

بَيَانُ تَلْبِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

فِي تَأْسِيسِ بَدْعِهِمُ الظَّالِمِيَّةِ

أَوْ

نَقْضُ تَأْسِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

تَأْلِيفُ

أَبِي الْعَبَّاسِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ

قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ

بِتَصْحِيحِ وَتَاكْمِيلِ وَتَعْلِيلِ

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَاسِمٍ

حَقُورِ الطَّبَعِ مَحْفُوظَةً لَهُ

طَبِعَ بِأَمْرِ

جَلَالَةِ الْمَلِكِ الْمَعْظَمِ فَيَّضَلْ بْنِ عَبْدِ الْغَيْزِ زَالَ سَعُودَ

الطَّبَعَةَ الْأُولَى

مَطْبَعَةُ الْحُكُومَةِ الْمَكْتَبَةُ

١٣٩١ هـ

بَيَانُ تَلْبِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

فِي تَأْسِيسِ بَدْعِهِمُ الظَّالِمِيَّةِ

أَوْ

نَقْضُ تَأْسِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

تَأْلِيفُ

أَبِي الْعَبَّاسِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ

قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ

بِتَصْحِيحِ وَتَاكْمِيلِ وَتَعْلِيلِ

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَاسِمٍ

حَقُورِ الطَّبَعِ مَحْفُوظَةً لَهُ

طَبِعَ بِأَمْرِ

جَلَالَةِ الْمَلِكِ الْمَعْظُمِ فَيَّضَلْ بْنِ عَبْدِ الْغَيْزِ زَالَ سَعُودَ

الطَّبَعَةَ الْأُولَى

مَطْبَعَةُ الْحُكُومَةِ الْمُتَكْرِمَةِ

١٣٩١ هـ

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً .

والحمد لله الذى جعل لرسوله منه سلطاناً نصيراً . والحمد لله الذى ينصر رسوله والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد : ينصرهم بلسان الحجّة وسُلطان القدرة . وهو الذى يؤتّى رسله والمؤمنين به حجّة على من خالفهم وجادلهم فيه بالباطل ، كما قال : (وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال) . (١)
وأشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأقدسه عن النقائص والأمثال .
وأتبّت له الكمال الذى لا تدرّكه الخلائق وفوق كل كمال ؛ اذ كل كمال فمن كاله يستفاد ، وله الثناء الحسن الذى لا يحصىه العباد .

وأشهد ان محمداً عبده ورسوله : أعلم الناس بالحق ، وأنصحهم للخلق ، وأكمل الناس بيانا وعبارة ودلالة على الحق ، بلغ الرسالة وأدى الامانة فشهدت له الأمة ورفع اصبعه الى الله فى السماء قائلاً : « اللهم اشهد » : أخبر باستوائه على عرشه العظيم ، وهو أخص مما ذكره من قهره واستيلائه . وبنزوله لفصل القضاء فى ذلك اليوم الرهيب ، وهو غير بره وعطائه . وسأل ربه لذة النظر الى وجهه الكريم ، وهو غير جوده وحبائه . وعظم قدره ومجده فاخبر أنه يقبض الأرض ويطوي السموات بيمينه ، وهما غير إنعامه وإكرامه واصطفائه . ويضحك إلى أوليائه ،

وفضحك دليل على إحسانه وتكرمه وآلائه . ولما قرأ (وكان الله سميعا بصيرا)
وضع أصبعه الدعاء على عينيه وإبهامه على أذنيه تحقيقا لاثبات السمع والبصر ، كما
فرق بين الارادة الشرعية والمشئنة في القدر .

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين ، ومن سلك سبيلهم الى يوم الدين .
الذين اثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات ، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات .
حاشاهم من التعطيل ، ومن التكريف والتمثيل ، ومن « التحريف » المسمى عند
المتكلمين بالتأويل ، ومن « التفويض » الذى هو التجهيل ؛ إذ هذه الأمور
مشاركة للملحدين فى الاحاد ، وتنقيص من عظمة الله وجلاله وأوامره فى نفوس
العباد . شهد لهم الرسول بانهم خير الناس : فهم خيرهم فى العلم والتبليغ والاعتقاد ،
وأخبر بنجاة من اقتنى أثرهم يوم المعاد . هم أوعى الناس للنقل الصحيح ، وأولاهم
وأحقهم بالمعقول الصريح ، آمنوا بالشرع والقدر ، وكانوا من الألفاظ الملبسة على
حذر ؛ فهم الجمهور الأكبر ، والسواد الأعظم ، والفرقة الناجية ، المنصورة الى
قيام الساعة ، أهل السنة والجماعة .

أما بعد فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها ، ومعرفة الدين وأصله وماتولد فيه من أعظم
العلوم نفعا ؛ إذ المرء مالم يحط علما بحقائق الأشياء التى يحتاج اليها يبقئ فى قلبه حسكة .
وقد بعث الله سبحانه وتعالى محمداً بالهدى ودين الحق ليخرج الناس
من الظلمات الى النور ؛ ففرق بين الحق والباطل ، والهدى والضلال ، والرشاد
والغنى ، والصدق والكذب ، والعلم والجهل ، والمعروف والمنكر ، وطريق
أولياء الله السعداء وأعداء الله الأشقياء ، وبين ما عليه الناس من الاختلاف
وكذلك النبيون قبله ، قال تعالى : (تالله لقد ارسلنا الى أمم من قبلك فزين لهم
الشیطان أعمالهم فهو وليهم اليوم ولهم عذاب اليم) (وما نزلنا عليك الكتاب
الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون) .

حال المسلمين قبل الافتراق

وكان المسلمون في خلافة ابي بكر وعمر وصدرأ من خلافة عثمان متفقين ولا تنازع بينهم ، وكان اعتصامهم بالقرآن والايمان ، وكان الأصل الذي اسسوه هو ما أمرهم الله به في قوله (ياأيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ، واتقوا الله ان الله سميع عليم) (لايسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون) فلا يخبرون عن شيء من صفاته ولاغير صفاته إلا بعد أن يخبر سبحانه بما يخبر به ؛ فيكون خبرهم وقولهم تبعاً لخبره وقوله ، وأعمالهم تابعة لأمره . فهكذا كان الصحابة ومن سلك سبيلهم من التابعين لهم باحسان وأئمة المسلمين ؛ فهذا لم يكن أحد منهم يعارض النصوص بمعقوله ، ولا يؤسس ديناً غير ما جاء به الرسول ، وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله والرسول : فمنه يتعلم ، وبه يتكلم ، وفيه ينظر ، وبه يستدل . فهذا اصل أهل السنة .

مبدأ الافتراق . والفرق

ثم حدث في أواخر خلافة عثمان أمور أوجبت نوعاً من التفرق ، وقام قوم من أهل الفتنة والظلم فقتلوا عثمان ، فتفرق المسلمون بعد مقتل عثمان .

« الخوارج »
ولما اقتتل المسلمون بصفين وانفقوا على تحكيم حكيم خرجت « الخوارج » على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه ، وفارقوا جماعة المسلمين الى مكان يقال له « حروراء » فكف عنهم الى ان استحلوا دماء المسلمين وأموالهم ، فعلم علي أنهم الطائفة التي ذكرها رسول الله ﷺ فقاتلهم ، وكانت بدعتهم إنما هي من سوء فهمهم للقرآن ؛ لم يقصدوا معارضته ؛ لكن فهموا منه ما لم يدل عليه ، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب ؛ إذ المؤمن هو البر التقي ، قالوا فمن لم يكن براً تقياً فهو كافر ، وهو مخلد في النار ؛ ثم قالوا : وعثمان وعلي ومن والاهما ليسوا بمؤمنين ،

لانهم حكموا بغير ما أنزل الله ، فكانت بدعتهم لها مقدمتان : « الواحدة » أن من خالف القرآن بعمل أو برأي أخطأ فيه فهو كافر . « والثانية » أن عثمان وعلياً ومن والاها كانوا كذلك .

وحدث في أيامه « الشيعة » لكن كانوا مختلفين بقولهم لا يظهره لعل شيعته ؛ بل كانوا ثلاث طوائف : (طائفة) تقول إنه إله . وهو لما ظهر عليهم أحرقهم بالنار . و« الثانية السابة » وكان قد بلغه عن ابن السوداء أنه كان يسب أبا بكر وعمر فطلبه . قيل انه طلبه ليقته . و(الثالثة المنفضة) الذين يفضلونه على ابي بكر وعمر فامر بجلدهم .

« الشيعة »

ثم الشيعة لما حدثوا لم يكن الذى ابتدع التشيع قصده الدين ؛ بل كان غرضه فاسداً ؛ فقد ذكر أهل العلم أن مبدأ الرفض كان من الزنديق « عبدالله بن سبأ » فانه أظهر الاسلام وأبطن اليهودية، وطلب أن يفسد الاسلام كما فعل بولص النصرانى الذى كان يهودياً فى افساد دين النصارى . وأصل بدعتهم مبنية على الكذب على الرسول ، وتكذيب الأحاديث الصحيحة ؛ ولكن الشيعة لم يكن لهم فى ذلك الزمان جماعة ولا إمام ولا دار ولا سيف يقاتلون به المسلمين ، وهم يكفرون ولاية المسلمين ، ويلعنون أبا بكر وعمر وعثمان ومن تولاهما . وأما لفظ « الرافضة » فهو أول ما ظهر فى الاسلام لما خرج زيد بن علي بن الحسين فى أوائل المائة الثانية فى خلافة هشام بن عبدالمك واتبعه الشيعة فستل عن ابي بكر وعمر فتولاهما وترحم عليهما فرفضه قوم فقال رفضتموني رفضتموني فسموا « الرافضة » : فالرافضة تتولى أخاه أبا جعفر محمد بن علي ، « والزيدية » يتولون زيدا وينسبون اليه . ومن حينئذ انقسمت الشيعة الى: زيدية ، ورافضة إمامية .

ثم فى آخر عصر الصحابة حدثت بدعة « القدرية » وأصل بدعتهم كانت من عجز عقولهم عن الايمان بقدر الله والايمان بأمره ونهيه ووعدته ووعيدته ، وظنوا

« القدرية »

أن ذلك ممتنع ؛ و كانوا قد آمنوا بدين الله وأمره ونهيه ووعدده ووعيدته ، وظنوا أنه اذا كان كذلك لم يكن قد علم قبل الأمر من يطيع ومن يعصى ؛ لأنهم ظنوا أن من علم ماسيكون لم يحسن منه أن يأمر وهو يعلم أن المأمور يعصيه ، وظنوا أيضاً أنه اذا علم أنهم يفسدون لم يحسن ان يخاف من يفسد . فلما بلغ قولهم بانكار القدر الصحابة انكروه انكاراً عظيماً وتبرؤاً منهم . ثم كثر الخوض في القدر ، وكان أكثر الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار مقتصدوهم وجمهورهم يقررون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم ، وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق أفعال العباد ، فصاروا في ذلك حزبين : النفاة يقولون لإرادة الابدعنى المشيئة ، وهو لم يرد الا ما أمر به ، ولم يخلق شيئاً من أفعال العباد . وقالهم الخائضون في القدر من « الجبرة » مثل الجهم بن صفوان وأمثاله فقالوا ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة ، والأمر والنهي لا يستلزم إرادة ، وقالوا : العبد لا فعل له البتة ولا قدرة بل الله هو الفاعل القادر فقط . (١)

« المعتزلة »
 وكانت الخوارج قد تكلموا في تكفير أهل الذنوب من أهل القبلة وقالوا انهم كفار مخلدون في النار ، فحاض الناس في ذلك ، وخاض في ذلك القدرية بعد موت الحسن البصرى فقال عمرو بن عبيد وأصحابه : لاهم مسلمون ولا كفار ؛ بل لهم منزلة بين المنزلتين ، وهم مخلدون في النار ، فوافقوا الخوارج على أنهم مخلدون وعلى أنهم ليسوا معهم من الاسلام والايمان شيء ؛ ولكن لم يسموهم كفاراً ، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصرى — مثل قتادة وأيوب السخيتاني — فسموا « معتزلة » من ذلك الوقت بعد موت الحسن . وقيل ان قتادة كان يقول أولئك المعتزلة .

(١) ويدخل في هذا القسم الرازي ، كما قال في مقدمة كتابه : « ولا يجري في الدارين من

أفعاله الا ما يريد ويشاءه » .

وحدثت « المرجئة » وكان أكثرهم من أهل الكوفة ولم يكن أصحاب
عبدالله من المرجئة ولا ابراهيم النخعي وأمثاله ، فصاروا نقيض الخوارج والمعتزلة
فقالوا إن الاعمال ليست من الايمان ، وكانت هذه البدعة أخف البدع فان كثيراً
من النزاع فيها نزاع في الاسم واللفظ دون الحكم ؛ إذ كان الفقهاء الذين يضاف
اليهم هذا القول مثل حماد بن أبي سليمان وابي حنيفة وغيرهما هم مع سائر أهل السنة
متفقين على أن الله يعذب من يعذبه من أهل الكبائر بالنار ثم يخرجهم بالشفاعة
وعلى أنه لا بد في الايمان ان يتكلم بلسانه ، وعلى أن الأعمال المفروضة واجبة
وتاركها مستحق للذم والعقاب . فكان في الأعمال هل هي من الايمان وفي
الاستثناء ونحو ذلك عامته نزاع لفظي . وأما جهنم فكان يقول : ان الايمان
مجرد تصديق القلب وان لم يتكلم به . وهذا القول لا يعرف عن أحد من علماء
الأمة وأئمتها ؛ بل أحمد ووكيع وغيرهما كفروا من قال بهذا القول ؛ ولكن هذا
هو الذي نصره الأشعري واكثر اصحابه ؟ ! ولكن قالوا مع ذلك إن كل
من حكم الشرع بكفره حكمنا بكفره ، واستدلنا على تكفير الشارع له
على خلقه من المعرفة (١) وكان ظهور البدع بحسب البعد عن الدار النبوية .

وأما « الجهمية » فانما حدثوا في أواخر عصر التابعين بعد موت عمر بن
عبد العزيز (٢) وكان أول من ابتدع هذا في الاسلام هو الجعد بن درهم في
أوائل المائة الثانية فضحى به خالد بن عبد الله القسري أمير العراق والمشرق بواسط
خطب الناس يوم الأضحى فقال : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فاني مضح
بالجعد بن درهم ؛ إنه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليماً

(١) من « الفرقان بين الحق والباطل » باختصار في بيان مبدأ الافتراق ، ومذاهب الفرق
انظر ج ١٣ ص ٣٠ - ٤٧ .

(٢) « التحفة العراقية في الأعمال القلبية » انظر ج ١٠ ص ٦٦ . ٦٧ « الفرقان
بين الحق والباطل » انظر ج ١٣ ص ١٨٢ .

ثم نزل فذبجه (١) وكان ذلك في زمن التابعين فشكروه . وكان انقراض دولة بني أمية بسبب هذا الجعد المعطل وغيره من الأسباب التي أوجبت إديارها . (١)

وفي آخر دولتهم ظهر الجهم بن صفوان بخراسان، فظاهر هذا المذهب وناظر عليه وإليه أضيف قول الجهمية ، فقتله سلم بن أحوز أمير خراسان بها . (١) وقول جهم هو النفي المحض لصفات الله تعالى ؛ بل والأسماء الحسنى حتى ذكروا عنه أنه لا يسمى الله شيئاً ولا غير ذلك من الأسماء التي يسمى بها المخلوق ؛ لأن ذلك بزعمه من التشبيه الممتنع ، وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية ومنحرفي المتفلسفة كالفارابي وابن سينا . وأما مقتصد الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد فإن المشهور عنهم اثبات الأسماء الحسنى واثبات احكام الصفات . وقد تكلم عامة أئمة المسلمين فيهم ، ولكن لم يكونوا ظاهرين الا بالمشرق . (٢)

وأصل مقالة الجهمية مأخوذ من المشركين والصابئين من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة أهل الكتاب الذين يزعمون ان الرب ليس له صفة ثبوتية أصلا ، وهؤلاء اعداء ابراهيم الخليل ، وهم يعبدون الكواكب .

ثم انتقل ذلك الى « المعتزلة » اتبع عمرو بن عبيد فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته . (٣) ؛ لكن قوي أمرهم لما مات الرشيد وتولى ابنه الملقب بالأمون وتلقى عن هؤلاء ماتلقاه ؛ ثم لما ولي الخليفة اجتمع بكثير من هؤلاء ودعا الى قولهم في آخر عمره ، وكتب وهو بالثغر

(١) المصدر السابق .

(٢) المسألة المصرية في القرآن ص ٢٠٢ ، ٢٠٥ ج ١٢ .

(٣) ج ١٢ ص ٣١١ . و « متأخرو الشيعة » يوافقون المعتزلة في هذا .

بطرسوس الى نائبه ببيغداد كتابا يدعو الناس فيه الى أن يقولوا القرآن مخلوق (١) لكن لم يجبه أحد ، ثم كتب كتابا ثانيا يأمر فيه بتقييد من لم يجبه وارساله اليه فاجاب أكثرهم ، ثم قيدوا سبعة لم يجيبوا فأجاب منهم خمسة بعد القيد، وبقى اثنان لم يجيبا أحمد بن حنبل وابن نوح فارسوها اليه فمات قبل أن يصل اليه ، ثم أوصى الى أخيه ، وكان هذا سنة ثمانى عشرة ومائتين ، وبقى أحمد فى الحبس الى سنة عشرين . وفيها كانت محتته مع المعتصم ومناظرته لهم فى الكلام ، فلما رد عليهم ما احتجوا به عليه ، وبين ان لاجحة لهم فى شيء من ذلك ، وأن طلبهم من الناس أن يوافقوهم وامتحنهم إياهم جهل وظلم وأراد المعتصم إطلاقه فاشار عليه من أشار بأن المصلحة ضربه حتى لا تنكسر حرمة الخلافة مرة بعد مرة ، فلما ضربوه قامت الشناعة عليهم فى العامة وخافوا الفتنة فاطلقوه . وكان أحمد بن أبي دؤاد قد جمع له نفاة الصفات القائلين بخلق القرآن من جميع الطوائف . (٢) وامتحنوا الناس فصار من أجابهم أعطوه وإلا منعه العطاء وعزلوه ولم يقبلوا شهادته ، واذا افتكوا الأسرى يمتحنون الأسير فان أجابهم افتدوه والا لم يفتدوه ، وكتب قاضهم على ستارة الكعبة (ليس كمثل شيء ، وهو العزيز الحكيم) لم يكتب (وهو السميع البصير) . ثم لما ولي الواثق اشتد الأمر الى أن ولي المتوكل فرفع الحنة وظهرت حينئذ السنة . (٣)

ثم أقرب هؤلاء الجهمية « الأشعرية » يقولون : إن له صفات سبعا : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والكلام ، والسمع ، والبصر . وينفون ما عداها .

« الأشعرية »

(١) والتول بخلق القرآن حلقة من سلسلة التعتيل .

(٢) وانظر كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن : وتاولته على غير تأويله » للامام أحمد مطبوع .

(٣) ج ١٣ ص ١٨٣ ، ج ١٠ ص ٢٢٩ .

ومنهم من يضم الى ذلك « اليد » فقط . ومنهم من يتوقف في نفي ما سواها ،
وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها . (١)

فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية وان كان ظاهرهم ظاهر
أهل الاثبات ، كما أن المعتزلة الجهمية عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة
الأسماء والصفات بالكلية وان تظاهروا بالرد عليهم ، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة
من يجحد الصانع بالكلية . (٢) هذا العمري عند التحقيق . وأما عوام
الطوائف وان كان فيهم فضيلة وتميز فهم يجمعون بين المتناقضات تقليداً أو ظناً ؛
ولهذا لا يكونون كافرين وجاحدين مطلقاً ؛ لأنهم يثبتون من وجه وينفون من
وجه فيجمعون بين النفي والاثبات ، والكفر الصريح على بعضهم أغلب
وهو حال الملاحدة النفاة للتقيضين جميعاً ؛ فان جحد هؤلاء وجعلهم له ممتنعاً أضعاف
اقرارهم بوجوب وجوده ، وقد يكون الايمان أغلب وهو حال من أقر بعامة
اسماء الله وصفاته وانما جحد منها شيئاً يسيراً كما يوجد في بعض الصفاتية كثيراً ،
وهؤلاء يؤمنون ببعض اسماء الله تعالى ويكفرون ببعض ، ويؤمنون ببعض الكتاب

(١) ج ٦ ص ٢٨٧ ، وقال الشيخ ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهل
العراق : كأبي الحسن الكبير ، وأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله ابن مجاهد ، وصاحبه
القاضي أبي بكر ، وأبي علي ابن شاذان ونحوهم لم يكونوا في النفي كاشعرية خراسان :
مثل أبي بكر ابن فورك ونحوه ، بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب أبي الحسن
ونقصوا من اثباته أشياء - أ هـ « نقض التأسيس المخطوط » . وقال : لكن أبو المعالي واتباعه
لا يثبتون الصفات الخبرية ، بل منهم من ينفيها ، ومنهم من يقف فيها كالرازي والامدي .
ج ١٣ ص ١٣٩ ، وقال : والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية ، كما ان
متكلمة الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم . ج ٦ ص ٥٢ . قلت :
و « الأشعرية » هم كثير ممن ينتسب الى السنة في مقابلة الشيعة ، ومقاتلهم مبثوثة في كتب
كثيرة : من التفاسير ، وشروح السنة ، وأصول الدين ، والفقه ، ومطولات التاريخ ، وكتب
المقالات التي بأيدي الناس اليوم و « لكل قوم وارث » وان لم يأتوا باعتباراضات جديدة
و « الماتريدية » يقاربون الأشعرية .

(٢) وجحد الصانع هو أصل كل باطل وكفر وكذب وتناقض وشر في الوجود ، كما ان
الايمان به أصل كل حق وهدي وصدق واستقامة وخير في الوجود . « المؤلف » .

ويكفرون ببعض ؛ ولهذا تنازع الناس في إيمانهم وكفرهم بما ليس هذا موضعه ولا ريب أن فيهم الجاهل والمتأول الذي لا يجوز أن يحكم عليه بحكم الكفر وأن قوله من قول الكفار ، كما ان فيهم المنافق الزنديق الذي لا ريب في نفاقه وكفره . (١)

الأشعري ، والانتساب اليه

و « ابن كلاب » إمام الأشعرية أكثر مخالفة لجههم وأقرب الى السلف من الأشعري نفسه . وأما « الأشعري » نفسه وأئمة أصحابه فلم يختلف قولهم في إثبات الصفات الخبرية وفي الرد على من يتأولها ؛ بل انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة : كمسألة الرؤية والكلام وإثبات الصفات ونحو

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

وقد ذكر الشيخ خلاصة عن التجهيم والجهمية فقال في « التسعينية » : وكذلك التجهيم على ثلاث درجات : فشرها « الغالية » الذين ينفون أسماء الله وصفاته ، وان سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا هو مجاز ، فهم في الحقيقة عندهم ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا يتكلم . . . « والدرجة الثانية » من التجهيم هو تجهيم المعتزلة ونحوهم الذين يقرون بأسماء الله في الجملة لكن ينفون صفاته ، وهم أيضاً لا يقرون بأسماء الله الحسنى كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيراً منها على المجاز وهؤلاء هم الجهمية المشهورون . و « الدرجة الثالثة » هم الصفائية المبتنون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهيم ، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة ، لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية وغير الخبرية ، ويتأولونها ، كما تأول الأولون صفاته كلها . ومن هؤلاء من يقر بصفاته الواردة في القرآن دون الحديث ، كما عليه كثير من أهل الكلام والفقهاء وطائفة من أهل الحديث . (ومنهم) من يقر بالصفات الواردة في الأخبار في الجملة لكن مع نفي وتعطيل لبعض ما ثبت بالنصوص وبالمعقول ، وذلك كأبي محمد بن كلاب ومن اتبعه ، وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف . وهؤلاء الى أهل السنة المحضة أقرب منهم الى الجهمية والرافضة والخوارج والتدرية ، لكن انتسب اليهم طائفة هم الى الجهمية أقرب منهم الى أهل السنة المحضة فان هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعاً عظيماً فيما يثبتونه من الصفات . (أو ينفون من الصفات) واما المتأخرون فانهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر وقدموهم على أهل السنة والائيات وخالفوا أوليهم . (ومنهم) من يتقارب نفيه وإثباته ، وأكثر الناس يقولون : ان هؤلاء يتناقضون فيما يجمعونه بين النفي والاثبات .

قلت : وانظر ما قاله أبو اسماعيل الأنصاري الهروي ويحيى بن عمار في أخذ الجهمية المعتزلة عن الجهمية والفلاسفة ، وأخذ الأشاعرة عن المعتزلة ، وما وصفا به الطائفتين : في « الرسالة المدنية » و ج ٨ ص ٢٢٧ ج ٦ ص ٣٥٩ .

ذلك ؛ لكن كانت خبرته بالكلام خبرة مفصلة وخبرته بالسنة خبرة مجملّة فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلاف السنة ، واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنة كما فعل في مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك ، والمخالفون له من أهل السنة والحديث ومن المعتزلة والفلاسفة يقولون انه متناقض، وأن ما وافق فيه المعتزلة يناقض ما وافق فيه أهل السنة . فلما كان في كلامه شوب من هذا وشوب من هذا صار يقول من يقول ان فيه نوعا من التجهم . وأما من قال ان قوله قول جهم فقد قال الباطل . ومن قال انه ليس فيه شيء من قول جهم فقد قال الباطل . والله يحب الكلام بعلم وعدل (١) ، فان الأشعري شرب كلام الجبائي شيخ المعتزلة ، ونسبته في الكلام اليه متفق عليها عند أصحابه وغيرهم . ومجرد الانتساب الى الأشعري بدعة ؛ لا سيما و (أنه) بذلك يوهم حسنا بكل من انتسب هذه النسبة ويفتح بذلك ابواب شر . (٢)

وابن الباقلاني أكثر اثباتا من الأشعري في الابانة ، وبعد ابن الباقلاني ابن فورك فانه اثبت بعض مافي القرآن . وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا الى المعتزلة فان أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب ابي هاشم قليل المعرفة بالآثار فائر فيه مجموع الأمرين . والقشيري تلميذ ابن فورك فلهذا تغلظ مذهب الأشعري من حينئذ ، ووقع بينه وبين الحنابلة تنافر بعد أن كانوا متوالفين أو متسلمين . (٣)

(١) ج ١٢ ص ٢٠١ - ٢٠٥ .

(٢) « الرسالة المدنية » .

(٣) ج ٦ ص ٥٢ .

المثلة (المشبهة)

وحدث مع الجهمية قوم شبهوا الله تعالى بخلقه فجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين فانكر السلف والأئمة على الجهمية العطلة ، وعلى المثلة المشبهة . (١)

المجسمة ، ونفاة التجسيم

الذين قالوا ان الله جسم (نوعان) أحدهما هم الغالية الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم ونحو ذلك: فهو لاء وان كان قولهم فاسداً ظاهر الفساد اذ لو كان لحماً وعظماً كما يعقل لجاز عليه ما يجوز على اللحوم والعظام، وهذا من تحصيل التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه (٢) فمن قال بالتشبيه المتضمن هذا التجسيم فإنه يجعله من جنس غيره من الأجسام لكنه أكبر مقداراً . وهذا باطل ظاهر البطلان شرعاً وعقلاً ، وهو لاءهم المشبهة الذين ذمهم السلف . واما « النوع الثاني » - وهو قول علماءهم - أنه جسم لا كالأجسام ، كما يقال ذات لا كالدوات وموصوف لا كالموصوفات - فهو لاء يقولون هو في حقيقته ليس مماثلاً لغيره بوجه من الوجوه لكن هذا اثبات ان له قدراً يتميز به ؛ ولهذا يقولون : نغني بأنه جسم أنه قائم بنفسه ونحو ذلك . (٣)

وأول من أظهر في الاسلام نفي الجسم هو الجهم بن صفوان ، وأول من قال في الاسلام إن القديم جسم هو هشام بن الحكم الرافضي . (٤) وكان امام المعتزلة « ابو الهذيل العلاف » ونحوه من نفاة الصفات قالوا : يقتضي ان يكون جسماً

(١) ج ٦ ص ٣٥ ، وقد ذكر الشيخ رحمه الله مؤلفات السلف وأقوالهم في أكثر من كتاب . انظر « الحموية » .

(٢) هكذا الاصل بدون جواب لـ (ان) والظاهر أنه سقط من الناسخ ، وربما كان الجواب : فهذا .

(٣) ص ٥٠ ، ٥١ ، وقال الشيخ : وقد ينقل عن بعضهم مقالات ينكرها بعضهم كما نقل عن مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم مقالات ردية ، ومن الناس من رد هذا النقل عن مقاتل فرده كثير من الناس ، واما النقل عن هشام فرده كثير من اتباعه . انظر ج ٥ ص ٣٥ .

(٤) ج ١٣ ص ١٥٤ .

والله تعالى منزّه عن ذلك، فقال أولئك: بل هو جسم، والجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو غير ذلك من المقالات، وطعنوا في أدلة نفاة الجسم. وجاء « أبو محمد ابن كلاب » فقال هو واتباعه: هو الموصوف بالصفات؛ ولكن ليست الصفات اعراضاً اذ هي قديمة باقية لا تعرض ولا تزول؛ ولكن لا يوصف بالأفعال القائمة به كالحركات لأنها تعرض وتزول. فقال « ابن كرام واتباعه » لكنه موصوف بالصفات وان قيل انها اعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وان كانت حادثة. ولما قيل لهم، هذا يقتضي ان يكون جسماً. قالوا نعم هو جسم لا كالأجسام، وليس هذا ممتنعاً؛ وإنما المتنع ان يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع. ومنهم من قال أطلق لفظ الجسم لامعناه. (١)

لكن يحكى عن الطائفتين نزاع في المراد بالجسم: هل المراد به انه موجود قائم بنفسه، او المراد به أنه مركب. فان المشهور عن ابن الهيصم وغيره من نظار الكرامية أنه يفسر مراده: بأنه موجود قائم بنفسه مشار إليه؛ لا بمعنى أنه مركب مؤلف يقبل التفريق والانقسام والتجزئة او مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة، وهؤلاء لم يثبتوا معنى فاسداً في حق الله تعالى؛ لكن قال نفاته: إنهم اخطؤا في تسمية كل ماهو قائم بنفسه او ماهو موجود جسماً من جهة اللغة، فان أهل اللغة لا يطلقون لفظ الجسم الاعلى المركب. والتحقق أن كلا الطائفتين مخطئة على اللغة: أولئك الذين يسمون كل ماهو قائم بنفسه جسماً، وهؤلاء الذين سمو كل يشار اليه وترفع الأيدي اليه جسماً، وادعوا أن كل ما كان كذلك فهو مركب، وان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على كل ما كان مركباً، فالخطأ في اللغة والابتداع في الشرع مشترك بين الطائفتين. وأما المعاني فمن اثبت من

(١) ج ٦ ص ٣٥ . ٣٦ .

الطائفتين ما نفاه الله ورسوله او نفى ما اثبتته الله ورسوله فهو مخطيء عقلا كما هو
مخطيء شرعا . (١)

السلف والأئمة والحنابلة

وأما « السلف والأئمة » فلم يدخلوا مع طائفة من الطوائف فيما ابتدعوه من نفي
وإثبات؛ بل اعتصموا بالكتاب والسنة، ورأوا ذلك هو الموافق لصريح العقل، فجعلوا
كل لفظ جاء به الكتاب والسنة من اسمائه وصفاته حقا يجب الايمان به وإن لم
تعرف حقيقة معناه (٢) وكل لفظ احدثه الناس فاثبتته قوم ونفاه آخرون فليس
علينا ان نطابق اثباته ولا نفيه حتى نفهم مراد المتكلم؛ فان كان مراده حقا موافقا
لما جاءت به الرسل والكتاب والسنة من نفي او اثبات قلنا به، وان كان باطلا
مخالفا لما جاء به الكتاب والسنة من نفي او اثبات منعنا القول به . (٣)

وليس « للحنبلية » قول انفردوا به عن غيرهم من أهل السنة والجماعة؛ بل كل
ما يقولونه قد قاله غيرهم من طوائف أهل السنة؛ بل يوجد في غيرهم من زيادة
الاثبات ما لا يوجد فيهم . ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل
ان يخلق الله ابا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد؛ فانه مذهب الصحابة الذي تلقوه
عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مبتدعا عند اهل السنة والجماعة؛ فانهم متفقون
على ان اجماع الصحابة حجة، ومتنازعون في اجماع من بعدهم (٤) و«الحنابلة» لكثرة
الاعتناء بالسنة والحديث، والاهتمام بمن كان بالسنة اعلم: أبعد عن الأقوال المتطرفة
في النفي والاثبات، وان كان في اقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات فهو أقرب من

(١) ج ٥ ص ٤٢١ ، ٤٢٩ وانظر من هذا المجلد ص ٥١٠ .

(٢) أي كيفيته .

(٣) ج ٦ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٤) المنهاج جزء (١) ص ٢٥٦ .

الغلط الموجود في الطرفين في سائر الطوائف الذين هم دونهم في العلم بالسنة والاتباع (١)

علم الكلام

اصل الجهل والضلال والزندقة والنفاق هو ما اشتركت فيه الدهرية والجهمية من التكذيب والنفي والجحود لصفات الله تعالى بلا برهان أصلاً، وذلك أن مبدأ حدوث هذا في الاسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية، كما ذكره الامام أحمد في مناظرة جهم للسمنية وهم من الدهرية (٢) حيث انكروا الصانع وان كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لا ينكره . وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من انواع الدهرية، وكذلك مناظرة بعضهم بعضاً في تقرير الاسلام عليهم، واحداً منهم من الحجج التي سموها « أصول الدين » ما ظنوا أن دين الاسلام ينبنى عليها (٣) وذلك هو أصل « علم الكلام » الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم أصحابه وتجهيلهم، وأصل ذلك أنهم طلبوا أن يقرروا ما لا ريب فيه عند المسلمين من أن الله تعالى خلق السموات والارض وأن العالم له صانع خالق خلقه، ويردوا على من يزعم أن ذلك قديم إما واجب بنفسه او معلول علة واجبة بنفسها (٤) وحججهم تقتضى نفيه وتعطيله، فهم نافون له لا مثبتون، وحججهم باطلة في العقل لا صحيحة في العقل، والمعرفة بالله ليست موقوفة على أصولهم؛ بل تمام المعرفة موقوف على العلم بفساد أصولهم (٥)؛ ولهذا تسلط هؤلاء الدهرية على الجهمية؛ فينبغي أن يعلم أن الذي تسلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئاً أن (أحدهما) ابتداعهم للدلائل ومساائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ويخالفون بها المعقولات الصحيحة . و (الثاني) مشاركتهم

(١) ص ٣٤ . قلت هذا مذهب الطائفتين اللتين ذكر الرازي أنهم خصومه في هذا الباب (الكرامية والحنابلة) ونسب اليهم ما نسب .

(٢) انظر مناظرة جهم للسمنية ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٣) انظر ص ٢٨٠ ذكر فيها المؤلف نموذجاً من حججهم كسألة « الجوهر » .

(٤) ١٣٩ .

(٥) ج ١٦ ص ٤٥١ .

لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم في تحريف
الكلم عن مواضعه ؛ فانهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات
بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها كان هذا حجة لهم في تأويل
نصوص المعاد وغيرها ، وضموا الى ذلك ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية
لا تفيد اليقين . (١)

ماذا في مؤلفات الرازي وأمثاله من المتكلمين في « أصول الدين » ؟!

ليس في كتب الرازي وأمثاله في مسائل أصول الدين الكبار القول
الصحيح الذي يوافق المنقول والمعقول ، الذي بعث الله به الرسول ، وكان عليه
سلف الأمة وأئمتها ؛ بل يذكر بحوث المتفلسفة الملاحدة ، وبحوث المتكلمين
المبتدعة الذين بنوا على أصول الجهمية والقدرية في مسائل الخلق والبعث والمبدأ
والمعاد ، وكلا الطرفين فاسد ؛ اذ بنوه على مقدمات فاسدة ؛ بل عامة حججهم
التي يذكرونها حجج ضعيفة ؛ لأنهم يقصدون اثبات حق وباطل ، فلا يقوم على
ذلك حجة مطردة سليمة عن الفساد ؛ بخلاف من اقتصد في قوله وتجرى القول
السديد فان الله يصلح عمله . (٢)

ليس قولهم مأثوراً عن الله ولا عن رسوله ولا عن أحد من سلف الأمة
وأئمتها ؛ فانه ليس في هؤلاء من ينفي ما ينفيه هؤلاء بلفظ الجسم وملازمته ، ولا نفي
ما يسمونه تراكيباً وانقساماً وتأليفاً . واذا كانت هذه المعاني لا يوجد نفيها
عن الله لا بالفاظهم ولا بالالفاظ الأخرى في كلام الله ولا رسوله ولا كلام سلف

(١) ص ٢٢٣ باختصار . وانظر أجوبة أهل السنة والاثبات للدهرية ص ١٤٥ - ١٤٩ ،
١٦٥ - ١٦٩ ، وكذلك في المنهاج ، والعقل والنقل ، وغيرهما من مؤلفاته ، وخاصة اذا ذكر أدلة
المتكلمين وبين بطلان حججهم أو تقصيرهم وعجزهم عن افحام الدهرية .

(٢) ج ١٧ ص ٢٤٣ ج ٤ ص ١٤٤ .

الأمّة وأتمتها؛ وإنما غاية احدهم ان يستنبط ذلك كما ذكره الرازي من الأدلة السمعية، ومعلوم لمن تدبر تلك الأدلة أنها لا يفيد ظناً ضعيفاً فضلاً عن ظن قوي فضلاً عن العلم . (١)

ومن كان له خبرة بحقيقة هذا الباب تبين له أن جميع المقدمات العقلية التي ترجع اليها براهين المعارضين للنصوص النبوية أما ترجع الى تقليد منهم لأسلافهم؛ لا الى ما يعلم بضرورة العقل ولا الى نظره؛ فهم يعارضون ما قامت الأدلة العقلية على وجوب تصديقه وسلامته من الخطأ بما قامت الادلة العقلية على أنه لا يجب تصديقه؛ بل قد علم جواز الخطأ عليه وعلم وقوع الخطأ منه فيما هو دون الاهليات فضلاً عن الاهليات التي يتقين خطأ من خالف الرسل فيها بالأدلة الجملة المفصلة (٢). وقد بينا في الرد على أصول الجهمية النفاة للصفات في الكلام على « تأسيس التقديس » وغيره أن عامة ما يحتج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي انفسها تدل على نقيض قولهم، ولا تدل على قولهم؛ فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم . وهكذا ايضاً عامة ما يحتجون به من الأدلة العقلية اذا وصلت معهم فيها الى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم، وأن ما يدكرونه من المناظرات العقلية هو على قسول اهل الاثبات أدل منه على قولهم . (٣)

تجد في كتب أهل الكلام ما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة

(١) نقض التأسيس المخطوط .

(٢) ج ٤ ص ٢٥٢ ، ويأتي في نقض التأسيس ان الرازي لا يتبع الحق في أسانيد الأحاديث ولا في دلالتها ، بل ولا يفعل ذلك في دلالة القرآن !!

(٣) الجزء الرابع من العقل والنقل ص ١٨٧ .

والتابعون وأئمة الاسلام مما يوجب أن يقال : كأن هؤلاء نشؤوا في غير ديار الاسلام
ولاريب أنهم نشؤوا بين من لا يعرف العلوم الاسلامية حتى صار المعروف عندهم
منكرا والمنكر معروفا ، ولبستهم فتن ربى فيها الصغير وهم فيها الكبير ،
وبدلت السنة بالبدعة ، والحق بالباطل . (١)

فان فرض أن أحداً نقل مذهب السلف فاما أن يكون قليل المعرفة بآثار
السلف كابى المعالي والغزالي وابن الخطيب وأمثالهم ممن لم يكن لهم من المعرفة
بالحديث ما يعدون به من عوام أهل الصناعة فضلا عن خواصها ؛ ولم يكن الواحد
من هؤلاء يعرف البخاري ومسلما واحاديثهما الا بالسمع كما يذكر ذلك العامة
ولا يميزون بين الحديث الصحيح المتواتر عند اهل العلم بالحديث وبين الحديث
المفتري المكذوب ، وكتبهم أصدق شاهد بذلك ففيها عجائب . (٢)

ابو عبدالله الرازى غالب مادته في كلام المعتزلة ما يجده في كتب ابى الحسين
البصرى وصاحبه محمود الخوارزمي . وشيخه عبد الجبار الهمداني ونحوهم ، وفي كلام
الفلاسفة ما يجده في كتب ابن سينا وابى البركات ونحوهما ، وفي مذهب الأشعري
على كتب أبى المعالى كالشامل ونحوه وبعض كتب القاضى أبى بكر وأمثاله ،
وهو أيضا ينقل من كلام الشهرستاني وأمثاله . وأما كتب القدماء كابى الحسن
الأشعري وابى محمد ابن كلاب وأمثالها وكتب قدماء المعتزلة والنجارية والضرارية
ونحوهم فكتبه تدل على أنه لم يكن يعرف مافيها ، وكذلك مذهب طوائف
الفلاسفة المتقدمين ، واما قول أئمة الفقه والحديث والتصوف والتفسير وغيرهم من
علماء المسلمين فكلام الرازى يدل على أنه لم يكن مطلعاً على ذلك ، وكذلك

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

(٢) ج ٤ ص ٧١ .

كلام الصحابة والتابعين لهم باحسان (١) ويعتمد في كثير مما يذكره من أخبار الصفات وتأويلها على كتاب « تأويل الأخبار » لأبي بكر ابن فورك، وأبو بكر ابن فورك جمع في كتابه من تأويلات بشر المريسي ومن بعده ما يناسب كتابه . (٢)

مبتدعة المتكلمين يوهمون غيرهم أنهم هم العارفون بالحجة والدليل دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل وأنهم أهل الحق ، وهذا كما تزعم القرامطة الباطنية أنهم خلاصة أهل المعرفة والتحقيق دون من لم يسلك هذه الطريق ، ويزعم الاتحادية أنهم خلاصة الخاصة من أهل الله دون سائر عباد الله ، ويزعم الرفضية أنهم هم أولياء الله المتقون . فدعاوى هؤلاء المتكلمين والجهمية ودعاوى الرفضية والاتحادية والقرامطة والباطنية : هي من دعاوى شر البرية ، فالحمد لله الذي هدانا بالإسلام ومن علينا بالقرآن وارسل إلينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة وإن كنا من قبل لنفي ضلال مبين . (٣)

هؤلاء الجهمية فيهم من استعمال الألفاظ المجلة وافهام الناس خلاف ما في نفوسهم ما لا يوجد في غيرهم من أهل الأرض ، والرفضية يشركونهم في ذلك ؛ لكن هؤلاء أعظم كفرا ونفاقا ؛ فلماذا قال عبدالرحمن بن مهدي : هما ملتان الجهمية، والرفضية . (٤)

والجهمية والرفضية فتحوا للباطنية والصوفية باب التحريف . (٤)

وهؤلاء المتكلمون في اصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله يوقعون بين الأمة العداوة والبغضاء حتى يكفروا من خالفهم ويبيحوا قتلهم وقتالهم كما

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ٨١ .

(٢) نقض التأسيس ج ٢ المخطوط .

(٣) نقض التأسيس .

(٤) نقض التأسيس ، ج ٥ ص ٥٥ .

يفعل أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية والمعتزلة كما فعله هذا المؤسس في كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه وهم أحق بالايان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى، ولا حول ولا قوة الا بالله . ولهذا كان التكفير لمن خالفهم من اهل السنة والجماعة من شعار المارقين (١) . ومن هذا تلقيهم للمثبتين بالمشبهة والجسمة والحشوية ، وأول من عرف أنه تكلم في الاسلام بالحشوية عمر بن عبيد . انظر ص ٢٤٢ ورسالة للشيخ في « فضل علم السلف » ج ٤ ص ١ - ٨١ .

تأسيس التقديس

اقسامه وفصوله (كفهرس)

الفه الرازى للملك العادل سيف الدين (ابى بكر ابن ايوب) وارسله اليه هدية .

رتبه الرازى على اربعة اقسام :

(القسم الأول) في الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز، وفيه فصول « الفصل الأول » في تقرير المقدمات قبل الدخول في الدلائل وهي ثلاث: (المقدمة الأولى) انا ندعى وجود موجود لا يمكن ان يشار اليه بالحس أنه هاهنا أو هنالك، أو غير مختص بشيء من الاحياز والجهات، أو غير حال في العالم ولا مابين عنه في شيء من الجهات الستة، ويشكك في مقدمة اهل الاثبات — بأن ما ليس داخل العالم ولا خارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل — بعشرة اوجه. (المقدمة الثانية) أنه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه نفي ذلك الشيء، واستدل عليه بوجوه. (المقدمة الثالثة) — في الدلالة على أنه منزه عن الجسمية والحيز — أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة الخ .

(١) نقض التأسيس .

« الفصل الثاني » في تقرير الدلائل السمعية على أن الله منزه عن الجسمية والحيز والجهة بتسعة عشر حجة سمعية. « الفصل الثالث » في اقامة الدلائل السمعية على أنه تعالى ليس بتحيز البتة بستة براهين ، ثم ذكر شبه خصوصه (١) .

« الفصل الرابع » في اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصاً بمحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه هاهنا أو هناك بثمانية براهين . « الفصل الخامس » في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة . وذكر اربع شبه .

« الفصل السادس » أن المشهور عن قدماء الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله الا أنهم لا يريدون به كونه مؤلفاً من الأجزاء أو مركباً من الأبعاد .

(القسم الثاني) : في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات ، ورتبه على مقدمة وفصول . (المقدمة) في بيان أن جميع فرق الاسلام متفقون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار . وذكر تسع آيات ، وعشرة أخبار .

أما الفصول فهي : ١ - في اثبات الصورة - ٢ - الشخص - ٣ - النفس - ٤ - الصمد - ٥ - اللقاء - ٦ - النور - ٧ - الحجاب - ٨ - القرب - ٩ - والمجيء والنزول (١٠) الخروج والبروز والتجلي والظهور - ١١ - في الظواهر التي توهم كونه قابلاً للتجزى والتبعيض - ١٢ - في الجواب عن استدلالهم ب (ألهم أرجل يمشون بها ...) - ١٣ - الوجه - ١٤ - العين - ١٥ - النفس - ١٦ - اليد - ١٧ - القبضة - ١٨ - في احتجاج المثبتة بالآيات والأخبار على اثبات اليدبن - ١٩ - اليمين - ٢٠ - الكف - ٢١ - الساعد - ٢٢ - الأصبع - ٢٣ - الأنامل - ٢٤ - الجنب - ٢٥ - الساق - ٢٦ - الرجل والقدم - ٢٧ - الضحك - ٢٨ - الفرح - ٢٩ - الحياء - ٣٠ - فيما تمسكوا به من اثبات الجهة لله - ٣١ - في كلام كلي في أخبار

(١) والمجلد الاول في الرد على هذه الفصول الثلاثة .

الأحاد - ٣٢ - في أن البراهين العقلية اذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها .

(القسم الثالث :) في تقرير مذهب السلف وفيه فصول : (١) أنه

هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا الى العلم به ؟ (٢)
في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه . (٣) في الطريق الذي يعرف به كون الآية
محكمة أو متشابهة . (٤) في تقرير مذهب السلف . (٥) في تفاريع مذهب السلف .

(القسم الرابع) : من هذا الكتاب في بقية الكلام في هذا الباب وفيه

فصول : (١) في حكم ذكر المتشابهات . (٢) في الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا .
(٣) في أن من يثبت كونه تعالى جسماً متحيزاً مختصاً بجهة معينة هل يحكم
بكفره أم لا . أه

وصف ابن تيمية لهذا الكتاب

هذا يتضمن تأسيس أصول الجهمية التي جمعها ابو عبد الله الرازي في مصنفه
الذي سماه « تأسيس التقديس » فانه جمع فيه عامة حججهم ولم ارهم مثله . (١)
وقد خلصنا ما التبس من الحق بالباطل في تأسيسه . (٢) والجهمية تدعي أنها مقدسه
بنفي الصفات ، ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسات ، والباقون يلتزمون ذلك ؛ فهم
منجسون لامقدسون ، وهو سبحانه (القدوس ، السلام) و « القدوس » مأخوذ
من التقديس وهو التطهير ، ومنه سمي القدوس قدوساً . الى أن قال : وحصل
بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قولهم الذي يموهون به على الناس إنما هو
التزويه ، ويسمون أنفسهم المنزهون ، وهم أبعد الناس عن تنزيه الله ، وأقرب الناس

(١) ج ٦ ص ٢٨٩ .

(٢) نقض ج ٢ ، ولهذا سمي هذا الكتاب : أيضاً « تلخيص التلبيس من كتاب التأسيس » .

الى تنجيس تقديسه ، وهذا يظهر بوجوده كثيرة لكن المذكور هنا أنهم يقولون أنه في كل مكان من الأمكنة النجسة القذرة، فأى تنزيه وتقديس يكون مع جعلهم له في النجاسات والقاذورات والكلاب والخنازير !! (١)

فبين الشيخ في هاتين العبارتين : أنه تأسيس الجهمية ، وتنجيس تقديس الله . ويستفاد من كلامه في غير موضع : أنه تنقيص للتقديس ، لا تأسيس له ، وكثيراً ما يضيفه اليه فيقول : قال الرازي في تأسيسه ، كما قد يقول : في نهايته .

نقض تأسيس الجهمية

كل رسالة أو فتوى لشيخ الاسلام رحمه الله قد تعادل مجلداً يؤلفه بعض العلماء في موضوع معين ، وقد لا تجد فيه ما تجده في تلك الرسالة او الفتوى من قوة الدليل وظهور الحجة ووضوح المآخذ والاحاطة بالمذاهب والأقوال ، ناهيك بمؤلفاته الكبار .

وان أجل وأعظم ماتكلم فيه في الأصول هو « مسألة الصفات والقدر » إذ الحاجة اليها أعم ، ومعرفة الحق فيها أنفع من غيرها ؛ وأن أعظم كتاب ألفه ابن تيمية — قدس الله روحه — في موضوع الصفات والرد على الأشاعرة هو كتاب « نقض التأسيس » . فهو عمدة ومرجع كبير في دحض شبههم العقلية وإبطال تأويلاتهم للأدلة السمعية ، وإنه ليعادل — في نظري — كتاب « بيان موافقة صريح المقول ، لصحيح المنقول » في موضوعه ، وكتاب « منهاج السنة النبوية في الرد على الرافضة » وكتاب « الرد على المنطقين » وكتاب « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » . هذه المؤلفات في الأصول هي أشمل وأعظم اقتاعاً في

(١) نقض ج ٢ .

موضوعاتها ، حيث لم يبق للملبس شبهة خيال ، ولا لمتعنت قول يقال ، وقد أشاد بها (١) وبؤلفاته عموماً ابن القيم رحمه الله حيث قال :

وإذا أردت ترى مصارع من خلا من أمة التعطيل والكفران
فاقرأ تصانيف الامام حقيقة شيخ الوجود العالم الرباني
أعنى أبا العباس أحمد ذلك الـ بحر المحيط بسائر الخلقان
واقراً « كتاب العقل والنقل » الذي مافي الوجود له نظير ثان
وكذلك منهج له في رده قول الروافض شيعية الشيطان
وكذلك أهل الاعتراف فإنه ارداهم في حفرة الجبان
« وكذلك التأسيس أصبح نقضه أعجوبة للعالم الرباني » (٢)
وكذلك جواب للنصارى فيه ما يشفى الصدور وإنه سفران (٢)
ومن العجائب أنه بسلاحهم أرداهم تحت الحضيض الداني

وقال فيه ابن عبد الهادي : « هو كتاب جليل المقدر ، معدوم النظير ، كشف فيه الشيخ أسرار الجهمية وهتك أستارهم ، ولورحل طالب العلم لأجل تحصيله الى الصين ما ضاعت رحلته »

طريقته في هذا الكتاب

تتبع أدلة الرازي والبراهين التي يوردها — سواء كانت سمعية أو عقلية او حكاية اجماع او اتفاق او الزاماً للخصم — ثم تفنيدها ، وقد يذكر غير ذلك (١) فبالنسبة الى « الأدلة القرآنية » بين الشيخ أنها لا تدل على قول الرازي في نفي ما وصف الله به نفسه ، وعلاوة على هذا أوضح أن نفس الدليل الذي احتج به هو بعينه يدل على فساد قوله في نفس ما احتج به فيه ، وهذا غاية النقض والابطال

(١) ما عدى « الرد على المنطقيين » لم يذكره في هذه الآيات .
(٢) الى ان قال في « الكافية الشافية » ، في الانتصار للفرقة الناجية « طبع بمطبعة التقدم عام ١٣٤٤ هـ ص ١٦٣ - ١٦٥ .

وذلك مثل احتجاج الرازي بـ (قل هو الله احد ، الله الصمد) بين أنها لا تدل على مطلوبهم ، وتدل على الاثبات انظر ص ٤٦٠ .

وبالنسبة الى « الأحاديث النبوية » يناقشه أولا في اسنادها ، ثم في دلالتها ، ويبين ماقد يتركه الرازي من الحديث الذي احتج به ، أو تفريقه ثم تأويله ، كما يبين تكذيبهم بالأحاديث التي يعلمون أنها صدق . وتأتي اكثرية هذا في جواب القسم الثاني من كتاب الرازي كحديث « ان من العلم كهيئة المكنون » .

(٢): وفي « الأدلة العقلية » التي يعتمدون عليها في الأمور الالهية ، يركز اهتمامه أولا على بيان ما في المقدمات من الاجمال وما يقصد بها من المعاني ، حتى اذا أوضح ماتريد بها كل طائفة ، أو ما يقصد بها في لغة العرب ولغة القرآن : صوب من أراد بها معنى حقا ، وخطأ من قصد بها معنى باطلا ، وبين حكم اطلاق هذا اللفظ في جنب الله ، وبين حنكة أهل السنة والأئمة في الامساك عن هذه المقدمات ، ثم يذ كر دلالتها على فساد قول النفاة ، وهنا أذ كر مثلا وهو قول الرازي : « الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بجزء وجهه بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس بأنه هاهنا او هناك ، وذلك أنه لم يحل اما أن يكون منقسما او غير منقسم ، فان كان منقسما كان مر كبا وقد تقدم ابطاله ، وان لم يكن منقسما كان في الصغر والحقارة كالجزة الذي لا يتجزأ » فيقول الشيخ في أثناء جوابه : المقصود الذي يرد على منازعه بهذا الكلام أنه ليس على العرش ولا فوق العالم كما يذ كره في سائر كلامه ويحرف النصوص الدالة على ذلك ، ولكن لم يترجم للسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذي اثبتته النصوص بل عمد الى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك ، وقد يتضمن ايضا نفي معنى باطل ، فنفاها جميعا نفي الحق والباطل ؛ فإن القائل : ليس هو في جهة ولا حيز يتضمن نفيه أنه ليس داخل العالم ولا في أجواف الحيوان ولا الحشوش القدرة وهذا كله حق

ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم وهذا باطل؛ ولهذا كان أهل الأثبات على فريقين: منهم من يقول هو في جهة لأنه فوق العرش ومقصوده جهة معينة وحيزاً معيناً وهو ما فوق العرش. ومنهم من لا يطلق أنه في جهة ولا في حيز إما لأن هذا اللفظ لم ترد به النصوص وإما لأنه مطلق لا يبين المقصود الحق وهو أنه فوق العرش وفوق العالم، وإما لأن لفظه يفهم أو يوهم معنى فاسداً مثل كونه قد أحاط به بعض المخلوقات الخ. وقال بعد ذلك: ولفظ المنقسم لفظ مجمل بحسب الاصطلاحات. أنظر أول المجلد الثاني ص ٣١ من هذا المجلد في بيان ما يراد بلفظ المنقسم. الخ

(٣) يذكر الرازي أحياناً اتفاق العقلاء أو اتفاق الفلاسفة أو الأشعرية أو الكرامية أو الحنابلة أو اتفاقه مع خصومه على القول في مسألة ولا يكون الأمر كذلك فينازعه الشيخ ويذكر قول متقدمي الأشعرية أو حتى الخلاف بين متأخريهم، كما يذكر الخلاف بين الفلاسفة، أو العقلاء، أو خلاف خصومه، أو خلاف هؤلاء كلهم له، وينقل نصوص كلامهم عازيها إلى مؤلفاتهم المشهورة. أنظر في اطلاق التجسيم ص ٣٩٦ وحكايته عن ارسطو ص ٣٦٩-٧٣٣

(٤) من طريقة الشيخ أنه يذكر النقول عن أهل المقالات - وقد لا يكتفي بالشاهد لبين صحة النقل ومكانة الرجل - للاستشهاد بها والاحتجاج على من يعتمدها، ولا يعترض لها بنقد إذا حصل خطأ أو التباس إلا في الموضع الذي يريد الاستشهاد منه فإنه يحصه.

(٥) مناقشته للرازي في الألقاب التي يطلقها له ولأصحابه الأشعرية كلفظ «التوحيد» و«التنزيه» و«الموحدين». والألقاب التي يطلقها على خصومه كلفظ «المشبهة» و«الجمسة» و«أهل التشبيه» وذلك بالسؤال عما يراد بهذه الألفاظ أولاً، ثم يأتي بعد ذلك بالحكم. انظر ص ١٠٤ - ١٠٩، ١٣٢ - ١٣٤، ٥٠ - ٥٢.

(٦) وإذا بين ضعف حجج أهل الكلام وتساط الفلاسفة عليهم فإنه ينتصف
المعتكلمين، ويبين ان الفلاسفة أحق بالتخطئة منهم ، وإذا نسب أهل الاثبات الى
التقصير او الخطأ : بين الشيخ حجج أهل السنة والاثبات وإخامهم للدهرية بقسميهم
انظر ص ١١٠ - ١٢١ ، ١٣١ ، ١٤١ - ١٤٨ ، ١٦٠ ، ١٧٢ - ٢٨٦ .

(٧) قد يكتفى في بيان تناقض الرازي وذويه بنقض كلامه بكلامه ، قال
الشيخ « فانا قد اعتمدنا هذا مرات ؛ فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقياً
لقوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) بخلاف الحق
الذي يصدق بعضه بعضاً » . وقال : « ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه
كثير التقلب والتناقض » ص ٥٧٣ .

(٨) قد يستعين بما ترد به كل طائفة على الاخرى ، قال رحمه الله : « فان الله
إذا أراد اقام لكل طائفة تعارض الرسول من جنسها من يبين فساد قولها المعارض
له ، ويكشف جهلها وتناقضها » . انظر المناظرات التي ذكرها بين ابن رشد
والجويني ص ١٦٠ .

(٩) اعترافه للرازي بقول الحق اذا قاله في التنزيه مع بيان معجزه عن اقامة الدليل
عليه ، وبيان ان طريقة أهل الاثبات وادلتهم أقوى وأسلم . انظر ص ٥٧ - ٦١ .

(١٠) قد يذكر في نهاية الفصل خلاصة عما تم حول تلك الادلة كما قال بعد ذكره
الأوجه العشرة التي استدلل بها الرازي والرد عليها ما يأتي : « فقد تبين بادنى نظر
أنه ليس فيها وجه واحد يبين إمكان وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه
لا الامكان الذهني ولا الامكان الخارجي » انظر ص ٤١٣ .

وقد يقدم هذه الخلاصة ، كما قال في اول الجواب عن ادلته السمعية : « قلت
لم يذكر في هذا الفصل حجة تدل على مطلوبه دلالة ظاهرة فضلاً عن أن تكون

نصاً ؛ بل اما ان يكون ما ذكره عديم الدلالة على مطلوبه ، او يكون على تقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه « انظر ص ٤٥٩ .

(١١) قصد الشيخ الأكبر في هذا الكتاب انما هو النظر العادل فيما ذكره الرازي من دلائل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل . وأماما للمثبتة من الحجج التي لم يذكرها الرازي وذكر القائلين بالاثبات فلم يكن ذلك هو مقصوده ، وان كان الكلام يحوج احيانا الى ذكر بعضه بينه ؛ مع ان الرازي لم يدخر وسعا حتى استدل بأقوال المنجمين والصابئة المبطلين ، وقد قال الشيخ في حكمه العادل : الاستقراء يدل على ان المنازعين له أكمل عقولا ، وأحد أذهانا ، وأصح ادراكا واقل تناقضا ؛ وأقل ما يمكن أن تقابل دعواه بمثلها .

(١٢) وقد يتسع المجال من أجل ما ينقله الرازي أو غيره من الأقوال والحجج ، او يحكيه من المذاهب ، أو يذكر الشيخ الفرق او الطوائف أو أئمتها واستمداد الرازي منهم فيتطرق الشيخ الى نقد مؤلفات ، او مؤلفين ، او اشخاص ، او الرد على فرقة أو طائفة فيما انحرفت فيه ، او يفسر آية ، او يشرح حديثا ، او حتى عبارة سلفية - فيكون في الاطلاع على ذلك فوائد جمّة ، خصوصا اذا وضع لها فهارس تسهل على الباحث الاطلاع عليها بدون كبير عناء ، وبالأخص اذا وجدت في مكان واحد ورتبت على حروف الهجاء وحسب الفنون ، وهذا ما اريد عمله في آخر مجلد ان شاء الله تعالى ؛ فان المؤلف يتدى بالرازي والأشعرية والجواب عن شبههم وينتهي بالشيطان والدهرية في آخر وساوسه ومسائله والحادهم انظر ص ١٦٦ — ١٨١ ، ٣٠٤ . (١) - ثم يقول بعد ذلك : والمقصود ...

(١) وهكذا الكتاب خير كتاب يستفاد منه شرح « الرسالة الحموية » وعض عن رد الاعتراضات عليها ، كما يتضمن مع ما في المجلد الرابع من العقل والنقل المخطوط رداً وافياً على الجزء الأكبر من فلسفة بن رشد الحفيد ، وفيه رد على ابن سينا في كتاب الاشارات ، وفيه ابحاث نفيسة وتحقيقات قيمة غير ما اشرت اليه هنا .

الرازي

ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي ، التيمي ، البكري الطبرستاني ، الرازي المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب ، الشافعي له تصانيف في فنون عديدة : منها تفسير القرآن وهو كبير جداً ولكنه لم يكمله ، ومنها في علم الكلام : « المطالب العالية » و « نهاية العقول » و « كتاب الأربعين » و « المحصل » وفي اصول الفقه « المحصول » وله « شرح الاشارات » لابن سينا ، وشرح « الكليات » في الطب ، ومناقب الشافعي (١) فيه تجمهم قوي ، ولهذا يوجد ميله الى الدهرية اكثر من ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش ، وربما كان يوالي اولئك اكثر من هؤلاء ، ويعادي هؤلاء اكثر من اولئك ، مع اتفاق المسامين على ان الدهرية كفار ، وأن مثبتة العلو فيهم من خيار الناس من لا يحصيه الا الله تعالى ، وقد صنف على مذهب المشركين الدهرية كتباً حتى صنف في السحر وعبادة الأصنام ؛ وان كان قد أسلم من هذا الشرك وتاب من هذه الأمور . (٢)

ومن الناس من يسيء به الظن وهو أنه يتعمد الكلام الباطل ؛ وليس كذلك ؛ بل تكلم بحسب مبلغه من العلم والنظر والبحث في كل مقام بما يظهر له ، وهو متناقض في عامة ما يقوله ، يقرر هنا شيئاً ثم ينقضه في موضع آخر ؛ لأن المواد التي ينظر فيها من كلام أهل الكلام المبتدع المذموم عند السلف ومن كلام الفلاسفة الخارجين عن الملة يشتمل على كلام باطل - كلام هؤلاء و كلام هؤلاء - فيقرر كلام طائفة بما يقرر به ، ثم ينقضه في موضع آخر بما ينتقض به ، ولهذا

(١) من « وفيات الأعيان » باختصار .

(٢) انظر ص ١٢٢ من هذا المجلد . وتقدم بيان استمداده في مؤلفاته وقوله بالجبر .

اعترف في آخر عمره فقال: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلاً ولا تروى غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن الخ.

ولو جمع ما تبرهن في العقل الصريح من كلام هؤلاء وهؤلاء لوجد جميعه موافقاً لما جاء به الرسول، ووجد صريح المعقول مطابقاً لصحيح المنقول؛ لكن لم يعرف هؤلاء حقيقة ما جاء به الرسول، وحصل اضطراب في المعقول به، فحصل نقص في معرفة السمع والعقل، وإن كان هذا النقص هو منتهى قدرة صاحبه لا يقدر على ازالته فالعجز يكون عذراً للإنسان في أن الله لا يعذبه إذا اجتهد الاجتهاد التام (١) تغمده الله برحمته وعبأ عنه وسائر المؤمنين (ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم) وتوبته مشهورة معروفة. (٢)

وفيما يلي مقتطفات من توبته حسبما جاءت في طبقات الشافعية ج ٥ ص ٣٧ ط الحسينية قال في وصيته: يقول العبد الراجي رحمة ربه الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين وهو أول عهده بالآخرة وآخر عهده بالدنيا وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس، ويتوجه إلى مولاه كل آبق. إلى أن قال: فاعلموا أي كنت رجلاً محباً للعلم فكنت أكتب في كل شيء لأفد على كميته وكيفيته، سواء كان حقاً أو باطلاً. إلى أن قال: - ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت منها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية؛ فلماذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبرأئته عن الشركاء كما في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به وألقى الله.

(١) ج ٥ ص ٥٦١ (٢) ج ٢ «نقض التأسيس» المخطوط.

وأما ما ينتهي الأمر فيه الى الدقة والغموض وكلما ورد في القرآن والصالح المتعین للمعنى الواحد فهو كما قال ، والذي لم يكن كذلك أقول : يا إله العالمين إني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين فكل ما مدته قلبي أو خطر ببالي فاستشهد وأقول : ان علمت مني أي أردت به تحقيق باطل أو ابطال حق فافعل بي ما أنا أهله ، وان علمت مني أي ما سمعت إلا في تقديس اعتقدت أنه الحق أو تصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصله فذاك جهد المقل ، أنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في زلة فأعثنى وارحمي واستر زلتى . الى أن قال : وأما الكتب التي صنفتها واستكثرت فيها من ايراد السؤالات فليذكري من نظر فيها بصالح دعائه على سبيل التفضل والانعام ، والا فليحذف القول السيء فإني ما أردت الا تكثير البحث وشحذ الخاطر والاعتماد في الكل على الله . ١٠١ هـ (١)

ابن تيمية

ليس من السهل أن يتحدث المرء عن الامام الجهادي : الذي انتهت اليه الامامة في العلم والعمل ، والزهد والورع ، والشجاعة والكرم ، والحلم والأناة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : ابن تيمية : الذي أحيا ما كان عليه الصحابة والتابعون الذين تلقوا الاسلام عن نبيهم صافيا لم يشب ؛ ثم تقدم من منبر العلم والارشاد الى ميدان القتال والجلاد . ابن تيمية : أعجوبة الدهر ، وآية الله في الخلق جامع الفضائل والفوائد ، ابن تيمية ذلك العلم الشامخ والبحر الزخار ؛ الذي بلغت سيرته العطرة ومؤلفاته النيرة ما بلغ الليل والنهار ، وكتب لها الحظ الأوفر من

(١) أقول : وينبغي أن يقال في مؤلفاته ما قال ابن الصلاح في كتب الغزالي مع أنها خير من تلك : أبو حامد كثر القول منه وفيه ، فأما هذه الكتب فلا يلتفت اليها ، وأما الرجل فيسكت عنه ويفوض أمره الى الله ، ورد عليه ابن الصلاح وغيره .

التفهم والتقدير ، والقسط الأكبر من العمل والتكليف : حين وجدت أولى البصائر في دين الله ، وأهل القوة في أمر الله : « في نجد » و(ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون) ؛ إذ كان الحق باق لاوطن له .

أقول : ليس من اليسير الاحاطة بصفات ذلك العلامة الكبير في كفة عاجلة ، وحسبنا في ذلك ما ألف في ترجمته من الأسفار ، وما كتبه عنه المنصفون (١) ومادونه تلامذته الأبرار ؛ لكن سأقتطف للقارىء منها نزرأ يسيراً ؛ ثم أترك الكلمة الأخيرة لابن تيمية ليحدثنا هنا عن بعض جوانب حياته الطيبة ، ثم لمولفاته التي برزت فيها شخصيته الفذة الزكية : حيث بين فيها أخطاء الأمم والفرق والطوائف بل وبعض الأعيان والمؤلفات ، ثم جلا فيها العقيدة الاسلامية ببيضاء نقية معقولة كما بدأت لمن سلمت فطرته من المرض ، وأوضح فيها الشريعة الاسلامية كاملة حكيمة محبوبة كما انزلت لمن سلمت نفسه من الغرض .

يقول تلميذه ابن عبد الهادي : هو الشيخ الامام الرباني ، إمام الأئمة ومفتي الأمة ، بحر العلوم وسيد الحفاظ ، وفارس المعاني والألفاظ ، فريد العصر ، وقريع الدهر ، شيخ الاسلام ، بركة الأنام ، وعلامة الزمان ، وترجمان القرآن ، علم الزهاد وأوحد العباد ، قانع المبتدعين ، وآخر المجتهدين : تقي الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن شيخ الاسلام مجد الدين عبد السلام بن ابى محمد عبدالله ابن ابى القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية (٢)

(١) ويتوفر الانصاف اذا تجرد الكاتب : من الهوى ، والعصبية ، وسلم من المخالفة في العقيدة أو المذهب ، وكان عالماً بما يقوله الخصمان ، وعالماً بالكتاب والميزان الذين أنزلهما الله .
(٢) نسبته الى « تيمية » قيل فيها : ان أم جده الأعلى محمد تسمى تيمية وكانت واعظة فنسب اليها . وقيل لأنه - أي جده - رأى جارية حسناء اسمها تيمية فلما ولد له ابنة سماها بتيمية فنسب اليها .

[النخري] (١) الحراني (٢)، ولد بجران ربيع الأول عام (٦٦١) وسافر والده به وبأخوته الى الشام عند جور التتار، قرأ وتعلم الخط والحساب في المكتب وحفظ القرآن، وأقبل على الفقه، وقرأ العربية على ابن عبدالقوى، وأخذ يتفهم كتاب سيبويه حتى فهم في النحو، سمع للسند مرات والكتب الستة الكبار والأجزاء ومعجم الطبراني وعنى بالحديث، سمع من خلق كثير منهم الشيخ شمس الدين والشيخ زين الدين بن المنجا والمجد ابن عساكر، وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ، وأقبل على التفسير إقبالا كلياً حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول الفقه وغير ذلك. هذا كله وهو بعد ابن بضع عشرة سنة، فأنهبر أهل دمشق من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وسرعة ادراكه. (٣)

وقال الحافظ الذهبي: نشأ رحمه الله في تصون وعفاف وتعبد واقتصاد في المأكل والملبس، وكان يحضر المدارس والمحافل في صغره وينظر ويفهم الكبار، ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة بل أقل. وشرع في الجمع والتأليف ذلك الوقت، ومات والده فدرس بعده وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره وبعد صيته في العالم، وأخذ في تفسير الكتاب العزيز في الجمع على الكرسي من حفظه فكان يورد المجلس ولا يتعلم، وكذا كان الدرس بتؤدة وصوت جهوري فصيح.

قال ابن عبد الهادي قلت: ثم لم يبرح شيخنا في ازدياد من العلوم وبث العلم ونشره والاجتهاد في سبيل الخير حتى انتهت إليه الامامة. وكان رحمه الله سيفاً

(١) وقد وجدت نسبتته الى « نير » في ديباجة رسالتين مضافتين له - وهما مطبوعتان الآن (احدهما) في مجموع رقم (١٣٩) بالظاهرية في تفسير (اذا قمتم الى الصلاة) والثانية في مجموع (٩٩) في اعراب (ان هذان لساحران) وكلتاها بالمكتبة الظاهرية في قسم المخطوطات (٢) بلدة بأرض الجزيرة بين دجلة والفرات وهي من بلاد الأناضول .

(٣) من « العقود الدرية » و« جلاء العينين » باختصار وتصرف غير مغل وذكروا قصة من قصص حفظه وذكائه المفرط .

مسئولاً على المخالفين ، وشجاً في حلق أهل الأهواء والمفسدين ، وإماماً قائماً
ببيان الحق ونصرة الدين ، وكان بجرأ لا تكدره الدلاء ، وخبيراً يقنّدي به
الأخبار الألباء ، طفت بذكره الأعمار ، وضنت بمثله الأعصار . وقال الحافظ
المزي : ما رأيت مثله ولا هو رأى مثل نفسه ، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله
وسنة رسوله ولا اتبع لها منه . وقال العلامة ابن الزمكاني : كان إذا سئل عن
قن من العلم ظن الرأي والسمع أنه لا يعرف غير ذلك الفن ، وحكم أن أحداً لا يعرفه
مثله ، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه
مالم يكونوا عرفوه قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانتقطع معه ، ولا تكلم
في فن من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والنسويين
اليه ، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم
والتمييز . وقال الحافظ ابن سيد الناس اليعمرى : كان يستوعب السنن والآثار
حفظاً : إن تكلم في التفسير فهو حامل رأيه ، أو حاضر بالملل والنحل لم ير
أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع من درايته . وقال الذهبي : وأما نقله للنقاه
ومذاهب الصحابة والتابعين فضلاً عن المذاهب الأربعة فليس له فيها نظير . الى
أن قال : وأما معرفته بالتاريخ والسير فعجب عجيب ، وأما شجاعته وجهاده واقدامه
فأمر يتجاوز الوصف ويفوق النعت ، وله يد طولى في معرفة العربية والصنرف
واللغة ، وهو أعظم من أن يصفه قلبي ، أو ينبه على شأوه مثلي . وله خبرة تامة
بالرجال وجرهم وتعديلهم وطبقاتهم ومعرفة بالحديث وبالعالي والنازل
وبالصحيح والسقيم ، مع حفظه لمتونه الذي ينفرد به فلا يبلغ أحد في العصر رتبته
ولا يقاربه ، وهو عجيب في استحضاره واستخرج الحجج منه ، وله المنتهى في عزوه
الى الكتب الستة والمسند . الى ان قال : - واما التفسير فسلم اليه ، وله في استحضار
آيات من القرآن وقت إقامة الدليل بها على المسألة قوة عجيبة .

ووصفه الذهبي في جسمه فقال : كان أبيض ، أسود الرأس واللحية ، شعره الى شحمة أذنيه ، كأن عينيه لسانان ناطقان ، ربة من الرجال ، بعيد ما بين المنكبين ، جهوري الصوت ، فصيح ، سريع القراءة ... ولم أر مثله في ابتهالاته واستعانته بالله و كثرة توجهه .

ويقول ابن تيمية نفسه رحمه الله : وقد كنت في أوائل معرفتي بأقوال الفلاسفة بعد بلوغى بقرب وعندي من الرغبة في طلب العلم وتحقيق هذه الأمور ما أوجب أي كنت أرى في منامى ابن سينا وأنا أناظره في هذا المقام ، وأقول له : أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذ كياء الخلق وتقولون مثل هذا الكلام الذي لا يقوله أضعف الناس عقلا؟! واورد عليه مثل هذا الكلام فأقول: «العقل الأول» إن كان واحداً من جميع الجهات فلا يصدر عنه الا واحداً لا يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؛ وإن كان فيه كثرة فقد صدر عن الواحد أكثر من واحد . ولو قيل تلك الكثرة هي أمور عدمية فالأمور العدمية لا يصدر عنها وجود . ثم إذا جوزوا الكثرة عن العقل الواحد باعتبار ما فليجوزوا صدورها عن المبدع الأول ، وبمثل ذلك الامتياز بدون هذه الوسطة . أه (نقض التأسيس المخطوط) . ويقول ابن تيمية ايضاً : لكن من المعلوم في الجملة ان الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بنى آدم حشواً وقولا للباطل وتكديبا للحق في مسائلهم ودلائلهم ؛ لا يكاد - والله أعلم - تخلوهم مسألة واحدة عن ذلك ؛ وأنا أذكر أنى قلت مرة لبعض من كان ينتصر لهم من المشغوفين بهم وأنا إذ ذاك قريب العهد بالاحتلام : كل ما يقوله هؤلاء ففيه باطل : إما في الدلائل وإما في المسائل : إما أن يقولوا مسألة تكون حقا لكن يقيمون عليها أدلة ضعيفة ، وإما أن تكون المسألة باطلا . فأخذ ذلك المشغوف بهم يعظم هذا ، وذكر « مسألة التوحيد » فقلت : التوحيد حق ؛ لكن إذ كر ما شئت من أدلتهم التي تعرفها حتى اذكر لك مافيه ، فذكر بعضها بحروفه

حتى فهم الغلط وذهب الى ابنه — وكان ايضاً من المتمصين لهم - فذكر ذلك له قال فاخذ يعظم ذلك علي . فقلت : أنا لا اشك في التوحيد ؛ ولكن أشك في هذا الدليل المعين !! (ج ٤ ص ٢٧ مجموع فتاويه) .

وقال في رسالة له وهو في السجن : ماذا كرتم من لين الكلام والمخاطبة بالتي هي أحسن فانتم تعلمون أني من أكثر الناس استمئالاً لهذا ؛ لكن كل شيء في موضعه حسن ، وحيث أمر الله ورسوله بالاغلاظ على المتكلم لبغيه وعدوانه على الكتاب والسنة فنحن مأمورون بمقابلته ، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن ، ومن المعلوم أن الله يقول : (ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين) فمن كان مؤمناً فانه الأعلى بنص القرآن ، ولا يسوغ طلب رضى الخلقين لوجهين . . . ، وقال ايضاً : فان الناس يعلمون أني من أطول الناس روحاً وصبراً على مر الكلام ، وأعظم الناس عدلاً في المخاطبة لأقل الناس ، دع لولاية الأمور . (١٠٥ ج ٣ ص ٢٣٢ ، ٢٥١ ، ٢٣٢ من مجموع فتاويه) وقال في رده على الرافضي : وهل في مجرد كون الرجل تولى التدريس في مثل دولة الترك الكفار او الحديثي العهد بالاسلام ما يدل على فضيلة المدرس وديانته حتى يجعل له قول مع أهل العلم ؟ ! فإن كثيراً ممن يتولى التدريس بجاه الظلمة الجهال يكون من أجهد الناس وأظلمهم ؛ ولكن الذي يدل على فضيلة العلماء ما اشتهر من علمهم عند الناس ، وما ظهر من آثار كلامهم ، وكتبتهم . اهـ (منهاج السنة جزء ٢ ص ١٤٢) .

قال عبدالمؤمن بن عبدالحق الخطيب : والمعترض له بالتشيع إما جاهل لا يعلم حسدوه فحسوه مايقول ، أو متجاهل يحمله حسده وحمية الجاهلية على رد ما هو معروف عند العلماء ومقبول ، أعاذنا الله من غوائل الحسد ، وعصمنا من مخائل النكد . وقال ابن كثير : واكثر مانالوا منه (أعداؤه) الحبس مع أنه لم ينقطع في بحث لا في مصر

ولابالاشام ، ولم يتوجه لهم عليه مايشين وإنما أخذوه وحبسوه بالجاء . وقال الشيخ
 قد كنت منتظراً للحبس وأنا مسرور فيه . وكان دخوله قاعة دمشق (٦) شعبان
 (٧٢٦) ومازال مقياً في قاعتها الى أن كانت وفاته ليلة الاثنين لعشرين من ذي
 القعدة (٧٢٨ هـ) . وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً لم يعهد مثله الا في جنازة
 الامام أحمد رحمها الله تعالى ، وهو مدفون بداخل سور « الجامعة السورية » . (١)

مصنفاته ،
 وفتاويه

للشيخ رحمه الله من المصنفات والفتاوى والقواعد والأجوبة والرسائل وغير
 ذلك من الفوائد ما لا ينضب ، ولأعلم أن أحداً من متقدمي الأمة ولا متأخريها
 جمع مثل ما جمع ولا صنف نحو ما صنف ولا قريبا من ذلك ، مع أن أكثر تصانيفه
 إنما أملاها من حفظه ، وكثير منها صنفه في الحبس وليس عنده ما يحتاج اليه من
 الكتب (١٥ العقود الدرية) قلت : وتقدم ذكر أربعة كتب من مؤلفاته
 الكبار في أبيات ابن القيم ، وله رسالة ذكر فيها مؤلفات شيخه (وهي مطبوعة
 بمطبعة النسر بدمشق) وذكر مؤلفاته أيضا ابن عبد الهادي في « العقود الدرية »
 وأكثر ما ألفه في التفسير وفي القواعد والفتاوى والرسائل قد تضمنه مجموع فتاوى
 ابن تيمية في (٣٥ مجلداً طبع الرياض ومكة) وهي موجودة في باسمائها التي اشتهرت
 بها . أما المصنفات الكبار فأكثرها موجود مطبوع مشهور ، ولا تنتسع هذه
 المقدمة لذكرها .

صل الكتاب

« نقض تأسيس الجهمية » نسختان مخطوطتان : (إحداهما) ضمن
 « الكواكب الدراري » بالمكتبة الظاهرية بدمشق في قسم التفسير - للشيخ

(١) وقد ذكر المترجمون له المسائل التي جعلها أولئك وسيلة لحبسه وظلمه ومناظرته ،
 ورناء جماعة من العلماء .

علاء الدين علي بن الحسين بن عروة الدمشقي الحنبلي المتوفى (٨٣٧ هـ) (١) مقاس الصحيفة منه ٢٧ / ١٨ سم ، نحو ٣٠ سطراً ، ٣ سم حاشية بخط رقى نصف معجم علقه ابراهيم بن محمد بن محمود بن بدر الحنبلي عام ٨٢٨ . و « نقض التأسيس » ميثوث في اربعة مجلدات منها هي : المجلد التاسع والثلاثون رقم (٥٦٧) والمجلد الثاني والأربعون رقم (٥٧٠) والمجلد السادس والأربعون رقم (٥٧١) والمجلد السابع والأربعون رقم (٥٧٢) . و بعض مافي هذه الأربعة منه مكرر وغير مرتب كما ستراه عند ذكر أصول كل مجلد ؛ وقد تضمن بعض هذه المجلدات رسائل أخرى . وقد جاء فيها اسم هذا الكتاب بلفظ « بيان تلبس الجهمية ، في تأسيس بدعهم الكلامية » كما في رسالة ابن القيم و « العقود الدرية » . وهذا الاسم أعمق في المعنى المقصود من الاسم الأول .

و (الثانية) بمكتبة ليدن « بهولندا » رقم (٢٠٢١) . وقد صورت « للمكتبة السعودية بالرياض » ورقمها (١٧٦) عام (١٨٦) خاص . وهي في مجلدين « الثالث » و « الرابع » . وتلتقي هذه النسخة مع نسخة السكواكب بعد هذا المجلد المطبوع ، وما تفرد به إحداهما عن الأخرى في موضع أو أكثر أو بزيادة أو نقص فسيذكر عند ذكر أصول كل مجلد وفي التعليق إن شاء الله . وقد جاء في ديباجة هذه المصورة مايلي : « الجزء الثالث من نقض تأسيس الجهمية » لشيخ الاسلام أحمد ابن تيمية . وجاء فيها : ملك محمد العدل النحاس راس

(١) وكتاب « الكواكب الدراري » رتب فيه ابن عروة أحاديث مسند الامام أحمد على الأبواب التي وضعها البخاري في الجامع الصحيح ، ثم أضاف المرتب بين الأبواب نقولا من الكتب لتفسيرها أو لاتمام نقض أو مؤلفات كاملة . وأذكر منها : « اقتضاء الصراط المستقيم » « التوسل والوسيلة » « السياسة الشرعية » لابن تيمية • « كتاب الفروسية » لابن القيم • وأظنه قد ذكر المعنى فيها لابن قدامة - وقيل ان الكواكب الدراري مائة وعشرون مجلداً • وقد ذكر بعض هذا في فهراس المكتبة نفسها •

الجراحمة عنى الله عنه ، وفيه تملك البيطار . وفيه أيضا : هذا الجزء مع الجزئين السابقين من هذا الكتاب صار بالابتياح شرعا من ممتلكات يوسف بن الحسين ابن اسحاق الحسنى الحسينى ، وفيه أيضا : ساقته النوبة الى ملك حسام بن عبدالرحمن . وليس فى « المجلد الرابع » من ذكر التملكات الا تملك النحاس المتقدم . وأول « المجلد الثالث » . . . (فصل) قال الرازى : القسم الثانى من هذا الكتاب . وآخره : واحتج السلف على صحة مذهبهم الى قوله بخلافه والله اعلم . وعدد ورقات هذا المجلد (٢٦٨) وبعض الصفحات المصورة مكرر للايضاح . واول « المجلد الرابع » : (فصل) قال الرازى فى تأنيسه : الفصل الرابع فى اقامة البراهين على أنه ليس مختص بمحيز وجهة . وآخره : كانت المرجئة لسان أهل السنة حتى غلوا نسأل الله العافية والحمد لله رب العالمين . والخط فى المجلدين رقى فى معظم الكتاب ونسخ فى بعض الحروف من غير التزام فى كل كلمة ، وخط الثلث يوجد بقلة فى بعض الحروف . أما العناوين فالتزم فيها خط النسخ بشكل عام ، عدد الأسطر (٢٥) غالبا وعدد الكلمات (١٥) . وجاء التصريح باسم الناسخ فى المجلد الثالث كما بين تاريخ النسخ فقال : فرغ من تعليقه ابو بكر بن المجد بن ماجد المقدسى بتاريخ (٢٠/٥/٧٧٢) بالقاهرة المصرية . ويظهر أنه هو ناسخ « المجلد الرابع » . وليس على هذه النسخة هوامش ولا تعليقات عدى السقط فانه يكتبه على الحاشية ويشير اليه بخط كالمعتاد ، وقد يكتب فى الحاشية « مطلب » على رأس موضوع أو يكتب : « بيان » اذا أعاد الكلمات التى لم تتضح من خطه فى الأصل على الحاشية ، أو « لعله كذا » ، وقد يذكر « نسخة » أو « تنظر » أو « فائدة » فى كذا وكل هذه الأشياء نادرة جداً وسأشير الى ماله أهمية فى التعليق . وعليه بلاغات مما يدل على أن هذه النسخة مصححة ، وهي أصح بكثير من نسخة « الكواكب » .

ويدل كتاب الرازي « تأسيس التقديس » المطبوع على أن « نقض تأسيس الجهمية » أكثر مما وجدته لوجود صفحات كثيرة متصلة في اثنتائه لاجواب عليها في الخطيتين ، وفي آخره صفحات كما في أوله ، و كذلك تدل رسالة ابن القيم وكتاب العقود على أنه ستة مجلدات . وقد بذلت جهدي في البحث عن بقيته في المجلدات من « الكواكب الدراري » في الظاهرية وهي (٤٢) وفي الدشوت والمجاميع وغيرها ، و كذلك بحثت في المجلدات التي منه بدار الكتب المصرية وهي اربعة ، وفي بغداد في مخطوطات محمود شكري الأوسي وقد جمع بعض مافي الظاهرية منه ، واتصلت بتلاميذه وغيرهم ، و كذلك سألت علماء نجد فلم أجد البقية . وقد اخبرني سماحة المفتي شيخنا الشيخ محمد بن ابراهيم - رحمه الله - بأنه قد كان لديه كراريس يغلب على ظنه أنها من نقض التأسيس فيها الوجه (١٢٥) ولكنها تلفت .

ولما كان النقص في اول الكتاب قليلا، وفهم أول الكتاب يتوقف على أول الجواب ، ويعسر حل تلك الشبه على كثير ممن قد يطالع كتابه ، وصارت بقية النقص في حكم المفقود ، وأجوبة المؤلف عن هذه الشبه متوفرة في مؤلفاته وفي النقص نفسه في مواضع : فقد اكلمته منها ، وأشرت الى أما كتبها من مؤلفاته في التعليق وفي فهرس هذا المجلد بكلمة : تكميل . بين قوسين هكذا (تكميل) وكذلك عملت بالنقص في جواب الفصل الثاني والجواب على الفصل الثالث من هذا المجلد ، وقد وضعت بينهما فاصلا في اول الكتاب ثم لم التزمه فيما بعد لكثرة النقص . ويلاحظ من ذكر بعض الوجوه سقوط بعض الأوجه من بعض الأجوبة وما وجد منها كاف في الاقناع لمن اراد الله هدايته . ورتبته على « تأسيس التقديس » . أما « المجلد الثاني » المعد للطبع فهو متصل لانقطاع فيه . وأما بقية الموجود من النقص فغير متصل في النسختين حيث توجد مفازة في « تأسيس التقديس » (٧٠ صحيفة)

لا جواب عليها — من مجموع صفحاته البالغ عددها (١٩٧) ١٨ × ١١ سم في كل صحيفة ١٩ سطر ١٣ كلمة .

أصول هذا المجلد المطبوع كلها من « الكواكب » فمن صحيفة (١٦ - ٣١) من المجلد رقم (٥٧١ ورقة ٧٥ - ٧٩) . ومن فصل قال الرازي وأما الخنابلة . الى يفهم مايقوله ص ٣٣ - ٥٧ من (٥٦٧ ص ٥٢ - ٦٣) و (٥٧١ ص ٨١ - ٨٤) . ومن قال شيخ الاسلام في كتاب بيان تلبس الجهمية الى تستلزم ص ٧٥ - ٩٠ من (٥٦٧ ص ٤٦ - ٥٢) و (٥٧١ ص ٨١ - ٨٤) . ومن قول المؤسس وأمثاله الى عما يصفون ص ٩٠ - ٤٥٩ من (٥٧١ ص ١٢٢ - ٢٤٢) . ومن قال الرازي الفصل الثأني في تقرير الدلائل السمعية ص ٤٥٩ - ٥٠٦ ، ، ٥١٢ - ٥١٦ من (٥٧١ ص ٦٢ - ٧٤) ومن فصل للناس في حملة العرش ص ٥٦٥ - ٥٨٠ من (٥٧١ ص ١١٨ - ١٢١) . والبقية تكميل .

ماحصل فيه الغلط من الآيات صححته على المصحف وهو كثير ، وفي الأحاديث قليل وقد نهت عليه ، واكثر الغلط في النقول من الكتب فاستدركت ذلك بمراجعة الموجود منها ونهت عليه في التعليق ، وماعدها نهت على السقط ، وبينت مايدل على الساقط إذا كان قليلا معلوما لدي أو جعلته في صلب الكتاب بين معقوفتين هكذا [. . .] . والأحرف المعجمة اجتهدت في وضع النقط عليها حسب المعنى ، كما قد يغلط الناسخ في وضعها أحيانا . وماله اعلان قابلت أحدهما على الآخر وذكرت الزيادة او النقص كما تقدم .

ووضعت للكتاب عناوين في الحاشية اجتهدت أن تكون مؤدية للمعنى وواضحة ومختصرة وفي صلب الموضوع ؛ ليبقى البحث متصلا في ذهن القارىء .

العناوين
والتعليق

وقد ترجمت لبعض الأعلام وذاكرت بعض مذاهب الفرق والأشخاص لأن
لذلك تأثيراً في قبول أورد المذهب أو القول ، ونهت على بعض الكتب . وإذا قال
الشيخ : وقد بسط في موضع آخر ذكرت الموضوع الذي ذكره فيه على سبيل المثال
لا الحصر ، وأحيل أحيانا على بعض ما ذكر في هذا الكتاب أو غيره ، أو على
الفهارس العامة لمجموع فتاويه ، أو على الفتاوى نفسها واذكر المجلد والصحيفة ،
وإذا كان البحث في صحيفتين جعلت بين الرقمين فاصلة هكذا (،) ، وإذا كان
أكثر جعلت بينها خطا هكذا (-) كما عملت في مجلدي الفهارس العامة . ومن
طريقة ابن تيمية أنه يبدأ النقل عن الرازي بـ « قال أبو عبدالله الرازي » غالباً ،
واقترنت به في التكميل . وإذا انتهى النقل وضعت له علامة في التعليق هكذا :
(X) ثم ذكرت الصحيفة من « التأسيس » .

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

والله اعلم بالصواب

نسبح الله الرحمن الرحيم قال الشيخ الامام علي بن ابي طالب رحمه الله وحي عند
 فصل ثم قال ابو عبد الله الرازي في تائيد نفسه الفصل الرابع في اقسام الاله
 على انه ليس بمخصص بوجه معني ابراهيم ان يشار اليه بالجنس انه هاهنا وهاك ذوق
 ذكر على ذلك ثانيا برأيه من جهة ما ينبغي على ما تقدم من ان الله جسم فانه قد يراد ان ذلك
 يستلزم من ان يكون على العرش واكثرها من معنى ذلك وهما الفصل في تعميقات
 ليس على العرش ولا فوق السموات وان الرسول ابراهيم به اليه ان لا يصعد الله سبي
 ولا ينزل من عنده سبي ولا يرفع الابصار او الازديس والافاعي المثل لسورة العلق
 الى قولنا بصنا للنجود الباصلا لاني زعموا لا عباد ولا سبحانوه ولا غير ذلك ويحتمل
 انه يقين فوق العالم رب ولا اله وليس هناك الا انهم المحض والتقى الرب فان يكون
 العرش وما تحت الارض السابعة سواي ذلك كما انه ليس بجوف الارض بل هو
 العرش بل هو من قول الله في كل مكان او في كل موجودا بما معني ان يكون
 واما معني ان ذاته في كل مكان او ان ذاته هي كل موجودا فوق العرش فليس
 هناك سبي كما هو ليس هناك عندهم وليس فوق العالم موجودا لخر مخلوق حتى
 قال انه فيه معني التدبير او بدانه او معني ان وجوده موجوده فهو اقوال الالهيه
 متكلمهم ومنعبدهم لانهم طابعه يقول هو بداره توف العرش في كل مكان
 كما ذكر ذلك الاسحق في الفخالي عن زهير الابرقي واري معاد التوفيق في كتابهم
 قال الله يقولون ان الله بكل مكان وانه مع ذلك مشهود على عرشه وانه يرى
 بالاصار لا كبرياء موجودا في كل مكان فانه ليس بجسم لا محدود ولا
 محور عليه الخلول والماسد وزعم انه سبي لומר عموم الصفة اما ان حار بكر وهذا
 في بناء الجسم يشبه قول من يشبه الجسم الذي يقولون انه لا الهاء له ومثلها الالهيه
 الى المعنى المطلق اقرب اذ الكلام في صفة الموجود بصفتها له وهو سبي ذلك
 واما عبادهم فلهو بصدق اراده فمن يعبدونه القصد القصد لا يتوجه الى
 العدم المحض لهذا كنهنا ما جعلتوه في كل مكان او مخلوقه هو الوجود له بالعلم
 سببه الى هذا امر لا يخرج العلوق عن احد سما موجودا وسو
 ادم قد اشرفوا الله بعدد ما ساءه من الخلق فان فاذا نكر لهم ما ينبغي

نموذج من نسخة مكتبة ليدن بهولندا

احصاء وعدم عدا فلم اتم يوم القيمة فزاد او مع هذا فهو لا يقتضي الاثبات على
العلم من ثبوت مبادئه لا عقل محال وهو مبادئ من قال لا دخل العلم ولا خاتمه فان
هذه كانت كشي من المبادئ المعروفة التي اوتناها مبادئ العلم من العلم او العلم من حقيقة
فان ذلك يقتضي ان يكون احدهما في الامر او يكون ان كلاهما في محل واحد وان كان قولنا
التفاه لم يقتضوا المبادئ العقل وتعرف بين موجودين علم انه في موجب قولهم معدوما كما
اتفق شلف الامة وايضا على ان ذلك حقيقة قولنا هو لا المبدأ الذي يقولون انه ليس كقولهم والعرض
انهم جعلوه معدوما وخصصوه صفة للمعدم يدل على ذلك ان هذا الازر في جعله مبانته
على لغة من جنس مبادئه للخير ولا غير ان يكون معدوما موجودا كالمقدم فعملهم انما اقتضوا
مبانته للعالم من جنس مبادئه للوجود للمعدم لو من جنس مبادئه للمعدم للمعدم
والعالم موجود لا يثبت فيكون قد حصلوه بمثل المعدم وهذا حقيقة قولهم وان
كانوا قد لا يخلون ذلك فان هذا حال الضالين ففصل قال الازر في اما للثابت
الذين التزموا الاجزاء والامراض فقال ان اردت بهذا الكلام انهم وصفوه
لفظ الاجزاء والامراض واطلقوا ذلك عليه من غير ان يخلوا وقات انه تجزأ
وتعجز وتفصل بعضه عن بعض فهذا اما نعلم احد من الثابت بقوله ذلك
هم صرحوا وان اردت لللاق لفظ العجز على صفات في الجملة فهذا التفسير مشهور
عنه لاجلها والمبادئ الثابتة كما لا يفاظ القرآن والحديث من الامة ومن الاشعرية
ما ثبات لفظ الجنس من الثابت فهذا لما نزل عن العمارة وان جين والجنيلة وغيرهم هذا
متان صحت في اطلاق اللفظ كما عندك انك الله وليس للجنسية في هذا القصر
وليس لهم قول في النفي والاثبات الا وهو وما هو ابلغ منه موجود في عامة الطرفين
وغيرهم انهم كثره الاثبات بالعلم والحديث والاثبات من كان ما كثره العلم بعد
عن الامور النظرية والتجريبية والاثبات وان كان في اقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات
فهو اقرب من اللفظ الموجود من الطرفين في ثبوت الطرفين الذي يزم دونهم في العلم بالثبوت
والاثبات وان اردت انهم وصفوه بالصفات الجزئية مثلا الوجه واليد وذلك يقتضي
الجزئية والتبعية او اتم وصفوه بما يقتضيان يكون جنسا والجنس متعجز ومعتز
ولن لم يقولوا هو جنس فقال له الاحتصاص للخطاب بذلك بل هذا قد منه ما هي
اهل الاسلام بل وغيره من الملل وشلف الامة وايضا في الجملة ما ثبات هذه الصفات
هو من صفات الصفاتية فجميع طولها الامة مثلا الطلابة والاعوج وهذا هو الكريمة
ومن العلوم ان مبادئ الاشعرية وهو لم وبين اثبات بعض الكريمة وهو لم يعرفا

نموذج من نسخة السكواكب الدراري

كلمة شكر وعرfan

واخيرا لايسغنى وأنا اختتم هذه المقدمة سوى ابداء الشكر والثناء لجلالة الملك
المعظم فيصل بن عبدالعزيز آل سعود على ماتبناه من مشروع طبع المؤلفات
العلمية النافعة التي منها وفي ذروتها مؤلفات أهل التحقيق والعرfan : أمثال ابن
تيمية ، وابن كثير ، وأئمة الدعوة الاسلامية الخالصة : فقد أصدر أمره الكريم
بطبع « نقض تأسيس الجهمية » وأصدر قبله أمراً آخر كريماً سخياً بطبع مؤلفات
جليلة ومراجع للعلماء قدرت تكاليفها بأكثر من أربعة ملايين ريال ، وشرع
في طبع أولها فعلا ، وهي : (١) « جامع السنن والمسانيد » لابن كثير مخطوط
(٢) « السنن الكبرى للبيهقي » (٣) « المصنف » لابن أبي شيبه (٤) « كشف
القناع عن متن الاقناع » (٥) « الشرح الكبير » (٦) « تهذيب التهذيب »
(٧) « اقتضاء الصراط المستقيم » طبع ووزع (٨) « غاية الاماني » (٩) « غذاء
الالباب » (١٠) « مجموعة الحديث النجدية » طبعت (١١) « مجموعة التوحيد
النجدية » طبعت (١٢) « شرح السنة » للبعوى / طبع (١٣) « العذب الفائض »
تحت الطبع (١٤) « فتاوى الشيخ محمد بن ابراهيم » أصدر أمره الكريم بجمعها
وطبعها . أسأل الله تعالى أن يثيبه على هذا المشروع العظيم ، ويوفقه دائما لطبع
الكتب النافعة التي تزيد العقيدة رسوخا ، والشريعة وضوحا .

ولا يفوتني أيضا في هذه المناسبة أن اذكر مالم سمو الأمير
مساعدة بن عبدالرحمن آل سعود من فضل في انجاز هذا الكتاب فقد أصدر أمره
بالاسراع في طبعه في أقرب وقت ممكن . هذا ولسماحة الشيخ محمد بن ابراهيم

جهد مشكور وجاه مقبول ساعد على الأمر بطبع هذا الكتاب : فقد قدمه لجلالة الملك ، ورجا من جلالته أن أكون مشرفاً على طبعه ؛ لئلا يكون سائماً من الأخطاء المطبعية أيضاً غفر الله لنا وله وللمؤلف ، وأدخلنا برحمته في عباده الصالحين إنه سميع قريب مجيب . وأخيراً أشكر مساعدة مديري « جامعة ، ومكتبة ليدن » على إعطائي صورة (على مكر وفلم) من النسخة التي لديهم ، ولدير بنك هولندا وسفارتها الذين عقبا على طلبي . والحمد لله أولاً وآخراً . وصلى الله على نبينا محمد المصطفى .

١٣٩٢/١/٢٢ هـ

محمد بن عبد الرحمن بن قاسم

الدراسة العالية للعلوم الشرعية والعربية

نقضُ تأسيسِ الجَهَمِيَّةِ

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

المجلد الأول

«وكذلك التأسيس أصبح نقضه

اعجوبة للعالم الرباني

ومن العجائب أنه بلا عزم

أرداهم تحت الحضيض الداني»

«ابن القيم»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة كتاب
الرازي

قال ابو عبد الله « محمد بن عمر الرازي » :

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

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

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

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

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

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

الفصل الاول

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

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

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

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

ويشكك في مقدمة
أهل الاثبات
الضرورية (١)
بوجوه :

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

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

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

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

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

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

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

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

نقض هذا الدليل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قال أبو عبد الله الرازي :

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

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

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

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

نقضه

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

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

قال أبو عبدالله الرازي :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مشخص ، ليس هو كلياً ولا مطلقاً (١)

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

يكون خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال »

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

وجوده من جنس وجود الأمور الذهنية التي لا توجد إلا في الذهن والخيال ، وهذا قول بأنه متخيل لا حقيقة له بمنزلة إلفك المفترى والكذب المخلوق ، فان هذه الأمور كلها لها وجود في الذهن والخيال وليس لها حقيقة في الخارج ، وهذا هو التخيل المذموم ، وهو أن يتخيل العبد ما ليس له حقيقة موجودة . وأما تخيل الأمور الموجودة مثلاً يراه النائم في منامه من الرؤيا المطابقة للخارج فهذا ليس بمذموم ولا معيب بل هو حق في بابه ، وأما تخيل الأمور الموجودة المحسوسة على ما هي عليه موجودة في الخارج فهذا حق باطناً وظاهراً ، وانكار هذا سفسطة كانكار المحسوسات الموجودة .

الرازي هو الذي

جعل الباري

متخيلاً لا حقيقة

له في الخارج

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

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

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

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

رد قوله انه

لا يحس بحال

(١) ج ٥ ص ٣٠٠

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

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

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

التفريق بين
كونه محسوساً
وكونه معقولا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل

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

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

(+) ص ٨

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

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

خصوم الرازي
الحقيقيون ليسوا
هم الحنابلة
والكرامية وحدهم
منهذب الحنابلة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حتى حذاق
الفلاسفة من
خصومه

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

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

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

طريقتهم في
الصفات واطلاق
لفظ الجسم
والجهة

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

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

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

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

(٤) « مناهج الأدلة في علم الأصول » .

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

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

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

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

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

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

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

(١) كذا بالأصل . ولعله معطلة .

(٢) مثبتة للكثرة في ذات الله .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) يعنى ابن رشد .

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

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

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

حكايته لقول
الكرامية، والزامة
لهم ، ونقضه

قال الشيخ رحمه الله والجواب من وجوه :

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

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

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

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

فصل

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

وصفه الحنابلة

بالقول بالأجزاء

والإبعاض فيه

تلبيس

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

الفصل الرابع .

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

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

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

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

(١) بنفي هذا المعنى الباطل .

(٢) فقد اشتهر عن الكرامية والأشعرية اطلاقه .

(٣) أسهل وأخف .

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

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

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

فصل

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

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

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

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

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

(٥) مجلد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فهذا لفظه ولفظ أمثاله من المصنفين على هذا الوجه .

وقال أيضاً . بعد ذلك :

فصل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والثالث : أن الخضم يدعى ان الداعى الى ذلك ما يقتضيه الشاهد من اثبات
العضو والجراحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخلة على جميع ذلك
فمثل وشبيهه . وقد بينا أن ذلك محال فى حقه : لأن نسبة اليد اليه تعالى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فسلمت ومالي بالأمور يدان

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

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

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

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

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

ولاريب ان المشتبين لهد الصفات « أربعة أصناف » :

أصناف الناس
في صفات الله

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

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

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

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

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

(٤) محمد بن أحمد .

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

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

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

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

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

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

بحث في اطلاق
لفظ الجزء
والبعض والجسم
وصفا لله

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

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

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

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

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

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

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

ما يريد بلفظ
الأجزاء والابحاض
والحد الذي أضافه
الى الحنابلة ؟

(١) انظر التعليق السابق ص ٤٨ .

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

(٣) الطبراني الامام الحافظ صاحب المعجم .

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

والذين قالوا انه جسم « نوعات » .

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

الجسم، والمجسمة:
نوعات

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

لم تطلق الحنابلة لفظه ، ولم تمثل

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

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

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

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

عجز المؤسس
عن وجود تناقض
للحنابلة أو
مخالفة للحس
أو العقل

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

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

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

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

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

أول من تكلم
بالجسم نفياً
وإثباتاً

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

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

(٢) محمد بن محمد بن النعمان ، وتقدم .

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

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

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

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

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

ما في هذا التعبير
من الإيهام ،
والنقصير في
التقديس

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تخصيص النفي
بغير موجب
لا يجوز

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

طريق التقديس
التي أهملها
الرازي

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

عجزه عن بيان
الدليل

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

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

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

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

وما يكفي في
التنزيه

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

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

صفات الكمال
يجب نفي
التمثيل فيها

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

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

ما في كلامه من الحق لم يحققه

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

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

الحنابلة لا يحتاجون بهذه الحجة ولا

يحتاجون الى الالتزام بضمونها وهم أعظم تنزيهاً

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

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

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

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

الصفات المقتضية
للعدم متفق على
نفيها بدون هذه
الحججة

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

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

ونفي التمثيل
لا يثبت دعواه

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

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

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

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

مغالطته

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

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

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

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

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

وهم مع اهل
السنة لا يقولون
بعلم الكيفية

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

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

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

بمثل هذا
المتشابه من
الكلام اضل
الرازي وامثاله
عباد الله

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

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

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

معارضته

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

وقلب حجته عليه

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

لا يلزم من عدم وصول العقل والخيال أن تكون على خلافهما

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

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

يسراد بلفظ
الوهم والخيال
المطابق ، وغير
المطابق

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

اذا رأيت مخيلة لمعت وتلا لأت كمواقع القطر

فهذا في التخيل

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

وكثيراً ما يخص
بهما الباطل الذي
لا حقيقة له

لا يصلح الجمع
بين لفظ الحس
وبين لفظ الوهم
والخيال

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

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

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

أنواع من
التخيلات الفاسدة

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

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

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

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

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

من الاعتقاد
والتوهم والتخيل
الصحيح ما لا ينكر

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

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

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

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

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

اذا رأى ربه في
المنام فهو
حق لكن

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

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

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

بعض النفاة
يزعمون ان
الرسل خيلوا
للأمم ، اسباب
غلطه

(١) بياض مقدار أربع كلمات .

(٢) انظر ص ٤٤ ج ١ من الفهارس العامة .

(٣) لعله المجرى كما يأتي ايضاحه .

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

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

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

(١) سقط بعض الوجوه حسب هذا العدد .

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

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

(٤) لعله على .

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

لا فرق بين
الصفات العينية
والصفات المعنوية
في الاثبات

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

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

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

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

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

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

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

فرق بين اثبات
الشيء مع عدم
العلم بكيفيته
وبين العلم بعدمه

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

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

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

(٢) « مفاتيح الغيب » طبع بمصر أيضاً .

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

فصل

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

فالمخاطبة اثبتت

الأول والرازي

والجويني اثبتوا

الثاني ، وخالفوا

انتمهم

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

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

فصل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) واليه تنسب الضرارية .

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

(٣) المائية والمائية معناهما واحد ، وتقدم ص ٣٨

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

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

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

الاجماع التى
يحكيها المتكلمون

(١) فى الكلام تكرار « ولولم يتناقض » .

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

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

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

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

(١) أي كيفية علوه . ففي العبارة سقط .

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

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

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

وهو مباين
للعالم بالجهة
والحيز أيضاً

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

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

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

الاشاعرة اثبتوا
له مباينة لا تعقل
بحال

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

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

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

فصل

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

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

(١) سقط بالأصل وانظر المباينة ج ٥ ص ٢٧٩

(+) ص ١٠

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

الواجب أن تكون
مباينة الله اعظم
من كل مباينة

لا ينازع في نفي
الوهم والخيال
الباطل

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

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

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

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

ظاهر اليد
والوجه مما يقبله
الوهم والخيال

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

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

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

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

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

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

النفاة لم
يعتقدوا انتفاءها
لاعتقادهم أنها
لا تقوم الا بجسم

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

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

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

وكون الباري
ليس جسما
ليس بديها

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

قلب دليل
الرازي عليه

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

ما حكاه الرازي
عن الخنابلة يقره
الخيال والوهم

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

يوضح هذا :

الوجه الثانى والسبعون : وهو أنه اذا وصف له الملائكة وغيرهم بالوجه

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

يوضحه ما جاء
فى وصف الملائكة

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

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

قد يعجز بعض الخلق عن تخيل ذلك لعظمته

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

الوهم والخيال لا يتصور موجوداً الا امتحيزاً او قائماً بمتحيز

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

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

فصل

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

ولا يتصور
الموجود معدوماً ،
يقبل قول
المثبتة لا نقيضه

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

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

والرسول
والسلف
انما يعظونه
بالأمور الوجودية

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

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

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

دعواه اتفاق
الطائفتين على
الاقرار بما لا يقبله
الخيال والوهم
باطل

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

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

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

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

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

(١) لعله ارادة .

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

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

وتحرير الأمر أن يقال :

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

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

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

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

النزاع المحقق بينهم وبين الخلف في الصفات

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

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

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

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

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

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

فصل

قال ابو عبد الله الرازي :

« تاسعاً » (١)

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

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

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

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

حالا في الآخر أو مبايناً عنه الخ .

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

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

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

منازعتهم للرازي
في تلقيه لهم
ب « المشبهة »

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

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

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

كل من نفي
شيئاً يسمي
المثبت له مشبهاً

(+) ص ١٠ ، ١١

(١) في الأصل « محايثاً » .

(٢) أي أحكام الصفات .

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

والرازي تسميه
المعتزلة مشبها
وان نفاه ..
فكذلك غيره

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

(١) كالاستواء على العرش والنزول .

(٢) كالوجه واليدين .

(٣) الشافعي .

(٤) ذكر بعضه المؤلف في « الحموية » .

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

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

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

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

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

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

(٥) تقدمت ص ٨٤

(٦) على اصطلاحهم المتقدم .

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

ان اريد بلفظ
التشبيه التمثيل
فهم لا يقولون به

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

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

(١) الرازي .

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

للفخر الرازي رتبته على عشرين أصلاً . كشف الظنون .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جمهور مثبتة
العلو لا يحتاجون
الى تلك المقدمة

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

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

إذا وازنا بين
حجة الدهرية
وحجة المثبتة
فهي عليه

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

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

الوجه الرابع : أن هذه المعارضة (١) قد أخذها الرازي ممن احتج بها قبله

كأبي المعالي وذويه ، فإنهم ذكروها في « مسألة حدوث العالم » وذكروها في « مسألة الجهة » لما أورد عليهم كل واحدة من الطائفتين ما عارضهم به من القضيتين الفطريتين ، فظنوا أنهم بهذا الالتزام يخلصون من معارضة الطائفتين ويعملون ذلك دليلاً على أنها من حكم الوهم . ومع هذا لم يخلصوا بذلك من معارضة الطائفتين ، بل ادعوا ما يخالف العقل الصريح ، وكان ذلك مما ساط

الجويني قبله
جعلها من حكم
الوهم وهم يسلم
من معارضتهما

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

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

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

جناية « أهل الكلام » على الاسلام وعلى المسلمين وعلى عدوهم

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

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

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

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

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

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

لو فرض تلازمهما
لم ينف بها
ما هو أبين منها

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

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

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

ابطال المثبت
لهذه المعارضة

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الوجه الثامن : وهو أن يقول : غاية ما الزمنني به من حجة الدهرية ان

ويقول مثبت
الجهة لا مانع
من الالتزام بقدم
بعض الأجسام

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

وهؤلاء يقولون لمناظريهم : نحن نبين ان القول بحدوث كل ما يدخل في

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

واذا كان كذلك فتقول لهم مثبتة الجهة : اذا كان تصحيح هاتين

المقدمتين القطريتين يستلزم مع كون الباري تعالى فوق العالم مبايناه أن يكون

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

(٢) ويأتي .

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

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

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

وهذه المعارضة
حجة ثانية لي

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

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

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

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

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

و كذلك ايضا يقول الفيلسوف في :

والزام

الفيلسوف بالجهة

لا يدل على

تناقضه

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

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

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

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

فصل

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

لفظ «الظرف»

أعم من لفظ «الجهة»

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

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

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

من التوفيق التوبة
من هذا التقديس ،
توبة الجويني

فصل

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

ميل الرازي الى
الدهرية أكثر
من ميله الى
السلفية

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

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

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

(٢) « العلم الالهي » .

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

(٤) ويأتي .

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

فصل

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

والمثبتة يمنعون
حتى من اطلاق
الدهر على الله

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

(١) « ابطال التأويلات لأخبار الصفات » .

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

(٣) ابن صالح البغدادي توفي ٢٨٨ .

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

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

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

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

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

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

أمن المنون وريبه تتوجع والدهر ليس بمعتب من يجزع

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

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

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

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

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

(٢) يعنى أنه متوول .

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

فصل

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

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

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

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

(٤) قاله ابن المبارك .

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

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

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

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

ولو فرض أنه قولهم لم يكونوا أحق بالتوحيد والتنزيه

حيرة الرازي وأصحابه

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

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

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

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

أحدها اتفاق سلف الأمة وأئمتها على ذمكم ، وذبم كلامكم .

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

البغض لذلك ، وهم شهداء الله تعالى في الأرض .

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

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

(١) اختلف عدد الأوجه هنا أيضاً .

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

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

انتقل الى بغداد ، توفي ٢٩٨ .

دعوى الرازي

واصحابه الرد على

الدهرية بجحد

مقدمة المشبهة ..

اوقعهم في

اربعة محاذير

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

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

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

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

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

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

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

هذا الموضوع (١) قال الامام ابو المظفر السمعاني (٢) والأصل الذي يؤسسه المتكلمون والأصل الذي يجعلونه قاعدة علومهم : «مسألة العرض والجوهر وإثباتها» وأنهم قالوا : إن الأشياء لا تخلو من ثلاثة أوجه : اما ان تكون جسما او عرضا ، او جوهرًا فالجسم ما اجتمع من الافتراق ، والجوهر ما احتمل الأعراض ، والعرض ما لا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره ، وجعلوا الروح من الأعراض ، وردوا اخبار النبي ﷺ التي لا توافق نظرهم وعقولهم ، ولهذا قال بعض السلف : إن أهل الكلام أعداء الدين ، لأن اعتمادهم على حدسهم وظنونهم ، وما يؤدي اليه نظرهم وفكرهم ، ثم يعرضون عليه الأحاديث فما وافقه قبلوه ، وما خالفه ردوه . واما أهل السنة ساءهم الله تعالى فإنهم يتمسكون بما نطق به الكتاب ووردت به السنة ، ويحتجون له بالحجج الواضحة على حسب ما أذن فيه الشرع ، وورد به السمع . وذكر تمام الكلام .

والمقصود أن هذا وأمثاله وإن كان في هذا المقام يتجوه (٣) بمخالفة الدهرية

وليس الرد على الدهرية معلوماً من طريقهم ، بل طريقهم هو الدهرية فيها متقابلون يقولون هؤلاء الحق تارة والباطل أخرى ، وكذلك اولئك ، وليس أذ كياؤهم على بصيرة فيها ، وسبب ذلك ما يحددونه من الحق المعلوم ، وما يدعونه من الدعاوى الباطلة والمشتبهة على حق وباطل ، والا فلو كانت الحجج حقا محضاً لم ينكرها أحد من السلف والأئمة ، ولا كان للمخالفين طريق صحيح الى هدمها .

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

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

سمى الرازي
اصحابه « أهل
التوحيد » تقليداً
للمعتزلة

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

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

(٣) يتخذ ذلك جاها لقلوه وقول اصحابه .

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

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

توحيد المعتزلة
تلعيد ، توحيد
الرسول تقيضه
الإشراك والتتمثيل

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

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

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

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

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

كل من كان
اعظم تعطيل
والعادة كان
أحق بتوحيد
الرازي واصحابه

توحيد أهل
الاثبات براءة من
الشرك والتعطيل

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

تخصيص التخييل
بالمعزول في
الأمور الالهية
مطلقاً خطأ

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

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

(إنما يأمر كرم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال تعالى :
(لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق) وقال : (ها أتم هؤلاء حاجبتم
فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم) وقال : (يحادلونك في الحق
بعد ما تبين) فذم من يقول ما لا يعلم ، ومن يقول غير الحق ، ومن يحادل
فيما لا يعلم ، ومن يحادل في غير الحق ، كما قال النبي ﷺ : « القضاة ثلاثة ،
قاضيان في النار وقاض في الجنة : رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ، ورجل
قضى للناس على جهل فهو في النار ، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار »
وقال تعالى في موضع آخر : (ما أنزل الله بها من سلطان ان يتبعون الا الظن
وما تهوى الأنفس) وقال : (ما لهم به من علم ان يتبعون إلا الظن ، وإن الظن
لا يغنى من الحق شيئاً) وقال تعالى : (ومن الناس من يحادل في الله بغير علم
ولا هدى ولا كتاب منير) .

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

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

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

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

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

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

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

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

الوجه التاسع والثلاثون : قولك : « الذين عزلوا حكم الوهم والخيال في

وهو واصحابه
لم يعزلوا حكم
الوهم والخيال
عن ذات الله
وصفاته

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الدهرية قسمان :

لا قسم واحد

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

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

العجة التي
ابتدعها المتكلمون
في اثبات الصانع
وخلق العالم

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

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

والثانية ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

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

مقدمات هذه
الحجة، وتقريرها،
وما التزموا
لأجلها من الباطل

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل

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

رد اهل السنة
- الأقوم - على
القائلين بقدم
العالم

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

وأما يعظم على الجهال من المتفلسفة وأمثالهم وأشباههم تقدير حدوث العالم

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

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

وردهم على
المكربين
للخالق ايضاً

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

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

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

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

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

ويعاقب المبطل
بشر مما فر منه

رئيس المبطلين
ابليس ، وفرعون
عقوبتهما

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

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

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

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

ومن اتبع الهدى
حصل له
المطلوب ونجا
من المرهوب

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

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

وكل من خالف
الأدلة السمعية
فهو مخالف
للأقيسة العقلية

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

مسفست فى
العقليات ،
مقرمط فى

(١) ويحتمل رسم الكلمة « والمنامية » .

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

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

ليست السموات
والأرضس أول
خلق عند السلف

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

احتجاج الفلاسفة
على المتكلمين
بظاهر الشرع
في قسم العالم

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

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

ولا خلقتا من
غير مادة ومدة

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

ولا ان العالم
يعدم حتي
الجنة والنار

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

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

غلط الفلاسفة
في ظاهر الشرع

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

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

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

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

العرش ليس

داخلا فيما خلق

في الأيام الستة،

ولا فيما يغير

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

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

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

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

بقاء الجنة
والنار معلوم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

شبه الدهرية
في نظر الجويني
أربعة أقسام

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

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

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

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

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

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

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

حجة الدهرية

- بقسمهم -
العظمى

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

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

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

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

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

(١) وتقدم ص ٣٨ .

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

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

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

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

وإن قيل انه لا يفعل القبيح ، وهذا قبيح .

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

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

نقض المؤلف
لهذه الحجة
بإيجاز

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

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

اصل حجتهم هو
الخوض في تحليل
افعال الله المنهي عنه

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

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

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

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

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

(٤) حجة الأعراس .

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

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

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

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

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

وجود الله ص ٢١ - ٢٢ من المرجع نفسه .

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

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

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

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

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

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

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

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

ويجب من قال
بقدم العالم
اعتماداً على تلك
الحجة بوجوده

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

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

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

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

وقد ظهر فساد حجتهم وتناقضهم فيها من وجوه :

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

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

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

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

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

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

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

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

أحدهما لزوم ذلك أيضا مع ما يصفونه بالقدم ووجوب الوجود .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل (١)

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

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

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

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

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

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

إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية .

وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع .

وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً .

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

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

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

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

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

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

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

استحسان المؤلف
لهذه الطريقة ،
وبيان التقصير
فيها

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

« ثالثة » معرفة
الصانع بالفطرة
والضرورة

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

(٢) وتقدمت ص ١٤١ .

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

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

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

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

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

« رابعاً »
ما يشهد من
احداث الذوات
وصفاتها

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

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

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

(١) بالاصل والاغتذاء وتقدمت الكلمة بدون واو .

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

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

(١) من تلقاء نفسه .

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

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

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

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

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

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

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

الفلسفة
يقرون بالحكمة
والارادة ففهم
بعد كونه
فاعلا مختاراً
تناقض

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل

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

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

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

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

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

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

فصل

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أحدها أن يقال هذه الحجة مبنية على مقدمتين :

أحدها أن الحق مسمى بأنه جواد .

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

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

الثالث أن يقال : هم إذا سموه بهذه الأسماء الحسنى سموه بها بالمعنى الذي يفسرونه به ، بالذي لا ينافي إرادته ورحمته ؛ بل عندهم نفس الرحمة التي نفيتها أنت لنفيك الإرادة أو إرادة الإحسان إلى عباده هي عندهم تدل على الإحسان والجود بلا نزاع بينهم ؛ لكن طائفة من نفاة الصفات يجعلون الرحمة هي نفس الإحسان وإن وافقهم على ذلك بعض الصفاتية حتى بعض أصحاب أحمد رحمه الله . وطائفة كبيرة من الصفاتية يقولون : الرحمة تعود إلى إرادة الإحسان ، وهذا قد يقوله بعض أصحاب أحمد ، والذي عليه أئمة الصفاتية وجمهورهم أن الرحمة صفة لله ليست هي الإرادة ، كما قال إن السمع والبصر ليس نفس العلم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

جادت عليها كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم

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

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

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

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

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

والمقصود هنا بيان تناقض الدهرية ، وفساد حججهم .

فصل

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

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

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

واغفر عوراء الكريم ادخاره واعرض عن ذم اللئيم تكرماً

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

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

والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كنه الغاية المقصودة

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

بل العقول تعجز
عن ادراك كنه
الغاية المقصودة
بأفعاله

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

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

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

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

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

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

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

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

جواب « طائفة
اخرى ، عن
سؤال الحكمة
في افعال الله

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

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

(١) وتقدما قريبا .

(٢) وتقدم « اشتباه » .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

« ثانية »
ان هذه المقاصد
المحسوسة
تستلزم وجود
مقصود لنفسه

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

« ثالثة »
والفلاسفة
معترفون
بالاختيار

ثم يقال : ثبوت القصد والاختيار كثبوت الواجب القديم كما تقدم بيانه ،
فقد ثبت بالعلوم الضرورية وبالمنقاييس البرهانية وبالاتفاق وجود الفاعل القاصد
لهذه الحكم المريد لها ، كما يثبت ذلك وجود الموجود القديم الواجب بنفسه ،
وحيثئذ فالقدح في ثبوت الفاعل المختار كالقدح في ثبوت الموجود القديم الواجب
بنفسه ، وهذا إنما يمكن بانكار وجود هذه الموجودات المحسوسة ، وهذا في غاية
البيان والاحكام والاتقان . ويقال لهم حينئذ : فهذا القصد والارادة يستلزم
ما ذكرتموه (١) سواء بسواء ، فما كان جوابكم عن ذلك فهو جواب لمن قال
يحدث العالم سواءا .

« رابعة »
هذا الاختيار
مستلزم لما ذكره ،
فما كان جوابهم
عنه كان جواباً
للقائلين بحدوث
العالم

وأما في « مسألة السبب الحادث » اذا ثبت انه فاعل بالقصد والارادة وان له
عناية بالمتفعولات لزمنكم كلما أئتمتموه لغيركم ، فان ابن رشد الحفيد قال في الزامه
للمتكلمين : وأيضا فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لا بد
أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على اليجاد لم يكن قبل ذلك الوقت ؛
لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت
الذي اقتضت الارادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت أولى
من عدمه فيما تقدم .

« خامسة »
ويلزم الفلاسفة
في انكار السبب
العائد من
ما الزمونه
للمتكلمين في
تجدد الارادة

فيقال لهم : حينئذ يجب أن يتجدد له عزم في وقت حدوث هذه الحوادث
وحكمها ، وحينئذ فالقول في حدوث ذلك العزم كالتقول فيما طلبتموه من السبب
الحادث للعالم .

وأيضاً : فقد قلتم : إذا كانت الارادة قديمة لزمن قدم المراد ، فلو كانت له
ارادة قديمة لزمن قدم الحوادث ؟ !

(١) في « مسألة الغرض » .

وفي الجملة — فانتم بين أمرين : إما أن تنكروا القصد والارادة — وقد تبين ان ذلك كانكار الموجود الواجب نقلاً عنكم وإلزاماً لكم — وإما أن تقروا بالقصد والارادة فيبطل جميع ما بنيتموه على انكار ذلك . وجميع ما يخالفون به أهل الملل إنما هو مبني على إنكار ذلك ، والافتي وقع الاعتراف بأن صانع العالم فاعل مختار انهارت هذه الفلسفة ، كما ينهار ما أسس (على شفا جرف هار) فلا ريب أن هذه الآية اشارة واعتبار لمثل حالهم ، فانهم بنوا مذاهب تتخذها القلوب عقائد ومقاصد مقابلة (١) لما جاء به المرسلون : (كالذين اتخذوا مسجداً ضراراً وكفراً وتفريقاً بين المؤمنين وإرصاداً لمن حارب الله ورسوله من قبل ، وليحلفن إن أردنا إلا الحسنى والله يشهد إنهم لكاذبون . لا تقم فيه أبداً ، لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ، فيه رجال يحبون أن يتطهروا ، والله يحب المطهرين ، أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين ، لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم) .

ومما يوضح ذلك أن القاضي أبا الوليد الفيلسوف ابن رشد قال في كتاب « مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » (٢) : وأما الارادة فظاهر اتصافه بها إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريداً له ، وكذلك من شرطه أن يكون قادراً . فأما أن يقال إنه مريد للأمر المحدثة بارادة قديمة فبدعة وشيء لا يعلمه العلماء ، ولا يقنع الجمهور — أعني الذين بلغوا رتبة الجدل ؛ بل ينبغي أن يقال : إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه ، وغير مريد لكونه

« سادساً »
وابن رشد يجوز
قيام العوائد
بالرب ، وذلك
يبطل القول بقدم
الأفلاك ؛ كما
يبطل كثيراً
مما اعترض به
على المتكلمين

(١) أي معارضة .

(٢) وتقدم اسم هذا الكتاب وما نقل منه المؤلف ص ٢٢ .

فى غير وقت كونه ، كما قال تعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) فإنه ليس عند الجمهور كما قلنا شيئاً يضطرهم إلى أن يقولوا هو مرید للمحدثات بارادة قديمة الا ما توهمه المتكلمون من أن الذى تقوم به الحوادث حادث .

قلت : وهذا الكلام كالصريح فى تجويز قيام الحوادث بالرب ، وبالجملة فهو لازم لهم ، وهو يبطل القول بقدم الأفلاك ويبين فساد كثير مما اعترض به هذا الفيلسوف على حجج المتكلمين ؛ فإنه إنما أطمعه فيمن رد عليهم نفيمهم لهذا الأصل ، وقد تقدم أنه ما من طائفة من الطوائف وإن نفت هذا الأصل إلا وهي تلتزم به فى مواضع آخر ، وإن القول به لازم لجميع الطوائف ، وذلك أن الفيلسوف قال بعد أن اعترض على حجة الأعراض التى للمتكلمين بما بعضه حق وبعضه باطل ، والحق منه لا يمنع من القول بحدوث هذه المخلوقات ، ثم قال : وأما « الطريقة الثانية » فهي الطريقة التى استنبطها أبو المعالي فى رسالته المعروفة « بالنظامية » ومبناها على مقدمتين .

إحداها : أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذى عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذى هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التى يتحرك إليها ، حتى يمكن فى الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفى النار إلى أسفل ، وفى الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفى الغربية أن تكون شرقية .

والمقدمة الثانية : أن الجائز محدث وله محدث أي فاعل محدث صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الأولى فهي خطائية فى بادىء الرأى ، وهي

إما في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبتها بنفسه ، مثل كون الانسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها ، وفي بعضه الأمر فيه مشكوك مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، إذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه ، إذ كان يمكن ان يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ، أن تكون من العلة الخفية على الانسان ، ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد يسبق الى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جملها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من اجله اعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك ، وأنه ليس في المصنوع الاشياء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة . والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى ، بالمصنوع فسبحان الخلاق العظيم .

فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلّة لحكمة الصانع فليست تصلح لهم ، وإنما صارت مبطلّة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة اسباب الشيء ، وإذ لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجود فليس ههنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره ، كما أنه لو لم يكن هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة لم يكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع ، وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع افعاله وأعماله يمكن أن تتأني بأي عضو اتفق ، أو بغير عضو ، حتى

يكون الابصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين ، والشم يتأتى بالعين كما يتأتى
بالأنف . وهذا كله إبطال للحكمة ، وإبطال للمعنى الذى سمى به نفسه حكماً ،
تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك (١).

الوجه الثالث (٢) أن يقال له : ما ذكرته من الأمور الضرورية فى الأسباب
إنما يجيء فى حق من لم يخلقها دون من خلقها ، ومن هنا وقع الغلط حيث قسم
أفعال الله بأفعالنا حتى عجزتموه عن غير ما خلقه ، وذلك أن الواحد منا إذا أراد
أمراً من أكل وشرب ولباس وسفر وغير ذلك فإن لم يحصل الأسباب التى بها
جعل الله وجود المطلوب لم يحصل ، والأسباب خارجة عن قدرته ، وإنما يمكنه
تأليف ما يؤلفه أو نقله من موضع الى موضع وأمثال ذلك من الأفعال دون إبداع
الأعيان ، وأما الله سبحانه وتعالى وإن كان قد جعل بعض الأشياء سبباً كما جعل
الأكل مثلاً سبباً للشبع ، وخلق الطعام يغذى الانسان ، فهو الذى خلق الأزواج
كلها مما تنبت الأرض ومن انفسنا ومما لا نعلم ، وإذا كان هو الخالق للجميع
فيمتنع أن يكون مضطراً الى شيء من ذلك ، فإنه اذا قيل : البصر لا يمكن
الا بالعين ، والسمع لا يمكن الا بالأذن ونحو ذلك من الأسباب . فيقال : هو الذى
جعل هذه الماهيات وأبدعها وجعل لها هذه الصفات التى يتوصل بها الى هذه
المقاصد ، وقد كان من الممكن أنه اذا غير هذا التخليق أن يحصل أما فوق تلك
الحكمة وإما ما هو دونها وإما ما يشار كها فى الجنس دون النوع ، وإن كان
نفس الحكمة الحاصلة فهذا لا يحصل الا بمثله . ألا ترى أن أهل الجنة يكونون
فى أبدانهم وقواهم أعظم مما هم فى الدنيا مع كون هذه الحكم هناك أكل وابلغ .
وهب أن المنازع لا يصدق مثل ذلك فمن المشهود أن أبصار الناس واسماعهم

(١) انظر ص ٤٠ ، ٤١ فلسفة ابن رشد .

(٢) وما تقدم يتضمن الوجه الاول والوجه الثانى .

وسائر قواهم تختلف في القوة والضعف ، فتكون المنافع الحاصلة لهم متفاوتة ، مع العلم الضروري بأن الذي له لو جعل لهذا والذي لهذا لو جعل لهذا لكان يفتوت التعيين ، وذلك لا يبطل أصل الحكمة ، وهكذا البلاد تختلف فيما خلق فيها من الأوقات والأنهار والمسكن فيختلف لذلك وجه الانتفاع ، مع أن أصل المقصود حاصل في الجميع ، وقد يحول الله ما ببعض البلاد الى بعض مع أن نظام العالم قائم ، والتحويل من حال الى حال موجود في العلم ، فلو كان ما يوجد من الصفات والمقادير لغاية — بمعنى أن وجود تلك الغاية ضروري اي لا يمكن عدمه الا لزم منه فساد عام — لم يكن الأمر كذلك .

الوجه الرابع — ان يقال : قولك هذا ضروري الوجود في الأسباب والحكم .

ما ذا تعنى به ؟ اتعنى به أنه واجب بنفسه ، بمعنى أنه يمتنع عدمه ؟ أم تعنى به أنه إذا عدم عدت الحكمة التي وجد لأجلها ؟ أما (الأول) فباطل قطعاً ، وهو لم يرده . وأما (الثاني) فيقال لك : هب أنه يلزم من عدمه عدم تلك الحكمة المعينة ، فتلك الحكمة المعينة ليست واجبة بنفسها بل هي أيضاً جائزة ، فالقول بكونها مخصوصة بالارادة دون غيرها من الحكم لا بدله من تخصيص وهو الارادة ، بل تلك الحكمة لا تكون حكمة إلا ان (١) مقصودة ، وانت تقول ذلك وتحتج به ، فصار ما جعلته ضروريا يدل على الارادة المخصصة بطريق الأولى .

الوجه الخامس — ان يقال : هذه الأمور المستحيلة من حال الى حال

فحركاتها واستحالاتها إما أن تكون واجبة لذاتها (٢) وأما أن لا تكون واجبة لذاتها ، بل إنما صارت كذلك بفعل غيرها . فان قدر الأول قيل : فان جاز فيما هو واجب بنفسه أن يتحرك حركة استحالة فيكون تارة عالماً وتارة جاهلاً ،

« سابعاً »
ما جعله
الفيلسوف
ضروري الوجود
في الأسباب
والحكم يدل على
الارادة المخصصة
لها

وأهل الوحدة
- استمدوا من
الفلاسفة -
لا يمكنهم أن
يقولوا حدوث
العالم عن واجب
الوجود ممتنع ..

(١) لعل سقط من هنا « تكون » .
(٢) في هذه العبارة « واما ان تكون كذلك » وهو تكرار فحذف .

وتارة شعبان وتارة جانعاً ، وتارة صحيحاً وتارة مريضاً ، كما يقول نحو ذلك القائلون بوحدة الوجود - كصاحب الفصوص وأمثاله - ويدعون أن الكمال المطلق أن يكون واجب الوجود ممنوعاً بكل نعت ، سواء كان محموداً شرعاً وعرفاً وعقلاً ، أو مذموماً شرعاً وعرفاً وعقلاً ، وأنه هو المتلذذ بكل ما في الوجود من الألم ، وأنه هو الذي يتجدد له العلم بعد أن لم يكن عالماً ، وينشدون :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه
وينشدون :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائق

وأمثال ذلك من كلامهم المعروف نثراً أو نظماً ، ويدعون ان هذا هو التحقيق الذي آمن اليه هرامس (١) الدهور الأولية ، والمعرفة التي رامت إفادتها الهداية النبوية ، وان كان لهم في تفصيل هذا المذهب اضطراب قد بيناه في غير هذا الموضوع (٢) .

فيقال : إذا قدرنا هذه الموجودات المشهودة واجبة الوجود بنفسها أو هي الموجود الواجب بنفسه ، أو وجودها عين وجود واجب الوجود : لم يمكن حينئذ ان يقال في واجب الوجود إنه لا يفعل بعد أن لم يكن فعل ، لأن ذلك يقتضى تجدد أمرها ، وحدوث أمر منه ممتنع . ولا أن يقال : ذلك يقتضى ثبوت الصفات له ، أو تجزيه ، أو حلول الحوادث به ، ونحو ذلك ، وذلك ممتنع ؛ فانه من يجوز ان يكون واجب الوجود هو الموجود المستحيل من حال الى حال ، وأنه تارة يكون

(١) « الهراس » علماء النجوم .

(٢) اذ قد افترقوا فيه الى ثلاث مقالات . انظر ص ٢٢ ، ٢٣ ج ١ من الفهارس العامة .

نظفة ثم علة ، ثم مضغة . وتارة حبات ثم شجراً ، ثم ثمراً . وتارة : حيا ثم ميتاً : لم يبق عنده شيء يمتنع على واجب الوجود ، اذ هو واصف له بكل صفات واقعة في الموجودات التي هي عند الناس مخلوقة ممكنة ، ومن جوز أن يوصف بكل ما يوصف به كل مخلوق ويمكن بطل حينئذ أن يكون علة قديمة لا يجوز عليها التغير والاستحالة ونحو ذلك مما يصف به المشاؤون واجب الوجود .

وهذا القول وإن كان فاسداً من وجوه كثيرة فالمقصود هنا أن ندرجه في ضمن التقسيم ، وذلك ان الموجود الواجب بذاته أدنى خصائصه امتناع العدم عليه وهؤلاء يجعلون ما وجد وعدم من واجب الوجود لذاته . وأصل كلامهم ظنهم أن الوجود المطلق له وجود في الخارج : فقالوا بوحدة الوجود - أي الوجود الواحد - ولم يعلموا أن الوجود المطلق لا وجود له في الخارج ، وإنما الموجود في الخارج موجودات [أو] موجودان كل منهما متعين متميز عن الآخر ، وليس أحدهما هو الآخر بعينه ، ولا نفس وجود هذا هو نفس وجود هذا ؛ بل الذهن يأخذ وجوداً مطلقاً مشتركاً فيه . فاذا قال بوحدة الوجود فأنما قال بوحدة هذا الوجود الذهني المطلق . ومن قال الوجود زائد على الماهية قد يقول بأن وجود الماهيات من جنس واحد ، وهو قول فاسد ، لكنه لا يقول نفس وجود هذا هو نفس وجود هذا بعينه ، فان هذا مخالف للحس ولصریح العقل ، ولهذا يقول كبير هؤلاء الاتحادية في وقته التلمساني (١) : ثبت عندنا بالكشف ما يناقض صریح العقل ، وذلك أن الذي ينكشف لهم انهم متوجهون بقلوبهم توجهها لا يعرفون به الرب البائن عن خلقه حتى يقصدوه ، فيشهدون الوجود المطلق المشترك بين الموجودات وان لم يوجد في الخارج ، لكن القلوب تجده وتأخذه مطلقاً وفي كل معين منه حصة . . وهذا الوجود المطلق

(٢) سليمان بن علي بن عبد الله بن علي التلمساني احد زنادقة اهل الوحدة
يلقب (عفيف الدين) توفي سنة ٦٩٠ هـ وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

الساري في الكائنات وان كان موجوداً فيها على وجه التعيين والتخصيص وهو الذى يقال له : « الكلي الطبيعي » فذاك من أثر وجود الله تعالى ومن مخلوقاته ومصنوعاته ، فيظنون الوجود المخلوق هو الوجود الخالق .

وهم يشبهون من بعض الوجوه من رأى شعاع الشمس الذى على الأرض والحيطان والجبال فظنه نفس الشمس التى فى السماء، مع أن هذا الشعاع منفصل عن الشمس ، ومع أنه قائم بأجسام غيرها . والمخلوقات وان كان لها وجود وتحقق فهو مخلوق لله بئن منه ، وغايته إذا قدر أن الوجود زائد على الماهيات أن يكون الوجود فى الموجودات كالشعاع فى الأجسام المقابلة للشمس . فصار هذا الضلال ناشئاً من نقص العلم والايان بالرب المبين للمخلوقات ، ومن شهود القلب لما وجد عنه من الوجود السارى فى الكائنات ، فظن هذا هذا .

وقوى ضلالهم ماسمعه من كلام المتفلسفة ومن وافقهم أن واجب الوجود هو الوجود المطلق، وأنه لاداخل العالم ولا خارجه، ونحو ذلك من مقالات الجهمية، فلم يشهدوا [ما] يكون كذلك الا وجود الكائنات بعينه ، ولهذا يقولون بقول الباطنية القرامطة وغالية الفلاسفة ، فيقولون : هو من حيث ذاته لاسم له ولا صفة ولا يتميز ، ويقولون : شهود الذات ما فيه خطاب ولا لذة فيه ونحو ذلك ؛ لأنهم انما يتكلمون على ماشهده من الموجود المطلق الذى لا يوجد فى الخارج مطلقا ، وليس له حقيقة تميزه حتى يكون لها اسم أو صفة أو خطاب .

والمقصود هنا أنه لا بد من الاعتراف بوجود قديم واجب . فمن جعل ذلك هذه الموجودات المحسوسة لم يكن عنده وصف يجب تنزيه الرب عنه أصلا من الأمور الممكنة فى الوجود ، وحيث فلا يمكن هذا أن ينكر مذهبا من المذاهب ؛ فلا يقول حدوث العالم عن واجب الوجود ممتنع لأنه يستلزم تغيره ويفتقر الى سبب حادث ؛ فان قوله فيه من الاحالة أعظم من هذا .

وأما اذا قيل بأن هنا موجوداً قديماً واجباً غير هذه الأمور الحادثة المستحيلة في الجملة فمن المعلوم أن ماسوى الوجود الواجب بنفسه ليس هو موجود واجب الوجود بنفسه، فثبت بهذا أن في الوجود شيئين: (أحدهما) موجود واجب الوجود بنفسه. و (الثاني) موجود لا يجب وجوده، بل يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى. فهذا الموجود إذا وجد لم يمكن أن يقال إنه واجب الوجود بنفسه؛ بل هو واجب الوجود بغيره. وهب أن الشاك يشك في بعض الأمور التي لم يعلم عدمها واستحالتها هل هي واجبة بنفسها أم لا؟ أما التي يعلم أنها تعدم وتستحيل فلا يشك في أنها ليست بواجبة بنفسها بل بغيرها مادامت موجودة، وهي واجبة لعدم إذا عدت أيضاً؛ وليس لها من ذاتها لا وجوب الوجود ولا وجوب العدم؛ لكن ليس لها من ذاتها الا العدم؛ و فرق بين أن تكون معدومة وعدمها من ذاتها، وبين أن تكون واجبة لعدم بذاتها. فان هذه صفة الممتنع؛ اذ العدم ليس بشيء. وإذا ثبت أن في الموجودات ما هو ممكن وجائز حصل المقصود؛ فان تخصيص هذا بالوجود دون العدم لا بد له من موجب فاعل، ثم إذا كانت ذاته قابلة لعدم فصفاته ومقاديره بطريق الأولى. فتخصيصه بصفة وقدر وزمان ومكان لا بد له من مخصص بارادته ومشيئته، وهذا هو المطلوب ابي المعالي وغيره من أهل النظر والعلم في هذا المقام.

وأما الذي جراه عليهم فان هؤلاء المتكلمين الذين لا يقولون برعاية الحكمة في أفعال الله تعالى: كأبي الحسن الأشعري واصحابه ومن وافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد رحمه الله وغيرهم: كالقاضي أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني؛ ونحوهم ممن يوافقهم على هذا، وعلى نفي التحسين والتقييح العقليين مطلقاً، مع ان اكثر الذين يوافقونهم من هؤلاء وغيرهم يتناقضون؛ فيثبتون الحكمة في اكثر ما يتكلمون فيه من «مسائل الخلق، والأمر» وجمهور الفقهاء يقولون بذلك، ويصرح بالتحسين والتقييح العقليين طوائف

سبب استقالة
الدهرية على
التكلمين نفي
هؤلاء للحكمة
في خلق العالم

من الفقهاء : كأكثر أصحاب أبي حنيفة ، وقد ينقلونه عنه ، وكثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كابى الحسن التميمي وأبي الخطاب (١) وكابى نصر السجزي وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني (٢) وطوائف كثيرة من أهل الحديث والفقهاء والكلام .

والمقصود هنا أن ابا المعالى وهؤلاء يقولون : إن القديم خلق العالم بعد أن لم يكن خالقا له لا لعله وغرض ، ولا لداع وباعث وخاطر يعتريه ؛ لان ذلك زعموا مقصور على اجتلاب المنافع ودفع المضار ، وذلك مستحيل فى صفته ؛ ومناظرتهم فى هذا الباب مع الدهرية الطبيعية ومع القدرية الارادية ، وقول كلا الفريقين فيه من الباطل اكثر مما يلزم هؤلاء نفاة الحكمة ، وان الذى فى قول الدهرية الطبيعية اكثر .

معنى « الحكيم »
عند التكلمين
- ابي المعالى
- واتباعه -
وتناقضه

وقال ابو المعالى وهؤلاء نفاة التعليل : معنى قولنا : إنه حكيم فى أفعاله . أنه مصيب فى ذلك ومحكم لها ؛ لأنه مالك الاعيان فيتصرف تصرف مالك الاعيان فى ملكه من غير اعتراض . وقد يراد بالحكمة العلم فى المعنى بكونه حكيماً فى فعله أنه خلقه على الوجه الذى أراده وعلمه وحكم به ؛ ثم لم يكن علمه واراادته علة لفعله ولا موجبا له لتقديم هذه الصفات وحدث متعلقها ففسروا حكمته بمعنى انه يفعل ما يشاء بلا ذم ، أو بمعنى أنه عالم . ولا ريب أن هذا خلاف ما عليه الناس فى معنى الحكمة والحكيم ؛ فانهم لا يجعلون الحكمة كون الحكيم له أن يفعل ما يشاء — وان كان الله تعالى له أن يفعل ما يشاء — لكن الحكمة فعله بعض الأشياء دون بعض لاشتغال المفعول على ما يصلح أن يكون مراداً للحكيم .

(١) محفوظ بن أحمد الكلوزاني (قرية ببغداد) من شيوخ الحنابلة ، صنف فى المذاهب والخلاف والاصول ٥١٠ م .

(٢) سعد بن علي بن محمد بن علي الحسين نزيل الحرم حافظ ثقة زاهد ٥٠٠ م ٤٧١ .

وتفسيرها بمعنى العلم بالمنعولات أبعد . ومع هذا فقول ابى المعالي وأمثاله فى الفقه وأصوله يخالف هذا الأصل ؛ بخلاف غيره من المتكلمين الذين لم يبرعوا فى الفقه كبراعة ابى المعالى ، فانه يقول بالعلل المناسبة للاحكام التى تفسر بالباعث والنداعى وإثباتها ينافى هذا الأصل .

ثم قال ابو المعالى : ونحن لانشكر أن يكون الله تعالى خلق من نفعه بخلقه ومن ضره بخلقه ، والذي ننكره من الغرض وننفيه عن القديم سبحانه قيام حادث بذاته كالارادة والداعية والحاجة ، والمعتزلة يوافقونا على استحالة قيام الحوادث بذاته ، غير أنهم أثبتوا للقديم سبحانه أوصافاً متجددة وأحوالاً من الارادات التى يحدثها لافى محل ، والحذور من قيام الحوادث بذات البارى تعالى تجدد الأوصاف عليه ، وقد التزموه .

قال ابو المعالى : فإن قال قائل : القديم انما خلق العالم إظهاراً لقدرته وإظهاراً لحجج وآيات يستدل بها على الهيته ، ويعرف سبحانه وتعالى بنعوته وجلاله وصفاته ، ويعبد ويعظم ، ويستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل ، ويستوجب المعرض عنها العذاب الأليم ، وهذا منصوص عليه فى الكتاب العزيز فى آي كثيرة لا تحصى من ذلك قوله تعالى : (وخلق الله السموات والأرض بالحق ، ولتجزى كل نفس بما كسبت) وقال تعالى : (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً ، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) وقوله تعالى : عن المؤمنين القائلين : (ربنا ما خلقنا هذا باطلاً سبحانه فقلنا عذاب النار) وقال تعالى : (الله الذى خلق سبع السموات ومن الأرض مثلهن ، يتنزل الأمر بينهن ، لتعلموا أن الله على كل شىء قدير ، وأن الله قد احاط بكل شىء علماً) قال . وهذا نص صريح فى أنه إنما خلق هذه الأشياء ليعرف بها ويعبد . فقال فى الجواب : « اللام »

في قوله : (خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ينزل الأمر بينهن لتعلموا)
ليست اللام علة وإنما هي لام صيرورة ، وتكون غاية ، أي : ليعلم من في
المعلوم أنه يعلم ، وليجزى على ذلك ، ويعرض ويعاند من في المعلوم انه يعاند ،
و (ليجزي الذين أسأوا بما عملوا ، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى) .

جمله اللام
للسيرورة، ورده

قلت : لام الصيرورة إما أن تكون لمن لا يريد الغاية ، وذلك إنما يكون
لجهل الفاعل بالغاية ، كقوله : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً)
وإما لعجزه عن دفعها وان كان كارها لها ، كقول القائل : لدوا لموت ، وابنوا
للخراب ، ولموت ما تلد الوالدة . فاما العالم بالعاقبة القادر على وجودها ومنعها
فلا يتصور أن تكون العاقبة الا وهو عالم بها قادر عليها ، والموجود الذي يحدثه
الله وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو مرید له ؛ بل أبو المعالي وسائر المسلمين
يسلمون أنه لا يكون شيء الا بمشيئته ، فيكون مریداً للغاية . ومرید الغاية التي
للفعل لا يكون اللام في حقه لام صيرورة ؛ إذ لام الصيرورة إنما يكون في حق
من لا يريد . فلو قال : ارادته لهذه الغايات كرادته للافعال التي هي سببها : لكان
أمثل . مع أن هذا الكلام لا يدفع الحجة من الآية ؛ فان القرآن يشهد بان الله
خلق المخلوقات لحكمة ؛ لكن ليس هذا موضع تحقيق ذلك وإزالة الشبهة
العارضة فيه (١)

قال الحفيد (٢) : وأما القضية الثانية ، وهي [قول] القائل : إن الجائز
محدث . فهي مقدمة غير بيينة بنفسها ، وقد اختلف فيها العلماء ، فجاز افلاطون
أن يكون شيء جائزاً أزلياً ، ومنعه ارسطو طاليس ، وهو مطلب عويص ، ولن
محدث . يدل على حدوث العالم

(١) انظر بحث القدر في مجموع فتاويه .

(٢) ابن رشد الفيلسوف كما تقدم النقل عنه مراراً .

تبيين حقيقته الا لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه ،
وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته .

قلت : قد قدم فيما مضى أن افلاطون(١) وشيعته يقولون إن الزمان متناه ،
وأهمهم يقولون العالم محدث أزلي لكون الزمان متناهياً عندهم في الماضي ، وأن
ارسطو وفرقة يقولون : الزمان غير متناه في الماضي كما لا يقناهى في المستقبل ،
ولا يسمون العالم محدثاً ، وهذا يقتضى أن الأزلي في هذا الكلام المراد به الأبدى
الذي لا آخر له ، والا تناقض الكلام . وافلاطون شيعته يقولون : هو محدث
جائز ، لكنه يكون مع ذلك أبدياً ، والجائز يمكن أن يكون أبدياً .
وأما ارسطو فيقول : ما كان محدثاً عن عدم فلا بد له من آخر ، فالجائز لا يكون
أبدياً ، وهذا الذى قاله ارسطو هو الذى تقدم قول الحفيد له : إن كل محدث فهو
فاسد ضرورة . فهذا قول معلم طائفته أرسطو ، وهو أيضاً قول طائفة ممن يقول
بحدوث العالم كالجهم بن صفوان ، ومن يقول بوجود فناء الحوادث . وأما الذى
حكاه عن افلاطون فهو قول أهل الملل : ان الله يخلق شيئاً للبقاء ويخلق شيئاً
للفناء كما يشاء . وهو مع هذا فالذى ينقلونه عن أرسطو أن النفوس الناطقة عنده
محدثة فتكون جائزة ، وهي مع هذا أبدية باقية : فهذا يناقض ما أصله .

فهذا القدر الذى تبين يدل على أن ما حكاه عن هذين الفيلسوفين أو أصحابهما
اتفاق منهم على أن ما كان جائزاً فهو محدث . فاذا كان قد ثبت أن العالم جائز
ثبت أنه محدث ؛ ولهذا منع هو كونه جائزاً ، وغلط ابن سينا في قوله : إنه جائز
بنفسه ، مع موافقته له على قدمه .

(١) من مشاهير فلاسفة اليونان ، تلميذ سقراط ، ومعلم ارسطو (٤٣٠ - ٣٤٧ ق م)
وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة ، وتتضمن نبذة عن مذهبه في وجود العالم وغير ذلك .

فاما الذي فهمه من كلامهم في هذا المقام واعترض به وهو أن يقول عن افلاطون : إن الجائز يكون أزليا ، وأن ارسطو يقول : الجائز لا يكون أزليا . فهذا لا يناسب ما تقدم ، فإنه إذا كان قول افلاطون ان العالم لم يتقدمه زمان وعنده ان الزمان متناه في الماضي ثبت أنه ليس بازلي ، فأبي حقيقة لقوله : الجائز لا يكون أزليا ؟ ! وكذلك ارسطو لو كان يقول : إن الجائز لا يكون أزليا . أي قديماً لا متنع أن يكون عنده شيء من الممكن بذاته عنده أزليا . وهو خلاف قوله . فهذا النقل وقع فيه غلط إما لفظ « الجائز » وإما لفظ « الازلي »

وما فهمه من
كلامهم واعترض
به فقد وقع فيه
الغلط

ثم يقال له : ياسبحان الله ! من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء الذي لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم ؟ ! ! وأي برهان عندهم يتبين بها هذه الحقيقة . وقد ذكرت أن نفس اهل صناعة البرهان تنازعا فيها ، فلو كان ذلك منكشفاً بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها .

جعل ابن رشد
هذه الطائفة من
اليونان هم اهل
العلم والبرهان

ثم يقال : ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان ، مع أن غاية ما يقولونه في العلم الالهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطائية والجدلية ، فضلا عن البرهانية ؟ !

ثم يقال : وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين - على عجزهم وبجرهم - أهل جدل وهؤلاء أهل برهان ، مع أن بين تحقيق المتكلمين العلم الالهي بالأقيسة العقلية وبين تحقيقهم تفاوت يعرفه كل عاقل منصف ، والقوم لم يتميزوا بالعالم الالهي ، ولا نبيل أحد باتباعهم فيه ؛ بل الأمم متفقة على ضلالهم فيه إلا من قلدهم .

لولا ما ذكره
في الطبيعيات
والرياضيات لم
يكن لهم ذكر
عند الأمم

ولكن يؤثر عنهم من الكلام في الأمور الطبيعية والرياضية ماشاع ذكرهم بسببه ، ولو لا ذلك لما كان لهم ذكر عند الأمم ، كيف يستجيز مسلم أن يقول

إن العلماء الذين اتنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق ، مع علمه بان أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً ؛ بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء ، وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلية ؛! وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا يختص باصلاح اليونان (١) فلا اختصاص لهؤلاء ؛ بل الصحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الالهية بما لانسبة بينهما .

المراد ب(العلماء)
الذين اتنى الله
عليهم .

ثم العلماء الذين اتنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنه لا إله الا هو ، ومن المعلوم لكل من عرف أحوال الأمم أن أهل الملل احق بهذا التوحيد من الصابئة (٢) الذين هم أجل من الفلاسفة ، ومن المشركين الذين منهم فلاسفة كثيرون ؛ بل كانت اليونان منهم . والمسلمون وعلمائهم (٣) بهذه الشهادة من الاولين والآخرين ، بل يقال لك : نحن لانعلم أن هؤلاء القوم كانوا يشهدون بهذه الوحداية ، فان الذى فى الكتب المنقولة عنهم من التوحيد انما مضمونه نفي الصفات كما تقوله الجهمية ، ومعلوم أن هذا ليس الشهادة بأنه لا إله إلا الله ؛ بل قد علم النبي ﷺ امته هذا التوحيد ، والقرآن مملوء منه ، ولم يقل لهم كلمة واحدة تتضمن نفي الصفات ، ولا قال ذلك احد من الصحابة والتابعين وأئمة الدين ، مع العلم الضروري بأنهم كانوا أعلم بمعاني القرآن منا ، وإن ادعى مدع تقدمه فى الفلسفة عليهم فلا يمكنه أن يدعى تقدمه فى معرفة ما أريد به القرآن عليهم ، وهم الذين تعلموا من الرسول لفظه ومعناه ، وهم الذين أدوا ذلك الى من بعدهم ، قال ابو عبد الرحمن السامى : حدثنا الذين كانوا يقرؤونا القرآن : عثمان بن عفان [و]

(١) لعله باصلاح .

(٢) الصائبون قسمان : حنفاء وهم الذين اتنى الله عليهم ، ومشركون انظر « الرد على المنطقين » ص ٤٥٥ - ٥٥٧ ، بين فيه احوالهم وأصنافهم .

(٣) سقط هنا كلمة أحق « .

عبدالله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من رسول الله ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل ، قالوا : فتعلمنا القرآن والعلم والعمل .

وليس معه ما يعتمد عليه أن هؤلاء كانوا يشهدون أن لا إله إلا الله ؛ بل لو قيل : كانوا مشركين : لكان أقرب ؛ فانه من المشهور في أخبار اليونان أهل مقدونية وغيرها أنهم كانوا مشركين : كانوا يعبدون الأصنام والكواكب ، وهؤلاء الفلاسفة يسمون الكواكب الآلهة الصغرى والأرباب ، وفي « كتاب سقراط » (١) و « النواميس » لافلاطون وغيرهما من ذلك أمور كثيرة ، وقد ذكر هذا الرجل عنهم أن أكثرهم انتهى نظرهم الى الفلك فلم يثبتوا وراءه موجوداً ، ومعلوم ان الذى اثبتوه من واجب الوجود هو ادعى شيء الى عبادة الكواكب والأصنام ، فكيف يكون هؤلاء هم أهل العلم بشهادة أن لا إله إلا الله ؛ بل اذا قيل : إن هؤلاء وامثالهم أصل كل شرك ، وأنهم سوس الملل ، وأعداء الرسل : لكان هذا الكلام أقرب الى الحق من شهادته لهم بما ذكره .

قلت : ومقتضى ما ذكره هو وذكره عن هؤلاء الفلاسفة أن ما ثبت فيه أنه ممكن جائز وجب أن يكون محدثاً ، وأن القديم لا يكون الا واجبا . فتمت ثبت أنه جائز ثبت انه محدث ، وقد تقدم التنبيه على ذلك .

قال الحفيد : وأما ابو المعالى فانه رام ان يبين هذه المقدمة بمقدمات : (أحدها) أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثانى . و (الثانى) أن هذا المخصص لا يكون إلا مريداً . و (الثالث) ان الموجود عن الارادة هو حادث .

سلكت الفلاسفة
في الارادة طريقا ،
والأنسعرية
طريقا ، وكلاهما
يدلّ على كونه
مريداً مختاراً
وان تناقضا

(١) سقراط فيلسوف يوناني مشهور (٤٦٨ - ٣٩٩ ق م) وانظر ص ٤٩٥ ج ٢ من الفهارس العامة .

قلت : وكذلك قررها الرازي أيضا . فهذه المقدمات الثلاث مع ان نزاع الحفيد والفلاسفة في تينك المقدمتين لا يضر ، فإننا قد بينا أنهم موافقون على أن الخالق يريد قاصد كما تبين في اثباتهم العناية ، وان تناقضوا بنفي الارادة هنالم يفدهم لاقرارهم بذلك ، ولأنا قد بيننا أن الأدلة الدالة على ذلك يقينية ضرورية ، وأن نفي ذلك كمنفي واجب الوجود . ولسكن ابو المعالي والرازي ونحوهما إنما احتاجوا الى هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون الحكمة الغائية ، وإنما يثبتون الارادة المخصصة ، وقد قدمنا ان كونه مختاراً يبين بما دل على الارادة المخصصة لمفعول دون مفعول ، وبمادل على ما في المفعولات من الحكمة المقصودة وبالأمرين جميعاً ؛ لكن هؤلاء الفلاسفة سلكوا إحدى الطريقتين وتناقضوا في منازعتهم في الأخرى ، والأشعرية سلكوا إحدى الطريقتين ونازعوا في الأخرى ، والتناقض لازم لهم أيضا ، والمقصود من الطريقتين واحد : وهو كونه قاصداً مريداً مختاراً . وهذه الطريقة التي سلكها ابو المعالي والرازي وغيرها صحيحة أيضا توجب العلم اليقيني بكونه مريداً مختاراً .

تفسير الارادة

قال الحفيد : ثم بين - يعني ابو المعالي - أن الجائز يكون عن الارادة : اي عن فاعل يريد من قبل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة وإما عن الارادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد هذين الجائزين المتماثلين اعنى لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلها : مثال ذلك « السقمونيا » ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن في البدن دون التي في الأيسر . فأما الارادة فهي التي تختص بالشئ دون مماثله . ثم أضاف هذه الى أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه في الجو الذي خلق فيه . يريد الخلاء ؛ لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء ، فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن الارادة ، والمقدمة القائلة ان الارادة هي التي تخص احد المتماثلين صحيحة ، والقائلة : إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة ، أو غيرينة بنفسها ،

ويلزم أيضا عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً لأنه اذا كان محدثا احتاج إلى خلاء .

قلت : قد سلم المقصود بهذه المقدمة ، وهو أن الارادة هي التي تخص أحد المتماثلين صحيحة . واما اعتراضه على العالم فذاك متعلق بالمقدمة الأولى .

سبب تسلط
الدهرية على
الجهمية في
الصفات والقدر
شيئان

وينبغي أن يعلم ان الذي سلط هؤلاء الدهرية على الجهمية شيئان (أحدهما) ابتداعهم للدلائل ومساائل في أصول الدين تخالف الكتاب والسنة ، ويخالفون بها المعقولات الصحيحة التي ينسربها خصومهم أو غيرهم . و (الثاني) مشاركتهم لهم في العقليات الفاسدة من المذاهب والأقيسة ، ومشاركتهم لهم في تحريف الكلم عن مواضعه ؛ فانهم لما شاركوهم فيه بعد تأويل نصوص الصفات بالتأويلات المخالفة لما اتفق عليه سلف الأمة وأتمتها كان هذا حجة لهم في تأويل نصوص المعاد وغيرها ، كما احتج به هذا الفيلسوف ، وكما يذكركه ابو عبد الله الرازي ومن قبله ؛ حتى ان الدهرية قالوا لهم : القول في آيات المعاد كالقول في آيات الصفات ، فكان من حجبتهم عليهم ، وضموا ذلك الى ما قد يطلقونه من أن الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، فقالوا له : أنت تقول : الظواهر لا تفيد القطع ايضا ، والآيات المتشابهات في القرآن الدالة على المشيئة والقدر ليست أقل ولا أضعف دلالة من الآيات الدالة على المعاد الجسماني ، ثم انكم تجوزون تأويل تلك الآيات فلم لا تجوزون تأويل الآيات الواردة هاهنا ؟ فقال : نحن لم نتمسك بأية معينة ولا بحديث معين ؛ ولكن نعلم باضطراب اجماع الأنبياء من أولهم إلى آخرهم على اثبات المعاد البدني ، ولم يقل أحد انه علم من دينهم بالضرورة التشبيه والقدر : فظهر الفرق .

جواب
اهل الاثبات
للمناقشتين

فالينظر العاقل في هذا الجواب حيث قال لهم هؤلاء المتكلمون : نحن نعلم الاخبار بمعاد الأبدان أن الرسل أخبرت به بالضرورة ، فلم يجعلوا مستند العلم

بذلك دلالة القرآن والحديث والاجماع عليه ؛ لأنهم عارضوهم بمثل ذلك و بأبلغ منه في أمر الصفات والقدر ، فعدلوا إلى ما ذكره من انا نعلم بالاضطرار اخبارهم بالمعاد الجسماني . فان هذا الذي قالوه صحيح وحجة صحيحة على اثبات المعاد البدني ؛ لكن قصرنا في عدم الاحتجاج على ذلك في القرآن وبالأخبار واجماع السلف .

وأيضاً فاهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها يقولون للطائفتين : نحن نعلم أيضاً إخبارهم بما اخبروا به من الصفات والقدر بالضرورة ، وقول بعضهم إنه لم يقل أحد ان هذا معلوم بالضرورة في دينهم . ليس كذلك ؛ بل أهل الحديث وغيرهم يعلمون ذلك من دينهم ضرورة ، وكلا الطائفتين مخالف للفطرة العقلية ومخالف لما نعلم نحن بالضرورة من دين الرسول، ومخالف للأقيسة العقلية البرهانية والنصوص الالهية القرآنية والايمانية .

فان قال المتكلمون من الجهمية وغيرهم : فمن خالف ما علم بالضرورة من الدين فهو كافر ؟ قيل لهم : لهذا السلف والأئمة مطبقون على تكفير الجهمية حين كان ظهور مخالفتهم للرسول مشهوراً معلوماً بالاضطرار لعموم المسلمين حتى قيل العلم بالايان (١) . فيما بعد ، وصار يشتهه بعض ذلك على كثير ممن ليس بزنديق .

ويقال لهم : قول أهل الاثبات لكم هو لكم اتم للدهرية في معاد الأبدان، ودعواكم تعارض الأدلة في ذلك أو خفاء ذلك كدعوى الدهرية ذلك ؛ فان أبا عبد الله الرازي قال في كتابه الكبير « نهاية العقول » في مسألة التكفير لما حد الكفر بحد أبي حامد الغزالي وهو تكذيب الرسول في شيء مما جاء به ،

وادعى الفيلسوف
عدم التكفير في
« مسألة المبدأ
والمعاد » نظير
ما ادعاه الرازي
في الصفات والقدر

(١) يعني أن « باب الصفات » صار يلقب بالعلم بالايان ؛ لأنه من الايمان بالله .
وأحد أنواع توحيد الله هو الايمان بصفات الله وأسمائه .

قال : ونعني بالتكذيب إيمانفس التكذيب أو ما علم من الدين ضرورة دلالته على التكذيب . فورد على هذا أن صاحب التأويل اما ان لا يجعل من المكذبين ، بل يجعل المكذب من يرد قوله صلى الله عليه وسلم من غير تأويل . وأما أن يجعل [من] المكذبين . فان كان الأول لزمنا ان لا يكون الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم وانكارهم علمه تعالى بالجزئيات وانكار الحشر والنشر كفاراً ؛ لأنهم يجعلون للنصوص الواردة في هذه المسألة تأويلات ليست بأبعد من تأويلاتكم للنصوص في التشبيه ، لانهم يحملون النصوص الواردة في خلقه تعالى العالم على تأثيره في العالم واحتياج العالم في وجوده اليه ، ويحملون النصوص الواردة في علمه بالجزئيات على أنه تعالى يعلم كل الكليات على وجه كلي ، ويحملون النصوص الواردة في الحشر والنشر على احوال النفس الناطقة في سعادتها وشتاوتها بعد المفارقة . قالوا : إذا جاز لكم حمل الآيات والأخبار المحتملة للتشبيه فلم لا يجوز مثلها في الحشر والنشر على أمور روحانية بصرفها عن ظواهرها التي هي أمور جسمانية ، فثبت أن لو أردنا بالتكذيب رد النصوص لا على وجه التأويل لزمنا أن لا نجعل الفلاسفة من المكذبين ، وان لم يكونوا من المكذبين وجب أن لا يكونوا كفرة ؛ لأن العكس واجب في الحد . فاما ان جعلنا كصاحب التأويل من المكذبين فمعلوم انه ليس كل متأول مكذب ، والا لزم اجراء كل الاخبار والآيات على ظواهرها وذلك يوجب التشبيه والقدر والمذاهب المتناقضة ، و كل ذلك باطل ، بل يجب أن تجعل التأويلات غير موجبة للتكذيب ، وبعضها موجب ، وعند ذلك لا نعلم حقيقة التكذيب الا عند الضابط الذي به يصير التأويل تكذيباً ، ومالم يذكروا ذلك كان التأويل غير مقيد .

وقال في الجواب عن هذا : إنا نعلم بالضرورة اجماع الأمة على أن دينه عليه السلام هو القول بحدوث العالم ، واثبات العلم بالجزئيات ، واثبات الحشر والنشر ،

وان انكار هذه الأشياء مخالف لدينه . ثم علمنا بالضرورة انه عليه السلام كان يحكم ان كل ماخالف دينه فهو كفر . فعلمنا بهاتين المقدمتين حكمه عليه السلام بكون هذه الأشياء كفرة ، فمن اعتقدها كان مكذباً له عليه السلام ، فكان كافراً ، ومثل هذه الطريقة لم توجد في التشبيه والقدر ، لأن الأمة غير مجمعة على أن القول بهما مخالف لدينه عليه السلام . فالحاصل أنا لانكفرهم لأجل مخالفتهم للظواهر ، بل للاجماع على الوجه المذكور ، ومثله غير حاصل في الاختلاف الحاصل بين الأمة ، فلا يلزمنا تكفير الداخلين في الأمة . هذا كلام ابى عبد الله الرازي .

وقد ادعى طائفة من الفلاسفة في « مسألة المبدأ والمعاد » نظير ما ادعاه هو في « مسائل الصفات والقدر » كما ذكر ذلك هذا الحفيد الذي تقدم نقل كلامه ، لما ذكر هذا ايضا في كتابه الذي زعم أنه جمع فيه بين الشريعة والفلسفة (١) لما ذكر ماسياتى حكايته عنه حيث بين تقارب الطائفتين ، ومخالفتها جميعاً لظاهر الشرع — الى قوله — قلت : يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ، والظاهر الذي قلناه من الشرع في وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء . قال . ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيون مأجورون وإما مخطئون معذورون ، فان التصديق بالشىء من قبيل التوليد (٢) القائم بالنفس هو شىء اضطرارى لا اختياري : أعنى أنه ليس لنا أن نقوم أو لا نقوم ، وإذا كان من شرط التكليف الاختيار فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت إذا كان من أهل العلم معذور ، ولذلك قال عليه السلام : « إذا اجتهد الحاكم فاصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فإخطأ فله اجر » وأي حاكم اعظم من الذي حكم على الوجود أنه كذا او ليس بكذا ، وهؤلاء الحكام هم العلماء

(١) وتقدم ذكره .

(٢) أي التولد ، وفي المسألة نزاع . وانظر ص ٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

الذين خصهم الله تعالى بالتأويل ، وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع انما هو الخطأ الذى يقع من العلماء إذا نظروا فى الأشياء العويصة الذى كلفهم الشرع النظر فيها . وأما الخطأ الذى يقع من غير هذا الصنف فى الناس فهو آثم مخفى ، وسواء كان الخطأ فى الأمور النظرية أو العملية ، فكما أن الحاكم الجاهل بالسنة اذا أخطأ فى الحكم لم يكن معذوراً كذلك الحاكم على الموجودات اذا لم توجد فيه شروط الحكم فليس بمعذور بل هو إما آثم وإما كافر ، واذا كان يشترط فى الحاكم فى الحلال والحرام أن يجتمع له اسباب الاجتهاد وهو معرفة الأصول ومعرفة الاستنباط من تلك الأصول بالقياس بالحري أن يشترط ذلك فى الحاكم على الموجودات ، أغنى أن يعرف الأوائل العقلية ووجه استنباطه منها .

و**بالجملة** فالخطأ فى الشرع على ضربين : إما خطأ يعذر فيه من هو من أهل النظر فى ذلك الشيء الذى وقع فيه الخطأ كما يعذر الطبيب الماهر إذا أخطأ فى الحكم (١) ولا يعذر فيه من ليس من أهل ذلك الشأن . وإما خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس بل إن وقع فى مبادئ الشريعة فهو كافر وإن وقع فى ما بعد المبادئ فهو بدعة ، وهذا الخطأ يكون فى الأشياء التى يفضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا هو مثل الاقرار بالله تبارك وتعالى وبالنبوات والسعادة الآخروية والشقاء الآخروي وذلك ان هذه الأصول الثلاثة تؤدى اليها أصناف الأدلة الثلاثة التى لا يعرى أحد من الناس من وقوع التصديق له من قبلها بالذى كلف معرفته — اعنى الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية — فالجاحد لأمثال هذه الأشياء إذا كانت أصلا من أصول الشرع كافر معاند بلسانه دون قلبه أو بغفلته عن التعرض الى معرفة دليلها

(٢) فى الطب .

لأنه ان كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل الى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة ، ولهذا قال عليه السلام : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بي » يريد بأي طريق اتفق لهم الايمان من الطرق .

قلت : وهذا الكلام فيه أشياء جيدة ، وفيه تفاصيل غير صحيحة ؛ لكن هذا ليس موضع الكلام عليه .

ثم قال : وأما الأشياء التي نخافها لاتعلم عندهم الا بالبرهان فقد يعف الله فيها لعباده . والذين لاسبيل لهم الى البرهان : إما من قبل فطرهم ، واما قبل عادتهم ، وإما من قبل عدمهم اسباب التعلم فإنه ضرب لهم أمثالها واشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال ممكن ان يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع . أعنى الجدلية ، والخطائية ، وهذا هو السبب في أن يقسم الشرع الى ظاهر وباطن ، فان الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني ، والباطن هو تلك المعاني التي لاتتجلى إلا لأهل البرهان . وهذه هي أصناف تلك الموجودات الأربعة والخمسة التي ذكرها ابو حامد في « كتاب الشريعة (١) »

قلت : هذا الكلام من اصول النفاق نفاق الدهرية ، ويظهر بطلانه من وجوه :

أحدها . قوله : وأما الأشياء التي نخافها لاتعلم الا بالبرهان الى آخره . يقال له : قولك : لاتعلم الا بالبرهان . أى لايمكن تصورهما إلا بالبرهان ؟ أولا يمكن التصديق بها عقلا إلا بالبرهان ؟ أما الأول فباطل ؛ فإن التصور سابق على التصديق

وادعى ان الرسل
جاؤا بالتخييل
في مسائل المبدأ
والمعاد ، وجوز
تاويل نصوصهما
لاهل البرهان
الفلسفي ، نقده

فلو كان لا يمكن تصورها الا بعد قيام البرهان على ثبوتها ، والبرهان لا يمكن أن يقوم على التصديق الا بعد التصور لزم الدور . وهو قد ذكر في غير هذا الموضوع أن تصور الشيء يكون إما بنفسه وإما بمثاله ، وليس هذا من البرهان . وإذا كان تصورها ممكن بدون البرهان فالرسول خبره يوجب التصديق ، وليس هو ملزم لأن يقوم برهان خاص على كل ما يخبر به . فاذا كان تصورها ممكن بلا برهان وخبره وحده كاف في التصديق لم يحتج الى ماسماه برهانا .

الثاني أن يقال له : إذا قدر أن التصديق بها لا يمكن الا بالبرهان : فإما أن يكون الرسول أخبر بها للخاصة مقرونا بالبرهان ، أو بلا برهان . او لم يخبر بها . ومعلوم أن هذه البراهين التي تثبت بها الفلاسفة تجرد النفس ونعيمها وعذابها والعقول والنفس لم تأت بها الرسل ؛ فإما ان يكونوا تركوا الاخبار بها ، أو اخبروا بها بدون ما ادعاه من البرهان . وعلى التقديرين يظهر أن الرسول لم يسلك ما ادعاه ؛ فانه يزعم أن الرسول علمها الخاصة دون العامة .

الثالث ان يقال : ليس فيما يذكره الفلاسفة ما يبعد فهمه على عامة الناس بأكثر من فهم ما دل عليه ظاهر الشرع وان كانوا مقصرين عن فهم الأدلة ، الا ترى أن المتكلمين يصرحون بما يقولونه للعامة وإن كانت أدلتهم كثيرة . أما أن تكون أغض من أدلة الفلاسفة وانما هي مسائل معدودة « مسألة واجب الوجود ، وفعله » و« النفس ، وسعادتها وشقاوتها » و« العقول والنفس » وما يتبع ذلك . فأي شيء في هذا مما لا يمكن التصريح منه به للعامة لو كان حقاً . فعمل ان ترك التصريح به إنما هو لما اشتمل عليه من الباطل المخالف للفطرة والشرعة والحق الذي صرحت به الشريعة .

الرابع ان يقال : ان الله قد أجمل في كتابه وعلى لسان رسوله ما لا يمكن النفوس معرفة تفصيله مثل قوله تعالى : (فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين)

ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » .

الخامس ان يقال : النقص الذي ذكرته هو اما من قبل نقص الفطرة ، واما من قبل سوء العادة ، واما من قبل عدم أسباب التعلم ؟ فيقال لك : اما النقص فنقص بني آدم ليس له حد : فمن الناس من ينقص عن فهم ما يفهمه جمهور الناس ، ومن المعلوم أن نهاية ما عند الفلاسفة يفهمه أوسط المتفهمين في مدة قريبة ، والشريعة قد جاءت بما هو أبعد عن الفطر الناقصة من هذا . واما العادة والتعليم فالرسول هو المعلم الأعظم الذي علمهم الكتاب والحكمة ، وقد نقلهم عن كل عادة سيئة إلى احسن العادات والسير والشرائع ، فان كان التصريح بهذه الأمور مشروطا بالمعلم التام والعادة الصالحة فلا أكمل من هذا المعلم ولا في السير التي عودها : فهل لاعلمها وبينها ، اذا كان الأمر كذلك ؟ !

السادس أن يقال : هب أن العامة لا يمكنهم فهمها فهل لا بينها للخاصة ؟ ! ومن المعلوم بالاضطرار أن الشريعة ليس فيها دلالة على ما يقوله الدهرية والجهمية من الأمور السلبية في الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب .

السابع ان يقال : فاذا صرح فيها بتقيض ما هو الحق — وان قلت إنه أمثال — والحق المطلوب لم يبينه لا للعامة ولا للخاصة ألا يكون هذا تلييساً وإضللاً ؟ !

الثامن ان يقال : قولكم الأشياء التي خلفائها لا تعلم الا بالبرهان وأن الباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى الا لأهل البرهان . كلام من ابطل القول ؛ وذلك أن هذه الأمور قد فسرتها بما تتأول من صفات الله وصفات المعاد حتى

ذكرت آية الاستواء والنزول ونعيم الجنة والنار وغيرها من ذلك . فيقال لهم : التأويلات التي يدعون أنها باطن هذه الألفاظ معان ظاهرة معلومة للخاص والعام : مثل تأويلات الاستواء بالقدرة أو بالرتبة ، فكل أحد من الناس يتصور أن الله قادر على المخلوقات قاهر لها أعظم مما يتصور استواءه عليها . فلا أي ضرورة يعبر عن المعنى الظاهر الواضح بلفظ يكون تصور ظاهره أخفى من تصور ذلك المعنى؟! وهذا بين قاطع لمن تدبره ، وان كانت الوجود كلها كذلك .

ثم قال الحفيد : وإذا اتفق كما قلنا أن يعلم الشيء بنفسه بالطرق الثلاث لم يحتج أن يضرب له مثال ، وكان على ظاهره لا يتطرق اليه تأويل ، وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالتأويل له كافر مثل من يعتقد الاسعادة آخروية هاهنا ولا شقاء ؛ وأنه إنما قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم وأنها خيلة (١) وأنه لا غاية للإنسان الا وجوده المحسوس فقط . وإذا تقرر لك هذا فقد ظهر لك في قولنا إن هاهنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله . فان كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة ، وها هنا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذ أخبرته ان الله تعالى في السماء « أعتقها فإنها مؤمنة » إذ كانت ليست من أهل البرهان ، والسبب في ذلك أن هذا الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق الا من قبل التخيل أعنى أنهم لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بوجود ليس منسوبا الى شيء متخيل ، ويدخل أيضا على من لا يفهم من هذه النسبة الا المكان ، وهم الذين شدوا عن

(١) أي تخييل . وفي فلسفة ابن رشد (حيلة) بالمهملة .

رتبة الصنف الأول قليلا في النظر اعتقاد الجسمية ؛ ولذلك كان الجواب لهؤلاء في أمثال هذه امها من المتشابهات ، وان الوقف في قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله) . وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المتأول فانهم يختلفون في تأويله .

قلت الذين سماهم « أهل البرهان هنا » هم من عناء من الجهمية والدهرية . وقد تناقض في هذا الكلام ؛ فانه قد تقدم ما ذكره في « كتاب مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » ولفظه : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله تعالى والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وما ذكره من أن ذلك من الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة أن العلو مسكن للروحانيين — يريدون الله والملائكة — وقوله قد ظهر لك من هذا أن اثبات الجهة واجب بالشرع والعقل ، وقد تقدم حكاية قوله . فاذا كان هذا هكذا فكيف يكون أهل البرهان متفقين على تأويل ذلك وأن يكون قول الجارية « انه في السماء » مما يجب على أهل البرهان تأويله ؟ !

ثم يقال له : هل كان الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين من أهل البرهان الحق أم لا ؟ فان قلت : لم يكونوا من أهله ولكن المتأخرين وفي الصابئين قبلنا من كان من أهله . فهذا خلاف المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام أن السابقين الأولين كانوا أعظم علما وإيماناً من هؤلاء . وان قلت : كانوا من أهل البرهان فن المعلوم بالاضطرار أنهم لم يثولوه كما تأوله هؤلاء المتأخرون ؛ بل هم متفقون على أن الله تعالى فوق العرش ، كما ذكرت أنت إجماع الأنبياء والحكماء على ذلك . وكلهم في تحريم تأويل ذلك اعظم من أن يذكر هنا . فكيف يكون واجباً ؟ !

وايضاً فالمثأولون لهذا ليس فيهم من تحمده أنت ؛ فان تأويل ذلك أما أن يكون عن معتزلي أو اشعري أخذ عنه أو من يجرى مجراهم ، وهؤلاء عندك أهل جدل لا أهل برهان ، وأنت دائماً تصفهم بمخالفة الشرع والعقل .

وان قلت : نحن أهل برهان — وهم المتفلسفة المنتسبون الى الاسلام — فهذا أ كذب الدعوي ؛ وذلك أنه لا ريب عند من عرف المقالات وأربابها أن الذى صار به المتكلمون مذمومين هو ما شار كوا به هؤلاء المتفلسفة من القياس الفاسد والتأويل الحائد ، وأن أحسن حال المتفلسف أن يكون مثل هؤلاء ، فإذا كان هؤلاء قد اتفقت الأئمة والأمة وعقلاؤهم متفقون ايضاً على أنهم فيما قالوه من خلاف مذهب السلف ليسوا أهل برهان بل أهل هذيان كيف باصحابك الذين اعترف أساطينهم بأنه ليس لهم فى العلم الالهى يقين ؟! والمتكلمون لا يقرون على انفسهم بمثل هذا ؛ بل يقولون إن مطالبهم تأولوها بالأدلة العقلية ، وبسط هذا الكلام له موضع آخر ليس هذا موضعه (١) وليس يلزم من كون الرجل ذا برهان فى الهندسة والحساب أن يكون ذا برهان فى الطب ، مع أن كلاهما صناعة حسية ؛ وكثيراً ما يحذق الرجل فيهما ، ومن المعلوم ان العلم بهذه الأمور أبعد عن الطب والحساب من بعد أحدهما عن الآخر .

ثم يقال له : هب ان تلك الجارية ليست من أهل البرهان ، فما الموجب لأن يخاطبها الرسول بخطاب الظاهر من غير حاجة اليه ، فقد كان يمكنه تعرف ايمانها بان يقول : من ربك ؟ ومن إلهك ؟ ومن تعبدين ؟ فتقول الله تعالى . فلما يعدل عن لفظ ظاهره وباطنه حق الى لفظ ظاهره باطل ؟ ! ثم يكلفها مع ذلك تصديق

(١) وانظر مثالا لذلك ما ذكره المؤلف عنهم فى كتابه « بيان موافقة صريح العقول

الباطل ، ويحرم عليها وعلى غيرها اعتقاد تقيض الباطل ؟ ! فهل فهذا فعل عاقل ، فضلا عن ان يكون هذا فعل الرسل ، أم من فعل الكاذبين في خبرهم ، الموجبين للتصديق بالكذب ؟ ! ثم الله ورسوله يخاطب الخلق بخطاب واحد يخبر به عن نفسه وقد فرض على طوائف أن يعتقدوا ظاهره وإن لم يعتقدوه كفروا ، وعلى آخرين أن يعتقدوا تقيض ما اعتقده هؤلاء وإن اعتقدوه كفروا ، ثم مع هذا كله لا يبين من هؤلاء ولا من هؤلاء ، ولا يبين ماهو مراده به الذي خالف ظاهره ؛ بل يدع الناس في الاختلاف والاضطراب ؟ ! وهذا الفيلسوف ادعى ان الاختلاف انما نشأ من جهة كون العلماء فتحوا التأويلات للعامة فاضلوا العامة بذلك حيث فرقوهم ، ثم هو قد جعل الرسول نفسه اضل الخاصة وواقع بينهم التفرق والاختلاف حيث عنى بهذا الخطاب باطنا فرضه عليهم ولم يبينه لهم ؛ فان الذنب الذي شنعه على أهل الكلام نسب الأنبياء الى أعظم منه ، وقد قال تعالى للرسول : (أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه) وقال : (وان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون) وقال : (ان الذين فرقوا دينهم و كانوا شيعا لست منهم في شيء) وقال : (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وانتم مسلمون ، واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم) الى قوله تعالى : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم) وقال : (وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة) . وعلى ما زعمه هؤلاء يكونون قد تفرقوا واختلفوا من قبل أن يأتيهم العلم أو تأتيهم البينة ، لأنهم زعموا أن في الكتاب ظاهراً يجب على أهل البرهان تأويله ، وان الذي يعلمونه هو التأويل الذي قال الله تعالى فيه : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) . ثم يقول وأهل البرهان مع انهم مجمعون في هذا الصنف أنه من المتأول فقد يختلفون في تأويله ، وذلك بحسب مرتبة كل واحد في معرفة البرهان . فاذا لم يبين لهم الرسول مراده فما جاءهم العلم ولا البينة ، فيكونون معذورين في التفرق والاختلاف كما زعم هؤلاء المنافقون .

ثم يقال له : البرهان يفضي الى إحالة الظاهر مثلاً؟ أم الى تعيين المراد؟ أما الأول فهم متفقون عليه . وأما تعيين المراد فليس مستفاداً من مجرد القياس الذي تسميه البرهان ؛ إنما يعرف من حيث يعرف مراد المتكلم ، فكيف يكون اختلافهم في التأويل بحسب مرتبة كل واحد في معرفة البرهان والبرهان إنما ينفي الظاهر فقط لايبين ماهو المراد؟! والرد على هؤلاء يطول ، فليس هذا موضع استقصائه .

وإنما الغرض التنبيه على أن هؤلاء الدهرية سلطوا على الجهمية بمثل هذا حتى آل الأمر الى الكفر بحقيقة الايمان بالله وباليوم الآخر ، وجعلوا ذلك هو البرهان والتحقيق الذي يكون للخاصة الراسخين في العلم ، حتى حرفوا الكلام عن مواضعه والحدوا في أسماء الله تعالى وآياته ، وجعلوا أئمة الكفر والنفاق هم أئمة الهدى ورؤوس العلماء وورثة الأنبياء ؛ مع انهم في القياس الذي سموه البرهان إنما أتوا فيه بمقاييس سوفسطائية من شر المقاييس السوفسطائية ؛ قال أمرهم الى السفسة في العقليات ، والقرمطة في الشرعيات . وهذه حال القرامطة الباطنية الذين عظمهم وسلك سبيلهم هذا الفيلسوف ، ولهذا كان ابن سينا وامثاله منهم ، وكان ابوه من دعاة القرامطة المصريين ، قال : ولذلك اشتغلت بالفلسفة .

ثم قال : وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه شك فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لايجوز تأويله ، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لايجوز حمله على الظاهر للعلماء لغرابة هذا الصنف واشتباهاه ، والمخبط في هذا معذور — أعنى من العلماء .

فان قيل : فاذا تردد أن الشرع في هذا على ثلاث مراتب فمن أي هذه الثلاث مراتب هو عندكم ما جاء في صفات المعاد وأحواله ؟ فنقول : إن هذه المسألة الأمر فيها أنها من الصنف المختلف فيه ، وذلك اننا نرى قوماً ممن ينسبوا أنفسهم

الى البرهان يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها؛ إذ كان ليس فيها برهان يؤدي الى استحالة الظاهر فيها، وهذه طريقة الأشعرية، وقوم آخرون ايضا من يتعاطى البرهان يتأولونها، وهؤلاء يختلفون في تأويلها اختلافاً كثيراً، وفي هذا الصنف أبو حامد معدود وكثير من المتصوفة، ومنهم من يجمع فيها تأويلين كما يفعل ذلك أبو حامد في بعض كتبه، ويشبه أن يكون الخطىء في هذه المسألة من العلماء معذور، والمصيب مشكور، أو مأجور، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول فيها نحواً من أنحاء التأويل - أعني في صفة المعاد - لافي وجوده، إذا كان التأويل لا يؤدي الى نفي الوجود، وإنما كان جحد الوجود في هذه كفرة لأنه في أصل من أصول الشريعة، وهو مما يقع التصديق به بالطرق الثلاث المشتركة للأحمر والأسود. وأما من كان من غير أهل العلم فالواجب عليه حملها على الظاهر وتأويلها في حقه كفر؛ لأنه يؤدي الى الكفر، وكذلك ما نرى أن من كان من الناس فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر، لأنه يؤدي للكفر، والداعي الى الكفر كافر، ولهذا يجب أن لا تثبت هذه التأويلات إلا في كتب البراهين؛ لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل اليها الا من هو من أهل البرهان. أما اذا أثبت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطبية والجدلية كما يصنعه أبو حامد خطأ على الشرع وعلى الحكمة، وان كان الرجل انما قصد خيراً، وذلك أنه رأى أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد ليس بدون كثرة أهل العلم، وتطرق بذلك قوم الى ثلب الحكمة، وقوم الى ثلب الشريعة، وقوم الى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا هو أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنه رام بذلك تنبيه الفكر انه لم يلتزم مذهباً من المذاهب في كتبه، هو مع الأشعرية أشعري، ومع الصوفية صوفي، ومع الفلاسفة فيلسوف، كما قيل :

يوم يمان إذا لاقيت ذا يمن وان لقيت معديا فعدناني

والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم الامن
كان من أهل العلم ، كما يجب عليهم أن ينهوا عن كتب البرهان من كان
ليس أهلاً لها .

قلت : أما عدّه ابو حامد ممن لا يقر بمعاد الأبدان ، فهو وان كان قد قال
في بعض كتبه ما نسب لأجله الى ذلك فالذي لا ريب فيه أنه لم يستمر على ذلك
بل رجع عنه قطعاً ، وجزم بما عليه المسلمون في القيامة العامة كما أخبر به الكتاب .

وأما ذكره أن هذا قول كثير من المتصوفة فلا ريب أن في المتصوفة والمتفقهة
وغيرها من هو صديق ومن هو زنديق ، فإن انتحال الخيلة (١) والقول ظاهراً (٢)
ليس باعظم من انتحال الاسلام ، وإن كان في نفس ادعاء الاسلام على عهد
النبي وفي سائر الأعصار منافقون كثيرون فهؤلاء موجودون في جميع الأصناف
من المنتسبين الى العلم وإلى العبادة ، وفي الصحيحين عن أبي موسى الأشعري
قال النبي ﷺ : « مثل المؤمن الذي يقرأ القرآن مثل الاترجة طعمها طيب
وريحها طيب ، ومثل المؤمن الذي لا يقرأ القرآن مثل التمرة طعمها طيب ولا ريح
لها ، ومثل المنافق الذي يقرأ القرآن مثل الريحانة ريحها طيب وطعمها مر ، ومثل
المنافق الذي لا يقرأ القرآن مثل الحنظلة طعمها مر ولا ريح لها »

غلط على الغزالي ،
وعلى الصوفية ،
وفي الاحتجاج
بحديث علي

فأما « شيوخ الصوفية » المشهورون عند الأمة الذين لهم في الأمة لسان
صدق : مثل أبي القاسم الجنيد (٣) وسهل بن عبد الله التستري (٤) وعمرو بن عثمان

(١) أي قول بالتخييل .

(٢) أي القول بالظواهر المخالف للشرعية .

(٣) أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد البغدادي الخزاز ، امام الصوفية في زمانه
توفي ببغداد سنة ٢١٥ ولما سئل عن التوحيد قال : التوحيد أفراد الحدوث عن القدم .
وانظر ص ٤٩٣ ج ٢ من الفهارس العامة للجنيد (وليس الجنيدي) .

(٤) سهل بن عبد الله بن يوسف التستري أحد أئمة الصوفية وعلماهم ، له كتاب في
تفسير القرآن توفي ٢٨٣ هـ - الاعلام . وانظر ج ٢ ص ٤٩٦ من الفهارس العامة .

المكي (١) وأبي العباس ابن عطاء (٢) بل مثل أبي طالب المكي (٣) وأبي عبد الرحمن السلمي (٤) وأمثال هؤلاء فحاشا لله أن يكونوا من أهل هذا المذهب؛ بل هم من أبعد الطوائف عن مذهب الجهمية في سلب الصفات ، فكيف يكونون في مذهب الدهرية المنكرين لانفطار السموات والأرض وانشقاقها؟! نعم يوجد مثل ذلك في المتكلمين بكلام الفقهاء من أهل الفلسفة والكلام وغيرهم . وهذا الرجل قد ذكر أصناف الأمة في الأمور الهية الذين سماهم «حشوية» و«الاشعرية» و«المعتزلة» و«الباطنية» ، وذكر الصنف الرابع الباطنية ولم يتعقبهم بكلام الا ما ذكره من مذهب الصوفية انهم يلتمسون العلم بطريقتهم امانة الشهوات . فان كان قد جعل هؤلاء هم الباطنية فهذا خطأ عظيم ، وإن كان يوجد فيهم من يقول بقول الباطنية ، كما يوجد مثل ذلك في المتكلمين والفقهاء ، ولعل شبههم في ذلك مع ما حكاه عنهم في أمر المعاد انهم يقولون : علم الباطن وينتسبون الى علم الباطن ؛ ولكن هذا اللفظ فيه إجمال وإيهام ؛ فالصوفية العارفون الذين لهم في الأمة لسان صدق إذا قالوا : علم الباطن ، وعلم الباطن ، ونحو ذلك . فهم لا يريدون بذلك ما يناقض الظاهر ؛ بل هم متفقون على أن من ادعا باطناً من الحقيقة يناقض ظاهر الشريعة فهو زنديق ، وأما يقصدون بذلك عمل باطن الانسان الذي هو قلبه بالأعمال الباطنة كالمعرفة والمحبة والصبر والشكر والتوكل والرضا ونحو ذلك ما هو كله تحقيق ، كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

(١) قال الذهبي كان من نظراء الجنيد كبير القدر مات قبل الثلاثمائة ، ساق المؤلف جملة من كتابه (التعرف) بأحوال العباد والمتعبدين في (الحموية) .
(٢) في « طبقات الصوفية » أبو عبد الله أحمد بن عطاء الروذباري ابن أخت الشيخ أبي علي الروذباري .
(٣) محمد بن علي الصوفي صاحب « قوت القلوب م ٣٨٦ » وانظر ص ٤٩١ ج ٢ الفهارس العامة .
(٤) عبد الله بن حبيب التابعي المقرئ م ٨٤ وانظر ج ٢ ص ٤٩١ من الفهارس العامة في ترجمته ومؤلفاته .

ومما يبين تناقض الفريقين لاشتراكهما في النفي والتعطيل ان كل حجة يحتاج بها أحدهما على الآخر تنقض مذهبه أيضا ، كما تنقض مذهب خصمه ؛ ولهذا عمدة كلامهم بيان كل طائفة تناقض الأخرى وان كانت هي ايضا متناقضة كما نهينا عليه غير مرة (١) .

ويوضح ذلك ما ذكره هذا القاضي ابو الوليد ابن رشد الحفيد في كتابه الذي سماه : « مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » هذا بعد أن قال في خطبته : أما بعد فان كنا قد بينا في أول هذا الكتاب مطابقة الحكمة للشرع ، وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك : إن الشريعة ظاهر ومثول ، وأن الظاهر فيها هو فرض الجمهور ، وأن المثول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره وترك تأويله .

قلت : قد جعل فرض الجمهور اعتقاد الباطل الذي هو خلاف الحق إذا كان الحق خلاف ظاهره ، وقد فرض عليهم حملة على ظاهره ، قال : وأما الجمهور ففرضهم فيه حملة على ظاهره وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال علي رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، اتريدون أن يكذب الله ورسوله » قلت حرف لفظ حديث علي ومعناه ؛ فان علياً قال - كما ذكره البخاري في صحيحه من رواية معروف بن خربوذ ، عن أبي الطفيل ، عن علي ، قال : « حدثوا الناس بما يعرفون ، ودعوا ما ينكرون أتعجبون أن يكذب الله ورسوله » . وهذا يدل على تقيض مطلوبه ، لأنه قال أتعجبون أن يكذب الله ورسوله ، فعلم ان الأحاديث التي قالها الله ورسوله أحاديث لا يطبق كل أحد حملها ، فاذا سمعها من لا يطبق ذلك كذب الله ورسوله ، وهذا إنما يكون

(١) في هذا الكتاب وغيره .

في ما قاله الرسول ﷺ وتكلم به ؛ لا في خلاف ما قاله ، ولا في تأويل ما قال
خلاف ظاهره ، فان ذكر ذلك لا يوجب ان المستمع يكذب الله ورسوله ؛ بل
يكذب المتأول المخالف لما قال الله ورسوله . نعم نفس ذلك التأويل المخالف
لقوله يكون تكذيباً لله ورسوله : إما في الظاهر ، وإما في الباطن والظاهر .
فلو أريد ذلك لكان يقول : اتريدون ان تكذبوا الله ورسوله ، أو أن تظهروا
تكذيب الله ورسوله . فان المكذب من قال ما يخالف قول الله ورسوله
إما ظاهراً ؛ وإما ظاهراً وباطناً . وعليه إنما خاف تكذيب المستمع لله ورسوله ،
وهذا لا يكون لمجرد تأويل المتأولين ؛ فان المؤمن لا يكذب الله ورسوله
لقول مخالف لتأويل يخالف ذلك ؛ بل يرد ذلك عليه .

