

كتاب الصفات

تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية

أنف العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

طبع على نفقة أحد المحسنين

وقف لله تعالى

١٤٠٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهد الله فلا مضل له ، ومن يضل فلا هادي له ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وسلم .

عنوان الكتاب وعدد مجلداته والكتب التي ذكرته :

أما بعد ، ففي بداية عام ١٩٥٦م كنت أجمع مادة بحث الدكتوراه الذي كنت أعده في جامعة كمبردج بإنجلترا ، وكان موضوعه : « موافقة العقل للنقل عند ابن تيمية » وراجعت الكتب التي ترجمت لشيخ الاسلام وتكلمت على حياته ومصنفاته ، فوجدت بعضها يشير الى كتاب «الصفدية» اشارات مختلفة .

فكتاب « العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام أحمد ابن تيمية » للحافظ محمد بن أحمد بن عبد الهادي رحمه الله يذكر (١) : « وله في الرد على الفلاسفة مجلدات وقواعد أملاها مفردة ، غير ما تضمنته كتبه منها ... » الى أن يقول (٢) : « وكتاب يعرف بالصفدية في الرد على الفلاسفة

(١) ص ٣٦ ، بتحقيق محمد حامد الفقى ، ط ٠ حجازى ، القاهرة ،

٠ ١٩٣٨/١٣٥٦

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

في قولهم ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية ،
وفي ابطال قولهم بقدم العالم .

ويذكر الصفدى في كتاب « الوافي بالوفيات » (١) :
« جواب الرسالة الصفدية : جواب في نقض قول الفلاسفة ان
معجزات الأنبياء قوى نفسانية ، مجلد كبير . »

ويذكر ابن رجب الحنبلى في كتابه « الذيل على طبقات
الحنابلة » (٢) : « ... الصفدية : جواب من قال ان معجزات
الأنبياء قوى نفسانية ، مجلد . »

ويقول ابن شاكر في كتابه « فوات الوفيات » (٣) : « ... جواب
الرسالة الصفدية : جواب في قول بعض الفلاسفة ان معجزات
الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية ، مجلد كبير . »

وهكذا نجد أن هذه الكتب قد أجمعت على تسمية الكتاب
باسم « الصفدية » وذكر بعضها أنه يقع في مجلد وزاد بعضها
فقال انه مجلد كبير .

وسترى عند وصف النسخة المخطوطة أنها تقع في ٢١٢
ورقة أى ٤٢٤ صفحة ، وهذا موافق لمن قال انه مجلد كبير .

أما عنوان الكتاب ، فهو كما قال الصفدى ، جواب رسالة
أى أن سائلا سأله عن مسألة فأجابه ، وهذا ما نجده في أول
الكتاب ، والسائل - كما هو ظاهر - من مدينة صفد ، وهى

(١) مخطوط مكتبة البودليان باكسفورد ج ١٦ ورقة ٢٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤٠٣ - ٤٠٤ .

(٣) ج ١ ص ٧٠ .

مدينة - كما نعلم - بفلسطين (١) ، ولذلك عرفت الرسالة أو الكتاب بالصفدية نسبة الى المدينة التي ورد السؤال منها . ولاين تيمية قواعد ورسائل وفتاوى نسبت الى بلاد كثيرة وردت منها أسئلة اليه ، مثل : الحموية ، المراكشية ، الواسطية ، البعلبكية .. الخ .

وقد ذكر ابن تيمية نفسه الكتاب في بعض كتبه ومنها كتابه « الرد على المنطقيين » فقد ذكره فيه في عدة مواضع منها قوله (٢) : « بل مايدعونه من المجرذات والمفارقات غير النفس الناطقة كالعقول والنفوس انما وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، كما بسط الكلام عليها في الصفدية وغيرها » .

ومنها قوله فيه أيضا (٣) : « ... بل والفلاسفة يجوزون خرق العادات ، لكن يذكرون أن لها أسبابا فلكية أو قوى نفسانية أو أسباب طبيعية ، فهذه الثلاثة هي أسباب خرق العادات عندهم . والى ذلك ينسبون معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والسحر وغير ذلك . وقد بسطنا الكلام على ذلك في مسألة معجزات الأنبياء هل هي قوى نفسانية أم لا ، وبيننا فساد قولهم هذا ، حتى عند جماهير أساطين الفلاسفة ، بالأدلة الصحيحة ، بما ليس هذا موضعه ، وهي المعروفة بمسألة

(١) قال ابو الفداء في كتابه تقويم البلدان (ط . باريس ، ١٨٤٠م) ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ان اسمها صفت والمشهور على السنة الناس أن مكان التاء المذكورة دال مهملة : وهي بلدة مشرفة على بحيرة طبرية من بلاد الأردن ، وقال ياقوت في معجم البلدان انها مدينة في جبال عاملة المطللة على حمص بالشام وهي من جبال لبنان .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٢٧٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٠١ .

الصفدية (١) «

ويقول ابن تيمية في موضع رابع في نفس الكتاب (٢) :
« ... وأصل هذا كله ما ادعوه من أن اثبات الصفات تركيب
ممتنع ، وهذا أخذوه عن المعتزلة ، ليس هذا من كلام أرسطو
وذويه . وقد تكلمنا في بيان فساده في مصنف مفرد في توحيد
الفلاسفة وفي شرح الأصبهانية والصفدية وغير ذلك » .

وفي موضع خامس من « الرد على المنطقيين » يذكر شيخ
الاسلام رأى الفلاسفة في الحكمة ويقول ان الفلاسفة جعلوا
كمال النفس في العلم فقط وانهم ظنوا ذلك في العلم بالوجود
المطلق حتى يصير الانسان عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود
ومنهم من يقول : النفس انما تبقى ببقاء معلومها ، وهم
يعتقدون بقاء الأفلاك والعقول والنفوس ، فجعلوا كمالها في
العلم بالموجودات التي اعتقدوا بقاءها ، ومن تقرب الى
الاسلام منهم يقول : بل كمالها في العلم بواجب الوجود (٣) .

ثم يعقب ابن تيمية على ذلك بقوله (٤) : « ... وقد
بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع في جواب المسألة
الصفدية وغير ذلك ، وبيننا أنهم غلطوا من وجوه
منها ... الخ » .

ويشير ابن تيمية الى كتاب « الصفدية » من غير أن يصرح

(١) ذكر الاستاذ عبد الصمد شرف الدين في تعليقه على كتاب « الرد
على المنطقيين » في هذا الموضع ما يلي : « كتب بهامش الأصل هنا : للمصنف
المسألة الصفدية » .

(٢) الرد على المنطقيين ، ص ٣١٤ .

(٣) السابق ، ص ٤٦٠ - ٤٦١ .

(٤) السابق ، ص ٤٦١ .

باسمه في كتابه « درء تعارض العقل والنقل » ويحدد موضوعات عرض لها بالفعل في كتاب « الصفدية » . يقول ابن تيمية (١) : « ... ونفس المقدمة الهائلة التي جعلوها غاية مطلوبهم ، وهو أن كمال النفس في مجرد العلم بالمعقولات مقدمة باطلة قد بسطنا الكلام عليها في الكلام على معجزات الأنبياء لما تكلمنا على قولهم انها قوى نفسانية ، وذكرنا قطعة من كلامهم على ذلك ، وبيننا أن قولهم ان كمال النفس في مجرد العلم خطأ وضلال ، ومن هنا جعلوا الشرائع مقصودها اما اصلاح الدنيا واما تهذيب النفس لتستعد للعلم أو لتكون الشريعة أمثالا لفهم المعاد كما يقوله الملاحدة الباطنية مثل أبي يعقوب السجستاني وأمثاله ، ولهذا لا يوجبون العمل بالشرائع على ومن وصل الى حقيقة العلم ... الخ » .

مؤلف الكتاب :

لعل فيما ذكرته آنفا من المواضع التي جاء فيها ذكر الكتاب ما يؤكد أن كتاب « الصفدية » هو من تأليف شيخ الاسلام ابن تيمية ، وسنرى فيما بعد عند وصف النسخة الخطية للكتاب التصريح بنسبة الكتاب لابن تيمية في عدة مواضع ، ولا شك أن مطالعة الكتاب تؤكد لكل عارف بأسلوب شيخ الاسلام وأفكاره وآرائه وطريقته في التأليف أن هذا الكتاب هو لابن تيمية بلا جدال .

على أن الذي قد يثير بعض الشبهات في نفوسنا هو ما جاء

(١) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة (ط ٠ بولاق) ٢٠١/٣ .

في ظهر الورقة الأولى من المخطوطة من نسبة الكتاب الى ابن الصلاح ، وهذه مسألة واضح فيها التزييف والانتحال ، اذ يظهر حتى في الصورة آثار محو الاسم الأصلي ، كما يظهر اختلاف الخط الذي كتبت به كلمة «صلاح» عن الخط الأصلي . على أن اسم ابن الصلاح يختلف عن الاسم المكتوب ، فابن الصلاح هو أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري الشرخاني . أما شيخ الاسلام ابن تيمية فهو أبو العباس تقي الدين أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن مجد الدين عبد السلام بن تيمية ... وهذا هو الاسم المكتوب في النسخة الخطية فيما عدا كلمة « تيمية » التي محيت وكتب مكانها كلمة « صلاح » .

على أن مؤلف كتاب « الصفدية » ذكر اسم ابن الصلاح مرتين في كتابه وفي الجزء الأول من هذه الطبعة .. المرة الأولى في (ص ٢١٠) عندما ذكر من تكلموا في أبي حامد الغزالي فقال : « كما تكلم فيه أصحاب أبي المعالي ... » الى أن قال : « ... وأبو عمرو بن الصلاح » والمرة الثانية في (ص ٢٥٠) عندما تكلم مرة أخرى عن أبي حامد الغزالي وعن كتبه وعن العلماء الذين أنكروا عليه مواضع في « الاحياء » وفي غيره من كتبه فقال : « ... وأبو عمرو بن الصلاح .. » .

ولا يعقل أن يكون الكتاب من تأليف ابن الصلاح فيذكر نفسه بهذه الطريقة .

على أنه مما يقطع بصحة نسبة الكتاب الى ابن تيمية - زيادة على ما تقدم - أن مؤلف الكتاب يشير الى مؤلفات أخرى له من الكتب المشهورة والتي يعرف الناس كلهم أنها لابن تيمية ، وهذا ما سوف نورده بعد قليل .

أما سبب هذا التزييف فقد يكون الكيد من أعداء ابن تيمية الذين يريدون اخفاء فضله ، وقد يكون - وهذا هو الأرجح - اضطرار بعض أصحابه ممن كانت السلطة تطاردهم الى اخفائه ، فلجأوا الى تغيير اسم المؤلف . يقول ابن عبد الهادي - بعد ذكر أسباب تعذرا حياء كتب ابن تيمية : «... وما كفى هذا الا أنه لما حبس تفرق أتباعه وتفرقت كتبه ، وخوفوا أصحابه من أن يظهروا كتبه ، ذهب كل أحد بما عنده وأخفاه ولم يظهروا كتبه ، فبقى هذا يهرب بما عنده ، وهذا يبيعه أو يهبه ، وهذا يخفيه ويودعه ، حتى أن منهم من تسرق كتبه أو تجحد فلا يستطيع أن يطلبها ولا يقدر على تخليصها» (١) . فمن المحتمل أن يكون أحد تلامذة ابن تيمية كان يملك هذه النسخة الخطية فلما طورد اضطر الى تغيير اسم المؤلف حتى يخفى نسخته عن أعين المطاردين .

تاريخ تأليف الكتاب :

ذكر ابن تيمية في كتاب « الصفدية » بعضا من كتبه فتكلم على كتابه « شرح أول المحصل » في موضعين : الأول في (ظ ١٥٠ = ظهر ورقة ١٥٠ من أوراق المخطوطة) ، فقال : « ... وأما تقدير قديم ممكن فهذا يوجد في كلام ابن سينا ومن سلك سبيله .. ولهذا ورد على هؤلاء في الامكان من الاشكالات مالم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد بيناه في كلامنا على « المحصل » وغيره ... الخ » .

والموضع الثاني في (ظ ١٦١ = ظهر ورقة ١٦١ من أوراق

(١) العقود اللرية ، ص ٦٥ - ٦٦ .

المخطوطة) حيث يعود فيذكر ابن سينا وأتباعه ويبين أنهم ظنوا أن القديم الأزلى الواجب الوجود قد يكون ممكنا بغيره يقبل عدم ، ثم يقول : « ... فجمعوا بين النقيضين ، وورد عليهم اشكالات لا جواب لهم عنها ، كما قد بسط في مواضع مثل الكلام على المحصل وغيره » .

ونحن نعلم أن لابن تيمية كتاب « شرح أول المحصل » (علق فيه على كتاب « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » للرازي) وقد ذكره ابن عبد الهادي (١) وابن قيم الجوزية (٢) وغيرهما ، ويقع في مجلد ، وهو من كتب ابن تيمية المفقودة ولا نعلم تاريخ تأليفه .

ويذكر ابن تيمية في موضع ثالث من كتاب « الصفدية » (ص ١٥٨ بتراقيم المخطوط) بعد كلامه على الدليل العقلي على وحدانية الله تعالى ما يلي : « وهذه الأمور مبسوسة في موضع آخر لما تكلمنا على طرق الناس في اثبات التوحيد ومعناه » .

ولابن تيمية - كما نعلم - : « قاعدة في الايمان والتوحيد وبيان ضلال من ضل في هذا الأصل » (٣) .

وهذه القاعدة بهذا العنوان لم تنشر بعد - فيما أعلم - وان كان فيما نشر من كتبه ورسائله ما يعرض لطرق الناس في اثبات التوحيد .

على أن الذي يهمننا فيما ذكره ابن تيمية من كتبه كلامه على

(١) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

(٢) أسماء مؤلفات ابن تيمية لابن القيم ، ص ١٩ .

(٣) العقود الدرية ، ص ٤١ ، أسماء مؤلفات ابن تيمية ، ص ٢٤ .

كتاب « العقل والنقل » فقد ذكره في موضعين من كتاب « الصفدية » : الأول في ص ١١٢ (بترقيم المخطوط) حيث يتكلم عن الفرق بين مقارنة الحوادث المميّنة وبين مقارنة حادث بعد حادث الى غير نهاية ، ثم يقول : « ... ولكن تفتن للفرق كثير منهم فاحتجوا على امتناع حوادث لا أول لها بما ثبهننا على بعضه . وقد استوفينا الحجج في هذا الباب في « درء تعارض العقل والنقل » وذكرنا كل ما بلغنا أنه ذكر في هذا الباب . »

وأما الموضع الثاني فهو قريب من نهاية كتاب « الصفدية » في ص ٢٠٨ (من أرقام المخطوط) ويتكلم ابن تيمية فيه عن الفلاسفة غير المسلمين ثم عن الفلاسفة الذين بلغتهم دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فيقول : « .. بعضهم من المتظاهرين بالاسلام وبعضهم من اليهود وبعضهم من النصارى ، وكل من خالف ما جاءت به الرسل فهو ضال من أى الطوائف كان ، فان الله بعثهم بالحق ، والمعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل ، لم يخالف العقل الصريح شيئاً مما جاءت به الرسل ، وقد بسط هذا في الكتاب المصنف في درء تعارض العقل والنقل . »

وذكر ابن تيمية لكتاب « درء تعارض العقل والنقل » في كتاب « الصفدية » يدلنا على أنه ألف كتاب « الصفدية » بعد تأليفه لكتاب « درء تعارض العقل والنقل » ولكننا ذكرنا قبل قليل (١) أن ابن تيمية قد أشار الى كتاب « الصفدية » اشارة واضحة في كتاب « درء تعارض والنقل » (وان لم يصرح باسمه) .

(١) انظر ما سبق ، ص ٥ .

وهذا يجعلنا نرجح أن ابن تيمية ألف الكتابين في فترة زمنية واحدة ، وقد نقلت في مقدمة « درء تعارض العقل والنقل (١) عن ابن عبد الهادي في كتاب «المقودالدرية» (٢) قوله : « ثم ان الشيخ رحمه الله بعد وصوله من مصر الى دمشق واستقراره بها ، لم يزل ملازماً للاشتغال والأشغال ، ونشر العلم وتصنيف الكتب ، وافتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة وغيرها ، ونفع الخلق والاحسان اليهم والاجتهاد في الأحكام الشرعية » .

ورجحت بعد ذلك أن ابن تيمية ألف كتابه « درء تعارض العقل » في هذه الفترة الحافلة بالنشاط العلمي التي بدأت بعد وصوله الى دمشق في آخر سنة ٧١٢ . وحددت تاريخ تأليف كتاب « درء ... » بصورة أدق فذكرت انه كان بين سنتي ٧١٣ - ٧١٧ لأسباب أبديتها هناك (٣) .

وأرجح هنا أن كتاب « الصفدية » ألف في نفس الفترة وأن ابن تيمية شغل بتأليف الكتابين في وقت واحد وكان يكتب صفحات أو أجزاء من أحدهما ثم يتركه ليكتب جزءاً من الكتاب الثاني وهكذا الى أن أنهى الكتابين ، ولعل هذا هو الذي يفسر سبب اشارته في كل كتاب الى الكتاب الآخر .

وهناك احتمال آخر وهو أن يكون ابن تيمية قد ألف كتاب « درء تعارض العقل والنقل » أكثر من مرة ، أو بعبارة أخرى أعاد النظر فيه ونقحه وهدّبه ، ويكون قد ألف كتاب

(١) ص ٨ - ٩ .

(٢) ص ٣٢١ .

(٣) انظر مقدمة درء تعارض العقل والنقل ، ص ٨ - ١٠ .

« الصفدية » بعد النسخة الأولى من « درء تعارض .. » وأشار حينئذ فيه الى « درء تعارض .. » ثم لما كتب النسخة الثانية من كتاب « درء تعارض .. » (وهى التى طبع عنها النص الذى نقلناه من الكتاب) (١) ، أشار فيها الى كتاب « الصفدية » .

وعلى أى الحالات فان كتابة كتاب « درء تعارض .. » مرتين أو أكثر لا بد أن يكون قد تم على الأرجح في الفترة التى سبق أن ذكرتها وهى بين عامى ٧١٣ - ٧١٧ ، للأسباب التى أبديتها في مقدمة « درء تعارض .. » ، والله أعلم بالصواب .

ونفس الذى قلناه عن كتاب «درء تعارض العقل والنقل» يمكننا أن نقوله عن كتاب « الرد على المنطقيين » ، وقد أشرنا من قبل الى المواضع التى ذكر فيها ابن تيمية كتاب « الصفدية » في كتاب « الرد على المنطقيين » .

ونذكر هنا بعض المواضع التى أشار فيها في كتاب « الصفدية » الى رده على المنطق . منها قوله في (ظ ١٤٧ بأرقام المخطوط) : « وما كان لازماً لمدلول اللفظ كان خارجاً عن المدلول لازماً له وهو خارج عن تلك الماهية القائمة في نفسه لازم لها ، وهذا الموضع قد بسط في الكلام على المنطق بسطاً ليس هذا موضعه » .

ومنها قوله في (ص ١٩٨ بأرقام المخطوط) : « ... وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضع على كلامهم في الحد والبرهان

(١) وهو كما سبق ان ذكرنا في ج ٣ ص ٢٠١ من موافقة صريح المعقول على هامش منهاج السنة (ط . بولاق) .

وبينا ما عليه نظار المسلمين في الحد ، وأن المقصود به التمييز للمحدود من غيره ، فمقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال ... » .

على أن ما ذكر في هذين الموضعين وأمثالهما يمكن تفسيره بأن ابن تيمية يشير الى مؤلفات أخرى له رد فيها على المنطق ليس منها كتابه الكبير « الرد على المنطقيين » الا أن ما ذكره في (ظ ١٩٣ بأرقام المخطوط) يرجح ترجيحاً قويا أن ابن تيمية كان قد ألف كتاب « الرد على المنطقيين » قبل ذلك - أو على الأقل كان قد شرع في تأليفه - يقول ابن تيمية في هذا النص الأخير (الذي يبدأ في آخر ص ١٩٣) : « .. وألا يذكر الصفات الذاتية المشتركة وهي الجنس، والميزة وهي الفصل، وبهما يتم النوع المركب ، كما يتم الانسان بالحيوان والناطق، فهذا من الخطأ الذي أنكره عليهم نظار المسلمين ، كما قد كتبنا بعض كلام النظار في ذلك في غير هذا الموضع في الكلام على المحصل وعلى منطق الاشارات وعلى المنطق اليونانى : مصنف كبير ومصنف مختصر » . والعبارة الأخيرة : « مصنف كبير ومصنف مختصر » كتبت في الهامش بخط يشبه خط ابن تيمية .

وهذا يرجح عندي نفس ما سبق أن ذكرته عن كتاب «درم تعارض العقل والنقل» وهو أن ابن تيمية ألف كتاب « الصفدية » وكتاب « الرد على المنطقيين » في فترة نشاطه في التأليف بعد عودته من مصر واستقراره بدمشق وأن تأليفه للكتابين كان في نفس الفتوة وفي وقت واحد ، ولعله كان يكتب فصولا من أحد الكتابين - بل من الكتب

الثلاثة - ثم يتركه ويكتب فصولا من الكتاب الثانى ، ثم يعود الى الكتاب الأول فيكتب فصولا أخرى وهكذا .

موضوع الكتاب

حدد ابن عبد الهادى موضوع الكتاب - كما سبق أن نقلنا عنه - فقال : « وكتاب يعرف بالصفدية في الرد على الفلاسفة في قولهم ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قوى نفسانية وفي ابطال قولهم بقدم العالم » .

والواقع ان الكلام على قدم العالم (ونفى الصفات) والرد على الفلاسفة في ذلك ثم على كلامهم في المعجزات انما يشغل ثلث الكتاب فقط اذ ينتهى في ظهر صفحة ٧٢ بترقيم المخطوط = (ص ٢٣٦ بأرقام طبعتنا هذه) حيث يقول : « وهذا قدر ما احتملته هذه الأوراق في جواب هذه المسألة . فانها مسألة عظيمة تبنى عليها أصول العلم والايمان اجبنا فيها بحسب ما احتمله الحال ، وفيها من البسط والقواعد الشريفة ما يعرفه من عرف كلام الناس في هذا الباب » ثم يستطرد ابن تيمية في موضوعات مختلفة يرد فيها على آراء الفلاسفة ومذاهبهم ويبدأ هذا من ظهر ورقة ٧٢ الى نهاية الكتاب في ص ٢١٢ (بترقيم المخطوط) .

وعلى هذا فالكتاب ينقسم الى قسمين رئيسيين الأول :

الرد على سؤال السائل أو جواب الرسالة الصفدية وهو يقع في ثلث الكتاب الأول .

والثانى : استطرادات مختلفة في الكلام على الفلاسفة

والرد على آرائهم ومذاهبهم ويقع في ثلثى الكتاب الأخيرين .

أما القسم الأول فينقسم بدوره الى فرعين : فرع يرد فيه ابن تيمية على قول الفلاسفة بقدم العالم ونفى الصفات ، ويستغرق الصفحات من ظ ٢ (= ص ٨ من المطبوع) الى ص ٣٩ (= ص ١٣٤ من المطبوع) .

وفرع آخر يناقش ابن تيمية فيه الموضوع الأساسى وهو كلام الفلاسفة في النبوات ويبدأ من ص ٣٩ (=ص١٣٤ من المطبوع) وينتهى في ظ ٧٢ (= ٢٣٦ من المطبوع) .

المقدمة : على أن الكتاب يبدأ بالسؤال وهو موجه من السائل الى ابن تيمية يسأله فيه : « عن رجل مسلم يقول : « ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية أفتونا ماجورين » .

ويبدأ ابن تيمية رده بعد حمد الله تعالى بقوله ان هذا الكلام : « باطل ، بل هو كفر يستتاب قائله ويبين له الحق ، فان أصر على اعتقاده بعد قيام الحجة الشرعية عليه كفر ، واذا أصر على اظهاره بعد الاستتابة قتل » (١) .

ويبين ابن تيمية بعد ذلك أصناف القائلين به وهم طائفة من المتفلسفة والقرامطة الباطنية والاسماعيلية ونحوهم كابن سينا وأخوان الصفا والعبيديين الذين كانوا بمصر من الحاكمة وأشباههم (٢) .

وبعد أن يلخص ابن تيمية آراءهم (٣) يذكر خصائص النبوة عندهم وهى ثلاث خصائص : الأولى : أن تكون له قوة

(١) أنظر كتاب الصفدية ، ص ١ .
(٢) أنظر ص ١ - ٢ من هذا الكتاب .
(٣) السابق ، ص ٣ - ٥ .

قدسية ، وهى قوة المدس ، بحيث يحصل له من العلم بسهولة
مالا يحصل لغيره الا بكلفة شديدة ، وبعبارة أخرى هى قوة
عقلية علمية تجعله أذكى من غيره وتجعل العلم عليه أيسر
منه على غيره .

والخاصة الثانية : قوة التخيل والحس الباطن بحيث
يتمثل له مايلمه في نفسه فيراه ويسمعه فيرى في نفسه صوراً
نورانية هى عندهم ملائكة الله ، ويسمع في نفسه أصواتاً
هى عندهم كلام الله ، وهذا من جنس الأحلام التى يراها
النائم في منامه ، ومن جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضات
من العارفين والصوفية ، ومن جنس ما يحصل لبعض المصابين
بالصرع وبالأمرض العقلية ، وهذه القوة هى التى يسميها
الفلاسفة قوة الخيلة .

والخاصة الثالثة : أن تكون له قوة نفسانية تمكنه من
التصرف في مادة العالم (أو هوى العالم وهى المادة الأولى
للعالم على حد تعبير الفلاسفة) وهذا كما يستطيع الحاسد أن
يؤثر بنظرته الحاسدة في بدن المحسود فيصيبه بالضرر
أو المرض ، والفلاسفة يزعمون أن خوارق العادات التى
للأنبياء من هذا النمط ، وهذه القوة يسميها الفلاسفة أحياناً
القوة الهيولانية (١) .

ويلخص ابن تيمية بعد ذلك أقوال الفلاسفة في ارادة الله
وعلمه وينقد ذلك بايجاز ثم يذكر كلامهم في علاقة العالم بالله
سبحانه وكيف يجعلون العقول والنفوس (السماوية وهى

(١) انظر الكتاب ، ص ٦ - ٧ .

عقول و نفوس الكواكب والأفلاك) معلولة متولدة عن الله
لم يخلقها بمشيئته وقدرته (١) .

الفرع الأول : ثم ينتقل ابن تيمية الى الفرع الأول من

القسم الأول من الكتاب وهو الفرع الذى يعرض فيه لمناقشة
كلام الفلاسفة في قدم العالم ويبدأ ذلك بقوله (٢) : « فلما
كان أصل قولهم : ان صانع العالم لا يمكنه تغيير العالم ولا له
قدرة ولا اختيار في تصريفه من حال الى حال جعلوا يريدون
أن ينسبوا جميع الحوادث الى أمور طبيعية ليطرد قولهم
ويسلم عن التناقض » . ثم يقول (٣) : « فاذا كان أصل قولهم :
ان الصانع هو موجب بالذات ، وهو علة تامة أزلية مستلزمة
لمعلولها ، لم يتأخر عنها شيء من معلولها ، فان العلة التامة
هى التى تستلزم معلولها ، والموجب بالذات هو الذى تكون
ذاته مستلزمة لموجبه ومقتضاه ، فلا يجوز أن يتأخر عنه شيء
من موجبه ومعلوله ، ولهذا قالوا بقدم العالم . وهذا أعظم
حججهم على قدم العالم » .

ويقول الفلاسفة بوجود الحوادث دائما بلا ابتداء لأننا
اذا قلنا ان الحادث لا بد له من سبب حادث ، وذلك السبب
لا بد له من سبب حادث ، فان هذا اذا أريد به الحادث المعين
لزم التسلسل الممتنع (في تمام الفاعلية) ، وان أريد به نوع
الحوادث لزم الدور الممتنع (٤) .

(١) كتاب الصغدية ، ص ٦ - ٩ .

(٢) السابق ، ص ٩ .

(٣) السابق ، ص ١٠ .

(٤) أنظر السابق ، ص ١٠ - ١٣ .

على أن قول الفلاسفة يلزم عنه أن يكون كل حادث انما صارت علته تامة عند حدوثه . وهذا القول باطل من وجوه : أحدها : أنه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية ، بل انما صارت له علة تامة عند حدوثه بطل قولهم . فانه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية لم يكن شيء من الحوادث صادرا عن الموجب بالذات الذى هو علة تامة أزلية . وبعبارة أخرى يقال : إن اثبات قدم شيء من العالم يستلزم اثبات علة قديمة له ، واثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة الأزلية ، وعلى ذلك فليس من العالم شيء قديم (١) .

الوجه الثانى : أن قول الفلاسفة يستلزم وجود علل ومعلولات لاتتناهى ، وهو قول فاسد لأنه اذا قدر علل لاتتناهى وهى معلولات كان ذلك بمنزلة تقدير أمور معدومة لاتتناهى ، فلا يكون فيها ما هو موجود ، والمعدوم يمتنع أن يكون مبدعاً أو فاعلاً للموجود (٢) .

على أن من الناس من ظن أن الكلام فى تناهى المؤثرات بمنزلة الكلام فى تناهى الآثار ، ولذلك قالوا : اذا كان تناهى الآثار لايقوم دليل على فساده فكذلك تتناهى العلل . وقد أدى ذلك بكثير من النظائر الى أقوال فاسدة متناقضة حتى ان الرازى يقرر فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين » ونحوه

(١) انظر السابق ، ص ٢٠ - ٢٢ .

(٢) انظر السابق ، ص ٢٢ .

طرقاً في ابطال حوادث لاتتناهى ، ثم يبطلها في مثل كتاب « المباحث الشرقية » وأمثاله (١) .

وقد نقل ابن تيمية بعض كلام الرازي في «الأربعين» (٢) ثم نقل كلام الأرموي في «لباب الأربعين» معترضاً على ما ذكره الرازي (٣) ثم عقب على ذلك مناقشاً قول كل من الرجلين ، ومستطرداً في مباحث مختلفة تتشعب عن آرائهما (٤) .

ويقرر ابن تيمية أن القول بحوادث لا أول لها ليس ممتنعاً عند أئمة أهل الملل كالسلف والأئمة الذين يقولون ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ويقولون ان الفعل من لوازم الحياة فان كل حي فعّال (٥) .

ويقود موضوع قدم العالم ابن تيمية الى مباحث عديدة والى ردود مختلفة على ابن الهيثم وابن سينا والسهروردي (٦) وعلى الرازي وأرسطو (٧) ، بل انه يدعو الى الاستطراد في مسألة صفات الله تعالى ، فهو يذكر مقالة القرامطة الباطنية والمتفلسفة في نفي الصفات ثم يرد عليهم من سبعة وجوه (٨) ، ثم يذكر مقالة اللاأدرية السوفسطائية وقول طوائف من

(١) السابق ، ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) السابق ، ص ٢٩ - ٣٢ .

(٣) السابق ، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) انظر السابق ، ص ٣٣ - ٥٢ .

(٥) السابق ، ص ٥٢ .

(٦) السابق ، ص ٥٤ - ٥٩ .

(٧) انظر السابق ، ص ٦٠ - ٨٨ .

(٨) انظر السابق ، ص ٨٨ - ٩٦ .

أئمة الجهمية الذين انتهوا الى الشك والحيرة لتكافؤ الأدلة عندهم ويرد عليهم (١) .

ويقرر ابن تيمية أن ملاحدة الفلاسفة قد بالغت في نفى الصفات بنفى مسمى التركيب فقالوا ان التركيب خمسة أنواع . وبعد أن يلخص ابن تيمية هذه الأنواع ، يرد على الفلاسفة موضحا رأي أهل السنة والجماعة (٢) .

وأخيرا يعود ابن تيمية فيلخص رده على حجة الفلاسفة على قدم العالم من سبعة وجوه (٣) .

وينتقل شيخ الاسلام بعد ذلك الى الموضوع الأصلي فيقول : « وهذه الأمور قد بسطناها في غير هذا الموضع ، وانما نبهنا عليها هنا لأنها أصل قول هؤلاء الذين ينكرون انقطار السموات وانشقاقها ، ويقولون : ان النبوة هي من نوع قوى النفوس ، وان المعجزات هي قوى نفسانية ، حتى يجعلونها هي سبب ما أحدثه الله من آيات الأنبياء ، وان كانوا مع هذا يعظمون الأنبياء ويوجبون طاعة نواميسهم ، ويأمرون بقتل من يخرق النواميس ... فيؤمنون ببعض الصفات التي اتصف بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وبعض ما آتاهم الله من الفضائل ويكفرون ببعض (٤) .

الفرع الثاني : وهنا يعود ابن تيمية الى الكلام على معجزات الأنبياء ويرد اجماليا على أقوال الفلاسفة في ذلك ويقرر

-
- (١) انظر السابق ، ص ٩٦ - ١٠٤ .
 - (٢) انظر السابق ، ص ١٠٤ - ١٣١ .
 - (٣) انظر السابق ، ص ١٣١ - ١٣٤ .
 - (٤) انظر السابق ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

أن ما يثبتونه للأنبياء قد يحصل للرجل الصالح العالم وإن
ما وصفوا به الأنبياء من خصائصهم حق ولكن دعواهم أن
هذا هو منتهى خصائصهم باطل ، ويوافق ابن تيمية الفلاسفة
على أن الله يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود ،
ولكن الفلاسفة يريدون بذلك أن يقيدوا التأثير بجريانه على
القانون الطبيعي المعتاد ، ومعلوم أن معجزات الأنبياء
خارجة عن القوانين الطبيعية ، وهو يضرب الأمثلة لبيان
ذلك (١) .

ويشير ابن تيمية اشارة موجزة الى أن كلام الفلاسفة انما
يرجع الى ما قاله ابن سينا في كتابه « الاشارات والتنبيهات »
حيث ذكر أن خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع ،
والفلاسفة لاتفرق بين النبي والساحر الا في أن نفس النبي
زكية تأمر بالخير ، ونفس الساحر خبيثة تأمر بالشر (٢) .

وينتقل ابن تيمية الى مناقشة مسألة انكار بعض المتكلمين
من الأشاعرة وغيرهم وجود قوى وطبائع في الأنفس والأجسام
وهم ينكرون بسبب ذلك الأسباب والحكم ، والمعتزلة
يخالفونهم في ذلك ، والفلاسفة استطالوا على الأشاعرة بسبب
ذلك وقد اشتهد نكير ابن رشد على الغزالي وانتهاز الفرصة
في الرد عليه والانتصار للفلاسفة (٣) .

ويستطرد ابن تيمية في هذه النقطة وفي موضوعات تتصل

(١) انظر كتاب الصفدية ، ص ١٣٥ - ١٤٧ .

(٢) السابق ، ص ١٤٧ - ١٤٣ .

(٣) انظر السابق ، ص ١٤٣ - ١٤٩ .

بها (١) ثم يعقد فصلا يجعل على رأسه عنوان (فصل) ويقول في أوله ما يلي :

« اذا تبين هذا فيقال الكلام على هؤلاء من وجوه » (٢) ثم يرد على الفلاسفة في قولهم ان معجزات الأنبياء قوى نفسانية من عشرة وجوه . وهو هنا يعود فيفصل ما أجمله من قبل وينقل كلام ابن سينا في كتابه «الاشارات والتنبهات» بنصه حيث يتكلم عن مبادئ ثلاثة في عالم الطبيعة تنبعث منها الأمور الغريبة : أحدها : الهيئة النفسية ، وثانيها : خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس للحديد ، وثالثها : قوة سماوية لها علاقة بأجسام أرضية مخصوصة ، أو بنفوس أرضية مخصوصة مما يستتبع حدوث آثار غريبة . ويقول ابن سينا : والسحر من قبيل القسم الأول ، والمعجزات والكرامات والنيرونجيات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث (٣) .

ويعاقد ابن تيمية أقوال ابن سينا مناقشة مسهبة ويسوق الأدلة المفصلة على أن الجن ليست قوى نفسانية (٤) وعلى أن الملائكة موجودة حقا وأمرهم أعظم من أمر الجن (٥) .

ويشير ابن تيمية الى أن ابن سينا قد حدد أسباب الخوارق في أربعة أمور ويلخص بعض كلامه في كتابه «الاشارات»

-
- (١) السابق ، ص ١٤٩ - ١٦٣
 - (٢) السابق ، ص ١٦٣
 - (٣) السابق ، ص ١٦٥
 - (٤) السابق ، ص ١٦٨ - ١٧٤
 - (٥) السابق ، ص ١٧٤ - ١٧٦

وينقل بعضه بنصه (١) ثم يعلق عليه تعليقا مجملا يذكر فيه أن مقاله الفلاسفة لا يفيد الجزم بما قالوه وإنما غايته إمكان ذلك ، ومعلوم أن مذكروه لا يدل على إمكان حدوث المعجزات فهي من نوع آخر ، وكلامهم عن قوى النفوس يمكن رده - أورد بعضه - إلى فعل الجن ، والأطباء ليس عندهم دليل على نفي الجن ولا في صناعتهم ما يمنع وجود الجن ، وعدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم الدليل ليس علما بعدم المدلول عليه ، وهم ينفون بلا علم ، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل (٢) .

وهذه الحجة هي أول الوجوه العشرة في رد ابن تيمية على الفلاسفة وقد اتبعها بتسعة وجوه أسهب فيها في الكلام على معجزات الأنبياء وبين اختلافها عن الخوارق التي يذكرها الفلاسفة ، فطوفان نوح عليه السلام ، وقلع قرى لوط عليه السلام ، واهلاك أصحاب الفيل ، وأحياء الموتى من الآدميين والبهائم ، كل ذلك وغيره أمور لا يمكن إضافتها إلى قوى النفس (٣) .

ويعود ابن تيمية إلى الكلام عن الجن والملائكة كلاما مفصلا لبيان أفعالهم وإثبات أنها مخالفة لفعل النفوس الآدمية (٤) ويتعرض أثناء ذلك لابطال قول الفلاسفة إن جبريل عليه السلام هو العقل الفعال (٥) .

(١) انظر كتاب الصغرى ، ص ١٧٦ - ١٧٩ .

(٢) السابق ، ص ١٧٩ - ١٨١ .

(٣) انظر السابق ، ص ١٨١ - ١٨٧ .

(٤) السابق ، ص ١٨٧ - ٢١٩ .

(٥) السابق ، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

ويقرر ابن تيمية في الوجه التاسع من وجوه رده على الفلاسفة أن تأثير النفوس مشروط بشعورها ، ولكن من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعرا به ومنها ما لا يكون مريداً له ، بل ومنها ما يكون قبيل وجوده أو بعد موته ، ويضرب على ذلك العديد من الأمثلة (١) .

ويعود ابن تيمية في الوجه العاشر من وجوه الرد فيفصل ما أجمله من الكلام على رأى أهل السنة في اثبات قوى نفوس الأنبياء يمتازون بها على غيرهم ويبين أن أهل السنة يخالفون في رأيهم هذا الأشاعرة الذين يقولون ان النبوة هي مجرد تعلق خطاب الله بالنبي (٢) .

وينتهي هذا الفرع الثاني من القسم الأول من كتاب الصفدية بأمور ينبه إليها ابن تيمية قائلاً انه يجب ملاحظتها في أمر النبوة لعل من أهمها ما ذكره في الوجه الثالث وهو قوله ان النبوة لاتنال باكتساب الانسان كما تنال بذلك العلوم المكتسبة ، وقد ضل بعض الصوفية في هذا الأمر وكفر بعضهم ممن قالوا ان الخطاب الذى حصل لهم أفضل من الخطاب الذى حصل لبعض الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم (٣) .

وقد عرضت في كتابي «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» (٤) نظرية النبوة عند ابن تيمية ونقده للفلاسفة في قولهم بالقوى

(١) السابق ، ص ٢١٩ - ٢٢٥ .

(٢) السابق ، ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٣) انظر السابق ، ص ٢٢٨ - ٢٣٦ .

(٤) ط . دار القلم والدار السلفية ، الكويت ، ١٣٩٥/١٩٧٥ م .

الثلاث وثقده لنظرية العقول العشرة والصدور عندهم (١) وبينت نتائج آراء الفلاسفة في النبوات وكيف أدت الى تفضيلهم الفيلسوف والولى على النبى والى قولهم بكذب الأنبياء ، ثم الى قولهم باكتساب النبوة (٢) .

وقد وضحت قبل ذلك في نفس كتابى هذا نظرية النبوة عند الغزالى وبينت مدى أخذه عن الفلاسفة بعامة وعن ابن سينا بخاصة كما بينت مدى تأثيره على من جاء بعده من متفلسفة الصوفية مثل ابن قسى وابن عربى وغيرهما (٣) .

وكل ذلك يفتى عن الرجوع الى هذه المباحث هنا ، وقد قصدت بهذه المقدمة تلخيص أقواله وعرضها عرضا عاما ، في حين أن مكان دراسة آراء ابن تيمية انما هو قسم الدراسات وهو القسم الثالث من مكتبة ابن تيمية .

أما القسم الثانى من كتاب « الصفدية » فيبدأ من ظ ٧٢ = ص ٢٣٦ بأرقام طبعة هذا الكتاب الى نهاية الكتاب في ص ٢١٢ (بأرقام المخطوط) . وهذا القسم يتناول الكلام على الفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا واخوان الصفا وغيرهم ، وعلى فلاسفة الصوفية أمثال ابن عربى وابن سبعين وغيرهما ، وهو يناقش نظرياتهم ومذاهبهم المختلفة ، ويسوق البحث ابن تيمية أحيانا الى الكلام عن الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو فيناقش نظرياته وآراءه .

(١) السابق ، ص ٧٥ - ٩٤ .

(٢) السابق ، ص ٩٥ - ١٣٥ .

(٣) السابق ، ص ٤٩ - ٧٩ .

ويبدأ هذا القسم ص ٢٣٦ بقول ابن تيمية ان هؤلاء الفلاسفة يكثرون في الدول الجاهلية كدولة القرامطة الباطنية العبيدية ودولة التتر ، وقولهم بقدوم العالم يجعلهم أكثر ضللا من اليهود والنصارى وأكثر المشركين ، بل ان الفلاسفة قبل أرسطو قالوا بحدوث العالم ، وانما قال بقدومه أرسطو وأتباعه ، ثم جاء ابن سينا وأمثاله يأخذون عنه وعن الفلاسفة ويخلطون الفلسفة بكلام كثير من متكلمي أهل الملل ، وأدتهم طريقتهم في التلفيق بين الفلسفة والدين الى القول بأن ما جاء به الأنبياء من الكلام على اليوم الآخر انما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتقريب الأمر الى العامة وان كان ذلك مخالفا للحق في نفس الأمر ، وقد يجعلون خاصة النبوة هي التخييل ، ويزعمون أن العقل دل على صحة قولهم .

ويتناول ابن تيمية بعد ذلك الكلام على استشهاد الفلاسفة بالحديث الموضوع «أول ما خلق الله العقل ... الخ» ويبين بطلان استشهادهم به من وجوه عديدة (١) . ثم ينتقل الى الكلام على اعتراف أكثر الأمم - وحتى الأمم الوثنية المشركة - بوجود الملائكة والجن (٢) . ويتكلم ابن تيمية بعد ذلك عن الصوفية القائلين بوحدة الوجود كابن عربي وابن سبعين ، ويذكر أنهم قد أهدوا في أصول الايمان الثلاثة الله ورسوله واليوم الآخر (٣) ويرد رداً مفصلاً على قولهم

-
- (١) الصغدية ، ص ٢٣٨ - ٢٤٠ .
 - (٢) السابق ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
 - (٣) السابق ، ص ٢٤٤ - ٢٤٧ .

بتفضيل خاتم الأولياء على خاتم الرسل (١) ويؤكد شيخ الاسلام بعد ذلك أن أصل قول هؤلاء الصوفية المتفلسفين هو قول الباطنية والقرامطة وأمثالهم (٢) .

ويبين ابن تيمية بعد ذلك ان الناس عندما يبحثون مسألة علاقة العالم بالله سبحانه ينقسمون الى أربعة أقوال : الأول قول جمهور الأمة ، والثاني قول أكثر متكلمي الجهمية ، والثالث قول أصحاب الوحدة والحلول والاتحاد ، والرابع قول من يجمعون بين الحلول والمباينة (٣) ، ويخصص ابن تيمية بعد ذلك صفحات للكلام على الحاد ابن عربي وعلى مصادر فلسفته وآرائه (٤) .

ويتناول ابن تيمية فكرة وحدة الأديان عند الصوفية القائلين بوحدة الوجود ويبين أنهم لا يفرقون بين المسلم واليهودي والنصراني وأن التاريخ يثبت أنهم دائما يتصلون بالكفار ويعاونونهم ضد المسلمين (٥) .

ويبين ابن تيمية فكر أصحاب الوحدة الباطني، ويذكر أنهم يمدون ظاهر الشريعة للعامّة فقط وأما الحقيقة الباطنية فهي للمخاوص من اتباعهم ، ويذكر كلام ابن سبعمين في هذا الصدد (٦) .

-
- (١) السابق ، ص ٢٤٧ - ٢٦٢ .
 - (٢) السابق ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣ .
 - (٣) السابق ، ص ٢٣٦ - ٢٦٥ .
 - (٤) السابق ، ص ٢٦٥ - ٢٦٨ .
 - (٥) السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٧٢ .
 - (٦) السابق ، ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

وتأثر هؤلاء الصوفية أصحاب الوحدة بكلام أبي المعالي الجويني صاحب كتاب « الارشاد » جعل ابن تيمية يناقش طريقة المتكلمين في اثبات الصانع ويبين نقد الفلاسفة وأهل السنة لها (١) .

ويستمر ابن تيمية في نقد آراء أهل الوحدة وابطالها وبيان فسادها من وجوه متعددة (٢) ثم يعود الى الكلام على ابن عربي وابن سبعين ويبين الفرق بينهما ، ثم يتكلم على ابن هود من فلاسفة وحدة الوجود أيضا (٣) .

ويبين ابن تيمية أن أصل كل ضلال هو تأويل النصوص الشرعية تأويلا متمسقا ويقوده هذا الى الكلام على لفظ التأويل وبيان حقيقة التأويل الصحيح والفرق بينه وبين التأويل الفاسد (٤) .

ويتعرض ابن تيمية الى أبحاث منطقية يناقش فيها تقسيم الفلاسفة الكلي الى ثلاثة أقسام : طبيعي ومنطقي وعقلي ويربط هذا بالرد على آراء الفلاسفة في صفات الله سبحانه ، وهو مع ذلك يرد على أهل الاحاطة والباطنية أمثال أبي يعقوب السجستاني (٥) الذي ينقل سطوراً من كتابه « الافتخار » تم يرد عليها من خمسة وجوه (٦) .

ويعود ابن تيمية بعد ذلك إلى مناقشة طريقة ابن سينا في

(١) كتاب الصفدية ، ص ٢٧٤ - ٢٧٨ .

(٢) السابق ، ص ٢٧٨ - ٢٨٣ .

(٣) انظر السابق ، ص ٢٨٣ - ٢٨٨ .

(٤) السابق ، ص ٢٨٨ - ٢٩٦ .

(٥) السابق ، ص ٢٩٧ - ٣٠٧ .

(٦) السابق ، ظ ٩٨ - ظ ١٠٣ (من المخطوط) .

اثبات واجب الوجود (١) ويناقش مع ذلك آراء الفلاسفة في صفات الله ويسهب في الرد عليهم لانكارهم الحوادث التي لا أول لها (٢) .

وينتقل ابن تيمية الى الكلام على رأى الفلاسفة في كلام الله سبحانه لاتصاله بالموضوع السابق (٣) ثم يرد على قول الفلاسفة بفناء العالم وعلى كلامهم في بدء خلق العالم . ويناقش أثناء ذلك المسألة التي تنازع فيها السلف : هل خلق العرش أولا أم القلم (٤) .

ويشغل موضوع قدم العالم صفحات كثيرة من الكتاب بعد ذلك ، اذ يعود ابن تيمية الى مناقشة فكرة الفلاسفة مناقشة مفصلة ، ويتناول بالبحث في أثناء ذلك مسائل عديدة ولكنه يربطها بالموضوع الرئيسى وهو الرد على قول الفلاسفة بقدم العالم ، وهو في أثناء ذلك يذكر نصوصا كاملة من كلام ابن سينا - وخاصة من كتاب « النجاة » - ويناقشها ويرد عليها (٥) .

وهو ينهى كلامه في هذه النقطة بقوله : « والمقصود هنا التنبيه على أن هؤلاء القائلين بأن العالم معلول لعلة مبدعة ، وأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية هم شر من أكثر المشركين

-
- (١) السابق ، ص ١٠٤ - ١٠٨ (من المخطوط) .
 - (٢) السابق ، ١٠٨ - ص ١١٧ .
 - (٣) السابق ، ص ١١٧ - ص ١٢٣ .
 - (٤) السابق ، ظ ١٢٣ - ظ ١٢٧ .
 - (٥) السابق ظ ١٢٨ - ص ١٧٦ (من المخطوط) .

وعباد الأصنام (١) .

وينتقل بعد ذلك مباشرة الى نقطة جديدة في غاية الأهمية فيقول : « وما يبين ذلك أن هؤلاء لا يقولون ان العبادات التي شرعتها الرسل انما غايتها اصلاح خلق الانسان ، فان حكمتهم كحكمة سائر الناس نوعان : علمية وعملية ، والعملية هي اصلاح سياسة الخلق والمنزل والمدينة ، ويزعمون أن الشرائع مقصودها هو هذا وهو السياسة المدنية والمنزلية والخلقية » (٢) .

ويبدأ ابن تيمية بمناقشة ما زعمه الفلاسفة أثناء محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين - وهو قولهم ان الدين اهتم بالحكمة العملية ، بل - كما يقول ابن سينا - فاق الفلسفة فيها ، أما الحكمة النظرية فان الفلسفة تتفوق على الدين فيها لأن أدلة الفلسفة برهانية أما أدلة الدين فهي خطائية توافق العامة ولا توافق الخاصة أهل البرهان والنظر.

ويناقش ابن تيمية أثناء ذلك رأى الفلاسفة في الفضائل الأربعة (٣) وينقل نصوصاً من كلام أبي البركات هبة الله ابن ملكا في كتابه «المعتبر في الحكمة» يتحدث فيها عن حال النفس بعد مفارقة البدن وكيف تصير عقلاً ليس فيها طلب وارادة ومحبة لعمل أصلاً (وهذا هو الكمال عندهم) ويعقب ابن تيمية على ذلك مناقشاً ومفنداً لآراء الفلاسفة ،

(١) السابق ، ظ ١٧٥ - ص ١٧٦ .

(٢) السابق ، ص ١٧٦ .

(٣) السابق ، ص ١٨٢ - ظ ١٨٢ .

ومبيناً وجهة نظره في مذهبهم في السعادة واللذة وغير ذلك من
الموضوعات الدقيقة الهامة (١).

ومن العجيب أن ابن تيمية ذكر في ص ١٩٨ (بترقيم المخطوط)
في بداية سطر من سطور الصفحة : « الوجه الحادى عشر »
ثم إستمر في كلامه مناقشاً الموضوع الذى كان يناقشه قبل
عبارة « الوجه الحادى عشر » ويبدو أنه اعتبر هذا الوجه
هو الوجه التالى للوجه العاشر الذى بدأ الكلام عليه فيما
سبق (ص ٢٢٥) وبداية الكلام بين نهاية الوجه العاشر
وبداية الوجه الحادى عشر ليس الا استطرادات مختلفة ، هذا
مع اختلاف موضوع الوجه العاشر عن موضوع الوجه
الحادى عشر .

تحقيق الكتاب

نسخة الكتاب :

كتاب « الصفدية » طبع عن نسخة وحيدة نادرة عليها
تعليقات هامة بخط مؤلف الكتاب شيخ الاسلام ابن تيمية
رحمه الله .

في عام ١٩٥٦م كنت أراجع قوائم مكتبات استانبول أثناء
وجودى بكمبريدج بانجلترا ، فوجدت في فهرست مكتبة سليم

(١) السابق ، ظ ١٨٣ وما بعدها .

أغا(١) اشارة الى الكتاب هكذا : « قاعدة في الحقيقة والرسالة
وابطال قول أهل الزندقة والدلالة » ورقم الكتاب : سليم
أغا ٣٥٨ .

ولم أكن أعلم أن هذا الكتاب هو « الصفدية » ولكنني
أرسلت أطلب تصويره هو ومخطوطات أخرى لشيخ الاسلام
رحمه الله ، وتكفل الأخ حسان نجار ، وكان يدرس في
استانبول حينذاك بتصويرها وارسالها اليّ في انجلترا .

وبدأت أطلع في صورة المخطوط ، وفرحت عندما قرأت
أول الكتاب ورجحت أن يكون هو كتاب « الصفدية » ولكنني
لم أتأكد من هذا الا بعد أيام عندما دققت النظر في
عنوان الكتاب فوجدته كالتالي : « قاعدة في تحقيق الرسالة
وابطال قول أهل الزيغ والضلالة » ثم لاحظت أنه قد كتب
تحت ذلك بخط لم ألاحظه في بادئ الأمر ما يلي : « تسما
الصفدية » وهنا تأكد لي بصفة قاطعة أنه هو كتاب
« الصفدية » الذي بحثت عنه طويلا قبل ذلك .

وقد كتب اليّ الأخ حسان نجار - جزاه الله عنا خير
الجزاء - فذكر لي ما يوجد في المكتبة من بيانات عن الكتاب
وقال انه قد كتبت الملاحظات التالية عنه :

“Kitap guzeldin, lazi sahifeler yanmaktadir icinde 3 adet
itave sahife meucuttur ”

وترجمة ذلك الى العربية هو كالتالي : « الكتاب جميل ،

(١)

Hacci Selim Aga : Defteri Kitaphane'i — al — hac Selim
Aga, 1310 h.

فيه بعض الصحائف متأكلة ، في داخله ثلاث صحائف مضافة» .
ونقل لى الاستاذ حسان نجار بيانات المكتبة عن الكتاب
وهى التى توجد بصورة غير واضحة في يسار الصفحة الأولى
وهى كالاتى :

قسم : يرتف باشا

رقم المخطوط : ٣٥٨

عدد الصفحات : ٢١٢

مقاس : ٢٦×٢٦

ووصف الصفحة الأولى من المخطوط هو كالاتى :

في أعلى الصفحة الى اليمين كتبت عبارة « الله حى »
(أو لعلها : حسبى الله) وكتب تحتها بخط غير واضح : « من
كتب .. بن رستم .. الشروانى » .

والى اليسار في أعلى الصفحة وفي وسطها تقريبا يوجد تملك
آخر كتب أعلاه عبارة « الله حى » وتحتها : « من كتب الفقير
كاتب زاده محمد رفيع سراطباى خاصة » .

والى يسار ذلك يوجد رقم الصفحة بالأرقام الافرنجية (1)
أى الصفحة الأولى ، ويوجد تحته توقيع (ولعله ختم) ثم يوجد
رقم المخطوط بالأرقام العربية ٣٥٨ .

والى يسار ذلك في أعلى الصفحة وفي آخرها الى اليسار يوجد
تملك كتب في وسط خطوط مرسومة كالاتى : « عبد الباقي
عارف عفى .. » وتحت ذلك الى اليمين قليلا تملك آخر كتب
فيه : « في نوبة محمد الدریدی عفى عنه » وتحت ذلك الى
اليمن كتبت نفس عبارة التملك الموجودة في وسط الصفحة

من قبل وهى : « الله حى ، من كتب الفقير كاتب زاده محمد رفيع سراطباى خاصة » .

وفي وسط الصفحة تحت التملكات السابقة عنوان الكتاب كما سبق أن ذكرته وقد كتب في وسط رسوم زخرفية أرجح أن تكون ملونة كالآتى :

قاعدة في تحقيق الرسالة
وابطال قول أهل الزيغ والضلالة
تسما الصفدية

وكتبت تحت العنوان عدة سطور بخط نسخ واضح منقوطة ، وترك هامش من الجانبين ، وجاء في تلك السطور ما يلى : « تصنيف شيخ الاسلام والمسلمين ، والقائم ببيان الحق ونصرة الدين ، الداعى الى كتاب الله وسنة رسوله ، الباذل نفسه في ابتغاء مرضاة الله والجهاد في سبيله ، الذاب عن حريم السنة ، الصابر على المحنة ، المؤيد بالحجة والبرهان ، القامع أهل الزيغ والطفيان ، والنورالذى أظهره الله عز وجل في ليل الشبهات والظنون ، فكشف به تمويه الموهين ، وزخرفة المبطلين ، وأبان به معالم دينه القديم ، وفتح به باب الصراط المستقيم ، فجعله مناراً لأهل العلم والايمان ، ومعلماً لأولى الشهود والعرفان ، وأحيا به من التوحيد ما كان دارساً ، وأضحك به من الدين ما كان عابساً . حتى أنفتح من القلوب مقفلها ، وزاحت عن النفوس عللها . وظهرت به بشارة رسوله رب العالمين بقوله : يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ، ينفون عنه تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين :

امام العلماء وأحد ورثة الأنبياء ، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحنبلي .

والى يسار هذه الكتابة ، في الهامش يوجد ختم المكتبة وقد كتب بحروف لاتينية مطبوعة وسجلت فيه البيانات التي سبق أن ذكرتها فمثلا كتبت كلمة KISIM بحروف لاتينية مطبوعة وأمامها بحروف مكتوبة بالقلم Petrev Ps.

على أنه توجد في أعلى هذا الختم كلمات عربية غير ظاهرة كأنها : فقير محمد عفت ، والظاهر أنها موجودة قبل وجود الختم المطبوع .

أما أسفل الختم الى اليسار أيضا فتوجد آثار كلمات غير واضحة ويبدو أن الرطوبة وقدم المخطوط قد أذهبا الكلمات وطمسا الحروف .

أما أسفل الصفحة من اليمين فيوجد تملك آخر كتب فيه ما يلي : « من كتب عمر بن محمد المارديني عفا الله عنهما (١) والكتابة المغلقة التي على الهامش كتابة المؤلف رحمة الله عليه » .

وهذا نص له أهميته ، وهو يؤكد ما يبدو واضحا لكل من يعرف خط شيخ الاسلام ابن تيمية . وقد ظهر خطأ ابن تيمية واضحا على هامش صفحات كثيرة منها : ص ١٨ ،

(١) عمر بن محمد المارديني الملقب بشوقي فقيه عروضي شاعر ، من آثاره شرح الكافي في العروض والفتاوى وديوان شعر . توفي سنة ٥١٢٦٨ هـ . المرجع هدية العارفين ، ص ٨٠٢ نقلا عن معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، ج ٢٧ ، ص ٣١٧ ، ط . دمشق ١٣٧٨/١٩٥٩ .

ص ١٩ ، ظ ٢٥ ، ص ٩٨ ، ظ ١٣٧ ، ظ ١٢٨ ، ظ ١٥٥ ،
ص ١٨٨ . على أنه توجد صفحات أخرى كتب بهامشها كلام
بخط آخر غير خط ابن تيمية ، وقد عرضت نماذج من خط
ابن تيمية في اللوحات المطبوعة مع هذا الكتاب .

والى جانب التملك السابق وفي وسط الصفحة من أسفلها
كتب ما يلي : « الشيخ تقى الدين أبو العباس ابن تيمية
الحنبلى كان من أعلم المتأخرين بمذاهب الفرق وشطاح
الصوفية ، وان كان قد شد في مسائل معروفة ، فله في غيرها
تحقيق مقبول ، ومحل في العلم غير مجهول - من كشف الغطاء
في الباب الأول لابن الأهدل اليمنى الصوفى الشافعى (١) . »

والى يسار هذا الكلام كتبت كلمة هو أو حرف « و »
وتحت ذلك هذه العبارات : « نظر فيه الفقير أبو الصدق
الحنبلى . ابن الذبائح الصالحى في يوم الأحد حادى عشر شهر
ربيع الأول سنة ٩٣٩ بجامع السقيب (؟) خارج باب توما » .

أما ظهر الصفحة الأولى فيوجد في هامشها الأيمن ختم
المكتبة السليمية وهو ختم على شكل دائرى كتب في أعلاه
كلمة غير واضحة كأنها « شتف » وتحتها كتب ما يلي :
« كتبخانة خانقاه سليمان » .

(١) في الأصل الاسم غير واضح ووجدت في كشف الظنون لعاجى خليفة
١٤٩٢/٢ - ١٤٩٣ (ط ٠ استانبول ١٣٦٢/١٩٤٣) ما يلى : « كشف
الغطاء عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين ، للشيخ الامام بدر الدين
حسين بن (الصديق بن حسين بن عبد الرحمن بن) الأهدل الشريف اليمنى
الصوفى توفي سنة ٠٠٠ » .

= ٢١٢ فتنتهى بالمعبرة التالية : « ... وانما يتفاوت أهل العلم والايامن بحسب تفاوتهم في تحقيق هذا التوحيد ، كما قد بسط في موضعه والله أعلم » .

وكتب تحتها مايلي : « تمت القاعدة من كلام شيخ الاسلام ، مفتى الأنام ، تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية الحنبلي ، مؤلف كتاب الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » .
وكتب تحت ذلك كلمة كأنها « تم » . والى اليسار في مقابل هذه العبارات كتب « بلغ مقابلة بحسب الامكان والحمد لله » .

وفي أسفل الصفحة الى اليسار كتب ما يلي : « هذا الكتاب للرد على الفلاسفة وبعض المتصوفين الملحدون لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية الحنبلي » .

وهكذا نجد أن الكتاب ليس فيه تصريح باسم ناسخه ولعل الناسخ خشى أن يكتب اسمه أو محاه بعد أن كتبه ، كما محاه اسم « تيمية » وكتب بدلا منه « صلاح » .

والنسخة رقم قدمها الظاهر واصابة صفحاتها الأولى بالرطوبة الا أنها نسخة جيدة وخطها خط نسخ واضح ومنقوط ، وعدد سطور كل صفحة حوالي ٢٠ سطرا ، وعدد كلمات كل سطر حوالي ١٥ كلمة .

والكتاب مقسم الى كراسات ، كل كراسة مكونة من عشر ورقات ، وتوجد اشارة على رأس كل كراسة ففى أعلى صفحة ٢٠ الى اليسار كتب « ثالث » وفي أعلى صفحة ٣٠ كتب « رابع »

وهكذا ، على أن الناسخ لم يتبع هذا الترتيب الى النهاية اذ نجد في ص ١٧٩ اشارة «التاسع عشر» وفي ص ١٨٧ اشارة «عشرون» .

وقد تمت مقابلة النسخة بعناية وتوجد مواضع كثيرة فيها كلمة «بلغ» أو عبارة « بلغ مقابلة » - كما أشرت الى ذلك أحيانا - ومنها مثلا صفحات : ص ١٩ ، ظ ١٩ ، ص ٢٢ ، ظ ٣٧ ... الخ .

ويوجد اضطراب في ترتيب الصفحات في بعض المواضع كما حدث في ص ٣ (بأرقام المخطوط) حيث يحيل الناسخ الى بقية الكلام في الكراس الخامس عشر ويذكر أن أوله هو عبارة « الممتنع باتفاق المقلء » وقد وجدت هذا الجزء من الكلام في ورقة ملصقة تحمل رقم 145 ويستغرق الكلام الصفحة وظهرها (انظر ص ١٠ - ١٧ بأرقام هذه الطبعة) وقد أشرت الى مثل هذه الاحالات في مواضعها .

منهج التحقيق :

لا يوجد من كتاب « الصفدية » غير هذه النسخة الوحيدة النادرة التي بين أيدينا ، ولذلك لم أحتج الى مقابلة هذه النسخة على نسخ أخرى كما فعلت فيما سبق أن نشرته من كتب شيخ الاسلام .

الا أنني كعادتى فيما سبق لى تحقيقه قابلت هذه النسخة على كل ما أمكننى مقابلته من كتب أشار اليها شيخ الاسلام مثل كتاب « الأربعين في أصول الدين » للرازى (انظر ص

٢٩ - ٣٢ ، ص ٦٠ - ٦٢) وكتاب «الاشارات والتنبيهات» لابن سينا (انظر ص ١٦٥ - ١٦٧ ، ص ١٧٧ - ١٧٩) .

ومنهجي في تحقيق الكتاب لا يختلف عن منهجي في تحقيق ماسبق لي تحقيقه من كتب شيخ الاسلام رحمه الله ، فقد حرصت هنا على ألا أدخل في نص الكتاب ما ليس منه ، ولذلك جعلت كل العناوين على هامش الكتاب ، واستعملت الوسائل المطبعية لايضاح تسلسل أفكار ابن تيمية في بعض المواضع بأن وضعت خطأ رفيما تحت الوجوه التي رد بها ابن تيمية على الفلاسفة ، كما أضع أحيانا مثل هذا الخط تحت بعض الكلمات التي توضح تسلسل الكلام مثل قال أو قلت ، وهلم جرا .

وقد كتبت أسماء السور وأرقام الآيات في صلب الكتاب بعد كل آية وجعلت ذلك بين معقوفتين [] ، كما جعلت أى زيادة أضفتها لم تكن موجودة في النص بين معقوفتين .

وقد أشرت الى بداية صفحات المخطوطة بأن وضعت خطأ مائلا / عند أول كل صفحة ، وسميت وجه كل ورقة من ورقات المخطوطة صفحة ورمزت لها بحرف (ص) ، ورمزت لظهر الورقة بحرف (ظ) ، وجعلت أرقام الصفحات في الهامش أمام الخط المائل .

وقد حرصت كمادتى على الترجمة لكل الأعلام والفرق والطوائف في تعليقاتى ، ولكنى اكتفيت هنا بالاشارة الى ما سبق أن ترجمت لهم في الكتب التي حققتها من قبل بعد أن أذكر ملخصا مختصرا عن العلم ثم أحيل الى التفصيل في المراجع

السابق فأقول انظر (س) = منهاج السنة ، أو (ج) = جامع
الرسائل ، أو (د) = درء تعارض العقل والنقل .

كما حرصت على تخريج أكثر الأحاديث الواردة والاشارة
إلى مواضع ورودها في كتب السنة ما أمكن ذلك .

واعتذر مقدما لوقوع بعض الأخطاء في هذه الطبعة ، اذ
أن الكتاب طبع بطريقة اللينوتيب ، ولم يطبع بطريقة الجمع
اليدوى - كما حدث من قبل - وطريقة اللينوتيب تؤدي الى
وقوع أخطاء يصعب تفاديها أحيانا .

ولا يفوتنى في خاتمة هذه المقدمة أن أشكر أخى في الله
الاستاذ عبد الرحمن البانى الذى أمدنى ببعض المراجع ،
وأفادنى ببعض ملاحظاته القيمة .

وبعد ، فاننى أسأل الله تعالى أن يعيننى على اصدار الجزء
الثانى من هذا الكتاب ، وأن ينفع به الناس ، وأن يرحم به الملك
فيصل بن عبد العزيز رحمة واسعة ، فقد كان له الفضل
- رحمه الله - في إصداره إذ طبعه على نفقته في طبعته الأولى .
والله أسأل أن يتقبل منا أعمالنا ، ويتجاوز عن سيئاتنا ،
انه سميع مجيب .

الرياض في الأحد

الثامن من ذى القعدة سنة ١٣٦٩هـ

الموافق ٣١ من اكتوبر سنة ١٩٧٦م

محمد رشاد سالم

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

سئل الشيخ الامام العالم العلامة ، شيخ الاسلام ، بقية نص السؤال
العصر ، قدوة الخلف ، تقى الدين ، أبو العباس أحمد بن
الشيخ الامام العالم ، شهاب الدين ، عبد الحلیم بن الشيخ
الامام العلامة ، مجد الدين ، عبد السلام [بن تيمية] (١) ،
رضى الله عنه وأرضاه ، عن رجل مسلم يقول : ان معجزات
الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية . أفتونا
ماجورين .

الجواب

فاجاب :

مقدمة

الحمد لله رب العالمين .

هذا الكلام - وهو قول القائل : ان معجزات الأنبياء
صلى الله عليهم وسلم قوى نفسانية - باطل ، بل هو كفر
يستتاب قائله ويبين له الحق ، فان أصر على اعتقاده بعد
قيام الحجة الشرعية عليه كَفَرَ ، واذا أصر على اظهاره
بعد الاستتابة قَتَلَ .

وهو من كلام طائفة من المتفلسفة ، والقرامطة (٢)

١

(١) فى الاصل محيت الكلمة الأصلية وكتب مكانها : بن صلاح ،
والصواب ما أثبتته ، وابن الصلاح هو أبو عمرو تقى الدين عثمان بن عبد
الرحمن بن عثمان بن موسى ، وانظر ما سبق أن ذكرته فى المقدمة . .
(٢) القرامطة من الباطنية هم الذين ينتسبون الى حمدان بن الأشعث
الذي كان يلقب بقرمط . انظر ما ذكرته عنهم فى (س) = منهاج السنة
ج ١ ص ٤ ت ١ .

الباطنية (١) ، والاسماعيلية (٢) ونحوهم ، كابن سينا وأمثاله ، وأصحاب رسائل اخوان الصفا (٣) والمبيدين الذين كانوا بمصر (٤) من الحاكمة (٥) وأشباههم . وهؤلاء كانوا يتظاهرون بالتشيع ، وهم في الباطن ملاحدة ، ويسمون القرامطة والباطنية وغير ذلك .

(١) الباطنية هم الذين جعلوا لكل ظاهر من الكتاب باطنا ولكل تنزيل تأويلا . انظر ما ذكرته عنهم في (د) = دره تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٠ ت ٣ .

(٢) الاسماعيلية فرقة من غلاة الشيعة يقولون بامامة اسماعيل بن جعفر وينقسمون الى عدة اقسام . انظر عنهم (د) ج ١ ص ١٠ ت ٤ .
(٣) جماعة من الاسماعيلية الباطنية ألفوا رسائل عرفت برسائل اخوان الصفا وعددها أكثر من خمسين رسالة . انظر عنهم (د) ج ١ ص ١١ ت ١ .

(٤) العبيديون هم الاسماعيلية الذين ينتسبون الى عبيد الله المهدي الذي يزعم البعض أنه من نسل ميمون القداح ويسميه ابن طاهر البغدادي « سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديسان القداح » ويذكر أنه غير اسم نفسه ونسبه وقال لاتباعه انه « عبد الله بن الحسين بن اسماعيل بن جعفر الصادق » . ويذكر البعض أن عبيد الله هذا ابن رجل يهودي كان يعمل حدادا بسلمية ولما مات أبوه تزوجت أمه أحد الاشراف العلويين وقام هذا الشريف بتربية الطفل حتي اذا كبر ادعى لنفسه نسبا علويا . وقد أسس عبيد الله دولته بالمغرب (وهي التي عرفت بالدولة الفاطمية) سنة ٢٩٧ وتمكن خلفاؤه من فتح مصر في زمن المعز لدين الله الفاطمي سنة ٣٥٨ . انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ : كتاب « طائفة الاسماعيلية » تأليف د. محمد كامل حسين ، ط . القاهرة ، ١٩٥٩ : كتاب « نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام » تأليف د . علي سامي النشار ٤٨٧/٢ ٥١١ ط . المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

(٥) طائفة من العبيديين قالوا بالوهية الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي ويعرفون بالدروز . نشأ مذهبهم في عهد الحاكم (٢٨٦-٤١١) على يد رجلين فارسيين هما حمزه ودرزي . انظر مقالة الدروز في القاموس الاسلامي تأليف أحمد عطية الله ، وفي دائرة المعارف الاسلامية =

وأهل بيت ابن سينا كانوا من أتباع هؤلاء ، وأبوه وجده من أهل دعوتهم (١) ، وبسبب ذلك دخل في مذاهب الفلاسفة ، فان هؤلاء يتظاهرون باتباع الملل ، ويدعون أن للملة باطنا يناقض ظاهرها .

ثم هم في هذه الدعوة على درجات ، فالواصلون منهم الى البلاغ الأكبر (٢) والناموس الأعظم (٣) مثل قرامطة

= (كتبها كارادى فور) ومقالة درزى (كتبها كارادى فور) : ومقالة الدرزى فى دائرة معارف القرن العشرين : عبد القادر شيبية الحمد ، الاديان والفرق والمذاهب المعاصرة ، ص ٨٥ ، ط . مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر ، جده ، بدون تاريخ : وانظر ما كتبه الزركلى فى الاعلام (٢٥٩/٦ - ٢٦٠) عن أبى عبد الله الدرزى المتوفى سنة ٤١١ ، وعن حمزه بن علي (٢/٣١٠ - ٣١٢) المتوفى سنة ٤٢٣ وانظر أيضا : تاج العروس للزبيدي مقالة : درز : النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ٤/١٨٤ : خطط الشام لمحمد كرد على ٦/٢٦٢ - ٢٦٨ (ط . دار العلم للملايين) .

(١) ذكر ابن سينا ان آياه كان ممن أجاب داعي المصريين (الاسماعيلية) وكان أفراد أسرته يتذكرون أمر النفس والعقل (من مبادئ الاسماعيلية) فيما بينهم . انظر : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ليحيى ابن أحمد الكاشى ، ط المعهد العلمى الفرنسى ، ص ١٠ ، القاهرة ، ١٩٥٢ : محمد عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، ص ٣٢ ، ط . المعارف القاهرة ، ١٩٧١ .

(٢) البلاغ الأكبر اصطلاح اسماعيلي باطني يعنون به الوصول بمن يدعونه الى المرحلة الاخيرة التي ينسلخ فيها عن الاسلام تماما ، وقد جعلوا ذلك بعد سبع مراتب وسموها البلاغ السابع وجعلوها احيانا تسع مراتب . انظر : بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ١٧ : فضائح الباطنية للغزالي ، ص ٣٢ .

(٣) ذكر الديلمي ان أبى القاسم القيرواني صاحب كتاب « البلاغ » قال في موضع من كتابه : « وكان الناموس الاعظم للتبليس على هذا العالم المنكوس » . انظر بيان مذهب الباطنية ، ص ٧٣ .

البحرين أتباع الجنائبي (١) ، وأصحاب الأملوت (٢) ،
وسنان الذي كان بالشام (٣) وأمثالهم ، لا يمتقدون وجوب
الصلوات الخمس ولا الزكاة ولا صيام شهر رمضان ولا حج
البيت العتيق ، ولا تحريم ما حرّم الله ورسوله من الخمر
والميسر والزنا وغير ذلك . ويزعمون أن هذه النصوص لها

(١) أبو سعيد الحسن بن بهرام الجنابي رأس القرامطة وداعيتهم ،
كان دقاقا من أهل جنابة بفارس ونفى منها فأقام في البحرين تاجرا وأقامه
حمدان قرمط داعية في فارس الجنوبية ، وقد حارب الجنابي الدولة
العباسية واستولى على هجر والاحساء والقطيف وسائر بلاد البحرين ،
وفي عام ٣٠١هـ اغتاله أحد الخدم . انظر عنه : البداية والنهاية ١١/١٢١ ؛
المنتظم ٦/١٢١-١٢٢ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٥ ، ٢٠ - ٢١ ، ٨١ ،
٨٧ - ٨٨ ؛ مقال كارادي فر عن الجنابي في دائرة المعارف الاسلامية ؛
الاعلام ٢/٩٩ ؛ الفرق بين الفرق ، ص ١٧٤ ؛ نشأة الفكر الفلسفي في
الاسلام ٢/٤٢٧ - ٤٢٩ (وانظر الى ص ٤٦٥) .

(٢) حصن الموت أو قلعة الموت (أي عش العقاب) قلعة في جبال
الديلم في منطقة طالقان جنوب بحر قزوين بناها أحد ملوك الديلم ، وقد
استولى عليها الحسن بن علي بن محمد بن جعفر بن صباح الحميري سنة
٤٨٢ وجعلها مركزا لدعوته وظلت بعده مركزا لائمة الاسماعيلية حتي عام
٦٥٤ حين استولى عليها هولاءكو وهدمها مع سائر قلاعهم . انظر : طائفة
الاسماعيلية ٦٢ - ٩٠ ؛ تاريخ الدعوة الاسماعيلية لمصطفى غالب ، ص
٢٦٢ - ٢٩٠ ؛ الملل والنحل ١/١٧٥ ؛ بيان مذهب الباطنية ، ص ٩٠ .

(٣) أبو الحسن سنان بن سلمان بن محمد بن راشد البصري الملقب
براشد الدين وبشيخ الجبل ، قال ابن العماد (شذرات الذهب ٤/٢٩٤ -
٢٩٥) : « مقدم الاسماعيلية وصاحب الدعوة بقلع الشام ، وأصله من
البصرة قدم الى الشام في أيام نور الدين الشهيد وأقام في القلاع ثلاثين
سنة وجزت له مع السلطان صلاح الدين وقائع وقصص » توفي سنان سنة
٥٨٨ . انظر عنه : النجوم الزاهرة ٦/١١٧ ؛ مرآة الزمان ٨/٤١٩ (واسمه
فيه : سنان بن سليمان) ؛ طائفة الاسماعيلية ص ٩٩ - ١٠٩ ؛ الاعلام
٣/٢٠٦ - ٢٠٧ .

تأويل وباطن يخالف الظاهر المعلوم للمسلمين ، فالصلاة
عندهم معرفة أسرارهم ، والصيام كتمان أسرارهم ، والحج
زيارة / شيوخهم وأمثال ذلك ، وقد يقولون ان هذه
الفرائض تسقط عن الخاصة دون العامة . وأما النصوص
التي فى المعاد وفى أسماء الله وصفاته وملائكته فدعواهم
فيها أوسع وأكثر .

وقد دخل فى كثير من أقوالهم فى المعلوم ، أو فى المعلوم
والأعمال ، طائفة من المنتسبين الى التصوف والكلام ، وكلام
ابن عربى (١) وابن سبعين (٢) وأمثالهما من ملاحدة
المتصوفة يرجع الى قول هؤلاء .

وهؤلاء الملاحدة من المتفلسفة والقرامطة ومن وافقهم
يتقولون ان النبوة لها ثلاث خصائص من قامت به فهو نبي
والنبوة عندهم لاتنقطع بل يبعث الله بعد كل نبي نبياً
دائماً ، وكثير منهم يقول انها مكتسبة ، وكان السهروردي

النبوة الثلاث
عند
المتفلسفة

(١) أبو بكر محيي الدين بن علي بن محمد الحاتمي الطائفي
الأندلسي ، المعروف بابن عربي توفي سنة ٦٢٨ . انظر ما ذكرته عنه فى
(د) ج ١ ص ٩ ت ٢ . وانظر أيضاً كتاب « التصوف الثورة الروحية فى
الاسلام » ، ص ٢٢٥ - ٢٤٢ ، للدكتور أبى العلا عفيفى ، ط . المعارف ،
القاهرة ، ١٩٦٢ . وانظر كذلك :

Affifi (A.E.) : The Mystical philosophy of
Muhyid-din Ibnul Arabi, Cambridge, 1939.

(٢) أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن
سبعين ، ولد سنة ٦١٢ وتوفى سنة ٦٦٩ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ح ١
ص ١١ ت ٣ .

المقتول (١) منهم يطلب أن يصير نبيًا ، وكذلك ابن سبعين
كان يطلب أن يصير نبيًا ، وكانوا يعلمون من السحر
والسيماء (٢) ما يضلّون به من يلبسون عليه - :

الخاصة الأولى : أن تكون له قوة قدسية ، وهي قوة
الحدس ، بحيث يحصل له من العلم بسهولة ما لا يحصل
لغيره الا بكلفة شديدة . وقد يعبرون عن ذلك بأنه يدرك
الحد الأوسط من غير احتياج الى ما يحتاج اليه من ليس مثله ،
وحاصل الأمر أنه أذكى من غيره ، وأن العلم عليه أيسر منه
على غيره .

الخاصة الثانية : قوة التخيل والحس الباطن بحيث
يتمثل له ما يعلمه في نفسه فيراه ويسمعه ، يرى في نفسه
صوراً نورانية هي عندهم ملائكة الله ، ويسمع في نفسه
أصواتا هي عندهم كلام الله ، من جنس ما يحصل للنائم في
منامه ، ومن جنس ما يحصل لبعض أهل الرياضة ، ومن

(١) شهاب الدين أبو الفتح يحيى بن الحسن بن أميرك السهروردي
وقد بسهرورد سنة ٥٤٩ هـ وقتل بحلب سنة ٥٧٨ هـ . انظر ما ذكرته عنه في
(د) ح ١ ص ١١ ت ٢ .

(٢) السيماء أو السيمياء هو علم أسرار الحروف . يقول ابن
خلدون في مقدمته ان اصحاب هذا العلم « زعموا ان الكمال الاسمائي
مظاهره ارواح الافلاك والكواكب ، وان طبائع الحروف وامرارها سارية
في الاسماء ، فهي سارية في الاكوان على هذا النظام ، والاكوان من لدن
الابداع الاول تنتقل في اطواره وتعرب عن أسراره » . ثم يقول : « هذه
السيمياء كما تحقق لك أنها ضرب من السحر » وقد خصص ابن خلدون
فصلاً طويلاً لهذا الموضوع في مقدمته انظر ٤/١٢٧١ - ١٢٠٦ ، ط . البيان
العربي ، القاهرة ١٣٨٨/١٩٦٨ .

جنس ما يحصل لبعض المرورين (١) الذين 'يصرعون' .
ويقولون . ان ما أخبرت به الرسل من أمور الربوبية واليوم
الآخر انما هو تخييل وأمثال مضروبة ، لا أنه اخبار عن
الحقائق على ما هي عليه .

الخاصة الثالثة : أن تكون له قوة نفسانية يتصرف بها
في هوى العالم / كما أن المائن له قوة نفسانية يؤثر بها
في المعين (٢) . ويزعمون أن خوارق العادات التي للأنبياء
والأولياء هي من هذا النمط .

وأصل أمر هؤلاء أنهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة
واختياراً وقدرة بها يقدر على تغيير العالم وتحويله من حال
الى حال . بل وأمتهم لا يثبتون علمه بتفاصيل أحوال العالم ،
بل منهم من يقول : لا يعلم شيئاً ، ومنهم من يقول : لا يعلم
الا نفسه ، ومنهم من يقول : يعلم الجزئيات على وجه كلي ،
وهذا اختيار ابن سينا ، وهو أجود أقوالهم مع تناقض هذا
القول وفساده .

(١) في لسان العرب : المرور الذي غلبت عليه المرة . وفيه ايضا :
المرة : احدى الطبائع الاربع . ابن سيدة : والمرة : مزاج من أمزجة البدن .
ويقول ابن سينا في كتاب : القانون في الطب ٢/٢٩١ (ط . المثني بغداد
عن طبعه بولاق) ان الحرارة مع مادة صفراوية تؤدي الى امور منها حدوث
صرع او تشنج او بالنحو ليا او يقع في البصر ضرر . ثم يقول : « فاذا انصب
فيها لذلك خلط مرارى لاذع الى فم معدته تاذى به لشدة حسه فصرع
وغشى عليه وتشنج بمشاركة من الدماغ لفم معدته » . وانظر الى ص ٢٩٢ ،
وانظر ما ذكره ابن سينا في الاشارات والتنبهات عن المرورين ٤/٨٧١
ونصير الدين الطواسي في شرح الاشارات ٤/٨٨١ .

(٢) في اللسان : العين أن تصيب الانسان بعين ، وعان الرجل بعينه
عينا فهو عائن ، والمصاب معين على النقص ومعين على القيام أصابه
بالعين . قال الزجاج : المعين المصاب بالعين والمعين الذي فيه عين .
وانظر ما ذكره ابن سينا في الاشارات ٤/٨٩٩ - ٩٠٠ .

فان كل موجود في الخارج هو موجود معيّن جزئى ، والكليات
انما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان . ونفس الصانع
موجود " واجب " معيّن " ، ليس هو كلياً . وكذلك أيضا
الصادر عنه كالأفلاك وكالعقول والنفوس التى يثبتونها ،
فان كان لا يعلم الا كلياً لم يعلم نفسه ، ولا الصادر عنه ،
ولا الأفلاك . وأيضاً فلا يوجد الا ما هو جزئى ، فان كان
لا يعلم الا الكليات لم يعلم شيئاً من الموجودات .
وهم يقولون : انه علة تامة مستلزمة للعالم ، والعالم
متوّد عنه تولدأ لازماً بحيث لا يمكن أن ينفك عنه ، لأن
العلة التامة مستلزمة لمعلولها .

وقولهم : ان النفوس والعقول معلولة له ومتولدة عنه
أعظم كفرأ من قول من قال من مشركى العرب : ان الملائكة
بنات الله . قال الله تعالى « وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ
وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ
عِلْمٍ سُبْحَانَہُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ » [سورة
الانعام : ١٠٠] .

وهؤلاء المتفلسفة يقولون : العقل بمنزلة الذكر ،
والنفس بمنزلة الأنثى ، وكلاهما متوّد عن الله تعالى .
وأولئك كانوا يقولون : انه خلق الملائكة بمشيئته وقدرته
وانه هو رب السماوات والأرض . وأما هؤلاء فيقولون :
ان العقول - التى يسميها من يتظاهر بالاسلام منهم
ملائكة (١) - يقولون : انها معلولة متوّد عن الله لم

(١) انظر مصداق كلام ابن تيمية في هذه النقطة في : السياسات
المدنية للفارابى ، ص ٣ ، ط . حيدرآباد ، ١٣٤٥ ؛ أقسام العلوم العقلية
لابن سينا ، ص ١١٣ ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعية ، القاهرة ،
١٩٠٨/١٣٢٦ ؛ رسالة الزيارة والدعاء ، ص ٣٣ ، ضمن مجموعة جامع
البدائع ، القاهرة ، ١٩١٧/١٣٣٠ .

يخلقها بمشيئته وقدرته ، ويقولون : انها هي رب العالم •
فالعقل الأول أبداع كل ماسوى الله عندهم ، والثانى
أبداع ماسوى الله وسوى العقل الأول ، حتى ينتهى الأمر الى
العقل العاشر / الفعّال المتعلق بفلك القمر ، فيقولون :
انه أبداع ماتحت الفلك ، فهو عندهم المبدع لما تحت السماء
من هواءٍ وسحابٍ وجبالٍ وحيوانٍ ونباتٍ ومعدنٍ ، ومنه
يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم ، والخطاب الذى
سمعه موسى انما كان عندهم فى نفسه لافى الخارج ، وهو
فيض فاض عليه من هذا العقل الفعال ، ومنهم من يقول :
جبريل (١) .

فلما كان أصل قولهم : ان صانع العالم لا يمكنه تغيير
العالم ولا له قدرة ولا اختيار فى تصريفه من حال الى حال
جعلوا يريدون أن ينسبوا جميع الحوادث الى أمور طبيعية
ليطرد قولهم ويسلم عن التناقض ، وهو قول فاسد متناقض
فى نفسه •

وذلك أننا نشاهد الحوادث التى تحدث : مثل حركات
الكواكب وطلوع الشمس والقمر ، ومثل المطر والسحاب
وهبوب الرياح ، وحدوث الحيوان والنبات والمعادن ، وغير
ذلك من الحوادث •

(١) انظر مصداق ذلك : الفارابى : آراء اهل المدينة الفاضلة : ص
٢٢-٢٥ ، ط • مكتبة الحسين التجارية ، الطبعة الثانية ، ١٣٦٨/١٩٤٨ ،
عيون المسائل ، ص ٧-٨ ط • المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٣٢٨/١٩١٠ ،
وانظر لابن سينا : الرسالة العرشية ، ص ١٥-١٦ ، ط • حيدر آباد ،
١٣٥٤ ؛ النجاة ، ص ٢٧٣ - ٢٨٧ ، ٢٩٩ - ٣٠٠ ، الطبعة الثانية ،
١٩٣٨/١٣٥٧ ؛ الاشارات والتنبهات ، ص ٦٤٥ - ٦٧٠ ؛ الشفاء
(الالهيات) ٢/٣٩٣ - ٤٠٩ •

فاذا كان أصل قولهم : ان الصانع هو موجب" بالذات ، وهو علّة تامّة أزليّة مستلزّمة لمعلولها ، لم يتأخّر عنها شيء من معلولها ، فان العلّة التامة هي التي تستلزم معلولها ، والموجب بالذات هو الذي تكون ذاته مستلزّمة لموجبه ومقتضاه ، فلا يجوز أن يتأخّر عنه شيء من موجبه ومعلوله ، ولهذا قالوا بقدم العالم ، وهذا أعظم حججهم على قدم العالم .

قالوا : لأن الحادث بعد أن لم يكن لا بد له من سبب حادث والّا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، ثم القول في ذلك السبب الحادث كالقول فيما قبله ، فيلزم التسلسل* المتنع باتفاق العقلاء ، بل يلزم الدور المتنع ، بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، فان وجود الحوادث دائماً بلا ابتداء ولا انتهاء ، للناس من المسلمين وغيرهم فيه ثلاثة أقوال :

قيل : يجوز مطلقاً ، وهذا قول أئمة السنة والحديث وأساطين الفلاسفة ، ليكن المسلمون وسائر أهل الملل وجمهور العقلاء من جميع الطوائف يقولون : ان كل ما سوى الله مخلوق حادث بعد أن لم يكن، وان قال منهم من قال بدوام الحوادث شيئاً بعد شيء .

(*) عند هذا الموضع توجد اشارة الى الهامش حيث يحيل الناسخ الى بقية الكلام في موضع آخر (في الكراس الخامس عشر) وينكر ان اوله هو عبارة : « المتنع باتفاق العقلاء » . ووجدت هذا الجزء من الكلام في ورقة تظهر م لصقة في الورقة المصورة ص ١٤٥ (تحمل الرقم الافرنجى 145) ويستفرد الكلام وجه الورقة المصورة وظهرها ، ويستمر هنا الى ص ١٧ وساشير الى نهايته باذن الله حيث اشترت الى ذلك بنجمة اخرى .

وقيل : لا يجوز لافي الماضى ولا في المستقبل ، وهو قول
 الجهم بن صفوان (١) وأبى الهذيل العلاف (٢) .
 وقيل : يجوز في المستقبل دون الماضى ، وهو قول أكثر
 أتباع جهم وأبى الهذيل من الجهمية ، والمعتزلة والأشعرية
 والكرامية (٣) ومن وافقهم (٤) .
 وأما تسلسل العلل أو الفاعلين ، أو ما هو من تمام الفاعل
 أو العلة الفاعلة ، فممتنع باتفاق العقلاء ، مثل أن يقال :
 لفاعل العالم فاعل ، ولذلك الفاعل فاعل ، وهلمّ جرّاً ،
 فهذا التسلسل قد اتفق العقلاء على امتناعه ، وقد بسطنا
 الدلائل العقلية على امتناعه في غير هذا الموضع .
 وكذلك اذا قيل : الحادث لا يد له من سبب حادث ، وذلك
 السبب لا يد له من سبب حادث ، فان هذا اذا أُريد به الحادث
 المعين لزم التسلسل في تمام الفاعلية ، وان أُريد به نوع
 الحوادث لزم الدور الممتنع .

(١) هو أبو محرز جهم بن صفوان السمرقندى مولى بنى راسب
 المقتول سنة ١٢٨ . وهو رأس فرقة الجهمية . انظر ما ذكرته عنه فى (ج)
 ص ١٦-١٧ ، (د) ج ١ ص ٨ ت ١ .

(٢) أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي
 المشهور بالعلاف ، من أئمة المعتزلة ، ولد بالبصرة سنة ١٢٥ هـ ، وكف
 بصره فى آخر عمره ، وتوفى سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ أو ٢٣٥ . انظر ما ذكرته
 عنه فى (د) ج ١ ص ١٥٣ ت ١ ، وانظر أيضا : كتاب «أبو الهذيل العلاف»
 تأليف الاستاذ على مصطفى الغرابى ، ط . محمود توفيق ، القاهرة
 ١٣٦٩ / ١٩٤٩ .

(٣) الكرامية هم أتباع أبى عبد الله محمد بن كرام القوفى سنة ٢٥٥
 انظر ما ذكرته عنهم فى (ج) ص ١٦١ ، (د) ج ١ ص ١٣ ت ٤ . وانظر
 كتاب : التجسيم عند المسلمين : مذهب الكرامية ، تأليف الاستاذة سهير
 محمد مختار ، ط ، الاسكندرية ، ١٩٧١ .

(٤) قارن ما جاء فى (س) ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ ، ١٢٢ .

الدور نوعان :
الدور القبلي
السبقي

والدور نوعان : أحدهما الدور القبلي السبقي ، فهذا
ممتنع باتفاق العقلاء ، مثل أن يُقال : لا يكون هذا الا بعد
ذاك ، ولا يكون ذاك الا بعد هذا ، فهذا ممتنع باتفاق
العقلاء ، ونفس تصوره يكفى في العلم بامتناعه ، فان الشيء
لا يكون قبل كونه ، ولا يتأخر كونه عن كونه .

فلو قيل : ان الشيء لا يوجد الا بعد أن يوجد ، لكان
هذا ممتنعاً . فكيف اذا قيل : انه لا يكون الا بعد ذلك ،
وقيل أيضا : ذاك لا يكون الا بعد هذا ؟ ، فانه يلزم أن يكون
قبل قبل نفسه وبعد بعد نفسه ، فلزم الدور الممتنع أربع
مرات .

فانه اذا قيل : لا يكون هذا الا بعد ذاك ، كان ذاك قبل
هذا . واذا قيل : لا يكون ذاك الا بعد هذا ، كان هذا بعد
ذاك لا قبله ؛ فيلزم أن لا يكون هذا الا قبل ذاك الذي هو
قبل هذا ، وأن لا يكون ذاك الا قبل هذا ، الذي هو قبل
ذاك ، فيكون ذاك قبل ذاك بمرتين ، ويكون هذا قبل هذا
بمرتين .

فلهذا اتفق العقلاء على امتناع هذا .

الدور المعنى
الاقتراني

وأما الدور المعنى الاقتراني مثل أن يُقال : لا يكون هذا
الا مع ذاك لا قبله ولا بعده ، فهذا جائز . كما اذا قيل :
لا تكون الأبوة الا مع البنوة ، وقيل : ان صفات الرب
اللازمة له لا تكون الا مع ذاته ، وعلمه مع حياته ، وقدرته
مع علمه ، ونحو ذلك (١) .

(١) قارن ما جاء في (س) ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

فاذا قيل : ان جنس الحوادث لا يحدث الا بسبب حادث ،
كان المعنى أنه لا يكون شيء من الحوادث حتى يكون حادث"
فلا يكون حادث من الحوادث ألبتة حتى يسبقه حادث ،
والسابق من الحوادث التي جعلت متأخرة عن هذا الحادث
وجعلت الحوادث كلها بعده ، فيلزم أن يكون الشيء
قبل نفسه .

وأما اذا قيل : لا يكون الحادث المعين حتى يكون حادث" ،
ثم ذلك الحادث لا يكون حتى يكون حادث" ، فهذا على وجهين :

ان قيل : لا يكون الحادث حتى يكون قبله حادث ، فهذا
التسلسل في الآثار ، وفيه الأقوال الثلاثة للمسلمين . وليس
الخلاف في ذلك بين أهل الملل وغيرهم ، كما يظنه كثير من
الناس ، بل نفس أهل الملل ، بل أئمة أهل الملل : أهل السنة
والحديث ، يجوزون هذا النزاع في كلمات الله وأفعاله ،
فيقولون : ان الرب لم يزل متكلماً اذا شاء ، وكلمات الله
/ دائمة قديمة النوع عندهم لم تزل ولا تزال أزلاً وأبداً .

ط ١٤٥

وقد بسط هذا وما يناسبه في موضع آخر ، وذكر بعض
ما في ذلك من أقوال أئمة السنة والحديث .

وأما ما يذكره كثير من أهل الكلام عن أهل الملل -
المسلمين واليهود والنصارى - أن الله لم يزل معطلاً لا يتكلم
ولا يفعل شيئاً ، ثم حدث ما حدث من كلام ومفعولات بغير
سبب حادث ، فهذا قول لم ينطسق به شيء من كتب الله
- لا القرآن ولا التوراة ولا الانجيل ولا الزبور - ، ولا نقل
هذا عن أحد من أنبياء الله ، ولا قاله أحد من الصحابة -

أصحاب نبينا صَلَّى اللهُ عليه وسلم - ولا التابعين لهم بإحسان ولكن الذي نطقت به الكتب والرسول أن الله خالق كل شيء ، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث ، كائن بعد أن لم يكن ، مسبوق بمقدم نفسه ، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم : لا أفلاك ولا ملائكة - سواء سُميت عقولاً ونفوساً أو لم تسم .

والحديث الذي في صحيح البخارى عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم - أنه لما قدم عليه وقد اليمين قالوا : جنناك لتتفقه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر فقال : كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السماوات والأرض - قد ذكرنا ألفاظه وطرقه (١) . وذكرنا الحديث الآخر الذي رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على

(١) تكلم ابن تيمية على حديث عمران بن حصين في رسالة « شرح حديث عمران بن حصين » التي نشرت في الجزء الخامس من مجموعة الرسائل والمسائل (ص ١٧١ - ١٩٥) ، ونشرت بعد ذلك في مجموع فتاوى شيخ الاسلام (ط - الرياض) ج ١٨ ص ٢١٠-٢٤٢ ، كما تكلم عليه باختصار في مواضع أخرى مثل الرسالة التي سميت « حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود » وقد نشرت في الجزء الثاني من مجموع فتاوى الرياض وتكلم على الحديث المذكورة في ص ٢٧٢-٢٧٨ ، ورد الزيادة التي وضعها الكذابون وهي « وهو الآن على ما عليه كان » وقد أقره ابن حجر على ذلك في فتح الباري (ط - السلفية) ٢٨٩/٦ فقال : « وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث ، نبه على ذلك العلامة تقي الدين بن تيمية » .

الماء (١) . والحديث الآخر الذي رواه مسلم أيضا في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول : أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عني الدين وأغنني من الفقر (٢) .

وذكرنا أن حديث عمران رواه البخاري في ثلاثة مواضع بثلاثة ألفاظ : كان الله ولم يكن شيء قبله (٣) . ورواه في موضع : ولم يكن شيء معه (٤) . ورواه في موضع آخر : ولم يكن

(١) الحديث في مسلم ٥١/٨ (كتاب القدر ، باب حجاج أم وموسى عليهما السلام) .

(٢) الحديث في مسلم ٧٨/٨ - ٧٩ (كتاب الذكر والدعاء ، باب ما يقول عند النوم) ونصه : « حدثني زهير بن حرب ، حدثنا جرير عن سهيل قال : كان أبو صالح يأمرنا إذا أراد أحدنا ان ينام ان يضطجع على شقه الايمن ثم يقول : « اللهم رب السموات ورب الارض ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شيء ، فالق الحب والنوى ، ومنزل التوراة والانجيل والفرقان أعوذ بك من شر كل شيء أنت آخذ بناصيته ، اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنا الدين واغننا من الفقر » وكان يروى ذلك عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم » .

(٣) في صحيح البخاري ١٢٤/٩ (كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء) : « حدثنا عبدان عن أبي حمزة عن الاعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران بن حصين قال ٠٠ الحديث وفيه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السموات والارض وكتب في الذكر كل شيء ٠٠ وجاءت هذه الرواية مع اختلاف في اللفظ في المسند (ط . الحلبي) ٣١٣/٢ ، ٥٠١ ، ٤٣١/٤ - ٢٤٢ وفيها : « كان الله تبارك وتعالى قبل كل شيء وكان عرشه على الماء ، وكتب في اللوح نكر كل شيء » .

(٤) نكر شارح العقيدة الطحاوية ص ١٢٩ (الطبعة الرابعة ، بيروت ١٣٩١) نفس ما ذكره ابن تيمية ولم أجد رواية « ولم يكن شيء معه » في البخاري ، ووجدت الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في تعليقه على =

شيء غيره (١) : وأن المجلس كان واحداً لا يقل النبي صلى الله

= هذه الطبعة من شرح الطحاوية ينص على أنه لم يجد هذه الرواية عند البخارى وهو يشير الى ما ذكره ابن حجر فى هذا الصدد . وقد نص ابن حجر فى فتح البارى ٢٨٩/٦ (ط . السلفية) : « وفى رواية غير البخارى : ولم يكن شيء معه » . وقد أورد البخارى الحديث مختصراً فى موضعين ١٦٨/٥ (كتاب المغازى ، باب وقد بنى تميم) ، ١٧٣/٥ (كتاب المغازى ، باب قدوم الاشعريين وأهل اليمن) ولا توجد فيهما هذه العبارة . وانظر روايات الحديث فى فتح البارى : الأرقام : ٣١٩٠ ، ٣١٩١ ، ٤٣٦٥ ، ٧٤١٨ ، ٤٣٨٦ .

(١) فى صحيح البخارى ١٠٥/٤ - ١٠٦ (كتاب بدء الخلق ، باب وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده) : « حدثنا عمر بن حفص بن غياث حدثنا أبى ، حدثنا الاعمش ، حدثنا جامع بن شواد ، عن صفوان بن محرز أنه حدثه عن عمران بن حصين رضى الله عنهما قال : دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وعقلت ناقتي بالياب ، فاتاه ناس من بنى تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بنى تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطنا ، مرتين . ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن ان لم يقبلها بنو تميم . قالوا : قد قبلنا يارسول الله . قالوا : جئناك نسألك عن هذا الامر . قال : كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء ، وخلق السموات والارض . فنادى مناد : ذهب ناقتك يا ابن الحصين ، فانطلقت فاذا هي يقطع دونها السراب ، هو الله لوديت أنى كنت تركتها » .

وروى الدارمي الحديث فى كتابه « الرد على الجهمية » ص ١٠-١١ والبيهقى فى كتابه « الاسماء والصفات » ص ٣٧٥ ، وفيه : « ولم يكن شيء غيره » .

وكذلك أورد الطبرى فى تفسيره ٢٤٧-٢٤٨ (ط . بولاق) الحديث من طريق آخر فى تفسير قوله تعالى : (وهو الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) (سورة هود : ٧) وفيه أيضاً : « كان الله ولا شيء غيره » .

وروى الحاكم فى مستدركه ٢٤١/٢ الحديث عن بريدة الاسلامى رضى الله عنه وفيه : « ولا شيء غيره » . وقال : « هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه » .

عليه وسلم الا واحداً من الثلاث ، وقد ثبت أنه قال : ليس قبلك شيء ، واللفظان الآخران رويَا بالمعنى ، وبيّننا على كل تقدير أن مراد النبي صلى الله عليه وسلم جواب أهل اليمن عمّا سألوهُ من ابتداء خلق هذا العالم الذى خلُق في ستة أيام ، وكان عرش الله على الماء قبل ذلك ، وقدّر الله مقادير هذا العالم قبل أن يخلقه بخمسين ألف سنة .

والمقصود هنا أنه اذا قيل لا يكون حادث حتى يكون حادث ، فهذا على وجهين : أحدهما انه لا يكون حادث حتى يكون قبله حادث ، فهذا فيه نزاع مشهور . والثانى أن يُقال : انه لا يكون حادث حتى يكون معه حادث لامتناع حدوث الحادث بلا سبب حادث ، لأن الفاعل لا يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً الا لحدوث سبب حادث ، فهذا يوجب أن القديم لا يصدر عنه حادث ألبتة ، لأنه متى حدث حادث بلا سبب حادث انتقضت القضية الكلية ، فيلزم أن لا يفعل البتة شيئاً ، وان فعل لزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح (*) .

وهذه الحجة أعيت كثيراً من أهل الكلام والنظر ، حتى قال كثير منهم : القادر يرجح أحد طرفي مقدوره بلا مرجح . وكذلك قال الآخرون : نفس الارادة القديمة هي المرجحة لأحد المثلين على الآخر .

★ هنا ينتهى الكلام الناقص الذى بدأ فى ص ١٠ وبيدنا الكلام من جديد بعد الاشارة هكذا : او الترجيح بلا مرجح ، وهذه جملة معادة ، ولذلك لم نثبتها .

ونحن ننبه على ما به يُعلم فساد قولهم والجواب عن حجتهم ،
وقد بسطنا الكلام على ذلك في مواضعه . فيقال : اذا كان
الصانع قديماً موجِباً بالذات ، وعلته تامة أزلية لزم ألاَّ
يتأخر عنه شيء من موجبه ومعلوله كما ذكروا ، لأن المتأخر
ان كان قد وجدت علته التامة في الازل لزم أن يكون أزلياً
لا يتأخر ، وان لم يوجد فقد وجدت علته التامة بعد أن لم
تكن ، سواء كان الحادث شرطاً / من شروط تمام العلة أو غير
ذلك . ثم القول في علة تلك العلة كالقول في العلة التي هي
معلول هذه ، فيلزم ألاَّ يكون لشيء من الحوادث علة تامة في
الأزل ، وهذا لازم لقولهم لامحيد عنه .

٣ د

فان العلة التامة تستلزم معلولها ، فالحادث لا تكون علته
تامة في الأزل ، فيلزم على ذلك ألاَّ يكون شيء من الحوادث
حادثاً عن العلة التامة التي هي واجب الوجود ، وحينئذ فاما
أن تكون الحوادث حادثة بنفسها ، وهذا معلوم الفساد
بالضرورة وهم يسلّمون فساده ، واما أن تكون حادثة عن
فاعلٍ آخر غير الواجب الوجود بنفسه فله فاعل ، ثم ذلك
الفاعل ان لم يكن واجب الوجود بنفسه فله فاعل ، والقول
في حدوث الحوادث عنه كالقول في الأول . وان كان واجب
الوجود بنفسه كان القول فيه كالقول في ذلك الواجب : ان
كان علة تامة لزم ألاَّ يحدث عنه حادث ، وان لم يكن علة
تامة بطل قولهم بالواجب بالذات ، فتبين فساد قولهم على
كل تقدير .

وغاية ما يقولون أنهم يقولون : ان كل حادث مشروط

بحدوث قبله ، والحوادث مُعدّات وشروط للفيض عن
الواجب بذاته ويقولون : ان حركة الفلك هى سبب
الحوادث والتغيرات .

فيقال لهم : هب أن الأمر كذلك ، فالحوادث المتعاقبة سواء
كانت حركة متصلة أو غير ذلك . اذا كانت لم تصدر الا عن
علة تامة لزم أن تكون مقارنة للعلة التامة ، فان العلة
التامة يجب أن يقارنها معلولها ، والموجبُ بذاته يقارنه
موجبُه ، حينئذٍ فلا يتأخر عنها معلولها ، فالتأخر لا يكون
معلولها ، فلا يكون شئ من الحوادث معلولاً لها .

واذا قالوا : حدوث الأول أعمّها لاحداث الثانى .

قيل لهم : القول في حدوث الحادث الأول كالقول في حدوث
الحادث الثانى ، فالحادث الأول الذى هو شرط الثانى لا يجوز
أن يكون صادراً عن علة تامة أزلية ، بل لا تكون العلة /
التامة له الاحادثة ، سواء كان الحادث كلها أو بعض أجزائها
وشروطها ، وهذا ممّا يعترفون به ، مع أنه حق بيّن . فحينئذٍ
لا يكون لشئ من الحوادث علة تامة أزلية ، فاذا كان المبدأ
الأول - الذى هو صانع العالم - علة تامة أزلية ، وليس
لشئ من الحوادث علة تامة أزلية ، لم يكن شئ من الحوادث
صدر عنه ، فلا يكون لشئ من الحوادث فاعل ولا محدث ،
وهذا غاية الجهل والتعطيل والسفسطة ، وهم يعترفون
بفساده .

فاذا قالوا : هذا الحادث المعين اليومى انما تمت شروط

اقتضائه واحداً التي بها صارت علته تامة في هذا الوقت
المعين ، فان العلة اذا تمت لم يتأخر عنها معلولها .

قيل لهم : فيلزم أن يكون تمام العلة التامة لما يحدث في اليوم

المعين انما حدث ذلك اليوم ، ثم تمام العلة أيضا حدث في اليوم
المعين ، فيلزم أن تكون علته - أو تمام علته - حادثاً في اليوم

المعين ، وهلمَّ جَرَّاً . فيلزم أن يكون كل حادث انما صارت
علته تامة عند حدوثه ، فيلزم من ذلك بطلان قولهم من وجوه :
أحدها : أنه اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية ،
الوجه الاول

بل انما صارت له علة تامة عند حدوثه ، بطل قولهم . فانه
اذا لم يكن لشيء من الحوادث علة تامة أزلية لم يكن شيء من
الحوادث صادراً عن الموجب بالذات الذي هو علة تامة أزلية .
فعلم أن المحدث للحوادث ليس علة تامة لمعلولة في الأزل ،
وهو المطلوب .

وهذا الموضع اذا تدبره من يفهمه ويفهم مذهبهم علم أنه
يبين فساد قولهم بالضرورة ، وكلما غيرت العبارات الدالة
عليه زاد بياناً وقوة .

فدعواهم أن المبدع الموجب بالذات علة تامة أزلية مع كون
الحوادث المتعاقبة صدرت عنه جمع بين النقيضين ؛ إذ العلة
التامة يقارنها معلولها ولا يتأخر عنها ، وسواء قيل : ان
الفلك صدر عنه بلا / واسطة كما تقوله طائفة منهم ،
أو قيل : صدر عنه بواسطة العقل الأول ، كما يقوله طائفة
أخرى - فهم يقولون : ان المحرك للفلك هو النفس بما
يتجدد لها من التصورات والارادات الشوقية - فيقال : هذه
الأمور الحادثة سواء كانت هي الحركات أو الارادات أو

التصورات لا بد لها من أمرٍ محدثٍ لها . والعلة التامة الأزلية المستلزمة لمعلولها في الأزل التي توجبها بذاتها يقارنها معلولها الذي هو موجبها ومقتضاها في الأزل ، فلا يكون شيء من هذه الحركات والأرادات والتصورات معلولاً لها لأنها حادثة ، ولا تكون موجبة له ولا فاعلة ولا محادثة لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية .

وهذا مما يتبيّن به بطلان قولهم في قدم العالم ، ويتبيّن أن كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن ، فإن القديم المعلول لا يصدر إلا عن موجب بذاته أزليّ الايجاب ، وهو العلة التامة الأزلية التي تستلزم معلولها في الأزل ، فلو كان في العالم ما هو قديم لزم ثبوت العلة التامة الأزلية لكن ثبوت هذه ممتنع لأنه حينئذٍ يلزم ألا يكون للحوادث فاعل - لا بوسط ولا بغير وسط - لأن الحوادث لا تحدث عن علة تامة لها أزلية ، فكل ما سوى الله لا بد أن يقارن شيئاً من الحوادث أو تحدث فيه الحوادث ، وكل ما قارن شيئاً من الحوادث أو حدثت فيه الحوادث يمتنع أن يصدر عن علة تامة أزلية ، إذ يمتنع صدوره دون الحوادث عن الفاعل ، لأنه لا بد للحوادث من الفاعل ، فاثبات قدم شيء من العالم يستلزم اثبات علة قديمة له ، واثبات العلة القديمة توجب كون الحوادث لا فاعل لها ، سواء قيل : ان تلك العلة القديمة صدر عنها ما قارنته الحوادث ، أو صدر عنها ما حدثت فيه الحوادث ، فانه على التقديرين يلزم كون الحوادث لا فاعل لها لامتناع صدور الحوادث عن العلة التامة / الأزلية .

وإذا كان قدم شيء من العالم يستلزم اثبات العلة التامة

القديمة ، واثبات ذلك يستلزم كون الحوادث لا فاعل لها ، وهذا اللازم باطل بالضرورة ، فالملزوم أيضا باطل . والملزوم قدم شيء من العالم ، فاذا كان الملزوم باطلاً فنقيضه حق ، وهو أنه ليس من العالم شيء قديم .

الوجه الثاني : أن قولهم هذا يستلزم وجود علل

ومعلولاتٍ لاتتناهى ، وهم يسلمون فساد ذلك ، وفساده معلوم بالأدلة اليقينية ، كما قد بسطناه في غير هذا الموضع ، ونبهنا على أن المعلولات كلها ممكنة . ليس فيها ما يقتضى وجودها ، وتقدير أمور غير متناهية ليس فيها ما يقتضى وجودها بمنزلة تقدير أمور متناهية معدومة أو ممتنعة ، فاذا قد رعلل لاتتناهى وهى معلولات كان ذلك بمنزلة تقدير أمور معدومة لاتتناهى ، فلا يكون فيها ما هو موجود ، والمعدوم يمتنع أن يكون مبدعاً أو فاعلاً للموجود ؛ ولا حاجة الى الاطناب في هذا فإنه متفق عليه بين العقلاء ، لكن بعض المتأخرين أورد على هذا شبهات - قد بينا فسادها في غير هذا الموضع - كما أورد ذلك الأمدى (١) والأبهري (٢) وغيرهما .

(١) هو أبو الحسن على بن أبى على محمد بن سالم الثعلبى ، سيف الدين الأمدى الحنبلى ، ثم الشافعى والاشعرى ، ولد سنة ٥٥١ وتوفى بدمشق سنة ٦٣١ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٢٠٢ ت ٢ ، وانظر مقدمة كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » تحقيق الاستاذ حسن محمود عيد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٩١/١٩٧١ .

(٢) اثير الدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندى ، الامام الاشعرى ، توفى سنة ٦٦٣ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٣٧٧ ت ٢ . وانظر عنه أيضا : تاريخ آداب اللغة العربية لجرى زيدان (ط ٠ الهلال) ١١٤/٣ - ١١٥ ؛

Brock : GAL, GI, 404, SI, 839 — 844.

ومن الناس من ظن أن الكلام في تنهاى المؤثرات بمنزلة الكلام في تنهاى الآثار — كما ظن ذلك طائفة من أهل الكلام والجدل — ، ثم من هؤلاء من قال : فإذا كان تنهاى الآثار لا يقوم دليل على فساده فكذلك تتناهى العلة .

وهذا مما سلكه أبو حامد (١) في الرد على الفلاسفة في « تهافت الفلاسفة » وجعل قولهم بتجويز حوادث لا أول لها يقتضى تجويز عللٍ لاتتناهى .

وكثير من أهل الكلام من المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية والكرامية ، ومن وافقهم من الفقهاء الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ، لما سَوَّوا بين النوعين اعتمدوا في نفي التسلسل في المؤثرات والآثار على طرقٍ معروفة قد أفسدها كثير منهم ، حتى أن الرجل من هؤلاء يذكر بعض هذه الطرق في كتاب ويفسدها في كتاب آخر ، كما يفعله أبو عبد الله بن الخطيب (٢) ونحوه ، فيقرر في كتاب

(١) هو الفقيه الأشعري الصوفى الشهير ، الغزالي ، محمد بن محمد بن محمد ، المتوفى سنة ٥٠٥ .

انظر : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه للدكتور عبد الكريم عثمان ، ط ٠ دار الفكر ، دمشق ، بدون تاريخ .

وانظر : مهرجان الغزالي ، ط ٠ المجلس الاعلى والآداب ، القاهرة ١٩٦٢/١٣٨٢ .

(٢) هو أبو عبد الله ، فخر الدين ، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين ، الهمداني البكري الرازي ، الامام الأشعري المعروف بابن الخطيب وبابن خطيب الري ، ولد سنة ٥٤٤ وتوفى سنة ٦٠٦ .

انظر ما ذكرته عنه في (د) ج ١ ص ٤ ت ٢ .
وانظر أيضا : كتاب « فخر الدين الرازي » للدكتور فتح الله خليف ، ط ٠ المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩/١٣٨٩ .

Brock : GAL, GI, 506, SI, 920 — 924.

« الأربعين » (١) ونحوه طرقاً في ابطال حوادث لا تتناهى ،
ويبطلها في مثل كتاب « المباحث المشرقية » (٢) وأمثاله .

ولهذا بيّن أبو الحسن الآمدى فساد / عامة هذه الطرق
واعتمد طريقة أضعف من غيرها ، وكذلك أبو الثناء
الأرموى (٣) أفسد في « لبياب الأربعين » (٤) عامة ما قيل في
هذا الباب . وهذا كله مبسوط في موضعه (٥) ، والمقصود
هنا أن التسلسل في المؤثرات باطل باتفاق العقلاء .

وأما الاعتراض المذكور فهو أنهم قالوا : اذا كان كل من
المؤثرات ممكناً فلم لا يجوز ألا تكون الجملة ممكنة ، على قول
من يقول : ان كل واحد من الحوادث محدث ، والنوع القديم
متسلسل ، فان حكم الجملة اما أن يكون مثل حكم الأفراد واما
ألا يكون ، فان كان مثل حكمها لزم حدوث نوع الحوادث .
وهذا هو الذى يقوله كثير من أهل الكلام ، وعليه اعتمد
أبو الحسين البصرى (٦) وأمثاله : وقالوا : اذا كان كل واحد
من الزنج أسود فالجميع سود .

(١) وهو كتاب « الأربعين فى أصول الدين » وطبع فى حيدرآباد ،
سنة ١٣٥٣ هـ .

(٢) طبع فى حيدرآباد ، سنة ١٣٤٣ هـ .

(٣) هو أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبى بكر أحمد الأرموى .
ولد سنة ٥٩٤ وتوفى سنة ٦٨٢ .

انظر ما ذكرته فى (د) ج ١ ص ٣٢٣ ت ٣ .

(٤) توجد نسخة مصورة من كتاب « لبياب الأربعين » فى معهد
المخطوطات بالجامعة العربية ، رقم ٢٠١ توحيد .

(٥) انظر (س) ٤٩٣/٢ - ٤٩٤ .

(٦) أبو الحسين محمد بن على الطيب البصرى ، المتوفى سنة ٤٣٦

انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٩٤ ت ٤ .

لكن نقض ذلك المعارضون لهم بأن الواحد من العشرة ليس هو عشرة ، والواحد من أجزاء القبة والبيت ليس هو قبةً ولا بيتاً ، وبعض الانسان ليس هو انسان .
فقال هؤلاء الذين أشكل عليهم بطلان تسلسل المؤثرات كالأمدي والأبهرى : فحينئذ يجوز أن يكون كل واحدٍ من العلل ممكناً والجملة ليست ممكنة .
فصارت هذه المباحث المتعلقة بأصول الدين والعلم مضطربة عند أئمة الفلاسفة والمتكلمين .

وفصل الخطاب في هذا الباب أن نقول : انضمام الفرد الى غيره امثلاً أن يُوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم تلك الأفراد ، واما ألاّ يوجب . فان لم يوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد كان حكم المجموع حكم الأفراد ، وان أوجب ثبوت أمرٍ يخالف حكم الأفراد لم يجب أن يكون حكم المجموع حكم الأفراد .

مثال الأول : المعدوم مع المعدوم ؛ فان انضمام أحدهما الى الآخر لا يخرج عن أن يكون معدوماً . وكذلك انضمام الواجب الى الواجب والممكن الى الممكن ، وكذلك انضمام الموجود الى الموجود لا يخرج عن أن يكون موجوداً ، اللهم الا اذا كانا يتضادان .

٦ ص / ومثال الثاني : أبعاض الانسان وغيره من الحيوان ، وأبعاض الدار والبيت والمدينة ونحو ذلك . فان انضمام بعض ذلك الى بعض يوجب للمجموع أن يصير حيواناً وبيتاً ومدينة ، وكذلك أحاد العشرة والألف بالانضمام تصير عشرة وألفاً . وكذلك غير ذلك من المركبات ، فانه بالاجتماع يحصل له من التركيب ما لا يحصل بالأفراد ، وكذلك أجزاء الطويل

والدائم والممتد والكبير والعظيم ونحو ذلك ، فانه لا يُسَمَّى
طويلاً ولا دائماً ولا ممتداً ولا كبيراً ولا عظيماً الا اذا اجتمعت
تلك الأجزاء ، فبالاجتماع يتغير حكم الأفراد .

اذا تبين ذلك ، فاذا قُدِّر مؤثرات ممكنة ليس لها من
أنفسها وجود ، ولكن كل منها يحتاج الى مؤثر ، لم تكن (١)
بانضمام بعضها الى بعض تخرج عن أن تكون ممكنة مفتقرة
الى غيرها ، بل كلما كثرت زاد الافتقار والحاجة ، كما أنه
كلما ضمَّ المعدوم الى المعدوم كثر المعدوم .

فاذا قُدِّر علل لاتتناهى كل منها معلول ، أو فاعلون
لايتناهون كل منهم مفعول ، فهذه كلها مؤثرات أبداعها غيرها
وكل منها ممكن بنفسه محتاج الى غيره قد أبداعه غيره ، ليس
فيها ما هو موجود بنفسه .

فاذا قُدِّر عدم تناهيتها كان ذلك تكثيراً للحاجة والافتقار
الى الموجود بنفسه ، وتكثيراً للممكنات التي هي معدومة
بنفسها لاتوجد الا بموجود غيرها ، فكثرتها وعدم تناهيتها
لا يخرج شيئاً منها عن أن يكون ممكناً مفتقراً الى غيره ، وأنه
اذا لم يكن له مبدع كان معدوماً . بل المجموع مفتقر الى كل
من الأفراد ، واذا كان كل من الأفراد ممكناً ، فالمجموع
المتوقف على كل من الأفراد أولى أن يكون ممكناً .

فتبين بذلك امتناع وجود علل ومعلولات لاتتناهى ،
وهو امتناع أرباب كل منهم مربوب ، أو فاعلين كل منهم
مفعول ، ومؤثرين كل منهم أثر فيه غيره . فهذا جميعه مما
يُعلم امتناعه بالضرورة بعد التصور التام كما / اتفق عليه

(١) في الأصل : لم يكن .

عامة العقلاء ، وذلك مما يبين أن جميع الممكنات والحوادث لها مبدع موجود بنفسه خارج عنها كلها .

وهذا بخلاف دوام الحوادث وتسلسلها في الماضي أو المستقبل ، فإن الواحد منها اذا لم يكن دائماً باقياً متصللاً لم يلزم ألا يكون النوع دائماً باقياً متصللاً ، لأن انضمام الواحد الى غيره يوجب الكثرة التي لاتوجد في الواحد ، والدائم الباقي المديد الطويل الكثير لا يستلزم أن يكون كل واحدٍ من أفرادهِ دائماً طويلاً مديداً كثيراً .

فهذا تنبيه على الفرق بين النوعين ، واذا كان كذلك فنقول : قولهم يقدم العالم يستلزم التسلسل في المؤثرات ، وذلك فاسد بالضرورة والاتفاق ، وهم يسلمون امتناع تسلسل المؤثرات ، لكن الذين يقولونه هنا يقولون: التسلسل انما هو حاصل في شروط العليّة لا في ذات العلة .

فيقال لهم : اذا كان هذا الحادث موقوفاً على شرط العلة الذي هو تمامها ، وعند حصول تمام العلة يجب مقارنة ذلك المعلول له لايجوز تأخره عنه ، فكل حادث يجب أن يقارنه تمام علة الحادث ، والكلام في تمام عليّة الحادث كالكلام في الحادث ، فيلزم تسلسل تمامات العلل ، وأن يكون تمام علة كل معلول مقارناً لذلك المعلول . فاذا كل حادث انما تمت علة عند حدوثه ، وذلك التمام انما تمت علة حدوثه عند حدوثه أيضاً ، فيلزم تسلسل تمامات لفاعل لها ، ولا فرق بين تسلسل علل هي معلولات لفاعل لها ، وبين تسلسل تمامات علل هي معلولات لفاعل لها .

وأيضاً فان هذه التمامات المتسلسلة لايجوز أن تكون

صادرة عن العلة التامة الأزلية ، فان ذلك يستلزم أن تكون مقارنة لتلك العلة ، ولا يجوز أن تكون العلة الأزلية علة تامة لواحدٍ منها معيّن ، وذلك شرط في الثاني ، لأنه يتعيّن لها مبدأ معين ، وما من واحدٍ الا وقبله آخر ، فلا يتعيّن شيءٌ منها دون الآخر ، ولا يكون شيءٌ منها علة تامة لحوادث متعاقبة مع كون العلة ثابتة على حال واحدة ، لأن حدوث المتغير عن علة تامة لا تتغير ممتنع ، فاذا لم يكن لها مُحدّث / ص ٧
سوى العلة التامة الأزلية ، والعلة التامة الأزلية لا يجوز أن يصدر عنها حادث ، فيلزم ألا يكون للحوادث مُحدّث .

وأبو عبد الله الرازي قد نبّه على هذا ، لكن لم يوضّحه ايضاحاً تاماً ، فاعترض عليه الأرموي حيث لم يفهم حقيقة هذا الالتزام ، فظنّ الفرق بين حدوث شروط العلة وحوادث ذات العلة ، وهذا الفرق انما يصح اذا كان هناك سبب يقتضى حدوث شروط العلة غير العلة ، حتى يُقال تأثيرها موقوف على حدوث شروط آخر تحدث (١) بسبب غيرها .

فأمّا اذا كان لا مقتضى للحوادث الا ذات العلة التي فرض أنّها تامة لا يتخلف عنها معلولها ، لم يكن اقتضاؤها موقوفاً على شرط غيرها ، فيجب أن يقارنها معلولها ، فلا يحدث عنها حادث .

واعلم أنّ هذا هو عمدتهم في قدم العالم ، وقد تبين أنه مناقض لما قالوه ، وأنه مُبطلٌ لقولهم ، فان أصل قولهم أن المؤثر في العالم يجب أن يكون تاماً فلا يتخلف عنه أثره ، وهذا بعينه يمنع أن يكون محدثاً لشيءٍ من الحوادث بشرط أو بغير شرط .

(١) في الأصل : شرط آخر تحدث .

والرازي أجاب بأن هذه الحجة تستلزم التسلسل في العليل ^{اعتراض}
وهو باطل ، فاعترض عليه الأرموي في « لباب الأربعين » . ^{الأرموي}
على الرازي

قال الرازي في « الأربعين » (١) : « احتج القائِلون
بالقدم بوجوه : أولها : لاشك أن الممكنات تنتهي في سلسلة الحاجة
إلى واجب الوجود .

فنقول : كل ما لا بد منه في كونه تعالى مؤثراً في إيجادهِ (٢)
أما أن يُقال انه كان حاصلًا في الأزل ، أو ما كان حاصلًا في
الأزل ، فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثريَّة حاصلًا في الأزل
فأما أن يجب مع حصوله حصولُ الأثر أو لا يجب ، فإن وجب
لزم من دوامه دوام الأثر ، وإن لم يجب كان وُجُودُه مع
عدم تلك الآثار جائزاً ، فلنفرض ذاته مع مجموع الأمور
المعتبرة في المؤثريَّة : تارة مع وجود تلك الآثار ، وتارة (٣)
مع عدمها ، فاختصاص ذلك الوقت / بالوجود دون الوقت ^٧
الأخر أما أن يَخْتَصَّ (٤) بأمْرٍ ما لأجله كان هو أولى
بوجود ذلك الأثر ، وأما ألا يكون كذلك ، فإن كان الأول
كان ذلك المَخْتَصُّ معتبراً في المؤثريَّة وهو ما كان حاصلًا
قبل ذلك ، فاذن كان (٥) ما لا بد منه في المؤثريَّة ما كان

(١) ص ٤١ وما بعدها ، وسنقابل ما ورد هنا عليه ، ونرمز له
بصرف (١) .

(٢) ١ : آثاره .

(٣) ١ (ص ٤٢) : وأخرى .

(٤) ١ أما أن يتوقف على اختصاصه .. الخ .

(٥) ١ : كل .

حاصلاً في الأزل ، وكنثاً قد فرضناه حاصلاً قبل ذلك (١) ،
هذا خلفاً (٢) .

وان كان الثاني كان ذلك ترجيحاً لأحد طرفي الممكن
المتساوي على الآخر من غير مرجح أصلاً ، وهو محال .
هذا اذا قلنا أن (٣) كل ما لا بد منه في المؤثرية كان
حاصلاً في الأزل . أما اذا قلنا بأن كل ذلك ما كان (٤) حاصلاً
في الأزل ، فحدوثه فيما لا يزال بعد أن لم يكن اما أن يفتقر
الى مؤثر أو لا يفتقر ، فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن
مرجح ، وان افتقر نقلنا الكلام الى كيفية احداث تلك
الأمور ، ويلزم التسلسل ، وهو محال .

قال الرازي : « هذا هو العمدة الكبرى للقوم » .

ثم ذكر أجوبة طوائف من أهل الكلام عن ذلك بأن قوماً
قالوا : المرجح هو الارادة . وقيل : المرجح هو العلم . وقيل :
المرجح اختصاص وقت الاحداث بحكمة خفية (٧) .
وقيل : احداث العالم في الأزل محال ، لأن الاحداث جعله
موجوداً بعد أن كان معدوماً ، وذلك يقتضى سبق العدم ،
والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فكان الجمع بينهما
بمحال (٨) .

(١) قبل ذلك ليست في (١) .

(٢) الخلف من القول الساقط الرديء .

(٣) ١ : بأن .

(٤) ١ : كل ما كان .

(٥) ١ : في لا يزال .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٧) هذه الوجوه الثلاثة المذكورة تفصيلاً في (١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٨) الوجه الرابع في (١) ص ٤٣ .

وقيل : ان العالم قبل ذلك ماكان ممكناً بل ممتنعاً ثم
انقلب ممكناً ذلك في الوقت .

وقيل : ان القادر المختار يمكنه أن يرجِّح أحد المقدورين
على الآخر من غير مرجِّح (١) .

ثم بيَّن فساد هذه الأجوبة جملة ، فان حاصلها أن كل
ما لا بد منه في ايجاد العالم ما كان حاصلًا في الأزل ، وبيَّن
فسادها على وجه التفصيل بما لاحاجة الى ذكره هنا (٢) .

ثم قال (٣) : « والجواب (٤) أن نقول : ان صح ما ذكرتم
يلزم أن لا يحصل في العالم شيء من التغيرات ، لأنه يلزم من
دوام واجب الوجود أزلاً وأبداً دوام المعلول الأول ، / ومن
دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني ، وهلمَّ جرّاً الى آخر
المراتب - فيلزم ألا يحصل في العالم شيء من التغيرات وأنه
خلاف الحس » .

قال (٥) : « فان قال قائل : لم لا يجوز أن يُقال : واجب
الوجود عام الفيض الا أن حدوث الأثر عنه يتوقف على
استعداد القوابل ، وحصول هذه الاستعدادات المختلفة في
القوابل يتوقف على الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ،

(١) الوجهان الخامس والسادس اختصرهما ابن تيمية عن (١) ،
وهما في ص ٤٣ .

(٢) انظر (١) ص ٤٣ - ٤٨ .

(٣) في (١) ص ٥١ .

(٤) ١ : والجواب عن الشبهة الأولى .

(٥) بعد كلامه السابق مباشرة .

وكل واحد (١) منها مسبوق بآخر لا الى أول ، فلهذا السبب حدث التغير في هذا العالم .

قال (٢) : « والجواب (٣) : أتأ تقول : العرض (٤) المعين اذا حدث في هذا العالم فأمّا أن يفتقر في حدوثه الى سبب او لا يفتقر ، فان لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن سبب ، وهو باطل بالاتفاق ، واذا (٥) افتقر الى سبب فذلك السبب ان كان حادثاً كان الكلام في كيفية حدوثه كما في الأول ، فيفضى الى وجود (٦) أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة ، وهو محال . وان كان السبب قديماً فقد أسندتم الى المؤثر القديم أثراً محدثاً ، واذا عقلتم ذلك فلم لا يجوز في كل العالم مثل ذلك » (٧) . قال الأرموى معترضاً على هذا الجواب (٨) : « ولقائل أن يقول : ان عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل اما على حدوثه أو حدوث بعض شروطه ، فان عنيت به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل اما حدوثه

(١) : وكل حادث .

(٢) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٣) : فالجواب .

(٤) في الأصل : الغرض ، والصواب ما اثبتته وهو الذي في (١)

وسترد هذه الكلمة فيما بعد كما اثبتتها هنا .

(٥) : وان .

(٦) : حيوث .

(٧) : مثل ذلك ايضاً .

(٨) في « الباب الأربعين » وذكرت في (س) ٤٩٤/٢ أنه توجد من

هذا الكتاب مصورة في معهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم ٢٠١

ترحيباً .

أو حدوث بعض الشرائط ، وحدث الشرائط والمعدّات الغير المتناهية على التعاقب جائز عندهم » .

قال : « بل الجواب الباهر عنه أنه لا يلزم ذلك من حدوث

العالم الجسماني (١) لجواز أن يوجد في الأزل عقل أو نفس يصدر عنها تصورات متعاقبة ، كل واحد منها بعد (٢) ما يليه ، حتى تنتهي الى تصور خاص يكون شرطاً لفيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم » .

قلت : هذا الجواب الذي أجاب به الأرموى (★ أخذه من

« المطالب العالية » (٣) للرازي فانه ذكر هذا الجواب فيه ، وهذا الجواب باطل متناقض في نفسه ، فانه يتضمن وجود حوادث لا أول لها ، والمتكلمون الذين أثبتوا حدوث الأجسام انما أثبتوه بناءً على امتناع حوادث لا أول لها . فان كان هذا الأصل صحيحاً بطل الجواب المذكور ، ولزم حدوث النفوس التي تقوم بها تصورات متعاقبة لأنها حوادث لا أول لها . وان كان حوادث لا أول لها جائزاً كما ذكره في « الجواب الباهر (٤) » بطل دليل المتكلمين على حدوث الاجسام ؛

(١) جاءت هذه العبارة في (د) ج ١ ص ٣٣٤ وفيها : « أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني ... » .

(٢) في الاصل : يعد ، وفي (د) : بعد .

(٣) من أهم كتب الرازي ومنه نسخة خطية صورت في معهد المخطوطات العربية بالجامعة العربية ، انظر الفهرس ، رقم ٣٥٢ الفلسفة والمنطق .

(٤) قول ابن تيمية « الجواب الباهر » يشير به الى العبارة التي وردت قبل سطور والتي أولها : بل الجواب الباهر ... الخ . وانظر (د) ج ١ ص ٣٣٦ .

وحيثُ فلا فرق بين أن يُقال : القديم هو النفس أو جسم .
وأيضاً ، فهذا الجواب باطل من وجه آخر ، وهو أن
النفوس عند من يثبتها من المتفلسفة لاتفارق الأجسام ، بل
النفس عندهم لا بد أن تكون متعلقة بالجسم تعلق التدبير
والتصريف ، وقد تنازعوا في النفس الفلكية : هل هي جوهر
أو عرض ، وأكثرهم يقولون هي عرض ، ولكن ابن سينا
وطائفة رجّحوا أنها جوهر . فإذا كان وجود النفس التي
تقوم بها التصورات المتعاقبة مشروطاً بوجود الجسم بطل
هذا الجواب .

وأما العقول فتلك مفارقة لاتدبر الأجسام ولا يقوم بها
عندهم شيء من الحوادث لا متعاقباً ولا غير متعاقب .

وأيضاً ، فهذا الجواب (★) يتضمن شيئين : جواز حوادث
لا أول لها بناءً على / أن التسلسل الممتنع إنما هو في المؤثرات
لا في الآثار والشروط ، وهذه مسألة نظرية لاتناقض أصول
الاسلام ، ويتضمن (١) أيضاً اثبات العقول والنفوس وأنها
قديمة أزلية ، وأن المخلوق المحدث إنما هو الأجسام دون
العقول والنفوس ، وهذا ليس من دين أحدٍ من أهل الملل ،
وهو مبنيٌّ على اثبات العقول والنفوس التي تثبتها الفلاسفة ،
وأنها ليست أجساماً ، وكلامهم في ذلك في غاية الفساد في
العقل ، كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع .

(★ - ★) : الكلام بين النجمتين في هامش الصفحة وتوجد عشر
كلمات في أوله بخط أرجح أن يكون خط ابن تيمية وسائر الكلام بخط
آخر .

(١) في الأصل : وتتضمن .

وانما غلط في هذا لأن الشهرستاني (١) والرازي والآمدى ونحوهم من المتأخرين ظنوا أن المتكلمين ليس لهم دليل ينفي وجود هذه الأمور ، وأنهم لم يذكرها على نفيها دليلا . وليس الأمر كما ذكره هؤلاء ، بل قد صرَّح النضَّار كامام الحرَميْن (٢) وأبى الوفاء بن عقيل (٣) ، ومن قبَلهم كالقاضي أبى بكر (٤) وأبى الحسن الأشعري (٥) وأبى

(١) أبى الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، من أئمة الأشاعرة ، ولد سنة ٤٧٩ وتوفى سنة ٥٤٨ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٩٢ ت ١ . وانظر أيضا : الأعلام ٨٣/٧ - ٨٤ : مقدمة كتاب الملل والنحل تحقيق محمد بن فتح الله بدران ، ط . الانجلو ، القاهرة ، ١٩٥٦/١٣٧٥ : Brock : GAL, GI, 428, SI, 762

(٢) هو أبى المعالى ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، ولد سنة ٤١٩ وتوفى سنة ٤٧٨ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٦ ت ٢ وانظر أيضا : Brock : GAL, GI, 388, SI, 671.

(٣) أبى الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي ، ولد سنة ٤٣١ وتوفى سنة ٥١٢ . انظر ما ذكرته فى (د) ج ١ ص ١٦ ت ٢ . وانظر أيضا : طبقات الحنابلة ٢/٢٥٩ : مناقب الامام أحمد لابن الجوزى ، ص ٥٢٦ - ٥٢٧ : جلاء العينين للالوسى (ط . المدنى) ، ص ١٦٠ - ١٦١ (٤) هو أبى بكر محمد بن الطيب بن محمد ، القاضي ، المعروف بابن الباقلانى أو الباقلانى ، المتوفى سنة ٤٠٣ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٦ ت ٣ . وانظر أيضا : الديباج المذهب لابن فرحون ، ص ٢٦٧ - ٢٦٨ : تذكرة الحفاظ ٢/١٠٧٩ .

(٥) أبى الحسن على بن اسماعيل بن اسحاق الأشعري ، امام الأشاعرة ، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٢٤ على الأرجح (وقيل سنة ٣٢٠ وقيل سنة ٣٣٠) . انظر ترجمته والكلام على مذهبه ومصنفاته فى : وفيات الأعيان ٢/٤٤٦ - ٤٤٧ : طبقات الشافعية ٢/٢٤٥ - ٣٠١ : شذرات الذهب ٣/٣٠٣ - ٣٠٥ : تاريخ بغداد ٦/٣٤٦ - ٣٤٧ : تبيين كذب المفتري ، ص ١٠٠ - ١٧٦ : الأعلام ٥/٦٩ : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٧ : كتاب « الأشعري » للدكتور حموده غرابية ، ط . مطبعة الرسالة ، القاهرة ، ١٩٥٣ : Brock : GAL, GI, 194, SI, 345

على (١) وأبي هاشم الجُبَّائي (٢) وأبي الحسين البصري (٣) ومحمد بن كرام (٤) وابن الهيصم (٥) وهشام بن الحكم (٦) وغيرهم أن اثبات ذلك معلوم الفساد بضرورة العقل ، وان اثبات مالا يُشار اليه ولا يقوم بما يُشار اليه معلوم الفساد بضرور العقل : أمّا مطلقا عند طائفة ، وأمّا في الممكنات عند طائفة ، وهذا مبسوط في موضعه .

ولو أن الأرموى قال هذا في واجب الوجود نفسه لكان

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الروهاب الجبائي البصري ، من أئمة المعتزلة بالبصرة ، وأبيه تنسب فرقة الجبائية . ولد سنة ٢٣٥ وتوفي سنة ٣٠٣ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ج ١ ص ٨١ ت ٢ .

(٢) أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي ، تنسب اليه فرقة « البهشمية » . وهو القائل « بالأحوال » توفي سنة ٣٢١ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ج ١ ص ٨١ ت ٢ . وانظر أيضا : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٤٧ : طبقات المعتزلة ، ص ٩٤ - ٩٦ .

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري ، من متأخري المعتزلة ومن أئمتهم ، توفي سنة ٤٢٦ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢٧٩/١ - ٢٨٠ ، ٩١/٢ ، ٢١٣ ، وفي (د) ج ١ ص ٩٤ ت ٤ . انظر أيضا : طبقات المعتزلة ، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٤) سبق الكلام عن الكرامية : ص ١١ . وأبو عبدالله محمد بن كرام بن عراق بن حزبة السجستاني امامهم ، توفي سنة ٢٥٥ . انظر عنه أيضا : اللباب لابن الاثير ٣/٣٢ : تذكرة الحفاظ ٢/٥٢٦ : الاعلام ٧/٢٢٦ .

(٥) أبو عبد الله محمد بن الهيصم ، من أئمة الكرامية عاش في القرن الخامس الهجري . انظر ما ذكرته عنه وعن مذهبه في (س) ٢/٢١٦ . وانظر أيضا كتاب « التجسيم عند المسلمين : مذهب الكرامية » ص ٨٧ - ٩٣ .

(٦) هشام بن الحكم البغدادي الكندي مولى بني شيبان من الشيعة الامامية الذين غالوا في التشبيه والتجسيم ، توفي قريبا من سنة ١٩٠ هـ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ١/٤٥ - ٤٦ ، ٧٢/٢ ، وانظر أيضا التجسيم عند المسلمين ، ص ١٢٦ - ١٢٨ : طبقات المعتزلة ، ص ٤٤ ، ٥٤ ، ٥٧ : الاعلام ٩/٨٢ .

ذلك أقرب الى دين المرسلين ، فان ذلك يمكن معه القول بأنّ
كلّ ما سوى الله سبحانه وتعالى مخلوق محدث غايته أنه
يلزم قيام الأفعال المتعاقبة بالواجب نفسه ، وهذا قول أئمة
أهل الحديث وجمهورهم وطوائف من أهل الكلام ، وقول
أساطين الفلاسفة القدماء ، فهو قول أئمة أهل الملل وأئمة
الفلاسفة ؛ ففي الجملة هذا فيه نزاع بين أهل الملل ، فيمكن
مع القول به موافقة الأنبياء ، بخلاف ما ذكره .

وأيضا ، فقد بيّن الرازي والآمدى ضعف أدلة نفاة ذلك ،
وذكر الرازي أنّ ذلك لازم لعامة الطوائف . ثم قرر هو ذلك
بطريقة هي / أيضا في غاية الضعف ، كما قد بسط هذا
ص ٩ كله في غير هذا الموضع .

وإذا كان كذلك فالجواب الذي هو أصح في الشرع والعقل
أولى من الجواب الذي هو أفسد في الشرع والعقل ؛ فهذا
الكلام على جواب الأرموى .

وأما جواب الرازي والزامه لهم فصحيح كما ذكره ، ولكن
لم يقرره وبيّنه تبيناً يشفى الغليل ، فلهذا لم يفهم الأرموى
حقيقة هذا الجواب .

وذلك أنه إذا كان المؤثر التام أزليا لزم من دوامه دوام
آثاره فيلزم أن لا يحدث شيء ، وهو خلاف الحس .

وهذا الجواب وحده كافٍ إذا تصوره الانسان ، فانه إذا
قيل بأن المؤثر التام أزلي وأنه يستلزم آثاره امتنع حدوث
شيء من الآثار ، فيلزم أن لا يحدث شيء ، لأن حدوث الحوادث
بلا محدث ممتنع ، وحدوثها عن المؤثر التام ممتنع .

وأما السؤال الذي أورده فيجواب عنه بما ذكره وبغير

ما ذكره . وذلك أن قول القائل : ان المؤثر دائم الفيض ولكن حدوث الأثر عنه متوقف على حدوث الاستعداد والشروط انما يمكن قوله في الأثر الذي يتوقف على اثنين : كالأحراق من النار المتوقف على استعداد المحل ، فلا تحرق الياقوت والسمندل ونحو ذلك ، وكالشمس التي يتوقف فيض شعاعها على محل قابل ، وذلك المحل ليس صادراً عنها ، وكما قالوه فيما يفيض عن العقل الفعّال المتوقف على حدوث امتزاجات حاصلة بحركة الأفلاك ، وحركة الأفلاك التي فوق فلك القمر لانتوقف (١) على فيض العقل الفعّال ، فهذا الذي ذكره من توقف الفيض على استعداد القوابل انما يمكن أن يقال اذا كان ذلك الاستعداد ليس هو من فيض ذلك الموجب ، وهذا لا يصح في الواجب الوجود الذي هو المبدع لكل ماسواه ، فانه هو الفاعل للاستعدادات والشروط ، كما هو الفاعل لما يفيض عليها ، فلا شريك له في الفعل والابداع أصلاً .

فاذا قال القائل : ان واجب الوجود عام الفيض الاّ أن

حدوث الأثر / عنده يتوقف على استعداد القوابل .

قيل لهم : فاستعداد القوابل هو أيضاً ممّا فاض عنه ،
فيمكن أن يقال : هو عام الفيض لكل ممكن ، اذ لو كان
كذلك لكانت الممكنات كلها أزليّة .

واذا قيل : فلم تأخر عنه فيض الحادث ؟ فقيل : لتأخر

الاستعداد .

(١) في الأصل : لا يتوقف .

قيل : وما الموجب لتأخر الاستعداد ؟ فإذا قيل : لتأخر
استعداد آخر .

وقول الأرموى انه يجوز عندهم حدوث الشرائط والمعدات
الفائضة بسببها ليس هو مؤثراً تاماً في الأزل لها ولا مؤثراً
لها فيما لا يزال ، لأن المؤثر التام الأزل لا يتأخر عنه شيء من
أثره ، وتأخر الآثار مشاهد معاين .

وقول الأرموى انه يجوز عندهم حدوث الشرائط والمعدات
الغير المتناهية على التعاقب لا ينفعهم ، بل ذلك مما يستلزم
فساد قولهم بقدم شيء من العالم ، فانه اذا جاز تسلسل
الحوادث والآثار امتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء منها ،
لأن ذلك يستلزم وجود هذه الحوادث في الأزل ، وذلك جمع
بين النقيضين . ويمتنع أن تحدث عنه بعد ذلك لأنها لا تحدث
حتى يحدث عنه ما يجعله علة تامة لها ، وحدث شيء من
الحوادث عن العلة المستلزمة لمعلولها في الأزل ممتنع .

لكن لو قالوا : ان الرب سبحانه وتعالى ليس فعله تاماً في
الأزل ، بل هو يحدث كل ما سواه شيئاً بعد شيء ، كان هذا
موافقاً لأصلهم في جواز تعاقب الحوادث ، ولكنه يبطل لقدم
شيء بعينه من العالم لا الفلك ولا غيره .

وحجتهم في القدم مبنية على أنه مؤثر تام في الأزل ، فقد ثبت
أنه ليس مؤثراً تاماً لها ، ولم يثبت أنه مؤثر تام لغيرها ،
فبطلت حجتهم ، فلم يبق معهم ما يثبت علة تامة في الأزل ،
وهذا يبطل حجتهم لو لم يثبت امتناع علة تامة في الأزل ،
فكيف اذا ثبت امتناع ذلك ، فانه يوجب امتناع قدم شيء
من العالم .

وأيضاً ، فإذا لم يكن مؤثراً تماماً في الأزل للحوادث ، فتأثيره بعد أن لم يكن مؤثراً ان توقف على غيره لزم أن يكون مبدع العالم مفتقراً في الابداع الى غيره ، ثم ذلك الغير ان كان واجباً لزم اثبات واجبين فاعلين ، وهذا ممتنع بالاتفاق ، ص ١٠ / مع أنه لا يستلزم قدم العالم .

ثم ان كان كل "منهما مستقلاً بالفعل لزم أن يكون كل" منهما مبدعاً لكه ، فيلزم أن يكون هذا فاعلاً لكه وهذا فاعلاً لكه ، وذلك جمع بين النقيضين .

وان لم يكن أحدهما مستقلاً بالفعل لزم احتياجه الى الآخر وافتقاره اليه ، فيكون كونه فاعلاً وقادراً موقوفاً على الآخر ، وذلك يستلزم ألا يكون هذا فاعلاً قادراً الا بهذا ، والا يكون هذا فاعلاً قادراً الا بهذا ، فيلزم الدور المعنى القبلي ، فلا يكون واحد (١) منهما فاعلاً قادراً .

وهذا كله مما يسلمه جميع الناس ، وهو مبسوط في غير هذا الموضوع ، فلا حاجة الى الاطناب فيه .

وان كان ذلك الغير ممكناً كان مفعولاً مصنوعاً له ، فتوقف فعله عليه توقفاً على ما هو من مفعولاته ومصنوعاته ، والقول في فعله لذلك الممكن كالقول في فعله لغيره ، فلا بد أن يكون فعله لا يتوقف على غيره .

وان قيل : ان تأثيره بعد أن لم يكن لا يتوقف على غيره لزم الترجيح بلا مرجح ، والحدوث بلا سبب ، وهذا ممتنع عندهم . وبتقدير صحته فانه يمكن حدوث الحوادث حينئذ

(١) في الأصل : واحداً .

بعد أن لم تكن حادثة على هذا التقدير ، فيبطل قولهم
بقدم العالم .

فتبين أنه يمتنع مع حدوث الحوادث أن يكون مؤثراً تاماً في
الأزل .

وإذا قيل : احداثه للثاني مشروطٌ بالأول ، وهلمّ جرّاً ،
قيل : فليس هو وقت حدوث حادثٍ واحدٍ مؤثراً تاماً ،
بل في كل وقت لا بدّ من حادثٍ به يتم كونه مؤثراً تاماً ،
وإذا لم يكن في وقت من الأوقات مؤثراً تاماً ، امتنع ثبوت
المؤثر التام الذي لا يتوقف تأثيره على حدوث حادثٍ ، وإذا
بطل المؤثر التام بطل القول بقدم العالم .
وايضاح هذا بالكلام على نصّ كلامهم .

قالوا : لم لا يجوز أن يُقال : ان واجب الوجود عام الفيض

الا أن حدوث الأثر عنه يتوقف على استعداد القوابل ،
وحصول هذه الاستعدادات المختلفة في القوابل يتوقف / على ١٠
الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية ، وكل حادثٍ منها
مسيوق بآخر لا الى أول ، فلهذا السبب حدث التغير في العالم .
فيقال لهم : إذا كان حدوث الأثر عنده يتوقف على استعداد

القوابل ، وحصول الاستعدادات متوقف على الحركات
والاتصالات ، فهذه الحركات والاتصالات هي أيضاً حادثة ،
كما أن الاستعدادات أيضاً حادثة ، والقول في حدوث هذه
الحوادث كقول فيما يفيض على القوابل السفلية ، فان
الجميع حادث .

وحجتهم تستلزم ألا يحدث شيء لأن المؤثر التام دائم أزلا

وأبدأ ، فيلزم دوام آثاره أزلاً وأبداً . وألاً يتأخر عنه شيء
من آثاره .

فاذا قيل : الحادث الثانى مشروط بالاول .

قيل : فالكلام في حدوث الأول : فكل من هذه الحوادث
لايجوز أن يصدر عن المؤثر التام الأزلى ، اذ لو كان كذلك
لكان قديماً معه ، وكل من هذه الحوادث يجب أن يحدث
مؤثره أو تمام مؤثره ، وليس في المؤثر التام الأزلى سبب
يقتضى حدوث شيء أصلاً عندهم ، فيلزم ألا يكون لشيء من
الحوادث سبب منه .

واذا قيل : حركة الفلك هي سبب الحوادث .

قيل : فحركة الفلك يمتنع صدورها عن مؤثر تام لايقوم
به شيء من الحوادث ، لأن ذلك يستلزم تأخر المعلول عن علته
التامة ، وتأخر موجب الشيء ومقتضاه عن المقتضى الموجب
التام ، فالكلام في حدوث حركة الفلك كالكلام في غيرها .
وهذا الموضوع من فهمه علم ضرورة بطلان مذهب
القوم ، وأن حقيقة قولهم أن الحركات والحوادث حادثة
بلا فاعل لها ولا سبب يقتضى حدوثها . فان أثبتوا في الفاعل
الأول أفعالاً تقوم به شيئاً بعد شيء وقالوا : تلك هي سبب
التغيرات كان هذا موافقة على امكان احداث العالم وغيره ،
وبطل أصل قولهم .

وأما الالزام الذى ذكره الرازى في « الأربعين » فصحيح

أيضا ، فإنه قال (١) : العرض المعين إما أن يفتقر في حدوثه إلى سبب أو لا يفتقر . والثاني باطل بالاتفاق . وإذا افتقر فالسبب ان كان حادثا / لزم وجود أسباب ومسببات لا نهاية لها دفعة واحدة . وان كان قديما لزم جواز صدور الحوادث عن القديم ، وهو يبطل حججهم .

وأما اعتراض الأرموى بقوله (٢) : « ان عنيت بالسبب السبب التام فحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل اما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه » .

فيقال له : هب أن الأمر كذلك ، فإذا عنى بحدوثه حدوث السبب التام ، وحدوثه لا يقف على حدوث الفاعل ، بل يكفي حدوث بعض الشرائط ، فأى جواب لهم في هذا ؟ .
وقوله : « حدوث بعض الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندهم » .

فيقال له : فهب أنه جائز عندهم . فجوازه عندهم لا يدل على صحة مذهبهم ، ولا على امكانه ، ولا على بطلان ما ذكره . بل حدوث الشرائط والمعدات باطل بما به بطل حدوث العلة التامة ؛ وذلك أن تلك الشروط والمعدات الحادثة لا بد لها من محدث .
وإذا قلت : حدوثه موقوف على تمام حدوث التأثير .

(١) سبق ان ذكر ابن تيمية هذا الكلام للرازي الموجود في كتابه « الاربعين » ص ٥١ = (١) وذلك في ص ٣٢ ولا يورد ابن تيمية هنا نص عبارات الرازي ولكنه يختصرها .
(٢) انظر ما سبق ص ٣٢ .

قيل : الكلام في حدوث تمام تلك التأثيرات كالتقول في كل من هذه الحوادث : ان كان المقتضى لحدوثه حادثاً لزم تسلسل العلل وان كان قديماً لزم حدوث الحوادث عن القديم .
وان قيل : المقتضى لحدوثه هو القديم بشرط الحادث .

قيل : هذا مع قولكم : ان القديم مؤثر تام باطل . لأن المؤثر التام لا يحدث عنه شيء ، فلا يحدث عنه شيء من الشروط .

وأيضاً ، فالعلة يجب أن تكون مقارنةً لمعلولها عندكم ، لا متقدمة عليه ولا متأخرة عنه ، وإذا كان القديم مؤثراً في الثاني بشرط حدوث الأول كانت العلة متقدمة على المعلول .

وبهذا احتج الرازي فانه قال : كل حادث يجب أن تكون علته التامة موجودة عند وجوده ، وان كان بعض أجزائها متقدماً ، فاذا جعلتم كل حادث جزءاً من المؤثر في الآخر أو شرطاً فيه - وجزء العلة وشرطها هو من تمام العلة التامة - لزم وجود هذه الشروط الحادثة عند حدوث كل حادث ، فيلزم وجود الحوادث المتعاقبة معاً ، وهذا ممتنع .

ففى / الجملة قولهم : ان العلة التامة يقارنها معلولها ، وان الأول علة تامة ، يستلزم أن الأول لم يحدث عنه شيء ، ويستلزم أن يكون تمام علة كل حادث انما يحصل عند حصوله ، فلا يكون تمام علته متقدماً عليه .

وهذا يناقض قولهم : ان الحادث الأول شرط في تمام علة الثاني ، فان الأول متقدم على الثاني ، والمتقدم على الشيء لا يكون جزءاً من علته التامة .

والانسان وان كان يقطع المسافة الثانية بشرط قطع الأولى ، فليس هو علة تامة للأولى ولا للآخرة . والعلة التامة في حدوث قطع الثانية انما وجد مع الثانية ، وهو الارادة الجازمة والقدرة التامة التي لم تحصل الا بعد قطع الأولى . فاذا قالوا مثل هذا في الواجب لزم تجدد الارادات له .

وهذا قول حنذاً قهم من الأوّلين والآخرين ، كالأساطين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس - أو كثير من الأساطين - وكأبي البركات صاحب « المعبر (١) ، وغيره فانه قال : « القول بكون الرب تعالى مؤثراً في هذا العالم لا يمكن الا مع هذا القول » (٢) ، قال : « والتنزيه عن التنزيه واجب . والاجلال عن هذا الاجلال متمين » (٣) .

(١) أبو البركات هبة الله بن ملكا ، سبق أن تكلمت عنه في (س) ١٢٤/١ ونكرت أن ابن أبي أصيبعة ترجم له في « عيون الانباء » ٢٩٦/٢ - ٣٠٠ (ط . بيروت) ، وأشارت الى ترجمته في آخر « المعبر » ٢٢٤/٣ - ٢٣٩) . وقد اختلف في اسمه فسماه البعض : هبة الله بن على ، وقال البعض : ابن ملكا ، وقال آخرون : ابن ملكان . كما اختلفوا في سنة وفاته فجعلها البعض ٥٤٧ وقال آخرون انها ٥٦٠ أو ٥٧٠ . انظر ترجمته أيضاً في : ابن القفطى ، ص ٢٤٣ - ٢٤٦ ؛ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ١٥٢ - ١٥٤ ؛ نكت الهميان ، ص ٣٠٤ ، وفيات الأعيان ١٢٤/٥ ، ١٢٥ (في ترجمة ابن التلميذ) ؛ الأعلام ٦٣/٩ . وانظر ما سبق أن ذكرته عن ابن ملكا في (ج) ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) انظر (س) ١٢٤/١ . وانظر « المعبر » الفصل التاسع من الجزء الثالث وعنوانه « في تمام النظر في الحدوث والقدم » وانظر الفصلين السابع عشر والثامن عشر .

(٣) يقول ابن ملكا : المعبر ٩٣/٢ : « فكيف يكون الواجب الموجود بذاته متغيراً متبدلاً بكونه اليوم عالمكذا وفي غد عالمضده بصد علمه المبطل لعلمه الاول ، فكيف يكون محلاً للاضداد حيث يعلمها ويتصورها . فقالوا بتنزيهه واجلاله عن ذلك وأنه يتعالى عنه علواً كبيراً كبيراً ، ويرد ابن =

وهذا القول يبطل حجتهم في قدم العالم ، ويبين أنه فاعل
بمشيئته وقدرته أفعالا متعاقبة شيئا بعد شيء .
فهذا أحد الجوابين عن اعتراض الأرموى .

الجواب الثاني : أن قوله للرازي : اما أن تعنى بالسبب
السبب التام ، واما أن تعنى به الفاعل . فيقول له : لاجابة
بى الى هذا التقسيم ، فان حجتي صحيحة مع الاعراض عن
هذا التقسيم .

والناس منهم من يقول : ان الحوادث لا توجد الا بسبب تام
يستلزم حدوثها ، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام
والفلسفة وغيرهم . وأكثر هؤلاء يقولون : المرجح مع ذلك
هو الفاعل القادر المختار الذى تستلزم قدرته و ارادته
للحدث وجود ذلك الحادث ، فانه ماشاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن .

وهذا مذهب أهل السنة المثبتين للمقدر القائلين / بحدوث
العالم .

ومن هؤلاء من يقول : بل نفس ذاته موجبة للممكنات
بدون ذلك ، وهذا قول الفلاسفة الدهرية الالهية . وقولهم
يستلزم ألا يحدث شيء من الحوادث . وهذا الموجب الذى
فرضوه لا يوجد الا في الأذهان لا في الأعيان ، كالواحد الذى
فرضوه أيضا وقالوا : انه لا يصدر عنه الا واحد .

= ملكا على قولهم ثم يقول (٩٤/٢) : «والذى يلزمهم فيما نزهوه منه اشنع كثيرا
عند عقولهم لو فكروا فيما نزهوه منه واجلوه عنه ، فالتنزيه من تنزيههم
والاجلال من اجلالهم اولى من تنزيههم واجلالهم لما يلزم من مقالقتهم من
الجهل الذى هو عدم المعرفة ، ولا شيء اولى بالتنزيه والاجلال منه ، » .

ومن الناس من يقول : بل يكفى في حدوثها الفاعل القادر الذى يمكنه الفعل والترك الذى يفعل على سبيل الاختيار ، وأنه بقدرته فقط ، أو بقدرته ومشئته ، أو بقدرته وداعيه يرجح أحدهما بلا مرجح .

ومنهم من يفرق بين القادر والموجب فيقول : المؤثر الموجب لا يؤثر الا اذا كان تاماً مستلزماً لأثره ، وأما القادر فيمكنه التأثير على سبيل الجواز .

والمقصود هنا أن ما ذكره الرازى يصح على جميع هذه التقديرات . فبأى شيء فسّر المفسر المؤثر أمكن صحة جوابه .

وذلك أن هذا الحادث المعين : كالانسان والفرس والشمرة وغيرها مما يحدث كل يوم لا بد له من مؤثر ، فذلك المؤثر ان كان حادثاً ، كان الكلام في سبب حدوثه كالكلام في الأول ، فيلزم اثبات مؤثرات لا تنتهى كل منها مؤثر في الآخر . وان شئت قلت : يلزم اثبات علل ومعلولات لا تنتهى دفعة واحدة ، وان شئت قلت : يلزم اثبات فاعلين مفعولين ، وان شئت قلت : يلزم اثبات خالقين مخلوقين لا يتناهون ، وان شئت قلت : يلزم اثبات أسباب ومسببات لا تنتهى .

فعل كل تقدير اذا كان هذا حادثاً لزم وجود علل ومعلولات لا تنتهى دفعة واحدة . وانما قال : دفعة واحدة لان التقدير أن فاعل هذا المحدث محدث أيضاً لا قديم . فان قيل : فهل لا يجوز أن يكون فاعل هذا محدثاً قبله ،

وفاعل هذا محدثاً قبله ، وهلم جرا ؟

قيل : لأن الفاعل يجب أن يكون موجوداً عند وجود الفعل ويمتنع بعد عدم الفاعل وجود الفعل ، وكذلك العلة والسبب لا بد أن يكون موجوداً / عند وجود المعلول والسبب ، لا يكون موجوداً قبله .

ولو قدّر أن لكل فاعلٍ فاعلاً قبله محدثاً كان هذا أيضاً ممتنعاً .

فهذا ممتنع سواء قيل : ان الأسباب الفاعلة موجودة" معاً أو متعاقبة .

لكنه لما كان الدليل قد قام على أن العلة يجب وجودها عند وجود المعلول لا قبله ذكر هذا اللازم .

وإذا أردت أن تتبين امتناع ذلك على التقديرين ، قلت : هذا يقتضى ثبوت عللٍ ومعلولاتٍ محدثةٍ لانهاية لها ، وذلك ممتنع ، سواء فرضت مجتمعة أو متعاقبة ، لأن كل واحدٍ منها ليس له وجود من نفسه ، فلا يستحق من نفسه الا العدم . فإذا كانت كلها محدثة مفعولة مصنوعة امتنع مع عدم الفاعل الصانع وجود شيءٍ منها ، بمنزلة تعاقب المدومات والممتنعات . وهذا لكونه معلوماً متفقاً عليه مبسوطاً في موضع آخر لم نبسطه هنا ، فانه يُعلم بضرورة العقل امتناع حوادث بلا محدثٍ قديم لها .

والمقصود أن الرازي يقول : كل ما يحدث في العالم يمتنع أن يحدث بلا محدث ، ويمتنع أن يكون كل محدثٍ أحدثه محدثٍ آخر ، فوجب أن يكون المحدث لكل حادثٍ هو فاعل قديم .

وهذا يناقض قولهم ، فانه برهان" باهر على أن المحدثات

يمكن - بل يجب - صدورها عن القديم ، واذا صدرت عن القديم لم يكن القديم علة تامة لشيء منها ، اذ لو كان كذلك لقارنها ، فبطل قولهم بالعلة التامة ، وهو المطلوب .

لكن ليس في هذا الجواب ما يبطل وجود حوادث لا أول لها ، بل يجوز أن يُقال : احداث القديم الأول مشروط" بالثاني . ولكن على هذا التقدير لا يلزم قدم شيء من العالم ، بل يجوز أن يكون كل" منه حادثاً ، وان كان مشروطاً بحادثٍ قبله ، لاسيماً اذا كان الحادثُ فعلَ الفاعل سبحانه وتعالى . وهذا الذي ذكره الرازي وغيره الزامٌ لهم ، لكن ليس فيه حل الشبهة ولا بيان فسادها . ونحن نبيّن فسادها على أصولهم وعلى أصول المسلمين .

13 / وذلك أن الحجة مبناها على أنه لا بد أن يكون في الأزل مؤثر" تام" لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح أو التسلسل .

هكذا أطلق كثير منهم الحجة . ولفظ التسلسل يراد به التسلسل المتنازع فيه ، ويراد به التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء ، بل والدور . فانه اذا لم يكن في الأزل مؤثر تام ثم صار مؤثراً تاماً لزم حدوث تمام التأثير، وهذا يتضمن حدوث الحادث بلا فاعل . ولهذا عبّر ابن سينا وغيره عن هذا بأن قالوا : كل ما فعّل بعد أن لم يكن فاعلاً فلا بد له من حدوث أمرٍ : اما علم ، واما قصد ، واما ارادة ، واما زوال مانع ، واما أمر آخر . والا فاذا 'قدّر أنه كما كان ، وكان لا يحدث عنه شيء ، فالآن لا يحدث عنه شيء ، وقد حدثت الحوادث ، فهذا خلف .

وانما لزم هذا المحذور من فرض ذاتٍ معطّلةٍ عن الفعل ،
وإذا كان هذا الفرض باطلاً فنقيضه حق .

والتسلسل المذكور هنا هو التسلسل في الفاعل ، وهو في
تمام كونه فاعلا .

ويلزم الدور أيضا ، لأنه لا يصير فاعلا إلا بعد أن يصير
فاعلا ، وهذا كما يقال : يمتنع أن يكون لفاعل العالم فاعل ،
وللفاعل فاعل ، ويمتنع أن يكون هو فاعل نفسه . لكن هنا
الكلام فيما به يتم كونه فاعلا .

فاذا قيل : لم يكن مؤثرا تماما ثم صار مؤثرا ، فلا بد من
حدوث تمام التأثير أو الترجيح بلا مرجح . فانه اذا لم يكن
المؤثر التام ثابتاً في الأزل فحدوث الحوادث عنه ان لم يتوقف
على حدوث سبب لزم الترجيح بلا مرجح . وان توقف على
حدوث سبب فالقول فيه كالقول في الأول ، ويلزم التسلسل .

فمضمون الحجة : اما أن يكون المؤثر التام ثابتاً في الأزل ،
واما أن يلزم الترجيح بلا مرجح ، واما أن يلزم التسلسل
والدور الممتنع . فلا بد من أحد هذه الأمور الثلاثة .

ولهذا كان كثير من أهل الكلام يختار الترجيح بلا مرجح
بناءً على أن القادر المريد يرجح بقدرته ، أو بالقدرة
والداعى ، أو أن الارادة نفسها ترجح أحد المثليين على الآخر .

اختيار كثير
من أهل الكلام
الترجيح بلا
مرجح

وبهذا الجواب أجابهم جمهور المعتزلة والأشعرية
والكرامية ، ومن وافق هؤلاء من أصحاب الأئمة الأربعة .

وهو أحد جوابي الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (١) ، وبه
أجاب الأمدى (٢) وغيره .

لكن جمهور العقلاء يقولون : ان فساد هذا معلوم
بالضرورة . وكذلك بيّن الرازى على لسان الفلاسفة فساد
هذا الجواب .

فيقال للفلاسفة : هذه الحجة باطلة على أصلكم ومتناقضة .
ودلك أن غاية هذه الحجة أنه اذا لم يكن المؤثر تاماً في الازل

(١) يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٣ - ١٠٤ (ط ٠
الخامسة ، المعارف ، القاهرة ، ١٣٩٢/١٩٧٢) : « قولكم : ان هذا (أي
الترجيح بلا مرجح) لا يتصور عرفتموه ضرورة أو نظراً ؟ ولا يمكن دعوى
واحد منهما ، وتمثيلكم بارادتنا مقياسة فاسدة تضاهي المقياسة في العلم ،
وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة ، فلم تبعد المفارقة في الإرادة ٠٠٠
فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق الي اثبات صفة لله تعالى
من شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟ فان لم يطابقها اسم الإرادة فلتسمي باسم
آخر ، فلا مشاحة في الاسماء ، وانما أطلقناها نحن باذن الشرع ، والا
فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض في حق الله ،
وانما المقصود المعنى دون اللفظ ، على انه في حقنا لانسلم ان ذلك غير
متصور ، فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف اليهما العاجز
عن تناولهما جميعا ، فانه يأخذ أحدهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص
الشيء عن مثله ، وكل ما نكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او
تيسر الاخذ ، فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ » .

(٢) يقول الأمدى في كتابه « غاية المرام في علم الكلام » ص ٦٠
(بتحقيق الاستاذ حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة ، ١٣٩١/١٩٧١) :
« وليس ما ذكرناه في ابطال التخصيص بالذات مما يتقلب في الإرادة ، فانه
اذا قال القائل لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو
بأولى مما قبله وبعده ؟ كان السؤال في نفسه خطأ ، من جهة ان الإرادة
عبارة عما يأتي به التخصيص للحادث بزمان حدوثه ، لا ما يلزمه
التخصيص ، فاذا قيل : لم كانت الإرادة مخصصة ؟ فكأنه قال : لم كانت
الإرادة ارادة ؟ وهو في نفسه محال » . وانظر ص ٦٠ - ٦٥ وانظر تعليق
المحقق وما نقله من كتاب الأمدى « ابيكار الافكار » .

لزوم التسلسل ، والتسلسل جائز عندكم . فاذا كان التسلسل جائزاً فلم لا يجوز ألا يكون المؤثر في شيء معين تاماً في الأزل ، ولكن تأثيره في كل حادث مشروط بحادث قبله لا الى غاية ، وتكون جميع مفعولاته محدثه ؟ ومعلوم أن هذا مقتضى هذه الحجة .

والرازي وغيره غفلوا عن هذا الجواب لأنهم يمتقدون بطلان التسلسل ، فأخذوا في الحجة مسلماً لما قالوا في آخر الحجة : ويلزم التسلسل وهو محال .

