على النفع والضرر ، فهو دليل عليهم لا لهم !
- ٦٢٢ لفظ « النزول » و « الانتقال » مجمل ، وفي اطلاقه خلاف ، والحركة
صرح بها طوائف
- ٦٢٣ مجموع ما يحتج به النفاة للصفات من الأدلة السمعية تدل على نقيض
قولهم ، ولا تدل على قولهم ، وكذلك عامة أدلتهم العقلية
- ٦٢٣ يذكر الرازي لخصومه ثلاث شبه على اثباتهم للحيز والجهة : « الأولى »
أن العالم موجود والباري موجود الخ
- ٦٢٣ « الثانية » أنا لم نشاهد حيا عالما قادراً الا وهو جسم الخ
- ٦٢٤ « الثالثة » ان اله العالم يجب أن يحصل في ذاته صورها الخ
- ٦٢٤ تقرير هذه المقدمة
- ٦٢٥ تحامل الرازي على الكرامية ، وحكايته عن الحنابلة اطلاق لفظ الجسم
وتلقيبه لهم بالمجسمة بناء على اصطلاحه ومذهبه
- ٦٢٦ الرازي هنا أحال في جواب الشبهتين الأوليين على ما ذكره في أول
الكتاب فأحلته على جوابهما هناك
- ٦٢٦ وأما « الشبهة الثالثة » فقد ذكرها ابن سينا فتناقض
- ٦٢٧ ورد عليه أبو البركات بهذه الحجة التي ذكرها الرازي وهي ضعيفة
- ٦٢٩، ٦٢٨ « خاتمة » لهذا المجلد .

تصویب و استدراک

تصويب واستدراك

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
والمعتزلة	والمعتزلة له	١	١٨
ان تكون	تكون	٣	١٨
الموضوع	الموضوع	١١	١٨
تخيله	تخليها	العنوان	١٩
أبعد	وأبعد	٩	٣٤
ابن	أبي	٥	٤٩
ينقل لصحيفة ٥٢	في ص ٥١	العنوان	٥١
الى شيء (منه) دون	الى شيء دون	٧	٥١
المتماثلين	المتماسكين	٨	٥١
يعنى	يبقى	٤	٥٣
نقبلها	تقبلها	٥	٥٥
وفسادها	وفسادتها	١١	٥٩
ببال	بمثال	٤	٦٤
كبراً	كيداً	١٢	٧١
الا لاعتقادهم	لاعتقادهم	العنوان	٩٣
من	في	١٦	٩٦
تصور	تصوير	٢٠	٩٦
ولبين	وليبين	١٠	١٣٧
(العالم)	القديم	٧	١٤٧
لصحيفة ١٥١	في ص ١٥٢	العنوان	١٥١
ج ١	ج ٢	٢١	١٦٥
التغير	التغير	١٦،١٥	١٧٨
وأساءت	وأساءت	٧	١٩٥

تصويب واستدراك

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
بالنص	في بالنص	١٤	١٩٦
لذاته	بذاته	١	٢٠٠
الغرض	الغرض	١٥	٢٠٤
وكلامهم	وكلمهم	٢٠	٢٣٢
فقالا لي	فقالا لي قال	٢	٢٦٦
(١) أي يقولون	(١)	٥	٢٧١
لو كان الذي في المصحف هو القرآن لكان مخلوقاً لأن المداد والورق مخلوقان وبعضهم يقول بحلول الله النخ . .			
(من بيتي شابين حضرا الخ العقل والنقل جزء ٢ ص ٤١)	في شيء شائن حضر	٣	٢٨٠
أو يحده	أو يحد	١	٤٣١
المتبنة لهؤلاء النفاة	النفاة المثبنة لهؤلاء	١٨	٤٤٤
(محمد بن تكش)	ابن محمد أبي بكر	٩	٤٤٧
بهذا	لهذا	٥	٤٥٥
الارادة	الادارة	١٦	٤٧٩
وأنه	وأن	١٠	٥٠٠
أنبأنا	أنبأ	٢	٥٥٤
أهل الملل	أهلل المل	١٠	٥٦٢
يقوم	يوم	١٨	٥٧٧
المتعدد	المعدد	١٢	٦١٣
الصفات	والصفات	٩	٦٢١
سواء	سوء	٢٠	٦٢٧

والبقية لا تخفي على فطنة القارئ ومنها أحرف لم تظهر أثناء الطبع لقدمها