فان قال : هذه التأويلات الباطنة قد ذكرها النبي ﷺ للخاصة

قيل : هذا من الافك المفترى الذي اتفق أهل العلم بالاسلام على أنه كذب ،
وقد ثبت عن علي رضي الله عنه في الصحيح من غير وجه لما سأله من ظن أن عنده
من الرسول علماً اختص به فبين لهم علي رضي الله عنه أنه لم يخصه بشيء (١) .

قال الحفيد : فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من
العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها ، وتتحرى في ذلك كله مقصد الشارع
ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة ، فان الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل
الاضطراب في هذه الشريعة ؛ حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة كل واحد
منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مباح

نسبته أهل
الاثبات الذين
لقبهم بالمشوية)
الى التقصير في
التريق الى
معرفة وجود
الله (٢)

(١) في الصحيحين أنه قيل له : « هل عندكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب
تقرؤونه ؟ فقال : لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة الا هذه الصحيفة . وفيها أسنان الابل
وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر » وفي لفظ « هل عهد اليكم رسول الله صلى الله
عليه وسلم شيئاً لم يعهد الى الناس ؟ فقال لا » وفي لفظ : « الا فهما يؤتياه الله عبداً
في كتابه » .

(٢) وهو استدلالهم بالسمع دون العقل في نظره .

الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة ، وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمى (الأشعرية) وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة . والتي تسمى (المعتزلة) والطائفة التي تسمى (بالباطنية) ، والطائفة التي تسمى (بالخشوية) وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وحرقت كثيراً من الفاظ الشرع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى الذي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وان من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤمل جميعها وتؤمل مقصد الشارع ظهر أنها كلها أقاويل محدثة ، وتأويلات مبتدعة . وانا أذكر من ذلك مايجرى مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الايمان إلا بها ، وتجرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ ؛ دون ما جعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح ، وأبدأ من ذلك بتعريف ما قصد في الشرع أن يعتقد الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز ، وبتسدي من ذلك معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع إذ كانت أول معرفة يجب أن يعامها المكلف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر اذاً تلك الفرق المشهورة في ذلك ، فنقول :

أما الفرقة التي تدعى « بالخشوية » فأنهم قالوا : إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل . أعنى ان الايمان بوجود الذي كلف الناس التصديق به يكفي فيه السمع ان يتلقى من صاحب الشرع كما يتلقى منه أحوال العبادة وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه . وهذه الفرقة الظاهر من أمرها أنها مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى وتقدس ودعاهم من قبلها إلى الاقرار به ، وذلك أنه يظهر من غير ما آية من

كتاب الله تعالى أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري سبحانه وتعالى بأدلة عقلية منصوص عليها فيها مثل قوله تعالى : (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم) الآية ، ومثل قوله تعالى : (أفي الله شك فاطر السموات والأرض) الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى . وليس لقائل ان يقول : إنه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله تعالى - أعني أن لا يصح ايمانه من قبل وقوعه عن هذه الأدلة - لكان النبي ﷺ لا يدعو أحداً الى الاسلام الا عرض عليه هذه الأدلة ؛ فان العرب كلها كانت تعترف بوجود الباري سبحانه وتعالى ، ولذلك قال تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) ولا يمتنع أن يوجد من الناس من يبلغ به فدامة الطبع وبلادة القريحة الا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها الشارع ﷺ للجماهير وهذا فهو اقل الوجود ، واذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

ثم قال : وأما « الأشعرية » فرأوا أن التصديق بوجود الله تعالى لا يكون الا بالعقل ؛ لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية . وساق الكلام كما ذكرنا عنه أولاً .

ونسب كل
الأشعرية الى
سلوك غير
الطريق الشرعية
- وهي طريقة
الأعراس

قلت : مسمى « الحشوية » في لغة الناطقين به ليس هو اسماً لطائفة معينة لها رئيس قال مقالة فاتبعته كالجهمية والكلائية والأشعرية ، ولا اسماً لقول معين من قاله كان كذلك . والطائفة إنما تتميز بذكر قولها ، أو بذكر رئيسها ؛ ولهذا كان المؤمنون متميزون بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، فالقول الذي يدعون اليه هو كتاب الله ، والامام الذي يوجبون اتباعه هو رسول الله ﷺ ،

ابطال تسميته
اهل الانبيات
ب « الحشوية »
وأول من
لقبهم به

وعلى هذا بنى الايمان ، وبذلك وجب الموالات والمعاداة ، كما قال تعالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا - إلى قوله - فان حزب الله هم الغالبون) وقال تعالى : (المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وأمثال ذلك ، وقال تعالى : (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون) وكذلك ذكر ذلك في البقرة والمائدة ولقمان : فذكر أن الكفار لا يستجيبون لذلك ، وكذلك ذكر عن المنافقين فقال : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) فأخبر عن الكافرين والمنافقين انهم يعرضون عن الاستجابة للكتاب والرسول ، فلم أن المؤمنين ليسوا كذلك ؛ بل هم كما قال الله تعالى : (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا) وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً) وبذلك أمرهم حيث قال : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإذا تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير واحسن تأويلاً) وبذلك حكم بين اهل الأرض كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) وشواهد هذا الأصل كثيرة .

والناس منذ بعث الله تعالى محمداً ﷺ ثلاثة أصناف : إما كافر معان ، وإما منافق مستتر ، وإما مؤمن موافق ظاهراً وباطناً ، كما ذكر الله تعالى هذه الأصناف الثلاثة في أول سورة البقرة ، وحينئذ فالواجب أن يكون الرجل مع المؤمنين باطنًا وظاهرًا ، وكل قول أو عمل تنازع الناس فيه رده إلى الكتاب والسنة ، ولا يجوز وضع طائفة بعينها يوالى من والته ويعادي من عادته ؛ لأخص من المؤمنين - لو كانت أسماؤهم للتعريف المحض كالمالكية ، والشافعية ، والحنبلية ، أو غير ذلك - ولا أعم من ذلك - مما يدخل فيه المسلم والكافر كجنس النظر والعقل أو العبادة المطلقة ونحو ذلك - ولا يجوز تعليق الحب والبغض والموالات والمعاداة إلا بالأسماء الشرعية ، وأما أسماء التعريف كالأنساب والقبائل فيجوز أن يعرف بها مادلت عليه ، ثم ينظر في موافقته للشرع ومخالفته له .

وإذا كان كذلك فأول من عرف أنه تكلم في الإسلام بهذا اللفظ عمرو ابن عبيد (١) رئيس المعتزلة - فقيهم وعابدهم - فإنه ذكر له عن ابن عمر (٢) شيء يخالف قوله ، فقال : كان ابن عمر حشويًا . نسبة إلى الحشو : وهم العامة والجمهور . وكذلك تسميهم الفلاسفة ، كما سماهم بذلك صاحب هذا الكتاب . والمعتزلة ونحوهم يسمونهم « الحشوية » والمعتزلة تعنى بذلك كل من قال بالصفات وأثبت القدر . وأخذ ذلك عنها متأخروا الرافضة فسموا [هم] : « الجمهور » بهذا الاسم . وأخذ ذلك عنهم القرامطة الباطنية فسموا بذلك كل من اعتقد صحة ظاهر الشريعة فمن قال عندهم بوجوب الصلوات الخمس والزكاة المفروضة وصوم رمضان وحج البيت وتحريم الفواحش والمظالم والشرك ونحو ذلك سموه حشويًا ، كما رأينا ذلك

والرافضية
والفلاسفة
تسميهم
« الجمهور »
أيضاً كذلك

(١) عمرو بن عبيد بن باب أبو عثمان من أئمة المعتزلة م ١٤٤ . واليه تنسب فرقة العمروية ، وانظر ج ١٠ ص ٣٥٨ - ٣٦١ ، ٣٦٦ من مجموع فتاوي الشيخ رحمه الله .
(٢) عبد الله بن عمر الصحابي الجليل .

مذكوراً في مصنفاتهم، والفلاسفة تسمى من أقر بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي «حشويًا»
واخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقر بما ينكرونه من
الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والارجاء «حشويًا»
ومنهم أخذ ذلك هذا المصنف (١).

وما يبين ذلك أن القول الذي حكاه عنهم لا يعرف في الاسلام عالم معروف
قال به ، ولا طائفة معروفة قالت به ؛ ولكن قد يقول بعض العوام قولاً لا يفصح
بمعناه وحجته يظن به مستمعه أنه يعتقد ذلك . والتحقيق ان هذا النقل إنما نقلته
المعتزلة ومن وافقهم عليه كهذا الرجل بطريق اللزوم لأنهم سمعوه منهم أو وجدوه
مأثوراً عنهم ، وذلك أنهم يسمعون أهل الايمان من أهل الحديث والسنة والجماعة
والفقهاء والصوفية يقولون : الكتاب والسنة . واذا تنازعا في مسألة من موارد
النزاع بين الأمة في مسائل الصفات أو القدر أو نحو ذلك قالوا : بيننا وبينكم
الكتاب والسنة ، فاذا قال لهم ذلك المنازع : بيننا وبينكم العقل ، قالوا : نحن
مانحكم الا الكتاب والسنة ، ونحو هذا الكلام الذي هو حقيقة أهل الايمان
وشعار أهل السنة والجماعة ، وحلية أهل الحديث والفقه والتصوف الشرعي : قالوا
بموجب رأيهم : يلزم من هذا أن تكون معرفة الله تعالى لا تحصل الا بخبر الشارع
إذا لم يكن للعقل مجال في اثبات المعرفة . وهذا جهل منهم ، وقول بلا علم ؛ فان
أحدًا من هؤلاء لم يقل إن الله تعالى لا يعرف الا بمجرد خبر الشارع الخبر الجرد ،
فان هذا لا يقوله عاقل ؛ فان تصديق المخبر قبل المعرفة بصدقه في قوله انه رسول الله
بدون المعرفة بانه رسول ممتنع (٢) ومعرفة انه رسول الله ممن لا يعرف
ان الله موجود ممتنع . فنقل مثل هذا القول عن طائفة توجد في الأمة أو عن

(١) الرازي .

(٢) ويظهر أن في العبارة تكراراً .

عالم معروف في الأمة من الكذب البين ، وهو من جنس وضع الملاحظة للأحاديث المتناقضة على المحدثين ليشنوههم بذلك عند الجهال ؛ لكن من عموم المؤمنين اهل الحديث وغيرهم من لا يحسن ان يجيب عما يورد عليه من الشبه ، ومن لا يحسن البيان عما انعقد في نفسه من البرهان ، واستقر عنده من الايمان ، ولكن هذا لا يبيح ان ينقل عنه البهتان ، كيف وشعارهم الدعاء الى الكتاب والسنة؟! والقرآن مملوء من طريق تعريف الله تعالى لعباده بالأدلة الواضحة المعقول والأمثال المضروبة التي هي القياسات العقلية .

ونحن قد بيننا في غير هذا الموضوع (١) ان القرآن بين فيه أصول الدين في المسائل والدلائل على غاية الاحكام ونهاية التمام ، وأن خلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة إنما هو بعض ما بينه القرآن والحديث ، مع سلامة ذلك عما في كلامهم من التناقض والاختلاف ، واشتماله على ما تقتصر عنه نهاية عقولهم ، وما لا يطعمون ان يكون من مدلولهم . وبيننا أن تعريف الشارع ودلالة الشرع ليس بمجرد الاخبار كما يظنه من يظن ذلك من أهل الكلام والفلسفة ، فان مثل هذا الظن بالشارع هو الذي أوجب أن يلزموا المؤمنين بما هم به أولى وأحرى (والذين يلزمون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وأثمنا ميئنا) وهذا حال الكفار والمنافقين الذين قال الله تعالى فيهم : (وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون . وإذا تقوا الذين آمنوا قالوا آمنا ، وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا إنا معكم ، إنما نحن مستهزؤن) وقال : (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون . وإذا مروا بهم يتغامزون . وإذا انقلبوا الى أهلهم انقلبوا فكهين)

واشتمل القرآن - وهو طريق أهل الاثبات وشعارهم - من الأدلة العقلية في الأمور الالهية ... على أكثر مما يذكره أهل الكلام والفلسفة وما تقتصر عنه عقولهم

فان الله سبحانه ضمن كتابه العزيز فيما أخبر به عن نفسه واسمائه وصفاته من الأدلة والآيات والأقيسة التي هي الأمثال المضروبات ما بين ثبوت المخبر بالعقل الصريح ، كما يخاطب أولي الألباب ، والنهي ، والحجر ، ومن يعقل ، ويسمع ؛ بل قد ضمن كتابه من الأدلة العقلية في أمر المعاد ، ما هو بين لعامة العباد ؛ بل ضمن كتابه العزيز من الأدلة العقلية على ثبوت الأمر والنهي والوعد والوعيد ما نبه عليه في غير هذا الموضوع ، كقوله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ، ألا إنه بكل شيء محيط) . فكيف يكون أهل الكتاب والسنة والايان يقولون : إن الله تعالى إنما يعرف وجوده بمجرد خبر الشارع المجرد ؟ !

إذا قال أهل
الانبات لا مجال
للعقل في معرفة
الله ، أو نهوا
عما يسمى الكلام
أو النظر فلذلك
وجوه صحيحة

وأما ما قد يقولونه من أن العقل لا مجال له في ذلك أو يتهون عن الكلام ، او عن ما سمي معقولات ونظراً ، ونحو ذلك : فهذا له وجوه صحيحة ثابتة بالكتاب والسنة ؛ بل وبالعقل أيضاً ، وبعضهم قد لا يفرق بين ما يدخل في ذلك من حق وباطل ، وبعضهم قد يقصر عن الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة ، كما ذكره هذا الرجل ؛ ولا ريب أن التقصير ظاهر على أكثر المنتسبين الى الكتاب والسنة من جهة عدم معرفتهم بما دل عليه الكتاب والسنة ولوازم ذلك

فيقال : من الوجوه الصحيحة انما نطق به الكتاب وبينه ، أو ثبت بالسنة الصحيحة ، أو اتفق عليه السلف الصالح فليس لأحد أن يعارضه (١) معقولا ونظراً او كلاماً وبرهاناً وقياساً عقلياً اصلاً ، بل كل ما يعارض ذلك فقد علم أنه باطل علماً كلياً عاماً . وأما تفصيل العلم ببطلان ذلك فلا يجب على كل أحد ؛

(١) أي بما يسمى ذلك معقولا الخ .

بل يعلمه بعض الناس دون بعض ، وأهل السنة الذين هم اهلها يردون ما عارض النص والاجماع من هذه وأن زخرفت بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان ، قال تعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً . ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون) فأعداء النبيين دائماً يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً .

و كذلك من الوجوه الصحيحة أن موارد النزاع لاتفصل بين المؤمنين إلا بالكتاب والسنة وأن كان احد المتنازعين يعرف ما يقوله بعقله ، وذلك أن قوى العقول متفاوتة مختلفة ، وكثيرا ما يشبه الجهول بالمعقول ، فلا يمكن أن يفصل بين المتنازعين قول شخص معين ولا معقوله ؛ وإنما يفصل بينهم الكتاب المنزل من السماء ، والرسول المبعوث المعصوم فيما بلغه عن الله تعالى ، ولهذا يوجد من خرج عن الاعتصام بالكتاب والسنة من الطوائف فانهم يفترون ويختلفون (ولايزلون مختلفين الا من رحم ربك) وأهل الرحمة : هم أهل الايمان والقرآن .

ومن الوجوه الصحيحة أن معرفة الله باسمائه وصفاته على وجه التفصيل لاتعلم الا من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام : إما بخبره ، وإما بخبره وتنبهه ودلالته على الأدلة العقلية ، ولهذا يقولون : لانصف الله الابما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ، قال الله تعالى : (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين) .

ثم ذكر ابن رشد الكلام على الطريق التي عزأها الى « الأشعرية » وابوالحسن الأشعري قد بين في رسالته الى أهل الثغر « بيان الابواب » (١) ان هذه الطريق مبتدعة ، وانها ليست هي طريقة الأنبياء واتباعهم ، بل هي محرمة عندهم ،

الطريقة التي
نسبها الى
الأشعري لا يقول
بها الأشعري
ولا أكثر أتباعهم

(١) وتقدم ذكرها .

كما سند ذكر ذلك عنه ، وكذلك ذكر غير واحد عن متقدمي أصحابه ومتأخريهم حتى ابو عبدالله الرازي بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذه الطريق التي حكاها عن الأشعرية ، وبين غلط ابي المعالي في قوله : اعلم ان أول ما يجب على البالغ العاقل القصد الى النظر الصحيح المفضي الى العلم بحدوث العالم . وبين أن العلم بحدوث العالم يمكن أن يعلم بالسمع ، فضلا عن ان لا يكون طريقا الى اثبات الصانع الا العلم بحدوثه بالطريق الذي ذكره ، وان يكون القصد الى النظر في هذه الطريق . وكذلك الغزالي قبله بين حصول المعرفة بدون هذه الطريق .

وبالجملة فانه وان كان ابو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطريقة فكثير من أمة الأشعرية او اكثرهم يخالفونه في ذلك ، ولا يوجبونها ، بل إما أن يجرموها ، أو يكرهوها ، أو يبسحوها وغيرها . ويصرحون بأن معرفة الله تعالى لا تتوقف على هذه الطريقة ولا يجب سلوكها .

ثم هم قسمان : قسم يسوقها ويسوق غيرها ويعدها طريقا من الطرق . فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم . والقسم الثاني : يذمونها ، ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها ، وينهون عنها : اما نهى تنزيهه ، وأما نهى تحريمه ، كما ذكره ابو الحسن الأشعري في رسالته كما سند كرهه عنه ، كما ذكر ذلك طوائف ممن لا يبطل تلك الطريقة كأبي سليمان الخطابي ونحوه :

قال الشيخ ابو سليمان الخطابي في « كتاب شعار الدين » أما بعد : فان أختاً من اخواني سألتني بيان ما يجب على المسلمين علمه ولا يسعهم جهله من أمر الدين وشرح أصوله : في التوحيد ، وصفات الباري تعالى ، والكلام في القضاء والقدر والمشيمة ، والدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان إعجاز القرآن ، والقول في ترتيب الصحابة رضی الله عنهم اجمعين ، وما يتصل به من الكلام ،

طريقتهم التي
ذمها الخطابي
والأشعري ،
ومذهب حذاق
الائمة والعلماء
فيها

وطلب إلي أن أورد في كل شيء منها أوضح ما أعرفه من الدلالة ، وأقربها من الفهم ، ينتفع به من لا يرضى بالتقليد في ما يعتقده من أصول الدين ، وكان مع ذلك ممن لا يجب النظر في الكلام ، ولا مجرد القول على مذهب المتكلمين ، وذكر تمام الكلام ، وذكر عدة اصول من الاستدلال بخلق الانسان ، والاستدلال بتكوين المتضادات وتأليفها ، والاستدلال بما في الوجود من الحكمة الغائية الذي يسميه ابن رشد « دليل العناية » الدال على الارادة والرحمة والعناية الدالة على الصانع — الى أن قال :

وطرق الاستدلال كثيرة إلا أنا اخترنا منها في الكتاب ما هو أقرب الى الأفهام ، وأشبه بمذاهب السلف والعلماء ، وقد أنزل الله تعالى كتابه على رسوله ﷺ ، وحاج به قرمه وهم عرب ليسوا بفلاسفة ولا متكلمين ، وإنما خاصمهم بما يفهمه ألوا العقول الصحيحة ، ويستدركه ذوا الطباع السليمة وتشهد له المعارف ، وتجري به العادات القائمة ، فما قامت الحجة عليهم كان من الاستدلال على اثبات الصانع وحدث العالم .

قال : وقد أبى متكلمو زماننا هذا الا الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها ، وزعموا أنه لا دلالة أقوى من ذلك ولا أصح منه . ونحن وان كنا لا ننكر الاستدلال بهذا النوع من الدلالة فان الذي اخترناه ونوتره هو ما قدمنا ذكره ، لأنه أدلة اعتبار وطريق السلف من علماء أمتنا ، وإتمام سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة واخذوه عنهم ، وفي الأعراض اختلاف كثير : فمن الناس من ينكرها ولا يثبتها رأساً . ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بانفسها كالجواهر ، والاستدلال لا يصح بها الا بعد استبراء هذه الشبهة . وطريقنا الذي سلكناه بريء من هذه الآفات ، سليم من هذه الريب .

قال : ولقد سلك بعض مشائخنا في هذا طريقة الاستدلال بمقدمات النبوة ومعجزات الرسالة ، لأن دلائلها مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها ، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها ، فلما ثبتت النبوة صارت أصلا في وجوب قبول مادعا اليه ﷺ . وهذا النوع مقنع في الاستدلال لمن لا يتسع فهمه لاستدراك وجوه سائر الأدلة ، ولم يتبين تعلق الأدلة بمدلولاتها ، ولن يكلف الله نفسا الا وسعها .

قلت : هذه الطريق يستدل صاحبها بالنبوة على حدوث العالم ؛ لأن معرفة الصانع تعلم بدون ذلك إما بالأدلة الأخر ، وإما بالفطرة . وصدق الرسول مبني على مقدمات ضرورية ، أو نظرية قريبة من الضرورية ؛ ثم يستدل بقوله على حدوث العالم . فالخطابي في هذه الطريق ذكر أن طريقة الأعراض غير منكورة عنده ، ولكنه كرهها ورغب عنها الى ما ذكر انه طريق السلف ؛ لأنها بدعة ولأن فيها آفات .

وقد قال في رسالته في « الغنية عن الكلام وأهله » كلاماً أسد من هذا وبين أنها محرمة — كما ذكره الأشعري في رسالته الى أهل النغر — فقال الخطابي في هذه الرسالة : عصمنا الله تعالى وإياك من الأهواء المضلة ، والآراء المغوية والفتن الحيرة ، ورزقنا وإياك الثبات على السنة والتمسك بها ، ولزوم الطريقة المستقيمة التي درج عليها السلف ، واتممجها بعدهم صالح الخلف ، وجنبنا وإياك مداحض البدع وبنيات طرقها العادلة عن نهج الحق وسوى الواضحة ، وأعاذنا وإياك من حيرة الجهل ، وتعاطي الباطل ، والقول بما ليس لنا به علم ، والدخول فيما لا يعنيننا ، والتكلف لما قد كفيننا الخوض فيه ونهينا عنه ، ونفعنا وإياك بما علمنا ، وجعله سبباً لنجاتنا ، ولا جعله وبالا علينا برحمته . وقفت على

مقاتلتك ، وما وصفته من أمر ناحيتك ، وظهور ما ظهر بها من مقالات أهل الكلام ، وخوض الخائضين فيها ، وميل بعض منتحلي السنة إليها ، واغترارهم بها ، واعتذارهم في ذلك بأن الكلام وقاية السنة ، وجنة لها يذب به عنها ، ويذاد بسلاحه عن حريمها ، وفهمت ما ذكرت من ضيق صدرك بمجالستهم وتعذر الأمر عليك في مفارقتهم ، لأن توقفتك بين أن تسلم لهم ما يدعونه من ذلك فتقبله ، وبين أن تقابلهم على ما يزعمونه فترده وتنكره ، وكلا الأمرين يصعب عليك : أما القبول فلأن الدين يمنعك منه ، ودلائل الكتاب والسنة تحول بينك وبينه . وأما الرد والمقابلة فلائهم يطلبونك بأدلة العقول ، ويأخذونك بقوانين الجدل ، ولا يقنعون منك بظواهر الأمور . وسألتني أن أمدك بما يحضرنى في نصرة الحق من علم وبيان ، وفي رد مقالة أولئك من حجة وبرهان ، وأن أسلك في ذلك طريقة لا يمكنهم ردها ، ولا يسوغ لهم من جهة المعقول إنكارها ، فرأيت اسعافك به لازماً في حق الدين ، وواجب النصيحة للجماعة المسلمين . وأنا أسأل الله تعالى أن يوفق لما ضمن لك ، وأن يعصم من الزلل فيه .

إعلم يا أخي أن هذه الفتنة قد عمت اليوم وشملت : فشاعت في البلاد واستفاضت ، ولا يكاد يسلم من وهج غبارها إلا من عصمه الله ، وذلك مصداق لقول الرسول ﷺ : « ابن الدين بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء » (١) فنحن اليوم في ذلك الزمان وبين أهله فلا تنكر ما تشاهده منه وسل الله العافية من البلاء واحمده على ما وهبه لك من السلامة .

(١) ولفظ الحديث في الصحيح « بدأ الاسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ . فطوبى للغرباء » وللمؤلف - ابن تيمية رسالة في شرح هذا الحديث انظر ج ١٨ ص ٢٩١ - ٣٠٥ من مجموع فتاويه .

ثم انى تدبرت هذا الشأن فوجدت عظم السبب فيه أن الشيطان صار بلطيف حيلته سول لكل من أحس من نفسه بفضل ذكاء وذهن يوهمه أنه ان رضي في علمه ومذهبه بظاهر من السنة واقتصر على واضح بيان فيها كان اسوة العامة، وعد واحداً من الجمهور والكافة، فجرهم بذلك الى التنطع في النظر، والتبدع في مخالفة السنة والأثر، ليدينوا عن طريق الدهماء، ويتميزوا في الرتبة عن من هو دونهم في الفهم والذكاء، واختدعهم بهذه المقدمة حتى أرهقهم عن واضح الحججة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا في حقائقها، ولم يخلصوا فيها الى شفاء نفس، ولا قبولها بيقين، ولما راوا كتاب الله تعالى ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه: ضربوا بعض آياته ببعض، فتأولوها على ما سنع لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولغته الماثورة عنه، وردوها على وجوهها، وأسأوا في نقلتها القالة: فوجهوا إليهم الظنون، ورموهم بالقرية، ونسبوه الى ضعف السنة، وسوء المعرفة بمعانى ما يروونه من الحديث، والجهل بتأويله. ولو سلكوا سبيل القصد ووقفوا عندما انتهى بهم التوقيف لوجدوا برد اليقين، وروح القلوب، وكثرت البركة، وتضاعف البناء، وانشرت الصدور، ولأضاءت فيها مصباح النور (والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم).

وأعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا الخط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزا عنه ولا انقطاعا دونه، وقد كانوا ذوا عقول وافرة، وأفهام ثاقبة، وكان في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذ النحل والأهواء؛ وإنما تركوا هذه الطريقة وأضربوا عنها لما تخوفوه من فتنها، وحذروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله به من توفيقهم، وشرح به صدورهم من نور معرفته. ورأوا أن

فما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السنة وبيانها غنى ومندوحة عما سواها ، وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة أزيحت بمكانهما . فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم بها ، واعترضهم الملحدون بشبههم ، المتخذلقون بجدلهم : حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن انفسهم بهذا النمط من الكلام ويدافعوهم بهذا النوع من الجدل لم يقووا ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان ذلك ضلة في الرأي ، وعيبا فيه ، وخدعة من الشيطان . والله المستعان .

فان قال هؤلاء : فانكم قد انكرتم الكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول : فما الذى تعتمدون في صحة أصول دينكم ؟ ومن أي طريق تتوصلون الى معرفة حقائقها وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه والنبي لم يثبت صدقه الا بأدلة العقول وأنتم قد نفيتموها ؟

قلنا : إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها الى المعارف ، ولكن لا نذهب في استعمالها الى الطريقة التى سلكتموها فى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنها الى ما هو اوضح بيانا ، وأبين برهانا ؛ وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شيء عندهم فى الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء . فأما مثبتوا النبوات فقد أغنهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة فى ركوب هذه الطريقة المتعوجة التى لا يؤمن الغيب على رآكبها ، والابتداع والانتطاع على سالكها .

وبيان مذاهب اليه السلف من أئمة المسلمين رحمة الله عليهم اجمعين والاستدلال على معرفة الصانع سبحانه وتعالى ، واثبات توحيده وصفاته ،

وسائر ما دعى أهل الكلام انه لا يتوصل اليه الا من الوجه الذي يزعمونه : هو أن الله سبحانه وتعالى لما اراد إكرام من هداه لمعرفة بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً ، وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً ، وقال له : (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل فما بلغت رسالته) وقال ﷺ في خطبته في حجة الوداع وفي مقامات له شتى وبحضرة عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين : « ألهل بلغت » ؟ فكان ما أنزل الله تعالى وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله : (اليوم أكملت لكم دينكم) فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين وقواعده وأصوله وشرائعه وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه ، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة اليه ؛ إذ لاخلاف بين فرق الأمة أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال . فمعلوم أن أمر التوحيد واثبات الصانع لا تبرح فيها الحاجة داعية أبداً في كل وقت وزمان ، ولو أخرف فيها البيان لكان قد كفهم ما لا سبيل لهم اليه . واذا كان على ما قلت وقد علمنا أن النبي ﷺ لم يدعهم من هذه الأمور الى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها ، اذ لا يمكن احداً من الناس أن يروي في ذلك عنه ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرف واحد فما فوقه لا من طريق تواتر ولا آحاد : علم انهم قد ذهبوا خلاف مذاهب هؤلاء ، وسلكوا غير طريقتهم .

قلت : وهذا الكلام يشبه ما ذكره ابو الحسن الأشعري في رسالته ومضمون ذلك ان هذه الطريقة محدثة مبتدعة، مستغنى عنها، منهي عن سلوكها لذلك ، وليس فيه بيان أنها باطلة . ولكون أمثال هؤلاء لا يعتقدون بطلانها في الباطن وإن نهوا عن سلوكها وقع منهم أقوال مبنية على بعض مقدماتها وإن خالفت النصوص والمعقول . والذي عليه حذاق الأئمة والعلماء أنها طريقة باطلة كما يقول ذلك طوائف من أهل الكلام والفلاسفة . وهذا الحفيد وان بين

طريقة متأخري
الأشعرية
(الأعراض)
باطلة ، وطريقة
الفلاسفة
(التخييل)
ابطل منها

بطلانها لكن طريقته في الباطن أبطل من هذه وان سماها طريقة البرهان ؛ ولهذا لما فرغ من الرد على الأشعرية في هذه الطريقة وذكر طريقة ثانية لأبي المعالي : وهي أن العالم جائز ، والجائز لا بد له من مخصص . تكلم عليها بما ليس هذا موضعه (١) .

الى أن قال : (٢) فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك الى معرفة وجود الباري ليست طرقاً نظرية يقينية ، ولا طرقاً شرعية يقينية ، وذلك ظاهر لمن تأمل اجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى - اعنى معرفة وجود الصانع - وذلك أن الطرق الشرعية اذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين : (أحدهما) أن تكون يقينية ، (والثانية) أن تكون بسيطة غير مركبة - أعنى قليلة المقدمات - فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

قال : وأما « الصوفية » فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية - أعنى مركبة من مقدمات وأقيسة - وأما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجردها من العوارض الشهوانية ، واقتبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين) ومثل قوله تعالى : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة وان ساهنا وجودها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، وكان وجودها بالناس عبثاً ،

حكاية ابن رشد
لطريقة الصوفية
في اثبات
وجود الله

(١) وتقدم .

(٢) ابن رشد .

والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار ، وتنبية على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إمامة الشهوات شرطاً في صحة النظر مثل ماتكون الصحة شرطاً في ذلك ؛ لأن إمامة الشهوات هي التي تفيده المعرفة بذاتها وان كانت شرطاً فيها ، كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً : أعنى على العمل ، لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل أن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا ؛ وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه .

قال : وأما « المعتزلة » فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية .

قال : فان قيل : فاذا قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منهاهي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم الى الاقرار بوجود البارئ سبحانه وتعالى ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين : (أحدهما) طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسم هذا دليل العناية . و(الطريقة الثانية) : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ، والنسم ، هذا دليل الاختراع . ثم تكلم على شرح كل واحد من الطريقتين (١) .

قلت : أما « المعتزلة » فطريقتهم هي طريقة الأعراض : هم أهل هذه الطريقة وأشهر الطوائف بها ، وعندهم تلقاها من المعتزلة (٢) و يمثل هذه الطريقة ولوازمها

طريقة المعتزلة
- التي جهلها
ابن رشد -
هي طريقة
الأعراض ،
هم أهلها

والأشعرية
تلقتها عنها ،
كما تلقت
المعتزلة عن
المتفلسفة

(١) انظر فلسفة ابن رشد ص ٤٥ .

(٢) يعني أبا الحسن الأشعري كما يأتي في النقل .

كثرت السلف والأئمة لهم في مآذموه من الكلام ومن الجهمية فإنهم من أشهر الطوائف بهذا الكلام المبني على هذه الطريقة طريقة الأعراض والجواهر، ومذهب الجهمية الذي هو نبي الصفات؛ إذ البدع المضافة إلى الأشعرية هي تعلماً من أصولهم وبذلك نعمتهم من نعمهم من أهل الحديث والفقهاء والصوفية والفلاسفة أيضاً كما ذكره أبو نصر في رسالته إلى أهل زييد، قال: ولقد حكى لي محمد بن عبدالله المالكي المغربي وكان فقيهاً صالحاً، عن الشيخ أبي سعيد البيرقي وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة، عن استاذه خلف المعلم، وكان من فقهاء المالكية أنه قال: الأشعري أقام أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع، وثبت على الأصول. قال أبو نصر: وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وعودته.

قلت: وسبب هذا مقدمات هذه الحجة ونحوها حيث لم يبطلها. وأبو الحسن الأشعري يذكر أن المعتزلة مع الفلاسفة كذلك، كما ذكره في «كتاب المقالات» فقال: الحمد لله الذي نظرنا خطأ الخاطئ، وعمى العمين وحيرة الحائرين، الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له، ولا قدرة ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزة له، ولا جلاله له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله تعالى التي وصف بها نفسه. قال: وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صناعاً لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: عين لم تنزل. ولم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به؛ غير أن خوف السيف يمنعهم من اظهار ذلك، وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي

كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري ليس بعالم قادر سميع بصير حلیم خلیل فی حقيقة القياس ، وكذلك ذكر في « الابانة » .

ولم ينتقد ابن
رشد من
مقالة الباطنية

وأما الفرقة الرابعة وهي « الباطنية » فلم يذكر لهم مقالة بعضها يرد ، وذلك لأنه منهم ؛ فانه يرى أن ظواهر الشريعة في وصف الله تعالى واليوم الآخر له باطن يخالف ظاهره ، وان فرض الجمهور اعتقاد ظاهره ، ومن تأوله فقد كفر ، وفرض الذين سماهم أهل البرهان اعتقاد باطنه ووجوب تأويله ، ومن لم يتأوله فقد كفر ؛ لكن قد ذكر عن الصوفية أنهم يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلتقى في النفس عند تجردها عن العوارض الشهوانية ، ولم يرض هذه الطريقة ؛ بل ذكر أن إماتة الشهوات شرط في صحة النظر ؛ لأنها تفيد المعرفة بذاتها ، وقد ذكر مثل هذا عن طائفة من الصوفية أنهم يرون في المعاد رأي الفلاسفة المشائين ، فتكون الصوفية معدودين عنده من الباطنية ، وان كان اسم الباطنية يتناولهم عنده ويتناول الفلاسفة المشائين .

وحقيقة الأمر أن اسم « الباطنية » قد يقال في كلام الناس على صنفين : « أحدهما » : من يقول إن للكتاب والسنة باطنا يخالف ظاهرها . فهؤلاء هم المشهورون عند الناس باسم الباطنية من القرامطة وسائر أنواع الملاحدة ، وهم الذين عناهم هذا الفيلسوف .

الباطنية
صنفان ،
والصنف الأول
قسمان . وابن
رشد منه

وهؤلاء في الأصل قسمان : (قسم) يرون ذلك في الأعمال الظاهرة : حتى في الصلاة ، والصوم ، والحج ، والزكاة ، وتحريم المحرمات : من الفواحش ، والظلم والشرك ، ونحو ذلك : فيرون أن الخطاب المبين لوجوب هذه الواجبات

وتحريم المحرمات ليس هو على ظاهره المعروف عند الجمهور ، ولكن لذلك أسرار وبواطن يعرفونها ، كما يقولون: الصلاة معرفة أسرارنا ، والصوم كتمان أسرارنا ، والحج الزيارة الى شيوخنا المقدسين . فهؤلاء زنادقة منافقون باتفاق سلف أئمة الاسلام ، ولا يخفى تفاهيتهم على من له بالاسلام أدنى معرفة . ثم خواصهم لا يقولون برفع هذه الظواهر عن الجمهور ؛ بل يقولون برفعها عن الخاصة ، كما يقولون في الأمور العملية ؛ فان من دفع أن يكون الخطاب العملي مراداً به هذه الأعمال فهو للخطاب العملي اعظم دفعاً . وهذا الصنف يقع في القرامطة المظهرين للرفض ، ويقع في زنادقة الصوفية من الاتحادية الحلولية ويقع في غالبية المتكلمة ؛ لكن هؤلاء قد يدعون تخصيص الخطاب العام الموجب للصلاة والزكاة والصيام والحج - وان كان ذلك كذباً معلوماً بالاضطرار من دين الاسلام أنه باطل ، - لا يدعون رفع حكم الخطاب مطلقاً . وأما عقلاء هذه الطائفة الباطنية مثل ابن رشد هذا وأمثاله فانهم يقولون بالباطن المخالف للظاهر في العمليات ، وأما العمليات فيقرونها على ظاهرها . وهذا قول عقلاء الفلاسفة المنتسبين الى الاسلام ، مع أنهم في التزام الأعمال الشرعية مضطربون لما في قلوبهم من المرض والنفاق ، وتارة يرون سقوطها عنهم أو عن بعضهم دون العامة ، وابن سينا كان مضطرباً في ذلك ؛ لكن له عهد قد التزم فيه موافقة الشريعة ، وهم في الجملة يرون موافقة الشريعة العملية أولى من مخالفتها . وليس هذا موضع تفصيل مقالات الناس ، ولا يكاد تفصيل الباطل ينضب .

وأما القسم الثاني : فالذين يتكلمون في الأمور الباطنة من الأعمال والعلوم ؛ لكن مع قولهم إنها توافق الظاهر ، ومع اتفاهيتهم على أن من ادعى باطنياً يخالف الظاهر فهو منافق زنديق . فهؤلاء هم المشهورون بالتصوف عند الأمة ، وهم في ما يتكلمون فيه من الأعمال الباطنة وعلم الباطن يستدلون على ذلك بالأدلة

الصف الثاني
الزهاد الذين
لقبوا
« الصوفية » .
وقد ينتسب الى
هؤلاء منهم
براءة منه

الشرعية من الكتاب والسنة ، كما يستدل بذلك على الأعمال الظاهرة ، وذلك في علم الدين والاسلام ، كما للانسان بدن وقلب . وهؤلاء من أعظم الناس انكاراً على من يخالف الظاهر ممن فيه نوع تجهم - دع الباطنية الدهرية - وهم أشد ايمانا بما أخبر به الرسول ﷺ باطنا وظاهراً من غيرهم ، وأشد تعظيماً للأعمال الظاهرة مع الباطنة من غيرهم .

ولكن يوجد فيهم من جنس ما يوجد في بقية الطوائف من البدعة والنفاق مثل من قد يرى الاستغناء بالعمل الباطن عن الظاهر ، ومن يدعي أن للقرآن باطنا يخالف ظاهره ، ونحو ذلك من صنوف المنافقين والزنادقة ، فهؤلاء بالنسبة الى الصوفية الذين هم مشأخ الطريقة الذين لهم في الأمة لسان صدق بالنسبة الى المنافقين الزنادقة (١) ومن متكلمي الفلسفة ونحوهم موجودين في الفقهاء بالنسبة الى الفقهاء الأئمة الذين لهم في الأمة لسان صدق . فكما أن أولئك الأئمة الفقهاء براءء من بدع أهل الكلام فضلاً عن بدع الفلاسفة من الباطنية ونحوهم : فكذلك المشأخ الصوفية براءء من بدع أهل التصوف ، فضلاً عن من دخل فيهم من المتفلسفة وغيرهم . فهذا أصل عظيم ينبغي معرفته .

واعتبر ذلك بما ثبت مقبولاً من أئمة المشأخ كالفضيل بن عياض ، وأبي سليمان الداراني (٢) ومعروف الكرخي (٣) والسري السقطي (٤) والجنيد بن محمد ، وسهل ابن عبد الله التستري ، وعمرو بن عثمان المكي ، وخلائق قبل هؤلاء من الصحابة

(١) لعل الجملة كما يلي : « كنسبة المنافقين الموجودين في الفقهاء الى الفقهاء » .
(٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني العنسي ، و «داران» قرية من قرى دمشق توفي ٢١٥ وانظر « الرسالة التفسيرية » ص ١٥ ط . محمد صبيح وانظر ج ١٠ ص ٦٨٧-٦٨٨ ، ٨٠٦٨٧ .
(٣) معروف بن فيروز البغدادي م ٢٠٠ ، وانظر ج ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ ج ١٢ ص ٨٣ من مجموع فتاوي ابن تيمية رحمه الله .
(٤) (أبو الحسن) سري بن الغلس السقطي البغدادي خال الجنيد وأسناده م ٢٥١ ، وانظر ج ١٠ ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ ج ١٢ ص ٨٣ .

والتابعين ومن بعدهم من الذين ذكروهم أبو نعيم الأصبهاني (١) في كتاب « حلية الأولياء » وذكروهم أبو الفرج ابن الجوزي (٢) في كتابه « صفوة الصفوة » من المتقدمين والمتأخرين .

فان المصنفات في أخبار الزهاد « ثلاثة أقسام » :

قسم جرد النقل لأخبار القرون المفضلة من الصحابة والتابعين ونحوهم ، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله في كتابه المشهور في الزهد (٣) فانه صنفه على الأسماء ، وذاكر فيه زهد الأنبياء والصحابة والتابعين ، وان كان آخرون من المصنفين في الزهد كعبد الله بن المبارك (٤) وهناد بن السري (٤) صنّفوا ذلك على الأبواب .

طرق الناس
في التصنيف في
أخبار الزهاد

وقسم ذكروا أخبار الزهاد المتأخرين من حين حدث اسم التصوف ، كما فعل أبو عبد الرحمن السلمي في كتابه في « طبقات الصوفية (٥) » وكما فعل أبو القاسم القشيري (٦) في رسالته (٧) وابن خميس (٨) في « مناقب الأبرار (٩) » ونحو هؤلاء .

- (١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن اسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني الحافظ المشهور - ابن خلكان . وانظر عن كتابه « حلية الأولياء » ج ١٨ ص ٧١ ، ٣٢ من مجموع الفتاوي .
- (٢) (أبو الفرج) جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد البغدادي الفقيه الحنبلي الواعظ م ٥٩٧ هـ . وانظر ج ٤ ص ١٦٥ - ١٩٠ ، ج ٥ ص ٤٠٠ ، ٤٠١ . وانظر عن كتابه « صفوة الصفوة » ج ١٨ ص ٧٢ .
- (٣) وقد طبع هذا الكتاب المذكور .
- (٤) وقد طبع كتابه أيضاً .
- (٥) هناد بن السري بن مصعب التميمي الدارمي ، محدث ، زاهد ، من حفاظ الحديث ، كان شيخ الكوفة في عصره له « كتاب الزهد - خ » - الأعلام .
- (٦) وقد أشار المؤلف الى مصنفات أبي عبد الرحمن السلمي في المجلد (١١) ص ٥٧٨ و ج ٣٥ ص ١٨٤ ج ١٨ ص ٧٢ .
- (٧) عبد الكريم بن هوازن ، (م ٤٦٥) بمدينة نيسابور .
- (٨) « الرسالة القشيرية » في علم التصوف . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ ج ١٠ ص ٦٧٨ من مجموع فتاوي ابن تيمية فصل فيه ما تضمنته هذه الرسالة ونحوها ، وقد طبعت هذه الرسالة عدة طبعات .
- (٩) حسين بن نصر بن أحمد الموصلني الشافعي م ٥٥٢ .
- (١٠) « مناقب الأبرار ومحاسن الأخيار - خ » الأعلام . وانظر ج ١٨ ص ٧٢ من مجموع الفتاوي .

وقسم ذكروا المتقدمين والمتأخرين ، كما فعل الحافظ ابو نعيم الأصبهاني ،
وابو الفرج ابن الجوزي وغيرها .

وهؤلاء المشائخ الموجودون في هذه الكتب ليس فيهم من هو معروف
باعتماد مذهب الباطنية المخالف للظاهر ؛ بل لهم من الكلام في نقيض ذلك بل
في رد البدع الصغار وحفظ الشريعة باطنا وظاهراً من الكلام والقوة في ذلك
والموالاتة عليه والمعاداتة عليه ما لا يوجد كثير منه لكثير من أئمة الفقهاء ، وحقاق
الشيوخ أكثر عناية بالرد على الجهمية من كثير من حذاق الفقهاء ؛ لا سيما
الكاملين في التصوف منهم وهم أهل الحديث ، كما كانوا يوصون الانسان
أن يكتب الحديث وان تصوف ؛ فان هؤلاء من أعظم الناس رعاية لما جاءت
به الشريعة من الأقوال والأعمال ، ومحافضة على ما دل عليه ظاهرها مع تحقيق
باطنها ، فيجمعون بين الظاهر والباطن .

وأما ما حكاه عنهم حيث قال : وأما « الصوفية » فطرقهم في النظر ليست
طريقة نظرية - اعنى من مقدمات وأقيسة - وإنما يزعمون المعرفة بالله وبغيره من
الموجودات بشيء يلقي في النفس عند تجربها من العوارض الشهوانية واقبالها
بالقلوب على المطلوب .

فيقال : هذه الأشياء إنما أخذها هذا من كلام أبي حامد (١) فانه كثيراً
ما يذكرك في كتبه ان الطريق الى المعرفة هي هذا ، وهو يذكرك ذلك في الكتب
التي يذكرك فيها المشائخ الصوفية . كما « الاحياء (٢) » وغيره ، ويذكرك بعض ما في

(١) الغزالي .

(٢) المسمى « احياء علوم الدين » وقد بين ابن تيمية ما تضمن هذا الكتاب في عدد من
رسائله في ص ٩٩ ج ٤ ص ٥٥١ ، ٥٥٢ ج ١٠ ص ٥٤ ، ٥٥ ، ٤٤١ ج ١٦ ص ٣٦٢ ج ١٧ .

طريقة هذا
الاصنف في
الاستدلال ليس
كما حكاه عنهم
ابن رشد تقليداً
للغزالي ،
طرقهم ، وصحتها

النصوص والآثار وكلام المشائخ الصوفية من الدلالة على تأثير العمل الصالح في حصول العلم . فظن هذا وأمثاله أن هذا مذهب الصوفية كما حكاه ، وليس الأمر على ما قالوه ، بل مشائخ الصوفية الذين لهم في الأمة لسان صدق متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي ، وتدبر كتاب الله ، والنظر فيما ذكره فيه من الآيات والأمثال المضروبة ، ومتفقون أيضاً على النظر والاعتبار بما في المخلوقات من الآيات ؛ بل هم أعظم تجرداً لكثير من النظر والاعتبار في الآيات المسموعة والآيات المشهودة من كثير من أهل الكلام والفقه ، وحالمهم في ذلك اشهر عند من يعرفه من أن يحتاج الى بسط .

وأما أنهم يقولون: إن مجرد ترك الشهوات والتجرد المحض يوجب معرفة ماجاءت به الرسل من غير نظر في ذلك وتدبر . فهذا ليس طريق القوم الذين لهم في الأمة لسان صدق ، ولهذا وصيتهم بالعلم الشرعي والحفاظة عليه في الأصول الخبرية وفي الأعمال اعظم من أن يذكر هنا . نعم فيهم ممن قد تجرد لبعض العبادات كالذكر ويوصون بذلك في الابتداء ليصفي به القلب ، ويثبت على الايمان وينقطع عن الالتفاف الى غير الله ، فليس ذلك مجرد ترك الشهوات ؛ بل نفس الذكركر لله تعالى والاستحضار هو الذي يرقى النفس ويصلح القلب وينوره ويقويه ويثبته ، وإنما ترك الشهوات معين على ذلك أو شرط فيه ، لا أنها هي كل الطريق ، إذ الأمور العدمية لا تحصل بنفسها أموراً وجودية ، ولكن قد تكون شرطاً في الأمور الوجودية .

وأيضاً فهم وغيرهم من أهل الكلام والفقه والحديث يقولون : إن المعارف التي يزعم النظار أنها لا تحصل إلا بالقياس قد تحصل بالفطرة البدئية الضرورية عند ترك النفس هواها وتوجهها الى طلب الحق . وهذا والله اعلم هو أصل المعنى الذي قال عنهم لأجله ما قال ؛ ولكن هذا ليس كلام الصوفية وحدهم ، بل حذاق

المتكلمين يوافقونهم على هذا ، حتى ابو عبد الله الرازي ونحوه ، فانه قال في « مسألة وجوب النظر » لما ذكر أن المعرفة لا تحصل الا بالنظر ، فطالب المعارض بالدليل ، فقال من جهة نفسه : الطريق الى تحصيل العلم بالأشياء : إما الحس ، أو الخبر ، أو النظر ، والأولان لا يكونان طريقين فتعين النظر . وقال من جهة المعارض لانسلم أن طريق تحصيل هذه المعارف هذه الطرق الثلاث فما الدليل عليه ؟ ثم إننا نبين هاهنا طريقا آخر وهو تصفية النفس عن العلائق الجسدانية والهيئات البدنية ، فانها متى خلت عن هذه الأمور حصلت لها عقائد يقينية ، وهذا هو طريق الصوفية وأصحاب الرياضة ، فانهم جازمون بما هم عليه من العقائد في المعارف الالهية ، وأما أصحاب النظر فقل ما يحصل لهم مثل هذا الجزم ، واذا كان كذلك فالرياضة ان لم تتعين طريقا الى معرفة الله تعالى فلا أقل من أن تكون من جملة الطرق المفيدة لمعرفة الله ، فاذا كان كذلك بطل ما ذكرتموه من الحجة . وقال في جواب هذا : قوله لم لا يجوز أن تكون التصفية طريقا الى اكتساب المعارف ؟ قلنا : العقائد الحاصلة عن التصفية إما أن تكون ضرورية . فلا يخلو إما أن تكون تلك العقائد بحال يلزم من زوالها زوال شيء من العلوم النظرية ، او لا يلزم . فان لزم فتلك العلوم إنما حصلت مرتبة على تلك العلوم الضرورية ، ولا معنى للعلم النظري الا ذلك . وان لم يلزم فتلك العقائد ليست إلا عقائد تقليدية ، ولا عبرة حينئذ بذلك ؛ فان أمثال تلك العقائد قد تحصل لأصحاب الرياضة من المبطلين نحو اليهود والنصارى والدهرية .

قلت : وقد رأيت بخط القاضي أبي البيان أحمد بن محمد بن خلف المقدسى
حكاية مضمونها أن الشيخ أحمد الخيوي المعروف بالكبدى (١) أخبره انه دخل

(١) أحمد بن عمر بن محمد الرازي صوفي فقيه محدث مفسر ولد بخيوق احدى قرى خوارزم

عليه إمامان من أئمة الكلام: أحدهما أبو عبد الله الرازي، والآخر من شيوخ المعتزلة الذين بتلك البلاد بلاد خراسان وحوارزم، فقالا لي: قال ياشيخ! بلغنا أنك تعلم علم اليقين؟ فقلت لهم: نعم، فقالا كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا الى كذا كلما أقام دليلاً - أظنه قال على صحة الاسلام - أفسدته، وكلما أقمنا دليلاً أفسده، وقمنا ولم يقدر واحد منا يقيم دليلاً على الآخر؟ فقال: فقلت: ما ادري ما تقولان، أنا أعلم علم اليقين، فقالا فصف لنا علم اليقين؟ قال: فقلت: هو واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها. وهذا الجواب مناسب لما يعلمانه من حد العلم الضروري؛ فان العلم الضروري هو الذي يلزم نفس الخلق لزوماً لا يمكنه الانفكاك عنه، فبين أن اليقين الذي يحصل لنا أمر يضطر اليه يرد على قلوبنا لا تقدر على دفعه، قال: فقالا له: كيف الطريق الى هذه الواردات؟ فدلها على طريقة وهي الاعراض عن الشواغل الدنيوية، والاقبال على ما يؤمر به من العبادات والزهد، قال: فقال الرازي: انا لا يمكنني هذا فان لي تعلقات كثيرة، وأما المعتزلي فقال: أنا محتاج الى هذه الواردات فقد أحرقت الشبهات قلبي، فأخبره الشيخ بما يعمله من الذكر والخلوة، فتعبد مدة فلما خرج من الخلوة قال: ياسيدي والله ما الحق الا ما يقوله هؤلاء المشبهة. هذا معنى الحكاية أو نحو ذلك، وذلك ان المعتزلة يسمون من اثبت الصفات مشبهاً، وكان يعتقد النفي، لا يرى أن الخالق يتوجه اليه القلب الى جهة فوق ولا نحو ذلك، فلما خلا قلبه من تلك العقائد والأهواء التي هي (الظن وما تهوى الأنفس) حصل له بالفطرة علوم ضرورية توافق قول المثبتة.

ومع هذا فالمشائخ الصوفية العارفون متفقون على أن ما يحصل بالزهد والعبادة والرياضة والتصفية والخلوة وغير ذلك من المعارف متى خالف الكتاب والسنة أو خالف العقل الصريح فهو باطل، ومن زعم من المنتسبين اليهم أنهم يجدون

في الكشف ما يناقض صريح العقل ، أو أن أحدهم يرد عليه أمر يخالف الكتاب والسنة بحيث يكون خارجاً عن طاعة الرسول ﷺ وأمره ، أو أنه يحصل له علم مفصل بجميع ما أخبر به الرسول ﷺ وأمر به : فهو عندهم ضال مبطل ؛ بل زنديق منافق ، لا يجوزون قط طريقاً يستغنى به عن اتباع الرسول ﷺ فيما يخبره الرسول ويأمر به ؛ فضلاً عن ان يسوغ له مخالفة الرسول ﷺ في أمره وخبره . وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضوع (١) ولو جاز ذلك لأحد لكان مثل الرسول ﷺ ولم يكن محتاجاً إلى متابعتة في خبره وأمره ، وهذه حال الذين (إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله) وقال تعالى : (أيطمع كل امرئ منهم أن يؤتى صحفاً منسورة) .

ولكن هؤلاء الضالون المنافقون منهم المسوغون للاستغناء عن الرسول بكشفهم أو مشاهدتهم ، أو لمخالفتة بخاصة انفردوا بها عن جميع المؤمنين : هم في ذلك بمنزلة كثير من أهل الكلام الظانين أنهم يصلون بالأدلة العقلية الى ما يستغنون به عن الرسول ، وانهم يدركون بمقاييسهم العقلية نقيض ما أخبر به الرسول ، وهذه الزندقة والنفاق في الطائفتين هي من حال المتفلسفة والباطنية ونحو هذه الأصناف المعروفين بالنفاق .

ولست المعرفة

بالله كافية في

السعادة بدون

العمل كما يظنه

المتفلسفة ،

فكيف اذا

عنوا بها عقائد

أكثرها باطلة

وأما قوله : ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملة ما حث - أعني على العمل - لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم ؛ بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا .

(١) انظر « المجلد العاشر » و « الحادي عشر » من مجموع فتاوي المؤلف رحمه الله ، فيه المزيد من البيان والايضاح لمذاهب الصوفية وطرقهم ، ومن انتسب اليهم وليس منهم . وانظر موجز ما ذكره المؤلف عنهم ج ١ ص ١٧٦ - ٢١٣ من الفهارس العامة .

فيقال : الشارع لم يأمر بالأعمال لمجرد كونها معينة للنظر على حصول العلم بل هذا إنما يظنه هؤلاء المتفلسفة ونحوهم من المبطلين الذين يظنون أن غاية الكمال الانساني المطلوب هو أن يكون الانسان عالماً ، وهذا في الجهل كما قد بسطناه في غير هذا الموضوع (١) ؛ بل مقدمهم الجهل بن صفوان لما ادعى أن المعرفة في القلوب تنفع وإن لم يكن معها عمل أطلق غير واحد من الأئمة كوكيع ابن الجراح وغيره تكفير من يقول ذلك . فكيف بمن يقول إنها المقصودة فقط وما سواها وسيلة؟! هذا لعمرى لو كان مقصودهم المعرفة التي دلت عليها الرسل ، فكيف وهم يعنون بالمعرفة عقائد أكثرها باطلة مناقضة للشرع والعقل ؛ بل كل واحد من علم القلب وعمله الذي أصله محبة القلب هو أمر مأمور به مقصود للشارع ، فالعلم بمنزلة السبب والأصل يوجب المحبة والارادة وطلب المحبوب المعبود ، ثم كلما ازداد العبد معرفة ازداد محبة ، وكلما ازداد محبة ازداد عبادة ، والمطلوب المقصود الذي هو الغاية هو الله سبحانه ، وان يكون العبد عابداً له ، قال تعالى : (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) وليست عبادته مجرد الأعمال البدنية ، بل أصل العبادة معرفته ، وكمال محبته ، وكمال تعظيمه ، وهذه الأمور تصحبه في الدار الآخرة . فكل من النظر والعمل مأمور به مقصود للشارع ، وكل منهما معين للآخر وشرط في حصول المقصود بالآخر ، فان الناظر مع سوء قصده وهواه لا يحصل له المطلوب لا من العلم ولا من العمل ، والعابد مع فساد نظره لا يحصل له المقصود لا من العلم ولا من العمل ؛ بل كلاهما واجب لنفسه وشرط للآخر ، فلا بد من سلوك الطريقين معاً ليس ذلك في وقت واحد ، ولا بد أن يكون ذلك جميعه موافقاً لما أخبر به الرسول ولما أمر به ، فاذا حصل هذا وهذا كان العبد من الذين هم على هدى من ربهم . الذين هم

المفلحون ، وإلا كان من المغضوب عليهم أو الضالين : مثل من اقتصر على النظر دون العمل ، أو على العمل دون النظر ، أو جمعها واعررض عن كون نظره وعمله على الوجه المشروع المأمور به ، فكيف بمن كان له نظر مجرد غير شرعي كحال كثير من المتفلسفة والمتصوفة ؟! فهذا هذا . والله أعلم .

ولا ريب أن من اشتهر مشائخ الصوفية وأعظمهم عندهم وعند العامة في عصر أبي المعالي الجويني هو شيخ الاسلام ابو اسماعيل الانصاري (١) واحوالهم (٢) سعد بن علي الزنجاني (٣) وأمثالهما ، فالينظر ما ذكر هؤلاء في مصنفاتهم ، ولهذا كانت هذه الحجة التي جعلها المتكلمون الجهمية الدين - وهي حجة الأعراض - مستلزمة في الحقيقة لحدوث الرب وتعطيله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، وكان في المعتزلة أخذها من أخذها من الأشعرية ، وكان بينها وبين مذهب الدهرية من الملازمة ما تؤول اليه كما نهبنا عليه تكلم الناس بذلك ، حتى قال شيخ الاسلام ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الانصاري في كتابه المشهور في « ذم الكلام وأهله (٤) » : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما ادعته من أمور الفلاسفة ، ولم يقف فيها

الهروي (من
مشائخ الصوفية
يذكر طريقته ،
وطريقة أهل
الكلام ، وأئمة
البدع الأولى
ومصيرهم

(١) عبد الله بن محمد بن علي الهروي الانصاري يدعى (شيخ الاسلام) كان امام أهل السنة بهراة م ٤٨١ - صاحب كتاب منازل السائرين .

(٢) كذا بالأصل . ولعله أقوالهم .

(٣) أبو القاسم سعد بن علي بن محمد انظر ترجمته في صفوة الصفوة ج ٢ ص ١٥١ توفي سنة ٤٧٠ أو ٤٧١ .

(٤) لخص أول هذا الكتاب السيوطي في كتاب « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » ص ٣٣ - ٨٢ طبع الحلبي ١٣٦٦ . قال السيوطي في أول الملخص : اعلم أن أئمة أهل السنة ما زالوا يصنفون الكتب في ذم علم الكلام والانكار على متعاطيه . وأجل كتاب ألف في ذلك كتاب ذم الكلام وأهله لشيخ الاسلام أبي اسماعيل الهروي وهو مجلد كله مخرج بالأسانيد وأنا أخلص هنا جميع مقاصده تلخيصاً حسناً .

قال : أما بعد فإن هذه الأمة لم يؤتوا في دينها من شيء ما أوتوا فيه من قبل التكلف والجدال وهما داء الأمم السالفة ولم يأتيا بخير قط ، وكتاب الله أنهى شيء عنهما والرسول المصطفى أكره الخلق لهما الخ .

ولم يذكر بقية الكتاب الذي نقل منه ابن تيمية قوله : ولما نظر الخ . و « كتاب ذم الكلام » مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق .

الاعلى التعطيل البحت، وان قطب مذهبهم ومنتهى عقدهم ماصرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم: ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم إنه تعالى فى كل موضع وفى كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا ، فراراً من الاثبات ، وذهاباً عن التحقيق ، فان قولهم سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، عليم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة ؛ ثم قالوا : لا صورة له ، ثم قالوا : لا شيء ، فانه لو كان شيئاً لا أشبه الأشياء ، حاولوا (١) حول مقال رؤوس الزنادقة القدماء ، إذ قالوا : البارى لا صفة ، ولا لا صفة . خفوا على قلوب ضعفى المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم القرآن ، وان كان اعتصاماً به من السيف واجتناباً به منهم ؛ واذ هم يوردون التوحيد (٢) ويخادعون المسلمين : ويحملون الطيالسفة (٣) فافتضحوا بمعايبهم ، وصاحوا بسوء ضمائهم ، ونادوا على خبايا نكتمهم ، فيا طول ما تقوا فى أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء ، وهجران الدهماء ، فقد شحنت « كتاب تكفير الجهمية » من مقالات علماء المسلمين فيهم ، ودأب الخلفاء فيهم ، ودق عامة أهل السنة عليهم ، واجماع المسلمين على اخراجهم من الملة ، فعلت عليهم الوحشة ، وطالت عليهم الذلة ، وأعييتهم الحيلة الآن يظهر وا الخلف لأوليهم والرد عليهم ، ويصبغوا كلامهم صبغاً تكون ألوح للأفهام ، وانجم فى العوام من أساس أوليهم ، تحدوا بذلك المساغ ليتخلصوا من خزى الشناعة فجاءت بمخاريق تراثنا للعين بغير ما فى الحشايا ، ينظر الناظر الفهم فى جذرها فيرى مخ الفلسفة يكسى لحاء السنة ، وعقد الجهمية تنحل القاب الحكمة .

(١) لعله حاموا .

(٢) أى يسمون مذهبهم التوحيد ، ويلقبون أنفسهم بالموحدين كما تقدم .

(٣) جمع طيلسان : كساء أخضر ، يلبسه الخواص من المشايخ والعلماء ، وهو من

لباس العجم .

يردون على اليهود قولهم (يدالله مغلوطة) فينكرون الغل ، وينكرون اليد فيكونون أسوء حالا من اليهود ، لأن الله تعالى أثبت الصفة ونفى النعت ، واليهود أثبتت الصفة والنعت ، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا النعت .

و يردون على النصارى فى مقالهم فى عيسى وأمه فيقولون: لا يكون فى الخلق الا الخلق ، فيبطون القرآن (١) فلا يخفى على ذوى الألباب أن انالام أولهم و كلام آخرهم كحيط السبحانة، فاسمعوا الآن يا ذوى الألباب وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك : قالوا - قبح الله مقالتهم - ان الله موجود بكل مكان ، وهؤلاء يقولون ليس هو فى مكان ، ولا يوصف بأين ، وقد قال المبلغ عن الله لجارية معاوية ابن الحكم رضى الله عنه : « أين الله » ؟ وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لا يدرى أين هو ، ولا يوصف بمكان ، وليس هو فى السماء ، وليس هو فى الارض وانكروا الجهة والحيز ، وقال اولئك ليس له كلام انما خلق كلاماً ، وهؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه فى موضع ليس هو به ، ثم يقولون ليس هو فى مكان .

ثم قالوا : ليس له صوت ، ولا حرف . وقالوا هذا ثاج (٢) وورق ، وهذا صوف وخشب ، وهذا انما قصد به النفس ، وأر يد به النفس ، وهذا صوت القاري أما ترى منه حسا وغير حس ، وهذا لفظه أو مانراه مجازاً به ، حتى قال رأس رؤوسهم أو يكون قرانا من لبد؟ (٣) وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا هذا حكاية عبر بها عن القرآن ، والله تعالى تكلم مرة ولا يتكلم بعد ذلك. ثم قالوا غير مخلوق

(١) يريد : وهم قائلون بالحلول كما قالت النصارى ، كما يأتى .

(٢) يعنون به « المداد » .

(٣) « اللبد » الصوف المتلبد ، يقال : ماله سبب ولا لبد . وانظر مقالات الناس حول المداد الذي تكتب به المصاحف والورق والجلد ، وما فى المصاحف ج ١ ص ٢٢٥ - ٢٣٠ من الفهارس العامة .

ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نفوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة
وانما اعتقادهم القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية الذكور بجمرة ، والاشعرية الاناث
بعشرة مرات .

وأولئك قالوا : لاصفة ، وهؤلاء يقولون : وجه ، يقال : وجه النهار ووجه الأمر
ووجه الحديث . وعين لعين المتاع . وسمع ، كأذن الجدار . وبصر كما يقال :
جدارها يتراءيان . ويد ليد المنة والعطية . والأصابع ، كما يقال : خراسان هي
أصبعي الأمير . والقدمين ، كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي . والتقبضة :
كأقيل : فلان في قبضتي أنا مالك أمره . وقال : الكرسي القلم . والعرش ، الملك .
والضحك الرضا . والاستواء : الاستيلاء . والنزول ، القرب ، والمرولة مثله . فشيئوا
من وجه ، وانكروا من وجه ، وخالفوا السلف وتعدوا الظاهر ، وردوا الأصل
ولم يثبتوا شيئاً ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة بالألسنة ، فقالوا : لانفسرها ، نجرها عريية
كما وردت ، وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة . ارادوا بهذه المخزقة أن يكون
عوام المسلمين أبعد عياها عنها ، وأعيادهاها منها ، ليكونوا أوحش عند ذكرها ،
واشمش (١) عند سماعها ، و كذبوا ؛ بل التفسير أن يقال : وجه ، ثم لا يقال كيف .
وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبارة فقد قال الله : (وقالت
اليهود يد الله مغلولة) وانما قالوها بالعبرانية فحكاها الله عنهم بالعربية ، وكان
يكتب رسول الله ﷺ كتباً بالعربية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة
عنها ، ويكتب اليه بالسريانية فيعبره له زيد بن ثابت رضي الله عنه
بالعربية . والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ،
وينشد فيجاز ، ويوصف فيعرف .

(١) الشمس الانكار وابداء العداوة كما يأتي .

ثم قالوا : ليس ذات الرسول بحجة ، وقالوا : ما هو بعد ما مات بمبلغ ، فلا تلزم به الحجة . فسقط من أفلاويلهم على ثلاثة أشياء : انه ليس في السماء رب ، ولا في الروضة رسول ، ولا في الأرض كتاب ، كما سمعت يحيى بن عمار (١) رحمه الله يحكم به عليهم ، وان كانوا موهوها ، ووروا عنها ، او استوحشوا من تصريحها ، فان حقائقها لازمة لهم . وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وأمهاتهم وأزواجهم وعوام المسامين ، وأوجبوا النظر في الكلام ، واضطروا اليه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف ، وسموا الاثبات تشبيهاً ، فعابوا القرآن ، وضللوا الرسول ﷺ فلا تكاد ترى منهم رجلاً ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترماً ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقة القلب ، وبركة التعبّد ، ووفار الخشوع ، واستفضلوا الرسول بالنظر (٢) فلا هو طالب ثاره ، ولا متبوع أخباره ، ولا متأصل عن سنته ، ولا هو راغب في اسوته . يتقلد مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراد يهزأ بالدين ، ويضرب له الأمثال ، ويلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلاً من العلم ، لا تنفذ لهم عن بطانة الاخانتك ، ولا عن عقيدة الارابتك ، لبسوا ظلة الهوى ، وسلبوا هيبة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

وقد ذكر قبل ذلك : (باب تعظيم من سن سنة سيئة او دعا اليها) وذكر الأحاديث في هذا الباب ، ثم ذكر حديثاً رواه من حديث عثمان بن سعيد ، حدثنا يحيى بن الحماني ، حدثنا ابن المبارك ، عن حيوة بن شريح ، حدثني ابو صخر حميد ابن زياد ، أن نافعا اخبره عن ابن عمر ، قال سمعت رسول الله ﷺ [يقول] « سيكون في أمتي مسخ ، وذلك في قدرية وزندقية » قال : فلم يكن بد أن

(١) السجزي ، شيخ أبي اسماعيل الأنصاري امام الصوفية في وقته ، وله رسالة في السنة .

أنظر « اجتماع الجيوش الاسلامية » لابن القيم ص ١١٠ .

(٢) وضع الناسخ على كلمة (بالنظر) علامة اشكال . والمعنى فضلوا طريقة النظر على

ما جاء به الرسول .

يكون ما قال هو كائن كائنا ، فلم يظهر شيء من ذلك حتى قتل عثمان بن عفان رضى الله عنه ظلاماً ، وهي احدى مصيبي هذه الأمة اللتين لا ثالث لهما توازنهما التي ثابتهما فتنة الدجال بعد موت النبي ﷺ وقد روي في الحديث « أنه من نجا من ثلاث : موتي ، وقتل خليفة مضطهد بغير حق ، والدجال » فلما قتل ذو النورين كرم الله وجهه ورضى عنه بين ظهراني المسلمين في الشهر الحرام ، وفي حرم الرسول عليه السلام بأعين المسلمين ، وانشقت العصا ، وتفرقت الجماعة : تشامست الأعين (١) وتجادلت الأنفس ، واختلفت الآراء ، وتباعدت القلوب ، وساءت الظنون ، واشتعلت الريب ، واستقرت التهم ، وجدت كل فتنة فرصتها فلفضت غصتها ، واشتغل الرعاء (٢) واسلم النشا (٣) وتزاحف أئمة الهدى رغبة في زهرة الدنيا ، فأخذت الغواة أزمة الضلالة ، فهوشت لها قلوب أهل الغفلة ممن اظهر في المسلمين من زيغ الدين الكلام في التوحيد تكلفاً ، وهي الزندقة الأولى : وهي ثلاث قواعد نجم بعضها على أثر بعض : الأولى منها القول بالقدر ، وهي فتنة البصرة . ثم نصب السلف (٣) وهي فتنة الكوفة . ثم انكار الكلام لله ، وهي فتنة المشرق .

وأما « فتنة القدر » فأول من تكلم بها معبد الجهني رجل من البصرة وكان عنده حظ من العلم ، يقال له : معبد بن خالد ، ويقال : معبد بن عبد الله ابن عويمر ، مات بعد الهزيمة ، وكان يومئذ مع الأشعث وأصابته جراحة . وهو أول من تكلم بالقدر ، وهو الذي تبرأ منه عبد الله بن عمر بن الخطاب ، فتكلم عليه عمرو بن عبيد (٤) وجادل به (٥) غيلان ، وغيلان هو ابن أبي غيلان

(١) التشماس التناكر ، وابداء العداوة ، والهم بالشر .

(٢) هكذا رسم الكلمتين .

(٣) أي نصب العداوة للسلف .

(٤) أي : أخذ عنه علم الكلام المذموم .

(٥) أي جادل بعلم الكلام .

ابو مروان من موالى عثمان بن عفان ، وكان عنده حظ من العلم تكلم به أمام عبد الملك بن مروان ، واستتابه عمر بن عبد العزيز ، ثم ظهر منه تكذيب التوبة وصلب على باب الشام بأخرى حالة لقيها بشر ، قصته قد تفصيتها في « كتاب تكفير الجهمية » .

وأما عمرو بن عبيد ، وهو عمرو بن عبيد ، بن كيسان ، بن ثابت ، مولى بنى تيم البصري ، مات سنة ثلاث وأربعين ومائة ، ومات في طريق مكة ، فانه أول من بسط لسانه وأصبح رأسه ، ونظم له كلاماً ، ونصبه إماماً ، ودعا اليه ، ودل عليه ، فصار مذهباً يسلك ، وهو إمام الكلام وداعية الزندقة الأول ، ورأس المعتزلة ، سمي به لاعتزال حلقة الحسن البصري ؛ وهو الذى لعنه إمام أهل الأثر مالك بن أنس الأصبحى ، وإمام أهل الرأي النعمان بن ثابت الكوفى أبو حنيفة ، وحذر منه إمام أهل المشرق عبد الله بن المبارك الحنظلي . وقد قدمنا اسانيد تلك الأقاويل . فسلط الله عليه وعلى من استتبع واخترع سيفاً من سيوف الاسلام وهو ابو بكر أيوب بن أبي تميمة السختياني واسم ابيه كيسان من أهل البصرة ، فهتك استاره ، واظهر عواره ، ووسمه باللعنة وألحق به بلاء تلك الفتنة ، وهو الذى يقول قتيبة بن سعيد : إذا رأيت الرجل من أهل البصرة يحب أيوب فاعلم انه على الطريق ، وقال رجل لأحمد بن حنبل من السني ؟ قال : من أين أنت ؟ قال : من أهل البصرة ، قال : أحب ايوب السختياني ؟ قال : نعم ؟ قال : سني . قلت : هذه قصة أهل البصرة .

وأما « قصة غيلان » فظهرت بليته بالشام ، وافتتن بها ثور بن يزيد ، ومكحول الفقيه ، وجماعة من أهل العلم بتلك الناحية ، فسلط الله عز وجل عليهم ريحانة أهل الشام أبا عمرو عبد الرحمن بن عمر بن محمد الأوزاعي ، فلحظهم

بالصغار ، ووضعهم من المقدار ، وبسط عليهم لسانا اعطي بياناً ، وظن عليهم
بشارة الوجه ، وطلاقة اللقاء ، حتى ذل به الأعززة في سبيل الضلالة ، وعز به
الاذلة في سبيل السنة بحمد الله رب العالمين ومنه .

وأما « فتنة نصب السلف » فان الكوفة دارها التي خرجتها ، ثم طار في
الآفاق شررها ، واستطار فيها ضررها ، وانما هاجتها أحلام فيها ضيق ،
واشربتها قلوب فيها حمق ، ولها عروق خفية ، السلامة للقلوب في ترك اظهار
بعضها ، وأربابها أحق خلق الله تعالى ، عرضت تساوي بين علي بن ابي طالب
وبين أبي بكر وعمر ، ثم اخذت تفضله عليهما ، ثم جعلت توليه عليهما ، وتخاصمها له ،
وتظلمها ، وتوليه حقها بالقياس العقلي ، ترفعه بنت الرسول ﷺ ، وسبت
الكهول رضي الله عنهما ، ثم جاءت تعدله بالمصطفى ﷺ ، وتشركه في وحي
السماء ، ثم خطاب جبريل في نزوله . فخلت الأمة من النبوة ، وأحوجتها الى علي
رضي الله عنه ، ثم ادعت الالهية ، ثم ادعتها لولده . قال الامام الشعبي : لو كانوا
دواباً لكانوا حمراً ، ولو كانوا طيراً لكانوا رخماً . فاستظهرت بهؤلاء الغالية
أرباب القلوب المريضة ، فتظاهرت على نصب السلف الصالح الذين هم الناقلون ،
وفيهم قانون الدين ، وديوان الملة ، فترى أمثلهم طريقة وأصوبهم وثيقة من يتستر
بفضائل علي رضي الله عنه ، ويربأ به عن منزله الذي أنزله الله تعالى من الشرف ؛
ثم روى من طريق أبي العباس ابن عقدة ، حدثني عبد الله بن أحمد بن جنبل ،
قال : قرأت على أبي ، حدثنا ابو الحباب ، عن عبد الأعلى هو ابن عامر الثعلبي ،
عن سعيد بن جبير ، عن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : لا تصلح الصلاة
إلا على النبي ﷺ . فلما تعاون اولئك الغواة بتك الضلالة وتعاونت عليها قبيض
الله لها إماماً جعله حساماً ، وهو أبو محمد عبد الله بن ادريس الأودي (١) فصرح

(١) فقيه أهل الكوفة في عصره ، ومن أعلام المحدثين . توفي ١٩٢ .

بقدهم ، ودفع في نجرهم ، فنأدى على خباياهم ، وأودى عن خفاياهم ، فلم تكابد الأمة من شؤم شيء ما كابدت من شؤم تلك الفتنة ، لم يكد قلب مسلم يسلم شوب منها إلا من رحم ربك فعصم .

وأما فتنة « انكار الكلام لله عز وجل » فأول من بدعها جعد بن درهم ، فلما ظهر جعد قال الزهري وهو أستاذ أئمة الاسلام حينئذ : ليس الجعدي من أمة محمد ﷺ ، ورواه باسناده من طريق ابن أبي حاتم ، فأخذ منه جهم بن صفوان هذا الكلام فبسطه ، وطراه ، ودعا اليه فصار به مذهباً ، لم يزل هو يدعو اليه الرجال وامرأته زهرة تدعو اليه النساء ، حتى استهوا خلقاً من خلق الله كثيراً . فأما الجعد فكان جذري الأصل ، فيما أخبرنا واسنده عن قتيبة بن سعيد ، ولكن جهم بسط ذلك المذهب ، وتسكلم فيه ، وهو صاحب ذلك المذهب الخبيث ، وكانوا حذروه فيما أخبرناه واسند ذلك من طريق ابن أبي حاتم الى مقاتل بن حيان ، قال : دخلت على عمر بن عبدالعزيز فقال : من أين أنت ؟ قلت : من أهل بلخ ، قال : كم بينك وبين النهر ؟ قلت : كذا فرسخاً ، قال : هل ظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم ؟ قلت : لا ، قال : سيظهر من وراء النهر رجل يقال له جهم يهلك خلقاً من هذه الأمة يدخله الله واياهم النار مع الداخلين . فأما الجعد بن درهم فضحى به خالد بن عبدالله القسري على رؤوس الخلائق وماله يومئذ نكير ، وذلك سنة نيف وعشرين ومائة . وأما الجهم وكان بمرزوق فكتب هشام بن عبدالملك الى واليه على خراسان نصر بن سيار يأمره بقتله ، فكتب الى سلم بن أحوز و كان على مرو فضرب عنقه بين نظارة أهل العلم ، وهم يحمدون ذلك . فهذه قصة فتنة أهل المشرق ، بها بسطت ومهدت ، ثم سارت في البلاد فقام

لها ابن ابي دواد (١) وبشر بن غياث (٢) فهلاء الدنيا محنة والقلوب فتنة ، دهرًا طويلا ، فسلط الله تعالى عليهم علما من اعلام الدين ، أوتي صبراً في قوة اليقين ابا عبدالله احمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ، فشد المئزر ، وأبى الفتنة ، وجاد بالدنيا ، وظن بالدين ، وأعرض عن الغضاضة على طيب العيش ، ولم يبال في الله حقه الاقران ، ونسي قلة الاعوان ، حتى هد ماشدوا ، وقد ما مدوا .

فأما قول الطائفة التي قالت بالقدر فأرادت منازعته في الربوبية أو وقعت فيها فضاهت الجحوس الأولى فهم الزنادقة التي كانت تشوش على الأولين دينهم ، ولعنهم الله تعالى على لسان سبعين نبياً ، قال رسول الله ﷺ : « أنا آخرهم » .

وأما الذين قالوا في السلف الصالح بالقول السيئ ، فأرادت القدح في الناقل لأن القدح في الناقل ابطال للمقول . فأرادوا ابطال الشرع الذي نقلوا ، وإنما تعلقوا بعلي بن ابي طالب رضی الله عنه تسليحاً ، وروى عن ابي ربيع الزهراني قال : كان من هؤلاء الجهمية عندنا رجل و كان يظهر من ذاته الترفض وانتحال حب علي رضی الله عنه ، فقال له رجل ممن يخالطه ويعرف مذهبه : قد علمت انكم لا ترجعون الى دين الاسلام ولا تعتقدونه ، فما الذي حدا بكم على الترفض وحب علي قال اذاً أصدقك : إن أظهرنا الذي نعتقده رمينا بالكفر والزندقة ؛ وقد وجدنا اقواما ينتحلون حب علي ؛ ويظهرونه ؛ ويقعون بمن شاءوا ، فنسبوا بذلك الى الرفض والتشيع ؛ ويقعون ماشاءوا ؛ ويقولون ماشاءوا . وقد حبس الخليفة رجلا في الزندقة فدخل عليه رجل فقال له : قد كنا نعرفك بسب الصحابة والرفض ؛

(١) أحمد بن دواد بن جرير بن مالك الايادي توفي (٢٤٠) قال الشيخ كان جهيمياً ينفي الصفات

ولم يكن من المعتزلة - ج ١٧ ص ٣٠٠ .

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة أبو عبد الرحمن المريسي مولى زيد بن الخطاب كان مرجئاً ،

يقول بخلق القرآن ، وللدارمي كتاب في الرد عليه توفي ٢١٨ .

فما خرج بك الى الزندقة؟ فقال ما بلغاى (١) او ماجنى على أبو بكر وعمر لولا بغض صاحبهما . قال وقد صدق : مارأيت من رجل يزن بشيء من الرفض الا كانت تخرج من فيه اشياء لا تشبه كلام المسامين .

واما الذين قالوا « بانكار الكلام لله عز وجل » فارادوا ابطال الكل ؛ لأن الله تعالى اذا لم يكن على زعمهم الكاذب متكلمًا بطل الوحي ، وارتفع امر والنهي وذهبت الملة عن أن تكون سمعت ؛ فلا يكون جبريل عليه السلام سمع ما بلغ ؛ ولا الرسول ﷺ أخذها بعد ، فيبطل التكلم (٢) والسمع ؛ والتقليد، وتبقى العقول الذي به قاموا . وهذا قول عثمان بن سعيد ان جهما إنما بنى زندقته على نفي الكلام لله عز وجل . فهذه القواعد الثلاث ابنية الزندقة الأولى ، وهم الزنادقة المذكور ، كما سمعت يحيى بن عمار يقوله ؛ وروى باسناده عن زر بن صالح السدوسي ، قال : قلت لجهم بن صفوان : هل نطق الرب ؟ قال : لا ؛ قلت : فينطق ؟ قال : لا . قلت : فمن يقول (لمن الملك اليوم) ومن يرد عليه (لله الواحد القهار) ؟ فقال : لأدري ؛ زادوا في القرآن ، ونقصوا .

ثم قال : « باب في كلام الأشعري » وذكر ما قدمناه عنه ؛ وذكر قبل هذا قال : سمعت عدنان بن عبدة النميري يقول : سمعت ابا عمر البسطامي كان ابوالحسن الأشعري أولا ينتحل الاعتزال ؛ ثم رجع فتكلم عليهم ؛ وانما مذهبه التعطيل إلا أنه رجع من التصريح الى التمويه ؛ وقال سمعت احمد بن ابي نصر يقول : رأينا محمد بن الحسين السامى يلعن الكلابية ، قال : وسمعت عبد الرحمن ابن محمد بن الحسن يقول : وجدت أبا حامد الأسفرائيني وأبا الطيب الصعلوكي ،

(١) كذا بالأصل . وقد وضع الناسخ علامة الشك .

(٢) بالأصل « التسليم » ولعل العبارة : التكلم والسمع والتبليغ .

وأبا بكر القفال المروزي ، وأبا منصور الحاكم على الإنكار على الكلام وأهله ، قال : وسمعت عبد الواحد بن ياسين المؤدب أبا جعفر يقول : رأيت بايين قلعا من مدرسة أبي الطيب بأمره في شيء شائن حضر أبا بكر ابن فورك (١) .

فصل

وأصل هؤلاء المتكلمين من الجهمية المعتزلة ومن وافقهم الذي بنوا عليه هذا هو « مسألة الجوهر الفرد » فأنهم ظنوا أن القول باثبات الصانع ، وبأنه خلق السموات والأرض ، وبأنه يقيم القيامة ، ويبعث الناس من القبور : لا يتم إلا باثبات الجوهر الفرد ، فجعلوه أصلا للإيمان بالله واليوم الآخر . أما جمهور المعتزلة ومن وافقهم كأبي المعالي وذويه فيجعلون الإيمان بالله تعالى لا يحصل الا بذلك ، وكذلك الإيمان باليوم الآخر ، إذ كانوا يقولون لا يعرف ذلك الا بمعرفة حدوث العالم ، ولا يعرف حدوثه الا بطريقة الأعراض ، وطريقة الأعراض مبنية على أن الأجسام لا تخلوا منها . وهذا لم يمكنهم أن يثبتوه إلا بالأركان : التي هي الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون . فعلى هذه الطريقة اعتمد أولوهم وآخروهم حتى القائلين بان الجواهر لا تخلوا عن كل جنس من أجناس الأعراض ، وعن جميع اضداده إن كان له أضداد ، وان كان له ضد واحد لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ، وان قدر عرض لا جنس له لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه إذا لم يمنع مانع من قبوله . فان هذا بلغ الأقوال . وهو قول الأشعري ، ومن وافقه : كالقاضي أبي بكر ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي الجويني ، وأبي الحسن ابن الزاغوني ، وغيرهم ؛ فانه لم يمكنهم أن

أصل هؤلاء
التكلمين الذي
بنوا عليه اثبات
الخالق والمعاد
هو اثبات
الجوهر الفرد

(١) في النقل خلل ، وما أثبت هو ما تتحمله عبارة الأصل . وهذا يشبه أمر ابن الصلاح

بانتراع مدرسة من الآمدي . الكل أشاعرة ، من أهل الكلام المنعوم .

يثبتوا أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان . ثم عند التحقيق لم يمكنهم ان يثبتوا ذلك إلا بالاجتماع والافتراق ؛ فان منهم من يقول السكون أمر عديم . ومنهم من يقول الكون الذي هو الحركة والسكون إنما يلزم إذا كان الجسم في مكان ، فأما [اذا] لم يكن في مكان فيجوز خلوه عن الحركة والسكون . كما يقوله طوائف كالذين قالوا ذلك من الكرامية ، فآل الأمر بهذه الطريقة الى الاجتماع والافتراق ، وعلى ذلك اعتمد ابو المعالي ، ومعلوم أن قبول الاجتماع والافتراق لم يمكنهم حتى يثبتوا أن الجسم يقبل الاجتماع والافتراق ، وذلك مبني على أنه مركب من الأجزاء التي هي الجواهر المنفردة . فصار الاقرار بالصانع مبنيًا عند هؤلاء المتكلمين على اثبات الجوهر الفرد .

ثم الذين ذكروا ان لهم طريقاً الى اثبات الصانع غير هذه كأبي عبد الله الرازي وغيره وهو الذي عليه ابو الحسن الاشعري وغيره من الخدائق . قال من قال من هؤلاء : إن اثبات المعاد موقوف على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا قول أبي عبد الله الرازي وغيره ، وهو مخلص من جعله الأصل في الايمان بالله فجعله هو الاصل في الايمان بالمعاد ، مع كونه يجعله أصلاً في نفي الصفات التي ينكرها — كما سيأتي بيانه — قال في اكبر كتبه الكلامية الذي سماه « نهاية العقول » في الأصل السابع عشر .

وأخرون منهم
بنوا عليه اثبات
المعاد وانكار
الصفات

إعلم ان معظم الكلام في المعاد إنما يكون مع الفلاسفة ، ولهم أصول يفرعون شبههم عليها ، فيجب علينا إيراد تلك الأصول أولاً ، ثم الخوض بعدها في المقصود . فلا جرم رتبنا الكلام في هذا الأصل على أقسام ثلاثة (القسم الأول) في المقدمات ، وفيه ثمان مسائل : « المسألة الأولى » في الجزء الذي لا يتجزأ : لا شك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات ، والانقسامات التي يمكن

حصولها فيها إما أن تكون متناهية أولاً تكون ؟ فيخرج من هذا القسم أقسام أربعة « أولها » : ان تكون الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية . و « ثانيها » أن تكون حاصلة وتكون غير متناهية ، و « ثالثها » : الا تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها تكون متناهية . و « رابعها » : أن تكون حاصلة ولكن ما يمكن حصوله منها تكون غير متناهية . والأول - مذهب جمهور المتكلمين ، والثاني - هو مذهب النظام ، والثالث - هو مذهب بعض المتأخرين ، والرابع - هو مذهب الفلاسفة . فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامين (أحدهما) ان الجسم مع كونه قابلاً للانقسام هل يعقل أن يكون واحداً ؟ (ثانيهما) انه بتقدير ان يكون واحداً هل يعقل ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ؟ .

وأعجب من هذا أنهم يجعلون اثبات الجوهر الفرد دين المسلمين ، حتى يعد منكره خارجاً عن الدين ، كما قال ابو المعالي وذووه : اتفق المسلمون على أن الأجسام تنهاى في تجزيها وانقسامها حتى تصير افراداً ، وكل جزء لا يتجزأ ولا ينقسم ، وليس له طرف وحد وجزء شائع ، ولا يتميز . والى هذا صار المتعمقون في الهندسة وعبروا عن الجزء بالنقطة ، فقالوا : النقطة شيء لا ينقسم ، وصار الأكثرون من الفلاسفة إلى أن الأجسام لا تنهاى في تجزيها وانقسامها ، والى هذا صار النظام من أهل الملة ، ثم اعترفوا بأنه تنتهي قسمتها بالفعل ولا تنتهي قسمتها بالقوة ، ويعنون بالقوة صلاحية الجزء للانقسام .

والعجب أنهم اتفقوا على أن الاجرام متناهية الحدود والاقطار ، منقطعة الاطراف والاكتاف ، وكذلك على كل جملة ذات مساحة فان لها غايات ومنقطعات بالجهات ، ثم قضوا بانها تنقسم أجزاءا بلا نهاية ، والجملة المحدودة كيف تنقسم أجزاءا لا تنهاى ولا يحاط بها ؟ !

قلت : والكلام في ذلك من وجهين :

ابطال بناء الدين

عسل الجوهر

الفرد ، من قال

بنفيه منهم

أحدها — أنا نعلم بالاضطرار من دين الاسلام ان الرسول والصحابة والتابعين وأئمة المسلمين لم يبنوا شيئاً من أمر الدين على ثبوت الجوهر الفرد ولا انتفائه ، وليس المراد بذلك أنهم لم ينطقوا بهذا اللفظ فانه قد تجدد بعدهم ألفاظ اصطلاحية يعبر بها عمادل عليه كلامهم في الجملة ، وذلك بمنزلة تنوع اللغات وتركيب الألفاظ المفردات ؛ وانما المقصود أن المعنى الذي يقصده المثبتة والنفاة بلفظ الجوهر الفرد لم يبن عليها أحد من سلف الأمة وأئمتها مسألة واحدة من مسائل الدين ، ولا ربطوا بذلك حكماً عامياً ولا عملياً ، فدعوى المدعى انبناء أصل الايمان بالله واليوم الآخر على ذلك يضاھي دعوى المدعي أنما يبنوه من الايمان بالله واليوم الآخر ليس هو على ما يبنوه ؛ بل إما أنهم ما كانوا يعلمون الحق ، أو يجوزوا الكذب في هذا الباب لمصلحة الجمهور ، كما يقول نحو ذلك من يقوله من المنافيين من المتفلسفة والقرامطة ونحوهم من الباطنية ، فانهم اذا اثبتوا من أصول الدين ما يعلم بالاضطرار انه ليس من أصول الدين لزم قطعاً تغيير الدين وتبديله ؛ وبهذا زاد اهل هذا الفن في الدين ونقصوا منه علماً وعملاً . واذا كان كذلك لم يكن الخوض في هذه المسألة مما يبنى الدين عليه ؛ بل مسألة من مسائل الأمور الطبيعية كالقول في غيرها من احكام الأجسام الكلية .

وايضا فانه أطبق أئمة الاسلام على ذم من بنى دينه على الكلام في الجواهر والأعراض . ثم هؤلاء الذين ادعوا توقف الايمان بالله واليوم الآخر على ثبوته قد شكوا فيه ، وقد نفوه في آخر عمرهم كإمام المتأخرين من المعتزلة أبي الحسين البصري ، وإمام المتأخرين من الأشعرية أبي المعالي الجويني ، وأمام المتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين أبي عبدالله الرازي ؛ فانه في كتابه بعد أن بين توقف المعاد على ثبوته ، وذكر ذلك غير مرة في اثناء مناظرته للفلاسفة . قال في المسألة :

لما أورد حجج نفاة الجوهر الفرد فقال : وأما المعارضات التي ذكروها.. واعلم انا تميل الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ، فان امام الحرمين صرح في « كتاب التلخيص » في أصول الفقه أن هذه المسألة من محارات العقول . وأبو الحسين البصرى هو أحذق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضا نختار التوقف . فأبي ضلال في الدين وخذلان له أعظم من مثل هذا !!

الوجه الثاني : دعواهم أن هذا قول المسلمين أو قول جمهور متكلمي المسلمين ومن المعلوم أن هذا انما قاله ابو الهذيل العلاف (١) ومن اتبعه من متكلمي المعتزلة والذين أخذوا ذلك عنهم .

وقد نفى الجوهر الفرد من أئمة المتكلمين من ليسوا دون من اثبته ؛ بل الأئمة فيهم أكثر من الأئمة في أولئك : فنفاه حسين النجار (٢) وأصحابه كأبي عيسى برغوث (٣) ونحوه ، وضرار بن عمرو (٤) واصحابه كحفص الفرد ونحوه ، ونفاه ايضا هشام بن الحكم (٥) واتباعه ، وهو المقابل لأبي الهذيل ، فانها متقابلان في النفي والاثبات ؛ ونفته الكلائية : ابو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وذووه ، ونفاه ايضا طائفة من الكرامية كمحمد بن صابر ، ونفاه ابن الراوندي ، وليس نفي هؤلاء موافقة منهم لا للفلاسفة ولا للنظام ، بل قول النظام ظاهر الفساد، وكذلك قول الفلاسفة ايضا . واكثر هؤلاء الذين ذكرناهم من النجارية والضرارية

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف ، امام المعتزلة البصريين ، ورأس الطائفة الهذيلية توفي ٢٢٦ .

(٢) حسين بن محمد النجار من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب النجارية .

(٣) من أكابر المتكلمين من أهل البصرة تلميذ حسين النجار .

(٤) من أئمة أهل النظر والكلام ، واليه تنسب الضرارية ، وتقدمت .

(٥) الرافضي ، مولى بني شيبان ، هو وشيعته غالبية المجسمة ، ولد بالكوفة وانتقل الى بغداد ، توفي ١٩٠ ، وانظر ج ٢ ص ٥٠٠ من الفهارس العامة . قال المؤلف رحمه الله : أبو الهذيل وهشام بن الحكم ونحوهما من المتكلمين ابتدعوا مذهباً في أصول الدين فاتبعهم من لم يكن عنده علم بالرسالة - ج ٤ ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

والكلابية والكرامية وغيرهم لا يقولون في ذلك بقول النظام والفلاسفة ؛ ولا يقولون بأبائهم ، وذلك أن دعوى الفلاسفة قبول الأجسام والحركات والازمنة للانقسام الى غير نهاية باطل كما ذكره المثبتون ، وكذلك قول مثبتيه باطل بما ذكره نفاته من أنه لا بد من انقسامه ، حتى إن ابا المعالي وغيره اعترفوا بأنه غير محسوس . ومن تدبر أدلة الفلاسفة القائمين بما لا يتناهى من الانقسام ، القائمين بوجود الجزء الذى لا يقبل الانقسام وجد أدلة كل واحدة من الطائفتين تبطل الأخرى .

التحقيق في
« مسألة الجوهر
الفرد » قول
طائفة ثالثة :
انه اذا صغر
استحال

والتحقيق ان كلا المذهبين باطل ، والصواب ما قاله من قاله من الطائفة الثالثة المخالفة للطائفتين : أن الاجسام اذا تصغرت اجزاؤها فانها تستحيل ، كما هو موجود في اجزاء الماء اذا تصغر فانه يستحيل هواء أو ترابا ، فلا يبقى موجود ممتنع عن القسمة كما يقوله المثبتون له ، فان هذا باطل بما ذكره النفاة من أنه لا بد أن يتميز جانب له عن جانب ، ولا يكون قابلا للقسمة الى غير نهاية ؛ فإن هذا أبطل من الاول ؛ بل يقبل القسمة الى حد ثم يستحيل اذا كان صغيراً ، وليس استحالة الأجسام في صغرها محدوداً بحد واحد ؛ بل قد يستحيل الصغير وله قدر يقبل نوعاً من القسمة ، وغيره لا يستحيل حتى يكون أصغر منه . وبالجملة فليس في شيء منها قبول القسمة الى غير نهاية ، بل هذا انما يكون في المقدرات الذهنية ، فأما وجود ما لا يتناهى بين حدين متناهيين فكابرة ، وسواء كان بالفعل أو بالقوة ، ووجود موجود لا يتميز جانب له عن جانب مكابرة ، بل الأجسام تستحيل مع قبول الانقسام ، فلا يقبل شيء منها انقساماً لا يتناهى ، كما أنها إذا كثرت وعظمت تنتهي الى حد تقف عنده ولا تذهب الى أبعاد لا تتناهى .

ولكن بنى هذه الطائفة المشهورة من المتكلمين على مسمى هذا الاسم الهائل الذى هو « الجوهر الفرد » عندهم ، وهو عند التحقيق ما لا يمكن أحد أن يحضر بحسه (١) باتفاقهم ،

(١) ويحتمل رسم الكلمتين : ان يحصره بحسه . أو : يحصره بحسنه .

وعند المحققين لا مس له . وما اشبهه بالمعصوم المعلوم الذى ابتدعته القرامطة (١) والمنتظر المعصوم الذى ابتدعته الرافضة (٢) والغوث الذى ابتدعته جهال الصوفية (٣) : هو نظير ما يعظم هنا ؛ بل هؤلاء النلاسنة المشائين واتباعهم فى الجوهر المجرد ، وهو ما يدعون فى النفوس والعقول من أنها شيء لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متحرك ولا ساكن ، ولا متصل بغيره ولا منفصل عنه وامثال هذه الترهات ، فقول هؤلاء فى اثبات هذا الجوهر المجرد كقول أولئك فى الجوهر الفرد ، ثم ان هؤلاء وهؤلاء يدعون أن هذا هو حقيقة الانسان ، هؤلاء يدعون انه هذا الجوهر المجرد وهؤلاء يقولون انه جوهر واحد منفرد ، أو جواهر كل منها يقوم به حياة وعلم وقدرة ، أو تقوم الأعراض المشروطة بالحياة ببعضها وثبت الحكم للجملة . وعلى هذه المقالات يثبتون المعاد .

فصل

ثم قال الرازي : « العاشر » أن معرفة افعال الله تعالى وصفاته أقرب الى العقول من معرفة ذات الله تعالى ، ثم المشبهة وافقونا على أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال (X) .

(الدليل العاشر)
للرازي (٤)
ان افعال الله
ثابتة على خلاف
الحس والخيال

(١) وهو الملقب (المعز لدين الله) أنظر رسالة للمؤلف فى المعز وأولاده ، وبيان بطلان عصمتهم ، وشهادة علماء الأمة وأئمتها وجماعها عليها بالنفاق والزندقة ، ومذهبهم النج .
أنظر ج ٣٥ ص ١٢٠ - ١٥٠ ، ويأتى الكلام حول « الخرمية » وهم أول القرامطة الباطنية .
(٢) الإمامية الاثني عشرية : هو الذى يزعمون أنه دخل سرداب سامراء بعد موت أبيه الحسن بن علي العسكري سنة ٢٦٠ وهو الى الآن غائب لم يعرف له خبر ، ولا وقع له أحد على عين ولا اثر ، وأهل العلم بأنساب أهل البيت يقولون ان الحسن لم يكن له نسل ولا عقب ، ولا ريب ان العقلاء كلهم يعدون هذا القول من أسفه السفه .

(١) أجاب المؤلف عن ما يقصد بلفظ (التقب الغوث الفرد الجامع) فقال : هذا قد يقوله طوائف من الناس ويفسرونه بأمور باطلة فى دين الاسلام مثل تفسير بعضهم : أن « الغوث » هو الذى يكون مدد الخلائق بواسطته فى نصرهم ورزقهم ، حتى يقول : ان مدد الملائكة والحياتان بواسطته فهذا من جنس قول النصارى فى المسيح وهذا كفر صريح . انظر تكملة الجواب ص ١٦ - ١٠٥ ج ٢٧ من مجموع فتاويه .

(٤) على أن الله منزه عن الحيز والجهة ، أو على أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، أولاً تمكن الإشارة الحسية اليه ، كما ذكر ذلك فى مقدمته .

يقال له : ان اردت ان افعال الله تعالى وصفاته تثبت بلا مثال . فهذا حق ؛ فان الله تعالى (ليس كمثل شيء) لاني ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، كما قال تعالى : (ليس كمثل شيء) وقال تعالى : (فلا تضربوا لله الأمثال ان الله يعلم وأتمم لا تعلمون) وذلك أنا لا نعلم الشيء إلا أن ندركه نفسه أو ندرك ما قد يكون مماثلا له أو مشابهاً له من بعض الوجوه ، والله يعلم الأشياء كلها ونحن لا نعلم ، فليس لنا أن نضرب له الأمثال بلا علم .

بيان ما فيه
من التلبس

وإن أراد به أن يثبت ما يعلم بالحس أو العقل عدمه . فهذا باطل ، وقد تقدم هذا في أول هذه المقدمة ، و بينا الفرق بينما يعلم عدمه وبين ما [يعلم] عدم مثاله ، كما بينا الفرق بينما يعلم عدمه وبينما لا يعلم وجوده أو كلفيته . وهذا الأصل ينبغي استبصاره واستدكاره ؛ فانه بسبب الاشتباه فيه يقع من لبس الحق بالباطل ما الله به عليم .

وأيضا فانه لا اختصاص للحس والخيال بكونهما يثبت على خلاف حكمهما ؛ فانه إن اراد أنها تنافي ما علم بالحس (١) والخيال ، تنافي معرفة أفعاله ؛ لأن الحس والخيال يدرك عدم ذلك فهذا باطل ، ولو أراد أنه يثبت من أفعاله ما لا يعلم نظيره أو ما لا يحيط العلم بحقيقته بحس ولا خيال . فيقال : وماله [لا] يعلم نظيره بعقل ولا علم ولا قياس ، فلا فرق بين ثبوتها بهذا الاعتبار على خلاف حكم الحس والخيال أو على خلاف حكم العلم والعقل . وهذا الكلام أيضا كلام نافع في هذه المواضع .

وليس لأحد أن يفرق بينهما بان العلم والعقل يدرك من أفعاله ما لا يدركه الحس والخيال لوجهين :

(١) لعل هذه الجملة مكررة .

أحدهما - أنه لا فرق في هذا بين أفعال الله تعالى وصفاته وبين سائر الأشياء؛ فإن الانسان إذا أحس أمراً أو تخيله حصل له من العلم والعقل بسبب ذلك ما لم يدركه الحس والخيال، كما يعقل الأمور العامة الكلية عند إحساس بعض أفرادها بالقياس والاعتبار، ولا يجوز ان يقال في جميع المعقولات: إنها ثبتت على خلاف حكم الحس والخيال. وان اراد أحد بهذا اللفظ هذا المعنى لم يضر ذلك؛ إذ يكون التقدير أن الانسان ينال بعقله من العلم ما لا يناله بحسه، وهذا لا نزاع فيه؛ لكن لا يقتضى ذلك تنافي المحسوس والمعقول؛ بل ذلك يوجب تصادقهما وموافقتهما.

الوجه الثانى - ان الحس يمكنه إدراك كل موجود، فما من شىء من الادراك الا ويمكن معرفته بالاحساس الباطن أو الظاهر كما قد نهبنا على ذلك فيما تقدم من هذه الأجوبة؛ بل هذا المنازع وأصحابه قالوا من ذلك ما هو من ابلغ الأمور في مسألة الرؤية وغيرها حيث يجوزون رؤية كل موجود؛ بل يجوزون تعلق الحواس الخمس من السمع والبصر والشم والذوق واللمس بكل موجود، فلم يبق عندهم في الموجودات ما يمتنع أن يكون محسوساً، فلا يصح ان يقال انه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحس؛ إلا إذا قيد الامتناع بأن يقال ما لا يمكننا احساسه في هذه الحال، أو ما تعجز قدرتنا عن احساسه ونحو ذلك؛ وإلا فاحساسه ممكن، والله تعالى قادر عليه، ويفعل من ذلك ما يشاء كما يشاء. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

ثم قال أبو عبد الله الرازي: أما تقرير هذا المعنى في أفعال الله تعالى فذاك من وجوه:

غلط الرازي
في معرفة
تكوين الأشياء

أحدها أن الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء والتراب نباتاً، وانقلاب النبات جزء بدن حيوان، فأما حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة

وطينة فهذا شيء مشاهدناه البتة ، ولا يقضى بجوازه وهننا وخيالنا ، مع أننا سلمنا أنه هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق مادة وطنية (X) .

قلت : الكلام على هذا من وجوه :

أحدها قوله : « لم نشاهد الا تغير الصفات » ليس هذا مخاطبة باللغة المعروفة والاصطلاح المشهور ؛ بل هذا يفهم قصداً فاسداً لا يقوله أحد ؛ وذلك أن الصفة في الاصطلاح المشهور هي عرض يقوم بجوهر قائم بنفسه كقيام اللون والطعم والريح بالجسم ، فإذا قال القائل : لم نشاهد الا تغير الصفات . كان مقتضاه أن الجواهر والأجسام لا تتبدل ولا تستحيل ولا تنقلب ، وإنما تتغير أعراضها القائمة بها مثل تغير الشمس والقمر والنجوم بحركاتها ، ومعلوم أن هذا باطل ؛ بل نفس الجواهر التي هي أعيان قائمة بنفسها تنقلب وتتبدل وتستحيل ، كما ذكره من انقلاب الماء والتراب نباتا ، فلم يكن التغير في مجرد أعراض الماء والتراب ، وإنما ذلك مثل أن ينقل من موضع الى موضع أو يجمع ويفرق أو يسخن ويبرد ونحو ذلك ، فأما إذا صار الماء والتراب نباتاً فقد انقلبت الحقيقة وتبدلت ، وكذلك إذا صار المنى حيواناً ؛ والبيضة طيراً ؛ وكذلك إذا صار النبات المأكول دماً ثم عظماً ولحماً وعروقاً ونحو ذلك . فلا يقال في مثل هذا : لم نشهد الا تغير الصفة ، بل شهدنا تبدل الحقيقة وتغير الأعيان القائمة بنفسها التي هي جواهر بمعنى استحالتها وانتقالها من حقيقة في ذاتها وقدرها ووضعها وسائر الأمور .

لكن لم نشهد تكون شيء إلا من شيء . فهذا حق كما أخبر الله تعالى به

لم نشهد تكوين
الاشياء الا من
اشياء مخلوقة

في كتابه العزيز ، كما قال : (خلق الانسان من صلصال كالفخار . وخلق الجن من نار) وقال : (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين . ثم جعلناه

نظفة في قرار مكين . ثم خلقنا النظفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحما ، ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين) وقال تعالى : (وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة) وقال : (وهو الذي يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ، حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت ، فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات ، كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) وقال : (والله أنبتكم من الأرض نباتا ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخرجا) وقال تعالى : (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) وقال تعالى : (والأرض بعد ذلك دحاها . أخرج منها ماءها ومرعاها) وقال تعالى : (والأرض مددناها والقينا فيها رواسي ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج . تبصرة وذكرى لكل عبد منيب . ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد . رزقا للعباد ، وأحيينا به بلدة ميتا ، كذلك الخروج) وهذا في كتاب الله تعالى كثير يبين خلق الأشياء بعضها من بعض ، و ببعض ، وفي بعض .

ويقررنا أنا نرى ذلك ونشده كقوله تعالى : (أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون - الى قوله تعالى - أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين) وقال تعالى : (يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من - الى قوله - مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم) وقال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت . و الى السماء كيف رفعت . و الى الجبال كيف نصبت . و الى الأرض كيف سطحت) الآيات ، وقال ابراهيم عليه السلام : (رب أرني كيف تحيي الموتى ؛ قال أولم تؤمن ؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، قال فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك) الآية .

الوجه الثاني . قوله : « فأما حدوث الذوات ابتداءً من غير سبق مادة ولا طينة

فهذا شيء ما شاهدناه البتة » (X)

وشهدنا ابداع
الجواهر
والاعراض من
غير جنسها (١)

ليست هذه المخلوقات من الماء والطين مثل الصور التي يصورها بنو آدم من
من المواد ، مع أن الذات باقية كتصوير الخاتم والدرهم ونحو ذلك من الفضة
وتصوير السرير والباب ونحو ذلك من الخشب ، وتصوير الثوب من الغزل ، فإن
هذه المواضيع لم تحدث فيها الذوات وإنما تغيرت صفة الذات . وأما الحيوانات
والنباتات المشهودة فنفس هذه الذوات شهدنا حدوثها وخلقها ، لكن خلقت من
شيء آخر ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ، وهذا من أبداع الأمور وأعظمها ،
فلم يكن مامنه خلقت هذه الأمور - وإن سماها بعض الناس مادة - مثل المواد
المعروفة تكون بعينها باقية في الصور ، وتكون من جنس الصور . وإذا كان
كذلك فقد شهدنا إبداع هذه الحقائق الموجودة وصفاتها بعد أن لم تكن موجودة
كما قال تعالى : (أولاً يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً) . غاية ما في
هذا الباب أنا شهدنا خلقها من شيء ليس هو من جنسها ولا من حقيقتها ،
وشهدنا أنها تخلق من أوضاع الأشياء واحقرها وأبعدها عن صفات الكمال كخلق
الانسان من تراب كما قال الشاعر :

الذي حارت البرية فيه حيوان مستحکم من جماد

وهذا الذي شهدنا من ابلغ الابداع انه يخلق من الشيء ما لا يكون مجانساً له
ولا يكون الأصل مشتقاً على ما في الفرع من الصفات . فهذه الأمور المخلوقة
التي لم تكن موجودة في أصلها ولا كامنة فيه هي مبدعة بعد العدم ؛ لا منقولة
من وصف الى وصف ، ولو كانت منقولة فنفس الصفات القائمة بها مبدعة بعد

(X) ص ١٢

(١) وانظر تكملة البحث قبل الوجه الثالث ، وآخر الوجه الثالث ، وما تقدم من قوله :
لم نشهد الا تغير الصفات .

العدم ، فقد شهدنا إبداع الجواهر والأعراض بعد عدمها ، وهذا كاف في ذلك ؛ إذ لا يجب ان نشهد إبداع كل جوهر وعرض بعد العدم ؛ بل اذا شهدنا ابداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها كان ذلك محسوساً لنا ، ثم عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده ، وهكذا علمنا بجميع الأشياء نحس بعض أفرادها وتقيس ما غاب على ما شهدناه ، والا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كل شيء .

فظهر بذلك أن طريق علمنا بأفعال الله حساً وعقلاً مثل طريق علمنا بجميع الأمور ، وظهر انما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسنناه وتخليناه ؛ بل هو من جنسه ومشابه له ؛ فضلاً عن أن يكون مبايناً له .

ونحن قد بينا فيما تقدم الفرق بينما يعلم عدمه وامتناعه بحس أو عقل و بين ما لا يعلم له نظير بحس أو عقل . فالأول لا يجوز أن يكون موجوداً بخلاف الثاني فانه يجوز أن يكون موجوداً . وهذا ينفعنا في ذات الله ، فانه (ليس كمثل شيء) . وأما أفعاله ومخلفاته في الذي اشهدناه عبرة لما لم نشهده ، والغائب من جنس الشاهد ؛ وذلك لأن المماثلة ثابتة في المفعولات ، كما قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) فلو لم يكن الغائب من أفعاله تعالى نظيراً للشاهد لم يجزده (١) ولا يقال إنه على خلاف حكم العقل فالحس والخيال (٢) كما في ذاته تعالى ، فكيف اذا كان الغائب نظير الشاهد حيث أشهدنا ابداع الجواهر وصفاتها بعد عدمها . يا سبحان الله ! أيما أبلغ في عقل الانسان إبداع الانسان بعد عدمه ، أم ابداع طينته التي خلق منها بعد عدمها ؟ ! فإذا كان قد شهد هذا الجوهر العظيم الموصوف بصفات الكمال بعد عدمه أفليس ذلك أعظم من

(١) لعله ... ذكره .

(٢) لعله والحس والخيال .

ابداع تراب أو ماء بعد عدمه؟! والله سبحانه وتعالى لما خلق السموات والأرض خلق آدم آخر المخلوقات كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة، ومن خلق آخر المخلوقات لم يمكنه أن يشهد خلق نفسه ولا ما خلق قبله، كما قال تعالى: (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) وله فيما شهدته في المخلوقات عبرة فيما لم يشهده .

الوجه الثالث - قوله: « أما حدوث الذوات ابتداءً فهذا شيء ما شاهدناه لا نسلم أن وهمنا وخيالنا لا يقضي البتة، ولا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا »

لا نسلم أن وهمنا
وخيالنا لا يقضي
بأحداث الذوات

فيقال له: قولك: « لا يقضي بجوازه وهمنا ولا خيالنا » أتريد أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك ويمنعه؟ أو تريد أنه لا يعلم جوازه؟ وإما اردت فعنه جوابان:
أحدهما: - ان لا نسلم أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك ويمنعه لوجهين:
(أحدهما) أن الوهم والخيال لا يتنع كل ما لم يعلم نظيره وان قيل انه لا يدركه، إلا أن يريد الوهم والخيال الفاسد، فهذا لا نزاع فيه . (الثاني) ان الوهم والخيال قد ادرك نظير هذا كما قدمناه من تخيل ما أحسه من ابداع الجواهر وأعراضها بعد عدمها .

الجواب الثاني: - عن التقدير الأول: اننا لو سلمنا أن وهمنا وخيالنا يحيل ذلك فليس محذوراً إذا علمنا جوازه بعقلنا أو حسنا؛ فان أحداً لم يقل إن كل ما أحاله مجرد التوهم والتخيل يكون ممنوعاً؛ وإما قيل ما أحالته الفطرة الانسانية والبدئية، والفرق بينهما ما تقدم .

وأما الجوابان على التقدير الثاني: وهو أن الوهم والخيال لا يعلمان جواز ذلك، (فأحدهما) أن لا نسلم أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك، فان الانسان

قد يتخيل ما أحسه بجواسه من الموجودات بعد عدمها ، وهو يؤلف بتخيل من ذلك ما لم يتخيله كما هو عادة التخيل ، فيتخيل نظير ذلك وما يركبه من ذلك مما ليس له نظير ، كما يتخيل جبل ياقوت وبحر زئبق ، فيتخيل من المخلوقات ما ليس له نظير ، ويتخيل الأبداع الذي ليس نظير ، فكيف بما له نظير ؟ ! (الثاني) أنا لو سلمنا أن الوهم والخيال لا يعلم جواز ذلك لم يضر ؛ ولو لم يعلم جواز نظيره أو وجوده بحس أو عقل ، فكيف إذا علم ذلك ؛ فان المدفوع ما علم بالفطرة امتناعه ؛ لا ما معجز مجرد الوهم عن معرفته .

الوجه الرابع — قوله : « مع أنا سلمنا انه تعالى هو الحدث للذوات ابتداء

من غير سبق مادة وطنية »

ابداع المركبات
وتركيبها أبلغ
من ابداع
البسائط المفردات

يقال له : هذا الذي تذكره إنما ينفعك أن لو كان ما علمناه بالفطرة يدفع

ما سلمناه ؛ فكيف اذا لم يدفعه ما علمناه لا بضرورة ؛ بل [لا] يدفعه ضرورة ولا نظر ؛ بل كيف اذا كان ما شهدناه نظيراً له ومشابهاً ، بل كيف اذا كان الذي شهدناه أبلغ من الذي سلمناه ؛ فان الذوات التي ابتدعت ابتداءً إنما هي ذوات بسيطة كالماء ونحوه ، ومن المعلوم أن ابداع هذا الانسان المركب بما فيه من الأعضاء المختلفة ومنافعها وقواها والاخلاط المختلفة ومقاديرها وصفاتها من أشياء بسيطة أعظم في الاقتدار وأبلغ في الحكمة من ابداع شيء بسيط لا من شيء ؛ لأن هذه المركبات كلها كائنة بعد عدم ، وتأليفها وتركيبها كذلك ، وما فيها من الجواهر والتأليف والصفات الكائن بعد العدم أبلغ مما في تلك البسائط . وهذا كما أن ما شهدنا من الخلق الأول أبلغ مما أخبرنا به من الخلق الثاني في المعاد ، كما قال تعالى : (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهون عليه) وقال : ضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم . قل يحييها الذي

انشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) ونظائره في القرآن . فإذا كان مستقراً في الفطرة العقلية أن ابتداء الخلق اعظم من إعادته فمستقر فيها أن ابداع المركبات وتركيبتها وصفاتها بعد العدم ابلغ من ابداع البسائط المفردات ؛ لكن المركب لا بد أن يكون مسبقاً .

قال الرازي : « وثانيها انا لا نعقل حدوث شيء وتكوينه إلا في زمان مخصوص ، ثم حكمنا بأن الزمان حدث لا في زمان البتة (X) »

قول الرازي
لا نعقل حدوث
شيء الا في
زمان : لا ينفعه
في محل النزاع

فيقال : لو قال : لم تنوهم أو لم تتخيل ، أو لم نحس : لكان مناسباً للفظ دعواه ، حيث ادعى أن معرفة افعال الله على خلاف الحس والخيال ولم يدع أنها على خلاف المعقول ؛ فان ذلك سد عليه طريق الاقرار بها ، ويوجب ججودها حيث لا يثبت ما يخالف المعقول ؛ إلا أن يفسر الخالف للمعقول بعدم النظر ، وحينئذ فلا فرق بين مخالفة المعقول والحسوس في أن ذلك لا يكون مانعاً في وجود ما يخالف الحسوس والمعقول ، وهو لا يتم غرضه إلا أن يبين الفرق بينهما بثبوت ما يحيله الحس دون العقل ، كما قدمناه .

وتلخيص « النكتة » أن يقال : اذا لم تعقل حدوث شيء إلا في زمان وأثبتت ما لم تعقله فهل هذا حجة لك في اثبات ما تعلم بعقلك امتناعه أم لا ؟ فان كان هذا حجة لك في اثبات ما يعلم العقل امتناعه لم يكن له بعد هذا أن يحيل وجود شيء بعقله ؛ بل يجوز وجود الممتنع المعلوم امتناعها بالعقل ضرورة ونظراً ، وهذا لا يقوله عاقل . وان قال : ليس هذا حجة في اثبات ما يعلم بالعقل امتناعه . لم يكن ذلك نافعاً لك في محل النزاع ؛ لأن المنازع يدعي أنه يعلم امتناع ما أثبتته بفطرته ، وهذا لم يدل على إحالة ما يعلم امتناعه بالعقل كما سلمته ، ولا بالحس لأنك لم تذكره .

ثم يقال : كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا في زمان بمنزلة كوننا لم نشهد حدوث شيء إلا في مكان ، ثم كما أن هذا يقتضي افتقار كل مكان الى مكان فكذلك ذلك يقتضي افتقار كل زمان الى زمان ، واكثر ما في ذلك عدم النظير فيما شهدناه ، ومجرد عدم النظير لا يكون حجة على نفي الشيء المعلوم بحس أو عقل ، فلم يقل أحد من العقلاء : إن الشيء الذي يعلم ثبوته لا يجوز الاقرار به حتى يكون له مثل ونظير مطابق له ، وهذا كما أننا لم نشهد شيئاً الا له خالق ، ثم لا يجب أن يكون للخالق خالق ، كما قال النبي ﷺ « لا يزال الناس يسألونكم حتى يقولوا هذا » وقد اخرجاه في الصحيحين عن عروة ، عن أبي هريرة ، ورواه ابو داود في الرد على الجهمية من سننه ، ورواه النسائي عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال : هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ فمن وجد من ذلك شيئاً فليقل آمنت بالله » وهو ايضاً فيها عن عروة عن ابي هريرة ، قال : قال رسول الله ﷺ : « يأتي أحدكم الشيطان فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول : من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » ورواه مسلم من حديث محمد بن سيرين عن ابي هريرة ، عن النبي ﷺ قال : « لا يزال الناس يسألونكم عن العلم ، حتى يقولوا : هذا الله خلقنا فمن خلق الله » قال : وهو آخذ بيد رجل — يعني قد سأله — فقال : صدق الله ورسوله ، قد سألتني اثنان وهذا الثالث ، أو قال سألتني واحد وهذا الثاني ، وراه ايضاً ابو داود والنسائي من طريق آخر ، وفيه : « فاذا قالوا ذلك فقولوا : الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ، ثم ينفل عن يساره ثلاثاً » .

ويقال له : الزمان الذي رأينا الأشياء تحدث فيه هو مقدار حركة الشمس والقمر أو ما يشبه ذلك ، إذ لم نشهد زماناً غير مقدار الحركة أو ما يقرب من ذلك

شهدنا حدوث
الحركة ، وهي
سبب الزمان

— لتتنوع عبارات الناس في تفسير الزمان — وإذا كان الزمان من جملة الأعراض مفتقراً الى الحركة والمتحرك اذا كان له وجود في الخارج فمعلوم أنا شهدنا حدوث سبب الزمان الموجب له المتقدم عليه بالذات وهو الحركات ، والحركة والزمان متقاربان في الوجود ، والحركة متقدمة على الزمان بالذات ، وإذا كان كل منهما مقارن للآخر لا ينفك عنه فليس القول باحتياج الحركة التي هي الحدوث والانتقال الى الزمان بأولى من القول باحتياج الزمان الى الحركة والحدوث ؛ بل هذا الثاني أقرب ؛ لأن افتقار المعلول الى العلة والمشروط الى الشرط والمسبب الى السبب أظهر من الأول .

يوضح ذلك ان الزمان قد يراد به الليل والنهار كما يراد بالمكان السموات والأرض . وهذا هو الذى يعنيه طوائف منهم الرازي في كتابه هــذا ، كما ذكر ذلك (١) حيث قال : « الحجة الحادية عشرة » قوله : (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال : وهذا مشعر بان المكان وكل مافيه ملك لله تعالى ، وقوله تعالى : (وله مسكن فى الليل والنهار) وذلك يدل على أن الزمان وكل مافيه ملك لله تعالى ، ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان ، قال : وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني في تفسيره : وأعلم أن فى تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرّاً لطيفاً وحكمة عالية ، يشير الى أنه سببه ماتقدم .

قلت : وإذا كان المراد بالمكان والمكانيات السموات والأرض ومافيهما وبالزمان والزمانيات الليل والنهار ومسكن فيهما : فمن المعلوم ان الله سبحانه وتعالى

خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) وقد قال تعالى: (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب) ونحو ذلك في القرآن، ومعلوم ان النهار تابع للشمس، وأما الليل فسواء كان عدم النور، أو كان وجوداً عرضياً كما يقوله قوم، أو اجسام سود كما يقوله بعضهم، فالله جاعل ذلك كله، وهو سبحانه وتعالى كما قال عبدالله بن مسعود: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه. وقد جاء في قوله تعالى: (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيًا) ان أهل الجنة يعرفون مقدار البكرة والعشي بأنوار تظهر من جهة العرش، فيكون بعض الأوقات عندهم أعظم نوراً من بعض، إذ ليس عندهم ظلمة، وهذه الأنوار المحلوقه كلها خلقها الله تعالى.

فقول القائل بعد هذا: «لم نعقل حدوث شيء إلا في زمان مخصوص، ثم حكنا بأن الزمان حدث لافي زمان» مثل أن يقال: أنا لم اعقل حدوث شيء وتكوينه إلا في ليل أو نهار ثم حكنا بأن الليل والنهار حدثا لافي ليل ولا نهار، ولم نعقل شيئاً الا في السموات والأرض، ثم عقلنا حدوث السموات والارض لافي سموات وارض. ومعلوم أن هذا الكلام من أفسد الكلام في الحس والعقل؛ فان الانسان كما يشهد حدوث الأشياء لافي ليل ونهار، فهو يشهد ايضاً حدوث الليل والنهار في غير ليل ولا نهار.

ما في تعجب
الرازي من
عدم افتقار كل
زمان الى زمان
من السخف

وقد يراد بالزمان مجرد التقدير بالحوادث كما يقال: هذا قبل هذا بكذا وكذا وهذا بعد هذا بكذا وكذا. فيكون المراد به تقدير ما بين الحوادث بحوادث آخر، وهذا التقدير من جنس العدد للمعدودات فانه بالعدد يظهر زيادة احد المعدودين على الآخر وتقصانه عنه ومساواته له، ثم مع ذلك فليس العدد للمعدودات

أمراً موجوداً في الخارج لجوهر قائم بنفسه أو عرض قائم فيها ؛ وإنما هو من باب الفصل والتمييز بين بعضها وبعضها ، وهي ممتازة ومنفصلة بذواتها وأعيانها لا بشيء غير ذلك . والعدد لها كالحيز لها ؛ كما سنذكره انشاء الله تعالى . وكذلك الوقت لها ؛ ولهذا يفرق بين الوقت والعدد ؛ كما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما : أن ذكر الله مأمور به في كل حال ، ليس له وقت ولا عدد . أي ليس له وقت مخصوص ، ولا عدد مخصوص ؛ كالصلاة وغيرها .

وهذا موضع تغلط فيه الأذهان حيث يشبهه عليها ما يأخذه الذهن من الحقائق الموجودة في الخارج بنفس الحقائق الموجودة في الخارج ، كما يشبهه على بعض الناس الصور الذهنية الكلية المطلقة أنها توجد في الخارج ، حتى يظن أنها بعينها موجودة في الخارج ، فالعلم بالحقائق وبعدها وزمانها ومكانها كله متقارب . ولا ريب أن الحقائق موجودة في نفسها متميز بعضها عن بعض بنفسها بما فيها من الصفات القائمة بها وما يتبع ذلك من حيزها ووقتها وعددها ، وليست هذه الأمور جواهر وأعراضاً منفصلة عن تلك الحقائق ؛ بل هي تارة لسبب بينها وبين غيرها إما يعقل باعتبار الغيرين ؛ ولهذا يكثر تنازع الناس في مثل هذه الأمور هل هي أمور وجودية أو عدمية ، وبكل حال فقول القائل : ان كل وقت يفتقر الى وقت وكل حيز الى حيز بمنزلة قوله : كل عدد يفتقر الى عدد ، وقوله : كل حقيقة قائمة بنفسها تفتقر الى حقيقة قائمة بنفسها .

ومما يوضح ذلك أن يقال له أيضاً : قول القائل : « ثم حكمتنا بأن الزمان حدث لا في زمان » أضعف من قول القائل : حكمتنا بان الحركة حدثت بلا حركة . فان الزمان هو مفتقر الى الحركة دون زمان آخر ، والحركة هي سبب الزمان وإن كانت مقارنة له ، وليست مفتقرة الى حركة أخرى . فالتعجب من حدوث حركة بلا حركة وهي سبب الزمان وأغنى عن الزمان

من الزمان عنها أقرب الى الصواب من تعجب المتعجب من حدوث زمان في غير زمان . واذا كان التعجب من عدم افتقار كل حركة إلى حركة نوعاً من السخف والهذيان ، فالتعجب من عدم افتقار كل زمان الى زمان أبلغ منه في السخف والهذيان ، كما يتعجب من عدم افتقار كل فاعل الى فاعل . وهذا السؤال من آخر ما يورده ويسأل عنه الشيطان ، لعلمه بأنه آخر مراتب الباطل والهذيان !!

قال : « وثالثها انا لا نعلم فاعلا يفعل بعد ما لم يكن فاعلا إلا لتغير حالة وتبدل صفة ، ثم إنا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم من غير شيء من ذلك (X) » .

الرازي يحتج
بحجج الدهرية
على المسلمين ،
وله منها مواقف

يقال : هذه الوجوه التي أوردتها هنا هي من حجج الدهرية : إما القائلين بقدم العالم ، وإما المنكرين للصانع : حيث يحتجون بها على امتناع ابداع كل شيء بعد العدم ، ويوجبون قدم مادة ، وكذلك يوجبون قدم مدة ، وكذلك يقولون يمتنع حدوث الفعل بدون حدوث قدرة ولا ارادة ولا علم ولا غير ذلك من أسباب الفعل ، وهذه حجج الدهرية المتفلسفة المشائين المنتسبين الى معلمهم الأول « أرسطو » (١) وان كان من معظمية من يزعم أنه لم يكن قائلاً بقدم العالم ، ولكن تكلم بكلام مجمل في ذلك ، كما زعمه بعض الفلاسفة اليهود فيما جمعه [و] أنه بين فلسفته وبين الملة التي بعث الله بها الرسل (٢) فالمتصود هنا ان نعرف أصل هذا الكلام ، ونعلم أن هذا الرازي وإن أوردته هنا من جهة أصحابه المسلمين الموافقين على حدوث العالم في احتجاجهم على اخوان لهم مسلمين في مسائل الصفات ، فان هذه الحجج هو دائماً يذكرها في معارضة حجج المسلمين وسائر أهل الملل على نفي قدم العالم : فتارة يظهر منه التحير وتكافؤ

(X) ص ١٢

(١) الاضافة هنا تبين خطأ من يطلق هذا اللقب .
(٢) وكما فعل اصحاب « رسائل اخوان الصفاء »

الأدلة وتقابل الطائفتين ، بمنزلة المناق المذبذب الذي لا هو مع هؤلاء ولا مع هؤلاء . وتارة ينصر المسامين بما يصلح من الجدل ويكثر مما لا يصلح . وتارة يؤيد أقوال اولئك المشركين الصابئين المبدلين تأييد عاجز عنهم أو معاون لهم أو معترض عليهم بحق أو باطل .

نقض مجمل
لما احتج به من
ثبوت ما يعلم
امتناعه بالبدئية،
وانه من حكم
الحس والخيال
الباطل

ونحن في هذا المقام — الذي غرضه أن يقرر ثبوت ما يعلم امتناعه بالبدئية ، ويزعم أن هذا من حكم الحس والخيال المردود، واحتجاجة بما ذكره من أفعال الله تعالى — نجيب عنه بأن نبين : أنا شهدنا من أفعال الله تعالى ما هو نظير ما لم نشهده أو أبلغ منه ، وأن ما تعجب منه هو مثل ما شهدناه أو دونه ، وبأن نبين أنه إذا اثبت من أفعال الله تعالى ما لم نشهد نظيره فلا محذور في ذلك ؛ فان ثبوت ما لا يعلم له نظير ليس بمحذور في حس ولا عقل ، وبأن نبين أن الحس والعقل في ذلك سواء ، فلا يثبت ما لا يعلم بها عدمه ، ويثبت ما لم يعلم بها نظيره . وقد ذكرنا ذلك في المادة ، والمدة .

ونصوص المسلمين ، وسائر أهل الملل ، ومعارضتهم لهؤلاء الدهرية كثيرة حسنة ، لكن ليس هذا موضعها .

اثبات فاعل
ليس له نظير ،
او فعل ليس له
نظير : ليس
محل النزاع

وكذلك ما ذكره في الفاعل ، وهي حجة ابن سينا — أفضل متأخري هؤلاء الدهرية — فانها هي التي اعتمدها حيث زعم أن الذات الواحدة لا يصدر عنها شيء بعد أن لم يكن صادراً إلا بحدوث أمر من الأمور ، والكلام في ذلك الأمر كالكلام في الأول ، فيمتنع الحدوث ، فيجب القدم . ثم ذكر في كيفية صدور العالم : بصدور العقل ، ثم العقل ، والنفس ، والفلك من الكلام لايرتضيه أسخف الناس عقلا ، ولا يستحسن أحد أن يستعمله إلا في المضاحك والهزليات ، دون ما هو من أعظم الأمور الالهيات ، وذكروا هم ما اختص به العالم من المقادير

والصفات وغير ذلك ، وما الموجب لتخصيصه بذلك دون غيرها ، الى غير ذلك مما ليس هذا موضعه . إذ الغرض جواب ما ذكره الرازي ، وهو من نمط الذي قبله ، ايضاً لوجوه :

أحدها ان غاية ما يذكره إثبات فاعل ليس له نظير ، وثبوت فعل ليس له نظير . وهذا النزاع فيه ؛ وليس ذلك ممتنعاً لاني حس ولاخيال ولا عقل حتى يكون نظيراً لمورد النزاع ، وكون ذلك على خلاف حكم الحس والخيال هو مثل كونه على خلاف حكم العقل والقياس .

الوجه الثاني - ان الانتهاء الى فاعل لا فاعل له مما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية ، كما يعلم بالفطرة والضرورة العقلية امتناع حدوث فعل بلا فاعل ، وكما قالوه في امتناع موجود لاداخل العالم ولا خارجه ، فاذا كان هذا مما يعلم بالضرورة الفطرية كيف يجعل معارضا أيضاً لما يعلم بالضرورة الفطرية ، فالفطرة الضرورية تعلم امتناع ان يكون لكل فاعل فاعلا ، وامتناع أن يكون الفعل بلا فاعل ، وأن يكون الفاعل لاداخل المفعول القائم بنفسه ولا خارجه . واذا كان كذلك فتمثيل الفاعل الذي لا فاعل له بالفاعل الذي له فاعل ممتنع أيضاً في الفطرة الضرورية .

وتمثيل الفاعل
الذي لا فاعل له
بالفاعل الذي له
فاعل ممتنع

الوجه الثالث - أن قوله « لم نشهد (١) فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا الالتهجير حالة وتبدل صفة » ان اراد به استحالتها من حال الى حال بحيث ان ذاته تستحيل فليس الأمر كذلك ، فإن الشمس والقمر والكواكب (كل في فلك يسبحون) ومع هذا لم يتغير حالها ولم تتبدل صفاتها .

الرازي يحتاج
على خصومه
بما لا يقرون به
ولا غيرهم

وإن عنى به أن نفس الحركة هو تغير وتبدل - كما يقوله من يقوله من المتكلمين - كان المعنى لم نشهد فاعلا إلا متحركا ومتحولا : إما حركة روحانية وإما حركة جسمانية . فقوله بعد ذلك : « ثم انا اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم من غير شيء من ذلك » مما ينازعه فيه خصومه هنا وغير خصومه ؛ فإن المتكلمين يسمون هذه «مسألة حلول الحوادث بذاته» وقد علم أن مذهب الكرامية القول بها وهم خصومه في هذه المسألة ، وقد ذكر في أعظم كتبه « نهاية العقول » أنه ليس في هذه المسألة دليل عقلي على النفي ؛ فلا يمكنه أن يقيم عليهم فيها دليلا عقليا ؛ وغاية ما اعتصم فيها بما ادعاه من الاجماع على أن سبحانه وتعالى غير موصوف بالتقائص ؛ وان الحادث ان كان صفة كمال فقد كان قبل ذلك ناقصاً وإن لم يكن صفة كمال فالاجماع منعقد على أنه تعالى لا يوصف بغير صفة الكمال وقد تكلمنا على ما ذكر في غير هذا الموضع (١) واذا لم يكن في ذلك دليل عقلي لم يصلح أن يكون ذلك معارضا لما يقول المنازع انه معلوم بالفطرة الضرورية .

ومن اعجب العجب قوله عن « المشبهة » - وهم عنده الكرامية والحنابلة - انهم وافقوه على ما ادعاه من أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته على خلاف الحس والخيال ؛ ثم يحتج على ذلك بأنه فعل بعد أن لم يكن فاعلا من غير حدوث شيء بذاته . وهو يعلم أن القول بحلول الحوادث في ذاته تعالى وتقدس هو شعار الكرامية وأنهم متفقون على ذلك . وهذا مثل أن يقال عن المعتزلة : وقد وافقونا على أن الله تعالى يحدث أفعال العباد بغير فعل منهم . ثم أن القول بذلك (٢) هو مذهب أكثر أهل الحديث ؛ بل قول أئمة أهل الحديث ؛ وهو الذي نقلوه عن سلف

(١) في الرسالة الاكلمية وغيرها . انظر الرسالة ج ٦ ص ٦٨ - ١٤١ من مجموع فتاويه .

(٢) بحلول الحوادث .

الأمة؛ وأئمتها؛ وكثير من الفقهاء والصوفية أو أكثرهم؛ وفيهم من الطوائف الأربعة - الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية - من لا يحصى عدده الا الله تعالى؛ وقد ذكره هو في غير موضع من كتبه أن القول بحلول الحوادث يلزم كل الطوائف حتى المعتزلة والفلاسفة، وذكر ذلك عن ابي البركات البغدادي صاحب «المعتبر» وهو من أعظم الفلاسفة المتأخرين قدراً، وأنه قال: ان الوهيته لهذا العالم لا تتم إلا بذلك فكيف يحكى الاتفاق على خلاف ذلك؟!

فان قال قائل: الفاعل منا وان حدثت فيه حركة فالحدث لها غيره، وخالق العالم لا يحدث لفعله إلا هو، فهذا هو الفرق.

قيل: هذا حق، كما أن ذاتنا محدثة أحدثها غيرنا، وهو سبحانه قديم واجب الوجود رب كل شيء ومليكه هو الخالق وما سواه مخلوق؛ ولهذا كان السؤال عن: من خلق الله؟ منتهى مسائل الشيطان التي يظل بها الانسان، مع ظهور فسادها بالبرهان (١). والرازي لم يستدل بكونه فاعلا لما لا يفعله من غير محرك من خارج، وإنما استدل بكونه فاعلا من غير فعل في نفسه. وهذا هو الذي ينازعونه فيه. وهو لو استدل بالأول لم يصح؛ لأنها هي «مسألة وجود الصانع نفسه» وهو في هذا المقام مقصوده أن يبين أن افعاله على خلاف حكم الحس والخيال: ليس مقصوده أن نفسه ثابتة على خلاف الحس والخيال.

قال الرازي: «ورابعها انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا إلا للجب منفعة أو دفع

مضرة، ثم اعترفنا بأنه تعالى وتقدس خالق العالم بغير شيء من هذا(+)».

السؤال عمن خلق الله؟ هو منتهى مسائل الشيطان، جوابه

احتجاجه باثباتنا لفعل الله على خلاف ما نعقله من افعالنا، وبيان تليسه

(١) وتقدم

والكلام عليه من نمط الذي قبله — وان كان هذا السؤال هو ببحوث
القدرية والمعتزلة اخص ، كما ان الذي قبله ببحوث الفلاسفة والدهرية اخص —
وذلك من وجوه :

أحدها — أن غاية هذا ثبوت ما لا نظيره ، وليس ذلك ممتنعاً ، كما تقدم ،
ولا فرق في ذلك بين حكم الحس والخيال وحكم العقل ، كما تقدم غير مرة .

الثاني — أنه هو خالق كل شيء ، ومن أجلب لنفسه منفعة من غيره
أو دفع عن نفسه مضرة من غيره كان محتاجاً الى ذلك ، وهذه حال الفقر الى غيره ،
فما دل على أنه رب العالمين دل على غناه عن غيره ، وبذلك أخبر عن نفسه
كما قال : « يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني »
وتمام الكلام كما بيناه قبل .

الوجه الثالث — أن يقال : ما تعنى بقولك : « انا لا نعقل فاعلا يفعل فعلا
إلا جلب منفعة أو دفع مضرة ، ثم اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم لغير شيء من
هذا » ؟ أتريد أنه سبحانه منزّه عن نعوت المخلوقين الناقصين المحتاجين الى غيرهم
في اجتلاب منافعهم ودفع مضارهم كما يوجد أن الحي من الانسان وغيره يطلب
ما ينفعه ويلاّمه من غيره ويدفع ما يخاف عليه من الضرر من نفسه ومن غيره ؟
فهذا حق ؛ فانه سبحانه وتعالى غني عن العالمين لا يحتاج اليهم ؛ بل هو الأحد
الصمد الحي القيوم ، وهو سبحانه لا يخاف ضرر شيء لامن نفسه ولا من غيره ؛
بل العباد عاجزون عن ان يلحقوا به ضرراً أو نفعاً ، قال تعالى : في الحديث
الصحيح الذي رواه رسول الله ﷺ : « يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري
فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني » .

أو تريد أنه سبحانه وتعالى لا يحب فعله ويرضاه ويفرح به ؟ فإن اردت هذا لم يسلم لك ذلك ، فان الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة قد دل على وصفه بالحبية والرضا والفرح (١) .

أو تريد أنه لا يحدث له من هذه الأمور ما لم يكن قبل ذلك ؟ فهذا هو « الوجه الأول » وقد تقدم الكلام عليه .

ثم قال الرازي : « وأما تقرير ذلك في الصفات فذلك من وجوه (أحدها) أنا لا نعقل ذاتا تكون عالمة بمعلومات لا نهاية لها على التفصيل دفعة واحدة ، وأنا اذا جربنا أنفسنا وجدناها متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة استحضار معلوم آخر ، ثم إننا مع ذلك نعتقد أنه تعالى وتقدس عالم بما لا نهاية له من المعلومات على التفصيل من غير أن يحصل فيه اشتباه والتباس ، فكان كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات أمراً على خلاف مقتضى الوهم والخيال (+) »

ويستدل (٢)
بإثباتنا لصفات
الله على خلاف
ما تنوهمه
ونتخيله من
صفاتنا ،
ولا حجة فيه

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : ان هذا الكلام - أن علم الله ليس من جنس علومنا ، ولا مماثله ، وانا لا نستطيع ان نعلم كعلم الله تعالى ، وهذا - من اوضح الأمور وأبينها عند الخاصة والعامة ، فان أحدا من الخلق كما لا يظن أن ذاته كذات الله تعالى ، لا يظن أن علمه كعلم الله تعالى . ومن المعلوم لكل أحد أن الله أكبر وأعظم مما يعلمونه ويقولونه فيه ، فكذلك علمه وقدرته وسائر صفاته أكبر وأعظم من أن يعلم كنه علمه أو يوصف . ولم يقل أحد من البشر أن علم الله تعالى مثل علمنا ،

(×) ص ١٢

(١) ببعض ما فعل .

(٢) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

ولا توهم أحد ذلك ، ولا تخيله . فأبي شيء في هذا مما هو على خلاف مقتضى الوهم والخيال ؟!! غاية ما فيه أنه ليس مثلما تتوهمه وتتخيله من نفوسنا ، وهذا لا ريب فيه .

وهذا يظهر بالوجه الثاني : وهو أن الله سبحانه ليس مثلما نعلمه ونعقله ونحسه من نفوسنا ؛ فضلاً عن أن يكون مثلما نتخيله وتتوهمه من نفوسنا ، فلا اختصاص للوهم والخيال بذلك . وإذا كان الله سبحانه ليس مثلما نحسه ونعلمه ونعقله وتتخيله فينا ولم يكن في ذلك ما يقتضي أن يكون منافياً لما نعلمه لم يجب أن يكون منافياً لما نحسه .

ويقرر هذا بالوجه الثالث : وهو أن العلم بامتناع موجود لا داخل العالم ولا خارجه علم فطري ضروري ليس هو من خصائص الوهم والخيال ، وأما ما ذكره من إحاطة علم الله تعالى فليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك بحال .

الوجه الرابع : ان كلما وصف الله به علم الله ليس عندنا اعتقاد ينفي ذلك لمحسوس ولا متوهم ولا متخيل ولا معقول ، إلا أن يكون من الاعتقادات الباطلة التي لم تعلم بضرورة ولا نظر ، ولا ريب أن ذات الله وصفاته على خلاف الاعتقادات الباطلة التي يظن انها معقولة أو محسوسة أو متخيلة . ولكن لا فرق في ذلك بينما يظن أنه معقول ومعلوم ، وما يظن انه محسوس ومتخيل .

الوجه الخامس : أن قوى بني آدم في العلم متفاوتة تفاوتاً لا ينضبط طرفاه أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان . ولبعضهم من القوة على استحضار معلومات في وقت واحد ما ليس لبعض ، وليس لذلك حد معلوم للناس يعتقدون أن أحداً من البشر لا يمكن أن يكون أقوى في ذلك ؛ بل (بل فوق كل ذي علم عليم)

حتى ينتهي ذلك الى الله تعالى ، كما قال السلف . واذا كان بنو آدم متفاوتين في العلم والقدرة ولم يكن عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر من العلوم والأعمال مانعاً من اعتقاده ثبوت ذلك لغيره مع كونه مجانساً له مساوياً في الحقيقة فلأن لا يكون عجز أحدهم عما يوصف الله تعالى به [من] العلم مانعاً من اعتقاد وجوب ذلك في ربه عز وجل بطريق الأولى والأخرى ، ولا يكون ذلك معتقداً ما يخالف محسوسه ولا معقوله .

الوجه السادس : أنه إذا كان الآدمي يعلم من اقتدار غيره على استحضار العلوم المفصلة في زمن واحد مالا يقدر هو عليه كان ذلك دليلاً عنده على أن رب العالمين أولى بأن يكون موصوفاً بالعلم بمعلومات مفصلة لا يقدر العبد عليها .

الوجه السابع : أن العبد يعلم أن ربه يدبر أمر السموات والأرض في آن واحد لا يشغله شأن عن شأن ، ومعلوم أن التدبير يحتاج الى قدر زائد عن العلم من القدرة والمشيئة والحكمة مع أن العبد يعلم عجز نفسه عن نظيره من نحو ذلك ، فأن يكون معتقداً بأن ربه بكل شيء عليم وإن كان عاجزاً عن ذلك بطريق الأولى والأخرى .

وبالجملة فهذا الوجه من الوجوه التي ذكرها في تقريره هذه المقدمة (١) وكذلك ما ذكره في قدرة الله تعالى وفي سمعه وفي بصره بعدهذا كما سند كره (٢).

قال الرازي : « وثانيها أنا نرى كل من فعل فعلاً فلا بد له من آلة وأداة ؛ فان الأفعال الشاقة تكون سبباً للكلال والمشقة لذلك الفاعل ، ثم إنا نعتقد

كما يستدل
بأثباتنا لأفعال
الله على خلاف
ما تنوهمه
ونتخيله من
أفعالنا ،
ولا حجة فيه (٣)

(١) في الوجه السادس والسابع ص ٧ من تأسيسه ، ص ١٩ ، ٢٠ من نقضه .

(٢) وهو قول الرازي هنا : وثانيها الخ ، وقوله بعد ذلك وثالثها ص ١٢، ١٣ من تأسيسه .

(٣) على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

أنه سبحانه وتعالى يدبر من العرش الى ما تحت الثرى مع أنه منزه عن المشقة واللغوب والكلال (+) « .

يقال له : لا ريب أن الله تعالى يقول في كتابه العزيز : (وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما) أي لا يكرثه ولا يثقل عليه ، وقال في الكتاب : (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب) واللغوب الاعياء ، وإنما يستريح من إعياء ، ومنه قول أبي قتادة في حديث حمار الوحش : « فسعى القوم حتى لغبوا » وقال أهل الجنة : (الحمد لله الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب) وهذا مما لا يتنازع فيه المسلمون .

وإذا كان كذلك فالكلام على ما ذكرته من وجوه :

أحدها . أن هذا بيان ان قدرة الله تعالى كاملة تامة لانقص فيها ليست مثل قدرة العباد ، كما ذكرنا في العلم ، وهذا حق ؛ ولم يقل أحد إن هذا مخالف لالمحسوس ولالمعقول ، وإنما هو مخالف لمقدار صفاتنا .

الثاني : أن هذا نسبة هذا : أن المعلوم والمعقول والمحسوس والتمثيل نسبة واحدة . فقولك إن ثبوت هذا على خلاف حكم الوهم والخيال كقول القائل : إنه ثابت على خلاف حكم العقل والعلم .

الثالث : ان هذا معناه ان الله ليس مثلنا ولاصفاته كمقدار صفاتنا ، وقد مضى ان انتفاء مثل الشيء لا يوجب انتفائه ، فكيف اذا كان انما نفي مماثلته لنا فقط

وان كان الله تعالى ليس كمثل شىء . وقد قدمنا أنه إن عنى ثبوته على خلاف الحس والخيال عدم النظر فهو حق ؛ لكن نبي موجود لداخل العالم ولاخارجه معلوم بالفطرة البديهية ، لا بالقياس ، ولا بعدم النظر .

الرابع : ان هذه القدرة ليس عندنا اعتقاد ينفىها لا محسوس ولا معقول ؛ بخلاف وجود موجود لداخل ولاخارجه فإن عندنا من العلوم الضرورية والنظرية ما ينفى ذلك .

الخامس : أن قوى بنى آدم فى الفعل مختلفة ، فاذا كان عجز أحدهم عما يقدر عليه الآخر ليس مانعاً من اعتقاد ثبوت تلك القدرة مع اشتراكهم فى الجنس فإن لا يكون عجز أحدهم مانعاً من الايمان بقدرة خالقه أولى وأحرى .

السادس : أنه إذا كان أحدهم يعلم من قدرة غيره على العمل ما ليس هو عنده ولا يكون ذلك متمنعاً لافى حسه ولا فى خياله ولا فى عقله فإن يعلم من قدرة خالقه ما ليس هو عنده أولى وأحرى .

قال الرازي : « وثالثها أنا نعتقد أنه يسمع أصوات الخلق من العرش الى ماتحت الثرى ، ويرى الصغير والكبير فوق اطباق السموات العلى ، وتحت الارضين السفلى ، ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود ، مع أننا نعتقد انه تعالى كذلك (×) »

وكذلك استدلاله
بأبائنا للسمع
والبصر على
خلاف ما نتوهمه
وننخيله من
سمعنا وبصرنا

يقال له : لا ريب أنه سبحانه وتعالى كما قالت عائشة رضى الله عنها فى الحديث الصحيح : « سبحانه الذى وسع سمعه الأصوات ، لقد كانت المجادلة تناجي رسول

الله ﷺ في جانب البيت وإنه ليخفي علي بعض كلامها ، فأنزل الله تعالى : (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها) وفي الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : « اجتمع عند البيت ثقفيان وقرشي أو قرشيان وثقفي فتحدثوا بينهم بحديث فقال أحدهم : أترون الله يسمع ما نقول ؟ فقال الآخر : يسمع ان أعلننا ولا يسمع إن أسررنا ، فقال الثالث : إن سمع منه شيئاً فانه يسمع كله ، فأنزل الله تعالى : (وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ؛ ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون . وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم ، فأصبحتم من الخاسرين) .

لكن الكلام في سعة سمعه وبصره سبحانه وتعالى كالكلام في سعة علمه وقدرته سواء ، وليس فيما ذكره إلا أن ذلك ليس مثل سمعنا وبصرنا ، وثبوت مثل هذا مما لا ينازع فيه عاقل ، ولا ينفيه حس ولا عقل ولا تحيل ؛ بل ثبوت ما لا نظير له في الخلق لا ينفيه الحس والعقل ؛ فكيف بما ليس له نظير مساو أيضاً ، فالعقل والحس والخيال والوهم بالنسبة الى هذا سواء .

فقوله : « ومعلوم ان الوهم البشري والخيال الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود » بمنزلة قول القائل : إن العقل البشري والعلم الانساني قاصران عن الاعتراف بهذا الموجود . وهو لا يقول إن الله ثابت على خلاف حكم العقل والعلم فيلزمه في الحس والوهم والخيال مثل ذلك

وأيضاً فقوله : « على خلاف ذلك » إن أراد به أن الوهم والخيال يعجز عن إدراك ذلك لم يضر ، فإن العجز عن ادراك الشيء من بعض الوجوه لا ينفى القدرة على معرفته من وجه آخر . وإن أراد أن الوهم والخيال يدرك ما ينافي ذلك لم يصح ذلك ، فليس في وهمنا وخيالنا الصحيح ما ينافي ذلك . وإن فرض اعتقاد فاسد

ينافى ذلك فهو كالاتقاد الذى يظن صاحبه أنه معقول أو معلوم . وقد قدمنا أن لفظ الوهم والخيال يقال على الباطل تارة ، وعلى المطابق أخرى . فالمطابق لا ينافى ذلك ، والباطل لا نزاع فيه .

وأيضا فاعتقاد امتناع موجود لداخل العالم ولاخارجه ثابت بالضرورة القطرية ، والتموهم المتخيل لا يكون ثابتاً بالفطرة الضرورية كما تقدم .

قال الرازي : « فثبت ان الوهم والخيال قاصران عن معرفة الله سبحانه وتعالى وصفاته ، ومع ذلك فإننا ثبت الأفعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال ، وقد ثبت أن معرفة كنه الذات أعلى وأجل وأعظم من معرفة الصفات ، فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات والأفعال فلأن نعزلها من معرفة الذات أولى وأحرى .

فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه سبحانه وتعالى منزه عن الخيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك هو تمام المطلوب » [وباللله التوفيق] (+) .

خلاصة الوجه
العاشر ، ونقضه
بوجوه

قلت : قد تقدم الكلام على أصول هذا غير مرة من وجوه متعددة :

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

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

الثالث - أن المنازع له قال : أنا أعلم بالفطرة الانسانية التامة امتناع هذا الموجود ، لا يقول إن ذلك نعتقده بوهمنا وخيالنا دون علمنا وعقلنا .

الرابع - أن جميع ما ذكره إنما يدل على ثبوت مالا نظيره له ، لا يدل على ما نعتقد انتفاءه ، والأول مسلم ، ومورد النزاع من الثاني .

الخامس - أن الوهم والخيال المطابق والعلم والعقل والاحساس فيما ذكره سواء كما تقدم بيانه ، ثم إنه لم يعزل العلم والعقل في معرفة الله تعالى فلا يعزل الحس الصحيح ، وأما الفاسد فهو معزول وان قيل إنه معقول ومعلوم ، كما يعزل ما يذكره الجهمية وغيرهم من أهل الالحاد من العقليات التي يسمونها عقليات وهي جهليات .

السادس - ان المنازع له قد يسلم أن يعزل الوهم والخيال في معرفة افعال الله تعالى وصفاته وذاته ؛ لكن لم يعزل الفطرة الانسانية والمعارف الضرورية ، ومسألتنا من هذا الباب ، ولم يذكر حجة واحدة تنفي كون ذلك معلوماً بالضرورة ، ولا يقبل الاحتجاج على خلاف ما يعرف بالضرورة .

السابع - أنه إنما أثبت أن أفعال الله تعالى وصفاته ليست مماثلة لأفعالنا وصفاتنا ، وذلك لا يقتضي كونها ثابتة على خلاف الوهم والخيال ؛ فان الوهم والخيال لا ينفي ما لم يكن مثاله موجوداً فيه ؛ بل غاية ما ذكره انتفاء المثل في الوجود ، والوهم والخيال لا ينفي ما لا مثل له ؛ بل الوهم والخيال من أعظم الأشياء إثباتاً لما لا نظيره له في ما يقدره ويصوره من الأمور التي تكون موجودة فيه وليس لها نظير في الخارج .

وأما قوله : « فهذه الدلائل العشرة دالة على أن كونه منزها عن الحيز والجهة ليس أمراً يدفعه صريح العقل ، وذلك تمام المطلوب (+) » .

فقد تبين بأدى نظر أنه ليس فيها وجه واحد يبين إمكان وجود ذلك ؛ لا الامكان الذهني ، ولا الخارجي - أعني لم يثبت أن العقل يعلم إثبات ذلك ، ولا أنه لا يعلم امتناعه - ولو لم يكن عندنا اعتقاد ينفي إمكان ذلك بضرورة أو نظر ، فكيف إذا كان اعتقاد امتناع ذلك معلوماً بالنظر ؟ ! فكيف إذا كان معلوماً بالضرورة ؟ ! وقد تقدم أن ما اعتقد امتناعه بالضرورة وأراد الرجل أن يبين انه غير ممتنع بالضرورة ولا بالنظر بل هو ممكن في الذهن فلا بد أن يبين أما يعلم امتناعه بالضرورة والنظر ليس هو الذي لا يعلم امتناعه في الذهن ؛ ليقى الامكان الذهني . مع أن الامكان الذهني لا يستلزم الامكان الخارجي ، كما تقدم .

منع دلالة الوجوه
العشرة على مطلوبه

فصل

ثم إن المنازعين له إذا كانوا يقولون : نعلم بالضرورة امتناع ذلك ، وقالوا : إنما يقوله النفاة إنه الحق الذي يجب وصف واجب الوجود به فانه ممتنع وجوده ، معلوم امتناعه بضرورة العقل ؛ بل يقولون : إنا نعلم بضرورة العقل أن رب العالمين فوق العالم : فنحن نعلم بضرورة العقل وجوب ما ادعى امتناعه بالنظر ، وامتناع ما ادعى امكانه بالنظر ، وقد يقولون : نحن نعلم بالفطرة والضرورة أن الموجود الذي ليس هو صفة لغيره ، أو أن واجب الوجود لا يكون

أجوبة أهل
الاثبات للرازي
وذوييه (١)
« الوجه الأول »
أنا نعلم
بالضرورة امتناع
ما ادعى وجوده
بالنظر (٢)
ووجود ما ادعى

انتفاءه (٣)

(×) ص ١٣

(١) وهي كل الأدلة المعتمدة عند البشر

(٢) وهو دعواه وجود موجود لا دخل العالم ولا خارجه ، أو مالا يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ، أو غير مختص بشيء من الاحياز والجهات - كما ذكره في عباراته في مقدمته ص ٤ وفي هذه الأجوبة المفصلة ما يكفي ويشفي وعض عما سقط من الأجوبة في أول النقض ، وخاصة نفي اختصاصه بشيء من الاحياز والجهات .

(٣) وهو ان رب العالمين فوق العالم -

إلا قائماً بنفسه يمتنع غيره أن يكون بحيث هو ، وأنه ليس خيالا وشبحاً في النفس : بل هو شيء موجود له التحقق والثبوت الذي يعلم بالقلوب انه تحقق وثبوت - وان سماه المنازع تمييزاً وتجسياً ونحو ذلك - ونعلم بالضرورة والفطرة أنما لا يكون كذلك لا يكون إلا معدوماً ، كما نعلم بالضرورة والفطرة أنه ما من موجودين حينين عالمين قادرين ؛ بل ما من موجودين الا وهما مشتركان في مسمى الوجود والثبوت ، وأن تميز أحدهما عن الآخر بخاصيته التي تخصه سواء كان واجباً او لم يكن ، وما به الاشتراك ليس هو ما به الامتياز ولا مستلزماً له والا كان أحدهما هو الآخر اذا كان المشترك مستلزماً للميز ، فانه إذا لم يكن أحدهما مختصاً بما يميزه بل حيث تحقق المشترك تحقق المميز والمشارك ثابت لهما فاذا كان المميز ثابت لهما لم يكن لأحدهما تميز يخصه فلا يكون أحدهما غير الآخر ، اذ لا بد في المعينين من أن يمتاز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، واذا كان كل منهما موصوفاً بقدر مشترك - والقدر المشترك ان يكون لأحدهما شبه ما بالآخر ولو من بعض الوجوه - - امتنع ان يكون في الوجود موجود لا يشارك الموجودات في شيء من الأمور الوجودية ولا يشابهها في شيء من ذلك ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن العقلاء يعلمون بعقائهم انتفاء ذلك ، كما قال الامام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية لما ذكر عنهم ما وصفوه من السلوب ، وأنهم قالوا : كلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه ، وهذا معنى قول المؤسس وذويه : إنه على خلاف الحس والخيال أو العقل ، وقد تقدم ذكر ذلك . قال : فقلنا هو شيء ؟ قالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس انهم لا يثبتون شيئاً ، ولكنهم يدفعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون به في العلانية . فاذا قيل لهم من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخلق ، فقلنا : فهذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول

لا يعرف بصفة؟ قالوا : نعم ، قلنا : قد عرف المسلمون بانكم لا تثبتون شيئاً ،
إنما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون . فذكر « أولاً » : أما يقال انه شيء
ثم يقال إنه لا كالأشياء - أي لا يشابهها بوجه من الوجوه ، بل يخالفها من
كل وجه - فهذا قد عرف أهل العقل أنه لا شيء ؛ لأن العلم بذلك عام في أهل
العقل . ولما ذكر « ثانياً » من يعبدون . قالوا : نعبد المدبر لهذا الخلق . فهذا
اخبار عن المعبود الذي تجب عبادته في الدين ، فلما قالوا : هو مجهول لا يعرف
بصفة . قال : قد علم المسلمون أنكم لا تثبتون شيئاً . لأن المسلمين يوجبون
عبادة الله تعالى . فذكر أولاً عن عموم أهل العقل أنهم لا يثبتون شيئاً . وذكر
ثانياً عن أهل الدين أنهم لا يعبدون شيئاً . ذكر في كل مقام ما يناسبه ؛
وذلك لأن المجهول لا يعرف فلا يقصد ولا يعبد ، ومن لا يعرف بصفة تميزه عن
غيره لم يكن معلوماً ، فلا يكون معبوداً . فهنا ذكر أن لا بد من صفة تميزه عن
غيره ، والنفاة يقولون هذا تجسيم . وذكر أولاً أنه يمتنع أن لا يكون بينه وبين
شيء من الموجودات قدر مشترك ولا شبه بوجه من الوجوه ، والنفاة يقولون
هذا تشبيه . فهم بما عنوه بلفظ التشبيه والتجسيم أوجبوا أن يكون الموصوف
بنفي ذلك على المعنى الذي قصدوه معدوماً ؛ بل واجب العدم ممتنع الوجود ،
وان كان اللفظ يحمل نفي معان باطلة مثل نفي كونه مشابهاً للمخلوقات مماثلاً لها
من بعض الوجوه ، فان نفي هذا واجب ، وكذلك نفي كونه يقبل التفريق
والتفكيك فلا يكون صمداً أحداً هو أيضاً واجب . فتكلموا أيضاً باللفظ
المحمل المتشابه الذي يحتمل الحق والباطل ولكن قصدوا به ما هو باطل ، وإن
قصدوا به ما هو أيضاً حق أو هموا الناس انهم لم يقصدوا به الا نفي ما هو باطل ،
كما قال أحمد رحمه الله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويوهمون
جهال الناس بما يشبهون عليهم .

فصل

ويقول المنازعون : نحن نعلم بالنظر العقلي والاستدلال - كما علمنا بالفطرة الضرورية - امتناع وجود ما أثبتته المنازع من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ونعلم انتفاء ذلك وثبوت هذه بالكتاب والسنة والاجماع والنقل المتواتر عن الأنبياء المتقدمين ، وباتفاق أهل الفطر السليمة من جميع العقلاء . فصاروا يقولون : إن كل واحد من ثبوت ما يقوله ونفي ما يقوله الجاحد المخالف يعلم بالفطرة والضرورة والبديهة والذوق والوجد ، ويعلم بالفطرة والأدلة العقلية : يعلم بالأدلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع ، ويعلم بالنقل المتواتر عن الأنبياء ، ويعلم باتفاق العقلاء ذوي الفطر السليمة .

وإذا استدلوا بالنظر والقياس والمعقول والبراهين التي يحتج بنظيرها مخالفوهم ، بل بالبراهين التي هي أصح من ذلك ، وهي حق في أنفسهم : قرروا ذلك من وجوه :

أحدها - وفيه قاعدة جليظة جامعة - وهو أن يقال لا ريب أن قياس الغائب على الشاهد يكون تارة حقاً ، وتارة باطلاً - وهو متفق عليه بين العقلاء ؛ فانهم متفقون على أن الانسان ليس له أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه ، إذ من الموجودات أمور كثيرة لم يحسها ولم يحس ما يماثلها من كل وجه ، بل من الأمور الغائبة عن حسه ما لا يعلمه أو ما يعلمه بالخبر بحسب ما يمكن تعريفه به ، كما أن منها ما يعلمه بالقياس والاعتبار على مشاهدته ، وهذا هو المعقول ، كما أن الأول هو المسموع ، والحسوس ابتداء هو ما يحسه بظاهره أو باطنه ، وهذا بين .

« القسم الثاني » وهو انهم متفقون على أن من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده ، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميين

«الأول» ان كل من كان أقرب الى الوجود كان احق به ، وكلما كان أقرب الى العدم فهو أبعد عنه

« الثاني » ليس للانسان أن يجعل كل ما لم يحسه مماثلاً لما أحسه ، وان من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلم بالقياس والاعتبار على ما شاهده

والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس ونحو ذلك ، فإنما يسميه الفقهاء ونحوهم جنساً واحداً ، أو هو ماله اسم جامع يجمع أنواعاً يميز بينها بالصفات كالحنطة والتمر والانسان والفرس ، وهو الذى يسميه المنطقيون النوع ، وما هو أخص من ذلك ، وان كان قد يسمى أيضاً جنساً أو صنفاً أو نوعاً كالعربي والعبري والفارسي والرومي ، وكالتمر البرني والمعقلي ونحو ذلك : لا ريب أن الانسان لم يحس جميع أعيانه وأفراده وانما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها . فهذا أصل متفق عليه بين العقلاء .

ومن حكى من أهل الكلام أن من الأمم أمة لا تقر بشيء من المعقولات وإما تقر بما أحسته — ويذكرون ذلك عن « البراهمة السمنية » — فلا ريب أن هذا النقل وقع فيه غلط من هؤلاء ، وتغليط من أولئك ، وقد ذكر الامام أحمد رحمه الله اصل هذا النقل لما ذكر مبدأ حدوث الجهمية في هذه الملة فقال : وكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من الترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان اكثر كلامه في الله تعالى فلقي ناساً من المشركين يقال لهم « السمنية » فعرفوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له : الست تزعم انه لك إله؟ قال الجهم : نعم ، فقالوا له : هل رأيت إلهك؟ قال : لا ، قالوا : فهل سمعت كلامه؟ قال : لا ؟ قالوا : فشمت له راحة؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً؟ قال : لا ، قالوا : فوجدت له مجساً؟ قال : لا ، قالوا فما يدريك أنه إله؟ فتحير الجهم ، فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة الزنادقة من النصارى ؛ وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح التي في عيسى صلى الله على نبينا وعليه هي من روح الله تعالى ومن ذات الله تعالى ، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على سان خ ٤

من حكى - من
المتكلمين - أن
أمة لا تقر بشيء
من المعقولات ،
وان ما تقر بما
أحسته فقد غلط

فيأمر بماشاء وينهى عماشاء ، وهو روح غائب عن الأبصار . فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال : للسمني : الست تزعم أن فيك روحا ! قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : سمعت كلامه ؟ قال : لا . قال : فوجدت له حساً ؟ أو مجساً ؟ قال : لا ؛ قال : فكذلك الله : لا يرى له وجه ؛ ولا يسمع له صوت ؛ ولا تشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ؛ ولا يكون في مكان دون مكان ؛ ووجد ثلاث آيات في القرآن من المتشابه قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله في السموات وفي الأرض) ؛ و (لاتدر كه الابصار) فبنى أصل كلامه كله على هؤلاء الآيات ، وتناول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم ان من وصف من الله شيئاً مما وصف به نفسه أو حدث عنه رسول الله ﷺ كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً .

حتى « السمنية » ،
غلطوا جهما ،
وغلطهم ، مع
غلطه في المناظرة

فقد ذكر بأن « السمنية (١) » طالبوه بأن يكون إلهه معروفاً ببعض حواسه الخمس ، وان مالا يعرفه هو بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعلمه . وهذا يقتضي أن لا يحسه الانسان بشيء من حواسه الخمس فإنه لا يعرفه ، وهذا تغليط منهم وظن أنهم يقولون إن مذهبهم أن الانسان لا يعرف شيئاً الا ما يحسه ببعض حواسه الخمس . ثم إن الجهم أجابهم بدعوى وجود موجود لا يمكن احساسه أيضاً ، فقطعهم مع غلطه في المناظرة ومغالطتهم أيضاً ، ولو كانوا هم لا يقرون إلا بما أحسه أحدهم لم يكرنوا قد انقطعوا بمثل هذه المناظرة ، لأن غايتها اثبات وجود موجود غير محسوس فيقياس الرب عليه ، فلو لم يكونوا يقرون بشيء من القياس العقلي لما سمعوا مثل هذا الكلام ، ولا أمكن مخاطبتهم به ، كما لا يمكن ان يحتج بقول الأنبياء على من كذبهم .

(١) قيل نسبة الى سومنة بلدة بالهند على غير قياس - « المصباح المنير » .

ولا يقال : هو أقام الحجة عليهم ببيان وجود موجود غير محسوس ثم قاس عليه ؛ لأنه يقال : لو كان من أصلهم أنهم لا يقبلون القياس في المحسوس لكانوا لا يقبلونه فيما لزمهم القول به من غير المحسوس ، وكانوا يقولون : هذا يعلم وجوده كما ذكرت ، فمن أين يجب علينا أن نعتز بنظيره اذا كان من أصلهم أن الشيء لا يعرف حكمه من جهة النظر .

بل الذي يقال : إن التوم كانوا يقولون : لا يكون شيء موجوداً إلا أن يمكن إحساسه ، فلا يصدق الانسان بوجود ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس ؛ لا يقولون الانسان المعين لا يعلم إلا ما أحسه هو ؛ بل ينكر ما أخبره جميع الناس من الأمور التي تماثل ما أحسه ، وينكر أيضاً وجود نظير ما أحسه ، أو لا يمكنه الاعتراف بذلك ؛ فان هذا لا يتصور أن تقوله طائفة مدنية . وقد ذكر هذا المتكلمون فقالوا : إن الطائفة التي تبلغ مبلغ التواتر لا يتفقون على إنكار ما يعرف بالضرورة ، كما ذكر المؤسس في هذا الكتاب (١) : ان الطائفة العظيمة من العقلاء لا يجتمعون على انكار الضروريات . فلا ينقلهم (٢) ذلك السلب العام عن طائفة من العقلاء ، ولا يبين به أن طوائف العقلاء يقعون في شيء من هذا السلب ، وكلا الأمرين باطل ؛ بل التحقيق أن العقلاء لا يتفقون على إنكار العلوم الضرورية من غير تواطء واتفاق ، كما لا يتفقون على الكذب من غير تواطء ولا اتفاق ؛ وذلك ان الله تعالى خلق الانسان يعلم الأمور الضرورية بغير اختياره كما يجهل بعضها ، وخلقه بفطرته يخبر بما يعلمه المعارض يغيره عن فطرته . وكذلك خلقه بفطرته يريد العدل والمصلحة المعارض . فهو وإن (كان ظلوماً جهولاً) فذاك في كثير من الأمور ، أما أن تكون

(١) ص ٥ من تأسيسه .

(٢) لعله : فلا يمكنهم نقل ذلك السلب .

أمة من الأمم تجهل كل شيء أو تكذب في كل شيء أو تظلم في كل شيء فهذا لا يتفق أبداً؛ فإن اجتماع بنى آدم في الدنيا - وهو الاجتماع الفطري الطبيعي الذي لا يعيشون بدونه - لا يتصور مع هذا الإنكار ، وذلك أنهم لا بد أن يقرؤا بأن لأحدهم أباً وأماً وأخاً ونحو ذلك . ومن المعلوم انه لم يعرف بحسه إقبال أبيه لأمه ولا ولادة أمه له ، وكذلك لم يحس ولادة أهله وأهل مدينته ، مع أنه لا بد لهم من اعتراف أن هذه أم فلان وهذا ابنها ، وإنما يشهد الولادة في العادة بعض النساء . وكذلك لا بد أن يعرف ان آباءهم وأمهاتهم مولودون ، وأن أجدادهم ماتوا ، وأن الناس يموتون في الجملة ولم يحس كل منهم موت من غاب عنه . ولا بد أن أحدهم يستعين بالآخر جلب منفعة ودفع مضرة مباينة ، فيصلح له طعاماً وشراباً أو لباساً ، ويحصل ذلك بأنواع الصناعات والمعاوضات الذي لم يشهد بحسه تفاصيل ذلك؛ بل يستفيده من اخبار المباشرين له . وكذلك ما يكون في قريته ومدينته من أحوال أهلها وصناعاتهم وأحوالهم التي تتعلق ومصالحته بها لا يعرف كل منهم كل شيء في ذلك بالمشاهدة ؛ بل بعضهم يشهد ذلك ويخبر غيره حتى يخبر بعضهم بعضاً بالمدائن القريبة منهم وأحوالها ، ولا يخفى على سليم العقل أن الطعام الذي يأكله واللباس الذي يلبسه قد أوتي به اليه من مكان لم يشهده ، وصنع بأسباب متنوعة لم يشهد عايتها . وكذلك لا بد لكل أمة من رئيس مطاع وكبير منهم لا يشهدونه ، وأكثرهم لا يشهدون تفاصيل أحواله التي تتعلق مصالحهم بها ، وإنما يتسامعون بها ؛ ولهذا جاءت الشريعة بقبول شهادة الأستفاضة في هذا وأمثاله كالموت والنسب باتفاق الفقهاء ، وإن كان لهم فيما يقبل فيه غير ذلك أقوال مختلفة .

ففي الجملة قبول الأخبار المستفيضة والمتواترة ونحو ذلك فيما يحس جنسه هو من الأمور الفطرية الضرورية لبني آدم ، كما أن الأكل والشرب والنكاح

لهم كذلك . فمن قال : إن أمة من الأمم عاشت بدون هذه العلوم والأقوال كمن قال إنها عاشت بدون هذه الحياة وهذه الأفعال .

ولكن اشتبه النوع بالشخص ، فلما كان قولهم : إنما لا يعرف بجنس الحواس لم يعترف به . اشتبه ذلك بأن كل من لا يعرف هذا الجنس المعين لم يعترف به ، وبين القولين بون عظيم جداً ، فإن هذا الثاني في غاية الجحد والتكذيب ، ولهذا اشتد انكار الناس كلهم لهذا القول ، وجعل هؤلاء المتكلمين هذا أحد أنواع « السفسطة » .

مثلاً الاشتباه
على المتكلمين في
مذهب « السفسطة »

ولكن غلطهم في تفصيل « السفسطة » كغلطهم في جملتها ؛ فانهم ذكروا أن من الناس من ينكر جملة العلوم ويحجدها ، ومنهم من يشك ويقول : لا أدري ، ويسمونهم « المتجاهلة ، واللاأدرية » ومنهم من يقول : ان الحقائق تتبع العقائد . ثم قالوا : منهم من يعترف بالحسيات فقط ، ومنهم من يضم الى ذلك المتواترات . ويقولون : إن رئيس هؤلاء شخص يقال له : « سفسطاء » نسبوا اليه ، كما نسبت « المانوية » و « الجهمية » إلى رئيسهم . وهذا غلط ؛ فان أمة من الأمم لا يتصور ان تنكر ذلك ، ولا يتصور أن عاقلاً يصر على إنكار ذلك ؛ ولكن قد يعرض للعقل نوع من الفساد كما يعرض للحس فينكر المنكر لذلك ما دام به ذلك المرض والآفة العارضة لعقله أو حسه . أما أن يكون ذلك مقالة ومذهباً يقولها طائفة عقلاء يعيشون بين بني آدم فهذا لا يتصور ، ولكن وقع اشتباه في هذا النقل ؛ فان هذه الكلمة هي كلمة معربة ، وأصلها باليونانية « سوفسقا » أي حكمة مموهة ، فان « سوفيا » باليونانية هي الحكمة ؛ ولهذا يقولون : « فيلسوف » أي محب الحكمة .

كما غلط
المتكلمون أيضاً
في جملة
« السفسطة »
ورئيسها

وهم قسموا « الحكمة القياسية » الى خمس انواع : برهانية ، وخطابية ، وجدلية ، وشعرية ، ومموهة ومغلطية . فهذه المموهة المغلطية هي التي تشبه

الفلاسفة قسموا
« الفلسفة » الى
اقسام : احدها
السفسطة

الحق وتوهم أنها حق باطلة قطعاً ، لا يجوز أن يظن صدقها ولا أن تتأثر النفس عنها ؛ فإن الشعرية قد تتأثر النفس عنها كما يتأثر الانسان عن أقوال الشعر التي فيها من المدح والذم ما يجزم عقله بكذبه ، لكن لما فيها من التخيل والتشبيه يؤثر في النفس وإن علم أنها ليست مطابقة . وأما هذه « الموهمة » فهي تشبه الحق البرهاني ونحوه مما ينبغي قبوله وهي في الحقيقة باطلة يجب ردها ؛ ولكن موهت كما يمويه الحق بالباطل فسموها « سوفسقا » أي حكمة موهمة .

ما دخل بسبب
تعريب حكمة
اليونان من
الفساد في العقائد
ونحوها، أقسام
الناس فيها

ثم انه لما عربت الكتب اليونانية في حدود المائة الثانية وقبل ذلك وبعده ذلك وأخذها أهل الكلام وتصرفوا فيها من أنواع الباطل في الأمور الألهية ما ضل به كثير منهم ، وفيها من أمور الطب والحساب ما لا يضر كونه في ذلك ، وصار الناس فيها أشتاتاً : قوم يقبلونها ، وقوم يجلون ما فيها ، وقوم يعرضون ما فيها على أصولهم وقواعدهم فيقبلون ما وافق ذلك دون ما مخالفه ، وقوم يعرضونها على ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، وحصل بسبب تعريبها أنواع من الفساد والاضطراب ، مضموماً الى ما حصل من التقصير والتفريط في معرفة ما جاءت به الرسل من الكتاب والحكمة ، حتى صار ما مدح من الكتاب والسنة من مسمى الحكمة يظن كثير من الناس أنه حكمة هذه الأمة أو نحوها من الأمم كالهند وغيرهم ، ولم يعلموا أن اسم « الحكمة » مثل اسم « العلم » و « العقل » و « المعرفة » و « الدين » و « الحق » و « الباطل » و « الخير » و « الصدق » و « المحبة » ونحو ذلك من الأسماء التي اتفق بنو آدم على استحسان مسمياتها ومدحها ؛ وأما تنازعوا في تحقيق مناطها وتغيير مسمياتها ؛ فإن كل أمة من أهل الكتب وغير أهل الكتب تسمي بهذه الأسماء ما هو عندها كذلك من القول والعمل ، وإن كانت في كثير من ذلك أو أكثره إن تتبع (إلا الظن ،

وماتهوى الأنفس) ولهذا قال تعالى وتقدس : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فانما يفصل النزاع بين الأدميين كتاب منزل من السماء ؛ ولهذا أمر الله تعالى المؤمنين عند تنازعهم بالرد اليه ، كما قال تعالى وتقدس : (يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً) وهذا ونحوه مبسوط في غير هذا الموضع (١) .

وإنما المقصود هنا أن الناقلين للمقالات وأهل الجدل صاروا يعبرون باللفظة العربية من « سوفسقا » وهي « سوفسطا » عن هذا المعنى الذى يتضمن انكار الحق وتمويهه بالباطل ، وظن من ظن أن هذا قول ومذهب عام لطائفة في كل حق ؛ وليس الأمر كذلك ؛ وإنما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم ، فكل من جحد حقاً معلوماً وموه ذلك بباطل فهو مسفسط في هذا الموضع وإن كان مقراً بأمور أخرى ، وهو معاند سوفسطائي اذا علم ما أنكره ، قال تعالى وتقدس : (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظالماً علواً) فهؤلاء سوفسطائيون في هذا الجحد وان كانوا مقرين بأمور أخرى ، وقال تعالى وتقدس : (فانهم لا يكذبونك ، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون) ولهذا كان جمهور من كذب بالحق الذى بعث به رساله من ذوي التمييز هم من الجاحدين المعاندين ، وهم من شر السوفسطائيين .

التحقيق في
السفسطة انها
ليست مذهباً
عاماً لطائفة في
كل حق

فهكذا ما ذكره عن « السمنية » انما كان اصل قولهم أن الموجود لا بد أن يمكن أن يكون محسوساً باحدى الحواس ؛ لأنه لا بد لمن أقرب به أن يحس به .

وان السمنية
قالوا لا بد أن
يمكن احساسه ،
لا أنه لا بد لكل
من أقرب أن
يحسه ، وهذا
حق

(١) انظر ص ٤١٢ ، ٤١٣ ج ٢ من الفهارس العامة .

قال المؤلف رحمه الله : أرسل الله الرسل ليقوم الناس بالقسط لأن بني آدم في كثير من المواضع لا يعلمون حقيقة القسط ولا يقدرون على فعله ج ٤ ص ٨٤ من مجموع فتاويه .

وهذا الأصل الذى قالوه عليه [أهل] الاثبات ؛ فإن أهل السنة والجماعة المقرين بان الله تعالى يرى متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فانما يكون معدوماً لا موجوداً .

لو اهتدى الجهم

في المناظرة

لأجابهـم

بالاستفصال

فكان حق الجهم أن يقول لهم : إن أردتم أي لا بد أن أحس بإلاهي فلا يجب عندكم أن ينكر الانسان ما لم يحسه هو . وان أردتم أنه لا بد ان يمكن ان يحس به فالاهي يمكن أن يرى وأن يسمع كلامه . وإن أردتم أنه لا بد أن يكون قد عرفه بالحس بعض الأدميين فهذا مع أنه غير واجب فقد سمع كلامه من سمعه من الرسل ، وهو أحد الحواس ، وقد رواه بعضهم (١) ايضاً عند كثير من أهل الاثبات . وكان يقول لهم : اتريدون أنه لا بد أن يحسه هذا الحس الظاهر أم يكفي احساس الباطن إياه وشهوده إياه ؟ الأول منقوض (٢) باحوالنا الباطنية (٣) الجسمانية والنفسانية . وأما الثانى فمسلم ، وقد شهدته بعض القلوب .

عدل جهم الى

حجة المتفلسفة

في الروح - وهي

باطلة وقلده

الرازي هنا

فعدل عن ذلك وادعى وجود موجود لا يمكن احساسه وهو الروح ، وهذا هو قول « المتفلسفة المشائين » فيها ، وحجته هذه من جنس حجة ابى عبدالله الرازى لما ادعى جواز وجود موجود لا يمكن احساسه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه ، واحتج على ذلك بقول هؤلاء المتفلسفة ومن وافقهم في العقول والنفوس ، ويقول بقولهم وقول من وافقهم من متكلمي المسلمين في النفس الناطقة . فجهم أول هؤلاء ومقدمهم الأول ؛ ولهذا الزمته هذه الحجة أن يصف الرب تعالى وتقدس من الحلول والاتحاد بنحو مما قالته النصرانى في المسيح ، لكن أولئك خصوه

(١) كذا بالأصل . ولعله قد رآه بعضهم - أي بعض الرسل - عند كثير من أهل الاثبات ، وهي « مسألة هل رأى محمد ربه » .

(٢) أي منصف .

(٣) لعله بأحوالنا الظاهرة كما يدل عليه ما قبله . أي لأجل أن أجسامنا وأنفسنا في هذه الحياة الدنيا لا تتحمل رؤيته ، وفي سؤال موسى ربه ، وقوله : انه لا يراني حي الامات ولا يابس الا تدهده . ما يدل على ذلك .

بالمسيح ، والجهمية تطلقه في الموجودات — فقولهم : في كل مكان . نظير قول
النصارى : إنه حال في المسيح .

إذا تبين ذلك فنقول : المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم
هم في قياس الغائب على الشاهد مضطر بين كل منهم يستعمله فيما يثبت ، ويرد على
منازعه ما استعمله في ذلك ، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه ،
وسبب ذلك انهم لم يمشوا على صراط مستقيم ، بل صار قبوله ورده هو بحسب
القول لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي ، كما تجدهم ايضا في النصوص النبوية كل
منهم يقبل منها ما وافق قوله ويرد منها ما خالف قوله ، وإن كان المرود من
الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث ، والذي قبله من الأحاديث المكذوبة
باتفاق أهل العلم والحديث ، فخالهم في الأقيسة العقلية كخالهم في النصوص السمعية
لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصىه إلا رب الأرباب (١) .

اضطراب
المتكلمين
والفلاسفة في
مسألة قياس
الغائب على
الشاهد سببه
الانتصار للقول

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول
الصريح والمنقول الصحيح بحال آخر ، فالعصمة وإن كانت شاملة لجماعتهم
فأحاديثهم مع ذلك لا يجترؤون في مخالفة النصوص المشهورة والمعقولات المعروفة
على ما يجترئ عليه هؤلاء المسفسطون ، وكانوا يستعملون القياس العقلي على النحو
الذي ورد به القرآن في الأمثال التي ضربها الله تعالى للناس ؛ فإن الله ضرب
للناس في القرآن من كل مثل ، وبين بالأقيسة العقلية المقبولة بالعقل الصريح
من المطالب الآلهية والمقاصد الربانية ما لا تصل إليه آراء هؤلاء المتكلمين في

وأحد السلف
لا يجترؤون على
مخالفة النصوص
والمعقولات

(١) بالأصل كلمتان اشتبهتا على ناسخ الاصل ، وسببه تكرار في العبارة ، وب حذف المكرر

المسائل والوسائل ، في الأحكام والدلائل ، كما قد تكلمنا على ذلك في غير موضع (١) .

والله تعالى له المثل الأعلى فلا يجوز أن يقاس على غيره قياساً تمثيلاً يستوي فيه الأصل والفرع ، ولا يقاس مع غيره قياساً شمولاً تستوي أفراده في حكمه ؛ فإن الله سبحانه ليس مثلاً لغيره ، ولا مساوياً له أصلاً ؛ بل مثل هذا القياس هو ضرب الأمثال لله ، وهو من الشرك والعدل بالله ، وجعل الندى لله ، وجعل غيره له كفوفاً وسمياً . وهم مع هذا كثير و البراءة من التشبيه والذم له ، وهم في مثل هذه المقاييس داخلون في حقيقة التمثيل والتشبيه والعدل بالله وجعل غيره له كفوفاً ونداً وسمياً ، كما فعلوا في مسائل الصفات والقدر وغير ذلك ، ولهذا ذكر الوزير أبو المظفر ابن هبيرة (٢) في كتاب « الإيضاح ، في شرح الصحاح » (٢) أن أهل السنة يحكون أن النطق بآيات الصفات وأحاديثها يشتمل على كلمات متداولات بين الخالق وخالقه ، وتخرجوا من أن يقولوا : مشتركة ؛ لأن الله تعالى لا شريك له ؛ بل لله المثل الأعلى ، وذلك هو قياس الأولى والأخرى ، فكما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به وأولى وأحرى به منه ؛ لأنه أكمل منه ، ولأنه هو الذي أعطاه ذلك الكمال ، فالمعطى الكمال لغيره أولى أن يكون هو موصوفاً به ؛ إذ ليس أعطى وأنه سلب نفسه ما يستحقه وجعله لغيره ؛ فإن ذلك لا يمكن ؛ بل وهب

(١) انظر رسالة « تفصيل الأجمال فيما يجب لله من صفات الكمال » و « معارج الأصول » للمؤلف .

(٢) قال في « كشف الظنون » : « الإيضاح ، عن شرح معاني الصحاح » لأبي المظفر يحيى ابن محمد بن هبيرة الوزير المتوفى ٥٦٠ هـ شرح فيه أحاديث الصحيحين ثم لخصه أبو علي الحسن ابن الخطير النعماني الفارسي المتوفى سنة ٥٩٨ هـ . وقال في الكلام على كتاب « الجمع بين الصحيحين » للحميدي : وله شروح : منها شرح عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد الخ . كشف عما فيه من الحكم النبوية . قال ابن شبة في تأريخه : وسماه : « الإيضاح عن معاني الصحاح » في عدة مجلدات ، ولما بلغ فيه إلى حديث : « من يرد الله به خيراً الخ » شرح الحديث وتكلم فيه على معنى الفقه قال به الكلام إلى ذكر مسائل الفقه المتفق عليها والمختلف فيها فأفرده الناس من الكتاب وجعلوه مجلداً وسموه بكتاب الإيضاح وهو قطعة منه اهـ . قلت وهو مطبوع متداول

له من احسانه وعطائه ما وهبه من ذلك كالحياة والعلم والقدرة . وكذلك ما كان منتفياً عن المخلوق لكونه نقصاً وعيباً فالخالق هو أحق بأن ينزه عن ذلك . وقد بسطت هذه القاعدة في غير هذا الموضوع (١) .

وعلى هذا فجميع الأمور الوجودية المحضة يكون الرب احق بها ، لأن وجوده أكمل ، ولأنه هو الواهب لها فهو أحق باتصافه بها ، وجميع الأمور العدمية المحضة يكون الرب احق بالتنزيه عنها لأنه عن العدم ابعد من سائر الموجودات ، ولأن العدم ممتنع لذاته على ذاته ، وذاته بذاته تنافي العدم ، وما كان فيه وجود وعدم كان احق بما فيه من الوجود وابدع عما فيه من العدم . فهذا أصل ينبغي معرفته . فاذا أثبت له صفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك بهذه الطريق القياسية العقلية التي فيها المثل الأعلى كان ذلك اعتباراً صحيحاً ، وكذلك اذا نفي عنه الشريك والولد والعجز والجهل ونحو ذلك يمثل هذه الطريق ؛ ولهذا كان الامام أحمد وغيره من الأئمة يستعملون مثل هذه الطريق في الأقيسة العقلية التي ناظروا بها الجهمية .

يستعمل السلف
قياس الأولى

واذا كان كذلك فمن المعلوم أن كون الموجود قائماً بنفسه أو موصوفاً ، أو أن له من الحقيقة والصفة والقدر ما استحق به الأيكون بحيث غيره ، وأن لا يكون معدوماً ؛ بل ما أوجب أن يكون قائماً بنفسه مبانئاً لغيره وامثال ذلك هو من الأمور الوجودية باعتبار الغائب فيها بالشاهد صار على هذا الصراط المستقيم . فكل ما كان اقرب الى الوجود كان اليه اقرب ، وكلما كان اقرب الى المعدوم فهو عنه ابعد .

الوجه الثاني - أن يقال : من المعلوم ان لفظ « الوجود » هو في أصل اللغة

مصدر وجدت الشيء أجده وجوداً ، ومنه قوله تعالى : (فلم تجدوا ماء)

«الوجه الثاني»
ان تسميته
بالوجود دليل
انه بحيث يجده
الواجد، والموجود
هو المحسوس

وقوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده) وقوله : (ألم يجدك يتيماً
فآوى ، ووجدك ضالاً فهدى) وأمثال ذلك . فالوجود هو الذى يجده
الواجد ، فنسبة الموجود الى الوجود كنسبة المعلوم الى العلم والمذكور الى الذكر ،
والحس - المحسوس - الى الحس ، والمشهود ، والمرئي الى الرؤية . وهذا الاسم انما
يستحقه من يكون موجوداً لواجد يجده ؛ لكن هم فى مثل هذا قد يقولون مشهود
ومرئي ، وموجود ، ونحو ذلك : لما يكون بحيث يشهده الشاهد ويراه الراي ، ويجده
الواجد ؛ وان تكلموا بذلك فى الوقت الذى لا يكون فيه يشهده ويراه ويجده غيره .
وقد لا يقولون هذا الا فى الوقت الذى يشهده الشاهد ، ويراه الراي ، ويجده الوجد .
وكثيراً ما يقصدون به المعنى الأول ، فيطلقون الموجود على ما هو كائن ثابت لكونه
بحيث يجده الواجد

وكذلك لفظ « الوجود » يريدون بها تارة المصدر الذى هو الأصل فيها ،
ويريدون بها تارة المفعول : أي الموجود ، كما فى لفظ الخلق ونحوه ، وكذلك لفظ
الفعل ؛ فاهم يقولون : وجد هذا . وهذا صيغة فعل مبني للمفعول ، فقد يريدون
بذلك أنه وجده واجد ، وقد يريدون بذلك أنه كان وحصل حتى صار بحيث يجده
الواجد . ثم لما صار هذا المعنى هو الغالب فى قصدهم صار لفظ الموجود عندهم
والوجود يراد به الثبوت والكون والحصول من غير أن يستشعر فيه وجود واجد له
لا بالفعل ولا بالاستحقاق . فهذه ثلاث معان ؛ لكن غروب هذا المعنى عن الذهن
إنما كان لما لم يقصد الناطق الانفس الكون والثبوت وان كان المعنى الآخر لازماً له .

وحيث فنقول : اتفاق الناس على استعمال هذا اللفظ فى هذا المعنى دليل على
تلازمها فكما أن كل ما وجده واجد فله حصول فى نفسه ، فكما له حصول فى
نفسه فانه بحيث يجده الواجد . ولا يجوز أن يسمى بالموجود ما يكون حيث لا يجده
الواجد ؛ لأن هذا سلب لمعنى اللفظ الذى به صح إطلاقه على هذا المسمى ،

كما أن اسم الحى والعالم والقادر لما أطلقوه على المسمى باعتبار كونه عالمًا وحيًا وقادرًا لم يجوز أن تخرج هذه المعانى من هذه الأسماء ؛ ولهذا كثيراً ممن اطلق هذا الاسم على الله تعالى لا يريد به الامافيه من معنى الاضافة مثل قول الداعى : يامقصود ! ياموجود ! وقول المذكر والداعى : يا من يجيب من قصده أو من طلب الله صادقاً وجده ، وعلى هذا دل قوله : (حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده) فانما دل على هذا المعنى بلفظ الفعل الماضى ، وهو قوله : (ووجد الله عنده) لكنه عداه الى مفعولين . واذا كان كذلك علم أنه يجب أن يكون بحيث يجده القاصد والطالب ويجده الواجدون ، وهذا بعينه هو أنه بحيث يحسونه ؛ فان وجود الشيء وإحساسه متلازمان ؛ بل هو هو ، ولا يستعمل لفظ موجوده ووجدته فيما لا يحس ولا يمكن الاحساس به البتة .

وهذا معنى احتجاج المثبتة بهذا ، كما قال القاضى أبو يعلى حيث قال فى قوله (١) : الآخر اثبت الجهة بعد أن كان ينفيها ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون ليس هو فى جهة ولا خارج منها ، وقائل هذا بمثابة من قال : إثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده . قال : ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده فى موضع ما ، وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . فيبنوا ان المستقر فى فطر الناس ان قولهم : طلبته فلم أجده فى موضع ما . هو يدل على أنهم لم يحسوه فى أين من الأيون ، هذا بمنزلة قولهم : فاذا هو معدوم ؛ لأن ضد المعدوم هو ما يكون حيث يجده الواجد ، وقولنا بحيث يجده الواجد هو إشارة إلى الأين الذى يوجد فيه (٢) فالأين له ولا حيث يتمتع ان يجده الواجد ، وما امتنع لأن يجده الواجد لم يكن موجوداً

(١) لم أجد هذا النقل فى « كتاب التمهيد » الذى طبع ناقصاً ولم يذكر المؤلف الكتاب الذى نقله منه .

(٢) بالأصل « الذى لا يوجد فيه » وهو يتنافى مع الكلام السابق واللاحق .

بل كان معدوماً ، كما بين أن نفي « الأين » « والحيث » ونحوهما من الظروف من جميع الوجوه كني المقارنة بالقبل والبعد ، والمع ؛ ومعلوم ان هذا لا ينطبق الا على المعدوم ، فكذلك الآخر .

والذى يحقق هذا انك لست تجد أحداً من أهل الفطر السليمة مع ذكائه ونظره وجوده تصوره إلا إذا بينت له حقيقة قول السالبة قال : هذا لاشيء ؛ ولهذا كثر كلام الناس فيهم بالخبر عنهم بانهم معطلون ، وأنهم أعدمود ، وأمثال ذلك . وقد استقرت أنا في طوائف من الآدميين فوجدت فطرهم كلهم على هذا .

«الوجه الثالث»
دعواهم وجود
موجود ليس
بمتحيز ولا جسم
ولا قائم بمتحيز
ولا جسم مثل
دعوى اولئك
وجود موجود
ليس قائماً بنفسه
ولا بغيره

الوجه الثالث: أن يقولوا : نحن نعلم بالضرورة العقلية أن الموجود إما أن يكون موصوفاً وإما أن يكون صفة ، أو نعلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا موصوفاً . وهذا متفق عليه بين الصفاتية ، ومن نازع في ذلك قيل له : أنت توافقنا على ما هو معلوم بالفطرة من أن الموجود القائم بنفسه لا بد أن يوصف . اي يخبر عنه بما هو مختص به متميز به عن غيره ، إذ الموجود في الخارج لا يكون مرسلًا مطلقًا لا يتميز بشيء ؛ بل فساد هذا معلوم بالضرورة باتفاق العقلاء المتفقين على أن الكلي لا يكون في الخارج كلياً مطلقاً ، بل لا يكون إلا مخصوصاً معيناً . واذا كان كذلك فلا يعنى بالموصوف الا ما يوصف سواء قيل إن الصفة ذاتية أو معنوية ، كقولنا : الموجود [إما] قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وكذلك نعلم ان الموجود إما جسم واما عرض واما متحيز وإما قائم بمتحيز - لمن كان يفهم معاني هذه العبارات الاصطلاحية - فان من فهم هذا وهذا وتصوره تصوراً تاماً حصل له حينئذ العلم البديهي والضروري الفطري ؛ فان « العلم البديهي » يعنون به ما كان تصور طرفيه كافياً في التصديق به ، فعدم التصديق به كثيراً ما يكون لعدم التصور الصحيح للطرفين

وهذه العبارات الجملة قد لا يتصور أ كثر الناس من اذا هل الاصطلاح بها (١) فاذا تصوروا معناها ومعنى الموصوف والقائم بنفسه كان علمهم بهذا كعلمهم بهذا كل ذلك فطري ، ولذلك اتفق على ذلك محققو المثبتة ومحققو النفاة . أما النفاة العقلاء من المتفلسفة والقرامطة وأهل الوحدة وأمثال هؤلاء فقد علموا أنهم مضطرون الى أن يقولوا هو الوجود المطلق ، وهو لا يتعين ولا يتخصص ، ولا كذا ، ولا كذا لعلمهم بأنه متى كانت له حقيقة معينة في الخارج وخاصة تميزها لزم أن يكون جسماً متحيزاً داخل العالم أو خارجه ، وهم قد يسمون نفي ذلك ، فصاروا دائرين بين المعنى الذى سموه تجسماً وبين هذا النفي والتعطيل فذهبوا الى هذا ؛ لكنهم ظنوا إمكان وجود ما اثبتوه في الخارج ، وجميع العقلاء يعلمون بالضرورة استحالة وجود مطلق في الخارج ، ويعلمون ان المطلق بشرط الاطلاق وجوده في الازهان لافي الأعيان ، وهؤلاء أيضا يعلمون ذلك اذا تدبروه ورجعوا الى مامعهم من العلوم الفطرية الصحيحة العقلية .

ولهذا لما خاطبت بهذا غير واحد من أفاضل أهل الوحدة الكبار وثبت هذا لهم تبين الأمر ، وعلموا من أين دخل الداخل على من كانوا عندهم أئمة العالم في التحقيق والعرفان ، ومن كان حاذقاً في هذه الأمور منهم يقول : ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صرايح العقول ؛ ولذلك عبر هذا بالكشف والذوق والمشاهدة ، وهذا لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة والخلوة ونحو ذلك من الطرق العبادية الزهدية الصوفية .