وانمّا هو محال مطلقاً عند من يقول بامتناع حوادث لا أول لها عند الفلاسفة ، وأئمة اهل الملل ١٣
 لا أول لها من أهل الكلام ، وليس هو ممتنعاً مطلقاً عند الفلاسفة ، بل ولا عند أئمة أهل الملل كالسلف / والأئمة الذين يقولون : ان الله لم يزل متكلماً اذا شاء ، ويقولون : ان الفعل من لوازم الحياة ، فان كل حيٍّ فعّال . بل يصرّح غير واحد منهم بأن كل حيٍّ متحرك ، كما صرّح بهذه المعاني من صرّح بها من أئمة السلف والسنة والحديث .

فلو أن هؤلاء المتكلمين قالوا للفلاسفة : وهب أن هذا يستلزم التسلسل ، فالتسلسل جائز عندكم ، فالحجة باطلة على أصلكم لتبَيَّنَ فسادُ الحجة على أصل الفلاسفة .

لكن الفلاسفة تقول للمتكلمين (١) : * التسلسل اللازم هو تسلسل في أصل التأثير ، وهو في تمام كون المؤثر مؤثراً ، وهذا متفق على امتناعه كالتسلسل في نفس المؤثر .

التسلسل
 الممكن
 والتسلسل
 الممتنع

(١) بعد كلمة « المتكلمين » توجد اشارة الى الهامش حيث كتب : « الوريقة اولها التسلسل ، ووجدت هذه الوريقة مصورة مع ص ٢٠ والكلام بين النجمتين هو الوجود فيها .

وفصل الخطاب أن لفظ «التأثير» و «الفعل» و «الابداع» ونحو ذلك 'يراد به في حق الله تأثيره في كل ماسواه ، وهو ابداعه لكل ماسواه ؛ ويراد به التأثير في شيء معين وهو خلقه لذلك المعين ؛ ويراد به مطلق التأثير ، وهو كونه مؤثراً في شيء ما .

فاذا أُريد بالتأثير التام ابداعه لكل شيء في الأزل فهذا ممتنع بضرورة الحس والعقل ، فان الحوادث مشهودة . وأيضا فكون الشيء مبدعاً أزلياً ممتنع .

وان أُريد به التأثير في شيء معين فمعلوم أيضا أن مثل هذا التأثير حادث بحدوث أثره . فاحداث الأثر المعين لا يكون الا حادثاً .

وان 'أريد بالتأثير مطلق الفعل ، وهو كونه فاعلاً في الجملة ، فيقال للفلاسفة : بحسبكم انما ينفي نقيض هذا ، وهو أنه يمتنع أن يفعل بعد أن لا يكون فاعلاً لشيء ، لا يمتنع أن يكون فاعلاً لشيء بعد أن كان فاعلاً لشيء آخر ، ولا يُوجب كونه في الأزل مؤثراً تاماً ، بمعنى أنه مستلزم لآثاره في الأزل ، بل يُوجب أنه لم يزل موصوفاً بمطلق الفاعلية ، لا أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن .

وهذا اذا صح دلّ على أنه لم يزل محدثاً لشيء بعد شيء ، لم يدل على [أن] (١) مفعوله المعين قديم أزلي معه . فانهم قالوا: فعله معه في الأزل لأنه مؤثر تام في الأزل ، والمؤثر التام يستلزم أثره ، فلا يتخلف عنه فعله لأنه لو لم يكن مؤثراً تاماً ثم صار تاماً ، فان لم يحدث شيء لزم الترجيح بلا مرجح

(١) ان : ليست في الاصل ، وزدتها ليستقيم الكلام .

وان حدث شيء " فذلك الحادث لا بد له من سببٍ حادث ، فيلزم التسلسل .

وقولهم : لو لم يكن مؤثراً تاماً ثم صارتاماً انما يستلزم التسلسل في الآثار لا في المؤثرات ، لأنه يمكن أن تقوم به ارادات وتصورات متعاقبة متسلسلة ، وهذا التسلسل جائز عندهم ، ثم عند اجتماع متأخرها مع متقدمها تحدث الآثار . وهذا الجواب أجاب به طائفة منهم الأبهري ، وهو أجود من الجواب الذي سَمَّاه الرازي : الباهر . وأبو البركات وغيره يسلمون صحة هذا ، وابن سينا وأمثاله ليس لهم ما ينفون به هذا الا ما ينفون به الصفات ، وقولهم في نهي الصفات في غاية الفساد .

وأيضاً فيقال : الذي دل على امتناع التسلسل في تمام التأثير هو التأثير المطلق ، وذلك لا يدل على قدم شيء من العالم . وقد يقول الفلاسفة للمتكلمين : فهذا لازم على أصلكم . فاذا قالوا لهم ذلك أمكن أن يُجَاب عن هؤلاء المتكلمين* بأن التسلسل اما أن يكون ممتنعاً واما أن يكون ممكناً . فان كان ممتنعاً بطل قولكم بقدم العالم ودوام حركة الفلك ، واذا بطل قولكم بطلت الحجّة الدالة عليه بطريق الأوّل ، فان القول الباطل لا يكون عليه دليل صحيح . وان كان التسلسل ممكناً بطلت هذه الحجّة ، فثبت بطلان هذه الحجّة على

مقالة ابن الهيثم
وابن سينا
والسهروردي
وغيرهم من
الفلاسفة

التقديرين .
فإن قيل أبو علي بن الهيثم وابن سينا والسهروردي

(١) اختلف في اسمه فقال البعض : ابو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، وقال آخرون احسن بن الحسن بن الهيثم ، وقال غيرهم الحسن =

وأمثالهم انما ذكروا هذه الحجة على من يثبت ذاتاً معطلة عن الفعل لم تفعل ، ثم فعلت من غير حدوث سبب . فقالوا : نحن نعلم بضرورة العقل أن الحادث بدون سببٍ حادث محال ، فاذا قلت : حدث بسببٍ حادث ، فالقول في الأول كالقول في الثاني ، فيلزم حدوث الحادث بلا سبب . وأيضاً ، فان الحجة مبنيّة على امتناع التسلسل في المؤثرات ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

الرد عليهم
من وجوه
الأول

قيل : أولاً : الحجة المذكورة لا تتضمن لا هذا ولا هذا ، وانما هي مبنيّة على امتناع التسلسل في الآثار الصادرة عن الواجب الوجود . والفلاسفة تجوز هذا .
وحقيقة الأمر أن هؤلاء المتفلسفة أدعوا قدم الأفلاك وغيرها من الأمور المميّنة ، ومنازعوهم قالوا : بل نوع الفعل والمفعول ممتنع في الأزل .
فاحتج أولئك بامتناع أن يصير فاعلاً من لم يكن فاعلاً بدون سببٍ حادث ، والحادث لا يحدث الا بفاعل ، ولا فاعل . فكان تقدير الكلام : لا يكون فاعلاً حتى يصير فاعلاً ، ولا يصير فاعلاً حتى يصير فاعلاً .
وهذا دَوْرٌ من وجه ، وتسلسل من وجه . وهو تسلسل في نفس كونه فاعلاً ، فهو من التسلسل في المؤثرات . لكنه

= ابن الحسين بن الهيثم . ولد ابن الهيثم في البصرة ثم انتقل الى مصر وتوفي بها ، وكان يلقب ببطليموس الثاني وله مؤلفات هامة في الهندسة ، وتوفي نحو سنة ٤٣٠ . انظر ترجمته ومصنفاته في : ابن القفطي ، ص ١٦٥ - ١٦٨ ؛ ابن ابي اصيبعة ١٤٩/٣ - ١٦٢ ؛ تاريخ حكماء الاسلام ، ص ٨٥-٨٨ ؛ دائرة المعارف الاسلامية ، مادة : ابن الهيثم ؛ الاعلام ٣١٤/٦ - ٣١٥ .

دَوْرٌ" في شيء واحد ، وتسلسل " في شيء واحد ، مثل أن يُقال :
 هذا لا يكون حتى يكون ، ولا يكون حتى يكون ، فانه باعتبار
 نفسه شيء واحد ، وباعتبار تعدد الأكوان دور" وتسلسل في
 أمور . ثم ان جعل الكون الثالث هو الأول كان دوزاً ،
 وان جَعَلَه غيره كان تسلسلاً . ولذلك اذا قيل : لا يفعل
 حتى يفعل ، ولا يفعل حتى يفعل ، ان جعل الثالث هو الأول
 كان دَوْرًا ، وان جعل غيره كان تسلسلا ، فهذا ممتنع
 بلا ريب .

وأما اذا قيل : لا يفعل فملاً حتى يفعل فعلاً آخر
 لم يكن نوع الفاعلية حادثاً بل أعيانها . وهذا فيه النزاع
 المشهور ، والفلاسفة تجوّز مثل هذا . وهو لا يستلزم قدم
 شيء من العالم ، ولا يلزم أن يكون تأثيره في شيء معين أزلياً .
 وقيل : ثانياً : أما كلام ابن سينا وأخوانه فباطل من
 وجهين :

أحدهما : أن يُقال له : قولك يستلزم حدوث الحوادث
 بلا محدث لها ، فجواز حدوثها عن مؤثر قديم بلا سبب حادث :
 ان كان باطلاً فقولكم أبطل منه ، وان كان قولكم ممكناً
 فهذا أولى بالامكان .

ص ١٤ فالقول الذي قررتم اليه / شرٌّ من القول الذي قررتم
 منه ، اذ قولكم يتضمن أن المؤثر التام الأزلي صدرت عنه
 الحوادث بلا حدوث شيء فيه ولا منه ، مع كون المؤثر التام
 لا يتخلف عنه شيء من مفعولاته .

الوجه الثاني : أن يُقال : ان هذه الحجة انما تتضمن أن
 الفاعل لم يزل فاعلاً ، ليس فيها ما يدل على أنه علّة تامة في

الأزل ، ولا على أن شيئاً من العالم قديم - لا الأفلاك ولا غيرها .
فاذا كان كذلك ، فليس فيها ما يدل على مطلوبه ، وإنما
يدل على بطلان قول من يجعل الفاعل صار فاعلاً بعد أن لم
يكن بلا سبب أصلاً .

لكن هذا قول طائفة من أهل الكلام الذى ذمّه السلف
والأئمة ، ليس هذا القول معروفاً عند سلف المسلمين وأئمة
الدين ، فضلاً عن الأنبياء والمرسلين .

وليس في بطلان هذا القول - ان بَطَل - اثبات قدم
العالم ولا شيء منه ، بل انمّا يدل على بطلان ما يقوله أهل
الكلام المبتدع ، كالمعتزلة ومن سلك سبيلهم . وهذا ممّا
يتبين به أن أدلة العقول موافقة لما جاء به الرسول صلى الله
عليه وسلم .

ومما (١) يبيّن فساد قول هؤلاء الفائلين بقدم العالم عن
الموجب بالذات أن يقال : اما أن يكون مجرد ذاته هى الموجب
للعالم ، أو هى متوقفة على أمر آخر . فان كان الأول لزم قدم
كل شيء في العالم ودوامه بقدم الموجب ودوامه ، فانه اذا
لم يكن هنا الا مؤثر " تام قديم مستلزم لأثره لزم أن يكون
أثره قديماً معه بقدمه ، وهو مكابرة للحس . وان كان تأثيره
موقوفاً على غيره كان هذا مع بطلانه بالاتفاق مبطلاً لقولهم
بقدم العالم .

وأن يقال : ذلك الغير : ان كان قديماً واجباً معه ،
ومجموعهما هو العلة التامة لزم قدم الآثار بقدمهما . فسواء
فرض المؤثر القديم الموجب واحداً أو عدداً ، متى قيل :

(١) فى الاصل : وما .

انه موجب بذاته في الأزل ، لزم حصول جميع موجبه في الأزل ، فيلزم ألا يحدث شيء ، وهو مخالف للعيان . وان قيل : ان تأثيره موقوف (١) / على حادثٍ غيره ، كان القول في حدوث ذلك الحادث كالقول في غيره ، فيمتنع صدوره عنه .

فتبين أنه يلزمهم كون الحوادث لامحدث لها كيفما داروا ، ويلزمهم أيضا ألا يكون واجبا بذاته ، لأن الواجب بذاته لا بد أن يكون غنياً عن غيره من كل وجه ، فاذا افتقر في فعله الى غيره لم يكن غنياً من كل وجه ، لاسيما اذا كان فعله من لوازم ذاته ، وكان ذلك موقوفاً على غيره ، كان لوازم ذاته موقوفاً على غيره ، ووجود الملزوم بدون اللازم محال ، فيكون وجود ذاته موقوفاً على ذلك الغير ، وما كان كذلك لم يكن واجبا بنفسه ، فكان قولهم مستلزماً لكونه غير واجب بنفسه ، وكونه غير مبدع لشيء لا بالايجاب ولا غيره .

وأيضاً ، فاذا كانت ذاته غير كافية في الاحداث كانت مفتقره في الاحداث الى أمرٍ عدسى^١ لامتناع حدوث الحوادث عن غيره ، واذا كان افتقاره الى موجودٍ غيره ممتنعاً ، فافتقاره الى المعدوم أولى بالامتناع ، ولأن المعدوم لا يكون مؤثراً ولا جزءاً من المؤثر في الوجود .

وأيضاً ، فهم يزعمون أنهم قالوا بقدم العالم نفياً للشركة عن الله ، لأنه اذا كان فعله مجرد ذاته مستقلاً بالفعل لزم قدم الفعل ، واذا كان حادثاً كان موقوفاً على غيره .

(١) في الاصل : موقوفاً . وهو خطأ .

فيقال لهم : بل قولكم : ان فعله متوقف على غيره ، لأن
الحوادث التي تحدث ليست ذاته موجبة لها لامتناع كون
الذات القديمة الموجبة بذاتها لآثارها موجبة للحوادث ،
فلا يكون ممكناً من فعل الحوادث الا بشريك .

وأما القائلون بالحدوث فلهم قولان :

القائلون
بالحدوث لهم
قولان الاول

أحدهما : قول من يقول : الأول لم يزل فاعلاً للحوادث

شيئاً بعد شيء ، فعلى هذا تكون ذاته مستلزمة للفعل ، مع
كون الأفعال والمفعولات حادثة شيئاً بعد شيء ، ليس فيها
ما هو قديم ، ومن غير أن يكون له شريك . واذا كان فعله
ص ١٥ للثاني موقوفاً على فعله الأول ، / مع أنه هو فاعل للجميع
لا يفتقر في ذلك الى غيره لم يكن في ذلك مفتقراً الى شيء غيره .

والقول الثاني : قول من يقول : انه فعَل بعد أن لم

يكن فاعلاً . فهؤلاء يقولون : انه فعل لمجرد قدرته ،
أو لقدرته ، أو لمشيئته ، أو قدرته وداعيه ، لا يقولون : ان
فعله متوقف على موجود غيره ، واذا قالوا : انه موقوف على
انقضاء الأول ، لم يكن هذا الانقضاء مفتقراً عندهم الى سبب
وجودى .

فتبيّن أنهم على كل واحدٍ من القولين أبعد عن الشرك
من الفلاسفة .

وهؤلاء الفلاسفة ليس معهم قط دليل يدلهم على قدم شيء
من العالم ، ولا أن الخالق قارنه شيء من مخلوقاته . ولكن
غاية ما معهم أنه لم يزل فاعلاً ، واثبات نوع الفعل لا يستلزم
اثبات فعل معين ولا مفعول معين .

فقولهم يقدم الأفلاك ، أو مادة الأفلاك ، أو العقول والنفوس ، أو غير ذلك ليس لهم عليه حجة أصلاً .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وتكلمنا على جميع ما ذكر في هذا الباب ، وأنه ليس في شيء منها ما يقتضى قدم شيء من العالم . وهذا منتهى نظر العقلاء في هذا المقام .

كلام الرازي في خاتمة كتاب الأربعين
ولهذا ذكر أبو عبد الله الرازي في خاتمة كتابه المسمى « بالأربعين » : المسألة الأربعون - وهي خاتمة الكتاب - في ضبط المقدمات التي يكون الرجوع إليها في اثبات المطالب العقلية ، وختم ذلك بأن قال (١) : « واعلم أن هنا مقدمتين يفرع^ع (٢) المتكلمون والفلاسفة أكثر مباحثهم (٣) عليها . المقدمة الأولى : مقدمة الكمال والنقصان كقولهم : هذه الصفة من صفات الكمال فيجب اثباتها لله عز وجل (٤) ، وهذه الصفة من صفات النقصان فيجب نفيها عن الله عز وجل (٤) » . وقال (٥) : « وأكثر مذاهب المتكلمين مفرعة (٦) على هذه المقدمة » .

(١) ص ٤٨١

(٢) في الاصل : تفرع ، والمثبت عن (١)

(٣) ١ : كلامهم

(٤) ١ : لله تعالى

(٥) بعد الكلام السابق مباشرة

(٦) ١ : متفرعة

الى أن قال (١) : « وأما المقدمة الثانية فهي مقدمة الوجوب والامكان . وهذه المقدمة في غاية الشرف والعلو ، وهي غاية عقول العقلاء . / قالوا : الموجود : اما واجب واما ممكن ، ^{ن ١٥} والممكن لا يبد له من واجب (٢) ، وذلك الواجب (٣) لا يبد وأن يكون واجباً في ذاته وفي صفاته ، اذ لو كان ممكناً لافتقر الى مؤثرٍ آخر » .

وتكلم على المقدمة الأولى (٤) . قال (٥) : « والمقدمة الثانية : وجوبه في جميع صفاته السلبية والثبوتية . قالوا : والدليل على أن الأمر كذلك أن ذاته ان كَفَتَ في تحقق تلك الصفة وجب دوامها بدوام الذات ، وان لم تكف افتقرت ذاته في تلك الصفة الى أمرٍ آخر ، ولا يبد في الآخر (٦) من الانتهاء الى الواجب بذاته (٧) ، فيعود ما ذكرناه (٨) من أنه يلزم من دوام ذاته دوام تلك الصفة » .

قال (٩) : « ثم ان الفلسفي يقول : ما لأجله كان مؤثراً في غيره : اما أن يكون هو ذاته أو لوازم ذاته ، فيلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته ودوام أثره . والمتكلم يقول : لَمَّا وجب في (١٠)

(١) ص ٤٨٢ .

(٢) ١ : موجب .

(٣) ١ : الموجب .

(٤) ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(٥) ص ٤٨٣ .

(٦) ١ : بالآخرة .

(٧) ١ : واجب لذاته .

(٨) ١ : ما ذكرناه .

(٩) بعد كلامه السابق مباشرة .

(١٠) في الاصل : من والمثبت عن (أ) وسترد العبارة بعد قليل

(ص ٦٢) وفيها « في » .

الفاعل أن يكون مسبوقاً بالعدم لزم أن يُقال : انه أو وجد بعد أن لم يكن مُوجِداً (١) . فالفيلسوف يستدل بحال المؤثر على حال الأثر ، والمتكلم يستدل بحال الأثر على حال المؤثر - وهي المعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع (٢) .

التعليق عليه قلت : مقدمة الكمال والنقصان أشرف من مقدمة

الوجوب والامكان ، كما قد بسط في غير هذا الموضع . والمقصود هنا أنه لقائل أن يقول : كل من المتكلم والمتفلسف لو أعطى تمام الهداية لعلم أن مادلاً عليه العقل موافق لما أخبرت به الرسل ، ولما دلَّ عليه الدليل الآخر العقلي ، فان أدلة العقول لا تتناقض في نفسها ، ولا تناقض ما أخبرت به الرسل .

قول الفيلسوف

يلزم من دوام ذاته دائمة : فيقال للمتفلسف : أتعنى بقولك : يلزم من دوام ذاته دوام مؤثريته في شيء معين كالأفلاك أو غيرها ؟ وكذلك تعنى أنه يلزم دوام أثر معين كالأفلاك أو غيرها ، أو تعنى به دوام مؤثريته في كل شيء ؟ أم تعنى دوام مطلق التأثير والأثر ؟

يلزم من دوام ذاته دائمة

التأثير في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

في شيء معين

الرد عليه فان عنيت الأول لم يكن قولك صحيحاً من وجوه : أحدها : أن هذا الدليل لا يستلزم دوام تأثير في أثر معين ، وانما يستلزم دوام مطلق التأثير ومطلق الأثر . وعلى هذا التقدير فاذا قيل : لم يزل الله موصوفاً بصفات

(١) : موجوداً .

(٢) : والمعركة الكبرى والطامة العظمى في هذا الموضع هي مقدمة

الوجوب والامكان في الذات والصفات .

الكمال ، حياً متكلماً اذا شاء ، فعلاً أفعالاً تقوم به (١) ،
 أو مفعولات / محدثة شيئاً بعد شيء 'أعطى' هذا الدليل
 ص ١٦ موجه ، ولم يلزم من دوام النوع دوام كل واحد من أعيانه
 وأشخاصه ، ولا دوام شيء منها كما تقوله أنت في حركات
 الفلك والحوادث الأرضية ، فانك تقول : نوع الحوادث دائم
 باق لا أول له ، فليس فيها شيء بعينه قديم ، فهي كلها محدثة ،
 وان كانت الأحداث لم تنزل . واذا قلت مثل هذا في فعل الواجب
 كنت قد وفيت بموجب هذا الدليل ، ولم تخالف (٢) شيئاً من
 أدلة العقل ولا الشرع .

الوجه الثاني : أن يقال : لو كان مؤثريته في شيء معين
 من لوازم ذاته دون غيره من الموجودات لم يكن التأثير في غيره
 من لوازم ذاته ، فيلزم أن يكون من التأثير مالميس من لوازم
 ذاته في الأزل ، فكان من التأثير ما هو حادث ليس بقديم .
 وحينئذ فان كان ذلك بدون أن تقوم بذاته أمور متعاقبة
 امكن أن يقال ذلك في جميع العالم ، فلا يكون شيء منه قديماً ،
 وان كان لا بد من قيام أمور متعاقبة أمكن أن يكون كل ما صدر
 عنه حادثاً بعد أن لم يكن بهذا السبب من غير قدم شيء من العالم .

الوجه الثالث : أن كون الفاعل فاعلاً لشيء مع كونه قديماً
 بقدمه جمع بين النقيضين ، كما ذكره المتكلمون . وأما كون
 الموجب لكونه فاعلاً ذاته ولوازم ذاته فذلك لا يقتضي أن يكون
 فاعلاً لشيء معين ، كما لا يقتضي أن يكون فاعلاً لكل شيء .
 دوام مؤثريته
 في كل شيء
 الرد عليه
 وأما ان أريد مؤثريته في كل شيء فيقال : محال أن يكون

(١) في الأصل : يقوم به . (٢) في الأصل ولم يخالف .

اللازم دوام مؤثريته التامة وأثره كله . فان هذا لو كان حقاً لم يحدث شيء في هذا العالم ، فحدوث الحوادث دليل على أنه لا يلزمه آثاره كلها ، وليست المؤثرية التامة المستلزمة الآثار ثابتة في الأزل ، بل تحدث عنه الآثار . فيكون مؤثراً في هذا الحادث ثم في هذا الحادث . وقد تقدم أنه لو لزم دوام الآثار لم يكن في العالم تغير أصلاً .

وان قلت (١) : بل اللازم دوام مطلق التأثير .

دوام مطلق
التأثير

فيقال : ليس في هذا ما يقتضى قدم شيء من العالم ، بل كونه فاعلاً للشيء يقتضى كون المفعول له مسبوqاً بالعدم ، ودوام كونه فاعلاً لا يناقض ذلك .

الرد عليه

وحينئذ ، فليس مع الفيلسفى ما يوجب قدم شيء من العالم .
وأما قول المتكلم : « لَمَّا وَجِبَ فِي الْفِعْلِ (٢) أَنْ يَكُونَ

مقالة المتكلم :
انه أوجد بعد
أن لم يكن
موجداً

مَسْبُوقاً بِالْعَدَمِ لَزِمَ أَنْ يُقَالَ : أَنَّهُ آوَجِدَ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ مُوجِداً » .

فيقال له : أَوْجَبَ فِي كُلِّ مَفْعُولٍ مَعِينٍ وَكُلِّ فِعْلٍ مَعِينٍ

الرد عليه

أن يكون مسبوqاً بالعدم ، أم أَوْجَبَ فِي نَوْعِ الْفِعْلِ ؟
فان قلت بالأول فلا منافاة بين أن يكون كل من الأفعال والمفعولات مسبوقة بالعدم مع دوام نوع المؤثرية والأثر ، واذن ما دل عليه دليل العقل لا يناقض ما دل [عليه] (٣) ذلك

(١) فى الأصل : وان قالت .

(٢) فى الأصل تقرأ العبارة « فى العلم » أو « فى العلة » وسبق أن وردت نفس العبارة قبل صفحات ص ٦٠ وقابلتها على (أ) وهى هناك :
فى الفعل .

(٣) عليه : زيادة لايضاح العبارة .

الدليل الآخر العقلي . ومن اهتدى في هذا الباب الى الفرق بين النوع والعيّن تبين له فصل الخطأ من الصواب ، في مسألة الأفعال ومسألة الكلام والخطاب .

واعلم أن أولى الأبواب هم سلف الأمة وأئمتها المتبعون لما جاء به الكتاب بغلاف المختلفين في الكتاب ، المخالفين للكتاب ، الذين قيل فيهم : (وَانِ الَّذِينَ اٰخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة البقرة : ١٧٦] .

وحينئذ فالرب تعالى أوجد كل حادث بعد ان لم يكن موجداً له ، وكل ماسواه فهو حادث بعد أن لم يكن حادث (١) : ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس كماله الذي يستحقه متجدداً بل لم يزل عالماً قادراً مالكاً غفوراً متكلماً كما شاء ، كما نطق بهذه الألفاظ ونحوها الامام أحمد وغيره من أئمة السلف .

/ فان قال : ان نوع الفعل يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم .

ط ١٦
اهتراض

الره عليه

قيل له : من اين لك هذا ، وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه ، ولا في المعقول ما يرشده اليه ؟ وهذا يستلزم أن يصير الرب قادراً على نوع الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه ، فانه ان لم يزل قادراً أمكن وجود المقدور ، فان كان المقدور ممتنعاً ثم صار ممكناً صار الرب قادراً بعد أن لم يكن ، وانتقل الفعل من الامتناع الى الامكان من غير حدوث شيء ولا تجدده ، فان الأزل ليس هو شيئاً معيناً ، بل هو عبارة عن عدم الأوّليّة ، كما أن الأبد عبارة عن عدم الآخريّة ، فما من وقت يقدر الا والأزل قبله لا الى غاية ، كما قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

(١) بعد أن لم يكن حادث : كذا بالأصل ، ووجهه ان كل ما سوى الله فقد حدث ولم يكن حدوث قبله .

وسلم في الحديث الصحيح : أنت الأول فليس قبلك شيء ،
وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك
شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء (١) .

ومما ينبغي أن يعلم أن الرازي وأتباعه مضطربون في
هذه الحجة وأمثالها ، فتارة يكونون مع أهل الكلام ، وتارة
يكونون مع الفلاسفة ولهذا يحتج بهذه الحجة في كتابه الذي
صنفه في السحر ودعوة الكواكب وعبادة الأصنام المبنية على
ذلك (٢) ، وقال فيه : « هذا ملخص ما وصل إلينا من علم
الطلّسمات (٣) والسحريات والمزائم ودعوة الكواكب ، مع
التبري عن كل ما يخالف الدين ويثلم اليقين » .

قال في مقاله الاولي «في تقرير الاصول الكليه لهذا العلم» :
« وفيه فصول : الفصل الاول : في تحديد الطلّسمات وتحقيق
الكلام فيها على الوجه الكلي » : الطلّسم علم بأحوال تمزيج
القوى الفعالة السماوية والقوى المنفصلة الارضية لأجل
التمكن من (٤) اظهار ما يخالف المادة والمتع مما يوافقها .
قال : « وتحقيق الكلام فيه يستدعي بيان مقامين ، احدهما :

(١) سبق الكلام علي هذا الحديث ، ص ١٥ .

(٢) وهو كتابه « السر المكتوم في مخاطبة النجوم » ومنه نسخ خطية .

انظر وفيات الأعيان ٣/٣٨١ ، لسان الميزان ٤/٤٢٦ ، الاعلام ٧/٢٠٢ .
Brock : GAL, SI, 920 — 924

(٣) في « شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل » لشهاب
الدين الخفاجي مادة « طلسم » : « طلسم : لفظ يوناني لم يعربه من
يوثق به ، وكونه مقلوبا من مسلط وهم لا يعتقد به . وفي « السر المكتوم » :
هو عبارة عن علم بأحوال تمزيج القوى الفعالة السماوية بالقوى المنفصلة
الارضية لأجل التمكن من اظهار ما يخالف العادة والمنع مما يوافقها
انتهي » . وسيورد ابن تيمية هذا النص بعد سطور قليلة .

(٤) في الاصل : في

اثبات القوى الفعالة السماوية ، وتقريره : أن الحوادث الحادثة في هذا العالم العنصرى لايد لها من أسباب ، وأسبابها اما أن تكون حادثة ، واما أن تكون قديمة ؛ فان كانت حادثة افتقرت الى أسباب أخرى ولزم التسلسل وذلك محال ، لأن السبب المؤثر لايد وأن يكون موجودا مع الأثر ، فلو كان المؤثر في/وجود كل حادث حادثاً آخر لا الى نهاية ، لزم حصول [تلك الأسباب والمسببات التى لانهاية] (١) لها دفعة واحدة ، لكن ذلك محال ، لأن ذلك المجموع ممكن وحادث بمجموعه وبكل واحد من أجزائه ، وكل ممكن محدث فله سبب مغاير له ، فاذن ذلك المجموع مفتقر لمجموعه ولكل واحد من أجزائه لمجموع الممكنات (٢) أجزاء ذلك المجموع ليس بممكن ولا حادث ، فاذن ثبت انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب الوجود ، فقد بطل القول بالتسلسل .

ص ١٧

وإذا ثبت انتهاء جميع الممكنات والمحدثات الى سبب قديم واجب الوجود ، فنقول : ذلك القديم اما أن يكون كل ما لايد منه في مؤثريته حاصلًا في الأزل ، أو ليس كذلك ، ويدخل في هذا القسم قول من يقول انه انما خلق هذا الحادث في هذا الحين ، لأن خلقه فيه أصلح من خلقه في حين آخر .

(١) كلمتا « لزم حصول » في هامش الاصل وبعدها كلمات لم تظهر في الصورة لوجود ورقة ملصقة عليها ، وقد كرر ابن تيمية نفس العبارة بعد صفحات (ص ٧٠) فاثبت الكلام الناقص بين معقوفتين عن ذلك الموضوع .

(٢) في هامش الاصل كتبت كلمة اجزائه وغطت ورقة اللصق ما بعدها من كلمات ، وكتبت تحتها كلمتا « لمجموع الممكنات » وغطت ورقة اللصق ما بعدها من كلمات .

ولأن خلقه كان موقوفاً على حضور وقت معين أو محقق أو مقدر ، فانه ، على جميع هذه الأقوال ، صح القول بأن كل ما لا بد منه في مؤثريته في حدوث ذلك الحادث ما كان حاصلًا في الأزل . فأما ان قلنا : ان كل ما لا بد منه في هذه المؤثرية كان حاصلًا في الأزل لزم أن يكون الأثر واجب الترتيب عليه في الأزل ، لأن الأثر لو لم يكن واجب الترتيب عليه فهو إما ممتنع الترتيب عليه ، وإما ممكن الترتيب عليه ؛ فان كان ممتنع الترتيب عليه فليس هو بمؤثر أصلاً ، وقد فرضناه مؤثراً ، هذا خلف .

وان كان ممكن الترتيب عليه وممكناً أن لا يترتب عليه أيضاً ، فلنفرضه تارة مصدراً لذلك الأثر بالفعل ، وأخرى غير مصدر له بالفعل ، لأن كل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وامتياز الحين الذي صار المؤثر فيه مصدر الأثر بالفعل عن الحين الذي لم يصر كذلك امّا أن يتوقف على انضمام قيدٍ اليه أولاً يتوقف ، فان توقف لم يكن الحاصل قبل انضمام القيد اليه تاماً في المؤثرية ، وقد فرضناه كذلك ، هذا خلف . وان لم يتوقف فقد ترجح الممكن من غير مرجح ألبتة ، وتجويزه يسد باب الاستدلال بالممكن على المرجح . وأما ان قلنا : ان كل ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلًا في الأزل ، فان استمر ذلك السبب أبداً وجب ألا يصير ألبتة مؤثراً ، لكننا فرضناه مؤثراً فيما لا يزال ، هذا خلف .

/ فان كان بسبب نقلنا الكلام الى كيفية حدوثه ويلزم التسلسل .

فهو على وجهين : أحدهما : أن يكون التسلسل واقعاً في أسبابٍ ومسبباتٍ يكون مجموعها موجوداً دفعة واحدة ،

وذلك مما أبطلناه . الثاني : أن يكون التسلسل واقعاً على وجه يكون واحد منها مسبقاً بآخر لا الى بداية .
وأول ذلك هو المتعين ، فانه لما بطل جميع الأقسام الا هذا القسم تعين هو للمصير اليه . وتقريره أن يُقال : ذلك المؤثر القديم الواجب لذاته فيأض أيضاً لذاته ، الا أن كل حادثٍ مسبق بحادثٍ آخر ، حتى يكون انقضاء المتقدم شرطاً لفيضان المتأخر عنه ، وبهذا الطريق يصير المبدأ الأول مبدأ الحوادث المتغيرة .

قالوا : ولهذا مثال في الحركات الطبيعية وفي الحركات الارادية . أما الحركات الطبيعية فلأن المدارة (١) المرئية الى فوق تعود بسبب ثقلها الى الأرض ، فالموجب لتلك الحركة من أول المسافة الى آخرها هو ذلك الثقل ، الا أن ذلك الثقل انما أوجب انتقال الجسم من الحيز الثاني الى الحيز الثالث ، لأن الحركة السابقة أوصلته الى الثاني ، فكان حصول الجزء الأول من الحركة وانقضاؤه شرطاً لامكان أن يصير ذلك الثقل مؤثراً في حركة الجسم من الحيز الثاني الى الحيز الثالث . وهكذا القول في جميع الأجزاء التي في الحركة .
وأما في الحركة الارادية فلأن من أراد الذهاب الى زيارة صديق له ، فتلك الارادة هي المؤثرة في حركة البدن من ذلك المكان الى مكان ذلك الصديق ، الا أن تأثير تلك الارادة في ايجاد الخطوة الثانية مسبق (٢) بحصول الخطوة الأولى وانقضائها ، وعلى هذا الطريق ، فان كل خطوة سابقة فهي

(١) المدرة : قطعة الطين اليابسة ، والجمع : مدر .

(٢) في الاصل : مسبقاً .

شرط لامكان تأثير تلك الارادة في حصول اللاحقة ، وعلى هذا الترتيب الى آخر المسافة .

فثبت أنه لايد من توسط حركة سرمدية دائمة بين المبدأ الأول وبين هذه الحوادث ، وهذه الحركة الدائمة يمتنع أن تكون مستقيمة ، والا لزم القول بوجود أبعاد غير متناهية ، ص ١٨ وهو محال ؛ / فاذن لايد من جرم متحرك بالاستدارة ، وهو الفلك .

فثبت أن حركات الأفلاك هي المبادئ القريبة للحوادث الحادثة في هذا العالم ، فكان الفلك جرماً بسيطاً .

والنَّسَب بين صفة الأجزاء المتشابهة متشابهة ، والأمور المتشابهة في تمام الماهية لايمكن أن تكون عللاً للأمر المختلف ، فوجب أن تكون في أجرام الأفلاك أجرام مختلفة الطبائع ، وتكون تلك الأجرام بحيث تختلف نسبتها وتشكلاتها ، حتى يمكن أن تكون تلك التشكلات هناك مبادئ لحدوث الحوادث المختلفة في هذا العالم . والأجرام المختلفة الطبائع المركوزة في أجرام الأفلاك هي الكواكب ؛ فثبت أن المبادئ القريبة لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد هي اتصالات الكواكب .

قال الرازي : «ثم ان القائلين بهذا المذهب - وهم الفلاسفة والصابئة - قالوا بربوبيئة هذه الكواكب، واشتغلوا بمبادئها، واتخذوا لكل واحدٍ هيكلًا مخصصًا وصنما معيَّنًا ، واشتغلوا بخدمتها » وساق الكلام الى آخره .

الرد على مقاله
الرازي في
السر المكتوم التقرير ، وهو مع هذا يدل على نقيض مطلوبهم لمن فهم حقيقة مقدمات هذه الحجة ؛ اذ ثبوت المؤثر التام في الأزل

ممتنع ، فان الأزل ليس وقتاً بعينه ، ولكنه عبارة عن نفى
الأوليّة ، وهو الدوام الذي لا ابتداء له ؛ فلو كان لم يزل
مؤثراً تاماً ، والتام هو المستلزم لأثره ، لم يزل كل شيء موجوداً
قديماً ، وهو خلاف المشاهدة . فعلم أنه صار مؤثراً في
الحوادث بعد أن لم يكن مؤثراً فيها .

وحينئذ فإذا قيل : لم يزل مؤثراً في حادث بعد حادثٍ ،
وُعني* بالمؤثر هذا ، لم يدل هذا على قدم شيء من العالم ،
بل هذا يقتضى [انقضاء] مدة (١) ، وأن المؤثرية المعتبرة
في (*) حدوث الحوادث ما كانت موجودة من الأزل ، هذا نقيض
ما طلبوه في ذلك التقرير ، فانهم طلبوا أن تكون جميع الأمور
المعتبرة في التأثير* موجودة في الأزل ليكون العالم مقارناً له ،
وقد بينا أن هذا ممتنع ، وأنه يمتنع وجود المؤثر التام في
الأزل ، لأن ذلك يستلزم امتناع حدوث الحوادث كما
قرره هنا .

ونحن نبين بطلان استدلالهم على قدم العالم على هذا
التقدير الآخر . فقولهم : « لأن السبب المؤثر لا بد وأن يكون
موجوداً مع الأثر ، فلو كان المؤثر في كل حادثٍ حادثاً آخر
لا الى نهاية ، لزم حصول تلك الأسباب والمسببات التي لانهاية
لها دفعة واحدة ، لكن ذلك محال » .

فيقال : هذا بعينه يدل على حدوث ماسوى الله تعالى ، فانه
لا بد عند كل حادثٍ من وجود المؤثر التام ، فيجب أن تكون

(١) في الاصل كتبت كلمة غير مقروءة وبعدها كلمة كأنها مدة ، ولعل
ما اثبتته هو الصواب .

(* - *) : الكلام بين النجمتين في هامش الاصل يخط ابن تيمية .

مجموع الأمور المعتبرة في تأثير كل حادث / موجودة عند ذلك الحادث ، وحينئذ فالحدث الأول لا بد أن يكون شرطاً في وجود الثاني ، حتى 'يوجد' بعده سبباً به يصير المؤثر مؤثراً .
وهؤلاء يقولون : المؤثر القديم باق على حال واحدة ، ولكن الحادث الأول شرط في الثاني ، فلا يوجبون أن يكون عند كل أمر حادث مؤثره التام موجوداً ، لأن كل ما يعتبر في التأثير فهو داخل في المؤثر التام ، فلا بد أن تكون شروط التأثير موجودة عند التأثير ، وهؤلاء يجعلون شرط التأثير سابقاً على وجود الأثر ليس بمقارنٍ له ، فهذا الأصل مما يدل على نقيض قولهم .

وأيضاً ، فقوله : فان كان حدوث الحوادث بسببٍ لزم التسلسل على وجه التعاقب ، كما ذكره (١) .

فيقال : هذه الحجة تتضمن أن المؤثر القديم الواجب لذاته فيأض لذاته ، إلا أن كل حادثٍ مسبوق بحادثٍ آخر ، وذلك يقتضى أن يكون هو الذى يحدث الحوادث المتعاقبة ، فتكون صادرة عنه ، فلا يحدث الثاني حتى يحدث الأول ، فإذا كان احداً من الثاني مشروطاً باحداثه الأول ، امتنع أن يكون موجباً بذاته وعلّة تامّة مستلزمة لمعلولها ، لأن الموجب لا يتأخر عنه موجبُه ، والعلّة لا يتأخر عنها معلولها ، وإذا لم يكن موجباً بذاته كان فعله لما يفعله بمشيئته وقدرته ، وكان تأثيره في كل واحدٍ من الحوادث حاصلًا بعد أن لم يكن مؤثراً فيه .

(١) انظر ما سبق ص ٦٧ .

وحيئنذ فالمحدث لكمال ذلك التأثير لايجوز أن يكون غيره لأن كل ماسواه مفعول له ، واحداثه لذلك الغير هو من جملة احداثاته ، فلا يجوز أن يكون مابه صار الخالق فاعلا مؤثراً هو أمراً يستفيده من غيره ، بل هو بنفسه الخالق لكل شيء ، والأفعال المتقدمة المشروطة في المفعولات المتأخرة هي أفعاله لا أفعال غيره ، فلو كان هو نفسه لم يفعل شيئاً بنفسه بل الحوادث تحدث منفصلة عنه شيئاً بعد شيء ، وهو نفسه لم يفعل بنفسه شيئاً ، لزم ألا تكون تلك الحوادث صادرة عنه ، فانه كل واحد من أجزاء الحركة حادث ، فلايد له من سبب حادث . والمتحرك جسم" ممكن ، فما يحدث فيه من الأسباب المقتضية للحركة ، كالتصورات والارادات المتعاقبة هي أيضا /
 ١٩ ص
 حادثة فيه شيئاً بعد شيء وهو نوع حركة أيضا ، والفاعل لذلك يمتنع أن يكون علة تامةً أزليةً موجبةً بذاتها لمعلولها ، فان ذلك لو كان كذلك لم يصدر عنها شيء من تلك الحركات ، والحركات حادثة ممكنة ، فلايد لها من فاعل ، ونفس الجسم الذي هو متحرك دائماً لايجوز أن يكون موجباً بذاته علة تامة في الأزل مستلزماً لمعلولها ، لأن من معلولها الحركة التي توجد شيئاً بعد شيء ، وتلك لا يكون المستلزم لها أزلياً ، فانه يلزم أن يكون أزلياً ، وذلك تناقض ، لاسيما مع كثرة الحركات والحوادث واختلاف أنواعها .

فصدور الأمور الحادثة المختلفة عن علة تامة بسيطة مستلزماً لمعلولها ممتنع في بدائه (١) العقول ، سواء صدرت عنه بواسطة أو بغير واسطة .

(١) في الاصل : بداية ، وهكذا ترسم في اكثر المواضع .

وهؤلاء يقولون : ان الواجب بذاته بسيط ليس له صفة
 ثبوتية ولا فعل قائم به ، ويقولون : انه علة تامة مستلزمة
 لمعلولها ، فكان لازم قولهم أنه لا يصدر عنه الا واحد (١)
 بسيط قديم ، وكذلك عن الصادر عنه ، فلما تيقن وجود
 الكثرة المختلفة الحادثة كان هذا مناقضاً لقولهم . وفضلاً
 عنهم بهذا ، كما 'بسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع .
 وهذا الكلام يدل على أمورٍ تدل على امتناع حدوث
 الحوادث عن علة تامة ، فان قولهم يحدثها عن علة تامة قول
 باطل كيفما كان ، ويدل على أن محدث الحوادث لا يكون الا
 فاعلاً تقوم به الأفعال ، وكما أنه يدل على ابطال حجتهم على
 القدم فيدل أيضاً على حدوث العالم من وجه آخر .

وذلك أن يقال : العالم كله بما فيه من الأجسام
 والأعراض (*) والعقول والنفوس ان قدراً أنها خارجة عن
 الأجسام والأعراض ، بل كل ماسوى*) الله تعالى ، اما أن
 يكون خالياً عن الحوادث المتعاقبة ، كالجسم الساكن ، واما أن
 يكون متضمناً لها ، كالجسم المتحرك . وكل من الأمرين
 يمتنع قدمه . لأنه لو كان شيء من العالم قديماً لكان صادراً
 عن موجب بالذات وعلة تامة أزلية باتفاق العقلاء / وهو
 معلوم بالدليل العقلي ، فانه اذا كان قديماً فان كان فاعله
 فاعلاً بغير قدرة ومشئته فهو موجب بذاته ، وان كان فاعلاً
 بقدرته ومشئته ، فان كان الفاعل بالقدرة والاختيار
 لا يقارنه شيء من مفعولاته امتنع أن يكون مفعوله مقارناً

قد ١٩

(١) في الاصل : واحداً .

(* - *) : الكلام بين النجمتين في الهامش بخط ابن تيمية .

له ، فامتنع قدم مفعوله ، وان قيل : انه يمكن أن يقارنه
شيء من مفعولاته ، فهو مثل الموجب بذاته ، لكن هذا موجب
بذاته مع مشيئته وقدرته .

والمقصود أن العالم لو كان قديماً للزم أن يكون فاعله
مستلزماً له ، لا يجوز أن يكون فاعله ممن يتراخى عنه مفعوله .
فان الفاعل لا يخلو من ثلاثة أقسام : اما [أن] (١) يجب
اقتران مفعوله به ؛ واما أن يجب تأخر مفعوله عنه ؛ واما
أن يجوز فيه الأمران . فلو كان العالم قديماً لم يجز أن يكون
فاعله ممن يجب أن يتراخى عنه مفعوله ، لأن ذلك جمع بين
النقيضين : كيف يكون مفعوله قديماً أزلياً . ويكون متأخراً
عنه حادثاً بعد أن لم يكن ؟

فتعيّن أن يكون فاعله اما أن يجب اقتران مفعوله به ،
واما أن يجوز فيه الأمران ، والثاني باطل أيضا ، فانه اذا
جاز أن يقترن به المفعول وجـاز ألا يقترن ، كان وجود
المفعول ممكناً ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر الا
بمرجح ، والقول في هذا المرجح كالقول في غيره : ان كان
فاعله مستلزماً له كان مقارناً له ، فيلزم مقارنة الأول له ،
فان لم تجب مقارنته له كان ممكناً مفتقراً الى مرجح آخر ،
وهلم جـراً ، فلا بد أن ينتهي الأمر الى مرجح تام
مستلزم لمفعوله .

فتبين أن العالم لو كان قديماً للزم أن يكون مبدعه مرجحاً
تاماً مستلزماً لمفعوله ، سواء عبّر عنه بالعلة التامة ،

(١) ان : زيتها للايضاح .

أو المؤثر التام ، أو المرجح التام ؛ وسواء قيل : انه يفعل بدون قدرة وإرادة ، أو بقدرة وإرادة مستلزمة لإرادتها ، أو غير ذلك من الأمور التي يجب معها أن يكون صادراً عن فاعلٍ مستلزم لمفعوله ، وإذا كان قدمه مستلزماً للمؤثر التام ، فوجود المؤثر التام في الأزل ممتنع ، وذلك لأن أثره ان
ص ٢٠ كان خالياً عن الحوادث وأثر أثره / كذلك لزم ألا يكون في العالم شيء من الحوادث ، وهو خلاف الحسن ، سواء قيل : ان ذلك الأثر هو العقول التي لا حركة فيها ، أو قيل : هو أجسام ساكنة .

فعلى التقديرين اذا كان الصادر عنه لاحادث فيه ، لزم أن يكون الصادر عن الصادر لا حادث فيه ، والألزام صدور ما فيه الحوادث عملاً لاحوادث فيه ، وهذا هو القسم الثاني ، وهو أن يكون أثره متضمناً للحوادث . وهذا أيضاً ممتنع ، لأن تلك الحوادث هي أيضاً من الصادر عنه ، وأما أن يقال : هي لازمة لذلك المحل أو عارضة له حادثة بعد أن لم تكن ، وكلاهما ممتنع . أما الثاني فلأن حدوثها بعد أن لم تكن هو أمر حادث ، فلا بد له من سببٍ حادث ، والتقدير أن الفاعل لم يحدث عنه سبب حادث ، فامتنع ابتداء الحوادث بلا سبب حادث .

وان قيل : انه مستلزم للحوادث ، وهو قولهم ، كما في الفلك .

قيل : ما كان مستلزماً للحوادث امتنع وجوده بدونها ، فالبدع له لا بد أن يبدع الحوادث اللازمة له ، التي هي شرط

في وجوده ، والعلة التامة يمتنع أن يصدر عنها حادث ، فان العلة التامة الأزلية معلولها معها قديم ، والحادث لا يكون قديماً .

وان قيل : صدر عنها حادث بعد حادث ، لم يكن في الأزل علة تامة لشيء ، بل هي علة تامة لكل حدث حال حدوثه ، فتبين أن العلة التامة الأزلية لا يصدر عنها لاحداث "معين" ولا نوع الحوادث .
وان قيل : هي علة تامة للنوع .

قيل : النوع لا يوجد الا متعاقباً ، فيكون تمامها متعاقباً لا أزلياً ، وذلك انما يكون بما يقوم بها شيئاً بعد شيء ، فأما أن يكون تمامها لمفعولها من غير فعلٍ يقوم بها فهو ممتنع ، وهو مستلزم لأن يكون المخلوق مؤثراً في الخالق بدون فعل يقوم بالخالق يؤثر به في المخلوق .

وأيضاً فصدور الحوادث والمختلفات عن بسيط لا يقوم به فعل ولا صفة ممتنع في بدائه العقول .
وأيضاً ، فمقارنة المفعول لفاعله ممتنعة .

وأيضاً ، فان الحادث متأخر ، والعلة التامة لا يتأخر عنها معلولها ، واذا كان صدور الحوادث اللازمة - التي هي شرط - ممتنعاً ، وصدور الملزوم بدون اللازم ممتنع ، امتنع صدور العالم كله - لازمه وملزومه - وهو المطلوب .

ونكتة الدليل أن قدم العالم لا يكون الا مع كون المبدع موجباً بذاته ، وصدور الحوادث عن الموجب بذاته ممتنع ، فصدور العالم عن الموجب بذاته ممتنع ، فقدم العالم ممتنع ،

فالقول بالعلة التامة يقتضى بطلان القول بقدم العالم
المستلزم للحوادث ، وانما كان القول بذلك ممكناً لو كان
المعلول غير مستلزم للحوادث وغير قابل للحوادث ، وان كان
ذلك ممتنعاً من وجه آخر كامتناع مقارنة المفعول لفاعله .
يوضح هذا أنه : إذا قال القائل : قد يكون علة تامة

للأفلاك ، وليس علة تامة لحركات الأفلاك ، بل يصدر عنه
شيء بعد شيء .

قيل : صدورها شيئاً بعد شيء / عن علة تامة ممتنع (١) ،

٢٠ ظ

فلا بد أن يكون قد قامت به أحوال أوجبت حدوث تلك
الحركات ، فلا يكون علة تامة لشيء من الحركات ، وإذا
لم يكن (٢) علة تامة لشيء من الحركات لم يكن (٢) علة
تامة لما يستلزم الحركات ، لأنه إذا كان علة لها بدون الحركات
لزم أن تكون مقارنة (٣) له خالية عن الحركات ، والتقدير
أنها مستلزمة للحركات ، فيلزم اجتماع النقيضين .

وان قيل : انه يستلزم حركة واحدة منها .

قيل : الحركات الدائمة الأزلية لا يتعين فيها شيء دون

شيء ، بل لم تنزل ولا تزال أفرادها متعاقبة ، فيمتنع أن
يكون علة تامة لواحد منها دون الآخر في الأزل ، مع أنه ليس
فيها شيء أزلي بعينه ، ويمتنع أن يكون علة تامة لجميها في

-
- (١) في الاصل : ممتنعة
 - (٢) في الاصل : لم تكن
 - (٣) في الاصل : مقارناً

الأزل لامتناع وجودها في الأزل (١) ، فامتنع أن يكون علة تامة لشيء من الحركات الأزلية ، فالحركة التي توجد شيئاً بعد شيء يمتنع أن تكون صادرة عن علة تامة أزلية كيفما 'قدر الأمر ، فإذا كان القديم مستلزماً للحركة : أما لحركة فيه كالفلك ، وأما لحركة لازمة له معسولة ، كما يقولونه في العقل ، امتنع أن تكون العلة 'الموجبة' موجبةً له دون الحركة اللازمة ، وامتنع أن يكون موجباً للحركة اللازمة ، فامتنع أن يكون موجباً له على التقديرين ، فامتنع قدم العالم أو شيء من العالم ، وهو المطلوب .

وهذا برهان شريف على حدوث ماسوى الله مطلقاً ، وهو مبنى على المقدمات الصحيحة التي تسلمها الفلاسفة وغيرهم ؛ فان الموجب بالذات لا بد أن يقارنه موجب بالاتفاق .
وأما الفاعل بالاختيار فهل يجب مقارنة مراده لارادته ، أو يمتنع ذلك فيها ، أو يجوز الأمران ، على ثلاثة أقوال للناس .

وعلى كل تقدير فانه يجب حدوث كل ماسوى الله أيضاً ، فانه ان قيل بوجوب مقارنة مراده له امتنع أن تكون ارادته لشيء معين أزلية ، فانه يكون مستلزماً له في الأزل ، ويكون القول فيه كالقول في الموجب بالذات ، وقد تبين امتناع /
الموجب بالذات في الأزل فيمتنع أن يكون شيء من مراده أزلياً .

فان قيل بوجوب تأخر مفعوله لزم حدوث مراده ؛ وان

(٤) عبارة « لامتناع وجودها في الأزل » في الهامش بخط ابن

قيل بجواز الأمرين ، فحدوث المراد بعد أن لم يكن يقتضى سبباً حادثاً ، والقول فيه كالقول في الأول ، فامتنع حدوث شيء عنه الا بسبب حادث . وحدوث الحادث عن ارادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع ، وقدم العالم بدون ارادة أزلية مستلزمة لمرادها ممتنع ، فثبت حدوثه .

وحاصل الأمر أن مقارنة المراد للارادة : ان قيل انها واجبة الحقت بالقسم الأول ، وان قيل بأنها ممتنعة اقتضت حدوث العالم .

وأما القول بأنه يمكن مقارنة مفعوله له ، ويمكن تأخره عنه في الواجب الوجود ، فهذا لم يقله طائفة معروفة ، لأن المعتزلة الذين يقولون ان الممكن لا يقف على المرجح التام المستلزم لمقتضاه ، بل يكفي فيه القادر الذي له أن يرجح والأمر يرجح ، يقولون : انه يجب تأخير مفعول القادر عن الأزل .

وأما من يقول : ان الممكن يقف على المرجح المستلزم لمقتضاه ، كما هو قول أكثر الناس من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم ، فهؤلاء يمتنع عندهم أن يكون الفاعل يمكن أن يوجد فعله وأن لا يوجد ، ويكون فاعلاً مع امكان الطرفين ، بل ان تمت أسباب الفعل وجب المفعول ، وان لم تتم أسبابه امتنع المفعول ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والممكن باعتبار غيره اما واجب بغيره أو ممتنع لغيره ، فان حصل المقتضى التام كان واجباً ، وان لم يحصل كان ممتنعاً .

فتبين أنه ليس في العقلاء المعروفين من يقول : ان المفعول القديم يصدر عن فاعلٍ يجوز أن يتأخر عنه مفعوله ، بل

هم متفقون على ما قام عليه الدليل من أنه لو كان قديماً لكان فاعله مستلزماً لمفعوله ، لكن العالم مستلزمٌ للحوادث وصدور الحوادث ، والمستلزم للحوادث عن الفاعل المستلزم لمفعوله محال .

وإذا 'قدّر' أنه أوجب العالم ثم أحدث فيه الحوادث ، كان ذلك أيضاً ممتنعاً ، لأنه يقتضى حدوث الحوادث بلا سبب حادث ، وذلك / ممتنع كما تقدم ، وان شئت قلت : ان ^{٢١} كان حدوث الحوادث بلا سبب حادث جائزاً أمكن حدوث العالم وبطل القول بوجوب قدمه ، وان كان ممتنعاً بطل القول بقدمه لامتناع حدوث الحوادث عن الموجب الأزلي ، فبطل قول الفلاسفة بوجوب قدمه على التقديرين ، وبطلت حججهم على قدمه .

وهذا كما تقول : ان كان تسلسل الحوادث ممتنعاً لزم حدوثه ، وان كان ممكناً أمكن حدوث كل شيء منه بحادثٍ قبله ، فبطلت الحجة الدالة على قدم شيء منه ، وبطل القول بوجوب ذلك على التقديرين .

وهذه الطريق فيها تقرير حدوث كل شيء من العالم من غير احتياج الى جعل الرب قادراً بعد أن لم يكن أو فاعلاً بعد أن لم يكن ، وهي موافقة لمذهب السلف والأئمة ، ليس فيها ابطال أعمال الله القائمة به ، ولا ابطال صفاته ، ولا تعطيله عن الأفعال وصفات الكمال ، ولا اثبات حادث بلا سبب حادث ، ولا ترجيح الممكن بلا مرجح ، فهي جامعة للأدلة العقلية السليمة عن المعارض والنصوص السمعية المزكية لما دل عليه العقل ، ومبيّنة أن الرب لم يزل ولا يزال

موصوفاً بصفات الكمال ، كما وصفه أئمة السنة من أنه لم يزل متكلماً اذا شاء ، لم يزل حيناً فاعلاً أفعالاً تقوم به ، لم يزل قادراً وكل ماسواه مخلوق له حادث عنه ، وأن حدوث الأشياء عنه شيئاً بعد شيء ، فليس فيها شيء كان معه ولا قارنه بوجه من الوجوه ، والله أعلم .

فهذا مما يدل على حدوث كل واحدٍ واحدٍ من العالم ، وليس هذا موضع بسطه ، وإنما تكلمنا هنا في فساد حججهم التي هي عمدتهم : ذكرنا أن قولهم يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل وتسلسل العلل ، وذلك ممتنع بصريح العقل وبموافقة المنازعين .

البرهان الثالث وما ذكرناه من البراهين يتبين بالبرهان الثالث - وان كان

فيما تقدم تنبيه عليه - وهو أن يُقال : العلة التامة لا بد من أن تكون موجودة عند وجود المعلول لا قبله ، وهم يسلمون ذلك ، فيلزم أن يكون لكل حادث علة تامة موجودة عند وجوده ، فلو كان الحادث الأول الذي حدث قبله هو تمام العلة لكان جزء العلة موجوداً قبل المعلول ، فلا تكون علته التامة موجودة عند حدوثه ، بل يلزم من ذلك حدوث الحوادث بشرط متقدم على وجودها ، واذا جاز وجود الموجودات بفاعل متقدم على وجودها وشرط حادث قبل وجودها لم يجب أن يكون لها علة تامة ، فلا يكون لشيء من الحوادث علة تامة بحيث تكون جميع أجزائها حاصلة عند وجوده ، فاذا لم يكن إلا علة تامة أزلية - وليس لشيء من الحوادث علة تامة - بطل أن يكون لها محدث ، وذلك ممتنع .

فإن قيل : لم لا يجوز تمام العلة للحادث الثاني عدم الأول ، وهذا العدم مقارن للحادث الثاني .

قيل : لأن العدم إذا لم يستلزم أمراً وجودياً لم يكن جزءاً من علة الموجود ، فإن العدم لا تأثير له أصلاً في وجود ، بخلاف الماشي في الأرض ، فإنه كلما قطع مسافة تجدد له قدرة وإرادة لقطع المسافة الثانية ، والأول إذا قيل أنه يفعل شيئاً بعد شيء بذاته يقتضى كمال فاعليته لكل مفعول عند وجوده ، وذاته فعلها للأول أمر وجودي ، ووجود الثاني مع الأول الذي يضاؤه ممتنع ، وعدم الممتنع يقتضى كمال القدرة المقارنة للفعل ، بخلاف ما إذا قيل إن حال الذات مع الحادث الأول والثاني واحد ولم يتجدد منها ولا من غيرها ما يقتضى كمال فاعليتها للثاني عند وجوده .

وتبين هذا بالبرهان الرابع وهو أن الحادث الثاني إذا كان مشروطاً بالحادث الأول الذي هو موجود قبله ، والواجب الوجود أيضاً موجود قبله ، وهو علة تامة أزلية كان هذا متناقضاً . فإنه على الأول يلزم أن يكون كل ما به تصير الحوادث موجودة موجوداً قبلها ، ولا يكون شيء من المحدث لها حادثاً معها ، وهذا يمنع أن يكون لشيء من الحوادث علة ، إذ العلة يجب مقارنتها للمعلول ، فضلاً عن أن يكون لها علة أزلية ، فتبين أن اثبات العلة التامة يناقض (١) هذا القول المتضمن حدوث الحوادث بشروط متقدمة عليها ، وهو أيضاً يناقض (١) القول بحدوث تمام العلة مع حدوث المعلومات ،

(١) في الاصل : تناقض .

اذ لو كان حادثاً معها لزم أن يكون تمام علة كل حادثٍ حادثاً معه ، فلا يكون للحوادث علة تامة أزلية ، مع أن حدوث تمام العلة ممتنع على هذا التقدير ، فانه يستلزم وجود حوادث متسلسلة في آنٍ واحدٍ من غير محدثٍ اذ لم يكن هناك الا علة تامة أزلية ؛ وهذا أيضاً مما يوافقون على امتناعه ، وهو يستلزم حدوث الحوادث بلا فاعل .

فتبين/ أن القول بالعلة التامة الأزلية باطل ، سواء قيل : ان شرط حدوث الحادث موجود قبله أو موجود معه ، وحدث الشروط على التقديرين عن العلة التامة ممتنع ، فتبين امتناع حدوث كل واحدٍ من الحوادث وشروطها عن العلة التامة الأزلية على كل تقدير ، والقول بالقدم يستلزم العلة التامة الأزلية ، وما استلزم الباطل فهو باطل .

وكل من العالم مقارن لشيء من الحوادث ، فاذا ظهر امتناع حدوث الحوادث عن العلة التامة الأزلية تبين امتناع قدم شيء من العالم ، لأنه لا يوجد الا مع حادث ، ووجود ذلك عن العلة التامة الأزلية محال ، لاسيما وهم يقولون : كل من الحوادث تمام علة حادثٍ قبله ، فليس لشيء منها علة تامة مقارنة له ، وانما الذي يقارنه جزء العلة ، وهو السبب الدائم الذي يتوقف فيضه على حدوث هذا الحادث . فلا يحدث الثاني حتى ينقضى الأول ، وذلك السبب ليس هو علة تامة لشيء من الحوادث : لا احداًه للثاني مقارناً لوجود الأول ، وليس عند حدوث شيء من الحوادث علة تامة أصلاً ، فتبين أنهم يقولون في الحقيقة ان الحوادث لا تحدث عن علة تامة ، فضلاً عن أن تكون أزلية .

وهذه الوجوه من تدبرها وفهمها علم فساد مذهب القوم بالضرورة ، وأن صانع العالم يمتنع أن يكون علة تامة أزلية موجبا بذاته ، بل يجب أن يكون فاعلا للأشياء شيئا بعد شيء ، وهذا لا يكون الا اذا فعل بمشيئته وقدرته ، وهو المطلوب .

واعلم أن هذا كلام المتأخرين منهم كابن سينا وأمثاله ، وهو خير من كلام متقدميهم كأرسطوطاليس ، فان أرسطوطاليس في كتاب « ما بعد الطبيعة » (١) الذي هو غاية حكمتهم وعلمهم ، انما اعتمد في اثبات العلة الأولى على الحركة الشوقية ، فانه لما قرّر أن حركة الفلك شوقية ارادية ، وأن المتحرك بالشوق والارادة لا بد أن يكون له مراد وهو / محبوبه ومطلوبه ، وجب أن يكون هناك علة غائية هي المحبوب المشوق المراد ، وقالوا : ان الفلك يتحرك للتشبه بها كتتحريك المؤتم بامامه . ثم قد يقولون : ان الفلك يتشبه بالمبدأ الأول ، وقد يقولون : يتشبه بالمعقل ، والمعقل يتشبه بالأزل (٢) .

ص ٢٢

(١) كتاب « ما بعد الطبيعة » هو جملة مقالات عدتها أربع عشرة مقالة مرتبة حسب حروف الهجاء اليونانية ، ويسمى أحيانا بكتاب « الحروف » أو كتاب « الالهيات » . وقد اهتم به الفلاسفة العرب والمسلمون اهتماما كبيرا - وخاصة مقالة « اللام » ، وهي المقالة الثانية عشرة منه - فشرحوه واختصروه وعلقوا عليه ، كما فعل ابن رشد .
(٢) في كتاب « تفسير ما بعد لطبيعة » لابن رشد ١٥٩٢/٧ (تحقيق موريس بويج ، بيروت ، ١٩٤٨) : « قال أرسطوطاليس : ويحرك كما يحرك المشتهى والمعقول ، ان لا يتحرك . . . والمتشوق هو الحسن الذي يميز والمراد الاول الذي هو حسن . . . الخ » . وانظر الى ص ١٦٠٧ . وانظر أيضا : تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٩ وما بعدها (تحقيق د . عثمان أمين ، ط . الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨) .

وهذا التقدير انما يثبت وجود علة غائية ، لا يثبت وجود علة فاعلية . فيقال : هب أن الحركة ارادية ، وأن الحركة الارادية لا بد لها من محبوب مراد ، فما السبب المحدث الفاعل لتلك الحركة الارادية الشوقية ؟ فان كان الفلك واجب الوجود بذاته ، لم يكن هذا قولهم ، وكان باطلا من وجهين :

أحدهما : أن واجب الوجود بذاته لا يكون مفتقراً الى غيره ، لا الى علة فاعلية ولا غائية ، فاذا جعلت له علة غائية يحتاج اليها في ارادته وحركته ، لم يكن مستغنياً بنفسه عنها ، فلا يكون واجبا بذاته .

الثاني : أنه اذا جاز أن يكون الفلك واجبا بذاته ، أمكن أن يكون هو العلة الغائية لحركته ، كما أنه هو العلة الفاعلة لحركته وقد بسط الكلام على فساد قولهم في غير هذا الموضع (١) .

وأما ابن سينا وأتباعه فانهم عدلوا عن هذه الطريق ، وسلكوا طريقة مركبة من طريق المتكلمين وطريق هؤلاء الفلاسفة . فقالوا : الموجود اما أن يكون واجباً واما أن يكون ممكناً ، والممكن لا بد له من واجب - كما يقول المتكلمون : الموجود اما محدث واما قديم ، والمحدث لا بد له من قديم ،

نقد طريقة
ابن سينا
واتباعه

(١) ذكر ابن عبد الهادي في كتابه « العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام أحمد بن تيمية » عند كلامه عن مؤلفات ابن تيمية (ص ٣٦) : « وله في الرد على الفلاسفة مجلدات وقواعد ، املأها مفردة غير ما تضمنته كتبه منها : ابطال قولهم باثبات الجواهر العقلية ، ومنها ابطال قولهم يقدم العالم وابطال ما احتجوا به ، ومنها ابطال قولهم في أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد » .

فلا بد من موجود واجب قديم - ثم انه أثبت أن الأفلاك
ممكنة بناءً على أنها أجسام ، والجسم مركَّب ، والمركَّب
مفتقر الى جزئه ، فلا يكون واجباً بنفسه ، كما يقول
المعتزلة : الأجسام محدثة ، لأن الاجسام مركَّبة ، والمركب
لا بد له من مركَّب ، فلا يكون قديماً ؛ وجعلوا هذا عمدة في
نفي صفات الله تعالى .

وهؤلاء أخذوا لفظ « المركب » بالاشتراك ، فان المركب
إذا أُريد به ماركَّبه غيره ، أو ماكانت أجزاؤه متفرقة (١)
فاجتمع أو مايقبل التفريق امتنع أن يكون واجباً بنفسه
وقديماً ، وأما إذا أُريد به الموصوف بصفات الكمال اللازمة
كالعلم والقدرة ونحوهما ، لم يلزم من ذلك أن يكون محدثاً
/ ولا ممكناً يقبل العدم ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .
ولفظ « الافتقار » و « الجزء » و « الغير » ألفاظ مجملة ،
فيراد بالغير ما يباين غيره ، وعلى هذا فالصفة اللازمة لا يقال
انها غير الموصوف ؛ ويراد بالغير ما ليس هو الآخر ، وعلى هذا
فالصفة غير الموصوف .

وواجب الوجود بنفسه يمتنع أن يفتقر الى أمرباين له ،
ولكن لا يمتنع أن يكون مستلزماً لصفات الكمال التي يمتنع
أن تفارقه ، وتسمية الصفة اللازمة جزءاً تلبيس ، وتسمية
استلزام الموصوف لصفته واستلزام الصفة للموصوف افتقاراً
تلبيس أيضاً ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وهؤلاء القوم من أسباب ظهور كلامهم وضلال كثير من
الناس به أنهم يحتجون على طوائف أهل القبلة بما

(١) في الاصل : مفتقره ، وهو تحريف .

يشاركونهم (١) فيه من المقدمات الضعيفة المبتدعة ، فلا يزالون يُلزمون صاحب ذلك القول بلوازم قوله ، حتى يخرجوه من الاسلام كما تُخرج الشعرة من العجين ، فان الحسنه تدعو الى الحسنه ، والسيئة تدعو الى السيئة كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق عليه : «عليكم بالصدق ، فان الصدق يهدي الى البر ، والبر يهدي الى الجنة ، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صدقاً ؛ واياكم والكذب ، فان الكذب يهدي الى الفجور ، وان الفجور يهدي الى النار ، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً » (٢) . وقال بعض السلف : ان من ثواب الحسنه الحسنه بعدها ، وان من عقوبة السيئة السيئة بعدها .

والانسان قديمعتقد صحة قضية من القضايا وهي فاسدة ، فيحتاج أن يعتقد لوازمها ، فتكثر اعتقاداته الفاسدة . ومن هذا الباب دخلت القرامطة الباطنية والمتفلسفة ونحوهم على طوائف المسلمين ، فان هؤلاء قالوا للممتزلة : أستم قد وافقتمونا على نفي الصفات حذراً من التشبيه والتجسيم ؟ فقالوا : نعم . فقالوا : وهذا المحذور يلزمكم/ في اثبات أسماء

مقالة الباطنية
والتفلسفة في
نفي الصفات

ص ٢٤

(١) في الاصل : يشاركونهم .

(٢) الحديث بهذا اللفظ عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه في : مسلم ٢٩/٨ (كتاب البر والصلة والاداب ، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله) الا ان فيه : وما يزال ، وهو بالفاظ مقاربه في : البخارى ٢٥/٨ (كتاب الادب ، باب قول الله تعالى : يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) .

الله تعالى له ، فاذا قلت : هو حىّ عليم قدير ، كان في هذا تشبيه له بغيره ممّن هو حىّ عليم قدير .

وكان في هذا من التجسيم كما في اثبات الحياة والعلم والقدرة له لأنه لا يعرف مسمّى بهذه الأسماء الا جسم ، كما لا يعرف موصوفاً بهذه الصفات الا جسم . فاخذوا ينفون أسماء الله الحسنى ، ويقولون : ليس بموجودٍ ولا حىّ ولا عليم ولا قديرٍ .

ثم اقتصر بعضهم على نفي الاثبات . فقال لهم الصنف الآخر : اذا قلت ليس بموجود ولا بحى ولا عليم ولا قدير فقد شبهتموه بالمعدوم ، كما أن في الاثبات تشبيهاً بالموجود ، فيجب أن يقال : ليس بموجودٍ ولا معدومٍ ، ولا حى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل .

وهؤلاء يقولون في أنفسهم انهم من أذكى الناس وأفضلهم ، وهم من أجهل الناس وأضلهم وأكفرهم .

الرد عليهم
من وجوه
الوجه الاول

فانه يقال لهم : أولاً : سلبتم النقيضين ، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فكما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين ، وكما يمتنع أن يُقال في شيء واحد انه موجود معدوم يمتنع أن يُقال : ليس بموجود ولا معدوم ، وأما اثبات سلب الحياة والموت والعلم والجهل والكلام والخرس ، فقد يقولون : ان هذين متقابلان تقابل العدم والمملكة ، لا تقابل السلب والايجاب ، ويفترقون بين هذا وبين هذا بأن سلب الشيء عمّا من شأنه أن يكون قابلاً له هو العدم وتقابله المملكة ، كسلب العلم والسمع والبصر عن الحيوان ، بخلاف سلب ذلك عن الجماد . قالوا : فالحيوان

ينقال له : أعمى أصم أبكم اذا عدم عنه ما من شأنه أن يقبله ، بخلاف الجماد فانه لايقال له : أعمى أصم أبكم لأنه لايقبل ذلك .

وحيئنذ فلا يلزم من سلب الحياة والعلم والقدرة والكلام عن واجب الوجود أن يكون موصوفاً بما يقابل ذلك من الموت والجهل والمعجز والخرس الا أن يكون قابلاً لذلك ، وهذا ممنوع أو غير معلوم .

وهذه الشبهة قد أضلت خلقاً من أذكيا المتأخرين حتى الآمدى وأمثاله ، وهي باطلة من أوجه :

أحدها أن يقال : / اما أن يكون قابلاً للاتصاف بصفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة ونحو ذلك ، واما ألا يكون قابلاً لذلك ، فان لم يكن قابلاً لذلك كان ذلك أعظم في النقص من كونه قابلاً لذلك غير متصف به ، فان الجماد أنقص من الحيوان الأعمى ، واذا كان اتصافه بكونه أعمى أصم أبكم ممتنعاً ، مع كون المتصف بذلك أكمل ممن لايقبل الاتصاف بهذا وبضده ، علم أن كونه غير قابل للاتصاف بذلك أعظم في نقصه ، واذا كان ذلك ممتنعاً فهذا أعظم امتناعاً ، فامتنع أن يقال : انه غير قابل للاتصاف بصفات الكمال ، واذا كان قابلاً للاتصاف بذلك تقابلاً تقابل العدم والملكة باصطلاحهم ؛ فان لم يتصف بالحياة والعلم والقدرة لزم اتصافه بالموت والمعجز والجهل ، وهذا ممتنع بالضرورة ، فنقيضه حق .

الوجه الثاني : أن يقال : كل كمالٍ ثبت للمخلوق فالخالق

أحق به ، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه

عنه ، لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث ، ولأن كل كمال في المفعول المخلوق هو من الفاعل الخالق ، وهم يقولون : كمال المعلول من كمال العلة ، فيمتنع وجود كمال في المخلوق الا من الخالق : فالخالق أحق بذلك الكمال .

ومن المعلوم بضرورة العقل أن المدوم لا يبدع موجوداً ، والناقص لا يبدع ما هو أكمل منه ، فان النقص أمور عديمة ، ولهذا لا يوصف الربّ من الأمور السلبية الا بما يتضمن أموراً وجودية، والا فالعدم المحض لا كمال فيه ، كما قال تعالى : (اللهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلا نَوْمٌ) [سورة البقرة : ٢٥٥] ، فنزّه نفسه عن السنّة والنوم ، لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيومية ، وكذلك قوله : (وَما سَنَّا مِنَ الثُّغُوبِ) [سورة ق : ٣٨] يتضمن كمال القدرة ، وقوله : (لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَّوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ) [سورة سبأ : ٣] ، يتضمن كمال العلم ، وكذلك قوله : (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) [سورة الأنعام . ١٠٣] ، فمعناه على قول الجمهور : لا تحيط به ، ليس معناه لا تراه ، فان نفى الرؤية يشاركه / فيه المدوم ، فليس هو صفة مدح ، بخلاف كونه لا يحاط به ولا يُدرك ، فان هذا يقتضى أنه من عظمته لا تدركه الأبصار ، وذلك يقتضى كمالاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الاحاطة ، فالآية دالة على اثبات رؤيته ونفى الاحاطة به ، نقيض ما تظنه الجهميّة من أنها دالة على نفى رؤيته .

الوجه الثالث : أن يقال : الكمال الذي لانقص فيه بوجه الوجه الثالث

من الوجوه الممكن للموجود : اما أن يكون ممكناً للواجب ،
واما أن يكون ممتنعاً عليه ، فان كان ممتنعاً عليه لزم أن يكون
الموجود غير قابل للكمال ، فان الموجود اما واجب واما ممكن ،
والواجب اذا لم يقبل الكمال ، فالممكن أولى . ونحن قد ذكرنا
الكمال الممكن للموجود الذي لانقص فيه ، فيمتنع أن يكون
الكمال الممكن للموجود غير ممكن للموجود ، واذا كان ذلك
ممكناً له فاما أن يكون لازماً أو يكون جائزاً ، فان كان لازماً
له ثبت أن الكمال الممكن للموجود لازم للتقديم تعالى واجب
له وهو المطلوب ؛ وان كان جائزاً كان مفتقراً في حصوله الى
غيره ، وحينئذ فذلك الغير أكمل منه ، لأن معطى الكمال أكمل
من الآخذ له ، وذلك المعطى ان كان مخلوقاً له لزم أن يكون
المخلوق أكمل من الخالق .

وأيضاً فشرط اعطائه الكمال اتصافه بصفات الكمال ،
والكمال انما يستفيدة من الكامل ، فيمتنع أن يكون معطياً
له ، لئلا يلزم الدور في الفاعلين والعلل الفاعلة ، فانه ممتنع
بالضرورة واتفاق العقلاء .

وان كان الغير ليس مخلوقاً له ، كان واجب الوجود بنفسه .
وحينئذ فان كان متصفاً بصفات الكمال بنفسه فهو
الرب الخالق ، والأول مفعول له ، ليس له من نفسه صفات
الكمال ، فهو عبد لا رب .

وان لم يكن متصفاً بصفات الكمال بنفسه ، بل هذا
يستفيد الكمال من هذا ، وهذا يستفيدة من هذا ، كان هذا
دوراً ممتنعاً .

وهذا من أعظم ما يحتاج به على توحيد الربوبية ، وأنه

استطرد في
البيات توحيد
الربوبية

يُمتنع أن يكون للعالم صانعان ، فإن الصانعين إما أن يكون كل "منهما فاعلاً" لجميع العالم ، وهذا ممتنع بالضرورة ، فإنه إذا كان هذا فاعلاً للجميع لم يكن الآخر فاعلاً لشيء منه ، فضلاً عن أن يكون فاعلاً لجميعه ، فلو كان هذا فاعلاً لجميعه وهذا فاعلاً لجميعه ، كان كل " (١) منهما فاعلاً غير فاعل وإن كانا متشاركين ، فإن كان كل " منهما قادراً / حين الانفراد ٢٥
لزم امتياز مفعول كلٍ منهما عن الآخر ، فذهب كل الله بما خلق ، (٢) ولهذا كل مشاركين فلا بد أن يكون فعل كل منهما مميّزاً عن الآخر .

وأيضاً (٢) ، فإذا كان كل " منهما قادراً ، لزم أن يقدر أحدهما على فعل العالم حين قدرة الآخر عليه ، فيلزم كون كل منهما قادراً على فعله كله حال قدرة الآخر على فعله كله ، وهذا ممتنع كما تقدم ، فامتنع أن يكون أحدهما قادراً على فعله حال قدرة الآخر على فعله ، كما هو المعروف في القادرين على تحريك شيء ، ولا يقدر أحدهما على تحريكه إلا حال ما لا يكون الآخر محركاً له . فاذن لا يكون أحدهما قادراً إلا عند تمكين الآخر له ، فلا يكون أحدهما قادراً إلا باقدار الآخر له ، فلا يكون قادراً حال الانفراد .

وأيضاً ، فإذا كان كل " منهما قادراً حال الانفراد ، أمكن أن يفضل ضد مفعول الآخر ، وأن يريد خلاف مراده ، مثل أن يريد هذا تحريك جسمٍ والآخر تسكينه ، فيمتنع وجود المراد ين جميعاً لامتناع اجتماع الضدين ، فيلزم تمنعهما ،

(١) في الاصل : كلا .

(٢ - ٢) : هذه العبارات بخط ابن تيمية في الهامش .

فلا يكون واحد (١) منهما قادراً ، فثبت أنه يمتنع كون كل منهما قادراً حين الانفراد ، وان لم يكن واحداً (١) منهما قادراً الا عند الاجتماع كان كل منهما مؤثراً في جعل الآخر قادراً ، فلا يكون هذا قادراً الا باقدار الآخر له ، ولا هذا قادراً الا باقدار الآخر له ، فيلزم كون كل منهما مؤثراً في الآخر ، وهذا هو الدَوْر في الفاعلين والعلل ، وهو ممتنع بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه كثيرة ، فان كون الشيء فاعلا لنفسه ممتنع ، فكيف يكون فاعلا لفاعله ؟

ولأن الفاعل متقدم بذاته على المفعول ، فيلزم تقدم هذا بذاته على هذا ، وهذا بذاته على هذا ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه بدرجتين .

والدَوْر كما هو ممتنع في المؤثر فهو ممتنع في تمام كونه مؤثراً ، كما أن التسلسل لما امتنع في المؤثر امتنع في تمام كونه مؤثراً .

وهذا بخلاف الدور المعنى في الآثار فانه جائز باتفاق العقلاء ، وأما التسلسل في الآثار ففيه نزاع مشهور ، وهذه الأمور كلها مبسوطه في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الكمال الذي لانقص فيه الممكن للموجود ص ٣٦ هو واجب" لو اوجب الوجود/ لازم له ، لا يجوز أن يكون ممتنعاً عليه مع كونه ممكناً للموجود ، فلا يجوز أن يكون ممكن الوجود والعدم ، لأنه حينئذ يفتقر في اتصافه به الى غيره ، لأنه اما أن يكون كل منهما معطياً للآخر الكمال ، واما أن يكون هذا الثاني هو المعطى ، فان كان هذا فذلك الغير المتصف بصفات

(١) في الاصل : واحداً .

الكمال هو حينئذ الربُّ الكامل المعطى لغيره الكمال ، وان كان الأول لزم كون كل منهما معطياً للآخر صفات الكمال ، وهو يقتضى كون كل منهما مؤثراً في الآخر ، مثل أن يكون كل منهما فاعلاً للآخر عالماً قادراً حياً ، وذلك دور ممتنع كما تبين ؛ فثبت أن اتصافه بصفات الكمال أمر لازم له يمتنع زواله عنه ، وهو المطلوب .

الوجه الرابع : أن يُقال لهؤلاء : قولكم : ان هذين الوجه الرابع

يتقابلان تقابل الدم والملكة اصطلاح اصطلحتموه ، والا فكل ما لا حياة فيه يسمى مَوَاتًا وَمَيِّتًا . قال الله تعالى : (وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ . أَمْ سَوَاتٍ غَيْرِ أَحْيَاءٍ) [سورة النحل : ٢٠ ، ٢١] ، فسمي الأصنام الجامدات أمواتاً ، وتسمي الأرض مَوَاتًا ، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم : من أحيأ أرضاً ميتة فهي له (١) .

(١) الحديث عن سعيد بن زيد وعن يحيى بن عروة عن أبيه في سنن أبي داود ٢٤٠/٤ (كتاب الخراج والامارة والفىء ، باب فى احياء الموات) ، وهو عن جابر بن عبد الله فى سنن الترمذى (كتاب الاحكام ، باب ما ذكر فى احياء الارض الموات) ٦٣٢/٤ (من تحفة الاحوذى بشرح جامع الترمذى للمبار كפורى تحقيق عثمان نشر السلفية المدينة المنورة ١٩٦٥/١٣٨٥) وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، وهو فيه أيضا عن سعد بن زيد عن غيره . وعن هشام بن عروة عن أبيه فى الموطأ ٧٤٣/٢ (كتاب الاقضية ، باب القضاء فى عمارة الموات) ، وعن جابر فى المسند ٣٨١/٣ ، وذكر البخارى ١٠٦/٣ (كتاب ما جاء فى الحرث والمزارعة ، باب من احيأ أرضا مواتا) : « وقال عمر : من أحيأ أرضا ميتة فهي له ، ويروى عن عمرو بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم . . . ويروى فيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم » .

الوجه الخامس : أن 'يقال : كل عين من الأعيان تقبل

الحياة ، فإن الله قادر على خلق الحياة وتوابعها في كل شيء .

الوجه السادس : أن 'يقال : هب أنكم لاتسمونه ميتاً

ولا جاهلاً ولا عاجزاً ، لكن يجب أن 'يقال : ليس بحيـ

ولا عالمٍ ولا قادر ، ونفس سلب هذه الصفات فيه من

النقص ما في قولنا : ميت وجاهل وعاجز وزيادة ، ولهذا كان

نقص الجماد أعظم من نقص الأعمى . فكل محذور في عدم

الملكّة هو ثابت في السلب العام وزيادة .

الوجه السابع : أن 'يقال لهؤلاء النفاة : أنتم نفيتم هذه

الأسماء فراراً من التشبيه ، فان اقتصرتم على نفي الاثبات

شبهتموه بالمعدوم ، وان نفيتم الاثبات والنفي جميعاً فقلتم :

ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالمتنع ، فأنتم فررتم من

تشبيهه بالحي الكامل ، فشبهتموه بالحي الناقص ، ثم شبهتموه

بالمعدوم ثم شبهتموه بالمتنع ، فكنتم شراً من المستجير من

الرمضاء بالنار .

وهذا لازم لكل من نفي / شيئاً مما وصف الله به نفسه ،

لا يفر من محذور الا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه

بخير الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله .

ومن هؤلاء طائفة ثالثة تقول : نحن لانقول ليس بموجود

ولا معدوم ولا حي ولا ميت ، فلا ننفي النقيضين ، بل نسكت

عن هذا وهذا ، فنمتنع عن كل من المتناقضين ، لانحكم

لا بهذا ولا بهذا ، فلا نقول : ليس بموجود ولا معدوم ،

ولكن لانقول : هو موجود ولا نقول هو معدوم .

ومن الناس من يحكى نحو هذا عن الحلاج (١) ، وحقيقة هذا القول هو الجهل البسيط والكفر البسيط ، الذى مضمونه الاعراض عن الاقرار بالله ومعرفته وحبّه وذكره وعبادته ودعائه .

وهؤلاء من جنس السوفسطائية المتجاهلة للأدرية (٢)

(١) هو أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج ، كان جده مجوسيا من اهل بيضاء فارس ، وقد نشأ بواسط وقيل بتستر ، وقدم بغداد وخالط الصوفية ، وظهر امره سنة ٢٩٩ ، وكان يظهر مذهب الشيعة لخلفاء العباسيين ومذهب الصوفية للعامة ، ويقول بمذهب الحلول أي حلول الله سبحانه فيه ، امر الخليفة العباسي المقتدر بسجنه ثم بصلبه وقتله ، وذلك سنة ٣٠٩ . انظر في ترجمته : تاريخ بغداد ١١٢ - ١٤١ : البداية والنهاية ١١/١٣٢ - ١٤٤ : المنتظم لابن الجوزي ٦/١٦٠ - ١٦٤ : وفيات الاعيان ١/٤٠٥ - ٤٠٨ : شذرات الذهب ٢/٢٥٣ - ٢٥٧ : الكامل لابن الاثير ٨/١٢٦ - ١٢٩ (ط ٠ بيروت ١٩٦٦) : لسان الميزان لابن حجر ٢/٣١٤ : العبر للذهبي ٢/١٤٠ : الفرق بين الفرق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٩ (ط ٠ بيروت ١٣٩٣/١٩٧٣) : البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ٠٠ السخ الباقلانى ، ص ٧٦ (ط ٠ بيروت ١٩٥٨) : التصوف الثورة الروحية لعفيفي ، ص ٢٣٢ - ٢٣٥ : الاعلام ٢/٢٨٥ - ٢٨٦ . وانظر : رسالة في الجواب عن سؤال عن الحلاج هل كان صديقا ام زنديقا لابن تيمية ضمن (ج) = جامع الرسائل ، ص ١٨٥ - ١٩٩ وانظر ما ذكرته من المراجع في تعليقاتي عليها .

(٢) قسم ابن تيمية فى (س) ٤١٩/٢ السفسة الى ثلاثة انواع ونكر عن النوع الثانى ما يلى : « ونوع هو قول اللامتجاهلة اللادرية الواقفة الذين يقولون : لاندري هل ثم حقيقة وعلم أم لا . وأعظم من هذا قول من يقول : لا أعلم ولا أقول : هو موجود او معدوم أو حى أو ميت » . وقد ذكر الفارابى فى كتابه « احصاء العلوم » ص ٢٤ (تحقيق د ٠ عثمان أمين ، ط ٠ الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥٠/١٩٣١) : « وهذا الاسم - اعنى السوفسطائية - اسم المهنة التى بها يقدر الانسان على المغالطة والتمويه والتلميس بالقول والايهام ٠٠ وهو مركب فى اليونانية من « سوفيا » وهى الحكمة ، ومن « اسطس » وهى الموهمة فمعناه : =

الذين يقولون : لانعلم هل الحقائق ثابتة أو منتفية ، وهل يمكن العلم أو لايمكن .

فان السفسطة أنواع : أحدها قول هؤلاء .

الثاني : قول أهل التكذيب والجحود والنفى الذين يجزمون بنفى الحقائق والعلم بها .

والثالث : الذين يجعلون الحقائق تتبع العقائد ، فمن اعتقد ثبوت الشيء كان في حقه ثابتاً ، ومن نفاه كان في حقه منتفياً ، ولا يجعلون للحقائق أمراً هي عليه في أنفسها .

والصنف الرابع : قول من يقول : الحقائق موجودة لكن لا سبيل الى العلم بها ، اما لكون العالم في السيلا ن فلا يمكن العلم بحقيقته ، واما لغير ذلك (١) .

وهذه الأنواع الأربعة موجودة في هؤلاء الملاحدة : فمنهم الواقفة المتجاهلة الذين يقولون : لانتبث ولا نفى ؛ ومنهم المكذبة الذين ينفون ؛ ومنهم من يجعل الحقائق تتبع العقائد ، كما يحكى عن طائفة تصوّب كل واحد من القائلين للأقوال المتناقضة ، وكما يقوله من يقوله من أصحاب الوحدة : ابن عربى ونحوه بأن كل من اعتقد في الله عقيدة / فهو مصيب" فيها حتى قال :

ص ٢٧

= « حكمة موهبة » . وانظر أيضا ما ذكرته فى (س) ج ٢ ص ٤١٨ ، ص ٤١٩ ت ٢ .

(١) ذكر ابن تيمية فى (س) ٤١٩/٢ هذا الصنف الرابع ، وقال : « وهؤلاء من الاول ، لكن هذا يوجب قولهم » .

عقد الخلائق في الإله (١) عقائدا

وأنا أعتقد جميع ما عقوده (٢)
وأما الرابع فهو منتهى قول أئمة الجهميّة ، وهو الحيرة
والشك لتكافؤ الأدلة عند بعضهم ، أو لعدم الدليل المرشد
عند بعضهم . وهذا عند أصحاب الوحدة هو أعلى العلم بالله
تعالى ، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضوع .
والمقصود هنا التنبيه على مجامع الأقوال ومنشأ الضلال ،
حيث أخذوا اللفظ « التشبيه » بمعنى مشترك مجمل فأرادوا
نفيه بكل معنى من المعاني ، ومن المعلوم أنه مامن موجودين
الا وبينهما قدر يتفقان فيه ، وإن كان المعنى الكلّي
المشترك وجوده في الأذهان لا في الأعيان ، فلا بد أن يكون بين
أفراد الاسم العام الكلّي نوع من المشابهة (٣) باعتبار
اتفاقهما في ذلك المعنى العام ، وهذا موضع غلط فيه كثير
من الناس في أحكام الأمور الكلية التي تشبه فيها أعيانها :
منهم من يجعل الكلي ثابتا في الخارج كليّا ، ومنهم من يقول:
أفراده لم تتفق (٤) الا في مجرد اللفظ ، وهي مسألة
الأحوال (٥) التي اضطرب فيها كثير من الناس . والتحقيق

(١) في الأصل : اله .

(٢) نسب الدكتور أبو العلا عفيفي البيت الى ابن عربي مرتين
في تعليقه على « نصوص الحكم » ٥/٢ ، ١٤٢/٢ ، وذكره ايضا في
كتابه « التصوف الثورة الروحية في الاسلام » ص ٢٤٠ ، ولم اتمكن
من العثور على البيت في مؤلفات ابن عربي .

(٣) في الأصل : المشابهة . (٤) في الأصل : يتفق .

(٥) الأحوال مذهب قال به أبو هاشم الجبائي من أئمة المعتزلة وقد
لخص الشهرستاني هذا المذهب في الملل والنحل (٧٥/١) كالاتي : « وعند
أبي هاشم : هو عالم لذاته ، بمعنى أنه « ذو حالة » هي صفة معلومة وراء =

أنه لا بد من تشابه في الخارج ، ومعنى كلي عام في الذهن من غير أن يكون في الخارج كلياً أو شيء لا موجود ولا معدوم .

فيقال لهؤلاء : التشبيه الممتنع انما هو مشابهة الخالق للمخلوق في شيء من خصائص المخلوق ، أو أن يماثله في شيء من صفات الخالق ، فان الرب " تعالى منزّه " عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوق ، أو أن يكون له مماثل في شيء من صفات كماله ، وكذلك يمتنع أن يشاركه غيره في شيء من أموره بوجه من الوجوه ، بل يمتنع أن يشترك مخلوقان في شيء موجود في الخارج ، بل كل موجود في الخارج فانه مختص بذاته وصفاته القائمة به ، لا يشاركه غيره فيها ألبيته . واذا قيل : هذان / يشتركان في كذا ، كان حقيقته أن هذا يشابه هذا في ذلك المعنى كما اذا قيل : هذا الانسان يشارك هذا في الانسانية ، أو يشارك هذا الحيوان في الحيوانية ، فمعناه أتهما يتشابهان (١) في ذلك المعنى ، والا فنفس الانسانية التي لزيد لا يشاركه فيها غيره وانما يشتركان في نوع الانسانية المطلقة ، لا في الانسانية القائمة به .

٢٧

= كونه ذاتا موجودا ، وانما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها ، فاثبت أحوالا هي صفات : لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة ، أى هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات . . . فليس من عرف الذات عرف كونه عالما ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزا قابلا للمعرض ، وانظر ما ذكرته في (س) ٩٠/٢ ، وانظر أيضا : أصول الدين للبغدادي ، ص ٩٢ : الفرق بين الفرق ، ص ١١٧ : التبصير في الدين ، ص ٥٢-٥٤ : نهاية الاقدام للشهرستاني ، ص ١٢١-١٤٩ : المعتزلة لزهدى جار الله ، ص ٦٩-٧٠ : فلسفة المعتزلة لنادر ١/٢٢٥-٢٣٠ .

(١) في الاصل : تشبهان ، تصحيحا .

والانسانية المشتركة المطلقة هي في الأذهان لاتكون في الأعيان مشتركة مطلقة ، فما هو موجود في الخارج لا اشتراك فيه ، وما وقع فيه الاشتراك هو الكلي المطلق الذي لا يكون كلياً مطلقاً الا في الذهن ، فاذا كان المخلوق لا يشاركه غيره فيما له من ذاته وصفاته وأفعاله ، فالخالق أولى أن لا يشاركه غيره في شيء مما هو له تعالى ، لكن المخلوق قد يماثل المخلوق ويكافئه ويساميه (١) ، والله سبحانه وتعالى ليس له كفؤ ولا مثيل ولا سَمِيٌّ ، وليس مطلق الموافقة في بعض الأسماء والصفات الموجبة نوعاً من المشابهة تكون مقتضية للتماثل والتكافؤ ، بل ذلك لازم لكل موجودين ، فانهما لا بد أن يتفقا في بعض الأسماء والصفات ، ويشتبها من هذا الوجه ، فمن نفى ما لا بد منه كان معطّلاً ، ومن جعل شيئاً من صفات الله مماثلاً لشيء من صفات المخلوقين كان ممثلاً ، والحق هو نفى التمثيل ونفى التعطيل ، فلا بد من اثبات صفات الكمال المستلزمة نفي التعطيل ، ولا بد من اثبات اختصاصه بما له على وجه ينفي التمثيل .

ولكن طائفة من الناس يجعلون التمثيل والتشبيه واحداً ، ويقولون : يمتنع أن يكون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه ، بل عندهم كل مختلفين كالسواد والبياض فانهما لم

(١) في اللسان « سما » : « وقوله عز وجل : (هل تعلم له سمياً) (سورة مريم : ٦٥) أي نظيراً يستحق مثل اسمه، ويقال : مسامياً يساميه . قال ابن سيده : ويقال : هل تعلم له مثلاً . وانظر الرسالة القدمرية لابن قيمية ، ص ٥ (مطبعة السنة الحمديدية) وفيها : « ... وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس : (هل تعلم له سمياً) مثلاً أو شبيهاً » .

يشتبها من وجه ، وكل مشتبهين كالأجسام عندهم يقولون
بتمائلها فانها مماثلة عندهم من كل وجه ، لا اختلاف بينها
الا في أمور عارضة لها .

وهؤلاء يقولون : كل من أثبت ما يستلزم التجسيم في
اصطلاحهم / فهو مشبهٌ ممثّل . وهذه طريقة كثير من أهل
الكلام من المعتزلة والأشعرية ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى
في « المعتمد » (١) وغيره .

ص ٢٨

وأما جمهور الناس فيقولون : ان الشيء قد يشبه غيره من
وجه دون وجه . وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة ،
كالامام أحمد وغيره ، ولهذا ينكر هؤلاء على من ينفي مشابهة
الموجود للموجود من كل وجه ، ويقولون : ما من موجودين الا
وأحدهما يشبه الآخر من بعض الوجوه .

فالصفات نوعان : أحدهما صفات نقص ، فهذه يجب
تنزيهه عنها مطلقا ، كالموت والعجز والجهل . والثاني صفات
كمال فهذه يمتنع أن يماثلة فيها شيء . وكذلك ما كان مختصا
بالمخلوق فانه يمتنع اتصاف الرب به ، فلا يوصف الرب بشيء
من النقائص ، ولا بشيء من خصائص المخلوق ، وكل ما كان
من خصائص المخلوق فلا يد فيه من نقص . وأما صفات الكمال
الثابتة له فيمتنع أن يماثلة فيها شيء من الأشياء .

(١) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار
الحنابلة ، ولد سنة ٢٨٠ وتوفى سنة ٤٥٨ ومن أشهر كتبه « المعتمد في
اصول الدين » . انظر ما ذكرته عنه في (ج) ص ١٢٢ ت ٣ ، (د) ج ١
ص ١٦ ت ٢ وانظر بروكلمان GAL الملحق ٥٠٣/٢ .

وبهذا جاءت الكتب الالهية. ، فان الله تعالى وصف نفسه فيها بصفات الكمال على وجه التفصيل ، فأخبر أنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه عزيز حكيم ، غفور ودود ، سميع بصير ، الى غير ذلك من أسمائه وصفاته ، وأخبر أنه ليس كمثله شيء ولم يكن له كُفُوًا أحد . وقال تعالى « هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا » [سورة مريم : ٦٥] ، فأثبت لنفسه ما يستحقه من الكمال باثبات الأسماء والصفات ، ونفى عنه مماثلته المخلوقات .

ولهذا كان مذهب سلف الأمة وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل . يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه مماثلة المخلوقات : اثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل . كما قال تعالى « لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ » [سورة الشورى : ١١] ، فقوله : « ليس كمثله شيء » رد على أهل التمثيل وقوله : « وهو السميع البصير » رد على أهل التعطيل .

وهؤلاء / نفاة الأسماء من هؤلاء الغالية من الجهمية ط ٢٨
الباطنية والفلاسفة ، وانما استتالوا على المعتزلة بنفى الصفات وأخذوا لفظ «التشبيه» بالاشتراك والاجمال ، كما أن المعتزلة فعلت كذلك بأهل السنة والجماعة مثبتة الصفات . فلما جعلوا اثبات الصفات من التشبيه الباطل ، ألزمهم أولئك بطرد قولهم ، فالزموهم نفي الأسماء الحسنی .

والأمر بالعكس ، فان اثبات الأسماء حق ، وهو يستلزم اثبات الصفات ، فان اثبات حتى " بلا حياة وعالم بلا علم وقادر

بلا قدرة ، كاثبات متحرك بلا حركة ومتكلم بلا كلام ومريد بلا ارادة ، ومُصَلَّ بلا صلاة ونحو ذلك مما فيه اثبات اسم الفاعل ونفى مسمى المصدر اللازم لاسم الفاعل ، ومن اثبت الملزوم دون اللازم كان قوله باطلا .

وكذلك هؤلام نفاة الصفات أخذوا يقولون : اثبات الصفات يقتضى التركيب والتجسيم ، اما لكون الصفة لاتقوم الا بجسم في اصطلاحهم ، والجسم مركب في اصطلاحهم ، واما لأن اثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضى اثبات أمور متعددة ، وذلك تركيب .

وبالنت ملاحظة الفلاسفة في نفى الصفات بنفى مسمى التركيب ، فقالوا : التركيب خمسة أنواع ، وكلها يجب نفيها عن الله .

نفى الفلاسفة
للصفات بنفى
مسمى التركيب
انواع التركيب
خمس :

الأول : التركيب من الوجود والماهية ، فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الاطلاق ، لأنه لو كان له حقيقة مغايرة لذلك لكانت موصوفة بالوجود ، وحينئذ فيكون الوجود الواجب لازما ومعلولا لتلك الحقيقة ، فيكون الواجب معلولا .

الأول

الثاني : التركيب من العام والخاص ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، وهذا يجب نفيه .

الثاني

الثالث : التركيب من الذات والصفات ، وهذا يجب نفيه . وهذه الثلاث تركيبات في الكيفية .

الثالث

الرابع
والخامس

الرابع : التركيب في الكم ، وهو تركيب الجسم من

أبعاضه : اما من الجواهر المفردة ، وهو التركيب الحسى ،

واما من المادة والصورة وهو التركيب / العقلى ، وهذان
النوعان هما الرابع والخامس .

الرد على
الفلاسفة

وقد بسط الرد عليهم في غير هذا الموضع ، لكننا نُنَبِّه
هنا على بعضه فنقول : هذه الأمور ليست تركيباً في الحقيقة ،
وبتقدير أن تكون تركيباً كما تدعون ، فلا دليل لكم على
نفيها ، بل الدليل يقتضى اثبات المعانى التى سميتها
تركيباً .

فهذه مقامات ثلاث : أولها : أن نقول لا دليل لكم على
نفي هذه المعانى التى سميتها تركيباً ، وذلك أن عمدتهم
في نفي التركيب أنهم يقولون ان المركب مفتقر الى جزئه
وجزء غيره ، وواجب الوجود لا يكون مفتقراً الى غيره .

وهذا الكلام اعتمد عليه ابن سينا وأتباعه كالرأزي
وغيره ، وبنوا عليه النفى والتعطيل ، وهو من أبطل الكلام .

وذلك بأن يقال لفظ « التركيب » يحتمل معانٍ متعددة
بحسب الاصطلاحات ، فيقال المركب لما ركبه غيره كما قال
تعالى : « فِي آيٍ صُورَةٌ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ » [سورة
الانفطار : ٨] . ويقال ركبت الباب في موضعه ونحو ذلك ،
وهذا هو مفهوم المركب في اللغة .

وقد يقال « المركب » لما كان متفرقا فجمع كجمع الأغذية
والأدوية المركبة .

وقد يقال « المركب » لما يمكن تفريق بعضه عن بعض
كأعضاء الانسان ، وان لم يعهد له حال تفريق في الابتداء .

وقد يقال « المركب » لما يُشار اليه كالشمس والفلك قبل
أن يُعلم جواز الانفكاك عنه .

وقد يقال « المركب » لما جاز أن يُعلم منه شيء دون شيء ،
كما يُعلم كونه قادراً قبل أن يعلم كونه سميماً بصيراً .

وإذا كان كذلك فمعلوم أنهم اذا قالوا أن اثبات الصفات
تستلزم التركيب ، لم يريدوا به الأول والثاني ، فان اثبات
الصفات لازم لله تعالى ، فيمتنع زوال صفات الكمال عنه ،
ويمتنع أن يجوز عليه خلاف الصمدية كالتفرق ونحوه ، فانه
الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد .

وكذلك اذا قالوا : المركب مفتقر الى أجزائه ، فلفظ
« الجزء » قد يُعنى به ما جُمع الى غيره حتى حصلت / الجملة
كالواحد من العشرة ، وكجزء الطعام والثياب ، وقد يُعنى
بالجزء ما كان بعضاً لغيره وان لم يعلم انفراده عنه أو لم
يمكن انفراده عنه ، وقد يُدخلون في هذه الحياة اللازمة
للحي ، والعلم اللازم للمالم ، كما يقولون : الحيوانية
والناطقية جزءا للانسان ، وهما نعمتان لازمان له لا يمكن
وجوده بدونهما .

وكذلك لفظ « الافتقار » يُراد به افتقار المعلول الى
علته والمصنوع الى صانعه ، ويراد به افتقار الصفة الى محلها
الذى تقوم به ، وقد يُعنى به التلازم وهو استلزام الموصوف
لصفات كماله .

وكذلك لفظ « الغير » قد يراد به المَبْأَيْنِ للشيء ، وقد يُعنى به ما يُعلم الشيء بدونه . ولهذا لما تنازع الناس في صفات الله تعالى ، بل في صفة كل موصوف ، وبعض كل مجموع : هل يقال : انه غير" له أم لا ، فقالت طائفة : صفة الموصوف وبعض الجملة ليس غيراً له لأنه لا يوجد الا به ، وقال بعضهم : بل هو غير له لأنه يمكن العلم به دونه - كان هذا نزاعاً لفظياً (١) ، فامتنع السلف والأئمة أن يطلقوا على صفات الله : كلامه وعلمه ونحو ذلك أنه غير له أو أنه ليس غيره .

ولهذا لما سألوا الامام أحمد في مناظرتهم له في المحنة ، وأمر المعتصم قاضيَه عبد الرحمن بن اسحق أن يناظره ، سأله فقال : ما تقول في القرآن : أهو الله أم غير الله ؟ عارضه الامام أحمد بالعلم فقال : ما تقول في علم الله : أهو الله أم غير الله ؟ فسكت .

وذلك أنه ان قال القائل لهم : القرآن هو الله كان خطأ وكفراً ، وان قال : غير الله ، قالوا فما كان غير الله فهو مخلوق ؛ فعارضهم الامام أحمد بالعلم ، فان هذا التقسيم وارد عليه ولا يجوز أن يقال علم الله مخلوق . ومما يبين ذلك أن النبي

(١) في الأصل : كان . الخ بالهمز ، وهو خطأ من الناسخ ، والجملة جواب قوله : ولهذا لما تنازع الناس . الخ .

صلى الله عليه وسلم قال : « من حلف بغير الله فقد أشرك » (١)
وقد ثبت عنه أنه حلف بعزة الله (٢) ، والحلف بعمُر الله (٣)
ونحو ذلك من صفاته .

فعلّم أن الحالف بصفاته ليس حالفًا بغيره ، ولو كانت
الصفة يطلق عليها القول / بأنها غيره ، لكان الحلف بها
حلفًا بغيره ، وإذا قال القائل : الحالف بصفته حالف به لأن
الصفة تستلزم الموصوف وهو المقصود باليمين . قيل لهم :
فلماذا لم يدخل في إطلاق القول بأنها غير الله ، فعلمه لازم له
وملزوم له ، وكلامه لازم له وملزوم له ، والصفة داخلة في
مسمى الموصوف ، فإذا قال القائل : عبدت الله وذكرت الله ونحو
ذلك ، فاسم الله متضمن لصفاته اللازمة لذاته ، فإذا قيل :
إنها غير الله فقد يفهم منه أنها خارجة عن مسمى اسمه وهذا

(١) الحديث في سنن أبي داود ٣٠٣/٣ (كتاب الإيمان والتذوق ،
باب في كراهية الحلف بالآباء) ؛ وهو ينصه أو بمعناه عن عمر وابن
عمر في المسند ج ١ رقم ٣٢٩ و ج ٧ الأرقام : ٤٩٠٤ ، ٥٢٢٢ ، ٥٢٥٦ ،
٥٣٤٦ ، ٥٣٧٥ ، ج ٨ رقم ٦٠٧٣ . وهو في ترتيب مسند أبي داود
الطيالسي ٢٤٦/١ .

(٢) في البخاري ١٣٤/٨ (كتاب الإيمان والتذوق ، باب الحلف بعزة
الله وصفاته وكلماته) : « عن أنس ابن مالك : قال النبي صلى الله عليه
وسلم : لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه
فتقول : قط قط وعزتك . ويزوى بعضها الى بعض » . وفي البساق
عن ابن عباس : كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : أعوذ بعزتك .
وانظر النسائي ٣/٧ (ط . مصطفى الحلبي) (كتاب الإيمان والتذوق ،
باب الحلف بعزة الله تعالى) .

(٣) في البخاري ١٣٥/٨ (الكتاب السابق ، باب قول الرجل لعمر
الله) جزء من حديث عائشة في قصة الافك وفيه قول أسيد بن حضير
لسعد بن عباد : « لعمر الله لنقتلنه » .

باطل . ولهذا قد يقال : انها غير الذات ، ولا يقال : انها غير الله ، لأن لفظ « الذات » يشعر بمغايرته للصفة ، بخلاف اسم الله تعالى فانه متضمن لصفات كماله ، وقولنا أنه مغاير للذات لا يتضمن جواز وجوده دون الذات ، فانه ليس في الخارج ذات منفكة عن صفات ، ولا صفات منفكة عن ذات ، بل ذلك ممتنع لنفسه .

ومن قال من أهل الاثبات : ان له صفات زائدة على ذاته ، فحقيقة قوله أنها زائدة على ما أثبتته المثبت من الذات حيث أقر بذات ولم يقر بصفاتهما ، والا ففى الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات حتى يقال ان الصفات زائدة عليها ، بل لفظ الذات في الأصل تأنيث « ذو » كقوله : (وَأَصْلُهَا ذَاتٌ بَيْنِكُمْ) [سورة الأنفال : ١] ، وقوله : (عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [سورة آل عمران : ١١٩] . وهي تستلزم الاضافة ، ولكن المتكلمون قطعوه عن الاضافة وعزّوه فقالوا « الذات » ، وحقيقته التي لها صفات ، فحيث قيل لفظ « الذات » كان مستلزما للصفات ، ويستحيل وجود ذات منفكة عن الصفات في الخارج وفي العقل وفي اللغة ، ومن قدر ذاتاً بلا صفات فهو تقدير محال كما ينقدّر سوادٌ ليس بلون ، وعلمٌ بلا عالم ، وعالمٌ بلا علم ، ونحو ذلك من الأمور الممتنعة ، وهذه المعانى مبسوطة في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هذه الحجّة التي ينفون بها الصفات ، ويعتمدون على نفى مسمى التركيب هي مبنية على الفاظ / ط ٢٠
مجملة مشتركة موهمة ، فاذا قالوا : اثبات الصفات تركيب

والمركب مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ليس بواجب بنفسه . قيل لهم : ان أردتم بالغير غيراً مباحيناً له فهذا باطل ، وان أردتم ما هو داخل في مسمى اسمه ، كان حقيقة قولكم : المركب لا يوجد الا بوجود جزئه ، والمجموع لا يوجد الا بوجود بعضه ، والجمله لا توجد الا بوجود أفرادها .

ومن المعلوم أن القائل اذا قال : الشيء لا يوجد الا بوجود نفسه كان هذا صحيحاً ، وكذلك اذا قيل : لا يوجد (١) الا بوجود ما هو داخل في نفسه مما يُسمى صفات وأجزاء ونحو ذلك ، فاذا قيل : ان هذا يقتضى افتقاره الى غيره ، كان من المعلوم أن هذا دون افتقاره الى نفسه ، فان نفسه اذا كانت لا توجد الا بنفسه ، فإن لا يوجد الا بوجود ما يدخل في نفسه أولى . واذا قيل : لم يوجد الا بنفسه لم يمنع هذا أن يكون واجبا بنفسه ، واذا قيل : لا يوجد الا بوجود ما هو داخل في مسمى نفسه ، كان هذا أولى أن لا يمنع كونه واجبا بنفسه ، لأن الافتقار الى المجموع أعظم من الافتقار الى الجزء ، ومن افتقر الى مجموع العشرة كان افتقاره أبلغ من افتقار من افتقر الى واحد من العشرة ، فاذا كان المجموع لا يوجد الا بالمجموع ولا يمنع هذا أن يكون المجموع مفتقراً الى نفسه ، فلأن لا يمنع كون المجموع مفتقراً الى فرد من أفرادها أولى وأحرى .

واذا قيل : جزؤه غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن بنفسه . قيل : ان أريد بذلك أن المفتقر الى المباحين له ممكن بنفسه ،

(١) في الأصل : وكذلك اذا قيل : اذا لا يوجد . الخ .

فليس هذا مورد كلامنا ، وان أريد [أن] (١) المفتقر الى ما يدخل في نفسه ممكن بنفسه ، كان هذا ممنوعاً بل كان معلوم الفساد بالضرورة ، فان افتقاره الى ما يدخل في نفسه ليس بأعظم من افتقاره الى نفسه ، واذا كان هو موجوداً بنفسه بمعنى أنه لا يفتقر الى مباين له ، لم يلزم من هذا ألا تفتقر نفسه الى نفسه ، فكذلك لا يلزم ألا تفتقر الى ما يدخل في مسمى نفسه . واذا قيل : هو مفتقر الى نفسه فله معينان : أحدهما أنه مفتقر الى أن يفعل نفسه ونحو ذلك ، فهذا ممتنع لذاته ، فان الشيء لا يكون فاعلاً لنفسه ، والعلم بذلك ضروري . وان أريد بذلك أن نفسه لا تكون الا بنفسه ، ولا تستغنى عن نفسه ، ويمتنع وجود نفسه بدون نفسه فهذا صحيح لا بد منه .

واذا قيل : هو مفتقر الى ما يدخل في نفسه سواء سُمِّي صفةً أو جزءاً أو غير ذلك ، قيل : أتريد به أن ذلك الجزء /
 يكون فاعلاً له أو ما يشبه هذا ، فهذا ممتنع باطل ولا يقوله عاقل . وان أردت بذلك أنه لا يكون موجوداً الا بوجود ذلك ، وأنه يمتنع وجوده بدونته ونحو ذلك كان ما يُقدَّر في هذا دون ما يُقدَّر في نفسه ، واذا كان لا توجد نفسه الا بنفسه فأن لا يوجد الا بما يدخل في نفسه بطريق الضرورة ، واذا كان ذلك أمراً واجباً لامحذور فيه فهذا بطريق الأولي ، واذا كان تقدير استغناء نفسه عن نفسه يوجب عدمه ، فكذلك تقدير وجوده بدون ما هو داخل في مسمى نفسه مما هو لازم له يوجب عدمه بالحقيقة .

(١) أن : زنتها للايضاح .

فهذه الأمور التي نفوها عن الوجود الواجب توجب عدمه
وامتناعه ، ولهذا كانوا من أعظم الناس تناقضاً ، حيث
وصفوا واجب الوجود بممتنع الوجود ، ولهذا جعلوه وجوداً
مطلقاً بشرط الاطلاق ، أو بشرط نفي الأمور الثبوتية كما
صرّح بذلك ابن سينا وأتباعه .

وهم قد قرروا في منطقتهم اليوناني ما هو معلوم بصريح
العقل ، أن المطلق بشرط الاطلاق انما يوجد في الأذهان لا في
الأعيان كالانسان المطلق بشرط الاطلاق ، والجسم المطلق
بشرط الاطلاق ، والحيوان المطلق بشرط الاطلاق .

وهذا قصدوا به التمييز بين هذا وبين الوجود الذي هو
موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم ، وهو العلم
الأعلى عندهم الناظر في الوجود ولواحقه ، فان الوجود ينقسم
الى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وقائم بنفسه وقائم
بغيره ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فكان هذا
الوجود يعم القسمين : الواجب والممكن ، وهذا هو المطلق
لا بشرط ، وهو الكلي الطبيعي ، فجعلوا أحد (١) القسمين
- وهو الواجب - هو المطلق بشرط الاطلاق ، وكذلك جعل
العدم المحض هو المميّز للوجود الواجب عن الممكن ، يوجب
كون العدم المحض فصلاً أو خاصّة . وهذا أيضاً باطل ،
فان الأمرين المشتركين في الوجود لا يكون المميز لأحدهما عن
الأخر الا أمراً وجودياً ، ولو قدر أنه عدى لكان الواجب

(١) في الأصل : احدى .

قد امتاز بأمر عدسى ، والممكن امتاز بوجودى ، والوجود أكمل من العدم ، فيكون كل ممكن مخلوق - على قول ابن سينا - أكمل من الموجود الواجب القديم ، لأنهما اشتركا في الوجود وتميز الرب بعدم الأمور الثبوتية ، وتميز المخلوق بأمور وجودية .

وهذا الكلام عندهم هو غاية التوحيد والتحقيق والحكمة ، وهو غاية التعطيل والكفر والجهل والضلال . وذلك أن المطلق بشرط الاطلاق وجوده في الأذهان لا في الأعيان ، وهم يسلّمون هذا ويقرونه في منطقتهم ، ويقولون : الكلى ثلاثة أنواع : الكلى الطبيعى ، والمنطقى ، والعقلى . فالطبيعى هو / الحقيقة المطلقة كالانسانية والحيوانية . وأما المنطقى فهو ما يعرض لهذه من العموم والكلية . والعقلى هو المركب منهما ، وهو الطبيعى بشرط كونها كلية ؛ فهذا العقلى لا يوجد الا في الذهن ، وكذلك المنطقى . وأما الطبيعى فيقولون انه موجود في الخارج ، لكن لا يوجد الا معيناً مشخصاً ، ويقولون : انه جزء المعين ، وأن الماهية في الخارج زائدة على الوجود الثابت في الخارج ، ويذكرون عن أصحاب أفلاطن أنهم أثبتوا الكلى العقلى في الخارج مجرداً عن الأعيان ، وشنّوا عليهم تشنيعاً عظيماً ومن قال : ان الرب هو الوجود المطلق بشرط الاطلاق ؛ ويردون على أصحاب أفلاطن الذين أثبتوا المثل الافلاطونية - وهى الكليات المجردة عن الأعيان ، ويقولون : هى ثابتة في الأذهان لا في الأعيان .

وعند هؤلاء بتقدير ثبوت هذه الكليات في الخارج ،

فلا بد أن تكون لها أعيان ثابتة في الخارج مجردة ، فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الاطلاق ، لكان كلياً شاملاً عاماً وله أعيان ثابتة في الخارج بالضرورة ، ويكون متناولاً للواجب والممكن كتناوله للتقديم والحادث والجوهر والعرض، وكتناول سائر المعاني الكلية أفرادها سواء سُميت جنساً أو نوعاً أو فصلاً أو خاصة أو عرضاً عاماً ، فيمتنع أن تكون هذه الكليات العامة هي الأعيان الموجودة الداخلة فيها ، ولذلك إذا قُدِّرَ أن المطلق لا بشرط وهو الكلي الطبيعي موجود في الخارج - فإنه لا يوجد إلا معيناً والمعين ليس هو المطلق ، غايتهم أن يقولوا هو جزء منه أو صفة له - فيلزم أن يكون رب العالمين جزءاً من المخلوقات أو صفة لها .

وهؤلاء غلطوا من وجهين : من جهة ظنهم أن في الخارج أموراً مطلقة كلية ، وليس كذلك ، بل ما يتصوره الذهن مطلقاً كلياً يوجد في الخارج ، لكن يوجد معيناً مختصاً . والثاني أنه لو قُدِّرَ أن في الخارج مطلقاً كلياً ، فلا ريب أن كل موجود معين "مشخص" مختص "مُمَيَّز عن غيره ، وليس هذا هو هذا ، ولا وجود هذا وجود هذا ، فكيف يكون وجودها وجود رب العالمين !؟

فلا بد على كل تقدير من اثبات موجود واجب بنفسه مغاير لهذا المطلق ، سواء قيل بوجود الكليات المطلقة المفارقة للأعيان كما يقوله (١) أصحاب أفلاطن ، أو قيل

(١) في الأصل : يقولونه .

بأنها لا توجد الا مقارنةً ملازمة للأعيان كما يقوله أصحاب
أرسطو .

وأهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود (١) لما قال من قال
منهم انه الوجود المطلق / كابين سبعين والقونوى (٢) وأمثالهما
قال من قال منهم - كالقونوى - انه المطلق لا بشرط ليكون
موجوداً في الخارج ، وهذا باطل أيضا ، فان الوجود المطلق
لا بشرط يتناول القسمين الواجب والممكن ، فيكون الممكن
داخلاً في مسمى واجب الوجود .

وهم انما فرقوا بينهما بناء على أن وجود الممكن زائد على
حقيقته ، وهو باطل . وأن الواجب انما يتميز بقيود سلبية ،
والسلوب لا تكون مميّزة عندهم ، بل لا يحصل التمييز في
الموجودين الا بأمور وجودية ، ولأن المطلق عند من يقول
بوجوده في الخارج جزء من المعين ، فيكون رب العالمين جزءاً من
كل مخلوق . ولأن الخارج لا يوجد فيه كلياً ولا مطلق الا معيناً
مشخصاً ، ولكن ما هو كلي في الأذهان يكون موجوداً في
الأعيان ، لكن معيناً ومشخصاً . وأيضاً فهؤلاء الذين يقولون
ان واجب الوجود مطلق أو مقيد بالأمور السلبية كابين سينا
وأهل الوحدة وغيرهم ، هم في الحقيقة لا يثبتون له حقيقة

(١) فى الهامش أمام هذا الكلام كتب ما يلى : « مطلب أهم ، وتحقها

« أهل الوحدة » .

(٢) صدر الدين محمد بن اسحاق بن محمد بن يوسف بن على
القونوى الرومى ، من كبار الصوفية القائلين بوحدة الوجود ، ومن
أصحاب محبى الدين بن عربى ، توفى سنة ٦٧٣ وقيل سنة ٦٧٢ . انظر
ما نكرته عنه فى (س) ١٢٨/٢ .

ولا صفة ولا قدراً ، والموجود لا بد له من حقيقة تخصه
مستلزماً لصفته وقدره ، فهم من أعظم الناس تعطيلاً للخالق
وجوداً له ، وان كانوا يعتقدون أنهم يقرون به . وقد بسط
الكلام عليهم في غير هذا الموضوع .

والرسل عليهم صلوات الله جاءوا باثبات مفصل ونفى
مجمل ، وهؤلاء ناقضوهم : جاءوا بنفى مفصل واثبات مجمل ،
فان الرسل أخبرت كما أخبر الله في كتابه الذي بعث به رسوله ،
أنه : بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وأنه حكيم عزيز ،
غفور ودود ، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما في
سنة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كلم موسى تكليماً ،
وتجلى للجبل فجعله دكاً وأنه أنزل على عبده الكتاب الى
غير ذلك من أسمائه وصفاته . وقال في النفي والتنزيه :

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [سورة الشورى : ١١] ،
(وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) ، (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ
سَمِيًّا) [سورة مريم : ٦٥] .

وهؤلاء الملاحدة / جاءوا بنفى مفصل واثبات مجمل ،
فقالوا في النفي : ليس بكذا ولا كذا ولا كذا ، فلا يقرب من
شيء ولا يقرب منه شيء ، ولا يُرى لا في الدنيا ولا في الآخرة ،
ولا له كلام يقوم به ، ولا له حياة ولا علم ولا قدرة ولا غير
ذلك ، ولا يشار اليه ولا يتمين ، ولا هو مبين للعالم ولا حال
فيه ولا داخله ولا خارجه ، الى أمثال العبارات السلبية التي
لا تنطبق الا على المعدوم .

ثم قالوا في الاثبات : هو وجود مطلق أو وجود مقيد

بالأمور السلبية ، وقالوا : لا نقول موجود ولا معدوم ،
أو قالوا : هو لا موجود ولا معدوم ، فتارة يرفعون النقيضين ،
وتارة يمتنعون من اثبات أحد النقيضين ، ثم تارة يسلكون
هذا المسلك في نفي الموجود ، وتارة فيما يُوصف به الموجود
من الحياة والعلم والقدرة والكلام وسائر الصفات ، فنفوا
الحقيقة وصاروا يعبرون عن المعاني الثبوتية بأنها تركيب
كما تقدم .

وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيباً أمر اصطلاحاً عليه ،
والا فاثبات هذه المعاني لا يُسمى في اللغة المعروفة تركيباً ،
فإن المركب لا يُعقل الا فيما ركبه مركب . وهذا المعنى
ممتنع فيما هو موجودٌ بنفسه غنيٌ عن كل ما سواه ،
وهو الفاعل لكل ما سواه ، وكل ما سواه مخلوق له ، فاذا
قُدِّرَ أنه متصف بصفات متعددة لم يكن أحد ركبه
ولا ركبها فيه .

والناس قد تنازعوا في الأجسام المخلوقة كالكواكب والفلك
والهواء والماء وغير ذلك ، فقليل : هي مركبة من الجواهر
المنفردة ، وقيل : مركبة من المادة والصورة ، ومنهم من فرّق
بين الجسم الفلكي والعنصري ، والصواب عند محققى
الطوائف أنها ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ، وهذا
قول أكثر أهل الطوائف أهل النظر ، مثل الهشامية
والضرارية والنجارية والكلائية ، وطائفة من الكرامية
وغيرهم .

وقد تنازع الناس في الجسم هل يقبل القسمة الى غاية

محدودة هي الجوهر الفرد ، أو يقبل القسمة الى غير غاية ،
أو يقبل القسمة الى غاية من غير اثبات الجوهر الفرد ، على
ثلاثة أقوال .

والثالث هو الصواب ، فان اثبات الجوهر الفرد الذي
لا يقبل القسمة باطل بوجوده كثيرة ، اذ ما من موجود الا ويتميز
منه / شيء عن شيء ، واثبات انقسامات لا يتناهى فيما هو
محصور بين حاضرين ممتنع لامتناع وجود ما لا يتناهى فيما
يتناهى ، وامتناع انحصاره فيه . لكن الجسم كالماء يقبل
انقسامات متناهية الى أن تتصاغر أجزاءه ، فاذا تصاغرت
استحالت الى جسم آخر ، فلا يبقى ما ينقسم ولا ينقسم (١)
الى غير غاية ، بل يستحيل عند تصاغره فلا يقبل الانقسام
بالفعل مع كونه في نفسه يتميز منه شيء عن شيء ، وليس كل
ما تميز منه شيء عن شيء لزم أن يقبل الانقسام بالفعل ،
بل قد يضعف عن ذلك ولا يقبل البقاء مع فرط تصاغر
الأجزاء لكن يستحيل ، اذ الجسم الموجود لا بد له من قدر
ما ولا بد له من صفة ما ، فاذا ضعفت قدره عن اتصافه
بتلك الصفة انضم الى غيره ، اما مع استحالة ان كان ذلك من
غير جنسه ، واما بدون الاستحالة ان كان من جنسه ، كالقطرة
الصغيرة من الماء اذا صغرت جدا فلا بد أن تستحيل هواءً أو
تراباً أو أن تنضم الى ماء آخر ، والا فلا تبقى القطرة الصغيرة
جداً وحدها ، وكذلك سائر الأجزاء الصغيرة جدا من سائر
الاجسام .

(١) فى الأصل : فلا يبقى ما لا ينقسم ولا ينقسم . الخ .

وهذا مبسوط في موضعه ولكن نبهنا عليه هنا ، لأن هذه الأمور هي مبدأ الاشتباه والتنازع والاضطراب في هذه الأبواب . فإذا كان ما ادّعوه من التركيب الحسى في الأجسام المشهودة باطلا ، فكيف في الأمور الغائبة التي لاتعلم حقيقتها ؟ فكيف بما يدّعون من التركيب العقلى كقولهم : لو كان له حقيقة لكان الوجود صفة لها ، فكان مركبا ، وكان الوجود الواجب معلولا لغيره . فانه يقال لهم : بل له حقيقة تخصه يمتاز بها عن كل ما سواه ، بل كل موجود له حقيقة تخصه ، فالخالق أولى بذلك . وأما قولهم : يكون الوجود صفة لها ، فهذا انما يقال أن لو كان الوجود مصدر وَّجَدَ وُجُوداً أو وَّجَدْتُهُ وُجُوداً .

ولا ريب أن لفظ الوجود في اللغة / هو مصدر وَّجَدَ ۝ ۳۳ يَجِدُ وُجُوداً، كما في قوله تعالى: (وَوَجَدَ اللَّيْلَ عِنْدَهُ) [سورة النور : ۳۹] . ولكن أهل النظر والعلم اذا قالوا : هذا موجود ، لم يريدوا أن غيره وجده يجده ، ولا يريدون أن غيره جعل له وجوداً قائماً به ، بل يريدون به أنه حق ثابت ليس بمعدوم ولا منتفٍ ، فاذا قيل : هذا الانسان موجود ، لم يكن المراد أن هذا الانسان قام به وجود يكون صفة لهذا الانسان ، بل قولنا : هذا الانسان موجود ، أى ثابت متحقق ليس بمعدوم ولا منتفٍ ، وليس وجوده في الخارج فدرأ زائداً على حقيقته (۱) الموجودة في الخارج ، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج .

(۱) فى الأصل : حقيقة .

وأما إذا أُريد بالحقيقة ما يُتصور في الذهن ، وهي الماهية
الذهنية ، كما يُتصور المثلث في الذهن قبل ثبوته في الخارج ،
فالماهية الثابتة في الأذهان مغايرة للحقيقة الموجودة في الأعيان ،
فمن قال : ان وجود كل شيء عين ماهيته ، كما يقوله متكلمو
أهل الاثبات فقد أصاب اذا أراد أن الوجود الثابت في الخارج
هو الماهية الثابتة في الخارج ، ومن قال : ان وجود كل شيء غير
ماهيته ، كما يقوله أبو هاشم بن الجبائي (١) وأمثاله ، فقد
أصابوا ان أرادوا أن الوجود الثابت في الخارج مغاير للماهية
الثابتة في الذهن ، وأما ان أرادوا ما هو المعروف من مذهبهم
أن في الخارج ماهيات ثابتة ، وهو المدوم الثابت في حال
عدمه ، وأن الوجود صفة لتلك الماهية فهذا خطأ .

وأعظم خطأً من هؤلاء من فرق من المتفلسفة كابن سينا
وأمثاله ، وقالوا : ان الممكن وجوده في الخارج زائد على
ماهيته ، وأما الواجب فوجوده في الخارج عين ماهيته ، وإنما
كان خطأهم أعظم لأنهم أخطأوا من وجهين : أحدهما : اثبات
حقائق في الخارج غير الموجودات الثابتة في الخارج . والثاني :
أنهم / جعلوا الوجود الواجب وجوداً بطلقاً ليس له حقيقة ص ٣٤
سوى مطلق الوجود ، وأنه انما يتميز عن غيره بأمور سلبية
أو اضافية ؛ مع أنهم يقولون في منطقتهم : ان الأمور السلبية
والاضافية لاتميز بين المشتركين في أمر كلي وجودي ، وإنما
يقع التمييز بأمور ثبوتية .

(١) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي ، سبق
الكلام عنه : ص ٣٦ ، ت ٢ .

وأيضاً ، فإذا لم يتميز الواجب إلا بأمر عدسى وكل " من
الممكنات يتميز بأمر وجودى كان كل " من الممكنات أكمل منه .

وأيضاً فالسلب اذا لم يتضمن أمراً ثبوتياً لم يكن صفة
كمال ، وانما يكون كمالاً اذا تضمن أمراً ثبوتياً كقوله :
(لَاتَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ) [سورة البقرة : ٢٥٥]
وأولئك المعتزلة ومن وافقهم من المتأخرين كابى حامد
والرازى ، فى أحد القولين ، وغيرهما اذا قالوا : ان الوجود
الواجب صفة للحقيقة - ومن قد يوافقهم فى هذا الأصل
أحياناً ، فيفرق بين وجود الشيء وبين حقيقته فى الخارج ،
كما يفعله أبو الحسن بن الزاغونى ونحوه فى مواضع - كان
قولهم مع ما فيه من الخطأ خيراً من قول هؤلاء .

وأما ايراد هؤلاء عليهم : أن الوجود الواجب لا يكون
معلولاً ؛ فيقال لهم : أتريدون بذلك أن الوجود الواجب
بنفسه لا يكون مفعولاً ولا معلولاً لعلّة فاعلة ؟ أم تريدون أن
الوجود لا يكون صفة للماهية الموجودة ، ولا يكون الوجود
معلولاً لعلّة قابلة لا فاعلة ، أم تريدون غير ذلك ؟

فان أردتم الأول فهو صحيح ، لكن ليس فى قولنا أن الوجود
الواجب صفة للماهية الواجبة ما يوجب أن يكون معلولاً له
علة فاعلة .

وان أردتم أنه لا يكون صفة للوجود الواجب فهذا ممنوع ،
بل الوجود صفة للواجب ، والوجود صفة للموجود ، والواجب
بنفسه هو الموصوف بالوجوب ، لا أن الوجوب هو الواجب
بنفسه ، والموجود بنفسه هو الموجود الواجب لا أن وجوده
هو الواجب بنفسه فهذا جواب .

وجواب ثانٍ وهو أن كون الوجود أو الوجوب معلولاً لعلّة قابلة ليس بممتنع ، وإنما الممتنع أن يكون معلولاً لعلّة فاعلة ، فالعلّة القابلة كالموصوف القابل لصفته ، والعلّة الفاعلة كالمدع الفاعل لمصنوعه . والدليل دلّ على أن الواجب بنفسه ووجوبه ووجوده لا يكون مفعولاً ولا معلولاً لفاعل ، لم يدل على أن الواجب لا يكون الا صفة للواجب ، والوجود لا يكون صفة للموجود ، على قول من يقول : ان وجود الشيء زائد على حقيقته .

فهؤلاء المعتزلة ومن وافقهم على قولهم : ان وجود الشيء في الخارج زائد على ماهيته ، وان كان في قولهم خطأ ، فهم أقل خطأً وأكثر صواباً من أولئك الفلاسفة الذين جعلوا وجوده مطلقاً أو مقيداً بالعدم ، فقالوا ما يُعلم بصريح العقل أنه ممتنع من وجوه كثيرة مع ما فيه من التعطيل والجنوح لرب العالمين والتكذيب لأنبيائه المرسلين واتباع غير سبيل المؤمنين .

وأما النوع الثاني من التركيب : وهو التركيب من خاص وعام ، فيقال : نحن وأنتم مع جماهير الناس يقولون : ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام . وهذه القسمة انما ترد على المعاني لا على مجرد الألفاظ المشتركة ، سواء كانت تلك المعاني متفاضلة وألفاظها هي التي يقال لها الألفاظ المشككة ، أو كانت متساوية وهي الأسماء المتواطئة المتواطؤ الخاص . فأما المتواطؤ العام فتندرج فيه المشككة ، واذا كان الوجود منقسماً الى هذا وهذا فلا بد أن يتميز الواجب عن غيره بما

يخصه ، والأمور العدمية المحضة لا توجب التمييز . فقد ثبت التركيب مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز ، سواء جعلتم الوجود من الألفاظ المشككة أو من المتواطئة تواطؤاً عاماً ، أو المتواطئة تواطؤاً خاصاً .

وأيضاً فيقال : قد عرف أنا إذا قلنا ان الوجود ينقسم الى واجب وممكن ، ومورد التقسيم هو المعنى العام الكلي ، والكلي انما يكون كلياً في الأذهان لا في الأعيان ، وحينئذ فليس في المخلوقات ما هو مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، بل كل موجود فانه مختص بصفاته القائمة به ، باختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها ، فاذا كانت المخلوقات ليست (١) / مركبة بهذا الاعتبار ، فالخالق أولى أن لا يكون مركباً بهذا الاعتبار . ولكن أنتم غلطتم في منطقتكم اليوناني ، فلما رأيتم الانسان يشابه غيره من الحيوانات في الحيوانية ويختص عنه بالنطق ، والفرس يشابه [غيره من الحيوانات في] (٢) الحيوانية ويختص بالصهيل ، قلت : الانسان مركب من الحيوانية والناطقية ، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاله أو من الحيوانية والصالهية ، وهكذا في سائر الأنواع . وظننتم أن هذا التركيب له تأثير في الخارج ، وهذا غلط عظيم وقع منكم في الميزان العقلي ، وهو القسانون الذي تزنون به المعاني العقلية ، الذي جعلتموه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن

(١) في الأصل : ليس .

(٢) ما بين المعرفتين زيادة يتضح بها المعنى .

أن يزل في فكرة ، فإن الميزان اذا كان مائلاً لا عادلاً خطأ
الوازن في الوزن قطعاً ، وقد بسط الغلط في غير هذا الموضوع .

ومن أقرب ما يعرف به ذلك أن يقال . الانسان الموجود في
الخارج مركب من عرضين أو من جوهرين ، فقولكم :
الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق ، أتريدون به
أعراضاً هي صفات تقوم بالانسان ، أم جواهر هي أعيان
قائمة بانفسها ؟

فان قلت أعراضاً تبين فساد قولكم . فان الانسان الموجود
جوهر قائم بنفسه ، والجواهر لا تكون مركبة من الأعراض ،
ولا تكون الأعراض سابقة عليها ولا مادة لها ، فان الأعراض
قائمة بالجواهر مفتقرة اليه حالةً فيه ، وهو موضوع لها
في اصطلاحكم ، والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن
الحال فيه ، فاذا كان الانسان عندكم مستغنياً في قوامه عن
أعراضه امتنع أن تكون هي مادته وأجزائه المقومة له وأن
يكون مركباً منها .

وان قلت : بل الحيوانية والناطقية أو الحيوان والناطق
جوهران قائمان بانفسهما ، والانسان مركب منهما ، كان
هذا معلوم الفساد بالضرورة . فانا تعلم أن الانسان هو
الحيوان الناطق ، وهو الجسم الحساس النامي المتحرك
بالارادة الناطق ، والفرس هو الحيوان الصاهل ، وهو
الجسم الحساس النامي المتحرك بالارادة الصاهل ، / ليس
في الانسان جوهر هو حيوان ، وجوهر هو ناطق ، وجوهر هو
جسم ، وجوهر هو حساس وجوهر هو نام ، وجوهر هو

ظ ٣٥

متحرك بالارادة ؛ بل هذه أسماء للانسان الواحد ، كل اسم منها يدل على صفة من صفاته ، فالمسمى الموصوف بها جوهر واحد ، لا جواهر متعددة .

فتبين أن قولكم : ان الانسان الموجود في الخارج مركب من هذا وهذا قول باطل كيفما أردتموه . واما ان قلتم أن هذا تركيب عقلي في الذهن ، فيقال : التركيب العقلي هو بحسب ما يقدره الذهن ويفرضه ، ومن لم يميز بين الموجودات الثابتة في الخارج وبين المقدرات الذهنية ، كان عن العلم خارجا وفي تيه الجهل والجمأ . وهذا حال كثير من هؤلاء ، اشتبه عليهم الصور الذهنية بالمقائيق الخارجية ، فظنوا ما في الأذهان ثابتاً في الأعيان ، وعامة ما تدعون من العقلية مثل الكلليات والمجردات كالعقول العشرة والمادة وغيرها ، هي أمور ذهنية لا خارجية .

وهم قد جعلوا في علمهم الأعلى - وفلسفتهم الأولى - الذي قسّموا فيه الوجود الى جوهر وعرض ، وجعلوا العرض تسعة أجناس ، كما ذكر ذلك معلمهم الأول أرسطو ، وسمّوا هذه « المقالات العشر » : جعلوا الجوهر جنساً تحته خمسة أنواع : أحدها العقول العشرة ، والثاني النفوس ، والثالث المادة ، والرابع الصورة ، والخامس الجسم . وتنازعوا في واجب الوجود : هل يسمى جوهرأ ؟ على قولين لهم . وهذه الأربعة التي هي العقول والنفوس ، والمادة والصورة اللتان جعلوهما جزئى الجسم (١) ، اذا حُقق الأمر عليهم كانت أموراً عقلية مقدرة في الأذهان لا وجود لها في الأعيان ، بخلاف الجسم

(١) فى الأصل : اللتان التى جعلوهما جزا الجسم .

وأعراضه ، فان ذلك ثابت في الأعيان ، وهذه الأمور مبسوطه
في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على منشأ غلطهم في التركيب الذي
يزعمونه من الجنس والفصل أو من / العَرَض العام ص ٣٦
والخاصة ، وقولهم : ان هذا منتف عن واجب الوجود ؛ فاذا
عرف أن هذا ليس بتركيب في الحقيقة ، وأنه سواء جعل
تركيباً أو لم يجعل تركيباً ، لا يمكن نفيه عن موجود من
الموجودات ، لا واجب ولا ممكن ، علم ضلال هؤلاء القوم
الذين ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل .

وأما التركيب من الذات والصفات فهذا أيضاً ليس
بتركيب ، فان الانسان الذي لا يكون الا حياً ناطقاً ، ليس له
ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يُقال : انه مركب من هذه
الذات والصفات ، بل لاحقيقة لذاته الا ما هو حيوان ناطق ،
فالخالق تعالى الذي لا يكون الا حياً عالماً قادراً ، ليس له ذات
مجردة عن هذه الصفات حتى يُقال انه مركب من ذات
وصفات . واذا قال القائل انه يمكن تقدير الذات مجردة عن
الصفات ، كان هذا تركيباً في ذهنه وخياله كما تقدم .

ومن المعلوم أن الأمور الذهنية العقلية الخيالية ، غير
الحقائق الموجودة في الخارج ، وقد تقدم قولهم في تركيب
الجسم من أجزائه الحسية والعقلية ، فقد تبين أن ما جعلوه
تركيباً أخطأوا فيه لفظاً ومعنى ، وأنه بتقدير موافقتهم على
جعل ذلك تركيباً لا يمكن نفيه عن موجود لا واجب ولا ممكن .
فظهر المقامان اللذان ذكرناهما حيث قلنا ان هذا ليس
بتركيب . وبتقدير أن يقال هو تركيب لا يمكن نفيه .

وأما المقام الثالث فيقال : اثبات معان متعددة في الموجود الواجب وغيره أمر ضرورى لابد منسه ، وأنتم مع فرط مبالفتكم في السلب تقولون انه موجود واجب ، وأنه معقول وعقل وعقل ، ولذيد وملتذ به (١) ، وعاشق ومعشوق وعشق ، الى أنواع أخر .

وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حتى عليم قدير ، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً هو كونه عالماً ، وكونه عالماً هو كونه قادراً فهو من أعظم الناس جهلاً وكذباً / وسفسطة^{ط ٣٦} ، وكذلك من جعل الحياة هي الحى ، والعلم هو العالم ، والقدرة هي القادر ، فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هي الأخرى ، ولا هي نفس الموصوف . وكذلك من جعل العشق هو العاشق ، واللذيد هو اللذة ، ونفس العقل الذى هو مصدر عقل يعقل عقلاً هو العقل الذى هو العاقل القائم بنفسه ، فمن جعل هذا هذا ، كان في المكابرة والجهل والسفسطة من جنس الأول ، فمن جعل المعانى هي الذات القائمة بنفسها ، أو كل معنى هو المعنى الآخر ، كان من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطة ، وكان أجهل من النصارى الذين يقولون : أحد^{ط ٣٦} بالذات ثلاثة بالاقنوم ، ويقولون مع ذلك : ان أقنوم الكلمة هو المتحد بالمسيح دون غيره ، وأنه اله حق من اله حق ، فانهم ان جعلوا الأقنوم هو الذات الموصوفة بالصفات الثلاثة ، كان المسيح هو الأب ، وان جعلوه صفة لم يكن المسيح الها ، فان الصفة لا تخلق ولا ترزق ولا تفارق

(١) كذا بالأصل ويجب ان تزيد هنا : ولذة .

الموصوف ، فالنصارى متناقضون في التوحيد حيث يلزمهم أن يجعلوا الذات هي الصفة أو المتحد هو الذات . وهؤلاء أعظم تناقضاً منهم ، وقولهم في التوحيد شرٌّ من أقوال النصارى .

لكن يحيى بن عدى النصرانى الفيلسوف ظن أنه اذا جعل قولهم في التثليث هو مثل تثليث (١) الفلاسفة في قولهم بالعقل والمعقول والعقل يكون قد انتصر بالأدلة ، ولم يعلم أن ما فر اليه شر مما فر منه ، وأن قول الفلاسفة بالعقل والمعقول والمعقول ، أبطل في المعقول من قول النصارى بالأب والابن وروح القدس .

وهذه الأمور مبسطة في غير هذا الموضع ، ولكن نبهنا عليها هنا لأنها أصول كلام هؤلاء الذين أضلّوا من أذكياهم الأمم من لا يعلمه الا الله ، وهم الذين قالوا ان معجزات الأنبياء عليهم السلام قُوى نفسانية وبنوًا ذلك على أصولهم في قدم العالم ، وأن مبدعَه علة تامة موجبة بذاته ، وجعلوا من المقدمات التى استعانوا بها على ذلك / نفى الصفات الذى ص ٢٧ بنوه على ما سمّوه التركيب ، فاذا عُرف بطلان أصلهم كان القول باثبات صفات الكمال لله حقاً ، وحينئذ فلا يمكنهم أن يقولوا : لاتقوم به الأفعال الاختيارية ، فانهم انما نفّوا قيام ذلك بذاته لتفويض الصفات ، لا لكونه قديماً ، فان القديم عندهم تحله الحوادث ، ولهذا قالوا : ان الفلك قديم تحله الحوادث .

ومن قال : ان القديم لاتحله الحوادث من أهل الكلام ،

(١) فى الأصل كانها : مثل بتثليث ٠٠ الخ .

كالمعتزلة ومن اتبعهم من الكلابية وأتباعهم ، فانما قالوا ذلك لاعتقادهم أن ما قامت به الحوادث محدث . أما المعتزلة فلأن من أصلهم أن الصفات أعراض لا تقوم الا بمحدث . وأما الكلابية وأتباعهم فلأن من أصلهم أن ما يقبل الحوادث لم يخل منها ، ومالم يخل منها كان حادثا لاعتقادهم امتناع حوادث لا أول لها ، والذين نازعوهم في ذلك من أهل الحديث والكلام والفلسفة وغيرهم ، مثل جمهور أهل الحديث وكثير من المرجئة والشيعة والفقهاء وغيرهم مثل الهشامية وأبي معاذ التومنى (١) ومثل داود بن علي (٢) والكرامية ومثل كثير من أئمة الفلاسفة الأساطين المتقدمين والمتأخرين ، ينازعونهم في إحدى المقدمتين أو كليتهما (٣) فينازعونهم في قولهم : ما قبيل الحوادث لم يخل منها ، كما ينازعهم في ذلك الهشامية والكرامية ، وأبو عبد الله بن الخطيب وأبو الحسن الأمدى وغيرهما ، فان هؤلاء وغيرهم طعنوا في قولهم ما قبيل الحوادث لم يخل منها .

وأما قولهم بامتناع حوادث لا أول لها ، فهذا نازعهم فيه أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة ، وأئمة أهل الحديث والسنة وجمهورهم نازعوهم في هذه ، ونازعهم فيها أئمة الفلاسفة

(١) أبو معاذ التومنى من أئمة المرجئة ورأس فرقة التومنية ، وهو ينتسب الى تومن ، وهى قرية بمصر ولم أتمكن من معرفة سنة وفاته . انظر ما ذكرته عنه فى (س) ٢٩٨/١ ، ٢٨١/٢ .

(٢) هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقب بالظاهري ، امام الظاهرية ورأسهم ، أصبهاني الأصل من أهل قاشان ، ولد بالكوفة سنة ٢٠١ وتوفى ببغداد سنة ٢٧٠ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ج ١ ص ٢٤٥ .

(٣) فى الأصل : كلاهما .

الأولين والآخرين مثل أرسطو ووَصَنَ قبله ، فالقائلون بتقديم الأفلاك من الفلاسفة يقولون : ان القديم تقوم به حوادث / لا أول لها . وأما أهل الملل وأئمة الفلاسفة وجماهيرهم ، فيقولون ان كل ما سوى الله مخلوق كائن" بعد أن لم يكن ، وأن ما قامت به الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث ، بل ما قارنته الحوادث من الممكنات فهو مخلوق محدث ، لامتناع صدوره عن علة تامة قديمة أزليّة ، والمشهور من مقالة أساطين الفلاسفة قبل أرسطو هو القول بحدوث العالم ، وانما اشتُهر القول بقدمه عنه وعن متبعيه كالفارابي وابن سينا والحفيد وأمثالهم .

وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام الصفات بالله تعالى فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقلوه عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو القول الذي جاء به التوراة والانجيل وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقاً لصحيح المنقول . وحينئذ فنعلم بالعقل الصريح ، أن العالم حادث كما أخبرت به الرسل ، مع أن الرب لم يزل ولا يزال متصفاً بصفات الكمال ، لم يصر قادراً بعد أن لم يكن ، ولا متكلماً بعد أن لم يكن ، ولا موصوفاً بأنه خالق فاعل بعد أن لم يكن ، بل لم يزل موصوفاً بصفات الكمال المتضمنة لكمالته في أقواله وأفعاله ، وهذه الأمور مبسوطه في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان ما ذكرناه من الدليل على حدوث كل ما سوى الله ، وأن حقيقة قولهم يستلزم أن لا يكون للحوادث محدث" أصلاً لامتناع صدور الحوادث عن علة تامة أزلية ، وأن كل محدث سواء" سُمّيَ معلولاً أو مفعولاً ، لا بد حين

وجوده من وجود جميع ما به يحدث ، فاذا سُمى معلولا فلا بد من وجود العلة التامة عند وجوده ، واذا كانت قديمةً وتأثيرها موقوف على شرائط ، فلا بد من حصول الشروط عند حدوثه ، فلا يكفي وجودها قبل حدوثه كما يقولون ، لأن العلة التامة يجب مقارنة معلولها لها ومقارنتها لمعلولها ، فلا يكون المعلول موجوداً الا مع وجود العلة التامة بجميع أجزائها (١) / اذ لو كان شيء من شروطها معدوماً قد وجد قبل حدوث المعلول لكانت العلة سابقة على المعلول ، والمعلول متأخر" عنها ، وهذا ممتنع في العلة التامة ، وكذلك الفاعل القادر لا بد من وجود قدرته و ارادته وسائر ما يعتبر في فعله أن يكون موجوداً عند حدث المحدث ، فهذان وجهان .

ص ٣٨

الرد على
حجتهم على
قدم العالم
من وجوه :
الاول

وأما حجتهم المذكورة على قدم العالم ، فجوابها من وجوه :
أحدها : أن يُقال : دوام الحوادث اما أن يكون ممتنعاً ،
واما أن يكون ممكناً ، فان كان ممتنعاً بطل قولهم ، وعلم
أن الحوادث لها ابتداء ، وان كان ممكناً أمكن أن تكون هذه
الأفلاك حادثة مسبوقة بحوادث قبلها ، كما أخبرت بذلك
الرسول ، فان الله تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في
سنة أيام وكان عرشه على الماء (٢) . وعلى التقديرين فلا يلزم
قدم العالم .

واعلم أنه ليس لهم حجة صحيحة على قدم العالم أصلاً ،

(١) كتبت في هامش الكتاب أمام هذا الموضع كلمة « بلغ » .
(٢) إشارة الى قوله تعالى في سورة هود (الآية السابعة) : (وهو
الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم
أيكم أحسن عملاً) .

بل غاية ما يقررون أنه لا بد من دوام فعل الفاعل ، فبتقدير أن يكون فعله دائما بذاته شيئاً بعد شيء يبطل قولهم ، وبتقدير أن يكون كل مفعول محدثاً ، وهو مسبوق مفعول محدث ، يبطل قولهم .

الوجه الثاني : أن يُقال : هذا بعينه يبطل قولكم بأن المؤثر ان جاز تأخر أثره عنه ، أمكن حدوث العالم وتأخر الفعل عن الفاعل ، وان لم يجز تأخر أثره عنه ، لزم عدم الحوادث أو قدمها أو حدوثها بلا محدث ، والكل باطل . فإعلم أن قولهم بمؤثر لا يتأخر عنه الأثر باطل .

الثاني

الوجه الثالث : أن يقال : ترجيح الفاعل لأحد طرفي الممكن على الآخر اما أن يكون ممكناً ، واما أن لا يكون . فان كان ممكناً أمكن تأخر العالم ، وأن القادر المختار يرجح حدوثه بلا مرجح . وان قيل : ان الفاعل لا يمكنه ذلك امتنع كون الموجب بالذات يرجح شيئاً على شيء بلا مرجح ، ومعلوم أن العالم / له قدرٌ مخصوص وصفات مخصوصة وحوادث متعاقبة كلها ممكنة ، فترجيحها على غيرها من الممكنات لا يكون بمجرد وجود مطلق بسيط نسبته الى جميع الممكنات نسبة واحدة .

الثالث

ظ ٣٨

الوجه الرابع : أن يُقال : القديم اما أن يجوز قيام الحوادث به ، واما أن لا يجوز . فان لم يجز بطل قولهم بقدم العالم الذي قامت به الحوادث ، والأفلاك قامت بها الحوادث . وان جاز قيام الحوادث به ، أمكن أن يقوم بالقديم الواجب بذاته حوادث لا تنتهي ، ويكون منها ما هو شرط في حدوث

الرابع

العالم ، كما قالوا : ان حركات الأفلاك شرط في حدوث
الحوادث السفلية .

الوجه الخامس : أن يُقال : مبنى حجتهم على امتناع ^{الغاص}

ترجيح بلا مرجح تام وامتناع التسلسل ، وهم قائلون
بالأمريين ، فانهم يقولون بتسلسل الحوادث ، ويقولون : ان
الحوادث حدثت بلا مرجح تام ، واذا قالوا نحن رددنا على من
أثبت ذاتاً معطلة عن الفعل فَعَلَّتْ بعد أن لم تكن فاعلة ،
قيل لهم : هذا قول طوائف من أهل الكلام ، ليس هذا القول
منصوصاً عن الأنبياء ، لا في التوراة ولا في الانجيل ولا في
القرآن ، ولا يلزم من بطلان هذا القول قدم العالم ومخالفة
ما أخبرت به الرسل . بل نقول : ان كان هذا القول ممكناً
بطل ردكم له ، وان كان ممتنعاً لم يلزم الا دوام فعل الفاعل ،
لا أزلية هذه الأفلاك ولا أزلية شيء بعينه من الممكنات .

الوجه السادس : أن يُقال : قولكم أشد استحالة من هذا ^{السادس}

القول ، فان هؤلاء نسبوا جميع الحوادث الى الفاعل القديم
الأزلي ، وقالوا : انه فعل بـمـسـد أن لم يكن فاعلاً ، فأثبتوا
للحوادث فاعلاً ، ولم يثبتوا سبباً حادثاً . وأنتم جعلتم الحوادث
تحدث بلا فاعل أصلاً ، لأن الفاعل القديم الواجب عندكم
يلزمه مفعوله الذي هو معلوله وموجبه ومقتضاه فلا يتأخر
عنه ، فلا يجوز أن يحدث عنه شيء ، / فاذن هذه الحوادث ^{ص ٢٩}
لم تحدث عنه ، فتضمن قولكم أن الحوادث لا يحدث لها ،
وهذا أعظم فساداً من قول من جعل لها محدثاً أحدثها من غير
سبب حادث .

الوجه السابع : أن يُقال : كل ما تذكرونه من الشبهة على

نفي حدوث هذا العالم ، يلزمكم مثله في حدوث كل حادث ، مثل قولكم : ان الفاعل لا بد له من غرض ، وقولكم : ان التأثير ان كان قديماً لزم قدم الأثر ، وأمثال ذلك وانما وقع التلبيس منكم أنكم أخذتم تحتجون على قدم الأفلاك أو مواد الأفلاك بحجج ليس فيها ما يقتضى ذلك ، بل اما أن تقتضى الحجة نفي الفعل والاحداث بالكلية ، فيعلم فسادها بالضرورة والاتفاق ، واما أن تقتضى أن كل حادث مسبق بحادث ، وهذا لا يدل على قدم هذا العالم ، بل على أن الرب لم يزل فاعلاً : اما أفعالاً تقوم بنفسه واما مفعولاتٍ منفصلة تحدث شيئاً بعد شيء ، وليس في واحد من هذين ما يقتضى صحة قولكم ، بل كل منهما يناقض قولكم .

وغايتكم أن تفسدوا قول بعض أهل الكلام أو حججهم ، لكن ليس في هذا تصحيح لقولكم ولا ابطال لما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين (١) .

انتهاء الاستطراد
في الرد على قول
الفلاسفة بقدم
العالم ونسب
الصفات

وهذه الأمور قد بسطناها في غير هذا الموضع ، وانما نبهنا عليها هنا لأنها أصل قول هؤلاء الذين ينكرون انفطار السموات وانشقاقها ، ويقولون : ان النبوة هي من نوع قوى النفوس ، وأن المعجزات هي قوى نفسانية ، حتى يجعلونها هي سبب ما أحدثه الله من آيات الأنبياء ، وان كانوا مع هذا يعظمون الأنبياء ويوجبون طاعة نواميسهم ، ويأمرون

(١) هنا ينتهي الكلام على قدم العالم ، ويرجع ابن قيمية بعد ذلك الى الموضوع الأصلي .

بقتل من يخرق النواميس ، ويقولون : انهم وضعوا للناس قانوناً من العدل به يعيش الناس في الدنيا ، فهم فيما يخبرون به من صفات الأنبياء يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، كما أخبر الله تعالى ، فيؤمنون ببعض الصفات التي اتصف / بها الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه ويبعض ما آتاهم الله من الفضائل ويكفرون ببعض .

ط ٣٩

عود إلى الكلام
على معجزات
الأنبياء والرد
على أقوال
الفلاسفة في
ذلك إجمالاً

والذى يثبتونه للأنبياء قد يحصل للرجل الصالح العالم ، والمخاطبات والمكاشفات التي يثبتونها للأنبياء تحصل لكثير من عوام الصالحين ، وما أثبتوه من الحق فهو حق ، لكن كفرهم فيما كذبوا به من الحق ، فنقول : ما وصفوا به الأنبياء من أن لهم خصائص في العلم والقدرة والسمع والبصر امتازوا بها حق ، لكن دعواهم أن منتهى خصائصهم ماذكروه باطل ، فنحن لاننكر أن الله تعالى يخص البنى بقوة قدسية يعلم بها مالا يعلم غيره ، ولا ننكر أيضاً ما يمثله الله له اما في اليقظة واما في المنام من الأمور الصادقة المطابقة للحقائق ، ولا ننكر أيضاً أن الله قد يجعل في النفوس قوى يحصل بها تأثير في الوجود .

والناس لهم في هذا الباب قولان : فالسلف والفقهاء والجمهور يقولون : ان الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار ، كما جعل في النار التسخين وفي الماء التبريد ونحو ذلك . وطائفة من أهل الكلام ينكرون هذا كله ، ويقولون : ليس في الأعيان قوى وطبائع تكون أسباباً للآثار ، لكن الله يخلق الأشياء عندها لا بها ، ويقولون : ليس في المين

قوة امتازت (١) بها عن الأنف ، ولا في الخبز قوة امتاز بها عن الشراب ، ولا في الماء قوة امتاز بها عن الخل ، ولكن الله تعالى يخلق الشبع والرئى عند ذلك لا به . وهذا القول ضعيف مخالف للشرع والعقل ، فان الله تعالى قال : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) [سورة البقرة : ١٦٤] ، وقال تعالى : (فأنزّلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) [سورة الاعراف : ٥٧] وقال : (وأنزل من السماء ماء فأنبأنا به حدائق ذات بهجة) [سورة النحل : ٦٠] ، ومثل هذا كثير في الكتاب والسنة كما قد بسط في موضعه (٢) .

ص ٤٠ / والمقصود هنا أن كون النفوس أو غيرها من الأعيان جعل الله فيها من القوى والطبائع ما يحصل به بعض الآثار لا ينكر لا في الشرع ولا في العقل ، ولكن دعوى المدعى أن معجزات نبينا أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم ، والقائلون بهذا رأوا أنهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعقل طبيعية فعللوها ، ثم جهالهم ظنوا هذا يطرد فطردوا ، وأما حدائقهم فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعي عندهم ، وذلك مثل كون بعض الناس يبقى مدة لا يأكل ولا يشرب ، فان جماعة من الناس يبقى شهرا أو شهرين لا يأكل . فأخذ ابن سينا يقول في اشاراته (٣) : اذا بلغك أن

(١) في الأصل : قوى امتاز .. الخ .

(٢) كتب في آخر ظهر ورقة ٣٩ ما يلي : قوبل بحسب الطاقة .

(٣) لخص ابن تيمية كلام ابن سينا فيما يلي في « الاشارات

والتنبيهات » ط . المعارف بتحقيق د . سليمان دنيا ، ص ٨٥٣ وما بعدها .

عارفا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب فاسجح بالتصديق ، فان في الطبيعة عجائب . وقرر ذلك بأن المريض اذ بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض ، بقى الطعام محفوظا مدة لا يأكل فيها ولا يشرب ، فالعارف اذ اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت اليها القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام .

وهذا الذى قاله في هذا وأمثاله ليس بطائل ، فان الناس يعلمون ان النفس اذا اشتغلت بفرح عظيم أو غضب عظيم أو اهتمام بأمر عظيم ، اشتغلت عن الأكل والشرب بهذا وأسبابه ، فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء ولا مما يختص به الأولياء .

ولهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيدا عندهم بجريانه على القانون الطبيعى المعتاد ، فعندهم لا يُتصور أن يفعل المؤثر في المواد الا ما هي قابلة له ، فقد يقولون : ان الهواء لما كان قابلا لأن ينقلب ماءً أمكن أن يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماءً فينزل المطر . ومعلوم أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية ، مثال ذلك انقلاب العصا ثعباناً ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصى والحيال ، فان هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة ، لأن الخشب لا يقبل أن يصير حيوانا أصلاً ، ولا يمكن في القوى الطبيعية أن عصاً / تصير حيوةً لا بقوى نفس ولا بسحر ولا غير ذلك ، بل الساحر غايته أن يتصرف في الأعراض بفعل ما يحدث عنه الأمراض والقتل ونحو ذلك مما يقدر عليه سائر الآدميين ، فان الانسان يمكنه أن يضرب غيره حتى يمرضه أو يقتله .

فالساحر والعائن وغيرهما ممن يتصرف بقوى الأنفس

يفعل في المنفصل ما يفعله القادر في المتصل ، فهذا من أفعال العباد المعروفة المقدورة ، وأما قلب الأعيان الى ما ليس في طبيعتها الانقلاب اليه كمصير الخشب حيواناً حساساً متحركاً بالارادة يبلع عَصِيّاً وحبالاً ولا يتغير ، فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتاداً ولا نادراً ، ولا يحصل بقوى نفس أصلاً ، ولهذا لما رأى سحرة فرعون ذلك علموا أنه خارج عن طريقة السحر : (فَالْقِيَّ السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ . قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ) [سورة الشعراء : ٤٦ - ٤٨] ، وهذه الحادثة الخارقة للمادة فيها اثبات الصانع واثبات نبوة أنبيائه ، فان حدوث هذا الحادث على هذا الوجه في مثل ذلك المقام ، يوجب علماً ضرورياً أنه من القادر المختار لتصديق موسى ونصره على السحرة ، كما قال تعالى : (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى . قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى . وَالْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى) . [سورة طه : ٦٧ - ٦٩] .

وكذلك اخراج صالح الناقة من هضبة من الهضاب أمر خارج عن قوى النفوس وغيرها ، ولهذا كان أئمة هؤلاء المتفلسفة يكذبون بهذه المعجزات ، وربما جعلوها أمثالا ، فقالوا : انه ألقى عصا العلم فابتلعت حبال الجهل وعصيه ونحو ذلك ، كما يغلب الرجل الرجل بجل بجمته . وهذا من تأويلات القرامطة التي يعلم بالضرورة بطلانها وأنها مخالفة للمنقول بالتواتر ، [و] مخالفة لما اتفق عليه المسلمون واليهود

والنصارى من نقل هذه المعجزات ، واعتبر / هذا بأمثاله . ص ٤١
وكذلك وقوف الشمس ليوشع بن نون ، وانشقاق القمر
لنبينا صلى الله عليه وسلم هو عندهم ممتنع لا يمكن لا يقوى
نفسٍ ولا غير ذلك ، لأن الفلك دائم الحركة .

ومعلوم أن هذه المعجزات لا ريب فيها ، وانشقاق القمر
قد أخبر الله به في القرآن (١) ، وتواترت به الأحاديث ، كما
في الصحيحين وغيرهما عن ابن مسعود وأنس وابن عباس
وغيرهم (٢) ، وأيضا فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ
بهذه السورة في الأعياد والمجامع العامة ، فيسمعها المؤمن
والمنافق ومن في قلبه مرض .

ومن المعلوم أن ذلك لو لم يكن وقع لم يكن ذلك ؛ أما أولا
فلأن من مقصوده أن الناس يصدّقونه ويقرون بما جاء به ،
لا يخبرهم دائما بشيء يعلمون كذبه فيه ، فان هذا ينفرهم
ويوجب تكذيبهم لاتصديقهم .

وأما ثانيا فلأن المؤمنين كانوا يسألونه عن أدنى شبهة

(١) وذلك في قوله تعالى في أول سورة القمر : (اقتربت الساعة
وانشق القمر) .

(٢) أحاديث انشقاق القمر في : البخارى عن عبد الله بن مسعود
وأنس ٢٠٦/٤ - ٢٠٧ (كتاب المناقب ، باب سؤال المشركين أن يريهم
النبي صلى الله عليه وسلم آية فآراهم انشقاق القمر) وعن
ابن عباس في : ٤٩/٥ (كتاب مناقب الأنصار ، باب انشقاق القمر) ، وفي
١٤٣-١٤٢/٦ (كتاب التفسير، سورة اقتربت الساعة)؛ وفي مسلم عنهم وعن
ابن عمر ١٣٢/٨ - ١٣٣ (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم ، باب
انشقاق القمر ؛ المسند ط . المعارف) الأرقام ٣٥٨٣ ، ٣٩٢٤ ، ٤٢٧٠ ،
٤٣٦٠ وانظر تفسير ابن كثير ٢٦١/٤ - ٢٦٢ ، ففقد أورد الأحاديث
بطرفها وتكلم عليها .

تقع في القرآن ، حتى نساؤه ؛ فراجعته عائشة في قوله : من نُوقِسَ الحسابَ عُدُّبٌ ، وذكرت قوله تعالى : (فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا) [سورة الانشقاق : ٨] ، حتى قال لها : ذلك العَرَضُ (١) .

وراجعته حفصة في قوله : لن يدخل النار أحدٌ بايع تحت الشجرة ، وذكرت قوله تعالى : (وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا) [سورة مريم : ٧١] ، حتى أجابها بقوله : ألم تسمعي قوله تعالى (ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا) [سورة مريم : ٧٢] (٢) .

وراجعه عمر بقوله : (لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ) [سورة الفتح : ٢٧] عام الحديبية لما صالح المشركين على الرجوع ذلك العام ، حتى قال له أبو بكر كما قال له النبي صلى الله عليه وسلم : أقال لك أن تدخله هذا العام ؟ قال : لا . قال : فانك داخله ومطوّفٌ به (٣) .

(١) الحديث مع اختلاف في الألفاظ في : البخارى ٢٨/١ (كتاب العلم ، باب من سمع شيئاً راجع حتى يعرفه) ، ١٦٧/٦ (كتاب التفسير ، سورة اذا السماء انشقت) ؛ مسلم ١٦٤/٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب اثبات الحساب) . وأورد ابن كثير الحديث عن المسند ثم قال : « رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن جرير من حديث السخيتاني به » . انظر : تفسير ابن كثير ٤٨٨/٤ .

(٢) الحديث في : مسلم ١٦٩/٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة) ؛ سنن ابن ماجه ١٤٣١/٢ (كتاب الزهد ، باب ذكر البعث) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٢٨٥/٦ ، ٣٦٢ ، ٤٢٠ ؛ طبقات ابن سعد ٤٥٨/٨ .

(٣) هذا بعض حديث غزوة الحديبية ، رواه البخارى في صحيحه مفرقا في عدة مواضع من صحيحه منها : كتاب المحصر ، وكتاب =

وأمثال ذلك كثيرة ، فكيف يقرأ عليهم دائما ما فيه
 الخبر بانشقاق القمر ولا يردُّه (١) على ذلك مؤمن ولا كافر
 ولا منافق؟ مع أن ابن الرُّبَعْرَى وغيره من المشركين تعلقوا
 بالقياس الفاسد / في قوله : (اِتَّكُمُ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ
 دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ)
 [سورة الأنبياء : ٩٨] فقاس المسيح على الأصنام بكونه
 معبودا وهذا معبود (١) ، وهذا من جهله بالقياس فان الفرق
 ثابت بأن هؤلاء أحيانا ناطقون ، وهم صالحون يتألمون بالنار
 فلا يعذبون لأجل كفر غيرهم ، بخلاف الحجارة التي تلقى
 في النار اهانة لها ولمن عبدها .

ظ ٤١

قال الله تعالى : (وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا
 إِذْ آقَوْكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ . وَقَالُوا آلِهَتُنَا خَيْرٌ
 أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ
 خَصِمُونَ) [سورة الزخرف : ٥٧ ، ٥٨] فلو لم يكن

= الشروط ، وكتاب المغازي ، وكتاب التفسير . وهذه الجملة من الحديث
 وردت في ١٩٦/٣ (كتاب الشروط ، باب الشروط في الجهاد ٠٠ الخ) .
 وأنظر جامع الأصول لابن الأثير ٢٠٧/٩ وما بعدها .

(١) في الأصل : يورد ، ولعل الصواب ما أثبتته ، وما اراده ابن
 تيمية هو أن الصحابة وغيرهم راجعوه في كثير من المسائل فكيف لم
 يراجعه أحد منهم في أمر انشقاق القمر .

(٢) انظر تفسير هذه الآية في : تفسير الطبري ٧٤/١٧ - ٧٧ ؛ ابن
 كثير ١٩٨/٣ - ١٩٩ ؛ الدر المنثور ٣٢٨/٤ - ٣٣٩ .