وقلت لبعض أكابرهم لما خاطبني في هذا - وكان مهتماً في ذلك وطلب مني أن لأخاطبه بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة ، وقال : أنا لأقول إنها خبر

(١) كذا بالأصل . وفيه سقط ، والمعنى : ما أراد أهل الاصطلاح بها .

والخبر محتمل ، لكن أمور أخرى ، وكنتم علمت من حاله ما علمت معه ضعف تلك الأدلة في نفسه ، وكان مخاطبته بالأمر العقلية أيسر عليه وأبين له ، وإن كان ذلك مما بينه كتاب الله تعالى الذي ضرب للناس فيه من كل مثل ، وجعله حاكما بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وأخبر (١) المؤمنين عند التنازع (في ظلمات) و(في قول مختلف يؤفك عنه من أفك) ، وقال : (فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور) كما قال تعالى : (افلتم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها) ونحو ذلك مما يبين ان القول المختلف باطل ، وذم من لا يعقل مثل ذلك ويعمى عن الحق المعقول . فقلت له : لانزاع في أنه قد يحصل من العلم بالكشف والمشاهدة ما لا يحصل بمجرد العقل ، سواء كان للأنبيا فقط ، أو للأنبيا والأولياء ، أولهم ولغيرهم ؛ لكن يجب الفرق بين ما يقصر العقل عن دركه وما يعلم العقل استحالته ، بين ما لا يعلم العقل ثبوته وبين ما يعلم العقل انتفاءه بين محارات العقول ومحالات العقول ؛ فإن الرسل صلوات الله عليهم وسلامه قد يخبرون بمحارات العقول — وهو ماتعجز العقول عن معرفته — ولا يخبرون بمحالات العقول — وهو ما يعلم العقل استحالته — قلت : وهذا بين واضح ، فلو قال قائل : إنه يعلم بالكشف والذوق والمشاهدة أو بالأخبار عن الأنبياء عليهم عليهم الصلاة والسلام أو غير ذلك ان الواحد ليس نصف الاثنين ، وأن الواجب لذاته يكون ممتنعاً لذاته ، وأن المخلوق يماثل الخالق في الحقيقة ، وان الوجود كله ممكن الوجود ليس في الوجود وجود واجب ، ولا وجود قديم ، ونحو ذلك من القضايا التي يعلم العقل وجوبها وامتناعها وامكانها ، فمن ادعى انه يعلم بالكشف والبصر أو بالسمع والخبر عن الأنبياء عليهم السلام ما ينافي هذا كانت هذه الدعوى باطلة . فلما بينت له ذلك اعترف بهذا الأصل . وبه يتبين زيف هؤلاء ، فلما تقرر

(١) لعله : أن غير المؤمنين .

هذا ثبت له ان العقل الصريح يمنع أن يكون في الخارج وجود كلي مطلق بشرط الاطلاق ، وان الكليات بشرط اطلاقها أو عمومها إنما وجودها في الأذهان لافي الخارج ، وكان عارفاً بهذه العلوم ، و بينت له ماتستلزم اقوالهم الكثيرة من الجمع بين المتناقضات التي هي معلوم استحالتها ببداية العقول ، وما كان كذلك فاذا ادعى المدعى انه عرفه كشفاً وشهوداً أو ذوقاً علم أنه خيالات فاسدة وأذواق فاسدة وذلك أنه لا بد من أحد الأمرين : إما أن يكون قد شهد ما وجوده في الأذهان فاعتقد وجوده في الأعيان كما يقع لكثير من الناس ، ومعلوم أن شهود الشيء غير العلم بكونه في النفس أو الخارج ، وهؤلاء قد يحصل لهم مجرد الشهود من غير تمييز بين الموجود في النفس أو الخارج ، و كثيراً ما يضلهم الشيطان بتخيلات لا حقيقة لها في الخارج . وإما أن يكون قد شهد ما وجوده في الخارج فظن أنه الخالق وإنما هو مخلوق ليس هو الخالق ؛ فكل شهود وذوق و كشف يدعى فيه ان المشهود بالقلب هو الله - وذلك مما يناقض المعلوم بصريح العقل ويخالف الكتاب والسنة والاجماع - فانه يكون المشهود به إما في الذهن ، وإما في الخارج ولكن ليس هو الله ، ولا هو ما يقال هو وجوده ولاذاته . وبسط الكلام في هذا له موضع آخر (١) .

فإن المؤسس وأمثاله وان كانوا هم وهؤلاء يشتركون في انكار الأصل ، وهو انكار حقيقة وجود الله ومباينته خلقه الذي يستلزم انكاره هذه المقالات المتناقضة ، وفي الاقرار يثبتون ما يخالف ذلك من الأمور الممتنعة ؛ لكن هو وأمثاله لا يقولون بهذا ، ويسلمون أنه ليس وجوداً مطلقاً ، بل له حقيقة تختص به يتميز بها عن من سواه .

(١) انظر ج ٢ ص ٣٣ من الفهارس العامة في الرد على أهل الوحدة ، وعدم تفريقهم بين ما في الأذهان وما في الأعيان .

ولكن المقصود بيان انه هو وأمثاله كما يعلمون بصريح العقل [بطلان] قول هؤلاء النفاة (١) فالمثبتة [يعلمون] بصريح العقل امتناع ان يكون موجوداً معيناً مخصوصاً قائماً بنفسه ويكون مع ذلك لادخل العالم ولا خارجه - وأنه في اصطلاحهم لاجسم (٢) ولا عرض ولا جسم ولا متحيز - كما يعلمون أنه يمتنع أن يقال : إنه لاقائم بنفسه ولا قائم بغيره ؛ فانك اذا استفسرتهم عن معنى التحيز ومعنى الجسم فسروه بما يعلم أنه الموصوف بأنه القائم بنفسه ، ولهذا لا يعقل أحد ما هو قائم بنفسه الا ما يقولون هو متحيز وجسم ، فدعوى المدعين وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز او جسم مثل دعواهم وجود موجود ليس قائماً بنفسه ولا قائماً بغيره .

«الوجه الرابع»
انه لا يعقل
ما هو قائم
بنفسه الا ما هو
مختص بما يقولون
انه جهة وما تصح
عليه الحاذات
وما هو في
اصطلاحهم جسم
ومتحيز

وهذا يتبين بالوجه الرابع ، وهو أن يقال : هم لا ينازعون ان الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره والله سبحانه وتعالى قائم بنفسه ، وإن نازعوا في وصف غيره بأنه قائم بنفسه لتنازعهم في أن القائم بنفسه هل يراد به الموجود المستغنى عن المحل ؟ أو المستغنى عن المحل والمخصص والمكان وغير ذلك ؟ لكن المقصود هنا أنه لا يعقل ما هو قائم بنفسه بمعنى أنه غير حال في محل الا ما هو مختص بما يقولون إنه جهة وان كان حقيقته أمراً عديمياً . وما تصح عليه الحاذة على اصطلاحهم وما هو في اصطلاحهم جسم ومتحيز هو المعدوم في صرائح العقول . ومن قيل له : هل تعقل شيئاً قائماً بنفسه ليس في محل وهو مع هذا ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ، ومع هذا انه لا يجوز ان يكون فوق غيره ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا أمامه ولا ورائه ، وانه لا يكون مجامعاً له ولا مفارقاً له ، ولا قريباً منه ولا بعيداً عنه ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولا مماساً له ولا محايثاله ، وانه لا يشار اليه بانه هنا او هناك ، ولا يشار الى شيء منه دون شيء ، ولا يرى منه شيء دون شيء ، ونحو

(١) يظهر أن في الأصل سقطاً ، وهو الموجود بين المعقوفتين .
(٢) لعله : لا جوهر . ليتفق مع ما بعده .

ذلك من الاوصاف السلبية التي يجب أن يوصف بها ما يقال انه ليس بجسم ولا متحيز : لقال حاكماً بصريح عقله هذه صفة المعدوم لا الموجود . كما سمعنا ورأينا انه يقول ذلك عامة من يذكر له ذلك من أهل العقول الصحيحة الذكية ، وكما يجده العاقل في نفسه إذا تأمل هذا القول واعرض عما تلقنه من الاعتقادات السلبية وما اعتقده من يعظمها ويعظم قائلها ، واعتقاده انهم حرروا هذه المعقولات فإن هذه العقائد التقليدية هي التي تصد القلوب عما فطرت عليه ، كما قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » .

ثم إن هذه المقالات السلبية لم يقل شيئاً منها إمام [من] أئمة المسلمين ولا نطق بها كتاب ولا سنة ، والطوائف المتكلمون قد انكروا من حذاقهم من لا يحصيه إلا الله .

فان قيل : الاستغناء عن المحل وصف سلبي ، فاذا كان القيام بالنفس وصفا سلبياً لم يدل على معنى ثبوتي وهو كونه متحيزاً او جسماً ؟ قال له منازعه : أولا هذا منقوض بوصف الأجسام والجواهر بأنها قائمة بنفسها غنية عن المحل ، فان هذا السلب يستلزم هذا الثبوت .

وان قالوا :
القيام بالنفس
وصف سلبي
فلا يدل على انه
متحيز او جسم
أجيبوا بارجحة
اجوبة

وقالوا ثانياً : نحن لم نجعل نفي السلب هو الثبوت ؛ وإنما قلت : الشيء الموجود المحكوم عليه المخبر عنه بهذا السلب هو الذي يعلم القلب انه محكوم عليه مخبر عنه بهذا الثبوت ، ونعلم انه لا يكون هذا السلب عن أمر موجود الامع هذا الثبوت .

وقالوا ثالثاً : المستلزم لهذا الثبوت هو الأمر الوجودي المسلوب عنه المحل ، فهذا الأمر الوجودي هو الذي سموه المتحيز والجسم .

«الوجه الخامس»
ان القلوب
لا تعلم قائماً
بنفسه الا التحيز

وقالوا رابعاً - وهو الوجه الخامس - إن القائم بنفسه لا يقوم بالقائم بنفسه ، ولا يكونان في حيز واحد ؛ بل كل منهما يمتنع ان يكون بحيث هو الآخر ، وهذا معنى قول المتكلمين : إن الاجسام لاتتداخل . ولما ذكروا عن النظام (١) أنها تتداخل قالوا هذا قريب من جحد الضرورة ، ومن قال تتداخل لم يرد المعنى الذى يعلم بالضرورة بطلانه ؛ ولكن النظام جعل اعراض الجسم غير الحركة أجساماً كاللون والطعم والريح ، وهذه متداخلة في محل واحد . وهذا الانزاع فيه ، وانما النزاع في تسميته أجساماً . فأما الجسم القائم بنفسه فلم يقل أحد انه يداخل مثله ؛ بل إذا تحلل في تضاعيف غيره زاد ذلك الغير في نفس حجمه . وإذا كان القائم بأنفسهما لا يكون أحدهما بحيث الآخر - وإن كان القيام بالنفس عبارة عن عدم المحل - فمعلوم أن كل واحد منهما له حيث يخصه ، وهو حيزه ، أو له قدر يخصه وجسم يخصه ونحو ذلك من العبارات ، وذلك مانع من الحايثة والمداخلة ، والا فاذا قدر أن كلا من الصفتين عدمي فالأمور العدمية لاتكون مانعة من الأمور الوجودية .

والمتكلمون قد ذكروا تعليق منع كون الجسم بحيث الجسم الآخر ، فقال المعتزلة وطائفة من الصفاتية : المانع منه التحيز ، والموجب لهذا الامتناع التحيز ، وعلى هذا فيجب نفي الحكم لانتفاء علته ، فما لا يكون متحيزاً لا يكون مانعاً من ذلك (٢) ما ذكرناه . وقال بعضهم : الموجب لذلك تضاد كونهما . وعلى هذا فما لا يكون لا يضاد غيره ، والأكوان انما تكون للأجسام باتفاقهم ، وهو ظاهر . وقال بعضهم : الاستحالة والامتناع لا يعمل . أي هي ثابتة للذات . وعلى هذا فالمعلوم ان ذلك ثابت للذوات المتحيزة ، فما لا يكون متحيزاً لاتعقل فيه هذه

(١) ابراهيم بن سيار بن هانيء البصري المتكلم المعتزلي ، رئيس الفرقة النظامية . م ٢٢١ .
(٢) لعل : ذلك . زائدة .

الاستحالة . وعلى كل تقدير فيجب أن يكون ما ليس بمتحيز اذا كان قائماً بنفسه ان لا يكون مانعاً لغيره ان يداخله . وهذا باطل قطعاً . واذا كانت القلوب تعلم بالضرورة ان القائم بنفسه مانع لغيره من المداخلة . وهذا الحكم مختص بالمتحيز علم أنها لاتعلم قائماً بنفسه الا المتحيز .

الوجه السادس أن يقال : ما علم به أن الموجود الممكن والمحدث لا يكون الاجساماً أو عرضاً ، أولاً يكون الاجوهرات أوجساماً (١) او عرضاً ، او لا يكون الامتحيزاً أو قائماً بمتحيز ، او لا يكون الاموصوفاً ، أو لا يكون لإقائماً بنفسه او بغيره : يعلم به ان الموجود لا يكون إلا كذلك ؛ فان الفطرة العقلية التي حكمت بذلك لم تفرق فيه بين موجود وموجود ؛ ولكن لما اعتقدت [أن] الموجود الواجب القديم يمتنع فيه هذا أخرجته من التقسيم ، لالأن الفطرة السليمة والعقل الصريح مما يخرج ذلك . ونحن لم نتكلم فيما دل على نفي ذلك عن الباري ، فإن هذا من باب المعارض ، وسنتكلم عليه ؛ وانما المقصود هنا بيان أن ما به يعلم هذا التقسيم في الممكن والمحدث هو بعينه يعلم به التقسيم في الموجود مطلقاً . والمعتزلة ومن اتبعهم الذين يخرجون القديم من هذا التقسيم مما اعتقدوه لما اعتقدوه ، وهذا قول طائفة من الفلاسفة لا جميعهم ، وكذلك ذاك قول طائفة من المتكلمين لاجمعهم . وكما أن قول هؤلاء الفلاسفة لم يكن مانعاً للمتكلمين ومن وافقهم من الفلاسفة من هذا التقسيم ، فكذلك قول هؤلاء المتكلمين ليس مانعاً لمن خالفوه من جماهير الناس وأهل الكلام والفلسفة من هذا التقسيم .

«الوجه السادس»
ان الفطرة التي علم بها ان الموجود الممكن لا يكون الامتحيزاً أو قائماً بجسم ونحو ذلك لم تخرج القديم من هذا التقسيم

انما اخرجه بعض من اعتقد ذلك من المتكلمين والفلاسفة وليسوا حجة على نظرائهم وجماهير الناس

ولهذا قال ائمة المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والنجارية والضرارية ومن أخذ ذلك عنهم من متكلمي الصفاتية كالاستاذ أبي المعالي امام الحرمين وأمثاله في

(١) لعل : جسماً . هنا زائدة لتقدم تقسيم الموجود الى جسم وعرض .

تقسيم الموجودات : الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن يكون بلا أول ، والذي له أول هو الحادث ، وهذه قسمة بديهية مستندة الى إثبات ونفي الحوادث الى المحل ، قال : وهذه القسمة أيضاً تستند الى نفي وإثبات . قال : ولوقيل : هذه القسمة قسمة الموجودات لم يكن بعيداً ؛ غير أن الوجود الأول لا بدو له ولا نهاية لوجوده ، وكذلك أيضاً لانهاية لذاته ولانهاية لصفاته وجوداً وحكما ، فكذلك لا يتطرق الى ذات القديم ولا الى صفاته الأوهام ولا تجول فيه الأفكار .

مناقشة دليل من

جوز قسمة ثالثا

في الموجودات

قلت : وهذا لا يمنع من التقسيم ، فان وصفه بالنهاية وعدمها فيه ما هو معروف في موضعه ، وهو لا يريد بسلبها أن ذاته لا تنتهي ، إنما يريد انها بحيث لا يقال فيها هي متناهية أولست متناهية ، فهي عنده لا تقبل أحدا من الوصفين ، كما لا تقبل الوصف بالحايثة والمباينة والدخول والخروج ونحو ذلك . والخلو عن هذين الوصفين فرع إمكان ذلك أو ثبوته ، فلا يجعل دليلا على ما يقتضي وجوده ؛ إذ الشيء لا يكون دليلا على نفسه اذا كان مطلوباً بالدليل ، فكيف تكون دعوى الامكان والثبوت دليلا على وجود الشيء قبل العلم بوجوده ؟ !

وأيضاً - فقولہ : لا تتطرق اليه الأوهام ، ولا تجول فيه الأفكار . إن اراد به لا تحيط به ولا تدركه فهذا حق . وان أراد به لا تثبته ولا تقر به فهذا باطل .

وايضاً : فعدم التناهي وعدم تطرق الأوهام والأفكار لا يمنع صحة التقسيم ، كما إذا قلنا : الموجود إما قديم وإما حادث ، والموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وإما خالق وإما مخلوق . وقد قال «أولا» في اقسام الموجودات : تنقسم قسمين : موجود لا افتتاح لوجوده وهذا القديم سبحانه وصفاته ، وموجود

لوجوده افتتاح وهو الحادث . قال : وهذه قسمة بديهية مستندة إلى إثبات ونفي ؛ لأن الموجود إما أن يكون له أول وإما أن لا يكون له أول . فإذا كان قد أدخله في تقسيم الموجود إلى قديم ومحدث ، فكذلك يجب أن يدخله في قسمة الموجود إلى مستقل ومفتقر ؛ بل هذا التقسيم أبين وأوضح ، والعقلاء متفقون عليه ؛ فانه لا نزاع بينهم أن الباري سبحانه هو موجود مستقل غير مفتقر ، كما أنهم متفقون على أنه قديم غير محدث ؛ لكن العلم باستقلاله وقيامه بنفسه هو أولى به وأبين واسبق في القلب من كونه قديماً ، كما أن العلم بوجوده أولى به من العلم بوجود وجوده ، إذ لو لم يكن مستقلاً بنفسه غنيا عن المحل امتنع ان يكون واجباً ؛ بخلاف العكس ؛ فان ما لم يكن قديماً وحده أو لم يكن واجباً بنفسه يمتنع ان يكون مستقلاً أو موجوداً . فصار هذا مع هذا كالأدات والصفات .

وأيضاً : فإذا كان الموجود الأزلي لا بدوله ولا نهاية لوجوده ، وذلك لا يمنع من دخوله في تقسيم الموجود إلى قديم وحادث ، فكذلك كونه لا نهاية لذاته وضعاً إن صح ذلك لا يكون مانعاً من دخوله في التقسيم إلى مستقل ومفتقر .

ومما يبين ذلك أن التقسيم الأول بالنسبة إلى الدهر والزمان كالتقسيم الثاني بالنسبة إلى الحيز والمكان ، فان الحادث بالنسبة إلى الدهر والزمان كالمفتقر إلى محل بالنسبة إلى الحيز والمكان ، والقديم لا تحصره الأزمنة كالمستقبل الذي لا تحويه الأمكنة .

ثم قال هؤلاء : الحادث الذي يستغنى عن المحل هو الجوهر في اصطلاح المتكلمين ، والمفتقر إلى المحل هو العرض ، ويشمل القسمين اسم : « العالم » ثم إن طائفة من متكلمة المعتزلة لما أثبتوا أعراضاً [لا] في محل كالارادة

والكراهة والفناء اتفق سائر العقلاء على أن هذا خروج عن المعقول ؛ لكونه اثبت ما لا يقوم بنفسه لافي محل ، فكذلك من أثبت قائماً بنفسه ليس مباناً لغيره ، فان علم العقل باستحالة عرض لافي محل كعلمه باستحالة قائم بنفسه ليس بمباين لغيره او ليس بجسم ، فانه كما أن الأول فيه جمع بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل كذلك في الثاني [جمع] بين المتناقضين في الحس والخيال والعقل

ثم قالوا : فان قيل : هل في المقدور حدوث ما يخرج عن القسمين ؟

قلنا : إنما يوصف الرب سبحانه وتعالى بالاعتداد على الممكنات ، وليس ذلك من الممكنات ، فان الذي يحصره ويضبطه الذكر حساً أو حكماً على هذا الحكم [قسمان] : (أحدهما) موجود وهو جرم متحيز لو اتصل بمثله اتصل به على طريق المجاورة لا بالمداخلة والحقيقية ؛ بل ينحاز أحدهما عن الآخر ويختص عنه بجهة ويصير أحد جهاته ، ولو نظر الناظر اليها أدر كها شيئ متجاورين لكل واحد منهما حظ من المساحة ، وما هذا وصفه قد يسمى قائماً بنفسه لاستغنائه عن محل يقوم به فيكون صفة له ، ومعنى تحيزه شغله الحيز ، وانه اذا وجد في فراغ أخرجه عن كونه فراغاً ، وما هذا وصفه يسمى جوهرأ . وأما « القسم الثاني » وهو الذي لو قدر شيئان منه لا يمتنع حصولهما في محل واحد وحيث واحد ولا يتصور ازدحامهما فيه (١) .

ومن تأمل ما ذكرنا من القسمين وانصف علم استحالة تقدير قسم ثالث خارج عن القسمين . وهذا الكلام يتناول الموجود مطلقاً . ويقال فيه مطلقاً ما قاله في الحديث ، فان قوله : الذي يضبطه الذكر حساً أو حكماً . يعم ذلك في الموجود ، لا يفرق في ذلك بين كونه قديماً أو محدثاً ؛ بل ضبط الذكر حساً

(١) أي : فهو العرض .

أو حكماً لهذين القسمين هو للموجود مطلقاً من غير تقييد بحدوث أو عدم . وبين ذلك ان الذكر يضبط هذين القسمين قبل علمه بانقسام الموجود الى محدث وقديم ، وقبل علمه باستحالة وصف القديم بأحدهما أو بهما أو جواز ذلك عليه .

و**بالجملة** فحكم الفطرة إن كان مقبولاً في هذا التقسيم فهو مقبول مطلقاً ، وإن لم يكن مقبولاً فليس مقبولاً مطلقاً ؛ إذ الفطرة لا تفرق ؛ ولهذا كان يقول غير واحد من الفضلاء العالمين بالفلسفة والشريعة : ما ثم الا مذهب المثبتة أو الفلاسفة ، وما بينها متناقض . وثبت أن الفلاسفة أكثر تناقضاً .

الوجه السابع - أن ما به يعلم أنه لا بد لكل موجود في الخارج من صفة وخاصة ينفصل بها ويتميز بها عما سواه يعلم أنه لا بد لكل موجود من حد ومقدار ينفصل به عما سواه ؛ إذ كل موجود فلا بد له من صفة تخصه وقدر يخصه . وليس المراد بالحد هنا الحد النوعي ؛ فان ذلك هو القول الدال على الحدود ، وهو كلي لا يمنع تصور معناه من وقوع الشركة فيه . وإذا أريد بالحد نفس الحدود وحقيقته فليس في الخارج محدود كلي بشرط كونه كلياً ؛ بل يقال حقيقة هذا تشبه حقيقة هذا . فالحدود على هذا تتشابه وتمثل إذا عني بها حقيقة الموجودات الخارجية ، ولا بد لكل موجود من هذه الحدود والحقائق . كما ذكرنا ، وتقدير موجود قائم بنفسه ليس له صفة ولا قدر هو الذي يراد بالكيفية والكمية كتقدير موجود ليس قائماً بنفسه ولا بغيره ، وهو الذي يراد بالعرض والجوهر ، ولهذا كان السلف والأئمة يقولون : إن الكيف غير معقول ، وغير معلوم ، ويقولون : إن لله عز وجل حداً لا يعلمه إلا هو . فهم دائماً ينفون علم العباد بكيفية الرب وكيفية صفاته ونحوه وحد صفاته ، لا ينفون ثبوت ذلك في نفسه ؛ بل ينفون علمنا به .

«الوجه السابع»
انه لا بد لكل
موجود من حد
ومقدار يميزه ،
وما قاله أئمة
الكلام في الصفة
يقال مثله في
القدر ، وان
تناقضوا

يبين هذا أن الذي قاله أئمة أهل الكلام في الصفة يقال مثله في القدر ، قال الاستاذ ابو المعالي : ذهب قدماء المعتزلة الى أن حقيقة الاله قدمه ، وذلك أخص وصفه ، وقال بعضهم : حقيقته وجوب وجوده ، وقال ابو هاشم (١) : أخص وصف الاله به حال هو عليها يوجب كونه حياً عالمًا قادراً . قال فهذا قول جهم لا بيان له . قال : وأما أصحابنا فقال بعضهم : حقيقته تقدسه عن مناسبة الحوادث في جهات الاتصالات . وقال بعضهم : حقيقته غناه . وقال بعضهم : حقيقته قيامه بنفسه بلانهاية . قال : وهذه العبارات تشير الى نفي الحاجة . وقال الاستاذ - يعني أبا اسحاق (٢) - حقيقة إلهه صفة تامة اقتضت له التنزه عن مناسبة الحدثان . قال: ابوالمعالي : وهذا ايضا فيه ايهام ؛ لانه يلقي من صفة النفي اثبات . قال : وحكى القاضي ابو جعفر السماني عن القاضي ابي بكر : حقيقة الاله لاسبيل الى ادراكها هذا الأوان . قال : وسنعود الى هذا في « كتاب الادراكات » قال : وكان شيخنا ابو القاسم القشيري يقول : هو الظاهر بآياته ، الباطن فلا سبيل الى درك حقيقته . وقال الاستاذ ابو المعالي : لاشك في ثبوت وجوده سبحانه وتعالى ، فأما الموجود المرسل من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره فمحال ؛ لكن ليس يتطرق اليها العقول ، ولا هي علم هجمي (٣) ولا علم مبحوث عنه ، إنا لا نقول : إن حقيقة الاله لا يصح العلم بها ، فانه سبحانه وتعالى يعلم حقيقة نفسه ، وليس للمقدور الممكن من مزايا العقول عندنا موقف ينتهي اليه ، ولا يمتنع في قضية العقل مزية لو وجدت لاقتضت العلم بحقيقة الاله .

(١) أبو هاشم (الجبائي عبد السلام بن محمد المتكلم المعتزلي م ٣٢١) .

(٢) أبو اسحاق الاسفرائيني ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفرائيني الشافعي الأشعري م ٤١٨ .

(٣) أي ضروري وتقدم .

قلت المقصود هنا : أنه بين امتناع ان يكون وجوده مرسلًا . وهو المطلق من غير اختصاص بصفة تميزه عن غيره ، وأنه يعلم تلك الحقيقة ، وجوز أن يعلمها العباد .

وأما الذي أحال عليه في « كتاب الادراكات » فإنه قال في باب الرؤية :

فصل

قال : ضرار بن عمرو: إن الباري يستحيل ان يدرك بالحواس الخمس ؛ ولكن يجوز أن يخلق الله تعالى لأهل الثواب حاسة سادسة تخالف الحواس الخمس فيدركونه بها . ثم قال هذا الرجل : لله عز وجل مائة لا يعلمها في وقتنا إلا هو ، ثم تردد فقال مرة : لا يصح أن يعلم مائة الرب تعالى في الدنيا والعقبى غيره . وقال مرة : بل يعلمها من يدرك الرب تعالى ويراه ، وهو سبحانه رأى نفسه عالم بمأينته ونحن اذا رأيناه علمنا بمأينته . قال القاضي ابو بكر : الحاسة قد تطلق والمراد بها الادراك ، يقال أحس فلان الشيء إذا أدركه ، وقد يراد بها الجارحة . فان أراد ضرار بالحاسة الجارحة والبينة المخالفة لبقية الحواس شاهداً فقد سبق الرد على من قال الادراك مفتقر الى بينة . وان زعم أن الادراك هو الذي اثبتته خارج من قبيل الادراكات إلا أنه مخالف لها المخالفة متعلقه متعلق الادراكات - فهذا صحيح ، ولكنه أخطأ في تسميته سادساً . وإن هو أسمى فيما ذهب اليه الى اختلاف الادراكات فتخرج الادراكات شاهداً عن الخمس والخمسين . قال القاضي : فلو قال قائل : فما مذهب الرجل ؟ قلنا مذهبه إثبات الرؤية وبشرط بينة سادسة ، وصرف الحاسة الى البينة والتأليف دون الادراك .

قلت : الحاسة يراد بها الادراك ، ويراد بها القوة التي في العضو . والسادس يجوز أن يراد به البينة والتأليف ، ويجوز أن يراد به القوة ،

ويجوز أن يراد به الإدراك : أى يخلق جنسا من الرؤية مخالفاً للجنس الموجود في الدنيا . وهذا من جنس قول هؤلاء الذين يقولون : يرى لافي جهة . وليس المقصود هنا ذلك (١) .

قال : وأما المائة التي اثبتتها فقد صار الى اثباتها بعض الكرامية ، ولم يسلكوا في ذلك مسلك ضرار فانه من نفات الصفات ، وان عنى بها صفة نفسه وحالافهو مذهب أبي هاشم ، فانه صار الى انه سبحانه وتعالى في ذاته على صفة وحالة وهي أخص وصفه ، وبها يخالف خلقه . وهذا تصريح بمذهب ضرار ، وانما اختلفا في العبارة فان أبا هاشم سماها خاصة ، وسماها ضرار مائة ، وقد ردنا على أبي هاشم مذهبه في اثبات الأحوال . وقال القاضي ابو بكر : لا بعد عندي فيما قاله ضرار ؛ فإن الرب سبحانه وتعالى يخالف خلقه بأخص صفاته ، فيعلم على الجملة اختصاص الرب بصفة يخالف بها خلقه ، ولا سبيل الى صرف الأخص الى الوجود والعدم ، ولا شك في امتناع صرفها الى الصفات المعنوية ، فهذا اقصى ما يقال في ذلك . قال : وقد تردد القاضي في أن الذين يرون الله في الدار الآخرة هل يعلمون تلك الصفة التي يسميها أخص وصفه ، وسماها ضرار مائة ، أم لا ؟ فمرة قال : يعلمونها ، ومرة قال : لا يعلمها أحد الا الله تعالى . قال : وقد قدمنا من مذهب الاستاذ أبي اسحاق أنه أوجب لله صفة توجب التقديس عن الأحياز والجهات والانفراد بنعوت الجلال ، فانا نعلم انه ليس من قبيل ما نشاهده من الجواهر والأعراض ، وأنه مما لا يتصور في الأوهام ؛ ولسنا نعنى بقولنا : ليس في العالم ولا خارج العالم . نفي وجوده تعالى كما نسبتنا الى ذلك الجسمة ؛ وانما نعنى به اثبات وجود غير محدود بوجه ، ومن أثبت لله حداً ونهاية من وجه فيلزمه إثبات النهاية من سائر الجهات ؛ فإن قول القائل : إنه في العالم أو خارج العالم يقتضي حداً ونهاية يصح لأجلها عليه الدخول

(١) ويأتي من قال به والرد عليه .

في العالم أو الخروج منه . وقال بعض المتكلمين : أخص وصفه وجوب وجوده .
وقال بعض اصحابنا : أخص وصفه قيامه بنفسه مع انتفاء النهاية والحجمية . وهذا
معنى قول الأستاذ ، ولم ينقل عن شيخنا ابي الحسن رحمه الله تعالى في ذلك شيء
غير أنه قال : إنما ينفرد الرب سبحانه عن الأعيان بالأهلية وهي قدرته على الاختراع ،
واستحقاقه لنعوت الجلال ، وذكر الأستاذ ابو بكر في « كتاب الانتصار »
عن بعض الأصحاب انه قال : لله سبحانه وتعالى مائة . ثم فسرها بصفاته التي
تفرد بها عن المخلوقات من العلم المحيط والقدرة الكاملة والارادة النافذة وغير
ذلك من تقدسه عن سمات الحدث ، ومن الكرامية من اثبت لله كيفية ومائة ،
فان عنوا بالمائة ما أشار اليه القاضي والأستاذ - وما أراهم يريدون ذلك - فيبقى
بيننا وبينهم الاختلاف في الاسم ، فنحن نقول المائة تقتضي الجنس ، والكيفية
تقتضي الكمية والشكل ، ويتعالى الله عن ذلك ، فانه ليس نوعاً لجنس
ولا جنساً لنوع ؛ بل هو الأحد الصمد .

قلت : ليس هذا موضع بسط الكلام على هذا ، فان قوله : المائة تقتضي
الجنس . إنما يعنى ان يكون له ما يجانسه أي يماثله في حقيقته ؛ وليس الأمر
كذلك ؛ فان من أثبت له مائة وهي الحقيقة التي تخصه ويمتاز بها عن غيره
لم يلزمه أن تكون تلك المائة من جنس المائيات ، كما أن الذين يطلقون عليه
اسم الذات لا يلزمهم ان تكون ذاته من جنس سائر الدوات ، وان فسر ذلك
بثبوت قدر ما يتفقان فيه فهذا لا بد منه على كل تقدير . ونلفظ الجنس فيه عدة
اصطلاحات ، فإن فسر بما يوجب مثلاً لله فهو منتف عنه ، وان فسر بالحد الغوي
الذي هو مدلول « الأسماء المتواطأة » و « المشككة » كما في اسم الحي والعليم
والقدير ونحو ذلك من الأسماء فهذا لا بد منه باتفاق أهل الاثبات ، والنزاع في
ذلك معروف عن الملاحدة ومن ضاهاهم ، ونفي ذلك تعطيل محض .

وأما قوله : الكيفية تقتضى الكمية والشكل . فانه ان اراد أنها تستلزم ذلك فمعلوم أن الدين أثبتوا الكيفية إما أرادوا الصفات التي تخصه كما تقدم ، وإذا كان هذا مستلزماً للكمية فهو الذي يذكره المنازعون أنه ما من موصوف بصفة الاوله قدر يخصه ، وأكثر أهل الحديث والسنة من أصحاب الامام أحمد رحمه الله وغيرهم لا ينفون ثبوت الكيفية في نفس الأمر ؛ بل يقولون : لا نعلم الكيفية ، ويقولون : لا تجرى ماهيته في مقال ، ولا تخطر كيفيته ببال ؛ بل كما قال الشريف أبو علي ابن أبي موسى وأبو الفرج المقدسي وغيرهما ، وهو موافق لقول السلف رضى الله عنهم والأئمة كما قالوا : لا يعلم كيف هو إلا هو ، كما قال مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول . وأمثال هذا كثير في كلامهم . ومنهم من ينفي ذلك ويقول : لا ماهية له فتجربى في مقال ، ولا كيف فيخطر ببال . وهذا قول ابن عقيل وغيره ، وهذا موافق لقول نفاة الصفات .

فقد تبين أن الأقوال في وجود الحق على مراتب ، فمن قال : انه وجود مطلق فقوله باطل بالبديهية . ومن قال : إنه يتميز بصفات سلبية مثل امتناع عدمه ونحو ذلك فهو نظيره ؛ بل هو هو . ومن قال : يتميز ببعض الصفات المعنوية كعلمه وقدرته . قيل له : وان اخص بذلك ؛ لكن لا بد له من ذات موصوفة بتلك الصفة ، وأن تكون الذات لها حقيقة في نفسها يتميز بها عن سائر الحقائق . وان « القول الرابع » وهو أن له حقيقة يختص بها هو الصواب . ومعلوم أن الموجود ينظر في نفسه وفي صفته وفي قدره ، وان كان اسم الصفة يتناول قدره ويستلزم ذاته أيضاً .

فاذا علم بصريح العقل انه لا بد له من وجود خاص ، أو حقيقة يتميز بها ، ولا بد له من صفات تختص به لا يشركه فيها أحد : فيقال : وكذلك قدره ،

فإن الموجود لا يتصور أن يكون موجوداً الا بذلك . ودعوى وجود موجود بدون ذلك دعوى تخالف البديهية والضرورة العقلية ، وكذلك حكوا على من نفي ذلك بالتمطيل ، لأنه لازم قوله وان كان لا يعلم لزومه .

والتحقيق أنه جمع في قوله بين الاقرار بما يستلزم وجوده ، والاقرار بما يستلزم عدمه ، فهو مقربه من وجه منكر له من وجه ، متناقض من حيث لا يشعر ؛ ولهذا يقول المشايخ العارفون : إن هؤلاء المنكرين لا تتنور قلوبهم ، ولا يفتح عليها ، ولا ينالون زينة أولياء الله تعالى الكاملين ، لما عندهم من الجحود والانكار المانع لهم من حقيقة معرفة الله تعالى ومحبته والقرب منه ؛ فانهم التزموا التكذيب بالحق الذي تقر به معرفته وقصده الى الله تعالى ، ففاتهم من معرفة الله وقصده والتقرب اليه بقلوبهم ما به ينالون ولايته التي نعت بها أولياءه المتقين العاملين ، وان كانوا قالوا من ذلك بحسب ما عندهم من الايمان والتقوى .

الوجه الثامن - انه قد ثبت بالسنة المتواترة وباتفاق سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة أهل الاسلام الذين ائتموا بهم في دينهم ان الله سبحانه وتعالى يرى في الدار الآخرة بالأبصار عياناً ، وقد دل على ذلك القرآن في مواضع ، كما ذلك مذكور في مواضعه ، والاحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة متواترة في الصحاح والسنن والمسند ، وقد اعتنى بجمعها أئمة : مثل الدار قطنى (١) في « كتاب الرؤية » وأبي نعيم الأصبهاني ، وأبي بكر الأجري (٢) وطوائف كثيرون ، وفي الصحيحين نحو عشرة أحاديث : فيها أن رؤية الأبصار [ليست] ممتنعة .

« الوجه الثامن »
انا ثبتت
بالضرورة
وبالنظر أن
الرؤية لا تتعلق
الا بما يكون في
اصطلاحهم في
جهة او حين

(١) أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود البغدادي ، الامام الحافظ الكبير صاحب المؤلفات المشهورة في معرفة الحديث والعلل والرجال م ٣٨٥ .
(٢) الامام المحدث الثقة ، أبو بكر الأجري ، صاحب كتاب « الشريعة » و« الابحاث الآجربة » وأخلاق العلماء وغيرها البغدادي م ٣٦٠ . وانظر تاريخ بغداد ، وطبقات الحفاظ ، وابن خلكان

والجهمية الذين يدخلون في هذا الاسم عند السلف كالمعتزلة والنجارية (١) والفلاسفة ينكرون الرؤية (٢) ، ويقولون : لأن ذلك يستلزم ان يكون بجهة من الرائي ، وأن يكون جسماً متحيزاً وذلك منتف عندهم . « ومسألة الرؤية » كانت من أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة وبين الجهمية حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصنفون الكتب في الاثبات ويقولون « كتاب الرؤية » و« الرد على الجهمية » وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية وما يتبعها ، ويعدون من انكر الرؤية معطلا :

كلام الأئمة في
اثبات الرؤية ،
والرد على
منكريها ،
ما نقل عن أحمد
والدارمي

قال الخلال في « كتاب السنة » أخبرني حنبل ، قال : سمعت أبا عبد الله يقول : وأدر كنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، وكانوا يحدثون بها على الجملة ، يرونها على حالها غير منكرين لذلك ، ولا مرتابين . قال - وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم ، ينكرون الرؤية . قال وسمعت أبا عبد الله يقول : قالت الجهمية : إن الله لا يرى في الآخرة ، ونحن نقول : إن الله يرى ؛ لقول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال تعالى لموسى : (فان استقر مكانه فسوف تراني) فأخبر الله تعالى أنه يرى ، وقال النبي ﷺ : « إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و « إن الله يضع كنفه على عبده فيسأله ما ذا علمت » هذه أحاديث عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة عن الله تعالى أنه يرى في الآخرة ، أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى في القيامة ، وقول ابراهيم لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فثبت أن الله يسمع

(١) نسبة الى حسين النجار ، وتقدم .

(٢) ولابن رشد بحث حول الرؤية في هذا الكتاب يأتي قريباً ، وقد ناقشه المؤلف في

« مسألة الرؤية » .

ويبصر، وقال الله تعالى : (يعلم السر وأخفى) وقال: (اننى معكما أسمع وأرى)
وقال : ابو عبد الله فمن دفع كتاب الله ورده والاخبار عن رسول الله ﷺ
واخترع مقالة من نفسه وتأول رأيه فقد خسر خسرانا مبينا، وسمعت أبا عبد الله
يقول : من قال إن الله لا يرى فى الآخرة فقد كفر ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله
أمره ، يستتاب فإن تاب وإلا قتل . وروى عن يعقوب بن مختار أنه سمع
أبا عبد الله يقول : صارت حججهم ككفرأ صراحا يقولون : إن الله تبارك وتعالى
لا يرى فى الآخرة ، وسمعته يقول : كفرهم ضرور ، وعن حنبل سمعت أبا عبد الله
يقول : إن الله لا يرى فى الدنيا ويرى فى الآخرة ، فثبت فى القرآن وفى السنة
عن رسول الله ﷺ ، والصحابة والتابعين .

وقال الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد فى « نقضه على الجهمي المريسي العنيد ،
فما افترى على الله تعالى فى التوحيد » : ثم انتدب المريسي الضال لرد ما جاء
عن رسول الله ﷺ فى الرؤية فى قوله عليه السلام : « انكم سترون ربكم يوم
القيامة لاتضامون فى رؤيته ، كما لاتضامون فى رؤية الشمس والقمر ليلة البدر »
فأقر الجاهل بالحديث وصححه وثبت روايته عن النبي ﷺ ، ثم تطف لرده وابطاله
بأقبح تأويل ، وأسمج تفسير ، ولو قد رد الحديث أصلا كان اعذر له من تفاسيره
هذه المقلوبة التى لا يوافقها عليها أحد من أهل العلم ولا من أهل العربية ، فادعى
الجاهل أن تفسير قول رسول الله ﷺ : « إنكم سترون ربكم لاتضامون فى
رؤيته » تعلمون أن لكم ربا لاتشكون فيه ، كما لاتشكون فى القمر أنه قرء لاعلى
أن أبصار المؤمنين تدر كه جهرة يوم القيامة ، لأنه نفى ذلك عن نفسه بقوله :
(لاتدر كه الأبصار) . قال وليس على معنى المشبهة ، فقوله (ترون ربكم) تعلمون
أن لكم ربا لاتعتريكم فيه الشكوك والريب ، ألا ترون أن الأعمى يجوز أن يقال :
مأبصره . أى ما علمه وهو لا يبصر شيئا ، ويجوز أن يقول الرجل : نظرت فى المسألة .

وليس للمسألة جسم ينظر اليه ، فقله : نظرت فيها . رأيت فيها ، فتوهمت المشبهة
الرؤية جهرة وليس ذلك من جهة العيان .

فيقال لك ايها المريسي : أقررت بالحديث وثبته عن رسول الله ﷺ فأخذ
الحديث بحلقك لما أن رسول الله ﷺ قد قرن التفسير بالحديث فأوضحه وخلصه
فجمعها جميعا إسناد واحد ، حتى لم يدع لتأول فيه مقالا ، فأخبر أمته بروية العيان
نصاً كما توهم هؤلاء الذين سميتهم بجهلك مشبهة ، فالتفسير فيه مأثور مع الحديث ؛
وانت تفسره بخلاف مفسره الرسول ﷺ من غير أثر تأثره عن هو أعلم منك
فأي شقي من الأشقياء وأي غوي من الأغوياء يترك تفسير رسول الله ﷺ
المقرون بحديثه المقبول عند العلماء الذي يصدقه ناطق الكتاب ثم يقبل تفسيرك
الحال الذي لا تأثره إلا عن من هو أجهل منك واضل .

أليس قد أقررت ان النبي ﷺ قال : « ترون ربكم لاتضامون فيه ، كما
لاتضامون في رؤية الشمس والقمر » يعنى معاينة ، قلت وانما قال : النبي ﷺ
لأصحابه لاتشكون يوم القيامة في ربو بيته ، وهذا التفسير مع ما فيه من معاندة
الرسول محال باطل خارج عن المعقول لأن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن
والكافر يوم القيامة ، وكل مؤمن وكافر يعلم يومئذ أنه ربهم لا يعترهم في ذلك
شك فيقبل الله ذلك من المؤمن ولا يقبله من الكافرين ، ولا يعذرهم يومئذ بغيرتهم
ويقينهم به ، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب ، اذ
مؤمنهم وكافرهم لا يعتره في ربو بيته شك .

أو ما علمت ايها المريسي أنه من مات ولم يعرف قبل موته ان الله ربه في حياته
حتى يعرفه بعد مماته فإنه يموت كافراً ، ومصيره النار ابداً ولن ينفعه الايمان يوم
القيامة بما يرى من آياته ان لم يكن آمن به من قبل ، فما موضع بشرى رسول الله

ﷺ للمؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة ؛ إذ كل مؤمن وكافر في الرؤية يومئذ سواء عندك ، إذ كل لايعتريه فيه شك ولا ريبه ؟!

أولم تسمع أيها المريسي قول الله تعالى : (ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا انا موقنون) (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم قال اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا) فقد أخبر تعالى عن الكفار أنهم به يومئذ موقنون ، فكيف المؤمنون من أصحاب رسول الله ﷺ الذين سألوه « هل نرى ربنا تعالى » ؟! قد علموا قبل أن سألوه أن الله ربهم لايعترهم في ذلك شك ولا ريب ، أولم تسمع ما قال الله تعالى : (يوم يأتي بعض آيات ربك لاينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً) يقال في تفسيره ؛ إنها طلوع الشمس من مغربها فاذا لم ينفع الرجل إيمانه عند الآيات في الدنيا فكيف ينفعه يوم القيامة فيستحق به النظر الى الله تعالى ؟! فاعقل ايها المريسي مايجلب عليك كلامك من الحجج الآخذة بحاقتك !

وأما إدخالك على رسول الله ﷺ فيما حقق من رؤية الرب تعالى يوم القيامة (١) فإنما يدخل على من عليه نزل ، وقد عرف ماأراد الله تعالى به وعقل فأوضحه تفسيراً ، وعبره تعبيراً ففسر الأمرين جميعاً تفسيراً شافياً كافياً : سأله ابوذر : « هل رأيت ربك » يعنى في الدنيا قال : « نور أنى أراه » حدثنا الحوضى وغيره ، عن يزيد بن ابراهيم ، عن قتادة عن عبدالله بن سفيان ، عن أبي ذر ، عن النبي ﷺ ، فهذا معنى قوله : (لا تدركه الأبصار) في الحياة الدنيا ، فحين سئل عن رؤيته في المعاد قال : « نعم جبهة كما ترى الشمس والقمر ليلة البدر » ففسر رسول الله ﷺ المعنيين على خلاف ما ادعت .

(١) في الرد المطبوع زيادة : قوله : (لا تدركه الأبصار) .

والعجب من جهلك بظاهر لفظ رسول الله ﷺ إذ تنوهم في رؤية الله جهرة أمها كرؤية الشمس والقمر ، ثم تدعى أنه من توهم من سميتهم بجهلك مشبهة ، فرسول الله ﷺ في دعواك أول المشبهة إذ شبه رؤيته برؤية الشمس والقمر كما شبهه هؤلاء (١) المشبهون في دعواك .

وأما أغلوطتك التي غلطت بها جهال أصحابك في رؤية الله تعالى يوم القيامة فقلت : ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا : (أرنا الله جهرة) أخذتهم الصاعقة ، وقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة) وقالوا : (أو نرى ربنا ، لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) فادعيت ان الله تعالى انكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية

فيقال لهذا المريسي : تقرأ كتاب الله وقلبك غافل عما يتلى عليك فيه ، ألا ترى أن اصحاب موسى سألوا موسى رؤية الله في الدنيا إلهافاً فقالوا : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولم يقولوا حتى نرى الله في الآخرة ، ولكن في الدنيا (فأخذتهم الصاعقة) لظلمهم وسؤالهم ما حظره على أهل الدنيا ، ولو قد سألوه رؤيته في الآخرة كما سأل أصحاب محمد محمد ﷺ لم تصبهم تلك الصاعقة ، ولم يقل لهم الا ما قال محمد ﷺ لأصحابه إذ سألوه « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : نعم ، لا تضارون في رؤيته » فلم يعيهم الله تعالى ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك ، بل حسنه لهم وبشرهم بشرى جميلة ، كما رويت أيها المريسي عنه ، وقد بشرهم الله تعالى بها قبله في كتابه . فقال عز من قائل : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) وقال للكفار : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) (٢) .

(١) في الرد على المريسي « أولئك » • بدلا من هؤلاء .

(٢) وانظر بقية الرد ص ٥٩ .

الى أن قال : وقد فسرنا أمر الرؤية ، وروينا ما جاء فيها من الآثار في الكتاب الأول الذي أمليناه في الجهمية (١) وروينا منها صدرأ في صدر هذا الكتاب ايضاً ، فالتسوها هناك ، واعرضوا ألفاظها على قلوبكم وعقولكم تنكشف لكم عورة كلام هذا المريسي وتأويله ودحوض حجته ان شاءالله تعالى .

وهو في الكتاب الأول الذي أحال عليه ذكر في ذلك عدة من الأحاديث والآثار : مثل حديث جرير ، وأبي هريرة ، وأبي سعيد المشهورين الطويلين ، وهذه في الصحيحين ، ومثل حديث صهيب في قوله تعالى : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) وحديث ابي موسى ، وجابر في الورد(٢) وهذه في صحيح مسلم ، ومثل ابن عمر في الدجال : « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت » وهذه الألفاظ في الصحيح ، و ذكر حديث أبي بكر الصديق المرفوع ، وحديث عبادة في الدجال ، وحديث ابن الحسين عن بعض الصحابة ، وحديث ابن عباس ، وحديث أنس في يوم المزيدي ، وحديث عمار بن ياسر الذي فيه : « أسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقاءك » وحديثاً عن ابن عمر في النظر ، وهذه الأحاديث في السنن والمسند ، و ذكر الآثار عن الصديق ، وحذيفة ، وأبي موسى ، وابن أبي ليلى ، والضحاك ، وعامر بن سعد في تفسير «الزيادة» أنها النظر الى وجهالله تعالى ، و ذكر قول أبي موسى : « فكيف بكم اذا رأيتم الله جهرة » و ذكر ايضاً النظر اليه عن عمار ، وأنس ، والضحاك ، وعكرمة ، وكعب ، وعمر بن عبدالعزيز . والذي تركه من ذلك أكثر مما رواه .

ثم قال ابو سعيد : فهذه أحاديث كلها وأكثر منها قد رويت في الرؤية ، على تصديقها والايمان بها أدركت أهل الفقه من مشائخنا ، ولم يزل المسلمون

(١) وقد طبع الكتاب المشار اليه مرتين . واسمه « الرد على الجهمية » .

(٢) على تفسير (وان منكم الا واردها) الآية .

قديمًا وحديثًا يروونها ويؤمنون بها، لا يستنكرونها وينكرونها، ومن أنكرها من أهل الزيغ نسبوه الى الضلال؛ بل كان من اكبر جرائمهم وأجزل سؤا لهم الله تبارك وتعالى في انفسهم النظر الى وجه الله الكريم خالقهم يوم القيامة، حتى ما يعدلون به شيئاً من نعم الجنة. قال: وقد كلمت بعض اولئك المعطلة. وذكر كلاماً طويلاً في تقرير الرؤية، والجواب عن شبه النفاة. الى أن قال:

وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار. قلت: أجل ولا كتاب الله تعالى تقبلون!! أراكم إن لم تقبلوها أتشكون أنها مروية عن السلف مأثورة عنهم مستفيضة فيهم يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم قرنا بعد قرن؟ قالوا: نعم، قلنا فحسبنا باقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولها العامة والفقهاء، فما تواتر عنهم مثلها حجة لدعواكم التي كذبتها الآثار كلها، فلا تقدر أن تأتوا فيها بخبر ولا أثر، وقد علمتم إن شاء الله تعالى أنه لا يستدرك سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وأحكامهم وقضاياهم الا هذه الآثار والأسانيد على ما فيها من الاختلاف، وهي السبب الى ذلك والنهج الذي درج عليه المسلمون، وكانت إمامهم في دينهم بعد كتاب الله تعالى: منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يفتون، وعليها يعتمدون، وبها يميزون، يورثها الأول منهم الآخر، ويبلغها الشاهد منهم الغائب احتجاجاً، واحتساباً في إداها الى من لم يسمعها، يسمونها السنن والآثار، والفقهاء والعلم، ويضربون في طلبها شرق الأرض وغربها، يحلون بها حلال الله تعالى، ويحرمون بها حرامه، ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع، ويستدلون بها على تفسير القرآن ومعانيه وأحكامه، ويعرفون بها ضلالة من ضل عن الهدى، فمن رغب عنها فإنما يرغب عن آثار السلف وهديهم، ويريد مخالفتهم ليتخذ دينه هواه، وليتأول كلام الله برأيه خلاف ما عني

الله به ، فان كنتم من المؤمنين وعلى منهاج اسلافهم فاقتبسوا العلم من اثرهم ، واقتبسوا الهدى في سبيلهم ، وارضوا بهذه الآثار إماماً كما رضي بها القوم لأنفسهم إماماً ، فلعمري ما أتم أعلم بكتاب الله منهم ولا مثلهم (١) ، ولا يمكن الاقتداء بهم إلا باتباع هذه الآثار على ماتروى ، فمن لم يقبلها فانه يريد أن يتبع غير سبيل المؤمنين ، وقال الله : (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ، ونصله جهنم وساءت مصيراً) .

فقال قائل منهم : لا ، بل نقول بالمعقول . قلنا : هنا ضلتم عن سواء السبيل ووقعت في تيه لا مخرج لكم منه ؛ لأن المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه ، ولو كان كذلك لكان راحة للناس ، ولقلنا به ولم نعد ، ولكن الله تبارك وتعالى قال : (كل حزب بما لديهم فرحون) فوجدنا المعقول عند كل حزب مام عليه ، والمجهول عندهم ماخالفهم ، فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين ، كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ماتدعوا اليه والمجهول ماخالفها ، فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن ترد المعقولات كلها الى أمر رسول الله ﷺ ، وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم ؛ لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم ، فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم ، وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يتفرقوا فيه ، ولم تظهر فيهم البدع والأهواء الجائرة عن الطريق ، فالمعقول عندنا ماوافق هديهم ، والمجهول ماخالفهم ، ولا سبيل الى معرفة هديهم وطريقهم إلا هذه الآثار ، وقد انسلختهم منها واتفتيم منها بزعمكم ، فأنى تهتدون ؟ ! .

(١) يوجد بالأصل زيادة : بل أضل وأجهل . وليست موجودة في الرد على الجهمية للدارمي ، ولا تناسب المقام .

قلت كلام السلف والأئمة كثير في «مسألة الرؤية» وتقرير وجودها بالسمع وتقرير جوازها بالعقل وتقرير أن نفي جوازها مستلزم للتعطيل ، وقد نبه السلف ومتكلمة الصفاتية على ماهو معلوم بالمعقول أنه من قال : إنه لا يمكن رؤيته . فقد لزمه أن يعطله ويجعله معدوماً ؛ لانه إذا كان موجوداً جازت رؤيته .

ثم للناس هنا طريقتان (أحدهما) - وهي طريقة ابي محمد ابن كلاب وغيره كأبي الحسن ابن الزاغوني- ان كل ماهو قائم بنفسه فإنه تجوز رؤيته، ولم يلتزم ذلك في سائر الأعراض والصفات . و (الثانية) وهي طريقة أبي الحسن الأشعري ومن اتبعه ، وقد سلكها القاضي أبو يعلى وغيره أن كل موجود تصح رؤيته ، سواء كان قائماً بنفسه أو قائماً بغيره ، وقد قرروا ذلك بطرق منها ما هو غير بين ويرد عليه أسولة ، والتزموا لأجل ذلك لوازم يظهر فسادها . وقد بينا في غير هذا الموضوع كيف تقرر الطريقة العقلية في ذلك على وجه يفيد المقصود ، ولكن نشير هنا إشارة فنقول :

معلوم أن « الرؤية » تعلق بالموجود دون المعدوم ، ومعلوم أنها أمر وجودي محض لا يسيطر فيها أمر عدمي ، كالذوق الذي يتضمن استحالة شيء من المذوق ، وكالأكل والشرب الذي يتضمن استحالة الماء كحول والمشروب ، ودخوله في مواضع من الأكل والشرب ، وذلك لا يكون إلا عن استحالة وخلق . وإذا كانت أمراً وجودياً محضاً ولا تتعلق إلا بوجود فالمصحح لها الفارق بين ما يمكن رؤيته وما لا يمكن رؤيته : إما أن يكون وجوداً محضاً ، أو متضمناً أمراً عديماً ، والثاني باطل لأن العدم لا يكون له تأثير في الوجود المحض ، فلا يكون سبباً له ، ولا يكون ايضاً شرطاً أو جزءاً من السبب إلا أن يتضمن وجوداً فيكون ذلك الوجود هو المؤثر في الوجود ، ويكون ذلك العدم دليلاً عليه ومستلزماً له ونحو ذلك . وهذا من الأمور البينة عند التأمل .

مذاهب المتكلمين
في الرؤية ،
وما يشترط لها

ومن قال من العلماء : إن العدم يكون علة للأمر الثبوتي ، أو جزء علة أو شرط علة . فأنما يقولون ذلك في قياس الدلالة ونحوه مما يستدل فيه بالوصف على الحكم ، لا يقول أحد : إن نفس العدم هو المقتضي للوجود ، ولا يقول : إن الوصف المركب من وجود وعدم هما جميعا مقتضيان للوجود المحض . وشروط العلة هي من جملة أجزاء العلة التامة .

وإذا كان المقتضي لجواز الرؤية ، والمصحح للرؤية ، والفارق بينما تجوز رؤيته وبينما لا تجوز : إما أن يكون وجوداً محضاً فلا حاجة بنا إلى تعيينه ، سواء قيل هو مطلق الوجود ، أو القيام بالنفس ؛ أو بالعين بشرط المقابلة والمحاذاة أو غير ذلك مما يقال إنه مع وجوده تصح الرؤية ومع عدمه تمتنع ؛ لكن المقصود أنه أمور وجودية .

وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود ؛ إذ وجوده هو الوجود الواجب ، ووجود كل ما سواه هو من وجوده ، وله ، وله الكلام (١) التام في جميع الأمور الوجودية المحضة ؛ فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود . وحينئذ فيكون الله — وله المثل الأعلى — أحق بأن تجوز رؤيته لكامل وجوده . ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا ، كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس ؛ بل كما لا تطيق الخفاش أن تراها ؛ لا لامتناع رؤيتها ؛ بل لضعف بصره وعجزه ، كما قد لا يستطيع سماع الأصوات العظيمة جداً ، لا لكونها لا تسمع ؛ بل لضعف السامع وعجزه ؛ ولهذا يحصل لكثير من الناس عند سماع الأصوات العظيمة ورؤية الأشياء الجليلة ضعف أو رجفان أو نحو ذلك مما سببه ضعفه عن الرؤية والسمع ، لا لكون

(١) كذا بالأصل . والمناسب (الكمال) .

ذلك الأمر مما تمتنع رؤيته وسماعه ؛ ولهذا وردت الأخبار في قصة موسى عليه الصلاة والسلام وغيره بأن الناس إنما لا يرون الله في الدنيا للضعف والعجز ، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يقويهم على ما عجزوا عنه . وتام بسط هذا وتقريره له في موضع آخر .

وأما المقصود أن نقول : إذا ثبتت رؤيته فمعلوم في بداية العقول أن المرئي القائم بنفسه لا يكون إلا بجهة من الرائي ، وهذه الرؤية التي أخبر بها النبي ﷺ حيث قال : « ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فأخبر أن رؤيته كرؤية الشمس والقمر ، وهما أعظم المرئيات ظهوراً في الدنيا ، وإنما يراهم الناس فوقهم بجهة منهم ؛ بل من المعلوم أن رؤية ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه تمتنع في بداية العقول ، وهذا مما اتفق عليه عامة عقلاء بني آدم من السلف والأئمة وأهل الحديث والفقه والتصوف وجماهير أهل الكلام المثبتة والنافية والفلاسفة . وإنما خالف فيه فريق من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من الفقهاء ، كما قد يوافقهم القاضي أبو يعلى في « المعتمد » هو وغيره ، ويقولون ما قاله أولئك في الرؤية : إنه يرى لا في جهة . ويلتزمون ما اتفق أهل العقول على أنه من الممتنع في بداية العقول ؛ بل يقولون : إن المعلوم ببداية العقول أنه لا يرى إلا ما هو متحيز أو قائم بمتحيز ، ومن ادعى رؤية ما ليس بمتحيز ولا قائماً بمتحيز فقد خرج عن ضرورات العقول بانفراق عقلاء بني آدم من جميع الطوائف ؛ إلا هذا الفريق الذي اتفق الناس على تناقضهم ؛ فإن موافقهم من الجهمية الفلاسفة والمعتزلة ونحوهم على إمكان وجود موجود ليس بمتحيز ولا حال فيه وعلى إمكان معرفة ذلك بالعقل — وإن كانوا عند جمهور العقلاء مخالفين لضرورة العقل — فإنهم لا يوافقونهم على أن من كان كذلك فإنه يرى ؛ بل هؤلاء يوافقون جمهور العقلاء في أن ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في متحيز

ومن قال : منهم يرى لا في جهة . فقد بين تناقضه حتى الفلاسفة الذين هم اعظم تعطيلاً وتناقضاً

لا يمكن رؤيته ، حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد ، وابن الخطيب وغيرها لما تأمنوا ذلك عادوا في الرؤية الى قول المعتزلة أو قريب منه ، وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم ، وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية الثابتة بالنصوص والاجماع ، المعلوم جوازها بدلائل المعقول ؛ بل المعلوم بدلائل العقول امتناع وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن تعلقها به ؛ لكن هؤلاء المثبتة الذين وافقوا عامة المؤمنين على إمكان رؤيته وانفردوا عن الجماعة بأنه يرى لا فوق الرائي ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا في شيء من جهاته هم قد وافقوا أولئك الجهمية في وجود موجود يكون كذلك ، فوافقهم لهؤلاء في إمكان وجود موجود بهذا الوصف أبعد عن الشرع والعقل من قولهم يمكن رؤية هذا الموجود ؛ ولهذا تنكر الفطر وجوده أعظم مما تنكر رؤيته بتقدير وجوده . كما قد ذكرنا أن قولهم : هو فوق العرش وليس بجسم . أقرب من قولهم : لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا أيضاً مما عظم فيه انكار المدعين للجمع بين الشريعة والفلسفة كلقاضي أبي الوليد ابن رشد الحفيد فانه قال في كتابه الذي سماه « مناهج الأدلة في الرد على الأصولية » (١) وقال ما ذكرناه عنه قبل هذا في « مسائل الجسم » و « مسألة الجبهة » وزعم ما ذكرناه عنه — الى قوله — ولذلك اضطررنا نحن ايضا الى وضع قول في موافقة الحكمة للشريعة ، قال : وإذا تبين هذا فلنرجع الى حيث كنا فنقول : ان الذي بقي علينا من هذا الخبر ومن المسائل المشهورة هي « مسألة الرؤية » فانه قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخله في هذا الجزء المتقدم لقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار)

(١) وتقدم اسم الكتاب المطبوع وما نقل منه المؤلف . وسوف يجمع رد المؤلف على كتابه ويرتب ويطلع مفرداً باذن الله .

ولذلك انكرها المعتزلة ، وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها ، فشنع الأمر عليهم ، وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وتعالى ، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إذا انتفت الجسمية أن تنتفي الجهة ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية ، إذ كل مرئي في جهة من الرائي ، فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول ، واعتلوا للاحاديث بأنها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد لا توجب العلم ؛ مع أن ظاهر القرآن معارض لها ، أعني قوله تعالى : (لا تدرکه الأبصار) .

وأما « الأشعرية » فراموا الجمع بين الاعتقادين ، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس ففسر ذلك عليهم ، ولجئوا في ذلك الى حجج سوفسطائية مموهة ، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة ، وذلك أنه يشبه أن يكون في الحجج ما يوجد في الناس ، أعني أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة فيوجد فيهم من هو دون ذلك في الفضل ، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل ، وهو المرئي ، وكذلك الأمر في الحجج ، أعني أن منها ما هو في غاية اليقين ، ومنها ما هو دون اليقين ، ومنها حجة سرائية ، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة . والأقاويل التي سلكها الأشعرية في هذه المسألة منها أقاويل في دفع دليل المعتزلة ، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم ، وأنه ليس يعرض من فرضها محال .

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي ففهم من قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لاحكم الغائب ، وإن هذا الموضوع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب ، وأنه جائز أن يرى الانسان ما ليس في جهة إذا كان جائزاً أن يرى الانسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين ،

وهؤلاء اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك (١) البصر، فان العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعنى في مكان، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في كل جهة فقط بل في جهة ما مخصوصة ولذلك ليس تتأى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي؛ بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا، وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون المبصر ذا الوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الابصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع معلوم المناظرة والمهندسة.

وقد قال القوم — أعني « الأشعرية » — إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمتنا أن كل عالم حي لكون الحياة تظهر من الشاهد شرطا في وجود العلم، وإن كان ذلك قلنا لهم: وكذلك تظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فألحقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم.

وقد رام ابو حامد في كتابه المعروف « بالمقاصد » (٢) ان يعاندهذه المقدمة — أعنى كل مرئي في جهة من الرائي — بأن الانسان يبصر ذاته في المرآة وأن ذاته ليست منه في جهة غير جهة مقابلة، وذلك انه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة، فان الذي يبصر هو خيال ذاته والخيال منه هو في جهة، إذ كان الخيال في المرآة والمرآة في جهــــــــــــــــة.

واما حجبتهم التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم فإن المشهور عنهم في ذلك حجبتان (إحداهما) — وهي أشهر عندهم — ما يقولونه من أن الشيء

(١) في « الكشف عن مناهج الأدلة » باسقاط: ادراك . انظر ص ٧٥ .

(٢) « مقاصد الفلاسفة » في المنطق والحكمة الالهية، والكلمة الطبيعية . عرف فيه مذاهبهم وحكى مقاصدهم من علومهم . ط . بمصر .

لا يخلو أن يرى من جهة ما هو متلون ، أو من جهة أنه جسم ، أو من جهة أنه لون أو من جهة أنه موجود ، وربما عددوا جهات آخر غير هذه الموجودة ، ثم يقولون وباطل أن يرى من قبل أنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رؤي اللون ، وباطل أن يرى لمكان انه لون ، إذ لو كان كذلك لما رؤي الجسم ، وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود . والمغالطة في هذا القول بينة ، فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته ، ومنه ما هو مرئي لذاته ، وهذه هي حال اللون والجسم ؛ فإن اللون مرئي بذاته ، والجسم مرئي من قبل اللون ، ولذلك لما لم يكن له لون لم يبصر ، ولو كان الشيء انما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس ، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة ، وهذه كلها خلاف ما يعقل .

وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها الى أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع ، والأصوات ممكنة أن ترى . وهذا كله خروج عن الطبع وعن ما يمكن أن يعقله الانسان ؛ فانه في الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع وأن محوس هذه غير محوس تلك ؛ وأن آلة هذه غير آلة تلك ، وأنه ليس ممكن أن ينقلب البصر سمعاً كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتاً . والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يبصر في وقت ما فقد يجب ان يسألوا ، فيقال لهم : ما هو البصر؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها المرئيات الألوان وغيرها . ثم يقال لهم : ما هو السمع ؟ فلا بد أن يقولوا : هو قوة تدرك بها الأصوات . فاذا وضعوا هذا قيل لهم : فهل البصر عند ادراكه هو بصر فقط أو سمع فقط ؟ فان قالوا هو سمع فقط : فقد سلموا أنه لا يدرك الألوان ، وان قالوا إنه بصر فقط فليس يدرك الأصوات ، وإذا لم يكن بصرًا فقط لأنه يدرك الأصوات ولا سمعًا فقط لأنه يدرك الألوان

فهو بصر وسمع معا . وعلى هذا فتكون الأشياء كلها شيئاً واحداً حتى المتضادات ، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا ، أو يلزمهم تسليمه — يعني هؤلاء الأشعرية — وهو رأي سوفسطائي لأقوام قداماء مشهورين بالسفسطة .

وأما « الطريقة الثانية » التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف « بالارشاد » وتلخيصها : أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء ، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض ، فهو أحوال ليست بذوات ، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذوات ، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات . فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود . وهذا كله في غاية الفساد . ومن أين ما يظهر به فساد هذا القول أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود ؛ لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه ، والا لكان بالجملة لا يمكن في الحواس : لا في البصر ان يدرك فصول الألوان ، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات ، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات ، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالحواس واحداً ، فلا يكون فرق بين مدرك البصر . وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الانسان ، وإنما تدرك الحواس ذوات الأشياء المشار إليها لمحسوساتها الخاصة بها ، فوجه المغالطة في هذا هو أن ما يدرك ذاتياً أخذ أنه مدرك بذاته ، ولولا النشأ على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها (١) امكن ان يكون فيها شيء من الاقتناع ، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة .

والسبب في مثل هذه الخيرة الواقعة في الشريعة ، حتى الجأت القائمين بنصرتها في زعمهم الى مثل هذه الأقاويل المهجنة التي هي ضحكة من عنى بتمييز أصناف

(١) لعله : لما أمكن .

الأقويل أدنى عناية هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به وهو التصريح
بنفي الجسمية للجمهور ، وذلك أن من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا
موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالأبصار ؛ لأن مدارك الحواس هي في الأجسام
أو أجسام ، ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت ، وهذا
ايضاً لا يليق الاصحاح به للجمهور ، وأنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من
التخيل ، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم ، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن ،
والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم : عدل الشرع عن التصريح
لهم بهذا المعنى ، فوصف لهم نفسه سبحانه وتعالى بأوصاف (١) تقرب من قوة
التخيل : مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك ، مع تعريفهم انه
لا يجاسه شيء من الموجودات المتخيلة ، ولا يشبهه ، ولو كان القصد تعريف الجمهور
أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا ؛ بل لما كان أرفع الموجودات
المتخيلة هو النور ضرب المثال به ، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس
والتخيل ، وبهذا النحو من التصور أمكن ان يفهموا المعاني الموجودة في المعاد
أعنى ان تلك المعاني مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة ، فاذاً متى أخذ الشرع في
أوصاف الله تعالى على ظاهره لم تعرض فيه هذه الشبهة ولا غيرها ؛ لأنه إذا قيل له
نور ، وأن له حجاباً من نور ، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة ، ثم قيل إن المؤمنين
يروونه في الدار الآخرة كما ترى الشمس : لم يعرض في هذا شك ولا شبهة في حق
الجمهور ، ولاحق العلماء ، وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم ؛
لكن متى صرح به للجمهور بطلت عندهم الشريعة كلها ، أو كفروا المصرح لهم بها .
فمن خرج عن منهاج الشريعة في هذه الأشياء فقد ضل عن سواء السبيل .

(١) وفي « الكشف عن مناهج الأدلة » : فوصفه سبحانه لهم بأوصاف .

وانت اذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها فقد نبه العلماء على أن تلك المعاني نفسها التي ضرب مثالاتها للجمهور فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس وإلا يختاط التعليمان كلاهما فتفسد الحكمة الشرعية النبوية ، ولذلك قال عليه السلام : « إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نزل الناس منازلهم ، وان نخطبهم على قدر عقولهم » ومن جعل الناس شرعاً واحداً في التعليم فهو كمن جعلهم شرعاً واحداً في عمل من الأعمال ، وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول .

وقد تبين لك من هذا أن « الرؤية » معنى ظاهر ، وانه ليس يعرض فيه شبهة إذا اخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى ، أعنى اذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بأثباتها .

قلت : قد عرف أن هذا الرجل يرى رأي الفلاسفة ، وانما أخبرت به الرسل في الايمان بالله واليوم الآخر أكثره أمثال مضروبة ، وهذا من أفسد الآراء ، وهو قول حذاق المناققين الزنادقة . وان كانوا لا يعلمون أن ذلك نفاقاً وزندقة ، بل يحسبونه كمال التحقيق والمعرفة ، كما يحسب ذلك هؤلاء المتفلسفة . وليس هذا الموضوع موضع بيان ذلك .

وانما المقصود أنه مع كونه في الباطن يرى رأي الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية وانها مزيد علم ما يرى نحواً منه طائفة من متأخري الأشعرية . فقد علم أنه لا يمكن اثبات الرؤية التي اخبر بها الشارع مع نفي ما يقولون إنه الجسم ، بل اثباتها مستلزم لما يقولون انه الجسم والجهة . فقد تبين انه من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس ، وهذا مما قد بينه بالدليل فيقبل منه .

وأما زعمه انها في الباطن مزيد علم . فهو لم يذكر على ذلك حجة ، وقد بين فيما تقدم أنه لا صحة له على أصل ذلك وهو نفي كونه جسماً إلا إثبات أن النفس الناطقة ليست بجسم ، و بين فساد ما احتج به المتكلمون على انه ليس بجسم بحجج واضحة ، ومعلوم أن الأصل الذي بنى عليه هو هذا النفي « وهي مسألة النفس » أضعف بكثير ، وأن جمهور العقلاء يضحكون مما يقوله هؤلاء في النفس من الصفات السلبية اكثر مما يضحكون ممن يثبت رؤية مرئي ليس هو في اصطلاحهم بجسم ولا في جهة ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع . (١)

وأما دعواه ودعوى غيره من الجهمية من المعتزلة ونحوهم : أن الرؤية التي أخبر بها الرسول مزيد علم . فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية المعاينة .

وأيضاً فإن أدلة المعقول الصريحة تجوز هذه الرؤية وإن لم يسلك في ذلك ما ذكره من المسالك الضعيفة ؛ فإن تلك المسالك إنما ضعفت لأن أصحابها اثبتوا رؤية ما ليس في جهة ولا هو متحيز ولا حال في متحيز ، فاحتاجوا لذلك أن يحذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية بدونها ؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله تعالى . فأما إذا قيل إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه ، وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي وأن يكون متحيزاً وقائماً بمتحيز كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية مالا يمكن العقلاء أن يتنازعوها في جوازها ، وإنما ينفونها من نفاها لظنه أن الله تعالى ليس فوق العالم ، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حال في المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية التي ابتدعوها ، مع مخالفتها لصحيح المنقول وصریح المعقول .

(١) وتقديم التنبيه على هذا .

والمقصود أن المنازعين للمؤسس يقولون له : نحن نثبت بالكتاب والسنة والاجماع ، ونثبت بالأدلة العقلية الصريحة : إمكان رؤية الرب ، نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق إلا بما يكون في اصطلاحهم في جهة ، وإلا بما يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز ، وإذا ثبت أن الرؤية لا تتعلق إلا بمتحيز أو حال في المتحيز مع أن المصحح لها هو الوجود وكما له ثبت انه ليس في الموجودات مالا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، بل ثبت امتناع وجود ذلك . وهذا يبقي هذه الصفة في النفس وفي الملائكة وفي الرب سبحانه وتعالى ، كما تقدم من الوجوه ، وكما ذكره من الضرورة العقلية .

الوجه التاسع - أن يقال : قد ثبت بالفطرة التي اتفق عليها أهل الفطر السليمة وبالتنقل المتواترة عن المرسلين من الأخبار وما نطقت به كتب الله ، واتفق عليه المؤمنون بالرسول قبل حدوث البدع : ان الله تعالى عز وجل فوق العالم ، وثبت أيضاً بالكتاب والسنة والاجماع انه استوى على العرش ، فالعلو على العالم معروف بالفطرة والمعقول ، وبالشرعة والمنقول . وأما الاستواء فإما علم بالسمع المنقول ، واكثر أهل الكلام والفلسفة من النفاة والمثبتة يقولون هذا لا يمكن إلا أن يكون جسماً متحيزاً ، فيكون التحيز من لوازم علوه على العرش ، كما قد يقول ذلك أهل الفطر السليمة اذا بين لهم معنى الكلام ، وهذا يقتضى (١) المعقول والمنقول يستلزم ذلك . وهذه المقدمة الثانية قد قررها المؤسس ومتأخرو أصحابه في غير موضع ، والأولى قد قررها عامة الناس من المثبتين للصفات وسائر أهل الفطر السليمة حتى أئمة أصحابه ، وإذا ثبت هذا في واجب الوجود امتنع أن يكون غيره من النفس وغيرها موصوفاً بهذه السلوب ؛ لأن أحداً

« الوجه التاسع »
أن التحيز من
لوازم علوه
واستوائه عند
أكثر أهل
الكلام والفلسفة

(١) لعل كلمة (أن) سقطت هنا .

لم يقل ذلك من العقلاء ؛ ولأن الفطرة والشرعة يقضى ذلك فيها ايضا ؛ فانهم يعلمون بهذه الطرق أن جميع هذه الأمور داخلة في العالم وجزء منه يمتنع ان تكون لا داخلة فيه ولا خارجة منه .

فصل

ثم قال الرازي : « ولنختم هذا الباب بما روي عن « ارسطاليس » أنه كتب في أول كتابه في الآلهيات : من اراد أن يشرع في المعارف الآلهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

قال ابو عبد الله الرازي : وهذا الكلام موافق للوحي والنبوة ؛ فانه ذكر مراتب تكوين الجسد في قوله تعالى : (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) فلما آل الأمر الى تعلق الروح بالبدن قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) وذلك كالتنبيه على أن كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطقه من حال الى حال ؛ بل هذا نوع آخر مخالف لتلك الأنواع المتقدمة ؛ فلهذا السبب قال : (ثم انشأناه خلقاً آخر) فكذلك الانسان اذا تأمل في احوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فإذا أراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلا آخر بخلاف العقل الذى به اهتدى الى معرفة الجسمانيات . وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة « (X)

قلت : والكلام على هذا من وجوه :

أحدها - أن هذا الكلام هو وما ذكره من الحجة اشبه بكلام أهل الجهل والضلال ، ومن لا يدرى ما يخرج منه من المقال ، من كلام أهل العقل

انعط الرازي
الى الاستدلال
بكلام معلم
الدهرية المبدين

(X) ص ١٣ ، ١٤ .

والعلم والبيان ، وهو أشبه بكلام جهال القصاص والمغالطين ، من كلام العلماء
المجادلين بالحق . وما أحسن ما قال الامام احمد رحمه الله في بشر المريسي امام
الجمهية قال : كان صاحب خطب ، لم يكن صاحب حجج . بل هذا الكلام
دون كلام أهل الخطب والحجج .

الثاني - ان يقال له : ألم يكن في إثارة الأنبياء والمرسلين ما يستغنى به في
اعظم المطالب وأشرف المعارف عن ما يروى عن معلم المبدلة من الضالين الذين
انتقلوا عن الحنيفية الثابتة بالعقل والدين ، وهو رأس هؤلاء الدهرية ؟ ! ثم هذا
الكلام لم تعلم أنه ثابت عنه ، وإنما قلت : بما يروى عنه . فهو منقطع عن
هؤلاء الصابئة المبدلين .

الثالث - أنه لو نقل واحد في هذا الباب شيئاً من الاسرائيليات عن المتقدمين
لم تقم به حجة ان لم يكن ذلك ثابتاً بنقل نبينا ﷺ عنهم . وأما يذكره
لنا أهل الكتابين ومن أسلم منهم عن الأنبياء المتقدمين فليس لنا تصديقه
ولا تكذيبه إن لم يكن فيما علمناه ما يدل على صدقه أو كذبه ، كما في صحيح
البخاري عن يحيى بن ابي كثير ، عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال : كان أهل
الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الاسلام ، فقال رسول الله
ﷺ : « لا تصدقوا أهل الكتاب ، ولا تكذبوهم ، وقولوا : (آمنا بالله وما
الينا) الآية ، وفي سنن أبي داود عن ابن أبي عمير الأنصاري عن أبيه (١) أنه بينما هو
جالس عند رسول الله ﷺ وعنده رجل من اليهود مر بجنازة ، فقال : يا محمد هل
تتكلم هذه الجنازة ؟ فقال النبي ﷺ : « الله أعلم » قال اليهودي : انها تتكلم
فقال رسول الله ﷺ : « ما حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ، ولا تكذبوهم

لو صح النقل
عنه لم تقم به
حجة اذا لم
يثبت عن نبينا،
حتى الاسرائيليات
لا تصدق
ولا تكذب الا...

(١) وفي « تهذيب التهذيب » : أبو تميلة يحيى بن واضح : الأنصاري مولاهم المروزي الخ .

وقولوا آمنا بالله ورسله ، فإن كان باطلا لم تصدقوه ، وان كان حقاً لم تكذبوه »
وروى البخارى ايضاً عن الزهري ، عن عبد الله بن عبد الله بن عتبة ، أن
ابن عباس قال : كيف تسألون أهل الكتاب عن شيء و كتابكم الذي أنزل
على رسوله أحدث الكتب عهداً بالرحمن ، تقرؤونه محضاً لم يشب ، وقد أخبركم
ربكم أن أهل الكتاب بدلوا كلام الله وغيروه ، وكتبوا بأيديهم وقالوا هو (من
عند الله ، ليشتروا به ثمناً قليلاً) ألأنها كم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم ، لا والله
ما رأينا أحداً منهم يسألكم عن الذي أنزل عليكم . وروى البخاري
ايضاً ، عن الزهري أخبرني حميد بن عبد الرحمن ، سمع معاوية يحدث رهطاً من
قريش بالمدينة ، وذكر كعب الأحبار فقال : إن كان من أصدق هؤلاء المحدثين
الذين يحدثون عن أهل الكتاب ، وان كنا مع ذلك لنبلوا عليه الكذب .

فاذا كان أهل الكتاب الذي أنزله الله تعالى ، والذي وجب علينا أن
نؤمن بما فيه - ولهذا قال النبي ﷺ : و « قولوا آمنا بالله وما أنزل اليينا
وما أنزل اليكم » الآية ، وقال : « قولوا آمنا بالله ورسله » - إذا روا لنا شيئاً من
ذلك لم نصدقه إن لم نعلم من غير ذلك أنهم صادقون ، وهم يقرؤون ذلك بلسان
الأنبياء ثم يترجمون لنا بالعربية .

فهؤلاء الذين قرؤوا كتب الصابئة من الفلاسفة وغيرهم بلغتهم اليونانية
وغيرها ثم ترجموها بالعربية كيف تقبل ذلك منهم ، والمنقول عنهم ليسوا أنبياء
ولامن يصدقون لو شافهونا ، إذ كان من علماء أهل الكتابين لم يقبل ما يقولونه
فكيف وهم من الصابئة المتكلمين في العلم الألهي بما يخالف ما جاءت به الرسل
عليهم السلام ؟ ! وهم اشد تبديلاً وتغيراً من أهل الكتابين بشيء كثير ،
فكيف في كلام مرسل لم يوجد في كتبهم وإنما نقل عنهم مطلقاً .

الوجه الرابع - ان جميع العقلاء الذين خبروا كلام ارسطو وذويه في العلم الالهي علموا أنهم من أقل الناس نصيباً في معرفة العلم الالهي ، واكثر الناس اضطراباً وضلالاً ؛ فإن كلامه وكلام ذويه في الحساب والعدد ونحوه من الرياضيات مثل كلام بقية الناس ، والغلط في ذلك قليل نادر ، وكلامهم في الطبيعيات دون ذلك غالبه جيد ، وفيه باطل . وأما كلامهم في الآلهيات ففي غاية الاضطراب مع قلته ، فهو لحم جمل غث ، على رأس جبل وعر ، لا سهل فيرتقى ، ولا سمين فينتقل . هو قليل ، كثير الضلال ، عظيم المشقة ، يعرفه كل من له نظر صحيح في العلوم الالهية . فكيف يستدل بكلام مثل هؤلاء في العلم الالهي وحالهم هذه الحال ؟ !

كلام ارسطو
واتباعه في العلوم
الالهية قليل
متناقض ، كلامهم
فيما عداه ...

وهذا المصنف هو القائل (١) : لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفي غليلاً ، ولا تروي غليلاً ، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . هذا بمنزلة أن يستدل الرجل في مسائل الحلول والتثليث بكلام بطرس (٢) صاحب الرسائل التي عند النصارى وهو ممن غير دين المسيح وبدله ، وقد اعترف أساطين الفلسفة بأن العلم الالهي لا سبيل لهم الى العلم واليقين فيه . وإنما يؤخذ فيه بالأولى والأخلق الأخرى . ومن ذكر ذلك عنهم صاحب هذا الكتاب ابو عبد الله الرازي الذي سماه « المطالب العالية » فاذا كانوا معترفين بأنه ليس عندهم علم ولا يقين في العلم الالهي كيف يستدل بكلامهم فيه ؟ !

الوجه الخامس - يقال له : لم تقبل هذه الوصية التي نقلتها عن الذي ائتممت به من أئمة الضلال ، وذلك أنه قال : من اراد أن يشرع في المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى . وهذا يناسب ترتيت تعاليمه ، حيث ينقل اتباعه

ولم يتبع الرازي
وصية ارسطو في
اختيار الاعتقاد

(١) في كتابه « أقسام اللذات » .

(٢) صاحب الرسائل التي بأيدي النصارى حيث ابتدع لهم بعداً أفسد دينهم ، وكان

يهودياً فآظهر النصرانية نفاقاً . « المؤلف »

من درجة الى درجة: كما ينقلهم من المنطق والرياضي الى الطبيعي ، ثم الى الآلهي الذي لهم ، فجعل ذلك معلقاً على ارادة الشرع في المعارف الآلهية ، وانت جعلت ماتذكرة من النظر في هذا الباب اعتقاداً واجباً على جميع المسلمين خاصتهم وعامتهم ؛ بل كفرت في الكتاب من خالفك ، فلو تركت الناس على ما هم عليه إلا من اراد أن يشرع في معارفك لكنت متابعاً لهذا الإمام المضل ؛ لكنك ابتدأت بخطاب ذلك الملوك والعامه وغيرهم ممن لم يرد الشروع في معارفك الآلهية .

الوجه السادس - ان يقال : مامعنى قوله : فاليستحدث لنفسه فطرة أخرى .

« والفطرة » هي الخلقه التي فطر الله عباده عليها ؟ أتريد أن يبدل خلقته وما فيها من قوى الادارك والحركة ؟ وهذا غير مقدور للبشر ، فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك . أم تريد أن يترك ما فطر عليه من المعارف والعلوم ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك - وهذا هو الذي يصلح أن يريده - فهذا أمر بتبديل فطرة الله تعالى التي فطر عليها عباده ، وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله تعالى وشرعته ، كما قال النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أو يمجسانه ، أو يمجسانه » فأهل الكتاب المنزل بدلوا وحرفوا من كتاب الله تعالى مابه بدلوه وحرفوه ، وهم مع الصابئين والمشركين القائلين بالنظر العقلي بدلوا من فطرة الله التي فطر الله عباده عليها وغيروا منها ما غيروه !

ولهذا قيل : إن أرسطو هذا بدل طريقة الصابئة الذين كانوا قبله والذين كانوا مؤمنين بالله واليوم الآخر الذين اثنى عليهم القرآن (١) . فهذا الكلام المنقول عنه يوافق ذلك . وهؤلاء المحرفة المبدلة في هذه الأمة من الجهمية وغيرهم اتبعوا سنن من كان قبلهم من اليهود والنصارى وفارس والروم ، فغيروا فطرة الله تعالى ، وبدلوا كتاب الله ، والله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فطرهم عليها ، وبعث اليهم رسله . وانزل عليهم كتبه ، فصلاح العباد وقوامهم بالفطرة المكلمة بالشريعة

(١) وانظر التحقيق في الصابئة في « الرد على المنطقيين » للمؤلف ص ٤٥٤-٥٧٤ (طبع بمباي)

ارسطو بدل دين
الصابئة المؤمنين،
وهؤلاء الجهمية
اتبوا سنن من
كان قبلهم في
تبديل صفات الله

المنزلة ، وهؤلاء بدلوا وغيروا فطرة الله وشرعته : خلقه وأمره ، وافسدوا اعتقادات الناس وإراداتهم : ادراكاتهم وحركاتهم ، قولهم وعملهم ، من هذا وهذا ، كما بدل الذين ظلموا من بني إسرائيل القول الذي أمروا به والعمل الذي أمروا به ، ففي الصحيح عن النبي ﷺ انه قيل لهم : (ادخلوا الباب سجداً ، وقولوا حطة) فدخلوا الباب يزحفون على استناهم ، وقالوا حبة في شعرة . » .

وقد ذكرنا في غير هذا الموضع إن مبدأ التجهم في هذه الأمة كان أصله من المشركين ومبدلة الصابئين من الهند واليونان ، وكان من مبدلة أهل الكتاب من اليهود ، وأن الجعد بن درهم ثم الجهم بن صفوان ومن اتبعهما أخذوا ذلك عنهم .

وأنه بعد ذلك أواخر المائة الثانية وقبلها وبعدها اجتلبت كتب اليونان وغيرهم من الروم من بلاد النصرى وعربت وانتشر مذهب مبدلة الصابئة مثل ارسطو وذويه ظهر في ذلك الزمان « الخرمية » وهم أول القرامطة الباطنية الذين كانوا في الباطن يأخذون بعض دين الصابئين المبدلين وبعض دين المجوس ، كما أخذوا عن هؤلاء كلامهم في العقل والنفس ، وأخذوا عن هؤلاء كلامهم في النور والظلمة وكسوا ذلك عبارات ، وتصرفوا فيه ، واخرجوه إلى المسلمين . وكان من القرامطة الباطنية في الاسلام ما كان ، وهم كانوا يميلون كثيراً الى طريقة الصابئة المبدلين وفي زمنهم صنف « رسائل إخوان الصفا » وذكر ابن سينا أن اباه كان من أهل دعوتهم من أهل دعوة المصريين منهم ، وكانوا إذ ذاك قد ملكوا مصر وغلبوا عليها ، قال ابن سينا : و بسبب ذلك اشتغلت في الفلسفة . لكونهم كانوا يرونها وظهر في غير هؤلاء من التجهم مآظير ، وظهر بذلك تصديق ما أخبر به النبي ﷺ كما ثبت في الصحيحين عن أبي سعيد الخدري ، قال : قال رسول الله ﷺ : « لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب

ولما عربت كتبهم
ظهرت القرامطة
الباطنة وهم أعظم
تعطيلاً وكفراً

لدخلموه ، قالوا يارسول الله اليهود والنصارى ؟ قال : فمن « وروى البخاري في صحيحه عن ابي هريرة : عن النبي ﷺ أنه قال : « لاتقوم الساعة حتى تأخذ أمتي مأخذ القرون شبراً بشبر وذراعاً بذراع ، فقبل يارسول الله كفارس والروم . قال : فمن الناس الا أولئك ؟ ! »

ظهر من البدع
اولا ما كان اخف

ومعنوم أن أهل الكتاب أقرب الى المسلمين من المجوس والصابئين والمشركين فكان أول ما ظهر من البدع فيه شبه من اليهود والنصارى . والنبوة كل ما ظهر نورها انظفت البدع . وهي في أول الأمر كانت اعظم (١) ظهوراً : فكان إنما يظهر من البدع ما كان أخف من غيره ، كما ظهر في أواخر عصر الخلفاء الراشدين بدعة الخوارج والتشيع ، ثم في أواخر عصر الصحابة ظهرت القدرية والمرجئة ، ثم بعد انقراض أكابر التابعين ظهرت الجهمية ، ثم لما عربت كتب الفرس والروم ظهر التشبه بفارس والروم . وكتب الهند انتقلت بتوسط الفرس الى المسلمين ، وكتب اليونان انتقلت بتوسط الروم الى المسلمين : فظهرت الملاحدة الباطنية الذين ركبوا مذهبهم من قول المجوس واليونان مع ما أظهره من التشيع ، وكانت قرامطة البحرين اعظم تعطيلاً وكفراً ، كفرهم من جنس كفر فرعون ؛ بل شر منه .

وصية ارسطو
مخالفة لأمر
الرسول بالبقاء
على الفطرة

الوجه السابع — أن يقال : هذه الوصية مخالفة لما بعث الله تعالى به رسله وأن يقروهم على فطرتهم التي فطروا عليها ، وبذلك جاءتهم الرسل ؛ لم يأمرهم باستحداث فطرة غير الفطرة التي فطروا عليها ، ولا بتغيير تلك الفطرة ، كما أمرهم هؤلاء المبدلون لفطرة الله تعالى وكتبه . والله سبحانه وتعالى قد فطر عباده على على الاقرار به وعبادته وحده ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله

التي فطر الناس عليها ، لاتبديل خلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه ، واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون) وهؤلاء الصابئة المبدلون ومن بدل دينه من اليهود والنصارى وسائر المشركين هم (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) هم من الذين اختلفوا من بعد ما كانوا أمة واحدة ، كما قال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم) .

ولهذا يوجد في هؤلاء الصابئة المتفلسفة وغيرهم من الاختلاف والافتراق في أصول الدين اعظم مما يوجد بين اليهود والنصارى ؛ لأن أهل الكتاب أقرب الى الهدى من الصابئين ، فمبتدعتهم دون مبتدعة الصابئين ، والفرق والاختلاف في الصابئين اكثر ، ولهذا فيهم من عبادة الأصنام والكواكب والشرك ما لا يوجد منه في أهل الكتابين ، وان كان قد وجد فيهم من الشرك ما وجد فهو في أولئك أعظم ، وهؤلاء وأمثالهم هم الذين بدلوا وغيروا ما فطر الله تعالى عليه عباده وأرسل به رساله ، وصار فيهم من الاستكبار وطلب العلو ودعوى التحقيق في العلوم والمعارف وعلو الهمة في الأعمال ما هم في الحقيقة متصفون عنده (١) ، كما قال تعالى فيهم : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) وقال تعالى وتقدس : (فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا

اختلاف الفلاسفة
الصابئة في
اصول دينهم
وما فيهم من
الشرك اعظم
مما في أهل
الكتابين

به يستهزئون . فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده و كفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى : (وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته ، سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون) .

وبالجملة فهؤلاء وأشباههم اعداء الرسل ، وسوس الملل . وخطاب القرآن لهم كثير جداً ، فإنهم أئمة لأتباعهم ، وهم من السادة والكبراء الذين قال الله تعالى في اتباعهم : (ان الله لعن الكافرين وأعد لهم سعيراً . خالدين فيها أبداً لا يجدون ولياً ولا نصيراً . يوم تقلب وجوههم في النار يقولون ياليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول . وقالوا ربنا أنا اطعنا ساداتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا . ربنا آتتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعناً كبيراً) وكان « فرعون موسى » من أكابر ملوك هؤلاء ، وقد ذكر الله تعالى في قصته في القرآن ما فيه عبرة ، وكذلك « مشركو قريش » الذين كفروا برسول الله ﷺ أولاً كان فيهم الشبه بهؤلاء أن يكونوا أئمة من كفر بعدهم ، كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « الناس تبع لقريش في هذا الشأن مؤمنهم تبع لمؤمنهم ، وكافرهم تبع لكافرهم » .

وكان في أئمة الكفر « الوحيد » الذي قال الله تعالى : (ذرني ومن خلقت وحيداً . وجعلت له مالا ممدوداً . وبنين شهوداً . - الى قوله تعالى - إنه فكر وقدر فقتل كيف قدر) فاستعمل نظر أهل المنطق من التفكير الذي يطلب به الحد الأوسط ، ثم التقدير الذي هو القياس الذي ينتقل فيه من الحد الأوسط الى المطلوب ، وكذب بكون القرآن كلام الله تعالى ، وجعله كلام البشر ، وهذا في الحقيقة قول هؤلاء المتفلسفة ، كما قد بيناه في غير هذا الكتاب .

فأمر الأمة بقبول وصية أمثال هؤلاء ، دون أن يذكر في ذلك ما أوصى الله تعالى به عباده وما وصت به رسله ، والوصية متضمنة بتبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى ، من أعظم تبديل الفطرة في العلوم والأعمال ، وذلك من تبديل دين الله (١) .

فصل

قال ابو عبد الله الرازي : « المقدمة الثانية » : إعلم أنه ليس كل موجود يجب ان يكون له نظير وشبيه ، وأنه ليس يلزم من نفي النظرير والشبيه نفي ذلك الشيء ، واحتج عليه بثلاث حجج (٣) ثم قال : فظهر فساد قول من يقول لا يمكن أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله ، وينا أنه لا يلزم من عدم النظرير والشبيه عدم الشيء . فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية (×)

«المقدمة الثانية»
(٢) في الدلائل على
انه منزه عن
الجسمية والحيز

قلت : نفي النظرير والمثل والكفيء والسيمي ونحو ذلك عن الله سبحانه وتعالى متفق عليه بين المسلمين الذين يؤمنون بالقرآن ، وقد بينا فيما تقدم بالدلائل القاطعة الشرعية والعقلية أنه يمتنع أن يكون لله مثل بوجه من الوجوه ، وينا أن التماثل بينه وبين خلقه ممتنع لذاته ، وأنه يستلزم كون الشيء الواحد موجوداً معدوماً قديماً محدثاً خالقاً مخلوقاً ممكناً . والحجج الثلاثة التي ذكرها الرازي في هذا المطلوب ضعيفة كما سنبينه إن شاء الله ، وإن كانت

ان اراد الرازي
نفي النظرير من
كل وجه فهو محل
وفاق ولا ينفعه ،
وان اراد من
بعض الوجوه
فلم يقم دليلا
على افساده

(١) قلت : هذا آخر بيان ما في المقدمة الأولى من التلبيس ، وضعف ما فيها من التقديس .
(٢) من مقدمات الرازي الثلاث في الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز .
وخلاصتها بيان فساد قول من يقول : انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيراً .

(×) ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) وتأتي الحجج الثلاث بحروفها في سياق كلام المؤلف .

هذه المقدمة في نفسها حقاً إذا فسرت بما يوافق الكتاب والسنة والعقل الصريح ؛ فإن هذا الرجل ربما يقول الحق ، ولكن تكون الحجج التي يقيمها عليه ضعيفة ، وكثيراً ما يقول ما ليس بحق ، وكثيراً ما يتناقض ، وهو في هذه المقدمة لم يثبت نفي الشبيه والنظير عن الله تعالى ، ولكن أراد أن يثبت أنه لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه ، فأثبت سلب هذا العموم ؛ لم يثبت نفي النظير عن الله تعالى ومتى ثبت نفي المثل عن الله تعالى ثبت سلب هذا العموم لا تتقاض هذه القضية العامة الكلية ؛ ولا يلزم من ثبوت نقيض هذه القضية وسلبها ثبوت نفي المثل عن الله ، فإنه إذا لم يجب أن يكون لكل موجود نظير لم يلزم من ذلك عدم وجود النظير لكل موجود ، إذ نفي الوجوب لا ينفي الوجود . ولو ثبت أن في الموجودات ما لا نظير له بل ما يجب نفي النظير عنه لم يثبت بمجرد هذا إلا بهام أنه الله إلا بدليل آخر ، فكيف إذا لم يثبت إلا مجرد عدم وجوب النظير لكل موجود .

وإذا عرف مضمون هذه المقدمة فإن ما استفاد بها قوله : فثبت فساد قول من يقول إنه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً .

وإذا كان هذا هو الذي استفاده بهذه المقدمة فينبغي أن يعلم أن هذا الكلام لا يقوله من يحزم بقول ، ولا يقوله أحد من أهل الأقوال المعتبرة ، وما أعلم أحداً يقوله من يذكر له قول ؛ لكن لعله قد قاله بعض الجهال بالمذاهب والدلائل وأهل الريب والشك في ذلك ، وذلك أن المنازعين له عندهم يعلم بضرورة العقل ونظره امتناع وجود موجود لا داخل ولا خارجه ، وإذا كان هذا ممتنعاً عندهم لم يحزم أن يكون لهذا الممتنع نظير ، ولم يحزم أن يقول عاقل إن هذا الممتنع لا أعقابه إلا إذا كان له نظير ؛ فإن هذا يكون تعليقاً لعقابه على وجود نظيره ، ويكون

عاقلاً له إذا كان له نظير ، ومتى جوز وجود نظيره لم يكن هو في نفسه ممنوعاً عنده . والقائل لهذا إن كان يعتقد امتناعه لم يجز أن يكون له في نفسه وجود ؛ فضلاً عن أن يجوز وجود نظير له . وإن كان يعتقد إمكانه لم يحتج عقله له الى وجود نظير ؛ لكن قد يقول هذا من لا يعلم امتناعه ولا إمكانه ، ويقول أنا لا أعقل شيئاً الا بشيء له نظير . فهذه المقدمة تبطل هذا القول لو كان أقام حجة صحيحة عليها .

وتحقيق الأمر : أن لفظ « النظير » إن أراد به هذا القائل أي لا أعقل شيئاً إن لم يكن له نظير من كل وجه . فهذا لا ينفعه ، فإنه سلم أن الله تعالى ليس له نظير من كل وجه . وإن قال إن لم يكن له نظير من بعض الوجوه - يعني أن يكون بينه وبين غيره مشابهة في شيء - فالرازي لم يقيم دليلاً على إفساد هذا ؛ بل قد سلم في كتبه أن هذا يقوله كل أحد ، قال في كتابه « نهاية العقول » وهو أجل ماصنفه في الكلام في « المسألة الثالثة » في أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أولاً ؟ قال : قال ابو الحسن الأشعري في أول كتاب « مقالات الاسلاميين » : اختلف المسلمون بعد نبينهم ﷺ في أشياء ضلل بعضهم بعضاً ، فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الاسلام يجمعهم ويعمهم . قال : فهذا مذهبه ، وعليه أكثر الأصحاب . ومن الأصحاب من كفر المخالفين . قال : فأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رحمه الله أنه قال : لا أرد شهادة كل أهل الأهواء والأقوال إلا الخطائية فانهم يعتقدون حل الكذب . وأما أبو حنيفة فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في « كتاب المنتقى » (١) عن أبي حنيفة أنه لم يكفر

(١) قلت : وفي كتاب « الفقه الاكبر » عن الحكم بن عبد الله البلخي ، قال سألت أبا حنيفة

عن الفقه الاكبر ، فقال : لا تكفرون أحداً بذنب ، ولا تنف أحداً به من الايمان .

أحدًا من أهل القبلة ، وحكى الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك ، قال : وأما المعتزلة فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في اثبات الصفات وخلق الأعمال ، قال وأما المشبهة فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة ، وكان الاستاذ أبو اسحاق يقول : أ كفر من يكفري ، فكل مخالف يكفرونا نكفروه وإلا فلا . قال : والذي نختاره أنا لانكفر أحدًا من أهل القبلة ، وهذا الذي اختاره آخرًا خلاف ما ذكره في « تأسيسه (١) » « ومحصله » (٢) من تكفير الجسمة ومن غيرهم .

والمقصود هنا أنه ذكر حجج من كفر المشبهة ، وتكلم عليها ، فقال : وأما تكفير المشبهة فقد كفرهم أصحابنا والمعتزلة من وجوه . الى أن قال : (ورابعها) أن الأمة مجمعة على أن المشبه كافر . ثم « المشبه » لا يخلو إما أن يكون هو أن يذهب الى كون الله تعالى وتقدس مشبهًا لخلقه من كل الوجوه ؟ أو ليس ؟ والأول باطل ؛ لأن أحدًا من العقلاء لم يذهب الى ذلك ، ولا يجوز أن يجمعوا على تكفير من لا وجود له ؛ بل « المشبه » الذي يثبت الاله على صفة يشبهه فيها بخلقه . و « الجسم » كذلك ؛ لأنه إذا اثبت جسمًا مخصوصًا غير معين فإنه يشبهه عليه بالأجسام المحدثة . فثبت أن الجسم مشبه ، وكل مشبه كافر بالاجماع ، فالجسم كافر .

ثم قال في الجواب عن هذا : قوله الجسم مشبه ، والمشبه كافر . قلنا إن عنيتهم بالمشبه من يكون قائلًا بكون الله تعالى وتقدس شبيهًا بخلقه من كل الوجوه

(١) بالاضافة اليه !

(٢) كذلك ، وقد أنشد بعض الفضلاء فيه ما يلي :

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله جهل بلادين
بحر الضلالات والجهل المبين وما فيه فوسواس الشياطين

فلاشك في كفره ؛ لكن المجسمة لا يقولون بذلك ، فلا يلزم من قولهم بالتجسيم قولهم بذلك . ألا ترى أن الشمس والقمر والنمل والبق اجسام ، ولا يلزم من اعترافنا باشتراكهما في الجسمية كوننا مشبهين للشمس والقمر بالنمل والبق .

قال : وإن عنيتم بالمشبه من يقول بكون الله تعالى شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه . فهذا لا يقتضى الكفر ؛ لأن المسلمين اتفقوا على أن الله موجود وشيء وعالم وقادر والحيوانات أيضاً كذلك ، وذلك لا يوجب الكفر . وإن عنيتم بالمشبه من يقول : الاله جسم مختص بالمكان : فلا نسلم انعقاد الاجماع على تكفير من يقول بذلك ، بل هو دعوى الاجماع في محل النزاع فلا يلتفت اليه .

قلت : هذا الكلام منه تسليم لأن كون الله شبيهاً بخلقه من بعض الوجوه متفق عليه بين المسلمين ، لاتفاقهم على أن الله تعالى موجود وشيء وعالم وقادر ، وعلى هذا فما من موجود إلا وله شبيه من بعض الوجوه لاشتراكها في الوجود والشبه . فقوله بعد هذا : لا يجب أن يكون لكل موجود نظير وشبيه . إن عني به شبيهاً به من كل وجه فقد ذكر أن أحداً من العقلاء لم يذهب الى ذلك . وإن عني به شبيهاً من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا محل وفاق بين المسلمين . وإن أراد نوعاً من التشبيه فهو لم يذكره في هذه المقدمة ، ولم يوضح سبيلاً .

ومن العجب انه ذكر في نهايته (١) على لسان منازعيه اجماع المسلمين على تكفير المشبهة ، وأنه ليس هو الذى يذهب الى كون الله تعالى وتقدس شبيهاً بخلقه من كل الوجوه ، فان هذا لم يذهب اليه عاقل . فتعين أن يكون هو الذى اثبت الاله على صفة شبهه معها بخلقه ثم ذكر هو اجماع المسلمين على كون الله شبيهاً

بخلقهم من بعض الوجوه ، فالذى ذكر أولئك اجماع المسلمين على تكفير فائمه
ذكر هو اجماع المسلمين على القول به !!

وهذا الذى قرره فى « نهاية العقول ، فى علم الأصول » الذى صنفه بعد هذا
الكتاب وقرر فى أوله ان علم اصول الدين أجل العلوم وأشرفها وأعلاها وأنهاها ،
قال : ثم إن جماعة من الأفاضل الذين لا يوجد أمثالهم إلا على تباين الأعصار ونوادير
الأدوار ، لما طال اقتراحهم لى ، وكثر إلحاحهم لى ، فى تصنيف كتاب فى أصول
الدين ، يشتمل على نهايات الأفكار العقلية ، وغايات المباحث العلمية ، صنف هذا
الكتاب بتوفيق الله تعالى على نحو ملتصق بهم ، وأوردت فيه من الدقائق والحقائق
مالا يكاد يوجد فى شيء من كتب الأولين والآخرين ، والسابقين واللاحقين ،
من الموافقين والمخالفين . وان كتابى يتميز على سائر الكتب المصنفة فى هذا المعنى
بثلاثة أمور :

أحدها - الاستقصاء فى الأسولة والأجوبة ، والتعمق فى بحار المشكلات
على وجه ربما يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابى هذا أكثر من
انتفاعه بالكتب التى صنفها أصحاب ذلك المذهب ، فانى أوردت من كل كلام
زبدته ، ومن كل بحث تفاوته ، حتى انى إذا لم أجد لأصحاب ذلك المذهب
كلاماً يعول عليه و يلتفت إليه فى نصرته مذهبهم وتقرير مقالته استنبطت من نفسى
أيضاً ما يمكن أن يقال فى تقرير ذلك المذهب ، وتحرير ذلك المطلب ، وإن
كنا نرد بالعاقبة كل رئي ، ونزيف كل رواية ، سوى ما اختاره أهل السنة
والجماعة ، ونبين بالبراهين الباهرة ، والأدلة القاهرة أن ذلك الذى يجب له
الانقياد بالسمع والطاعة .

وثانيهما استنباط الأدلة الحقيقية ، والبراهين اليقينية ، المفيدة للعلم الحقيقى واليقين
النظام ، لا الالتزامات التى المقصود من ايرادها مجرد التعجيز والالغام .

وثالثها - الترتيب العجيب ، والتلفيق الانيق ، الذي يوجب الزامه على ملتزمه ايراد (١) جميع مداخل الشكوك والشبهات ، والاجتناب عن الحشو والاطناب ، وهذا كله لا يعلمه إلا من تقدم تحصيله لأكثر كلام العلماء ، وتحقق وقوعه على مجامع مباحث العقلاء ، من المحققين والمبطلين ، والموافقين والمخالفين ، حتى يمكن بعد ذلك فهم ما فيه من الأدلة العقلية ، والشكوك العويصة القوية ، فأني قل ما تكلمت في المبادئ والمقدمات ، بل أكثر العناية كان مصروفاً الى تلخيص النهايات والغايات .

قال : ولما خرج الكتاب على هذا الوجه سميته : « نهاية العقول ، في دراية الأصول » ليكون الاسم موافقاً ، واللفظ مطابقاً للمعنى ، وجعلته خالصاً لوجه الله تعالى الكريم ، وطلب مرضاته ، والفوز العظيم بثوابه ، والهرب من اليم عذابه ، وسألت الله تعالى أن يعظم لي الانتفاع به للمسلمين في الدارين ، ويجعله سبب السعادة في المنزلتين ، أنه قريب مجيب .

فهذا وصفه لكلامه في هذا الكتاب الذي صنفه بعد هذا ، وقد نقض فيه ما ذكر في هذا الكتاب في اسم المشبهة وتكفيرهم ، وذكر اتفاق المسلمين على اثبات التشبيه من بعض الوجوه . واذا كانوا متفقين عليه كيف يكون صاحبه هو المشبه المذموم في قول المسلمين ، وذكر أن القائلين بالجسم واختصاص الله تعالى بالمكان وإن عناهم متكلم بلفظ فلا حجة على تكفيرهم .

وقد ذكر في هذا الكتاب (٢) ضد هذين القولين في اسم التشبيه ، وفي تكفير المشبه ؛ مع أن الحجج التي ذكرها في هذا الكتاب من جانب منازعه

(١) لعله : ايصاد .

(٢) تأسيس التقديس ص ١٩٢ - ١٩٧ . ط . الحلبي .

قوية عظيمة توافق ما رجع اليه في نهايته (١) فقال « في القسم الرابع » وقد جعله
ثلاثة فصول ، قال :

الفصل الثاني ، في أن « الجسم » هل يوصف بأنه مشبه ، أم لا ؟ قال .
الجسم : إنا وإن قلنا إنه جسم مختص بالحيز والجهة إلا أنا نعتقد أنه بخلاف سائر
الأجسام في ذاته وحقيقته ، وذلك يمنع من القول بالتشبيه ، فان اثبات المساواة في
بعض الأمور لا يوجب إثبات التشبيه ، ويدل على ذلك أنه تعالى صرح في كتابه
بالمساواة في الصفات الكثيرة ، ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب التشبيه . « فالأول »
قال سبحانه وتعالى في صفة نفسه : (إننى معكم أسمع وأرى) وقال في صفة الانسان
(فجعلناه سميعاً بصيراً) . « الثاني » قال : (واصنع الفلك بأعيننا) وقال في الانسان :
(ترى أعينهم تفيض من الدمع حزناً) . « الثالث » قال : (بل يدها مبسوطتان)
وفي الانسان : (بما قدمت يداك) وقال في نفسه : (مما علمت أيدينا أنعاماً) وفي
الانسان : (يد الله فوق أيديهم) . « الرابع » قال : (الرحمن على العرش استوى)
وفي الانسان (لتستووا على ظهوره) . « الخامس » قال في صفة نفسه : (العزيز
الجلبار) ووصف الخلق بذلك ، فقال إخوة يوسف : (أيها العزيز) وقال : (كذلك
يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) « والسادس » سمي نفسه : (العظيم) ثم
وصف العرش فقال : (رب العرش العظيم) و « السابع » وصف نفسه بـ (الحفيظ
العليم) ووصف يوسف بها ، فقال (انى حفيظ عليم) وقال : (و بشروه بغلام
عليم) وقال في آية أخرى : (بغلام حلیم) « الثامن » سمي تحيتنا سلاماً فقال : (تحيتهم
يوم يلقونه سلام) وسمى نفسه سلاماً ، كما صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلاة : « اللهم أنت
السلام ومنك السلام ، تباركت يا ذا الجلال والاكرام » (التاسع) - المؤمن ، قال

تعالى : (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) ووصف نفسه تعالى به ، فقال :
(السلام المؤمن) . (العاشر) الحكم قال الله : (أله الحكم) ووصفنا به ،
فقال : (فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها) . (الحادى عشر) الراحم (١)
(الرحيم) وهو ظاهر . (الثانى عشر) - الشكور . فقال : (إن ربنا لغفور
شكور) (الثالث عشر) (العلي) والانسان يسمى بذلك منهم كعلي رضى الله
عنه . (الرابع عشر) (الكبير) قال فى نفسه : (وهو العلي الكبير) وقال :
(إن له أباً شيخاً كبيراً) وقال حكاية عن المرأتين : (وأبونا شيخ كبير) .
(الخامس عشر) (الحكيم) والله تعالى وصف نفسه وكتابه (٢) . (السادس
عشر) - الشهيد ، قال فى حق الخلق : (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد)
وقال فى حق نفسه : (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) . (السابع
عشر) (٣) قال الله تعالى : (فتعالى الله الملك الحق) وقال : (وبالحق أنزلناه ،
وبالحق نزل) (الملك يومئذ الحق للرحمن) (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق)
(هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق) (الثامن عشر) الوكيل ، قال
تعالى : (وهو على كل شيء وكيل) وقد يوصف الخلق بذلك فيقال : فلان
وكل فلان . (التاسع عشر) (المولى) قال تعالى : (ذلك بأن الله مولى الذين
آمنوا ، وإن الكافرين لا مولى لهم) ثم قال تعالى فى حقنا : (ولكل جعلنا
موالي) (والنبي ﷺ قال : « من كنت مولاه فعلي مولاه » . (العشرون)
الولي ، قال تعالى : (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا) وقال النبي ﷺ
« أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل » وقال تعالى :

(١) لعله الرحمن . أو يعنى قوله (خير الراحمين) (أرحم الراحمين) . ولم يجيء

لفظ « الراحم » فيما أعلم .

(٢) وفى « تأسيس التقدیس » الحميد : والله تعالى وصف نفسه فى كتابه به فقال

(تنزيل من حكيم حميد) .

(٣) وفى « التأسيس » زيادة : الحق .

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) . (الحادي والعشرون) - الحى ، قال الله تعالى : (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال : (وجعلنا من الماء كل شيء حى) . (الثانى والعشرون) (١) قال تعالى : (إنما هو إله واحد) ويقع هذا الوصف على أكثر الأشياء فيقال : ثوب واحد ، وإنسان واحد . (الثالث والعشرون) (التوابع) ، قال الله تعالى : (إن الله كان الله تواباً رحياً) وسمى الخلق به . فقال : (إن الله يحب التوابين) . (الرابع والعشرون) - الغنى ، قال الله تعالى : (والله الغنى) وقال : (إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء) وقال النبي ﷺ : « خذها من أغنيائهم ، وردّها على فقرائهم » (٢) . (الخامس والعشرون) - النور ، قال الله تعالى : (الله نور السموات والأرض) وقال : (يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمنهم) (السادس والعشرون) الهادي ، قال الله تعالى : (ولسكن الله يهدي من يشاء) وقال : (إنما أنت منذر ولكل قوم هاد) (السابع والعشرون) - الاستماع (٣) ، قال الله تعالى : (فاذهبا بآياتنا إنا معكم مستمعون) وقال لموسى : (فاستمع لما يوحى) . (الثامن والعشرون) - القديم قال تعالى : (حتى عاد كالرجون القديم) .

قال (٤) : وأعلم انه لا نزاع فى أن لفظ الموجود ، والشىء ، والواحد ، والذات ، والمعلوم ، والمذكور ، والعالم ، والقادر ، والحى ، والمريد ، والسميع ، والبصير ، والمتكلم ، والباقي : واقع على الحق سبحانه وتعالى وعلى خلقه ، فثبت بما ذكرناه أن المشابهة من بعض الوجوه لا توجب أن يكون قائله موصوفاً بأنه شبه الله

(١) الواحد • كما فى تأسيسه •

(٢) معنى حديث معاذ المشهور •

(٣) فى تأسيسه : المستمع •

(٤) الرازى فى تأسيسه ص ١٩٦ •

بالخلق ، وبأنه مشبه . ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه إلا في بعض الأحوال والصفات ، إلا أننا نعتقد أنه تعالى وإن كان جسماً إلا أنه بخلاف سائر الأجسام في ذاته وحقيقته ، فثبت ان اطلاق اسم « المشبه » على هذه الطائفة كذب وزور . وهذا جملة كلامهم في هذا الباب .

قال (١) : وأعلم أن حاصل هذا الكلام من جانبنا اننا قد دللنا في القسم الأول من هذا الكتاب على أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان الباري جسماً لزم أن يكون مثلاً لهذه الأجسام في تمام الماهية ، وحينئذ فيكون القول بالتشبيه لازماً . أما ما لم يدل الدليل على أن الأشياء المتساوية في الوجودية والعالمية والقادرية فإنه لا يجب تماثلها في تمام الماهية فظهر الفرق . (٢)

قلت : قد ذكر ما ذكر في حجج الذين سماهم « مجسمة » مع تقصير فيها فإنها حجج كثيرة جداً ، ومع هذا فلم يمكنه أن يمنعهم ثبوت التشبيه من بعض الوجوه كما قرره ، ولأمكنه أن يمنع أن هذا ثابت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين ؛ لكن ادعى أن التجسيم يوجب اثبات مثل لله في تمام ماهيته ، وذلك ليس تشبيهاً في بعض الأمور ؛ بل هو مماثلة في كمال الحقيقة والماهية .

قلت : ولاريب أن من أثبت لله مثلاً في كمال حقيقته فهو مشبه ؛ بل هو أعظم من أن يقال مشبه ؛ بل هو جاعل لله تعالى كفواً وشبهاً ، ولذا قال : فالأشياء المشتركة في الوجودية والعالمية والقادرية لا يجب تماثلها في تمام الماهية . قلت : وهذا حق ، فإن اشتراك الشيثيين في كونها موجودين أو عالمين أو قادرين لا يوجب استواءهما في حقيقتها .

(١) الرازي في تأسيسه ص ١٩٦ .

(٢) وهنا انتهى كلام الرازي الذي نقله عنه المؤلف في الحكم على المشبه .

والغرض أنه في هذا الكتاب أيضاً قد اعترف بأن التشبيه من بعض الوجوه ثابت بالكتاب والسنة واتفاق العقلاء فضلاً عن المسلمين؛ لكن خصومه «المجسمة» إنما عابهم بأبوابهم المشابهة في تمام الماهية. وهذا مورد النزاع بينه وبينهم. وسنذكر انشاء الله تعالى ما يجب من الحكم بالقسط بينه وبينهم إذا اتهمنا إلى ذكر حججه التي أحال عليها ونبين أن الأجسام كلها هل هي مستوية في تمام ماهيتها وكال حقيقتها أم لا؟ إذ هذا ليس موضع الكلام في ذلك. وهذا الفصل وإن كان ذكره في آخر الكتاب فذكرناه في هذا الموضع لنبين اعترافه واعتراف سائر الخلق بما قامت عليه الأدلة الشرعية والعقلية من ثبوت المشابهة في بعض الأمور، وإن ذلك لا يستلزم التماثل في الحقيقة، وظهر بذلك ما في هذا اللفظ من العموم، والخصوص، والاطلاق، والتقييد.

والمقصود هنا أن لفظ «الشبيه» والنظير» فيه إجمال كبير واشتراك في اللفظ، وإجمال في المعنى. فإن أراد بما نفاه بهذه المقدمة نفي التشبيه من كل وجه فهذا محل وفاق، ولا ينفعه ذلك. وإن أراد به نفي التشبيه من بعض الوجوه فقد ذكر أن هذا متفق على ثبوته، فلم يرد نفيه ولم يقيم دليلاً على نفيه. والقول الذي ذكره عن بعض منازعيه: لا يمكننا عقل موجود لا متصل ولا منفصل إلا إذا وجدنا له نظيراً. قد ذكرنا أنه لا يقوله من يعلم امتناع موجود لا متصل ولا منفصل، ولا يقوله من يعلم إمكانه، وإنما يقوله الواقف الذي يطلب للشيء نظيراً. وقد ذكر هذا الرازي أنه لا يطلب أحد من العقلاء نظيراً من كل وجه، وذكر أن الشبيه من بعض الوجوه ثابت للرب سبحانه وتعالى باتفاق المسلمين؛ فضلاً عن أن يكون ثابتاً لغيره، وهذا المنازع له لا يطلب الانظيراً من بعض الوجوه، فإذا كان مطلوبه حاصلًا باتفاق المسلمين لم يكن قوله فاسداً. فأحد الأمرين لازم: إما أن لا يكون قال أحد هذا القول، أو يكون هذا القول حقاً مسلماً بالاتفاق. وعلى التقديرين فلا تصح مناظرة قائله.

فإن قيل : هذا المنازع طلب نظيراً في مورد النزاع ، وهو أني لا أثبت موجوداً لا داخل العالم ولا خارجه ان لم يكن له شبيه من هذا الوجه ، والمخالفون له لا يثبتون المشابهة من هذا الوجه ؟

قيل : هذا حق ، وهو تشبيه من وجه مخصوص ؛ لكن المصنف لم يثبت جواز وجود موجود بدون هذا التشبيه الخاص ؛ إذ لو أثبت ذلك لكان قد أثبت جواز موجود لا يكون داخل العالم ولا خارجه . وذلك لو أثبت كان له مغنيا عن هذه المقدمة ؛ بل ادعى أنه لا يجب في الوجود الشبيه والنظير لكل موجود . ولفظ « الشبيه » مجمل كما ذكره هو . وإذا كانت الدعوى مجملة تحتل مورد النزاع وما هو أعم منه وما هو أخص منه لم تكن إقامة الدليل عليها دافعة للخصم وهذا بين .

وأما « حججه » فإنه قال : « الحجة الأولى - أن بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسواه مخالفاً له في تلك الخصوصية ، وإذا لم يكن هذا مدفوعاً في بداية العقول علمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء » (×)

حجته الأولى
- على تلك
المقدمة -
وجوابها من وجوه

وعلى هذا وجوه : الأول - ان عدم استبعاد البديهية لا يقتضى عدم استبعاد العلم النظري ، وكذلك كونه غير مدفوع في بديهية العقل لا يقتضى أنه لا يكون مدفوعاً في نظره ، فإن حاصل هذا أنه لا يعلم بالبديهية امتناع هذا ، وفرق بين أن لا يعلم بالبديهية امتناعه وبين أن يعلم بالبديهية امكانه . وإذا لم يعلم بالبديهية امتناعه لم يجوز أن يقال : فعلمنا أنه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم الشيء . فإن هذا لم يعلم مما ذكره ، إنما أفاد ما ذكر عدم العلم البديهي بوجود موجود لا نظير له ، لم يعدم

وجود علم بإمكانه . ولو كان قد قال : نعلم بالبدئية أن الشيء قد يكون موجوداً ولا يكون له نظير ، أو نعلم بالبدئية إمكان وجود شيء لا نظير له . لكان الدليل تاماً ؛ لكن هو لم يذكر إلا الامكان الذهني دون الخارجي ، والامكان الذهني ليس فيه علم لا بالامتناع ولا بالامكان ، ولكن العلم بالامكان الخارجي فيه بالامكان .

الثاني - أن الذي ادعاه أنه لا يستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ماسوه مخالفاً له في تلك الخصوصية . وهذا إثبات للمخالفة في الخصوصية ، وإن كانت المشابهة ثابتة في غير الخصوصية بحيث يكون بينهما قدر مشترك وقدر مميز والمنازع له لم ينف وجود هذا ؛ بل قد حكي الاجماع على أن احداً من العقلاء لم يثبت المشابهة من كل وجه ، فلا يفيد هذا الوجه .

الثالث - أن المنازع له الذي ذكره في هذه المقدمة طلب إثبات شيء يكون لاداخل العالم ولاخارجه ، وذكر أنه لا يقر بهذا إلا إذا علم المشابهة في هذا . فإن لم يقم دليلاً على أن وجود الموجود لا يقتضي وجود شبيه له من هذا الوجه ؛ إما دليلاً يخص هذا الوجه ، أو دليلاً يعم هذا الوجه وغيره ؛ لم يكن قد استدل . وهذا الدليل إنما فيه جواز المخالفة في تلك الخصوصية ، ولا يلزم من جواز المخالفة في تلك الخصوصية جواز المخالفة في كونه لاداخل العالم ولاخارجه .

ثم قال : الحجة الثانية وهو أن الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه ، أو لا يتوقف . والأول باطل ؛ لأنها لو كانا متشابهين وجب استواءهما في جميع الوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف الثاني على وجود الأول ، بل توقف كل واحد منهما على نفسه ، وذلك محال في بداية العقول (X)

« حجة الثانية »
- على تلك
- المقدمة -
وجوابها من
وجوه أيضا

(X) ص ١٥ . نتيجة هذه الحجة في تأسيسه ذكرها فيما يلي : « فثبت أنه لا يتوقف وجود الشيء على وجود نظير له ، فلا يلزم من نفي النظر نفيه » . وتأتي ضمن الوجه الثالث .

يقال : هذه الحجة أفسد من التي قبلها من وجوه :

أحدها - أن هذه انما تنفي وجوب التشابه الموجب للاستواء في جميع اللوازم وهذا هو التماثل ، وقد حكى الاجماع على أن أحداً من العقلاء لا يثبت لله مثلاً يشاركه في جميع اللوازم ، ولا يرب ان انتفاء هذا ظاهر . وإذا كان أحد من العقلاء لم يقل بهذا لم ينفعه في دفع ما ذكره عن منازعه الذي طلب التشابه في صفة واحدة لافي جميع اللوازم .

الوجه الثاني - أنه كثيراً ما يحتج بمثل هذه الحجة في كتبه ، وهي من الأغاليط ، ولا يميز بين دور التقدم والتأخر و بين دور التفاوت ، وذلك أنه يمتنع أن يكون كل من الشئيين علة للآخر ؛ لأن العلة متقدمة للعول ، فيلزم أن يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه ، وذلك يلزم تقدمه على نفسه بدرجتين ، وتأخره عن نفسه بدرجتين ، ويستلزم كونه علة لنفسه ومعلولا لنفسه ؛ لأنه يكون علة علة ومعلولا معلوله جميعا ، ولا يمتنع أن يكون كل من الشئيين مقارنا للآخر . بحيث لا يوجد الامعه كالأمر المتضايقة : مثل الأبوة والبنوة ونحو ذلك ، وهذا دور الشروط ، فيجوز أن يكون وجود كل من الأمرين شرطاً في وجود الآخر بحيث لا يوجد الامعه ، فهذا جائز ليس بمتنع . ففسوله : وجود الشيء إما أن يتوقف على وجود ما يشابهه . إن أراد بالتوقف توقف العلة ، بحيث يكون كل منهما موجوداً مع الآخر . فلم قال : إن هذا ممتنع ؟ !

قوله : لأن التشابه يقتضى الاستواء في اللوازم ، فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف وجود الثاني على وجود الأول .

يقال له : غايته انه توقف كل منهما على وجود الآخر ، وهذا أول المسألة ، وهو توقف الشيء على وجود ما يشبهه ، فلم قلت : إن هذا محال . إذ اريد بالتوقف

وجوب وجوده معه ، لاوجوب وجوده به؟! ومعلوم أن هذا لا يقتضى وقف الشيء على نفسه ؛ وأن هذا ليس بمحال في بداية القول ، بل المحال أن يكون وجود كل منهما بوجود الآخر . وفرق بين كون وجوده معه أو وجوده به . فهذه الحجة كما قال الامام أحمد رحمه الله في هؤلاء : يتمسكون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم .

الوجه الثالث : أن يقال : نختار القسم الثاني ؛ وهو أن وجود الشيء لا يتوقف على وجود ما يشبهه ؛ بل يجوز وجوده بدونه ؛ لكن لم قلت : إذا كان وجوده لا يتوقف على النظر أنه لا يجب أن يكون له نظير؟! وإن لم يتوقف عليه وجوده كعمولي العلة الواحدة لا يتوقف أحدهما على الآخر بأن كان وجود أحدهما مستلزماً لوجود الآخر .

وأيضاً المنازع الذي ذكرته - لا يمكننا أن نقبل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه إلا إذا وجدنا له نظيراً - إنما نفي عقل نفسه ، فلم قلت إنه إذا جاز وجود هذا الموجود يمكن عقلمنا له . هذا لا يحصل إلا إذا ثبت أنه يمكن أن يعقل كل ما جاز وجوده ، وهذا لم تذكر عليه حجة .

حجته الثالثة
- على تلك
- المقدمة -
وبيان فسادها
من وجوه

ثم قال : « الحجة الثالثة » هو أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره ، وإلا لكان ذلك الشيء عين غيره ، وذلك باطل في بداية القول ، فثبت أن تعين كل شيء من حيث أنه هو ممتنع الحصول في غيره ، فعلمنا أن عدم النظر والمساوي لا يوجب القول بعدم الشيء (X) .

(X) نتيجة هذه الحجة ذكرها فيما يلي أيضاً فقال : « فظهر فساد قول من يقول : انه لا يمكننا ان نقبل وجود موجود لا يكون متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه الا اذا وجدنا له نظيراً ، فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس الا الله تعالى ، وبيننا أنه لا يلزم من عدم النظر والشبيه عدم الشيء ، فثبت أن هذا الكلام ساقط بالكلية ، وبالله التوفيق » .

يقال : هذه الحجة أفسد من غيرها ، وهى أيضا من غلطاته ؛ فانه لم يذكر فيها ما يدل على مطلوبه لوجوه :

أحدها - أن اثبات نظير الشيء وشبهه ومثله يقتضى أن يكون عين أحدها ليست عين الآخر ؛ إذ لو كانت عينه عينه لم يكن مثله ونظيره ؛ بل كان هو إياه ، وإذا كان نفس إثبات النظير يقتضى التغير فى التعيين صار وجود النظير مستلزماً لامتناع كون أحدهما عين الآخر ، وثبوت اللازم لا يقتضى عدم الملزوم ، فكون عين الشيء يمتنع أن يكون لغيره لا يقتضى نفي ذلك ، كما لا يقتضى ثبوته ، وإذا لم يكن مقتضياً ثبوت النظير ولا نفيه لم يكن فيه اعدام الدليل على وجوب النظير ، وعدم الدليل ليس دليل العدم . فتبين أن ما ذكره لا يمنع وجوب النظير ، كما لا يوجب ثبوت النظير ، ولكن غايته أنه لا يدل على ثبوت النظير .

لكن قد يقول هو : إذا كان تعيينه يمتنع أن يكون لغيره فلا يقتضى وجود التعيين وجوده ولا عدمه .

فيقال : هذه الحجة لم تفد غير ما هو معروف بدونها من أنه يمكن العقل ان يتصور وجود الشيء الذي ليس له نظير ، وأن ذلك ممكن ؛ فإن هذه الحجة ليس فيها اقامة دليل خاص على نفي الحاجة الى النظير ؛ وإنما غايتها وجود عين الشيء من غير نظير ، ولو قال قائل : قد يكون وجود الشيء موقوفاً على نظيره لكون وجوده مشروطاً بوجود النظير أو وجود الغير كالأمر المتضايقة واتم لم تقيموا دليلاً على نفي وجوب التلازم ؛ فانه ليس فى حجته ما ينفي التلازم : لكان قوله صحيحاً . لكن يقال : نحن نتصور امكان وجوده بدون التلازم فلا حاجة الى حجته .

يبين ذلك انه يكون امتناع كون عين الشيء حاصلًا فى غيره يمنع وجوب الشبيه أو النظير ؛ فان ذلك يستلزم أن يكون اثبات الشيء مستلزماً

لعدمه ، لأن اثبات التشابه والتناظر والتساوي يقتضى ثبوت التغاير في التعيين وأن أحدهما ليست عين الآخر ، فلو كان هذا التغاير في التعيين مانعاً من وجوب مشابهة لكان لازم الشيء بل بعض معناه مانعاً من وجوبه ، فإن اللازم لا يمنع وجوب الملزوم ، ولا يوجب وجوده .

الوجه الثاني — ان كون تعيين الشيء ممتنع الحصول في غيره لا يقتضى عدم نظير ذلك التعيين في الثاني ، وإنما يقتضى عدم نفس ذلك التعيين في الثاني . والمنازع إنما يثبت نظير التعيين في الثاني لا نفس التعيين ، فلم قلت : إن نظير ذلك التعيين غير واجب ؟ ! فإن قلت : يلزم أن يكون لكل نظير نظيراً . قيل له : كل من التعيينين نظير الآخر .

الوجه الثالث — أن تعين الشيء في اقتضائه لنفي وجوب المثل كما هو في اقتضائه لنفي وجود المثل . ثم من المعلوم أنه اذا كان امتناع حصول العين في الغير يقتضى نفي المثل وجب أن لا يكون لشيء من الأشياء نظير ولا شبيهه ولا مثل ؛ فإنه ما من شيء إلا له عين مخصوصة يمتنع حصولها في غيره ، فإن كان عدم حصول عين الشيء في غيره يقتضى عدم مثله ونظيره فليس في الوجود ماله نظير وشبيهه ، وهذا من أبطال الأشياء . وإذا لم يكن تعيين الشيء مانعاً من وجود النظير لم يكن مانعاً من وجوب النظير ، فإنه لا يدل على هذا ، ولا هذا .

فصل

المقدمة الثالثة (١)
ان دين عبادة
الاصنام كالفرع
عل مذهب
المشبهة

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » أن القائلين بأنه تعالى جسم اختلفوا : فمنهم من يقول إنه على صورة الانسان ، ثم المنقول عن مشبهة الأمة أنه على صورة

(١) من المقدمات الثلاث في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والحيز .

الانسان الشاب ، وعن مشبهة اليهود أنه على صورة إنسان شيخ ، وهؤلاء
يجوزون الانتقال والذهاب والحجى على الله تعالى . وأما المحققون من المشبهة
فالمقول عنهم أنه على صورة نور من الأنوار .

وقال : وذكر أبو معشر المنجم أن سبب إقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان
دينا لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا
يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان
على صورة الآله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة ،
واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الآله والملائكة . فثبت أن
دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

وأعلم أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون على الله تعالى .
وأما الكرامية فهم يقولون بالأعضاء والجوارح ؛ بل يقولون إنه مختص بما فوق
العرش . ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوهاً ثلاثة ؛ فانه تعالى إما أن يقال : إنه
ملاق للعرش ، وإما أن يقال : إنه مبين عنه ببعد متناه . وإما أن يقال : إنه مبين
ببعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من
الكرامية . واختلفوا أيضاً في أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم ،
وبينهم اختلاف في ذلك . فهذا تمام الكلام في المقدمات ، وبالله التوفيق « (X)

قلت : هذا الكلام فيه تقصير كثير في معرفة مذاهب الناس وتحققها ،
وذلك أن القائلين بأن الله تعالى فوق العرش والقائلين بالصفات الخبرية — وهم
السلف وأهل الحديث ، وأئمة الأمة وجاهيرها ، وجمهور الصفاتية : من
الكلاية والأشعرية والكرامية وجمهور المشهورين بالإمامة في الفقه والتصوف

تقصير الرازي في
معرفة مذاهب
الناس وتحققها
في إطلاق
التجسيم نفيًا
وإثباتًا

في الأمة من جميع الطوائف — جمهورهم لا يقول : هو جسم ، ولا ليس بجسم ؛ لما في اللفظين من الاجمال والاشترك المشتمل على الحق والباطل . ومنهم طوائف يقولون : هو جسم ، وطوائف يقولون : ليس بجسم . ثم إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون : إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحد . ومنهم من لم يطلق لفظ الحد ، و بعضهم أنكروا الحد . ومن ذكر ما عنده في ذلك (١) من مذاهب أهل الحديث والكلام — وان كان بمقالات أهل الكلام أخبر — ابو الحسن الأشعري في كتاب « مقالات الاسلاميين ، واختلاف المصلين » الذي من أو ما ذكر فيه أخذ الرازي وغيره مذهبه في عدم تكفير أهل الصلاة .

قال ابو الحسن : هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة : جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة : الاقرار بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وان الله على عرشه ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وان له يدين بلا كيف ، كما قال : (خلقت يدي) و كما قال تعالى : (بل يدها مبسوطتان) وان له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأن له وجها ، كما قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن أسماء الله تعالى لا يقال إنها غير الله ، كما قالت المعتزلة والخواارج . وأقروا ان الله علما ، كما قال : (أنزله بعلمه) و كما قال : (وما تحمل من انثى ولا تضع إلا بعلمه) . واثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله تعالى ، كما نفتته المعتزلة . واثبتوا لله تعالى القوة ، كما قال : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) . وذكر

جمهور القائلين
بان الله فوق
العرش ،
والقائلين
بالصفات الخيرية
لا يقولون هو
جسم ولا ليس
بجسم ، كما حكاه
الأشعري عنهم

(١) يريد أنه قد خفي على الأشعري بعض مقالة أهل السنة والجماعة ، ومن ذلك

حكايته عنهم أنه قالوا : ليس بجسم ، وغير ذلك ، ويأتي تنبيه المؤلف عليه اجمالاً .

مذهبهم في القدر . إلى أن قال — ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق . والكلام في اللفظ ، والوقف : من قال بالوقف أو اللفظ فهو مبتدع عندهم ، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . ويقولون : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون ، لأنهم عن الله محجوبون ، قال تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى عليه السلام سأل الله تعالى الرؤية في الدنيا ، وإن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا فأعلمه بذلك انه لا يراه في الدنيا ؛ بل يراه في الآخرة . وذكر مذهبهم في باب الايمان والوعيد والأسماء والأحكام . إلى أن قال - : ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ، فلم يرض بالشر وإن كان مريداً له . وذكر مذهبهم في الصحابة ، والخلافة ، والتفضيل .

ثم قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ أن الله ينزل الى السماء الدنيا ، فيقول : هل من مستغفر فأغفرله كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ « أن الله ينزل الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر فأغفرله » ويأخذون بالكتاب والسنة ، كما قال تعالى : (فإن تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول) . ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . ويقولون أن الله يحيي يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله تعالى يقرب من خلقه كيف شاء ، كما قال : (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) . وذكر مذهبهم في الأمراء والصلاة خلفهم وترك الخروج عليهم ، وأشياء غير ذلك . ثم قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب . (١)

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان - يعني ابن كلاب - فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون ان الله لم يزل حياً عالمياً قادراً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى . وذكر غير ذلك (١) قال : وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .

ثم قال : ذكر قول « زهير الأثري » . فأما أصحاب زهير الأثري ، فان زهيراً كان يقول إن الله تعالى بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وانه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس يجسم ولا محدود ، ولا يحوز عليه الحلول والماساة ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة ، كما قال : (وجاء ربك) بلا كيف ، ويزعم أن القرآن كلام محدث غير مخلوق ، وأن القرآن يوجد في أما كن كثيرة في وقت واحد ، وإن ارادة الله ومحبتة قائمان بالله تعالى ، ويقول بالاستثناء كما يقول أصحاب الاستثناء المرجئة الذين حكينا قولهم في الوعيد ، ويقول في القدر بقول المعتزلة . وذكر قوله في الايمان أنه موافق لقول المرجئة . (٢)

قال : وأما « أبو معاذ التومني » فانه يوافق زهيراً في أكثر أقواله ، ويخالفه في القرآن ، ويزعم أن كلام الله غير محدث ، ولا مخلوق وهو قائم بالله لا في مكان ، وكذلك قوله في ارادته ، ومحبتة .

ونفي الجسم
والصفات الخبرية
هو قول المعتزلة
وطائفة من
المرجئة ومتاخري
الاشعرية

(١) وتقدم ذكر مذهبهم اجمالاً ص ٢٢ .

(٢) انظر ص ٣٢٦ من المقالات المشار اليها .

وقال : في باب اختلاف الناس في الباري هل هو في مكان دون مكان ؟ أم لا في مكان ؟ أم في كل مكان ؟ وهل تحمله الحمله ؛ أو يحمله العرش ، وهل هم ثمانية أملاك ؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ : اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال : لانهاية له . وأن هاتين الفرقتين أنكرت القول بأنه في مكان دون مكان .

قال - : وقال القائلون : هو « جسم » خارج من جميع صفات الجسم ؛ ليس بطويل ، ولا عريض ، ولا عميق ، ولا يوصف بطعم ، ولا لون ، ولا بحسنة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش إلا على معنى انه فوقه غير مماس له ، وأنه فوق الأشياء ، وفوق العرش ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها .

قال - وقال هشام بن الحكم : إن ربه تعالى في مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وأن العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه إن الباري قد ملأ العرش ، وأنه مماس له . قال - وقال بعض من ينتحل الحديث : إن العرش لم يمتلئ به وأنه يقعد نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ معه على العرش .

قال - وقال أهل السنة ، وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ، وأنه على العرش ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ولا تقدم بين يدي الله تعالى في القول بل نقول استوى بلا كيف (١) وأن له وجها ؛ كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن له يدين ، كما قال : (خلقت

(١) في المقالات ج ٢ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ زيادة : وأنه نور كما قال : (الله نور

بيدي) وأن له عينين ، كما قال : (تجري بأعيننا) وأنه يحيي يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس الاستواء القعود والتمكن .

قال : واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل ؟ قال قائلون : الحملة تحمل الباري تعالى ، وأنه إذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيبتينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيط إذا ثقل عليه كأطيط الرجل . قال الأشعري - وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولا يخف ولا تحمله الحملة ، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل وتحمله الحملة . قال : وقال بعضهم : الحملة ثمانية أملاك ، وقال بعضهم : ثمانية أصناف . قال - وقال قائلون : إنه تعالى على العرش وأنه بائن منه لا بعزلة وإشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات .

قال ابو الحسن الأشعري : واختلفوا - يعنى الأمة - في العين واليد والوجه على أربع مقالات . فقالت المجسمة : له يدان ، ورجلان ، ووجه ، وعينان ، وجنب . يذهبون الى الجوارح والأعضاء . وقال اصحاب الحديث : لسنا نقول في ذلك إلا ما قال الله تعالى أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ فنقول : وجه بلا كيف ، ويدان وعينان بلا كيف .

وقال عبد الله ابن كلاب : أطلق اليد والعين والوجه خبراً ؛ لأن الله تعالى أطلق ذلك ، ولا أطلق غيره ، فأقول هي صفات لله تعالى ، كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات .

وقالت المعتزلة بانكار ذلك إلا الوجه ، وقالت اليد بمعنى النعمة ، وقوله :
(تجري بأعيننا) أي بعلمنا ، والجنب بمعنى الأمر ، وقالوا — في قوله تعالى :
(أن تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله) أي في أمر الله ، وقالوا :
نفس الباري هي هو ، وكذلك ذاته هي هو ، وتأولوا قوله : (الصد) على
وجهين : أحدهما — أنه السيد ، والآخر — أنه المصمود اليه بالحوائج . قال :
وأما وجهه ؛ فإن المعتزلة قالت فيه قولين : قال بعضهم — وهو أبو الهذيل —
وجه الله هو الله تعالى . وقال غيره معنى قوله : (ويبقى وجه ربك) أي يبقى
ربك ، من غير أن يكون يثبت وجهها يقال إنه هو الله تعالى ، أولاً يقال ذلك فيه .

قال : (١) واختلفوا في رؤية الله تعالى بالأبصار على تسع عشرة مقالة . فقال
قائلون : يجوز أن نرى الله بالأبصار في الدنيا ، ولسنا ننكر أن يكون بعض
من تلقاه في الطرقات . وأجاز بعضهم عليه الحلول في الأجسام . وأصحاب الحلول
إذا رأوا انساناً يستحسنونه لم يدرؤا لعل إلههم فيه . وأجاز كثير من اجاز رؤيته
في الدنيا مصافحته وملاسته ومزاورته إياهم . وقالوا : ان المخلصين يعانقونه في
الدنيا والآخرة إذا أرادوا ذلك ، حكى ذلك عن أصحاب « مضر » و « كهمس »
وحكى عن أصحاب « عبد الواحد بن زيد » أنهم كانوا يقولون إن الله تعالى
يرى على قدر الأعمال ، فمن كان عمله أفضل رآه أحسن ، وقد قال قائلون :
إننا نرى الله تعالى في الدنيا في النوم فأما في اليقظة فلا ، وروي عن « رقبه بن
مصقلة » أنه قال : رأيت رب العزة في النوم . فقال : لأكرم من مشواه — يعني
سليمان التيمي — صلى الفجر بطهر العشاء أربعين سنة . قال : وامتنع كثير من
القول إنه يرى في الدنيا ومن سائر ما أطلقوه ، وقالوا : إنه يرى في الآخرة .

قال (١): واختلفوا أيضاً في ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى جسمًا محدوداً مقابلاً لنا في مكان دون مكان ، وقال « زهير الأثري » : ذات الباري في كل مكان ، وهو مستوعب على عرشه ، ونحن نراه في الآخرة على عرشه بلا كيف ، وكان يقول : إن الله تعالى يجيء يوم القيامة الى مكان لم يكن خالياً منه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ولم تكن خالية منه .

قال : واختلفوا في رؤية الله تعالى بالأبصار : هل هي إدراك له بالأبصار ، أم لا ؟ فقال قائلون : هي إدراك له بالأبصار ، وهو يدرك الأبصار . وقال قائلون : يرى الله تعالى بالأبصار ولا يدرك بالأبصار .

واختلفوا في ضرب آخر ، فقال قائلون : نرى الله جهرة ومعانية . وقال قائلون : لا يرى الله جهرة ولا معانية . ومنهم من يقول : أحقق اليه اذا رأيته ، ومنهم من يقول : لا يجوز التحديق اليه . وقال قائلون - منهم « ضرار » (٢) و « حفص الفرد » (٣) ان الله لا يرى بالأبصار ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة سادسة غير حواسنا هذه فندركه بها ، وندرك ما هو بتلك الحاسة . وقالت « البكرية » : ان الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها . وقال « الحسين النجار » : يجوز أن يحول الله تعالى العين الى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ، ويكون ذلك العلم رؤية له : أي علماً له .

(١) الأشعري أيضاً . انظر المقالات ص ٢٦٤ .

(٢) القاضي ، المعتزلي ، له مقالات خبيثة ، وذكره ابن النديم ، وذكر له ثلاثين كتاباً فيها الرد على المعتزلة والخوارج والروافض ، وشهد عليه ابن حنبل فامر القاضي بضرب عنقه فهرب . انظر لسان الميزان ص ٢٠٣ .

(٣) حفص الفرد مبتدع ، قال النسائي : صاحب كلام لا يكتب حديثه ، وكفره الشافعي في مناظرته . لسان الميزان ج ٢ ص ٣٣٠ .

قال : واجمعت المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار ، واختلفت : هل يرى بالقلوب ؟ فقال « أبو الهذيل » واكثر المعتزلة : إن الله تعالى يرى بقلوبنا . بمعنى أنا نعلمه بها، وأنكر ذلك « الفوطي » و « عباد » . وقالت المعتزلة والخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الزيدية : إن الله لا يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة ، ولا يجوز ذلك عليه . واختلفوا في الرؤية لله تعالى بالأبصار، وهل يجوز أن تكون ؟ أو هي كائنة لا محالة ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : يجوز أن يرى الله تعالى في الآخرة بالأبصار ، وقال قائلون : إنه بتاتا ، وقال : نقول إنه يرى بالأبصار . وقال قائلون : نقول بالأخبار المروية وبما جاء في القرآن أنه يرى بالأبصار في الآخرة بتاتا ، يراه المؤمنون .

قال (١) : وكل الجسمة إلا نفراً يسيراً يقولون بإثبات الرؤية ، وقد ثبتت الرؤية من لا يقول بالتجسيم .

قال (٢) : واختلفوا هل يقال إن الباري تعالى لم يزل عالماً قادراً حياً ، أم لا يقال ذلك ؟ على مقالتين ، فقال قائلون : لم يزل الله تعالى عالماً [قادراً] حياً ، وزعم كثير من الجسمة أن الباري كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مرید ، ثم أراد ، واراته عندهم حر كته ، فإذا أراد كون شيء متحرك فكان الشيء ؛ لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ، وكذلك قالوا في قدرته وعلمه وسمعه وبصره : إنها معان ، وليست غيره ، وليست بشيء ؛ لأن الشيء هو الجسم . وقال قائلون : إن حركة الباري غيره .

(١) الأشعري .

(٢) الأشعري أيضاً . ص ٣٦٢ من المقالات .

واختلف القائلون : بتحركه تعالى (١) ؟ على مقاتلين ، فزعم هشام أن حركة الباري هي فعله الشيء ، وكان يأبى أن يكون الباري يزول مع قوله يتحرك ، وأجاز عليه « السكاك » الزوال ، وقال : لا يجوز عليه الطفر . وحكي عن رجل كان يعرف « بأبي شعيب » أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها و يأنابهم ، ويلحقه العجز بمعاصيهم إياه . (٢)

قال : (٣) واختلف المعتزلة في المكان . فقال قائلون : ان الباري لافي مكان بل هو على مالم يزل عليه ، وقال قائلون : الباري في كل مكان ، بمعنى انه حافظ الأماكن وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان .

وقال (٤) ايضا : اختلفت المعتزلة في المكان ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تديره في كل مكان . والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » ، والجعفران ، والاسكافي ، والجبائي . وقال قائلون : الباري لافي مكان ، بل هو على مالم يزل ، وهو قول « هشام الفوطي » ، « وعباد بن سليمان » و « أبي زفر » وغيرهم من المعتزلة . قال - وقالت المعتزلة في قول الله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) يعنى استولى .

قال ابو الحسن (٥) : وهذا شرح اختلاف الناس في « التجسيم » : قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم انهم يقولون : إن الباري تعالى ليس بجسم ولا محدود ولا ذي نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم .

(١) وفي المقالات « أن الباري يتحرك » . بدلا من قوله « يتحركه تعالى » .

(٢) وفي المقالات زيادة : « تعالى عن ذلك علواً كبيراً » .

(٣) الأشعري . انظر المقالات ص ٢٦٢ .

(٤) انظر ص ٢١٧ من المقالات .

(٥) ص ٢٥٧ .

قلت : وهذا الذي احال عليه (١) ذكره في قول المعتزلة فقال (٢): هذا شرح قول « المعتزلة » في التوحيد وغيره : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذني لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذني حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ، ولا عمق ، ولا اجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض وليس بذني أبعاد ولا أجزاء ، وجوارح وأعضاء ؛ وليس بذني جهات ، ولا بذني يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المساسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ، ولا يوصف بأنه متناهي ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجري عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجود قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، لا تراها العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ، شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ولا شريك له في ملكه ، ولا وزير له في سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا أصعب منه ؛ لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ،

(١) بقوله : أخبرنا الخ .

(٢) ص ٢١٦ . وقد أشرت الى أرقام الصفحات في المقالات ، لأن ما نقله الشيخ هنا فيه

تقديم وتأخير حسب الاستشهاد .

ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيمتاهاى ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ؛ وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء .

قال ابوالحسن : فهذه جملة قولهم في التوحيد ؛ وقد شررهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف (١) من الشيع ، وان كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ؛ ولها تاركين .

ثم ذكر من اختلافهم في مسائل الصفات ما ليس هذا موضع حكايته كلاماً طويلاً . (٢)

قلت فهذا هو قوله : قد اخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن الباري ليس بجسم ولا محدود ، ولا ذى نهاية .

ونحن (٣) الآن نخبر عن أقاويل المجسمة واختلافهم في التجسيم ، قال (٤) :
واختلفت « المجسمة » فيما بينهم من التجسيم ، وهل للبارى تعالى وتقدس قدر من الأقدار ، وفي مقداره : على ست عشرة مقالة . فقال « هشام بن الحكم » : إن الله جسم ، محدود ، عريض ، عميق ، طويل ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار - بمعنى أن له مقداراً في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه - في مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألاً كالؤلؤة المستديرة من جميع

(١) في المقالات زيادة : « من المرجئة وطوائف » .

(٢) انظر أبواب الصفات في المقالات .

(٣) هذا من قول أبي الحسن الأشعري .

(٤) ص ٢٥٧ من المقالات .

جوانبها، ذلولف وطعم ورأحة ومجسة : لونه هو طعمه وهو رأحته وهو مجسته، وهو نفسه لون، ولم يثبت لوناً غيره، وإنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد .

قال : وحكى عنه « ابن الرواندي » أنه يزعم ان الله يشبه الأجسام التي خلقها من جهة من الجهات، ولولا ذلك ما دلت عليه . وحكى عنه انه قال : إنه جسم لا كالأجسام، ومعنى ذلك أنه شيء موجود .

قال : وقد ذكر عن بعض المجسمة انه كان يثبت الباري ملونا، ويأبى أن يكون ذا طعم ورأحة ومجسة، وان يكون طويلاً وعريضاً وعميقاً، وزعم أنه في مكان دون مكان (١) من وقت خلق الخلق . قال - وقال قائلون : ان الباري (٢) وانكروا أن يكون موصوفاً بلون أو طعم أو رأحة أو مجسة أو شيء مما وصفه هشام ؛ غير انه تعالى على العرش مباين له دون مسواه .

قال ابو الحسن (٣) : واختلفوا في مقدار الباري تعالى بعد أن جعلوه جسماً، فقال قائلون : هو جسم، وهو في كل مكان، وفاضل عن جميع الأماكن، وهو مع ذلك متناه، غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم، إلا أنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم : ان الباري عز وجل جسم، له مقدار من المساحة ولا ندري كم ذلك المقدار . وقال بعضهم هو تعالى في أحسن الأقدار، وأحسن الأقدار يكون ليس بالعظيم الجفاني ولا بالقليل القبيء، وحكى عن « هشام بن الحكم » ان أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه . قال : وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري تعالى نهاية

(١) في المقالات زيادة : « متحرك » .

(٢) جسم . كذا في المقالات . وهي ساقطة من الناسخ .

(٣) ص ٢٥٨ .

ولا غاية ، وانه ذاهب في الجهات الست : اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف ،
والفوق ، والتحت ، قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسيم ولا طويل
ولا عريض ولا عميق ، وليس بذي حدود ولا هيئة ولا قطب . وقال بعضهم : إن
معبودهم هو الفضاء (١) وليس بجسم ، والأشياء قائمة به . قال - وقال
« داود الجواربي » « ومقاتل بن سليمان » : إن الله جسم ، وأنه جثة على صورة
الانسان لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء : من يد ، ورجل ، ولسان ،
ورأس ، وعينين ؛ وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره . وحكى عن الجواربي
أنه كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ماسوى ذلك . وكثير
من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله تعالى : (الصمد) المصمت
الذي ليس بأجوف .

قال - وقال « هشام بن سالم الجواليقي » : إن الله تعالى على صورة الانسان
وأنكر أن يكون لحمًا ودمًا ، وأنه نور ساطع يتلألاً بياضًا ، وأنه ذو
حواس خمس كحواس الانسان ، سمعه غير بصره ، وكذلك سائر حواسه ، له يد
ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وان له وفرة سوداء . قال ابو الحسن : ومن
قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسمًا ، ومن قال بالتجسيم من
ينكر أن يكون الباري (٢) .

وقد ذكر ابو محمد الحسن ابن موسى النبختي (٣) في كتاب « الآراء
والديانات » (٤) وهو ممن يذهب مذهب المعتزلة في توحيدهم وعدلهم . فقال في

(١) وفي المقالات زيادة : وهو جسم تحل الأشياء فيه ليس بذي غاية ولا نهاية .
وقال بعضهم هو الفضاء الخ .
(٢) صورة . وقد سقطت هذه الكلمة من الأصل وهي موجودة في المقالات ص ٢٥٩ .
(٣) المتوفي سنة ٣٠٠ .
(٤) ولم يكمل هذا الكتاب .

كتابه : « باب قول الموحدين والمشبهين » زعمت المعتزلة باجمعها والخوارج بأسرها واكثر الزيدية وكثير من الشيعة والمرجئة سوى أصحاب الحديث من أهل الأرجاء : ان الله ليس بجسم ، ولا صورة ، ولا جوهر ، ولا جزء ، ولا عرض ؛ وليس يشبه شيئاً من ذلك

وقال هشام بن الحكم ، وعلي بن منصور ، ومحمد بن الخليل ، والسكاك ، ويونس بن عبد الرحمن ، ومن قال بقولهم من الشيع : إن الله تعالى جسم لا كالأجسام . هذه جملة اجتمع هشام بن الحكم وأصحابه عليها ، فاجتمعت حكاية الحاكين لهذا القول عنه إلا ما أو ما إليه « الراوندي » في كتابه الذي احتج به لمذهب هشام في الجسم فزعم انه تعالى وتقدس يشبه الخلق من جهة دون جهة ، والذي صح عندي من قول هشام بعد ذلك عن واقفه من أصحابه بعد في الحكاية عنه انه كان يزعم ان الله تعالى بعد حدوث الأماكن في مكان دون مكان ، وانه يجوز أن يتحرك ، وسمعت قوما من اصحابه يحكون عنه انه يزعم انه نور ، وقال آخرون منهم انه كان يزعم انه متناهى الذات . واختلف الحاكون من مخالفني هشام عن هشام فحكوا عنه دروبا من الأقاويل مختلفة لاتليق به ، ومارأيت اصحابه يدفعونها عنه . فمن ذلك أن الجاحظ ذكر عن النظام أن هشاماً قال في التشبيه في سنة واحدة خمسة أقاويل ، قطع في آخرها أن معبوده بشبر نفسه سبعة أشبار . وحكى أبو عيسى الوراق في كتابه عن المشبهة عن كثير من مخالفني هشام أنه كان يزعم ان القديم على هيئة السيكة ، وقال بعضهم : إنه على هيئة البلورة الصافية المستوية الاستدارة التي من حيث اتيتها رأيتها على هيئة واحدة . وحكى بعضهم : كما قلت : أنه سبعة أشبار . قال وحكى بعضهم : أنه ذو صورة ، وحكوا غير ذلك أيضا مما رأيت أصحاب هشام يدفعونه عنه وينكرونه ، ويزعمون أنه لم يرد على

قوله جسم (١) كالأجسام ، وإنما أراد بذلك إثباته أنه نور ، لقوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) وينفون عنه المساحة والذرع والشبر والتحديد . قال : وسمعت ذلك من غير واحد منهم ممن ينتحل القول بالجسم وناظرونا به ، وقد وجدت الأمر على ما حكاه الوراق من ذلك ، وقد أضاف قوم القول في الجسم الى ابي جعفر الأحوال المعروف « بشيطان الطاق » الذي يسميه أصحابه مؤمن الطاق ، وأسمه محمد بن النعمان ، والى هشام بن سالم المعروف بالجواليقي ، والى أبي مالك الحضرمي ، قال : وليس من هؤلاء أحد جرد القول بالجسم ، ولكنهم كانوا يقولون هو نور على صورة الانسان ، وينكرون قول القائل بالجسم ، فقاس من حكى ذلك عنهم عليهم ، وحكى من طريق القياس ، إذ كان الحاكي كذلك يعتقد أن الصور لا تكون إلا للأجسام فغلط عليهم ، وهكذا غلط كثير من أهل الكلام ، وذكر أن هشام بن سالم وأبا جعفر الأحوال امسكا بعد قولهما بالصورة عن الكلام في الله تعالى . رجعا إلى تأويل أنه من القرآن ، فرويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى : (وان إلى ربك المنتهى) قال : فاذا بلغ الكلام الى الله . فأمسكا عن الكلام في ذلك والخوض فيه حتى ماتا ، وأقام على القول بالصورة من أقام عليه من أتباعهما . قال النوبختي : وأقول ان هذا الذي ذكره الوراق قد روي ، وقد رأيت نفراً من أصحاب هشام بن سالم يزعمون أنه لم يزل يناظر على القول بالصورة الى أن مات .

قال ابو عيسى (٢) : وأما علي بن اسماعيل بن ميثم (٣) فان أصحابه ومخالفيه مختلفون في الاخبار عنه ، فبعضهم يزعم أنه كان يقول بالجسم والصورة ، وبعضهم

(١) بالأصل كلمة « لا » وهي خطأ ، وتقدم ما يدل على زيادتها .

(٢) الوراق .

(٣) بن يحيى التمار .

يزعم أنه كان لا يقول بالصورة ، وبعضهم يزعم أنه كان يقول بالصورة ولا يقول بالجسم . قال : ولا ثبت عندي في ابن ميثم انه قال بالصورة ولا بالجسم . قال « ابو عيسى » في هذا الباب : وقد حكى ذلك لي كثير من المتكلمين أن مقاتل بن سليمان ونعيم بن حماد المصري وداود الجواربي في خلق كثير من العامة واصحاب الحديث قالوا : إن لله تعالى صورة وأعضاء ، قال أبو عيسى : وبلغني عن داود الجواربي انه قال : أعفوني عن الفرج والجنحة وأسألوني عما وراء ذلك ، أو قال عما شئتم ، وقد حكى كثير من المتكلمين عن داود ومقاتل أنها قالوا إن معبودهم جسم ولحم ودم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع ذلك لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ، وحكى عن الجواربي حكاية أخرى أنه كان يقول : انه أجوف من فمه الى صدره ومصمت ما سوى ذلك ، وذكر أن مقاتل بن سليمان يأبى هذا القول الأخير . (١)

وحكى « ابراهيم النظام » في كتابه عن المشبهة أن قوماً لا أدري هم في الملة أم ليسوا في الملة زعموا أن معبودهم جسم فضاء ، وأن الأجسام كلها فيه ، وحكى أن آخرين قالوا : هو فضاء وليس بجسم لأن الجسم يحتاج الى مكان وهو نفسه المكان . وحكى « الجاحظ » في كتابه عن المشبهة أن بعضهم قال : هو جسم في مكانه ، إلا أنه فاضل عن الأماكن ، خلا أن له نهاية لازمة . قال : وزعم بعضهم : أنه ذاهب في الجهات الست لا الى نهاية وهو ليس بجسم ، وهذا أيضاً قول ما علمت أن أحداً من أهل الصلاة قال به ، ولا كان شيء منه ، وهذه أقاويل أهل الملة .

قال النوبختي : وللفلاسفة القدماء في الباري أقوال مظلمة غير بينة ، وكان عنايتهم بغير أمر الديانات ، وكان أكثر كلامهم في أمور الطبيعة والنفس

(١) قال الشيخ : قلت : أما داود الجواربي فقد عرف عنه القول المنكر الذي انكره عليه أهل السنة . وأما مقاتل فإله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة وفيهم انحراف عن مقاتل ٠٠ ، انظر المنهاج ج ١ ص ٢٥٩ .

والفلك والكون والفساد والجواهر والأعراض ، وقد زعم أرسطاطا ليس على ما قرأناه في « مقالة اللام » التي فسرهما ثامسطيوس (١) أن الله تعالى جوهر أزلي بسيط غير مركب ليس بجسم ، ولا تجوز عليه الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، وسماه مرة عقلا ، وطبيعة تارة . وقال في موضع آخر من هذه المقالة : إنه حياة ، وقال في موضع آخر منها : إنه يعقل ذاته ، ويعلم ذاته وسائر الأشياء التي هو علة لها ، وذكر فرفوروريوس (٢) في رسالته التي زعم أنه يحكي فيها مذاهب ارسطاطا ليس في الباري والمبادئ : أنه يصف الله تعالى بأنه خير ، وأنه حكيم وأنه قوي ، وزعم أفلاطون في كتابه « كتاب النواميس » أن اشياء لا ينبغي للانسان أن يجهلها : منها أن له صناعا ، وأن صناعه يعلم أفعاله . فأثبت لله العلم بأفعاله .

وزعم قوم من فلاسفة دهرنا أن « افلاطون » إنما وضع هذا على سبيل التأديب للناس ، وبحسب السنة وما كان يذهب اليه ؛ لا على الاعتقاد . قال : وهذا ظن من هؤلاء القوم . فأما قول افلاطون فهو ما ذكره في كتابه . وحكى يحيى النحوي في المقالة الأولى من كتابه في تفسير سمع الكنان (٤) ان الله تعالى إنما يعرف بالسلب ، فيقال : أنه لا شبه له ولا مثال إلا الشمس وحدها ، فإنه كما أن الشمس تفوق جميع الأشياء التي في العالم كذلك تفوق العلة الأولى جميع الموجودات وتفضلها فضلا يجوز (٥) كل قياس . قال : وكما أن الشمس تدبر جميع الأشياء على طريقة واحدة .

(١) وهو الشارح للكلام ارسطو ، وقد ولد « ثامسطيوس » ٣١٧ م .

(٢) فرفوروريوس الصوري (٢٢٣ - ٣٠٤ م) ولد في صور فيلسوف من أتباع الافلاطونية الجديدة ، وتلميذ افلاطين . وانظر مقالته في الملل والنحل ج ٢ ص ٣٥١ . ط . حجازي بالقاهرة .

(٣) الاسكندراني الملقب بالبطريق .

(٤) وجملة : « ان الله انما يعرف بالسلب : أي لا شبيه له ولا مثال » نقلها عن كتاب النواميس « محمد فريد وجدي في دائرة المعارف .

(٥) أي : يتعدى .

وقال ابو الحسن الأشعري أيضاً (١) : اختلفت « الروافض » اصحاب الامامة في « التجسيم » وهم ست فرق : فالفرقة الأولى « هشامية » اصحاب هشام ابن الحكم الرافضى يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد . وذكر مثل ما تقدم عن هشام ، وزاد : أنهم لم يعينوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا « طوله مثل عرضه » على الجواز دون التحقيق ، وأنه قد كان لافي مكان ، ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه ، وزعم أن المكان هو العرش . قال وذكر « أبو الهذيل » في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له : إن ربه جسم ذاهب جاء ، يتحرك تارة ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ويقوم أخرى ، وأنه طويل عريض عميق ؛ لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي ، قال - فقلت له فأيما أعظم إلهك أو هذا الجبل ؟ قال وأومات الى جبل أبي قبيس ، قال - فقال : هذا الجبل يوحى عليه ؟ أي هو أعظم منه .

قال : وذكر أيضاً ابن الراوندي أن هشام بن الحكم كان يقول إن بين إلهه وبين الأجسام المشاهدة تشابهاً من جهة من الجهات لولا ذلك ما دلت عليه ، وحكى عنه خلاف هذا : أنه كان يقول إنه جسم وأبعض لا يشبهها ولا تشبهه (٢) غير أن هشام بن الحكم في بعض كتبه كان يزعم ان الله تعالى إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ، ولولا ملابسته لما وراء ما هنالك لما درى ما هناك ، وزعم أن بعضه يرى وهو شعاعه وأن الثرى محال على بعضه . ولو زعم هشام أن الله يعلم ما تحت الثرى بغير اتصال ولا خبر ولا قياس كان قد ترك تعلقه بالمشاهدة ، وقال بالحق . وذكر عن « هشام » أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة

(١) انظره في ج ١ ص ١٠٢ .

(٢) وفي المقالات : وحكى الجاحظ عن هشام بن الحكم في بعض كتبه أنه كان يزعم الخ .

أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشر نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك . وقال : هو جسم لا كالأجسام .

قال : وزعم « ابو عيسى الوراق » أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة الى أن الله تعالى وتقدس على العرش مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه .

قال : « والفرقة الثانية » من الرافضة الامامية يزعمون أن ربهم ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون في قولهم « إنه جسم » الى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري تعالى ذا أجزاء مؤتلفة وأبعاض متلاصقة ، ويزعمون أن الله تعالى وتقدس على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

و « الفرقة الثالثة » منهم يزعمون أن ربهم تعالى وتقدس على صورة الانسان ، ويمنعون أن يكون جسماً .

و « الفرقة الرابعة » منهم « الهشامية » أصحاب هشام بن صالح الجواليقي : يزعمون أن ربهم على صورة الانسان ، وينكرون أن يكون لحمًا ودمًا ، ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا ، وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان ، له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم ، وأنه يسمع بغير ما يبصر به ، وكذلك سائر حواسه متغايرة عندهم . قال - وحكى « أبو عيسى الوراق » : أن هشام بن سالم كان يزعم أن لربه تعالى وتقدس وفرة سوداء ، وأن ذلك نور أسود .

و « الفرقة الخامسة » (١) يزعمون أن رب العالمين ضياء خالص ونور بحت ، وهو كالمصباح الذي من حيث ما جئته يلقاك بأمر واحد ، وليس بذئ صورة

ولا أعضاء ولا اختلاف في الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان أو على صورة شيء من الحيوان .

قال : و « الفرقة السادسة » من الرافضة يزعمون أن ربهم ليس بجسم ولا صورة ولا يشبه الأشياء ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يماس . وقالوا : في التوحيد بقول المعتزلة والخوارج ، وهؤلاء قوم من متأخريهم . فأما أوائلهم فكانوا يقولون ما حكيناه عنهم من التشبيه .

قال أبو الحسن : واختلفت الرافضة في حملة العرش ؛ هل يحملون العرش ؟ أم يحملون الباري تعالى وتقدس ؟ وهم فرقتان : فرقة يقال لهم « اليونسية » أصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين ، يزعمون أن الحملة يحملون الباري ، واحتج يونس في أن الحملة تطيق حملة ، وشبههم بالكركي (١) وأن رجليه يحملانه وهما دقيقتان . وقالت : فرقة أخرى : إن الحملة تحمل العرش ، والباري يستحيل أن يكون محمولا .

قال أبو الحسن الأشعري (٢) : واختلفت الروافض في ارادة الله تعالى ، وهم اربع فرق : « الفرقة الأولى منهم » - وهم أصحاب هشام بن الحكم وهشام الجواليقي - يزعمون أن ارادة الله تعالى حركة ، وهي معنى ، لاهي الله ولاهي غيره ، وأنها صفة لله تعالى ليست غيره ، وذلك أنهم يزعمون أن الله إذا أراد الشيء تحرك ، فكان ما أراد . (٣) و « الفرقة الثانية » منهم « أبو مالك الحضرمي » و علي بن ميثم ومن تابعهما يزعمون أن ارادة الله تعالى غيره ، وهي حركة الله تعالى كما قال

(١) الكركي طائر يقرب من الوز .

(٢) في بحث الارادة . انظر ج ١ ص ١١٠ من المقالات .

(٣) في المقالات تعالى وتقدس . وفي الاصل يزعمون ان الله تعالى وتقدس .

هشام ، إلا أن هؤلاء خالفوه ، فزعموا أن الإرادة حركة وانها غير الله ، بها يتحرك . و «الفرقة الثالثة» منهم وهم القائلون بالاعتزال والامامة يزعمون أن إرادة الله تعالى ليست بحركة : فمنهم من أثبتها غير المراد فيقول : إنها مخلوقة لله تعالى لا بإرادة . ومنهم من يقول : إرادة الله تعالى لتكوين الشيء (١) وإرادته لأفعال العباد هي أمره إياهم بالفعل وهي غير فعلهم ، وهم يأبون أن يكون الله تعالى أراد المعاصي فكانت . و «الفرقة الرابعة منهم» يقولون لا نقول قبل الفعل إن الله تعالى أراده ، فإذا فعلت الطاعة قلنا أرادها ، وإذا فعلت المعصية فهو كاره لها غير محب لها .

وذكر عنهم في القول بأن الله حي عالم قادر سميع بصير إله وغير ذلك مقالات يطول وصفها ، جمهورها يقتضى وصفه بالحركة والتحرك ————— قول كما في الإرادة (٢) .

قال ابو الحسن الأشعري : (٣) مقالات «المرجئة في التوحيد» فقال قائلون منهم في التوحيد بقول المعتزلة ، وقال قائلون منهم بالتشبيه ، وهم ثلاث فرق . فقالت : الفرقة الأولى منهم وهم أصحاب «مقاتل بن سليمان» : إن الله تعالى جسم ، وأن له جمّة ، وأنه على صورة الانسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه . وقالت الفرقة الثانية أصحاب «داود الجواربي» مثل ذلك ؛ غير أنهم قالوا : أجوف من فيه الى صدره ، مصمت ماسوى ذلك . وقالت «الفرقة الثالثة» هو جسم كالأجسام .

(١) في المقالات زيادة : « وهو الشيء » .

(٢) وهذا البحث موجود ص ١٠٦ - ١٠٩ من المرجع نفسه .

(٣) ص ١١٤ من المرجع السابق .

فقد ذكر الأشعري : أن القول بأن الله تعالى فوق العرش وثبوت الصفات الخبرية هو قول أهل السنة واصحاب الحديث ، وذكروا أن ذلك قول ابن كلاب واصحابه وقوله ، وذكروا التنازع في نفي هذه الصفات وإثباتها بين فرق الأمة : فنفي الجسم وهذه الصفات هو قول المعتزلة والخواارج وطائفة من المرجئة ومتأخري الشيعة ، وإثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الامامية المتقدمين وطائفة من المرجئة وغيرهم .

تعقيب وتوضيح
لما ذكره الأشعري
من مذاهب الفرق

وهو مع هذا لم يذكر تفصيل أقوال أئمة الاسلام وسلف الأمة وعلماء الحديث؛ وإنما ذكر قولاً مجملاً ، ولهم في هذا الباب من الأقوال المفصلة ، وعندهم في ذلك من النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ وأصحابه ما هو معروف عند أهل .

وقد ذكر الأشعري (عشرة أصناف) فقال : واختلف المسلمون ، عشرة أصناف : - الشيع (١) والخواارج ، والمرجئة ، والمعتزلة ، والجهمية ، والضرارية ، والحسينية - وهم النجارية - والبكرية ، والعامية وأصحاب الحديث ، والكلابية أصحاب عبد الله بن سعيد ابن كلاب القطان . (٢)

ومعلوم أن أئمة الأمة وسلفها ليسوا في شيء من هذه الطوائف إلا في أهل الحديث والعامية ، وهؤلاء مع جمهور الشيع والمرجئة والكلابية والأشعرية من أهل الاثبات بأن الله تعالى فوق العرش والصفات الخبرية ، وإن كان فيهم من يثبت الجسم ومنهم من لا يثبته ولا يثبتها . وأما نفي ذلك مطلقاً فإنما ذكره عن المعتزلة والخواارج . وأما الضرارية والبكرية والنجارية فتوافقهم في بعض ذلك وتوافق أهل الاثبات في بعض ذلك ، وهذه المقالة التي نسبها هو إلى المعتزلة هي المشهورة في كلام الأئمة وعلماء الحديث بمقالة الجهمية ؛ فإن الأئمة نسبوها إلى من

(١) جمع شيعة .

(٢) انظر المقالات ج ١ ص ٦٥ .

أحدث هذه المقالات وابتدعها ودعى الناس إليها ، والمعتزلة إنما أخذوها عنه ، كما ذكر ذلك الامام أحمد رحمه الله أنه أخذ ذلك عن الجهم قوم من أصحاب عمرو ابن عبيد ، وأصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ، فإن أول المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وإنما كان شعار المعتزلة أولاً هو المنزلة بين المنزلتين ، وانفاذ الوعيد ، وبه اعتزلوا الجماعة ، ثم دخلوا بعد ذلك فى إنكار القدر . وأما إنكار الصفات فإنما ظهر بعد ذلك ، وكذلك حكاية ذلك عن الخوارج إنما يكون عن متأخرة الخوارج الموجودين بعد حدوث هذه المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة ، كما قد ذكر هو ذلك . وأما قدماء الخوارج الذين كانوا على عهد الصحابة والتابعين فماتوا قبل حدوث هذه الأقوال المضافة الى المعتزلة والجهمية ، وذلك أن مقالات هؤلاء ونحوهم إنما نقلها من كتب المقالات التى صنفها المعتزلة والشيعة كما قد ذكر هو ذلك ، لم يقف هو على شيء من كلام الخوارج والمعتزلة ، يستكثر بالخوارج لموافقتهم لهم فى إنفاذ الوعيد ونفى الايمان والخروج على الأئمة والأمة ، لكن الأشعري كان بمقالات المعتزلة أعلم منه بغيرها لقراءته عليهم أولاً ، وعلمه بمصنفاتهم وكثيراً ما يحكى قول الجبائي عنه مشافهة .

وقد ذكر « مقالة جهم » فى كتابه ، فقال : ذكر قول الجهمية الذى تفرد بها جهم : القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان ، وأن الايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ، وأنه لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله تعالى وحده ، وانه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب اليهم افعالهم على المجاز كما يقال تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله تعالى ، إلا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفرداً بذلك ، كما خلق له طولاً كان به طويلاً ، ولونا كان به

متلونا . قال : وكان الجهم ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقتل جهم بمر و ، قتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية . قال : ويحكي عنه كان يقول : لا أقول ان الله تعالى شيء ؛ لأن ذلك تشبيه له بالأشياء . قال : وكان يقول ؛ إن علم الله تعالى محدث فيما حكى عنه ، ويقول بخلق القرآن ، وانه لا يقال ان الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون .

وكذلك قال ابو الحسن الأشعري في « كتاب الابانة » له بعد الخطبة :

أما بعد - فإن كثيراً (١) من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى التقليد لرؤسائهم ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على رأيهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أوضح به برهاناً ، ولا نقلوه عن رسول الله ﷺ ، ولا عن سلف المتقدمين ، فخالقوا روايات الصحابة رضی الله عنهم أجمعين . عن نبي الله ﷺ في رؤية الله تعالى بالأبصار ، وقد جاءت بذلك الروايات من الجهات المختلفة ، وتواترت بها الآثار ، وتتابعت بها الأخبار ، وأنكروا شفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين ، وردوا الرواية في ذلك عن السلف المتقدمين ، وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد اجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركين الذين قالوا : (إن هذا إلا قول البشر) فزعموا أن القرآن كقول البشر ، وأثبتوا أن العباد يخلقون الشر نظيراً لقول المجوس الذين اثبتوا خالقين . أحدهما - يخلق الخير ، والآخر - يخلق الشر .

ماذكره الأشعري
في « الابانة »
ايضاً

وزعمت « القدرية » ان الله يخلق الخير ، وأن الشيطان يخلق الشر ، وزعموا أن الله تعالى يشاء ما لا يكون ، ويكون ما لا يشاء ، خلافاً لما أجمع عليه المسلمون من أن

(١) وفي « الابانة » ص ٦ زيادة : من الزائفين عن الحق من المعتزلة .

ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ، ورداً لقول الله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) فأخبر الله أننا لا نشاء شيئاً الا قد شاء الله أن نشاءه ، ولقوله : (ولو شاء الله ما اقتتلوا) وقوله : (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ولقوله تعالى (فعال لما يريد) ولقوله سبحانه وتعالى خيراً عن شعيب أنه قال : (وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله) ولهذا سماهم رسول الله ﷺ مجوس هذه الأمة؛ لأنهم دانوا بديانة الجوس وضاهوا قولهم ، وزعموا ان للخير والشر خالقين . كما زعمت الجوس ذلك ، وأنه يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت الجوس ، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم رداً لقول الله تعالى : (قل لا أملك لنفسي نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله) وإعرضا عن القرآن وعماً جمع المسلمون عليه ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على (١) ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت الجوس للشيطان من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل ، فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة الجوس وتمسكوا بأقاويلهم ، ومالوا الى أضاليلهم ، وقنطوا الناس من رحمة الله ، وأيسوهم من روح الله ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافاً لقول الله تعالى : (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها خلافاً لما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ « ان الله يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا فيها وصاروا حماً » ودفعوا أن يكون لله وجه مع قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأنكروا أن يكون له عينان مع قوله : (تجري بأعيننا) وقوله تعالى (ولتضع على عيني) ونفوا ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا » . قال : وانا ذا كر ذلك باباً باباً إن شاء الله تعالى .

(١) في « الابانة » زيادة سطر « أعمالهم دون ربهم ، فاثبتوا لأنفسهم الغنى عن الله عز وجل ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على » الخ .

قال : فان قيل : قد أنكروا قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذى به تقولون ؟ وديانتكم التى بها تدينون ؟

قيل له : قولنا الذى به نقول وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله عز وجل وبسنة نبينا ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان (١) احمد ابن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون (٢) ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلالة ، واوضح به المناهج (٣) وقع به بدع المبتدعين ، وزيف الزائعين ، وشك الشاكين . فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المساهين .

وجملة قولنا : أنا نقر بالله تبارك وتعالى وملائكته وكتبه ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وماروى الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد أحد فرد صمد لا إله غيره (٣) لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمد عبده ورسوله ، والجنة حق والنار حق ، وان الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله مستو على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً ، كما قال عز وجل : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وان له يدين ، كما قال عز وجل : (بل يدها مبسوطتان) وقال سبحانه وتعالى : (خلقت بيدي) وان له عينين بلا كيف : كما قال عز وجل : (تجري بأعيننا) وأن من زعم ان اسماء الله غيره كان ضالاً ، وان لله تعالى علماً ، كما قال تعالى

(١) يقول به أبو عبد الله . زيادة فى « الابانة » .

(٢) مجانين . هكذا فى الابانة .

(٣) المنهاج . أيضاً كذلك .

(٤) وعبارة « الابانة » : وأن الله عز وجل اله واحد لا اله الا هو فرد صمد .

(انزله بعلمه) وقال سبحانه : (وما تحمل من اثنى ولا تضع إلا بعلمه) وثبت لله قدرة وقوة . كما قال تعالى : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) وثبت لله تعالى السمع والبصر ، ولا ننفي ذلك عنه كما نفتته المعتزلة والجهمية والخوارج ، ونقول ان كلام الله تعالى غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن ، كما قد قال سبحانه وتعالى : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وأنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء ، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله تعالى . وذكر الكلام في مسائل القدر ، وخلق الأفعال .

إلى أن قال : (١) - ونقول : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، منه بدأ واليه يعود ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بأن الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ . ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه محجوبون (٢) كما قال الله عز وجل : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وأن موسى سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا ، وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكا ، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا . ونرى الانكسار أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر كما دانت بذلك الخوارج ، وزعمت أنهم بذلك كافرون . ونقول : إن من عمل كبيرة (٣) وما اشبهها مستحلاً لها غير معتقد لتحرّمها كان كافراً ، ونقول إن الاسلام أوسع من الإيمان ، وليس كل اسلام إيماناً ، وندين بأن الله تعالى يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على

(١) انظر « الابانة » ص ٩٠ ط . المنيرية .

(٢) وفي الابانة « ان الكافرين محجوبون عنه اذا رآه المؤمنون في الجنة كما قال الخ . »

(٣) في الابانة زيادة : من هذه الكبائر مثل الزنا والسرقه .

أصعب ، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ . وندين بأن لا نزل أحداً من الموحدين المتمسكين بالإيمان جنة ولا ناراً إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة . ونرجو الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين . ونقول : ان الله عز وجل يخرج من النار قوماً بعدما امتحشوا بشفاعة محمد ﷺ . وتؤمن بعذاب القبر ، وبأن الميزان حق ، والحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، وأن الله عز وجل يوقف العباد بالموقف ويحاسب المذنبين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد وينقص . ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضی الله عنهم الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ وثنى عليهم بما أثنى الله تعالى عليهم وتولاهم (١) ونقول إن الامام (٢) بعد رسول الله ﷺ ابو بكر الصديق رضی الله عنه ، وأن الله سبحانه وتعالى أعز به الاسلام والدين ، وأظهره على المرتين ، وقدمه للمسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة (٣) ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان نضر الله وجهه (٤) ، قتلوه قاتلوه ظلماً وعدواناً ، ثم علي بن أبي طالب رضی الله عنه . فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ (٥) ، ونكف عما شجر بينهم . وندين لله تعالى أن الأئمة الأربعة راشدين مهديين ، فضلاء لا يوازئهم في الفضل غيرهم .

(١) أجمعين . في الابانة أيضاً .

(٢) في الابانة زيادة : الفاضل .

(٣) في الابانة زيادة وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله .

(٤) في « الابانة » : وان قاتلوه قتلوه .

(٥) الابانة زيادة : وخلافتهم خلافة النبوة ، ونشهد بالجنة للعشرة الذين شهد لهم رسول الله

صلى الله عليه وسلم بها ، وتنتولى سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ،
وأن الرب عز وجل يقول : « هل من سائل ، هل من مستغفر » وسائر ما اثبتوه
ونقلوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل ، ونقول فيما اختلفنا فيه على كتاب
الله وسنة نبيه ﷺ واجماع المسلمين وما كان في معناه ، ولا نبتدع في دين الله
تعالى بدعة لم يأذن الله تعالى بها ، ولا نقول على الله مالا نعلم . ونقول إن الله
عز وجل يجيء يوم القيامة . كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)
وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال تعالى : (ونحن أقرب اليه
من جبل الوريد) وكما قال عز وجل : (ثم دنى فتدلى . فكان قاب قوسين
أو أدنى) ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وسائر الصلوات
والجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج ، ونرى
المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافاً لقول من أنكر ذلك . ونرى
الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والاقرار بإمامتهم ، وتضليل من رأى الخروج
عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة . وندين بترك الخروج عليهم بالسيف ،
وترك القتال في الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول
الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكبير ومسألتها للمدفونين في قبورهم
ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام ، ونقر أن لذلك
تفسيراً ، ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن بأن الله تعالى
ينفعهم بذلك ، ونصدق بان في الدنيا سحرة وسحراً ، وأن السحر كائن موجود
في الدنيا ، وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ،
وتوارثهم . ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات
أو قتل ، وأن الأرزاق من قبل الله تعالى يرزقها عباده حالاً وحرماً ، وأن
الشیطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه ، خلافاً لقول المعتزلة والجهمية ،

كما قال الله تعالى : (الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وكما قال : (من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس . من الجنة والناس) وتقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا في اطفال المشركين : إن الله يؤجج لهم ناراً في الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين بأن الله تعالى يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائررون ، وما كان وما يكون وما لا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسلمين ، ونرى مفارقة كل داعية الى بدعة ، ومجانبة أهل الأهواء . وقال : وسنحتج لما ذكرنا من قولنا ومما بقي منه مما لم نذكره باباً ، باباً . وشيئاً شيئاً . ثم ذكر من دلائل ذلك وحججه (١) ما قد يذكر بعضه ان شاء الله تعالى عند الكلام على ما ذكره الرازي من الأدلة .

وقال ابو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه الذي سماه : « نقض عثمان

ابن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » (٢) قال فيه : (باب الحد والعرش) وادعى المعارض أيضاً أنه ليس له حد ولا غاية ولا نهاية . قال : وهذا الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه أغلوطاته ، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن حاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي تعني أن الله تعالى لا شيء ؛ لأن الخلق كلهم عاملوا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وأنه لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلاحد ولا غاية ، وقولك : لا حد له . تعني أنه لا شيء .

ما نقله الدارمي
من مذاهب أهل
السنة ومذاهب
الجهمية في
« الحد » و
« النهاية » (٣)

(١) انظر بقية كتاب الابانة .

(٢) وهو مطبوع بمطبعة أنصار السنة بمصر . بعنوان « رد الدارمي ... » .

(٣) هل يوصف الله بهما نفيًا وإثباتًا أم لا ؟

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ، ولكن تؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله تعالى ، ولمكانه ايضا حد ، وهو على عرشه فوق سماواته . فهذان حدان اثنان . قال - وسئل ابن المبارك : بما نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش ، بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار ، عن علي بن الحسين بن شقيق ، عن ابن المبارك . فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأنتم من في السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (إني متوفيك ورافعك إلی) (إليه يصعد الكلم الطيب) فهذا كله وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله تعالى ، ووجد آيات الله تعالى ؛ وقال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سماواته » وقال للأمة السوداء : « أين الله ؟ قالت في السماء ، قال اعتقها فإنها مؤمنة » فقول رسول الله ﷺ : « إنها مؤمنة » إنها لو لم تؤمن بأن الله في السماء لم تكن مؤمنة ، وأنه لا يجوز في الرقبة المؤمنة إلا من يحمد الله أنه في السماء ، كما قال الله ورسوله ، فحدثنا أحمد بن منيع البغدادي الأصم ، حدثنا أبو معاوية ، عن شبيب بن شيبه ، عن الحسن ، عن عمران بن الحصين أن النبي ﷺ قال لأبيه : « يا حصين كم تعبد اليوم إلهاً ؟ قال : سبعة : ستة في الأرض ، وواحد في السماء ، قال فأيهم تعد لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي في السماء » فلم ينكر النبي ﷺ على الكافر إذ عرف ان إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي ﷺ . فحصين في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه مع ما ينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض . وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء وحدوه بذلك إلا المريسي

الضال واصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحنث قد عرفوه بذلك إذا حزب الصبي شيء يرفع يديه الى ربه يدعوه في السماء دون مساوها ، فكل أحد بالله تعالى وبمكانه أعلم من الجهمية .

قال : ثم انتدب المعارض لتلك الصفات التي ألفها وعددها في كتابه من الوجه والسمع والبصر وغير ذلك يتأولها ، ويحكم على الله تعالى وعلى رسوله فيها حرفاً بعد حرف ، وشيئاً بعد شيء بحكم بشر بن غياث المريسي ، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ، ولا أرشد منه عنده ، فاغتنمنا ذلك منه إذ صرح باسمه ، وسلم فيها لحكمه ، لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره ، وهتوك ستره وافتضاحه في مصره ، وسائر الأمصار الذين سمعوا بذكره . وذكر الكلام في الصفات .

نقل الخلال
لذهاب أهل
السنة في
« العبد » أيضاً

وقال الخلال : في « كتاب السنة » (١) أخبرنا ابو بكر المروذي ، قال سمعت ابا عبدالله قيل له : روى عن علي بن الحسن ، بن شقيق ، عن ابن المبارك أنه قيل له : كيف نعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بجد ، قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه . ثم قال ابو عبدالله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . قال الخلال : أخبرنا الحسن ابن صالح العطار ، حدثنا هارون بن يعقوب الهاشمي ، سمعت ابي يعقوب بن العباس قال كنا عند ابي عبدالله ، قال : فسألناه عن قول ابن المبارك : قيل له كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه ، بجد . فقال أحمد : هكذا على العرش استوى بجد . فقلنا له : ما معنى قول ابن المبارك بجد ؟ قال لأعرفه ، ولكن

(١) قال ابن تيمية رحمه الله : « كتاب السنة » للخلال هو أجمع كتاب يذكر فيه أقوال أحمد في مسائل الأصول الدينية وان كان له أقوال زائدة على ما فيه . ج ٧ ص ٣٩٠ من مجموع فتاويه .

لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأمنتم من في السماء) و (تعرج الملائكة والروح اليه) وهو على العرش وعلمه مع كل شيء قال الخلال : وأخبرنا محمد بن علي الوراق ، حدثنا ابو بكر الأثرم ، حدثنا محمد ابن ابراهيم القيسي ، قال : - قلت لأحمد بن حنبل : يحكى عن ابن المبارك قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة ، على عرشه بجد . فقال أحمد هكذا هو عندنا . قال الخلال : أخبرنا حرب بن اسماعيل ، قال قلت لاسحاق - يعنى ابن راهويه - : على العرش بجد ؟ قال : نعم بجد ، وذكر عن ابن المبارك قال هو على عرشه بأئن من خلقه بجد .

نقل حرب
لمذهبهم أيضاً
فيه

وقد ذكر أيضاً حرب بن اسماعيل (١) في آخر كتابه في المسائل كلها - هذا مذهب أئمة العلم وأصحاب الأثر وأهل السنة المعروفين بها المقتدى بهم فيها وأدركت من أدركت من علماء أهل العراق والشام والحجاز وغيرهم عليها ، فمن خالف شيئاً من هذه المذاهب أو طعن فيها ، أو عاب قائلها : فهو مبتدع خارج عن الجماعة ، زائل عن منهج السنة وسبيل الحق ، وهو مذهب أحمد ، واسحاق ابن ابراهيم بن مخلد ، وعبدالله بن الزبير الحميدي (٢) وسعيد بن منصور (٣) وغيرهم ممن جالسنا وأخذنا عنهم العلم ، فكان من قولهم - أن الإيمان قول وعمل - الى أن قال : - وخلق الله سبع سماوات بعضها فوق بعض ، وقد تقدم حكاية

(١) حرب بن اسماعيل بن خلف الحنظلي الكرمانى . انظر طبقات الحنابلة ج ١ ص ١٤٥ ، ١٤٦ ، قال ابن القيم (حرب الكرمانى) صاحب أحمد واسحاق رحمهم الله تعالى ، له مسائل جلييلة عنهما . أ ه . « اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعتلة والجهمية » طبع مصر سنة ١٣٥١ ه .

(٢) أحد شيوخ النبل ، شيخ البخارى امام أهل الحديث والفقہ في وقته وهو أول رجل افتتح به البخارى صحيحه . ابن القيم ، المرجع السابق .

(٣) بن شعبة الخراسانى (أبو عثمان) المروزي ، حافظ ، محدث مفسر ، من مؤلفاته « السنن » تحت الطبع . وتفسير القرآن الكريم .

قوله — إلى قوله — لأن الله تبارك وتعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بائن من خلقه ، لا يخلو من علمه — كان ، والله عرش ، والعرش حملة يحملونه ؛ وله حد ، الله تعالى أعلم بحده ؛ والله تعالى على عرشه عز ذكره ، وتعالى جده ، ولا إله غيره . ولكن هذا اللفظ يحتمل أن يعود فيه الحد الى العرش ، بل ذلك أظهر فيه

قال القاضي ابو يعلى في « كتاب ابطال التأويل » : رأيت بخط أبي إسحاق ، حدثنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر ابن أبي داود ، سمعت ابي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل ، فقال : لله تعالى حد ؟ فقال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تبارك وتعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول محققين .

ومن اثبت
« الحد » و
« الغاية » من
السلف نفى
علمنا بكيفيتهما ،
كالصفات

وروى الخلال أيضاً في « كتاب السنة » أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله قيل له : ولا يشبه ربنا تبارك وتعالى شيئاً من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه ؟ قال : نعم (ليس كمثل شيء) . قال : أخبرني عبيد الله بن حنبل ، حدثني أبي حنبل بن اسحاق ، قال — قال عمي : نحن نؤمن بالله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ويحده أحد ، فصفت الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه لا تدر كه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، ليس في الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه (ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير) وكان الله تعالى قبل أن يكون شيئاً ، والله تعالى الأول ، وهو الآخر ولا يبلغ أحد حد صفاته ، والتسليم لأمر الله ، والرضا بقضائه . نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

فهو في هذا الكلام أخبر أنه بلا حد ولا وصف يبلغها واصف أو مجد أحد فنفي أن تحيط به صفة العباد أو حدهم ، وكذلك قال : (لا تدركه الأبصار) مجد ولا غاية . فبين أن الأبصار لا تدرك له حداً ولا غاية . وقال أيضاً : ولا يدركه صفة واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله تعالى شيء محدود ؛ كما قال بعد هذا : ولا يبلغ أحد حد صفاته . فنفي في هذا الكلام كله أن يكون وصف العباد أو حد العباد يبلغه أو يدركه ، كما لا تدركه الأبصار .

قال الخلال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبل حدثهم ، قال سألت : أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى « أن الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا » و « أن الله تعالى يرى » و « أن الله تعالى يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث فقال أبو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ولا معنى ، ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاءت به الرسل حق ، ونعلم أن ما ثبت به الرسول حق إذا كانت باسناد صحيحة ، ولا نرد على قوله ، ولا نصف الله تبارك وتعالى بأعظم مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية . وقال حنبل في مواضع آخر : (ليس كمثل شيء) في ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ليس يشبهه شيء ، فيعبد الله تعالى بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى : (وهو السميع البصير) وقال حنبل في مواضع آخر قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا تتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ؛ ونصفه كما وصف نفسه تعالى ولا تتعدى ذلك ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت ، ووصف وصف به نفسه : من كلام ، ونزول ، وخلوة بعبده يوم القيامة ، ووضع كنفه عليه ، هذا كله يدل على أن الله تعالى يرى في الآخرة ، والتحديد في هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة

ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سميع ، بصير ، لم يزل متكلماً ، حياً عالماً غفوراً ،
عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفاته وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ،
وهو على العرش بلا حد ، كما قال : (ثم استوى على العرش) كيف شاء ،
المشيئة إليه عز وجل ، والاستطاعة له (ليس كمثل شيء) وهو خالق كل
شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم
لأبيه : (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فثبت أن الله
سميع بصير ، صفاته منه ، لا تتعدى القرآن والحديث والخبر « يضحك الله » ولا يعلم
كيف ذلك إلا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، لا يصفه الواصفون ،
ولا يحده احد ، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال ابو عبدالله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالحنة : تقول
(ليس كمثل شيء) ؟ فقلت له : (ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير) قال :
مأردت بها ؟ قلت القرآن وصفه (١) من صفات الله وصف بها نفسه ، لانكر
ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بصر كبصري ويد
كيدي . وقال حنبل في موضع آخر - وقد تقدم - فقد شبه الله تعالى بخلقه ،
وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، الكلام في هذا لأحبه . قال أبو
عبدالله : جردوا القرآن ، وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » تؤمن به ، ولا تحده
ولا نرده على رسول الله ﷺ ، بل تؤمن به ، قال الله تعالى : (وما آتاكم الرسول
فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء به والنهي
عما نهى ، وأسماؤه وصفاته منه غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتياب
والشك ، إنه على كل شيء قدير . وقال الخلال . وزادني ابو القاسم عن حنبل

في هذا الكلام ، وقال تبارك وتعالى : (لا إله الا هو الحي القيوم) (لا إله الا هو ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر) هذه صفات الله عز وجل وأسمائه تبارك وتعالى .

فلا منافاة بين
اثبات الحد
ونفيه في كلام
السلف

فهذا الكلام من الامام أبي عبدالله احمد رحمه الله يبين أنه نفى أن العباد يحدون الله تعالى أو صفاته بجد ، أو يقدرون ذلك بقدر ، أو أن يبلغوا الى أن يصفوا ذلك ؛ وذلك لا ينافي ما تقدم من اثبات أنه في نفسه له حد يعلمه هو لا يعلمه غيره ، أو أنه هو يصف نفسه . وهكذا كلام سائر أئمة السلف يثبتون الحقائق وينفون علم العباد بكنهها كما ذكرنا من كلامهم في غير هذا الموضوع ما يبين ذلك .

ولا تناقض في
كلام احمد بين
اثبات الحد
ونفيه ، كما
ظنه بعض
اصحابه

وأصحاب الامام أحمد منهم من ظن أن هذين الكلامين يتناقضان فحكي عنه في اثبات الحد لله تعالى روايتين ، وهذه طريقة الروائين والوجهين . ومنهم من نفى الحد عن ذاته تعالى ونفى علم العباد به كما ظنه موجب ما نقله حنبل ، وتناول ما نقله المروزي والأثرم وأبو داود وغيرهم من اثبات الحد له على أن المراد اثبات حد للعرش . ومنهم من قرر الأمر كما يدل عليه الكلامان ، أو تناول نفى الحد بمعنى آخر ، والنفي هو طريقة القاضي أبي يعلى أولا في « المعتمد » وغيره ، فإنه كان ينفي الحد والجهة ، وهو قوله الأول ، قال :

فصل

وقد وصف الله تعالى نفسه بالاستواء على العرش ، والواجب اطلاق هذه الصفة من غير تفسير ولا تأويل ، وأنه استواء الذات على العرش ، لا على معنى العلو والرفعة ، ولا على معنى الاستيلاء والعلم ، وقد قال أحمد في رواية حنبل : نحن

نؤمن أن الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولاصفة يبلغها واصف أو يحده أحد . قال : فقد اطلق القول في ذلك من غير كيفية الاستواء . وقد علق القول في موضع آخر . فقال في رواية المروزي : يروى عن ابن المبارك انه قيل له كيف نعرف الله تعالى ؟ قال : على العرش بجد . قال : قد بلغنى ذلك وأعجبه . قال القاضي : وهذا محمول على أن الحد راجع الى العرش لا إلى الذات ولا إلى الاستواء ، وقصد أن يبين أن العرش مع عظمته محدود .

قلت : وهذا الذى قاله القاضي فى الاستواء هنا هو الذى يقوله أئمة الأشعرية المتقدمين ، وهو قريب من قول أبي محمد ابن كلاب وأبى العباس القلانسى وغيرهم من أهل الحديث والفقهاء ، ولهذا قال : خلافاً لمن قال من المعتزلة معناه الاستيلاء والغلبة ؛ وخلافاً لمن قال من الأشعرية : معناه العلو من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة . وهذا قول بعض الأشعرية لأئمتهم المتقدمون . قال : وخلافاً للكرامية والمجسمة : معناه الماسة للعرش بالجلوس عليه . ثم انه قال فى الحجة : والذى يبين صحة ما ذكرنا أنه مقالة السلف من أهل اللغة وغيرهم ، فذكر ابن قتيبة (١) فى كتاب « مختلف الحديث » (٢) (الرحمن على العرش استوى) استقر كما قال تعالى : (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) أى استقررت ؛ وذكر ابن بطه عن ابن الاعرابي : قال : أرادني ابن أبي دواد أن أطلب فى بعض لغات العرب ومعانيها (الرحمن على العرش استوى) فقلت : والله ما يكون هذا

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي صاحب « أدب الكاتب » كان فاضلاً ثقة ، قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله وهو يوازن بينه وبين ابن الأنباري : « وليس ابن الأنباري بأعلم بمعاني القرآن والحديث وأتبع للسنن من ابن قتيبة ولا أفاقه فى ذلك وان كان ابن الأنباري من أحفظ الناس للغة ، لكن باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة » . ومن تصانيف ابن قتيبة غريب القرآن وغريب الحديث ، توفي سنة ٢٧٦ .
(٢) أو « تأويل مختلف الحديث » وقد طبع بمصر عام ٢٢٦ . وانظر النقل الذى ذكره الشيخ عنه ص ٣٤٤ .

ولا أصبته ، وقال يزيد بن هارون : من زعم أن (الرحمن على العرش استوى) على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي . وعن عبد الوهاب (١) قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : قعد (١) وعن ابن المبارك قال : الله على العرش بحد .

والقاضي في هذا الكتاب ينفي الجهة عن الله كما قد صرح بذلك في غير موضع ، كما ينفي أيضاً هو وأتباعه كأبي الحسن ابن الزاغوني وغيره التحيز والجسم والتركيب والتأليف والتبعيض ونحو ذلك ، ثم رجع عن نفي الجهة والحد وقال : باثبات ذلك ، كما ذكر قوليه جميعاً . فقال : في كتاب « إبطال التأويلات لأخبار الصفات » لما تكلم على حديث الأوعال : فإذا ثبت أنه تعالى على العرش ، فالعرش في جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع إطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمد قد أثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن مندة الأصبهاني المحدث ، والدلالة عليه ان العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو على العرش ، فاقتضى أنه في جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا الله تعالى فإنما يرفع يديه ووجهه إلى نحو السماء ، وفي هذا كفاية ، ولأن من نفي الجهة من المعتزلة والأشعرية يقولون : ليس هو في جهة ولا خارجاً منها ، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود

(١) كذا بالأصل . وأقوال السلف وأئمة اللغة في تفسير الاستواء أربعة : (الاول) قول أبي العالية والحسن البصري والربيع بن أبي أنس : ارتفع . (الثاني) قول مجاهد وروى عن الحسن وأبي العالية والربيع : علا . (الثالث) قول ابن المبارك استقر (الرابع) قول أبي عبيدة : صعد . ذكر ذلك المؤلف في ج ٥ ص ٥١٨ - ٥٢٠ ، ج ١٦ ص ٣٥٩ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، وقد أشار ابن القيم الى هذه الأقوال الأربعة في « النونية » . ط . مصر ص ٦٧ ، ٦٨ حيث قال :

قد حصلت للفارس الطعان
تفح الذي ما فيه من نكران
وأبو عبيدة صاحب الشيباني
أدرى من الجهمي بالقرآن

فلهم عبارات عليها أربح
وهي استقر ، وقد علا ، وكذلك ار
وكذاك قد صعد الذي هو رابع
يختار هذا القول في تفسيره

غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا معه ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله تعالى على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء أمكنة في أنفسها فدل على أنه في مكان .

قلت : وهذا الكلام من القاضي وابن منده ونحوهما يقتضى أن الجهة أمر وجودي ، ولهذا حكوا عن النفاة أنه ليس في جهة ولا خارجاً منها ، وأنها غيره . وفي كلامه الذي سيأتى ما يقتضى أن الجهة والحد هي من الله تعالى وهو ما حاذى لذات العرش فهو الموصوف بأنه جهة وحد . ثم ذكر أن ذلك من صفات الذات .

ثم قال : واذا ثبت استوائه وأنه في جهة وأن ذلك من صفات الذات فهل يجوز إطلاق الحد عليه ؟ قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزي وقد ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بحد ، فقال أحمد : بلغنى ذلك ، وأعجبه . وقال الأثرم : قلت لأحمد يحكى عن ابن المبارك : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه بحد ، فقال أحمد : هكذا هو عندنا . قال : ورأيت بخط أبي اسحاق ، حدثنا أبو بكر أحمد بن نصر الرقاء ، قال : سمعت أبا بكر بن أبي داود ، قال سمعت أبا يقول : جاء رجل إلى أحمد بن حنبل . فقال : لله تبارك وتعالى حد ؟ قال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تعالى : (وترى الملائكة حافين من حول العرش) يقول : محدقين . قال : فقد أطلق أحمد القول بإثبات الحد لله تعالى ، وقد نفاه في رواية حنبل ، فقال : نحن نؤمن بأن الله تعالى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذي يعلمه خلقه ، والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين (أحدهما) على معنى أنه

تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهبا في الجهات الستة بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حد لا يعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها من غيره ويتميز ، ولهذا يسمى البواب حدادا ؛ لأنه يمنع غيره من الدخول ، فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له في أخص صفاته .

قال : وقد منعنا من اطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ؛ ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرنا .

ثم قال : ويجب أن يحمل اختلاف كلام أحمد في اثبات الحد على اختلاف حالتين ، فالموضع الذي قال : إنه على العرش بحد . معناه أنما حاذى العرش من ذاته هو حد له وجهة له ، والموضع الذي قال : هو على العرش بغير حد . معناه ما عدى الجهة المحاذية للعرش ، وهي الفوق والخلف والأمام واليمين واليسرة . وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذى العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود ، فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد ووجهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لا يحاذى ما هو محدود ، بل هو ما في اليمين واليسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية ؛ فلذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . وجهة العرش تحاذى ما قبله من جهة الذات ، ولم تحاذ جميع الذات لأنه لانهاية لها .

قلت : هذا الذي جمع به بين كلامي أحمد ، وأثبت الحد والجهة من ناحية العرش والتحت دون الجهات الخمس يخالف ما فسره به كلام أحمد أولا من التفسير المطابق لصريح الفاظه حيث قال : فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الذي يعلمه خلقه . والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين (أحدهما) يقال على

جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات ؛ بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول احمد : حد لا يعلمه إلا هو . (والثاني) أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز ، فهو تعالى فرد واحد متمتع عن الاشتراك له في أخص صفاته ، قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ، ويجب أن يحوز على الوجه الذي ذكرناه . فهذا القول الوسط من أقوال القاضي الثلاثة هو المطابق لكلام أحمد وغيره من الأئمة ، وقد قال : إنه تعالى في جهة مخصوصة وليس هو ذاهباً في الجهات بل هو خارج العالم متميز عن خلقه منفصل عنهم غير داخل في كل الجهات ، وهذا معنى قول أحمد : حد لا يعلمه إلا هو . ولو كان مراد أحمد رحمه الله الحد من جهة العرش فقط كان ذلك معلوماً لعباده ، فانهم قد عرفوا أن حده من هذه الجهة هو العرش ، فعلم ان الحد الذي لا يعلمونه مطلق لا يختص بجهة العرش .

وروى شيخ الاسلام (١) في « ذم الكلام » (٢) ما ذكره حرب بن اسماعيل الكرماني (٣) في مسأله (٤) قال : قلت : لاسحاق بن ابراهيم - وهو الامام المشهور المعروف بابن راهويه - ما تقول في قوله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة) الآية ؟ قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من جبل الوريد ، وهو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال نعم بحد ، وذكره عن ابن المبارك قال هو على عرشه بائن من خلقه بحد . وقال حرب أيضاً : قال اسحاق بن ابراهيم لا يجوز الخوض في أمر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين ، لقول الله تعالى : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) . ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله بصفاته

(١) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٢) وتقدمت الإشارة إليه .

(٣) - (٤) صاحب أحمد واسحاق ، وله مسائل جلييلة عنهما . ابن القيم . وانظر ترجمته

في « طبقات الحنابلة » .

وأفعاله يعني كما تتوهم فيهم ؛ وإنما (١) يجوز التفكير والنظر في أمر المخلوقين ،
وذكر أنه يمكن أن يكون الله عز وجل موصوفاً بالنزول كل ليلة اذا مضى ثلثاها
الى سماء الدنيا كما يشاء ، ولا يسأل كيف نزوله ، لأن الخالق يصنع ما شاء كما شاء .

وروى شيخ الاسلام (٢) عن محمد بن اسحاق الثقفي ، سمعت اسحاق بن
ابراهيم الحنظلي ، قال : دخلت يوماً على طاهر بن عبدالله وأظنه عبدالله بن طاهر
(٣) وعنده منصور بن طلحة ، فقال لي منصور : يا أبا يعقوب ! تقول « إن الله
ينزل الى سماء الدنيا كل ليلة » ؟ قلت : ونؤمن به ، إذا أنت لا تؤمن إن لك رباً
في السماء فلا تسألني عن هذا ! فقال ابن طاهر : ألم انهك عن هذا الشيخ . وروى
عن محمد بن حاتم ، سمعت اسحاق بن راهويه يقول : قال لي عبدالله بن طاهر
يا أبا يعقوب ! هذه الأحاديث التي تروونها او قال ترونها في النزول ماهي ؟ قال :
قلت : أيها الأمير ! هذه الأحاديث جاءت مجيء الأحكام الحلال والحرام ، ونقلها
العلماء ، ولا يجوز أن ترد ، هي كما جاءت بلا كيف ، فقال عبدالله بن طاهر .
صدقت ، ما كنت اعرف وجوهها حتى الآن . وفي رواية قال : رواها من روى
الطهارة والغسل والصلاة والاحكام وذكر اشياء ، فإن يكونوا مع هذه عدولا
وإلا فقد ارتفعت الاحكام وبطل الشرع ، فقال له : شفاك الله كما شفيتني
أو كما قال . (٤)

(١) وفي « صون المنطق » : تعميم . وقد صححت هذا النقل من « بيان » موافقة صريح المعقول ،
لصحيح المنقول للمؤلف . وقد تقدم هذا النقل معروفاً .

(٢) الهروي كما تقدم

(٣) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب الخزاعي م ٢٣٠ .

(٤) أشار بن تيمية الى هذه المناظرة وطرقها في « شرح حديث النزول » في المجلد (٥)
ص ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ من مجموع فتاويه . ط . الرياض . وانظر « صون المنطق »
ص ٦٨ .

وررى أيضاً شيخ الاسلام ما ذكره أبو محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم (١) في « الرد على الجهمية » حدثنا علي بن الحسن السلمي ، سمعت أبي يقول :
حبس هشام بن عبيد الله - وهو الرازي - (٢) صاحب محمد بن الحسن الشيباني (٣) رجلا في التجهم ، فتاب ، فجيء به إلى هشام ليمتحنه (٤) فقال : الحمد لله على التوبة (٥) أتشهد أن الله تعالى على عرشه بائن من خلقه ؟ فقال : أشهد أن الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه الى الحبس فإنه لم يتب .

قال شيخ الاسلام (٦) : شرحت « مسألة حد الينونة » في « كتاب الفاروق » باب أغنى عن تكريره هاهنا .

قال شيخ الاسلام : وسأت يحيى بن عمار (٧) عن أبي حاتم ابن حبان البستي (٨) قلت : رأيتك ؟ قال : كيف لم أره ، ونحن أخرجناه من سجستان ، كان له علم كثير ، ولم يكن له كبير دين ، قدم علينا فانكر الحد لله فأخرجناه من سجستان .

قلت : وقد انكره طائفة من أهل الفقه والحديث ممن يسلك في الاثبات مسلك ابن كلاب والقلانسي وأبي الحسن (٩) ونحوهم في هذه المعاني ولا يكاد

وانكر طائفة من
اهل اللغة
والحديث - ممن
يرى رأي
الكلابية - الحد،
ومنهم الخطابي
وابو حاتم

(١) ابن أبي حاتم عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن ادريس الرازي الامام بن الامام صاحب « كتاب علل الحديث » المتوفى ٢٩١ .

(٢) المتوفى سنة ٢٢١ هـ .

(٣) صاحب أبي حنيفة م ١٨٩ .

(٤) وفي الحموية : ليطلقه .

(٥) فقال . « الحموية » .

(٦) أبو اسماعيل الأنصاري الهروي .

(٧) الشيباني السجستاني . وتقدم .

(٨) محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ التميمي البستي الشافعي صاحب « الصحيح »

(٩) الأشعري .

يتجاوز ما أثبتته أمثال هؤلاء ، مع ماله من معرفة بالفقه والحديث كأبي حاتم هذا ، وأبي سليمان الخطابي وغيرهما ؛ ولهذا يوجد للخطابي وأمثاله من الكلام ما يظن أنه متناقض حيث يتأول تارة ويتركه أخرى ، وليس بمتناقض فإن أصله ان الصفات التي في القرآن والأخبار الموافقة له ، أو ما في الاخبار المتواترة دون ما في الأخبار المحضة ، أو دون ما في غير المتواترة ، وهذه طريقة ابن عقيل ونحوه . وهي إحدى طريقي أئمة الأشعرية كالقاضي أبي بكر ابن الباقلاني ، وهم مع هذا يثبتونها صفات معنوية .

قال الخطابي : في « الرسالة الناصحة » له : ومما يجب أن يعلم في هذا الباب ويحكم القول فيه أنه لا يجوز أن يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة إذ قد ثبت صحة أسانيدها وعدالة ناقلها ، فان قومًا من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ ، فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها ، كحديث الشفاعة ، وما روي فيه من قوله صلى الله عليه وسلم « فأعود الى ربي فأجده بمكانه ، أو في مكانه » فزعموا على هذا المعنى أن لله تعالى مكاناً ، تعالى الله عن ذلك ، وإنما هذه لفظة تفرد بها من هذه القصة شريك بن عبد الله ابن أبي نمر وخالفه أصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في روايته كاختلاف البيئتين ، وإذا تعارضت البيئتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أن يجد ربه عز وجل بمكانه الأول من الاجابة في الشفاعة والاسعاف بالمسألة ، إذ كان مروياً في الخبر أنه يعود مراراً فيسأل ربه تعالى في المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه فيهم ويشفعه في مسألتهم .

قال : ومن هذا الباب أن قوماً منهم زعموا أن الله حداً ، وكان أعلا ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك قال علي بن الحسن بن شقيق :
قلت لابن المبارك : نعرف ربنا بحد ، أو ثبته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه أصلاً في هذا الباب ، وزادوا الحد في صفاته ، تعالى الله عن ذلك ، سبيل هؤلاء القوم عفانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس كائناً من كان ، علت درجته أو نزلت ، تقدم زمانه أو تأخر ، لأنها لا تدرک من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولناظر مجال ، على أن هذه الحكاية قد رويت لنا أنه قيل له : أنعرف ربنا بحد ؟ قال : نعم بحد (بالجيم) لا بالحاء ، وزعم بعضهم أنه جائز أن يقال له تعالى حد لا كالحُدود ، كما تقول يد لا كالأيدي . فيقال له إنما أحوجنا إلى أن تقول يد لا كالأيدي ، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يجز ردها فإين ذكر الحد في الكتاب والسنة حتى نقول : حد لا كالحُدود كما تقول يد لا كالأيدي ؟! أ رأيت إن قال جاهل : رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرناه في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يجز القول به ؟!

قلت : اهل الاثبات المنازعون للخطابي وذويه يجيبون عن هذا بوجوه :

أحدها - أن هذا الكلام الذي ذكره إنما يتوجه لو قالوا إن له صفة هي
« الحد » كما توهمه هذا الراد عليهم ؛ وهذا لم يقله أحد ولا يقوله عاقل ؛ فإن هذا الكلام للاحقيقة له ؛ إذ ليس في الصفات التي يوصف بها شيء من الموصوفات - كما وصف باليد والعلم - صفة معينة يقال لها « الحد » وإنما الحد ما يتميز به الشيء

اجوبة اهل
الاثبات لهؤلاء ،
وهو قاعدة في
استعمال الالفاظ
التي لم ترد
لرد الشبه

عن غيره من صفته وقدره ، كما هو المعروف في لفظ الحد في الموجودات : فيقال حد الانسان ، وحد كذا . وهي من الصفات المميزة له ، ويقال : حد الدار ، والبستان . وهي جهاته وجوانبه المميزة له . ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك . [و] لما كان الجهمية يقولون مامضمونه : إن الخالق لا يتميز عن الخلق ، فيجحدون صفاته التي تميز بها ويجحدون قدره ، حتى يقول المعتزلة إذا عرفوا أنه حي عالم قدير قد عرفنا حقيقته وماهيته ، ويقولون إنه لا يباين غيره ، بل إما أن يصفوه بصفة المعدوم فيقولوا : لداخل العالم ولا خارجه ، ولا كذا ولا كذا ، أو يجمعه حالاً في المخلوقات أو وجود المخلوقات ، فبين ابن المبارك أن الرب سبحانه وتعالى على عرشه مباين لخلقه منفصل عنه ، وذكر الحد لأن الجهمية كانوا يقولون : ليس له حد ، وما لاحد له لا يباين المخلوقات ، ولا يكون فوق العالم ؛ لأن ذلك مستلزم للحد ، فلما سألوا أمير المؤمنين في كل شيء عبد الله بن المبارك بماذا نعرفه ؟ قال : بأنه فوق سماواته على عرشه ، بائن من خلقه . فذكروا لازم ذلك الذي تنفيه الجهمية ، وبنفهم له ينفون ملزومه الذي هو موجود فوق العرش ومباينته للمخلوقات ، فقالوا له : بحد ؟ قال : بحد . وهذا يفهمه كل من عرف ما بين قول المؤمنين أهل السنة والجماعة وبين الجهمية الملاحدة من الفرق .

الوجه الثاني - قوله : سبيل هؤلاء أن يعلموا أن صفات الله تعالى لا تؤخذ إلا من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ دون قول أحد من الناس . فيقولون له : لو وفيت أنت ومن اتبعته باتباع هذه السبيل لم تحوجنا نحن وأئمتنا إلى نفي بدعتكم ؛ بل تر كتم موجب الكتاب والسنة في النفي والاثبات :

أما في النفي فنفتيم عن الله تعالى أشياء لم ينطق بها كتاب ولا سنة ولا إمام من أئمة المسلمين ؛ بل والعقل لا يقضي بذلك عند التحقيق ، وقتلم إن العقل نفاها فخالتم الشريعة بالبدعة والمناقضة المعنوية ، وخالتم العقول الصريحة ، وقتلم ليس هو بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ولا يشار إليه بحس ، ولا يتميز منه شيء عن شيء ، وعبرتم عن ذلك بأنه تعالى ليس بمنقسم ولا مركب ، وأنه لا حاد له ولا غاية تريدون بذلك انه يمتنع عليه ان يكون له حد وقدر ؛ أو يكون له قدر لا يتناها [و] أمثال ذلك . ومعلوم أن الوصف بالنفي كالوصف بالاثبات ، فكيف ساغ لكم هذا النفي بلا كتاب ولا سنة ، مع اتفاق السلف على ذم من ابتدع ذلك ، وتسميتهم إياهم جهمية ، وذمهم لأهل هذا الكلام ؟ !

وأما في الاثبات فإن الله تعالى وصف نفسه بصفات ووصفه رسوله بصفات ، فكتمتم أتم الذين تزعمون أنكم من أهل السنة والحديث - دع الجهمية والمعتزلة - تارة تنفونها وتحرفون نصوصها ، أو تجعلونها لا تعلم إلا أماني وهذا مما عاب الله تعالى به أهل الكتاب قبلنا ، وتارة تقرونها اقراراً تنفون معه ما اثبتته المنصوص من أن (١) يكون النصوص نفته ؛ وتار كين من المعاني التي دلت عليه ما لا يريب في دلالتها عليه ؛ مع ما في جمعهم بين الأمور المتناقضة من مخالفة صريح المعقول . فأنت وأمتك في هذا الذي تقولون إنكم تثبتونه : إما أن تثبتوا ما تنفونه فتجمعوا بين النفي والاثبات ، وإما ان تثبتوا ما لا حقيقة له في الخارج ولا في النفس . وهذا الكلام تقوله النفاة المثبتة لهؤلاء كمثل الأشعري والخطابي والقاضي أبي يعلى وغيرهم من الطوائف .

(١) لعله : من غير أن تكون الخ .

ويقول هؤلاء المثبتة : كيف سوغتم لانفسكم هذه الزيادات في النفي وهذا التقصير في الاثبات على ما أوجبه الكتاب والسنة ، وانكرتم على أئمة الدين ردهم لبدعة ابتدعها الجهمية مضمونها انكار وجوب الرب تعالى وثبوت حقيقته ، وعبروا عن ذلك بعبارة (١) فأثبتوا تلك العبارة ليبينوا ثبوت المعنى الذى نفاه أولئك ؟ ! وأين فى الكتاب والسنة أنه يحرم رد الباطل بعبارة مطابقة له ، فإن هذا اللفظ لم نثبت به صفة زائدة على ما فى الكتاب والسنة ؛ بل بينا به ما عطله المبطلون من وجود الرب تعالى ومباينته لخلقه وثبوت حقيقته .

ويقولون لهم : قد دل الكتاب والسنة على معنى ذلك كما تقدم احتجاج الامام احمد لذلك بما فى القرآن مما يدل على أن الله تعالى له حد يتميز به عن المخلوقات . وأن بينه وبين الخلق انفصالا ومباينة . بحيث يصح معه أن يعرج الأمر إليه، ويصعد اليه ، ويصح أن يجيء هو ويأتي ، كما سنقرر هذا فى موضعه ، فإن القرآن يدل على المعنى تارة بالمطابقة ، وتارة بالتضمن ، وتارة بالالتزام . وهذا المعنى يدل عليه القرآن تضمناً أو التزاماً .

ولم يقل أحد من أئمة السنة : إن « السني » هو الذي لا يتكلم إلا بالألفاظ الواردة التى لا يفهم معناها ؛ بل من فهم معانى النصوص فهو أحق بالسنة ممن لم يفهمها ، ومن دفع ما يقوله المبطلون مما يعارض تلك المعانى وبين أن معانى النصوص تستلزم نفي تلك الأمور المعارضة لها فهو أحق بالسنة من غيره . وهذه نكت لها بسط له موضع آخر . (٢)

(١) أي بعبارة الحد .

(٢) ذكر المؤلف أن السلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لما فيه من الاصطلاحات المولدة ، بل لأجل ما فيه من المعاني الباطلة انظر ج ١ ص ١١٧ من الفهارس العامة ، وكذلك ما ذكره الشيخ حول الألفاظ المتبذعة عموماً ، وان موقف العلماء منها الاستفسار عن المعنى المقصود . انظر ص ١١٤ من المرجع نفسه .

وممن نفي الحد «الحد» ايضاً من أكابر أهل الاثبات أبو نصر السجزي (١) قال في رسالته المشهورة إلى أهل زبيد : وعند أهل الحق أن الله سبحانه مبين لخلقه بذاته ، وأن الأمكنة غير خالية من علمه ، وهو بذاته تعالى فوق العرش بلا كيف بحيث لا مكان .

وممن نفي الحد
ايضاً (أبو نصر)
السجزي

وقال ايضاً : فاعتقاد أهل الحق أن الله سبحانه وتعالى فوق العرش بذاته من غير مماسة ، وأن الكرامية ومن تابعهم على القول بالمامسة ضلال .

وقال : وليس من قولنا ان الله فوق العرش تحديد له ، وإنما التحديد يقع للمحدثات ، فمن العرش الى ما تحت الثرى محدود ، والله سبحانه وتعالى فوق ذلك بحيث لا مكان ولا حد ، لاتفاقنا أن الله تعالى كان ولا مكان ثم خلق المكان ، وهو كما كان قبل خلق المكان . قال : وإنما يقول بالتحديد من يزعم أنه سبحانه وتعالى على مكان ، وقد علم أن الأمكنة محدودة ، فإن كان فيها بزعمهم كان محدوداً ، وعندنا أنه مبين للأمكنة ومن حلها ، وفوق كل محدث ، فلا تحديد لذاته في قولنا . هذا لفظه .

وأما قول الرازي : وذكر « أبو معشر المنجم (٢) » أن سبب أقدام الناس على اتخاذ عبادة الأوثان ديناً لأنفسهم هو أن القوم في الدهر الأقدم كانوا على مذهب المشبهة ، وكانوا يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثناً هو أكبر الأوثان على صورة الاله ، وأوثاناً أخرى أصغر من ذلك

الرازي وذووه
يعيرون أهل
الاثبات باتباعهم
للوثنيين في
الاثبات

(١) (أبو نصر) عبید الله بن سعید بن حاتم الوائلي البكري السجزي - نسبة الى سجستان - نزيل مصر ، كان متقناً مكثراً بالحديث والسنة ، واسع الرواية ، له « كتاب الابانة » م ٤٤٤ هـ .

(٢) هو جعفر بن محمد (أبو معشر) البلخي المنجم المشهور ، صاحب المصنفات في علم النجوم م ٢٧٢ هـ .

الوثن على صورة الملائكة ، واشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد أنهم يعبدون الاله والملائكة . فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة « (X) » .

فالكلام على هذا من وجوه :

أحدها - انه من العجب ان يذكر عن ابي معشر ما يذم به عبادة الأوثان وهو الذى اتخذ أبا معشر أحد الأئمة الذين اقتدى بهم فى الأمر بعبادة الأوثان لما ارتد عن دين الاسلام ، وأمر بالاشراك بالله تعالى وعبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان فى كتابه الذى سماه : « السر المكتوم ، فى السحر ومخاطبة النجوم » وقد قيل إنه صنفه لأم الملك علاء الدين ابن محمد أبي بكر (١) ابن جلال الدين هو أنها أعطته عليه ألف دينار ، وكان مقصودها ما فيه من السحر والعجائب ، والتوصل بذلك الى الرئاسة وغيرها من المآرب ، وقد ذكر فيه عن أبي معشر أنه عبد القمر ، وأن فى عبادته ومناجاته من الأسرار والفوائد ما ذكر ، فمن تكون هذه حاله فى الشـرك وعبادة الأوثان كيف يصلح أن يذم أهل التوحيد الذين يعبدون الله تعالى لا يشركون به شيئاً ، ولم يعبدوا لاشمساً ولا قمرأً ولا كوكباً ولا وثناً ، بل يرون الجهاد لهؤلاء المشركين الذين ارتد اليهم أبو معشر والرازي وغيرهما مدة ؟ ! وإن كانوا قد رجعوا عن هذه الردة الى الاسلام فإن سرائرهم عند الله ؛ لكن لانزاع بين المسلمين ان الأمر بالشرك كفر وردة إذا كان من مسلم ، وان مدحه والثناء عليه والترغيب فيه كفر وردة إذا كان من مسلم ، فأهل التوحيد واخلاص الدين لله تعالى وحده الذين يرون جهاد هؤلاء المشركين ومن ارتد اليهم من أعظم

(X) ص ١٥ .

(١) كذا بالأصل .

الواجبات وأكبر القربات ، كيف يصلح أن يعيهم بعض المرتدين الى المشركين بأنهم يوافقون المشركين على أصل الشرك؟! وهؤلاء لا يؤمنون بالله وبما أنزل إلى انبيائه ، ومما شبه حال هؤلاء بقوله تعالى : (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا - الى قوله - عن سواء السبيل) فإن هؤلاء النفاة الجهمية منهم من عبد الطاغوت وأمر بعبادته . ثم هؤلاء يعييون من آمن بالله ورسوله؟! .

يوضح ذلك أن هذا الرازي اعتمد في الاشرار وعبادة الأوثان على مثل « تنكلو شاه البابلي » (١) ومثل « طمطم » الهندي (٢) ومثل ابن وحشية احد مرادة المتكلمين بالعربية، ومعلوم ان الكلدانيين والكشديانيين من أهل بابل وغيرهم أتباع نمرود بن كنعان البابلي وغيره وأهل الهند هم أعظم الأمم شركا ، وهم اعداء ابراهيم الخليل إمام الحنفاء ، فكيف يكون أتباع هؤلاء المشركين أعداء ابراهيم الخليل عليه السلام معيرين باتباع المشركين لأهل الملة الحنفية الذين اتبعوا ابراهيم وآل ابراهيم في اثبات صفات الله واسمائه وعبادته؟! فإن هؤلاء « الجهمية » ينكرون حقيقة خلق الله تعالى وتكليمه ، كما انكره سلفهم أعداء الخليل واعداء الكليم .

وأول من أظهر في الاسلام « التجهم » - وهذا المذهب الذي نصره الرازي وأبو معشر ونحوهما - هو الجعد بن درهم (٣) أنه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا كلم موسى تكليما ، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً ، ثم نزل فذبحه .

(١) وقد يقال : (تينكلوش) وهو صاحب كتاب « درج الفلك » وانظر « كشف الظنون » و « أخيار الحكماء » .

(٢) ذكر في كشف الظنون « كتاب طمطم الهندي » في حرف : ك

(٣) في هذا نقص ذكره المؤلف في مواضعه وهو : فصحاى به خالد بن عبد الله القسري يوم العيد ، وقال في خطبته : أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم فاني مضع بالجعد بن درهم فانه زعم النخ .

فهذا أول الجهمية نفاة الصفات في هذه الأمة ، هو مكذب بحقيقة ماخص الله به إمام الحنفاء المخلصين الذين يعبدون الله لايشركون به شيئاً ، وكليم الله الذى اصطفاه برسالاته وبكلامه ، والله تعالى يفضل هذين الرسولين ويخصهما فى مثل قوله تعالى : (إن هذا لنى الصحف الأولى . صحف ابراهيم وموسى) وقوله : (أم لم ينبأ بما فى صحف موسى . و ابراهيم الذى وفى) وهما اللذان رآهما رسول الله ﷺ ليلة المعراج فوق الأنبياء كلهم فى السماء السادسة والسابعة ، فرأى أحدهما فى السادسة ، ورأى الآخر فى السابعة ، وقد جاءت الأحاديث التى فى الصحيح بعلو هذا وعلو هذا .

فاذا كان سلف الجهمية ومخاطبي الكواكبهم من أعظم المشركين المعادين لرسول الله تعالى الأمرين بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له كيف يصلح لهم أن يعيبيوا أهل الايمان بالله ورسوله الذين يقرون بتوحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، يقرون بتوحيد الله العلمى القولى كالتوحيد الذى ذكره فى سورة (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد) (قل يأيتها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ، ولا أتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم دينكم ولي دين) كيف يصلح لأولئك الذين اشركوا ؛ وأتموا بالمشركين فى تقيض التوحيد من هذين الوجهين ، فامروا بعبادة غير الله ودعائه ، ورجبوا فى ذلك وعظموا قدره ؛ وجهلوا من ينكر ذلك وينهى عنه ؛ وانكروا من اسماء الله تعالى وصفاته وحقيقة عبادته مالا يتم الايمان والتوحيد إلا به ؛ كيف يصلح لهؤلاء أن يعيبيوا أولئك باتباع المشركين ؟ ! ويجعلوا موافقيهم على هذا الكفر أعظم قدراً من أولئك المؤمنين الذين ليس لهم نصيب من قوله : (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالحبث والطاغوت - الى قوله - نصيراً) ؟ ! فان سبب نزول هذه الآية ما فعله كعب بن الأشرف رئيس اليهود من تقديمه لدين المشركين على دين

المؤمنين ، لما كان بينه وبين المؤمنين من العداوة ، فمن آمن (بالجب) وهو السحر (والطاغوت) وهو ما عظم بالباطل من دون الله تعالى ، مثل رؤساء المشركين ، وله من علوم المسلمين ماله ، ففيه شبه من (الذين أوتوا نصيباً من الكتاب) الذين (يؤمنون بالجب والطاغوت) . وإذا كان هؤلاء يتعصبون لأولئك المشركين وينصرونهم ويذمون المؤمنين ويعيبونهم ، ألم يكن لهم نصيب من قوله تعالى : (ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً) فيكون لهم نصيب من قوله تعالى : (أولئك الذين لعنهم الله ، ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً) . وتام الكلام في قوله تعالى : (ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا الى ما أنزل الله والى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً) ؟ ! وهذه الآية مطابقة لحال هؤلاء ، كما بيناه في غير موضع . (١)

الوجه الثاني - أن الاستدلال في توحيد الله تعالى الذي بعث به رسوله

وأنزل به كتبه بمثل كلام أبي معشر المنجم ، ونقله عن الأمم المتقدمة يليق بمثل الرازي وذويه . أتري أبا معشر لو كان من علماء أهل الكتاب المسلمين - كمن أسلم من الصحابة والتابعين - ونقل لنا شيئاً عن الأنبياء المتقدمين أ كان يجوز لنا في الشريعة تصديق ذلك الخبر ، إذا لم نعلم صدقه من جهة أخرى ، إذا كان الناقل لنا إنما أخبره عن أهل الكتاب ؟ ! وفي الصحيح عن نبينا ﷺ

الاستدلال في
التوحيد بكلام
(أبي معشر)
انما يليق
بالرازي
وإصحابه

(١) قال المؤلف في « الحموية » بعد سياق هذه الآية : فان هؤلاء اذا دعو الى ما أنزل الله من الكتاب والى الرسول - والدعاء اليه بعد وفاته هو الدعاء الى سنته - أعرضوا عن ذلك ، وهم يقولون انا قصدنا الاحسان علماً وعملاً بهذه الطريق التي سلكناها ، والتوفيق بين الدلائل العقلية والنقلية أهـ . وانظر ج ١ ص ٢٧٤ من الفهارس العامة بين المؤلف فيها أنواعاً من ضلال من يحاكم الى غير الشرع من مقالات الصابئة والفلاسفة أو غيرهم ، أو الى سياسة بعض الملوك الخارجين عن شريعة الاسلام من ملوك الترك وغيرهم .

أنه قال : « إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم ، فإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه ، وأما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه » فكيف وأبو معشر الناقل لذلك ؟ ! وإما خبرة الرجل بكلام الصابئة المشركين عباد الكواكب ونحوهم ، وهم من أقل الناس خبرة ومعرفة بالتوحيد الذي بعث الله به رسله ، وبحال أهله المؤمنين مع الكفار المشركين .

الوجه الثالث - ان هذه الحكاية تقتضى أن الناس كانوا قبل ابتداء الشرك على المذهب الذي سماه « مذهب المشبهة » وأنهم كانوا حينئذ يعتقدون أن إله العالم نور عظيم ، فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا وثنا كما ذكره ، فيكون هذا الاعتقاد وهو مذهب القوم في الدهر الأقدم قبل عبادة الأوثان ، ثم إنه بسبب هذا الاعتقاد استحسنا عبادة الأوثان ، ومعلوم أن الناس كانوا قبل الشرك على دين الله وفطرته التي فطر الناس عليها ، وهي دين الاسلام العام الذي لا يقبل الله من أحد غيره ، كما قال تعالى : (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ، ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل مسمى لفضي بينهم) وقال تعالى : (كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقد ثبت عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلها على الاسلام . وثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه ذكر في حديث الشفاعة عن نوح قول أهل الموقف له : « وأنت أول نبي بعثه الله الى أهل الأرض » وقد قال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) فإذا كان الله قد بعث في كل أمة رسولا يدعوها الى عبادة الله وحده لا شريك له واجتناب الطاغوت ، ونوح أول من بعثه الله تعالى إلى أهل الأرض علم أنه لم يكن قبل قوم نوح

وهذه الحكاية تدل على أن مذهب الأنبياء والمسلمين من كل أمة هو ما أسماه « مذهب المشبهة »

مشركون ، كما قال ابن عباس ؛ واذا كان كذلك وأولئك على الاسلام ومذهبهم هو المذهب الذى سماه « مذهب المشبهة » ثبت بموجب هذه الحكاية ان هذا هو مذهب الأنبياء والمرسلين والمسلمين من كل أمة .

الوجه الرابع - ان فى هذه الحكاية انهم اشتغلوا بعبادة هذه الأوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة . وقد ذكر الله تعالى قول المشركين فى كتابه الذين جعلوا معه إلها آخر ، فلم يذكر أنهم كانوا يعتقدون أنهم يعبدون الله إذا عبدوا الأوثان ، ولكن ذكر أنهم اتخذوا هذه الأوثان شفعاء ، وذكر أنهم قالوا إنما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى ؛ ولكن فى هؤلاء الجهمية الاتحادية من يقول : إن عباد الأوثان ما عبدوا إلا الله تعالى ، وأن عابد الوثن هو العابد لله ، كما ذكرنا ذلك فيما تقدم عن صاحب « الفصوص » (١) وذويه ، وهو من رؤساء هؤلاء الجهمية وأمتهم .

ما فى هذه الحكاية من أن عباد الأوثان يعتقدون انهم يعبدون الله غلط عليهم

الوجه الخامس - أن عبادة الأوثان إنما هي مشهورة ومعروفة عن نفاة الصفات من الفلاسفة الصابئين سلف أبي معشر والرازى وذويهم مثل النمرود بن كنعان وقومه أعداء الخليل عليه الصلاة والسلام واتباعه ، وأولياء رهط أبي معشر ومثل فرعون عدو موسى كلیم الرحمن عز وجل واتباعه ، وأولياء الجهمية نفاة الصفات ، ومن يدخل فيهم من الاتحادية والقرامطة ، وكما صرح بعضهم بمولاته فرعون وتعظيمه ، كما فعل صاحب « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » (٢)

عبادة الأوثان إنما هي مشهورة عن نفاة الصفات كفرعون وغرود واتباعهما

(١) ابن عربي الطائي الملحد ، الملقب (محبى الدين) وتقدم .

(٢) قال الشيخ رحمه الله : ومضمون « البلاغ الأكبر » - الذى هو نهاية دعوتهم الملعونة التى يسمونها : الهادية - جحد الخالق تعالى والاستهزاء به وبمن يقربه ، حتى يكتب أحدهم اسم الله فى أسفل رجله ، وفيه أيضاً جحد شرائعه ودينه وما جاء به الأنبياء ، ودعوى أنهم كانوا من جنسهم طالبين للرياسة الخ . وقال : ومن وصاياهم فى « الناموس الأكبر والبلاغ الأعظم » أنهم يدخلون على المسلمين من « باب التشيع » وذلك لعلمهم بأن الشيعة من أجهل الطوائف ، وأضعفها عقلاً وعلماً وأبعدها عن دين الاسلام علماً وعملاً الخ . ج٣ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٣٦ .

الذى صنفه للقرمطة ، وكما فعله صاحب الفصوص وذويه . ومن لم يصرح بموالاته فرعون ولم يعتقد موالاته فإنه موافق له فيما كذب فيه موسى حيث قال : (ياها مان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب اسباب السموات فاطلع الى إله موسى وإني لأظنه كاذباً) قال خلائق من العلماء — وعن قال ذلك ابو الحسن الأشعري إمام طائفة الرازي ، قال - فرعون كذب موسى في قوله ان الله فوق السموات . وهؤلاء النفاة يوافقون فرعون في هذا التكذيب لموسى .

الشرك لم
يبتدعه أولا
أهل الكتب
الالهية الذين
سامهم
« المشبهة »
وانما ابتدعه
سلف ابي
معشر وذويه

الوجه السابع (١) ان القول الذى يسمونه « مذهب المشبهة » بل التشبيه الصريح لا يوجد إلا في أهل الكتب الالهية كاليهود والمسلمين كما ذكر الرازي ذلك عن مشبهة اليهود ومشبهة المسلمين . ومن ليس له كتاب فلا يعرف عنه شيء من التشبيه الذى يعير أهله بانه تشبيه ، أو الذى يقول منازعوهم إنه تشبيه . ومن المعلوم أن أصل الشرك لم يكن من أهل الكتب وانما كان من غيرهم ، فان الله لم يبعث رسولا ولم ينزل كتاباً إلا بالتوحيد ، كما قال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) وقال تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون) وقال تعالى : (وأسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال تعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا اليك ، وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ماتدعوهم اليه ، الله يجتبي اليه من يشاء ويهدى اليه من ينيب) وقال تعالى : (ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) وقال

(١) كذا بالأصل ، وقد يكون سهواً في تعداد الأوجه حيث لم يذكر (السادس) .

(يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم . وأن هذه أمتكم أمة واحدة ، وانار بكم فاتقون) .

ولم يحدث في أهل الكتب واتباع الرسل من العرب وبنو إسرائيل وغيرهم شرك إلا مأخوذ من غير أهل الكتاب ، كما ابتدع عمرو بن لحي بن قميثة : سيد خزاعة الشرك في العرب (١) الذين كانوا على ملة إبراهيم إمام الخفاء ، ابتدعه لهم بأوثان نقلها من الشام من البلقاء التي كانت اذ ذاك دار الصابئة المشركين سلف أبي معشر وذويه ، وكذلك بنو اسرائيل عبد من عبد منهم الأوثان كما ذكر الله ذلك في كتابه . تعالى وتقدس . وإنما حدث فيهم هذا من جيرانهم الصابئة المشركين سلف أبي معشر وذويه . فاذا كان أصل المذهب الذي سموه مذهب التشبيه لا يعرف إلا عن من هو من أهل كتاب منزل من السماء وأهل الكتب لم يكونوا هم الذين ابتدعوا الشرك اولا علم ان الشرك لم يبتدعه اولا القوم الذين سماهم أهل التشبيه .

الوجه الثامن - انه إذا كان الاشراك متضمنا لما سماه تشبيها فمن المعلوم

أن المرسلين كلهم ليس فيهم من تكلم بنقيض هذا المذهب ، ولا نهى الناس عن هذا الذي سماه تشبيها ، فليس في القرآن عن محمد ﷺ ، ولا عن المرسلين المتقدمين ، ولا في التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب ، ولا في الأحاديث المأثورة عن أحد من المرسلين : أنهم نهوا المشركين أو غيرهم أن يقولوا إن الله تعالى فوق السموات أو فوق العرش أو فوق العالم ، أو أن يصفوه بالصفات الخبرية التي يسميها هؤلاء تشبيهاً ، بل ولا عنهم حرف واحد بأن الله ليس

ما نقله الرازي
عن ابي معشر
ان كان حقا فهو
من اعظم الحجج
على صحة
مذهب خصمه

(١) وانظر وقوع الشرك في الأمم ، وأسباب حدوثه ص ٦ ، ٧ ج ١ من الفهارس العامة .

بداخل العالم ولا خارجه ، ولا يشار إليه ، ولا ليس بجسم ولا جوهر ، ولا متحيز ، ولا نحو ذلك . فإن كان الشرك متضمناً لما سموه تشبيهاً والرسول لم تنه عما سموه تشبيهاً ، ولا ذموا ، ولا أنكروه ، ولا تكلموا بما هو عندهم توحيد وتنزيه ينافي هذا التشبيه عندهم أصلاً : ثبت أن المرسلين صلوات الله عليهم وسلامه كلهم كانوا مقررين لهذا الذي سموه تشبيهاً ، وذلك يقتضى أنه حق . فهذا النقل الذي نقله أبو معشر واحتج به الرازي ان كان حقاً فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصومهم الذين سموهم « مشبهة » وان لم يكن حقاً فهو كذب . فهم إما كاذبون مفترون ، وإما مخصومون مغلوبون ، كاذبون مفترون في نفس المذهب الذي انتصروا عليه .

لم يعرف عن
مشركي الأمم
أنهم كانوا
يعتقدون ان
ان الوثن صورة
الله ، أبو معشر
أول مفتري

الوجه التاسع - أن الشرك كان فاشياً في العرب ولم يعلم أحد منهم كان يعتقد أن الوثن على صورة الله ، وقبلهم كان في أمم كثيرة ، وله أسباب معروفة مثل جعل الأوثان صوراً لمن يعظمونه من الأنبياء والصالحين ، وطلاسم لما يعبدونه من الملائكة والنجوم ونحو ذلك ، ولم يعرف عن أحد من هؤلاء المشركين أنه اعتقد أن هذا الوثن صورة الله . والشرك في أيام الاسلام مازال بأرض الهند والترك فاشياً ، والهند فلاسفة ، وهم من أعظم سلف أبي معشر ، ومع هذا فليس في الهند والترك من يقول هذا . فعلم أن هذا أول مفترى .

الشرك في غير
مثبتة الصفات
أكثر وأكثر
فوجب ان يكون
عيبه لهم به
كذلك

الوجه العاشر - لو كان هذا من أسباب الشرك فمن المعلوم أن غيره من أسباب الشرك أعظم وأكثر ، وأن الشرك في غير هؤلاء الذي سماهم مشبهة أكثر ، فان كان الشرك في بعض مثبتة هذه الصفات عيباً فالشرك في غيرهم أكثر وأكثر : كان الطعن والعيب على نفاة الصفات بما يوجد فيهم من الشرك أعظم وأكبر .

الوجه الحادى عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة . كلام مجمل ، فإن من الفرع ما يكون لازماً لأصله ، فإذا كان الأصل مستلزماً لوجود الفرع الفاسد كان فساد الفرع وعدمه دليلاً على فساد الأصل وعدمه . ومن الفروع ما يكون مستلزماً للأصل لا يكون لازماً له وهو الغالب ، فلا يلزم من فساده وعدمه فساد الأصل وعدمه ، ولكن يلزم من فساده وعدمه فساد هذا الفرع وعدمه .

اعتقاد تبوت الصفات أو التشبيه المعض ليس موجِباً لعبادة الأصنام

فالأول كما قال الله تعالى : (ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء ، تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون . ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار) فالكلمتان : كلمة الايمان واعتقاد التوحيد ، وكلمة الكفر واعتقاد الشرك . فلا ريب أن الاعتقادات توجب الأعمال بحسبها ، فإذا كان الاعتقاد فاسداً أورث عملاً فاسداً ، ففساد العمل - وهو الفرع - يدل على فساد أصله - وهو الاعتقاد . كذلك الأعمال المحرمة التي تورث مفساد كشرب الخمر الذي يصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة ، ويوقع العداوة والبغضاء . فهذه المفاسد الناشئة من هذا العمل هي فرع لازم للأصل ، ففسادها يدل على فساد الأصل ، وهكذا كل أصل فهو علة لفرعه وموجب له .

فساد الفرع قد يكون من جهة اخرى غير جهة الأصل

وأما « القسم الثانى » فالأصل الذى يكون شرطاً - لا يكون علة - كالحياة المصححة للحركات والادراكات ، وأصول الفقه التي هي العلم بأجناس أدلة الفقه وصفة الاستدلال ونحو ذلك : فهذه الأصول لا تستلزم وجود الفروع ، وإذا كان الفرع فاسداً لم يوجب ذلك فساد أصله ، إذ قد يكون فساده من جهة أخرى غير جهة الأصل ، وذلك نظير تولد الحيوان بعضه من بعض ، فالوالدان

أصل للولد ، والله تعالى وتقدس يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ،
فالكافر يلد المؤمن ، والمؤمن يلد الكافر .

عباد الشمس
والقمر ونحوهم
انما فعلوا ذلك
لاعتقادهم
وجودها : فهل
يكون اشراكهم
بها قادحا في
وجودها وفي
اعتقاد ما هي
متصفة به !!!

وإذا كان كذلك فمن المعلوم أن اعتقاد ثبوت الصفات بل اعتقاد التشبيه
الحض ليس موجبا لعبادة الأصنام ولا داعياً اليه وبعثنا عليه . أكثر ما في الباب
أن يقال : اعتقاد أن الله تعالى وتقدس مثل البشر يمكن معه أن يجعل الصنم
على صورة الله ، بخلاف من لم يعتقد هذا الاعتقاد فإنه لا يجعل الصنم على صورة
الله تعالى ، فيكون ذلك الاعتقاد شرطاً في اتخاذ الصنم على هذا الوجه . وهذا
القدر اذا صح لم يوجب فساد ذلك الاعتقاد بالضرورة ؛ فان كل باطل في العالم
من الاعتقادات والارادات وتوابعها هي مشروطة بأمر صحيحة ، واعتقادات
صحيحة ، ولم يدل فساد هذه الفروع المشروطة على فساد تلك الأصول التي هي
شرط لها ، فإن الانسان لا يصدر منه عمل إلا بشرط كونه حيا قادراً شاعراً ،
ولم يدل فساد ما يفعله من الاعتقادات والارادات على فساد هذه الصفات .

والذين اشركوا بالله تعالى وتقدس وعبدوا معه إلهاً آخر كانوا يقولون إنما
نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى ، ويقولون هم شفعاؤنا عند الله ، ويعتقدون ان الله
يملكهم كما كانوا يقولون في تلييتهم : « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو
لك تملكه وماملك » وقد قال تعالى : (ضرب لكم مثلاً من انفسكم هل لكم
مما ملكت أيماكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم
انفسكم) وقد أخبر عنهم سبحانه وتعالى بقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق
السموات والأرض ليقولن الله) وقال : (قل لمن الأرض ومن فيها ان كنتم
تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب
العرش العظيم . سيقولون لله ، قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء

وهو يحير ولا يجار عليه إن كنتم تعملون . سيقولون لله قل فأني تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال عكرمة : يؤمنون أنه رب كل شيء وهم يشركون به .

فإذا كانوا إنما اشركوا به لاعتقادهم أنه رب كل شيء ومليكه ، وأن هذه الشعفاء والشركاء ملكه ، وآمنوا بأنه رب كل شيء ، ثم اعتقدوا مع ذلك أن عبادة هذه الأوثان تنفعهم عنده : فهل يكون ما ابتدعوه من الشرك الذي هو فرع مشروط بذلك الأصل قادحاً في صحة ذلك الايمان والاقرار الحق الذي قالوه ؟ !

الوجه الثاني عشر - ان الذين اشركوا بالله تعالى حقيقة من عباد الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء والصالحين ، والذين اتخذوا أوثاناً لهذه المعبودات : إنما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجود الشمس والقمر والكواكب والملائكة والأنبياء ، واعتقادهم ما تفعله من الخير « تشبيهاً » : فهل يكون إشارتهم بها قادحاً في وجودها وفي اعتقاد ماهي متصفة أم لا ؟ فان كان كذلك فيلزم أبا معشر والرازي أن يقدحوا في العلوم الطبيعية والرياضية ، ويقدحوا في الملائكة والنبين . وان لم يكن كذلك كان ما ذكره من الحججة باطلا .

الوجه الثالث عشر - قوله : فثبت أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .

يقال له : الثبوت إنما يكون بذكر حجة عقلية أو سمعية ، وهب ما ذكره ابو « معشر » إنما هو خبر عن أمم متقدمين لم يذكرهم ولم يذكر اسناده في معرفة ذلك ، وليس ابو معشر من يحتج بنقله في الدين باجماع أئمة الدين ، فإنه

الرازي يحكم
على أهل الاثبات
بلا حجج شرعية
ولا عقلية

إن لم يكن كافراً منافقاً كان فاجراً فاسقاً ، وقد قال الله تعالى وتقدس : (يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فلو قدر ان هذا النقل نقله بعض أئمة التابعين عن رسول الله ﷺ لكان هذا عنده خبراً مرسلًا لا يثبت به حكم في فرع من الفروع ، فكيف والنقل له مثل أبي معشر عن أمم متقدمة ، فهذا خبر في غاية الانقطاع ممن لا تقبل روايته . فهل يحسن بذي عقل أو دين أن يثبت بهذا شيئاً في أصول الدين !!؟

ومن العجب أن هذا الرجل الحاد لله ولرسوله عمد الى الأخبار المتفيضة عن رسول الله ﷺ التي توارثها عنه أئمة الدين ، وورثة الأنبياء والمرسلين واتفق على صحتها جميع العارفين ، فقدح فيها قدحاً يشبه قدح الزنادقة المنافقين ؛ ثم يحتج في أصول الدين بنقل أبي معشر أحد المؤمنين بالجبت والطاغوت ، أئمة الشرك والضلال . نعوذ بالله من شرورهم وأقوالهم ، والله المستعان على ما يصفون ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

فصل

قال الرازي : « الفصل الثاني » في تقرير الدلائل السمعية على أنه تعالى

منزه عن الجسمية والحيز والجهة . (١)

« الفصل الثاني »
في تقرير الرازي
للدلائل
السمعية على
أن الله منزه
عن الجسمية
والحيز والجهة .

قلت : لم يذكر في هذا الفصل حجة تدل على مطلوبه دلالة ظاهرة ، فضلاً عن أن تكون نصاً ؛ بل إما أن يكون ما ذكره عديم الدلالة على مطلوبه ؛ أو يكون على نقيض مطلوبه أدل منه على مطلوبه ، وذلك يتبين بذكر حججه :

(١) انتهى الفصل الأول ، وفيه قرر الرازي مقدمات ثلاث قبل ذكر الدلائل على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وبين شيخ الاسلام « رحمه الله » ما في تلك المقدمات ودلائلها من الاجمال والتليس ، وضعف ما فيها من التنزيه والتقدیس . وهذا هو الفصل الثاني ويختص بالدلائل السمعية على أن الله منزه عن الجسمية والحيز ، وهي « تسعة عشر حجة » .

قال : « الحجة الأولى » قوله تعالى : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) قال : وأعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي ﷺ سئل عن ماهية ربه ، وعن نعته وصفته ، فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزله الله هذه السورة . اذا عرفت هذا فنقول : هذه السورة يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات ؛ لأنه تعالى جعلها جواباً عن سؤال السائل ، وأنزلها عند الحاجة ؛ وذلك يقتضى كونها من المحكمات لا من المتشابهات ؛ وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأن كل مذهب يخالف هذه السورة كان باطلاً . (X)

الحجة الأولى
«سورة الاخلاص»
وهي محكمة

قلت كون هذه السورة من المحكمات وكون كل مذهب يخالفها باطلاً هو حق لا ريب فيه ، بل هذه السورة تعدل ثلث القرآن ، كما ثبت ذلك في الأحاديث الصحيحة (١) وهي صفة الرحمن كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح (٢) وعليها اعتمد الأئمة في تنزيه الله كما ذكره الفضيل بن عياض والامام أحمد وغيرهم من أئمة الاسلام ، وهي على نقيض مطلوب الجهمية أدل منها على مطلوبهم كما قررناه في موضعه (٣) وإنما نذكر منه هاهنا ما يبسر الله .

لكن سائر الآيات المذكورة فيها أسماء الله وصفاته مثل آية الكرسي وأول الحديد وآخر الحشر ونحو ذلك هي كذلك كل ذلك من الآيات المحكمات ؛ لكن هذه السورة ذكر فيها ما لم يذكر في غيرها من اسمه « الأحد » « الصمد »

هي من المحكمات،
لكن هناك آيات
واحاديث محكمات
ولا يقول بها
الرازي !

(X) ص ١٦ .

(١) وللمؤلف كتاب في بيان معنى كونها تعدل ثلث القرآن ، اسمه : « جواب أهل العلم والايمان ، في أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن » وهو من ضمن المجلد السابع عشر من مجموع فتاويه . انظر ص ٥ - ٢٠٦ .

(٢) وله كتاب آخر في تفسير هذه السورة ، وذكر فيه الأحاديث في تسميتها صفة الرحمن . واسم الكتاب « تفسير سورة الاخلاص » . انظر ج ١٧ ص ٢١٤ - ٥٠٤ .

(٣) وانظر ما ذكره المؤلف في كون هذه السورة على نقيض مذهب الجهمية أدل منها مذهبهم في « المجلد السابع عشر » .

ومثل نبي الأصول والفروع والنظراء جميعاً ، وإلا فاسمه « الرحمن » أنزله الله لما أنكر المشركون هذا الاسم فآبته الله لنفسه رداً عليهم ، وهذا أبلغ في كونه محكما من هذه السورة ، إذ الرد على المنكر أبلغ في إثبات تقيض قوله من جواب السائل الذي لم يرد عليه بنفي ولا إثبات ، وقد قال : (وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن أنسجد لما تأمرنا وزادهم نفورا) وقال تعالى : (كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن ، قل هو ربي لا إله الا هو ، عليه توكلت واليه متاب) وكذلك قول فرعون : (ياها مان ابن لي صرحاً لعلى أبلغ الاسباب . أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وأني لأظنه كاذباً) هذا أبلغ في كون موسى صرح له بأن إلهه فوق السموات حتى قصد تكذيبه بالفعل من الاخبار عن ذلك بلفظ موسى .

وكذلك مسألة الصحابة للنبي ﷺ : « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال : هل تضارون في رؤية الشمس صحوا ليس دونها سحب ، وهل تضارون في رؤية القمر صحوا ليس دونه سحب ؟ فقالوا : لا . قال : فانكم لاتضارون في رؤيته كما لاتضارون في رؤية الشمس والقمر » وسائر ما في هذا المعنى من الأحاديث الصحيحة الصريحة المتواترة مع ورودها على سؤال السائل وجوابه بهذا التصريح هو من أبلغ ما يكون في اثبات هذه الرؤية وأبعد عن التشابه كما يظنه الرازي وغيره ممن يحرف الرؤية عن حقيقتها اتباعاً للمريسي وغيره من الجهمية ، وإن كان الرازي في الظاهر مقراً بالرؤية فان اقراره بها كإقرار المريسي وذويه بالفاظها ثم يحرفون الكلم عن مواضعه .

تقريره الدلالة
من (أحد) على
انه تعالى ليس
بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة

ثم قال الرازي : — فنقول : إن قوله تعالى : (أحد) يدل على نفي الجسمية ونفي الحيز ، والجهة . أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم ، فذلك لأن الجسم أقله

أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافي الوحدة . وقوله (أحد) مبالغة في الوحدةانية ، فكان قوله أحد منافياً للجسمية .

قال : وأما دلالاته على أنه ليس بجوهر فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم يقولون إن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني ، وذلك لأنه لا بد أن يتميز يمينه عن يساره ، وقدامه عن خلفه ، وفوقه عن تحته ، وكما يتميز فيه شيء فهو منقسم ؛ لأن يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار ، ويساره موصوف بأنه يسار لا يمين ، فلو كان يمينه عين يساره لاجتماع في الشيء الواحد أنه يمين وليس يمين ، ويسار وليس يسار ، فيلزم اجتماع النفي والاثبات في الشيء الواحد وهو محال . قالوا فثبت أن كل متحيز فهو منقسم ، وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، فلما كان الله موصوفاً بأنه (أحد) وجب أن لا يكون متحيزاً أصلاً ، وذلك ينفي كونه جوهرًا . وأما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهرًا من هذا الاعتبار ، ويمكنهم أن يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا من وجه آخر ، وبيانه هو أن الأحاد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات فقد يراد به أيضاً نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد مثلاً له ، وذلك ينفي كونه أحداً ، ثم أكدوا هذا الوجه بقوله تعالى : (ولم يكن له كفواً أحد) ولو كان جوهرًا لكان كل جوهر فرد كفواً له . فدللت هذه السورة من الوجه الذي قررناه على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياء والجهات ؛ لأن كل ما كان مختصاً بجزءة فان كان منقسماً كان جسماً ، وقد بينا ابطال ذلك ، وإن لم يكن كان جوهرًا ، ولما بطل القسمان ثبت أنه يتمتع أن يكون في جهة اصلاً

فثبت أن قوله (أحد) يدل دلالة قطعية على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة أصلاً (X) .

الاستدلال
بـ (أحد) على
نفي الصفات ،
وتسمية النفاة
« موحدين »
و المتشبهين
« مشبهين » عرفه
الأئمة قديماً
عن الجهمية

قلت : هذا الاستدلال هو معروف قديماً من استدلال الجهمية النافية ،
فإنهم يزعمون أن إثبات الصفات يناق التوحيد ، ويزعمون أنهم هم الموحدون ؛
فإن من أثبت الصفات فهو مشبه ليس بموحد ، وأنه يثبت تعدد القدماء ، لا يجعل
القديم واحداً فقط ، فالجهمية من المتلطفة والمعتزلة وغيرهم يبنون على هذا ، وقد
يسمون أنفسهم الموحدين ، ويجعلون نبي الصفات داخلاً في مسمى التوحيد ،
ومبنى ذلك على أصل واحد ، وهو أنهم سمو أقوالهم بأسماء ما أنزل الله بها من
سلطان ؛ إن هي إلا أسماء سموها هم وآباؤهم ، وجعلوا مسمى الأسماء الواردة في
الكتاب والسنة أشياء أخر ابتدعوها هم ؛ فألحدوا في أسماء الله وآياته ، وحرفوا
الكلم عن مواضعه .

وقد ذكر تلييسهم وتمويههم والحادهم أئمة السلف والخلف ، ومن نبه عليه
الامام أحمد قال في رسالته في « الرد على الزنادقة والجهمية » (١) : فقالت الجهمية
لنا لما وصفنا هذه الصفات : إن زعمتم أن الله ونوره والله وقدرته والله وعظمته فقد
قلتم بقول النصارى حين زعمتم ان الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته ؟ قلنا : لا نقول
أن الله لم يزل وقدرته ، ولا نقول ولم يزل ونوره ؛ ولكن نقول : لم يزل بقدرته
ونوره ، لامتى قدر ولا كيف قدر . فقالوا لا تكونون موحدين ابداً حتى
تقولوا قد كان الله ولا شيء . فقلنا نحن نقول : قد كان الله ولا شيء ؛ ولكن

(X) ص ١٧ ، ١٨

(١) اسمه الكامل : « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكك فيه من متشابه القرآن ،
وتأولته على غير تأويله » وهو مطبوع عظيم الفائدة ، ويستشهد منه المؤلف وغيره كثيراً .
وقد اقتبس المؤلف اسم هذا الرد - على ما يبدو - من قوله : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ،
ويوهمون جهال الناس بما يشبهون به عليهم . وقد كررها المؤلف في عدة مواضع .

إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته؟! وضربنا لهم مثلاً في ذلك ، فقلنا : أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار واسمها اسم شيء واحد وسميت نخلة بجميع صفاتها؟! فكذلك الله - وله المثل الأعلى - بجميع صفاته إله واحد ، لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرته ، والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، والذي لا يعلم هو جاهل ؛ ولكن نقول لم يزل الله عالماً قادراً مالكا لامتي ولا كيف ، قال : سمى الله رجلاً كافراً اسمه الوليد بن المغيرة المخزومي ، فقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وقد كان الذي سماه (وحيداً) له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة وقد سماه وحيداً بجميع صفاته ، وكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد .

فهذا القول الذي ذكره الامام أحمد عنهم أنهم قالوا : لا تكونون موحدين ابداً حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء . هو كلام مجمل ولكن مقصودهم أنه لم يكن موجوداً بشيء يقال إنه من صفاته ؛ فإن ثبوت الصفات يستلزم عندهم التركيب والتجزئة : إما تركيب المقدار كالتركيب الذي يزعمونه في تأليف الجسم من أجزائه ، وإما التركيب الذي يزعمونه في الحدود وهو التركيب من الصفات ، كما يقولون : النوع مركب من الجنس والفصل ، ويستلزم أيضاً التشبيه ، والتوحيد عندهم نفي التشبيه والتجسيم ، ويقولون إن الأول - يعنون به عدم النظير ، والثاني - يعنون به أنه لا ينقسم .

وهم يفسرون الواحد والتوحيد بما ليس هو معنى الواحد والتوحيد في كتاب الله وسنة رسوله ، وليس هو التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسوله . وهذا أصل عظيم يجب معرفته .

وهم يفسرون
معنى (الواحد)
و « التوحيد »
بما ليس في
الكتاب والسنة

فقال نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ونحوهم : (الواحد) هو الذى لاصفة له ولاقدرة ، ويعبرون عن هذا المعنى بعبارات ، فيقول من يريد هذا المعنى من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله : إن واجب الوجود واحد من كل وجه ليس فيه اجزاء حد ولا أجزاء كم ، أو يقال ليس فيه كثرة حد ولا كثرة كم ، ويقال ليس فيه تركيب المحدود من الجنس والفصل ، ولا تركيب الأجسام . ومقصود هذه العبارات انه ليس لله صفة ولا له قدرة .

وكذلك تقول الجهمية من المعتزلة وغيرهم : إن القديم واحد ليس معه في القدم غيره ، ولو قامت به الصفات لكان معه غيره ، وأنه ليس بجسم ؛ اذ الجسم مركب مؤلف منقسم ، وهذا تعدد يناقئ التوحيد . أو يقولون أيضاً : إن ثبوت الصفات يقتضى كثرة وعدداً في ذاته وذلك خلاف التوحيد ، ويسمون أنفسهم « الموحدين » والعلم الذى يعلم به هذا « علم التوحيد » وهذا عندهم أول « الأصول الخمسة » التى هي عندهم : التوحيد ، والعدل ، والمنزلة بين المنزلتين ، وانفاذ الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن هنا أخذ « محمد ابن التومرت » (١) هذا اللقب ، وسمى طائفته « الموحدين » ووضع لهم « المرشدة » (٢) المتضمنة لمثل عقيدة المعتزلة وغيرهم من

(١) ابن التومرت (أبو عبد الله) محمد بن عبد الله بن التومرت ، الذى تلقب بالمهدي ، وكان قد ظهر بالمغرب في أوائل المائة الخامسة ، وكان قد دخل بلاد العراق وتعلم طرفاً من العلم ، وكان فيه طرف من الزهد والعبادة ، ولما رجع الى المغرب صعد الى جبال المغرب الى قوم من البربر وغيرهم جهال لا يعرفون من دين لاسلام الا ماشاء الله ، فعلمهم الصلاة والزكاة والصيام وغير ذلك من شرائع الاسلام ، واستجاز ان يظهر لهم أنواعاً من المخاريق ليدعوهم بها الى الدين . ثم ذكر المؤلف تلك المخاريق ، كما ذكر اعتقاده الذى صرح به في كتابه « المرشدة » . ج ١١ ص ٤٧٦ .

(٢) ذكر المؤلف - رحمه الله - ما تضمنته « المرشدة » في رسالتين مستقلتين سئل فيهما عن « المرشدة » وعن قراءتها ، وذكر أنه شرح ما فيها كلمة كلمة في كتاب آخر . انظر ج ١١ ص ٤٧٦ - ٤٩٢ .

الجهمية في التوحيد ؛ لم يذكر اعتقاد الصفاتية كابن كلاب والأشعري ، فضلاً عن اعتقاد السلف والأئمة ؛ لكن ذكر في القدر مذهب أهل الاثبات ، وهذا الذي ذكر يشبه قول حسين النجار وضرار بن عمرو ، وكان « حفص الفرد » من اصحاب النجار ، وكان « برغوث » من أصحاب ضرار ، وذلك خصم الشافعي وهذا من خصوم أحمد .

وزهب « حسين النجار وطائفة من المعتزلة » الى أن معنى الواحد هو الذي لاشبيه له كما يقول : فلان واحد دهره . وقد يقولون : التوحيد يجمع المعنيين جميعاً فالأول نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ؛ فان نفي الصفات عندهم هو نفي التجسيم ، وهذا نفي التشبيه ، والتوحيد ينافي التشبيه والتجسيم . وجماع قولهم : أن التوحيد ثلاث معان : أنه واحد في نفسه لاصفة له ولاقدر ، فليس به مركب ولامحدود ولا موصوف بصفة تقوم به . وهو أيضاً واحد لاشبيه له ، فهذان نفي التجسيم والتشبيه . والثالث أنه واحد في أفعاله لاشريك له . فهذا الثالث هو متفق عليه بين المسلمين ؛ لكن الناس يقولون : هذا التوحيد لا يتم للتقديرية الذين يجعلون بعض العالم مفعولاً لغير الله ، ويجعلون من يفعل كفعل الله ؛ فان هذا اثبات شريك له في الملك .

ثم إن المعتزلة وغيرهم من الجهمية وإن وافقهم بقية المسلمين على نفي التشبيه فانهم يدخلون في اسم التشبيه كل من اثبت لله صفة كما هو معروف عنهم ، ولذلك نقله عنهم الأئمة كما ذكر الامام احمد في الرد عليهم ، فقال في وصف الجهم : وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف من الله شيئاً وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله ﷺ كان كافراً وكان من المشبهة ، وأضل بشراً كثيراً ، وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة

وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، واكثر الشيعة المتأخرين على هذا التوحيد ونفي القدر ، وأما الشيعة المتقدمون الذين أدر كوازم الأئمة فكان جمهورهم على الاثبات ، وغالب الامامية مصرحون بالتجسيم .

قلت : أصحاب عمرو بن عبيد هم المعتزلة ؛ فإن عمراً هو الامام الأول الذي ابتدع دين المعتزلة هو وواصل بن عطاء . وأما الذين اتبعوه من اصحاب ابي حنيفة فهم من جنس الذين قاموا بأمر محنة المسلمين على دين الجهمية لما دعوا الناس إلى القول بخلق القرآن وغيره من أقوال الجهمية ، وهم مثل بشر المريسي وأحمد بن أبي دواد قاضي القضاة وأمثالهم .

ولما ادخلت الجهمية هذا النفي الذي ابتدعوه في مسمى « التوحيد » أظهر المسلمون خلافهم من الأئمة والفقهاء وأهل الحديث والكلام كما (١) وروى ابو عبدالرحمن السلمي ومن طريقه شيخ الاسلام الانصارى ، عن عبدالرحمن بن مهدي ، قال دخلت على مالك وعنده رجل يسأله عن القرآن فقال : لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ؟ لعن الله عمراً فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع ، ولكنه باطل يدل على باطل . وكان المثبتة من أهل الكلام يخالفونهم في مسمى الواحد ، وكذلك الصفاتية ، وقد تقدم كلام أبي محمد ابن كلاب في معنى (الواحد) وأنه قال في « كتاب التوحيد » في معنى قول الثائل : إن الله واحد ، وفي معنى قولنا مطلقاً للشيء :

(١) بياض بالأصل مقدار سطر . وهو رواية عن أحد الأئمة في الرد على أهل الكلام . ونصوص الأئمة في الرد عليهم كثيرة ، ومنها قوله : وروى أبو عبد الرحمن السلمي الخ . فالكلام متصل من حيث المعنى .

إنه واحد . فقال : معنى قولنا الله واحد . أنه منفرد بنفسه لا يدخله غيره ، وقال في معنى مطلق قولنا : إنه واحد . إنه قد يقال ذلك لما هو أشياء كثيرة مجتمعة وهو أجسام متماثلة ، كما يقال : انسان واحد . وقولنا للخالق : واحد . لاعلى هذا المنهاج ، لأجل أنه المنفرد بنفسه الذي لا يدخله غيره . قال : وقد كان الله واحداً قبل خلقه فلم تداخله الأشياء حين خلقها ، ولم يداخلها ، ولو كان ذلك كذلك لم يكن واحداً . قال : ولو كان داخلها لكان حكمه حكمها ، ولو كانت داخلة فيه كان كذلك . ومن زعم أنها فيه أو هو فيها لزمه أن يحكم فيه بحكم المخلوق إذ كان في المخلوقات أو المخلوقات فيه ، فلما استحال في ربنا أن يداخل المخلوقين فيكون بعضاً لهم أو يداخلوه فيكونوا بعضاً له لم نجد منزلة ثالثة غير أنه بائن بخلق الأشياء فهي غير داخلة فيه ولا مماسة له ولا هو داخل فيها ولا مماس لها ، ولولا أن ذلك كذلك كان حكمه حكمها . فإن قالوا : فيعتقبه الطول والعرض ؟ قيل لهم : هذا محال ؛ لأنه واحد لا كالأحاد عظيم لا تقاس عظمته بالمخلوقات ، كما أنه كبير عليم لا كالعلماء ، كذلك هو واحد عظيم لا كالأحاد العظاء . فإن قلت : العظيم لا يكون إلا متحيزاً ؟ قيل لك : والعليم لا يكون إلا متحيزاً ، وكذلك السميع والبصير ؛ لأنك تقيس على المخلوقات . قال ابن فورك : وحكى حاكون عن ابن كلاب أنه لا يصح أن يضبط بالوهم شيء واحد . أراد أنه إن كان قديماً فلا بد من صفات ، وإن كان محدثاً فمن أعراض .

قلت هذا الكلام يقال إبطالا لمذهب الجهمية ونحوهم من الفلاسفة والمعتزلة ان (الواحد) لا صفة له . فيقال لهم فيمتنع على هذا القول أن يكون في الوجود واحد ، كما سنبين إن شاء الله مخالفة قولهم لغة والعقل والشرع .

وكان كثير من متكلمي الصفاتية من أصحاب الأشعري ونحوهم فسروا (الواحد) و « التوحيد » بنحو تفسير المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، ولم يفسروه

وكثير من متكلمي الصفاتية وان فسروهما بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات

بما ذكره ابن كلاب ولا بغير ذلك كما سند كره ؛ لكن مع تفسيرهم إياه بما ينفي التجسيم والتشبيه لم يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات ؛ بل عندهم تفسير (الواحد) بذلك لا ينافي ثبوت الصفات القائمة به ، وهذا من مواضع النزاع بينهم وبين المعتزلة والفلاسفة وغيرهم من الجهمية ؛ فإن هؤلاء يزعمون أن نفي الصفات داخل في مسمى الواحد ، وأما الصفاتية فينكرون ذلك

قال الأستاذ « ابو المعالي » : قال أصحابنا (الواحد) هو الشيء الذي لا ينقسم ، أو لا يصح انقسامه . قال القاضي أبو بكر : ولو قلت : (الواحد) هو الشيء . كان كافياً ، ولم يكن في الحد تركيب . وفي قول القائل الشيء الذي لا ينقسم . نوع تركيب . قال الأستاذ ابو المعالي : يقال للقاضي : التركيب في الحدود ، وهو أن يأتي الحد بوصف زائد يستغنى عنه ، وقد لا تفهم من الشيء المطلق ما تفهم من المفيد ، وليس يفهم من الشيء ما يفهم من الواحد الذي لا ينقسم ؛ فان الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء المقصود من التحديد والايضاح . أجب القاضي : بأن قال : كلامنا في الحقائق ، والشيء المطلق هو الواحد الذي لا ينقسم . قال منازعوه : ويقال : قد ذكرنا أن الوحدة تشعر بانتفاء القسمة عن الشيء ، فهذا أمران متلازمان ، فلا بد من التعرض لهما . ثم قال أبو المعالي : ثم قال أصحابنا : إذا سئلنا عن الواحد فنقول هذه اللفظة تردد بين معان ، فقد يراد به الشيء لا يقبل وجود القسمة ، وقد يطلق والمراد به نفي الأشكال والنظائر عنه ، وقد يطلق والمراد أنه لا ملجأ وملاذ سواه ، وهذه المعاني متحققة في وصف القديم سبحانه وتعالى .

وقال الاستاذ « ابو بكر ابن فورك » : إنه سبحانه واحد في ذاته لا يقسم له ، وواحد في صفاته لا يشبه له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وحكي عن « ابي اسحاق الأسفرائيني » أنه قال : الواحد هو الذي لا يقبل الرفع والوضع : يعنى الوصل والفصل .

وفسر بعض
المتكلمين الواحد
بمعان ثلاثة

قال الأنصارى : اشار الى وحدة الاله ؛ فان الجوهر واحد لا ينقسم ولكن يقبل
النهاية ، والاله سبحانه واحد على الحقيقة فلا يقبل فصلاً ولا وصلاً .

قال : فإن قال قائل : « الوجدانية » ترجع الى صفة اثبات ، أم هي من
الأوصاف التي تفيد النفي ؟ قلنا : قال بعض المتكلمين : المقصد من الواحد انتفاء
ماعدى الموجود الفرد ، وربما يميل القاضى ابو بكر الى هذا . وقال الجبائي : كونه
واحداً ثابت لا للنفس ولا للمعنى ، وطرد ذلك شاهداً وغائباً ، والذي يدل عليه
كلام القاضى ان الاتحاد صفة اثبات ، ثم هي صفة النفس .

قال ابو المعالى : فان قيل : أوضحوا معنى التوحيد ؟ قيل مراد المتكلمين
من اطلاق هذه اللفظة اعتقاد الوجدانية والحكم بذلك . وابلو المعالى كثيراً ما يقول
قال الموحدون ويعنى بهم هؤلاء ، وسلك سبيله ابن التومرت في لفظة «الموحدين»
(١) لكن لم يذكر في « مرشدته » (١) الصفات الثبوتية كما يذهب اليه ابو المعالى
ونحوه ، لكن اقتصر على الصفات السلبية وعلى الأحكام ، وهذه طريقة المعتزلة
والنجارية ونحوهم .

وكذلك قد وافق هؤلاء في تفسير (الواحد) بهذه المعانى الثلاثة طائفة من
من أصحاب الامام احمد وغيرهم ، قال القاضى ابو يعلى في « المعتمد » كما ذكر
ابن الباقلاني : وأما « الواحد » و « الفرد » و « الوتر » فمعناه استحالة التجزئة
والانقسام والتبعيض عليه ، فقال ، ونفى الشريك عنه ، ونفى الثانى عنه فيما لم يزل
ونفى المثل عنه تعالى وعن صفاته الأزلية . فجعل في هذا الموضع اسم (الواحد) يعم

ووافقهم طائفة
من اصحاب
احمد وغيرهم

(١) قال المؤلف : وهذا مما انكره عليه المسلمون ، اذ جميع أمة محمد صلى الله عليه وسلم
موحدون ، ولا يخلد في النار من أهل التوحيد أحد . وهذا انما هو الحاد في أسماء الله وآياته .
وتقدم الكلام حول « المرشدة » والاضافة هنا تبين قيمتها .

هذه المعاني الثلاثة . وأما في « كتاب ابطال التاويلات لأخبار الصفات » ففسر الواحد بالاشريك له ، وجعل هذه المعاني ثلاثة أقوال ؛ فقال : وأما وصفه بأنه واحد فعناه الذي لاشريك له ، القهار ويقهر كل جبار ، والأحد والواحد بمعنى واحد . وقيل : معناه شيء ، وكل شيء واحد ، وكل واحد شيء . فاذا قيل للجملة : انها واحدة . فانه يقدر فيها حكم الواحد الذي لا ينقسم ، وقيل : المراد به نفي النظير كقوله فلان واحد زمانه .

لكن كثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد بذلك ما يعرفه الناس من كثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد به وجود الانقسام ، وليس هذا فقط هو المعنى الذي يريده نفاة الجسم بقولهم ليس بمنقسم ولا متجزى ؛ فان هذا المعنى لا يشترطون فيه وجود هذا الانفصال ولا إمكان وجوده ، وهذا الاصطلاح قول أبي الوفاء ابن عقيل في « كتاب الكفاية » (باب في نفي الولد والتجزئية) : وهو سبحانه واحد لا يتجزأ ، لقوله تعالى : (لم يلد) لأنه لو كان والداً لكان متجزئاً ، لأن الولد هو انفصال جزء من الوالد ، قال سبحانه : (وجعلوا له من عباده جزءاً) يعنى ولدأ ، قال : لأن التجزى لا يجوز الا على المركبات ، وقد أفسدنا التركيب حيث أفسدنا كونه جسماً ، قال : ونخص هذا بدلالة أخرى ، فنقول : ان الايلاد تحلل والتحلل لا يجوز الا على ذات مستحيلة تتعاقب عليها الأزمان ، وتتغالب فيها الطباع ، تأخذ من الأغذية حظاً وتعيد منها فضلاً ، والقديم سبحانه ذات لا يداخله شيء ولا يداخل شيئاً ، ولا يتصل بشيء ولا ينفصل عنه شيء ؛ لأنه واحد والتجزى والانقسام لا يتصور الا على آحاد التأمّت بالاجتماع فتوحدت ، وتفككت بالانقسام فتعددت . ألا ترى أن العلل والاحكام والعقول والعلوم لما لم توصف بالتركيب لم تتسلط عليها التجزئة ؟

وكذلك قال « ابو الوفاء ابن عقيل » في (باب نفي التشبيه) : وهو سبحانه غير مشبه بالأشياء ؛ فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا على صفة من صفات الموجودات، قال سبحانه : (ليس كمثله شيء) معناه ليس مثله شيء، والكاف زائدة ؛ والدلالة على أنه ليس بجسم ولا مشبه للأشياء أنه لو كان جسماً لكان مؤلفاً لأن حقيقة الجسم هو المؤلف ؛ ولهذا أدخلت عليه العرب التزايد . فيقال : هذا أجسم . ويراد به أكثر أجساماً وأكبر جثة ، ولو كان مؤلفاً لاحتاج الى مؤلف كما احتاج سائر الأجسام ، ويجاز عليه ما يجوز عليها من التجزي والانقسام والتفكك والالتام ، ولو جوزنا قدم غائب مع كونه جسماً لاقتبسنا العلم بحدث هذا الجسم الحاضر حدث الغائب ، ولأن المشبه للشيء ما سد مسده وقام مقامه ، فلو أشبه هذه الأشياء الموجودة أو اشياء منها لسد مسده وقام مقامه في القدم والاحداث والصفة والاختراع ، إلى غير ذلك من صفات القديم سبحانه ؛ ولأنه لو كان يشبهها من وجه من الوجوه لاحتاج الى ما احتاجت اليه من الأمكنة التي يقوم بها ويتحول اليها ، وكذلك لوجب قدم الأمكنة لوجود قدم الكائنات ، وفي ذلك إما قدم العالم أو حدث القديم ، وكلاهما محال، فما أدى اليه محال .

وطائفة تجعل
قول النصارى
في « الأقسام »
بمعنى الأجزاء
والأبصار ،
وبعضهم لا يقول
بذلك ، تناقض
النصارى

قلت : وطائفة أخرى تجعل قول النصارى في « الأقسام » بمعنى الأجزاء والأبصار ؛ لكن ليس في نقلهم انهم يوجبون كون الولادة انفصال جزء عن غيره كما يذكر الأولون ، قال أبو عبد الله بن الهيثم : (الفصل الرابع) وأما القول في أنه « أحدي الذات » فان النصارى زعمت أن الله جل عن قولهم أقانيم ثلاثة ، رب واحد ، وفسر بعضهم الأقسام بأنها الأشخاص ، وقال بعضهم : إنها الخواص . قال : وقال « أهل التوحيد » إن الله واحد في ذاته ليس بذئ أقانيم ولا أبصار . واحتجت النصارى بانكم قد وافقتمونا على أن الله عز ذكره قد كان لم يزل وله حياة وكلام وذلك ما أردناه بقولنا أقانيم ثلاثة .

قال والرد عليهم أن يقال لهم : إن الحياة والكلام عندنا صفتان لذاته وليستا في حكم الذات ولا يقع عليهما اسم الله ؛ فإن الله هو الموصوف بهما دونهما ، وليس يصح اضافة شيء من أفعال الربوبية اليهما ؛ لأن الحياة والكلام لا يفعلان ، وإنما يفعل الحي المتكلم وهو الله الموصوف بهما ، وليس كذلك قولكم من قبل أنكم جعلتم الروح والابن أقنومين يتناولهما اسم الله ، وأفعال الربوبية عندكم منسوبة الى مجموع الأب والابن والروح القدس ، قد جعلتموها بمنزلة أركان الانسان التي يتناول مجموعها اسم الانسان ، وتنسب الى جملتها أفعاله ، وهذا هو وصفه بالتجزئة والتبعض ، وليس ما وصفنا به من الحياة والكلام كذلك .

ثم يقال لهم : واذا كان الله عندنا وعندكم موصوفاً بالقدرة والعلم والمشية والسمع والبصر والرحمة والعزة كما كان موصوفاً بالحياة والكلام فهلا جعلتم هذه كلها أقانيم له ، ومالكم قصرتم الأقانيم على الثلاثة . وفي هذا ما يدل على انكم لم تذهبوا من الأقانيم مذهب اثبات الصفات له ؟ لذلك فرقم بين هذه الصفات وبينها ، وإنما ذهبت فيهما مذهب الأبعاض والأجزاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قلت : مذهب النصارى لكونه متناقضاً في نفسه لا يعقل — إذ لا حقيقة له ، كما لا تعقل الممتنعات — صاروا يضطربون في قوله ، فكل طائفة منهم تفسره بغير ما تفسره الأخرى ، وكذلك يضطرب الناس في نقله ، فلهذا ذكر هذا أن الأقانيم عندهم أبعاض كأركان الانسان ، وان كان الآخرون من من النصارى لا يقولون ذلك ؛ فإن عندهم كل واحد من الأقانيم إله يدعى ويعبد ، مع قولهم أن الثلاثة إله واحد . وبعض الاله ليس هو إلهاً ؛

واكن عندهم الذات الموصوفة بالأمور الثلاثة مع كل صفة أقنوم ، ثم يقولون إن الواحد هو المتحد بالمسيح ، فان كان متحداً لصفة فالصفة ليست إلهماً مخلوق ويرزق وعندهم المسيح إله ، وان كان المتحد الذات فيكون المسيح هو الأب والابن والروح القدس إله ، وهم لا يقولون ذلك ؛ وإنما يقولون المتحد به الكلمة التي هي الابن ، ويقولون هو ابن الله لذلك ، ويقولون أيضاً هو الله لأن المتحد به هو الذات التي هو الله ، فيجعلون المتحد به هو الذات بصفة دون الذات بالصفتين الآخرين . ومن المعلوم أن الصفات لا تفارق الذات . وقد يكونون يقولون كما حكى هذا : الأقسام أبعاض وأجزاء كل منها إله أيضاً . (١)

عامّة الفاظ
التكلمين
لا يريدون بها
ما هو المعروف في
اللغة - تليسياً

واذا عرف أن مراد أئمة هذا القول بنفي التجزي والانقسام ليس هو وجود الانقسام بانفصال بعضه عن بعض ولا إمكان ذلك - وان كان اللفظي ذلك أظهر منه في غيره - فان عامة ألفاظهم الاصطلاحية لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة من معناها ؛ بل معاني اختصوا هم بالكلام فيها نفيًا وإثباتًا ؛ ولهذا قال الامام أحمد فيهم : يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويلبسون على جهال الناس بما يشبهون عليهم .

وهذان المعنيان مما اتفق المسلمون فيما أعلمه على تنزهه على الله وتقديسه عنهما ؛ فان الله سبحانه (أحد) (صمد) لا يتجزى ويتبعض وينقسم بمعنى أنه ينفصل بعضه عن بعض كما ينفصل الجسم المقسوم المعضى مثل ما تنقسم الأجسام المتصلة كالخبز واللحم والثياب ونحو ذلك ، ولا ينفصل منه بعض كما ينفصل عن الحيوان ما ينفصل من عضلاته ، وهذه المعاني هو منزّه عنها بمعنى أنها معدومة وأنها ممتنعة في حقه ، فلا تقبل ذاته التفريق والتبعيض ؛ بل ليس هو بأجوف كما قال الصحابة والتابعون

التجزي وانقسام
والتركيب بعينه
اللغوي مما اتفق
المسلمون على
نفيه عن الله

(١) وقد استوفى المؤلف الرد على النصارى في كتابه المشهور : « الجواب الصحيح ، لمن بدل دين المسيح » وابن القيم تلميذه في « هداية الحيارى من اليهود والنصارى » وهما مطبوعان .

في تفسير (الصد) انه الذي لاجوف له ، كما سيأتى بيانه . وأكثر الناس لا يفهمون من نفي التبعية والتجزئة والانقسام والتركيب إلا هذين المعنيين ونحوهما ، وذلك متفق على نفيه بين المسلمين ؛ اللهم إلا أن يكون بعض من لأعلم من الجهال الضلال قد جوز على الله أن ينفصل منه بعضه عن بعض كما يحكى ذلك عن بعض الكفار ، فبنو آدم لا يمكن حصر ما يقولونه ؛ وإنما المقصود أن المقالات المحكية عن طوائف الأمة لم أجد فيها من حكى هذا القول عن أحد من الطوائف .

وإنما مراد أئمة هذا القول من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ومن اتبعهم من الصفاتية بنفي ذلك ما ينفونه عن الجسم المطلق ، وهو أنه لا يشار الى شيء منه دون شيء ، ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث لا يكون له قدر وحد وجوانب ونهاية ولا عين قائمة بنفسها يمكن أن يشار اليها ويشار الى شيء منها دون شيء ، ولا يمكن أيضا عند التحقيق أن يرى منه شيء دون شيء ، وهذا عندهم نفي الكم والمساحة . وأما غير الصفاتية فيريدون أنه لاصفة له ، إذ وجود الصفات يستلزم التجسيم والتجزئة والتركيب كما سيأتى بيان قولهم فيه .

تناقض طوائف
النفاء ومن
اتبهم في شيء
من ذلك

وهؤلاء ينفون التجسيم والتشبيه وهم متناقضون في ذلك عند النفاة والمثبتة الذين يخالفونهم ، كما أن النفاة تثبت موجوداً مطلقاً مجرداً عن الصفات والمقادير وهم في ذلك متناقضون عند جماهير العقلاء ، وكذلك من اثبت أنه حي عالم قادر ونفى الصفات كان متناقضاً عند جماهير العقلاء . ومن أثبت من الصفاتية الخبرية كالوجه واليدين مع نفي التجسيم والتشبيه هم متناقضون في ذلك عند من يخالفهم من الصفاتية والمثبتة كما هو قول ابن كلاب والأشعري وغيرهما . ثم متكلمة اهل اهل الحديث وفقهاؤهم الذين يوافقون هؤلاء على النفي مع اثبات المعانى الواردة في آيات الصفات وأحاديثها هم متناقضون في ذلك عند هؤلاء .

ولهذا لما صنف القاضي ابو يعلى كتابه الذى سماه « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات » وقال فى أوله : أحمده حمداً يرضيه ، وأستعينه على أوامره ونواهيه ، وابرأ اليه من التجسيم والتشبيه . وصار فى عامة ما يذكره من أحاديث الصفات يقر الحديث على ما يقول إنه ظاهره ومقتضاه مع قوله بنفى التجسيم ، كما يقول سائر الصفاتية فى الوجه واليد ، وكما يقولونه فى العلم والقدرة ونحو ذلك ، وهذا تناقض عند أكثر أهل الاثبات والنفي .

ولهذا صار فى أصحاب الامام أحمد وغيرهم من يشهد بتناقضه إما مائلا الى النفي كرزق الله التيمى وابن عقيل وابن الجوزى وغيرهم ، واما مائلا الى الاثبات كطوائف أجل وأكثر من هؤلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ، وطوائف آخرون من أصحاب أحمد وغيرهم يوافقونه على مجمل ما ذكره وإن نازعوه فى بعض المواضع ، وهؤلاء أكثر وأجل من المائلين الى النفي : كالشريف أبى جعفر وأبى الحسن القزوينى (١) والقاضى أبى الحسين (٢) ، وأبى (٣) وان كانوا يخالفونه فى أشياء مما اثبتها : إما لضعف الحديث أو لضعف دلالاته وأما « التشبيه » فهو فى اصطلاح المتكلمين وغيرهم هو « التمثيل » والمتشابهان هما التماثلان ، وهما ما سد أحدهما مسد صاحبه وقام مقامه وناب منابه . وبينهم نزاع فى إمكان التشابه الذى هو التماثل من وجه دون وجه ، وهل التشابه الذى هو التماثل بنفس الذوات أو بالصفات القائمة بالذوات ؟ وهذا التشبيه ايضا منتف عن الله ؛ وإنما خالف فيه المثبتة الممثلة الذين وصفهم الأئمة وذمهم كما قال الامام أحمد : المشبه الذى يقول : بصر كبصرى ، ويد كيدى ، وقدم

و « التشبيه »

فى اصطلاحهم

هو « التمثيل »

(١) أبو الحسن القزوينى علي بن حاتم فقيه ، محدث من تصانيفه الكثيرة كتاب الوضوء ، كتاب الصلاة ، كتاب الصوم ، كتاب الزكاة ، كتاب الحج ، « المؤلفون » .
(٢) محمد بن أبى يعلى ، مؤلف « طبقات الحنابلة » .
(٣) بياض محل كلمة ...

كقدي . ومن قال هذا فقد شبه الله بخلقه ، وكما قال اسحاق وأبو نعيم ومحققو المتكلمين . على أن هذا التشابه الذي هو التماثل لا يكون بالموافقة في بعض الصفات ؛ بل الموافقة في جميع الصفات الذاتية التي بها يقوم بها أحدهما مقام الآخر

وفي اللغة يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة

وأما « التشبيه » في اللغة فإنه قد يقال بدون التماثل في شيء من الحقيقة ، كما يقال للصورة المرسومة في الحائط إنها تشبه الحيوان ، ويقال : هذا يشبه هذا في كذا وكذا ، وإن كانت الحقيقتان مختلفتين .

ولهذا كان أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون من أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ؛ فإن مقتضى هذا كونه معدوماً ، ومنهم طوائف يطلقون هذا .

أئمة أهل السنة ومحققو أهل الكلام يمنعون أن يقال : لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه

لكن من هؤلاء من يريد بنفي التشابه نفي التماثل ، فلا يكون بينها خلاف معنوي ؛ إذ هم متفقون على نفي التماثل بوجه من الوجوه ، كما دل على ذلك القرآن ، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع (١) كما يعلم أيضاً بالعقل .

وأما « النفاة » من الجهمية وأشباههم فلا يريدون بذلك إلا نفي الشبه بوجه من الوجوه ، وهذا عند كل من حقق هذا المعنى لا يصلح إلا للمعدوم ، وقد قرر ذلك غير واحد من أئمة المتكلمين حتى أبو عبد الله الرازي كما سنذكر كلامه في ذلك .

ولفظ «التجسيم» له معنى عام ، ومعنى خاص وفيه النزاع . أئمة الإسلام لا يطلقون هذه الألفاظ المبتدعة ويستفصلون عن المعنى

وكذلك لفظ « التجسيم » هو كلفظ التأليف والتركيب والتبعيض والتجزئة: من معناه ما هو متفق على نفيه بين المسلمين ، ومنه ما هو متفق على نفيه بين علماء المسلمين من جميع الطوائف ؛ إلا ما يحكى عن غلاة الجسمة من أنهم

(١) انظر « القاعدة السادسة » في الرسالة التدمرية ص ٦٩ ج ٣ .

يمثلونه بالأجسام المخلوقة . وأما المعنى الخاص الذي يعنيه النفاة والمثبتة الذين يقولون هو جسم لا كالأجسام فهذا مورد النزاع بين أئمة أهل الكلام وغيرهم ، وهو الذي يتناقض سائر الطوائف من نفاة لاثبات ما يستلزمه ، كما يتناقض مثبتوه مع نفي لوازمه ، ولهذا كان الذي عليه أئمة الاسلام انهم لا يطلقون الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها لا نفيًا ولا اثباتًا الا بعد الاستفسار والتفصيل ، فثبت ما أثبتته الكتاب والسنة من المعاني ، وينفي ما نفاه الكتاب والسنة من المعاني .

والمقصود هنا أن « التوحيد » الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رساله وهو المذكور في الكتاب والسنة وهو المعلوم بالاضطرار من دين الاسلام ليس هو هذه الأمور الثلاثة التي ذكرها هؤلاء المتكلمون ، وان كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ، فهم مع زعمهم أنهم «الموحدون» ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله ؛ بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة ؛ وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو عبادة الله وحده ، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئًا فقد وحده ، ومن عبد من دونه شيئًا من الأشياء فهو مشرك به ليس بموحد مخلص له الدين ، وان كان مع ذلك قائلاً بهذه المقالات التي زعموا أنها التوحيد ، حتى لو أقر بأن الله وحده خالق كل شيء وهو « التوحيد في الأفعال » الذي يزعم هؤلاء المتكلمون أنه يقر أن لا إله إلا هو ، ويثبتون بما توهموه من دليل التمانع وغيره (١) لكان مشركاً ،

توحيد المتكلمين
باطل ليس هو
توحيد الرسل

توحيد الرسل
والمؤمنين عبادة الله
وحده .

(١) قال الشيخ رحمه الله : قلت : والآية فيها قولان معروفان للمفسرين « احدهما » ان قوله : (٠٠ لا يتغوا الى ذي العرش سبيلا) أي بالتقرب اليه والعبادة والسؤال له . و « الثاني » بالممانعة والمغالبة . والاول هو الصحيح ، فانه قال : (لو كان معه آلهة كما يقولون) وهم لم يكونوا يقولون ان آلهتهم تمنعه وتغالبه . بخلاف : (وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض) فهذا في الآلهة المنفية ، ليس فيها أنها تعلقو على الله ، وان المشركين يقولون ذلك أيضاً . فقلوه : (لا يتغوا الى ذي العرش سبيلا) يدل على ذلك . قلت وقد اطلب على هذا البحث في الكتاب النفس المخطوط « المجلد الرابع من بيان موافقة صريح المعقول ، لصحيح المنقول » . وانظر أيضاً ج ٢٠ ص ١٧٤ - ١٨٤ من مجموع ذوايه ، وفي التندرية طرف من هذا البحث ، وكذا في شرح الطحاوية .

« التوحيد في
الأفعال » كان
يقربه المشركون

وهذه حال مشركي العرب الذين بعث الرسول اليهم ابتداءً ، وأنزل القرآن ببيان شرِكهم ، ودعاهم الى توحيد الله واخلاص الدين له ؛ فانهم كانوا يقرون بان الله وحده هو الذي خلق السموات والأرض كما أخبر الله بذلك عنهم في القرآن ، كما في قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وفي قوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله ، قل فأنى تسحرون) وقال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال ابن عباس : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم مع هذا يعبدون غيره . فهذا الشرك المذكور في القرآن في مواضع كثيرة المضاد للاخلاص والتوحيد ، كما في حديث جابر وابن عمر وسعد وغيرهم وقد بسطنا الكلام في هذا في غير هذا الموضوع (١) .

توحيد الرسل
يتناول توحيد
الصفات .

و « التوحيد الذي جاء به الرسول » يتناول التوحيد في العلم والقول ، وهو وصفه بما يوجب أنه في نفسه أحد صمد لا يتبعض ويتفرق فيكون شديتين ، وهو واحد متصف بصفات تختص به ليس له فيها شبيه ولا كفو .

و « التوحيد في الإدارة والعمل » وهو عبادته وحده لا شريك له (١) وقد أنزل الله سورتي الاخلاص (قل يا أيها الكافرون) و (قل هو الله أحد) الواحدة في توحيد العمل ، ولهذا كان القول فيها (لأعبد ماتعبدون) وهي جملة انشائية فعلية ، والأخرى في توحيد العلم ، وهي قوله : (قل هو الله أحد) وبهذا كان

(١) وانظر موجز ما ذكره الشيخ في مجموع فتاويه ص ٣ - ١٨ ج ١ من الفهارس العامة .

وللشيخ مؤلفات مفردة في ذلك أيضاً منها الرد على البكري في الاستغاثة .

القول جملة خبرية اسمية. والكلام: إما انشاء، وإما إخبار. فالأخبار يكون عن العلم، والانشاء يكون عن الإرادة؛ ولهذا قال الله تعالى: (وإلهكم إله واحد لا إله الا هو الرحمن الرحيم) وقال: (قل إنما يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد فهل أنتم مسلمون) وقال: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ إنما إلهكم إله واحد) وقال: (وقال الله لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد فيأيّ فارهبون) وقال: (وانطلق الملائم منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم - الى قوله - أ جعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب) وفي القرآن من نفي الألوهية عن غيره من المخلوقات وإثباتها له وحده ما لا يحصى إلا بكلفة، كقوله: (فلا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من العذبين) (ولا تدع مع الله إلهاً آخر، لا إله الا هو، كل شيء هالك إلا وجهه) (رب المشرق والمغرب لا إله الا هو فاتخذوه وكيلاً) (ربنا رب السموات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططا. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لو لا يأتون عليهم بسلطان بين، فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً) (لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتتعد مذموماً مخذولاً) (فاعلم أنه لا إله الا هو) (إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله الا الله يستكبرون) ونحو ذلك مما يتضمن وحدانيته في الالهية: فلا يجوز أن يكون إله معبود إلا هو.

والالهية تتضمن استحقاقه للعبادة والدعاء؛ لا أنها بمعنى القدرة على الاختراع

كما يذكر ذلك عن الأشعري، فان هذا هو الربوبية التي كان المشركون يقرّون بها.

ليست الالهية هي القدرة على الاختراع كما يذكر عن الأشعري

ولهذا خاطبني بعض الأعيان من الفضلاء المتفلسفين وأخذ يقول إن الفلاسفة

يوجدون، وأنهم من أعظم الناس توحيداً، ويفضلهم على النصارى في التوحيد.

فبينت له أن الأمر ليس كذلك؛ بل النصارى في التوحيد خير منهم، وأنهم

مشركون لا موحدون ، فقلت : الفلاسفة الذين تذكروهم إما مشركون يوجبون الشرك ويوالون عليه ويعادون ، وإما صابئون يسوغون الشرك ويجوزون عبادة ماسوى الله وكتبهم مشحونة بهذا ؛ ولهذا كان أحسن أحوالهم أن يكونوا صابئة أو هم علماء الصابئة . وهل كان نمرود وقومه وفرعون وقومه وغير هؤلاء إلا منهم؟! وهل عبدت الكواكب وبنيت لها الهياكل وأصنامها إلا برأي هؤلاء المتفلسفة؟! بل وهل عبد الصالحون وعكف على قبورهم ومثلت صورهم إلا بأرائهم؟ حتى الذين كانوا متظاهرين بالاسلام منهم قد صنفتوا فى الاشرار بالله وعبادة الكواكب والأصنام ، وذكروا مافى هذا الشرك من الفوائد وتحصيل المقاصد !!

الفلاسفة مشركون
لا موحدون ،
والنصارى
خير منهم

وبالاضطرار يعلم من عرف دين الرسل محمد وغيره انهم إنما بعثوا بالنهي عن هذا الاشرار، وجميع الرسل بعثوا بذلك، كما قال تعالى : (ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) وقال تعالى : (وأسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا أن جعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال : (وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا إله إلا أنا فاعبدون) .

وقد اتفق المسلمون على أن دين أهل الكتاب من اليهود والنصارى خير من دين من لا كتاب له من المشركين والصابئين وغيرهم .

والعلماء على تنوع أصنافهم من الفقهاء والمفسرين والمتكلمين وأرباب المقالات وان اختلفوا فى الصابئين فلتنوعهم ؛ ولهذا كان للفقهاء فيهم طريقان : (أحدهما) أن فى كونهم من أهل الكتاب قولين للشافعي وأحمد . (والطريق الثاني) أنهم صنفان : فمن تدين منهم بدين أهل الكتاب كان منهم وإلا فلا . هذا هو المختار عندهم .

وأما « الشرك » الذي في النصارى فأنما ابتدعوه تشبهاً بأولئك ، فكان فيهم قليل من شرك أولئك ، قال تعالى : (وقالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم ، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل) كالذين قالوا الملائكة أولاد الله ، كما يقوله هؤلاء المتفلسفة الصابئون ؛ فانهم كانوا قبل النصارى .

الشرك فيهم انما
ابتدعوه تشبها
بأولئك

قلت : وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيداً ، وهذا في التحقيق تعطيل مستلزم للتمثيل والاشراك . وأما النصارى فهم لا يقولون إن ثم الهين متباينين ؛ بل يقولون قولاً متناقضاً حيث يجعلون الثلاثة واحداً ، ويجعلون الواحد هو المتحد بالمسيح دون غيره ، مع عدم إمكان تميز واحد عن غيره ، وهذا الكفر دون كفر الفلاسفة بكثير ، وتكلمت في ذلك بكلام بعد عهدي به . وفساد هذا وتناقضه اعظم ، حتى لقد قال عبد الله بن المبارك : إنا لنحكي قول اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية .

توحيد الفلاسفة
(نفي الصفات)
مثل تعطيل
المعتزلة الذي
سموه توحيداً

وهذا يتبين بما نقوله ، وهو أن ما فسر به هؤلاء اسم (الواحد) من هذه التفسيرات التي لا أصل لها في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة باطل بلاريب شرعاً وعقلاً ولغة .

أما في « اللغة » فإن أهل اللغة مطبقون على أن معنى (الواحد) في اللغة ليس هو الذي لا يتميز جانب منه عن جانب ولا يرى منه شيء دون شيء إذ القرآن ونحوه من الكلام العربي متطابق على ما هو معلوم بالاضطرار في لغة العرب وسائر اللغات أنهم يصفون كثيراً من المخلوقات بأنه واحد ويكون ذلك جسماً ؛ إذ المخلوقات إما أجسام وإما أعراض عند من يجعلها غيرها وزائدة عليها .

بطلان تفسير
المتكلمين للفظ
(الواحد)
و « التوحيد »
في اللغة

وإذا كان أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم وأنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء ، وسيأتي بيان هذا ، ونذكر ما في اللغة في ذكر الواحد مع كونه موصوفاً بمقدار ؛ بل لا يوجد في اللغة اسم واحد إلا على ذي صفة ومقدار ، لقوله تعالى : (الذي خلقكم من نفس واحدة) وقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) وقال : (وان كانت واحدة فلها النصف) وسئل النبي ﷺ : « يصلي الرجل في الثوب الواحد ؟ فقال : أولكلكم ثوبان » وقال : « لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » وسيأتي بسط هذا ان شاء الله (١) .

وأما «العقل» فهذا الواحد الذي وصفوه يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة : إنه أمر لا يعقل ، ولا له وجود في الخارج ؛ وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء ؛ بحيث يمكن ان لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وان سماه المسمي جسماً .

وأيضاً فان « التوحيد » إثبات لشي هو واحد، فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتية يختص بها ويتميز بها عما سواه ، حتى يصح أنه ليس كمثل شيء في تلك الأمور الثبوتية ، ولا مجرد عدم المثل اذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم ، ففني المثل والشريك يقتضى ما هو على حقيقة يستحق بها واحداً ؛ ولهذا فسر ابن كلاب وغيره (الواحد) بأنه المنفرد عن غيره المبين له ، وهذا المعنى داخل في معنى الواحد في الشرع وإن لم يكن إياه ؛ ولذلك أهل الاثبات

(١) عند الكلام على حجته قريباً .

من أهل السنة والحديث يصنفون « كتب التوحيد » يضمونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة ؛ لأن تلك الصفات في كتابه تقتضى التوحيد ومعناه

وأما « الشرع » فنقول: مقصود المسلمين ان الأسماء المذكورة في القرآن والسنة وكلام المؤمنين المتفق عليه بمدح أو ذم تعرف مسميات تلك الأسماء ، حتى يعطوها حقها ، ومن المعلوم بالاضطرار أن اسم (الواحد) في كلام الله لم يقصده سلب الصفات وسلب ادراكه بالحواس ، ولانفي الحد والقدرونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية واتباعهم ، ولا يوجد نفيها في كتاب ولا سنة ولا عن صاحب ولا أئمة المسلمين .

بطلانه في الشرع
ايضا ، كلام
الأئمة في ذلك

قال الامام عثمان بن سعيد الدارمي في كتابه الذي سماه : « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » (١) وذكر أن بعض من كان بنواحيه ممن أظهر معارضة السنة والآثار بكلام بشر المريسي وصف في ذلك - الى أن قال (٢) : - افتتح هذا المعارض كتابه بكلام نفسه منشأ لكلام المريسي مدلسا على الناس بما يوهم أنه يحكى ، ويرى من قبله (٣)

(١) قلت : وهو اسم مطابق لمسماه ، وقد نقل ابن تيمية رحمه الله جل ما فيه في أبواب الصفات ، وامتدحه وكتابه الآخر « الرد على الجهمية » . قال ابن القيم : عثمان بن سعيد الدارمي حافظ أهل المشرق ، وشيخ الأئمة ، قال فيه أبو الفضل ابن الفرات : ما رأيت مثل عثمان بن سعيد ، ولا رأى عثمان مثل نفسه . أخذ الأدب عن ابن الاعرابي ، والفقه عن البويطي ، والحديث عن يحيى بن معين وابن المديني ، واثني عليه أهل العلم ، وكتابه من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها ، وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة ان يقرأ كتابيه ، وكان شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً ، وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما . أ هـ « اجتماع الجيوش الاسلامية ، على غزو المعتلة والجهمية » ص ٨٩ ، ٩٠ . وتقدمت الإشارة الى ترجمة الدارمي .

(٢) ص ٥ من الكتاب المشار اليه .

(٣) بكسر القاف وفتح الباء .

من الجهال ومن حواليه من الأغمار أن مذاهب جهم والمريسي في التوحيد كبعض اختلاف الناس في الايمان في القول والعمل والزيادة والنقصان ، وكاختلافهم في التشيع والقدر ونحوها ، كيلا ينفروا من مذاهب جهم والمريسي اكثر من نفورهم من كلام الشيعة والمرجئة والقدرية .

قال : وقد اخطأ المعارض بحجة السبيل ، وغلط غلطاً كثيراً في التأويل ، لما أن هذه الفرق لم يكفرهم العلماء بشيء من اختلافهم ، والمريسي وجهم واصحابها لم يشك أحد منهم في اكفارهم ، سمعت محبوب بن الحسن (١) الانطاكي : انه سمع وكيعاً يكفر الجهمية ، وكتب الي علي بن خشرم أن ابن المبارك يخرج الجهمية من عداد المسلمين ؛ وسمعت يحيى بن يحيى وأبا توبة وعلي بن المديني يكفرون الجهمية ومن يدعى أن القرآن مخلوق ، فلا يقيس الكفر ببعض اختلاف هذه الطرق إلا امرؤ جهل العلم ولم يوفق فيه لفهم ، فادعى المعارض أن الناس قد تكلموا في الايمان وفي التشيع والقدر ونحوه ولا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب ؛ اذ جميع خلق الله تدرك بالحواس الخمس والشم والذوق والبصر بالعين والسمع ، والله بزعم المعارض لا يدرك بشيء من هذه الخمس .

قال : قلنا لهذا المعارض الذي لا يدري كيف يتناقض : أما قولك : «لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب » فقد صدقت ، وتفسير التوحيد عن الأمة وصوابه قول : « لا إله إلا الله وحده لا شريك له » التي قال رسول الله ﷺ «من جاء بها مخلصاً دخل الجنة» «أمرت أن اقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله» «من قالها فقد وحده الله» وكذلك روى جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ : أنه أهل بالتوحيد في حجة الوداع فقال « لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك لبيك ، ان

الحمد والنعمة لك والمالك لاشريك لك « حدثنا ابو بكر بن أبي شيبة ، عن حاتم ابن اسماعيل ، عن جعفر بن محمد ، عن ابيه ، عن جابر . فهذا تأويل التوحيد وصوابه عن الأمة .

فن أدخل الحواس الخمس ايها المعارض في صواب التأويل من امة محمد ومن عداها ؟ فأشر اليه ، غير ما ادعيتم فيه من الكذب على ابن عباس من رواية بشر المريسي ونظرائه .

و«لمن تأول في التوحيد [غير] الصواب « لقد تأولت انت فيه غير الصواب إذ ادعيت أن الله لا يدرك ولن يدرك بشيء من هذه الحواس الخمس ، إذ هو في دعواك لاشيء ، والله مكذب من ادعى هذه الدعوى في كتابه اذ يقول عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) (ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكهم) فآخبر في كتابه أن موسى أدرك منه الكلام سمعه وهو أحد الحواس عندك وعندنا ، ويدرك في الآخرة بالنظر اليه بالأعين وهي الحاسة الثانية ، كما قال الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) كما قال رسول الله ﷺ « ترون ربكم يوم القيامة كما ترون الشمس والقمر جهاً لاتضمامون في رؤيته » وروى عدي بن حاتم الطائي قال - قال رسول الله ﷺ : « مامنكم من أحد إلا سيكلمه الله ليس بينه وبينه ترجمان » فذاك الناطق من قول الله ، وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله ﷺ : فأبي صواب أبين من هذا ؟ ! فلذلك قلنا : إن المعارض قد تأول فيه غير الصواب .

وروى ابو عبد الرحمن السلمي في ما صنفه في ذم الكلام ما ذكره أيضاً من طريقه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الهري في تصنيفه المشهور في ذلك (١) قال

(١) وهو « ذم الكلام » وقد أشير اليه سابقاً ، ويأتي النقل عنه في المجلد الثاني ان شاء الله تعالى .

ابو عبد الرحمن سمعت أبا نصر أحمد بن محمد بن خالد السجزي يقول : سمعت أبي يقول - قلت : لابي العباس ابن سريح (١) : ما التوحيد ؟ قال : توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتوحيد أهل الباطل : الخوض في الأعراض والأجسام ؛ وإنما بعث النبي ﷺ بانكار ذلك .

وهذا النفي الذي يذكر النفاة ويفسرون به اسم الله (الواحد) وغير ذلك هو عند أهل السنة والجماعة مستلزم العدم ، مناف لما وصف به نفسه في كتابه من أنه (الأحد) (الصمد) ، وأنه (العلي) (العظيم) وأنه (الكبير المتعال) وأنه (استوى على العرش) وأنه يصعد اليه ، ويوقف عليه ، وأنه يرى في الآخرة كما ترى الشمس والقمر ، وأنه يكلم عباده ، وأنه السميع البصير ، وقوله : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) . وهو لا يكون له قدر في نفسه وإنما قدره عندهم في القلوب ، وكذلك لا يكون له في نفسه عظمة وإنما عظمته في النفوس .

وذلك يظهر بالكلام على حجته (٢) وذلك من وجوه :

أحدها - أنه قال : « الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، وذلك ينافي الوحدة ، وقوله : (أحد) مبالغة في الوجدانية ، فكان قوله أحد منافياً للجسمية » .

نقض استدلال الـرازي بـ (احد) على نفي الجسمية

يقال له : هذا يقتضي أن شيئاً مما يقال له جسم لا يوصف بالوحدة ، حيث قلت : إن « الجسم مركب ، وذلك ينافي الوحدة » ومعلوم أن هذا خلاف

(١) امام الشافعية في وقته ، وذكر ابن القيم طرفاً من كلامه - في « اجتماع الجيوش الاسلامية » - الذي حكاه عنه سعد بن علي الزنجاني في جوابات المسائل التي سئل عنها بمكة .
انظر ص ٦٢ - ٦٤ .

(٢) حجة الرازي على نفي الجسمية .

مافى الكتاب والسنة ، وخلاف لغة العرب ، قال الله تعالى : (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها) ومعلوم أن النفس الواحدة التى خلق منها زوجها هو آدم ؛ وحواء خلقت من ضلع آدم القصيراء ؛ من جسده خلقت ، لم تخلق من روحه حتى يقول القائل : الوحدة هي باعتبار النفس الناطقة التى لا تتركب فيها . وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم ، وجسد آدم جسم من الأجسام وقد سماها الله نفساً واحدة علم أن الجسم قد يوصف بالوحدة . وأبلغ من ذلك ما ذكره الامام أحمد وغيره من قوله : (ذرني ومن خلقت وحيداً) فان الوحيد مبالغة فى الواحد ، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد فى صفة فانه واحد أولى ، ومع هذا فهو جسم من الأجسام . وقال تعالى : (يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وان كانت واحدة فلها النصف) فوصف المرأة بأنها واحدة ، وهذا جسم موصوف بالوحدة حيث لم يكن لها نظير فى كونه بنتاً لهذا الميت . وقال تعالى : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال تعالى : (ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما : إني أرانى أعصر خرا) الآيات . وقال تعالى : (قالوا يا أيها العزيز إن له أباً شيخاً كبيراً فخذنا مكانه) . و « الفرد » و « الوتر » من جنس لفظ الواحد ، وقد قال تعالى : (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة) وقال تعالى : (ونزله ما يقول ويأتينا فرداً) . وقال تعالى : (فجاءت إحداهما تمشي على استحياء — الى قوله — قالت يا أبت استأجره) وقد قال تعالى : (بعثناهم ليتسألوا بينهم ، قال قائل منهم كم لبثتم قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا أحدكم بورقكم هذه) وقال تعالى : (أيود أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً) وقال تعالى : (واضرب لهم مثلاً رجلين جعلنا لأحدهما جنتين

النصوص الكثيرة
في الكتاب والسنة
وصفت الاجسام
بالوحدة

من اعناب) وقال : (وآتيتم أحداهن قنطاراً) وقال تعالى : (ايود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب) وقال تعالى : (واذا بشر احدكم بالأثني) في موضعين ، وفي الصحيح أن النبي ﷺ سئل « أيصلي الرجل في الثوب الواحد ؟ فقال : اولكلمكم ثوبان » وفي الصحيح عن النبي ﷺ « أنه نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء » بل في الصحيح من لفظ النبي ﷺ قال : « لا يصلين أحدكم في ثوب واحد ليس على عاتقه منه شيء » وفي الصحيح عن عمر بن ابي سلمة قال : « رأيت رسول الله ﷺ يصلي في ثوب واحد مشتملا به » وفي حديث المتلاعنين الذي في الصحيح عن النبي ﷺ قال : « الله يعلم أن أحدكم كاذب ، فهل منكم من تأثب » وفي الصحيح عن سليمان بن صرد قال « استب رجلان عند النبي ﷺ فجعل أحدهما تحمر عيناه وتنتفخ أوداجه ، فقال النبي ﷺ : « إني لأعلم كلمة لو قالها لذهب عنه الذي يجد : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم » وفي حديث ابراهيم : « اللهم أنت واحد في السماء وأنا واحد في الأرض » وفي الصحيح عن ابن عباس قال : « مر النبي ﷺ على قبرين فقال : « إنها يعذبان ، وما يعذبان في كبير ، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة » وفي السنن عن النبي ﷺ قال : « إذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس » وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال : « إن أحدكم اذا قام إلى الصلاة فأنما يناجى ربه » وفي الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا أستيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا » وفي الصحيح عن النبي ﷺ قال : « لو أن أحدكم إذا أتى أهله قال اللهم جنبنا الشيطان وجنب الشيطان مارزقتنا فقضي بينهما ولد لم يضره الشيطان » وفي الصحيح عن النبي ﷺ من حديث ابن عباس وهو في البخاري من حديث أبي برزة « أن النبي ﷺ اذا أصبح يقول لاصحابه هل رأى أحد منكم الليلة رؤيا » وفي الصحيحين

عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « اذا تنخم أحدكم فلا يتنخم قبل وجهه ولا عن يمينه ، وليصق عن يساره أو تحت قدمه اليسرى » وفي لفظ البخارى : « اذا قام أحدكم الى الصلاة فلا ييصق أمامه » وفي لفظ مسلم : « ما بال احدكم يقوم مستقبل ربه فيتنزع أمامه ، أيجب أن يستقبل فيتنزع في وجهه ، فاذا تنزع أحدكم » وفي الصحيحين عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يأتي الشيطان احدكم فيقول من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول من خلق ربك ؟ فاذا بلغه فليستعذ بالله ولينته » وفي صحيح البخاري عن جابر قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم أحدكم بالأمر (١) وفي الصحيحين عن ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يستجاب لأحدكم ما لم يعجل » وفيها أنه قال « لأن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحداً فيعطيه أو يمنعه » وفي رواية : « لأن يأخذ أحدكم (٢) وفي الصحيحين قال : « إذا استيقظ أحدكم من منامه فليستنثر ثلاث مرات ؛ فان الشيطان يبيت على خياشيمه » وفي الصحيح أيضاً انه قال : « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه » وفيها عن النبي صلى الله عليه وسلم : « وما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيمينه فإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربي أحدكم فلوه » وفي الصحيح من حديث ابى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

(١) بياض بالأصل مقدار ثلاث كلمات ، وتكملة الحديث : « فليركع ركعتين من غير الفريضة ، ثم ليقل : اللهم اني استخيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك ، وأسألك من فضلك العظيم ، فانك تقدر ولا أقدر ، وتعلم ولا أعلم ، وأنت علام الغيوب ، اللهم ان كنت تعلم أن هذا الأمر -ويسمى حاجته- خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاقدره لي ، ويسره لي ، ثم بارك لي فيه ، وان كنت تعلم ان هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري فاصرفه عني ، وأصرفني عنه ، وأقدر لي الخير حيث كنت ، ثم أرضني به » .

(٢) بياض بالأصل مقدار سطر ، وتكملة الحديث ما يلي : « حبله فيحطب على ظهره خير له من ان يأتي رجلا فيسأله أعطاه أو منعه » .

« إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها » وفي الصحيح انه قال :
« إذا أوى أحدكم إلى فراشه فلينفذ بداخلة ازاره » الحديث . وفيها « إذا قاتل
أحدكم فليترك الوجه » وفيها : « لا يقولن أحدكم أسق ربك وضى ربك » وفيها
أنه قال « بئس ما لأحدكم أن يقول نسيت آية كبيت وكيت بل هونسي » وفيها
« لا يمشى احدكم في نعل واحد » وفيها : « اذا شرب الكلب في إناء أحدكم
فليغسله سبعاً » وفيها أنه قال «مطل الغني ظلم ، واذا اتبع أحدكم على مليء فليتبع»
وفيها أنه قال : « اذا استأذن أحدكم أخد ن يغرز خشبه في داره » وفي
الصحيحين : « لو اطلع في بيتك أحد ولم تأذن له فخذفته بحصاة ففقت عينه ما كان
عليك من جناح » وفي الصحيحين عن أبي بكر قال : قلت لرسول الله : « أينطلق
أحدنا الى منى ومذاكيره تقطر منياً » وفي الصحيح أيضاً « أنه قال لا يضر بن
أحدكم امرأته ضرب العبد ثم يجامعها بالليل » وفي الصحيحين انه قال : « لا يزال
أحدكم في صلاة مادامت الصلاة تحبسه » وفيها أيضاً أنه قال : « إن الملائكة
تصلي على أحدكم مادام في مصلاه ما لم يحدث » وفي الصحيحين عنه أنه قال :
« لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا يوماً قبله او بعده » وفيها أنه قال : « السفر
قطعة من العذاب يمنع أحدكم نومه وطعامه وشرابه » وفي الصحيحين أنه قال :
« لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة فرس له حممة » « لا ألفين أحدكم
يحيى يوم القيامة على رقبتة شاة لها يعار ، لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على
رقبتة نفس لها صياح ، لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة رقاغ تحقق ،
لا ألفين أحدكم يحيى يوم القيامة على رقبتة صامت » وفيها انه قال « أما يخشى
أحدكم إذا رفع رأسه قبل الامام » وفيها أنه قال « لا يتمنين احدكم الموت لضر
نزل به » وفيما أنه قال « لقاب قوس أحدكم في الجنة خير مما تطلع عليه الشمس أو
تغرب » وفيها أنه قال « إذا صلى أحدكم للناس فليخفف » وفيها انه قال :

إذا احسن أحدكم إسلامه فكل حسنة بعشر أمثالها» الحديث ، وفيها انه قال :
« يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد » وفيها أنه قال :
إذا نظر أحدكم الى من فضل عليه في المال والخلق فلينظر الى من اسفل منه « وفيها
في حديث داود « فذهب الذئب بابن إحداهما » وفيها أنه قال : « نعم ما لأحدهم
يحسن عبادة ربه وينصح لسيده » وفيها : « إذا كان يوم صوم أحدكم فلا يرفث
ولا يجهل » وفي لفظ : « إذا أصبح أحدكم صائماً » وفيه : « فان شاتمته أو قاتله
أحد فليقل إلى صائم » وفيها عن أبي هريرة : « اقتتلت امرأتان من هذيل
فرمت إحداهما الأخرى بحجر » وفيها عنه صلى الله عليه وسلم قال : « لا يموت لأحد من
المسلمين ثلاثة من الولد » وفيها عنه أنه قال : « إذا قال أحدكم آمين وقالت
الملائكة في السماء آمين فوافقت إحداهما الأخرى غفر له ماتقدم من ذنبه » وفي
مسلم : « إذا ثوب بالصلاة فلا يسعى اليها أحدكم » وفي الصحيحين عن أبي
سعيد ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لاتسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم
مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن
النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إذا قام أحدكم يصلي جاءه الشيطان فلبس عليه حتى لا يدري
كم صلى ، فاذا وجد ذلك أحدكم فليسجد سجدةين وهو جالس » .

الوجه الثاني — أن الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل

بها ، بل قد نزل بلغة قريش ، كما قال تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان
قومه) ، وقال (بلسان عربي مبين) فليس لأحد أن يحمل الفاظ القرآن على غير
ذلك من عرف عام واصطلاح خاص — بل لا يحمله الا على معاني عنونها بها —
إما (١) من المعنى اللغوي ، أو أعم ، أو مغايراً له ؛ لم يكن له أن يضع القرآن

الاستدلال
بالقرآن إنما يصح
على اللغة التي
نزل بها ، وحمله
على اصطلاح خاص
أو عام تحريف

على ما وضعه هو ؛ بل يضع القرآن على مواضعه التي بينها الله لمن خاطبه بالقرآن بلغته ، ومتى فعل غير ذلك كان ذلك تحريفا للكلام عن مواضعه ، ومن المعلوم أنه مامن طائفة إلا وقد تصطلح على الفاظ يتخاطبون بها ، كما أن من المتكلمين من يقول (الأحد) هو الذي لا ينقسم ، وكل جسم منقسم . ويقول : الجسم هو مطلق المتحيز القابل للتقسمة ؛ حتى يدخل في ذلك الهواء وغيره ، لكن ليس له أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته ، وهي لغة العرب عموماً ولغة قريش خصوصاً .

ومن المعلوم المتواتر في اللغة الشائع بين الخاص والعام انهم يقولون : درهم واحد ، ودينار واحد ، ورجل واحد ، وامرأة واحدة ، وشجرة واحدة ، وقرية واحدة ، وثوب واحد . وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر الفاظ العدد ، فيقولون رجل واحد ، ورجلان اثنان ، وثلاثة رجال ، وأربعة رجال . وهذا من أظهر اللغة واشهرها وأعرفها ؛ فكيف يجوز أن يقال : ان الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام ، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟! وتحريف هؤلاء للفظ الواحد كتحريفهم للفظ « المثل » كما نذكره إن شاء الله .

الوجه الثالث — ان أهل اللغة قالوا : إسم (الأحد) لم يجيء اسماً في الاثبات (احد) ثم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ، فهو ادل على الاثبات منه على النفي .

الوجه الثالث — ان أهل اللغة قالوا : إسم (الأحد) لم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ؛ لكنه مستعمل في النفي والشرط والاستفهام ، كقوله تعالى في نفس السورة التي ذكرها : (ولم يكن له كفواً أحد) وكقوله تعالى : (فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحد) وقال : (وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قل انما ادعوا ربى ولا أشرك به أحداً . قل انى لأملك لكم ضراً ولا رشداً . قل إني لن يحيرنى من الله أحد ، ولن أجد من دونه ملتحداً) وقال تعالى : (قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب ثم من نطفة ثم سواك

رجلا . لكننا هو الله ربى ولا اشرك برى أحداً) وقال : (وما لأحد عنده من
نعمة تجزى) وقال تعالى : (ولا يلتفت منكم أحد ، وامضوا حيث تؤمرون)
(ولا يلتفت منكم أحد الا امرأتك) وفى الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال :
« لأحد أغير من الله » وفى السنن من غير وجه انه قال : « لألفين أحد كم متكئا
على اريكته يأتيه الأمر من امرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول بيننا وبينكم
كتاب الله » وفى الصحيحين عن النبي ﷺ قال : « من قال لا إله الا الله وحده
لا شريك له ، له الملك وله الحمد ، وهو على كل شىء قدير . فى يوم مائة مرة كتبت
له مائة حسنة ، وحط عنه مائة سيئة ، وكانت له حرزاً من الشيطان يومه حتى يمسي
ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به الا رجل قال مثل ما قال أو زاد عليه » وفى
الصحيحين أن النبي ﷺ لما فتح مكة خطب الناس فقال : (إن الله حبس عن
مكة الفيل ، وسلط عليها رسوله والمسلمين ، وإنها لم تحل لأحد قبلى ، ولا تحل
لأحد بعدى ، وإنما أحلت لي ساعة من نهار » وفى رواية « فإن أحد ترخص
بقتال رسول الله ﷺ فقولوا إنما أحلها الله لرسوله ولم يحلها لك » وفى الصحيحين
أيضاً عنه أنه قال : « أحلت لنا الغنائم ولم تحل لأحد قبلنا » وقال النابغة :

وقفت فيها أصيلانا أسائلها عيت جواباً وما بالربع من أحد
الا الأواري لأياما أئينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد (١)

فلو كان لفظ (الأحد) لا يقع على جسم أصلا لكان التقدير : « ولم يكن
ماليس بجسم كفواله » وهذا عنده ليس الا الجوهر الفرد عند من يقول به ،
فيكون المعنى « لم يكن الجوهر الفرد كفواله » وأما سائر الموجودات فلم ينف
مكافأتها له ، « ولا أشرك برى ماليس بجسم » و « لن يجيرني من الله ماليس

قلب استدلاله
با (احد) عليه

بجسم « ومعلوم أن عامة ما يعلم من القائمة بأنفسها هي أجسام كأجسام بنى آدم وغيرهم ، والأرواح تدخل في مسمى ذلك عند عامة المسلمين وان لم تدخل عند بعضهم ، ومن المعلوم أن الله لم يمه عن أن يشرك به مالم يس بجسم فقط ؛ بل نهيه عن أن يشرك به الأجسام ايضاً ، لاسيما وعامة ما أشرك به من الأوثان والشمس والقمر والنجوم انما هي أجسام .

وفي السنن حديث أبي بكر الصديق لما أستأذنه ابو بردة في قتل بعض الناس فقال : انها لم تكن لأحد بعد رسول الله ﷺ . وفي الصحيحين عن النبي ﷺ انه قال : « لن يدخل أحداً منكم عمله الجنة » وفي لفظ « لن ينجو أحد منكم بعمله » ، وفيها انه قال : « غزا نبي من الأنبياء فقال لقومه لا يتبعني رجل ملك امرأة وهو يريد أن يبني بها ، ولا أحد بنى بيوتا ولم يرفع سقوفها ، ولا أحد اشترى غنماً أو خلفات وهو ينتظر اولادها » وفيها أنه قال : « مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان » وفي الصحيح أن الاقرع ابن حابس قال للنبي ﷺ : « ان لي عشرة من الولد ما قبلت منهم أحداً » وفي الصحيح أنه قال : « لا يدخل النار أحد بايع تحت الشجرة » .

الوجه الرابع - أن قوله : « لأن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين »
هذا إنما يتم على رأي المثبتين للجوهر الفرد وإلا ففاته عندهم الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركباً من الجواهر المنفردة ، وهذا المصنف (١) قد صرح في اشرف كتبه عنده (٢) أن هذه المسألة متعارضة من الجانبين . وهو لما أقام أدلته على إثبات الجوهر الفرد في هذا الكتاب في مسألة المعاد ، وزعم أنها قاطعة ، ثم ذكر المعارضات قال في الجواب : أما المعارضات التي ذكروها فاعلم اننا نميل الى التوقف

كون الجسم
مركب من
الجواهر المنفردة
فيه نزاع ،
وهو وانتمه
قد توقفوا
في ذلك

(١) الرازي .

(٢) وهو نهاية العقول ، وتقدم غير مرة ، وهنا قال : عنده !

في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فإن إمام الحرمين صرح في « كتاب التلخيص في أصول الفقه » أن هذه المسألة من محارات العقول ، و ابو الحسين البصري وهو أحدق المعتزلة توقف فيها ، فنحن ايضاً نختار التوقف . فاذن لاجابة بنا الى جواب عما ذكره .

فاذا كان أذكى المتأخرين من الأشعرية النافية للصفات الخبرية وأمامهم وهو ابو المعالي ، واذكى متأخري المعتزلة وهو ابو الحسين ، وابن الخطيب (١) إمام متبعيه توقفوا في كون الجسم هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا تنقسم أم ليس مركباً منها : كانت هذه المقدمة التي استدلل بها مما لا يعلم صحتها أفضل الطوائف المتبوعين الموافقين له ، فقولته بتسليمهم ذلك حجة فاسدة ، وأقل ما في ذلك أن هذه المقدمة ممنوعة ، فلا يسلم له منازعه ان الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين ، والنزاع في ذلك بين أهل الكلام بعضهم مع بعض ، وبين المتفلسفة أيضاً مشهور ، وهو لم يذكر حجة على كونه مركباً ، فلا يكون قد ذكر دليلاً أصلاً .

فان قيل : نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزى الى غير غاية ، فما من جزء الا وهو يحتمل التقسيم ، فيكون عدم الوحدة في الجسم ابلغ على قولهم ؟

ان قيل : نفاة
الجوهر الفرد
يقولون انه
يقبل التقسيم
والتجزى الى غير
نهاية فيكون عدم
الوحدة في الجسم
ابلغ ؟

قيل هؤلاء أن قالوا ان لفظ (الواحد) لا يقال الا على ما لا يقبل القسمة وعندهم كل شيء قابل للقسمة فهذا اللفظ عندهم ليس له مسمى معلوم متفق عليه أصلاً ، إذ مورد النزاع فيه من الخفاء والنزاع ما لا يصلح أن يكون اللفظ مختصاً

به ، إذ اللفظ المشهور بين العامة والخاصة لا يكون مسماه ما قد تنازع الناس في اثباته ، ولا يعلم إلا بدقيق النظر إن سلم ثبوته .

وأيضاً فهؤلاء يصرحون بأن الجسم في نفسه واحد بسيط ليس مركباً من جوهريين ولا من جواهر ، وإذا كانوا يصفونه بالوحدة ويمنعون أن يكون مركباً لامن جوهريين امتنع أن تصح هذه الحجة على صلهم .

فهذه الوجوه الأربعة تبين بطلان ما ذكره من دلالة اسم (الأحد) على نفي كونه جسماً .

الوجه الخامس - ان « الجسم » إما أن يكون مركباً من الجواهر المنفردة وأقل ما يتركب من جوهريين ، أولاً يكون . فإن كان الأول صحيحاً بطلت الحجة الثانية التي ذكرها على نفي كونه جوهراً ، فانها مبنية على أن الجسم ليس أقله أن يكون مركباً من جوهريين ، وان كان باطلاً فسدت هذه الحجة التي نفي بها كونه جسماً ، فثبت بطلان إحدى الحجتين ، وبقيت الحجة الثالثة التي ذكرها لنفي الجواهر الفرد ، وستكلم عليها إن شاء الله .

ان كان «الجسم»
مركباً من الجواهر
المنفردة بطلت
الحجة على كونه
جوهراً ، وان لم
يكن بطلت
الحجة التي نفي
بها الجسم

وذلك أن الجسم ان كان أقله مركباً من جوهريين ، فالجواهر ليس بمنقسم ؛ بل هو فرد ، فلا تصح تلك الحجة . وإن لم يكن أقله مركباً من جوهريين بطلت هذه الحجة ؛ فبطلت إحدى الحجتين : إما التي نفي بها التجسيم ، أو التي نفي بها الجواهر ، ويلزم من بطلان احدهما بطلان الأخرى .

الوجه السادس - أن يقال : ما ذكرته في منع (١) الجواهر الفرد ، وأن كل متحيز فهو منقسم : قد اعترفت بأن هذه الحجة مكافئة لنظيرها ، ولم تعلم الحق في ذلك .

حجته هنا على
نفي ان يكون
جوهراً قد
اعترف بمكافئتها
لنظيرها

م يقال : قولك : « وثبت أن كل منقسم فهو ليس (بأحد) » هذا لا يصح على قول هؤلاء ، فأنتم تقولون الجسم واحد في نفسه ، كما انه واحد في الحس ، وهو واحد مستقل ليس مركباً من الجواهر المنفردة فتصفونه بالوحدة ، وان قالوا انه قابل للانقسام فقبوله للانقسام عندهم لا يمنع وصفه بالوحدة عندهم وتسميتهم اياه واحداً ؛ بل يصفون بالوحدة ماهو ابلغ من ذلك فيقولون : واحد بالجنس ، وواحد بالنوع ، وواحد بالشخص .

الوجه السابع - أن يقال قولك « وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد » لم تذكر على هذا دليلاً أصلاً . لا بينة ، ولا شبهة ، وهو لم يذكر قبل هذا إلا أن الجسم مركب من جوهرين ، وقال « وذلك ينافي الوحدة » وتلك أيضاً دعوى لم تقم عليها دليلاً ، ولو ثبت ذلك في ماهو مركب بالفعل لم يثبت فيما هو قابل للقسمة ؛ فإن هذا ليس فيه من التعدد ما في ذلك المركب ، فكيف إذا لم تذكر حجة على شيء من ذلك ، فأين هذا الثبوت الذي أحال عليه ؟ ! والشيء لا يقال فيه ثبت إلا اذا كان معلوماً بالبديهة ، أو قد أقيمت عليه حجة .

قوله : وثبت
ان كل منقسم
فليس بأحد .
لا يصح على
قولهم ولم يذكر
عليه دليلاً

الوجه الثامن - ان طوائف كثيرة من أبناء جنسك المتكلم من الأولين والآخرين يقولون إنه لا موجود إلا جسم أو ماقام به ، أولاً موجود إلا الجسم فقط ، وانه لا يعقل موجود الا كذلك ، فهؤلاء عندهم إذا فسرت (الأحد) بما ليس بجسم ولا جوهر يقولون لك فسرت بالمعدوم ، مثل أن تفسره بما لا يقوم بنفسه أو غيره ، أو تفسره بما ليس بخالق ولا مخلوق ، أو تفسره بما ليس بقديم ولا محدث ، فتحتاج أولاً أن تثبت وجود موجود غير الجسم ليكنك تفسير لفظ (الأحد) به ، واذ كانت حجبتك موقوفة على هذه المقدمة فلو ثبتت هذه المقدمة استغنيت عن هذه الأدلة التي ذكرت انها سمعية لاتم .

طوائف من
التكلمين يقولون
اذا فسرت الأحد
بما ليس بجسم
ولا جوهر فقد
فسرته بالمعدوم

الوجه التاسع - أن يكون لفظ (الأحد) لا يقال على الجسم والجوهر :
 ليس نصاً في اللغة ولا ظاهراً ، بل ان كان صحيحاً فانما يعلم بهذه المقدمات الخفية التي
 فيها نزاع عظيم بين أهل الأرض ، ومعلوم إن افهام المخاطبين بمثل هذه الطريق
 لا يجوز ، وليس هذا من البلاغ المبين الذي وصف الله به الرسول ، وقد وصف
 كتابه بأنه بياناً للناس وليس هذا من البيان في شيء ، لاسيما والقوم كانوا يستعملون
 لفظ (الواحد) و (الأحد) في كلامهم وهم لا يعلمون إلا الجسم أو مقام به ،
 لا يطلقون هذا اللفظ إلا على ذلك ، فاذا قصد بهذا اللفظ ان يبين لهم أن معناه
 ما لا يكون جسماً كانوا قد خوطبوا بنقيض معنى لغتهم ، ولو فرض أن لغتهم
 لا تنفي هذا فهي لا تدل عليه بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام الظاهر ، بل بلزوم
 خفي لا يصلح مثله لدلالة اللفظ ؛ فانه يحتاج أن يقال لهم : لفظ (الأحد)
 و (الواحد) ينفي العدد . فهذا ظاهر ، ثم يقال لهم : وكل ماترونه وتعلمونه من
 الموجودات فليس هو واحداً لأن يمينه ليست يساره ، وأعلاه ليس هو أسفله ، وكل
 ما تميز منه شيء عن شيء فليس هو بواحد ولا أحد ، ومعلوم أن هذا لا يخطر
 ببال عامة الخلق ؛ بل لا يتصورونه إلا بعد كلفة وشدة ، واذا تصوروه انكرته
 فطرتهم ، وانكروا أن يكون هذا لسانهم الذي خوطبوا به ، واستلزم ذلك
 أن يقال الشمس ليست واحدة ، والقمر ليس واحداً ، وكل كوكب من هذه
 الكواكب ليس واحداً ، وكل سماء من السماوات ليست واحدة ، وكل انسان
 ليس بواحد ، وكل عين ويد ورجل وحاجب وأنف وسن وشفة ورأس
 وشجرة وورقة وثمره وغير ذلك ليس واحداً ، إذ هذا جميعه يميز جانب منه
 عن جانب ، وأعلاه عن أسفله .

ان كانت هذه
 الحجة صحيحة
 لزم بطلان مذهب
 الأشاعرة ، وان
 كانت باطلة بطل
 الاستدلال بها

الوجه العاشر : أن هذه الحجة يحتج بها نفاة الصفات بأسرها الذين يقولون

ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ؛ فان تعدد الصفات يمنع أن يكون الموصوف بها

أحداً وينافي الوحدة ، لأن هناك عدداً من الصفات والوحدة تنافي العدد ، ولذا احتج الجهمية المحضة بهذه الحجة كما ذكره الامام أحمد وغيره. وهذا المستدل (١) هو من يثبت الصفات في الجملة ، ويقول باثبات الصفات السبع : من الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة. فان كانت هذه الحجة صحيحة لزم ابطال مذهبه ذلك ، وان كانت باطلة (٢) لزم بطلان هذا الاستدلال ، وما كان جوابه عن استدلال نفاة الصفات مطلقاً بها كان جواباً لمنازعيه في إثبات العلو وما يتبعه ؛ بل ذلك يبطل استدلاله بذلك على المجسمة المحضة .

الوجه الحادى عشر - أن يقال : أعظم الناس نفيًا للصفات غلاة الفلاسفة والقرامطة وأئمتهم من المشركين الصابئين وغيرهم ، وهم لا بد اذا أثبتوا الصانع أن يثبتوا وجوده ، ويثبتوا أنه واجب الوجود غير ممكن الوجود وأن أبداع العالم سواء قالوا إنه علة او والداً أو غير ذلك ، فسمى الوجود ان كان هو مسمى الوجوب لزم أن يكون كل موجود واجباً بنفسه وهو خلاف المشهود بالاحساس ، وان كان هذا المسمى ليس هذا المسمى ففيه معنيان وجود ووجوب ، ليس الوجوب مجرد عدم ؛ إذ هو تأكيد الوجود ، والعدم المحض لا يؤكّد بالوجود .

لو كان لفظ
الواحد والاحد
يمنع تعدد المعاني
الثبوتية كان
حجة للفلاسفة
والقرامطة ..
ولا يتم لهم
الاحتجاج على
نفي كونه
جوهرًا فرداً

فان كان لفظ (الأحد) و (الواحد) يمنع تعدد المعاني المفهومة الثبوتية بالكلية - كما يزعم ابن سينا وذويه من مرتدة العرب المتبعين لمرتدة الصابئة انه اذا كان واحداً من كل وجه فليس فيه تعدد من جهة الصفة ولا من جهة القدر ، ويعبر عن ذلك بأنه ليس فيه أجزاء حد ولا اجزاء كم - لزم أن يكون الوجوب والوجود والابداع معنى واحد ، وهو معلوم الفساد بالبديهة ، وان كان

(١) أي : الرازي .

(٢) بالأصل : لزم باطلة . وهو مكرر مع ما ياتي .

هو في نفسه مقسماً بالأحد والواحد مع ثبوت هذه المعاني المتعددة علم أن هذا الاسم لا يوجب نفي الصفات ؛ بل هو سبحانه أحد واحد لا شبيه له ولا شريك ، وليس كمثل شيء بوجه من الوجوه ، وكذلك هو أيضاً ذات وهو قائم بنفسه باتفاق الخلائق كلهم ، وسائر الذوات وكل ما هو قائم بنفسه يشاركه في هذا الاسم ومعناه كما يشاركه في اسم الوجود ومعناه ، وهو سبحانه يتميز عن سائر الذوات وسائر ما هو قائم بنفسه بما هو مختص به من حقيقته التي تميزها وانفرد واختص عن غيره ، كما تتميز بوجود وجوده ، وخصوص تلك الحقيقة ليس هو المعنى العام المفهوم من القيام بالنفس ومن الذوات ، كما أن خصوص وجوب الوجود ليس هو المعنى العام المفهوم من الوجود ، فسواء سمي المسمي هذا تعادلاً (١) أو تراكيباً أو لم يسمه هو ثابت في نفس الأمر لا يمكن دفعه ، والحقائق الثابتة لا تدفع بالعبارات المجملة المبهمة وان شنع بها الجاهلون .

احتجاجة بانتفاء
الجسم والجوهر
على نفي التحيز
والجهة مما ينازعه
فيه كثير من
الصفاتية

الوجه الثاني عشر - قوله : « ان مثبتة الجوهر الفرد يمكنهم الاحتجاج بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا فرداً من وجه آخر ، وهو أن الأحد كما يراد به نفي التركيب والتأليف في الذات فقد يراد به نفي الضد والند ، ولو كان تعالى جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد كفؤاً له »

يقال : هذه الدلالة مشتركة بين جميع الناس نفاة الجوهر وغيرهم ، فكل أحد يمكنه من ذلك ما أمكن هؤلاء .

وأيضاً : فالمطلوب بهذا الدليل وهو نفي كونه جوهرًا فرداً أمر متفق عليه بين الخلائق كلهم ؛ بل هو معلوم بالضرورة العقلية أن رب السموات والأرض ليس في القدر بقدر الجوهر الفرد ؛ فإنه عند مثبتيه أمر لا يحسه أحد من حقارته ،

(١) كذا بالأصل . والمعنى : تعداد .

فهو أصغر من الذرة والهباء وغير ذلك ، فكيف يحظر ببال أحد أن رب العالمين بهذا القدر حتى يحتاج هذا الى دليل على نفيه ، ولا ريب أن كونه واحداً يمنع أن يكون له شبيه ، وكذلك قوله : (لم يكن له كفواً أحد) يمنع الكفو ، فيمتنع أن يكون من الجواهر المتماثلة ، لكن هذه الدلالة إنما تتم اذا كانت الجواهر المنفردة متماثلة في حقائقها (١) .

الوجه الثالث عشر - قوله : « واذا ثبت أنه ليس بجسم ولا جوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات »

بناؤه نفي العلو
(الجهة) على
انتفاء « الجسم »
في اصطلاحهم
ينازعه فيه
اصحابه وغيرهم

يقال له (٢) : هذا مما ينازعك فيه كثير من أصحابك وغيرهم من متكلمي الصفاتية ، ويقولون قد يكون في الجهة ماليس بجسم ، وهذا هو الذي سلمته لهم في اشرف كتبك وهو « نهاية العقول » قال (المسألة الثالثة) في أنه تعالى ليس في الجهة ، وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من البحث عما لا يكون جسماً هل يمكن بعقل حصوله في الجهة أم لا ؟ فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفي الجسمية أننا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهات المخصوصة : مثل الكون القائم بأعلى الجدار ، والكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا في ذلك ما يقال : الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لخلها ؛ لأننا نقول الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام ، فاذا سلمتم اختصاص الأكوان بالجهات على سبيل التبعية فقد سلمتم اختصاص

(١) اذ في ذلك خلاف معروف ، والراجع أنها غير متماثلة . انظر ج ١ ص ١١١
من الفهارس العامة ليدلك الرقم على موضع البحث في مجموع فتاويه .
(٢) بالأصل : هل هذا . و (هل) زائدة نسي الناسخ ان يشطبها .

الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز والجهة .

قال : « واذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله من الصفاتية من يقول : ليس بجسم ولا جوهر ويقول بانه على العرش

فهذا الكلام وان كان لمن قال بالأول أن يقول يلزم من نفي كون الشيء جسماً أو قائماً بجسم نفي اختصاصه بالحيز والجهة ، لكن المقصود هنا أن كثيراً من الصفاتية أهل الكلام — كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي الحسن الأشعري ، وغيرهم من أئمة الصفاتية المتكلمين — من يقول ليس بجسم ولا جوهر ، ويقول مع ذلك إنه فوق العرش كما قرروه في كتبهم ؛ لكن من هؤلاء من يطلق لفظ الجهة ، ومنهم من لا يطلق لفظ الجهة ولفظ الحيز ، وهذا قول طوائف من الفقهاء أهل المذاهب الأربعة ومن الصوفية وأهل الحديث وغيرهم ، يجمعون بين نفي الجسم وبين كونه نفسه فوق العرش .

قال ابو عبد الله الرازي : « واعلم انه تعالى كما نص على انه تعالى واحد ، فقد نص على البرهان الذي لأجله يجب الحكم بأنه أحد ؛ وذلك أنه قال : (هو الله أحد) وكونه إلهاً يقتضى كونه غنياً عما سواه ، وكل مر كب فإنه مفتقر الى كل واحد من أجزائه؛ وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مر كب فهو مفتقر الى غيره ، وكونه الها يمنع من كونه مفتقراً الى غيره ، وذلك يوجب القطع بكونه أحداً ، وكونه أحداً يوجب القطع بأنه ليس بجسم ولا جوهر ولا في حيز وجهة ، فثبت

(١) وتقدم قريباً عند الكلام على قوله : انه ليس بجسم ولا جوهر ، لانه لو كان جسماً

لكان منقسماً ، ولو كان غير منقسم كان جوهرأ فردا الخ .

أن قوله تعالى : (هو الله أحد) برهان قاطع على ثبوت هذه المطالب (X) .

نقصه

قال الشيخ « رحمه الله » (١) مضمون هذه الحجة الاحتجاج بما في اسمائه من الدلالة على لفظ الغنى على عدم هذه الصفات ، وقال : إن ثبوت ما أثبتته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب إليها . وقال أيضاً : إن هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات بأنه لو كانت له علم وقدرة وحياة لكان محتاجاً في أن يعلم ويقدر ويتكلم الى علم وقدرة وكلام . وقال : إن الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته ؛ لا يصح أن يقال هو غني عن نفسه وذاته . وقال : إن المخلوق إذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ، ولا ينافي ذلك إطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات .

وقال الشيخ رحمه الله (٢) ومعنى « المركب » عندهم اعم من معناه في اللغة فان المركب و « المؤلف » في اللغة ما ركبته مركب ، والفه مؤلف ، كالأدوية من المعاجين والأشربة ونحو ذلك . وبالمركب ما ركب على غيره أو فيه كالباب المركب في موضعه ونحوه ، ومنه قوله تعالى (في اي صورة ماشاء ركبك) . و « بالتأليف » التوفيق بين القلوب ونحو ذلك ، ومنه قوله تعالى : (والمؤلفة قلوبهم) وقوله : (وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت مافي الأرض جميعا ماألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم) وقوله : (اذ كنتم اعداء فألف بين قلوبكم)

ما في لفظ
« التركيب »
و « والافتقار »
و « الحيز »
و « الغير »
و « الجسم »
من الاجمال

(X) ص ١٨ ، ١٩ من تاسيسه .

(١) في الجواب عن استدلال الرازي بـ (الصمد) على نفي الجسم عن الله كما يأتي . وقال الشيخ هناك : انه كان يمكن الرازي ان يذكر هذه الحجة في اسم (الله) كما ذكرها في الاسم (الصمد) .

(٢) منهج الجزء الأول ص ١٩٨ ، ١٩٩ . ط . بولاق وكل ما نقلته من المنهاج فهو من هذه الطبعة . وكذلك « العقل والنقل » .

وللناس اصطلاحات في المؤلف والمركب كما للنحاة اصطلاح ؛ فقد يعنون بذلك الجملة التامة ، وقد يعنون مار ك ب تركيب مزج ك بعلبك ، وقد يعنون به المضاف وما يشبهه وهو ما ينصب في النداء ، وللمنطقيين ونحوهم من أهل الكلام اصطلاحات آخر : يعنون به ما دل جزؤه على جزء معناه ، فيدخل في ذلك المضاف اذا قصد به الاضافة دون العلمية ، ولا يدخل فيه بعلبك ونحوه . ومنهم من يسوى بين المؤلف والمركب . ومنهم من يفرق بينهما . وهذا كله تأليف في الأقوال . وأما التأليف في الأعيان فأولئك اذا قالوا ان الجسم هو المؤلف والمركب لا يعنون به ما كان مفترقا فاجتمع ، ولا ما يقبل التفريق ؛ بل يعنون به ما يميز منه جانب عن جانب كالشمس والقمر وغيرهما من الأجسام ، واما المتفلسفة فالمؤلف والمركب عندهم أعم من هذا يدخلون في ذلك تأليفا عقليا لا يوجد في الأعيان ويدعون أن النوع مؤلف من الجنس والفصل ، فاذا قلت الانسان حيوان ناطق . قالوا ان الانسان مؤلف من هذين ، وانما هو موصوف بهما .

وأما لفظ « الجسم » فان الجسم عند أهل اللغة كما ذكره الأصمعي وأبو عبيد وغيرهما : هو الجسد ، والبدن . قال تعالى : (واذا رأيتهم تعجبك أجسامهم ، وان يقولوا تسمع لقولهم) وقال تعالى : (وزاده بسطة في العلم والجسم) فهو يدل في اللغة على معنى الكثافة والغلظ ، كغلظ الجسد . ثم يراد به نفس الغليظ ، وقد يراد به غلظه ، فيقال : لهذا الثوب جسم . أي غلظ وكثافة ، ويقال هذا أجسم من هذا . أي اغلظ واكثف . ثم صار لفظ « الجسم » في اصطلاح أهل الكلام أعم من ذلك ، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما ، وان كانت العرب لا تسمى هذا جسما . وبينهم نزاع فيما يسمى جسما : هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يميز منها شيء عن شيء : إما جواهر متناهية كما يقول « النظام » والتزم الطفرة المعروفة بطفرة النظام ؟ أو هو مركب من المادة والصورة كما يقوله من يقوله من المتفلسفة ؟ أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما

يقوله اكثر الناس وهو قول الهشامية والكلاية والنجارية والضرارية؟ وكثير من الكرامية على ثلاثة أقوال، وكثير من الكتب ليس فيها الا القولان الأولان . والصواب انه ليس مركبا لامن هذاولا من هذا، كما قد بسط في موضعه .

والمقصود هنا بيان منشأ النزاع في مسمى الجسم . والنظار كلهم متفقون فيما أعلم على أن الجسم يشار اليه ، وان اختلفوا في كونه مركبا من الأجزاء المنفردة او من المادة والصورة ، اولاً من هذا ولا من هذا . وقد تنازع العقلاء ايضا : هل يمكن وجود موجود قائم بنفسه لا يشار اليه ، ولا يمكن أن يرى ؟ على ثلاثة أقوال . فقيل : لا يمكن ذلك بل هو ممتنع . وقيل : بل هو ممتنع في المحدثات الممكنة التي تقبل الوجود والعدم دون الواجب . وقيل : بل ذلك ممكن في الممكن والواجب . وهذا قول بعض الفلاسفة ومن وافقهم من اهل الملل ، ومثبتو ذلك يسمونها الجردات والمفارقات ، واكثر العقلاء يقولون إنما وجود هذه في الأذهان لافي الأعيان ، وإنما يثبت من ذلك وجود نفس الانسان التي تفارق بدنه وتتجرد عنه .

فاذا عرف تنازع النظار في حقيقة « الجسم » فلا ريب أن الله سبحانه ليس مركباً من الأجزاء المنفردة ، ولا من المادة والصورة ، ولا يقبل سبحانه التفریق والاتصال ، ولا كان متفرقاً فاجتمع ؛ بل هو سبحانه أحد ، صمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى ؛ لكن المتفلسفة ومن وافقهم تزيد على ذلك ، وتقول : اذا كان موصوفاً بالصفات كان مركباً ، واذا كانت له حقيقة ليست هي مجرد الوجود كان مركباً . فيقول لهم المسلمون المثبتون للصفات : النزاع ليس في لفظ « المركب » فان هذا اللفظ إنما يدل على مركب ركبته غيره ، ومعلوم أن فلانا لا يقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وقد يقال : لفظ « المركب » على ما كانت اجزأه متفرقة فجمع : إما جمع امتزاج واما غير امتزاج كتركيب الأطعمة والأشربة

والأدوية والأبنية واللباس من أجزائها، ومعلوم نفي هذا التركيب عن الله، ولانعلم عاقلاً يقول ان الله تعالى مركب بهذا الاعتبار . وكذلك « التركيب » بمعنى انه مركب من الجواهر المنفردة ، او من المادة والصورة - وهو التركيب الجسمي - وهذا ايضاً منتف عن الله تعالى . والذين قالوا : ان الله جسم قد يقول بعضهم انه مركب هذا التركيب ؛ وان كان كثير منهم بل اكثرهم ينفون ذلك ، ويقولون انما نعني بكونه جسمًا انه موجود ، أو قائم بنفسه ، وانه يشار اليه ، أو نحو ذلك ؛ لكن بالجملة هذا التركيب وهذا التجسيم يجب تنزيه الرب عنه .

وأما كونه سبحانه ذاتاً مستلزماً لصفات الكمال له علم وقدرة وحياة فهذا لا يسمى مركباً فيما يعرف من اللغات . واذا سمى مسم هذا مركباً لم يكن النزاع معه في اللفظ ؛ بل في المعنى العقلي ، ومعلوم انه لا دليل على نفي هذا ، كما قد بسط في موضعه ؛ بل الدلالة العقلية توجب إثباته ؛ ولهذا كان جميع العقلاء مضطرين الى اثبات معان متعددة لله تعالى : فالمعتزلي يسلم أنه حي عالم قادر ، ومعلوم أن كونه حياً ليس هو معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه عالماً ليس معنى كونه قادراً . والمتفلسف يقول : إنه عاقل ، ومعقول ، وعقل ، ولذيد ، ومتلذ ، ولذة . وعاشق ، ومعشوق ، وعشق . ومعلوم بصريح العقل أن كونه يجب ليس كونه محبوباً ، وكونه معلوماً ليس معنى كونه عالماً ، ومعنى كونه قادراً مؤثراً فاعلاً ، وذلك هو نفس ذاته ، فيجعل العلم هو القدرة وهو الفعل ، وتجعل القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والفعل هو الفاعل . وهذه الأقوال صريح العقل ومجرد تصورهما التام يكفي في العلم بفسادها . وليس فرارهم الا من معنى التركيب ، وليس معهم قط حجة على نفي مسمى التركيب بجميع هذه المعاني ؛ بل عمدتهم أن المركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجباً بنفسه بل يكون معلولاً . وهذه الحجة الفاظها كلها مجملة : فلنلفظ « الواجب بنفسه » يراد به الذي لا فاعل له

فليس له علة فاعلة . ويراد به الذي لا يحتاج الى شيء مباين له . ويراد به القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مباين له . وعلى الأول والثاني فالصفات واجبة الوجود ، والبرهان إنما قام على ان الممكنات لها فاعل واجب الوجود قائم بنفسه . أي غني عما سواه . والصفة ليست هي الفاعل .

وقوله : « اذا كانت له ذات وصفات كان مركباً ، والمركب مفتقر الى اجزائه ، وأجزاؤه غيره » . فلفظ « الغير » مجمل يراد بالغير المباين ، فالغيران ما جاز مفارقة احدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، وهذا اصطلاح الأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء اتباع الأئمة الأربعة . ويراد بالغيرين ما ليس أحدهما الآخر ، أو ما جاز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ، وهذا اصطلاح طوائف من المعتزلة والكرامية وغيرهم . وأما السلف كالامام أحمد وغيره فلفظ « الغير » عندهم يراد به هذا ، ويراد به هذا ، ولهذا لم يطلقوا القول بان علم الله غيره ، ولا اطلقوا القول بانه ليس غيره ، ولا يقولون هو هو ، ولا هو غيره ؛ بل يمتنعون عن اطلاق الجمل نفيًا واثباتًا لما فيه من التلبيس ؛ فان الجهمية يقولون : ما سوى الله مخلوق ، وكلامه غيره ، فيكون مخلوقًا . فقال أئمة السنة : اذا أريد بالغير والسوى ما هو مباين له . فلا يدخل علمه وكلامه في لفظ الغير والسوى ، كما لم يدخل في قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من حلف بغير الله فقد اشرك » وقد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته كعزته وعظمته ، فعلم أنها لا تدخل في معنى الغير عند الاطلاق . واذا أريد بالغير أنه ليس هو إياه ؛ فلا ريب أن العلم ليس هو العالم ، والكلام ليس هو المتكلم . وكذلك لفظ افتقار المفعول الى فاعله ، ونحو ذلك . ويراد به التلازم بمعنى أنه لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر وان لم يكن أحدهما مؤثرًا في الآخر ، كالأموال المتضايقة مثل الأبوة والبنوة . والمركب قد عرف ما فيه من الاشراك ، فاذا قال القائل : لو كان عالمًا لكان مركبًا من ذات وعلم . فليس المراد

به ان هذين كانا مفترقين فاجتمعا ، ولا أنه يجوز مفارقة أحدهما ؛ بل المراد أنه اذا كان عالماً فهناك ذات وعلم قائم بها .

وقوله : « والمركب مفتقر الى أجزائه » . فمعلوم أن افتقار المجموع الى ابعاضه ليس بمعنى أن بعضه فعله ، أو وجدت دونه وأثرت فيه ؛ بل المعنى أنه لا يوجد الا بوجود المجموع ، ومعلوم ان الشيء لا يوجد الا بوجود نفسه ، واذا قيل هو مفتقر الى نفسه بهذا المعنى لم يكن ممتنعاً ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغنى عن نفسه . واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد أبدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره في ذلك ، ووجوده واجب لا يقبل العدم بحال . فاذا قيل مثلاً : العشر مفتقر الى العشرة . لم يكن في هذا افتقار لها الى غيرها . واذا قيل : هي مفتقرة الى الواحد الذي هو جزؤها . لم يكن افتقارها الى بعضها اعظم من افتقارها الى المجموع التي هي هو ، واذا لم يكن ذلك ممتنعاً بل هو الحق فانه لا يوجد المجموع إلا بالمجموع ؛ فكيف يمتنع ان يقال لا يوجد المجموع الا بوجود جزئه والدليل انما دل على أن الممكنات لها مبدع واجب بنفسه خارج عنها . أما كون ذلك المبدع مستلزماً لصفاته ، او لا يوجد الا متصفاً بصفات الكمال : فهذا لم ينف بحجة اصلا ، ولا هذا التلازم سواء سمي فقراً أو لم يسم مما ينافي كون المجموع واجباً قديماً أزلياً لا يقبل العدم بحال .

وأيضاً : فتسمية الصفات القائمة بالموصوف جزءاً له . ليس هو من اللغة المعروفة انما هو اصطلاح لهم ، كما يسمون الموصوف مركباً ؛ والا فحقيقة الأمر أن الذات المستلزمة للصفة لا توجد الا وهي متصفة بالصفة ، وهذا حق . واذا تنزل الى اصطلاحهم المحدث وسمي هذا جزءاً ، فالمجموع لا يوجد الا بوجود جزئه الذي هو

بعضه . واذا قيل : هو مفتقر الى بعضه لم يكن هذا الادون قول القائل : هو مفتقر الى نفسه الذى هو المجموع ، واذا كان لا محذور فيه فهذا أولى . واذا قيل : اجزاؤه غيره ، والواجب لا يفتقر الى غيره . قيل : إن أردت ان جزئه مباين له ، وأنه يجوز مفارقة أحدهما الآخر بوجه من الوجوه فهذا باطل ، فليس جزؤه غيره بهذا التفسير . وان أردت أنه يمكن العلم بأحدهما دون العلم بالآخر كما نعلم أنه قادر قبل العلم بانه عالم ، ونعلم الذات قبل العلم بصفاتهما : فهو غيره بهذا التفسير ، وقد علم بصريح العقل أنه لا بد من اثبات معان هي أعيان بهذا التفسير ، وإلا فكونه قائم بنفسه ليس هو كونه عالم ، وكونه عالماً ليس كونه حياً ، وكونه حياً ليس كونه قادراً . ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى وجعل الصفات كلها هي الموصوف . فقد انتهى في السفطة الى الغاية ، وليس هذا الا كمن قال السواد هو البياض ، والسواد والبياض هو الأسود والأبيض . ثم هؤلاء الذين نفوا المعانى التى يتصف بها كلهم متناقضون ، يجمعون فى قولهم بين النفي والاثبات ؛ وقد جعلوا هذا أساس التعطيل والتكذيب بما علم بصريح المعقول وصحيح المنقول .

والمقصود هنا أن من نفي « الجسم » وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة فقد أصاب فى المعنى ؛ لكن منازعوه يقولون : هذا الذى قلته ليس هو مسمى الجسم فى اللغة ، ولا هو أيضاً حقيقة الجسم الاصطلاحي . وان كان منازعوه ممن ينفي التركيب من هذا وهذا فالفريقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ؛ لكن أحدهما يقول نفي الجسم لا يفيد هذا التنزيه ، وأما يفيد لفظ هذا التركيب ونحوه ؛ والآخر يقول بل لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه . ومن قال : هو « جسم » فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم ممن يقول هو جسم أنه يفسر ذلك بأنه الموجود ، أو القائم بنفسه ؛ لا بمعنى المركب ، وقد اتفق

الناس على ان من قال انه جسم واراد هذا المعنى فقد أصاب في المعنى ؛ لكن انما يخطؤه من يخطؤه في اللفظ . أما من يقول : الجسم هو المركب . فيقول أخطاء ، استعملت لفظ الجسم في القائم بنفسه أو الموجود . وأما من يقول بان كل جسم مركب فيقول تسميتك لكل موجود او قائم بنفسه جسماً ليس هو موافقاً للغة العرب المعروفة ، ولا تكلم بهذا اللفظ احد من السلف والأئمة ، ولا قالوا ان الله جسم ، فأنت مخطيء في اللغة والشرع ، وان كان المعنى الذي اردته صحيحاً (١) .

قال الرازي : « وأما قوله : (الله الصمد) فالصمد هو السيد المصمود اليه في الحوائج ، وذلك يدل على أنه ليس بجسم ، وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة . اما بيان دلالة على نفي الجسمية فن وجوه : (الأول) ان كل جسم فهو مركب ، وكل مركب فهو محتاج الى كل واحد من اجزائه ، وكل من اجزائه غيره ، فكل مركب فهو محتاج الى غيره ، والمحتاج الى الغير لا يكون غنياً ، فلم يكن صمداً مطلقاً (×) .

توجيه الدلالة
من (الصمد)
على نفي الجسم
ينتهي به العلو
من وجوه :
« الأول » ان
كل جسم
مركب الخ ،
نقضه

قال الشيخ رحمه الله : والاسم (الصمد) فيه للسلف أقوال متعددة ، قد يظن انها مختلفة وليس كذلك ؛ بل كلها صواب . والمشهور منها قولان : (احدهما) ان الصمد هو الذي لا جوف له . و (الثاني) انه السيد الذي يصمد اليه في الحوائج . و (الأول) هو قول اكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من اهل اللغة . و (الثاني) قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين (٢) .

(١) منهاج جزء ١ ص ٢٤٤ - ص ٢٤٦ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و « الجهة » .

(×) ص ١٩ من تأسيسه .

(٢) انظر بقية الجواب في رد المؤلف على تأويله (الصمد) ص ٩٤ ، ٩٥ من تأسيسه . وتقدم الجواب عن لفظ « الجسم » و « المركب » و « الافتقار » و « الغير » بما فيه كفاية ومقتنع ، وكذلك « التحيز » و « الجهة » الذين بناهما على مسألة الجسم .

والاشتقاق يشهد للقولين جميعا ، وهو على الأول ادل (١) .

وكون الصمد يصمد اليه في الحوائج هو حق ايضا وهو مقرر للتفسير الأول ودال عليه ، فلا ينافي ان يكون هو في نفسه مجتمعا لا جوف له ؛ بل كونه في نفسه كذلك فهو الموجب لاحتياج الناس اليه (٢) .

وأما استدلال هؤلاء المتأخرين بذلك على نفي « الجسم » و « الحد » فباطل أيضا ، هو قلب الدلالة ؛ فان كون الموصوف مصمتا لا يمنع أن يكون جسما او محدوداً كسائر ما وصف بأنه مصمد .

وأما استدلال المجسمة الذين يقولون ان الله لحم ودم وعظم ونحو ذلك ، والذين يجعلون الباري من جنس شيء من الأجسام الخلوقة بهذا الاسم فباطل لوجوه : (أحدها) ان هذا اللفظ على ذلك ليس من تفاسيره . (الثاني) أن الملائكة موصوفة بأنها صمد والأجسام المصممة موصوفة بأنها صمد وليست لحمًا ودمًا (٣) .

قال الرازي : « لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الابصار إلى العين ، وفي الفعل إلى اليد ، وفي المشي إلى الرجل وذلك ينافي كونه صمداً مطلقاً » (×) .

« الثاني » ان ذلك يقتضي الحاجة . نقضه

قلت : هذه الحجة كان يمكن ان يذكرها في اسم الله كما ذكرها في الاسم الصمد ، إذ مضمونها الاحتجاج بما في اسمائه من الدلالة على الغنى على عدم هذه

(١) ج ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ . وساق المؤلف ألفاظ السلف بأعيانها وتأتي في النقض في جواب الفصل الرابع ص ٩٤ من تأسيسه وذكر المؤلف (٢٧) وجها . لما ذكر الرازي هذه السورة من التشابه هناك بعد ان ذكرها من المحكمة هنا ! وما ذكره المؤلف في جواب الوجه الثاني - كما يأتي - هو جواب عن هذا الوجه كما نبه عليه .

(٢) ج ١٧ ص ٢٢٦ - ٢٢٤ .

(٣) أ هـ من نقض التأسيس في الرد على تأويله (الصمد) .

الصفات ، لكن لما كانت من جنس الحجة التي قبلها لم يذكرها إلا في الاسم (الصمد) لظهور دلالة على الغنى . وقد قدمنا ان لفظ «الجوارح» و «الأعضاء» مما لا يقولها الصفاتية ، فمضمون حجته انه لو كان الله خلق آدم بيديه ، وكتب التوراة بيده ، وخلق عدن بيده : لكان الله محتاجاً في الفعل الى يد ، وذلك ينافي كونه صمداً . وهذا قد ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة المتفق على صحتها المتلقاة بالقبول .

والكلام على هذا من وجوه : (احدها) أن ثبوت ما أثبتته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجة الرب اليها ؛ فان الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه ، وقادر ان يخلق ما يخلقه بغير يديه ؛ وقد وردت الأثرارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه ، وخلق بعض الأشياء بغير يديه . قال عثمان بن سعيد الدارمي : حدثنا عبد الله بن صالح ، حدثني هشام بن سعيد ، عن زيد بن أسلم ، عن عطاء بن يسار أن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : لقد قالت الملائكة يا ربنا منا الملائكة المقربون ، ومنا حملة العرش ، ومنا الكرام الكاتبون ، ونحن نسبح الله الليل والنهار ولا نسأم ولا نفتر ، خلقت بني آدم فجعلت لهم الدنيا وجعلتهم يأكلون ويشربون ويتزوجون ، فكما جعلت لهم الدنيا فاجعل لنا الآخرة ، فقال : لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة ، فقال : لن أفعل ، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة بمثل ذلك فقال : لن اجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان . وقد روى نحو هذا عبد الله بن أحمد بن حنبل في « كتاب السنة » عن النبي ﷺ أنه مرسل . قال الدارمي : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا عبد الواحد بن زياد ، حدثنا عبيد بن مهران وهو الكاتب (١) حدثنا مجاهد ، قال قال عبد الله بن عمر : خلق الله أربعة أشياء بيده : العرش ، والقلم ،

(١) في الرد على بشر : المكتب .

وعدن ، وآدم . ثم قال : لسائر الخلق كن فكان . وقال : حدثنا موسى بن اسماعيل ، حدثنا ابو عوانة ، عن عطاء بن السائب ، عن ميسرة ، قال : ان الله لم يمس شيئاً من خلقه غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، وقال : حدثنا محمد بن المنهال ، حدثنا يزيد بن زريع ، حدثنا سعيد بن أبي عروبة ، عن قتادة ، عن أنس ، عن كعب ، قال : لم يخلق الله بيده غير ثلاث : خلق آدم بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس جنة عدن بيده ، ثم قال لها تكلمي ، قالت قد افلح المؤمنون . وقد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ في حديث الشفاعة : أن موسى يقال له : « انت موسى اصطفاك الله بكلامه ، وخط لك الألواح بيده » وفي لفظ « وكتب لك التوراة بيده » وثبت في صحيح مسلم عن النبي ﷺ انه قال : « وغرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده »

وأما الفعل باليد غير الخلق فقد ثبت بالكتاب والسنة قبضه الأرض والسموات ، وقد تواترت بذلك الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما ، كقوله « يطوي الله السموات يوم القيامة ، ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ثم يطوي الأرض بيده الأخرى » وفي رواية مسلم « بشماله ، ثم يقول أنا الملك ، أين الجبارون ، أين المتكبرون » وقوله : « تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفؤ احدكم خبزته في السفر نزلاً لأهل الجنة » (١) .

وهذا كما انه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق ، وقال تعالى : (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم

إلا في كتاب من قبل ان نبرأها إن ذلك على الله يسير ، لكي لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم) ثم لم تدل كتابته لذلك على انه محتاج الى الكتاب والكتاب (١) خوف النسيان والغلط ، مع ان الكتاب امر منفصل عنه فخلقه ما يخلقه بيديه أولى أن لا يدل على حاجته الى ذلك .

الوجه الثاني - أن يقال له : إنه سبحانه الغني الصمد القادر ، وقد خلق ما خلقه من أمر السموات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها ، وجعل بعض المخلوقات سبباً لبعض ، كما قال تعالى : (وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ، حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا سقناه لبلد ميمت ، فأنزلنا به الماء ، فأخرجنا به من كل الثمرات) . وقال تعالى : (وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة) وقال تعالى : (ونزلنا من السماء ماءً أمباراً كفافيتنا به جنات وحب الحصيد) وقال تعالى : (ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات) وقال تعالى : (فأنبثنا به حدائق ذات بهجة) .

فاذا كان خلقه بعض المخلوقات ببعض لا يوجب حاجته الى مخلوقاته ، ولا ينافي كونه صمداً غنياً عن غيره . فكيف يكون خلقه لأدم بيده وقبضه الأرض والسموات بيده موجباً لحاجته الى غيره ؟ ! ومن المعلوم ان فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة الى الغير من فعله بمصنوعاته .

الوجه الثالث - ان هذه الحججة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات ؛ فان قولهم : لو كان له علم وقدرة وحياة و كلام لكان محتاجاً في أن

(١) بضم الكاف وتشديد الناء في الأخير : الكاتبين من الملائكة .

يعلم ويقدر ويتكلم الى علم وقدرة وكلام بمنزلة قول هذا القائل لو كان له يد لكان محتاجاً في الفعل الى اليد وذلك ينافي كونه صمداً ، فما كان جوابه لأوئك كان جواباً له عن هؤلاء ، لاسيما بل هذا أوكد لأنه قد تقدم أنه قادر على الخلق والفعل بيده وبغير يده ، ولا يجوز أن يقال انه عالم بلا علم ، وقادر بلا قدرة ، فان كان ثبوت الصفات موجبا حاجته اليها فالحاجة في هذه اقوى ؛ وان لم تكن موجبة حاجته اليها بطلت الحجة .

الوجه الرابع - ان الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته لا يصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته كما تقدم ، وصفاته تعالى ليست خارجة عن ذاته ، فوجود الصفات والفعل بها كوجود الذات والفعل بها ، وقد تقدم الكلام على ما في هذا من الألفاظ الجملة مثل « الافتقار » و « الجزء » وغير ذلك ، وبيناً أن ذلك مثل قول القائل : واجب الوجود بنفسه ، وهو موجود بنفسه ، وبنفسه فعل ونحو ذلك من العبارات .

الوجه الخامس - ان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولا ينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات ؟!

قال الرازي : « الثالث » انا نقيم الدلالة على أن الأجسام متماثلة ، والأشياء المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم ، فلو احتاج بعض الأجسام الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ، ولزم أيضاً كونه محتاجا الى نفسه ، وكل ذلك محال ، ولما كان ذلك محالا وجب ان لا يحتاج الى شيء من الأجسام ، ولو كان كذلك لم يكن صمداً على الاطلاق (X) .

« الثالث »
ان الأجسام
متماثلة ، وان
ذلك يقتضي
الحاجة . نقضه

وأما احتجاجهم بقولهم : الأجسام متماثلة . فهذا إن كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه ان اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول ان السماء مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ؛ والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس ، والفرس مثل الحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ؛ ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ؛ ولأنه اذا كان كل منهما بحيث يشار اليه الاشارة الحسية يكون مثل الآخر ؛ بل ولا فيها ان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر ؛ بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين ان الانسانين مع اشتراكهما في ان كل منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق فحاك بادىء البشيرة قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) — إلى أن قال : — فكيف وهو باطل في العقل كما بسطناه في موضع آخر (١) .

وكذلك أيضا يقولون : ان الصفات لا تقوم الا بجسم متحيز ، والأجسام متماثلة ، فلو قامت به الصفات للزم ان يكون مماثلا لسائر الأجسام وهذا هو التشبيه .

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن إثبات الصفات مستلزم للتجسيم ، والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون عن هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة

(١) من « بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » الجزء الاول ص ٦٢ .

الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال . ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا الجسم بما يشار إليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الميولي والصورة ونحو ذلك . فاما اذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة : فهذا يبني على صحة ذلك ، وعلى اثبات الجوهر الفرد ، وعلى أنه متماثل ؛ وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك (١) .

قال ابو عبد الله الرازي : « وأما بيان دلالة على انه تعالى منزه عن الحيز والجهة ، فهو أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان إما أن يكون حصوله في الحيز المعين واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً فحينئذ يكون ذاته تعالى مفترقاً في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز المعين ، وأما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنياً عن ذاته الخصوص ؛ لأننا لو فرضنا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم يبطل ذلك الحيز أصلاً ، وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجاً الى ذلك الحيز ، فلم يكن صمداً على الاطلاق ، أما ان كان حصوله في الحيز المعين جائزاً لا واجباً فحينئذ يفتقر الى مخصص يخصصه بالحيز المعين ، وذلك يوجب كونه محتاجاً ، وينافي كونه صمداً (×) .

توجيه الدلالة
من (الصمد)
على نفي الحيز
والجهة لينفي
بهما العلو
والاستواء

فيقال له أولاً : لا الكرامية ولا غيرهم يقولون أنه في جهة موجودة يحيط بها (٢) ويحتاج إليها ؛ بل كلهم متفقون على أن الله تعالى مستغن عن كل ما سواه سواء سمي جهة أو لم يسم جهة . نعم قديقولون هو في جهة ، يعنون بذلك أنه فوق .

نقضه ببيان ما في
هذه الألفاظ
من الاجمال

(١) التدمرية . قلت : تقدم قريباً بيان غناه عن مخلوقاته ، وأنه لا يصح ان يقال هو غني عن نفسه وذاته ، وان المخلوق اذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ماله من الصفات ولا ينافي ذلك اطلاق هذا الاسم كيف يصح ان يقال ان تسمية الخالق بهذه الاسماء ينافي هذه الصفات .

(×) ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) لعله تحيط به كما يدل عليه سياق الكلام .

وأيضاً فمن المعلوم ان القرآن ينطق بالعلو في مواضع كثيرة جداً ، حتى قيل أنها ثلاثمائة موضع ، والسنن متواترة عن النبي ﷺ بمثل ذلك ، وكلام السلف المنقول عنهم بالتواتر يقتضى اتفاقهم على ذلك وانه لم يكن فيهم من ينكره . ومن يريد التشنيع على الناس ودفع هذه الأدلة الشرعية والعقلية لابد أن يذكر حجة ، ولنفرض أنه لا بناظره الأئمة [أصحابه] ، وهو لم يذكر دليلاً الا قوله : ولم يعلموا ان كل ماهو في جهة فهو محدث ، ومحتاج الى تلك الجهة . فيقال له : لم يعلموا ذلك ، ولم تذكر ما به يعلمون ذلك ؛ فان قولك : « هو محتاج الى تلك الجهة » انما يستقيم اذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وكانت لازمة له لا يستغنى عنها ، فلا ريب أن من قال : إن الباري لا يقوم إلا بمحل يحل فيه لا يستغنى عن ذلك وهي مستغنية عنه فقد جعله محتاجاً الى غيره ، وهذا لم يقله أحد .

وأيضاً لم نعلم أحداً قال إنه محتاج الى شيء من مخلوقاته ، فضلاً عن أن يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحد ان الله محتاج الى العرش ، مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات ، وهو الغنى عن العرش ، وكل ماسواه فقير اليه . فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الاثبات انهم يقولون أن الله محتاج الى العرش فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ، فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون لا مستغنياً عن العرش ، واذا كان الله فوق العرش لم يجب ان يكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله ، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً اليها ، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة الى ذلك ،

والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً الى ذلك . فكيف يكون العلي
الأعلى خالق كل شيء محتاجاً الى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها ؟!

وقد قدمنا فيما مضى ان لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم .
فن قال : إنه فوق العالم كله لم يقل انه في جهة موجودة ؛ إلا أن يراد بالجهة
العرش ويراد بكونه فيها أنه عليها ، كما قيل في قوله انه (في السماء) أي على
السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غنى عنها لم يكن
عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلاً عن أن يحتاج اليها . وان أريد بالجهة
ما فوق العالم فذاك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتاج اليه
أو غير محتاج اليه . وهؤلاء أخذوا لفظ « الجهة » بالاشتراك ، وتوهموا وأوهموا
إذا كان في جهة كان في شيء غيره ، كما يكون الانسان في بيته ؛ ثم رتبوا
على ذلك أنه يكون محتاجاً الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه .
وهذه مقدمات كلها باطلة (١) .

وكذلك لفظ « التحيز » إن أراد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم
وأكبر ؛ بل قد وسع كرسیه السموات والأرض . وإن أراد أنه منحاز عن
المخلوقات أي مبين لها منفصل عنها ليس حالاً فيها فهو سبحانه كما قال أئمة السنة
فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه (٢) .

وأما لفظ « المتحيز » فهو في اللغة اسم لما يتحيز الى غيره ، كما قال تعالى :
(ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتالاً أو متحيزاً الى فئة) وهذا لا بد ان يحيط به
حيز وجودي ، ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز ، ومعلوم أن الخالق جل جلاله

(١) أ هـ من « منهاج السنة » باختصار ص ٢٦٢ - ٢٦٤ . الجزء الاول . وانظر ص ٢٥٠ ،
والرسالة التدمرية ص ٤٢ ، ٥١ . ط . الحسينية .
(٢) ص ٤٣ التدمرية .

لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحيزاً بهذا المعنى اللغوي . وأما أهل الكلام فاصطلاحهم في « المتحيز » أعم من هذا ، فيجعلون كل جسم متحيز ، والجسم عندهم ما يشار إليه ، فتكون السموات والأرض وما بينهما متحيزاً على اصطلاحهم وان لم يسم ذلك متحيزاً في اللغة . و « الحيز » تارة يريدون به معنى موجوداً . وتارة يريدون به معنى معدوماً . ويفرقون بين مسمى « الحيز » ومسمى « المكان » فيقولون : المكان أمر موجود . والحيز تقدير مكان عندهم . فمجموع الأجسام ليست في شيء موجود فلا تكون في مكان ، وهي عندهم متحيزة . ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجوداً وتارة معدوماً كالرازي وغيره ، كما بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع . فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أحاط به شيء من الموجودات . فهذا مخطيء ، فهو سبحانه بائن من خلقه ، وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، وإذا كان الخالق بائناً عن المخلوق امتنع ان يكون الخالق في المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزاً بهذا الاعتبار . وان اراد بالهيز أمراً عديمياً فالأمر العدمي لا شيء ؛ وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذي فوق العالم حيزاً وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزاً فهذا معنى باطل ؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه ، كما بسط في غير هذا الموضوع (١)

استدلالة بآخر
السورة على نفي
الجسم والجوهر
في اصطلاحهم

قال الرازي : وأما قوله : (ولم يكن له كفواً أحد) فهذا أيضاً يدل على أنه ليس بجسم ولا جوهر ؛ لأننا سنقيم الدلالة على أن الجواهر متماثلة ، فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلاً لجميع الجواهر ، فكان كل واحد من الجواهر كفواً له ، ولو كان جسماً لكان مؤلفاً من الجواهر ، لأن الجسم

(١) المنهاج ، الأول ص ٢٤٩، ٢٥٠ وانظر ج ١٧ ص ٣٤٣ . قلت : وتقدم أن لفظ (الصمد) يفيد العنى عن مخلوقاته ومصنوعاته .

يكون كذلك . وحيثُذ يعود الالزام المذكور ، فثبت أن هذه السورة من أظهر الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، ولا حاصل في مكان وحيث (×)

قال الشيخ : وكذلك قوله : (ولم يكن له كفواً أحد) فان المعنى لم يكن أحد من الآحاد كفواً له ، فان كان الأحد عبارة عما لا يتميز منه شيء عن شيء ولا يشار الى شيء منه دون شيء فليس في الموجودات ماهو احد إلا ما يدعونه من الجوهر الفرد — وهذا عند أكثر العقلاء يتمتع وجوده — ومن رب العالمين وحيثُذ لا يكون قد نفي عن شيء من الموجودات ان يكون كفواً للرب ، لأنه لم يدخل في مسمى (أحد) (١) .

الآية تدل على
عكس مطلوب
الرازي

ومن العجب ان كلامه وكلام امثاله يدور في هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع في تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على أنها مركبة من الجواهر المنفردة ، وان الجواهر متماثلة . ثم أنه في «مسألة تماثل الجواهر» ذكر أنه لا دليل على تماثلها . فصار أصل كلامهم الذي ترجع اليه هذه الأمور كلاماً بلا علم ، بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام في الله تعالى ، وقد قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون) (٢)

والمقصود هنا : أن أئمة السنة كأحمد بن حنبل وغيره كانوا إذا ذكروا لهم اهل البدع الألفاظ المجملة : كلفظ الجسم والجوهر والحيث ونحوها لم يوافقوهم لا على

(×) ص ٢٠ .

(١) ج ١٧ ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٤٨ - ١٥٣ باختصار .

اطلاق الاثبات ولا على اطلاق النفي، وأهل البدع بالعكس ابتدعوا الفاظا ومعاني إما في النفي وإما في الاثبات، وجعلوها هي الأصل المعقول المحكم، الذي يجب اعتقاده والبناء عليه، ثم نظروا في الكتاب والسنة فما أمكنهم أن يتسألوه على قولهم تأولوه، والا قالوا هذا من الألفاظ المتشابهة (١)

وظن الرازي أن
مناظرة موسى
لفرعون تدل على
نفي التحيز والجهة
لينفي بهما
فوقيته تعالى

وقال الرازي : واعلم انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول ﷺ عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى منزها عن أن يكون جسما أو جوهرأ أو مختصاً بالمكان، وكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى، فقال (ومارب العالمين) ثم إن موسى لم يذكر الجواب عن هذا السؤال الا بكونه تعالى خالقاً للناس ومدبراً لهم، وخالق السموات والأرض ومدبرألها وهذا أيضا من أقوى الدلائل على انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة؛ لأننا سنبين إن شاء الله تعالى ان كون الشيء جسما ومتحيزاً عين الذات، ونفسها، وحقيقتها لأنها صفة قائمة بالذات. وأما كونه خالقا للأشياء ومدبراً لها فهو صفة (٢) ولفظة (ما) سؤال عن الماهية وطلب للحقيقة، فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قوله (ومارب العالمين) بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب عنه بذكر كونه خالقاً، ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ، ولكان طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال، ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً متجهاً لازماً، ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى ما كان متحيزاً. فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى الا بأنه خالق مدبر، فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً، وكان سؤال فرعون سؤالاً فاسداً

(١) ج ١٧ ص ٣٠٦ .

(٢) وجملة : « أن كون الشيء جسماً ومتحيزاً عين الذات الخ » ذكرها المؤسس ص ٣٣ ،

ويأتي الجواب عنها هناك .

فثبت أنه كما أن جواب محمد ﷺ عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيهه الله تعالى عن التحيز، فكذلك جواب موسى عليه السلام (X) .

وقد ظن بعض الناس ان سؤال فرعون : (وما رب العالمين) هو سؤال عن ماهية الرب ، كالذي يسأل عن حدود الأشياء فيقول : ما الانسان ؟ ما الملك ؟ ما الجنى ؟ « ونحو ذلك . قالوا ولما لم يكن للسؤال عنه ماهية عدل موسى عن الجواب إلى بيان ما يعرف به ، وهو قوله : (رب السموات والأرض) وهذا قول قاله بعض المتأخرين ، وهو باطل ؛ فان فرعون انما استفهم استفهام انكار وجحد ؛ لم يسأل عن ماهية رب أقر بثبوته ؛ بل كان منكرأ له جاحداً ؛ ولهذا قال في تمام الكلام : (لئن اتخذت الهماً غيري لأجعلنك من المسجونين) وقال : (وإني لأظنه كاذباً) . فاستفهامه كان انكاراً وجحداً ، يقول : ليس للعالمين رب يرسلك ، فمن هو هذا ؟ انكاراً له . فبين موسى أنه معروف عنده وعند الحاضرين ، وأن آياته ظاهرة بينة لا يمكن معها جحده . وأنكم إنما تجحدون بألسنتكم ما تعرفونه بقلوبكم ، كما قال موسى في موضع آخر لفرعون : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وقال الله تعالى : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ، فانظر كيف كان عاقبةالفسدين) ولم يقل فرعون : « ومن رب العالمين » فان [من] سؤال عن عينه يسأل بها من عرف جنس المسؤول عنه أنه من أهل العلم وقد شك في عينه ، كما يقول لرسول عرف أنه جاء من عند انسان : « من أرسلك » ؟ وأما « ما » ؟ فهي سؤال عن الوصف . يقول : أي شيء هو هذا ؟ وما هو هذا الذي اسميته رب العالمين ؟ قال ذلك منكرأ له جاحداً .

فلما سأل جحداً أجابه موسى بأنه أعرف من ان ينكر ، وأظهر من أن يشك فيه ويرتاب . فقال : (رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين)

لم يسأل فرعون
عن الماهية ،
وانما كان جاحداً

جواب موسى
لفرعون ، وهو
جواب لكل
ملحد

ولم يقل موقنين بكذا وكذا بل اطلق ؛ فأبي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين اليقين بهذا الرب ، كما قالت الرسل لقومهم : (أفي الله شك) وان قلتم لا يقين لنا بشيء من الأشياء بل سلبننا كل علم فهذه دعوى السفسطة العامة ، ومدعيها كاذب ظاهر الكذب ؛ فان العلوم من لوازم كل انسان ؛ فكل انسان عاقل لا بد له من علم ؛ ولهذا قيل في حد العقل إنه علوم ضرورية ، وهي التي لا يخلو منها عاقل . فلما قال فرعون : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لجنون) وهذا من افتراء المكذبين على الرسل ، لما خرجوا من عاداتهم التي هي محمودة عندهم نسبواهم الى الجنون . ولما كانوا مظهرين للجهل بالخلق القائلين أو للاستراية والشك فيه ، هذه حال عامتهم ودينهم ، وهذا عندهم دين حسن ، وإنما إلههم الذي يطيعونه فرعون ، قال : (إن رسولكم الذي أرسل إليكم لجنون) فبين له موسى انكم الذين سلبتهم العقل النافع ، وانتم أحق بهذا الوصف فقال : (رب المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون) فان العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية ، وأعظمها في الفطرة الاقرار بالخالق ، فلما ذكر « أولا » أن من أيقن بشيء فهو موقن به - واليقين بشيء هو من لوازم العقل - بين « ثانياً » أن الاقرار به هو من لوازم العقل ، ولكن الحمد هو العلم النافع الذي يعمل به صاحبه ، فان لم يعمل به صاحبه قيل انه ليس له عقل . ويقال أيضاً لمن لم يتبع ما يقن به انه ليس له يقين ؛ فان اليقين أيضاً يراد به العلم المستقر في القلب ويراد به العمل بهذا العلم ، فلا يطلق الموقن الاعلى من استقر في قلبه العلم والعمل . وقوم فرعون لم يكن عندهم اتباع لما عرفوه ، فلم يكن لهم عقل ولا يقين ، وكلام موسى يقتضي الأمرين : إن كان لك يقين فقد عرفته ، وان كان لك عقل فقد عرفته ، وان ادعيت أنه لا يقين لك ولا عقل لك فكذلك قولك . فهذا إقرار منكم بسلبكم خاصية الانسان ، ومن يكن هكذا لا يصلح له ما انتم عليه من

دعوى الالهية ، مع أن هذا باطل منكم ؛ فانكم موقنون به ، كما قال تعالى :
(ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظالماً وعلواً) ولكم عقل تعرفونه به ، ولكن
هو اكم يصدكم عن اتباع موجب العقل وهو إرادة العلو في الأرض والفساد ،
فأنتم لا عقل لكم بهذا الاعتبار ، كما قال اصحاب النار : (لو كنا نسمع أو نعقل
ما كنا في أصحاب السعير) وقال تعالى عن الكفار : (أم تحسب أن أكثرهم
يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً) . قال تعالى عن فرعون
وقومه : (فاستخف قومه فأطاعوه ، إنهم كانوا قوماً فاسقين) والخفيف
هو السفينة الذي لا يعمل بعلمه بل يتبع هواه . وبسط هذا له موضع آخر (١) .

والله تعالى قد أخبر عن فرعون أنه طلب أن يصعد ليطلع إلى إله موسى ،
فلو لم يكن موسى أخبره أن إلهه فوق لم يقصد ذلك ؛ فانه لو لم يكن مقرراً به
فاذا لم يخبره موسى به لم يكن إثبات العلو لامنه ولا من موسى عليه الصلاة
والسلام ، فلا يقصد الاطلاع ، ولا يحصل به ما قصده من التلبس على قومه
بأنه صعد الى إله موسى (٢) .

فموسى صدق محمداً في أن ربه فوق ، وفرعون كذب موسى في أن ربه فوق .
فالمقرون بذلك متبعون لموسى ومحمد ، والمكذبون بذلك موافقون لفرعون (٣) .
وان كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وإيهام وإيهام ،
كقولهم : ليس بمتحيز ، ولا جسم ، ولا جوهر ، ولا هو في جهة ، ولا مكان ،
وأمثال هذه العبارات التي تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص ،

(١) ج ١٦ ص ٣٣٤ - ٣٣٨ . وانظر العقل والنقل ج ٤ مخطوط (مصور) و ج ٥ ص ١٧٣

(٢) ج ٥ ص ١٧٣

(٣) ج ١٣ ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

ومقصدهم بها أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش اله يعبد ، ولا عرج بالرسول الى الله (١) .

قال ابو عبدالله الرازي : وأما الخليل عليه السلام فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه

بأنه استدل بحصول التغير في احوال الكواكب على حدوثها ، ثم قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً) واعلم أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن « التحيز » و « الجهة » . أما دالاتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز فمن وجوه :

أحدها : أنا سنيين إن شاء الله تعالى أن الأجسام متماثلة ، فإذا ثبت ذلك فنقول : ما صح على أحد المثليين وجب أن يصح على المثل الآخر ، فلو كان تعالى جسماً أو جوهرًا وجب أن يصح عليه كل ما صح على غيره ، وأن يصح على غيره كل ما صح عليه ، وذلك يقتضى جواز التغير عليه ، ولما حكم الخليل عليه السلام بأن المتغير من حال الى حال لا يصلح للالهية ، وثبت أنه لو كان جسماً لصلح عليه التغير : لزم القطع بأنه تعالى ليس بمتحيز اصلا .

الثاني : أنه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال : (وجهت وجهي للذي

فطر السموات والأرض) فلم يذكر من صفات الله تعالى إلا كونه خالقاً للعالم ، والله مدحه على هذا الكلام وعظمه ، فقال : (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء) ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى إلا بعد العلم بكونه جسماً متحيزاً ، ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم ، فلما كان هذا المقدار من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على أنه تعالى ليس بمتحيز .