وابن الزبير هو عبد الله بن الزبير بن قيس بن عدي السهمي
 رضى الله عنه ، كان من شعراء قريش وكان شديدا على المسلمين ، ثم
 أسلم عام الفتح . انظر : الاصابة ٣٠٠/٢ ؛ الاستيعاب ٣٠٠/٢ - ٣٠٣ ؛
 الأعلام ٢١٨/٤ .

انشقاق القمر معلوماً معروفاً عندهم لعظم في انكاره القيل
والقال وكثرة الاعتراض وكثرة السؤال ، وصار في ذلك من
المراء والجدال ما لا يخفى على أدنى الرجال .

وكذلك القرآن ، فان القرآن فيه من الأخبار عن الأمم
الماضية كقصة آدم وابلوس ونوح وقومه ومخاطبته لهم ،
وقصة عاد وثمود وفرعون وما جرى من الأمم وقومهم من
المخاطبات في الأمور الجزئية مما لا يمكن أن تعلم بالحدس
وقوى النفس التي تنال بواسطة العلم بالمد الأوسط . وكذلك
الخبر عن الأمور المستقبلية المفصلة ، فان هذه كلها لا يمكن
في الجبلة أن تعلم الا بمخبرٍ يخبر بها الانسان ، وأما
علمه بها بدون الخبر فممتنع من قوى النفس . ولهذا يقول
سبحانه وتعالى: (وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا)
[سورة القصص: ٤٦] ، (وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْفَرِّبِيِّ)
[سورة القصص : ٤٤] ، (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ) [سورة يوسف : ١٠٢] (وَمَا كُنْتَ
لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ
مَرِيَمَ) [سورة آل عمران : ٤٤] .

وفي الجملة فهؤلاء يدعون ما ذكره ابن سينا في «اشارات»
من أن خوارق العادات في العالم ثلاثة أنواع ، لأنها اما أن
تكون بأسباب فلكية كتمزيج القوى الفعالة السماوية
بالقوى المنفعلة الأرضية وهذا هو الطلّسّمات / واما أن ص ٤٢
تكون بأسباب طبيعية سفلية كخواص الأجسام وهي النيرنجيات
واما أن تكون بأسباب نفسانية ، ويزعمون أن المعجزات التي
للأنبياء والكرامات التي للأولياء وأنواعاً من السحر

والكهانة هو من هذا الباب (١) ، ويقولون الفرق بين النبي
والساحر / أن النبي نفسه زكية تأمر بالخير والساحر نفسه
خبیثة تأمر بالشر ، فهما يفترقان عندهم فيما يأمر به كل
منهما لا في نفس الأسباب الخارقة .

وقد قدمنا أن من أهل الكلام والنظر من ينكر أن تكون في
شء من الأنفس وغيرها من الأجسام : الحيوان وغير الحيوان
قوى أو طبائع أو أن يكون لها تأثير ، بل يجعلون ذلك كله
من باب المقارنة العادية المحضة ، وهذا قول جمهور الأشعرية
ومن يوافقهم من أهل الظاهر وأهل القياس من أصحاب مالك
والشافعي وأحمد وغيرهم ، وهؤلاء قد يغلون حتى يقولوا
ان قدرة الحيوان لا تأثير لها في أفعاله الاختيارية لا للانسان
ولا لغير الانسان ، وينكرون أيضا أن يكون الله يفعل شيئا
لشء ، فينكرون الأسباب والحكم في خلقه وأمره . وكثير
منهم ينكر القياس ومن أقر منهم لم يجعل علل الشرع الا مجرد
علامات ، وأكثرهم يتناقضون في هذا الأصل فاذا تكلموا في
تفاصيل الفقه والطب وحكمة الله تكلموا بموجب فطرتهم
وايمانهم على طريقة الجمهور الذين يثبتون ما لله في خلقه
وأمره من الأسباب المتقدمة على الحوادث والحكم المتأخرة عن
الحوادث ، واذا ناظروا الفلاسفة والمعتزلة في أصول الدين
في مسائل القدر والتعديل والتجوير وتعليل أفعال الله تعالى
وأسباب الحوادث تكلموا على هذه الطريقة التي هي في
الأصل طريقة المجبرة كجهم بن صفوان وأمثاله ويجعلون /

ط ٤٢

(١) انظر : ابن سينا : الاشارات والتنبیهاة ٩٠٠/٤ - ٩٠١ .

نفس المشيئة مقتضية لترجيح أحد المثليين على الآخر بلاسبب يقتضى الترجيح غير الارادة ، وادّ عُوا أنها كما أنها تقتضى جنس التخصيص فانها تقتضى التخصيص المعين ، اذ التخصيص ببعض الحوادث دون بعض لايقع بنفس العلم ولا بنفس القدرة ، فلا بد له من مخصّص وذلك هو الارادة . لكن المعقول من ذلك أن جنس الارادة يخصص جنس المحدثات وأما كون هذا المعين مراده من هذا فلا تقتضيه نفس جنس الارادة ، الا أن كون المراد مختصاً بسبب يقتضى أن يراد دون غيره ، وأن يكون من المرید سبب يوجب أن يريد ذاك دون غيره ، فادّعى (١) هؤلاء أن نفس الارادة تخصص مثلاً (٢) عن مثل من غير سبب معين ، وذلك لا في المرید ولا في المراد ، مع أن نسبتها الى جميع المرادات نسبة واحدة . وقال جمهور العقلاء هذا مما يعلم فساده بالضرورة ، فان الارادة اذا استوت نسبتها الى جميع المرادات وأوقاتها وصفاتها وأشكالها ، كان ترجيح الارادة لمثل على مثل ترجيحاً من غير مرجح ، فان جاز هذا جاز أن يقال : الفاعل القادر يخصص مثلاً على مثل بلا ارادة ، وحينئذ فلا ارادة كما تقوله معتزلة البغداديين (٣) ، وان جاز هذا لزم ترجيح

(١) فى الأصل : فادعوا .

(٢) فى الأصل : مثل .

(٣) أى أن معتزلة البصرة يقولون انه مريده حقيقة ، بينما ينكر البغداديون ذلك . وهذا صحيح بالنسبة لبعضهم اذ ان أصحاب بشر بن العتمر (وهم بغداديون) يقولون كما يذكر الاشعري (المقالات ١ / ١٩٠) : « ان ارادة الله على ضربين : ارادة وصف بها الله فى ذاته ، و ارادة وصف بها وهى فعل من أفعاله ، وان ارادته التى وصف بها فى ذاته غير لاحقة =

أحد المثاليين على الآخر بلا مرجح أصلا ، فإذا كان نسبة الوجود والعدم الى حقيقة الممكن نسبة واحدة جاز ترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح ، فيلزم جواز وجود الممكنات والمحدثات بلا مبدع فاعل .

فقال هؤلاء : نحن نفرّق بين ترجيح القادر لأحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وبين ترجيح الموجب بلا مرجح ، وهذا الفرق هو أصل قول المعتزلة وقول الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من حيث يجعلون الموجب للترجيح ارادة نسبتها الى المثليين سواء ، ولكن هؤلاء يجعلون المرجح/ هو ارادة القادر المختار وأولئك يجعلون المرجح هو نفس القادر المختار .

ص ٤٣

ثم البصريون منهم يقولون : يحدث بنفسه الارادة لا في محل ، والبغداديون منهم يقولون بنفى هذه الارادة ، ويقولون : لاتزيد الارادة على فعل المفعول والأمر بالمأمورات (١) .

= بمعاصي العباد وانظر ايضا عن رأي البغداديين في الارادة : المقالات ١٨٩/١ - ١٩١ ، ٥٠٩/٢ - ٥١٤ ؛ الملل والنحل ٦٤/١ ، ٧٣/١ (عن الخياطية والكعبية وهم ينكرون الارادة) : الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ ، ١٠٩ . وانظر (ج) ص ١٧٩ ، ١٨٢ .

(١) يذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفسرق (ص ١٠٩) عن الكعبى انه قال ان الاشاعرة والبصريين من المعتزلة زعموا أن الله مرید على الحقيقة ، غير أن الأشاعرة قالوا انه لم يزل مریدا بارادة ازلية ، وزعم البصريون انه مرید بارادة حادثة لا فى محل . وخرج الكعبى (البغدادى) والنظام (البصرى) وأتباعهما عن هذين القولين وزعموا أنه ليست لله ارادة على الحقيقة وزعموا أنه اذا قيل ان الله أراد شيئا من فعله فمعناه أنه فعله ، واذا قيل انه اراد من عنده فعلا فمعناه أنه أمر =

وأهل الكتاب من اليهود : السامرة وغيرهم الموافقون
للمعتزلة هم على هذين القولين .

وأبو عبد الله بن الخطيب ونحوه متناقضون في هذا الباب ،
فاذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر والجبر سلكوا مسلك
من يقول : ان الممكن لا يرجح أحد طرفيه على الآخر الا بمرجح
تام مستلزم لأمر ، لافرق في ذلك بين القادر والموجب . فاذا
ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، وطالبهم الدهرية
بسبب حدوث العالم سلكوا مسلك المعتزلة فقالوا : القادر
المختار يرجح أحد طرفي المقدور على الآخر بلا مرجح ،
أو قالوا : الارادة القديمة هي المرجح ، كما يقول ذلك
الأشعرية والكروامية ومن وافقهم من الحنفية والمالكية
والشافعية والحنبلية .

وهذا المقام هو من الأصول العظام التي اضطربت فيها

= به . وقال الشهرستاني عن أبي الهذيل العلاف (اليعربى) (الملل والنحل
٥٤/١) : « انه أثبت ارادات لا محل لها يكون البارئ تعالى مريدا
بها . وهو أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون » وذكر عن
أبي على الجبائي وابنه أبي هاشم الجبائي (الملل والنحل ٧٤/١)
« أنهما أثبتا ارادات لا فى محل يكون البارئ تعالى بها موصوفا مريدا ،
وتعظيما لافى محل اذا اراد ان يعظم ذاته ، وفناء لافى محل اذا اراد
ان يفنى العالم » .
وانظر عن الارادة عند المعتزلة : مقالات الاسلاميين ١٨٩/١ - ١٩١ ،
٥٠٩/٣ - ٥١٤ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ، ص ٢٣٨ - ٢٦٧ ، نشأة
الفكر للنشار ٥٢٦/١ - ٥٢٩ ، النظام لأبي ريده ، ص ٨٢ - ٨٦ .
وانظر أيضا : فلسفة المعتزلة لأبي نصر نادر ٩١/١ - ٩٦ : نظرية
التكليف لعبد الكريم عثمان ، ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ، المعتزلة لزهدى جارالله ،
ص ٧١ - ٧٢ .

رؤوس أهل النظر والفلسفة والكلام ، ومن سلك الطرق النبوية السامية علم أن العقل الصريح مطابق للنقل الصحيح ، وقال بموجب العقل في هذا وفي هذا ، وأثبت ما أثبتته الرسل من خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، ولم يجعل شيئاً سوى الله قديماً معه ، بل كل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن ، مع قوله ان ترجيح أحد المتماثلين على الآخر لا يكون الا بمرجّح ، ولا فرق في ذلك بين مرجح ومرجّح ، ومع قوله أن ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ومع اثباته حدوث كل ما سوى الله بالبرهان العقلي الصريح/الذى لا يحتاج معه الى تعجيز الله في الأزل عن الفعل ، والى أن يقول انه ان لم يكن الفعل ممكناً ثم صار ممكناً من غير حدوث شيء ومن غير أن يحتاج الى أن يجعل الحوادث تحدث بلا سبب أصلاً ، ومع ابطاله أن يكون صانع العالم موجبا بذاته وعلّة أزلية مستلزمة لمعلولها ، ومع قوله ان كل ما لا يسبق الحوادث من الممكنات فانه لا يكون الا حادثاً بها لامتناع دوام الحوادث ، بل لامتناع صدور المحدثات ، وما لا يتقدم عن موجب بالذات ، واذا بطّل الموجب بالذات لزم حدوث كل ممكن ، فان قدم شيء من الممكنات لا يكون الا اذا كان له موجب تام أزلي ، واذا امتنع شرط القدم لشيء من الممكنات امتنع قدم شيء من الممكنات ، وهذا مبسوط في موضعه .

انكار بعض

المتكلمين

الاسباب

والحكم

ولكن المقصود هنا أن كثيراً من أهل النظر والكلام كالأشعرى وغيره أنكروا الأسباب والطبائع والقوى الموجودة في خلق الله وأمره ، وأنكروا حكم الله المقصودة بذلك ،

وقالوا في لامات كى المذكورة في القرآن كقوله :
 (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)
 [سورة الذاريات : ٥٦] ، وقوله : (وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ)
 [سورة هود : ١١٩] ، وقوله : (لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ)
 [سورة البقرة : ١٨٧] ، وأمثال ذلك هي « لام العاقبة »
 ليست « لام التعليل » ، اذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله
 شيئاً لأجل شيء ، أو يأمر بشيء لأجل شيء .

فهؤلاء لا يشبتون في الأفلاك العلوية ولا الأجسام السفلية
 ولا النفوس قوى تكون سبباً لحدوث شيء ، واذا أنكروا تأثير
 القدرة التي للحيوان فهم لما سواها أشد انكاراً . وهؤلاء اذا
 أرادوا أن يجيبوا الفلاسفة عما ادّعوه من أسباب المعجزات
 وغيرها من الخوارق قالوا : نحن نقول ان المؤثر في الحوادث
 هو قدرة الله فقط ولا أثر لشيء من ذلك . / ولهذا قال
 الأشعري : ان أخص وصف الرب هو القدرة على الاختراع (١) .

ص ٤٤

والكلام بين هؤلاء وبين منازعيهم في مقامين : أحدهما :
 أنهم لا يسلمون حصول الخوارق مقارنة لما تذكره الفلاسفة
 من الأسباب . الثاني : أنهم اذا سلّموا ذلك جعلوا ذلك كسائر
 الأمور التي علم اقترانها في العادة ، فان العادة جارية بأن
 الانسان يأكل فيشبع ، ويشرب فيروى ، ويضرب بالسيف
 فيقطع ، فاذا كانوا يقولون : ان مجرد القدرة القديمة هي

(١) يقول الشهرستاني في الملل والنحل ١/٩١ : « قال أبو الحسن
 على بن اسماعيل الأشعري : اذا كان الخالق على الحقيقة هو البارئ
 تعالى لا يشاركه في الخلق غيره ؛ فأخص وصفه تعالى هو القدرة على
 الاختراع » .

المحدثه للشعب والرئ والقطف وغير ذلك عند هذه الأمور المقارنة لها لا بها ، وأنه ليس هنا قوة ولا طبيعة ولا فعل له تأثير في هذه الحوادث بوجه من الوجوه ، كان قولهم لذلك في المعجزات أقوى وأظهر .

وأبو حامد الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » جعل هذه المسألة من الأصول التي نازع فيها الفلاسفة (١) ، ولهذا اشتد نكير ابن رشد عليه في « تهافت التهافت » وجعل هذا من المواضع التي (٢) استطال بها على أبي حامد ، وانتهم بها الفرصة في الرد عليه والانتصار للفلاسفة (٣) .

وأما المعتزلة ونحوهم من القدرية ، فيفرقون بين تأثير الحى القادر وتأثير غيره ويقرون باثبات التأثير للقادر ، سواء كان خالقا أو مخلوقا ، ولا يثبتون لغير ذلك تأثيرا ،

(١) يقول الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ (ط ٠ الثالثة ، المعارف) : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين : ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ، ولانفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرئ والشرب ، والشبع والاكل ، والاحتراق ولقاء النار ٠٠ بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفريق فى أجزائه وجعله حراقا أو رمادا هو الله تعالى ، اما بوساطة الملائكة او بغير وساطة ، فأما النار وهى جماد فلا فعل لها » . وانظر فى علم الكلام لصبحى ، ص ٢٨٢ - ٢٩١ .

(٢) فى الاصل : الذى

(٣) انظر تهافت التهافت ٧٨١/٢ - ٧٨٨ ، الطبعة الثانية ، ط ٠ المعارف القاهرة ١٩٧١ .

ويزيدون على ذلك حتى يجعلون ما تولد عن فعل الانسان من فعله ، ولا يجعلون لبقية الاسباب التي شاركته تأثيرا ، فان أفعال الانسان وغيره من الحيوان على نوعين : أحدهما المباشر والثاني المتولد . فالمباشر ما كان في محل القدرة كالقيام والقعود والأكل والشرب ، وأما المتولد فهو ما خرج عن محل القدرة ، كخروج السهم من القوس ، / وقطع السكين للعنق والآلم الحاصل من الضرب ونحو ذلك (١) .

فهؤلاء المعتزلة يقولون : هذه المتولدات فعل العبد كالأفعال المباشرة ، وأولئك المبالغون في مناقضتهم في مسائل القدر من الأشعرية وغيرهم يقولون : بل هذه الحوادث فعل الله تعالى ، ليس للعبد منها فعل أصلا ، وهم وان كانوا لا يثبتون لقدرة العبد أثراً في حصول المقدور فانهم يفرقون (٢) بين ما كان في محل القدرة فيجعلونه مقدوراً للعبد ، وما كان خارجاً عن محل القدرة فلا يجعلونه مقدوراً للعبد (٣) ، وأكثر من نازعهم يقول : ان هذا كلام لا يعقل ،

(١) انظر رأى المعتزلة في التولد تفصيلا في : مقالات الاسلاميين ٤٠٠/٢ - ٤١٥ : أصول الدين لابن طاهر البغدادي ، ص ١٣٧ - ١٢٩ : الفرق بين الفرق ، ص ٦٩ ، ٩٥ ، ١٠٢ : الملل والنحل ١/٦٩ : شرح الاصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٢٨٧ - ٢٩٠ : المعتزلة لزهدي جار الله ، ص ٩٢ - ٩٥ ، فلسفة المعتزلة لنادر ١/٢١٠ - ٢١٧ ، نظرية التكليف لعبد الكريم عثمان ، ص ٤٢٠ - ٤٣٣ : نشأة الفكر للنشار ١/٥٤٢ - ٥٤٧ ، النظام لابي ريده ، ص ١٠٩ - ١١٢ : أبو الهذيل العلاف للغرابي ، ص ٩١ - ٩٧ : في علم الكلام لصبحي ، ص ١٢٠ - ١٢٤ .

(٢) في الاصل : فيفرقون .

(٣) انظر : أصول الدين ، ص ١٢٨ - ١٢٩ ، الارشاد للجويني ، ص ٢٢٠ - ٢٣٤ .

فانه اذا لم يثبت للقدرة اثر لم يكن الفرق بين ما كان في محل القدرة وبين ما كان في غير محل القدرة الا فرقا في محل الحادث من غير أن يكون للقدرة في ذلك تأثير ، وتسمية هذا مقدورا دون هذا تحكم محض وتفريق بين المتماثلين .

ولهذا قال بعض الناس : عجائب الكلام التي لا حقيقة لها ثلاثة : طفرة النظام (١) وأحوال أبي هاشم (٢) وكسب الأشعري (٣) . واذا قيل لهؤلاء : الكسب الذي أثبتموه لا تعقل حقيقته ، فاذا قالوا : الكسب ما وُجد في محل القدرة المحدثة مقارنًا لها من غير أن يكون للقدرة تأثير فيه ، قيل لهم : فلا فرق بين هذا الكسب وبين سائر ما يحدث في غير محلها وغير مقارن لها ، اذ اشتراك الشيئين في زمانهما ومحلها لا يوجب كون أحدهما [له] (٤) قدرة على الآخر كما اشتراك العرضين

-
- (١) عن طفرة النظام انظر : الملل والنحل ٥٧/١ - ٥٨ : الفرق بين الفرق ، ص ٨٥ ؛ ابراهيم بن سيار النظام لابي ريده ، ص ١٢٩ - ١٢١ : مقالات الاسلاميين ٣٢١/٢ - ٣٢٢ .
- (٢) عن احوال ابي هاشم انظر ما سبق ص ٩٩ ت ٥ .
- (٣) يقول الشهرستاني في الملل والنحل ٨٨/١ - ٨٩ : « على اصل أبي الحسن (الأشعري) : لاتأثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض . . . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل اذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا ، فيكون خلقا من الله تعالى : ابداعا واحداثا ، وكسبا من العبد : حصولا تحت قدرته» . وانظر عن الكسب عند الاشاعرة : كتاب اللمع للأشعري (تحقيق غرابية ، القاهرة ، ١٩٥٥) ص ٩٢ - ٩٥ : أصول الدين ، ص ١٢٣ - ١٢٧ : الأشعري لحموده غرابية ، ص ١٠٩ - ١١٧ : الملل والنحل ٨٨/١ - ٩١ .
- (٤) له : زيادة يقتضيها الكلام .

الحادثين في محل واحد في زمان واحد ، بل قد يقال ليس جعل الكسب قدرة والقدرة كسباً بأولى من العكس اذا لم يكن الا مجرد المقارنة في الزمان والمحل ، ولهذا قال أهل السنة وأهل الاثبات من سائر الطوائف : ان العبد فاعل لفعله حقيقة^{ص ٤٥} ، بخلاف جمهور الأشعرية / ومن وافقهم فانهم يقولون : انه فاعل مجازاً وليس حقيقة ، ويقولون : ان فعل العبد فعل^ص لله لا للعبد لأنهم مع سائر أهل السنة المثبتين للقدرة يقولون : ان الله تعالى خالق أفعال العباد ، وهم يقولون : ان فعل الله هو مفعوله ، والخلق هو المخلوق .

وقد وافقهم على ذلك طائفة من أصحاب مالك والشافعي وأحمد ، وهو أول قول القاضى أبى يعلى ، ثم رجع عن ذلك ووافق الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأحمد في أن الخلق غير المخلوق ، وهو قول الحنفية وأهل الحديث وجمهور الصوفية وجمهور أهل الكلام .

فلما كان هؤلاء يقولون ان فعل الله هو مفعوله والخلق هو المخلوق ، ويقولون : ان فعل العبد مخلوق لله لزمهم أن يقولوا ان فعل العبد فعل لله ، واذا كان فعله فعلاً لله لم يكن فعلاً له ، لأن الفعل الواحد لا يكون فعلاً لفاعلين .

ولهذا قامت الشناعة عليهم من جماهير الناس المثبتين للقدرة والتأفين له ، وأزادت القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم بهذه الزلة من هؤلاء أن يتوسلوا بذلك الى ابطال قول أهل السنة في القدر ، وأن الله لم يخلق أفعال العباد ، لأن جمهور المعتزلة يقولون أيضاً : ان الخلق هو المخلوق ، فاذا كان العبد فاعلاً لفعله امتنع أن يكون مخلوقاً لله ، اذ المخلوق

هو الخلق ، والمفعول هو الفعل عندهم ، كما هو كذلك عند الأشعرية .

فلما اتفق هذان الفريقان على أن الخلق هو المخلوق ، والفعل هو المفعول ، تباينوا في مسألة أفعال العباد تبايناً صاروا فيه على طرفي نقيض ، هؤلاء يقولون : ثبت أن العبد فاعل لفعله ، فلا يكون فعله فعلاً لله ، فلا يكون خلقاً لله ، فلا يكون مخلوقاً لله ؛ وهؤلاء يقولون : ثبت أن الله خالق كل شيء من أفعال العباد وغيرها ، فلا يكون في الوجود ما هو فعل ولا مفعول لغير الله ، إذ الفعل هو المفعول ، فلا تكون / حركات العباد ٤٥ فعلاً لهم بل لله تعالى .

وأما جمهور الخلق من أهل السنة وغيرهم فيقولون : ان الخلق غير المخلوق ، وفعل الله القائل به ليس هو مفعوله المنفصل عنه ، ويقولون : أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له ، لا أنها نفس خلقه ونفس فعله ، وهي نفس فعل العبد ، فهي فعل العبد حقيقة لا مجازاً .

وأما كون العبد له مفعول متولد^١ عنه غير فعله ، فهذه مسألة التولد ، وعلى ذلك يُبنى الكلام في أصوات العباد وكلامهم ، فان الأصوات متولدة عن حركات العبد الاختيارية ، فمن قال : ان المتولد ليس من فعل العبد ولا كسبه ، يقول : ان أصوات العباد ليست مقدورة لهم ولا مفعولة ولا كسبياً ، كما يقول ذلك الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب أحمد وغيرهم كالقاضي أبي يعلى وأبي الحسن بن الزاغوني (١) وغيرهم .

(١) هو على بن عبيد الله بن نصر بن السري ، أبو الحسن بن الزاغوني ، وقد اختلف في اسمه . ولد سنة ٤٥٥ وتوفي سنة ٢٥٧ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ٣٢٤/١ .

ثم تولد من هذا بحث آخر فيمن قال : ان الأصوات المسموعة من القارئ ، أو بعض الأصوات المسموعة من القارئ ، هي صوت الله ، فانه بنى ذلك على هذا الأصل فقال : الأصوات ليست من مقدر العباد ولا من أفعالهم وكسبهم ، بل هي مضافة الى الله ، فتضاف اليه بحسب ما يوجب الاضافة ، فان كانت بكلامهم أضيفت اليه اضافة خلق ، وان كانت لكلام الله أضيفت اليه اضافة وصف ، وكانت ظاهرة في المحدث لا حالة فيه ، ولكن ظهورها قارن حركة العبد .

وهذا الكلام وان كان قد قاله طائفة من هؤلاء فهو معلوم الفساد بالضرورة والحسّ واتفاق جماهير العقلاء ، وهو قول فاسد مبني على أصل فاسد ، وانما هو من باب الالتزام لمن وافقهم من الأشعرية على أن الأصوات المسموعة ليست مقدورة للعباد . وكثير من الأشعرية متناقضون في هذا الباب ، ففى بحثهم مع المعتزلة يجعلون أصوات العباد غير مقدورة لهم / ولا مفعولة لهم ، وفي بحثهم في مسألة القرآن يجعلونها مقدورة للعباد مفعولة لهم . والكلام على هذا مبسوط في موضع آخر .

ص ٤٦

والمقصود هنا أن جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دل عليه المنقول والمعقول فيقولون : ان أفعال العباد مخلوقة لله مفعولة له ، وهي فعل للعباد حقيقة لا مجازاً ، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم ، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد ، لكنهم مع اثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم ، بل يقولون : ان الله خالق كل شيء وربّه

ومليكه ، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وأنه لاحول ولا قوة الا به . ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته ، ولا تزال مفتقرة الى الله ، لا يقولون انها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة ، ولا أنها مستغنية عنه بعد الاحداث كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفسـ والاحتياج اليه ، لا يحدث ولا يبقى الا بمشيئته القديمة ، فما كان بالأسباب فانه خالقه وخالق سببه جميعا ، ويقولون مع هذا ان الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء ، بل لا بد له من أسباب أخر تعاونه وتشاركه ، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضة وتدافعه ، كما في الشعاع الحادث عن الشمس ، والاحتراق الحادث عن النار ، ونحو ذلك ، فانه لا بد مع الشمس من محل قابل لانعكاس الشعاع عليه ، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع ، وبكل حائل .

فقول متكلمة الملل من المعتزلة والشيعة والكرامية والأشعرية ونحوهم أقرب الى القبول (١) من أقوال الفلاسفة والطبائية والمنجمين ونحوهم ، فان هؤلاء يشهدون بعض الأسباب ، كما يشهدون الطبائع والقوى التي خلقها الله في الأجسام ، وكما يشهدون ما للشمس والقمر وغيرهما في هذا العالم من الآثار ، لكنهم مع ذلك يضيفون الحوادث الى سبب من أسبابه ، كإضافة الحوادث من الأجسام وغيرها الى الطبيعة ،

(١) القبول : لم تظهر كل حروف الكلمة في الصورة وهكذا استظهرتها .

والطبيعة عرض قائم بجسم ، فمن جعل المحدث للانسان في بطن أمه وما فيه من الأعضاء المختلفة وقواها ومنافعها هو الطبيعة ، كان قوله أظهرَ فساداً من تلك الأقوال التي فيها اضافة الحوادث الى مجرد مشيئة القديم من غير اثبات سببٍ ولا حكمةٍ ، أو اضافة الحوادث الى قدرة القادر المختار ، سواء كان قديماً أو حادثاً ، فان كلاً من القولين خير من اضافة ذلك الى طبيعة هي عرض بجسم من الأجسام ، ليس له ارادة ولا مشيئة ، مع أن الجنين المخلوق في الرحم أكمل من الرحم وقواها . ثم فلاسفة هؤلاء اذا قالوا : ان هذه الحوادث تحدث بسبب حركات الأفلاك ، وأن ذلك يعدها لقبول الفيض عليها من العقل الفعّال ، كانوا محتاجين في جميع ما يقولونه الى اقامة الدليل على أنه سبب ، وما يذكرونه من اثبات العقل الفعّال كلام باطل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وانما يقوم الدليل على أن الحوادث تصدر عن حركات حيّ مختار ، وتلك هي الملائكة التي أخبرت بها الأنبياء ، وليست الملائكة هي العقول التي يثبتها هؤلاء ، فان العقل الأول عند هؤلاء هو المبدع لكل ماسوى الله ، والعقل الفعّال عندهم هو المبدع لكل ما تحت فلك القمر .

ص ٤٧ / وأهل الملل يعلمون بالاضطرار من دين الرسل أنه ليس عندهم أحد غير الله يخلق جميع المبدعات ، ولا أنهم أثبتوا ملكاً من الملائكة أبداع كل ما تحت السماء ، بل الملائكة عندهم عباد الله ، ليس فيهم من هو مستقل باحداث جميع الحوادث ، فضلاً عن أن يكون مبدعاً لكل ماسوى الله وسواه ،

كما يقوله هؤلاء الفلاسفة في العقل الأول . قال الله تعالى :
(وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ
مُتَّكِرُونَ . لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ
رَبِّهِمْ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ
وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ
خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) [سورة الأنبياء : ٢٦ - ٢٨] ،
وقال تعالى : (قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَا يَمْلِكُونَ يَشْقَالُ ذَرَّةً فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي
الْأَرْضِ وَمَالُهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَيْءٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ
مِنْ ظَهِيرٍ . وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ
أُذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا
قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)
[سورة سبأ : ٢٢ - ٢٣] ، وقال تعالى : (لَنْ يَسْتَنْكِفَ
الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ
الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ
وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا . فَأَمَّا
الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ
أَجْرَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ ، وَأَمَّا الَّذِينَ
أَسْتَكْبَرُوا فَسَيُكْفَرُونَ فَكَيْفَ يُعْطَىٰ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا
وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا)
[سورة النساء : ١٧٢ ، ١٧٣] .

وأیضا ، فبتقدير ثبوت العقل الفعّال وما قبله من
العقول ، فهذه عندهم هی لازمة لذات الله متولدة عنه معلولة
له . وحينئذ فالحوادث الحادثة لاتجوز أن تصدر عنها ، لأن

ذلك يتضمن حدوث الحوادث بلا سبب حادث . واذا قالوا :
ان حركات الأفلاك توجب تحريك العناصر حتى تمتزج
امتزاجات مُعدّة لقبول الفيض كان هذا باطلا من وجوه .
منها : أن يقال : فالحوادث كلها من حركات الأفلاك وما يحدث
عنها لا يد لها من محدث ، ومحدث الحوادث لا يجوز أن يكون
علة تامة أزلية ، لأن العلة التامة الأزلية مستلزمة لمعلولها ،
فيجب أن يكون معلولها مقارناً لها في الأزل ، فيمتنع أن يكون
شيء من الحوادث صادرا عن الواجب الوجود بواسطة أو بغير
واسطة ، وحينئذ فلا يكون للحوادث محدث .

ط ٤٧

وأیضا فنفس حركة الفلك الأعلى حركة واحدة متشابهة
بسيطة لا توجب بنفسها آثارا مختلفة الا لاختلاف القوابل ،
كما أن الشمس تبيّض جسماً وتسوّد جسماً وتلينّ جسماً
وتيبّس جسماً بحسب القوابل المختلفة ، فاذا كان حركته
بسيطة والعقل بسيطاً لم يصدر عنهما أمورٌ مختلفة .
وكذلك الأفلاك التي تحته لها حركات معدودة محصورة ، وكل
منها حركته بسيطة ، وليس في شيء من هذه الحركات
والمتحركات ما يوجب هذه الأعيان والحوادث المختلفة اختلافاً
لا يخصى عدده في الصفات والأقذار والحركات . هذا مع
قولهم ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد ، فيعلم
بالضرورة أن هذه الحوادث الكثيرة المختلفة ليست صادرة
عن عدد محصور في البسائط .

وأیضا فيقال : تلك الحركات والمتحركات والعقول المعلومة
أمور مختلفة متعددة ، فان صدرت عن واحد بطل قولهم :
لا يصدر عن الواحد الا واحد ، وان صدرت عن موصوف

بالصفات والأفعال القائمة بطل قولهم بالموجب بالذات ، وعلى
التقديرين يبطل مذهبهم .

وأیضا ، فان الواحد البسيط الذى يدكرونه انما يوجد
في الأذهان لا في الأعيان ، فانه وجود مطلق والمطلق انما يوجد
في الذهن لا في الخارج . وأما المطلق بشرط الاطلاق فظاهر .
وأما المطلق لا بشرط الذى يسمونه الكلّ الطبيعي ، فهذا
أیضا لا يوجد في الخارج كليا يمنع تصوره من وقوع الشركة
/ فيه ، وانما يوجد معیناً مشخّصاً جزئياً ، لكن ما في الذهن
كلّی ، بمعنى أنه مطابق لتلك الجزئیات كمطابقة اللفظ
العام لأفراده .

ص ٤٨

وأیضا ، فذلك الواحد ان كان الصادر عنه واحداً لم
يصدر عن الآخر الا واحد" ، وكذلك هلمّ جراً ، فيلزم أن
أن لا يكون في العالم كثرة ، وان صدر عنه أكثر من واحد
بطل أصلهم ، واذا قالوا : فيه جهات كالوجوب والامكان ،
وعقله لمبدعه وعقله لنفسه ونحو ذلك ، فيصدر عنه باعتبار
وجوبه عقل ، وباعتبار امكانه جسم ، ونحو ذلك من الهديان
الذى يقولونه في هذا الموضوع ، قيل لهم : تلك الأمور اما أن
تكون وجودية واما أن تكون عدمية ، فان كانت وجودية وقد
اتصف بها الصادر الأول ، فقد صدر عن المبدع الأول أكثر
من واحد ، وان كانت عدمية كان الواحد صدر عنه باعتبار
اتصافه بأمور عدمية أكثر من واحد ، وحينئذ فالواجب
الوجود يتصف بالأمور العدمية بالاتفاق ، فيجب أن يجوز أن
يصدر عنه أكثر من واحد هو أحق بذلك من الصادر الأول ،
الذى هو العقل الأول عندهم .

وبالجملة فالأدلة الدالة على بطلان قولهم كثيرة جدا ،
والكلام على هذا وغيره قد بُسِّط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن أقوال هؤلاء ليست مطابقة لما أخبرت به
الرسول ، كما ليست مطابقة لما دل عليه العقل الصريح ، فلا
هي موافقة للمنقول الصحيح ولا للمعقول الصريح ، ولكنهم
يسفسطون في العتليات ويقرمطون في السمعيات ، كما ظهر
ذلك في الباطنية من القرامطة والاسماعيلية وأمثالهم ، وكما
ظهر ذلك في متصوفة الفلاسفة الذين يزعمون أن أخبار
الأنبياء مطابقة لأقوال هؤلاء الفلاسفة ، وكما ظهر ذلك
فيمن يريد أن يجمع بين الشريعة والفلسفة ، كابن سينا
وابن رشد الحفيد وأمثالهما ، وكما سلك نحواً من ذلك أهل
الوحدة والحلول كابن عربي وابن سبعين وابن قسي صاحب
« خلع النعلين » (١) وأمثال هؤلاء ، فإن هؤلاء أعظم مخالفة
لصريح المعقول مع صحيح المنقول من المعتزلة ونحوهم .

تلخيص ماسبق
ذكره في الاستطراد

ظ ٤٨

والمعتزلة ونحوهم أقرب منهم ، ومتكلمة أهل الاثبات
للصفات والقدر ، مثل الكرامية والكلابية والأشعرية

(١) هو أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي رومي الاصل من
بادية شلب ، استعرب وتأدب وقال الشعر ثم عكف على الوعظ وكثر
مريديه فادعى الهداية وتسمى بالامام ، وطلب فاخْتَباً . وهو أول نائر
في الاندلس عند اختلال دولة الملتئمين وقد هاجر سنة ٥٤٠ الى الموحدين
مبتزناً مما كان يدعيه ، فوثقوا به وولوه شلب ببلدته ، فعاد الى الخلاف ،
فقتله أهل شلب سنة ٥٤٦ . وقطع كتاب خلع النعلين حديثاً في بيروت .
انظر ترجمته في : الحلة السيرة ، ص ١٩٩ - ٢٠٢ : الاعلام
١١٢/١ - ١١٤ ، ١٦/١٠ . وانظر ما أورده في ترجمته في (د)
١٦٢/١ .

والسالمية (١) وغيرهم ، أقرب الى موافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، وان كان لكل منهم من الخطأ ما لا يوافقه الآخر عليه .

فأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث والسنة والجماعة فهم أولى الطوائف بموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، والكلام في مثل هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

وانما ذكرنا ذلك هنا لأن المعجزات من جملة الحوادث ، ففى حدوثها للطوائف من الكلام ما نبهنا عليه . والمقصود هنا بيان بطلان قول من يقول ان أسبابها قوى نفسانية ، وقد ذكرنا أن الأشعرية ومن وافقهم من المعتزلة ونحوهم يبطلون ذلك بناء على أصولهم ، وهؤلاء يبطلون ذلك بناء على أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله . وأما المعتزلة فلا يبطلون تأثير الحى القادر ، ولكن كثير منهم يقول بابطال تأثير النفوس ، واذا قال الفيلسوف : قول هؤلاء باطل لثبوت القوى والطبائع ، قيل له : القول الذى بنيت عليه هذا القول هو أبطل من أقوال هؤلاء ، فإنك بنيت ذلك على أن فاعل العالم موجب بالذات وأنه علة تامة مستلزمة لمعلولها ، وقد تبين بصريح العقل بطلان هذا القول ، وتبين أنه مستلزم أن لا يكون للحوادث محدث واذا كان كذلك لم يكن لك أن تبطل / قولهم مع تصحيح قولك ، بل اما أن يبطل القولان أو يصح أحدهما ،

ص ٤٩

(١) السالمية هم اتباع ابي عبد الله محمد بن احمد بن سالم (المتوفى سنة ٢٩٧) وابنه ابي الحسن احمد بن محمد سالم (المتوفى سنة ٣٥٠) . انظر ماذكرته عنهم فى (س) ١/١٠٧ ، (ج) ص ١٨١ - ١٨٢ .

وحيثُذ فيكون قولهم أولى بالصحة وقولك أولى بالبطلان ،
فثبت بطلان قولك على التقديرين .

وبيان ذلك أن يُقال : صحة قولك تحتاج أولاً الى أن قوى
النفوس يصدر عنها مثل هذه الآثار ، وهذا القدر منازعك
فيه أكثر ممن يوافقك على تأثير الطبائع ، فجمهور الفلاسفة
والطبائعيين لا يقرّون بها ، كما يقرّون بأن النار تسخن
والخبز يشبع والماء يروى ، ثم بعد هذا اذا ثبت لقوى النفس
تأثير لم يمكن أن يثبت تأثيرها في هذه الحوادث العظيمة ،
ثم تحتاج مع ذلك أن تنفى أن يكون هناك أسباب أخرى غير
هذه ، ثم بعد ذلك كله يبقى الكلام في الأسباب والمسببات ،
فأنت تحتاج الى عقاب (١) عظيمة لا تقدر على تقريرها حتى
تصل الى مسألة الأسباب ، وحيثُذ فتجتمع أنت ومنازعوك
من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية ونحوهم .

وأما جمهور المسلمين فهم لا يتكرونها الأسباب والمسببات
لا في الجماد ولا في الحيوان كما تقدم ، لكن يعترفون بكل
مادلٍ على صحته الدليل ، سواء كان الدليل نقلياً أو عقلياً .
وهم وان بيّنوا أن طريقة أهل الكلام أقرب الى الحق - نقلاً
وعقلاً - من طريق الفلاسفة ، فإنهم يعترفون (٢) بما في
طريقتهم من النقص والعيب ، وجحد بعض الحق والتزام
بعض الباطل .

(١) العقاب (بوزن كتاب) جمع «عقبة» ، وهى المرتقى الصعب ،
والطريق الوعر فى الجبل ، وتجمع على «عقبات» كذلك . انظر اللسان
والقاموس مادة «عقب» .

(٢) فى الاصل : فيعترفون ، وقد مر لهذا الاسلوب نظير عند ابن
تمية قريب ص ١٥٠ (٤٤ ظ) .

ولهذا كان السلف والأئمة يذمّون أهل الكلام الذين يتكلمون بمثل هذا الكلام المشتمل على نوع من الباطل ، ويمنعون أن تُردَّ بدعة ببدعة ، ويقابل الباطل بالباطل ، ويردُّ الفاسد بالفاسد. ولكن مع كون هذا يندم ويماب فلا يُنكر كونه خيراً من كلام أولئك ، كما أنّنا وان كنا نندم ما يوجد في بعض المسلمين من ظلم وجهل ، فنحن نعلم أن ما في الكفار من ذلك أعظم ، وان كنا لاننكر ما يوجد في بعض أهل السنة والجماعة من جهل وظلم ، فنحن نعلم أن الجهل والظلم في الرافضة أكثر .

(/ فصل)

إذا تبين هذا فيقال : الكلام على هؤلاء من وجوه :

أحدها ، أن يقال : قولكم هذا قول بلا علم ، وهو قول لا دليل على صحته ، وهذا يقال قبل الجزم ببطلان قولهم .

فانهم - أولاً - يُطالبون بالدليل التّدال على صحّة قولهم ، وليس لهم على ذلك دليل أصلاً ، بل عامّة ما يعتمدون عليه التجويز الذهنيّ ، والذي قرره ابن سينا وأمثاله ليس فيه ما يدل على أن هذا هو الواقع ، بل غاية مطلوبهم تجويز ذلك وامكانه ، مع أن ذلك باطل .

وأيضاً ، فاثبات قوى النفوس لا يوجب مثل هذه الآثار ، ولا ريب أن المعجزات المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى مما اتفق الناس على أن قوى النفوس لاتقتضيها

والفلاسفة يسلمون ذلك ، لكن انما يقرون من المعجزات بما يظنون أنه يمكن احواله على قوى النفوس ، كانزال المطر

ظ ٤٩
انتهاء الاستطراد
عودة إلى
موضوع الكتاب
الإجابة على
الكلام الوارد في
السؤال
من وجوه :
الأول : قولكم
قول بلا علم ولا
دليل على
صحته

الثاني : إثبات
قوى النفوس لا
يوجب مثل هذه
الآثار

وزلزلة الأرض ونحو ذلك مما يكون فيه استحالة الجسم من حال الى حال قابل له ، فاذا حصل قوة فاعلة مع القوة القابلة حصل ذلك ، واذا كان الهواء يستحيل ماءً بأسباب تقتضى ذلك ، وحركة الأرض وزلزلتها ممكنة بأسباب ، وأمراض الجسم مما يحصل بأسباب - أمكن حصول ذلك بالقوى النفسانية . والساحر يؤثر في أحوال الأجسام ولا يؤثر في قلب الأعيان ، فيؤثر في أسباب المرض والموت ونحو ذلك . وأما جعل الخشب حيّةً فهذا عندهم غير ممكن لا بقوى نفسانية ولا غيرها . وأما من أنكروا أن يكون لقوى النفوس تأثير بالكلية - كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام من الأشعرية والمعتزلة ، ومن الأطباء والفلاسفة وغيرهم - فهؤلاء يُسندون المنع الى هذا الأصل .

ولكن نحن لانحتاج الى أن ننبه على هذا الأصل ، بل لا يمتنع أن يكون لقوى النفوس نوع تأثير كما لقوى سائر الأعيان ، وان كانت الأعيان وقواها متفاوتة ، فلا ريب أن قوة جبريل الذى قال الله فيه (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى) / ص ٥٠ / ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى) [سورة النجم : ٦] ، وقال فيه (اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِيْنٍ . مُطَاعٍ ثَمَّ اٰمِيْنٍ) [سورة التكويد : ١٩- ٢١] . وقد روى أنه قلع قرى قوم لوط الستة ورفعها ثم قلبها عليهم (١) ، فلا ريب أن هذه القوة التى

(١) انظر تفسير قوله تعالى فى سورة هود : ٨٢ ، ٨٣ : (فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضوده مسومة عند ربك وما هى من الظالمين ببغيد) فى الطبرى ٤٣٢/١٥ - ٤٤٣ : ابن كثير ٤٥٤/٢ ، ٤٥٥ .

للملك مما امتاز بها على أصحاب القوى المعروفة لما نشاهده
من الحيوان .

وقد بيّنا أن هؤلاء يقولون ما ذكره ابن سينا وأمثاله كما
ختم « اشاراته » بأن قال (١) : « الأمور الغريبة تنبعث في
عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة : أحدها : الهيئة النفسية (٢)
وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس
للحديد (٣) بقوة تخصه ، وثالثها : قوة (٤) سماوية بينها
وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية ، أو بينها
وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو
انفعالية تستتبع حدوث آثار غريبة » .

قال : (٥) « والسحر من قبيل القسم الأول ، بل المعجزات
والكرامات والنيرنجيات (٦) من قبيل القسم الثانى .
والطلسمات من قبيل القسم الثالث » .

فزعم أن أسباب خوارق العادات في هذا العالم هي هذه
الأسباب الثلاثة : اما القوى النفسانية ، واما القوى
الجسمانية العنصرية ، واما القوى الفلكية مع القوى
الجسمانية أو النفسانية .

(١) الاشارات والتنبيهات ٩٠٠/٤
(٢) فى الاصل : الهمة ، وفى الاشارات : الهيئة النفسانية
المذكورة .

(٣) الاشارات : الحديد .

(٤) الاشارات : قوى .

(٥) بعد ما سبق مباشرة .

(٦) الاشارات : والنيرنجيات .

نفية غير هذه
المبادئ لا دليل
له عليه

وهذا النفي لم يذكر عليه دليلا ولا دليل له عليه ، والنافي عليه الدليل كما أن المثبت عليه الدليل ، وهو يقول (١) : « ليس الحرق في تكذيبك مالم تستين حكمته (٢) دون الحرق في تصديقك مالم يقم بين يديك بينته » . وهذا كنفهم للجن والملائكة ، وهؤلاء يلزمهم اقامة دليل على النفي ولا دليل لهم ، ولكن كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ، وهذا مما ينبغي أن يُعرف ، فان عمدة هؤلاء في حصرهم الفاسد هو النفي والتكذيب بلا علم أصلا .

وأیضا ، فانا قد علمنا نحن وغيرنا بالمشاهدة والأخبار المتواترة والدلائل اليقينية بطلان هذا الحصر ، وأنه يحدث في هذا العالم أمور كثيرة عن أحياء ناطقين من غير نفوس بنى آدم وغير الأجسام العنصرية وغير الفلك وقواه .

وقد ذكر ابن سينا لما تكلم على اثبات الخوارق على أصول اخوانه الفلاسفة الذين يزعمون أن المبدع للعالم موجب بذات لا قدرة لها ولا مشيئة ، وأنه يمتنع انشقاق الأفلاك وتغير هذا العالم . وهؤلاء يكذبون ، أو يكذب كثير منهم ، بكثير من الفرائب التي يقر بها ابن سينا وأمثاله ، فان الالهيين من الفلاسفة يقرُّون بأمر كثيرة ينكرها الطبيعيون منهم .

فلما ذكر امكان ما صدق به من الفرائب ، وذكر دليل

(١) ٩٠٢/٤

(٢) الاشارات : مالم يستين لك بعد جليته

امكانه على أصول اخوانه ، قال (١) : « اعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها ، انما هي ظنون امكانية صيراليها من أمور عقلية فقط ، وان كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ، ولكنها تجارب لما بُيِّنَتْ (٢) طلبت أسبابها . ومن العادات (٣) المتفقة لمحبى الاستبصار أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يكون ذلك تجربة في اثبات أمرٍ عجيب ليكون حجة (٤) وداعياً الى طلب سببه . فاذا اتضح حسمت الفائدة به (٥) واطمأنت النفس الى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما قدر فعله أو رؤياه منها (٦) ، وذلك من أجم (٧) الفوائد وأعظم المهمات . ثم انى لو اقتضت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه ، وفيما حكاه من حدِّثناه (٨) لطال الكلام ، ومن لم يصدق (٩) الجملة هان عليه أيضا أن لا يصدق التفصيل »
فهذا كلامه .

وقد تبين أنه انما ذكر من أسباب الفرائب الاخبار بالمغيِّبات ، لم يذكره لمجرد كونه ظناً ممكناً علم امكانه بأدلة عقلية ، بل لما علمت هذه الفرائب بالمشاهدة

-
- (١) الاشارات ٨٩١/٤
(٢) الاشارات : ثبتت
(٣) الاشارات : السعادات
(٤) الاشارات : له كون وصحة
(٥) الاشارات : جسمت الفائدة
(٦) الاشارات : العقل فيما يربأ رباه منها
(٧) الاشارات : أجسم
(٨) الاشارات : صدقناه
(٩) الاشارات : لا يصدق

والخبر الصادق فطلبت حينئذ أسباها ، وهذا بعينه يُقال له فيما عَلم غيره ثبوته بالمشاهدة والأخبار الصادقة ، فمن شاهد وجود الجن ورآهم أحياءً ناطقين منفصلين عن الانسان ص ١٥
 أو ثبت ذلك عنده بالأخبار الصادقة / أو عَلم من الأدلة الأدلة على ان الجن ليست قوى نفسانية
 اليقينية ما يدل على ذلك كما قد عَلم ذلك من شاء الله كان قوى نفسانية قد علم يقينا أن الجن ليست قوى نفسانية وعلم أن من الغرائب ما يكون عن أفعال الجن وأخبارهم .

وهذا أمر معلوم لجميع الأمم من العرب والترك والهند وغيرهم ، والأمور المتواترة عند الأمم عن الكهان تفوق الاحصاء ، والذي علمناه في زماننا ممن تحمله الجن وتطير به في الهواء ، وتسرق له أنواع الأطعمة من الحلاوة وغيرها ، وتأتيه بها وتخبره عن بعض الأمور الغائبة عنه بأمور كثيرة يطول وصفها في هذا الباب

وأما أمر الملائكة فهو أجل وأعظم ، وأخبارهم متواترة عند أهل الكتب ، وأما آثارهم في العالم فيعلم بالماينة والمشاهدة . فدعوى المدعى بعد هذا أن المعجزات والكرامات والسحر هي قوى نفسانية من أبطال الباطل . فان السحر كثير منه يكون بالشياطين ، كما قال الله تعالى : (وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَإِن كُنْتُمْ مِّنْ آلِهَةٍ مُّبِينٍ فَلْيَنبِئُوا بآيَاتِنَا إِنَّا نَحْنُ اللَّهُ غَيْرُ الْمَلَكِوتِ) .
 مَا تَتَّبِعُوا الشَّيَاطِينَ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرُوا سُلَيْمَانَ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السُّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ) الى آخر الآية [سورة البقرة : ١٠٢] .

وكتب السحر مملوءة من الأقسام والعزائم على الجبن بساداتهم الذين يعظمونهم ، ولذلك كانت الانس تستعيد بالجبن ، كما قال الله تعالى : (وَآتَتْهُ كَانَرِجَالٍ مِّنَ الْاِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا) [سورة الجن : ٥] كانوا اذا نزل الرجل منهم بوادٍ يقول : أعوذ بعظيم هذا الوادى من سفهائه ، فأنزل الله هذه الآية (١) . وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعوذ الحسن والحسين فيقول : «أعيذكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل عين لامة» (٢) ، ففرق بين الشيطان / وبين الهوام وبين أعين الانس كما يدل ذلك على وجود الضرر في هذه الجهات الثلاث : الانس والجبن والهوام .

وقد قال تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ اِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا) [سورة الأنعام : ١١٢] ، وقال تعالى : (قُلْ اَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) الى آخرها . فأمره بالتعوذ من شر الوسواس من الجنة والناس ، الذى يوسوس في صدور الناس .

(١) انظر تفسير هذه الآية فى : الطبرى (ط . بولاق) ٢٩ / ٦٧ - ٦٩ ؛ تفسير ابن كثير ٤/٤٢٨ - ٤٢٩ .

(٢) الحديث عن ابن عباس رضى الله عنهما فى : البخارى (كتاب الانبياء ، الباب العاشر) انظر فتح البارى (ط . السلفية) ٦/٤٠٨ ؛ سنن أبى داود ٤/٢٣٥ (كتاب السنة ، باب فى الرد على الجهمية) ؛ سنن ابن ماجة ٢/١١٦٤ - ١١٦٥ (كتاب الطب ، باب مارخص فيه من الرقى) ؛ المسند (ط . المعارف) ٣/٣٥٦ ، ٤/١٤٣ . والهامة : كل ذات سم يقتل ، واللامة : الجنون يلم بالانسان ، أى يقرب منه ويعتريه . والعين اللامة : العين التى تصيب بسوء .

وقد أخبر الله في كتابه عن خطابه للجن وأمره لهم ونهيهم لهم ، كقوله : (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ) [سورة الأنعام : ١٣٠] ، وقوله تعالى : (يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتِطْعَمْتُمْ أَن تَنْفُذُوا مِنْ أَوْقَاتِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَأَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ) [سورة الرحمن : ٣٣] ، وقوله : (وَإِذْ صَرَّفْنَا إِلَيْكَ نَفْرًا مِّنَ الْجِنِّ) [سورة الأحقاف : ٢٩] ، الى آخر السورة ، الى قوله : (وَيَجْرِكُمْ مِّنْ عَذَابِ آلِيمٍ) [سورة الأحقاف : ٣١] ، وقوله : (قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَن تَسْمَعُ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ) [سورة الجن : ١] الى آخر السورة .

ونحن لو ذكرنا ما رأينا وسمعناه من أحوال الجن لطلال الخطاب : من أحوالهم مع المؤمنين الصالحين ومن أحوالهم مع أهل الكذب والفجور ، كما قال الله تعالى : (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ . تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ . يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ) [سورة الشعراء ٢٢١ - ٢٢٢] .

فهؤلاء قوم حصروا الوجود وأسبابه فيما علموه ولا علم عندهم بانتفاء ما لم يعلموه ، وغاية أحدهم أن ينفي الشيء لانتفاء دليل معين ، وهذا غاية الجهل ، وهم جهال من وجهين : أحدهما : عدم العلم بكثير من أنواع الموجودات وأحوالها ، والثاني : عدم العلم بأسباب الحوادث ، فانهم لما لم يثبتوا قدرة الرب على تغيير العالم ونفوا مشيئته التي بها تحدث الحوادث صاروا منكربين لخرق العادات فاحتاجوا في

اثبات الغرائب الى اجرائها على ذلك القانون الباطل ، ولهذا
 بيتنا فساد الأصل الذى بنوا عليه مذهبهم ، وهو كون العالم
 متولداً عن علة موجبة بالذات مستلزمة / لمعلولها ، فان هذا
 الأصل اذا بطل بطل دعواهم أن الحوادث لا تكون الا بهذه
 الأسباب ، وأمكن أن يكون الله هو الذى يحدثها سبحانه وتعالى
 بمشيئته وقدرته ، وان كان ما يشاؤه ويخلقه بأسباب يخلقها
 وبحكمة يريد ما هو سبحانه وتعالى .

ومما يبين جهلهم في حصرهم وأن ما ذكروه من أن أسباب
 المعجزات والكرامات والسحر (١) قوى نفسانية أنهم مخطئون
 في فاعل السحر ، فخطاؤهم في فاعل المعجزات والكرامات أولى
 وأعظم .

وذلك أن السحر ليس هو مجرد قوى النفس كما ذكره
 باتفاق أهل المعرفة بالسحر ، بل السحرة مستعينون بأرواح
 مقارنة لهم ، وكتب السحر الموروثة عن الكشديانيين (٢)
 والهند واليونانيين والقبط وغيرهم من الأمم مملوءة بذكر

(١) فى الاصل فوق كلمة السحر كلمة « هو » والسياق بدونها
 أفضل .

(٢) نيهنى الاستاذ عبد الصمد شرف الدين فى تعليقاته على كتاب
 الرد على المنطقيين (ص ٢٨٦ ، ط ٠ بومباي ، الهند ، ١٣٦٨ / ١٩٤٩)
 الى ما ذكره ابن كثير فى البداية والنهاية (وجدت ذلك فى ١ / ١٤٠)
 من أن ابراهيم عليه الصلاة والسلام أقام وأهله بحـرّان وهى أرض
 الكشديانيين فى ذلك الزمان . وذكر الزبيدى فى تاج العروس (مادة :
 كشر) « الكشديون بالضم طائفة من عبدة الكواكب » .

ذلك مثل كتب طمطم الهندي (١) وتنكلوشا البابلبي (٢) وكتب ثابت بن قرّة (٣) وأبي معشر البلخي (٤) وغيرهم ممن صنف في هذا الباب . وأبو عبد الله محمد بن الخطيب قد ذكر في كتابه الذي سمّاه « السر المكتوم في السحر والطلسمات ومخاطبة النجوم » في ذلك أموراً كثيرة .

(١) لم أعرف من هو طمطم الهندي ، وذكر الاستاذ عبد الصمد شرف الدين (المرجع السابق ، ص ٢٨٧) أن حاجي خليفة ذكر كتاب طمطم الهندي في كتابه كشف الظنون في حرف الكاف . وانظر : كشف الظنون ١٤٣٥/٢ (ط . طهران ، ١٣٧٨/١٩٦٧) .

(٢) في الاصل : تنكلوشا البابلبي . والتصويب من كتاب الرد على المنطقيين (ص ٢٨٦) . وأشار الاستاذ عبد الصمد في تعليقاته التي ماذكره القفطي في اخبار الحكماء حيث قال : « هذا أحد السبعة العلماء الذين رد اليهم الضحاك البيوت السبعة التي بنيت على أسماء الكواكب السبعة ، وقد كان عالماً في علماء بابل » .

(٣) أبو الحسن ثابت بن قره بن زهرون الحراني الصابي ، طبيب ورياضي وفيلسوف ، ولد بحران سنة ٢٢١ ونشأ بها ، وعاش ببغداد ، واشتغل بالطب والفلسفة ، وكانت له منزلة رفيعة عند الخليفة المعتضد العباسي ، وصنف نحو ١٥٠ كتاباً منها كتاب الذخيرة في علم الطب ، وقد توفي ببغداد سنة ٢٨٨ . انظر ترجمته في : طبقات الاطباء والحكماء لابن جليل ، ص ٧٥ : فهرست ابن النديم (ط . التجارية) ، ص ٣٩٤ : تاريخ مختصر الدول (ط . بيروت) ، ص ١٥٣ : وفيات الاعيان ٢٧٨/١ - ٢٨٠ : الاعلام ١/٢ - ٨١ - ٨٢ .

(٤) أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي ، أصله من بلخ بخراسان ، وهو أحد المنجمين العرب وله كتب هامة في علم النجوم منها كتاب « الاثوف في بيوت العبارات » (وقد ذكره البيروني في كتابه الاثار الباقية عن القرون الخالية ، ص ٢٠٥ ، ط . ليزنيج بالمانيا) وكتاب « الطبائع » . وكان أبو معشر أعلم الناس بتاريخ الفرس واخبار سائر الامم ، وقد توفي سنة ٢٧٢ ويقال انه نيف على المائة . انظر ترجمته في : طبقات ابن جليل ، ص ٢ ، فهرست ابن النديم ، ص ٤٠٠ - ٤٠١ : تاريخ مختصر الدول ، ص ١٣٧ - ١٣٨ ، ١٤٩ : وفيات الاعيان ١/٢ - ٣١١ - ٣١٢ : الاعلام ١٢٢/٢ .

وهؤلاء يعبدون الكواكب بأنواع العبادات والقرايين
وتتنزل عليهم الشياطين التي يسمونها هم روحانيات
الكواكب ، وهى أشخاص منفصلة عنهم وان لم يروها سمعوا
كلامها فتخبرهم وتخاطبهم بأمور كثيرة وتقتضى لهم أنواعا من
الموائج ، وهذا موجود اليوم كثيراً في بلاد الترك والخطا (١)
والعجم والهند ، بل وفي بلاد مصر واليمن والعراق والشام
وغير ذلك ، وأعرف من هؤلاء عدداً .

وهم كما قال تعالى : (وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ
آتَى) [سورة طه : ٦٩] ، وقال تعالى : (وَلَقَدْ عَلِمُوا
لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ
مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)
[سورة البقرة : ١٠٢] ، / وقال تعالى : (وَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلْنَا
الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ) الآية [سورة
البقرة : ١٠٢] وقد تقدم ذكرها .

فاذا كان هؤلاء مع أهل الملل متفقين على ما شاهدوه
وسمعه من وجود هذه الأحياء الناطقين المنفصلين عن نوع

(١) جاء في كتاب نخبة الدهر في عجائب البر والبحر لابي عبر الله
محمد بن ابي طالب الانصارى ، ص ٢٦٤ ، ط ٠ ليبزيج ، ١٩٢٣ مايلي :
« وأما التتار فلم يكن لهم ذكر على السنة الناس لانهم كانوا متاخمين
الصين وكان بين بلادهم وبلاد المسلمين بلاد الخطا وهى التى تسمى
تركستان وكان الخطا قد استولوا على ما وراء النهر وملكوها عدة سنين
فلما ملك علاء الروين محمد بن خوارزم شاه بلاد خراسان طمحت همته
الى ما وراء النهر فقصدهم وأخذها منهم وجرى بينه وبينهم حروب
استأصلهم فيها وملك ما بأيديهم من البلاد فلما خلت تركستان من الخطا
نزله التتار وكانوا أعداء لهم » .

الانسان وعن العناصر الأربعة والأفلاك ، وأنهم كثيرا ماتصدر منهم الغرائب ، فكيف يقال ان أسباب الغرائب هي الثلاثة فقط ؟ فتبين أن الذى يجعل السحرانما يكون عن مجرد قوى نفسانية من أعظم الناس جهلا وضلالا ، وقائل ذلك في المعجزات أجهل منه وأضل بكثير .

وأیضا فان هؤلاء سواء قالوا بقدم العالم أو حدوثه ، وسواء قالوا مع الحدوث بدوام فعل الرب أو تجده بعد أن لم يكن ، وسواء قالوا مع قدم العالم بأن له علة مبدعة أو لم يقولوا بذلك ليس معهم ما ينفي وجود مالم يعلموا وجوده من الأفلاك والأرواح العلوية والسفلية . وهم يصرّحون بأنهم ليس معهم ما يدل على أن الأفلاك تسعة ، بل هم يثبتون ما اعتقدوا قيام الدليل على ثبوته ، وأما نفي الزيادة فلادليل لهم على نفيه ، وإذا كان هذا في الأفلاك التي هي محسوسة ، ودلهم على عددها كسوف الكواكب بعضها بعضا ، واختلاف حركات الكواكب السبعة ، وغير ذلك أولى أن لا يكون لهم دليل على نفيه ، وحينئذ فلا دليل لهم على نفي ملائكة كثيرة أضعاف أضعاف العقول العشرة ، ولا على نفي ملائكة تدبر أمر السماء والأرض والسحاب والمطر وغير ذلك ، فلو أخبر بوجود ذلك من لم يعلم صدقه ولا كذبه لم يجز تكذيبه الا بدليل ، فكيف اذا أخبر بذلك الأنبياء الصادقون المصدقون ؟! وحينئذ فأفعالها من أعظم الأسباب في وجود الغرائب ، فكيف يُقال لا سبب لها الا هذه الأسباب الثلاثة ؟!

/ وأيضا فالدلائل الدالة على وجود الملائكة غير اخبار الأنبياء كثيرة منها : أن يُقال : الحركات الموجودة في العالم

ص ٥٢
الدالة على وجود
الملائكة

ثلاثة : قسرية وطبيعية و ارادية ، ووجه الحصر أن مبدأ الحركة اما أن يكون (١) من المتحرك أو من سبب خارج ، فان لم تمكن (٢) حركته الا بسبب خارج عنه ، كصعود الحجر الى فوق ، فهذه الحركة القسرية ، وان كانت بسبب منه ، فاما أن يكون المتحرك له شعور واما أن لا يكون ، فان كان له (٣) شعور فهي الحركة الارادية والا فهي الطبيعية ، والحركة الطبيعية في العناصر اما أن تكون لخروج الجسم عن مركزه الطبيعي ، والا فالتراب اذا كان في مركزه لم يكن في طبعه الحركة ، فالمتولدات من العناصر لا تتحرك الا بقاسر يقسر العناصر على حركة بعضها الى بعض ، واذا كانت الحركات الطبيعية والقسرية مفتقرة الى محرك من خارج علم أن أصل الحركات كلها الارادة ، فيلزم من هذا أن يكون مبدأ جميع الحركات من العالم العلوى والسفلى هو الارادة .

وحيث أن كان الرب هو المحرك للجميع بلا واسطة ثبت أنه فاعل مختار ، فبطل أصل قولهم ، وجاز حدوث المعجزات عن مشيئته بلا سبب ، وان كان حركها بتوسط ارادات أخرى فأولئك هم الملائكة ، وقد علم بالدلائل الكثيرة أن الله خالق الأشياء بالأسباب ، فعلم أن الملائكة هم الوسائط فيما يخلقه الله تعالى ، كما قال تعالى : (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا) [سورة النازعات : ٥] ، (فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا) [سورة الذاريات : ٤] ، واذا كانوا موجودين أمكن حدوث الحوادث عنهم ، وبطل قول من يزعم أنه ليس لها الا الأسباب الثلاثة المتقدمة .

• (١) في الاصل : تكون

• (٢) في الاصل : لها

• (٣) في الاصل : يمكن

وأيضاً فهؤلاء يقولون ان المقتضى لخوارق العادات اما أن يكون قوى نفسانية أو جسمانية ، وان كانت جسمانية فاما أن / تكون جسمانية عنصرية أو جسمانية فلكية ، فالخوارق الحاصلة من التأثيرات النفسانية هي عندهم من المعجزات والكرامات والسعريات ، والحاصلة من القوى العنصرية كجذب المغناطيس وهي النرنجيات ، والحاصلة من القوى الفلكية هي الطلسمات ، والقوى الفلكية لا تؤثر في الخارق الا عند انضمام القوى العنصرية القابلة أو القوى النفسانية الأرضية الفاعلة ، وهذا هو الطلسمات .

ومن أعظمهم اثباتاً لخوارق العادات ابن سينا ، وقد ذكر أسباب خوارق العادات عند ابن سينا أسباب الخوارق في أربعة أمور (١) : في سبب التمكن من ترك الغذاء مدة ، وهو أن النفس تشتغل بما يعرض لها من معرفة أو محبة وخوف ونحو ذلك حتى لاتجوع بسبب أن القوى الهاضمة مشتغلة عن تحليل الغذاء . وفي سبب التمكن من الأفعال الشاقة مثل أن يطيق العارف فعلاً أو حركة تخرج عن وسع مثله ، وهذا كما أن النفس اذا حصل لها غضب وفرح أو انتشاء ما يسكر معتدل وأمثاله حصل لها قوة لم تكن قبل ذلك ، وكذلك اذا حصل لها من أحوال العارفين ما يقويها . وفي سبب التمكن من الاخبار عن الغيوب ومضمونه أنه قد

(١) الكلام التالي هو تلخيص لكلام ابن سينا في « النمط العاشر » في أسرار الآيات من كتابه « الاشارات والتفسيحات » انظر ٨٥٣/٤ وما يليها .

يعلم الغيب في اليقظة (١) كما يعلمه في النوم ، وادّعوا أن سبب ذلك أن العلم بالحوادث منتقش في العقل الفعّال أو النفس الفلكية ، فإذا اتصلت النفس الناطقة بذلك علمت ذلك ، ثم تارة يصوّر الخيال في المثال وتارة لا يصوره . والسبب الموجب لاتصال النفس بضعف تعلقها بالبدن ، والضعف تارة يكون لجنون أو مرض ، كما يصيب أهل المرة السوداء ، وتارة يكون لفرط الجوع أو التعب أو غير ذلك من الأحوال ، وتارة يكون لرياضة النفس .

ص ٥٤ / وهذه الأقسام الثلاثة : الصبر عن الأكل مدة ، وقوة البدن ، والانداز بالمنامات وما يجري مجراها أمر يحصل للمسلم والكافر والبّرّ والفاجر فيكون سبب الخوارق وتصرفها في العناصر ، فان النفس كما أثرت في بدن نفسها بالتحريك والتحويل من حال الى حال جاز أن تؤثر في عنصر العالم ويكون كالبدن لها فتؤثر بالزلزلة وانزال المطر ونحو ذلك .

قال (٢) : « فالذى يقع له هذا في جبلة النفس ويكون رشيدا (٣) مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء وكرامة (٤) من الأولياء (٥) ، والذى يقع له هذا ويكون (٦) شريرا

(١) في الاصل : اليقظة .

(٢) الاشارات ٨٩٨/٤

(٣) الاشارات : ثم يكون خيرا رشيدا

(٤) الاشارات : أو كرامة

(٥) بعد كلمة الاولياء في «الاشارات» عبارة : . . وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى

(٦) الاشارات ٨٩٩/٤ : ثم يكون .

ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث » .

قال (١) : « والاصابة (٢) بالعين تكاد أن تكون (٣) من هذا القبيل » قال : « وانما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقيا أو مرسل جزءاً (٤) ومنفذ كيفية بواسطة (٥) . ومن تأمل ما وصفناه (٦) استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار » فهذا ملخص كلامهم في هذا الباب .
ومعلوم أن جميع ما ذكره هو أمر معتاد كثير ، ليس من خوارق العادات ، ولا من جنس المعجزات ، ولهذا قال ابن سينا بعد ذكر ذلك وذكر ما تقدم حكايته من أنه « [من] لم يصدق بالجملة هان عليه التفصيل (٧) » .

ثم قال (٨) « ولملك قد بلغك (٩) عن بعض العارفين أخبار تكاد تأتي بتقلب (١٠) العادة فتبادر الى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال ان نبيا ربما استسقى للناس (١١) فسقوا ،

-
- (١) الاشارات ٨٩٩/٤ (الفصل التاسع والعشرون : اشاره)
(٢) الاشارات : الاصابة .
(٣) في الاصل : يكون ، والمثبت عن « الاشارات » وهو الصواب .
(٤) الاشارات : جزء .
(٥) الاشارات ٩٠٠/٤ : أو منفذ كفيته في واسطة .
(٦) الاشارات : ما أصلناه .
(٧) عبارة ابن سينا ٨٩١/٤ : « ومن لا يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق أيضا التفصيل » و (من) ساقطة من الاصل ، وانظر ماسبق ص ١٦٧ .
(٨) الاشارات ٨٩٢/٤ (الفصل الخامس والعشرون : تنبيه)
(٩) الاشارات : قد تبلغك .
(١٠) الاشارات : بقلب .
(١١) الاشارات : ان عارفا استسقى للناس

أو استشفى فشفوا ، أو دعا عليهم فخُسف بهم وزلزلوا ،
أو هلكوا بوجه آخر ، ودعا لهم فصُرِف عنهم الوباء والموتان
أو السيل أو الطوفان (١) . أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم
ينفر عنه طير (٢) أو مثل ذلك مما لا يأخذ (٣) في طريق
المتنع الصريح فتوقف ولا تعجل ، فان / لأمثال هذه أسباباً ^٤
من أسرار (٤) الطبيعة ، وربما تأتي لى (٥) أن أقص بعضها
عليك .

ثم ذكر أن ذلك قد يكون سببه من قوة النفس ، فانها اذا
كانت تتصرف في بدنها جاز أن تتصرف في غيره (٦) .

ومعلوم أن ما ذكره لا يفيد الجزم بما قالوه وانما غايته
امكان ذلك وجوازه بأن يُقال : اذا جاز أن يرى الانسان
مناما يدل على أمور غائبة أمكن أن يكون العلم بجميع الأمور
الغائبة من هذا الباب ، واذا جاز أن تؤثر النفس في بدنها وفي
شيء صغير جاز أن تؤثر في مجموع الهواء والماء والتراب
والنار ، واذا جاز أن تقوى النفس على بعض الأفعال جاز أن
تقوى على الطيران في الهواء والمشى على الماء وقلب قرى قوم
لوط وقلب البحر وانزال المن والسلوى وتفجير اثني عشر
عينا من الحجر وقلب العصا حية واخراج القمل والضفادع

(١) الاشارات : والسيل والطوفان .

(٢) الاشارات : أو لم ينفر عنهم طائر

(٣) الاشارات : مما لا تؤخذ .

(٤) الاشارات : فى أسرار .

(٥) الاشارات : يقاتى لى .

(٦) انظر معنى ذلك فى الاشارات « الفصل السادس والعشرون :

تذكرة وتنبه ، ٤/٨٩٣ - ٨٩٦ .

وانزال المائدة عليها خبز وسمك وزيتون وأمثال ذلك .
ومن المعلوم أن هذا لا يدل على نوع هذا الممكن بلا ريب ،
فلم قلت ان هذا هو الواقع . وكلامهم في هذا مثل كلامهم في
اضافة سائر أنواع الصرع الى الخلط السوداء (١) والبلغمي
فان هذا انما يصح أن لو لم تكن الجن موجودين ، والأطباء
ليس عندهم دليل على نفى الجن ولا في صناعتهم ما يمنع وجود
الجن ، وقدماء الأطباء كأبقراط (٢) وغيره معترفون
بذلك ، ولكن يقولون ليس في صناعتهم ما يدل على ثبوت
الجن ، وعدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم الدليل
ليس علماً بعدم المدلول عليه ، فان عدم ما يدل على
الشيء المعين لا يقتضى انتفاؤه ، فكيف اذا علم بالدلائل
الكثيرة أن الجن قد تصرع الانس كما قال عبد الله بن أحمد
ابن حنبل (٣) قلت لأبي : ان الاطباء يقولون ان الجنى لا يدخل
بدن الانسى . فقال : يا بنى / يكذبون هوذا يتكلم على لسانه . ص ٥٥

(١) فى الاصل : السوداء .

(٢) بقراط أو أبقراط Hippocrates بن ايراقليس من أهل
اسقلابيوس باليونان وعاش فى مدينة قو على شاطئ الاناضول من
آسيا الصغرى ، طبيب ماهر وله مؤلفات عديدة فى الطب ، عاش خمسا
وتسعين سنة وتوفى سنة ٣٥٧ ق م . على الأرجح . انظر ما ذكرته عنه
فى (د) ١٨٤/١ ت ٥ وانظر ترجمته أيضا فى فهرست ابن النديم ،
ص ٤١٤ .

(٣) فى هامش الاصل : قال عبد الله بن حنبل . والاصواب
ما فى الاصل ، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن محمد بن حنبل
الشييبانى البغدادى ، حافظ للحديث ، روى عن ابيه وعن غيره ولسه
الزوائد على كتاب الزهد لابيه وكتاب « زوائد المسند » . ولد سنة ٢١٣
وتوفى سنة ٢٩٠ . انظر ما ذكرته عنه فى (س) ٢٨٢/٢ ت ١٠ . وانظر
ترجمته أيضا فى تهذيب التهذيب ١٤١/٥ - ١٤٣ : الاعلام ١٨٩/٤ .

وهذا أمر قد باشرناه نحن وغيرنا غير مرة ، ولنا في ذلك من العلوم الحسيات رؤية وسماعاً مالا يمكن معه الشك .

لكن المقصود هنا أن نبين أنهم ينفون الشيء بلا علم ، والنافي عليه الدليل كما على المثبت الدليل ، فهم ليس معهم في كون هذه الآيات حادثة عن القوى النفسانية الا مجرد التجويز والامكان : (انْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) [سورة الأنعام : ١١٦] .

وأيضاً ، فلا دلالة لهم على امكان كون النفوس تؤثر في مثل هذا أصلاً الا مجرد قياس بعيد لا يقتضى ذلك .

فهذا أول الوجوه (١) أن يُقال : أنتم لا دليل لكم بكون هذه الآثار من قوى النفوس .

الوجه الثاني : أن يُقال من هذه الآثار أمور كثيرة تعترفون أنتم بأنه يمتنع كونها من آثار النفوس كما تقدم التنبيه عليه فبطل قولكم ان الآثار المعلومة عند المسلمين واليهود والنصارى من آثار النفوس ، فان مجموع ما ذكره ليس فيه ما يكاد يخرج عن قياس الأمور المعتادة الا حوادث الأكوان كنزول المطر وشفاء المريض وزلزلة الأرض والخسف وصرف السيل والوباء ورجوع السبع والطير ، وهذه الأمور يحصل جنسها بأسباب معتادة (٢) فان المطر ينزل [بأسباب] متعددة ، وكذلك شفاء المريض و [حدوث] الخسف و [الهلاك] يحصل بأسباب [معتادة] كما يحصل نوعه [بأسباب] معتادة (٢) وهذا

(١) كذا وسبق أن ذكرنا وجهين . انظر ما سبق ص ١٦٢ .

(٢ - ٢) عبارات ساقطة من الاصل كتبت في الهامش ولم تظهر منها بعض الكلمات فأضفتها حسب المعنى بين قوسين .

الرد على قولهم
ان معجزات
الانبياء قوى
نفسانية
من وجوه
الوجه الاول
لا دليل عندهم
على ان هذه
الآثار من قوى
النفوس
الوجه الثاني
من هذه الآثار
ما يعترفون بأنه
ليس من قوى
النفوس

بـخلاف انفلاق البجرائنى عشر فرقا (١) كل فرق كالطود العظيم
وانقلاب العصا حية ، ونزول المن والسلوى ، وانفجار اثنتى
عشرة عينا (٢) من الحجارة ، ومثل نبع الماء من بين الأصابع ،
وتكثير الطعام والشراب حتى يكفى أضعاف من كان يكفيه ،
وانقلاع الشجرة ثم عودها الى مكانها ثابتة ، فهذه الأمور
وأمثالها لا يصدر جنسها عن سبب معتاد ، فهذه خارقة للعادة
بخلاف ما يكون خارقا للعادة في قدره لا في جنسه ، وهذا
الجنس هم يمتعون حصوله في العالم لابقوى / نفس ولا غيرها ،
والعلم بحصول مثل ذلك - اما بالمعينة - اما بالأخبار
الصادقة - يبين فساد أصلهم .

٥٥

وهذا مما ينبغي للعاقل أن يتدبره ، فان القدر الذى
بينوا سببه من الغرائب ليس من جنس خوارق العادات بل هو
من جنس الأمور المعتادة ، وعلى هذا فيكونون منكرين لجنس
الخوارق ، وهذا هو أصلهم الفاسد الذى يعلم فساده بدلائل
كثيرة ، ولكن ابن سينا سلك طريقة أراد أن يجمع فيها بين
أصولهم الفاسدة وبين التصديق بنوع من الغرائب وأن يجعل
الكرامات والمعجزات من هذا النمط ، فان السحر هو من
الأمور المعتادة كالأسياب التى يحصل بها المرض والموت ونحو
ذلك ، ومنه أمور تخالف العادة والطبيعة ولكن هو مما اعتيد
أنه يحصل بالشياطين لكن مقرونا بما يدل على كذبه وفجوره
فلا يشبه كرامات الصالحين فضلا عن المعجزات . والكلام
على هذا مبسوط في غير هذا الموضع .
والمقصود هنا بيان فساد قول من جعل المعجزات قوى
نفسانية .

(١) فى الأصل: فرقة . (٢) فى الأصل: وانفجار اثنتى عشر عينا .

الوجه الثالث : أن يُقال : الخوارق ثلاثة أنواع : منها الوجه الثالث الخوارق ثلاثة
 ماهو من جنس الغناء عن الحاجات البشرية ، ومنها ماهو من أنواع : فوق طاقة البشر
 جنس العلم الخارج عن قوى البشر ، ومنها ماهو من جنس وعلمهم وقدرتهم
 المقدورات الخارجة عن قدرة البشر .

ولهذا قال نوح عليه السلام ، وهو أول رسول أرسله الله الى أهل الأرض : (وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ) [سورة هود : ٣١] وقال الله تعالى لخاتم الرسل : (قَالَ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) [سورة الأنعام : ٥٠] .

فالفناء من جنس الاستغناء عن الأكل والشرب مدة ، والعلم من جنس الاخبار عن الغيوب ، والقدرة من جنس الأفعال الشاقة ببدنه والتصرف في العناصر بالاستحالة والزلزلة ونحو ذلك ، فهم انما ذكروا سبب مثل هذا ، أما سبب انقلاب العصا / حية وخروج الناقة من الأرض وأمثال ذلك فهم معترفون ص ٥٦ بأنه غير ممكن ولا يمكنهم احالة سببه على قوى النفس .

الوجه الرابع
 تأثير قوى
 النفس لا يبلغ
 مبلغ معجزات
 الأنبياء

الوجه الرابع : أن يُقال النوع الذي يقولون (١) عنه انه لقوى النفس [يؤثر] (٢) تأثيراً لا يدعون أن تأثيره يبلغ الى أن يُنزل ماء الطوفان الذي غرّق أهل الأرض ، ولا أن يُرسل الريح العقيم سبع ليالٍ وثمانية أيام حسوماً التي أهلكت عاداً ، ولا أن تقتلع قرى قوم لوط وتقلبها حتى هلك كل من

(١) في الاصل : تقولون

(٢) زدت كلمة (يؤثر) لتستقيم العبارة .

فيها واتبعوا بحجارة تتبع الشارد منهم ، ولا ترسل طيراً
أباييل بحجارة من سجيل تنزل على أصحاب الفيل واحداً
واحداً مع كل طير ثلاثة أحجار صفار حجر في منقاره وحجران
في رجليه حتى هلك أصحاب الفيل ، وصار كيدهم في تضليل ،
حتى أرسل عليهم حجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول ،
ولا في قوى النفس انها صبيحة كل يوم ينزل المن والسلوى
الذي يكفى عسكر موسى وتظللهم بالغمام حيثما ساروا
وتطيل الثبات معهم كلما طالوا ، وتفجر الماء كل يوم من
الحجر اثنتي عشرة (١) عينا لكل سبط عين ولا يفرق البحراثنى
عشر فرقا كل فرق كالطود العظيم حتى اذا خرج منه عسكر
موسى ودخله عسكر فرعون انطبق عليهم فأغرقهم كلهم .

وكذلك أيضا من الخوارق (٢) الخارجة عن قوى النفوس :
احياء الموتى من الآدميين والبهائم وقد ذكر الله ذلك في غير
موضع من كتابه ، فذكره في خمسة مواضع في سورة البقرة ،
وقال تعالى : (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ
حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ
تَنْظُرُونَ . ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ) [سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦] ، وقال تعالى :
(فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ
الْمَوْتَى وَيَرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة
البقرة : ٧٣] ، وقال تعالى : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا
مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ / آلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ
لَهُمْ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ) الآية [سورة البقرة :

(١) فى الأصل : اثنتى عشر . (٢) فى الأصل : خوارق .

[٢٤٣] ، وقال تعالى : (أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [سورة البقرة : ٢٥٩] .

وقد ذكر الله سبحانه احياء المسيح للموتى باذن الله ، وذكر سبحانه قصة أصحاب الكهف ومكثهم ثلاثمائة سنة شمسية وهي ثلاثمائة وتسع سنين قمرية نياما لا يأكلون ولا يشربون : وقال تعالى : (وَكَذَلِكَ آعَثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا [سورة الكهف : ٢١] .

وهذه الأمور التي قصَّها الله : من احياء الآدميين من بعد موتهم مرة بعد مرة ، ومن (١) احياء الحمار ، ومن ابقاء الطعام والشراب مائة عام لم يتغير ، ومن ابقاء النيام ثلاثمائة وتسع سنين ، ومن تمزيق الطيور الأربعة وجعلهن أربعة أجزاء على الجبال ثم اتيانهن سعيًا لما دعاهن ابراهيم الخليل عليه السلام - فيها أنواع من الاعتبار : منها تثبيت المعجزات

(١) في الاصل : من .

للأنبياء وأنها خارجة عن قوى النفس ، فإن الفلاسفة وسائر العقلاء متفقون على أن قوى النفوس لاتفعل مثل هذا ، بل ولا شيء من القوى المعروفة في العالم العلوى والسفلى .

الثانى : أن في ذلك اثبات أن الله فاعل مختاريفعل بمشيئته وقدرته ، يحدث ما يشاء بحسب مشيئته وحكمته ، ليس موجبا بالذات ، فان الموجب بالذات مستلزم لآثاره ، فيمتنع أن تتغير أفعاله عن القانون الطبيعى .

والأشكال الفلكية والاتصالات الكوكبية ، وان كانت تحدث بها أنواع (١) من الغرائب في هذا العالم / فلا بد من استعداد القوابل ، و لا بد أن تكون تلك الاتصالات جارية على القانون المعتاد عندهم ، وكلاهما منتف في هذه الخوارق ، فالمادة السفلية لاتقبل مثل هذا في العادة ، والاتصالات الفلكية لا يحدث عنها مثل هذا ، ولهذا كان ما يحدث من الغرائب بسبب تمزيج القوى الفعالة السماوية أو القوى المنفصلة الأرضية ليس هو من هذا الباب ، بل هو مما اعتيد نظيره : مثل دفع بعض الحيوان عن مكان أو جذبهم اليه ، أو امراض بعض الأبدان أو موتها ، أو غير ذلك من الأمور .

الثالث : أن هذا من أعظم الدلالة على امكان معاد الأبدان واعادة الأرواح اليها ، فانه لا أدل على إمكان الشيء من وقوعه أو وقوع نظيره ، فلما كان هذا واقعا علم أنه ممكن ، وكذلك

(١) فى الاصل : انواعا .

انزال عيسى عليه السلام المائدة من السماء كل يوم عليها زيتون وسمك وغير ذلك هو من الأمور الخارجة عن قوى النفس ، فان تأثير النفس في هوى العالم انما هو بحسب ما يقبل الهوى ، وتعليق هذا في الهواء ليس هو مما يقبله الهواء ، وأيضا فتأثير النفس في البسيط يكون بسيطا ، لا يكون فيه من التركيب مثل هذا ، كما أن النفس ليس في قواها توليد حيوان من بطن أمه من غير جماع الى أمثال ذلك من خوارق العادات التي يعترفون هم أن قوى النفس وان كانت لها تأثير في الجنس العالى من ذلك فلا يبلغ تأثيرها الى هذا الحد ، وهذا كما أن قوى البدن معروفة من المشى والهرولة ونحو ذلك ، وليس في قوى بدن أحد أن يحمل جبلا ولا ست مدائن على كاهله ولا في قوى بدنه أن يطير في الهواء وأمثال ذلك . فتبين أنهم معترفون أن هذه الأمور لا يمكن اضافتها الى قوى النفس .

الوجه الخامس : أن يُقال : نحن لاننكر أن النفس يحصل الوجه الخامس

لها نوع من الكشف / اما يقظة واما مناما بسبب قلة علاقتها
 مع البدن اما برياضة أو بغيرها ، وهذا هو الكشف النفساني ،
 لكن قد ثبت أيضا بالدلائل العقلية مع الشرعية وجود الجن
 وأنها تغيب الناس بأخبار غائبة عنهم كما للكهان المصروعين
 وغيرهم ، والناس يسمعون من المصروع من أنواع الكلام
 والاخبار عن الغائبات واللغة الغريبة التي يعلمون باضطراب
 أنها ليست في قوة ذلك الانسان ، وكذلك أهل العبادات

الشیطانية من البراهمة (١) والبخشية (٢) ونحوهم من عبّاد المشركين ومن أشبههم من المنتسبين الى أهل القبلة كأنواع من اليونسية (٣) والأحمدية (٤) والخالدية (٥) والدسوقية (٦) ، وأمثال هؤلاء من أهل العبادات المشركية المخالفة للكتاب والسنة فيُسمع منهم حال السماع من أنواع

(١) يذكر الشهرستاني في الملل والنحل أن البراهمة ينتسبون الى براهم وهم ثنوية قائلون بالنور والظلمة وينفون النبوات . انظر : الملل والنحل ٢/٢٥٨ - ٢٦٠ : مقالة البراهمة في دائرة المعارف الاسلامية لكارا ده فو وفي القاموس الاسلامي لأحمد عطية الله .

(٢) ذكر يارتولد في دائرة المعارف الاسلامية ان « بخشى » كلمة سنسكريتية الاصل هي بهشكو تدل على كهنة بوذا ، وهذا احد معانيها . (٣) اتباع يونس بن يوسف بن مساعد الشيباني المخرقي ، ولد بقرية القنية من نواحي ماردين سنة ٥٣٠ وتوفى بها سنة ٦١٩ . قال عنه الذهبي : هذا شيخ الطائفة اليونسية اولى الدعارة والشطارة والمشطح وقلة العقل ، أبعد الله شرهم . انظر في ترجمته : وفيات الاعيان ٦/٢٥٤ - ٢٥٦ : شذرات الذهب ٥/٨٧ : الاعلام ٩/٣٤٨ .

(٤) اتباع ابي العباس أحمد بن علي بن ابراهيم الحسيني المعروف بالسيد البدوي ، ولد بفاس في المغرب سنة ٥٩٦ ورحل الى بلاد كثيرة وعظم شأنه بمصر وانتسب الى طريقته فيها جمهور كبير بينهم الملك الظاهر ، توفي سنة ٦٧٥ ودفن في طنطا حيث يقم له أتباعه كل عام مولداً وهو من البدع المنكرة . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ٥/٣٤٥ - ٣٤٦ ، النجوم الزاهرة ٧/٢٥٢ - ٢٥٣ : الطبقات الكبرى للشعراني (ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤) ١/١٨٣ - ١٨٧ : الاعلام ١/١٧٠ .

(٥) لم أعرف من هم والى من ينتسبون .

(٦) اتباع ابراهيم بن ابي المجد بن قريش بن محمد الدسوقي ، ولد سنة ٦٣٣ وتوفى سنة ٦٧٦ ، من اهل دسوق بمصر ، ومن شيوخ الصوفية ، اورد له الشعراني في طبقاته شعرا ينحو فيه منحى ابن الفارض . انظر ترجمته في : الطبقات الكبرى للشعراني ١/١٦٥ - ١٨٣ : الاعلام ١/٥٤ .

الكلام واللغة الغريبة التي لا يمكن ذلك الشخص أن يتكلم بها ما يُعلم أن المتكلم على لسان غيره أو الملقن له ذلك الكلام غيره لا أن مجرد نفسه فعلت ذلك بدون سبب منفصل من الأرواح ، وإذا كان هذا مما شُوهد في النفوس الخبيثة وأن كثيرا من اخباراتها تكون عن اخبار أرواح شيطانية لها فلأن يكون اخبار الأنبياء عن اخبار أرواح الملائكة بطريق الأولي .

وهم يقولون : الشياطين عندنا قوى النفس الخبيثة ، والملائكة قوى النفس الصالحة .

قلنا : قد تقدم أن جمهور المسلمين لا ينكرون وجود هذه القوى كما تقدم ، ولكن المقصود هنا أنه يُعلم وجود أمور منفصلة مغايرة لهذه القوى كالجن المخبرين لكثير من الكهان بكثير من الأخبار وهذا أمر يعلمه بالضرورة كل من باشره أو من أخبره من يحصل له العلم بخبره ، ونحن قد علمنا ذلك بالاضطرار غير مرة فهذا نوع من المكاشفات والاخبار بالغيب غير / النفساني . وأما القسم الثالث وهو ماتخبر به الملائكة فهذا أشرف الأقسام كما دلت عليه الدلائل الكثيرة السمعية والعقلية .

وإذا ثبت أن الاخبار بالمغيبات يكون عن أسباب نفسانية ، ويكون عن أسباب خبيثة شيطانية وغير شيطانية ، ويكون عن أسباب ملكية ، كان مذكروه نوعا من الأنواع الثلاثة ، وهو أضعفها ، فكان غاية ايمانهم بالنبوة جعلهم النبي بمنزلة رجل من أضعف صالحى الناس .

الوجه السادس : أن يُقال قد علمنا بالضرورة والتواتر

أن الجن تحمل الانسان من مكان الى مكان تمجز قدرته عن الوصول اليه ، وهذا قد علمناه نحن في غير صورة ، وغيرنا يعلم من جزئيات ذلك ما لم نعلمه ، ومن شك في أصل ذلك فليرجع الى من عنده علم ذلك ، والا فليس للانسان أن يكذب بما لا يعلم ، ونحن نعرف من ذلك أموراً كثيرة جدا ، ونعرف عدداً كثيراً حملوا في الهواء من مداثنهم الى عرفات والى مكة في غير وقت عرفات ، وبعضهم كان كافراً لم يسلم ، وبعضهم منافق لا يقر بوجود الصلاة ، وبعضهم جاهل يعتقد أن وقوفه بعرفات بلا احرام (١) مع رجوعه الى بلده بلا طواف وسمى ولا احرام عبادة وكرامة من كرامات الصالحين ، ومثل عدد كبير حملوا الى غير مكة ، ولو ذكرت ما أعرفه من هذا لطال الخطاب .

وأعرف شخصا من أصحابنا حملته الجن في الهواء من أسفل دارٍ الى أعلاها ، ووصوه بأمور الدين وتاب وحصله خير . وآخر كان معه شيطان يحمسه قد قام الناس بمدينة الشَّوْبَك (٢) فيصعد في الهواء الى رؤوس الجبال ، وآخر كان يحمله شيطانه من جبل الصالحية الى قرية يلدى نحو

(١) احرام: كتبت هذه الكلمة في هامش الصفحة وهي غير واضحة وكذا استظهرتها .

(٢) قال ياقوت الحموي في معجم البلدان : « الشوبك بالفتح ثم السكون ثم الباء الموحدة المفتوحة وآخره كاف ان كان عربيا فهو مرتجل قلعة حصينة في أطراف الشام بين عمان وأيلة والقلزم قرب الكرك » . ويذكر هونكمان في مقاله عن الشوبك في دائرة المعارف الاسلامية ان الشوبك الحالية التي لاتزال أسوارها تحيط ببساتين هي قرية حقيرة الشأن توجد بها آثار ترجع الى عهد بيبرس ولاجين .

فرسخ (١) ، وطائفة حملتهم الشياطين من مدينة تدمر الى بيت المقدس وأمرتهم أن يصلوا الى الشمال وصلوا اليه أياما وأخبروهم أن هذه الشريعة تغير وتنسخ حتى طلبهم المسلمون الى جامع تدمر وكانوا في مغارة واستتابوهم فلم يتوبوا بل مكثوا يصلون الى الشمال ثلاثة أيام ثم تابوا بعد ذلك وتبين لهم أن ذلك كان من الشيطان . وآخر أتى قوما يرقصون في سماع فبقى يرقص في الهواء على رؤوسهم فرآه شخص فصرخ به فسقط وكان هذا بحضرة الشيخ شبيب الشطى فقال الشيخ : هذا سلبنى حالى ، فسأله فقال : لم يكن له حال وانما شيطان حمله من الرحبة (٢) الى هنا فصرخت / فيه فآلقاه ^{ط ٥٨} وهرب ، وجرى نظير هذه القصة لغير واحد ، ومن المشهور المتواتر عند الترك ما تفعله سحرتهم وكهانهم من البخشية والطوينية وشيخهم الذى يقال له البوا . ومن شرطه عندهم أن يكون مخنثاً مأبوناً يُنكح يُنصب له خراكة في ظلمة ، فيذبحون ذبيحة للشيطان ، ويغنون له ، فتأتى الشياطين وتخالطهم ببعض الأمور الغائبة كأحوال غائبهم وسرقاتهم وغير ذلك ويحمل البوا فيوقف به في الهواء ، وهم يرونه ولا يكون بينهم اذ ذاك مسلم ولا كتاب فيه قرآن ، هذا مشهور عندهم الى هذا الوقت أخبرنا به غير واحد .

(١) يسميها ياقوت فى معجمه يلدان ويذكر عنها : من قرى دمشق ثم يذكر انه قد جاء ذكرها فى حديث ندى القرنين - ذكره ابن أبى العجائز - فقال : « حتى نزل فى موضع القرية المعروفة بيلدا من دمشق على ثلاثة أميال » ثم قال ياقوت : كذا هي فى الحديث بغير نون لا أدرى أهما واحد أم اثنان .

(٢) قال ياقوت فى معجمه : رحبة دمشق قرية من قراها ، وذكر ان بينها وبين دمشق ميلا .

وآخرون كانت الشياطين تأتيهم بأطعمة يسرقونها من
حوانيت الناس وجرى هذا لغير واحد في زماننا وغير زماننا ،
وأتى قوم بحلاوة من الهواء وعرفت تلك الحلاوة المسروقة
وفقدوا صاحبها ووُصفت الأنية التي كانت فيها فرد ثمنها
اليه ، وهذه الأمور وأمثالها معلوم لنا بالضرورة والتواتر ،
فإذا كانت الجن تحمل الانسان من مكان الى مكان بعيد في
الهواء وتحمل الأموال اليه من مكان بعيد وتخبره بأمور غائبة
عن الحاضرين علم أن هذه الخوارق ليست من قوى النفوس
بل بفعل الجن ، وإذا كانت الجن تفعل مثل هذا فالملائكة
أعلى منهم وأقدر وأكمل وأفضل .

وهذه الأمور كما يصدق بها أهل الملل من المسلمين
والنصارى واليهود ، فجمهور الفلاسفة يصدقون بها ، وكتب
الروحانيات التي لهم مشحونة بذكر أمثال هذه الأمور وأنواع
العزائم والرقى التي يذكرونها مشحونة بالأقسام على الجن
والاقسام بهم والدعاء لهم والطلب منهم ، والذين يخاطبون
الكواكب منهم وتتنزل على أحدهم روحانية الكواكب هي
شيطان ينزل عليه ويخبره بأمور ويتصرف له بأمور ، وهذه
معلومة بالتواتر عندهم ، فمن قال ان هذه الخوارق من آثار
مجرد النفوس ، وأنكر وجود الجن والشياطين وأن يكون
لهم / تأثير في الاخبارات والخوارق كان مبطلا باتفاق أهل
الملل واتفاق جمهور الفلاسفة ، وكان كذبه معلوما
بالاضطرار عند من عرف هذه الأمور بالمشاهدة أو الأخبار
المعلومة بالصدق .

الوجه السابع
ومن الخوارق
أخبار الكهان
بالغيب لأخبار
الجن لهم

الوجه السابع : أنه من هذا الباب ما تواتر في هذا الباب من أخبار كهان العرب وما كانت تخبرهم به من الأمور الغائبة لأخبار الجن لهم بذلك .

الوجه الثامن
الرسول الذين
أقر بهم
الفلاسفة
يخبرون بالملائكة
والجن .

الوجه الثامن : أن المدعى لكون الخوارق التي أتت بها الأنبياء من الاخبار بالغيب من الأمور الخارجة عن قدرة البشر هي من قوى النفس اما أن يكون مصدقا للرسول فيما علم أنهم أخبروا به ، واما أن يكون مكذبا لهم ، فان كان مكذبا لهم كان الكلام معه أولا في تثبيت النبوات والاقرار بها . وهؤلاء الفلاسفة والصائبة وأتباعهم من باطنية أهل الملل ونحوهم يعظمون أمر الأنبياء ويقشرون بكمال علمهم ودينهم وصدقهم ويدعون أن ما جاءت به الأنبياء لا يناقض أصول الفلسفة وهذه طريقة القائلين بان معجزات الأنبياء قوى نفسانية واذا كان كذلك فكلام الأنبياء حق باتفاقهم مع سائر أهل الملل .

واذا كان كذلك فيقال : من المعلوم بالاضطرار أن الرسول أخبرت بالملائكة والجن ، وأنها احياء ناطقة قائمة بأنفسها ليست اعراضا قائمة بغيرها ، وأخبروا بأنهم يأتون بأخبار الأمور الغائبة وأنهم يفعلون أفعالا خارجة عن قدرة البشر، كما أخبر الله تعالى عن الملائكة أنهم أتوا ابراهيم الخليل عليه السلام ثم ذهبوا منه الى لوط .

قال تعالى : (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ . إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ . فَرَاغَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ

بِعِجْلِ سَمَيْنٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ
فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشِّرْهُ
بِغَلَامٍ عَلِيمٍ فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ
وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ
رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ
أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ
مُجْرِمِينَ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّنْ طِينٍ
مُّسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ [سورة الذاريات :
. [٢٤ - ٣٤]

وقال تعالى : (وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلْنَا إِبْرَاهِيمَ
بِالبَشْرَىٰ قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ
جَاءَ بِعِجْلِ حَنِيدٍ فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ
إِلَيْهِ نَكَرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا
لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ لُّوطِيٍّ وَامْرَأَتُهُ
قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِاسْحَاقَ وَمِنْ
وَرَاءِهِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ قَالَتْ يَا وَيْلَتَىٰ آلِئذٍ
وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ
عَجِيبٌ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ
وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ
مَّجِيدٌ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنِ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ
البَشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُّوطِيٍّ . إِنَّ إِبْرَاهِيمَ
لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ . يَا إِبْرَاهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ
هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ
عَذَابٌ غَيْرُ مَرْدُودٍ . وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلْنَا لُوطًا

سَيِّئَ بِهِمْ وَوَضَقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ . وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ . قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ . قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوَى إِلَيَّ رُكْنٌ شَدِيدٌ . قَالُوا يَا لُوطُ إِنَّا رُسُلُ رَبِّكَ لَنْ يَصِلُوا إِلَيْكَ فَأَسْرَبَ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْتَهُ مُصِيبَهَا مَا أَصَابَهُمْ إِنْ مَوْعِدَهُمُ الصُّبْحُ أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ) [سورة هود : ٦٩ - ٨١] .

وهذه القصة مذكورة في التوراة (١) وغيرها من كتب أهل الكتاب ، كما هي مذكورة في القرآن ، مع العلم بأن كلاً من النبيين موسى ومحمد لم يأخذها عن الآخر ، وهذا مما يوجب العلم بصحتها قبل ثبوت نبوتيهما ، فإن الاتفاق على مثل هذه الحكاية من غير تواطؤ يمتنع في العادة ، فإذا اتفق أخبار المخبرين بمثل هذه القصة الطويلة التي يمتنع في العادة اتفاق

(١) يذكر الدكتور على عبد الواحد وافي في كتاب « الاسفسار المقدسة في الايمان السابقة للاسلام » ص ٢٥ - ٢٦ ، ط ٠ مكتبة نهضة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٢٨٤ أن هذه القصة مذكورة في الاصحاح ١٨ من سفر التكوين مع مخالفة مافي التوراه لما في القرآن في بعض الامور ، ان ذكرت التوراه ان الله سبحانه قدم ومعه ملكان ، وانهم اكلوا من الطعام ، وان الله بشر ابراهيم وامراته بغلام يرزقانه ، وان ابراهيم عليه السلام جادل الله سبحانه حول القريتين اللتين يريد اهلاكهما .

الاثنين فيها على الكذب من غير تواطؤ علم أنها حق فكان
اخبار كل منهما بها دليلاً على نبوته .

٦٥ ص وقال : (وَنَبِّئْهُمْ / عَنْ ضَيْفِ اِبْرَاهِيمَ . اِذْ
دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ اِنَّا مِنْكُمْ
وَاجِلُونَ . قَالُوا لَا تَوْجَلْ اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ
عَلِيمٍ . قَالَ اَبَشِّرْ تُمُونِي عَلَى اَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ
فَبِمِمْ تُبَشِّرُونَ . قَالُوا بَشِّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا
تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ . قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ
رَحْمَةِ رَبِّهِ اِلَّا الضَّالُّونَ . قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ
اَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ . قَالُوا اِنَّا اُرْسِلْنَا اِلَى قَوْمٍ
مُجْرِمِينَ . اِلَّا آلَ لُوطٍ اِنَّا لَمُنَجِّوهُمْ اَجْمَعِينَ .
اِلَّا امْرَاَتَهُ قَدَرْنَا لَهَا مِنَ الْغَايِبِينَ . فَلَمَّا
جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ . قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ
مُنْكَرُونَ . قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ
يَمْتَرُونَ . وَآتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَاِنَّا لَصَادِقُونَ .
فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ
أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا
حَيْثُ تُوْمَرُونَ) [سورة الحجر : ٥١ - ٦٥] .

فهذه القصة فيها اثبات الملائكة وأنهم أحياء ناطقون
منفصلون عن الآدميين يخاطبونهم ويرونهم في صور الآدميين :
الأنبياء وغير الأنبياء ، كما رأتهم ساره امرأة الخليل عليه
السلام وكما كان الصحابة يرون جبريل اذا جاء لما جاء في

صورة أعرابي (١) وتارة في صورة دحية الكلبي (٢) ، ومن هذا الباب قوله في قصة مريم : (فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ، قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرُّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا . قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا) [سورة

(١) فى صحيح البخارى ١٢٦/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب ذكر الملائكة) عن عائشة رضى الله عنها أن الحارث بن هشام سأل النبي صلى الله عليه وسلم كيف كان يأتيه الوحي ٠٠ وفى الحديث « ٠٠ ويتمثل لى الملك أحيانا رجلا فيكلمنى فاعى مايقول» ٠ وفيه : ٥/١ (كتاب بدء الوحي ، كيف كان بدء الوحي) ، ١٤٠/٤ (كتاب بدء الخلق ، باب إذا قال أحدكم آمين) الحديثان عن عائشة أن الملك كان يتمثل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا ، وفى الآخر أن جبريل كان يأتيه فى صورة الرجل ٠ وفى أول حديث فى صحيح مسلم فى كتاب الايمان عن عمر بن الخطاب قال : بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه اثر السفر ولا يعرفه منا أحد ٠ الخ ، وفى آخره ٠ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم ٠ وعن أبى هريرة حديث آخر بعده فى نفس الباب بنفس المعنى ٠

(٢) نقل ابن الاثير فى جامع الاصول ١٢/٤٤-٤٥ عن البخارى ومسلم حديثا رواه عن سلمان رضى الله عنه جاء فيه ٠٠ قال أبو عثمان (النهدى) : ولنبئت أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم وعنده أم سلمة ، قال : فجعل يتحدث ، ثم قام ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لام سلمة : من هذا ؟ او كما قال ، قالت : هذا دحية الكلبي ، قال : فقالت أم سلمة : أيم الله ما حسبته الا اياه ، حتى سمعت خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بخبر جبريل « ٠ وفى المسند (ط ٠ المعارف) ١٦٧/٨ الحديث رقم ٨٥٧ عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثله ٠ قال : وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وسلم فى صورة دحية ٠ قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله فى تعليقه : اسناده صحيح ٠ وذكر أن الحديث موجود بنفس الاسنك فى طبقات ابن سعد ، وأن ابن حجر ذكره فى « الاصابة » فى ترجمة دحية الكلبي ونسبه للنسائي ، ولكن النسائي ذكره من حديث أبى هريرة ٠

مريم : ١٧ - ١٩] وقال تعالى (وَمَرْيَمَ ابْنَةَ عِمْرَانَ
الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا
[سورة التحريم : ١٢] فهذا الروح تصور بصورة بشر
سوى وخاطب مريم ونفخ فيها .

ومن المعلوم أن القوى النفسانية التي تكون في نفس النبي
وغير النبي لا يراها الحاضرون ، ولا يكون منها مثل هذه
الأحوال والأقوال والأفعال .

ومريم لم تكن نبيه بل غايتها أن تكون صديقة ، كما قال :
(مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ
قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأَمَّهُ صِدْقَةٌ) [سورة المائدة : ٧٥]
وقال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا
نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى) [سورة يوسف :
١٠٩] .

وقد حكى الاجماع/ على أنه لم يكن في النساء نبية غير واحد
كالقاضي أبي بكر بن الطيب والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي
الجويني ، وخلاف ابن حزم (١) شاذ مسبوق بالإجماع ، فإن
دعواه أن أم موسى كانت نبية هي ومريم قول لا يُعرف عن
أحد من السلف والأئمة .

وقد ثبت في الصحيح عددمن كمل من النساء وليس فيهن
أم موسى بل قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح :
« كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء الا مريم بنت

(١) عقد ابن حزم فصلا في كتابه « الفصل في الملل والاهواء
والنحل » ١٢/٥ - ١٤ بعنوان « نبوة النساء » حيث يقول : « ما نعلم
للمانعين من ذلك (أي من نبوة النساء) حجة أصلا » .

عمران وآسية بنت مزاحم (١) « يعنى ممن قبلنا فذكرتا ،
والتي حضنت موسى ، وفيمن كمل ممن ليس بنبي خديجة
وآسية امرأة فرعون وغيرهما (٢) . والأنبيا أفضل من
غيرهم فلو كانت نبية لكان غير النبي أفضل منه ، أو غير
الكامل أفضل من الكامل .

وايضا فان الله وصف الملائكة بصفات تقتضى أنهم أحياء
ناطقون خارجون عن قوى البشر وعن العقول والنفوس التي
تثبتها الفلاسفة ، فعلم أن الملائكة التي أخبرت عنها الأنبياء
ليسوا مطابقين لما يقوله هؤلاء الذين يقولون ان معجزات
الأنبياء قوى نفسانية .

(١) الحديث فى البخارى عن أبى موسى الأشعري . انظر فتح
البارى (ط . السلفيه) ٤٤٦/٦ ، ٤٧١ - ٤٧٢ (كتاب الانبياء ، باب
قول الله تعالى وضرب الله مثلا للذين آمنوا امرأة فرعون) . وهو فى
موضعين آخرين : انظر الارقام : ٣٤١١ ، ٣٤٣٣ ، ٣٧٦٩ ، ٥٤١٨ .
ونصه فيها - مع اختلاف يسير - : « كمل من الرجال كثير ولم يكمل من
النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم بنت عمران ، وان فضل عائشة على
النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » . وروى الترمذى الحديث فى
سننه نفس رواية البخارى وعلق بقوله : وفى الباب عن عائشة وانس .
قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح . انظر سنن الترمذى (ط .
مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٦٢/١٣٨٢) ٢٧٥/٤ (كتاب الاطعمة ،
باب ما جاء فى فضل الثريد) . والحديث فى سنن ابن ماجه ١٠٩١/٢
(كتاب الاطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام) . وفى مسند أحمد
(ط . الحلبي) ٣٩٤/٤ ، ٤٠٩ عن أبى موسى الأشعري . وروى مسلم
فى صحيحه الجزء الاخير من الحديث (انظر شرح النووي على مسلم
٢١٠/١٥ - ٢١١) (كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل عائشة رضى
الله عنها) وأول الحديث : « فضل عائشة ٠٠٠ الخ » .
(٢) كتب فى هامش الصفحة امام هذا الموضع : « فصل : نبوة أم
موسى ومريم أم عيسى » .

وهذا كقوله : (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى . ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى . وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى . ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى . فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى . فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى . مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى . أَفَتَأْرُونَهُ عَلَى مَا يُرَى . وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَى . عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى . عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى . إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَى . مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى . لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى) [سورة النجم : ٥ - ١٨] .

وقال : (إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ . ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ . مُطَّاعٍ ثُمَّ آمِينٍ . وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ . وَلَقَدْ رَأَهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ . وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ . وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ) [سورة التكوير : ١٩ - ٢٥] فأخبر أن الذي جاء بالقرآن رسول كريم ، ذو قوة عند ذي العرش مكين ، وأنه مطاع ثم أمين ، وهذا يمتنع أن تكون صفة أعراض تقوم بنفسوس البشر ، ولا سيما عند هؤلاء الفلاسفة الذين يمنعون أن يكون لدعاء البشر تأثير في الملأ الأعلى ، وقد أخبر أنه رآه عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى ، وأنه رآه بالأفق المبين ، وما يحصل في نفس الرسول لا يكون هنا ولا/ هنا .

ص ٦١

وغايتهم أن يقولوا هذا تخييل في نفسه ، وان لم يكن موجودا في الخارج . وحينئذ فيكون الرسول من جنس آحاد

المسلمين الذين يرون في المنام أنهم في السموات وأن الملائكة خاطبتهم ونحو ذلك مما يراه أحاد الناس ، ومثل هذا لا تكذب به قریش ولا أحد من الخلق ، ولا يكون مثل هذا ذا قوة عند ذى العرش مكين ، ولا يكون مطاعاً ثم أمين .

بطلان القول
بان جبريل هو
العقل الفعال
من وجوه كثيرة :

ومنهم من يقول : جبريل هو العقل الفعال الذى يفيض وليس بضنين أى بخيل بالفيض ، وهذا أيضا باطل من وجوه كثيرة .

منها أن ذاك لا يتصور في صورة أعرابى ولا دحية ولا ضيف ابراهيم الخليل ولا لوط ، ولا في صورة بشر سوى فنفس في مريم .

ومنها أنه قال : « ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم » ، والعقل الفعال ليس مطاعاً ثم ، وغايته عندهم أن يتحرك الفلك الأسفل تشبهاً به وأما فوق ذلك فلا تأثير له فيه ، وهم قد يقولون : ان العرش هو الفلك التاسع ، وقد بسط الكلام عليه في غير هذا الموضع ، وبين أن العرش فوق الفلك التاسع ليس هو اياه .

وأيضاً فإنه أخبر أنه رآه عند سدره المنتهى وأنه رآه بالأفق المبين مرتين . وقد ثبت في الصحيح أنه رأى جبريل في صورته التى خلق عليها مرتين ، وأنه رآه وله ستمائة جناح منها جناحان سد بهما ما بين المشرق والمغرب (١) وهذه الصفة

(١) فى فتح البارى ٢١٢/٦ (كتاب بدء الخلق ، باب اذا قال احدكم أمين ٠٠ الخ) الحديث رقم ٣٢٢٢ عن ابن مسعود رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى جبريل له ستمائة جناح ٠ وجاء نفس الحديث مرتين ٦١٠/٨ (كتاب التفسير ، باب فكان قاب قوسين أو أبناً) =

لا تنطبق على العقل الفعّال فإنه لا يُرى في موضعين ، ولا له أجنحة .

وهؤلاء القوم قد يقولون ان الأنبياء أخبروا الناس بما هو كذب في نفس الأمر لأجل مصلحتهم ، وقد يحسنون العبارة فيقولون : لم يخبروا بالحقائق بل ذكروا من التمثيل والتخييل في أمر الايمان بالله واليوم الآخر ما تتنفع به العامة ، وأما الحقيقة فلم يُخبروا بها ولا يمكن اخبار العامة بها . وهذا / مما يُعلم بالضرورة بطلانه من دين المرسلين ، وقد بسطنا الكلام في ابطال هذا في غير هذا الموضع (١) .

ط ٦١

= رقم ٤٨٥٦ ، (نفس الكتاب، باب فاوحى الى عبده ما اوحى) رقم ٤٨٥٧ .
وأما الحديث رقم ٢٢٢٢ عن عبد الله بن مسعود ففيه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رفرقا أخضر سد أفق السماء . والحديث رقم ٢٢٢٤ عن عائشة رضی الله عنها فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى جبريل في صورته وخلقه سادا ما بين الأفق . والحديث الذي يليه رقم ٢٢٢٥ عن عائشة أيضا أنه صلى الله عليه وسلم كان يأتيه جبريل في صورة الرجل وإنما أتى هذه المرة في صورته التي هي صورته فسد الأفق، وأما الحديث رقم ٤٨٥٥ عن عائشة (ج ٨ ص ٦٠٦) فذكرت فيه أنه صلى الله عليه وسلم رأى جبريل عليه السلام في صورته مرتين . وفي المسند (ط . المعارف) ٢٨٢/٥ الحديث رقم ٢٧٤٨ عن عبد الله بن مسعود قال : رأى رسول الله عليه وسلم جبريل في صورته وله ستمائة جناح كل جناح منها قد سد الأفق . . . الحديث . وفيه ٢٢٠/٥ رقم ٢٨٦٢ عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم : رأيت جبريل على صورة المنتهى وله ستمائة جناح ، قال : سألت عاصيا عن الأجنحة فأبى أن يخبرني . قال : فأخبرني بعض أصحابه أن الجناح ما بين المشرق والمغرب . وانظر أيضا نفس المرجع ٩/٦ رقم ٣٩١٥ ، ١٨٤/٦ رقم ٤٢٩٦ ، ١٤٢/٦ رقم ٤٢٨٩ (١) انظر (د) = درء تعارض العقل والنقل ج١ (ص ٨-٩) . وقد ذكرت في مقدمة (د) ص ١٦ - ١٧ كلام ابن سينا الموافق لما أورده ابن تيمية هنا وذلك في رسالة أضحوية في أمر المعاد ، لابن سينا ص ٤٤ - ٥١ ، ط . دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٤٩/١٣٦٨ .

ومن عرف مذهبهم وعرف ما قالته الرسل علم بالضرورة أن ما يقولونه مخالف لما يقوله الرسل لا موافق (١) له ، فيلزم اما تصديق الرسل وتكذيبهم ، واما تكذيب الرسل وتصديقهم ، وهم يؤمنون بالرسل من وجه ويكفرون بهم (٢) من وجه ، فلا يقولون انهم كاذبون ولا جاهلون ولا يصدقونهم في كل ما أخبروا به . ومن المعلوم أن المخبر بالخبر اذا لم يكن خبره مطابقا لمخبره فاما أن يكون متعمداً للكذب واما أن يكون مخطئاً ، وهم يسلمون أن الرسل من أعلم الخلق بالحقائق ، وأنهم مخصوصون بقوى قدسية يعلمون بها ما لا يتمكن غيرهم من العلم به ، وأنهم من أبر الناس وأصدقهم ، فاذا كانوا مقرين بغاية الكمال لهم في العلم والصدق كان هذا مناقضاً لما يذكرونه في اخباراتهم ، فانها تستلزم اما تكذيبهم واما تجهيلهم .

ولهذا كان هؤلاء متناقضين في أمر النبوات ، فلا هم كذّبوا بهم تكذيب المكذّبين الذين كذّبوا بالنبوات مطلقاً ، ولا صدّقوهم تصديق المؤمنين الذين آمنوا بهم مطلقاً ، بل كانوا كمن آمن ببعض وكفر ببعض ، وهؤلاء من الكافرين حقاً ، وهم من المنافقين المذبذبين لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ، وفيهم من يكثر نفاقه وزندقته ، وفيهم من يكون نفاقه أقل من نفاق غيره .

وأيضاً فان الله تعالى يقول : (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِاللَّهِ الْإِلَهَ وَحَيًّا أَوْ مِنْ رَأْيِ حِجَابٍ

(٢) في الاصل : به .

(١) في الاصل : موافقاً .

وَأَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذَانِهِ مَا يَشَاءُ ([سورة الشورى: ٥١] ففرق سبحانه بين الوحي وبين ارسال الرسول
 الذى يوحى باذنه ما يشاء ، كما فرق بين ذلك وبين التكلم
 فى قوله تعالى : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا
 إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ) الى قوله تعالى :
 (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) [سورة النساء : ١٦٣ -
 ١٦٤] ففرق بين الايعاء العام المشترك بين الأنبياء وبين
 تكليمه / لموسى عليه السلام ، كما فرق بين الإيعاء وبين ارسال
 رسول يوحى باذنه ما يشاء ، وهذا يناقض مذهبيهم فى الأصلين ،
 فانهم لا يثبتون الا ما هو من جنس الوحي والالهام ، كالذى
 يسمونها القوة القدسية ، بل الوحي والالهام الذى أثبتته الله
 فوق ما يثبتونه من القوة القدسية ، فدل على أن أحوال الرسل
 الذين يرسلهم الله الى الأنبياء خارجة عن قوى النفس وعن
 جنس الايعاء العام والالهام المشترك ، كما قال الله تعالى :
 (اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ)
 [سورة الحج : ٧٥] فتبين أنه يصطفى رسلاً من الناس ورسلاً
 من الملائكة .

وكذلك أخبر أنه يكلم البشر من وراء حجاب ، كما أخبر
 أنه كلم موسى تكليماً ، وكما قال تعالى : (تِلْكَ الرُّسُلُ
 فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ)
 [سورة البقرة : ٢٥٣] ، وقال : وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى
 لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ
 إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَا نِي ([سورة الأعراف : ١٤٣] ،
 وهذا يقتضى أنه يكلم بعض عباده تكليماً خارجاً عن جنس

ما يحصل بالوحي والالهام مما يتناول القوة القدسية وغيرها .
 وأيضا فإنه قد قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ
 فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ
 اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا) [سورة الأحزاب : ٩]
 فأخبر أنه أرسل مع الريح جنودا لم يرها المؤمنون . وقال
 تعالى : (وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ
 فَلِمَ تَغْنَمَ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ
 الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ . ثُمَّ
 أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا
 وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ) [سورة التوبة : ٢٥ ، ٢٦] فأخبر
 أنه أنزل السكينة على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل مع ذلك
 جنودا لم يروها .

وقال تعالى : (إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ
 أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ
 مُنزَلِينَ . بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمُ
 مِنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ
 آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ) [سورة آل عمران :
 ١٢٤ - ١٢٥] ، وقال تعالى : (إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ
 فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِآلِافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ
 مُرَدِّفِينَ . وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ) الى قوله :
 (إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ آتِي مَعَكُمْ
 فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا) [سورة الأنفال : ٩ - ١٢] فقد

أخبر أنه أمدّهم بجنود من الملائكة تنصرهم ، ففي تلك الآيات أخبر بنزول الملائكة بالعلم والوحي ، وفي هذه الآيات أخبر بنزولها بالنصر والقدرة وهذا يبيّن أن ما كان يحصل للرسول من العلم والقدرة من المكاشفة والتأثير في العالم حاصل بما هو خارج عن قوى نفسه من العلم الذي تنزل به الملائكة والنصر الذي تنزل به الملائكة .

وأيضا فقد قال الله تعالى : (وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) [سورة الأنفال : ٥٠] ، وقال تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ) [سورة النساء : ٩٧] ، وقال تعالى : (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ أُدْخِلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ، هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرٌ رَبِّكَ) [سورة النحل : ٣٢ - ٣٣] فهذه الآيات يخبر فيها بتوفي الملائكة للأنفس وخطابهم للموتى اما بخير واما بشر وفعلمهم ما يفعلونه بهم من نعيم وعذاب .

وكما قال : (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ . نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنفُسُكُمْ

وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ . نَزَّلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ (سورة فصلت : ٣٠-٣١) ، وقال تعالى : (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ) [سورة الأنعام : ١٥٨] ، وقال : (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) [سورة البقرة : ٢١٠] .

٦٣ فهذه النصوص / وأمثالها صريحة باثبات الملائكة وأفعالها وكلامها وتأثيرها في العالم بالقول والفعل ، وهذا يبطل قولهم ان المؤثر في العالم هو القوى النفسانية أو القوى الطبيعية ، فان الملائكة خارجة عن هذا وهذا .

وحيثما يحصل من خوارق العادات بأفعال الملائكة أعظم مما يحصل بمجرد القوى النفسانية . والأنبياء أحق الناس بمعاونة الملائكة لهم وتأييد الله تعالى لهم كما أخبر الله سبحانه بذلك .

وأيضاً فقد قال تعالى : (وَالصَّافَّاتِ صَفًّا . فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا . فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا) [سورة الصافات : ١ - ٣] ، وقوله في آخر السورة : (فَاسْتَفْتِهِمْ . أَلرَّبُّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبَنُونَ . أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ . أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ أَفْكَهِمْ لَيَقُولُونَ . وَكَدَّ اللَّهُ وَأَتَّهُمْ لَكَذِبُونَ . اصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ . مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) - الى قوله - (وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ

مَعْلُومٌ . وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ . وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ) [سورة الصافات : ١٤٩ - ١٦٦] فأخبر أن الملائكة صافون يسبحون وأنها صافات صفاً زاجرات زجراً ، وهذا مناقض لقولهم فإن العقول العشرة لا تصطف ، بل بعضهم فوق بعض في المرتبة والتعلق مع امتناع المصافة عليها عندهم ، والأعراض القائمة بالنفس يمتنع وصفها بما ذكره سبحانه وتعالى من الاصطفاف والزجر والتلاوة وغير ذلك من الصفات .

وكذلك قوله تعالى : (وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا) [سورة مريم : ٦٤] . وقد ثبت أن جبريل قال له النبي صلى الله عليه وسلم : ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا ، فأنزل الله هذه الآية (١) . وهذا يبين أن نزول جبريل الى الأرض وأنه لا يتنزل الا بأمر الله ، وعندهم يمتنع نزول ملك الى الأرض ، ويمتنع أن يكون الله أمر جبريل بنزوله .

وقال تعالى : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ . لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ

(١) الحديث في البخارى (كتاب بدء الخلق ، باب نكر الملائكة) (انظر فتح البارى ٦/٣٠٥ رقم ٣٢١٨) عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل : الا تزورنا أكثر مما تزورنا ؟ قال : فنزلت : (وما نتنزل الا بأمر ربك له ما بين أيدينا وما خلفنا) . وهو فى المسند (ط . المعارف) ٣/٣٣١ (رقم ٢٠٤٣) ، ٣/٣٤٤ (رقم ٢٠٧٨) ، ٥/١٢٤ (رقم ٢٣٦٥) .

ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ اِنِّي اِلَهٌ مِنْ دُونِهِ قَدْ لِكِ نَجْرِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ (سورة الانبياء : ٢٦-٢٩)
 فبيّن سبحانه أنهم عباد أكرمهم وأنهم لا يسبقونه بالقول ، فلا يقولون حتى يقول ، وهم بأمره يعملون ، فلا يعملون حتى يأمرهم ، وأنهم لا يشفعون الا لمن ارتضى وأنهم من خشيته مشفقون .

وهذا مناقض لقولهم فان العقول عندهم - بل العالم كله - متولد عن الله تولدا لازما يمتنع معه خوفها أو أن يحدث لها من الله أمرٌ أو قول أو يكون لها إليه شفاعة . والشفاعة عندهم ليس معناها دعاء الله ورسوله كما هو مذهب المسلمين ، بل الشفاعة عندهم تعلق القلب بالوسائط حتى يفيض عليها بواسطة تلك الوسائط ما ينتفع به كما يفيض شعاع الشمس على العائط بواسطة فيضه على المرأة ، وهذه من جنس الشفاعة التي يثبتها المشركون ، وهي التي نفاها الله في كتابه .

ولما وقع في كلام أبي حامد في «المضنون به على غير أهله» وغيره من كتبه ما هو من جنس كلام هؤلاء في الشفاعة وفي النبوة وغير ذلك ، حتى جعل خواص النبي ثلاثة (١) ، كما تقدم ذكره ، وغير ذلك من كلامهم ، اشتد نكير علماء الاسلام لهذا الكلام ، وتكلموا في أبي حامد وأمثاله بكلام معروف

(١) انظر رسالة المضنون به على غير أهله ، ص ٣٠٥ - ٣٠٩ ، ٣٢٢ - ٣٢٤ (ط ٠ مكتبة الجندي ، القاهرة ، بدون تاريخ) ٠ وانظر ما ذكرته في كتاب «مقارنة بين الغزالي وابن تيمية» ، ص ٤٩ وما بعدها ، ط ٠ دار القلم ، الدار السلفية ، الكويت ، ١٣٩٥/١٩٧٥) ٠

كما تكلم فيه (١) أصحاب أبي المعالي كآبي الحسن المرغيناني (٢) وغيره ، وكما تكلم فيه أهل بيت القشيري (٣) وأتباعه ، والشيخ أبو البيان (٤) وأبو الحسن بن شكر (٥) وأبو عمرو بن الصلاح (٦) وأبو زكريا (٧) ، وكما تكلم

(١) في الهامش امام هذا الموضع كتب ما يلي : من تكلم في أبي حامد .

(٢) أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغانى المرغينانى ، من اكابر فقهاء الحنفية ، كان حافظا مفسرا محققا من المجتهدين ، ولد سنة ٥٢٠ وتوفى سنة ٥٩٢ . انظر ترجمته فى : الفوائد البهية ، ص ١٤١ - ١٤٤ الاعلام ٧٣/٥ .

(٣) لم اعلم من المقصود بالقشيري ، ولعل ابن تيمية يقصد ابا القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابورى القشيري مؤلف الرسالة القشيرية ، ولد سنة ٢٧٦ وتوفى سنة ٤٦٥ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ح ١ ص ٢٠٥ .

(٤) أبو البيان نبا بن محمد بن محفوظ القرشى المعروف بابن الحورانى وياى البيان ، شيخ الطائفة البيانية من التصوفة بدمشق . قال ابن قاضى شهبه : كان عالما عاملا ، اماما فى اللغة ، شافعى المذهب : سلفى العقيدة ، له تأليف ومجاميع وشعر كثير . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية للمسبكي ٢١٨/٤ - ٢١٩ : الاعلام ٢٢٠/٨ .

(٥) لم اعرف من هو ، ووجدت فى نفع الطيب ٢٢٧/٢ عالما يعرف بابن شكر وهو أبو العباس احمد بن علي بن محمد بن علي بن شكر الاندلسى المقرئ المتوفى سنة ٦٤٠ فلعله هو المقصود (او لعل والسده المقصود) .

(٦) أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي ، الشهرزورى الشرخانى ، المعروف بابن الصلاح ، الفقيه وعالم التفسير والحديث ، ولد فى شرخان (قرب شهرزور) سنة ٥٧٧ ، وتوفى بدمشق سنة ٦٤٣ . انظر ترجمته فى : وفيات الاعيان ٤٠٨/٢ - ٤١٠ : شذرات الذهب ٢٢١/٥ - ٢٢٢ : طبقات الشافعية ١٢٧/٥ - ١٤٢ : الاعلام ٢٦٩/٤ . وانظر : سيرة الغزالي لعبد الكريم عثمان ، ص ٧٢ ، ٨٢ ، ١١٩ - ١٢٢ .

(٧) لعل ابن تيمية قصد النووي . وهو أبو زكريا محبى الدين محبى =

فيه أبو بكر الطرطوشي (١) وأبو عبد الله المازري (٢) وابن
حمدين القرطبي (٣) وصنف في ذلك ، وأبو بكر بن العربي
تلميذه حتى قال : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة
ثم أراد أن يخرج منهم / فما قدر (٤) » وكما تكلم فيه

ص ٦٤

١ = بن شرف بن ممرى بن حسن الحزامي الحوراني ، النورى الشافعى ،
الامام الفقيه المحدث ، مولده ووفاته في نوا من قرى حوران بالشام ولد سنة
٦٣١ ، وتوفى سنة ٦٧٦ . انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية
١٦٥/٥ - ١٦٨ : النجوم الزاهرة ٢٧٨/٧ : الاعلام ١٨٥/٩ .

(١) أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى
الاندلسى الطرطوشى، من فقهاء المالكية ومن الادباء، ولد بطرطوشة فى
شرق الاندلس حوالى ٤٥١ وتوفى سنة ٥٢٠ . انظر ترجمته فى : وفيات
الاعيان ٢٩٣/٣ - ٣٩٥ : فح الطيب ٢٩٠/٢ - ٢٩٤ : الاعلام ٣٥٩/٧ .
وانظر سيرة الغزالي ، ص ٧٥ ، ٧٨ ، ١١١ ، ١٢١ .

(٢) أبو عبد الله محمد بن على بن عمر التميمى المازري ، محدث
ومن فقهاء المالكية ، ينسب الى مازر بجزيرة صقلية ، ولد سنة ٤٥٣
وتوفى سنة ٥٢٦ ، وله كتاب « الكشف والانباء فى الرد على الاحياء
للغزالي » انظر ترجمته فى : وفيات الاعيان ٤١٣/٣ : الاعلام
١٦٤/٧ . وانظر سيرة الغزالي ، ص ٧٢ - ٧٣ ، ٧٩ - ٨١ ،
١٠٩ - ١١٠ ، ١١٢ ، ١٢١ .

(٣) ذكر ابن تيمية اسم هذا العالم كاملا بعد صفحات (٢٥٠)
وهو أبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبي ، وأطلت البحث عنه فيما
بين يدي من مراجع ولكنى لم أعثر عليه، الا انى وجدت فى كتاب شجرة النور
الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٢/١ (ط . السلفية
القاهرة ، ١٣٤٩) ما يلى : قاضى الجماعة بقرطبة أبو جعفر حمدين بن
محمد بن على القرطبي كان من اعلام الأئمة الفضلاء ، اخذ عن والده
وغيره ، توفى سنة ٥٤٨ ، فلعله هو والد العالم الذى ذكره ابن تيمية
(٤) أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المافرى ،
القاضى الاشيبلى المالكي . ولد سنة ٤٨٦ وتوفى سنة ٥٤٣ . انظر
ما ذكرته عنه فى (د) ح ١ ص ٥ ت ٤ . وأما عبارته هذه فقد رواها
عنه الذهبى . انظر سيرة الغزالي ، ص ٧٠

أبو الوفاء بن عقيل (١) ، وأبو الفرج بن الجوزي (٢) ،
وأبو محمد المقدسي (٣) ، وغيرهم . وكما تكلم فيه
الكردي (٤) وغيره من أصحاب أبي حنيفة ، ومن أعظم
ما تكلم فيه أئمة المحققين لأجله ما وافق فيه هؤلاء الصابئة
المتفلسفين ، مع أنه بعد ذلك قد رد على الفلاسفة وبين تهافتهم
وكفرهم ، وبين أن طريقتهم لا توصل الى حق ، بل ورد أيضا
على المتكلمين ورجح طريق الرياضة والتصوف ، ثم لما لم
يحصل مطلوبه من هذه الطرق بقي من أهل الوقف ومال الى
طريقة أهل الحديث فمات وهو يشتغل بالبخارى ومسلم .

والمقصود هنا أن ما ذكره الله في كتابه من شفاعة الأنبياء
والملائكة نفيا وإثباتا يناقض قول هؤلاء كقوله تعالى :
(قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي
الْأَرْضِ وَمَالُهُمْ فِيهِمَا مِنْ شَيْءٍ وَمَا لَهُمْ مِنْهُمْ
مِنْ ظَهِيرٍ . وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ
أُذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنِ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا
قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ)
[سورة سبأ : ٢٢ ، ٢٣] .

- (١) سبق الكلام عليه ، ص ٣٥ ت ٣ .
(٢) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، الامام العلامة
الحنبلي ولد سنة ٥١٠ وتوفي سنة ٥٩٧ . انظر ما ذكرته عنه في (د)
ح ١ ص ٢٧٠ ت ٦ . وانظر سيرة الغزالي ص ٥٩ - ٦٢ ، ٨١ .
(٣) أبو محمد تقى الدين ، عبد الغنى بن عبد الواحد بن علي بن
سرور المقدسي الجماعلي الدمشقي الحنبلي ، العلامة المحدث ، ولد
سنة ٥٤١ وتوفي سنة ٦٠٠ . انظر ترجمته في شذرات الذهب
٢٤٥/٤ - ٢٤٦ ؛ الاعلام ١٦٠/٤ .
(٤) محمد بن عبد الستار بن محمد شمس الأئمة الكردي ، من أئمة
الحنفية ، ولد سنة ٥٩٩ وتوفي ببخارى سنة ٦٤٢ . قال الكنوي : =

وقد ثبت في الصحاح من غير وجه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « اذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله كأنه سلسلة على صفوان ويصعقون ، حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم ؟ قالوا : الحق ، وهو العلي الكبير » . وهذا المعنى ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه رواه البخارى من حديث أبي هريرة (١) ورواه مسلم عن ابن عباس عن رجال من الأنصار (٢)

= « قال الجامع : رأيت له رسالة في الرد على منخول الامام الغزالي المشتمل على القشنيع القبيح على الامام أبي حنيفة ٠٠٠ وتعقب فيها على الغزالي قولاً قولاً ٠٠ » وذكر اللكنوى أنه وجد على ظهر النسخة ان الكردي ولد سنة ٥٥٩ هـ . انظر ترجمته في الفوائد البهية للكنوى ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

(١) الحديث عن أبي هريرة رضى الله عنه في البخارى (كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ولاتنفع الشفاعة ٠٠) في فتح البارى (ط ٠ السلفية) ٣٥٤/١٢ وعنه ايضا في (كتاب التفسير ، باب الامن استرق السمع) = فتح البارى ٢٨٠/٨ وفي (كتاب التفسير ، باب حتى اذا فزع عن قلوبهم) = فتح البارى ٥٢٧/٨ وجاء الحديث عن أبي هريرة أيضا في : سنن الترمذى (كتاب التفسير ، سورة سبأ) ، انظر تحفة الاحوذى (شرح المياركفورى) ٩٠/٩ ، وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ؛ سنن ابن ماجه ١٦٩/١ - ١٧٠ حديث رقم ١٩٤ (المقدمة ، باب ١٣) .

(٢) فى شرح النووى على صحيح مسلم ٢٢٥/١٤ - ٢٢٦ (كتاب السلام ، باب تحريم الكهانة واتيان الكهان) عن ابن عباس قال : أخبرنى رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من الانصار أنهم بينما هم جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم ٠٠ الحديث ٠٠ وفيه : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قانها لا يرمى بها لموت أحد ولا لحياته ولكن ربنا تبارك وتعالى اسمه اذا قضى أمراً سبج حملة العرش ٠٠ الحديث ٠ وفي رواية أخرى ٢٢٦/٢ - ٢٢٧ ٠٠ وزاد فى حديث يونس : وقال الله : حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا : ماذا قال ربكم قال : الحق ٠٠ الحديث ٠ والحديث عن ابن عباس فى المسند (ط ٠ المعارف) ٢٦٨/٢ - ٢٦٩ رقم ١٨٨٢ ، ١٨٨٣ .

وهو معروف من حديث النواس بن سميان عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً ، وعن ابن عباس وغيره (١) ، وفيه بيان أنه لا تنفع الشفاعة عند الله إلا لمن أذن له ، فلا بد من إذن للشفيع ، لا أن مجرد التوجه إليه ينفع المشفوع له ، وذلك يقتضى تجدد إذن للشفعاء .

وعندهم أنه لا يحدث من الله شيء للوسائط ، بل هي متولدة عنه لازمة لذاته أزلاً وأبداً ، وفيه أنه يفزع عن قلوب الملائكة أى يزال الفزع عنها ، وقد وصف الملائكة في القرآن بالخشية والخوف ، وعندهم لا يتصور خشية لله ولا خوف . قال الله تعالى : (وَلِكُلِّ سَجْدٍ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةِ وَهُمْ لَا يُسْتَكْبِرُوْنَ يَخَافُوْنَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ) [سورة النحل : ٤٩ ، ٥٠] ، وقال : (وَهُمْ مِّنْ خَشِيَّتِهِ مُشْفِقُونَ) [سورة الأنبياء : ٢٨] ، وقال تعالى في الشفاعة : (وَكَمْ مِّنْ مَّلَكٍ فِي السَّمٰوٰتِ لَا تُغْنِيْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا اِلَّا مِّنْ بَعْدِ اَنْ يَّاْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيَرْضٰى) [سورة النجم : ٢٦] . وقوله : (من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى) يقتضى اذناً مستقبلاً ، فإن « أَنْ » تخلص الفعل المضارع للاستقبال ، وطرد هذا أن يُقال مثل ذلك في كل ما جاء في القرآن من هذا الباب ، وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة ، وهو المنقول عن أئمة السلف ، وعليه تدل الدلائل العقلية السليمة عن التناقض .

(١) الحديث رفعه ابن عباس في : تحفة الاحوذى (شرح المباركفوري) ٩١/٩-٩٢ (كتاب التفسير ، سورة سبأ) . وفي سنن أبي داود حديث أبي هريرة المتقدم ذكره مرفوعاً عن مسروق عن عبد الله ٣٢٥/٤ (كتاب السنة ، باب في القرآن) .

ومما يوضح الأمر في هذا الباب أن الله نَزَّهَ نفسه عن الشريك والولد في غير موضع كقوله تعالى : (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ . بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [سورة الأنعام : ١٠٠ ، ١٠١] ، وقال الله تعالى : (وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذَّلِيلِ وَكَبَّرَهُ تَكْبِيرًا) [سورة الاسراء : ١١١] ، وقال تعالى : (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ) [سورة المؤمنون : ٩١] ، وقال تعالى : (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا . الَّذِي لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلِكِ) [سورة الفرقان : ١ - ٢] ، وقال تعالى : (أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ آفِكِهِمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهِ وَآنَتَهُمْ لَكَذَابُونَ) [سورة الصافات : ١٥١ ، ١٥٢] ، وقال تعالى : (قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد) [سورة الاخلاص] ، فنزَّهَ نفسه عن الولد والكفو .

وهذا القول يوجد في مشركى العرب وفي النصارى وغيرهم ، والذي يوجد في هؤلاء شر من هذا كله . وذلك أن مشركى العرب والنصارى ونحوهم يقرُّون بأن الله خالق كل شيء وربهم ومليكه ولكن يثبتون تولداً من بعض الوجوه ، وهو تولد حادث كما تقول النصارى في المسيح ، وكما كانت تقول مشركو العرب في الملائكة ونحو ذلك . وأما هؤلاء فيقولون ان

العقول والنفوس متولدة عن الله تولدأ قديما أزليا لازما لذاته ، والعالم متولد عن ذلك ، فالعالم كله متولد عندهم عن الله تولدأ قديما أزليا لازما لذاته ، وان كانوا قد لا يعبرون بلفظ الولد فهم يعبرون بلفظ المعلول والعللة ، وهو أخص أنواع التولد ، ويعبرون بلفظ الموجب والموجب .

وما ذكره الله في كتابه من ابطال التولد يبطل قولهم عقلا وسمعا . وذلك أنه قال تعالى : (وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ) [سورة الأنعام : ١٠٠] ، وهؤلاء المتفلسفة يجعلون العقل كالذكر والنفوس كالأنثى . قال سبحانه وتعالى : (أَتَى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ يَكْلُ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [سورة الأنعام : ١٠١] ، وذلك أن التولد لا يكون الا عن أصلين ، لا يكون عن واحد ، فيمتنع أن يكون له ولد من غير صاحبة ، وهو سبحانه لم يكن له كفواً أحد ، وهؤلاء جعلوه واحداً وجعلوا العالم معلولا عنه ، وقالوا : الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وهذا باطل . فان الواحد البسيط لا يصدر عنه وحده شيء ، بل الواحد الذي قدره انما يوجد في الأذهان لا في الأعيان ، ولا يصدر في العالم العلوي والسفلي / أثر الا عن سببين فأكثر ، فالنار اذا أحرقت انما تحرق بشرط قبول المحل لاحراقها ، فالاحتراق حاصل بسببين لا بسبب واحد ، وكذلك الشعاع ، وكذلك جميع الأمور . قال الله تعالى : (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [سورة الذاريات : ٤٩] ، قال بعض العلماء : تعلمون أن خالق الأزواج واحد . وقال : (سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تَنْبَتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ) [سورة

ظ ٦٥

يس : ٣٦] فليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء ولا علة مستقلة بمعلولها من غير مشارك أصلا . وما يذكره طائفة من أهل الكلام من كون العلم علة العالمية هو عند أكثرهم لا حقيقة له ، فليس العالمية زائدة على العلم . وأهل الأحوال الذين أثبتوها زائدة على العالم قالوا : انها ليست وجودية ، فلم يكن في الوجود علة مستقلة بمعلولها من غير شريك لها فتبين أن ما ذكروه من أن الواجب علة مستقلة بمعلولها مخالف لما الوجود عليه . ودعواهم أن الواحد البسيط يكون علة تامة مستقلة بمعلولها أمر مخالف لما الوجود عليه ، وهذا غير معلوم بالعقل ، بل هو باطل فيه ، ولكن المعلوم في العقل أن الواحد لا يُصدر عنه شيء معلول متولد عنه الا بمقارنة شيء آخر له ، فلو كان العالم معلولا متولدا عن الله لكان له مقارنا يصدر التولد عنهما جميعا ، فان التولد لا يكون الا عن أصلين ، فاثبات التعليل والتولد يقتضى اثبات شريك في ابداع العالم ، وهذا لازم لهم لا محيد عنه من وجه آخر ، فان الحوادث الموجودة في العالم لا يجوز أن تكون صادرة عن العلة التامة الأزلية ، لأن تلك يلزمها معلولها فيكون قديما معها ، فلا يكون محدثا ، فوجب / أن يكون للحوادث فاعل آخر غير العلة التامة القديمة ، وذلك أيضا يوجب اثبات مشارك لله يُحدث الحوادث ، وهذا أيضا باطل ، فان ذلك الذي قدّر محدثا للحوادث ان كان محدثا فهو من جملة الحوادث التي تحتاج الى فاعل محدث ، وان كان قديما فقد صدرت الحوادث عن قديم ، فان كان علة تامة أزلية امتنع حدوث الحوادث عنه ، وان كان فاعلا باختياره يحدث عنه الحوادث بطل قولهم سواء قيل : انه صار محدثا للحوادث بعد أن لم يكن بغير سبب حادث ، أو قيل : انه لم يزل فاعلا قادرا بفعل اختياري يقوم بنفسه .

فتبين أن القوم قولهم في اثبات الشريك والولد لله من شر
أقوال من يقول بذلك ، وكل ما في القرآن من ابطال ذلك
بالأدلة العقلية والخبرية يُبطل قولهم . لكن فهم هذا يحتاج
الى أن نفهم حقيقة أقوال الأمم ومراتبها ، وكيف يتناولها
القرآن ويبطلها ، ويميز الحق من الباطل بالأدلة العقلية
البرهانية ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

فهذا كله مما يبين أن الرسل أخبرت بالملائكة ، وأنهم عباد
الله ليسوا متولدين عنه ، ولا خالقهم علة موجبة لهم ، وأنهم
لا يتصرفون الا بأذنه ، ولا يسبقونه بالقول ، وأنهم يخبرون
الأنبياء بالغيب ، وأنهم يفعلون من خوارق العادات وغيرها
ما فيه نصر الأنبياء وحجة لهم .

وهذا يبين أن هؤلاء الفلاسفة مناقضون للرسل فيما
أخبرت به من أمر التوحيد والملائكة وأمر معجزات الأنبياء ،
ويبين (١) أن المعجزات خارجة عن قوى نفوس البشر ، وأن
ما قاله هؤلاء في المعجزات قول بلا دليل ، وهو قول باطل مبنى
على أصل باطل ، مع أنا لا ننكر أن للقوى التي في النفوس
وسائر الأجسام آثاراً في العالم بحسبها ، كما تقدم ، لكن
اضافة الخوارق الى ذلك باطل ، كما لو أضافها مضيف الى
قوى الأجسام ، وادعى أنها من باب النيرنجيات (٢) التي هي
قوى طبيعية ، كالقوى التي/ في حجر المغناطيس ، فانه يعلم
بوجوه كثيرة أن معجزات الأنبياء خارجة عن هذا الجنس ،
وهذا الجنس . وان كان القائل ان معجزات الأنبياء قوى

ط ٦٦

(١) في الاصل : وتبين .

(٢) في تاج العروس للزبيدي : النيرنج بالكسر اخذ كالسحر
وليس به (أى ليس بحقيقته ولا كالسحر ، انما هو تشبيهه وتلبيسه وهى
النيرنجيات) .

نفسانية ممن يكذب مطلقاً أثبتنا بعض ما ذكرناه من المعجزات بطرق متعددة كالأخبار المتواترة وكتطابق السنن على الاخبار بما يمتنع الاتفاق عليه من غير توافق (١) وغير ذلك .

الوجه التاسع : أن يُقال تأثير النفوس مشروط بشعورها ، فإن النفس حية مريدة تفعل بإرادتها ، ففعلها مشروط بإرادتها ، والفعل الاختياري الإرادي مشروط بالشعور ، وخوارق العادات التي للأنبياء منها ما لا يكون النبي شاعراً به ، ومنها ما لا يكون مريداً له ، فلا يكون ذلك من فعل نفسه . بل ومنها ما يكون قبل وجوده ووجود قدرته ، ومنها ما يكون بعد موته ومفارقة نفسه لهذا العالم .

ومن المعلوم أن ما يكون قبل أن تصير لنفسه قوة ونحو ذلك يمتنع أن يكون مضافاً إلى قوته ، فإن المدوم لا قوة له ، وذلك مثل قصة أصحاب الفيل التي أنزلها الله لما أتى بالفيل إلى مكة ، وأرسل عليهم طيراً أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل ، فجعلهم كعصف مأكول ، وكان أهل الفيل نصارى ، ودينهم كان خيراً من دين أهل مكة إذ ذاك ، فانهم كانوا مشركين ، ودين النصارى خير من دين المشركين الذين يعبدون الأوثان ، لكن كان ذلك كرامة للنبي صلى الله عليه وسلم المبعوث بحرمة البيت ، وكان عام الفيل عام مولده صلى الله عليه وسلم ، قبل مولده بنحو خمسين ليلة ، ولم تكن له قوة نفسانية يؤثر بها ولا شعور بما جرى ولا إرادة له في ذلك . وكذلك ما حصل من الحوادث حين مولده صلى الله عليه وسلم ، وكذلك اخبار الكهان بأمره وما صارت الجن تخبرهم به من نبوته أمور "خارجة" عن قدرته وعلمه وإرادته وكذلك ما أخبر به أهل الكتاب وما وُجد مكتوباً عند أهل

(٢) في الاصل : توافق .

ص ٦٢ الكتاب من اخبار / الأنبياء المتقدمين بنبوته ورسالته وأمر
الناس باتباعه أمور" خارجة عن قدرته (١) وعلمه واراادته
كائنة قبل مولده .

وكذلك ما خص " الله به الكعبة البيت الحرام من حين
بناه ابراهيم والى هذا الوقت من تعظيمه وتوقير وانجذاب
القلوب اليه . ومن المعلوم أن الملوك وغيرهم يبنون الحصون
والمدائن والقصور بالآلات العظيمة البناء المحكم ، ثم لا يلبث
أن ينهدم ويُهَان ، والكعبة بيت " مبنى من حجارة سود
بوادٍ غير ذى زرع ، ليس عنده ما تشتهيهِ النفوس من
البساتين والمياه وغيرها ، ولا عنده عسكر يحميه من الأعداء ،
ولا في طريقه من الشهوات ما تشتهيهِ الأنفس ، بل كثيرا
ما يكون في طريقه من الخوف والتعب والعطش والجوع
مالا يعلمه الا الله ، ومع هذا فقد جعل الله من أفئدة الناس
التي تهوى اليه مالا يعلمه الا الله ، وقد جعل للبيت من العز
والشرف والعظمة ما أذل به رقاب أهل الأرض ، حتى تقصده
عظماء الملوك ورؤساء الجبابرة فيكونون هناك في الذل
والمسكنة كأحد الناس . وهذا مما يُعلم بالاضطرار أنه
خارج عن قدرة البشر وقوى نفوسهم وأبدانهم ، والذي بناه
قد مات من ألوف سنين .

ولهذا كان أمر البيت مما حير هؤلاء الفلاسفة والمنجمين
والطبائعية لكونه خارجاً عن قياس عقولهم وقوانين علومهم ،
حتى اختلفوا لذلك من الأكاذيب ما يعلمه كل عاقل لبيب ،
مثل قول بعضهم ان تحت الكعبة بيتاً فيه صمٌ يُبَخَّر ،
ويصرف وجهه الى الجهات الأربع ليقبل الناس الى الحج ،

(١) فى الاصل : قدره .

وهذا مما يعلم كل من عرف أمر مكة أنه من أبين الكذب ،
 وأنه ليس تحت الكعبة شيء من هذا ، وأنه لا ينزل أحد من
 أهل مكة الى ما تحت الكعبة ولا يحضره أحد ولا يبخر أحد^{٦٧}
 شيئاً هناك ، ولا هناك صنم ولا غير صنم .

وكان ابن سبئين وأمثاله من هؤلاء يحارون من هذا وربما
 قالوا : ليت شعرنا ما هو الطلسم الذى صنعه ابراهيم الخليل
 حتى صار الأمر هكذا ؟ / وهم يعلمون أن أمور الطلاسم لا تبلغ
 مثل هذا ، وأنه ليس في الارض ما يقارب هذا ، وأن الطلاسم
 أمور معتادة معروفة بأسباب معروفة ، ولهذا يصنع الرجل
 طلسماً ويصنع الآخر مثله أو أعظم منه ، وأما هذا فخارج
 عن قدرة البشر ، وليس في الوجود طلسم يستحوذ على أهل
 الأرض ولا يتصرف في قلوب أهل الأقاليم الثلاثة ، وهم أفضل
 الانس وأكملهم عقولا وأديانا ، والطلاسم انما يقوى
 تأثيرها اذا ضعف العقل فيؤثر في الجماد أكثر من الحيوان ،
 ويؤثر في البهائم أكثر من الأناسى ، ويؤثر في الصبيان
 والمجانين أكثر من العقلاء ، وهكذا تأثير الشياطين كلما
 ضعفت العقول قوى تأثيرهم .

وأما البيت والقرآن والنبوة فانما قَوِيَّ تأثيرها في أكمل
 الناس عقلا وأتمهم علماً ومعرفة ، والاسلام انتشر في مشارق
 الأرض ومغاربها ، كما قال صلى الله عليه وسلم : « زَوِيَّتْ
 لى الأَرْضِ فرأيت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتى
 ما زَوِيَّتْ لى منها » (١) وانتشر في الأقاليم المتوسطة : الثالث

(١) الحديث بهذا اللفظ عن ثوبان رضى الله عنه فى سنن ابن ماجة
 ١٣٠٤/٢ حديث رقم ٢٩٥٢ (كتاب الفتن ، باب ما يكون من الفتن)
 ونصه : « زويت لى الارض حتى رأيت مشارقها ومغاربها ، وأعطيت
 الكنزىن الاصفر (او الاحمر) والابيض (يعنى الذهب والفضة) وقيل =

والزابع والخامس ، الذين هم أعدل وأكمل من غيرهم ، فتبين أن تأثير النبوات على خلاف تأثير السحر والطلاسم ، فتلك يقوى تأثيرها عند ضعف العقل ، وهذه يكمل تأثيرها عند قوة العقل . فتبين أن هذه ليست تأثير مجرد قوى البشر : لا نفوسهم ولا أيدانهم ، ولا قوى الأجسام الطبيعية ، ولا القوى الفلكية الممزوجة بالقوى العنصرية ، بل أمر خارج عن هذا كله .

وإذا قدّر أن لبعض هذه في بعض ذلك معونة ، مثل أن يُقال : ان صدق ابراهيم في دعائه وكمال تمكينه وعلمه وخلته لله أوجب اجابة الله دعاءه فهذا حق لا ننكره ، فانا لاننكر حصول خوارق المعادات باجابة الدعوات ، لكن المنكر أن يُقال : مجرد قوة النفس التي تصرفت في العالم من غير أن يكون الله / هو الذي أحدث بذلك الدعاء من الأسباب الالهية ما فعل بها ذلك المخلوق ، فالدعاء سبب وقد علم غير مرة أن السبب لا يستقل بل له مشاركات وموانع ، وليس هو سببا مقتضياً للمسبب بنفسه ، ولكن هو سبب لأن يجيب الله الدعاء ، كما أن العمل الصالح سبب لأن يثيب الله عبده في الآخرة وأن الناس يحبونه ويثنون عليه ، ولا يمكن أن

ص ٦٨

= لى ان ملكك الى حيث زوى لك الحديث ، وجاء الحديث عن ثوبان أيضا فى : مسلم (بشرح النووى) ١٣/١٨ - ١٤ (كتاب الفتن واشراط الساعة ، الباب الاول) : سنن أبى داود ١٣٨/٤ - ١٣٩ (كتاب الفتن ، باب ذكر الفتن ودلائلها) : سنن الترمذى (بشرح المباركغورى) ٣٩٨/٦ - ٤٠٠ (كتاب الفتن ، باب سؤال النبى صلى الله عليه وسلم ثلاثا فى أمته) : المسند (ط . الحلبي) ٢٧٨/٥ ، ٢٨٤ . وبينما فى هذه الكتب بلفظ : ان الله زوى لى الارض . الحديث . وهو عن شداد بن اوس رضى الله عنه فى المسند (ط . الحلبي) ١٢٣/٤ .

يُقال ان قوة [أحد] (١) البشر أو عمله الصالح هو الذي أوجب بنفسه محبة الخلق وثناءهم ودعاءهم أو الثواب في الدار الآخرة ، بل هذا سبب لما يفعله الله بمشيئته وقدرته ما يخلقه في نفوس عباده الملائكة والجن والبشر مما يفعلونه باختيارهم وقدرتهم التي يخلقها الله ، فالدعاء سبب الاجابة ، والعمل سبب الاثابة .

قال الله تعالى : (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) [سورة البقرة : ١٨٦] ، فأمرهم أن يستجيبوا له وأن يؤمنوا به أنه يجيب دعاءهم واستجاباتهم له وطاعتهم لأمره ، وذلك سبب الاثابة ، كما أن الدعاء سبب الاجابة .

وأيضاً ، فما حصل بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم مثل حفظ الله للكتاب الذي جاء به وابقائه مئين من السنين ، مع كثرة الأمة وتفرقها في مشارق الأرض ومغاربها ، والكتاب بعد هذا محفوظ ، وكذلك الشريعة محفوظة ، فهذا أمر خارق خارج عن مقدوره ، ولم تبق شريعة مثل هذه المدة الطويلة الا شريعة موسى ، والا فالملوك والفلاسفة لهم نواميس وضعوها لا تبقى الا مدة يسيرة ، وأما البقاء مثل هذه المدد مع كون الكتاب محفوظاً فليس هذا الا للأنبياء .

وأيضاً فما جعله الله في القلوب قرناً بعد قرن من المحبة والتعظيم والعلم بمعظيم منزلته وعلو درجته من غير مكره يكره القلوب على العلم والمعرفة ، ومع كمال/عقول الناظرين في ذلك ، فان كل من يعرف أحوال الأمم يعلم أن أمة محمد أكمل الأمم

(١) احد : زدتها لايضاح العبارة .

عقلا وعلمًا وخلقا ودينا ، ويعلم أن من كان أعظم علما وعقلا كان أعلم بعظمة قدر الرسول (١) ، فهذا العلم والتعظيم والمحبة القائمة في قلوب الخلق من أعظم الأمور الغارقة للعادة، وهى أمور خارجة عن قوى البشر .

وكذلك ما في القلوب لابراهيم وموسى وعيسى ونوح وغيرهم ، كما قال تعالى : (فَلَمَّا اعْتَرَزَهُمْ وَمَا يَعْْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ اسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا . وَوَهَبْنَا لَهُم مِّن رَّحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُم لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا) [سورة مريم : ٤٩ ، ٥٠] ، وقال تعالى لموسى : (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) [سورة طه : ٣٩] ، وقال : (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا) [سورة مريم : ٩٦] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَى نُوْحٍ فِي الْعَالَمِينَ) [سورة الصافات : ٧٨ - ٧٩] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ) [سورة الصافات : ١٠٨ - ١٠٩] وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَى مُوسَىٰ وَهَارُونَ) [سورة الصافات : ١١٩ - ١٢٠] ، وقال : (وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ . سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) [سورة الصافات : ١٢٩ - ١٣٠]

ونحو ذلك ، فهذا الثناء والمحبة والدعاء والتعظيم الذي للأنبياء وأتباعهم خارج عن قوى أنفس الأنبياء ، وكذلك اللعن والبلغض الذي جعل الله للكفار وأتباعهم في قلوب المؤمنين

(١) أمام هذا الموضوع كتب ما يلي : بلغت المقابلة والتصحيح

والحمد لله .

خارج^٥ عن قوى أنفس الأنبياء ، فان هذا كله بعد موتهم ،
ونظائر هذا كثيرة .

الوجه العاشر :
ماخص به
الانبياء من
قوى وفضائل
ليس سبب
التميزات

الوجه العاشر : أن يقال : ان الناس تنازعوا في النبوة : هل
هي مجرد صفة قائمة بنفس النبي ، كما يقوله من يقوله من
أهل الكلام والفلسفة ، أو مجرد تعلق خطاب الله بالنبي ، كما
يقوله من يقوله من أهل الكلام ، الأشعرية ونحوهم (١) ، أو
هي مجموع الأمرين كما يقوله الجمهور على ثلاثة أقوال ، كما
اختلفوا على هذه الأقوال الثلاثة في الأحكام الشرعية .

وحينئذ فالقائل ان قال ان النبي خُصَّ بقوى في نفسه
يمتاز بها عن غيره في علمه وعمله ، فهذا مما يقره به الجمهور ،
ولا ريب في تفضيل الله للأنبياء بفضائل في أنفسهم ، وأن من
خصَّه الله بالفضائل فقد أراد به خيرا . كما قالت خديجة للنبي
صلى الله عليه وسلم / لما جاءه الوحي وخاف على نفسه :
« كلا والله لا يُخزيك الله أبدا ، انك لتصل الرحم وتصدق
الحديث ، وتحمل الكلِّ وتكسب المعدوم وتقرى الضيف وتعين
على نوائب الحق » (٢) فاستدلت بعقلها على أن من جعل الله فيه هذه
المحاسن والمكارم ، التي جعلها من أعظم أسباب السعادة ، لم تكن
من سنة الله وحكمته وعدله أن يخزيه بل يكرمه ويعظمه ، فانه قد
عرف من سنة الله في عباده واکرامه لأهل الخير واهانته لأهل الشر

ص ٦٩

(١) انظر اصول الدين لابن طاهر البغدادي ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .
(٢) الحديث عن عائشة رضی الله عنها في عدة مواضع في صحيح
البخارى . انظر مثلا : فتح الباري ٢٢/١ حديث رقم ٢ (كتاب بدء
الوحي ، الباب الثالث) ، ٧١٥/٨ حديث رقم ٤٩٥٢ (كتاب التفسير ،
سورة اقرأ) . وهو في صحيح مسلم عنها أيضا (بشرح النووي)
١٩٧/٢ - ٢٠٥ (كتاب الايمان ، باب بدء الوحي) ، وفي المسند (ط .
الطليبي) ٢٢٢/٦ ، ٢٢٢ - ٢٢٣ .

ما فيه عبرة لأولى الأبصار ، فان الناس قد عرفوا بالآثار
الموجودة المعينة في الأرض ، والأخبار المتواترة عاقبة نوح
وابراهيم وموسى وعيسى وأتباعهم ، وعاقبة من كذب هؤلاء ،
وعلموا اكرام الله لهؤلاء ونصره لهم ، وعقوبته لهؤلاء واهانته
لهم ، وعلموا أيضا عاقبة أهل العدل والاحسان من الولاة
والرعايا ، وعاقبة أهل الظلم والشر من هؤلاء وهؤلاء .

وهذا أمر موجود في جميع الأمم : عربهم وعجمهم ، على
اختلاف أصناف العجم من الفرس والروم والترك والهند
والحبشة والبربر وغيرهم . وقد قال تعالى : (وَلَوْ
قَاتَلَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَدْبَارَ ثُمَّ
لَا يَجِدُونَ وَايًّا وَلَا نَصِيرًا . سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ
خَلَّتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)
[سورة الفتح : ٢٢ ، ٢٣] ، وقال : (لِيَنْ لَمَّ يَنْتَه
الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ
وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُفِّرَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ
لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا . مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا
ثَقِفُوا أَخَذُوا وَقَتَّلُوا تَقْتِيلًا . سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ
خَلَّوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)
[سورة الأحزاب : ٦٠ - ٦٢] ، وقال تعالى : (وَأَقْسَمُوا
بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ
أَهْدَى مِنْ أَهْدَى الْأُتَمِّ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ
مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا . اسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ
وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا
بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأُولِينَ فَلَنْ
تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ
تَحْوِيلًا) ، [سورة فاطر : ٤٢ ، ٤٣] ، وقال تعالى : (قَدْ

خَلَّتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَنَسِيْرُوا فِي الْأَرْضِ
فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِيْنَ) [سورة آل
عمران : ١٣٧] .

ظ ٦٩

وهذا باب واسع ، ولهذا دعا الله / الخلق الى الاعتبار
بالعقل المستند (١) الى الحس ويبيّن أن ذلك موافق (٢) لما جاءت
به الرسل من السمع . قال : (سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي
الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
شَهِيدٌ) [سورة فصلت : ٥٣] فأخبر أنه سيري الخلق من الآيات
الأفقية والنفسية ما يبين أن القرآن الحق ، فيتطابق السمع
المنقول وما عرف بالحس المعقول . وقال تعالى (أَفَلَمْ
يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ
بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى
الْأَبْصَارُ وَلَكِيْنَ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي
الصُّدُورِ) [سورة الحج : ٤٦] . وقال تعالى : (وَكَمْ
أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا
فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَّحِيصٍ . ان فِي ذَٰلِكَ
لَذِكْرٌ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ
وَهُوَ شَهِيدٌ) [سورة ق : ٣٦ ، ٣٧] . وقال عن أصحاب
النار : (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا
فِي أَصْحَابِ السَّعِيْرِ) [سورة الملك : ١٠] . وقال :
(وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِيْنِ وَالْإِنْسِ
لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ
لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

(١) في الاصل : المستبد

(٢) في الاصل : موافقا

أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ([سورة الأعراف : ١٧٩] . ومثل هذا كثير .
 والمقصود هنا أن الأنبياء خصَّهم الله بفضائل ومحاسن
 ومكارم أخلاق يميزهم بها عن غيرهم ، فمن قال : ان الله خصَّ
 النبي "بقوى" في نفسه ، وأراد بذلك اثبات خصائص وفضائل
 له فهذا حق" ، وان قال ان هذه الخصائص تكون أسبابا لخوارق
 عادات يكرمهم الله بها وتكون معجزات وكرامات ، أو قال :
 نفس هذه الخصائص والفضائل ممَّا خرقت له فيها العادة ،
 فهذا مما لا يُنكر .

ولكن يبقى الكلام في أمور :

وجوه يجب
ملاحظتها في
امر النبوة
الوجه الاول

أحدها : أنه لا يظن أن جميع خوارق العادات هذا سببها ،
 فان هذا باطل قطعا ، فلا يُنكر أن يكون الله خصَّ الأنبياء
 بفضائل خرقت لهم بها العادة ، ولا ننكر أن تكون تلك الفضائل
 سبباً لخرق عادات أخرى ، لكن دعوى المدعي أن تلك القوى
 التي فضَّلوا بها على غيرهم هي الموجبة لما جاءوا به من أنواع
 الآيات والاختبارات الالهية وأنواع المعجزات الخارقة للعادات
 الحاصلة في العالم في السموات (١) / والأرض والهواء والسحاب
 والحيوان والأشجار والجبال ، وغير ذلك هو الباطل ، لأن من
 هذه الأمور ما لا يمكن أن تكون قوى النفس سبباً له ، اما لعجزها
 عن ذلك ، أو لعدم قبول ذلك المحل لتأثير النفوس ، كما أن
 النفوس لا تكون موجبة لوقوف الشمس وانشقاق القمر
 واهتزاز العرش وانتثار الكواكب وانقلاب الخشب حية عظيمة
 وخروج الناقة العظيمة من تراب واحياء الموتى والحيوان

ص ٧٠

(١) في أسفل الصفحة كتب : قول بحسب الطاقة .

واحياء الطيور الأربعة بعد تمزيقها وانزال المائدة وغير ذلك
مما نُبِّه عليه .

الوجه الثاني : أنه لا يظن أن هذا هو مجرد النبوة ، وأن الوجه الثاني
من حصلت له هذه الخصال التي ذكروها فقد صار نبياً ، فان
كثيراً من آحاد المؤمنين تحصل له هذه الثلاث وما هو أكمل منها:
تحصل له قوة "علمية" في نفسه وقوة عملية في نفسه يكون بها
مؤثراً ويحصل له احساس باطن فيرى ويسمع في باطنه وهو من
آحاد المؤمنين ، فمن جعل هذا حدّ النبي ومنتهاه كان مبطلاً
جاحداً لحقيقة ماخصّ الله به أنبياءه .

والمقصود أن ما أثبتوه من الفضائل الثابتة للأنبياء
لا تُنكر اذا كانت حقا ، لكن اقتصارهم على هذا الحد باطل ،
وجعلهم أن هذا هو السبب لخوارقهم باطل .

الوجه الثالث : أن تعرف أن النبوة لا تنال باكتساب
الانسان واستعداده كما تنال بذلك العلوم المكتسبة والدين
المكتسب ، فان هؤلاء القوم ما قدروا الله حق قدره ، ولا قدروا
الأنبياء قدرهم لما ظنوا أن الانسان اذا كان فيه استعداد لكمال
تزكية نفسه واصلاحها فاض عليه بسبب ذلك المعارف من
العقل الفعّال كما يفيض الشعاع على المرآة المصقولة اذا
جلّيت وحوذيت بها الشمس ، وأن حصول النبوة ليس هو
أمر يحدثه الله بمشيئته وقدرته ، وانما حصول (١) هذا
الفيض على هذا المستعد كحصول الشعاع على هذا الجسم
الصقيل ، صار كثير منهم / يطلب النبوة كما يحكى عن
طائفة من قدماء اليونان ، وكما يمرّض ذلك لطائفة من الناس
في أيام الاسلام .

(١) في الاصل : وانما هو حصول .

ولهذا عَظَّمَ تكثير الناس على صاحب « كيمياة السعادة »
 وصاحب « المضمون به على غير أهله » و « مشكاة الأنوار » لما
 كان في كلامه ما هو من جنس كلام هؤلاء الملاحدة ، وقد عبّر
 عنه بالعبارات الإسلامية والاشارات الصوفية ، وبسبب ذلك
 اغترَّ صاحب « خلع النملين » وابن سبعين وابن عربي وأمثالهم
 ممَّن بنى على هذا الأصل الفاسد ، بل لا بد في النبوة من اِيحَاءِ
 الهى يختص الله به من يخصه بذلك من عباده بمشيئته وقدرته ،
 وهو سبحانه عالم بذلك النبى وبما يوحى اليه من الوحى ،
 وبقدرته خصَّه بما خصَّه به من كراماته ، فهؤلاء الملاحدة
 يدَّعون أن خطابه لموسى بن عمران ليس هو الا ما حصل في
 نفس موسى من الالهام والايحاء . والواحد من أهل الرياضة
 والصفاء قد يُخاطب كما خوطب موسى بن عمران ، وأعظم من
 ذلك ، وأنه قد يسمع نفس الخطاب الذى سمعه موسى ، كما
 زعم ذلك صاحب « الاحياء » في بعض المواضع وان قيل انه
 رجع عن ذلك .