وزعم الرازي ان
مناظرة الخليل
تقومه تدل على
نفي الجسم
والجوهر والتحيز
في اصطلاحهم
لينفوا بها
الصفات والعلو

الثالث : انه تعالى لو كان جسماً لكان كل جسم مشار كاله في تمام الماهية
فالتقول بكونه تعالى جسماً يقتضى اثبات الشريك لله تعالى ، وذلك يناقض قوله :
(وما أنا من المشركين) . فثبت بما ذكرناه ان العطاء من الأنبياء صلوات الله عليهم
كانوا قاطعين بتنزيه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة . وبالله
التوفيق . (×)

وقد ظن طائفة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ان مراده بقوله : (هذا ربي) أن
أن هذا خالق العالم ، وانه استدلال « بالأفول » وهو الحركة والانتقال على عدم
ربوبيته ، وزعموا أن هذه الحجة هي الدالة على حدوث الأجسام وحدث العالم ،
وهذا غلط من وجوه :

لم يرد ب (هذا
ربي) انه خالق
العالم

احدها ان هذا القول لم يقله أحد من العقلاء لامن قوم ابراهيم ولاغيرهم ،
ولاتوهم احدهم ان كوكبا أو القمر أو الشمس خلق هذا العالم ، وإنما كان قوم
ابراهيم مشركين يعبدون هذه الكواكب زاعمين ان في ذلك جلب منفعة
أو دفع مضرة على طريقة الكلدانيين والكشديانيين وغيرهم من المشركين اهل
الهند وغيرهم ، وعلى طريقة هؤلاء صنف الكتاب الذي صنفه ابو عبد الله ابن
الخطيب الرازي في السحر والطلسمات ودعوة الكواكب ، وهذا دين المشركين
من الهند والخطا والنبط والكلدانيين والكشديانيين وغير هؤلاء ؛ ولهذا قال الخليل
(يا قوم إني بريء مما تشركون) وقال : (افرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم
الأقدمون . فانهم عدو لي الارب العالمين) وأمثال ذلك .

وأيضا « فالأفول » في لغة العرب هو المغيب والاحتجاب ؛ ليس هو
الحركة والانتقال .

وأيضاً فلو كان احتجاجة بالحركة والاتتقال لم ينتظر الى ان يغيب ، بل كان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع الى ان تغيب هو الأقول .

وأيضاً فخر كتبها بعد المغيب والاحتجاب غير مشهودة ولا معلومة .

وأيضاً لو كان قوله : (هذا ربي) هذا رب العالمين لكانت قصة ابراهيم

ولو اراد ذلك
كانت حجة
عليهم لا لهم ،
وهم المخالفون
للانبياء .

عليه السلام حجة عليهم ؛ لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين وإنما المانع هو الأقول (١) .

وهم المخالفون لابراهيم ولنبيينا وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ وذلك ان الله تعالى قال : (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لأحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ، فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون . انى وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين) فقد اخبر الله فى كتابه انه من حين بزغ الكواكب والقمر والشمس والى حين أفلها لم يقل الخليل لأحب البازغين ولا المتحركين ولا المتحولين ، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث ، ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حين أفل الكواكب والشمس والقمر . « والأقول » باتفاق اهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب ؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن ، وهو المراد باتفاق العلماء ، فلم يقل ابراهيم : (لأحب الآفلين) إلا حين أفل وغاب عن الأبصار فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً فحينئذ قال (لأحب الآفلين) وهذا يقتضى ان كونه متحركاً منتقلاً تقوم به الحوادث بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند ابراهيم على نفي محبته

فان كان ابراهيم انما استدلل بالأفوال على أنه ليس رب العالمين كما زعموا لزم من ذلك ان يكون مايقوم به الأفول من كونه متحركا منتقلا تحله الحوادث ؛ بل ومن كونه جسما متحيزاً لم يكن دليلاً عند ابراهيم على انه ليس رب العالمين .
وحيثذ فيلزم أن تكون قصة ابراهيم حجة على تقيض مطلوبهم ؛ لاعلى تعيين مطلوبهم !! وهكذا اهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية ولا عقلية الاوهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم .

ولكن ابراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله : (هذا ربي) انه رب العالمين ، ولا كان احد من قومه يقولون انه رب العالمين ؛ بل كانوا مشركين مقرين بالصانع ، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً يدعونها من دون الله ، ويننون لها الهياكل ، وقد صنفت في مثل مذهبهم كتب : مثل « كتاب السر المكتوم في السحر ومخاطبة النجوم » وغيره من الكتب ، ولهذا قال الخليل : (أفأريتم ما كنتم تعبدون اتم وآبأؤكم الأقدمون . فانهم عدوا لي الا رب العالمين) وقال تعالى : (قد كانت لكم أسوة حسنة في ابراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم انا براء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء ابدأ حتى تؤمنوا بالله وحده) ولهذا قال الخليل في تمام الكلام : (إني بريء مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً ، وما انا من المشركين) بين انه انما يعبد الله وحده ، فله يوجه وجهه اذا توجه قصده اليه ، يتبع قصده وجهه ، فالوجه توجهه حيث توجه القلب ، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً الى الله تعالى ، ولهذا قال : (وماأنا من المشركين) لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع ؛ فان هذا كان معلوماً عند قومه ، لم يكونوا ينادون به في وجود

فاطر السموات والأرض ، وإنما كان النزاع في عبادة غير الله وأتخاذة رباً ، فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ، ويتخذون لها أصناماً أرضية (١)

وجه الاقتناع في
مناظرة ابراهيم
لقومه

وقوله (لأحب الآفلين) فالآفل هو الذي يغيب تارة ويظهر تارة فليس هو قائم على عبده في كل وقت ، والذين يعبدون ماسوى الله من الكواكب ونحوها ويتخذونها أوثاناً يكونون في وقت البروغ طالبين سائلين ، وفي وقت الأفول لا يحصل مقصودهم ولا مرادهم . فلا يجلبون منفعة ولا يدفعون مضرة ، ولا ينتفعون اذ ذاك بعبادة . فبين مافى الآلهة التي تعبد من دون الله من النقص ، وبين مالربه فاطر السموات والأرض من الكمال : بأنه الخالق ، الفاطر ، العليم ، السميع ، البصير ، والمهادى ، الرازق ، المحيي ، المميت (٢)

ففي الجملة الاحتجاج بلفظ «التغير» ان كان سميعاً فالأفول ليس هو التغير . وان كان عقلياً فان أريد بالتغير الذى يمتنع على الرب محل النزاع لم يحتج به . وان اريد به مواقع الاجماع فلا منازعة فيه (٣)

ولما فسر هؤلاء «الأفول» بالحركة ، وفتحوا باب تحريف الكلم عن مواضعه : دخلت الملاحظة من هذا الباب ففسر ابن سينا وأمثاله من الملاحدة «الأفول» بالامكان الذى ادعوه ، حيث قالوا : ان الأفلاك قديمة أزلية ، وهي مع ذلك ممكنة ، وكذلك مافيهما من الكواكب والنيرين . قالوا : فقول ابراهيم : (لأحب الآفلين) اى لاحب الممكن المعلوم وان كان قديماً ازلياً . وأين في لفظ «الأفول» مايدل على هذا المعنى ؟ ولكن هذا

هؤلاء النفاة
فتحوا للملاحظة
نم القرامطة
باب التحريف
على مصراعيه

(١) ج ٦ ص ٢٥٢ - ٢٥٥ ، ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٢) ج ١٦ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

(٣) ج ٦ ص ٢٨٦ .

شأن الحرفين للكلم عن مواضعه . وجاء بعدهم من جنس من زاد في التحريف فقال: المراد بالكواكب والشمس والقمر هو النفس والعقل الفعال والعقل الأول وقد ذكر ذلك أبو حامد الغزالي في بعض كتبه وحكاه عن غيره في بعضها وقال هؤلاء: الكواكب والشمس والقمر لا يخفى على عاقل أنها ليست رب العالمين بخلاف النفس والعقل . ودلالة لفظ الكواكب والشمس والقمر على هذه المعاني لو كانت موجودة من عجائب تحريفات الملاحدة الباطنية كما يتأولون العمليات مع العلميات ؛ ويقولون الصلوات الخمس معرفة اسرارنا ، وصيام رمضان كتمان اسرارنا ، والحج هو الزيارة لشيوخنا المقدسين . وفتح لهم هذا الباب الجهمية والرافضة حيث صار بعضهم يقول (الامام المبين) علي بن ابي طالب . و(الشجرة الملعونة في القرآن) بنو أمية ، و« البقرة المأمور بذبحها » عائشة . و(التؤلؤ والمرجان) الحسن والحسين (١) .

قال الرازي : « الحجة الثانية » من القرآن قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ولو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام في تمام الماهية ؛ لأننا سنبين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة أن الأجسام كلها متماثلة ، وذلك كالمناقض لهذا النص (X)

قال الشيخ : وكذلك اذا قالوا : الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر تماثل ، وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراء على القرآن ؛ فان هذا ليس هو المثل في لغة العرب ، ولا لغة القرآن ، ولا غيرها ، قال تعالى : (وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم)

« الحجة الثانية » ٢
على نفي الجسم
في اصطلاحهم

(١) ج ٥ ص ٥٥٠ . وبحث « الجسم » و « تماثل الأجسام » تقدم مراراً .
(٢) من حججه السمعية (التسع عشرة) على نفي العلو وغيره من الصفات التي تنفيها الأشاعرة معبرين عن ذلك بنفي الجسمية والعيز والجهة . وكذا كل حجة يذكر فيها نفيها .
(X) ص ٢٣ .

فنفى مماثلة هؤلاء مع اتفاقهم في الانسانية ، فكيف يقال : إن لغة العرب توجب أن كل ما يشار اليه مثل كل ما يشار اليه ، وقال تعالى : (ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات العماد . التي لم يخلق مثلها في البلاد) فأخبر أنه لم يخلق مثلها في البلاد ، وكلاهما بلد ، فكيف يقال ان كل جسم فهو مثل لكل جسم في لغة العرب حتى يحمل على ذلك قوله (ليس كمثل شيء)؟! وقد قال الشاعر :

ليس كمثل الفتى زهير

وقال :

ما إن كمثلهم في الناس من بشر (١)

قال الرازي : فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسماً إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام ، كما أن الانسان والفرس وان اشتركا في الجسمية لكنها مختلفان في الأحوال والصفات ، ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا . والجواب من جهتين :

الأول : اناس تقم الدلالة على أن الأجسام كلها متماثلة في تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسماً كان ذاته مثلاً لسائر الأجسام ، وذلك يخالف هذا النص . والانسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر ، والاختلاف إنما وقع في الصفات والأعراض ، والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ؛ لأن الأشياء المتماثلة في تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم ، فلو كان الباري تعالى جسماً لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان كذلك لزم افتقاره الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم (+) .

(١) ج ٦ ص ١١٢ ، ١١٣ .

(×) ص ٢٣ ، ٢٤ .

والقول بتماثل الأحسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع ؛ بل نقول مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً أو متحيزاً أو موصوفاً أو مقدرأ أو غير ذلك لا يمنع اختصاص أحدهما بصفات لازمة له ، وليس اذا احتاج اختصاصه بالحيز الى سبب غير الجسمية المشتركة يلزم ان يكون ذلك الحخصص له مخصص آخر ؛ بل المشاهد خلاف ذلك ؛ فان اختصاص الأجسام المشهودة باحيازها ليس للجسمية المشتركة بل لأمر يخصها هو من لوازمها ، بمعنى أن المقتضي لذاتها هو المقتضي لذلك اللازم. الى أن قال :-

وهذا مطرد في كل ما يقدر من الموصوفات المستلزمة لصفاتها كالحيوانية والناطقة للانسان ، وكذلك الاغتذاء والنمو للحيوان والنبات مثلاً ؛ فان كون النبات نامياً مغتذياً هو صفة لازمة له ؛ لا لعموم كونه جسماً ، ولا لسبب غير حقيقته التي يختص بها ؛ بل حقيقته مستلزمة لنموه واغتذائه ، وهذه الصفات اقرب الى أن تكون داخلية في حقيقته من كونه ممتداً في الجهات ، وان كان ذلك أيضاً لازماً له ؛ فانا نعلم أن النار والتلج والتراب والخبز والانسان والشمس والفلك وغير ذلك كلها مشتركة في أنها متحيزة ممتدة في الجهات ، كما أنها مشتركة في أنها موصوفة بصفات قائمة بها ، وفي أنها حاملة لتلك الصفات وما به افتقرت وامتاز بعضها عن بعض أعظم مما فيه اشتركت ، فالصفات الفارقة بينها الموجبة لاختلافها ومباينة بعضها لبعض أعظم مما يوجب تشابهها ومناسبة بعضها لبعض . فمن يقول بتماثل الجواهر والأجسام يقول إن الحقيقة هي ما اشتركت فيه من التحيزية والمقدارية وتوابعها ، وسائر الصفات عارضة لها تفتقر الى سبب غير الذات . ومن يقول باختلافها يقول بل المقدارية للجسم والتحيزية للمتحيز كالموصوفية للموصوف واللونية للملون والعرضية للعرض والقيام بالنفس للقائمات بأنفسها ونحو ذلك . ومعلوم أن الموجودين اذا اشتركا في أن هذا قائم بنفسه

وهذا قائم بنفسه لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن هذا لون وهذا لون وهذا طعم وهذا طعم وهذا عرض وهذا عرض لم يكن أحدهما مثلاً للآخر . وإذا اشتركا في أن هذا موصوف وهذا موصوف لم يكن أحدهما مثلاً للآخر ، وإذا اشتركا في أن لهذا مقدار ولهذا مقدار ولهذا حيز ومكان ولهذا حيز ومكان كان أولى أن لا يوجب هذا تماثلها ؛ لأن الصفة للموصوف أدخل في حقيقته من القدر للعقد والمكان للممكن والحيز للمتحيز . فإذا كان اشتراكهما فيما هو أدخل في الحقيقة لا يوجب التماثل فاشتراكهما فيما هو دونه في ذلك أولى بعدم التماثل . والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضوع . (١)

قال الرازي : « الثاني » ان بتقدير ان يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام في الجسمية ومخالفاً لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى ؛ لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره ، وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه ، فثبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم (×) .

قال الشيخ - رحمه الله - : يذكرون لفظ « التكثر » و « التغير » وهما لفظان مجملان ، يتوهم السامع أنه تكثر الآلهة ، وأن الرب يتغير ويستحيل من حال الى حال - الى أن قال - ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل اصلاً (٢) بل نقول : مجرد اشتراك الاثنين في كون كل منهما جسماً او متحيزاً او موصوفاً

(١) العقل والنقل ، الجزء الثالث ص ٥٩ - ٦٢ . وانظر جزء (٤) ص ١١٦ - ١٢٨ .

١٦٥ - ١٦٨ .

(×) ص ٢٤ .

(٢) منهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٦ .

أو مقدرًا لا يمنع من اختصاص احدها بصفات لازمة له؛ فان كون النبات ناميًا مغتذيًا هو صفة لازمة له لا لعموم كونه جسمًا ، ولا لسبب غير حقيقته التي اختص بها بل حقيقته مستلزمة لنموه واعتدائه . (١)

وحينئذ فقوله : مابه الاشتراك غير مابه الامتياز . قلنا : لم يشتركا في شيء خارجي حتى يوجها اشتراكهما فيه الى الامتياز ، بل هما ممتازان بأنفسهما ، وإنما تشابها أو تماثلا في شيء ، والمتماثلان لا يوجها التماثل الى مميز بين عينيها ؛ بل كل منهما ممتاز عن الآخر بنفسه . وان اريد بالمشترك بينهما المعنى المطلق الكلي فذاك لا يفتقر الى مابه الامتياز ، وليس له ثبوت في الاعيان حتى يقال انه يلزم ان يكون المطلق في الاعيان من غير مخصص . وان اريد به ما يقوم بكل منهما من المشترك وهو ما يوجد في الاعيان من الكلي فذاك لاشترك فيه في الاعيان فان كل ما لأحدها فهو مختص به لا اشتراك فيه ، وحينئذ فالموجود من الوجوب هو مختص بأحدهما بنفسه لا يفتقر الى مخصص ، فلا يكون الوجوب الذي لكل منهما في الخارج مقفراً الى مخصص ، واذا لم يكن ذلك بطل ما احتجوا به على كونه ممكناً . (٢)

قال ابو عبدالله الرازي : « الحجة الثالثة » قوله تعالى : (والله الغني وانتم الفقراء) دلت هذه الآية على كونه غنياً ، ولو كان جسمًا لما كان غنياً ؛ لان كل

« الحجة الثالثة »
و « الرابعة »
على نفي الجسم
والجهة

(١) وتقدم في الجواب عن الوجه الأول .

(٢) وقال بعد هذا : واما المشترك الكلي المطلق من الوجود فذاك ليس له وجود لا لهذا ولا لهذا ، ولا متحققًا في الاعيان . وحينئذ فلا يلزم أن الكلي يتحقق في الاعيان بلا مخصص . وأيضاً فيقال : هب ان المشترك لا يتحقق في الاعيان الا بالمخصص فهذا لا يمنع وجوب وجوده ، اذ الواجب هو مالا فاعل له ، ليس هو مالا لازم له ، ولا ملزوم له . ا ه باختصار من « العقل والنقل » جزء (٤) ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم قريباً ما يراد بلفظ « الجسم » و « المركب » و « الافتقار » وانها كلها ألفاظ مجملة أرادوا بها معان باطلة لا يدل عليها السمع ولا العقل .

جسم مركب ، وكل مركب محتاج الى كل واحد من اجزائه . وايضا لووجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجاً الى الجهة ، وذلك يقدر في كونه غنياً على الاطلاق .

«الحجة الرابعة» : قوله تعالى : (لا اله الا هو الحي القيوم) والقيوم من يكون قائماً بنفسه مقوماً لغيره ، فكونه قائماً بنفسه عبارة عن كونه غنياً عن كل ماسواه وكونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ماسواه اليه ، فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً الى غيره وهو جزؤه ، وكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه ، فحينئذ لا يكون قيوماً . وأيضاً لووجب حصوله في شيء من الأحياء لكان مفتقراً محتاجاً الى ذلك الحيز فلم يكن قيوماً على الاطلاق .

فان قيل : ألسم تقولون إنه يجب أن يكون موصوفاً بالعالم ولم يقدر ذلك عندكم في كونه قيوماً ، فلم لايجوز أيضاً أن يقال إنه يجب أن يحصل في حيز معين ولم يقدر ذلك في كونه قيوماً ؟ قيل عندنا أن ذاته كالموجب لتلك الصفة ، وذلك لايقدر في وصف الذات بكونه قيوماً . أما هنا فلا يمكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولاعدمه ، فكان الحيز غنياً عنه ، وكان هو مفتقراً الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم (×) .

قلت : ولقائل أن يقول : هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان الذين قالوا إنه جسم لا يقول اكثرهم انه مركب من الأجزاء ؛ ابطال حجته
بل ولا يقولون إن كل جسم مركب من الأجزاء . فالدليل على امتناع ما هو بوجوه
مركب من الأجزاء فقط لا يكون حجة على من قال انه ليس بمركب ،

وان كان بناء على ان كل جسم مركب فهذا ممنوع . وان قيل لانغني بالأجزاء
أجزاء كانت موجودة بدونه وإنما نغني بها أنه لا بد أن يتميز منه شيء عن شيء ؟
قيل : فحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك الذي يمكن أن يصير جزءاً غير مفتقر اليه ؛
إذ هو لا بد منه في وجود الجملة ، وليس موجوداً دونها . فالجملة لا تستغني عنه ،
وهو ايضاً لا يستغني عنها ، فتكون الحجة باطلة .

الثاني أن يقال : ما تعنى بقولك انه يكون مفتقراً الى كل واحد من
تلك الأجزاء ؟ أتعنى أنه يكون مفعولاً للجزء او معلولاً لعللة فاعلة ؟ أم تعنى أنه
يكون وجوده مشروطاً بوجود الجزء بحيث لا يوجد أحدهما الا مع الآخر ؟
فان ادعيت الأول كان التلازم باطلاً ؛ فانه من المعلوم أن الأجسام التي خلقها الله
تعالى ليس شيء من اجزائها فاعلاً لها ولا علة فاعلة لها ، فاذا لم يكن شيء من
المركبات المخلوقة جزءه فاعلاً له ولا علة فاعلة له كان دعوى أن ذلك قضية كلية
من أفسد الكلام ؛ فانه لا يعلم ثبوتها في شيء من الجزئيات المشهودة فضلاً عن ان
تكون كلية . وان قيل : نغني بالافتقار أنه لا يوجد هذا الا مع هذا . قيل ولم قلم
إن مثل هذا ممتنع على الواجب بنفسه ؟ ! فان الممتنع عليه ان يكون فاعلاً أو علة
فاعلة اذا قيل بإمكان علة فاعلة لا تفعل بالاختيار . فاما كونه لا يكون وجوده
مستلزماً للوازم لا يكون موجوداً إلا بها فالواجب بنفسه لا ينافي ذلك ، سواء
سميت صفات أو أجزاء ، أو ما سميت .

ويظهر هذا بالوجه الثالث وهو أن النافي لمثل هذا التلازم ان كان «متفلسفاً»
فهو يقول ان ذاته مستلزمة للممكنات المنفصلة عنه ، فكيف يمنع أن تكون
مستلزمة لصفاته اللازمة له ، ولما هو داخل في مسمى اسمه ؟ ! وهو ايضاً يسلم أن
ذاته تستلزم كونه واجباً وموجوداً وعاقلاً وعقلانياً ولذيذاً وملتذذاً به ومحبا لذاته
ومحبوباً لها وأمثال ذلك من المعاني المتعددة . فاذا قيل : هذه كلها شيء حد

قيل : هذا مع كونه معلوم الفساد بالضرورة ، لكونه تضمن أن العلم هو الحب ، وأن العالم المحب هو العلم والحب : فان قدر إمكانه فقول القائل إن الجسم ليس بمركب من المهيولى والصورة ولا من الجواهر المنفردة بل هو واحد بسيط أقرب الى العقل من دعوى اتحاد هذه الحقائق . وان كان من « المعتزلة وأمثالهم » فهم يسمون أن ذاته تستلزم أنه حي عالم قادر ، وان كان من الصفاتية فهم يسمون استلزام ذاته للعلم والقدرة والحياة وغير ذلك من الصفات : فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر الى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم ، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد اليه ، سواء سمي افتقاراً أو لم يسم ، وسواء قيل ان هذا يقتضى التركيب أو لم يقل .

الوجه الرابع - أن يقال : قول القائل : إن المركب مفتقر الى كل واحد من تلك الأجزاء . أتعنى بالمركب تلك الأجزاء ؟ أو تعنى به اجتماعها ؟ أو الأمرين ؟ أو شيئاً رابعاً ؟ فان عنيت الأول كان المعنى أن تلك الأجزاء مفتقرة الى تلك الأجزاء ، وكان حاصله أن الشيء المركب مفتقر الى المركب ، وأن الشيء مفتقر الى نفسه ، وأن الواجب بنفسه مفتقر الى الواجب بنفسه ، ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه ؛ بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن نفسه ، فما ذكرتموه من الافتقار هو تحقيق لكونه واجباً بنفسه ، لا مانع لكونه واجباً بنفسه .

وان قيل : ان المركب هو الاجتماع الذي هو اجتماع الأجزاء وتركبها . قيل : فهذا الاجتماع هو صفة وعرض للأجزاء لا يقول عاقل انه واجب بنفسه دون الأجزاء ؛ بل إنما يقال هو لازم للأجزاء ، والواجب بنفسه هو الذات القائمة بنفسها وهي الاجزاء لا مجرد الصفة التي هي نسبة بين الاجزاء . واذا لم يكن هذا هو نفس الذات الواجبة بنفسها وانما هو صفة لها فالقول فيه كالتقول في غيره مما

سميموده اتم أجزاءا ، وغايته أن يكون بعض الاجزاء مفتقرا الى سائرها ،
وليس هذا هو افتقار الواجب بنفسه الى جزئه .

وان قيل : ان المركب هو المجموع اى الأجزاء واجتماعها ، فهذا من جنس
ان يقال المركب هو الاجزاء ؛ لكن على هذا التقدير صار الاجتماع جزءاً من
الاجزاء ؛ وحينئذ فاذا قيل : هو مفتقر الى الاجزاء كان حقيقته انه مفتقر الى نفسه
أى لا يستغنى عن نفسه ، وهذا حقيقة وجوبه بنفسه ، لامناف لوجوبه بنفسه .

وان عنيت به شيئاً رابعاً فلا يعقل هنا شيء رابع ؛ فلا بد من تصويره ؛ ثم
هذا الكلام عليه .

وان قال : بل المجموع يقتضى افتقاره الى كل جزء من الأجزاء . قيل افتقار
المجموع الى ذلك الجزء كافتقاره الى سائر الاجزاء ، وذلك وسائر الاجزاء هي
المجموع . فعاد الى انه مفتقر الى نفسه .

فان قيل : فأحد الجزئين مفتقر الى الآخر . أو قيل : الجملة مفتقرة الى كل
جزء الى آخره . قيل « أولاً » ليس هذا هو حجتكم ، فانما ادعيتم افتقار الواجب
بنفسه الى جزئه . وقيل « ثانياً » إن عنيت بكون أحد الجزئين مفتقرا الى الآخر
أن أحدهما فاعل للآخر أو علة فاعلة له فهذا باطل بالضرورة ؛ فان المركبات
الممكنة ليس أحد اجزائها علة فاعلة للآخر ، ولا فاعلا له باختياره . فلو قدر أن
فى المركبات ما يكون جزؤه فاعلا لجزئه لم يكن له مركب كذلك ، فلاتكون
القضية كلية ، فلا يجب ان يكون مورد النزاع داخلاً فيما جزؤه مفتقر الى جزئه
فكيف اذا لم يكن فى الممكنات شيء من ذلك ، فكيف يدعى فى الواجب
بنفسه اذا قدر مركبا أن يكون بعض اجزائه علة فاعلة للجزء الآخر ؟ ! وإن
عنيت ان أحد الجزئين لا يوجد الا مع الجزء الآخر فهذا إنما فيه تلازمهما ، وكون

أحدهما مشروطاً بالآخر، وذلك « دور معي اقتراي » وهو ممكن صحيح لا بد منه في كل متلازمين ، وهذا لا ينافي كون المجموع واجبا بالمجموع . واذا قيل في كل من الأجزاء هل هو واجب بنفسه ، ام لا ؟ قيل : إن اردت هل هو مفعول معلول لعللة فاعلة ، أم لا ؟ فليس في الاجزاء ماهو كذلك ؛ بل كل منها واجب بنفسه بهذا الاعتبار . وان عنيت أنه هل فيها ما يوجد بدون وجود الآخر ؟ فليس فيها ماهو مستقل دون الآخر ، ولا هو واجب بنفسه بهذا الاعتبار . والدليل دل على اثبات واجب بنفسه ، غني عن الفاعل والعللة الفاعلة ، لاعلى انه لا يكون شيء غني عن الفاعل مستلزما للوازم :

فلفظ « الواجب بنفسه » فيه اجمال واشتباه دخل بسببه غلط كثير . فما قام عليه البرهان من اثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فرضه هؤلاء النفاة ؛ فان الممكن هو الذي لا يوجد الا بموجد يوجد ، فكونه موجوداً بنفسه مستلزما للوازم لا ينافي ان يكون ذاتاً متصفة بصفات الكمال ، وكل من الذات والصفات ملازم للآخر ، وكل من الصفات ملازمة للآخرى ، وكل ما يسمى جزءاً فهو ملازم للآخر . واذا قيل هذا فيه تعدد الواجب . قيل : إن اردتم تعدد الاله الموجود بنفسه الخالق للممكنات فليس كذلك . وأن اردتم تعدد معان وصفات له ، أو تعدد ما سميتوه اجزاءً له : فلم قلتم إنه إذا كان كل من هذه واجبا بنفسه اى هو موجود بنفسه ، لا بموجد يوجد مع أن وجوده ملزوم لوجود الآخر يكون ممتنعاً ؟ ! ولم قلتم : إن ثبوت معينين أو شئيين واجبين متلازمين يكون ممتنعاً ؟ ! وهكذا كما تقول المعتزلة : إنكم اذا اثبتتم الصفات قلتم بتعدد القديم . فيقال لهم : إن قائم ان ذلك يتضمن تعدد آلهة قديمة خالقة للمخلوقات فهذا التلازم باطل . وان قلتم : يستلزم تعدد صفات قديمة للاله القديم . فلم قلتم إن هذا محال ؟ ! فعامه ما يلبس به هؤلاء النفاة الفاظ مجمة متشابهة ، اذا فسرت معانيها وفصل بين

ما هو حق منها وبين ما هو باطل زالت الشبهة ، وتبين ان الحق الذي لا محيد عنه هو قول أهل الاثبات للمعاني والصفات . (١)

قوله : « أما هاهنا فلا يمكن ان يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين ؛ لأن بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه ، فكان الحيز غنياً عنه ، وكان هو مفتقراً الى ذلك الحيز ، فظهر الفرق . والله أعلم .

قال ابن تيمية رحمه الله : وايضاً لم نعلم أحداً قال إنه محتاج الى شيء من مخلوقاته ؛ فضلاً عن ان يكون محتاجاً الى غير مخلوقاته ، ولا يقول أحد : إن الله محتاج الى العرش مع أنه خالق العرش ، والمخلوق مفتقر الى الخالق ، لا يفتقر الخالق الى المخلوق ، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات . وهو الغني عن العرش ، وكل ما سواه فقير اليه . فمن فهم عن الكرامة وغيرهم من طوائف الاثبات أنهم يقولون ان الله محتاج الى العرش . فقد افترى عليهم ، كيف وهم يقولون انه كان موجوداً قبل العرش ؟ ! فاذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون إلامستغنياً عن العرش . وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً اليه ؛ فان الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً الى سافله . (٢)

وكثير مما يسمى مكاناً وحيزاً وجهة للانسان يكون مفتقراً اليه ؛ بل ولغير الانسان ايضاً ، كاحتياج القميص الى لابسه ، واستغناء صاحبه عنه ، وكذلك

(١) « العقل والنقل » أو « بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » ص ١٨٨ - ١٩٤ .
وذكر المؤلف بقية الأجوبة هناك الى ص ١٩٧ .

(٢) منهاج جزء (١) ص ٢٦٣ . وتقدم ما يراد بلفظ « التحيز » و « المتحيز » عند قول الرازي : « وأما بيان دلالة على أن الله منزّه عن الحيز . الخ . ص ١٩ من تأسيسه ، كما تقدمت الإشارة الى بطلان استدلاله بما في أسماء الله من الدلالة على الغنى على عدم هذه الصفات : (العلو ، والاستواء . الخ) ومناقشة قوله : « لو كان مركباً من الجوارح والأعضاء . الخ » ص ١٩ منه .

« الحيز » قد ذكرنا انه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه، وتلك تكون داخله فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها . وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص الخيط ، وهذا قد يكون مفتقراً الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنياً عنه وان كان مستغنياً عن الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج الى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز معين خارج عن ذاته بحال ؛ بل وكذلك سائر الموجودات . وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة الى كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال — الى أن قال : — فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه ، المفتقر اليه كل ما سواه ؟! (١)

وقد بسطت معنى « القيوم » في موضع آخر ، وبيننا أنه الدائم الباقي الذي لا يزول ولا يعلم ولا يفنى بوجه من الوجوه . (٢)

«الحجة الخامسة»

على نفي التحيز

قال الرازي : « الحجة الخامسة » قوله تعالى : (هل تعلم له سمياً) قال ابن عباس رضى الله عنهما : هل تعلم له مثلاً . ولو كان متحيزاً لكان كل واحد من من الجواهر مثلاً (+) .

نقضها

وأما « التمثيل » فقد نطق القرآن بنفيه عن الله في مواضع كقوله : (ليس كمثله شيء) وقوله : (هل تعلم له سمياً) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً) . (٣)

وقوله : (فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً) أي نظيراً يستحق مثل الله ،

(١) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٦ .

(٢) ج ١ ص ٢٥ .

(٣) ص ٢٥ .

(٣) منهاج جزء (١) ص ٢٤٢ .

ويقال مساميا يساميه ، وهذا معنى ما يروى عن ابن عباس (هل تعلم له سميا)
مثيلا أو شبيها (١) .

وموجب الأدلة السمعية يتلقى من عرف المتكلم بالخطاب لا من الوضع
الحديث ؛ فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني،
ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني . هذا من فعل أهل الالحاد المفترين ؛ فان
هؤلاء عمدوا الى معاني ظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى (الواحد) و (الواجب)
و (الغني) و (القديم) و (نبي المثل) ثم عمدوا إلى ما جاء في القرآن والسنة
من تسمية الله تعالى بأنه (أحد) و (واحد) (غني) ونحو ذلك في نبي المثل
والكفؤ عنه فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميناها بهذه الأسماء ، وهذا من
أعظم الافتراء على الله (٢) .

وكذلك اذا قالوا الموصوفات تماثل ، والأجسام تماثل ، والجواهر تماثل ؛
وأرادوا أن يستدلوا بقوله تعالى : (ليس كمثله شيء) على نفي مسمى هذه الأمور
التي سموها بهذه الأسماء في اصطلاحهم الحادث كان هذا افتراءً على القرآن (٣) .

ويقال له : اتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل
في مسماه ؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش ؟ فان أريد بالحيز المعنى
الأول - وهو ما هو من لوازم كل متحيز - فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى
ذاته ونفسه وعينه - إلى أن قال : - ولا نسلم انه ممتنع ، والتقدير والحيز الداخل
في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فان كل وجود

(١) التدمرية .

(٢) ج ٦ ص ١١١ .

(٣) ص ١١٢ ، ١١٣ .

متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمتنع ان يكون هو اياه ، والتقديم الذي يمتنع وجوده مع الله هو ما كان شيئاً منفصلاً عنه ؛ بل كل شيء يكون داخلًا في مسماه ليس خارجاً عنه - الى ان قال : - يقال له : كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخل في مسماه . وأما اختصاصه بحيز وجودي ينفصل عنه فذاك شيء آخر لا يلزم كما قد بيناه . فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام ، مع ان ذلك الدليل لا نرتضيه . (١)

ولقائل أن يقول : إن عنيت بالتحيزية تفرقة بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق فلا نسلم ان ما لا يكون كذلك يلزم أن يكون حقيراً (٢) وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء لم نسلم أن مثل هذا ممتنع؛ بل نقول أن كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وأن ما لا يكون كذلك فلا يكون الا عرضاً قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود إلا ما يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٣) .

وعند هؤلاء أن الباقي حال بقائه لا يحتاج الى الرب ! (٤)

«الحجة السادسة»

على نفي
« الجسمية »
و « الصورة »

قال الرازي : « الحجة السادسة » قوله تعالى : (هو الله الخالق البارئ المصور) وجه الاستدلال به أننا بينا في سائر كتبنا أن الخالق في اللغة هو المقدر ، ولو كان تعالى جسماً لكان متناهياً (٥) ولو كان متناهياً لكان مخصوصاً بمقدار معين ، ولما وصف نفسه بكونه خالقاً وجب ان يكون تعالى هو المقدر لجميع

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط من الجواب عن « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه .

(٢) أي كالجواهر الفرد في اصطلاحهم ، وهو شيء لم يدركه أحد بحسه ، وما من شيء

تقرضه الا وهو أصغر منه عند من اثبتته .

(٣) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٨ .

(٤) ج ٦ ص ٢٧٥ .

(٥) يأتي في الجواب عن قوله : لو كان جسماً متناهياً .

المقدرات بمقاديرها المخصوصة ، فاذا كان هو مقدرًا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه ، وذلك محال .

وأيضا لو كان جسمًا لكان متناهيًا ، وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة ، وكل ما كان كذلك فهو مشكل ، وكل مشكل فهو صورة ، فلو كان جسمًا لكان له صورة ؛ ثم أنه تعالى وصف نفسه بكونه مصورًا فيلزم كونه مصورًا لنفسه ، وذلك محال ، فيلزم ان يكون منزهاً عن الصورة والجسمية حتى لا يلزم هذا المحال (+) .

نقض هذه الحجة

لفظ « الخلق » المراد به الفعل الذي يسمى المصدر كما يقال خلق - يخلق - خلقًا كقوله : (ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة) وقوله : (يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقًا من بعد خلق) وقوله : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) . وليس الكلام في لفظ (خلق) المراد به المخلوق ، ومنه قوله : (هذا خلق الله) . (١)

والناس تنازعوا في نفس « الخلق » و « الاحداث » و « التكوين » هل هو من صفات الله ، أم لا ؟ وهذا المؤسس وأصحابه مع المعتزلة يقولون : إن الخلق هو المخلوق . ليس ذلك صفة لله بحال . وأما جمهور الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وطوائف من أهل الكلام فيقولون إن الفعل نفسه والخلق من صفاته ، ولكن المخلوق ليس من صفاته (٢) .

وقال في قوله : (الذي خلق فسوى . والذي قدر فهدى) : العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فيما ذكر ، وان بينهما مغايرة في الصفات ؛

(×) ص ٢٤ ، ٢٥ .

(١) ج ١٦ ص ٢٦٢ .

(٢) من نقض التأسيس المخطوط .

فان الذى خلق فسوى ، هو الذى قدر فهدى ؛ لكن هذا الاسم والصفة ليس هو ذاك الاسم والصفة . (١)

قوله : « لزم أن يكون مقدرًا لنفسه » .

معلوم أن الشي لا يوجد إلا بنفسه . واذا قيل : هو مفتقر الى نفسه بهذا المعنى لم يكن ممتنعًا ؛ بل هذا هو الحق ؛ فان نفس الواجب لا يستغني عن نفسه . واذا قيل : هو واجب بنفسه . فليس المراد ابدعت وجوده ؛ بل المراد أن نفسه موجودة بنفسها لم تفتقر الى غيره فى ذلك ، ووجوده واجب لا يقبل العدم بحال (٢)

قوله : « وأيضاً لو كان جسماً كان متناهما ، وكل متناه فانه محيطة به حد أو حدود مختلفة » .

يقال : هذه الحججة من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لكان إما أن يكون أصغر منه أو بقدره أو أكبر منه ببعده متناه أو غير متناه . وهذه حجج الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ... والكلام على هذه الحججة فى (مقامين) أحدهما منع المقدمة الأولى . والثاني منع المقدمة الثانية :

أما (الأول) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من الكلائية أئمة الاشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث

(١) ج ١٦ ص ١٦٧ .

(٢) منهاج الجزء الثالث ص ٢٤٦ ، وتقدم قول الشيخ : مضمون هذه الحججة الاحتجاج بما فى أسمائه من الدلالة على لفظ الفنى على عدم هذه الصفات ، وقوله : ان هذه الحجج من جنس حجج الجهمية المحضة على نفي الصفات : بأنه لو كان له علم وقدرة وحياة لكان محتاجاً فى أن يعلم ويقدر الى علم وقدرة وكلام الى آخر الوجوه الخمسة المتقدمة ، وتقدم فى بحث « الافتقار الى الغير » مسألة افتقار الشيء الى نفسه ، ويأتى فى نقض « البرهان الثانى » ص ٤٧ من تأسيسه أيضاً .

والصوفية ، وغير هؤلاء وهم أم لا يحصيهم إلا الله - إلى أن قال : - وأما (المقام الثاني) فهو كلام من لا ينفي هذه الأمور التي - يحتاج بها عليه نفاة العلو على العرش - ليس لها أصل في الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفي ولا إثبات . وهذا (المقام) هو الذي تكلم فيه سلف الأمة وأئمتها وجهابرة أهل الحديث وطائفة من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين - إلى أن قال : - والكلام على هذا من وجوه :

(أحدها) أن يقال : قوله : إن كل ما كان متناهيًا من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكلما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . يقال له : قد تقدم الكلام على هذه الحجة ، وبيننا أن جميع بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والمجوس والمشركين يخالفونك في هذه المقدمة ، وبيننا فساد ما ذكره من الحجة عليها بوجوه كثيرة بياناً واضحاً - إلى أن قال : - ويقال له : وإذا نازعتك اخوانك المتكلمون الجهمية من المجسمة وغير المجسمة الموافقون لك أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لا نهاية لذاته ومساحته مع قولهم إنه جسم ومع قولهم ليس بجسم فما حجتك عليهم ؟ ! - إلى أن قال : - وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل على تناهي العالم وتناهي المخلوقات ، وتناهي الأبعاد التي فيها المحدثات : فلم قلت إن ذلك محال في حق الباري ؟ ! وهذا يقوله مثبتة الجسم ونفاته . (١)

ولهذا لم يكن لا ابتداء وجوده ولا لدوام بقائه حد ولا نهائية ولا غاية ، ولا يقال مثل ذلك في عظمة ذاته وقدره ؛ بل يقال :

(١) أ هـ من نقض « البرهان الثالث » ص ٥٣ من تأسيسه .

(لا تدر كه الابصار) (ولا يحيطون به علماً) . أو يقال : (وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة) الآية . ولهذا كان جهم وابو الهذيل وها إماما الجهمية وغيرها لما قاسوا النهاية في الذات والمكان على النهاية في الوجود والزمان عدوا حكم هذا الى حكم هذا وحكم هذا الى حكم هذا فقال بان الخلق يتثبت له النهايات جميعا ، واثبتوها في الانتهاء : فقال الجهم بقاء الجنة والنار ، وقال ابو الهذيل بقاء الحركات كلها . (١)

قال الرازي : « الحجة السابعة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن) وصف نفسه بكونه ظاهراً وباطناً ، ولو كان جسماً لكان ظاهره غير باطنه ، فلم يكن الشيء الواحد موصوفاً بأنه ظاهر وبأنه باطن ، لأنه على تقدير كونه جسماً يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه ، فلم يكن الشيء الواحد ظاهراً وباطناً . وأيضاً المفسرون : قالوا انه ظاهر بحسب الدلائل ، باطن بحسب أنه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال ، ولو كان جسماً لما أمكن وصفه بأنه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال . (X)

قال الشيخ رحمه الله : اعتقاد النفاة هو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وان محمداً ﷺ لم يعرج به الى الله وانما عرج به الى السموات فقط لا الى الله ، وأن الملائكة لا تعرج الى الله بل الى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، وأمثال ذلك ؛ وأن كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها اجمال وابهام وايهام كقولهم : ليس

نقضها ببيان
قصدهم بهذه
الالفاظ ،
وما فيها من
الاجمال

(١) أ هـ من « النقض ، المخطوط » في رد تاويل حديث « الصورة » . وتتمة الرد عليه في نحو (١٥٠) صحيفة ، فليرجع اليه من أراده هناك ص ٨٢ - ٩١ من « التأسيس » ، كما تقدم البحث في اثبات « الحد » .

بمتحيز ، ولا جسم ، ولا جوهر ، ولا هو في جهة ، ولا مكان ، وأمثال هذه العبارات التي تفهم منها العامة تنزيه الرب تعالى عن النقائص . (١)

ولفظ « الجسم » فيه اجمال قد يراد به المركب الذي كانت اجزأؤه مفرقة فجمعت ، أو ما يقبل التفريق والانفصال ، أو المركب من مادة وصورة ، أو المركب من الاجزاء المفردة التي تسمى الجواهر الفردة ؛ والله تعالى منزه عن ذلك كله . أو كان متفرقاً فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضاً وانفصاله عنه ، أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه . وقد يراد بالجسم ما يشار اليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات والله تعالى يرى في الآخرة وتقوم به الصفات ويشير اليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم . فان أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى قيل له هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصریح العقول وانت لم تقم دليلاً على نفيه . وأما اللفظ فبدعة نفيًا واثباتًا فليس في الكتاب ولا السنة ولا قول احد من سلف الأمة وأئمتها اطلاق لفظ الجسم في صفات الله تعالى لانفيًا ولا اثباتًا ، وكذلك لفظ الجوهر والمتحيز ونحو ذلك من الالفاظ التي تنازع اهل الكلام المحدث فيها نفيًا واثباتًا . وان قال كل ما يشار اليه ويرى وترفع اليه الأيدي فانه لا يكون الا جسمًا مركبًا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة . قيل : له هذا محل نزاع فاكثر العقلاء ينفون ذلك ، وانت لم تذكر على ذلك دليلاً ، وهذا منتهى نظر النفاة فان عامة ما عندهم أن ما تقوم به الصفات ويقوم به الكلام والارادة والافعال وما يمكن رؤيته بالابصار لا يكون الا جسمًا مركبًا من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، وما يذكرونه من العبارة فإلى هذا يعود . وقد تنوعت طرق « أهل الاثبات » في الرد عليهم فمنهم من سلم لهم أنه يقوم به الأمور الاختيارية من

الأفعال وغيرها ولا يكون إلا جسماً ونازِعهم فيما يقوم به من الصفات التي يتعلق منها شيء بالمشيئة والقُدوة . ومنهم من نازِعهم في هذا وهذا وقال بل لا يكون هذا جسماً ولا هذا جسماً . ومنهم من سلم لهم أنه جسم ونازِعهم في كون القديم ليس بجسم . (١)

وقوله تعالى : (هو الظاهر) ضمن معنى العالى كما قال : (فما استطاعوا أن يظهره) ويقال ظهر الخطيب على المنبر ، وظاهر الثوب اعلاه بخلاف بطائه ؛ وكذلك ظاهر البيت أعلاه ، وظاهر القول ما ظهر منه وبان ، وظاهر الانسان خلاف باطنه ؛ فكما علا الشيء ظهر ؛ ولهذا قال : « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء ، ولم يقل ليس شيء أبين منك ولا أعرف . وبهذا تبين خطأ من فسر الظاهر بأنه المعروف كما يقوله من يقول الظاهر بالدليل الباطن بالحجاب كما في كلام أبي الفرج وغيره فلم يذكر مراد الله ورسوله وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح . وقال « أنت الباطن فليس دونك شيء » فيها معنى الاضافة لا بد أن يكون البطون والظهور لمن يظهر ويبطن ، وان كان فيها معنى التجلي والخفاء ، ومعنى آخر كالعالم في الظهور فانه سبحانه لا يوصف بالسفول . وقد بسطنا هذا في الاحاطة ؛ لكن انما يظهر من الجهة العالية علينا فهو يظهر عاماً بالقلوب وقصداً له ومعاينة اذا رؤي يوم القيامة وهو باد عال ليس فوقه شيء ، ومن جهة أخرى يبطن فلا يقصد منها ولا يشهد وان لم يكن شيء ادنى منه فانه من ورأهم محيط فلا شيء دونه سبحانه . (٢)

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط بل هو العلى الاعلى ولا يزال هو العلى الاعلى مع انه يقرب الى عباده ويدنو منهم وينزل الى حيث شاء ويأتي كما

(١) منهاج جزء (١) ص ١٨ ، ١٨١ .

(٢) ج ٥ ص ٢٤٤ ج ٦ ص ٢٠٨ .

شاء، وهو في ذلك العلي الاعلى الكبير المتعالي، علي في دنوه قريب في علوه، فهذا وان لم يتصف به غيره فلمعجز المخلوق ان يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر، والظاهر والباطن؛ ولهذا قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفتم الله قال بالجمع بين النقيضين. وأراد انه يجتمع له ما يتناقض في حق الخلق. (١)

ولو أراد مجرد الانكشاف والتجلي لنافي ذلك وصفه بالبطون؛ لان كون الشيء ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافي كونه باطناً. (٢)

وقد روى مسلم في صحيحه عن ابي هريرة عن النبي ﷺ انه كان يقول: «انت الأول فليس قبلك شيء، وانت الآخر فليس بعدك شيء، وانت الظاهر فليس فوقك شيء، وانت الباطن فليس دونك شيء اقض عني الدين واغنني من الفقر» فأخبر بانه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الاشياء، وانه ليس دونه شيء فلا يكون اعظم بطونا منه حيث بطن في الجهة الاخرى من العباد: الى أن قال: ومجموع الاسمين يدلان على الأحاطة والسعة. (٣)

قال ابو عبدالله الرازي «الحجة الثامنة» قوله تعالى: (ولا يحيطون به علما) وقوله (لا تدركه الابصار) وذلك يدل على كونه تعالى منزها عن المقدار والشكل والصورة، والا لكان الادراك والعلم محيطين به، وذلك على خلاف هذين النصين. فإن قيل: لم لا يجوز ان يقال انه وإن كان جسماً، لكنه جسم كبير؛ فهذا المعنى لا يحيط به الادراك والعلم. قلنا لو كان الامر كذلك لصح أن يقال بأن علوم الخلق وابصارهم لا تحيط بالسموات ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز، فان

«الحجة الثامنة»

على نفي الجسم

(١) ج ١٦ ص ٤٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) آ هـ من النقض في جواب « البرهان الرابع » ص ٥٤ من تأسيسه . وتقدمت مناقشته للرازي في قوله : « لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال » في مواضع ، وكذلك ما يراد بلفظ « الجسم » .

هذه الاشياء أجسام كبيرة ، والأبصار لا تحيط باطرافها ، والعلوم لاتصل الى تمام اجزائها . ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله تعالى بهذا الوصف فائدة . (×)

واما احتجاج النفاة بقوله تعالى : (لاتدرکه الابصار) فالآية حجة عليهم لاهم ؛ لان الادراك اما أن يراد به مطاق الرؤية ، أو الروية المقيدة بالاحاطة . والأول باطل ؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال إنه ادرکه ، كما لا يقال احاط به كما سئل ابن عباس رضی الله عنهما عن ذلك فقال : ألت تری السماء ؟ قال : بلی . قال : أكلها تری ؟ قال : لا . ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال انه ادرکه ، وإنما يقال أدرکها إذا احاط بهارؤية . ونحن في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك ، وإنما ذكرنا هذا بيانا لسند المنع ؛ بل المستدل بالآية عليه أن يبين ان الادراك في لغة العرب مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئاً يقال في لغتهم إنه ادرکه . وهذا لاسبيل اليه ؛ كيف وبين لفظ « الرؤية » ولفظ « الادراك » عموم وخصوص . فقد تقع رؤية بلا ادراك ، وقد يقع ادراك بلا رؤية . أو اشتراك لفظي ، فإن الادراك يستعمل في ادراك العلم وادراك القدرة ؛ فقد يدرك الشيء بالقدرة وان لم يشاهده كالاعمى الذى طلب رجلا هارباً فأدرکه ولم يره ، وقد قال تعالى : (فلما تراءى الجمعان ، قال أصحاب موسى إنا لمدركون . قال كلا إن معي ربي سيهدين) فنفي موسى الادراك مع اثبات الترائي ، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا ادراك ، والادراك هنا هو ادراك القدرة اى ملحقون محاط بنا ، واذا انتفي هذا الادراك فقد تنتفي احاطة البصر ايضا . (١)

غلطهم في معنى
« الادراك » في
لغة القرآن ،
الآية حجة عليهم
لا لهم

وقد جاء حيث رواه ابن ابي حاتم قال حدثنا ابو زرعة ، ثنا منجاب بن الحارث ، انبا بشر بن عمارة ، عن ابي روق ، عن عطية العوفي ، عن ابي سعيد الخدري ، عن رسول الله ﷺ في قوله تعالى (لاتدرکه الابصار) قال : لو أن الجن والانس والشياطين والملائكة منذ خلقوا الى ان فنوا صفوا واحداً ما احاطوا بالله أبداً . وهذا له شواهد مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه) قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن الا كخردلة في يد أحدكم . (١)

ومما يبين ذلك ان الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ، ومعلوم ان كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح ؛ لان النفي المحض لا يكون مدحا ان لم يتضمن امراً ثبوتياً ، لان المعلوم أيضاً لا يرى ، والمعلوم لا يمدح ، فعلم ان مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه . وان كان المنفي هو الادراك فهو سبحانه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علماً ، ولا يلزم من نفي احاطة العلم والرؤية نفي الرؤية ، بل يكون ذلك دليلاً على انه يرى ولا يحاط به ، فان تخصيص الاحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي . وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم ، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ؛ فلا تحتاج الآية الى تخصيص ، ولا خروج عن ظاهر الآية ؛ فلا تحتاج ان نقول : لانراه في الدنيا ، أو نقول :

(١) ج ١٦ ص ٤٣٨ . وانظر ج ١٦ ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ . « والتدمرية » ص ٣٧ : القاعدة

الاولى . ومضى بيان ما يقصد بلفظ « الجسم » .

(لاتدرکه الابصار) بل المبصرون ، أو لاتدرکه کلها بل بعضها ، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف . (١)

«الحجة التاسعة»
في منافاة القرب
للعلو

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة التاسعة » قوله تعالى : (واذا سألك عبادى عنى فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلمهم يرشدون) وسئل النبي ﷺ : أ قريب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية ، ولو كان تعالى فى السماء أو فى العرش لما صح القول بأنه تعالى قريب من عباده . (×)

قال الشيخ رحمه الله : (فصل) فى الجمع بين علو الرب عز وجل ، وبين قربه من داعيه وعابديه . فنقول : قد وصف الله نفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش والقوقية فى كتابه فى آيات كثيرة ، حتى قال بعض كبار اصحاب الشافعى : فى القرآن ألف دليل أو أزيد تدل على ان الله عال على الخلق ، وأنه فوق عباده . وقال غيره : فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك ، مثل قوله : (ان الذين عند ربك) ، (وله من فى السموات والارض ومن عنده) فلو كان المراد بأن معنى « عنده » فى قدرته كما يقول الجهمية لكان الخلق كلهم فى قدرته ومشيتته لم يكن فرق بين من فى السموات ومن فى الأرض ومن عنده كما أن الاستواء لو كان المراد به الاستيلاء لكان مستويا على جميع مخلوقات ، ولكان مستويا على العرش قبل أن يخلقه دائما .

نقضه : ببيان
عدم تنافي العلو
والقرب الخاص

وقد افترق الناس فى هذا المقام أربع فرق : « فالجهمية النفاة » الذين يقولون ليس داخل العالم ولا خارج العالم ولا فوق ولا تحت ، لا يقولون بعلاه ولا بفوقيته،

(١) منهاج جزء (١) ص ٢١٦ .

(×) ص ٢٧ .

بل الجميع عندهم متأول او مفوض . وجميع اهل البدع قد يتمسكون بنصوص كالحوارج والشيعية والقدرية والرافضة والمرجئة وغيرهم الا الجهمية فانهم ليس معهم عن الانبياء كلمة واحدة توافق مايقولونه من النفي . (وقسم ثان) يقولون : إنه بذاته في كل مكان ، كما يقوله النجارية و كثير من الجهمية عبادهم وصوفيتهم وعوامهم يقولون انه عين وجود المخلوقات ، كما يقوله اهل الوحدة القائلون بأن الوجود واحد ، ومن يكون قوله مر كبا من الحلول والاتحاد ؛ وجميع مايتحتجون به حجة عليهم ؛ فإن المعية اكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه ، وعندهم انه في كل مكان ! (والقسم الثالث) من يقول هو فوق العرش وهو في كل مكان ، ويقول أنا أقر بهذه النصوص ، وهذه لأصرف واحداً منها عن ظاهره . وهذا قول طوائف ذكرهم الاشعري في «المقاتل الاسلامية» وهو موجود في كلام طائفة من السلفية والصوفية ؛ لكنه غلط أيضا . وأما « القسم الرابع » فهم سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فانهم اثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائون ، وهو ايضا مع العباد عموماً بعلمه ، ومع انبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية ، وهو أيضاً قريب مجيب . (١)

ولهذا لما ذكر الله سبحانه قربه من داعيه وعابيه قال : (واذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان) فهنا هو نفسه سبحانه وتعالى القريب الذي يجيب دعوة الداعي ؛ لا الملائكة ، وكذلك قال النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته : « انكم لاتدعون أصم ولا غائباً ، إنما تدعون سميعاً قريباً ان الذي تدعونه أقرب الى احدكم من عنق راحلته » . وأما قرب الرب قربا يقوم به بفعله القائم بنفسه فهذا تنفيه الكلائية ومن يمنع قيام الأفعال الاختيارية بذاته

وأما السلف وأئمة الحديث والسنة فلا يمتنعون ذلك وكذلك كثير من أهل الكلام (١).

قال أبو عبدالله الرازي « الحجة العاشرة » لو كان تعالى في جهة فوق

«الحجة العاشرة»
ان وصفه بانه
في السماء يدل
على انه في جوفها
فيكون مخلوقاً

لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه ، وذلك محال ، فكونه في جهة فوق محال . وإنما قلنا انه تعالى لو كان في جهة فوق لكان سماء لوجهين : (الأول) أن السماء مشتق من السمو ، وكل شيء سماك فهو سماء . فهذا هو الاشتقاق الاصلى اللغوى ، وعرف القرآن ايضاً متقرر عليه ، بدليل انهم ذكروا في تفسير قوله تعالى : (ونزل من السماء من جبال فيها من برد) انه السحاب . قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز ؛ لأنه حصل فيها معنى السمو . وذكروا ايضاً في تفسير قوله تعالى (وانزلنا من السماء ماء طهوراً) أنه من السحاب فثبت ان الاشتقاق اللغوى والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان موصوفاً بالسمو والعلو سماء (الثاني) انه تعالى لو كان فوق العرش لكان من جلس في العرش ونظر الى فوق لم ير الا نهاية ذات الله تعالى ، فكانت نسبة نهاية السطح الأخير من ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من السموات الى سكان الارض ، وذلك يقتضى القطع بانه لو كان فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش . فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء .

وإنما قلنا انه لو كان ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى : (تنزيلاً من خلق الأرض والسموات العلى) ولفظة (السموات) لفظه جمع مقرونة بالألف

(١) ج ٥ ص ٥١٠ . أما قول الرازي : « لكان في السماء أو في العرش » فتأتي مناقشته في حجة العاشرة عند كلمة (في) . وانظر تكملة البحث في العلو ، والجمع بين العلو والقرب ج ١ ص ٨٤ - ٩٣ من الفهارس العامة .

واللام ، وهذا يقتضى كون كل السموات مخلوقة لله تعالى ، وكذلك قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة أيام) يدل على ما ذكرناه . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء ، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه ، وهذا محال ، فوجب أن لا يكون مختصاً بجهة فوق .

فان قيل « لفظ السماء » مختص فى العرف بهذه الأجرام المستديرة . وأيضاً فهب ان هذا اللفظ فى أصل الوضع يتناول ذات الله تعالى ، الا ان تخصيص العموم جائز؟ قلنا : أما الجواب عن « الأول » فهو أن هذا الفرق ممنوع ، وكيف لاقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير ان يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة السماء الى سكان الارض . فوجب القطع بأنه لو كان مختصاً بجهة فوق لكان سماء . واما الجواب عن « الثانى » فهو أن تخصيص العموم انما يصار اليه عند الضرورة ، فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه تعالى مختصاً بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص ، أما ما لم يقم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية على امتناع كونه تعالى فى الجهة فلم يكن بنا الى التزام هذا التخصيص ضرورة ، فسقط هذا الكلام . (+)

قال الشيخ فى قوله : (أأمتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض فاذا هي

تمور) من توهم أن مقتضى هذه الآية ان يكون الله فى داخل السموات فهو جاهل ضال بالاتفاق ، وان كنا اذا قلنا ان الشمس والقمر فى السماء يقتضى ذلك ، فان حرف (فى) متعلق بما قبله وبما بعده ، فهو بحسب المضاف اليه ، ولهذا يفرق بين كون الشيء فى المكان وكون الجسم فى الحيز ، وكون العرض فى الجسم ، وكون الوجه فى المرآة ، وكون الكلام فى الورق ؛ فان لكل نوع من هذه الانواع خاصة يتميز

جهل من توهم
انه فى داخل
السموات فنفى
علوه تعالى

بها عن غيره ، وان كان حرف في مستعملا في ذلك . فلو قال قائل : العرش في السماء أو في الأرض ؟ ل قيل في السماء . ولو قيل : الجنة في السماء أم في الأرض ؟ ل قيل الجنة في السماء . ولا يلزم من ذلك ان يكون العرش داخل السموات ، بل ولا الجنة؛ فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ انه قال : « اذا سألتم الله الجنة فاسألوه الفردوس فانه اعلى الجنة ، واوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن » فهذه الجنة سقفها الذي هو العرش فوق الافلاك . مع أن « الجنة في السماء » يراد به العلو ، سواء كان فوق الافلاك أو تحتها ، قال تعالى (فليمدد بسبب الى السماء) وقال تعالى : (وانزلنا من السماء ماء طهوراً)

ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين ان الله هو العلي الأعلى وانه فوق كل شيء : كان المفهوم من قوله : « انه في السماء » انه في العلو ، وانه فوق كل شيء وكذلك الجارية لما قال لها : « أين الله ؟ قالت في السماء » انما أرادت العلو ، مع عدم تخصيصه بالاجسام المخلوقة وحلوله فيها . واذا قيل : « العلو » فانه يتناول ما فوق المخلوقات كلها ، فما فوقها كلها هو في السماء ، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به ، اذ ليس فوق العالم شيء موجود الا الله . كما لو قيل العرش في السماء : فانه لا يقتضي ان يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق . وان قدر ان « السماء » المراد بها الافلاك كان المراد انه عليها ، كما قال : (ولأصلبتكم في جذوع النخل) وكما قال : (فسيروا في الأرض) وكما قال : (فسيحوا في الأرض) ويقال : فلان في الجبل ؛ وفي السطح . وأن كان على اعلى شيء فيه . (١)

ثم من توهم ان كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحمويه فهو كاذب ان نقله عن غيره ، وضال ان اعتقده في ربه ، وما سمعنا أحدا يفهمه من اللفظ

ولارأينا أحدا نقله عن واحد . ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قوله سبحانه ورسوله « ان الله في السماء » ان السماء تحويه لبادر كل أحد منهم الى ان يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا . واذا كان الأمر هكذا فنن التكلف ان يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً لا يفهمه الناس منه ثم يريد ان يتأوله ؛ بل عند المسلمين : « ان الله في السماء » و « هو على العرش » واحد ؛ إذ السماء إنما يراد به العلو ، فالمعنى ان الله في العلو لا في السفلى . وقد علم المسلمون ان كرسية سبحانه وتعالى وسع السموات والارض ، وان الكرسي في العرش كحكمة ملقاة بأرض فلاة ، وان العرش خلق من مخلوقات الله لانسبة له الى قدرة الله وعظمته . فكيف يتوهم بعد هذا ان خلقاً يحصره ويحويه ؟ ! (١)

ومافى الكتاب والسنة من قوله : (أأنتم من في السماء) ونحو ذلك قديفهم منه بعضهم ان « السماء » هي نفس المخلوق العالى العرش فمادونه ، فيقولون قوله (في السماء) بمعنى على السماء . كما قال : (ولأصلبكنم في جذوع النخل) أي على جذوع النخل . وكما قال (فسيرا في الأرض) اي على الأرض . ولا حاجة الى هذا ، بل السماء اسم جنس للعالى ، لا يخص شيئاً . فقوله (في السماء) أي في العلو دون السفلى ، وهو العلى الأعلى ، فله أعلى العلو وهو مافوق العرش ، وليس هناك غيره العلى الاعلى سبحانه وتعالى . (٢)

وقد قدمنا فيما مضى أن لفظ « الجهة » يراد به أمر موجود ، وأمر معدوم . فمن قال : انه فوق العالم كله لم يقل انه في جهة موجودة ؛ الا ان يراد بالجهة العرش ، ويراد بكونه فيها انه عليها ، كما قيل في قوله : « انه في السماء » أي على السماء ، وعلى هذا التقدير فاذا كان فوق الموجودات كلها وهو غني عنها لم يكن

(١) حموية ص ٨١ .

(٢) ج ٦ ص ١٠١ .

عنده جهة وجودية يكون فيها ؛ فضلاً عن ان يحتاج اليها . وان أريد بالجهة مافوق العالم فذلك ليس بشيء ، ولا هو أمر وجودي حتى يقال انه محتاج اليه أو غير محتاج اليه . (١)

ومن عرف نهايات اقدم المتفاسفة والمتكلمين في هذا الباب عرف أن غالب ما يزعمونه برهاناً هو شبهة ، ورأى ان غالب ما يعتمدونه يؤول الى دعوى لا حقيقة لها ، أو شبهة مركبة من قياس فاسد ، أو قضية كلية لا تقع لإجزئية ، أو دعوى اجماع لا حقيقة له ، أو التمسك في المذهب والدليل بالألفاظ المشتركة ، ثم ان ذلك اذا ركب بالفاظ كثيرة طويلة غريبة عن من لم يعرف اصطلاحهم اوهمت الغر ما يوهمه السراب للعطشان . (٢)

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الحادية عشرة » قوله تعالى : (قل لمن ما في السموات والأرض قل لله) وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيه ملك لله تعالى وقوله : (وله ما سكن في الليل والنهار) وذلك يدل على أن الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى . ومجموع الآيتين يدلان على أن المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها ملك لله تعالى ، وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان . وهذا الوجه ذكره ابو مسلم الاصفهاني رحمه الله تعالى في تفسيره (٣) . واعلم أن في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرّاً شريفاً وحكمة عالية . (×)

« الحجة الحادية
عشرة » في
تنزيهه عن المكان
(المرش)
والزمان

(١) منهاج جزء (١) ص ٢٦٤

(٢) حموية ص ٨٩ باختصار . وانظر ج ١٦ ص ١٠١ - ١١١ ذكر المؤلف هناك مذاهب الناس في العلو . وتقدم موجز ذلك في جواب حجته التاسعة .

(٣) محمد بن بحر (أبو مسلم) صاحب التفسير . وذكره الحسين بن بابويه في تاريخ الري ، وقال : كان على مذهب المعتزلة ، وجيهاً عندهم ، وصنف لهم التفسير على مذهبهم . توفي ١٣٧٢ هـ « لسان الميزان » .

(×) ص ٢٩

قال الشيخ رحمه الله : « الزمان » قد يراد به الليل والنهار ، كما يراد « بالمكان » السموات والأرض . وهذا هو الذي يعنيه طوائف منهم الرازي في كتابه هذا (١)

والمكان المشهور المعروف هو الأعيان المشهودة وما يقوم بها ، سواء قيل ان المكان هو نفس الأجسام التي يكون الشيء عليها أو فيها ، أو قيل إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاصق للسطح الظاهر للجسم الحوي . وأما الزمان المعروف فانه تابع للجسم ، سواء قيل انه تقدير الحركة ، او مقارنة حادث لحادث ، أو مرور الليل والنهار ، قال تعالى في كتابه : (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض ، وجعل الظلمات والنور) وقال : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار) ولا نزاع بين أهل المل أن الله سبحانه كان قبل أن يخلق هذه الأمكنة والأزمنة ، وأن وجوده لا يجب أن يقارن وجود هذه الأمكنة والأزمنة ، كما تقدم بيان ذلك . (٢)

استواؤه على
العرش والعلو
لا يقتضي الحاجة
الى شيء مخلوق .
التنزيه هو تنزيه
الله من هذا
التنزيه

ولاريب أن كل تقدم يوصف به المخلوق على غيره فالباري يوصف به وزيادة أخرى . وهذا من « باب قياس الأولى » فان التقدم على الغير من صفات الكمال كالعلو ، وكل علو يثبت للمخلوق فهو به احق ، وكل تقدم يثبت للمخلوق فهو به احق . فاذا كان الأولون متقدمين على الآخرين تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان فالرب ايضاً متقدم على هؤلاء تقدماً معلوماً بمقارنة ذلك الزمان ، فهو موجود مع طلوع الشمس وغروبها ، كما أن غيره موجود مع ذلك ، ووجوده اكمل ، فمقارنته له اكمل ؛ وليس في ذلك ما يقتضى انه محتاج الى الزمان ؛ بل بيننا أن مقارنة المخلوق للزمان لا توجب حاجة المخلوق اليه ،

(١) أ ه ص ٢٩٧ من هذا المجلد .

(٢) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

فالمخالق أولى ان لا يكون محتاجاً الى الزمان اذا كان الزمان قد قارب وجوده حين وجود الزمان .

يبين هذا أن المقارنة يدل عليها لفظ (مع) فكون الله مع خلقه عموماً أو خصوصاً مما أجمع عليه المسلمون ، ودل عليه القرآن في غير موضع ، فهو مع كل شيء معية عامة وخاصة ، فلماذا يتنوع ان يكون مع الزمان والمكان على الوجه الذي يليق به ؟ ! وذلك أمر واجب لا محالة (١)

ولا نزاع بين من يقول بحدوث العالم أو بقدمه ووجوده عنه في أن العالم مفتقر اليه محتاج اليه ، وانه متقدم عليه بالمرتبة والعلية والذات (١)

ومن يقول انه في كل مكان أو يقول إنه مقارن للوجود فكلما القولين في الحقيقة يوجب افتقاره الى الخلقوات ، ويمنع أن يكون واجب الوجود . وان أصحاب هذه الأقوال وان قالوا مع ذلك هو مباين للعالم وفوقه ، او قالوا هو قبل العالم ومتقدم عليه : فلا حقيقة لـ كلامهم ، وقولهم صريح في معنى ذلك والتكذيب به . ومن قال منهم : ليس بداخل العالم ولا بخارجه فهو كمن قال : لا قبل العالم ولا معه . وكل من هؤلاء ينازع في أنه إله العالم المعبود ، لا يثبتون حقيقة ربو بيته ، ولا حقيقة إلهيته ؛ بل هم مشركون به وجاحدون ومعتلون ؛ وان كان جهمية المتفلسفة أشد اشراكا ووجوداً من جهمية المتكلمين . (٢)

وقال في سياق حديث الجارية المعروف « أين الله ؟ قالت : في السماء » : ليس معنى ذلك أن الله في جوف السماء ، وقد قال مالك بن أنس : ان الله فوق

(١) ج ٢ نقض التأسيس المخطوط .

(٢) نقض التأسيس المخطوط .

السماء وعلمه في كل مكان - الى أن قال : - فمن اعتقد ان الله في جوف السماء محصور محاط به ، وانه مفتقر الى العرش أو غير العرش من المخلوقات ، أو ان استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه : فهو ضال مبتدع جاهل . ومن اعتقد أنه ليس فوق السموات إله يعبد ، ولا على العرش رب يصلي له ويسجد ، وأن محمداً لم يعرج به الى ربه ، ولا نزل القرآن من عنده : فهو معطل ، فرعوني ، ضال ، مبتدع . (١)

وهؤلاء قد يقولون : كان ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . وهذه الزيادة الالحادية وهو قولهم « وهو الآن على ما عليه كان » قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ، ونزوله الى السماء الدنيا ، وغير ذلك ؛ فقالوا : كان في الأزل ليس مستويا على العرش وهو الآن على ما عليه كان فلا يكون على العرش ، لما يقتضى ذلك من التحول والتغير . (٢)

وقول الرازي « واعلم ان في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سراً شريفاً وحكمة عالية » يشير الى أنه سببه ؛ فان الزمان يفتقر الى الحركة ، والحركة هي سبب الزمان ، وان كانت مقارنة له . (٣)

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الثانية عشرة » قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ولو كان الخالق في العرش (٤) لكان حامل العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق ويقرب منه قوله تعالى : (الذين يحملون العرش) . (X)

« الحجة الحادية عشرة » لو كان على العرش لكان محتاجاً الى جلته

(١) ج ٥ ص ٢٥٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢٧٢ من مجموع فتاويه .

(٣) المجلد الثاني المخطوط وتقدم كلام المؤلف على الوجه الثاني ص ١٢ من تأسيس التقديس

(٤) كلمة « في العرش » أو « في السماء » تقدم الكلام عليها في جواب الحجة العاشرة

ص ٢٧ من تأسيسه .

(X) ص ٢٩ .

قال الشيخ رحمه الله :

فصل

للناس في أن الله فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين وأهل الحديث والصفوية والفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم (أحدهما) أنه مجرد نسبة وإضافة بين المخلوقات والخالق وبين العرش والرب ، تجددت بخلق العرش ، من غير أن يكون هو في نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً . وهذا قول من يقول : يتمتع حلول الحوادث بذاته ، وتمتنع الحركة عليه . و (القول الثاني) هو المشهور عن السلف وأئمة الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصفوية من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد خلق السموات والأرض ، كما دل عليه القرآن ، فيكون قد استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه ، وكذلك استواؤه إلى السماء ، ومجيؤه ، وإتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة . وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر أنه ليس في الأدلة العقلية ما يحيل ذلك .

فصل

للناس في حملة العرش قولان :

أحدهما : أن حملة العرش يحملون العرش ولا يحملون من فوقه .

والثاني : أنهم يحملون العرش ومن فوقه كما تقدم حكاية القولين ، فيذكر ما يقوله الفريقان في جواب هذه الحجة ؛ فإنهم ينازعونه في المقدمتين جميعاً .

فيقال من جهة الأولين : لا نسلم أن من حمل العرش يجب أن يحمل ما فوقه إلا أن يكون ما فوقه معتمداً عليه ، وإلا فالهواء والطيور وغير ذلك مما هو

قيل ان الملائكة لا تحمل ما فوق العرش ، وقيل: يحملونه ولا يلزم أن يكون محتاجة اليهم ، بل هو ابلغ في صفة الكمال

فوق السقف ليس محمولاً لما يحمل السقف ، وكذلك السموات فوق الأرض وليست الأرض حاملة السموات ، وكل سماء فوقها سماء وليست السفلى حاملة للعليا . فإذا لم يجب في المخلوقات أن يكون الشيء حاملاً لما فوقه بل قد يكون وقد لا يكون لم يلزم أن يكون العرش حاملاً للرب تعالى إلا بحجة تبين ذلك ، وإذا لم يكن العرش حاملاً لم يكن حملة العرش حاملة لما فوقه بطريق الأولى .

الوجه الثاني : أن الطائفة الأخرى تمنع المقدمة الثانية ، فيقولون : لانسلم ان العرش وحملته إذا كانوا حاملين لله لزم أن يكون الله محتاجاً إليهم ؛ فإن الله هو الذي يخلقهم ويخلق قواهم وأفعالهم ، فلا يحملونه إلا بقدرته ومعونته ؛ كما لا يفعلون شيئاً من الأفعال إلا بذلك ، فلا يحمل في الحقيقة نفسه إلا نفسه ، كما أنه سبحانه إذا دعاه عباده فاجابهم وهو سبحانه الذي خلقهم وخلق دعاءهم وافعالهم فهو الحبيب لما خلقه واعان عليه من الأفعال ، وكذلك إذا فرح بتوبة التائب من عباده أو غضب من معاصيهم وغير ذلك مما فيه إثبات نوع تحول عن افعال عباده ؛ فان هذا يقوله كثير من أهل الكلام مع موافقة جمهور أهل الحديث وغيرهم : فيه مقامان مشكلان (أحدهما) مسألة حلول الحوادث . (والثانية) تأثير المخلوق فيه . وجواب « المسألة الأولى » مذکور في غير هذا الموضع . وجواب « السؤال الثاني » أنه لا خالق ولا باري ولا مصور ولا مدبر لأمر الأرض والسماء إلا هو ، فلا حول ولا قوة إلا به ، وكل ما في عباده من حول وقوة فيه هو سبحانه ، فيعود الأمر إلى أنه هو المتصرف بنفسه سبحانه وتعالى ، الغني عما سواه .

وهؤلاء يقولون هذا الذي ذكرناه اكمل في صفة الغني عما سواه والقدرة على كل شيء مما يقوله النفاة ؛ فإن أولئك يقولون لا يقدر أن يتصرف بنفسه ، ولا يقدر أن ينزل ، ولا يصعد ، ولا يأتي ، ولا يجيء ، ولا يقدر أن يخلق في عباده قوة يحملون بها عرشه الذي هو عليه ، ويكونون إنما حملوه وهو فوق عرشه بقوته

وقدرته : من كونه لا يقدر على مثل ذلك ، ولا يمكنه أن يقيم نفسه الا بنفسه ، كما أنه سبحانه إذا خالق الأسباب وخالق بها أموراً أخرى ودبر أمر السموات والأرض كان ذلك أكمل وأبلغ في الاقتدار من أن يخالق الشيء وحده بغير خلق قوة أخرى في غيره يخلقه بها ؛ فإن من يقدر على خالق القوى في المخلوقات أبلغ ممن لا يقدر على ذلك ؛ ولهذا كان خلقه للحيوان ولما فيه من القوى والادراك والحركات من أعظم الآيات الدالة على قدرته وقوته ، قال الله تعالى : (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين) .

قال عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي وصاحبه : (١) وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعت كالصبيان العميان إن الله أكبر من العرش [أو أصغر منه أو مثله ، فإن كان الله أصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان أكبر من العرش] (٢) فقد ادعيتم فيه فضلا عن العرش ، وإن كان مثله فإنه إذا ضم إلى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، مع خرافات تكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل (٣) لله لقطع قشرة (٤) لسانه ، والخيبة لتقوم هذا فقيهمهم ، والمنظور إليه مع التمييز كله وهذا النظر ، وكل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النجاج (٥) ان الله أعظم من كل شيء ، وأكبر من كل خلق ، ولم يحمله العرش عظاما (٦) ولا قوة ، ولا حاملة العرش حملوه بقوتهم ، ولا استقلوا بعرشه (٧) ولكنهم حملوه بقدرته . (٨)

(١) ص ٨٥ من النقض على المريسي . ط . أنصار السنة .
(٢) ما بين هذين المعقوفتين زيادة في الأصل عما في الرد المطبوع وهي أصح وأتم للمعنى فيكون لدى المؤلف نسخة أصح كما يدل عليه السقط الآتي ص ٥٦٩ .
(٣) في النقض على بشر زيادة : « عليه » .
(٤) في النقض على بشر « ثمرة » بدل قشرة .
(٥) البقباق : كثير الكلام . و « النجاج » المتكبر المنتفخ .
(٦) في الرد على بشر : « عظمة » .
(٧) هذه الجملة : ولا استقلوا بعرشه . ليست في الرد على بشر . ويأتي ما يدل على معناها .
(٨) في الرد زيادة : ومشيئته وازادته ، ولولا ذلك ما أطاقوا حمله .

وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته وبهائه ضعفوا عن حملة واستكانوا ، وجثوا على ركبهم ، حتى لقنوا « لا حول ولا قوة إلا بالله » فاستقلوا به بقدرته الله وإرادته ولولا ذلك ما استقل به العرش ولا الحمله ، ولا السموات والأرض ولا من فيهن ، ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض (١) . وكيف تنكر أيها الفجاج أن عرشه يقله والعرش الأكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته ، ولكنه فوق السماء السابعة .

فكيف تنكر هذا وأنت تزعم أن الله في الأرض في جميع أمكنتها والأرض دون العرش في العظمة والسعة ، فكيف تقله الأرض في دعواك ولا يقله العرش الذي هو أعظم منها وأوسع ؟ ! وادخل هذا القياس الذي ادخلت علينا في عظم العرش ، وصغره وكبره على نفسك وعلى أصحابك في الأرض وصغرها حتى تستدل على جهلك ، وتفتن لما يورد عليك حصائد لسانك ؛ فانك لا تحتج بشيء الا هو راجع عليك وآخذ بحلقك .

وقد حدثنا عبد الله بن صالح ، قال حدثني معاوية بن صالح ، قال : « أول ما خلق الله حين كان عرشه على الماء حملة عرشه ، فقالوا ربنا لما خلقتنا ؟ فقال خلقتكم لحمل عرشي . قالوا ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك وقارك ، فيقول لهم : إني خلقتكم لذلك . قال : قالوا : ربنا ومن يقوى على حمل عرشك وعليه عظمتك وجلالك وقارك ؟ قال فقال : خلقتكم لحمل عرشي . قال : فيقولون ذلك مراراً ، قال : فقال لهم : قولوا لا حول ولا قوة إلا بالله فيحملكم والعرش قوة الله »

(١) في الرد السموات السبع والأرضين السبع .

قال : افلا تدري أيها المعارض أن حملة العرش لم يحملوا العرش ومن عليه بقوتهم وبشدة أسرهم إلا بقوة الله وتأنيده ؟ !

وقال في « كتابه » (١) حدثني محمد بن بشار بن بشار ، حدثنا وهب بن جرير ، حدثنا أبي ، قال سمعت (٢) محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده ، قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة - وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة - وانه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » .

وهذا الحديث قد رواه الامام أحمد في « كتاب الرد على الجهمية » (٣) عن عدة مشايخ منهم ابن بشار ، قال فيه عن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن أبيه ، عن جده قال : « أتى سول الله ﷺ اعرابي فقال يا رسول الله جهدت الأنفس ، وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ؛ فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، قال : رسول الله ﷺ « إنه لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شأن الله أعظم من ذلك ، ويحك ! أتدري ما الله ؟ ! إن عرشه على سمواته هكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، وإنه ليئط به أطيظ الرجل بالراكب » قال ابن بشار في حديثه : إن الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وساق الحديث . وقوله في الحديث « إن الله لا يستشفع به على أحد من خلقه » أي الله هو الذي يفعل لا يشفع إلى غيره في أن يفعل ، وهذا كما يقوله بعض الشعراء (٤) مخاطباً للنبي ﷺ .

شفيعي إليك الله لأشيء غيره

(١) « الرد على بشر » ص ٨٨ .

(٢) وفي هذا المكان من الرد على بشر أصبح الكلام غير ملتئم كما أشار إليه مصححه ، ولكنه في نقض التأسيس لابن تيمية يأتي السند متصلًا : فبعد كلمة « سمعت » ص ٨٨ سطر (١) من رد الدارمي بعدها محمد بن اسحاق ص ٨٩ سطر ١٨ منه فيكون ما في النقض مصححا لرد الدارمي في هذا الاختلاف . والله الموفق . وهو في « الرد على الجهمية » ص ٢٤ للدارمي (٣) وهو في الرد على الجهمية لأبي داود أيضاً .

(٤) بالأصل كلمة : أن ذا الشفع ولعلها اسم الشاعر محرف .

وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية وإن كان لا يفقه حقيقة قولهم وما فيه من التعطيل ، او استبشاعاً لما فيه من ذكر الأبيط كما فعل أبو القاسم المؤرخ (١) ويحتجون بأنه تفرد به محمد بن إسحاق ، عن يعقوب بن عتبة ، عن جبير . ثم يقول بعضهم ولم يقل ابن إسحاق حدثني . فيتحمل أن يكون منقطعاً ، وبعضهم يتعلل بكلام بعضهم في ابن إسحاق ، مع ان هذا الحديث وامثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم ، خالفاً عن سالف ، ولم يزل سلف الأمة وأمتها يروون ذلك رواية مصدق به ، راد به على من خالفه من الجهمية ، متلقين لذلك بالقبول ، حتى قد رواه الامام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتابه في التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتاج فيه إلا بأحاديث الثقات المتصلة الاسناد ، رواه عن بندار كما رواه الدارمي وابو داود سواء ، وكذلك رواه عن ابى موسى محمد بن المنى بهذا الاسناد مثله سواء فقال حدثنا محمد بن بشار ، حدثنا وهب يعني ابن جرير ، ثنا أبي ، سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة ، وعن جبير بن محمد بن جبير بن مطعم ، عن ابيه ، عن جده قال « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقال يا رسول الله جهدت الأنفس ، وجاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ؛ فاستسق لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، فقال رسول الله ويحك اتدري ماتقول ؟ ! فسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك

(١) وهذا الاعتراض - الذي ذكره الشيخ عن بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية - موجود عن أبي القاسم الدمشقي وغيره أنظر « عون المعبود ص ٣٧١ - ٣٧٢ » مع الرد عليه لابن القيم وغير . وقال ابن تيمية رحمه الله : ولفظ « الأبيط » قد جاء في حديث جبير بن مطعم الذي رواه أبو داود في السنن وابن عساكر عمل فيه جزءاً وجعل عمدة الطعن في ابن اسحاق ، والحديث قد رواه علماء السنة كأحمد وابي داود وغيرهما ، وليس فيه الا ماله شاهد من رواية أخرى ولفظ « الأبيط » قد جاء في غيره فبين عظمة العرش ، وأنه فوق السموات مثل القبة ، ثم بين تصاغره لعظمة الله وأنه يتط به أبيض الرجل الجديد براكبه . فهذا فيه تعظيم العرش ، وفيه ان الرب أعظم من ذلك . أ ه باختصار من ج ١٦ ص ٤٣٥ - ٤٣٧ .

في وجوه اصحابه ثم قال ويحك إنه لا يستشفع بالله على أحد من جميع خلقه شأن الله أعظم من ذلك ويحك أتدري ما الله ، إن الله على عرشه ، وعرشه على سمواته ، وسمواته على أرضه هكذا وقال بأصابعه مثل القبة ، وأنه ليئط به اطيط الرحل بالراكب ، قال ابن خزيمة قرىء على أبي موسى وأنا أسمع أن وهباً حدثهم بهذا الاسناد مثله سواء .

ومن احتج به الحافظ ابو محمد بن حزم في مسألة استدارة [الأفلاك] (١) مع أن أبا محمد هذا من أعلم الناس (٢) لا يقلد غيره ولا يحتج إلا بما ثبت عنده صحته وليس هذا الموضوع (٣) .

وهؤلاء يحتجون في معارضة ذلك من الحديث بما أوهى عند أهله من الرأي السخيف الفاسد الذي يحتج [به] قياسو الجهمية ، كاحتجاج ابى القاسم المؤرخ في حديث أملاه في التنزيه بحديث أسنده عن عوسجه (٤) وهذا الحديث مما يعلم صبيان أهل الحديث أنه كذب مختلق ، وأنه مفترى ، وأنه لم يروه قط عالم من علماء المسلمين المقتدى بهم في الحديث ، ولادونوه في شيء من دواوين الاسلام ، ولا يستجيز أهل العلم والعدل منهم أن يورد مثل ذلك إلا على بيان أنه كذب ، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « من حدث عنى بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكذابين » فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول واحتج في نقضها بمثل هذه الموضوعات فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولادين ، وإن كان في ذلك ممن يتبع الظن وماتهموى الأنفس ، وهو من المقلدين لقوم لا علم لهم بحقيقة

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها : الأفلاك كما وضعناها بين القوسين المعقوفتين .

(٢) بياض مقدار نصف سطر .

(٣) بياض مقدار كلمتين ولعلهما : بسط ذلك .

(٤) بياض مقدار ثلاثة أسطر وهو يتسع لنص الحديث .

حلهم ، كما قال تعالى (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك الى أجل مسمى لقضي بينهم ، وان الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب)

وروى أيضاً عثمان بن سعيد ، قال حدثنا عبدالله بن رجاء ، حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق ، عن عبدالله بن خليفة ، قال أتت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة ، فعظم الرب ، وقال : « إن كرسيه وسع السموات والأرض ، وانه ليقدر عليه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيباً كأطيب الرحل الحديد إذا ركبه من يثقله »

وقال أيضاً موسى بن اسماعيل ، حدثنا حماد وهو ابن سلمة ، عن الزبير بن عبدالسلام ، عن أيوب بن عبدالله الفهرى ، ان ابن مسعود قال إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار ، نور السموات من نور وجهه ، وان مقدار كل يوم من أيامكم عنده ثنتا عشرة ساعة ، فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم ، فينظر فيها ثلاث ساعات ، فيطلع فيها على ما يسكره فيغضبه ذلك ، فأول من يعلم بغضبه الذين يحملون العرش يمدونه يثقل عليهم الذين يحملون العرش وسرادقات العرش والملائكة .

واصحاب هذا القول قد يستشهدون بما روي عن طائفة في تفسير قوله تعالى :
(تكاد السموات يتفطرن من فوقهن)

قال عثمان بن سعيد في « رده على الجهمية » حدثنا عبدالله بن صالح المصرى قال : حدثني الليث وهو ابن سعد ، حدثني خالد بن يزيد عن سعيد بن ابي هلال ، ان زيد بن أسلم حدثه عن عطاء بن يسار قال أتى رجل كعبا وهو في نفر ، فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار ، فأعظم القوم قوله ، فقال كعب دعوا الرجل فان كان جاهلا يعلم ، وإن كان عالماً ازداد علماً ؛ قال كعب : أخبرك أن الله

خلق سبع سموات ، ومن الأرض مثلهن ، ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء الدنيا والأرض ، وكشفهن مثل ذلك (١) ثم رفع العرش فاستوى عليه ، فما في السموات سماء إلا لها أطيظ كأطيظ العلا في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن . وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب ، فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب ، ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة ، ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها (٢) فهؤلاء الأئمة المذكورة في اسنادهم هم من أجل الأئمة ، وقد حدثوا به هم وغيرهم ، ولم ينكروا ما فيه من قوله : « من ثقل الجبار فوقهن » فلو كان هذا القول منكراً في دين الاسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه .

وقد ذكر ذلك القاضي ابو يعلى الأزجى فيما خرجه من أحاديث الصفات ، وقد ذكره من طريق السنة عبدالله بن أحمد بن حنبل ، حدثني أبي ، حدثني أبو المغيرة ، حدثتنا عبدة بنت خالد بن معدان ، عن أبيها خالد بن معدان ، أنه كان يقول إن الرحمن سبحانه لينقل على حملة العرش من أول النهار إذا قام المشركون حتى إذا قام المسبحون خفف عن حملة العرش .

قال القاضي وذكر ابو بكر بن أبي خيثمة في تاريخه بإسناده حدثنا عن ابن مسعود وذكر فيه : فإن مقدار كل يوم من أيامكم عنده اثنتا عشرة ساعة فتعرض عليه أعمالكم بالأمس أول النهار اليوم فينظر فيه ثلاث ساعات ، فيطلع منها على ما يكره فيغضبه ذلك فأول من يعلم بغضبه الذي يحملون العرش يجدونه

(١) في هذا النقل نقص وزيادة عما في كتاب « الرد على الجهمية » للدارمي فصحت عليه . ص ٢٩ منه .

(٢) في هذا نقص . وقد قسم الشيخ الأحاديث الاسرائيلية الى ثلاثة أقسام (١) ما علمنا صحته مما بأيدينا (٢) ما علمنا كذبه (٣) ما هو مسكوت عنه . وذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام . أنظر ج ١ ص ٢٣٩ من الفهارس العامة .

يثقل عليهم ، فيسبحه الذين يحملون العرش . وذكر الخبير القاضي [فقال] أعلم أنه غير ممتنع حمل الخبير على ظاهره ، وأن ثقله يحصل بذات الرحمن ؛ إذ ليس في ذلك ما يحيل صفاته ، قال - على طريقتيه في مثل ذلك - لانالان ثبت ثقلا من جهة المماسه والاعتماد والوزن ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، ويتعالى عن ذلك ؛ وإنما ثبت ذلك لذاته لاعلى وجه المماسه ، كما قال الجميع : انه عال على الأشياء لاعلى وجه التغطية لها ، وإن كان في حكم الشاهد بأن العالى على الشئ يوجب تغطيته .

قال : وقيل : إنه تتجدد له صفة يثقل بها على العرش ويزول في حال ، كما تتجدد له صفة الادراك عند خلق المدركات وتزول عند عدم المدركات (١)

قال القاضي قيل : هذا غلط ؛ لأن الهيبة والتعظيم مصاحب لهم في جميع أحوالهم ، ولا يجوز مفارقتها لهم ؛ ولهذا قال سبحانه : (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) وما ذكره من قول القائل : الحق ثقيل ، وكلام فلان ثقيل . فإنما لم يحمل على ثقل ذات ؛ لأنها معاني ، والمعاني لاتوصف بالثقل والخفة ، وليس كذلك هنا ؛ لأن الذات ليست معاني ولا اعراض فجاز وصفها بالثقل . واما قوله تعالى : (إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً) فقد فسرهُ أهل النقل : ان المراد به ثقل الحكم ؛ ولأن الكلام ليس بذات .

قال : فإن قيل : يحمل على انه يخلق في العرش ثقلا على كواهلهم ، وجعل لذلك اماره لهم في بعض الأحوال إذا قام المشركون . قيل : هذا غلط لأنه يفضي أن يثقل عليهم بكفر المشركين ، ويخفف عنهم بطاعة المطيعين وهذا لا يجوز ؛ لما فيه من المواخذ بفعل الغير ؛ وليس كذلك إذا حملناه على ثقل الذات ؛ لأنه لا يفضي الى ذلك ، لأن ثقل ذاته عليهم تكليف لهم ، وله أن يثقل عليهم في التكليف ويخفف .

(١) بياض مقدار ثلاثة أسطر . والمعنى ان هذا الثقل بسبب الهيبة والتعظيم . كما يدل عليه جواب القاضي الآتي .

قلت : المقصود هنا التنبيه على أصل كلام الناس في ذلك .

وأما الكلام في « الخفة » و « الثقل » ونحو ذلك : فربما تتكلم عليه إن شاء الله في موضعه ؛ فان طوائف من المتفلسفة يقولون : السموات ليست خفيفة ولا ثقيلة ، قالوا : لأن الجسم الثقيل هو الذي يتحرك إلى اسفل ، وهو الوسط ، والخفيف هو الذي يتحرك إلى فوق من الوسط ، والأفلاك مستديرة لا تتحرك إلى فوق ولا إلى أسفل ، لذلك لم نصفها بثقل ولا خفة ، كما لم يصفوها بشيء من الطبائع الأربعة . وهذا النزاع قد يكون لفظياً ، وقد يكون معنوياً إذا اصطالحوا على أنهم لا يسمون خفيفاً ولا ثقيلاً إلا ما هو كذلك فهو نزاع لفظي . وأما النزاع في كون أجسام السموات يمكن صعودها وانخفاضها إلا أن الله يمسكها بقدرته ، كما قال : (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وقال : (ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره) فهذا نزاع معنوي ، وقد ثبت في صحيح مسلم من حديث كريب ، عن ابن عباس ، عن جويرية بنت الحارث أم المؤمنين « أن النبي ﷺ خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسة فقال ما زلت على الحال الذي فارقتك عليها ؟ قالت : نعم . فقال النبي ﷺ لقد قلت بعدك أربع كلمات ثلاث مرات لو وزنت بما قلت منذ اليوم لوزنتهن : سبحان الله وبحمده عدد خلقه ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه ومداد كلماته » فالمقصود بالحديث نهاية ما يمكن من المعدود ، وغاية ما يمكن من القول . والمحجوب هو كلام الرب ورضاه ، وذكر عدد خلقه ، وزنة عرشه .

الآيات المثبتة
للعرش وحملة،
أو حمل الملائكة
لما فوقه : لا تنفى
كونه على العرش

الوجه الثالث : أن يقال هذه المسألة تدل على تقيض مطلوبك ؛ فإنه أثبت

ن العرش له حملة ، وأنه يحمل مع ذلك اليوم ويوم القيامة . وظاهر هذا الخطاب

أنه على العرش يحمل مع ذلك (١) على أن حملة العرش يحملونه ، أم لم يدل على ذلك . فان دل على ذلك أيضاً فقد دل على ما هو من أبلغ نقيض مطلوبه ؛ ثم إذا خالف هو هذه الآية يحتاج إلى تأويلها أو تفويضها ، فلا تكون الآيات المثبتة للعرش ولحمته أو لحم الملائكة لما فوّه تنفي كونه على العرش . هذا تعليق على الدليل ضد موجهه ومقتضاه ، ولكن قوله : « يلزم الافتقار » من باب التعارض ، فيحتاج إلى الجمع بين موجب الآية وبين هذا الدليل ؛ لا تكون الآية لأجل ما يقال أنه يعارضها تدل على نقيض مدلولها ، هذا لا يقوله عاقل .

وتدلان ان العرش
ليس هو الملك

الوجه الرابع : في تقرير ذلك ثم أن قوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله) وقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يوجب أن لله عرشاً يحمل ، ويوجب أن ذلك العرش ليس هو الملك كما تقوله طائفة من الجهمية ؛ فإن الملك هو مجموع الخلق فهنا دلت الآية على أن لله ملائكة من جملة خلقه يحملون عرشه ، وآخرون يكونون حوله ، وعلى أنه يوم القيامة يحمله ثمانية : إما ثمانية أملاك ، وإما ثمانية أصناف وصفوف . وهذا إلى مذهب المثبتة أقرب منه إلى قول النافية بلاريب .

الوجه الخامس : أن «العرش في اللغة» السريـر بالنسبة الى ما فوقه ، و كالسقف بالنسبة الى ما تحته . فاذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً وليس هو بالنسبة اليه كالسقف علم أنه بالنسبة إليه كالسريـر بالنسبة إلى غيره ، وذلك يقتضى أنه فوق العرش .

دلالة نلفظ
« العرش » على
ان الله فوقه

الوجه السادس : أن إضافة العرش مخصوصة إلى الله ؛ لقوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) يقتضى أنه مضاف إلى الله إضافة تخصه كما في سائر المضافات إلى الله كقوله بيت الله ، وناقة الله ، ونحو ذلك . وإذا كان

(١) بياض مقدار كلمتين . ولعله : وسواء دل . كما يبينه ما بعده .

اضافة العرش
الى الله تقتضي
اختصاصه ،
وما يذكره الجهمية
من الاستيلاء
امر مشترك بينه
وبين سائر
المخلوقات : فهو
انما يدل على
قول المثبتة

العرش مضافاً إلى الله في هذه الآية اضافة اختصاص ، وذلك يوجب أن يكون بينه وبين الله من النسبة ما ليس لغيره ، فما يذكره الجهمية من الاستيلاء والقدرة وغير ذلك أمر مشترك بين العرش وسائر المخلوقات ، وهذه الآية التي احتج بها تنفي أن يكون الثابت من الاضافة هو القدر المشترك ، وتوجب اختصاصاً للعرش بالله ليس لغيره كقوله (عرش ربك) وهذا إنما يدل على قول المثبتة ، أو هو إلى الدلالة عليه أقرب ، وأيهما كان فقد دلت الآية على نقيض مطلوبه ، وهو الذي الزمناه ، فلم يذكر آية من كتاب الله على مطلوبه الا وهي لا دلالة فيها ؛ بل دلالتها على نقيض مطلوبه أقوى .

« العجة الثالثة
عشرة » على أنه
ليس فوق
العرش آية
تخليق السموات
والارض

قال الرازي : « العجة الثانية عشرة » لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات ؛ لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش يكون العرش مكاناً له والسموات مكان عبيده ، والأقرب إلى القول أن تكون تهيئة مكان نفسه مقدماً على تهيئة مكان العبيد ؛ لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله تعالى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي .

قلت : الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ، ليظهره على الدين كله ، وكفى بالله شهيداً . والحمد لله الذي جعل لرسوله منه سلطاناً نصيراً . والحمد لله الذي ينصر رسوله والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يوم الأشهداء : ينصرهم بسلطان العجة ، وسلطان القدرة ، وهو الذي يؤتي رسوله والمؤمنين به حجة على من خالفهم وجادلهم فيه بالباطل ، كما قال : (وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال) فإن هذا الرجل وامثاله لا يحتجون بحجة إلا وهي عليهم لا لهم ؛

هذا من اظهر
الحجج عليهم ،
وهم المخالفون
للاجماع ،
وللقرآن ، والآية
التي احتجوا بها

لكن يزيد فهم ذلك من يكون الله قد أيده بروح منه ، وكتب في قلبه الايمان ، وجعل في قلبه من نور يفهم دقيق ذلك ، وأما جليله فيفهمه جمهور الناس ، وهذه من جليل ذلك ؛ وذلك أنه لا خلاف بين المسلمين وأهل الكتاب أن العرش خلق قبل السموات والأرض ، فقول هذا المحتجج « لو كان مستقراً على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق السموات » لا يضرهم بل ينفعهم ؛ فإن الأمر في الترتيب ذلك ما كان (١) قول المثبتة يستلزم تقديم خلق العرش . فهكذا وقع والله الحمد . وإن لم يكن مستلزماً هذا الترتيب بطلت هذه الحجة . فهي باطلة على التقديرين .

أما قوله : « لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش » فيقال : هذا لم يعلمه أحد لا من الأولين ولا من الآخرين ، ولا قاله أحد يعرف بالعلم .

وأما احتجاجه على تقدم خلق السموات بقوله : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة (ثم) للتراخي . فهنا إما ذكر أنه استوى على العرش بعد خلق السموات والأرض . فأين قوله (ثم استوى على العرش) من قوله : « خلق العرش » . هذا لا يخفى على أحد . فليس في كتاب الله ما يؤم تأخر خلق العرش ، فضلاً عن أن يدل ، فلا دلالة في القرآن على خلق السموات بعد العرش .

الوجه الثاني : أن القرآن يدل على أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض بهذه الآية التي ذكرها وبغيرها فإن قوله : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) يقتضى أنه استوى على العرش بعد خلق

القرآن يدل على
تقدم خلق
العرش على
خلق السموات
والأرض

(١) « ما » هنا موصولة ، لا نافية .

السموات والأرض ، ولم يذكر أنه خلقه حينئذ ، ولو كان خلقه حينئذ لكان قد ذكر خلقه ثم استواءه عليه ، ولأن ذكره للاستواء عليه دون خلقه دليل على أنه كان مخلوقاً قبل ذلك ، ولأنه قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق المسلمين وأهل الكتاب أن الخلق كان في ستة أيام ؛ وقد قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء ، ليلوكم أيكم أحسن عملاً) فأخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وأن عرشه كان حينئذ على الماء . وفي الصحيح عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه قال « كان الله ولا شيء ، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ، ثم خلق السموات والأرض » قال البخاري في كتاب التوحيد والرد على الجهمية والزنادقة :

« باب قوله تعالى : (وكان عرشه على الماء) (وهورب العرش العظيم » عن عمران بن حصين قال . « إني كنت عند النبي ﷺ إذ جاءه وفد بني تميم ، فقال : اقبلوا البشرى يا بني تميم ، فقالوا : بشرتنا فأعطنا . فدخل ناس من أهل اليمن ، فقال : اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم ، فقالوا : قبلنا . جئناك لنفقه في الدين ، ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان ؟ قال كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض ، وكتب في الذكر كل شيء . »

والدليل العقل
الذي ذكره يدل
على مذهب
منازعيه

الوجه الرابع (١) : أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض وكان ذلك مناسباً في العقل لأن يكون العرش مكاناً له والسموات مكان

(×) ص ٣٠

(١) كذا بالأصل عدد الأوجه .

عبيده كان الثابت بالآية التي تلاها وبغيرها من الآيات والأحاديث واتفاق المسلمين
دليل على مذهب منازعه دون مذهبه !!

الوجه الخامس : أنه لو فرض أن الله خلق العرش بعد السموات والأرض
لم يكن في هذا ما ينافي أن يكون عليه ، كما أنه خلق السموات بعد الأرض
(فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) بعد قوله : (هو الذي خلق لكم
ما في الأرض جميعاً) قال : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا
طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين) بعد قوله (أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض
في يومين ، وتجعلون له أنداداً ، ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها ، وقدر فيها أقواتها ، في أربعة أيام سواء للسائلين).

ولو فرض تقدم
خلق السموات
والأرض على
العرش لم يدل
على نفي الاستواء
عليه

قال ابو عبد الله الرازي : « الحجة الرابعة عشرة » قوله تعالى : (كل
شيء هالك الا وجهه) ظاهر الآية يقتضي فناء العرش ، وفناء جميع الاحياز والجهات
وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزهاً عن الخيز والجهة . واذا ثبت امتناع ان
يكون الآن في جهة ، واللازم وقوع التغير في الذات . (X)

« الحجة الرابعة
عشرة » على نفي
علو الله واستوائه
على العرش

واذا كان المقصود هنا الكلام في تفسير الآية فنقول : تفسير الآية بما هو
مأثور ومتقول عن من قاله من السلف والمفسرين من ان المعنى : كل شيء هالك
الا ما أريد به وجهه (١) فانه ذكر ذلك بعد نهييه عن الاشرار وان يدعو معه
إلهاً آخر . وقوله : (لا إله إلا هو) يقتضي أظهر الوجهين : وهو أن كل شيء
هالك الا ما كان لوجهه من الايمان والأعمال وغيرها . روى عن أبي العالية قال :
الا ما أريد به وجهه ، وعن جعفر الصادق : الا دينه . ومعناها واحد . وقد روي
عن عبادة بن الصامت قال : يجاء بالدينا يوم القيامة فيقال : ميزوا ما كان لله منها

هذه الآية لا تدل
على فناء العرش ،
بل الهالك ما لم
يقصد به
وجه الله

قال : فيماز ما كان لله منها ، ثم يؤمر بسائرهما فيلقى في النار . وقد روى عن علي ما يعمر : ففي تفسير الثعلبي ، عن صالح بن محمد ، عن سليمان بن عمرو عن سالم الأفتس ، عن الحسن ، وعن سعيد بن جبير ، عن علي بن ابي طالب : أن رجلاً سأله فلم يعطه شيئاً فقال أسألك بوجه الله فقال له علي : كذبت ، ليس بوجه الله سألتني ، إنما وجه الله الحق ، الا ترى الى قوله : (كل شيء هالك الا وجهه) يعني الحق ، ولكن سألتني بوجهك الخلق . وعن مجاهد : إلا هو . وعن الضحاك : كل شيء هالك إلا الله والجنة والنار والعرش . وعن ابن كيسان : لإملكه . (١)

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على ان من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية : كالجنة ، والنار والعرش ، وغير ذلك ؛ ولم يقل بفناء جمع المخلوقات إلا طائفة من أهل الكلام المتدعين ، كالجهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم ، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله ، وسنة رسوله ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ؛ لما في ذلك من الدلالة على بقاء الجنة وأهلها وبقاء غير ذلك مما لا تتسع هذه الورقة لذكره . وقد استدلت طوائف من أهل الكلام والمتفلسفة على امتناع فناء جمع المخلوقات بأدلة عقلية . (٢)

ويجيبهم أهل السنة والاثبات بجوابين معروفين : [أحدهما] أن المتجدد نسبة واطافة بينه وبين العرش بمنزلة المعية ويسميا ابن عقيل الأحوال . وتجدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع أهل الأرض ، من المسلمين وغيرهم ؛ اذا لا يقتضى ذلك تغيراً ، ولا استحالة . و [الثاني] ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن ، فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه

الجواب عن
قوله : ان ذلك
يقتضي التغير
في ذات الله

(١) ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٧ .

(٢) ج ١٨ ص ٣٠٧ .

لموسى ، واتيانه يوم القيامة فى صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر أهل السنة والحديث ، وكثير من أهل الكلام وهو لازم لسائر الفرق . (١)

ولفظ « التغيير » لفظ مجمل ، يتوهم السامع أن الرب يتغير ويستحيل من حال الى حال ، كما يتغير الانسان اما بمرض واما بغيره ، وكما تتغير الشمس اذا اصفر لونها ، ولا يدري أنه عندهم اذا أحدث ما لم يكن محدثاً سموه تغيراً ، واذا سمع دعاء عباده سموه تغيراً ، واذا رأى ما خلقه سموه تغيراً ، واذا كلم موسى بن عمران سموه تغيراً ، واذا رضي عن أطاعه وسخط على من عصاه سموه تغيراً . الى مثل هذه الأمور . ثم انهم ينفون ذلك من غير دليل أصلاً ؛ فان الفلاسفة يجوزون ان يكون القديم محلاً للحوادث . (٢)

قوله : « فان قيل : الحيز والجهة ليس شيئاً موجوداً حتى يصير هالكا قائماً . قلنا الأحياز والجهات أمور مختلفة بحقائقها متباينة بماهياتها ، بدليل انكم قلتم : إنه يجب حصول ذات الله تعالى فى جهة فوق ويمتنع حصول ذاته فى سائر الجهات ، فلولان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات فى هذه الخاصة وهذا الحكم . (X)

قوله : ان الحيز والجهة امرأ موجوداً لامعدوماً

والجواب عن هذه الحجة وامثالها ينبنى على مقامين : (المقام الأول) قول من يقول انه نفسه تعالى فوق العرش ، ويقول انه ليس بجسم ولا متحيز . كما ذكر ابن كلاب والأشعري وكثير من الصفاتية . والمنسازعون لهم فى كونه فوق العرش

(١) ج ٢ ص ٢٧٣ - ٢٤٧ .

(٢) منهاج الاول ص - ٢٤٧ .

(X) ص ٣٠ .

الرازي يجعل
الحيز وجوديا
تارة ، وعمديا

كالرازي ومتأخري الأشعرية وكالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية - الى ان قال :

اخرى !

واما (المقام الثاني) فهو مقام من سلم له أنه فوق العرش ، وهو متحيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ « الجهة » فان أهل الانيات متنازعون في لفظ « الجهة » وفي ذلك نزاع بين اصحاب الامام احمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون في اسم « الحد » ايضاً ، فنقول على هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

الأول ان كلام هذا وغيره في الحيز هل هو أمر وجودي؟ أو عدمي؟ أو إضافي؟ مضطرب متناقض ؛ فانه وان كان قد قرر هنا انه وجودي فقد قرر في غير هذا الموضع انه عدمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ، فانا قد اعتمدنا هذا مرات ، فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقيقا لقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضا ، فقد ذكر في « البرهان الرابع » بعد هذا نقض هذا ، فقال : (الرابع) وهو أنا نعلم بالضرورة ان الأحياء بأسرها متساوية ، لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، واذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحدا ، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياء على التعيين. فإن قالوا : فلم لا يجوز ان يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين : (أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الانخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك فوق ولا تحت ، فبطل قولكم . (الثاني) انه لو كان الفوق متميزا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات أمورا وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضى تقدم الجسم ، لأنه لا معنى بالجسم الا ذلك ، فهذا تصريح في أنها مختلفة في الحقائق ، وانها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ما ذكره هنا . ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض !! (١)

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان الثاني ص ٤٧ تأسيس القديس .

قال الرازي : وأيضا فلا نأقول : هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلًا في حيز آخر ، فهذه الأحياز معدودة متبانية متعاقبة . والعدم المحض لا يكون كذلك . فنبت أن هذه الأحياز أمور متخالفة بالحقائق ، متبانية بالعدد ، وكل ما كان كذلك امتنع ان يكون عدماً محضاً ، فكان امراً موجوداً . واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز . وبقي الكلام قد تقدمت . (X) . (١)

تقريره هنا
لكون الحيز
امراً موجوداً
لا معدوماً

واما قوله : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لاحالة للمطلوب . فيقال ان كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . وإن كان فيما ليس كذلك فلانسلم ان هناك شيء يكون متروكاً ومطلوباً أصلاً (٢) بل الأحياز الموجودة لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ، بل قصده شيء آخر . فكيف يجب ان يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي ؟! (٣)

الحيز تارة
يراد به امراً
موجوداً ، وتارة
يراد به امراً
معدوماً . اذا
اريد به امراً
معدوماً لم يكن
هناك شيء متروك
او مطلوب

قال ابو عبدالله الرازي « الحجة الخامسة عشرة » قوله تعالى : (هو الأول والآخر) فهذا يقتضى ان يكون ذاته متقدما في الوجود على كل مساواه ، وان يكون متأخراً في الوجود عن كل مساواه ؛ وذلك يقتضى انه كان موجوداً قبل الحيز والجهة ، ويكون موجوداً بعد فناء الحيز والجهة . واذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة الثالثة عشرة والرابعة عشرة . (X)

« الحجة الخامسة
عشرة » على انه
ليس على العرش

(X) ص ٣٠ - ٣١ .

- (١) قلت : وهو قوله : « فاذا ثبت ذلك امتنع أن يكون الآن في جهة ، » والا لزم وقوع التنوير في الذات ص ٣٠ من تأسيسه . وتقدم جوابه هناك .
(٢) قلت : فضلا عن أن تكون حقائق مختلفة كما ذكر هنا .
(٣) نقض التأسيس المخطوط ص ٣٣ . قلت : واذا بطلت المقدمة بطلت النتيجة .

جوابان لاهل
الاثبات عن هذه
الحجة

قال الشيخ رحمه الله في شرح حديث عمران بن حصين « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وهو الآن على ما عليه كان » وهذه الزيادة وهو قوله « وهو الآن على ما عليه كان » كذب مفترى على رسول الله ﷺ - الى ان قال :- وهذه الزيادة الاحادية قصد بها المتكلمة المتجهمة نفي الصفات التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله الى السماء الدنيا وغير ذلك، فقالوا : كان في الأزل ليس مستويًا على العرش وهو الآن على ما عليه كان فلا يكون على العرش ؛ لما يقتضي ذلك من التحول والتغير.

ويجيبهم اهل السنة والاثبات بجوابين معروفين (أحدهما) ان المتجدد نسبة واطافة بينه وبين العرش بمنزلة المعية ، ويسمى ابن عقيل الاحوال . وتحدد النسب والاضافات متفق عليه بين جميع اهل الارض من المسلمين وغيرهم اذ لا يقتضى ذلك تغيراً ولا استحالة . (والثاني) ان ذلك وان اقتضى تحولا من حال الى حال ومن شأن الى شأن فهو مثل مجيئه واتيانه ونزوله وتكليمه لموسى ، واتيانه يوم القيامة في صورة ، ونحو ذلك مما دلت عليه النصوص ، وقال به اكثر اهل السنة والحديث وكثير من أهل الكلام وهو لازم لأهل الفرق . (١)

«الحجة السادسة
عشرة» على نفي
الفوقية

قال الرازي : « الحجة السادسة عشرة » قوله تعالى : (واسجد واقترب) ولو كان في جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد عن الله تعالى لا القرب منه ، وذلك خلاف الأصل . (+)

سئل الشيخ رحمه الله عن العرش هل هو كروي ؟ واذا كان كرويا والله محيط به فما فائدة ان العبد يقصد العلو حين دعائه وعبادته دون

(١) ج ٢ ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ج ٨ ص ٢٢١ ، ٢٢٢ . وتقدم بعض هذا النقل كما تقدم بطلان قولهم بقاء العرش ، وبطلان القول بأنه اذا كان مستويًا على العرش كان محتاجا اليه في جواب « الحجة الثالثة عشرة » و « الرابعة عشرة » فهو جواب لهذه الحجة أيضا ، وكذلك ابطال احتجاجهم بما في أسمائه من الدلالة على الغنى على نفي هذه الصفات .
(×) ص ٣١ .

التحت؟ فقال: الجواب عن هذا السؤال بثلاث مقامات: (الاول) انه لم يثبت ان العرش فلك مستدير. (الثانى) ان العرش والعالم بالنسبة الى الله فى غاية الصغر، سواء كان كروياً أو لا. (الثالث) لو قدر أنه كروي فهو فوق المخلوقات مطلقاً - الى أن قال:

وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر ان العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقاً، فلا يتوجه اليه والى ما فوقه الانسان الا من العلولا من جهاته الباقية أصلاً، ومن توجه الى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلاً باتفاق العقلاء، فكيف بالتوجه الى العرش أو الى ما فوته؟! والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق به؛ فان السموات السبع والأرض فى يده أصغر من الحصة فى يد أحدنا. الى ان قال:

قصده العلو فى
الدعاء الرب الى
المدعو من قصد
سائر الجهات

وهذا السؤال إنما ورد لتوهم المتوهم ان نصف الفلك يكون تحت الأرض وتحت ما على وجه الأرض من الأدميين والبهائم، وهذا غلط عظيم، فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة، فكان يلزم ان يكون الفلك تحت الأرض مطلقاً، وهذا قلب للحقائق، إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقاً. وأهل الهيئة يقولون: لو أن الأرض مخروقة الى ناحية أرجلنا والتي فى الخرق شيء ثقيل كالحجر ونحوه - كان ينتهى الى المركز، حتى لو ألقى من تلك الناحية حجر آخر للتقريباً جميعاً فى المركز، ولو قدر ان انسانين التقيا فى المركز بدل الحجرين للتقت رجلاهما، ولم يكن احدهما تحت صاحبه، بل كلاهما فوق المركز، وكلاهما تحت الفلك - الى أن قال:

وإذا كان مطلوب احدهما ما فوق الفلك لم يطلبه الا من الجهة العليا؛ لم يطلبه من جهة رجله او يمينه أو يساره لوجهين: (أحدهما) ان مطلوبه من الجهة العليا

اقرب اليه من جميع الجهات ؛ فلو قدر رجل أو ملك يصعد الى السماء او الى ما فوق كان صعوده مما يلي رأسه أقرب اذا أمكنه ذلك ، ولا يقول عاقل إنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية - الى أن قال : - ولو أن رجلاً أراد أن يخاطب الشمس والقمر فانه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا ، مع ان الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب فتتحرف عن سمت الرأس ، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائماً لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى ؟ ! (الوجه الثانى) انه اذا قصد اسفل بدون علو كان ينتهي قصده الى المركز ، وأن قصده امامه أو راءه او يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده اجزاء الهواء ؛ فلا بد له من قصد العلو ضرورة ، سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها : ولو فرض انه قال أقصد من اليمين مع العلو أو من السفلى مع العلو كان بمنزلة من يقول : أريد ان احج من المغرب فأذهب الى خراسان ثم اذهب الى مكة ؟ ! (١)

قال الرازى : « الحجة السابعة عشرة » قوله تعالى : (فلا تجعلوا لله انداداً)
والند المثل ، ولو كان تعالى جسماً لكان مثلاً لكل واحد من الأجسام ؛ لما سئبن
إن شاء الله تعالى أن الأجسام كلها متماثلة . فحينئذ يكون الند موجوداً على هذا
التقدير ، وذلك على مضادة هذا النص . (+)

« الحجة السابعة
عشرة » على نفي
الجسمية

قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى : وأما « التمثيل » فقد نطق الكتاب
بنفيه عن الله في غير موضع كقوله تعالى : (ليس كمثل شيء) وقوله : (هل تعلم
له سميّاً) وقوله : (ولم يكن له كفواً أحد) وقوله : (فلا تجعلوا لله انداداً) وقوله :
(فلا تضربوا لله الأمثال) ولكن وقع في لفظ « التشبيه » اجمال - الى ان قال

التنديد الذي
يجب نفيه عن الله

(١) ملخص « رسالة الاحاطة » (العرشية) ج ٦ ص ٥٦٧ - ٥٨٤ . وتأتي أيضاً بقية
الجواب عند قول الرازى : « البرهان الخامس » ص ٥٦ ، ٥٧ من تأسيسه .
(×) ص ٣١ .

فان التشبيه الذى يجب نفيه عن الرب تعالى اتصافه بشيء من خصائص المخلوقين كما ان المخلوق لا يتصف بشيء من خصائص الخالق ، وأن يثبت للعبد شيء مماثل فيه الرب . واما إذا قيل : حي ، وحى . وعالم ، وعالم . وقادر ، وقادر . وقيل : لهذا قدرة ، ولهذا قدرة . ولهذا علم ، ولهذا علم : كان نفس علم الرب لم يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب تعالى عن ذلك ، وكذلك فى سائر الصفات — الى ان قال : — وان اراد به من جعل صفات الرب مثل صفات العبد فهؤلاء مبطلون ضالون . (١)

واما احتجاجهم بقولهم : الاجسام متماثلة . فهذا ان كان حقا فهو تماثل يعلم بالعقل ؛ ليس فيه أن اللغة التى نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التى نزل بها القرآن تقول إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل الأنهار . (٢)

القرآن لا يطلق
« المثل » على كل
جسم ، النزاع
فى تماثل الأجسام

ومن العجب ان كلامه وكلام أمثاله يدور فى هذا الباب على تماثل الأجسام وقد ذكر النزاع فى تماثل الأجسام ، وان القائلين بتماثلها من المتكلمين بنوا ذلك على انها مركبة من الجواهر المنفردة وان الجواهر متماثلة ، ثم إنه فى «مسألة تماثل الجواهر» ذكر انه لا دليل على تماثلها . فصارا أصل كلامهم الذى ترجع اليه هذه الأمور كلاما بلا علم ؛ بل بخلاف الحق ، مع أنه كلام فى الله تعالى ، وقد قال تعالى : (قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وان تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقال عن الشيطان : (إنما يأمرکم بالفسوء والفتشاء ، وان تقولوا على الله ما لا تعلمون) . (٣)

(١) تقدم هذا النقل .

(٢) منهاج ، الأول ص ٢٤٢ .

(٣) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ١٤٨ وانظر ص ١٧٤ ، ١٧٢ من المنهاج الجزء الأول ،

والتدمرية « القاعدة السادسة » .

قال أبو عبدالله الرازي : « الحجة الثامنة عشرة » الحديث المشهور وهو ما روي « ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله : أخبرنا عن اول هذا الأمر ؟ فقال : كان الله ولم يكن معه شيء » وقد دللنا مراراً كثيرة على انه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان ذلك الحيز شيئاً موجوداً معه ، وذلك على تقيض هذا النص . (×)

« الحجة الثامنة
عشرة » انه
لو كان فوق
العرش لكان
العرش قديماً معه

قال الشيخ رحمه الله : الوجه الثالث أنه قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله » وقد روي « معه » وروي « غيره » والألفاظ الثلاثة في البخارى ، والمجلس كان واحداً ، وسؤالهم وجوابه كان في ذلك المجلس ، وعمران الذى روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس ، بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس ، وهو المخبر بلفظ الرسول : فدل على أنه إنما قال أحد الألفاظ والآخران روي بالمعنى وحينئذ فالذى ثبت عنه لفظ « القبل » فانه قد ثبت في صحيح مسلم عن ابي هريرة ، عن النبي ﷺ انه كان يقول في دعائه : « انت الاول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء ، وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء » وهذا موافق ومفسر لقوله تعالى : (هو الاول والآخر والظاهر والباطن) . واذا ثبت في هذا الحديث لفظ « القبل » فقد ثبت ان الرسول ﷺ قاله ، واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما ابداً ، وكان اكثر اهل الحديث انما يروونه بلفظ القبل « كان الله ولا شيء قبله » مثل الحميدي والبعوى وابن الأثير وغيرهم . واذا كان انما قال : « كان الله ولم يكن شيء قبله » لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث وللأول مخلوق مطلقاً ؛ بل ولا فيه الاخبار بخلق العرش والماء وان كان ذلك كله مخلوقاً كما اخبر به في مواضع أخر ؛ لكن في جواب

الثابت من اللفاظ
الحديث : « ولم
يكن شيء قبله »

ليس في الحديث
تعرض لابتداء
الحوادث ولا لأول
مخلوق

اهل اليمن انما كان مقصوده اخباره اياهم عن بدء خلق السموات والأرض وما بينهما وهي الخلوقات التي خلقت في ستة أيام ؛ لا ابتداء ما خلقه الله قبل ذلك . (١)

قوله : « لو كان الباري ازلا وابدأ مختصا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودان في الازل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين » يقال له : هؤلاء ان قالوا بانه مختص بحيز وجودي ازلا وابدأ فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله ، كما ان الحيز الذي هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ؛ لافرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة ؛ بل ابلغ منه في لزومه للذات (٢) الى ان قال : ثم إن هذه الحججة التي ذكرها من لزوم اثبات قديم غير الله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات . (٣)

قال ابو عبدالله الرازي « الحججة التاسعة عشرة » روي ان النبي ﷺ قيل له : أين كان ربنا ؟ قال كان في عمام ليس تحته ماء ولا فوقه هواء . فقيل « العمام بالمد الغيم الرقيق . واما « العمى » بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر . فقال بعض العلماء : يجب أن تكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر ، وحينئذ يدل على نفي الجهة ؛ لأن الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرتئية ، فامكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة ، ويتأكد هذا بقوله عليه السلام : « ليس تحته ماء ولا فوقه هواء » . (X)

« الحججة التاسعة
عشرة » لو كان
في جهة العلو
لكانت قديمة معه

(١) ج ١٨ ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

(٢) وتقدم في الجواب عن حجته الخامسة : أنه ان أريد بالحيز شيء منفصل عنه كالعرش والغمام فذلك شيء آخر لا يلزم . وانظر ج ٦ ص ٣٩ .

(٣) « نقض التأسيس المصور » من الجواب عن البرهان الثاني ص ٤٧ .

(X) ص ٣٢ .

قال الشيخ رحمه الله : وحديث أبي رزین رواه احمد والترمذی وغيرهما قال الترمذی : حدثنا احمد بن منيع ، قال حدثنا يزيد بن هارون ، أنبانا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه ابي رزین قال : « قلت يارسول الله اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه ، قال كان في عماء ماتحته هواء وما فوقه هواء ثم خلق عرشه على الماء ، فهذا الحديث فيه بيان أنه خلق العرش قبل السموات والأرض . واما قوله : « في عماء » فعلى ما ذكره يزيد بن هارون ورواه عنه أحمد بن منيع وقرره الترمذی من ان معناه : ليس معه شيء . فيكون فيه دلالة على ان الله كان وليس معه شيء .

ثم لودل على وجود موجود على قول من يفسر « العماء » بالسحاب الرقيق لم يكن في ذلك دليل على قول الدهرية بقدم ما ادعوا قدمه ، ولا بأن مادة السموات والأرض ليستا مبدعتين ، وذلك ان الله سبحانه وتعالى أخبر في كتابه بابتداء الخلق الذي يعيده ، وأخبر بخلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام في غير موضع ، وجاءت بذلك الأحاديث الكثيرة ، واخبر أيضا أنه يغير هذه المخلوقات . (١)

قوله « واعلم ان هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوي وبعضها ضعيف ، وكيفما كان الأمر فقد ثبت أن في القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة . وبالله التوفيق . (X)

قال الشيخ : وقد بسط الكلام على هذه الامور في مواضع ، وبين ان ما ينفيه نفاة الصفات التي نطلق بها الكتاب والسنة من علو الله على خلقه وغير

(١) ص ١٥٣ - ١٥٥ من هذا المجلد باختصار . وانظر ج ٥ ص ٥٥ حيث ذكر ان ابن ابي زمنين ذكر عن الخليل ان العماء هو اسحاب الكثيف المطبق ، وج ٢ ص ٢٧٥ .
(X) ص ٣٢ .

ذلك كما انه لم ينطق به كتاب ولا سنة ، ولا قال بقولهم احد من المرسلين ، ولا الصحابة والتابعين فلم يدل عليه أيضا دليل عقلي ؛ بل الادلة العقلية الصريحة موافقة للأدلة السمعية الصحيحة ؛ ولكن هؤلاء ضلوا بالفاظ متشابهة ابتدعوها . ومعاني عقلية لم يميز واين حقها وباطلها . وجميع البدع كبدع الخوارج والشيعة والمرجئة والقدرية لها شبه في نصوص الأنبياء ، بخلاف بدعة الجهمية النفاة فانه ليس معهم فيها دليل سمعي أصلا ؛ ولهذا كانت آخر البدع حدوثا في الاسلام ، ولما احدثت [أطلق] السلف والأئمة القول بتكفير اهلها لعلمهم بان حقيقة قولهم تعطيل الخالق ولهذا يصير محققوم الى مثل فرعون مقدم المعطلة ، بل وينتصرون له ويعظمونه . (١)

والمبطلون يعارضون نصوص الكتاب والسنة بأقوالهم ، وبيان فسادها أحد ركني الحق ، واحد المطلوبين ؛ فان هؤلاء لو تركوا نصوص الأنبياء لهدت وكفت ، ولكن صالوا عليها صول الحار بين الله ولرسوله ، فاذا دفع صيالهم وبين ضلالهم كان ذلك من أعظم الجهاد في سبيل الله . (٢)

جميع البدع لها شبه في نصوص الانبياء الابدعة الجهمية ، بيان فساد أقوالهم من اعظم الجهاد

قال ابو عبدالله الرازي : (الفصل الثالث) في اقامة الدلائل العقلية على انه

ليس بمتحيز البتة .

(الفصل الثالث)
في اقامة الدلائل
العقلية على انه
تعالى ليس
بمتحيز البتة

اعلم انا اذا دللنا على أنه تعالى ليس بمتحيز فقد دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد ؛ لأن المتحيز إن كان منقسما فهو الجسم ، وان لم يكن منقسما فهو

الجوهر الفرد . (X)

الرازي يجعل
الشيء مقدمة
في اثبات نفسه .
وهذه هي
المصادرة

(١) منهاج ، الاول ص ٢٥١ .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٧٥ .

قلت : وهنا انتهى الفصل الثاني في تقرير الدلائل السمعية على أنه منزه عن الجسمية والحيز والجهة .

(X) ص ٣٢ .

يقال له : قد تقدم ان « الحيز » قد يراد به ما يحوز الشيء وهي نهايته وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به ، وكلاهما أمر وجودي . وقد يراد بالحيز ما هو تقدير المكان ، وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك . (١)

فاذا قال : اذا كان متحيزاً فالمتحيزات ماثلة له كان هذا مصادرة على المطلوب ؛ لأن نفي كونه جسماً بناءً على نفي الجوهر ، ونفي الجوهر بناءً على نفي التحيز ، والمتحيز هو الجسم أو الجوهر ، فيكون قد جعل الشيء مقدمة في اثبات نفسه وهذه هي المصادرة . (٢)

« البرهان الأول »

انه لو كان
متحيزاً لكان
مماثلاً لسائر
المتحيزات في
تمام الماهية

قوله : « فنقول الذي يدل على أنه تعالى ليس بمتحيز وجوه : (البرهان الأول) أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ، وهذا ممنوع . (X) »

جواب اهل
الاثبات عن
هذه العجة

يقال : هذه العجة قد تقدم الكلام على موادها غيره مرة ، والكلام عليها من المقامين المتقدمين : (أحدهما) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز ، كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم . فعلى هذا

(١) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن البرهان الرابع ، ويأتي في المجلد الثاني .

(٢) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٢٧ . ويأتي في الجواب عن قوله بأن المتحيز ان كان

منقسماً فهو الجسم ، وان لم يكن منقسماً فهو الجوهر الفرد ص ٣٨ من تأسيسه .

(X) ص ٣٣ .

لا يلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كونه على العرش ، وتقدم مافي ذلك من دعوى الضرورة من الجانبيين . (المقام الثاني) من لا ينفي ذلك ، بل يسلم اثباته ؛ أو لا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . والكلام في هذا المقام من وجوه : (أحدها) لانسلم انه لو كان مختصاً بشيء من الأحياز والجهات لكان مساوياً للمتحيزات ، وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات ، وقد تقدم ابطال ذلك بما لاحاجة الى اعادته ؛ وأن القول بتماثلها من أضعف الأقوال ، بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (١)

وأصل كلام هؤلاء كلهم على أن اثبات الصفات مستلزم للتجسيم والأجسام متماثلة . والمثبتون يجيبون على هذا تارة بمنع المقدمة الأولى ، وتارة بمنع المقدمة الثانية ، وتارة بمنع كل من المقدمتين ، وتارة بالاستفصال ، ولا ريب أن قولهم بتماثل الأجسام قول باطل ، سواء فسروا « الجسم » بما يشار اليه ، أو بالقائم بنفسه ، أو بالموجود ، أو بالمركب من الهيولى والصورة ونحو ذلك . فاما إذا فسروه بالمركب من الجواهر المفردة ، وعلى أنها متماثلة : فهذا يبنى على صحة ذلك ، وعلى اثبات الجوهر المفرد ، وعلى أنه متماثل . وجمهور العقلاء يخالفونهم في ذلك . الى أن قال : ولهذا يقول هؤلاء : ان الشئيين لا يشتبهان من وجه ويختلفان من وجه ، وأكثر العقلاء على خلاف ذلك . (٢)

قوله : « فيفتقر هنا الى بيان انه يمتنع ان يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ، ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة . فنقول الدليل على ان ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ،

قوله : يمتنع ان يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفا لها في ماهيته المخصوصة

(١) نقض التأسيس المخطوط من جواب البرهان السادس ص ٥٧ من تأسيسه .

(٢) تدمرية ص ٧٥ ، ٧٦ .

ومخالفا لها في الخصوصية كان مابه الاشتراك مغايراً لاحالة لما به الامتياز فحينئذ يكون عموم المتحيزية مغايراً لخصوص ذاته الخصوصية ، وحينئذ نقول: إما أن يكون الذات هي المتحيزية ، ويكون المتحيزية صفة لتلك الذات. وإما ان يقال: المتحيزية صفة، وتلك الخصوصية هي الذات. أما القسم الأول فانه يقتضى حصول المقصود ؛ لأنه اذا كان مجرد المتحيزية هو الذات ، وثبت أن مجرد المتحيزية أمر مشترك فيه بينه وبين سائر المتحيزات، فحينئذ يحصل منه ان بتقدير أن يكون تعالى متحيزاً كانت ذاته مماثلة لذوات سائر المتحيزات وليس المطلوب الا ذلك. واما «القسم الثاني» وهو أن يقال: الذات هي تلك الخصوصية ، والصفة هي المتحيزية . فنقول هذا محال ؛ وذلك لأن تلك الخصوصية من حيث انها هي مع قطع النظر عن المتحيزية ، أما أن يكون لها اختصاص بالحيز ، واما ان لا يكون كذلك . والأول محال ، لأن كل ما كان حاصلًا في حيز وجهة على سبيل الاستقلال كان متحيزاً ، فلو كانت تلك الخصوصية التي فرضناها خالية عن التحيز حاصلة في الحيز لسكان الخالي عن التحيز متحيزاً وذلك محال : واما « القسم الثاني » وهو أن يقال : ان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الأحياء والجهات . فنقول أنه يمتنع ان تكون المتحيزية صفة قائمة بها لأن تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياء والجهات ، والمتحيزية امر لا يعقل الا أن يكون حاصلًا في الجهات ، والشىء الذى يجب ان يكون حاصلًا في الجهات يمتنع ان يكون حاصلًا فى الشىء الذى يمتنع حصوله فى الجهة ، واذا لم تكن المتحيزية صفة للشىء كان نفس الذات ، وحينئذ يلزم أن يكون الأشياء المتساوية فى المتحيزية متساوية فى تمام الذات. فثبت بما ذكرنا ان المتحيزات يجب ان تكون كلها متساوية فى تمام الماهية ، وهذا برهان قاطع فى تقرير هذه المقدمة . (+)

قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر قائم به ؛ لا نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى : (وكل شيء عنده بمقدار) وقال : (قد جعل الله لكل شيء قدرا) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ لم يجعل ذلك أعيان الأشياء أو ذواتها ، كما قال تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) . وبيننا ان كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سواءا بالنسبة الى الذات ، وان قيل انه اللات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة موافقة لما به الاشتراك وما به الامتياز ، فالتحيز وان كان جنساً كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون مماثل الأنواع ؛ فإن التماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سلم أن التحييزات مختلفة في الصفات ؛ فيجوز أن يكون كل جسم وان كان التقدير ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتحت أنواع اضافية ، وتحت كل نوع انواع الى النوع الشامل الخاص الذي تتفق أفراده في تمام الماهية الحقيقية . (١)

المشترك صفة
المقدر لا نفسه ،
والمشترك والمميز
يجوز ان يكونا
سواءا بالنسبة
الى الذات ، وان
قيل انه اللات
فليس هو تمام
الحقيقة

قال الرازي : وإنما قلنا : إنه يمتنع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الأجسام في تمام الماهية لوجوه : (الأول) أن من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم ، فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الأجسام ، أو من حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى ، وذلك محال . (الثاني) : أن التماثلين يجب استوائهما في جميع اللوازم ، فكما صح على سائر الأجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصح على ذاته الخلو عن هذه الصفات ، فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من الجائزات . وإذا كان الأمر كذلك امتنع

قوله : لان من
حكم التماثلين
الاستواء في جميع
اللوازم

(١) نقض التأسيس من الجواب عن برهانه السادس ص ٥٧ من تأسيسه . وانظر العقل والنقل جزء (٤) ص ١١٦ .

كون تلك الذات موصوفا بالحياة والعلم والقدرة الا بايجاد موجد وتخصيص
مخصص ، وذلك يقتضى احتياجه إلى الاله ، فحينئذ كل ما كان جسماً كان
محتاجاً الى الاله ، وهذا يقتضى أن الاله يتمتع أن يكون جسماً . (X)

فإن قيل : إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه من ذلك الوجه
أو وجب له ما وجب له وامتنع عليه ما امتنع عليه ؟ قيل : هب أن الأمر كذلك ؛
ولكن اذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم اثبات ما يتمتع على الرب سبحانه ،
ولا نفي ما يستحقه : لم يكن ممتنعاً ، كما اذا قيل : إنه موجود حي عليم سميع
بصير وقد سمي بعض عباده حياً سميعاً علماً بصيراً . قيل لازم هذا القدر المشترك
ليس ممتنعاً على الرب تعالى ؛ فإن ذلك لا يقتضى حدوثاً ، ولا إمكاناً ولا نقصاً ،
ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية ؛ وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود ،
أو الموجود ، أو الحياة أو الحي ، أو العلم أو العليم ، أو السمع أو البصر ، أو السميع
أو البصير ، أو القدرة أو القدير . والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما
دون الآخر ، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن الحدوث ، ولا فيما يختص
بالواجب القديم ، فاما يختص به أحدهما يتمتع اشتراكهما فيه . فاذا كان القدر المشترك
الذي اشتركا فيه صفة كمال كالوجود والحياة والعلم والقدرة ولم يكن في ذلك شيء
مما يدل على خصائص المخلوقين كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق لم يكن في
اثبات هذا محذور أصلاً ؛ بل اثبات هذا من لوازم الوجود ، فكل موجودين
لا بد بينهما من مثل هذا ، ومن نفي هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود ؛ ولهذا
لما اطلع الأمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة . (١)

(X) ٣٤ - ٣٥ .

(١) تدمرية ص ٧٧ - ٧٩ .

ويقال له كل جسم فانه مختص بحيزه ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة في مسماه ، فعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام مع أن ذلك الدليل لا يرتضيه لانه لا يمكن لمعاني آخر . ومع ان المنازعين له الذين يقولون انه جسم أوله حد وقدر ينازعون في حدوث كل ما كان جسما أوله حد وقدر ، يقولون دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف ، أو حدوث كل قائم بنفسه ، أو كل موجود ونحو ذلك . (١)

وذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام لو كان صحيحاً

قال الرازي : « الثالث » أنه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته أيضاً كذلك . فعلى هذا التقدير يلزم ان يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون ، وكل ما كان كذلك وجب القول بكونه محدثاً لما ثبت في تقرير هذه الدلائل في مسألة حدوث الأجسام ، ولما كان محدثاً وحدثه محال ، فكونه جسماً محال . (+)

قوله : فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب ان يكون ذاته كذلك

ويقول له الخصم : هب انك تقول لابدله اذا كان متحيزاً من الحركة والسكون ، فنحن نقول أن كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فإنه إما أن يكون منتقلاً ، أو لا يكون منتقلاً ؛ فان كان منتقلاً فهو متحرك ، والا فهو ساكن . والحركة الاختيارية للشيء كمال له كالحياة ونحوها ، فاذا قدرنا ذاتين احدهما متحرك باختيارها والأخرى لا تتحرك اصلاً كانت الأولى أكمل .

كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون يجب التفريق بين حدوث النوع وحدث الاحاد

(١) نقض التأسيس من جواب البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

ويقول الخصم : قولك الحركة حادثة . قلت حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟
الأول ممنوع ، والثاني مسلم . قولك مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد
به مالا يخلو عن نوعها فممنوع ، والثاني لا يضر . وانت لم تذكر حجة على حدوث
نوع الحركة الاحدة وهو قولك الحادث لا يكون أزليا ، وهي ضعيفة
كما عرف ، اذ لفظ الحادث يراد به النوع ، ويراد به الشخص . (١)

قوله : وكما صح
على سائر الأجسام
الاجتماع
والافتراق وجب
ان يصح على
تلك الاجزاء الخ

قال الرازي « الرابع » : انه لو كان جسما لكان مؤتلف الأجزاء ، وتلك
الأجزاء تكون متماثلة بأعيانها ، وهي أيضا مماثلة لأجزاء سائر الأجسام ، وعلى
هذا التقدير كما صح الاجتماع والافتراق على سائر الأجسام وجب أن يصح على
تلك الأجزاء ، وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف ، وذلك على إله
العالم محال . (+)

الاجتماع
والافتراق مبني
على مسألة
الجوهر الفرد ،
واكثر الطوائف
انكروا تركيب

وأما « الاجتماع » و « الافتراق » فهو مبني على مسألة الجوهر الفرد ، ومن
قال ان الاجسام ليست مركبة من الجواهر الفردة وهم اكثر الطوائف لم يقل
بأن الجسم لا يخلو من الاجتماع والافتراق ؛ بل الجسم البسيط عنده واحد ، سواء
قبل الافتراق أو لم يقبله ، وكذلك اذا قدر ان فيه حقائق مختلفة متلازمة لم يلزم
من ذلك ان يقبل الاجتماع والافتراق . (٢)

الأجسام منه

(١) العتل والنقل الجزء الرابع ص ١٣٣ - ١٣٥ . وانظر الجزء الثاني منه ص ٨٩ - ٢٠٨
حيث ذكر الشيخ حجج المتكلمين على حدوث الأجسام والنزاع فيها ، وناقشها هناك ومن
مقدماتها : ان القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، فلو جاز اتصافه بها لم يخل
من الحوادث فهو حادث .

(٢) العتل والنقل جزء (٢) ص ٩٠ وتقدم ما يراد بلفظ « الجسم » عند المتكلمين
وغيرهم ، وهل هو مركب من الجواهر المفردة ؟ أو من المادة والصورة ؟ أو ليس مركبا من
هذا ولا من هذا ؟ وهل الجواهر - على القول بتركيب الجسم منها - متماثلة ، أو مختلفة ؟
ومن قال بكل قول منها ، ومن نفى الجسم أو اثبته ؟ وهل هو مصيب لفظا ومعنى ،
أو معنى لا لفظا ؟

تتلى ابو عبدالله الرازى : « البرهان الثانى » : فى بيان أنه يمتنع ان يكون متحيزا هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا ، و كل متناه ممكن . و كل ممكن محدث . فلو كان متحيزا لكان محدثا ، وهذا محال وذاك محال . (+)

« البرهان الثانى »
انه لو كان
متحيزاً لكان
متناهياً الخ

يقال : هذه من حجج الجهمية قديماً كما ذكر ذلك الأئمة وذكروا ان جهما واتباعه هم أول من احدث فى الاسلام هذه الصفات السلبية وابطال تقيضها : مثل قولهم ليس فوق العالم ولا داخل العالم ولا خارجه ، وليس فى مكان دون مكان ، أو ليس فى مكان ، ولا بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات — إلى أن قال : — واذ عرف اصل هذا الكلام لجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التى تنافى ما جاء به الكتاب والسنة — إلى أن قال : —

هذه من حجج
الجهمية، والجواب
عنها فى مقامين

والكلام على هذه الحجة فى مقامين : (احدهما) منع المقدمة الأولى (الثانى) منع المقدمة الثانية . أما (الأولى) فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاتية من السكلايين وأئمة الأشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء الطوائف الأربعة وغيرهم ، وأهل الحديث ، والصوفية ، وغير هؤلاء ، وهم أم لا يحصيهم إلا الله — إلى أن قال : — وأما (المقام الثانى) فكلام من لا يبنى هذه الأمور التى يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل فى الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها ، أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أو لا يتعرض لها بنفى ولا اثبات . وهذا المقام هو الذى يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث

وطائفة من أهل الكلام، والصوفية وغيرهم . وكلام هؤلاء أسد في العقل والدين حيث أثبتوا بما في الكتاب والسنة، وأقروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده . (١)

قوله : لان كل
مقدار يقبل
الزيادة والنقصان،
الذي لا يقبل
الزيادة والنقصان
هو المعدوم

قوله : اما « المقدمة الأولى » وهي بيان أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان متناهيًا فالدليل عليه أن كل مقدار فانه يقبل الزيادة والنقصان . وكل ما كان كذلك فهو متناه ، وهذا يدل على أن كل متحيز فهو متناه . وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا . (+)

يقال : هب انك صرحت بأن مجاز الاسم (الصمد) هو كونه لا قدر له ، واذا لم يكن له قدر فلا يجوز وصفه بالزيادة والنقص ، ولا يجوز وصفه بعدم الزيادة والنقص ، فان كون الشيء يزيد وينقص أو لا يزيد ولا ينقص فرع كونه ذا قدر ، فما لا قدر له ولا يقبل الوصف بالزيادة والنقصان ولا الوصف فانه لا يزيد ولا ينقص ، كالمعدوم لا يقال فيه أنه لا يزيد ولا ينقص . وقد بسطنا هذا في الوصف بالنهاية وعدمها . واذا كان كذلك فعدم قبول الوصف ثبوت ذلك ونفيه لا يكون صفة إلا للمعدوم ، لا يكون صفة للموجود ، كما بينا هذا فيما تقدم ؛ فان المعدوم لا يقبل الاتصاف بالصفات المتقابلة ؛ فلا يقال فيه عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، ولا يزيد منقوص ، ولا غير يزيد منقوص . فأما كون الشيء غير موصوف بالزيادة والنقصان ولا بعدم ذلك وهو موجود وليس بذئ قدر فهذا لا يعقل . (٢)

قوله : فان فرض
كونه ازيد او
انقص قدراً
امر ممكن

قال الرازي : وأما « المقدمة الثانية » وهي بيان أن كل متناه فهو ممكن فذلك لأن كل ما كان متناه فان فرض كونه أزيد قدراً أو انقص قدراً

(١) وتقدم هذا النقل بأطول من هذا على حجة السادسة ص ٢٥ ، ٢٦ من تأسيسه .
(٢) ص ٣٦ .
(٢) نقض التأسيس المخطوط في الجواب عن تاويله الصمد ص ٩٥ من تأسيسه .

ممکن ، والعلم بثبوت هذا الامكان ضروري . فثبت أن كل متناه فهو
في ذاته ممكن . (×)

قوله : ان المتناهي يقبل الزائد والنقصان . قيل لك : هذا ممنوع فيما وجوده
بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ، فلا يمكن ان تكون على خلاف
ما هو عليه . (١)

يقال هذا ممنوع
فيما وجوده
بنفسه

قال الرازي : « المقدمة الثالثة » وهي بيان أن كل ممكن محدث ، فهو أنه
لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على
بعض إلا المرجح ، والافتقار الى المرجح إما أن يكون حال وجوده أو حال
عدمه . . فإن كان حال وجوده فانه يكون إما حال بقاءه أو حال حدوثه ، ويمتنع
ان يفتقر الى المؤثر حال بقاءه ؛ لأن المؤثر تأثيره بالتكوين ، فلوافتقر حال بقاءه
الى المؤثر لزم تكوين الكائن وتحصيل الحاصل ، وذلك محال ، فلم يبق الا ان
يحصل الافتقار اما حال حدوثه أو حال عدمه ، وعلى التقديرين فانه يلزم ان
يكون كل ممكن محدث فثبت ان كل جسم متناه ، وكل متناه ممكن ،
وكل ممكن محدث . فثبت ان كل جسم محدث ، والا له يمتنع ان يكون محدثا .
وبالله التوفيق . (×)

قوله : لما كان
الزائد والناقص
والمساوي
متساوية في
الامكان امتنع
رجحان بعضها
على بعض
الا مرجح الخ .

فيقولون له أنت دائماً تثبت تخصيصاً من هذا الجنس ، كما تقول: إن الإرادة
تخصص احد المثليين لا لموجب . فاذا قيل لك هذا يستلزم ترجيح أحد المتماثلين
بلارجح ؟ قلت هذا شأن الإرادة . والإرادة صفة من صفاته ؛ فاذا كانت ذاته

(×) ص ٣٦ .

(١) « نقض التأسيس » من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(×) ص ٣٦ ، ٣٧ .

الرازي يثبت
الترجيح في
مواضع المقدمات
التي يذكرها
النفاة تدل على
فساد قولهم ،
وإذا فسدت صح
قول المثبتة

مستلزمة لما من شأنه ترجيح احد المثلين لذاته بلا مرجح فلا أن تكون ذاته تقتضي
ترجيح احد المثلين بلا مرجح أولى - الى ان قال :-

والمقصود ان هؤلاء القائلين بعدم التناهي أوبا لتناهي من جانب دون جانب
مع كون قولهم فاسدا فنفاة كون الرب على العرش الذين يحتجون على نفي ذلك
بنفي الجسم وعلى نفي الجسم بهذه الحجج يلزمهم من التناقض اعظم مما يلزم المثبتين
والمقدمات التي يحتجون بها هي انفسها وما هو اقوى منها من جنسها تدل
على فساد أقوالهم بطريق الأولى ؛ فان كانت صحيحة دلت على فساد قولهم ،
ومتى فسد قولهم صح قول المثبتة لامتناع رفع التقيضين . وان كانت باطلة لم تدل
على فساد قول المثبتة . فدل ذلك على ان هذه المقدمات مستلزمة فساد قول النفاة دون
قول اهل الاثبات ، وهذه الطريق هي ثابتة في الأدلة الشرعية والعقلية . (١)

« البرهان الثالث »
لو كان متحيزاً
لكان محتاجاً
الى الغير

قال ابو عبدالله الرازي : « البرهان الثالث » لو كان إله العالم متحيزاً لكان
محتاجاً الى الغير ، وهذا محال ، فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة أنه لو كان
مساوياً لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزاً ، ولو كان مخالفاً لها في تعيينه وتشخصه
ثم نقول إن بعد حصول الامتياز بالتعين اما ان يحصل الامتياز في الحقيقة ،
وعلى هذا التقدير يكون المتحيز جنساً تحته انواع : (احدها) واجب الوجود
وإما ان لا يحصل الامتياز في الحقيقة ، وعلى هذا التقدير يكون المتحيز نوعاً
تحته اشخاص : (احدها) واجب الوجود .

(١) العقل والنقل الجزء الرابع ص ١٧٦ - ١٨٦ . وانظر بقية الاجوبة هناك ، وتقدمت
الاشارة الى أن هؤلاء لا يحتجون على بقاء الرب بافتقار العالم اليه ، بل بأنه قديم ، وما وجب
قدمه امتنع عدمه ، والا فالباقي حال بقاءه لا يحتاج الى الرب عندهم .

فنقول : الأول باطل ، لأن على هذا التقدير يكون ذاته مركبا من الجنس والفصل ، وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه ، وجزؤه غيره . فلو كان واجب الوجود متحيزاً لكان مفتقراً الى غيره .

والثاني ايضاً باطل ، لأن على هذا التقدير يكون تمينه زائداً على ماهية النوعية ، وذلك التعيين لا بدله من مقتض ؛ وليس هو تلك الماهية ، والا لكان نوعه منحصراً في شخصه وقد فرضنا أنه ليس كذلك ، فلا بد وان يكون المقتضى لذلك التعيين شيئاً غير تلك الماهية ، وغير لوازم تلك الماهية ، فيكون محتاجاً الى غيره . فثبت انه لو كان متحيزاً لكان محتاجاً الى غيره ، وذلك محال ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره . فثبت أن كونه متحيزاً محال . (×)

لفظ « الحيز » « الوجهة » ونحو ذلك : فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والعمام . وقد يراد به ما ليس منفصلاً عنه وهو نهايته وجوانبه . وقد يراد به أمر عدمي وهو ما يقدر فيه الاجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان ، فيقولون : الحيز تقدير المكان . (١)

الحيز امر عدمي ،
ما يريد هؤلاء
بلفظ « التحيز »

قوله : « لكان مساوياً لغيره من المتحيزات » لا نسلم أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً للمتحيزات ، وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم ابطال ذلك بما لا حاجة الى اعادته وان القول بتماثلها من اضعف الأقوال بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء . (٢)

لا نسلم انه
لو كان متحيزاً
لكان مساوياً
لسائر المتحيزات

(×) ص ٣٧ ، ٣٨ .

(١) من الجواب عن البرهان الرابع ص ٥٤ من تأسيسه .

(٢) وتقدم هذا النقل .

وقال الشيخ رحمه الله عليه وقد سئل عن جواب « شبهة المعتزلة في نفي الصفات (١) »: ادعوا ان صفات البارى ليست زائدة على ذاته ؛ لأنه لا يخلو اما ان يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه ، أولا . فان يتم فقد تعلق وجوده بها ، وصار مركبا من أجزاء لا يصح وجوده الا بجموعها والمركب معلول . وان كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية ، والعرض معلول ، وهما على الله محال . فلم يبق الا أن صفات البارى غير زائدة على ذاته ، وهو المطلوب ؟

الرازي جمع في
هذا البرهان
بين شبهتين :
«شبهة التركيب»
و « شبهة
الاعراض » .
الجواب عنهما

فأجاب : الذى دل عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه له علم وقدرة ورحمة ومشئته وعزة وغير ذلك . وساق النصوص فى ذلك : الى ان قال : — وأما « الشبهة الثانية ، وهي شبهة التركيب » س وهي فلسفية معتزلية ، والأولى معتزلية محضة — فالجواب عنها ايضا من وجهين : أما (الأول) فانهم يثبتون عالما وقادرا ويثبتونه واجبا بنفسه فاعلا لغيره ، ومعلوم بالضرورة ان مفهوم كونه عالما غير مفهوم الفعل بغيره ، فاذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذى ادعوه ، وان كانت عرضية لزم الافتقار الذى ادعوه ، وان كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب ، واذا لم يكن واجبا لم يلزم من التركيب محال ؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني لاستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجود وهذا محال — الى ان قال :

وأما ما يدكره المنطقيون من تركيب الأنواع من الجنس والفصل :
كثر كيب الانسان من حيوان وناطق ، وهو المركب مما به الاشتراك بينه وبين
سائر الأنواع ومما به امتيازه عن غيره من الأنواع ، وتقسيمهم الصفات الى « ذاتي »

(١) وهو يتضمن الجواب عن هذا الكلام الذى أسماه الرازي « البرهان الثالث » .

تتركب منه الحقائق . وهو الجنس والفصل . والى « عرضي » وهو العرض العام والخاصة . ثم الحقيقة المؤلفة من المشترك والمميز : هي « النوع » فنقول : هذا التركيب امر اعتباري ذهني ليس له وجود في الخارج ، كما أن « ذات النوع » من حيث هي عامة ليس لها ثبوت في الخارج ، بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ، ولا تركيب خارجي كما قلنا في « مسألة المعلوم » أنه شيء في الذهن لا في الخارج ؛ لتعلق العلم والارادة به ؛ فان الانسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة ، بعضها حيوانية وبعضها ناطقية ، وبعضها ضاحكية . وبعضها حساسية ؛ بل العقل يدرك منه معنى ، ونظير ذلك المعنى ثابت لنوع آخر . فيقول : فيه معنى مشترك ، ويدرك فيه معنى مختصاً . ثم يجمع بين المعنيين . فيقول : هو مؤلف منهما ، ثم اذا أدرك فيه المعنيين : لم يدرك ان احدهما فيه متميز عن الآخر منفصل ، كما أنه اذا ادرك الوجود والوجوب ، والقيام بالنفس والاقامة للغير : لم يدرك أحد هذه المعاني منفصلاً عن الآخر متميزاً عنه ؛ بل أبلغ من ذلك ان الطعم ، واللون والريح القائمة بالجسم : لا يتميز بعضها عن بعض بمحالتها وانما الحس يميز بين هذه الحقائق . فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب ابعاضه واخلاطه . فليست الأبعاض كالأعراض . ونحن لا ننازع في تسمية هذا « مركباً » فان هذا نزاع لفظي ، ولكن الغرض أن هذا التركيب ليس من جنس التركيب الذي يعقله بنو آدم بالفطرة الأولى حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء

اذا عرف هذا : كان الجواب من فنين في الحل ، كما كان من فنين في الابطال : (أحدهما) : انا لا نسلم أن هناك تركيباً من اجزاء بحال ، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها ، وليست صفة الموصوف اجزاءً له ولا ابعاضاً يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة . فثبوت التركيب وفيه فرع تصوره ،

وتصوره هنا منتف . و (الجواب الثاني) : أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً ، فليس هذا مستلزماً للامكان ، ولا للحدوث . وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً الى خلقه ؛ بل هو الغني عن العالمين ، وقد علم أنه حي قيوم بنفسه ، وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه ، وموجودة بذاته ، وأنه (أحد) (صمد) غني بنفسه ؛ ليس بثبوته وغناه مستفاداً من غيره ؛ وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً فهل يقال في ذلك : إنه مفتقر الى نفسه أو محتاج الى نفسه لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه ؟ ! فالقول في « صفاته » التي هي داخلية في مسمى نفسه هو القول في نفسه . (١)

وقال بعد ذكر كلام أبي حامد في « تهافت الفلاسفة » : وتكلم في ذلك بكلام حسن ، بين فيه ما احتجوا به من الألفاظ الجملة كلفظ « التركيب » فانهم جعلوا اثبات الصفات تركيباً ، وقالوا متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً وادخلوا في مسمى التركيب خمسة انواع : (أحدها) أنه ليس له حقيقة الوجود المطابق ؛ لثلا يكون مركباً من وجود وماهية . و (الثاني) ليس له صفة ؛ لثلا يكون مركباً من ذات وصفات . و (الثالث) ليس له وصف مختص ومشارك ؛ لثلا يكون مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز ، كتركيب النوع من الجنس والفصل ، أو من الخاصة والعرض العام . (الرابع) أنه ليس فوق العالم لثلا يكون مركباً من الجواهر المفردة . وكذلك لا يكون مركباً من المادة والصورة وهو (الخامس) . (٢)

قال ابو عبد الله الرازي : « البرهان الرابع » : لو كان إله العالم متحيزاً
لكان مركباً ، وهذا محال ، فكونه متحيزاً محال . بيان الملازمة من وجهين .

(١) ج ٦ ص ٢٣٩ - ٣٥٠ .

(٢) وانظر تكملة الرد في المنهاج ، الجزء الأول ص ٢٤٤ - ٢٥١ ، ١٩٨ - ٢٠٣ ، والعقل

والنقل الجزء (٣) ص ٢٤٤ ، ٢٧٦ ، والرد على المنطقتين ص ٢٢٨ .

(أحدهما) : وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد أن كل متحيز فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الثاني ، وكل ما كان كذلك فهو منقسم . فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب . (الثاني) أن كل متحيز فاما أن يكون قابلاً للقسمة ، أو لا يكون . فان كان قابلاً للقسمة كان مركباً مؤلفاً . وان كان غير قابل للقسمة فهو الجوهر الفرد ، وهو في غاية الصغر والحقارة ، وليس في العقلاء أحد يقول هذا القول . فثبت أنه تعالى لو كان متحيزاً لكان مؤلفاً منقسماً ، وذلك محال ؛ لأن كل ما كان كذلك فهو مفتقر في حقيقته الى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره ، فكل مركب فهو مفتقر في الحقيقة الى غيره ، وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ، فكل مركب ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته ، وذلك محال ، فيمتنع أن يكون متحيزاً . (×)

ولقائل ان يقول : ان عنيت بالتحيزية تفرقة بعد الاجتماع واجتماعه بعد الافتراق : فلا نسلم ان ما لا يكون كذلك يلزم ان يكون حقيراً . (١)

وان عنيت به ما يشار اليه أو يتميز منه شيء عن شيء : لم نسلم ان مثل هذا ممتنع ، بل نقول ان كل موجود قائم بنفسه فانه كذلك ، وان ما لا يكون كذلك فلا يكون الاعراضاً قائماً بغيره ، وانه لا يعقل موجود الا يشار اليه أو ما يقوم بما يشار اليه (٢)

الجواب
بالاستفصال عما
يريد بلفظ
التحيزية

(×) ص ٢٨ .

(١) أي بمنزلة الجوهر الفرد عندهم .

(٢) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٢٨ في جواب الآمدي عن قوله (الوجه الثاني) أنه اما أن يكون قابلاً للتحيزية ، أو لا يكون فان كان الأول لزم أن يكون جسماً مركباً وهو محال كما يأتي . وان كان الثاني لزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد . وهي نفس الشبهة التي أوردتها الرازي هنا . وتقدم غير مرة الجواب عن قوله : فهو مفتقر الى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره . الى آخره . في جواب الحجة الرابعة ص ٢٤ من تأسيسه وغيرها . ويأتي أيضاً ، كما تقدم ما يراد بلفظ « التركيب » .

قال ابو عبد الله الرازي : « البرهان الخامس » انه لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء ؛ إذ ليس في العقلاء من يقول إنه في حجم الجوهر الفرد ؛ ولو كان مركباً من الأجزاء ، فاما أن يكون الموصوف بالعلم والقدرة والحياة جزءاً واحداً من ذلك المجموع ؟ أو يكون الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الأجزاء ؟ فان كان « الأول » كان إله العالم هو ذلك الجزء الواحد ، فيكون إله العالم في غاية الصغر والحقارة . وقد بينا انه ليس في العقلاء من يقول بذلك . وان كان « الثاني » فاما إن يقال القائم بمجموع تلك الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة ، أو يقال القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة . والأول محال لانه يقتضى قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة ، وذلك محال . وان كان الثاني لزم ان يكون كل واحد منها إلهاً قديماً ، وذلك يقتضى تكثير الآلهة ، وهو محال .

فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ما ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم ان لا يكون جسماً ، وهذه مكابرة ؛ فانا نعلم بالضرورة ان الانسان ليس الالهة البنية .

ثم نقول لم لا يجوز ان يقال قام علم واحد بمجموع تلك الاجزاء الا انه انقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من ذلك العلم .

وأيضاً لم لا يجوز أن نقول قام بكل واحد من تلك الأجزاء علم معلوم واحد وقدرة على مقدور واحد ، وبهذا الطريق كان مجموع الأجزاء عالماً بجملة المعلومات قادراً على جملة المقدورات .

والجواب عن « السؤال الأول » أن نقول : أما الفلاسفة فقد طردوا قولهم ، وزعموا أن الانسان ليس عبارة هذه البنية ، فان الانسان عبارة عن الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله : أنا ، وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني . قالوا : وأما قول من يقول بأن هذا باطل بالضرورة لأن كل أحد يعلم أن

الانسان ليس الاهد البنية المحصورة . فقد أجابوا عنه بأن الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ، ويدل عليه وجوه : —

الأول : أنا قد نقعل انفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة اعضائنا الظاهرة والباطنة ، والمعلوم مغاير لغير المعلوم .

الثاني : أني أعلم بالضرورة أني أنا الانسان الذي كنت موجوداً قبل هذه المدة بخمسين سنة وجملة أجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن والهزال والصحة والمرض ، والباقي مغاير لما ليس بيباق .

الثالث : أن المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص ، وبتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر . فثبت أن الانسان ليس بمشاهدالبتة.

وأما سائر الطوائف والفرق فقد ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين : (أحدهما) : قال الأشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم على حدة وقدرة على حدة . وهذا يقتضى أن يكون هذا البدن مركباً من أشياء كثيرة ، وكل واحد منها عالم قادر حي ، وهذا مما لا نزاع فيه ، وأما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى فانه يقتضى تعدد الآلهة ، وذلك محال . فظهر الفرق . الثاني : قال ابن الراوندي : الانسان جزء واحد لا يتجزأ في القلب وهذا يقتضى أن يكون الانسان في غاية الحقارة ، وذلك غير ممتنع . أما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في غاية الحقارة ، وذلك لم يقل به عاقل .

وأما « السؤال الثاني » وهو قوله : لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم فقام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء واحد من ذلك ؟ فنقول : هذ محال ؛ لأن كل واحد من أجزاء العلم : إما أن يكون علماً ، وإما أن لا يكون علماً . فان كان الأول كان القائم بكل واحد من تلك الأجزاء علماً على حدة ، وذلك

غير هذا السؤال . وان كان الثاني لم يكن شيء من تلك الأجزاء موصوفاً بالعلم والمجموع ليس الاتك الأمور ، فوجب أن لا يكون المجموع موصوفاً بالعلم والقدرة .

وأما « السؤال الثالث » وهو قولهم : كل واحد من تلك الأجزاء يكون موصوفاً بعلم متعلق بمعلوم معين ، وبقدرة متعلقة بمقدور معين . فنقول : هذا أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون كل واحد من تلك الأجزاء عالماً بمعلومات معينة ، قادراً على مقدورات معينة . فيرجع حاصل الكلام الى إثبات آلهة كثيرة ، كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات ، وبالقدرة على بعض المقدورات ؛ وذلك يناقض القول بأن إله العالم موجود واحد . والله أعلم . (X)

ولقائل أن يقول : الاعتراض على هذا من وجوه :

الاعتراض على
ان الأجسام
مركبة من
الجواهر المفردة

الأول قولك : لو اتصف بكل واحد من هذه الصفات فاما أن يكون كل جزء من أجزائه متصفاً بجميع هذه الصفات الى آخره . فرع على ثبوت الأجزاء وذلك ممنوع : فلم قلت : ان كل ماهو جسم فهو مركب من الأجزاء ؟ فان هذا مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة ، وهذا ممنوع ، وجهور العقلاء على خلافه ، وهو لم يثبت هنا بالدليل ، فيكفي مجرد المنع . وبسط ذلك في موضعه . وكل من أمعن في معرفة هذا المقام علم ان ما ذكره من أن الجسم مركب من جواهر مفردة متشابهة عرض لها التركيب ، أو من مادة وصورة وهما جوهران : من أفسد الكلام . واذا كان كذلك امكن أن يكون كل من الصفات القائمة

بجميع المحل سائعة في جميع الموصوف ، ولا يلزم ان يكون الواحد قام باجزاء ؛ بل القول في الصفة الحالة كالتقول في المحل الذي هو الموصوف .

« الثاني » ان
التقول في وحدة
الصفة وتعددتها
كالتقول في
الموصوف

الوجه الثاني ان يقال : القول في وحدة الصفة وتعددتها وانقسامها وعدم انقسامها كالتقول في الموصوف ، وسواء في ذلك الصفات المشروطة بالحياة والقدرة والحس ؛ بل والحياة نفسها ؛ أو التي لا تسترط بالحياة كالطعم واللون والريح ؛ فإن طعم التفاحة مثلاً شائع فيها كلها ، فاذا بعضت تبعض ، ولا يقال : انها قام طعم واحد بجملة التفاحة بل ان قيل إن التفاحة أجزاء كثيرة . قيل قام بها طعموم كثيرة . وإن قيل هي شيء واحد . قيل قام بها طعم واحد . فإن قيل فهذا هو التقدير الأول وهو اتصاف كل جزء من هذه الأجزاء بجميع هذه الصفات . قيل : ليس كذلك . أما « أولاً » فلنعم التجزي . وأما « ثانياً » فلا لأنه لم يقيم بكل جزء الاجزاء من الصفة القائمة بالجميع ، لم تقم جميع الصفة بكل جزء . وحينئذ فيبطل التلازم المذكور ، وهو كون كل جزء إلهما ، فإن الاله سبحانه هو المتصف بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير . أما اذا قدر موصوف قام به جزء من هذه القدرة لا تنقسم هي ولا محلها لم يلزم ان يكون ذلك الجزء قادراً ، فضلاً عن أن يكون رباً ، إذ القادر لا يجب ان يكون من قام به جزء من القدرة ، ولا الحي من قام به جزء من الحياة ؛ ولا العالم من قام به جزء من العلم . فإن قيل : كيف يعقل انقسام القدرة والحياة والعلم ؟ قيل كما يعقل انقسام محل هذه الصفات ؛ فان الانسان تقوم حياته بجميع بدنه ، وكذلك الحس والقدرة تقوم ببدنه وغيرهما من صفاته ، فكما ان بدنه ينقسم ، فالقائم ببدنه ينقسم : فان قيل : إذا انقسم لم يبق قدرة ولا علماً ولا حياة . قيل : وكذلك المحل لا يبقى بدأً ولا عضواً ولا قادراً ولا حياً ولا عالماً ولا حساساً ؛ فإن الجزء المنفرد بتقدير وجوده هو أحقر من ان يقال انه يد أو عضو أو بدن حي عالم قادر ، فكيف يقال فيه : أنه إله !؟

(الوجه الثالث) أن ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات في الانسان ، « الثالث » ان
ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات فان الانسان تقوم به الحياة والقدرة والحس ولم نذكر العلم . ولا نحتاج ان نقول
كما قالت المعتزلة : إن الاعراض المشروطة بالحياة اذا قامت بجزء في الجملة عاد حكمها الى جميع الجملة ، بل نذكر من الأعراض ما يعلم قيامه بالبدن الظاهر كالحياة
والحس والحركة والقدرة ؛ فان هذا التقسيم الذي ذكره يرد عليه ؛ فانه إن قيل :
إن كل جزء من أجزائه متصف بهذه الصفات لزم تعدد الانسان ، وان كان
المتصف بجملة بعض الأجزاء فلا أولوية ، ولزم ان لا يتعدى حكم الصفة محلها ،
والتقدير ان ظاهر البدن كله حي حساس . وان قيل ان كل واحد يختص بصفة
فهو معلوم الفساد بالضرورة ، مع أنه لا أولوية . وان قيل تقوم الصفة الواحدة
بالجملة لزم قيام الواحد بالمتعدد . فإذا كان هذا التقسيم واردا على ما يعلم قيام
الصفات به ولم ينف قيامها به علم أنها حجة باطلة .

الوجه الرابع قوله : « والرابع محال ؛ لأنه يلزم قيام المتحد بالمعدد » فيقال :
« الرابع » لا نسلم التلازم ؛ فان هذا القيام مبناه على أنه حينئذ يقوم الواحد بالمتعدد ؛ فانه
فرض قيام علم واحد بجملة أجزاء ، وهذا الاصل فاسد ؛ فان المعلوم من وحدة
الصفة الحالية وتعددتها هو المعلوم من وحدة المحل وتعددته . فالحياة القائمة بجسم
حي إذا قيل : هي حياة واحدة . قيل هو حي واحد . وإذا قيل : الحي أجزاء
متعددة . قيل : الحياة أجزاء متعددة ، فالحال ومحله سواء في الاتحاد والتعدد
حينئذ . فقولهم : « إنه قام المتحد بالمتعدد » كلام باطل ؛ بل ما فسروا به الاتحاد
في أحدهما كان موجوداً في الآخر ، وما فسروا به تعدد أحدهما كان موجوداً
في الآخر .

(الوجه الخامس) انا لا نسلم الحصر فيما ذكره من الأقسام بتقدير انقسام
« الخامس » لا نسلم الحصر الجسم ، بل من الممكن ان يقال : قام كل جزء من أجزاء هذه الصفات بجزء من أجزاء

الموصوف ، و كل جزء منه متصف بجزء من الصفة . وهذا التقسيم غير ما ذكره من الأقسام ليس فيه اتصاف كل جزء بجميع الصفة ، ولا المتصف بجميعها بمض الجملة ، ولا كل جزء مختصاً بجميع صفته ، ولا قيام واحد بمتعدد . فان قال : الصفة لا تنقسم ، ومحلها ينقسم . قيل هذه مكابرة للحس والعقل ؛ بل انقسامها بانقسام محلها . يبين هذا أن من أعظم عمد مشبى الجوهر الفرد قولهم : إن الحركة قائمة بالجسم ، والزمان مقدار الحركة . والزمان فيه الآن الذى لا ينقسم ، فلا ينقسم الجزء الذى يحلها . فانما استدلووا على وجود الجزء الذى لا ينقسم بوجود جزء من الحركة لا ينقسم ، فعلم ان انقسام الحال عندهم كانقسام محله ، مع ان هذا معلوم بالحس والعقل . وكذلك المتفلسفة القائلون بأن النفس الناطقة ليست جسماً عمدتهم أنه يقوم بها ما لا ينقسم ، وما لا ينقسم لا يقوم الا بما لا ينقسم ، وقد اتفقت الطوائف على ان الصفة إذا لم تنقسم كان محلها لا ينقسم .

الوجه السادس أن قوله : « إما ان يكون كل جزء من الأجزاء متصفاً بهذه الصفات » يقال له : إن أردت انه يتصف به كما تتصف به الجملة فهذا لا يقوله عاقل ؛ فانه ليس فى الأجسام ما يكون صفة جميعه صفة للجوهر الفرد منه على الوجه الذى هي به صفة لجميعه . وإن أردت أنه متصف به كما يليق بذلك الجزء : فلم قلت إن ما اتصف بالصفة على هذا الوجه يمكن انفراد عن غيره ، فضلاً عن كونه إلهاً؟! وهذا لأنه ليس فى جميع ما يعلم من الموصوفين المنفردين بأنفسهم ما هو جوهر فرد ، ولا فى شىء مما يشاهد من الموصوفين ما هو جوهر فرد ؛ بل والجوهر الفرد بتقدير وجوده لا يحس به ولا يوجد منفرداً . فما كان لا يوجد وحده حتى ينضم اليه أمثاله كيف يكون حياً ، فضلاً عن ان يكون فرساً أو بعبيراً فضلاً عن ان يكون انساناً أو ملكاً أو جنياً ، فضلاً عن أن يكون إلهاً!! وهل ذكر مثل هذا فى حق الله الا من أعظم الدليل على جهل قائله ؛ فانهم لا يعلمون

« السادس »
الاستفصال عن
قوله : اما ان
يكون كل جزء
من الأجزاء متصفاً
بهذه الصفات

شيئاً من الجواهر المنفردة يسمى باسم جملته لقيام الصفة بالجملة . فكيف يجب في حق الله اذا قامت به صفات الكمال أن يكون بتقدير ما ذكره يجب فيه مثل ذلك !!؟

السابع ان يقال : كما أنه لا يجب في كل جزء من الانسان ان يكون انساناً لانه قام به من الصفات ما يقوم بالانسان ، ولا في كل جزء من اجزاء الفرس وسائر الحيوان ان يكون فرساً لكونه من الجملة التي قامت بها الصفة : فلما اذا يجب في كل ما كان من الاله ان يكون لها لقيام صفة الاله بالاله الموصوف كله ، مع ان كل واحد من الموجودات لا يكون جزؤه حكم كله لقيام الصفة بالجميع . هل هذا الا من افسد الحجج ، وإن كان هو من أعظم عمدة النفاة !!؟ (١)

« السابع » كما
لا يجب في كل
جزء من اجزاء
الانسان ان يكون
انساناً

نقد قول الغزالي
ان الانسان
ليس بجسم
ولا جسماني

قال الشيخ رحمه الله وإما التأويل الثالث المذكور عن الغزالي من ان معنى قوله : « خلق آدم على صورته » ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني ، ولا تعلق له بهذا البدن الاعلى سيدل التدبير والتصرف ، ونسبة ذات آدم الى هذا البدن كنسبة الباري الى العالم من حيث ان كل منها غير حال في هذا الجسم وان كان موجوداً فيه . فهذا يشبه ما ذكره الامام احمد عن الجهم في مناظرة المشركين السمنية - الى ان قال : وهذا يشبه قول الصابئة المتفلسفة الذين اتبعهم ابو حامد حيث ادعوا ان الروح هي كذلك ليست جسماً ولا يشار اليها ، ولا تختص بمكان دون مكان، ولكنها مدبرة للجسد كما ان الرب مدبر للعالم ، مع ان في كلام ابي حامد من التناقض في هذه الأمور ما ليس هذا موضع استقصائه . وبهذا تبين ما نبهنا عليه في غير موضع ان مذهب الجهمية هو من جنس دين الصابئة المبدلين . (٢)

(١) العقل والنقل الجزء (٤) ص ١٥٨ - ١٦٤ . وانظر ص ١٨٨ من المرجع نفسه .
(٢) وانظر بقية الجواب في ابطال تأويل حديث « الصورة » ويأتي ان شاء الله
ص ٨٣ من تأسيس التقديس .

فان الانسان عبارة عن البدن والروح معاً؛ بل هو بالروح اخص منه بالبدن . (١)

فمن قال بالمركب من الجواهر المنفردة اضطر بوا في محل العلم ونحوه من العبد: هل هو جزء مفرد في القلب، كما يذكر عن ابن الراوندي؟ أو عن الأعراض المشروطة بالحياة اذا قامت بجزء من الجملة اتصف بها سائر الجملة، كما يقوله المعتزلة؟ او حكم العرض لا يتعدى محله، بل يقوم بكل جوهر فرد عرض يخصه من العلم والقدرة ونحو ذلك، كما يقوله الأشعري؟ على ثلاثة اقوال . ومن لم يقل بالجواهر الفرد لم يلزمه ذلك؛ بل يقول ان العرض القائم بالجسم ليس بمنقسم في نفسه كما ان الجسم ليس بمنقسم . واما قبوله للقسمة فهو كقبول الجسم للقسمة . وهؤلاء يقولون ان الانسان من تقوم به الحياة والقدرة والحس بجميع بدنه، ويقولون ان بدن الانسان ليس مركباً من الجواهر المنفردة، فلا يرد عليهم ماورد على أولئك . واما الأعراض القائمة بروحه من العلم والارادة ونحو ذلك فهي أبعد عن الانقسام من الأعراض القائمة ببدنه . وروحه ابعد عن كونها مركبة من الجواهر المنفردة من بدنه، وان قيل انها جسم . وعلى هذا فان قيل : يقوم بها علم واحد بمعلوم واحد كان هذا بمنزلة أن يقال يقوم بالعين ادراك واحد لمدرک واحد، و بمنزلة ان يقوم بداخل الاذن سمع واحد لمسموع واحد، وهذا وغيره مما يجيبون به المتفلسفة الذين قالوا ان النفس الناطقة لا تتحرك ولا تسكن ولا تصعد ولا تنزل وليست بحجم؛ فان عمدتهم على ذلك كونها يقوم بها ما لا ينقسم كالعلم بما لا ينقسم، واذا لم تنقسم امتنع كونها جسماً . وكلا المقدمتين ممنوعة، كما قد بسط الجواب عن هذه الحجة التي هي عمدتهم في غير هذا الموضع . (٢)

اضطرابهم في
محل العلم من
العبد بناءً على
اثبات الجوهر
الفرد، ومن لم
يقبل به لم يلزمه
ذلك

(١) ج ٤ ص ٢٢٢ .

(٢) الجزء الرابع من العقل والنقل ص ١١٣ - ١١٥ .

قال ابو عبدالله الرازي « البرهان السادس » انه تعالى لو كان جسماً لكانت الحركة اما أن تكون جائزة عليه ، أو لا تكون جائزة . و«القسم الأول» باطل لأنه لما لم يمتنع أن يكون الجسم الذي تكون الحركة عليه جائزة لها فلم لا يجوز ان يكون إله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك ؟ وذلك لأن هذه الأجسام ليس فيها عيب يمنع من إلهيتها إلا أمور ثلاث : وهي كونها مركبة من الأجزاء وكونها محدودة متناهية ، وكونها موصوفة بالحركة والسكون . فاذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الالهية فكيف يمكن الطعن في إلهيتها ، وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى . ! ؟

« البرهان السادس »
لو كان فوق العالم
لكان جسماً و
لو كان جسماً
لكانت الحركة
جائزة عليه
وهذا محال

و « القسم الثاني » : هو أن يقال انه تعالى جسم ، ولكن الانتقال والحركة عليه محال . فنقول هذا باطل من وجوه :

الأول : أن هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على الحركة ، وهذا صفة نقص ، وهو على الله تعالى محال .

الثاني : انه تعالى لما كان جسماً كان مثلاً لسائر الأجسام فكانت الحركة جائزة عليه .

الثالث : ان القائلين بكونه جسماً مؤلفاً من الأجزاء والابحاض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه ، فانهم يصفونه بالذهاب والحجى . فتارة يقولون انه جالس على العرش وقدماه على الكرسي . وهذا هو السكون . وتارة يقولون : انه ينزل الى السماء الدنيا . وهذا هو الحركة . فهذه مجموع الدلائل على أنه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ، وبالجملة فليس بمتحيز . (+)

قال الشيخ رحمه الله — وقد سئل عن من يقول : ان النصوص تظاهرت

ظواهرها على ماهو جسم أو يشعر به ، والعقل دل على تنزيه البارى عز وجل عنه الى آخره . فأجاب : - هذه مسألة كبيرة عظيمة القدر اضطرب فيها خلائق من الأولين والآخرين من أوائل المائة الثانية من الهجرة النبوية . فأما المائة الأولى فلم يكن بين المسلمين اضطراب فى هذا ، وإنما نشاء ذلك فى أوائل المائة الثانية لما ظهر « الجعد بن درهم » وصاحبه « الجهم بن صفوان » ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على انكار الصفات . قالوا : لأن اثبات الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم ، والله سبحانه وتعالى منزه عن ذلك ؛ لأن الصفات التى هي العلم ؛ والقدرة ، والارادة ونحو ذلك ، أعراض ومعان تقوم بغيرها ، والعرض لايقوم الا بجسم ، والله تعالى ليس بجسم ؛ لأن الاجسام لا تخلو من الاعراض الحادثة ، وما لا يخلو من الحوادث محدث .

حجتهم العظمى
التي نفوا من
اجلها العلو
والاستواء واكثر
الصفات

قالوا : واذا كانت الأعراض التى هي الصفات لا تقوم الا بجسم ، والجسم مركب من اجزائه ، والمركب مفتقر الى غيره ، ولا يكون غنياً عن غيره واجب الوجود بنفسه . والله تعالى غني عن غيره ، واجب الوجود بنفسه .

قالوا : ولأن الجسم محدود متناهي ، فلو كان له صفات لكان محدوداً متناهيًا ، وذلك لا بد أن يكون له مخصص خصصه بقدر دون قدر ، وما افتقر الى مخصص لم يكن غنياً قديماً واجب الوجود بنفسه . قالوا ولأنه لو قامت به الصفات لكان جسماً . ولو كان جسماً لكان ماثلاً لسائر الأجسام فيجوز عليه ما يجوز عليها ويمتنع عليه ما يمتنع عليها وذلك ممتنع على الله تعالى .

أو قالوا : إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الافعال التى هي الحركات ، وان القابل لها لا يخلو منها ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؛ وأن ما قبل المجيء

والايات والنزول كان موصوفاً بالحركة وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذي هو ضدها . وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدث لا بد له من محدث فاثبتنا الصانع بهذا . فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالتقديم ، وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الأجسام ، فيبطل دليل اثبات الصانع .

والجواب عنها

« اولا » ان بطلان

هذا لا يستلزم

بطلان جميع الأدلة

فيقال لهم : الجواب من وجوه : - (أحدها) أن بطلان هذا الدليل

المعين لا يستلزم بطلان جميع الأدلة ، واثبات الصانع له طرق كثيرة لا يمكن ضبط تفاصيلها ، وان أمكن ضبط جملها . (الثاني) أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين ، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والايان به موقوفة عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به ، وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين . (الثالث) أن الأنبياء والمرسلين لم يأمرُوا واحداً بسلوك هذا السبيل ، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجباً ، وان كانت مستحبة كان مستحباً . ولو كان واجباً أو مستحباً لشرعه رسول الله ﷺ ، ولو كان مشروعاً لنقلته الصحابة . (١)

« الثاني ،

والثالث » انه

لم يستدل به

احد من السلف

ولم نامر به

الرسول

[و] قال بعضهم قد قال الله تعالى : (واتخذ قوم موسى من بعده من حليمهم حجلاً جسداً له خوار ، ألم يروا انه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) فقد ذم الله من اتخذ الهماً جسداً ، و « الجسد » هو الجسم ، فيكون الله قد ذم من اتخذ الهماً هو جسم . فيقال له هذا باطل من وجوه :

« الرابع » ان

القرآن انما يدل

على نفي كونه

جسداً

أحدها : أن هذا انما يدل على نفي أن يكون جسداً ، لا على نفي أن يكون

جسماً ، و « الجسم » في اصطلاح نفاة الصفات أعم من الجسد - الى أن قال :

(١) ج ٦ ص ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٩ ، ٥٠ . وانظر اعتراضات الناس على هذه الطريقة ج ١ ص ٢٥ من الفهارس العامة .

الثاني أن يقال : إن الله سبحانه منزه أن يكون من جنس شيء من

المخلوقات : لا أجساد الأدميين ، ولا أرواحهم ، ولا غير ذلك من المخلوقات ، فإنه لو كان من جنس شيء من ذلك بحيث تكون حقيقته كحقيقته للزم أن يجوز على كل منهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وهذا ممتنع ؛ لأنه يستلزم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه غير قديم واجب الوجود بنفسه ، وأن يكون المخلوق الذي يمتنع غناه غنياً يمتنع افتقاره إلى الخالق ، وأمثال ذلك من الأمور المتناقضة . والله تعالى نزه نفسه أن يكون له كفواً ومثل أو سمي أو ند .

« الخامس »
ان الله منزه
عن ان يكون من
جنس شيء من
المخلوقات

والمقصود انما أخرجه كان جسداً مصمتاً لا روح فيه حتى تبين نقصه ، وأنه كان مسلوب الحياة والحركة .

الوجه الثالث وهو انه سبحانه قال : (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم

سبيلاً) فلم يذكر فيما عابه به كونه ذا جسد ؛ ولكن ذكر فيما عابه به (أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) ولو كان مجرد كونه ذا بدن عيباً ونقصاً لذكر ذلك . فعمل ان الآية تدل على نقض حجة من يحتج بها على ان كون الشيء ذا بدن عيباً ونقصاً . وهذه الحجة نظير احتجاجهم « بالأقول » فانهم غيروا معناه في اللغة ، وجعلوه الحركة ؛ فظنوا أن ابراهيم احتج بذلك على كونه ليس رب العالمين ، ولو كان كما ذكروه لكان حجة عليهم لا لهم .

« السادس »
ان العيب الذي
في الآلهة عدم
صفات الكمال
فيها : كالتكليم
والسمع والبصر
والقدرة على
النفع والضر ،
فهو دليل عليهم
لا لهم !!

الوجه السادس ان الله تعالى ذكر عن الخليل عليه السلام انه قال : (يا أبت لم

تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يفنى عنك شيئاً) وقال تعالى : (هل يسمعونكم اذ تدعون . أو ينفعونكم أو يضرون ؟ قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) فاحتج على نفي الهيئتها بكونها لا تسمع ولا تبصر ، ولا تنفع ولا تضر ، مع كون

كل منها له بدن وجسم . سواء كان حجراً أو غيره . فلو كان مجرد هذا الاحتجاج كافيًا لذكره ابراهيم الخليل وغيره من الأنبياء عليهم افضل الصلاة والسلام ، بل انما احتجوا بمثل ما احتج الله به من نفي صفات الكمال عنها : كالتكليم ، والقدرة ، والحركة ، وغير ذلك .

« الوجه السابع » ان يقال : ما ذكره الله تعالى اما ان يكون دالا على ان الاله سبحانه موصوف ببعض هذه الصفات ، وإما أن لا يدل . فان لم يدل بطل ما ذكره . وان دل فهو يدل على اثبات صفات الكمال لله تعالى وهو التكليم للعباد والسمع والبصر والقدرة والنفع والضر ، وهذا يقتضى ان تكون الآيات دليلا على اثبات الصفات لا على نفيها ؛ ونفاة الصفات انما نفوها لزعمهم ان اثباتها يقتضى التجسيم والتجسيد ، فالآيات التي احتجوا بها هي عليهم لا لهم .

« الوجه الثامن » انه اذا كان كل جسم جسداً ، وكل ما عبد من دون الله تعالى من الشمس والقمر والكواكب والأوثان وغير ذلك : أجساما وهي اجساد . فإن كان الله ذكر هذا في العجل لينفي به عنه الالهية : لزم ان يطرد هذا الدليل في جميع المعبودات ، ومعلوم ان الله لم يذكر هذا في غير العجل : انه ذكر كونه جسداً لبيان سبب افتنانهم به ؛ لا أنه جعل ذلك هو الحجة عليهم ، بل احتج عليهم بكونه (لا يكلمهم ، ولا يهديهم سبيلا) . (١)

ويقول له الخصم : انك تقول لا بد له اذا كان متحيزا من الحركة والسكون ، فنحن نقول ان كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ؛ فانه إما ان يكون منتقلا ، أو لا يكون منتقلا . فان كان منتقلا فهو متحرك ، والا فهو ساكن .

ويقول الخصم قولك الحركة حادثة . قلت : حادثة النوع ؟ أو الشخص ؟ الأول ممنوع ، والثاني مسلم . قولك : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . ان اريد به ما لا يخلو عن نوعها ؟ فمنوع ، والثاني ؟ لا يضر . (١)

واما لفظ « الزوال » و « الانتقال » فهذا اللفظ مجمل ؛ ولهذا كان اهل الحديث والسنة فيه على أقوال : عثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا اعلى الجهمية قولهم : انه لا يتحرك . وذكروا أثراً : أنه لا يزول ، وفسروا الزوال بالحركة ، فبين عثمان بن سعيد ان ذلك الأثر ان كان صحيحاً لم يكن حجة لهم ؛ لأنه في تفسير قوله (الحى القيوم) ذكروا عن ثابت : دائم باق لا يزول عما يستحقه . كما قال ابن اسحاق : لا يزول عن مكانه . (قلت) والكلي بنفسه الذى يروى هذا الحديث وهو يقول : (استوى على العرش) ، استقر . ويقول : (ثم استوى الى السماء) صعد الى السماء . واما « الانتقال » فابن حامد وطائفة يقولون : ينزل بحركة ، وانتقال . وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا ، وقالوا : بل ينزل بلا حركة وانتقال . وطائفة ثالثة ، كابن بطة وغيره يقفون في هذا . وقد ذكر الأقوال الثلاثة القاضي ابو يعلى في « كتاب اختلاف الروايتين والوجهين » ونفى اللفظ بمجمله . والاحسن في هذا الباب مراعاة الفاظ النصوص : فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذى أثبتته ، وينفى ما نفاه الله ورسوله كما نفاه وهو أن يثبت النزول والاتيان والحجى وينفى المثل والسمي والكفو ، والنسب . (٢) وقد صرح طوائف منهم (٣) بالحركة كما صرح بذلك طوائف من أئمة الحديث والسنة ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلمها إذا شاء ، وان الحركة من لوازم الحياة ، وقد صرح بالحركة من صرح من الفلاسفة . (٤)

لفظ « الزوال »
و « الانتقال »
مجمل ، وفي
اطلاقه خلاف ،
و « الحركة »
صرح بها طوائف

(١) العقل والنقل جزء (٤) ص ١٣٣ - ١٣٥ .

(٢) ج ١٦ ص ٤٢٢ - ٤٢٤ .

(٣) أي من أهل الكلام كما يدل عليه ما قبله .

(٤) العقل والنقل ، جزء (٤) ص ٢١٠ ، ٢٠١ . وانظر أنواع جنس الحركة ج٥ ص ٤٥٨ ، ٤٥٩ .

قوله : « فهده مجموع الدلائل على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة

فليس بمتحيز » .

مجموع ما يحتاج
به النفاة من
الأدلة السمعية
تدل على نقيض
قولهم ، ولا تدل
على قولهم ،
وكذلك عامة
أدلتهم العقلية !

قال الشيخ رحمة الله عليه : قد بينا في الرد على اصول الجهمية النفاة للصفاة في الكلام على « تأسيس التقديس » وغيره أن عامة ما يحتاج به النفاة للرؤية والنفاة لكونه فوق العرش ونحوهم من الأدلة الشرعية الكتاب والسنة هي أنفسها تدل على نقيض قولهم ، ولا تدل على قولهم ؛ فضلاً عما يعترفون هم بدلالته على نقيض قولهم . وهكذا ايضاً عامة ما يحتاجون به من الأدلة العقلية اذا وصلت معهم فيها الى آخر كلامهم وما يجيبون به معارضهم وجدت كلامهم في ذلك يدل على نقيض قولهم ، وانما يذكرونه من المناظرات العقلية هو على قول أهل الاثبات أدل منه على قولهم . (١)

يذكر الرازي
تخصومه ثلاث
شبه على اثباتهم
للحيز والجهة :
« الأولى »

قال ابو عبدالله الرازي : « أما شبه الخضم » فمن وجوه :

« الشبهة الأولى » أن العالم موجود والبارى تعالى موجود ، وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما سارياً في الآخر او مبيناً عنه بالجهة ، وكون الباري تعالى سارياً في العالم محال ، فلا بد وان يكون مبيناً عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز . ثم إنه إما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ، وهو محال . وإما أن يكون شيئاً كبيراً مركباً من الأجزاء والأبعاد ، وهو المقصود .

« الثانية »

« الشبهة الثانية » أنالم شاهد حياً عالمًا قادراً الا وهو جسم وإثبات شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ، ولا يقر به القلب ؛ فوجب القول بكونه تعالى جسماً .

(١) قلت : وهذا واضح فيما نقلته من كلامه على حججهم بحمد لله .

الثالثة » ،
تقريرهم لهذه
المقدمة في نظره

« الشبهة الثالثة » : أن إله العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسمانيات ،
والعالم بها يجب أن يحصل في ذاته صورها ، ومن كان كذلك يجب أن يكون
جسماً ، فهذه مقدمات ثلاث متى ظهرت لزم القول بأنه جسم .

أما « المقدمة الأولى » : فقد اتفق المسلمون عليها ، وأيضاً فهذه الأجسام
الموصوفة بهذه المقادير فلا بد لها من خالق وذلك الخالق هو الله تعالى ، وخالق
الشيء لا بد وان يكون عالماً به . فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات .

وأما « المقدمة الثانية » فهي في بيان أن العالم بهذه الجسمانيات يجب أن
يحصل في ذاته صور الجسمانيات . فالدليل عليه أن خالقها يجب أن يكون عالماً
بها قبل وجودها والالم يصح منه خلقها وإيجادها ، والعالم بالشيء يجب ان يتميز
ذلك في علمه عن سائر المعلومات والالم يكن عالماً بها . وإذا تميز ذلك المعلوم عن
غيره فذلك المعلوم ليس عدماً محضاً ؛ لأن العدم المحض لا يحصل فيه الامتياز فذلك
المعلوم يجب ان يكون أمراً موجوداً وهو غير موجود في الخارج ؛ لأن الكلام فيما اذا
علمها قبل وجودها ، ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب ان يكون وجوده في علم
صانع العالم .

وأما « المقدمة الثالثة » وهي في بيان أن من يحصل في ذاته صور الجسمانيات
وجب ان يكون جسماً . فالدليل عليه ان من علم مربعاً مجنحاً بمربعين متساويين
وجب أن يحصل هذا في ذات ذلك العالم ، وذلك العالم لا بد وأن يميز بين ذينك
المربعين المتطرفين ، وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا في لوازمها ، لانها متماثلان
في الماهية فلا بد وان يكون بالعوارض ، ولو كان محلاهما واحد لامتنع امتياز
احدهما عن الآخر بشيء من العوارض ؛ لأن المثليين اذا حصلوا في محل واحد
فكل عارض يعرض لأحدهما فهو بعينه عارض للآخر ؛ وذلك يمنع من حصول

الامتياز . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل احد المربعين مغايراً لمحل المربع الآخر حتى يكون امتياز احد المحلين عن الثاني سبباً لامتياز احدى صورتين عن الأخرى ، وامتياز احد المحلين عن الثاني لا يحصل الا اذا كان ذلك المحل جسماً منقسماً . فثبت ان خالق العالم مدرك للجسمانيات ، وثبت أن كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان يكون اله العالم جسماً . (X)

تجامل الرازي
على الكرامة ،
وحكايته عن
الحنابلة اطلاق
لفظ الجسم ،
وتلقيه لهم
با « لجسمة »
بناءً على
اصطلاحه ومذهبه

(١) قال الشيخ رحمه الله : قلت ابو عبدالله الرازي من أعظم الناس منازعة للكرامية ، حتى يذكر بينه وبينهم انواع من ذلك ، وميله الى المعتزلة والمتنفسفة اكثر من ميله اليهم . (٢)

وقال : ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم ؛ لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم ؛ اذ كانوا يقولون إن الصفات لا تقوم الا بجسم وذلك أنهم اصطالحوا في معنى « الجسم » على غير المعنى المعروف في اللغة ، فان « الجسم في اللغة » هو البدن ، وهم يسمون كل ما يشار اليه جسماً ، فيلزم على قولهم

(X) ص ٤٣ ، ٤٤ .

(١) قلت : أما قوله : « وأما شبه الخصم » فقد تقدم أنه يريد بالخصم هنا الكرامية والحنابلة ، كما أطلق عليهم لقب : أهل التشبيه والتجسيم وبين الشيخ رحمه الله في جوابه أن خصوم الرازي ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم ، بل الرسل كلهم والصحابة والتابعون وأئمة الدين والمؤمنون انظر ص ٢٠ ، ٢١ .

وتقدم كذلك ما يراد با « لتحيز » و « الجهة » ومذاهب الناس في اطلاق هذين اللفظين وعدم اطلاقهما ، واثبات المعنى اذا كان حقاً ، ورده اذا كان باطلاً . تقدم هذا مراراً وتكراراً بحسب ايراد الرازي لهذين اللفظين ونحوهما .

وتقدم حكاية الرازي لقول الكرامية والزامة لهم بالقول بالانقسام وان كانوا لا يقولون به أو أنه بمنزلة الجوهر الفرد في الصفر والحقارة انظر ص ٣١ - ٣٣ .

وكذلك وصفه للحنابلة بالقول بالأجزاء والابحاض . وبين الشيخ هناك ما في كلامه من التلبيس ، كما ذكر اصناف الناس بالنسبة الى اثبات الصفات واطلاق هذه الألفاظ أو نفيها : كالتجسيم ، والتركيب ، والتبويض ، والجزء ، والبعض . وان الجسمة نوعان : (أحدهما) قول علمائهم أنه جسم لا كالأجسام . و (الثاني) الغالية الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم ونحو ذلك ، وهؤلاء هم المشبهة . وليسوا من الكرامية ولا من الحنابلة انظر ص ٣٣ - ٥٢ .

(٢) العقل والنقل جزء (٢) ص ٨٩ .

أن كل ما جاء به الكتاب والسنة وما فطر الله عليه عباده وماسلف الأمة وأئمتها تجسيميا ، وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم بل يطلقون لفظ الجسمة والمشبهة على اتباع السلف كلهم . (١)

قوله : الجواب عن « الشبهة الأولى » أنا قد بينا ان قولهم : كل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخر او مبينا عنه بالجهة . مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في النفي والاثبات الى برهان منفصل ، فسقط الكلام . (٢)

قوله : « والجواب عن الشبهة الثانية » ما بيناه أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء . فسقطت هذه الشبهة . (٣)

الرازي هنا
احال في جواب
الشبهتين على
ما ذكره في اول
الكتاب فاحلناه
على جوابهما
هناك

قوله : « والشبهة الثالثة » ساقطة أيضا ، والدليل عليه أنه يمكننا تخيل صورة الشجر والخليل ، فهذه الصورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا ؛ إما أن يكون هو هذا الجسم ؛ وإما أن يكون جوهرًا مجردا ، والأول محال ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن الأشياء العظيمة لا يمكن انطباعها في المحل الصغير . وأما الثاني فانه اعتراف بأن صور المحسوسات يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما ، وذلك يوجب سقوط هذه الشبهة ، وبالله التوفيق . (×)

هذه الشبهة
قد ذكرها ابن
سينا فتناقض

(١) العقل والنقل المخطوط .

(٢) قلت : أحال الرازي هنا على ما تقدم من قدحه في مقدمة أهل الاثبات بعشرة أوجه ص ٤ - ١٤ من تأسيسه . وقرر شيخ الاسلام رحمه الله بأدلة كثيرة هناك : ان مقدمة أهل الاثبات ضرورية ، وان دعوى الرازي واتباعه من الأشاعرة وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع في ضرورة العقل ، وكذلك كونه ليس بمتحيز ولا في جهة بمعنى أنه ليس في العلو فوق العرش . انظر ص ٥ - ٣٧٨ من هذا المجلد . ويذكر الرازي هذه الشبهة مرة أخرى ص ٦١ من تأسيسه ، وقد أجاب عنها المؤلف هناك في المجلد الثاني .

(٣) قلت : وما بينه الرازي من أنه لا يلزم من عدم النظير للشيء عدم ذلك الشيء : هو موضوع المقدمة الثانية ص ١٤ ، ١٥ من تأسيسه . وقد أجاب عنه المؤلف هناك ، وبين أنه ان أراد نفي النظير من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه . وان أراد من بعض الوجوه فلم يبق دليلا على افساده . وأجاب المؤلف رحمه الله عن حججه هناك من وجوه . انظر ص ٣٨٨ - ٣٩٥ .

(×) ص ٤٤ ، ٤٥ .

قال الشيخ : (فصل) قال « ابن سينا » في تمام (مسألة العلم) : ونحن قد بينا في كتب أخرى أن كل صورة لمحوس وكل صورة خيالية فانما ندركها بألة متجزية . فيقال له : هذا ان كان حقا فهو منتقض على أصلك بعلمه بالأفلاك واللكواكب فانها محسوسة وعندك أنه يعلمها بأعيانها - الى ان قال : - وهذه الأقوال اذا ضم بعضها الى بعض لزم أن يكون واجب الوجود على قوله جسما ، وان يكون النفس على اقواله أيضا جسما .

ورد عليه ابو البركات بهذه العجة التي ذكرها الرازي وهي ضعيفة

وما ذكره « ابو البركات » انما هو الزام لابن سينا بطريق المناقضة ؛ وليس فيه ما يدل على بطلان ما ذكره من الادراك ؛ انما احتج ابو البركات على بطلان ذلك بان المدركات كبار والمدرك اذا كان جسما او قوة في جسم فهو صغير يسعها . وهذه حجة ضعيفة ؛ فان القائلين بارتسام المدرك في المدرك لا يقولون أن المرسم فيه مساو في المقدار للموجود في الخارج ، كما أنهم لا يقولون ان المرسم حقيقة مساوية لحقيقة الموجود في الخارج ؛ وإنما هذا من جنس اعتراض الرازي عليهم بأنه لو كان صحيحا لكان من ادرك النار وجب ان يسخن ، ومن ادرك الثلج وجب ان يبرد ، ومن ادرك الرحي وجب ان يدور . ودعوى ذلك مما لايقوله عاقل ؛ ولهذا صاروا يتعجبون بل يسخرون ممن يورد عليهم مثل هذا . وهم يشبهون تمثل المدركات في المدرك بتمثل المرئيات في المرآة ، ومعلوم ان مافي المرآة ليس مماثلا في الحقيقة والمقدار للموجود في الخارج : اما حقيقة فلا أن غايته ان يكون عرضا في المرآة، والمرئي الخارج يكون جسما موجودا كالسما والشمس والانسان وغير ذلك مما يرى في المرآة . وكذلك الادراك فانه عرض قائم بالمدرك ، والمدرك نفسه يكون عينا قائمة بنفسها ، سوء كان مرئيا أو معلوما بالقلب . وأما قدره فلا أن مقدار المرئي يختلف باختلاف المرآة فاذا كانت كبيرة رؤي كبيرا ، وإن كانت صغيرة رؤي صغيرا ، وهو

على التقديرين يشبه الصورة الموجودة في الخارج فلذلك اذا قيل: ان المدرك
يتشمل في المدرك لم يلزم ان يكون قدره في المدرك مثل قدره في نفسه . (١)

فهذا جملة ما احتج به هؤلاء الذين هم محول النظر وأئمة الكلام والفلسفة في
هذه المسائل .

خاتمة

وقد تبين بكلام بعضهم في بعض إفساد هذه الدلائل . وهذا جملة
ما يعارضون به الكتاب والسنة ، ويسمونه « قواطع عقلية » ، ويقولون إنه يجب
تقديم مثل هذا الكلام على نصوص التنزيل ، والثابت من أخبار الرسول ،
وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها . فلو لم يكن في المعقول ما يوافق قول الرسول
لم تجز معارضته بمثل هذا الكلام ، فضلا عن تقديمه عليه ، فكيف والمعقول
الصريح موافق لما جاء به الرسول ؛ بل لا يجوز أن يعارض بمثل هذا الكلام
الأحكام الثابتة بالعمومات والأقيسة والظواهر وأخبار الأحاد ، فكيف يعارض
بذلك النصوص الثابتة عن المعصوم ؟ ! بل مثل هذا الكلام لا يصلح لافادة ظن
ولا يقين ؛ وإنما هو كلام طويل بعبارات طويلة وتقسيمات متنوعة يهابه من لم
يفهمه ، وعامة من وافق عليه وافق عليه تقليداً لمن قاله قبله لاعتق تحقيق عقلي قام
في نفسه . وكلام السلف والأئمة في ذم مثل هذا الكلام الذي احتجوا فيه
بطريقة الأعراض والجواهر على حدوث الأجسام واثبات الصانع كثير منتشر في
غير هذا الموضوع . وكل من امعن النظر وفهم حقيقة الأمر علم ان السلف كانوا
أعمق من هؤلاء علما وابر قلوبا وأقل تكلفا ، وانهم فهموا من حقائق الأمور ما لم
يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم ، وقبلوا الحق وردوا الباطل . والله اعلم . (٢)

(١) الجزء الرابع من العقل والنقل المخطوط ص ٤١٢ . قال الشيخ : ولهذا يقال :
للشيء وجود في الأعيان ، ووجود في الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البنان .
وانظر بقية الجواب هناك .

(٢) الجزء الثالث من العقل والنقل ص ٢٧ ، ٢٧٨ ذكره الشيخ بعد ذكر حجج المتكلمين ،
وهي من جنس حجج الرازي هنا ، ومعارضة بعض المتكلمين والفلاسفة له .

والمقصود هنا نوع تنبيه على ان ما يدعونه من العقليات المخالفة للنصوص لاحقيقة لما عند الاعتبار الصحيح ؛ وإنما هي من باب القعقة بالشنان ، لمن يفرعه ذلك من الصبيان ، ومن هو شبيه بالصبيان !! وإذا أعطى النظر في المعقولات حقه من التمام وجدها براهين ناطقة بصدق ما خبر به الرسول ، وان لوازم ما خبره لازم صحيح ، وأن من نفاه لجهله بحقيقة الأمر وفرعاً باطناً وظاهراً كالذي يفرزع من الآلهة المعبودة من دون الله ان تضره ، ويفزع من عدو الانسان لما عنده من ضعف الايمان . . ومن خالف الرسول لم يسلم من الشرك والافك . فسبحان ربك رب العزة عما يصفون ، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين . (١)

« آخر المجلد الأول »

من كتاب « نقض تأسيس الجهمية » ويليه المجلد الثاني . وأوله (فضل) قال الرازي في تأسيسه الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه ليس مختصاً بجزء وجهة .

الفهرس

مقدمة « نقض تأسيس الجهمية » أعدها (محمد بن قاسم)

الصحيفة

- ٣ مقدمة كتاب الرازي (تأسيس التقديس) القسم الأول منه في الدلائل على أنه الله تعالى منزه عن الجسمية والحيز ، وفيه ستة فصول :
« الفصل الأول » في تقرير المقدمات - التي يجب ايرادها قبل الخوض في الدلائل - وهي ثلاث :
- ٤ « المقدمة الأولى » : دعوى الرازي مع متأخري الأشعرية أن الله لا داخل العالم ولا خارجه (أو غير مختص بشيء من الأحياز والجهات ، أولا يمكن أن يشار إليه بالحس انه هاهنا أو هناك) وتشكيكه في مقدمة أهل الإثبات الضرورية - وهي : أن ما ليس داخل العالم ولا خارجه ممتنع وجوده بضرورة العقل - بعشرة أوجه :
- ٥ (الأول) دعواه اتفاق جمهور العقلاء على نفي التحيز والحلول معا .
نقض هذا الوجه (تكميل) (١) .
- ٦ - ١١ (الثاني) أن من شرط القضايا الضرورية أن تكون مفرداتها بينة لكل أحد .
- ١٢، ١٣ نقض هذه الوجه أيضا (تكميل) .
- ١٥ (الرابع) ثبوت الكليات .
- ١٥ نقض هذا الوجه ببيان عدم ثبوت الكليات خارج الذهن (تكميل) .
- ١٦ الرازي هو الذي جعل الباري متخيلا في الذهن لا حقيقة له في الخارج رد قوله : انه تعالى لا يحس بحال .
- ١٦ قولهم انه من قسم الحقائق المعقولة دون المحسوسة فيه ايها .
- ١٩ (الوجه الخامس) (السادس) (السابع) : أن الماهيات يصح أن تكون معقولة مع ذهول العقل عن حيزها وجهتها أو عجزه عن تخيلهما نقض هذه الوجوه : ببيان أن المنازع له جازم بانتفاء موجود لا داخل العالم ولا خارجه وأنه لا يعلم بعقل ولا غيره - لم يقل اني قاصر أو عاجز (تكميل) .

(١) النقص الذي في هذا الكتاب قد أكملته من أجوبة لابن تيمية رحمه الله ومن النقص نفسه ، كما هو مبين في التعليق ، وأشير اليه في الفهرس أيضا بكلمة بين قوسين هكذا (تكميل) .

- ٢٠ (فصل) : « الثامن » (١) دعواه بأن خصومه - الكرامية والحنابلة - لا بد لهم من الاعتراف بذات وصفات على خلاف الحس والخيال .
- ٢١ خصوم الرازي الحقيقيون ليسوا هم الحنابلة والكرامية وحدهم بل الرسل والصحابة والتابعون وأئمة الدين والمؤمنون .
- ٢٢ حتى حذاق الفلاسفة من خصومه كابن رشد .
- ٢٤ طريقة الفلاسفة في الصفات واطلاق لفظ الجسم والجهة .
- ٣١ حكاية الرازي لقول « الكرامية » والزامه لهم بالقول بالانقسام أو بانه بمنزلة الجوهر الفرد في الصغر وان لم يلتزموه . ونقضه (تكميل)
- ٣٣ (فصل) : وصفه الحنابلة بالقول « بالأجزاء والابغاض » فيه تلبيس .
- ٣٧-٣٤ فليس من الحنابلة ولا غيرهم من المسلمين من قال انه يتبعض أو يتجزى (التبعض والتجزى المعروف) . وان أراد انهم وصفوه بما يفتضى أن يكون جسما - والجسم متبعض - فلا اختصاص لهم بذلك . الفاظهم في مؤلفاتهم .
- ٤٧-٤٦ أصناف المثبتين لهذه الصفات أربعة (١) يثبتونها وينفون التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقا (٢) يثبتونها ولا يتعرضون للتركيب والتجسيم والتبعيض بنفي ولا اثبات (٣) يثبتونها ويثبتون ما ينفيه النفاة لها ويقولون هو جسم لا كالأجسام ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم (٤) يصفونه مع كونه جسما بما يوصف به غيره من الأجسام .
- ٤٧ لفظ « الجسم » لم يتكلم به السلف والأئمة نفيًا ولا اثباتًا ، ولا أطلقه أحد من الحنبلية في الاثبات ، وكذلك لفظ « الحيز » .
- ٣٤-٤٨ لفظ « البعض » يطلقه بعض الحنابلة وينكره بعضهم ؛ وهو مأثور عن الصحابة والتابعين .
- ٣٤-٤٨ « الحنابلة أبعد الناس عن الأقوال المتطرفة في النفي والاثبات ، وان كان في أقوال بعضهم غلط في النفي والاثبات فهو أخف من الغلط الموجود في سائر الطوائف . . . ، السبب .

(١) من أدلة الرازي على دعواه أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وقوله :

ان مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة بضرورة العقل ، كما تقدم .

- ٥٠-٤٨ (الصمد) يستلزم امتناع التفرق عليه تعالى وأن يخرج منه شيء •
- ٥٠ الذين قالوا انه جسم (نوعان) : « أحدهما » - وهو قول علمائهم -
أنه جسم لا كالأجسام •
- ٥١ « الثاني » - الغالية - الذين يحكى عنهم أنهم قالوا هو لحم وعظم
ونحو ذلك ، وهؤلاء هم « المشبهة » الذين ذمهم السلف •
- ٥٢ وان أراد بلفظ « الأجزاء ، والأبعاض » ما يريد المتكلمون بلفظ
الجسم والتركيب فالحنابلة من مثبتة الصفات •
- ٥٢ وصفه با (الحد) و (النهاية) هم فيه على ثلاثة أقوال ولا اختصاص
لهم بذلك •
- ٥٣ عجز الرازي عن وجود تناقض للحنابلة أو مخالفة للحس أو العقل •
- ٥٤ أول من تكلم بلفظ « الجسم » نفيًا واثباتًا طوائف من الشيعة والمعتزلة
- ٥٥ قوله عن الحنابلة : « انهم معترفون بأن ذاته مخالفة لذوات هذه
المحسوسات » فيه إيهام ، وتقصير في التقديس •
- ٦١-٥٥ وكذلك قوله : « لا يساوي هذه الذوات في قبول الاجتماع ،
والافتراق ، والتغير ، والصحة ، والمرض ، والحياة ، والموت الخ » •
- ٥٧-٥٥ لأن النقائص يجب نفيها مطلقا استلزمتم التمثيل أم لا •
- ٥٩ طرق التقديس التي أهملها الرازي هنا •
- ٦١-٥٩ عجزه عن بيان الدليل على نفي هذه الأمور •
- ٦٠ ما يكفي في التنزيه عن هذه الأمور •
- ٥٧،٦٠ نفي المماثلة واجب في صفات الكمال ، طرق هذا النفي •
- ٦١ الحنابلة لا يحتاجون على نفي التمثيل بهذه الحجّة الفاسدة (١)
ولا يحتاجون الى الالتزام بمضمونها ، وهم أعظم تنزيها له عن هذه
الآفات والنقائص والتمثيل والتشبيه •
- ٦٦ الصفات المقتضية للعدم متفق على نفيها بدون هذه الحجّة •
- ٦٣،٦٢ ونفي التمثيل لا يثبت دعواه بأنه لا داخل العالم ولا خارجه •
- ٦٣ مغالطاته •

(١) وهي قوله : لانه سبحانه لا يساوي هذا الذوات الخ •

الصحيفة

- ٦٥،٦٣ الرازي ينقل عن الحنابلة ما لم يقولوه ، ويلزمهم بما لا تدل حجته عليه
(وهي قوله : فثبت أنه لا بد لهم من الاعتراف الخ) .
- ٦٤ وهم مع أهل السنة لا يقولون بعلم ما هيته وكيفية صفاته .
- ٥٨،٦٥ والرازي لا يعرف هذا المذهب ، ولا يقيم عليه حجة ، ويخصص في
مكان التعميم .
- ٦٥ يمثل هذا المتشابه من الكلام أضل الرازي وأمثاله عباد الله .
- ٦٦ معارضته ، وقلب حجته عليه .
- ٦٦ لا يلزم من عدم وصول العقل والخيال أن تكون ذاته على خلافهما .
- ٦٧ يراد بلفظ الوهم والخيال المطابق ، وغير المطابق ، وكثيرا ما يخص
بهما الباطل الذي لا حقيقة له .
- ٦٩ لا يصلح الجمع بين لفظ الحس وبين لفظ الوهم والخيال .
- ٧١-٦٩ أنواع من التخيلات الفاسدة .
- ٧٢ من الاعتقاد والتوهم والتخيل الصحيح ما لا ينكر كالمنامات .
- ٧٣ اذ رأى ربه في المنام فهو حق في الرؤيا ، ولا يعتقد أنه تلك الصورة ،
وانما هي بحسب حال الرائي وصحة ايمانه أو فساده ، واستقامة
حاله أو انحرافه ، أنكر رؤيته في المنام طائفة من المعتزلة وغيرهم .
- ٧٤ بعض النفاة يزعمون ان الرسل خيلوا للأمم . أسباب غلظهم .
- ٧٧-٧٥ لا فرق بين الصفات الخبرية العينية والصفات العقلية المعنوية في
الاثبات عند السلف والأئمة وأهل الحديث وأئمة الفقهاء والصوفية
وطوائف من أهل الكلام .
- ٨٧،٨٦ ويقولون : الصفات العينية قد تكون معلومة بالعقل ، ومن الصفات
المعنوية ما لا يعلم الا بالخبر ، خلافا لبعض الصفاتية .
- ٨٧-٧٧ فرق بين اثبات الشيء مع عدم العلم بكيفيته وبين العلم بعدمه ،
فالحنابلة اثبتوا الأول - وهو الصواب - والرازي والجويني اثبتوا
الثاني وخالفوا أئمتهم .
- ٨٧-٨٦ الاجماع التي يحكيها المتكلمون أكثرها باطل .
- ٨٧ ما أثبتته الحنابلة من الصفات أو نفوه - من كون الخالق لا داخل
العالم ولا خارجه - قامت عليه كل الأدلة ، بخلاف الأشاعرة .
- ٨٨ وهو مبين للعالم بالجهة والحيز والقدر لا بمجرد الاختلاف في
الحقيقة والصفة .

- ٨٩ الأشاعرة اثبتوا له مباينة لا تعقل بحال (وهو مباينة من قال :
لا داخل العالم ولا خارجه .
- ٩٠ الواجب أن تكون مباينة الله أعظم من كل مباينة .
- ٩١،٩٠ (فصل) قول الرازي : « معلوم ان الوجه واليد بالمعنى الذي ذكره
مما لا يقبله الوهم والخيال » ان قصد به الوهم والخيال الباطل لم
ينازع في نفيه . ظاهر « الوجه » « واليد » مما يقبله الوهم والخيال
وان أراد بالوجه واليد صفات معنوية فليس هو ما حكاه عن الحنبلية
٩٢ النفاة لم يعتقدوا انتفاءها الا لاعتقادهم أنها لا تقوم الا بجسم .
- ٩٣ وكون الباري ليس جسما (اذا فسر بالموجود أو القائم بنفسه)
٩٤ ليس بديهيا .
- ٩٤ قلب دليل الرازي عليه .
- ٩٥،٩٤ ما حكاه الرازي عن الحنابلة يقره الوهم والخيال ؛ اذ غايته أنهم
يثبتون وجها ويدين مخالفا لوجوه الخلق وأيديهم .
- ٩٥ يوضحه ما جاء في وصف الملائكة .
- ٩٦ قد يعجز بعض الخلق عن تخيل ذلك لعظمته .
- ٩٧،٩٦ الوهم والخيال لا يتصور موجودا الا متحيزا أو قائما بمتحيز ؛
لا يتصور وصفه بنقيض ذلك .
- ٩٧ (فصل) التخيل والتوهم الصحيح لا يتصور الموجود معدوما ، فهو
يقبل قول المثبتة لا نقيضه .
- ٩٨،٩٧ والرسول وسلف الأمة وأئمتها انما يعظمونه بالأمور الوجودية .
- ٩٨-١٠٠ دعواه اتفاق الطائفتين على الاقرار بما لا يقبله الخيال والوهم باطل
من وجوه .
- ١٠٠،١٠٤ لم يتكلم السلف والأئمة بلفظ « المتحيز و « الجسم » و « العرض»
نقيا أو اثباتا ؛ لما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحق .
- ١٠٠-١٠١ النزاع المحقق بين السلف والجهمية في الصفات ان الأولين آمنوا بأن
الله موصوف بما وصف به نفسه - من العلم والقدرة والسمع
والبصر والوجه واليدين وغير ذلك .
- ١٠٠-١٠٢ ومن اثبتها وسماها أجساما أو اعراضا والموصوف بها جسما
لا كالأجسام أو نفى التجسيم ليس قائلا بخلاف الوهم والخيال

- ١٠٣ (فصل) : «الوجه التاسع» من أدلة الرازي (١) الزام المثبتة - الذين لقبهم بالمشبهة - بمذهب الدهرية ، والزام الدهرية بمذهب المثبتة فيكون قول الفريقين باطلا .
- ١٠٤ منازعتهم للرازي في تلقيبه لهم بـ « المشبهة » .
- ١٠٤ كل من نفى شيئا مما سمى الله أو وصف به نفسه سمى المثبت له مشبها .
- ١٠٦،١٠٥ والرازي واشباهه تسميهم المعتزلة مشبهة ، وان نفى عن نفسه هذا الاسم بما يدعيه من التنزيه فكذلك حال غيره .
- ١٠٧ ان أريد بلفظ « التشبيه » التمثيل فالمثبتة لا يقولون به ، وان أريد به اثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس .
- ١٠٨،١٠٧ و « المجسمة » غير الغلاة لا يسمون « مشبهة » عند أئمتهم .
- ١٠٩ واسم التشبيه لم يذم به أحد شرعا ، بخلاف لفظ التمثيل .
- ١١٠،١٠٩ جهومور مثبتة العلو لا يحتاجون الى تلك المقدمة (وهي قوله ان العالم والباري موجودان ، وكل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه ألخ » .
- ١١٠ اذا وازنا بين حجة الدهرية (وهي قولهم : ان العالم والباري موجودان وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا ألخ) وحجة المثبتة فهي على الرازي لا له .
- ١١١ الجويني قبل الرازي جعل الحجتين من حكم الوهم والخيال ولم يسلم من معارضة الطائفتين ، وكان سبب تسلطهما على أهل الكلام
- ١١٢ « أهل الكلام » جنوا على الاسلام ، وعلى المسلمين ، وعلى عدوهم .
- ١١٢ حجة المثبتة ضرورية لا تقبل الجدل ، وحجة الدهرية لا تستلزم القول بقدم العالم .
- ١١٣ لو فرض تلازمهما لم ينف بحجة الدهرية ما هو أبين منها .
- ١١٣ وان كانت باطلة لم تدفع بمثلها ، ولا يحاج أحد فيما ليس له به علم
- ١١٥،١١٤ ابطال المثبت لهذه المعارضة .

(١) على ان الله لا داخل العالم ولا خارجه وأن مقدمة أهل الاثبات ليست معلومة

بضرورة العقل كما تقدم . ويستمر جواب هذا الوجه الى ص ٢٨٦ .

الصحيفة

- ١١٦،١١٥ وابطال الفيلسوف لهذه المعارضة أيضا .
- ١١٧ ويقول المثبت : لا ما نع من الالتزام بقدم بعض الأجسام .
- ١١٨ ويقول المثبت : هذه المعارضة حجة ثانية لي .
- ١١٩ ويقول أيضا : وكل واحدة من المقدمتين تدل على القول بالجهة والجسم ، وكل واحد من المطلوبين يدل على الآخر .
- ١٢٠،١٢١ والزمام الفيلسوف بالجهة لا يدل على تناقضه .
- ١٢١ (فصل) لفظ « الطرف » أعم من لفظ الجهة فقد يظن اذا استعملت هذه الأدوات في حق الله أنه محل المخلوقات ، أو أنها محل له ، وليس كذلك .
- ١٢٢ قوله : « وهذا قول أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه » .
- ١٢٢ من التوفيق التوبة من هذا التقديس الذي ذكره . توبة الجويني منه (فصل) ميل الرازي الى الدهرية - الذين ادعى الرد عليهم - أكثر من ميله الى السلفية الذين يقولون انه فوق العرش .
- ١٢٤-١٢٧ (فصل) والمثبتة يمنعون حتى من تسمية الله بالدهر ، فهم من أبعد الناس عن مذهب الدهرية .
- ١٢٧ (فصل) أئمة الرازي في نفي « الاستواء » هم الجهمية ؛ لا أئمة الأشعرية .
- ١٢٨ ولو فرض أنه قولهم لم يكونوا أحق بالتوحيد والتنزيه .
- ١٢٨ حيرة الرازي وأصحابه .
- ١٢٩ دعوى الرازي وأصحابه الرد على الدهرية بجحد مقدمة المثبتة ونحوها أوقعهم في أربعة محاذير .
- ١٣١ سبب عجز الأشاعرة عن مقاومة الدهرية ادخالهم في « مسألة حدوث العالم » حقا وباطلا .
- ١٣١ ولأجله ذم السلف كلامهم في الجواهر والأعراض وبناءهم علم أصول الدين على ما ذكروه من ذلك .
- ١٣٢ سمي الرازي أصحابه « أهل التوحيد » تقليدا للمعتزلة نفاة الصفات
- ١٣٣ توحيد المعتزلة تلحيد وتوحيد الرسل نقيضه الاشراك والتمثيل .
- ١٣٤ كل من كان أعظم تعطيلًا والحادا كان أحق بتوحيد الرازي وأصحابه

الصحيفة

- ١٣٤ توحيد أهل الاثبات براءة من الشرك والتعطيل .
- ١٣٥ تخصيص التخيل بالعزل في الأمور الالهية مطلقاً خطأ .
- ١٣٧ لا فرق بين الاحساس الباطن والظاهر ، ولا بين الحس والعقل في القبول والرد .
- ١٣٨ وهو وأصحابه لم يعزلوا حكم الوهم والخيال عن ذات الله وصفاته، بل هم يستدلون على منازعتهم بما هو من جنس هذه الحجج وأضعف منها .
- ١٣٩ أصل الضلال ما اشتركت فيه الجهمية والدهرية في النفي والجحود لصفات الله .
- ١٣٩ مبدأ ذلك مناظرة الجهمية ثم المعتزلة للدهرية بما استحدثوه من علم الكلام .
- ١٤٠ الدهرية قسمان لا قسم واحد .
- ١٤١ الحجة التي ابتدعها المتكلمون في اثبات الصانع وخلق العالم هي الاستدلال على حدوث الموصوفات بحدوث صفاتها وأفعالها .
- ١٤٣-١٤١ مقدمتا هذه الحجة ، وتقديرها عندهم ، وما التزموا لأجلها من الباطل نظم هذه الحجة التي نفوا بها أن يقوم به فعل .
- ١٤٥ (فصل) رد أهل السنة على القائلين بقدم العالم هو الرد الأقوم ورد أهل السنة على المنكرين للخالق أيضاً .
- ١٤٧-١٤٧ كل ما يحتاج به من قال بقدم العالم أو نفي الخالق أو نفي الصفات يلزمه من المعارضات أعظم مما فر منه .
- ١٤٨ ويعاقب المبطل بشر مما فر منه .
- ١٤٨-١٤٩ رئيس المبطلين ابليس وفرعون : ابليس ترك الطاعة حذرا من نقص مرتبته ، وفرعون استكبر عن عبادة رب السموات والأرض خوفا من سقوط رياسته . عقوبتهما .
- ١٤٩، ١٥٠ ومن اتبع الهدى حصل له المطلوب ونجا من المهروب .
- ١٥٠ وكل من خالف الأدلة السمعية فهو مخالف للأقيسة العقلية : مسفسط في العقليات ، مقرمط في السمعيات .
- ١٥١ احتجاج الفلاسفة على المتكلمين بظاهر الشرع في قدم العالم .

الصحيفة

- ١٥٢ ليست السموات والأرض أول مخلوق عند السلف .
- ١٥٢ ولا خلقتنا من غير مادة وفي غير مدة .
- ١٥٥-١٥٣ ولا أن العالم يعدم حتى الجنة والنار .
- ١٥٥-١٥٣ غلط الفلاسفة في ظاهر الشرع حيث ظنوا أنه يدل على قدم المادة ،
أو المدة .
- ١٥٨-١٥٥ « العرش » ليس داخلا فيما خلق في الأيام الستة ولا فيما يغير ،
للعرش شأن ليس لغيره .
- ١٥٧ بقاء الجنة والنار معلوم .
- ١٥٩ قول الدهرية في بداية العالم كفر ، وقول الجهمية ضلال ، السلف
كفروا الطائفتين .
- ١٥٩ لفظ « العالم » لا يوجد في كلام الله وكلام رسوله وكلام السلف
(والعالمين) أعم ، كلفظ « الخلق » .
- ١٦٠ شبه الدهرية في نظر الجويني « أربعة أقسام » (١) القدح في دليل
الأعراض (٢) يتعلق بالتعرض لنفي الصانع (٣) الاستشهاد بالشاهد
على الغائب (٤) ضروب من التموهيات .
- ١٦١، ١٦٠ حجة الدهرية على قدم العالم (١) أنه لو كان محدثا لكان محدثه فاعلا
مختارا ، وهو محال لوجهين . واما الاحتجاج بها على نفي الخالق
مطلقا فانهم قالوا : ان كان موجبا بذاته لزم قدم المفعولات ، وهو
خلاف المحسوس . وان لم يكن فصدوره بعد ان لم يكن يحتاج الى
سبب حادث ألخ .
- ١٦٣ أصل حجة الدهرية هو الخوض في تعليل أفعال الله المنهي عنه .
- ١٦٤ ويلزم القائلين بقدم العالم - سواء قالوا انه واجب بنفسه ، أو واجب
بعلة قديمة واجبة بنفسها - هذه المحالات التي ذكروها وأضعافها .
- ١٦٦-١٦٣ وان قيل حدث بنفسه بعد ان لم يكن - ولا يعلم به قائل - كان أظهر
فسادا وتناقضا .

(١) وتقدم ان الدهرية قسمان لا قسم واحد (١) من يقول بقدم العالم ويثبت
وجود الخالق (٢) من ينكر وجود الخالق أيضا . وهنا نقض المؤلف هذه الحجة
بإيجاز ، ويأتي نقضها بالبسط والايضاح أيضا ص ٢٠٣ .

الصحيفة

- ويجاب من قال بقدم العالم اعتمادا على تلك الحجة بوجوه . ١٦٧-١٦٩
« أمثلة السوء » للذين نفوا وجود الخالق لثلا تبطل النبوة والمعاد ١٧٠
في نظرهم !!
- الأجدر بهؤلاء المتكلمين - كالجويني وذويه - ان لا يدخلوا مع ١٧٢،١٧١
الفلاسفة في مناظرة لا ينتصرون فيها عليهم ، مثال جدال هؤلاء مع
قصور هم للفلاسفة
- (فصل) في طرق الناس في اثبات وجود الله : « أولا » دلالة ١٧٦-١٧٢
الاختراع للمخلوقات . « ثانيا » دلالة العناية . استحسان المؤلف
لهذه الطريقة وبيانه لما فيها من التقصير .
« ثالثا » معرفة الصانع بالفطرة والضرورة . ١٧٧،١٧٦
« رابعا » ما يشهد من احداث النوات وصفاتها . ١٧٩،١٧٨
« خامسا » الارادة . « سادسا » الحكمة . ذكرهما الخطابي . ١٨١-١٨٠
الفلاسفة يقرون بالحكمة والارادة فنفيهم بعد ذلك كونه فاعلا مختارا ١٨٢،١٨١
تناقض منهم .
- اعتذار ابن سينا عن هذا التناقض بجعله العلم مخصصا لما لم يرد . ١٨٤-١٨٢
ابطال اعتذاره من وجوه .
- (فصل) وما ذكره ابن سينا في ما هية « الملك » و « الغنى » يدل ١٨٦-١٨٤
على أن الفلاسفة لا يجعلونه ملكا حقا ، ولا غنيا . وشاركهم الرازي
في ذلك في كتابه شرح « الاشارات » .
- (فصل) : احتج ابن سينا على نفي « الارادة » و « الحكمة » باسم ١٩٧-١٨٦
« الجواد » وعارضه الرازي في تفسير « الجود » بيان اضطراب ابن
سينا والرازي من وجوه .
- (فصل) قول السلف : لا يقال في أفعال الله « لم » لم ينفوا به ١٩٨،١٩٧
ثبوت الحكمة والارادة .
- بل العقول تعجز عن ادراك كنه الغاية المقصودة بافعاله . ١٩٨
ضعف جواب المتكلمين عن حجة الفلاسفة في ابطال « الغرض » في ٢٠٠،١٩٩
أفعال الله .

- ٢٠٢، ٢٠١ جواب طائفة أخرى عن سؤال الحكمة في أفعال الله .
- ٢٠٣ بيان المؤلف لتناقض الفلاسفة في حجة الحكمة والغرض باطناب (١)
- و ثبوت الفاعل المختار : « أولا » أن ها هنا حكما ومنافع لا بد لها من فاعل مرید .
- ٢٠٤ « ثانيا » ان هذه المقاصد المحسوسة تستلزم وجود مقصود لنفسه .
- ٢٠٤ « ثالثا » الفلاسفة معترفون بالاختيار .
- ٢٠٥ « رابعا » هذا الاختيار مستلزم لما ذكروه ، فما كان جوابهم عنه كان جوابا للقائلين بحدوث العالم .
- ٢٠٥ « خامسا » ويلزم الفلاسفة في انكار السبب الحادث كلما ألزموه للمتكلمين في تجدد الارادة .
- ٢٠٦-٢١٠ « سادسا » وابن رشد - منهم - يجوز قيام الحوادث بالرب ، وذلك يبطل القول بقدوم الأفلاك ، كما يبطل كثيرا مما اعترض هو به على المتكلمين .
- ٢١٠ « سابعا » ما جعله ابن رشد الفيلسوف ضروري الوجود في الأسباب والحكم يدل على الارادة المخصصة لها .
- ٢١٠، ٢١٤ وأهل الوحدة - استمدوا من الفلاسفة - لا يمكنهم أن يقولوا : حدوث العالم عن واجب الوجود ممتنع فان قولهم فيه من الاحالة أعظم من هذا سبب استتالة الدهرية على المتكلمين نفي هؤلاء للحكمة في خلق العالم معنى (الحكيم) عند المتكلمين - أبي المعالي واتباعه - وتناقضه .
- ٢١٧ جعله « اللام » للضرورة ، وردة .
- ٢١٧-٢١٩ « ثامنا » ما نقله ابن رشد عن افلاطون وارسطو : أن كل جائز محدث . يدل على حدوث العالم .
- ٢١٩ وما فهمه من كلامهم واعترض به فقد وقع فيه الغلط .
- ٢١٩ جعل ابن رشد هذه الطائفة من اليونان هم أهل العلم والبرهان وردة لولا ما ذكروه في الطبيعيات والرياضيات لم يكن لهم ذكر عند الأمم
- ٢٢٠، ٢٢١ المراد بالعلماء الذين اثنى الله عليهم هم الذين شهدوا أنه لا اله الا هو

الصحيفة

- ٢٢٢، ٢٢١ سلكت الفلاسفة في الإرادة طريقا ، والأشعرية طريقا ، وكلاهما يدل على كونه مريدا مختارا وإن تناقضوا .
٢٢٢ تفسير الإرادة .
- ٢٢٣ سبب تسلط الدهرية على الجهمية في الصفات والقدر شيان .
٢٢٣-٢٢٤ جواب أهل الإثبات للطائفتين .
- ٢٢٨-٢٢٨ وادعى الفيلسوف عدم التكفير في مسألة المبدأ والمعاد نظير ما ادعاه الرازي في « الصفات ، والقدر » .
- ٢٢٨ وادعى ان الرسل جاؤا بالتخييل في مسائل المبدأ والمعاد وجوز تأويل نصوصهما لأهل البرهان الفلسفي . نقده من وجوه .
- ٢٣٧-٢٤٠ غلط ابن رشد في حكاية المذاهب في الأمور الالهية : غلط على الغزالي ، وعلى الصوفية ، وفي الاحتجاج بحديث علي « حدثوا الناس بما يعرفون أَلْحَ » .
- ٢٤٠-٢٤٢ ونسب أهل الإثبات - الذين لقبهم بالحشوية - الى التقصير في الطريق الى معرفة وجود الله .
- ٢٤٢ ونسب كل الأشعرية الى سلوك غير الطريق الشرعية - وهي طريقة الأعراض .
- ٢٤٢ ابطال تسميته لأهل الإثبات « بالحشوية » . أول من لقبهم به رئيس المعتزلة .
- ٢٤٤، ٢٤٥ والرافضة والفلاسفة تسميهم : « الجهور^{المجهر} » أيضا كذلك .
- ٢٤٥، ٢٤٦ الطريق الذي حكاه عن أهل الإثبات لم يقلوه ، سبب هذا الخطأ ، أول من حكاه عنهم المعتزلة .
- ٢٤٦ واشتمل القرآن - وهو طريق أهل الإثبات وشعارهم - من الأدلة العقلية في الأمور الالهية - في المسائل والدلائل - على غاية الاحكام ، ونهاية التمام . وخلاصة ما يذكره أهل الكلام والفلسفة انما هو بعض ما بينه القرآن والحديث مع سلامتهما مما في كلامهم من التناقض ، واشتمل على ما تقصر عنه عقولهم وما لا يطمعون أن يكون من مدلولهم .

الصحيفة

- ٢٤٨، ٢٤٧ إذا قال أهل الاثبات لا مجال للعقل في معرفة الله ، أو نهوا عما يسمى « الكلام » أو « النظر » فلذلك وجوه صحيحة .
- ٢٤٨ الطريقة التي نسبها الى الأشعري لا يقول بها الأشعري ولا أكثر أئمة الأشاعرة أيضا .
- ٢٥٥-٢٤٩ طريقتهم التي ذكرها الخطابي والأشعري . مذهب حذاق الأئمة والعلماء فيها .
- ٢٥٦، ٢٥٥ طريقة متأخري الأشعرية (الأعراض) باطلة . وطريقة الفلاسفة (التخيل) أبطل منها .
- ٢٥٦ حكاية ابن رشد لطريقة الصوفية في اثبات وجود الله .
- ٢٥٧ طريقة المعتزلة التي جهلها ابن رشد هي طريقة الأعراض هم أهلها . والأشعرية تلتقتها عنها ، كما تلتقت المعتزلة عن المتفلسفة .
- ٢٥٨، ٢٥٧ ولم ينتقد ابن رشد من مقالة الباطنية شيئا .
- ٢٥٩ الباطنية صنفان ، والصنف الأول قسمان ، وابن رشد منه .
- ٢٦٠-٢٦٣ الصنف الثاني الزهاد الذين لقبوا « الصوفية » وقد ينتسب الى هؤلاء من هم براء منه . طريقة الناس في التصنيف في أخبار الزهاد .
- ٢٦٧-٢٦٣ طريقة الصوفية في الاستدلال ليس كما حكاه عنهم ابن رشد تقليدا للغزالي ، طرفهم ، وصحتها .
- ٢٦٧-٢٦٩ وليست المعرفة بالله كافية في السعادة بدون العمل كما يظنه المتفلسفة ، فكيف اذا عنوا بها عقائد أكثرها باطلة !؟
- ٢٦٩-٢٨٠ الهروي - من مشايخ الصوفية - يذكر طريقتهم ، وطريقة أهل الكلام ، وأئمة البدع الأولى ، ومصيرهم .
- ٢٨٠ (فصل) أصل هؤلاء المتكلمين الذي بنوا عليه اثبات الخالق والمعاد هو اثبات « الجوهر الفرد » .
- ٢٨١-٢٨٣ وآخرون منهم بنوا عليه اثبات المعاد وانكار الصفات .
- ٢٨٣-٢٨٥ ابطال بناء الدين على الجوهر الفرد ، من قال بنفيه من أئمة المتكلمين
- ٢٨٥، ٢٨٦ التحقيق في مسألة « الجوهر الفرد » قول طائفة ثالثة : أنه اذا صغر استحال .

الصحيفة

- ٢٨٦ « الدليل العاشر » (١) أن أفعال الله ثابتة على خلاف الحس والخيال
- ٢٨٧ نقضه ببيان ما فيه من التلبيس .
- ٢٨٩، ٢٨٨ غلط الرازي في معرفة تكوين الله للأشياء .
- ٢٨٩-٢٩١ قوله : لم نشهد تكوين الأشياء الا من أشياء مخلوقة حق .
- ٢٩١-٢٩٣ وشهدنا ابداع الجواهر والأعراض من غير جنسها .
- ٢٩٣ لا نسلم ان وهمنا وخيالنا لا يقضى باحداث الذوات .
- ٢٩٤ ابداع المركبات وتركيبها أبلغ من ابداع البسائط المفردات .
- ٢٩٥ قول الرازي : لا نعقل حدوث شيء الا في زمان . لا ينفعه في محل النزاع .
- ٢٩٦ شهدنا حدوث الحركة ، وهي سبب الزمان .
- ٢٩٧ والله خالق الحركة والمتحرك .
- ٢٩٨-٣٠٠ مافي تعجب الرازي من عدم افتقار كل زمان الى زمان من السخف .
- ٣٠٠ الرازي يحتج بحجج الدهرية على المسلمين ، وله منها مواقف .
- ٣٠١ نقض مجمل لما احتج به من ثبوت ما يعلم امتناعه بالبدئية ، وأنه من حكم الحس والخيال الباطل .
- ٣٠١ اثبات فاعل ليس له نظير ، أو فعل ليس له نظير : ليس محل النزاع
- ٣٠٢ وتمثيل الفاعل الذي لا فاعل له بالفاعل الذي له فاعل ممتنع .
- ٣٠٢-٣٠٤ الرازي يحتج على خصومه بما لا يقرون به ولا غيرهم .
- ٣٠٤ السؤال عن خلق الله ؟ هو منتهى مسائل الشيطان . جوابه .
- ٣٠٤-٣٠٦ احتجاجه باثباتنا لفعل الله على خلاف ما نعقله من أفعالنا ، وبيان تلبيسه .
- ٣٠٦-٣٠٨ ويستدل الرازي - على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه - باثباتنا لصفات الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من صفاتنا ولا حجة فيه .
- ٣٠٨-٣١٠ كما يستدل باثباتنا لافعال الله على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من أفعالنا ولا حجة فيه على اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه .
- ٣١٠-٣١٢ وكذلك استدلاله باثباتنا للسمع والبصر على خلاف ما نتوهمه ونتخيله من سمعنا وبصرنا .
- (١) على ما زعمه الرازي من أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، كما تقدم .

الصحيفة

- ٣١٤-٣١٢ خلاصة الوجه العاشر ونقضه بوجوه .
- ٣١٤ منع دلالة الوجوه العشرة على مطلوبه .
- ٣١٦-٣١٤ (فصل) في أجوبة أهل الاثبات للرازي وذويه - وهي كل الاجوبه
المعتبرة عند البشر - « الوجه الأول » انا نعلم بالضرورة امتناع
ما ادعى وجوده بالنظر (وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه) ونعلم
بالضرورة وجود ما ادعى انتفاءه بالنظر (وهو ان رب العالمين
فوق العالم) .
- ٣١٧ « ثانيا » انا نعلم بالنظر امتناع ما أثبتته المنازع وثبوت ضده من
وجوه : (١) أن كل من كان أقرب الى الوجود كان أحق به ، وكلما
كان أقرب الى العدم فهو أبعد عنه (٢) ليس للانسان أن يجعل كل
ما لم يحسه مماثلا لما أحسه ، وان من الأمور الغائبة عن حسه ما يعلم
بالقياس والاعتبار على ما شاهده .
- ٣١٨ من حكى - من المتكلمين - أن أمة لاتقر بشيء من المعقولات وانما تقر
بما أحسته فقد غلط .
- ٣٢٢-٣١٩ حتى « السمنية » غلطوا جهما ، وغلطهم ، مع غلظه في المناظرة .
- ٣٢٣ كما غلط المتكلمون أيضا في جملة السفسطة ورئيسها .
- ٣٢٢ الفلاسفة قسّموا الحكمة القياسية الى خمسة أنواع : أحدها السفسطة
ما دخل بسبب تعريب كتب حكمة اليونان من الفساد في العقائد
وغيرها . أقسام الناس فيها .
- ٣٢٤ التحقيق في السفسطة أنها ليست مذهبا عاما لطائفة في كل حق .
- ٣٢٤ وان السمنية قالوا : لا بد أن يمكن احساسه ؛ لا أنه لا بد لكل من
أقر به أن يحسه . وهذا حق .
- ٣٢٥ لو اهتدى الجهم في المناظرة لاجابهم بالاستفصال .
- ٣٢٥ عدل جهم الى حجة المتفلسفة في الروح - وهي با طلة - وقلده
الرازي هذا .
- ٣٢٦ اضطرر المتكلمون والفلاسفة في مسألة قياس الغائب على الشاهد ،
وسببه الانتصار للقول .

الصحيفة

- ٣٢٦ وآحاد السلف لا يجترؤون على مخالفة النصوص والمعقولات .
- ٣٢٧ ما لا يجوز من الأقيسة في حق الله تعالى .
- ٣٢٨ استعمل السلف قياس الأولى .
- ٣٢٨-٣٣١ (الوجه الثاني) (١) أن تسميته بالموجود دليل أنه بحيث يجده الواجد ، والموجود هو المحسوس .
- ٣٣١-٣٣٥ (الوجه الثالث) دعواهم وجود موجود ليس بمتحيز ولا جسم ولا قائم بمتحيز ولا جسم مثل دعوى أولئك وجود موجود ليس قائما بنفسه ولا بغيره .
- ٣٣٥ (الوجه الرابع) أنه لا يعقل ما هو قائم بنفسه الا ما هو مختص بما يقولون انه في جهة ، وما تصح عليه المحاذات ، وما هو في اصطلاحهم جسم ومتحيز .
- ٣٣٦ وان قالوا : القيام بالنفس وصف سلبي فلا يدل على أنه متحيز أو جسم . أجيبوا بأربعة أجوبة .
- ٣٣٧ (الوجه الخامس) ان القلوب لا تعلم قائماً بنفسه الا المتحيز
- ٣٣٨ (الوجه السادس) أن الفطرة التي علم بها أن الموجود الممكن لا يكون الا متحيزاً أو قائماً بجسم ونحو ذلك لم تخرج القديم من هذا التقسيم
- ٣٣٨ انما أخرجها بعض من اعتقد ذلك من المتكلمين والفلاسفة وليسوا حجة على نظرائهم وجماهير الناس .
- ٣٣٩-٣٤٢ مناقشة من جوز قسماً ثالثاً في الموجودات .
- ٣٤٢-٣٤٨ (الوجه السابع) انه لا بد لكل موجود من حد ومقدار يميزه ، وما قاله أئمة الكلام في الصفة يقال مثله في القدر وان تناقضوا .
- ٣٤٨ (الوجه الثامن) أنا نثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق الا بما يكون في اصطلاحهم في جهة أو حيز .
- ٣٤٩-٣٥٧ كلام الأئمة في اثبات الرؤية ، والرد على منكريها ، ما نقل عن أحمد والدارمي .

(١) من أجوبة أهل الاثبات . وتقدم الوجه الاول ص ٣١٤

الصحيفة

- ٣٥٩-٣٥٧ مذهب المتكلمين في الرؤية ، وما يشترط لها •
- ٣٦٨-٣٥٩ ومن قال منهم : يرى لا في جهة • فقد بين تناقضه حتى الفلاسفة الذين هم أعظم تعطيلا وتناقضا •
- ٣٦٨ (الوجه التاسع) أن التحيز من لوازم علوه واستموائه عند أكثر أهل الكلام والفلسفة •
- ٣٦٩ (فصل) انحط الرازي الى الاستدلال بكلام معلم الدهرية المبدلين •
- ٣٧٢-٣٧٠ لو صح النقل عنه لم تقم به حجة اذا لم يثبت عن نبينا • حتى الاسرائيليات لا تصدق ولا تكذب •
- ٣٧٢ كلام أرسطو واتباعه في العلوم الالهية قليل متناقض ، كلامهم فيما عداه مثل كلام بقية الناس ، وكلامهم في الطبيعيات غالبه جيد •
- ٣٧٢ ولم يتبع الرازي وصية ارسطو في اختيار الاعتقاد بل ابتداء الناس بالدعوة الأشعرية •
- ٣٧٣ « أرسطو » بدل دين الصابئة المؤمنين ، وهؤلاء الجهمية اتبعوا سنن من كان قبلهم في تبديل صفات الله •
- ٣٢٣،٣٧٤ ولما عربت كتبهم ظهرت القرامطة الباطنية وهم أعظم تعطيلا وكفرا • ظهر من البدع أولا ما كان أخف •
- ٣٧٥ وصية ارسطو مخالفة لأمر الرسل بالبقاء على الفطرة •
- ٣٧٨-٣٧٦ اختلاف الفلاسفة الصابئة في أصول دينهم ، وما فيهم من الشرك أعظم مما في أهل الكتابين •
- ٣٧٨ (فصل) : قال الرازي : « المقدمة الثانية » في الدلائل على أنه منزه عن الجسمية والتحيز • وخلصتها : بيان فساد قول من يقول : انه لا يمكننا أن نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه الا اذا وجدنا له نظيرا •
- ٣٧٨-٣٩٠ ان أراد الرازي نفي النظر من كل وجه فهو محل وفاق ولا ينفعه • وان أراد من بعض الوجوه فلم يقم دليلا على افساده •
- ٣٩٠ حجته الأولى - على تلك المقدمة - وجوابها من وجوه •
- ٣٩٣-٣٩١ حجته الثانية - على تلك المقدمة أيضا - وجوابها من وجوه •
- ٣٩٥-٣٩٣ حجته الثالثة - على تلك المقدمة - وبيان فسادها من وجوه •

- ٣٩٥ (فصل) قال الرازي : « المقدمة الثالثة » في الدلالة على أنه منزه عن
الجسمية والحيز أن دين عبادة الأصنام كالفرع على مذهب المشبهة .
- ٣٩٦ تقصير الرازي في معرفة مذاهب الناس وتحقيقها في اطلاق التجسيم
نفيا واثباتا .
- ٣٩٧-٣٩٩ جمهور القائلين بأن الله فوق العرش والقائلين بالصفات الخبرية
لا يقولون هو جسم ولا ليس بجسم كما حكاه الأشعري عنهم .
- ٣٩٩-٤٠٧ ونفي الجسم والصفات الخبرية هو قول المعتزلة وطائفة من المرجئة
ومتأخري الأشعرية .
- ٤٠٧-٤١٨ واثبات الجسم وهذه الصفات قول جمهور الامامية المتقدمين وطائفة
من المرجئة وغيرهم .
- ٤١٨-٤٢٠ تعقيب وتوضيح لما ذكره الأشعري من مذاهب الفرق .
- ٤٢٠-٤٢٦ ما ذكره الأشعري في « الابانة » أيضا .
- ٤٢٦-٤٢٨ ما ذكره الدارمي من مذاهب أهل السنة ومذاهب الجهمية في :
« الحد » و « النهاية » هل يوصف الله بهما نفيا واثباتا أم لا .
- ٤٢٨ نقل الخلال لمذهب أهل السنة في « الحد » أيضا .
- ٤٢٩ نقل حرب الكرمانى لمذهبهم أيضا فيه .
- ٤٣٠-٤٣٣ ومن أثبت « الحد » و « الغاية » من السلف نفى علمنا بكيفيتهما
كالصفات .
- ٤٣٣ فلا منافاة بين اثبات الحد ونفيه في كلام السلف .
- ٤٣٣-٣٤٠ ولا تناقض في كلام أحمد بين اثبات الحد ونفيه كما ظنه بعض أصحابه
وأنكر طائفة من أهل اللغة والحديث - ممن يرى رأي الكلابية -
- « الحد » ومنهم الخطابي وابو حاتم .
- ٤٤٢-٤٤٥ أجوبة أهل الاثبات لهؤلاء - وهو قاعدة في استعمال الألفاظ التي لم
ترد لرد الشبه .
- ٤٤٦ ومن نفى « الحد » أيضا ابو نصر السجزي .
- ٤٤٦ الرازي وذووه يعيرون أهل الاثبات باتباعهم للوثنيين في الاثبات !!
- ٤٤٧ الوثنيون وسلف الجهمية هم أئمتهم في الدعوة الى الشرك والتعطيل .
- أما أهل الاثبات فقد ائتموا بالخليل والكليم عليهما السلام .

- ٤٥٠ الاستدلال في التوحيد بكلام ابي معشر المنجم انما يليق بالرازي وأصحابه .
- ٤٥١ وهذه الحكاية تدل على ان مذهب الأنبياء والمرسلين من كل أمة هو ما اسماه « مذهب المشبهة » .
- ٤٥٢ ما في هذه الحكاية من أن عباد الأوثان يعتقدون أنهم يعبدون الله غلط عليهم .
- ٤٥٢ عبادة الأوثان انما هي مشهورة عن نفاة الصفات كفرعون ونمرود واتباعها .
- ٤٥٣ الشرك لم يبتدعه « أولا » أهل الكتب الالهية الذين سماهم « المشبهة » وانما ابتدعه سلف ابي معشر وذويه .
- ٤٥٤ مانقله الرازي عن أبي معشر ان كان حقا فهو من أعظم الحجج على صحة مذهب خصمه .
- ٤٥٥ لم يعرف عن مشركي الأمم أنهم كانوا يعتقدون أن الوثن صورة الله ، ابو معشر أول مفتري .
- ٤٥٥ الشرك في غير مثبتة الصفات أكثر وأكثر فوجب أن يكون عيبه لهم بذلك كذلك .
- ٤٥٦ اعتقاد ثبوت الصفات أو التشبيه المحض ليس موجبا لعبادة الأصنام ، فساد الفرع قد يكون من جهة أخرى غير جهة الأصل .
- ٤٥٧ عباد الشمس والقمر ونحوهم انما فعلوا ذلك لاعتقادهم وجودها فهل يكون اشراكهم بها قادحا في وجودها وفي اعتقاد ما هي متصفة به !؟
- ٤٥٨ الرازي يحكم على أهل الاثبات بلا حجج شرعية ولا عقلية .
- ٤٥٩ ويقدم في الاخبار المستفيضة ، ويحتج باخبار الزنادقة في أصول الدين !!
- ٤٥٩ (فصل) قال الرازي : (الفصل الثاني) في تقرير الدلائل السمعية على أنه منزه عن الجسمية والحيز والجهة .
- ٤٦٠ **الحجة الأولى** « سورة الاخلاص » وهي محكمة .
- ٤٦٠ هي من المحكمات لكن هناك آيات وأحاديث محكمات ولا يقول بها الرازي !

الصحيفة

- ٤٦٣-٤٦١ تقريره الدلالة من (أحد) على أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة .
- ٤٦٣ الاستدلال بـ (أحد) على نفي الصفات ، وتسمية النفاة « موحدين »
والمتبئين « مشبهين » عرفه الأئمة قديما عن الجهمية .
- ٤٦٧-٤٦٤ وهم يفسرون « الواحد » و « التوحيد » بما ليس في الكتاب والسنة .
٤٦٧ ولما أدخلوا النفي في مسمى (الواحد و « التوحيد » أظهر المسلمون
خلافهم : من الأئمة والفقهاء ، وأهل الحديث والكلام
- ٤٦٨ وكثير من متكلمة الصفاتية وانفسروهما بما ينفي التجسيم والتنشبيه لم
يلتزموا أن ذلك ينفي الصفات .
- ٤٦٩ وفسر بعض المتكلمين الواحد بمعان ثلاثة (١) أنه واحد في ذاته
لا قسيم له (٢) أنه واحد في صفاته لا شبيه له (٣) أنه واحد في
أفعاله لا شريك له .
- ٤٧٠ ووافقهم طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم .
- ٤٧١ وكثير ممن يفسر (الواحد) بعدم التجزي يريد به وجود الانقسام ،
وليس هذا فقط هو الذي يريده نفاة الجسم .
- ٤٧٢-٤٧٤ وطائفة تجعل قول النصارى في « الآقانيم » بمعنى الأجزاء والأبعاض،
وبعضهم لا يقول بذلك . تناقض النصارى .
- ٤٧٤ عامة ألفاظ المتكلمين لا يريدون بها ما هو المعروف في اللغة - تلبيسا
على الجهال
- ٤٧٤ التجزي والتركيب بمعناه اللغوي مما اتفق المسلمون على نفيه
عن الله .
- ٤٧٥ تناقض طوائف النفاة ومن اتبعهم .
- ٤٧٦-٤٧٧ و « التشبيه » في اصطلاحهم هو « التمثيل » . أما في اللغة فيقال
بدون التماثل في شيء من الحقيقة .
- ٤٧٧ أئمة أهل السنة ومحققوا أهل الكلام يمتنعون أن يقال : لا يشبه
الأشياء بوجه من الوجوه .
- ٤٧٧ ولفظ « التجسيم » له معنى عام ، ومعنى خاص وفيه النزاع . أئمة
الاسلام لا يطلقون هذه الألفاظ المبتدعة ويستفصلون عن المعنى الذي
يريده من يثبت أو ينفي .

الصحيفة

- ٤٧٨ توحيد المتكلمين باطل ليس هو توحيد الرسل .
- ٤٧٨ توحيد الرسل والمؤمنين عبادة الله وحده . « التوحيد في الأفعال »
كان يقربه المشركون .
- ٤٧٩ توحيد الرسل يتناول توحيد الصفات .
- ٤٨٠ ليست الالهية هي القدرة على الاختراع كما يذكر عن الأشعري .
- ٤٨١ الفلاسفة مشركون لا موحدون ، والنصارى خير منهم .
- ٤٨٢ الشرك فيهم انما ابتدعوه تشبيهاً بأولئك
- ٤٨٢ توحيد الفلاسفة (نفي الصفات) مثل تعطيل المعتزلة الذي سموه
(توحيداً) .
- ٤٨٢ بطلان تفسير المتكلمين للفظ (الواحد) و (التوحيد) في اللغة .
- ٤٨٣ بطلانه في العقل أيضاً .
- ٤٨٤ بطلانه في الشرع أيضاً ، كلام الأئمة في ذلك .
- ٤٨٧ النفي الذي يذكرونه مستلزم للعدم ، مناف ل (الأحد) و (الصمد)
و (العلي) (العظيم) (الكبير المتعال) . . .
- ٤٨٧ نقض استدلال الرازي ب (الأحد) على نفي الجسمية .
- ٤٨٩-٤٩٢ النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة وصفت الأجسام بالوحدة ،
الفاظها .
- ٤٩٢ الاستدلال بالقرآن انما يصح على اللغة التي نزل بها ، وحمله على
اصطلاح خاص أو عام تحريف .
- ٤٩٢ (أحد) لم يجيء اسماً في الاثبات الا لله ، فهو أدل على الاثبات منه
على النفي .
- ٢٦٢ قلب استدلاله ب (أحد) عليه .
- ٤٩٥ كون الجسم مركب من الجواهر المفردة فيه نزاع ، وهو وأئمة قد
توقفوا في ذلك .
- ٤٩٦ ان قيل نفاة الجوهر الفرد يقولون انه يقبل التقسيم والتجزى الى
غير نهاية فيكون عدم الوحدة في الجسم أبلغ ؟ قيل : هذا ليس له
مسمى معلوم ، وهم يمنعون أن يكون مركباً .

الصحيفة

- ٤٩٧ ان كان « الجسم » مركبا من الجواهر المفردة بطلت الحجة على كونه
جوهرًا وان لم يكن بطلت الحجة التي نفى بها الجسم .
- ٤٨٧ حجته هنا على نفى أن يكون جوهرًا قد اعترف بمكافأتها لنظيرها .
- ٤٩٨ قوله : « وثبت ان كل منقسم فليس بأحد » لا يصح على قولهم ولم
يذكر عليه دليلا .
- ٤٩٨ طوائف من المتكلمين يقولون اذا فسرت (الأحد) بما ليس بجسم
ولا جوهر فقد فسرت بالمعدوم .
- ٤٩٩ كون لفظ (الأحد) لا يقال على الجسم والجوهر ليس نسا في اللغة
ولا ظاهرا فلا يجوز افهام المخاطبين به .
- ٤٩٩ ان كانت هذه الحجة صحيحة لزم بطلان مذهب الأشاعرة . وان
كانت باطلة بطل الاستدلال بها .
- ٥٠٠ لو كان لفظ « الأحد » و (الواحد) يمنع تعدد المعاني الثبوتية كان
حجة للفلاسفة والقرامطة . ، ولا يتم للأشاعرة الاحتجاج على نفى
كونه جوهرًا فردا .
- ٥٠١ احتجاجة بانتفاء الجسم والجوهر على نفى التحيز والجهة مما ينازعه
فيه كثير من الصفاتية .
- ٥٠٢ بناؤه نفى العلو - الجهة في اصطلاحهم - على انتفاء « الجسم » في
اصطلاحهم ينازعه فيه أصحابه وغيرهم .
- ٥٠٣ ومن الصفاتية من يقول : ليس بجسم ولا جوهر ويقول بأنه على العرش
تقريره الدلالة من (أحد) على نفى العلو والاستواء .
- ٥٠٤ نقضه ، مافي لفظ « التركيب » و « الافتقار » و « الحيز » و « الغير »
و « الجسم » من الاجمال (تكميل) .
- ٥١١-٥٠٤ توجيهه الدلالة من (الصمد) على نفى الجسم لينفي به العلو من
وجوه : « الأول » أن كل جسم مركب النح .
- ٥١٢،٥١١ نقضه . (تكميل) .
- ٥١٢ « الثاني » ان ذلك يقتضى الحاجة .
- ٥١٦-٥١٢ نقضه .

- ٥١٦ « الثالث » أن الأجسام متماثلة ، وأن ذلك يقتضى الحاجة •
- ٥١٨-٥١٦ نقضه (تكميل) •
- ٥١٨ توجيهه الدلالة من (الصمد) على نفي الحيز والجهة لينفي بهما
العلو والاستواء •
- ٥٢١-٥١٨ نقضه ببيان ما في هذه الألفاظ من الاجمال والايهام (تكميل) •
- ٥٢٢،٥٢١ استدلاله بآخر السورة على نفي الجسم والجوهر في اصطلاحهم •
- ٥٢٣،٥٢٢ الآية تدل على عكس مطلوب الرازي (تكميل) •
- ٥٢٤،٥٢٣ وطن الرازي أن مناظرة موسى لفرعون تدل على نفي التحيز والجهة
لينفي بهما فوقيته تعالى •
- ٥٢٧-٥٢٤ لم يسأل فرعون عن الماهية ؛ وإنما كان جاحدا ، جواب موسى
لفرعون • وهو جواب لكل ملحد (تكميل) •
- ٥٢٨،٥٢٧ وزعم الرازي أن مناظرة الخليل لقومه تدل على نفي الجسم والجوهر
والحيز في اصطلاحهم لينفوا بها أكثر الصفات والعلو •
- ٥٣١ وجه الاقناع في مناظرة ابراهيم لقومه (تكميل)
- ٥٣٢،٥٣١ هؤلاء النفاة فتحوا للملاحدة ثم القرامطة باب التحريف على مصراعيه
(تكميل)
- ٥٣٦-٥٣٢ « الحجة الثانية » على نفي الجسم في اصطلاحهم لينفوا به العلو قوله
تعالى (ليس كمثل شيء • نقضه (تكميل)
- ٥٣٦ « الحجة الثالثة » و « الرابعة » على نفي الجسم والجهة قوله (والله
الغني ••) (القيوم)
- ٥٤٣-٥٣٧ ابطال حجتيه بوجوه (تكميل)
- ٥٤٥-٥٤٣ « الحجة الخامسة » على نفي التحيز • قوله : (هل تعلم له سميا)
نقضها (تكميل) •
- ٥٤٩-٥٤٥ « الحجة السادسة » على نفي « الجسمية » و « الصورة » قوله :
(الخالق البارئ المصور) • نقض هذه الحجة (تكميل)
- ٥٥٢-٥٤٩ « الحجة السابعة » على نفي الجسم في اصطلاحهم قوله : (هو الأول
والآخر والظاهر والباطن) • نقضها ببيان قصدهم بهذه الألفاظ ،
وما فيها من الاجمال (تكميل)

الصحيفة

- ٥٥٢ « الحجة الثامنة » على نفي الجسم قوله (ولا يحيطون به علما)
(لا تدركه الأبصار)
- ٥٥٤،٥٥٣ غلطهم في معنى الادراك في لغة القرآن، الآية حجة عليهم لا لهم (تكميل)
- ٥٥٥ «الحجة التاسعة» في منافاة القرب للعلو قوله (واذا سألك عبادي عني ٠٠)
نقضها ببيان عدم تنافي العلو والقرب الخاص (تكميل)
- ٥٥٧-٥٥٥ «الحجة العاشرة» ان وصفه بأنه (في السماء) يدل على أنه في جوفها
فيكون مخلوقا
- ٥٦١-٥٥٧ جهل من توهم أنه في داخل السموات فنفي علوه تعالى (تكميل)
- ٥٦١ «الحجة الحادية عشرة» في تنزيهه عن المكان - العرش - والزمان
قوله : (قل لمن ما في السموات ٠٠) (وله ما سكن في الليل والنهار)
- ٥٦٤-٥٦٢ استواءه على العرش والعلو لا يقتضي الحاجة الى شيء مخلوق ، التنزيه
هو تنزيه الله من هذا التنزيه (تكميل)
- ٥٦٤ «الحجة الثانية عشرة» على أنه لو كان على العرش لكان محتاجا الى
حملته قوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)
- ٥٦٥ الاستواء فعل قائم بذاته بعد خلق السموات والأرض ، وقيل مجرد
نسبة واطافة ، والأول أصح .
- ٥٧٥-٥٦٥ قيل أن الملائكة لا تحمل ما فوق العرش ، وقيل يحملونه ولا يلزم أن
يكون محتاجا اليهم ، بل هو أبلغ في صفة الكمال
- ٥٧٦،٥٧٥ الآيات المثبتة للعرش وحملته ، أو لحمل الملائكة لما فوقه : لا تنفي
كونه على العرش
- ٥٨٦ وتدلان على أن العرش ليس هو الملك
- ٥٧٦ دلالة لفظ (العرش) على أن الله فوقه
- ٥٧٧ اضافة العرش الى الله تقتضي اختصاصه ، وما يذكره الجهمية من
الاستيلاء أمر مشترك بينه وبين سائر المخلوقات : فهو انما يدل على
قول المثبتة
- ٥٧٧ «الحجة الثالثة عشرة» على أنه ليس فوق العرش آية تخليق
السموات والأرض
- ٥٧٧ هذا من أظهر الحجج عليهم ، وهم المخالفون للاجماع وللقرآن وللآية
التي احتجوا بها

الصحيفة

- ٥٧٨ القرآن يدل على تقدم خلق العرش على خلق السموات والأرض
- ٥٨٠، ٥٧٩ والدليل العقلي الذي ذكره يدل على مذهب منازعيه
- ٥٨٠ ولو فرض تقدم خلق السموات والأرض على العرش لم يدل على نفي الاستواء عليه
- ٥٨٠ « الحجة الرابعة عشرة » على نفي علو الله واستوائه على العرش قوله (كل شيء هالك الا وجهه)
- ٥٨١، ٥٨٠ هذه الآية لا تدل على فناء العرش بل الهالك ما لم يقصد به وجه الله (تكميل)
- ٥٨١ الجواب عن قوله : ان ذلك يقتضي التغير في ذات الله (تكميل)
- ٥٨٢ قوله : ان الحيز والجهة أمراً موجوداً لا معدوماً
- ٥٨٤-٥٨٢ الرازي جعل الحيز وجودياً تارة وعدمياً أخرى (تكميل)
- ٥٨٤ الحيز تارة يراد به أمراً موجوداً وتارة يراد به أمراً معدوماً ، اذا أريد به أمراً معدوماً لم يكن هناك شيء متروك أو مطلوب (تكميل)
- ٥٨٤ « الحجة الخامسة عشرة » على أنه ليس على العرش قوله (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)
- ٥٨٥ جوابان لأهل الاثبات عن هذه الحجة (تكميل)
- ٥٨٥ « الحجة السادسة عشرة » على نفي الفوقية قوله (واسجد واقترب)
- ٥٨٧، ٥٨٦ قصد العلو في الدعاء أقرب الى المدعو من قصد سائر الجهات (تكميل)
- ٥٨٧ « الحجة السابعة عشرة » على نفي الجسمية قوله : (فلا تجعلوا لله أنداداً)
- ٥٨٨، ٥٨٧ التنديد الذي يجب نفيه عن الله (تكميل)
- ٥٨٨ القرآن لا يطلق «المثل» على كل جسم ، النزاع في تماثل الاجسام (تكميل)
- ٥٨٩ « الحجة الثامنة عشرة » أنه لو كان فوق العرش لكان العرش قديماً معه
- ٥٩٠، ٥٨٩ الثابت من ألقاظ الحديث : « ولم يكن شيء قبله » (تكميل)
- ٥٨٩ ليس في الحديث تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق (تكميل)
- ٥٩٠ « الحجة التاسعة عشرة » لو كان في جهة العلو لكانت قديمة معه لحديث
- أبي رزين

الصحيفة

- ٥٩١ « العماء » فسر بأنه ليس معه شيء . وفسر بالسحاب ، وليس فيهما ما يدل على نفي استوائه على العرش بعد التخليق ، ولا على قدم العالم (تكميل)
- ٥٩١ دعوى الرازي أن مجموع ما ذكره من الآيات والأخبار يدل على نفي العلو والاستواء (تكميل)
- ٥٩٢ جميع البدع لها شبهة في نصوص الأنبياء الا بدعة الجهمية ، بيان فساد أقوالهم من أعظم الجهاد
- ٥٩٢ (الفصل الثالث) في اقامة الدلائل على أنه تعالى ليس بمتحيز البتة
- ٥٩٣، ٥٩٢ الرازي يجعل الشيء مقسمة في اثبات نفسه ، وهذه هي المصادرة (تكميل)
- ٥٩٣ « البرهان الأول » أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام ماهية
- ٥٩٤، ٥٩٣ جواب (أهل الاثبات عن هذه الحجة) (تكميل)
- ٥٩٥، ٥٩٤ قوله : « ويمتنع أن يكون مساوياً لسائر المتحيزات في عموم المتحيزية ومخالفاً لها في ماهيته المخصوصة »
- ٥٩٦ المشترك صفة المقدر ، لا نفسه . والمشارك والمميز يجوز أن يكونا سواءاً بالنسبة الى الذات ، وان قيل انه الذات فليس هو تمام الحقيقة (تكميل)
- ٥٩٦ قوله : لأن حكم المتماثلين الاستواء في جميع اللوازم . والجواب عنه (تكميل)
- ٥٩٧ اذا كان القدر المشترك لا يستلزم اثبات ما يمتنع على الرب ولا نفي ما يستحقه لم يكن ممتنعاً (تكميل)
- ٥٩٨ وذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام لو كان صحيحاً (تكميل)
- ٥٩٨ قول الرازي : فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة أخرى وجب أن يكون ذاته كذلك .
- ٥٩٨ يقول الخصم : كل قائم بنفسه لا يخلو عن الحركة والسكون ، يجب التفريق بين حدوث النوع وحدث الآحاد (تكميل)
- ٥٩٩ قوله : وكما صح على سائر الأجسام الاجتماع والافتراق وجب أن يصح على تلك الأجزاء الخ
- ٥٩٩ يقال له الاجتماع والافتراق مبني على « مسألة الجوهر الفرد » وأكثر الطوائف أنكروا تركيب الأجسام منه (تكميل)
- ٦٠٠ « البرهان الثاني » أنه لو كان متحيزاً لكان متناهياً الخ
- ٦٠٠ هذه من حجج الجهمية ، والجواب عنها في مقامين

- ٦٠١ قوله : لأن كل مقدار يقبل الزيادة والنقصان • يقال : الذي لا يقبل الزيادة والنقصان هو المعدوم (تكميل)
- ٦٠١ قوله : فان فرض كونه أزيد أو أنقص قدراً أمر ممكن
- ٦٠٢ يقال : هذا ممنوع فيما وجوده بنفسه (تكميل)
- ٦٠٢ قوله : لما كان الزائد والناقص والمساوي متساوية في الامكان امتنع رجحان بعضها على بعض الا المرجح
- ٦٠٣،٦٠٢ يقولون له : أنت تثبت الترجيح في مواضع • المقدمات التي يذكرها النفاة تدل على فساد قولهم ، واذا فسدت صح قول المثبتة (تكميل) •
- ٦٠٣ « البرهان الثالث » لو كان متحيزاً لكان محتاجاً الى الغير
- ٦٠٤ يقولون له : التحيز أمر عدمي ، ما يريد هؤلاء بلفظ التحيز، ولا نسلم أنه لو كان متحيزاً لكان مساوياً للسائر المتحيزات (تكميل)
- ٦٠٧-٦٠٥ الرازي جمع في هذا البرهان بين شبهتين : « شبهة التركيب » و « شبهة الاعراض » • الجواب عنهما (تكميل)
- ٦٠٧ « البرهان الرابع » لو كان متحيزاً لكان مركباً
- ٦٠٨ الجواب بالاستفصال عما يريد بلفظ التحيزية (تكميل)
- ٦٠٩ « البرهان الخامس » لو كان متحيزاً لكان مركباً من الأجزاء الخ
- ٦١١ الاعتراض : « الأول » : أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة
- ٦١٢ « الثاني » أن القول في وحدة الصفة وتعددتها كالقول في الموصوف
- ٦١٣ « الثالث » أن ما ذكره معارض بقيام هذه الصفات في الانسان
- ٦١٣ « الرابع » لا نسلم التلازم • « الخامس » لا نسلم الحصر
- ٦١٤ « السادس » الاستفصال عن قوله : اما أن يكون كل جزء من الأجزاء متصفا بهذه الصفات
- ٦١٥ « السابع » كما لا يجب في كل جزء من أجزاء الانسان أن يكون انساناً
- ٦١٥ نقده قول الغزالي : ان الانسان ليس بجسم ولا جسماني
- ٦١٦ اضطرابهم في محل العلم من العبد بناءً على اثبات الجوهر الفرد ، ومن لم يقل به لم يلزمه ذلك
- ٦١٧ « البرهان السادس » لو كان فوق العالم لكان جسماً ، ولو كان جسماً لكانت الحركة جائزة عليه وهذا محال

- ٦١٨ حجتهم العظمى التي نفوا من أجلها العلو والاستواء وأكثر الصفات
- ٦١٩ الجواب عنها « أولا » ، أن بطلان هذا لا يستلزم بطلان جميع الأدلة
- ٦١٩ « الثاني » و « الثالث » أنه لم يستدل به أحد من السلف ولم تأمر
به الرسل
- ٦١٩ « الرابع » أن القرآن إنما يدل على نفي كونه جسداً
- ٦٢٠ « الخامس » أن الله منزّه عن أن يكون من جنس شيء من المخلوقات
- ٦٢٠ « السادس » أن العيب الذي في الآلهة عدم صفات الكمال : كالتكليم ،
والسمع ، والبصر ، والقدرة على النفع والضرر ، فهو دليل عليهم لا لهم !
- ٦٢٢ لفظ « النزول » و « الانتقال » مجمل ، وفي اطلاقه خلاف ، والحركة
صرح بها طوائف
- ٦٢٣ مجموع ما يحتج به النفاة للصفات من الأدلة السمعية تدل على نقيض
قولهم ، ولا تدل على قولهم ، وكذلك عامة أدلتهم العقلية
- ٦٢٣ يذكر الرازي لخصومه ثلاث شبه على اثباتهم للحيز والجهة : « الأولى »
أن العالم موجود والباري موجود الخ
- ٦٢٣ « الثانية » أنا لم نشاهد حياً عالماً قادراً الا وهو جسم الخ
- ٦٢٤ « الثالثة » ان اله العالم يجب أن يحصل في ذاته صورها الخ
- ٦٢٤ تقرير هذه المقدمة
- ٦٢٥ تحامل الرازي على الكرامية ، وحكايته عن الحنابلة اطلاق لفظ الجسم
وتلقيبه لهم بالمجسمة بناء على اصطلاحه ومذهبه
- ٦٢٦ الرازي هنا أحال في جواب الشبهتين الأوليين على ما ذكره في أول
الكتاب فأحلتها على جوابهما هناك
- ٦٢٦ وأما « الشبهة الثالثة » فقد ذكرها ابن سينا فتناقض
- ٦٢٧ ورد عليه أبو البركات بهذه الحجة التي ذكرها الرازي وهي ضعيفة
- ٦٢٩، ٦٢٨ « خاتمة » لهذا المجلد .

تصویب واستدراك

تصويب واستدراك

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
والمعتزلة	والمعتزلة له	١	١٨
ان تكون	تكون	٣	١٨
الموضوع	الموضوع	١١	١٨
تخيله	تخليها	العنوان	١٩
أبعد	وأبعد	٩	٣٤
ابن	أبي	٥	٤٩
ينقل لصحيفة ٥٢	في ص ٥١	العنوان	٥١
الى شيء (منه) دون	الى شيء دون	٧	٥١
المتماثلين	المتماسكين	٨	٥١
يعنى	يبقى	٤	٥٣
نقبلها	تقبلها	٥	٥٥
وفسادها	وفسادتها	١١	٥٩
ببال	بمثال	٤	٦٤
كبراً	كيداً	١٢	٧١
الا لاعتقادهم	لاعتقادهم	العنوان	٩٣
من	في	١٦	٩٦
تصور	تصوير	٢٠	٩٦
ولبين	وليبين	١٠	١٣٧
(العالم)	القديم	٧	١٤٧
لصحيفة ١٥١	في ص ١٥٢	العنوان	١٥١
ج ١	ج ٢	٢١	١٦٥
التغير	التغير	١٦،١٥	١٧٨
وأسأت	وأساءت	٧	١٩٥

تصويب واستدراك

صواب	خطأ	سطر	صحيفة
بالنص	في بالنص	١٤	١٩٦
لذاته	بذاته	١	٢٠٠
الغرض	الغرض	١٥	٢٠٤
وكلامهم	وكلمهم	٢٠	٢٣٢
فقالا لي	فقالا لي قال	٢	٢٦٦
(١) أي يقولون	(١)	٥	٢٧١
لو كان الذي في المصحف هو القرآن لكان مخلوقاً لأن المداد والورق مخلوقان وبعضهم يقول بحلول الله النخ . .			
(من بيتي شابين حضرا النخ العقل والنقل جزء ٢ ص ٤١)	في شيء شائن حضر	٣	٢٨٠
أو يحده	أو يحد	١	٤٣١
المتبنة لهؤلاء النفاة	النفاة المثبنة لهؤلاء	١٨	٤٤٤
(محمد بن تكش)	ابن محمد أبي بكر	٩	٤٤٧
بهذا	لهذا	٥	٤٥٥
الارادة	الادارة	١٦	٤٧٩
وأنه	وأن	١٠	٥٠٠
أنبأنا	أنبأ	٢	٥٥٤
أهل الملل	أهلل المل	١٠	٥٦٢
يقوم	يوم	١٨	٥٧٧
المتعدد	المعدد	١٢	٦١٣
الصفات	والصفات	٩	٦٢١
سواء	سوء	٢٠	٦٢٧

والبقية لا تخفي على فطنة القارئ ومنها أحرف لم تظهر أثناء الطبع لقدمها

بَيَانُ تَلْبِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

فِي تَأْسِيسِ بَعْضِ الظَّالِمِيَّةِ

أَوْ

نَقْضُ تَأْسِيسِ الْجَهْمِيَّةِ

تَأَلِيفُ

أَبِي الْعَبَّاسِ شَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ

قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ

بِتَصْحِيحِ وَتَأْمِيلِ وَتَعْلِيلِ

مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَاسِمٍ

حَقَّقَ الطَّبَعُ بِمُحْفَظَةِ لَهُ

طَبِعَ بِأَمْرِ

جَلَالَةِ الْمَلِكِ الْمَعْظَمِ فَيَّصَلُ بْنُ عَبْدِ الْغَيْرِزَالِ سَعُودَ

الطَّبَعَةُ الْأُولَى

مَطْبَعَةُ الْحُكُومَةِ الْمَكْتُمَةِ

نقضُ تأسيسِ الجَهَمِيَّةِ

تأليف

شيخ الإسلام أحمد بن تيمية

قدس الله روحه

المجلد الثاني

« هو كتاب جليل المقدار ، معدوم
النظير ، كشف فيه الشيخ أسرار الجهمية
وهتك أستارهم ، ولو رحل طالب العلم
لأجل تحصيله الى الصين ما ضاعت رحلته »
« ابن عبد الهادي »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الامام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله ورضي عنه :

فصل (١)

«الفصل الرابع»
في إقامة البراهين
على أنه ليس
مختصاً بعيز
وجهة بمعنى أنه
يصح ان يشار
اليه

ثم قال ابو عبد الله الرازي في تأسيسه: « الفصل الرابع » في إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بعيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه هاهنا وهناك» (X) وقد ذكر على ذلك ثمانية براهين ، مع ما بعضها مبني على ما تقدم من نفي أنه جسم ؛ فإنه قرر أن ذلك يستلزم نفي أن يكون على العرش ، وأكثرها غير مبني على ذلك .

ما ذكره الرازي
هنا يتضمن
النفي المطلق ،
وهو صريح قول
الجهمية والمعتزلة

وهذا « الفصل » يتضمن أنه ليس على العرش ، ولا فوق السموات ، وأن الرسول لم يعرج به إليه ، وأنه لا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل من عنده شيء ، ولا ترفع الأبصار والرؤوس والأيدى إليه في الدعاء ؛ بل لا تتوجه القلوب إلى فوق قصداً للتوجه إليه أصلاً في دعاء ولا عبادة ولا غير ذلك ، ويتضمن أنه ليس فوق العالم رب ولا إله ، وليس هناك إلا العدم الحض والنفي الصرف ؛ وأن ما فوق العرش وما تحت الأرض السابعة سواء في ذلك ، فكما أنه ليس في جوف الأرض فليس فوق العرش ؛ بل منهم من يقول أنه في كل مكان ، أو في كل موجود ؛ إما بمعنى أن تدبيره فيهم ، وإما بمعنى أن ذاته في كل مكان ، أو أن ذاته هي كل موجود . وأما ما فوق العرش فليس هناك شيء ؛ لأنه هو ليس هناك عندهم ، وليس فوق العالم موجود آخر مخلوق حتى يقال إنه فيه بمعنى التدبير أو بذاته أو بمعنى أن وجوده وجوده . فهذه أقوال الجهمية متكلمهم ومتعبدهم ؛ لكن متكلموهم الجهمية إلى النفي المطلق أقرب (٢) ؛ لكن ثم طائفة تقول

مذاهب الجهمية :
متكلمهم ،

وعبادهم

(١) أول هذا المجلد انفتحت فيه الخطيتان : (الكواكب الدراري رقم ١٧١ ص ٩٤ ،
ونسخة ليدن رقم ٢٠٢١ ج ٤ ص ١) .
(X) ص ٤٥ من « تأسيس التقديس » .
(٢) جملة : لكن الى أقرب . جاءت في مخطوطة ليدن بعد قوله : أنه لا نهاية له .

هو بذاته فوق العرش وفي كل مكان ؛ كما ذكر ذلك الأشعري في « المقالات » عن زهير الأثرى وأبي معاذ التومني وأصحابهم (١) فقال : إنهم يقولون أن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمماس ، ويزعم أنه يحيي يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك) . وهذا في نفاة الجسم يشبه قول بعض (٢) مثبتة الجسم الذين يقولون انه لا نهاية له ؛ إذ الكلام قد يصف الموجود بصفة المعدوم ويشبه ذلك .

وأما عبادهم فلهم قصد وإرادة فيمن يعبدونه ، والقصد لا يتوجه إلى العدم المحض ؛ فلهذا كثيراً ما يجعلونه هو في كل مكان ؛ أو يجعلونه هو الوجود كله . والعامّة هم إلى هذا أقرب ؛ لأنه لا تخرج القلوب أن تعبد شيئاً موجوداً ، وبنو آدم قد اشر كوا بالله فعبدوا ماشاء الله من المخلوقات فإذا ذكر لهم ما يقتضي عبادة كل شيء كما فعلته الاتحادية لم ينفروا عن هذا نفورهم عن ان تعطل قلوبهم من عبادة شيء من الأشياء بالكلية ، فهؤلاء يشركون شركاً ظاهراً ، وأما أولئك فالجحود المحض أغلب على قلوبهم ؛ ولهذا يوجد فيهم من الاستكبار عن العبادة وقسوة القلوب ما لا يوجد في الآخرين ، وكل واحد من الاستكبار والاشراك ينافي الاسلام الذي بعث الله به رسله وانزل به كتبه .

مذهب غلاتهم
اغلف ، فيهم
استكبار عن
العبادة ،
وعبادهم فيهم
اشراك

فان الاسلام أن تعبد الله وحده لا شريك له ، فمن عبد الله وغيره فقد اشرك به ، كما كان مشركو العرب وغيرهم ، ومن امتنع عن عبادة الله كفرعون ونحوه فهو جاحد ، وهو كفر من هؤلاء وان كان مشركاً حيث له آلهة يعبدها .

(١) في نسخة ليدن : واخوانهم - بدل أصحابهم .
(٢) كلمة : بعض . ليست في مخطوطة ليدن . وما في نسخة الكواكب هو الصحيح كما تقدم في حكاية مقالات المشبهة ج ١ ص ٤٠٧ .

ولما كان الاسلام هو دين الله العام الذي اتفق عليه الأولون والآخرون من جميع عباده المؤمنين ، كما قال نوح عليه السلام : (فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجري إلا على الله ، وأمرت أن أكون من المسلمين) وقال : (ما كان ابراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً ، وما كان من المشركين) وقال : (ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله أصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتن مسلمون) وقال يوسف عليه السلام : (توفني مسلماً والحقني بالصالحين) كما قال : (إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كفرون . واتبعت ملة آباي ابراهيم واسحاق ويعقوب ما كان لنا أن نشرك بالله من شيء - إلى قوله - ماتعبدون من دونه إلا أسماءاً سميتوها أتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) وقال موسى عليه السلام : (يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين) وقال (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) وقالت بلقيس : (رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين) وقد قال تعالى : (ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن) وقال تعالى : (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى تلك أمانيهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وهذا عام في الأولين والآخريين كما قال : (أفعير دين الله يبعثون . وله اسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً واليه يرجعون . قل آمننا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والاسباط ، وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) وقال : (شهد الله أنه

لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم .
إن الدين عند الله الاسلام) ثم قال : (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من
بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .
فإن حاجوك فقل أسأمت وجهي لله ومن اتبعني ، وقل للذين أوتوا الكتاب
والأمةين أسأمت ، فإن أسأمتوا فقد اهتدوا ، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله
بصير بالعباد) .

اختلاف اليهود
والنصارى في
دين الله كان
بغياً لا جهلاً

وقوله تعالى : (إن الدين عند الله الاسلام ، وما اختلف الذين أوتوا الكتاب
إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) فيه بيان أنهم اختلفوا في دين الله الذي هو
الاسلام من بعد ما جاءهم العلم ، حملهم على الاختلاف البغي ، وهذا كما قال :
(شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به
ابراهيم وموسى وعيسى : أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين
ما تدعوهم إليه ، الله يختبئ إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرق الذين
أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، ولو لا كلمة سبقت من ربك
إلى أجل مسمى لقضي بينهم ، وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه
مريب . فلذلك فادع واستقم كما أمرت ، ولا تتبع أهواءهم ، وقل آمنت بما
أنزل الله من كتاب ، وأمرت لأعدل بينكم ، الله ربنا وربكم ، لنا أعمالنا
ولكم أعمالكم ، لا حجة بيننا وبينكم ، الله يجمع بيننا واليه المصير) .

واختلاف أهل الكتاب في دين الله الذي هو الاسلام قد تكلمنا عليه
في غير هذا الموضع . (١)

(١) أنظر « الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح » للمؤلف ، وخلاصة أقاويل أهل الحلول
والاتحاد ج ٢ من الفهارس العامة ص ٦ - ٨ .

ومن ذلك ان « اليهود » يغلب عليهم الاستكبار والقسوة ، فهم يعرفون الحق ولا يتبعونه ، وبذلك وصفهم الله في القرآن . ومن فسد من أهل العلم والكلام كان فيه شبه منهم ؛ ولهذا يوجد في متكلمة الجهمية من المعتزلة ونحوهم شبه كثير ، حتى إن من أحبار اليهود من يقرر الأصول الخمس التي للمعتزلة ، ويوجد فيهم من التكذيب بالقدر والصفات وتأويل مافي التوراة وغير ذلك مافيه مضاهاة للمعتزلة .

مشابهة متكلمة
الجهمية لليهود ،
ومشابهة
متعبدهم
للنصارى

وأما « النصارى » فيغلب عليهم الاشرار والجهل . فهم يتعبدون ويرحمون لكن بضلال واشراك ، وبذلك وصفهم الله في القرآن ، ولهذا يوجد في متعبدة الجهمية من الاتحادية وغيرهم منهم شبه كثير ، حتى قد رأيت من هؤلاء الاتحادية من أخذ كلام النصارى النسطورية (١) يزنه بكلامهم ، وحتى إن من النصارى من يأخذ « فصوص الحكم » لابن عربي فيعظمه تعظيماً شديداً ويكاد يغشى عليه من فرحه به (٢) ولهذا يوجد شيوخ الاتحادية موالين للنصارى ، ولعلمهم يوالونهم أكثر من المسلمين .

في هذا الفصل
ينفصل أهل
التوحيد من
أهل الالحاد ،
قول أهل
التوحيد ان الله
فوق العرش

وإذا كان كذلك فينبغي أن يعلم أن الكلام في هذا الفصل مقصود لنفسه ، وفيه ينفصل أهل التوحيد من أهل الالحاد ؛ فإن القول بان الله فوق العرش هو مما اتفقت عليه الأنبياء كلهم ، وذكر في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل ، وقد اتفق على ذلك سلف الأمم وأئمتها من جميع الطوائف ، وجميع طوائف الصفاية تقول بذلك : الكلاية ، وقدماء الأشعرية وأئمتهم

(١) نسبة الى نسطور النصارى ، والنسطورية يقولون : ان اللاهوت حل في الناسوت وتدرج به كحلول الماء في الاناء . قال المؤلف : وهذا باطل قطعاً ، بل ذلك باطل في العبد مع العبد ، فانه لا تتحد ذاته ، ولا تحل ذات أحدهما في ذات الآخر (ج ٢ من مجموع فتاويه ص ٨٥ ، ١٧١ ، ١٩٦) .

(٢) وانظر الرد على ابن عربي ومؤلفاته في المجلد الثاني من مجموع فتاوي ابن تيمية .

والكرامية ، وقدماء الشيعة من الامامية وغيرهم ، بخلاف لفظ « الجسم » و « المتحيز » فإن هذا لم يثبتته السلف والأئمة مطلقا ولا نفوه مطلقا ؛ وإن كان فيما أثبتوه ما يوافق ما قد يعنيه مثبتو ذلك ، وفيما نفوه ما قد يوافق بعض أقوال نفاة ذلك وذلك أن الله سبحانه له الأسماء الحسنى ، كما سمي نفسه بذلك ، وأنزل كتبه ، وعلمه من شاء من خلقه كاسمه (الحق) و (العليم) و (الرحيم) و (الحكيم) و (الأول) و (الآخر) و (العلي) و (العظيم) و (الكبير) ونحو ذلك . وهذه الأسماء كلها أسماء مدح وحمد تدل على ما يحمده به ، ولا يكون معناها مذموماً ؛ وهي مع ذلك قد تستلزم معاني اذا أخذت مطلقة وسميت بأسمائها عمت الحمود والمذموم مثل اسمه (الرحيم) فإنه يستلزم الارادة ، فاذا أخذت الارادة مطلقا وقيل : المرید . فالمرید قد يرید خيراً يحمده عليه ، وقد يرید شراً يذمه عليه . وكذلك اسمه (الحكيم) و (الصادق) وغيرها يتضمن أنه متكلم ، فإذا أخذ الكلام مطلقا وقيل : متكلم . فالتكلم قد يتكلم بصدق وعدل ، وقد يتكلم بكذب وظلم وكذلك الاسم (الأول) يدل على أنه متقدم على كل شيء ، فإذا أخذ معنى التقدم ، وقيل : قديم . فإنه يقال على ما تقدم على غيره وإن تقدم غيره عليه كالعرجون القديم والافك القديم . وكذلك اسم (الحق) بل وسائر الأسماء تدل على انه بحيث يحده الواجدون ، فإذا أخذ لفظ الوجود مطلقاً لم يدل إلا على انه بحيث يحده غيره لم يدل على انه حق في نفسه وإذ لم يكن ثم غيره يحده . وكذلك إذا قيل ذات أو ثابت أو نحو ذلك لم يدل إلا على القدر المشترك لم يدل على خصوصية . وكذلك اسم (العلي) و (العظيم) و (الكبير) يدل على أنه فوق العالم ، وأنه عظيم وكبير ، وكذلك يستلزم أنه مباين للعالم متحيز عنه بحده وحقيقته . فإذا أخذ اسم « المتحيز » ونحوه لم يدل إلا على القدر المشترك لم يدل على ما يمدح به الرب ويتميز به عن غيره . وقد قال من قال من العلماء : إن مثل اسمائه « الخافض » « الرافع » و « المعز » « المذل » و « المعطي »

ونلفظ الجسم
والتحيز لا يدل
على مدح الرب
ونميزه عن غيره
فلم يثبتته
السلف، بخلاف
اسمائه الحسنى

« المانع » و « الضار » « النافع » لا يذكر ولا يدعى بأحد الاسمين الذي هو مثل « الضار » و « النافع » و « الخافض » ؛ لأن الاسمين إذا ذكرا معا دل ذلك على عموم قدرته وتدييره ، وأنه لا رب غيره ؛ وعموم خلقه وأمره فيه مدح له وتنبيه على أن مافعله من ضرر خاص ومنع خاص فيه حكمة ورحمة بالعموم ، وإذا ذكر أحدهما لم يكن فيه هذا المدح ؛ والله له الأسماء الحسنى ليس له مثل السوء قط فكذلك أيضا الأسماء التي فيها عموم وإطلاق لما يحمد ويذم لا توجد في أسماء الله الحسنى ، لأنها لا تدل على ما يحمد الرب به ويمدح .

لكن مثل هذه الأسماء ومثل تلك ليس لأحد أن ينفي مضمونها أيضا فيقول ليس بضار ، ولا خافض ، أو يقول ليس بمريد ولا متكلم ، ولا بائن عن العالم ، ولا متحيز عنه ، ونحو ذلك ؛ لأن نفي ذلك باطل وإن كان إثباته يثبت على الوجه المتضمن مدح الله وحمده ، وإذا نفي هاتان فقد تقابل ذلك النفي بالإثبات رداً لنفيه وإن لم تذكر مطلقة في الثناء والدعاء والخير المطلق ؛ فإن هذا نوع تقييد يقصد به الرد على المناق المفضل ، وهذا في الإثبات والنفي جميعا ، فمن العيوب والنقائص ما لا يحسن أن يثنى على الله به ابتداء ؛ لكن إذا وصفه بعض المشركين نفي ذلك رداً لقولهم ، كمن يقول : إن الله فقير ، ووالد ، ومولود ، أو ينسب ذلك ، فينفي عن الله الفقر والولادة وغير ذلك . فهذا أصل في التفريق بين ما ذكر من أسماء الله وصفاته مطلقا وما لا يذكر [إلا] مقيدا أما مقرونا بغيره وإما لمعارضة مبطل وصف الله بالبطل ، ف (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين) .

ولا نفوا
مضمونهما لأن
نفيه باطل ،
كأسمائه المقيدة

المبطل لا يصادم
لفظ القرآن
إلا إذا أفرط
في الجهل

ومما ينبغي أن يعلم أن المبطل إذا أراد أن ينفي ما أثبتته القرآن أو يثبت ما نفاه لم يصادم لفظ القرآن إلا إذا أفرط في الجهل مثل من ينسب من الجهمية إطلاق القول بأن الله كلم موسى تكليما أو أن (الرحمن على العرش استوى) ونحو ذلك

وقد يقول : إنما انكرت اطلاقه لأن مطلقه عنى به معنى فاسداً ، ويكون المطلق لم يعن غير ما عناه الله ورسوله ، ومنهم من لا يمكنه منع اطلاق اللفظ فيطلق من التصريف ما جاء به نص آخر ، وما هو من لوازم هذا النص مثل أن يقول : يقال (الرحمن على استوى) ولا يقال الله ولا الرب على العرش استوى ، او لا يقال هو مستو . فإذا قيل لأحد هؤلاء : فقد قال في الآية الأخرى : (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وقال : (الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش) بقي حائراً ، كما روي أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء (١) : أحب ان تقرأ هذا الحرف (وكلم الله (٢) موسى تكليماً) ليكون موسى هو الذى كلم الله ، ولا يكون فى الكلام دلالة على أن الله كلم أحداً . فقال له : فكيف تصنع بقوله : (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) ؟ !

وإذا كان الفاظ النصوص لها حرمة لا يمكن المظهر للإسلام أن يعارضها فهم يعبرون عن المعاني التى تنافىها بعبارات أخرى ابتدعوها ، ويكون فيها اشتباه وإجمال ، كما قال الامام أحمد : فهم مختلفون فى الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم .

ومن هذا الباب قول المؤسس (٣) ونحوه ممن فيه تجهيم : « إقامة البراهين على أنه ليس بمختص بحيز وجهة بمعنى أنه يصح أن يشار اليه بالحس إنه هاهنا وهناك » . فإن المقصود الذى يردده على منازعه بهذا الكلام إنه ليس على العرش

لكن يعبر عن المعاني التى تنافىه بعبارات ابتدعها فيها اشتباه

كتعبير الرازي عن نفي كونه فوق العرش . . بنفي الحيز والجهة والاشارة اليه

(١) أحد القراء السبعة المشهورين .
(٢) بنصب الهاء من اسم الجلالة .
(٣) الرازي مؤلف كتاب « تأسيس التقديس » .

ولا فوق العالم كما يذكركه في سائر كلامه ، ويحرف النصوص الدالة على ذلك ، ولكن لم يترجم للمسألة بنفي هذا المعنى الخاص الذي اثبتته النصوص ؛ بل عمد الى معنى عام مجمل يتضمن نفي ذلك ، وقد يتضمن أيضاً نفي معنى باطل ، فنفاها جميعاً ، نفي الحق والباطل ؛ فإن القائل : ليس في جهة ولا حيز . يتضمن نفيه أنه ليس داخل العالم ولا في أجواف الحيوانات ولا الحشوش القذرة ، وهذا كله حق . ويتضمن أنه ليس على العرش ولا فوق العالم . وهذا باطل ، وكان في نفيه نفي الحق والباطل .

ما حصل بسبب
اطلاق هذه
الالفاظ من
الاختلاف والخطا
والعداوة

ولهذا كان « أهل الاثبات » على فريقين : منهم من يقول : بل هو في جهة وحيز ؛ لأنه فوق العرش . وهذا مما دخل في عموم كلام النافي ، والنافية الكلية السالبة تناقض بإثبات معين ، كما في قوله : (وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى) ومقصود هذا المثلث جهة معينة وحيزاً معيناً وهو ما فوق العرش . ومنهم لا يطلق أنه لا في جهة ولا في حيز ؛ إما لأن هذا اللفظ لم ترد به النصوص ، وإما لأنه مطلق لا يبين المقصود الحق وهو أنه على العرش وفوق العالم ، وإما لأن لفظه يفهم أو يوهم معنى فاسداً مثل كونه قد أحاط به بعض المخلوقات ؛ فإن كثيراً من النفاة وإن كان مشهوراً عند الناس بعلم أو مشيخة أو قضاء أو تصنيف قد يظن أن قول من قال : إنه في السماء أو في جهة . معناه أن السموات تحيط به وتحوزه ، وكذلك إذا قال : متحيز . يظن أن معناه التحيز اللغوي ، وهو كونه تحيزي في بعض مخلوقاته ، حتى ينقلون ذلك عن منازعهم اما عمداً أو خطأ ، وربما صغروا الحيز حتى يقولوا : إن الله في هذه البقعة ، أو هذا الموضع ، أو نحو ذلك من الأكاذيب المقتناة .

وأيضاً فن « المثبتة الضلال » من يقول : إن الله متحيز بهذا الاعتبار مثل من يقول « إنه ينزل عشية عرفة على جمل أ ورق فيصافح المشاة ، ويعانق الركب ان » و « أن النبي ﷺ رآه في الطواف » أو « في بعض سكك المدينة » و « أن مواضع الرياض هو موضع خطواته » ونحو ذلك مما فيه من وصفه بالتحيز أمر باطل مبني على أحاديث موضوعة ومفتراة .

ولهذا الاجمال والاشترك الذي يوجد في الأسماء نفيًا وإثباتًا تجد طوائف من المسلمين يتباغضون ويتعادون أو يختصمون أو يقتتلون على اثبات لفظ أو نفيه ؛ والمثبتة يصفون النفاة بما لم يريدوه ، والنفاة يصفون المثبتة بما لم يريدوه ؛ لأن اللفظ فيه اجمال واشترك يحتمل معنى حقًا ومعنى باطلا ، فالمثبت يفسره بالمعنى الحق ، والنافي يفسره بالمعنى الباطل ؛ ثم المثبت ينكر على النافي بأنه جحد من الحق ، والنافي ينكر على المثبت أنه قال على الله الباطل ، وقد يكون أحدهما أو كلاهما مخطئين في حق الآخر ، وسبب ذلك مع اشتراك اللفظ نوع جهل ونوع ظلم ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

وإذا كان القول بان الله فوق العرش وفوق العالم ولوازم هذا القول الذي يلزم بالحق لا بالباطل هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامة الصفاتية لم يكن رد هذا المؤسس على طائفة أو طائفتين بل على هؤلاء كلهم ، وقد ذكرنا بعض ما يعرف به مذهبهم في غير هذا الموضوع (١) ؛ فإن المقصود الأكبر هنا إنما هو النظر العادل فيما ذكره من دلائل الطرفين ليحكم بينهما بالعدل ، وأما ما للمثبتة من الحجج التي لم يذكرها هو ، وذكر القائلين بالاثبات : فلم يكن ذلك هو المقصود ؛ لكن الكلام يحوج الى ذكر بعضه فينبه على ذلك ، فمن ذلك طائفة هذا المؤسس

رد الـرازي
ليس على
الكرامية
والحنابلة ، بل
على اهل الاثبات
كلهم حتى
الأشعري
واصحابه الكبار

(١) وتقدمت الإشارة اليه في « الحموية » ويأتي قريباً .

وهم « أبو الحسن الأشعري واتباعه » فان قدماءهم جميعهم وأئمتهم الكبار كلهم متفقون على أن الله فوق العرش ، ينكرون ما ذكره المؤسس وطائفة معه كأبي المعالي وأبي حامد من نفي ذلك أو تأويل آيات القرآن كقوله : (ثم استوى) بمعنى « استولى » وقد ذكرت قبل ذلك قول أبي الحسن الأشعري في « كتاب الابانة » (١) حيث قال :

فإن قال قائل : قد انكرتم قول : المعتزلة ، والقدرية ، والرافضة ، والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التي بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذي به نقول ، وديانتنا التي بها ندين : التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة رسوله ﷺ ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ، وبما كان يقول أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين ، وزيف الزائعين ، وشك الشاكين ، فرحة الله عليه من امام مقدم ، وكبير مفهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين .

وجملة قولنا : انا نقر بالله تبارك وتعالى ، وملائكته ، وكتبه ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وما روى الثقة عن رسول الله ﷺ ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل واحد فرد أحد صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً ﷺ عبده ورسوله ، والجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله مستوعب على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال

نص كلام
الأشعري في
« الابانة » على
اثبات الاستواء
وغيره من
الصفات ، ورده
على منكريها

والاكرام) وأن له يدين كما قال تعالى : (بل يدها مبسوطتان) وقال سبحانه وتعالى : (لما خلقت بيدي) وأن له عينان بلا كيف كما قال عز وجل : (تجري باعيننا) وأن من زعم أن اسم الله عز وجل غيره كان ضالاً ، وان الله علماً كما قال عز وجل : (أنزله بعلمه) وقال سبحانه : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وثبت لله تعالى قدرة وقوة كما قال سبحانه : (أولم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة) وثبت لله السمع والبصر ولا ننفي ذلك كما نفيه المعتزلة والجهمية والحوارج ، ونقول : إن كلام الله غير مخلوق ، وأنه لم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون كما قال سبحانه : (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ، وأنه لا يكون فى الأرض شيء من خير ولا شر إلا ما شاء الله وأن الأشياء تكون بمشيئة الله (١) ونقول إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأن من قال بخلق القرآن كان كافراً . وندين بان الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، ويراها المؤمنون كما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، ونقول : إن الكافرين إذا رآه المؤمنون عنه محبوبون كما قال : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وان موسى سأل الله الرؤية فى الدنيا وأن الله تجلّى للجبل فجعله دكاً ، وأعلم بذلك موسى أن لا يراه فى الدنيا .

(١) فى نسخة « ليدن » زيادة أذكرها فيما يلى ، « وان أحداً لا يستطيع ان يفعل شيئاً قبل ان يفعله الله عز وجل ، ولا يستغنى عن الله ، ولا يقدر على الخروج من علم الله ، وأنه لا خالق الا الله ، وان أعمال العباد مخلوقة بقدرة ، كما قال سبحانه (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) وكما قال عز وجل : (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) وهذا فى كتاب الله كثير ، وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ولطف بهم ونظر اليهم واصلحهم وهداهم ، وأضل الكافرين ولم يهدهم ولم يلطف بهم بالايمان كما زعم أهل الزيغ والظغيان ، ولو لطف بهم وأصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين كما قال تعالى (من يهدي الله فهو المهتدي) وان الله سبحانه وتعالى يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ولكن أراد ان يكونوا كافرين كما علم ، وان الله خذلهم وطبع على قلوبهم ، وان الخير والشر بقضاء الله وقدره ، وأنا نؤمن بقضاء الله وقدره خيره وشره وحلوه ومره ، ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا ، وأنا لا نملك لأنفسنا ضراً ولا نفعاً الا ما شاء الله ، وأنا نلجئ أمورنا الى الله ، ونثبت الحاجة والفرق فى كل وقت الىه » قلت : وهذا لا يوجد أيضاً فى كتاب الابانة (طبع المنيرية) وسيمر بك فيما نقله المؤلف من كتاب « المقالات » للأشعري .

ونرى أن لا تكفر أحداً من أهل القبلة بذنوب يرتكبه كالزنا والسرقه وشرب الخمر ، كما دانت بذلك الخوارج ، وزعموا أنهم بذلك كفرون . ونقول : إن من عمل كبيرة وما أشبهها مستحلاً لها كان كافراً إذا كان غير معتقد لتحريمها . ونقول : ان الاسلام أوسع من الايمان ، وليس كل اسلام إيماناً . وندين بان الله يقلب القلوب ، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه ، وأنه يضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع ، كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، وندين بأن لا نزل أحداً من الموحدين المسلمين بالايمان جنة ولا ناراً الا من شهد له رسول الله ﷺ . ونرجوا الجنة للمذنبين ، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين ، ونقول ان الله سبحانه وتعالى يخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا بشفاعه محمد ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ، وبأن الميزان والحوض حق ، والصراف حق ، والبعث بعد الموت حق ، وان الله يوقف العباد بالموقف ، ويحاسب المؤمنين ، وأن الايمان قول وعمل يزيد وينقص ، ونسلم للروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى تنتهي الرواية الى رسول الله ﷺ .

وندين بحب السلف رضي الله عنهم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ، ونثنى عليهم بما أثنى الله عليهم ، وتتولاهم ونقول ان الامام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه ، وأن الله أعز به الدين ، واظهره على المرتدين ، وقدمه المسلمون للامامة كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة ، ثم عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، ثم عثمان بن عفان نصر الله وجهه ، قتله قاتلوه ظلماً وعدواناً ، ثم علي ابن أبي طالب صلوات الله عليه ورضوانه (١) فهو لاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ

(١) تخصيص علي بالصلاة عليه دون الثلاثة خطأ قد نبه عليه ابن تيمية . وغالباً ما يكون من النسخ . وقد جرى المؤلف على عدم الاعتراض لما يجيء في النقول في غير موضع الشاهد ، وقد أخذت بطريقته .

وخلافتهم خلافة النبوة ، ونشهد للعشرة بالجنة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ وتولى سائر أصحاب رسول الله ﷺ ، ونكف عما شجر بينهم ، وندين الله أن الأئمة الأربعة راشدون ، مهديون ، فضلاء لا يوازيمهم في الفضل غيرهم ، ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول الى السماء الدنيا ، وأن الرب يقول : « هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ » وسائر ما نقلوه وأثبتوه ؛ خلافاً لما قاله أهل الزيغ والتضليل .

ونعول فيما اختلفنا فيه على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإجماع المسلمين ، وما كان في معناه ؛ ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ، ولا نقول على الله ما لا نعلم ، ونقول إن الله يحيي ويميت يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاء صفاء) . وإن الله يقرب من عباده كيف شاء ، كما قال سبحانه : (ونحن أقرب إليه من جبل الوريد) وكما قال : (ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى) .

ومن ديننا أن نصلي الجمعة والأعياد خلف كل بر وفاجر وكذلك الجماعات ، كما روي عن عبد الله بن عمر أنه كان يصلي خلف الحجاج ، وأن المسح على الخفين سنة في الحضر والسفر خلافاً لقول من انكر ذلك ، ونرى الدعاء للأئمة المسلمين بالصلاح ، والاقرار بامامتهم ، وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة ، وندين بترك الخروج عليهم ، وترك القتال في الفتنة ، ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ ، ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ، ومسألتهم في قبورهم ، ونصدق بحديث المعراج ، ونصحح كثيراً من الرؤيا في المنام ، ونقول إن لذلك تفسيراً . ونرى الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ونؤمن أن الله ينفعهم بذلك ، ونصدق بأن في الدنيا سحرة ،

وان رسم (١) السحر كائن موجود في الدنيا ، ونؤمن بالصلاة على من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وتوارثهم . ونقر أن النار والجنة مخلوقتان ، وأن من مات أو قتل فبأجله مات أو قتل . وأن الارزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالا وحراماً ، وأن الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه خلافًا لقول المعتزلة والجهمية ، كما قال الله عز وجل : (الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) وكما قال الله عز وجل : (من شر الوسواس الخناس . الذي يوسوس في صدور الناس . من الجنة والناس) .

ونقول : إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله بآيات يظهرها عليهم ، وقولنا في الأطفال أطفال المشركين : ان الله يوجب لهم ناراً في الآخرة ثم يقول اقتحموها كما جاءت الرواية بذلك ، وندين أن الله يعلم ما العباد عاملون ، والى ما هم صائرون وما كان وما يكون ، ومالا يكون ان لو كان كيف كان يكون ، وبطاعة الأئمة ونصيحة المسالمين ، ونرى مفارقة كل داعية لبدعة ، ومجانبة أهل الأهواء . وسنحتج لما ذكرناه من قولنا وما بقي منه وما لم نذكره باباً باباً وشيئاً فشيئاً ، ونتكلم عن مسألة رؤية الله بالأبصار ، وعلى القرآن . ثم قال :

(باب ذكر الاستواء)

وذكر ما قد نبه عنه قريباً الذي اوله — فان قال قائل : ماتقولون في الاستواء ؟ قيل له إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) وقال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال سبحانه وتعالى (بل رفعه الله إليه) وقال سبحانه وتعالى : (يدبر الأمر من

(١) كلمة « رسم » لا توجد في الابانة .

السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال فرعون : (ياهامان ابن لي صرحاً لعلّي أبلغ الأسباب ، أسباب السموات فاطلع الى إله موسى واني لأظنه كاذبا) فاكذب موسى ان الله فوق السموات، وقال سبحانه : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور) (١) والسموات فوقها العرش ؛ وإنما أراد العرش الذي على السموات ، وقال : (وجعل القمر فيهن نورا) ولم يرد ان القمر يملؤهن جميعاً وأنه فيهن جميعاً ، ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض .

قال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن معنى قوله : (الرحمن على العرش استوى) أنه استولى وملك وقهر ، وان الله في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق فذهبوا في الاستواء إلى الاستيلاء ، ولو كان هذا كما قالوه كان لافرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ، لأن الله عز وجل قادر على كل شيء .

ثم قال أبو الحسن الأشعري .

باب الكلام في « الوجه » و « العينين » و « البصر » .

قال الله تبارك وتعالى : (كل شيء هالك الا وجهه) وقال سبحانه وتعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) فاخبر سبحانه وتعالى أن له وجهاً لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ، وقال تعالى : تجري بأعيننا (٢) فاخبر عن العينين .

(١) وفي الابانة ص ٣٢ : « فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأمنتم من في السماء) لأنه مستوي على العرش الذي فوق السموات ، وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات ، وليس اذا قال : (أأمنتم من في السماء) يعني جميع السموات ، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السموات ، ألا ترى ان الله تعالى ذكر السموات فقال : (وجعل القمر فيهن نورا) . قلت : وهو أوضح مما في الخطبتين .

(٢) وفي الابانة « وقال (واصنع الفلك باعيننا) فاخبر عز وجل أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد وقال « .

ولله تعالى ذكره عين ووجه كما قال ، لا يحد ولا يكيف ، وقال سبحانه : (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا) وقال عز وجل : (ولتصنع على عيني) وقال تعالى : (وكان الله سميعاً بصيراً) وقال تعالى لموسى وهارون : (اننى معكما اسمع وأرى) فاخبر عن سمعه ورؤيته وبصره .

قال : ونفت الجهمية ان يكون له وجه كما قال ، وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر ، ووافقوا النصارى ، لأن النصارى لم تثبت لله سمعاً ولا بصراً إلا على معنى أنه عالم وكذلك قالت الجهمية . قال وحقيقة قول الجهمية أنهم قالوا : إن الله عالم ولا يقولون سميع بصير على غير معنى عالم ، وكذلك قول النصارى . وقالت الجهمية إن الله عز وجل لا علم له ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ؛ وإنما قصدوا الى تعطيل التوحيد والتكذيب ، فقالوا سميع بصير لفظاً ولم يحصلوا تحت قولهم معنى (١) ولولأ أنهم خافوا السيف لأفصحوا أن الله غير سميع ولا بصير ولا عالم ؛ ولكن خوف السيف منعهم من إظهار كفرهم وكشف زندقتهم : وهذا قول المعتزلة والجهال (٢) قال : وزعم شيخ منهم مقدم عندهم أن علم الله هو الله سبحانه ، وان الله علم ، فبنى العلم من حيث أوهم أنه يثبت ، حتى ألزم أن يقول : يا علم أغفرلى إذا كان علم الله هو الله و كان الله على قياسه علماً وقدرة . وهو أبو الهذيل (٣) تعالى الله عز وجل عما يقولون علواً كبيراً .

ومن سألنا فقال : تقولون : إن لله عز وجل وجهها ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على صحة ذلك قوله سبحانه وتعالى : (ويبقى وجهه

(١) وفي الابانة : « والتكذيب بأسماء الله عز وجل ، فاعطوا ذلك لفظاً ولم يحصلوا قولاً في المعنى » قلت : والمعنى متقارب .

(٢) جملة : وهذا قول المعتزلة والجهال . لا توجد في الابانة المذكورة .

(٣) : وهو أبو الهذيل . لا توجد فيها أيضاً .

ربك ذو الجلال والاكرام) : وإن سألنا فقال : تقولون إن الله عز وجل يدين ؟ قيل له نعم تقول ذلك لقوله سبحانه : (يد الله فوق أيديهم) وروى عن النبي ﷺ « خلق آدم بيده ، وغرس شجرة طوبى بيده » وقال سبحانه وتعالى : (بل يدها مبسوطتان) وجاء عن النبي ﷺ أنه قال : « كتبتا يديه يمين » وقال سبحانه : (لأخذنا منه باليمين) وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب ان يقول القائل : عملت كذا وكذا بيدي وهو يعني به النعمة ، وإذا كان الله خاطب العرب بلغتها وما تجده مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها ولا يجوز ان يقول القائل : لي عليه يدين يعني به نعمتين . ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها ودفع ذلك دفع أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد نعمة إلى من جهة اللغة ، فإذا دفع اللغة لزم أن لا يحتاج بها ، وأن لا يقرأ (١) القرآن ، ولا يثبت اليد نعمة من قبلها ، لأنه أن رجع في تفسير قوله (بيدي) يعني نعمتي إلى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعاه من ذلك متفقين ، وإن رجع إلى اللغة (٢) أن يقول معنى نعمتي أن يقول القائل بيدي نعمتي ؛ وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ؛ ولن يجد إلى ذلك سبيلاً .

ويقال لأهل البدع : لم زعمتم ان معنى قوله (بيدي) نعمتي ؟ أزعتم ذلك اجماعاً أو لغة ؟ فلا تجدون ذلك في إجماع ولا في لغة . فان قالوا : قلنا ذلك من القياس . قيل لهم : من أين وجدتم في القياس أن قول الله عز وجل : (خلقت بيدي) لا يكون معناه إلا نعمتي ؟ ومن أين يمكن أن يعلم العقل أن يفسر لفظة كذا وكذا ، مع أننا رأينا الله عز وجل قد قال في كتابه الناطق على لسان نبيه (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه) وقال سبحانه : (أفلا يتدبرون القرآن)

(١) في الابانة : « أن لا يفسر القرآن » وهي أوضح في المعنى ، لما يأتي .

(٢) وفي الابانة : فليس في اللغة ان يقول القائل : بيدي . يعني نعمتي .

ولو لا أن القرآن بلسان العرب ماجاز ان تتدبره ، ولا أن تعرف العرب معانيه إذا سمعته ، فلما كان من لا يحسن كلام العرب لا يحسنه وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم علموه ؛ لأنه بلسانهم نزل .

قال : وقد اعتل معتل بقول الله عزوجل : (والسما بنيناها بأيدي) قال الأيدي القوة ، فوجب ان يكون معنى قوله (بيدي) أي بقدرتي . قيل لهم : هذا التأويل فاسد من وجوه :

(أحدها) ان الأيد ليس بجمع اليد ؛ لأن جمع يد أيدي ، وجمع اليد التي هي نعمة أيادي ، والله عز وجل لم يقل « بأيدي » ولا قال « بأيادي » وإنما قال : (لما خلقت بيدي) فبطل أن يكون معنى قوله (بيدي) معنى قوله : (بنيناها بأيدي) .

وأيضاً فلو أراد القوة لكان معنى ذلك بقدرتي ، وهذا ناقض لقول مخالفينا ومجانب لمذاهبهم ؛ لأنهم لا يثبتون قدرة الله عز وجل ، فكيف يثبتون قدرتين ؟ ! .

وأيضاً فلو كان الله عز وجل عنى بقوله : (لما خلقت بيدي) القدرة لم يكن لآدم على ابليس في ذلك مزية ، والله عز وجل أراد ان يرى فضل آدم عليه السلام إذ خلقه بيديه دونه ، فلو كان خالقاً لابليس بيده كما خلق آدم بيده لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه ، و كان ابليس يقول محتجاً على ربه عز وجل فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بها ، فلما اراد الله تفضيله عليه بذلك قال له موبحاً على استكباره على آدم ان يسجد له : (مامنك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين) فدل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة كان الله عز وجل قد خلق الأشياء جميعها بقدرته ، وأنه إنما أراد اثبات « يدين » لم يشارك ابليس لآدم في أنه خلق بهما .

قال : وليس يخلو قول الله عز وجل : (لما خلقت بيدي) أن يكون يعنى بذلك اثبات يدين نعمتين ، او يكون معنى ذلك اثبات يدين جارحتين ، أو يكون معنى ذلك اثبات يدين قدرتين ، أو يكون معناه اثبات يدين ليسا نعمتين ، ولا جارحتين ولا قدرتين ، ولا يوصفان إلا كما وصف الله . ولا يجوز أن يكون معنى ذلك نعمتين ؛ لأنه لا يجوز أن يقول القائل : علمت بيدي . وهو يعنى نعمتي ، ولا يجوز أن يعنى عندنا ولا عند خصومنا جارحتين ، ولا يجوز عند خصومنا ان يعنى قدرتين ؛ لأنهم لا يثبتون قدرة واحدة فكيف يثبتون قدرتين ؟ او إذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو ان معنى قوله عز وجل : (بيدي) إثبات يدين ليستا قدرتين ولا نعمتين ولا جارحتين ولا يوصفان إلا أن يقال : إنها يدان ليست كالأيدي خارجا عن سائر الوجوه الثلاثة التي سلفت (١) .

وأيضاً فلو كان معنى قوله : (بيدي) نعمتي لكان لأفضلية لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك على مذاهب مخالفينا ؛ لأن الله قد ابتدأ إبليس بنعمة على قولهم كما ابتدأ بذلك لآدم ، فليس تخلو النعمتان أن تكونا هما بدن آدم ، أو تكونا عرضين خلقا في آدم . فإن كان عنى بذلك بدن آدم فالأبدان عند مخالفينا من المعتزلة جنس واحد ، وإذا كان الأبدان عندهم جنساً واحداً فقد حصل في جسد إبليس على مذاهبهم من النعمة ما حصل في جسد آدم ، و كذلك إن كان عنى عرضين فليس من عرض فعله في بدن آدم من كون أو حياة أو قوة أو غير ذلك إلا وقد فعل من جنسه عندهم في بدن إبليس ، فهذا [لا] يوجب الأفضلية لآدم على إبليس في ذلك ، والله عز وجل إنما احتج على إبليس بذلك ليدله

(١) وفي نسخة « ليدن » : كالأبيدي . بدل الأبيدي . وفي الإبانة بأن يقال انهما يدان ليستا كالأبيدي خارجتان الخ .

أن لآدم في ذلك الفضيلة ، فدل ما قلناه على أن الله عز وجل قال : (خلقت يدي) لم يعن نعمتي .

ويقال لهم : ما أنكرتم (١) أن يكون الله عز وجل عنى بقوله « يدي »
يدين ليستا نعمتين ؟ فإذا قالوا : لأن اليدين إذا لم تكن نعمة لم تكن إلاجارحة
قيل لهم : ولم قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمة لم تكن إلاجارحة ؟ فإن قالوا
رجعنا إلى الشاهد وإلى ما نجد فيما بيننا مخلوقاً فوجدنا ذلك إذا لم يكن نعمة في
الشاهد لم يكن إلاجارحة . قيل لهم : إن كان رجوعكم إلى الشاهد وعليه
عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حياً من الخلق إلا جسماً
لحمياً ودماً فاقضوا بذلك على ربكم تعالى ؛ وإلا كنتم لقولكم تاركين ،
ولا اعتلا لكم ناقضين . وإن أثبتتم حياً لا كالأحياء (٢) فلم انكرتم أن تكون
اليدان التي أخبر الله عنهما يدين ليستا جارحتين ولا نعمتين ولا كالأيدي ؟ !
وكذلك يقال : لم تجدوا مدبراً حكماً إلا انساناً وأثبتتم البارئ مدبراً حكماً
ليس كالانسان ، وخالفتم الشاهد ، فقد نقضتم اعتلالكم ، فلا تمنعوا من إثبات
يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي من أجل أن ذلك خلاف الشاهد .

فإن قالوا : فإذا أثبتتم الله « يدين » لقوله سبحانه : (لما خلقت يدي)
فلم لا أثبتتم له أيدي لقوله سبحانه : (مما عملت أيدينا) ؟ قيل له : قد أجمع على
بطلان قول من قال ذلك ، فوجب أن يكون الله عز وجل ذكر أيدي ورجع
إلى إثبات يدين ؛ لأن الدليل قد دل على صحة الإجماع ، وإذا كان الإجماع صحيحاً
وجب أن يرجع من قوله « أيدي » إلى « يدين » لأن القرآن على ظاهره ،

(١) وفي الإبانة : لم انكرتم

(٢) وفي الإبانة زيادة « منا »

ولا يزول عن ظاهره الابهجة ، فوجدنا حجة أولنا بها ذكر الأيدي على الظاهر (١) الى ظاهر آخر ، ووجب ان يكون الظاهر الآخر على حقيقة لا يزول عنه إلا بهجة .

فإن قال قائل : إذا ذكر الله الأيدي وأراد يدين فما أنكرتم أن يكون ذكر الأيدي ويريد يداً واحدة ؟ قيل له : ذكر الله عز وجل أيدي وأراد يدين لأنهم اجمعوا على بطلان قول من قال أيدي كثيرة ، وقول من قال يد واحدة ؛ فقلنا يدين ؛ لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف ظاهره .

فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قوله سبحانه : (مما عملت أيدينا) على المجاز ؟ قيل له حكم كلام الله على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز الابهجة ، ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام عموم فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص فليس على حقيقة الظاهر ، وليس يجوز أن يعدل بما ظاهره العموم بغير حجة ، فكذلك قوله عز وجل : (خلقت بيدي) على ظاهره من إثبات الأيدي ، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهره « الأيدي » الى ما ادعاه خصومنا بغير حجة ، فلو كان ذلك جائزاً لجاز لمدع أن يدعي ان مظاهره العموم فهو على الخصوص ، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة ، وإذا لم يجوز هذا لمدعيه بغير برهان لم يجوز لكم ما ادعيتموه ، وأنه محال ان يكون مجازاً بغير حجة ؛ بل واجب ان يكون : (لما خلقت بيدي) إثبات يدين لله عز وجل في غير نعمتين (٢) إذا كانت النعمتان لا يجوز عند أهل اللسان أن يقول قائلهم : فعلت بيدي وهو يعني نعمتي .

(١) وفي الابانة ص ٣٩ أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظاهر الى ظاهر ووجب ان يكون الظاهر الآخر .

(٢) وفي الابانة : في الحقيقة غير نعمتين .

قلت : وهذا القول الذي ذكره الأشعري « في الابانة » ونصره ذكره في كتاب « المقالات الكبير » الذي فيه مقالات الاسلاميين ومقالات الطوائف غير الاسلاميين ، وكتاب «مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين» : أنه قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة فقال — بعد ان ذكر مقالات الشيع ، ثم الخوارج ، ثم المعتزلة ، ثم المجسمة ، ثم الجهمية ، ثم الضرارية ، ثم البكرية ، ثم قوم من النساك ، ثم قال — هذه حكاية قول جملة أصحاب الحديث وأهل السنة: جملة ما عليه أصحاب الحديث وأهل السنة الاقرار بالله، وملائكته وكتبه، ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ، والله تعالى إله واحد ، فرد ، صمد ، لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولاولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق والنار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ، وأن الله على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وأن له يدين بلا كيف كما قال : (خلقت بيدي) و كما قال : (بل يدها مبسوطتان) وأن له عينين بلا كيف ، كما قال : (تجري باعيننا) وان له وجها كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وأن اسماء الله لا يقال انها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج ، وأقروا أن الله علما كما قال : (أنزله بعلمه) و كما قال : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وأثبتوا السمع والبصر ، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة ، واثبتوا لله القوة كما قال : (او لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة)

ونصر الأشعري في « المقالات » على اثبات الاستواء وسائر الصفات

وقالوا إنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر الا ماشاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال الله تعالى : (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) . و كما قال المسلمون : « ما شاء كان وما لم يشاء لم يكن » وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله ، او يكون أحد يقدر ان يخرج عن علم الله او أن يفعل

شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، وأقروا أنه لا خالق إلا الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله ، وأن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً .

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف لهم (١) ونظر لهم ، واصلحهم وهداهم ؛ ولم يلطف بالكافرين ولا اصلحهم ولا هداهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين ، وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف لهم حتى يكونوا مؤمنين ؛ ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علمهم ، وخذلهم ، ولم يصلحهم ، وطبع على قلوبهم ، وإن الخير والشر بقضاء الله وقدره ، ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره . ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً إلا ما شاء الله ، كما قال ، ويلجئون امرهم إلى الله ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت ، والفقر إلى الله في كل حال .

ويقولون : إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، والكلام في الوقف واللفظ : من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم ؛ لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق . ويقولون إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون ، قال الله تعالى : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وإن موسى سأل الله عز وجل الرؤية في الدنيا ، وإن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكاً فاعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة ، ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنفح الزنا والسرقه وما أشبه ذلك من الكبائر ، وهم بما معهم من الإيمان [مؤمنون (٢)] وإن ارتكبو الكبائر ، والإيمان عندهم هو الإيمان بالله

(١) وفي الابانة : بالمؤمنين . بدل : لهم .

(٢) في الابانة زيادة ما بين هذين القوسين (مؤمنون) وهي تكملة للمعنى .

وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره حلوه ومره ، وان ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وان ما اصابهم لم يكن ليخطئهم . والاسلام هو ان تشهد ان لا إله الا الله على ما جاء في الحديث ، والاسلام عندهم غير الايمان . ويقرون بان الله مقلب القلوب ، ويقرون بشفاعه رسول الله ﷺ ، وأنها لأهل الكبائر من أمته ؛ وبغذاب القبر ، وأن الحوض حق ، والصراط حق ، والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة من الله للعباد حق ، والوقوف بين يدي الله حق ، ويقرون بان الايمان قول وعمل يزيد وينقص ، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون اسماء الله هي الله ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله ينزلهم حيث شاء ، ويقولون أمرهم الى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم ويؤمنون بأن الله يخرج قوماً من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ ، وينكرون الجدل والمرء في الدين ، والخصومة في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها النفاة عدلا عن عدل حتى ينتهي ذلك الى رسول الله ﷺ ، ولا يقولون : « كيف » ولا « لم » لأن ذلك بدعة . ويقولون بأن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه ، وأمرنا بالخير ، ولم يرض بالشر وان كان مريداً له . ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ ، ويأخذون بفضائلهم ، ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدمون أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله عنهم أجمعين ، ويقرون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون ، أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ ، ويصدقون بالاحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ : « إن الله ينزل الى سماء الدنيا فيقول : هل مستغفر » كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ .

ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال الله تعالى : (فإن تنازعتم في شيء

فردوه إلى الله والرسول) ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين ، وان لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . ويقرون أن الله يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأن الله يقرب من خلقه كيف شاء كما قال : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر ، ويثبتون المسح على الخفين سنة ، ويرونه في الحضر والسفر ، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث نبيه ﷺ إلى آخر عصاة تقاتل الدجال وبعد ذلك ، ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح ، وان لا يخرجوا عليهم بالسيف ، وان لا يقاتلوا في الممتنة ، ويصدقون بخروج الدجال ، وأن عيسى بن مريم يقتله ، ويؤمنون بمنكر ونكير ، والمعراج ، والرؤيا في المنام ، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم ، ويصدقون بأن في الدنيا سحرة ، وأن الساحر كافر كما قال الله ، وأن السحر كائن موجود في الدنيا ، ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة مؤمنهم وفاجرهم ، وموارثتهم .

ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان ، وأن من مات مات بأجله ، وكذلك من قتل قتل بأجله ، وأن الأرزاق من قبل الله يرزقها عباده حلالاً كانت أو حراماً ، وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه ، وأن الصالحين قد يجوز أن يخصصهم الله بآيات تظهر عليهم ، وأن السنة لا تنسخ بالقرآن ، وأن الأطفال أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وان شاء فعل بهم ما أراد ، وأن الله عالم ما العباد عاملون ، وكتب أن ذلك يكون ، وأن الأمر بيد الله ، ويرون الصبر على حكم الله ، والأخذ بما أمر الله ، والانتها عما نهى الله عنه ، وإخلاص العمل ، والنصيحة لجماعة المسلمين ، ويدينون بعبادة الله في العابدين ، واجتناب الكبائر ، والزنا ، وقول الزور ، والعصبية ، والفخر والكبر ، والأرزاء على الناس ، والعجب ، ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة ، والتشاغل بقراءة

القرآن ، وكتابة الآثار ، والنظر في الفقه ؛ مع التواضع ، والاستكانة ، وحسن الخلق ، وبذل المعروف وكف الأذى ، وترك الغيبة والنميمة والسعاية ، وتفقد الماء كل والمشرب . فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه . قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول واليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير .

ثم قال : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان - وهو ابن كلاب - فانهم يقولون بأكثر مما ذكرناه عن أهل السنة ، ويثبتون أن الباري تعالى لم يزل حياً عالماً قادراً سمياً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً مريداً متكلماً جواداً ، ويثبتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى ؛ ويقولون أسماء الله وصفاته لا يقال : هي غيره ، ولا يقال إن علمه غيره كما قالت الجهمية ، ولا يقال إن علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة ، وكذلك قولهم في سائر الصفات ، ولا يقولون العلم هو القدرة ولا يقولون غير القدرة . ويزعمون ان الصفات قائمة بالله ، وأن الله لم يزل راضياً عن يعلم انه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من يعلم انه (١) يموت كافراً ، وكذلك قوله في الولاية والعداوة والحبة ، وكان يزعم أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث ، وكذلك قوله في أهل الكباثر ، وكذلك قوله في رؤية الله بالأبصار ، وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، وأنه على ما لم يزل ، وأنه مستو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء تعالى .

(١) لعله كما ذكر المعلق على نسخة ليدن (يعلم) وزدنا كلمة (أنه) كما هو معروف

وقال ايضا أبو الحسن الأشعري في (باب اختلافهم في الباري): هل هو في مكان دون مكان ؟ ام لا في مكان ؟ أم في كل مكان ؟ وهل تحمله الحملة ؟ أو تحمل العرش ؟ وهل هم ثمانية أملاك ؟ أم ثمانية أصناف من الملائكة ؟ اختلفوا في ذلك على سبع عشرة مقالة ، قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال لانهاية له ، وأن هاتين الفرقتين أنكرتا القول أنه في مكان دون مكان .

قلت : وكان قد ذكر في شرح اختلاف الناس في « التجسيم » فقال : واختلفوا في مقدار الباري بعد ان جعلوه جسما فقال قائلون : هو جسم وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناهي ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ؛ لأنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والامام والخلف وال فوق والتحت . قالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق وليس بذي حدود ولا هيئة . قال : وقال قوم : إن معبودهم هو الفضاء ، وهو جسم تحمل الأشياء فيه ، ليس بذي غاية ولا نهاية . فهاتان هم الفرقتان . قال : وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ، ولا عريض ولا عميق ، ولا يوصف بلون ، ولا طعم ، ولا بحسنة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش الا على معنى انه فوقه غير مماس له وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ليس بينه وبين الأشياء أكثر من أنه فوقها . قال : وقال هشام بن الحكم : إن ربه في مكان دون مكان ، وأن مكانه هو العرش ، وأنه مماس للعرش ، وإن العرش قد حواه وحده . وقال بعض أصحابه : إن الباري قد ملأ العرش وأنه مماس له .

وقال من ينتحل الحديث ان العرش لم يمتلىء به ، وأنه يقعد نبيه عليه السلام معه على العرش . قال : وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، الا أنه على العرش كما قال : (الرحمن على العرش استوى) ولا تتقدم بين يدي الله في القول ؛ بل نقول استوى بلا كيف ، وان له وجهاً كما قال : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وإن له يدين كما قال : (خلقت بيدي) وان له عينين كما قال : (تجرى باعيننا) وأنه يحيى يوم القيامة هو وملائكته كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وأنه ينزل الى سماء الدنيا كما جاء في الحديث ؛ ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب . / او جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ .

قال : وقالت المعتزلة : إن الله استوى على عرشه بمعنى استولى . وقال بعض الناس : الاستواء القعود والتمكن . قال : واختلف الناس في حملة العرش ما الذي تحمل ؟ فقال قائلون : الحملة تحمل الباري وأنه اذا غضب ثقل على كواهلهم وإذا رضي خف ، فيتبينون غضبه من رضاه ، وأن العرش له أطيظ إذا ثقل عليه كأطيظ الرحل . وقال بعضهم : ليس يثقل الباري ولا يخف ، ولا تحمله الحملة ، ولكن العرش هو الذي يخف ويثقل ويحمله الحملة . وقال بعضهم ثمانية أملاك . وقال بعضهم ثمانية أصناف . قال : وقال قائلون : انه على العرش مبين منه لا بعزلة . واشغال لمكان غيره ؛ بل بينونة ليس على العزلة ، والبينونة من صفات الذات . قال : واختلفت المعتزلة في المكان ، فقال قائلون : ان الله بكل مكان . وقال قائلون : الباري لافي مكان ؛ بل هو على ما لم يزل عليه . وقال قائلون : الباري في كل مكان بمعنى انه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان . قلت : وهذا الذي ذكره ابو الحسن في « كتاب الابانة » هو الذي

يذكره من ينقل مذهبه جملة ، ويرد بذلك على الطاعنين فيه ، كما ذكر ذلك

وما ذكره
الأشعري في
الإبانة هو الذي
يذكره من ينقل
مذهبه ويرد على
الطاعنين عليه
كالبيهقي وابن
عساكر

الحافظ ابو بكر البيهقي (١) وأبو القاسم ابن عساكر (٢) في « كتاب تبين كذب المفترى ، فيما ينسب الى الشيخ ابي الحسن الأشعري » .

والذي ذكره في كتاب « المقالات » هو الذي ذكره ابو بكر ابن فورك في « كتاب مقالات ابن كلاب » فقال : (الفصل الأول) في ذكر ما حكي شيخنا ابو الحسن في « كتاب المقالات » من جمل مذاهب أصحاب الحديث وقواعدهم ، وما أبان في آخره أنه هو يقول بجميع ذلك ، وأن أبا محمد عبد الله ابن سعيد يقول بذلك وبأكثر منه .

والذي ذكره في المقالات ذكره عنه ابن فورك وابن الباقلائي

وهكذا ذكر القاضي ابو بكر ابن الباقلائي في عامة كتبه مثل « التمهيد » (٣) و « الابانة » و كتابه الذي سماه « كتاب الرد على من نسب الى الأشعري خلاف قوله » بعد فصول ذكرها ، قال : وكذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله تعالى إذا ثبتت بذلك الرواية : من إثبات اليدين اللتين نطق بهما القرآن ، والوجه ، والعينين ، قال تعالى : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال في قصة ابليس : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وقال : (بل يدها مبسوطتان) وقال : (تجري بأعيننا) . قال : وروي في الحديث من رواية ابن عمر أن النبي ﷺ لما ذكر الدجال قال : « إنه أعور ، وإن ربكم ليس بأعور » فأثبت له العينين . قال : وهذا حديث غير مختلف في صحته عند العلماء بالحديث ، وهو في صحيح البخاري ، وقال عليه السلام فيما يروى من الأخبار المشهورة « وكتنا يديه يمين » . ونقول إنه تعالى يأتي يوم القيامة في ظلل من الغمام

(١) أحمد بن الحسين بن علي (م ٤٥٨) صاحب « السنن الكبرى » .
(٢) علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي « م ٥٧١ » . والكتاب مطبوع .
(٣) وتقدمت الإشارة اليه ، وقد طبع ثانية كاملا .

والملائكة ، كما نطق بذلك القرآن ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا فيقول : « هل من سائل فيعطى ، أو مستغفر فيغفر له » الحديث . وأنه عز وجل مستوعب على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) . قال قد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تتر كما جاءت بغير تكليف ، ولا تحديد ، ولا تجنيس ، ولا تصوير كما روي عن ابن شهاب وغيره ، وروى الثقة عن مالك أن سائلا سأله عن قوله : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء غير مجبول ، والكيف غير معقول ، والايان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . قال فمن تجاوز هذا المروي من الأخبار عن التابعين ومن بعدهم من السلف الصالحين وأئمة الحديث فقد تعدى وضل وابتدع في الدين ما ليس منه . وذكر باقي الكتاب ، وهذا لفظه .

وذكروا اتفاق
سلف الأمة
وأهل السنة
عليه ، بل وابن
كلاب وأئمة
اصحاب الأشعري

فاذا كان قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش وان له وجهاً ويدين ، وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش ، وأن تأويل (استوى) بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك : علم أن هذا الرازي ونحوه هم مخالفون لأئمتهم في ذلك ، وان الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه ؛ وانما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم ، وان كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه .

وكذلك نقل
الناس مذهبهم

وكذلك نقل الناس مذهبهم ، قال الامام ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني (١) الذي له الرسالة التي سماها بـ « رسالة الايمان الى مسألة الاستواء » لئلا يترك اختلاف المتأخرين في الاستواء : قول الطبري يعني أبا جعفر صاحب

(١) ويعرف بالمرادي فقيه لغوي قدم الاندلس وأخذ عن أهلها ، ودخل قرطبة في سنة (٤٨٧ هـ) له تاليف ٠ انظر الصلة لابن بشكوال ج ٢ ص ٥٧٢ .

التفسير الكبير (١) وإبي عبدالله محمد بن إبي زيد (٢) والقاضي عبد الوهاب (٣) وجماعة من شيوخ الحديث والفقهاء ، وهو ظاهر بعض كتب القاضي إبي بكر (٤) وأبي الحسن يعني الأشعري وحكاه عنه - أعنى القاضي إبي بكر - القاضي عبد الوهاب نصاً ، وهو أنه سبحانه مستو على العرش بذاته ، واطلقوا في بعض الأماكن فوق عرشه . قال الامام ابو بكر : وهو الصحيح الذي أقول به ، من غير تحديد ، ولا تمكين في مكان ، ولا كون فيه ولا ماسة . قال ابو عبد الله القرطبي (٥) في كتاب « شرح الأسماء الحسنى » : هذا قول القاضي إبي بكر في كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الأستاذ ابو بكر ابن فورك في شرح « أوائل الأدلة » له ، وهو قول إبي عمر بن عبد البر (٦) والطمنكي ، وغيرها من الأندلسيين . وقول الخطابي في « شعار الدين » . ثم قال بعد أن حكى اربعة عشر قولاً : وأظهر الأقوال ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخيار : أن الله على عرشه كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، وهذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقة .

(١) محمد بن جرير بن يزيد بن خالد بن كثير الأملي البغدادي ، قال ابن تيمية بعد ان ذكر أئمة التفسير وذكر ابن جرير : هؤلاء أعلم أهل الأرض بالتفسير الصحيحة عن النبي صل الله عليه وسلم وآثار الصحابة والتابعين ، كما هم أعلم الناس بحديث النبي وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم . وقال في تفسيره : وهو أصح التفسير التي بأيدي الناس وأعظمها قدراً . وله كتاب التاريخ المشهور وغيره . توفي ٣١٠ (٢) كذا بالأصلي . وهو أبو محمد عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني (م ٣٨٦) وهذا النقل موجود في « الرسالة » وقال التونخي شارحها : وكذلك في مختصره . انظر الجزء الأول ص ٢٨ . وانظر رد الاعتراضات على اطلاق هذه العبارة ج ٥ ص ١٨١ - ١٨٥ من مجموع فتاوي ابن تيمية .

(٣) ابن علي الفقيه المالكي (م ٤٢٢) .

(٤) محمد بن الطيب الباقلائي الأشعري المالكي ، وتقدمت ترجمته .

(٥) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي المفسر المحدث الفقيه (م ٦٧١)

انظر « الديباج المذهب » و « نفع الطيب » .

(٦) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد (ابن عبد البر) النمرى القرطبي المالكي الحافظ

صاحب التمهيد والاستذكار والاستيعاب وغيرها (م ٤٦٣ هـ) .

وقال هذا القرطبي في تفسيره الكبير (١) : قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) : هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام ، وأجزاء ، وقد بينا أقوال العلماء فيها في كتاب « الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى » وذكرنا فيها هناك أربعة عشر قولاً ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه البارئ عن الجهة والتحيز فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم المتأخرين تنزيه البارئ عن الجهة ، فليس بجهة فوق عندهم ؛ لأنه يلزم في ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز ، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون وذلك مستلزم للتحيز والتغير والحدوث (٢) . هذا قول المتكلمين . قال : وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك ؛ بل نطقوا هم والكافة بأثبتها لله تعالى كما نطق كتابه واخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ؛ وإنما جهلوا كيفية الاستواء ؛ فانه لا تعلم حقيقته ، كما قال مالك رحمه الله : الاستواء معلوم — يعنى في اللغة — والكيف مجهول ، والسؤال عن هذا بدعة . وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها ، وهذا القدر كاف . قال : والاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار ، وذكر كلام الجوهرى وغيره (٣) .

نقل مذاهب
سلف الأمة
وأئمتها وسائر
الطوائف على
أن الله فوق
العالم (فوق
العرش)

وأما نقل مذاهب سلف الأمة وأئمتها وسائر الطوائف : فروى أبو بكر البيهقي في كتاب « الأسماء والصفات » بأسناد صحيح عن الأوزاعي ، قال :

(١) وهو « الجامع لأحكام القرآن » .

(٢) وفي التفسير المذكور : الحركة والسكون للمنتحيز والتغير والحدوث ، هذا قول البخاري .

انظر ج ٧ ص ٢١٩ .

(٣) اللغوي المعروف صاحب « الصحاح » .

كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكره فوق سماواته ، وتؤمن بما وردت السنة به من صفاته . وقال ابو بكر النقاش (١) صاحب التفسير والرسالة : حدثنا ابو العباس السراج ، سمعت قتيبة بن سعيد يقول : هذا قول الأئمة في الاسلام والسنة والجماعة : نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) .

وقال الشيخ ابو نصر السجزي (٢) في كتاب « الابانة » له : وأئمتنا : كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن ابراهيم الحنظلي : متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش ، وأن علمه بكل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار ، وأنه ينزل الى السماء الدنيا ، وأنه يفضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه براء .

وقال الامام ابو عمر (٣) الطلمنكي في كتاب « الوصول الى معرفة الأصول » : وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى : (وهو معكم اينما كنتم) ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء . وقال أيضاً : قال أهل السنة في قول الله : (الرحمن على العرش استوى) ان الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز .

(١) محمد بن الحسن بن محمد بن اياد بن هارون الموصلي (م ٣٥١) انظر : « المؤلفون ج ٩ ص ٢١٤ » .

(٢) عبد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي الحافظ منسوب الى قرية على ثلاث فراسخ من سجستان ، وكان قيماً بالأصول والفروع ، وله تصانيف حسان منها « الابانة » في الرد على الرافعين . (المنتظم لابن الجوزي جزء ٨ ص ٣١٠) .

(٣) أحمد بن محمد بن عبد الله الأندلسي الطلمنكي المالكي (م ٤٢٩ هـ) .

وقال ابو عمر بن عبد البر في كتاب « التمهيد » في شرح الموطأ لما تكلم على حديث النزول قال : هذا حديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الإسناد ، ولا يختلف أهل الحديث في صحته ، وهو منقول من طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة . قال : وهو من حججهم على المعتزلة في قولهم إن الله في كل مكان . قال : والدليل على صحة قول أهل الحق قول الله تعالى وذكر بعض الآيات - الى أن قال : - وهذا اشتهر وأعرف عند العامة والخاصة من أن يحتاج الى أكثر من حكايته ؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو عمر بن عبد البر أيضاً : أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم في ذلك من يحتج بقوله .

وقال ابو عمر بن عبد البر أيضاً : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة ، والايمان بها ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ؛ إلا أنهم لا يكتفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة ، وأما أهل البدع الجهمية والمعتزلة كلها والخواارج فكلهم ينكرها ، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ، ويزعم أن من أقر بها مشبه ، وهم عند من أقر بها نافون للمعبود ، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله ، وهم أئمة الجماعة .

وقال الشيخ العارف معمر بن أحمد الأصفهاني (١) أحببت أن أوصي أصحابي

(١) أبو منصور الزاهد شيخ الصوفية في حدود المائة الرابعة .

بوصية من السنة ، وموعظة من الحكمة ، وأجمع ما كان عليه أهل الحديث والأثر ، وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين (١) فذكر عقيدة قال فيها : وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف فيه مجهول ، والله عز وجل بائن من خلقه ، واخلق منه بائون ، بلا حلول ولا مازجة ، ولا اختلاط ولا ملاصقة ؛ لأنه الفرد البائن من الخلق ، الواحد الغني عن الخلق ، وأنه سميع بصير عليم خبير متكلم ، ويرضى ويسخط ويضحك ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ، وينزل كل ليلة الى سماء الدنيا كيف شاء ، فيقول : « هل من داع فاستجيب له ؟ هل من مستغفر فاغفر له ؟ هل من تائب فأتوب عليه ؟ حتى يطلع الفجر » قال : ونزول الرب الى السماء بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، فمن انكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال الحافظ ابو نعيم الأصبهاني في العقيدة المشهورة عنه : طريقتنا طريقة

المتبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة ؛ فما اعتقدوه اعتقدناه ، فما اعتقدوه أن الأحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها ، من غير تكيف ، ولا تمثيل ولا تشبيه ، وأن الله بائن من خلقه ، واخلق بائون منه ، لا يحل فيهم ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه دون أرضه .

وقال عبد الرحمن بن ابي حاتم الرازي (٢) سألت ابي وأبا زرعة عن

مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدر كنا (٣) عليه العلماء في جميع الأمصار

(١) والمتأخرين . ليست في نسخة ليدن ، وهي موجودة في الحموية الكبرى .

(٢) الامام الحافظ الناقد أبو محمد عبد الرحمن بن الحافظ الكبير ابي حاتم محمد بن ادريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي أخذ عن ابيه وأبي زرعة وهما أماما أهل الحديث انظر : « اجتماع الجيوش الاسلامية » ص ٩١ (م ٣٢٧ هـ) .

(٣) لعله : وما أدركا عليه . ليناسب ما بعده .

فقالا (١) ادركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعرافاً ومصرأً وشاماً ويمناً فكان من مذهبهم أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص والقرآن كلام الله غير مخلوق بجميع جهاته. الى أن قالوا (٢) وأن الله على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه وعلى لسان رسوله ، بلا كيف ، أحاط بكل شيء علماً . وهذا مشهور عن الامام عبد الرحمن بن أبي حاتم من وجوه ، وقد ذكره عنه الشيخ نصر المقدسى (٣) في « كتاب الحجّة » له .

وقال نصر في هذا الكتاب : إن قال قائل : قد ذكرت ما يجب على أهل الاسلام من اتباع كتاب الله وسنة رسوله وما اجمع عليه الأئمة العلماء ، والأخذ بما عليه أهل السنة والجماعة : فاذا ذكر مذاهبهم ، وما أجمعوا عليه من اعتقادهم ، وما يلزمنا من المصير اليه من اجماعهم ؟ فالجواب : أن الذي ادركت عليه أهل العلم ومن لقيتهم واخذت عنهم ، ومن بلغني قوله من غيرهم ؛ فذكر جهل اعتقاد أهل السنة ، وفيه : وأن الله مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، كما قال في كتابه ، أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً .

ونقل أقوال السلف من القرون الثلاثة ، ومن نقل اقوالهم في إثبات أن الله فوق العرش يطول ، ولا يتسع له هذا الموضع ؛ ولكن نبهنا عليه .

ولم يكن هذا عندهم من جنس مسائل النزاع التي يسوغ فيها الاجتهاد ؛ بل ولا كان هذا عندهم من جنس مسائل أهل البدع المشهورين في الأمة : كالخوارج والشيعة (٤) والقدرية ، والمرجئة ؛ بل كان انكار هذا عندهم أعظم من هذا كله ، وكلامهم في ذلك مشهور متواتر .

(١) في نسخة ليدن : قالوا .

(٢) في نسخة ليدن : قالوا وقد نقل عنهما ابن القيم بهذا اللفظ .

(٣) نصر بن ابراهيم بن نصر بن ابراهيم بن داود المقدسى النابلسي الشافعي أبو الفتح فقيه محدث حافظ له كتاب « الحجّة ، على تارك الحجّة » . (معجم المؤلفين ج ١٣ ص ٨٧) .

(٤) يعني المتقدمين كما تقدم التنبيه على هذا .

وليس انكار

العلو عندهم

من جنس المسائل

التي يسوغ فيها

الاجتهاد ،

ولا من جنس

البدع الأخرى

ولهذا قال الملقب بامام الأئمة ابو بكر ابن خزيمة (١) فيما رواه عنه الحاكم :
من لم يقل ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب ، فان
تاب والا ضربت عنقه ، ثم التي على مزبلة لثلاثين ينادى بفتن ريمه أهل القبلة
ولا أهل الذمة . كما روى عبد الله بن أحمد بن حنبل (٢) في « كتاب السنة »
عن عبد الرحمن بن مهدي الامام المشهور (٣) أنه قال : ليس في أصحاب الأهواء
أشرف من أصحاب جهنم يدورون أن يقولوا إن الله لم يكلم موسى ، ويدورون أن
أن يقولوا : ليس في السماء شيء ، وأن الله ليس على العرش . أرى ان يستتابوا
فان تابوا والاقتلوا . وعن عباد بن العوام الواسطي (٤) من طبقة شيوخ
الشافعي واحد قال : كلمت بشرا المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم
ينتهي الى أن يقولوا : ليس في السماء شيء . وروى عبد الرحمن بن أبي حاتم في
كتاب « الرد على الجهمية » عن سعيد بن عامر الضبي (٥) من هذه الطبقة
وهو امام البصرة اذ اذ ذاك علما ودينا أنه ذكر عنده الجهمية ، فقال : هم شر قولا
من اليهود والنصارى ، قد اجتمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين
ان الله على العرش وهم قالوا ليس عليه شيء .

وروى عبد الله بن أحمد عن سليمان بن حرب الامام المشهور (٦) قال
سمعت حماد بن زيد وهو الامام الكبير المشهور وذكر هؤلاء الجهمية فقال :
إنما يحاولون ان يقولوا ليس في السماء شيء . وعن عاصم بن علي بن عاصم (٧)

(١) الحافظ الكبير محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المنيرة السلمي النيسابوري (م ٣١١ هـ) .
(٢) أبو عبد الرحمن الحافظ الثقة البغدادي (م ٢٩٠ هـ) .
(٣) (م ١٩٨ هـ) .
(٤) امام أهل واسط من طبقة شيوخ الشافعي وأحمد (م ١٨٥ هـ) .
(٥) أبو محمد (م ٢٠٨) انظر « تهذيب التهذيب ج ٤ ص ٥٠ » .
(٦) ابن بجبل الأزدي الوشحي . قال أبو حاتم : امام الأئمة (م ٢٢٤ هـ) .
(٧) شيخ أحمد والبخاري وطبقتهما (م ٢٢١ هـ) .

شيخ أحمد والبخاري قال ناظرت جهيمياً فتبين من كلامه انه لا يؤمن أن في السماء رباً ، وقال احمد بن حنبل ثنا شريح بن يونس ، سمعت عبد الله بن نافع الصائغ ، سمعت مالك بن انس يقول : الله في السماء ، وعلمه في كل مكان . وروى عبد الله بن أحمد وغيره باسانيد صحيحة عن عبد الله بن المبارك انه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال بأنه فوق سمواته على عرشه ، بأن من خلقه ؛ ولا نقول كما تقول الجهمية : إنه هاهنا . وكذلك قال الامام احمد بن حنبل وغيره .

وقال الامام ابو عبدالله البخاري صاحب «الجامع الصحيح» في كتاب «خلق الأفعال» : (باب ما ذكر أهل العلم للمعظلة الذين يريدون ان يبدلوا كلام الله) قال : وقال وهب بن جرير (١) : الجهمية الزنادقة انما يريدون أنه ليس على العرش استوى . قال : وقال حماد بن زيد (٢) : القرآن كلام الله نزل به جبريل ، وما يجادلون الا انه ليس في السماء إله . قال : وقال ابن المبارك : لا نقول كما قالت الجهمية : في الأرض هاهنا ؛ بل على العرش استوى . وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : فوق سمواته على عرشه . وقال لرجل منهم . أتظنك خال منه ؟ فبهت الآخر (٣) . وقال : من قال (لا اله الا هو) مخلوق فهو كافر ؛ وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع ان نحكي كلام الجهمية . قال وقال علي بن عاصم (٤) : ما الذين قالوا إن لله ولدا ا كافر من الذين قالوا ان الله لا يتكلم . وقال : احذر من المريسي وأصحابه فان كلامهم ابو جاد الزندقة ، وأنا كلمت استاذهم جها فلم يثبت أن في

(١) وهب بن جرير بن حازم الازدي أبو العباس البصري الحافظ من شيوخ الامام أحمد وابن المديني وغيرهما .

(٢) أبو اسماعيل البصري (م ١٧٩ هـ) .

(٣) الآخر . يعني أنه يلزم من القول بأنه في كل مكان أنه في جوف الانسان ، وهذا لازم فاسد ، فلذلك بهت من قال بالحلول .

(٤) ابن صهيب الواسطي أبو الحسن التيمي . وانظر «التهذيب ج ٧ ص ٣٤٤ - ٣٤٨» .

السماء إلها . قال ابو عبدالله البخارى : نظرت فى كلام اليهود والنصارى والمجوس
فما رأيت قوماً أضل فى كفرهم منهم ، وانى لأستجمل من لا يكفرهم الا من
لا يعرف كفرهم .

وقال الفضيل بن عياض : إذا قال لك الجهمي انا كافر برب يزول عن مكانه
فقل أنا أومن برب يفعل مايشاء . وقال وحدث يزيد بن هرون (١) عن الجهمية
فقال : من زعم ان الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر فى قلوب العامة
فهو جهمي . قال : وقال حمزة بن ربيعة ، عن صدقة ، سمعت سليمان التيمي يقول
لو سئلت اين الله تبارك وتعالى ؟ لقلت فى السماء ، فان قال : فاين كان عرشه قبل
السماء ؟ لقلت على الماء ، فان قال : فاين كان عرشه قبل الماء ؟ لقلت لأعلم . وروى
عن يزيد بن هرون أنه ذكر أبا بكر الأصبم والمريسي فقال : هما والله زنديقان
كافران بالرحمن ، حلال الدم . قال وسئل عبدالله بن ادريس (٢) عن الصلاة
خلف أهل البدع فقال لم يزل فى الناس اذا كان فيهم مرضي أو عدل فصل خلفه .
قلت : فالجهمية ؟ قال : لاهذه من المقاتل ، هؤلاء لا يصلح خلفهم ، ولا يناكحون ،
وعليهم التوبة . قال : وقال وكيع بن الجراح الرافضة شر من القدرية ، والحرورية
شر منهما ، والجهمية شر هذه الأصناف . قال البخارى وقال زهير السجستاني :
سمعت سلام بن ابى مطيع (٣) يقول : الجهمية كفار .

وكلام السلف والأئمة فى هذا الباب أعظم وأكثر من أن يذكر هنا
الابعضه ؛ كلهم مطبقون على الذم والرد على من نفى ان يكون الله فوق العرش
كلهم متفقون على وصفه بذلك ، وعلى ذم الجهمية الذين ينكرون ذلك ؛ وليس

ولا يوجد عنهم
حرف يوافق
عبارات النفاة . . .

(١) تقدمت ترجمته .

(٢) عبد الله بن ادريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الاسود ، قال الامام أحمد : كان
نسيج وحده . وقال ابن معين ثقة فى كل شيء (م ١٩٢) انظر : « التهذيب ج ٥ ص ١١٤ ، ١١٥ .
(٣) قال الامام أحمد : ثقة ، صاحب سنة . انظر « الجرح والتعديل قسم (١) ج ٢ » .

بينهم في ذلك خلاف، ولا يقدر أحد أن ينقل عن أحد من سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفاً واحداً يخالف ذلك؛ لم يقولوا شيئاً من عبارات النافية: ان الله ليس في السماء، والله ليس فوق العرش، ولأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه في كل مكان، أو أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة لأن يكون فوق العرش: لانصا ولا ظاهراً؛ بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش، وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من اهل البدع مثل القدرية والحوارج والروافض ونحوهم.

فالرازي الجاحد
للعلم مخالف
للسلف ولسائر
الطوائف، وإنما
وافق المعتزلة
والتفلسفة النفاة
ومتأخري
الأشعرية

وإذا كان كذلك فليعلم ان الرازي ونحوه من الجاحدين لأن يكون الله نفسه فوق العالم هم مخالفون لجميع سلف الأمة وأئمتها الذين لهم في الأمة لسان صدق، ومخالفون لعامة من يثبت الصفات من الفقهاء واهل الحديث والصوفية والمتكلمين مثل الكرامية والكلاية والأشعرية الذين هم الأشعري وأئمة اصحابه؛ ولكن الذين يوافقونه على ذلك هم المعتزلة، والمتفلسفة المنكروين للصفات وطائفة من الأشعرية وهم في المتأخرين منهم أكثر منهم في المتقدمين، وكذلك من اتبع هؤلاء: من الفقهاء، والصوفية، وطائفة من أهل الحديث.

وحينئذ فيذكر ما يتكلم به على حججه ولا حول ولا قوة الا بالله.

قوله: « البرهان
الأول » لو كان
لنوع العرش
لكان منقسماً

قال الرازي: (الفصل الرابع) في اقامة الحجج والبراهين على أن الله ليس بمختص بجزء ولا جهة، بمعنى أنه يشار إليه بالحس أنه هاهنا أو هناك؛ وذلك لأنه لم يخل إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم، فإن كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم ابطاله. وان لم يكن منقسماً كان في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء.

وأيضاً فإن من ينفي الجوهر الفرد يقول : إن كل ما كان مشاراً إليه (١) بأنه هاهنا أو هناك فلا بد وأن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً . فثبت بأن القول بأنه مشار إليه بحسب المحس يفضي الى هذين الباطلين ، فوجب أن يكون القول به باطلاً .

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال إنه تعالى واحد منزه عن التأليف والتركيب، ومع كونه كذلك فإنه يكون عظيماً؟ والعظيم يجب أن يكون مركباً منقسماً وذلك ينافي كونه أحداً . قلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسماً في الشاهد، فلم قلتم إنه يجب أن يكون في الغائب كذلك ، فان قياس الغائب على الشاهد من غير جامع باطل .

وايضاً لم لا يجوز أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر وهو مقتضى انه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا : الذي لا يمكن ان يشار اليه ولا يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة ، فاذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك .

والجواب عن الأول أن نقول : إنه إذا كان عظيماً فلا بد أن يكون منقسماً ، وليس هذا من باب قياس الشاهد على الغائب ؛ بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛ وذلك لأننا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها شيء آخر ، أولاً يحصل . فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك الفوقاني مغايراً له ؛ إذ لو جاز أن يقال ان هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء، فيفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد أو جزء لا يتجزأ مع كونه جبلاً ، وذلك شك في البديهيات ، فثبت أنه لا بد من التزام التركيب والانقسام . وإما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ، ولا على يمينها ، ولا على يسارها ولا من تحتها :

(١) في نسخة الكواكب زيادة : بحسب المحس .

فحينئذ تكون نقطة غير منقسمة وجزءاً لا يتجزأ ؛ وذلك باتفاق العقلاء باطل .
فثبت ان هذا ليس من باب قياس الغائب على الشاهد ؛ بل هو مبني على التقسيم
الدائر بين النفي والاثبات .

قال : واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب والتأليف أسعد حالا من هؤلاء
الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاد . وأما
هؤلاء الكرامية فرعموا انه مشار اليه بحسب الحس ، وزعموا أنه غير متمناه ؛ ثم
زعموا أنه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ، فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهية
العقل . أما قولهم : الذي لا يحس ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي
لا يتجزأ . قلنا : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى
يقال انه أصغر من غيره ، أما اذا كان منزها عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه
وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار ، فلم يلزم وصفه بالحقارة . (X)

يقال : هذه الحجة مع كل من قال انه فوق العرش وقال مع ذلك إنه غير
مؤلف ولا مركب ، ممن يثبت له معنى الجسم كمن ذكره من الكرامية وممن
ينفي عنه معنى الجسم كالكلابية وأئمة الأشعرية ، ومع كل طائفة ممن يوافقها
من الفقهاء والصوفية وغيرهم - وإن كان عامة اهل السنة وأئمة الدين وأهل
الحديث لا يقولون هو جسم ولا يقولون ليس بجسم ولا هو نصها (١) - وهي أيضاً
مع من نقل عنه أنه يصفه بالتركيب والتأليف . والكلام عليها من وجوه :

أحدها أن يقال : قد تقدم أن لفظ « المنقسم » لفظ مجمل بحسب
الاصطلاحات ؛ فالمنقسم في اللغة العربية التي نزل بها القرآن هو ما فصل بعضه

الجواب عن
حجته « اولا » :
أن المنقسم لفظ
مجمل : يراد به
في لغة العرب
ما فصل بعضه
عن بعض

(X) من أول الفصل الى هنا كله من « تاسيس التقديس » (ص ٤٥ - ٤٧) طبع الحلبي
عام ١٣٢٩ .
(١) أي منصوصها . وهذه الجملة خطها غير واضح في نسخة ليدن وفي نسخة الكواكب :
وهو قد نصبها . ولا معنى لذلك .

عن بعض كقسمة الماء وغيره بين المشتركين ، كما قال الله تعالى :
(ونبتهم أن الماء قسمة بينهم) وقال تعالى : (لكل باب منهم جزء مقسوم)
وقال تعالى : (أحم يقسمون رحمة ربك ، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا)
وقال النبي ﷺ : « إنما أنا قاسم أقسم بينكم » . وهذا هو حقيقة المقسوم ؛
بدليل صحة نفي اللفظ عما ليس كذلك ، كما في الحديث الصحيح « قضى رسول
الله ﷺ بالشفعة فيما لم يقسم » وكما في قوله : « أيما ميراث قسم في الجاهلية فهو
على ما قسم ، وأيما مال أدركه الاسلام فهو على قسم الاسلام » وكما قال :
« لا تقسم ورثتي ديناراً ولا درهما » وتقول الفقهاء : العتار : إما ان يحتمل القسمة ،
أولا يحتمل القسمة ؛ فان كان كالرحى الصغيرة والحانوت الصغير التي لا تحتمل
ففي ثبوت الشفعة فيه نزاع مشهور بين الفقهاء ، وان كان يحتمل القسمة كالأرض
البيضاء الكبيرة ونحو ذلك ثبتت فيه الشفعة بالاتفاق . وكذلك يقولون :
في (باب القسمة) : إن المال إما أن يحتمل القسمة ، وإما أن لا يحتملها . فالذي
لا يحتمل القسمة كالعبد الواحد ، والفرس الواحد ، وكالجوهرة والائاء الواحد
ونحو ذلك .

فهذا الباب « باب القسمة » ومافيه من المسائل كقولهم : القسمة هل هي
افراز الحقوق وتمييز الأنصبة ؟ أم هي بيع ؟ وقولهم : مالا يمكن قسمته إذا طلب
أحد الشريكين بيعه ليقسم الثمن هل يجبر الآخر على البيع ؟ وقولهم : إذا كان
في القسمة ضرر على أحد الشريكين فهل يجبر الممتنع فيها ، ونحو ذلك ؟ ومن
ذلك قولهم في المضاربة والغنيمة ونحوها : هل يملك الربح او المغنم بالظهور ؟
أولا يملك الا بالقسمة ؟ وقولهم : « باب قسم الصدقة والغنائم والنيء » وأمثال
ذلك مما لا يحصيه إلا الله ؛ إنما يريد انلخاسة من العلماء والعامه من الناس بلفظ
القسمة هنا تفصيل الشيء بعضه عن بعض ، بحيث يكون هذا في حيز وهذا في

حيز منفصل عنه ل يتميز أحدهما عن الآخر تمييزاً يمكن به التصرف في أحدهما دون الآخر .

وإذا كان هذا المعنى هو الظاهر في لغة الناس وعاداتهم بلفظ القسمة فقولُه بعد ذلك : « إما أن يكون منقسماً أو لا يكون » يختار فيه المنازع جانب النفي ؛ فإن الله ليس بمنقسم ، وليس هو شيئين أو أشياء كل واحد منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر كالأعيان المقسومة ، وما نعلم عاقلاً يقول ذلك . وما كان منقسماً بهذا المعنى فهو اثبات كل منهما قائم بنفسه ؛ ولم يقل أحد من الناس ان الله أو ان خالق العالم هما اثنان متميزان كل منهما قائم بنفسه ؛ الا ما يحكى عن بعض الثنوية من قولهم : إن أصل العالم النور والظلمة القديمان ؛ لكن هؤلاء لا يقولون بتساويهما في الصفات .

وأيضاً فهؤلاء لا يسمون كلا منهما الله أو رب العالمين ، ولا يسمون اثنائها باسم واحد . فلم يقل أحد من العقلاء إن مسمى الله أو رب العالمين هو منقسم الانقسام المعروف في نظر الناس وهو أن يكون عينان لكل منهما حيز منفصل عن حيز الآخر .

وأيضاً فلم يقل أحد إن الله كان واحداً ثم انه انفصل وانقسم حتى صار بعضه في حيز . فهذا المعنى المعروف من لفظ « المنقسم » منتف باتفاق العقلاء ، وهو مناف لأن يكون رب العالمين واحداً منافاة ظاهرة ؛ ولكن لا يلزم من بطلان هذا بطلان مذهب المنازع الذي يقول ان الله واحد ليس هو اثنتين منفصلين كل منهما في حيز منفصل عن حيز الآخر .

ويراد به ما يمكن
الناس فصل
بعضه عن بعض
وان كان في
ذلك فساد

وقد يريد بعض الناس بلفظ « المنقسم » ما يمكن الناس فصل بعضه عن

بعض وان كان في ذلك فساد تنهى عنه الشريعة كالحیوان الحی والاینه (١) ونحو ذلك . فإن أراد بلفظ المنقسم ذلك فلا ريب ان كثيرا من الأجسام ليس منقسما بهذا الاعتبار ؛ فان بني آدم يعجزون عن قسمته ؛ فضلا عن ان يقال ان رب العالمين يقدر العباد على قسمته وتفريقه وتمزيقه ، وهذا واضح .

وقد يراد بلفظ « المنقسم » ما يمكن في قدرة الله قسمته ؛ لكن العباد لا يقدرون على قسمته كالجبال وغيرها . ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يقال ان الله يمكن قسمته وأنه قادر على ذلك ، كما لا يجوز ان يقال انه يمكن عدمه أو موته او نومه وانه قادر على ذلك ؛ فانه واحد لا إله الا هو ، وهذه القسمة تجعله اثنين منفصلين كل منهما في حيز آخر وهذا ممتنع على الله ، وذلك ظاهر . ولا نزاع بين المسلمين بل بين العقلاء في ذلك ؛ وإنما تنازع الناس في كثير من الأجسام هل يمكن قسمتها وتفريقها أم لا يمكن كأرواح بني آدم والملائكة ؛ بل كالعرش وغيره ، وقد خالف كثير من الفلاسفة للمسلمين في أن الأفلاك تقبل الانقسام الذي هو تفريق لبعض الجسم عن بعض ؛ فاما الخالق تعالى فما علمنا احداً منهم يصفه بذلك ، ولو وصفه واصف بذلك لم يكن ما ذكره الرازي حجة على بطلان قوله كما سند كره .

ويراد به ما يمكن في قدرة الله قسمته

وان كان غير منقسم لا بالمعنى الأول الذي هو وجود الانقسام المعروف ، ولا بالمعنى الثاني الذي هو إمكان هذا الانقسام : فقوله : « وإن لم يكن غير منقسم كان في الصغر بمنزلة الجوهر الفرد » ليس بلازم حينئذ ؛ فان ما يوصف بأنه واحد من الأجسام كقوله تعالى : (وان كانت واحدة فلهما النصف) وقوله : (ذرني ومن خلقت وحيداً) ونحو ذلك جسم واحد ومتحيز واحد وهو

فلا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك ان يكون منقسماً بهذه

في جهة ومع ذلك ليس هو منقسماً بالمعنى الأول ؛ فان المنقسم بالمعنى الأول لا يكون الا عدداً اثنين فصاعداً كالماء اذا اقتسموه وكالأجزاء المقسومة التي لكل باب في جهنم منها جزء مقسوم . وإذا كان هذا فيما يقبل القسمة كالانسان ، والذي يقدر البشر على قسمته وما لا يقبل القسمة أولى بذلك (١) وهذا ظاهر محسوس بديهي لا نزاع فيه ؛ فان أحداً لم ينازع في أن الجسم العظيم الذي لم يفصل بعضه عن بعض فيجعل في حيزين منفصلين أولاً يمكن ذلك فيه اذا وصف بأنه غير منقسم لم يلزم من ذلك ان يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ بل قد يكون في غاية العظم والكبر .

ولا ريب أن الرازي ونحوه ممن يحتج بمثل هذه الحجة لا يفكرون الاقسام بهذا الذي قررناه من فصل بعضه عن بعض بحيث يكون كل بعض في حيزين منفصلين أو امكان ذلك فيه ؛ فان أحداً لم يقل ان الله منقسم بهذا الاعتبار . ولا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسماً بهذا الاعتبار .

ولا يلزم ان يكون بمنزلة الجوهر الفرد ، لأن ما لا يقبل القسمة أولى

وإن قال : أريد « بالمنقسم » أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ، كما نقول : إن الشمس منقسمة بمعنى أن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر ، والفلك منقسم بمعنى أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي — وهذا هو الذي أراده — فهذا مما يتنازع الناس فيه .

وان أراد ان ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة ففيه نزاع ، ويأتي

فيقال له : قولك : « ان كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم ابطاله » تقدم الجواب عن هذا الذي سميته مركباً ؛ وتبين أنه لا حجة اصلاً على امتناع ذلك ؛ بل تبين ان احالة ذلك تقتضي ابطال كل موجود ، ولولا انه احال على ما تقدم

(١) وفي نسخة الكواكب : كالاشياء الذي يقدر الناس على قسمته . ولعله كالماء ،

وما لا يقدر البشر على قسمته ، فما لا يقبل الخ .

لما احلنا عليه . وتقدم بيان ما في لفظ « التركيب » و « الحيز » و « الافتقار » من الاحتمال ، وان المعنى الذي يقصدونه بذلك يجب ان يتصف به كل موجود سواء كان واجباً أو ممكناً ، وأن القول بامتناع ذلك يستلزم السفسة المحضه . وتبين أن كل أحد يلزمه ان يقول بمثل هذا المعنى الذي سماه تركيباً حتى الفلاسفة ، وأن هذا المنازع يقول مثل ذلك في تعدد الصفات وانه الزم الفلاسفة مثل ذلك .

ابطال ما سماه
تركيباً

وقول من يقول من هؤلاء : ما يكون منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار فانه لا يكون (واحداً) ولا يكون (احداً) فان (الأحد) هو الذي لا ينقسم . خلاف لما جاء في كتاب الله وسنة رسوله ولغة العرب من تسمية الانسان واحداً كقوله (وان كانت واحدة فلها النصف) وقوله (ذري ومن خلقت وحيداً) ونحو ذلك .

قولهم : لو كان
منقسماً أو مركباً
بهذا الاعتبار
لم يكن احداً
ولا واحداً هي
أكبر شبههم

وتحرير هذا المقام هو الذي يقطع الشغب والنزاع؛ فان هذه الشبهة هي من أكبر أو أكبر أصول المعطلة لصفات الرب بل المعطلة لذاته ، وهو عند التحقيق من أفسد الخيالات ، ولكن لاحول ولا قوة الا بالله ؛ فان الاشراك قد ضل به كثير من الناس ، قال الخليل (واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام . رب إنهن أضلان كثيراً من الناس) واذا شرح الله صدر العبد للإسلام يتعجب غاية العجب ممن ضل عقله حتى أشرك ، كما روي ان بعض الناس قال للنبي ﷺ : ما كان لهم عقول يعني لمشركي قريش فقال النبي ﷺ « كانت لهم عقول أمثال الجبال ولكن كادها باربيها » وروي أن خالد بن الوليد لما هدم العزى وكانت عند عرفات قال يارسول الله عجبت من أبي وعقله كان يحىء الى هذه العزى فيسجد لها وينسك لها ويحلق لها رأسه فقال النبي ﷺ « تلك عقول كادها باربيها » ولهذا يعترف

المشركون بالضلال يوم القيامة كما قال تعالى : (فكذبكوا فيها هم والغاؤون .
وجنود ابليس اجمعون . قالوا وهم فيها يختصمون . تالله ان كنا لفي ضلال مبين
اذ نسويكم رب العالمين . وما أضلنا الا المجرمون) قال تعالى عن قوم عاد الذين
كانوا من أعظم بنى آدم : (ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه ، وجعلناهم سمعاً
وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء اذ كانوا
يجحدون بآيات الله ، وحق بهم ما كان به يستهزون) .

وان تنوعت
عباراتها فهي
التي ذكر الأئمة
انها اصل كلام
الجهمية

وهذه الشبهة وان تنوعت عباراتها هي التي ذكر الأئمة أنها أصل كلام
الجهمية كما ذكر ذلك الامام احمد حيث قال : وكذلك الجهم وشيعته دعوا
الناس الى المتشابه من القرآن والحديث فضلوا وأضلوا بكلامهم بشرا كثيرا ، فكان
مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله انه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ وكان
صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله ، فلقى اناساً من المشركين
يقال لهم «السمنية» فمرقوا الجهم ، فقالوا له : نكلمك فان ظهرت حجتنا عليك
دخلت في ديننا ، وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك . فكان مما كلموا به
الجهم أن قالوا : ألسنت تزعم أن لك الها ؟ قال : جهم : نعم . فقالوا فهل رأيت
الهك ؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : أفشمت له رأحة ؟
قال : لا . قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجساً ؟ قال : لا . قالوا :
فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة
مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى ، يزعمون أن الروح التي في
عيسى هو روح الله من ذات الله ، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم
على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار .
فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمني : السنت تزعم أن فيك روحاً ؟
قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا .

قال : فهل وجدت له حساً أو مجساً ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون مكان .

فهذا الذي حكاه الامام أحمد من مناظرة السمنية المشركين للجهم هو كما ذكره اهل المقالات والكلام عنهم أنهم لا يقرون من العلوم الاباحسيات ؛ ولكن قد يقول بعض الناس : إنهم ارادوا بذلك ان مالا يدركه الانسان بحسه فانه لا يعلمه ، حتى يقولوا عنهم : انهم ينكرون المتواترات والمجربات والبديهيات وهذا والله اعلم غلط عليهم .

كما غلط هؤلاء في نقل مذهب « السوفسطائية » فزعموا ان فرقة من الناس تنكر وجود شيء من الحقائق . ومن المعلوم أن أمة يكون لهم عقل يفارقون به المجانين لا يقولون هذا ؛ ولكن قد تقع السفطة في بعض الأمور وبعض الأحوال ، وتكون كما فسرها بعض الناس : أن « السفطة » هي كلمة معربة ، وأصلها يونانية « سوفسقا » ومعناها الحكمة المموهة ؛ فان لفظ « سوفيا » يدل في لغتهم على الحكمة ؛ ولهذا يقولون « فيلاسوف » أي محب الحكمة . فلما كان من القضايا ما يعلم بالبرهان ، ومنه ما يثبت بالقضايا المشهورة ، وبعضها يناظر فيه بالحجج السليمة ، وبعضها تخيله النفس وتشعر به فيحرك كها وان لم تكن صادقة وهي القضايا الشعرية ، ومنها ما يكون باطلا لكن يشبه الحق ، فهذه الحكمة المموهة هي المسماة بالسفطة عند هؤلاء ، وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضوع (١) .

(١) وتقدم ذكر مذهب السمنية والسوفسطائية في المجلد الاول بأبسط من هذا . وانظر كتاب « الرد على المنطقيين » .

فهؤلاء « السمنية » يكون قولهم أن ما لا يدرك بالحواس لا يكون له حقيقة؛ ثم الرجل قد يعلم ذلك بحواسه، وقد يعلم ذلك بأخبار من علم ذلك بحواسه. ويدل على ذلك أن هؤلاء قوم موجودون، فالرجل منهم لا بد أن يقر بوجود أبويه وجده وولادته وحوادث بلده الموجودة قبله وما يحتاج إليه من أخبار الناس والبلاد، وهذه الأمور كلها لا يعلمها أحدهم إلا بالخبر فإنه لم يدرك بحسه ولادته وإحبال أبيه لأمه ونحو ذلك لكن المخبرون يعلمونها بالاحساس؛ ولا يتصور أن يعيش في العالم أمة يكذبون بكل ما لم يحسوه؛ بل هذا يلزم أن بعضهم لا يزال غير مصدق لبعض في معاملاتهم واجتماعاتهم، والإنسان مدني بالطبع لا يعيش إلا مع بني جنسه؛ ومن لم يقر إلا بما أحسه لم يمكنه الاستعانة ببني جنسه في عامة مصالحه.

وإذا كان مقصودهم أن ما لا يحس به لم يكن موجوداً كان من الجواب السيد لهم أن يقال لهم: الهي سبحانه يمكن احساسه: فتمكن رؤيته، وسماع كلامه، وقد كلم في الدنيا بعض خلقه وسوف يكلم عباده، ويرونه في الدار الآخرة؛ فإن كانوا ينكرون العلم والافترار بكل ما لا يحسه الإنسان أمكنه أن يقرر عليهم العلم بالخبريات والمجربات والبدهييات وغير ذلك. وإن كانوا يقولون: إن كل موجود فلا بد أن يمكن إحساسه. فهذا الذي قالوه: هو مذهب الصفاتية كلهم الذين يقرون بأن الله يرى في الدار الآخرة وهو مذهب سلف الأمة وأئمتها؛ لكنه هنا ضل فظن أن الله لا يمكن إحساسه ولا رؤيته، واحتاج حينئذ إلى اثبات موجود لا يمكن إحساسه، فزعم أن روح بني آدم كذلك لا يمكن احساسها بشيء من الحواس، وقاس وجود الله على وجود الروح من هذا الوجه.

وهذه هي الطريقة التي سلكها هذا المؤسس في أول تأسيسه حيث أثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه بما قال من قال من الفلاسفة وموافقهم من المسلمين : إن الروح الذي في بنى آدم لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يمكن احسامها . فقول جهم هو قول هؤلاء ، كما قال تعالى : (وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم ، تشابهت قلوبهم) وقال تعالى : (ففروا الى الله إني لكم منه نذير مبين . ولا تجمعوا مع الله إلهاً آخر إني لكم منه نذير مبين . كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول الا قالوا ساحر أو مجنون . أتواصوا به بل هم قوم طاغون) وقال تعالى : (وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً) .

فالجهم قال
ان الروح
لا داخل العالم
ولا خارجه ...
والرازي اثبت
وجود مالا يكون
داخل العالم
ولا خارجه ...

قال الامام أحمد : ووجد الجهم ثلاث آيات من القرآن من المتشابه قوله : (ليس كمثل شي .) (وهو الله في السموات وفي الأرض) و (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبنى أصل كلامه على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، و كذب بأحاديث رسول الله ﷺ ، وزعم أن من وصف الله بشي مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من اصحاب أبي حنيفة واصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة (١) ووضع دين الجهمية . فاذا سألم الناس عن قول الله : (ليس كمثل شي) يقولون : ليس كمثل شيء من الأشياء وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر اليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ولا منتهى ،

(١) وفي حاشية نسخة ليدن : بالكوفة .

ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، لا يوصف بوصفين مختلفين . وفي نسخة : ولا يكون شيئين مختلفين . وليس له أعلى ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو ثقيل ولا خفيف ، ولا له لون . وفي نسخة : ولا له نور ، ولا له جسم ، وليس معلوم أو معقول ، وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فهو على خلافه . فقلنا : هو شيء ؟ فقالوا : هو شيء لا كالأشياء . فقلنا : إن الشيء الذي يكون لا كالأشياء قد عرف أهل العقل انه لا شيء ، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً أو قال لا يأتون بشيء ؛ ولكنهم يدعون عن انفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية . فاذا قيل لهم : من تعبدون ؟ قالوا : نعبد من يدبر أمر هذا الخالق (١) . فقلنا : هذا الذي يدبر أمر هذا الخلق هو مجهول لا يعرف بصفة ؟ قالوا : نعم . فقلنا : قد عرف المسلمون انكم لا تثبتون شيئاً أو قال لا تأتون بشيء وإنما تدفعون عن انفسكم الشنعة بما تظهرون . فقلنا لهم : هذا الذي يدبر هو الذي كلم موسى ؟ قالوا : لم يتكلم ولا يكلم ؛ لأن الكلام لا يكون الا بجارحة ، والجوارح عن الله منتفية . فلما سمع الجاهل قولهم ظن انهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم انهم إنما يقود قولهم الى ضلالة وكفر . وفي نسخة انهم انما يقودون قولهم الى فرية في الله . ثم ذكر أحمد الكلام في مناظرتهم في القرآن ، والرؤية ، والصفات ، والعرش ، ونحو ذلك (٢) .

والأئمة اذا أرادوا
ذكر ما يستحقه
من التنزيه الحق
ذكروا سورة
الاحلاص

وكان الأئمة كالامام أحمد والفضيل بن عياض وغيرهما اذا ارادوا أن
يذكروا ما يستحقه الله من التنزيه ذكروا « سورة الاحلاص » التي تعدل
ثلث القرآن ، وانها مستوفية كل ما ينفي في هذا الباب ؛ ولهذا لما ناظرت الجهمية

(٢) وفي نسخة ليدن : العالم .

(٣) انظر كتاب « الرد على الزنادقة والجهمية » مطبوع .

الامام أحمد كأبي عيسى محمد بن عيسى برغوث وغيره من البصريين
والبغداديين ، وذكروا الجسم وملازمه : ذكر لهم أحمد « سورة الاخلاص »
فان مافيها من التنزيه هو الحق دون ما ادخلوه في لفظ الجسم من الزيادات الباطلة .

وذلك ان ما يذكرونه يدور على أصليين نفي التشبيه ونفي التجسيم الذي هو
التركيب والتأليف ؛ ولهذا يذكر من العقائد التي يعني (١) فيها التنزيه :
الاعتقاد السليم من التشبيه والتجسيم . فأصل كلامه كله يدور على ذلك ،
ولا ريب أنهم نزهاوا الله بنفي هذين الأمرين عن أمور كثيرة بحسب تنزيهه
عنها ، وما زادوه من التعطيل فانما قصدوا به التنزيه والتقديس وان كانوا في
ذلك ضالين مضلين .

بخلاف ما أدخله
المتكلمون في لفظ
« الجسم » من
الزيادات الباطلة

و « سورة الاخلاص » تستوفي الحق من ذلك ؛ فان الله يقول : (قل هو
الله أحد ، الله الصمد) وهذان الاسمان « الأحد » و « الصمد » لم يذكرا الله
إلا في هذه السورة ، وهما ينفيان عن الله ما هو منزعه عنه من التشبيه والتمثيل ،
ومن التركيب والانقسام والتجسيم ؛ فان اسمه « الأحد » ينفي المثل والنظير كما
تقدم الكلام على ذلك في أدلته السمعية (٢) ، وبيننا أن الأحد
في اسماء الله ينفي عنه أن يكون له مثل في شيء من الأشياء ، فهو أحد في كل
ما هو له . واسمه (الصمد) ينفي عنه التفرق ، والانقسام والتمزق وما يتبع ذلك
من تركيب ونحوه ؛ فإن اسم (الصمد) يدل على الاجتماع .

فالأحد ينفي
ما هو منزعه عنه
من التشبيه
والتمثيل ،
والصمد يوجب
تنزيهه عما
يجب نفيه
من الانقسام
والتفرق . . .

وكذلك كل واحد من معنييه اللذين يتناولها هذا الاسم ، وهو : أن
(الصمد) هو السيد الذي كمل سؤدده ويصمد اليه في الأمور . والصمد هو الذي

وكل واحد من
معنييه يدل
على ذلك

(١) أي يقصد .

(٢) في المجلد الأول .

لا جوف له ، كما يقال: الملائكة صمد والآدمي أجوف . والمصمت ضد الأجوف ، فان اسم السيد يقتضي الجمع والقوة ؛ ولهذا يقال : السواد هو اللون الجامع للبصر ، والبياض اللون المفرق للبصر . ويقال للحليم : السيد ؛ لأن نفسه تجتمع فلا تتفرق وتميز من الغيظ والواردات عليها ، وكذلك هو الذي يصبر على الأمور ، والصبر يقتضي الجمع والحبس والضم ؛ وضده الجزع الذي يقتضي التفرق ، وكذلك التعزى والتعزز ، وعززته فتعزى أو هو لا يتعزى هو ضد الجزع ؛ فان التعزز والتعزى يقتضى الاجتماع والقوة ، والجزع يقتضى التفرق والضعف .

والانسان له في سؤدده وعزته حالان : (أحدهما) ان يستغنى بنفسه عن غيره ويعز بنفسه عن غيره فلا يحتاج الى الغير الذي يحتاج اليه غيره لغناه [و] لا يخاف منه لعزته . و (الثاني) أن يكون هو قد احتاج اليه غيره ويكون قد أعز غيره فغلبه واعزه فمنعه ، فيكون الناس قد صمدوا له أي قصدوه وأجمعوا له ، وهذا هو الصمد السيد ، وذلك إنما يكون من كمال سؤدده وصمديته التي تنافي تفرقه وتمزقه وضعفه .

ولفظ (الصمد) يدل على أنه لا جوف له ، وعلى انه السيد ؛ ليس كما تقول طائفة من الناس : أن (الصمد) في اللغة إنما هو السيد . ويتعجبون مما نقل عن الصحابة والتابعين من أن (الصمد) هو الذى لا جوف له ؛ فان أكثر الصحابة والتابعين فسروه بهذا ، وهم أعلم باللغة وبتفسير القرآن . ودلالة اللفظ على هذا أظهر من دلالتها على السؤدد ؛ وذلك أن لفظ (ص م د) يدل على الاجتماع والانضمام المنافي للتفرق والخلو والتخويف ، كما يقال صمد المال وصمده وتصمد اذا جمعه وضم بعضه الى بعض . ومنه في الاشتقاق الأكبر الصمت والمصمت ؛ فان التاء والدال اخوان متقاربان الى بعض في المخرج . والاشتقاق الأكبر

ودلالة لفظ
الصمد على أنه
لا جوف له أظهر
من دلالاته
على السؤدد

هو ما يكون فيه الكلمتان قد اشتركت في جنس الحرف ، فالكلمتان اشتركت في الصاد والتاء . والتاء والدال اخوان ، يقال صمت يصمت صماتاً ، واصمت اصماتاً ، وهو جمع وضم ينافى الافتتاح والتفريج ؛ ولهذا يقال للعظام ونحوها من الأجسام : منها أجوف ، ومنها مصمت .

فظهر أن اسم (الأحد) يوجب تنزيهه عن ما يجب نفيه عنه من التشبيه ومماثلة غيره له في شيء من الأشياء . واسم (الصمد) يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق ونحو ذلك مما ينافى كمال صمديته ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وأما ما تزيده المعطلة على ذلك : من نفي صفاته التي وصف بها نفسه التي يجعلون فيها تنزيهاً ، وإثباتها تشبيهاً ، ومن نفي حده وعلوه على عرشه وسائر صفاته التي وصف بها نفسه يجعلون فيها تنزيهاً ، ويجعلون إثبات ذلك إثباتاً لانقسامه وتفرقه الذي يسمونه تجسيماً وتركيباً : فهذا باطل .

وما تزيده
المعطلة على ذلك
من نفي صفاته
وعلوه وجعلها
إثباته تشبيهاً
وانقساماً باطل

وليتدبر هذا المقام فانه من أعظم الأشياء منفعة في أعظم أصول الدين الذي جاءت به هذه السورة التي تعدل ثلث القرآن ، وفيه أعظم اضطراب الخلائق ، وكثرفيه تعارض الحجج ، وتفرق الطوائف . وإذا كانت هذه الشبهة ونحوها هي أصل ضلال الأولين والآخرين لما فيها من الألفاظ المشبهة الجملة — كما قال الامام أحمد في وصف الذين عقدوا ألوية البدعة واطلقوا عنان الفتنة قال : فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجتمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم — فطريق حل مثلها وأمثالها ما تقدم من الكلام على الألفاظ المتشابهة الجملة التي فيها والتي أحدثوها وليس لها أصل في

تدبر هذا من
أعظم الأشياء
نفعاً في أعظم
أصول الدين

كتب الله ؛ ولهذا كان هؤلاء من (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم) إذ السلطان هو كتاب الله ، فمن جادل بغير سلطان من الله كان ممن ذمه الله في الكتاب ، قال الله تعالى : (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا ، كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار) وقال : (ان الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه ، فاستمذ بالله إنه هو السميع البصير) . فهذه الألفاظ المشبهة متى استفسر عن معانيها وفصلت زال ما في حججهم من الاشتباه ، وتبين انها حجة داحضة ، وان كان هؤلاء ممن قال الله فيهم : (وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال) وقال تعالى : (أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) .

الوجه الثاني : أن قوله : « من ينفي الجوهر يقول ان كل ما كان (١) »

« ثانية » ان كون الشيء مشاراً اليه لا يفضي الى التركيب وكونه في غاية الحقارة ، بل الى احدهما ، مع ان كليهما باطل

يشار اليه بحسب الحس بأنه هاهنا أو هناك فلا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر ، وذلك يوجب كونه منقسماً » (٢) . انما يريد هؤلاء بكونه منقسماً أنه يمكن أن يتميز في نفسه بعضه عن بعض ، أو يتميز منه شيء عن شيء ، أو العقل يميز منه شيئاً من شيء ؛ وليس لهذا التميز حد يوقف عنده ، لا يقولون إن فيه انقساماً غير هذا ، بل يقولون : إنه واحد في نفسه ، كما أنه واحد في الحس ، ويقولون : إن الجسم منقسم الى بسيط والى مركب . وأما مثبتوه فلهم قولان : (أحدهما) أنه أيضاً واحد في نفسه وفي الحس ؛ ولكن قسمته تنتهي الى حد . (والثاني) : الى أن فيه اجزاء موجودة (٣) .

(١) ليس في نسخة ليدن : كان .

(٢) وتكملته : « فثبت أن القول بأنه مشار اليه بحسب الحس يفضي الى هذين القسمين

الباطلين فوجب ان يكون القول به باطلا » .

(٣) وفي نسخة ليدن : والثاني اجزاء موجودة .

فالمشار اليه بحسب الحس لا يفضي الى الأمرين جميعاً ؛ بل على إن كان منقسماً كما ذكر ، لم يفض الى شيئين ؛ بل غايته ان يفضي الى ما ذكره من التركيب الذى تقدم الكلام عليه . وان لم يكن منقسماً—وذلك عنده لا يكون الا على (١) مثبتة الجوهر الفرد — أفضى إلى أن يكون فى غاية الحقارة . وهذا الجوهر الفرد إما أن يكون منتفياً فى نفس الأمر ، وإما ان يكون ثابتاً . فلا يقول العاقل : إن رب العالمين بقدره . فلم يبق ما يقال الا ما ذكره من الانقسام والتركيب وقد تقدم الكلام عليه ، وثبت أنه لا يفضي الى هذين الأمرين جميعاً ؛ بل إنما يفضي إلى أفضى الى احدهما فقط ؛ لكن يفضى الى هذا على تقدير ، والى هذا على تقدير آخر . فظهر ان كونه مشاراً اليه بالحس لا يفضي الى الأمرين الذين ذكرهما ، وإنما يفضى إلى أفضى الى أحدهما .

الوجه الثالث : السؤال الذى اورده ، وهو أنه «لم لا يجوز أن يكون غير منقسم
ويكون بقدر الجوهر الفرد ، بل يكون واحداً عظيماً منزهاً عن التركيب والتأليف والانقسام » وهذا ليس قول من ذكره من الكرامية فقط ؛ بل اذا كان هو قول من يقول إنه فوق العرش وهو جسم فهو قول من يقول هو فوق العرش وليس بجسم بطريق الأولى والأحرى ، فان نفي التركيب والانقسام على القول بنفي الجسم أظهر من نفيه على القول بثبوت الجسم . فاذاً على ما ذكره : هذا السؤال يورده على كل من يقول انه فوق العرش ويقول مع ذلك انه ليس بجسم ، وهذا قول الكلاية وأئمة الأشعرية وطوائف لا يحصون من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعى وأحمد كالقاضى أبى يعلى وأبى الوفاء ابن عقيل وأبى الحسن ابن الزاغوني وغيرهم ؛ بل قد ذكر الأشعرى ان هذا قول أهل السنة وأصحاب الحديث ، فقال : وقال أهل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم ، ولا يشبه الأشياء ،

« ثالثاً » أن هذا السؤال الذى اورده على الكرامية لا يخصصهم بل يعم كل من قال انه فوق العرش

وأنه على العرش . وقد تقدم قوله في ذلك وقول غيره . وهؤلاء طوائف عظيمة ، وهم أجل قدراً عند المسلمين ممن قال انه ليس على العرش .

فان نفاة كونه على العرش لا يعرف فيهم الا من هو مأبون في عقله ودينه عند الأمة وان كان قد تاب من ذلك ؛ بل غالبهم أو عامتهم حصل منهم نوع ردة عن الاسلام وان كان منهم من عاد الى الاسلام ، كما ارتد عنه قديماً شيخهم الأول « الجهم بن صفوان » وبقى أربعين يوماً شاكاً في ربه لا يقر بوجوده ولا يعبده ، وهذه ردة باتفاق المسلمين ، و كذلك ارتد هذا الرازي حين أمر بالشرك وعبادة الكواكب والأصنام وصنف في ذلك كتابه المشهور (١) وله غير ذلك ؛ بل من هو أجل منه من هؤلاء بقي مدة شاكاً في ربه غير مقرر بوجوده مدة حتى آمن بعد ذلك ؛ وهذا كثير غالب فيهم ؛ ولاريب أن هذا أبعد العالمين عن العقل والدين فاذا كان هؤلاء لا يناظرون ويخاطبون ويستعد (٢) لرد قولهم الباطل لما احتجج الى ذلك ، فالذين هم أولى بالعقل والدين (٣) أولى منهم بذلك .

ونحن نورد من كلامهم (٤) ما يتبين به أن جانبهم أقوى من جانب النفاة وليس لنا غرض في تقرير ما جمعه من النفي والاثبات في هذا المقام ؛ بل نبين أنهم في ذلك أحسن حالا من نفاة أنه على العرش فيما جمعه من النفي والاثبات . وقد أجاب هؤلاء عما ألزمهم النفاة من التجسيم الذي هو التركيب والانقسام ، كقول القاضي أبي بكر :

فان قيل : فما الدليل على ان لله وجهاً ويدياً ؟ قيل قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي) فاثبت لنفسه وجهاً ويدياً .

(١) هو « السر المكتوم .. » وفي حاشية نسخة ليدن : مطلب .
(٢) وفي نسخة الكواكب : « ويستعيد » وقد وضع عليها في نسخة ليدن علامة اشكال .
(٣) وفي نسخة ليدن زيادة : منهم .
(٤) وفي نسخة ليدن : ونحن ممن يورد من حججهم ما يتبين الخ .

فان قال : فما أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة اذ كنتم لاتعقلون
وجها ويداً إلا جارحة ؟ قلنا لا يجب هذا ، كما لا يجب اذا لم يعقل حيا عالماً قادراً
الاجسام ان تقضي نحن وأنتم بذلك على الله ، ولا يجب في كل شيء كان قائماً
بذاته ان يكون جوهرأ لأننا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا الا كذلك . قال :
وكذلك الجواب لهم ان قالوا فيجب ان يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره
وسائر صفاته عرضاً واعتلوا بالوجود .

فان قال قائل : أتقولون إنه في كل مكان ؟ قيل له معاذ الله ؛ بل هو مستو
على عرشه كما أخبر في كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (اليه
يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال : (أأنتم من في السماء ان
يخسف بكم الارض فاذا هي تمور) . قال : ولو كان في كل مكان لسكان في بطن
الانسان وقمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولوجب ان يزيد بزيادة
الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ويصح
ان يرغب اليه الى نحو الأرض ، والى خلفنا ، والى يميننا ، والى شمالنا ، وهذا قد
اجمع المسلمون على خلافه ونخطة قائله .