ومن هؤلاء من يقول ان الخطاب الذى يحصل لهم أفضل مما
 حصل لموسى وغيره . وهذا مذهب ابن العربي صاحب
 « الفتوحات المكية » وأمثاله ممن يدَّعى أن ما حصل لموسى
 ومحمد انما كان بواسطة الخيال النفساني الذى هو عنده
 جبريل (١) ، وأن ما يحصل لابن عربي هو فوق ذلك ، فانه

(١) يصرح ابن عربي فى : فص حكمة نورية فى كلمة يوسفية ،
 فى كتابه « فصوص الحكم » بان جبريل عليه السلام هو الخيال ، ويقول
 فى ذلك ٩٩/١ : « هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة
 الخيال ، وهو اول مبادئ الوحى الالهى فى اهل العناية . تقول عائشة
 رضى الله عنها : اول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى =

يأخذ من الممدن العقل المحض الذى يأخذ منه الملك (١) الذى هو عندهم خيال في نفس النبى ، ومرتبة العقل فوق مرتبة الخيال ، فلما اعتقدوا أن الملائكة التى تخاطب الأنبياء انما هى خيالات تقوم بنفس الأنبياء زعموا أنهم اذا أخذوا عن العقل المحض كانوا قد أخذوا من الممدن الذى تأخذ منه الملائكة الذين أخذ عنهم / الأنبياء ، فكانوا أفضل من الأنبياء عند أنفسهم ص ٢١ وعند أتباعهم .

فهذا ونحوه مما يُعلم بالاضطرار من دين الرسل أنه كفر" وباطل" من دينهم ، فمن فهم القرآن وفهم كلام هؤلاء لزمه أحد أمرين : اما تكذيب القرآن ، واما تكذيب هؤلاء ، والا فقولهم وما جاء به الرسول متناقض تناقضاً يعلمه كل من فهم كلامهم وكلام الأنبياء . ولا يُتصور أن يقول هذا ، [وأن] يوافق [على] هذا [الكلام] (٢) الا أحد رجلين : اما جاهل" لا يعلم حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء ، بل هو عنده تعظيم مجمل للأنبياء وهؤلاء ، كالذين كانوا يعظمون محمداً ومسيماً

= الرؤيا الصادقة ٠٠٠ الخ ، ثم يقول ابن عربى : « وكل ما ورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ، »

ويذكر ابن عربى بعد قليل ١/١٠٠ : « وكذلك اذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال ، فانه ليس برجل وانما هو ملك يتخل فى صورة انسان ، فعبره الناظر العارف حتى وصل الى صورته الحقيقية ، فقال : هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم . وقد قال لهم : ردوا على الرجل فسماه الرجل من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها . ثم قال : هذا جبريل ، فاعتبر الصورة التى مال هذا الرجل المتخيل اليها ، »

(١) يقول ابن عربى فى كتابه « فصوص الحكم » عن خاتم الاولياء (وهو - فى زعمه - ابن عربى نفسه) ١/٦٣ « فانه أخذ من الممدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى الرسول ، وانظر (ج) = جامع الرسائل ، ص ٢٠٥ .

(٢) ما بين الاقواس زيادة يقتضيها الكلام .

ويقولون : نشهد أن محمداً ومسيلمة رسولا الله ، وهذا الضرب كثير فيمن لم يعرف حقيقة النبي الصادق والمتنبي الكذاب . ويوجد كثير من هؤلاء في المنتسبين الى الفقه والحديث ، والتصوف والزهد والعبادة ، والملك والامارة والوزارة . والكتابة والقضاء والفتيا والتدريس ، وفيمن له دعوات مجابة وفيه صلاح وزهد وعبادة ، وذلك لنقص معرفتهم بكمال النبوة والرسالة ، وحقيقة أقوال من يناقضها من بعض الوجوه دون بعض .

وقد قال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ) [سورة المائدة : ٥٤] .

فلا بد عند حدوث المرتدين من وجود المحبين المحبوبين ، كما قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه واخوانه يقاتلون المرتدين عقيب وفاة خاتم المرسلين ، وما حدث من الفتنة في الدين .

واما منافق (١) زنديق يعرف مناقضة هذا لهذا لكنه يظهر الموافقة والائتلاف ، لا اعتقاده أن النبوة من جنس حال هؤلاء ، ويلبس ما يقوله على من لم يعرف حقائق الأمور . ومن هؤلاء من لا يكون قصده / الزندقة والنفاق ، لكن لا يكون عارفا بحال الرسول وقدر ما جاء به ، ولكنه يعظمه تعظيما مجملا ، ويرى هؤلاء قد تكلموا في النبوة وحقيقتها بكلامهم ، وهو عاجز عن معرفة حقيقة الأمر فيعتقد هذا في النبوة . و هؤلاء يكثرون

ظ ٢١

(١) هذه العبارة تابعة لقوله السابق : ولا يتصور أن يقول هذا إلا أحد رجلين : إما جاهل . . وبدا الكلام في الصفحة السابقة .

في أماكن الفترات التي تضيف فيها آثار النبوة إذا لم يكن هناك من يقوم بحقائقها .

وهؤلاء يكونون في الدول الجاهلية كدولة بني عبّيد ودولة التتار ونحوهم . ومن هؤلاء من يغفر الله له ، فإنه إذا اجتهد وسعه في الايمان بالرسول ولم يبق له قدرة على أكثر مما حصل له من الايمان به لم يكلف الله نفساً الا وسمها ، وان كان قوله بعد قيام الحجة عليه كفراً ، كالذي قال لأهله : اذا أنا مت فاسحقوني ثم اذروني في اليم ، فوالله لئن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً لا يعذبه أحداً من العالمين ، والحديث في الصحيحين من غير وجه (١) ، فان هذا جهل قدرة الله على اعادته ورجا أنه لا يعيده بجهل ما أخبر به من الاعادة ، ومع هذا لما كان مؤمناً بالله وأمره ونهيه ووعدته ووعدته خائفاً من عذابه ، وكان جهله بذلك جهلاً لم تقم عليه الحجة التي توجب كفر مثله غفر الله له . ومثل هذا كثير في المسلمين . والنبي صلى الله عليه وسلم كان يخبر بأخبار الأولين ليكون ذلك عبرة لهذه الأمة .

والمقصود هنا أن نبين أن ما أثبتته هؤلاء في فضائل الأنبياء الثابتة فهو حق ، ولكن جهلهم وكفرهم فيما أنكروه وكذبوا به وما قالوه من الباطل من هذه الوجوه الثلاثة وغيرها ، فالوجهان الأولان الباطلان أبطلوا بهما كون الله هو الخالق بقدرته ومشيبته لمخلوقاته ، وأبطلوا ما خلقه من الملائكة والجن وغير ذلك مما لا يعرفونه ، وأبطلوا ما امتازت به الأنبياء على غيرهم ، وجعلوا الأنبياء من جنس العارفين المعرفة المشتركة بين المسلمين واليهود/والنصارى والمجوس والصابئين . ص ٧٢

(١) الحديث في البخارى (كتاب الانبياء ، الباب الاخير) = فتح البارى ٥١٤/٦ من روايتين الاولى عن ابي سعيد الخدرى ، والثانية عن حذيفة بن اليمان وعن عقبه رضى الله عنهم مع اختلاف فى الالفاظ . =

فلهذا صارت النبوة عندهم مكتسبة ، وصار كثير منهم يطلب أن يصير نبيا ، من متقدميهم ومتأخريهم ، وصار منهم من يظن أنه نبي ، وأنه يضع ناموساً ينسخ به شرائع الأنبياء ، كما جرى لأئمة الاسماعيلية الباطنية ونحوهم . والذي يقرضون به من النبوة يحصل وما هو أعلى منه (١) لأحاد الناس الذين فيهم فضيلة علمية وعملية ، لكن أهل العلم والايمان بالرسول يعلمون أن نسبتهم الى الأنبياء من جنس نسبة أهل الرؤيا الصادقة الى الأنبياء ، فان الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، كما ثبت ذلك في الصحاح عن النبي صلى الله عليه وسلم (٢) وكما في السنن عنه أنه قال : « الهدى الصالح والسمت الصالح والاقتصاد جزء من خمسة وعشرين جزءاً من النبوة » (٣). وقد ثبت عنه في الصحيحين أنه قال : « الايمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها امانة الأذى عن الطريق ، والحياء شعبة من الايمان » (٤).

= والحديث في مسلم (كتاب التوبة ، باب سعة رحمة الله تعالى وانها تغلب غضبه = ٧٠/١٧ - ٧٥ شرح النووي على مسلم ، وجاء الحديث من عدة وجوه مع اختلاف في الالفاظ .
(١) في الاصل : والذين يقرضون به من النبوة يحصل وما هو أعلا منه ...

(٢) في : فتح الباري ٢٧٢/١٢ (كتاب التعبير ، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة) عن عبادة بن الصامت وأبي هريرة وأنس وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهم . ورواية أبي سعيد أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة .

(٣) الحديث في : سنن أبي داود ٣٤٢/٤ (كتاب الادب ، باب في الوقار) عن ابن عباس رضي الله عنهما وأوله : ان الهدى الصالح ١٠ الخ وجاء الحديث مرتين في المسند (ط . المعارف) ٢٤٤/٤ - ٢٤٥ (رقم ٢٦٩٩ ، ٢٦٩٨) عن ابن عباس .

(٤) قال ابن الأثير الجزري في جامع الاصول ١٥٠/١ - ١٥١ ان الحديث أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن أبي =

فلا ريب أن الشيء يكون جزءاً من النبوة أو الايمان ، ويكون من أصغر الشعب والأجزاء - كاماطة الأذى - في الايمان ، أو - كالرؤيا - في النبوة . ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « انه لم يبق بعدى من النبوة الا المبشرات ، وهى الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له » (١) . ولهذا كان هذا الجزء أول بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم تدريجاً له كما في الصحيح عن عائشة قالت : « أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم ، وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حُبب اليه الخلاء ، فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه - وهو التعبد - الليالي ذوات العدد » الحديث (٢) .

= هريرة ، وزاد فقال : أخرجه الا الموطأ والحديث فى فتح البارى ٥١/١ - ٥٣ (كتاب الايمان ، باب امور الايمان) عن أبى هريرة رضى الله عنه . ونبه ابن حجر نقلاً عن القاضى عياض (٥٣/١) الى ان قوله صلى الله عليه وسلم : اعلاها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ، زيادة فى مسلم . والحديث فى مسلم (كتاب الايمان ، باب بيان عدد شعب الايمان) = شرح النووى على مسلم ٦٠٣/٢ .

(١) الحديث عن أبى هريرة فى فتح البارى ١٢/٢٧٥ - ٣٧٦ (كتاب التعبير ، باب المبشرات) . وقال ابن حجر (ص ٢٧٥) : وقد جاء فى حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فى مرض موته أخرجه مسلم وأبو داود والنسائى من طريق ابراهيم بن عبد الله بن معبد عن أبيه عن ابن عباس : « أن النبى صلى الله عليه وسلم كشف الستارة ورأسه معصوب فى مرضه الذى مات فيه والناس صفوف خلف أبى بكر فقال : يا ايها الناس انه لم يبق من مبشرات النبوة الا الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له » .

(٢) الحديث عن عائشة رضى الله عنها فى صحيح البخارى فى عدة مواضع . انظر فتح البارى ١/٢٢ - ٢٧ (كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي) ، ١٢/٣٥١ - ٣٦١ (كتاب التعبير ، باب أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة) . وانظر الأرقام : ٣٣٩٢ ، ٤٩٥٣ ، ٤٩٥٥ ، ٤٩٥٦ ، ٤٩٥٧ . والحديث فى سنن ابن ماجه ٢/١٢٨٣ (كتاب تعبير الرؤيا ، باب الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له) .

وإذا كان بعض أجزاء النبوة يحصل لآحاد المؤمنين وليس هو نبياً تبين أن ما يذكره هؤلاء من الحق هو جزء من أجزاء النبوة ، وما يذكرونه من الباطل هو مردود عليهم . وقد تبين أن معجزات الأنبياء خارجة عن القوى النفسانية والطبيعية في العالم العلوى والسفلى ، وتبين أن الله سبحانه خالق كل شيء بمشيئته وقدرته ، وأنه يخلق ما يشاء بالأسباب التي يحدثها وللحكمة التي يريد بها .

ط ٧٢

وهذا قدر ما احتملته هذه الأوراق في جواب هذه المسألة . فانها مسألة عظيمة تبنى عليها أصول العلم والايمان أجبتنا فيها بحسب ما احتمله الحال ، وفيها من البسط والقواعد الشريفة ما يعرفه مَنْ عرف كلام الناس في هذا الباب ، وان كان ما يجب لله ورسوله من الحق أعظم من هذا الخطاب ، فان تمام البسط في الرد على هؤلاء لا يناسب هذا الموضع ، ولكل مقام مقال ، ولكن نبهنا على المآخذ التي تُعرف (١) منها حقيقة قولهم وفساده ، فان هؤلاء أفسدوا على الناس عقولهم وأديانهم ، وهم يكثرون ويظهرون في ما يناسبهم من الدول الجاهلية ، كدولة القرامطة الباطنية العبيدية ودولة التتر ونحوهم من أهل الجهل والضلال ، وفي دول أهل الردة والنفاق .

نهاية الجواب
على سؤال
السائل

استطرد في
الكلام على
الباطنية
والفلاسفة

وذلك أن هؤلاء أعظم جهلا وضلالاً من اليهود والنصارى والمجوس ومشركي العرب والهند والترك وكثير من الصابئين ، فان أكثر المشركين يقرّون بأن العالم محدث وأن الله يفعل بمشيئته وقدرته ، وكذلك الصابئة الحنفاء على هذا القول ، وهو قول أساطين الفلاسفة القدماء الذين كانوا قبل قبل أرسطو أرسطاطاليس ، وانما ظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة المشهورين من جهة أرسطو وأتباعه ، وهو المعلم الأول الذي

مقالة الفلاسفة
قبل أرسطو

(١) في الاصل : يعرف .

ارسطو واتباعه
هم القائلون
بقدم العالم

وضع التعاليم التي يقرونها من المنطق والطبيعي والالهى ،
وظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة من هذه الجهة .

وهذا الرجل واتباعه انما عامة كلامهم في الطبيعيات ، فهي
علم القوم الذي شغلوا به زمانهم . / وأما الالهيات فكلام الرجل
فيها واتباعه قليل جداً الى غاية ، ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا
كلامهم في الالهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل ، فصار
للقوم كلام في الالهيات ، وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد
وأمثالهما يقرّون أصول هؤلاء الى طريقة الأنبياء ، ويظهرون
أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية ، وهم في الباطن يقولون
ان ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في
نفس الأمر ، وانما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضرّوبة لتفهيم
العامة ما (١) ينتفعون به في ذلك بزعمهم وان كان مخالفاً للحق
في نفس الأمر ، وقد يجمعون خاصة النبوه هي التخيل ،
ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم .

مقالات الفلاسفة
المنتسبين الى
الاسلام

وأكثر الناس لا يجمعون بين معرفة حقيقة ما جاءت به الرسل
وحقيقة قول هؤلاء ، ولا يعقلون لوازم قولهم التي بها يتبين فساد
قولهم بالعقل الصريح . ثم ان كثيرا من الناس اخذ مذاهبهم
فغيّر عباراتها ، وربما عبّر عنها بمبارات اسلامية حتى يظن
المستمع أن قول هؤلاء هو الحقيقة التي بُعثت بها الرسل ودلت
عليها العقول ، كما فعل أصحاب « رسائل اخوان الصفا »
وأصحاب دعوة القرامطة الباطنية حيث عبّروا بالسابق
والتالي عن العقل والنفس ، ويحتجون على ذلك بالحديث
الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أول
ما خلق الله العقل » ثم ان هذه الأمور راجت على كثير من أهل
التصوف والكلام والتأله والنظر كصاحب « جواهر القرآن »

(١) في الاصل : وما

و « مشكاة الأنوار » والكتب « المصنوعون بها على غير أهلها » (١) ومن سلك هذا المسلك مثل أصحاب البطاقة (٢) وابن أجي (٣) والشوذي (٤) وصاحب « خلع النعلين » (٥) وابن العربي الطائي وابن سبعين وغيرهم .

وكثير من الناس تجده تارة مع أهل الكلام وتارة مع أهل الفلسفة كالرازي والامدى وغيرهما (٦) .

ظ ٧٣ / وقد بسطنا الكلام على هذا الحديث : أول ما خلق الله العقل ، وما يتعلق به ، وتكلمت على ما ذكره ابن سينا في ^{بطلان} ^{استشهادهم} ^{بحديث « أول} ^{ما خلق الله} ^{العقل » الموضوع} ^{من وجوه} « شفائه » في واجب الوجود ، وما ذكره ابن سبعين وابن العربي وغيرهم في [غير] هذا الموضوع .

وهذا الحديث موضوع وكذب عند أهل العلم بالحديث كما ذكر أبو حاتم البستي وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهما (٧) ، ومع هذا فلفظه : « أول ما خلق الله العقل قال

(١) وهو أبو حامد الغزالي .

(٢) لم أعرف من هم .

(٣) لم أعرف من هو .

(٤) لم أعرف من هو .

(٥) وهو ابن قسي وسبق الكلام عليه ص ١٦٠ ت ١ .

(٦) في أعلى صفحة ظ ٧٣ الى اليمين كتب : جزء ، وتحتة :

حديث أول ما خلق الله موضوع .

(٧) ذكر السيوطي في « اللآلئ المصنوعة » ١/١٢٩ - ١٣٠ عدة

روايات لهذا الحديث وبين اتفاق العلماء على أنها موضوعة . وكذلك

اتفق أكثر العلماء على أن الأحاديث الواردة في فضل العقل كلها

موضوعة أو ضعيفة وان داود بن المحبر أخرجها في كتاب العقل ونقلها

عنه غيره ، وداود هذا كذاب . انظر : المقاصد الحسنة للسخاوي ، ص

١١٨ ، ١٣٤ : الموضوعات لعلي القاري ، ص ٢٧ ، ٣٠ : تذكرة

الموضوعات للفتني ، ص ٢٩ - ٣٠ : تنزيه الشريعة لابن عراق ١/٢١٣ :

كشف الخفاء للعجلوني ١/٢٣٦ - ٢٣٧ ، ٢٦٣ : الفوائد المجموعة

للمشوكاني ، ص ٤٧٦ : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ

محمد ناصر الدين الألباني ١/١١ (ط ٠ دمشق ، ١٣٧٩ / ١٩٥٨) . =

له أقبل فأقبل ، فقال له : أدبر فأدبر ، فقال : وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم على منك فبك اخذ وبك أعطى وبك الثواب وبك العقاب » .

فهذا الحديث الذى يحتجون به من جهة الشريعة يدل على نقيض مقصودهم من وجوه كثيرة :

منها : أن قوله : أول ما خلق الله العقل قال له ، يقتضى أنه خاطبه في أول أوقات خلقه ، لا أنه أول المخلوقات ، كما تقول : أول ما لقيت زيدا سلمت عليه . وتقدير الكلام : أول خلق الله قال له . فأول مضاف الى المصدر ، والمصدر يجعل ظرف زمان ، كما تقول : كان هذا خفوق النجم وخلافة عبد الملك . ومنه قوله تعالى : (وَادَّبَارَ الشَّجُومِ) [سورة الطور : ٤٩] مصدر أدبر يدبر ادباراً .

ومنها : أن هذا يقتضى أنه خلق قبل العقل غيره لقوله :

= وتكلم الذهبى فى ميزان الاعتدال ٢٠/٢ عن داود بن المحبر فقال : « داود بن المحبر بن قحذم ، أبو سليمان البصرى ، صاحب العقل وليته لم يصنفه . قال أحمد : لا يدري ما الحديث ، وقال ابن المدينى : ذهب حديثه ، وقال أبو زرعة وغيره : ضعيف ، وقال أبو حاتم : ذاهب الحديث غير ثقة ، وقال الدارقطنى : متروك » .

وأما ابن الجوزى فبعد أن روى الحديث بأسانيد المختلفة فى كتابه الموضوعات ١٧٤/١ (ط . المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ١٣٨٦/١٩٦٦) قال : « هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال يحيى بن معين : الفضل رجل سوء . قال ابن حبان : وحفص بن عمر يروى الموضوعات لايحل الاحتجاج به ، وأما سيف فكذاب باجماعهم » . ثم روى الحديث من طريق آخر ١٧٥/١ وقال انه غير صحيح . ثم روى (١٧٦/١) عن الدارقطنى قوله ان كتاب العقل وضعه أربعة أولهم ميسرة بن عبد ربه ثم سرقه منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير اسانيد ميسرة : ثم سرقه عبد العزيز بن أبى رجاء فركبه بأسانيد آخر ، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي ، فأتى بأسانيد أخرى . وزاد ابن الجوزى ١٧٧/١ : وقد رويت فى العقول احاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت .

ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، وعندهم هو أول المبدعات .
ومنها : أن هذا يقتضى أن العقل مخلوق ، وحقيقة الخلق
منتفية عندهم عن العقل الأول ، بل عن العالم ، وإنما هو عندهم
معلول ومبدع ، لكنهم يحرّفون الكلم عن مواضعه ، فيقولون :
العالم محدث ومخلوق ، ويعنون بقولهم : محدث أنه معلول
ممكّن بنفسه واجب بغيره ، وأن وجوده من غيره لا من نفسه .
وكذلك يعنون بقولهم : مخلوق .

لكن من المعلوم بالاضطرار أن أهل اللغة لا يريدون
بقولهم : هو محدث ومخلوق ، هذا المعنى المتضمن أنه قديم
أزلى لم يزل ولا يزال ، بل الحدوث عندهم / يناقض القدم ،
وكذلك الخلق . ولا تحتل اللغة بوجه من الوجوه أن القديم
الذى لم يزل ولا يزال يُقال له محدث ومخلوق . والمخلوق
عندهم أبلغ من المحدث والحادث ، فكل مخلوق فهو محدث
وحادث باتفاق أهل اللغة وأهل الكلام ، وأما أن كل حادث
ومحدث فهو مخلوق فهذا مما تنازع فيه أهل الكلام والنظر
واللغة ، لا يوجب أن كل ما كان حادثاً يسمى مخلوقاً لأن المخلوق
هو الذى خلقه غيره ، والخلق يجمع معنى الإبداع ومعنى
التقدير ، وأما لفظ « حادث » فلا يقتضى أنه مفعول . ولو
قيل : محدث فمعنى الخلق أخص من معنى الحدوث .

ومنها أنه قال في هذا الحديث : « فبك آخذ وبك أعطى
وبك الثواب وبك العقاب » فأخبر أنه يفعل به هذه الأمور
الأربعة ، وهذا ينطبق على عقل الأسمان الذى هو عرض فيه ،
وأما العقل الذى يدعونه فهو عندهم أبداع السموات والأرض
وما بينهما ، فهو عندهم رب جميع العالم ، فأين هذا من شىء
يفعل الله به أموراً أربعة ؟ والكلام على هؤلاء مبسوط في غير
هذا الموضع .

والمقصود هنا أن قول هؤلاء هو من أفسد أقوال أهل الأرض ، وأن قول جمهور الصابئين والمشركين والمجوس خير من قولهم ، فضلا عن اليهود والنصارى .

يبين (١) ذلك أن هؤلاء الأمم عامتهم يعترفون بوجود الأرواح الموجودة المنفصلة عن الآدميين من الملائكة والجن ، فالمشركون من العرب والهند والترك والنبط وغيرهم من الأمم ، وأهل السحر منهم والكهانة وغيرهم ، معترفون بوجود الجن وبأنهم يخاطبونهم ويدعونهم ويقسمون عليهم ، وعند أهل دعوة الكواكب الذين يدعون الشمس والقمر والنجوم ويعبدونها ويسجدون لها ، كما كان النمرود بن كنعان (٢) وقومه يفعلون ذلك ، / وكما يفعل ذلك المشركون من الهند والترك والعرب والفرس وغيرهم .

ظ ٧٤

وقد ذكر أبو عبد الله محمد بن الخطيب الرازي في كتابه الذي صنفه في هذا الفن (٣) قطعة كبيرة من أحوال هؤلاء. وقد تواترت الأخبار بذلك عن هؤلاء ، وأنه يحصل لأحدهم أشخاص منفصلة عنه تقضى كثيراً من حوائجه ، ويسمونهم روحانية الكوكب ، فهؤلاء المشركون والصابئون من أنواع الأمم - الفلاسفة وغيرهم - معترفون بوجود الجن المنفصلين وتأثيرهم في العالم واخبارهم بالأمور وغير ذلك من أحوالهم .
فتبين أن هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون ان أسباب

(١) في الاصل : تبين .

(٢) ذكر المفسرون ان النمرود بن كنعان هو الذي جادل ابراهيم عليه السلام . انظر تفسير قوله تعالى : (ألم تر إلى الذي حاج ابراهيم في ربه ان اتاه الله الملك ٠٠ الآية) في تفسير الطبري (ط ٠ المعارف) ٤٢٩/٥ - ٤٣٨ . وانظر ايضا تفسير الطبري ٤٨٠/١١ - ٤٨٣ .

(٣) وهو كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم .

الفرائب منحصرة في القوى الفلكية والطبيعية والنفسانية
الآدمية أجهل وأضل من المشركين والصابئين .
ومما يوضح الأمر في ذلك أن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل
الصانع ، فان هؤلاء نوعان : طبائميون والهيون . فأما
الطبيميون فلا يقرّون بوجود موجود وراء الفلك وما يحويه ،
وحقيقة قولهم أن العالم واجب الوجود بنفسه ، ليس له مبدع
ولا فاعل ، وهذا هو التعطيل الذي كان يعتقد فرعون ، حيث
أنكر رب العالمين وقال لموسى على سبيل الإنكار : وما رب
العالمين ؟ (١) فاستفهمه استفهام إنكار لا استفهام استعلام ، كما
يظنه من يزعم أنه سأل موسى عن الماهية ، والمستول عنه ليس
له ماهية ، فعدل موسى عن ذكر الماهية فان هذا قول باطل (٢) ،
وانما كان استفهام فرعون استفهام إنكار وجحود ، ولهذا
أجابه موسى بما يقيم الحجة عليه ، ويبين أن الرب معروف
معلوم لا سبيل الى إنكاره وجحده ، وكان فرعون مقرّأ به في
الباطن وان جحده في الظاهر ، كما قال تعالى : (وَجَحَدُوا
بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ) [سورة النمل : ١٤] ، وقال
تعالى عن موسى في خطابه لفرعون : (لَقَدْ عَلِمْت مَا أَنْزَلَ
هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَّائِرٍ
وَإِنِّي لِأَظُنُّكَ يَا فِرْعَوْنُ مُثَبَّرًا) [سورة الاسراء :
١٠٢] . وهذا القول الذي أظهره فرعون هو قول / المعطلة
من الطبيميين .

ص ٧٥

وأما الالهية الدهريون الذين يقولون بقدم العالم
وصدوره عن علة قديمة ، كابن سينا وأمثاله ، فهؤلاء وان

(١) وذلك كما جاء في آية ٢٣ من سورة الشعراء .

(٢) وقد ذكر ذلك الغزالي في مشكاة الانوار ، ص ٦٨ (ط)

الدار القومية) .

كانوا مقررين بمبدع (١) هذا العالم فقولهم مستلزم لقول أولئك المعطلة ، وان كانوا لا يلتزمون قولهم .

وذلك أن الموجودات العقلية التي يثبتها هؤلاء من واجب الوجود كالعقول العشرة هي عند التحقيق لا توجد الا في الأذهان لا في الأعيان ، والواحد المجرد الذي يقولون انه صدر عنه العالم لا يوجد الا في الأذهان لا في الأعيان ، والوجود المطلق الذي يقولون انه الوجود الواجب انما يوجد في الأذهان لا في الأعيان .

وأیضا فهم يثبتون أنه لا بد في الوجود من موجود واجب ، وهذا متفق عليه من العقلاء ، سواء قالوا بقدم العالم او بحدوثة ، وسواء جحدوا الخالق أو أقرُّوا . فاثبات موجود واجب بنفسه لا يتضمن الاقرار بالصانع ان لم يُثبت أنه مغاير للعالم ، وقد بسطنا القول في غير هذا الموضوع ، وبيننا أن الطريقة التي سلكها ابن سينا وأتباعه في اثبات الصانع وفي اثبات واجب الوجود هي أضعف الطرق وأقلها فائدة ، وان كان أتباعه كالسهروردي المقتول وكالرازي والآمدی وغيرهم يعظمونها فان غايتها اثبات موجود واجب ، وهذا لا نزاع فيه ، وانما الشأن في كون الواجب مغاير لهذا العالم ، وهم بنوا ذلك على طريقة نفى الصفات ، وهي توحيدهم الذي بسطنا الكلام عليه في غير هذا الموضوع ، فانهم ادعوا أن الوجود الواجب لا يكون الا بسلوب الصفات لأن اثباتها يقتضى التركيب ، والواجب لا يكون مركبا ، وقد تقدم التنبيه على ما في هذا الكلام من التلبیس والفساد .

قالوا : / والعالم حامل الصفات مركب فلا يكون واجبا .

(١) في الاصل : لمبدع .

وإذا كان اثباتهم لصانع العالم على طريقتهم لا تتم الا بنفى الصفات ، ونفى الصفات باطل ، كان طريقهم في اثبات الصانع باطلا . ولهذا كان الصانع الذى يثبتونه لا حقيقة له الا في الأذهان لا في الأعيان ، فقولهم يستلزم التعطيل .

الرد على أقوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود
وهكذا أقوال من نسج على متوالهم وأخذ معانيهم فأخرجها في قالب المكاشفة والمشاهدة والتحقيق والعرفان كإبن عربي وأمثاله ، ومن سلك هذا المسلك كإبن سبعين وغيره ، فإن هؤلاء حقيقة قولهم تعطيل الصانع ، وأنه ليس وراء الأفلاك شيء فلو عدت السموات والأرض لم يكن ثم شيء موجود . ولهذا كان يصرح بذلك التلمساني (١) ، وهو كان أعرفهم بقولهم وأكملهم تحقيقاً له ، ولهذا خرج إلى الأباحة والفجور ، وكان لا يحرّم الفواحش ولا المنكرات ، ولا الكفر والفسوق والعصيان ، وكان يقول عن شيخه إبن عربي وصاحبه القونوي : أحدهما روحاني متفلسف - يعنى إبن عربي - والآخر فيلسوف متروحن ، يعنى القونوي . وإنما حرّم مذهب التحقيق أنا - يعنى نفسه (٢) . وهو كما قال ، فإن تحقيقهم الذى حقيقته التعطيل للصانع وجده ، وأنه ليس وراء العالم شيء ، لم يحققه أحدهما كما حققه التلمساني .

وحدثنى الثقة الذى رجع عنهم لما انكشف له أسرارهم أنه قرأ عليه « فصوص الحكم » لابن عربي قال : فقلت له : هذا الكلام يخالف القرآن . فقال : القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد

(١) هو غيف الدين سليمان بن عبد الله بن علي الكوفي التلمساني ولد سنة ٦١٠ وتوفي سنة ٦٩٠ ، شاعر صوفي من غلاة القائلين بوحدة الوجود واتهم بالميل إلى مذهب النصيرية انظر ما ذكرته عنه في (د) ١٦٣/٤ ت ٤ .

(٢) في هامش الاصل : رد على إبن عربي وصدر الدين القونوي .

في كلامنا . قال : فقلت له : فاذا كان الكل واحد فلماذا تُحرّم على ابنتي وتحل لى زوجتي ؟ فقال : لا فرق عندنا بين الزوجة والبنات ، الجميع حلال ، لكن المحجوبون قالوا : حرام ، فقلنا : حرام عليكم . / وقال أيضا لما قرأ عليه «مواقف النّفري (١)» :

ص ٢٦ جعلت أتأول موضعاً بعد موضع الى أن تبين مراده الذي لا يمكن تغطيته وأنه يقول بالوحدة ، فقلت : هذا يخالف الكتاب والسنة والاجماع . فقال : ان أردت هذا التحقيق فدع الكتاب والسنة والاجماع . فقلت : هذا لا سبيل اليه ، ونحو هذا الكلام .

العادم في
أصول الايمان
الثلاثة

ومعلوم أن أصول الايمان ثلاثة : الايمان بالله ورسله واليوم الآخر وهم الحدوا في الأصول الثلاثة . أما الايمان بالله فجعلوا وجود المخلوق هو وجود الخالق ، وهذا غاية التعطيل . وأما الايمان باليوم الآخر ، فادعى ابن عربي (٢) أن أصحاب النار يتنعمون في النار ، كما يتنعم أهل الجنة في الجنة (٣) ، وأنه يُسمّى عذابا من عذوبة طعمه . وأنشد في

(١) كتاب المواقف للنفري طبع بتحقيق ارثر يوحنا اربري ، ط . دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٢٤ . ومؤلفه هو أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري ، من الصوفية الغلاة نسبتة إلى بلدة النفري من أعمال الكوفة ، توفي سنة ٣٥٤ . انظر ترجمته في الأعلام ٥٥/٧ - ٥٦ .

(٢) في هامش الاصل : كلمات صاحب الفصوص .
(٣) يقول الدكتور ابو العلا عفيفي في مقدمة كتاب « فصوص الحكم » ص ٤٦ - ٤٢ : « واذا كانت الطاعة والمعصية ليس لهما مدلول حقيقي - او بالأحرى مدلول ديني - على نحو ما فسرنا ، فأحرى بالثواب والعقاب الا يكون لهما مدلول ايجابي في مذهب كمذهب وحدة الوجود . وأقصى ما يستطيع ابن عربي ان يقوله هو ان الثواب اسم ناشيء عن الطاعة في نفس المطيع ، وان العقاب اسم للأثر الناشيء عن المعصية في نفس العاصي . ولكنه تمشيا مع منطلق مذهبه أميل الى ان يعتبر العقاب والثواب - اللذة والألم - حالتين يشعر بهما الحق نفسه ، اي الحق المتعين في صورة العبد... لا عذاب ولا ثواب ان بالمعنى المديني في =

كتاب الفصوص (١) :

فلم يبق الا صادق الوعد وحده وما لوجود الحق عين تعالين
فان (٢) دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مبين
نعيم جنان الخلد فالامر واحد وبينهما عند التجلي تبانين
يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

ولهذا قال بعض اصحابنا لبعض أتباع هؤلاء لما أثاروا محنة
أهل السنة التي انتصروا فيها لهؤلاء الملاحدة ، قال له : الله
يذيقكم هذه العذوبة ، وهذا المذهب قد حكاها أصحاب المقالات
كالأشعري في « مقالاته » عن طائفة من سواد أهل الالحاد سموهم

= الدار الآخرة ، بل مال الخلق جميعا الى النعيم المقيم ، سواء منهم من
قدر له الدخول في الجنة ، ومن قدر له الدخول في النار ، فان نعيم
الجميع واحد وان اختلفت صورته وتعددت اسماؤه . ثم يقول في موضع
آخر ٢/٢٣٦ : « اللغة الرمزية التي يصوغ بها المؤلف نظريته في وحدة
الوجود لا تسمح بوجود جنة حقيقية ولا نار حقيقية في دار غير هذه
الدنيا . فان النار عنده ليس لها معنى الا « ألم الحجاب » او الحال التي
لا يدرك فيها الانسنان الوحدة الوجودية للموجودات ، كما ان الجنة
عنده ليست سوى الحال التي يدرك فيها الانسنان هذه الوحدة » .
ويذكر في موضع ثالث ٢/١٧ : « الجنة والنار ليستا سوى مقامين من
مقامات المعرفة بحقيقة الوجود » .

واما علة عدم تعذيب الكفار بالنار فهي عند ابن عربي كما يلي
(الفصوص ١/١٧٢) : « فمن غضب فقد تاذى ، فلا يسعى في انتقام
المغضوب عليه بايلامه الا ليجد الغاضب الراحة بذلك ، فينتقل الألم الذي
كان عنده الي المغضوب عليه . والحق اذا افردته عن العالم يتعالى
علوا كبيرا عن هذه الصفة علي هذا الحد » .

(١) وذلك في ج ١ ص ٩٤ .

(٢) في فصوص الحكم : وان

البطيخية (١) ، وهو مما يُعلم بالاضطرار فساده من دين الاسلام .

وأما الايمان بالرسول فقد ادعوا أن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الانبياء وأن خاتم الانبياء هو وسائر الأنبياء يأخذون العلم بالله من مشكاة خاتم الأولياء (٢) ، وهذا مناقض للعقل والدين ، كما يقال في قول القائل : « فخر عليهم السقف من تحتهم » : لا عقل / ولا قرآن ، فانه من المعلوم بالعقل أن المتأخر يستفيد من المتقدم دون العكس ، ومن المعلوم في الدين أن أفضل الأولياء يستفيدون من الأنبياء ، وأفضل الأولياء من هذه الأمة هم صالحو المؤمنين الذين صحبوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى : (وَان تَظَاهَرَ اَعْلِيَه فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ) [سورة التحريم : ٤] .

٢٦ هـ
الرد على
تفضيلهم خاتم
الاولياء على
خاتم الرسول

وأفضل هؤلاء أبو بكر وعمر باتفاق أئمة السلف والخلف – والشيعه يفضلون عليا – واتفق المسلمون على أن أفضل الأولياء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما أبو بكر واما علي ، وان كان بعض الناس يحكى خلافا في غيرهما من الصعابة ، ومن قال من مخطئى الصوفية أنه قد يمكن أن يكون في المتأخرين من هو أفضل من أبي بكر وعمر ، كما ذكره الترمذى الحكيم في كتاب « خاتم الأولياء » واتبعه على ذلك

(١) في الاصل : البطيخية . ويقول الاشعري في كتابه مقالات الاسلاميين ٤٧٥/٢ (ط . ريتز) : « وقال قوم ان أهل الجنة ينعمون فيها ، وان أهل النار ينعمون فيها ، بمنزلة دود الخل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، وهم البطيخية » .

(٢) انظر تعليقنا بعد صفحات ص ٢٥١ ت ١ .

ابن حمويه (١) وأمثاله ، فهؤلاء مخطئون في ذلك بالكتاب والسنة والاجماع ، والترمذى مع فضله وعلمه لما صنّف كتاب « خاتم الأولياء » أنكر المسلمون عليه ذلك ، وأخرجوه ، كما ذكر ذلك أبو عبد الرحمن السلمى في محنة الصوفية ، وقال انهم نفوه وأخرجوه من بلدته وشهدوا عليه بالكفر ، وذلك بسبب تصنيف كتاب « خاتم الولاية » ونسبوه الى القبائح في الدين ، وجاء الى بلخ فقبله أهل بلخ بسبب موافقته اياهم على المذهب . وفي هذا الكتاب من الكلام الباطل ما يُعلم فساده بالاضطرار من دين الاسلام ، وهو الذى فتح الكلام في ختم الأولياء ، حتى جاء هؤلاء المتأخرون الذين يدعى كل منهم أنه خاتم الأولياء كابن عربى وابن حمويه وغيرهما ، وأتى بالمعظائم التى (٢) لم يسبق اليها الترمذى ولا غيره . وفي كلام هؤلاء ونحوهم تفضيل بعض الأولياء على الأنبياء أو بعضهم ، وشيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء ، كما اتفق على ذلك سائر علماء المسلمين .

وقد ذكر أبو بكر الكلاباذى في كتابه « اعتقاد الصوفية » (٣) اجماع الصوفية على ذلك (٤) .

(١) هو سعد الدين محمد بن عبد الله بن حموية الحموى ، زاهد متصوف ، توفى سنة ٦٥٢ انظر ترجمته فى : النجوم الزاهرة ٣١/٧ .
(٢) فى الاصل : الذى .

(٣) أبو بكر محمد بن اسحاق ويقال ابن ابراهيم البخارى الكلاباذى المتوفى سنة ٢٨٠ ، له كتاب هو « التعرف لمذهب اهل التصوف » نشر بتحقيق د . عبد الحليم محمود والاستاذ طه سرور ، ط ٠ عيسى الحلبى ، القاهرة ، ١٢٨٠/١٩٦٠ . انظر ترجمته فى الاعلام ١٨٤/٦ .

(٤) يقول الكلاباذى فى التعرف (ص ٦٩) : « واجمعوا جميعاً ان الانبياء افضل البشر ، وليس فى البشر من يوازى الانبياء فى الفضل ، لا صديق ولا ولى ولا غيرهم ، وان جل قدره وعظم خطره . »

وهؤلاء الملاحدة من المتصوفة / سلكوا مسلك ملاحدة
الفلاسفة في تفضيل الفيلسوف الكبير على النبي ، ولهذا قال
ابن عربي : « ان خاتم الأولياء يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه
الملك الذى يوحى به الى النبي » وهذا قول من يقول من
الكلابية ان جبريل أخذ القرآن عن الله الهاما وعبّر عنه
بعبارة . وهذا قول يخالف الكتاب والسنة والاجماع ، كما
بسط الكلام عليه في مواضع آخر .

وقد يقال : ان هذا مبنى على أصل ملاحدة الفلاسفة .
وذلك أن المعدن الذى يأخذ منه النبي عندهم هو العقل الفعّال
والقوة العقلية التي يسمونها القوة القدسية . ثم ان النفس
تخيل ما يعقله الانسان كما يتخيله النائم في منامه فيرى في نفسه
صورة نورانية ويسمع أصواتاً وهي في نفسه ، فما يراه النبي
ويسمعه عندهم هو في نفسه لا في الخارج .

وهذا يقع الصحيح منه لعامة المؤمنين ، ويقع فاسده لأهل
الماخوليا ونحوهم من المرورين والصور الخيالية التي في نفس
النبي وغيره هي الملائكة عندهم . فلهذا قال ابن عربي : « انه
يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به الى
الرسول » فانه على أصله في الالحاد يقول : يأخذ من العقل الذى
هو القوة القدسية ، والنبي يأخذ من الصور الخيالية التي تأخذ
من العقل . ومن أخذ من العقل كان أكمل ممن يأخذ من الخيال
الذى يأخذ من العقل . ولهذا يدعى بعضهم أنه أفضل من
موسى بن عمران ، وأن التكليم الذى حصل لهم أعظم من التكليم
الذى حصل لموسى ، لأن الكلام عندهم ليس خارجاً عن نفس
موسى بل هو فيض فاض عليه كما يفيض على غيره .

ولهذا يقول بعضهم : كلم موسى من سماء عقله وصاحب

« مشكاة الأنوار » أشار الى هذا الأصل الفاسد (١). ولهذا بنى ابن قسى على ذلك في كتابه في « خلع النملين » وادعى في « خلع النملين » أن وارداته عبرانية / الأصل ، أى أشبه فيها موسى بن عمران حيث خلع الدنيا والآخرة فوردت عليه المخاطبات الالهية .

ولهذا تكلم الناس في صاحب « مشكاة الأنوار » بالعظام . والمتفلسفة ينتحلونه لهذا الكتاب وأمثاله ، وأهل الانتصار له يقولون رجع عن هذا كله ، كما ذكر ذلك في غير كتاب . ومنهم من يقول : هذه الكتب مكذوبة عليه ليست من كلامه وأنكروا عليه في « الاحياء » وغيره أيضا مواضع مثل هذا وأمثاله ، كما فعل أتباع أبى القاسم القشيري وأتباع أبى المعالى الجويني كأبى الحسن المرغيناني وغيره وكما فعل صاحبه أبو بكر بن عربى وقال : شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وكذلك أبو بكر الفهرى الطرطوشى وأبو عبد الله المازرى وأبو الوفاء بن عقيل وأبو البيان الدمشقى وأبو الفرج بن الجوزى وأبو عبد الله محمد بن حمدين القرطبى وأبو محمد المقدسى وأبو عمرو بن الصلاح (٢) وغير هؤلاء .

والمقصود هنا أن الذين يزعمون أن تكليم الله لموسى فيض فاض عليه ، منهم من يقول انه كُلم أفضل مما كُلم موسى ، وكان في زماننا من يقول هذا ، ويقول : ان موسى كُلم من وراء حجاب الحرف والصوت وهو يكُلم دون ذلك الحجاب . ومقصوده أنه سمع في نفسه حروفاً وأصواتاً وهى التى سمعها ،

(١) انظر مشكاة الانوار للغزالي ، ص ٦٦ - ٧٣ ، نشر الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .
(٢) سبق الكلام على هؤلاء الاعلام . انظر ص ٢١١ - ٢١٢ .

فانه ليس عند هؤلاء أنه سمع شيئاً خارجاً عن مافي نفسه ، وتلك الحروف والأصوات الخيالية هي التي تبين له المعانى العقلية . قالوا : ونحن خوطبنا بتلك الحقائق العقلية من غير احتياج الى هذه الوساطة . وهذا من جنس قول شيخهم الطائي ان خاتم الأولياء يأخذ من المشكاة التي يأخذ منها الملك الذى يوحى به الى الرسول . ويقول أيضاً : ان الولاية أفضل من النبوة ، وولاية النبي عنده أفضل من نبوته ورسالته ، لأنه بزعمه من حيث الولاية يأخذ من الله بلا واسطة ، ومن حيث النبوة يأخذ / بواسطة (١) .

ص ٧٨

(١) انظر فصوص الحكم ١/١٣٤ - ١٣٧ وانظر قول ابن عربي ١/١٣٥ : « فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم اتم واكمل من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع ، فاذا سمعت احداً من أهل الله يقول او ينقل اليك عنه انه قال : الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل الا ما ذكرناه . او يقول : ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص : وهو ان الرسول عليه السلام ، من حيث هو ولي - اتم من حيث هو نبي ورسول ، لا ان الولي التابع له أعلى منه . »

على أن ابن عربي في موضع آخر يزعم أنه هو خاتم الأولياء فيقول :

انا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح

وانظر «التصوف الثورة الروحية في الاسلام» للدكتور أبي العلا عفيفي ، ص ٣١٢ - ٣١٤ . وانظر الفتوحات المكية ٢/٤٩ (ط . الحلبي) . وخاتم الأولياء افضل عنده من خاتم الانبياء والرسول واذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم يشبه نفسه بلبنة في حائط فخاتم الأولياء هو في موضع لبنتين . انظر الفصوص ١/٦١ - ٦٤ . وانظر قول ابن عربي ١/٦٢ « . وهذا هو أعلى عالم بالله ، وليس هذا العلم الا لخاتم الرسل ، وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد الانبياء والرسول الا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء الا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى ان الرسل لا يرونه - متى راوه - الا من مشكاة خاتم الأولياء » ثم انظر ما ذكره بعد ذلك ١/٦٣ : « . فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط . والسبب الموجب لكونه رأها لبنتين انه تابع لشرع خاتم =

وهذا الكلام قد يقولونه مطلقا ، وتوجيهه على أصولهم أن النبوة هي مقام تخييل المعقولات والولاية هي المعقول الصرف ، فالولى تَرَد عليه المعقولات صرفاً ، والنبى من جهة ولايته له هذه المعقولات ، لكن جهة نبوته هي تخييل هذه المعقولات ، فيأخذ بواسطة الخيال ، وجهة رسالته عندهم أنزل الدرجات وهي جهة تبليغه للناس ، ولهذا قالوا :

مقام النبوة في برزخ فوق الرسول ودون الولي (١)

وهذا قلب للحقيقة التي اتفق عليها المسلمون : وهو أن الرسول أفضل من النبى الذى ليس برسول ، والنبى أفضل من الولي الذى ليس بنبى ، والرسالة تنتظم النبوة والولاية ، كما أن النبوة تنتظم الولاية ، وأن أفضل الأولياء أكملهم تلقياً عن الأنبياء ، وهو أبو بكر الصديق ، فانه أفضل من عمر بن الخطاب - رضى الله عنهما - وعمر كان - كما ثبت في الصحيح عن النبى صلى الله عليه وسلم - أنه قال : « انه قد كان في الأمم

الرسول في الظاهر - وهو موضع اللبنة الفضة وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام ٠٠٠ وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فانه أخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول » . وانظر (ج) ص ٢٠٥ - ٢٠٩ .

(١) لم اعثر على هذا البيت لكن وجدت بيتا بمعناه في كتاب « لطائف لاسرار » لابن عربي (تحقيق احمد زكي عطيه وطه عبد الباقي سرور ، دار الفكر العربي ، ١٣٨٠/١٩٦١) ص ٤٩ ونصه :

سماة النبوة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول

وفي الفتوحات المكية ٢/٢٥٢ يقول ابن عربي :

بين الولاية والرسالة برزخ فيه النبوة حكمها لا يجهل

وانظر الفتوحات ٢/٥٢ - ٥٣

قبلكم محدثون فان يكن في أمتي أحد فعمر (١) ، فعمر كان محدثاً ملهماً وهو أفضل المحدثين من هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس .

وليس في أولياء هذه الأمة من يأخذ عن الله سبحانه شيئاً بلا واسطة نبي أفضل من عمر ، ومع هذا فكل ما يرد عليه ، بدون واسطة النبي ، عليه أن يعتبره بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ، فان وافقه قبله ، وان خالفه رده ، كما كان عمر بن الخطاب يفعل ، فانه كان اذا وقع له شيء وجاءت السنة بخلافه ترك ما عنده لما جاءت به السنة ، حتى كانت المرأة اذا نازعته فيما قاله بأية من كتاب الله ترك ما رآه لما دل عليه النص . وهذا هو الواجب عليه ، وعلى كل من آمن بالله ورسوله ، فان ماجاء به الرسول معصوم أن يستقر فيه خطأ ، قد فرض الله على خلقه تصديقه فيما أخبر وطاعته / فيما أمر ، وأما ما يرد على قلوب الأولياء فليس معصوماً وليس عليهم تصديقه ، بل وليس لهم العمل بشيء منه اذا خالف الكتاب والسنة .

ظ ٧٨

قال الشيخ أبو سليمان الداراني : « انه ليقع بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها الا بشاهدين اثنين من الكتاب والسنة » (٢) . وقال أيضا : « ليس لمن أ لهم شيئاً من الخير أن

(١) الحديث عن ابي هريرة رضي الله عنه في فتح الباري ٥١٢/٦ (كتاب الانبياء الباب الأخير) الحديث رقم ٣٤٦٩ ، ٤٢/٧ (كتاب فضائل الصحابة ، باب مناقب عمر بن الخطاب) الحديث رقم ٣٦٨٩ .
والحديث في مسلم (كتاب فضائل الصحابة ، باب في فضائل عمر ابن الخطاب) = شرح النووي على مسلم ١٦٦/١٥ عن عائشة رضي الله عنها مرتين والحديث في سنن الترمذي (ط ٠ مصطفى الحلبي) ٦٢٢/٥ (كتاب المناقب ، باب في مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه) .
(٢) وردت هذه العبارة في الرسالة القشيرية ٨٦/١ (تحقيق د ٠ عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشریف ، القاهرة ، ١٩٦٦/١٣٨٥)
اولها : « ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم ٠٠ الخ » .

يفعله حتى يسمع فيه بأثر فاذا سمع فيه بأثر كان نوراً على نور . وقال الجنيد بن محمد : « عَلِمْنَا هَذَا مَقِيدَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ فَمَنْ لَمْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ وَيَكْتُبِ الْحَدِيثَ لَا يُقْتَدَى بِهِ فِي هَذَا » (١) .

والمقصود أن عمر بن الخطاب إذا كان هو أفضل الأولياء الذين لهم من الله تحديث الهى بغير واسطة نبى . وقد روى الترمذى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لو لم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر » (٢) . وهذا حاله فكيف يكون غيره من الأولياء ، وكيف يكون ما يأخذه الولى بدون واسطة نبى أفضل مما يأخذه بواسطة النبى ؟ وذاك شىء لا يوثق به بمجردة ، ولا يعمل به الا أن يُعتبر بالكتاب والسنة ، وما جاء به الكتاب والسنة معصوم يجب تصديقه والعمل به ، ومع هذا فأبو بكر الصديق أفضل من عمر ، وأبو بكر لم يكن محدثاً مثل عمر ، بل كان يأخذ من مشكاة النبوة ما يأخذه غيره عن التحديث .

(١) في المرجع السابق ١٠٧/١ : « وقال الجنيد : من لم يحفظ القرآن ، ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لان علمنا هذا مقيد بالكتاب السنة ٠٠٠ عن الجنيد : مذهبنا هذا مقيد بأصول الكتاب والسنة ، وقال الجنيد : علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

(٢) في سنن الترمذى (ط . مصطفى الحلبي) ٦١٩/٥ (كتاب المناقب ، باب فى مناقب عمر بن الخطاب رضى الله عنه ٠٠ عن مشرح بن عاهان عن عقبه بن عامر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو كان بعدى نبى لكان عمر بن الخطاب . قال : هذا حديث حسن غريب لا نعرفه الا من حديث مشرح بن عاهان . قال المباركفورى فى تحفة الأحوذى ١٧٣/١٠ : وأخرجه احمد والحاكم وابن حبان وأخرجه الطبرانى فى الاوسط من حديث ابي سعيد ، كذا فى الفتح . ووجدت الحديث فى المستدرک للحاكم ٨٥/٣ ، قال الحاكم : هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه .

وهذا أفضل وأكمل ، فان من كان الرسول واسطة بينه وبين الله في كل شيء فهو أكمل وأفضل ممن الواسطة بينه وبين الله قلبه ، وان كان ما يحدثه به قلبه عن ربه موافقاً للكتاب والسنة ، كفضيلة أبي بكر على عمر .

ولهذا كان أفضل أولياء الله هم الصديقون الآخذون عن الأنبياء عليهم السلام ، فالأولياء تبع للأنبياء ، وانما يقرّ بهم فيجعل لهم طريقاً الى الله غير طريق الأنبياء ملاحظة الصوفية ونحوهم ، كما أن ملاحدة الفلاسفة يقرنون / ص ٧٩ الفلاسفة بالأنبياء ، ويقولون : اتفقت الأنبياء والحكماء ، وقالت الأنبياء والحكماء ، كما يفعل ذلك أصحاب « رسائل اخوان الصفاء » وأمثالهم ، وهذا كله من فعل من لم يؤمن بالرسول والنبیین الايمان الذي يستحقونه ، وجعلهم من جنس غيرهم فيما يخبرون به ويأمرون به ، وجعل ما يأتون به من جنس ما يأتى (١) به الذين سمّاهم هو أولياء وحكماء ، وهذا بناء على الأصل الفاسد ، وهو أن النبوة هي هذه الخصائص الثلاثة ، وهذه الخصائص مشتركة توجد لكثير من آحاد الناس .

ومما يبين الفرق بين النبيين وغيرهم أن الله سبحانه أوجب الايمان بما أوتيه كل نبي من غير استثناء ، كما قال تعالى : (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) [سورة البقرة : ١٣٦] الآية ، وقال : (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ

(١) في الاصل : ما تاتى .

الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبُرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ
[سورة البقرة : ١٧٧] .

وأيضاً فإنه أخبر بعصمة ما جاءت به الأنبياء ونسخ ما يلقيه
الشیطان من الباطل في أمنياتهم ، قال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا
مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى
أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي
الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ .
لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي
قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ
الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ) [سورة الحج : ٥٢] .
فان قيل ففي قراءة ابن عباس : أو محدث ، وبهذا احتج
الحكيم الترمذى وغيره (١) .

قيل : أولا هذه القراءة - اذا ثبت أنها قراءة - فلا يعرف

(١) في صحيح البخارى (كتاب فضائل الصحابة ، باب في مناقب
عمر بن الخطاب) = فتح البارى ٤٢/٧ الحديث رقم ٣٦٨٩ بعد رواية
الحديث : « لقد كان فيما قبلكم ٠٠٠ وفى رواية أخرى عن ابى هريرة
فيها زيادة على الرواية الاولى اولها : « لقد كان فيمن قبلكم ٠٠٠ الخ .
قال البخارى . قال ابن عباس رضى الله عنهما : من نبي ولا محدث .
وقال ابن حجر في شرحه ٥١/٦ : « قوله (قال ابن عباس : من نبي
ولا محدث) أى فى قوله تعالى : وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الا اذا تمنى (الاية ، كان ابن عباس زاد فيها : ولا محدث ، اخرج
سفيان بن عيينة في اوخر جامعه ، وأخرجه عبد بن حميد من طريقه ،
واسناده الى ابن عباس صحيح ، ولفظه عن عمرو بن دينار قال : كان
ابن عباس يقرأ : وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث .
والسبب في تخصيص عمر بالذكر لكثرة ما وقع له فى زمن النبى صلى
الله عليه وسلم من الموافقات التي نزل القرآن مطابقاً لها ، ووقع له بعد
النبى صلى الله عليه وسلم عدة اصابات .

لفظ بقية سائر الكلام معها كيف كان ، فانها بتقدير صحتها
اما من الحروف السبعة ، واما مما نُسخت تلاوته . / وعلى
التقديرين فيجوز أن يكون نظم سائر الآية كان على وجه لا يدل
على عصمة المحدث بل فيها نسخ ما يلقيه في أمية النبي
والرسول دون المحدث ، وان ثبت أن الله تعالى كان ينسخ
ما يلقي الشيطان في قلوب المحدثين قبلنا فلا يقتضى أن ذلك
بوحى يأتيه ، بل يكون ذلك بعرضه ذلك على نبوات الأنبياء فان
خالف ذلك كان مردودا .

وحينئذ فيكون حفظ الولي بمتابعة الكتاب والسنة ،
ولا ريب أن السنة ، كما كان الزهري يذكر عمّن مضى من سلف
المؤمنين ، قال : كان من مضى من علمائنا يقولون : الاعتصام
بالسنة نجا . وقال مالك : السنة سفينة نوح من ركبها نجا ومن
نخف عنها غرق .

وان قدّر أن المحدث ممن قبلنا كان ينسخ ما يلقيه
الشيطان فيما يلقي اليه من غير استدلال بالنبوة ، فيكون ممن
كان قبلنا كانوا مأمورين باتباع المحدث مطلقا لعصمة الله اياه ،
ونحن لم نؤمر بذلك . وسبب ذلك أن من كان قبلنا لم يكن
يكفيهم نبوة واحدة بل كانوا يأخذون بعض الدين عن هذا
النبي وبعضه عن هذا النبي بتصديق الآخر له ، كما كان أنبياء
بنى اسرائيل مأمورين باتباع التوراة ، وكما أن المسيح أحلّ
لهم بعض ما حرّم عليهم وأحالهم في أكثر الأحكام على التوراة .

وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهي كافية لأمته ، كما
قال تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ آتَاؤُنَا أَنْ نُنزِلَ لَكَ الْكِتَابَ
وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [سورة العنكبوت : ٥١] .

وفي النسائي وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى بيد عمر بن الخطاب ورقة من التوراة فقال : أمتهوكون يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود والنصارى ، لقد جئتكم بها بيضاء نقية لو كان موسى حياً ثم اتبعتموه وتركتموني لضللتهم (١) .

/ وفي مراسيل أبي داود : « كفى بقوم ضلالة أن يتبعوا كتابا غير كتابهم أنزل الى نبي غير نبيهم (٢) » .

ونحن نعلم يقينا بالاضطرار من دين الاسلام أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم أوجب الله تعالى علينا طاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر ، ولم يأمر بطاعة غيره الا اذا وافق طاعته ، لا نبياً ولا غير نبي .

ونحن اذا قلنا : شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه ، فانما (٣) ذاك لكونه مشروعاً على لسان محمد بالأدلة الدالة على ذلك ، وقد علمنا بالاضطرار من دينه أن من أطاعه دخل الجنة ، فلا يحتاج مع ذلك الى طاعة غيره : لا نبي ولا محدث ، فلم يكن المتبعون لنبوته محتاجين الى اتباع نبي غيره ، فضلاً عن محدث .

قال تعالى : (الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ)

(١) في المسند (ط . الحلبي) ٢٨٧/٣ عن جابر بن عبد الله ان عمر بن الخطاب أتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض أهل الكتب فقرأه النبي صلى الله عليه وسلم فغضب فقال : أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية ، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به ، أو بباطل فتصديقوا به ، والسذبي نفسي بيده لو ان موسى صلى الله عليه وسلم كان حياً ما وسعه الا ان يتبعني . ولم اجد الحديث فيما طبع من سنن النسائي .

(٢) لم اجد هذا الحديث في سنن أبي داود .

(٣) في الأصل : وانما .

وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا ([سورة المائدة : ٣] ، فقد أكمل الله الدين
لأمته على لسانه فلا يحتاجون الا الى من يبلغ الدين الكامل ،
لا يحتاجون الى محدث .

ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « انه قد كان في الأمم
قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي فعمر » . فلم يجزم بأن في
أمته محدثا كما جزم أنه قد كان في الأمم قبلنا ، مع أن أمتنا
أفضل الأمم وأكمل ممن كان قبلهم .

وذلك لأن أمتنا مستغنية عن المحدثين كما استغنوا عن نبي
يأخذون عنه سوى محمد ، وما علموه من أمور الأنبياء فبواسطة
محمد ، هو الذى بلغهم ما بلغهم من أمور الأنبياء ، ومالم
يبلغهم اياه من أمور الأنبياء فلا حاجة لأمته به .

ولهذا لم يجب عليهم معرفة ذلك حتى يميزوا بين صدقه
وكذبه ، كما ثبت في صحيح البخارى عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال : اذا حدثكم أهل الكتاب بشيء فلا تصدقوهم
ولا تكذبوهم ، فاما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه واما [أن] (١)
يحدثوكم / يباطل فتصدقوه ، قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا
وما أنزل اليكم » (٢) ، فأمر بالايان العام المتناول لجميع

ط ٨٠

(١) أن : ساقطة من الأصل .

(٢) ورد الحديث في عدة مواضع من صحيح البخارى = فتح
البارى ١٧٠/٨ (كتاب التفسير ، باب قولوا آمنا بالله وما أنزل الينا)
حديث رقم ٤٤٨٥ ، ٣٢٢/١٣ (كتاب الاعتصام بالكتاب السنة ، باب
لا تسألوا أهل الكتاب) حديث رقم ٧٢٦٢ ، ٥١٦/١٣ (كتاب التوحيد ،
باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها) حديث رقم ٧٥٤٢ . وجاء
الحديث فيها عن أبي هريرة رضي الله عنه مع اختلاف في اللفاظ .
وجاءت اشارة الى الحديث في ٢٩١/٥ (كتاب الشهادات ، باب لا يسأل
أهل الشرك عن الشهادة وغيرها) في اول الباب . والحديث في المسند
(ط . الحلبي) ١٣٦/٤ .

ما جاءت به الأنبياء وما لم يُعلم أن ناقلها عنهم صدق أو كذب
لا تصدق ولا تكذب .

وإذا كانت أمتنا مستغنية عن أن تأخذ من نبوةٍ غير نبوة
محمد فاستغناؤها عن المحدثين أولى ، ومن كانوا قبلنا كانوا
محتاجين الى الانبياء فكذلك ربما احتاجوا الى المحدثين ،
وما احتاجت الأمم اليه من الأخبار الالهية فلا بد أن يكون
محفوظاً معصوماً لتقوم به الحجة ويحصل به مقصود الدعوة ،
وهذا مما دل على (١) وجوب عصمة ما جاءت به الأنبياء وعصمة
ما جاء به نبينا بعد موته ، فحفظ الله الذكر الذي أنزله ، وقد
أنزل (٢) عليه الكتاب والحكمة ، والحكمة هي السنة ، فحفظ
الله هذا وهذا ، والله الحمد والمنة .

ومن وجد من هذه الأمة محتاجا الى شيء غير ما جاء به
الرسول فلضعف معرفته واتباعه لما جاء به الرسول ، مثل
كثيرٍ : منهم من يقول انه يحتاج الى الاسرائيليات (٣) وغيرها
من أحوال أهل الكتاب ، وآخرون منهم من يقول : انهم
محتاجون الى حكمة فارس والروم والهند واليونان وغيرهم من
الأمم ، وآخرون يقولون : انهم محتاجون الى ذوقهم أو عقلهم
أو رأيهم بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة .

ولا تجد من يقول انه محتاج الى غير آثار الرسول الا من
هو ضعيف المعرفة والاتباع لآثاره ، والا فمن قام بما جاء به
الكتاب والسنة أشرف على علم الأولين والآخرين وأغناه الله
بالنور الذي بعث به محمداً عمماً سواه .

(١) في الاصل : عليه .

(٢) في الاصل : وقد انزله .

(٣) في الاصل : الاسرائيليات .

قال الله تعالى : (فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ
أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [سورة الأعراف : ١٥٧] .
وقال تعالى (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ .
يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ
وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ
وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [سورة المائدة :
١٥ ، ١٦] ، وقال تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا
اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ
وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ
غَفُورٌ رَّحِيمٌ . لَيْلًا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ إِلَّا
يَقْدِرُونَ عَلَيَّ شَيْءٌ مِّن فَضْلِ اللَّهِ وَأَنَّ الْفَضْلَ
بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ
الْعَظِيمِ) [سورة الحديد : ٢٨ ، ٢٩] .

وأيضا فإنه أخبر أن (١) وحى محمد كوحى الأنبياء كما
في قوله : (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى
نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى
إِبْرَاهِيمَ وَأَسْمَعِيلَ وَاسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ
وَالْأَسْبَاطَ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ
وَسُلَيْمَانَ وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا . وَرُسُلًا قَدْ
قَصَصْنَا هُمُ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ
نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)
[سورة النساء : ١٦٣ ، ١٦٤] .

وأيضا فمن خصائص الانبياء أن من سب نبياً من الأنبياء
قتل باتفاق الأئمة وكان مرتداً ، كما أن من كفر به وبما جاء

(١) فى الأصل : انه .

به كان مرتداً ، فان الايمان لا يتم الا بالايمان بالله وملائكته
وكتبه ورسله .

وأما الولي الذي ليس بنبي فلا يجب القتل بمجرد سبه ،
ولا يكون مرتداً عن الاسلام من لم يؤمن به ، فمن غلا في الأولياء
أو من يسميهم أولياء الله ، أو يسميهم أهل الله أو يسميهم
الحكماء أو الفلاسفة أو غير ذلك من الأسماء التي يقرنها بأسماء
الأنبياء ، وجعلهم مثل الأنبياء أو أفضل من الأنبياء ، فانه
يُستتاب فان تاب والا قُتل .

فكيف بمن جعل الأنبياء يستفيدون من المسمى بخاتم
الأولياء ، وجعل هذا المسمى بخاتم الأولياء - هو بمنزلة
منتظر الرافضة ، وبمنزلة غوث الفلاة / من الصوفية وأمثالهم
ممن يمتد ما لا حقيقة له في الخارج - جعله يأخذ من المعدن
الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول ، فكيف بمن
جعل النبي يأخذ من الصور الخيالية التي في نفسه المطابقة
للعقل فيجعله يأخذ من العقل كما يأخذ ذوو العقول من الناس ،
ويجعل النبوة حاصلها خلاصة العقل ، كما يقوله الطوسي شارح
« الاشارات » وأمثاله من المتفلسفة الباطنية !؟

ط ٨١

والمقصود هنا بيان أن هؤلاء الذين يدعون التحقيق
والمعرفة والولاية القائلين بوحدة الوجود أصل قولهم قول
الباطنية من الفلاسفة والقرامطة وأمثالهم ، وأن هؤلاء من
جنس فرعون ، لكن هؤلاء أجهل من فرعون ، وفرعون أعظم
عناداً منهم ، فان فرعون كان في الباطن مقرأً بالصانع المباين
للأفلاك ، ولكن أظهر الانكار طلباً للعلو والفساد ، وأظهر أن
ما قاله موسى لا حقيقة له ، قال تعالى : (وَقَالَ فِرْعَوْنُ
يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ .

أصل قول
القائلين بوحدة
الوجود هو قول
الباطنية

أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰ آلِهَةٍ مُّوسَىٰ وَإِنِّي
لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا) [سورة غافر : ٣٦] .

وأما هؤلاء فانهم عند أنفسهم مقرنون بالصانع مثبتون له ،
لكن لم يشبتوه مباينا للعالم ، بل جعلوا وجوده وجود العالم ، أو
جعلوه حالاً في العالم . وقولهم مضطرب متناقض ، فانهم
مترددون بين الاتحاد والحلول . وأصل ضلالهم انكارهم مباينة
الصانع للعالم ، وصارت قلوبهم تطلب موجوداً ، وهي تأبى أن
يكون مباينا للعالم ، فصاروا يطلبونه في العالم ، أو يجعلون
وجوده هو وجود العالم ، فيجعلونه اما العالم واما جزءاً منه
واما صفة له ، واما أن يقولوا : هو العالم وليس هو العالم ،
فيجمعوا بين المتناقضين . وهو حقيقة قول ابن عربي فانه يجعل
وجوده وجود العالم ، / ويقول : ان ذات الشيء غير وجوده (١) .
كما يقول من يقول : ان المدوم شيء ، فيفرق بين الوجود
والثبوت ، وهذا فرق باطل ، فلهذا كان قوله متناقضاً .

ص ٨٧

وهكذا كثير من الناس يقولون بشيء من الحلول والاتحاد الناس في تعلق
العالم بالله
سبعانه على
اربعة احوال
مع تناقضهم في ذلك ، كما يوجد [شيء] (٢) من ذلك في كلام
كثير من الصوفية .

والناس في هذا الباب على أربعة أقوال :

الاول قول
جمهور الامة

فالقول الذي بعث الله به رسله ، وأنزل به كتبه ، وكان
عليه سلف الأمة وأئمتها هو القول باثبات الصانع وأنه مباين
للعالم عالٍ عليه .

الثاني
قول اكثر
متكلمي الجهمية

وأما الجهمية ونحوهم فصاروا على ثلاثة أقوال : أحدها
قول النفاة ، وهم أكثر متكلمي الجهمية ونظائرهم الذين ينفون

(١) انظر مقدمة الدكتور ابي الملا عفيفي لكتاب فصوص الحكم ،

ص ٢٤ - ٣١ .

(٢) في الاصل كتبت كلمة شيء وعليها شطب ، واثباتها افضل .

المتقابلين ويجمعون في قولهم بين سلب التقيضين ، فغلاتهم يقولون : ليس بوجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ونحو ذلك . ومقتصدوهم^(١) يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل فيه ، ولا يقرب من شيء ولا بقرب اليه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا يُشار اليه ونحو ذلك .

وهؤلاء النفاة قولهم مستلزم للتعطيل وانكار الصانع ،
 قول اصحاب
 الوحدة والحلول
 والاتحاد
 كما صرح به فرعون امام المعطلة ، فلهذا صار عبّادهم وصوفيتهم وعامتهم ومحققوهم الى القول بالوحدة والحلول والاتحاد ، لأن القلب العابد يطلب موجوداً يقصده ويسأله ، بخلاف النظر والبحث والكلام ، فانه يتعلق بالموجود والمعدوم ، أما العبادة والطلب والسؤال فلا يكون الا لموجود . فصار هؤلاء ينظرون فيما ذكره أولئك من سلب المتقابلين فلا تقبله قلوبهم ، وهم قد شاركوهم في نفى مباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ، فصاروا يطلبون الاله الموجود في العالم لا مباينا للعالم ، فيترددون بين الحلول والاتحاد وأشباه ذلك من أنواع /الاتحاد.

وفيهم صنف ثالث أمثل من هذين يجمعون بين الحلول والمباينة ، وهو قول طائفة من الناس كآبي معاذ التومني وغيره ، وقد يوجد في كلام آبي طالب المكي (١)

الثالث
قول اصحاب
الوحدة والحلول
والاتحاد

ظ ٨٢
الرابع
قول من يجمعون
بين الحلول
والمباينة

(١) في الأصل ومقصودهم .
 (٢) ابو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي ، واعظ زاهر فقيه نشأ واشتهر بمكة ، وهو من اشهر رجال السالمية اتباع آبي عبد الله محمد بن احمد بن سالم وابنه احمد بن محمد بن سالم . ويجمع السالمية في مذهبهم بين كلام اهل السنة وكلام المعتزلة مع ميل الى التشبيه ونزعة صوفية اتحادية . وقد توفي ابو طالب المكي ببغداد سنة ٢٨٦ . انظر ما ذكرته في (ج) ص ١٨١ - ١٨٢ . وانظر في ترجمة آبي طالب وفيات الاعيان ٢/٤٢٠ ، ميزان الاعتدال (تحقيق علي البجاوي ، ط عيسى الحلبي) ٢/٦٥٥ ، تاريخ بغداد ٢/٨٩ ، لسان الميزان ٥/٢٠٠ ، الاعلام ٧/١٥٩ - ١٦٠ .

وابن برجان (١) من الكلام الذى أنكره طائفة من الشيوخ كالشيخ ابى البيان الدمشقى وغيره ما يُقال أن فيه ما يشبه هذا ، وعامة هؤلاء يتكلمون بكلام متناقض أو بكلام لا حقيقة له ، إذ كان الأصل الذى بنوا كلامهم عليه أصلا باطلا ، والكلام في هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع .

لكن شيوخ أهل العلم الذين لهم لسان صدق ، وان وقع في كلام بعضهم ما هو خطأ منكر ، فأصل الايمان بالله ورسوله اذا كان ثابتا غفر لأحدهم خطأ الذى أخطاه بعد اجتهاده .

الكلام على العاه
ابن عربى

وهذا الالحاد الذى وقع في كلام ابن عربى صاحب « الفتوحات » وأمثاله في أصول الايمان بالله ورسوله واليوم الآخر لم يكن في كلام العلماء والشيوخ المشهورين عند الأمة الذين لهم لسان صدق . ولكن هؤلاء أخذوا مذهب الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام كابن سينا وأمثاله الذى دخل كثيرٌ منها في كلام صاحب الكتب المضمون بها على غير أهلها (٢) وأمثاله فأخرجوها في قالب الاسلام بلسان التصوف والتحقيق ، كما فعل ابن عربى ، مع أنه يقدر في توحيد الشيوخ الأكابر كالجنيد وسهل بن عبد الله وأمثالهما (٣) ، ويطعن في قول الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال : التوحيد افراد الحدوث عن القدم ، ويقول : لا يميز بين المحدث والقديم الا من كان ليس واحدا منهما . ذكر هذا وأشباهه في كتابه « التجليات » وله كتاب

كلامه مستمد
من كلام
الغزالي

- (١) هو أبو عبد الحكيم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد اللخمي الإشبيلي المتوفى سنة ٥٣٦ . انظر ترجمته في (د) ٢٨٦/١٠ .
(٢) وهو أبو حامد الغزالي
(٣) فى هامش الصفحة أمام هذا الموضع : طعن ابن عربى على الجنيد وسهل بن عبد الله . والمقصود به سهل بن عبد الله التستري .

الاسراء الذى سماه «الاسراء الى المقام الأسرى» (١) وجعل له اسراء كاسراء النبي صلى الله عليه وسلم .

وحاصل اسرائه من جنس الاسراء الذى فسّر به ابن سينا ومن اتبعه كالرازى والهمدانى / ونحوهم اسراء (٢) النبي صلى الله عليه وسلم وجعلوه من نوع الكشف العلمى ، كما فعلوا مثل ذلك في تكليم موسى ، وجعلوا ما خوطب به كله في نفسه فلهذا ادعى ابن عربى اسراء وهو كله في نفسه وخياله : منه المتكلم ومنه المجيب . وباب الخيال باب لا يحيط به الا الله . وابن عربى يدعى أن الخيال هو عالم الحقيقة ومعظمه تعظيماً بليغاً ، فجعل في خياله يتكلم على المشايخ وتوحيدهم بكلام يقدر في توحيدهم ، ويدعى أنه علمهم التوحيد في ذلك الاسراء ، وهذا كله من جنس قرآن مسيلمة بل شر منه ، وهو كلام مخلوق اختلقه في نفسه .

والجنيد رحمه الله تكلم بكلام الأئمة العارفين ، فان كثيراً من الصوفية وقعوا في نوع من الحلول والاتحاد كما ذكر ذلك أبو نعيم في « الحلية » (٣) وكما ذكره القشيري في « رسالته » فبيّن الجنيد أن التوحيد لا يكون الا بأن يُميّز بين القديم والمحدث ،

(١) وقد طبع ضمن مجموعة رسائل ابن عربى بحيدر اباد .

(٢) الذى فسّر به ابن سينا . . ونحوهم اسراء : كلمة فسر غير واضحة وكذا استظهرتها ، وفى الاصل :: الاسراء ، ولعل الصواب ما اثبتته .

(٣) يقول ابو نعيم الاصبهاني فى مقدمة كتاب « حلية الاولياء وطبقات الاصفياء » ص ٤ (ط ٠ الخانجى ، القاهرة ، ١٣٥١ / ١٩٣٢) « وذلك لما بلغك من بسط لساننا ولسان أهل الفقه والآثار ، فى كل القطر والامصار ، فى المنتسبين اليهم من الفسقة الفجار ، والمباحية والحلوية الكفار ، وليس ما حل بالكذبة من الوقيعة والانكار ، بقادح فى منقبة البررة الاخيار . . الخ ، »

كما قالوا لعبد الله بن المبارك : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه . وهكذا قال سائر الأئمة كأحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وعثمان بن سعيد والبخارى وغيرهم ، حتى قال محمد بن اسحق بن خزيمة الملقب بامام الأئمة : من لم يقل ان الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والا قتل ، كما ذكر ذلك عنه الحاكم أبو عبد الله النيسابورى وصاحبه الملقب بشيخ الاسلام أبى عثمان الصابونى وغيرهما .

والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى في « طبقات الصوفية » وأبو القاسم القشيري في « الرسالة » كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب أهل الحديث كالفضيل بن عياض والجنيد بن محمد وسهل بن عبد الله التستري وعمرو بن عثمان المكي وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازى وغيرهم ، وكلامهم موجود في السنة ، / وصنفوا فيها الكتب ، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد ، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة ، وانما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين ، فصارت المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم (١) خيارهم وأعلامهم ، وتارة على اعتقاد صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم ، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة .

ظ ٨٣

ذكره ثلاث
عقائد في أول
الفتوحات

ولهذا ذكر ابن عربى في أول « الفتوحات » ثلاث عقائد :
عقيدة مختصرة من « ارشاد » أبى المعالى بحججها الكلامية (٢) ،

(١) فى الاصل : وهو ،

(٢) فى الاصل : عقيدة مختصرة من ارشاد أبى المعالى وعقيدة بحججها الكلامية . ورايت أن حذف كلمة (وعقيدة) أولى . والاشارة هنا الى كتاب « الارشاد الى قواطع الادلة فى اصول الاعتقاد » لأبى المعالى الجوينى .

ثم عقيدة فلسفية كأنها مأخوذة من ابن سينا وأمثاله . ثم أشار
إلى اعتقاده الباطن الذي أفصح به في « فصوص الحكيم » وهو
وحدة الوجود فقال : « وأما عقيدة خلاصة الخاصة فتأتى مفرقة
في الكتاب » (١) .

ولهذا كان هؤلاء كإبن سبعين ونحوه يعكسون دين الإسلام
فيجعلون أفضل الخلق « المحقق » عندهم وهو القائل بالوحدة ،
وإذا وصل إلى هذا فلا يضره عندهم أن يكون يهودياً أو
نصرانياً ، بل كان ابن سبعين وابن هود (٢) والتلمساني وغيرهم
اصحاب الوحدة
لا يفرقون بين
المسلم
والنصراني
واليهودي

(١) نكر ابن عربي العقيدة الأولى في ص ١ ص ٢٤ من كتاب
الفتوحات المكية ، ونكر في آخرها (ص ٢٨) : فهذه عقيدة العوام من
أهل الإسلام ، أهل التقليد وأهل النظرة ملخصة مختصرة ، ثم قال
بعد ذلك مباشرة : « ثم أتولوا إن شاء الله بعقيدة الناشئة الشاذية ..
ثم أتولوا بعقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين أهل
الكشف والوجود وجربتها أيضاً في جزء آخر سميت المعرفة وبه انتهت
مقدمة الكتاب .

وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من
الغموض ، لكن جئت بها مبسطة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة ،
لكنها كما ذكرنا متفرقة .. الخ » .

وتنتهى مقدمة الكتاب ص ٤٧ .

(٢) هو أبو علي بن يوسف بن هود الجذامي المرسى ، فيلسوف
متصوف من بيت مجد ، والده هو عضد الدولة نائب السلطنة في مرسية ،
وهو أخو المتوكل على الله ملك الأندلس . وقد درس ابن هود الطب
والفلسفة : وكان - كما نكر الذهبي - أحد الكبار في التصوف على طريق
الوحدة ، وقد صحب ابن سبعين .

ولد ابن هود في مرسية سنة ٦٢٢ وتوفي سنة ٦٩٧ أو سنة ٦٩٩ ،
وكان يقرئ اليهود كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون . قال
الذهبي : قال شيخنا عماد الدين الوسطى : قلت له : أريد أن تسلكنى .
فقال : من أى الطرق : الموسوية أو العيسوية أو المحمدية؟ وقال ابن أبي =

يسوغون للرجل أن يتمسك باليهودية والنصرانية كما يتمسك بالاسلام ، ويجعلون هذه طرقاً الى الله بمنزلة مذاهب المسلمين ، ويقولون لمن يختص بهم من النصارى واليهود : « اذا عرفتم التحقيق لم يضركم بقاؤكم على ملتكم » .

بل يقولون مثل هذا للمشركين عبّاد الأوثان ، حتى أن رجلاً كبيراً من القضاة كان من غلمان ابن عربى فلما قدم ملك المشركين الترك هولوكو خان (١) المشرك الى الشام وولاه القضاء وأتى دمشق أخذ يعظّم ذلك الملك الذى فعل في الاسلام وأهله ببغداد وحلب وغيرها من البلاد ما قد شهر بين العباد فقال له بعض من شاهده من طلبة الفقهاء ذلك الوقت : « ياسيدى ليته كان مسلماً » / فبالغ في خصومته مبالغة أخافته ، وقال : ص ٨٤ « أى حاجة بهذا الى الاسلام ، وأى شيء يفعل هذا بالاسلام ؟ سواءً كان مسلماً أو غير مسلم » ونحو هذا الكلام (٢) .

= حجة : ابن هود شيخ اليهود ٠٠٠ كان له فى السلوك ملك عجيب ومذهب غريب لا يبالي بما انتحلولا يفرق بين الملل والنحل ، انظر فى ترجمته : شذرات الذهب ٤٤٦/٥؛ فوات الوفيات ٢٤٩/١ - ٢٥١ ؛ الاعلام ٢٢١/٢ .

(١) فى الاصل : هولاون ، ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) يقول ابن كثير فى البدايت والنهـاية ١١٥/١١ (ط / المعارف ، بيروت ١٩٦٦) فى وقائع سنة ٦٥٧ أن هولوكو ارسل الى الملك الناصر صاحب دمشق يستوعيه فأرسل اليه ابنه الصغير ومعه هدايا فغضب هولوكو وقصد الشام بجنوده، وعساكره ، وقد امتنعت عليه ميسا فارقين مدة سنة ونصف ، فأرسل اليها ولده أشموط فاقتتحها قسراً وانزل ملكها الكامل فأرسله الى أبيه وهو محاصر حلب فقتله بين يديه . ويذكر ابن كثير ان جيوش التتار استولوا على بلاد الجزيرة ثم فتحوا حلب ثم يقول (ص ٢١٩ وما بعدها) ان هولوكو ارسل جيشاً بقيادة كتبغانوين =

وهذا كان من آثار مذهب الذين يدعون التحقيق ويجعلون المتحقق الذى (١) يسوع التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى والمشركون هو أفضل الخلق ، ويمده عندهم على ما ذكره ابن سبعين وأخوانه هو « الصوفي » يعنون المتصوف على طريقة الفلاسفة ، ليس هو الصوفي الذى على مذهب أهل الحديث والكتاب والسنة . فلفظ الصوفي صار مشتركا . فهؤلاء القائلون بالوحدة اذا قالوا : « الصوفي » يريدون به هذا ، ولهذا كان عندهم أفضل من الفيلسوف ، لأنه جمع بين النظر والتأله كالسهروردي المقتول وأمثاله . ويمده عندهم المتكلم الأشعري ، فجعلوا الأشعرية دون الفلاسفة وأنقص منهم .

ومعلوم باتفاق المسلمين أن من هو دون الأشعرية كالمعتزلة والشيعية الذين يوجبون الاسلام ويحرمون ماوراءه فهم خير من الفلاسفة الذين يسوون التدين بدين المسلمين واليهود والنصارى ، فكيف بالطوائف المنتسبين الى مذهب أهل السنة والجماعة كالأشعرية والكرامية والسالمية (٢) وغيرهم ؟ فان هؤلاء مع ايجابهم دين الاسلام وتحريمهم ما خالفه يردون على أهل البدع المشهورين بمخالفة السنة والجماعة كالخوارج

= الى دمشق ففتحوها في اخر صفر ثم استمروا في غزوم حتى وصلوا الى غزة وعزموا الدخول الي مصر لولا هزيمتهم في عين جالوت .

ويذكر ابن كثير (ص ٢٢١ - ٢٢٢) قاضيا اسمه محيي الدين بن الزكي تولى قضاء دمشق في تلك الفترة ويذمه ويلعنه لسوء اعماله .
وانظر النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى (ط ٠٠ دار الكتب المصرية)
٧٤/٧ - ٨١ .

(١) فى الأصل : الذين .

(٢) فى الأصل : السالمية .

والشيعة والقدرية والجهمية ، ولهم في تكفير هؤلاء نزاع وتفصيل .

فمن جعل الفيلسوف الذي (١) يبيح دين المشركين واليهود والنصارى خيراً من اثنتين وسبعين فرقة فليس بمسلم ، فكيف بمن جعله خيراً من طوائف أهل /الكلام المنتسبين الى الذب عن السنة والجماعة ، ثم جعل بعد هؤلاء كلهم الفقيه؟! ٨٤ ط

فمن جعل أئمة المذاهب وأتباعهم كمالك والشافعي وأبي حنيفة والثوري واسحق وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والبويطي والمزني وابن سريج وابن القاسم وأشهب وابن وهب وإبراهيم الحاربي وأبي داود والأثرم والمروزي والخلال والخرقي وأمثال هؤلاء دون أهل الكلام ، وأهل الكلام دون الفلاسفة ، والفلاسفة دون صوفية الفلاسفة . وصوفية الفلاسفة دون أهل التحقيق القائلين بالوحدة ، وهؤلاء أرفع الخلق أليس يكون قد ناقض الرسول في دينه مناقضة ظاهرة لكل أحد؟! فمن كان الى الرسول أقرب كان عنده أخفض ، ومن كان عن الرسول أبعد كان عنده أفضل .

ولهذا لما وقعت محنة هؤلاء بمصر والشام وأظهروا مذهب الجهمية الذي هو شعارهم في الظاهر ، وكنتموا مذهب الاتحادية الذي هو حقيقة تجهمهم ، وأضلوا بعض ولاة الأمور حتى يرفعوا اخوانهم ويهينوا من خالفهم ، وصار كل من كان الى الاسلام أقرب أقصوه وعزلوه وخفضوه ، وكل من كان عن الاسلام أبعد رفعوه حتى رفعوا شخصاً كان نصرانياً وصيروه بعد الاسلام سبعينياً كان يقال له ابن سعيد الدولة ، وهو كان شقى دولته ، وكان مما أنشده :-

(١) الاصل : الذين .

تشير الى " في كسل البرايا وتخير بالذئ اختار عنى
 وذلك أنتى أنا كل شئ وكل مصادر الأشياء عنى
 فرفعوا درجته حتى جعلوا لا يصل الى أحد رزق" ولا ولاية
 الا بخطه ، هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً ،
 حتى أزال الله كلمتهم عن المسلمين ، وأذلّهم بعد العز ، وأهلك
 من أهلك منهم ، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم .

ص ٨٥

/ وهؤلاء يتصلون بالكفار اتصال القرامطة الباطنية بهم ،
 لما بين الكفار والمنافقين من معاداة أهل الايمان ، ولهذا كانت
 الباطنية وأتباعهم الرافضة بالشام وغيره مواصلين للكفار
 معادين لأهل الايمان وهم من جنس هؤلاء . ومن أسباب ضلال
 هؤلاء أنهم لما رأوا الكمال في العلم والعمل ، والعلم متقدم على
 العمل في السلوك ، وأما [العلم] (١) النظرى فجملوه هو الغاية بناءً
 على أن كمال النفس في العلم ، فرأوا الفقه هو العلم العملى
 فجملوه أدنى المراتب ، ثم الكلام بعده لأنه عندهم العلم النظرى
 الذى يليق بالعمامة ، لأن المتكلم يقول انه ينصر العقيدة
 الشرعية بالأدلة القطعية والأدلة العقلية فهى عقيدة مبرهنة .
 وهؤلاء يعتقدون أن ما أخبرت به الرسل هو للعمامة ، وأما
 الحقيقة التى لا يعلمها الا الخواص فأمر باطن لا يعرف من
 مفهوم خطاب الرسل ، فلماذا جعلوا المتكلم بعد الفقيه الى
 فوق ، وجعلوا هذا الاعتقاد على وجهين : فالاعتقاد المجرّد
 للعمامة ، والاعتقاد المقرون بحججه للخاصة ، ثم بعد ذلك
 المتفلسف لأنه عندهم دخل من النظريات الباطنة التى لم تظهرها
 الرسل بل أشارت اليها ورمزت ، وبعد ذلك الصوفى لأنه عندهم
 جمع بين النظر وبين التأله الباطن فصار العلم له شهوداً ، ثم
 بعد ذلك المحقق على أصلهم وهو الذى شهد أن الموجود واحد ،

(١) العلم : زيادة للايضاح .

وهو الذى انتهى الى الغاية . ويدعون أن هذا هو لباب ماجات
به الأنبياء وما كان عليه الفلاسفة القدماء ، ولهذا يقول ابن
سبعين في أول « الاجابة » : « اني عزمت على افشاء سر الحكمة
التي رمزاليها هرامس الدهور الأولية (١) وبيان / العلم الذى
رامت افادته الهداية النبوية » .

ط ٨٥

وهو ابن عربى وأمثالهما في ترتيب دعوتهم من جنس ملاحدة
الشيعة الباطنية فإن عقيدتهم في الابتداء عقيدة الشيعة ثم
ينقلون المستجيب لهم الى الرفض ، ثم ينقلونه الى ترك الأعمال ،
ثم ينقلونه الى الانسلاخ من خصوص الاسلام ، ثم الى الانسلاخ
من الملل ، الى أن يصل الى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم
عندهم فيصير معطلاً محضاً ، حتى يقولون : ليس بيننا وبين
الفلاسفة خلاف الا في اثبات الوجود ، يعنون المبدع للعالم ،
فلو تركته الفلاسفة لم يبق بيننا وبينهم خلاف .

وهذا في الحقيقة هو منتهى دعوة أولئك الملاحدة .
وقوى ضلالهم أمور : منها اعتقادهم أن لما جاءت به
الرسل باطناً يناقض ظاهره ، ومن أسباب ذلك ما حصل لهم من
الحيرة والاضطراب في فهم ما جاءت به الرسل .

ومنها : أنهم رأوا الطريق التي سلكها المتكلمون لا تفيد

(١) هرامس جمع هرمس . قال ابن القفطى وابن جلجل ان الهرامسة
ثلاثة : الاول الذى كان قبل الطوفان ويزعمون أن اسمه العربى هو ادريس
(عليه السلام) ، والثاني هرمس يابن سكن مدينة الكلدانيين وكان بعند
الطوفان ، والثالث هو المصرى سكن مصر وكان بعد الطوفان ايضاً . وكان
الاول عالماً بالنجوم وأول من نظرفى الطب ، وكان الثانى بارعاً فى
الطب والفلسفة ، عارفاً بطبائع الاعداد ، وأما الثالث فكان فيلسوفاً
طبيباً ، وهو الذى يسمى الثالث بالحكمة . انظر تاريخ الحكماء لابن القفطى
(ط . ليبزيج ، ١٩٠٢) ، ص ١ - ٣٤٦،٧ - ٣٥٠ : طبقات الاطباء لابن
جلجل ، ص ٥ - ١٠ (وانظر تعليقات المحقق) .

علما بل هي اما سفسطة وجدل بالباطل عند من عرفه ، واما جدل يفيد المغالبة عند من لم يعرف حقيقته ، وذلك أن هؤلاء سلكوا في الكلام طريقة صاحب « الارشاد » ونحوه ، وهي مأخوذة في الأصل عن المعتزلة نفاة الصفات ، وعليها بنى هؤلاء وهؤلاء أصل دينهم ، وجعلوا صحة دين الاسلام موقوفاً عليها ، وذلك أنه موقوف على الايمان بالرسول ، والايمان به موقوف على معرفة المرسل ، وزعموا أن المرسل لا يُعرف الا بها .

طريقة المتكلمين
في اثبات الصانع

قالوا : « لأنه لا يُعرف [الا] (١) بالنظر والاستدلال المفضى الى العلم باثبات الصانع » قالوا : « ولا طريق الى ذلك الا باثبات حدوث العالم » ثم قالوا : « ولا طريق الى ذلك الا باثبات حدوث الأجسام » ، قالوا : « ولا دليل على ذلك الا الاستدلال بالأعراض ، أو ببعض الأعراض كالحركة والسكون / أو الاجتماع والافتراق وهي الأكوان ، فان الجسم لا يخلو منها وهي حادثة ، ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث »^٥ قالوا : « وهذا الأصل يشتمل على أربعة (٢) مقامات : اثبات الأعراض ، ثم اثبات حدوثها ، ثم اثبات استلزام الجسم لها ، أو أنه لا يخلو منها ، ثم ابطال حوادث لا أول لها ، وحينئذ فيلزم حدوث الجسم ، فيلزم حدوث العالم لأنه أجسام وأعراض ، فيلزم اثبات الصانع لأن المحدث لا بد له من محدث »^٥

ص ٨٦

وهذه الطريقة هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف
ثم السلف
لهذه الطريقة والأئمة له ، ولأجلها قالوا (٣) بأن القرآن مخلوق ، وأن الله لا يُرى في الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، وأنكروا الصفات.

(١) الا : زيادة يقتضيها سياق الكلام .

(٢) في الاصل : أربع - (٣) اي قال المتكلمون من المعتزلة وغيرهم

والذامون لها نوعان : منهم من يذمها لأنها بدعة في الاسلام ، فانا نعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها ولا الصعابة لأنها طويلة خطيرة كثيرة الممانعات والمعارضات ، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه ، وهذه طريقة الأشعري في ذمه لها والخطابي والغزالي وغيرهم ممن لا يفصح بطلانها .

ومنهم من ذمها لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تحصل لمقصود بل تناقضه . وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف .

فجاء هؤلاء المتفلسفة لما رأوا هذه عمدة هؤلاء المتكلمين في
 اثبات حدوث العالم واثبات الصانع وتفظنوا لموضع المنع فيها ،
 وهو قولهم : يمتنع دوام الحوادث (١) . قالوا : هذه الطريقة
 تستلزم كون الصانع كان معطلاً عن الكلام والفعل دائماً الى
 أن أحدث كلاماً وفعلاً بلا سبب أصلاً . قالوا : وهذا مما يُعلم
 بطلانه بصريح العقل ، قالوا : وليس معكم من نصوص
 الأنبياء ما (٢) يوافق هذا ، وأما اخبار الله أنه خلق السموات
 والأرض في ستة أيام ، فهذا يدل على أنه خلقها من مادة قبل
 ذلك كما أخبر أنه : (اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ
 دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ
 كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) [سورة فصلت : ١١] .
 وكذلك في أول التوراة ما يوافق هذا . قالوا : وهذا النص
 وان كان يناقض قولنا بقدوم العالم فليس فيه ما يدل على
 قولكم بتعطيل الصانع عن الصنع ، وحينئذ فنحن نقول في هذا

(١) في الاصل : الحادث - (٢) في الاصل : مما .

النص وأمثاله من نصوص المبدأ والمعاد ما نقوله نحن وأنتم في نصوص الصفات .

ثم من هؤلاء من سلك طريق التأويل كما فعل ذلك من فعله من القرامطة كالنعمان قاضيهم صاحب كتاب « أساس التأويل » (١) وكأبي يعقوب السجستاني صاحب « الأقاليد الملكوئية » وكتاب « الافتخار » وأمثالهما وألقى هؤلاء جلباب الحياء وكابروا الناس وباهتوهم حتى ادّعوا أن الصلاة معرفة أسرارهم أو موالة أئمتهم ، والصوم كتمان أسرارهم ، والحج زيارة شيوخهم ، وهذا ييوحون به إذا انفردوا باخوانهم .

وأما الذين سكنوا بين المسلمين كالفارابي وابن سينا وأمثالهما فما أمكنهم أن يقولوا مثل هذا وعلموا أنه مما يظهر بطلانه ، فقالوا : ان الرسل انما خاطبت الناس بما يخيل اليهم أمورا ينتفعون باعتقادها في الايمان بالله واليوم الآخر ، وان كان ما يعتقدون من تلك الأمور باطلا لا يطابق الحقيقة في نفسه ، والخطاب الدال على ذلك كذب في الحقيقة عندهم ، لكنه يسوغ الكذب الذي يصلح به الناس ، ومن تحاشى منهم على اطلاق الكذب على ذلك فعنده أنه من باب تورية العقلاء الذين يورون لمصلحة أتباعهم .

(١) النعمان بن محمد بن منصور ، ابو حنيفة بن حيون التميمي ، ويقال له القاضي النعمان ، من ائمة الاسماعيلية ، ولد بالقيروان وعاش فيها ، وقدم مع المعز الفاطمي الى مصر وكان كبير قضائته ، وتوفي بمصر سنة ٣٦٢ . ومن كتبه المطبوعة كتاب دعائم الاسلام (ط : دار المعارف ، مصر) ونكر الاستاذ الزركلي في كتابه الاعلام من كتبه المخطوطة كتاب « اساس التأويل الباطن » . انظر ترجمة النعمان فسي : وفيات الاعيان ٤٨/٥ - ٥٦ ، لسنان الميزان ١٦٧/٦ ، النجوم الزاهرة ١٠٦/٤ - ١٠٧ ، الاعلام ٨/٩ .

فكان ماسلكه أولئك المتكلمون في العقليات الفاسدة
والتأويلات الحائدة هي التي أخرجت هؤلاء الى غاية الالحاد
ونهاية التكذيب للمرسلين وفساد العقل والدين .

وأخذ ابن سينا وأمثاله ينقضون الطريقة التي سلكها
أولئك / في حدوث العالم واثبات الصانع ، اذ كان مدارها
على امتناع تسلسل الحوادث وأن حكم الجميع حكم الواحد . فأبو
الحسين البصرى من حذّاق هؤلاء يجعلون أصل الدين مبنيا
على أنه اذا كان كل واحد من الحوادث كائنا بعد أن لم يكن
فالجميع كذلك ، كما أنه اذا كان كل واحد من الزنج أسود
فالجميع كذلك .

وأبو المعالي وأمثاله يقولون : اثبات الحدوث ونفى الفعل
في الأزل جمع بين النقيضين .

فقال لهم المنازعون أتباع الأنبياء وأتباع الفلاسفة : الفرق
بين النوع والشخص معلوم ، والمنتضى وجود حادث معين في
الأزل بحيث يكون حادثاً قديماً ، أو وجود مجموع الحوادث في
الأزل بحيث تكون كل الحوادث قديمة ، وأما دوام الحوادث
شيئاً بعد شيء كما هي دائمة شيئاً بعد شيء في المستقبل فليس
في العقل ما يخيّل هذا ، ولا يمكن الفرق بين الماضى والمستقبل
بفرق مؤثر في مناط الحكم ، وليس كل مجموع يوصف بما
يُوصف به أفراده ، بل قد يوصف بذلك اذا لم يستفد
بالاجتماع حكماً آخر ، وقد لا يوصف بذلك اذا حصل له
بالاجتماع حكم آخر ، فالأول كاجتماع الموجودات والمعدومات
والممكنات والامتنيات ، فانه لا يخرجها عن حكم هذه الصفات .
والثانى كاجتماع أجزاء الخط والسطح والجسم والطويل

والبيت والانسان والدائم والعشرة والألف ونحو ذلك ، فانه اذا اجتمعت هذه الأجزاء حصل باجتماعهما حكم لا توصف به الأجزاء .

والمقصود هنا التنبيه على مبدأ ضلال هؤلاء الملاحدة ، وأن من جملته تقصير من جادلهم عن نصر الحق ، ودخوله في نوع من الباطل : اما في باطل وافقوه عليه وجعلوه حجة لهم عليه في مكان آخر ، كنفى الصفات ، واما من باطل نازعوه فيه / وبيّنوا بطلانه ، كترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح ، واما تقصيره في الحق : تارة يقصّر في معرفة ما جاءت به الرسل ، وتارة يقصّر في اقامة الحجة على منازعه ، فتقصيره في تصور الحق وبيان الحجة على التصديق به مما سلط أولئك الملحدين .

ظ ٨٧

لكن بكل حال حجة الملاحدة أدحض وقولهم أضعف ، فإنهم أنكروا على هؤلاء احداث حوادث بدون سبب حادث من قادر مختار لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب ، وأنكروا عليهم كونهم عطّلوا الصانع عن الصنع في الأزل .

طريقة ملاحدة
الفلاسفة واهل
الوحدة اضعف
من وجوه

وهم قد عطّلوا الصانع عن صفات الكمال ، بل وعطّلوه في الحقيقة عن الفعل ، وعطّلوا الحوادث عن محدث لها ، بل عطّلوا العالم عن الصانع ، فانهم لم يثبتوا الا وجوداً مطلقاً مجرداً لا يكون الا في الأذهان لا في الأعيان ، وجعلوا الحوادث تحدث بلا فاعل يوجب حدوثها ، وغايتهم أنهم يجعلون الفلك حيوانا يحدث تصوره و ارادته وحركاته ، وذلك هو سبب حدوث الحوادث ، والرب تعالى لم يحدث شيئاً من ذلك .

لكنهم يقولون هو علة تامة في الأزل للعالم بما فيه من الأجناس المختلفة والأمور الحادثة ، مع العلم الضروري بعد

التصور التام أن الواحد البسيط الذي قدّروه لا يوجد الا في
الذهن ولا يصدر عنه شيء ، فان الواحد البسيط من كل وجه
الذي لا صفة له ولا قدرة ولا فعل لا يُعقل وجوده في الخارج ،
ولا يُعقل أنه يوجد عنه شيء : لا واحد ولا غير واحد ،
ولا يوجد في العالم أثر^(١) الا عن سببين لا عن واحد ، مع أن
الواحد الموجود في العالم اذا قدّر مقدّر^(٢) أثر عنه
كالسخونة والبرودة فهو واحد له صفة وقدّر وفعل يقوم به ،
وأما الواحد الذي قدّروه فانما هو شيء يقدره الذهن كما
يقدر وجود خالقين وتسلسل المؤثرات ، / وكما يقدر رفع
النقيضين مثل كونه لا موجودا ولا معدوما ، أو جمع النقيضين
مثل كونه موجوداً معدوماً ، وكما يُقدّر عالمٌ بلا علم وقادرٌ
بلا قدرة أو يُقدّر أن العلم هو العالم والقدرة هو القادر
أو يقدر ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح أو يقدر حدوث
الحوادث بلا محدث ، ووجود الممكنات التي تفتقر الى واجب
بلا واجب ، وأمثال ذلك مما يقدره الذهن مع أنه ممتنع .

ص ٨٨

ووجه ثالث أن الواحد البسيط الذي فرضوه اذا قدّر
وجوده في الخارج امتنع صدور المختلفات عنه بوسط أو غير
وسط ، سواء قيل : ان الصادر الأول عنه واحد له ثلاث
جهات أو قيل غير ذلك ، فان كل ما يقدرونه يستلزم صدور
الأنواع المختلفة عن الواحد البسيط ، وان شئت قلت : صدور
الكثرة عن الوحدة فالجمع بين صدور الكثرة عنه وكونه
واحداً بسيطاً لا يصدر عنه الا واحد جمع بين المتناقضين .

(١) في الاصل : اثرا .

(٢) في الاصل : مدور .

وإذا قيل : ان الكثرة حصلت في الصادر الأول كان القول فيها كالقول في الكثرة الصادرة عن المعلول الأول ، ان كانت أمورا وجودية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الذي لا يصدر عنه الا واحد أكثر من واحد ، وان كانت عدمية لزم أن يصدر عن الواحد البسيط الموصوف بالسلوب أمور" موجودة مختلفة . فقولهم : الواحد لا يصدر عنه الا واحد مع صدور هذه المختلفات عن المبدع يقتضى انتفاء ماذكروه من الوحدة أو انتفاء كون المختلفات صدرت عنه بوسط أو بغير وسط ، ولو لم يكن الا الفلّك الثامن ذو الكواكب الكثيرة فانه ليس فوقه من العلل المختلفة ماوجب كثرة الكواكب التي فيه عندهم ، وكذلك العقل العاشر في كثرة ماتحته من الأركان وغيرها .

ط ٨٨
 ووجه رابع / وهو انه اذا كان علة تامة أزليه لزم مقارنة معلوله له وكل ماسواه معلول له ، فيلزم أن لا يكون في الوجود حادث ، أو أن لا يكون للحوادث محدث ، وكلاهما معلوم الفساد بالضرورة .

وان قيل : تخلف عنه بعض الحوادث لوقوفه على حادث قبله .

قيل : والقول في الحادث الأول كالقول في الثاني ، يمتنع اذا كان علة موجبا بذاته أن يتخلف عنه شيء ، أو أن يكون اقتضاؤه موقوفا على حدوث حادث الا اذا كان هناك غيره ، كما يقولون في العقل الفعال : انه عام الفيض لكن فيضه متوقف على استعداد القوابل ، وهذا ممتنع ممن صدر عنه كل شيء ولا يوقف ابداعه على غير ذاته أصلاً ، فان هذا لا يجوز أن يتراخى عنه شيء من فيضه ، وان تراخى عنه شيء

من فيضه لم تكن نفس ذاته هي الموجبة لفيضه ، بل لايد من آخر ينضم اليها .

وإذا قيل : ذاته تحدث شيئاً بعد شيء ، فانه لا يمكن احداث المحدثات جميعا .

قيل : فهذا ينقض قولكم لأن من أحدث شيئاً بعد شيء لم يكن موجباً بذاته في الأزل لشيء ، بل يكون كلما صدر عنه حادث وان كانت أفعاله دائمة شيئاً بعد شيء فليس فيها واحد قديم ، وكذلك مفعولاته بطريق الآولى ، فان المفعول تابع للفعل ، فلا يكون في أفعاله ولا مفعولاته شيء قديم وان كانت دائمة لم تنزل ، فان دوام النوع وقدمه ليس مستلزما قدم شيء من الأعيان ، بل ذلك مناقض لقدم شيء منها ، اذ لو كان فيها واحد قديم لكان ذلك الفعل المعين هو القديم ، ولم تكن الأفعال المتوالية هي القديمة . والشيء الذى من شأنه أن يكون متواليا متعاقبا كالحركة والصوت يمتنع قدم شيء من أجزائه ودوام شيء من أجزائه وبقاء شيء من أجزائه ، وان قيل انه دائم قديم / باق أى نوعه هو الموصوف بذلك .

ص ٨٩

وأىضا فقولهم باطل على تقدير التقيضين ، فيلزم بطلانه في نفس الأمر . وذلك أنه اما أن يمكن دوام الحوادث ، وهو قولهم بوجود حوادث لا أول لها ، واما أن لا يمكن ، فان لم يمكن كما يقوله كثير من أهل الكلام لزم أن يكون لجنس الحوادث أول ، ولزم أن ما لا يخلو عن الحوادث أن يكون حادثا ، فيلزم حدوث العالم . وان أمكن دوام الحوادث أمكن أن يكون هذا العالم الذى خلقه الله في ستة أيام مسبوqa بحوادث قبله ، فلا يجوز القول بقدمه .

وأيضاً فإذا أمكن دوام الحوادث لزم دوام أحداث المحدث لها ، وأن يكون محدثاً لها شيئاً بعد شيء . والعلة التامة الأزلية التي يقارنها معلولها لا يفعل شيئاً بعد شيء ، فإن ذلك يناقض مقارنة معلولها لها .

وأيضاً فالأثر إما أن يجب مقارنته للمؤثر التام المستجمع لجميع شروط التأثير ، وإما أن يجوز تراخيه عنه ، فإن جاز تراخيه عنه أمكن كون المؤثر التام ثابتاً في الأزل ، والعالم حادث عنه بعد ذلك ، وهذا يبطل أصل حجتهم ، ثم هذا يستلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بلا سبب ، فإنه إذا كان المؤثر حال أن يفعل وقبل أن يفعل على السواء من غير اختصاص إحدى الحالتين بوجه من الوجوه كانت الحالات سواء ، وحينئذ فكونه يفعل في أحدهما ولا يفعل في الآخر ترجيح للفعل بلا مرجح ، وهذا ممتنع في بديهة العقل ، وهو يسد باب اثبات الواجب القديم الخالق .

وان وجب مقارنة الأثر للمؤثر التام لزم من ذلك أن يكون كل ما حدث في الوجود لم يحصل مؤثره التام الا مقارناً له ، وحينئذ يكون المؤثر التام صارمؤثراً بعد أن لم يكن ، ويكون الأثر مفتقراً الى مؤثر تام مقارن له ، والتسلسل ممتنع في أصل / كون المؤثر مؤثراً وتام كونه مؤثراً كما تقدم ، فإنه إذا كان لا يوجد تمام المؤثر في هذا حتى يوجد تمام المؤثر في هذا المؤثر ، ولا يوجد تمام المؤثر في هذا حتى يوجد تمام المؤثر في هذا ، لزم أن لا يوجد شيء من تمام المؤثرات ، كما إذا قيل : لا يوجد هذا المؤثر حتى يوجد هذا المؤثر ، فإن هذا غاية تقدير أمور معدومة متعاقبة ، وتعاقب المعدومات وكثرتها ، وتقدير عدم

ظ ٨٩

تناهيتها لا يقتضى أن يكون فيها شيء موجود ، وإذا كان كذلك فلا بد أن ينتهى الى من هو مؤثر بنفسه ، لا يتوقف تأثيره على غيره ، وان جاز أن يصير مؤثراً لهذا بعد أن يصير مؤثراً لهذا إذا كان لا يفتقر في ذلك الى غيره ، وحينئذ فيكون المؤثر التام لكل المحدث عند وجود ذلك المحدث ، وإذا كان بنفسه صار مؤثراً تاماً فيها ، ويمتنع أن يكون مؤثراً تاماً الا عند وجود الأثر المحدث ، امتنع أن يكون لشيء من المحدثات مؤثر تام في الأزل .

وإذا كان العالم لا يخلو عن الحوادث ، والمؤثر التام لا يكون لشيء من الحوادث في الأزل ، امتنع أن يكون للعالم مؤثر تام في الأزل ، فان وجود الملزوم بدون اللازم محال ، وليس الأزل وقتاً محدوداً ، بل هو عبارة عن الدوام الماضى الذى لا ابتداء له ، الذى لم يسبق بعدم ، الذى مازال ، وإذا امتنع أن يكون تمام التأثير لشيء من الحوادث ، أو ملزوم الحوادث ، أزلياً ، امتنع أن يكون شيء من الحوادث أو ملزوم الحوادث أزلياً . وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على أصل أقوال هؤلاء أهل الوحدة ، خلاصة ما سبق الذين يدعون التحقيق (١) ، وأنهم تعدوا مراتب الأمم كلهم ، حتى الأنبياء وغيرهم ، كابن عربى وابن سبعمين وأمثالهما . الكلام على ابن وكان ابن سبعمين أحدق بالفلسفة ، وابن عربى أحدق ^{عربى} وابن سبعمين بالتصوف ، وأظهر انتساباً الى الاسلام (٢) . / ولهذا (٣) كان ص ٩٠

(١) كتب في هامش الاصل : مطلب اهم جدا .

(٢) كتب في اسفل الصفحة : قوبل بحسب الطاقة .

(٣) في اعلى الصفحة الي اليسار كتب « عاشور » والظاهر انه

اشارة الى اول الكراس العاشر .

منتهى ابن عربي دعواه أنه كان خاتم الأولياء ، وأن خاتم الأولياء أعلم بالله من خاتم الأنبياء ، وأن الأنبياء يستفيدون منه العلم بالله ، فزاعى كون النبي صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين في الصورة وان كان في الحقيقة قد ادعى ما هو أعظم من مرتبة خاتم النبيين .

وأما ابن سبعين فعلم أن هذه منافقة ظاهرة الفساد لا تخفى إلا على أجهل الناس ، فكان يقول : لقد زرب ابن أمنة حيث قال : لا نبى بعدى . وكان يطمع أن يصير نبياً ، وذكروا أنه جدّ غار حراء لينزل عليه فيه الوحي ، كما يجيء بعض الناس يجده بعض معابد المشايخ ليُفتح عليه كما فتح عليه . وكل من هذين في كثير من كلامه يعظم النبي صلى الله عليه وسلم تعظيماً بليغاً ، لكن قد تكون أحوالهم مختلفة ، وقد يكون ذلك نفاقاً ، وقد يكونون معظّميه على ما سواه ومعظّمى أنفسهم عليه ، كما كان ابن هود لما سلك هذه السبيل وأراد أن يظهر بأمر أعظم مما ظهرت به الأنبياء فكان يتكلم على الأنبياء الثلاثة أصحاب الملل الذين هم موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم ، ثم جعل الرابع المنتظر أعظم من هؤلاء الثلاثة ، ويرجو أن يكون هو ذلك الرابع أو يصرّح بذلك ويقول على طريقة الفلاسفة : موسى في الجسم ، وعيسى في النفس ، ومحمد في العقل (١) أو يقول : سبحان الله لموسى ، والحمد لله لعيسى ، ولا إله إلا الله لمحمد ، والله أكبر لهذا الرابع المنتظر . ويقول : موسى له علم اليقين ، وعيسى له عين اليقين ، ومحمد له حق اليقين ، وهذا الرابع له حقيقة حق

الكلام على
ابن هود

(١) كذا بالأصل ، ويبدو أن العبارة ناقصة ، ولعل تمامها :
والمنتظر في الروح .

اليقين . والرابع هو صاحب الوجود الواجب ، وهو «الاحاطة»
عندهم .

ولهذا أمر ابن سبعمين أن ينقش على قبره « صاحب نقش
فص خاتم الاحاطة » ، والاحاطة عندهم هي الوجود المطلق
المجرد الذي لا يتقيد بقيد ، وهو الكلى الذي لا يتقيد بايجاب
ولا امكان ، ثم بعده الوجود / الذى يصدق على الواجب
والممكن ، أو الذى لا يصدق على واحد منهما ، فان المطلق
لا بشرط يصدق عليهما ، والمطلق بشرط الاطلاق لا يصدق
على واحد منهما .

وكان قد اجتمع بى حذاق هؤلاء لما أظهروا محنة أهل
السنة لينصروا طريقهم واستمانوا في الظاهر بمن يوافقهم
على نفى الصفات : اما نفى عـلـو الله على خلقه وصفاته
الخبرية ، أو نفى الصفات مطلقا ونفى الأفعال والكلام ونحو
ذلك من مذاهب الجهمية ، فانهم انما يتظاهرون بقول معتزلة
الأشعرية النافين للصفات الخبرية ولنسبها ، ويقول (١)
متفلسفة الأشعرية نفاة الصفات مطلقا ، كما ان الباطنية
القرامطة انما يتظاهرون بالتشيع .

ولهذا كان ابن سبعمين يقول للشيخ الجليل تقى الدين
الحوراني - الذى كان بمكة مجاوراً ، وكان من أهل العلم
والدين ، وكان يناقض ابن سبعمين ويرد عليه - قال له : انما
أنت تبغضنى لأنى أشعري . فقال : لو كنت أشعريا لقبلتك ،
أو كما قال ، وهل أنت مسلم ؟ وهذا كما يقول القرمطى لأهل
السنة : انما تبغضونى لأنى من الشيعة . فيقال له : لو كنت

(١) في الاصل : وتقول ، والصواب ما اثبتته .

من الشيعة لأكرمناك ، وهل أنت مسلم ؟ فان ما في أقوال الشيعة من الأقوال المخالفة للسنة هي الباب الذي دخل منه القرامطة الباطنية ، وما في أقوال المتكلمين من المغتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية ، من الأقوال التي تخالف السنة هي الباب الذي دخل منه هؤلاء الملاحدة الجهمية .

وكلام الملاحدة من الشيعة وأهل الكلام مقرون بكلام ملاحدة المتفلسفة . ولهذا كان عبد الرحمن بن مهدي (١) يقول : هما صفتان احذروهما : الرافضة والجهمية .

ولهذا انتصر هؤلاء بمن وافقهم على نفى علو الله على خلقه ٩١ ص ونفى الصفات الخبرية وغير ذلك مما يخالف / الكتاب والسنة مما دخل فيه من دخل من أهل الكلام الأشعرية وغيرهم ، كما ينتصر أولئك الملاحدة بالشيعة ، وكان مما سلط هؤلاء جميعا على النفي قصور المنتسبين الى السنة وتقصيرهم ، تارة بأن لا يعرفوا معاني نصوص الكتاب والسنة ، وتارة بأن لا يعرفوا النصوص الصحيحة من غيرها ، وتارة لا يردون ما يناقضها ويعارضها مما يسميه المعارضون لها العقليات .

ومعلوم أن العلم انما يتم بصحة مقدماته والجواب عن معارضاته ليحصل وجود المقتضى وزوال المانع .

وقد قال الامام أحمد رحمه الله : « معرفة الحديث والفقه فيه أحب الى من حفظه » . وكثير من المنتسبين الى السنة المصنِّفين فيها لا يعرفون الحديث ولا يفقهون معناه ، بل تجد

(١) هو ابو سعيد عبد الرحمن بن مهدي بن حسان الغنبري البصري المولود ، الحافظ الامام العلم ، من كبار الحديثين . ولد سنة ١٢٥ وتوفي سنة ١٩٨ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢٧١/٢

الرجل الكبير منهم يصنف كتاباً في أخبار الصفات أو في أبطال
تأويل أخبار الصفات ، ويذكر فيه الأحاديث الموضوعة مقرونة
بالأحاديث الصحيحة المتلقاه بالقبول ويجعل القول في الجميع
واحداً . وقد رأيت غير واحد من المصنّفين في السنة على
مذهب أهل الحديث من أصحاب مالك وأحمد والشافعي
وغيرهم من الصوفية وأهل الحديث وأهل الكلام منهم يحتجون
في أصول الدين بأحاديث لا يجوز أن يعتمد عليها في فضائل
الأعمال ، فضلا عن مسألة فقه ، فضلا عن أصول الدين .

والأئمة كانوا يروون ما في الباب من الأحاديث التي لم يعلم
أنها كذب من المرفوع والمسند والموقوف وأثار الصحابة
والتابعين ، لأن ذلك يقوّى بعضه بعضا كما تُذكر المسألة من
أصول الدين ويذكر فيها مذاهب الأئمة والسلف .

فثمّ أمور تُذكر للاعتماد ، وأمور تُذكر للاعتضاد ، وأمور
تُذكر لأنها لم يعلم أنها من نوع الفساد . ثم بعد المعرفة
بالنصوص لا بد من فهم / معناها .

ط ٩١

وكثير من المنتسبين الى السنة وغيرهم ظنوا أن التأويل
الذي لا يعلمه الا الله هو معنى الكلام الذي أنزل القرآن
لبيانه ، فصاروا يجعلون كثيراً من القرآن كلاماً خوطب به
الناس وأنزل اليهم وأمروا بتلاوته وتدبره ، وهو كلام
لا يفهم معناه ، ولا سبيل الى معرفة مراد المتكلم به .

وقد يُحكى عن بعضهم أنه سُمِعَ كلامٌ لا معنى له في نفس
الأمر ، كما حكى الرازي في «محصوله» عمّن سماهم بحشوية
أنهم قالوا : يجوز أن يتكلم الله بكلام ولا يعنى به شيئاً ، لكن
هذا القول لا أعرف به قائلاً ، بل لم يقل هذا أحد من طوائف
المسلمين .

ولهذا كنا مرة في مجلس فجرت هذه المسألة ، فقلت : هذا لم يقله أحد من طوائف المسلمين ، وان كان أحد ذكره فليس فيما ذكره حجة على ابطاله (١) : فقال بعض الذابيين عنه : هذا قالته الكرامية . فقلت : هذا لم يقله لا كرامى ولا غير كرامى ، ولا احد من اهل المذاهب الاربعة ولا غيرهم ، وبتقدير أن يكون قولاً ، فانما احتج (٢) على فساده بأن هذا عبث ، والعبث على الله محال . وهذه الحجة فاسدة على أصله (٣) ، لأن النزاع انما هو في الحروف المؤلفة : هل يجوز ان ينزل حروفاً لا معنى لها ، والحروف عنده من المخلوقات . وعنده يجوز أن يخلق الله كل شيء ، لأن فعله لا يتوقف على الحكمة والمصلحة ، فليس فيما ذكره حجة على بطلان هذا . وانما النزاع المشهور : هل يجوز أن ينزل الله تعالى ما لا يفهم معناه . والرازى ممن يجوز هذا في أحد قوليه ، ووافق من قال : ان التأويل لا يعلمه الا الله ، مع قولهم : ان التأويل هو المعنى .

وأصل الخطأ في هذا أن لفظ « التأويل » مجمل يراد به ما يؤول اليه الكلام ، فتأويل الخبر نفس المخبر عنه ، وتأويل أسماء الله وصفاته نفسه المقدسة بمالها من صفات الكمال ، ويراد بالتفسير التأويل ، وهو بيان المعنى المراد ، وان / لم تعلم كيفيته وكنهه ، كما أننا نعلم أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وعسلاً وذهباً وحريراً وغير ذلك ، وان كنا

الكلام على
التأويل

ص ٩٢

(١) أى فليس فيما ذكره الرازى في الرد على هذا الكلام حجة على ابطاله .

(٢) أى احتج الرازى .

(٣) أى على أصل الرازى وهو أصل الاشاعرة .

لا نعرف كيفية ذلك ، ويُعلم أن كيفيته مخالفة لكيفية الموجود في الدنيا .

ويراد بلفظ التأويل : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع الى الاحتمال المرجوح ، وهذا لا يوجد الخطاب به الا في اصطلاح المتأخرين ، وأما خطاب الصحابة والتابعين فانما يوجد فيه الأولان . ولهذا قال أكثرهم ان الوقف على قوله : (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) [سورة آل عمران : ٧] بناء على أن التأويل هو ما استأثر الله بعلمه ، وهو الكيف الذي لانعلمه نحن . كما قال الامام مالك : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة (١) .

وكذلك سائر الأئمة قولهم مثل قول مالك ينفون علم الخلق بالكيف وعلمهم بالحكمة فلا يقولون في صفاته كيف ، ولا في أفعاله لم ، لأنهم لا يعلمون كيفية صفاته ولا ليمية أفعاله . وكثير من المتأخرين نفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، لم ينفوا علم المخلوق به ، فالأولون يقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال . ويقولون : منع الخلق أن يتفكروا في ماهية ذاته . كما يقول مثل ذلك أبو محمد بن أبي زيد (١) ،

(١) في الهامش امام هذا الموضع كتب ما يلي : كلام مالك .

(١) أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفازي القيرواني امام المالكية في عصره ولد بالقيروان سنة ٣١٠ وتوفي بها سنة ٢٨٦ . قال الذهبي : كان على اصول السلف في الاصول ، لا يدري الكلام ولا يتناول ، له كتاب الرد على القدرية ، واشهر كتبه الرسالة في اعتقاد اهل السنة . انظر ترجمته في : شذرات الذهب ١٣١/٣ ، الاعلام ٢٣٠/٤ - ٢٢١ .

والشريف أبو علي بن أبي موسى (١) ، وأبو الفرج المقدسي ، وغيرهم .

وكلام السلف كله موافق لقول هؤلاء ، كما في كلام عبد العزيز بن الماجشون نظير مالك بالمدينة (٢) ، قال : « أما بعد فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتابعت الجهمية ومن خلفها في صفة الرب العظيم ، الذي فاتت عظمته الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير صفتها ، وانحسرت العقول دون معرفة قدره » الى أن قال : « فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل ، فإنه لا يعلم كيف هو الا / هو فكيف يعرف ؟ » .

٩٢ د

والذين نازعواهم من المتأخرين قالوا : لا ماهية له فتجرى في مقال ، ولا كيفية له فتخطر ببال . والنزاع موجود في أصحاب الأئمة الأربعة .

(١) الشريف أبو علي محمد بن أحمد بن أبي موسى الهاشمي ، قاض من علماء الحنابلة ، ولد ببغداد سنة ٢٤٥ وتوفي بها سنة ٤٢٨ . انظر ترجمته في : طبقات الحنابلة ١٨٢/٢ - ١٨٦ وفيها (ص ١٨٣) : « أن الله تعالى واحد . . لم تملكه الخواطر فتكيفه ولم تدركه الابصار فتصفه ، ولم يخل من علمه مكان فيقع به التأيين ، ولم يقدمه زمان فينطلق عليه التأوين ، ولم يتقدمه دهر ولا حين ، ولا كان قبله كون ولا تكوين ، ولا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كفيته ببال ، ولا يدخل في الامثال والأشكال » . وانظر ترجمته في : المنهج الأحمد في تراجم اصحاب الإمام أحمد للعلمي (عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن) ٩٨ - ٩٥/٢ (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط . المدني ، القاهرة ١٣٨٣/١٩٦٣) ، الأعلام ٢٠٥/٦ .

(٢) في الهامش امام هذا الموضع : « كان ابن الماجشون نظير مالك بالمدينة » . وأبو عبد الله عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون من أئمة الحديث توفي ببغداد سنة ١٦٤ . انظر ما ذكرته عنه في (ص) ١٠٥/٢ ، (د) ٢٠٧/١ ت ٣ .

والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقفون عند قوله :
(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) بناء على أن التأويل
الذي هو الحقيقة التي (١) استأثر الله بعلمها لا يعلمها الا
هو . وطائفة منهم كمجاهد وابن قتيبة وغيرهما قالوا : بل
الراسخون يعلمون التأويل ، ومرادهم بالتأويل المعنى الثانى
وهو التفسير ، فليس بين القولين تناقض في المعنى .

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه الى غير
مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف ،
اللهم الا أنه اذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذى يقال انه
خلاف الظاهر جعلوه من التأويل الذى هو التفسير لكونه
تفسيراً للكلام وبيانياً لمراد المتكلم به ، أو جعلوه من النوع
الآخر الذى هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التى (٢)
استأثر الله بعلمها لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفاً
للظاهر .

وكان السلف ينكرون التأويلات التى تُخرج الكلام عن
مراد الله ورسوله ، التى هى من نوع تحريف الكلم عن مواضعه ،
فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذى هو التفسير الباطل ،
كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده ، وقد
ينكرون من التأويل الذى هو التفسير ما لا يُعلم صحته ،
فننكر الشيء للعلم بأنه باطل أو لعدم العلم بأنه حق ،
ولا ينكرون ترجمة الكلام لمن لا يحسن اللغة ، وربما أنكروا
من ذلك ما لا يفهمه المستمع أو ماتضره معرفته ، كما ينكرون

(١) في الاصل : الذى .

(٢) في الاصل : الذى .

تحديث الناس بما تمعجز (١) عقولهم عن معرفته أو بما تضرهم معرفته ، كما قال علي عليه السلام : حدّثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون أتحبون أن يكذب الله ورسوله ! / وقال عبد الله بن مسعود : ما من رجل يحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم الا كان فتنة لبعضهم .

وهذا قد تحمّله الباطنية على مذهب النفاة المعطلة التي بيننا فسادها ، والأمر على نقيض ذلك . فان قوله : أتحبون أن يكذب الله ورسوله ! دليل على أن ذلك قد قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يسكت عنه .

وهذا نظير الحديث المأثور : ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا أهل العلم بالله فاذا ذكره لم ينكره الا أهل الغرة بالله (٢) . فان هذا الحديث وان لم يكن ثابتاً فقد ذكره شيخ الاسلام (٣) وكما ذكره أبو حامد الغزالي ، وقال يحيى بن

(١) في الاصل : يعجز .

(٢) ذكر الغزالي الحديث في كتاب احياء علوم الدين ٢١/١ (ط) . عيسى الحلبي ، القاهرة ١٣٧٧/١٩٥٧) وفيه : لا يعلمه الا أهل المعرفة بالله تعالى فاذا انطقوا به لم يجله الا أهل الاعتزاز بالله تعالى . . . وعلق الحافظ العراقي في أسفل نفس الصفحة في كتابه « المغني عن حمل الاسفار في الاسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار ، بقوله : « ان من العلم كهيئة المكنون . . . الحديث : أبو عبد الرحمن السلمي في الأربعين له في التصوف من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف » .

(٣) يقصد به ابن تيمية شيخ الاسلام الانصاري وسينكره بعد قليل مصرحا باسمه . وهو أبو اسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الانصاري ، كان يدعى شيخ الاسلام ، وكان امام أهل السنة بهراة ، ويسمى خطيب العجم لتبحر علمه وفصاحته ونبله ، توفي سنة ٤٨١ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ح ١ ص ٢٤٧ ت ٣ .

عمّار (١) وصاحبه شيخ الاسلام أبو اسماعيل الأنصاري المذكور وغيرهما : ان هذا مثل أحاديث الصفات التي يضيق عنها من لم يسمعها عقله . وهؤلاء يردون على من حمل هذه الآثار على أقوال الباطنية ، كما يوجد شيء من ذلك في كلام أبي حامد وغيره ، فانه من المعلوم بالاضطرار لمن عرف نصوص الرسول أنه جاء بالاثبات لا بالنفي ، وأن الرسل جاءوا بإثبات الصفات لله على وجه التفصيل ، مع التنزيه العام عن التعطيل والتمثيل .

وانما جماع الشرّ تفريط في حق أو تعدى الى باطل ، وهو تقصير في السنة أو دخول في البدعة ، كترك بعض المأمور وفعل بعض المحظور ، أو تكذيب بحق وتصديق بباطل .

ولهذا عامة ما يؤتى الناس من هذين الوجهين : فالمنتسبون الى أهل الحديث والسنة والجماعة يحصل من بعضهم ، كما ذكرت ، تفريط في معرفة النصوص أو فهم معناها أو القيام بما تستحقه من الحجّة ودفع معارضها ، فهذا عجز وتفريط في الحق ، وقد يحصل منهم دخول في باطل : اما في بدعة ابتدعتها أهل البدع وافقوهم عليها واحتاجوا الى اثبات لوازمها ، واما في بدعة ابتدعوها هم لظنهم أنها من تمام السنة كما أصاب / الناس في مسألة كلام الله وغير ذلك من صفاته .

(١) هو أبو زكريا يحيى بن عمار الشيباني العجسستاني الواعظ نزيل هراة ، كان بارعا في التفسير والسنة ، توفي سنة ٤٢٢ . انظر ما ذكرته عنه في (د) ح ١ ص ٢٤٧ ت ٢ .

ومن ذلك أن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية وان كان ضعيف المتن والدلالة ، ويدع ما هو أقوى وأبين من الأدلة العقلية ، اما لعدم علمه بها ، واما لتفوره عنها ، واما لغير ذلك ، وفي مقابلة هؤلاء من المنتسبين الى الاثبات ، بل الى السنة والجماعة أيضا ، من لا يعتمد في صفات الله على أخبار الله ورسوله ، بل قد عدل عن هذه الطريق وعزل الله ورسوله عن هذه الولاية ، فلا يعتمد في هذا الباب الا على ما ظنه من المعقولات ، ثم هؤلاء مضطربون في معقولاتهم أكثر من اضطراب أولئك في المنقولات ، تجد هؤلاء يقولون : انا نعلم بالضرورة أمرا ، والآخرون يقولون : نعلم بالنظر أو بالضرورة ما يناقضه ، وهؤلاء يقولون : العقل الصريح لا يدل الا على ما قلناه ، والآخرون يناقضوهم في ذلك .

ثم من جمع منهم بين هذه الحجج أداه الأمر الى تكافؤ (١) الأدلة ، فيبقى في الحيرة والوقف ، أو الى التناقض ، وهو أن يقول هنا قولاً ويقول هنا قولاً يناقضه ، كما تجده من حال كثير من هؤلاء المتكلمين والمتفلسفة (٢) ، بل تجد أحدهم يجمع بين النقيضين أو بين رفع (٣) النقيضين ، والنقيضان اللذان هما الاثبات والنفي لا يجتمعان ولا يرتفعان ، بل هذا يفيد صاحبه الشك والوقف فيتردد بين الاعتقادين المتناقضين الاثبات والنفي ، كما يتردد بين الارادتين المتناقضتين .

وهذا هو حال حذاق هؤلاء كآبي المعالي وأبي حامد والشهرستاني والرازي والآمدى . وأما ابن سينا وأمثاله

(١) في الاصل : تكافؤ .

(٢) في الاصل : والفلسفة .

(٣) في الاصل : دفع .

فأعظم تناقضاً واضطراباً . والمعتزله بين هؤلاء وهؤلاء في التناقض والاضطراب .

٩٤ / وسبب ذلك جعل ما ليس بمعقول معقولاً لاشتباه الأمر ودقة المسائل ، والا فالمعقولات الصريحة لا تتناقض ، والمنقولات الصحيحة عن المعصوم لا تتناقض .

وقد اعتبرت هذا في عامة ما خاض الناس فيه من هذه الأمور ، دقيقتها وجليلها ، فوجدت الأمر كذلك ، ولا حول ولا قوة الا بالله . وقد يُشكل الشيء ويشتبه أمره في الابتداء ، فإذا حصل الاستعانة بالله واستهداؤه ودعاؤه والافتقار اليه ، أو سلوك الطريق الذي أمر بسلوكها (١) هدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه ، والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

ولم يكن في سلف الأمة وأئمتها من يرد أدلة الكتاب ولا السنة على شيء من مسائل الصفات ولا غيرها ، بل ينكرون على أهل الكلام الذين يعدلون عملاً دل عليه الكتاب والسنة الى ما يناقض ذلك ، ولا كانوا ينكرون المعقولات الصحيحة أصلاً ولا يدفعونها ، بل يحتجون بالمعقولات الصريحة كما أرشد اليها القرآن ودل عليها . فعامة المطالب الالهية قد دل القرآن عليها بالأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، كما قد بسط الكلام فيه في غير هذا الموضع .

ولكن طائفة من أهل الكلام والفلسفة ظنوا أن دلائل القرآن انما هي مجرد أخباره ، فيتوقف على العلم بصدق

(١) بسلوكها : كذا بالاصل ، لان الطريق ينكر ويؤنث ، والاولى ان يقال : بسلوكه .

المخبر ، وهذا من بعض ما فيه من الأدلة ، ولكن فيه الارشاد
والبيان للأدلة التي يُعلم بالعقل دلالتها على المطلوب ، فهي
أدلة شرعية عقلية . وغالب ما في القرآن من هذا الباب ،
ولكن هذا ليس موضع بسط ذلك ، ولكن المقصود هنا
التنبية على حال هؤلاء أهل الاحاطة القائمين بالوجود المطلق .

ولما اجتمع بي بعض حذّاقهم وعنده أن هذا المذهب هو
غاية / التحقيق الذي ينتهي اليه الأكملون من الخلق ،
ولا يفهمه الا خواصهم ، وذكر أن الاحاطة هو الوجود
المطلق . قلت له : فأنتم تثبتون أمركم على القوانين المنطقية ،
ومن المعروف في قوانين المنطق أن المطلق لا يوجد في الخارج
مطلقا ؛ بل لا يوجد الا معيناً ، فلا يكون الوجود المطلق
موجوداً في الخارج . فبهت ثم أخذ يفتش لعلّه يظفر بجواب ،
فقال : نستثنى الوجود المطلق من الكليات . فقلت له :
غلبت ، وضحكت لظهور فساد كلامه .

وذلك أن القانون المذكور لو فرّق فيه بين مطلق ومطلق
لفسد القانون ، ولأن هذا فرق بمجرد الدعوى والتحكم ، ولأن
ما في القانون صحيح في نفسه وان لم يقولوه ، وهو يعم كل
مطلق ، فانا نعلم بالضرورة أن الخارج لا يكون فيه مطلق
كلي أصلا ، أما المطلق بشرط الاطلاق مثل الانسان المسلوب
عنه جميع القيود الذي ليس هو واحداً ولا كثيراً ، ولا موجوداً
ولا معدوماً ، ولا كلياً ولا جزئياً فهذا لا يكون في الخارج الا
انسان موجود ، ولا بد أن يكون واحداً أو متعدداً ، ولا بد أن
يكون معيناً جزئياً .

وإذا قيل : ان هذا في الذهن ، فالمراد به أن الذهن يقدره
 ويفرضه ، والا فكونه في الذهن تقييد فيه ، لكن الذهن

يفرض أمورا ممتنعة لا يمكن ثبوتها في الخارج ، والمطلق من هذه الممتنعات سواء كان انساناً أو حيواناً أو وجوداً أو غير ذلك ، بل الوجود المطلق بشرط الاطلاق أشد امتناعاً في الخارج ، فانه يمتنع أن يكون وجوداً لا قائماً بنفسه ولا بغيره ، ولا قديماً ولا محدثاً ، ولا جوهرأ ولا عرضاً ، ولا واجباً ولا ممكناً . ومعلوم أن هذا لا يتصور وجوده في الخارج .

وابن سينا وأتباعه لما ادّعوا أن واجب الوجود هو المطلق الرد على ابن بشرط الاطلاق لم يمكنهم أن يجمعوه مطلقاً عن الأمور سينا في قوله ان واجب السلبيّة والاضافية ، / بل قالوا : وجود مقيد بسلوب الوجود هو واضافات ، لكنه ليس مقيداً بقيود ثبوتية ، وقد يُعبّر عن قولهم بأنه الوجود المقيّد بكونه غير عارض لشيء من الماهيات المطلق بشرط الاطلاق . وهذا تعبير الرازي وغيره عنه ، لكن هذا التعبير مبني على أن وجود غيره عارض لماهيته ، وهو مبني على أن ماهية الشيء في الخارج ثابتة بدون الشيء الموجود في الخارج . وهذا أصل باطل لهم ، فاذا عبّر عنه بهذه العبارة لم يفهم كل أحد معناه ، وأما اذا عبّر عنه بالعبارة التي يعلمون هم أنها تدل على مذهبيهم بلا نزاع انكشف مذهبهم .

واذا قالوا : هو الوجود المقيد بقيود سلبية ، كان في هذا أنواع من الضلال .

منها : أنهم لم يجعلوه مطلقاً ، فان كونه مقيداً بقيود سلبية أو اضافي نوع تقييد فيه ، وهذا القيد لم يجعله أحق بالوجود بل جعله أحق بالعدم . ومعلوم أن الوجود الواجب أحق بالوجود من الوجود الممكن ، فكيف يكون أحق بالعدم من الممكن !؟

وذلك أنهم يقسمون الكلي ثلاثة أقسام : طبيعى ،
ومنطقى ، وعقلى . فالأول هو المطلق لا بشرط أصلا ، كما
إذا أخذ الانسان مجردا والجسم مجردا ولم يُقيد بقيد ثبوتى
ولاسلبى ، فلا يقال : واحد ولا كثير ، ولا موجود ولا معدوم ،
ولا غير ذلك من القيود .

والثانى : وصف هذا بكونه عاما كليا ونحو ذلك ، فهذا
هو المنطقى .

والثالث مجموع الأمرين ، وهو ذلك الكلي مع اتصافه
بكونه عاما كليا ، فهذا هو العقلى .

وهذان لا يوجدان الا في الذهن باتفاقهم ؛ الا على رأى من
يقول بالمثل الأفلاطونية .

وأما الأول فيقولون : انه يوجد في الخارج ، ولكن
التحقيق أنه لا يوجد كليا ، ولا يوجد الامعينا ، والتعيين
لا يتأفیه ، فانه يصدق على المعين وعلى غير المعين ، وعلى
الدهنى والخارجى ، / فهو يفيد وجوده في الخارج جزئياً (١) .

ط ٩٥

وانما يفيد كونه كليا فانما يتصوره الذهن ويقدره وهو
كلى لشموله جزئياته وعمومه لها ، كما يقال في اللفظ : انه
عام لعمومه لأفراده ، والا فهو في نفسه شيء معين قائم بمحل
معين ، فهو جزئى باعتبار ذاته ، كما أن اللفظ العام الكلي
هو باعتبار نفسه ومحل لفظ خاص معين ، وبهذا التفريق
يزول ما يعرض من الشبهة في هذا المكان للرازى وأمثاله .
والمقصود هنا أن المطلق بشرط الاطلاق عن القيود

(١) فى الأصل : جزئى .

الثبوتية والعدمية لا وجود له الا في الذهن . والمجوزون
للمثُل الأفلاطونية - مع أن قولهم فاسد - فانهم لا يقولون :
ان الماهيات الكليات مجردة عن كل قيد ، بل يقولون : هي
موجودة لا معدومة ولكنها مجردة عن الأعيان المحسوسة .
وقول هؤلاء معلوم الفساد عند جماهير العقلاء ، فكيف
بإثبات أمر مطلق مجرد عن كل قيد سلبي وثبوتى؟! ثم من
المعلوم أن المقيد بالقيود السلبية دون الثبوتية أو لى بالعدم
عن المقيد بسلب النقيضين ، فان المقيد بسلب النقيضين ليس
امتناع العدم أحق به من امتناع الوجود ، بل هو ممتنع
الوجود كما هو ممتنع العدم ، فلا يُقال هو موجود ولا يقال
هو معدوم .

وأما المقيد بالقيود السلبية فالعدم أحق به من الوجود ،
فانه معدوم ليس بموجود ، وهو يفيد كونه معدوماً ممتنع
الوجود ليس ممتنع العدم ، بل هو واجب العدم ممتنع
الوجود . ومعلوم أن هذا أعظم مناقضة للوجود ، فضلاً عن
الوجود الواجب مما هو يقال فيه انه ممتنع الوجود وممتنع
العدم ، فان هذا يناقض الوجود كما يناقض العدم ، وذلك
يناقض العدم دون الوجود ، وما ناقض الشيء دون نقيضه
فهو أعظم مناقضة / مما ناقضه وناقض نقيضه ، فعدوك
وعدو عدوك أقل مضارة لك من عدوك الذى ليس يعدو
عدوك ، فان هذا يضر من كل وجهه وذلك يضر من وجه
وينفع من وجه .

ولهذا كان قول من لم يصف الرب الا بالصفات السلبية
أعظم مناقضة لوجوده ممن لم يصفه لا بالسلبيات
ولا بالثبوتيات . فقول هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله ،

الذين يجعلونه مقيدا بالأمر السلبي والاضافة دون الثبوتية
أبلغ في التعطيل ممن يقول لا يقيد لا بأمر سلبية ولا ثبوتية ،
فاذا قالوا : هو الوجود المقيد بالسلب العام بحيث يسلبون عنه
كل أمر ثبوتى ، فقد جمعوا بين النقيضين . فحقيقة قولهم :
هو موجود ليس بموجود ، هو واجب الوجود ممتنع الوجود .
وأولئك اذا قالوا : ليس بموجود ولا معدوم ، فقد رفعوا
النقيضين ، ولكن أولئك يرفعون الأمور المتناقضة جميعها
من الجانبين ، فيقولون : لا حى ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل .
وهؤلاء لا يرفعون جميع الأمور الثبوتية ، ولا يثبتون الا
وجوداً مجرداً مسلوباً عنه كل أمر ثبوتى ، لا يثبتون من الأمور
الثبوتية بقدر ما ينفونه من الأمور العدمية ، فكانوا أدخل
في العدم من هذا الوجه ، وان كانوا يتناقضون اذا قالوا :
معقول وعاقل وعقل ، ولذيد وملتذ ولذة ، وعاشق وممشوق
وعشق ، فانهم يثبتون معانى متعددة وجودية ، ثم يجعلونها
أموراً عدمية .

ومنها أنه اذا كان مقيداً بقيد سلبي أو اضافي كان مشاركاً
لغيره في مسمى الوجود ممتازاً عنه بالقيد السلبي ، والأمور
السلبية لا تميز / بين مشتركين سواء سُميَ فصلاً أو خاصة ،
بل متى كان المميز بين المشتركين في الوجود أمراً سلبياً فلا
يتضمن ثبوتاً ، فلم يحصل به تمييز ، فهم مضطرون الى أحد
أمرين : اما رفع الامتياز بالكلية فيبقى وجوداً مطلقاً لا يمتاز
لابشوت ولا عدم ، فلا تبقى له حقيقة ، واما التمييز بأمر
ثبوتية . فتبين أنه لا بد من حقيقة تخصه ليست هى الوجود
المطلق .

أهل الاحاطة ان فسروا الوجود الاحاطى بالوجود
عود لمناقشة
أهل الاحاطة

المطلق المجرد عن الاثبات والنفي فهو أبلغ في التعطيل من قول ابن سينا من بعض الوجوه ، حيث كان مذكروه يمتنع أن يكون موجوداً أو معدوماً لرفعهم النقيضين من جميع الجهات . وابن سينا جمع بين النقيضين من بعض الوجوه . ورفع النقيضين من كل وجه ابلغ في النفي من رفع النقيضين من بعض الوجوه ، وقوله أبلغ في التعطيل من جهة أخرى ، من جهة أن الأمور العدمية التي قيدها بها أمور كثيرة جدا ، ولم يثبت من الناحية الأخرى الا وجوداً مجرداً لا حقيقة له . وهذا قول الباطنية كأبي يعقوب اسحق بن أحمد السجستاني صاحب « الأقاليد الملكوتية » و « الافتخار » وغيرهما (١) فانهم ينفون عنه الثبوت والانتفاء ، وهو معلوم الفساد بالاضطرار كما تبين .

وقولهم : يستثنى الوجود من الأمور المطلقة ، هو بالعكس أخرى ، فان الوجود المطلق يعم كل شيء ، فهو أعم للأمور الموجودات كسائر الأسماء العامة ، مثل الشيء والثابت والحق والحقيقة والماهية والذات ونحو ذلك . فهذه أعم الكليات وأوسع المطلقات ، فمتى جوّز الانسان أن يكون هذا المطلق

(١) سبق ذكره في ص ٢٧٦ . وهو أبو يعقوب اسحاق بن أحمد السجستاني أو السجزي المعروف ببندانه ، من أشهر علماء الاسماعيلية وفلاسفتهم ، ومن أكبر دعائهم ، وكان اليد اليمنى لابي عبد الله محمد بن أحمد النسفي داعية أهل ما وراء النهر . صنف أبو يعقوب مصنفاً كثيرة منها كتاب « أساس الدعوة » وكتاب « تأويل الشرائع » وله كتب مخطوطة (في مكتبة الدكتور محمد كامل حسين) . وقد عاش أبو يعقوب في بخارى ومات مقتولاً سنة ٣٢١ ، انظر : الفرق بين الفرق ، ص ١٧٠ ، طائفة الاسماعيلية ، ص ١٤٩ ، ١٨١ ، تاريخ الاسلام لحسن ابراهيم حسن ٥٧٥/٤ (الطبعة الاولى) .

ثابتاً في الخارج بشرط الاطلاق ، بحيث يكون وجود ذلك الوجود لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره ، ولا قديم ولا محدث ولا واجب ولا ممكن ، ولا خالق ولا مخلوق ، ولا واحد ولا متعدد ، ولا جوهر ولا عرض ، ولا صفة ولا موصوف ، ولا ثابت/ولا منتفى - كان هذا مع ما فيه من مكابرة العقل وجحد الضروريات مسوغاً تجويز مثل ذلك فيما هو أخص من الوجود ، فان الخطر فيه أهون ، فان ما انتفى عن المطلق العام انتفى عن المميّن الخاص ، فما انتفى عن الموجود انتفى عن الجسم والحيوان والانسان ، وليس ما انتفى عن الخاص يجب نفيه عن العام ، فليس ما انتفى عن الانسان من كونه ليس حماراً ولا بهيمة يجب نفيه عن الموجود مطلقاً . فاذا جوّز هؤلاء المخدولون في عقلهم ودينهم أن يكون الموجود ثابتاً في الخارج ، مع وصفه بهذه السلوب الجامعة للمتقابلين كان تجويز ذلك فيما هو أخص من الوجود أولى وأحرى .

ص ٩٧

وقال لي رجل من أعيانهم : بلغنا أنك ترد على الشيخ عبد الحق (١) ، نحن نقول ان الناس ما يفهمون كلامه ، فان كنت تشرحه لنا وتبين فساده قبلنا والا فلا .

فقلت له : نعم ، أنا أبيّن لك مراده من كتبه كالبُد والاحاطة والفقرية وغير ذلك .

فقال : عندنا الكتاب الخاص الذي يسمى «لوح الاصاله» وهو سر السر ، وهو الذي نطلب بيانه ، ولم أكن رأيت ، فذهب وجاء به ، ففسرته له حتى تبين مراده ، وكتب أسئلة

(١) وهو ابن سبعمين .

سألنى عنها تكلمت فيها على أصل قولهم وقول ابن عربى وابن سينا ومن ضاهى هؤلاء ، وبينت له أن أصل قولهم يرجع الى الوجود المطلق ، ثم بينت له أن المطلق لا يكون الا في الأذهان لا في الأعيان . وكان له فضيلة ، فلما تبين له ذلك أخذ يصنف في الرد عليهم ، وذهب الى شيخ كبير منهم فقال له : بلغنى أنك جرأت بينك وبين فلان كلام . قال : نعم . قال : أى شىء قال لك ؟ قال : فقال لى : آخر أمركم ينتهى الى الوجود المطلق . قال : جيد . قال : بأى شىء يرد (٢) ذلك ؟ قال : المطلق انما هو في الأذهان لا في الأعيان . فقال آخر ب بيوتنا وقلع أصولنا ، هذا ونحوه .

فيقال في هذا : أما المطلق لا بشرط فهو الذى يصدق / ط ٩٧
على الأعيان وهو الذى يسمى الكلى الطبيعى ، فاذا قيل : انسان لا بشرط كونه واحداً ولا كثيراً ، ولا بشرط كونه موجوداً ومعدوماً فهذا يوجد في الخارج معيناً مقيداً ، ومن ظن أنه يوجد كلياً في الخارج فقد غلط ، وانما يوجد في الخارج جزئياً معيناً فهو كلى في الذهن ، وأما في الخارج فلا يوجد الا جزئياً ، وسمى كليا كما يُسمى الاسم عاماً ، والمعنى الذى في النفس عاماً لشموله الأفراد الثابتة في الخارج ، لا لأنه في حال وجوده في الخارج يكون عاماً أو مطلقاً فان هذا ممتنع ، فليس في الخارج الا ماله حقيقة تخصه لا عموم فيها ولا اطلاق .

والمنطقيون يقولون : الكلى سواء كان جنساً أو فصلاً

(٢) فى الأصل : ترد .

أو نوعا أو خاصة أو عرضا عاما له ثلاثة اعتبارات : طبيعي ومنطقي ، وعقلي . فالطبيعي هو المطلق لا بشرط الذي لا تُقيد فيه الحقيقة بقيد أصلا لا ثبوتى ولا سلبى . ثم أصحاب « المثل الأفلاطونية » يزعمون أن هذه الكليات ثابتة في الخارج دائما أزلية بدون أعيانها . وأرسطو وأتباعه ينكرون ذلك ويقولون : لا يوجد الامع الأعيان .

والتحقيق أنه ليس لها وجود في الخارج منفصل عن وجود الأعيان . ومن قال : المطلق جزء من المعين كما يقولون : الانسان جزء من هذا الانسان وأرادوا بذلك تركيبا في الخارج من المطلق والمعين فهذا غلط ، وان أرادوا أن الانسان هذا المعين في الخارج هو الذى كان كليا في النفس فهذا صحيح . وقولنا : هذا الانسان ، بمنزلة قولنا : الرجل العالم والحيوان الناطق ، وذلك يفيد اتصاف المعين بصفتين أحدهما أنه حيوان والأخرى انه ناطق ، والحياة والنطق صفتان قائمتان به ليسا جزأين تركب منهما في الخارج . وكذلك قولنا : هذا الانسان ، يفيد أن المعين / موصوف بالاشارة اليه وبالانسانية ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

٩٨

قالوا : فهذا هو الكلى الطبيعي . والمنطقي هو كون هذا الكلى يوصف بالعموم والكلية . والعقلي هو ما تركب منهما ، وهو الانسان المقيّد بقيد كونه كليا ، وهذا ليس له وجود الا في الذهن باتفاقهم ، الا ما يحكى عن الأفلاطونية .

ثم هذا الانسان المقيّد بكونه كليا لا تدخل فيه المعينات لأنها ليست كليا ولا يصدق على زيد وعمرو أنه انسان كلى ،

* فانه لا يصدق عليها مع كونه كلياً ، وانما يصدق عليها مع سلب الكلية واذا كانت عامة مشتركة . وقيل ان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، وقيل ان العموم صادق على الأنواع والأشخاص ، فالعموم ليس هو الكلي الطبيعي : فان العموم لا يكون (١) الا ما يتصف بالكثرة القابلة للقسمة ولمدتها ، وهذا ليس هو الطبيعي . بل العموم هو الكلي العقلي وذلك متناول للأنواع والأشخاص وهو صادق عليها ، ولكن حال تناوله للأعيان (٢) لا يكون كلياً ، كما يقال ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج مع أنه حال وجوده في الخارج لا يكون كلياً ، ولكن ما كان مطلقاً وكلياً في الذهن [لا يكون ما في الخارج مماثلاً له من كل وجه بل يكون ما في الخارج] (٣) معيناً . وكذلك سائر ما في الذهن اذا قيل : انه موجود في الخارج ، فهو موجود في الذهن بحسب ما يناسب الخارج ، كما اذا قيل : فعلت ما في نفسي وقلت ما في نفسي ، فهو في النفس : تصور له واراده ،

(★ - ★) : الكلام بين النجمتين كتب في هامش الصفحة بخط المؤلف شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ، وقد كتب بخط تصعب قراءته ، وقد بذلت غاية جهدي حتى تمكنت - فيما أرجو - من قراءة أكثره بحمد الله ، غير أن بعض الكلمات لم تظهر في الصورة ويبدو ان الصفحة قطعت أثناء التجليد فلم تظهر تلك الكلمات .

(١) في الأصل : فان العموم هو الكلي لا يكون ٠٠ الخ ، ويظهر شطب على كلمة الكلي ورجحت أن يكون الصواب ما أثبتته .

(٢) هذه العبارة الأخيرة ليست واضحة ، وأرجو أن يكون ما أثبتته هو الصواب .

(٣) ما بين القوسين المعقوفين غير واضح مطلقاً في الاصل وارجو ان يكون المثبت قريباً من المعنى المقصود .

وفي الخارج : وجود المتصور والمراد ، وهذا أمر يعقله الناس ويعرفونه ، فلا يتصور عاقل أن المتصور في الذهن إذا قيل انه موجود في الخارج يكون حقيقة هذا مماثلا لحقيقة هذا من كل وجه ، وأن هذا كما يقال : ان هذا المحتوى مطابق لهذا اللفظ ، وهذا اللفظ مطابق لهذا المعنى ، والاعتقاد والتصور مطابق للحق .

فمن فهم هذا انحلت عليه شبهات تعرض في مثل هذا الوضع حتى ظن [شخص] (١) كالرازي أن العلم ليس هو عمل أو انطباع العلوم في العالم واحتج بأن ذلك يوجب أن يكون في نفس العالم بالنار نار كالنار الموجودة في الخارج [ولولا ادراكها] (٢) وتصور المراد ما كانت ، ولا يخطر مثل هذا ببال عاقل يتصور ما يقول * وكونه كليا قد يراد به

وجوب شموله للأفراد فيكون عاماً ، وقد يراد به أنه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه فيكون مطلقاً ، وهو مرادهم بكونه كليا ، وهو مورد التقسيم بين أنواع الموجودات ، فان مورد التقسيم مشترك بين الأقسام شامل لها متناول لها : اما على سبيل الجمع وهو تناول العموم الجمعي ، واما على سبيل

(١) شخص : لم أتمكن من قراءة الكلمة الموجودة بالأصل ولعل ما أثبتته يفى بالمقصود .

(٢) ما بين القوسين كتبه بدلا من عبارة لم أتمكن من قراءتها ولعلها تؤدي المعنى المقصود .

* هنا نهاية الكلام الموجود بالهامش والذي بدأ في الصفحة السابقة .

البدل وهو الاطلاق والعموم البدلي ، كقوله تعالى :
(فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ) [سورة النساء : ٩٢] .

وطائفة من هؤلاء يقولون : ان الوجود الواجب هو هذا
المطلق لا بشرط ، وعلى هذا التقدير فيكون هو عين وجود
الموجودات الممكنة الموجودة أو جزء من ذلك ، فيكون الوجود
الواجب الخالق للعالم هو نفس وجود المخلوق أو جزء من
وجود المخلوق .

• فقد تبين أنه اذا قيل : انه وجود مطلق فان عنى به
المطلق لا بشرط وهو الطبيعي ، لزم أن لا يكون للواجب وجود
الا وجود مخلوقاته أو جزء من وجود مخلوقاته ، وان عنى به
المطلق بشرط الاطلاق امتنع وجوده الا في الذهن وهو الكلي
العقلي ، وان عنى به الوجود المقيّد بالقيود السلبية فقط
— كما قاله ابن سينا وأتباعه — فهو وان كان أخص من المطلق
لا بشرط فهو أعم من المطلق بشرط الاطلاق عن السلب
والثبوت ، وهو أعظم امتناعا منه عن الوجود في الخارج ،
فان المطلق/المقيّد بالثبوت أولى بالوجود من المطلق المقيّد
بالسلب ، والمقيّد بسلب الثبوت والعدم ممتنع ، وهو أحق
بالامتناع من وجه لكونه سلب فيه النقيضان ، * والمقيّد
بالعدم أحق بالعدم من وجه من جهة كونه مشروطا (١) .
فيه العدم فيمتنع أن يكون موجودا مع كونه معدوما ، فهذا

★ - ★ : الكلام بين النجمتين يوجد في هامش الصفحة بخط شيخ
الاسلام ابن تيمية .

(١) كلمة « مشروطا » غير واضحة بالأصل وكذا استظهرتها .

يستلزم العدم بنفسه وذاك يستلزم العدم بواسطة علمنا بأنه ممتنع ، وكل ممتنع معدوم فذاك أحق بظهور العدم ، وعلمنا بأنه معدوم مانعه من^(١) أن يكون موجوداً وقد امتنع أن يكون معدوماً كما يمتنع أن يكون موجوداً إذ كان مقيداً بسلب الأمرين ، والعدم قد يكون له تحقق في الخارج كما يعدم عن الإنسان كونه فرساً ، وأما بين الوجود والعدم جميعاً فلا يتحقق في الخارج* لكن إذا قيل كل موجود مقيد بسلب جميع الحقائق كان هذا جمعاً بين النقيضين وهذا يناسب قول من قال : لا يوصف الرب الا بصفة سلبية وذاك يناسب قول من قال لا يوصف الرب لا بسلبه ولا ثبوته .

تم الجزء الأول بحمد الله ويليه الجزء الثاني ان شاء الله
وأوله : وهذا الثاني قول غلاة القرامطة الباطنية

(١) عبارة «مانعة من» غير واضحة وكذا استظهرتها *

فهرس موضوعات الجزء الأول

الصفحة	
٣٩ - ١	مقدمة
٥ - ١	عنوان الكتاب وعدد مجلداته والكتب التي ذكرته
٧ - ٥	مؤلف الكتاب
١٣ - ٧	تاريخ تأليف الكتاب
٣٠ - ١٣	موضوع الكتاب
٢٤ - ١٤	القسم الأول
١٦ - ١٤	المقدمة
١٩ - ١٦	الفرع الأول
٢٤ - ١٩	الفرع الثاني
٣٠ - ٢٤	القسم الثاني
٣٩ - ٣٠	تحقيق الكتاب
٣٧ - ٣٠	نسخة الكتاب
٣٩ - ٣٧	منهج التحقيق
٣٠٨ - ١	كتاب الصفدية
١	نص السؤال
٥ - ١	مقدمة الجواب
٧ - ٥	خصائص النبوة الثلاث عند المتفلسفة
١٣٥ - ٨	استطراد في رد قول الفلاسفة بقدوم العالم ونفى الصفات
١٢	الدور لرحمان : الدور القبلي السبقي
١٢	الدور المعنى الاقترائى
٢٨ - ٢٠	لزوم بطلان قولهم من وجوه
٢٢ - ٢٠	الوجه الأول
٢٨ - ٢٢	الوجه الثاني
٣٣ - ٢٩	اعتراض الأرموى على الرازى
٥٠ - ٣٣	تعليق ابن تيمية

الصفحة	
٥٠ - ٥٢	اختيار كثير من أهل الكلام الترجيح بلا مرجح
٥٢	امكان حوادث لا أول لها عند الفلاسفة وأئمة أهل الملل
٥٢ - ٥٤	التسلسل الممكن والتسلسل الممتنع
٥٤ - ٥٥	مقالة ابن الهيثم وابن سينا والسهروردي وغيرهم من الفلاسفة
٥٥ - ٥٩	الرد عليهم من وجوه
٥٥ - ٥٦	الأول
٥٦ - ٥٩	الثاني
٥٩ - ٦٠	القائلون بالحدوث لهم قولان
٦٠ - ٦٢	كلام الرازي في خاتمة كتاب الأربعين
٦٢ - ٦٦	التعليق عليه
	قول الفيلسوف يلزم من دوام ذاته دوام التأثير :
	قول الفيلسوف يلزم ذاته دوام التأثير
٦٢	في شيء معين
٦٢ - ٦٣	الرد عليه
٦٣	دوام مؤثرته في كل شيء
٦٣ - ٦٤	الرد عليه
٦٤	دوام مطلق التأثير
٦٤	الرد عليه
	مقالة المتكلم : انه أوجد بعد
٦٤	ان لم يكن موجداً
٦٤ - ٦٥	الرد عليه
٦٥	اعتراض
٦٥ - ٦٦	الرد عليه
٦٦ - ٧٠	مقالة الرازي في السر المكتوم
٧٠ - ٨٥	الرد على مقالة الرازي في السر المكتوم
٨٥ - ٨٦	نقد كلام أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة
٨٦ - ٨٨	نقد طريقة ابن سينا وأتباعه
٨٨ - ٨٩	مقالة الباطنية والمتفلسفة في نفى الصفات
٨٩ - ٩٢	الرد عليهم من وجوه
٨٩ - ٩٠	شبهة للفلاسفة

الصفحة	
٩٠ - ٩٢	الرد عليها من وجوه
٩٠	الوجه الأول
٩٠ - ٩١	الوجه الثاني
٩١ - ٩٢	الوجه الثالث
٩٢ - ٩٥	استطراد
٩٥	الوجه الرابع
٩٦	الوجه الخامس
٩٦	الوجه السادس
٩٦	الوجه السابع
٩٦ - ٩٩	مقالة اللادرية السوفسطائية
١٠٤	نفي الفلاسفة للصفات بنفي مسمى التركيب
١٠٤ - ١٠٥	أنواع التركيب خمسة
١٠٤	الأول ، الثاني ، الثالث
١٠٥	الرابع والخامس
١٠٥ - ١٣١	الرد على الفلاسفة
١٣١ - ١٣٤	الرد على حجبتهم على قدم العالم من وجوه
١٣١ - ١٣٢	الأول
١٣٢	الثاني ، الثالث
١٣٢ - ١٣٣	الرابع
١٣٣	الخامس ، السادس
١٣٤	السابع
١٣٤ - ١٣٥	انتهاء الاستطراد في الرد على قول الفلاسفة
١٣٥	بقدم العالم ونفي الصفات
١٣٥ - ١٦٠	عود الى الكلام على معجزات الأنبياء والرد
١٦٠ - ١٦٣	على قول الفلاسفة في ذلك اجمالا
١٦٣ - ١٦٣	تلخيص ماسبق ذكره في الاستطراد
١٦٣ - ٢٢٨	الاجابة على الكلام الوارد في السؤال من وجوه
١٦٣ - ١٨١	الوجه الأول : قولكم قول بلا علم ولا دليل على صحته
١٦٥	الفلاسفة يقولون ما ذكره ابن سينا في كتاب
١٦٥	الاشارات من مبادئ ثلاثة
١٦٦ - ١٦٨	نفيه غير هذه المبادئ لا دليل له عليه

الصفحة	
١٦٨ - ١٧٤	الأدلة على أن الجن ليست قوى نفسانية
١٧٤ - ١٧٦	الأدلة على وجود الملائكة
١٧٦ - ١٧٩	أسباب حوارق العادات عند ابن سينا
١٧٩ - ١٨١	تعليق ابن تيمية على كلام ابن سينا
١٨١ - ١٨٢	الوجه الثاني : من هذه الآثار ما يعترفون بأنه ليس من قوى النفوس
١٨٢	الوجه الثالث : الخوارق ثلاثة أنواع : فوق طاقة البشر وعلمهم وقدرتهم
١٨٢ - ١٨٧	الوجه الرابع : تأثير قوى النفس لا يبلغ مبلغ معجزات الأنبياء
١٨٧ - ١٨٩	الوجه الخامس : أخبار الجن والملائكة بالمغيبات ليس من نوع الكشف النفساني
١٨٩ - ١٩٠	الوجه السادس : الخوارق التي تفعلها الجن ليست من قوى النفس
١٩٠ - ١٩٢	الوجه السابع : ومن الخوارق أخبار الكهان بالغيب لأخبار الجن لهم
١٩٢	الوجه الثامن : الرسل الذين أقربهم الفلاسفة يخبرون بالملائكة والجن
١٩٢ - ٢٠١	بطلان القول بأن جبريل هو العقل الفعال من وجوه كثيرة
٢٠١ - ٢١٩	الوجه التاسع : من معجزات الأنبياء ما لا يكون النبي شاعرا به
٢١٩ - ٢٢٥	الوجه العاشر : ماخص به الأنبياء من قوى وقضائل ليس سبب المعجزات
٢٢٥ - ٢٢٨	وجوه يجب ملاحظتها في أمر النبوة
٢٢٨ - ٢٢٩	الوجه الأول
٢٢٩	الوجه الثاني
٢٢٩ - ٢٣٦	الوجه الثالث
٢٣٦	نهاية الجواب على سؤال السائل
٢٣٦ - ٣٠٨	استطراد في الكلام على الباطنية والفلاسفة
٢٣٦	مقالة الفلاسفة قبل أرسطو
٢٣٧	أرسطو وأتباعه هم القائلون بتقديم العالم

الصفحة	
٢٣٨ - ٢٣٧	مقالات الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام
٢٤١ - ٢٣٨	يعلان استشهادهم بحديث « أو ما خلق الله
٢٤٤ - ٢٤١	العقل » الموضوع من وجوه
٢٤٥ - ٢٤٤	اعتراف أكثر الأمم بوجود الملائكة والجن
٢٤٧ - ٢٤٥	الرد على أقوال الصوفية القائلين بوحدة الوجود
٢٦٢ - ٢٤٧	الحادهم في أصول الايمان الثلاثة
٢٦٣ - ٢٦٢	الرد على تفضيلهم خاتم الأولياء على خاتم الرسل
٢٦٥ - ٢٦٣	أصل قول القائلين بوحدة الوجود هو قول الباطنية
٢٦٣	الناس في نعلق العالم بالله سبحانه على أربعة أقوال:
٢٦٣	الأول قول جمهور الأمة
٢٦٤ - ٢٦٣	الثاني قول أكثر متكلمي الجهمية
٢٦٤	الثالث قول أصحاب الوحدة والحلول والاتحاد
٢٦٥ - ٢٦٤	الرابع قول من يجمعون بين الحلول والمباينة
٢٦٥	الكلام على الحاد ابن عربي
٢٦٧ - ٢٦٥	كلامه مستمد من كلام الغزالي
٢٦٨ - ٢٦٧	ذكره ثلاث عقائد في أول الفتوحات
٢٧١ - ٢٦٨	أصحاب الوحدة لا يفرقون بين المسلم
٢٧٤ - ٢٧١	والنصراني واليهودي
٢٧٤	اتصال أصحاب الوحدة بالكفار
٢٧٥ - ٢٧٤	طريقة المتكلمين في اثبات الصانع
٢٧٧ - ٢٧٥	ثم السلف لهذه الطريقة
٢٧٨ - ٢٧٧	نقد الفلاسفة لها
٢٨٣ - ٢٧٨	نقد أهل السنة والفلاسفة لطريقة المتكلمين
٢٨٣	طريقة ملاحدة الفلاسفة وأهل الوحدة أضعف
٢٨٤ - ٢٨٣	من وجوه
٢٨٥ - ٢٨٤	خلاصة ما سبق
٢٩٦ - ٢٨٨	الكلام على ابن عربي وابن سبعين
٢٩٧ - ٢٩٦	الكلام على ابن هود
	الكلام على التاويل
	الرد على أهل الإحاطة القائلين بالوجود المطلق

الصفحة

٢٩٧ - ٣٠٠	الرد على ابن سينا في قوله ان واجب الوجود هو المطلق بشرط الاطلاق
٣٠٠ - ٣٠٨	عود لمناقشة اهل الاحاطة
٣٠٨	نهاية الجزء الاول من الكتاب
٣٠٩ - ٣١٤	فهرست موضوعات الجزء الاول

كتاب الصفات

تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية

أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم

تحقيق

الدكتور محمد رشاد سالم

الجزء الثاني

طبع على نفقة أحد المحسنين

وقف لله تعالى

١٤٠٦ هـ

كلام السجستاني
في كتابه
« الافتخار »

وهذا الثاني قول غلاة القرامطة الباطنية ، كأبي يعقوب السجستاني صاحب « الأقاليد المللكوتية » وأمثاله ، وعمدتهم في ذلك نفى التشبيه ، وهذا لفظه في كتاب « الافتخار » له (١) قال : « تعالوا أيها الأمم المختلفة لتريكم ما به افتخارنا ، ونظهر عوراتكم ، ونكشف عن عيوبكم . ولنبتدىء أولاً بالتوحيد ، فأقول : إنكم رमितمونا بالتعطيل ، وسميت أنفسكم موحدّة ، وأنتم بما رमितمونا به أشد استحقاقا ، وله التزاما ، ونحن بما سميت به أنفسكم أحق منكم ، وذلك أنكم تعلمون يقينا أننا نقر بأن لهذا العالم ميّداً أبدياً لا من شيء ، ولا من مادة ، ولا بآلة ، ولا بمعين ، ولا بمثال صورة معلومة عنده ، قد نطقت وانتشرت دعوتنا إليه ،

(١) سبق أن تكلمت عن أبي يعقوب إسحاق بن أحمد السجستاني ج ١ ص ٣٠١ ت ١ ، وقد تكلم عنه الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه « مذاهب الإسلاميين » ج ٢ ص ١٩٣ - ١٩٦ ، ط . بيروت ، ١٩٧٣ ، وذكر الدكتور بدوي (ص ١٩٥) من كتبه كتاب « الافتخار » وقال إنه توجد منه مخطوطة في المكتبة المحمدية الهمدانية .