وقال ابو الحسن الأشعري : يقال لهم : ما انكرتم أن يكون الله عنى بقوله (يدي)
يدين ليستا نعمتين ؟ فان قالوا : لأن اليدين اذا لم يكن نعمة لم يكن الاجارحة .
فان قالوا : رجعنا الى المشاهد والى ما نجد فيما بيننا مخلوقا فوجدنا ذلك اذا لم يكن
نعمة في الشاهد لم يكن الاجارحة ، قيل لهم : ان كان رجوعكم الى الشاهد
وعليه عملتم وبه قضيتم على الله عز وجل فكذلك لم تجدوا حيا من الخلق
الاجسام لحمأ ودمأ فاقضوا بذلك على ربكم ، والا كنتم لقولكم تاركين ،
ولاعتلالكم ناقضين . وان قلتم : حيا لا كالأحياء فلم انكرتم ، ان يكون

اليدان اللتان اخبر الله عنهما يدين ليستان نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي .
وكذلك يقال لهم : لم تجدوا قديرا حكما ليس كالانسان وخالفتم الشاهد فيه فقد
نقضتم اعتلالكم ، فلا تمنعوا من اثبات يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين من
أجل ان ذلك خلاف الشاهد .

الوجه الرابع : قوله عن المنازع : « لم لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد منزه

« رابعا ، انه

لا يلزم عند

خصومه ان

يكون بعضه

مغايرا لبعض

فلا يكون

منقسما

عن التأليف والتركيب ، ومع كونه كذلك فانه يكون عظيما » .

قوله : « والعظيم يجب ان يكون مركبا منقسما ، وذلك ينافي كونه

واحدا . قلنا : سلمنا ان العظيم يجب ان يكون منقسما في الشاهد . فلم قلت ان

يجب ان يكون في الغائب كذلك ؛ فان قياس الغائب على الشاهد من

غير جامع باطل . (١)

والجواب عن الأول : أن نقول انه اذا كان عظيما فلا بد وأن يكون منقسما ،

وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل هذا بناء على البرهان القطعي ؛

وذلك لأننا إذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل .

فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك فوقا في مغايراً له ؛ اذ لو جاز أن يقال إن

هذا المشار اليه عينه لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء غير ذلك الجزء ، فيفيض الى

تجويز ان الجبل شيء واحد » (X) .

(١) وبعد هذا في تأسيس التقديس : « وأيضاً لم لا يجوز ان يكون غير منقسم ويكون في

غاية الصفر ، وهو يقتضي أنه حقير ، وذلك على الله محال ؟ قلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه

البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة ، واذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك .

والجواب عن الأول الخ . ويأتي الجواب عن هذا في الوجه الثامن عشر .

(X) ص ٤٥ ، ٤٦ .

يقال له : هؤلاء قد يقولون لاهو عينه ولاهو غيره ، كما عرف في اصولهم :
أن غير الشيء ما جاز مفارقتة له ، وأن صفة الموصوف وبعض الكل لاهو هو
ولاهو غيره . فطائفة هذا المؤسس هم ممن يقولون بذلك ، وحينئذ فلا يلزم اذا لم
يكن عينه أن يكون مغايراً له ، ولا يفضي الى تجويز ان الجبل شيء واحد ، واذا
جاز ان يقولوا ان الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكثر
ولا مركب ولا ينقسم جاز أيضاً ان يقال ان الذي له قدر هو واحد غير متكثر
ولا مركب ولا ينقسم وان كان في الموضوعين يمكن ان يشار الى شيء منه
ولا يكون المشار هو عين الآخر .

فان قيل : فهذا يقتضي ان يكون كل جسم غير مركب ولا منقسم ،
والغرض في هذا السؤال خلافه ؛ فان هذا السؤال فرق فيه بين العظيم الشاهد
والعظيم الغائب ، وأن الشاهد منقسم بخلاف الغائب .

قيل هذا الجواب هو مبني على ان غير الشيء ما جاز مفارقتة له ، وكل
مخلوق فان الله سبحانه قادر على ان يفرق بعضه عن بعض ، واذا جاز مفارقة
بعضه لبعض جاز أن يكون مغايراً لبعض ، كما أن علمه وقدرته لما كان قيامه به
جائزاً لا واجباً كان عرضاً أي عارضاً للموصوف لا لازماً ، والرب تعالى لا يجوز
أن يفارقه شيء من صفاته الذاتية ، ولا يجوز ان يتفرق ؛ بل هو واحد صمد .
واذا كان كذلك لم يلزم عند هؤلاء ان يكون بعضه مغايراً لبعض كما اصوله .

الوجه الخامس : أنهم قد ألزموا المنازع مثلما ذكره . وقالوا : اذا كان
حياً عالماً قادراً ولم يعقل في الشاهد من يكون كذلك الا جسماً منقسماً مركباً
وقد اثبتة المنازع حياً عالماً قادراً ليس بجسم منقسم مركب فكذلك يجوز
ان يكون اذا كان عظيماً وكبيراً وعلياً ولم يعقل في الشاهد عظيم وكبير وعلي

«خامسة» الزامهم
للرازي في الحى
العالم القادر
وفي الحياة والعلم
والقدرة مثل
ما ذكره في العظيم
والكبير

الا ما هو جسم مركب منقسم لم يجب ان يكون جسماً مركباً منقسماً الا إذا كان
وجب ان يكون كل حي عليم قدير جسماً مركباً منقسماً .

وكذلك يقولون لمن يقول ان حياته وعلمه وقدرته اعراض . وكذلك
يقول هؤلاء لمن يسلم اثبات الصفات : فيقال اذا كان القائم بغيره من الحياة والعلم
والقدرة وان شارك سائر الصفات في هذه الخصائص ولم يكن عندك عرضاً
فكذلك القائم بنفسه وان شارك غيره من القائمين بأنفسهم فيما ذكرته لم يجب
ان يكون جسماً مركباً منقسماً ، ولا فرق بين البابين بحال ؛ فان المعلوم من القائم
بنفسه انه جسم ، ومن القائم بغيره انه عرض ، وان القائم بنفسه لا بد ان يتميز
منه شيء عن شيء ، والقائم بغيره لا بد ان يحتاج الى محله . فاذا اثبت قائماً بغيره
يخالف ما علم من حال القائم بنفسه في ذلك فكذلك لزمه ان يثبت قائماً بنفسه
يخالف ما علم من حال القائمين بأنفسهم .

و « جماع الأمر » انه سبحانه قائم بنفسه متميز عن غيره ، وله أسماء ، وهو
موصوف بصفات . فان كان كونه عظيماً وكبيراً موجباً لأن يكون كغيره من
العظماء الكبراء في وجوب الانقسام الممتنع عليه فكذلك كونه حياً عالماً قادراً
وله حياة وعلم وقدره .

وستنكلم على قوله « ان هذا ليس من باب قياس الشاهد على الغائب » .
« سادسة » ان
ما ذكره من
التقسيم يرد
نظيره في كل
ما يثبت للرب
واما ما ذكره من التقسيم فيقال له في « الوجه السادس » : ان ما ذكرته
من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب ؛ فانه يقال : اذا اشرنا الى صفة
أو معنى أو حكم : كعلمه وقدرته ، او عالميته وقادريته ، او وجوبه ووجوده ،
او كونه عاقلاً ومعقولاً وعقلاً ، ونحو ذلك : فاما أن تكون الصفة او المعنى
والحكم الآخر هو إياه ، أو هو غيره . فان كان هو إياه لزم ان يكون كونه

حيا هو كونه علما ، و كونه علما هو كونه قادراً ، و كونه موجودا هو كونه فاعلا ، و كونه فاعلا هو كونه عاقلا ومعقولا وعقلا . وهذا يفضي الى تجويز جعل المعاني المختلفة معنى واحداً ، وان يكون كل عرض وصفة قامت بموصوف صفة واحدة . وهذا شك في البديهيات . فهذا نظير ما ألزموه للمنازع ؛ فانه يجب الاعتراف بثبوت معنيين ليس المفهوم من أحدهما هو المفهوم الآخر . وهذا قد قررناه فيما تقدم ؛ فان كان ثبوت هذه المعاني يستلزم التركيب والانقسام كان ذلك لازماً على كل تقدير ، وان لم يكن مستلزماً للتركيب (١) والانقسام لم يكن ما ذكره مستلزماً للتركيب والانقسام ؛ فان مدار الأمر على ثبوت شيئين ليس أحدهما هو الآخر ، وهذا موجود في موضعين .

وهذا يتقرر بالوجه السابع وهو ان يقال : المراد بالغيرين إما ان يكونا ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، او ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر . فان كان المراد بالغيرين هو الأول لم يجب ان يكون ما فوق المشار اليه غيره الا إذا جاز وجود أحدهما دون الآخر ، وهذا ممتنع في حق الله تعالى بالاتفاق وبأنه واجب الوجود بنفسه على ما هو عليه كما هو مقرر في موضعه .

« سابعاً »
الاستفصال عما
يراد بالغيرين ،
فان اريد بهما
ما يجوز وجود
أحدهما دون
الأخر فهو ممتنع
في حقه

ثم قد يقال في سائر المعاني إنه يجوز وجود أحدهما دون الآخر ، فيجوز حصول الوجود دون الوجود ، أو دون الفاعلية . أو دون العلم والعناية ، ودون كونه حياً علماً قادراً ، ونحو ذلك .

وان كان المراد بالغيرين ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر كالأحاسس بأحدهما دون الآخر ، كما ذكره في جواز الإشارة الى نقطة دون ما فوقها . فيقال : لا ريب

وان اريد بهما
ما جاز العلم
بأحدهما دون
الأخر فهو جائز ،
فيكون النزاع
لفظياً

(١) وفي نسخة الكواكب بياض مقدار سطر . ونسخة ليدن كاملة هنا لا نقص فيها

في جواز العلم ببعض المعاني الثابتة لله دون الآخر ، كما قد يعلم وجوده دون وجوده ،
ويعلم وجوده دون كونه فاعلاً ، ويعلم ذلك دون العلم بكونه حياً او عالماً او قادراً
او غير ذلك . واذا كانت المعايير ثابتة بهذا المعنى على كل تقدير وعند كل أحد
ولا يصح وجود موجود إلا بها وان كان واحداً محضاً كان بعد هذا تسمية ذلك
تركيبياً أو تأليفاً او غير تركيب ولا تأليف نزاعاً لفظياً لا يتدح في المقصود .

الوجه الثامن أن يقال : اصطلاح هؤلاء اجود ، فانه إذا ثبت أن الموجودات
تنقسم الى مفرد ومؤلف ، أو الى بسيط ومركب ، أو الى واحد وعدد : علم ان
في الموجودات ما ليس به مركب ولا مؤلف ولا عدد ، وهذه المعاني لا يخلو منها شيء
من الموجودات ، ؛ فعلم أن هذه المعاني لاتنافي كون الشيء واحداً ومفرداً فيما اذا
كان مخلوقاً ، فكيف ينافي كون الخالق واحداً فرداً غير مركب ولا مؤلف . فهذا
الاعتبار المعروف الذي فطر الله عليه عباده .

« ثامن » ان
تقسيم منازعيه
اجود ، ويدل
على ان ما جعله
كثرة وتركيباً
لا ينافي كونه
واحداً غير مركب

يوضح هذا ما قد قدمنا أن اسمه (الأحد) ينفي أن يكون له مثل في شيء
من الأشياء ، فهو ينفي التشبيه الباطل ، واسمه (الصمد) ينفي أن يجوز عليه التفرق
والانقسام وما في ذلك من التركيب والتجسد ؛ وذلك لانه سبحانه وصف نفسه
بالصمدية ؛ كما وصف بالأحدية . وهو سبحانه (ليس كمثل شيء) في جميع صفاته
بل هو كامل في جميع نعوته كما لا يشبهه فيه شيء : فهو كامل الصمدية ، كما أنه
كامل الأحدية . والواحد من الخلق قد يوصف بأنه واحد كما قال : (وإن كانت
واحدة) وكما قال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) ويوصف بالأحد مقيداً ومنفياً (١)
كقوله : (نخذ أحدنا مكانه) (واذا بشر أحدهم بالأثني) (ولم يكن له كفواً
أحد) . ويوصف أيضاً بالصمدية كما قال يحيى بن أبي كثير (٢) : الملائكة

(١) وفي نسخة ليدن : مطلقاً . بدل منفياً .

(٢) يحيى بن أبي كثير بن درهم العنبري البصري أبو غسان (م ١٠٦) .

صمد ، والأدميون جوف . وكما قال الشاعر :

الأبكر الناعي بخير بني أسد بعمر بن مسعود والسيد الصمد

وكما قال :

فأنت السيد الصمد (١)

وكذلك لما في العبد من معنى الوحدة ومعنى الصمدية مع انه جسم من الأجسام . فعلم ان كون الموجود جسماً لا يمنع ان يكون واحداً ، وان يكون أحداً الأجسام ، وان يكون صمداً ، كما ان كونه جسماً لا يمنع ان يكون حياً عالماً قادراً . لكن العبد ليس له الكمال الذي يستحقه الله في شيء من صفاته ولا قريب من ذلك ، فالله تعالى اذا وصف بأنه واحد صمد عالم قادر كان في ذلك على غاية الكمال الذي لا يماثله في شيء منه شيء من الأشياء . لكن اذا كان ما ذكره من المعاني التي يجعلونه كثرة وعدداً وتر كيباً هي ثابتة لكل موجود وذلك لا يمنع ان يكون المخلوق واحداً فكيف يمنع ذلك ان يكون الاله الذي ليس كمثل شيء أحداً ؟ !

وذلك يظهر بالوجه التاسع : وهو أن هذه المعاني التي يعلم القلب أن أحدها

ليس هو الآخر أمر لا بد منه كما قد علم على كل تقدير ، ونفي هذه نفي لكل موجود ، وهي غاية السفسطة ونهايته ، وذلك يجمع كل كفر وضلال ، ويخالف كل حس وعقل . فهذا التمييز إن أوجب أن تكون الحقيقة في نفسها فيها نوع من تمييز لم يكن هذا منافياً لما هو الواجب والواقع من الوجدانية ؛ فان ذلك إذا لم

« تاسعاً » ان
المثبتة للاستواء
مع نفهم
ماينفونه يلزمون
نفاة العملو بأعظم
مما يلزمونهم به

(١) أول البيت : علوته بحسامي ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد .

ينف أن يكون كثير من المخلوقات واحداً فأن لا ينفي ذلك في الخالق أولى وأخرى ، مع أن أحديته لها من الخصائص ما لا يجوز مثله لشيء من المخلوقات ، فانه لا مثل له في شيء من الأشياء ، وأما غيره فله الأمثال ، قال تعالى : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) قالوا (١) فتعلمون أن خالق الأزواج واحد .

وان قيل كما يقوله بعض الناس : ان هذا الامتياز والتعدد الذهني لا يوجب أن يكون كذلك في الخارج وجعلوا هذا مثل الاتحاد الذي في المعاني الكمية - فانه كما ان الذهن يدرك انسانية واحدة وجسماً واحداً كلياً عاماً أو مطلقاً يطابق الأفراد الموجودة في الخارج ، ومع أنه ليس في الخارج شيء إلا موجود بعينه ، لا يوجد فيها ما هو كلي عام ، ولكن لما بين الحقائق من التشابه والتماثل يوجد في هذا نظير ما يوجد في هذا ؛ فهو هو باعتبار النوع لا باعتبار العين ؛ بل هو نظيره باعتبار العين . فاذا كان هذا التشبيه والتمثيل الموجود في الخارج أوجب للذهن ادراك معنى عام كلي يجمع الأمرين وان لم يكن ذلك في الخارج عاماً كلياً - فكذلك ما يوجد في العين الواحدة فيما يظن أنه أجزاء « كيف » أو « كم » قد يقال الذهن هو الذي يفرق تلك (٢) ويميز بعضها عن بعض ، وإلا فهي في نفسها واحدة لا تعدد فيها ولا تكثر ولا تركيب ، فالذهن هو الذي يأخذ الشيء الواحد ويفصله ويركبه بعد التفصيل كما أنه هو الذي يأخذ الشيئين فيمثل أحدهما بالآخر ويجمعهما واحداً بعد التمثيل .

(١) وفي نسخة ليدن : قال . وما في النسخة الأخرى أولى لأن المراد : المفسرون .

(٢) من قوله : مع أنه ليس في الخارج شيء الا موجود بعينه الى هنا انفردت به نسخة الكواكب ، وسبب سقوطه من نسخة ليدن أنه حصل على الناسخ سقط ذكر بعضه في العاشية

فما يدرك من التشبيه والتمثيل الذي يعود الى معنى عام كلي يشتر كان فيه ، وما يذكّر من الأجزاء والصفات الذي يعود الى معان تتميز في الذهن فير كبتها ويؤلفها هو الذي عليه مدارباب التشبيه والتمثيل وباب التجسيم الذي هو التركيب وفي أحدهما يجعل الذهن العدد واحداً وفي الآخر يجعل الواحد عدداً ، لكن باعتبارين صحيحين لا يخالف ما هو عليه الحقيقة في نفس الأمر ؛ ولهذا تغلط الأذهان هنا كثيراً ؛ لأن بين ما في الأذهان (١) وما في الاعيان مناسبة ومطابقة ، ومن وجه هو مطابقة العلم للمعلوم ، وهو أن ما في النفس من العلم ليس مساوياً للحقيقة الخارجة ، فلاجل ما بينهما من الائتلاف والاختلاف كثير بين الناس الائتلاف والاختلاف ، ومن فهم ما يجتمعان فيه ويفترقان زاحت عنه الشبهات في هذه المحارات .

والغرض في هذا الوجه : أن الذي يقال في مواقع الاجماع بين الخلائق التي لا بد من إثبات شيء منها لكل عاقل في كل موجود يقال في مواقع النزاع بين مثبتة الصفات ونفاتها ؛ ولهذا يقال : ما من أحد ينفي صفة من الصفات التي وردت بها النصوص أو يتأولها على خلاف مفهومها فراراً من محذور ينفية إلا ويلزمه فيما أثبتته نظير ما فر منه فيما نفاه ، فسبحان من لا ملجأ منه إلا إليه « اللهم إنا نعوذ برضاك من سخطك ، وبمعافاتك من عقوبتك ، ونعوذ بك منك ، لألحصى ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك » .

وهذا التدر وإن كان فيه رد على الطائفتين فيما نفتته بغير حق فلا يضر في هذا المقام فإن المقصود هنا حاصل به ، وهو أن هؤلاء المثبتة لعلاو الله على عرشه مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو على العرش بأعظم مما يلزمونهم به .

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين . والنسخة الأخرى متصلة .

الوجه العاشر قوله « : ان تقول اذا كان عظيماً فلا بد وأن يكون منقسماً ،
«عاشراً» ان صح
برهان الرازي
صح منذهب
منزاعيه ،
وان بطل لم
يدل على انه
ليس على العرش

وهو ما ذكره من التقسيم .

فيقال له : كل برهان قطعي يستعملونه في حق الله فلا بد وان يتضمن نوعاً
من قياس الغائب على الشاهد ؛ فانهم إنما يمكنهم استعمال القياس الشمولي
الذي هو القياس المنطقي الذي لا بد فيه من قضية كلية : سواء كانت القضية
جزائية محلية ، أو كانت شرطية متصلة تلازمية ، أو كانت شرطية منفصلة
عنادية تقسيمية ؛ فانه إذا قيل : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وقيل : لو كان
مشاراً إليه بالحس لكان اما منقسماً أو غير منقسم ، او لو كان فوق العرش لكان
إما كذا وإما كذا ، أو لو كان جسماً ، أو غير ذلك : فلا بد في جميع ذلك من
قضية كلية وهو أن كل واحد بهذه المثابة ، وان كل ما كان مشاراً إليه بالحس
لا يخرج عن القسمين ، وان كل ما كان فوق شيء فاما أن يكون كذا وكذا
ولا بد أن يدخلوا الله تعالى في هذه القضايا العامة الكلية ويحكمون عليه حينئذ
بما يحكمون به على سائر الأفراد الداخلة في تلك القضية ، ويشركون بينها وبينه
في ذلك . ومشار كته لتلك الأفراد في ذلك الحكم المطلق والمعلق على شرط
ومشابهته لها في ذلك هو القياس بعينه .

ولهذا لما تنازع الناس في مسمى « القياس » فقيل : قياس الشمول أحق
بذلك من قياس التمثيل كما يقوله ابن حزم (١) وطائفة . وقيل : بل قياس
التمثيل أحق باسم القياس من قياس الشمول كما يقوله ابو حامد (٢) وأبو محمد

(١) أبو محمد امام أهل الظاهر علي بن أحمد بن سعيد بن حزم عالم الأندلس في عصره

(م ٤٥٦ هـ) .

(٢) الغزالي . وتقدمت ترجمته في المجلد الأول .

المقدسي (١) وطائفة . وقيل : بل اسم القياس يتناول القسمين جميعاً حقيقة .
كان هذا القول أصوب . فما من أحد يقبس غائباً بشاهد الا ولا بد أن يدخلها
في معنى عام كلي كما في سائر أقيسة التمثيل . وما من أحد يدخل الغائب والشاهد
في قياس شمول تحت قضية كلية إلا ولا بد أن يشرك بينها ويشبه أحدهما
بالآخر في ذلك .

فقول القائل : لو كان عظيماً مشاراً إليه لكان منقسماً لأننا لا نعظم عظيمًا
الا كذلك ، او لا نعقل عظيمًا الا كذلك . هو كقوله : « لأن كل عظيم فاذا
اشرنا فيه الى نقطة فاما أن تكون هي ما فوقها وتحتها ، أو لا تكون هي ذلك »
فانه من الموضوعين لا بد أن يتصور عظيمًا مطلقاً مشاراً إليه ويشرك بين العظيم
الشاهد المشار إليه والعظيم الغائب المشار إليه في ذلك ، لكن قوله « لا يعقل »
ابلع من قوله « لا نعلم » أو « لم نشهد » لأن قوله « لم نعلم » أو « لم نشهد »
انما ينفي ما قد علمه وشهده دون ما لم يعلمه ويشهده بعد . وقوله « لا يعقل »
ينفي أن يكون معقولاً في وقت من الأوقات ، ومتى لم يعقل العظيم المشار إليه
إلا كذلك فالبرهان الشمولي انما هو بناء على ما تصوره المستدل به وعقله من
معنى العظيم المشار إليه ؛ فان فرضية النقطة في ذلك العظيم المشار إليه ، وقوله :
« إما أن تكون هي الأخرى أو لا تكون » : انما فرض ذلك وقدره فيما عقله
وعلمه وارسم في ذهنه ، وهو الذي يعقله من معنى العظيم المشار إليه ، فان جاز ان
يثبت الغائب على خلاف ما يعقل بطل هذا البرهان ، وكان لمنازعه ان يثبت
واحدًا عظيمًا مشاراً إليه منزها عن التركيب وان كان ذلك على خلاف (٢)

(١) دوفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ثم الدمشقي شيخ الحنابلة
صاحب التصانيف ، قال المؤلف « ما دخل الشام بعد الأوزاعي آفته من الشيخ الوفاق
(م ٦٢٠ هـ) » . ومن أعظم تصانيفه « المغني » .

(٢) : خلاف . ليست في نسخة ليدن . وما في النسخة الثانية أصح ، ويدل عليه ما بعده .

ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه . وان كان لا يثبت الغائب إلا على ما يعقل من معنى العظيم المشار اليه بطلت مقدمة الكتاب ، وبطل قوله باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وباثبات موجودين ليس أحدهما متصلًا بالآخر ولا منفصلاً عنه .

وهذا كلام في غاية الانصاف لمن فهمه ؛ فإننا لم نقل ان هذا البرهان باطل ، لكن قلنا صحة مثل هذا البرهان مستلزم صحة مذهب المنازع الذي يقول انه خارج العالم ويمتنع (١) وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، فان كان البرهان صحيحاً صح قوله انه فوق العرش ، وان كان البرهان باطلا لم يدل على أنه ليس فوق العرش .

وهذا يتقرر بالوجه الحادي عشر : وهو أن يقال : ما قاله المنازع في مقدمة الكتاب مثل قوله : « الانسان اذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر (٢) وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به الى معرفة الجسمانيات » وتقريره لما ذكره عن معلم الصابئة المبدلين « ارسطو » حيث قال : من أراد أن يشرع من المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة أخرى (٣) .

« الحادي عشر »
انه قد أبطل الاستدلال في الالهيات بالعقل الذي تعرف به الجسمانيات فاذا بطل صح قول منازعه ...

فيقال له ؛ قولك : « اذا اشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما ان يحصل فوقها شيء آخر ، أو لا يحصل » هذا هو العقل الذي يهتدى به الى معرفة الجسمانيات ،

(١) كذا بالأصلين . ولعله : ويمتنع .

(٢) ومنهجاً آخر . ليست في تأسيس التقديس .

(٣) انظر ص ١٣ ، ١٤ من تأسيس التقديس والجواب عنه في النقض .

فان الكلام في النقطة والخط وما يتبع ذلك من « علم الهندسة » وهو متعلق بمقادير الأجسام فان كان مثل هذا الدليل حقاً في أمر الربوبية بطلت تلك المقدمة التي قررت فيها أنه لا ينظر في الأمور الالهية بالعقل الذي به تعرف الجسمانيات ، واذا بطلت صح قول منازعك : وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه (١) ممتنع . ومتى بطلت كان قول منازعك معلوماً بالديهة والفترة الضرورية التي لا معارض لها حيث لم يعلم فسادها الا اذا بطل حكم العقل الذي به تعرف الجسمانيات في أمر الربوبية . وان كان هذا الدليل لما أنه متعلق بالجسمانيات لا يجوز الاستدلال بمثله في أمر الربوبية فقد بطل هذا الدليل ولم يكن لك طريق الى فساد قول (٢) من يقول انه فوق العالم وفوق العرش وانه مع ذلك ليس بمركب ولا مؤلف او يقول ليس بجسم ، كما ذكرنا القولين فيما تقدم .

يوضع ذلك الوجه الثاني عشر : وهو أن علوه وكونه فوق العرش هو صفة من صفاته سبحانه وتعالى ، والعلم والقول في صفات الموصوف يتبع العلم والقول في ذاته ، فان كان مثل هذا الدليل حجة في صفاته نفيًا وإثباتًا كان حجة مثله حجة (٣) في ذاته نفيًا وإثباتًا ، لأن العلم بالصفة بدون العلم بالموصوف محال .

فاذا قال : لو كان فوق العرش لكان منقسمًا مركبًا مؤلفًا . فانما هو حكم على ذاته بأنها لا تكون فوق العرش الا اذا كانت منقسمة مركبة مؤلفة . والعلم بذلك ليس اظهر في العقل من العلم بانه اذا كان موجوداً لم يكن الا داخل العالم او خارجه ، فان جميع ما ذكره من الحجج في معارضة قولهم : اذا كان

« الثاني عشر »
أن قوله لو كان
فوق العرش
لكان منقسماً
حكم على ذاته ،
فان قيل انها على
خلاف ما يعقل
فكذلك الفوقية

(١) وهنا حصل في نسخة ليدن سقط سطر لوجود سقط عنده ذكره على الحاشية وأهمل هذا .

(٢) في نسخة ليدن : قول من يقول من يقول .

(٣) : حجة . موجودة في الاصلين ولعلها تكرر .

موجوداً : إما ان يكون داخل العالم ، وأما ان يكون خارجه : هو بعينه يقال في قوله « اذا كان فوق العرش مشاراً اليه فاما ان يكون منقسماً وإما أن يكون حقيراً » .

بل تلك يقال فيها : انا نعلم بالاضطرار انه فوق العالم ، ونعلم بالاضطرار انه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه . فهاتان قضيتان معينتان . ونعلم بالاضطرار ان الموجودين فاما أن يكون احدهما داخلا في الآخر بحيث هو كالعرض في الجسم ، وإما أن يكون مبايناً عنه ، ونعلم بالاضطرار وجود موجود لا يكون داخلا في الآخر ولا خارجاً عنه بحال . فهذان علمان عامان مطلقان .

فان جاز دفع هذه بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق وأمره ثابت على حكم الحس والخيال : فقول القائل : اذا كان فوق العرش فاما ان يكون منقسماً مركباً ؛ وإما أن يكون بقدر الجوهر الفرد : أولى بالدفع بأن يقال حقيقة الرب على خلاف ما يعقل من الحقائق ، وأمره ثابت على خلاف حكم الحس والخيال ، وكون الشيء الذي فوق غيره والذي يشار اليه بالحس لا بد أن يكون منقسماً أو حقيراً هو من حكم الحس والخيال قطعاً .

يقرر ذلك الوجه الثالث عشر : وهو انك وسائر الصفاتية تثبتون رؤية الرب بالأبصار كما تواترت بذلك النصوص عن النبي ﷺ ، ثم انك وطائفة معك تقولون : إنه يرى لافي جهة ، ولا مقابلاً للرأى ، ولا فوقه ، ولا في شيء من جهاته الست ، وجمهور عقلاء بنى آدم من مثبتة الصفاتية ونفاتها يقولون ان فساد هذا معلوم بالبديهة والحس . ومن المعلوم أن كونه فوق العرش غير منقسم ولا حقير أظهر في العقل من كونه مرئياً بالأبصار لافي شيء من الجهات الست ؛ فان هذا مبني

« الثالث عشر »
ان الأشعرية
يقولون يرى
لا في جهة ،
وكونه على
العرش غير
منقسم ولا حقير
أظهر للعقل

على أصلين كلاهما تدفعه بهديهة العقل والفطرة : (أحدهما) اثبات موجود لافي شيء من الجهات ولداخل العالم ولاخارجه ؛ ولهذا كان عامة السليمي الفطرة على انكار ذلك . و (الثاني) - إثبات رؤية هذا بالأبصار ، فان هذا يخالفك فيه من وافقك على الأول ؛ فان كونه موجوداً أيسر من كونه مرئياً ، فاذا كنت تجوز رؤية شيء بالأبصار لا مقابل للرأي ولا في شيء من جهاته الست فكيف تفكر وجود موجود فوق العالم وليس بمركب ولاجزء حقير وهو انما فيه إثبات وجوده على خلاف الموجود المعتاد من بعض الوجوه ، وذلك فيه إثباته على خلاف الموجود المعتاد من وجوه أعظم من ذلك .

ودليل ذلك : أن جميع فطر بنى آدم السليمة تذكر ذلك اعظم من انكار هذا ، وان المخالفين لك في ذلك أعظم من المخالفين لك في هذا ، فان كون الرب فوق العالم أظهر في فطر الأولين والآخرين من كونه يرى ؛ بل العلم بالرؤية عند كثير من المحققين انما هو سمعي محض ، أما العلم بأنه فوق العالم فانه فطرى بديهي معلوم بالأدلة العقلية ، وأما دلالة النصوص عليه فلا يحصيها الا الله .

وما وقع في هذا من الغلط يكشفه الوجه الرابع عشر : هو أن معرفة القلوب وقرارها بفطرة الله التي فطرها عليها أن ربها فوق العالم ، ودلالة الكتاب والسنة على ذلك ، وظهور ذلك في خاصة الأمة وعامتها ، وكلام السلف في ذلك : اعظم من كونه تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة ، أو أن رؤيته بالأبصار جائزة . ويشهد لهذا أن الجهمية أول ما ظهروا في الاسلام في أوائل المائة الثانية ، وكان حقيقة قولهم في الباطن تعطيل هذه الصفات كلها كما ذكر ذلك الأئمة ، لا يصفونه الا بالسلب المحضة التي لا تنطبق الا على المعدوم ، وقد ذكر هذا المؤسس (١) ان جهما ينفي الأسماء كلها أن تكون (٢) معانيها ثابتة لله تعالى .

« الرابع عشر »
ان الاقرار بأنه
فوق العالم في
العقل والدين
اعظم من
الاعتراف بأنه
يرى وان القرآن
غير مخلوق

(١) الرازي في كتابه الذي سماه : « تاسيساً » .
(٢) في نسخة ليدن : لن تكون .

وكانوا في الباطن ينكرون أن يرى ، أو أن يتكلم بالقرآن أو غيره ، أو يكون فوق العرش ، أو أن يكون موصوفاً بالصفات التي جاءت بها الكتب وعلمت بدليل من الدلائل العقلية وغيرها ، لكن ما كانوا يظهرون من قولهم للناس إلا ما هو ابعده أن يكون معروفاً مستيقناً من الدين عند العامة والخاصة ، وأقرب إلى أن يكون فيه شبهة ، ولهم فيه حجة ، ويكونون فيه أقل مخالفة لما يعلمه الناس من الحجج الفطرية والشرعية والقياسية وغير ذلك .

وهذا شأن كل من أراد أن يظهر خلاف ما عليه أمة من الأمم من الحق إنما يأتيهم بالأسهل الأقرب إلى موافقتهم ؛ فإن شياطين الانس والجن لا يأتون ابتداءً ينقضون الأصول العظيمة الظاهرة ؛ فانهم لا يتمكنون .

ومما عليه العلماء أن مبدأ « الرفض » كان من الزنادقة المنافقين . ومبدأ « التجهم » كان من الزنادقة المنافقين ؛ بخلاف رأي الخوارج والقدرية فانه إنما كان من قوم فيهم إيمان لكن جهلوا وضلوا (١) .

ولهذا لما نبغت « القرامطة الباطنية » (٢) وهم يتظاهرون بالتجهم والرفض جميعاً ، وهم في الباطن من اعظم بنى آدم كفراً وإلحاداً حتى صار شعارهم « الملاحدة » عند الخاص والعام ، وهم كافرون بما جاءت به الرسل مطلقاً ، ومن اعظم الناس مناققة لجميع الناس من أهل الملل المسلمين واليهود النصراني وغير أهل الملل ، وضعوا الرأي الذي لهم والتدبير على « سبع درجات » سمو آخرها « البلاغ الأكبر ، والناموس الأعظم » وكان من وصيتهم لدعاتهم : ان المسلمين إذا أتيتهم فلا تأت هؤلاء الذين يقولون الكتاب والسنة ، فانهم صعب عليك لا يستجيبون لك ؛

(١) ذكر ناسخ مخطوطة ليدن في الهامش : تنظر . ويظهر لي أنه لا داعي للتنظير هنا .

(٢) الخارجين بأرض العراق ، الذي ذهبوا من العراق الى المغرب ثم جاؤا منه الى مصر ، وهم كما قيل : ظاهرهم الرفض وبنا طنهم الكفر المحض ، وهم يدعون أن للقرآن والاسلام باطناً يخالف الظاهر المعلوم عند المسلمين . انظر « رسالة في علم الباطن والظاهر » للمؤلف في ج ١٣ ص ٢٢٢ من مجموع فتاويه .

ولكن إتهمهم من جهة التشيع، فظهر الموالاتة لآل محمد، والتعظيم لهم، والانتصار لهم، والمعادات لمن ظلمهم، وأذكر من ظلم الأولين لهم ما أمكن؛ فان ذلك يوجب أن يستجيب لك خلق عظيم، وبذلك يمكنك القدح في دينهم أخيراً. ثم ذكر درجات دعوته درجة درجة كيف تدرج الناس فيها بحسب استعدادهم وموافقتهم له ما يطول وصفه هنا.

وأما الغرض التنبيه على أن دعاة الباطل المخالفين لما جاءت به الرسل يتدرجون من الأسهل الأقرب الى موافقة الناس إلى أن ينتهوا الى هدم الدين. وهذا مما يفعله بعض أهل الحق أيضاً في دعوة الناس الى الحق شيئاً بعد شيء بحسب ماتقتضيه الشريعة، وما يناسب حاله وحال أصحابه.

وإذا كان كذلك فالجهمية الذين كان باطن أمرهم السلب والتعطيل لما نبغوا لم يكونوا يظهرون للناس إلا ما هو أقل إنكاراً عليهم: فأظهروا القول بأن القرآن مخلوق، وأظهروا القول بأن الله لا يرى، وكانت مسألة القرآن عندهم أقوى؛ ولهذا أفسدوا من أفسدوه (١) من ولاية الأمور في إمارة أبي العباس « الملقب بالمأمون » (٢) وأخيه أبي اسحاق « المعتصم » (٣) و « الواثق » (٤) جعلوا هذه

فالجهمية أظهروا
أولا ما هو أقل
إنكاراً عليهم
وهو خلق
القرآن، ثم
إنكار الرؤية،
ولم يظهروا
إنكار الاستواء

(١) في نسخة ليدن: ما أفسدوه.

(٢) أبو العباس عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس (م ٢١٨ هـ) قال المقرئزي: وقد كان المأمون لما شغف بالعلوم القديمة بعث الى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وآتاه بها في أعوام بضع عشرة وماتين من الهجرة، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها، فانجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء والمحنة في الدين، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع، وزادتهم كفرة إلى كفرهم. أمه (الخطط) وكان ابن تيمية يقول: ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي، ولا بد أن يعاقبه بما أدخل على هذه الأمة. وقال ابن أبي زيد القيرواني: رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة. وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب. (صون المنطق والكلام للسيوطي ص ٦).

(٣) المعتصم بالله محمد بن هارون الرشيد الخليفة العباسي الثامن مال الى مذهب المعتزلة أيضاً.

(٤) الواثق بالله هارون تاسع الخلفاء العباسيين.

المسألة مسألة يمتحنون بها الناس ، وأظهروا أن مقصودهم إنما هو توحيد الله وحده لأنه هو الخالق و كل ماسواه مخلوق ، وأن من جعل شيئاً ليس هو الله تعالى وقال انه غير مخلوق فقد أشرك ، وقال بقول النصارى او نحو ذلك . فصار كثير ممن لم يعرف حقيقة أمرهم يظن أن هذا من الدين ، ومن تمام التوحيد ، فضلوا ، وأضلوا . و كانوا يتظاهرون بأن الله لا يرى ؛ لكن لم يجعلوا هذه المسألة « الحنة » لأنه لا يظهر فيها من شبهة التوحيد للعامة ما يظهر في ان كل ماسوى الله مخلوق .

وكان أهل العلم والايان (١) قد عرفوا باطن زندقتهم ونفاقهم ، وان المقصود بقولهم : ان القرآن مخلوق . ان الله لا يكلم ولا يتكلم ، ولا قال ولا يقول ، وبهذا تتعطل سائر الصفات من العلم والسمع والبصر وسائر ماجاءت به الكتب الالهية وفيه ايضا قدح في نفس الرسالة ؛ فان الرسل انما جاءت بتبليغ كلام الله ، فأذادح في إن الله يتكلم كان ذلك قدحاً في رسالة المرسلين ، فعلسوا ان في باطن ماجاؤا به قدح عظيم في كثير من أصابي الاسلام : شهادة ان لا اله إلا الله ، وشهادة ان محمداً رسول الله .

وأهل العلم والايان عرفوا ان مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائع وان لم يعلم ذلك كثير من الناس

لكن كثيراً من الناس لا يعلمون ذلك ، كما أن كثيراً من الناس لا يعلم باطن حال القرامطة ، لأنهم إنما يظهرون موالاة آل محمد ﷺ . ولا ريب أن كل مؤمن يجب عليه أن يواليهم . وإن أظهروا شيئاً من التشيع الباطل الذى يوافقهم عليه الشيعة الذين ليسوا زنادقة ولا منافقين ولكن فيهم جهل وهوى تلبس (٢) عليهم فيه بعض الحق ، كما أن هؤلاء الجهمية وافقهم من العلماء والأمرء في بعض ما يظهرونه من لم يكن من الزنادقة المتناقضين لكن كان فيهم جهل وهوى

(١) جمع لهم الوصفين ، و قليلا ما يطلق هذين الوصفين ، كقوله : الأئمة الكبار . ويشير الى أعلامهم وأقوالهم بعد أسطر .
(٢) وفي نسخة الكواكب : فليس . في هذا الموضع والموضع الذي بعده بسطرين .

وقد قال الله تعالى في صفة المنافقين : (لو خرجوا فيكم مازادوكم الا خبالا ،
ولاً وضعوا خلالكم ، يبيغونكم الفتنة ، وفيكم سماعون لهم) فاخبر الله أن المنافقين
لا يزيدون المؤمنين إلا خبالا ، وانهم يوضعون خلاهم : أي يتتغون بينهم
ويطلبون لهم الفتنة ، قال الله تعالى : (وفيكم سماعون لهم) فاخبر ان في المؤمنين
من يستجيب للمنافقين ويقبل منهم ، فاذا كان هذا في عهد النبي ﷺ كان
استجابة بعض المؤمنين لبعض المنافقين فيما بعده أولى .

ولهذا استجاب لهؤلاء الزنادقة المنافقين طوائف من المؤمنين في بعض مادعوهم
اليه حتى أقاموا الفتنة ، وهذا موجود في الزنادقة الجهمية ، والزنادقة الرافضة ،
والزنادقة الجامعة للأمرين ، وأعظمهم القرامطة والمتفلسفة ونحوهم ؛ فإن متقدمي
الرافضة لم يكونوا جهمية ؛ بخلاف المستأخرين منهم فانه غلب عليهم التجهم
ايضاً .

ولهذا كانت الشيعة المتقدمون خيراً من الخوارج الذين قاتلهم أمير المؤمنين
علي بن ابي طالب بأمر النبي ﷺ ، وأما كثير من مستأخري الرافضة فقد صار
شراً من الخوارج بكثير ، بل فيهم من هو من أعظم الناس نفاقاً بمنزلة المنافقين
الذين كانوا على عهد النبي ﷺ أو فوقهم أو دونهم (١) ولهذا قال البخاري
صاحب الصحيح في كتاب « خلق الأفعال » (٢) ما أبالي أصليت خلف الجهمي
أوصليت خلف اليهودي والنصراني ، ولا يسلم عليهم ، ولا يعادون ، ولا يتناكحون ،
ولا يشهدون ، ولا توكل ذبأهم . قال : وقال عبد الرحمن بن مهدي : هما
ملتان (٣) فاحذروهم : الجهمية ، والرافضة .

(١) واذا أردت مزيد بسط لعقائد الرافضة ومذاهبهم وما يعتمدون عليه فانظر :
« منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية » طبع بولاق

(٢) أي خلق أفعال العباد .

(٣) أي ليسوا من أمة محمد ، بل هم على ملة غير ملته .

إذا عرف ذلك « فالجهمية » أظهروا مسألة القرآن وأنه مخلوق ، واطهروا أن الله لا يرى في الآخرة ، ولم يكونوا يظهرون لعامة المؤمنين وعلمائهم إنكار أن الله فوق العرش ، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وإنما كان العلماء يعلمون هذا منهم بالاستدلال والتوسم ، كما يعلم المنافقون في لحن القول ، قال تعالى : (ولو نشاء لأرينا لهم فلعرفتهم بسيماهم ، ولتعرفنهم في لحن القول) .

وهذا كما قال حماد بن زيد الامام الذي هو من اعظم أئمة الدين : القرآن كلام الله نزل به جبريل ، ما يحاولون إلا أن ليس في السماء إله . وقال ايضاً : سليمان بن حرب : سمعت حماد بن زيد وذكر هؤلاء الجهمية فقال : إنما يحاولون أن يقولوا : ليس في السماء شيء وقال عباد بن العوام الواسطي : كلمت بشر المريسي وأصحاب بشر فرأيت آخر كلامهم ينتهي ان يقولوا ليس في السماء شيء . وقال عبد الرحمن بن مهدي : ليس في اصحاب الأهواء أشر من أصحاب جهنم يدورون على أن يقولوا ليس في السماء شيء ، أرى والله أن لا يناكحوا ، ولا يوارثوا وقال ايضاً : أصحاب جهنم يريدون أن يقولوا ليس في السماء شيء وأن الله ليس على العرش ، أرى أن يستتابوا فان تابوا وإلا قتلوا (١) وقال عاصم ابن علي بن عاصم : ناظرت جهميًا فتبين من كلامه أن لا يؤمن أن في السماء ربًا . وقال علي بن عاصم : مالدين قالوا ان لله ولدًا اكفر من الذين قالوا إن الله لا يتكلم . وقال : احذر من المريسي وأصحابه ، كلامهم أبو جاد الزندقة ، وأنا كلمت أستاذهم جهمًا فلم يثبت أن في السماء إلهًا . هكذا وجدت هذا عنه في كتاب « خلق الأفعال » للبخاري . والأول رواه ابن أبي حاتم عن عاصم بن علي

(١) في نسخة الكواكب بياض مقدار سطرين ، واعتمدت على نسخة ليدن هنا حيث

ابن عاصم في كتاب « الرد على الجهمية » . وكان اسماعيل بن أبي أويس (١) يسميهم زنادقة العراق ، وقيل له : سمعت أحداً يقول : القرآن مخلوق ؟ فقال : هؤلاء الزنادقة ، لقد فررت الى اليمن حين تكلم ابو العباس ببغداد . فهذا فراراً من هذا الكلام . وقال وكيع بن الجراح : من كذب بمحدث (٢) اسماعيل عن قيس عن جرير عن النبي ﷺ يعني قوله : « انكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » فهو جهمي فاحذروه . قال وكيع أيضاً : لا تستخفوا بقولهم : القرآن مخلوق . فانه من شر قولهم ، إنما يذهبون إلى التعطيل . وقال الحسن بن موسى الأشيب (٣) وذكر الجهمية فنال منهم ، ثم قال : أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له « سمعة » على المهدي فقال : دلني على اصحابك . فقال : اصحابي أكثر من ذلك ، فقال : دلني عليهم . فقال : صنفان ممن ينتحل القبلة : الجهمية ، والقدرية ، الجهمي اذا غلا قال ليس ثم شيء . وأشار الأشيب الى السماء ، والقدرية اذا غلا قال : هم اثنان : خالق خير ، وخالق شر . فضرب عنقه وصلبه .

ومثل هذا كثير في كلام السلف والأئمة . كانوا يردون ما اظهرته الجهمية من نفي الرؤية وخلق القرآن ، ويذكرون ما تبطنه الجهمية مما هو أعظم من ذلك : أن الله ليس على العرش ، ويجعلون هذا منتهى قولهم ، وأن ذلك تعطيل للصانع ، وجحود للخالق ، اذ كانوا لا يتظاهرون بذلك بين المؤمنين كما كانوا يظهرن مسألة الكلام والرؤية ؛ لأنه قد استقر في قلوب المؤمنين (٤) بالفطرة

(١) اسماعيل بن عبد الله بن أويس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي ، أبو عبد الله ابن أبي أويس المدني (من الطبقة العاشرة م ٢٦ ، تهذيب التهذيب) .

(٢) وفي نسخة ليدن من لم يحدث اسماعيل الخ . والصواب ما في نسخة الكواكب .

(٣) الحسن بن موسى الأشيب أبو علي البغدادي قاضي الموصل وغيرها ثقة (من التاسعة م ٩ ، ٢١٠) المرجع الأول .

(٤) في نسخة ليدن المسلمين .

الضرورة التي خلقوا عليها ، وبما جاءتهم به الرسل من البينات والهدى ، وبما اتفق عليه أهل الايمان من ذلك ما لم يمكن الجهمية اظهار خلافه (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وساءت مصيراً) .

فهذا يبين أن الاعتراف بان الله فوق العالم في العقل والدين أعظم بكثير من الاعتراف بان الله يرى وأن القرآن غير مخلوق .

فاذا كان هؤلاء الشرذمة الذين فيهم من التجهم ما فيهم مثل الرازي وأمثاله يقررون بأن الله يرى كان اقرارهم بان الله فوق العالم أولى وأحرى ؛ فانه لا يرد على « مسألة العلو » سؤال الا ويرد على « مسألة الرؤية » ما هو أعظم منه .

ولا يمكنهم أن يجيبوا لمن يناظرهم في « مسألة الرؤية » بجواب لا اجابوا لمن يناظرهم في « مسألة العرش » بخير منه (١) فان نفاة الرؤية قالوا في أحد حججهم : الواحد منا لا يرى الا ما كان مقابلاً للرأي او لآلة الرأي ، والله يستحيل ان يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . قالوا : واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرأي . عن رؤية الانسان وجهه في المرآة . أما « المقدمة الأولى » فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما « المقدمة الثانية » فمتفق عليها . احتجوا بهذه الحجة ، وبحجة الموانع وهو أنه لو صحت رؤيته لوجبت رؤيته الآن ، لارتفاع موانع الرؤية ، وثبوت شروطها : وهي صحة الحاسة ، وحضور المرئي (٢) وان لا يكون في غاية الصغر واللطافة ، ويكون مقابلاً للرأي ، أو لآلة الرؤية ،

(١) يعني لو أثبتوا العلو .

(٢) في نسخة ليدن : وحصول المرئي .

ولا يمكن الأشعرية
أن يجيبوا من
ينظرهم في
الرؤية بجواب
الا اجابوا من
ينظرهم في
مسألة العرش
بخير منه

ولا تكون المحجب حاصلة . وزعموا أن هذه الشروط متى وجدت وجبت الرؤية ، وإذا اتفقت بعضها امتنعت الرؤية .

قال الرازي : وهاتان الطريقتان - يعني حجة الموانع ، وحجة المقابلة - عليها تعويل المعزلة في العقليات ، يعني في مسألة نفي الرؤية لله تعالى .

وقال في الجواب عن هذه الحجة من وجوه ثلاثة : (الأول) ما بينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا لهذه الأشياء ، وابطلنا ما ذكره من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام . (الثاني) سلمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتم إنها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى ، فإن رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط . (الثالث) سلمنا أنه يستحيل كوننا رأين الله ولكنه لا يدل على أنه لا يرى نفسه ، وأنه في ذاته ليس بمبرئي ، لا يقال ليس في الأمة أحد قال انه يصح أن يكون مرئياً مع أنه يستحيل منا رؤيته فيكون مردوداً بالاجماع . ولانا نقول : لانسلم أن أحداً من الأمة لم يقل بذلك ، فإن اصحاب المقالات قد حكوا ذلك عن جماعة .

وهو قد ذكر قبل في مسألة كون الله سمياً بصيراً من دعوى (١) الضرورة في هذه الأمور ومن مقابلة الدعوى بالمنع ما هو اعظم مما يكون في مسألة العرش .

فان قيل : هذا يبين أن «مسألة العلو» أظهر في الفطرة والشريعة من «مسألة

الرؤية» فلا أي شيء هؤلاء أقروا به هذه وأنكروا تلك ؟

قيل : سببه أن الجهمية كانت متظاهرة بدعوى خلق القرآن وانكار

الرؤية ، ولم تكن متظاهرة بانكار العلو كما تقدم ، فكان الدين يناظر ونهم

(١) في نسخة ليدن : من معنى . وما في الكواكب أصح .

من متكلمة اثبات الصفة كأبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأصحابها ،
فظهر من مخالفتهم لهم في هاتين المسألتين بسبب ظهور الخلاف فيهما ما لا يظهر
فيما يخفونه من المسائل ، ومع هذا فقد كان اولئك يخالفونهم ايضاً في انكار
أن الله فوق العرش كما تقدم ذكره في كلامهم .

لكن لم يأتوا في مناظرتهم بما يقطع مادة التجهم ويقطع عروقه ، بل سلموا
لهم بعض الأصول التي بنوا عليها التجهم ، ومباحثهم في مسألة حدوث العالم ،
والكلام في الأجسام ، والأعراض ، وهو من الكلام الذي ذمه السلف والأئمة
حتى قال محمد بن خويز منداد (١) : أهل البدع والأهواء عند مالك واصحابه هم
أهل الكلام ، فكل متكلم في الإسلام فهو من أهل البدع والأهواء :
أشعرياً كان ، أو غير أشعري . وذكر ابن خزيمة وغيره أن الامام أحمد كان
يحذر مما ابتدعه عبد الله بن سعيد بن كلاب وعن اصحابه كالحارث (٢) وذلك لما
علموه في كلامهم من المسائل والدلائل الفاسدة ؛ وان كان في كلامهم من الأدلة
الصحيحة وموافقة السنة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف ، فانهم أقرب
طوائف أهل الكلام الى السنة والجماعة والحديث ، وهم يعدون من أهل السنة
والجماعة عند النظر الى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم ، بل هم أهل السنة والجماعة
في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم .

فلما كان الأمر كذلك جاء بعض المتأخرين من اتباعهم ، فنظروا في
الأصول التي وافقوا فيها الجهمية ، وأخذوا لوازمها ، وكان ابو المعالي «الجويني»
كثير المطالعة لكتب أبي هاشم بن علي الجبائي ، وكان من أذكياء العالم ،
وكان هو وأبو الحسن الأشعري كلاهما تلميذاً لأبي علي الجبائي (٣) لكن

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن اسحاق بن خويز منداد البصري المالكي . . انظر هذا
النقل في صون المنطق والكلام للسيوطي ص ١٢٧ .

(٢) الحارث المحاسبي وتقدم بعض ترجمته . وانظر ج ٢ ص ٤٩٤ من الفهارس العامة .

(٣) أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (نسبة الى جبي) شيخ المعتزلة

وأبو شيخهم (٣٠٢) .

وسبب الحارث
هؤلاء بالرؤية
أن ابن كلاب
والأشعري . .
كانوا يناظرون
الجهمية في
اثباتها ، لكن
سلموا لهم
الأصول التي بنوا
عليها التجهم

الأشعري رجع إلى مذهب أهل الاثبات الذين يثبتون الصفات والقدر ،
ويثبتون خروج أهل الكبائر من النار ، ولا يخرجون أحداً من الايمان ،
ولا يرون القتال في الفتنة ، فناقض المعتزلة في أصولهم الخمس التي خالفوا بها أهل
السنة والجماعة التي يسمونها : « التوحيد » و « العدل » و « المنزلة بين المنزلتين »
و « انفاذ الوعيد » و « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وأما أبو هاشم
فكان على هذه الأصول مع أبيه وان كان يخالفه في كثير من المسائل .

وكان « ابوالمعالى » كثير المطالعة لكتب أبي هاشم فصار هو وغيره
يقودون الأصول التي وافق قدامائهم فيها المعتزلة فأروا أن من لوازمها نفي أن
يكون الله على العرش ، فتظاهروا بانكار ذلك موافقة للمعتزلة ، ولم يكن
الخلاف في ذلك مع المعتزلة من المسائل المشهورة لما قدمناه ، وأما « مسألة
الرؤية » و « القرآن » فهي من شعائر المذهبين ، فجعلوا ينصبون الخلاف مع
المعتزلة في مسألة الرؤية ، ويسامون لهم نفي علو الله على العرش ، وهذا عكس
الواجب .

فراى متاخرهم
كالمجوينسي ان
من لوازمها نفي
الاستواء فنفوه

ولهذا صارت المعتزلة تسخر منهم حتى يقول قائلهم : من سلم ان الله ليس
في جهة وادعى مع ذلك انه يرى فقد اضحك الناس على عقله ، أو نحو هذا الكلام ؛
ولهذا صار كثير مناظراتهم (١) مع الفلاسفة والمعتزلة فيها من الضعف ما اطمع
اولئك فيهم ، وصاروا يفرعون منهم ، ويحبنون عنهم ، ويستطيّلون على اخوانهم
المؤمنين ، وبسبب ما وقع من ذلك في أهل الايمان والسيف وأهل العلم والقلم
أدليت عليهم الأعداء ، كما قال تعالى : (ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان
إنما استزلمهم الشيطان ببعض ما كسبوا) . حتى إن بعض الأعيان الذي كان في

وقولهم بنفي
الجهة مع اثبات
الرؤية كان
سبباً للسخرية
بهم وظهور
تناقضهم

(١) في نسخة الكواكب : صار من مناظرتهم .

باطنه ميل الى الفلسفة والاعتزال ولا يتظاهر بذلك درس (١) مسألة الرؤية من جانب المثبتين وذكرك حجتهم فيها ، ولاريب ان ذلك يظهر (٢) من استتالة المعتزلة عليهم ما يشفي به قلبه .

ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء بان فيها نفاقاً وتناقضاً حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم فيما هو أولى بالحق منهم ، ويفسرون ما يوافقون فيه بما يحيله عن حقيقته ، وهذا كله لما وقع من الاشتباه عندهم في هذه المسائل ، ولما تعارض عندهم من الدلائل .
والله هو المسئول ان يغفر لجميع المؤمنين ، ويصلح لهم أمر الدنيا (٣) والدين ، انه على كل شيء قدير .

الأشعرية عادوا
المثبته ووالوا
المعتزلة مع ان
اولئك اقرب
الى الحق .
وقد يوجد نوع
من هذا في أهل
الاثبات

وهذا القدر الذي يوجد في هؤلاء قد يوجد من جنسه في منازعهم من أهل الاثبات ، بحيث يعظم اهتمامهم لما ينازعون فيه اخوانهم الذين يوافقونهم في اكثر الاثبات من دق مسائل القرآن والصفات وغير ذلك بحيث يوالون على ذلك ويعادون عليه مع اعراضهم عن هم ابعدهم من هؤلاء عن الحق والسنة ، حتى يفضى بكثير منهم الجهل والظلم الى ان يحب اولئك ويثنى عليهم لما يرى فيهم من نوع خير ، أو أنه لا يبغضهم ولا يذمهم مع أنه يبغض هؤلاء ويذمهم ، وهذا من جهله بحقيقة أحوال الناس ، ومراتب الحق عند الله ، ومن ظلمه حيث يكون غضبه لنفسه لما يناله من أذى هؤلاء أحياناً أعظم من غضبه لربه فيما فعله أولئك .

(١) وفي نسخة الكواكب : ذكر مسألة الرؤية . وهو خطأ ، بل المراد أنه ذكر اثبات الرؤية عن المثبتين لها من أهل السنة . . وذكر حججهم ليغيب بها الأشاعرة الذين يقولون يرى لا في جهة .

(٢) بكسر الهاء . أي يبين .

(٣) في نسخة ليدن زيادة : والآخرة .

والدين انما يقوم بالعلم والعدل المضاد للجهل والظلم ، وبذلك انزل الله كتبه ،
وارسل رسله . والله تعالى يؤلف بين قلوب عباده المؤمنين على ما يحبه ويرضاه .

الوجه الخامس عشر قوله : « واعلم ان » الحنابلة « القائلين بالتركيب
والتأليف اسعد حالا من هؤلاء الكرامية ، وذلك لأنهم اعترفوا بكونه مركباً
من الأجزاء والأبعاض . وأما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا انه يشار اليه بحسب
الحس وزعموا أنه غير متنسأه ، ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة ،
فلا جرم صار قولهم على خلاف بديهية العقل » .

« الخامس عشر »
قوله : ان الحنابلة
التزموا الأجزاء
والأبعاض . ان
عنى به أنهم
يطلقون هذا
اللفظ فقد
غلط عليهم

يقال : قولك عن الحنبلية : إنهم يقولون بالتأليف والتركيب ، ويعبرون
بكونه مركباً من الأجزاء والأبعاض . أتعنى به أنهم يطلقون هذا اللفظ ؟
أم تعنى به انهم يثبتون الصفات المستزمنة لهذا المعنى ؟ فان عنيت الأول فلم نعلم
أحداً من الحنابلة يطلق هذا اللفظ كله ، وان كنت أنت اطلعت على أحد منهم
يقول هذا اللفظ فهذا ممكن ؛ لكن يكون هؤلاء طائفة قليلة منهم ، والذي بلغنا
من ذلك أن لفظ « البعض » جاء في كلام طائفة من السلف من الصحابة
والتابعين ، وهو مذکور في كتب السنة ، جاء عن عبيد بن عمير من رواية ابن
ابي نجیح عن مجاهد عنه ، ورواه عنه حماد بن سلمة ، وصرح به ، ورواه سفيان
الثوري ، وأظنه اختصر بعضه . ورواه سفيان بن عيينة فيكنى عنه ، وكذلك في
خبر « مسألة رؤية محمد ربه » شي يشبه ذلك من كلام عكرمة عن ابن عباس .

ثم ذلك ليس مختصاً بالحنابلة ، ولا هو فيهم اكثر منه في غيرهم ؛ بل يوجد
في الشافعية ، والمالكية ، والحنفية ، والصوفية ، وأهل الحديث ، وأهل الكلام
من الامامية وغيرهم من يطلق من هذه الألفاظ أموراً لا يصل اليها أحد من
الحنابلة ، فما من نوع غلو يوجد في بعض الحنابلة إلا ويوجد في غيرهم من الطوائف

وما من نوع
غلو يوجد في
بعضهم الا يوجد
في غيرهم من
الطوائف اكثر
منه

ما هو أكثر منه ، وهذا موجود في « كتب المقالات ، و « كتب السنة » و « كتب الكلام » وفي طوائف بني آدم المعروفين . وقد تكلمنا على هذا في غير هذا الموضع (١) .

لأن لامامهم من
الكلام في أصول
الدين وتقدير
السنة أعظم
مما تغيره ،
لأسباب ...

وبينا سبب ذلك : أن الامام أحمد رضى الله عنه له من الكلام في أصول الدين ، وتقدير ما جاءت به السنة والشريعة في ذلك ما عليه جماعة المؤمنين ، واطهار دلالة الكتاب والسنة والاجماع على ذلك ، والرد على أهل الأهواء والبدع المخالفين للكتاب والسنة في ذلك أعظم مما لغيره ؛ لأنه ابتلي بذلك أكثر مما ابتلي به غيره ، ولأنه اتصل اليه من سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وتابعيهم والأئمة بعدهم أعظم مما اتصل (٢) الى غيره ، فصار له من الصبر واليقين الذين جعلها الله سبباً للإمامة في الدين بقوله : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا ، وكانوا بآياتنا يوقنون) ما جعله الله له من الامامة في أصول الدين السنية الشرعية ما انعم به عليه وفضله به .

فاتباعه لا يمكنهم مع اظهار موافقتهم له من الانحراف ما يمكن غيرهم ممن لم يجد لتبوعه من النصوص في هذا الباب ما يصد عنه مخالفته .

ولهذا يوجد في غيرهم من الانحراف في طرفي النفي والاثبات في مسائل « الصفات » و « القدر » و « الوعيد » و « الامامة » وغير ذلك أكثر مما يوجد فيهم ، وهذا معلوم بالاستقراء .

وأئمة الطوائف
ينتسبون اليه
في الأصول وان
انتسبوا الى غيره
في الفروع

ولهذا ما زال كثير من أئمة الطوائف الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وان كانوا في فروع الشريعة متبعين بعض أئمة الساميين رضى الله عنهم أجمعين

(١) وتقدم في أول المجلد الأول .

(٢) وفي نسخة ليدن زيادة : به .

فانهم يقولون نحن في الأصول أوفى السنة على مذهب أحمد بن حنبل (١) لا يقولون ذلك لاختصاص أحمد بقول لم يقله الأئمة ، ولا طعنا في غيره من الأئمة بمخالفة السنة ؛ بل لأنه أظهر من السنة التي اتفقت عليها الأئمة قبله أكثر مما أظهره فظهر تأثير ذلك لوقوعه وقت الحاجة إليه ، وظهور المخالفين للسنة ، وقلة أنصار الحق واعوانه .

حتى كانوا يشبهون قيامه بأمر الدين ومنعه من تحريف المبتدعين المشاهير للمرتدين بأبي بكر يوم الردة ، وعمر يوم السقيفة ، وعثمان يوم الدار ، وعلي يوم حروراء ، ونحو ذلك مما فيه تشبيه له بالخلفاء الراشدين فيما خلقت فيه الرسل وقام فيه مقامهم ، وكذلك سائر أئمة الدين كل منهم يخلف الأنبياء والمرسلين بقدر ما قام به من ميراثهم ، وما خلفهم فيه من دعوتهم . والله يرضى عن جميع السابقين الأولين والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وقد شبهوه في قيامه بالدين ومنعه من تحريف المبتدعين بالخلفاء الأربعة

وان كان يعنى بالتركيب والتأليف واعترافهم بالأجزاء والأبعاض هو اثباتهم للصفات التي ورد بها الكتاب والسنة : مثل « الوجه » و « اليدين » ونحو ذلك فهذا قول جميع سلف الأمة وأئمتها ، وجميع المشهورين بلسان الصدق فيها من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث ، وهو قول الصفاتية قاطبة من الكلائية والكرامية والأشعرية ، وقد ذكر محمد بن الهيصم في كتاب « جمل الكلام » له هذه المسألة ، وأثبت صفة الوجه واليد .

وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفاتية

فقوله عن « الكرامية » : إنهم لا يثبتون ذلك . إن اراد به بعضهم فعله يكون ، ولا ريب أن فيهم من يثبت هذه الصفات الخبرية كالوجه واليد التي يسميها هو الجوارح والأبعاض ، ويطلقون أيضاً « لفظ الجسم » إما لفظاً وإما لفظاً

(١) ومنهم أبو الحسن الأشعري وأئمة أصحابه ، انظر ج ٤ ص ١٦٧ من مجموع فتاوي المؤلف .

ومعنى . وأما « الحنبلية » فلا يعرف فيهم من يطلق هذا اللفظ ؛ لكن فيهم من ينفيه (١) وفيهم من لا ينفيه ولا يثبتته ، وهو الذى كان عليه الامام احمد وسائر أئمة السنة ، وان كانوا مع ذلك يثبتون ما جاءت به النصوص مما يسميه المنازعون تجسيدا وتشبيها ، بل يقولون : اثبات هذه المعاني احق بمعنى التجسيم ممن يثبت لفظه دون معناه .

وكذلك قوله عن « الكرامية » : إنهم زعموا أنه غير متناهي . فهذا إنما هو قول بعضهم كما تقدم ذكره لذلك : وأن منهم من يقول هو متناهي . ثم إن كلامن القولين ليس من خصائص الكرامية بل النزاع في ذلك مشهور عن غيرهم ، وقد ذكرنا بعض ما في ذلك من النزاع فيما ذكره الأشعري في المقالات .

وكذلك قولهم : لا يقبل القسمة . هذا اللفظ قد يطلقه طوائف منهم ومن غيرهم ، وقد لا يطلقه طوائف لمافية من الاجمال والتناقض .

فالذى يقال على الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم يقال على غيرهم ، ففي الطوائف الأربعة من الفقهاء كثير من يقول نحو ذلك ، وكذلك ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه يقولون نحو ذلك ، فان كل من قال إنه فوق العرش وقال انه ليس بجسم أو أثبت له هذه الصفات التي وردت بها النصوص كالوجه واليدين وقال مع ذلك انه جسم يرد عليه ذلك ، فانه يلزمه أنه يشار اليه بحسب الحس وانه واحد لا ينقسم هذه القسمة التي زعمها .

ولهذا نجد في هذه الطوائف منازعة بعضهم لبعض في ذلك كما يوجد في أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، وكذلك يوجد في أصحاب الأشعري من يتنازعون في ذلك : فنفساء الجهة منهم يقولون إن أدلتهم وأئمتهم الذين يقولون

(١) وفي الأصلين : من يثبتته . وهو غلط يتنافى مع ما قبله .

مناقشة قوله عن الكرامية انهم لا يثبتون الأجزاء والأبعاض ، ويقولون انه غير متناهي ولا يقبل القسمة

والذي يقال عن الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم او يشار اليه ولا ينقسم قال نحوه بعض الطوائف

ان الله تعالى فوق العرش وانه ليس بجسم متناقضون ، وكذلك نفاة الصفات
الخبرية منهم (١) يقولون إن مثبتها مع نفي الجسم متناقضون ، ومثبتة العلو
والصفات الخبرية يقولون إن نفاة ذلك منهم متناقضون حيث اثبتوا ماهو عرض
في المخلوقات كالعلم والقدرة والحياة قالوا وليس هو بعرض في حق الخالق ولم يثبتوا
ماهو جسم في حق المخلوق كاليد والوجه ويقولوا ليس بجسم في حق الخالق .
وكذلك اصحاب الامام احمد فطائفة منهم كابن عقيل وصدقة بن الحسين (٢)
وابي الفرج بن الجوزي قد يقولون ان ابن حامد (٣) والقاضي ابا يعلى و ابا الحسن
ابن الزاغوني ونحوهم متناقضون حيث ينفون الجسم ويثبتون هذه الصفات ،
وجهورهم يقول بل هؤلاء هم المتناقضون الذين يثبتون الشيء تارة وينفونه اخرى
كما هو معروف من حالهم ، واجتماع النفي والاثبات في الشيء الواحد اعظم من
اجتماعها في لوازمه وملزوماته ، فان كان كل منها (٤) في وقتين فالأول أعظم ،
وكذلك ان كانا في وقت واحد ، وأما إن كان الأول في وقتين والثاني في وقت
واحد فهذا أبلغ من وجه وهذا ابلغ من وجه ، ويقولون : ان اولئك متناقضون
حيث يسمون بثبوت الصفات التي هي فينا أعراض ويمنعون ثبوت الصفات التي
هي فينا أجسام .

الوجه السادس عشر (٥) قوله : « فلا جرم صار قول الكرامية على خلاف
العقل » يقال : هذا العقل الذي هذا على خلاف بديهته إما أن يكون

« السادس عشر »

ان الرازي
وموافقه أعظم

مخالفة لبديهته

العقل من

الكرامية ،

الواجب على

الطائفتين

(١) ليس في نسخة ليدن : منهم .

(٢) صدقة بن الحسين بن الحسن بن بختيار بن الحداد البغدادي الفقيه الاديب (م ٥٧٣)

انظر ذيل طبقات الحنابلة ج ١ ص ٣٣٩ - ٣٤٢ .

(٣) أبو عبد الله الحسن بن خالد البغدادي من متقدمي أصحاب الامام أحمد (م ٤٠٣) .

(٤) وفي ليدن : كل منها .

(٥) في مخطوطة الكواكب : الخامس عشر . وهو غلط في تعداد الأوجه . ومن الوجه السابع

عشر الى « البرهان الثاني » في نسخة ليدن وحدها .

حكمه وشهادته في الربوبية مقبولا ، أو مردوداً . فان لم يكن مقبولا لم يضر هؤلاء ولا غيرهم مخالفته ، فانه يكون بمنزلة الشاهد القاسق الذي قال الله فيه : (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) .

وان كان حكمه وشهادته مقبولا كان هذا المنازع وموافقوه أعظم مخالفة له من هؤلاء كما قد تقدم بيان ذلك ، واذا كان مخالفة قولهم لبديهية العقل أعظم من قول هؤلاء لم يجب على هؤلاء أن يرجعوا عن القول الذي هو أقل مخالفة لبديهية العقل الى القول الذي هو أكثر مخالفة لبديهية العقل ؛ بل يكون الواجب على هذا التقدير على الطائفتين الاعتراف بما في بديهية العقل ، فيعترفون جميعاً بانه فوق العالم ، ويمتنع أن يكون لا داخله ولا خارجه ، وحينئذ يكون مشاراً اليه بحسب الحس ، وحينئذ يكون فيه ما سماه تأليفاً وانقساماً وان لم يكن هو المعروف من التأليف والانقسام ، فان المعروف من ذلك يجب تنزيه الله عنه كما نزه عنه نفسه في « سورة الاخلاص » كما تقدم التنبيه عليه بقوله : (الله الصمد) فان الصمد فيه من معنى الاجتماع والقوة والسؤدد ما ينافي الانقسام والافتراق .

الوجه السابع عشر : أنه ورد من جهة المنازع تشبيه بالمعدوم ؛ وذلك ان النفاة كثيراً ما يصفون أهل الاثبات بالتشبيه والتجسيم الذي هو التأليف ، ومن المعلوم أنهم أحق بالتشبيه الباطل حيث يشبهونه بالمعدومات والناقصات ، وهم يجمعون بين التمثيل والتعطيل ، بين ما هو قول المشركين الذين هم بربهم يعدلون ، وقول الكافرين الذين هم لربهم جاحدون .

وذلك أنهم يقولون : إن كل ما هو عالم بعلم وقادر بقدره وحي بحياة ونحو ذلك فهو من جنس واحد ، وهو متماثل ، لأنه متحيز ، والتمحييزات كلها متماثلة . ويقولون : كلما هو فوق شيء فانه من جنس واحد متماثل ؛ لأنه متحيز ،

« السابع عشر »
ان المنازع
يقول : اذا
الزمتونا ان
نجمه كالجواهر
الفرد فانتهم
جملتومو كالمعدوم
وهو اشد حقارة

والمتحيزات متماثلة . ويقولون : كلما له سمع و بصر فهو من جنس واحد وهو متماثل ؛
لأنه من المتحيزات التي هي متماثلة ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وغيرهم .

وقد سلك الرازي ذلك في قوله : إن الأجسام متماثلة ؛ لكن قصده به نفي
العلو على العرش ونفي الصفات الخبرية .

وأما المعتزلة ونحوهم من الجهمية الذين ابتدعوا هذا القول أولاً مقصودهم به
النفي المطلق ، وكل ذلك بناء على أن جعلوا لله عدلاً وسمياً وكفوفاً في كل ما هو
موصوف به ، حتى إن غاليهم من الملاحدة والجهمية يقولون : كلما يقال له حي
وعالم وقادر فهو جنس واحد متماثل ، هؤلاء [جعلوا] لله عدلاً وسمياً وكفوفاً ونداً
في كل ماله من الأسماء والصفات ، حتى لزم من ذلك أن يكون كل جسم عدلاً لله
ومثلاً وكفوفاً حتى البقرة والبعوضة ! وأن يكون كل حي عدلاً لله وكفوفاً وسمياً
وكل ذلك بناء على أن كلما هو مسمى بهذه الأسماء موصوف بهذه الصفات فانه
جنس واحد متماثل ، وهذا من اعظم العدل بالله ، وجعل الانداد لله .

ثم انهم نفوا ذلك عن الله فحجدهوه بالكلية ، فصاروا مشركين معطلين ،
ولهذا جوز الاتحادية منهم عبادة كل شيء ، وجعلوا كل شيء عابداً ومعبوداً ،
وجوزوا كل شرك في العالم ، فجمعوا جميع ما عليه المشركون من الأقوال
والأفعال . فهذا تمثيلهم وعدلهم بالله واشراً كهم به ، وتشبيههم إياه بخلقه فيما لله
من صفات الاثبات .

وأما عدلهم وتمثيلهم فيما يصفونه به من السلوب فهم يعدلونه بالمعدوم تارة ،
وبالمنقوصات أخرى ؛ فانهم تارة يصفونه بالصفات السلبية التي لا تنطبق إلا على
المعدوم ، فيكونون عادلين به المعدومات .

وقد قدمنا فيما مضى أن الله سبحانه لا يوصف بصفة سلب إن لم تتضمن معنى ثبوتياً . وأما الصفة السلبية التي لا تتضمن ثبوتاً فلا يوصف بها إلا المعدوم ، وبيننا أيضاً أن كل صفة تصلح للمعدوم المحض فإنها لا تصلح لله تعالى ؛ لأن تلك الصفة لا مدح فيها بحال ؛ إذ المعدوم المحض لا يمدح بحال ، وما ليس فيه مدح فإن الله لا يوصف به سبحانه وتعالى ؛ بل له الأسماء الحسنى ، والمثل الأعلى ، ولما ذكرناه أيضاً فيما تقدم .

وأما تمثيلهم له وعدهم إياه بالمنقوصات القبيحات من المخلوقات فقولهم : إنه لا يتكلم ؛ وإن وصفوه بالكلام ظاهراً موافقة للمؤمنين فعمناه عندهم أنه خلق كلاماً في غيره ، وكذلك قولهم : إنه ليس له سمع ولا بصر ولا قوة ولا حياة ونحو ذلك .

وإذا كان كذلك ظهر ما ذكره من جهة المنازع ، فإن المنازع قلب عليهم القضية ، وقال : إذا الزمتمونا أننا نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم ؛ وذلك أنه لما قال إنه لا يمكن أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر لأن ذلك حقير وذلك على الله محال فقال المنازع انتم قلتم لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه بحال ، والذي لا يمكن الاحساس به ولا الإشارة إليه يكون كالمعدوم ، فيكون أشد حقارة ، وإذا جاز وصفكم بهذا فلم لا يجوز الأول ؟ ! وهو كلام قوي جداً .

والمنازع وأصحابه يعلمون صحة هذا الكلام ، لأنهم يقرون في مسألة الرؤية أن كل موجود يجوز أن يحس بالحواس الخمس ، وملتزمون على ذلك أن الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس : السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ؛ وأن

ملايحس به بالحواس الخمس لا يكون الامعدوماً . فعامة السلف والصفاتية على أن الله يمكن أن يشهد ويرى ويحس به . واول من نفى إمكان إحساسه الجهم ابن صفوان لما ناظره السمنية المشركون .

الوجه الثامن عشر انه قال في الجواب : « أما قولهم : الذي لا يحس ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزى . قلنا كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره . أما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار (١) فلم يلزم وصفه بالحقارة » .

« الثامن عشر »
أنهم يقولون :
هذا الجواب
مصادرة على
المطلوب

يقال له : هذه مصادرة على المطلوب ؛ فانك أنت اثبتت تنزيهه عن الحيز بهذه الحجة التي جعلت من مقدماتها انه ليس بحقير بقدر الجوهر الفرد ، فقيل لك مالا يمكن الاشارة اليه وإحساسه أحقر من الجوهر الفرد وقد وصفته بذلك ، فلا يكون وصفه بقدر الجوهر الفرد محالاً على أصلك ، فقلت : أما كونه موصوفاً بالحقارة إنما يلزم اذا كان له حيز ومقدار وأما إذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة . فيقال لك : الكلام إنما هو في تنزيهه عن الحيز والمقدار ، فانت تنفي ذلك ومنازعتك يثبتته ، وهو محل النزاع ، فاذا كان جوابك مبنيًا على محل النزاع كنت قد صادرت منازعتك على المطلوب حتى جعلت المطلوب مقدمة في اثباب نفسه ، والمقدمة لا بد أن تكون معلومة أو مسلمة ، فتكون قد طلبت منه تسليم الحكم قبل الدلالة عليه ، وادعيت علمه قبل حصول علمه ، وقد صادرتة عليه ، وطلبت منه ان يسلمه لك بلا حجة .

وايضاح هذا أن العلم بكونه اذا وصفته بأنه لا يحس ولا يشار اليه ليس بأحقر من الجوهر الفرد : إما أن يقف على العلم بكونه ليس بذى حيز ومقدار او لا يتوقف .

(١) فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار . هذه الجملة موجودة في التأسيس ، وتأتي قريباً .

فان توقف عليه لم يصح هذا الجواب حتى يثبت انه ليس بذى حيز ومقدار حتى يتم الجواب عما أورد على الحجة، فاذا كان جواب الحجة لا يتم حتى يثبت أنه ليس بذى حيز ولا مقدار ولا يثبت ذلك حتى يتم جواب الحجة لم يكن واحدا منها حتى يكون الآخر قبله ، وذلك دور ممتنع .

وان كان العلم بكونه ليس أحقر من الجوهر الفرد إذا وصف بأنه لا يحس ولا يشار اليه لا يقف على العلم بأنه ليس بذى حيز ومقدار لم يصح هذا الجواب ، وهو قولك : كونه موصوفاً بالحقارة انما يلزم لو كان له حيز ومقدار حتى يقال إنه أصغر من غيره ، بل كان الجواب ان يقال : لا يلزم أن يكون أحقر من الجوهر الفرد ، سواء قيل انه ذو حيز ومقدار ، او لم يقل ذلك ، لكنه لو قال ذلك لظهر ان كلامه باطل ، فانه يعلم بالحس والضرورة أن كل ما كان ذا حيز ومقدار قيل انه لا يحس ولا يشار اليه فانه أصغر من الجوهر الفرد .

ومما يوضح الأمر في ذلك ان هذا السؤال الذي ذكره من جهة المنازع هو من باب المعارضة ؛ فانه لما ذكر حجته على انه ليس بذى جهة بأن ذلك يستلزم التركيب والحقارة ، قال له المعارض : ما ذكرته من أنه لا يمكن احساسه والاشارة اليه يستلزم ان يكون معدوماً ، وذلك أبلغ في الحقارة من الجوهر الفرد ، فقال له : قولك يستلزم من الحقارة أعظم مما ألزمت به أهل الاثبات ، فاجاب عن المعارضة بمنع الحكم ، وان صحته ملازمة لصحة قول المنازع . وهذا من أفسد الأجوبة ؛ فان المعارض يقول لك : بل هو عندي ذو حيز ومقدار ، فلم قلت إنه ليس كذلك ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ وقولك : أما اذا لم يكن ذا حيز ومقدار لم يلزم وصفه بالحقارة . يقال لك من الذى سلم لك ذلك ؟ وهل النزاع إلا فيه ؟ ! وهذه الحجة التي ذكرتها انما أقمتها على نفي ذلك ، وهي لاتتم الا بالجواب على

المعارضة، فكيف تجيب عن المعارضة المستلزمة لتقيض مذهبك بنفس مذهبك؟! وهل هذا إلا بمنزلة أن يقدح المعارض في دليلك بأنه يستلزم تقيض مذهبه؟!!

ايراد سؤال .

فان قيل : هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه ، لكن قال صحة المعارضة مبنية على تقيض مذهبه وهو لا يقول بذلك ، فهو يقول للمعارض : ما لم تثبت تقيض قولي لاتصح معارضتك ، وهو في هذا الباب في مقام المنع ، والمعارض يستدل ، والمستدل الأول ان يمنعه بعض المقدمات ، ويجعل سند منعه أن لا يقول بذلك ، فهو ذكر ذلك لابداء سند المنع ، لاحجة للمنع ؛ فان المانع المطالب بالدليل ليس عليه حجة .

جوابه

فيقال : المعارض لم يبين دليله على هذا ؛ بل ذكر أن ما لا يحس ولا يشار اليه معدوم أحقر من الجزء الذي لا يتجزى ، فادعيت ان هذا إنما يلزم إذا كان منزلها عن الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة ، فهذا الملازم إنما تقول إنه لازم لدليله أن دليله مستلزم لهذا ، فمتى صح دليله صح هذا ، فهذا القدر ينفعه ولا يضره ؛ لأنه يكون دليله حينئذ قد دل على شيئين على أنك جعلته أصغر من الجوهر الفرد، وجعلته معدوماً ، وأنه ذو حيز ومقدار ، فيدل على صحة مذهبه ، وعلى أن مذهبك يستلزم أن الله معدوم . هذا باقراره أن دليله يستلزم صحة ذلك .

وان قلت ان دليله يتوقف على صحة هذا بمعنى انه لم يثبت ان الله ذو حيز ومقدار لم يثبت انه اذا كان لا يحس ولا يشار اليه أنه اصغر من الجوهر الفرد ، فهذا لم تثبته بل ادعيت دعوى ساذجة ، فلا تكون قد أجبت عن المعارضة ، وهو المطلوب ؛ وذلك أنه لا يسلم انا اذا علمنا أن الشيء لا يحس ولا يشار اليه لم يعلم أنه معدوم حتى يعلم قبل ذلك انه ذو حيز ومقدار ؛ بل قد يكون العلم بأنه ذو حيز ومقدار بعد ذلك أو قبله أو معه إذا كانا متلازمين .

وهذا لازم على اصلك واصل اصحابك لزوماً قوياً ؛ فانكم اتمم وساير الصفاتية تسامون ان كل موجود فانه يمكن أن يحس ، وان الذي لا يمكن احساسه هو المعدوم — وكثير من أهل السنة والحديث يقولون بانه يلمس ايضاً — واتم تريدون انه يدرك بالحواس الخمس ، وأتم تثبتون هذا مثل اثبات أنه ذو حيز ومقدار ، ولم يكن العلم بذلك موقوفاً على العلم بأنه ذو حيز ومقدار .

واذا كنت قلت ان كونه موصوفاً انه أحقر من الجوهر الفرد فاذا كان لا يحس ولا يشار اليه مستلزم أن يكون ذو حيز ومقدار وأنت قلت هنا إنه لا يحس ولا يشار اليه فقد لزمك إما أن يكون معدوماً ، أو يكون ذا حيز ومقدار . واذا قلت انه يحس بطل ما ذكرته هنا من أنه لا يحس ولا يشار اليه .

وهذا الذي يورده المنازع حق (١) في النظر الصحيح في المناظرة العادلة ؛ فانه يظهر به من تناقض منازعه وضعف حجته ما يدفعه به عنه ، ويظهر به من صحة حجته ما ينفع الناظر والمناظر .

« الثامن عشر »
أنهم جوزوا
رؤيته ولمسه
وهما أعظم من
الإشارة اليه
وهذا تناقض

وهذا يتقرر بالوجه الثامن عشر : وهو أن هؤلاء المنازعين له الذين ينتصر لهم المؤسس يقولون انه تجوز رؤيته ؛ بل يجوزون كونه مدر كإدراك اللمس ؛ بل يجوزون كونه مدر كإدراك اللمس ؛ ولا يمكن ان يكون مشاراً اليه بالحواس ولا يمكن ان يحس به ، لا ريب انهم متناقضون في ذلك غاية التناقض ، فإنه من المعلوم أن إدراك اللمس به أبعد من كونه مشاراً اليه بالحواس أو كونه في جهة ؛ فان لمس الانسان قائماً بذاته التي هي في جهة معينة ، فأدراكه الشيء بلمسه يقتضي من الاتصال به والملاصقة و كونه جهة

من اللامس وغير ذلك ما لا يقتضيه مجرد كونه ترفع اليه الأيدي أو الأعين ؛
فإن من المعلوم أنا نشير الى كل شيء من الموجودات التي نراها ومع هذا
فلا يمكننا ان نلمس منها إلا بعضها ، فإذا جاز كونه باللمس فلأن يجوز كونه
مشاراً اليه باليد والعين أولى وأحرى .

وكذلك كلما يامسه فلا يكون إلا في جهة ، وكثيراً ما يكون الشيء في
جهة ولا يمكننا لمسه ، فكيف يجوز اثبات لمسه مع منع كونه في جهة
اللامس ؟ ! هذا تناقض محض ؛ بل هذا نفي الشيء مع اثبات ما هو ابلغ منه ،
وتحريم الشيء مع استحلال ما هو اعظم منه ، كما قال ابن عمر : يستفتوني في
دم البعوضة وقد قتلوا ابن بنت رسول الله ﷺ ؛ بل كما قال تعالى : (قتال فيه
كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام ، واخراج أهله منه أكبر عند
الله) وهو بمنزلة من يقول إن الله لا يرى ولكن يصفح ويعانق .

وكذلك قولهم : إنه يرى وقولهم إنه يتعلق به ادراك اللمس مع قولهم
لا يمكن أن يحس تناقض ظاهر . وإذا كان ذلك تناقضاً منهم ومن المعلوم أن
مسألة الرؤية ثابتة بالنصوص المتواترة عن رسول الله ﷺ و باجماع سلف الأمة
وأئمتها ، فتكون صحتها مستلزماً لكونه يحس ، وذلك مستلزم لبطلان ما قالوه
في هذه المسألة .

فإن قيل : دليلهم العقلي في الرؤية ضعيف . قيل : لا نسلم انه ضعيف . ثم
إن كان ضعيفاً فليس هو بأضعف مما ذكره في هذه المسألة ، فإن كان أضعف
ظهر تناقضهم في النفي والاثبات في هاتين المسألتين .

« التاسع عشر »
أنهم قرروا هناك
أنه يمكن أن
يشار اليه
ويحس ، وأن
كل ما كان
كذلك كان ذا
حيز ومقدار ثم
انكرهما هنا

الوجه التاسع عشر : أنهم قد قرروا في هاتين المسألتين هنا وهناك أن
ما لا يمكن أن يشار اليه ويحس به يكون معدوماً ، وقرر هناك أن كل موجود

فانه يصح أن يرى وان يلمس فيحس به ويلمس الذي هو أبلغ من الاشارات الحسية اليه ، وان الله يصح أن يرى وأن يتعلق به إدراك اللمس ، وأن كل واحد من الرؤية واللمس مشترك بين الجواهر والأعراض فيتعلق بالله تعالى ، وهذا يوجب أن يكون الله يمكن أن يشار اليه ويمكن أن يحس به خلاف ما ذكره هنا كما تقدم ، وقرر هنا أن ما كان كذلك فانه يكون ذا حيز ومقدار وأنه يلزمه أن يكون منقسماً مركباً الاقسام والتركيب العقلي الذي الزم به مخالفه هنا ، وهذا يقتضى ان من لوازم أصولهم التي هم معترفون بالأصل وبلازم الأصل لم يلزمهم إياه غيرهم بالدليل بل هم اعترفوا به أن يكون الله له حيز ومقدار ؛ وأنه مركب مؤلف له أجزاء وأبعض ، وهذا هو الذي انكره في هذا الموضع ؛ وليس هذا من جنس ما يلزم الرجل غيره شيئاً بالحجة ؛ لكن هذا أقر بان الله سبحانه وتعالى موصوف بوصف وأقر في موضع آخر انه اذا كان موصوفاً بذلك الوصف لزم أن يكون كذا وكذا، فمجموع الاقرارين أقر فيهما بما ذكرناه.

« العشرون »
ان مجموع ما ذكر
يلزمه ان يكون
معدوماً أحقر من
الجوهر الفرد !

الوجه العشرون : أنه اعترف هنا أنه يكون أشد حقارة من الجوهر الفرد وأن يكون معدوماً إذا كان ذا حيز ومقدار وقلنا انه لا يمكن أن يشار اليه ولا يمكن أن يحس ، وقد ذكر هنا أنه لا يمكن أن يشار ولا يمكن ان يحس به : فلزم أن يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد . ولا ريب ان هذا حقيقة قولهم ، وقد اعترف هو بمقدمات ذلك لكن مفرقة لم يجمعها في موضع واحد ؛ إذ لو جمعها لم يخف عليه ، وهذا شأن المبطل !

« الحادي »
والعشرون « أن
قول الرازي هنا
من جنس نفي
الجهمية وقد
جعله السلف
حجة لله

الوجه الحادي والعشرون : ان منازعه يقول : قد ثبت بالفطرة الضرورية وبالضرورة الشرعية واتفاق كل عاقل سليم الفطرة من البرية أن رب العالمين فوق خلقه ، وان من قال إنه ليس فوق السموات رب يعبد ولا هناك إله يصلى

له ويسجد وإنما هناك العدم المحض فإنه جاحد لرب العالمين مالك يوم الدين ، فان اعتقد أنه مقر به وهذا يقتضى كما قلت أنه ذو حيز ومقدار وكلما كان ذاحيز ومقدار وهو لا يمكن الاشارة الحسية إليه ولا يمكن الاحساس به فإنه معدوم ، كما اعترف به ، وكما هو معروف فى الفطر ، وهو احقر من الجوهر الفرد بلاريب . فثبت أن قولك يستلزم أن البارى معدوم ، وأنه احقر من الجوهر الفرد ، وهذا مما اتفق علماء السلف وأئمة الدين أن قول الجهمية انه ليس فوق العرش ولا داخل العالم ولا خارجه يتضمن أنه معدوم لا حقيقة له ولا وجود ، وقد صرحوا بذلك فى غير موضع ، وكذلك هو فى جميع الفطر السليمة .

وان أردت ان تلزمه عدمه من غير بناء على المقدار ، فيقال :

الوجه الثانى والعشرون : أنه إذا عرض على الفطر السليمة التى لم تتقلد مذهباً تتعصب له شيء لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يمكن ان يشار اليه ولا يمكن أن يحس به ولا هو فى شيء من الجهات الست فان الفطرة تقضى بأن هذا لا يكون موجوداً ؛ لأن يكون معدوماً (١) وهذا قبل أن يخطر بفسر الانسان الحيز والمقدار نفيًا واثباتاً ، ثم بعد ذلك إذا علم أن الموجود أو أن هذا لا يكون إلا ذا حيز ومقدار كان ذلك لازماً آخر يقرر مذهب المنازع لهذا المؤسس .

« الثانى
والعشرون » أن
الفطرة اذا عرض
عليها ما وصف
بهذه السلوب
جزمت بانتفائه
قبل ان يخطر
ببالها حيزه
ومقداره

الوجه الثالث والعشرون : أن المنازعين له فى « مسألة الرؤية » قالوا لهم : ماذا كرموه من الحججة يقتضى كون البارى مدركا بأدراك المس ، وذلك لأننا من حيث المس نميز بين الطويل والأطول كما أننا نميز من حيث البصر الطويل والأطول ، فان اقتضى ذلك كون الأجسام مرئية اقتضى أن تكون مملوسة .

« الثالث
والعشرون » أن
ثلاث قضايا
ادعى مناوعوه
فيها العلم
الضروري وهو
يشبهها ، فكيف
ينكر على منازعه
ما ادعاه من
البديهي

ولا شك أنا ندرك من حيث اللمس الفرق بين الحرارة والبرودة ؛ فان ادراك اللمس معلق بالأجسام والأعراض ، فيعود ما ذكرتموه في الرؤية بتمامه في اللمس فيلزمكم تعاقب اللمس الباربي تعالى وأنه باطل بالضرورة .

وقال في الجواب : إن أصحابنا التزموا ذلك ولا طريق إلا ذلك .

وقال ايضاً : قولهم : لو كان الوجود علة لصحة رؤية الحقائق لصح منا رؤية الطعوم والعلوم وذلك معلوم الفساد بالضرورة . قلنا : دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مقبولة .

وذكر ايضاً أن المخالفين له في مسألة الرؤية يدعون العلم الضروي بوجود الرؤية عند الشروط النهائية وامتناعها عند عدمها : وهو ما اذا كانت الحاسة سليمة ، والمرئي حاضراً ، ولا يكون على القرب القريب ، ولا على البعد البعيد ، ولا يكون متغيراً جداً ، ولا لطيفاً ، ولا يكون بين المرئي والمرئي حجب كثيفة ، وكان المرئي مقابلاً للمرئي أو في حكم المقابلة، فتارة يدعون أن ذلك العلم الضروي حاصل للعقل بعد الاختيار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال ، وتارة يثبتون بالاستدلال ان ذلك معلوم بالضرورة .

وقال في الجواب : أما دعوى العلم الضروي بمحصول الادراك عند حضور هذه الأمور فلا نزاع فيه . وأما العلم الضروي بعدمه عند عدمها ففيه كل النزاع

قال : فإن زعمت أنا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالأيمان بالمعاظنة أنا لما رجعنا الى انفسنا لم نجد العلم بذلك اكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها ؛ فان الانسان كما يستبعد أن يأخذ الحديدة المحماة بيده ولا يجد حرارتها فكذلك يستبعد أن يذهب الى جيحون فيجد ماءه بالكلية دماً أو عسلاً ، ويرى شخصاً شاباً قويا مع أن ذلك الشخص حدث

في تلك اللحظة من غير أب وأم على ذلك الوجه ، ويرى طفلاً رضيعاً مع أن ذلك الطفل كان مولوداً قبل ذلك بمائة الف سنة على ذلك الحال ، وليس استبعاد ما ذكروه بأقوى من هذه الأمور استبعاداً مع أن شيئاً من ذلك ليس بممتنع ، وكذا فيما ذكروه .

قال : واعلم أن تجويز إخرق العادات لازم على الفلاسفة أو المسلمين والمتكلمين ، وبين ذلك. الى أن قال : فليس لأبي الحسين إلا دعوى الضرورة في أول المسألة ، وليس لنا في مقابلتها إلا المنع .

فاذا كان هذه ثلاث قضايا ادعى منازعه فيها العلم الضروري وهو يثبتها لاثبات رؤية موجود لا داخل العالم ولا خارجه كيف ينكر على منازعه فيما ادعاه من العلم البديهي بأن الموجود إذا كان خارج العالم لم يكن إلا منقسماً أو حقيراً ، مع أن هذا أظهر بوجوه ؟ !

فصل

قال الرازي : « البرهان الثاني » في بيان أنه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة ؛ وذلك أنه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة ، وذلك محال ، فكونه في الحيز والجهة محال . بيان الملازمة أن الحيز والجهة أمر موجود ، والدليل عليه وجوه :

قول الرازي :
« البرهان الثاني » في بيان أنه يمتنع ان يكون مختصاً بالحيز والجهة

أحدها : أن الأحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية ؛ بدليل أنهم قالوا : يجب أن يكون الله مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات والأحياز — يعني التحت واليمين واليسار — ولولا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق ويمتنع

حصوله في سائر الجهات ، واذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهيات وجب كونها أموراً موجودة ؛ لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك .

الثانى : هو أن الجهات مختلفة بحسب الاشارات ؛ فان جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة ، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تميز بعضه عن بعض في الاشارة الحسية .

الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب ، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل اليه . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود . ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه . وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فانه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء المرئي الذي يمكن حصوله لا مختصاً بالجهة . فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان مفتقراً في وجوده الى الغير ، وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفتقر في وجوده الى الغير يكون في وجوده بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته ، وكل ذلك في حق واجب الوجود محال .

الثانى : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاض ؛ لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، ويمكن وصفه بالزائد والناقص ، وكلما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره ، والمفتقر الى غيره ممكن لذاته ، فالشئ المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته ، فلو كان الله مفتقراً اليه لكان مفتقراً الى الممكن ، والمفتقر الى الممكن أولى أن يكون ممكناً لذاته ، فالواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال .

الثالث . لو كان البارئ أزلاً وأبداً مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل ، فيلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين . فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه المحذورات ، فيلزم امتناع كونه في الحيز والجهة .

فان قيل : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا كونه مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه تعالى كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم : لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقراً الى الغير . والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، واذا عقنا هذا المعنى هاهنا فلم لا يجوز مثله في كون الله تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

الجواب : أما قوله : الحيز والجهة ليس أمراً موجوداً . فجوابه أنا قد بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة ، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك .

وأما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز كونه منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه ، أو مبيناً عنه . قلنا هذه الألفاظ كلها مجملة ؛ فان الانفراد والامتنياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية ، وذلك مما لا نزاع فيه ، ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتيازات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم التسلسل ، وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتنياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح ان يشار اليه بأنه هاهنا

أو هناك ، وهذا هو مراد الخصم من قولهم انه تعالى مبين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه ، إلا أننا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضى كون ذلك الحيز أمراً موجوداً ، ويقتضى أن المتحيز محتاج الى الحيز .

قوله : الأجسام حاصلة في الأحياء . فنقول : غاية ما في الباب أن يقال الأجسام تحتاج الى شيء آخر ، وهذا غير ممتنع . أما كونه تعالى محتاجاً في وجوده الى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق . (X)

يقال : هذه الحجة وغيرها من الحجج كلها مبنية على أن القول بكونه فوق العرش يستلزم ان يكون متحيزاً كما قدمه في الحجة الأولى ، فقد تقدم أن هذا فيه نزاع مشهور بين الناس من مثبتة الصفات ونفاتها ؛ فان كثيراً من الصفاتية من الكلائية والأشعرية وغيرهم من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون ليس بجسم وهو فوق العرش ، وقد يقولون ليس بمتحيز وهو فوق العرش إذا كان المراد بالمتحيز الجسم أو الجوهر الفرد . وكثيراً منهم من الكرامية والشيعية والفقهاء والصوفية وأهل الحديث يقولون هو فوق العرش وهو جسم وهو متحيز ؛ ولكن منهم من يقول ليس بمركب ولا منقسم ولا ذي أجزاء وأبعض ومنهم من يقول لا ينفى ذلك .

وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فالفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفات الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاض وأنها تقتضى التركيب والانقسام ، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا : لله حد ، وان ذلك لا يعلمه غيره ، وأنه مبين خلقه ، وفي ذلك لأهل الحديث والسنة مصنغات ، وهذا هو معنى التحيز عند من تكلم به من الأولين ؛ فإن هؤلاء كثيراً ما يكون

النزاع بينهم لفظياً ؛ لكن أهل السنة والحديث فيهم رعاية لألفاظ النصوص وألفاظ السلف ، وكثير من مبتغي ذلك (١) يؤمن بألفاظ لا يفهم معناها ، وقد يؤمن بلفظ ويكذب بمعنى آخر غايته أن يكون فيه بعض معنى اللفظ الذي آمن به ؛ ولهذا يطعن كثير من أهل الكلام في نحو هؤلاء الذين يتكلمون بألفاظ متناقضة لا يفهمون التناقض فيها ؛ لكن وجود هذا وأمثاله في أهل الكلام أكثر منه في أهل الحديث بأضعاف مضاعفة كما قد بيناه في غير هذا الكتاب . (٢)

وإذا كان كذلك فالجواب عن هذه الحجة وأمثالها مبني على مقامين .

(المقام الأول) : مقام من يقول : إنه نفسه تعالى فوق العرش ويقول إنه

ليس بجسم ولا متحيز كما [يقول] ذلك ابن كلاب والأشعري وكثير من الصفاية فقهاءهم ومحدثيهم وصوفيتهم وهو كثير فيهم فاش ظاهر منتشر ، والمنازعون لهم في كونه فوق العرش كالرازي ومتأخري الأشعرية . كالمعتزلة يدعون ان هذا تناقض مخالف للضرورة العقلية . وقد تكلمنا بين الطائفتين فيما تقدم بما ينبه على حقيقة الأمر ، وتبين ان الأولين أعظم مخالفة للضرورة العقلية ، وأعظم تناقضاً من هؤلاء ، وأن هؤلاء لا يسع أحدهم في نظره ولا مناظرته أن يوافق أولئك على ما سلكوه من النفي فراراً مما ألزموه إياه من التناقض ؛ لأنه يكون كالمستجير من الرمضاء بالنار ، فيكون الذي وقع فيه من التناقض ومخالفة الفطرة الضرورية العقلية أعظم مما فر منه ، مع ما في ذلك من مخالفة القرآن والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة ، وأن كان قد يضطر الى نوع

الجواب عن هذه
الحجة مبني على
مقامين (الأول)
قول من قال
هو فوق العرش
وليس بجسم
ولا متحيز

(١) أي مبتغي السنة والحديث .

(٢) انظر فضل علم السلف على علم الخلف في « المجلد الرابع » من مجموع فتاوي

ابن تيمية .

باطل في الأول فإنه بمنزلة قول الواقف في الرمضاء : أنا أجد حرارتها وألمها ، فيقال له : النار التي فررت إليها أعظم حرارة وألماً وان كنت لا تجدها (١) حين وقوفك على الرمضاء بل تجدها حين تباشرها ، فيكون قد فر من نوع تناقض وخلاف بعض الضرورة فوقع في انواع من التناقضات ومخالفة الضرورات ، وبقي ما امتاز به الأول في كلامه من الزندقة والاحاد ، ومشاققة الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، واتباع غير سبيل المؤمنين : زيادة على ذلك ؛ ولهذا كان في هؤلاء المثبتة ممن له في الأمة من الثناء ولسان الصدق ما ليس لمن هو من اولئك ، وإن كان قد يذمه من يذمه من وجه آخر ، فليس الغرض ببيان صوابهم مطلقاً ؛ ولكن ببيان أن طريقهم أقل خطأ ، وطريق الأولين اعظم ضلالة . فهذا أحد المقامين ، وقد تقدم بيانه فلا نعيده .

(المقام الثاني)
قول من قال :
هو فوق العرش
وهو متحيز وفي
جهة وله حد
ونهاية

وأما (المقام الثاني) : فهو مقام من يسلم له أنه فوق العرش وهو متحيز ، وله حد ، ونهاية ، ويطلق عليه ايضاً لفظ الجهة ؛ فان أهل الابطات متنازعون في إثبات لفظ « الجهة » وفي ذلك نزاع بين اصحاب الامام أحمد وغيرهم ، كما أنهم متنازعون في اسم « الحد » ايضاً ، وفي ذلك نزاع بين اصحاب الامام أحمد وغيرهم . فنقول : وعلى هذا التقدير فالكلام على هذا من وجوه :

الأول : أن كلام هذا وغيره في الحيز هل هو أمر وجودي أو عدمي أو إضافي مضطرب متناقض ؛ فإنه وإن كان قد قرر هنا أنه وجودي فقد قرر في غير هذا الموضع أنه عدمي ، ويكفي نقض كلامه بكلامه ؛ فانا قد اعتمدنا هذا مرات ؛ فان هذا موجود في عامة هؤلاء تحقياً لقوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) بخلاف الحق الذي يصدق بعضه بعضاً

ويجب الرازي
عن قوله العيز
والجهة وجوديان
الخ : « اولاً »
بان كلامه في
الحيز متناقض

(١) بالأصل : لا تجدك . وهو غلط من الناسخ ، ويدل عليه ما بعده .

فقد ذكر في « البرهان الرابع » بعد هذا (١) نقيض هذا فقال :

« الوجه الرابع فيه (٢) أنا نعلم بالضرورة أن الأحياء بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض ، وخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية فيكون حكمها واحداً ، وذلك يمنع من القول : واجب الاختصاص ببعض الأحياء على التعيين . وقال : فان قيل : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين (أحدهما) أنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت (الثاني) أنه لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضى قدم الجسم ؛ لأنه لا معنى للجسم الا ذلك » .

فهذا تصريح بأنها مختلفة في الحقائق ، وأنها خلاء صرف وفراغ محض ، وهذا يناقض ما ذكره هنا ، ومن لم يكن لسانه وراء قلبه كان كلامه كثير التقلب والتناقض .

وذكر في « نهايته » في « مسألة حدوث العالم » لماذا ذكر نزاع المنازع في أن الكون والحصول في الحيز أمر زائد على ذات الجسم وذكر أسوتهم على دليله ، ثم قال : وإن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على أن الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم لكن معنا ما يدل على نفي ذلك ، وهو أمور ثلاثة :

(الأول) وهو أن الحصول أمر نسبي والأمور النسبية تستدعي وجود أمرين لتتحقق بينهما تلك النسبة ، فلو كان الحصول في الحيز أمراً ثبوتياً للزم أن يكون الحيز أمراً ثبوتياً وهو باطل لأنه [لو] كان موجوداً لكان اما أن يكون حالا

(١) ص ٥٤ ، ٥٥ من تأسيسه .

(٢) في تأسيسه : « الرابع » وهو أنا نعلم الخ .

في الجسم ، أولاً يكون حالاً فيه . فان كان حالاً في الجسم لم يكن الجسم حالاً فيه ، فلا يكون حيزاً للجسم . وان لم يكن حالاً فيه فاما أن يكون ذا حيز ، أولاً يكون . والأول يقتضي التسلسل . ثم ذكر :

(الثاني) و (الثالث) . وليس هذا ذكر موضعها . ثم إنه في الجواب سلم أن الحيز ليس أمراً وجودياً وأجاب عما ذكره ، فقال : قوله : الحصول في الحيز امر نسبي فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيز في الخارج . قلنا : هذا باطل بالعلم ، فانه نسبة أو ذو نسبة بين العالم والمعلوم . ثم انا نعلم به المحالات ولا وجود لها في نفسها ، مع أن النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة ، فعلمنا أن وجود النسبة لا يقتضي وجود كل واحد في المنتسبين .

وقال في نهايته في آخر هذه الطريقة : واعلم أن هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كل جسم عن حيزه ، وقد دللنا على ذلك بما مر ، ويمكن أن يستدل عليه بوجوده آخر : منها أن نقول : لو وجب حصول جسمين في حيز لكان الحيز الذي حصل فيه الجسم الآخر إما أن يكون مخالفاً للحيز الأول ، أولاً يكون . فان كان مخالفاً له كان أمراً ثبوتياً ؛ لأن العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف ؛ لأن المعقول في الاختلاف أن تكون حقيقته غير قائمة مقام الحقيقة الأخرى ، وذلك يستدعي حقائق متعينة في انفسها وذلك في العدم محال ؛ ولما بطل ذلك ثبت أن الأحياز لو كانت متخالفة لكانت أموراً وجودية ؛ وهي أن يكون مشاراً إليها ، أولاً يكون . والقسم الأول على قسمين : إما أن تكون حالة في الأجسام فينبئذ يستحيل حصول الجسم فيها ، والالزم الدور . أولاً تكون حالة في الأجسام مع أنه يمكن الإشارة إليها ، وذلك هو المتحيز . فيكون الحيز متحيزاً ، وكل متحيز فله حيز ، وللحيز حيز آخر ، ولزم التسلسل .

مختصاً بجهة دون جهة ، فيكون للحيز حيزاً آخر ، ويلزم التسلسل . وان لم يمكن الاشارة الحسية اليه أى الحيز الذى حصل البارى فيه وجب استحالة الاشارة الحسية الى البارى كلانا نعم بالضرورة أن ما يمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه ، وكذلك قال فى « التأسيس » فى هذه الحجة .

« نازية » لا نسلم
ان كل ما يسمى
حيزاً وجهة يكون
وجوداً

(الوجه الثانى) أن يقال : لانسلم أن كلما يسمى حيزاً وجهة فهو أمر وجودى بل قد يقال : إن المسمى بالجهة والحيز منه ما يكون وجدياً ، وهو الأمكنة الوجودية : مثل داخل العالم ؛ فان الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الاشياء كلها فى احياز وجودية ، ولها جهات وجودية وهو ما فوقها وما تحتها ونحو ذلك . ومنه ما يكون عدمياً ، مثل ما وراء العالم ؛ فان العالم اذا قيل إنه فى حيز او جهة فليس هو فى جهة وجودية وحيز وجودى ؛ لأن ذلك الوجودى هو العالم أيضاً ، والكلام فى جهة جميع المخلوقات وحيزها ؛ ولأن ذلك يفضى الى التسلسل ، وهو لم يقيم دليلاً على أن كل ما يسمى حيزاً وجهة فهو أمر وجودى ، واذا لم يثبت ذلك لم يجب أن يقال أن البارى إذا كان فى حيز وجهة كان فى أمر وجودى ؛ وذلك لأن الأدلة التي ذكرها انما تدل لودلت على وجود تلك الأمور المعينة للمعانة بالحيز والجهة ، فلم قلت : إن كل ما سمي بالحيز أو الجهة يكون موجوداً ؟ !

الوجه الثالث أن يقال : لا نسلم أن الحيز لا يطلق إلا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال ، وهذا قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز والمكان ؛ ويقولون : العالم فى حيز ، وليس فى مكان ، وما فى العالم فى مكان . والحيز عندهم : هو تقدير المكان ، بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه تقدير الزمان . واذا كان أمراً مقدراً ومفروضاً لا وجود له فى نفسه بطل ما ذكره

« ثالثة » لانسلم
ان الحيز لا يطلق
الا على المعدوم
لا يطلق على
الموجود بحال

لكن يحتاج الى الجواب عن وجوهه الثلاث :

فأما الوجه الأول : فانه احتجاج بقول المنازع له : إنه يجب أن يكون الله في جهة الفوق ، ويمتنع حصوله في سائر الجهات . فان كان قول المخالف حقاً فقد صح مذهبه الذي تستدل على إبطاله ولم تسمع منه الدلالة على ذلك . وان كان باطلا لم يدل على أن الحيز أمر وجودي . فعلى التقديرين لا تكون هذه الحجة مقبولة ؛ لأنها إما أن تكون باطلة ، أو تكون مستلزمة لصحة قول المنازع فان قال : أنا ألزم المنازع بها . قيل له : فغاية ما في الباب أن تكون حجة جدلية احتججت فيها بكذب خصمك ، وهذا لا يكون برهاناً قاطعاً على أن الحيز أمر وجودي .

جواب مجمل عن
ادلته الثلاثة على
أن الحيز والجهة
وجوديان

ثم يقال لك : أنت من أين تعلم أو تفيد الناس الذين يستشردون منك ولا يتقلدون مذهباً أن الحيز أمر وجودي ؟ فان كنت تعلم ذلك وتعلمه لقول خصمك لزم صحته وبطل مذهبك . وإن لم تحتج بقول خصمك الذي تدفعه عنه بطلت هذه الحجة أن تكون طريقاً لك الى العلم أو الى التعليم والارشاد ، وكان غايتها ذكر تناقض الخصم ، وللخصم عنها أجوبة لا تحتاج الى ذكرها هنا .

وأما قوله في الوجه الثاني : أن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الاشارة . فيقال له : إن كانت الاشارة الى ما فوقنا من العالم وما تحتنا منه فلا ريب أن هذا موجود ؛ لكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهة الذي ينازعونك في أن الله فيه ؛ فانهم لم يقولوا : إن الله في جوف العالم ، وإنما قالوا : هو خارج العالم . فان كانت الاشارة الى ما فوق العالم وما تحته فلا نسلم أن أحداً يشير الى ما تحت العالم اصلاً . وأما ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العالم ، فالاشارة الى ما هناك إشارة اليه سبحانه وتعالى . ولا يسلم أنه يشار الى شيء موجود فوق العالم غير الله تعالى ، فلم تحصل الاشارة الى شيء معدوم بحال ، ولم

يشر أحد الى جهة عدمية بحال ؛ بل المشار اليه ليس هو الجهة التي ينفاز فيها المنزاعون .

وأما قوله في الوجه الثالث : ان الجوهر اذا انتقل من حيز الى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطوب . فيقال : إن كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية . وإن كان فيما ليس كذلك فلا نسلم ان هناك شيء يكون متروكا ومطلوبا أصلا ؛ بل الأحياء الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالبا لحيز دون حيز ، بل قصده شيء آخر ، فكيف يجب أن يكون كل منتقل ومتحرك طالبا لحيز وجودي يكون فيه وتاركا لحيز وجودي انتقل عنه .

الوجه الرابع : أن يقال لا ريب أن « الجهة » و « الحيز » من الأمور التي فيها إضافة ونسبة ؛ فانه يقال : هذا جهة هذا وحيزه . و « الجهة » اصلها الوجه الذي يتوجه اليها الشيء ، كما يقال : عدة ، و وعد . وزنة ، ووزن . وجهة ، ووجهة . والوجهة من ذلك ، قال تعالى (ولكل وجهة هو موليها) .

وأما « الحيز » فانه فيعمل من حازه يحوزه إذا جمعه وضمه . وتحيز تفعيل ، كما أن يحوز يفعل ، كما قال تعالى : (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزاً الى فئة) فالقاتل الذي يترك مكاناً وينتقل إلى آخر لطائفة تفيء الى العدو فاجتمع اليها وانضم اليها فقد تحيز اليها .

وإذا كان كذلك فـ « الجهة » تضاف تارة الى التوجه اليها ، كما يقال في الانسان : له ست جهات ؛ لأنه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به التي يقال انها جهاته ، وللصلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون الجهة ما يتوجه اليها المضاف . وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف ، كما يقول القائل اذا استقبل الكعبة : هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكة :

« رابعاً » أن لفظ
الجهة والحيز من
الأمور النسبية
الإضافية ،
وبالاستفصال
عما يراد بهما
يتضح ما يجب
نفيه أو اثباته

هذه جهة الشام ، وهذه جهة اليمن ، وهذه جهة المشرق ، وهذه جهة المغرب .
كما يقال : هذه ناحية الشام ، وهذه ناحية اليمن . والمراد هذه الجهة والناحية التي
يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن .

فأما « الحيز » فلفظه في اللغة يقتضى أنه ما يحوز الشيء ويجمعه ويحيط به ،
وذلك قد يقال على الشيء المنفصل عنه كداره وثوبه ونحو ذلك ، وقد يقال
لنفس جوانبه وأقطاره إنها حيزه ، فيكون حيزه بعضاً منه .

وهذا كما أن لفظ « الحدود » التي تكون للأجسام ، فإنهم تارة يقولون
في حدود العقار : حده من جهة القبلة ملك فلان ، ومن جهة الشرق ملك فلان ،
ونحو ذلك . فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها . وقد يقال : حدها من جهة
القبلة ينتهي الى ملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الى ملك فلان . فحدها هنا
آخر الحدود ونهايته ، وهو متصل ليس منفصلاً عنه ، وهو أيضاً حيزه . وقد جاء
في كتاب الله تعالى في موضع : (تلك حدود الله فلا تقربوها) والحدود هنا هي
نهايات الحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من الحرم ، وفي موضع : (تلك
حدود الله فلا تعتدوها) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدي الحلال .

وإذا كان هذا هو المعروف من لفظ « الجهة » و « الحيز » في الموجودات
المخلوقة ، فنقول : إذا قيل : الخالق سبحانه في جهة : فاما أن يراد : في جهة له ،
أو في جهة لخلقه . فان قيل : في جهة له . فإما أن تكون جهة يتوجه منها ،
أو جهة يتوجه إليها . وعلى التقديرين فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة
نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج العالم ، ولا يتوجه إليها من
شيء موجود خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه
إليه . ومن قال : إن العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق . ومن قال

انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحك ومن قال : إنه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليها أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد كذب .

وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض .

وأما الحيز فقد يحوز المخلوق جوانبه وحدود ذاته ، وقد يحوزه غيره . فمن قال : إن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته فقد كذب ؛ فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم . ومن قال : إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه .

وعلى كل تقدير فمن قال : إنه فوق العالم لم يقل إنه في حيز موجود خارج عن نفسه ، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه . وإذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع فلا يضر ذلك المنازع .

الوجه الخامس قوله : الأحياء فوقانية مخالفة بالحقيقة للأحياء التحتانية ؛
« خامسة » أنه يلزم من مبانيته للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك جهة لا يمين العالم ولا يساره ولا خلفه

يقال له الذي اتفق عليه أهل الأثبات أن الله فوق العالم ، ويتمتع أن لا يكون فوق العالم ، سواء قدر أنه في التحت ، أو غير ذلك ؛ بل كون الله تعالى هو العلي

الأعلى المتعالي فوق العالم أمر واجب ؛ ونقيضه وهو كونه ليس فوق العالم ممتنع ؛
فثبوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا العلم ممتنع . هذا هو الذى اتفق
عليه أهل الاثبات من سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقررة بالصانع .

وأما ما ذكره من قول القائل : يجب أن يكون مختصاً بجهة فوق ، ويمتنع
حصوله في سائر الجهات والأحياز . فهو لاء يريدون بذلك أنه يجب أن يكون
فوقنا ، ويمتنع أن يكون تحتنا أو عن يميننا ، أو عن شمالنا ، وهم لا يعنون بذلك
أنه يكون متصلاً برؤوسنا ؛ بل يعنون أنه فوق الخلق ، فالعبد يتوجه إليه هناك ؛
لا يتوجه إليه من تحت رجليه ، أو عن يمينه ، أو عن شماله . وقد قلنا : إن الجهة
فيها معنى الاضافة . فالعبد يتوجه إلى ربه بقلبه إلى جهة العلو ؛ لا إلى جهة السفلى
واليمين واليسار ، كما قال ابن عباس وعكرمة في قوله تعالى عن ابليس :
(ثم لآتينهم من بين أيديهم ، ومن خلفهم ، وعن أيمنهم ، وعن شمائلهم ،
ولا تجد أكثرهم شاكرين) قال : ولم يقل من فوقهم ؛ لأنه علم أن الله من فوقهم .

وهو لا يريدون بذلك أنه من جهة العلو الموجودة في العالم دون جهة اليمين
واليسار والتحت ؛ بل ليس هو فيما على رأس العبد من الأجسام ، ولا فيما عن
يمينه ، ولا فيما عن شماله . فهذه الأجسام المختلطة بالعبد من جهاته الست ليس
شيء منها مما يجب أن يكون الله فيه ، وما أعلم أحداً قط يقول إنه يجب أن يكون
في شيء موجود منفصل عنه ، سواء كان ذلك فوق العبد أو تحته . فالرب يجب
عندهم أن [يكون] فوق العالم وهي الجهة التي فوق ، ولا يجوز أن يكون فوق
العالم وغيره بالنسبة إليه سواء .

وأما أن القوم يثبتون وراء العالم أموراً وجودية يقولون يجب أن يكون الله
في واحد منها دون سائرهما . فهذا ما علمنا أحداً قاله ، وإن قاله أحد تكلم

معه بخصوصه ؛ ولا يجعل هذا قول أهل العلم والايمن الذين يقولون ان الله فوق العرش .

ولكن منشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان إضافية متغيرة ، وثابتة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ؛ فان كل حيوان له ست جهات : جهة يؤمها هي امامه [وجهة] يخلفها هي خلفه ، وجهة تحاذي يمينه ، وجهة تحاذي يساره ، وجهة فوقه ، وجهة تحته . وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ؛ وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط . فالعلو ما فوق العالم ، والسفل (سجين) واسفل السافلين ، وهو اسفل العالم ، وقمره وجوفه (١) .

وإذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ولا يساره ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتقلة لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية .

الوجه السادس أن يقال : هب أن وراء العالم ست جهات ، وقالوا يجب

« سادساً »
لو كان للعالم
ست جهات لم
يجب أن تكون
وجودية

اختصاصه بالعلو دون غيره كما أنه يجب ان يكون فوقنا . فالاختصاص من الأمور النسبية والاضافية قد يكون لمعنى فيه وفي العالم ، او لمعنى فيه لا في العالم ، أو في العالم لافيه (٢) ؛ لا لمعنى في أمر وجودي غيرها .

وقوله : يمتنع ان يكون في سائر الجهات والاحياز . لمعنى فيه سبحانه ، وهو أنه العلي الاعلى ، وهو الظاهر الذي لا يكون فوقه شيء . فالحاصل أن وجوب علوه

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في تفسير الجهة .

(٢) بالأصل : « لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى فيه وفي العالم ، لمعنى فيه وفي العالم لا لمعنى في أمر وجودي غيرهما » وهو مضطرب وقد أثبت المعنى الصحيح المطابق لما في الوجه الثامن .

هو لمعنى فيه سبحانه يستحق به أن يكون هو الأعلى الظاهر الذى لا يكون فوقه شيء ، فلا يجوز أن يكون فى جهة تنافى علوه وظهوره ، وذلك لا يوجب أن تكون الجهة وجودية ؛ لأن العلو والظهور نسبة بينه وبين الخلق ، فإذا قيل : يجب أن يكون فوقهم ، وان يكون عاليا عليهم ، ولا يجوز غير ذلك : لم يكن فى هذا ما يقتضى أن يسبق (١) ذلك ثبوت محل وجودي له بحيث لو فرض أن وراء العالم ست جهات وأن العالم كالانسان الذى له ست جهات (٢) لكان إنما هو إيجاب لنسبة خاصة وإضافة خاصة له الى العالم ؛ لا يقتضى ذلك أن يكون هناك أمور وجودية ؛ فضلا عن أن تكون مختلفة الخقائق .

« سابعاً » ان
كونه فوق
العالم مشروط
بوجود العالم ،
فلا يكون لبعض
الأحياء حقيقة
يتميز بها ..

الوجه السابع : أن وجود كونه فوق العالم أمر مشروط بوجود العالم ؛ فانه قبل خلق العالم لا يقال انه فوقه ولا انه ليس فوقه ؛ إذ العلو والفوقية هي من الأمور التى فيها نسبة وإضافة . وان كان الناس قد تنازعوا : هل علوه وفوقيته واستواءه على العرش من الصفات الذاتية التى وجبت له بنفس ذاته وان كان فيه إضافة ظهر حكمها بخلق العالم والعرش كما يقولون فى المشيئة والعلم ؟ أو هو من الصفات الفعلية وأنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه ؟ أو هو إضافة محضة بينه وبين العرش ؟ أم متضمن لأمرين من ذلك ؟ أو للأمر الثلاثة ؟ فلا ريب أن وجود العلو على العرش والاستواء عليه إنما هو بعد خلقه ، ولو قدر ان العالم او العرش خلق فى حيز آخر لكان الله سبحانه وتعالى عالياً عليه ومستويا عليه حيث خلق ، كما أنه سبحانه إذا كان مع عبده بعلمه وقدرته أو نصره وتأييده وغير ذلك بحيث كان العبد كان الله معه .

(١) بالأصل أن يقتضى .

(٢) وفى الهامش تكرر « وأن العالم كالانسان له ست جهات .

وإذا كان كذلك لم يكن لبعض الأحياء حقيقة يتميز بها عن حيز آخر لأجلها يستحق أن يكون الله فيه ؛ وإنما وجوب اختصاصه هو تابع لوجوب علوه ولاستوائه ، وعلوه واستواءه على عرشه يناقئ أن لا يكون عالياً عليه ، فما يفرض من سفول وتياسر ونحو ذلك [مما] يناقئ العلو كان منتفياً ؛ لأن أحد النقيضين ينفى الآخر ؛ لا لصفة ثابتة لأحد الحيزين دون الآخر .

الوجه الثامن : قوله : ولو لا كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لامتنع (١) القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق . يقال : لانسلم ذلك ، ولم يذكر على ذلك حجة ، فالمنع المجرد يكفي هذه الدعوى .

ثم يقال : اختصاص الشيء بوجوب كونه فوق الآخر دون كونه عن يمينه ويساره قد يكون لمعنى في الأعلى ، أو لمعنى في الأسفل ، أو لمعنى فيهما . وهكذا كل أمر فيه إضافة بين أمرين كالحب والقدرة ونحو ذلك قد يكون لمعنى في المضاف ، وقد يكون لمعنى في المضاف إليه ، وقد يكون لمعنى فيهما كالحب والقدرة ونحو ذلك يقتضى معنى في الحب والمحبوب ، وكذلك القدرة ؛ ولذلك يختصان بشيء دون شيء .

وأما العلم فيقتضى معنى في العالم ، لا يقتضى معنى في المعلوم ؛ فإن العلم يتعلق بكل شيء لا يختص بوجود دون معدوم ، ولا يمكن دون ممتنع ، فالاختصاص فيه إنما هو في العالم لا في المعلوم ، وكذلك القول ونحوه .

وأما العلو فقد يكون لمعنى في العالى كصعود الانسان على السطح ؛ فانه هو الذي تحرك حركه أوجبت علوه والسطح لم يتغير ، فالرجل يكون تارة فوقه وتارة تحته لتحويله هو دون السطح ، والطير اذا حاذى الانسان و كان فوق رأسه ثم نزل حتى صار تحت مكان هو فيه كان الطير فوقه تارة وتحتة أخرى لتحويل

(١) كذا في التأسيس . وفي نقض التأسيس والا لا ممتنع .

« ثامناً » ان
العلو يكفي في
تحققه وجود
معنى في اعالي
تارة وفي السافل
أخرى من غير
اختلاف في حقيقة
الأحياء

الطير دون تحوله هو . واذا كانت الامور الاضافية لا تستلزم وجود معنى في غير المضاف والمضاف اليه وان جاز وجود ذلك لكن نفس معنى في احدها قد يكفي في الصفات الذاتية التي فيها إضافة عارضة لها ، فكيف يكون في الاضافات المحضة . فالعوضاء كان صفة ثبوتية مستلزماً للإضافة ، أو كان فعلاً مستلزماً للإضافة ، أو كان فيه الأمران ، أو كان إضافة محضة : يكفي في تحققه وجود معنى في العالي تارة وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياء .

« تاسعاً » أن
الأحياء الموجودة
التي يختلف
حكم الجهات فيها
لا تتغير بذلك

يوضح هذا : الوجه التاسع أن الأحياء التي لا يرب في وجودها كالهواء والسطوحات ونحوها قد يعلو عليها الحيوان ، وتعلو عليه أخرى ، وتكون تارة عن يمينه ، وتارة عن شماله ؛ مع أن حقائقها في جميع هذه الأحوال سواء ، لم يتجدد لها باختلاف الحال في كونه عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة صفة أصلاً . فإذا كانت الأحياء التي علم وجودها ولا يزال حكم الجهات يختلف فيها بكونها عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة وهي مع ذلك لا يحدث فيها شيء من التغير فكيف يقال : إنه لولا كون الأحياء التي هي الفوق والتحت واليمين واليسار مختلفة في الحقائق والماهيات والالامتنع القول بأنه يجب حصوله في جهة فوق ؟ !

ومما يصح ذلك : الوجه العاشر : وهو أن رأس الانسان ينبغي أن يكون مختصاً بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه ، ويده اليمنى يجب أن تكون مختصة بجهته اليمنى ، ويده اليسرى يجب أن تكون مختصة بجهته اليسرى ، و صدره و بطنه يجب أن يختص بجهة أمامه ، وظهره يجب أن يختص بجهة خلفه ، وأسفل قدميه يجب أن يختص بجهة تحته ؛ ومع هذا الوجوب المعلوم بالاحساس ليس ذلك لاختلاف حقائق الجهات التي اختصت بها هذه الأعضاء ، ولاختلاف صفاتها ؛ بل هذا الاختصاص لا يؤثر في الجهات شيئاً أصلاً ، وإنما الاختصاص لمعنى في الانسان نفسه ؛ لا لمعنى في الجهات .

« عاشرًا » أن
اختصاص
أعضاء الانسان
بأماكنها لمعنى
فيه لا لمعنى في
الجهات

« العادي عشر »

لو قدر أن الحيز
وجودي لم
نسلم استغناءه
عما يستقر فيه
وافتقار المتعجز
الى العيز

الوجه الحادى عشر انه إذا قدر أن الحيز والجهة أمر موجود لم نسلم المقدمة الثانية ، وهو قوله : « إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، والذي يكون مختصاً بالحيز والجهة يكون مفتقراً الى الحيز والجهة فان الشيء الذى يمكن حصوله فى الحيز يستحيل عقلا حصوله لاختصاص بالجهة » وذلك أن وجود موجود مستغن عن الله ممتنع ؛ فان كل ماسواه مفتقر اليه ، وهو خالق كل شيء ، وربّه ، ومليكه ،

وقوله : « إن المسمى بالحيز والجهة امر مستغن في وجوده مما يتمكن ويستقر فيه » قياس شمول عام عدل الله فيه بأحقر المخلوقات ، فان الأجسام الضعيفة من المواد والحيوان كالحجر والمدر والبعوضة ونحوها إذا كانت في مكان أو حيز فلاريب أنها قد تكون محتاجة اليه وهو مستغن عنها ، لكن قياس الله الخالق لكل شيء الغني عن كل شيء ، الصمد الذى يفتقر اليه كل شيء بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة عدل لها برب العالمين ، ومن عدلها برب العالمين فانه في ضلال مبين ، وذلك أن أعظم الامكنة العرش ، ولا خلاف بين المسلمين الذين يقولون انه مستو عليه أو مستقر أو متمكن عليه والذين لا يقولون ذلك أن العرش مفتقر الى الله والله غني عن العرش ؛ بل هم متفقون على أن الله بقدرته الذى يمسك العرش وحمله العرش وسائر المخلوقات ، هذا معا جاء فى الآثار من اثبات مكانه تعالى كالحديث الذى رواه (١) عن النبي ﷺ قال : « ان الشيطان قال وعزتك يارب لا أبرح أعوي عبادك ما دامت أرواحهم فى أجسادهم ، فقال الرب تعالى : وعزتي وجلالي وارتفاع مكانى لا أزال أغفر لهم ما استغفروني » وفى شعر حسان :

تعالى علواً فوق عرش إلهنا وكان مكان الله أعلا وأرفعا

(١) يقول الناسخ بياض . يعنى لاسم الراوي ...

قوله : ان الحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه .
قضية عامة ضرب بها مثلاً في قياس شمولي ليس معه فيه الا مجرد تمثيل الخالق
بالخلق الضعيف الفقير ، وان كان من الجنس الحقير . وهؤلاء الجهمية دائماً
يشركون بالله ، ويعدلون به ، ويضربون له الأمثال بأحقر المخلوقات ؛ بل
بالمعدومات ، كما قدمنا التنبيه عليه غير مرة . فلما رأوا أن المستوي على الفلك
أو الدابة أو السرير يستغنى عنه مكانه قالوا يجب أن يكون الله ايضاً يستغنى
عنه مكانه تشبيهاً له بهذا المخلوق العاجز الضعيف ، ولما رأوا أن الحجر والمدر
والشجر والأثني والذكر يستغنى عنه حيزه ومكانه قالوا فرب الكائنات مشبه
بهذه المتحيزات في افتقاره الى ما هو مستغن عنه ، تعالى الله عما يقول الظالمون
علواً كبيراً .

ثم يقال له في الوجه الثاني عشر : إن كثيراً مما سمي « مكاناً » وحيزاً وجهة
للانسان يكون مفتقراً اليه ؛ بل لغير الانسان ايضاً . فمن قال إن المكان هو
السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المحوي كبطانة
قيص اللابس كان كثير من الأمكنة محتاجاً الى الممكن كاحتياج القميص
الى لابس ، واستغناء صاحبه عنه .

« الثاني عشر »
ان كثيراً مما
يسمى مكاناً
وحيزاً وجهة
للانسان او غيره
مفتقر اليه

وكذلك « الحيز » قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه
وهو جوانبه . وتلك تكون داخله فيه ، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته اليها .
وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص الحيط ، وهذا قد يكون
مفتقراً الى الانسان كقميصه ، وقد يكون مستغنياً عنه وإن كان مستغنياً عن
الانسان ؛ لكن الانسان لا يحتاج إلى حيز بعينه ، فليس الانسان مفتقراً الى حيز
معين خارج غير ذاته بحال ؛ بل وكذلك جميع الموجودات حيزها إما حدودها المحيطة بها

ونهاياتها وهي منها ، فتلك لا توصف بالاستغناء عنها . وأما ما يحيط بها منفصلاً عنها فليس في المخلوقات ما يحتاج الى حيز بعينه .

وأما « الجهة » فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه ، فهي مفتقرة في كونها جهة الى المتوجه ، والمتوجه لا يفتقر الى جهة بعينها بحال .

وإذا كانت المخلوقات لا تفتقر الى حيز موجود ، وجهة موجودة ، أو مكان موجود بعينه ، وإن كان فيها ما يفتقر الى نوع ذلك على البديل ، وما يسمى لها مكاناً قد يفتقر إليها ، وكذلك ما يسمى حيزاً لها متصلاً أو منفصلاً قد يكون مفتقراً إليها ، وكذلك الجهة مفتقرة إليها في معنى كونها جهة : كان دعوى افتقار التحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه ؛ بل اطلاق ذلك دعوى باطلة ، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ماسواه ، المفتقر اليه كل ماسواه ؟ !!

الوجه الثالث عشر : قوله : والشئ الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل

« الثالث عشر »
ان كل جسم
يمكن حصوله
في غير جهة
وجودية

عقلاً حصوله لا في جهة . يقال له : الأجسام كلها حاصلة في الحيز كما ذكرته . افتقول انه يستحيل عقلاً حصول كل جسم في غير جهة وجودية ؟ فهذا لا يقوله عاقل ؛ بل يعلم ببديهية العقل أن كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية منفصلة ، كما أن العالم حاصل في غير جهة وجودية ، وماءنا عاقلاً قال : إن كل جسم يجب ان يكون حاصلًا في حيز وجودي منفصل عنه .

وإذا كان كذلك كان قوله : والشئ الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله لا في جهة . التي قد قدم أنها وجودية قول معلوم الفساد ببديهية العقل ، متفق على فساده بين العقلاء ، وهذا ليس مما يخفى على من تأمله . وإنما الرجل غلط أو خالط في القدمين ؛ فانه قد سمع وعلم أن الجسم لا يكون إلا متحيزاً فلا بد لسكل جسم من حيز ، ثم سمي حيزه جهة ، وقد قرر قبل هذا

ان الجهة أمر وجودي ، فركب أن كل جسم يفتقر الى حيز وجودي منفصل عنه ، وهذا الغلط نشأ من جهة ما في لفظ « الحيز » و « الجهة » من الاجمال والاشترك ، فيأخذ أحدهما بمعنى ويسميه بالآخر ؛ ثم يأخذ من ذلك الآخر المعنى الآخر ، فيكون بمنزلة من قال : المشتري قد قارن زحل ، وهذا هو المشتري الذي اشترى العبد ، وقد قارن البائع ، فيكون البائع هو زحل . أو يقول : هذه الثريا والثريا قد نكحها سهيل وقارنها ، فتكون هذه الثريا قد قارنها سهيل ونحو ذلك . ومن المعلوم أن الجهة التي نصر أنها وجودية وهي مستغنية عن الحاصل فيها ليست هي الحيز الذي يجب لكل جسم .

يوضح ذلك الوجه الرابع عشر وهو أنه قال : إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، وأما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فانه يكون مفتقراً الى الحيز والجهة ؛ فان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله لاختصاص بالجهة .

« الرابع عشر »
انه قلب القضية
في التحيز والتمحيز
فبطل قوله
بالافتقار الى الغير

وذلك يقتضي ان الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلا حصوله في غير حيز وجهة ، فيكون محتاجا الى الحيز والجهة ، وقد قرر أن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه ، فيكون الحيز والجهة مستغنياً عن التحيز المتوجه ، وذلك يقتضي أن المتحيزات بأسرها مفتقرة الى احيازها ، وأن احيازها التي يستحيل عقلا حصولها في غيرها مستغنية عنها ، ومن المعلوم لكل عاقل أن تحيز الجسم أمر قائم به ، محتاج اليه ، ليس هو مستغنياً عن الجسم ، وهذا هو الذي يستحيل عقلا (١) حصول التحيز بدونه ؛ فانه يستحيل حصول متحيز بدون تحيز ، وكل جسم متحيز ، وحصول

(١) بالاصل زيادة كلمة : هو . ولعلها تكرر من الناسخ .

المتحيز بدون التحيز محال ؛ وهو مثل حصول الجسم أو حصول المقدور بدون تقدر (١) أو حصول المميز بدون التميز . وأما كون التحيز يستحيل عقلا حصوله في غير حيز وراء هذا التحيز فالعقل يعلم خلاف ذلك ، فيعلم أن التحيز لا يفتقر الى حيز وجهة غير هذا التحيز الذي قام به .

فظهر أنه ناقض ما يعلم بالعقل خلافه بأن العقل يعلم افتقار التحيز الى حيز منفصل عنه ؛ بل يفتقر الى حيز هو نهايته التي تحيط به . فقلب القضية ، وجعل الحيز المنفصل الذي هو للجهة مستغنياً عن التحيز ، والمتحيز يستحيل عقلا حصوله بدونها . وظهر بطلان المقدمين بطلان المقدمة الأولى من الحجّة وهو قوله : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره .

وتكلم على « المباشرة » فنقول :

الوجه الخامس عشر : قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره . لفظ مجمل قد تقدم الكلام على نظيره غير مرة ، وهو أن لفظ « الغير » عند كثير من الصفاتية أو أكثرهم منهم احتجابك : هو ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود ، أو ما جاز وجود أحدهما دون الآخر . وعند كثير من نفاة الصفات ومثبتيها : ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر . فما الذي تريد بلفظ الغير في قولك : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً الى غيره ؟

« الخامس عشر »
ان اراد بالغير
ما يجوز مفارقتة
منح الافتقار
اليه . وان عنى
به ما يجوز
العلم باحدهما
دون الآخر فهو
حق

إن اردت به : لكان مفتقراً الى ما يجوز وجوده دونه فهذا باطل ، فليس في الموجودات ما يجوز وجوده دون الله ، وعلى هذا التقدير فيمتنع افتقار الله الى

(١) كذا بالأصل : ولعله : وتجسم .

غيره لامتناع (١) الغير الذي يجوز وجوده دونه ، كما يمتنع افتقاره إلى مثله لامتناع مثله ، ويمتنع خوفه من نده لامتناع نده ، فالفقر والحاجة وغناه إلى ما يستغنى عنه محال (٢) . هذا [ان] اراد وجود ذلك الغير دونه .

وان اراد وجود الله دون ذلك الغير فيكون المعنى انه مفتقر الى الغير الذي يجوز وجود الله دونه ، وهذا جمع بين التقيضين ؛ فانه إذا كان هو سبحانه موجوداً دونه لم يكن مفتقراً اليه ، وإذا كان مفتقراً اليه لم يكن سبحانه موجوداً دونه . فقول القائل : انه مفتقر الى الغير الذي يوجد دونه . مثل قوله مفتقراً إلى ما هو سبحانه وتعالى مستغن عنه ، وذلك مثل قول القائل : مفتقر لا مفتقر ، ويستغنى لا يستغنى .

وكذلك إن أراد بالغير ما يجوز مفارقتة الله بزمان أو مكان أو وجود فالحيز الذي هو من لوازم وجوده كالصفة الذاتية اللازمة له لا يفارقه بزمان ولا مكان .

وقد ذكرنا أن الحيز الوجودي يراد به حد الشيء المتحيز الذي يحوزه . ويراد به شيء منفصل عنه يحوزه ، والله سبحانه ليس هو بل ولا غيره من المخلوقات مفتقراً إلى حيز وجودي بالمعنى الثاني . وأما الحيز الوجودي بالمعنى الأول فهذا لا يجوز أن يفارق المتحيز لافي زمان ولا في مكان ولا وجود إلا إذا فرق ذلك المتحيز ، وحينئذ فلا يكون هو إياه ، مع أن الله سبحانه صمد لا يجوز عليه التفرق والانقسام .

فان ارد بالغير هذا المعنى كان التقدير لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده إلى ما هو لازم لذاته لا يجوز مفارقتة له ولا انفصاله عنه ، وهكذا

(١) كلمة : لامتناع . مطموسة بالأصل ، وهي المراد ، ويدل عليه ما يأتي .

(٢) وفي الأصل كلمة لم تتضح : (عاله) . وتكرار في الهامش : والفقر والحاجة عما يستغنى .

والمعنى مستقيم بدونه .

حكم جميع الصفات الذاتية ، فيكون المعنى كما لو قيل : لو كان له صفة ذاتية لكان مفتقراً إليها افتقار الموصوف الى الصفة ، وهذا من شبه نفاة الصفات التي يبطلها هذا المؤسس نفسه كما تقدم الكلام عليه . وهذا أحد الوجوه التي ذكرها في حجة نفاة الصفات في نهايته فقال : « الثالث » عالمية الله وقادريته لو كانت لأجل صفات قائمة به لكان البارئ محتاجاً الى تلك الصفات لكن الحاجة على الله محال فبطل باتصاف ذاته بالصفات . فقولوه : لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً في وجوده الى ذلك مثل هذه سواء إذا فهم أن الحيز الذي يلزم المتحيز هو امر لازم له ليس شيئاً منفصلاً عنه ، وأن المتحيز لا يفتقر الى حيز موجود منفصل عنه بضرورة العقل والحس واتفق العقلاء ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الحجة غير مررة .

وهي مثل قولهم : يستلزم التركيب والكثرة الموجبة لافتقاره الى أجزائه . وقد قال هو : قولهم يلزم من اثبات الصفات وقوع الكثرة في الحقيقة الالهية فتكون تلك الحقيقة ممكنة . قلنا : إن عنيتم به احتياج تلك الحقيقة الى سبب خارجي فلا يلزم ؛ لاحتمال استناد تلك الصفات الى الذات الواجبة لذاتها . وإن عنيتم به توقف الصفات المخصوصة في ثبوتها على تلك الذات المخصوصة فذلك مما نلتزمه فأين المحال . قال : وايضا فعندهم الاضافات صفات وجودية في الخارج فيلزمكم ما لزمتمونا ، ويلزمكم ايضا في الصورة المرتسمة في ذاته من المفعولات ما لزمتمونا . ونحن قد بينا أن هذه الأمور ليست غيراً له بهذا الاصطلاح فلا يصح أن يقال : هو مفتقر الى غيره .

وأما إن أراد بالغيرين ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر . فنقول : ثبوت هذه المعاني في حق الله تعالى متفق عليه بين العقلاء ، معلوم بضرورة العقل ، فلا بد منه في كل موجود ؛ فانه يعلم شيء ثم يعلم شيء آخر ، فان كان ثبوت هذه الأمور

مستلزم حاجة الله الى الغير فهذا اللازم على كل تقدير، ولكل العقلاء، وحينئذ فلا يكون محذوراً بهذا التفسير.

فظهر أن قوله: لكان مفتقراً في وجوده الى الغير. إما منع الملازمة او منع انتفاء اللازم، وذلك بسبب اشتراك لفظ الغير بضرورة العقل واتفاق العقلاء؛ فان الغير إن عني به مايجوز مفارقتة في وجود او زمان او مكان منعت المقدمة الأولى وهو قوله: لكان مفتقراً الى غيره؛ فان الحيز الوجودي الذي يلزمه ليس ممايجوز مفارقتة له. وإن عني بالغير مايجوز العلم بأحدهما دون الآخر فتبوت هذا في حق الله معلوم بضرورة العقل واتفاق العقلاء وان كان فيهم من لا يسميه غير. فإلتصود هنا المعنى دون الألفاظ، فتكون المقدمة الثانية باطلة بضرورة العقل واتفاق العقلاء.

الوجه السادس عشر: يقال له: ماتعني بقولك: لكان مفتقراً في وجوده الى الغير. فان الافتقار المعروف عند الاطلاق ان يكون الشيء محتاجاً الى ماهو مستغن عنه كافتقار العبد الى الله.

« السادس عشر »
أن الشيتين الذين
لا يوجد احدهما
الا مع الآخر
لا يوصف
احدهما بالافتقار
الى الآخر دون
العكس

وأما الشيطان اللذان لا يوجد احدهما إلا مع الآخر كالموصوف وصفته اللازمة أو المقدرة، وقدره اللازم له، وكالأمر المتضايقة مثل الأبوة والبنوة والعلو والسفل ونحو ذلك: فهذه الأمور لا توصف بافتقار أحدهما إلى الآخر دون العكس لكن إذا قيل كل منهما مفتقر الى الآخر كان بمنزلة قول القائل الشيء مفتقر الى نفسه، والمعنى أن أحدهما لا يوجد الا مع الآخر، كما أن الشيء لا يكون موجوداً الا بنفسه، فاذا كان مخلوقاً كان الفاعل له لنفسه والفاعل لأحدهما هو الفاعل الآخر، واذا كان ذلك هو الخالق لم يكن سيحانه مفتقراً الى غير ذاته، وإما المعنى انه واجب الوجود بنفسه، ووجوده لازم لزوماً لا يمكن عدمه، وأحدهذه الأمور لازم للآخر لزوماً يمكن معه عدمه.

وإذا كان هذا المعنى هو الذى يمكن أن يراد بلفظ الافتقار هنا ، فيكون المعنى لو كان له صفة ذاتية لازمة له او لو كان له تمييز لازم لكان ملازماً له لا ينفك عنه ، وحينئذ فيتحد اللازم والملزوم ، ويكون هذا من باب تحصيل الحاصل ، كما لو قيل : لو كان واجباً بنفسه لكان مفتقراً الى نفسه ، والمعنى أن نفسه لازمة لنفسه لزوماً لا يمكن عدمه ؛ فإما تغلط الأذهان هنا وتحصل الشبهة عند كثير من الناس والوهم فى قلوبهم لما فى لفظ الافتقار الى الغير من المحذور .

وهؤلاء عمدوا الى هذا اللفظ فاستعملوه فى غير المعنى المعروف فى اللغة ، وسموا لزوم صفاته له افتقاراً الى الغير ، فلما عبروا عن المعاني الصحيحة بل المعاني التى يعلم بضرورة العقل ثبوتها فى نفس الأمر بل لا يستريب فى ثبوتها أحد من العقلاء مادام عاقلاً عبروا عنها بالعبارات المشتركة المحملة التى قد تستعمل فى معاني فاسدة يجب تنزيه البارى سبحانه وتعالى عنها كان هذا الاشراف مما اشر كوا فيه (١) بين الله وبين خلقه ، وهو من نوع شر كهم وعدلهم بالله حيث اشر كوا بين المعاني الواجبة لله والمتنعة عليه فى لفظ واحد ثم نفوا به ما يجب لله ، وكانوا مشركين معطلين فى المعاني ، كما تقدم التنبيه على ذلك غير مرة .

بمنزلة من سمي رحمان اليمامة : (الرحمن) وجعل يقول للناس أنا كافر بالرحمن ، يوهمهم انه رحمان اليمامة ، وهو كافر بالرحمن الذى على العرش . أو بمنزلة من سمي الأوثان الآلهة والاله ، وجعل يقول للمؤمنين : قد عبدت الاله ودعوت الاله وإنما يعنى به الوثن ، أو بمنزلة الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعنى الكفر بالله (٢) فهذا المثل نظير ما فعلوه من تسميته لما اثبتته الله لنفسه بأسمائه

(١) وفي الأصل الاشتراك . عما اشر كوا .

(٢) كذا بالأصل ، ولعله : أو بمنزلة من سمي الله اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ،

وجعل يقول كفرت باللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى وهو يعنى الخ .

وآياته بأسماء باطلة من المفتقر والغير ونحو ذلك ، ثم جعل يقول ينزه الله تعالى عن أن يكون مفتقراً الى الغير . وهو مثل من يسمى نبيه محمداً مذمماً ، ثم يقول :
العنوا مذمماً ، وهو صلى الله عليه وسلم محمد وليس بمذموم .

هؤلاء سموه
مفتقراً اذا اثبتت
له هذه الصفات
تلبساً وتنفيراً ،
كمن سمي حمداً
مذمماً وساحراً .

والله سبحانه الغني بماله من الأسماء والصفات ، وليس بمفتقر الى غيره بوجه من الوجوه ، وإن سموه هم مفتقرا الى غيره إذا ثبتت له هذه الصفات ، كما سمي المشركون محمداً مذمماً لما دعاهم الى توحيد الله وعبادته .

وهذا حال فريق ممن خالف سلطان الله — الذي بعث به رسله وسمى سبحانه الأشياء بما تستحقه من الأسماء — من أهل الكفر والبدع (١) التي تشتمل على ماهو من الايمان وماهو من الكفر ؛ فانهم يسمون الأشياء بأسماء تتضمن حمداً وذمماً ونفيًا وإثباتاً ، وتلك الأسماء سموها هم وآباؤهم ما نزل الله بها من سلطان ، وذلك مثل تسمية الكفار النبي صلى الله عليه وسلم شاعراً ، وساحراً ، وكاهناً ومجنوناً ، وذلك لنوع شبهة قد أزاحها بما أظهره من البيئات ؛ فلما رأوا القرآن كلاماً موزوناً شبهوه بالشعر الموزون . ورأوا الرسول يخبر بالغيوب عن روح ينزل اليه بها فشبوه بالكاهن الذي يخبر بكلمة فيكذب معها مائة كذبة عن روح شيطاني ينزل عليه بها . ورأوه يزيل مافي النفوس من الاعتقادات الفاسدة والارادات الفاسدة الى الصحيح التي فطر الله عليه فشبوه بالساحر الذي يغير الأمر في ادراكاتهم وحر كاتهم حتى يعتقدوا الشيء بخلاف ماهو عليه ، ويحبوا ما ابغضوه ويبغضوا ما أحبوه ، ورأوه قد أتى بما يخالف عاداتهم الفاسدة وما يذمونه عليه فشبوه بالمجنون الذي يخرج عما يعرف في العقل وما يذم عليه .

(١) في العبارة نقص ، والمعنى : فسمى الأشياء بالأسماء التي الخ وبهذا يستقيم الكلام .

كذلك يسمى أهل البدع لمن [اتبع] (١) سيئله الذين قال فيهم : (قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعنى ، وسبحان الله وما أنا من المشركين) باسما باطلة كتسمية الرافضة لهم « ناصبة » مع محبتهم أهل البيت ومواليتهم ، تشبيها لهم [بن] يبغيضهم ويعاديهم ؛ لاعتقادهم أن لا ولاية لهم إلا بالبراءة من الصحابة ، وزعموا أنهم كانوا يعادونهم .

و كتسمية القدرية لهم « مجبرة » مع كونهم يعتقدون أن العبد فاعل حقيقة وله ارادة وقدره ، تشبيها بمن يسلب العبد الفعل ويجعله كالجمادات التي لا ارادة لها ؛ لما اعتقدوا ان الله خالق كل شيء وهو خالق العبد وصفاته وافعاله .

وكذلك تسمية الجهمية لهم « مشبهة » مع كونهم يعتقدون ان الله ليس كمثل شيء في صفة من صفاته اصلا ، تشبيهاً لهم بالمثلثة الذين يجعلون الله من جنس المخلوقات ؛ لما اعتقدوا أن الله موصوف بصفات الائنات التي جاءت بها النبوات .

وأما في « الذم » (٢) فتسمية الكفار أصنامهم : الاله (٣) وتسميتها اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ، وما في ذلك لها من معنى الهيبة والعزة والتقدير . وكذلك تسمية أهل البدع لأنفسهم بأسماء لا يستحقونها كما تسمى الخوارج انفسهم : « المؤمنين » دون بقية أهل القبلة ، ويسمون دارهم : « دار الهجرة » .

وكذلك الرافضة تسمى اهلها : « المؤمنين » و « أولياء الله » دون بقية أهل القبلة .

وسمي
اهل الباطل
او ثنائهم وعقائدهم
وطوائفهم بالاسماء
المحمودة ، وهي
تسمية باطلة
وقياس فاسد

(١) بالأصل بياض يتسع لكلمة . ولعلها المثبتة بين هذين القوسين .
(٢) لعلها : والمدح . يعنى لاوثنائهم وعقائدهم وطوائفهم .
(٣) لعلها آلهة .

وكذلك الجهمية ونحوها يسمون انفسهم «الموحدين» ، ويسمون نفي الصفات «توحيد الله» .

وتسمى المعتزلة ذلك : «توحيداً» ، وتسمى التكذيب بالقدر «عدلاً» وتسمى القتال في الفتنة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

وكذلك تسمية الصابئة لعلومهم أو أعمالهم «الحكمة» أو «الحكمة الحقيقية» أو «المعارف اليقينية» مع أن فيها من الجهل والشبه والضلال ما لا يحصيه إلا ذو الجلال .

وكذلك تسمية الاتحادية انفسهم : «أهل الله» و«خاصة الله» و«المحققين» وهم من أعظم الناس عداوة لله ، وابتعد الناس عن التحقيق .

وما من اسم من هذه الأسماء الباطلة في الحمد والذم إلا ولا بد لأصحابه من شبهة يشتبه فيها الشيء بغيره ؛ بل قد يفعل المبطلون اعظم من ذلك كتسمية بعض الزنادقة المتفجرة المسجد «اسطبل البطالين» وهذا كثير في من يسمي الحق باسم الباطل ، والباطل باسم الحق . وتلك كلها أسماء سموها هم وآباءهم ما أنزل الله بها من سلطان ، وإما فعلوها لنوع من الشبه التي هي قياس فاسد [كشبهه(٣)] الجهمية وقياسهم أنه لو كان لله صفات لازمة لكان مفتقراً الى غيره ، فسماوا لأجل ما هو به مستحق الحمد والثناء والمجد وهو الغني الصمد سموه لأجل ذلك مفتقراً الى الغير ، وهذا منهم باطل ما أنزل به من سلطان .

الوجه السابع عشر قوله : المفتقر في وجوده الى الغير يكون بحيث يلزم من

عدم ذلك الغير عدمه ، وكل ما كان كذلك كان ممكناً لذاته ، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال .

«السابع عشر»

انه اذا كان

كل منهما محتاج

الى الآخر فكل

منهما واجب

الوجود

(١) بياض مقدار كلمة . ولعلها ما بين القوسين (كشبهه) .

يقال : اذا كان الشيء مفترقاً الى شيء آخر مستغن عنه وأنه يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الثاني عدم الأول ، أو لا وجود للأول إلا بالثاني ، وما كان كذلك فانه ممكن لذاته .

لكن إذا كان الثاني غير مستغن عن الأول ، بل كان الثاني مفترقاً الى الأول بحيث يلزم من عدم الأول عدمه لم يمكن أن يجعل الأول ممكناً لافتقاره الى الثاني بأولى من أن يجعل الثاني ممكناً لافتقاره الى الأول ، وحينئذ يجب دخولها جميعاً في وجوب الوجود إذا ثبت أن كلا منهما حاجته الى الآخر كحاجة الآخر اليه ، فكيف والموصوف هنا المستلزم للصفة .

وذلك يظهر بالوجه الثامن عشر وهو أنه قد عرف أن الغير هنا لا يعنى الغير المنفصل عنه بل ما تغاير في العلم ، وان الافتقار المراد به اللازم ، فيكون المعنى أن الموصوف مستلزم للصفة ، ومعنى افتقاره اليها أنه لا يكون له حقيقة أولاً يكون على ما هو عليه الا بها ، وأنه يلزم من عدمها عدمه ؛ لكن تلك الصفة أيضاً يلزم من عدم الموصوف عدمها ، ولا حقيقة لها ولا وجود الا بالموصوف ، وكونها تستلزم الموصوف وهو افتقارها الى الموصوف ابلغ من كون الموصوف مستلزماً لها ، واذا كان كذلك كان الموصوف واجباً للوجود ، ولم يكن يفتقر الى شيء منفصل عنه ؛ ولكن معنى حاجته استلزامه للصفة التي هي مستلزمة له ، وهذا حق ، وهو غير منافي لوجوب الوجود ؛ بل لا يكون وجود واجب ولا غير واجب الا كذلك .

« التاسع عشر »
لو فرض ان ذاته مستلزمة لجزء أو جهة منفصلة عنه فلم يقل احد ان الله مفترق اليهما

الوجه التاسع عشر : أنه لو فرض ان ذاته مستلزمة لشيء منفصل عنه من من حيز أو غيره لكان بحيث يلزم من عدم ذلك اللازم لذاته المنفصل عنه عدم الملزوم الذي هو ذاته ، ثم لم يقل أحد من الخلائق بأن رب العالمين مفترق لأجل

ذلك الى ما يكون عنه ، ولا على قول القائل بالتعليل والتوليد الذين منهم خرج التكلم بواجب الوجود ؛ فانهم يقولون إنه علة تامة مستلزم لوجود معلوله الذي هو العالم الذي تولد عنه ، ومع هذا فهو واجب الوجود ليس بممكن الوجود ولا يفتقر الى غيره .

الوجه العشرون قوله : ان المسمى بالحيز والجهة أمر مركب من الأجزاء والأبعاض ؛ لأنه يمكن تقديره بالذراع والشبر ، وما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره ، ممكناً لذاته ، فافتقر اليه أولى أن يكون ممكناً .

« العشرون »
ان الحيز والجهة
المنفصلين غير
لازمين له
فلا يكون مفتقراً
اليهما

يقال له : قد تقدم أن الحيز الوجودي الذي يقال إن ذات الله مستلزمة له ليس هو شيئاً منفصلاً عنه حتى يقال إنه مركب من الأجزاء والأبعاض أم ليس بمركب ، وهذا الوجه إنما هو إقامة دليل على حيز وجودي منفصل عن الله تعالى مثل العرش . والمنازعون له يقولون : إن ذات الله [ليست (١)] مستلزمة لوجود حيز وجودي منفصل عنه ، وإنما قد يقول من يقول منهم : إنه يكون على العرش ، [أو يأتي] (٢) في ظلل من الغمام ، أو كان قبل ان يخلق العرش في عماء ، وهر السحاب الرقيق ؛ لكن لم يقولوا إن ذلك لازم له ؛ بل هو من الأمور الجائزة عليه ، فلا يكون مفتقراً اليه .

الوجه الحادي والعشرون : انه اذا قال قائل : إنه لا بد من حيز وجودي غير ذاته الغمام أو غيره ، او الخلاء عند من يتخيل انه موجود فانه قد يقول : لانسلم أما ذكره من تقديره ومساحته يدل على إمكانه ؛ فان هذا هو الأدلة الدالة على

« الحادي »
والعشرون »
لا نسلم ان
ما ذكره من
تقديره ومساحته
يدل على امكانه

(١) هذه الكلمة سقطت على الناسخ لوجود تكرار عنده طمس عليه ، ويدل على ذلك بقية الكلام .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة ولعلها ما بين القوسين .

إمكان (١) ذوات المقدار ، وقد تقدم بيان بطلانه ، وأنه لم يقم على ذلك حجة لما ذكر أدلته على أن كل متحيز و كل جسم فهو ممكن .

« الثاني » الوجه الثاني والعشرون أنه إذا قدر أن ذلك ممكن لذاته فانه لا يكون الا مفتقراً الى الله ؛ لأن كل ماسواه مفتقر اليه وغايته أن تكون حقيقة الرب مستلزماً له ، ويكون افتقاره اليه كما يقال من افتقار الموصوف الى صفته ، وأكثر ما يقال إنه مفتقر اليه كافتقار العلة الى معلولها الذي هو مفتقر اليها ، يعني أن العلة لا تكون موجودة الا بوجود معلولها ، ومعلولها هو مفتقر اليها فجعل العلة الموجبة بنفسها مفتقرة الى معلولها حاصله أن وجوده لا يكون إلا مع وجوده ، وهذا لا يوجب أن يكون واجب الوجود ممكناً .

« الثالث » الوجه الثالث والعشرون قوله : والمفتقر الى الممكن بذاته اولى أن يكون ممكناً لذاته . فيقال : إذا كان معنى الفقر ما يعود اليه حاصل كلامك وأن معناه أن الواجب بنفسه مستلزم لوجود ماهو ممكن بذاته ، وهو الواجب لذلك الممكن ، وهو مع حاجته اليه هو الموجب ، فيكون حقيقة الأمر أن الواجب بنفسه اوجب أو أوجد ما يحتاج اليه . وهذا لا يوجب أن يكون محتاجاً الى ماهو مستغن عنه ، ولا أن يكون ممكناً ؛ بل لا يوجب حاجته الى ماهو غيره ، لأن ذاته (٢) هي الموجبة لكل ما يحتاج اليه ، فلا حاجة به الى غيره بحال . هذا مع تسميتنا هذه المعاني حاجة وافتقاراً على ما زعمته ، ولكن لو كان محتاجاً الى ممكن مستغن عنه بوجه من الوجوه كان فيه امكان . أما إذا كان ذلك الأمر محتاجاً اليه من كل وجه غير مستغن عنه فالحاجة الى ما لا يقوم الا بنفسه كالحاجة الى نفسه ، وذلك لا ينافي وجوده بنفسه ؛ بل حقيقة الواجب بنفسه أن لا يستغني عن نفسه ، ولا يكون الا

(١) في الأصل : على أن مكان .

(٢) بالأصل : لارادته .

بنفسه، سميت ذلك فقرا الى نفسه اولم تسمه . وهذه الحجة لأمر قد تقدم الكلام عليها فلمذا تختصر الكلام عليها هاهنا .

الوجه الرابع والعشرون : قوله في (الثالث) : لو كان البارى أزلا وأبداً

مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودين في الأزل ، فلزم اثبات قديم غير الله ، وذلك محال باجماع المسلمين .

يقال له : هؤلاء إذا قالوا بأنه مختص بمحيز وجودي أزلا وأبداً فليس ذلك عندهم شيئاً خارجاً عن مسمى الله كما أن الحيز الذى هو نهايات المتحيز وحدوده الداخلة فيه ليس خارجاً عنه بل هو منه ، وعلى هذا التقدير فيكون اثباتهم لقدم هذا الحيز كاثبات سائر الصفاتية للصفات القديمة من علمه وقدرته وحياته ، لافرق بين تحيزه وبين قيامه بنفسه وحياته وسائر صفاته اللازمة ، والحيز مثل الحياة والعلم ؛ بل أبلغ منه في لزومه للذات ، كما أنه كذلك في سائر المتحيزات ، فالحيز الذى هو داخل في المتحيز الذى هو حدوده وجوانبه ونواحيه ونهاياته أبلغ في لزومه لذاته من بعض الصفات ، كالسمع والبصر والقدرة وغير ذلك .

ثم إن هذه الحجة التى ذكرها من لوازم اثبات قديم غير الله تعالى مشهورة من حجج النفاة للصفات ، وقد ذكرها هو في نهايته فقال في حججهم : «الرابع» الصفات القديمة لا بد وان تكون مساوية للذات القديمة فى القدم ، وذلك بمقتضى الاشتراك فى الحقيقة ، ولاستحيل أن يكون للذات صفات قديمة ؛ لكن هذا الموضوع لا يحتاج الى ذلك ؛ فانه احتج على نفي قديم غير الله باجماع المسلمين فيكون الجواب فى :

الوجه الخامس والعشرون : وهو ان المسلمين (١) لم يجمعوا على أنه ليس لله

صفة قديمة بل عامة أهل القبلة على اثبات ذلك ، ولكن (٢) اجمعوا على انه ليس

(١) بالأصل : المسلمون .

(٢) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل ومعناها صحيح .

« الرابع
والعشرون » ان
خصومه اذا
قالوا بانبات
حيز وجودي
ازلي فليس
خارجاً عندهم
عن مسمى الله

« الخامس
والعشرون » ان
المسلمين لم
يجمعوا على أنه
ليس لله صفة
قديمة ، وانما .

فيا هو خارج من مسمى الله وهو الأمور المخلوقة شيء قديم . فاين هذا من هذا ؟
فهذا الاجماع إنما يلزم لو قيل إن هناك حيزاً وجودياً خارجاً عن مسمى الله تعالى
يختص به أزلاً وأبداً .

« السادس »

والعشرون « أن

احتجاجه

بالاجماع هنا

لا يصح لأنه

قد حكى الخلاف

الوجه السادس والعشرون : أن احتجاجك في هذا بالاجماع لا يصح ؛ فانك

قد حكيت نزاع المسلمين في أن الباري هل هو متحيز ومختص بحيز وجهة ،
وقررت أن الحيز أمر وجودي ، فتكون قد حكيت نزاع المسلمين في ثبوت حيز
قديم مع الله ؛ بل قد يقال : حكيت اختلافهم في ثبوت حيز قديم وجودي غير
الله ، وإذا حكيت اختلافهم في ذلك لم يجوز أن تحكي إجماعهم على نفي قديم غير
الله تعالى .

« السابع »

والعشرون «

ان العيز ان

كان عدمياً بطلت

الحجة من أصلها

وتقرير هذا في الوجه السابع والعشرين أن يقال : هذه الحجة في أولها مبنية

على أن الحيز أمر وجودي ، وبذلك أبطلت المنازع لك في أن الباري متحيز ،
فلا يخلو إما أن يكون الحيز وجودياً ، أم لا . فان كان الحيز وجودياً فقد ثبت
تنازع الأمة في ثبوت قديم غير الله معه ؛ لأن النزاع في تحيزه معلوم مشهور ، وأنت
إنما قصدت الرد على المخالف في ذلك . وإن لم يكن الحيز وجودياً بطلت الحجة
من أصلها ، وعلى التقديرين لا يصح أن تحتج بالاجماع على نفي قديم غير الله تعالى
مع حكايته الخلاف في أن الله متحيز ، وبنائك الحجة على أن الحيز أمر وجودي
بل إن كان ما ذكرته من النزاع نقلاً صحيحاً وما ذكرته من الحجة صحيحة فقد
ثبت أن في الأمة من يقول بثبوت قديم غير الله . وإن لم يكن صحيحاً بكل
الاستدلال من أوله .

« الثامن »

والعشرون « أن

نفي قديم مع الله

لم ينتقل لفظه

عن السلف فلا

يحتج بمضمونه

الوجه الثامن والعشرون أن هذا اللفظ بعينه لا ينتقل عن سلف الأمة حتى

يحتج بمضمون اللفظ ؛ ولكن لما علم من مذهب الأمة أن الله خالق كل شيء

وأن العالم محدث ذكر هذا اللفظ نقلاً لمذهبهم بالمعنى . وإذا كان كذلك لم يكن هذا متناولاً لموارد النزاع بين الأمة .

الوجه التاسع والعشرون أنه أُورد من جهة المنازع أنه لا يعني بكونه مختصاً بالحيز والجهة إلا أنه مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضى وجوداً آخر سوى ذات الله تعالى ، فبطل قولكم لو كان في الجهة لكان مفتقراً إلى الغير . وهذا كلام جيد قوي كما قد بيناه في ماضى أن الحيز لا خلاف بين الناس أنه قد يراد به ما ليس بخارج عن مسمى الذات ، وأن هؤلاء المنازعين لا يقولون أن مع البارى موجوداً هو داخل في مسمى نفسه ، أو موجوداً مستغنياً عنه ؛ فضلاً عن أن يكون الرب مفتقراً إليه ؛ بل كلما سواه فإنه محتاج إليه ، وقد قرر لهم ذلك بالعالم ، فقال :

« التاسع والعشرون » أن كونه مبيناً عن العالم لا يقتضى وجوداً آخر غير ذاته يفتقر إليه

والذى يدل على صحة ما ذكرنا أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة ، وكونه مختصاً بالحيز والجهة لا معنى له إلا كونه البعض منفرداً عن البعض ممتازاً عنه ، وإذا عقَلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون البارى مختصاً بالحيز والجهة . وهذا كلام سديد ، وهو قياس من باب الأولى .

الرازي ينزه العالم المتعيز أن يكون مفتقراً إلى شيء موجود فالخالق اولى

ومثل هذا القياس يستعمل في حق الله تعالى ، وكذلك ورد به الكتاب والسنة واستعمله سلف الأمة وأئمتها كقوله تعالى : (ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأتتم فيه سواء تحافونهم كخيفتكم أنفسكم) الآية ، وقوله : (أم له البنات ولكم البنون) وقوله : (أصطفى البنات على البنين) وقوله : (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون . للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى ،

وهو العزيز الحكيم) وقوله: (ويجعلون لله ما يكرهون وتصف الستمهم الكذب أن لهم الحسنی ، لاجرم أن لهم النار وأنهم مفرطون) .

فان الله أخبر أنهم إذا لم يرضوا لأنفسهم أن يكون مملوك أحدهم شريكه ، ولم يرضوا لأنفسهم أن يكون لهم البنات ، فربهم أحق وأولى بأن ينزهوه عما لا يرضوه لأنفسهم ، للعلم بأنه أحق منهم بالتنزيه عما هو عيب ونقص عندهم ، وهذا كما يقوله المسلم للنصراني : كيف تنزه البتريك عن أن يكون له ولد وأنت تقول إن الله ولداً ؟ ! وكذلك هنا هو ينزه العالم المتحيز أن يكون مفتقراً الى شيء موجود ، ولا ينزه الرب المعبود ، إذا كان فوق العرش ان يكون مفتقراً الى شيء موجود ، والخالق أحق بالغنى من المخلوق ، فتزيهه عن الشريك والولد والحاجة كل ذلك واجب له ، فاذا نزه بعض الموجودات عن شيء من ذلك كان تنزيهه الباري عنه أولى وأحرى .

ولم يجب
خصومه عن هذا
المثل الذي
ضربوه له
بجواب صحيح

ولم يجب عن هذا القياس والمثل الذي ضربوه له بالعالم بجواب صحيح ؛ بل قال : قوله : الاجسام حاصلة في الأحياء ، فنقول : غاية ما في هذا الباب أن يقال : الاجسام تحتاج الى شيء آخر وهذا غير ممتنع . وأما كون الله تعالى محتاج في وجوده الى شيء آخر فممتنع ، فظهر الفرق .

فيقال له : أنت وجميع الخلق تسامون أن كون العالم في حيز وجهة لا يستلزم الافتقار الى حيز موجود مستغن عن العالم ، فهذا لم يقله عاقل ؛ فانه يستلزم التسلسل . واذا كان قد علم بالعقل والاتفاق ان العالم يستغنى في تحيزه عن حيز موجود خارج عنه فخالق العالم أولى أن يكون مستغنياً عن ذلك . ومن قال إنه في تحيزه يكون مفتقراً إلى شيء موجود خارج عنه فلم يكفه أنه عدله بالمخلوقات ؛ بل فضل المخلوق بالاستغناء عليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وأما قوله أيضاً في الجواب : قد بينا بالبراهين القاطعة أن الأحيار أشياء موجودة ، فلا يبقى في صحتها شك . فيقال له : قد تبين أن هذه من أضعف الشبه ، مع أنك مبطل لها كما تقدم . ثم ما ذكرته في نهايتك في ذلك منقوض عليك في العالم ، فما كان جوابك فيه كان جواب منازعك هنا لأنك ضربت لله أمثالا أوجبت فيها أنه محتاج مع وصفك لمن هو دونه بالغنى عما جعلته محتاجاً إليه .

ويكفيك ضلالاً أنك لو اشركت بالله وجعلته مثل المخلوقات لنجوت من هذا الضلال الذي أوجبت فيه حاجة رب العالمين إلى غيره إذا كان فوق العالم ؛ بل هذه الحال الذي سلكتها أسوأ من حال المشركين في هذا المقام حيث أغنيت المخلوق عما أوجت إليه الخالق (الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) .

حال الرازي في
هذا المقام أسوأ
من حال المشركين

ومثله في هذه المناظرة كما وقع بين اثنين واحد من المثبتة الذين يثبتهم الله بالقول الثابت ، وآخر من النفاة . قال النافي للمثبت : إذا قلم ان الله فوق العالم وفوق العرش لزم ان يكون محتاجاً الى العرش ، أو يكون محمولاً له محتاجاً إليه ، كما إذا كان أحدنا على السطح . فقال له المثبت : السماء فوق الأرض وليست محتاجة إليها ، وكذلك العرش فوق السموات وليس محتاجاً إليها ، فإذا كان كثير من الأمور العالية فوق غيرها ليس محتاجاً إليها ، فكيف يجب أن يكون خالق الخلق الغني الصمد محتاجاً الى ما هو عال عليه وهو فوقه ، مع أنه هو خالقه وربّه ومليكه ، وذلك المخلوق بعض مخلوقاته ، مفتقر في كل أموره إليه . فإذا كان المخلوق إذا علا على كل شيء غني عنه لم يجب أن يكون محتاجاً إليه فكيف يجب على الرب إذا علا على كل شيء من مخلوقاته وذلك الشيء مفتقر إليه أن يكون الله محتاجاً إليه ؟ !

مناظرة بين مثبت
للعلو وناف له

الوجه الثلاثون : أنه قال في الاعتراض : لا معنى لكونه مختصاً بالحيز والجهة الا كونه مبيناً عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه ، وكونه كذلك لا يقتضى وجود أمر آخر سوى ذات الله تعالى . فقال في الجواب : أما قوله : المراد من كونه مختصاً بالحيز والجهة كونه تعالى منفرداً عن العالم أو ممتازاً عنه أو بئناً عنه . قلنا : هذه الألفاظ كلها مجملة ؛ فان الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ؛ ولكنه لا يقتضى الجهة ، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة ، وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة ؛ فان امتياز ذات الله عن الجهة لا يكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل .

«الثلاثون» أنه
لم يذكر حجة
على أن المخالفة
بالحقيقة لا تقتضي
الجهة

فيقال له : هذا الذي ذكرته ليس دليلاً على أن المخالفة في الحقيقة والماهية لا تقتضى الجهة ؛ فان قولك : ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة وليس ذلك بالجهة . إنما يكون حجة لو ثبت ان الحيز والجهة أمر وجودي ؛ فان الكلام هنا إنما هو في الامتياز والمباينة التي من الأمور الموجودة ؛ لا بين الموجود والمعدوم ؛ فان المعدوم ليس شيء في الخارج حتى يحتاج الى التمييز بينه وبين غيره ، وليس له حقيقة وماهية حتى يميزينه وبين غيره ، ولو فرض أنه محتاج إلى التمييز بينه وبين غيره فالكلام هنا هو المباينة التي بين موجودين ، وهي المباينة بين الله وبين العالم .

وإذا كان كذلك كان احتجاجه بالمباينة التي بين الله وبين الجهة على المباينة بين الموجودين يكون بالحقيقة لا بالجهة إنما يقع إذا كانت الجهة أمراً وجودياً ، وهذا هو محل النزاع الذي نازعه فيه المنازع ، على أن الجهة المضافة

الى الله تعالى ليست أمراً موجوداً ؛ فانه لا معنى لكون البارى فى الجهة الا كونه مبايناً للعالم ممتازاً عنه منفرداً ، وهو لا يقتضى وجود أمر سوى ذات الله . فاذا احتج على أن المباينة التى بين الله تعالى وبين العالم إنما هي بالحقيقة ، ومباينة الشيء بالحقيقة لا يقتضى الجهة كباينة الرب للجهة : كان قد سلم أن الجهة أمر وجودى فى هذا الجواب ، وهذه مصادرة على المطلوب حيث جعل الشيء مقدمة فى اثبات نفسه ، والمنازع يقول لا اسلم أن الجهة أمر موجود حتى يقال ان الله تعالى مباين لشيء موجود بغير جهة ؛ فان النزاع ما وقع إلا فى وجودها ، وهذا أول المسألة فكيف يحتج فى وجوده بدليل محتج فيه بوجوده ، وهذا ظاهر لا يخفى على من تدبره . وظهر أنه لم يذكر حجة على ان المخالفة بالحقيقة لا تقتضى الجهة .

الوجه الحادى والثلاثون ان يقال : المعلوم من المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا يخلو عن الجهة ، وذلك انه إما أن يكون بين جوهرين وجسمين وما يقوم بهما وكل منهما مباين للآخر بالجهة . وإما أن يكون عرضين بجوهر واحد وعين واحدة كطعمه ولونه وريحه وعلمه وقدرته ، أو بين العينين وبين صفاتها وأعراضها كالتمييز بين الجسم وبين طعمه ولونه وريحه ، وهذان الموضعان لا يخلو الأمرين عن الجهة أيضاً ؛ فان الجوهر هو فى الحيز بنفسه ؛ بخلاف العرض الذى فيه فانه قائم فى الحيز تبعاً لغيره . وأما الصفتان والعرضان فهما قائمان بتمحيز وان كان أحدهما لا يتمييز عن الآخر بمحله فليس فى الأشياء الموجودة التى يعلم تباينها وتمايزها ما يخلو عن الجهة والحيز .

فان قيل فاحد العرضين مباين الآخر بحقيقته مع اتفاق محلها ؟ .

فيقال : الوجه الثانى والثلاثون (١) وهو أن كل شئيين قائمين بأنفسهما لا يباين أحدهما الآخر الا بالجهة ، وذلك أن الموجودات كلها الواجب والممكن

« الحادى والثلاثون » ان المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا تخلو عن الجهة

« الثانى والثلاثون » أن العرضين أيضاً تختلف جهتهما تبعاً لمحلها .
ايضاح ذلك

(١) بالاصل الحادى والثلاثون وهو سهو فى عد الأوجه فسلسلت الأوجه الى السابع والثلاثين

إما قائم بنفسه ، وإما قائم بغيره. فالقائمان بأنفسهما لا يتميز بعضهما عن بعض إلا بالجهة وأما القائم بغيره فإنه تبع في الوجود للقائم بنفسه .

يوضح ذلك ان القائم بغيره هو محتاج الى محل ومكان .

وأيضاً فقد يقال : الأعراض نوعان (أحدهما) مالاتشترط له الحياة ، وهي

(قسمان) :

«أحدهما» الأكوان، وهي: الحركة، والسكون ، والاجتماع، والافتراق. فهذه لا تتميز وتباین الا بالجهة والحيز وإن كان تبعاً للمحل ، فلا يفرق بين الحركة والسكون ولا بين الاجتماع والافتراق الا بالحيز والجهة ؛ فان الحركة انتقال في حيز بعد حيز ، والسكون دوام في حيز واحد، والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين، والافتراق يكون بتباينهما .

و (الثاني) الطعوم والألوان والروائح ، وهذه هي الصفات . فهذه الأمور لا تدرك بشيء واحد ؛ بل تتميز بحواس مختلفة ، فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا ، فحقائقها لا تظهر الا بادرا كلها ، وادرا كلها من أجناس في أحياء متباينة ، فامتياز الأحياء التي لادرا كانتها تقوم مقام امتياز أحيائها .

«والقسم الثاني» ماتشترط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر . فهذه أيضاً متباينة قد يحصل بين محالها التباين، فقد يحصل بين آثارها من تباين المحال ما يقوم مقام تباين محالها . وقد يقال : هذه الأعراض كلها مفروضة الاضافة الى الغير ، وذلك الغير الذي هي مضافة اليه متباين بجهته ، فهي متباينة بالاضافة الى ماتتباين جهته ، وظهر أنه ليس في الموجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه ؛ بل لا بد من شيء يظهر تحصل به .

الوجه الثالث والثلاثون أن يقال : لا نسلم انه اذا قيل هذا مبين لهذا وممتاز عنه أو منفرد عنه فانه لا يراد به الا أن حقيقته ليست مثل حقيقته ؛ بل المراد بذلك أن هذا في ناحية عن هذا ، وأنه منفصل عنه بحيث يكون حيزه غير حيزه . هذا هو المعروف من هذا . وأما الاختلاف في الحقيقة فمعناه عدم المماثلة ، فان الحقائق : إما مختلفة ، وإما متماثلة . ومن المعلوم أنه إذا قيل ان الله مبين للعالم أو ممتاز عنه ومنفرد عنه لم يرد به أن الله ليس مثل العالم ، وهذا كما قيل لابن المبارك : بما ذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سمواته ، على عرشه بائن من خلقه . فهذه المباينة لا يراد بها عدم المماثلة ؛ بل يراد بها انه منفصل عنه ، وتصور ذلك بديهي ظاهر .

« الثالث
والثلاثون »
ان المخالفة التي
مضمونها عدم
المماثلة متضمنة
للانفصال

وما يعلم في المواضع التي يستعمل فيها لفظ مباينة الشيء لغيره وامتيازه عنه وانفراده عنه الا ويكون ذلك مع انفصال احدهما عن الآخر ، حتى اذا ضمن ذلك المفاضلة وعدم المماثلة مثل ان يقال : هذا متميز عن هذا بكذا وكذا ، وهذا منفرد عن اقرانه بكذا وكذا : ففي هذه المواضع كلها يوجد معنى الانفصال والتميز بالحيز والجهة ، ودليل ذلك أنه لا يعرف أن يقال : اللون منفرد عن الطعم ومباين له مع أن احدهما ليس مثل الآخر . فعلم أن المخالفة التي مضمونها عدم المماثلة فهي متضمنة الانفصال .

الوجه الرابع والثلاثون أن يقال : المختلفان في الحقيقة هما اللذان لا يتماثلان ، فالمماثلة ضد المخالفة ، والاختلاف ضد التماثل ، وعدم التماثل لا بد أن يستلزم صفات حقيقية ثبوتية اختتاماً بها ، وإلا فالعدم المحض لا يوجب امتياز أحدهما عن الآخر . فاذا التباين بمعنى الاختلاف في الحقيقة يقتضي أموراً ثبوتية خالف بها أحدهما الآخر مخالفة تنفي تماثله ، واذا كان المراد بالمباينة ذلك لم يحز العلم بها إلا بعد العلم

« الرابع
والثلاثون » ان
مباينته للخلق
بالجهة والحيز
قد تحصل قبل
العلم بمباينته
في الكيفية

بأن الشئيين ليسا متماثلين ، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بأمر ثبوتية تنفي مماثلتها كما يعلم الطعم واللون والريح فيعلم أنها ليست متماثلة . والعلم بأن الخالق مباين للمخلوق وأنه ممتاز عنه وأنه منفرد عنه يحصل قبل العلم (١) بأن الله لا مثيل له وأن حقيقة مخالفة لحقيقة العالم ، كما أنه قد يحصل العلم بأنه ليس مماثلاً للمخلوق بل مخالف له قبل العلم بأنه مباين للعالم ممتاز عنه منفرد عنه ؛ فان « باب الكيف » غير « باب الكم » و « باب الصفة » غير « باب القدر » .

وإذا كانت المباينة بالقدر والجهة تعلم دون هذه علم أنها ايضاً ثابتة ، وأن كانت تلك أيضاً ثابتة ، وأنه مباين للمخلوق بالوجهين جميعاً ؛ بل المباينة بالجهة والقدر أكمل ؛ فانها تكون لما يقوم بنفسه كما تكون له المباينة بالصفة والكيفية . وأما المباينة بمجرد الصفة والكيفية فلا تكون الا لما يقوم بغيره (٢) لأن عدم قيامه بنفسه يمنع أن يكون له قدر وحيز وجهة على سبيل الاستقلال .

ومن هاهنا تبيننا (١) الوجه الخامس والثلاثون : وهو أن من المعلوم ان مباينة الله وخلقه اعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً ، سواء في ذلك مباينة الأجسام بعضها لبعض والأعراض بعضها لبعض ومباينة الأجسام للأعراض ؛ ثم الأجسام والأعراض تتباين مع تماثلها بأحيازها ووجهاتها المستلزمة لتباين أعيانها ، وتتباين مع اختلافها كالجسمين المختلفين ، والعرضين المختلفين في محلين ، وأدنى ماتباين به الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الحيز كالعرضين المختلفين في محل واحد

(١) من هنا الى أول الوجه « السابع والثلاثون » موجود في المجلد الأول في الوجه « الرابع والستون » ص ٨٨ - ٩٠ وهو هنا أليق . فلزم التنبيه على التكرار في الاصل .

(٢) ويأتي أن المباينة بالصفة تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية . والمباينة بالقدر تسمى المباينة بالجهة والكمية .

« الخامس
والثلاثون » ان
مباينته لخلقه
اعظم من مباينة
بعض الخلق
بعضاً

فلو لم يباين الباري خلقه الا بمجرد الاختلاف في الحقيقة والصفة دون الجهة والحيز والقدر (١) لكانت مباينته لخالقه من جنس مباينة العرض لعرض آخر حال في محله ، أو مباينة الجسم للعرض الحال في محله ؛ وهذا يقتضي ان مباينته للعالم من جنس مباينة الشئيين اللذين هما في حيز واحد ومحل واحد ، فلاتكون هذه المباينة تنفي أن يكون هو والعالم في محل واحد ؛ بل اذا كان العالم قائماً بنفسه وكانت مباينته له من هذا الجنس كانت مباينته للعالم مباينة العرض للجسم الذي قام به ، ويكون العالم كالجسم وهو معه كالعرض ، وذلك يستلزم أن تكون مباينته للعالم مباينة المقتدر الى العالم والى محل يحله ، لاسيما والقائم بنفسه مستغن عن الحال فيه ، وهذا من أبطل الباطل ، وأعظم الكفر ؛ فان الله غني عن العالمين كما تقدم .

ومن قال منهم
بخلوله في كل
مكان فقد اثبت
فقره ايضاً

ومن هاهنا جعله كثير من الجهمية حالاً في كل مكان ، وربما جعلوه نفس الوجود القائم بالذوات ، أو جعلوه الوجود المطلق ، أو نفس الموجودات . فهذا كله مع أنه من أبطل الباطل ، وهو تعطيل للصانع : ففيه من اثبات فقره وحاجته الى العالم ما يجب تنزيه الله عنه .

وهؤلاء قد زعموا أنهم نزوه عن الحيز والجهة فلا يكون مفتقراً الى غيره فاحوجوه بهذا التنزيه الى كل شيء ، وصرحوا بهذه الحاجة كما ذكرناه في غير هذا الموضوع ، فسبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً (وقالوا اتخذ الرحمن ولداً ، لقد جئتم شيئاً إدا . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا . أن دعوا للرحمن ولدا . وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا . إن كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبدا . لقد أحصاهم وعدهم عدا . وكلهم آتية يوم القيامة فردا) .

(١) بالأصل : بالقدرة . وتقدم مايدل على القدر .

ومع هذا فهؤلاء أقرب الى الاثبات والى العلم من اثبات مباينة لاتعقل بحال وهو مباينة من قال لادخل العالم ولاخارجه ؛ فان هذه ليست كشيء من المباينات المعروفة التى ادناها مباينة العرض للجسم أو للعرض بحقيقته وأن ذلك يقتضى أن يكون أحدهما فى الآخر ؛ او يكونان كلاهما فى محل واحد .

وإذا كان هؤلاء النفاة لم يثبتوا له مباينة تعقل وتعرف بين موجودين علم انه فى موجب قولهم معدوماً ، كما اتفق سلف الأمة وأمتها على أن ذلك حقيقة قول هؤلاء الجهمية الذين يقولون إنه ليس فوق العرش : إنهم جعلوه معدوماً ، ووصفوه بصفة المعدوم .

يدل على ذلك أن هذا الرازى جعل مباينته لخلقه من جنس مباينته للحيز ، ولا يجب أن يكون موجودا كما تقدم . فعلم أنهم اثبتوا مباينته للعالم من جنس مباينة الموجود للمعدوم ، أو من جنس مباينة المعدوم للمعدوم ، والعالم موجود لا ريب فيه ، فيكونون قد جعلوه بمنزلة المعدوم ، وهذا حقيقة قولهم ، وإن كانوا قد لا يعلمون ذلك ؛ فان هذا حال الضالين .

« السادس » الوجه السادس والثلاثون ان يقال : هب أنهم اثبتوا له مباينة تعقل لبعض الموجودات فالواجب أن يكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل ، فيجب أن يثبت له من المباينة اعظم من مباينة العرض للعرض ومباينة الجوهر للجوهر ؛ وذلك يقتضى ان يثبت له المباينة بالصفة التى تسمى المباينة بالحقيقة والكيفية ، والمباينة بالقدر التى تسمى المباينة بالجهة أو الكمية ، وان كانت مباينته لهذين أعظم مما يعلم من مباينة المخلوق للمخلوق ؛ اذ ليس كمثل شيء فى شيء مما يوصف به . وأما إثبات بعض المباينات دون بعضها فهذا يقتضى مماثلته للمخلوق ، وان يكون شبهه ببعض المخلوقات أعظم من شبه بعضها ببعض ، وذلك ممنوع .

« السادس »
والثلاثون « ان
الواجب ان تكون
مباينته للخلق
اعظم من مباينة
كل لكل

يوضح ذلك :

الوجه السابع والثلاثون : وهو أن المباينة تقتضي المخالفة في الحقيقة وهي ضد الماثلة ، وحيث كانت المباينة فأنها تستلزم ذلك ؛ فإن المباينة بالجهة والحيز تقتضي أن تكون عين أحدهما مغايرة لعين الآخر ، وهذا فيه رفع الاتحاد واثبات مخالفه . وكذلك اختلاف الصفة والقدر ترفع الماثلة وتثبت المباينة والمخالفة . وهو إن كان قد قال إن المباينة يعنى بها المباينة بالجهة والمخالفة في الحقيقة ، وقد ذكرنا أنها في المعنى الأول أظهر ؛ فأنها تستلزم الاختلاف في الحقيقة حيث كانت ، فإن الشئيين المتماثلين لا يتصور أن يتماثلا حتى يرتفع التباين في العين ؛ بل لا بد أن تكون عين أحدهما ليست عين الآخر ، وإن يكون له ما يخصه من احوال ، كالعرضين المتماثلين ؛ بل السوادين إذا حل أحدهما في محل بعد الآخر فإن زمان هذا غير زمان الآخر ، ولهذا يقال : المباينة تكون بالزمان ، وتكون بالمكان ، وتكون بالحقيقة .

« السابع
والثلاثون » أن
المباينة مستلزمة
للانفصال

والمقصود هنا : أن المباينة مستلزمة لرفع الماثلة ، فإذا كان الله سبحانه ليس كمثل شيء في أمر من الأمور وجب أن تكون له المباينة التامة بكل وجه فيكون مباينا للخلق بصفته وقدره ، بحقيقته وجهته ، وبقدمه الذي يفارق به الكائنات في زمانها . فتكون الأشياء مباينة له : بمكانها ، وزمانها ، وحقيقتها وهو سبحانه مباين لها بأزله ، وأبده ، وظهوره ، وبطونه . فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهو مباين لها بصفاته سبحانه وتعالى .

يؤيد هذا أن المثبته للصور أعظم تنزيها لله عن مماثلة الخلق من نقاتها ؛ لأن الأمور السلبية لا ترفع الماثلة ؛ بل الاعدام متماثلة ، وإنما يرتفع التماثل بالأمور الوجودية ، فكل من كان أعظم إثباتا لما توجبه اسماء الله وصفاته كان رفعه

المائلة عن الله اعظم ، وظهر أن هؤلاء الجهمية الذين يزعمون أنهم يقصدون تنزيهه عن المشابهة هم الذين جعلوا له أمثالا وأندادا فيما أثبتوه وفيما نقوه ، كما تقدم بيان ذلك . والله أعلم .

(١) فصل

قال الرازي : « البرهان الثالث » في أنه يمتنع أن يكون الله مختصاً بالجهة والحيز ، هو أنه لو كان مختصاً بالجهة والحيز ، لكان لا يخلو إما أن يقال : إنه غير متناه من جميع الجوانب ، أو يقال : إنه غير متناه من بعض الجوانب ، أو يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بكونه مختصاً بحيز وجهة باطل .

« البرهان الثالث »
على امتناع الجهة
والتحيز عليه
هو بطلان تناهيه

أما قولنا : إنه يمتنع أن يكون غير متناه من جميع الجوانب ، فيدل عليه وجوه :

الأول أن وجود بعد لانهاية له محال ، والدليل عليه أن فرض بعد غير متناه يفضي الى المحال ، فوجب أن يكون محالاً ؛ وإنما قلنا إنه يفضي الى المحال ، لأننا إذا فرضنا بعداً غير متناه ، وفرضنا بعداً آخر متناهياً موازياً له ، ثم زال خط المتناهي من الموازاة الى المسامطة ، فنقول : هذا يقتضي أن يحصل من الخط الأول الذي هو غير متناه نقطة هي أول نقطة المسامطة ، وذلك الخط المتناهي ما كان مسامطاً للخط الغير متناهي ، ثم صار مسامطاً له ، فكانت هذه المسامطة حادثة في أول أو ان حدوثها لا بد وأن يكون مع نقطة معينة ، فتكون تلك النقطة هي أول نقطة المسامطة ، لكن كون الخط غير متناه يمنع من ذلك ؛ لأن المسامطة مع النقطة

الفوقانية تحصل قبل المسامطة مع النقطة التحتانية ، فإذا كان الخط غير متناه فلا نقطة فيه إلا وفوقها نقطة أخرى ، وذلك يمنع من حصول المسامطة في المرة الأولى مع نقطة معينة ، فثبت ان هذا يقتضى أن يحصل في الخط الغير متناهي نقطة هي أول نقطة المسامطة ، وان لا يحصل ———— ؛ وهذا المحال إنما زم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه ، فوجب أن يكون في ذلك محالا ، فثبت أن القول بوجود بعد متناه محال .

الوجه الثاني : وهو أنه إذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيًا بكلية ، وذلك باطل بالاجماع

الوجه الثالث : انه لو كان غير متناه من جميع الجوانب لوجب ان لا يتخو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته ، فحينئذ يلزم أن يكون العالم مخالطاً لأجزاء ذاته ، وان تكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .

وأما (القسم الثاني) : وهو أن نقول غير متناه من بعض الجوانب ، ومتناه من سائر الجوانب ، فهو أيضاً باطل لوجهين :

الأول — أن البرهان الذى ذكرناه على امتناع بعد غير متناه قائم سواء قيل إنه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب .

الثانى — أن الجانب الذى فرض أنه غير متناه والجانب الذى فرض أنه متناه ، إما أن يكونا متساويين فى الحقيقة والماهية ، وأما أن لا يكونا كذلك . أما « القسم الأول » فانه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الجانب الآخر ، وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى وهو محال . وأما « القسم الثانى » وهو القول بأن

أحد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية ، فنقول أن هذا محال من وجوه : (الأول) : ان هذا يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بيننا . (الثاني) : أنا بيننا أنه لا معنى للمتحيز الا الشيء الممتد في الجهات المختص بالأحياز ، وبيننا أن المقدار يمتنع ان يكون صفة ؛ بل يجب أن يكون ذاتاً ، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كان جميع المتحيزات متساوية ، واذا كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك شيء مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية .

أما « القسم الثالث » : وهو أن يقال : إنه متناه من كل الجوانب ، فهذا ايضاً باطل من وجهين . « الأول » أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . « الثاني » - أنه لما كان متناهياً من جميع الجوانب ، فحينئذ تفرض فوقه احياز خالية وجهات فارغة ، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله .

وأيضاً فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ ، فلو فرض حيز خال لكان قادراً على أن يخلق فيه جسماً ، وعلى هذا التقدير يكون ذلك الجسم فوق الله تعالى ، وذلك عند الخضم محال . فثبت أنه لو كان في جهة لم يخل الأمر عن أحد هذه الأقسام الثلاثة ، وثبت أن كل واحد منها باطل محال ، فكان القول بأن الله تعالى في الحيز والجهة محال .

فان قيل : الستم تقولون أنه غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما الزمونا (١) قلنا : الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين . (أحدهما) : أنه شيء غير مختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد.

(١) وفي نسخة الكواكب وتأسيس التقديس : ما الزمتموه علينا .

و (الثاني) - أنه مختص بجهة وحيز إلا أنه مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد ، فنحن اذا قلنا لانهاية لذات الله تعالى عنيانا به التفسير الأول ؛ فان كان مرادكم ذلك فقد ارتفع النزاع بيننا ، وان كان مرادكم هو (الوجه الثاني) فحينئذ يتوجه عليكم ما ذكرنا من الدليل ، ولا ينقلب ذلك علينا ؛ لأننا لا نقول انه غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك الالزام ، فظهر الفرق ، وبالله التوفيق . (X)

هذه الحجة من
جنس حجج
الجهمية قديما
على نفي علو الله
واستوائه

يقال : هذه الحجة هي من جنس قولهم : لو كان فوق العرش لكان ، إما أن يكون أصغر منه ، أو بقدره ، أو أكبر منه ببعده متناه ، أو غير متناه (١) وهذه الحجج من حجج الجهمية قديماً ، كما ذكر ذلك الأئمة ، وذكروا أن جهماً واتباعه هم أول من احدث في الاسلام هذه الصفات السلبية وإبطال تقيضها ، مثل قولهم ليس فوق العالم ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وليس في مكان دون مكان ، وليس بمتحيز ، ولا جوهر ، ولا جسم ، ولا له نهاية ، ولا حد ، ونحو هذه العبارات ؛ فان هذه العبارات جميعها وما يشبهها لا تؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين ، ولا من أئمة الدين المعروفين ، ولا يروى بها حديث عن النبي ﷺ ، ولا توجد في شيء من كتب الله المنزلة من عنده ؛ بل هذه هي من أقوال الجهمية ، ومن الكلام الذي اتفق السلف على ذمه لما احدثه من أحدثه ، فحيث ورد في كلام السلف ذم الجهمية كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك ، وحيث ورد عنهم ذم الكلام والمتكلمين كان أهل هذه العبارات داخلين في ذلك ؛ فان ذلك لما احدثه المبتدعون كثر ذم أئمة الدين لهم ، وكلامهم في ذلك كثير قد صنف فيه مصنفات ، حتى إن أعيان هذه العبارات وأمثالها ذكرها السلف والأئمة فيما انكروه على الجهمية وأهل الكلام المحدث .

(X) ص ٥٠ - ٥٤ من تأسيس التقديس .

(١) جملة : « ببعده متناه أو غير متناه » ليست فيما نقله المؤلف في العموية ، ولا فيما نقله من كتاب الدارمي .

قد ذكرها عنهم
أنمة الاسلام
كاحمد والدارمي
وابن المبارك
وابطلوها
نصوصهم

وقد قدمنا ما وصفه الامام أحمد من مذهب جهم ، حيث قال : وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث النبي ﷺ ؛ وزعم ان من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه ، او حدث عنه النبي كان كافراً و كان من المشبهة ، فأضل بشراً كثيراً ، وتبعه على قوله رجال من أصحاب ابي حنيفة ، وأصحاب عمرو ابن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، فاذا سألم الناس عن قول الله عز وجل : (ليس كمثله شيء) مانفسيره ؟ يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، هوتحت الأرضين السابعة ، كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ، ولا هو في مكان دون مكان ، ولا يتكلم ، ولا يسكلم ، ولا ينظر اليه أحد في الدنيا ، ولا ينظر اليه أحد في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ، ولا يعقل ، ولا له غاية ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو سمع كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله لا يوصف بوصفين مختلفين ؛ وليس له أعلا ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم ، وليس بمعقول وكلما خطر بقلبك أنه شيء تعرفه فإله بخلافه .