ويذكر الدكتور بدوي (ص ١٩٣ - ١٩٤) أن السجستاني لم يقتل سنة ٣٣١ كما يقول ابن طاهر البغدادي وذلك كما لاحظ هنري كوربان وايفانوف « إذ يبدو من إشارة دقيقة موجودة في أحد كتبه ، وهو كتاب الافتخار ، أن من المؤكد أن أبا يعقوب كان لا يزال حيا في سنة ٣٦٠ هـ = سنة ٩٧١ م » .

فلما جردناه عن الصفات والإضافات ، وقدسناه عن النعوت والسّمات ،
قدحتم فينا ، وسميثمونا معطلة .

أليس التعطيل هو الإنكار الذي يؤدي قولكم في معبودكم إليه؟!
لأنكم إذا أضفتم مبدعكم وخالقكم إلى أى شيء مما يُوسم به خلقه من
لفظ قولٍ أو عقد ضمير ، ثم يكون الموسوم به من خلقه غير مبدع
ولا خالقٍ [ولا بارئ] ^(١) ، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه
الذي عرفتموه مماثلاً لخلقته الذي نفيتموه أن يكون مبدعاً وخالقاً وبارئاً أن
يكون غير مبدع ولا خالق ولا بارئ ، وما قدم الغير عليه كان عمّا يتلوه
معطلا ، فأى الفريقين أحق بالتعطيل؟! : أهل الحقائق الذين ^(٢) أقروا به
على الرسم الذى رسموه؟ أم أنتم قد أنكرتم / ما أقرتم به؟ فإذا كان إقراركم
بتوحيدكم يؤدي إلى التعطيل ، وإقرارنا إلى الإثبات المحض ، فأى افتخار
أعظم من درك الحقائق والوقوف على الطرائق؟! «

ص ٩٩

ومضمون كلامه : أنكم إذا أضفتم خالقكم ومبدعكم إلى شيء
مما يوسم به خلقه من لفظ قولٍ أو عقد ضمير ، مثل قولكم : « ذو
القوة » و « ذو العلم » ونحو ذلك مما تضاف فيه الذات إلى صفاتها .
فيقال : فهى ذات علم وقدرة وحياة ونحو ذلك ، وكان الموسم بذلك
الموسم غير خالق ، جاز أن يكون غير مبدع ولا خالق ، لأن هذا تشبيه له

تعليق ابن تيمية

(١) عبارة [ولا بارئ] وردت فيما بعد في كلام ابن تيمية عند رده على أبى
يعقوب السجستاني مما يدل على أنها سقطت من الأصل ، وانظر ما يلي ص ٣١٠ .
(٢) فى الأصل : الذى .

بخلقه من بعض الوجوه ، وإذا أشبهه من وجه جاز عليه من ذلك الوجه ما يجوز على المخلوق ، والمخلوق يمتنع أن يكون خالقاً ، فيمتنع أن يكون الخالق خالقاً .

جواب شبهه
من وجوه

وهذه الشبهة تدور في كلام كثير من الناس . والجواب عنها من وجوه :

الجواب الأول

أحدها : أنه لا يوصف بمثل ما يوصف به شيء من المخلوقات ، ولا تضاف ذاته إلى صفة تماثل صفة المخلوقين ، بل لا توصف بنفس ما يوصف به غيره ، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التي تُضاف إليها ذات غيره ، بل ليس في المخلوقات شيء يوصف بنفس ما يُوصف به غيره ، ولا تضاف ذاته إلى الصفة التي أُضيفت إليها ذات غيره ، ولا يُوسم بنفس سمة غيره ، فالخالق أَوْلَى أن لا يكون كذلك .

نعم في المخلوقات ما يكون له مثل ، فيوصف بمثل ما يوصف به غيره ، ويُوسم بمثل ما يُوسم به غيره ، وتُضاف ذاته إلى صفةٍ مثل الصفة التي أُضيفت إليها ذات غيره .

والخالق سبحانه لا مثل له ، فيمتنع أن تكون نفس صفته صفة غيره أو مثل صفة غيره . وكذلك يقال : يمتنع أن تكون ذاته مضافة إلى الصفة التي تضاف ذات غيره إليها ، أو إلى مثلها ، أو أن يكون موسوماً بذلك .

فإذا قيل في حقه تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٨] ، وقيل في حقه : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾

[سورة البقرة : ٢٥٥] ، وقيل في حق المخلوق : إن له قوة وعلماً ، لم يكن هذا العلم والقوة (١) هو هذا العلم / والقوة ولا هو مثله ، بل هذا علم وقوة يختص به الرب ، وهذا علم وقوة يختص به العبد ، وإذا اتفقا في مسمى القوة والعلم عند الإطلاق لم يستلزم ذلك أن يكون أحدهما هو عين الآخر ولا أن يكون مثله .

ط ٩٩

بل إذا قيل في الفلك : إنه شيء قائم بنفسه ، وقيل في الخشبة : إنها شيء قائم بنفسه موجود ، لم يلزم أن يكون هذا هو هذا ولا مثله . وإذا قيل في لون السماء : إنه عرض قائم بغيره ، وقيل في طعم التفاحة : إنه عرض قائم بغيره ، لم يجب أن يكون هذا هو ذاك ولا مثله .

فاجتماع الشئيين في اسم عام ، لا يوجب أن يكون ما يتصف به أحدهما من ذلك المسمى ، هو نفس ما يتصف به الآخر ولا مثله . وهذه الأسماء التي يسميها بعض الناس مشككة ، وهو نوع من الأسماء المتواطئة التواطؤ العام ، وهي من الأسماء العامة التي تسميها النحاة اسم جنس ويسمى معانيها المنطقيون الكليات .

والجواب الثاني : أن يُقال لهذا المستدل : أنت قد قلت في أول خطبة كتابك : « الحمد لله المعبود بلا ولا ولا ، الذي سنا مجده في صدور أوليائه يتلألاً بأنه بعد لا إله إلا المبدع ذي الجود الغفور الرحيم » . وقلت : « أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، شهادة تنفي عنه كل إثبات »

الجواب الثاني

(١) في الأصل : والقدرة .

مؤيِّسة لديه ساه وشبهه (١) بأنه مبدع الكل أحرى ، لا يستنكف أحد من عبادته ، والخضوع له برؤيته ، والتذلل لعزته وجلاله ، المتعزز بالكبرياء والجبروت ، والمنفرد بالعظمة والملكوت ، والمتوحد بكلمة اللاهوت ، العزيز في سلطانه فلا يُغالب ، والمتكبر بقده عن رؤيات الخواطر فلا يطالب ، الظاهر بقدرته في جميع برّيته فلا يُنكر ، والشاهد بنافذ أمره فلا يُستر ، المحتجب بتعمده عن أن يكون كمثلته شيء ، إذ هو بلفظ « واسع » أى أنه بادىء لا مسبوق (٢) ، له من التنزيه أسناها ، ومن التسبيح أعلاها ، ومن التقديس (٣) / أنهاها ، وكلها وراء ما تحصره هُويّة العقل ، ويستخرجه قواه ، والغنى بتمام قدرته عن أمثال الصور والأشباح ، ومبدع القلم لتخطيط الألواح .

ص ١٠٠

فأنت في هذا الكلام تذكر (٤) أنه ذو الجود الغفور الرحيم ، وذكرت أن له عزّة وكبرياءً ، وعظمة وجبروتاً وملكوتاً ، وذكرت أنه العزيز الظاهر بقدرته ، وغير ذلك مما فيه إثبات أسماء الله وصفات ، وخلقته (٥) يُسمون بما يشبه هذه الأسماء والصفات ، فيقال لأحدهم : رحيم وعزيز .

(١) كل إثبات مؤيِّسة لديه ساه وشبهه : كذا بالأصل ، ومعنى العبارة غير واضح . وقد تكون كلمة « مؤيِّسة » أى موجودة ، لأن اصطلاح الأيس عند الكندي يعنى الوجود .

(٢) مسبوق : الكلمة في الأصل غير واضحة ، وكذا استظهرتها .

(٣) كتب في آخر الصفحة : قوليل بحسب الطاقة .

(٤) في الأصل : يذكر .

(٥) في الأصل : وخلقته .

كما قال تعالى : ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [سورة التوبة : ١٢٨] .
 وقال تعالى : ﴿ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الْآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَا رَأُودَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ ﴾ [سورة يوسف : ٥١] .

وقال : ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة المنافقون : ٨] .
 وقال : ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [سورة النمل : ٢٣] .
 وقال : ﴿ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ [سورة غافر : ٣٥] .

وقال : ﴿ وَكَانَ وِرَاءَهُمْ مَلَكٌ ﴾ [سورة الكهف : ٧٩] ، ونظائر هذا متعددة .

فإذا كان المخلوق يوصف بأنه رحيم وعزيز ، وأن له رحمة وعزة ، وأنه عظيم جبّار متكبر ونحو ذلك ، فقد وصفته بالصفات والإضافات ، وأضفته إلى شيء مما يوسم به خلقه من لفظ قول أو عقد ضمير .

وإذا كان كذلك ، فإما أن يكون قولك متناقضا فيبطل - وهكذا هو في نفس الأمر ، فإن قولهم متناقض في نفسه ، فإنهم لا بد أن يعبروا عن الله بنوع ما من العبارات المتضمنة للمعاني ، فيكون ذلك مناقضا لما ادعوه من التجريد والسلب العام - وإما أن تقول : هذه الأمور التي أثبتنا له ليست مثل ما يثبت للمخلوقين ، فهذا جواب لك عما يثبته أهل الإثبات .

وإن ادّعت أن اللفظ مشترك اشتراكاً لفظياً ، من غير أن يكون بين المعنيين تشابه أصلاً ، فهذا الجواب إن كان صحيحاً أجابوا بمثله ، وإن كان باطلاً لم ينفعك .

الجواب الثالث

ظ ١٠٠

الجواب الثالث : أن يُقال : هب أنه حصل بين المسميين قدر مشترك هو ما اتفقا فيه ، وهو المعنى العام الكلى ، / لكن هذا المعنى العام الكلى لا يكون كلياً إلا في الذهن لا في الخارج ، لكن ما كان لازماً لهذا المعنى العام كان لازماً للموصوف به ، وهذا لا محذور فيه ، بل هو حق . فإذا كان الخالق موجوداً ، والمخلوق موجوداً ، أو هذا قائم^(١) بنفسه ، وهذا قائم بنفسه ، أو قيل : هذا حيّ عليم^(٢) رحيم ، وقيل : هذا حيّ عليم رحيم ، كان القدر العام الكلى المتفق هو مسمى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة ، أو مسمى أنه موجود قائم بنفسه حيّ عالم رحيم . وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما يُنفى عن الله ، بل لوازمه كلها صفات كمال يُوصف الله بها ، وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيد بالعبد ، فقيل : وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد ، فالتقص يلزمه إذا كان مقيداً مختصاً بالعبد ، والله منزّه عما يختص به العبد ، وأما إذا اتصف الرب به ، أو أخذ مطلقاً غير مختص بالعبد ، ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلاً ، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلاً .

(١) في الأصل : قائماً .

(٢) في الأصل تكررت كلمة « عليم » مرتين ، وأثبت بدلا من الثانية كلمة « رحيم » .

الوجه الرابع: أن يقال: إذا قيل: هذا يشبه هذا من وجه كذا، فيجب أن يكون حكمه حكمه من ذلك الوجه، لم يجب أن يكون حكمه حكمه من غير ذلك الوجه. فالسواد إذا شارك البياض في كون كل منهما عرضاً قائماً بغيره، لم يجب أن يشاركه من جهة كونه سواداً، والجسم القائم بنفسه إذا شارك العرض في كون كل منهما موجوداً، لم يجب أن يشاركه في خصائص الأعراض. وكذلك إذا قلنا: إن الأجسام ليست متماثلة^(١) وهو أصح القولين، فالجسم إذا شارك الجسم في لوازم الجسمية لم يجب أن يشاركه فيما يختص به أحدهما عن الآخر، فإذا شاركه في كونه يُشار إليه، أو في كونه قائماً بنفسه، أو في قبول الأبعاد الثلاثة أو غير ذلك، لم يجب أن يكون / التراب مماثلاً للنار فيما يختص به، ولا التفاح مماثلاً للخبز فيما يختص به.

ص ١٠١

وهذا تظهر المغلطة في الحجة، فإنه لما قال: إذا أضفتم مبدعكم إلى شيء مما يُوسم به خلقه من لفظ قول أو عقد ضمير، وكان الموسوم به غير مبدع ولا خالق ولا باري، جاز أن يكون مبدعكم وبارئكم من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقته الذي نفيتم أن يكون مبدعاً خالقاً أن يكون غير مبدع ولا خالق.

فإنه يقال له: قولك من الوجه الذي عرفتموه مماثلاً لخلقته، أتعني بذلك أنه يشبه للمخلوق مثل ما يثبت له، بحيث يجوز على هذا ما يجوز

(١) في الأصل: مماثلة.

على هذا ، ويجب له ما يجب له : ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ؟ أتعنى أنه
يثبت له ما فيه نوع من التشابه ؟

فإن ادّعت الأول كان ممنوعاً وممتنعاً . فإنهم إذا قالوا : لله علمٌ
وقدرة ، وللمخلوق علمٌ وقدرة ، لم يقولوا : إن العلمين والقدرتين متماثلان ،
بحيث يجب لأحدهما ما يجب للآخر ^(١) ، ويمتنع عليه [ما يمتنع
عليه] ^(٢) ، ويجوز عليه ما يجوز عليه ، بل هذا معلوم الفساد بالضرورة ،
وإن كان بعض من يثبت له بعض الصفات وينفى بعضها ، مثل من
يثبت لله العلم والقدرة وينفى الرضا والغضب والوجه واليد ، قد يقول :
ليس بين علمنا وعلم الله فرق ، ولا بين سمعنا وسمع الله فرق ، ولا بين بصرنا
وبصر الله فرق إلا في الحدوث والقدم .

ومقصوده بذلك أن ينفصل عن إلزام المثبتة ، فإنهم يقولون له : كما
أثبت لله علماً وقدرةً وسمعاً وبصراً ، وليس مثل سمعنا وبصرنا ولا علمنا
وقدرتنا ، فكذلك أثبت له رضاً وغضباً ووجهاً ويدا ، وليس مثل رضانا
ولا غضبنا ولا وجوهنا ولا أيدينا ، فيريد بزعمه أن يذكر الفرق بأن التماثل
موجود في الوصفين ، فليس بين العلمين والقدرتين فرق إلا في الحدوث
والقدم ، فكذلك يجب أن لا يكون بين الوجهين واليدين إلا في الحدوث
والقدم ، / فيجب أن يكون وجهه ويده جارحة ، وكذلك في سائر
الصفات .

(١) في الأصل : بحيث يجب لأحدهما ما يجب لأحدهما ما وجب للآخر .

(٢) ما يمتنع عليه : ساقطة من الأصل .

وهذا القول باطل قطعاً ، فإنه لو تماثل العلمان والقدرتان لجاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، وامتنع عليه ما يمتنع عليه ، ووجب له ما وجب له . ولو جاز أن يُقال ذلك في العلم والقدرة لجاز أن يُقال ذلك في الحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة وغير ذلك من الصفات .

وإن جاز أن يُقال ذلك في الصفات جاز مثله في الذات ، لأن نسبة علم الرب إلى ذاته كنسبة علم العبد إلى ذاته ، فهما علمان وعالمان . وإن جاز أن يُقال : العلم مثل العلم إلا في الحدوث والقدم ، جاز أن يُقال : العالم كالعالم إلا في الحدوث والقدم .

وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وهو يتبين من وجوه :

منها : أنه لو تماثلت الذاتان لامتنع اختصاص أحدهما بالحدوث والأخرى بالقدم ، فإن المقتضى لقدم الرب هو نفس ذاته ، لا يحتاج في ثبوت قدمه إلى غيره . والمقتضى لكون العبد مفتقراً إلى من يخلقه نفس ذاته ليس افتقاره مستفاداً من أمرٍ خارج عن ذاته ، فإذا كان المثلان يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، وهذه الذات لا يجوز عليها القدم بل يمتنع عليها ، وتلك يجب لها القدم ويمتنع عليها العدم ، وإذا امتنع تماثلهما فامتنع تماثل صفاتهما ، فإن صفة كل موصوفٍ بحسبه .

فإن قيل : الأمور المختلفة قد تشترك في لوازم مماثلة ، كالإنسان والفرس يشتركان في الحيوانية .

قيل : ليست الحيوانية العامة المختصة للإنسان مماثلة من كل وجه للحيوانية المختصة بالفرس ، بل هما مختلفان حسب اختلاف الحقيقيين

وإن اشتركا في الحيوانية العامة ، فذلك العام لا يوجد عامًا إلا في الذهن
لا في الخارج .

تبين ذلك أن خاصة الحيوانية الحس والحركة الإرادية ، وإحساس
الفرس ليس مثل إحساس الإنسان ، بل ولا مثل إحساس / الهر والفأر
ص ١٠٢ وإن اشتركا في الحيوانية ، ولا حركته الإرادية مثل حركة هذه الحيوانات
الإرادية . ولو ماثل الإنسان سائر الحيوان في الحس والحركة الإرادية للزم أن
تثبت لكل منهما لوزام حس الآخر وحركته الإرادية ، فإن ثبوت الملزوم
بدون اللزوم ممتنع ، وحس الإنسان وحركته الإرادية يلزمهما لوزام يمتنع
اتصاف الهر والفأر بها ، وكذلك بالعكس ، فعلمنا أن الحس والحركة
مختلفان فيهما بالنوع كما أن حقيقتهما مختلفة بالنوع ، فحيوانيتهما مختلفة
بالنوع ، والمختلف بالنوع والحقيقة ليس متماثلًا ، واشتراكهما في جنس
الحيوانية كاشترك السواد والبياض في جنس اللونية مع أنهما مختلفان
بالنوع والحقيقة .

وأيضاً : فكل ما للرب تعالى من صفات الكمال فهو من لوزام
ذاته ، فلو مائلته ذاتٌ أخرى لاتصفت بمثل ما اتصف به الرب ، بحيث
يكون بكل شيء عليمًا ، وعلى كل شيء قديرًا ، ويكون قادرًا على خلق
مثل هذا العالم وأمثال ذلك مما يُعلم امتناعه .

وأيضاً : فالرب تعالى لو كان له مثل للزم أن يقدر على ما يقدر
عليه ، وأن يريد كما يريد ، وحينئذ فيمتنع وجود العالم ، لأنه إن أمكن أن
يستقل به كلٌّ منهما ، لزم أن يكون كل منهما فاعلاً له كله غير فاعلٍ لشيء

منه ، وهذا جمع بين النقيضين . وإن لم يمكن أن يستقل به أحدهما إلا إذا تركه الآخر ، كانت قدرته مشروطة بتمكين الآخر له . وكذلك إن لم يمكن أحدهما فعله إلا بمعاونة الآخر ، لزم أن لا يقدر أحدهما إلا إذا جعله الآخر قادراً ، وحينئذ فلا يكون أحدهما حال الانفراد قادراً على شيء ، وإذا لم يكن أحدهما حال الانفراد قادراً على شيء امتنع حال الاجتماع قدرتهما ، لأنه ليس هناك شيء غيرهما يجعلهما قادرين ، وليس لواحد منهما قدرة يعين بها الآخر ، فلو كان كل منهما صار قادراً يجعل الآخر له لزم الدور في التأثير ، وهو الدور القبلي الباطل باتفاق العقلاء ، وهو / معلوم الفساد ضرورة بعد التصور .

ط ١٠٢

وهذا بخلاف إذا كان هناك ثالث يجعلهما قادرين بالاجتماع ، فإن هذا هو الدور المعنى وهو جائز ، ولهذا لا يوجد شيئان (١) من الموجودات يصير لهما قدرة حال الاجتماع إلا بإحداث ثالث ذلك لهما ، أو بانضمام قوة أحدهما إلى قوة الآخر ، كالمشركين من الآدميين لا بد أن يكون لأحدهما عند الانفراد قدرة على شيء ، أو عند الاجتماع تقوى قدرتهما .

والتقدير هنا أنه لا شيء من القدرة ثابت حال الانفراد ، وإذا كان تقدير مثل (٢) له يستلزم أن يكون قادراً مثله ، وتقدير ربيّن قادرين ممتنع علم انتفاء مثله . وإذا كان تقديرهما غير قادرين ممتنعاً أيضاً علم انتفاء شريك على كل وجه ، وأن تقدير مثل له أو شريك له ممتنع لذاته ، سواء

(١) في الأصل : شيء .

(٢) في الأصل : مثلاً .

قُدِّرَ المثل مشاركاً أو غير مشارك ، وسواء قدر الشريك مماثلاً أو غير مماثل ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

ومما يبين امتناع تماثل العِلْمين أن الرب بكل شيء عليم ، سواء قيل : إنه عالم بعلمٍ واحدٍ أو بعلومٍ غير متناهية ، وليس علم العبد لا هكذا ولا هكذا ، بل هذا ممتنع فيه ، ولو قال القائل : علم الرب بالشيء المعين كعلم العبد به كان ممتنعاً ، فإن الرب يعلمه علم إحاطة به ، والعبد لا يحيط به .

وأيضاً فإننا نعلم بالضرورة أن الله أعلم وأقدر من خلقه ، كما قال تعالى : ﴿ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ [سورة فصلت : ١٥] .

وقال تعالى : ﴿ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ إلى قوله : ﴿ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى ﴾ [سورة النجم : ٣٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [سورة النور : ١٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [سورة الإسراء : ٨٥] .

وهذا أوضح في المنقول والمعقول ، وأعظم من أن يحتاج إلى شواهد فكيف يجوز أن يُظن التماثل مع ثبوت التفاضل ؟

/ وهذا إنما ذكرته لأن بعض معتزلة الصفاتية الذين يثبتون الصفات السبعة ، وينفون الصفات الخبرية ، ويزعمون أن هذا تشبيه ممتنع ، أورد عليهم هذا بسبب محنة وقعت بين المثبتة والنفاة - وكان قاضي القضاة - وقيل : بل ثبتت هذه الصفات مع انتفاء المماثلة ، كما أثبتت تلك الصفات

مع انتفاء المماثلة ، فكما أن له علماً ولنا علم ، وليس علمه مثل علمنا ، ولنا قدرة وله قدرة ، وليست قدرته مثل قدرتنا ، فكذلك يُقال في الصفات الخيرية .

فقال : ليس بين علمنا وعلمه فرق إلا في الحدوث والقدم ، فإذا أثبتنا له الوجه ونحوه ، لزم أن يكون مثل وجوهنا إلا في الحدوث والقدم ، فعلم المعارضون له فساد هذا القول وقبحه شرعاً وعقلاً ، وأن قولاً يستلزم مثل هذا من أفسد الأقوال .

وهذا القول شعبةٌ من قول الباطنية المذكورين ، نفاة الصفات الثبوتية والسلبية والأسماء ، فإنهم جرّده عن جميع ذلك حذراً من التشبيه المذكور .

والمقصود هنا بيان جواب الباطنية القرامطة . وهذا الجواب الذي ذكرناه على أحد (١) القولين ، وهو جواز كون النفي مشابهاً لغيره من وجه دون وجه ، وهذا هو الصحيح الذي عليه أكثر الناس ، وهو المنصوص عن أحمد وغيره .

وذهبت طائفة إلى امتناع ذلك ، وقالوا : لا يُتصور إلا التماثل من كل وجهٍ أو الاختلاف من كل وجه . وقال هؤلاء : إن الأجسام متماثلة من كل وجه ، والأعراض المختلفة والأجناس - كالسواد والبياض - مختلفة من كل وجه .

(١) في الأصل : على إحدى ، وهو خطأ .

وهؤلاء يقولون : إذا كان هذا حياً عالماً وهذا حياً عالماً ، لم يجب أن يكون بينهما تشابه بوجه من الوجوه ، بل قد يكونان (١) مختلفين من كل وجه ، لأنهما لم يتماثلا في ذاتهما ولكن في صفتها ، وذلك لا يوجب عندهم تماثلا ولا اختلافا ، ولهذا قالوا : / الأجسام متماثلة مع اختلاف صفاتها ، وزعموا أن الصفات التي اختلفت لأجلها ليست لازمة لشيء منها ، بل يجوز أن تتبدل على كل من الأجسام مع بقاء حقيقته .

ط ١٠٣

وهذا القول وإن كان القائل به كثير من الصفاتية ، كالقاضي أبي بكر (٢) ، والقاضي أبي يعلى (٣) ، وأبي المعالي (٤) وغيرهم ، فهو من أفسد الأقوال ، بل هو معلوم الفساد بالضرورة بعد التصور الصحيح .

الجواب الخامس

وهؤلاء يجيبون هؤلاء الباطنية بجواب خامس ، وهو أن الخالق والمخلوق إذا سُمى كل واحد منهما فاعلاً أو قادراً أو غير ذلك ، فإنما لم يتماثلا في ذاتهما ، وإنما يكون التماثل في الذات إذا كان هذا جسماً أو جوهرًا والآخر كذلك . وهؤلاء يقولون : كل من قال بأن الرب جسم كان مشبهاً ، ومن نفى ذلك لم يكن مشبهاً ، ولا ينفصلون بهذا الجواب ، فإن منازعهم يقول : فإذا أثبت الصفات أو الأسماء لزم أن يكون الموصوف المسمى جسماً ، كما تقولون أنتم ذلك لمن أثبت ما نفيتموه وجعلتموه

(١) في الأصل : قد يكونا .

(٢) وهو الباقلاني وسبق الكلام عنه ج ١ ص ٣٥ .

(٣) سبق الكلام عنه ج ١ ص ١٠٢ .

(٤) وهو الجويني وسبق الكلام عنه ج ١ ص ٣٥ .

مجسما ، ولا يمكنهم أن يذكروا فرقا صحيحا ، وكل ما يقولونه يمكن المثبت أن يقول لهم مثله ، فيلزم بطلان هذا الفرق بين ما سموه تجسيما وما لم يسموه تجسيما ، فلزم إما إثبات الجميع ، وإما نفي الجميع .

ونفى الجميع ممتنع ، لأنه قد عُلم بالضرورة أن الموجود ينقسم إلى واجبٍ قديمٍ قيومٍ غنى خالق ، وإلى ممكنٍ محدثٍ مدبّرٍ فقيرٍ مخلوق ، فلا سبيل إلى جعل الوجود كله واحداً واجباً كما يقوله أهل الوحدة ، ولا إلى جعله كله مخلوقاً مروبياً محدثاً ، كما يُذكر عن بعضهم أنه ادعى حدوث الوجود كله بدون محدث ، فإن فساد كلِّ من القولين من أبين العلوم الضرورية البديهية ، ولهذا كان أهل الوحدة متناقضين لا يلتزمون قولهم .
وأما حدوث الوجود جميعه بدون محدث ، فلا تعرف طائفة قائله وإنما يُقدّر تقديرا ذهنيا / كما تُقدر كثير من الأقوال السوفسطائية لتبيين بطلانها وانتفائها .

ص ١٠٤

فقد تبين أن أقوال نفاة الصفات كقول أهل الإلحاد المعطلة للصانع ، وأن القول الثاني قول من يقول بالوجود المطلق عن النفي والإثبات هو أحد قولي (١) القرامطة الباطنية . والأول قول القرامطة الباطنية الذين يلونهم نفاة الصفات الثبوتية الذين لا يصفونه إلا بالسلوب .

فاين سينا وأمثاله من أئمة هؤلاء ، وكان أهل بيته من أهل دعوة الحاكم ، وأمثاله من أئمة القرامطة الباطنية الإسماعيلية .

عودة إلى الكلام
على ابن سينا
وطريقته في الوجود
الواجب

وقول من قال : المطلق لا بشرط الذي يصدق على كل موجود ، فهو يشبه قول من يجمع بين النقيضين ، فيصفه بصفة كل موجودٍ وإن كانت متناقضة ، ويجعل وجود الخالق هو وجود المخلوق أو جزء منه .

(١) في الأصل : قول .

وعلى كل تقدير فحقيقة قول هؤلاء نفى الوجود الواجب المباين للوجود الممكن ، ونفى وجود الخالق المباين للمخلوقات ، ونفى وجود القديم المباين للمحدثات . وهذا قول المعطّلة ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا بيان أن طريقة ابن سينا وأتباعه في الوجود الواجب لا يفيد إلا إثبات وجود واجب فقط ، وأنها لا تفيد أنه مباين للعالم إلا بطريقة نفى الصفات وهي باطلة ، ولو صحت لم تفد إلا إثبات هذا الوجود المطلق : لا تفيد وجودا مباينا للمخلوقات منفصلا عنها ، فتفيد إثبات وجود في الذهن ، أو إثبات وجود مشترك بين الموجودات ، لا تفيد إثبات وجود مباين لوجود الممكنات .

وهو إنما أخذه من كلام المعتزلة لما قسّموا الموجود إلى محدث وقديم ، وبينوا ثبوت القديم ، أخذ هو يقسّمه إلى واجب وممكن ، وغرضه إثبات وجود الواجب بدون إثبات حدوث العالم ، وجعل وجود العالم ممكنا ، وخالف بذلك طريقة سلفه الفلاسفة / كأرسطو وأتباعه ، فإن الممكن عندهم لا يكون موجودا ، وهم لم يقسموا الوجود إلى واجب وممكن ، كما فعله ابن سينا ، بل أثبتوا العلة الأولى بالحركة ، فقالوا : الفلك يتحرك حركة شوقية للتشبه بالعلّة الأولى ، وهو عندهم محرك للفلك كتتحريك المحبوب لمحبه ، وقولهم أعظم فساداً من قول ابن سينا .

وهذه الطريقة التي سلكها ابن سينا وأتباعه والمعتزلة يمكن سلوكها بأنواع أخر ، مثل أن يقال : الوجود ينقسم إلى غنى عن غيره وفقير إلى

غيره ، والفقير لا يوجد بدون الغنى ، فيلزم وجود الغنى على التقديرين .
والوجود ينقسم إلى قيوم يقوم بنفسه وقيم غيره ، وإلى ما ليس بقيوم ، وما
ليس بقيوم لا يوجد إلا بالقيوم ، فيلزم وجود القيوم على التقديرين .

وكذلك يقال : الوجود ينقسم إلى مخلوق وإلى غير مخلوق ،
والمخلوق لا بد له من وجود خالق غير مخلوق ، فثبت وجود الموجود الذى
ليس بمخلوق على التقديرين . ثم يقال وهذا الموجود الذى ليس بمخلوق
هو الخالق للمخلوقات ، فإن وجوده إنما علم بضرورة وجود المخلوقات ،
فثبت وجود الخالق على كل تقدير .

ثم يُقال : والقديم إما قديم بنفسه وإما قديم بغيره ، والقديم بغيره
ممتنع ، لأنه لا يكون قديماً بنفسه إلا إذا كان لازماً للقديم بنفسه ،
وإلا فلو جاز أن يوجد معه وراز أن لا يوجد معه لم يترجح أحدهما إلا
بمرجح ، لكن القديم المحدث للمخلوقات لا يجوز أن يلزمه شيء من آثاره ،
لأن آثاره لا تلزمه (١) إلا إذا كان موجبا بنفسه بحيث لا يتخلف (٢) عنه
موجبه ، ولو كان كذلك لم تصدر عنه الحوادث لا بوسط ولا بغير
وسط ، فإذا صدرت عنه الحوادث علم أنه ليس مستلزماً لمفعوله .

وإذا قيل : إن العقول لازمة له ، وهى موجبة للأفلاك ولأنفس
الأفلاك .

(١) فى الأصل : لا يلزمه .

(٢) فى الأصل : لا يختلف .

/ قيل : فالأفلاك مستلزمة للحوادث ، والحوادث مقارنة للعقول
اللازمة له ، فلم يزل فاعلا للحوادث ، وعلى عبارتهم : لم يزل علة لها
أو موجبا (١) ، والعلة القديمة المستلزمة لمعلولها لا يكون معلولها حادثاً
ولا مستلزماً للحوادث ولا مقارناً لحادث ولا شيء من معلولها ، لأنه
يقتضى أن ذلك الحادث قديم معها معلول لها ، والحادث لا يكون مقارناً
للقديم ولا معلولاً له (٢) ، ولا يمكن أن يُقال بتسلسل الحوادث وحدوثها
شيئاً بعد شيء على هذا التقدير ، لأنها على هذا التقدير لا تكون في الأزل
علة لشيء من الحوادث ، ولكن تكون علة لكل واحد عند حدوثه ، إذ
العلة التامة [هي] (٣) المستلزمة للمعلول ، وتكون عليتها وتأثيرها حادثة
شيئاً فشيئاً ، كحدوث المعلولات التي هي الآثار ، وإذا كان المعلول
لا يخلو عن حادث ، فيكون مستلزماً للحوادث ومقارناً لها ، لم يمكن
وجوده إلا مع لازمه المقارن له ، ووجود لازمه عنها (٤) في الأزل محال ،
فوجود الملزوم عنها في الأزل محال ، سواء جعل اللازم مجموع الحوادث أو
واحداً من الحوادث ، أو نوع الحوادث شيئاً بعد شيء ، فعلى التقديرات
الثلاثة لا يمكن وجود ذلك عن علة أزلية وهي الموجب بذاته ، وهذا لأن
الجميع معلول لها .

(١) المقصود : لم يزل المبدع (أو الله تعالى) علة لها .

(٢) في الأصل : ولا معلول له ، وهو خطأ .

(٣) هي : زيادة لتستقيم العبارة .

(٤) عنها : كذا بالأصل ، والمقصود : عن العلة التامة الأزلية .

أما إذا قُدِّرَ أنها هي تحدث الحوادث شيئاً بعد شيء ، فلا تكون (١) علة تامة للحوادث ، وقُدِّرَ هناك موجب بذاته لشيء آخر ، وهو مقارن للحوادث ، أمكن أن يُقال : إن نوع الحوادث دائم مع وجود شيء آخر باق أزلي ، فإنما الكلام هنا إذا كان العالم جميعه معلولاً للعلة التامة الأزلية ، فإن هذا ممتنع على كل تقدير ، سواء قُدِّرَ العالم لا يخلو من الحوادث ، أو قُدِّرَ أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن .

أما على الأول فلأنه لم يوجد بدون الحوادث ، ولا يمكن / وجوده مع الحوادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها . وأما إذا قُدِّرَ أن الحوادث حصلت فيه بعد أن لم تكن ، فلأنه يقتضي حدوث الحوادث بلا سبب ، وترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، ولأنه على هذا التقدير لا يكون يُحدث الحوادث بعد أن لم يكن موجباً بذاته في الأزلي ، لأنه جمع بين النقيضين ، بل لا بد أن يقال : هو فاعل باختياره ، يمكنه أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً بحال .

وعلى هذا التقدير إن لم يكن فعله في الأزلي امتنع قدم شيء من العالم ، وإن أمكن فعله في الأزلي لزم ثبوت فعله في الأزلي وأن يكون فاعلاً دائماً ، لأن المقتضى موجود والممانع مفقود ، فإن المقتضى لكونه فاعلاً ليس شيئاً خارجاً عن نفسه ، لامتناع كونه مفتقراً إلى غيره وكون غيره مؤثراً فيه . والتقدير أن الفعل ممكن في الأزلي ، وإذا كان المقتضى قائماً والممانع زائلاً ، لزم ثبوت الفعل .

(١) في الأصل : فلا يكون .

ولهذا كان المانعون من هذا إنما منعوا منه لاعتقادهم امتناع الفعل في الأزل ، إما لامتناع حوادث لا أول لها عندهم ، أو لأن الفعل ينافي الأزلية ، أو لغير ذلك . وعلى كل تقدير فإنه يمتنع قدم شيء بعينه من العالم . وكذلك إذا قُدِّرَ أن الفعل دائم ، فإنه دائم باختياره وقدرته ، فلا يكون الفعل الثاني إلا بعد الأول ، وليس هو موجباً بذاته في الأزل لشيء من الأفعال ، ولا من الأفعال ما هو قديم أزلي .

والأفعال نوعان : لازمة ومتعدية . فالفعل اللازم لا يقتضى مفعولاً ، والفعل المتعدى يقتضى مفعولاً ، فإن لم يكن الدائم إلا الأفعال اللازمة ، وأما المتعدية فكانت بعد أن لم تكن ، لم يلزم وجود ثبوت شيء من المفعولات في الأزل . وإن قُدِّرَ أن الدائم هو الفعل المتعدى / أيضاً والمستلزم لمفعول ، فإذا كان الفعل يحدث شيئاً بعد شيء ، فالمفعول المشروط به أولاً بالحدوث شيئاً بعد شيء ، لأن وجود المشروط بدون الشرط محال ، فثبت أنه على كل تقدير لا يلزم أن يقارنه في الأزل لا فعلٌ معين ولا مفعول معين ، فلا يكون في العالم شيء يقارنه في الأزل ، وإن قُدِّرَ أنه لم يزل فاعلاً سبحانه وتعالى ، فهذه الطريقة قرر فيها ثبوت القديم المحدث للحوادث ، وحدوث كل ما سواه ، من غير احتياج إلى طريقة الوجوب والإمكان ، ولا إلى طريقة الجواهر والأعراض .

ويمكن تقدير هذا على طريقة الوجوب بأن يُقال : قد ثبت أن الوجود ينقسم إلى واجب بنفسه وممكن ، والذي لا ريب في إمكانه هو الحوادث ، فإننا نعلم وجودها بعد العدم ، فلزم إمكان وجودها وعدمها ، بخلاف ما لم يُعلم إلا وجوده ، فإننا نحتاج أن يعلم إمكانه بطريق آخر .

وإذا كانت الحوادث ممكنة ، والممكن لا بد له من الواجب بنفسه ، ثبت أن المحدث للحوادث هو الواجب بنفسه . وإذا كان المحدث لها هو الواجب بنفسه ، امتنع أن يكون علة تامة لها في الأزلى ، لكون العلة التامة تستلزم معلولها ، فيجب أن تكون جميع الحوادث صادرة عن علة تامة أزلية ، وهذا باطل سواء قدر صدور مجموعها عنه في الأزلى ، أو صدور واحد بعينه ، أو صدورهما واحداً بعد واحد كما تقدم ، فإن كون مجموعها ، أو واحد من الحوادث بعينه أزلياً ، ممتنع لذاته ، وكون النوع حادثاً شيئاً بعد شيء يمنع أن يكون المحدث له علة أزلية ، فإن العلة الأزلية يقارنها المعلول ، والمتجدد لا يكون مقارناً للأزلى في الأزلى ، ولأن كلاً من الحوادث لا تكون علته التامة إلا عند وجوده ، وإلا لزم حدوث الحادث عن العلة التامة / من غير أن يتجدد تمامها له عند حدوثه ، فتمام العلة للحوادث وأزليتها جمع بين النقيضين .

ظ ١٠٦

وقد تقدم بيان هذا وتمام الدليل ، وهكذا يمكن إذا قُسم الموجود إلى غنى وفقير ، وقيل إن الفقير لا بد له من غنى (١) . ثم قيل : والحوادث فقيرة فيلزم صدورها عن الغنى .

أو قيل : إنه ينقسم إلى قيوم وغير قيوم ، وغير القيوم مفتقر إليه ، والحوادث مفتقرة إلى القيوم . ويساق الدليل إلى آخره .

(١) في الأصل : إن الفقير له بدلا له من غنى ، وفوق الكلمات علامات التقديم والتأخير . وحذفت « له » بعد الفقير لتستقيم العبارة .

وكذلك إذا قيل : الوجود ينقسم إلى كامل وناقص ، والناقص لا بد له من الكامل ، لأن الناقص مفتقر إلى الكامل ، إذ لو كان مستغنيا بنفسه لكان كاملا ، فإن الغنى من أعظم صفات الكمال ، ولو كان الكامل مفتقرا إليه لكان هو الناقص ، ولو كان كلٌّ منهما مفتقراً إلى الآخر للزم الدور القبلي السبقي ، وهو باطل ، وإذا ثبت وجود الكامل فلا بد أن يكون قديماً ، إذ لو كان حادثاً لكان الوجود كله حادثاً ، والحادث مفتقر إلى القديم ، فلا بد من القديم .

وأيضاً فالحوادث هي الناقصة ، لأن نفس الحدوث يوجب الافتقار إلى الغنى ، والفقر أعظم صفات النقص ، فيلزم افتقار الحوادث إلى الكامل ، ويُساق الكلام إلى آخره .

وأيضاً فيقال : الوجود ينقسم إلى خالق ومخلوق - كما تقدم - والخالق يستحيل أن يكون شيء من مخلوقاته أزلياً معه ، لأنه لو كان كذلك لكان علة موجبة له ، وذلك ممتنع كما تقدم .

ويمكن تقدير صفات الكمال لله سبحانه بهذه الطرق كلها ، فإنه إذا ثبت وجود الواجب بنفسه ، أو وجود القديم ، أو الغنى ، أو وجود القيوم ، أو الكامل ، أو الخالق ، أو نحو ذلك من خصائص الرب تبارك وتعالى ، فإنه يُقال : الكمال الذي لا نقص فيه ، الممكن للموجود من حيث هو موجود (١) : إما أن يكون ممكناً له ، وإما أن يكون ممتنعاً عليه . / والثاني باطل ، لأن هذا الكمال ممكن للمحدثات الممكنات الفقيرة إليه المخلوقات ، فإن الواحد منها يمكن أن يكون حياً عالماً قادراً سميعاً

(١) في الأصل : موجوداً .

بصيرا متكلمي ، فإن لم يمكن ذلك فيه لزم إمكان اتّصاف المفضول
 بالكمال الذى لا نقص فيه دون اتّصاف الأفضل به ، وهذا ممتنع .
 وأيضا فكل كمال فى المحدثات الممكنات المخلوقات فمنه (١) ، فمن
 جعل غيره كاملا فهو أحق بالكمال ، فالخالق أولى بالكمال والمدح
 والثناء من المخلوقات .

وهم يقولون : كمال المعلول من كمال العلة ، فثبت إمكان اتّصافه
 بالكمال الممكن الوجود الذى لا نقص فيه ، وإذا ثبت إمكان ذلك ،
 فيما أن يفتقر فى ثبوت هذا الكمال له إلى غيره ، وإما أن لا يفتقر ، والأول
 باطل ، لأنه قد ثبت أنه غنى ، ولأن الواجب بنفسه لا يكون مفتقرا إلى
 غيره ، ولأن الخالق الذى ليس بمخلوق لا يكون فقيرا إلى غيره ، ولأن
 القديم الذى أحدث كل ما سواه لا يكون فقيرا إلى غيره ، ولأن القيوم
 القائم بنفسه المقيم كل ما سواه لا يكون فقيرا إلى غيره ، ولأن الفتقر إلى
 غيره فذلك الغير إما أن يكون من مفعولاته ، وإما أن يكون واجبا بنفسه .

فإن كان الأول لزم الدّور القبلي وهو ممتنع ، ولأن كل ما لمفعولاته
 من الكمال فهو منه ، فلو لم يستفد كماله إلا من مفعوله ، لزم أن لا يحصل
 الكمال له حتى يحصل الكمال لمفعوله ، ولا يحصل الكمال لمفعوله حتى
 يحصل له ، لأن جاعل الكامل كاملا أولى بالكمال . وإن افتقر إلى
 واجب غيره يجعله كاملا ، كان ذلك الغير هو الرب الكامل ، وكان الأول

(١) أى : فمن الله تعالى .

مفعولا له مخلوقا ، ونحن تكلمنا في الأزلى القديم الواجب بنفسه القيوم
الفاعل لكل ما سواه .

فثبت بهاتين المقدمتين أن كل كمال لا نقص فيه ممكن للوجود فهو
ممكن له ، وثبت أنه لا يتوقف ثبوت ذلك له على غيره ، فحينئذ يلزم ثبوت
ذلك الكمال له ، ولزومه إياه لأنه إذا حصل المقتضى التام ، الذى لا
يتوقف اقتضاؤه على شيء ، لزم / ثبوت مقتضاه ، والعلة التامة يلزمها
معلولها ، فإذا كان الواجب التام يلزمه موجهه ، فهو سبحانه وحده
الموجب لكمال نفسه المقتضى لذلك ، فيلزم أن يكون الكمال الممكن
الوجود الذى لا نقص فيه ثابتاً له لازماً دائماً ، وهو المقصود .

ط ١٠٧

وإثبات صفاته اللازمة له بطريق الإيجاب الذاتى هو الحق دون
إثبات مخلوقاته ، وحينئذ فيكون طريقة الوجوب وغيرها من الطرق العقلية
دلت على إثبات صفات الكمال له ونفى النقائص عنه ، وهذا وغيره مما
يُبين دل على أن (١) الطرق العقلية كلها مثبتة لصفات الكمال لله ، وأن
من استدل بوجوبه أو قدمه أو غير ذلك على نفي صفاته كان مخطئاً
ضالاً ، وتبين أن هذه الطرق العقلية كلها يمكن إثبات الصفات والأفعال
بها ، وإثبات حدوث كل ما سواه .

ونحن نبينا على هذه الفوائد الجليلة ، منها : أن طائفة من أهل
الكلام كصاحب « الإرشاد » (٢) ومن اتبعه يزعمون أن تنزيهه عن

(١) فى الأصل : دلت أن إلخ .

(٢) وهو أبو المعالى الجوينى .

النقائص لم يعلموه بالعقل بل بالسمع ، وهو الإجماع على ذلك ، وجعلوا عمدتهم فيما ينفونه عنه هو نفى الجسم كما فعلت ذلك المعتزلة ، واعتمدوا في نفى الجسم على إثبات حدوث الأجسام ، واعتمدوا في ذلك على امتناع حوادث لا أول لها . وكذلك نفاة الفلاسفة جعلوا عمدتهم فيما ينفونه هو نفى التركيب ، واعتمدوا في نفى التركيب على إمكان التركيب ، واعتمدوا في إمكان ذلك على أن المجموع لا يكون واجباً لافتقاره إلى بعض أفراده .

وهذا الكلام قد تقدم التنبيه على فساده ، وبيننا ما في هذه الحجة من الألفاظ المجملة ، وأن كون الموصوف بصفات لازمة واجباً بنفسه إذا قيل : إنه يتضمن افتقاره إلى بعض لوازم ذاته ، أو ما يدخل في مسمى ذاته ، كان مضمونه أنه لا يوجد إلا به ، وليس في ذلك ما يقتضى كون ذلك الفرد / فاعلاً له ولا علة فاعلة له ، والواجب بنفسه هو الذى لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة له .

ص ١٠٨

وأما إذا قُدِّر موجودٌ بنفسه ذو صفات لازمة ، فذلك لا ينافى أن لا يكون له فاعل ، ولو قُدِّر مجموع واجب بنفسه لا يوجد إلا بوجود كل من أجزائه لم يكن في العقل ما يمنع أن يكون هذا غير مفتقر إلى فاعل .
ولفظ « الوجوب بالنفس » قد صار فيه - بحسب كثرة الخوض فيه - اشتراك لفظي ، فإن عُنِيَ به أنه لا يكون له صفة ولا لازم ، فهذا لا دليل على ثبوته .

ثم من العجب أن هؤلاء يجعلون معلولاته لازمة له ، مع زعمهم أنه

واجب بنفسه ، فكيف يمتنع أن تكون صفاته لازمه له ، مع كونه واجبا بنفسه ؟ فإن كان الواجب بنفسه هو الذى لا يكون له لازم أصلا ، فليس فى الوجود واجبٌ بنفسه على قولهم ، وإن كان استلزامه لشيء لا يمنع وجوبه بنفسه ، فأحق الأشياء بذلك صفاته ، فاستلزامه إياها لا يمنع وجوبه بنفسه ، وإن عنى به أنه لا يكون له محلٌ يقوم به ولا علة قابلة ، فالصفات على هذا الوجه لا تكون واجبة بنفسها ، بل تكون واجبا بالذات التى لا تفتقر إلى محل ، مع أن الدليل الذى دلّ على أن الممكنات لا بد لها من واجب بذاته ، دلّ على أنه لا بد لها من موجودٍ بنفسه لا يكون له فاعل ولا علة فاعلة .

ولا ريب أنه لا بد أن يكون غنياً عن الممكنات ، لأن افتقاره إليها يمنع كونه موجودا بنفسه ، فلا يجوز له أن يفتقر إلى الممكنات ، لا إلى محل ولا إلى غير محل ، لكن هذا لا يمنع أن تكون صفاته واجبة أيضا وداخلة فى مسمى الواجب بنفسه ، وكونها لا تقوم إلا به ^(١) لا يوجب احتياجها إلى فاعل ، ولا إلى علة فاعلة مباينة للمعلول .

وإذا سميت الذات علة - كما تقدم - بمعنى أنها موجبة للصفات مستلزمة لها ، فهذا معنى صحيح ، / لكن العلة الفاعلة التى يدعونها فى علة العالم ليست من هذا الباب . فينبغى أن يبين المراد فى العبارات

ظ ١٠٨

(١) فى الأصل : وكونه لا يقوم إلا به ، ولعل الصواب ما أثبتته .

المحملة ، فإنه قد قيل : إن أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وقد بُسّط الكلام على هذا في غير هذا الموضوع .

وأما طريقة الذين اعتمدوا في النفي على حدوث الجسم ، فإن أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة نازعوه في امتناع دوام الحوادث ، وقالوا : إن هذا يخالف العقل والنقل . وقالوا : أنتم زعمتم أنكم بهذه الطريق تثبتون حدوث العالم وإثبات الصانع ، وهذه الطريق تناقض ذلك ، فإن هذه لا تتم ^(١) إلا بإثبات ذات معطلة عن الفعل فَعَلت بلا سبب أصلا ، وهذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح ، وهو يسد إثبات الصانع .

قالوا : وما ذكروتموه من الأدلة على امتناع دوام الأفعال والحوادث في الماضي يَرِدُ عليكم في المستقبل ، وليس بين هذين فرق معقول ، فإنه ما من ماض إلا وقد كان مستقبلا ، ولا مستقبل إلا ولا بد أن يصير ماضياً ، فالفرق بين الماضي والمستقبل فرق إضافي بحسب حال الوقت الذي جعل حاضرا ، وبحسب من يكون في ذلك الوقت ، فإن ما مضى هو ماضٍ بالنسبة إليه ، وما سيكون مستقبلاً بالنسبة إليه ، ولا ريب أن الماضي عدم والمستقبل لم يوجد بعد ، فهذا وُجِدَ ثم عَدِمَ ، وهذا سيوجد ثم يعدم ، فكلاهما داخل في الوجود ، وكلاهما غير دائم الوجود .

قالوا : ولهذا لما عرف أئمة طريقكم بطلان الفرق سورا بين الماضي والمستقبل ، وهما الجهم بن صفوان وإمام الجهمية وأبو الهذيل العلاف إمام

(١) في الأصل : لا يتم .

المعتزلة^(١) . والجهم كان قبل أبي الهذيل ، وهو أسبق منه إلى هذه الحجة ونفى الصفات . ولهذا زعم أن العالم كله يفنى ويفنى نعيم الجنة و [أهل] الجنة^(٢) ، حتى لا يبقى موجودٌ إلا الله ، كما كان الأمر في الابتداء كذلك .

والذين سلكوا سبيله / أعجزتهم حجته^(٣) ، فمنهم من يقول : ص ١٠٩
كان القياس ما قاله ، لكن النصوص جاءت بدوام الدارين ، كما يذكر ذلك طائفة من المصنِّفين كصاحب « الإيضاح » ، وغيره . وهذا كلام فاسد ، فإن الدليل العقلي متى انتقض بطل ، والنصوص لا تأتي بخلاف المعقول الصريح أبداً .

رد ابن تيمية
على قول أبي الهذيل
العلاف بفناء حركات
أهل الجنة

ومنهم من يقول : نحن نقول بفناء الحركات دون فناء الأجسام ، كما قاله أبو الهذيل العلاف إمام المعتزلة ، وهذا يستلزم وجود الأجسام خالية عن الحركة ، وإذا جوّز ذلك في المستقبل فليجوّزه في الماضي ، فيلتزم ما فر منه من قدم الأجسام . وكثيرٌ منهم فرّق بين الماضي والمستقبل بأن هذا دخل في الوجود وهذا لم يدخل ، فهذا يمكن فيه التطبيق بخلاف هذا .

رده على من طبق
هذا على المستقبل
دون الماضي

وهذا فرق ضعيف لوجهين : أحدهما أن الماضي عدم فلا يمكن فيه التطبيق كما ذكره .

(١) سبق الكلام عن الجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف ، ج ١ ص ١١ .

(٢) في الأصل : ... نعيم الجنة والجنة .

(٣) أى حجة الجهم بن صفوان .

والثاني : أن دليلكم دليل التطبيق والموازاة مبناه على أن ما لا يتناهى لا يكون بعضه أكثر من بعض .

قالوا : فإذا فرضنا الحوادث من الطوفان والحوادث من الهجرة وطبقنا بينهما ، فإن تساويًا لزم أن يكون الزائد كالناقص وهو محال ، وإن تفاضلا لزم فيما لا يتناهى أن يكون بعضه أزيد من بعضه ، قالوا : وهذا محال .

ف قيل لهم : هذا يُنقَضُ عليكم بالحوادث في المستقبل ، فإن الحوادث المستقبلية من الطوفان أزيد منها في الهجرة ، ففرق بعضهم بأن ذلك وجد وهذا لم يوجد ، وهو فرق ضعيف كما ترى .

وأما قولهم : ما لا يتناهى لا يتفاضل ، فإنهم منعوهم ذلك ، وقالوا : بل كلما دام الشيء كان بقاءه أطول وإن كان لا أول له ، وكلما حدثت الحوادث كانت أكثر مما وُجد وإن كان لا نهاية له ، كما أن العدد كلما ضعفتَه كان أزيد وإن كان لا نهاية له ، وإذا ضعفت الواحد والعشرة والألف تضعيفاً دائماً ، فأحاد الألف أكثر من آحاد العشرة ، وآحاد العشرة أكثر من آحاد الواحد ، فتضعيف الجميع لا يتناهى /

ظ ١٠٩

ومنهم من فرق بين الماضي والمستقبل :

فإنك إذا قلت لا أعطيتك درهماً إلا أعطيتك آخر ، كان ممكناً .
وإذا قلت : لا أعطيتك درهماً حتى أعطيتك (١) درهماً كان غير ممكن .

(١) في الأصل : أعطيتك .

وهذا ذكره صاحب « الإرشاد » وغيره ^(١) ، وليس هو بتمثيل مطابق . إنما المطابق أن يقال : ما أعطيتك درهما إلا وقد أعطيتك قبله درهماً . فأما إذا قال : لا أعطيتك ^(٢) حتى أعطيتك ، فهنا نفى المستقبل حتى يحصل المستقبل .

والمقصود أن ما هو إثبات ماضٍ قبله ماضٍ لا إثبات مستقبل قبله مستقبل . فالتقديرات أربعة : مستقبل بعده مستقبل ، وماضٍ قبله ماضٍ ، ومستقبل قبله مستقبل ، وماضٍ بعده ماضٍ ، فهذان متماثلان ، وذانك متماثلان ، والممتنع هنا ذانك لا هذان .

وأيضاً فالاعتقاد في تنزيه الباري على نفى الجسم طريقة مبتدعة في الشرع متناقضة في العقل ، فلا تصح لا شرعاً ولا عقلاً .

الاعتقاد في تنزيه الباري
على نفى الجسم
لا يصح لا شرعاً ولا عقلاً

أما الشرع فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة ، ولا قول أحد من السلف والأئمة . بل الكلام في صفات الله بنفى الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأئمة ، ولو كان ذلك مما يُعتمد في الشرع لدلّ الشرع عليه . وقد عاب الله على اليهود ما وصفوه به من النقائص ، كقولهم : إن الله فقير ، وقولهم : يد الله مغلولة ، وقولهم : استراح . والتوراة مملوءة من الصفات ، فلم يعب عليهم ما فيها ، ولا ذكر أنهم حرفوا ذلك .

وكثير من أهل الكلام يرد على اليهود بالطريقة المبتدعة ويدع طريقة القرآن .

(١) انظر « الإرشاد » للجويني ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) في الأصل : أعطيتك .

وأما التناقض في العقل ، فإنه ما من أحد يثبت شيئاً وينفى شيئاً لكونه مستلزماً للتجسيم ، إلا أمكن النافي أن يقول له فيما (١) أثبتته نظير ما قاله له فيما نفاه .

وهذه عادة الطوائف بعضها مع بعض ، فالمعتزلة لما قالت للصفاتية من الأشعرية وغيرهم : إذا قلت إن لله حياة وعلماً وقدرة وكلاماً ، / فلا تُعقل هذه المعاني إلا أعراضاً ، والعرض لا يقوم إلا بجسم .

ص ١١٠

فقالت لهم الصفاتية : نحن وأنتم متفقون على أن الله حيّ عليم قدير ، ونحن لا نعقل حياً عليماً قديراً إلا جسماً ، فإذا جاز إثبات حيّ عليم قدير ليس بجسم ، فكذلك قد يجوز إثبات حياة وقدرة تقوم به وليست عرضاً وليس هو جسماً .

وطائفة من الباطنية والفلاسفة قالت للمعتزلة : إذا قلت إن الله حيّ عليم قدير ، فلا نعقل مسمى بهذه الأسماء إلا جسماً .

فقالت لهم المعتزلة : وأنتم قلتم : إن الله موجود قائم بنفسه ، ولا يُعقل موجود قائم بنفسه إلا جسماً ، فإن جاز إثبات موجود قائم بنفسه ليس بجسم ، جاز إثبات كونه حياً عليماً قديراً ولا يكون جسماً .

وقالت معتزلة الصفاتية الذين ينفون الصفات الخيرية كصاحب « الإرشاد » وأتباعه لأئمتهم - كأبي الحسن الأشعري (٢) وأبي عبد الله

(١) في الأصل : فما .

(٢) سبق الكلام على الأشعري ، ج ١ ص ٣٥ ت ٥ .

ابن مجاهد (١) والقاضي أبي بكر (٢) وأبي إسحاق الإسفراييني (٣) وأبي بكر بن فورك (٤) وأبي القاسم القشيري (٥) وغيرهم : - واليد لا تعقل إلا أبعاض الجسم فإذا أثبتموها وقلتم : ليست أبعاض جسم ، كان هذا غير معقول .

فقال المثبتون : كما أننا لا نعقل حياة وعلمًا وقدرة وكلامًا وسمعا وبصرا إلا عَرَضًا قائما بجسم ، ثم أثبتنا هذه الصفات ، وقلنا جميعا نحن وأنتم : إنها ليست أعراضنا ، فكذلك ثبت (٦) هذه الصفات ، ونقول : ليست أبعاضا ، فليس نفى الأعراض عن هذه بأولى من نفى الأبعاض عن هذه .

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي ، من أخص تلامذة الأشعري وعنه أخذ الباقلاني ، جعل الذهبي وفاته بعد الستين وثلاثمائة . انظر ما ذكرته عنه في (س) = منهاج السنة ، ج ٢ ص ١٦٤ ت ٣ .

(٢) سبق الكلام على الباقلاني في هذا الكتاب ، ج ١ ص ٣٥ .

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني ، فقيه شافعي ومتكلم أصولي ، توفي بنيسابور سنة ٤١٨ هـ . انظر ما ذكرته عنه في (د) = درء تعارض العقل والنقل ، ج ١ ص ٨٥ ت ٤ .

(٤) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني المتوفى سنة ٤٠٦ هـ ، واعظ عالم بأصول الدين وبالكلام على طريقة الأشاعرة ، وهو من فقهاء الشافعية . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٤٠٢/٣ ؛ طبقات الشافعية (تحقيق الحلو والطناحي) ١٢٧/٤ - ١٣٥ ؛ النجوم الزاهرة ٢٤٠/٤ ؛ تبين كذب المقتري ، ص ٢٢٢ ، الأعلام ٣١٣/٦ .

(٥) سبق الكلام على أبي القاسم القشيري في هذا الكتاب ، ج ١ ، ص ٢١٠ ،

ت ٣ .

(٦) في الأصل : ثبت . ولعل الصواب ما أثبتته .

ثم إن المثبتة دارت على النفاة ، فقالوا للمعتزلة : إذا أثبتم حياً عليماً قديراً بلا حياة ولا علم ولا قدرة كان هذا تناقضاً ، مثل إثبات أسود بلا سواد ، وأبيض بلا بياض ، وطويلاً بلا طول ، وجميلاً بلا جمال ، فإن اسم الفعل المشتق يستلزم ثبوت ما منه الاشتقاق ، فإثبات اسم فاعل بلا مسمى مصدر تناقض عقلاً وسمماً .

وقالوا للفلاسفة : إذا قلتُم : موجود ، ومعقول وعاقل وعقل ، وعاشق ومعشوق ، ولذيد وملتذ ، وجعلتم هذا كله واحداً ، فهذا مكابرة للعقل . وإذا قلتُم : / العشق هو العاشق ، واللذة هو الملتذ به ، والعلم هو العالم ، فهذا أعظم تناقضاً ، فمن جعل الصفة هي الموصوف ، أو هذه الصفة هي تلك ، كان مكابراً للعقل .

ظ ١١٠

وقال المثبتون للصفات الشرعية لنفاتها : لماذا نفيتم أن الله يرضى ويغضب ، ويحب ويفرح ، ونحو ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ؟ قالوا : لأن هذه الصفات تستلزم التجسيم والتشبيه ؛ فإننا لا نعقل الغضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام ، أو ما يحصل عنه الغليان ، وكذلك سائرهما .

قالوا : وكذلك إثبات السمع والبصر والكلام والإرادة ونحو ذلك ، يستلزم التشبيه والتجسيم ، فإننا لا نعقل الإرادة إلا ميل المرید إلى جلب ما ينفعه ، ودفع ما يضره ، أو ما يلزم هذا المعنى ، وإلا فإرادة المراد لا ينفع صاحبه ولا يضره لا يُعقل في الشاهد . قالوا : إرادة الحق لا تشبه إرادة المخلوقين .

قالوا : وكذلك غضب الحق ورضاه لا يشبه غضب خلقه ورضاهم ، فالقول في أحدهما كالقول في الآخر . أما تجويز أحدهما ومنع الآخر [فهو] (١) مكابرة .

قالوا : الدليل العقلي دلّ على إثبات الإرادة دون الغضب .

قالوا : فالدليل لا يتعكس ، فلا يلزم من عدم الدليل المعين عدم المدلول ، ونحن أنكرنا عليكم نفيكم لما لم يقم دليل على نفيه ، فكيف إذا دل السمع على إثباته ؟!

وأيضاً فيمكن أن تثبت هذه بأدلة عقلية من جنس أدلة تلك الصفات ، فإن الفعل دل على القدرة ، والإحكام دل على العلم ، والتخصيص دلّ على الإرادة ، وإكرام المطيع وعقوبة العاصي دل على الحب والبغض ، والرضا والغضب (٢) . أو يقال : هذه صفات كمال لا نقص فيها ، فيجب اتّصاف الربّ بها ، ونحو ذلك من الطرق العقلية . ولهذا وصف الربّ بالرضا والغضب والحب والبغض والفرح ولم يوصف بالحزن والبكاء ، فإن هذه صفات نقص تستلزم العجز ، وأما الأولى / فصفات كمال تستلزم القدرة وغيرها من صفات الكمال .

ص ١١١

وقد تقدم أن العقل يدل على استحقاق الربّ لصفات الكمال وتنزيهه عن النقائص ، وهو يوجب أن لا يماثله شيء من المخلوقات لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فإن المثليين ما يجوز على أحدهما ما يجوز

(١) زدت « فهو » لتستقيم العبارة .

(٢) في الأصل فوق هذه الكلمة كتبت عبارة كأنها « فيه ما فيه » مرتين .

على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، فلو جاز مماثلة شيء من الأشياء له في شيء من الأشياء ، للزم أن يجوز عليه ما يجوز عليه ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه .

وهو سبحانه يجب له الوجود والقدم والبقاء ، ويمتنع عليه الحدوث والعدم والإمكان ، فلو ماثله شيء من المحدثات الممكنات ، للزم أن يجب للمحدث القدم وللممكن الوجوب ، وأن يجب للواجب القديم الحدوث والإمكان ، وذلك يستلزم الجمع بين النقيضين من وجوه متعددة .

فإن قيل : فالواجب والممكن يتفقان في مسمى الوجود والقيام بالنفس ، وأن كلا منهما حتى عليم قدير ، فيلزم أن يجوز على أحدهما ما جاز على الآخر ؟

قيل : هما لم يتأثلا في هذا الذى اتفقا فيه ، ولم يتساويا في ذلك ، بل الثابت لله من ذلك ليس مماثلا للثابت للمخلوق من ذلك ، بل بينهما من التفاضل أعظم من التفاضل الذى بين أعظم المخلوقات وأدناها .
وإذا قيل : اشتراكا في ذلك ، فمعناه أنهما اشتراكا في الكلى المطلق ، الذى لا يوجد كلياً مطلقاً إلا في الذهن لا في الخارج ، وإلا فما لكل منهما من ذلك يختص به لا يشركه فيه غيره . ثم ذلك المشترك لا يلزمه شيء من صفات النقص ، وما يجب له وجاز عليه وامتنع عليه فلا محذور في اتصاف الرب به ، فمسمى كون الشيء موجوداً قائماً بنفسه ، حياً عليماً قديراً ، سمياً بصيراً ، وإن قيل : إنه متفق مشترك ، فما لزم هذا المشترك / ووجب له وجاز عليه أو امتنع عليه ، فالرب موصوف به ،

ولا محذور في ذلك ، فإنما المحذور فيما كان من خصائص المخلوق ، فالرب تعالى منزّه عن أن يوصف بشيء من خصائص المخلوقين ، إذ خصائصهم كلها تنافي ما استحققه من الكمال الواجب له ، فهي نقائص بالنسبة إليه وإن قُدِّر أنها كمال للمخلوق .

وكأل كل شيء بحسب ما يمكن وجوده له ، والمخلوق لا يمكن أن يكون قديماً واجباً بنفسه رباً غنياً عما سواه ، إلى غير ذلك من خصائص الرب . فهذا الكمال اختص به الرب كما اختص الرب تبارك وتعالى من الكمال الذي يوصف العبد بما يتفق فيه الاسم ، كالحياة والعلم والقدرة ، بما لا يماثله فيه المخلوق ، فالرب مختص إما بنوع لا يوصف به غيره ، مثل كونه رب العالمين ونحو ذلك ، وإما بما لا يماثله فيه غيره ، كالحياة والعلم .

ثم إنه إذا علم استحقاق الرب تعالى لصفات الكمال لزم أن يكون متكلاً سمياً بصيراً ، لأن هذه الصفات من صفات الكمال ، وإن لم يتصف بها لزم اتصافه بنقائصها .

ومن ظن أن الكمال لا يعلم إلا بالسمع كصاحب « الإرشاد » أثبت صدق الرسول بدلالة المعجزة الجارية مجرى تصديق الرسول (١) ،

(١) يقول الجويني في كتاب الإرشاد ، ص ٣٠٧ : « ومن القواطع في ذلك (في إثبات النبوات) إثبات المعجزات كما نصفها ، ودلائلها على صدق المتحدى . وإذا أوضحنا كونها أدلة على صدق مدعى النبوة ففي ذلك أبين رد على منكري النبوة » . ثم يقول (ص ٣٠٨) : « وإنما المعجز فعل من أفعال الله تعالى نازل منزلة قوله لمدعى النبوة : صدقت ، على ما سنوضح وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول » . وانظر إلى ص ٣١٥ .

وقال : إن العلم بكونه رسولاً وتصديق المرسل له لا يقف على العلم بكونه متكلماً ، ثم يُعلم تنزيهه عن النقائص بالسمع (١) .

فقال له آخرون : فإذا كان مرجعكم في نفى النقائص إلى السمع ، فأثبتوا هذه الصفات بالسمع من أول الأمر ، ولا حاجة بكم إلى جعل ذلك موقوفاً على مقدمة نفى النقائص التي لا تثبت إلا بالسمع .

وأما أئمة الصفاتية فيقولون : إن إثبات الكمال ونفى النقص يُعلم بالعقل . ولهذا أثبت هذه الصفات بالعقل أئمة السلف وأئمة متكلمة الصفاتية ، كالأشعري وأمثاله ، فإنهم كلهم يثبتون استحقاق الرب لهذه الصفات بالعقل / .

ومما أنكر عليهم الناس في النفي بطريقة نفى الجسم أن قالوا : إن هذه الطريقة هي التي ولدت بين المسلمين اختلافهم في القرآن وكلام الله تعالى ، حتى صار كثير من الناس - أو أكثرهم - في ذلك إما حائراً وإما مخطئاً مبتدعاً ، وكفر بعضهم بعضاً بسبب ذلك . وصار الذين سلكوا هذه الطريق يذكرون ما يمكن من الاختلاف ، ولا يعلمون أن في المسألة قولاً سوى ما ذكروه .

ص ١١٢

كما نجد أرباب المقالات والملل والنحل ، يذكرون ذلك ، مثل كتب

(١) أى لا يقف على العلم بكونه تعالى متكلماً وتنزيهه تعالى عن النقائص بالسمع .

« المقالات » لأبي عيسى الوراق (١) ، والنوبختي (٢) ، ولأبي الحسن الأشعري ، ولأبي القاسم الكعبي (٣) ، ولأبي الفتح الشهرستاني (٤) ، ولأبي محمد بن حزم (٥) ، وغير هؤلاء .

وكذلك كتب البحث والمناظرة . وذلك أن الجهمية والمعتزلة ، الذين هم أئمة هذه الطريق ، لما اعتقدوا أن حدوث العالم إنما علم بحدوث

(١) أبو عيسى محمد بن هارون الوراق ، من المعتزلة وعنه أخذ ابن الراوندي ، توفي سنة ٢٤٧ . انظر ترجمته في : لسان الميزان ٤١٢/٥ ؛ الأعلام ٣٥١/٧ .

(٢) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي المتوفى سنة ٣٠٠ . له كتاب « فرق الشيعة » (ط . المطبعة الحيدرية ، النجف ، ١٣٧٩/١٩٥٩) وذكر ابن النديم أن له كتاب « الآراء والديانات » وهو من علماء الشيعة الإمامية الاثني عشرية . انظر ما ذكرته عنه في (س) ج ١ ص ٤٦ ت ٤ وانظر ترجمته في مقدمة محمد صادق آل بحر العلوم لنشرة كتاب « فرق الشيعة » بالنجف .

(٣) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني ، من أئمة المعتزلة ورأس طائفة الكعبية ، وهو من أهل بلخ ، وقد أقام ببغداد مدة طويلة وتوفى ببلخ سنة ٣١٩ . انظر عن فرقة الكعبية : الفرق بين الفرق ، ص ١٠٨ - ١١٠ ؛ الملل والنحل ، ص ٧٣ . انظر في ترجمة الكعبي : وفيات الأعيان ٢/٢٤٨ - ٢٤٩ (ووفاته فيه سنة ٣١٧) ؛ لسان الميزان ٣/٢٥٥ ؛ تاريخ بغداد ٩/٣٨٤ ؛ الأعلام ٤/١٨٩ .

(٤) في الأصل : لأبي القاسم الشهرستاني ، وهو خطأ . والشهرستاني هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، سبق الكلام عنه في هذا الكتاب ج ١ ص ٣٥ ت ١ .

(٥) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، الإمام الظاهري ، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤ وتوفى سنة ٤٥٦ . انظر ترجمته في : وفيات الأعيان ٣/١٣ - ١٧ ؛ نفع الطيب ٢/٢٨٣ - ٢٨٩ ؛ لسان الميزان ٤/١٩٨ - ٢٠٢ ؛ بغية الملتبس للضبي (ط . مجربط ، ١٨٨٤) ص ٤٠٣ - ٤٠٥ ؛ الأعلام ٥/٥٩ .

ما قام به من الأعراض ، كالحركات وغيرها ، وأن ما قام بذلك يكون حادثاً ، قالوا : لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وكثير منهم لم يتفطنوا في هذا المقام للفرق بين مقارنة الحوادث المعيّنة وبين مقارنة حادث بعد حادث إلى غير نهاية ، بل إذا قيل ذلك تصور العقل أن هذا حادث ليس بقديم ، وأن ذاك [لا] (١) يكون قبله ، بل معه أو بعده ، فلزم أن يكون قرين الحادث حادثاً .

ولكن حكم العقل بهذا على معيّن ليس حكماً على حوادث متعاقبة ، و [على] (٢) النوع المتعاقب من الواحد المعيّن . ولكن تفتن للفرق كثير منهم ، فاحتجوا على امتناع حوادث لا أول لها بما نبهنا على بعضه . وقد استوفينا الحجج في هذا الباب في « درء تعارض العقل والنقل » وذكرنا كل ما بلغنا أنه ذكر في هذا الباب (٣) .

وكذلك أيضاً أصحاب هذه الطريق لم يفرقوا بين أن يكون مقارن الحوادث مخلوقاً مفعولاً محتاجاً إلى غيره ، بحيث لا يمكن أن يفعل دون الحوادث في الأزل ، وبين أن يكون هو الفاعل المحدث الغنى عن غيره ، لأن حججهم وهي امتناع دوام / الحوادث تتناول النوعين .

ظ ١١٢

(١) لا : ساقطة من الأصل ، وأثبتها ليستقيم الكلام .

(٢) في الأصل كلمة كأنها « وبين » وعليها شطب . ورحجت أن يكون الصواب

ما أثبتته .

(٣) انظر ما ذكرته في مقدمة الجزء الأول (ص ٩) تعليقا على كلامه هنا عن

كتاب « درء تعارض العقل والنقل » .

والذين عارضوا هؤلاء من الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك ،
كأرسطو وأتباعه ، فإنهم جوزوا حوادث لا أول لها ، ولم يفرّقوا بين
النوعين .

وأما أئمة أهل الملل وأساطين الفلاسفة ففرّقوا بين النوعين ، فإنه
إذا كان المقارن للحوادث الذى لا يخلو عنها مفعولاً لغيره ، هو
والحوادث ، لزم أن يكون أزلياً مروبوا ، وأن يكون ربه موجباً له بذاته ،
بحيث يقارن وجوده وجوده ، والموجب بذاته فى الأزلى لا يوجب الحادث
وحده ، ولا الحادث وقرينه ، فإن إيجاب النوع الحادث فى الأزلى ممتنع ،
وكذلك إيجاب الحادث وقرينه ، فإن إيجاب النوع الحادث فى الأزلى ممتنع ،
وكذلك إيجاب الحادث وقرينه فى الأزلى ، فإنه يقتضى أن يكون الحادث
لازماً للموجب فى الأزلى ، وهذا ممتنع ، بل الحادث لا يكون إلا شيئاً بعد
شئ .

وإذا قيل : اللازم هو النوع الذى يحدث شيئاً فشيئاً ، لم يكن
شئ من هذا لازماً للموجب بذاته ، ولم يكن أيضاً فى الأزلى موجباً له ،
وإنما يكون إيجابه له شيئاً بعد شئ ، فلا يتصور فى الأزلى موجب بذاته ،
فلا يتصور قديم يكون غيره ربه ، وذلك لأن كونه موجباً فى الأزلى يستلزم
كمال إيجابه ومؤثرته ، فإن ما يسمى الفاعل أو الموجب أو المقتضى
أو المؤثر ، أو نحو ذلك من الأسماء التى تُقال فى هذا الباب ، لا يكون
مؤثراً حتى يستكمل جميع الشروط التى بها يكون مؤثراً ، وإذا استكملها
وجب حصول الأثر ، لأن وجود الأثر بدون استكمال شروط التأثير

ممتنع ، وتختلفه بعد استكمالها ممتنع ، لأنه لو تخلف ولم يجب حينئذ لكان إما ممتنعاً وإما ممكناً ، فإن كان ممتنعاً لزم أن يكون الفعل بعد استكمال الفاعل جميع الشروط ممتنعاً ، وهذا تناقض .

ثم إذا قُدِّرَ أنه كان ممتنعاً ، فإن دام امتناعه لزم أن لا يمكن الفعل بحال ، وهو خلاف الواقع . وإن أمكن بعد ذلك ، لزم أن يصير ممكناً بعد / أن كان ممتنعاً ، مع أنه لم يتجدد شرط من شروط التأثير يصحح كون الفاعل مؤثراً .

ص ١١٣

ومعلوم أن الإمكان بعد الامتناع لا يكون إلا لتجدد أمرٍ يمكن معه الفعل ، وإن لم يتجدد شيء لزم استواء الحالين ، فيلزم تخصيص أحدهما بالامتناع والآخر بالإمكان ترجيحاً لأحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وهذا ممتنع في بدائة العقول .

وإن قيل : إن الفعل كان ممكناً مع استكمال المؤثر ، وشروط التأثير ليس بواجب ولا ممتنع .

قيل : فحينئذ يمكن وجوده في تلك الحال ، ويمكن وجوده بعد هذا ، فتخصيص أحدهما بالوجود إن لم يفتقر إلى مرجح لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن افتقر إلى مرجح كان ذلك المرجح من جملة شروط التأثير ، وكان الفعل بدون ممتنعاً لا ممكناً . فأحد الأمرين لازم : إما وجود الممكن ، وذلك عند وجود مقتضيه التام ، وإما عدمه ، وذلك عند عدم مقتضيه التام .

ولهذا قال المسلمون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فما شاء

كونه وجب كونه ، لا يمكن أن لا يكون ، وما لم يشأ كونه يمتنع كونه فلا يكون بدون مشيئته .

وإذا كان كذلك فوجود شيء من حوادث العالم وسائر أجزائه في الأزل ممتنع ، لأنه لا يوجد إلا مع وجود مجموع المؤثرية ، ولو وجد في الأزل مجموع المؤثرية ، لزم وجود جميع الآثار ، ولو وجد جميع الآثار في الأزل لم يحدث في العالم شيء .

ولو قيل : وجد مجموع المؤثرية لحادث بعد حادث .

قيل : كل حادث لا يكون مجموع المؤثرية موجود إلا عند وجوده ، لأنه لو وجد مجموع المؤثرية ولم يوجد لزم وجود مجموع المؤثر التام بدون أثره ، ووجوب الموجب التام بدون موجب ، والعلة التامة بدون معلولها ، وهو باطل .

وجود المخلوق المستلزم للحوادث بدون الحوادث ممتنع ، فامتنع وجود شيء من المخلوقات في الأزل ، / كما امتنع وجود شيء من الحوادث في الأزل ، ولو قدر أن بعض العالم قديم ، وهو خال عن الحوادث ، ثم تجددت فيه الحوادث . لقيل : فحينئذ فيلزم حدوث الحادث بلا سبب مرجح ، وذلك يقتضى ترجيح أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، فتبين أن الممكنات مستلزمة للحوادث ، وأن الممكن المستلزم للحوادث لا يكون شيء منه قديما ، فليس مع الله شيء قديم من العالم .

وهذا يظهر الفرق بين ما قارن الحوادث من الممكنات ، وبين ما قارن الواجب بذاته ، كأفعاله القائمة به ونحو ذلك ، فإن الواجب هو

قديم أزلى واجب الوجود بنفسه ، لا يفتقر في ذلك إلى علة قديمة ولا موجب قديم ولا فاعل قديم ، بل قدمه ووجوبه من لوازم ذاته القديمة ، فإذا قدر أنه كما قال أئمة السلف : لم يزل متكلمًا إذا شاء ولم يزل فاعلاً أفعالاً تقوم به ، كان غاية ما يلزم دوام الحوادث ، فإن كان هذا ممتنعاً لزم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث ، وأن الحوادث لها أول ، فيلزم حدوث العالم ، وإن كان هذا ممكناً لزم حدوث كل شيء من العالم أيضاً ، لأن الحوادث لا تكون إلا شيئاً بعد شيء : يمتنع وجودها في آن واحد ، فليس من الأوقات في الأزلى إلى الأبد وقت يمكن فيه وجود جميع المحدثات ، وهو فاعل لكل حادث وقت إحداثه إياه ، وهو لا يفتقر في إحداثه الحوادث إلى شيء مباين له ، بل هو الغنى بنفسه عما سواه ، فليس كونه محدثاً لهذا الحادث أو لهذا الحادث بحيث يكون محدثاً له بالفعل أمراً قديماً لازماً لذاته في الأزلى ، ولا هو في الأزلى محدثاً لجميع الحوادث ، ولكن هو في الأزلى فاعل كما هو في الأبد فاعل ، لم يزل ولا يزال فاعلاً ، أى فاعلاً شيئاً بعد شيء ، وليس في الأزلى شيئاً محدوداً كان فيه فاعلاً للجميع ، بل هو في كل حال أزلى قديم كما لم يزل أزلياً قديماً .

ففى كل حال يفعل كما كان فيما قبلها يفعل وفيما بعدها يفعل ، ولم يقارنه على الدوام / شيء من الأفعال ، فإن لا يقارنه شيء من المفعولات بطريق الأولى والأخرى ، فلا يكون شيء من الأفعال أزلياً قديماً ، فلا يكون شيء من المفعولات أزلياً قديماً ، ولا يجوز أن يكون في وقت من الأوقات مؤثراً في جميع الحوادث ولا فيما يستلزم جميع الحوادث ، ولا يكون في وقت من الأوقات يصير مؤثراً في حادث بعد حادث ، ولكن هو لا يزال مؤثراً

في حادث بعد حادث ، لكن لا يقال : إنه كان في الأزل أو وقت بعينه مؤثراً في حادث بعد حادث ، فكونه مؤثراً في حادث بعد حادث هي صفة قديمة النوع باقية ليست قديمة منقطعة .

ولفظ القديم والأزلي فيه إجمال . فقد يراد بالقديم الشيء المعين الذي ما زال موجوداً ليس لوجوده أول ، ويراد بالقديم الشيء الذي يكون شيئاً بعد شيء ، فنوعه المتوالي قديم ، وليس شيء منه بعينه قديماً ولا مجموعته قديم ، ولكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار ، فالتأثير الدائم الذي يكون شيئاً بعد شيء ، وهو من لوازم ذاته ، هو قديم النوع ، وليس شيء من أعيانه قديماً ، فليس شيء من أعيان الآثار قديماً ، لا الفلك ولا غيره ، ولا ما يسمى عقولاً ولا نفوساً ولا غير ذلك ، فليس هو في وقت معين من الأوقات مؤثراً في حادث بعد حادث ، ولكنه دائماً مؤثر في حادث بعد حادث ، كما أنه ليس هو في وقت بعينه مؤثراً في مجموع الحوادث ، بل هو مؤثر شيئاً بعد شيء ، وهو مؤثر في حادث بعد حادث وقتاً بعد وقت ، فإذا كان المفعول مستلزماً للحوادث لم يفعل إلا والحوادث مفعوله معه ، وهي وإن كانت مفعولة فيه شيئاً بعد شيء ، فالمحدث لها شيئاً بعد شيء إن أحدث مقارنها في وقت بعينه ، لزم أن يكون محدثاً من جملتها ، وهو المطلوب .

وإن قيل : هو مقارن له قديم معه بحيث يوجد معه كل وقت .

قيل : فهذا لا يمكن إلا إذا كان علة موجبة له لا محدثاً له ، ولا بد

أن يكون علة / تامة ، فيكون في الأزل مؤثراً تام التأثير مستجمعاً لشروط

التأثير لشيء معين ، وإذا كان مؤثرا قديما دائما لشيء معين ، كانت لوازم ذلك المعين معه لا يمكن تأخر شيء منها عنه ، لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم ، فيلزم وجود الحوادث كلها في الأزل .

فإذا قيل : هي تلزم العالم شيئا بعد شيء .

قيل : فيجب أن يكون محدثها يحدثها شيئا بعد شيء ، فلا يكون التأثير المعين فيها ، ولا في شيء منها ، ولا في واحد بعد واحد أزليا ، فإن ما يوجد شيئا بعد شيء لم يكن أزليا إلا باعتبار النوع كما تقدم ، وإنما يكون الأزل نوع التأثير ، والكلام إنما هو في شيء معين من العالم ، فلا يكون شيء معين من العالم أزليا .

يبين هذا أن العالم مفعول له ، فإذا كان الفعل لا يكون إلا شيئا بعد شيء ، فالمفعول بطريق الأولى والأخرى .

وإذا قُدِّرَ مفعولٌ قديم لازم له لزم أن يقدر معه فعل قديم لازم له ، وإذا كان فعل هذا قديما لازم له ، وفعل الحوادث الملازمة له شيئا بعد شيء ، كان له فعالان ومفعولان مع تلازمهما : أحدهما قديم لازم له في القدم لا يتأخر عنه شيء في الأزل ، والآخر دائم يحدث شيئا بعد شيء لا يجوز أن يقارنه شيء في الأزل .

والتقدير أن أحدهما مقارن للآخر ملازم له ، وهذا جمع بين المتناقضين ، فإنه إذا قُدِّرَ أن العالم أو شيء منه قديم لازم له في الأزل لا يجوز تأخره عنه لكونه معلولا له مفعول الفعل القديم اللازم له ، والعالم

مقارن للحوادث التي ليس شيء منها قديم لازم له في الأزل ، بل كان كل واحد منها متأخر عنه ، ووجودها واحد بعد واحد ليس هو نفيًا قديمًا ثابتًا في الأزل ، بل موجودًا شيئًا بعد شيء ، كان ما لا يمكن وجوده في الأزل مقارنًا لما يجب وجوده في الأزل ، وهو متناقض . فتبين أن فعلها في الأزل شيئًا بعد شيء ممتنع ، كما أن فعل مجموعها ممتنع ، وكما أن كل فعل واحد منها في الأزل ممتنع ، فإذا امتنع فعلها في الأزل على كل تقدير ، / امتنع فعل ما يلزم منها على كل تقدير ، فإنه إن فعل معها كان ممتنعًا ، وإن فعل معها تقدم فعلها أيضًا ، وهو ممتنع .

ص ١١٥

وإذا كان قدم العالم أو شيء منه المستلزم للحوادث يتضمن فعل الحوادث في الأزل ، وهو ممتنع على كل تقدير ، ثبت امتناع قدم شيء من العالم على كل تقدير .

والفرق ثابت بين فعل الحوادث في الأزل وبين كونه لا يزال يفعل الحوادث ، فإن الأول يقتضي أن فعلًا قديمًا معه فعل به الحوادث من غير تجدد شيء . والثاني يقتضي أنه لم يزل يفعلها شيئًا بعد شيء ، فهذا يقتضي قدم نوع الفعل ودوامه ، وذلك يقتضي قدم فعل معين ، وقد تبين أنه ممتنع قدم فعل معين للحوادث ، فيمتنع فعل الحوادث بدون ملازمها ، فثبت امتناع فعل الملازم لها في القدم ، وذلك أن التلازم من الطرفين ، فإن التقدير أن كل شيء من العالم فإنه مقارن للحوادث ملازم لها ، يلزم من وجود شيء من العالم وجود حادث معه ، ويلزم من وجود شيء من حوادث العالم وجود شيء آخر معه ، ولو كان الملزوم من أحد الطرفين لكفى ، فإن

المقصود أن يكون كل شيء من العالم لا يسبق الحوادث المعلوم حدوثها ، بل يكون معها أو بعدها ، فإذا كان كل شيء من العالم مستلزماً للحوادث كفى ذلك ، فإن ذلك الجزء من العالم لو كان قديماً لكان قديماً بفعل قديم معين له وللحوادث معه ، فإن وجوده بدون وجود الحوادث ممتنع ، وفعل قديم للحوادث ممتنع ، ففعل قديم ملزومها ممتنع ، فقدم ملزومها ممتنع ، وهو المطلوب .

وإذا أخذت التلازم من الطرفين قلت : فعل الحوادث بفعل قديم ممتنع ، وفعلها بدون ملازمها المقارن لها ممتنع ، فيلزم إذا فعلت أن تفعل مع ملزومها ، وذلك لا يكون إلا بفعل قديم ، وهو ممتنع .

وهذا يبين كيفما قلبته ، فإنك إذا فرضت الملزوم يفعل بفعل قديم ، وفعلت هي أيضا (١) بفعل قديم / آخر ، لزم قدم الفعلين جميعاً ، لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر ، فإنه كما تلازم المفعولان تلازم الفعلان ، وإذا كان أحد المتلازمين يمتنع قدمه فالآخر أيضاً يمتنع قدمه ، لأنه لو لم يمتنع قدمه للزم إما وجودهما وهو ممتنع ، أو وجود أحد المتلازمين دون الآخر وهو ممتنع .

فقد تبين أن مع القول بجواز حوادث لا أول لها ، بل مع القول بوجود ذلك ، يمتنع قدم العالم أو شيء من العالم ، وظهر الفرق بين دوام الواجب بنفسه القديم الذي لا يحتاج إلى شيء ، وبين دوام فعله أو مفعوله وقدم ذلك . فإن الأول سبحانه هو قديم بنفسه ، واجب غنى ، وأما فعله فهو شيء بعد شيء .

(١) لعل الصواب أن يقال : وفعل هو أيضا .. الخ .

فإذا قيل : هو قديم النوع وأعيانها حادثة . لزم حدوث كل ما سواه وامتناع قدم شيء معه ، وأنه يمتنع أن يكون شيء من مفعولاته قديما ، إذ كل مفعول فهو مستلزم للحوادث ، والإلزام حدوث الحوادث بلا سبب ، وترجيح أحد المتماثلين بلا مرجح ، لأنه لا يكون قديما إلا بفعل قديم العين لا قديم النوع ، وفعل قديم العين للحوادث ممتنع ولملازم الحادث ممتنع ، وفعلان قديمان مقترنان أحدهما للحادث والآخر لملازم الحادث ممتنع ، فتبين امتناع قدم فعل شيء من العالم على كل تقدير ، لأن وجود المفعول بدون الفعل المشروط فيه ممتنع .

وقد عُرف أيضا أن وجود العالم منفكاً عن الحوادث ثم إحداث الحوادث فيه أيضا ممتنع ، فثبت امتناع قدمه على كل تقدير .

ويمكن تقدير حدوث كل العالم بالنظر إلى نفس الفاعل المؤثر فيه ، مع قطع النظر عن العالم - خلاف ما يزعمه ابن الخطيب (١) وطائفة - أن القائلين بالقدم نظروا إلى المؤثر ، والقائلين بالحدوث نظروا إلى الأثر .

وذلك أن يُقال : قد ثبت أنه موصوف بصفات الكمال ، / وأن الكمال الممكن الوجود لازم له واجب له ، وأنه مستلزم لذلك .

وحينئذ فيقال : الفاعل الذى يمكنه أن يفعل شيئا بعد شيء ويحدث الحوادث أكمل ممن لا يمكنه الإحداث ، بل لا يكون مفعوله

(١) وهو فخر الدين الرازى .

إلا مقارناً له ، بل يقال هذا في الحقيقة ليس مفعولاً له ، إذ ما كان لازماً للشيء لا يتجدد فهو من باب صفاته اللازمة له ، لا من باب أفعاله ، فإن ما لزم الشيء ولم يحدث ويتجدد لم يكن حاصلًا بقدرته واختياره ، بل كان من لوازم ذاته ، وما كان من لوازم ذاته لا يتجدد ولا يحدث كان داخلاً في مسمى ذاته كصفاته اللازمة له ، فلم يكن ذلك من أفعاله ولا من مفعولاته .

وإذا كان كذلك فتقدير (١) واجب بنفسه أو قديم أو قيوم أو غنى لا يفعل شيئاً ولا يحدثه ولا يقدر على ذلك تقدير مسلوب لصفات الكمال ، وكون الفعل ممكناً شيئاً بعد شيء أمر ممكن في الوجود ، كما هو موجود للمخلوقات ، ثبت أنه كمال ممكن ولا نقص فيه ، لا سيما وهم يسلمون أن الوجود صفة كمال ، فواجب لا يفعل ولا يوجد ولا يحدث شيئاً أنقص ممن يفعل ويوجد ويحدث شيئاً بعد شيء ، وإذا كان كمالاً لا نقص فيه وهو ممكن الوجود ، لزم أن يكون ثابتاً لواجب الوجود ، وأن يكون ثابتاً للقديم ، وأن يكون ثابتاً للغنى عمّا سواه ، وأن يكون ثابتاً للقيوم .

وإذا كان كذلك فمن كانت هذه صفته امتنع وجود المفعول معه ، لأنه لو وجد معه للزم سلب الكمال ، وهو الإحداث شيئاً بعد شيء ، والفعل الدائم للمفعولات شيئاً بعد شيء ، وإذا كان نفس الكمال الذي يستحقه لذاته يوجب أن يفعل شيئاً بعد شيء ، ويمتنع أن يقارنه

(١) في الأصل : فقدير ، وهو تحريف .

شيء من المفعولات ، فيكون لازماً له ، ثبت حدوث كل ما سواه ، وهو المطلوب .

من حججهم
على قدم العالم

وهذا مما احتجوا به على قدم العالم ، وهو يدل على حدوثه ، فإنهم قالوا : الفعل صفة كمال ، والوجود صفة / كمال ، فلا يجوز أن يسلبها الباري تعالى في الأزل .

ظ ١١٦

الرد عليهم

فيقال لهم : الكمال أن يفعل دائماً شيئاً بعد شيء ، أو أن يكون المفعول معه قديماً ، والثاني باطل قطعاً .

أما أولاً : فلأنه خلاف المعلوم بالضرورة .

وأما ثانياً : فلأنه يقال لهم : إذا كان الفعل الحادث شيئاً بعد شيء ليس صفة كمال ، بل الفعل المقارن له ، فإنه يلزم أن لا يحدث شيء .

وأيضاً فإن هذا معارض بأن يُقال : بل الأفعال المحدثه النوع الدائمة إلى الأبد أكمل من فعل واحد قديم من غير أفعال حادثة ، فالذين قالوا : لم يكن فاعلاً حتى أحدث السموات ، وهو محدث شيئاً بعد شيء إلى الأبد ، أحسن قولاً ممن قال : إنه لم يزل فاعلاً لشيء واحد ولا يفعل غيره ، فإن كثرة الأفعال والمفعولات أكمل من قلة الأفعال والمفعولات ، فتبين أن ما أثبتوه للخالق من كون هذا العالم لازماً له قديماً بقدمه ، هو صفة نقص ، ليس صفة كمال .

والمقصود هنا أن الذين أثبتوا حدوث العالم بحدوث الجسم - كما تقدم - قالوا : فإذا كان الدليل على حدوث المحدثات إنما هو قيام

الصفات والأفعال بها ، فكل ما قامت به فهو حادث ، وإلا انتقض
الدليل على حدوث العالم وإثبات الصانع .

قالوا : فيجب أن يكون كلامه حادثاً بعد أن لم يكن ، ويصير
متكلماً بعد أن لم يكن ، كما أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً ، وفعله
حادث .

قالوا : وكل ما قامت به الحوادث فهو حادث كما تقدم ، فيلم أن
لا يقوم به كلام ، ولا فعل ، ولا صفة ، فقالوا : كلامه مخلوق في غيره ،
ولا يقوم به علم ولا قدرة ولا حياة ولا غير ذلك من الصفات ، لأنه لو قام
به ذلك لكان عرضاً قائماً بالجسم ، والجسم محدث . قالوا : وليس هو
فوق العالم ، ولا مبين للعالم ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنده
شيء ، ولا يُرى ، لأنه لو كان كذلك لكان جسماً ، والجسم محدث .

فلما أظهروا هذا القول / شاع في الأمة إنكار ذلك ، وقالوا : هذا
تعطيل للخالق ، وجحود لصفاته وكلامه وأفعاله ولذاته ، فظهر عن
الأئمة والسلف النكير والتكفير للجهمية ، وهؤلاء الذين قالوا : القرآن
مخلوق ، فلما شاع الخوض في هذا النزاع ، ودخلت فيه أهل السيوف
والأقلام ، وعظم فيه النزاع والخصام ، ظهر لجمهور المسلمين وأئمة الدين
فساد هذا القول ، فإنه يجر إلى قول فرعون ونحوه من المعطلة ، وإن كان
قائلو ذلك ما قصدوا به ذلك ، بل دخلوا في بحوث ظنوها تنصر ما جاء به
الرسول ، فكان الأمر بالعكس ، فإنهم لم يفهموا ما جاء به الرسول
ولا دليله .

وأما أول من أظهر ذلك في الإسلام ، فإن بعض أهل العلم يقولون : إنه كان ملحداً زنديقاً ، وكان يعلم أن قوله يستلزم تعطيل الصانع ، فأحدث هذا ، كما أحدثت الزنادقة الرفض تستراً بموالة علي ، فلما أطبق أهل السنة والجماعة والجمهور على أن كلام الله غير مخلوق ، صار القائلون لذلك أربع فرق :

انقسام القائلين في القرآن إلى أربع فرق

فرقتان قالتا : إذا لم يكن مخلوقاً فهو قديم ، فإنه إما مخلوق منفصل عن الرب ، وإما قديم قائم به ، فالقديم صفاته ، والمخلوق المنفصل مفعولاته . وقالوا : الكلام كالحياة لا يتعلق بمشيئته وقدرته واختياره ، فلا يقال : إنه يقدر على الكلام ، ولا إنه يتكلم بمشيئته واختياره وقدرته ، وأنكر هؤلاء وجود أفعال تقوم به شيئاً بعد شيء ، وقالوا : هذا هو الدليل الذي احتججنا به على حدوث العالم وأجسامه ، وهو كونه لا يخلو من الحوادث ، فإنه إذا قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث .

مقال ابن كلاب والأشاعرة في القرآن

ثم من هؤلاء من قال : إذا كان قديماً فالقديم لا يكون حروفاً وأصواتاً ، لأنها متعاقبة شيئاً بعد شيء ، ولا يكون معاني متعددة ، لأن وجود ما لا يتناهى من المعاني متعدد ، وتخصيص قدرٍ دون قدرٍ تحكم . قالوا فيكون / القديم معنى واحداً هو النهى والأمر والخبر والاستخبار ، والعبارة عن ذلك المعنى بالعربية قرآن ، وبالعبرية تورا ، وبالسريانية إنجيل .

ظ ١١٧

الرد عليهم

وهذا أصل قول ابن كُلاب (١) ومن وافقه كالأشعري

(١) ابن كُلاب هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد بن كلاب (يضم الكاف وتشديد اللام) القطان المتوفى بعد سنة ٢٤٠ بقليل ، قال عنه ابن حزم إنه شيخ قديم للأشعرية . انظر ما ذكرته عنه في (د) ج ١ ص ١٣ ت ٢ .

والقلانسي (١) وغيرهما . فقال لهم الجمهور : هذا القول معلوم الفساد بالضرورة ، فإنه يلزم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً . قالوا : ونحن نعلم بالاضطرار أن التوراة إذا عرِّبناها لم تكن معانيها معاني القرآن ، ولا معنى آية الكرسي آية الدين ، ولا معنى سورة الإخلاص معنى تبت يدا أبي لهب . قالوا : ولا معنى الخبر هو معنى الأمر بأى شيء فُسِّرَ المعنى ، سواء فُسِّرَ بالعلم أو الإرادة أو بأمر آخر يخالف العلم والإرادة ، فنحن نعلم أن هذا ليس هو ذا .

وقالوا لهؤلاء : إن جاز أن يكون الخبر هو الأمر والنهي ، فتكون الحقيقتان شيئاً واحداً ، فجوزوا أن يكون العلم هو القدرة ، والقدرة هي الإرادة ، أو تكون الصفات كلها شيئاً واحداً .

فلما أوردوا هذا السؤال ، قال بعضهم : هذا سؤال لا جواب لنا عنه ، كما ذكر ذلك الأمدى وغيره . وقال بعضهم : هذا يتوجه من جهة العقل ، ونحن إنما أثبتنا تعدد الصفات بالإجماع لا بالعقل . لأن الناس إما مثبتٌ للصفات وإما نافي لها . والمثبتون يقولون بتعدددها ، فالقول بإثباتها واتحادها خرق للإجماع ، وهذه طريقة القاضي أبي بكر وأبي المعالي الجويني وغيرهما ، وهي طريقة القاضي أبي يعلى في باب الصفات والكلام في الجملة .

(١) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي من معاصري أبي الحسن الأشعري انظر ما ذكرته عنه في (د) ج ١ ص ٢٤٦ ت ١ .

ومنهم من طلب أن يفرّق بين البابين فذكر ما أنكره هؤلاء وغيرهم عليه ، فهؤلاء يقولون بقدّم الكلام لكن يقولون باتحاد الحقائق المتعددة ، فهم اتحادية في الصفات .

والفريق الثاني وافقوهم على القدم ، وعلى أنه لا يتكلم بمشيئته الرد على فرق أخرى ص ١١٨
وقدرته ، وأن الكلام المعين صفة لازمة لذاته ، وأنه ما ثمّ إلا قديم / لازم له بعينه . وأما مخلوق منفصل عنه وأما ما يتعلق بقدرته ومشيئته ويقوم بذاته فأنكروه ، وادّعوا كما ادعى (١) أولئك وجود الحوادث بدون سبب حادث ، والترجيح بمجرد الإرادة ، مع تماثل وقت الفعل وغيره . وقالوا : القادر يرجّح أحد المتماثلين بلا مرجّح .

ثم رأوا قول أولئك : أن الكلام العربى ليس بكلام الله ، ولم يتكلم الله به ولا يتكلم ، وإنما كلامه مجرد معنى هو حقائق مختلفة - قولاً مخالفاً (٢) للمعقول والمنقول .

قالوا : فالكلام القديم هو الحروف والأصوات . ومنهم من قال : الحروف دون الأصوات فهى قديمة أزلية بأعيانها ، لا نقول بوجود شىء بعد شىء ، وأنه ما زال يقول : يا آدم ، يا نوح ، يا موسى من الأزل إلى الأبد ، ولا يزال يقول ذلك . وقال هؤلاء باقتران الحروف بعضها ببعض فى الأزل ، وأن الياء والسين موجودتان معا فى الأزل ، والترتيب بينهما إنما هو ترتيب فى ذاتهما أو فى ظهورهما لا فى وجودهما .

(١) فى الأصل : ادعوا .

(٢) فى الأصل : قول مخالف ، وهو خطأ .

وهذا قول طائفة من أهل الكلام والحديث والفقهاء ، حكاية الأشعري في « المقالات » عن طائفة قالته (١) ، وقد وافقهم عليه طائفة من الفقهاء من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وغيرهم (٢) .

فأنكر الجمهور هذا القول ، وقالوا : هذا مخالف لصريح المعقول والمنقول ، فإن الله تعالى يقول : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] و « أن » تخلص الفعل المضارع للاستقبال : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [سورة البقرة : ٣٠] أى : واذكر إذ قال ربك للملائكة . والمؤقت بظرف معين لا يكون قديماً أزلياً .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] ، وقال تعالى ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ ﴾ [سورة طه : ١١] ، ومثل هذا في القرآن كثير .

/ قالوا : والصوت كالحركة توجد شيئاً بعد شيء فيستحيل اقتران أوله بآخره ، ووجوده كله في وقت واحد ، وإنما يوجد متعاقباً . ثم جمهور أرباب هذا القول قالوا : هذا القرآن كلام الله ، وليست الأصوات المسموعة من القرآن صوت الله ، بل صوت الله غير ذلك ، ولكن هذا المسموع كلام الله ، وهو مسموع بصوت القارئ . كما قال تعالى :

ظ ١١٨

(١) يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين ٥٨٦/٢ (ط . ريتز ، استانبول ، ١٩٢٩) : « وزعم هؤلاء (بعض من أنكر خلق القرآن) أن الكلام غير محدث وأن الله سبحانه لم يزل به متكلماً وأنه مع ذلك حروف وأصوات » .
(٢) في الأصل : وغيرهما .

﴿ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ [سورة التوبة : ٦] . وقال النبي ﷺ :
 « زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ » (١) فأضاف الكلام إلى الله ، والصوت إلى
 القارىء .

وقالت طائفة : بل نفس هذا الصوت المسموع هو الصوت
 القديم ، أو مشتمل على الصوت القديم . وقالوا : إن القديم يظهر قرين
 الحركات المحدثه ، وإن الأصوات ليست فعل العباد ، لأنها إنما تكون فعلاً
 لهم إذا كانت متولدة عن أفعالهم ، ونحن لا نقول بالتولد ، بل هي مضافة
 إلى الله بحسب ما توجهه الإضافة ، فإن كان بغير القرآن كانت مخلوقة له ،
 وإن كانت بالقرآن كانت صفة له ، وهي الصوت القديم .

(١) الحديث ذكره البخارى في (كتاب التوحيد ، باب قول النبي ﷺ الماهر
 بالقرآن مع سفرة الكرام البررة ، وزينوا القرآن بأصواتكم) (فتح البارى ١٣ / ٥١٨ -
 ٥١٩ ، ط . السلفية) ، وقال ابن حجر : « قوله : وزينوا القرآن بأصواتكم . هذا الحديث
 من الأحاديث التى علقها البخارى ولم يصلها فى موضع آخر من كتابه ، وقد أخرجه فى
 كتاب خلق أفعال العباد من رواية عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء بهذا ، وأخرجه أحمد
 وأبو داود والنسائى وابن ماجه والدارمى وابن خزيمة وابن حبان فى صحيحيهما من هذا
 الوجه ، وفى الباب عن أبى هريرة أخرجه ابن حبان فى صحيحه ، وعن ابن عباس أخرجه
 الدارقطنى فى الأفراد بسند حسن وعن عبد الرحمن بن عوف أخرجه البزار بسند ضعيف ،
 وعن ابن مسعود وقع لنا فى الأول من فوائد عثمان بن السماك ولكنه موقوف » .

والحديث عن البراء بن عازب رضى الله عنه فى سنن النسائى ٢ / ١٣٩ - ١٤٠
 (كتاب الإفتتاح ، باب تزئين القرآن بالصوت) ؛ سنن ابن ماجه ٢ / ٢٤٦ (كتاب إقامة
 الصلاة ، باب فى حسن الصوت بالقرآن) ؛ سنن أبى داود ٢ / ٩٩ (كتاب الوتر ، باب
 استحباب الترتيل فى القراءة) ؛ سنن الدارمى ٢ / ٤٧٤ (كتاب فضائل القرآن ، باب
 التغننى بالقرآن) ؛ مسند أحمد (ط . الحلبي) ٤ / ٢٨٣ ، ٢٨٥ .

فقال جمهور الأمة : هذا قول معلوم الفساد بالضرورة ، مخالف للمعقول والمنقول ، وهي نوع من البدع الباطلة شرعا وعقلا .

وقال الفريق الثالث : أنتم إنما أوتيتُم من حيث جعلتم أن الله لا يقدر أن يتكلم ، ولا يتكلم بقدرته ومشيئته ، وأنكرتم قيام الأفعال به ، لذلك فإنما أقول : إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بكلام قائم به وإن كان حادثا ، وأنا أقول : تحله الحوادث وليس في الأدلة ما ينفي هذا ، لا شرعا ولا عقلا ، بل العقل والنص متطابقان على إثبات ذلك .

وهذا قول طوائف كآبي معاذ التومني (١) وزهير الأثرى (٢) ومحمد ابن كرام وأصحابه وطوائف غير هؤلاء ، أظن منهم هشام بن الحكم (٣) وغيره .

لكن هؤلاء قالوا : ليس الكلام ولا شيء منه قديما ، وإنه يتكلم بعد أن لم يكن متكلمنا ، كما يقول : (٤) إنه فَعَلَ / بعد أن لم يكن فعل لثلا يلزم وجود حوادث لا أول لها ، ويبطل الدليل الدال على حدوث العالم . قالوا : ولكن هو يقول : قادر على الكلام في الأزل ، كما قلتم أنتم

ص ١١٩

(١) سبق الكلام على أبي المعاذ التومني في هذا الكتاب ، ج ١ ص ١٢٩ ت ١ .
(٢) في الأصل : زهير الأثرى ، وهو خطأ . ولم أعرف من هو زهير الأثرى ولكن الأشعري يتكلم عن آرائه بالتفصيل في المقالات في آخر الجزء الأول ٢٩٩/١ (ط) .
ريتر .

(٣) سبق الكلام على هشام بن الحكم في هذا الكتاب ، ج ١ ، ص ٣٦ ت ٦ .
(٤) كما يقول : كذا في الأصل ، والكلام يعود - كما يظهر - إلى الفريق الثالث .

ونحن : إنه قادر على الفعل في الأزل ، مع اتفاقنا جميعا على أن الفعل في الأزل ممتنع .

فهذه أربعة طوائف - بل خمسة - ممن يقول القرآن غير مخلوق ، والأخرى هم الخَلْقِيَّة (١) .

وأما الفلاسفة القائلون بقدم العالم ، ومن دخل معهم من ملاحدة أهل الكلام والتصوف ، فعندهم ليس لله كلام منفصل عن نفوس الأنبياء وغيرهم ، وإنما كلامه أوجد فيها .

ومن العجب أنهم قرؤوا من قدم صفاته ، وجعلوا فعله المنفصل عنه قديماً لازماً له . ومن المعلوم أن قدم الصفات أقرب إلى المعقول من قدم المفعولات ، فإذا جاز أن يكون مفعوله المنفصل عنه لازماً لذاته لا يفارقها ، ويكون واجب الوجود بذاته ملزوماً للأجسام المنفصلة عنه ، فلم لا يكون ملزوماً لصفاته القديمة ؟

ويقال لهؤلاء : أنتم عندكم لا يمتنع قيام الحوادث بالقديم ، فإن الفلك قديم عندكم ، وهو محل الحوادث ، ولا يمتنع قدم الأجسام عندكم ، فإن الفلك جسم قديم عندكم ، ولا يمتنع قدم الموصوف والصفة عندكم ، فإن الفلك قديم عندكم بصفته اللازمة له ، فلماذا أنكرتم أن يكون القديم الواجب بنفسه متصفاً بهذه الصفات ؟

فإن قلتم : لأن قيام الصفات تركيب ، والواجب لا يكون مركباً .

(١) أى القائلون بخلق القرآن .

قيل : قد قَدَّمنا أن لفظ التركيب لفظ مجمل ، وأنه إن أُريد ما رُكِّبه غيره ، أو ما كان مفترقا فاجتمع ، أو ما يمكن انفصال بعضه عن بعض ، فهذا منتف ، وذلك غير لازم من اتصافه بالصفات والأفعال .

وهم لم يريدوا هذا ، وإنما أرادوا تعدد المعاني التي يتصف بها . وهذا لا دليل على نفيه ، بل الأدلة تستلزم ثبوته . / وقيل لكم : معنى قولكم : لا يكون مركبا ، أى لا يكون موصوفاً بصفات ، ولا يكون ملزوما لصفاته ، وأنتم عندكم هو ملزوم لمفعولاته . ويقال : أنتم عندكم أن الفلك واجب بوجوبه قديم بقدمه ، ومع هذا فهو متصف بهذا .

فإذا قلتم : هذا واجب بغيره ، وذاك واجب بنفسه .

قيل : ما ذكرتم من الفرق يقتضى أن أحدهما له موجب أيدعه ، والآخر ليس له مبدع أوجبه . وهذا لا يتعلق بالصفات والأجزاء وغير ذلك . فإنكم إذا قلتم : لو كان موصوفاً لكان مفترقا إلى غيره ، والواجب لا يفتقر إلى غيره . وإن أردتم بالافتقار إلى الغير المبدع ، فليس في ذلك افتقار إلى مبدع ، وإن أردتم أنه مستلزم لصفاته وأبعاضه ونحو ذلك ، فليس فيما ذكرتموه ما يوجب الفرق في ذلك بين ما له مبدع وما لا مبدع له ، وقد قال كثير منكم ، بأن الفلك واجب بذاته - كانت هذه الحجة التي احتججتم بها عليهم حجة فاسدة ، كما قد بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع .

وأما السلف والأئمة رضى الله عنهم فلم يقولوا شيئا من هذه الأقوال ، ولا يتوا على شيء من تلك الأصول المزلة ، بل كلامهم

مضمونه أن الله سبحانه لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال ، لم يزل قديراً ولم يزل عليماً ولم يزل متكلماً إذا شاء ، ولم يزل فاعلاً لما شاء ، وأنه سبحانه وتعالى لم يعدم كإلا ممكناً ، بل هو المستحق لأنواع الكمال الممكن الوجود ، وذلك واجب له ، ولا يقدر العباد أن يعلموا ما يستحقه الرب من الحمد والثناء ، بل قد قال أعلمهم بالله : « لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك (١) » .

والحمد والثناء إنما يكون بالأمر الوجودية ، أو ما يستلزم الأمور الوجودية ، فأما العدم المحض فلا مدح فيه ولا ثناء ، فإن المعدوم المحض لا يُثنى عليه ، ولهذا لا يُثنى سبحانه وتعالى على نفسه إلا بالصفات الثبوتية ، أو ما / يستلزم ذلك ، كقوله تعالى : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٥] .

ص ١٢٠

(١) هذه العبارة جزء من حديث روته عائشة رضی الله عنها قالت : فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفرائض فامسسته فوقعت يدي على بطن قدمه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول : « اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » . والحديث بهذه الرواية في : مسلم ٣٥٢/١ (كتاب الصلاة ، باب ما يقال في الركوع والسجود) ؛ سنن أبي داود ٣٢٢/١ (كتاب الصلاة ، باب في الدعاء في الركوع والسجود) ، ١٢٥/٢ - ١٢٦ (كتاب الوتر ، باب القنوت في الوتر) ؛ سنن ابن ماجه ١٢٦٢/٢ - ١٢٦٣ (كتاب الدعاء ، باب ما تعوذ منه رسول الله ﷺ) . والحديث في : الترمذي والنسائي ومسنده أحمد .

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أن هذه الآية أعظم آية في القرآن كتاب الله (١) ، وقد وصف نفسه فيها بالصفات الثبوتية وذكر فيها خمسة (٢) سلوب :

الأول : قوله : ﴿ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ فإنه يقتضى انفراده بالألوهية ، وذلك يتضمن انفراده بالربوبية ، وأن ما سواه عبد له مفتقر إليه ، وأنه خالق ما سواه ومعبوده ، وذلك صفة إثبات .

الثانى : قوله : ﴿ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ وهذا يتضمن كمال الحياة والقيومية ، فإن السنة والنوم نقص في الحياة والقيومية ، والنوم أخ الموت ، ومن نام لم يمكنه حفظ الأمور ، فهو سبحانه منزّه عن السنة والنوم تنزيهاً يستلزم كمال حياته وقيوميته ، والحياة والقيومية من الإثبات .

الثالث : قوله : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ فإن هذا متضمن أنه لا يشفع عنده أحد إلا بإذنه ، وهذا يتضمن كمال قدرته وخلقه وربوبيته ، وأن غيره لا يؤثر فيه بوجه من الوجوه ، كما يؤثر في المخلوقين من يشفع عندهم ، فيحملهم على الفعل بعد أن لم يكونوا فاعلين ، وإنما

(١) الحديث بألفاظ مختلفة عن أنى بن كعب رضى الله عنه وغيره في : صحيح مسلم ٥٥٦/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي) ؛ سنن أنى داود ١٣٥/٢ (كتاب الوتر ، باب ما جاء في آية الكرسي) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٥٨/٥ ، ١٤٢ . ونص الحديث في مسلم « عن أنى بن كعب قال قال رسول الله ﷺ : يا أبا المنذر أتدرى أى آية من كتاب الله معك أعظم ؟ قلت : الله لا إله إلا هو الحى القيوم . قال : فضرب في صدرى وقال : ليهنك العلم يا أبا المنذر . »

(٢) في الأصل : خمس .

الشفاعة عنده بإذنه ، فهو الذى يأذن للشفيع وهو الذى يجعله شفيعا ثم يقبل شفاعته ، فلا شريك له ولا عون بوجه من الوجوه ، وذلك يتضمن كمال القدرة والخلق والربوبية والغنى والصمدية .

الرابع : قوله : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ فإن هذا يقتضى أنه الذى يُعلم العباد ما شاء من علمه ، وأنه لا علم لهم إلا ما علمهم . فبيّن أنه المنفرد بالتعليم والهداية ، لا / يعلم أحد شيئا إن لم يعلمه إياه ، كما أنه المنفرد بالخلق والإحداث ، فهو الذى خلق فسوى ، وهو الذى قدر فهدى . وأول ما نزل من القرآن : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ - ٥] .

الخامس : قوله : ﴿ وَلَا يُؤْوَدُهُ حِفْظُهُمَا ﴾ أى لا يكرثه ولا يثقل عليه ، وهذا يقتضى كمال القدرة وتمامها ، وأنه لا تلحقه مشقة ولا حرج . ونظير هذا قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُثُوبٍ ﴾ [سورة ق : ٣٨] ، فإن نفي اللغوب يقتضى كمال قدرته ، وانتفاء ما يضادها من اللغوب .

كذلك قوله تعالى : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٠٣] : نفي الإدراك الذى هو الإحاطة ، وذلك يقتضى كمال عظمته ، وأنه بحيث لا تدركه الأبصار ، فهو يدل على أنه إذا رُئِيَ (١) لا تدركه الأبصار ، وهو يقتضى إمكان رؤيته (٢) ، ونفى إدراك الأبصار إياه لا نفي رؤيته ، فهو دليل على إثبات الرؤية ، ونفى إحاطة الأبصار به ،

(١) فى الأصل : رأى .

(٢) فى الأصل : قدرته . ولعل الصواب ما أثبتته .

وهذا يناقض قول النفاة . وأما مجرد نفي الرؤية ، فليست صفة مدح ، فإن
المعدوم لا يُرى ، ولهذا نظائر في القرآن .

والمقصود أن المدح والثناء لا يكون إلا في الإثبات ، فإنه إنما يكون
بصفات الكمال ، والكمال إنما يكون في الأمور الوجودية ، فأما الغدوم فلا
كمال فيه ، فمن لم يصفه إلا بالسلب ، وقال : إنه الوجود المقيد
بالسلب ، كما قال ابن سينا وأمثاله من الباطنية ، فهو لم يشبهه ولم يجعله
موجودا ، فضلا عن أن يكون موصوفاً بالكمال ممدوحا مثنياً عليه ،
سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

وإذا كان كذلك ، فمن المعلوم أن الكلام صفة كمال ، كما أن العلم
والقدرة والسمع والبصر صفة كمال ، وأن المتكلم أكمل ممن لا يتكلم ، كما
أن الحي أكمل من الجماد ، ولهذا عاب الله الجمادات المعبودة بأنها
لا تتكلم ، كما في قوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا ﴾ [سورة
طه : ٨٩] ، وكذلك قول الخليل : ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ ﴾ [سورة الصافات : ٩٢]
سواء كان المراد بيان أن العابد أكمل من معبوده وهذا ممتنع ، أو بيان أن
المعبود يجب أن يكون متصفاً بصفات الكمال .

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن من يتكلم بقدرته ومشيتته فهو
أكمل ممن لا يتكلم بمشيتته وقدرته ، بل يكون الكلام المعين لازماً لذاته .
ومن المعلوم أنه من لم يزل متكلماً إذا شاء فهو أكمل ممن كان لا يمكنه
الكلام ثم صار يمكنه .

قال هؤلاء : وكلام السلف والأئمة في هذا الباب متناسب

يُصَدِّقُ بعضه بعضاً . وهم أطلقوا القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق لَمَّا حدثت الجهمية والمعتزلة ، الذين كانوا يقولون : هو مخلوق خلقه مباحثاً له ، فذكروا ما يناقض هذا الكلام ، فقالوا : كلام الله غير مخلوق ، وقالوا : منه بدأ وإليه يعود ، لأن هؤلاء يقولون : لم يبتدىء منه ، وإنما يبتدىء من المحل المخلوق الذى تُخلق فيه .

فقال السلف : « منه بدأ » رداً على هؤلاء . وقالوا : لو كان مخلوقاً منفصلاً عنه لم يكن كلاماً له ، بل كان كلاماً للمحل الذى تُخلق فيه ، فإن الرب لا يتصف بما يخلقه فى غيره ولم يقم به ، كما لا يتصف بما يخلقه فى غيره من الألوان والطعوم والحركات .

والإضافة إليه إضافتان : إضافة صفة ، وإضافة عبودية . فالأول كإضافة ما لا يقوم بنفسه من العلم والكلام ونحو ذلك . والثانى كإضافة ما يقوم بنفسه ، كالعبد والروح والبيت والناقة والأرض ونحو ذلك ، فإن كانت إضافة الأعيان على وجهين : إضافة ملك مجرد ، وإضافة اختصاص لكونه يُعبد فيها ، أو لغير ذلك كإضافة الناقة والمسجد وغير ذلك .

ولهذا قال السلف : كلام الله من الله ، وليس من الله شىء مخلوق . وقالوا : كلامه منه وليس بيائن عنه . كل ذلك رداً على هؤلاء . ولم يقل أحد منهم بأن الكلام معنى واحد / قائم بالذات ، هو معنى التوراة والإنجيل . ولا قال أحد منهم : إن الأصوات التى تَكَلَّمَ اللهُ بها توجد كلها غير متعاقبة ، توجد معاً فى آن واحد مقترنة قديمة أزلية ، وأن الصوت الذى سمعه موسى قديم أزلى لم يزل ولا يزال .

ولا قال أحد منهم : إن الله يتجدد له كونه متكلماً بعد أن لم يكن ، ولم ينكر أحد منهم دوام فعل الله ولا أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، بل قالوا : إن الله يتكلم بصوت وأنه ينادى بصوت ، كما دلت عليه النصوص ، ولكن لم يقولوا : إنه يتكلم بدون قدرته ومشيئته ، بل نطق بهذا غير واحد منهم ، كالإمام أحمد وغيره ، وسائرهم يقرُّون بذلك .

وقد احتج كثير منهم ، كسفيان بن عيينة ، وأحمد بن حنبل ، ونعيم بن حماد ، والبوبطي صاحب الشافعي ، وغيرهم على أن القرآن غير مخلوق بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس: ٨٢] . فلو كان « كن » مخلوقاً لزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات ، لأن « كن » تكون مخلوقة بكن أخرى . وهلمَّ جراً ، فلا يوجد شيء .

وقد يظن بعض من لم يفهم غور كلامهم وحقائق الأمور أن هذا منهم استدلال بإبطال التسلسل مطلقاً ، وأن ذلك يناقض دوام كونه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأن هذا تناقض منهم ، وليس الأمر كذلك ، بل التسلسل نوعان : تسلسل في المؤثرات وهذا باطل بالاتفاق ، وتسلسل في الآثار المفعولات ، فهذا فيه نزاع : فكثير من النظار يجيزه . وكثير منهم لا يجيزه . وكلام الأئمة مبني على قول من أجازوه وفرَّق بين النوعين .

وذلك أن التسلسل في المؤثرات يقتضي أن لا يوجد شيء كما تقدم ، فإنه إذا لم يكن يوجد هذا حتى يوجد شيء آخر ، ولا يوجد الشيء الآخر حتى يوجد شيء آخر وهلمَّ جراً ، فإنه يقتضي تقدير أشياء كلها حادثة بعد العدم مقتقرة إلى من يوجد لها ، وليس فيها من يوجد شيئاً بنفسه ولا موجود بنفسه .

ومعلوم أنه إذا لم يكن فيها موجود بنفسه ، لم تكن الجملة / موجودة بنفسها بطريق الأولى ، فإن الجملة مفتقرة إلى كل واحد من الآحاد ، فإذا كان كل من الآحاد فقيراً ممكناً لا يوجد بنفسه ، فالمفتقر إليه أولى بالفقر ، وأولى ألا يكون موجوداً بنفسه .

وتسلسل المفتقرات والمعدومات يقتضى كثرة المعدومات ، بل هذا تسلسل ممتنع ، فإن ما لا يوجد حتى يوجد ما لا يوجد ممتنع ، وتقدير أمور كلها مفعولات ليس فيها غير مفعول ، مع أنه ليس لها فاعل مباين لها ممتنع ضرورة . وكثرة الممتنعات المفتقرات لا تقتضى إمكان شيء منها فضلاً عن وجوده .

والتسلسل في أصل تمام التأثير كالتسلسل في أصل التأثير ، والفاعل لا بد أن يكون حياً عالماً قادراً مريداً فاعلاً بنفسه ، فلا يجوز أن يقال : لا يصير فاعلاً لشيء حتى يجعله شيء آخر فاعلاً ، وذلك الآخر لا يصير فاعلاً حتى يجعله شيء آخر فاعلاً إلى غير نهاية . بل لا بد من إثبات فاعل بنفسه لم يجعله غيره ، فهو مثل أن يقال : لا يُوجد حتى يوجد . ولا يجوز أن يقال لا يفعل شيئاً حتى يعلم ، ولا يعلم حتى يعلمه غيره ، وذلك الغير لا يعلم حتى يعلمه غيره إلى غير نهاية ، بل لا بد من عالم بنفسه ، ولا يجوز أن يقال : لا يقدر حتى يقدره غيره ، وذلك الغير لا يقدر حتى يقدره غيره إلى غير نهاية ؛ بل لا بد من قادر بنفسه .

وكذلك إذا قيل : لا يكون فاعلاً حتى يكون فاعلاً ، ولا يكون عالماً أصلاً حتى يكون عالماً ، ولا يكون قادراً أصلاً حتى يكون قادراً ، فإذا

قال : لا يؤثر حتى يصير مؤثرا ، ولا يصير مؤثرا حتى يصير مؤثرا لم يصير مؤثرا بحال .

وأما إذا قيل : لا يكون مؤثرا في هذا حتى يؤثر في شيء آخر ، ولا يكون مؤثرا في ذلك الشيء حتى يكون مؤثرا في شيء قبله ، فهذا تسلسل في الآثار والتأثيرات المتعاقبة ، ليس هو تسلسلا في نفس أصل كونه مؤثرا ، فالتأثير الثاني ليس موقوفا / على كون المؤثر في نفسه مؤثرا ، فإنه مؤثر بنفسه ، بل على حدوث تأثير قبل هذا التأثير ، فيلزم وجود تأثيرات متعاقبة ، فإن كان المؤثر مؤثرا في نفسه جاز ذلك .

ظ ١٢٢

ومعنى ذلك أن الرب تعالى لا يتوقف كونه خالقا على غيره أصلا ، وأما كونه خالقا لهذا فقد يكون مشروطا بخلقه لغيره ، فالتسلسل في التأثيرات المعينة تسلسل في الآثار .

وأما التسلسل في أصل الخلق فهو تسلسل في أصل التأثير ، وذلك ممتنع ، بخلاف التأثيرات المتعاقبة لآثار متعاقبة ، وأن كل تأثير في غير ما أثر فيه الأول ، وهذا تسلسل في الآثار وفي التأثيرات ، هي آثار لغيرها ، ليس تسلسلا في نفس أصل التأثير ، فإنه مؤثر بنفسه ، والممتنع هو أن لا يصير الشيء مؤثرا حتى يصير مؤثرا ، ولا يصير خالقا حتى يصير خالقا .

وبهذا احتج أئمة السنة رضى الله عنهم ، فإن الله قد قال : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة النحل : ٤٠] ، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس :

[٨٢] ، وقال : ﴿ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ [سورة البقرة :

[١١٧] .

فهذا يقتضى أنه إذا أراد شيئاً فإنما أمره أن يقول له كن فيكون .
وقوله : ﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً ﴾ عام في كل ما يريد ، وهو لم يخلق شيئاً إلا وقد
أراد ، فافتضى هذا أنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له : كن ، فلو كانت
« كن » مخلوقة لكانت مخلوقة بكن أخرى ، وكذلك الثانية مخلوقة بكن
أخرى ، وهلمَّ جراً ، فيلزم ألا يخلق شيئاً ، لأنه لا يصير خالقا لشيء حتى
يخلق « كن » أخرى ، ولا يخلق « كن » حتى يخلق « كن » فلزم التسلسل
في كونه خالقا ، وهو تسلسل في أصل التأثير ، وفي أصل كون المؤثر
مؤثراً ، وهو تسلسل في أصل الخلق ، كالتسلسل في ذات الخالق .

فإذا قُدِّرَ ذلك لزم أن لا يصير خالقا بحال . كما إذا قيل : لا يصير
قادرا حتى يقدر أن يصير قادرا ، ولا يقدر أن يصير قادرا حتى / يقدر أن
يقدر أن يصير قادرا . أو قيل : لا يخلق شيئاً حتى يجعل نفسه خالقا ،
ولا يجعل نفسه خالقا حتى يخلق شيئاً ، فإن هذا ممنوع .

وهذا بخلاف ما إذا قيل : لا يخلق هذا حتى يخلق هذا ، ففرق بين
أن يقال : لا يخلق شيئاً بحال حتى يخلق هذا ، أو لا يخلق شيئاً بحال حتى
يخلق ما به يصير خالقا ، وبين أن يقال : لا يخلق هذا حتى يخلق هذا .
فالأول ممنوع بالاتفاق . وأما الثانى ففيه نزاع . بل يجب أن يكون خالقا
بنفسه ، لا يتوقف كونه خالقا على كونه خالقا ، وإن توقف كونه خالقا
لهذا على كونه خالقا لهذا . فلما دل القرآن على أن قوله « كن » مما يخلق
بها جميع المراد كانت من تمام الخلق ، فلم يجز أن تكون مخلوقة .

وأیضا فإذا كانت مخلوقة فلا بد أن تخلق في محل ، ومحلها مخلوق قبلها . وظاهر القرآن يخالف ذلك .

ولهذا زعم أبو الهذيل العلاف أنها مخلوقة لا في محل . وأما ما يقوم بالرب تعالى من صفاته وأفعاله فليس مخلوقاته ، على طريقة الجمهور الذين يفرقون بين الخلق والمخلوق ، سواء قالوا : إن عين الخلق قديم ، أو قالوا : إنه حادث العين ، أو قالوا : إنه حادث الأعيان وإن قدم نوعه .

وهذان القائلان يجعلان خلقه متعلقا بمشيئته وقدرته ، فإن هؤلاء كلهم خلقه عندهم ، وما يقوم بذاته من أفعاله ليس مخلوقا ، سواء قالوا : إنه متعلق بمشيئته وقدرته ، أو قالوا : إنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، فإنه كما أن قوله : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [سورة الزمر : ٦٢] لم يدخل فيه الخالق نفسه ، فلم يدخل فيه ما هو داخل على مسمى الخالق ، وهو ما قام به من صفاته وأفعاله .

والمحتجون بهذه الآية على أن القرآن غير مخلوق لهم قولان . والنزاع في ذلك في جميع الطوائف بين أصحاب أحمد وبين أصحاب الشافعي وبين أصحاب مالك وغيرهم . فالذين يقولون : إن « كن » المعينة / قديمة إما بلفظها ومعناها ، كما يقوله الاقترانية ، وإما بمعناها دون لفظها كما يقوله الاتحادية ، فإنهم ألزموهم أن الله تعالى قال : ﴿ أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ ﴾ و « أَنْ » تخلص الفعل المضارع للاستقبال ، وأنه قال (فيكون) وهذا يقتضى أن يكون عقب قوله (كن) .

وأما الذين يقولون : إنه يقول « كن » بقدرته ومشيئته ويقول : كن

بعد كن ، فهؤلاء لا يرد عليهم هذا السؤال ، كما يقول ذلك أكثر الذين قالوا : إن القرآن غير مخلوق ، من أهل الحديث وأهل الكلام والفقهاء .
وعلى هذا فإذا قيل : الحروف غير مخلوقة - حروف المعجم - كان صحيحا بمعنى النوع ، لا بمعنى أن الحرف المعين القائم بالشخص المعين في الزمن المعين غير مخلوق ، فنوع الحروف قديم ، وإن لم يكن المعين قديما . وهكذا يقال في لوازم ذلك .

قال هؤلاء المتبعون للسلف والأئمة : فقد تبين بالمعقول المطابق للمنقول أن كلا الطائفتين مخطئة : الذين قالوا بقدوم العالم ولزومه للرب وانتفاء صفاته وأفعاله ، والذين قالوا بأن الرب لا يقوم به صفة ولا فعل ولا كلام وادّعوا حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال ، بناءً على طريقة حدوث الجسم لامتناع حوادث لا أول لها .

قالوا : ولهذا قال هؤلاء بتعطيل الرب في المستقبل ، كما قالوا بتعطيله في الماضي ، فادّعوا فناء العالم كله أو فناء حركاته ، وأنه يبقى الرب بلا فعل أصلا . كما ادّعى ذلك الجهم وأتباعه ، وأبو الهذيل وأتباعه .
وآخرون يقولون : إن الله يُفنى العالم كله ثم يعيده ، ويدّعون أن القيامة التي أخبرت بها الرسل هي فناء العالم كله ثم إعادته ، وهم متنازعون في فئاته . هل يجب عقلا أو يجوز عقلا ، وإذا جاز عقلا فهل يجب سمعا أو يجوز سمعا ؟

ومن المعلوم أن القرآن لم يخبر بفناء العالم في المستقبل قط ، كما لم يخبر بأن الله / خلق السموات والأرض من غير شيء ، بل أخبر سبحانه

وتعالى بخلق السموات والأرض ، كما أخبر بخلق الإنسان والجن وغير ذلك من المخلوقات ، وأخبر أنه خالق كل شيء .

قال الله تعالى : ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴾ [سورة السجدة : ٨٠، ٧]

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة آل عمران : ٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ . وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِّنْ نَّارٍ ﴾ [سورة الرحمن : ١٤ ، ١٥] .

وقال تعالى ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ . فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [سورة ص : ٧١ ، ٧٢] .

وقال : ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى ﴾ [سورة طه : ٥٥] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴾ الآية [سورة المؤمنون : ١٢ ، ١٣] .

وفي الصحيح عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال : « خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجن من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم » (١) .

(١) الحديث بهذا اللفظ في مسند أحمد ١٥٣/٦ ، ١٦٨ (ط . الحلبي) عن =

فإن الله سبحانه قد أخبر بخلق الإنسان الذي هو آدم ، وبخلق ذريته شيئاً بعد شيء في غير آية ، وأخبر أن ذلك مخلوق من غيره . فالأصل مخلوق من الطين من التراب والماء ، ثم جعل صلصالاً فييس وجف وذلك بالهواء .

ولهذا قال النبي ﷺ : « حسب ابن آدم أكليات يقمن صلبه ، فإن كان لا بد فاعلا ، فثلث للطعام وثلث للشراب وثلث للنفس » (١) وأخبر أنه خلق الجن من النار وأنه خلق الملائكة من النور ، ولم يذكر أنه خلق هذه الأصناف لا من شيء .

وكذلك أخبر عن خلق السموات والأرض فقال : ﴿ قُلْ أُتِنْتُكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ . وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَامَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ ﴾ [سورة فصلت : ٩ ، ١٠] / قالوا : الجميع في أربعة أيام ، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ : الدنيا ﴿ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ . فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ

= عائشة رضی الله عنها . وهو عن عائشة أيضاً في : صحيح مسلم ٢٢٩٤/٤ ، (كتاب الزهد والرفائق ، باب في أحاديث متفرقة) إلا أن فيه : « وخلق الجن » .

(١) الحديث في : سنن الترمذی (تحفة الأحوذی) ٥١/٧ - ٥٢ (كتاب الزهد ، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل ؛ سنن ابن ماجه ١١١١/٢) كتاب الأَطعمه ، باب الاقتصاد في الأكل وكراهة الشبع) ونصه في الترمذی « عن مقدم بن معد يكره قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ما ملأ آدمى وعاء شراً من بطنه ، بحسب ابن آدم أكليات يقمن صلبه ، فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه » .

فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿ [سورة فصلت : ١١ ١٢] ، فأخبر أنه استوى إلى السماء وهي دخان ، قيل : هو البخار الذي تصاعد من الماء الذي كان عليه العرش ، فإن البخار نوع من الدخان .

وقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [سورة البقرة : ٢٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [سورة هود : ٧] . فأخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وأنه كان عرشه على الماء .

وفي صحيح البخارى والمسند وغيرهما عن عمران بن حصين أن بنى تميم جاءوا إلى النبي ﷺ ، فقال النبي ﷺ : أقبِلوا البشرى يا بنى تميم . قالوا : قد بشرتنا فأعطينا ، فتغير وجه النبي ﷺ . ثم جاء أهل اليمن فقال : اقبِلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم . قالوا : قد قبلنا يا رسول الله جئناك لتنتفقه في الدين ، ونسألك عن أول هذا الأمر . فقال : كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض . وفي لفظ : « ولم يكن شيء غيره » وفي لفظ آخر « ولم يكن معه شيء » .

لكن الظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا واحدة ، والأخرتان رويتا

بالمعنى ، فإن المجلس كان واحداً لم يتكرر يُقال : إنه قال كل لفظ في مجلس ، ولو كرر الألفاظ لذكر ذلك عمران (١) .

ومثل هذا يقع كثيراً في الحديث كقوله في حديث المرأة التي عرضت / نفسها عليه : أنكحتكها بما معك من القرآن (٢) . وفي رواية أخرى : زوجتكها (٣) . وفي أخرى : أملكتها (٤) .

ص ١٢٥

(١) ذكر ابن تيمية حديث عمران بن حصين رضى الله عنهما برواياته المختلفة في أول الجزء الأول من هذا الكتاب وعلقت عليه هناك . انظر الجزء الأول ، ص ١٤ ت ١ ، ص ١٥ ت ٣ ، ٤ ، ص ١٦ ت ١ .

(٢) حديث المرأة التي عرضت نفسها على النبي ﷺ روى بألفاظ مختلفة ومن طرق متعددة عن سهل بن سعد الساعدي رضى الله عنه . أما بلفظ « أنكحتكها » فقد جاء في موضع واحد في : البخارى (فتح البارى) ٢٠٥/٩ (كتاب النكاح ، باب التزويج على القرآن وبغير صداق) وهو الحديث رقم ٥١٤٩ وقد علق عليه ابن حجر تعليقا طويلا (٢٠٥ - ٢١٦) . وجاء بنفس اللفظ في : سنن النسائى ٩١/٦ - ٩٢ (كتاب النكاح ، باب الكلام الذى يعتقد به النكاح) ؛ المسند ٣٣٠/٥ .

(٣) جاء الحديث وفيه لفظ « زوجتكها » في : فتح البارى (رقم ٥١٣٢) ١٨٨/٩ (كتاب النكاح ، باب إذا كان الولي هو الخاطب) ونصه كما يلى : « حدثنا سهل بن سعد قال : كنا عند النبي ﷺ جلوسا فجاءته امرأة تعرض نفسها عليه فخفض فيها البصر ورفع فلم يردّها ، فقال رجل من أصحابه : زوجينها يا رسول الله ، قال : أعنّديك من شيء ؟ قال : ما عندي من شيء . قال : ولا خاتم من حديد ؟ قال : ولا خاتم ، ولكن أشق بردتي هذه فأعطتها النصف وآخذ النصف . قال : لا ، هل معك من القرآن شيء ؟ قال : نعم . قال : اذهب فقد زوجتكها بما معك من القرآن » . وجاء الحديث وفيه لفظ « زوجتكها » في موضع آخر في : فتح البارى (رقم ٥٠٢٩) ٧٤/٩ (كتاب فضائل القرآن ، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه) ؛ سنن ابن ماجه ٦٠٨/١ (كتاب النكاح ، باب صداق النساء) . وجاء الحديث بلفظ « زوجناكها » في فتح البارى (رقم ٢٣١٠) ٤٨٦/٤ ، (رقم ٥١٣٥) ١٩٠/٩ - ١٩١ .

(٤) جاء الحديث وفيه لفظ « أملكتها » في المسند ٣٣٤/٥ . ولكنه جاء وفيه لفظ =

واللفظ الأول مطابق لما رواه مسلم في الصحيح عن النبي ﷺ أنه كان يقول : « اللهم رب السموات السبع ورب الأرض ورب العرش العظيم ، ربنا ورب كل شيء ، فالق الحب والنوى ، منزل التوراة والإنجيل والقرآن ، أعوذ بك من شر كل دابة أنت آخذ بناصيتها ، أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عني الدين وأغنني من الفقر » (١) .

فقوله : أنت الأول فليس قبلك شيء ، مطابق لقوله : كان الله ولم يكن شيء قبله ، والحديث دلُّ بأنه كان عرشه على الماء وأنه كتب في الذكر كل شيء قبل أن يخلق السموات والأرض .

وهكذا جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، عن النبي ﷺ أنه قال : « كتب (٢) الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » (٣) فأخبر في

= « ملكتها » في عدة مواضع في البخارى (فتح البارى الأرقام : ٥٠٣٠ ، ٥٠٨٧ ، ٥١٢٦ ، ٥١٤١ ، ٥٨٧١) . وجاء الحديث وفيه لفظ « أملكناها » في (فتح البارى رقم ٥١٢١) .

(١) حديث مسلم سبق أن أشار إليه ابن تيمية في الجزء الأول ، انظر ص ١٥ ، ت

(٢) فوق كلمة « كتب » توجد كلمة « قدر » بين السطرين .

(٣) جاء هذا الحديث من قبل في الجزء الأول من هذا الكتاب وتكلمت عنه

هناك . انظر الجزء الأول ، ص ١٤ - ١٥ ، ت ١ .

هذا الحديث الصحيح بما يوافق ذلك الحديث الصحيح أيضا : أنه قدّر المقادير قبل خلق السموات والأرض حين كان عرشه على الماء ، وكلاهما يوافق القرآن .

وفي حديث أبي رزين العقيلي الذي رواه أحمد والترمذي وغيرهما أنه قال للنبي ﷺ : « أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال : « كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ، ثم خلق العرش » (١) . فأخبر في هذا الحديث أنه خلق العرش ، كما أخبر في غير موضع من القرآن أنه ربّ العرش ، وكما دخل العرش في قوله : خالق كل شيء ، ولم يدخل في خلق السموات والأرض في ستة أيام ، بل كان مخلوقا قبل ذلك .

ظ ١٢٥

الصحيح أن العرش
تُخلق قبل القلم

وقد تنازع السلف : هل خلق العرش أولا أو القلم ؟ على / قولين حكاهما الحافظ أبو نعيم العلاء الهمداني وغيره : أصحهما أن العرش أولا ، ومن قال : إن القلم خلق أولا احتج بالحديث الذي رواه أبو داود في سننه وغيره عن عبادة عن النبي ﷺ أنه قال : « أول ما خلق الله القلم قال له :

(١) الحديث في : سنن الترمذي (تحفة الأحمدي) ٥٢٨/٨ - ٥٣١ (كتاب التفسير ، ومن سورة هود) ونصه : « عن وكيع بن حدى عن عمه أبي رزين قال : قلت : يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء » قال أحمد (بن منيع) قال يزيد (بن هارون) : العماء ، أى ليس معه شيء .. وقال الترمذي : هذا حديث حسن . وجاء الحديث بألفاظ متقاربة في : سنن ابن ماجه ١/٦٤ - ٦٥ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) ؛ المسند . ١٢ ، ١١/٤ .

اكتب . قال : ما أكتب ؟ قال : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة » (١) .
 وقد روى عن ابن عباس من عدة أوجه : أول ما خلق الله القلم .
 فهذه الأحاديث هي المعروفة عند أهل العلم بالحديث ، وأما ما يروى :
 « أول ما خلق الله العقل قال أقبل فأقبل » فهو موضوع . ويتقدير صحته
 فلفظه « أول ما خلق قال له » فليس في شيء من العلم المنقول عن الأنبياء
 - لا عن نبينا ولا عن غيره - أن العقل أول المخلوقات ، كما يقول ذلك
 المتفلسفة ، ومن أخذ ذلك عنهم من متكلم ومتصوف وغيره .

ومن زعم أن العقل يسمى قلما ، لأنه ينقش العلوم في لوح
 النفس ، وسمى النفس لوحاً ، فأول ما في هذا أن هذا يُعلم بالاضطرار أنه
 ليس من لغة العرب ولا قاله أحد من مفسري القرآن والحديث . ثم يقال : قد

(١) الحديث في سنن أبي داود ٣١١/٤ (كتاب السنة ، باب في القدر) عن
 عبادة بن الصامت رضي الله عنه ونصه : « ... عن أبي حفصة قال : قال عبادة بن
 الصامت لابنه : يا بني إنك لن تجد طعم حقيقة الإيمان حتى تعلم أن ما أصابك لم يكن
 ليخطئك ، وما أخطأك لم يكن ليصيبك ، سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن أول ما خلق
 الله القلم ، فقال له : اكتب ، قال : رب وماذا أكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى
 تقوم الساعة . يا بني إني سمعت رسول الله ﷺ يقول : من مات على غير هذا فليس مني .
 والحديث جاء عنه أيضا في سنن الترمذى في موضعين ٣٦٩/٦ - ٣٧٠ (تحفة
 الأحوذى) (أبواب القدر ، باب) وقال الترمذى : هذا حديث غريب ؛ ٢٣٢/٩ -
 ٢٣٣ (تحفة الأحوذى) (كتاب التفسير ، ومن سورة ن والقلم) وقال الترمذى في
 آخره : هذا حديث حسن صحيح غريب وفيه عن ابن عباس .

والحديث في المسند (ط . الحلبي) ٣١٧/٥ .

أخبر أنه كتب ما يكون إلى يوم القيامة فقط ، وعندهم هو المبدع للعالم كله ، وهو ربّ كل شيء بعد الأول .

وأيضاً فإنه أخبر أنه قدّر ذلك وكتبه قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وأنه بعد أن كتب في الذكر كل شيء خلق السموات والأرض ، وعندهم أنه ومفعوله قديمان أزليان ، وأنه لم تنزل معه السموات والأرض ، وأنها متولدة عنه معلولة لم تتأخر عنه لحظة فضلاً عن خمسين ألف سنة .

وأيضاً فالعقل الأول عندهم تولّد عنه العقل الثاني والنفس والفلك ، وإبداع العقل أعظم من إبداعه للنفس والفلك ، وإبداعه لذلك أعظم من مجرد نقشه في النفس ، والنفس الفلكية جمهورهم يقولون : إنها عرض في الفلك ، ولكن ابن سينا وطائفة قليلة يقولون : إنها جوهر قائم بنفسه ، / فكيف يُعبّر عن العقل الأول بأضعف أفعاله ولا يعبر عنه بأجل أفعاله وأعظمها ؟ وإن شاع هذا شاع تسمية الواجب بنفسه قلماً أيضاً ، لأنه علّم العقل الأول ما يعلمه للنفس .

ص ١٢٦

وأيضاً فهم يقولون : إن العقول هي الملائكة التي أخبرت بها الرسل ، فإذا كانت العقول تسمى أقلاماً لنقشها العلم في النفوس ، فالملائكة تسمى أقلاماً ، ومن قال : إن الملائكة هي أقلام ، فهو أخس من بهيمة الأنعام . وكذلك ينبغي أن يُسمى كل معلّم قلماً ، وهذا ليس في لغة العرب لا حقيقة ولا مجازاً .

وأيضاً فإنه قد قال في القلم : اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ،

وهذا إشارة إلى كتابة ما في هذا العالم الكائن إلى يوم القيامة ، لا كتابة ما يكون بعد ذلك .

ودلائل فساد قول هؤلاء كثيرة . وإذا عُرف بطلان قولهم بقى القولان اللذان للمسلمين ، وإنما قولنا الصحيح أن العرش مُخلق أولاً ، لأن ذلك ثبت في الحديث الصحيح ، رواه مسلم في صحيحه : « أنه قَدَّر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكان عرشه على الماء » فهذا يدل على أنه قَدَّر إذ كان عرشه على الماء ، فكان العرش موجوداً مخلوقاً عند التقدير لم يوجد بعده .

وكذلك قوله في الحديث الصحيح الذى رواه البخارى : « كان الله ولا شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء » . وفي رواية : « ثم كتب في الذكر كل شيء » فهو أيضاً دليل على أن الكتابة في الذكر كانت والعرش على الماء .

وأما الحديث الذى فيه : أول ما خلق الله القلم ، وأنه أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فذلك (١) بيان لخلق العالم الذى خلقه فى ستة أيام ، وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه ، وأنه أول ما خلق من أسباب هذا العالم القلم ، لأن تقدير المخلوق / سابق لخلق المخلوق .

ظ ١٢٦

وهذا ذكر فيه أنه كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة ، فالمقَدَّر به هو المخلوق الذى تُخلق القلم قبله ، ولم يذكر فيه تقدير جميع المخلوقات

(١) فى الأصل : فكذلك ، وهو تحريف .

الكائنة بعد القيامة ، فلم يجب أن يكون متقدماً على غيره : هذه المقدرات المخلوقة مما خلق قبل ذلك .

وقد جاءت الآثار المتعددة عن الصحابة والتابعين وغيرهم بأن الله سبحانه لما كان عرشه على الماء خلق السماء من بخار الماء وأبىس الأرض . وهكذا في أول التوراة الإخبار بأن الماء كان موجوداً وأن الريح كانت ترف عليه وأن الله خلق من ذلك الماء السماء والأرض . فهذه الأخبار الثابتة عن نبينا ﷺ في الكتاب والسنة مطابقة (١) لما عند أهل الكتاب من اليهود والنصارى مما في التوراة ، وكل ذلك يصدّق بعضه بعضاً ، ويخبر أن الله خلق هذا العالم سمواته وأرضه في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وأنه كان قبل ذلك مخلوقات كالماء والعرش ، فليس في أخبار الله تعالى أن السموات والأرض أبدعتا من غير شيء ، ولا أنه لم يكن قبلها شيء من المخلوقات .

وقد أخبر الله في غير موضع أنه خالق كل شيء ، وأنه رب كل شيء ، وهذا يناقض قول من يقول : إنه موجب بذاته لهذا العالم وأنه معلول له ، فإن خلق الشيء يتضمن إحداثه ، ولم يقل أحد من أهل لغة العرب أن الشيء يكون محدثاً ويكون قديماً أزلياً ، وكونه مخلوقاً قديماً أزلياً أبعد في لغتهم من ذلك ، فإن الناس متفقون على أن كل مخلوق حادث ومحدث ، وأنه يسمى في اللغة حادث ومحدث ، ومنتازعون في أن كل حادث ومحدث هل يكون مخلوقاً ؟ .

(١) في الأصل : مطابق .

ولم أعلم أنهم نقلوا أنه يجب أن يُسمّى في اللغة مخلوقا ، وإنما النزاع بينهم في ذلك نزاع عقلي . ومن هنا نشأ الاضطراب بين الناس في مسألة كلام الله ومسألة أفعال الله ، فصاروا يحملون ما / يسمعونه من الكلام على عرفهم ، فغلط كثير منهم في فهم كلام السلف والأئمة ، بل وفي فهم كلام الله ورسوله ، والواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلم أن يرجع إلى لغته وعادته التي يخاطب بها ، لا نفسر مراده بما اعتاده هو من الخطاب ، فما أكثر ما دخل من الغلط في ذلك على من لا يكون خيرا بمقصود المتكلم ولغته .

ص ١٢٧

عود إلى الكلام في مسألة
كلام الله وأفعال الله

كما أصاب كثيرا من الناس في قوله : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] ، فإنهم ظنوا أن المحدث والقديم في لغة العرب التي نزل بها القرآن هو المحدث والقديم في اصطلاح المتكلمين : هو ما لا أول لوجوده ، وما لم يسبقه عدم ، فكل ما كان بعد العدم فهو عندهم محدث ، وكل ما كان لوجوده ابتداء فهو عندهم محدث ، ثم تنازعا فيما تقدّم على غيره : هل يسمى قديما حقيقة أو مجازا ؟ على قولين لهم .

وأما اللغة التي نزل بها القرآن فالقديم فيها خلاف المحدث ، وهما من الأمور النسبية ، فالشئ المتقدم على غيره قديم بالنسبة إلى ذلك المحدث ، والمتأخر محدث بالنسبة إلى ذلك القديم ، وإن كانا كلاهما محدثين بالنسبة إلى من تقدمهما ، وقديمين بالنسبة إلى من تقدمهما ، ولم يوجد في لغة القرآن لفظ « القديم » مستعملا إلا فيما يُقدّم على غيره ، وإن كان موجودا بعد عدمه ، لكن ما لم يزل موجودا هو أحق بالقدم .

وقد تنازع الناس في « القديم » هل يجعل من أسماء الله . فذهب طائفة كابن حزم إلى أنه لا يسمى قديماً بناءً على أن الأسماء توقيفية ، ولم يثبت هذا الاسم عن النبي ﷺ .

والمقصود أنه مستعمل في القرآن فيما تقدم على غيره كقوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ [سورة يس : ٢٩] ، وقوله تعالى : ﴿ قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ ﴾ [سورة يوسف : ٩٥] ، وقوله : ﴿ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسَّبِقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ ﴾ [سورة الأحقاف : ١١] ، وقوله عن إبراهيم : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ . أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٧٥ ، ٧٦] . فالحدث يقابل هذا القديم .

ظ ١٢٧

وكان القرآن ينزل شيئاً فشيئاً ، فما تقدم نزوله فهو متقدم على ما تأخر نزوله ، وما تأخر نزوله محدث بالنسبة إلى ذلك المتقدم ، ولهذا قال : ﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢] ، فدل أن الذكر منه محدث ومنه ما ليس بمحدث .

والذكر كله مخلوق ومحدث مسبوق بالعدم عند القائلين بأن القرآن وغيره من كلام الله مخلوق ، أو هو كله مخلوق مسبوق بعدم ، وإن لم نقل مخلوق ، فلا يكون للتخصيص عندهم معنى ، لكن يبقى أن يقال : فإذا كان موصوفاً بالحدوث الأنحص ، وهو تقدم غيره عليه ، فالحدوث الأعم ، وهو كونه مسبوقاً بالعدم لازم لهذا ، ولكن هذا لا يقتضى أن يكون نوع الذكر كذلك كما قد عُرف .

وهكذا فهم كثير من الناس لكلام السلف والأئمة في القرآن ،

فإنه اشتهر أن السلف كانوا يقولون : القرآن غير مخلوق ، وكانت المعتزلة والكلائية (١) ومن وافقهم من أهل الحديث والفقهاء والتصوف ليس عندهم إلا قديم أو مخلوق ، فالرب قديم إما بدون الصفات عند المعتزلة وإما بصفاته عند الكلائية ، وما سوى ذلك مخلوق منفصل عن الله كائن بعد أن لم يكن .

فصار هؤلاء يعتقدون أن من قال : القرآن غير مخلوق ، فمراده أنه قديم لازم لذات الله ، وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته ، ولا يجوز أن يُقال : يقدر أن يتكلم ، أو أنه يتكلم بمشيئته ، وهذا أحد قولي أبي حنيفة وأحمد والشافعي ومالك وغيرهم .

وقد حكى القولين عن أصحاب أحمد أبو بكر عبد العزيز في كتابه (٢) ، وأبو عبد الله بن حامد في أصوله (٣) . والقول الثاني - وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة ، وطوائف من / أهل الكلام من

ص ١٢٨

(١) وهم أتباع ابن الكلّاب وسبق الكلام عنه في هذا الجزء ، ص ٣٥١ .

(٢) هو أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزيد بن معروف المعروف بغلام الخليل المتوفى سنة ٣٦٣ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٣٠٠/١ . وانظر في ترجمته أيضا : تاريخ بغداد ٤٥٩/١٠ - ٤٦٠ ؛ النجوم الزاهرة ٤/١٠٦ ؛ البداية والنهاية ٢٧٨/١١ ؛ الأعلام ٤/١٣٩ .

(٣) هو أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي المتوفى سنة ٤٠٣ . انظر ما ذكرته عنه في (س) ٢٩٩/١ . وانظر في ترجمته أيضا : النجوم الزاهرة ٤/٢٣٢ ؛ الأعلام ٢/٢٠١ .

الهشامية^(١) والكرامية^(٢) ، وأبي معاذ^(٣) وزهير الأثرى^(٤) ، وطوائف من الفقهاء من أصحاب الأئمة الأربعة ، ومذهب داود بن علي^(٥) وغيرهم ، فهؤلاء يقولون : ثم قسم ثالث ليس بمخلوق منفصل عن الله ، وليس بقديم العين وإن كان نوعه قديماً ، وقد يقال في الشيء : إنه قديم ، بمعنى أنه لم يزل شيئاً بعد شيء ، وقد يقال : قديم بمعنى أنه موجود بعينه في الأزل .

ولما صارت المعتزلة والكلائية ومن وافقهما لا يعتقدون أنه ليس هنا إلا قولان : أنه قديم ومخلوق ، وأنه لا موجود إلا قديم بعينه لم تنزل عينه ، أو مخلوق منفصل عن الله ، طال النزاع في مسألة القرآن ، وصارت الخلقية يحتجون بما يدل على أن القرآن متعلق بمشيئة الله وقدرته ، وأن الكلام مستلزم لفعل المتكلم ، ويحتجون بما يدل على أن الكلام فعل ، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته ، وأنه يقول كلاماً متعلقاً بالأوقات ، كقوله : ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ [سورة طه : ١١٦] ، وقوله : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [سورة الزخرف : ٣] ، وقوله : ﴿ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ [سورة هود :

[١] .

(١) أتباع هشام بن الحكم وسبق الكلام عنه في الجزء الأول ، ص ٣٦ ، ت ٦ . وانظر ما ذكرته عن الهشامية في (د) ج ١ ص ٢٤٨ ت ١ .

(٢) سبق الكلام على الكرامية في الجزء الأول ، ص ١١ ت ٣ وعن ابن كرام ، ص ٣٦ ، ت ٤ .

(٣) سبق الكلام على أبي معاذ التومني ، في الجزء الأول ، ص ١٢٩ ، ت ١ .

(٤) في الأصل : زهير الأبري ، وسبق الكلام عنه في هذا الجزء .

(٥) سبق الكلام عن داود بن علي في الجزء الأول ، ص ١٢٩ ت ٢ .

وما يدل على أنه متكلم بكلام بعد كلام كقوله : ﴿ إِنْ مَثَلْ
عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة
آل عمران : ٥٩] وأمثال ذلك .

ومنازعوهم يحتجون بما يدل على أنه وصف لله قائم بذات الله ، وأنه
يتمتع أن لا يكون كلامه إلا ما خلقه في غيره ، وأنه لو كان الكلام مخلوقا لم
يختص بالإضافة إليه إضافة قول ، بل يضاف إليه كما يضاف إليه سائر
المخلوقات ، وأنه يلزم أن يكون ما خلقه من الكلام في غيره كلاماً له ، وهو
خالق كل شيء ، فكلُّ كلامٍ كلامه ، وأن يكون ما خلقه من الأصوات
صوتاً له ، وأن الكلام لا يوصف به إلا من قام به ، كما لا يوصف بالعلم
والحياة والحركة / إلا من قام به ذلك .

ط ١٢٨

ويقول هؤلاء : الكلام من صفات الذات ، ليس من صفات
الفعل . وأما الجمهور - من أهل الحديث والكلام والفقه والتصوف
وغيرهم - فيقولون : مدلول الأدلة الصحيحة من الجانبين صحيحة
ولا تناقض بينهما ، ولا منافاة بين كونه صفة ذات وصفة فعل ، فإن
الأقسام ثلاثة ، أحدها : ما توصف به الذات مع عدم تعلق القدرة
والمشيئة به كالحياة .

والثاني : ما يكون مخلوقا بائنا عن الله ، فهذه هي المفعولات .
والصنفان الأولان يقول أكثرهم : هذه هي الأفعال ، ولا يفرقون بين الفعل
والمفعول ، والمخلق والمخلوق . وبعضهم يفرق مع قوله أنه ما ثمَّ إلا قديم
أو مخلوق ، فيجعل التكوين صفة قديمة ، كما يقول ذلك غيره في الإرادة ،

وهذا قول كثير من أهل الكلام والحديث والفقهاء ، من أصحاب أبي حنيفة وأحمد والشافعي وغيرهم .

والثالث : ما يقوم بذات الرب مع كونه بقدرته ومشيئته ، فهذا في الصفات الذاتية لقيامه بالذات ، وهو من الفعلية لتعلقه بالمشيئة والقدرة . والكلام عند الصنف الثالث من هذا الضرب .

فإذا عُرف منشأ اضطراب الناس نقلاً وعقلاً في كلام الله فكذلك في أفعاله ، فإن الذين لم يجعلوا الأمر إلا نوعين : قديماً بعينه ، أو مخلوقاً منفصلاً عنه - من المعتزلة ونحوهم - وقد علموا أن الله خالق كل شيء ، صاروا يفهمون من كون الله خالق كل شيء : أن الله بقى معطلاً من الفعل - أو من الفعل والكلام - تعطيلاً أزلياً قديماً لا أول له ، ثم فعل أو تكلم بدون سبب اقتضى ذلك أصلاً . ثم يقول كثير منهم : وهكذا يصير معطلاً في الأبد لا يفعل شيئاً ولا يتكلم ، فكان لا يفعل ولا يتكلم ، ثم يصير لا يتكلم ولا يفعل شيئاً ، وإنما المدة التي تكلم فيها وعمل مدة محدودة الطرفين ، ويجعلون هذا هو دين / الرسل ، الذي جاءت به الكتب وبعثت به الرسل ، ويترجمون عمّا جاءت به الرسل بعباراتهم بحسب فهمهم . فيقولون : العالم محدث ، والعالم ما سوى الله .

ومعنى ذلك أن الله لم يزل معطلاً عن الفعل والكلام حتى أحدث العالم بلا سبب أصلاً ، بل نفس القادر المختار يرجع أحد المتماثلين بلا مرجح أصلاً (١) ، كالجائع إذا قُدّم له رغيفان ، والهارب إذا عَنَّ له

(١) كتب في الهامش أمام هذا الموضع : « بلغت المقابلة والتصحيح والحمد لله » .

طريقان . فطَمِعَ المناظرون لهم في قدم العالم من الدهرية من اليونان أتباع
أرسطو وغيرهم ، واعتقدوا أنهم إذا أثبتوا امتناع حدوث العالم بعد دوام
التعطيل الذاتي ، فقد قطعوا هؤلاء وأثبتوا قدم العالم وقدم هذه الأفلاك ، كما
هو قول أرسطو .

ويقول ابن سينا : العقل الصريح الذى لم يكذب قط يعلم أنا إذا
فرضنا ذاتاً معطلة كانت لا تفعل ، ثم فعلت بعد أن لم تفعل ، فلا بد من
حدوث شيء : إما قدرة وإما إرادة وإما سبب ما ، وأما إذا كانت لا
تفعل ، ثم حال أن تفعل كحال أن لا تفعل ، لزم أن لا تفعل ، والتقدير
أنها فعلت ، فلزم الجمع بين النقيضين ، وإنما لزم الجمع لأننا فرضنا ذاتاً
معطلة عن الفعل ، فإذا كان هذا باطلاً فنقيضه حق .

ولكن هذا لا يفيد (١) قدم العالم ، ولا قدم شيء من العالم ، ولا
قدم فعل بعينه ولا مفعول بعينه ، بل هذا بعينه يدل على امتناع قدم شيء
من العالم ، وإن قدر أفعالاً متعاقبة ، فإنه إذا كان حال الذات فيما لا يزال
كحالتها في الأزل ولم تختلف ، لزم أن لا يحدث عنها هذا الحادث المعين ،
لأنها كانت وهذا الحادث لم يحدث ، وهى الآن على ما كانت عليه ، فيلزم
أن لا يحدث هذا الحادث .

وإذا قيل : تجدد في العالم أمور جعلت هذا مستعداً للفعل .
قيل : والكلام في ذلك المتجدد كالكلام في غيره : يمتنع أن
يتجدد / عن ذاتِ حالها عند التجدد وقبل التجدد شيء ، سواء تجدد
بواسطة أو بغير واسطة ، فإن الحادث يقتضى حصوله كمال التأثير وقت

(١) فى الأصل : لا يفيد .

إحداثه ، والقول في حدوث تمام ذلك التأثير كالقول في ذلك الأثر الحادث ، فلا بد أن ينتهي إلى المؤثر الأول : إنه تجدد له حال يوجب كمال التأثير حال حدوث كل أثر ، وإن كان كمال حدوث التأثير بذاته ، وإن كانت ذاته اقتضت أن تفعل شيئاً بعد شيء ، فهي التي تكون بنفسها فاعلة لهذا ، ثم لهذا ثم لهذا ، ليس غيرها يجعلها فاعلاً ، فإن ذلك الغير هو من مفعولاتها ، فهي التي جعلته مفعولاً ، فما ثمَّ إلا الفاعل ومفعولاته ، ولا شيء من مفعولاته إلا منه .

فهذا ممكن في العقل ، بخلاف ما إذا قيل : إنه دائماً يحدث الأنواع المختلفة للحادثة ، وحاله حين جدد هذا كحاله قبل ذلك ، فإن هذا إن جاز جاز أن لا يكون فاعلاً ثم يصير فاعلاً له من غير تجدد شيء ، فإن امتنع أن يفعل بعد أن لم يفعل من غير تجدد شيء ، امتنع أن يفعل هذا بعد أن لم يكن فاعلاً له من غير تجدد شيء ، فهم أنكروا على خصومهم حدوث حادثٍ عن القديم بلا سبب حادثٍ ، وقولهم يستلزم أن جميع الحوادث المتعاقبة المختلفة تحدث عن القديم بدون سبب حادث ، سواء قالوا : إنها تحدث بواسطة العقل وبدون واسطة العقل ، فإن العقل عندهم لازم لذاته لا يحدث فيه شيء من الحوادث أصلاً .

فتبين أن قولهم الذي قرؤا إليه أشدُّ بطلاناً وتناقضاً من قول خصومهم الذي قرؤوا منه . يبين ذلك أن حدوث الحوادث عن القديم الواجب بنفسه بلا حدوث سبب : إن كان ممكناً ، كان قول منازعيهم ممكناً ، وبطلت حججهم على قدم شيء من العالم ، وإن كان ممتنعاً كان قولهم أشدُّ بطلاناً من قول منازعيهم (١) .

(١) كتب في هامش الأصل أمام هذا الموضع « قوبل بحسب الطاقة » .

/ فتبين فساد قولهم على تقدير النقيضين ، فيكون فاسداً في نفس الأمر قطعاً . وذلك أنه إذا لم يمكن حدوث حادث من القديم الواجب إلا بحدوث سبب أو حال للمحدث ، والتقدير عندهم أن القديم الواجب بنفسه لا يقوم به شيء من الأمور الاختيارية ، ولا يحدث له حال أصلاً ، بل حاله قبل إحداث المعين وبعده سواء ، فحينئذ لا يكون محدثاً لشيء من الحوادث لا بوسط ولا بغير وسط ، فيلزم حدوث الحوادث بغير محدث

وهم يعتذرون في هذا الموضوع بأن يقولوا : الواجب لنفسه الذي يسمونه العلة الأولى والمبدأ عام الفيض دائماً ، ولكن حدوث الحوادث عنه يتوقف (١) على حدوث الاستعدادات والقوابل ، فإذا حدثت حدث عنه الفيض ، كما يقولون مثل ذلك في العقل الفعال ، فيقولون : إن فيضه على ما تحت الفلك عام ، ولكن يتوقف ذلك على حدوث الاستعدادات والقوابل بامتزاج الأجسام ، الحاصل عن حركات الأفلاك واتصالات الكواكب .

وهذا الاعتذار من أعظم الخطأ والكلام الباطل ، لوجهين أحدهما : أن العقل الفعال عندهم ليس هو علة تامة لحدوث ما يفيض عنه ولا فاعلاً مستقلاً ، بل حدوث الفيض عنه يتوقف على حوادث تحدث من غيره ، فكأن له شريكاً (٢) في الفيض ، فلهذا يتوقف فيضه

(١) في الأصل : تتوقف .

(٢) في الأصل : شريك ، وهو خطأ .

على ما يحدث عن مشاركيه ، وأما الواجب بنفسه الذى يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول ، فلا يتوقف فيضه على غير ذاته ، ولا له شريك غنى عنه ، بل كل ما سواه صادر عنه ومفعول له ، وهم يسمونه معلولاً له وموجباً له ونحو ذلك ، فلم يجوز أن يكون فيض الربّ تعالى موقوفاً على حدوث حادث من غيره ، كما جاز مثل ذلك فى العقل الفعّال عندهم ، والتمثيل / بالعقل الفعّال على أصلهم .

ط ١٣٠

وأما المسلمون فلا حقيقة عندهم للعقل الفعّال ، بل التمثيل يحصل بالشمس ، فإنها إذا ظهرت كان نورها وحرارتها عامة ، وإن توقف ذلك على حدوث استعدادات وقوابل ، فإذا كان هناك سقف أو سحب يمنع فيض ضوئها وحرارتها ، ثم زال ذلك المانع ، حدث الضوء والحرارة بدون تجدد فعل فى ذاتها ، وإنما هو لحدوث حادث فى غيرها .

الثانى : أن يُقال : الواجب بنفسه القديم رب العالمين ، الذى يسمونه العلة الأولى والمبدأ الأول ، إما أن يكون علة تامة فى الأزل بنفسه ، أى مقتضياً وموجباً بنفسه كما يدّعون ، وإما أن يتوقف إيجابه على غيره . فإن كان الأول لزم أن يقترب به جميع موجهه ومقتضاه فى الأزل ، فيكون جميع معلولاته أزلية ، وكل واحد من الحوادث ليس أزلياً ، فلا يكون شىء منها من معلولاته ، فلا يكون شىء منها حادث عنه ، لا بوسط ولا غيره ، فيلزم أن لا يحدث لها بحال ، إذ ليس هناك واجب قديم غيره يكون مبدأً للحوادث وعلةً لها ، بوسط أو بغير وسط .

وإن قيل : يتوقف إيجابه على غيره ، لزم أن لا يكون علة تامة ، فلا

يقارنه شيء من المعلولات في الأزل . هذا يبطل قولهم ويقتضى امتناع قدم شيء من العالم .

وأيضاً فإن إيجابه إذا كان متوقفاً على غيره ، كان ذلك مستلزماً للدور القبلي ، وللتسلسل في المؤثرات ، وكلاهما باطل باتفاق العقلاء ، فإن ذلك الغير إن كان معلولاً له لزم الدور القبلي ، وإن لم يكن معلولاً له لزم التسلسل في المؤثرات ، فإن تأثيره حينئذ يكون موقوفاً على ذلك الغير ، وذلك الغير إن كان ممكناً فلا بد له من واجب ، والقول فيه كالقول في الأول ، وإن كان واجباً بنفسه لزم توقف تأثير كل من الواجبين على تأثير الآخر ، فلا يكون هذا مؤثراً حتى يجعله الآخر مؤثراً ، / وكذلك بالعكس ، فلا يكون كل واحد منهما مؤثراً ، وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا بيان أن قولهم أشدّ بطلاناً من قول منازعهم ، وأن الأصل الذي بنوا عليه حججهم ، وهو أن المؤثر التام لا بد أن يقارنه الأثر ، والأثر لا بد أن يقارنه المؤثر التام ، هو نفسه يبطل حججهم ومذهبهم ، فإنه يقتضى أن المؤثر التام لم يكن تاماً مؤثراً لشيء من الحوادث إلا حين حدوثه .

وحينئذ فقبل ذلك لم يكن مؤثراً تاماً ، ثم صار مؤثراً ، فانتقل من عدم التأثير إلى وجود التأثير ، من غير تغير منه ولا حدوث شيء عنه أصلاً عندهم ، فإنهم إذا قالوا : حركات الأفلاك هي شرط في التأثير ، أو قالوا : تصورات النفس الفلكية وإراداتها الحادثة هي الشرط في التأثير ، أو قالوا : كل حادث شرط لما بعده - كان هذا باطلاً من وجهين :

أحدهما : أن القول في حدوث تلك الحوادث من الحركات والإزادات والتصورات ، كالتقول فيما حدث عنها ، فلا يكون مؤثراً تاماً فيها حتى يحدث له ما به يصير مؤثراً تاماً ، وهو لا يحدث فيه شيء من الحوادث عندهم ، فلا يكون مؤثراً تاماً في حال من الأحوال لشيء من الحوادث .

الثاني : أن يُقال : الحادث الأول لا يجوز أن يكون هو الذي به صار المؤثر تاماً فيما بعده من الحوادث ، فإن تمام المؤثر لا بد أن يكون موجوداً عند وجود الأثر ، سواء سمي شرطاً أو جزءاً أو عدم مانع أو غير ذلك من الأسماء ، لأن التقدير أن العلة التامة يقارنها معلولها ، وأن الأثر يقارنه المؤثر التام ، فلو قدر وجود بعض ما به يتم المؤثر قبل وجود الأثر وعدمه عند وجود الأثر ، للزم أن لا يكون المؤثر التام موجوداً عند وجود الأثر ، وأن لا يكون الأثر موجوداً عند وجود المؤثر التام ، بل يكون موجوداً عند عدم بعض ما به يتم المؤثر .

والتقدير خلاف ذلك . ولهذا / وجب وجود العلة التامة عند وجود المعلول ، وإن شئت قلت : والفاعل التام عند وجود المفعول . وإن شئت : المؤثر التام عند وجود الأثر .

فإن قيل : يمكن أن يكون تأثير القديم في الثاني مشروط بعدم الأول ، وعدم الأول مقارن لحدوث الثاني ، لا يكون الشرط مجرد حدوث الأول ، كما يقول من يقول : إنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، وفاعلاً بمشيئته شيئاً بعد شيء .

فنقول (١) : إن نفس ذاته هي المؤثرة في كل واحدٍ واحدٍ من تلك الأقوال والأفعال ، لكن تأثيرها في الثاني مشروط بعدم الأول .

وإلا فلو قيل : إن الحادث الثاني يجب أن يحدث عند حدوثه أمر وجودي يلزم التسلسل في تمام التأثير ، وذلك من التسلسل في التأثير ، وهو ممتنع ، فإنه إذا كان ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث عند حدوثه حادث ، وهذا أيضا يحدث عند حدوثه حادث ، لزم التسلسل في تمام أسباب ومسببات إلى غير نهاية ، وذلك ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، كما يمتنع أن يكون لهذا الحادث محدث ، ولهذا محدث إلى غير نهاية ، فلا بد أن تكون الحوادث صادرة عن قديم ، ويكون حدوث الثاني مشروطاً (٢) بعدم الأول ، فيكون بما في المؤثر الحادث عدم الأول ، والمؤثر القديم يحدث هذا بعد هذا ، وحدث الثاني مشروط بعدم الأول .

قيل : هذا الذي ذكر يجب اعتباره في الفاعل الأول الواجب بذاته ، إذا كان فاعلاً لشيء بعد شيء ، ولم يكن مؤثراً تاماً لشيء أزلي ، بل ذاته مستلزمة لنوع التأثير ، لا لتأثير معين .

وهؤلاء القائلون بقدم العالم اشتبه عليهم نوع التأثير بعين التأثير ، فلما رأوا أن الذات تستلزم كونه مؤثراً لامتناع حدوث ذلك ، لم يميزوا بين النوع والعين ، فظنوا أن هذا يقتضي قدم الأفلاك أو غيرها من أعيان العالم .

(١) في الأصل : فيقول .

(٢) في الأصل : مشروط ، وهو خطأ .

وهذا خطأ قطعاً ، فإن الذات تستلزم نوع التأثير لا عينه ، فإذا قدر أنها لم تنزل / فاعلة لشيء بعد شيء ، لم يكن شيء من مفعولاتها قديماً ، بل كل ما سواها حادث كائن بعد أن لم يكن ، وإن كان فعلها من لوازم ذاتها .

والذين قابلوا هؤلاء لما أرادوا أن يثبتوا حدوث كل ما سوى الله ، ظنوا أن هذا يتضمن أنه كان معطلاً غير قادرٍ على الفعل ، وأن كونه محدثاً لا يصح إلا على هذا الوجه ، فهؤلاء أثبتوا التعطيل عن نوع الفعل ، وأولئك أثبتوا قدم عين الفعل ، وليس لهم حجة تدل على ذلك قط ، وإنما يدل على ما يذكرونه من الحجج على ثبوت النوع لا على ثبوت عين الفعل ولا عين المفعول ، ولو كان يقتضى دليلهم الصحيح قدم عين الفعل والمفعول لامتنع حدوث شيء من الحوادث ، وهو مخالف للمشهود .

وحيثئذ فالذى هو من لوازم ذاته نوع الفعل لا فعل معين ولا مفعول معين ، فلا يكون في العالم شيء قديم . وحيثئذ لا يكون في الأزل مؤثراً تاماً في شيء من العالم ، ولكن لم يزل مؤثراً تاماً في شيء بعد شيء ، وكل أثر يوجد عند حصول كمال التأثير فيه ، والمقتضى لكمال التأثير فيه هو الذات عند حصول الشروط وارتفاع الموانع .

وهذا إنما يكون في الذات التي تقوم بها الأمور الاختيارية ، وتفعل بالقدرة والمشية ، بل وتتصف بما أخبرت به الرسل من أن الله يحب ويبغض ، ويرضى ويسخط ، ويكره ويفرح ، وغير ذلك مما نطق به الكتاب والسنة ، فأما إذا لم يكن إلا حال واحدة أزلاً وأبداً ، وقُدِّر أن لها معلولاً ، لزم أن يكون على حال واحدة أزلاً وأبداً .

وإذا قيل : إنها توجب الحادث الثاني بشرط عدم الأول ..

قيل : الحوادث الصادرة عنها مختلفة ، فإن الحركات مختلفة ، إذ ليست حركة التاسع هي وحدها الموجبة لجميع الحوادث ، بل الحركات المختصة بكل فلكٍ فلكٍ ليست ناشئة عنها .

وحيثُذ فهو يحدث حركات مختلفة شيئاً / بعد شيء وحوادث مختلفة شيء بعد شيء ، فيمتنع أن يكون في الأزل موجبا لها ، ويمتنع أن يتجدد له ما يصير به موجبا بدون فعلٍ منه ، فإن القول في إيجابه للشرط كالقول في إيجابه للمشروط ، وتلك الحوادث لها محل قديم وهو معلوم ، فيلزم أن يكون مقتضيه في الأزل للمحل مقتضيه للآثار شيئاً بعد شيء ، وهو في جميع ذلك على حال واحدة من الأزل إلى الأبد .

والمعلول صادر عن العلة لازم لها ، فإذا كان على حال واحدة لزم أن يكون المعلول على حالٍ واحدة ، وإلا لزم وجود المعلول بدون العلة . وهو حقيقة مذهب القوم ، فإن كل ما في المعلول هو من العلة ، فإذا قُدِّر أن العلة لا يتنوع فعلها ولا صفة لها ولا يحدث فيها شيء ، لزم أن يكون المعلول كذلك واحداً لا يتنوع ولا يحدث فيه شيء ، وهو خلاف المشاهدة ، وهذا أمر لا محيد عنه .

وحدائقهم معترفون بهذا ، فإن ما ادّعوه مخالفٌ لصريح المعقول لمن تصوّر حقيقة قول القوم ، وإنما طمعوا في أهل الكلام المبتدعين الذين ذمهم السلف والأئمة ، لما اشتمل عليه كلامهم من الباطل شرعاً وعقلاً ، فإنهم خالفوا السمع والعقل ، وظنوا أن الرسل أخبرت بأن الباري كان

معطلاً لا يقدر أن يفعل ولا أن يتكلم ، ثم بعد هذا قدير أن يفعل وأن يتكلم ، فانتقل من عدم القدرة إلى القدرة بلا حدوث شيء ، وانتقل الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا حدوث شيء ، ولزم أن يكون بين الباري وبين أول كلامه وفعله مدة لا نهاية لها ، وليس هناك مدة ، وأن يكون قبل الزمان زمانُ زمانٍ ، إلى غير ذلك من الأمور التي ابتدعتها المتكلمة الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم في الإسلام ، فجاء أولئك الملحدة فرأوا أن هذه أقوال فاسدة ، فظنوا أنهم إذا أفسدوها بدوام فاعلية / الرب ، وأن ما جاز وجوده عنه وجب وجوده ، لزم من ذلك قدم هذا العالم ودوامه ، وأن الرب تعالى لم يحدث هذا العالم ولا يغيره ولا يقيم القيامة الكبرى ، إذ فعله واحد لا يتبدل .

ص ١٣٣

وهذا من أعظم الجهل والضلال عقلا ، كما هو من أعظم الإلحاد شرعا ، فإن الفعل ليس واحد بالعين ، إذ لو كان كذلك لم يحدث شيء ، وإذا كان يفعل شيئا بعد شيء ، فلا فرق بين إحداث أنواع من الحيوان لم تكن ، وإحداث عالم لم يكن ، وإحداث إشخاص لم تكن .

والحوادث المختلفة في العالم دالة على أحداث فاعلة للحوادث . ولهذا يبين سبحانه وتعالى الأدلة على إثبات الصانع بإحداثه الحوادث المشهودة ، كإنزال المطر ، وإنبات النبات ، وخلق الإنسان وغيره من الحيوان .

وقد ذكر في غير هذا الموضوع تنازع الناس في هذا المقام . فإن طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم يقولون : إن المؤثر التام يجب أن

يتقدم بالزمان على الأثر . ولهذا يقولون : القدرة على الفعل لا تكون إلا قبل الفعل ، وكذلك الإرادة للفعل .

وأما أهل السنة المثبتون للقدر فعندهم لا بد من وجود القدرة عند الفعل ، ويعنون بالقدرة مجموع ما به يصير العبد فاعلاً ، فدخل في ذلك الإرادة وغيرها .

لكنهم متنازعون : هل يجوز وجود القدرة قبل الفعل وبقاؤها (١) إلى حين الفعل ، وأنه عند الفعل ينضم إليها الإرادة ، أم لا يجوز وجودها إلا عند الفعل ؟ على قولين .

فالأول : قول أئمة الفقهاء وأهل السنة ، وهو المنقول عن أنى حنيفة ، وأنى محمد بن كلاب ، وأنى العباس القلانسي ، وأنى العباس بن سريج ، وغيرهم ممن يقول : القدرة تصلح للضدين . وهو قول الفقهاء والجمهور الذين يقسمون القدرة إلى نوعين : مصححة للفعل وهي المشترطة في الأمر والنهي ، وهي مشتركة بين المطيع والعاصي ومستلزمة للفعل ، وهي التي / يختص بها المطيع دون العاصي .

ط ١٣٣

والثاني : قول من يقول : لا تكون (٢) القدرة إلا عند الفعل ، وأن خلاف المعلوم غير مقدور للعبد ، وأن العاصي ليس قادراً على الطاعة . وهذا قول أنى الحسن الأشعري ومن وافقه من أهل الكلام والفقهاء على ذلك ، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم .

(١) في الأصل : وبقاها .

(٢) في الأصل : لا يكون .

لكن جمهور هؤلاء متناقضون ، فيقولون في هذا الموضع : القدرة لا تكون إلا مع الفعل ، وفي الفقه وأصوله يجعلون العاصي قادراً على الطاعة ، كما يجب الحج على المستطيع ، سواء حج أو لم يحج ، وقد يجعلون النزاع لفظياً ، فيقولون : الصحة المتقدمة وسلامة البنية المتقدمة ليست هي الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل .

لكن يُقال لهم : نصوص الكتاب والسنة تُوجب جعل ذلك من الاستطاعة . وإذا كان النزاع لفظياً فأحق الألفاظ بالرعاية ألفاظ الشارع الواردة في الكتاب والسنة .

وبالجمله فمذهب أهل السنة والجماعة المثبتين (١) للقدر ، وأن الله خالق أفعال العباد : أن مجموع ما يُوجب وجود فعل العبد لا يوجد إلا عند وجود فعله .

لكنهم في أفعال الله متنازعون . فالكُلائية ومن وافقهم من الفقهاء - أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم - يقولون : إن القدرة القديمة والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كل ما حدث في وقت حدوثه ، من غير تجدد أمر وجودى ، فقالوا هنا : إن المؤثر التام يتقدم على أثره ، أو يقولون (٢) : من تمام المؤثر التعلق بالحادث عند وجود الأثر ، لكن هذا التعلق عندهم عدمى .

وأما الكرامة ونحوهم فإنهم وإن قالوا : إنه عند حدوث حوادث

(١) في الأصل : المثبتون .

(٢) في الأصل : أو يقولوا .

العالم قد يقوم بذاته أموراً اختيارية من إرادة أو كلام أو غير ذلك ، فهم يقولون : إن الحوادث ابتداءً حدثت بغير سبب حادث ، فيردُّ عليهم في أصل الحدوث ما يردُّ على أولئك في تفصيل الحوادث .

وأما المعتزلة وغيرهم من القدرية قولهم / في التأثير واحد ، وهو أن القادر المختار يرجِّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح .

ص ١٣٤

والذين ناظروهم وناظروا الفلاسفة (١) على أصل الكلائية ، كأبي عبد الله الرازي وغيره ، إذا ناظروا القدرية ، من المعتزلة وغيرهم ، استدلوا بأن القادر المختار لا يرجِّح الفعل على الترك إلا بمرجح ، وقالوا : إن رجحان فاعلية العبد على تاركيته يتوقف على مرجح تام يستلزم وجود الأثر .

وإذا ناظروا الفلاسفة في مسألة حدوث العالم قالوا : إن القادر المختار يرجح أحد طرفي مقدوريه على الآخر بلا مرجح ، وادَّعوا أن المرجح التام إنما يستلزم الأثر إذا كان موجباً بالذات ، فأما إذا كان فاعلاً بالاختيار فلا . وربما ادَّعى بعضهم العلم الضروري بالفرق بين ترجيح الموجب بالذات والفاعل بالاختيار .

وهذا تناقض بين لمن فهمه ، فإنه إن كان الفرق صحيحاً بطلت حجته على القدرية من المعتزلة وغيرهم ، ولزم جواز إحداث العبد لفعله بلا سبب حادث ، لأن القادر المختار يرجِّح أحد مقدوريه بلا مرجح . وإن كان الفرق باطلاً لزم بطلان جوابهم للفلاسفة . فأحد الأمرين لازم : إما بطلان حجته على هؤلاء ، وإما بطلان جوابهم هؤلاء .

(١) في الأصل : والذين ناظروهم وناظروهم في الفلاسفة .

وأيضاً فإن الموجب بالذات قد يُراد به ما تكون (١) مجرد ذاته العارية عن الصفات والأفعال مستلزماً لموجبه ، وعلى هذا فيحصل الفرق بين مُسمّى الموجب بالذات ومسمّى الفاعل بالاختيار . وقد يُراد به ما يوجب بذاته الموصوفه بالصفات والمشية والفعل . وعلى هذا فكونه موجباً بالذات لا ينافي كونه فاعلاً بالاختيار .

فقولهم : إن الترجيح بدون مرجح تام ممتنع في الموجب بالذات دون الفاعل بالاختيار قول باطل ، لأنه حينئذ قد يكون فاعلاً باختياره ، وعند حصول القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود الفعل ، فيكون موجباً بذاته الموصوفة بالقدرة والاختيار ، لا بذاتٍ مسلوية القدرة والاختيار .

وغاية ما يمكن أن يُقال في الاعتذار عن تناقض هؤلاء أن القديم المختار له أن يرجح أحدَ مقدوريه بدون مرجح بدون المحدث المختار ، لأن المحدث لا يتصور حدوث شيء منه إلا من غيره ، فإن كونه قادراً مريداً وفاعلاً إنما هو من غيره ، فنفس ذاته ليس من لوازمها أن تكون قادرة مريدة فاعلة ، بل ذلك لها من غيرها ، فلهذا لا يرجح بغير مرجح ، وهي إذا افتقرت إلى مرجح فالمرجح يحدث من الله تعالى . بخلاف القديم الواجب بنفسه سبحانه ، فإنه هو المحدث لكل ما سواه ، وهو بنفسه مستغني عن كل ما سواه ، فيمكنه ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح .
فيقال لهؤلاء : هذا فرقٌ فاسدٌ من وجوه متعددة .

(١) في الأصل : ما يكون .

منها : أن يُقال : كون المؤثر التام يستلزم أثره ويقارنه ، وأن الأثر يستلزم المؤثر التام ويقارنه ، وأن يقال : كون المرجح التام يستلزم الرجحان ، وأن الرجحان بدون المرجح التام ممتنع - قضية كلية لا تقبل (١) الانتقاض ولا التخصيص . كما قيل : المحدث لا بد له من المحدث ، والتخصيص المحدث لا بد له من مخصص ، والممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح ، فهذه قضايا كلية لا تنتقض سواء قُدِّر المحدث والمخصص (٢) والمرجح قديماً أو محدثاً .

ومنها : أن يُقال : ما به يُعلم أن المحدث لا يرجح بدون مرجح تام ، به يُعلم ذلك في القديم . مثل أن يُقال : الإرادة إما أن يجب مقارنة مرادها لها ، وإما أن لا يجب . فإن وجب لزم إذا كانت الإرادة قديمة أن يكون المراد قديماً ، وبطل قولهم . وإن لم يجب فإما أن يكون ممتنعاً ، وإما أن يكون ممكناً ، فإن كان ممتنعاً لزم أن لا يوجد المراد مع وجود الإرادة . وهذا باطل ، / فإنهم يقولون : إن الإرادة باقية إلى حين وجود المراد .

ص ١٣٥

وأيضاً فإذا كان ممتنعاً ، فإن لم يصح ممكناً لزم دوام الامتناع ، فيلزم أن لا يحدث شيء ، وإن صار بعد ذلك ممكناً . والتقدير : أنه لم يتجدد شيء لزم أن يصير الشيء ممكناً بعد أن كان ممتنعاً من غير حدوث شيء ، فينقلب الشيء من الامتناع إلى الإمكان بلا سبب . وهذا معلوم الفساد بالضرورة .

(١) في الأصل : لا يقبل .

(٢) في الأصل : والتخصص .

ثم إذا قيل : هو ممكن بعدها ، أو قيل : هو ممكن معها ، فالممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بمرجح . والتقدير أنه ليس هناك مرجح غير ما ذكر ، فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً .

وإذا قيل : المرجح تعلق الإرادة .

قيل : هذا التعلق إذا كان حادثاً فلا بد له من محدث . وإن كان قديماً فلم يتجدد شيء .

وأيضاً فإن كان أمراً وجودياً فهو حادث من الحوادث ، فلا بد له من محدث ، وإن كان عدماً فليس بشيء فلا مرجح هناك ، فإن ما ليس بشيء لا يكون مرجحاً للوجود .

وأيضاً فإذا كان الحال قبل حدوث الحادث كالحال بعده - كما هو قولهم من كل وجه - كان تخصيص أحد الحالين بالحدوث ترجيحاً لأحد المتماثلين بلا مرجح .

وقول القائل : إن الإرادة لذاتها تقتضى (١) التخصيص بلا مخصص ، قول باطل . فإن الإرادة التي يعرفها الناس من أنفسهم لا توجب (٢) ترجيحاً إلا بمرجح ، وإرادة الإنسان لأحد المتماثلين دون الآخر مع تساويهما من كل وجه ، ومع كون نسبة الإرادة إليهما سواء ، ممتنع لمن تصوره ، والعلم بامتناعه ضرورى ، وهذا هو نفس الترجيح بلا مرجح .

(١) فى الأصل : يقتضى .

(٢) فى الأصل : لا يوجب .

بل الذى يعلمه الناس من أنفسهم أن إرادة الإنسان أحد الشئيين
ليست هى إرادته للآخر ، سواء ماثله أو خالفه ، فضلا عن أن يكون إرادة
واحدة نسبتها إلى المثليين سواء ، وهى ترجح أحدهما بلا مرجح . وإن جاز
أن يُقال : إن هذه / الإرادة حاصلة له ، وهى ترجح أحد متعلقَيْها
المتماثلين بلا مرجح ، جاز أن يُقال : نفس الإنسان يرجح إرادة هذا على
إرادة هذا بلا مرجح .

ط ١٣٥

وحيث فلا يكون حدوث الإرادة مفتقراً إلى سبب غير نفس
الإنسان ، بل نفسه يمكنها إحداث هذه الإرادة دون هذه الإرادة بلا
مرجح .

وهذا قول القدرية الذين يقولون : إن الإنسان هو الذى يحدث
إرادته بلا إرادة ، ويقولون : إن الإرادة لا تُعَلَّل ، ويقولون مثل ذلك فى
القديم ، يقولون : إنه يحدث الإرادة بلا إرادة .

وقول هؤلاء - وإن طردوه - فهو فاسد من وجوه :

منها : أنهم أثبتوا الحوادث بلا محدث تام ، والأثر بلا مؤثر تام ،
والممكن بلا مرجح تام .

ومنها : أنهم رجحوا أحد المتماثلين على الآخر بلا مرجح ، وهذا مع
بطلانه بالضرورة فهو يُسَدُّ عليهم طريق إثبات الصانع .

ومنها : أنهم خصّوا أحد الزمانين المتماثلين بالحدوث بلا مرجح ،
وهو كذلك .

ومنها : أنهم أثبتوا إحداث المختار للحوادث بلا إرادة ، فإن إرادته
حادثه بلا إرادة ، إذ الإرادة عندهم ليست من لوازم نفسه ، بل هي
تحدث من محدثها ، ومتى جاز إحداث حادث بلا إرادة ، جاز إحداث
آخر . ولهذا تفرقوا في إرادة الباري تعالى .

فالبغداديون من المعتزلة - ومن وافقهم من الرافضة واليهود -
نفوها . والبصريون أثبتوا إرادة حادثه لا في محل ، فلزمهم إثبات صفة
قائمة ، بل عرض قائم بنفسه . وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وهو إبطال
لحقيقة الغرض ، وإن جاز ذلك جاز إثبات كلام لا في محل ، وعلم لا في
محل ، وقدرة لا في محل .

ومنها : أنهم أثبتوا حادثاً بلا إرادة .

ومنها : أنهم جعلوا الحى مريدا بإرادة ليست قائمة به ، كما جعلوه
متكلما بكلام لا يقوم به . وإن جاز هذا جاز أن يعلم بعلم لا يقوم به ،
ويقدر بقدرة لا تقوم به ، ويجيا بحياة لا تقوم به ، إلى أمثال ذلك .

ومما يبين / فساد ما ذكروه من الفرق أن يُقال : أنتم قررتم أنه لا بد
عند وجود المقدور المراد من وجود القدرة والإرادة ، وأنه يمتنع وجود المقدور
المراد بقدرة وإرادة تتقدم على المقدور (١) المراد ، وأبطلتم قول القدرية في
ذلك بأنه يستلزم وجود الحادث بأمر معدوم ، وإن قُدِّر أنه عند وجود
المقدور المراد كانت الإرادة أو القدرة معدومة ، فلا بد من وجود ذلك عند

(١) في الأصل : على أن المقدور ، وهو تحريف .

وجود المقدور المراد ، فإن كان وجود ذلك قبل وجود المقدور المراد مثل وجوده عند وجود المقدور المراد ، كان وجود ذلك أزلا ولم يؤثر شيئا ، فإذا كان الحال لم يتغير ، فهو بعد ذلك أيضا لم يؤثر شيئا ، وهذا أضعف من القول بوجوده عقب الإرادة والقدرة ، لأنه هنا مؤثر تأخر عنه أثره ، وهناك أثر بلا مؤثر ، والقول بوجود أثر بلا مؤثر أفسد من القول بأثر تأخر عن مؤثره .

ولهذا كان إنكار الناس على القدرية قولهم بأنه ليس لله على المؤمنين نعمة منَّ بها ^(١) إلا وقد أعطى مثلها للكافر ، أشد من إنكارهم عليهم أن الإيمان بقدرية متقدمة وإرادة متقدمة .

والناس يعلمون افتقار أنفسهم إلى الله تعالى في أن يهديهم ويعينهم على الإيمان والعمل الصالح ، أعظم مما يعلمون كون الأثر يقارن المؤثر . وإذا قيل لأحدهم : الإعانة التي أعطيت للصحابة على الإيمان كالإعانة التي أعطيت لأبي جهل وأبي لهب - بادرت فطرته إلى إنكار ذلك . وكذلك في نظائر ذلك ، مثل أن يُقال : ما به أُعين المصلّي هو مثل ما به أُعين تارك الصلاة ، وما به أُعين المهتدي مثل ما به أُعين الضال ، فإن الفطرة تشهد أنه لو استوى الأمران لم يختص أحدهما بالطاعة .

وهذا مع أن التماثل إنما تدعيه القدرية في القدرة خاصة ، وأما الإرادة فإنهم يقولون : إن المؤمن يُحدث ^(٢) / إرادة الإيمان ، فإذا كانت

(١) في الأصل : أمنَّ بها .

(٢) في الأصل : تحدث . ولعل الصواب ما أثبتته .

الفطرة تنكر تساوى القدرتين مع اختصاص أحدهما بالإرادة أعظم مما تنكر تأخر الأثر عن المؤثر ، فكيف إذا قيل : إن القدرة والإرادة في حال وجود الفعل كحالتها قبل وجود الفعل ، وأن الفعل حدث بلا تجدد شيء أصلاً ؟!

فإن هذا مما يُعلم بالفطرة إنكاره ، ويعلم أنه لا بد حين وجود الفعل من حصول تمام المؤثر الذى به يصير الفاعل مريداً لإرادة جازمة وقادراً قدرة تامة ، فإنه مع القدرة التامة والإرادة الجازمة يجب وجود المقدمور [والمراد] (١) .

ولا ريب أن الله على كل شيء قدير ، كما نطق به القرآن في غير موضع ، فإن قدرته من لوازم ذاته ، والمصحح لها الإمكان ، فلا اختصاص لها بممكنٍ دون ممكن . لكن الممتنع لذاته ليس شيئاً باتفاق العقلاء ، فلا يعقل وجوده في الخارج ، فإنه لا يعقل في الخارج كون الشيء موجوداً معدوماً ، أو متحركاً ساكناً ، أو كون أجزاء الحركة المتعاقبة مقترنة في آنٍ واحد ، أو كون اليوم موجوداً مع أمسٍ وغدا ، وأمثال ذلك .
وحيثذ فمثل هذا لا يدخل في عموم الكتاب . وأما الممتنع لغيره - وهو ما علم الله أنه لا يكون ، وأخبر أنه لا يكون ، وكتب أنه لا يكون - فهذا لا يكون لعدم إرادته وأنه لا يكون ، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا لو شاء لفعله ، كما أخبر القرآن في غير موضع أنه لو شاء الله لآتى كل نفس هداها ، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة ، وأمثال ذلك .

(١) والمراد : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

والقادر إذا لم يفعل الشيء لعدم إرادته له ، لم يمنع ذلك أن يكون قادراً عليه ، بخلاف ما إذا لم يفعله لكونه ليس قادراً عليه . والقادر يجوز أن يفعل كلاً من الضدين ويريده على طريق البديل ، بخلاف فعلهما على وجه الجمع ، فإنه ممتنع لذاته .

ولو كان فعل القادر موقوفاً / على إعانة غيره ، أو ممنوعاً بغيره ، لم يكن قادراً بنفسه . وهذا من دلائل الوجدانية ، فإن الرب لا بد أن يكون قادراً بنفسه لامتناع كون قدرته من غيره ، ويمتنع اجتماع قادرين بأنفسهما على شيء واحد ، فإن قدرة أحدهما عليه مشروطة بعدم قدرة الآخر عليه ، حال كون الأول قادراً ، لامتناع اجتماع قدرتين تامتين على فعل واحد ، وامتناع اجتماع فاعلين مستقلين على فعل واحد ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا أنه إذا فرض أن قدرته وإرادته وسائر ما يتوقف الفعل (١) عليه حال وجود الفعل ، كما هي حال عدم وجود الفعل ، كان هذا ممتنعاً بالضرورة ، كامتناع هذا في كل مؤثر تام ، بل لا بد لحال الفعل من اختصاصه بأمر لا يكون موجوداً عند عدم الفعل .

وأما السلف والأئمة وأكابر أهل الحديث الذين يقولون : لم يزل الله متكلماً إذا شاء ، ولم يزل تقوم به الأمور الاختيارية ، فلا يرد عليهم شيء من هذه التناقضات الواردة على هؤلاء الأصناف من أهل الكلام والفلسفة .

(١) في الأصل : للفعل .

وكذلك لا يَرِدُ على من وافقهم من أساطين الفلاسفة القائلين بقيام الأمور الإرادية بذاته ، وأنه لم يزل كذلك ، كما يقوله أبو البركات صاحب « المعتبر » وغيره من متقدمى الفلاسفة ومتأخريهم ، فإن هؤلاء يطردون الأصل المتقدم في أن المؤثر التام يستلزم أثره ، وأن الأثر يلزم المؤثر التام ، ولا يفرقون في ذلك بين مؤثرٍ ومؤثر .

والربّ تعالى عندهم فاعلٌ لكل ما سواه بقدرته واختياره ، وإذا سُمّي موجِباً بالذات ، بمعنى أنه موجب بذاته الموصوفة بالقدرة والاختيار ما يحدثه من الحوادث في وقت إحدائه إياه ، فهذا حق عندهم ، كما يقول المسلمون : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، ويقولون : إن كل حادث /
 ظ ١٣٧
 فله سبب حادث ، وإن كمال فاعلية الرب تعالى لكل مفعول هو عند فعله إياه ، كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾

[سورة يس : ٨٢] .

وهؤلاء يطرد على أصلهم بيان تناقض الفلاسفة القائلين بقدم الأفلاك ، وفساد حججهم ومذهبهم . وأما غيرهم فإنه وإن بين تناقض الفلاسفة من وجه ، فإنه يتناقض هو من وجه آخر ، فهم يردون باطلاً بباطل ، ويقابلون بدعةً ببدعة ، لكن لكل حال : كل من كان إلى اتباع الرسل أقرب ، كان قوله أقوم وأقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول ممن هو أبعد منه عن متابعة الرسل ، فإن المعقول الصريح لا يدرك إلا على موافقة أقوال الرسل لا على مخالفتها .

والمقصود هنا بيان فساد قول هؤلاء الفلاسفة ومذهبهم ، وأنه

أعظم فساداً من قول القدرية المعتزلة وغيرهم ، ومن الكلائية وغيرهم من أصناف أهل الكلام ، فإن هؤلاء الفلاسفة الدهرية - لا سيما معطلة الصفات منهم - يخرجون بأن المؤثر التام لا بد أن يقارنه أثره ، ثم يقولون : والرب لا بد أن يكون مؤثراً تاماً في الأزل ، إذ لو لم يكن كذلك للزم حدوث تمام تأثيره ، والكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في غيره ، فيلزم التسلسل ، بمعنى حدوث تمامات لا نهاية لها في آن واحد للعلة الفاعلة ، وهو باطل لم يقل به طائفة من الطوائف ، كما لم يقل بتسلسل علل تامة .

وحجتهم مبنية على امتناع التسلسل في المؤثرات ، وهو متفق عليه بين العقلاء ، وامتناع الترجيح بغير مرجح . والمعتزلة والكلائية والكرامية ونحوهم أبطلوها لجواز الترجيح عندهم من القادر بلا مرجح .

وقد عرف ما في هذا الجواب ، وأنه إنما يستقيم على أصول القدرية والجهمية ، ولهذا كان النزاع هنا بين القدرية والدهرية ، وكلاهما مبطل ، لكن القدرية أمثل - لكنهم عارضوها بحدوث الحوادث اليومية ، فإن حجتهم تستلزم أن لا يحدث شيء وقد حدث .

والمعارضة تدل على فساد الحجة ، لكن لا تحلها ولا تبين وجه فسادها . وقد طعن الأرموى وغيره في هذه المعارضة ، وقد بينا فساد طعنه وضحة هذه المعارضة ، كما ذكرها الغزالي والرازي والأبهري وغيرهم ممن عارض بها الفلاسفة .

وجاء بعد الأرموى الهندي فنقل طعنه فيها نقلاً مجرداً ولم يجب عنه

بشيء . وذكر الأرموى جوابه الذى سماه « الجواب الباهر » وأخذه من كلام الرازى ، لأنه أجاب بهذا الجواب الذى سماه الباهر من « المطالب العالية » فأجاب أنه (١) لا / يلزم منه قدم العالم الجسمانى ، لجواز أن يوجد عقل فى الأزل أو نفس تصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل واحد منهما بعدما يليه ، حتى ننتهى إلى تصورٍ خاص يكون شرطاً لفيضان العالم الجسمانى عن المبدأ القديم .

ص ١٣٨

ثم إن الهندى لم يكن عنده غير ما نقله من كلام هؤلاء ، وهذا الجواب بنى عليه أبو عبد الله القشيرى المعروف بابن دقيق العيد (٢) حيث جزم بحدوث الأجسام دون سواها ، مع جعله جميع الممكنات صادرة عن الواجب .

وهذا الجواب بَنُوهُ على ظنهم الفاسد : وهو أن الدليل قد قام على حدوث الأجسام دون ما سواها ، بناءً على أن المتكلمين لم يقيموا دليلاً على أنه لا يمكن إلا الجسم أو العرض ، كما قد ذكر ذلك الشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من متأخري أهل الكلام المخلوط بالفلسفة من المعتزلة والأشعرية .

وهذا الجواب لا يوافق دين أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، وهو باطل ، ولم يحصل به جواب عن أدلة الفلاسفة .

جواب الرازى والأرموى
باطل من وجوه

(١) فى الأصل : أن .

(٢) هو محمد بن على بن وهب ، أبو الفتح (٢) ، تقى الدين القشيرى ، ولد سنة

٦٢٥ وتوفى سنة ٧٠٢ . انظر ما ذكرته عنه فى (د) ٣٧٩/١ .

وهو باطل من وجوه :

أحدها : أن يقال : فالنفس عند هؤلاء لا تكون إلا مقارنة للجسم ، فإنها متعلقة به تعلق التدبير . وهم متنازعون هل هي جوهر أو عرض . وحينئذ فوجود نفوس دون أجسام ممتنع ، فبطل أصل هذا الجواب .

الوجه الأول

الثاني : أن يُقال : دليل المعتزلة ومن وافقهم على حدوث الأجسام إنما هو لامتناع حوادث لا أول لها ، وهذا بعينه يقتضى حدوث النفس ، فإنه تقوم بها الحوادث ، فإذا امتنع أن تقوم بها الحوادث التي لا تنهاى لزم حدوثها . فطريقة المعتزلة ومن وافقهم في حدوث الأجسام إن كانت صحيحة لزم حدوث النفوس مثل هذه الطريقة ، وإن كانت باطلة بطل التفريق بين النفوس والأجسام ، فلزم على التقديرين أن يكون قول هؤلاء بحدوث الأجسام دون / النفوس قولاً باطلاً .

الوجه الثاني

ظ ١٣٨

الجواب الثالث : أن يُقال : دليل حدوث الأجسام الذى هو امتناع حوادث لا أول لها يوجب حدوث النفوس كما تقدم . وأما العقول ، فبتقدير ثبوتها - كما يدعيها هؤلاء المتفلسفة - فهي قديمة لازمة لذات الله ، وهو تعالى موجب بذاته لها في الأزل إيجاباً قديماً دائماً ، فقدم العقول مستلزم لكونه موجبا بذاته لشيء معين دائماً ، وكونه محدثاً للأجسام - أو للأجسام والنفوس - بعد أن لم تكن ، ينافى كونه موجباً بذاته في الأزل ، فإن الذى يفعل بعد أن لم يكن يفعل لا يكون - إن قُدِّر وجوده - إلا فاعلاً بالاختيار ، فصار هذا القول مستلزماً لكونه موجباً

الوجه الثالث

بالذات غير موجب بالذات ، وذلك جمع بين النقيضين . فتبين أن القول بحدوث الأجسام مع قدم العقول جمع بين النقيضين فيكون باطلا .

(١) وإيضاح هذا أنه إما أن يجوز أن يفعل بعد أن لم يفعل وإما أن لا يجوز ، فإن جاز ذلك - كما يقوله من يقوله من أهل الكلام - جاز حدوث كل ما سواه ، وإن لم يجوز ذلك لزم أنه لم يزل فاعلا . وحينئذ فإن قيل : لم يزل فاعلاً لشيء بعد شيء ، أمكن دوام الفاعلية مع حدوث كل ما سواه . وإن قيل : لم يزل فاعلاً لشيء معين لم يكن فرق بين العقول وبين (٢) غيرها . فالقول بقدم العقول مع حدوث الأجسام قول متناقض (١) .

وهذا يتبين أن ما استدل به من استدلال المتكلمين على حدوث الأجسام - وإن كان صحيحا - يستلزم حدوث كل ما سوى الله ، ويظهر خطأ متأخريهم الذين اعترضوا على متقدميهم بأن دليلهم على حدوث الأجسام والأعراض لا يتناول حدوث كل ما سوى الله ، لإمكان وجود العقول والنفوس التي يشتهها المشاؤون من الفلاسفة وإمكان قدمها . قالوا : والمتكلمون لم يقيموا دليلا صحيحا على نفى ما سوى الأعراض والأجسام ، وقد بينا بطلان كلام هؤلاء في غير موضع .

وللنظار في إبطاله طرق : إحداها : طريقة من يقول : العلم بأن كل ممكن إما جسم وإما عرض قائم بالجسم علم ضروري ، كما ذكر ذلك غير واحد من أئمة النظار ، كأبي المعالي وغيره .

(١-١) وإيضاح هنا ... متناقض : هذا الكلام في هامش الصفحة بخط ابن تيمية .

(٢) في الأصل : بين .

والثانية طريقة من يقول : الوجود لا يكون إلا مشاراً إليه ، أو قائماً بمشار إليه . وكل موجودين فإما أن يكونا متباينين ، وإما أن يكونا متحايثين ومن هؤلاء من يصرّح بأنه لا موجود إلا الجسم وما يقوم بالجسم ، / كما هو مبسوط في غير هذا الموضع .

ص ١٣٩

الطريقة الثالثة : أن يُقال : هب أنه لم يعلم انتفاء ما سوى الأجسام والأعراض ، لكن دليل حدوثها يستلزم حدوث كل ما سوى الله .

وهذا يتبين بالجواب الرابع : وهو أن يقال : لا ريب أن النظائر المثبتين لحدوث أجسام العالم وأعراضه ، من المعتزلة والكلامية والكرامية والهشامية والتجارية والضرارية والجهمية ، ومن وافقهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، الذين بنّوا ذلك على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، هم صنفان : صنف يقول : إن الجسم لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وهؤلاء يقولون بحدوث الأجسام وأعراضها مطلقاً .

الوجه الرابع

وصنف يقولون : إن الجسم نوعان : نوع يخلو عن الحوادث ونوع لا يخلو عن الحوادث ، فالذى لا يخلو عن الحوادث هو الحادث دون الأول ، كما يقول ذلك من يقوله من الهشامية والكرامية وغيرهم ، وعلى قول هؤلاء فالسكون أمر عدمي لا وجودي ، وحدوث الحوادث ابتداء في القديم بعد أن لم يكن ، كحدوث الحوادث عنه ابتداء بعد أن لم يكن ، فأدلة هؤلاء على حدوث الجسم

الذى لا يخلو عن الحوادث إن كانت صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كانت باطلة لم تدل لا على حدوث الأجسام ولا غيرها .

فقول القائل : إن دليلهم يتضمن حدوث الأجسام دون ما سواها ، قول باطل . وذلك أنه على التقدير الأول يكون كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث حدوثاً مسبقاً بعدم ، والحادث عن عدم لا يكون صادراً عن قديم موجب بذاته في الأزل ، فإن الموجب بذاته في الأزل يكون موجباً أزلياً ، لا يكون حادثاً مسبقاً بالعدم ، وسواء كان حدوث الحادث عنه بوسط أو بغير / وسط ، فامتنع على هذا التقدير أن يكون الواجب الوجود بنفسه موجباً بالذات في الأزل ، وإذا امتنع هذا امتنع أن يكون معه قديم ، سواء سمى ذلك القديم عقلاً أو نفساً أو غير ذلك ، فإنه إذا قُدِّرَ عقل قديم ممكن لزم أن يكون صادراً عن علة تامة قديمة ، وهو الموجب بذاته في الأزل ، وأن يكون معلوله دائماً معه لا يتخلف منه شيء ، وعلى هذا التقدير فيمتنع حدوث الحوادث بعد أن لم تكن ، فظهر بذلك أنه إذا قُدِّرَ أن الحوادث لها ابتداء وأنه يمتنع وجود حوادث لا أول لها ، لزم أن يكون البارى فاعلاً باختياره ، وأن لا يكون معه في الأزل قديم أصلاً .

فتبين بذلك أن أدلة هؤلاء النظائر على حدوث الأجسام والأعراض إن كانت صحيحة لزم حدوث كل ما سوى الله ، وتبين بذلك (١) أن أئمة هؤلاء النظائر أحذق من متأخريهم وأقوى رداً على الفلاسفة وغيرهم ، وأن ما اعترض متأخروهم عليهم باطل .

(١) في الأصل : ذلك .

الوجه الخامس : أن يُقال : لو كانت الحوادث تحدث في النفس شيئاً بعد شيء لكان لا بد لها من محدث ، والقديم الذي لا يتجدد له أمر يقوم به لا يحدث عنه شيء كما تقدم ، فقول هؤلاء بحدوث هذه الأمور عنه ، كقول الفلاسفة بحدوث حركات الفلك وأنها أزلية .

الوجه السادس : أن يُقال : فهذا يقتضى كون الرب موجباً بذاته للعقول والنفوس ، وأنه ليس فاعلاً باختياره ، يفعل شيئاً بعد شيء ، وأن العقول والنفوس متولدة عنه تولدًا ذاتياً ، وهذا معلوم الفساد عقلاً ونقلًا ، وهو مخالف لدين المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين .

الوجه السابع : أن يُقال : فإذا كان موجباً بذاته على هذا التقدير ، لم يكن اختصاص الزمان الذي حدث فيه الأجسام دون ما قبله وبعده بأولى من العكس ، والتقدير أن القديم (١) / لا تقوم به الأمور الاختيارية . وقول القائل : إن بعض تلك التصورات تكون سبباً لفيض الأجسام عن القديم ، إنما يصح لو كان هناك سبب يقتضى حدوث تصورات تخالف ما قبلها ، وهذا إنما يكون إذا كان الرب فاعلاً باختياره ، والأمور الاختيارية تقوم بذاته ، فأما إذا قُدِّرَ أنه لا يفعل شيئاً باختياره ولا يقوم به أمر اختياري ، بل هو مجرد عن الصفات والأفعال ، لا يتجدد منه ما يقتضى الإحداث ، كان امتناع حدوث الأجسام حينئذ كامتناع حدوثها عن القديم ابتداءً .

(١) كتب في أسفل الصفحة : « قول بحسب الطاقة » .

الوجه الثامن

الوجه الثامن : أن هذا القول مبنى على وجود العقول والنفوس التي يذكرها هؤلاء ، وأنها أمور قائمة بأنفسها موجودة في الخارج لا يُشار إليها ، ولا هي داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباينة للعالم ولا حالة فيه ، ولا توصف (١) بحركة ولا سكون ، ولا تجوز رؤيتها ، ولا هي أجسام ولا قائمة بالأجسام ، وجمهور العقلاء يقولون إن بطلان هذا معلوم بالاضطرار .

فقد تبين فساد جواب هاتين (٢) الفرقتين ، وأن الجواب لهؤلاء الفلاسفة بالمعارضة جواب صحيح ، لكن ليس فيه حل الشبهة .

وأما الجواب عنها بغير المعارضة فمن وجوه :

الجواب عنها بغير
المعارضة من وجوه

الوجه الأول

أحدها : أن يقال : التسلسل في الآثار إن كان ممكنا بطلت دلالة هذه الحجة على قدم شيء بعينه ، لا فلك ولا غيره ، لأنه حينئذ يجوز أن يكون حادثاً بسبب كان قبله ، وهكذا القول في كل ما سوى الله . وإن كان ممتعاً لزم أن يكون (٣) للحوادث أول ، ولزم حدوث كل ما تقوم به الحوادث ، وذلك يستلزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب . فلزم بطلان حجتهن على تقدير النقيضين (٤) .

(١) في الأصل : ولا يوصف .

(٢) في الأصل : هؤلاء .

(٣) في الأصل : تكون .

(٤) بعد كلمة « نقيضين » توجد إشارة إلى الهامش حيث كتب « الخط المعترض

أوله : وليست هذه الحجة مبنية على » ووجدت هذا الكلام في ص ١٤٤ وتتسلسل الصفحات بعد ذلك بعكس الترقيم .

/ وليست هذه الحجة مبنية على امتناع التسلسل في الآثار ، كما يظنه من يظنه ، فإن المحتجين بها لا يمنعون التسلسل في الآثار ، وإنما يمنعون ما يمنعه سائر العقلاء من التسلسل في المؤثرات ومن التسلسل فيما به أصل التأثير . وقد يشبهه تمام التأثير في الشيء المعين ، وتمام التأثير في جنس التأثير . وحجتهم مبنية على امتناع التأثير في الأزل ، فإنها مبنية على أنه لا يحدث شيء إلا بحدوث تمام تأثيره ، فلو كان (١) لجنس الحوادث ابتداء لزم أن يكون لذلك الحدوث تمام حادث ، ولذلك التمام تمام حادث ، وهلمَّ جرّاً .

وتحيز هذا الجواب أن يُقال : التسلسل نوعان : أحدهما (٢) :

التسلسل في المؤثرات ، وهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه ، وامتناعه معلوم بصريح العقل ، بل مجرد تصوره التام يكفي في العلم بفساده . وأما التسلسل في الآثار بأن يكون الفاعل يفعل شيئاً بعد شيء دائماً فهذا متنازع فيه ، هل هو ممتنع أزلاً وأبداً ، أو جائز أزلاً وأبداً ، أو ممتنع أزلاً وجائز أبداً ؟ على ثلاثة أقوال معروفة للناس .

والتسلسل في الآثار قد يقتضى التسلسل في تمام التأثيرات المعينة ، لا التسلسل في أصول التأثير ، فإنه إذا كان صدور المؤثر التام موقوفاً على صدور الأول ، كان تمام التأثير في الأمر الثاني موقوفاً على صدور الأثر الأول ، كالمتحركات كلها من الشمس والقمر وغيرهما ، فإن الجزء الثاني من الحركة موقوف على صدور الجزء الأول منها .

(١) في الأصل : كانت .

(٢) في الأصل : أحدها .

لكن التسلسل في تمام التأثير نوعان : تمام التأثير مطلقاً ، وتمام التأثير المعين ، فإن الشيء قد يكون شرطاً في كون الفاعل فاعلاً مطلقاً ، فلا يمكن أن يفعل شيئاً إلا بذلك الشرط ، فهذا شرط في التأثير المطلق ، وهو شرط في جنس التأثير وأصل التأثير ، وقد يكون شرطاً في كونه فاعلاً لفعل معين ، فالتسلسل في هذا القسم الثاني ليس بمتنع عند من يجوز التسلسل في الآثار ، فإنه إذا جاز أن يفعل شيئاً بعد شيء دائماً ، جاز أن يكون الفعل الأول شرطاً في الثاني .

وأما القسم الأول ، وهو التسلسل في أصل التأثير ، فهذا ممتنع ، كالتسلسل في المؤثرات ، فإن الشيء إذا امتنع أن يفعل شيئاً من الأشياء حتى يفعل شيئاً من الأشياء ، كان جنس وجود الفعل موقوفاً على جنس وجود الفعل قبله ، فلا يكون فعلٌ أصلاً حتى يكون قبله فعلٌ ما ، وهذا ممتنع لذاته ، فإنه يستلزم وجود الشيء قبل وجوده ، ووجوده قبل وجوده يقتضى أن يكون موجوداً معدوماً ، وهذا جمع بين النقيضين .

ولهذا استدلل غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [سورة يس : ٨٢] ، فإن النصّ دلّ على أنه لا يخلق شيئاً حتى يقول له : « كن » فيكون ، فلو كان « كن » مخلوقاً لزم أن يخلقه / بكن ، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى ، وهذا يستلزم التسلسل في أصل الخلق ، وهو التسلسل في التأثير ، وهو ممتنع لذاته ، فإنه إذا لم يخلق شيئاً أصلاً حتى يخلق قبل ذلك شيئاً آخر ، كان هذا ممتنعاً لذاته ، فكان

وجود مخلوق قبل أن يوجد مخلوق أصلاً فيه جمع بين النقيضين ، بخلاف ما إذا قيل : إنه لا يخلق مخلوقاً معيناً حتى يخلق مخلوقاً معيناً ، فإن هذا ليس بممتنع ، كما أنه لا يخلق المولود من غيره حتى يخلق الوالد .

إذا تبين هذا فحجة الفلاسفة الدهرية في قدم العالم مبنية على مقدمتين إحداهما : امتناع الترجيح بلا مرجح ، والثانية : امتناع التسلسل في أصل التأثير لا في تأثير معين ، فإنهم قالوا : المؤثر التام إن كان في الأزل لزم قدم الأثر ، فإنه لو حدث بعد ذلك لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن لم يكن المؤثر التام في الأزل امتنع أن يحدث عنه شيء ، لأن ذلك الحادث يمتنع أن يحدث بدون سبب حادث لما فيه من الترجيح بلا مرجح ، ويمتنع حدوث سبب حادث ، لأن القول في حدوث ذلك السبب الذي هو الشرط كالقول في حدوث المشروط به ، إذ التقدير أنه لم يكن في الأزل مؤثراً تاماً ، فلا بد من حدوث تمام أصل التأثير وجنسه ، بحيث يصير المؤثر مؤثراً بعد أن لم يكن مؤثراً بحال .

وهذا ممتنع لذاته كما تقدم ، لأن حدوث كونه مؤثراً لا بد له من مؤثر ، ولا مؤثر إلا هو ، فيلزم أن يكون مؤثراً قبل أن يكون مؤثراً بحال ، وهو جمع بين النقيضين .

وأيضاً فإذا لم يكن مؤثراً تاماً ثم إنه جعل نفسه مؤثراً تاماً ، لزم الترجيح بلا مرجح ، فإن امتناع جعل نفسه مؤثراً بعد أن لم يكن ، مع تساوى الحالين ، أبلغ في الامتناع من إحداث أثر منفصل عنه بعد أن لم يكن مع تساوى الحالين .

فإذا قيل : المؤثر التام يستلزم أثره بعد ذلك ، كان تخصيصاً بلا مخصص .

قيل : وما ليس بمؤثر تام يمتنع أن يصير بعد ذلك مؤثراً تاماً بنفسه ، لما فيه من التخصيص بلا مخصص .

لكن هذا القسم يدل على امتناعه أيضاً دليل آخر (١) ، وهو أنه إذا لم يكن مؤثراً تاماً ثم قُدِّر أنه أحدث ما به صار مؤثراً تاماً ، فذلك الإحداث يقتضى أن يكون مؤثراً تاماً فيما أحدثه . والتقدير أنه ليس بمؤثر تام في شيء من الأشياء ، فيلزم أن يكون مؤثراً في شيء حتى لا يكون مؤثراً في شيء من الأشياء ، وهو جمع بين النقيضين .

وهذا القسم هو من باب الدَّور القبلي ، فإنه لا يكون مؤثراً حتى يكون مؤثراً ، ولا يكون / مؤثراً حتى يكون مؤثراً ، وهو مثل أن يقال : لا يكون موجوداً إلا بعد أن يصير موجوداً ، ولا يصير موجوداً إلا بعد أن يصير موجوداً ، وهذا دَوْر ممتنع لذاته ، وهو أيضاً من باب التسلسل في أصل التأثير ، ولكن سَمَّاه المتأخرون تسلسلاً لأنهم قالوا : مجموع ما يتوقف عليه وجود العالم إن كان ثابتاً في الأزل لزم وجوده ، لأن تخلف الأثر عن المؤثر ممتنع ، وإن لم يكن ثابتاً في الأزل ثم حدث ما به يصير مؤثراً في العالم ، فالقول في ذلك الحادث كالقول فيما قبله ، ويلزم التسلسل ، ومعناه أن ذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما به يصير الفاعل فاعلاً ، وذلك الحادث لا يحدث حتى يحدث قبله ما [به] (٢) يصير

(١) في الأصل كلمة كأنها « نصه » ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) زدت « به » لتستقيم العبارة .

الفاعل فاعلا ، فالفاعل لا يُحدث شيئا حتى يُحدث شيئا ، ولا يُحدث شيئا حتى يُحدث شيئا ، فباعتبار كون الثاني غير الأول سُمي تسلسلا ، وباعتبار كون جنس الأحداث موقوفاً على جنس الأحداث يُسمى دَوْرًا ، فهو تسلسلٌ إذا أخذ حدثٌ بعد الحادث ، وهو دَوْرٌ إذا أخذ جنس الحوادث ، ووجود حدث بعد حادث إنما يمكن إذا كان هناك فاعل محدثٌ يحدث شيئا بعد شيء ، فأصل كونه فاعلاً لا يتوقف على حدوث شيء من الأشياء ، بل يكون من لوازم ذاته ، وإحداثه للمعين قد يكون موقوفاً على إحداثه للمعين .

فحقيقة حجة هؤلاء أن القول بحدوث جنس الفعل يستلزم تأخر الأثر عن المؤثر التام ، أو وجوده بدون المؤثر التام ، فالذي سموه تسلسلاً مضمونه وجود الأثر بدون المؤثر التام ، فلما كانت حجته مبنية على مقدمتين : إحداهما : امتناع الترجيح بلا مرجح ، والثانية : امتناع التسلسل ، كان مضمون الأولى امتناع أن يتأخر الأثر عن مؤثره التام تأخر بينونة (١) وانفصال ، ومضمون الثانية امتناع صدور أثرٍ بدون مؤثر تام ، فالأمر يرجع إلى أصل واحد ، وهو تلازم المؤثر التام وأثره ، فلا يكون مؤثر تام إلا وأثره لازم له ، ولا يكون أثرٌ إلا ومؤثره التام لازم له . ثم هل ترتب الأثر على مؤثره التام ترتبا زمانيا أو ترتبا عقليا ؟ بحثٌ آخر في غير هذا الموضوع .

فإذا عُرف حقيقة الأصل الذي بَنُوا عليه حجتهم ، فقول القائل

(١) في الأصل : تأخراً بينونة ، وهو خطأ .

في الجواب : التسلسل في الآثار إن كان ممكناً بطلت هذه الحجة ، لأن مبنائها على امتناع التسلسل في الآثار . يرد عليه أن مبنائها على امتناع التسلسل في أصل التأثير وجنسه ، والممكن إنما هو التسلسل في جنس الآثار وأعيان التأثيرات ، لا في جنس التأثير ، فإن الفرق بين التسلسل في الآثار والتسلسل في التأثير ثابت كما سبق ، والمنتع التسلسل في التأثير ، أى في جنسه ، فهذا السؤال هو الوارد على هذا الجواب .

١٤٢ ظ وجواب هذا الإيراد أن يقال : / إذا كان التسلسل في الآثار ممكناً وفي أعيان التأثيرات ، أمكن أن تكون هذه الأفلاك حادثة مخلوقة من شيء آخر قبلها ، كما أخبرت بذلك الرسل ، فإنهم أخبروا أن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وكان عرشه على الماء ، وأخبروا أنه : ﴿ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ [سورة فصلت : ١١] . والدخان فيما ذكره المفسرون هو البخار ، وهو بخار ذلك الماء ، فقد أخبروا أنها مخلوقة من مادة كانت موجودة قبلها ، وتلك المادة يمكن أن تكون مخلوقة من مادة كانت قبلها ، كما خلق الله الإنسان من مادة ، وخلق المادة من مادة .

وإذا كان كذلك كان ما جَوَّزوه في الآثار مبطلاً لحجتهم على قدم هذا العالم ، وهذا هو المطلوب . فإنهم إنما احتجوا على قدمه بكون المؤثر التام لا بد أن يكون ثابتاً في الأزل ، فإنه لو لم يكن [مؤثراً] (١) ثم صار

(١) مؤثراً : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

مؤثراً ، افتقر حدوث تأثيره إلى مؤثر ، وذلك المؤثر - أو تمام تأثيره -
 يفتقر إلى مؤثر ، وذلك يقتضى التسلسل في أصل التأثير وتمام كونه
 مؤثراً ، والتسلسل في تمام أصل التأثير ممتنع كالتسلسل في نفس المؤثر .

فيقال لهم : هب أن هذا ممتنع ، لكن أنتم تجوزون التسلسل في
 أعيان التأثيرات والآثار ، فهذا التسلسل إن كان ممكناً بطلت الحجة التي
 يحتج بها على قدم العالم أو قدم شيء من العالم ، وهذا هو المطلوب .
 وأما قدم نوع التأثير فهذا لا ينفعهم في مطلوبهم ، ولا يقدر فيما
 جاءت به الرسل ، بل هو دليل على تصديق ما جاءت به الرسل ، وأن
 كل ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، لامتناع المؤثر التام في
 الأزل لشيء من الأشياء ، لأن كل ما سوى الله ملزوم للحدوث ، فوجوده
 بدون الحوادث المقارنة له محال ، ووجود الحوادث عن مؤثر تام يستلزم أثره
 محال ، ووجود حادث بعد حادث من مؤثر تام محال ، فإنه لا يكون مؤثراً
 تاماً في الشيء إلا إذا استعقبه أثره ، وليس شيء من الحوادث المتعاقبة
 يستعقب المؤثر الأزلي ، لأنه يقتضى كون شيء من الحوادث المتعاقبة أزلياً
 وهو ممتنع ، لأن ما قارن الأزلي فهو أزلي ، ليس له مبدأ محدود حتى يكون
 الشيء عقبه ، فلا يكون المقارن له إلا أزلياً ، فإذا [كان] (١) كل ما سوى
 الرب لا يوجد إلا مقارناً لحادث ، ولا يمكن وجود الحوادث لا معينة
 ولا متعاقبة عن مؤثر تام أزلي ، ، ولا يمكن شيء من العالم إلا مقارناً

(١) كان : ساقطة من الأصل ، وسياق الكلام يقتضى إثباتها .

للحادث ، امتنع وجود شيء من العالم في الأزل ، إذ وجوده في الأزل ممتنع بدون الحادث وممتنع مع الحادث .

ولا يمكن أن يُقال : القول في حوادثه المتعاقبة عليه كحركات الفلك ، كالقول في كلمات الرب المتوالية وأفعاله المتوالية ، لأن الرب هو الموجود بنفسه ، الواجب الوجود بنفسه ، الغنى بنفسه ، القيوم / بنفسه ، فلا يتوقف قوله وفعله على غيره ، ولا يمتنع أن يكون فعله الثاني أو كلامه الثاني مشروطاً بوجود الأول قبله ، إذ ما يكون بذاته حادثاً شيئاً بعد شيء يمتنع وجوده كله في الأزل ، وأما ما سواه فهو مفعول مصنوع مفتقر من كل وجهٍ إلى غيره ، فإذا كانت الحوادث تقارنه شيئاً بعد شيء امتنع أن تصدر عن مؤثرٍ تام أزل ، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزل يحدث شيئاً بعد شيء ، بل يجب أن يقارنه أثره ، وامتنع أن يكون المؤثر التام الأزل موجباً لذاته في الأزل ومقتضياً لحوادثه شيئاً بعد شيء ، لأن حدوث الحوادث المتوالية عن مؤثرٍ تام باقٍ على حالة واحدة ، وحينئذ فيجوز ترجيح القادر المختار بلا مرجح فتبطل حججهم .

وإن كانت تحدث الحوادث بحدوث أمور منه ، بحيث تكون ذاته مؤثراً تاماً لذات الفلك في الأزل ، وأفعاله المتوالية موجبة لحوادثه المتوالية ، فهو لم يكن قط إلا مقارناً لأفعال متوالية قائمة به ، وحدوث مفعولٍ بلا فعل ممتنع ، وقدم فعل معين ممتنع ، لأن الفعل لذاته يقتضى أن يكون شيئاً بعد شيء ، ولا يُعقل قدم عين الفعل .

وهذا دليل مستقل على حدوث كل ما سوى الله ، فإن المفعول

القديم لابد له من فعل قديم ، وتقدير فعل قديم العين ليس كله ممتنع لذاته ، لأن العقل لا يعقل إلا حادث الأعيان ، وإن فرض قدم نوعه لحدوثه شيئاً بعد شيء ، كالحركة التي لا تُعقل إلا حادثة الأعيان ، وإن فرض قدم نوعها .

وأيضاً فإن الفعل لابد أن يتقدم المفعول الأزلي لا يتقدمه غيره . وهذا أيضاً دليلٌ ثانٍ مستقلٌ على حدوث كل ما سوى الله .

وقول القائل : الأثر يقارن المؤثر ، والمعلول يقارن العلة : إذا أُريد به أن يكون عقبه فهذا ممكن ، وأما إذا أُريد به أنهما يكونان معاً فهذا ممتنع . والتقدم الحقيقي بدون الزمان لا يُعقل .

وقول القائل : إن تقدم العلة على المعلول تقدم عقلي لا زماني دعوى مجردة . وتمثيل ذلك بتقدم حركة اليد على حركة الخاتم والكُم تمثيل غير مطابق ، فإن حركة اليد ليست علة تامة لا لهذا ولا لهذا ، بل هي ملزومة لها ، والشيطان المتلازمان الصادران عن فاعل واحد ليس أحدهما معلولاً لآخر ، وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر .

وأيضاً فهذا يستلزم أن يكون للذات فعلٌ معين قديمٌ معها لازم لها بأفعالٍ متوالية قائمة بها ، بحيث تُضاف الحوادث إلى تلك الأفعال المتوالية ، ويضاف المفعول القديم إلى الفعل القديم ، / وذلك يقتضى أن يكون ذلك الفعل القديم تناول الملزوم دون اللازم ، فإنه يتناول العين الملزومة للحوادث دون حوادثها اللازمة كالفلك مثلاً ، والفاعل إذا فعل مفعولاً بفعل امتنع أن يفعل بدون لوازمه ، فإن ذلك يقتضى أن يكون

الفعل القديم تناول ذلك المفعول ، وأفعالاً آخر تناولت لوازمه المتعاقبة .
 ومعلوم أن الواجب بالذات أوجب ذاته ذلك الموجب ، وإيجاب ذاته لها
 هو فعلها إيها ، وهذا الفعل القديم الذى هو الإيجاب القديم لا بد أن
 يكون من لوازم الذات ، فيمتنع وجودها بدون ذلك الفعل القديم ، وذلك
 الفعل القديم يمتنع وجوده بدون لوازمه المتوالية ، وتلك اللوازم المتوالية مفتقرة
 إلى الفعل القديم ، والفعل القديم يفتقر إليها ، بمعنى أنه يمتنع وجود أحدهما
 إلا مع الآخر ، لامتناع (١) وجود مفعول أحدهما إلا مع الآخر .

والقديم لا يجوز أن يكون مفتقراً إلى الحوادث لافتقار المعلول إلى
 العلة ، ولافتقار المشروط إلى الشرط ، ولكن قد تكون الحوادث لازمة له
 مفتقرة إليه ، وأما هو فلا يكون مفتقر لا إلى عينها ولا إلى نوعها ، لأن
 النوع إنما يوجد شيئاً فشيئاً ، فيكون القديم الأزلى مفتقراً إلى ما لا يوجد
 إلا شيئاً بعد شيء ، وما وجب قدمه امتنع عدمه ودام وجوده ، وما دام
 وجوده ووجب ذلك لا يكون مفتقراً إلى حوادث متعاقبة ، إذ لو جاز ذلك
 لجاز أن يُقال : إن الرب الذى يفعل دائماً مفتقر إلى فعله لكون فعله لازماً
 له ، فإن غاية ما يُقال فى ذلك إن الفعل القديم مشروط بمقارنة الأفعال
 المتوالية ، بحيث لا يتصور أن يكون ذلك القديم إلا مع هذه الحوادث
 المتعاقبة .

وحينئذ فيكون وجود فعله القديم بدون الحوادث ممتنع ، وفعله من
 لوازم ذاته بمنزلة صفاته اللازمة له ، فيكون ذلك بمنزلة أن يُقال : إن صفاته

(١) فى الأصل : لامتنع ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبتته .

اللازمة له يمتنع وجودها إلا مع الحوادث المتعاقبة ، والحوادث المتعاقبة أفعالها . وهذا بمنزلة أن ذاته مفتقرة أو مشروطة بأفعاله المتعاقبة .

ومعلوم أن / أفعاله مفتقرة إليه من كل وجه ، فيمتنع أن يفتقر إلى ما هو مفتقر إليه .

ص ١٤٦

وهذا دليل ثالث مستقل في المسألة ، فإن وجود العالم بدون الحوادث ممتنع ، فلو كان فعله العالم كصفاته الذاتية اللازمة له مفتقراً إلى الحوادث ، كان صفاته اللازمة له مفتقرة إلى الحوادث ، وهذا ممتنع ، وذلك لأن ما لزم ذاته وما قام بها فهو صفة لها .

وهؤلاء إن قالوا : إن المفعول نفس الفعل والموجب نفس الإيجاب ، كما هو قول طائفة من النظائر ، فهذا باطل قطعاً ، فإننا نعلم أن خلق المخلوق ليس هو نفس المخلوق ، ولا ذلك يقتضى أن تكون المخلوقات وجدت بدون فعل من الرب .

ولأن الذين قالوا ذلك من أهل الكلام ، كالأشعري ومن وافقه ، كابن عقيل وغيره ، إنما قالوا ذلك لئلا يلزم التسلسل في الآثار - وهو باطل عندهم - فإنهم قالوا : لو كان الخلق غير المخلوق ، والتأثير غير الأثر ، فذلك الخلق : إن كان قديماً لزم قدم المخلوق ، وهو ممتنع ، وإن كان حادثاً افتقر إلى خلق آخر ، ويلزم التسلسل .

والذين خالفوهم ثلاث طوائف : طائفة قالت : بل الفعل قديم أزلي ومفعوله محدث ، كما يقول ذلك طوائف من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وأهل الحديث والصوفية ، ومن أهل الكلام .

وهؤلاء يقولون : كما وافقتمونا على أن الإرادة قديمة والمراد متأخر ، فكذلك نقول : الفعل قديم والمفعول متأخر .

وطائفة ثانية قالت : بل الفعل حادث العين قائم بذاته ولا يلزم التسلسل ، كما يلزم التسلسل إذا كانت المفعولات حادثة الأعيان ، وهذا قول طوائف من الكرامية والمرجئة وغيرهم .

وطائفة ثالثة قالت : بل أعيان الفعل حادثة ، وإن جاز أن يكون نوعه قديماً .

والمقصود هنا أن الذين قالوا : إن الفعل عين المفعول ، إنما فروا من التسلسل ، وهو جائز عند هؤلاء الفلاسفة . وحينئذ فلا يمكنهم أن يحتجوا بحجة هؤلاء ، فلا تكون حجة على أن الفعل نفس المفعول ، إلا قولهم بنفى الصفات مطلقاً ، أو قولهم بنفى الأمور الاختيارية ، وكلا القولين في غاية الفساد ، وهم متنازعون في كلا الأصلين .

فقول النفاة منهم ومن غيرهم ضعيف فيهما ، كما بسط في موضعه ، مع أن القول بحدوث العالم مستلزم لهذين الأصلين ، كما أن هذين الأصلين يستلزمان لحدوث / العالم .

ظ ١٤٤

وإذا كان كذلك تبين أنه لا يمكنهم القول بأن الفعل نفس المفعول ، فيلزم أن يكون غيره ، فإذا قُدِّرَ الفعل قديم العين ، كانت صفة لازمة له قديمة العين ، وإذا كان كذلك فإنه يمتنع أن يفتقر إلى شيء من الحوادث ، سواء كانت حادثة النوع أو الأعيان ، كما يمتنع ذلك في ذاته القديمة ، فإنها إن كانت مفتقرة افتقار المعلول إلى علته ، امتنع كون

الحادث علة للقديم ، وإن كانت مفتقرة لافتقار المشروط إلى شرطه ، فلا ريب أن المحدث مشروط بالقديم ، فإذا كان القديم مشروطاً به كان كل من الأمرين مشروطاً بالآخر .

وهذا ممكن ، فما كانا معلولتي علة واحدة وهما حادثان ، كالأبوة والبنوة ، أو ما كانا قديمين متلازمين لا علة لهما ، كالذات والصفات ، أما إذا كان أحدهما قديم العين والآخر حادث الأعيان ، كان وجود القديم مشروطاً بأمور لم توجد بعد ، وكان الشرط متأخراً عن المشروط .

وإن قيل : المشروط هو النوع وهو ملازم للعين ، لكن النوع لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً ، فلا وقت من الأوقات إلا والمقرون بالقديم واحد محدث ، فيكون ذلك المحدث شرطاً في وجود ذلك القديم ، لا يوجد إلا مع وجوده ، كما لا يوجد أحد المحدثين إلا مع الآخر ، ولا الذات القديمة إلا مع الصفة القديمة ، والقديم لازم للذات ، وكل من الحوادث ليس بلازم بل عارض ، وإن كان النوع لازماً .

أقصى ما يقال : إن الذات هي الموجبة للمعين اللازم وللنوع الحادث أعيانه ، فيشبه ذلك أحد الصفتين مع الأخرى . فيقال : الأمر اللازم لا وجود للذات بدونه ، وإذا كان قائماً بالذات فقد دخل في مسماها وصار منها ، فإن أسماء الله تعالى متناولة لصفاته ، فما قام بذاته من الصفات اللازمة فهو داخل في اسمه تعالى .

فإذا كان ذلك مشروطاً بأفعال يحدثها شيئاً بعد شيء ، صار ما هو

واجب الوجود مفتقراً إلى ما هو ممكن الوجود ، مع أن هذا المقام إذا تحرر كان مفسداً لأصل مذهبهم ، وكان دليلاً مستقلاً رابعاً .

فإن حقيقة قولهم : إن الفلك لازم لذات الله تعالى ، لا يمكن وجود الرب بدون وجود الفلك ، بل هو مستلزم له كما أن الفلك مستلزم له ، فهما متلازمان . وهذا بعينه قول بأن مفعوله شرط في وجوده ، وأن وجوده بدون وجود مفعوله ممتنع ، وهو قول بافتقار الواجب بذاته إلى الممكن بذاته ، وهو ممتنع .

وهذه الأمور مبسوسة في غير هذا الموضع ، ولكن ذكرناها هنا تنبيهاً على حججهم العظمى ، وأن إبطال حججهم قد يتضمن بطلان قولهم ويكون دليلاً على صحة ما أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم (١) .

الوجه الثاني

الوجه الثاني : أن يُقال : إحدى المقدمتين في هذه الحجة بطلان التسلسل ، وأنتم قائلون بجوازه ، ولكن منازعوكم يقولون بامتناعه ، فتكون الحجة على أصلكم إلزامية لا علمية ، فلا تفيدكم المطلوب .

هذا إذا فسروا التسلسل بالتسلسل في الآثار دون التأثير ، وإن فسروه بالتسلسل في أصل التأثير ، فهذا لا يقوله أحد ، وهذا هو مراد أئمتهم بالتسلسل في هذا الموضع ، وإن فهم منه بعض الناس الأول ، لكن هذه الحجة حينئذ إنما تدل على دوام نوع الحادث ، فمن قال : لم

(١) عند عبارة « الرسل صلوات الله عليهم » ينتهي الكلام المعترض الذي أثبتناه من ورقات مرفقة مرقمة بعكس الترقيم الصحيح ، وبعدها نعود إلى الكلام الذي يلي هذا الكلام المعترض وذلك في ص ١٤٠ .

يزل مؤثراً متكلماً إذا شاء ، وفي بموجب هذه الحجة ، ولا تدل على قدم شيء من العالم أصلاً .

/ ومنازعوكم قد عارضوكم وألزموكم امتناع الحوادث مطلقاً ، فبتين فسادها أيضاً .

ظ ١٤٠

فإن قالوا : نحن نجوز التسلسل في الحوادث القائمة بالعالم ، وهذه تقتضى التسلسل قبل حدوث العالم أو قبل حدوث شيء من العالم ، وذلك لا نقول به (١) .

وقيل لهم : أولاً : إذا كان التسلسل في الأزل ممكناً ، لم يكن فرق بين هذا وهذا ، بل يجوز أن يقال : إن الرب تقوم به أمور اختيارية لا أول لها .

وقيل لهم : ثانياً : هذا لا ينفعكم في قدم الأفلاك وما فيها لإمكان أن يكون حدوثها موقوفاً على أسباب قبلها حادثة وكذلك الأخرى .

وقيل لهم ثالثاً : إذا أمكن التسلسل في الأفعال اللازمة القائمة بالصانع ، أو في المفعولات المتعدية ، كان كل منهما مبطلاً لاحتجاجكم على قدم الأفلاك والعناصر ، فكيف إذا اجتمع هذا وهذا ؟!

الوجه الثالث : أن يُقال : هذا مبني على امتناع التسلسل في الآثار . والتسلسل سواء عني به التسلسل في أصل التأثير أو في الآثار ، فإنه لا يدل على مطلوبكم ، والذي يليق بهذه الحجة إنما هو التسلسل في أصل الفعل ، وهو ممتنع وفاقاً .

الوجه الثالث

(١) في الأصل : لا يقول به . ولعل الصواب ما أثبتته .

وأما التسلسل في الآثار ، فهذا فيه قولان معروفان للناس .
 أحدهما : منعه ، كقول كثير من أهل الكلام والفلسفة وأهل الحديث .
 والثاني : جوازه ، كما هو قول كثير من أهل الحديث والكلام
 والفلسفة .

وحينئذ فهؤلاء يقولون بجواز هذا التسلسل ، وأن كل ما سوى الله
 مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، سواء قالوا بقدم نوع الفعل اللازم ،
 أو نوع الفعل اللازم والمتعدى . فعلى التقديرين يمكن أن يكون كل
 ما سوى الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن مسبوق بالعدم ، والرب
 فاعل بمشيئته وقدرته سائر الأشياء .

وليس للفلاسفة حجة تعارض هذا القول أصلا ، إذ ليس لهم
 حجة تقتضى قدم الأفلاك والعناصر ، ولا قدم شيء من العالم أصلا ، بل
 جميع ما يحتجون به إنما يدل على دوام كون الرب فاعلا ، سواء في ذلك
 الحجج العائدة إلى الفاعل والمادة والصورة والغاية وغير ذلك . فالأولى مثل
 قولهم : إن كونه فاعلا أمر لازم لنفسه ، / لأنه لو كان عارضا لهذا لاقتضى
 حدوث ما يجعله كذلك ، وذلك لا يكون إلا فعلا له ، ولا يكون عارضا
 لما تقدم ، فلا بد أن يكون كونه فاعلا من لوازمه ذاته .

وكذلك قولهم : هو جواد وعلّة جوده ذاته ونحو ذلك ، فإن هذا
 يدل على كون نوع الفعل من لوازمه ، لا على فعل معين ولا مفعول معين ،
 فليس في ذلك ما يدل على قدم السموات ولا مادة السموات ولا غير
 ذلك من أصناف العالم ، بل هذا دل على أنه لا يلزمه عين الفعل ، إذ لو

لزمه ذلك لكان فعله كله قديماً ، والمؤثر التام يستلزم أثره ، فكان تكون جميع المفعولات قديمة ، فلا يكون في العالم شيء حادث ، وهو خلاف الحس .

وبهذا يظهر كشف عوار هذه الحجة التي حارت فيها عقول جمهور النظار ، فإنهم إذا قالوا : كل ما لا بد منه في كونه مؤثراً لا بد وأن يكون موجوداً في الأزل ، وإلا لزم حدوثه بعد ذلك بدون مؤثر تام ، وهو ممتنع ، وإذا كان موجوداً في الأزل لزم حصول الأثر معه - كان لفظ التأثير مجملاً ، فإنه يراد به جنس التأثير ، ويراد به التأثير المعين ، ويراد به التأثير العام في كل شيء ، فإنه إما عام وإما مطلق وإما معين ، فإن أريد به التأثير في كل شيء لزم كون كل شيء قديماً ، وهو مخالف للحس .

وكذلك إن أريد به معين ، فإنها لا تدل على امتناعه ، لجواز أن يكون مشروطاً بحادث قبله ، وهم وسائر العقلاء يسلمون حدوث الشيء المعين . وإن أريد به الجنس لم يدل إلا على دوام النوع لا على قدم شيء بعينه ، فلم يكن فيها ما يدل على قدم شيء من العالم .

والأزل ليس عبارة عن وقت بعينه . فإذا قيل : جميع الأمور المعترية في كونه مؤثراً هي قديمة أزلية . قيل : في كونه مؤثراً في الجملة وكونه مؤثراً في شيء بعينه أو في كونه مؤثراً في كل شيء ؟

الأول مسلم عند السلف والأئمة ولا ينفعهم . والثاني ممنوع ، وكذلك ثالثهم . وذلك لأن كونه مؤثراً في شيء بعد شيء يقتضى دوام مؤثرته ولا يقتضى قدم شيء من العالم ، ودوام التأثير في شيء بعد شيء هو

ممكن عندهم ، وهو لا يخلو إما أن يكون ممكناً وإما أن يكون ممتنعاً ، فإن كان ممكناً حصل المقصود ، وإن كان ممتنعاً لزم حدوث كل ما سواه .

فنتبين أن قوطم بقدم شيء من العالم لا حجة عليه بوجه من الوجوه ، وكذلك قوطم : إن التقدم والتأخر / لا يعقل إلا بالزمان الذى هو مقدار الحركة . وقوطم : إن كون الشيء حادثاً يقتضى أنه كان بعد أن لم يكن ، والقبلية والبعدية من لوازم الزمان - فإن هذا يستلزم دوام نوع الفعل لا دوام حركة الفلك والشمس والقمر ، بل السموات والأرض إذا كان الله قد خلقهما فى ستة أيام ، كان هذا الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن ، وإن كان بعد قيام القيامة انشقاق السموات وتكوير الشمس وحسوف القمر وتناثر الكواكب تكون حركات أخرى ولها زمان آخر .

كما قال تعالى فى الجنة : ﴿ وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [سورة مريم : ٦٢] . وفى الجنة يوم الجمعة يوم المزيد ، فهناك أيام معروفة بأمر (١) أخر جعلها الله فى الجنة غير الشمس والقمر .

وكذلك قوطم : إن كل حادث مسبوق بالإمكان المفتقر إلى مادة ، غايته أن قبل كل حادث حادثاً ، وهذا لا يوجب قدم شيء من العالم ، وإنما يقتضى تسلسل الحوادث .

وكذلك إذا قيل : إن المؤثرية وصف وجودى ، فإن كانت حادثة

(١) كلمة « بأمر » : غير واضحة فى الأصل ، وكذا استظهرتها .

افتقرت إلى أخرى ولزم التسلسل وكونه محلاً للحوادث ، وإن كانت قديمة لزم قدم الأثر ، فإن لازم هذا الدليل ليس يمتنع عندهم وعند السلف وجمهور أهل الحديث ، وهو كون القديم تقوم به الحوادث المتسلسلة . ثم إن كان هذا ممتنعاً لزم حدوث الأفلاك ، فبطلت الحجة الدالة على قدمها ، وإن لم يكن ممتنعاً بطلت الحجة ، فهي باطلة على التقديرين ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لا حجة لهم تدل على قدم شيء من العالم ، ولكن الذين ناظروهم من الجهمية والمعتزلة ومن أتبعهم جعلوا نوع فعله ومفعوله محصور الابتداء والانتها ، كما قاله الجهم بن صفوان وأبو الهذيل إماما هاتين الطائفتين ، أو جعلوه ممتنع الدوام في الابتداء دون الانتها ، / كما قال ذلك كثير من أتباعهما ، وجعلوا الرب يمتنع عليه الكلام باختياره في الأزل ، ويمتنع عليه الفعل الاختياري في الأزل ، بل جعلوه غير قادر على الكلام والفعل في الأزل ، كما يقوله المعتزلة والكرامية ، أو غير قادر على الفعل في الأزل ، ولا قادر على الكلام لا في الأزل ولا فيما يزال ، كما يقوله الكلائية والأشعرية والسلمية ، بل الكلام عندهم كالحياة لا يُوصف بأنه قادر عليه ، ولا أنه يتكلم بمشيئته وقدرته واختياره .

ص ١٤٦

وكثير من هؤلاء يقول : إن العالم يعدم بالكلية فلا يبقى الرب فاعلاً لشيء ، كما لم يكن قبل ذلك - على قولهم - وهو فناء هذا العالم عندهم ، ويقول : إن ذلك دل عليه السمع والعقل . ومنهم من يقول : بل دل عليه السمع ، وإن إعادة الله للعالم هو بأن يعدمه بالكلية ، ثم يعيد العالم الذي كان أعدمه .

فهؤلاء وأمثالهم تكلموا في تعطيل الرب عن الفعل وعن الكلام ،
وقالوا : إن كلامه مخلوق أو محدث النوع أو محدث العين ، كان الكلام
بعد أن لم يكن متكلماً في الأزل ، بل ولا كان عندهم قادراً على الكلام .
وإن أطلق بعضهم أنه لم يزل قادراً فهم يقولون مع ذلك بامتناع المقدور في
الأزل ، ومعلوم أنه مع امتناع المقدور يمتنع كونه قادراً . وقالوا : إن هذا هو
القول بحدوث العالم الذي أخبرت به الرسل . ونسبوا هذا القول إلى أهل
الملل ، هم ومناظروهم من الفلاسفة .

ولهذا استظهرت الفلاسفة على أهل الملل بسبب ظنهم أن هذا هو
قولهم حتى آل الأمر إلى أن يقول الفلاسفة : إن الرسل لم يخبر بعلم ، وإنما
أخبرت بما فيه تخييل وتمثيل . ومعلوم أنه ليس في كتاب الله ولا حديث عن
رسول الله ولا في أثر عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين شيء من هذه
الأقوال ، ولا ما يستلزم هذه الأقوال ، بل هي أقوال مبتدعة في الدين ،
وهي من الكلام الذي أنكره السلف والأئمة وعابوه وذمموه .

وقول أولئك بأن السموات أزلية وأنها لا تنشق أعظم إحدأ
وضلالاً ومخالفة لدين الرسل . وهؤلاء أثبتوا قدم الأعيان المخلوقة ، وأولئك
نفوا قدرة الرب على الفعل والكلام دائماً ، فادعوا حدوث النوع .

وهذا كما في مسألة القرآن : طائفة ادّعت قدم أعيان الكلام : إما
المعنى الواحد المعين ، / وإما الحروف المعينة أو الأصوات والحروف المعينة ،
حتى قالوا : إن ما سمعه موسى كان قديماً لم يزل الله متصفاً به ، وإنما تجدد
السمع فقط ، وقالوا : إنه لم يناده في ذلك الوقت كما دل عليه القرآن ،

حيث يقول : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ﴾ [سورة طه : ١١] ، بل ما زال منادياً له في الأزلى ، ولكن تجدد سماع موسى لذلك النداء .

وطائفة قالت : بل نوع الكلام حادث بعد أن لم يكن : إما حادثاً في غيره فيكون مخلوقاً ، وإما في نفسه فيكون حادثاً أو محدثاً غير مخلوق . وقال هؤلاء : لم يكن في الأزلى متصفاً بأنه متكلماً إلا إذا فسروا المتكلم بالقادر على الكلام . ثم كان تفسيره بهذا مع امتناع الكلام في الأزلى جمع بين التقيضين ، بل لم يزل عندهم غير متكلم ، ويمتنع عندهم أن يكون لم يزل متكلماً إذا شاء .

والسلف والأئمة قالوا : لم يزل الله متكلماً إذا شاء ، فالفرق بين دوام النوع وقدمه ، ودوام الشيء المعين وقدمه ، يكشف الحجاب عن الصواب في هذا الباب ، الذى اضطرب فيه أولو الألباب ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

وليس للفلاسفة حجة تعارض هذا القول ، ولكن حججهم تقتضى دوام فاعلية الرب ، وأن الفعل ولازمه - الذى هو تقرير الفعل المسمى بالزمان - لا أول له ، وأن إمكان حدوث الحوادث لا أول له ، وإمكان تأثير الرب فيها لا أول له ، وهذا كله يقتضى دوام نوع الفعل لا دوام فعل معين .

وقد تقدم بيان أن قولهم يقدم العالم عن العلة التامة باطل قطعاً ، وأن العلة التامة لا يجوز تأخر شيء من معلولها عنها ، بل وجود علة تامة لم تزل مقارنة لمعلول ممتنع ، ويمتنع أن يكون المقارن في الزمان مفعولاً للفاعل ،

والحوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء لا يجوز حدوثها عن علة تامة أزلية ، فبطلت حججهم ، وبطل قولهم بقدم العالم ، وتبين إمكان حدوث كل ما سوى الله ، وأنه يمتنع أن يكون العالم صادراً عن علة تامة أزلية موجبة بالذات ، وهو المطلوب .

ص ١٤٨

وتبين أنه لا يمكن حدوث شيء ، من / الحوادث (١) إلا عن فاعل يفعل شيئاً بعد شيء ، وإن قدر أنه غير فاعل بالإرادة ، فكيف إذا تبين أنه لا تحدث الحوادث إلا عن فاعل مختار بأمر اختياريه تقوم به ؟

والعالم مستلزم للحوادث فيمتنع ثبوت الملزوم دون اللازم ، فيمتنع صدور العالم عن موجب بالذات ، فيمتنع قدمه ، ويمتنع قدم شيء منه ، فإن أى شيء قُدر قدمه لم يصدر إلا عن موجب بذاته ، سواء قُدر موجب بذات مجردة ، أو موجب بالإرادة لذلك القديم يكون إيجابه له قديماً دائماً بدوامه ، فيكون ذلك الإيجاب الذى هو التأثير والاقتضاء والفعل المعين لذلك المفعول المعين فى الأزل قديماً أزلياً دائماً بدوام الرب تعالى ، وهو إنما يلزمه نوع الفعل لا فعل معين ، إذ الفعل لا يُعقل ولا يمكن إلا شيئاً فشيئاً ، فأما شيء معين دائم ملزوم للحوادث أو غير ملزوم للحوادث فلا يُعقل أنه فعل ، لا سيما ومثل هذا لا يكون إلا مفعولاً بالاختيار ، بل لا يكون إلا عن ذات تختار شيئاً بعد شيء ، فهى لا تكون مجردة عن الاختيار ، ولا تكون علة تامة أزلية ، فضلاً عن أن يجتمع فيها عدم الاختيار مع كونه علة تامة أزلية .

(١) يوجد اضطراب فى ترتيب الصفحات فى هذا الموضوع ، إذ تأتى صفحة ١٤٨

أقصى ما يقال : إنه قد تقوم بها الأمور الاختيارية شيئاً بعد شيء ، وكل ما قام بها شيءٌ من ذلك حصل تمام التأثير لما يحدث حينئذ ، وهي بمجرد علة تامة للمعيّن الذي يلزمه الحوادث ، لكن هذا باطل أيضاً ، فإنها لا تكون مجردة قط ، ولا يمكن أن تكون بمجرد فاعلة لشيء .

وأيضاً فلا يمكن أن يقارن المفعول فاعله في الزمان ، وذلك أنه لو قُدّر تجردها في وقتٍ لم يجوز حصول قيام شيء من الأمور الاختيارية لها بعد ذلك ، لأن ذلك يقتضى حدوث حادث بلا سبب ، وتقدير تجردها (١) عن الأمور الاختيارية القائمة بها يمتنع أن يحدث عنها أو فيها شيء ، لامتناع حدوث الشيء بدون علة تامة ، وهي مع تجردها ليست علة تامة ، إذ لو كانت كذلك للزم مقارنة الأمور الاختيارية المتجددة شيئاً بعد شيء لها في الأزل ، وذلك جمع بين النقيضين .

والأمور الاختيارية الحاصلة شيئاً بعد شيء لازمة لها ، فيمتنع تقدير تجردها عنها ، فلا يمكن تجردها ، ولو قدر / تجردها لم يجوز أن يكون مجردها علة تامة أزلية لشيء معين ، لأن ذلك المعين مستلزم للحوادث ، إذ كل ممكن فإنه لم يسبق الحوادث ، فلو كانت علة تامة أزلية للزم وجود كل واحد من الحوادث في الأزل ، وهو جمع بين النقيضين ، وإذا امتنع تجردها وامتنع بتقدير تجردها أن يصدر عنها شيء ، امتنع أن يصدر شيء عنها إلا مع قيام الأمور الاختيارية بها .

ط ١٤٨

(١) توجد كلمات في هذا الموضع في هامش الصفحة ولكنها مبتورة ناقصة ، ولعل ما أثبتته يستقيم به الكلام .

والأمور الاختيارية حاصلة شيئاً بعد شيء ، فامتنع أن تكون علة تامة لشيء معين دائماً ، إذ مجموع الأمور المشروطة في التأثير إذا لم تكن (١) إلا حاصلة شيئاً فشيئاً ، امتنع أن تكون دائمة لشيء معين ، فامتنع قدم شيء معين ، فإنه إذا كان قديماً أزلياً دائماً ، لم يكن بدُّ من أن يكون المقتضى التام له قديماً أزلياً دائماً ، ومقتضى تام أزلي ممتنع ، فقدمه ممتنع ، لأن المقتضى التام إما الذات المجردة عن قيام الأمور المتعاقبة بها التي تصير بها فاعلة شيئاً فشيئاً ، أو الذات الموصوفة بذلك ، والأول الذي يقوله من الفلاسفة من يقوله ممتنع ، لامتناع تجردها وامتناع حصول شيء عنها في حال التجريد لو قُدِّر ذلك ، لأن المعلول ملزوم للحوادث ، فلا يجوز وجوده عن علة تامة أزلية وهي المجردة .

وأما الذات الموصوفة بذلك ، فهي لا تصير فاعلة إلا شيئاً فشيئاً كما تقدم ، فيمتنع أن يكون لها فعلٌ معين قديم أزلي ، فضلاً عن أن يكون لها مفعول معين قديم أزلي .

ولا يمكن أن يُقال : هي بمجرد مقتضية محل الحوادث وما يقوم بها مقتضى (٢) لتلك الحوادث ، لأن الفاعل بقدرته ومشيتته لا يتوزع بعض فعله عليه مجرداً عن الإرادة وبعضه عليه مقروناً بالإرادة ، إذ فعل الموصوف بالإرادة بدون الإرادة ممتنع ، وكذلك ما يُقَدَّر قائماً به من

(١) في الأصل : يكن .

(٢) في الأصل : مقتضية .

الأمر المتجددة فإنها قائمة به ، فليس موجوداً دونها حتى يُقال إنه يفعل بدونها ، وتقدير الانفصال لا يقتضى تحقيق الانفصال .

وهذا كما لو قيل : مجرد الذات تفعل منفكة عن الصفات / لا سيما وتلك الأمور شرط في الفعل ، فلا بوجود المشروط بدون شرطه ، كما أن الحوادث القائمة بالمفعول شرط في وجوده ، فيمتنع وجود المستلزم للحوادث بدون الحوادث .

وكذلك يمتنع أن تفعل الذات الملزومة دون لوازمها ، إذ فعلها الملزوم الحوادث مشروط بفعلها لحوادثه اللازمة ، وفعلها ذلك لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً ، فصار ذلك الفعل مشروطاً ^(١) بما لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً ، ووجود المشروط بدون الشرط ممتنع ، ففعل الملزوم وحده ممتنع ، فكما أن وجود ذات مجردة عن الصفات ممتنع ، فوجود فعله مجرداً عن ما يقوم به ممتنع ، ففعله لا يوجد إلا مع اللوازم ، ولا يكون فعلاً له إلا مع اللوازم ، كما أن المفعول لا يكون موجوداً ولا مفعولاً إلا مع اللوازم ، وإذا لم يكن فعلاً له إلا مع اللوازم المتعاقبة لم يكن فعلاً أزلياً ، فلا يكون المفعول أزلياً ، لأن اللوازم المتعاقبة ليس مجموعها أزلياً ، ولا واحداً منها أزلياً ، ولكن النوع أزلي ، بمعنى وجوده شيئاً فشيئاً ، فيكون الفعل المشروط به موجوداً شيئاً فشيئاً ، لامتناع وجود المشروط بدون الشرط ، وإذا كان ذلك الفعل يوجد شيئاً فشيئاً كان المفعول كذلك بطريق الأولى ، لامتناع تقدم المفعول على فعله ، فلا يكون فعل دائماً معين ، فلا يكون مفعول معين دائماً .

(١) في الأصل : مشروط ، وهو خطأ .

يبين ذلك أن الفعل هو الإبداع والخلق الذي يسمى اقتضاءً
واجباً وتأثيراً ونحو ذلك .

فإذا قيل : إبداع الملزوم واحدٌ معين أزلّي ، وإبداع اللوازم نوع
يتجدد شيئاً فشيئاً ، فأحد الإبداعين ملزوم للآخر ، كما أن أحد المبدعين
ملزوم للآخر ، والثاني شرط في نفس كون الأول إبداعاً للمفعول لا في مجرد
وجوده ، فإنه لا يصير الإبداع إبداعاً إلا مع لازمه الحاصل شيئاً فشيئاً ،
فلا يكون الإبداع إلا شيئاً فشيئاً .

وليس لزوم هذا لهذا كلزوم نوع الفعل للذات ، لأن الذات تستلزم
صفاتهما اللازمة لها ، وليست مفعولة لها وفعلها صادر عنها ، وليس أحد
الإبداعين صادر عن الآخر ، بل إبداع المعين إذا قُدِّر أنه أزلّي لم يزل ،
كان نوع الإبداع للأمر المتعاقبة قديماً أيضاً لم يزل ، وكل منها فعل وخلق
وإبداع .

ونفس حقيقة الفعل المعين يمتنع قدمه ، فكيف إذا كان ملازماً لما
هو حادث شيئاً فشيئاً ؟ فإنهما فعلاً متلازمان ، وأحدهما لا يوجد إلا
شيئاً فشيئاً ، فالآخر لا يوجد إلا شيئاً فشيئاً لكونه فعلاً بالإرادة ، ولأن
وجود أحد المتلازمين دون الآخر ممتنع ، وأحدهما يمتنع قدم عينه ، فالآخر
يتمتع قدم عينه ، لأن وجود القديم الواجب بعلمه كما تجب الصفة القديمة
بالذات المستلزمة لها ، لا يتوقف على وجود شيء من الحوادث .

ولئن (١) قُدِّر دوام نوعها ، فليست الصفة القديمة متوقفة عليها ،

(١) في الأصل : ولأن .

كما أن الذات القديمة ليست متوقفة عليها ، بخلاف المفعول المعين وفعله المعين ، فإنه متوقف على وجود ما لا بد له منه من الحوادث المتعاقبة ، والمحتاج إلى الحوادث المتعاقبة لا يكون قديماً أزلياً ، وأحد الفعلين والمفعولين يحتاج إلى الآخر المشروط به ، الذي يمتنع وجوده إلا بوجود شرط في فعل الفاعل ، فلا يمكن فعل هذا إلا مع فعل هذا ، بخلاف الذات وصفاتها مع الفعل .

وإذا لم يمكن فعله إلا مع فعل هذا وهذا ، لا يكون شيء منه قديماً ، فالآخر كذلك ، ولا يمكن قدم شيء من العالم إلا بقدم فعل له معين ، ولزوم ذلك الفعل / لذات الرب كما تلزم (١) الصفة للموصوف .

ط ١٤٩

ومن المعلوم بصريح المعقول الفرق بين صفة الموصوف وبين فعل الفاعل . أما الصفة فيُعقل كونها لازمة للموصوف : إما عينا كالحياة ، وإما نوعاً كالكلام والإرادة ، ويُعقل كونها عارضة ، لكن ذلك إنما يكون في المخلوق .

وأما الفعل فلا يُعقل إلا حادثاً شيئاً بعد شيء ، وإلا فمن لم يحدث شيئاً لا يُعقل أنه فَعَلَ ولا أبدع ، سواء فعل بالإرادة أو قُدِّرَ إنه فعل بلا إرادة . ولو كان الفعل لا يحدث لم يُعقل الفرق بينه وبين الصفة اللازمة ، إذ كلاهما معنى قائم بالذات لازم لها بعينه ، وما كان كذلك لم يكن فعلاً لذلك الموصوف ، ولا يعقل كون الموصوف فعله .

(١) في الأصل : يلزم .

وإن قُدِّرَ أن الفعل هو المفعول وأنه مبدع المفعولات بدون فعل ، فلزوم هذا له أبعد عن المعقول من لزوم ما يقوم به ، لا سيما إذا كان قد فعله بقدرته ومشيبته ، فإن هذا لا يُعقل كونه مقدوراً مراداً ، بل إذا قُدِّرَ أن هذا مفعولٌ مراد ، لزم إمكان كون الصفة اللازمة التي لا توجد للذات إلا بها مقدورة مرادة .

والقادر المرید لا يكون فاعلاً إلا بقدرته وإرادته ، فإذا كانت قدرته وإرادته مقدورة مرادة ، لزم الدُّور في التأثير والفعل والاقتضاء ، فلا يكون قادراً مریداً حتى يكون قادراً مریداً ، وهذا ممتنع في صريح العقل .

وإيضاح ذلك أن ما كان لازماً للذات بعينه : إما أن يمكن كونه مقدوراً مراداً وإما أن لا يمكن . فإن لم يمكن كونه مقدوراً مراداً ثبت ما قلناه ، ويتبين أن ما كان لازماً بعينه للذات لم يكن مقدوراً ولا مراداً ، فلا يكون شيء من الفعل لازماً للذات ، لأن الفعل لا يكون إلا بقدرته وإرادته ، لأنه فاعل بالاختيار ، لأنه لو كان موجباً بالذات لم يتأخر عنه شيء من آثاره ، ولأن تقدير ذات مجردة عن الصفات ممتنع ، ولأن الفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله ، وإن سُمِّيَ علةً فلا يُعقل مفعول مقارن للفاعل في الزمان .

وما يُذكر من أن التقدم بالذات كتقدم العلة على المعلول ، لأنه (١) في الاقتران في الزمان إذا أُريدَ بالعلة الفاعل فهو باطل ، وإن أُريدَ به غير ذلك ، فليس هو المراد هنا .

وما يُذكر من قولهم : تحركت يدي فتحرك المفتاح ، ليس بمثال

(١) في الأصل : لأنا .

مطابق ، فإن حركة اليد ليست فاعلة لحركة المفتاح ، بل هي ملازمة لها ، وقد بيّن في غير هذا الموضع أن الفاعل لا بد أن يتقدم مفعوله بالزمان ، مع قطع النظر عن كونه فاعلاً بالإرادة .

وكونه فاعلاً بالإرادة دليلٌ آخر ، فإنه إذا كان الفعل بقدرته وإرادته ، وكل ما كان بقدرته وإرادته لم تكن عينه لازمة (١) لذاته فلم (٢) يكن شيء من أعيان الفعل لازماً لذاته ، فلا يكون شيء من المفعولات لازماً لذاته ، فلا يكون قديماً ، وهو المطلوب .

/ وهذا في غاية الحسن والصحة .

ص ١٥٠

وإن قيل : يمكن أن يكون المعين اللازم للذات مقدوراً مراداً .

قيل : فتلك القدرة والإرادة يمكن حينئذ أن تكون مقدورة مرادة ، وحينئذ فإن كانت مقدورة مرادة بتلك الإرادة والقدرة ، لزم الدّور في التأثير والفعل والاقتضاء . وإن كانت بأخرى لزم التسلسل في التأثير ونوعه .

وكلاهما ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، فإنه حينئذ تلزم الذات قدرة قديمة وإرادة قديمة ، وتلك لا توجد إلا بقدرة قديمة وإرادة أخرى قديمة ، وتلك لا توجد إلا بقدرة أخرى قديمة وإرادة أخرى قديمة ، والفاعل لا يفعل شيئاً من القُدَرِ والإرادات إلا بعد فعله لبعض القُدَرِ والإرادات ، فلا تلزم أن لا يفعل شيئاً ، فهذا هو الدّور في أصل الفعل والتأثير .

(١) في الأصل : لازماً .

(٢) في الأصل : لم .

وإن قيل : بل الفعل المعين اللازم للذات مقدور مراد ، ونفس القدرة والإرادة المشروطتين فيه ليست مقدرتين مرادتين .

قيل : إن كان المرجع إلى المعقول الصريح فلا فرق بين تقدير فعل معين لازم لذات فاعلة ، وتقدير غيره من الأمور اللازمة لذات ذلك الفعل ، فإن الذات مستوجبة للوازمها المعينة ، لا يمكن وجودها بدون وجود شيء من لوازمها ، فتفريق المفرق بين لازم ولازم : بأن هذا اللازم هو لازم له بقدرته وإرادته ، وهذا اللازم لازم له بدون قدرته وإرادته ، تفريق بين المتماثلين ، وخروج عما يُعقل في هذا الباب .

ومن أعرض عن نصوص الأنبياء ، وادّعى عقليات تخالفها ، وليس معه معقول صريح ولا قياس صحيح ، كان كلامه خارجاً عن العقل والسمع ، كما قال أهل النار : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [سورة الملك : ١٠] .

وهذا الموضع من أحكامه انكشف له حجاب هذا الباب ، فإن نفس كَوْنِ الفاعل فاعلاً يقتضى حدوث الفعل : إما نوعاً وإما عيناً . وأما فعلٌ ليس بحادث لا نوعه ولا عينه ، بل هو لازم لذات الفاعل ، فليس هو فعل أصلاً .

ولهذا كان / نفس علم الخلق بأن الشيء مخلوق يوجب علمهم بأنه مسبوق بالعدم ، إذ لا يُعقل مخلوق مقارن لخالقه لازم له لم يزل معه . ولهذا كان كلام الله الذي بعث به رسله موافقاً لما فطر الله عليه الخلائق ، والذي فطر عليه العباد أنه إذا قيل : هذا فَعَلَ هذا ، أو صَنَعَهُ ،

أو خلّقه ، أو أبدعه ، أو نحو هذه العبارات - لم يعقل منه إلا أنه أحدثه بعد أن لم يكن ، وهذه المقدمة بيّنة بنفسها لا يُحتاج إلى إثباتها بأدلة فطرية ، بل تقدير نقيضها معلوم الفساد في بدائه العقول .

فإذا قيل : هذا مفعول لهذا ، وهو معه لم يزل مقارناً له - كان هذا عند العقل جمعاً بين النقيضين . وكأنه قيل : هو مفعول له ليس مفعولاً له . بل يقول العاقل : إذا كان الأمر كذلك لم يكن جعل أحدهما فاعلاً والآخر مفعولاً بأولى من العكس .

وإذا قيل : أحدهما ممكن يقبل الوجود والعدم ، والآخر واجب بنفسه لا يقبل العدم ، كان هذا أيضاً مما تنكره العقول بفطرتها .

فإنه إذا قيل : هذا ممكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد ، لم يعقل هذا إلا فيما كان حادثاً ، والإمكان يعود إلى الفاعل تارةً وإلى القابل أخرى ، فيقال في الأول : هذا يمكنه أن يكتب ويقوم ويتكلم ، ويُقال في الثاني : هذه الأرض يمكن أن يُزرع (١) فيها ، وهذه المرأة يمكن أن تحمل .

وهذا القدر مما اتفق عليه الجمهور من العقلاء ، وهو مذهب أئمة الفلاسفة ، بل مذهب أئمة المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، فإنهم لم يصفوا بالإمكان إلا ما كان حادثاً .

(١) في « لسان العرب » : « وازدّرع القوم : اتخذوا زرعاً لأنفسهم خصوصاً أو احترتوا ... والمُزْدَرَع موضع الزرع » .

وأما تقدير قديم ممكن ، فهذا يوجد في كلام ابن سينا ، ومن سلك سبيله ، كالسهروردي ، وكالرازي والآمدي ، وقد أنكر ذلك على ابن سينا طائفة من الفلاسفة إخوانه ، كابن رشد الحفيد وغيره ، ويبتنوا أنه خرج بذلك عن مذهب سلفه القدماء ، كما خرج به عن المعقول الصريح .

ولهذا ورد على هؤلاء في الإمكان من الإشكالات ما لم يمكنهم الجواب عنه ، كما قد بيناه في كلامنا على « المحصل » ^(١) وغيره ، فإنهم فرضوا ما يستلزم الجمع بين النقيضين ^(٢) / وهي تقدير ذات قديمة أزلية لا يمكن عدمها ألبتة .

ص ١٤٧

فإن قالوا مع ذلك : هي واجبة بغيرها ، وقالوا مع ذلك : هذه الذات باعتبار حقيقتها تقبل الوجود والعدم ، ليس أحدهما أولى بها ، وزادوا على ذلك فقالوا : لا يكون وجودها ولا عدمها إلا بسبب منفصل . قالوا : وسبب عدمها عدم السبب الفاعل .

فقال لهم جمهور العقلاء : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أن

(١) لابن تيمية كتاب عنوانه « شرح أول المحصل » يقع في مجلد ، ذكره ابن عبد الهادي في « العقود الدرية » (ص ٣٧) وابن القيم في « أسماء مؤلفات ابن تيمية » (ص ١٩ ، بتحقيق المنجد ، دمشق ١٣٧٢/١٩٥٣) وابن شاکر الكتبي في « فوات الوفيات » ٧٨/١ ، والصفدي في « الوافي بالوفيات » ص ٢٤ (مخطوط أكسفورد) . وهو من كتب ابن تيمية المفقودة .

(٢) تنمة هذا الكلام - وهو الذي ينتهي به ظ ١٥٠ - في ص ١٤٧ للاضطراب الواقع في ترتيب الصفحات هنا ، كما أشرت إلى ذلك من قبل .

العدم المحض المستمر لا يفتقر إلى سبب ، بل العقل الصريح يعلم أن ما لم يُوجد قط لا يحتاج في أن لا يوجد إلى علة .

ولهذا قال نظار المسلمین : إن العدم المحض لا يحتاج إلى علة . ثم إذا قالوا : علة العدم عدم العلة ، كان عدم العلة أيضا محتاجاً إلى علة ، إن كان العدم لا بد له من علة .

نعم إذا قيل : عدم العلة يستلزم عدم المعلول ، كان هذا صحيحاً ، ولكن ليس كل ملزوم فاعلاً ، فكل ما لا يوجد إلا بسبب يلزم من عدم سببه عدمه ، لأن نفس عدم السبب هو الذي جعله معدوماً في نفس الأمر ، بل عدمه في نفس الأمر لا علة له أصلاً .

الثاني : قولهم في موجود قديم أزلي : إنه ممكن يقبل الوجود والعدم ، كما يقولون مثل ذلك في الفلك ، فإن هذا باطل أيضا عند جماهير العقلاء من الفلاسفة وأهل الملل وغيرهم ، وإنما قالت هذه الشريعة . وأول (١) من قال من الفلاسفة بقدم الفلك - صورته ومادته - هو أرسطو ، وأتبعه على ذلك من أتبعه ، كثامثيوس (٢) والإسكندر

(١) في الأصل : أول .

(٢) ثامثيوس Themistius من شراح أرسطو ، مع أنه كان من أتباع الأفلاطونية المحدثة neo-platonism . ولد سنة ٣١٧ م ، وعاش في القسطنطينية ، وأيد الإمبراطور جوليان في العمل على إبعث الوثنية ، وتوفي سنة ٣٨٨ م .

انظر ترجمته والكلام على آرائه ومصنفاته في : الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٣ ؛ ابن القفطي ، ص ١٠٧ ؛ الملل والنحل ١٠٣٣/٢ - ١٠٣٦ . وانظر أيضا : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ، ص ٣٠٣ . وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي مقالة وشطرا من شرحه لمقالة « اللام » لأرسطو في كتابه « أرسطو عند العرب » .

الأفروديسي (١) ، لكن هؤلاء ، لم يقولوا إنه ممكن يقبل الوجود والعدم ، كما يقوله ابن سينا وأتباعه ، فإن القابل للعدم إن أُريد به هذا القديم ، فالقديم الواجب وجوده - ولو بغيره - كيف يُعقل قبوله العدم ؟

وهذا كالصفات اللازمة لذات الرب تعالى ، فإنها لا تقبل العدم بحال ، فحياته تعالى لازمة لذاته المقدسة لا تقبل العدم أصلا ، / بل فرض عدمها محال .

ط ١٤٧

وإن قيل : هو باعتبار ذاته يقبل العدم .

قيل : عنه جوابان : أحدهما : أن تقدير ذات غير الوجود المعين ، قول تقوله طائفة من الفلاسفة ، كأتباع أرسطو من أهل المنطق ، وهو قول باطل عند جمهور العقلاء ، كما قد بُسط في موضعه .

ولهذا كان تفریق هؤلاء بين الصفات المقومة الداخلة في الماهية ، والصفات العرضية اللازمة : إما للماهية وإما لوجودها - يعود عند التحقيق إلى اعتباراتٍ ذهنية ، لا إلى صفات تبني (٢) الحقائق عليها في نفس الأمر .

(١) الأفروديسي : كذا في الأصل ، وصوابه : الأفروديسي والإسكندر الأفروديسي Alexander of Aphrodisias من أعظم شراح أرسطو ، ولد في أفروديسيا من أعمال آسيا الصغرى ، وتولى تدريس الفلسفة الأرسطية في أثينا بين عامي ١٩٨ ، ٢١١ م . انظر ترجمته ومصنفاته في : طبقات الأطباء ١/١٥٥ - ١٠٧ ؛ الفهرست لابن النديم ، ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ؛ الملل والنحل ٢/١٣٧ - ١٠٤٠ . وقد نشر له الدكتور عبد الرحمن بدوي بعض مقالاته في كتابه « أرسطو عن العرب » .

(٢) في الأصل : بني .

بل حقيقة قولهم في تمام الماهية وجزء الماهية ولازم الماهية يرجع في
 المعنى إلى دلالة المطابقة والتضمن والالتزام ، فما قصده الإنسان بلفظ
 كان تمام ذلك مراده وتمام معناه وتمام الماهية القائمة في ذهنه التي عبر عنها
 بذلك اللفظ ، وما كان جزء ذلك المعنى ، وهو المدلول عليه بالتضمن ،
 وهو جزء ما أراده وجزء ما قام بنفسه من تلك الماهية ، وما كان لازماً
 لمدلول اللفظ كان خارجاً عن المدلول لازماً له ، وهو خارج عن تلك
 الماهية القائمة في نفسه لازم لها .

وهذا الموضوع قد بُسط في الكلام على المنطق بسطاً ليس هذا
 موضعه ، وإنما الغرض التنبيه ، فمن حقق كلامهم في الصفات الذاتية
 المقومة الداخلة في الماهية والصفات اللازمة الخارجة عن الماهية ورأى (١)
 كتبهم الكبار المبسوطات في هذا الباب ، وأعطى النظر العقلي حقه ولم
 يسلم عبارات لم يحقق معناها تبين له أن ما يذكرونه من الفرق بين الذاتي
 والعرضي اللازم وما يذكرونه من تركيب الحقيقة من الجنس والفصل ، وأن
 هذا هو الذاتي المشترك وهذا هو الذاتي المميز ، والمركب منهما هو النوع ،
 وأن العرضي المشترك هو العرض العام ، والعرضي المميز هو الخاصة ، وإنما
 يعود هذا إلى أمور اعتبارية ، وهو تركب في الذهن لا تركب في الخارج ،
 وذلك يتبع ما يتصوره الإنسان / ويعبر عنه لا يتبع الحقائق في نفس الأمر ،
 فمن تصور حيواناً ناطقاً فالأول ذاتي مشترك والثاني ذاتي مميز ، والضاحك
 خارج عما تصوره ، ومن تصور حيواناً ضاحكاً كان الأمر بالعكس ،
 فالضاحك في تصور هذا ذاتي ، والناطق خارج عن الذات .

ص ١٥١

(١) في الأصل : وراء .

وهذا المعنى مما تفتن له طائفة من النظائر من الفلاسفة وغيرهم ،
 وبينوا به ما وقع من غلط هؤلاء في هذا الموضوع الذى اشتبه فيه الماهيات
 الذهنية بالحقائق الخارجية ، وإلا فكيف يكون الإنسان الموجود في
 الخارج مركباً من الحيوان والناطق أو الحيوانية والناطقية ، إن كان مركباً من
 عرضين فالجوهر لا يتركب من عرضين ، وإن كان من جوهرين فالإنسان
 الموجود ليس فيه جواهر متعددة : الواحد جسم ، والآخر حساس ،
 والآخر نامى ، والآخر متحرك بالإرادة ، والآخر ناطق ، بل الحق أن
 الموصوف بهذه الصفة هو الموصوف بالآخر ، فهو نفسه جسم حساس
 نام (١) متحرك بالإرادة ، ولكن بعض هذه الصفات جنسه أعم من
 بعض ، فالأعم منها يشركه فيه كل جسم ، والنامى يشركه فيه النبات ،
 والحساس يشركه فيه الحيوان البهيم ، والناطق لا يشركه فيه إلا الإنسان ،
 وأما الموصوف المعين فما قام به من الصفات مختص ولا يشركه فيه غيره ،
 وإذا قيل : يشاركه فيه غيره ، فالاشتراك في الأمر الكلى الذى لا يكون
 كلياً إلا في الذهن ، ومتى وجد في الخارج لم يكن إلا معيناً .

والإنسان به ذات موصوفة بصفات ، ومعلوم أن صفة الموصوف
 لا تكون متقدمة عليه لا في العقل ولا في الوجود ولا يكون مركباً منها ، وهم
 يقولون : إن أجزاء المركب متقدمة عليه سابقة له ، وهذا ممتنع في صفة
 الموصوف ، لكن إذا أريد بالمركب ما يتصوره الذهن من قول القائل :
 جسم حساس نام (١) متحرك بالإرادة ناطق ، فلا ريب أن هذا

(١) في الأصل : نامى .

مركب في الذهن وله / أجزاء ، كما إذا تكلم اللسان به كان مجموع الكلام مركباً من الأجزاء ، وإذا كتب اللفظ بالخط كانت الكتابة مركبة من الأجزاء ، فالشئ له حقيقة في نفسه ثم يُتصور في الذهن ثم يُعبر عنه باللسان ثم يُكتب بالقلم ، له وجود في الأعيان والأذهان واللسان والبنان : وجودٌ عيني وعلمي ولفظي ورسمي ، لكن وجوده الذي هو الوجود الحقيقي هو الوجود العيني ، كالإنسان الموجود في الخارج .

وهذا الإنسان يتصف بأنه حيّ وبأنه ناطق ، لكن لم تكن هذه الصفات متقدمة عليه لا في الخارج ولا في العقل ولا مركب منهما ، بل هو متصف بهما ، كما هو متصف بسائر صفاته اللازمة له ، وهذا هو الذي عليه نظار المسلمين وجمهور العقلاء : أن الصفات اللازمة للموصوف كلها مشتركة في هذا الباب . وأما تقسيمها إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة ، وعرضي لازم خارج ، وتقسيم اللازم إلى ما هو لازم للذات ولازم لوجودها ، فهذا قول هؤلاء المنطقيين ، وقد خالفهم في ذلك جمهور طوائف النظار من المسلمين وغيرهم ، كما هو موجود في كتب النظار المسلمين .

وأول من علمت أنه وافقهم على ذلك أبو حامد في كتبه ، وأنكر الناس عليه ذلك ، كما أنكروا ما وافقهم عليه في بعض مسائل الإلهيات والنبوات ، وإن كان أبو حامد نفسه قد أنكر عليهم ما أنكروه من خطئهم في الإلهيات ، فهذه الأمور مبسوسة في موضعها .

والمقصود هنا أن إثبات قديم أزلي يمكن وجوده ويمكن عدمه قول

منكر عند جماهير النظّار من المسلمين والفلاسفة ، كما هو منكر في فطر العقلاء ، لأن دعوى ذات الممكن في الخارج غير الموجود في الخارج باطل ، وما يذكرونه من أن الإنسان يتصور المثلث مع الشك في وجوده ، فذاك لأنه لا يتصوره في الذهن ، ولا نزاع بين العقلاء أن ما تتصوره الأذهان مغاير لما يوجد في الخارج ، / فإذا أريد بالماهية ما في الذهن ، وبالموجود ما في الخارج ، وقيل : ماهية الشيء مغايرة لوجوده كان هذا صحيحاً ، وإنما المنكر أن يُراد بالماهية أمر ثابت في الخارج غير الموجود الخارج ، ويُقال : إن تلك الماهية هي حقيقة هذا الموجود ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

ص ١٥٢

الوجه الثاني : أنه بتقدير أن يكون الأمر كذلك ، فالقديم الواجب الوجود بغيره لم تنزل ماهيته موجودة والوجود لازم لها ، وتقدير عدمها تقدير ممتنع . فإذا قيل : يمكن أن تكون موجودة ويمكن أن تكون معدومة لم يكن صحيحاً ، بل لا يمكن عدمها بحال ، وغايتها أن وجودها اللازم لها هو من غيرها لا منها ، مع أنه وجود واجب بغيره ، هذا لو أمكن أن يكون القديم الأزل مفعولاً ، وهذا ممتنع في فطر العقلاء قاطبة .

ولهذا جاءت الكتب الإلهية بخطاب الناس بالمعقولات الصحيحة الفطرية ، فإن الرسل بعثوا بتقرير الفطرة وتكميلها ، لا بتغيير الفطرة وتحويلها . والنفس إنما تنال كمالها بسعادتها ونجاتها بالفطرة المكتملة بالشرعة المنزلة . ولهذا حيث ذكر الله في كتابه شيئاً من هذه الأسماء التي تدل على الفعل لم يعقل العقلاء من ذلك إلا أنه محدث كقوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ

رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿ [سورة
العلق : ١-٣] ^(١) ، فهل يعقل العقلاء قط أن الشيء يكون مخلوقاً ولا يكون
حادثاً غير هؤلاء الملحددين في السمعيات والعقليات الذين سلكوا في
العقليات مسلك السفسطة وفي السمعيات مسلك القرمطة .

وكذلك قوله ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ [سورة النحل : ٣] .

وقوله : ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ [سورة الذاريات : ٤٧] .

وقوله : ﴿ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴾ [سورة الشمس : ٥] .

وقوله : ﴿ أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا ﴾ [سورة النازعات :

٢٧ ، ٢٨] .

وقوله : ﴿ رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِعَمِدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ [سورة الرعد : ٢] .

وقوله : ﴿ وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٢] ،

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ [سورة الأنعام : ١] ،

﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٣٣] .

إلى أمثال ذلك من الخطاب الذي قد علم بالاضطرار معناه
وأن بناءها أمر حادث / كان بعد أن لم يكن ، وليس المراد أنها قديمة أزلية
لم تزل كذلك ، وأن معنى خلقها أنها معلولة لعلة قديمة أزلية .

ومن افتراءهم على السمعيات أنهم يسمون هذا أيضا حدوثاً ،

(١) في الأصل جاءت الآية الثالثة من سورة العلق محرفة .

ويقولون : هذا العالم محدث ، أى معلول . ومعنى حدوثه عندهم وجوبه بالواجب بنفسه وافتقاره إليه .

ومعلوم بالاضطرار أن هذا لا يسمى حدوثا كما لا يُسمى خلقا ، ولم يختلف المسلمون وغيرهم أن كل مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن ، وأن كل مخلوق حادث ، وإنما تنازعوا في كل محدث : هل يجب أن يكون مخلوقا ، وأن كل حادث يجب أن يكون محدثا ؛ هذا فيه نزاع معروف بين المسلمين ، كما هو مبسوط في موضعه .

ولهذا كان قدماء النظار عندهم كل من قال : العالم قديم ، فقد أنكر الصانع ، إذ كانوا لا يعقلون أن يُقال : هو قديم وهو مفعول ، ولكن متأخريهم لما رأوا من قال من الفلاسفة : إنه معلول غير واجب ، ذكروا هذا القول وحشوا مع أصحابه .

وأما أرسطو وأتباعه فإنما في كلامهم إثبات العلة الأولى من حيث هى غاية وأن الفلك يتحرك للتشبه بها ، فأوجب وجودها من هذه الجهة ، لم يثبت وجودها من حيث أن الفلك معلول علة فاعلة ، كما فعله ابن سينا ومن سلك سبيله ، فإنه سلك سبيلا بعضها من أصول سلفه الفلاسفة ، وبعضها أخذه من أصول المعتزلة ونحوهم . والرسول صلوات الله عليهم لم يقولوا : إن الرب كان في الأزل متعطلا عن الكلام والفعل ، وأنه لم يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل في الأزل بمشيئته وقدرته (١) ، وإنما أهل الكلام

(١) في الأصل : ولا أن يفعل في الأزل بمشيئته وقدرته ولا أن يفعل .

المحدث في الإسلام من المعتزلة والجهمية ومن وافقهم في أصلهم التيس عليهم حدوث الأعيان المخلوقة بحدوث نوعها ، كما التيس عليهم قدم نوع كلام الله بقديم عين الكلمة ، وظنوا أن حدوث الأعيان لا يحصل / إلا بحدوث النوع ، فالتزموا تعطيل الرب وتعجيزه في الأزل عن الكلام والفعال ، وسلبوه صفات الكمال ، فتسلطت عليهم السلف والأئمة وريثة الأنبياء بالتبديع والتضليل بل وبالتكفير ، وانفتح عليهم من الفلاسفة سدُّ الدهرية بعد أن كان مبنياً بزبر الحديد ، فلا للإسلام نصرؤا ، ولا للكفار كسروا ، ولا بجبل الله اعتصموا ، ولا للكتاب والسنة اتبعوا ، بل فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، واعتاضوا عن الشريعة الإلهية بما أحدثوا بآرائهم بدعا .

ص ١٥٣

ومما يبين هذا أنه لما كان شواهد الافتقار في أعيان العالم واحتياجها إلى الصانع بيّنة ظاهرة ، بل معلومة بالبديهة ، كان معلوماً مع ذلك أن كلا منها محدثٌ مخلوقٌ كائنٌ بعد أن لم يكن في فطر العامة ، فإن الأمر مبنى على مقدمتين : إحداهما (١) أن هذا المعين مفتقر إلى فاعل ، إذ هو ليس بواجب بنفسه ، والثانية أن ما افتقر إلى فاعل لم يكن إلا محدثاً ، فإذا كل شيء من العالم ثبت فيه هاتان المقدمتان .

وأما كون هذا المعين مفعولاً مخلوقاً مربوطاً مفتقراً إلى باريه ، وأنه لازم لفاعله للزوم الفعل الذي به فعله فاعله كلزوم حياته ، أو بدون فعل قائم به ، فهذا مما لا يعقله الخلق بفطرتهم التي فطروا عليها .

(١) في الأصل : أحدهما .

وهذا النوع من الكلام دليل مستقل على حدوث كل شيء من العالم من جهة كونه ممكنا مفعولا لغيره لا واجبا بنفسه ، والأول من جهة كونه ممكنا مستلزما لاقتترانه بالحوادث ، فإذا عُرف أنه محتاج إلى مبدعه الواجب بنفسه عُلم أنه محدث من جهة أن فعل الفاعل لا يكون إلا حادث العين أو النوع ، ومن جهة أن ما كان مستلزما للحوادث لم يمكن أن يفعله الفاعل دونها ، وفاعل الحوادث لا يكون موجبا بذاته يلزمه مفعوله ، وما لم يلزمه مفعوله المعين لا يكون مفعوله قديماً ، فلا يكون شيء من العالم قديماً .

ط ١٥٣

ومن تدبر كلام الدهرية / القائلين بقدم الأفلاك من المتفلسفة الإلهيين - كأرسطو وشيعته وغيرهم - لم يجد لهم دليلاً أصلاً على قدم شيء من العالم : لا الأفلاك ولا غيرها ، ولكن يذكرون ما يدل على دوام فاعلية الفاعل ونحو ذلك .

والذين ناظروا هؤلاء من أهل الجدل والكلام ، الذي ذمه السلف وعابوه ، بنوا الأمر على أن الرب لم يزل معطّلاً عن الكلام والفعل ، لا يمكنه أن يتكلم ولا أن يفعل ، ثم صار يمكنه الكلام والفعل بعد أن لم يمكنه ، من غير تجدد شيء .

وهذا أصل الجهمية والمعتزلة والكرامية ، وهو أصل الكلائية والأشعرية ، لكن سلكوا في كلام الله تعالى وصفاته مسلماً انفراداً به دون السلف والأئمة وأهل الحديث ، ودون المعتزلة ، كما هو معروف من قولهم .
ولهذا كان فيما أنكره الناس على الكلائية قولهم : إن الرب لم يكن

قادراً على الفعل في الأزل ، وليس هذا قولهم وحدهم ، بل هو قول هؤلاء الذين أخذوا عنهم الكلام .

ولهذا لما وقع في أرض المشرق زمن السلطان محمود بن سبكتكين ، ثم في أول دولة السلاجقة زمن ألب رسلان فتنة بين الحنفية والشافعية ، وكان السلطان قد تقدم بلعنة أهل البدع على المنابر ، لما كاتبه الحاكم المصري الملحد ودعاه إلى مبايعته ، فأرسل إلى الإمام القادر فعرفه بصورة الحال وبمبايعته لشريعة الإسلام ، وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادري المعروف ، وعامته من نظم الشيخ أنى أحمد الكرجي ، وأمر القائم بقراءته على الناس ، وتقدم باستتابة أهل البدع ، فاستتبيت المعتزلة سنة بضع وأربعمائة ، وجرى على القاضي أنى بكر بن الطيب محنة ، وقام عليه الشيخ أبو حامد الإسفراييني الشافعي والشيخ أبو عبد الله بن حامد الحنبلي ، وكان الإسفراييني مظهراً للإنكار عليه جداً : مظهراً لمخالفته في قوله في القرآن ، وكان القاضي أبو بكر يكتب محمد بن الطيب الحنبلي ، إذ كانت الأشعرية منتسبة إلى السنة وإلى أئمتها ، منتصرة للمقالات المشهورة عن / إمام السنة أحمد بن حنبل وغيره من علماء أهل السنة ، وصنّف القاضي أبو بكر إذ ذاك كتابه المشهور في الرد على الباطنية حزب الحاكم المصري العبيدي ، وقام السلطان محمود بأرض المشرق وأظهر لعنة أهل البدع على المنابر ، وكذلك بعده ملوك السلاجقة ، فأدخل أقوام من الحنفية وغيرهم الأشعرية في اللعنة ، حتى صنّف أبو القاسم القشيري شكايته المشهورة ، وصنّف الحافظ أبو بكر البيهقي رسالة معروفة ، وذكروا أشياء مما نُقمت على أنى الحسن الأشعري ، وكان مما ذكروه قوله : إن الرب لم يكن في الأزل قادراً على الفعل .

وهذا أصل قول هؤلاء المتكلمين الذين احتجوا على حدوث العالم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها ، ويلزم من ذلك امتناع أن يكون مقدوراً للرب ، فقالوا : صار الفعل ممكناً بعد أن لم يكن ممكناً .

ومعلوم عند من يعلم الكتاب والسنة ، وأقوال سلف الأمة وأئمتها ، أنه ليس في الكتاب ولا السنة شيء يدل على أن الرب لم يكن الفعل ممكناً له في الأزلي ، أو لم يكن الفعل والكلام ممكناً له في الأزلي ، أو أنه لم يزل معطلا عن الفعل ، أو عن الفعل والكلام ، لم يزل معطلا ، ثم إنه صار قادراً فاعلاً متكلماً بعد أن لم يكن كذلك .

وقد يجيبون عن هذا بجواب فيه مغلطة ، فيقولون : لم يزل قادراً ، ولكن المقدور كان ممتنعاً في الأزلي ، وهذا تناقض ؛ فإن المقدور لا يكون ممتنعاً ، بل لا يكون إلا ممكناً ، ولأن ذلك يتضمن الانتقال من الامتناع إلى الإمكان بلا حدوث شيء وهو باطل .

والجهم هو أول من أظهر هذا الكلام في الإسلام ، وطرد قياسه بأن ما كان له ابتداء فلا بد أن يكون له انتهاء ، وأن الدليل الدال على امتناع ما لا يتناهى لا يفرق بين الماضي والمستقبل ، فقال بفناء الجنة والنار .

وكان هذا مما أنكره عليه سلف الأمة وأئمتها ، مع إنكارهم عليه نفى الصفات ، والقول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية ، الذي هو لازم قوله بهذه الحجة .

/ فإن طردها أوجب عليه أن لا يقوم بذات الله لا صفة ولا فعل ولا كلام ، وكان ذلك مستلزماً لنفى الصانع ، ولهذا عظم نكير سلف الأمة عليه وعلى أتباعه من المعتزلة والنَّجارية والضرارية وغيرهم .

قال حرب الكرماني - ورواه عنه أبو بكر الخلال في كتاب « السنة » - : ثنا محمد بن إدريس - يعني أبا حاتم الرازي - ثنا علي بن ميسرة ، ثنا علي بن الحسين بن شقيق ، سمعت جارجة بن مُصعب يقول : « كفرت الجهمية ، بآيات من كتاب الله . قال تعالى : ﴿ أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظَلُّهَا ﴾ [سورة الرعد : ٣٥] . وقالوا : ينقطع .

وقال تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة : ٢٢ ، ٢٣] ، فقالوا : لا تنظر .

وقال الخلال : « ثنا أبو داود السجستاني ، ثنا أحمد ، حدثني أبي قال : قال إبراهيم بن طهمان : ما ذكرته ولا ذكر عندي (١) إلا دعوتُ الله عليه ، ما أعظم ما أورث أهل القبلة من منطقته هذا العظيم - يعني جهما .

قال أبو داود : ثنا عبد الله بن مخلد ، ثنا علي بن إبراهيم ، ثنا يحيى ابن شبيل ، قال : كنت جالسا مع مقاتل بن سليمان وعباد بن كثير إذ جاء شاب فقال : ما تقول في قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ [سورة القصص : ٨٨] ؟ فقال مقاتل : هذا جهمي . ثم قال : ويحك ، والله إن

(١) في الأصل : عبدي ، وهو تحريف .

جهماً ما حج هذا البيت قط ، ولا جالس العلماء ، إنما كان رجلاً أُعطي لساناً .

قال أبو داود : ثنا أحمد بن الصباح ، ثنا علي بن الحسن بن شقيق ، عن ابن المبارك قال : إنا لنحكى كلام اليهود والنصارى وما نستطيع أن نحكى كلام الجهمية .

قال الخلال : « أخبرني حرب بن إسماعيل ، ثنا محمد بن مصفى ، ثنا بقية بن الوليد عن عبد العزيز بن الماجشون ، قال : جهم وشيعته الجاحدون .

وقال : ثنا عبد الله بن أحمد ، ثنا الحسن بن عيسى مولى ابن المبارك ، ثنا حماد بن قيراط ، سمعت إبراهيم بن طهمان يقول : الجهمية كفار .

وقال عبد الله بن أحمد ، ثنا محمد بن صالح مولى بنى هاشم ، ثنا عبد الملك بن قريش الأصبغى ، أنا المعتمر بن سليمان عن أبيه أنه قال : ليس / قوم أشد نقضاً للإسلام من الجهمية .

ص ١٥٥

قال عبد الله : حدثني أحمد بن إبراهيم الدورقي وعلي بن مسلم ، ثنا : سليمان بن حرب : سمعت حماد بن زيد ، وذكر هؤلاء الجهمية ، فقال : إنما يحاولون أن يقولوا ليس في السماء شيء .

قال الخلال : « أنا أبو بكر المروزي ، ثنا محمد بن يحيى بن سعيد القطان : قال : كان أبى وعبد الرحمن يقولان : الجهمية تدور على أن ليس

في السماء شيء . قال المروزي : سمعت أحمد الدورقي ، سمعت يزيد بن هارون ، وذكر الجهمية ، فقال : كفار لا يعبدون شيئاً . قال المروزي : ثنا إسماعيل بن أبي كريمة ، سمعت يزيد بن هرون يقول : القرآن كلام الله ، لعن الله جهما ومن يقول بقوله ، كان كافراً جاحداً ترك الصلاة أربعين يوماً ، يريد - زعم - يرتاد ديناً ، وذلك أنه شك في الإسلام .

قال الخلال : « وأخبرني حرب الكرماني ، ثنا أبو علي الحسن بن الصباح ، ثنا قاسم العمري ، ثنا عبد الرحمن بن محمد بن حبيب ، حدثنا أبي عن جدي حبيب ، قال : شهدت خالد بن عبد الله القسري خطب الناس بواسطة يوم النحر فقال : أيها الناس ارجعوا فضحوا ، تقبل الله منكم ، فإني مضجّ بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً (١) . ثم نزل فذبحه . »

والجهم بن صفوان أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم ، وكان الجعد هذا من أهل حرّان ، وإليه يُنسب مروان الجعدي آخر خلفاء بني أمية ، وكان بحرّان أئمة الفلاسفة الصابئة القائلين بقدم العالم وتعطيل الصفات ، وعندهم أخذ تحقيق ذلك أبو نصر الفارابي لما دخل حرّان ، وكان الجعد فيما يقال أخذ تعطيل الصفات عنهم ، ولهذا أنكر كلام الله ومحبة الله ، فلا يكون له كليم ولا خليل .

هذا مع أن الفلاسفة مختلفون في قدم العالم وحدثه ، وأساطينهم

(١) في الهامش أمام هذا الموضع : ذبح الجعد بن درهم .

المتقدمون على القول بحدوثه ، بل وعلى إثبات الصفات والأمور الاختيارية / القائمة بالله ، وأول من عُرف عنه من الفلاسفة المشائين القول بقدم الأفلاك هو أرسطو ، وحججه على ذلك واهية جدا لا تدل على مطلوبه (١) ، بل استدلاله على قدم الزمان وأنه مقدار الحركة فيلزم قدمها ، ثم ظن أن جنس الزمان مقدار حركة الفلك ، وهذا غلط عظيم ، فإن جنس الزمان إذا قيل الزمان مقدار الحركة ، فهو مقدار جنس للحركة لا حركة معينة ، بل الزمان المعين مقدار الحركة المعينة ، ولهذا كان جنس الزمان باقياً عند المسلمين بعد قيام القيامة وانشقاق السماء وتكوير الشمس ، ولأهل الجنة أزمدة هي مقادير حركات هناك غير حركة الفلك ، ولهم في الآخرة يوم المزيد : يوم الجمعة ، مع أن الجنة ليس فيها شمس ولا زهير ، بل أنوار وحركات أخر .

فمن قال : إن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء وبما شاء ، كان الكلام عنده صفة ذات ، قائم بذات الله ، وهو يتكلم بفعله ، وفعله بمشيئته وقدرته ، فمقدار ذلك - إذا قيل بقدمه - كان وفاءً بموجب الحججة المقتضية لقدم نوع ذلك ، من غير أن يكون شيء من العالم قديم مع الله تعالى ، ولا يُحتاج مع ذلك أن يُقال لإمكان الفعل بداية ، ولا أن يُجمع بين النقيضين في التقدير . فيقال : إذا قيل : الفعل أو الحادث بشرط كونه مسبوqa بالعدم لا أول لإمكانه ، فإن هذا التقدير جمع بين النقيضين ، كما في تقدير كونه لم يزل قادراً مع امتناع دوام المقدور .

(١) في هامش الأصل أمام هذا الموضع : « أول من عرف منه القول بالقدم » .

(*) فإذا قيل : لم يزل الرب قادراً ، وقيل مع ذلك : لم يكن الفعل ممكناً ثم صار ممكناً ، وأنه يمتنع أن يكون الفعل لم يزل مقدوراً ، كان حقيقة الكلام : لم يزل قادراً مع كونه كان غير قادر ثم صار قادراً . فإن إثبات القادرية مع امتناع المقدور جمع بين المتناقضين ، وكذلك هذا (*) ، وذلك أن الفعل بشرط كونه مسبوqa بالعدم يجب أن يكون له أول ، فكل ما سبق بالعدم فله أول ، إذ العدم قبله ، وما لا أول له ليس قبله شيء ، بل هو دائم لم يزل .

فإذا قيل : الفعل بشرط كونه مسبوqa بالعدم لا أول لإمكانه ، كان المعنى أن الفعل بشرط كونه له أول لا أول له ، ونظير هذا التناقض فرقهه بين أزلية الصحة وصحة الأزلية ، وربما قالوا : بين إمكان الأزلية وأزلية الإمكان ، وهو فرق لا حقيقة له ، فإنه إذا كان / الإمكان الذى هو الصحة أزليا ، فمعنى ذلك أنه لم يزل الفعل ممكناً صحيحاً .

ص ١٥٦

هذا هو المراد بأزلية الإمكان والصحة ، ومعلوم أن هذا يتضمن إمكان أزلية الفعل وصحة ذلك ، فإنه إما أن يكون الثابت فى نفس الأمر أزلية الفعل أو امتناعها ، فإن كان الثابت هو الامتناع ، كان الفعل ممتنعاً فى الأزلى ، فلم يكن ممكناً ، وحينئذ فلا يكون الإمكان أزلياً بل حادثاً بعد أن لم يكن ، وهذا قول بأن إمكان الفعل ليس بأزلى ، بل حادث بعد أن لم يكن من غير مسبب يوجب حدوثه ، وهو خلاف قولهم بأزلية الإمكان .

ثم إنه ممتنع بصريح العقل ، فإنه إذا كان إمكان الفعل له بذاته ، وهو حادث بعد أن لم يكن ، كان هذا ممتنعاً لوجهين ، أحدهما : أنه يلزم حصول الإمكان بعد الامتناع من غير سبب أوجب كونه قادراً ، وهو سلب لصفة الكمال للرب في الأزل ، ودعوى حدوثها بعد أن لم تكن من غير سبب أوجب ذلك ، وكلاهما ممتنع ، فإن كماله من لوازم ذاته ، وكونه قادراً من لوازم ذاته ، إذ لو لم يكن من لوازم ذاته لكان عارضاً لهذا ، وكان مفتقراً في ثبوت كونه قادراً إلى غيره ، ثم ذلك الغير إن كان مفعوله فإنه يستلزم الدور القبلي ، فإنه لا يكون فاعلاً للمفعول إلا إذا كان قادراً ، فلو استفاد كونه قادراً من المفعول ، والمفعول لا يكون قادراً على الإقذار إلا بإقذاره ، لزم أن لا يكون هذا قادراً حتى يجعله الآخر قادراً ، فلا يكون واحداً منهما قادراً .

وأيضاً فكون المفعول هو الذى يجعل الفاعل قادراً أو فاعلاً معلوم فساد بصريح العقل ، فإن كل ما للمفعول هو من الفاعل لا من نفسه ، فلو لم يكن الفاعل قادراً إلا بإقذار المفعول له لم يكن قادراً بحال ، بل ولا كان مفعول أصلاً ، فضلاً عن كونه قادراً ، فضلاً عن كونه مقدوراً لفاعله .

وكذلك لو قُدر قديمان أو واجبان : كل منهما إنما صار واجباً قادراً بإقذار الآخر ، كان هذا ممتنعاً في صريح العقل ، وكان مستلزماً للدور القبلي ، / فإن هذا لا يكون قادراً حتى يجعله ذاك قادراً ، وذاك لا يكون قادراً حتى يجعله هذا قادراً ، فلا يكون كل واحد منهما قادراً .

فإن كون القادر قادراً في نفسه هو سابق لكونه يجعل غيره قادراً ،
فمن ليس بقادر في نفسه يمتنع أن يجعل غيره قادراً ، فالامتناع يُعلم من
جهة بطلان الدَّور القبلي ، ومن جهة أن من ليس بقادرٍ يمتنع أن يجعل
غيره قادراً .

وهذا من أحسن ما يُستدل به على التوحيد ، فإنه يُعلم به أن الرب
لأبد أن يكون قادراً بنفسه ، لا تكون قدرته مستفادة من غيره . وحينئذ
فإذا قُدِّرَ قادران كان اجتماعهما على فعل المفعول الواحد ممتنعاً لذاته
بصریح العقل واتفاق العقلاء ، فإن فعل أحدهما له يوجب استقلاله ،
فيمتنع أن يكون له شريك ، فضلاً عن أن يكون هناك فاعل آخر مستقل .

ولهذا كان من المعلوم عند العقلاء بصریح العقل أنه يمتنع اجتماع
مؤثرين تامين على أثرٍ واحد ، وإن شئت قلت : يمتنع اجتماع علتين تامين
على معلول واحد .

وإذا كان كذلك ، فإذا قدر ربان (١) امتنع استقلال كل منهما
بفعل شيء واحد ، بل إذا فعل أحدهما شيئاً كان الآخر فاعلاً لشيء
آخر . وهذا تحقيق قوله تعالى : ﴿ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة
المؤمنين : ٩١] .

وأيضاً فإذا كانا قادرين ، فإن أمكن أحدهما أن يفعل بدون الآخر
أمكن أن يريد ضد مراد الآخر ، فيلزم التمانع ؛ فإنه إن وجد مرادهما لزم
اجتماع الضدين ، وإن لم يوجد مراد واحدٍ منهما لزم عجزهما جميعاً ، ولزم
خلو المحل من أحد المتقابلين اللذين لا يخلو الجسم عنهما ، مثل : أن يريد

(١) في الأصل : فإذا قد ربان .

أحدهما إحياء جسم ويريد الآخر إمامته ، أو يريد تحريكه ويريد الآخر تسكينه ، ونحو ذلك .

وإن قيل : يجب اتفاقهما في الفعل ، بمعنى أنه إذا فعل أحدهما شيئاً لم يعارضه الآخر فيه ، لم يكن واحد منهما قادراً إلا بشرط تمكين الآخر له والإمساك عن معارضته ، وهذا / يستلزم أن لا يكون (١) واحد منهما قادراً بنفسه ، وهو ممتنع كما تقدم .

ص ١٥٨

وإن فسّر الاتفاق في الفعل بمعنى الاشتراك فيه ، فالاشتراك في المفعول الواحد ، بمعنى أن كلا منهما مستقل بالمفعول ، ممتنع كما تقدم .
والاشتراك بمعنى أن هذا له فعل ومفعول غير فعل هذا ومفعوله ، يُوجب أن يذهب كل إله بما خلق . والعالم مرتبط ببعضه ببعض ارتباطاً ، ويحتاج بعضه إلى بعض احتياجاً يمتنع معه أن يكون بعضه مفعولاً لواحد وبعضه مفعولاً لآخر ، فإذا قُدِّرَ فاعلان لزم أن يذهب كل إله بما خلق ، وأن يعلو بعضهم على بعض ، فذهاب كل إله بما خلق لأن مفعول هذا غير مفعول هذا ، وعلو بعضهم على بعض لأن كونهما قادرين يُوجب أن كلا منهما غني في قدرته عن الآخر ، وأنه يمكنه أن يفعل بدونه ، فيمتنع أن يفعل شيئاً ، سواء كانا متفقين ، لامتناع صدور الفعل الواحد عن فاعلين ، أو كانا مختلفين ، لأن ذلك يستلزم التمانع ، فيكون كل منهما مانعاً للآخر ، فلا بد أن يكون أحدهما هو القادر دون الآخر ، فيكون

(١) حدث هنا خطأ في ترتيب الصفحات في الأصل والكلام التالي هو في صفحة

القادر هو القاهر للآخر فيعلو عليه ، كما قال تعالى : ﴿ وَاعْلَمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] ، وهذه الأمور مبسوسة في موضع آخر لما تكلمنا على طرق الناس في إثبات التوحيد ومعناه .

والمقصود هنا أنه يمتنع كون واجبين قدرة كل منهما مشروطة بقدرة الآخر ، فلا بد أن يكون الرب قادراً بنفسه ، فتكون قدرته من لوازم ذاته ، واللازم لا ينفك عن الملزوم ، وإذا لم يزل قادراً لم يزل يمكنه فعل المقدور ، وإذا لم يكن فعل المقدور ممكناً ، لم يكن قادراً في الأزل ، بل صار قادراً بعد أن لم يكن ، وليس هذا من الدور المعنى الممكن ، مثل أن يقال : لا يكون هذا قادراً إلا مع كون هذا قادراً ، فإن هذا ممكن في المخلوقات لمعلولى العلة الواحدة ، فإنهما يحصلان بعلة واحدة ، فلذلك إذا كان الفاعلان قادرين / بإقدار ثالث ، أمكن أن تكون قدرة أحدهما مشروطة بقدرة الآخر ، كالأمور المتلازمة التي لا يوجد هذا وقوته إلا مع هذا وقوته .

ط ١٥٨

وأما الواجبان القديمان الخالقان اللذان لم يستفيدا قدرتهما من ثالث ، فلو قيل : إن قدرة أحدهما مشروطة بقدرة الآخر لكان من باب الدور القبلى ، فإن أحدهما إذا لم تكن قدرته من نفسه ولا من ثالث كانت من الآخر ، وهذا هو الدور القبلى . وإن قيل : بل هى حاصلة منه ومن الآخر ، قيل : فالحاصل فيه مشروطٌ بقدرته ، فلا بد له من قدرة يستقل بها ، لا يفتقر فيها إلى غيره ، ولا يكون غيره شرطاً فيها ، فتكون تلك القدرة من لوازم ذاته وهو المطلوب ، وإن كانت من لوازم ذاته امتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن ، وامتنع أن يصير الفعل ممكناً بعد أن لم يكن ،

فثبت أنه لم يزل قادراً ولم يزل المقدور ممكناً ، فثبت أن إمكان الفعل لا أول له ، وإذا كان الفعل لم يزل ممكناً أمكن أن يكون أزلياً ، وإلا امتنع كونه أزلياً .

فَعُلم أن القول بأزلية الإمكان دون إمكان الأزلية جمع بين النقيضين . وُحْدًا قهَم يعترفون بهذا ، وإنما ألجأهم إلى هذا ما ادَّعوه من كون الفعل أو الكلام والفعل لم يكن ممكناً فصار ممكناً بعد أن لم يكن . وهذا أول من قاله في الإسلام الجهمية والمعتزلة ، ولم يقل هذا أحد من أئمة الإسلام ، ولا نقل هذا أحد عن النبي ﷺ : لا بلفظه ولا بمعناه ، ولا عن أصحابه ، ولا عن التابعين لهم بإحسان .

ثم إنهم لما قالوا هذا احتاجوا أن يجيبوا عن قول المنازع لهم : الإمكان لا أول له ، إذ لو كان له أول للزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي بلا موجب ، فقالوا : نقدر أن إمكان الحدوث لا أول له ، أو نقول : الإمكان بشرط حدوث الممكن لا أول له ، فيكون حقيقة الكلام إمكان الحدوث له أول لا أول له ، وهو جمع بين النقيضين ، بل كل ما قُدِّر أنه يجب حدوثه ويمتنع قدمه فإن إمكان / حدوثه له أول (١) ، ويمتنع أن يكون إمكان هذا الحدوث لا أول له ، وسواء كان إمكان الحدوث مشروطاً بشرط من جهة الفاعل أو القابل ، فمتى كان إمكان الحدوث له أول ، امتنع أن لا يكون له أول ، وإن كان الحدوث للذی له أول يُعقل في أعيان الحوادث ، فما من شيء من المخلوقات إلا وإمكان حدوثه للذی له أول ، ويمتنع أن يكون حادثاً ، ويكون إمكان الحدوث أزلياً .

ص ١٥٧

(١) الكلام يستمر هنا في ص ١٥٧ لاختلاف ترتيب الصفحات .

فهذا القول الذى أحدثته الجهمية والقدرية فى الإسلام ، واتبعهم عليه من اتبعهم ، وهو بدعة فى الشرع وباطل فى العقل .
 وأما إبطال مذاهب الفلاسفة المخالفة للكتاب والسنة فهو - والله الحمد - ممكن بصريح المعقول من وجوه متعددة لا تستلزم إلا حقاً .
 فقول الفلاسفة بقدوم شئ بعينه من العالم يوجب أنه علة تامة له ، وهذا باطل من وجوه متعددة كما قد ذكر فى موضعه .

وأيضاً فإنه يمتنع حدوث حادث عن علة قديمة لم يقم بها شئ ، فإن الفاعل إذا كان حاله عند وجود المعلول الحادث وقبله ومعه سواء ، كان تخصيص الوقت المعين بحدوث الحادث المعين تخصيصاً بلا مخصص ، وحدوثاً بلا سبب حادث ، فيمتنع أن يحدث عنه شئ بوسط أو بغير وسط ، فيلزمه أن لا يكون للحوادث محدث ، وهذا غاية السفسطة .

ففرروا من القول بأن الحادث لا بد له من سبب ، فلزمهم أن لا يكون له محدث ، فكان ما فرروا إليه أعظم مما فرروا منه بكثير .
 فتبين أنه لو كان علة قديمة لم يكن حاله بعد أن أوجب ذلك القديم كحالته حين أوجبه ، لأنه لو استوت الحالان لم يكن تخصيص حال القديم بالإيجاب أولى من غير حال القدم (١) ، ولم يكن حال الإحداث المعين أولى من حال عدم الإحداث المعين ، إذ كانت نسبة الجميع إليه سواء من كل وجه .

(١) فى الأصل : القديم .

وإذا قيل : إنه موجب للمعين دائماً .

قيل له : إيجاب الفاعل للمفعول المعين بمعنى مقارنته له في الزمان ممتنع كما بيّن في موضعه .

وإيجاب الحوادث شيئاً بعد شيء بدون قيام أمور متجددة به ممتنع أيضاً ، كما قد بسط في موضعه ، وإيجاب المعين بدون هذا الحادث وهذا الحادث محال ، وإيجاب هذا الحادث دائماً وهذا الحادث دائماً محال .
وأما إيجاب الحوادث شيئاً بعد شيء فيستلزم أن لا يكون موجباً للحوادث إلا عند حدوثه ، وحينئذ يستكمل شرائط الإيجاب ، فيلزم من ذلك تجدد الإيجاب بشيء بعد شيء ، فحينئذ لم يكن موجباً للمعين إلا بإيجاب معين ، وما استلزم الحوادث لا يكون له إيجاب معين ، وأما الإيجاب الذى يتجدد شيئاً بعد شيء فيمتنع أن يكون به شيء بعينه قديماً ، لأن القديم لا يكون إلا بإيجاب قديم بعينه لا يتجدد شيئاً بعد شيء .

وصار أصل التنازع في فعل الله : هل هو قديم ، أو مخلوق أو حادث ؟ من جنس أصل التنازع في كلام الله تعالى ، وكثير من المتنازعين / في كلامه وفعله ليس عندهم إلا قديم بعينه لم يزل أو حادث النوع له إبتداء ، [فالأول] (١) قول الفلاسفة القائلين بقدمه ، والثاني قول المتكلمين من الجهمية والمعتزلة .

ومسألة حدوث العالم متعلقة بهذا ، لكن الدهرية لم يمكنهم القول

(١) فالأول : زدتها ليستقيم الكلام .

يقدم كل شيء من أعيان العالم ، فإنه خلاف الشاهد ، فقالوا بقدم أصول العالم : كالأفلاك والعناصر ، وهم يقولون بدوام الحوادث ، ويثبتون قدم النوع حادث الأعيان .

وصار المناظرون لهم من أهل الكلام يمنعونهم ثبوت هذا النوع ، ويقولون : كل ما ثبت حدوث شيء من نوعه لزم أن يكون نوعه حادثاً ، وأن يكون له ابتداء ، لامتناع دوام الحدوث والفعل عندهم ، وظنوا أن القول بأن الله خالق كل شيء لا يتم إلا بهذا ، فاستظهر الفلاسفة عليهم بهذا ، وطوّروا الكلام عليهم في إبطال هذا ، وظنوا (١) أنهم بردهم ثبت لهم قدم العالم .

وكان خطأ هؤلاء الفلاسفة أعظم من خطأ أولئك ، فإن نفس الأصل الكلي الذي اعتمدوا عليه لو أعطوه حقه لم يكن فيه دليل إلا على إبطال قول (٢) من زعم أن الرب كان معطّلاً عن الفعل والكلام ، ليس فيه دليل على قدم شيء من العالم ، بل هو بعينه يدل على أن كل ما سوى الله حادث كائن بعد أن لم يكن .

والاستدلال بذلك أصح من الاستدلال بتناهي الحوادث لوجهين : أحدهما : أن ذلك قد بينوا بطلانه ، والنزاع فيه طويل ولوازمه شنيعة .

(١) في الأصل : وظنهم . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : إلا على قول إبطال قول إلخ . ولعل الصواب ما أثبتته .

والثاني : أن متأخريهم قالوا : هذا إنما يدل على حدوث الأجسام
التي لا تخلو عن الحوادث .

قالوا : فإذا جاز وجود موجود ليس بجسم - كالعقول والنفوس -
لم يكن في هذا ما يدل على حدوث هذا .

وهكذا ذكره الشهرستاني والرازي والآمدى والأرموى وغيرهم ،
حتى قال من قال في عقيدته : « الأجسام حادثة » من المتأخرين أتباع
هؤلاء ، وقد لا يجزم بقدم العقول والنفوس ، لكن يقف عند (١) ذلك
ويجزم بحدوث الأجسام ، لكون هذا هو الذى دل عليه العقل عنده . وزعم
بعض هؤلاء أن سبب حدوث الأجسام هو ما يحدث من تصورات
النفوس المتعاقبة ، وأجابوا بهذا عما طالبهم به خصومهم من شبهة
الحدوث .

وزعم الرازي في « المطالب العالية » أن هذا هو الجواب الباهر عن
حجة الفلاسفة ، واتبعه على ذلك الأرموى في كتابه ، وزعم هؤلاء أن
قدماء المتكلمين لم يجيبوا عنه .

وليس الأمر كذلك ، بل شيوخ المتكلمين قرروا في كتبهم بأنه
يمنتع وجود ممكن إلا جسماً أو عرضاً ، وبينوا أن ما يدعى الفلاسفة إثباته
خارجاً عن ذلك - كالعقل والنفوس والمادة والصورة - باطل ، وإنما يعود
ذلك إلى إثبات أمور ثابتة في الذهن لا في الخارج ، وهى من نوع العرض ،

(١) فى الأصل : عن ، ولعل الصواب ما أثبتته .

أو إلى ثبوت قدر مشترك بين الأجسام ، وهو الكليات التي لا تخرج عن جسم أو عرض أو إثبات صورة هي إما جسم وإما عرض ، حتى أن ابن حزم ، وهو ممن يعظم الفلاسفة قرّر / أن الأمر منحصر في الأجسام (١) والأعراض ، وبيّنوا أنه لا يخرج الممكن عنهما .

ص ١٥٩

وآخرون من أئمة الكلام والنظر قرروا ما هو أعم من ذلك : أن الموجود لا يخرج عن هذين القسمين ، وبيّنوا أن ما يدعى غيرهم إثباته : إما أن يكون ممتنعاً بثبوته في الخارج ، وإما أن يكون داخلياً في أحد القسمين .

ولكن لفظ « الجسم » و « العرض » فيه نزاع اصطلاح لفظي وفيه نزاع عقلي كما قد بسط في موضعه . والمقصود هنا أن الفلاسفة لا حجة لهم أصلاً على قدم شيء من أشخاص العالم ، بل الأصل العقلي الذي يعتمدون عليه يمنع قدمها ، وقد ذكرنا هذا في مواضع .

وهذا ابن سينا أفضل متأخريهم ، وهو الذي أخذ فلسفة الأوائل : لخصها وضم إليها البحوث العقلية التي تلقاها عن المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ، فزاد فيها ما يوافقها ويقويها ، بحيث صار لهم في الإلهيات كلام له قدر لا يوجد لتقدمهم ، فصار أحسن ما عندهم من الإلهيات ما استفاده ابن سينا من كلام المتكلمين ، والمواضع التي تخالف أصولهم ، وقد زلّ فيها المتكلمون ، صارت عمدة له في الرد على المتكلمين ،

(١) يوجد اضطراب في ترتيب الصفحات في هذا الموضع في المخطوطة ، إذ تأتي

والتكلمون المعتزلة لهم مواضع أخطأوا فيها وشاركهم (١) الفلاسفة فيها ، فصارت الفلاسفة تحتج بها عليهم - كنفى الصفات - ولهم مواضع انفردوا بالخطأ فيها دون غيرهم من المسلمين والفلاسفة ، فاستطالت بها عليهم الفلاسفة ، كقولهم : إن المحدث لا يحتاج إلى الفاعل إلا في حال حدوثه لا في حال بقاءه ، وقولهم : إن القادر المختار يرجح أحد مقدراته على الآخر بلا مرجح ، وقولهم : إن الممكن يترجح أحد طرفيه إذا كان الوجود أولى به من العدم ، وإن لم ينته إلى حد الوجود .

فهذه الأمور ونحوها من كلام القدرية التي خالفهم فيها أهل السنة وجمهور المسلمين ، هي مما طوّلت / لسانه عليهم ، واشتركوا هم وهم في نفى الصفات ، وسلك ابن سينا فيها مسلكاً ، فمن تدبر كلامه وجدته مشتقا من كلامهم ، إذ كلام قدماء الفلاسفة في ذلك نزر قليل ، ولم يصير للقوم كلام يعتد به في الإلهيات إلا بسبب ابن سينا وأمثاله بما استفاده من مبتدعة المسلمين .

ولهذا لم يكن أولئك يسمون هذا « العلم الإلهي » ، وإنما يسمونه « علم ما بعد الطبيعة » . باعتبار وجوده ، أو علم ما بعد الطبيعة باعتبار معرفته . وهو كلام في الوجود المطلق ولواحقه ، كالواحد ولواحقه ، وكتقسيم ذلك إلى الجوهر والعرض ، وكتقسيم العرض إلى الأجناس التسعة التي هي : الكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، ومتى ، والوضع ،

(١) في الأصل : وشاركوهم ، ولعل الصواب ما أثبتته .

والمملك ، وأن يفعل وأن يفعل . ومنهم من يجعلها خمسة ، ومنهم من يجعلها ثلاثة ، وقد أنشد فيها :

زيد الطويل الأسود بن مالك في بيته بالأمس كان متكى
بيده سيف نضاه فانتضى فهذه عشر مقولات سوا

ثم أخذوا يتكلمون في أنواع هذه الأجناس حتى ينتهوا إلى مبادئ علومهم الجزئية ، كالمقدار الذى هو موضوع الهندسة ، والعدد الذى هو موضوع الحساب ، والجسم الذى [هو] ^(١) موضوع العلم الطبيعى ونحو ذلك ، وتكلموا فى العلة والمعلول بكلام قليل .

وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود وممكن الوجود فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله ، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين : المعتزلة ونحوهم ، وإلا فكلام سلفهم إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول .

وقد تكلمت على ما ذكره معلمهم الأول أرسطو فى غير هذا الموضوع ، وبينت قلة فائدة الحق منه ، وما فيه من التقصير والخطأ الكثير ، وأنه كما قيل : « لحم جمل غث على رأس جبل وعمر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فيقلى » .

وأولئك كانوا يعتمدون فى إثبات العلة الأولى / على أن الفلك متحرك بإرادة ، والمتحرك بالإرادة لا بد له من مراد يكون محرراً له تحريك المعشوق لعاشقه ، وهذا إذا ثبت لم يفد إلا أن له علة غائية ، لا يفيد أنه معلول

ص ١٦٠

(١) زدت « هو » ليستقيم الكلام .

لعلة فاعلة ، وهم مع ذلك لا يجعلون مراد الفلك عبادة الله ومحبته ، بل مراده التشبه به ، ولهذا جعلوا الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة .

والفلك عندهم ليس مفعولاً ولا ممكناً ولا معلولاً لعلة فاعلة ، بل هو موجود بنفسه . والممكن عندهم لا يكون إلا المحدث المسبوق بالعدم ، والفلك ليس كذلك .

وابن رشد وأمثاله من الفلاسفة يسلكون طريقة القدماء في هذا الباب ، فعُدل ابن سينا عن ذلك إلى ما استفاده من طرق المتكلمين ، فسلك طريق تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن ، كما يقسمونه هم إلى القديم والمحدث ، وتكلم على خصائص واجب الوجود بكلامٍ بعضه حق وبعضه باطل ، لأن الوجوب الذى دل عليه الدليل إنما هو وجوده بنفسه واستغناؤه ^(١) عن موجد ، فحمل هو هذا اللفظ ما لا دليل عليه ، مثل عدم الصفات ، وأشياء غير هذه .

كلام ابن سينا على
واجب الوجود

وهذا اشتقّه من كلام المعتزلة في القديم ، فلما أثبتوا قديماً وأخذوا يجعلون القدم مستلزماً لما يدّعون من نفى الصفات ، جعلوا الوجود الذى ادّعاه كالقدم الذى ادّعوه ، وليس في واحد منهما ما يدل على مقصود الطائفتين .

وسلك طريقاً ثانياً في إثبات واجب الوجود ، ذكرها في كتابه المسمى « بالنجاة » وهى مبنية على الحدوث فقال ^(٢) : « فصل آخر في

(١) في الأصل : واستغناؤه ، وهو خطأ .

(٢) في كتاب « النجاة » ٢٣٦/٣ .

البيان» (١) : ويقول أيضا : « إن كل حادث (٢) فله علة مع حدوثه ، فلا يخلو إما أن يكون حادثاً باطلاً مع الحدوث لا يبقى زماناً ، وإما أن يكون [إنما] (٣) يبطل الحدوث بلا فصل زمان ، وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً . والقسم الأول محال ظاهر الإحالة ، والقسم الثاني أيضا محال لأن الآنات لا تتالى ، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة يوجب تتالى الآنات ، وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى ، ومع ذلك فليس يمكن أن يُقال : [إن] (٤) كل موجود هو كذلك ، فإن فى الموجودات موجودات باقية بأعيانها ، فلنفرض الكلام فيها فنقول : / إن [كل] (٥) حادث فله علة فى حدوثه وعلة فى ثباته ، ويمكن أن يكون ذاتا واحدة ، مثل القالب فى تشكيله للماء (٦) ، ويمكن أن يكونا شيئين مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع (٧) ومثبتها ييوسة (٨) جوهر العنصر المتخذ (٩) منه » .

- (١) النجاة : فصل آخر فى التجرد لإثبات واجب الوجود وبيان أن الحوادث تحدث بالحركة إلخ .
- (٢) النجاة : وكل حادث .
- (٣) إنما : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « النجاة » .
- (٤) إن : زيادة من « النجاة » ٢٣٧/٣ .
- (٥) كل : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .
- (٦) النجاة : الماء .
- (٧) فى الأصل : للصانع ، والمثبت من « النجاة » .
- (٨) فى الأصل : : بنوسر ، وهو تحريف . والمثبت من « النجاة » .
- (٩) النجاة : المتخذة .

وملخص هذا الكلام : أن الموجود الحادث قد يبقى فلا يمكن أن يُقال حين حدوثه بطل ، فإنه جمع بين النقيضين ، ولا أنه يجب عدمه بعد حدوثه إلا في مثل الحركة . وأما في غيرها فأن نعلم أن فيها ما هو باق ، وأيضا فإنه يوجب تتالي الآتات ، وهو مبنى على مسألة إثبات الجوهر الفرد ، فيكون الآن جزءاً لا ينقسم تلو الآن الآخر ، وهو يبطل ذلك .

وفي الجملة فهذه المقدمة هو أن في المحدثات أموراً باقية هي حق لا ينازعه فيها أحد ، وما يحكى عن النظم أنه قال : إن الأجسام لا تبقى ، إما أن يقال هو مخالفة للضرورة ، وإما أن يقال النزاع فيها لفظي ، وإما أن يقال : النزاع فيها في مسألة أخرى ، وهو افتقار المحدث في حال بقائه إلى ما يقيه ، فإنه قد قيل : إن النظم إنما أراد بذلك مخالفة أصحابه المعتزلة الذين يقولون إن المحدث إنما يفتقر إلى المؤثر حين حدوثه لا حين بقائه ، فقال هو : إن الباقي حال بقائه مفتقر إلى المؤثر . وهذا الذي قاله النظم هو الذي قصده ابن سينا أيضا ، وهو الصواب الذي عليه أهل السنة والجماعة وجهاهير العقلاء .

ولهذا قال ابن سينا بعد ذلك كلاماً صحيحاً قال (١) : « ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود بعد حدوثه بذاته ، حتى يكون إذا حدث فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعله في الوجود والثبات » .

« وذلك أنك (٢) تعلم أن كل حادث - بل كل معلول - فإنه

(١) في « النجاة » ٢٣٧/٣ .

(٢) العبارات التي تبدأ بقوله « وذلك أنك ... إلخ » في النجاة ٢٣٧/٣ - ٢٣٨

بعد الكلام السابق بنصف صفحة .

باعتبار ذاته ممكن الوجود . ولكن الحق أن ذاته ممكنة في نفسها ، وإن كان (١) باشرط عدمها ممتنع (٢) الوجود ، وباشترط وجودها واجب (٣) الوجود ، / وفرق بين أن يُقال : وجود زيد الموجود واجب ، وبين أن يُقال : وجود زيد ما دام موجوداً فإنه واجب . وكذلك فرق (٤) بين أن يُقال : إن ثبات الحادث واجب بذاته ، وبين أن يُقال : إنه واجب بشرط (٥) ما دام موجوداً . فالأول كاذب والثاني صادق ، فإذا لم نتعرض (٦) لهذا الشرط كان ثبات الوجود غير واجب . واعلم أن ما أكسبه الوجود وجوباً أكسبه العدم امتناعاً ، ومحال أن يكون حال العدم ممكناً ، ثم يكون حال الوجود واجباً ، بل الشيء في نفسه ممكن ويعدم ويوجد ، وأى الشرطين اشترط عليه دوامه (٧) صار مع شرط دوامه ضروري الحكم لا ممكناً ، ولم يتناقض ذلك ، فإن الامكان باعتبار ذاته ، والوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق به ، فإذا كانت الصورة كذلك ، فليس للممكن في نفسه وجود واجب بغير اشترط ألبيته ، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط ، فلم يزل متعلق الوجود بالغير ، وكل ما احتيج

(١) النجاة : وإن كانت .

(٢) النجاة : ممتنع .

(٣) النجاة : واجبة .

(٤) النجاة ٢٣٨/٣ : فإنه واجب - وقد بين هذا في المنطق - وكذلك فرق .

(٥) بشرط : ساقطة من « النجاة » .

(٦) النجاة : ... صادق بما بينا فإننا إذا لم نتعرض .

(٧) النجاة : شرط له دوامه .

فيه إلى غيرٍ وشرطٍ فهو محتاج فيه إلى سبب ، فقد بان أن [ثبات]
 الحادث (١) ووجوده بعد الحدوث بسبب (٢) يمد وجوده ، فإن وجوده هو
 بنفسه غير واجب (٣) ، فليس لأحدٍ من المنطقيين أن يعترض علينا .
 فنقول : إن الإمكان الحقيقي هو الكائن في حال العدم للشيء ، وإن كل
 ما يوجد فوجوده ضروري . فإن قيل له : ممكن فباشتراك الاسم ، فإنه
 يقال له : إن كان الحصول يلحقه (٤) بالضروري الوجود ، فإن العدم
 أيضا يجب أن يلحقه بالضروري العدم ، ولا يحفظ عليه الإمكان ، فإنه كما
 أنه متى كان موجوداً كان واجبا ، أى يكون (٥) موجوداً ما دام موجودا ،
 كذلك متى كان معدوماً كان واجبا ، أى يكون (٦) معدوما ما دام

(١) في الأصل : فقد بان أن للحادث ... والتصويب من « النجاة » .

(٢) في الأصل : سبب . والمثبت من « النجاة » .

(٣) النجاة : يمد وجوده وهو بنفسه غير واجب . وفي الأصل : فإن وجوده وهو
 بنفسه ... إلخ . ولعل ما أثبتته هو الصواب .

(٤) يوجد سقط طويل في الأصل . والكلمات الساقطة في « النجاة » : « .. فإنه
 يقال له : قد بينا في كتبنا المنطقية أن اشتراط العدم للممكن الحقيقي اشتراط غير صحيح
 في أن يجعل جزء حد للممكن ، بل هو أمر يتفق ويلزم الممكن في أحوال ، وبيان أن الموجود
 ليس ضروريا لأنه موجود ، بل بأن يشترط شرط ، وهو : إما وضع الموضوع أو المحمول
 أو العلة والسبب ، لا نفس الوجود . فينبغي أن تتأمل ما قلناه في الكتب المنطقية فتعلم أن
 هذا الاشتراط غير لازم ، فإن نظرنا ههنا هو في الواجب بذاته والممكن بذاته ، فإن كان
 الحصول يلحقه ... إلخ » .

(٥) النجاة : أن يكون .

(٦) النجاة ٢٣٨/٣ - ٢٣٩ : أن يكون .

معدوما ، لأن نظرنا هنا (١) في الواجب بذاته والممكن بذاته ، ونظرنا في المنطق ليس كذلك » .

قلت : / هذا الذى ذكره من اعتراض أهل المنطق عليه قد اعترض عليه ابن رشد وغيره ، وإن كان ابن رشد متأخراً عنه .

ط ١٦١

وذلك أن الممكن فى كلام سلفهم الفلاسفة - كأرسطو وأصحابه - إنما يكون فى حال العدم . ولهذا يقولون : إن الإمكان يفتقر إلى محل يقوم به قبل حصول الممكن ، ولهذا قالوا : كل حادث فإنه مسبوق بإمكان العدم ، والإمكان وصف ثبوتى فلا بد له من مادة تقوم به .

وأولئك لم يكونوا يقسمون الموجود إلى واجب وممكن ، وإنما هذا تقسيم ابن سينا وأتباعه ، بل العالم عندهم من قسم الواجب لا الممكن . فلفظ الممكن يراد به هذا وهذا ، وابن سينا لم يرض أن يجعله من باب الاشتراط اللفظى فقط ، بل أخذ القدر المشترك وهو إمكان أن يوجد وأن يعدم مع قطع النظر عما هو متصف به فى الحال ، وهو السبب الموجب لأحدهما ، ولا ريب أن هذا يتصف به فى الحالىن ، وأما إذا أريد بالممكن أن يوجد أى يصير موجودا فى المستقبل فلا يتصف به إلا المعدوم القابل لذلك .

وهذا الذى قاله يستلزم أمرين باطلين :

كلامه يستلزم
أمرين باطلين

الأمر الأول أحدهما : ما غلط فيه هو وسلفه حيث ظنوا أن في الخارج حقيقة تقبل (١) هذا وهذا وأنها متصفة بالوجود والعدم ، كالذين قالوا المعدوم شيء ، وقد بسط هذا في موضعه ، وبُين أن الصواب أن هذه الحقيقة المتصورة في العقل هي المحكوم عليها بأنها تقبل أن تكون موجودة في الأعيان وتقبل أن لا تكون موجوده ، كما أن الممتنع كاجتماع النقيضين إذا قلنا إنه ممتنع فالمراد أن هذه الحقيقة المتصورة ممتنع ثبوتها في الخارج .

الأمر الثاني : ما خالف فيه هو ومتبعوه سلفه حيث ظنوا أن القديم الأزلي الواجب الوجود قد يكون ممكنا بغيره يقبل العدم ، فإنهم جمعوا في ذلك بين كونه ممتنع العدم وكونه قابل العدم ، وهو إنما يقبل العدم باعتبار كون ذاته مجردة عن الموجب ، وهذا تقدير ممتنع ، فلا يقبل العدم إلا على تقدير ممتنع ، وما كان كذلك فقبوله للعدم ممتنع ، فجمعوا بين النقيضين ، وورد عليهم إشكالات لا جواب لهم عنها كما قد بسط في مواضع ، مثل الكلام على « المحصل » وغيره .

والمقصود هنا تمام كلامه في افتقار المحدثات إلى علة دائمة ليتبين من نفس يصححونه بالمعقول ثبوت حدوث كل ما سوى الله .

قال (٢) : « فتبين (٣) من هذا أن المعلولات / مفتقرة في بيان

(١) في الأصل : يقبل .

(٢) أى ابن سينا في « النجاة » ٢٣٩/٣ .

(٣) النجاة : فيين .

وجودها (١) إلى العلة ، وكيف وقد قلنا إنه (٢) لا تأثير للعله في العدم السابق ، فإن علته عدم العلة ، ولا في كون هذا الوجود بعد العدم ، فإن هذا مستحيل أن لا يكون هكذا (٣) ، فإن الحادثات لا يمكن أن يكون لها وجود [بالطبع] (٤) إلا بعد عدم ، فالمتعلق بالعله هو الوجود الممكن في ذاته (٥) لا في شيء من كونه بعد عدم أو غير ذلك ، فيجب أن يدوم هذا المتعلق (٦) ، فيجب أن تكون العلة التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده (٧) الموصوف مع المعلول .

قلت : هذا إشارة إلى ما قدمه قبل هذا من أن سبب الافتقار إلى المؤثر هو الإمكان لا الحدوث . وليس لنا غرض هنا في كشف ذلك ، فإننا قد بينا في غير هذا الموضع أن الافتقار إلى المؤثر ليس علة أصلاً ، بل نفس المفتقر إلى المؤثر مفتقر إليه لذاته لا لوصف من أوصاف ذاته ، فكل ما سوى الله فإنه بذاته فقير إليه لا يتصور أن لا يكون فقيراً إليه ، وفقره إلى الله ليس لعله أوجبت له أن يكون فقيراً ، بل فقره لذاته .

(١) النجاة : في ثبات وجودها .

(٢) النجاة : وقد بينا أنه .

(٣) النجاة : أن يكون إلا هكذا .

(٤) بالطبع : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٥) النجاة : بذاته .

(٦) النجاة : التعلق .

(٧) النجاة : من حيث هو وجوده .

وأما كونه محدثاً وكونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ، فهذا دليل على فقره ومستلزم لفقره ، فإن المحدث كان معدوماً ، وما كان معدوماً لم يكن موجوداً بنفسه بل بغيره ، وكذلك ما كان يقبل الوجود والعدم فإنه ليس له من ذاته أن يكون موجوداً ، وهذا مثل قولنا مصنوع مخلوق ونحو ذلك ، فإن ذلك دليل على إفتقاره ، وإلا فققر الأشياء واحتياجها إلى الخالق هو لذاتها ، وقولنا لذاته هو بحسب ما اعتيد من الخطاب ، وإلا فليس لها ذات دونة توصف بفقرٍ ولا غنى ، بل هو المبدع لإثباتها ولا إثية لها بدون إبداعه ولا دوام لإثباتها بدون إبداعه ، ولا علة لذلك أصلاً ، كما أن وجوبه بنفسه لا علة له ، واستغناؤه عن غيره لا علة له .

ظ ١٦٢

وإذا / قلنا : هو موجود بنفسه أو واجب بنفسه أو غنى بنفسه ، فليس المراد أن نفسه جعلته موجوداً أو جعلته واجباً أو جعلته غنياً ، بل نفس الوجود الواجب الغنى هو نفسه ، لا أن هنا فاعلاً ومفعولاً وعلة معلولاً ، وإنما يغلط في هذا من يظن أن وجوده زائد (١) على حقيقته ، كأبي هاشم وطائفة من أهل الكلام - ومن وافقه من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم ، والرازي في أحد قوليهِ ، فإنهم يجعلون الوجود الواجب معلول الذات الموصوفة ، كما يجعلون - هم والمتفلسفة - الذات الممكنة قابلةً للوجود المتصفة به ، ويجعلون الوجود صفةً للذات الموجودة . وهذا يقوله تبعاً لهم طوائف من نظار أهل السنه ، كما يوجد مثل ذلك في كلام كثير منهم ، كأبي الحسن بن الزاغوني وغيره . والمتكلم بهذا

(١) في الأصل : زائداً ، والصواب ما أثبتته .

إما أنه توسع في العبارة أو زلّ في الفهم ، وإلا فالذى عليه حدّاق النظار من متكلمى أهل السنة وغيرهم أن الموجود في الخارج هو الحقيقة الموجودة في الخارج ، ليس هناك شيان : أحدهما : وجود هو جوهر أو عرض ، والثانى : حقيقة موجودة متصفة بهذا .

ولفظ « الوجود » قد يُعنى به المصدر ، إما مصدر وَجَدَ يَجِدُ وَجُوداً ، أو مصدر أوجده الله ، أو مصدر وجدته أجده وجوداً .

لكن ليس المراد في هذا المقام مسمى المصادر ، فإن إيجاد الله للخلق هو خلقه لهم . وهذا عند الأكثرين هو فعل غير المخلوقات ، وعند كثير من النظار : الخلق هو المخلوق .

وأما مصدر وجدت الشيء أجده كما في قوله تعالى : ﴿ وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ ﴾ [سورة النور : ٣٩] ، فهذا فعل قائم بالواجد كالرؤية والمعانية ونحو ذلك ، وليس مرادهم بقولهم : هذا موجود : هذا مرئى معان ، وإن كان أصل اللفظ أخذ من هذا ، فإن ما كان ثابتاً في نفسه كان بحيث يجده الواجد ، أى يراه ويعاينه ، بخلاف المعدوم المنفى ، فسمى ما هو بحيث يجده الواجد موجوداً ، لكن إذا قالوا : « وجد » فمرادهم أنه حصل وكان ، ولا يلحظون أن غيره وجدّه ، وإن كان / لفظ الفعل مبني لما لم يسم فاعله ، فإذا كان المراد أنه كان وحصل ، فمعلوم أن كونه وحصوله مصدر كَانَ يَكُونُ وَحَصَلَ يَحْصُلُ ، لكن هو إذا صار كائناً وحاصلاً ، فالكائن الحاصل هى حقيقته الموجودة ، ليس هناك هذا الكائن الحاصل وجود قائم به بعد كونه غير حقيقته الموجودة .

إذا تبين هذا فقولنا : مفتقر لذاته ، لا يريد به أن هناك ذاتا غير الموجودة ثابتة في الخارج هي الموصوفة بالفقر ، وإنما يسوغ هذا عند من يقول : المعلوم شيء وحقيقته زائده على الوجود في الخارج ، وإنما المقصود بذلك أن هذا الموجود المخلوق في الخارج هو فقير محتاج ، فنفس حقيقته التي هي الموجودة هي الفقيرة ، وإذا قُدِّرَ أن هناك وجوداً زائداً^(١) عليه ، أو وجوده الذي هو مصدر ، فكل ذلك فقير محتاج ، كما أن نفسه الموجودة فقيرة محتاجة ، كما أن الرب غنى بنفسه الموجودة ، وهذا المخلوق موصوف بالفقر والحاجة قبل أن يوجد وبعد أن وجد .

أما قبل وجوده فالمراد بذلك أنه لا يكون موجوداً إلا بالخالق^(٢) ، فلا يصير موجوداً بنفسه . وأما بعد الوجود فالمراد بذلك أنه ما صار موجوداً ، ولا يدوم وجوده ، ولا صار له حقيقة ، ولا تدوم له حقيقة ، إلا بالخالق .

وإذا قلنا : لا يكون موجوداً ، فقد أخبرنا عن شيء تصورناه قبل وجوده ، وهذه هي ما يتصور في الذهن منه .

ولا ريب أن الذين : قالوا : المعدم شيء ، والذين قالوا : إن ماهية الشيء زائدة على وجوده ، وجدوا الفرق بين ما هو ثابت في الذهن وما هو ثابت في الخارج .

وهذا فرق صحيح ، فإن المعاني الذهنية ليست هي الحقائق

(١) في الأصل : أن هناك وجود زائد .

(٢) في الأصل : إلا بالحق . وأرجو أن يكون الصواب ما أثبتته .

الخارجية ، لكن توهموا أن هذه المعاني الذهنية ثابتة في الخارج ، وهذا غلط ، وهذا مبسوط في موضعه .

وإذا كان كل ما سوى الله مفتقراً إليه لذاته ، والحدوث والإمكان مستلزمان لفقره دالان (١) عليه فهل يتصور إمكان بلا حدوث ؟ هذا محل نزاع . فجمهور العقلاء من الأولين والآخريين أهل الملل قاطبة ، وأئمة الفلاسفة كأرسطو وأتباعه يقولون : إن الإمكان والحدوث متلازمان ، وخالف في ذلك ابن سينا وموافقوه ، فزعموا أن الممكن قد يكون قديماً أزلياً واجبا بغيره .

والمقصود هنا أن ابن سينا ذكر أنه يجب أن تكون العلة التي لوجود الممكن في ذاته من حيث وجوده الموصوف مع المعلول ، فمادام المعلول دامت عليته ، كذلك ما دامت العلة دام معلومها .

قال (٢) : « فإذا قد اتضح (٣) هذه المقدمات / فلا بد من واجب الوجود . وذلك أن (٤) الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها ، كان لها علل لثبات الوجود ، ويجوز أن تكون تلك العلل علل الحدوث بعينها إن بقيت مع الحادث ، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهي لا محالة إلى واجب الوجود ، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير نهاية (٥) ولا تدور » .

ظ ١٦٣

(١) في الأصل : دللان عليه ، وهو تحريف .

(٢) في « النجاة » ٢٣٩/٣ .

(٣) النجاة : وإذا اتضحت .

(٤) النجاة : لأن .

(٥) النجاة : النهاية .

قال (١) : « وهذا في إمكانات الوجود التي لا تفرض حادثة أولى وأظهر » .

قال (٢) « فإن تشكك متشكك وسأل فقال : إنه لما كان إنما يثبت الممكن الحادث بعلة ، وتلك العلة لا تخلو (٣) إما أن تكون دائما (٤) علة لثباته ، أو حَدَث كونها علة لثباته ، فإن كانت (٥) دائما علة لثباته ، وجب أن لا يكون الممكن حادثا ، وقد وضعناه (٦) حادثا ، فإن (٧) حدث كونها علة لثباته ، فيحتاج أيضا كونه (٨) علة لثباته ، والنسبة التي له إليه (٩) إلى علة أخرى لثباته بعد العلة المحدثة (١٠) لهذه النسبة ، فإن النسبة التي بينهما قد كانت بسبب ما (١١) ، فيجب أن يدوم ويبقى بسبب ، والكلام في الأخرى كالكلام في الأولى ، فهذا بعينه يوجب وضع (١٢) العلل الممكنة الحادثة معاً بلا نهاية » .

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » ٢٣٩/٣ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٣) في الأصل : لا تخلوا .

(٤) في الأصل : دائمة . والتصويب من « النجاة » .

(٥) في الأصل : فإن كان . والتصويب من « النجاة » .

(٦) النجاة : ... حادثا ووضعناه .

(٧) النجاة : وإن .

(٨) النجاة : كونها .

(٩) النجاة : التي لها إليه .

(١٠) النجاة : بعد العلة وهي المحدثة .

(١١) النجاة : لسبب ما .

(١٢) النجاة : ... كالكلام في الأولى بعينه ويوجب هذا وضع .

قال (١) : « نقول (٢) في جواب هذا : إنه لولا تسبب شيء (٣) من شأن ذلك الشيء أن يكون حدوثه بلا ثبات ، أو ثباته على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال ، فيلزم منه انتهاء علل محدثة ومثبتة إلى عللٍ أخرى في زمانٍ آخر يناقض تلك أو يزيد عليها تأثيراً حادثاً من غير تشايع (٤) آتات ، بل مع بقاء كل علة ومعلول ريثما يتألف (٥) إلى الآخر ، لكان هذا الاعتراض لازماً » .

قال (٦) : « فأما هذا (٧) الشيء فهو الحركة ، وخصوصاً المكانية ، وخصوصاً المستديرة » .

قلت : من هنا يتبين المقصود ، فإن هذا الإعتراض لازم لا محيد عنه ، وما ذكره من الجواب في غاية الفساد . وذلك أن صاحب / الاعتراض قال : « ثبات الحادث لأبدي له من علة دائمة كما تقدم ، فإن كانت تلك العلة القديمة دائمة وجب كون المحدث بها قديماً معها لا حادثاً ، فإن حدث (٨) كونها علة ، فذاك أيضاً حادث ، فيلزم أن تكون علية ذلك الحادث حادثة ثانية ، ثم علية ثبات تلك العلة الحادثة يقتضى علة حادثة ثالثة ، وهلم جراً .

من ١٦٤

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » ٢٣٩/٣ - ٢٤٠ .

(٢) النجاة : فنقول .

(٣) النجاة : ... لولا ثبوت شيء .

(٤) النجاة : تشايع .

(٥) النجاة ٢٤٠/٣ : يتأدى .

(٦) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » ٢٤٠/٣ ، وقبله عنوان الفصل

وهو : « فصل في إثبات انتهاء مبادئ الكائنات إلى العلل المحركة لحركة مستديرة » .

(٧) النجاة : فأما ما هذا .

(٨) في الأصل : فإن حدثت .

والعلة يجب أن تكون مع المعلول ، فهذا يقتضى تقدير علل ممكنة حادثة معا بلا نهاية ، وهو ممتنع .

وهذا الاعتراض مستقيم سواء قيل : إن علة الحدوث (١) هى علة الثبات ، أو قيل : للثبات علة غير علة الحدوث ، وذلك أن علة الحدوث لا بد أن تكون حادثة أيضا ، فإنها لو كانت قديمة لزم صدور الحادث عن العلة القديمة . وهذا ممتنع ، فإن تلك العلة إما أن تكون دائما (٢) علة لحدوثه ، فيلزم أن يكون المحدث غير محدث بل دائما ، وإما أن تكون حال كونه علة لحدوثه ، ثم حدوث كونها علة لحدوثه هو أمر حادث ، والقول فيه كالتقول الأول ، فلا بد أن تكون له علة حادثة ، فهذه حوادث في آن واحد ، لأن علية العلة يجب أن تكون مع المعلول .

وأما الجواب الذى ذكره ، فمقصوده به أنه لولا الحركة لكان هذا الاعتراض لازماً ، فإن الحركة تحدث بلا ثبات ، أو تثبت على سبيل الحدوث والتجدد على الاتصال ، فلزم بها انتهاء العلل المحدثه والمثبة إلى علل آخر في زمان آخر .

ومضمون هذا أن كون الشيء علةً لحدوث شيء أو لثباته وإن كان حادثاً ، فيسبب حدوثه الحركة المتصلة ، والحركة المتصلة تحدث عللاً آخر في زمان آخر لتلك الكليات ، فلا تزال العلة باقية بهذا السبب .

(١) فى الأصل : سواء قيل إن علة الحدوث وذلك أن علة الحدوث ... إلخ .
ورجحت أن يكون الناسخ قد أخطأ وكرر العبارة ، ولعل الصواب ما أثبتته .
(٢) فى الأصل : دائمة .

فيقال : هذا الجواب باطل من وجهين :

أحدهما : أن الكلام في حدوث هذه الحركة الحادثة كالكلام في حدوث غيرها سواء كانت طبيعية / أو قسرية أو إرادية ، لاسيما وهم يقولون هي إرادية .

ط ١٦٤

وقد قال بعد هذا (١) : « وأما الحركة الإرادية فإن عللها أمور إرادية ثابتة واحدة (٢) ، كأنها كلية تنحو (٣) نحو الغرض الذي يحصل من التصور (٤) أولاً ، فهو محفوظ بعينه ثابت (٥) ، وإرادة بعد إرادة بحيث يُتصور (٦) بُعدُ بعد بُعدٍ ، وأينُ بعد أينٍ معين كحركة (٧) بعد حركة ، ويكون كل ذلك على سبيل التجدد ، لا على سبيل الثبات ، ويكون هناك شيء واحد ثابت دائماً ، وهو الإرادة الثابتة ها هنا (٨) الكلية ، كما كانت الطبيعة في الطبيعة ، وأشياء (٩) تتجدد ، وهي (١٠) تصورات جزئية وإرادات مختلفة ، كما يكون في الطبيعة اختلافات مقادير القرب والبعد (١١) ، ويكون جميعها على سبيل الحدوث » .

(١) في « النجاة » ٢٤٠/٣ - ٢٤١ ، بعد كلامه السابق بصفحة تقريبا .

(٢) النجاة : إرادية وإرادة ثابتة واحدة .

(٣) في الأصل : تنحوا .

(٤) النجاة ٢٤١/٣ : في التصور .

(٥) النجاة : فهي محفوظة بعلة واحدة ثابتة .

(٦) النجاة : ... بعد إرادة بحسب تصور .

(٧) النجاة : بعد أين يتبعه حركة .

(٨) ها هنا : ليست في « النجاة » .

(٩) النجاة : ... كما كانت الطبيعية هناك وأشياء .

(١٠) النجاة : وهما .

(١١) النجاة : كما كان هناك اختلاف مقادير القرب والبعد .

قال (١) : « ولولا حدوث أحوال على علة باقية ، بعضها علة لبعض على الاتصال ، لما أمكن أن تكون حركة ، فإنه لا يجوز أن يلزم عن علة ثابتة أمر غير ثابت » .

قال (٢) : « وأنت تعلم من هذا أن العقل المجرد لا يكون مبدأ جزء الحركة (٣) ، بل يحتاج إلى قوة أخرى من شأنها أن تتجدد فيها الإرادة ، وتحيل الأينات الجزئية (٤) ، وهذا يسمى النفس . وأن العقل المجرد إذا كان مبدأ الحركة (٥) ، فيجب أن يكون مبدئاً أمراً مُتَمَثِّلاً أو متشوقاً (٦) ، أو شيئاً مما أشبه هذا . فأما مباشر للتحريك فكلا (٧) ، بل يجب أن يباشر التحريك بالإرادة ما من شأنه أن يتغير بوجه ما ، فيحدث منه إرادة بعد إرادة (٨) على الاتصال . وقد أشار المعلم الأول في كلامه في النفس إلى أصل ينتفع به في هذا المعنى ، إذ قال إن لذلك - أى العقل النظرى - الحكم العقلي (٩) ، وأما لهذا بالأفعال (١٠) الجزئية

(١) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » ٢٤١/٣ .

(٢) بعد الكلام السابق مباشرة في « النجاة » ٢٤١/٣ .

(٣) النجاة : مبدأ قريباً لحركة .

(٤) النجاة : وتخييل الأينات الجزئية . وفي المخطوطة جاءت كلمة « الأينات »

غير منقوطة .

(٥) النجاة : مبدأ لحركة .

(٦) النجاة : مثلاً أو متشوقاً .

(٧) النجاة : وأما مباشرة التحريك فكلا .

(٨) النجاة : ويحدث فيه إرادة بعد إرادة .

(٩) في المخطوطة : الحكم العقل ، وهو تحريف . وسترده العبارة مرة أخرى بعد

قليل كما أثبتنا هنا . وفي « النجاة » : الكلى .

(١٠) في المخطوطة : بالأفعال . والتصويب من « النجاة » .

والتعلقات الجزئية - أى العقل العملى (١) ، وليس هذا فى إرادتنا فقط ، بل وفى الإرادة / التى تحدث عنها حركة السماء » .

ص ١٦٥

قلت : فقد بين أن العلة الثابتة لا يلزمها أمر غير ثابت ، وأن الحركة لا تحدث إلا بحدوث تصورات وإرادات جزئية ، وحينئذ فيقال : الكلام فى حدوث تلك التصورات الجزئية والإرادات الجزئية التى تحدث عنها الحركة ، كالمقول فى حدوث الحركة ، وليس فوقها عندكم إلا أمر ثابت لا يحدث ، والأمر الثابت لا يلزم أن يحدث عنه أمر غير ثابت ، ولا يلزم الثابت أمر غير ثابت ، وهذا يلزم منه أن لا يكون للحوادث محدث أصلاً ، أو لا يكون تمام علة حدوثها حاصلة ، بل تحدث حوادث متصلة من إرادات وتصورات وليس هناك إلا أمر ثابت ، والثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت .

فهذا مما يبين بطلان قولهم . ومن وجه آخر هو أنه إذا كانت العلة الثابتة لا يلزم عنها أمر غير ثابت ، فواجب الوجود عندكم علة ثابتة ، فلا يلزم عنها أمر غير ثابت ، بل أمر ثابت ، وإذا كان [هذا] (٢) الذى يلزم عنها ، فلا يلزم عنه إلا ثابت (٣) ، فالمعقول ثابت ، والنفس فى ذاتها ثابتة ، فلا يلزم عن ذلك إلا أمر ثابت ، والتصورات والإرادات المتعاقبة والحركة الحادثة عنها أمر غير ثابت ، وليس هناك علة ، لا علة ثابتة ولا علة غير ثابتة .

الأمر الآخر
الذى يبين
بطلان كلامه

(١) فى المخطوطة : العمل . والتصويب من « النجاة » .

(٢) زدت « هذا » ليستقيم الكلام .

(٣) فى الأصل : ثابتا ، وهو خطأ .

وهذا تصريح بأن الحوادث تحدث بلا علة . وأين تقريره من أن الحوادث بعد الحدوث لا بد لها من علة لثباتها ؟ وقد أنكر على من قال : يكفيها علة الحدوث ، وقوله يستلزم أن لا تكون للحوادث علة لحدوثها ولا لثباتها .

ومما يبين هذا أنه قد ذكر عن المعلم الأول كلاما ارتضاه ، وهو قوله : إن للعقل النظرى الحكم العقلى ، وأما العقل العملى فله الأفعال الجزئية والتعلقات الجزئية .

قال (١) : « وليس هذا فى إرادتنا فقط ، بل وفى الإرادة التى تحدث عنها حركة السماء » . وإذا كان كذلك ، فمعلوم أن أعمالنا الحادثة بإراداتنا الجزئية وتعلقاتنا الجزئية لا تحصل إلا بسبب يقتضى ذلك ، وإلا فمجرد العقل الكلى لا يوجب / ذلك . لكن هم يقولون : إن سبب تغيرات تصوراتنا وإراداتنا هى سبب لحدوث الحوادث مطلقاً ، وهو الحركة الفلكية . ولم يتكلم هنا فى سبب حدوث الحركة الفلكية المقتضية لتغيرنا ، إذ (٢) لم يكن هناك إلا شىء ثابت دائم : إلا عقل (٣) كلى وإرادة ثابتة واحدة كلية ، فأين سبب حدوث هذه الإرادات والتعلقات المتعاقبة التى هى سبب حدوث الحوادث كلها فى السموات والأرض ؟ وأيضاً فقد قال بعد ذلك (٤) : « فقد بان إذأ أن شيئاً ثابتاً على

(١) العبارة التالية فى النجاة ٢٤١/٣ وسبق ورودها من قبل .

(٢) فى الأصل : إذا . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٣) فى الأصل : إلا عقلى ... ولعل الصواب ما أثبتته .

(٤) أى ابن سينا فى « النجاة » ٢٤٢/٣ بعد الكلام السابق بصفحة .

سبيل الحدوث ، وهو الحركة ، وأن له علة إنما تكون علة بالفعل ، لتجدد بعد تجدد يعرض من حالها (١) على الاتصال ، أو يكون لها ذات باقية متغيرة (٢) الأحوال ، ولولا أنها متغيرة الأحوال لم يحدث عنها تغير (٣) ، ولولا أنها دائمة باقية (٤) لم يحدث عنها اتصال التغير (٥) ، وعلى أنه لا بد (٦) للتغير من حامل باق ، سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو تغير المتأثر (٧) ، فقد انكشفت الشبهة المسعول عنها ، إذ ظهر أن علل إثبات (٨) الحوادث تنتهي إلى علل أولى لها ثابتة الذوات متبدلة الأحوال تبدلاً يكون سبب كل ما تجدد (٩) ، وتلك (١٠) الذات الثابتة مع الحال المعلولة لتلك الذات بسبب (١١) أمر آخر مؤدًى إلى الحال الثابتة (١٢) التي تصير (١٣) الذات بها علة لما تجدد ثانياً (١٤) .

-
- (١) النجاة : في حالها .
(٢) النجاة : ذات باقية بالعدد متغيرة .
(٣) النجاة : تغير .
(٤) النجاة ٢٤٢/٣ - ٢٤٣ : ولولا أن لها ذاتا باقية .
(٥) النجاة ٢٤٣/٣ : التغير .
(٦) النجاة : وأنه لا بد .
(٧) النجاة : كأن يغير المؤثر حتى يؤثر أو يغير المتأثر . وفي المخطوطة : سواء كان تغير المؤثر حين يؤثر أو يغير المتأثر . ولعل الصواب ما أثبتته .
(٨) النجاة : ثبات .
(٩) النجاة : يتجدد .
(١٠) في المخطوطة : تلك . والمثبت من « النجاة » .
(١١) النجاة : سبب .
(١٢) النجاة : الثانية .
(١٣) في المخطوطة : التي يصير . والمثبت من « النجاة » .
(١٤) في المخطوطة : ثابتا . والمثبت من « النجاة » .

فيقال لهذا : فهذا يقتضى أن العلل الأولى متبدلة الأحوال ، وتبدل أحوالها هو من الأمور الحادثة (١) ، فلا بد من بيان سبب حدوثه ، وإلا فالعلل الثابتة ، لا يصدر عنها أمور غير ثابتة . فهذا أحد الوجهين .

الوجه الثاني : أن يقال : هب أن الحركة سببها أحوال حادثة لهذه الذات ، لكن العلة يجب أن تكون مع المعلول ، فإذا كان المعلول ثابتاً ، وجب أن تكون علته ثابتة ، والحركة منقضية (٢) ، والأحوال التي عنها الحركة / - وهي التصورات الجزئية والإرادات الجزئية - منقضية لا يثبت منها شيء ، فيجب كما كان معلولها حادثاً لا قديماً ، أن يكون أيضاً زائلاً بزوالها لا ثابتاً .

وإن قلت بإثبات عليّة بأمر حادث غير ذلك الأمر الأول .

قيل : الحادث الحركة المتوالية كما لا تكون ثابتة لا يكون علته ولا معلولها ثابتاً ، فكما أن الثابت لا يلزم عنه غير ثابت ، فغير الثابت لا يلزم عنه ثابت ، بل المعلول مساوٍ للعلة في الثبات وعدم الثبات . فالقوم ، كما أنهم أثبتوا حوادث لا تحدث أصلاً ، فأثبتوا ثبوت ثابتاتٍ بلا مثبت أصلاً ، فحقيقة قولهم إنه ليس للحوادث محدث ولا للباقيات مبق ، وهو إنكار المبدع للممكنات وللحوادث . فهذا اللازم مذهب القوم لا محيد عنه .

(١) في المخطوطة : الحادث . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) في الأصل : مقتضية . ولعل الصواب ما أثبتته .

فإن قيل : هم يقولون : إن تلك الأحوال لها محرك أول ، فهذا هم متفقون عليه ، كما ذكره أرسطو وأتباعه .

وقد ذكره ابن سينا فقال (١) : « فصل في أن المحرك الأول كيف يحرك ، وأنه محرك على سبيل الشوق » (٢) . قال (٣) : « والذي يحرك المحرك من غير أن يتغير بقصد واشتياق (٤) فهو الغاية ، والغرض الذي إليه ينحو المتحرك (٥) هو المعشوق ، والمعشوق بما هو معشوق هو الخير عند العاشق » .

قال (٦) : « ولابد أن يكون (٧) الخير المطلوب بالحركة خيراً قائماً بذاته ، ليس من شأنه أن يُنال ، وكل خير هذا شأنه فإنما يطلب العقل التشبه به بمقدار الإمكان » .

قال (٨) : « والتشبه بالخير الأقصى يوجب البقاء على أكمل حال تكون (٩) للشيء دائماً ، ولم يكن هذا (١٠) ممكناً للجرم السماوي

(١) في « النجاة » ٢٦٢/٣ .

(٢) النجاة : على سبيل التشويق إلى الاقتداء بأمره الأولى لاكتساب تشبه بالعقل .

(٣) بعد العنوان مباشرة .

(٤) النجاة : واستئناف .

(٥) النجاة : المحرك .

(٦) بعد الكلام السابق بصفحة في « النجاة » ٢٦٢/٣ .

(٧) النجاة : فبقى أن يكون .

(٨) في « النجاة » ٢٦٤/٣ بعد الكلام السابق بنحو صفحة .

(٩) النجاة : على أكمل كمال يكون .

(١٠) في المخطوطة : هنا . والتصويب من « النجاة » .

بالعدد ، فحفظ بالنوع والتعاقب ، فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ، ومبدؤها الشوق ^(١) إلى التشبه بالخير الأقصى ^(٢) في البقاء على الكمال الأكمل بحسب الممكن . ومبدأ ^(٣) هذا الشوق هو / ما يعقل منه ويتبع ذلك ^(٤) من الأحوال ، والمستفاد من المقادير ^(٥) الفائقة ، ما يتشبه ^(٦) فيه بالأول من حيث هو مفيض الخيرات ^(٧) ، لا أن يكون المقصود تلك الأشياء ، فتكون الحركة لأجل تلك الأشياء ، بل أن يكون المقصود هو التشبه بالأول بقدر الإمكان في أن يكون على أكمل الأمور في نفسه ^(٨) وفيما يتبعه من حيث [هو] ^(٩) تشبه بالأول ، لا من حيث هو ^(١٠) يصدر عنه أمور

ظ ١٦٦

(١) في الأصل المخطوط : ومبداؤها للشوق . والتصويب من « النجاة » .

(٢) في الأصل : للأقصى . والتصويب من « النجاة » .

(٣) في الأصل : ومبدأ . والتصويب من « النجاة » .

(٤) في الأصل سقطت عدة سطور هي : « ما يعقل منه . وأنت إذا تأملت

حال الأجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي إلى أن تكون بالفعل أينا ، لم تتعجب أن يكون

جسم يشناق شوقا إلى أن يكون على وضع من أوضاعه التي يمكن أن تكون له ، وإلى أن

يكون على أكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ، ويتبع ذلك » .

(٥) النجاة : من الأحوال والمقادير .

(٦) في الأصل : ما يشبه . والمثبت من « النجاة » .

(٧) النجاة : للخيرات .

(٨) النجاة : على أكمل ما يكون في نفسه .

(٩) هو : ساقطة من المخطوطة ، وأثبتها من « النجاة » .

(١٠) هو : ساقطة من « النجاة » .

بعده ، فتكون الحركة لأجل ذلك المقصود الأول والتشبه به (١) ، (٢) وتعقل ذاته في كمالها الأبدى ، وذلك يوجب البقاء الأبدى على أكمل ما يكون لجوهر الشيء في أحواله ولوازمه « (٢) .

إلى أن قال (٣) : « فعلى هذا النحو يحرك المبدأ الأول جرم السماء » .

قال (٤) : « وقد اتضح لك من هذه الجملة أيضا [أن المعلم الأول] (٥) إذا قال : إن الفلك متحرك بطبعه فماذا يعنى ، أو قال : إنه متحرك بالنفس فماذا يعنى ، أو قال [إنه] (٦) متحرك بقوة غير متناهية ، يُحرِّك كما يُحرِّك المعشوق فماذا يعنى ، وأنه (٧) ليس في أقواله تناقض ولا اختلاف » .

قلت : فهذا الذى قاله يقتضى أن الأول إنما يحرك الأفلاك الحركة الإرادية الشوقية ، كما يحرك المعشوق لعاشقه تحريك التشبه به ، لا لأنه محبوب معبود لذاته . ومعلوم أن هذا غايته أنه تحريك من جهة كونه محبوباً مراداً ، لا من جهة كونه فاعلاً وميدعاً . وهذا كتحرريك الطعام للآكل

(١) النجاة : الأجل ذلك التشبه بالمقصود الأول مثلاً .

(٢-٢) هذه العبارات لم أجدتها في « النجاة » ويبدو أن في النسخة التى رجع إليها

ابن تيمية زيادات سقطت من النسخة التى طبع عنها كتاب « النجاة » .

(٣) في « النجاة » ٢٦٦/٣ بعد كلامه السابق بأكثر من صفحة .

(٤) بعد كلامه السابق مباشرة .

(٥) عبارة « أن المعلم الأول » ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٦) إنه : ساقطة من الأصل ، وأثبتها من « النجاة » .

(٧) النجاة : فإنه .

والشراب للشارب ، وكتحريك حسن المرأة لزوجها حتى يجامعها ، وتحريك الروائح الطيبة للشام حتى يشمها ، وتحريك كل شائق مطلوب مراد لمن طلبه وأراده واشتاق إليه ، وكل محبوب لمن أحبه .

ومعلوم أن المطلوب المحبوب المراد ليس هو الفاعل المحديث لنفس القوة التي بها يُشتهي ولا لنفس الشهوة (١) ، ولكن وجوده سبب في أن هذا المرید أراد ذلك وفعله ، وهو سبب غائى لا سبب فاعلى ، والسبب الغائى هو سابق فى التصور والقصد ، من غير أن يكون له وجود فى الخارج . وفى الحقيقة فإنما يحرك المحب العاشق الطالب / ما فى نفسه من تصور المطلوب وقصده ، ولهذا يكون قبل وجود المطلوب فى الخارج ، بل إذا كانت (٢) ذات المحبوب تراد لفعل يتعلق بها كأكل الطعام وشرب الشراب ، والمتعة بالمرأة نظراً ومباشرة وجماعاً ونحو ذلك ، فالمطلوب بهذه الأفعال هى العلة الغائية ، فكيف إذا كان المطلوب هو التشبه بالمحبوب لا فعل يتعلق به ؟! فليس هو هنا فاعلاً شيئاً من التصورات والإرادات الحادثة فى نفس المحب ، ولا لشيء من أفعاله التى يتشبه فيها بالمحب ؛ فقد تبين أن الذى قالوه لو كان صحيحاً لم يكن فيه إثبات فاعل لشيء من الحوادث لا العلوية ولا السفلية ، بل ولا اثبات مبدع لشيء من الممكنات .

وأيضاً فالمعلم الأول وأتباعه لم يثبتوا أن الفلك ممكن بذاته واجب بغيره ، ولا أنه معلول علة مبدعه ، وإنما جعلوا علة حركته وجود الأول

(١) فى الأصل : ولا للنفس الشهوة ، وهو تحريف . ولعل الصواب ما أثبتته .

(٢) فى الأصل : كان .

الذى يتشبه [به] ^(١) ، وإنما تكلم في الوجود الواجب والممكن وما يتبع ذلك ابن سينا [الذى] ^(٢) اشتق ذلك من كلام المتكلمين من المسلمين .

وحيثذ فيقال لهؤلاء : هذا الفلك الذى يتحرك هذه الحركة الشوقية : إما أن يكون ممكناً بذاته مفتقراً إلى مبدع يبدعه ، وإما أن يكون واجباً بذاته . فإن كان الأول لزم أن يكون مبدعه يحركه ، وإن من أبدع ذاته فهو على إبداع حركاته أقدر ، وحيثذ فليس لكم أن تتكلفوا طريقاً في إبداع حركاته ، فإن حركاته إذا كانت إرادية جاز أن يكون المحرك له ملائكة يحركونه بإراداتٍ فهم ، وجاز أن تكون تلك الإرادات عبادات لله ، لا لأجل التشبه بالله ، ولا طلب ما لا يُدرك ، فإن كلامهم في مقصود الفلك بحركته يشبه كلام الصبيان ، إذ كان مقصود الفلك أن يتحرك دائماً حركةً ليس فيها مقصود إلا إخراج أيون / وأوضاع ^(٣) يعلم أنه لا يمكنه إخراجها ، بمنزلة من تدور طول الزمان حول مكان ، لأن الكمال أن أتحرك من الأزل إلى الأبد ، وأنا لا يمكننى ذلك فأدور ما يمكننى من الدوران في هذا المكان ، فهذا بفعل المجانين أشبه منه بفعل العقلاء .

(١) زدت « به » ليستقيم الكلام .

(٢) زدت « الذى » ليستقيم الكلام .

(٣) أيون جمع أين ، وأوضاع جمع وضع . وهما من المقولات العشر التى قال بها أرسطو وتبعه عليها المنطقيون وهى : الجوهر ، والأعراض التسعة : الكم والكيف والأين ومتى والوضع وأن يفعل وأن يتفعل والملك والإضافة . وانظر كتاب الرد على المنطقيين ص ١٣٢ ، ٢٠٣ . وسبق أن تكلم ابن تيمية على هذه المقولات في هذا الجزء .

وإن كان الفلك واجبا بنفسه ليس له مبدع ، لزم أن يكون واجب الوجود بنفسه مفتقرا إلى علة تحركه ، لا سيما وقد قالوا : إنه لا قوام له إلا بالتحرك الأول ، وما كان كذلك كان مفتقرا إلى غيره لا واجبا بنفسه ، فإن الواجب بنفسه لابد أن يكون غنيا عن غيره ، فإذا جعلوه واجبا بنفسه مفتقرا إلى غيره ، فقد جمعوا بين النقيضين ، وإذا كان مفتقرا إلى غيره لزم أن يكون مربوياً مُدَبَّراً ، فيلزم النوع الأول .

وأیضا فإن كان واجب الوجود ، لزم أن يجوز على واجب الوجود الحركة باختياره ، وإذا كان كذلك فقولوا هذا في الأول ولا حاجة إلى هذا .
وأیضا فيلزم أن يكون الواجب الوجود جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث . وحينئذ فلا يمتنع أن يكون الأول كذلك .

وأیضا فقد قلتم : إن الثابت لا يلزم عنه أمر غير ثابت ، والأول ثابت ، وحركة الفلك غير ثابتة ، وإرادته وتصوراته غير ثابتة ، فيجب أن لا تكون لازمة عن الأول ، فلا يكون الأول علة بحال .

ومما يبين هذا أن يقال : حركة الفلك سواء كانت إرادية أو غير إرادية لابد لها من علتين : علة فاعلة وعلة غائية كسائر الحركات ، وأنت لم تثبتوا لها لا علة فاعلة ولا علة غائية ، فإن ما ذكرتموه من الغاية يمتنع أن يكون مقصود العاقل الذي لا يزال يدور من الأزل إلى الأبد .

وأیضا فيقال : إذا كان الحادث لابد له من علة حادثة ، فإن تكون العلة مع المعلول ، لا يجوز أن تتقدم عليه بدون المعلول ولا أن تتأخر عنه

بدون المعلول ، فلا تُوجد (١) إلا معه . وحركات / الفلك حادثة ، لزم أن يكون لها علل حادثة تكون معها حادثة ، والفلك وما فيه معلول لغيره ، فلا بد لما يحدث فيه من مؤثر منفصل عنه ، والكلام في ذلك المؤثر كالكلام في غيره ، فلا بد من إثبات المؤثر الواجب الوجود بنفسه ، ويمتنع أن يكون تأثيره موقوفاً على غيره لقلا يلزم الدَّور أو التسلسل ، فيجب أن يكون هو المحدث هذا كله ، ويمتنع أن يكون محدثاً للحركة اليومية في الأزل لامتناع وجودها في الأزل ، فكل حركة يومية فإنها لا توجد إلا مقارنة لمؤثرها التام ، فإذاً ليس في الأزل مؤثر تام لشيء من الحركات ، ويمتنع وجوده في الأزل معها وبدونها ، فيمتنع كونه أزلياً على التقديرين .

أما قدمه معها فلا يكون قديماً مع مجموعها ، ولا مع حركة يومية بعينها لامتناع كون هذا أزلياً ، ولا مع حركة بعد حركة .

أما أولاً فلأن المفعول لا يكون مقارناً للفاعل في الزمان ، ولا يعقل ذلك في شاهد ولا غائب ، سواء قيل : إنه فاعل بمشيئته أو فاعل بغير مشيئته ، فكيف إذا كان فاعلاً بمشيئته ؟ !

فقوله : الفاعل إن كان موجبا بذاته جاز أن يقارنه مفعوله - خطأ مخالف لما عليه جماهير عقلاء بني آدم من الأولين والآخرين من أهل الملل والفلاسفة ، وإنما قال هذا شذمة من الفلاسفة ، وإنما يُعقل هذا في مستلزم ليس بفاعل ، كالذات المستلزمة للصفات ، وأما المفعول فلا يكون مقارناً للفاعل ألبتة ، كما قد بُسط في موضع آخر .

(١) في الأصل : فلا يوجد .

وأما ثانيا : فلأنه إذا قُدِّرَ قديما مفعولا فإن المقتضى له في الأزل لابد أن يكون مؤثراً تاماً له في الأزل مستلزماً له بذاته في الأزل ، إذ لولا ذلك لم يكن أزليا ، لامتناع وجود قديمٍ إلا بنفسه أو بموجبٍ لقدمه ، والمقتضى لقدمه الذى هو مؤثر تام فيه لا يجوز أن يفعل ما هو متحرك دائما ، لأن المعلول يجب أن يناسب العلة ، فيمتنع وجود ما لم يزل متحركا عمّا لا حركة فيه بحال ، لأن نسبته إلى كل جزء من الحركات واحد في جميع الأوقات ، فتخصيص بعض الأوقات ببعضها دون بعض ، مع كون الموجب على حال واحدة في جميع الأوقات ممتنع . وإن جُوزَ هذا جاز أن يصدر عنه الفعل بعد أن لم يكن صادراً عنه ، ولأن العالم يشتمل على أنواع مختلفة فصدورها عن واجب بسيط ممتنع ، سواء قيل : هي حادثة بواسطة أو بغير واسطة ، إذ الواسطة إن كان واحداً لزم أن يصدر عنه مختلف ، وإن لم يكن واحداً فقد صدر عن البسيط ما هو مختلف .

وقول القائل : إنه أبدع الثانى بتوسط الأول لا يدفع هذا ، فإنه إذا قيل : صدرا عنه معا ، لزم صدور المختلف المتعدد ، وإن كان أحدهما شرطاً فى الآخر . وإن قيل : بل أحدهما صدر عن الآخر ، لزم صدور المختلف عن البسيط ضرورة .

وأيضا فالفلك الثانى مُكوّكب كثير الكواكب ، ففيه أمور كثيرة مختلفة ، وليس فوقه إلا ما هو بسيط عندهم يمتنع أن تصدر عنه المختلفات ، فكيفما قَدِّروا ظهر ضلالهم .

وإن قالوا : فالربّ تقوم به الحوادث ، كما يقوله كثير من أساطينهم ،

قيل : فعلى هذا يكون القول بقدم العالم أبعد ، فإنه يمكن حدوثه على هذا التقدير .

وأيضاً فالذات هنا إنما تفعل بواسطة لا بقدرتها ، والفعل لا يكون إلا حادثاً ، فيمتنع أن يكون مفعوله قديماً ، فإن المفعول لا يتعدد فعله ، فلو كان المفعول قديماً لزم أن يكون قبل فعله ، وهو ممتنع .

فإن قيل : فعلى هذا القول تكون الذات مستلزمة لما يقوم بها شيئاً بعد شيء ، فكذلك القول في حوادث الفلك .

قيل : الفرق بينهما أن الذات واجبة الوجود بنفسها ، ما هي عليه من الصفات والأحوال لا يقف شيء من ذلك عليه . فإذا قيل : إنها مقتضية للثاني بشرط انقضاء الأول لم يمتنع ، بخلاف المعلول الممكن الذي ليس له من نفسه شيء ، فإنه مفتقر في نفسه وصفاته وأحواله إلى غيره . وغيره هو الخالق لذلك كله ، فإذا قدر الخالق واحداً بسيطاً لا تقوم به صفة ولا فعل ، امتنع أن تكون ذاته علة للأمر المتغيرة المتكثرة ، أعظم مما يمتنع أن يفعل بعد أن لم يكن فاعلاً ، إذ العلة إن لم يكن فيها تغير ولا تكثر امتنع وجود ذلك في المعلول ، كما أنها إذا كان فيها تغير وتكثر ، امتنع أن يكون المعلول واحداً بسيطاً ، لما بين المعلول والعلة من المناسبة .

ولهذا قالوا : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو صحيح . ولكن تقديرهم الأول بسيط لا يصدر عنه فعل (١) تقدير باطل . وكذلك

(١) عبارة « لا يصدر عنه فعل » ليست واضحة في هامش الأصل ، وكذا

تقديرهم أنه صدر عنه واحد بسيط تقدير باطل . فلهذا كثر التناقض والخطأ في أقوالهم ، وكثر رد الناس عليهم وتجهيلهم لهم في الإلهيات . ومتى سلّموا ما سلمه الأساطين الأول بحدوث (١) الصفات والأفعال ، فإن امتناع مقارنة شيء من المفعولات له أزلا وأبداً أظهر منه على التقدير الأول ، فيمتنع على التقديرين أن يكون حين اقتضائه إياه مؤثراً في حركة بعد حركة ، بل لما تقدم من أن المؤثر في الحركة يجب أن يقارنها لا يتقدم عليها ، فالمؤثر التام فيه يجب أن يقارنه فيكون قديماً ، والمؤثر التام في حركة بعد حركة حين تأثيره فيه ، وقبل تأثيره فيه وبعد تأثيره ، أما قبله فممتنع ، فإن القديم ليس قبله شيء ، وأما بعده فممتنع لأنه حينئذ يلزم أنه حين قدمه لم تكن فيه حركة .

ظ ١٦٨

والتقدير أنه مستلزم للحركة ، ولأنه / يستلزم أن يكون المؤثر الأول صار مؤثراً بعد أن لم يكن بدون سبب أوجب ذلك ، وهذا ممتنع لأن غيره لا يؤثر فيه ، وأما مع تأثيره فيه فممتنع أيضاً ، لأنه حينئذ على هذا التقدير لا يكون مؤثراً إلا في حادث بعد حادث ، بل يكون تأثيره في كل حادث بعد تأثيره في الحادث الآخر ، مع أنه على حال واحدة مع جميع الحوادث .

ووجود الفلك مع جميع حوادثه فممتنع ، لأنه قد صارت فيه الحوادث ، فلو حدثت بعد أن لم تكن لافتقرت إلى محدث يحدّثها ، وذلك يقتضى أن المحدث لها حدث ، أو حدث إحداثه لها في حين إحداثها ،

(١) كلمة « بحدوث » ليست واضحة في هامش الأصل وكذا استظهرتها .

لأن المعلول لا تتقدم عليه علته ، والقول في حدوث إحداث الإحداث كالقول في حدوث الإحداث ، وهلمّ جرّاً ، وذلك يستلزم تسلسل علل حادثة في آنٍ واحد ليس فيها علة واجبة ، وذلك ممتنع ، فامتنع أن تكون فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، وهم يسلمون ذلك ، وامتنع أن لا تزال فيه لامتناع موجب لها ، فامتنع أن تكون علة موجبة لفلك مع حوادثه بدون حوادثه ، وهو المطلوب .

وأيضاً فيقال لابن سينا وأتباعه : إنكم عدلتم عن طريقة سلفكم في إثبات العلة الأولى عن طريقة الحركة إلى طريق الوجود ، وقلتم : نحن نبين [أن] ^(١) وجود الواجب بنفس الوجود لا يفتقر إلى إثباته بالحركة ، ثم في آخر الأمر أثبتتم العلة الأولى بالحركة - حركة الفلك - كما أثبتها قدماءكم . فإن كانت هذه الطريق صحيحة فلا تُعاب ولا يُعدل عنها ، وإن كانت باطلة فلا تُسلك .

وإن قيل : هي صحيحة وتلك صحيحة .

قيل : لا يحصل المراد لا بهذه ولا هذه ، فإن هذه إنما تثبت علة غائية ، وليس فيها إثبات مبدع للعالم ، وطريقة الوجود إنما فيها إثبات موجود واجب لا يتعين أن يكون هو الأول الذى يحرك الفلك ، بل ولا فيها إثبات مغايرته للفلك ، بل ولا إثبات لوجوده مبيناً للعالم ، إن لم يضموا إلى ذلك طريقة نفى الصفات بنفى ما سموه تركيباً ؛ وذلك باطل على ما قد بسط في موضعه ، وهو باطل أيضاً . وإن قُدّر نفى الصفات لأن ذلك

(١) زدت « أن » لتستقيم العبارة .

يستلزم بسيطاً لا صفة [له] ^(١) ولا فعل ، وذلك يمتنع أن تصدر عنه الأمور البسيطة المتغيرة ، وأيضا تمتنع مقارنة المفعول للفاعل .
وإن قلتُم بمجموع الأمرين يحصل المقصود .

ص ١٦٩

/ قيل : ولا يحصل بمجموع الطريقتين أيضا لأن الوجود الواجب الذى أثبتموه لا حقيقة له فى الخارج فضلا عن أن يكون هو الأول ، ولا فى أدلتكم الصحيحة ما يمنع أن يكون هو الأول . والذى أثبتته أولئك لا يقتضى أن الفلك ليس بواجب الوجود بنفسه ، وهذا مبسوط فى موضعه ، والمقصود هنا أنه من نفس كلامهم يتبين نقيض مطلوبهم ، والله أعلم .

واعلم أن حقيقة قول هؤلاء القوم فى أفعال السموات شر من قول القدرية فى أفعال الحيوانات ، ومن أقوال الطبائعية ^(٢) فى الطبيعيات ، مع فساد قول الطائفتين . وذلك أن القدرية يقولون إن الله خالق الحيوان ، وخالق قدرته التى يقدر بها على الخير والشر ، لكنه يرجح أحدهما باختياره الذى أنشأه من غير أن يحدث ذلك أحد ، وهو إنما يختار هذا على هذا لحبه إياه ، فالأمور التى يجبها هى محرّكة له ، كما جعل هؤلاء الأول محرّكاً للفلك ، وهؤلاء جعلوا حركة الفلك اختيارية وتصوراته التى ^(٣) أحدثها هو من غير أن يحدث ذلك أحد ، لكن لم يثبتوا أن الفلك وقوته من خلق

(١) زدت « له » ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : الطبائعية .

(٣) فى الأصل : الذى .

الخالق كما نفى ذلك القدرية في الحيوان ، وأما الطبائعية فإنهم يشتون في الأجسام الطبيعية قوة هي مبدأ الحركة ، ولكن يجعلون فوقها أمراً آخر أحدثها ، ويشتون حدوث الأسباب مع حدوث المسببات ، وهؤلاء يجعلون الحركة الفلكية متجددة دائماً من غير حدوث أمر يقتضى حدوثها ، وقولهم شرٌّ من قول المجوس الذين قالوا بالأصلين اللذين أحدهما يحدث الخير والآخر يحدث الشر ، سواء قالوا إن فاعل الشر قديم أو محدث . وذلك لأن المجوس جعلوا الخير الحادث من الإله^(١) القديم الفاعل للخير ، وهؤلاء لم يشتبوا أن الله أحدث شيئاً لا خيراً ولا شراً ، فإنه لا موجب للحوادث عندهم إلا حركة الأفلاك ، والأفلاك تتحرك بما يحدثه من التصورات والإرادات من غير أن يكون الله فاعل شيء^(٢) من ذلك / على قولهم .

ظ ١٦٩

وأيضاً فالمجوس إما أن يجعلوا فاعل الشر قديماً آخر فيكونوا قد أخرجوا بعض الحوادث عن خلق الرب ، وإما أن يكونوا قد جعلوه حادثاً فيكونون فيه كالقدرية . وقول القدرية خيرٌ من قول هؤلاء ، وقد علم أن كل حادث فلا بد له من محدث وأن كون الحيوان صار فاعلاً بعد أن لم يكن فاعلاً لا بد له من مرجح ومحدث ، وإلا لو كان حاله وهو فاعل كحالته حين ليس بفاعل لزم الترجيح بلا مرجح ، فلا بد أن يحدث له عند الفعل ما به يصير فاعلاً ، وذلك الحادث إن كان منه فالقول فيه كالقول في الأول والقول في سائر الحوادث ، وذلك يستلزم حدوث الحادث بلا

(١) في الأصل : إله .

(٢) في الأصل : شيئاً .

محدث وهو ممتنع . وإن قيل بالتسلسل لزم تسلسل المؤثرات وهو ممتنع ، فلا بد أن تنتهي إلى الخالق .

وهذا مما يسلمه الفلاسفة ، ويحتجون به على المعتزلة ، فهي حجة عليهم هنا . وهو أن يقال : كون الفلك متحركاً لا بد له من محدث لحركته ، ونفس التشبيه به لا يوجب إحداثاً للحركة ، فيجب أن يكون هو المحدث لها ، ويمتنع أن يكون محدثاً للشيء قبل حدوثه ، فيجب أن يكون محدثاً لكل جزءٍ جزءٍ من الحركة عند حدوثه ، والفلك مستلزم للحوادث ، فلا بد له في كل آنٍ من يُحدث الحادث (١) فيه ، ويمتنع في القدم إحداث حادث فيه ، فيمتنع قدمه لأن القدم لا يكون فيه حادث معين ولا جملة الحوادث ، بل القدم يتضمن أنه دائم بدوام موجبه ، فيلزم أن يكون موجبه موجبا لحوادثه شيئاً بعد شيء ، والموجب بذاته المستلزم لمعلوله لا يوجب شيئاً بعد شيء ، بل يكون موجبه لازماً له دائماً ، ولأن ذلك يستلزم وجود يتغير يقتضى لزوم ما يتغير بما لا يتغير ، وكونه مفعولاً له وهو ممتنع .

وأيضاً فإذا كانت حركات الأفلاك اختيارية ولا موجب للحوادث / إلا هي ، لزم أن يكون المدبر للعالم أرباباً متعددة كل منها حتى قادر مريد ، وقدمائهم يسمونها الآلهة والأرباب ، وهذا ممتنع لأن الاثنين إذا اشترطا فإما أن يجب اتفاقهما أو يجوز اختلافهما ، فإن وجب اتفاقهما بحيث لا يجوز أن يريد أحدهما إلا ما يريد الآخر ، ولا يقدر أن يريد ويفعل إلا ما يريد الآخر ويفعله ، فقدرتهما إما أن تكون من غيرهما وإما أن تكون منهما ،

(١) في الأصل : لحادث .

فإن كانت منهما لزم أن لا يكون كل واحد منهما قادراً إلا بإقذار الآخر له وذلك دور ممتنع ، فلا يكون واحد منهما قادرا ، وإن كانت قدرتهما من غيرهما فهما لا يقدران على الإرادة والفعل إلا بإقذار من فوقهما لهما ، وذلك يستلزم أن يكون فوق الأفلاك من يجعلها قادرة فاعلة وذلك هو ربه ، فثبت بذلك كون الأفلاك مربية ، وحينئذ يمتنع قدمها كما تقدم .

وإن جاز اختلافهما لزم تمنعهما ، واتمانع يقتضى عجز كل من المتمانعين ، وأن فعله مشروط بتمكين الآخر له ، وحينئذ فالعاجز لا يحدث الحوادث بل فوقه قادر يديره ، فيلزم أن لا يحدث في العالم حادث عنهما ، فثبت على كل تقدير أن الأفلاك ليست هي نفسها محدثة للحوادث ، فبطل قول من يجعلها هي المحدثة لحوادث العالم ويجعلها أربابا آلهة .

وأیضا فكل من المخلوقات له وحدة تخصه ، كالإنسان الواحد والفرس الواحد والشجرة الواحدة ، ولا يجوز أن يكون المحدث له اثنين فصاعدا ، لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل التعاون .

أما الأول فمتناقض ممتنع من نفسه ، فإن استقلال أحدهما يناقض مشاركة الآخر فضلا عن استقلاله .

وأما الثاني / فلأن المتشاركين في عمل الأبدان يتميز كل واحد منهما عن عمل الآخر ، فأما الواحد فيمتنع أن يكون بين اثنين ، ألا ترى أن البتائين والخياطين والحايكين والكاتبين والحارثين وحامل الخشبة وكل متشاركين لابد أن يتميز فعل كل واحد منهما عن فعل الآخر ، كما قال تعالى : ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ [سورة المؤمنون : ٩١] .

وإذا كان الواحد لا يتميز فيه فعل واحد عن فعل آخر امتنع أن يكون مشتركا بين اثنين ، بل كان خالقه واحداً ، فمن لم يجعل حدوثه إلا للأفلاك والكواكب المتحركة ونحو ذلك كان قوله باطلا .

وأيضاً فقولهم إن العقل الفعّال أفاض صور العالم إذا استعدت .

يُقال لهم : هذا الذى فاض عنها جوهر أو عرض ، فإن كان عرضاً كفيضان الشعاع عن الشمس والضوء عن السراج ونحو ذلك ، فالمحدثات : الحيوان والنبات والمعدن وروح الإنسان جواهر لا أعراض . وإن كان الفاض جوهراً قائماً بنفسه ، فهذا إنما يُعرف إذا انفصل من الأول شئ كالماء الفاض ونحو ذلك ، ولكن قد يكون سبباً لحدوث شئ آخر .

ومعلوم أن الأجسام تختلط ويمتزج بعضها ويستحيل من حال إلى حال ، وتلك الحركة عندهم من تحريك الفلك وحدوث الامتزاج الحاصل بالاستحالة تابع لحركة الأجسام ، لا يتميز أحدهما عن الآخر ، فلا يكون فاعل هذا غير فاعل هذا حتى يقال التحريك بالأفلاك والامتزاج من العقل الفعّال ، بل فاعل التحريك والخلط هو فاعل المزج والاختلاط ، وهذا مستلزم لهذا ، وفعل الملزوم بدون اللازم محال .

وهؤلاء يقولون : الأفلاك إذا تحركت تحركت العناصر فامتزجت فتستعد لقبول الصور التى تفيض عليها من العقل الفعّال ، وهذا كلام لا حقيقة له ، وذلك أنه إذا نزل الماء على التراب فصار طيناً ، فالذى خلط هذا / بهذا هو الذى جعل ذلك طيناً ، ولا يجوز أن يكون هذا غير هذا ، لأنهما لا يختلطان إلا ويصيرا طيناً ، وفعل الملزوم بدون اللازم ممتنع ،

فلو قيل إن فاعل الاختلاط غير جاعلهما طينا ، لقيل : إن فاعلاً فعل
الملزوم بدون لازمه الذى لا يمكن وجوده بدونه ، وذلك ممتنع .

ويوضح ذلك أنا إذا قدرنا فاعلين ليس أحدهما ملازماً للآخر
أمكن وجود هذا أو فعله بدون هذا وفعله ، فيلزم وجود الاختلاط بدون
الطين ، أو الطين بدون الاختلاط ، وذلك ممتنع . وإن جعلنا متلازمين
امتنع كون كل منهما واجب الوجود بنفسه واستغناؤه عن غيره ، ولزم
افتقار كل منهما إلى غيره ، وأن لا يوجد إلا بوجود ذلك الغير . وحيث
فيجب أن يكون لهما فاعل مباين لهما وإلا لزم الدور الممتنع ، وهو الدور
في المؤثرات ، وهو الدور القبلى ، لأنه يلزم كون هذا مؤثراً في وجود هذا
فلا يوجد إلا به ، وهذا مؤثر في وجود هذا فلا يوجد إلا به .

وأما الدور المعنى الاقترانى ، فذاك إنما يكون فى الآثار كالأبوة مع
البنوة وكلاهما أمر الإيلاد . وأما المؤثرات وشروط التأثير فيمتنع أن يكون
الشيئان كل منهما مؤثراً فى الآخر أو شرطاً فى تأثير الآخر ، فإذا كان
شيئان واجبان بأنفسهما ، كل منهما له تأثير فى وجود الآخر بحيث يكون
شرطاً فى وجوده ، لزم أن لا يوجد واحد منهما حتى يوجد شرط وجوده ،
والتقدير أنه ليس هناك غيرهما ليكون هو الموجد لشرط الوجود ، بل هذا
هو شرط وجود هذا ، وهذا شرط وجود هذا ، فلا يوجد واحد منهما ، وهذا
مما يبين أن ليس فى العالم ما هو واجب الوجود بنفسه ، بل الواجب هو
واحد مباين للعالم .

يوضح هذا أن وجود كل منهما مفتقر إلى إيجاد الآخر ، فإن هذا
من باب الدور القبلى ، لأن الموجد قبل الإيجاد لم يكن من باب الدور
المعنى ، والدور المعنى لا يكون إلا فى مفعولين ، أو فى الأمور المتلازمة التى
لا تفتقر إلى فاعل لصفات البارى تعالى .

وأيضاً فإن قوله بنفى الصفات في غاية الفساد . واعتبر ذلك بقول
فاضلهم ابن سينا ، فإن ما في كلامه من المستقيم أخذه من المسلمين ، وما
فيه من ضلال فمن أصحابه أو منه ، وربما قرنه بما يأخذه من كلام المعتزلة .
وقولهم أيضاً بنفى الصفات باطل ، فإنه أثبت علمه للأشياء / بأنه مبدأ
في عقل نفسه ولوازم نفسه ، إذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم .

ظ ١٧١

وهذه الطريقة إذا بُيِّنَت على وجهها فهي مأخوذة من قوله تعالى :
﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [سورة الملك : ١٤] ، ليس من
كلام أئمتهم ولا عند أرسطو (١) من ذلك خبر ، بل أرسطو نفى علمه
بالأشياء مطلقاً ، وأما كلامه في نفى الصفات ، فإنه قال في النجاة (٢)
« فصل في تحقيق وحدانية الأول بأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته
في المفهوم ، بل ذلك كله واحد لا يتجزأ لأجل هذه الصفات ذات الواحد
المحقق (٣) : فالأول يعقل ذاته ونظام الخير الموجود في الكل أنه (٤) كيف
يكون بذلك النظام لا يعقله وهو مستفيض (٥) كائن موجود ، وكل معلوم
الكون وجهة الكون عن مبدئه عنده مبدؤه (٦) ، وهو خير غير منافع ،
وهو تابع (٧) الخيرية ذات المبدأ وإكاملها المعشوقين لذاتهما (٨) فذلك الشيء
مراد ، لكن ليس مراد الأول على نحو (٩) مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون

(١) في الأصل : أرسطو .

(٢) ج ٣ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣) النجاة : بل ذلك كله واحد ولا تتجزأ لاحدى الصفات ذات الواحد الحق .

(٤) النجاة : وأنه .

(٥) النجاة ٣/ ٢٥٠ : فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض .

(٦) النجاة : عند مبدئه .

(٧) النجاة : وتابع .

(٨) النجاة : لذاتهما .

(٩) النجاة : هو على نحو ..

عنه غرض ، بل هو^(١) لذاته مرید هذا النحو من الإرادة العقلية المختصة بحياته هذا بعينه^(٢) ، فإن الحياة التي عندنا تكمل بإدراك فعل هذا التحريك^(٣) ينبعثان عن قوتين مختلفتين ، وقد قدم^(٤) أن نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك إيجاد الكل ، فمعنى الحياة منه ، وأخذه منه هو إدراك^(٥) وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليس مما يفتقر^(٦) إلى قوتين مختلفتين ولا الحياة منه^(٧) غير العلم .

قال^(٨) : « وكذلك القدرة^(٩) التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل » .

فيقال : هذا الكلام من أفسد ما يعقل العقلاء بطلانه ، وإن كان هذا التلخيص الذي لخصه ابن سينا لم يصل إليه أحد من سلفه الفلاسفة ؛ بل هم أجهل من أن يصلوا إلى هذا .
وذلك أن يقال : أولاً ذاته هي نفس أن يعقل النظام أم لا ؟ فإن قيل : هو هي ، لزم أن تكون ذاته هي نفس العلم الذي هو مصدر وصفة ومعنى قائم بغيره ، والعلم مع العالم هو صفة مع الموصوف كالعرض مع الجوهر ، ومن

(١) النجاة : غرض فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم بل هو ..

(٢) النجاة : العقلية المختصة بحياته حياها هذا أيضا بعينه ..

(٣) النجاة : بإدراك وفعل هو التحريك ..

(٤) النجاة : وقد صح ..

(٥) النجاة : فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك .

(٦) النجاة : منه ليست مما تفتقر ..

(٧) النجاة : مختلفتين حتى تتم بقوتين فلا الحياة منه ..

(٨) بعد الكلام السابق بثمانية أسطر .

(٩) النجاة : وكذلك تبين أن القدرة ..

المعلوم أن ذاته قائمة بنفسها ، وإثبات عقل لها ليس هو إياها .
 وأيضا فذاته هي نظام الخير أم لا ؟ والأول ممتنع ، لأن ذاته ليست
 هي النظام الموجود في الممكنات ، ولأنه قد فرّق بين (١) / ذاته وبين
 النظام ، فهذا معلوم ، وذاته عالمة . فقد ثبت بهذا أن العالم ليس هو
 العلم ، ولا المعلوم ، وهذا يبطل قولهم .

ص ١٧٢

وأيضا فهذا النظام الموجود في الكل هو واجب بنفسه أو ممكن ؟
 فالأول يوجب أن يكون الممكن هو الواجب والمبدع هو المبدع . وأما الثاني
 فإذا كان النظام ممكنا ، فالموجب له ذاته أم علمه به أم مجموعهما ؟ فإن
 كان الأول فلا حاجة إلى علمه بالنظام فتبقى ذات مجردة عن العلم . وإن
 [كان] (٢) الثاني ، فذاته موجه للعلم والعلم موجب للنظام ، فهذا ذات
 وعلم ، وهذا ينقض قوله . وكذلك إذا قال المجموع .

وأيضا فنفس العلم بنفس النظام من أين صار وحده مقتضيا
 للنظام ، ومجرد العلم لا يوجب المعلوم في صورة من الصور ، لا في العلم
 النظرى ولا العملى ؟ أما النظرى فظاهر ، وأما العملى فالعلم شرط في
 العمل ، لا أنه موجب للعمل بنفسه ، وإلا لكان كل من تصور شيئا مما
 يراد يصير موجودا بنفس تصوّره .

وإذا قيل : إن العلم ينقسم إلى فعل وانفعال ، فالعلم الفعلى غايته
 أن يكون شرطا في الفعل لا أنه موجب للفعل ، فكون العلم وحده هو
 الموجب للنظام قضية لم يذكر عليها دليلا ، بل ادعاها دعوى مجردة ، وإذا
 تصورت علم أنها فاسدة بالضرورة .

(١) في آخر هذه الصفحة كتب : قول بل بحسب الطاقة .

(٢) كان : ساقطة من الأصل .

وأيضاً فعلمه بالنظام الذي أبدعه تابع للنظام ، إذ لو فرض أن المبدع غير ذلك النظام كان العلم أيضاً متعلقاً به ، فيجب أن يكون سبب إبداع النظام غير العلم .

وأيضاً فالعلم من شأنه أن يطابق المعلوم أى معلوم كان ، فلا فرق بالنسبة إلى العلم بين نظام ونظام ، إن لم يكن هناك سبب يقتضى تخصيص ذلك النظام دون غيره .

وأيضاً فيقال كون ذلك النظام هو النظام الأصلح أمر واجب له بنفسه أم استفاده من مبدعه ؟ والأول ممتنع ، فتعين الثانى . وإذا كان إنما استفاده من مبدعه ، فالموجب له ذات المبدع لا علمه بما فى النظام من المصلحة ، إذ علمه بأن هذا نظام الخير لا يكون علماً حتى / يكون المعلوم نظام الخير ، فلا يكون العلم هو الذى جعله نظام الخير ، وهو فى نفسه لم يكن نظام الخير بذاته ، لأنه يلزم أن يكون واجب الوجود ، فيلزم أن يكون إنما صار نظام الخير بمبدعه لا بذاته ولا بمجرد العلم . وحينئذ فإذا لم يمكن صار نظام الخير بالعلم ، امتنع أن يصير موجوداً بالعلم بطريق الأولى .

وأيضاً فإذا قُدر الذات عالمة بنظام الخير وهى لا تريده امتنع أن تفعله (١) ، وإذا قُدر أنها إرادته ولم تقدر (٢) عليه امتنع أن تفعله (٣) ، ومجرد العلم لا يجعل العالم (٤) قادراً ولا مريداً ، فتعين أنه لا بد من القدرة ومن الإرادة ، وليس واحدة منهما هى العلم .

وأيضاً فافتقار الفعل إلى كون الفاعل قادراً أعظم من افتقاره إلى

(١) فى الأصل : أن يفعله .

(٢) فى الأصل : ولم يقدر .

(٣) فى الأصل : أن يفعله .

(٤) فى الأصل : العلم .

كونه علما . ولهذا يثبتون الأفعال الطبيعية بقوى في الأجسام من غير علم ، فلو قالوا : إنه يفعل بقدرة فيه تغنى عن العلم (١) ، لكان خيرا من قولهم يفعل بعلمٍ يغنى عن القدرة ، مع أن كلاهما باطل . وهذا المكان يضيق عن استيفاء بيان فساد كلامهم ، فإنه كلما ازداد اللبيب له تصورا وتفهما ازداد علما بفساده (٢) وتناقضه ، وبأن القوم من أجهل الناس بالله تعالى .

ولهذا أطبق العقلاء على اضطرابهم في العلم الإلهي (٣) ، حتى ابن سبعين وأمثاله يصرحون بذلك ، فهذا حال هؤلاء الفلاسفة . وصار الذين عارضوهم بالكلام المبتدع المخالف للكتاب والسنة ، الذين يقولون بأن الرب كان معطلا عن الفعل والكلام - أو عن الكلام - ثم أحدث الكلام ، عمدتهم في السمع قوله : كان الله ولا شيء معه ، ليس معهم آية ولا حديث .

ثم إن هذا الحديث يحتاج به نفاة الصفات على أن القرآن مخلوق وأن الله لا علم له ولا قدرة لقوله : كان الله ولا شيء معه ، ثم زاد فيه كثير من المتأخرين : وهو الآن على ما عليه كان . ومنهم من يظن أن هذا من كلام النبي ﷺ ، مع أن هذا لم يروه أحد عن النبي ﷺ لا بإسناد صحيح ولا ضعيف . ويحتاج / طائفة بهذا على أن الله تعالى لم يستو على العرش وأنه ليس فوق العالم بقولهم : وهو الآن على ما عليه كان ، مع أن الناس متفقون على تجرد النسب والإضافات ، وأنه تعالى بعد أن خلق السموات والأرض تجدد له نسب وإضافات كالمعية والعلو وغير ذلك .

ص ١٧٣

(١) في الأصل : فلما قالوا إنه يفعل بقدرته فيه تغنى عن العلم .

(٢) في الأصل : ازداد به علما بفساده ..

(٣) في الأصل : إلا هي .

وجاءت الاتحادية القائلون (١) بأن وجود الخالق هو وجود المخلوق يقولون : وهو الآن على ما عليه كان ليس معه غيره ، فهذه الموجودات ليست أغياراً له ولا تعدد في الوجود ولا ثنوية ، ويلقنون شيوخهم العباد المشهورين أن يقولوا : الوجود واحد وهو الله ولا أرى الواحد ولا أرى الله ، ويقولون : نطق الكتاب والسنة بثنوية الوجود ، والوجود واحد لا ثنوية فيه ، ونحو ذلك من المقالات التي هي أعظم الكفر والاحاد ، وهي عند ذلك الشيخ المعظم تحقيق التوحيد ، ويكتب مضمونه في ورقة ويبعثها إلى المشهورين بالعلم والذين يرقون بها المرضى .

وقد تقدم أن هذا الحديث رواه البخارى في صحيحه في غير موضع ، فرواه في أول الكتاب في كتاب العلم ولفظه : « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض » . ولفظه في موضع آخر : « ولم يكن شيء غيره » ، وفي موضع ثالث : « ولم يكن شيء معه » . والحديث واحد وذكر في مجلس واحد ، فالظاهر أن النبي ﷺ لم يقل إلا أحد الألفاظ الثلاثة والآخران رواها بالمعنى ، واللفظ الثابت عنه بلا ريب [هو] (٢) الذى جاء في حديث آخر : « ولا شيء قبله » . وإذا قيل : ولا شيء معه ، ولا غيره ، مع كونه أخير عن حال كون عرشه على الماء ، فمراده أنه لا شيء معه من هذا الأمر المسئول عنه ، وهم سألوه عن أول الأمر ، وسياق / الحديث يدل على أنه

(١) فى الأصل : القائلين ، وهو خطأ .

(٢) فى الأصل : واللفظ ثابت عنه بلا ريب الذى .

أخبرهم بأول هذا العالم الذى خلق فى ستة أيام لم يخبرهم بما قبل ذلك ، كما أن الله فى القرآن إنما أخبر بذلك ، فالذى جاءت به السنة مطابق لما فى القرآن ، فى المستقبل : أخبر تعالى بالقيامة والحسنات والجنة والنار ، ولم يخبر بأن العالم يعدم ويفنى بحيث لا يبقى شىء ، بل أخبر باستحالة العالم .

قال تعالى : ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ [سورة إبراهيم : ٤٨] . وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ ﴾ [سورة الرحمن : ٣٧] . وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ . وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ ﴾ [سورة المعارج : ٨ ، ٩] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا . وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا . فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا . وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴾ [سورة الواقعة : ٤ - ٧] . وقال تعالى : ﴿ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ . وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴾ [سورة القارعة : ٤ ، ٥] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ . وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ . وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ . وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ . وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ . وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴾ [سورة التكويد : ١ - ٦] . وقال تعالى : ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ . وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انشَتَرَتْ . وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ . وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ﴾ [سورة الانفطار : ١ - ٤] . وقال : ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ . وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ . وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ . وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ﴾ [سورة الانشقاق : ١ - ٤] . وأمثال هذه النصوص التى تبين الاستحالة والتغير على السموات والأرض والجبال ، وأنها تستحيل أنواعاً من الاستحالة لتعدد الأوقات .

وكذلك أخبر بإحياء الموتى وقيامهم من قبورهم في غير موضع ،
 وقرر سبحانه معاد الأبدان بأنواع من التقرير . فتارة يخبر بوقوع إحياء
 الموتى ، كما أخبر بذلك في سورة البقرة في عدة مواضع في قوله : ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ
 يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ
 تَنْظُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٥٥] - إلى قوله - / ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ
 لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٥٥ ، ٥٦] . وقوله : ﴿ فُلَقْنَا اضْرِبُوهُ بِنَعْسِهَا
 كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٧٣]
 وقوله : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ
 فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢٤٣] . وقوله : ﴿ أَوْ كَالَّذِي
 مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ
 مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ
 يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٩] وقوله : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ
 رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ
 قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ ﴾ الآية [سورة البقرة : ٢٦٠] وذكر إحياء
 المسيح الموتى ، وذكر قصة أصحاب الكهف وتوهمهم ثلاثمائة سنة وتسع
 سنين ، والنوم أخو الموت ، فهذه سبع مواضع .

ومنها إحياء الحيوان البهيم ، وإبقاء الطعام والشراب مائة سنة لم
 يتغير ، وذكر سبحانه إمكان ذلك بخلق الحيوان ، وهو الخلق الأول ، وبخلق
 النبات ، وهو نظيره ، وبخلق السموات والأرض ، وأن القادر على خلق
 السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم ، فالأول بيان للوقوع وهذا
 بيان للإمكان .

وهؤلاء المتفلسفة المتكرون لمعاد الأبدان ولحدوث الأفلاك عامتهم يقولون : إن المعجزات والكرامات قوى نفسانية : إما قوة الإدراك والعلم ، وإما قوة الحركة والعمل . فالإدراك هو قوة النفس التي يُنال بها العلم ، فيجعلون ما أخبرت به الرسل وأمرت به كله استفادوه بهذه القوة من غير أن يكون هناك ملائكة هم أحياء ناطقون نزلوا عليهم بوحي ، ومن غير أن يكون لله كلام تكلم به خارجاً عن أنفسهم ، ومن غير أن يكون هناك رب خلق العالم بقدرته ومشئته يقدر على تغيير العلويات وتبديل الأرض والسموات .

ط ١٧٤

وكل من فهم حقيقة قولهم / وحقيقة ما جاءت به الرسل علم مناقضتهم لهم . كما قيل لبعض شيوخنا الفضلاء الذين كانوا يعرفون ذلك : ما بين الفلاسفة والأنبياء ؟ فقال : السيف الأحمر .

بل حقيقة أمرهم أنهم لا يؤمنون لا بالله ولا كتبه ولا ملائكته ولا رسله ولا بالبعث بعد الموت ، فهم أسوأ حالا من اليهود والنصارى .

والمقصود هنا أن ابن سينا وهؤلاء بنوا أصل دينهم على أن الوجود لا بد له من واجب ، وأن الواجب يشترط أن يكون واحداً ، ويعنون بالواحد ما لا صفة له ولا قدر ولا يقوم به فعل ، لئلا يثبتوا له صفة كالعلم والقدرة ، فيكون في الوجود واجباً ، وهذا ضاهوا به المعتزلة حيث قالوا : أخص صفات الرب أن يكون قديماً فلا تكون له صفة قديمة لئلا يكون في الوجود قديمان ، وهى عبارة موهمة ، فيظن الظان أن أهل الإثبات للأسماء والصفات أثبتوا الهين قديمين ، وهم إنما أثبتوا لها واحداً لا إله إلا هو ، وهو

موصوف بصفاته التي يستحقها ، وهو سبحانه قديم بصفاته القديمة ، والصفة القديمة لا يجب أن تكون مثل الموصوف القديم ولا تكون إلهاً ، كما أن صفة الإنسان المحدث لا يجب أن تكون مثل الموصوف المحدث ولا تكون إنساناً ، وكذلك صفة النبي لا يجب أن تكون نبياً .

وكذلك إذا قيل : من أثبت الصفات فقد أثبت واجبين ، وتعدد الواجب ممتنع ، كان موهماً أن المثبتن أثبتوا إلهين واجبين بذاتهما ، وإنما أثبتوا إلهاً واحداً واجبا بنفسه له صفات لازمة له واجبة بوجوبه لا يقبل العدم ، والتعدد الممتنع في الواجب إنما هو تعدد الإله ، كما أن التعدد الممتنع في القديم إنما هو تعدد الإله القائم بنفسه ، لأن ذلك هو تعدده .

والمسلمون يقولون كما قال الله تعالى : ﴿ وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٣] . والتوحيد الذي جاء به الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية ، وهو أن يعبد الله وحده لا شريك له ، وهو متضمن لشيعتين ، أحدهما : القول العملي ، وهو إثبات صفات الكمال له ، وتنزيهه عن النقائص ، وتنزيهه عن أن يماثله أحد في شيء من صفاته ، فلا يوصف بنقص بحال ، ولا يماثله أحد في شيء من الكمال ، كما قال تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ . اللَّهُ الصَّمَدُ . لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ . وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [سورة الإخلاص] فالصمدية تثبت له الكمال ، والأحدية تنفي مماثله شيء له في ذلك ، كما قد بسطنا ذلك في غير هذا الموضع .

والتوحيد العملي الإرادي أن لا يعبد^(١) إلا إياه ، فلا يدعو إلا إياه

(١) في الأصل : أن لا تعبد ..

ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يخاف إلا إياه ، ولا يرجو إلا إياه ، ويكون الدين كله لله . قال تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ . وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ . لَكُمْ دِينِكُمْ وَلِيَ دِينٍ ﴾ [سورة الكافرون] .

وهذا التوحيد يتضمن أن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه ، لا شريك له في الملك ، فجاءت الجهمية ومن شاركهم في النفي فأدخلوا في التوحيد نفي الصفات ، وهو في الحقيقة تعطيل مخالف لصرح المعقول وصحيح المنقول ، وأخذ ذلك هؤلاء الملاحدة فزادوا في النفي .

وكانت الجهمية تقول : الواحد هو الذي لا ينقسم . وهذا لفظ مجمل ، فإن الله تعالى منزّه عن قبول التفريق والتبعض ، ولكن مقصودهم بذلك نفي الصفات (*) ، كما يقولون : الواحد الذي لا تركيب فيه . ومعلوم أن التركيب الذي هو التركيب المعقول منتفى عن الله ، فإن التركيب المعقول هو أن يكون اثنان مفترقين فيركبهما غيرهما ، ثم إن تركبا بأنفسهما كان تركبا لا تركيبا ، لكن هو أعظم امتناعا في حق الله ، وكل ما يعقل الناس أنه مركّب فهو هذا ، وهو يمتنع في حق البارئ بضرورة العقل واتفاق العقلاء .

وما يقولونه من تركيب الجسم من الجواهر المفردة ، أو من المادة والصورة ، فهو منتف عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة ، فكيف لا يكون منتفياً عن البارئ تعالى . وما يقولونه من تركيب الأعيان من وجود وماهية ، هو أيضا منتف عند جمهور العقلاء عن المخلوقات ، فانتفائه عن الخالق أولى .

وما يقولونه أيضا من تركيب الأنواع من الصفات الذاتية الداخلة
فهي في ماهيتها المقومة لها المشتركة المميزة هو منتف أيضا عند جمهور
العقلاء عن المخلوقات ، فكيف يكون الخالق ؟!

وأما اتصاف الرب تعالى بصفات كماله فهذا ليس تركيبا في
المخلوقات ، والواحد منها إذا قيل إنه موجود حتى علم قدير ، لم يكن في
هذا تركيب يعقل أنه تركيب ، كما يعقل تركيب الكل من أجزائه . وإذا
سموا هذا تركيبا اصطلاحاً لهم ، أوتوهوه تركيبا ظنا منهم ، لم يكن لفظهم
ووهمهم موجبا لأن ينفى عن الرب ما يستحقه من صفات كماله ، ويوجب
أن يثبت وجوداً مطلقاً لا حقيقة له إلا في الأذهان ، وأى موجود قدر في
الأذهان كان أكمل منه ، تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا * .

والمقصود هنا أن هؤلاء القائلين بقدم العالم وإن أقروا بمبدع العالم ،
فقولهم بالحجة التي يثبتون عليها إثبات مبدع العالم حجة ضعيفة ، بل
قولهم مستلزم لنفى الصانع . وهذا كان المشهور عند أكثر أهل الكلام عن
القائلين بقدم العالم أنهم ينكرون الصانع ، وأكثر كتب المتكلمين ليس
فيها نقل عن القائلين بقدم العالم إلا إنكار الصانع ، ولكن الذين نقلوا
كلام ابن سينا وأمثاله هم الذين صاروا يحكون عنهم قولين : أحدهما إنكار
الصانع والآخر [القول] ^(١) بوجوب العالم عن علة موجبة له ، ولبسوا
بهذا على بعض الناس ، لكن القول بنفى الصانع أعظم فسادا في العقول
والأديان من قولهم .

(* - *) : ما بين النجمتين كتب في ورقة معترضة ملصقة بصفحة ١٧٥ .

(١) زدت كلمة « القول » لتستقيم العبارة .

وقد بسطنا الكلام على طرق الناس في إثبات الصانع في غير هذا الموضوع ، وبيننا كثرة الطرق في ذلك ، وأن القرآن جاء بأكمل الطرق في ذلك ، وتكلمنا على قول من قال : إن الإقرار بالصانع فطرى / ضرورى ، ومن قال : إنه نظرى استدلالى ، ومن قال : إنه تارة يكون فطريا ضروريا وتارة يكون نظريا استدلاليا ، وذكرنا ما يُذكر في ذلك من المقدمات التي لا يُحتاج إليها في أصل الاستدلال ، وإنما يحتاج إليها من عرضت له الشبهة التي يحتاج إلى إزالتها ، فتكون الحاجة إلى تلك المقدمة عارضة بحسب حال بعض الناس ، ليست لازمة لكل من عرف الصانع أو استدل على وجوده ، فهي من عوارض طريق المعرفة لا من لوازم طريق المعرفة .

وهذا مثل إبطال الدور والتسلسل وغير ذلك ، فإن الناس في هذا الباب تنوعت مسالكهم ، فمن الناس من سلك في العلم بإثبات الصانع طريقة يزعم أنه لا يمكن معرفته إلا بها ، كما يفعل ذلك كثير من أهل النظر والكلام . ثم تلك الطريقة قد تكون صحيحة مع طولها واختصارها ، أو قد تكون باطلة . وآخرون يقولون كل ما ذكره الناس من الطرق النظرية والمسالك الاستدلالية في هذا الباب فهو بدعة وضلال لا يُحتاج إليه ولا يُنتفع به .

وتحقيق الأمر أن الأدلة المذكورة نوعان : حق وباطل ، والحق نوعان : أحدهما فيه تطويل لا يحتاج إليه كل أحد ، والباطل مذموم مطلقا .

والتطويل الذى يذكر على سبيل الحاجة إليه ، مع أنه يمكن الاستغناء عنه ، مذموم أيضا .

وأما التطويل الذى قد ينتفع به بعض الناس ، أو يحتاج إليه بعضهم ، فإذا ذكر على هذا الوجه فهو حسن ، وإن كان يستغنى عنه بعض الناس .

والنوع الثانى من الأدلة ما هو صحيح مذكور على أقرب الطرق ، فهذا حق لا عيب فيه ، وليس هذا موضع تفصيل الكلام فى هذا ، فإن هذا أعظم من أن يكون تبعا لغيره .

والمقصود هنا / التنبيه على أن هؤلاء القائلين بأن العالم معلول لعللة مبدعة وأن معجزات الأنبياء قوى نفسانية ، هم شر من أكثر المشركين وعباد الأصنام . ومما يبين ذلك أن هؤلاء لا يقولون إن العبادات التى شرعتها الرسل إنما غايتها إصلاح خلق الإنسان ، فإن حكمتهم كحكمة سائر الناس نوعان : علمية وعملية . والعملية هى إصلاح سياسة الخلق والمنزل والمدينة . ويزعمون أن الشرائع مقصودها هو هذا ، وهو السياسة المدنية والمنزلية والخلقية .

ص ١٧٦

وقد تقدم أننا لا ننكر ما فى قولهم من الحق ، بل ننكر عليهم ما فى قولهم من الباطل . وننكر عليهم زعمهم أن لا حق فيما جاءت به الرسل إلا ما ذكروه ، فننكر تصديقهم بكثير من الباطل ، وتكذيبهم بكثير من الحق . ولا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس وإصلاح منازلهم فى عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك ، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية . لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل ، وهؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داع ولا يحدث ثواباً لعباد مطيع ، وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها

ولا عقاب منفصل عنها ، ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم ، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هوى العالم ، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة ، والنعم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم . مع أن في أقوالهم أنواعا من الفساد ، فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود يتمثل فيه صورة الوجود على ما هو عليه .

ثم إنهم يجعلون ذلك هو العلم بالوجود المطلق ، والمطلق إنما هو في الأذهان لا في الأعيان ، ويقولون الفلسفة الأولى هي العلم / بالوجود ولواحقه ، فيقسمون الوجود إلى : واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، والجوهر خمسة أنواع ، والعرض تسعة أنواع ، ونحو ذلك . وهذا كله علم بأمور كلية مطلقة لا وجود لها إلا في الذهن ، فليس هو علما بنفس أعيان الحقائق الموجوده في الخارج ، وليس في شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بآبائيه ، بل ولا بسمواته وأرضه ، فإن العلم بهذه عندهم من العلم الطبيعي لا من علم ما بعد الطبيعة .

فهم ضلوا من وجوه : منها : ظنهم أن النفس كإله في مجرد العلم ، وأن العبادات الشرعية مقصودها تهذيب الأخلاق ورياضة النفس حتى تستعد (١) للعلم ، فإن هذا باطل قطعاً . وذلك أن النفس لها قوتان : قوة علمية وقوة عملية ، قوة الشعور والعلم والإحسان ، وقوة الحب والإرادة والطلب والعمل ، فالنفس ليس كإله في أن تعلم ربها فقط ، بل في أن

(١) في الأصل : يستعد .

تعرفه وتجه ، وإلا فإذا قُدِّرَ أن النفس تعرف الواجب الوجود وهي تبغضه وتنفر عنه وتذمه كانت شقية معذبة ، بل هذا الضرب من أعظم الناس شقاءً وعذاباً ، وهي حال إبليس وفرعون وكثير من الكفار ، فإنهم عرفوا الحق ولم يحبوه ولم يتبعوه ، وكانوا أشد الناس عذاباً .

بل حب الله تعالى هو الكمال المطلوب من معرفته ، وهو من تمام عبادته ، فإن العبادة متضمنة لكمال الحب مع كمال الذل . وهذا حقيقة دين إبراهيم الخليل عليه السلام إمام الحنفاء ، الذي قال الله تعالى فيه : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة النحل : ١٢٠] والأمة : هو الذي يؤتم به ، كما أن القدوة هو الذي يُقتدى به . كما قال في الآية الأخرى : ﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ [سورة البقرة : ١٢٤] ، وإبراهيم الخليل هو الذي عادى هؤلاء كالنمرود وغيره .

ص ١٧٧

فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها ، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن حب وعبادة وتأله . وقول هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه ، الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها ، ولا يجعلون حبها - وغير ذلك من أعمالها - من الإيمان . وقد بينا فساد قول هؤلاء في غير موضع .

وهؤلاء المتفلسفة جمعوا الشر كله ، فقول جهم بن صفوان الذي عَظَّمَ السلف الإنكار عليه جزء من قولهم ، بل المشركون الذين جعلوا مع الله أندادا يحبونهم كحب الله خير من هؤلاء الفلاسفة ، فإن أولئك أثبتوا محبة الله ، فجعلوها من كمال الإنسان ، لكن ضلوا حيث أحبوا مع الله غيره

فكانوا مشركين ، وهؤلاء معطلون لم يثبتوا محبة له لا خالصة له ولا مشتركة مع غيره ، ولهذا لا يعبدونه بقلوبهم ، إذ العبادات عندهم إنما مقصودها إعداد النفس لمجرد العلم الذي يزعمون أنه الغاية عندهم .

وكذلك الجهمية لا تجد في قلوبهم من محبة الله وعبادته ما في قلوب عباده المؤمنين ، بل غاية عابدهم أن يعتقد أن العباد من جنس الفعلة الذين يعملون بالكراء ، فمتبهي مقصوده هو الكراء الذي يعطاه ، وهو فارغ من محبة الله . والفلاسفة تذم هؤلاء وتحتقرهم ، كما ذكرنا كلامهم في ذلك في غير هذا الموضوع ، لكن هؤلاء خير منهم في الجملة فإنهم يوجبون العبادة ويلتزمون بها ويعتقدون لها منفعة غير مجرد كونها سبباً للعلم ، بخلاف الفلاسفة والمتصوفة والمتفلسفة ، فإن عبادتهم مقصودها الكشف والتأثير ، كما يذكره أبو حامد وأتباعه . ومما يبين أمر هذا أنهم يقولون إن الله يلتذ ويتبجح ، وهذا وإن كان قد أنكره طوائف من المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام ومن اتبعهم ، فالسلف والأئمة وأهل السنة مقرون بما جاء به الكتاب والسنة من محبة الله وفرحه ورضاه وضحكه ونحو ذلك ، وما يثبتون من الحق فهو داخل في هذه المعاني ، لكن أهل السنة يعبرون بالعبارات الشرعية ، فيجمعون بين كمال المعنى واللفظ وموجب العقل والشرع .

وهؤلاء المتفلسفة أخطأوا من وجه آخر حيث قالوا : اللذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم . وهذا غلط فإن اللذة ليست هي الإدراك ، ولكن الإدراك سببها ، فهي حاصلة عنه كحصول الصوت عن الحركة والشبع عن الأكل . وذلك أن الإنسان يشتهي الطعام فيأكله فيلتذ به . هنا ثلاثة أشياء : شهوة وإدراك ولذة ، فليست اللذة هي نفس الأكل

والذوق ، وإنما هي أمر آخر يحصل بالأكل والذوق ، وهو أمر يجده الإنسان من نفسه فلا يعبر عنه بعبارة بمعنى أئين منه ، وكل حي يجد في نفسه اللذة والألم . وهؤلاء القوم من عاداتهم أنهم يجعلون المعاني المتعددة شيئاً واحداً ، فيجعلون العلم والقدره والإرادة شيئاً واحداً ، بل يجعلون العلم / هو العالم ، والقدره هي القادر ، فكذلك جعلهم اللذة هي الإدراك ، وفي موضع آخر يجعلون الشيء الواحد أشياء متعددة ، كما يجعلون الحقائق الموجودة في الخارج شيئين ، ويجعلون صفاتها اللازمة لها ثلاثة أشياء مقومة داخله فيها ولازمة لماهيتها .

ظ ١٧٧

ومما يبين ذلك أن اللذة لا تكون إلا مع محبة ، فما لا يكون محبوباً لا يكون في إدراكه لذة ، وحب الشيء زائد على التصور المشروط في محبته ، فكذلك اللذة به زائدة على الإدراك المشروط في اللذة .

وإذا تبين هذا علم أن الرب تعالى موصوف بالعلم والحب والفرح والرضا وغير ذلك مما جاء به الكتاب والسنة . والعبد كماله في أن يعرف الله فيحبه ، ثم في الآخرة يراه ويلتذ بالنظر إليه .

كما في صحيح مسلم عن صهيب عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه » . فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنة ويجزنا من النار ؟ قال : « فيكشف الحجاب فينظرون إليه فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة (١) » .

وفي حديث عمار بن ياسر عن النبي ﷺ : « اللهم إني أسألك

(١) سيد هذا الحديث في هذا الجزء ، ص ٢٦٥ فانظر تعليقي عليه هناك .

لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك ، في غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة » رواه النسائي وغيره (١) .

والمقصود هنا أن النفس ليس كإها في مجرد علم بالله لا يقترن به حب لله ولا عبادة له ولا غير ذلك ، بل لا تصلح وتكمل إن لم تحب الله وتعبده .

وأيضا فلو قدر كإها في مجرد العلم فليس هو العلم بوجود مطلق وأمورٍ كلييات تقوم بنفسه ، وهذه هي العقليات التي يجعلونها كإال النفس ، لا سيما على رأى ابن سينا وموافقيه ، الذين يزعمون أن الأمور المعينة الشخصية لا تدرك إلا بجسم أو قوة في جسم ، والنفس عندهم ليست كذلك ، فلا تدرك شيئا من المعينات الموجودة في الخارج ، وهذا مما نفوا به كون البارى تعالى يعلم المعينات الموجودة المسماة بالجزئيات ، فهو عندهم لا يعلم إلا أمراً مطلقاً كلياً ، وكذلك النفس . ومعلوم أن الموجودات الخارجة ليست كلية ، فلا يكون العلم بتلك المطلقة المجردة عن التعيين علماً بوجود في الخارج ، فليس هذا علماً حقيقياً مطلوباً بالقصد الأول ، وإنما العلم الحقيقى المطلوب بالقصد الأول هو العلم بالموجودات الخارجة الثابتة في نفسها .

وأيضا فالعلم الذى تكمل (٢) النفس به لا بد أن يتضمن العلم بالله ، وهم لا يعرفون الله بل إنما يعرفون وجوداً مطلقاً لا يوجد إلا في الأذهان / لا في الأعيان . فهم إنما جعلوا العبادات لأجل إصلاح الأخلاق بناء

(١) سيرد هذا الحديث في هذا الجزء ص ٢٦٥ فانظر تعليقى عليه هناك .

(٢) في الأصل : يكمل .

على أن المقصود بالقصد الأول إنما هو تكميل النفس بهذا العلم ، وأن تهذيب الأخلاق ورياضة النفس تُعد النفس لذلك ، والعبادات تعين على ذلك ، فإذا بُيِّنَ فساد الأصل الذى بنوا عليه كلامهم تبين قساده من أصله .

وأيضاً فقد علم بالاضطرار من النقل المتواتر والتجارب المعروفة أن الأعمال الصالحة توجب أموراً منفصلة من الخيرات فى الدنيا ، وأن الأعمال الفاسدة توجب نقيض ذلك ، وأن الله تعالى عذب أهل الشرك والفواحش والظلم ، كقوم عاد وثمود ولوط وأهل مدين وفرعون ، بالعذاب المنفصل والمشاهد الخارج عن نفوسهم ، وأكرم أهل العدل والصلاح بالكرامات الموجود فى المشاهدة . وهذا أمر تقر به جميع الأمم ، فكيف يقال إن العبادات والطاعات ليس مقصودها إلا ما يوجد فى النفس من صلاح الخلق ؟

وأيضاً فقد تبين بما تقدم أن الله تعالى فاعل مختار يفعل بمشيئته وقدرته ، وأنه يجيب دعاء عباده المؤمنين ، وأنه يخرق العادات بأمر خارجة عن القوى الطبيعية والنفسانية المعلومة . وهذا مما يبين تأثير العبادات والطاعات فى الخارج .

ومما يبين فساد قولهم أنهم يزعمون أن المقصود بالرسالة إنما هو إقامة عدل الدنيا ، وأن الرسل لم تبين للناس حقائق الأمور ، بل أظهرت خلاف ما أبطنت بناءً على أن الحق فى نفس الأمر هو قول الفلاسفة . وهذا إذا ظهر للناس أنكرته الفطر وكذب به الناس ، ولم يبق عندهم إله يخشى ويعبد ، ولا رب يصلى له ويسجد . قالوا : فالرسل

ما كان يمكنهم إظهار الحق الذي هو قولنا ، فأظهرت للناس من التمثيلات ما ينتفعون به ، وكانت في الباطن تعتقد ما تعتقده الفلاسفة . ولهذا يقولون : إن الخواص / تسقط عنهم العبادات ، كما يقول ذلك من يقوله من القرامطة الباطنية والفلاسفة وملاحدة المتصوفة وغيرهم . قالوا : لأن المقصود العلم والمعرفة ، فإذا حصل المقصود لم يبق في العبادة فائدة . ويقولون : إن النبي ﷺ كان يُسرّ إلى خواص أصحابه ما يوافق قلوبهم . ومن عرف حال نبينا ﷺ وحال أصحابه معه ، علم بالاضطرار أن هؤلاء مخالفون له مناقضون مفترون عليه ، وأنهم من شرار المنافقين . فإن النبي ﷺ وخواص أصحابه كانوا من أعبد [الناس] لله (١) وأعظمهم إتيانا بأداء الواجبات وترك المحرمات ، وكان خواص أصحابه من أعظم الناس تقريراً لما بُعث به من الإخبار عن الله بأسمائه وصفاته وعن ملائكته وعن اليوم الآخر وغير ذلك من أخباره ، ومن أعظم الناس تقريراً لما بعث به من الأمر والنهي ، فكان ما ييطنون به من العلم والحال موافقا لما يظهره من القول والعمل ، ولم يكونوا ييطنون ما يناقض ظاهرهم ، ولا كانوا يعتقدون مذهب أهل النفي ، بل قول نفاة الصفات إنما حدث في الأمة بعد انقضاء عصر الصحابة وكبار التابعين ، وإلا فلم يكن أحد يتكلم في زمن الصحابة بشيء من أقوال الجهمية نفاة الصفات ، فكيف بأقوال هؤلاء الملاحدة الذين نفى الصفات بعض إلحادهم !؟

ولهذا تنازع الناس في الجهمية : هل هم من الثنتين وسبعين فرقة

(١) في الأصل : من أعبد الله ، ولعل الصواب ما أثبتته .

أم لا ؟ فقالت طائفة من السلف كيوسف بن أسباط وعبد الله بن المبارك : الثنتان وسبعون فرقة هم الخوارج والشيعنة والقدرية والمرجئة ، وأخرجوا الجهمية من أن تكون من الثنتين وسبعين / فرقة ، وهذا قول طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم (١) .

ص ١٧٩

وبكل حال فالجهمية حدثوا في الإسلام بعد حدوث هذه البدع الأربعة . فأما الصحابة والتابعون فمتفقون على إثبات ما جاء به الرسول ﷺ من صفات الله واليوم الآخر والعبادات الشرعية . واعلم أن النصارى واليهود خير من هؤلاء من وجوه متعددة فيما يتعلق بالاعتقادات والعبادات ، والاعتقاد يدخل عندهم في الحكمة النظرية ، والعبادات في الحكمة العملية .

والمقصود هنا الحكمة العملية ، فإن اليهود والنصارى يقرّون بالعبادات وبأن الله هو المستحق للعبادة ، ويقرّون بالثواب والعقاب المنفصلين مع القيامة الكبرى ، ومعاد الأبدان مع معاد النفوس ، إلى غير ذلك ممّا جاءت به الرسل ، لكن بدّلوا بعض ما جاءت به الرسل ولم يتبعوا الناسخ من شرائعهم ، فأمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعض ، فوقعوا فيما وقعوا فيه من الكفر بعد التبديل والنسخ للكتاب الأول . وليس في أصل دين اليهود والنصارى سقوط فعل العبادات الشرعية عن أحد ، ولا حل المحرمات الشرعية لأحد .

(١) تكلم ابن تيمية عن هذا الموضوع في رسالة له في مجموع فتاوى الرياض

وهؤلاء لما ظنوا أن كمال الإنسان في أن يعرف الوجود فقط ، وظنوا أن ما ذكروه يحصل به معرفة الوجود ، ظنوا أن العارف منهم لا تجب عليه العبادات الشرعية ولا تحرم عليه المحرمات الشرعية ، حتى صار المثل يضرب بهم فيقول المترسل في رسائله : إنهم استحلوا حرمتي كاستحلال الفلاسفة محظورات الشرائع .

ولهذا صارت الملاحدة الباطنية تسلك هذا المسلك فيسقطون الواجبات الشرعية عن البالغين منهم ، ويبيحون لهم المحرمات الشرعية . والملاحدة الباطنية من الصوفية سلكوا نوعاً من هذا ، وإن كانوا لا يصلون إلى إلحاد ملاحدة الإسماعيلية ونحوهم من المنتسبين إلى التشيع ، مع اتفاق الشيعة المسلمين على أنهم كفار ، وهؤلاء الطوائف براء من الخنيفية ملة إبراهيم ، بل من أتباع المرسلين كلهم .

ط ١٧٩

فإن الله تعالى أرسل الرسل ليدعوا الخلق / إلى عبادته وحده لا شريك له ، كما قال تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [سورة الذاريات : ٥٦] ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٥] وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [سورة النحل : ٣٦] ، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٢١] .

وأخبر عن كل نبي أنه دعا قومه إلى ذلك ، فقال عن نوح : ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾ [سورة الأعراف : ٥٩] ، وقال عن هود :

﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنِّ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾
[سورة هود : ٥٠] ، وكذلك سائرهم ، وأمثال ذلك .

فكمال الإنسان وصلاحه وسعادته في أن يعبد الله وحده لا شريك له ، وهذه ملة إبراهيم التي قال الله فيها : ﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠] ، وقال : ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١٢] .

وهذا هو الإسلام العام الذي بعث الله به جميع الرسل ، وهو الذي لا يقبل من أحد ديناً غيره ، لا من المتقدمين ولا من المتأخرين .

قال تعالى عن نوح : ﴿ يَا قَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ . فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِن أُجِرَىٰ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٧١ ، ٧٢] .

وقال تعالى عن إبراهيم : ﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ . وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠ - ١٣٢] .

وقال تعالى عن موسى : ﴿ يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا
 إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٨٤] ، وقال تعالى عن أنبياء بنى إسرائيل :
 ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
 لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا
 عَلَيْهِ شُهَدَاءً ﴾ [سورة المائدة : ٤٤] .

ص ١٨٠

وقال تعالى في قصة بلقيس : ﴿ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي
 وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة النمل : ٤٤] .
 وقال تعالى عن الحواريين : ﴿ وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا
 بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة المائدة : ١١١] ، فهؤلاء
 السعداء الكاملون من نوح إلى الحواريين على الإسلام .

وكذلك الإيمان ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا
 وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ
 أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] .
 فبين اتصاف السعداء من هذه الأصناف الأربعة بالإيمان بالله
 واليوم الآخر والعمل الصالح .

وقد ذكر في سورة الحج ست ملل ، فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
 وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ
 يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة الحج : ١٧] ،
 فهنا لما ذكر فصله بينهم يوم القيامة ذكر الملل الست ، وهناك لما ذكر

السعداء لم يذكر إلا الملل الأربع ، فإن الجحوس والمشركين ليس منهم من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ، بل كلهم كفار .
والقرآن يبين أن السعداء هم الذين اتبعوا الرسل ، ولا يكون الكامل إلا سعيداً ، وأن الأشقياء هم المخالفون للرسل ، فإنما يعذب الله في الآخرة من يخالف الرسل . كما قال تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [سورة الاسراء : ١٥] ، وقال تعالى : ﴿ كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجَ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾ [سورة الملك : ٨ ، ٩] .
وأمثال هذه النصوص .

وقد قال تعالى في خطابه لإبليس : ﴿ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [سورة ص : ٨٥] ، فأقسم أنه لا بد أن يملأها منه ومن أتباعه ، فدل ذلك على أنه لا يدخلها إلا من اتبع الشيطان ، إذ لو دخلها غيرهم لامتلأت من هؤلاء وهؤلاء ، وهو خلاف النص .

ولهذا لما تنازع الناس في أطفال الكفار ، / فطائفة جازمت بأنهم كلهم في النار ، وطائفة جازمت بأنهم كلهم في الجنة ، كان الصواب الذي دلت عليه الأحاديث الصحيحة ، وهو قول أهل السنة : أنه لا يحكم فيهم كلهم بجنة ولا بنار ، بل يقال فيهم كما قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون (١) فيها من جدعاء ؟ » قيل يا رسول الله : أفرأيت من يموت من أطفال المشركين وهو صغير ؟ فقال : « الله أعلم بما كانوا عاملين » .

(١) في الأصل : تحسون .

وكذلك ثبت هذا في الصحيحين عن ابن عباس عن النبي ﷺ (١) وقد جاء في آثار أخرى أنهم يمتحنون يوم القيامة ، وجاءت بذلك أحاديث صحيحة عن النبي ﷺ فيمن لم تبلغه الدعوة في الدنيا كالمجنون والشيخ الكبير الأصم الذى أدركه الإسلام وهو أصم لا يسمع ما يُقال ، ومن مات في الفترة ، وأن هؤلاء يؤمرون يوم القيامة فإن أطاعوا دخلوا الجنة وإلا استحقوا العذاب ، وكان هذا تصديقاً لعموم قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [سورة الاسراء : ١٥] (٢) . وبذلك استدل أبو هريرة على أن أطفال الكفار لا يعذبون حتى يمتحنوا في الآخرة .

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبى هريرة وابن عباس رضى الله عنهما من وجوه عدة وبألفاظ متقاربة بعضها مطول وبعضها الآخر مختصر في : البخارى ٩٤/٢ - ٩٥ (كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي) ، ١٠٠/٢ (كتاب الجنائز ، باب ما قيل في أولاد المشركين) ، ١١٤/٦ (كتاب التفسير ، سورة الروم) ، ١٢٣/٨ (كتاب القدر ، باب الله أعلم بما كانوا عاملين) ؛ مسلم ٥٢/٨ - ٥٤ (كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة) ؛ سنن أبى داود ٣١٦/٤ - ٣١٨ (كتاب السنة ، باب في ذرارى المشركين) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العرى) ٣٠٣/٨ - ٣٠٥ (كتاب القدر ، باب كل مولود إلخ) . وانظر شرح ابن العرى ٣٠٣/٨ - ٣٠٦ ؛ المسند (ط . المعارف) ١٦٩/١٢ - ١٧٠ ، ١٨١/١٣ - ١٨٢ ، ١٢٩/١٤ - ١٣٠ ، ٢٠٧ ؛ الموطأ ٢٤١/١ ، وانظر ما ذكرته عن الحديث في تعليقى على منهاج السنة ٢٣٥/٢ وانظر درء تعارض العقل والنقل ٧١/٣ ، ٢٤٦/٧ ، ٣٦١/٨ ، ٣٦٥ .

(٢) انظر ما ذكره ابن تيمية من أحاديث وآثار في هذا الموضوع في « درء تعارض العقل والنقل » ٣٩٩/٨ - ٤٠١ . وانظر تفسير الطبرى (المطبعة الأميرية) ٤١/١٥ ؛ المسند (ط . الحلبي) ٢٤/٤ .

وقد قال تعالى في حق السعداء: ﴿ سَابِقُوا إِلَىٰ مَعْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ
وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ
وَرُسُلِهِ ﴾ [سورة الحديد: ٢١] فبيّن أن الجنة أعدت للذين آمنوا بالله ورسوله ،
وقال تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا
يَشْقَى . وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ أَعْمَى . قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا . قَالَ
كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسى ﴾ [سورة طه: ١٢٣ - ١٢٦]
فبيّن أن من اتبع الهدى الذى جاء من عنده ، وهو ما جاءت به الرسل ،
فإنه لا يضل ولا يشقى ، بل يكون من المهتدين المفلحين . كما قال تعالى في
نعتهم : ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ . الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ
بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ . وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ
إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ . أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة البقرة: ٢ - ٤] ولهذا قال في الفاتحة : ﴿ اهْدِنَا
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ . صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ
وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ .

ص ١٨١

فأهل الغضب والضلال هم أهل الشقاء والضلال ، وهم الذين
قيل فيهم : ﴿ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ ﴾ [سورة القمر: ٤٧] وهم ضد
أهل الهدى والفلاح ، فأهل الهدى الذى يتضمن العلم والسعادة هم
المتبعون للكتاب المنزل ، فمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض كاليهود
والنصارى لم يكن من هؤلاء ، فكيف بمن لم يؤمن بالكتاب ؟ بل هو ممن

قيل فيه : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنَّى يُصْرَفُونَ . الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أُرْسِلْنَا رَسُولَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ . إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ . فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴾ [سورة غافر : ٦٩ - ٧٢] - إلى قوله في آخر السورة : ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالنَّبِيِّاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ [سورة غافر : ٨٢] ولهذا قال بعض أهل العلم : إن هذه الآية تتناول الفلاسفة .

وحقيقة الأمر أن المتفلسفة نوعان : نوع معرضون عما جاءت به الرسل بعد بلوغ ذلك لهم وقيام الحجة عليهم بما جاءت به الرسل ، فهؤلاء كفار أشقياء بلا ريب . ومن كان منهم مؤمناً بما جاءت به الرسل ظاهراً وباطناً ، فهذا مؤمن حكمه حكم أهل الإيمان ، لكن لا يمكن مع هذا أن نعتقد ما يناقض الإيمان من أقوالهم ، بل نوافقهم في الأقوال التي توافق أقوال الرسل ، أو في أقوال لا تتعلق بالدين لا نفيّاً ولا إثباتاً من الأمور الطبيعية والحسابية .

وأما من وافقهم على أقوالهم المخالفة لما جاءت به الرسل ، مع تعظيمه للرسل ولنواميسهم وإيجابه لاتباعهم ، كالفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، فهؤلاء آمنوا ببعض ما جاء به الرسل وكفروا ببعض ، وهم يشبهون اليهود والنصارى / من هذا الوجه . لكن هؤلاء بإيمانهم بمحمد ﷺ خير من اليهود والنصارى ، واليهود والنصارى بإيمانهم بجنس ما اتفقت عليه الرسل من عبادة الله وحده والإيمان باليوم الآخر والقيامة الكبرى ومعاد الأبدان ، وإيجاب العبادات الشرعية وتحريم المحرمات الشرعية ، والتصديق

بحقيقة الملائكة وكلام الله هم خير منهم ، إلا من كان من اليهود والنصارى على مذهب الفلاسفة ، وهذا اجتمع فيه نقص الكفر من وجهين ، وهو أسوأ حالا من هؤلاء وهؤلاء .

فالسعادة مشروطة بشرطين : بالإيمان والعمل الصالح ، بعلم نافع وعمل صالح ، بكلم طيب وعمل صالح ، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل . كما قال أبي بن كعب رضى الله عنه : عليكم بالسبيل والسنة ، فإنه ما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خالياً فاقشعر جلده من خشية الله إلا تحاتت عنه خطاياهم كما يتحات الورق اليابس عن الشجر ، وما من عبد على السبيل والسنة ذكر الله خالياً ففاضت عيناه من خشية الله إلا لم تمسه النار أبداً ، وإن اقتصاداً في سبيل وسنة خير عن اجتهاد في خلاف سبيل وسنة ، فاحرصوا أن تكون أعمالكم إن كانت اجتهاداً أو اقتصاداً على منهاج الأنبياء وسنتهم .

وهؤلاء ظنوا أن الكمال ليس إلا في العلم ، وأن العمل إنما هو وسيلة فقط ، ثم خرجوا في العلم والعمل عن منهاج الأنبياء وسنتهم ، وإذا كانت النصارى لكونهم أدخلوا في عبادتهم نوعاً من الشرك والبدع خرجوا عن الخيفية ، إذ كانت الخيفية أن لا نعبد إلا الله وحده ، وأن نعبد بما شرع ، لا نعبد بالبدع . والنصارى كما قال الله تعالى فيهم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣١] وقال تعالى : ﴿ وَرُهَبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ

اللَّهِ ﴿ [سورة الحديد : ٢٧] . ولهذا قال الفضيل بن عياض في قوله تعالى :
﴿ لِيَلْبُوكُمُ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [سورة الملك : ٢] قال : أخلصه وأصوبه . قالوا
ص ١٨٢ يا أبا علي : ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : إن العمل إذا كان صوابا ولم يكن
خالصا لم يقبل ، وإذا كان خالصا ولم يكن صوابا لم يقبل حتى يكون
خالصا صوابا ، والخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة .

فإذا كانت النصارى على هذه الحال فكيف بهؤلاء الذين هم
أضل منهم ؟ فإن ما عند هؤلاء من الحكمة هو جزء مما عند النصارى .
فإن السياسة الخلقية والمنزلية والمدنية داخلة في دين النصارى الذين
ابتدعوا بعضه ولم ينزل الله به ، وكسر الشهوة والغضب جزء من عبادة
الرهبان ، وكذلك الزهد في المال والرئاسة - جزء من حال الراهب الناقص
الكافر ، فكيف يكون هذا هو مقصود العبادة والزهد الذي جاءت به
الشرية ؟

وهؤلاء رأوا أن النفس لها قوتان : قوة علمية وقوة عملية ، والقوة
العلمية نوعان : قوة الحب والبغض ، والشهوة من الحب ، والغضب من
البغض ، فبالشهوة تجلب المنفعة ، والغضب لدفع المضرة ، وصلاح
الجميع بالعدل ، فجعلوا الحكمة العملية في هذه الأربع ، في : العلم والعدل
والعفة والشجاعة أو الحلم ، فالعفة اعتدال قوة الشهوة ، والحلم
أو الشجاعة اعتدال قوة الغضب .

وهذا الذي ذكره جزء من العمل الذي أمرت به الرسل ،
وما ذكره مع هذا أمر مجمل ، فإن العلم له أنواع كثيرة ، والشهوة

والغضب يحتاج معرفة صلاحهما والعدل فيهما إلى تفصيل لا يكفي فيه هذا الإجمال ، وكذلك العدل ، فلا ريب أنه لا بد في سلوك الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين من إصلاح حال هذه القوى .

لكن ما ذكره فيه قصور وتقصير من وجوه :

ما ذكره الفلاسفة
فيه قصور وتقصير
من وجوه

أحدها : أن ما ذكره كأمر مجمل لا يبين الأنواع التي تستعمل بها الشهوة والغضب ، والأنواع التي لا تستعمل ، ولا يبين مقدار ما يستعمل / من هذا وهذا ومقدار ما لا يستعمل ، فكان بمنزلة من علم أن أخلاط البدن تنقسم إلى حار وبارد ، وأنه ينبغي استعمال ما يوجب اعتدال الأخلاط ، وهذا كلام مجمل لا يفيد حفظ الصحة ولا إزالة المرض .

الأول

ط ١٨٢

الثاني : أنه هب أنه حصل الاعتدال في الشهوة والغضب ، فهذا القدر لا يوجب السعادة ، ولو قدر أنه انضم إليه ما يسمونه علماً . ولا دليل لهم على أن السعادة تحصل بهذا ، والرسل متفقون على أن مجرد هذا لا يوجب السعادة .

الثاني

الثالث : أن العلم الذي تحصل به السعادة لم يعرفوا لا نوعه ولا قدره .

الثالث

الرابع : أن العلم الذي هو أصل السعادة ورأسها هو العلم بالله ، وهم أبعد الطوائف عنه . فلا يعرف في المقالات المشهورة في العلم الإلهي مقالة أبعد عن الحق من مقالاتهم ، فإن مقالة اليهود والنصارى في

الرابع

العلم الإلهي خير من مقالاتهم ، ومقالات أهل البدع الداخلين في الملل ، حتى الجهمية والمعتزلة ونحوهم من الطوائف التي تدمها أئمة أهل الملل ، هي خير من مقالاتهم ، وأعنى بذلك مقالة أرسطو وأتباعه ، وأما ما نقل عن الأساطين قبله فقومهم أقرب إلى الحق من قوله .

الخامس

الخامس : أن الصفة اللازمة للنفس الناطقة ، التي هي الحب والإرادة ، لم يتكلموا في كمالها ولا صلاحها ، فإن الشهوة والغضب متعلقان بالبدن ، إما لجلب منافعه وإما لدفع مضاره ، ولهذا يؤمر فيهما بالعدل ، بخلاف حب النفس لمعبودها وإلهها وبغضها لغيره . وهذا هو حقيقة الحنيفية ، وهي حقيقة قول لا إله إلا الله ، فهذا ليس لهم منه حظ أصلا . ولهذا كان الشرك غالبا عليهم ، بل هم معطلون في العبادة شر من المشركين ، كما قال الله تعالى : ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [سورة غافر : ٦٠] ، وهؤلاء مستكبرون عن عبادة الله ، بل وعن جنس العبادة مطلقا ، وهم ممن / يتناوله قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ ﴾ [سورة غافر : ٥٦] .

وسبب ذلك أنهم لا يجعلون للنفس بعد مفارقتها حركة أصلا ، بل تبقى عقلا محضا عندهم . والعقل في اصطلاحهم هو : الروحاني العاقل الذي ليس فيه حركة أصلا ولا له إرادة وطلب ومحبة ، بل كل ما يمكن أن يكون له فهو له أزلاً وأبداً .

ص ١٨٣

وهم يزعمون أن الأول الصادر^(١) عن واجب الوجود هو العقل الأول .

(١) في الأصل : صادر .

ثم عنه العقل الثاني الذى هو [إله] (١) الفلك التاسع ، ثم عنه عقل ثالث الذى هو إله الفلك الثامن ، ثم كذلك إلى أن ينتهى الأمر إلى العقل العاشر الذى هو إله فلك القمر وإله ما تحته وعنه يفيض ما تحت فلك القمر من العلوم والأخلاق ، وعنه يصدر عندهم ما يوحى إلى الأنبياء وغيرهم من العلوم ، والذين يريدون أن يجمعوا بين الكتب الإلهية وبين كلام هؤلاء المتفلسفة يزعمون أن ذاك هو جبريل الذى ذكرته الرسل ، ويقولون : إنه ليس على الغيب بضنين (٢) على قراءه من قرأ بالضاد الساقطة ، أى هو فياض ليس ببخيل ، وتارة يجعلون جبريل هو ما يتشكل فى نفس النبي من الصور الخيالية المناسبة للعلم الذى حصل له ، كما يحصل للنائم .

ولهذا قال من سلك سبيلهم كابن عربى : إن الولي أو خاتم الأولياء أفضل من الرسل والأنبياء ، وإن الولاية أفضل من النبوة . قالوا : لأن الذى سموه خاتم الأولياء ، يأخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى به إلى الرسول ، فإن الرسول يأخذ عندهم عن الخيال الذى فى نفسه ، وهو جبريل عندهم ، والخيال يأخذ عن المعقولات الصريحة ، والولي بزعمهم يأخذ عن تلك المعقولات ، ويزعمون أن الملائكة التى أخبرت بها الرسل هى هذه العقول العشرة أو الصور الخيالية التى تمثل فى نفوس الناس .

وأما النفوس الفلكية فلهم فيها قولان : أحدهما : أنها أعراض قائمة بالفلك كالقوة / الشهوية والغضبية ، وهذا قول أكثر أتباع أرسطو ،

(١) زدت كلمة « إله » ليستقيم الكلام .

(٢) فى الأصل : بظنين .

والثاني : أنها جواهر قائمة بأنفسها كالنفس الناطقة ، وإليه يميل ابن سينا وغيره ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا أن النفس الناطقة تبقى عندهم بعد مفارقة البدن عقلا ليس فيها طلب وإرادة ومحبة لعلم أصلا ، وهذا هو الكمال عندهم ، ولهذا لما ذكر أبو البركات مذهبهم بين هذا كما قال (١) : « الفصل الثاني في ذكر رأى أرسطو وشيعته في بدء (٢) الخلق . قال من يعتبر كلامه أن الله (٣) الذي بدأ منه الخلق (٤) واحد من كل وجه لا كثرة فيه بوجه ، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فأول خلق من الموجودات موجود واحد هو أقرب الموجودات إليه وأشبهها به . قال : وأسميه عقلا ، ويكون معنى العقل عنده معروفا (٥) من معنى النفس الإنسانية من جهة كونه جوهرًا روحانيا لا جسمانيا كالنفس ، لكن للنفس علاقة بالبدن كنفس الإنسان الشخصية ونفس الفلك ونفس الكوكب (٦) المحركة له على أنها تباشر التحريك والعقل برىء من الأجسام وعلائقها ، وتكون النفس كالقوة من جهة تحريك الأجسام وتبديل حالاتها فتشعر (٧) بمتجدداتها في

كلام ابن ملكا عن
رأى أرسطو وشيعته
في بدء الخلق

(١) في الجزء الثالث ص ١٤٨ من كتاب المعبر في الحكمة لابن ملكا (ط . حيدر آباد ، ١٣٥٨) .

(٢) المعبر : بداية .

(٣) المعبر : الله تعالى .

(٤) المعبر : الذي منه بدأ الخلق .

(٥) معروفا : كذا في المعبر ، وفي الأصل : معروف .

(٦) المعبر : الكواكب .

(٧) فتشعر : كذا في المعبر ، وفي الأصل : فيشعر .

الأين والكيف (١) وغير ذلك مما يتجدد للمتحركات (٢) بالحركات ،
والعقل بالفعل فيما يعرفه ويعلمه لا يتجدد له علم ومعرفة بشيء لم يكن
يعرفه ويعلمه (٣) ، فهذا بالفعل أبدا فيما يعقله على حال (٤) واحدة ،
والنفس على حالات مختلفة من جهة ما تعرفه وتبديه من الأجسام وفيها
بحركاتها وتحريكاتها لها ، فالنفس عقل بالقوة ، والعقل عقل بالفعل ، والعقل
يعقل جميع العقولات ، والنفس تعقل بعضها ، فإن تجردت النفس عن
الأجسام وانقطعت علاقتها بها وكانت مما تُعقل (٥) ومن تُعقل (٦) صارت
عقلا بالفعل أيضا ، وتكون مرتبتها بحسب نوعها في الموجودات وكسبها من
المعلومات . قالوا : فأول العقول هو هذا / الذى وجد (٧) عن العلة
الأولى ، وكان أول ما سمو عقلا سموه من جهة النفس الإنسانية حيث قالوا
إنها عقل بالقوة وتصير بالفعل ، وما بالقوة لا يخرج نفسه إلى الفعل ، وإنما
يخرجه إلى الفعل شيء هو بالفعل ، كالتار بالفعل تجعل النفط الذى هو
نار بالقوة نارا بالفعل ، ولا يشعل النفط نفسه فيجعل نفسه نارا بالفعل ،
فهذا الشيء الذى هو عقل بالفعل الذى يجعل نفس الإنسان عقلا
بالفعل (٨) يسمونه العقل الفعال ، ويقولون : إنه لنفوسنا كأستاذ والمعلم

ص ١٨٤

-
- (١) فى الأين والكيف : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : فى الأين والاكيف .
(٢) للمتحركات : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : المتحركات .
(٣) المعتبر : لم يكن يعلمه ويعرفه .
(٤) المعتبر : حالة .
(٥) المعتبر : يعقل .
(٦) المعتبر : يعقل .
(٧) المعتبر : هو هذا الذى هو أول ما وجد .
(٨) المعتبر : الذى يجعل نفس الإنسان التى هى عقل بالقوة عقلا بالفعل .

والمبدأ الذى عنه توجد ، فهو مبدؤها القريب فى الوجود ومعادها الأدنى من (١) الكمال . قالوا : ولكل فلك نفس محرّكة ، ولكل نفس عقل مفارق تقتدى (٢) به فيما تفعله وتعقله ، حتى تنتهى إلى الفلك الأول فتكون نفسه أول النفوس وعقله أول العقول ، [وهو أول موجود وجد عن المبدأ الأول . ويقولون عن المبدأ الأول : إنه عقل أيضا ، لكنه أعلى العقول] (٣) مرتبة وهو بالفعل أبدا ، وكل عقل غيره يقتدى بغيره ، وقدوته هو مبدؤه القريب ، وهو تعالى قدوة كل مقتدٍ ، ومبدأ كل مبدأ ، فهو المبدأ الأول والإله (٤) الأقصى ، ولا يتحاشون من (٥) تسميته عقلا . وهذا العقل الذى يقولونه الآن منقول بالعربية من لفظة قيلت فى لغة يونان ، وليس (٦) موقعها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الوضع الأول ، على ما قلنا فى علم النفس ، فإن فى اللغة العربية يُراد بالعقل الشيء الذى يمنع الخواطر والشهوات من الناس ويمنعها (٧) عن أن تمضى (٨) العزائم بحسبها ، فإن الإنسان يؤثر أشياء بخواطره الأولى التى تقتضى (٩) شهوته وغضبه ويرده

(١) المعتبر (ص ١٤٩) : فى .

(٢) تقتدى : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : يقتدى .

(٣) ما بين القوسين المعقوفين فى المعتبر وسقط من الأصل وأثبت ليم الكلام .

(٤) فى الأصل : والاه ، والمثبت من المعتبر .

(٥) المعتبر : عن .

(٦) المعتبر : ليس .

(٧) المعتبر : ويوقفها .

(٨) المعتبر : تمضى فى .

(٩) المعتبر : بمقتضى .

عنها فكره (١) ورأيه ونظره في عواقب أمره ، فهذا الناظر المفكر الراد عن
 الخواطر الأولى هو الذى يسمونه عقلا ، من حيث يصد الإنسان عما هم به
 كما يصد الناقة عقالها عن الحركة إلى حيث تشاء ، فهو الذى (٢) يسمونه
 عقلا . والعلم بهذا إنما يصح بدليل من جهة النظر [حيث] (٣) يقولون
 إنه إنما رد الخواطر بفكر صدر عن علم ، فهو عقل / من جهة العمل
 لا من جهة العلم ، وهذا الذى يسميه (٤) اليونان هو من جهة العلم
 لا من جهة العمل ويصير مبدءاً للعمل « . إلى أن قال (٥) : « وليس
 للعقل (٦) في عرفهم المعنى الإضافى وله في العربية ذلك ، فإن العقل عقل
 لشيء ، ومعنى العقل المقول في لغتهم لا يُراد به الإضافة إلى شيء ، وإن
 كانوا يعرفونه بشيء ومن شيء ، ويسمونه باسم يخصه من ذاته لا من جهة
 إضافاته ، وإن أضيف فى فعله الخاص به كالعلم والعالم ، والعقل (٧)
 والعالم والعقل والعلم عندهم أسماء مترادفة ، ويقولون أيضا : إن فعل العقل
 الذى هو بالفعل هو ذاته ، فالعقل والعقل والعقل والعقل واحد » .

(١) المعتبر : وترده عنها فكرته .

(٢) المعتبر : فهذا هو الذى .

(٣) حيث : ساقطة من الأصل ، وهى فى المعتبر .

(٤) يسميه : كذا فى المعتبر ، وفى الأصل : يسمونه .

(٥) المعتبر ج ٣ ص ١٥٠ .

(٦) المعتبر : وليس له .

(٧) المعتبر : فالعقل .

تعليق ابن تيمية على
كلام ابن ملكا

قلت : العقل في لغة العرب يتناول العلم والعمل بالعلم جميعا ،
ومن أهل الكلام من يجعله اسما لنوع من العلم فقط ، فيقول : هو نوع
من العلوم الضرورية ، ومن الناس من يريد به العمل بالعلم فقط كما ذكره
أبو البركات .

وقد يُراد بالعقل القوة التي في الإنسان ، وهي الغريزة التي بها
يحصل له ذلك العلم والعمل به ، ولهذا كان في كلام السلف كأحمد
والحارث المحاسبي وغيرهما اسم العقل يتناول هذه الغريزة . ومن أنكر
الغرائز والطبائع والقوى التي في الأعيان ، وقال : إن القادر المختار يحدث
جميع الحوادث بمجرد المشيئة التي ترجع أحد المتماثلين على الآخر
لا بمرجح ، كما يقوله أبو الحسن الأشعري ومن وافقه كالقاضي أبي بكر
والقاضي أبي يعلى وأبي المعالي وأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر بن عربي
وغيرهم ، فإن هؤلاء لا يجعلون اسم العقل إلا لنوع من العلوم الضرورية ،
إذ ليس عندهم طبيعة تكون بها العلوم والإرادات ، وليس عندهم في
الموجودات أسباب تحصل بها الحوادث ولا يترجح حادث على حادثٍ
لمعنى فيه ، بل يقولون : إن القادر المختار يفعل عند هذه الأمور لا بها
بمجرد / عادة ، فما يقول الإنسان : إنه سبب ومسبب ، يقولون : الخالق المختار
قرن أحدهما بالآخر عادة ، لا لأن في أحدهما قوة اقتضى بها الآخر . ولهذا
من أثبت القياس من هؤلاء يقول : إن علل الشرع مجرد أمارات ، وإنه إن
حصل فيها مناسبة كما يحصل في المخلوقات رحمة (١) ، فذلك مجرد عادة

ص ١٨٥

(١) رحمة : كذا في الأصل ، والمعنى أن الله تعالى يفعل بعض أفعاله بعله الرحمة

بعبادة .

اقتران ، لا لأن الخالق خلق هذا بهذا ولا لأجل هذا ، إذ لا سبب عندهم ولا حكمة يفعل الخالق لأجلها ، وليس عندهم في القرآن في أفعال الله وأحكامه لام تعليل ، بل لام عاقبة ، وهذه مسألة كبيرة قد بُسط الكلام عليها في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن اسم العقل في اصطلاح جميع المسلمين ، بل وجميع أهل الملل وعامة بنى آدم ، يُراد به ما هو قائم بغيره ، سواء كان علما أو قوة أو عملا يعلم أو نحو ذلك ، لا يُراد به ما هو جوهر قائم بنفسه إلا في اصطلاح هؤلاء الفلاسفة ، والنفس الكاملة بعد المفارقة تصير عقلا عندهم .

ثم إن أتباع أرسطو يقولون : إن العقل لا يتجدد له علم أصلا ، ويقولون : إن العقل والعامل والمعقول شيء واحد ، ويقولون : إن واجب الوجود واحد ، بمعنى أنه ليس له صفة أصلا ، إلى غير ذلك من الأقوال التي يخالفهم فيها غيرهم من الفلاسفة ، ويقول جمهور العقلاء : إنها أقوال معلومة الفساد بصريح المعقول .

وأبو البركات وغيره من الفلاسفة ممن يخالفهم في ذلك وبين فسناد قولهم فيه ، ولهذا لما حكى أبو البركات قولهم قال (١) : « هذا (٢) هو الذى نقل عن شيعة أرسطو ، وما خالفهم فيه (٣) مخالف ولا اعترض (٤) »

(١) في كتاب « المتبر » ج ٣ ص ١٥٢ .

(٢) المتبر : وهذا .

(٣) المتبر : عليه .

(٤) المتبر : ولا اعترضهم .

فيه معترض ، وهو بالأخبار النقلية أشبه منه بالأنظار العقلية ، فلنأخذ (١) في تتبعه .

قلت : قوله « لم يخالفهم فيه مخالف » إنما قاله بحسب علمه وإطلاعه ، أو أراد : من الفلاسفة المشهورين المصنِّفين على طريقة أرسطو في المنطق الطبيعي والإلهي ، كبرقلس والأسكندر الأفرديسي / وثامسطيوس والفارابي وابن سينا ، وإلا فالمنقول في كتب المقالات عن الفلاسفة المتقدمين من مخالفة هذا المذهب موجود في كتب متعددة ، لكن أولئك ليس لهم كتب مصنفة على هذه الطريقة ، بل مذهب أرسطو يشبه (٢) مذهب أئمة الفقهاء في الفقه كأبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد ، وإن خالفهم في كثير منها أئمة كبار مثل الأوزاعي والليث بن سعد والثوري وإسحاق بن راهويه ، فقد يقول القائل إنه لم يخالف أولئك مخالف أى في الكتب المعروفة المصنفة على مذاهبهم ، وكتب المقالات تنطق بأن أرسطو هو الذى اشتهر عنه القول بقدم العالم ، وأما أساطين الفلاسفة قبله فلم يكن هذا قولهم ، وهذا يحكيه المعظمون لأرسطو وغير المعظمين له ، مع أن كلام الرجل في الإلهيات قليل جدا ، وفيه خطأ كثير ، وإنما علم الرجل الواسع هو الطبيعيات ففيها يتبحر .

والمقصود أن هؤلاء القوم جعلوا النفس بعد فراقها ليس لها علم ولا حركة ولا ازدياد من علم ولا محبة لشيء يُطلب حصوله ، وإنما تلتذ لذة دائمة متائلة بما حصل لها من العلم ، كما يقولونه في المبدأ الأول وفي العقول ،

(١) المعترض : فلنأخذ الآن .

(٢) في الأصل : نسبة ، وهو تحريف .

وظنوا أن هذا هو الكمال ، وكان ضلالهم في ذلك من أعظم الضلال من جهة أن الكمال ليس إلا في مجرد العلم ، ومن جهة أنهم لم يثبتوا لها مزيد علم ، ومن جهة أن ما أثبتوه من العلم لا يكفي في السعادة ، ومن جهة أن فيه من الجهل ما يناقض العلم ، فكثير من كلامهم في الإلهيات - بل أكثره - جهل لا علم .

ولكن المقصود في هذا الوجه أنهم لم يثبتوا للنفس بعد المفارقة كإلّا من جهة الحب والإرادة ، بل من نفس العلم فقط . ثم إنهم غلطوا من وجه آخر ، وهم أنهم جعلوا اللذة هي مجرد العلم .

ونحن نبين هذا فنقول الوجه السادس (١) أن يقال : / السعادة ، وهي اللذة والبهجة والسرور الذي يحصل للنفس بما تعلمه من المعارف ، ليس هو نفس العلم ، بل هو أمر يحصل بشرط العلم ، فالعلم شرط فيه ليس موجبا له ، فضلا عن أن يكون هو إياه . وهؤلاء غلطوا من وجهين : من ظنهم أن مجرد العلم موجب لذلك ، والثاني أنهم جعلوا اللذة نفس الإدراك والعلم ، فقالوا : اللذة هي إدراك الملائم من جهة كونه ملائما . وهذا غلط ، فإن اللذة ليست هي نفس الإدراك ، ولكن هي حاصلة عقب الإدراك ، فإن الإنسان يشتهي الطعام مثلا فيذوقه فيلتذ بذلك ، فاللذة ليست هي الذوق ولكن هي حاصلة بالذوق .

وكذلك الأنواع التي يسمونها إدراكاً كالسمع والبصر والعلم واللمس ليست هي اللذة بل هي سبب اللذة ، فإن سمع الصوت الحسن

ص ١٨٦
السادس

(١) بدأ الوجه الخامس فيما سبق ص ٢٥١ .

سبب للذة به ، وكذلك رؤية الشيء الحسن سبب للذة به ، والعلم بالشيء الملائم سبب للذة به ، فاللذة لا تحصل إن لم تكن بين المتذ والمتذ به ملائمة وهي المحبة ، فإن لم يكن العالم والمدرك محباً لمعلومه ومدركه أو لما يحصل به لم يلتذ بسبب العلم والإدراك ، ولهذا قد يدرك الإنسان ما يؤذيه ويعلم ما يؤذيه كما يدرك ويعلم ما يلتذ به ، فتبين أن العلم والإدراك ليس هو اللذة ولا موجباً لها ، بل هو شرط فيها وسبب لها ، بمعنى أنه إذا حصل الحب للمعلوم والمدرك وحصل إدراكه ومعرفته حصلت اللذة به وإلا فلا .

وهؤلاء يقولون : إنه إدراك مخصوص وهو إدراك الملائم ، فيكون الإدراك على قولهم جنساً تحته نوعان : أحدهما اللذة ، وإذا كان أحدهما اللذة فينبغي أن يكون الألم إدراك المنافي ، فيكون أحد نوعيه اللذة والآخر الألم ، ويكون نفس العلم والسمع والبصر والذوق تارة ألماً وتارة لذةً ، وفساد هذا معلوم بالضرورة .

ظ ١٨٦

وينبغي أن يكون قول القائل : / علمت هذا ورأيتُه وسمعتُه إذا كان ملائماً له بمنزلة قوله : تنعمت به وفرحت به وسررت به وابتهجت به ، وبمنزلة قوله : تأذيت به وتألمت به ونحو ذلك . ومعلوم فساد هذا وهذا وهذا ، ونفهم فيه نفى الصفات المتعددة ، كما جعلوا نفس العاقل العالم هو نفس عقله وعلمه ، ونفس عقله وعلمه هو نفس إرادته ، ونفس إرادته هو نفس قدرته ، وكل هذا يُعلم فساده بصرح العقل .

والله تعالى فطر العباد على الإقرار به ومحبته ، وقد قال النبي ﷺ

في الحديث الصحيح : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء؟ « أخرجاه في الصحيحين^(١) .

وفي صحيح مسلم عن النبي ﷺ قال : « يقول الله تبارك وتعالى : إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً »^(٢) . وقال تعالى : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾ [سورة الروم : ٣٠] وهذه ملة إبراهيم الذي اتخذ الله خليلاً .

وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] ، وقوله (أَسْلَمَ وَجْهَهُ) ، أى أخلص قصده وعمله لله وهو محسن في عمله ، فيكون الله هو معبوده بالعمل الصالح . ولهذا كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقول : اللهم اجعل عملي كله صالحاً ، واجعله

(١) سبق الكلام على هذا الحديث في هذا الجزء ، ص ٢٤٥ .

(٢) الحديث عن عياض بن حمار المجاشعي رضى الله عنه في : مسلم ٢١٩٧/٤ -

٢١٩٨ (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار) وأوله : أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم في خطبته : « ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم وإني خلقت عبادي حنفاء وكلهم ، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالهم عن دينهم ... الحديث . وهو مع اختلاف في الألفاظ في المسند (ط . الحلبي)

لوجهك خالصا ، ولا تجعل لأحد فيه شيئا . وقال الفضيل بن عياض في قوله تعالى : ﴿ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [سورة الملك : ٢] قال : أخلصه وأصوبه . قالوا : يا أبا علي : ما أخلصه وأصوبه ؟ قال : إن العمل إذا كان خالصا ولم يكن صواباً لم يقبل ، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل ، حتى يكون خالصا صوابا ، والخالص أن يكون لله ، والصواب أن يكون على السنة .

ص ١٨٧ / وأول من أنكر (١) حقيقة محبة الله لعبده والعبد لربه في الإسلام هو الجعد بن درهم ، فضحى به خالد بن عبد الله القسرى بواسطة وقال : يا أيها الناس : ضحوا تقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ، ولم يكلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علوا كبيرا ، ثم نزل فذبحه .

وكان الجعد هذا أول من ظهر عنه التعطيل بإنكار صفات الله تعالى وإنكار محبته وتكليمه ، كما يقول هؤلاء المتفلسفة والجهمية والباطنية ، ونحوهم من المعطلة والجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، فينكرون أن يكون الله يحب أو يُحب حقيقة ، وينكرون التمتع برؤيته ، وينكرون أن يكون هو سبحانه موصوفاً بالفرح ونحوه ، لزعمهم أن هذا من نوع اللذة والبهجة ، والله لا يوصف بذلك عندهم .

وأما هؤلاء الفلاسفة فيقولون إنه يوصف بذلك ، لكن يتناقضون فيزعمون أن اللذيذ والمثلذ واللذة شيء واحد بالعين ، فيجعلون الصفة هي

(١) فوق كلمة « أنكر » كتبت عبارة في الإسلام ، والكلام يستقيم بدونها .

الموصوف ، ويجعلون إحدى الصفتين هي الأخرى ، ويقولون : إن نفس العلم هو نفس اللذة وهو نفس العالم وهو المتلذذ ، وهذا مما يُعلم بطلانه بصريح المعقول .

والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التصوف والكلام وأثبتوا لذة المعرفة بالله ولذة النظر إليه في الآخرة جعلوا ذلك هو نفس العلم بوجوده أو نحو ذلك ، كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالي ومن حذا حذوه ، * وقد سلك هذا المسلك أبو نصر الفارابي وغيره من الفلاسفة ، فأقروا بما أخبر به الرسول من رؤية الله في الآخرة ، وفسروا الرؤية بهذا المعنى الذى أثبتوه على أصولهم الفاسدة * .

وهؤلاء الذين [خلطوا الفلسفة] بالكلام ^(١) وإن كانوا أقرب إلى الحق المعقول والمنقول منهم ، فلم يشبوا الله كل ^(٢) ما يستحقه من الأسماء والصفات ، كما نطق بذلك الكتاب والسنة ، ولا أثبتوا كل ما جاءت به الرسل من محبته وعبادته ولذة النظر إليه ، كما أثبت ذلك سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث .

كما ثبت في صحيح مسلم عن صهيب رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : // « إذا دخل أهل الجنة منازلهم نادى مناد يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه . فيقولون : ما هو ؟ ألم تبيض

ط ١٨٧

(* - *) : ما بين النجمتين في الهامش بخط شيخ الإسلام ابن تيمية .

(١) الذين بالكلام : هذه العبارة غير واضحة في الأصل ، ولعل ما أثبتته هو

الصواب .

(٢) في الأصل : كمال ، وأرجوا أن يكون الصواب ما أثبتته .

وجوهنا وتثقل موازيننا وتدخلنا الجنة وتجزنا من النار؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئا أحب من النظر إليه ، وهو الزيادة » (١) .

وفي السنن عن النبي ﷺ من حديث عمار بن ياسر وغيره : « أسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك » (٢) .

وهذا يتعلق بمسألة محبة الله ، أى أنه محبوب في نفسه ، وهو محب لنفسه ولعباده المؤمنين ، وهى أصل هذا الباب ، وهى أصل ملة إبراهيم التى بعث الله بها موسى وعيسى ومحمداً صلى الله عليهم وسلم أجمعين ، بل هى أصل دين الإسلام الذى بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ، وبها تزول (٣) عامة الشبهات الواقعة فى هذا الباب فى مسألة فعله هل هو معلل أم لا؟ وفى الإرادة والمحبة ، وفى مسألة التحسين والتقييح ، وفى عامة مسائل الخلق والأمر .

(١) الحديث مع اختلاف فى الألفاظ عن صهيب رضى الله عنه فى : مسلم ١٦٣/١ (كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين فى الآخرة ربهم سبحانه وتعالى) الحديث رقم ٢٩٨ ؛ سنن الترمذى ٩٢/٤ (كتاب صفة الجنة ، باب ما جاء فى رؤية الرب تبارك وتعالى) ، ٣٤٩/٤ (كتاب التفسير ، باب ومن سورة يونس) ؛ سنن ابن ماجه ٦٧/١ (المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية) .

(٢) ورد هنا الحديث مطولا عن زيد بن ثابت رضى الله عنه فى المسند (ط . الحلبي) ١٩١/٥ ؛ وعن عمار بن ياسر رضى الله عنه فى : سنن النسائى ٤٦/٣ - ٤٧ (كتاب السهو ، باب الدعاء بعد الذكر) . وأول الحديث فى سنن النسائى : « اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق وفيه : وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك ... » . وهو أيضا فى : المسند (ط . الحلبي) ٢٦٤/٤ .

(٣) فى الأصل : يزول .

والمقصود هنا أن السعادة التي هي كمال البهجة والسرور واللذة ليس هي نفس العلم ، ولا تحصل بمجرد العلم ، بل العلم شرط فيها ، بل لا بد من العلم بالله وبأمره ، كما قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته : « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين » (١) فكل من أراد الله به خيراً فلا بد أن يفقهه في الدين ، فمن لم يفقهه في الدين لم يرد به خيراً ، وليس كل من فقّه في الدين قد أراد به خيراً ، بل لا بد مع الفقه في الدين من العمل به ، فالفقه في الدين شرط في حصول الفلاح ، فلا بد من معرفة الرب تعالى ، ولا بد مع معرفته من عبادته ، والنعم واللذة حاصل بذلك لا أنه هو ذلك (٢) ، فغلطوا من هذين الوجهين ، هذا لو كان ما ذكروه من العلم حقاً وكان كافياً ، فكيف والأمر بخلاف ذلك ؟ !

ولهذا قال من قال من المسلمين : الإيمان قول وعمل ومتابعه للسنة ، وهؤلاء / أخرجوا العمل ولم يلتزموا شرائع الأنبياء ، وإنما معهم نوع من القول لا يكفي مع ما فيه من الخطأ ، وهم يدعون أن كمال النفس أن تصير عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود ، ولهذا تنازعوا في بقائها بعد الموت على ثلاثة أقوال ، والثلاثة للفارابي . فمنهم من قال : تبقى العالمة والجاهلة ، كما يقوله ابن سينا وأمثاله . ومنهم من يقول : بل تبقى العالمة فقط لأنها تبقى ببقاء معلوماتها ، والجاهلة ليس لها معلوم باقٍ فلا تبقى . ومنهم من يقول : بل كلاهما تفسد بالموت ، وهو قول المعطلة المحضة منهم ومن غيرهم الذين ينكرون معاد الأبدان ومعاد الأرواح جميعاً ، * أو ينكرون معاد

ص ١٨٨

(١) الحديث عن عدد من الصحابة في مواضع من البخارى ومسلم . انظر (د)

(٢) كذا في الأصل والصواب : حاصلان بذلك لا أنهما هما ذلك .

الأرواح وبقاءها بعد الموت فقط مع [بقاء البدن فقط] كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام المحدث في الإسلام (١) .

فإن لبنى آدم في المعاد أربعة أقوال : أحدها : القول بمعاد البدن معالات الناس في المعاد والروح جميعا وأن الروح المفارقة للبدن التي يسمونها النفس الناطقة تكون بعد فراق البدن منعمة أو معذبة ، ثم إن الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن ، وهذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين وعليه دل الكتاب والسنة ، (*) وإن كانوا لا يصفون بالنفس بالصفات التي يذكرها المتفلسفة بل يشبثون لها بعد الموت حركة [وبقاء] وغير ذلك مما دلت عليه النصوص النبوية والآثار السلفية (*) .

والثاني : القول بمعاد البدن فقط ، وهذا قول كثير من أهل الكلام من الجهمية والقدرية ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، فبنوا ذلك على أنه ليس فينا روح تبقى بعد فراق البدن ، بل ظنوا أن الروح عرض يقوم بالبدن كالحياة أو جزء من أجزاء البدن ، كالتنفس الخارج والداخل ، فأنكروا أن تكون الأرواح المفارقة للأبدان منعمة أو معذبة ، ثم من أثبت من هؤلاء عذاب القبر ، كالأشعرية وبعض المعتزلة ، قال : إنه تخلق حياة في جزء من أجزاء البدن فينعم أو يعذب ، وإنكار بقاء النفس بعد الموت

(١) ما بين النجمتين في الهامش بخط ابن تيمية وما بين القوسين المعقوفين كتبه بدلا من كلمات غير واضحة في الأصل ، وقد أعاد ابن تيمية نفس الكلام بعد عدة سطور .
(*) - (*) ما بين النجمتين في الهامش بخط ابن تيمية ووصفت كلمة [وبقاء] بين قوسين بدلا من كلمة غير واضحة .

قول مبتدع في الإسلام ، لم يذهب إليه أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين ، وإن كان كثير من كتب الكلام لا يوجد فيها قول للمسلمين إلا هذا ، وربما حكاه بعضهم عن أكثر المسلمين ، وهذا لأن الذين يذكرون هذا - كالرازي وأمثاله - ليس لهم / خيرة بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال أئمة المسلمين في مسائل أصول الدين ، بل إنما يعرفون أقوال الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المحدث ، وهؤلاء كلهم مبتدعة عند سلف الأمة وأئمتها ، وبسبب مناظرة هؤلاء للمتفلسفة حصل شر كثير في الإسلام ، فإنهم يناظرون بجهل كثير بالعقليات والسمعيات .

ط ١٨٨

والقول الثالث : قول من يقول بمعاد الأرواح التي هي النفس الناطقة فقط ، كما يقول ذلك من يقوله من المتفلسفة .

والرابع : إنكار المعادين مطلقا ، كما هو قول المكذبين بالجزاء بعد الموت ، كما كان عليه المكذبون بذلك من مشركي العرب وغيرهم من الأمم . ولهذا بين الله المعاد في كتابه بأنواع متعددة من البيان (١) ، كما قد بسط في موضعه .

الوجه السابع (٢) : أن يقال : إن النفس بعد مفارقتها إن لم يكن لها حب وطلب لم يكن لها لذة ، فإن وجود اللذة بدون المحبة غير معقول ولا موجود بل هو ممتنع ، فإذا قالوا : إن النفس بعد المفارقة لا يبقى لها إلا مجرد

السابع

(١) كلمة البيان غير واضحة بالأصل .

(٢) بدأ الوجه السادس فيما سبق ص ٢٦٠ .

أن تعلم ، لم يكن لها لذة ولا سرور ، وإذا قالوا : لها لذة وسرور ، فقد أثبتوا لها محبة ، فحينئذ تكون لها قوتان : قوة العلم والشعور ، والثاني قوة الإرادة والمحبة ، ولا تكمل النفس إلا بالكمال في القوتين ، فدعواهم أن الكمال في مجرد العلم دعوى باطلة ، بمنزلة من قال : كمال النفس في مجرد القدرة أو في مجرد الإرادة .

والكمال لا يحصل إلا بالعلم والقدرة والإرادة التي أصلها المحبة ، وحيث كان الإنسان يلتذ بالعلم فلا بد أن تكون هناك محبة لما يلتذ به . فتارة يكون المعلوم محبوباً يلتذ بعلمه وذكره ، كما يلتذ المؤمنون بمعرفة الله وذكره ، بل ويلتذون (١) بذكر الأنبياء والصالحين ، ولهذا يقال : عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة بما يحصل في النفوس من الحركة إلى محبة الخير والرغبة فيه والفرح به ، والسرور واللذة / والأمور الكلية تحب النفس معرفتها لما فيها من الإحاطة التي توصلها إلى معرفة المعينات .

ص ١٨٩

وتارة يكون بالعلم يَدْفَعُ من الشبه ما يعارض محبوبه ، فقد يكون محبه شيئاً ، وقد عَرَفَ منه أموراً عورض فيها ، فصار عنده ألم ومرض قلب لما عنده من الجهل بزوال تلك الشبه ، فإذا علم ما يزيلها وجد لذة عظيمة . وإما أن يكون محتاجاً إلى العلم بذلك لأنه يتوصل به إلى جلب منفعة ودفع مضرة وهذا كثير مشهور . وأما إن لم يكن هناك محبوب ، بل المعلوم بغيب ، فإن تصوره يؤلم النفس لا يسرها ، فلا يقال : إن كل علم يحصل به لذة ، وهم يسلّمون هذا ويقولون : إنما اللذة إدراك الملائم . لكن يتناقضون مع ذلك فيجعلون اللذة في مجرد علم بالوجود المطلق

(١) في الأصل : ويلتذ .

من غير بيان ، فلا يفيد الإنسان ، فيعود كلامهم إلى أن نفس اللذة هي نفس العلم ، من غير تقييد بالملائمة للمعلوم ، ويقولون : إن العين تلتذ بالنظر ، والأذن بالسمع ، والنفس تلتذ بالعقل ، ومعلوم أن العين لا تلتذ برؤية كل شيء ، ولا يلتذ بالسمع بسمع كل شيء ، كذلك النفس لا تلتذ بعقل كل شيء ، بلا لا بد من أن يكون ذلك الشيء ملائماً ، أو عوناً على الملائم ، أو مانعاً من المنافي ، ونحو ذلك .

الثامن

الوجه الثامن : أن يقال : إذا كان لها حب وإرادة كان لها عمل في تحصيل المحبوب المراد ، وهذا نوع من الحركة التي تناسبها ، فإن الحركة في اصطلاحهم ليست هي الثقلة من مكان إلى مكان ، بل النقلة نوع من الحركة ، وهم يقولون : حركة في الكم ، وحركة في الكيف ، وحركة في الأين ، وحركة في الوضع . فالحركة في الكيف هو تحول الموصوف من صفة إلى صفة : إما في لونه وإما في طعمه أو ريحه أو غير ذلك ، وكذلك النفس إذا كانت جاهلة فصارت عالمة ، أو كانت مبغضة فصارت محبة ، أو كانت متألمة فصارت ملتذة ، فهذا حركة في الكيف .

والحركة في الكم مثل النمو الذي يحصل في أبدان الحيوان والنبات .

والحركة في الوضع مثل حركة الفلك ، فإن حركته لا توجب خروجه من حيزه . / والحركة في الأين هي النقلة ، مثل حركة الماء والتراب والهواء والمولدات من حيز إلى حيز . وإذا كان كذلك فالنفس بعد الموت لها محبة لشيء وطلب ، إن حصل التذت به وإلا تألمت ، فهي متألمة أو ملتذة لما تدركه من مناسب أو منافي ، وهذه حركة . ومن المعلوم بالضرورة أن ما يحدث له آلام ولذات فلا بد له من نوع حركة .

الوجه التاسع: إنهم يقولون: اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي، وسواء كانت اللذة هي نفس الإدراك والشعور والمعرفة، أم هي حاصلة بسبب الإدراك والشعور والمعرفة، فعلى التقديرين إنما تكون اللذة في إدراك الملائم، فلم يبق جنس الإدراك والعلم هو اللذة ولا موجبا للذة، بل لا تكون اللذة إلا في إدراك الملائم، فلا بد أن يكون المعروف المعلوم المشعور به المدرك، ملائما في نفسه للعالم العارف الشاعر المدرك، حتى يكون في إدراكه له لذة، ومعلوم أن ما لاءم الشيء فهو محب له، وما نافره فهو مبغض له، فلا بد في اللذة والألم من ثلاثة أمور: ملائمة ومنافرة بين المدرك والمدرك، ومحبة أو بغضة من المدرك للمدرك، ثم علم به وإدراك له، ثم تحصل اللذة أو الألم بعد هذا، وهذا مما يبين أن أكمل اللذات لذة النظر إلى الله، كما دلت عليه نصوص الأنبياء.

ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن صهيب رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه. قالوا: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئا أحب من النظر إليه، وهي الزيادة» (١).

فدل على أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة كانت قبل ذلك.

(١) سبق هذا الحديث قبل صفحات.

وفي حديث آخر رواه النسائي وغيره عن عمار بن / ياسر رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول في دعائه : « اللهم بعلمك الغيب ، وقدرتك على الخلق ، أحييني ما كانت الحياة خيراً لى ، وتوفني ما كانت الوفاة خيراً لى ، اللهم إني أسألك خشيتك فى الغيب والشهادة ، وأسألك كلمة الحق فى الغضب والرضا ، وأسألك القصد فى الغنى والفقير ، وأسألك نعيمان لا ينفد ، وأسألك قرة عين لا تنقطع ، وأسألك الرضا بعد القضاء ، وأسألك برد العيش بعد الموت ، وأسألك لذة النظر إلى وجهك ، والشوق إلى لقائك ، فى غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة ، اللهم زينا بزينة الإيمان ، واجعلنا هداة مهتدين » (١) .

وهذا كما أنه ليس فى الدنيا من اللذات أعظم من لذة العلم بالله وذكره وعبادته ، ولهذا كان النبي ﷺ يقول : « حُبَّ إِلَى من دنيآم : النساء ، والطيب . وجعلت قرة عيني فى الصلاة » (٢) . هكذا لفظ الحديث لم يقل : حبب إلى ثلاث ، فإن المحبب إليه من الدنيا اثنان ، وجعلت قرة عينه فى الصلاة ، فهى أعظم من ذينك ولم يجعلها من الدنيا . وفى الحديث : « إذا مررت برياض الجنة فارتعوا » ، قيل : وما رياض الجنة ؟ قال : « حلق الذكر » (٣) . ولهذا كان أعظم آية فى القرآن آية الكرسي ، كما ثبت فى

(١) سبق الكلام على هذا الحديث قبل صفحات ص ٢٦٥ .

(٢) الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه بألفاظ مقاربة فى : سنن النسائي ٥٨/٧ ، ٦٠ (كتاب عشرة النساء ، باب حب النساء) ؛ المسند (ط . الحلبي)

١٢٨/٣ ، ١٩٩ ، ٢٨٥ .

(٣) الحديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ١٩٤/٥ =

صحيح مسلم أن النبي ﷺ قال لأبي بن كعب : « يا أبا المنذر أتدرى أى آية في كتاب الله معك أعظم ؟ » قال : ﴿ اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ [سورة البقرة : ٢٢٥] فضرب بيده في صدري وقال : « ليهنك العلم أبا المنذر » (١) .

وثبت في الصحيح من غير وجه أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن (٢) .

فإن القرآن كلام ، والكلام إما خبر وإما إنشاء ، فالإنشاء هو الأمر والنهي والإباحة ، والخبر إما عن المخلوق وهو القصص ، وإما عن الخالق . وقل هو الله أحد اشتملت على هذا الثلث ، وهو الخبر عن الخالق .

العاشر

الوجه العاشر : إنه إذا كانت اللذة في إدراك الملائم ، ولابد أن يكون المدرك ملائماً للمدرك ، ثم بالإدراك له تحصل اللذة ، بطل ما / يقولونه في

ظ ١٩٠

= (كتاب الدعوات ، باب منه) . وقال الترمذى : « هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث ثابت عن أنس) . والحديث في المسند (ط . الحلي) ١٥٠/٣ . (١) سبق الحديث في هذا الجزء (ص ٦٤) .

(٢) الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : أبو هريرة ، وأبو سعيد الخدرى ، وأبو الدرداء ، وأنس بن مالك ، رضى الله عنهم في : البخارى ١٨٩/٦ (كتاب فضائل القرآن ، باب فضل قل هو الله أحد) ، ١١٤/٩ - ١١٥ (كتاب التوحيد ، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى) ؛ مسلم ٥٥٦/١ - ٥٥٧ (كتاب صلاة المسافرين ، باب فضل قراءة قل هو الله أحد) ؛ سنن الترمذى (بشرح ابن العرنبى) ٢٨ - ٢٥/١١ (كتاب ثواب القرآن ، باب ما جاء في سورة الإخلاص) ؛ سنن ابن ماجة ١٢٤٤/٢ (كتاب الأدب ، باب ثواب القرآن) ؛ المسند (ط . الحلي) ٤٢٩/٢ ؛ سنن أبى داود ٩٧/٢ - ٩٨ (كتاب الوتر ، باب في سورة الصمد) .

نهاية فلسفتهم ، وهو أن كمال النفس أن تصير عالما معقولا مطابقا للعالم الموجود ، فإن ذلك إنما يكون بإدراك الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم ، التي يقال لها علم ما بعد الطبيعة ، باعتبار علم الناس . وقد يقال علم بأنها باعتبار وجودها في نفسها ، ويسمونه العلم الإلهي .

ويقولون : موضوعه هو الوجود وما يلحقه من حيث هو وجود ، كالتقسيم إلى واجب وممكن ، وإلى قديم ومحدث ، وإلى علة ومعلول ، وإلى الجوهر والعرض . والتقسيم الجواهر إلى خمسة ، وهي : النفس والعقل والمادة والصورة والجسم ، والتقسيم الأعراض إلى تسعة أجناس ، على رأى المعلم الأول ، جمعها بيتان : -

زَيْدُ الطَّوِيلِ الْأَسْوَدُ بْنُ مَالِكٍ فِي دَارِهِ بِالْأَمْسِ كَانَ يَتَكَلَّمُ
فِي يَدِهِ سَيْفٌ نَضَاهُ فَانْتَضَى فَهَذِهِ عَشْرُ مَقُولَاتٍ سِوَا

فذكر الجوهر ، والكم ، والكيف ، والإضافة ، والأين ، ومتى ، وهو المكان والزمان ، والوضع ، والملك ، وأن يفعل ، وأن يفعل . وقد مانع كثير من الناس في حصرها في تسعة ، حتى قال بعضهم : تنحصر في ثلاثة ، وبعضهم قال : في خمسة .

والمقصود أن موضوع هذا العلم هو أمر كلي مطلق مشترك بين أنواعه ، فإن الوجود المنقسم إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى القديم والمحدث ليس هو وجودا معيناً موجوداً في الخارج ، إذ القسمة قسمتان : قسمة الكلي إلى أنواعه ، وقسمة الكل إلى أجزائه . والمراد بلفظ القسمة عند الجمهور هو الثاني ، وبذلك جاء القرآن في مثل قوله :

﴿ وَبَيَّنُّهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ﴾ [سورة القمر: ٢٨] وقوله: ﴿ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ ﴾ [سورة الحجر: ٤٤] وقوله: ﴿ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ [سورة الزخرف: ٣٢]. ومنه باب القسمة التي يذكرها الفقهاء ، كقسمة الموارث والغنائم والفيء من عقار ومنقول بين المشتركين فيه ، فيحصل لكل واحد جزء من المقسوم / موجود في الخارج غير الجزء الحاصل للشريك الآخر .

ص ١٩١

وقد قال جابر: « قضى رسول الله ﷺ بالشفعة فيما لم يُقسَم ، فإذا وقعت الحدود وصرفَّت الطرق فلا شفعة (١) » .

ولهذا كان قدماء النحاة يقولون : الكلام ينقسم إلى اسم وفعل وحرف ، كما ذكره غير واحد ، منهم ابن جنِّي والزجاجي صاحب « الجمل » وغيرهما . فاعترض عليهم بعض المتأخرين كالكرولي صاحب « القوانين النحوية » وقال : كل جنس قسم إلى أنواعه أو أشخاص أنواعه ، فاسم المقسوم الأعلى صادق على الأنواع والأشخاص ، وإلا فليست أقساما له .

وكذلك أبو البقاء النحوي ذكر هذا فيما اعترض به على ابن جنِّي ، وأجاب أن مراده أجزاء الكلام ونحو ذلك .

وليس هذا الاعتراض بشيء ، فإن ما ذكره هؤلاء إنما هو في القسمة العقلية ، وهو قسمة الكل الذي يكون كلياً في العقل إلى أنواعه وأشخاص أنواعه ، وأما القسمة الحسية الموجودة في الخارج ، فهو قسمة

(١) الحديث عن جابر رضي الله عنه في : البخاري ٨٧/٣ (كتاب الشفعة ، باب

الشفعة ، ما لم يقسم ...) ٤ مسلم ١٢٢٩/٣ (كتاب المساقاة ، باب الشفعة) .

الكل إلى أجزائه . والكلام مركب من الاسم والفعل والحرف ، كما يتركب البيت من السقف والحيطان والأرض ، وكرتب بدن الإنسان من رأس وصدر وبطن وأفخاذ وغير ذلك .

فقولهم : الكلام ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، أرادوا به هذه القسمة . كما يقال : الدار ينقسم إلى سفلى وعلو ، وهذه الأرض تنقسم إلى بيضاء وذات شجر ونحو ذلك . وهذه القسمة التي يعرفها بنو آدم ، فإنها قسمة لما هو موجود معلوم بنفسه : إما جوهر كالعقار ، وإما عرض قائم بالجوهر ، كاللحم والأصوات والألوان . وتلك القسمة إنما هي بعد أن ينتزع العقل من الجزئيات أمرا كلياً مشتركاً عاماً ، ثم يقسمه العقل إلى أنواعه وأشخاصه ، وهى تلك الجزئيات . والكليات الخمسة التي يسمونها الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام تنقسم هذه القسمة ، فإذا كان موضوع الفلسفة الأولى والحكمة العليا عندهم هو الوجود الكلى / المشترك المطلق الذي يعم كل موجود ، فلفظه ومعناه يتناول الموجودات كلها ، وكذلك لفظ الثبوت والشيء ونحوهما مطابق للفظ الوجود عند جمهور النظائر .

ط ١٩١

فغاية ما يسمى الوجود أن يكون بمنزلة مسمى الشيء ومسمى الثبوت والحصول ونحو ذلك . وهذا المعلوم ليس هو شيئاً موجوداً في الخارج ، حتى يقال : إنه ملائم للنفس أو غير ملائم ، بخلاف ما إذا قيل : واجب الوجود ، ورب العالمين ، وخالق العالم ، فإن مسمى هذا الاسم موجود بنفسه سبحانه وتعالى ، وهو الحى القيوم ، ورب كل شيء ومليكه ، فالنفس إذا عرفته عرفت ما يكون كإلها في معرفته وعبادته ، وهو سبحانه العلى الأعلى ، فالعلم به أعلى العلوم ، إذ العلم يطابق المعلوم . وأما الوجود العام المشترك كاسم «الشيء» فذاك لا يوجد كلياً إلا فى

الذهن ، ليس في الخارج شيء يعم جميع الأشياء ، ولا وجود يعم جميع الموجودات .

ومن المعروف عندهم وعند غيرهم أن الكليات إنما توجد كليات في الأذهان لا في الأعيان ، وهم قد جعلوا الكليات ثلاثة : الطبيعي ، والعقلي ، والمنطقي . فالطبيعي أن يوجد الكلي مطلقا لا بشرط الإطلاق ، كما إذا أخذ الإنسان مطلقا والحيوان مطلقا من غير تقييد بوجود ولا عدم ، ولا وحده ولا كثرة ، ولا غير ذلك من القيود .

والمنطقي ما يعرض له من العموم والكلية ، فإن المنطقي ينظر في عموم هذا وخصومه ، فكونه عاما وخاصا هو موضوع نظر المنطقي . والمركب منهما هو العقلي ، وهو الإنسان بشرط كونه عاما ومطلقا ، وهو المطلق بشرط الإطلاق . وهذا يسلمون كلهم أنه لا يوجد إلا في الذهن ، إلا من قال بالمثل الأفلاطونية .

وأما الطبيعي فقد يقولون : هو موجود في الخارج ، وقد ينزاع منازع في ذلك . وفصل الخطاب أنه موجود في الخارج ، لكن لا يكون كليا في الخارج ، فليس في الخارج ما هو كلي في الخارج ، بل ما يوجد كليا في الذهن يوجد في الخارج معينا مشخصا / مخصوصا مقيدا ، وقولهم هذا موجود في الخارج ، كما يقال لما يُتصور في النفس : إنه موجود في الخارج ، وكما يقال : فعلت ما في نفسك ، وقلت ما في نفسك ، ونحو ذلك . فإن الشيء موجود في نفسه ، ثم الذهن يتصوره ، ثم يعبر اللسان عن ما تصوره الذهن ، ثم يكتب بالخط عبارة اللسان . ولهذا يقال : للشيء أربع وجودات : وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان ؛ وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي .

ولهذا كان أول ما أنزل الله على رسوله محمد ﷺ سورة ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق : ١ - ٥] فذكر في هذه السورة التي ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنها أول ما أنزل عليه من القرآن (١) أنه سبحانه موجد الموجودات الأربعة ، فذكر الوجود العيني وهو الوجود الحقيقي الثابت في نفسه فعمم بالخلق وخص الإنسان ، فقال ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾ ، ثم ذكر الموجودات الثلاثة المطابقة لهذا فعمم وخص فقال : ﴿ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ ، فذكر العلم عموماً وخص الإنسان بالتعليم ، وذكر أنه علم بالقلم ، وذلك هو الخط ، والخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى الذي في القلب ، فإن الخط لا يدل بنفسه على المعنى ، وإنما يدل على العبارة الدالة على المعنى .

ولهذا من لم يعرف لغة صاحب الخط فإنه إذا قرأ خطأ بالعربي واللسان فارسي وهو لا يعرف معنى اللغة الفارسية لم يعرف المعنى ، فإن الخط إنما يدل بواسطة اللفظ .

فهؤلاء إذا قالوا : الكلى الطبيعي موجود في الخارج ، كما يقال : إن

(١) ذكر ابن كثير في تفسيره : « تفسير سورة اقرأ - وهي أول شيء نزل من القرآن » . ثم ذكر حديث عائشة رضي الله عنها في أول ما بدىء به رسول الله ﷺ من الوحي وفيه الكلام على نزول سورة العلق ، وقال في آخره : « وهذا الحديث مخرج في الصحيحين من حديث الزهري » . وانظر الحديث في : البخاري ٧/١ - ٨ (كتاب بدء الوحي ، باب كيف كان بدء الوحي) .

المعلوم في نفسى موجود في الخارج فهو صحيح ، فإن الكلى الطبيعي مطلق لا بشرط ، فهو مطابق للأعيان الموجودة في الخارج .

ط ١٩٢

/ فإذا قيل : الإنسان يطلق على هذا وهذا ، كان صحيحا ، بخلاف الكلى العقلية فإنه يطلق بشرط الإطلاق ، وذلك إنما يوجد في الأذهان لا في الأعيان ، فلا يطابق ما في الخارج ، بل هو من باب المقدرات الذهنية ، كما يقدر في الذهن ما يمتنع وجوده في الخارج ، مثل الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين .

فإذا قُدِّرَ أن الشيء موجود معدوم ، أو لا موجود ولا معلوم ، فهذا التقدير لا يكون إلا في الذهن ، ولا يكون في الخارج ، والذين ظنوا أن هذا الكلى يكون في الخارج مقارنا للموجودات المعينة أو مفارقا لها ، فقد غلطوا في ذلك ، كما غلط أمثالهم من المتفلسفة ، فإن هؤلاء المتفلسفة كثيرا ما يغلطون فيظنون ما هو موجود في الأذهان موجودا في الخارج ، مثل غلط أولهم فيثاغورس وشيعته في الأعداد المقارنة المطلقة المجردة ، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج مجردة عن المعدودات والمقدورات ، ومثل غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية كالإنسان الكلي والحيوان الكلي ، حيث ظنوا أنها تكون في الخارج كليات مجردة عن الأعيان أزلية أبدية لم تنزل ولا تزال ، وقالوا ذلك في الزمان والمكان والمادة ، فظنوا أن في الخارج جوهرها عقليا أزليا أبديا غير الأجسام وأعراضها ، وجوهرها مثلا (١) أزليا أبديا غير الأجسام وحركاتها ومقدار حركاتها ، وظنوا وجود مادة عقلية مجردة عن جميع الصور (٢) هي المادة الأولية التي يشبها هؤلاء .

(١) في الأصل : يسالا ، ولعل الصواب ما أثبتة .

(٢) في الأصل : الصورة .

وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته ، والمتأخرون الذين
 سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا ، وردوا على متقدميهم وقالوا : إن الفلسفة
 كانت نيةً فأنضجت ، فإن مبدأها إنما هو النظر في الطبيعيات ، ثم انتزعوا
 من الأمور الطبيعية هذه الكلية العقلية ، وظنوا وجودها في الخارج .
 فرد عليهم هؤلاء / وأصابوا في الرد ، ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات
 العقلية موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية ، فأثبتوا
 مادة عقلية مع الجواهر الحسية ، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان ،
 وقالوا : هذه الماهيات غير الوجود ، وأسباب الماهية شيء وأسباب الوجود
 شيء ، فإننا نعقل المثلث قبل أن نعلم وجوده ، وقالوا : هذه الماهية يغشاها
 غواش غريبة حسية وخيالية .

وقسموا في منطقتهم اليوناني - المتلقى عن معلمهم الأول أرسطو
 الذي هو صاحب تعاليم المنطق والطبيعي والإلهي - قسموا الصفات
 اللازمة للموصوف إلى ذاتي داخل في الماهية مقوم لها ، وإلى عرضي خارج
 عن الماهية . ثم العرضي قسموه إلى لازم للماهية وإلى لازم لوجودها ، لما فرقا
 بين الوجود والماهية ، وإلى عارض لها إما بطيء الزوال أو سريع الزوال .
 وهذا التقسيم وما بنوه عليه من الحدوث مما أنكره عليهم جمهور
 النظائر من المسلمين وغيرهم ، وبينوا ما بينوه من خطئهم فيه ، كما قد بسط
 الكلام عليهم في مواضع .

والمقصود هنا التبيه على منشأ غلطهم . أما تقسيم الصفات إلى لازم
 للموصوف وإلى غير لازم فهذا حق ، وهو تقسيم نظائر المسلمين ، يقسمون
 الصفات إلى لازم وعارض ، فإن الحيوانية الناطقية والضاحكية لوازم
 للإنسان ، بخلاف العربية والعجمية والسواد والبياض والشباب والمشيبي
 والإسلام والكفر .

وأما تقسيم الصفات اللازمة إلى ثلاثة أنواع : نوع داخل في الماهية ، ونوع خارج عنها ، والخارج على قسمين : لازم لها ولوجودها ، ودعوى أن الماهية مركبة من الصفات الداخلة فيها ، وهى الذاتية ، وهو الجنس والفصل كالحیوان والناطق ، وأن الإنسان مركب منهما ، وأن الحدود الحقيقية لا تصح إلا بذكر الصفات الذاتية المشتركة ، وهى الجنس ، والمميزة / وهى الفصل ، وبهما يتم النوع المركب ، كما يتم الإنسان بالحيوان والناطق ، فهذا من الخطأ الذى أنكره عليهم نظار المسلمين ، كما قد كتبنا بعض كلام النظار فى ذلك فى غير هذا الموضوع فى الكلام على « المحصل » وعلى « منطق الإشارات » وعلى « المنطق اليونانى » : - مصنف كبير ومصنف مختصر (١) - وغير ذلك .

١٩٣ ط

وذلك أن لفظ الماهية والوجود قد يعنى بالماهية ما يتصور فى الذهن وبالوجود ما يكون فى الخارج . وهذا حق لم ينازع فيه نظار المسلمين . ولا ريب أن الماهية المتصورة فى الذهن ليست عين الموجود فى الخارج ، ولكن ما يتصور فى الذهن إذا كان مطابقا لما فى الخارج كان علما ، كما أن القول الذى يكون معناه فى الذهن ولفظه فى اللسان إذا طابق ما فى الخارج كان صدقا ، وليس نفس القول هو المقول الذى فى الخارج ، فكذلك إذا تصورنا ماهية شئ من الأشياء فى أنفسنا ، فما فى النفس من التصور يطابق ما فى الخارج لأن هذا عين ذلك ، فمن قال : إن الماهية غير الوجود ، وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية ، وبالوجود ما يوجد فى الخارج فقد أصاب ، وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعا

(١) عبارة : « مصنف كبير ومصنف مختصر » فى الهامش بخط مختلف عن خط الناسخ ولعله بخط ابن تيمية ، وانظر ما سبق أن ذكرته فى المقدمة .

ما هو ثابت في الخارج ، أو عنى بهما جميعا ما هو متصور في الذهن ،
وقيل : إن في الذهن شيئين : ماهية وجودها ، أو في الخارج شيخان :
ماهية وجودها ، فهذا خطأ .

وهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية هل
هي (١) غير وجودها أم لا ؟ فمن لم يفصل هذا التفصيل ، فإما أن يحار
ويقف ، كالأمدى ونحوه . وإما أن يختلف كلامه ويتناقض ، كالرازي ونحوه ،
أو يصر على الباطل إذا نصر أحد القولين ، كبعض المتكلمين والمتفلسفة .

والمقصود هنا التنبيه على مثار غلطهم ، وهو أنهم يتوهمون ما في
الذهن موجودا بعينه في الخارج ، كما توهموا ذلك في / هذه الكليات : إما
مجردة على رأى قدمائهم أصحاب المثل الأفلاطونية وأصحاب
فيثاغورس ، وإما مقرونة بالموجودات على رأى متأخريهم كشيعة
أرسطو ، ولهذا كان ما يثبتونه من المجردات المفارقة للمادة ليس يُسلم لهم
منها شيء ، إلا نفس الإنسان إذا فارقت بدنه ، فإنها تكون مفارقة لبدنه
بالموت ، وإنما سموا ما سواها مجردا مفارقا للمادة من هذا الباب .

فما أثبتوه من العقول العشرة المحركات المفارقات التي ليست
جسما ولا متعلقة بجسم ، ويعبرون عن الجسم بالمادة ، فيقولون : لا في
مادة ولا متعلقة بمادة ، ومن النفوس الفلكية التسعة التي ليست في جسم
ومادة ، لكنها متعلقة بالمادة التي هي الجسم تعلق التدبير والتصريف .

(١) في الأصل : هو .

وهذا التفريق عندهم بين قسمة النفس والعقل أصله من نفس الإنسان ، فإنها تارة تكون في بدنه مدبرة له فتسمى نفسا ، وتارة تفارقه فتسمى عقلا عندهم ، لأنهم عقلت العقليات التي صارت بها عالما معقولا مطابقا للموجود ، ولهذا سمو العقول العشرة عقولا والنفس الفلكية نفوسا ، وهم مختلفون هل هي أعراض في جسم أم هي مجردات ؟ على قولين .

وإذا أعطى النظر والبحث حقه وكشف حقيقة ما يقولونه في هذا الباب ، وأزيلت الشبه عن الألفاظ المحملة والمعاني المشتبهة ، لم يكن عند القوم من المعقولات المجردة إلا ما هو معقول للإنسان في نفسه مثل الكلليات ، كالإنسانية والحيوانية والوجود العام المشترك ونحو ذلك ، وإما شيء موجود في نفسه خارج يكون من المعقولات التي أثبتوها ، فهذا لا حقيقة له .

ولهذا غلط من ظن أن عالم المعقولات التي يثبتونها (١) هو الغيب الذي أخبرت به الرسل صلوات الله عليهم أجمعين ، كما يذكر مثل ذلك جماعة ممن رام أن يجمع بين ما قالوه وبين ما أخبرت / به الرسل ، كما يوجد مثل ذلك في كلام الشهرستاني وأبي حامد والرازي وغيرهم ، فإن ما أثبتوه من العقليات يجعلون فيه الفرق بين العالم العقلي والحسي هو الفرق بين الغيب والشهادة ، وليس الأمر كذلك ، فإن المعقولات التي يثبتها هؤلاء إنما هي معقولات في نفس الناس ، وهو عرض قائم بنفسه .

فأما ما يدَّعون من عالم معقول يمتنع أن يكون محسوسا بحال ، فهذا ليس لهم عليه دليل ، ولهذا لما احتاجوا إلى إثبات ذلك أثبتوه

(١) في الأصل : يثبتوها .

بالكليات ، كما فعله ابن سينا في « إشاراتِهِ » ، أو بموجودات لا يحسها الإنسان ، لا لامتناع الاحساس بها مطلقا بل لأسباب أخرى .

وأما ما أخبرت به الرسل من الغيب فليس هو معقولا مجردا في النفس ، ولا هو موجود في الخارج لا يُحس به بحال ، بل هو مما يُحس به ، كما أخبرت بالملائكة والجن وغير ذلك ، وكل ذلك مما يجوز رؤيته والإحساس به .

وكذلك ما أخبرت به من الجنة والنار هو مما يحس به . وكذلك الرب تبارك وتعالى وتقدس وتعظم تجوز رؤيته ، بل يُرى بالأبصار في الآخرة في عرصات القيامة وفي الجنة ، كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ ، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأئمة المسلمين .

ولهذا فرقت الرسل بين هذا وذاك ، فإن هذا شهادة ، أي مشهود لنا محسوس الآن ، وذاك غيب ، أي غائب عنا الآن لا نشهده ، وهذا فرق إضافي باعتبار حالنا في شهوده الآن وعدم شهوده ، فإذا متنا صار الغيب شهادة ، وشهدنا ما كانت الرسل أخبرت به وكان غيبا عنا .

قال تعالى : ﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ [سورة ق : ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ السُّيَسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [سورة

وقال تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ [سورة الأحقاف : ٣٤] .

وقال تعالى : ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ . فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقِيلَ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ ﴾ [سورة الملك : ٢٥ - ٢٧] .

وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا . يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حِجْرًا مَّحْجُورًا ﴾ [سورة الفرقان : ٢١ ، ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا . إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا . فَأُولَٰئِكَ عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَغْفِرَ عَنْهُمْ ﴾ [سورة النساء : ٩٧] ، [٩٩] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ . ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [سورة الأنفال : ٥٠ ، ٥١] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ

أَوْحَىٰ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ
إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا
أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ
وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿ [سورة الأنعام : ٩٣] .

وقال : ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فِرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ
مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ
أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءَ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴿ [سورة الأنعام : ٩٤] .

وبالجملة الملائكة الذين أخبر رسل الله عنهم ، كما ذكرهم الله في
القرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من أخبار الأنبياء ، من تدبر بعض
ما ذكر عنهم ، وما تقوله / المتفلسفة في المجرى : العقول العشرة والنفوس
التسعة ، علم بالاضطرار أن هذا مباين لهم من وجوه كثيرة ، وأن كل من
رام من القرامطة الباطنية أو باطنية أهل الكلام والتصوف أن يجعل هذا
مكان هذا ، ويجمع بين ما أخبرت به الرسل وما ذكرته الفلاسفة ، كان
من أجهل الناس إن لم يعرف ، وأعظمهم تعمداً للكذب إن عرف .

والجمع بين هذا وهذا أبعد من الجمع بين شريعة التوراة بعد النسخ
والتبديل وبين شريعة القرآن ، فإن هؤلاء يزعمون أن العقل الأول أبدع كل
ما سوى الرب ، وكل ما سواه معلول مريبوب له . والعقل الفعال أبدع كل ما
تحت السماء ، وهو معلول ومربوب له ، وهذا مما يعلم صبيان المسلمين أنه
تكذيب صريح لما جاءت به الرسل ، ليس في كلام الرسل أن ملكاً

من الملائكة خلق كل ما سوى الله ، ولا خلق جنسا من المخلوقات ، ولا كان قديما .

بل قد ثبت في الصحيح عن عائشة عن النبي ﷺ أنه قال : « خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجن من نار ، وخلق آدم مما وصف لكم » (١) .

وقال سبحانه : ﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ . لَا يُسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ . يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مَنْ حَشِيتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٠] .

وقال تعالى : ﴿ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا . أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ [سورة الأعراف : ٥٦ ، ٥٧] . قال طائفة من السلف : كان أقوام يدعون المسيح والعزير والملائكة ، فأخبرهم الله تعالى أن هؤلاء الذين يدعونهم من الملائكة والأنبياء هم عباد الله كما أنتم عباده ، يرجون رحمته كما ترجون رحمته ، ويخافون عذابه كما تخافون عذابه ، ويتقربون إليه كما تتقربون إليه .

(١) مضى هذا الحديث من قبل في هذا الجزء ، ص ٧٤ .

مفارق فيفيض عليه من ذلك الروح ، وذلك الروح قد فاض عليه الأمر من الرب ، وشبهوا ذلك بشعاع الشمس إذا وقع على مرآة ثم وقع شعاع المرآة على غيره ، وقد ذكر هذا المعنى ابن سينا والغزالي في « المصنوع به على غير أهله » وغيرهما ممن بنى على أصلهم الفاسد ، إذ كانوا لا يرون أن الله يسمع كلام عباده ولا يعلم ما في نفوسهم ، ولا يقدر أن يغير شيئاً من العالم ، ولا له مشيئة يفعل بها ما يشاء ، فأثبتوا الشفاعة على هذا الوجه .
وهذه شر من الشفاعة التي يثبتها مشركو العرب والنصارى والمبتدعون من المسلمين ونحوهم ، ممن يقول : إن الله فاعل مختار ، فإن هؤلاء يثبتون شفيعاً يشفع إلى الله فيقضى حاجته ، وجعلوا شفيعهم من جنس الذي يشفع عند الملوك .

فأبطل الله سبحانه وتعالى ذكر ذلك ، وكفر من أثبت هذه الشفاعة ، فقال تعالى : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ [سورة يونس : ١٨] .

وقال تعالى : ﴿ وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٥١] .

وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [سورة السجدة : ٤] .

وقال تعالى : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [سورة البقرة :

٢٥٥] .

وقال عن الملائكة : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مَنْ

حَشِيتِهِ مُشْفِقُونَ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٨] .

وقال : ﴿ وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً

إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَىٰ ﴾ [سورة النجم : ٢٦] .

وقال تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ

مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ

مِنْهُمْ مَنْ ظَهِيرٌ ﴾ [سورة سبأ : ٢٢] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا

فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾

[سورة سبأ : ٢٣] .

ط ١٩٦

/ وقد جاءت الأحاديث الصحيحة عن الصحابة والتابعين في

تفسير هذه الآية بأن الملائكة إذا سمعوا تكلم الله بالوحي صعقوا ، فإذا

أزبل الفزع عنهم ﴿ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾

[سورة سبأ : ٢٣] (١) .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ

يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا حُلَّةَ وَلَا شَفَاعَةَ ﴾ [سورة البقرة : ٢٥٤] .

(١) انظر الجزء الأول ، ص ٢١٢ - ٢١٤ .

وقال تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا
وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ [سورة البقرة :

٤٨] .

والناس في الشفاعة على ثلاثة أقوال : فالمشركون والنصارى
والمبتدعون من الغلاة في المشايخ وغيرهم يجعلون شفاعة من يعظمونه عند
الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا .

الناس في الشفاعة
على ثلاثة أقوال

والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا محمد ﷺ في أهل الكبائر .

وأما أهل السنة والجماعة فيقولون بشفاعة نبينا ﷺ في أهل
الكبائر وشفاعة غيره ، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله ويحد له حدًا .
كما في الحديث الصحيح حديث الشفاعة : أنهم يأتون آدم ثم نوحا ثم
إبراهيم ثم موسى وعيسى ، فيقول لهم عيسى : اذهبوا إلى محمد فإنه عبد
غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . قال : « فيأتوني فأذهب ، فإذا
رأيت ربي خررت له ساجدا ، فأحمد ربي بمحامد يفتحها علي لا أحسنها
الآن ، فيقول : أي محمد ارفع رأسك وقل تسمع واشفع تشفع . فأقول :
أي رب أمتي ، فيحد لي حدًا فأدخلهم الجنة ، ثم أنطلق فأسجد ، فيحد
لي حدًا » ذكر هذا ثلاث مرات (١) .

(١) هذه الرواية من روايات حديث الشفاعة أقرب ما تكون إلى رواية أنس بن
مالك رضي الله عنه في : البخارى ١١٦/٨ (كتاب الرقاق ، باب صفة الجنة والنار) ؛
مسلم ١٨٠/١ - ١٨١ (كتاب الإيمان ، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) . وحديث
الشفاعة حديث طويل مروى عن عدد من الصحابة من وجوه عده بألفاظ متقاربة ، =

وفي الصحيح أن أبا هريرة قال لرسول الله : أى الناس أسعد بشفاعتك يوم القيامة ؟ قال : « يا أبا هريرة لقد ظننت أن لا يسألنى عن هذا الحديث أحدٌ أوَّل منك ، لما رأيت من حرصك على الحديث . أسعد الناس بشفاعتى [يوم القيامة] (١) من قال : لا إله إلا الله خالصا من قلبه » (٢) . فبيِّن صلى الله عليه وسلم أن أسعد الناس بشفاعته فى الآخرة أعظمهم إخلاصا لله / وتوحيداً له فى الدين .

ص ١٩٧

وذلك أنه من يشفع عنده بغير إذنه كان الشافع شريكاً له فى العقل ، ولهذا سُمِّي الشفيع شفيعاً لأنه يشفع للطالب ، كما قال تعالى : ﴿ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا ﴾ [سورة النساء : ٨٥] فكل من أعان غيره على أمر فهو شافع له ، والشافع عند غيره يؤثر فيه حركة تغير اختياره ويكون شريكاً له فى المطلوب ، والله منزّه عن ذلك كله .

= وانظر ما ذكرته فى (د) ٣١/٧ ؛ ابن قيم الجوزية : حادى الأرواح ، ص ٢٢٣ - ٢٢٧ ؛ الترغيب والترهيب للمنذرى ٣٩٨/٥ - ٤٠٦ (ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ١٩٣٣/١٣٥٢) ؛ جامع الأصول لابن الأثير الجزرى ١٢٣/١١ - ١٣٣ (ط . السنة الحمديّة ، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤) ؛ اللؤلؤ والمرجان (وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ١٣٦٨/١٩٤٩) ج ١ ص ٥٢ - ٥٦ .

(١) يوم القيامة : زدتها ليستقيم الكلام وهى من ألفاظ الحديث .

(٢) الحديث - مع اختلاف فى الألفاظ - عن أنى هريرة رضى الله عنه فى : البخارى ١١٧/٨ (كتاب الرقاق ، باب صفة الجنة والنار) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣٧٣/٢ . وفيهما : « خالصا (خالصة) من قبل نفسه » .

وهو سبحانه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ،
فأسعد الناس بالمغفرة التي تُنال بالشفاعة وغير الشفاعة أعظمهم
إخلاصا له ، لا من كان فيه شرك يرجو غير الله ويسأل غير الله ويعبد غير
الله ، كما يفعل المشركون الذين اتخذوا من دون الله شفعا ، سواء كانوا
ملائكة أو أنبياء أو صالحين أو من يُظن فيهم الصلاح ، فيسألونهم
ويستغيثون بهم إما في مغيبهم وإما عند قبورهم .

وكثيرا ما يتمثل لهؤلاء المشركين صورة ذلك الشخص المستغاث
به ، ويكون ذلك شيطانا تمثل على صورته ، ليضل ذلك المستغيث به
المشرك ، كما كانت الشياطين تكلم الناس من الأصنام ، وكما يقع كثير من
ذلك في أرض الشرك : أرض الصين والترك والهند والغرب والجنوب
والشمال ، يرون أحيانا أن ميتهم قد جاء وحدثهم بأمور وقضى لهم
حوادث ، فيظنونهم قد عاش بعد موته ، وإنما هو شيطان قد تمثّل على
صورته ، ومنهم من يصنع قربانا للشيطان ويقرب له مَيْتة وما لم يذكر اسم
الله عليه ، ويغنون غناء يناسبه ، ويأتون بشيخ لهم يناسب ذلك الشيطان
فيسقونه الدم أو يُفعل به الفاحشة أو ينطق بالكفر الذي يختاره
الشيطان ، ثم يتكلم الشيطان إما منفردا وإما على لسان ذلك الشيخ
ببعض ما يريدونه ، وربما صعد الشيخ في الهواء وهم يرونه ، وقد يُحمل
للشيطان بعض هؤلاء الشيوخ الذين لهم حال شيطاني فيطير به في الهواء
فيذهب به إلى مكان آخر ، وربما مشى به على الماء ، لكن لا بد أن يكون
الشيخ / عاصيا لله ورسوله ، وكلما كان أفجر وأكثر كان أقرب له إلى
الشياطين .

كما قال تعالى : ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ . تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴾ [سورة الشعراء : ٢٢١ ، ٢٢٢] .

وإذا كان من أولياء الله المتقين المطيعين لله ورسوله هربت منه هذه الشياطين ، وكان أعوانه جند الله من الملائكة والجن المؤمنين وغيرهم ، وقد يطيع الشياطين لولى الله فى بعض ما يأمر به من طاعة الله ورسوله تعظيماً له وإكراماً له ، لا طاعة لله ورسوله ، فهذا يقع كثير : ولكن لم تسخر الجن والشياطين تسخيراً مطلقاً لغير سليمان عليه السلام ، وهذه الأمور مبسوطه فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن هؤلاء الفلاسفة كثيراً ما يظنون الأمور الذهنية المتصورة فى الذهن حقائق ثابتة فى الخارج . وهذا الأمر غالب عليهم كثير فى كلامهم ، ومن تفتن له تبين له وجه غلطهم فى كثير من مطالبهم ، مع أنهم لهم عقول ونظر وفضيلة بالنسبة إلى أتباعهم لا إلى أتباع الرسل . وعلم القوم الذى كانوا يعرفونه هو الطب والحساب ، فلهم فى الطبيعيات كلام كثير جيد ، والغالب عليه الجودة . وكذلك فى الحساب فى الكم المنفصل والكم المتصل ، وفيهم خلاف كثير فى علم الهيئة وحركات الكواكب ومقاديرها . وكذلك فى سائر علومهم هم أكثر الطوائف اختلافاً .

وإذا قال أبو عبد الله الرازى : « اتفقت الفلاسفة » فإنما عنده ما ذكره ابن سينا فى كتبه ، وكذلك كلام المشائين أتباع أرسطو ، وإلا فالفلاسفة أصناف مختلفة . وقد ذكر أبو الحسن الأشعرى فى كتابه

الكبير في « المقالات » لما ذكر « مقالات غير الإسلاميين » وكذلك أبو عيسى الوراق والقاضي أبو بكر بن الطيب وغيرهم ممن يحكى مقالات الناس وينظرهم : ذكروا من أقوال الفلاسفة واختلافهم ما يكون كلام المشائين فيه قليل من كثير .

وإذا / كان غاية فلسفتهم إنما هو العلم بكليات لا وجود لها في الخارج ، إنما يوجد في الخارج أشخاص معينة ، وتلك الكليات لا وجود لها في الخارج ، فليس هناك شيء يلائم النفس حتى تكون النفس كاملة سعيدة بمعرفته ، فتبين أن ما ذكروه من كمال النفس وسعادتها بعد الموت خطأ وضلال .

ص ١٩٨

الوجه الحادى عشر (١) : أن الكليات هي مطابقة لجزئياتها ، فإذا كانت الجزئيات تقبل التغيير من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال ، فلا يكون العلم بها علماً بشيء باقٍ . وكل مخلوق فإنه يقبل التغيير من حال إلى حال ، على ما أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول ، وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغيير ، فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلاً لا علماً ، وذلك مثل : الكليات الطبيعية ، وهو أن النار تحرق ، فإن هذا له شروط وموانع ، فقد لا تحرق لفوات الشروط أو وجود المانع ، وليست الموانع أمراً محدوداً ، فلا يمكن العلم القاطع أن كل نار تحرق بالفعل لما من عادته أن تحرقه ، ثم هم يدعون قدم الأفلاك وبقائها ، وكذلك العقول والنفس .

الحادى عشر

فيقال : هذه أمور معيَّنة لا كلية ، فإذا كانت النفس تبقى ببقاء معلومها ، فالمعلوم الباقي الأزلي الأبدي الذي لا ريب في بقائه وقدمه وهو رب العالمين ، فالسعادة والكمال في معرفته وعبادته ، وهذا هو العلم الأعلى الذي هو علم بالرب الأعلى ، ليس العلم هو العلم بوجود مطلق وأقسامه ، كما قوله هؤلاء ومن تبعهم ، حتى أدخل ذلك في أصول الفقه الرازي ونحوه ، ويحيلون بالبرهان على العلم الأعلى الناظر في الوجود ولواحقه .

وقد بسطنا الكلام في غير هذا الموضوع على كلامهم في الحد والبرهان ، وبيننا ما عليه نظار المسلمين في الحد ، وأن المقصود به التمييز للمحدود من غيره ، فمقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال ، / سواء كان حد الشيء اسم وهو الحد بحسب الاسم ، أو لشيء موجود وهو الحد بحسب الحقيقة ، وهذا الحد يحصل بالعرف المطابق للمحدود في العموم والخصوص ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه ، فيكون الحد مطرداً منعكسا ، كالاسم مع المسمّى .

وأما ما يدعونهم هم من أن الحد يحصل به معرفة حقيقة المحدود في الخارج ، وأنه يكون بالصفات الذاتية الداخلة في الحدود المركبة من الجنس والفصل . فهذا مما تكلم نظار المسلمين على خطئهم فيه من وجوه ، كما بينناه في موضعه ، وبيننا (١) أن قولهم : إن الإنسان مركب من الجنس والفصل : إن أريد به تركيب ما في الذهن فهذا صحيح ، فإن الإنسان إذا تصور في نفسه حيوانا ناطقا ، كان ما تصوره مركبا من هذا وهذا ، وإن

(١) في الأصل : وبينوا .

تصور حيوانا ضاحكا كان ما تصوره مركبا هذا وهذا ، وكان لفظه دالاً على ما تصوره بالمطابقة ، وعلى بعضه بالتضمن ، وعلى الخارج عنه اللازم له بالالتزام ، فالمجموع هو مجموع الماهية التي تصورها في نفسه ، وجزؤها هو جزء الماهية ، وهو المدلول عليه بالتضمن ، والخارج عنها اللازم لما هو اللازم للماهية المقصودة في الذهن ، فيعود تمام الماهية وجزؤها الداخل ولازمها الخارج إلى ما دلّ عليه بالمطابقة والتضمن والالتزام . هذا هو الذى يتحصل من هذا كما حرره من حرره ، كما قد بسط في غير هذا الموضوع .

وأما أن تكون صفات الموصوف اللازمة بعضها داخل في ماهيته الخارجة وبعضها خارج عن ماهيته الخارجة فهذا باطل ، وما ذكره من الفروق الثلاثة بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم قد اعترفوا هم بطلانها ، وقد بين بطلانها بالدليل .

وما ذكره من الوسط بين بعض اللوازم وبعضها (١) أراد به أئمتهم كابن سينا ونحوه أنه الدليل ، كما يقولون : الحد الأوسط ، فجعلوا من الذات ما يعلم بلا دليل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالدليل . وهذا فرق يرجع إلى علم / العالم بها ، لا إلى حقيقة هي علمها في نفس الأمر ، فظن من ظن من متأخريهم أنهم أرادوا بالوسط أن الصفات اللازمة تارة يتصف بها الموصوف بنفسها ، وتارة يكون بينه وبينها وسط في هذا الاتصاف .

ص ١٩٩

(١) في الأصل : وبعض .

واضطربوا هنا اضطرابا يظهر به أن القوم في ظلمات بعضها فوق بعض ، فكلام سلفهم فيه خطأ كثير ، وقد حصل في النقل والترجمة ما حصل من الخطأ ، ويزيده متأخروهم خطأ ، فصاروا في شر من دين اليهود والنصارى ، فإن ذاك أصله حق جاء من عند الله ولكن هم بدّلوا وغيروا ، وهؤلاء كان الأصل فاسدا وكثر الفساد في الفروع ، فإن حاصل ما انتهى إليه أرسطو في الإلهيات فيه من الفساد ما لا يسعه هذا الموضع ، والقوم من أجهل الناس بذلك ، وفيه من الغلط أكثر مما في الطبيعيات .

وهذا إذا اقتصر على الفلسفة الموروثة عن أولئك ، ولكن المنتسبون إلى الإسلام منهم والعربية صار لهم بسبب ما استفادوه من المسلمين من العقليات الصحيحة والمعارف الإلهية ما صاروا به خيرا من أوليهم وأعلم وأعقل . ولهذا يوجد في كلام ابن سينا وأمثاله من تحقيق الأمور الإلهية والكليات العقلية ما لا يوجد لأوليهم ، وإن كان هو وأمثاله عند أهل الإيمان بالله ورسوله من جملة المرتدين والمنافقين .

وإذا قالوا : الإنسان مركّب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية ، فإن أرادوا أنه مركّب من جوهرين ، لزم أن يكون كل موصوف بصفات لازمة ذاتية مركّبا من جواهر كثيرة ، فيكون في الإنسان جوهر هو جسم ، وجوهر هو حسّاس ، وجوهر هو نام ، وجوهر هو متحرك بالإرادة ، وجوهر هو ناطق ، وهذا مما يعلم كل عاقل أنه فاسد . وإن أرادوا أنه مركّب من عرض ، فالجوهر كيف يتركّب من الأعراض ؟ وكيف تكون الأعراض قائمة به مقومة له سابقة عليه ، وتكون هي / أجزاءه ؟ وهل تكون قط

صفة موصوف متقدمة عليه بوجه من الوجوه ؟ لا سيما وهم يثبتون تقدماً في الخارج ، لكنه تقدّم كلي مثلما يدعونه من تقدم العلة على المعلول .

وكلامهم في هذا أيضا فاسد ، فإنه لا يُعرف قط أن الفاعل متقدّم على مفعوله إلا تقدماً حقيقياً ، بحيث يكون الفعل بعده حقيقة ، وهو الذى يسمونه (١) تقدّم بالزمان ، وسواء سُمى الفاعل علة أم لم يسم .

وأما قول القائل : حرّكت يدي فتحرك الخاتم ، فحركة اليد ليست علة فاعلة لحركة الخاتم ، بل المحرك لليد هو المحرك للخاتم ، والخاتم في اليد كأصبع في يد ، وليست حركة الكف علة لحركة الأصبع ، ولكنهما متلازمان لما بينهما من الاتصال .

وقد بيّن هذا في موضعه ، ويبيّن أن ما يدعونه من الفاعل الموجب بالذات الذى يكون مفعوله مساوياً له بالزمان مما اجتمع الأولون والآخرون من جميع طوائف العقلاء على فساده ، حتى أرسطو وأتباعه من الفلاسفة المتقدمين . وإنما قال هذا بعض المتفلسفة كابن سينا وأمثاله ، الذين ادّعوا أن الممكن بنفسه الذى يقبل الوجود والعدم يكون بنفسه قديماً أزلياً واجبا بغيره .

وهذا قول شرذمة منهم ، وأما جمهور الفلاسفة القائلون بقدم العالم كأرسطو وأتباعه ، والقائلون بحدوثه ، فكلهم ينكرون هذا كما ينكره سائر

(١) فى الأصل : وهو الذى يسمونها .

العقلاء ، ويقولون : الممكن لا يكون إلا محدثا ، فكل ما كان ممكنا يقبل أن يكون موجودا ويقبل أن يكون معدوما لم يكن إلا حادثا ، كما قد بُسِّط في موضعه .

وحيثُذا فإذا قالوا : النفس تبقى ببقاء معلومها ، فليس من المعلومات المشهودة ما هو باق أبدا لا يستحيل من حال إلى حال ، ولا في المعلومات الموجودة التي يعلمون وجودها بالبرهان عندهم ما هو باق أزلا وأبدا لا يستحيل من حال إلى حال إلا الله وحده . وما يثبتونه من العقول والنفوس ليس له حقيقة إلا في الوجود الذهني لا الخارجي . وأما نفوس بنى آدم وإن كانت / باقية ، فهي العالمة التي تكمل وتبقى ببقاء معلومها .

ص ٢٠٠

والمقصود أى ليس لها موجود معلوم يُعلم بالبرهان بقاءه أزلا وأبداً ليبقى ببقائه إلا الله وحده ، وإذا قالوا : تصير عالما معقولا مطابقا للعالم الموجود ، فهذا العالم ليس ثابتا على حال من الأحوال ، بل هو يستحيل من حال إلى حال .

أما على القول الحق فإن الأفلاك مخلوقة ومستحيلة ، وأما على زعمهم بأنها أزلية أبدية فليست كلية ، إنما هي أشياء معينة ، فهي من قبيل الحسيّات لا من قبيل المعقولات الكلية . ولهذا لما قال من قال منهم - كابن سينا ونحوه : - إن الرب لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلى ، وقال : إنه يعلم نفسه ويعلم ما يصدر عنه ، صار متناقضاً ، فإنه سبحانه معيّن ، وما يصدر عنه معيّن ، والمعقول معيّن لا كلية ، والأفلاك معيّن لا كلية ،

فكيف يُقال : لا يعلم إلا الكليات ، ويقال مع ذلك : إنه يعلم ما يصدر عنه ؟

ولهذا كان هذا مما احتج به عليه المسلمون المثبتون للصفات ، واستدركه عليه أتباعه كالطوسي . فأما المسلمون فقالوا : كلامه صريح بإثبات كثرة المعلوم ، وهو دائماً يفر من الكثرة . وأما الطوسي فلما رأى هذا لازماً أنكره على ابن سينا ، وادّعى أن علمه بالمعلومات هي نفس المعلومات ، وزعم أنه حَقَّق هذا ، وهذا من أفسد ما قيل في العالم وأبعده عن العقل .

ولقد كان الناس يعجبون ويسخرون من قول الفلاسفة : إن العلم هو العالم ، والعلم هو القدرة ، فيجعلون هذه الصفة هي الأخرى ، ويجعلون الصفة هي الموصوف ، فإن فساد هذا من أبين الأمور في العقل ، والعلم بفساده ضروري ، فجاء هذا المتأخر منهم ففر إلى ما هو شر من ذلك ، فقال : بل العلم نفس المعلومات . وهذا ما عرفت أحداً من العالمين سبقه إليه ، وهم يدعون معرفة العقليات ، وهذا كلامهم في رب العالمين ، لا يقوله إلا من هو من أضل الناس .

وهم إنما قالوا ما قالوه فرارا من كثرة الصفات وفرارا من حلول الحوادث ، ولهذا كان كثير من أساطينهم / - أو أكثرهم - وكثير من متأخريهم ، كأبي البركات ، يخالفونهم في هذين الأصلين ، ويقولون بإثبات الصفات وقيام الحوادث به ، كما قد حكيت مقالاتهم ، فإن عامة الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطو كانوا يقولون بحدوث الأفلاك ، لكن

كانوا في المادة : هل يقال بحوادث لا أول لها ، ولكل مادة مادة ، أو يقال بمادة قديمة أو حديثة ؟ وأما صورة الفلك فكانوا يقولون بحدوثها كما أخبرت به الرسل ، وأول من عُرف عنه القول بقدمها أرسطو .

هذا ذكره غير واحد من أهل المقالات ، وبحث أرسطو في كتابه يدل على ذلك ، وقد بسط الكلام على أرسطو نفسه وأقواله المنقولة عنه في الإلهيات ، وبيّن ما فيها من قلة العلم وكثرة الجهل ، وأنهم من أبعد الناس معرفة برب العالمين .

والذى لا ريب فيه أنهم لا يؤمنون بالله ولا بملائكته ولا رسله ولا اليوم الآخر ، ولا يدينون دين الإسلام الذى بعث الله به جميع الرسل ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، فإن هذا دين الإسلام الذى لا يقبل الله من أحد من الأولين والآخرين ديناً غيره .

الإسلام دين جميع
الأنبياء ولا يقبل الله من
أحد ديناً غير دين
الإسلام

قال تعالى عن نوح : ﴿ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبِيرَ عَلَيْكُمْ مَّقَامِي وَتَذَكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَيَّ اللَّهُ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٧١ ، ٧٢] .

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض (١) ، وأنه قال : ﴿ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ [سورة الزمر : ١٢] .

(١) أخرج الترمذى في سننه ٢٤٥/٥ (كتاب المناقب ، باب ما جاء في فضل =

وقال تعالى عن إبراهيم : ﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ . إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ . وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٠ - ١٣٢] .

وقال : ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٧] .

وقال : ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة النحل : ١٢٠] .

وقال : ﴿ قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة الأنعام : ١٦١] .

= النبي ﷺ) عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قالوا يا رسول الله - ﷺ - متى وجبت لك النبوة ؟ قال : « وآدم بين الروح والجسد » . قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة ، لا نعرفه إلا من هذا الوجه . وجاء حديث آخر بنفس المعنى عن مسيرة الفجر رضي الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ٥٩/٥ ونصه : « قلت يا رسول الله : متى كتبت نبيا ؟ قال : « وآدم عليه السلام بين الروح والجسد » . وهو عن رجل من الصحابة بلفظ متى جعلت نبيا في المسند (ط . الحلبي) ٦٦/٤ ، ٣٧٩/٥ . وجاء حديث آخر عن العرياض بن سارية رضي الله عنه في المسند (ط . الحلبي) ١٢٧/٤ ، ١٢٨ ، ولفظه (ص ١٢٨) : « سمعت رسول الله ﷺ يقول : إني عبد الله في أم الكتاب لخاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته ، وسأنبئكم بتأويل ذلك : دعوة أبي إبراهيم ، وبشارة عيسى قومه ، ورؤيا أمي التي رأت أنه خرج منها نور أضاءت له قصور الشام ، وكذلك ترى أمهات النبيين صلوات الله عليهم » ، وانظر : مجمع الزوائد ٨/٢٢٣ - ٢٢٤ .

وقال عن قوم موسى : ﴿ يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا
إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ﴾ [سورة يونس : ٨٤] .

وقال عن سحرة فرعون : ﴿ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ . رَبِّ مُوسَى
وَهَارُونَ ﴾ [سورة الشعراء : ٤٧ ، ٤٨] - إلى قوله - ﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا
خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الشعراء : ٥١] . وقال في الآية
الأخرى : ﴿ رَبُّنَا أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾ [سورة الأعراف : ١٢٦] .

وقال عن يوسف الصديق : ﴿ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي
بِالصَّالِحِينَ ﴾ [سورة يوسف : ١٠١] .

وقال عن بلقيس : ﴿ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ
سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة النمل : ٤٤] .

وقال عن أنبياء بنى اسرائيل : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ
يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّائِيُونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا
اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ
وَإَخْشَوْنَ اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [سورة المائدة : ٤٤] .

وقال عن الحواريين : ﴿ وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي
وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ إلى قوله : ﴿ وَتَكُونَ عَلَيْهَا
مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [سورة المائدة : ١١١ - ١١٢] .

فهذه الرسل وأممهم من نوح إلى الحواريين كلهم على الإسلام ،

وكذلك كل من كان قبلنا من أهل السعادة فهو مؤمن . قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] . وفي الآية الأخرى ﴿ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى ﴾
[سورة المائدة : ٦٩] ، فإن النصارى أفضل من الصابئين ، فلما قُدِّموا عليهم
نُصب لفظ « الصابئون » ولكن « الصابئون » أقدم في الزمان فقدِّموا
ها هنا لتقدم زمنهم ، ورفع اللفظ ليكون ذلك عطفًا على المحل ، فإن
المعطوف على المحل مرتبته التأخير ليشعر أنهم مؤخرون في المرتبة وإن قُدِّموا
في الزمن واللفظ .

وهو سبحانه ذكر في سورة الحج ملل العالم فقال : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ
آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة الحج :
١٧] / فأخبر أنه يفصل بين أهل الملة أجمعين ، ولم يذكرهم هنا ليتبين
المحمود منهم في الآخرة . وفي سورة البقرة والمائدة ذكر أربعة أصناف :
المسلمين والذين هادوا والنصارى والصابئين ثم قال : ﴿ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ
وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٦٢] فدل على أن هذه الأربعة منهم من آمن
بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا ، وأولئك هم السعداء في الآخرة ، بخلاف
من لم يكن من هؤلاء مؤمنًا بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا ، وبخلاف من
كان من المجوس والمشركين ، فهؤلاء كلهم لم يُذكر منهم سعيدًا في الآخرة .

وكذلك الإسلام العام . قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١١١ ، ١١٢] .

وقال : ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [سورة النساء : ١٢٥] .

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « إِنَّا معاشر الأنبياء ديننا واحد ، وإن أُولَى الناس بابن مريم لأنا ، إنه ليس بيني وبينه نبي » (١) . ولهذا ترجم البخارى على ذلك : « باب ما جاء في أن دين الأنبياء واحد » (٢) .

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ ، ولكن روى البخارى في صحيحه ١٦٧/٤ (كتاب الأنبياء ، باب واذكر في الكتاب مريم) عن أنى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « أنا أُولَى الناس بعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ، والأنبياء إخوة لعلات ، أمهاتهم شتى ، ودينهم واحد » . وروى حديثا آخر يقاربه في اللفظ في نفس الصفحة . وروى مسلم الحديث عن أنى هريرة رضى الله عنه بألفاظ مقاربة من ثلاثة طرق في صحيحه ١٨٣٧/٤ (كتاب الفضائل ، باب فضائل عيسى عليه السلام) . وقال ابن حجر في فتح البارى (ط . السلفية) ٤٨٩/٦ : « والعلات بفتح المهملة : الضرائر . وأصله أن من تزوج امرأة ثم تزوج أخرى كأنه علل منها . والعلل : الشرب بعد الشرب . وأولاد العلات : الإخوة من الأب وأمهم شتى » .

والحديث بمعناه في : سنن أبى داود ٣٠٢/٤ (كتاب السنة ، باب في التخيير بين الأنبياء) ؛ المسند (ط . الحلبي) ٣١٩/٢ ، ٤٠٦ ، ٤٣٧ ، ٤٦٣ ، ٤٨٢ ، ٥٤١ ؛ ترتيب مسند الطيالسي ٨٤/٢ .

(٢) لم أستطع معرفة مكان هذه العبارات في صحيح البخارى .

وقال تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي
 أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ
 وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ﴾ [سورة الشورى : ١٣]
 فقد أمر الرسل أن يقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه .

وقال في الآية الأخرى : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا
 صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ . وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ
 فَاتَّقُونِ . فَتَقَطُّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة
 المؤمنون : ٥١ - ٥٣] فذم الذين تفرقوا على الأنبياء ، فأمن هؤلاء ببعض وهؤلاء
 ببعض ، وهم الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعة .

وقال تعالى : ﴿ فَاقِمِ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ
 النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ
 لَا يَعْلَمُونَ . مُبِينٌ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ
 مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴾ [سورة
 الرزم : ٣٠ - ٣١] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي
 شَيْءٍ ﴾ [سورة الأنعام : ١٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا
 بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا
 بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا . أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا
 مُهِينًا ﴾ [سورة النساء : ١٥٠ ، ١٥١] .

وقال تعالى : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣] . قال ابن عباس : وكان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على الإسلام ، وقوله : (كان الناس أمة واحدة) أى على الحق وهو دين الإسلام ، فاختلّفوا . كما ذكر ذلك فى سورة يونس ، هذا قول الجمهور وهو الصواب (١) .

وقد قيل : كانوا أمة واحدة على الباطل (٢) وهو من الباطل ، فدين الله تعالى الذى ارتضاه لنفسه دين واحد فى الأوّلين والآخريّن ، وهو عبادة الله وحده لا شريك له ، وهذا هو دين الإسلام ، وتنوع الشرائع كتّوع الشريعة الواحدة للشيء الواحد ، فإن محمداً ﷺ خاتم النبيّن وأفضل المرسلين لا نبي بعده ، وقد بعث بدين الإسلام ما زال الإسلام دينه ، وقد

الدين واحد هو
الإسلام والشرائع تتنوع

(١) روى الطبرى بسنده (ط . المعارف) ٢٧٥/٤ عن ابن عباس قال : « كان بين نوح وآدم عشرة قرون ، كلهم على شريعة من الحق . فاختلّفوا ، فبعث الله النبيّن مبشرين ومنذرين . قال : وكذلك هى فى قراة عبد الله : « كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا » . وعلق الشيخ أحمد شاكّر على هذا الأثر (٤٠٤٨) بقوله : « رواه الحاكم فى المستدرک ٢ : ٥٤٦ - ٥٤٧ ، وقال : « هذا حديث صحيح على شرط البخارى ولم يخرجاه » ووافقه الذهبى » .

(٢) يقول ابن الجوزى فى تفسيره « زاد المسير » ٢٢٩/١ : « وفى ذلك المقصد الذى كانوا عليه قولان . أحدهما : أنه الإسلام ، قاله أبى بن كعب وقتادة والسدى . والثانى أنه الكفر ، رواه عطية عن ابن عباس » .

أمر أولاً باستقبال صخرة بيت المقدس ، ثم أمر ثانياً باستقبال الكعبة ،
والدين واحد وإن تنوعت الشريعة . فكذلك قوله تعالى : ﴿ فَاخُكُم بَيْنَهُمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ
شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ [سورة المائدة : ٤٨] (١) .

فما جعله الله لكل كتاب من الشريعة والمنهاج والمنسك لا يمنع أن
يكون الدين واحد ، فالذين كانوا يتمسكون بالتوراة والإنجيل قبل النسخ
والتبديل كانوا على دين الإسلام ، وإن كان لهم شريعة تختص بهم ، وكذلك
التمسكون بالإنجيل قبل النسخ والتبديل على دين الإسلام ، وإن كان
المسيح قد نسخ بعض ما في التوراة / وأحلَّ لهم بعض الذي حُرِّم عليهم ،
وكذلك محمد ﷺ بعث بدين الإسلام وإن نسخ الله ما نسخه كالقبلة ،
ومن لم يتبع محمداً لم يكن مسلماً بل كافراً ، ولا ينفعه بعد أن بلغه دعوة
محمد التمسك بما يخالف ما أمر به ، فإن ذلك لا يقبل منه .

ظ ٢٠٢

ولهذا لما أنزل الله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ
مِنْهُ ﴾ [سورة آل عمران : ٨٥] قالت اليهود والنصارى : « نحن مسلمون » ، فقال
تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [سورة آل
عمران : ٩٧] ، فقالوا : « لا نحج » . فقال تعالى : ﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ
عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [سورة آل عمران : ٩٧] (٢) ، وقد روى الترمذى وغيره عن النبي

(١) جاءت الآية في الأصل محرفة : وأن احكم بينهم بما أنزل الله ... الخ .
(٢) انظر في هذا الأثر الذي رواه الطبري عن عكرمة في تفسيره (ط . المعارف)
٥٧١/٦ (الآثار ٧٣٥٦ - ٧٣٥٨) ، ٥٠/٧ (الأثر رقم ٧٥١٨) .

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَنَّهُ قَالَ : « من ملك زادا أو راحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج ، فليمت إن شاء يهوديا وإن شاء نصرانيا » (١) .

وقال تعالى : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ . إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ . فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [سورة آل عمران : ١٨ - ٢٠] ، فأخبر سبحانه أن الدين عنده هو الإسلام أولا وآخرا وهو دين واحد ، ثم بين أن أهل الكتاب إنما اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم من بعضهم على بعض ، لا لأجل طلب الحق .

وهذا كقولته تعالى : ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ . وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ ﴾ [سورة البينة : ٤ ، ٥] .

(١) الحديث - بألفاظ مقاربة - عن علي رضي الله عنه في : سنن الترمذى ١٥٣/٢ - ١٥٤ (كتاب الحج ، باب ما جاء من التغليظ في ترك الحج) . وقال الترمذى : « هنا حديث غريب لا تعرفه إلا من هذا الوجه ، وفي إسناده مقال ، وهلال بن عبد الله مجهول ، والحارث يُضَعَّفُ في الحديث » . وهو في الترغيب والترهيب ٢/٣٣٤ وقال المنذرى : « رواه الترمذى والبيهقى من رواية الحارث عن علي » . وضعفه الألبانى في ضعيف الجامع الصغير ٥/٢٥٣ .

وقال في الآية الأخرى : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ
وَالنَّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ . وَآتَيْنَاهُمْ
بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ إِنَّ
رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ . ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى
شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ . إِنَّهُمْ لَن يُعْنُوا
عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ
الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة الحائية : ١٦ - ١٩] .

ص ٢٠٣

والاختلاف المطلق الذي ذمّه الله تعالى في القرآن أن تبتدع كل
طائفة قولاً يلتبس فيه الحق والباطل ، فتخالف كل طائفة الطائفة الأخرى
وتعاديهم ، وكلهم مخالفون لما بعث الله به الرسل من دين الإسلام ،
كاختلاف اليهود والنصارى في المسيح وغيره ، واختلاف أهل الأهواء من
هذه الأمة .

فإن الإسلام وسط في الملل بين الأطراف المتجاذبة ، والسنة في
الإسلام كالإسلام في الملل ، فالمسلمون في صفات الله تعالى وسط بين
اليهود الذين شبهوا الخالق بال مخلوق ، فوصفوا الخالق بالصفات التي تختص
بالمخلوق ، وهي صفات النقص ، فقالوا : إن الله فقير ، وإن الله بخيل ،
وإن الله تعب لما خلق العالم فاستراح ؛ وبين النصارى الذين شبهوا المخلوق
بالخالق ، فوصفوه بالصفات المختصة بالخالق فقالوا : هو الله .

الإسلام وسط في
الملل وأهل السنة
وسط في الإسلام

والمسلمون وصفوا الخالق بصفات الكمال ونزّهوه عن صفات
النقص ، ونزّهوه أن يكون شيء كقوله في شيء من صفات الكمال ،
فهو منزّه عن صفات النقص مطلقاً ، ومنزّه في صفات الكمال أن يماثله
فيها شيء من المخلوقات .

وكذلك هم في الأنبياء وسط ، فإن اليهود كما قال فيهم : ﴿ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ ﴾ [سورة البقرة : ٨٧] ، وكذلك كانوا يقتلون الأنبياء ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس .

والنصارى غلوا فأشركوا بهم ومن هو دونهم . قال الله فيهم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٣١] .

والمسلمون آمنوا بهم كلهم ولم يفرقوا بين أحد منهم ، فإن الإيمان بجميع النبيين فرض واجب ، ومن كفر بواحد منهم فقد كفر بهم كلهم ، ومن سب نبيا من الأنبياء فهو كافر يجب قتله / باتفاق العلماء ، وفي استتابته نزاع . قال تعالى : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٣٦] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ﴾ [سورة البقرة : ١٧٧] .

وقال تعالى : ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ . لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

إِلَّا وَسَعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴿ [سورة البقرة : ٢٨٥ ، ٢٨٦]
 والآية الأخرى . وفي الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : « من قرأ
 الآيتين في آخر سورة البقرة في ليلة كفتاه » (١) . وقد ثبت عنه في الصحيح
 أنه كان يقرأ في ركعتي الفجر بسورتي الإخلاص : قل يا أيها الكافرون ،
 وقل هو الله أحد (٢) . وتارة يقرأ في الأولى بآية الايمان التي في البقرة ﴿ قُولُوا
 آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾ الآية ، وفي الثانية بآية الاسلام في آل عمران :
 ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ إلى قوله
 تعالى : ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٦٤] (٣) .

وكذلك المسلمون وسط في النسخ ، فإن اليهود قالوا : ليس لرب
 العالمين أن يأمر ثانيا بخلاف ما أمر به أولا . والنصارى جوزوا لرؤوسهم أن

(١) الحديث عن أبي مسعود الأنصاري رضى الله عنه في : البخارى ٨٤/٥
 (كتاب المغازى ، باب حدثى خليفة) ؛ مسلم ٥٥٤/١ - ٥٥٥ (كتاب صلاة
 المسافرين ، باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة) . والحديث في البخارى ومسلم في
 مواضع أخرى وهو في سنن أبى داود والترمذى وابن ماجه والدارمى والمسنند .

(٢) في مسلم ٥٠٢/١ (كتاب صلاة المسافرين ، باب استحباب ركعتي
 الفجر) عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قرأ في ركعتي الفجر : قل يا أيها
 الكافرون ، وقل هو الله أحد .

(٣) في صحيح مسلم (في نفس الكتاب والباب السابقين) حديث رقم ٩٩
 عن ابن عباس رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ كان يقرأ في ركعتي الفجر في الأولى
 منهما : قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا ... الآية التي في البقرة . وفي الآخرة منهما : آمنا بالله
 واشهد بأننا مسلمون . وعنه رضى الله عنه (حديث رقم ١٠٠) كان رسول الله ﷺ يقرأ
 في ركعتي الفجر : قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا . والتي في آل عمران : تعالوا إلى كلمة
 سواء بيننا وبينكم .

يغيروا شريعة المسيح فيحللوا ما شاعوا ويحرموا ما شاؤا . والمسلمون قالوا :
رب العالمين يأمر بما يشاء ، له الخلق والأمر ، وليس لأحد من الخلق أن
يغيّر دينه ولا يُبدّل شرعه ، ولكن هو يحدث من أمره ما يشاء ، فينسخ
ما يشاء ويثبت ما يشاء .

وكذلك في الشرائع كاللحلال والحرام ، فإن اليهود حُرِّمَت عليهم
طيبات أُحلت لهم عقوبةً لهم ، وعليهم تشديد في النجاسات : يجتنبون
أشياء كثيرة طاهرة مع اجتناب النجاسة . والنصارى لا يحرمون ما حرّمه
الله ورسوله ، بل يستحلّون الخبائث ويباشرون النجاسات ، وكلما كان
الراهب أكثر ملابسة للنجاسات والخبائث كان أفضل عندهم .
والمسلمون أباح الله لهم الطيبات وحرّم عليهم الخبائث ، وهم / وسط
في سائر الأمور ، وليس هذا موضع بسط ذلك .

ص ٢٠٤

وكذلك أهل السنة في الإسلام ، فهم في الصحابة وسط بين
الرافضة التي يغفلون في على فيجعلونه معصوماً أو نبيا أو إلهاً ، وبين
الخوارج الذين يكفرونه .

وهم وسط في الوعيد بين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ، وبين
المرجئة الذين لا يجزمون بتعذيب أحد من فساق الأمة .

وهم في القدر وسط بين النفاة للقدر من المعتزلة وغيرهم ، وبين
الجهمية المثبتة الذين ينكرون حكمة الله في خلقه وأمره .

وهم في الصفات وسط بين المعطلّة الذين ينفون صفات الله
أو بعضها ويشبّهونه بالجماد والمعدوم ، وبين الممثّلة الذين يمثّلون صفاته

بصفات خلقه ، فيصفون الله بصفات خلقه . فيصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، من غير تعطيل ولا تمثيل ، ومن غير تكيف ولا تحريف .

فمن حين بُعث محمد ﷺ لم يكن الإسلام إلا ما أمر به ، لأن الإسلام أن يستسلم العبد لله رب العالمين لا لغيره ، فمن استسلم له ولغيره فجعل له ندا فهو مشرك . قال الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [سورة البقرة : ١٦٥] .

ومن استكبر عن عبادة الله فلم يستسلم له فهو معطل لعبادته ، وهو شر من المشركين كفرعون وغيره . قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ [سورة غافر : ٦٠] .

والإسلام إنما يكون بأن تعبد الله وحده لا شريك له ، وإنما يُعبد بما أَمَرَ به ، فكل ما أمر به فهو حين أمر به من دين الإسلام وحين (١) نهى عنه لم يبق من دين الإسلام ، كما كانت الصخرة أولاً من دين الإسلام ، ثم لما نهى عنها لم تبق من دين الإسلام . فلهذا صار المتمسك بالسبب وغيره من الشرائع المنسوخة ليس من دين الإسلام ، فكيف بالمبدل ؟!

والله تعالى قط لم يرض له ديناً غير الإسلام ، ولا أحد من رسله - لا سيما خاتم الأنبياء - فإنه لم يرض من أحد إلا بدين الإسلام ، لا من

(١) في الأصل : وحيث .

ظ ٢٠٤

المشركين ولا من / الذين أوتوا الكتاب . وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا
الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾ إلى آخرها [سورة الكافرون] وهي كلمة
تقتضى براءته من دينهم ، وأن ديني لى وأنتم بريئون منه ، ودينكم لكم وأنا
برىء منه .

كما قال تعالى فى الآية الأخرى : ﴿ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي
وَلَكُمْ عَمَلِكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ [سورة يونس :
٤١] ، فقوله : (لى عملى ولكم عملكم) هو نظير قوله : (لكم دينكم
ولى دين) وقرنه بمقتضاه وموجبه فقال : ﴿ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا
تَعْمَلُونَ ﴾ .

ولهذا قال النبى ﷺ فى هذه السورة هى براءة من الشرك . ولهذا
كان يقرأها كثيرا مع (قل هو الله أحد) فى ركعتى الفجر وركعتى الطواف
وغيرهما ، لأن فىهما التوحيد : هذه فيها توحيد العمل والإرادة ، وتلك فيها
توحيد القول والعلم (١) . وإذا قال فى تلك : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) فأمره أن

(١) انظر تفسير ابن كثير لسورة (قل يا أيها الكافرون) فقد ذكر فيه أنه ثبت فى
صحيح مسلم عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قرأ بها وب (قل هو الله
أحد) فى ركعتى الطواف ، ومن حديث أبى هريرة أنه قرأ بهما فى ركعتى الفجر . وأورد
ابن كثير عدة أحاديث رواها أحمد والطبرانى جاء فيها أن (قل يا أيها الكافرون) براءة من
الشرك . وانظر : مسلم ٨٨٨/٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى ﷺ) . وأخرج أبو
داود فى سننه ٤٢٨/٤ (كتاب الأدب ، باب ما يقول عند النوم) عن فروة بن نوفل عن
أبيه أن النبى ﷺ قال لنوفل : « اقرأ (قل يا أيها الكافرون) ثم نم على خاتمتها ، فإنها براءة
من الشرك » . والحديث فى : سنن الترمذى ١٤٠/٥ (كتاب الدعوات ، باب منه) .

يقول ما هو خير عن الله بأنه الأحد الصمد ، وقال في هذه : ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا
الْكَافِرُونَ . لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴾ فأمره أن يقول أنه لا يعبد ما يعبدون من
دون الله ، إذ لا يعبد إلا الله وحده .

ومثل هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ فَلِدَلِّكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ
وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ
بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا
وَبَيْنَكُمْ ﴾ [سورة الشورى : ١٥] أى لا خصومة (١) . والحجة هى ما يحتاج به
الخصم وإن كان باطلا ، فليس من شرط لفظ « الحجة » أن تكون حقا ،
بل إذا كانت حقا سميت بينة وبرهانا ودليلا . ولهذا قال تعالى : ﴿ لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرُّمُلِ ﴾ [سورة النساء : ١٦٥] ، ﴿ لئلا يكون
للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا منهم ﴾ [سورة البقرة : ١٥٠] ، وهم
المشركون يحتاجون عليكم بحجة باطلة ، فيقولون : قد رجع إلى قبلتنا
فيوشك أن يرجع إلى ديننا ، وبهذا فسر الآية علماء الصحابة والتابعين لهم
بإحسان ، ومن قال من المتأخرين إن « إلا » بمعنى الواو ، وقالوا : إن المراد
لائلا يكون للناس عليكم حجة والذين ظلموا منهم ، قوهم من الباطل
الذى (٢) / يظهر فساده من وجوه كثيرة (٣) .

ص ٢٠٥

(١) قال ابن كثير في تفسير هذه الآية : « لا حجة بيننا وبينكم : أى لا خصومة
قال السدى : وذلك قبل آية السيف . وهذا مُتَّجِه ، لأن هذه الآية مكية ، وآية السيف بعد
الهجرة » .

(٢) فى الأصل : للذى ، وهو تحريف .

(٣) انظر تفسير الطبرى (ط . المعارف) لهذه الآية ٣/١٩٩ - ٢٠٧ وانظر قول
الطبرى : « فبين خطأ قول من زعم أن معنى قوله : « إلا الذين ظلموا منهم » :
ولا الذين ظلموا منهم ، وأن « إلا » بمعنى الواو ... » .

وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتَجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةً عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾ [سورة الشورى : ١٦] وقال في الحق : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ ﴾ [سورة الأنعام : ٨٣] .

وقد قال صلى الله عليه وسلم في الحديث المتفق على صحته : « إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له بنحو مما أسمع ، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه ، فإنما أقطع له قطعا من النار » (١) .

وقد قال طائفة من المفسرين أن هذه السورة منسوخة ، أى فيما ظنوها دلت عليه من ترك القتال ، فإنهم ظنوا أن قوله : (لكم دينكم ولي دين) يتضمن ترك القتال . ومعلوم أن الله لم يأمر نبيه بمكة بالقتال بل إنما أمره بالقتال بالمدينة ، وأول آية نزلت في القتال قوله : ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾ [سورة الحج : ٣٩] ، فأذن الله لهم أولا فيه ثم كتب عليهم ثانيا فقال : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ﴾ [سورة البقرة : ٢١٦] .

(١) الحديث عن أم سلمة رضى الله عنها في : البخارى ١٨٠/٣ (كتاب الشهادات ، باب من أقام البيعة بعد اليمين) ، ٢٥/٩ (كتاب الحيل ، باب حدثنا محمد بن كثير) ، ٦٩/٩ (كتاب الأحكام ، باب موعظة الإمام للخصوم) ؛ مسلم ١٣٣٧/٣ - ١٣٣٨ (كتاب الأفضية ، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة) . والحديث في سنن أبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والموطأ والمسند .

وكتب عليهم قتال من لم يسالمهم ، فأما من سالمهم فلم يؤمروا
بقتاله ، كما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾ [سورة الأنفال : ٦١] وقال : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٩٠] .

ولهذا كان بين النبي ﷺ وبين كثير من المشركين عهدود مطلقة ومؤقتة ، فالمؤقتة كانت لازمة ، والمطلقة لم تكن لازمة ، بل لكل منهما فسحها ، فلما فتح الله مكة وغزا النبي ﷺ تبوك سنة تسع من الهجرة - وهي آخر غزواته - أمر فيها بغزو أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون بقوله تعالى : ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ [سورة التوبة : ٢٩] .

/ ولما رجع من غزوة تبوك أنزل الله سورة براءة وذكر أحوال المنافقين بقوله : (ومنهم) ، (ومنهم) ولهذا تُسمى الكاشفة والمبعثرة والفاضحة (١) ، وأمر بنيد العهود المطلقة وتحريم الحرم على الكفار ،

ظ ٢٠٥

(١) يقول ابن الجوزي في تفسيره « زاد المسير » ٣/٣٨٩ عن سورة « التوبة » : « ولها تسعة أسماء . أحدها : التوبة ... والسادس : الفاضحة ، لأنها فضحت المنافقين ، قاله ابن عباس . والسابع : المبعثرة ، لأنها بعثت أخبار الناس ، وكشفت عن سرائرهم ، قاله الحارث بن يزيد ، وابن إسحاق » .

فأرسل النبي ﷺ أبا بكر أميراً على الموسم ، وأمره أن ينهى عن طواف العُرة بالبيت ، وأن ينهى المشركين عن الحج ، ولهذا كان ينادى في الموسم : « ولا يحجن بعد العام مشرك ، ولا يطوفن بالبيت عُريان » وأتبعه بعلي بن أبي طالب لأجل نبذ العهود إلى المشركين الذين كانت لهم عهود مطلقة ، وكان أبو بكر هو الأمير على الموسم ، وعلى معه يصلى خلفه ويأتمر بأمره ، لكن أرسله النبي ﷺ لأنه كان من عادة العرب أن العهود لا يعقدها ولا يحملها إلا المطاع أو رجل من أهل بيته ، فخاف إن لم يبعث واحداً من أهل بيته أن لا يقبلوا نبذ العهود ، ولم يرجع أبو بكر إلى المدينة ولا عزله عن شيء كان ولاءه ، وما روى من ذلك فهو من الكذب المعلوم أنه كذب .

وكان تأميره على عليّ بعد قوله لعليّ في غزوة تبوك : « أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى » ^(١) كما قد بسط في موضعه ، فقال

(١) الحديث عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه في : سنن ابن ماجه ٤٢/١ - ٤٣ (المقدمة ، فضل علي بن أبي طالب) ولفظه : « ألا ترضى ... إلخ . وأخرج الترمذى الحديث عنه في سننه ٣٠٤/٥ (كتاب المناقب ، باب رقم ٩١) بلفظ : : أنت منى .. الحديث . وقال : هذا حديث حسن صحيح وقد روى من غير وجه عن سعد عن النبي ﷺ ، ويستغرب هذا الحديث من حديث يحيى بن سعيد الأنصاري . ثم أخرجه عن جابر ابن عبد الله رضي الله عنه بلفظ : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي » ثم قال الترمذى : « هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه . وفي الباب عن سعد وزيد بن أرقم وأبي هريرة وأم سلمة » . وجاء الحديث بنفس اللفظ الذي ذكره ابن تيمية في المسند (ط . المعارف) ٣٧/٣ ، ٦٦ - ٦٧ ، ٨٨ ، ٩٤ عن سعد رضي الله عنه . وهو عن أبي سعيد الخدري في المسند (ط . الحلبي) ٣٢/٣ .

الله تعالى في براءة: ﴿ بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة: ١] إلى قوله ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة: ٤] إلى قوله: ﴿ فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [سورة التوبة: ٤] .

وقد ظن طائفة من الفقهاء أنه لا يجوز أن يعاهد الكفار إلا إلى أجل مسمى ، ثم اضطربوا فقال بعضهم : يجوز نقضه ولا يكون لازما . وقال بعضهم : بل يكون لازما لا ينقضى . واضطربوا في نبذ النبي ﷺ العهد ، والصحيح أنه يجوز العهد مطلقا ومؤجلا ، فإن كان مؤجلا كان لازما لا يجوز نقضه لقوله : ﴿ فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾ [سورة التوبة: ٤] ، وإن كان مطلقا لم يكن لازما ، فإن العقود اللازمة لا تكون مؤبدة كالشركة والوكالة وغير ذلك ، وقد بسط هذا في غير هذا الموضوع وسُمي من قال كل قول .

والمقصود أن الله لما أنزل براءة وقال فيها : / ﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [سورة التوبة: ٥] وهي الأربعة التي قال الله فيها : ﴿ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ [سورة التوبة: ٢] ليست الحرم التي هي ذو القعدة وذو الحجة والحرم ورجب ، وقد قال بعضهم هي هذه وغلط في ذلك (١) ، قال : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُواهُمْ

ص ٢٠٦

(١) قال ابن كثير في تفسيره : « وقال أبو معشر المدني : حدثنا محمد بن كعب القرظي وغيره قالوا : بعث رسول الله ﷺ أبا بكر أميرا على الموسم سنة تسع ، وبعث على ابن أبي طالب بثلاثين آية أو أربعين آية من « براءة » فقرأها على الناس ، يؤجل المشركين =

وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْبِعُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا
 الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ﴿ [سورة التوبة: ٥] ، وهذه تسمى آية السيف ، فأمر
 الله فيها بقتال المشركين وأهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم
 صاغرون (١) .

ولهذا قال في آية الفتح : ﴿ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ
 تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ ﴾ [سورة الفتح: ١٦] ، وهم الروم وفارس : كانوا أشد
 بأساً من العرب ، ولا بد من مقاتلتهم أو إسلامهم ، وإذا قوتلوا فإنهم
 يقاتلون حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ، بخلاف ما كان قبل آية
 الجزية ، فإنهم (٢) كانوا تارة يقاتلون وتارة يعاهدون بلا جزية ، كما عاهد
 النبي ﷺ اليهود والمشركين بلا جزية ، وكانوا قد دعوا عام الحديبية إلى
 قتال من يقاتل أو يعاهد ، وبعد ذلك يدعون إلى قتال من يقاتلون
 أو يسلمون ، ولم يقل : أو يسلموا ، فإنه كان يكون المعنى : حتى
 يسلموا . وقتالهم لا يجب إلى هذه الغاية ، بل إذا أُعْطُوا الجزية عن يد وهم
 صاغرون فقد قوتلوا القتال المأمور به .

ثم العلماء مختلفون بعد نزول آية الجزية : هل تؤخذ من أهل

= أربعة أشهر يسبحون في الأرض ، فقرأها عليهم يوم عرفة : أجل المشركين عشرين من
 ذى الحجة ، والمحرم ، وصفر ، وشهر ربيع الأول ، وعشراً من ربيع الآخر ، وقرأها عليهم
 في منازلهم ، وقال : لا يحجن بعد عامنا هذا مشرك ، ولا يطوفن بالبيت عريان .
 (١) قال ابن كثير في تفسيره : « وهذه الآية الكريمة هي آية السيف التي قال فيها
 الضحاک بن مزاحم : إنها نسخت كل عهد بين النبي ﷺ وبين أحد من المشركين وكل
 عهد ، وكل مدة . »

(٢) في الأصل : فإنه .

الكتاب ومن له شبهة كتاب دون غيره ، أو تؤخذ من كل كافر جازت معاهدته ، والنبي ﷺ إنما لم يأخذها من العرب ، لأن قتالهم كان قبل نزول آية الجزية ، أو يُستثنى مشركو العرب ، فيها ثلاثة أقوال للعلماء مشهورة ، والجمهور يجوزون أخذها من مشركى الهند والترك وغيرهم من أصناف العجم (١) ، كما يجوز الجميع معاهدة هؤلاء عند الحاجة أو المصلحة . وهل يجوز أن يُعاهدوا عهدا مطلقا أو لا يكون إلا مؤقتا ؟ على قولين .

فلهذا يوجد كثير من المفسرين يقول في آيات يظن معناها النهي عن القتال : إنها منسوخة بآية / السيف ، فالذين قالوا : (قل يا أيها الكافرون) منسوخة هذا مأخذهم . والصواب أن هذه الآية لم تتعرض للقتال لا بأمر ولا بنهي ، بل مضمونها البراءة من دين الكفار ، وهذا أمر محكم لا يُنسخ أبدا ، وأما أن يُقال فيها أو في غيرها رضي الرسول بدين كافر ، فهذا لم يقله أحد من علماء المسلمين أصلا ، ولا أحد من سلف الأمة ، ولا من الأولين ولا من الآخرين ، ولا يقول ذلك إلا من هو مفتري

٢٠٦ ط

(١) في تفسير ابن كثير لآية الجزية (سورة التوبة : ٢٩) : « وقد استدلل بهذه الآية الكريمة من يرى أنه لا تؤخذ الجزية إلا من أهل الكتاب ، أو من أشبههم كالمجوس ، لما صح فيهم الحديث أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر ، وهذا مذهب الشافعي وأحمد - في المشهور عنه - وقال أبو حنيفة رحمه الله : بل تؤخذ من جميع الأعاجم ، سواء كانوا من أهل الكتاب أو المشركين ، ولا تؤخذ من العرب إلا من أهل الكتاب . وقال الإمام مالك : بل يجوز أن تضرب الجزية على جميع الكفار من كتابي ومجوسي ووثني وغير ذلك » .

على الله ورسوله ، لم يرض الله بغير دين الإسلام ، وهو الذى بعث الله به محمدا ﷺ ، لم يرض الله ولا رسوله من أحد من الخلق بغير هذا الدين قط ، وإن كان لم يأمر بجهادهم فى أول الأمر لعجز المسلمين وقتهم . ولهذا لما استأذن الأنصار النبى ﷺ ليلة العقبة - لما بايعوه - فى الجهاد ، قال : إني لم أؤمر بذلك بعد ، ثم لما كُتِب القتال كرهه بعضهم ، فقال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظَلَمُونَ فَتِيلًا ﴾ [سورة النساء : ٧٧] ، وهذه الآية لبسطها موضع آخر .

والمقصود هنا ذكر ما يتعلق بالفلاسفة . والفلسفة لفظ يونانى ومعناها محبة (١) الحكمة ، والفيلسوف فى لغتهم محب الحكمة . ولهذا يقولون سوفستيا : أى : حكمة مموهة ، ثم كثرت فى الألسنة فقبيل : سفسطة ، أى : حكمة مموهة . وأما ما يقوله طائفة ممن يحكى مقالات الناس : إن فى العام رجلا كان اسمه سوفسطا وأنه كان هو وشيعته ينكرون الحقائق كلها ، وجعلوا هذه أربع فرق : فرقة تجزم بنفى الحقائق ، وطائفة تجزم بنفى العلم بها وتقول : ليس عند أحد منهم علم بشيء ، وطائفة واقفة يقولون : لا ندرى تسمى المتجاهلة وتسمى اللاأدرية ، وطائفة تجعل الحقائق تتبع العقائد ، / فكل من اعتقد شيئا فهو فى نفس الأمر على ما اعتقده - فهذا النقل على ظاهره باطل ، ليس فى العالم طائفة معروفة تقول بشيء من هذه الأقوال فى كل شيء ، ولا رجل اسمه سوفسطا .

ولكن كل من هذه الأقوال قد يعرض لكثير من الناس في بعض الأمور ، فيكون قد سفسط في ذلك الأمر ، كالكفار الذين جحدوا ما علموا أنه الحق .

قال تعالى : ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [سورة النمل : ١٤] ، وقال : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [سورة البقرة : ١٤٦] ، وقال تعالى : ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام : ٣٣] .

فإن في العالم من (١) يكذب فيخبر بخلاف ما يعلم في كثير من الأمور ، ليس في العالم من يكذب في كل ما يقول . وكذلك في العالم من كذب بكثير من الحق الذي يعلمه ، لكن لا يكذب بكل ما يقال له من الحسيات وغيرها . فمن نفى الحقائق مع علمه بها ، ونفى العلم مع ثبوته ، فهو من الكاذبين . ومن تجاهل وقال : لا أدري ، فهو من الكاتمين ما معه من الحق ، مثل كاتم الشهادة . ومن جعل الحقائق تتبع العقائد ، كما يظن طائفة من النظائر أن ليس في الحوادث التي ليس فيها نص قاطع عندهم حكم معين يُطلب بالاجتهاد ، بل الحكم فيها يتبع الاعتقاد ، ولهذا قيل في هذا المذهب : أوله سفسطة ، ولكن هو سفسطة حدثت على طائفة من النظائر الأذكياء ، فإن هذا قول أبي الهذيل ، وأبي

(١) في الأصل : من من .

على ، وأبي هاشم ، والأشعري في أظهر قوليهِ ، وقول القاضي أبي بكر ،
وأبي حامد الغزالي ، وغيرهم .

وهو وإن كان قولاً ضعيفاً مخالفاً للكتاب والسنة وإجماع السلف ،
باطل شرعاً وعقلاً ، فالقائلون به قوم فضلاء قصدتهم الحق ، لم يكن
غرضهم أن يقولوا ما يعلمون أنه باطل ، وقد بسط الكلام على هذه
المسألة في مواضع .

والمقصود أن الفلاسفة هم حكماء اليونان ، وكل أمة من أهل
الكتب المنزلة وغيرهم فلهم حكماء بحسب دينهم ، كما للهند المشركين
حكماء ، وكان للفرس المجوس حكماء . وحكماء المسلمين هم أهل العلم
بما بعث الله به رسوله وأهل العمل به . قال مالك : « الحكمة معرفة الدين
والعمل » وقال ابن قتيبة وغيره : « الحكمة في اللغة هي العلم والعمل »
فمن عِلِمَ ما أخبرت به الرسل فأمن به وصدَّق بعلم ومعرفة ، وعلم
ما أمر به فسمع وأطاع ، فقد أوتي الحكمة ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي
خيراً كثيراً .

فلما كان هذا أصل لفظ « الفلسفة » صار هذا مطلقاً على كل
من سلك سبيل أولئك اليونان ، واتبعهم في حكمتهم ، والذين اتبعوهم
من المتأخرين فصرّحوا فيها بأشياء ، وقربوها إلى الملل ، وإلا فإذا ذكرت على
وجهها ظهر فيها من الباطل ما ينفّر عنها كل عاقل عرّف دين الرسل ،
فإن الرسل قد جاءوا من العلم والبيان في الأمور الإلهية ما يكون في
حكمة اليونان معه من جنس نسبة طب العجائز إلى طب أبقرات ،
أو من جنس نسبة ملححة الإعراب إلى كتاب سيبويه .

وإذا كان كذلك فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب والفرس والهند ،
وسائر الأمم الذين لا كتاب لهم ، ليسوا في الأمور الإلهية بمنزلة علماء أهل
الكتاب من اليهود والنصارى ، بل هؤلاء أعلم منهم بالأمور الإلهية ، ثم
هؤلاء كلهم إذا جاءهم رسول وكذبوه فهم كفار ، وإن كانوا على شريعة
رسول يعملون بها بلا تبديل فهم مؤمنون مسلمون من أهل الجنة ، وإن لم
يكونوا على شريعة ولا جاءهم رسول فهم من أهل الجاهلية كأمثالهم من
أهل الفترات ، وقد بُسط الكلام عليهم في غير هذا الموضع .

والفلاسفة الذين بلغتهم دعوة محمد ﷺ بعضهم من المتظاهرين
بالإسلام ، وبعضهم من اليهود ، وبعضهم من النصارى . وكل من خالف
ما جاءت به الرسل فهو ضال ، من أى الطوائف كان ، فإن الله بعثهم
بالحق ، والمعقول الصريح دائما يوافق ما جاءت به الرسل ، لم يخالف
العقل الصريح شيئا مما جاءت به / الرسل . وقد بُسط هذا في الكتاب
المصنّف في « درء تعارض العقل والنقل » .

ص ٢٠٨

والفلاسفة المتظاهرون بالإسلام يقولون : إنهم متّبعون للرسول .
لكن إذا كشف حقيقة ما يقولونه في الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر ، تبين لمن يعرف ما جاء به الرسول ، وما يقولونه في نفس الأمر ، أن
قولهم ليس هو قول المؤمنين بالله ورسوله والمسلمين ، بل فيه من أقوال
الكفار والمنافقين شيء كثير .

وفرق أهل الكلام ، مع بدعهم وضلالهم ، أقرب إلى الرسول وإلى
دين الإسلام : حارجيهم وشيعيهم ومعتزليهم وكراميتهم . لكن غالب

هؤلاء ناظروهم مناظرة فاسدة سمعا وعقلا ، فلا هم عرفوا دين الإسلام في كثير من المسائل التي نازعوه فيها ، بل صاروا يضيفون إلى دين الإسلام ما ليس منه ، ولا قالوا في الاستدلال والجواب عن معارضيتهم ما هو حق ، بل ردّوا باطلا بباطل ، وقابلوا بدعة ببدعة .

لكن باطل الفلاسفة أكثر ، وهم أعظم مخالفة للحق المعلوم بالأدلة الشرعية والعقلية في الأمور الإلهية والدينية من أولئك المتبدعين من أهل الكلام ، ولكن ضعف معرفة هؤلاء المتكلمين بالحق وأدلتهم سلّطت أولئك ، كالجنّد الفسّاق إذا قاتلوا عسكر الكفّار قتالاً لم يكونوا فيه برة أتقياء ، ولا فجرة أقوياء ، وكان ذلك مما يسلب الكفار [عليهم] (١) . وإن غلبوهم بالفجور والظلم أديلوا عليهم ، فإن البغي مصرعه [وخيم] (٢) ، والعدل واجب لكل أحد على كل أحد في كل حال ، وإنما أرسل الله الرسل وأنزل الكتب ليقوم الناس بالقسط .

قال الله تعالى : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ [سورة الحديد : ٢٥] ، وقال تعالى : ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾ [سورة الشورى : ١٧] ، وقال تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ [سورة الرحمن : ٧] .

(١) زدت كلمة « عليهم » لتستقيم العبارة .

(٢) في الأصل : مصرعة ، وهو تحريف . وزدت كلمة « وخيم » لتستقيم العبارة .

وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [سورة المائدة : ٨] ، فأمر الله المؤمنين بالعدل على الكفار ، وإن كانوا يبعضونهم بغضة أمر الله بها ورسوله . قال تعالى : ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ﴾ [سورة المائدة : ٤٢] ، وقال : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [سورة البقرة : ١٩٠] .

وقد تكلم أهل البدع معهم في مسألة حدوث العالم والمعاد والصفات والنبوات بما أضافوا إلى دين المسلمين من الأقوال التي ليست في كتاب الله ، ولا في حديث عن رسول الله ، ولا قالها أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، ولا أحد من أئمة المسلمين ، وإنما هي مأخوذة عن أهل الكلام المتبدع المحدث المذموم عند السلف والأئمة ، الذي أصله مأخوذ عن الجهمية والمعتزلة ، فصارت الأصول التي يذكرها أهل البدع وأتباعهم ، التي هي يضاف بعضها إلى الله ورسوله ودين الإسلام وينظر عليها عند من لم يعرف إلا أقوال أهل البدع والمتكلمين والفلاسفة الملحددين ، بل ومنها ما يُظن بل يُحكى أنها إجماع المسلمين ، وأن من خالفها فقد خرج عن دين الإسلام ، وتكون تلك الأصول من البدع المحدثّة في الإسلام ، المخالفة لقول الله ورسوله ، والصحابة والتابعين بإحسان .

وقد بسطنا في غير هذا الموضع الكلام في خلق الله للسموات والأرض في ستة أيام ، وما جاء به القرآن والحديث الصحيح ، وما قاله الصحابة والتابعون ، وما أخبر به أيضا في المعاد من انشقاق السماء

وانفطارها ، وتسيير الجبال ، وسجر البحار ، وتكوير الشمس والقمر ، وغير ذلك مما فيه استحالة أجزاء هذا العالم من حال إلى حال ، ليس في شيء من ذلك أن العالم كله بعدم ولا يبقى شيء موجود إلا الله ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام الذين تلقوا ذلك عن الجهمية .

فإن الجهم أصل قوله أن الله لا يقدر على فعل ما لا يتناهى ، بل جعل لفعله مبدأ ومنتهى ، وجعله معطلاً في الأزل والأبد . ولهذا قال : إن الجنة والنار يفنيان ويفنى كل شيء . وهذا من بدعه التي أنكرها عليه السلف والأئمة ، وادّعى هو وغيره من المعتزلة وغيرهم أن العالم يعدم كله ثم يعاد كله بعد / عدمه كله ، وهذا مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف ، كما قد بسط في موضعه .

ص ٢٠٩

وكذلك خلق السموات والأرض قد أخبر أنه كان قبل ذلك عرشه على الماء ، وقد بسطنا القول في هذه المواضع ، وبيننا ما جاء به السمع ، وهو مطابق للعقل ، من أن الله خالق كل شيء ، وكل ما سواه محدث مسبوق بالعدم . وذلك غير تعطله سبحانه عن القول والعمل بمشيئته ، فإن هذا ليس هو قول السلف وأئمة السنه ، بل الثابت عنهم خلاف ذلك ، كما قد بسط في موضعه .

ولهذا تكلم الجهمية والقدرية ومن تبعهم في مسألة قدرة الرب بكلام ناقص جداً ، ومن نظر في بحوث الرازي وأمثاله معهم في مسألة القادر رأى عجائب ، ورأى أن الواحد من هؤلاء كأنه يبطن خلاف ما يظهر ، يظهر الانتصار لقوله ، وكلامه يدل على نقيضه ، فإن كان مع ظهور رجحان أحد القولين لا يشعر برجحانه فهذا جهل عظيم .

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم وأولئك أثبتوا موجبا بالذات مستلزما لمعلوله مجردا عن الصفات ، وهذا فاسد من وجوه كثيرة قد بينا بعضها . وهؤلاء أثبتوا قادراً يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح أصلاً ، وقالوا : القادر من يفعل مع جواز أن لا يفعل ، وهذا إنما هو قول القدرية الذين يقولون : إن العبد يرجح أحد مقدورتيه بلا مرجح ، وهو قول الجهمية والقدرية في فعل الرب ، فأما أهل السنة فعندهم القادر لا يرجح أحد مقدورتيه إلا بمرجح ، وهذا من حججهم على القدرية .

يقول أهل السنة : إن الله خصّ المطيعين بما [به] ^(١) رجحوا الطاعة على المعصية دون العصاة ، ولولا تفضله عليهم بما به رجحوا لم يطيعوه ، كما قد بسط هذا في موضعه . والقادر إذا كان له إرادة تامة لزم وجود مقدوره ، فهو يوجب بقدرته ومشيعته ما يريد ، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وكل ما شاءه الرب فواجب كونه ، وما لم يشأ فيمتنع كونه ، لكن وجوب لوجود مشيعته وامتناع لعدم مشيعته . وإذا فسّر القادر المختار بمثل هذا بطلت شبه الفلاسفة النافية للقادر المختار . وكذلك الجهم بن صفوان ومن اتبعه يزعمون أن القادر المختار يرجح / أحد المتماثلين على الآخر بلا سبب ولا حكمة ، فأنكروا ما في الأجسام من الطبايع ، وما في خلق الله وأمره من الحكمة ، وما في المخلوقات والشرائع من الأسباب .

ط ٢٠٩

(١) زدت « به » ليستقيم الكلام .

والأشعري ومن وافقه أتبعوا جهما على قوله في القدر ، وإن كانوا يشبّون قدرة وكسبا ، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له في المعنى ، بل قولهم هو قول جهم ، وإن نازعوه في إثبات القدرة والكسب . ولهذا كان قولهم في نفى ما في الشريعة من الحكّم والأسباب خلاف إجماع السلف والفقهاء ، فإن من أصولهم أن الله لا يخلق لحكمة ولا يأمر لحكمة ، بل ليس عندهم في القرآن لام تعليل في خلقه وأمره ، وإذا تكلموا معهم في الأمور الطبيعية أحوالوا جميع ذلك على مجرد ترجيح القادر بلا سبب ، وأن ما وجد من الاقتران فهو عادة محضة ، لا لارتباط بين هذا وهذا ، ثم قد يضيفون هذا القول إلى السنة .

وهذا القول لم يقله قط أحد من سلف الأمة ولا أئمة المسلمين : لا الأربعة ولا غيرهم . بل المنصوص عنهم وعن غيرهم خلاف هذا القول ، وإن كان قد قاله طوائف من أصحابهم المتأخرين ، متابعة لمن قال ذلك من أهل الكلام المتبعين لجهم .

ولهذا لما تكلموا في العقل لم يجعلوه غريزة ، إذ كان عندهم ليس في الوجود غريزة ولا طبيعة ولا قوة يكون لها أثر أو تكون سببا في غيرها : لا قدرة ابن آدم ولا غيرها ، فاحتاجوا إلى أن جعلوه نوعا من العلوم الضرورية ، وأتموا الأمر فيه (١) .

والمنصوص عن أئمة الدين أن العقل غريزة ، كما ذكر ذلك أحمد بن حنبل والحارث المحاسبى وغيرهما .

(١) عبارة « وأتموا الأمر فيه » ليست واضحة بالأصل ، وكذا استظهرتها .

وليس هذا موضع بسط هذه المسائل ، وإنما المقصود التنبيه على أن الإنسان ينبغي له أن يعرف دين الإسلام الذي بعث الله به رسوله ، وما كان عليه الصحابة والتابعون وسلف الأمة ، وأن ذلك الأمر لا يمكن أن يخالفه معقول صحيح قط ، بل كل ما خالفه فهو باطل ، وأن المتكلمين الذين تلقوا أصل كلامهم عن الجهمية والقدرية ونحوهم في كلامهم باطل كثير أدخلوه في دين الإسلام ، وليس من دين الإسلام ، ولم يكن أحد منهم ممن يُجزم بسعادته في الأولين والآخرين ، / إلا من المؤمنين المسلمين ، كما دل القرآن على ذلك في غير موضع .

ص ٢١٠

فصل

وليس في كتب المشائين دعوة إلى عبادة الله ومحبته أصلا ، بل غايتهم أنهم يقولون : « الفلسفة التشبه بالإله (١) على قدر الطاقة » .
ولفظ إله في كلامهم يعنى هذا المعنى .

كما قال أبو البركات في « المعبر » (٢) الفصل الثاني في العلم الإلهي والإلهيات :

كلام أبي البركات
في « المعبر »

« يظهر من (٣) المتداول في (٤) كلام القدماء أن المراد بلفظ إله

(١) في الأصل : بإله .

(٢) ج ٣ ص ٦ .

(٣) المعبر : في .

(٤) المعبر : من .

هى (١) معنى إضافى بالقياس إلى من هو إله له (٢) ، وهو الذى يقتدي به (٣) نفس [الشئ] (٤) الذى هو له إله (٥) فى فعلها ، وتحرك الجسد الذى هى فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته (٦) وتحريكه ، فكان المتعلم يسمى معلّمه الذى يقتدى به إلهًا وربًا ، ويظهر منه أيضا أن الإله هو الفاعل الذى لا يُرى ، وله على البشر سلطان وقدره ، وليس لهم عليه .

قال (٧) : « فالنفوس على مذاهبهم فعالة لا تُرى ، ولها سلطان على البشر ، لكن لهم عليها [أيضا] (٨) سلطان ، فإن النفوس البشرية يؤذى بعضها بعضا ، ويتسلط بعضها على بعض ، وكانوا (٩) يشيرون بذلك إلى الملائكة الروحانية ، وقد سبق لذلك ذكر فى كتاب النفس ، ونستوفى ها هنا النظر فيه . فعلم الإلهيات هو الذى تُعرف فيه صفات الإله مطلقا ، ثم صفات إله الآلهة ورب الأرباب » هذا لفظه .

(١) المعتبر : بلفظ الإله هو .

(٢) فى الأصل : آله له . والمثبت من « المعتبر » .

(٣) فى الأصل : يقتدى به ، وأصلحت إلى « تقتدي به » ، وستكرر كما أثبتنا هنا .

(٤) الشئ : ساقطة من الأصل ، وزدتها من « المعتبر » .

(٥) فى الأصل : له آله . والمثبت من « المعتبر » .

(٦) المعتبر : مشيئة .

(٧) بعد الكلام السابق مباشرة .

(٨) أيضا : ساقطة من الأصل ، وأثبتنا من « المعتبر » .

(٩) المعتبر : فكانوا .

قلت : قوله : « هو الذى يقتديه نفس الشيء الذى هو إله فى فعلها » أى يقتديه نفس المتأله فى فعلها .

وقوله : « وتحرك الجسد الذى هى فيه على شاكلة إرادته بحسب مشيئته وتحريكه ، فكان المتعلم يسمّى معلّمه الذى يقتدى به إلهاً ورباً » يبين أنه يفعل للتشبه به ، فتجد له النفس جسدها على ما يشاكل إرادة المألوه وبشابهها بحسب مشيئة المألوه وتحريكه ، فقد بين أن المتأله يفعل كما يفعل مألوهه ويأمره مألوهه ، فيريد ويحرك جسده بحسب مشيئة المألوه وتحريكه ، ثم مثل ذلك بالمتعلم مع المعلم الذى يقتدى به ويأتمر بأمره للتشبه به ، / وأنه عندهم إلهه وربّه ، وذلك بمنزلة التلميذ مع أستاذه ، وغايته أن يكون بمنزلة الأمة مع نبيها : تقتدى به وتطيع أمره .

ط ٢١٠

وهذا الذى حكاه عنهم مطابق لما حكاه سائر الناس عنهم : أن الفلسفة عندهم هى التشبه بالإله (١) على قدر الطاقة . وذكر الله معنى آخر : وهو الفاعل الذى لا يُرى ، وله سلطان ، وجعل الملائكة هى الآلهة بهذا التفسير ، ويبيّن أن العلم الإلهى يتكلمون فيه على جنس الآلهة (٢) ، ثم على صفات الإله (٣) الأكبر ، الذى هو إله الآلهة . فالإلهية عند القوم أمر مشترك بين الله وبين الملائكة ، وبين المعلمين ومن يقتدى به ، لكن

(١) فى الأصل : بإلاه .

(٢) كلمة « الآلهة » ليست تامة فى الأصل .

(٣) فى الأصل : إلاه .

إلهية الله أفضل وأكمل ، كما أن الوجود مشترك بين الموجودات ، لكن الوجود الواجب أكمل .

وهذا الشرك شر من شرك مشركى العرب ، فإن أولئك وإن أشركوا بالوسائط ، وقالوا : هم شفعاؤنا عند الله ، وقالوا : إنما نعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى - فلم يكن التآله عندهم بمعنى التشبه والافتداء ، بل بمعنى العبادة والذل والمحبة . وهؤلاء - مع عظيم شركهم بالله بمخلوقاته - جعلوا التآله لنا هو التشبه بالإله ، لا أنه يُحب ويُعبد ويُدعى (١) ويُسأل . ولهذا لم تكن الآلهة مختصة بالله عندهم ، لأن التشبه مبناه على أن الأدنى يتشبه بالذى فوقه ، والذى فوقه يتشبه بمن فوقه ، حتى ينتهى إلى الغاية ، ولهذا سموه إله الآلهة .

وهذا يقولون : إن كل فلك يتحرك للتشبه بعقله ، ففلك القمر يتحرك للتشبه بالعقل العاشر ، والفلك التاسع يتحرك للتشبه بالعقل الثامن .

وهذا الطريق أثبت أرسطو وأتباعه وجوده ، وقالوا : إن الفلك يتحرك للتشبه به ، وشبهه بتحرك المعشوق لعاشقه . لكن العاشق يحب ذات المعشوق ، والفلك عندهم إنما يحب التشبه بالله ، وهو كتتحريك الإمام للمصلين ، والمتبوع للتابعين ، فلم يشبتوا بهذا أن الله رب العالمين / خلقه وأنشأه ، ولا أنه إله العالم الذى يحبه العبد ويرجوه ويخشاه .

(١) فى الأصل : ويدعا .

لكن اسم الإله لما كان موجوداً في القرآن ، وذكره المعربون لكتب أولئك ، وبيّنوا معناه في لغة أولئك ، صار بسبب الاشتراك في اللغتين في إطلاقه تلييساً على من لم يعرف مراد القرآن العزيز باسم الإله ، ومراد القوم باسم الإله ، وبين المرادين بؤن عظيم .

ثم لما كان مقصود القوم التشبه به ، فهم في الحقيقة لا يعبدونه ولا يستعينونه ، فهم خارجون عن دين المرسلين ، القائلين : إياك نعبد ، وإياك نستعين ، فإن التشبه بغيره مقصوده أن يكون مثله بحسب قدرته ، فلو قدر أن يكون مثله من كل وجه لفعل ذلك ، لكن يفعل ما يقدر عليه ، وليس مراده محبة نفس ذلك المتشبه به ، ولا الدل له ، بل مماثلته ، كما يقوم التلميذ مقام استاذه ، والابن مقام أبيه .

وهذا لا يستلزم حب المتشبه ولا بغضه ، بل كثيراً ما يكون مع البغض والحسد والمنافسة ، كما قد يكون مع عدم ذلك ، والغالب أنه مع وجود الاثنين لا بد من المنافسة والمناذة ، وهذا هو الند ، والكمال عند القوم أن يجعل أحدهم نفسه لله ندّاً .

ثم من العجب أن القوم يدعون التوحيد ، وبيالغون في نفى التشبيه ، حتى نفوا الصفات ، وشنعوا على أهل الكتاب لما جاء من الصفات في التوراة وغيرها ، وأنكروا قوله في التوراة : « إنا سنخلق بشراً على صورتنا يشبهنا » وهو يدعون أن أحدهم يجعل نفسه شبيهاً لله ، فإن كان هذا اللفظ يحتمل معنىً صحيحاً عندهم ، لإمكان المشابهة من وجهٍ دون وجه ، فالله أقدر على أن يفعل ذلك من الواحد منهم ، وإن كان هذا ممتنعاً

مطلقا ، فما بالهم زعموا أنهم يتشبهون بالله تعالى ، مع أن التشبيه الذى أثبتوه شرك صريح فى الإلهية التى هى مختصة بالله !؟

ودعوى القدرة على جعل الندّ لله بقدرة الواحد منا واختياره ، ومن أثبت الإلهية لغير الله ، من الملائكة والأنبياء ، كان مشركا أعظم ، فكيف من أثبتها لآحاد الناس ، وأمر الخلق / أن يصيروا آلهة متشبهين بالله !؟

ظ ٢١١

وقد قال تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُوتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ . وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ [سورة آل عمران : ٧٩ ، ٨٠] .

ولهذا ضل من سلك سبيل هؤلاء ، فصار مقصودهم هو التشبه بالله ، واحتجّوا بما يروون : تخلّقوا بأخلاق الله .

وصنّف أبو حامد « شرح أسماء الله الحسنى » (١) وضمّنه التشبه بالله فى كل اسم من أسمائه ، وسماه التخلّق ، حتى فى اسمه : الجبار والمتكبر والإله ، ونحو ذلك من الأسماء التى ثبت بالنصّ والإجماع أنها مختصة بالله ، وأنه ليس للعباد فيها نصيب . كقول النبى ﷺ فى الحديث

(١) أى الغزالي وطبع كتابه وعنوانه « المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى » فى القاهرة عام ١٣٢٤ هـ ، وطبع طبعة أخرى بالمكتبة العلامة بالقاهرة بدون تاريخ ، ومنه مخطوطات كثيرة . انظر مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن بدوى ، ص ١٣٥ - ١٣٦ ، ط . المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ، القاهرة ، ١٣٨٠ / ١٩٦٠ .

الصحيح ، الذي رواه مسلم وغيره : « يقول الله تعالى : العظمة إزاري ، والكبرياء ردائي ، فمن نازعني واحداً منهما عذّبتة » (١) .

وسلك هذا المسلك ابن عرى وابن سبعين وغيرهما من ملاحدة الصوفية ، وصار ذلك - مع ما ضموا إليه من البدع والإلحاد - موقفاً لهم في الحلول والاتحاد .

وقد أنكر المازري وغيره على أبي حامد ما ذكره في التخلّق ، وبالغوا في في النفي ، حتى قالوا : ليس لله اسم يتخلّق به العبد . ولهذا عدل أبو الحكم بن برجان عن هذا اللفظ إلى لفظ التعبّد . ولبسط الكلام على ذلك (٢) موضع آخر ، فإن من أسمائه وصفاته ما يُحمد العبد على الاتّصاف به : كالعلم ، والرحمة ، والحكمة ، وغير ذلك ، ومنها ما يذم العبد على الاتّصاف به كالإلهية ، والتجبر ، والتكبر .

(١) الحديث - مع اختلاف في الألفاظ - عن أبي هريرة رضي الله عنه في : سنن أبي داود ٨٤/٤ (كتاب اللباس ، باب ما جاء في الكبير) ؛ سنن ابن ماجه ١٣٩٧/٢ (كتاب الزهد ، البراءة من الكبر والتواضع) . وهو بألفاظ مقاربة عن ابن عباس في نفس الموضوع ١٣٩٨/٢ . والحديث عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة في مسلم ٣٠٢٣/٤ (كتاب البر والصلة والآداب ، باب تحريم الكبر) ولفظه قالوا : قال رسول الله ﷺ : العز إزاره ، والكبرياء ردأؤه ، فمن ينازعني عذّبتة . قال المحقق رحمه الله : « (العز إزاره) هكذا هو في جميع النسخ . فالضمير في « إزاره وردأؤه » يعود إلى الله تعالى للعلم به . وفيه محذوف تقديره : قال الله تعالى » . وجاء الحديث بألفاظ مختلفة عن أبي هريرة في المسند (ط . المعارف) ١٠٨/١٣ - ١٠٩ ، (ط . الحلبي) ٣٧٦/٢ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٤٢ .

(٢) في الأصل : على ذلك له .

وللعبد من الصفات التي يُحمد عليها ويُؤمر بها ما يمنع اتّصاف الربّ به :
 كالعبودية والافتقار والحاجة والذلّ والسؤال ونحو ذلك ، وهو في كل ذلك
 كإله في عبادته لله وحده ، وغاية كإله أن يكون الله هو معبوده ، فلا يكون
 شيء أحب إليه من الله ، ولا شيء أعظم عنده من الله ، ويكون هو إلهه
 الذي / يعبده ، وربّه الذي يسأله ، فيتحقق بقوله : (إياك نعبد وإياك
 نستعين) .

ومتصوفة الفلاسفة تسلك مسلك ابن سينا في « مقامات
 العارفين » الذي ذكره في آخر « الإشارات » . وقد بُسط الكلام على
 ذلك في غير هذا الموضع وبيّن أن ذلك - مع مدح الرازي له - غايته فناء
 ناقص ، مع نقص توحيد الربوبية والإثبات .

وأما الفناء الذي جاءت به الرسل ، ونزلت به الكتب ، فهو أن
 يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، ومحبته عن محبة ما سواه ، وبخشيتيه عن
 خشية ما سواه ، وبرجائه عن رجاء ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه ،
 فيتحقق بحقيقة قول : لا إله إلا الله .

وقد ثبت في الصحيح عن عثمان عن النبي ﷺ أنه قال : « من
 مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة » (١) .

(١) الحديث عن عثمان بن عفان رضي الله عنه في : مسلم ٥٥/١ (كتاب الإيمان ،
 باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا) ؛ المسند (ط . المعارف)
 . ٣٧٦/١

وفي السنن عن معاذ ، عن النبي ﷺ أنه قال : « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة » (١) .

وهذا التوحيد يتضمن إثبات صفات الكمال لله ، ونفى النقص ، ونفى مماثلته لشيء من الأشياء ، وإثبات خصائصه بالمحبة والعبادة والتعظيم ونحو ذلك .

وإنما يتفاوت أهل العلم والإيمان بحسب تفاوتهم في تحقيق هذا التوحيد ، كما قد بسط في موضعه ، والله أعلم .

تمت القاعدة من كلام شيخ الإسلام ، مفتي الأنام ، تقي الدين أنى العباس أحمد بن تيمية الحنبلي ، مؤلف كتاب « الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان » (٢) .

(١) الحديث عن معاذ بن جبل رضى الله عنه في : سنن أبى داود ٢٥٨/٣ - ٢٥٩ - كتاب الجنائز ، باب فى التلقين) .

(٢) أمام هذا الكلام وعلى يسار الصفحة كتب : « بلغ مقابلة بحسب الإمكان ، والحمد لله » . وأسفل هذا الكلام كتب ما يلى : « هذا الكتاب للرد على الفلاسفة وبعض المتصوفين الملحدين ، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحنبلي » .

الفهارس العامة للكتاب

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الأحاديث النبوية والآثار
- ٣ - فهرس الأعلام المترجمة
- ٤ - فهرس الفرق والطوائف
- ٥ - فهرس الأماكن والبلدان
- ٦ - فهرس أسماء الكتب
- ٧ - فهرس مراجع التحقيق
- ٨ - فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
١	الفاتحة	كلها	٢	٢٤٦
٢	البقرة	٢ - ٤	٢	٢٤٦
	»	٢١	٢	٢٤١
	»	٢٩	٢	٧٦
	»	٣٠	٢	٥٨
	»	٤٨	٢	٢٩٠
	»	٥٥	١	١٨٤
	»	٥٥	٢	٦
	»	٥٥	٢	٢٢٦
	»	٥٦	١	١٨٤
	»	٥٦	٢	٢٢٦
	»	٦٢	٢	٢٤٣
	»	٦٢	٢	٣٠٤
	»	٧٣	١	١٨٤
	»	٧٣	٢	٢٢٦
	»	٨٧	٢	٣١١
	»	١٠٢	١	١٧٣ ، ١٦٨

الصفحة	الجزء	الآية	اسم السورة	رقم السورة
٣٠٥	٢	١١١	البقرة	
٣٠٥ ، ٢٤٢	٢	١١٢	»	
٧١	٢	١١٧	»	
٢٣٤	٢	١٢٤	»	
٣٠٢ ، ٢٤٢	٢	١٣٠	»	
٣٠٢ ، ٢٤٢	٢	١٣٢	»	
٢٥٥	١	١٣٦	»	
٣١١	٢	١٣٦	»	
٣٢٤	٢	١٤٦	»	
٣١٦	٢	١٥٠	»	
٢٢٨	٢	١٦٣	»	
١٣٦	١	١٦٤	»	
٣١٤	٢	١٦٥	»	
٦٥	١	١٧٦	»	
٢٥٦ - ٢٥٥	١	١٧٧	»	
٣١١	٢	١٧٧	»	
٢٢٣	١	١٨٦	»	
١٤٨	١	١٨٧	»	
٢٢٨	٢	١٩٠	»	
٢٠٧	١	٢١٠	»	

الصفحة	الجزء	الآية	اسم السورة	رقم السورة
٣٠٧	٢	٢١٣	البقرة	
٣١٧	٢	٢١٦	»	
١٨٥ - ١٨٤	١	٢٤٣	»	
٢٢٦	٢	٢٤٣	»	
٢٠٤	١	٢٥٣	»	
٢٨٩	٢	٢٥٤	»	
١٢١ ، ٩١	١	٢٥٥	»	
٢٨٩ ، ٦٣	٢	٢٥٥	»	
١٨٥	١	٢٥٩	»	
٢٢٦	٢	٢٥٩	»	
٢٢٦	٢	٢٦٠	»	
٣١٢ - ٣١١	٢	٢٨٦ - ٢٨٥	»	
٢٨٩	١	٧	آل عمران	٣
٣٠٩	٢	٢٠ - ١٨	»	
١٤٢	١	٤٤	»	
٨٨ ، ٧٤ ، ٥٨	٢	٥٩	»	
٣٠٢	٢	٦٧	»	
٣٣٧	٢	٨٠ - ٧٩	»	
٢٨٧	٢	٨٠	»	

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	آل عمران	٨٥	٢	٣٠٨
	»	٩٧	٢	٣٠٨
	»	١٢٥ - ١٢٤	١	٢٠٥
	»	١٣٧	١	٢٢٧ - ٢٢٦
	»	١٤٩	١	١٠٩
٤	النساء	٧٧	٢	٣٢٣
	»	٨٥	٢	٢٩١
	»	٩٠	٢	٣١٨
	»	٩٢	١	٣٠٧
	»	٩٧	١	٢٠٦
	»	٩٨ - ٩٩	٢	٢٨٥
	»	١٢٥	٢	٢٦٢
	»	١٢٥	٢	٣٠٥
	»	١٥٠ - ١٥١	٢	٣٠٦
	»	١٦٣ - ١٦٤	١	٢٠٤
	»	١٦٣	١	٢٦١
	»	١٦٤	١	٢٦١
	»	١٦٥	٢	٣١٦
	»	١٧٢	٢	١٥٧
	»	١٧٣	١	١٥٧

الصفحة	الجزء	الآية	اسم السورة	رقم السورة
٢٥٩ - ٢٥٨	١	٣	المائدة	٥
٣٢٨	٢	٨	»	
٢٦١	١	١٥	»	
٢٦١	١	١٦	»	
٣٢٨	٢	٤٢	»	
٣٠٣ ، ٢٤٣	٢	٤٤	»	
٣٠٨	٢	٤٨	»	
٢٣٢	١	٥٤	»	
١٩٨	١	٧٥	»	
٣٠٣ ، ٢٤٣	٢	١١١	»	
٣٠٣	٢	١١٢	»	
١٥٨	٢	١	الأنعام	٦
١٨١	١	٥	»	
٢٨٨	٢	١٨	»	
٢٨٤	٢	٣٠	»	
٣٢٤	٢	٣٣	»	
٣١٧	٢	٨٣	»	
٢٨٦ - ٢٨٥	٢	٩٣	»	
٢٨٦	٢	٩٤	»	

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الأنعام	١٠٠	١	٢١٦، ٢١٥، ٨
	»	١٠١	١	٢١٦، ٢١٥
	»	١٠٣	١	٩١
	»	١١٢	١	١٦٩
	»	١١٦	١	١٨١
	»	١٣٠	١	١٧٠
	»	١٥٨	١	٢٠٧
	»	١٥٩	٢	٣٠٦
	»	١٦١	٢	٣٠٢
٧	الأعراف	٥٧	١	١٣٦
	»	٥٩	٢	٢٤١
	»	١٢٦	٢	٣٠٣
	»	١٤٣	١	٢٠٤
	»	١٥٧	١	٢٦١
	»	١٧٩	١	٢٢٨ - ٢٢٧
٨	الأنفال	١	١	١٠٩
	»	١٢ - ٩	١	٢٠٥
	»	٥٠	١	٢٠٦

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الأطفال	٥٠	٢	٢٨٥
	»	٥١	٢	٢٨٥
	»	٦١	٢	٣١٨
٩	التوبة	٢	٢	٣٢٠
	»	٤	٢	٣٢٠
	»	٥	٢	٣٢١ ، ٣٢٠
	»	٦	٢	٥٩
	»	٢٥	١	٢٠٥
	»	٢٦	١	٢٠٥
	»	٢٩	٢	٣١٨
	»	٣١	٢	٣١١ ، ٢٤٨
	»	١٢٨	٢	٨
١٠	يونس	١٨	٢	٢٨٨
	»	٤١	٢	٣١٥
	»	٧١	٢	٣٠١ ، ٢٤٢
	»	٧٢	٢	٣٠١ ، ٢٤٢
	»	٨٤	٢	٣٠٣ ، ٢٤٣
١١	هود	١	٢	٨٧

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	هود	٧	٢	٧٦
	د	٣١	١	١٨٣
	د	٥٠	١	٢٤٢
	د	٦٩ - ٨١	١	١٩٥ - ١٩٤
	د	١١٩	١	١٤٨
١٢	يوسف	٥١	٢	٨
	د	٩٥	٢	٨٥
	د	١٠١	٢	٣٠٣
	د	١٠٢	١	١٤٢
	د	١٠٩	١	١٩٨
١٣	الرعد	٢	٢	١٥٨
	د	٣٥	٢	١٦٤
١٤	إبراهيم	٤٨	٢	٢٢٥
١٥	الحجر	٤٤	٢	٢٧٥
	د	٥١ - ٦٥	١	١٩٦
١٦	النحل	٣	٢	١٥٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	النحل	٢٠	١	٩٥
	»	٢١	١	٩٥
	»	٣٣ - ٣٢	١	٢٠٦
	»	٣٦	٢	٢٤١
	»	٤٠	٢	٧٠
	»	٤٩	١	٢١٤
	»	٥٠	١	٢١٤
	»	٦٠	١	١٣٦
	»	١٢٠	٢	٣٠٢ ، ٢٣٤
١٧	الإسراء	١٥	٢	٢٤٥ ، ٢٤٤
	»	٥٦	٢	٢٨٧
	»	٥٧	٢	٢٨٧
	»	٨٥	٢	١٥
	»	١٠٢	١	٢٤٢
	»	١١١	١	٢١٥
١٨	الكهف	٢١	١	١٨٥
	»	٧٩	٢	٨
١٩	مريم	١٧ - ١٩	١	١٩٧ - ١٩٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	مريم	٤٩	١	٢٢٤
	»	٥٠	١	٢٢٤
	»	٦٢	٢	١٣٧
	»	٦٤	١	٢٠٨
	»	٦٥	١	١١٦ ، ١٠٣
	»	٧١	١	١٤٠
	»	٧٢	١	١٤٠
	»	٩٦	١	٢٢٤
٢٠	طه	١١	٢	١٤٠ ، ٥٨
	»	٣٩	١	٢٢٤
	»	٥٥	٢	٧٤
	»	٦٧ - ٦٩	١	١٣٨
	»	٦٩	١	١٧٣
	»	٨٩	٢	٦٦
	»	١١٦	٢	٨٧
	»	١٢٣ - ١٢٦	٢	٢٤٦
٢١	الأنبياء	٢	٢	٨٥
	»	٢٥	٢	٢٤١

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الأنبياء	٢٦ - ٢٨	١	١٥٧
	»	٢٦ - ٢٩	١	٢٠٨ - ٢٠٩
	»	٢٧	٢	٢٨٧
	»	٢٨	١	٢١٤
	»	٢٨	٢	٢٨٩ ، ٢٨٧
	»	٣٢	٢	١٥٨
	»	٣٣	٢	١٥٨
	»	٨٤	٢	٢
	»	٩٨	١	١٤١
٢٢	الحج	١٧	٢	٣٠٤ ، ٢٤٣
	»	٣٩	٢	٣١٧
	»	٤٦	١	٢٢٧
	»	٥٢	١	٢٥٦
	»	٧٥	١	٢٠٤
٢٣	المؤمنون	١٢	٢	٧٤
	»	١٣	٢	٧٤
	»	٥١ - ٥٣	٢	٣٠٦
	»	٩١	١	٢١٥
	»	٩١	٢	٢١٦ ، ١٧٢ ، ١٧٠

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
٢٤	النور	١٩	٢	١٥
	»	٣٩	١	١١٩
	»	٣٩	٢	١٩٠
٢٥	الفرقان	٢١	١	٢١٥
	»	٢١	٢	٢٨٥
	»	٢٢	٢	٢٨٥
٢٦	الشعراء	٤٦ - ٤٨	١	١٣٨
	»	٤٧	٢	٣٠٣
	»	٤٨	٢	٣٠٣
	»	٥١	٢	٣٠٣
	»	٧٥	٢	٨٥
	»	٧٦	٢	٨٥
	»	٢٢١ - ٢٢٢	١	١٧٠
	»	٢٢١	٢	٢٩٣
	»	٢٢٢	٢	٢٩٣
٢٧	المل	١٤	١	٢٤٢
	»	١٤	٢	٣٢٤

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	التعل	٢٣	٢	٨
	»	٤٤	٢	٣٠٣ ، ٢٤٣
٢٨	القصص	٤٤	١	١٤٢
	»	٤٦	١	١٤٢
	»	٨٨	٢	١٦٤
٢٩	العنكبوت	٥١	١	٢٥٧
٣٠	الروم	٣٠	٢	٢٦٢
	»	٣١ - ٣٠	٢	٣٠٦
٣٢	السجدة	٤	٢	٢٨٨
	»	٧	٢	٧٤
	»	٨	٢	٧٤
٣٣	الأحزاب	٩	١	٢٠٥
	»	٦٢ - ٦٠	١	٢٢٦
٣٤	سبأ	٣	١	٩١
	»	٢٣ - ٢٢	١	١٥٧

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	سبأ	٢٢ - ٢٣	١	٢١٢
	»	٢٢	٢	٢٨٩
	»	٢٣	٢	٢٨٩
٣٥	فاطر	٤٢	١	٢٢٦
	»	٤٣	١	٢٢٦
٣٦	يس	٣٦	١	٢١٦
	»	٣٩	٢	٨٥
	»	٨٢	٢	٧٠ ، ٦٨ ، ٥٨ ، ١٢١ ، ١١١
٣٧	الصفات	٣ - ١	١	٢٠٧
	»	٧٩ - ٧٨	١	٢٢٤
	»	١٠٩ - ١٠٨	١	٢٢٤
	»	١٢٠ - ١١٩	١	٢٢٤
	»	١٣٠ - ١٢٩	١	٢٢٤
	»	١٥١	١	٢١٥
	»	١٥٢	١	٢١٥
	»	١٦٦ - ١٤٩	١	٢٠٧ - ٢٠٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
٣٨	ص	٧١	٢	٧٤
	»	٧٢	٢	٧٤
	»	٨٥	٢	٢٤٤
٤٠	غافر	٣٥	٢	٨
	»	٣٦	١	٢٦٣ - ٢٦٢
	»	٥٦	٢	٢٥١
	»	٦٠	٢	٣١٤ ، ٢٥١
	»	٧٠ - ٦٩	٢	٢٤٧
	»	٨٣	٢	٢٤٧
٤١	فصلت	٩	٢	٧٥
	»	١٠	٢	٧٥
	»	١١	١	٢٧٥
	»	١١	٢	١٢٥
	»	١٢ ، ١١	٢	٧٦ - ٧٥
	»	١٥	٢	١٥
	»	٣١ - ٣٠	١	٢٠٧
	»	٥٣	١	٢٢٧
٤٢	الشورى	١١	١	١٠٣

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الشورى	١١	١	١١٦
	»	١٣	٢	٣٠٦
	»	١٥	٢	٣١٦
	»	١٦	٢	٣١٧
	»	١٧	٢	٣٢٧
	»	٥١	١	٢٠٤
٤٣	الزخرف	٣	٢	٨٧
	»	٣٢	٢	٢٧٥
	»	٥٧	١	١٤١
	»	٥٨	١	١٤١
٤٥	الجاثية	١٦ - ١٩	٢	٣١٠
٤٦	الأحقاف	١١	٢	٨٥
	»	٣١	١	١٧٠
	»	٣٤	٢	٢٨٥
	»	٣٩	١	١٧٠
٤٨	الفتح	١٦	٢	٣٢١
	»	٢٢	١	٢٢٦

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	الفتح	٢٣	١	٢٢٦
	»	٢٧	١	١٤٠
٥٠	ق	٢٢	٢	٢٨٤
	»	٣٦	١	٢٢٦
	»	٣٧	١	٢٢٦
	»	٣٨	١	٩١
	»	٦٥	٢	٣٨
٥١	الذاريات	٤	١	١٧٥
	»	٢٤ - ٣٤	١	١٩٤ - ١٩٣
	»	٤٧	٢	١٥٨
	»	٤٩	١	٢١٦
	»	٥٦	١	١٤٨
	»	٥٦	٢	٢٤١
	»	٥٨	٢	٥
٥٢	الطور	٤٩	١	٢٣٩
٥٣	النجم	٦٠٥	١	١٦٤
	»	١٨ - ٥	١	٢٠٠

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	النجم	٢٦	١	٢١٤
	»	٢٦	٢	٢٨٩
	»	٣٢	٢	١٥
٥٤	القمر	٢٨	٢	٢٧٥
	»	٤٧	٢	٢٤٦
٥٥	الرحمن	٧	٢	٣٢٧
	»	٣٣	١	١٧٠
	»	٣٧	٢	٢٢٥
	»	٧٤	٢	١٥ ، ١٤
٥٦	الواقعة	٤ - ٧	٢	٢٢٥
٥٧	الحديد	٢١	٢	٢٤٦
	»	٢٥	٢	٣٢٧
	»	٢٧	٢	من ٢٤٨ إلى ٢٤٩
	»	٢٨	١	٢٦١
	»	٢٩	١	٢٦١
٦٦	التحریم	٤	١	٢٤٧

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
	التحریم	١٢	١	١٩٨
٦٧	الملك	٢	٢	٢٦٣ ، ٢٤٩
	»	٨	٢	٢٤٤
	»	٩	٢	٢٤٤
	»	١٠	١	٢٢٧
	»	١٠	٢	١٤٩
	»	١٤	٢	٢١٩
	»	٢٧ - ٢٥	٢	٢٨٥
٧٠	المعارج	٨	٢	٢٢٥
	»	٩	٢	٢٢٥
٧٢	الجن	١	١	١٧٠
	»	٥	١	١٦٩
٧٥	القيامة	٢٢	٢	١٦٤
	»	٢٣	٢	١٦٤
٧٩	النازعات	٥	١	١٧٥
	»	٢٨ - ٢٧	٢	١٥٨

رقم السورة	اسم السورة	الآية	الجزء	الصفحة
٨١	التكوير	٦ - ١	٢	٢٢٥
	»	٢١ - ١٩	١	١٦٤
	»	٢٥ - ١٩	١	٢٠٠
٨٢	الانفطار	٤ - ١	٢	٢٢٥
	»	٨	١	١٠٥
٨٤	الانشقاق	٤ - ١	٢	٢٢٥
	»	٨	١	١٤٠
٩١	الشمس	٥	٢	١٥٨
٩٦	العلق	٣ - ١	٢	١٥٨ - ١٥٧
	»	٥ - ١	٢	٢٧٨ ، ٦٥
١٠١	القارعة	٤	٢	٢٢٥
	»	٥	٢	٢٢٥
١٠٩	الكافرون	كلها	٢	٢٢٩
	»	كلها	٢	٣١٥
١١٢	الإخلاص	-	١	٢١٥
	»	كلها	٢	٢٢٨

فهرس الأحاديث النبوية والآثار (*)

٢٧٣، (٦٤) / ٢	أندرى أى آية فى كتاب الله أعظم
١ (٣٣٣) ت ١	إذا أنا مت فاسحقونى
	أبو سعيد الخدرى ،
	حذيفة بن اليمان
٢ (٢٥٩) ت ٢	إذا حدثكم أهل الكتاب بشيء
	أبو هريرة
٢ (٢٣٦) ،	إذا دخل أهل الجنة نادى مناد
	صهيب
١ (٢٦٥) ت ١ ،	
٢٧١	
٢ (٢٧٢) ت ٣	إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا
	أنس
١ (٢١٣) ت ١	إذا قضى الله الأمر فى السماء
	أبو هريرة وعدد من
	الصحابه
١ (١٦٩) ت ٢	أعيد كما بكلمات الله التامة
	ابن عباس
٢٣٦-٢٣٧ ،	اللهم إنى أسألك لذة النظر
	زيد بن ثابت
١ (٢٦٥) ت ٢ ،	وعمار بن ياسر
٢٧٢	
١ (٣١٩) ت ٢	أما ترضى أن تكون منى بمنزلة
	سعد بن أبى وقاص
	هارون
١ (٢٥٨) ت ١	أمتهوكون يا ابن الخطاب
	جابر بن عبد الله
١ (٣٠٥) ت ٢	إننا معشر الأنبياء ديننا واحد
	أبو هريرة
١ (٢٠١) ت ١	إن النبى رأى جبريل وله ستائة
	ابن مسعود
	جناح

(*) أشرت إلى مكان التعليق على الحديث بقوسين حول رقم الصفحة .

- أنت الأول فليس فوقك شيء أبو هريرة
 (١٥) / ١ ت ١
 ٧٨ / ٢
- أنكحتكها بما معك من القرآن سهل بن سعد
 (٧٧) / ٢ ت ٢
 الساعدي
- أنكم تختصمون إلى أم سلمة
 (٣١٧) / ٢ ت ١
 أنه حلف بعزة الله أوله : أعوذ أنس
 (١٠٨) / ١ ت ٢
 بعزتك
- أنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون أبو هريرة
 (٢٥٣-٢٥٢) / ١
 ت ١، ٢٥٩
- أنه لم يبق بعدى من النبوة أبو هريرة
 (٢٣٥) / ١ ت ١
 إلا المبشرات وهي الرؤيا الصالحة
- أول ما بدىء به رسول الله ﷺ عائشة
 (٣٣٥) / ١ ت ٢
 من الوحي الرؤيا الصالحة
- أول ما خلق الله العقل موضوع
 (٢٣٨، ٢٣٧) / ١
 ٢٣٩
- الإيمان بضع وسبعون أو بضع أبو هريرة
 (٢٣٤) / ١ ت ٢
 وستون شعبة
- جبريل جاء في صورة أعرابي عائشة
 (١٩٦) / ١
 ت ١ (١٩٧)
- جبريل جاء في صورة دحية الكلبي سلمان
 (١٩٧) / ١ ت ٢
 حب إلى من دنياكم ثلاث أنس
 (٢٧٢) / ٢ ت ٢
 حديث الشفاعة أنس وعدد من
 (٢٩٠) / ٢ ت ١
 الصحابة
- حسب ابن آدم أكيات يقمن مقدام بن معد
 (٧٥) / ٢
 صلبه يكره
- خلقت الملائكة من نور عائشة
 (٧٤) / ٢ ت ٢
 (٢٨٧)

٢ ت (٢٣٤) / ١	عبادة وعدد من الصحابة	الرؤيا الصادقة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة
١ ت (٢٢١) / ١	ثوبان	زويت لى الأرض فرأيت
٢ / (٥٩)	البراء	زينوا القرآن بأصواتكم عليكم بالصدق
٢ ت (٨٨) / ١	عبد الله بن مسعود	قدر الله مقادير الخلائق قبل
١ ت (١٤) / ١	عبد الله بن عمرو	قضاء رسول الله ﷺ بالشفعة
٢ / (٢٧٥) ت ١	جابر	قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن
٢ / (٢٧٣) ت ٢	عدد من الصحابة	قل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد
٢ / (٣١١) ت ٢	أبو هريرة	قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا
٢ / (٣١١) ت ٣	ابن عباس	كان الله ولم يكن شيء قبله
١ / (١٤ - ١٥) ت ١ ، ٧٦ / ٢ ، ٧٨	عمران بن حصين	كان الله ولم يكن شيء معه
١ / (١٥) ت ٤	عمران بن حصين	كان فى عماء
٢ / (٧٩)	ابن رزين	كان الناس أمة واحدة
٢ / (٣٠٧) ت ١	أثر عن ابن عباس	كل مولود يولد على الفطرة
٢ / (٢٤٤) - ت ١ ، ٢٤٥	ابن عباس وأبو هريرة	
٢ / ٢٦٢		
١ / (١٩٨) ت ١	أبو موسى الأشعري	كامل من الرجال كثير ولم يكمل
١ / (٢٢٥) ت ٢	عائشة	كلا والله لا يخزيك الله أبدا
١ / (١٤٠) ت ١		لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله
١ / (١٤٠) ت ٢		لن يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة

- لو لم أبعث فيكم لبعث فيكم عمر
ما يمنعك أن تزورنا أكثر
من أحيا أرضا ميتة فهي له
من حلف بغير الله فقد أشرك
من قرأ الآيتين في آخر سورة
البقرة
من مات وهو يعلم أن لا إله
إلا الله دخل الجنة
من ملك زادا أو راحلة تبلغه إلى
بيت الله
من نوقش الحساب عذب
من يرد الله به خيرا يفقهه في
الدين
الهدى الصالح والسمت الصالح
هي براءة من الشرك
وآدم بين الروح والجسد
يا أبا هريرة لقد ظننت أن
لا يسألني
يقول الله تعالى : إني خلقت
عبادى حنفاء
يقول الله تعالى العظيمة إزارى
والكبرياء رداى
- ٢/١ (٢٥٤) ت ٢ عقبة بن عامر
١/١ (٢٠٨) ت ١ ابن عباس
١/١ (٩٥) ت ١ عدد من الصحابة
١/١ (١٠٨) ت ١ عمر وابن عمر
٢/٢ (٣١١) ت ١ أبو مسعود
الأنصارى
٢/٢ (٣٣٩) ت ١ عثمان بن عفان
٢/٢ (٣٠٩) ت ١ على بن أبى طالب
١/١ (١٤٠) ت ١
٢/٢ (٢٦٦) ت ١ عدد من الصحابة
١/١ (٢٣٤) ت ٣ ابن عباس
٢/٢ (٣١٥) ت ١
٢/٢ (٣٠١) ت ١ أبو هريرة
٢/٢ (٢٩١) ت ٢ أبو هريرة
٢/٢ (٢٦٢) ت ٢ عياض بن حمار
٢/٢ (٣٣٨) ت ١ أبو هريرة

فهرس الأعلام المترجمة

- الآمدى = أبو الحسن على بن محمد بن سالم الثعلبي : ٢٢/١
 أبقرط = ١٨٠/١
- ابن الجوزى = أبو الفرج عبد الرحمن بن علي : ٢١٢/١
- ابن حامد = أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي : ٨٦/٢
- ابن حمويه = سعد الدين محمد بن عبد الله بن حمويه الحموي : ٢٤٨/١
- ابن دقيق العيد = محمد بن علي بن وهب ، تقي الدين القشيري : ١١٣/٢
- ابن الزاغوني = أبو الحسن علي بن عبيد الله بن نصر بن السري : ١٥٣/١
- ابن سبعين = عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ٥/١
- ابن الصلاح = أبو عمر تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردي
 الشهرزوري الشرخاني : ٢١٠/١
- ابن عريى = محبى الدين بن علي بن محمد الخاتمي الطائي : ٥/١
- ابن عقيل = علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي : ٣٥/١
- ابن فورك = أبو بكر محمد بن الحسن الأنصاري : ٣٥/٢
- ابن قسى = أبو القاسم أحمد بن قسى : ١٦٠/١
- ابن كرام = أبو عبد الله بن كرام بن عراق بن حزبه السجستاني : ٣٦/١ ،
 ٦٠/٢
- ابن كلاب = أبو محمد عبد الله بن سعيد بن محمد : ١٣/١
- ابن مجاهد = أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب : ٣٥/٢
- ابن ملكا = أبو البركات هبة الله : ٤٥/١ ، ٥٤
- ابن مهدي = عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري البصري اللؤلؤي أبو
 سعيد : ٢٨٦/١

ابن الهيصم = أبو عبد الله محمد بن الهيصم : ٣٦/١

الأبهري = أنير الدين المفضل بن عمر : ٢٢/١

أبو إسحاق الإسفراييني = إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران : ٣٥/٢

أبو بكر الباقلائي = محمد بن الطيب بن محمد ، القاضي ، ٣٥/١ ، ٣٥/٢

أبو بكر الطرطوشي = محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري

الأندلسي : ٢١١/١

أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزيد بن معروف المعروف بغلام

الجليل : ٨٦/٢

أبو بكر العربي = محمد بن عبد الله بن محمد بن العربي المعافري القاضي الأشبيلي

المالكي : ٢١١/١

أبو البيان = نيا بن محمد بن محفوظ القرشي المعروف بابن الحوراني : ٢١٠/١

أبو الحسن المرغيناني = برهان الدين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل : ٢١٠/١

أبو الحسين البصري = محمد بن علي الطيب البصري : ٢٤/١

أبو طالب المكي = محمد بن علي بن عطية الحارث المكي : ٢٦٤/١

أبو عبد الله بن الخطيب = فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين

البكري الرازي : ٢٣/١

أبو عبد الله المازري = محمد بن عمر التيمي : ٢١١/١

أبو علي الجبائي = محمد بن عبد الوهاب البصري : ٣٦/١

أبو عيسى محمد بن هارون الوراق : ٤١/٢

أبو القاسم القشيري : ٢١/١ ، ٣٥/٢

أبو القاسم الكعبي = عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني :

٤١/٢

أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن النفراوي القيرواني : ٢٨٩/١

أبو محمد المقدسي = تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور :

٢١٢/١

- أبو معاذ التومنى : ١٢٩/١ ، ٨٧/٢
 أبو المعالى الجوينى : ٣٥/١ ، ١٧/٢ ، ٥٦
 أبو معشر البلخى = جعفر بن محمد بن عمر البلخى : ١٧٢/٢
 أبو هاشم الجبائى = عبد السلام بن محمد : ٣٦/١ ، ١٢٠
 أبو الهذيل العلاف = محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول : ١١/١
 أبو يعقوب السجستانى : ٣٠١/١ ، ١/٢
 أبو يعلى = القاضى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء : ١٠٢/١ ،
 ١٧/٢
 الأرموى = أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبى بكر : ٢٤/١
 الأشعرى = أبو الحسن على بن إسماعيل بن إسحاق : ٣٥/١ ، ٣٤/٢ ، ٤١
 الأفرديوسى : ١٥٣/٢
 التلمسانى = عفيف الدين سليمان بن عبد الله بن على الكوفى : ٢٤٤/١
 ثابت بن قره بن زهرون أبو الحسن : ١٧٢/١
 تامسطيوس : ١٥٢/٢
 الجنائى = أبو سعيد الحسن بن بهرام : ٤/١
 الجهم بن صفوان : ١١/١ ، ٣٠/٢
 الحلاج = الحسين بن منصور : ٩٧/١
 داود بن على بن خلف الأصبهانى الملقب بالظاهرى : ١٢٩/١ ، ٨٧/٢
 سنان = أبو الحسن بن سلمان بن محمد بن راشد : ٤/١
 السهروردى المقتول = أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك : ٦/١
 الشريف أبو على بن أبى موسى : ٢٩٠/١
 الشهرستانى = أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد : ٣٥/١ ، ٤١/٢

العلاف : ٣٠/٢ ، ٧٢

الغزالي = محمد بن محمد بن محمد : ٢٣/١

القلانسي = أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد : ٥٦/٢

القونوي = صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف الرومي :

٢٤٤ ، ١١٥/١

الكردي = محمد بن عبد الستار بن محمد : ٢١٢/١

النعمان بن محمد بن منصور أبو حنيفة بن حيون التميمي : ٢٧٦/١

النفري = أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار بن الحسن : ٢٤٥/١

النوبختي = أبو محمد الحسن بن موسى : ٤١/٢

النووي = ابن زكريا يحيى الدين بن شرف بن مري بن حسن الجزامي

الخوراني : ٢١٠/١

هشام بن الحكم البغدادي الكندي : ٣٦/١

يحيى بن عمار أبو بكر الشيباني السجستاني : ٢٩٣/١ ، ٣٠١

فهرس الفرق والطوائف

- ج١ : ١٠٥ ، ٨٦ : أتباع ابن سينا :
- ج٢ : ١٥٣ ، ١٥٩ ، ١٨٦ ، ١٩٢ ، ٢١٢ ،
٢٢٧ ، ٢١٩
- ج١ : ١١٥ : أتباع أرسطو :
- ج٢ : ١١٥ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٩ - ١٨٦ ،
١٨٧ ، ١٩٢ ، ٢٠٢ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ،
٢٥٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ،
٢٩٨ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥
- ج١ : ٦٥ : أتباع الرازي :
- ج٢ : ٢٣٥ ، ٢٦٤ : أتباع الغزالي :
- ج٢ : ٧٢ ، ٢٢٤ : الاتحادية :
- ج١ : ٤٥ : الأساطين الأول :
- ج٢ : ٢١١
- ج١ : (٢) ، ١٦٠ : الإسماعيلية :
- ج١ : ١١ ، ٥٠ ، ١٠٢ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ،
١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ،
١٥٥ ، ١٦٠
- ج٢ : ١١٣ ، ١٣٨ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ٢٥٧ ،
٢٦٧ ، ٣٣١
- ج٢ : ٢٤٤ : الأشقياء :
- ج٢ : ١٣٠ ، ١٦٢ : أصحاب أبي حنيفة :
- ج١ : ١٤٦ ، ١٥٣ ، ٢٨٧ : أصحاب أحمد :
- ج٢ : ٢٤٠

جا : ١١٣ ، ١١٤	أصحاب أفلاطون :
جا : ١٤٦ ، ٢٨٧	أصحاب الشافعي :
جا : ٢٢٦	أصحاب الكهف :
جا : ٤٥ ، ٢٨٧	أصحاب مالك :
جا : ١٨٤ ، ٢١٩	أصحاب الفيل :
جا : ٩٨ ، ٩٩ ، ١١٥	أصحاب الوحدة :
جا : ١٨٠	الأطباء :
جا : ٢٤٤ ، ٢٤٥	أطفال الكفار :
جا : ٧ ، ١٢٨ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥	الأنبياء :
١٣٦ ، ١٥٦ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٨٦	
١٩٣ ، ١٩٦ ، ١٩٩ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤	
٢١٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩	
٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٥٥	
٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧	
جا : ٢٥٢ ، ٢٦٩ ، ٢٨٧ ، ٣١١ ، ٣٣٧	
جا : ٣٢٣	الأنصار :
جا : ١٢٠	أهل الإثبات :
جا : ٢٢٧ ، ٣٠٠	
جا : ٣٠٠	أهل الإحاطة :
جا : ١٨٣ ، ٢٤١	أهل الأرض :
جا : ٣١٠	أهل الأهواء :
جا : ١٦٢ ، ٢٥١ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٣٢٨	أهل البدع :
جا : ٢٤٥	أهل الجنة :
جا : ١٦٧ ، ٣٢٦	
جا : ١٦٠ ، ٢٨٣	أهل الحلول والوحدة :
جا : ١٨	

- ج٢ : ١١٠ ، ١١٦ ، ١٣٠ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ،
 ١٦١ ، ٢٦٤
 أهل الحديث :
- ج١ : ٣٣٤
 أهل الرؤيا الصادقة :
- ج١ : ٢٤١
 أهل السحر :
- ج٢ : ١٠١ ، ١٦٢ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٨٩ ،
 ١٩٠ ، ٢٣٥ ، ٢٩٠ ، ٣١٣ ، ٣٣٠
 أهل السنة :
- ج١ : ١٣ ، ١٥٢ ، ٢١٤ ، ٢٩٣
 أهل السنة والحديث :
- ج١ : ١٤٣
 أهل الظاهر :
- ج٢ : ٢٣٨
 أهل العدل والصلاح :
- ج٢ : ٥٥ ، ٢٤٧ ، ٣١١ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ،
 ٣٤٠
 أهل العلم :
- ج١ : ٨٧ ، ١٨٨
 أهل القبلة :
- ج٢ : ١٦٤
 أهل القياس :
- ج١ : ١٤٣
 أهل الكيائتر :
- ج٢ : ٢٩٠
 أهل الكتاب :
- ج١ : ١٤٧ ، ٢٢٠ ، ٢٦٠
 أهل الكتاب :
- ج٢ : ٣٠٩ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦ ،
 ٣٣٦
 أهل الكتب :
- ج١ : ١٣ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٤٦ ،
 ٥٠ ، ٥٧ ، ٦٦ ، ١٢٨ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ،
 ١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٥٥ ، ٢٢٥ ، ٢٣٨ ،
 ٢٤٠ ، ٢٧١
 أهل الكلام :
- ج٢ : ١١٢ - ١١٥ ، ١٣٥ ، ١٥٩ ، ١٦١ ،
 ١٦٣ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، ١٨١ - ٢٠٦ ،
 ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٥ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ،
 ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٢٦ - ٢٢٩ ، ٣٣١

- ج ١ : ٤٦ : أهل الكلام والفلسفة :
 ج ١ : ١٧ ، ١٤٣ ، ١٤٧ ، ٢٤٠ : أهل الكلام والنظر :
 ج ٢ : ٣٠١ : أهل المقالات :
 ج ١ : ١٣ ، ٣٧ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ١٩٢ ، : أهل الملل :
 ١٩٣ ، ٢٣٧
 ج ٢ : ١٣٩ ، ١٥٢ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٢٥١ ، :
 ٢٥٨ ، ٣٠٤
 ج ٢ : ١٥٣ ، ١٨٦ : أهل المنطق :
 ج ١ : ١١٩ : أهل النظر والعلم :
 ج ١ : ١٦٠ : أهل الوحدة والحلول :
 ج ١ : ٧ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٧٧ ، ٢٤٧ ، :
 ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٦٢ :
 ج ٢ : ٢٩٣ : أولياء الله :
 ج ١ : ٤٥ ، ٢٣٣ : الأولين :
 ج ١ : (٢) ، ١٠٣ ، ١٦٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، :
 ٢٧٢ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ :
 ج ٢ : ٢٦٣ :
 ج ٢ : ٢٨٦ : باطنية أهل الكلام :
 ج ٢ : ١٦ ، ١٧ ، ١٨ : باطنية القرامطة :
 ج ١ : ٢٦ : البربر :
 ج ١ : ١٤٦ : البصريون :
 ج ٢ : ١٠٧ :
 ج ١ : ١٤٦ : البغداديون :
 ج ٢ : ١٠٧ :
 ج ٢ : ٢٥٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٦ ، ٢٩٩ : بنو آدم :

- ج٢ : ٢٤٣ ، ٣٠٣
 ج١ : ٢٤١
 ج٢ : ٢٩٣
 ج١ : ١١ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ، ٢٦٣ ، ٢٧١
 ج٢ : ٣٠ ، ٤١ ، ٦٧ ، ٩٩ ، ١١٢ ، ١١٦ ،
 ١٣٨ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٤ - ١٦٦ ،
 ١٧٣ - ١٧٥ ، ٢٢٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ،
 ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧ ،
 ٢٦٨ ، ٣١٣ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠
 ج١ : (٢)
 ج١ : ٢٣ ، ١٤٦
 ج١ : ٢٣ ، ١٤٦
 ج٢ : ٢٣٤ ، ٢٤١ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٦٥
 ج٢ : ٢٤٣ ، ٣٠٣
 ج٢ : ٢٤٠ ، ٢٩٠ ، ٣١٣ ، ٣٢٦
 ج١ : ٢٣٣
 ج١ : ٢٣٣
 ج١ : ١٤٦ ، ٢٤٢
 ج٢ : ٩٠ ، ١١٢ ، ١٦٠ ، ١٧٥
 ج٢ : ٣١٣
 ج٢ : ١٠٧
 ج١ : ٧ ، ١٤ ، ١١٦ ، ١٣٣ ، ١٤٧ ، ١٥٦ ،
 ١٦٠ ، ٢٠٣ ، ٢١٨ ، ٢٣١ ، ٢٧٢
 ج٢ : ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٣٩ ، ١٤٩ ، ١٥٧ ،
 ١٥٩ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٨ ،
 ٢٤٠ - ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ - ٢٥٠ ،
 ٢٥٢ ، ٢٦٤ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٦
- بنو أسرائيل :
 الترك :
 الجن المؤمنون :
 الجهمية :
 الحاكمة :
 الحنبلية :
 الحنيفية :
 الحواريون :
 الخوارج :
 الدول الجاهلية :
 دولة التتار :
 الدهريون ، الدهرية :
 الرافضة :
 الرافضة واليهود :
 الرسل :

٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٠٦ ، ٣١٠ ،

٣١٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣٩

جا : ٢٢٦

الروم والفرس :

جا : ٣٢١

جا : (١٦١) ، ٢٧٠

السلمية :

جا : ١٣٨

جا : ٣٠٣

سحرة فرعون :

جا : ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦

السعداء :

جا : ١٦٢

السلاجقة :

جا : ٨٨ ، ١٠٢ ، ١٣٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩١

السلف :

جا : ٦٧ ، ٧٩ ، ٨٦

جا : ٥٧ ، ١٠٢ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٩٨

السلف والأئمة :

جا : ٦٢ ، ٦٦ ، ٧٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٩٨

١١٠ ، ١٢١ ، ١٣٦ ، ١٣٨ - ١٤٠ ،

١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٧١ ،

٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ،

٢٦٨ ، ٢٨٤ ، ٢٨٧ ، ٣٢٥ ، ٣٢٨ ،

٣٢٩ ، ٣٣٠

جا : ٦٥ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ١٣٠ ، ٢٦٣

سلف الأمة وأئمتها :

٢٩٥

جا : ٢٣ ، ١٤٦

الشافعية :

جا : ١٦٢

جا : ٢٩٣

الشياطين :

جا : ١٥٢ ، ١١٥ ، ٢٤٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١

الشيعة :

٢٨٦

جا : ٢٤٠ ، ٢٤١

ج٢ : ٢٧٩ ، ٢٨٢	شيعه أفلاطون :
ج٢ : ٢٧٩ ، ٢٨٢	شيعه فيثاغورس :
ج٢ : ١٧٧	شيوخ المتكلمين :
ج١ : ٧٠ ، ١٩٣ ، ٢١٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ،	الصابغون :
٢٤١	
ج٢ : ١١٨ ، ٣٠٤	الصالحون :
ج٢ : ٢٦٩	الصحابه والتابعون :
ج٢ : ٨٣ ، ١٠٨ ، ١٣٩ ، ١٧٣ ، ٢٣٩ ،	
٢٤٠ ، ٢٦٧ ، ٢٨٤ ، ٢٨٩ ، ٣١٦ ،	
٣٢٢ ، ٣٢٨	
ج٢ : ١١٦ ، ١٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٦٤ ، ٢٨٦	الصوفيه :
ج١ : ١١٧	الضراريه :
ج٢ : ١١٦ ، ١٦٤	
ج١ : ١٦٢ ، ٢٢٠ ، ٢٤٢	الطبائعيون :
ج٢ : ٢١٣ ، ٢١٤	
ج٢ : ٢٢٤	العباد :
ج١ : (٢) ، ٢٣٦	العبيديون :
ج٢ : ٢٥٧ ، ٣٢١ ، ٣٢٢	العرب :
ج١ : ١٨٤	عسكر موسى :
ج١ : ١٤٤ ، ١٨٦	العقلاء : جمهور العقلاء :
ج٢ : ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٦ ،	
١٥٠ - ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٧٠ ،	
١٨٣ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٢٢٣ ، ٢٢٩ ،	
٢٣٠ ، ٢٥٨ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩	
ج١ : ٢٠٩	علماء الإسلام :
٢٢٦	الفرس :

الفقهاء :

جا : ١٣٥ ، ١٤٦
 جا : ١٠١ ، ١١٦ ، ١٨٩ ، ٢٧٥ ، ٣٢٠ ،
 ٣٣١

الفلاسفة :

جا : ٢٣ ، ٢٤ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٠ ،
 ٦٦ ، ٧٠ ، ٨٦ ، ١٠٣ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ،
 ١٣٠ ، ١٤٣ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،
 ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٨٦ ،
 ١٩٣ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ ،
 جا : ٣٦ ، ٤٣ ، ١٠٢ ، ١١٠ ، ١١٣ -
 ١١٧ ، ١١٨ ، ١٣١ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ،
 ١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٥٠ - ١٥٣ ، ١٥٩ ،
 ١٦٠ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ،
 ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ،
 ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٦ ، ٢٩٣ ،
 ٢٩٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ -
 ٣٢٨

الفلاسفة الدهرية :

جا : ١٢١

الفلاسفة الصابئة :

جا : ١٦٦

القدرية :

جا : ١٤٩ ، ١٥٢ ، ٢٧١

جا : ١٠٢ ، ١٠٦ ، ١٠٨ - ١١٢ ، ١٧٤ ،
 ١٧٩ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٤٠ ، ٢٦٧ ،
 ٣٣٠ ، ٣٢٩

قدماء النحاة :

جا : ٢٧٥

قدماء اليونان :

جا : ٢٢٩

القرامطة :

جا : (١) ٢ ، ٣ ، ٥ ، ١٣٨ ، ١٦٠ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٢٨٥

- القرامطة الباطنية : ج٢ : ١٨ ، ٢٣٩ ، ٢٨٦
 قوم عاد وثمود ولوط وأهل مدين وفرعون : ج١ : ١٨٣
 ج٢ : ٢٣٨
- الكرامية : ج١ : (١٢) ، ٢٣ ، ٥٠ ، ١١٧ ، ١٢٩ ،
 ١٤٦ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ٢٧٠
 ج٢ : ٨٧ ، ١٠١ ، ١١٢ ، ١١٦ ، ١٣١ ،
 ١٣٨ ، ١٦١ ، ٢٢٦
 ج٢ : ٢٣٤ : الكفار
 ج١ : ١١٧ ، ١٢٩ : الكلاية
 ج٢ : ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٦ ، ١٣٨ ،
 ١٦١
 ج١ : (٩٧) : اللا أدرية
 ج٢ : ٣٢٣
 ج١ : ٩٠ : المتأخرون
 ج٢ : ١٢٣ ، ٢٢٣ ، ٢٤٢ ، ٢٧٥ ، ٢٨٠ ،
 ٢٩٧ ، ٣٠٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ، ٣٣١ ،
 ٣٣٢
 ج٢ : ٣٢٣ : المتجاهلة
 ج٢ : ٣٣٩ : متصوفة الفلاسفة
 ج٢ : ٢٤٢ ، ٣٣٢ : المتقدمون
 ج١ : ٥٤ ، ٦٠ ، ٨٦ : المتكلمون
 ج٢ : ٣٥ ، ٣٦ ، ٥٦ : المثبتون
 ج٢ : ١١٨ ، ٢١٤ ، ٢٤٤ ، ٣٠٤ : المجوس
 ج٢ : ٢٩٧ ، ٣١٨ : المرتدون والناقضون
 ج٢ : ١٣١ ، ٢٤٠ ، ٣١٣ : المرجئة

المسلمون :

ج١ : ١٠ ، ١٣ ، ١٣٨ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ،
 ١٦٣ ، ١٨١ ، ١٨٩ ، ١٩١ ، ١٩٢ ،
 ٢٠١ ، ٢٣٣ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٠ ،
 ٢٧٠ ، ٢٧٦

ج٢ : ١١١ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٥٩ ، ١٦٧ ،
 ١٧٩ ، ٢٠٦ ، ٢١٩ ، ٢٢٨ ، ٢٥٨ ،
 ٢٦٦ ، ٢٦٨ ، ٢٨٠ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ،
 ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣٢٢ ،
 ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨

ج١ : ٢٤١ : المشركون والصابئون :

ج٢ : ١١٨ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ،
 ٢٤٤ ، ٢٥١ ، ٢٦٨ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ،
 ٢٩٢ ، ٣٠٤ ، ٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٨ -
 ٣٢١ ، ٣٢٤

ج١ : ٢١٥ ، ٢٣٦ ، ٢٤١

ج٢ : ٣٣٥

مشركو العرب :

ج١ : ١١ ، ٢٣ ، ٥٠ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ١٠٢ ،
 ١٠٣ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٩ ، ١٤٣ ،
 ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ،
 ١٦٠ ، ١٦٢ ، ٢٧٠ ، ٢٧٤

ج٢ : ١٩ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤١ ،
 ٦٧ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٧ ،
 ١١٢ - ١١٤ ، ١١٦ ، ١٣٨ ، ١٥٩ -
 ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٧٣ ، ١٧٥ ، ١٧٨ -
 ١٨١ ، ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٧ ، ٢٣٥ ،
 ٢٥١ ، ٢٦٣ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٩٠ ،
 ٣١٣ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٣٢

المعتزلة :

ج١ : ١٤٥	معتزلة البصرة :
ج١ : ١٤٤ ، ١٤٥	معتزلة البغداديين :
ج١ : ١٥ ، ٣٤	معتزلة الصفاتية :
ج٢ : ١١٢ ، ٢٣٥ ، ٢٦٣ ، ٣١٣	معطلة الصفات :
٢٦٦/٢	المعطلة المحضة :
ج٢ : ٢٦٨	المكذبون بالجزاء بعد الموت :
ج١ : ١ ، ٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٨	الملاحدة :
ج٢ : ٢٣٩	
٢٤١/٢	ملاحدة الإسماعيلية :
ج٢ : ٢٤١	ملاحدة الباطنية :
ج١ : ٥ ، ٢٤٩ ، ٢٥٥ ، ٢٧٥	ملاحدة المتصوفة :
ج٢ : ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٣٣٨	
ج١ : ٢٧٣	ملاحدة الشيعة الباطنية :
ج١ : ٢٨٦	ملاحدة المتفلسفة :
ج١ : ٦ ، ٨ ، ١٤ ، ١٥٦ ، ١٧٤ ، ١٨٩ ،	الملائكة :
١٩٢ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ،	
٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ،	
٢١٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٤١	
ج٢ : ٦ ، ٢٠٦ ، ٢٢٧ ، ٢٤٨ ، ٢٥٢ ، ٢٨٦ ،	
٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٣٤ ،	
٣٣٧	
ج٢ : ٣١٣	المثلة :
ج١ : ٥٥	المنجمون :
ج١ : ٣٠٣	المنطقيون :

ج٢ : ١٠٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٢٦	المؤمنون :
ج١ : ١١٧	التجارية :
ج٢ : ١١٦ ، ١٦٤	
ج٢ : ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٣٠٤ ، ٣١٠ - ٣١٣	النصارى :
ج٢ : ١١٥ - ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ، ١٩٠ ،	النظار :
٢٢٤ ، ٢٨٠	
ج٢ : ١٥٥ ، ١٥٧	نظار الفلاسفة :
ج٢ : ١٥٢ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ٢٨١ ، ٢٩٥	نظار المسلمين :
ج١ : ٣٦	النفاة :
ج٢ : ٢٢٣ ، ٢٣٩	نفاة الصفات :
ج١ : ٢٨	نفاة الفلاسفة :
ج٢ : ٢٨٧ ، ١١٦	الهشامية :
ج٢ : ٣١٣	الوعيدية :
ج٢ : ٣١٠ - ٣١٣ ، ٣٢١	اليهود :
ج١ : ١٣ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ١٨١ ، ١٩٢ ،	اليهود والنصارى :
٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٤١ ،	
٢٧٠	
ج٢ : ١١٣ ، ١١٨ ، ١٦٥ ، ٢٢٧ ، ٢٤٠ ،	
٢٤٦ - ٢٥٠ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ، ٣٢٦	
ج٢ : ٢٥٦ ، ٣٢٥	اليونان :

فهرس الأماكن والبلدان

الصفحة	الجزء	البلد أو المكان	الصفحة	الجزء	البلد أو المكان
١٩٠	١	الشوبك	٤	١	الألموت
١٩٢	٢	الصين	٤	١	البحرين
١٧٣	١	(بلاد) العجم	٢٦٩	١	بغداد
١٧٣	١	العراق	١٩١ ، ٤	١	بيت المقدس
٢٣٦	١	(بلاد) العرب	٣٠٨	٢	
١٩٠	١	عرفات	٢٦٩ ، ٢٣٦ ، ١٧٣	١	(بلاد) الترك
٢٩٢	٢	الغرب	٢٩٢	٢	
٢٢١	١	الكعبة	١٩١	١	تدمر
٣١٩ ، ٣٠٨	٢		١٩١	١	جامع تدمر
٣١٩	٢	المدينة	١٩٠	١	جبل الصالحية
١٦٢	٢	المشرق	٢٩٢	٢	الجنوب
١٧٣	١	مصر	١٦٦	٢	حران
١٩٠	١	مكة	٢٦٩	١	حلب
٢٣٦ ، ١٧٣	١	الهند	١٧٣	١	(بلاد) الخطا
٣٢٥ ، ١٩٢	٢		٢٦٩	١	دمشق
١٧٣ ، ١٧	١	اليمن	٢٦٩ ، ٤	١	الشام
٣٢٥	٢	اليونان	٢٩٢	٢	الشمال

فهرس أسماء الكتب

- الإحياء ، للغزالي : ٢٣٠/١
الأربعين في أصول الدين ، للرازي : ٢٤/١ ، ٢٥ ، ٦٠
الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، للجويني : ٢٦٧/١ ، ٢٧٤ ،
٢٧/٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٩
أساس التأويل ، للقاضي النعمان : ٢٧٦/١
الإسراء إلى المقام الأسرى ، للغزالي : ٢٦٦/١
الإشارات ، لابن سينا : ١٣٦/١ ، ١٤٢ ، ١٦٥ ، ٢٦٢ ، ٢٨١/٢ ، ٢٨٤ ، ٣٣٩
اعتقاد الصوفية ، لأبي بكر الكلاباذي : ٢٤٨/١
الافتخار ، لأبي يعقوب السجستاني : ٢٧٦/١ ، ٣٠١ ، ١/٢
الأقاليد الملكوئية ، للسجستاني : ٢٧٦/١ ، ٣٠١
الإيضاح : ٣١/٢
التجليات ، للغزالي : ٢٦٥/١
تهافت التهافت ، لابن رشد : ٢٤٩/١
تهافت الفلاسفة ، للغزالي : ٢٣/١ ، ٥١ ، ١٤٩
الجمال ، للزجاجي : ٢٧٥/٢
خاتم الأولياء ، للترمذي : ٢٤٧/١ ، ٢٤٨
خلع النعلين ، لابن قسي : ٢٣٠/١
الرد على منطق الإشارات ، لابن تيمية : ٢٨١/٢
الرد على المنطق اليوناني ، لابن تيمية : ٢٨١/٢
الرسالة القشيرية ، للقشيري : ٢٦٧/١
السر المكتوم في السحر والظلمسات ، للرازي : ١٧٢/١

- السنة ، لأبي بكر الخلال : ١٦٤/٢
 شرح أسماء الله الحسنى ، للغزالي : ٣٣٧/٢
 شرح المحصل ، لابن تيمية : ٢٨١/٢
 صحيح مسلم : ٢٦٤/٢ ، ٢٧٣
 طبقات الصوفية ، لأبي عبد الرحمن السلمي : ٢٦٧/١
 الفتوحات المكية ، لابن عربي : ٢٣٠/١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧
 فصوص الحكم ، لابن عربي : ٢٦٨/١
 التوراة والإنجيل : ٢٨٦/٢
 القوانين النحوية ، للكزولي : ٢٧٥/٢
 كيمياء السعادة ، للغزالي : ٢٣٠/١
 لباب الأربعين ، للأرموي : ٢٤/١ ، ٢٨
 ما بعد الطبيعة ، لأرسطوطاليس : ٨٥/١
 المباحث المشرقية ، للرنزي : ٢٤/١
 المحصول ، للرازي : ٢٨٧/١
 مشكاة الأنوار ، للغزالي : ٢٣٠/١ ، ٢٣٨ ، ٢٥٠
 المضمون به على غير أهله ، للغزالي : ٢٠٩/١ ، ٢٣٠ ، ٢٣٨ ، ٢٦٥ ، ٢٨٨/٢
 المطالب العالية ، للرازي : ٣٣/١ ، ١١٣/٢ ، ١٧٧
 المعتبر ، لأبي البركات : ٤٥/١ ، ١١١/٢ ، ٢٥٣ ، ٣٣٢
 المعتمد ، للقاضي أبي يعلى : ١٠٢/١
 المقالات ، للأشعري : ٢٤٦/١ ، ٥٨/٢ ، ٢٩٤
 النجاة ، لابن سينا : ١٨١/٢

فهرس أهم مراجع التحقيق

- الإشارات والتنبيهات ، لابن سينا ، تحقيق د . سليمان دنيا ، ط . المعارف ،
القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦٠ .
- الأعلام ، خير الدين الزركلى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٣٧٣ - ١٣٧٨ /
١٩٥٤ - ١٩٥٩ .
- تاريخ الحكماء ، لعل بن يوسف القفطى ، ط . ليزج ، ألمانيا ، ١٩٠٣ .
- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ليوسف كرم ، ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ،
القاهرة ، ١٩٥٨ / ١٣٧٨ .
- الترغيب والترهيب ، للمنذرى ، ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ،
١٩٣٣ / ١٣٥٢ .
- تفسير الطبرى ، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى ، تحقيق الأستاذ محمود محمد
شاكر ، مراجعة الشيخ أحمد محمد شاكر ، ط . المعارف ، القاهرة .
- تفسير القرآن العظيم = تفسير ابن كثير ، ط . دار الشعب ، القاهرة ، ١٣٩٠ /
١٩٧١ .
- جامع الأصول ، لابن الأثير الجزرى ، ط . السنة المحمدية ، القاهرة ، ١٣٧٣ /
١٩٥٤ .
- جامع الرسائل ، لابن تيمية = (ج) ، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ،
ط . المدنى ، ١٩٦٩ / ١٣٨٩ .
- حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لابن قيم الجوزية ، تحقيق الأستاذ محمود
حسن ربيع ، ط . مكتبة الأزهر ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٣٨ / ١٣٥٧ .
- درء تعارض العقل والنقل = (د) ، لابن تيمية ، تحقيق الدكتور محمد رشاد
سالم ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٩٨٣ / ١٤٠٣ .
- الرد على المنطقيين ، لابن تيمية ، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكسبى ،
بمباى ، الهند ، ١٩٤٩ / ١٣٦٨ .

- زاد المسير في علم التفسير ، لابن الجوزى ، ط . المكتب الإسلامى ، دمشق ،
١٩٦٧/١٣٨٧ .
- سنن ابن ماجه ، تحقيق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ،
القاهرة ، ١٩٥٢/١٣٧٢ .
- سنن أبى داود ، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، المكتبة
التجارية ، القاهرة ، ١٣٦٩ - ١٣٧٠ / ١٩٥٠ - ١٩٥١ .
- سنن الترمذى ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، نشر المكتبة السلفية بالمدينة
المنورة (ط . المدنى بالقاهرة) ، ١٩٦٤/١٣٨٤ .
- سنن الدارمى ، ط . دمشق ، ١٣٤٩ .
- سنن النسائى ، ومعه شرحه : زهر الربى على المجتبى ، للحافظ الجلال السيوطى ،
ط . مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٤/١٣٨٣ .
- صحيح البخارى ، ط . المطبعة الأميرية ، القاهرة ، ١٣١٤ .
- صحيح مسلم ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الحلبي ، ١٣٧٤/
١٩٥٥ .
- صحيح مسلم ، ط . استانبول ، ١٣٣٠ .
- ضعيف الجامع الصغير ، للألبانى ، ط . بيروت ، ١٩٧٩/١٣٩٩ .
- طبقات الأطباء ، لابن أبى أصيبعة ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٦/١٣٧٦ .
- طبقات الحنابلة ، لابن أبى يعلى ، تحقيق محمد حامد الفقى ، ط . السنة المحمدية ،
القاهرة ، بدون تاريخ .
- طبقات الشافعية الكبرى ، ط . المطبعة الحسينية ، القاهرة ، ١٣٢٤ .
- طبعة أخرى تحقيق الأستاذين عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحى ، ط . عيسى
الحلبى ، القاهرة ١٩٦٤/١٣٨٣ .
- فتاوى الرياض = مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، جمع وترتيب
عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد ، ط . الرياض ، ١٣٨١ -
١٣٨٩ .
- فتح البارى بشرح البخارى ، لابن حجر العسقلانى ، تحقيق الشيخ عبد العزيز
ابن باز ، ط . المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٨٠ .

الفرق بين الفرق ، لابن ظاهر البغدادي ، تحقيق الكوثري ، القاهرة ، ١٣٦٧ /
١٩٤٨ .

فصوص الحكم ، لابن عربي ، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي ، ط . عيسى
الخلبي ، القاهرة ، ١٩٤٦ .

الفهرست ، لابن النديم ، ط . التجارية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .

لسان العرب = اللسان ، لابن منظور ، ط . بيروت .

اللؤلؤ والمرجان ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الخلبى ، ١٣٦٨ /
١٩٤٩ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، تحقيق الأستاذ الشيخ أحمد شاكر ، ط . المعارف ،
القاهرة ، ١٣٦٥ - ١٣٧٤ / ١٩٤٦ - ١٩٥٥ .

المسند ، لأحمد بن حنبل ، ط . الخلبى ، القاهرة ، ١٣١٣ .

المعتبر في الحكمة ، لأبي البركات هبة الله بن ملكا ، ط . حيدر آباد ، ١٣٥٨ .
مقالات الإسلاميين ، للأشعري ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، القاهرة ،
١٩٥٠ / ١٣٦٩ .

الملل والنحل ، لمحمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ، تحقيق محمد بن
فتح الله بدران ، الطبعة الثانية ، نشر الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٣٧٥ /
١٩٥٦ .

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية = (س) ، لابن تيمية ،
تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، ١٣٨٢ -
١٩٦٤ / ١٣٨٤ .

الموطأ ، لمالك بن أنس ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط . عيسى الخلبى ،
القاهرة ، ١٩٥١ / ١٣٧٠ .

النجاة ، لابن سينا ، ط . محيى الدين صبرى الكردى ، الطبعة الثانية ، القاهرة ،
١٩٣٨ / ١٣٥٧ .

وفيات الأعيان ، لابن خلكان ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة
الأولى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٨ / ١٣٦٧ .

فهرس موضوعات الجزء الثاني

الصفحة	الموضوع
٤ - ٣	كلام السجستاني في كتابه « الافتخار »
٥ - ٤	تعليق ابن تيمية
١٨ - ٥	جواب شبهته من وجوه :
٦ - ٥	الجواب الأول
٩ - ٦	الجواب الثاني
٩	الجواب الثالث
١٧ - ١٠	الجواب الرابع
١٨ - ١٧	الجواب الخامس
٣١ - ١٨	عودة إلى الكلام على ابن سينا وطريقته في الوجود الواجب رد ابن تيمية على قول أبي الهذيل العلاف بفناء حركات أهل الجنة
٣١	الجنة
٣٣ - ٣١	رده على من طبق هذا على المستقبل دون الماضي
٥٣ - ٣٣	الاعتماد في تنزيه البارى على نفى الجسم لا يصح لا شرعا ولا عقلا
٥٣	من حججهم على قدم العالم
٥٤ - ٥٣	الرد عليهم
٥٥ - ٥٤	أقوال الجهمية
٥٥	انقسام القائلين في القرآن إلى أربع فرق
٥٥	مقال ابن كلاب والأشاعرة في القرآن
٥٧ - ٥٥	الرد عليهم

الصفحة	
٧٩ - ٥٧	الرد على فرق أخرى
٨٤ - ٧٩	الصحيح أن العرش خلق قبل القلم
١١٣ - ٨٤	عود إلى الكلام في مسألة كلام الله وأفعال الله
١١٩ - ١١٣	جواب الرازي والأرموي باطل من وجوه :
١١٤	الوجه الأول
١١٤	الوجه الثاني
١١٦ - ١١٤	الوجه الثالث
١١٧ - ١١٦	الوجه الرابع
١١٨	الوجه الخامس
١١٨	الوجه السادس
١١٨	الوجه السابع
١١٩	الوجه الثامن
١٨١ - ١١٩	الجواب عنها بغير المعارضة من وجوه :
١٣٣ - ١١٩	الوجه الأول
١٣٤ - ١٣٣	الوجه الثاني
١٨١ - ١٣٤	الوجه الثالث
١٨٦ - ١٨١	كلام ابن سينا على واجب الوجود
١٩٨ - ١٨٦	كلامه يستلزم أمرين باطلين :
١٨٧	الأمر الأول
١٩٨ - ١٨٧	الأمر الثاني
٢٥٠ - ١٩٨	الأمر الآخر الذي يبين بطلان كلامه
٣٠١ - ٢٥٠	ما ذكره الفلاسفة فيه قصور وتقصير من وجوه :
٢٥٠	الأول

الصفحة

٢٥٠	الثاني
٢٥٠	الثالث
٢٥١ - ٢٥٠	الرابع
٢٥٣ - ٢٥١	الخامس
		كلام ابن ملكا عن رأى أرسطو وشيعته في
٢٥٦ - ٢٥٣	بدء الخلق
٢٦٠ - ٢٥٧	تعليق ابن تيمية على كلام ابن ملكا
٢٦٧ - ٢٦٠	السادس
٢٦٨ - ٢٦٧	مقالات الناس في المعاد
٢٧٠ - ٢٦٨	السابع
٢٧٠	الثامن
٢٧٣ - ٢٧١	التاسع
٢٩٠ - ٢٧٣	العاشر
٢٩٤ - ٢٩٠	الناس في الشفاعة على ثلاثة أقوال
٣٠١ - ٢٩٤	الحادى عشر
		الإسلام دين جميع الأنبياء ولا يقبل الله من أحد دينا غير
٣٠٧ - ٣٠١	دين الإسلام
٣١٠ - ٣٠٧	الدين واحد هو الإسلام والشرائع تتنوع
٣٣٢ - ٣١٠	الإسلام وسط في الملل وأهل السنة وسط في الإسلام
٣٤٠ - ٣٣٢	كلام أبى البركات في «المعتبر»
٣٨٨ - ٣٤١	الفهارس العامة للكتاب
٣٦٢ - ٣٤٣	فهرس الآيات القرآنية
٣٦٦ - ٣٦٣	فهرس الأحاديث النبوية والآثار

٣٧٠ - ٣٦٧	فهرس الأعلام المترجمة
٣٨٢ - ٣٧١	فهرس الفرق والطوائف
٣٨٣	فهرس الأماكن والبلدان
٣٨٥ - ٣٨٤	فهرس أسماء الكتب
٣٨٨ - ٣٨٦	فهرس أهم مراجع التحقيق
٣٩٢ - ٣٨٩	فهرس موضوعات الجزء الثاني