وقال أيضا الامام ابو سعيد عثمان بن سعيد في كتابه المعروف ، الذي سماه « نقض عثمان بن سعيد ، على المريسي الجهمي العنيد ، فيما افترى على الله في التوحيد » قال :

(باب الحد والعرش)

وادعى المعارض انه ليس لله حد ، ولا غاية ، ولا نهاية . قال : وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منها اغلوطاته ، وهي كلمة لم يباغنا أنه سبق جها اليها أحد من العالمين ، فقال له قائل ممن يحاوره : قد علمت مرادك أيها الأعجمي ، تعنى أن الله لا شيء ؛ لأن الخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء الا وله حد وغاية وصفة ، وان لا شيء ليس له حد ولا غاية

ولاصفة ؛ فالشيء أبداً موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا حد ولا غاية ،
وقولك : لاحد له . تعنى أنه لاشيء .

قال ابو سعيد : والله تعالى له حد لا يعلمه غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحد
غاية فى نفسه ؛ ولكن تؤمن بالحد ونكل علم ذلك الى الله ، ولمكانه أيضاً حد
وهو على عرشه فوق سمواته ؛ فهذان حدان اثبات .

قال : وسئل ابن المبارك : بم نعرف ربنا ؟ قال بأنه على عرشه بائن من خلقه .
قيل : بحد ؟ قال : بحد . حدثناه الحسن بن الصباح البزار عن على بن الحسن بن
شقيق ، عن ابن المبارك . قال : فمن ادعى ان ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى
أنه لاشيء ؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه فى مواضع كثيرة من كتابه
فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أأمنتم من فى السماء) (يخافون ربهم من
فوقهم) (إني متوفيك ورافعك الي) (اليه يصعد الكلم الطيب) . فهذا كله
وما أشبهه شواهد ودلائل على الحد ، ومن لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله
وجحد آيات الله .

وقال رسول الله ﷺ « ان الله فوق عرشه فوق سمواته » وقال للأمة
السوداء : « أين الله ؟ قالت فى السماء ، قال : أعتقها ، فانها مؤمنة » فقول رسول
الله ﷺ « إنها مؤمنة » دليل على أنها لو لم تؤمن ان الله فى السماء لم تكن مؤمنة
وأنه لا يجوز فى الرقبة المؤمنة إلا من شهد لله أنه فى السماء ، كما قال الله ورسوله .

ثم قال : وحدثنا أحمد بن منيع البغدادي ، حدثنا أبو معاوية ، عن شبيب
ابن شيبه عن الحسن ، عن عمران بن حصين ، أن النبي ﷺ قال لأبيه :
« يا حصين كم تعبد اليوم إلها ؟ قال : سبعة : ستة فى الأرض ؛ وواحد فى السماء ؛
قال فأبهم تعده لرغبتك ورهبتك ؟ قال : الذي فى السماء » فلم ينكر النبي ﷺ

على الكافر اذا عرف ان إله العالمين في السماء ، كما قاله النبي ﷺ ، لحصين الخزاعي في كفره يومئذ كان أعلم بالله الجليل الأجل من المريسي وأصحابه معاً ينتحلون من الاسلام ، إذ ميز بين الاله الخالق الذي في السماء وبين الآلهة والأصنام المخلوقة التي في الأرض ، فقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين ان الله في السماء وحدوه بذلك ، الا المريسي الضال وأصحابه ، حتى الصبيان الذين لم يبلغوا الحلم قد عرفوه بذلك ؛ إذا حزب الصبي شيء رفع يديه الى ربه يدعوه في السماء دون ماسواها ، فكل أحد بالله وبمكانه أعلم من الجهمية .

وقدمنا أيضاً قوله في ضمن رده على الجهمي المنكر لاستواء الله على العرش ، قال : وأعجب من هذا كله قياسك الله بقياس العرش ، ومقداره ووزنه من صغير أو كبير ، وزعمت كالصبيان العميان أن كان الله أكبر من العرش أو أصغر منه أو مثله ، فان كان الله اصغر فقد صيرتم العرش أعظم منه ، وإن كان أكبر من العرش فقد ادعيتم فيه فضلاً عن العرش ، وإن كان مثله فانه إذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر ، من خرافات تكلم بها ، وترهات يلعب بها ، وضلالات يضل بها ، لو كان من يعمل عليه لله لقطع ثمرة لسانه ، والخبيثة لقوم هذا فقيهمهم ، والمنظور اليه مع هذا التمييز كله ، وهذا النظر ، وكل هذه الجهالات والضلالات .

فيقال لهذا البقباق النفاخ : (١) إن الله اعظم من كل شيء وأكبر من كل خلق ، ولم يحتمله العرش عظاماً ولا قوة ، ولا حمله العرش احتملوه بقوتهم ، ولا استقلوا بعرشه بشدة أسرهم ؛ ولكنهم حملوه بقدرته ومشيتته وإرادته وتأييده ، لو لا ذلك ما أطاقوا حمله ، وقد بلغنا أنهم حين حملوا العرش وفوقه الجبار في عزته

(١) وتقدمت هذه الكلمة . وهي في رد الدارمي بالجيم .

وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لاحول ولا قوة إلا بالله ، فاستقلوا به بقدره الله وارادته ، ولو لا ذلك ما استقل به العرش ، ولا الحملة ، ولا السموات والأرض ومن فيهن ، ولو قد شاء لاستقل على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ، ولطف ربو بيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات السبع والأرضين السبع ، ولو كان العرش في السموات والأرضين ما وسعته ولكنه فوق السماء السابعة .

وإذا عرف أصل هذا الكلام فجميع السلف والأئمة الذين بلغهم ذلك انكروا ما فيه من هذه المعاني السلبية التي تنافي ما جاء به الكتاب والسنة .

ومع انكار السلف
لا في عباراتهم
من المعاني
السلبية فقد
يتكلم بعضهم
بنقيض ما نفوه ،
وقد يتوقف
بعضهم عن
اطلاق اللفظ :
كالحد

ثم من كان من السلف أخبر بحال الجهمية مثل الذين كانوا يباشرونهم من السلف والأئمة الذين بالعراق وخراسان اذ ذلك فانهم كانوا اخبر بحقيقة أمرهم لمجاورتهم لهم ؛ فانهم قد يتكلمون بنقيض ما نفوه . وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ مثل لفظ « الحد » فان المشاهير بالامامة في السنة أثبتوه ، كما ذكره عثمان بن سعيد عنهم وسمى ابن المبارك .

وذكر شيخ الاسلام ابو اسماعيل الأنصاري الهروي في كتاب « ذم الكلام » باسناده ما ذكره حرب بن اسماعيل الكرماني صاحب أحمد واسحاق في مسائله عنها وعن غيرها ، قال : قلت لاسحاق بن ابراهيم : ما تقول في قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة) الآية . قال : حيث ما كنت هو أقرب اليك من حبل الوريد ، وهو بائن من خلقه . قلت : لاسحاق على العرش بحد ؟ قال : نعم بحد . وذكره عن ابن المبارك ، قال : هو على عرشه بائن من خلقه . وذكر أيضاً ما ذكره ابن ابي حاتم باسناده ، أن هشام بن عبيد الله الرازي القاضي صاحب محمد بن الحسن حبس رجلا في التجهم فتاب فجيء به الى هشام ليمتحنه ،

فقال : الحمد لله على التوبة ، أشهد ان الله على عرشه ، بائن من خلقه ؟ قال :
أشهد ان الله على عرشه ، ولا أدري ما بائن من خلقه . فقال : ردوه الى الحبس
فانه لم يتب . وقال شيخ الاسلام : شرح مسألة حد البينونة في كتاب الفاروق
— يعني تصنيفه — باب أغنى عن تكريره هاهنا .

وقال شيخ الاسلام في أئمة الطبقة الثانية من كتاب « ذم الكلام وأهله » :
وسألت يحيى بن عمار عن أبي حاتم بن حبان البستي ، قلت : رأيته ؟ قال :
كيف لم أره ونحن اخرجناه من سجستان كان له علم كثير ولم يكن له كثير
دين قدم علينا فانكر الحد فاخرجناه من سجستان . هذا مع أن هؤلاء الذين
يذكر شيخ الاسلام أقوالهم من أئمة الحديث والفقهاء والتصوف وغيرهم ، وقد ذكر
عنهم ذم الكلابية والكرامية والأشعرية ونحوهم على ما احدثوه مما يخالف طريقة
أهل السنة والحديث .

وذكر الخلال في « كتاب السنة » ما تقدم من رواية حرب عن اسحاق
ابن ابراهيم ، وذكر أيضاً عن حرب . قال : أملى علي اسحاق بن ابراهيم (١)
ان الله عز وجل وصف نفسه في كتابه بصفات استغنى الخلق ان يصفوه بغير
ما وصف به نفسه ، من ذلك قوله : (يأتهم الله في ظلل من الغمام) . وقوله :
(وترى الملائكة حافين من حول العرش) في آيات كلها تصف العرش ، وقد
ثبتت الروايات في العرش وأعلى شيء فيه ، وأثبتته (٢) قول الله : (الرحمن على
العرش استوى) . قال : وانا ابو بكر المروزي ، ثنا محمد بن الصباح النيسابوري ،
ثنا سليمان بن داود ابو داود الخفاف قال : قال اسحاق بن ابراهيم بن راهويه :

(١) من قوله : وذكر أيضاً الى هنا ليس في نسخة ليدن .

(٢) في نسخة ليدن هنا زيادة : وقد ثبتت الروايات . الخ وهو تكرار .

قال الله تبارك وتعالى : (الرحمن على العرش استوى) اجماع اهل العلم انه فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء في اسفل الأرض السابعة ، وفي قعور البحر ورؤوس الآكام ، وبطون الأودية ، وفي كل موضع كما يعلم علم (١) ما في السموات السبع وما فوق العرش ، احاط بكل شيء علماً ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات البر والبحر الا وقد عرف ذلك كله واحصاه ولا يعجزه معرفة شيء عن معرفة غيره .

قال أبو بكر الخلال في « كتاب السنة » : أنا أبو بكر المروزي قال : سمعت أبا عبد الله قيل له : روى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك انه قيل له : كيف نعرف الله ؟ قال : على العرش بحد . قال : قد بلغني ذلك عنه ، واعجبه . ثم قال أبو عبد الله : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) . قال الخلال : وأنا محمد بن علي الوراق حدثنا أبو بكر الاثرم حدثني محمد بن ابراهيم القيسي . قال : - قلت : لأحمد بن حنبل يحكي عن ابن المبارك ؛ قيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه بحد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا : وقال : حدثنا الحسن بن صالح العطار ، ثنا هارون ابن يعقوب الهاشمي ؛ أن يعقوب بن العباس قال : كنا عند ابي عبد الله ؛ قال فسألناه عن قول ابن المبارك : على العرش استوى بحد . فقلنا له : ما معنى قول ابن المبارك : بحد . قال : لا أعرفه ولكن لهذا شواهد من القرآن في خمسة مواضع : (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأمنتم من في السماء) (تخرج الملائكة والروح اليه) وهو على العرش وعلمه مع كل . وقولهم : ما معنى قول ابن المبارك ؛ وقوله : لا أعرفه . قد يكون لا أعرف حقيقة مراده ؛ لكن للمعنى الظاهر من اللفظ

(١) « وفي قعور البحار .. الى علم » موجود في نسخة الكواكب وحدها .

شواهد وهو النصوص التي تدل على أن الله تنتهي اليه الأمور وأنه في السماء ، ونحو ذلك . وقد يكون : لا أدري . من أين قال ذلك ؛ لكن له شواهد .

وقال الخلال : أنا يوسف بن موسى أن أبا عبد الله أحمد بن حنبل قيل له : والله تبارك وتعالى فوق السماء السابعة على عرشه بائن من خلقه وقدرته وعلمه بكل مكان . قال : نعم على عرشه لا يخلو شيء من علمه . وقال : أخبرني عبد الملك الميموني أنه سأل أبا عبد الله : ما تقول فيمن قال ان الله ليس على العرش ؟ قال : كلامهم كله يدور على الكفر .

وما اثر عنهم
من اثبات حدته
في نفسه فقد
نفوا عن العباد
ادراكه ،
ولا تناقض

وهذا المحفوظ عن السلف والأئمة من اثبات حد لله في نفسه قد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه ؛ ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس ؛ فانهم نفوا أن يحد أحد الله كما ذكره حنبل عنه في كتاب السنة ، والحنة ، وقد رواه الخلال في « كتاب السنة » أخبرني عبد الله بن حنبل ، حدثني ابي حنبل بن اسحاق ، قال : قال عمي : نحن نؤمن بالله عز وجل على عرشه كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف أو يحدده أحد ، فصفت الله عز وجل منه وله ، وهو كما وصف نفسه ، لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية ، وهو يدرك الأبصار ، وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علمه وقدرته أحد ، غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه ، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير ، وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله الأول ، وهو الآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته ، فالتسليم لأمر الله والرضا بقضائه ؛ نسأل الله التوفيق والسداد ، إنه على كل شيء قدير .

وذلك ان لفظ « الحد » عند كل من تكلم به يراد به شيئاً : يراد به حقيقة الشيء في نفسه ، ويراد به الوجود العيني أو الوجود الذهني ، فاخبر

ابو عبد الله أنه على العرش بلا حد يحده أحد أو صفة يبلغها واصف ، واتباع ذلك بقوله (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية ، وهذا التفسير الصحيح للادراك : أي لا تحيط الأبصار بحده ولا غايته ؛ ثم قال : (وهو يدرك الأبصار) وهو عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ؛ ليتبين أنه عالم بنفسه وبكل شيء .

وقال الخلال : وأخبرني علي بن عيسى أن حنبلا حدثهم ، قال : سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى : « أن الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا » و « أن الله يضع قدمه » وما أشبه هذه الأحاديث ، فقال ابو عبد الله : تؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ، ولا معنى ؛ ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثل شيء . قال : وقال حنبل في موضع آخر . قال : ليس كمثل شيء في ذاته ، كما وصف به نفسه ، فقد أجمل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه فحد لنفسه صفة ، ليس يشبهه شيء ؛ فيعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف نفسه ، قال تعالى : (وهو السميع البصير) .

قال : وقال حنبل في موضع آخر : قال : فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، ولا يبلغ الواصفون ، وصفاته منه وله ، ولا يتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا يتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، تؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه ، ولا نزيل عنه صفة من صفاته لشناعة شنت ، وما وصف به نفسه من كلام ونزول وخلوة بعبده يوم القيامة ووضعه كنفه عليه : هذا كله يدل على ان الله يرى في الآخرة ، والتحديد في هذا بدعة ، والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سميع بصير ، لم يزل متكلماً ،

عالمًا غفوراً عالم الغيب والشهادة ، علام الغيوب ، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد ، وهو على العرش بلا حد ، كما قال (ثم استوى على العرش) كيف شاء ، المشيئة اليه عز وجل ، والاستطاعة له (ليس كمثل شيء) وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه ، سميع بصير بلا حد ولا تقدير ، قول ابراهيم لأبيه (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ، ولا يبصر) فثبت أن الله سميع بصير صفاته منه ، لا تتعدى القرآن والحديث والخبر ، يضحك الله ولا نعلم كيف ذلك الا بتصديق الرسول ﷺ وتثبيت القرآن ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يحده أحد ، تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة .

وقال لي ابو عبد الله : قال لي اسحاق بن ابراهيم لما قرأ الكتاب بالحنفة تقول (ليس كمثل شيء) ؟ قلت له : (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) قال : ما اردت بهذا ؟ قلت القرآن صفة من صفات الله وصف بها نفسه ، لا ننكر ذلك ولا نرده . قلت له : المشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال : بصر كبصري ويد كيدي ، وقال حنبل : في موضع آخر : وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ؛ والكلام في هذا لا أحبه ، قال عبد الله (١) جردوا القرآن . وقال النبي ﷺ : « يضع قدمه » تؤمن به ولا نحده ولا نرده على رسول الله ﷺ ؛ بل تؤمن به ، قال الله تبارك وتعالى : (ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) فقد أمرنا الله عز وجل بالأخذ بما جاء ، والنهي عما نهى ، وأسمائه وصفاته غير مخلوقة ، ونعوذ بالله من الزلل والارتياب والشك إنه على كل شيء قدير .

قال وزادني أبو القاسم الجبلي عن حنبل في هذا الكلام : وقال تبارك وتعالى : (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) (الله لا إله إلا هو الملك القدوس السلام

المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر) هذه صفات الله عز وجل وأسماؤه تبارك وتعالى . وزاد علي بن عيسى عن حنبل ، قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : ما أحد أشد حدثاً على أهل البدع والخلاف من حماد بن سلمة ولا أروى لأحاديث الرؤية والرد على القدرية والمعتزلة منه . قال : وسمعت أبا عبد الله يقول : القوم يرجعون الى التعطيل في قولهم كله ، ينكرون الآثار وماظفتهم هكذا حتى سمعت مقالهم . (١)

وكذلك قال عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة الماجشون — أحد أئمة المدينة المشاهير على عهد مالك بن أنس : وهم مالك ، وابن أبي ذئب ، وابن الماجشون هذا — قال في كلامه المشهور عنه الذي رواه ابن بطة وغيره بأسانيد صحيحة ، قال : وقد سئل فيما جحدته الجهمية : أما بعد فقد فهمت ما سألت فيما تتابعت فيه الجهمية ومن خالفها في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمته الوصف والتقدير ، وكنت الألسن عن تفسير صفته ؛ وانحسرت العقول دون معرفة قدره ، وردت عظمته العقول ، فلم تجد مساعفاً فرجعت خاسئة وهي حسيرة ، فانما أمروا بالنظر والتفكير (٢) فيما خلق بالتقدير ، وانما (٣) يقال كيف لمن لم يكن مرة ، ثم كان ، فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل فانه لا يعلم كيف هو إلا هو ، وكيف يعرف قدر من لم يبدأ (٤) ولا يموت ولا يبلى ، وكيف يكون لصفة شيء منه حد أو منتهى يعرفه عارف أو يحد قدره واصف ، على انه الحق المبين لا حق أحق منه ولا شيء أبين منه ، الدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه لا تكاد تراه صغيراً (٥) يحول ويزول ،

(١) وقد ذكر ابن تيمية هذه النقول والبحث في الحد في المجلد الأول ص ٤٣٠ .

(٢) في نسخة ليدن : والشكر .

(٣) في نسخة ليدن : فانما .

(٤) في نسخة ليدن : لم يبيد .

(٥) كذا بالاصلين . وفيما نقله الشيخ في الحموية : صغراً . أي من أجل صغره .

ولا يرى له سمع ولا بصر، ولما يتقلب به ويحتال من عقله أعضل بك وأخفى عليك مما ظهر من سمعه وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين وخالقهم، وسيد السادة وربهم (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير). أعرف رحمك الله غناك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها، اذا لم تعرف قدر ما وصف، فما تكلفك علم ما لم يصف؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته؟ أو تنزجر به عن شيء من معصيته؟ !

فأما الذي جحد ما وصف الرب تعمقاً وتكلفاً فقد استهوته الشياطين في الأرض حيران فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال لا بد ان كان له كذا من أن يكون له كذا فعمي عن البين بالخفي بجحد ما سمي الرب بنفسه بصمت الرب عما لم يسم منها، فلم يزل يميل له الشيطان حتى جحد قول الله عز وجل: (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فقال: لا يراه أحد يوم القيامة فجحد والله أفضل كرامة الله التي اكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر الى وجهه ونظر الله إياهم في مقعد صدق عند مليك مقتدر؛ قد قضى أنهم لا يموتون، فهم بالنظر اليه ينضرون .

الى أن قال: وإنما جحد رؤيته يوم القيامة إقامة للحجة الضالة المضلة؛ لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين، وكان له جاحداً . وقال المسلمون: « يا رسول الله هل نرى ربنا؟ فقال رسول الله ﷺ: هل تضارون في رؤية الشمس ليس دونها سحب؟ قالوا: لا . قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس دونه سحب؟ قالوا: لا . قال: فانكم ترون ربكم يومئذ كذلك » وقال رسول الله ﷺ: « لا تمتليء النار حتى يضع رب العزة فيها قدمه، فتقول قط قط، وينزوي بعضها الى بعض » وقال ثابت بن قيس بن شماس: « لقد ضحك الله مما فعلت بضيفك البارحة »

وقال فيما بلغنا « إن الله ليضحك من أزلكم وقنوطكم وسرعة إجابتكم ، فقال له رجل من العرب : إن ربنا ليضحك ؟ قال : نعم . قال : لا نعدم من رب يضحك خيراً » في أشباه لهذا مما لم نحصيه .

وقال الله تعالى (وهو السميع البصير) (واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا) وقال (ولتصنع على عيني) وقال : (مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي) . وقال (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) . فوالله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه (١) وما تحيط به قبضته الا صغر نظيرها منهم عندهم (٢) ان ذلك الذي القى في روعهم ، وخلق على معرفته قلوبهم . فما وصف الله من نفسه وسماء على لسان رسوله سميناه كما سماه ، ولم تتكلف منه صفة ما سواه ؛ لا هذا ، ولا هذا : لانجد ما وصف ولا تتكلف معرفة ما لم يصف .

إعلم رحمتك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى بك ، ولا تجاوز ما قد حد لك ؛ فان من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر ، فما بسطت عليه المعرفة وسكنت اليه الا فتنة وذكرا أصله في الكتاب والسنة وتوارث علمه الأمة فلا تخافن في ذكره وصفته من ربك ما وصف من نفسه عيباً ، ولا تكلفن لما وصف لك من ذلك قدراً ، وما انكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيك من ذكر صفة ربك فلا تتكلفن . علمه بعقلك ، ولا تصفه بلسانك ، واصمت عنه كما صمت الرب عنه من نفسه ؛ فان تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل انكارك ما وصف منها فكما اعظمت ما جحد الجاحدون مما وصف من نفسه فكذلك اعظم تكلف ما وصف

(١) في الكواكب : من نفسه .

(٢) : عندهم . زائدة في الكواكب . وهي فيما نقله في الحموية .

الواصفون مالم يصف منها ، فقد والله عز المسلمون الذين يعرفون المعروف وبعرفتهم يعرف ، وينكرون المنكر وبانكارهم ينكر ، يسمعون ما وصف الله به نفسه من هذا في كتابه وما يبلغهم مثله عن نبيه فما مرض من ذكر هذا وتسميته من الرب قلب مسلم ، ولا تكلف صفة قدره ولا تسمية غيره من الرب مؤمن ؛ وما ذكر عن رسول الله ﷺ أنه سماه من صفة ربه فهو بمنزلة ما سمي ووصف الرب تعالى من نفسه ، والراسخون في العلم ، الواقفون حيث انتهى علمهم ، الواصفون لربهم بما وصف من نفسه ، التاركون لما ترك من ذكرها : لا ينكرون صفة ما سمي منها ججداً ، ولا يتكلفون صفة ما لم يسم تعمقاً ؛ لأن الحق ترك ماترك ، وتسمية ما سمي (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم ، وسآت مصيرا) وهب لنا ولكم حكماً ، والحقنا بالصالحين . وهذا كله كلام ابن الماجشون .

فصل

والجواب عن

هذه الحجة من

مقامين (الأول)

قول من يقول :

هو فوق العرش

وليس له حد

ولا مقدار

ولا هو جسم

والكلام على هذه الحجة في (مقامين) : أحدها منع المقدمة الأولى .

والثاني منع الثانية .

أما الأول فهو قول من يقول : هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار

ولا هو جسم ، كما يقول ذلك كثير من الصفاية : من الكلاية ، وأئمة

الاشعرية وقدمائهم ، ومن وافقهم من الفقهاء والطوائف الأربعة وغيرهم ، واهل

الحديث والصوفية ، وغير هؤلاء ، وهم اسم لا يحصيهم الا الله ، ومن هؤلاء ابو حاتم

ابن حبان وابوسليمان الخطابي البستياني ، قال ابو سليمان الخطابي في « الرسالة

الناصحة » لما تكلم على الصفات : ومما يجب ان يعلم من هذا الباب ويحكم القول فيه

انه لا يجوز ان يعتمد في الصفات إلا الأحاديث المشهورة التي قد ثبتت بصحة

أسانيدها وعدالة ناقلها ؛ فان قوماً من أهل الحديث قد تعلقوا منها بألفاظ لا تصح من طريق السند ، وإنما هي من رواية المفاريد والشواذ فجعلوها أصلاً في الصفات وأدخلوها في جملتها (١) كحديث الشفاعة وماروي فيه من قوله « فاعود الى ربي فاجده بمكانه » أو « في مكانه » فزعموا على هذا المعنى ان لله مكانا تعالى الله عن ذلك ؛ وإنما هذه اللفظة تفرد بها في هذه القصة شريك بن عبد الله بن أبي نمر وخالفه اصحابه فيها ولم يتابعوه عليها ، وسبيل مثل هذه الزيادة أن ترد ولا تقبل لاستحالتها ، ولأن مخالفة أصحاب الراوي له في الرواية كخلاف البينة للبينة اذا تعارضت البيئتان سقطتا معاً . وقد تحتمل هذه اللفظة لو كانت صحيحة أن يكون معناها أنه يجد ربه بمكانه الأول من الاجابة في الشفاعة والاسعاف بالمسألة إذا كان مروياً في الخبر أنه يعود مرارا فيسأل ربه في المذنبين من أمته كل ذلك يشفعه ويسعفه بمسألته فيهم .

قلت : هذا في حديث المعراج من رواية شريك ؛ ولكن غلط الخطابي في ذلك فاشتبه عليه حديث المعراج بحديث الشفاعة ؛ ولكن في حديث الشفاعة « فأستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه ، فاذا رأيتيه وقعت ساجداً » ذكر ذلك ثلاث مرات ، وهذا في الصحيح من رواية قتادة عن انس ، وأما تلك اللفظة فهي في حديث المعراج من رواية شريك ، وليس هذا موضع الكلام في ذلك .

قال الخطابي : ومن هذا الباب قوم امنهم زعموا ان لله حداً وكان أعلا ما احتجوا به في ذلك حكاية عن ابن المبارك ، قال علي بن الحسن بن شقيق : قلت لابن المبارك : ان عرف الله بحد او ثبتته بحد ؟ فقال : نعم بحد . فجعلوه أصلاً في

هذا الباب ، وزادوا الحد في صفاته تعالى الله عن ذلك ، وسبيل هؤلاء القوم عافانا الله وإياهم أن يعلموا أن صفات الباري لا تؤخذ إلا من كتاب الله تعالى وقول رسول الله ﷺ ؛ دون قول أحد من الناس كائنا من كان علت درجته أو نزلت (١) تقدم زمانه أو تأخر ؛ لأنها لا تدرك من طريق القياس والاجتهاد فيكون فيها لقائل مقال ، ولنظر مجال ؛ على أن هذه الحكاية عن ابن المبارك قد رويت لنا أنه قيل له : انعرف الله بجد ؟ فقال : نعم بجد . بالجيم دون الحاء .

قال وزعم بعضهم أن يقال : إن له حدا لا كالحود ، كما تقول يد لا كالأيدي . فيقال له : إنما أحوجنا إلى أن تقول يد لا كالأيدي ، لأن اليد قد جاء ذكرها في القرآن وفي السنة فلزم قبولها ولم يحز ردها ، فإن ذكر الحد في الكتاب أو في السنة حتى تقول حداً لا كالحود كما تقول يد لا كالأيدي . أرأيت إن قال قائل : رأس لا كالرؤوس قياساً على قولنا يد لا كالأيدي ، هل تكون الحجة عليه إلا نظير ما ذكرنا في الحد من أنه لما جاء ذكر اليد وجب القول به ، ولما لم يجيء ذكر الرأس لم يحز القول به .

ومن انكر الحد ابو الحارث .

وكان القاضي ابو يعلى ينكر الحد ثم رجع الى الاقرار به ، وكذلك لفظ الجهة . قال في كتاب « ابطال التأويلات لأخبار الصفات » في كلامه على حديث العباس بن عبد المطلب والاستواء على العرش : فاذا ثبت أنه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه ، وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ؛ لأن أحمد قد أثبت

هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا اثبت الجهة وهم اصحاب ابن كرام وابن منده الأصبهاني المحدث .

قال : والدلالة عليه ان العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه فاقضى انه في جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فانما يرفع يديه ووجهه نحو السماء وفي هذا كفاية ، ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والاشعرية يقول ليس في جهة ولا خارجا منها ، وقال قائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما ، وبين قوله : طلبته فاذا هو معدوم .

قال : وقد احتج ابن منده على اثبات الجهة بانه لما نطق القرآن بان الله على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء امكنة في نفسها فدل على انه في مكان .

قال واذا ثبت استواؤه ثبت أنه على العرش (١) وأنه في جهة : فهل الاستواء من صفات الذات ؟ قياس قول اصحابنا أنه من صفات الذات وانه موصوف بها في القدم وان لم يكن هناك عرش موجود لتحقيق وجود ذلك فيه في الثاني ، لانهم قالوا خالق ورازق موصوف به فيما لم يزل ولا مخلوق ولا مرزوق لتحقيق الفعل من جهته ، وقد تقول العرب : سيف مقطوع . و : خبر مستمع . و : ماء مرو . وإن لم يوجد منه القطع لتحقيق الفعل منه . واستدل بعض اصحابنا بأنه موصوف في الازل بالربوبية ولا مربوب ، وبالألوهية ولا مألوه ، وعلى قياس هذا النزول الى السماء ، والحجىء في ظلل من الغمام ، ووضع القدم في النار .

(١) في نسخة الكواكب : واذا ثبت استواؤه ، قال واذا ثبت أنه على العرش . وهو تكرار .

فان قيل : فقد قال أحمد في رواية حنبل هو على العرش كيف شاء وكما شاء .
وصفات الذات لا تدخل تحت المشيئة ؛ بل المشيئة راجعة الى خلق العرش لا الى
الاستواء عليه . قلت وفي هذا نزاع بين الأصحاب وغيرهم ليس هذا موضعه .

قال القاضي : واذا ثبت استوائه وأنه في جهة وأن ذلك من صفات الذات :
فهل يجوز اطلاق الحد عليه ؟ قد اطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزي ، فقد
ذكر له قول ابن المبارك : نعرف الله على العرش بمجد فقال أحمد : بلغني ذلك ،
واعجبه . وقال الأثرم . قلت لأحمد : يحكى عن ابن المبارك : نعرف ربنا في السماء
السابعة على عرشه بمجد . فقال أحمد : هكذا هو عندنا . قال القاضي : ورأيت
بخط أبي اسحاق أنا أبو بكر أحمد بن نصر الرفاء ، سمعت أبا بكر بن ابى داود
سمعت أبي يقول : جاء رجل الى أحمد بن حنبل فقال له : لله تبارك وتعالى حد ؟
قال : نعم ، لا يعلمه الا هو . قال الله تبارك وتعالى : (وترى الملائكة حافين
من حول العرش) يقول : محدقين .

قال : فقد اطلق أحمد القول باثبات الحد لله ، وقد نفاه في رواية حنبل ،
فقال : نحن نؤمن بان الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها
واصف أو يحده أحد . فقد نفى الحد عنه على الصفة المذكورة وهو الحد الذي
يعلمه خلقه ، والموضع الذي أطلقه محمول على معنيين : (أحدهما) أنه تعالى في جهة
مخصوصة ، وليس هو تعالى ذاهباً في الجهات ؛ بل خارج العالم ، متميز عن
خلقه ، منفصل عنهم ، غير داخل في كل جهة ، وهذا معنى قول أحمد له حد لا يعلمه
إلا هو . و (الثاني) أنه على صفة يبين بها عن غيره ويتميز ؛ ولهذا سمي البواب
حداداً لأنه يمنع غيره عن الدخول . فهو تعالى فرد واحد ممتنع عن الاشتراك له
في أخص صفاته .

قال وقد منعنا من إطلاق القول بالحد في غير موضع من كتابنا ، ويجب أن يجوز على الوجه الذي ذكرناه . فهذا رجوع منه إلى القول بإثبات الحد ؛ لكن اختلف في ذلك كلامه فقال هنا : ويجب أن يحمل على اختلاف كلام أحمد في إثبات الحد على اختلاف حالين . فالموضع الذي قال : إنه على العرش بحد . معناه ما حاذى العرش من ذاته فهو حد له ووجهة له ، والموضع الذي قال هو على العرش بغير حد . معناه ما عدا الجهة المحاذية للعرش وهي الفوق والخلف والأمام والميمنة والميسرة . وكان الفرق بين جهة التحت المحاذية للعرش وبين غيرها ما ذكرنا أن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل ، والعرش محدود فجاز أن يوصف ما حاذاه من الذات أنه حد ووجهة ، وليس كذلك فيما عداه ، لأنه لا يحاذي ما هو محدود ؛ بل هو مار في الميمنة والميسرة والفوق والأمام والخلف إلى غير غاية ، فلهذا لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة . ووجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات ولم تحاذ جميع الذات لأنه لا نهاية لها .

قلت : هذا الذي ذكره في تفسير كلام أحمد ليس بصواب ، بل كلام أحمد كما قال أولاً : حيث نفاه نفي تحديد الحد له وعلمه بحدّه ، وحيث اثبتته اثبتته في نفسه . ولفظ الحد يقال على حقيقة المحدود : صفة ، أو قدراً ، أو مجموعهما . ويقال على العلم والقول الدال على المحدود .

وأما ما ذكره القاضي من إثبات الحد من ناحية العرش فقط فهذا قد اختلف فيه كلامه ، وهو قول طائفة من أهل الاثبات ، والجهمور على خلافه وهو الصواب .

والمقصود : أن نفاة الحد والمقدار والجسم ونحو ذلك من الصفاتية (١) الذين يقولون انه على العرش يقولون لانسلم أنه إذا كان هو بنفسه فوق العرش فانه لا يلزم

(١) في نسخة ليدن : من الصفات .

أن يوصف بتناهي المقدار ، كما لا يستلزم الانقسام ، وكذلك لا يستلزم ان يوصف
عندهم بعدم التناهي الذي هو بعد لا يتناهي ، كما لا يوصف عندهم بعدم الانقسام
الذي هو جزء لا ينقسم ، وكذلك لا يستلزم ذلك عندهم أن يوصف بأنه أكبر
من العرش في المقدار والمساحة ، أو أصغر ، أو بقدره ، فانهم يقولون هذه اللوازم
كلها إنما تلزم إذا فرض أن فوق العرش ما هو جسم ، أما إذا كان الذي فوق
العرش ليس بجسم فانه يمتنع أن يستلزم لوازم الجسم ، لأن الانقسام
أو التناهي والتحديد ونحو ذلك هي لازمة للجسم وملزومة له ، فلا يكون
متناهيًا محدودًا مقسومًا إلا ما يكون جسمًا ، ولا يكون جسمًا إلا ما جاز أن
يوصف بالانقسام أو بقبول التناهي والتحديد وعدم ذلك .

قالوا : وقولكم

بالتناهي أو عدم

التناهي مبني

على أنه جسم

ونحن قد نفينا

الجسم

قالوا لمنازعيهم من النفاة : فإذا اتفقنا على أنه ليس بجسم أو إذا قام الدليل
على أنه ليس بجسم وقد علمنا بالفطرة والضرورة العقلية والأدلة المتواترة السمعية
وإتفاق سلف الأمة وخير البرية أنه فوق العرش كان التقدير ان الذي فوق العرش
ليس بجسم ، وحينئذ فقول القائل إما أن يكون متناهيًا أو ذاهبًا في الجهات الى
غير غاية وإما أن يكون منقسمًا ، أو جوهرًا فردًا : كل ذلك باطل ؛ لأن هذه
اللوازم إنما تكون إذا كان الذي على العرش جسمًا . أما إذا كان غير جسم
ولامتجيز فانه لا يلزمه شيء من هذه اللوازم .

وقالوا : وهذه

اللوازم والتقسيم

من حكم الوهم

والخيال

وقالوا هذا اللزوم والتقسيم كله من حكم الوهم والخيال ، وباب الربوبية لا يجوز
ان يحكم فيه بحكم الوهم والخيال كما قد قرره هذا المؤسس في مقدمة هذا الكتاب .

ولاريب أن قولهم هذا أصح من قول منازعيهم من النفاة لما قيل لهم : إما
أن يكونا متباينين وأما ان يكونا متحايثين ، وإما أن يكون أحدهما بحيث الآخر

وإما ان يكون مبيناً عنه بالجهة . فقالوا ليس بكذا ولا كذا ، ففنوا الطريقتين جميعاً ، وقالوا إنه لا يمكن أن يحس به ولا أن يشار اليه بالحس ، فقيل لهم : هذا أحقر من الجوهر الفرد ؟ ! فقالوا في جواب ذلك : إنما يلزم لو كان جسماً أو لو كان موصوفاً بالحيز والمقدار ، أو قالوا هذا من حكم الوهم والخيال ، أو حكم الحس والوهم .

فقد بينا فيما تقدم غير مرة أن كلام منازعيهم هؤلاء أبعد عن الخطأ في العقل والدين من منازعيهم ، فانهم هم أعظم مخالفة لما يعلم بضرورة العقل وبديته وفطرته من منازعيهم هؤلاء المثبتين لأن الله على العرش (١) الموافق لهم على نفي الجسم ، وقد تقدم التنبيه على أصل كلام هؤلاء ، وأنه إن كان كثيراً ممن يوافقهم على أن الله على العرش أو على نفي الجسم يقول إن هذا القول متناقض ويصفهم بالتناقض في ذلك فالنفاة أعظم تناقضاً منهم ، وأعظم مخالفة لما يعلم بالاضطرار في العقل والدين ، وأن هؤلاء أعظم مخالفة للعلوم الشرعية والعقلية . ولا ريب أن كلام هؤلاء فيه ما يحتاج به مثبتو الحد والمقدار والتحيز والجهة ، وفيه ما يحتاج به نفاة الجسم والتحيز والجهة أيضاً ، فلهذا قيل إنهم متناقضون أو أن لهم قولين .

كلام هؤلاء أبعد
عن الخطأ من
منازعيهم ،
ومنازعوهم أعظم
مخالفة لضرورة
العقل ..

وقد ذكرنا بعض كلام أبي الحسن الأشعري وغيره من أئمة أصحابه الذي (٢)
احتجوا به على أن الله على العرش ، وما احتجوا به في ذلك من الآيات التي يحتاج
بها على اثبات الحد فقال : (باب ذكر الاستواء) فان قال قائل : ما تقولون
في الاستواء ؟ قيل له : إن الله مستو على عرشه ، كما قال سبحانه : (الرحمن على

(١) بياض في نسخة ليدن يتسع لكلمة .

(٢) في نسخة ليدن الذين .

العرش استوى) وقد قال عز وجل . (اليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال سبحانه : (بل رفعه الله إليه) وقال سبحانه : (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه) . وهذه الآيات التي استشهد بها الامام أحمد لقول ابن المبارك ، وكذلك هي التي احتج بها عثمان بن سعيد الدارمي وغيره على ذلك . فهذا الرازي وموافقوه على النفي من المعتزلة ومتأخري الأشعرية يسلمون أن الاستدلال بهذه الآيات على أن الله فوق العرش يستلزم القول بدلاتها على أن الله متحيز في جهة ، وأن له حداً (١) . وقد تقدم تمام قول الأشعري .

قال أيضاً : وقد قال تعالى : (يخافون ربهم من فوقهم) وقال سبحانه : (تعرج الملائكة والروح إليه) وقال سبحانه : (ثم استوى إلى السماء) وقال : (ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) وقال : (ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع) قال : وكل هذا يدل على أنه في السماء مستو على عرشه . قال : والسماء باجماع الناس ليست في الارض ، فدل على أنه عز وجل منفرد بوحدانيته ، مستو على عرشه كما وصف نفسه ، قال : وقال سبحانه (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال عز وجل : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة) . وهاتان الآيتان هما اللتان احتج بها أحمد على قول ابن المبارك في الرواية الأخرى .

قال : وقال سبحانه : (يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي) وقال سبحانه : (وما قتلوه يقيناً . بل رفعه الله إليه) . قال : واجتمعت الأمة على أن الله رفع عيسى إلى السماء . قال : ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله في الأمر النازل بهم أنهم يقولون يا ساكن العرش ، أو يامن احتجب بالعرش ، أو بسبع

(١) في نسخة ليدن : وأن له كذا . وما في الكواكب أصح ، ويدل عليه ما قبله وما بعده .

سموات . وهذا تصریح منه باحتجابه بالأجسام الخلوقة ، وهذا عند منازعيه من نفاة أصحابه وغيرهم يستلزم أن يكون جسماً متحيزاً .

قال : وقال عز وجل : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم لكان أبعد عن الشبهة وإدخال الشك على من سمع الآية أن يقول لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيرفع الشك والخيرة من أن يقول ما كان لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وترك أجناساً لم يعمهم بالآية . قال : فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم . وهذا كله منه يقتضى ان الله سبحانه قد يحتجب عن شيء دون شيء ، وقد احتج بذلك على أن الله فوق العرش ؛ لأن النفاة يقولون الاحتجاب لا يكون الا من صفات الأجسام ، ولا يكون على العرش الا إذا كان جسماً ، وهذا قد استدل بهذه الآيات على احتجابه عن بعض خلقه المستلزم أن يكون على العرش .

قال : وقال الله عز وجل : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقال : (ولو ترى إذ الجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم) وقال سبحانه : (وعرضوا على ربك صفاءً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) وقال : كل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ولا خلقه فيه ، وأنه سبحانه مستو على عرشه جل وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جل عما يقول الذين لم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية (١) إذ كان

وآيات الاستواء
تدل عنده على
النهايات
والغايات والحدود
والتباين

(١) بياض بالأصل مقدار صحيفة ، وهو موجود في مخطوطة ليدن ج ٤ ص ٥٠ الى البرهان الرابع .

كلامهم يؤول الى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي في التأويل ، ويريدون بذلك زعموا التنزيه ونفي التشبيه ، فنعوذ بالله من تنزيهه يوجب النفي والتعطيل . فاحتجابه بقوله (ثم ردوا الى الله) وقوله (وقفوا على ربهم) وقوله : (عرضوا على ربك) وقوله : (ناكسور رؤسهم عند ربهم) على أن الله فوق العرش كل ذلك لأن هذه الآيات تدل على النهايات والغايات ، والحدود والتباين الذى بينه وبين خلقه .

فاذا تتكلم على حجته في هذا المقام ، فانه يقال له : قولك لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان لا يخلو إما أن يكون متناهياً أو غير متناه ، فان قلت : نحن نقول : هو موجود في غير جهة ولا حيز أصلاً وهو غير متناه من جميع الجوانب أو بعضها أو غير متناه من جميعها . يعارضونه بان يقولوا هذه الحجة ترد عليك أيضاً بأن يقال ولو كان موجوداً أو قائماً بنفسه كان متناهياً في ذاته ، بمعنى أن ذاته يمتنع أن يكون لها طرف ونهاية وحد .

معارضة حجته
بان يقال :
ولو كان موجوداً
او قائماً بنفسه
لكان متناهياً في
ذاته

يقال لك اذا عقل موجود لانهاية له ، فهل التفسير (١) يعقل موجود فوق العرش لا يوصف بالنهاى وعدمه أولى وأحرى بمعنى أنه يمتنع ان يكون له نهاية أو يكون ذا مساحة لانهاية لها ، فانه إذا عقل هذا في موجود مطلق لم يمتنع وصف هذا الموجود بأنه فوق العرش و يكون كذلك ، بل يكون هذا أقرب الى العقل لأن الفطر تقر بان الله فوق العالم ، وتنكر وجود موجود لاداخل العالم ولأخارجه فاذا أقررت بوجوده خارج العالم كان أقرب الى الفطرة والعقل ، وإذا جاز أن يقال في هذا إنه لا يتناهى بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بمتناهي المقدار وعدمه كذلك يقال فيه مع وجوده فوق العرش .

(١) بالأصل كلمة مطموسة . ولعل العبارة كما يلي : بهذا التفسير فلان يعقل الخ . ويوضحه ما يأتي .

وإذا قال قائل : هذا الفوقية ، أو هذا العلو فوق العرش لا يعقل ، أو قال لا يعقل علو ولا فوقية إلا بمعنى الذهاب في الجهات . قيل له : معرفة الصفة وعقلها فرع على معرفة الموصوف وعقله ، فطلبك العلم بكيفية علوه مع أنك لاتعقل حقيقته جمع بين الضدين ، وإذا كنت تقر بأنه موجود بل إقرارك بأن ذاته فوق العرش فوقية تناسب ذاته اسمهل على العقل من الاقرار بأنه لاداخل العالم ولاخارجه ؛ بل الاقرار بأنه ليس ذا مساحة ومقدار لاينافي الاقرار بأنه خارج العالم وفوقه كما يناسب ذاته؛ ومنافاة الاقرار بوجوده مع كونه لاداخل العالم ولاخارجه أعظم تنافياً .

ان قالوا هذه
الفوقية لا تعقل
الا بمعنى الذهاب
في الجهات

وأما (المقام الثاني) فكلام من لاينفي هذه الأمور التي يحتج بها عليه نفاة العلو على العرش ، ليس لها أصل في الكتاب والسنة ؛ بل قد يثبتها أو يثبت بعضها لفظاً أو معنى ، أولاً يتعرض لها بنفي ولا إثبات ، وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه سلف الأمة وأئمتها ، وجماهير أهل الحديث ، وطوائف من أهل الكلام والصوفية وغيرهم ، و كلام هؤلاء أسد في العقل والدين ، حيث أئتموا بما في الكتاب والسنة وأفروا بفطرة الله التي فطر عليها عباده ، فلم يغيروا ، وجعلوا كتب الله التي بعث بها رسله هي الأصل في الكلام ، وأما الكلام الجمل المتشابه الذي يتكلم به النفاة ففصلوا مجمله ، ولم يوافقوه على لفظ مجمل قد يتضمن نفي معنى حق ، ولا وافقوه أيضاً على نفي المعاني التي دل عليها القرآن والعقل ، وان شنع النفاة على من يثبت ذلك ، أو زعموا أن ذلك يقدر في أدلتهم وأصولهم .

«المقام الثاني»
كلام من لاينفي
التحيز والجهة
الخ ...

والكلام عليه من وجوه : (أحدها) أن يقال : قوله ، وأما «القسم الثالث» (١)

الكلام على التناهي
وعدمه من وجوه
الأول

(١) في الجواب المنفصل قدم الشيخ رحمه الله الجواب عن القسم الثالث قبل القسم الأول والثاني ، ثم أجاب عن القسم الأول ، ثم على أول القسم الثاني ، ثم اكمل أجوبة القسم الأول ، ثم عاد فاكمل الجواب عن القسم الثاني . والأقسام الثلاثة هي التي تقدم ذكرها في أول هذا البرهان : (١) التناهي من جميع الجوانب (٢) التناهي من بعض الجوانب دون بعض . (٣) عدم التناهي من جميع الجوانب . وتقدم سياق الأوجه التي استدلت بها هناك على بطلان هذه الأقسام ، وسيمر بك نقضها وجهاً ووجهاً ، ولم يعد الشيخ رحمه الله الجواب عن الأوجه وجوهاً .

وهو أن يقال : كل متناه من كل الجوانب ، فهذا باطل من وجهين : « الأول » أن كل ما كان متناهياً من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك كان محدثاً على ما بيناه . فيقال له : قد تقدم الكلام على هذه الحجة ، وبيننا أن جماهير بنى آدم من المسلمين واليهود والنصارى والصابئين والجوس والمشركين يخالفونك في هذه المقدمة ، وبيننا فساد ما ذكرته من الحجة عليها بوجوه كثيرة بيانا واضحا (١) ونحن نحيل على ما ذكرناه هناك كما أحال هو عليه .

الجواب عن
الوجه الاول من
القسم الثالث

وأما الوجه الثاني - فقله : إنه لما كان متناهيا من جميع الجوانب فحينئذ نفرض فوقه أحيازاً خالية وجهاً فارعة، فلا يكون هو تعالى فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون تلك الأحياز أشد فوقية من الله تعالى ، ويكون قادراً على أن يخلق فيها جسماً فوقه . فيقولون لك هذا بناء على أن الأحياز والجهات لا بد أن تكون أسماً وجودياً وأنه يمكن أن تكون فوقه . وهم ينازعونك في هاتين المقدمتين ، وأنت معترف بنسأدها في غير موضع من كتبك ، وقد تقدم البيان بأن الحيز لا يجب أن يكون أسماً وجودياً ، وإبطال ما يستدل به على خلاف ذلك ، وظهر صحة قوله سبحانه : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) ومثبت في الصحيح عن النبي ﷺ إنه كان يقول في دعائه : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » وهذا النص أيضاً يدل على أنه ليس فوق الله شيء ، وهذا نفي عام لكل ما يسمى شيئاً ، وكل موجود فانه يسمى شيئاً ، فقد اتفق

(١) هذا الوجوه التي أحال عليها مما اعترأها النقص في المجلد الاول ، ويأتي بطلان

ما احتج به الرازي على قبول الزيادة والنقصان ، والحدوث وتقدمت الإشارة الى ذلك هناك .

الناس على أن كل موجود غير الله فانه شيء ، لكون النبي ﷺ قد نفى أن يكون فوقه شيء موجود حيزاً وغيره ، وهذا يبطل أن يكون فوقه أحياز موجودة .

والذي يوضح ذلك أنه قد قرر في هذه الحجة امتناع وجود أبعاد لا تنتهى ، وذلك يبطل وجود أحياز لا تنتهى ، حتى إنه يقول ليس وراء العالم أحياز وأبعاد لا تنتهى ، فاذا كانوا يوجبون فى العالم الذى هو متحيز محدود متناهي أن لا يكون وراءه أحياز موجودة فكيف يوجبون أن يكون فوق خالق العالم أحياز موجودة ؛ بل هذا الرازي وأمثاله إذا ناظره الفلاسفة فى أنه يمكن أن يكون العالم أكثر مما هو ويمكن أن يخلق مثله عالم آخر ، لم يقرر ذلك عليهم إلا بما هو من جنس مجادلاته المعرفة التى لا يزال يضطرب فيها غاية الاضطراب ، من السلب والايجاب ؛ فكيف يوجب أن يكون فوق رب العالمين أحيازاً خالية ، وجهات فارغة ، ويضرب لهم هنا مثلاً من أنفسهم كما يناظر به من يقول إن الله شريكاً من خلقه ، أو أن له ولداً لا يرضى مثله لنفسه . فيقال له : المخلوق الذى هو عندك متحيز لا يجب أن يكون فوقه عندك أحياز خالية وجهات فارغة . فكيف توجب فى خالق العالم اذا وصف بأنه فوق العرش وأنه متحيز أن يكون فوقه أحياز خالية وجهات فارغة .

وأما قوله : هو قادر على خلق الجسم فى الحيز الفارغ ، فيكون ذلك الجسم فوقه . فيقال لك : هذا مبني على أنه يمكن أن يكون فوقه شيء ، فان لم يبين إمكان ذلك لم يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم فوقه ، كما لا يصح أن يقال هو قادر على خلق جسم قبله أو بعده . فقد يقول لك المنازع : إذا وجب أن يكون هو العلى الأعلى المتعالى الذى لا يعلوه شيء ، لم يحز أن يعلوه شيء ؛ كما أنه إذا وجب أن يكون الأول والآخر لم يحز أن يسبقه شيء أو يتأخر عنه

شيء ، كما قال النبي ﷺ : « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء » لكن الأول والآخر لا ابتداء له ولا انتهاء ، وإذا لم يكن له نهاية ولا حد من الوجهين جميعاً ظهر فيه امتناع أن قبله أو بعده شيء ، بخلاف المتناهي المحدود من الأحياز .

ولكن هذا الفرض جاء من خصوص المكان والزمان ؛ بدليل أن أهل الجنة لا آخر لوجودهم ؛ بل هم باقون أبداً ، وإن كانوا متحيزين لا حد ولا نهاية لآخرهم ، وإن كانت ذواتهم محدودة متناهية في أحيازها وأما كتبها ؛ ولهذا لما أراد جهنم أن يطرد دليله في وجوب النهاية لكل مخلوق أوجب فناء الجنة والنار ، ولما أراد أبو الهذيل أن يطرد دليله في تناهي الحوادث أوجب انقطاع حر كات أهل الجنة والنار .

والمقصود هنا : أن وجوب تناهي البقاء والأمد وإذا كانت الأحياز متناهية أو كان المتحيز متناهياً لم يجب أن يكون فوقه شيء ؛ إذ ليس وراء الموجود شيء موجود إلى غير نهاية ، وقد تقدم إبطاله لذلك .

وأيضاً فيقال له : لم تذكر حجة على امتناع أحياز خالية ، ولا امتناع خلق أجسام ، وانت تقول إن هذا برهان ، فإن لم تذكر حجة على امتناع ذلك لم يكن هذا الوجه دليلاً .

وأما قولك : لا يكون هو فوق جميع الأشياء ؛ بل تكون الأحياز أشد فوقية . فهذا تمسك باطلاق لفظ مع أنك لا تقول بمعناه ، فهو عندك أيضاً ليس فوقه شيء من الأشياء ، فضلاً عن أن تكون فوقه جميعها إلا بمعنى القدرة والتدبير ، وهذا المعنى يثبت المنازع مع اثباته لهذه الفوقية الأخرى ، فيكون قد أثبت ما تثبته من صفات الكمال ، ويثبت كلاً آخر لم تثبته أنت .

وأيضاً : فتلك الأحياء ليست شيئاً أصلاً ؛ لأن الأشياء هي الموجودة ، ولا موجود الا الله وخلقته ، وهو فوق خلقه ، وإذا لم تكن اشياء لم يصح أن يكون شيء فوقه ، وكان هو فوق كل شيء .

وأما خلق جسم هناك فلم يذكر على امتناعه حجة ، إلا أن الخصم لا يقول به ، والخصم يقول ذلك ممتنع لامتناع أن يكون شيء موجود فوق الله ، فان سلمت له هذه العلة كان ذلك جواباً لك ، وان لم تسلمها لم يكن مذهبه صحيحاً ، فلا تحتاج به ، وقد تقدم كلامك على إبطال مثل هذه الحجة وهي الازمات المختلفة المأخذ .

وأيضاً : فلو قال قائل : بل ذلك جائز ، فلم تذكر على إبطاله حجة ؛ لاسيما وعندك أن النقص على الله لم يعلم امتناعه بالعقل ، وإنما علمته بالاجماع ، لاسيما إن احتج بظاهر قوله تعالى : (يأتينهم الله في ظلل من الغمام) بقوله « كان في عماما فوقه هواء وما تحته هواء » لاسيما وهذا لا ينافي الفوقية والعلو بالقدرة والقهر والتدبير ، وعندك لا يستحق الله الفوقية إلا بهذا ، وهذا المعنى ثابت سواء خلق فوقه شيئاً آخر أو لم يخلقه ، فاذا لم يكن هذا مستحيلاً على أصلك لم يصح احتجاجك باستحالته عن المنازع الذي ينازعك في المسألة ؛ بل قد يقول لك : إذا لم يكن ما يمنع جواز ذلك إلا هذا فعليك أن تقول به ؛ لأن هذا ليس بمانع عندك .

الوجه الثاني — أن يقال : قد ذكرت أن الكرامة الدين قالوا انه فوق العرش ، منهم من قال إنه ملاق للعرش ، ومنهم من قال انه مباين عنه ببعده متناه ، ومنهم من قال : إنه مباين عنه ببعده غير متناه ، وهذا القول يتضمن أن بين الله وبين العرش بعداً غير متناهياً .

« الثاني »
ما ذكره عن
الكرامة من
اثبات بعد غير
متناهي

وقد ذكر الأشعري في « المقالات » قول طوائف (١) ممن يقول انه لانهاية لذاته مع قولهم إنه ممتد في الجهات ، فقال بعد ذكر مقالات المعتزلة : هذا شرح اختلاف الناس في التجسيم ، قال : قد أخبرنا عن المنكرين للتجسيم أنهم يقولون : إن الباري ليس بجسم ، ولا محدود ، ولا ذى نهاية ، ونحن الآن نخبر عن أقاويل الجسمة واختلافهم في التجسيم ، قال : واختلفوا فيما بينهم في التجسيم ، وهل للبارى قدر من الأقدار وفي مقداره : على ستة عشر مقالة . فذكر قول هشام انه جسم ، وأن له مقداراً ، وأنه ذولون وطعم ، ورأحة ، ومجسة : لونه هو طعمه ، وهو رأحته ، وهو مجسته ، وهو نفسه لون ، قال : ولم يثبت لونا غيره ، وأنه يتحرك ويسكن ، ويقوم ويقعد . وهذا قد يقال إنه يناسب قول من قال من الصفاتية : إن يدرك بالحواس .

قال وحكي عن بعض الجسمة أنه كان يثبت الباري ملونا ، وبأبى أن يكون ذا طعم ، ورأحة ، ومجسة ، وأن يكون طويلاً ، أو عريضاً أو عميقاً ؛ وزعم أنه في مكان دون مكان ، متحرك من وقت ما خلق الخلق . وهذا قد يناسب قول من يقول إنه يدرك بالرؤية فقط ؛ فان هذا يزعم أنه لا يرى الا اللون .

قال : وقال قائلون إن الباري جسم ، وأنسكروا أن يكون موصوفاً بلون وطعم ورأحة أو مجسة أو شيء مما وصف به هشام ، غير أنه على العرش مباين له دون ماسواه . قال : واختلفوا في مقدار الباري بعد أن جعلوه جسماً ، فقال قائلون هو جسم ، وهو في كل مكان وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه غير أن مساحته أكبر من مساحة العالم ؛ لأنه أكبر من كل شيء ؛ وقال بعضهم مساحته على قدر العالم . وقال بعضهم أن الباري جسم له مقدار من المساحة

ولا يدري كم ذلك القدر . وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار ؛ وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجاني ولا بالقليل القميء ، وحكي عن هشام أن أحسن الأقدار أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه . وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست : اليمين ؛ والشمال ؛ والأمام ، والخلف والفوق ؛ والتحت ، قالوا وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ولا طويل ولا عريض ولا عميق ، وليس بذى حدود ، ولا قطب ، وقال قوم ان معبودهم هو الغضاء وهو جسم تحل الأشياء فيه ، ليس بذى غاية ولا نهاية ، وقال بعضهم : هو الغضاء ليس بجسم ، والأشياء قائمة به .

فقد ذكر عن هاتين الفرقتين أنه لانهاية لمساحته مع قول بعضهم إنه جسم وقول بعضهم إنه ليس بجسم ؛ كما ذكر عن آخرين من الجسمة أنه جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، وعن آخرين أنه بقدر العالم . وأما القائلون بأنه على العرش ، فلم يذكروا عنهم قولاً أنه لانهاية لمساحته ، وذكر أيضاً عن زهير الأثرى ، وأبي معاذ التومني أنه فوق العرش وبكل مكان ، وقال : فأما أصحاب زهير الأثرى ، فإن زهيراً كان يقول إن الله بكل مكان ، وأنه مع ذلك على عرشه ، وأنه يرى بالأبصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والماسة ، ويزعم أنه يحيى يوم القيامة ، كما قال : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) بلا كيف .

فيقال له : إذا نازعتك إخوانك المتكلمون الجهمية من الجسمة وغير الجسمة الموافقون لك على أنه ليس فوق العرش الذين يقولون لانهاية لذاته ومساحته مع قولهم انه جسم ومع قولهم انه ليس بجسم ، فما حجتك عليهم ؟ وهذا هو القسم الأول وهذا ليس من أقوال من يقول انه فوق العرش .

و كذلك ذكر أبو الحسن الأشعري لما ذكر اختلاف الناس ، هل هو في مكان دون مكان ، ام لا في مكان ، ام في كل مكان ، فقال : قد ذكرنا قول من امتنع من ذلك وقال إنه في كل مكان حال ، وقول من قال لانهية له ، وأن هاتين الفرقتين ذكرنا القول انه في مكان دون مكان . فاخبر أن القائلين بأنه لانهية له ينكرون ان يكون في مكان دون مكان ، فلا يقولون إنه فوق العرش ، لكن هذا المؤسس ان لم يبطل قول هؤلاء بالحجة والاختصاص ، فانه ينكر أن يكون الله فوق العرش ، ويوافقهم على اطلاق القول بأنه لانهية له ولاحد ولاغاية ، وإن كان يفسر ذلك بتفسير آخر ، لكن نفي قولهم لابد له من حجة .

فأما الوجه الأول الذي ذكره فيقولون له : لانسلم أن الخط المنتهي يمكنه أن يسامت غير المنتهي ، فقولك « زال عن الموازاة الى المسامته » فرع إمكان ذلك والحال المذكور إنما لزم من فرض مسامته خط متناه نخط غير متناه ، فلزم من قولك أن يحصل في المنتهي نقطة هي أول نقطة المسامته وأن لا يحصل ، لكن قولك : « إن هذا الحال إنما لزم من فرضنا أن ذلك الخط غير متناه » ممنوع ؛ بل يقال : هذا الحال إنما لزم من فرض مسامته المنتهي لغير المتناه ، فالاحالة كانت بفرض مسامته له ؛ لا بفرض وجود غير المنتهي ؛ لم قلت إن الأمر ليس كذلك .

وقد يقول لك أحد الفريقين من هؤلاء : نحن نقول انه غير متناه وأنه غير جسم ؛ وحينئذ لا يمكن ان يفرض فيه خطوط ونقط ، فلا بد من إقامة دليل على امتناع شيء ليس بجسم غير متناه ؛ فان أقمت دليلا على ذلك بطل ما ذكرته في القسم الثالث من وجود أحياء خالية فوق الباري ؛ لأنه إذا أوجب عندك تناهي

الأبعاد وإن لم تكن أجساما وجب تنهاى الأحياز ، فلم يجب أن يكون فوق
الباري حيز ولا بعد كما ألزمتهم آياه فى القسم الثالث .

الجواب عن
الوجه الثانى
من القسم الاول

وأما الوجه الثانى الذى احتججت به عليهم فقولك : إذا كان القول بوجود
بعد غير متناه ليس محالا ، فعند هذا لا يمكن إقامة الدليل على كون العالم متناهيا
بكلية وذلك باطل بالاجماع . يقولون لك أكثر ما يمكنك دعوى الاجماع على
أن دليله امتناع بعد لايتناهى ، ولا يلزم من الاجماع على الحكم أن يكونوا
مجمعين على دليل معين .

وأيضاً فلا يلزم من بطلان هذا الدليل بطلان سائر الأدلة ، كيف وقد
ذكرت انه مجمع عليه ، والاجماع من أعظم الأدلة ، إذ حجة الاجماع ليست موقوفة
على إحالة أبعاد لايتناهى ؛ بدليل أن سلف الأمة وأمتها يعترفون أن الاجماع حجة
من غير أن يبنوا ذلك على أدلة فيها هذه المقدمة التى قد لاخطر ببال أكثرهم .

وقد يقول هؤلاء : هب أنه قام دليل تنهاى العالم وتنهاى الخلقوات وتنهاى
الأبعاد التى فيها المحدثات فلم قلت إن ذلك محال فى حق البارى ؟ ! وهذا يقوله
مثبتة الجسم ونفاته ، كما تقدم ذكر القولين لهم .

الجواب عن
الوجه الثالث
من القسم الاول

وأما الوجه الثالث قولك : لو كان غير متناه من جميع الجوانب أوجب
أن لا يخلو شيء من الجهات والأحياز عن ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطا
لأجزائه ، وأن يكون القاذورات والنجاسات كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل .
فإن أردت أن ليس فى المكلفين من العقلاء من يقوله فقد قاله منهم طوائف ،
كما ذكرناه عن الأشعرى أنه نقل ذلك عن طائفتين ممن يقول إن له مساحة :
طائفة تقول إنه جسم ؛ وطائفة تنفى الجسم .

وأيضاً فطوائف من الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان ، وقد ذكر الأئمة والعلماء ذلك عن الجهمية وردوا ذلك عليهم ، وطوائف آخر يقولون إنه موجود الذات في كل مكان ، وانه على العرش ، كما نقله الأشعري عن زهير وأبي معاذ .

وأيضاً : هؤلاء الاتحادية يصرحون بذلك تصريحاً لا مزيد عليه ، حتى يجعلونه عين الكلب والخنزير والنجاسات ، لا يقولون إنه مخالط لها ؛ بل وجودها عين وجوده ، وهذا وان كان من أعظم الكفر فالغرض أن إخوانه من الذين يقولون ان الله ليس فوق العرش قد قالوا هذا كله وماهو أ كثر منه ، فلا بد أن يرد قولهم بطرقه التي يسلكها وإلا لم يكن قوله أصح من قولهم ، بل قولهم أقرب الى العقل من قوله انه لاداخل العالم ولاخارجه ، ولهم في الجواب عن المخالطة من الكلام ماهو مع كونه باطلا أقرب الى العقل من كلامه مثل قولهم انه بمنزلة الشعاع للشمس الذي لا يتجنس بمايلاقيه ، وبمنزلة الفضاء والهواء الذي لا يتأثر بما يكون فيه ، ونحو هذا من الأمثال التي يضر بونها لله ، فهم مع كونهم جعلوا لله نداً وعدلاً ومثلاً وسمياً في كثير من أقوالهم إن لم يكونوا أمثل منه فليسوا دونه بـكثير .

وأما إن أردت أن العقل يبطل هذا القول ، فلم تذكر على بطلانه حجة عقلية اكثر ماذ كرت قولاً تنفر عنه النفوس او مايتضمن نوع نقص ؛ وأنت تقول ليس في العقل مايفني عن الله النقص ، وإنما نفيته بالاجماع . فهذا الوجه في جانب من يقول بالقسم الثالث .

وأما القسم الثاني وهو التناهي من جهة دون جهة فما علمت به قائلًا ، فان قال هذا أحد فانه يقول انه فوق العرش ذاهباً الى غير نهاية ، فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى ، وهذا لم يبلغني أن أحداً قاله ، ونقل الأشعري

الجواب عن
القسم الثاني

يقتضى أن هذا لم يقله أحد ؛ بل كل من قال بعدم نهائته أنكر أن يكون فوق العرش .

الوجه الثالث أن يقال : فرض بعد غير متناه لا يحلو: إيمان يكون محالا ، أو لا يكون محالا . فان كان محالا بطل ما ذكر مما ذكرته في القسم الثالث من تجويز أحياز خالية فوقه إذا كان متناهياً من جميع الجهات ، فانه إذا وجب تناهي الأبعاد لم يجب أن يكون فوق العالم بعد ، فضلا عن أن يكون فوق الباري بعد . واذا فرض ما ذكرته في القسم الثالث وهو أحد الوجهين نفي « الوجه الأول » وهو كون كل ماله قدر مخصوص يجب أن يكون محدثا ، وقد تقدم الكلام عليه بما فيه كفاية واذا بطل الوجهان بطل ما ذكرته على إفساد (القسم الثالث) وان كان فرض بعد غير متناه ممكنا ثبت إمكان (القسم الأول) وبطل ما ذكرته من الحجة على إحالة ذلك ، فقد ظهر على التقديرين أن ما ذكرته ليس بدليل صحيح .

« الثالث » ان
فرض بعد غير
متناه ليس
بدليل صحيح

الوجه الرابع أن (القسم الثاني) وهو أنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب ، وان كنا لم نعلم به قائلًا فلم تذكر دليلا على إبطاله ، ولا استدلت على إبطاله بنص أو إجماع . فأما الدليل الذي ذكرته على امتناع بعد غير متناه ؛ فقد تقدم القول عليه ، مع إن تلك الوجوه لا تصلح هنا كما صلحت هناك .

(الرابع) انه
لم يذكر دليلا
على ابطال القسم
الثاني

أما « الوجه الأول » وهو اجتماع وجود المسامطة وعدمها اذا قدر مسامطة غير المتناهي للمتناهي . فانه معا تقدم فيه اذا كان متناهياً من بعض الجهات أمكن فرض المسامطة في تلك الجهة ، وحينئذ فتسامت النقطة الفوقانية من تحت الجهة قبل التحتمانية ؛ لكن هذا لا يحصل الا عند فرض مسامتا من الجهة التي لاتنهاي .

بقية الجواب
عن الوجه الاول
من القسم الاول

بقية الجواب
عن الوجه الثالث
من القسم الاول

وأما الوجه الثالث وهو لزوم مخالطة ذاته للقاذورات ، فهذا لا يلزم إذا قيل إنه متناه من جانب الخلق دون الجانب الآخر ، فإنه حينئذ لا يكون مخالطاً لهم من هذا الوجه هنا بطولاً ظاهراً .

بقية الجواب
عن الوجه الثاني
من القسم الثاني

وأما بطلان إقامة الدليل على تناهي العالم فقد تقدم الكلام عليه ، مع أن العالم في بقاءه فيه متناه من أوله غير متناه من آخره ، ففيه تناه من وجه دون وجه ، لكن هذا ليس هو المتناهي في الجهة والمقدار والبعد .

الجواب عن
الوجه الثاني
من القسم الثاني

والغرض أن الوجوه الثلاثة هي في هذا القسم فيها نوع نقص عن ذلك القسم وأما الوجه الثاني وهو قولك : ان الجانب الذي فرض أنه غير متناه والجانب الآخر إما أن يتساويا في الحقيقة والماهية ، وإما أن لا يكونا كذلك ، أما القسم الأول فإنه يقتضى أن يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما يصح على الآخر وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان . فيقال لك : مشاركة الشيء لغيره في حقيقته لا يقتضى مساواته له في المقدار ، كالمقادير المختلفة من الفضة والذهب وسائر الأجسام التماثلة في الحقيقة ، فإنها تماثل في الحقيقة مع اختلاف المقادير ، وحينئذ فهذه الأمور إنما يجوز على بعضها ما يجوز على بعض فيما تماثلت فيه وهو الصفة والكيفية ، وأما ما يتعلق بالمقدار فليس الكبير في ذلك كالصغير ولا يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، بل للصغير احكام لاتصح في الكبير وللصغير احكام لاتصح على الصغير ، مثل شغل الحيز الذي بقدره وغير ذلك .

وإذا كان كذلك فالبعد الذي يتناهى من أحد جانبيه دون الآخر وإنما تماثلت حقيقة الجانبين في الصفة والكيفية ، فلم تماثل في المقدار ؛ لأن أحدهما أكبر من الآخر قطبا (١) فلا يلزم ان يجوز على غير المتناهي من النقص والفصل .

(١) بالأصل مطا .

وأيضاً فإن لزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، فقولك :
ذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان على ذات الله تعالى . هذا هو
بعينه الدليل على امتناع كونه متناهيًا ، وهو أن المتناهي يقبل الزيادة والنقصان ،
وقد قيل لك أن هذا ممنوع فيما وجوبه بنفسه ؛ فان صفاته تكون لازمة لذاته ،
فلا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه ، كما نقول إن معلوماته أكثر من
مقدوراته ، ومقدوراته أكثر من مخلوقاته ومراداته ، وهذا وإن لم يكن نظير ذلك .
والغرض التنبيه على تقدم الكلام فى مثل هذا .

وأيضاً فلم تذكر دليلاً على امتناع الفصل والوصل والزيادة والنقصان ،
فان اعتصمت فى ذلك باجماع كانت الحجة سمعية ، وأن قنعت بنفور النفوس
عن ذلك فنفور النفوس على قولك أعظم ، مع أن هذا ليس حجة عندك .

وقولك : وأما (القسم الثانى) وهو القول بأن أحد الجانبين مخالف للجانب
الآخر فى الحقيقة والماهية ، فنقول : إن هذا محال ، من وجوه (الأول) ان هذا
يقتضى كون ذاته مركبة ، وهو باطل كما بيناه .

الجواب عن
القسم الثانى
من القسم الثانى

يقال لك قد تقدم الكلام على إبطال حجة التركيب ، بما يظهر به فسادها
الكل عاقل لبيب .

فقولك : (الثانى) أنا بينا أنه لا معنى للمتحيز إلا الشيء الممتد فى الجهات
المختص بالأحياز ، وبيننا أن المقدار يمتنع أن يكون صفة ؛ بل يجب أن يكون
ذاتاً ، وبيننا أنه متى كان الأمر كذلك كانت جميع المتحييزات متساوية ، وإذا
كان كذلك امتنع القول بأن أحد جانبي ذلك الشيء يخالف الجانب الآخر
فى الحقيقة والماهية .

فيقال لك : هذه حجة تماثل الأجسام ، وقد تقدم أنها من أبطل ما في العالم من الكلام ، وهي منشأها من كلام المعتزلة والجهمية ، كما ذكره الأشعري وغيره كما أن الأولى من كلام الفلاسفة والصائبة ، وهي أيضاً من حجج المعتزلة والجهمية ، وقد تبين أن نسبة صفة الشيء المقدر المحدود ، وليس هو عين الشيء المقدر المحدود ، وتبين أيضاً أنه لو كان المقدار هو الذات لم يجب أن تكون المقدورات متساويات ، فإن بينها اختلافاً في صفات ذاتيات لها ، وهي مختلفة في تلك الصفات الذاتية ، وإن كانت مشتركة في أصل المقدار الذي جعلته الذات ، وغايتها أن تكون بمنزلة الأنواع المشتركة في الجنس التمايزة بالفصول .

وأيضاً فأنت وسائر الصفاتية بل وجميع العباد يثبتون لله معاني ليست متماثلة ؛ بل هذا واجب في كل موجود ، مثل إثبات أنه موجود بنفسه ومبدع بنفسه ومبدع لغيره ، وأنه عالم ، وأنه قادر ، وأنه حي ، وهذه حقائق مختلفة ، فالقول في اقتضاءها للتركيب كالقول في اختلاف الجانبين كذلك ، كما تقدم ذلك .

وأما حجة تساوي الأبعاد وتماثلها . فهذه الحجة إن صحت فهي كافية في نفي كونه كذلك ، سواء قبل إنه متناه أو غير متناه ، والحجة المستقلة بنفسها في المطالب لاتصلح أن تجعل دليل بعض مقدمات دليل المطالب ؛ لأن هذا تطويل ، وعدول عن سواء السبيل .

(الخامس) الوجه الخامس انه اورد اعتراضا من جهة المنازع بقوله : فان قيل : الستم تقولون انه تعالى غير متناه في ذاته ، فيلزمكم جميع ما لزمتموه علينا . وقال في الجواب قلنا الشيء الذي يقال انه غير متناه على وجهين : (أحدهما) أنه غير مختص بجهة وحيز ، ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد . و (الثاني)

انه مختص بجهة وحيز ، إلا أنه مع ذلك ليس لذاته منقطع وحد ، فنحن إذا قلنا إنه لانهاية لذات الله عنيانا به التفسير الأول .

فيقال : المعقول المعروف إذا قيل هذا لايتناهى أولاً حد له ولاغاية ولانهاية: أن يكون موجوداً ، أو مقدر الوجود ، ويكون ذلك الموجود أو المقدر ليس له حد ولانهاية ولا منقطع ؛ بل لايفرض له حد ومنقطع إلا وهو موجود بعده كما يقال في وجود الباري وبقائه فيما لم يزل ، ووجوده وبقائه فيما لا يزال ، بل في وجود أهل الجنة في الجنة فيما لم يزل بقاءه لايتنهي ذلك الى حد الا ويكون بعده شيء ، كما أن وجود الباري لايقدر له حد ووقت الا وهو موجود قبله ، وكذلك اذا قدر أجسام أو أبعاد لاتتناهى فانه لايفنى قبله ، وكذلك إذا قدر أجسام أو أبعاد لاتتناهى فانه لايفنى منها شيء او يقدر منها الا وهي تكون موجودة بعده ، وكذلك مايقدر في الذهن الى حد ومنقطع الا ويقدر بعده شيء آخر ، وكذلك مايقدر في الذهن من عدم التناهي من العلل وغيرها كما بين فساده هو من هذا الباب .

فالغرض ان الشيء الذي يوصف بعدم التناهي إما حقيقة ، وإما مقداراً ممتنعاً وإما تقديراً غير ممتنع ، أو غير معلوم الامتناع : كلف مشترك في ذلك ، فاما وصف الشيء بانه غير متناه بمعنى أن ليس له حقيقة تقبل التناهي وتقبل عدم التناهي فوصف هذا بأنه غير متناه مثل صفة المعدوم بأنه غير متناهي ، لأنه لايمكن له نهاية وحد وطرف ؛ ولايمكن أن يقال وذاته لاتقبل أن يوصف بالتناهي وعدمه ؛ كما لايقبل أن يوصف بالحياة وعدمها ؛ ولابالعلم وعدمه ؛ ولابالقدرة وعدمه .

ولهذا يفرق من يفرق بين عدم المحض وعدم الصفة عما من شأنه أن يقبلها فان الأعمى والأصم ونحو ذلك لا يوصف به المعدوم المحض ، ولا يقال أيضاً للعدم

الحض إنه جاهل أو عاجز؛ أو يثبت له أنه عالم ولا قادر؛ بل كل صفة تستلزم الثبوت يمتنع أن يوصف بها المعدم؛ فاذا قيل: الأعمى والأصم كان ذلك نفياً للسمع والبصر عما يقبله؛ لاعتن المعدم الذي يمتنع أن يوصف بثبوت. ففرق بين نفي الصفة التي يمكن ثبوتها للموصوف في الذهن أو في الخارج، ونفي الصفة التي لا تكون لافي الذهن ولا في الخارج ثبوتها للموصوف. فاذا قيل: المعدم لا يتناهى والمعدم غير متناهى. كان المعنى أن المعدم ليس له حقيقة تقبل أن تكون متناهية أو غير متناهية، كما ليس له حقيقة تقبل أن تكون حية، أو غير حية، أو عالمة أو غير عالمة، أو قادرة أو غير قادرة.

فاذا قيل: قول القائل في الله إنه غير متناهي بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بالنهاية وعدمها. كان ذلك بمنزلة قول القائل ان الله ليس باصم ولا ميت ولا جاهل بمعنى أن ذاته لا تقبل الوصف بهذه الصفات وعدمها، فيكون المعنى حينئذ أنه لا يقال أصم، ولا يقال غير أصم ولا يقال ميت، ولا يقال غير ميت، وهذا شر من أقوال الملاحدة الذين يمتنعون من إثبات الأسماء الحسنى له ونفيها؛ فان أولئك يقولون لا تقول حي ولا غير حي، بل يسلبون أضدادها، فيقولون: هو ليس بميت ولا جاهل، وان كان هذا الذي قالوه يستلزم عدمه، كما تقدم؛ لكن ليس ظهور عدمه في ذلك كظهوره في قول القائل لا يوصف بالموت ولا بعدمه، ولا بالعجز ولا بعدمه، كما لا يوصف بالقدرة ولا بعدمها، ولا بالحياة ولا بعدمها، بمعنى أن ذلك لا يجوز أن يوصف بشيء من ذلك لانفياً ولا إثباتاً، فان هذا حال المعدم المحض

وإذا كان كذلك فقول القائل: أنا أقول ان الله غير متناهي في ذاته بمعنى ان ذاته [لا] تقبل أن يوصف بالمتناهي وعدمه — لأن ذلك من عوارض ذات المقدار، كما لا يوصف بالطول وعدمه، ولا بالقصر وعدمه، ولا بالاستدارة والتثليث والتربيع وعدم ذلك، لأن ذلك من عوارض المقدار وهو التجسيم والتحيز —

جمع بين النقيضين ؛ لأن قوله غير متناه في ذاته . يفهم المقدار الذي لا يتناهى ، وهو البعد الذى لا يتناهى ، كما إذا قيل : إنه لانهاية له في أزله أفهم ذلك البقاء الذى لا يتناهى في الأزل الذى لا يتناهى ، وهو عمر الله الذى لا يتناهى ، كما يحلف به فيقال : لعمر الله ، كما حلف النبي ﷺ وأصحابه بذلك .

وقولهم بعد ذلك : لا يقبل الوصف بالتناهى وعدمه ، نفي لما اثبتوه من كونه غير متناهي ، وكذلك قوله : امتنع أن يكون له طرف ونهاية وحد . وهذا يفهم منه أن ذاته غير متناهي فلانهاية لها ، وهو إنما أراد أن ذاته لا يجوز إثبات النهاية لها ولا سلبها عنها ، وهذا صفة المعدوم .

فالخاصل أنهم في هذا المقام إما أن يفسروا سلب النهاية بما هو صفة المعدوم ، أو بما يستلزم وجوداً غير متناهي في نفسه . فان قالوا : ان وجود ذلك الموجود غير متناه في نفسه . فهذا قول من يقول إن ذات الله لانهاية لها . وان قالوا إن ذاته لا يجوز أن يعتقد أو يقال فيها إنها متناهية أو أنها غير متناهي ؛ لأنها لا تقبل الاتصاف بذلك ، فهذا صفة المعدوم سواء ، فأحد الأمرين لازم ، إما تمثيل ربهم بالمعدوم ، وإما القول بأبعاد لانهاية لها .

وهكذا كان السلف يقولون عن قول الجهمية ، أنهم لما قالوا ان الله ليس على العرش وأنه لا يكون في مكان دون مكان : صاروا تارة يقولون إنه في كل مكان ، ويقول من يقول منهم إنه موجود ولانهاية لذاته ، فيجعلونه من الموجودات المخلوقة ، أو نفس وجودها ، وتارة يقولون ليس في مكان اصلاً ، ولا داخل العالم ولا خارجه فيجعلونه كالمعدومات ، فهم دائماً مترددون بين الاشراك وبين التعطيل : إما يجعلونه كالمخلوقات ، وإما ان يجعلوه كالمعدومات ؛ فالأول يكثر في عبادهم ومتصوفتهم ، والثاني يكثر في علمائهم ومتكلمتهم .

ولهذا لما كان صاحب (الفصوص) ونحوه من القسم الأول جعلوه نفس الموجودات ، وجوزوا كل شرك في العالم وجعلوه نفس العابد والمعبود ، والناسك والمنكوح ، والشاتم والمشتوم ، وقالوا ما عبد أحد الله ، ولا يمكن أن يعبد الا الله بل لا يتصور أن يكون العابد والمعبود عندهم إلا الله ، ولما كان صاحب التأسيس ونحوه من القسم الثاني جعلوه كالمعدومات المحضة ؛ ولهذا يقال فيهم : متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً . وهذا هو نهاية التعطيل . ومتصوقتهم يعبدون كل شيء . وهذا نهاية الاشراك .

ولهذا ذكر علماء الاسلام والسنة ان هذا السلب أول من ابتدعه في الاسلام هم الجهمية ، وليس له أصل في دين المسلمين ولا غيرهم ، بل الموجود في كتاب الله وسنة رسوله وكلام سلف الأمة وأئمتها هو نفي ادراك نهايته ونفي الاحاطة به كما قال تعالى : (لا تدركه الأبصار) وقال من قال من السلف لمن سأله عن هذه الأشياء : الست ترى السماء ؟ قال : بلى . قال أفسكها ترى ؟ قال : لا : قال فأنه أكبر . وكذلك قوله (ولا يحيطون به علما) سواء كان الضمير عائدا على الله ، أو على ما بين ايديهم ، فان ذلك يدل على عدم إحاطة العلم بالله من طريق الأولى و كذلك قول النبي ﷺ « لا أحصي ثناء اعليك أنت كما أثنت على نفسك » وغير ذلك ، وكذلك من قال من سلف الأمة إن حده لا يعلمه أحد غيره .

وقد قال سبحانه : (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) فاخبر سبحانه انهم ما قدروا الله حق قدره وهو يقبض الأرض بيده ويطوى السماء بيمينه كما استفاضت بذلك الأحادث الصحيحة عن النبي ﷺ ، مثل حديث أبي هريرة وابن عمر وابن مسعود كلها في الصحيحين ، ومثل حديث ابن عباس وغيره من الأحادith الحسان ، وقال أيضاً في الآية الأخرى : (وما قدروا الله حق قدره إذ

قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء) فالآية الأولى في الأصل الأول من الاسلام وهو « التوحيد » والثانية في الأصل الثاني وهو « الرسالة » وهؤلاء الجهمية لهم قدح في كلا الأصلين ؛ فانهم لا يقدرون الله حق قدره ، فلا يقبض عندهم أرضا ولا يطوي السماء بيمينه ؛ بل ليس له قدر في الحقيقة الخارجية عندهم ، وإنما قدره عندهم ما يقوم بالأنف والأذهان ، فيثبتون لقدره الوجود الذهني دون العيني ، وكذلك عندهم في الحقيقة ما تكلم بشيء حتى ينزله على بشر ، لاسيما الصابئة المتفلسفة منهم ؛ فان الكلام إنما يفيض عندهم على قلب النبي من العقل الفعال لا من رب العالمين .

وقد قال في الآية الأخرى : (وأن الى ربك المنتهى) وقال : (إنك كادح الى ربك كدحا فملاقيه) وقال : (وردوا الى الله مولاهم الحق) وقال : (الا الى الله تصير الأمور) واذا كان منتهى المخلوقات اليه ، وهو الغاية والنهاية التي ينتهي اليها امتنع أن يكون بحيث لا ينتهي اليه ، ولا يكون غاية . وما لا يوصف بالنهاية لا ينتهي اليه أصلا ؛ فانه لا اختصاص له حتى يكون الشيء غير منته اليه ثم ينتهي اليه ، بل وصف الشيء بالانتهاء اليه وعدم الانتهاء اليه سواء كما يقوله الجهمية فانه لا يتصور عندهم ان ينتهي الى الله شيء ، أو يرجع اليه أمر ، أو يصير اليه أمر أو يرد إليه أحد ، لاسيما الاتحادية منهم من يقول انه في كل مكان ، كما لا يتصور عنده أن ينزل من عنده شيء أو يعرج اليه شيء ، أو يصعد اليه شيء ، وليس هذا موضع تقرير ذلك .

وإنما الغرض هنا ، أن قوله : الشيء الذي يقال إنه غير متناه على وجهين ، أحدهما انه غير مختص بجهة وحيز . قول لا يعرف ، ما يعرف اطلاق القول على شيء بأنه غير متناه بهذا المعنى أصلا إلا إذا كان معدوماً ، أو كان ذاهباً في الجهات كلها غير متناه ، كما يقدر من الأبعاد .

الوجه السادس ان هذا الوجه معارض بما اختص الله به سبحانه من الحقيقة والصفات ؛ فان الاختصاص بالوصف كالاختصاص بالقدر، فهو مختص بالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك بحيث له صفات مخصوصة يمتنع اتصافه بأضدادها ونقائضها ، ويقال فيها نظير ما قالوا في المقدار بأن يقال : إما أن تكون الصفات متناهية أو غير متناهية ، أو متناهية من وجه دون وجه . فان كانت متناهية فكل متناهي يستدعي مخصصاً ، ويقبل الزيادة والنقص كما قدره في المقدار . وان لم [تكن] متناهية لزم وجود صفات لانهاية لها . وفرض وصف لانهاية له كفرض قدر لانهاية له ، فان الصفة لا بد لها من محل ويلزم من عدم تناهيها عدم تناهي محلها . وايضا فان كل صفة متميزة عن الأخرى ، فيكون للصفات عدد ، فاما أن يكون عدد الصفات يتناهي ، أو لا يتناهي ، فان تناهي لزم الأول ، وإن لم يتناهي لزم الثاني ، وإذا كان له أعداد لا يتناهي ، فهو كمقدار لا يتناهي ، فكما يحتج به على امتناع مقدار لا يتناهي يحتج به على امتناع عدد صفات لا يتناهي ، إذ ما يفرض من المسامحة وعدمها في المقدار يفرض من المطابقة وعدمها في الأعداد .

وهذا الوجه يمكن أن يلزم به كل أحد فانه لا بد من الاعتراف بوجود له خاصة يتميز بها عما سواه ؛ إذ وجود ليست له خاصة تميزه ممتنع ، والكليات مع كونها موجودة في الأذهان فتتميز ما في نفس زيد عما في نفس عمرو ؛ فانها من الصفات القائمة بالأذهان . وإذا كان لكل موجود خاصة يتميز بها سواء كان واجباً بذاته أو كان ممكناً فالقول في اختصاصه بتلك الخاصية كالقول في اختصاصه بقدر .

قوله (البرهان الرابع) على أنه يتنوع ان يحصل في الحيز والجهة : ان هذا الحصول اما ان يكون واجبا على جائزا وكلاهما باطل

(١) فصل

قال الرازي (البرهان الرابع) على أنه يتنوع ان يحصل في الجهة والحيز هو

أنه لو حصل في شيء من الجهات والأحياز لكان إيمان يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أولاً مع وجوب أن يحصل فيه . والقسمان باطلان ، فكان القول بانه تعالى حاصل في جهة محالاً وإنما قلنا إنه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه :

(الأول) : أن ذاته مساوية لذوات سائر الأجسام في كونه حاصلًا في الحيز ممتدًا في الجهة ، وإذا اثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام الذات على ما بيناه في البرهان الأول في نفي كونه جسمًا . وإذا ثبت التساوي مطلقًا فكل ما صح على أحد المتساويين وجب أن يصح على الآخر ، ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها في ذلك الحيز وهو المطلوب .

(الثاني) : أنه لو وجب حصوله في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات ، فحينئذ تكون الجهات شيئاً موجوداً ، فإذا كان الله واجب الحصول في الجهة أزلًا وأبدًا التزموا قديماً آخر مع الله تعالى في الأزل ، وذلك محال .

(الثالث) (أنه لو جاز في شيء مختص بجهة معينة ان يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء أن بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجه عنه . وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث الأجسام في ذلك . فثبت أن القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً .

(الرابع) وهو أننا نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون حكمها واحداً وذلك يمنع القول بأن الله تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين .

فان قالوا : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أزلي ؟ قلنا : هذا باطل لوجهين :

(أحدهما) انه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض ، فلم يكن هناك لافوق ولا تحت ، فبطل قولكم .

(الثاني) لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت أموراً موجودة قابلة للانقسام ، وذلك يقتضي تقدم الجسم ؛ لأنه لامعنى للجسم الا ذلك .

(الثالث) هو أنه لو جاز أن يختص ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث المعينة ببعض الأوقات دون بعض على سبيل الوجوب مع كونها متساوية في العقل ، وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها عن الصانع ، ولجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الأوقات على سبيل الوجوب ، وعلى هذا التقدير ينسد باب إثبات الصانع ، وباب اثبات وجوبه وقدمه .

(الخامس) أنه لو حصل في حيز معين مع كونه لا يمكنه الخروج منه لكان كالمفلوج الذي لا يمكنه ان يتحرك أو كالمربوط الممنوع من الحركة ، وذلك نقص ، والنقص على الله محال .

وأما « القسم الثاني » وهو أن يقال إنه تعالى حصل في الحيز مع جواز كونه حاصلًا فيه ، فنقول ان هذا محال ؛ لأنه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الا يجعل جاعل وتخصيص مخصص ، وكل ما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم أن لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً ، لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً ، واذا كان في الأزل مبرءاً عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز ، والا لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وهو محال (×) .

الجواب : ان لفظ
الحيز والجهة فيه
اشتراك

والكلام على هذه الحجة على قول من يطلق الحيز والجهة ومن لا يطلق ذلك على مذهب مثبتة الجسم ونفاته مع قولهم إنه على العرش سواء ؛ فانه يمكن ان يقال : لو كان فوق العرش أو كان عالياً على العرش لكانت فوقيته وعلوه ، إما واجباً ، وإما جائزاً . وساق الحجة . والجواب عنها : أن يعرف أن لفظ الحيز والجهة ونحو ذلك فيه اشتراك ، كما تقدم . فقد يراد به شيء منفصل عن الله كالعرش والغمام ، وقد يراد به ما ليس منفصلاً عنه . كما ذكرنا أن لفظ « الحيز » و « الحد » في المخلوقات يراد به ما ينفصل عن الحدود ويحيط به ، ويراد به نهاية الشيء وجوانبه ؛ فان كلاهما يجوز . وقد يراد بالحيز أمر عدمي وهو ما يقدر فيه الأجسام ، وهو المعروف من لفظ الحيز عند المتكلمين الذين يفرقون بين لفظ الحيز والمكان ، فيقولون : الحيز تقدير المكان . وكذلك « الجهة » قد يعنى بها أمر وجودي منفصل عنه ، فقد يعنى بها ما لا يقتضى موجوداً غيره ، بل يكون إما أمراً عديماً واما نسبياً وإضافياً . واذا كان في الألفاظ اشتراك فمن مسمى ذلك ما يكون واجباً ، ومنه ما يكون جائزاً . والاستفصال يكشف حقيقة الحال ، وحينئذ فالكلام عليها من وجوه :

ان عنى نهابة
المتحيز .. وكونه
بعيث يشار اليه
لم نسلم ان
ذلك غير واجب
(وهو الوجه
الأول)

الأول أن يقال : ماتعنى بقولك : لو حصل فى شيء من الجهات والأحياز لكان إما أن يحصل مع الوجوب ، أو مع عدم الوجوب . أتعنى بالحيز ما هو من لوازم المتحيز ، وهي نهايته وحده الداخلى فى مساهم ؟ أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش ؟ وكذلك « الجهة » أتريد بالجهة أمراً موجوداً منفصلاً عنه ؟ أم تريد بالجهة كونه بحيث يشار اليه ، ويمكن الاحساس به وان لم يكن هناك موجود غيره ؟ فان أراد بالحيز المعنى الأول ، وهو ما هو من لوازم كل متحيز وان أراد بالجهة كونه يشار اليه من غير وجود شيء منفصل عنه : لم نسلم أن ذلك غير واجب ، وبهذا التفصيل يظهر الجواب عما ذكره من الوجوه .

أما قوله : لا يجب في سائر الذوات حصولها في ذلك الحيز ، فكذلك هذا . فيقال له : بل يجب في سائر الذوات المتحيزة أن يكون لكل منها تحيز يخصه ، وهو قدره ونهايته التي تحيط به ، ويلزمه الحيز الذي هو تقدير المكان ، وهو عدمي ، لكن لا يجب أن يكون عين تحيز هذا وعين حيزه الذي هو نهايته أن يكون عين تحيز الآخر وحيزه الذي هو نهايته ، كما لا يجب ان يكون عين هذا هو عين الآخر ؛ فان حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه ، والشيثان المتماثلان لا يكون أحدهما عين الآخر ؛ فان هذا لا يقوله عاقل ، وهذا معلوم بالاضطرار لانزاع فيه ، هذا لو سلم أن الأجسام متماثلة ، فكيف وقد تقدم أن هذا قول باطل .

الجواب عن الوجه
الثاني

و كذلك قوله في (الثاني) : لو وجب حصوله في تلك الجهة لكانت مخالفة لغيرها ، فيكون موجوداً فيكون مع الله قديم آخر . يقال : اثبات صفة (١) قديمة ليس ممتنعاً على الله ، كما اتفق عليه الصفاتية ، أو لانسلم أنه ممتنع ، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه ابلغ من صفاته الذاتية ؛ فان كل وجود متحيز بدون الحيز الذي هو جوانبه المحيطة به يمنع أن يكون هو إياه والقديم الذي يمتنع وجوده مع الله ما يكون شيئاً منفصلاً عنه ؛ بل شيء يكون داخلًا في مسماه ليس خارجاً عنه .

الجواب عن الوجه
الثالث

وقوله في (الوجه الثالث) : لو جاز دعوى وجوب اختصاص شيء بجهة معينة جاز ان يدعى في بعض الأجسام حصوله في حيز بعينه على سبيل الوجوب ، وحينئذ لا يتمشى دليل حدوث الأجسام ؛ بل يلزمه تجويز قدم بعضها يقال له كل جسم فانه مختص بتحيز ، وحيزه الذي هو جوانبه ونهايته وحدوده الداخلة في مسماه ، وأما اختصاصه بتحيز وجودي منفصل عنه فذلك شيء آخر لا يلزم ، كما قد بيناه . فاعلم أن ذلك لا ينافي ما ذكره من دليل حدوث الأجسام ، مع أن ذلك

الدليل لانترضييه لاهذا لكن لمعاني آخر ، ومع أن المنازعين له الذين يقولون هو جسم أوله حد وقدر ينازعونه في حدوث كل ما كان جسماً أوله حد ، فقد يقولون : دعوى حدوث جميع هذا مثل دعوى حدوث كل ذات ، أو كل موصوف ، أو كل صفة وموصوف وحدث كل قائم بنفسه أو كل موجود ، ونحو ذلك .

وقوله في (الوجه الرابع) : الاحياز متساوية ، وذلك يمنع الاختصاص ببعضها على التعيين . يقال له : الأحياز المتساوية التي تدعى فيها التساوي هي ما كانت منفصلة عن المتحيز ، كما ذكر من الخلاء والفراغ ، وأما الذي هو داخل في مسمى المتحيز وهو جانبه وحده ونهايته ، فهذا تابع للمتحيز ، وهذه الأحياز مختلفة باختلاف المتحيزات ، فحيز كل متحيز وهو حده ونهايته وجانبه يتبع حقيقته ، وهذا ظاهر ، فحيز الذهب ذهب وحيز الفضة فضة بهذا الاعتبار .

الجواب عن الوجه الرابع

وقوله في (الوجه الخامس) : المختص بحيز معين يكون كالربوط والمفلوج . يقال له : هذا إنما يقال إذا كان في حيز وجودي منفصل عنه ، أما ما هو داخل في مسمى نفسه وهو حده ونهايته فلا يلزم ذلك فيه ، كما لا يلزم في سائر المتحيزات ، وهذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم (١) في سائر المتحيزات ، وهذا ظاهر ؛ بل عدم هذا يستلزم عدم بعض الشيء .

الجواب عن الوجه الخامس

الوجه الثاني أن يقال : إذا أراد القائل بأنه متحيز وأراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه كالنمام والعرش فإنه قد يقول حصوله فيه على سبيل الجواز ، وبذلك يظهر الجواب عن قوله : ذلك الاختصاص لا يكون إلا بجعل جاعل وهو الفاعل المتقدم على التخصيص ، فيلزم أن لا يكون ذات الله في الحيز أزلياً؛ فإن هذا سلم

« ثانياً » ان أراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه فحصوله فيه على سبيل الجواز (وهو الجواب عن القسم الثاني)

(١) كذا بالأصل ولعله : العدم .

على هذا التقدير بأن حصول ذاته فوق العرش ليس أزليا ، بل كان الله قبل أن يكون مستوياً على العرش ، سواء قيل إن الاستواء أمر نسبي إضافي أو قيل إنه من صفات الأفعال وانه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويا عليه : فعلى التقديرين إنما حصل الاستواء بخلق العرش ، وخلق العرش بمشيئته واختياره ،

وأما قوله : وإذا كان في الأزل مبرءاً عن الموضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصاً بالحيز والالزم الانقلاب في ذاته . يقال له : هذا ممنوع ؛ فانه اذا كان في الأزل مبرءاً عن حيز وجودي كالعرش والغمام ثم صار بعد أن خلق العرش والعالم فوقه لم يكن ذلك ممتنعاً ؛ فان تجدد النسب والاضافات عليه جائز باتفاق العقلاء ؛ وأما إن قيل إن الاستواء فعل وأنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستويا كما هو المعروف من مذاهب السلف وأهل الحديث : فهذا مبني على مسألة الحركة وحلول الحوادث ، وقد تقدم كلامه بان هذا لم يقيم دليل عقلي على نفيه ، وان جميع الطوائف يلزمهم القول به ، وليس ذلك انقلاب في ذات الله (١) بحال كما تقدم .

وهو إنما ادعى لزوم الانقلاب لأنه أخذ لفظ الحيز بالاشتراك فقدراً أنه يصير متحيزاً بعد أن لم يكن متحيزاً ، ومعلوم أن هذا يوجب انقلاب ذاته ؛ فان ضرورة صير (٢) المتحيز متحيزاً توجب الانقلابات ؛ لكن هذا التحيز هو القسم الأول ، وهو التحيز اللازم للمتحيز الذي يمتنع انفصاله عنه . والمراد بالحيز في هذا المتحيز إما أمر عدمي ، أو إضافي ، أو المراد به جوانب المتحيز ونهايته . فلو كان في الأزل مبرءاً عن هذا ثم صار موصوفاً به لزم الانقلاب . ونظيره في المخلوقات أن يصير مالمس بجسم جسماً ، وهذا عند قوم ممتنع ، وعند قوم قد يقبل الله الأعراض

(١) بالأصل : في كتاب الله . وهو غلط .

(٢) بالأصل : عسر . أو : غير .

أجساماً ، وذلك انقلاب بلا نزاع ، أما إذا اريد بالخير أمراً موجوداً منفصلاً عنه فلا يلزم بكونه فوقه وعليه أن تنقلب ذاته بوجه من الوجوه .

فان للناس في كونه فوق العرش والعالم قولان مشهوران لعامة الطوائف من المتكلمين ، وأهل الحديث ، والفقهاء ، والصوفية (١) من احساب ابى حنيفة والشافعي واحمد وغيرهم : (أحدهما) أنه مجرد نسبة واطافة بين المخلوق والخالق او بين العرش والرب ، تجددت بحلقه للعرش من غير أن يكون هو في نفسه تحرك أو تصرف بنفسه شيئاً ، وهذا قول من يقول يمتنع حلول الحوادث بذاته ، وتمتنع الحركة عليه . و(القول الثاني) هو المشهور عن السلف وأئمة أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية (٢) من الطوائف الأربعة وغيرهم أنه استوى عليه بعد أن خلق السموات والأرض ؛ كما دل عليه القرآن ؛ فيكون قد استوى عليه بعد ان لم يكن مستوياً عليه ؛ وكذلك استواؤه الى السماء ، ومجيؤه وإتيانه ؛ كما وردت بذلك النصوص المتواترة الصحيحة ؛ وعلى هذا التقدير فليس في ذلك انقلاب لذاته ؛ بل قد ذكر هو أن ليس في الأدلة العقلية ما يحيل ذلك .

« ثالثاً » ان
يقال : تحيزه
واجب اذا عني به
تقدير المكان

الوجه الثالث ان يقال : تحيزه واجب ويحزم بذلك بناء على أن نفس العرش ليس بحيز ؛ بل الحيز تقدير المكان ؛ ومن قال بذلك فهم في جواز الحركة عليه على قولين . فمن قال بالامتناع يقول إنه لما خلق العرش تجددت بينه وبين العرش نسبة ولم يتغير عما كان موصوفاً — إن وصفه بأنه متحيز . فانا قد ذكرنا أن للقائلين بأنه على العرش في ذلك قولان .

(١) كذا بالأصل . وقاعدته في حكاية أقوال هؤلاء اذا ذكر الصوفية ان يذكرهم بعد الفقهاء .

وقد يقول : إن حصوله في الحيز المعين واجب . ومن قال ذلك يجب عن أوجهه الخمسة : أما (الوجه الأول) فبني على تماثل المتحيزات ، وقد تقدم أن هذا باطل .

عود على الجواب
عن الوجه الثاني

وأما قوله (في الوجه الثاني) أنه لو وجب حصوله في الجهة وامتنع حصوله في غيرها لكانت تلك الجهة مخالفة لغيرها في الحقيقة فتكون موجودة فيكون مع الله قديم غيره تعالى . يقال له : هؤلاء لا يقولون إن الحيز الذي يجب لله أمراً موجوداً منفصلاً عنه ، بل هو عندهم أمر عدمي بينه وبين الله نسبة وإضافة ، أو هو تقدير المكان ، وذلك لا يقتضى وجود قديم آخر مع الله . ومن قال إن تقدير الزمان وتقدير المكان وجوديان قال بقدمهما جميعاً كما يقول ذلك طائفة من الصابئة ومن اتبعهم . ثم قد يقولون إن ذلك لازم لواجب الوجود بنفسه ، وقد يقولون ان القدماء خمسة : الزمان ، والمكان ، والنفس ، والهوى ، وواجب الوجود بنفسه ، كما يقول ذلك بعض الصابئين ومن اتبعهم كديمقراطيس (١) . والغرض ان المسلمين الذين يقولون ليس مع الله قديم منفصل عنه موجود لا يقولون ان الحيز موجود ، وقد تقدم الدليل على ذلك ، وقد قال هو بعد هذا : إنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم الحض . وذلك يناهى قوله ان ان الأحياء وجودية .

وأما قوله ما سبب الاختصاص بهذا الأمر العدم فسيأتي الكلام عليه .

عود على الجواب
عن الوجه الثالث

وهؤلاء يقولون : قوله في (الوجه الثالث) : لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن يقال اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز أيضاً ادعاء ان بعض الأجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب ، وعلى هذا لا يتمشى دليل حدوث العالم ؛ فثبت ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم بحدوث كل الأجسام ، بل يلزمه تجويز ان يكون بعضها قديماً . فهم يجيبون بجوابين :

(١) انظر مقالة « ديمقراطيس » في الملل والنحل جزء (٢ ص ١٠٠) .

أحدهما ان الأجسام مختلفة بالحقيقة فلا يلزم من اختصاص بعضها بصفة معينة أن يكون غيره مختصاً بمثل تلك الصفة ، كما أنه عندهم إذا اخص بسائر صفاته الذاتية لم يلزم أن يكون غيره مختصاً لغيره .

الثاني أنهم إذا قالوا بان بعض الأجسام الباقية مختص بجزء معين انما يبطل الدليل الذي ذكره منازعوهم ، ولاريب في بطلان هذا الدليل عندهم ، كما اتفق السلف والأئمة على أنه من الكلام المنهى عنه ، ومن قال من هؤلاء إنه جسم لم ينكر أن الأجسام كلها ليست محدثة ، كما لا ينكر أن القامات بأنفسها كلها ليست محدثة ، وأن الموصوفات كلها ليست محدثة ؛ بل يضل من يطلق العموم بحدوث الأجسام ، كما يضل من أطلق القول بحدوث الموصوفات والقامات بانفسها او الموجودات .

ويقولون قوله في الوجه (الرابع) : إنا نعلم بالضرورة أن الأحياء بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف ، وذلك يمنع وجوب الاختصاص ببعضها . فهم يقولون : ليس الاختصاص لمعنى فيها ؛ بل هو لمعنى في نفسه وهو امتناع الحركة عليه والانتقال عنه ، كما يوافقهم هو على ذلك ، وأيضاً فالعالم مختص بجزءه لمعنى فيه لا في حيزه .

عود على الجواب
عن الوجه الرابع

وأما السؤال الذي أورده من جهتهم : لم لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى ، وجوابه بأنه قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف ، وبأنه لو كان الفوقاني متحيزاً عن التحتاني لكانت وجودية . فانهم يقولون : كونه فوق العالم انما يظهر اذا خلق العالم ؛ فانه لما خلقه وهو على علو يستحقه بنفسه ، وخلق العالم بصفة التحت وجب أن يكون فوق العالم لمعنى في نفسه وفي العالم ، لا لمعنى وجودي في الحيز ، وإن لم يكن قبل خلق العالم ولا فوق العالم الا لعدم المحض

سؤال أورده من
جهة منازعيه ،
واجاب عنه .
جوابهم عنه

والخلاء الصرف : فالاختصاص بالحيز لامتناع الحركة عليه عندهم ، ووجوب علوه لمعنى فى نفسه وفى العالم .

و كذلك قوله فى الثالث : لو جاز اختصاص ذات الاله ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون الأحياز متساوية ، يلزم استغناءؤها عن الصانع . فيقولون هذا بناء على أن الأحياز أمور وجودية ، وليس الأمر كذلك ؛ بل هي أمور عدمية .

وقوله فى الخامس انه يكون كالمفلوج الذى لا يمكنه الحركة وهو نقص ، وهو على الله محال . فيقال : أنت تقول ان نفي النقص عن الله لا يعلم بالعقل . وأنت أيضاً تقول : لا يجوز عليه الحركة ، وقد تقدم الكلام على هذا فى آخر حجة من نفي الجسم ، وهو برهان الحركة ، وبينا أن ما وصف به قول مناظريه يلزمه مثله أو أكثر .

الوجه الرابع قول من لا يوجب حصوله فى حيز معين خارج عنه وجودياً كان او عدمياً ؛ بل ذلك عنده على سبيل الجواز مطلقاً ، وهو قول كل من يقول انه استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض بعد ان لم يكن مستوياً عليه ، ويقول انه [استوى] الى السماء ، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي ، إلى سائر ما جاءت به النصوص من ذلك . وعلى قول هؤلاء يجب حصوله فى حيز معين جل وتكون ذاته مستلزمة للتحيز المطلق للحيز معين ، وإذا حصل فى حيز معين جاز ان يكون حاصلًا فيه ولم يجب .

وأما قوله : إن هذا محال ، لأنه لو كان كذلك لما ترجح ذلك الاختصاص الاجملى جاعل وتخصيص مخصص ، وما كان كذلك فالفاعل متقدم عليه ، فيلزم

قوله : ان ذلك محال ..

أن يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً ؛ لأن ما تأخر عن الغير لا يكون أزلياً .
يقال له : أما اختصاصه بحيز دون حيز فهو الذي يفتقر الى جعل جاعل ، وأما
أصل التحيز فمن لوازم ذاته القدرة والفعل ؛ فان القدرة على كل شئ ، لوازم ذاته ،
وأما تخصيص بعض المقدورات فتتبع مشيئته واختياره . وعلى هذا فنقول : حصوله
في حيز معين دون غيره بمشيئته واختياره ؛ وذلك لأن هذا هو الفعل والتصرف
والحركة ، كما يقولون : إنه مازال متكلماً إذا شاء ، كذلك يقولون : مازال فاعلاً
بنفسه إذا شاء ، وعلى هذا فحصول ذاته في الأزل يكون أزلياً ؛ لأنه من لوازم
ذاته ؛ لكن تعين حيز دون حيز هو تابع لمشيئته واختياره ، وذلك أن الأحياء
ليست أموراً وجودية ، بل هي أمور عدمية ، فليس الأمر إلا مجرد كونه يفعل
بنفسه ويتصرف . وتقدم الفاعل على هذا الفعل كتقدم حركة اليد على حركة
الخطام لايوجب ذلك تقدماً بالزمان .

وعلى هذا فيقال : الوجه الخامس : وقولك : لو حصل في شئ من الأحياء
والجهات لكان إما أن يحصل مع وجوب أن يحصل فيه ، أو لا مع الوجوب . فيقال
أتريد بالوجوب وجوب الحيز المطلق ؟ أو وجوب حيز معين ؟ فان أردت الأول
فالوجوه الخمسة المذكورة لا تنفي ذلك . وإن أردت الثاني فقوله إن هذا يلزم أن
لا يكون حصول ذات الله في الحيز أزلياً . يقال هذا ممنوع .

« خامساً » ان
يقال اتريد
وجوب الحيز
مطلقاً او حيز
معين

قوله : ما ترجح وجود ذلك الاختصاص الاجعل جاعل ، وكل ما كان
كذلك فالفاعل متقدم عليه ، وما تأخر عن الحيز لا يكون أزلياً . يقال له : التقدم
في مثل هذا لا يوجب أن يكون بزمان يفصل بين الفعل والفاعل ، كما تقول
حركت يدي فتحرك ثوبي أو تحرك خاتمي ونحو ذلك ، فحركة اليد متقدمة على
حركة الخطام والسك ، ومع هذا فزمانها واحد ؛ فكذلك إذا كان هذا
التخصيص جائزاً وهو بمشيئته واختياره لم يمنع ذلك ان يتقدماً على فعله تقدماً بغير

الزمان ، وهذا القدر وإن كان الفلاسفة يقولونه في تقدمه على العالم فهو لاه لم يقولوه في ذلك ؛ بل قالوه في تقدمه على هذا الفعل القائم بنفسه والتحيز المعين ، وهم يقولون ذلك في سائر ما يضاف اليه من اعيان الأقوال وأعيان الأفعال القائمة بنفسه التي يمكن أن يكون يقول ويفعل غيرها مما يكون بمشيئته واختياره ، وهذا قول طوائف كثيرة من منازعيه معروف عنهم من أهل الكلام وأهل الحديث والصوفية وغيرهم .

فصل (١)

قوله (البرهان الخامس) انه يلزم على القول بالجهة أن يكون في جهة التحت في بعض الأحوال

قال الرازي (البرهان الخامس) هو أن الأرض كرة ، فإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة . بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمرى فإذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا انه حصل في أول الليل ، وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا إنه حصل في آخر الليل ، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب ، وذلك يوجب كون الأرض كرة . وإنما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز ، وذلك أن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان أهل المغرب ، وعلى العكس . فلو اختص البارى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس ، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم ، فثبت أنه يمتنع كونه مختصا بالجهة (X) .

ما ذكره الرازي من استدارة الافلاك لا تنازعه فيه

والكلام على هذا ان يقال : هذا الذي ذكره مبني على أن الأرض مستديرة والأفلاك مستديرة . وهذا القدر قد ينازعه فيه بعض الناس ، فان من أهل الكلام

(١) قال الناسخ في الحاشية : فائدة في الجهة .

(X) ص ٥٦ ، ٥٧ .

من نازعه فيه ودفع كون الأفلاك مستديرة ، كما فعل بعض من رد عليهم في كتاب « الدقايق » وغيرهم ، وكذلك قد يدفع ذلك بعض من ينتسب الى العلم وربما حصل هذا من أقوال المنجمين التي يخالف الشرع ، وكذلك المتكلم قد ينازع في هذا بطريق جدلية ، وهذا المتفقه قد ينازع في هذا زعماً منه أن هذا يخالف للشريعة ، وليس مع واحد منهما دليل شرعى ولا عقلى يخالف ذلك ، ولا يمنع كون الأفلاك مستديرة ، ولا ينقل عن أحد من أئمة الاسلام وعلمائه النزاع في ذلك بل قد ذكر غير واحد من علماء المسلمين مثل الشيخ ابي جعفر بن المنادي أحد العلماء المشاهير ذوى التصانيف الكثيرة من الطبقة الثانية من أصحاب الامام احمد (١) ومثل محمد بن حزم ، ومثل ابي الفرج ابن الجوزي إجماع المسلمين على أن الأفلاك مستديرة ، وأبو جعفر من أعظم الناس اطلاعاً وكذلك هؤلاء . وإذا ذكر هو أو غيره إجماع علماء المسلمين على أن الأفلاك مستديرة كان من نازع بعد هذا الاجماع من متكلم ومتفقه وغيرها مسبوقةً بالاجماع ، وماعلمت منازعاً في ذلك الا نقل الاجماع الذي ذكره ابو جعفر بن المنادي . وإن كان قد نقل عن بعض السلف نزاع في حركة الأفلاك ؛ لكن ما علمت عنهم نزاعاً في استدارتها .

وقد ذكر العلماء دلالة الكتاب والسنة على ان الأفلاك مستديرة من وجوه كثيرة ليس هذا موضعها ، قد كتبنا في ذلك ما تيسر في غير هذا الموضوع (٢) مثل قوله تعالى في موضعين من كتابه : (وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون) قال ابن عباس : في فلكة مثل فلكة المغزل . و«الفلك» في اللغة هو الشيء المستدير ، ومنه يقال : تفلك ثدي الجارية . إذا

(١) أحمد بن جعفر بن محمد بن عبيد الله بن يزيد أبو الحسين من الطبقة الثانية (م ٣٣٦ هـ)
(٢) انظر رسالة « العرشية » وتفسير الآيتين في فتاويه .

استدار ، ومنه : فلكة المغزل ، وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « إذا سألت الله الجنة فأسأله الفردوس ، فانها أعلا الجنة ، وأوسط الجنة وسقفها عرش الرحمن » والأعلى لا يكون الأوسط الا اذا كان الشكل مستديرا ؛ بخلاف المربع والمثلث ونحوهما من الأشكال فانه لا يكون أعلاه أوسطه .

وفي حديث الأبيط الذي رواه ابو داود وغيره عن جبير بن محمد ، عن جبير ابن مطعم ، عن أبيه ، عن جده ، قال : « أتى رسول الله ﷺ أعرابي ، فقال يارسول الله جهدت الأنفس وضاعت العيال وهلكت الأنعام فاستسق الله لنا فانا نستشفع بك الى الله ونستشفع بالله عليك ، فقال رسول الله ﷺ : ويحك أتدرى ماتقول ، وسبح رسول الله ﷺ فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال : ويحك أتدرى ماتقول ، لا يستشفع بالله على أحد من خلقه ، شان الله أعظم من ذلك ، ويحك اتدري ماالله ، إن عرشه على سمواته هكذا وقال بأصابعه مثل القبة عليه ، وإنه ليئط به أطيط الرجل بالراكب » قال ابو داود وقال ابن بشار في حديثه : « ان الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته » وساق الحديث ولفظ عثمان بن سعيد عن ابن بشار « إن الله فوق عرشه ، فوق سمواته ، فوق أرضه مثل القبة ، وأشار النبي ﷺ بيده مثل القبة ، وأنه ليئط به أطيط الرجل بالراكب » .

وقد قال سبحانه وتعالى : (وسع كرسيه السموات والأرض) وفي حديث ابي ذر عن النبي ﷺ قال : « ما السموات السبع في الكرسي الا حلقة ملقاة بأرض فلاة ، والكرسي في العرش مثل تلك الحلقة في الفلاة ، والعرش لا يقدر أحد قدره إلا الله » وقد روى ابو بكر الخلال في كتاب « السنة » : اخبرني حرب حدثنا محمد بن مهدي ومالك ، ثنا اسماعيل بن عبدالكريم ، ثنا عبدالصمد بن معقل قال سمعت هناد ذكر من عظمة الله تعالى ؛ قال : إن السموات السبع والأرضين

السبع والبحار لفي الهيكل ، وإن الهيكل لفي الكرسي ، وإن قدميه على الكرسي . وقال الخلال : سألت ابراهيم الحربي عن حديث وهب بن منبه « ان السموات والأرض لفي الهيكل » فقال : الهيكل هو الشيء العظيم ، وأنت اذا دخلت البيعة ورأيت الشيء العظيم يعني عندهم يسمونه الهيكل « وإن الهيكل لفي الكرسي ؛ وإن الكرسي لفي العرش . قال : والعرش اعظم من ذلك » وروى عمر بن سعيد : حدثنا الحماني ، حدثنا الحكم بن ظهير ، عن عاصم ؛ عن زر عن عبد الله هو ابن مسعود قال : ما السموات والأرض في الكرسي الا مثل حلقة بأرض فلاة . وقال : ثنا يحيى الحماني ؛ ثنا أبو معوية عن الأعمش ؛ عن مجاهد قال ما لسموات والأرض في الكرسي إلا بمنزلة حلقة في أرض فلاة ، وقال : ثنا موسى بن اسماعيل ، ثنا حماد هو ابن سلمة ؛ عن عاصم ، عن زر ؛ عن عبد الله بن مسعود قال بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام ؛ ومن الكرسي الى الماء خمسمائة عام ، والعرش على الماء ؛ والله فوق العرش ؛ وهو يعلم ما أنتم عليه . وقال ثنا يحيى الحماني وابو بكر ؛ قال حدثنا وكيع ؛ عن سفيان ؛ عن عمار الدهني ؛ عن مسلم البطين ؛ عن سعيد بن جبير ؛ عن ابن عباس ؛ قال . الكرسي موضع القدمين ؛ والعرش لا يقدر قدره الا الله .

وقد أخبر الله تعالى في كتابه انه جعل الأرض فراشا، والسماء بناء ؛ والأبنية هي الخيام والفساطيط ، وفيها استدارة ، وذكر أنه جعل الأرض مهاداً ، وأنه بسطها وأخبر أنه جعل الجبال فيها أوتاداً . وروى الخلال في كتاب « السنة » قال : أعطاني محمد بن عوف هذا الحديث وقال اروه عنى فانه بسماعي ابو المغيرة ، قال : ثنا ابن مهدي ، قال ثنا ابو الزاهرية ، عن أبي شجرة ، عن عبد الله بن عمرو ، أن النبي ﷺ سئل عن الأرض على ماهي ، قال : « الأرضون على الماء » وروى الامام أحمد في مسنده ان النبي ﷺ قال : « مامن ليلة إلا والبحر يستأذن ربه

أن يغرق بنى آدم فينهاه ربه ، ولو لا ذلك لأغرقتهم » وهذا كله مما يبين أن الماء محيط بالأرض ، وان من شأنه العلو عليها . ولكن الله مهد الأرض وقد ثبتها وبسطها في الماء ، وأوتدها بالجبال الراسيات التي ترسيها أن تميد وتضطرب ؛ فان السفينة اذا كانت في البحر لا بد لها من شيء يثقلها ويسكنها والامادات واضطربت . وليس هذا موضع بسط ذلك وشرحه وما يرد عليه .

وإنما الغرض أنما ذكره هذا الرازي من استدارة الفلك لاننازعه فيه ، كما قد ينازعه فيه بعض الجهال ، وكما ينقل هو ؛ فانه تارة يدخل مع المنجمين في الشرك وعبادة الكواكب ، وتارة ينازعهم في الأمور المعلومه من الحساب ، وكلاهما خروج عن الحق .

وقد احتج هنا بالحجة المشهورة عند أهل الحساب الناظرين في هيئة الأفلاك والأرض وهي صورتها وشكلها ؛ فانهم يستدلون على أن الشمس والقمر والكواكب تطلع في مشرق الأرض قبل طلوعها في المغرب ؛ وتغرب في مشرق الأرض قبل غروبها في المغرب ؛ ولهذا يكون اوائل الليل والنهار في المشرق قبل المغرب ، وأما اول الشهر فيكون في المغرب قبل المشرق ؛ لأن الشهر هو بظهور الهلال ، والهلال يعظم ظهوره بقدر مباعده للشمس واحتجاب الشمس ليرى نوره والشمس يتأخر غروبها في المغرب عن غروبها في المشرق فيبعد بقدر ذلك ما بينها وبين الهلال فيعظم نوره ، واذا غربت ضعف بسبب البعد الشعاع الذي تحت الهلال فقوي المقتضى للرؤية وضعف المانع ، يستدلون على ذلك بالخسوف ؛ فانه يمكن الناس أن يرصدوه بالليل في وقت واحد ، فيعلمون حدوثه عند أهل المشرق قبل حدوثه عند أهل المغرب ، ويعلمون قدره في أقطار الأرض . وليس الاستدلال على ذلك مختصا بخسوف القمر ؛ بل هو ممكن بكسوف الشمس أيضا ؛ بل واقتران الكواكب ، وبكسوف الكواكب أيضا ؛ بل وكل

احتج بحجة اهل
الحساب والأدلة
على ذلك اكثر

أمر يكون في الفلك في درجة واحدة ؛ فان كل درجة من درج الفلك تطلع على الجانب الشرقى قبل الغربي ، فاذا كان فيها أمر غريب مثل الكسوف والخسوف والقران ونحو ذلك كان وقته من ليل أو نهار في المشرق قبل وقته بالمغرب ، مثل أن يكون عند هؤلاء في أوائل النهار ، وعند هؤلاء في أواخره ، أو عند هؤلاء في أوائل الليل ، وعند هؤلاء في اواخره : كان بمنزلة خسوف القمر ويمكن الاستدلال ايضا بغير ذلك من الأدلة المعروفة .

لكنه لم يستوف الحجة ويظهرها ؛ بل كلامه في ذلك كلام الشادي ؛ فان القدر المرئي من الخسوف عند أهل المشرق لا يجب أن يكون هو القدر المرئي من الخسوف عند أهل المغرب حتى يقال ان أهل المشرق والمغرب يرون الخسوف في ساعة واحدة ، ويكون أول ليل هؤلاء آخر ليل هؤلاء ، بل قد يخسف القمر عند قوم دون قوم ، وقد يكون الخسوف عند قوم كلياً لجميع القمر وعند بعضهم جزئياً يخسف بعضه ، ولكن يشترك أهل المشرق والمغرب إذا اشتركوا فيه في طرفيه ؛ فان الخسوف في القمر يبدأ فيه من جانبه الشرقي ، وفي الشمس من جانبها الغربي ، واذا بدأ الخسوف في القمر من جانبه الشرقي لا يخسف حينئذ عند أهل المغرب ، وكذلك طلوع الشمس وكسوفها ، وقد يكون ضد ذلك .

ولم يستوف
حجتهم ويوضحها

إذا عرف ذلك فالكلام على هذه الحجة من « مقامين » كسائر الحجج المذكورة في منع كونه على العرش ؛ فان من يقول إنه فوق العرش ويقول هو مع ذلك ليس بجسم ولا متحيز ولا مركب يمنع ما ذكره من الملازمة كما تقدم ذكره غير مرة ، سواء فرض أن العرش يكون تحت بعض الناس أو ان السموات تكون تحت بعض الناس أو لم يفرض . [ومن] وجوه :

والجواب عن تلك
الحجة من مقامين
الأول منع الملازمة

(١) بالأصل : والكلام على هذه الحجة من وجوه . ثم زاد في الهامش مشيراً الى الأصل :

من مقامين . و [من] تصل الكلام ، والمقامان زيادة فائدة .

ومن وجوه الأول
أن الأرض تحت
السماء حيث كانت

أحدها أن قوله : ان الأرض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان المغرب ، فلو اختص الباري بشيء من الجهات لسكان في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس . يقال له : كان الواجب اذا احتججت بما ذكرته من أمر الهيئة تتم مايقولونه هم ومايعلمه الناس كلهم ؛ فانه لانزاع بينهم ولا بين أحد من بنى آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت ، وأن السماء فوق الأرض حيث كانت ، وهذا وهم متفقون مع جملة الناس على أن الجهة الشرقية سماؤها وأرضها ليست تحت الغربية ، ولا الجهة الغربية سماؤها وأرضها تحت الشرقية ، ومتفقون على جهل من يجعل إحدى الجهتين في نفسها فوق الأخرى أو تحتها .

وذلك يتضح بما قدمناه قبل هذا من أن الجهات « نوعان » جهات ثابتة لازمة لا تتحول ، وجهات إضافية نسبية تتبدل وتتحول . فاما الأول ، وهي الجهة الثابتة اللازمة الحقيقية ، فهي جهة العلو والسفل ، فالسماء أبدأ في الجهة العالية التي علوها ثابت لازم لا يتبدل ، والأرض أبدأ في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل ، وكلما علت اتسعت ؛ وكلما سفلت ضاقت ؛ فلهذا كان الأعلى هو الأعلى وبمقابلة السفلى هو السفلى ؛ ولهذا قابل الله تعالى بين عليين وبين سجين في كتابه فقال : (كلا إن كتاب الابرار لفي علمين) وقال : (كلا إن كتاب الفجار لفي سجين) ولم يقل في سفلين ، كما لم يقل هناك في وسعين ؛ ليبين الضيق والحرج الذي في المكان ؛ كما بين سفوله بمقابلته بعليين ، وبين أيضا سعة عليين بمقابلة سجين ؛ فيكون قد دل على العلو والسعة التي للأبرار ؛ وعلى السفول والضيق الذي للفجار .

وأما الجهات الست (١) فقد ذكرنا أنها تقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحر كته ؛ ولهذا تتبدل بتبدل حر كته وأعضائه . فاذا تحرك الى المشرق كان

(١) قال الناسخ في الهامش : فائدة في الجهات .

المشرق أمامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شامه ، وعلى هذا بنيت الكعبة لأن وجهها مستقبل مهب الصبا بين المشرق والشمال ، واركابها على الجهات الأربع فالحجر الأسود مستقبل المشرق ، واليماني مستقبل اليمن ، والغربي مستقبل الغرب والشامي مستقبل الشام الى القطب الشمالى وهو محاذ أرض الجزيرة كالرقة وحران ونحوهما ؛ ولهذا قال من قال من المصنفين فى دلائل القبلة كأبي العباس بن القاص وغيره : إن قبلة هذه البلاد أعدل القبل ؛ لان سكانها يستدبرون القطب الشمالى لاحتياجهم ان ينحرفوا عنه الى المشرق كما يفعل أهل الشام ولا الى المغرب كما يفعل أهل العراق .

فالإنسان تتبدل جهاته بتبدل حر كاته ، مع ان الجهات نفسها لم تختلف أصلا ولم يصر المشرق منها غربيا ولا الغربي شرقياً . وكذلك الجهة التى تحاذى رأسه هي علوه ، والى تحاذى رجله هي سفله ، فاذا كان رجلان فى أقصى المشرق منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك وفى أقصى المغرب منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذى رأسه ، وكذلك الأرض تحته لأنها تحاذى رجله ، كما أن السماء فوق الأرض فى نفسها وليس أحد هذين تحت الآخر فى نفس الأمر ، كما أن (سجين) الذى هو أسفل السافلين تحتهما ، ولو هبط شيطان ثقيلان من عندهما لانتهى الى أسفل السافلين وهو (سجين) لم يلتق ذلك الشيطان الثقيلان ؛ لكن لو قدر أن تخرق الأرض فيلتقيان هناك لكانت رجلا أحدهما الى رجلى الآخر ، ولو فرض أن أحدهما أخرقت له الأرض حتى يمر فى جوفها ويصل الى الآخر لكانت رجلاه تلاقى رجلى الآخر . فهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجله ، لسكن الحركة السفلية هي الى أسفل الأرض وقعرها ، ومن هناك تبقى الحركة صاعدة الى فوق كحركة الصاعد من الأرض الى السماء ، فيكون

المتحرك من أسفل الأرض وقعرها الى ظهرها وعلوها على هذا الوجه كهيئة المعلق برجليه الى ناحية السماء وذراعيه الى ناحية الأرض ، وكهيئة النملة المتحركة تحت السقف والسقف يحاذي رجليها ، فتصير بهذا الاعتبار السماء تحاذي رجليه والأرض تحاذي رأسه . فمن هنا يقال : إن السماء تحته والأرض فوقه اذا كان مقلوباً منكوساً .

فيجتمع من هذا امران : (أحدهما) ان تكون حر كته على خلاف الحركة التي جعلها الله في خلقه . و (الثاني) أن تبدل الجهة تبديلاً إضافياً لاحقياً كما تتبدل اليمين باليسار ، والأمام بالوراء . ومن المعلوم أن المشرق والمغرب لا يتبدلان قط باستقبالهما تارة واستدبارهما أخرى . فكيف يتبدل العلو والسفل بتفكيك الانسان وقلبه على رأسه والمحاذاة حينئذ للسماء برجليه والأرض برأسه ، بل هذا المنكوس يعلم أن السماء فوقه والأرض تحته ، ونحن لانمنع أن هذا قد يسمى علواً وسفلاً بهذا الاعتبار التقديري الاضافي لكن هذا لا يعتبر الجهة الحقيقية الثابتة .

وبهذا الاعتبار سمى في هذا الحديث المروي عن أبي هريرة وأبي ذر عن النبي ﷺ حيث قال فيه : « لو أدلى أحدكم بجبل لهبط على الله » فانه قدر الادلاء وهو ممتنع فسماه هبوطاً على هذا التقدير ، كما لو قلبت رجلاً الانسان ورمي الى ناحية السماء لكان قائماً على السماء .

وإذا ظهر هذا علم أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً .

وذلك يظهر بالوجه الثاني وهو أن يقال : هذا الذي ذكرته وورد في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر ومن الرياح وغير ذلك ؛ فان هذه الأجسام مستديرة كما ذكرت ، ومعلوم أنها فوق الأرض حقيقة وان كان على مقتضى ما ذكرته

« ثانياً » ان
ما ذكرته وورد في
جميع الأمور العالية

تكون هذه الأمور دائماً تحت قوم كما تكون فوق آخرين ، وتكون موصوفة بالتحت بالنسبة الى بعض الناس وهي التحتية التقديرية الاضافية ، وإن كانت موصوفة بالعلو الحقيقي الثابت ، كما أنها أيضاً عالية بالعلو الاضافي الوجودي دون الاضافي التقديري . وإذا كان الأمر كذلك ولم يكن في ذلك من الاحالة الا ماهو مثلما في هذا ودونه : لم يكن في ذلك محذوراً ؛ فان المقصود أن الله فوق السموات ، وهذا ثابت على كل تقدير .

وهذا يظهر بالوجه الثالث ، وهو أن يقال : هذا الذي ذكرته من هذا الوجه لا يدفع ؛ فانه كما أنه معلوم بالحساب والعقل فانه ثابت بالكتاب والسنة ، قال الله تعالى : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن) وقد روى مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه كان يقول « أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء ، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر » فاخبر أنه الظاهر الذى ليس فوقه شيء ، وأنه الباطن الذى ليس دونه شيء ، فهذا خبر بأنه ليس فوقه شيء في ظهوره وعلوه على الأشياء ، وأنه ليس دونه شيء فلا يكون أعظم بطوناً منه حيث بطن من الجهة الأخرى من العباد ، جمع فيها لفظ « البطون » ولفظ « الدون » - وليس هو لفظ الدون (١) - بقوله : وأنت الباطن فليس دونك شيء ، فعلم أن بطونه أوجب ان لا يكون شيء دونه ، فلا شيء دونه باعتبار بطونه والبطون يكون باعتبار الجهة التي ليست ظاهرة .

« ثالثة » ان ما ذكرته في هذا الوجه لا يدفع لأنه ليس دونه شيء

ولهذا لم يقل : أنت السافل ؛ ولهذا لم يجيء هذا الاسم الباطن كقوله « وأنت الباطن فليس دونك شيء » الا مقروناً بالاسم « الظاهر » الذى فيه ظهوره

(١) لعله : وليس هو معنى الدون الناقص . كما يأتي تنبيه المؤلف عليه قريباً .

وعلوه فلا يكون شيء فوقه ؛ لأن مجموع الاسمين يدلان على الاحاطة والسعة ،
وأنة الظاهر فلا شيء فوقه ، والباطن فلا شيء دونه .

ولم يقل أنت السافل ، ولا وصف الله قط بالسفول لاحقيقة ولا مجازاً ؛ بل
قال : « ليس دونك شيء » فأخبر أنه لا يكون شيء دونه هناك ، كما جاء في
الأثر الذي ذكره مالك في « الموطأ » أنه يقال : حسبنا الله وكفى ، سمع الله لمن
دعا ، ليس وراء الله منتهى (١) فالأمر متناه مداه ، ولا شيء دونه في معنى اسمه
الباطن ليبين أنه ليس يخرج عنه من الوجهين جميعاً ؛ وذلك لأن ما في هذا المعنى
من نفي الجهة شيء دونه هو بالنسبة والاضافة التقديرية ، والا ففى الحقيقة هو عال
أيضاً من هناك والأشياء كلها تحته .

وهذا كما أن « الضار » و « المانع » و « الخافض » لا تذكر إلا مقرونة
« بالنافع » « المعطى » « الرافع » لأن مافعله من الضرر والمنع والخفض فيه حكمة
بالغة أوجب أن تكون فيه رحمة واسعة ونعمة سابعة ، فليس فى الحقيقة ضرراً
عاماً ، وإن كان فيه ضرر فالضرر الاضافى بالنسبة الى بعض المخلوقات يشبه ما فى
البطون من كونه ليس تحته شيء ، وانه لو ادلى بجبل لهبط عليه ؛ فان الهبوط
والتحتية أمر اضافى بالنسبة الى تقدير حال لبعض المخلوقات : هذا فى قدره ،
وهذا فى فعله . وضلال هؤلاء الجهمية فى قدره كضلال القدرية فى فعله
وكلاهما من وصفه ؛ ولهذا كانت المعتزلة ضالة فى الوجهين جميعاً . وقد قابلهم بنوع
من الضلال بعض أهل الاثبات حتى نفوا ما اثبتته النصوص . والله يهدينا الصراط
المستقيم ، صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين
وحسن أولئك رفيقاً .

(١) منتهى . مطموسة بالأصل ، والأثر معروف بهذا اللفظ ، والكلمات الثلاث بعدها
غير واضحة فى الأصل .

و بيان مافى الحديث الصحيح من قوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ،
وأنت الباطن فليس دونك شيء » أنه من المعلوم أن « فوق » و « دون » من
الأسماء التي تسميها النحاة « ظروف المكان » لدلالة لفظها على المكان اللغوي .
فأما لفظ « فوق » فظاهر ، وهو بحسب المضاف اليه ، فكون الشيء فوق
لا ينافى أن يكون تحت غيره ، وانتفاء أن يكون فوقه شيء لا يمنع أن يكون
تحت شيء . فقوله « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » نفى أن يكون فوق الله
شيء ، وذلك يقتضى أنه سبحانه وتعالى أكمل شيء ظهوراً . والظهور يتضمن
العلو فلماذا قال : « فليس فوقك شيء » ولم يقل : فليس أظهر منك شيء ؛ لأنه لو
اراد مجرد الانكشاف والتجلي للناس لنا في ذلك وصفه بالبطون ؛ لأن كون الشيء
ظاهراً بمعنى كونه معلوماً أو مشهوداً ينافى كونه باطناً ، ولكن الظهور يتضمن معنى
العلو ، ومن شأن العالى أبدأً أن يكون ظاهراً متجلياً ؛ بخلاف السافل فان من
شأنه أن يكون خفياً ؛ لأنه اذا علا تراهى للأبصار فرأته ، فهو سبحانه مع ظهوره
المتضمن علوه فلا شيء فوقه . وهو ايضاً باطن فلا شيء دونه .

ولفظ « الدون » ليس المراد به الدون أى الناقص . ولكن لما كان يقال :
هذا دون هذا . أى دونه بمعنى أنه يحصل دونه ويجعل الآخر فوقه صار يفهم من
اللفظ هذا ؛ بل هذا اللفظ فى كتاب الله تعالى فى مواضع ، قال تعالى : (فاتبع سببا
حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها ستراً)
الى قوله (ثم اتبع سببا . حتى إذا بلغ بين السدين وجد من دونها قوما لا يكادون
يفقهون قولاً) فقوله (لم نجعل لهم من دونها ستراً) بين أن الستر إذا كان عليهم
كالستوف كان ذلك من دون الشمس ، فيكون بينهم وبين الشمس ، وتكون
الشمس محجوبة مستورة عنهم بذلك الستر ، فتكون هي ابطن عنهم من الستر
والستر أدنى اليهم ، وتكون الشمس من ورائه ، و كذلك قوله (حتى إذا بلغ

بين السدين وجد من دونها قوما) الآية فهؤلاء القوم كان السدان من ورأهم ، اذ في قولك : هذا فوق هذا ، وهذا دون هذا . ثلاثة أسماء : اسم مضاف اليه ، وظرف مضاف الى هذا الاسم ، واسم أول متصل بالظرف ومتعلق به . ويقال هذا هو مضاف اليه اضافة معنوية ، كما يقال حروف الجر تضيف معاني الأسماء الى الأفعال .

فاذا قيل : (وجد من دونها قوماً) فالقوم هم المتعلقون بالمكان الذي هو دون السدين ؛ والسدان هما المضاف اليهما ، فكونهما دون السدين هو بالنسبة الى ذى القرنين الذين وجدهما هناك ؛ فانه وجدهم اليه أدنى وأقرب ، والسدان أبعد ، والتقرب إليه أحق بالظهور والبيان ، والبعيد عنه أولى بالاحتجاب والاستتار . هذه هي العادة فيما يقرب اليها ويبعد عنها من الأجسام . ولو جاء أحد من جهة السد لقال وجدت هؤلاء دون ذى القرنين . فالشئ الذى بين اثنين يقول هذا : هو دونك ويقول الآخر هذا دونك . وكل منهما صادق . كما لو كان بينهما حائط أو نهر أو بحر لقال هؤلاء لأهل تلك الناحية هذا دونكم . وكذلك يقولون الآخرون هذا دونكم ، كما أن كل أهل جانب يقولون عن الأخرى هم من وراء هذا الحائط ومن خلفه ؛ إذ الجهات أمور نسبية إضافية . وكذلك قال تعالى : (ومن دونهما جنتان) فهاتان دون تلك ، والأولتان فوق هاتان ، وهاتان أدنى اليها .

ولهذا صار في هذا اللفظ معنى القرب والبعيد من وجه ، ومعنى الاحتجاب والاختفاء من وجه . فقوله « وأنت الباطن فليس دونك شئ » نفي أن يكون شئء دونه ، كما نفي أن يكون فوقه . ولو قدر فوقه شئء لكان اكمل منه في العلو والبيان ؛ إذ هذا شأن الظاهر . ولو كان دونه شئء لكان أكمل منه في الدنو والاحتجاب ، إذ هذا شأن الباطن . وهذا يوافق قوله : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد » .

وتمام هذا بالوجه الرابع وهو أن يقال : إذا كان البارى فوق العالم وقلت إنه يلزم من ذلك أن يكون في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس فلم قلت ان هذا ممتنع وأنت لم تذكر على امتناع ذلك حجة عقلية ولا سمعية ؟ ! ولو قدر ان ذلك نقص فعندك ليس في الأدلة العقائية ما يحيل النقص على الله تعالى ، مع أنه قد علم بالعقل والشرع أن هذا ليس بنقص ؛ بل هذا غاية الكمال والاحاطة كما بينه النبي ﷺ .

« رابعا » أنك

لم تذكر على

امتناع ذلك دليلا

وأما قوله : « هذا باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم » فيقال في الوجه الخامس مثل هذه الحجة غير مقبولة كما ذكرت ذلك في « نهايتك » في ترتيب الطرق الضعيفة في أصول الدين ، وذكرت منها : « الازام » وهو الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته في الأخرى لا يصلح في النوع من الحجة لا يصلح لافادة اليقين ، وهذا ظاهر ، ولالافحام الخصم أيضا . وبيانه هو أن للخصم أن يقول اني إنما اعترفت بالحكم في محل الوفاق لعله غير موجودة في محل النزاع ، فان صحت تلك العلة بطل القياس لظهور الفارق . وإن بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق . فهذه الحجة دائرة بين منع الحكم في الأصل ، وبين ظهور الفارق بينه وبين الفرع .

« خامسا » أن

الاستدلال بموافقة

الخصم في صورة

على وجوب

موافقته في الأخرى

لا يصلح

وهذا بعينه وارد فيما ذكرته هنا ، فان الخصم الذي وافقك على أنه ليس في جهة التحت هو يقول ان الله فوق العرش فوق السموات ، والعرش فوق السموات والسموات فوق الأرض ، ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم (١) من ذلك أن لا يكون فوق العرش . وهذا الخصم قد لا يعلم أو لا يسلم أنه ممكن أن يوصف بعض هذه الأجسام بانها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه . فنفوا أن يكون الله تحت

(١) وهذه الكلمة غير واضحة في الأصل .

فهذا الذي ذكرته من التحتية لبعض الناس لنا فيه جوابان : (أحدها) أن نمنع كون ذلك تحتية . (والثاني) أن نقول : مثل هذه التحتية ليس بممتنع . والجواب المركب من الجوابين أن يقال : لا يخلو إما أن تكون هذه تحتية حقيقية تنافي علوه وتوجب النقص ، أو لا تكون . فإن لم يكن ذلك بطل ما ذكرته هنا وإن كان كذلك فنحن لانسلم أنه يمتنع أن يوصف بمثل هذه التحتية ، وهذا منع على تقدير . أما أن تأخذ منا مسلماً أنه لا يوصف بالتحتية بحال وتحتج بذلك على أنه لا يوصف بالعلو أيضاً فهذا باطل :

ويقول لنا فيما
ذكرته من
التحتية جوابان
وجواب مركب

يظهر بالوجه السادس : وهو أنه يقال : إنك استدلت بموافقة الخصم لك على أنه لا يوصف بالتحتية على أنه لا يوصف بالفوقية ، فذكرت أن وصفه بالفوقية أو غيرها يستلزم أن يكون موصوفاً بالتحتية ؛ فإن جميع ما يوصف بالفوقية من الموجودات كالسموات والكواكب وغيرها يجب أن يوصف بهذه التحتية التي ذكرتها لما ذكرته من الحجة ؛ ثم قلت التحتية متفق على انتفائها فيجب نفي ملزومها وهو الوصف بالفوقية .

«سادساً» أنا
نلتزم هذا
المعنى إذا كان
لازماً لكل ما
يوصف بالفوقية
وهو خير .

فيقال لك : إذا كان كل ما يوصف بالفوقية فلا بد من وصفه بهذا المعنى كان هذا لازماً لكل ما هو فوق وعال ولم يكن ذلك محذوراً ، فنحن نلتزم هذا المعنى الذي هو لازم لكل ما يوصف بالفوق ، وهذا خير من أنه لا يوصف بالفوقية ولا غيرها ؛ فإن ذلك يستلزم عدمه ؛ لأن ما لا يكون فوق شيء أصلاً ولا في شيء من جهاته الست ولداخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه لا يكون إلا معدوماً ، فثبوت هذا المعنى الذي ذكرته إن سلم أن منه تحتية تجامع الفوقية الحقيقية خير من سلب الفوقية وسائر المعاني السلبية المستلزمة لعدمه ؛ فانك نزهته مما ادعيت أنه تحتية لتفني بذلك ما يستحقه من الفوقية ، وذلك يستلزم عدمه بالكلية . فما في

قولك من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه أعظم مما ادعيتيه فى قول مخالفك .

وإذا قلت له : هذه حجة توجب أن مذهبه يستلزم وصفه بالتحية وهي متفق على نفيها بيننا : قال لك : ولي أنا حجج أعظم من هذه توجب أن مذهبك يستلزم وصفه بالعدمية التى هي اعظم من التحية ، وهي ممتنعة بالضرورة والاتفاق قال تعالى : (ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً) فمخالفو الرسل ومنهم مخالفو ماجاء به الكتاب والسنة لا يأتون بقياس يردون به بعض ماجاء به الرسل فيكون قياساً أقاموا به باطلاً إلا جاء الله فيما بعث به الرسل بالحق وبقياس أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق ، كما أن الحجج الفطرية الضرورية التى تبين أن مذهب المؤسس يستلزم أن يكون الله معدوماً هي مع أنها حق فهي أحسن بياناً وإيضاحاً وتفسيراً للمطوب من قياسه هذا الذى بين به أن وصفه بالعلو والفوقية يستلزم وصفه بالسفول والتحتية .

و كذلك قول من يقول هذا يوجب ان يكون فلان من الأفلاك . فيقال لهم : أنتم قد جعلتم لكل فلك عقلا على حدة ، والأفلاك بعضها فوق بعض . وقلتم : إن لكل فلك عقلا ونفساً حتى ينتهى الأمر الى العقل الفعال الذى لهذا الفلك القريب لنا ، ومع هذا فلم تجعلوا هذه العقول والنفوس المختصة بفلك فلان من جنس الأفلاك ، بل زعمهم أنها لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ولا تحت ، مع جعلهم لها درجة بعد درجة ، فكيف ينكرون أن يكون خالق لجميع فوق الجميع ، ومحيطاً به من جهته المحيطة جميعها ، وليس هو من جنسها حتى يقال فيه ما يقال فى فلك فلان . وإن كان بعض متأخرى أهل الحديث وهو قد جعله بمنزلة ذلك (١) فهذا خطأ ، لأن الله ليس كمثله شئ ، والمخلوقات كلها كما [قال] ابن

(١) بالأصل : فى الجميع . ولا معنى لها . ويبدو عليها التشطيب أيضاً .

عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهن وما بينهما في يد الرحمن إلا كحردة في يد أحدكم . فهي في قبضته أقل من أن تكون نسبتها إليها نسبة الفلك إلى ما فيه .

الوجه السابع أنه قد ثبت في الصحيحين عن أبي ذر قال « دخلت المسجد ورسول الله ﷺ جالس ، فلما غابت الشمس قال يا أبا ذر : هل تدري أين تذهب هذه الشمس ؟ قال : قلت الله ورسوله اعلم . قال : فانها تذهب تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ، وكانها قد قيل لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها » فاذا كان النبي ﷺ قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد علم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد ، وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه وإنما ذلك اختلاف بالنسبة والاضافة علم أن تنوع النسب والاضافات لا يقدر فيما هو ثابت في نفسه لا يختلف .

« سابعة » ان الشمس تسجد تحت العرش وهي في فلكها

ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قال النبي ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فاستجب له ؟ من يسألني فاعطيه ؟ من يستغفرني فاغفر له ؟ حتى يطلع الفجر » فقالوا : قد ثبت ان الليل يختلف بالنسبة الى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالشرق قبل أوله ، ونصفه وثلثه بالمغرب ، قالوا : فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل ، إذ لا يزال في الأرض ليل قالوا : أو لا يزال نازلاً وصاعداً وهو جمع بين الضدين .

وبهذا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم في حديث النزول

وهذا إنما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم ، وهذا عين التمثيل ، ثم انهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه ان يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه ، وقد جاءت الأحاديث بأنه يحاسب خلقه يوم

القيامة كل منهم يراه مخلصا به ويناجيه لا يرى انه متخليا لغيره ولا مخاطب لغيره ، وقد قال النبي ﷺ : « اذا قال العبد (الحمد لله رب العالمين) يقول الله : حمدني عبدي . واذا قال (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى علي عبدي » فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك ، ولا يشغله شأن عن شأن ، وذلك كما قيل لابن عباس : كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة ؟ فقال كما يرزقهم في ساعة واحدة .

ومن مثل مفعولاته التي خلقها بمفعولات غيره فقد وقع في تمثيل الجوس القدرية ، فكيف بمن مثل أفعاله بنفسه أو صفاته بفعل غيره وصفته .

يقال لهؤلاء أأنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد ، وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف ، ثم إنه بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين ، وقريبة من قوم وبعيدة من آخرين ، فيكون عند قوم عنها ليل ، وعند قوم نهار ، وعند قوم شتاء ، وعند قوم صيف ، وعند قوم حر ، وعند قوم برد . فاذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله الى عباده ونداء إياهم في ثلث ليالهم ، وإن كان مختلفا بالنسبة اليهم ، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن ، ولا يحتاج أن ينزل عن هؤلاء ، ثم ينزل على هؤلاء ؛ بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثا عند هؤلاء وجزءا عند هؤلاء يكون نزوله الى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا ، فسبحان الله الواحد القهار (سبحان ربك رب العزة عما يصفون . وسلام على المرسلين . والحمد لله رب العالمين) .

جواب آخر
لهؤلاء

ويقال لهؤلاء كما قيل للرازي وأمثاله : هل حكم الحس والخيال والعقل الذي به تعلم الجسمانيات مقبول في الربوبية ، أو مردود . فان كان مقبولا بطل قوله كما

حيث اثبت حيا عالما قادرا لا يتحرك ولا يسكن ولا يقرب ولا يبعد ولا يفعل بنفسه فعلا ، وزعمت مع ذلك أنه غير عاجز ولا مقيد ولا ممنوع . وان كان مردودا بطل ماضرته من الأمثال في رد حقيقة ما أخبر به عنه الصادق المصدوق الذي هو أعلم به منك ومن امثالك .

فصل

قال الرازي : (البرهان السادس) : لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحيانه والجهات لكان مساويا للمتحييزات ، وهذا محال ، فذلك محال . بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك الحيز بحيث يمنع غيره ان يكون بحيث هو ، ولو كان كذلك لكان متحيزا ، وقد بينا في الفصل المتقدم أن المتحييزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية ، فثبت انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحييزات . وإما قلنا إن ذلك محال ، لأن المثليين يجب تساويهما في جميع اللوازم ، فلزم إما حدوث الكل ، وإما قدم الكل . وذلك محال .

قوله (البرهان
السادس)
لو كان مختصا
بالحيز والجهة
لكان مساويا
للمتحييزات

فان قيل حصول الشيء في الحيز و كونه مانعا لغيره ان يحصل بحيث هو حكم من أحكام الذات ، ولا يلزم من الاستواء في الاحكام واللوازم الاستواء في الماهية . والجواب عنه من وجهين .

« الأول » أن المتحييز له أحكام ثلاثة : أحدها أنه حاصل في الحيز شاغل له . والثاني كونه مانعا لغيره بان يحصل بحيث هو . والثالث كونه بحال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ، ولا شك أن كلما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الأمور الثلاثة ، إلا أن الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها في نفسها الحجم والمقدار . وهذا المعنى معقول مشترك بين كل

الأحجام . ثم إنا قد دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر ؛ بل لابد وأن يكون ذاتا ، وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذاتها متماثلة ، والاختلاف إنما وقع في الصفات ، وحينئذ يحصل التقريب المذكور .

و « الوجه الثاني » أن السؤال الذي ذكرتم إن صح فحينئذ لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وإن اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام والاشتراك في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية ، وإذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الأحياز ، وحينئذ لا يطرود دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الأجسام (X) .

فيقال : هذه الحجة قد تقدم الكلام على موادها غير مرة . والكلام عليها من المقامين المتقدمين (أحدهما) قول من يقول إنه فوق العرش وهو مع ذلك ليس بجسم ولا هو متحيز كما ذكرنا أن هذا قول طوائف كثيرة من أهل الكلام والفقهاء ومن تبعهم من أهل الحديث والصوفية وغيرهم ، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وغيرهم . فعلى هذا لا يلزم من نفي كونه متحيزاً نفي كونه على العرش . وقد تقدم ما في ذلك من دعوى الضرورة من الجانبين .

(المقام الثاني) من لا ينفي ذلك بل يسلم اثباته ، ألا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات . والكلام في هذا المقام من وجوه :

أحدها : لانسلم أنه لو كان مختصاً بشيء من الاحياز والجهات لكان مساويا للمتحيزات . وما ذكره من الحجة مبني على تماثل المتحيزات وقد تقدم

ومن وجوه :
« أولا » لانسلم
أن يكون مساويا
للمتحيزات

ابطال ذلك بما لاحاجة الى اعادته ، وأن القول بتأثيلها من أضعف الأقوال ؛ بل من أعظمها مخالفة للحس والعقل ولما عليه جماهير العقلاء .

« ثانية » الجواب
عن احكام التحيز
التي ذكرها

الوجه الثاني : قوله لو كان مختصاً بتحيز لكان معنى كونه شاغلاً للتحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو . يقال : قد تقدم أن الحيز قد يراد به ما يجوز الشيء وهي نهاياته وحدوده الداخلة فيه . وقد يراد به الشيء الذي يكون منفصلاً عنه وهو محيط به . وكلاهما أمر وجودي ، وليس كونه مختصاً بالتحيز بهذا المعنى ان يكون شاغلاً للتحيز ، بل الحيز هنا إما بعضه وإما ما يلاقيه من خارج ، وليس في شيء من هذين كونه شاغلاً للتحيز . وقد يراد بالتحيز ما هو تقدير المكان . وهذا هو الحيز عند كثير من أهل الكلام الذين يفرقون بين الحيز والمكان . والحيز على هذا أمر عدمي كما تقدم تقرير ذلك .

وقوله : إنا نعلم بالضرورة ان الأحياء بأسرها متساوية ؛ لأنها فراغ محض وخلاء صرف . وقوله : قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والعدم المحض وبيننا ذلك .

ويكفي أن يقال هنا : لانسلم أن الحيز أمر موجود ، واذا لم يكن هناك موجود فقوله : شاغل لذلك الحيز . ليس فيه معنى زائد على كونه موجوداً بنفسه بحيث يشار اليه .

وقوله : لو كان مختصاً بتحيز لكان معنى كونه شاغلاً لذلك الحيز كونه بحيث يمنع غيره . لا يستقيم حتى يبين أن الاختصاص بالتحيز هو الشغل لذلك الحيز . وهو لم يفعل ذلك . فاذا قيل : الاختصاص بالتحيز هو الاختصاص بما يجوز من الجوانب لم يكن معناه ذلك . واذا قيل : هو الاختصاص بتقدير المكان بالتحيز فالاختصاص بالتحيز بهذا المعنى يوجب كونه متحيزاً فلاحاجة الى ما ذكره من

الدليل على كونه متحيزاً . وأما كونه منع غيره أن يكون بحيث هو فهذا مبني على تداخل الأجسام وليس هذا داخلاً في حقيقة المتحيز ، فان المتحيز يعلم انه متحيز قبل العلم بكونه بحيث يمنع غيره أن يكون بحيث هو .

الوجه الثالث قوله : الذات الموصوفة بهذه الأحكام الثلاثة لا بد وأن يكون لها في نفسها الحجمية والمقدار ، وهذا المعنى معقول مشترك بين كل الأحجام ، ثم إنا دللنا على أن هذا المفهوم المشترك يمنع ان يكون صفة لشيء آخر ؛ بل لا بد وأن يكون هو الذات . يقال : هذا الذي احلت عليه الاحتجاج على تماثل المتحيز فايرادك لذلك السؤال ثم كونك تذكر في الجواب من ما قد احلت عليه تكرير محض بلا فائدة . فالواجب إما ذكر الحجة الدالة على التماثل إما ابتداء وإما جواباً وإما ترك هذا السؤال للجواب ؛ فانه لم يحصل به التقريب .

ثم يقال في الوجه الرابع قد قدمنا أن هذا المشترك وهو المقدار صفة المقدر فأنتم به ؛ لأنه نفس المقدر وحقيقته ، قال تعالى (وكل شيء عنده بمقدار) وقال (قد جعل الله لكل شيء قدراً) فجعل المقدار القدر للأشياء ؛ ولم يجعل ذلك أعيان الأشياء وذواتها ، كما قال تعالى : (وما ننزله الا بقدر معلوم) وبيننا أن كل واحد من المشترك والمميز يجوز أن يكونا سوءاً بالنسبة الى الذات الموصوفة بهما ، فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس ، وبيننا أنه وان قيل إنه الذات فليس جعل أحدهما ذاتاً والآخر صفة بأولى من العكس ، وبيننا أنه وإن قيل إنه الذات فليس هو تمام الحقيقة ؛ بل الحقيقة مؤلفة مما به الاشتراك وما به الامتياز .

فالتحيز وإن كان جنساً كما قيل في الجوهر بالجنس لا يجب أن يكون تماثل الأنواع ؛ فان التماثل يحتاج الى الاشتراك في جميع الصفات الذاتية ، وهو قد سلم أن المتحيزات مختلفة في الصفات ، فيجوز أن يكون كل جسم وان كان التقدير

« ثالثاً » انه لم يذكر حجة على تماثل المتحيزات هنا ولا هناك

« رابعاً » قد قدمنا ان المقدار صفة المقدر لا نفسه

ذاته فله صفات ذاتية مختصة به ، كما يقول من يقول من المتكلمين المنطقيين وغيرهم : إن الجوهر جنس ، وتمتعه انواع إضافية ، وتمت كل نوع أنواع الى النوع الشامل الخاص الذي تتفق أفراده في تمام الماهية الحقيقية . وقد تقدم بسط هذا فلا نعيده إذ لم يذكر هو الحجة على ذلك بل أحال على ما تقدم

الوجه الخامس قوله : إن صح هذا السؤال لم يمكن القطع بمائل الجواهر ؛ لاحتمال أن يقال : الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز إلا أن هذا اشتراك في حكم من الأحكام ، والاشترك في الحكم لا يقتضى الاشتراك في الماهية . يقال لك هذا أولاً مبني على ثبوت الجوهر الفرد ، وهذا فيه من النزاع المشهور ما قد عرف ، وأنت قد اعترفت بأنك مع الأذكياء المتوقفين عن نفيه وإثباته . وإذا لم يعلم وجود جوهر منفرد لم يصح هذا الكلام . ثم إن كان الجوهر الفرد موجوداً فلا ريب أنه ليس مما يحس به حتى يعلم بالحس أن الجوهر مماثل له او غير مماثل ، وحينئذ فلا يمكن العلم بكون الجواهر متماثلة ، بل يقال : هي غير متماثلة كما قيل في الأجسام . وقد قدمننا تنازع الناس هل الجواهر جنس ؟ أو جنسان ؟ أو ثلاثة ؟ أو خمسة ؟ أو أكثر من ذلك ؟ مع أن الذين يقولون إنها جنس واحد لا يقولون هي متماثلة ، كما أن الحيوان عندهم جنس وليس متماثلاً .

«خامسة» الجواب
عن قوله ان صح
هذا السؤال
لم يطرد دليل
حدوث الأجسام

قوله : فحينئذ لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب ، فلا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء . يقال : لا ريب أن المسلك الذي سلكته في حدوث العالم بنيته على هذا الأصل ؛ لكن من تأمل ما يذكره من الأدلة في هذه المسألة ونحوها تبين له أن الذي يذكره من جانب المنازعين أقوى من الذي يذكره من جانب المسلمين ؛ وعلم بالاضطرار أن اعتقاد حدوث العالم على هذا الدليل ونحوه في غاية الفساد ، وهذا من أخبث الكلام

الذي كان السلف يذمونه ويذمون أصحابه ؛ بل مثل هذه الحجج لاتصلح للمسائل الظنية ، فكيف تصلح لأصول الدين وقواعد الايمان ؛ وأنت تعترف بهذا في مواضع ؛ لكن انما تحتاج هنا بذلك تهويلا على من لايعرف القضية ، وتوهم الناس أن هذا يقدح في قاعدة من قواعد الدين ، وليس الأمر كذلك ، وإنما تظهر به فساد ماسميته أنت وأصحابك أدلة الدين وأصوله ، وانت دائما تقدح فيها فان كانت هذه الأدلة هي أصول دين المسلمين فانت من أعظم الناس هدما لها في مواضع ، والا فلا يضر القدح فيها .

ثم يقال : كون الجواهر متماثلة أمر غير معلوم . فان كان دليل الحدوث مبنيا على تماثلها فهو مبنى على مقدمة فاسدة أو غير معلومة .

الوجه السادس قوله : لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب . يقال له : الاحياز التي هي تقدير المكان ليست أمورا وجودية واذا لم تكن أمورا وجودية لم يجوز أن يختص بعضها بمعنى يقتضى اختصاص جواهر به ، وحينئذ فالعلم بكون الجواهر لا يجب اختصاصها بأحياز معينة لا يحتاج أن يبنى على تماثلها بل يعلم ذلك بدون العلم بتماثلها ، كما أن كثيرا من أهل الكلام الذين أثبتوا جواز الحركة والسكون والاجتماع والافتراق على الجواهر من غير بناء على تماثلها ، مع أن هذه الجواهر المشهودة في السموات والأرض يشهد انتقالها عن أحيازها ، وهذه كافية في إثبات العلم بالصانع لمن سلك هذه الطريق ، وقد تسلك هنا طرق أخرى ليس هذا موضعها .

الوجه السابع قوله : وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الاجسام في تلك الأشياء . يقال له : هب أن دليلك لم يطرد الكن من أين قلت أن سائر أدلة الناس تحتاج الى ذلك ، ثم غاية ما في هذا أن يكون بعض الأجسام غير معلوم الحدوث بهذا

«سادسا» قوله
لا يبعد في العقل
وجود جواهر
مختصة بأحيازها
على سبيل الوجوب

«سابعة» قوله :
فلا يطرد دليل
حدوث الاجسام
في تلك الأشياء .

الدليل ، فان كان هؤلاء ممن لا يقول بان الله جسم فيمكنه العلم بحدوث سائر
الأجسام بأدلة أخرى ولو بالسمع . وان كانوا ممن يقولون بأنه جسم فلاريب أن
الاجسام عندهم ليست كلها محدثة ، كما أن الذوات ليست كلها محدثة ، والقائمات
بأنفسها ليست كلها محدثة ، والموصوفات ليست كلها محدثة ؛ لاسيا وأنت
تقول إن كل من قال إنه متحيز وأنه في جهة لزمه القول بأنه جسم منقسم ؛ بل
تقول لكل من قال انه فوق العرش لزمه أن يقول بأنه جسم . فاذا كان المنازعون
لك القائلون بأنه على العرش يلزمهم كلهم القول بأنه جسم فكيف تحتج عليهم
بأن هذا يستلزم أن لايقطع بحدوث كل الأجسام وهذا عندك حقيقة المذهب ،
فهل تحتج على إبطال المذهب بنفس حكاية المذهب مع ظهور القول بالزراع فيه ؟!

فصل

قال الرازي (البرهان السابع) أنه تعالى لو كان مختصاً بالجهة والحيز لكان
عظيماً ؛ لأنه ليس في العقلاء من يقول إنه مختص بجهة ومع ذلك فإنه في الحقارة
مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ ؛ لـ كل من قال إنه مختص
بالجهة والحيز قال إنه عظيم في الذات . واذا كان كذلك فنقول : الجانب الذي
منه يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار العرش
أو غيره . والأول باطل ؛ لأنه إذا عقل ذلك فلم لا يعقل أن يقال إن يمين العرش
عين يسار العرش ، حتى يقال العرش على عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي
لا يتجزأ وذلك لا يقوله عاقل . والثاني باطل أيضاً لأن على هذا التقدير تكون
ذات الله مر كبة من الأجزاء ، ثم تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية ،
أو مختلفة الماهية والأول محال ؛ لأن على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء
المتماثلة متباعدة وبعضها متلاقية ، والمتلان يصح على كل واحد منها ما يصح على
الأخر فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين ان يصيرا متباعدين ، وعلى

قوله (البرهان
السابع) ان
القول بأنه في
جهة يفضي الى
جواز الاجتماع
والافتراق على
ذاته

المتباعدين أن يصيرا متلاقين ، وذلك يقتضي جواز الاجتماع والافتراق على الله ، وهو محال .

والقسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية ، فنقول كل جسم مركب من اجزاء مختلفة في الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرأ عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، فلو لا حصول الوحدات لما عقل اجتماعها .

إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره والا لكان هو نفسه مركباً ، وقد فرضناه غير مركب ، هذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره ، وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا في جميع اللوازم : لزم القطع بان ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ، وبالعكس ، ومتى صح ذلك فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الاجزاء ، فحينئذ يعود الأمر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله ، وهو محال : فثبت أن القول بكونه في جهة من الجهات يفضي الى هذه المحالات ، فيكون القول به محالاً (×) .

فيقال : هذه الحجة هي حجة على نفي كونه جسماً ، فكان ذكره في الفصل الأول على نفي كونه جسماً أجود من ذكرها هنا ؛ ولكن ذكرها هنا لتكون حجة على من قال إنه على العرش . وذكر فيها قول من يقول إنه عظيم وليس بجسم ؛ فان النزاع في هذا مشهور لو صرح به لاحتاج الى كلام آخر . وإذا ثبت أنه ليس على العرش أمكن أن ينفي عنه الجسم فيقول لو كان جسماً لجاز أن

هذه حجته على نفي كونه جسماً ، ذكرها هنا لتكون حجة على من قال انه على العرش

يكون على العرش مع ان هذا فيه نزاع بين مثبتة الجسم كما تقدم ذكره ؛ فان النزاع في كونه على العرش بين مثبتة الجسم وبين نفيه أيضاً .

فالقائلون بأنه جسم منهم من يقول هو فوق العرش ، ومنهم من يقول هو في كل مكان بذاته ، أو أنه ذاهب في الجهات الى غير غاية وكذلك القائلون بأنه ليس بجسم منهم من يقول إنه على العرش ، ومنهم من يقول في كل مكان متناهي أو غير متناهي ، ومنهم من يقول غير داخل في العالم ولا خارجه . فالأقوال أربعة في اختصاصه بما فوق العرش : أنه فوق العرش وهو جسم ، وفوق العرش وليس بجسم — وان كان الخواص من أهل السنة لا يثبتون الجسم ولا ينفونه — وأنه ليس فوق العرش وليس بجسم ، وأنه ليس فوق العرش وهو جسم .

وإذا ظهر ما في هذه الحجة فالكلام فيها في (المقامين) المتقدمين .

أحدها قول من يقول انه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم ، أو يقول هو جسم وليس بمنقسم ولا مركب . وقد تقدم ذكر ذلك .

وأما (المقام الثاني) فالكلام فيه من وجوه :

أحدها قولك : والجانب الذي يحاذي يمين العرش إما أن يكون هو الجانب الذي يحاذي يساره ، أو غيره . يقال : لانسلم الحصر ؛ بل لاهو هو ، ولاهو غيره . أو يقال : لانقول : إنه هو ، ولا نقول : إنه غيره . فان كثيراً من متكلمي الصفاية أو أكثرهم من الكلاية والأشعرية وطوائف من الفقهاء وأهل الحديث والصفوية منهم من يقول الصفة لأهي الموصوف ولاهي غيره ، ومنهم من يقول أقول هي هي ، ولا أقول : هي غيره ، ولا أقول : لاهي هو ، ولاهي غيره .

وتوجيه الكلام أنه إما أن يريد بالغيرين مجاز وجود أحدهما دون الآخر أو مجاز مفارقة أحدهما الآخر بمكان أو زمان أو وجود . أو يريد بالغيرين مجاز

والكلام عليها
من المقامين
المتقدمين أيضاً

ان اراد بالغيرين
ما يجوز مفارقة
احدهما الآخر
لم نسلم ان هذا
الجانب منه غير
الآخر

العلم بأحدهما دون الآخر . فان أراد بالغيرين الأول لم يسلم أن هذا الجانب هو ذاك الجانب ولا هو غيره إلا إذا بين جواز أحدهما دون الآخر ، وهو يحتاج بهذا الامتياز على جواز التفرق ، فيكون هذا دوراً باطلاً ؛ لأنه لا يثبت أنها غيران بهذا التفسير حتى يثبت جواز انفصالهما ، ولا يثبت جواز انفصالهما حتى يثبت انها غيران وذلك دور .

وإن قيل في جوانب الاجسام المخلوقة إن هذا غير هذا فذلك لجواز وجود أحدهما دون الآخر ، والله سبحانه وتعالى صمد لا يجوز عليه التفرق والانفصال كما تقدم بيانه ، وأن هذا الاسم يقتضى الاجتماع والقوة ، ويمنع التفرق والانفصال . واذا كانت الصمدية واجبة له كان الاجتماع واجباً له ، والافتراق ممتنعاً على ذاته ، وقد تقدم في ذلك كلام موجز .

ومن قال : الغيران : ماجاز مفارقة أحدهما الآخر بزمان أو مكان أو وجود فانه قد يقول إن الصفات مثل العلم والقدرة والحياة ليست كل صفة هي الأخرى ولا هي غيرها ؛ لأن محل الصفات واحد .

وأما « الحدود » فقد يقولون إن هذا الجانب فارق ذلك الجانب في المكان وإن كان لا يفارقه في الزمان والوجود . فقد يقال : إن هذا ليس بافتراق في المكان وهذه منازعات لفظية اصطلاحية .

وأيضاً فان المغايرة بين الصفة والموصوف وبين البعض والكل أبعد من المغايرة بين صفة وصفة ، و بعض و بعض ، ولهذا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو العشرة ولا غيرها ، وأن يد الانسان ليست هي الانسان ولا غيره ، ولا يقولون إن الواحد من العشرة ليس هو الواحد الآخر ؛ لجواز وجود أحدهما دون الآخر ؛ بخلاف وجود الجملة دون أجزائها فانه ممتنع . وهذا فيما يجوز عليه

التفرق من الأجسام المخلوقة . وأما الخالق سبحانه فلا يجوز عليه التفرق ، فلا يقولون إن هذا الجانب منه غير هذا الجانب ، فيمنعون المقدمة الأولى .

وان اراد بهما
ما امكن العلم
بأحدهما دون
الآخر او الاشارة
اليه ستل عما
يريد بلفظ
التركيب

وان قال اريد بالغير ما هو اعم من هذا ، وهو ماجاز العلم بأحدهما دون الآخر أو ما امكن الاشارة الحسية إلى احدهما دون الآخر ، أو ما امكن رؤية أحدهما دون الآخر — كما قال من قال من السلف لمن سأله عن قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) ألسنت ترى السماء ؟ قال : بلى ؟ قال : فكلمها ترى ؟ قال : لا . قال : فالله اعظم . — فيقال له : واذا كان يمين الرب غير يساره بهذا التفسير فقولك تكون ذات الله مركبة من الأجزاء اتعنى به ورود المركب عليها بمعنى أن مركبا ركبها كما قال : (في أي صورة ماشاء ركبك) ؟ أو أنها كانت متفرقة فتركبت ؟ أم تعنى أن اليمين متميزة عن اليسار وهو التركيب في الاصطلاح الخاص كما تقدم بيانه ؟ .

فان اراد الأول لم يلزم ذلك ، وهو ظاهر ؛ فان الأجسام المخلوقة أكثرها ليس بمركب بهذا الاعتبار فكيف يجب أن يقال إن الخالق مركب بهذا الاعتبار ، وهذا مما لا نزاع فيه ؛ وهو يسلم أنه لا يلزم من التصريح بأنه جسم هذا التركيب ، إذ هو عدم لزومه ظاهراً .

وأما إن اراد بالتركيب « الامتياز » مثل امتياز اليمين عن شماله . قيل له : هذا التركيب لا نسلم أنه يستلزم الأجزاء ، فانه هذا مبني على إثبات الجزء الذي لا ينقسم ، والنزاع فيه مشهور ، وقد قرر أن الأذكياء توقفوا في ذلك ، وإذا لم يثبت أن الأجسام المخلوقة فيها أجزاء بالفعل امتنع أن يجب ذلك في الخالق .

وأيضاً فالقائلون بثبوت الأجزاء يعامون ان الجسم البسيط لم يكن مركباً من الأجزاء بمعنى أنها كونهت ثم ركب منها ، فيكون قوله : مركباً من

الأجزاء امتياز شيء من شيء ، وغايته أن يقال : امتياز بعض عن بعض ، كما ورد عن طائفة من السلف التكلم بلفظ البعض .

فقوله بعد ذلك (١) إما أن تكون متماثلة في الماهية أو مختلفة ، والأول محال ، لأنه على هذا التقدير يكون بعض تلك الأجزاء المتماثلة متباعدة ، وبعضها متلاقية والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فيلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين .

يقال : التماثل في الماهية لا يوجب أن يكون أحدهما عين الآخر ، ولا أن يساويه في الأحكام اللازمة للتعين وما يتبع ذلك .

و بيان ذلك أنه إن قيل التماثلان يجوز على عين كل منهما ما يجوز على عين الآخر ؛ فليس في العالم شيان متماثلان بهذا الاعتبار ؛ فان عامة ما يقدر من التماثلين مثل الحبطين من الخنطة والهنايين ونحو ذلك قد علم أن عين هذا ليست عين هذا ، وأن الحيز الذي لهذه العين ليس عين الحيز الذي للعين الأخرى ولا الأعراض التي قامت بها هي عين تلك الأعراض وأن ما امتازت به أحدهما عن الأخرى من عينها وصفتها وحيزها لا يجوز أن يكون للأخرى حيز يكون لتلك ؛ فان هذا يستلزم أن يصير عين هذه عين تلك ، وحيزها حيزها ، وصفتها وصفتها بعينها ، وذلك يرفع تعددها ، ويوجب اتحادها .

ومن المعلوم ان التماثل يوجب التعدد ، فان التماثلين ليسا شيئاً واحداً بل هما عدد . فاذا كان التماثل يوجب التعدد فلو اقتضى اتحاد عينهما لكان التماثل يوجب الاتحاد ويوجب التعدد ، وذلك يقتضى الجمع بين النقيضين ؛ فان العدد اثبات مازاد على الواحد ، والاتحاد نفي مازاد على الواحد ، والجمع بين النفي

(١) ثم تلك الأجزاء اما أن تكون الخ .

والتماثل في
الماهية لا يوجب
ان يكون احدهما
عين الآخر
ولا يساويه
في الأحكام .

والاثبات جمع بين النقيضين . فلم ان اثبات كون عين هذا المثل هو عين ذلك المثل أو كونه في حيزه وصفته ينافي التماثل ، وهذا ظاهر .

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الجسم الواحد الذي يقال له إن له أبعاضاً وأجزاءً كالجوانب والوسط إذا فرض في غاية البساطة التي توجب تماثل أبعاضه وأجزائه كالنار البسيطة والهواء البسيط والفلك البسيط وما هو أعظم بساطة من ذلك لا بد أن يتميز جوانبه عن وسطه ، لا بد أن يتميز جانب عن جانب ولو بالحيز والصفة ، وأنه مع مماثلته للجانب الآخر لا يستلزم أن يكون هذا في حيز ذاك وذلك في حيز هذا ، وعين هذا عين صفة الآخر ، كما لا يستلزم أن يكون عينه عين الآخر ، إذ لا بد من امتياز أحدهما عن الآخر بعينه وصفته وحيزه (١) يخصه ، والآخر ؛ والامتياز الذي يوجه التعدد لا يرفعه التماثل ، فلو جوزنا أن يصير لكل منهما ما للآخر من أعيان الصفات والأحياز لزم زوال التعدد . وإذا كان لا بد من هذا الامتياز مع التماثل فها هو لازم للشئيين المتغايرين مع تماثلهما ومع اختلافهما من امتياز أحدهما على الآخر بعين ذاته وعين صفاته التي منها التحيز لا يجب أن يشار كه الآخر فيها ؛ لأن ذاك يرفع المغايرة . وإذا كان كذلك لم يجب في كل جسم مخلوق وإن كان بسيطاً أن يكون طرفه في موضع وسطه ، ووسطه في موضع طرفه ، وما لهذا من الصفة المعينة والحيز المعين لهذا ، وما لهذا لهذا لاسيما إذا لم تكن تلك الأبعاض المتماثلة منفصلة ولا يتميز بعضها عن بعض بالمباينة وإنما هو شيء واحد متصل .

وأيضاً فإذا كانت أبعاضه متماثلة فجواز تفرق المتباعدين وتباعدها المتفرقين مشروط بجواز التفرق عليه ، والا فإذا قدر جسم بسيط لا يجوز تفرقه وأبعاضه متماثلة لم

ولا يستلزم
جواز التفرق
أو حلول كل
بعض محل الآخر
ولا يدخل في
في مسمى التماثل
المعروف

يجز أن يقال في هذا إنه يجوز على المتباعدين أن يصيرا متلاقين وعلى المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ؛ فان جواز ذلك مشروط بجواز الافتراق .

وأيضاً فإذا كانا متماثلين ومن حقيقة أحدهما امتناع المفارقة عليه لزم أن يكون من حقيقة الآخر امتناع المفارقة عليه ، فيكون تماثلها مانعاً من جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ؛ فان أحدهما اذا فارق ملاقيه ثبت جواز المفارقة عليه ، وذلك يمنع أن يكون مثلاً لما لا يجوز المفارقة عليه .

وأيضاً فالمتماثلان في الحقيقة والصفة اذا كانت مقاديرها متفاوتة لم يجب أن يساوي أحدهما الآخر فيما هو من حكم المقدار كالدينار الصغير مع الدينار الكبير .

ومما يوضح ذلك أن هذا الافتراق يغير حقيقة الشيء كما يغير ويبدل صفته فان النار والهواء إذا تبدلت صفة النارية والهوائية فيه خرج عن أن يكون ناراً وهواءً أو أن تكون الأجزاء النارية ناراً وهواءً ، وكذلك متى تفرق المجتمع الذي حقيقته باجماعه متى تفرق وتمزق خرج عن حقيقته ، فجميع المركبات مثل بدن الانسان إذا قطع قطعاً صغاراً جداً ؛ بل كثير من الاجسام تتبدل حقيقته بالتفريق كما تتبدل بالتحويل وان كان في نفسه بسيطاً .

وفي الجملة فأصل هذا الكلام : أنه فرض تماثلاً ، وقال فيه : يلزم أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر . فيقال له : التماثل الذي سلمناه لم يدخل فيه ما يستلزم جواز التفريق ، أو جواز حلول كل بعض محل الآخر ، ولا يدخل هذا في مسمى التماثل المفروض .

وإن قلت : بل هو داخل في مسمى التماثل الذي فرضته كان النزاع لفظياً ، وعاد الكلام الى (القسم الثاني) فيقال لك : لا يكون مماثله بهذا الاعتبار الذي

ذكرته ، كما قد يقال ابتداءً لا يجب أن تكون الأبعاد متماثلة ، بل يجوز أن تكون غير متماثلة ؛ كما أن الصفات مثل الحياة والعلم والقدرة ليست متماثلة . فيقول هؤلاء في القدر ماقاله الباقر في الوصف ، ويقولون أبعاد القدر كأحاد الصفات وإذا كان حاملاً لصفات ليست متماثلة كان أيضاً جامعاً لأبعاد ليست متماثلة ، فما الدليل على بطلان ذلك ؟ ! ونفى ذلك بما ذكره الأئمة من قول الجهمية حيث قالوا عنهم إنهم قالوا : لا يكون شيئين مختلفين ، وليس له أعلا ولا أسفل ، ولا نواحي ولا جوانب ، ولا يمين ولا شمال ، ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ولا له جسم . معاً في الكتاب والسنة وفي اتفاق سلف الأمة وأئمتها من وصفه باليدين والوجه ، بل وغير ذلك من الصفات التي تقتضى أن لها حقائق لا تسد هذه مسد هذه ولا يسد العلم مسد القدرة ، فكذلك الوجه واليد لا يسداً أحدهما مسد الآخر .

قوله : (والقسم الثاني) وهو أن يقال : إن تلك الأجزاء مختلفة في الماهية . فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات . يقال : هب أنه تحلل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد مبرءاً عن هذا التركيب ، لكن لا يجب أن تكون تلك الأجزاء متماثلة في الصفة والحقيقة وإن كانت جواهر منفردة ؛ بل قد يقال إنها متساوية في المقدار بمعنى أنها غير قابلة الانقسام ، وليست مستوية في الصفة والحقيقة بل حقيقة كل جزء من تلك الأجزاء مخالف لحقيقة الآخر . وهذا فيه أن الجواهر المنفردة تكون مستوية في القدر غير مستوية في الحقيقة ، وهذا قول كثير من الناس أو أكثرهم ، بل أكثر العالمين على أن الجواهر ليست متماثلة في الحقيقة ؛ بل مع تنازعهم في الجوهر هل هو جنس أو جنسان أو ثلاثة أو أكثر من ذلك فإن عامتهم متفقون على أن الجنس الواحد ليس متماثلاً ؛ بل هو متنوع إلى أنواع

القسم الثاني
والجواب عنه
« اولا » بيان
تناقضه

مختلفة . فاذا كان القائلون بأنها جنس واحد لا يقولون بتماثلها فالقائلون بأنها
أجناس كثيرة مختلفة أبعد عن القول بتماثلها ، وقد تقدم حكاية النزاع في ذلك
كما حكاها الأشعري وغيره .

إذا ظهر هذا فقوله بعد ذلك : إذا ثبت هذا فنقول إن كل واحد من تلك
الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس كل واحد منها يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر
لكن يمينه مثل يساره ، والألـكان هو نفسه مر كبا ، وقد فرضناه غير مركب
وهذا خلف . وإذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثلين لا بد وأن يشتركا
في جميع اللوازم فلزم القطع بأن ممسوس يمينه يصح أن يصير ممسوس يساره ،
وبالعكس ، ومتى صح هذا فقد صح التفرق والانحلال عن تلك الأجزاء ،
فحيثئذ يعود الأمر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى ، وهو محال .

قوله ان كل
واحد من تلك
الأجزاء البسيطة .
عنه جوابان

يقال له : عن هذا (جوابان) : هب أنك قد فرضته جزءاً بسيطاً لا تركيب
فيه بحال ، ومثل هذا يقال له فيه إنه لا بد أن يماس يمينه شيئاً ويساره شيئاً
آخر ، فان هذا يقتضى أن فيه شيئين يميناً ويساراً ، وهذا يوجب تركيبه ، وقد
فرضته غير مركب ، فهذا جمع بين النقيضين .

يوضح ذلك أن مماسه يمينه شيئاً ويساره شيئاً هي من حجج نفاة الجوهر
الفرد ؛ فانهم احتجوا بذلك على جواز انقسام ذلك ، فقد تقدم ذكر ذلك في
كلامك ، وذكرت أن هذا الكلام حججهم . وإذا كان هذا حجة على نفي الجوهر
الفرد لم يصح الاستدلال به مع القول بثبوت الجوهر الفرد وهو (١) والجزء
البسيط الذي لا تركيب فيه بحال .

(١) بياض بالاصل ، ويأتي ما يدل عليه .

بل يقال لك من رأس قولك : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب. لا يخلو إما أن تقول بثبوت الجوهر الفرد الذي لا تركيب فيه ، أو تقول بأنه مامن شيء من المتحيزات إلا وفيه تركيب يقبل لأجله الانقسام . فان قلت بالأول لم يصح أن تقول لا بد وأن يماس يمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر . فان هذا قول بانقسامه وتركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن التركيب ؛ بل يقال : هذا أبدأ فيه من التركيب ما يقبل لأجله الانقسام في الكم والكيف ؛ لكن هذا الجواب يصح إذا أراد بالأجزاء البسيطة الجوهر الفرد .
وأما إن أراد البسيطة عن ذلك التركيب وان كانت مركبة من أجزاء متشابهة فنذكر (الجواب الثاني) :

فيقال : هب أن كل جزء من تلك الأجزاء يصح أن يكون ممسوس يمينه ممسوس يساره وبالعكس ؛ لكن لم قلت إن كل واحد من تلك الأجزاء يصح أن يماس يمينه ويساره ما يصح أن يماسه الجزء الآخر يمينه ويساره ، وذلك لأن تلك الأجزاء إذا كانت مختلفة في الحقيقة مع تساويها في المقدار لم تكن مستوية في الحقيقة والصفة فلا يجب أن يكون حكم كل واحد منها حكم الآخر ، وان كان حكم جانب كل واحد حكم جانب الآخر ؛ لاسيما والذي يجب أن ينتهي إليه تحليل المركب من أجزاء مختلفة الحقائق إنما هي المبرأة عن ذلك التركيب إلى أجزاء بسيطة وان كانت أجساماً بسيطة لا يجب أن تنتهي إلى الجوهر الفرد ، والأجزاء البسيطة تكون مختلفة الحقائق كما هو التقدير أنه مركب من أجزاء مختلفة الحقائق ، وقد تقدم أنه إذا سلم لك وجود الجوهر الفرد الذي ينتهي إليه تحليل التركيب لم يسلم لك أن الجواهر مستوية في الحقيقة .

وهذا أمر يشهد له الحس ؛ فان أجزاء الماء وإن تفرقت وتصاغرت ليست في الحقيقة مثل أجزاء التراب ، ولا أجزاء الذهب وان تصاغرت مثل أجزاء الفضة . وإن كانت هذه الأجزاء الصغار ليست هي الجواهر المنفردة بل تلك أصغر منها ، فاما أن يستدل بما شهد في المحسوسات على ما لم يعلم منها وقياس غائبها عن الادراك على شاهدها فهذا من أوضح القياس واثبتة ، وهو قياس الأجزاء المتساوية في الحقيقة بعضها على بعض في حكم تلك الحقيقة ؛ فان تفاوتها بالصغر والكبر لا يوجب اختلاف حقيقتها وصفتها ، وإما أن لا يقال إن ذلك الجزء الذي لا ينقسم لا يعلم حكمه .

أما أن يقال ان الأمور المختلفة في الحقيقة يجب أن تكون أجزاءها المساوية لها في الحقيقة متماثلة في الحقيقة فهذا مما يعلم ببديهية العقل بطلانه ، وهذا المستدل قد فرض أجزاء مختلفة في الحقيقة وقال لا بد أن ينتهي تحليل تركيبها إلى أجزاء صغار لا تنقسم . فيقال : هب أن الامر كذلك ، الا أن اجزاء الاجسام المختلفة في الحقيقة لا يقال يجب أن تكون متماثلة ؛ بل إذا قيل يجب أن تكون مختلفة لأن بعض الجسم مساو لـ كله في الحقيقة كان هذا الكلام أصح وأولى بالقبول من أن يقال يجب أن تكون اجزاء الاجسام المختلفة متماثلة في الحقيقة ؛ ولهذا كان من قال إن الأجسام متماثلة قال إن الجواهر متماثلة . ومن قال انها مختلفة قال ان الجواهر مختلفة إما أن يقال إن الجواهر متماثلة في الحقيقة ولكن مجرد ضم بعضها الى بعض حتى زادت و بعد الجمع (١) منها اختلفت في الحقيقة ، أو يقال إنها كانت متماثلة في الحقيقة فبتفريقها اختلفت في الحقيقة .

« ثانيا » ان من
القائلين بانه
على العرش من
يمنع المقدمة
الأولى او الثانية

الوجه الثاني أن يقال : لاريب أن مضمون هذه الحجة أنه لو كان على

(١) وهاتان الكلمتان غير واضحتين في الأصل المصور .

العرش لكان جسماً عظيماً وإذا كان جسماً وجب جواز التفرق عليه ، وقد تقدم أن القائلين بأنه على العرش منهم من يمنع المقدمة الأولى ، ومنهم من يمنع الثانية .

والصمد يدل
معناه على أنه
لا يتفرق

ثم يقال : قد أخبر الله تعالى في كتابه أنه (الصمد) وقد قال عامة السلف من الصحابة والتابعين وغيرهم : إن (الصمد) هو الذي لا جوف له ، وقالوا أمثال هذه العبارات التي تدل على أن معناه أنه لا يتفرق ، واللغة تدل على ذلك ؛ فإن هذا اللفظ وهو لفظ « صمد » يقتضى الجمع والضم ، كما يقال : صمدت المال إذا جمعته . وقد قال من قال من حذاق أهل الكلام وغيرهم : إن هذا تفسير الجسمة ؛ لأن الاجسام نوعان : اجوف ، ومصمت . كالعظام (١) منها أجوف ومنها مصمت ، فالحجر ونحوه مصمت . قالوا : هذا يقتضى أنه جسم مصمت لا جوف له .

وهذا يدل على أن صمديته تنافي جواز التفرق والانحلال عليه .

فلا يخلو إما أن تكون هذه الآية قد دلت على ذلك ، أو لم تدل عليه . فإن كانت دلت على ذلك وعلى أنه مصمت لا جوف له يمتنع عليه التفرق بطل قولك إن كل جسم يصح عليه التفرق والانحلال ؛ وإن لم تكن دلت على ذلك فانت لم تذكر دليلاً عقلياً على امتناع التفرق عليه ولا نصاً ولا إجماعاً . وإذا كان كذلك لم تكن حجبتك تامة ؛ فإن هذه إحدى مقدمات الدليل ، فإذا لم يكن مدلولاً عليها لم يكن المذكور دليلاً ، وإذا لم يكن دليلاً لم يصح نفي كونه جسماً بهذا الدليل .

فان قال : أنا اثبت امتناع التفريق عليه بالاجماع ، أو موافقة الخصم . قيل له : الذى يوافقك على دليل وافقك على انه مجتمع يمتنع عليه الافتراق ، ولم يوافقك

ان قال : أنا
اثبت امتناع
التفريق عليه
بالاجماع او
موافقة الخصم
لا بأنه صمد

(١) كذا بالأصل .

على أنه لا يوصف باجتماع ولا افتراق . وحينئذ فهو يقول : أنا ما علمت امتناع الافتراق عليه الا بوجوب اجتماعه ، كما اني لم اعلم امتناع الموت عليه إلا لوجوب حياته ، ولم أعلم امتناع الجهل والعجز عليه الا لوجوب علمه وقدرته ، ولم أعلم امتناع العدم عليه الا لوجوب وجوده ، فان نازعني منازع فيما اثبته وقال ليس بمجتمع أو ليس بعالم ، أو ليس بجي ولا قادر ، أو ليس بوجود ، وطلب مني أن أوافقته على أنه لا يجوز عليه الافتراق والعدم والموت والجهل والعجز ونحو ذلك : كان قد طلب مني موافقته على امتناع أحد الضدين دون ثبوت الآخر الذي هو من صفات الكمال ، أو الذي ليس هو من صفات النقص ، أو الذي ليس هو هندی من صفات النقص . وكان حينئذ من جنس الملاحظة الذين يطلبون أن أوافقهم على أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل مع منازعتهم لنا في أنه حي عالم قادر .

ومن طلب الموافقة على ثبوت الشيء بدون لازمه ليحتج بذلك على نفي اللازم لم يكن علينا أن نوافقته ؛ بل لم يكن لنا أن نوافقته ، فان نفي اللازم يقتضى نفي المزموم ، فاذا وافقناه على ثبوت المزموم كنا في الحقيقة موافقين له على نفي المزموم الذي قد وافقناه في الظاهر على ثبوته ، واذا كانت الموافقة على ثبوت الشيء تقتضى نفيه لم تجز الموافقة عليه .

فاذا قال الملحد : أتم توافقون على أنه ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وأنا لا أوافقك على أنه حي عالم قادر ، وغرضه أن يستدل بنفي هذه الصفات على انتفاءها وانتفاء اضدادها بأن يقول : كونه حياً عالماً قادراً وميتاً جاهلاً عاجزاً يقتضى أنه موصوف بالحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز وهذه اعراض الموصوف بالاعراض يجب أن يكون ممكناً أو يكون جسماً متحيزاً وذلك يقتضى حدوثه وهو محال . لم يكن علينا أن نوافقته على ثبوت هذا السلب المستلزم لثبوته كونه حياً عالماً قادراً مع منعه لذلك ؛ فان تحقق هذا السلب بدون هذا

الاثبات محال ، وليس علينا أن نواقفه على شيء يتوسل به الى القول الباطل ؛ بل ليس لنا ذلك إذا كان يتوسل به إلى إبطال حق علمناه ؛ فان هذه الموافقة مثل مصالحة الكفار على ما فيه فساد الاسلام ، وهذا لا يجوز .

وهذا كما يذكر عن ابي الهذيل العلاف انه قال : دخلت دار النظر وفيها يهودي قد ناظر قوما من المتكلمين في نبوة النبي ﷺ ، فقال لهم : الستم توافقوني على أن موسى رسول الله ، فقالوا : بلى . قال : وأنا اخالفكم على أن محمداً رسول الله ، والمتفق على ثبوته خير من المختلف في ثبوته أو نحو هذا الكلام . قال فقلت : تعال ناظرني . قال قد انقطع شيوخك معي . فقلت ناظرني فأعاد حجته . فقلت له : من موسى الذي وافقك على ثبوته ؟ أموسى بن عمران الذي أنزل الله عليه التوراة التي فيها خبر محمد ﷺ ، وموسى الذي بشر بمحمد ﷺ وأخذ الله عليه الميثاق ليؤمنن به ولينصرنه ، وأخذ الميثاق على قومه ليؤمنن به ولينصرنه — قال ابو الهذيل أو نحو هذا الكلام ؟ — أم موسى الذي قال تمسكوا بالسبت مادامت السموات والأرض ، وذكر أن شريعته لا تنسخ أبداً ؟ أما الأول فاني أوافقك على ثبوته وثبوته مستلزم لنبوة محمد ﷺ وأما الثاني فلا أومن به . ومثل هذا كثير في المناظرة .

وقد ذكر هذا المؤسس ابو عبدالله الرازي في « نهايته » أنه لا يجوز الاحتجاج بهذه الازمات كما تقدم بيانه ، وهو الاحتجاج بموافقته على مقدمة مأخذ إن سلمت ذلك المأخذ بطل الاحتجاج بالمقدمة ، وإن لم تسلم المأخذ منعت المقدمة . وهكذا الأمر هنا ، فان المنازع الذي يسلم لك أنه لا يجوز الافتراق والانحلال عليه إنما سلم لك ذلك لأنه صمد يجب أن يكون سيداً مجتمعاً ويتمتع أن يكون

متفرقا (١) فان كان هذا المأخذ صحيحا بطل احتجاجك بذلك على امتناع كونه مجتمعا ، وإن كان هذا المأخذ فاسداً لم يكن قد سلم لك امتناع الافتراق عليه . فلا ينفك هذا التسليم لافي النظر ولا في المناظرة ، وكان له أن يقول : أنا لاسلم لك امتناع الافتراق عليه ؛ لوجوب كونه صمداً ، والصمد يوجب الاجتماع . وإن فرض أنه لا يقتضى الاجتماع فهو لا ينفى الافتراق أو لا ينفى الاجتماع والافتراق جميعاً ؛ فان أحداً من الناس لا يمكنه أن يدعي أن هذا الاسم يدل على نفي الاجتماع والافتراق جميعاً ، أو على نفي الافتراق وحده إلا بناءً على أن المجتمع يفتقر الى أجزائه ونحو ذلك مما تقدم الكلام عليه . وأما « القياس » فلم يذكر حجة على امتناع الافتراق عليه . فظهر أن هذا الذى ذكره ليس بحجة أصلاً . وهذا يتقرر :

« ثالثاً » ان لزوم ما ذكره النفاة للمدم معلوم بالفطرة ، ولزوم ما ذكره المثبت للتفرق والانحلال من الشبهات

بالوجه الثالث : وهو أن يقال : لا ريب أن الله سبحانه مقدس منزّه عن جواز الافتراق والتفرق عليه سبحانه ؛ لكن اقرار الفطر بذلك ليس بأعظم من اقرارها بتنزّهه عن العدم والتلاشى ؛ بل علم القلوب بوجوب وجوده وامتناع عدمه أعظم من اقرارها بامتناع تفرقه وانحلاله ، وهي لما يستلزم عدمه أعظم نفيًا منها لما يقال إنه يستلزم تفرقه وانحلاله . وإذا كان كذلك فقد استقر في الفطر أن القول بكونه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا يشار اليه ولا يمكن الاحساس به أدل على عدمه من دلالة كونه مجتمعا على جواز التفرق عليه ؛ فان الأول عند عامة الناس بديهي فطري ، وأما الثانى فلا تمكن معرفته إلا بدقيق النظر ان كان صحيحاً .

وان كان كذلك فالتناظران في هذه المسألة يقول النافي فيها للمثبت : كون ما نفيته من أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا فوق العالم ولا كذا ولا كذا

يستلزم عدمه إنما هو من حكم الوهم والخيال ، وأما كون وجوده فوق العرش يستلزم جواز الانحلال عليه فمعلوم بالقياس العقلي البرهاني . والمثبت يقول : أما لزوم ما ذكرته للعدم فمعلوم بالفطرة الضرورية العقلية ، وأما لزوم ما ذكرته أنا للانحلال فإنما هو شبهات مركبة من الناظ مشتركة ، وحينئذ فان تحاكما الى فطر العالم السليمة قضت للمثبت على النافي ؛ لأن إقرار الفطر بما يقول المثبت معلوم ، وإقرارها بما يقوله النافي غير معلوم .

وإن تحاكما الى المقاييس العقلية فيقال : قول هذا الرازي وأمثاله المتقدم في مقدمته إن الانسان اذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون ، فاذا اراد أن ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ومنهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي اهتدى به الى معرفة الجسمانيات . اما أن يكون هذا الكلام حقاً ، واما أن يكون باطلاً . فان كان حقاً بطلت هذه الحجة وأمثالها مما بناه على الجوهر الفرد نفيًا وإثباتاً ، وعلى كون الاجسام توصف بالاجتماع والافتراق ، وان الجواهر والاجسام متماثلة أو مختلفة ، لأن هذه الأمور كلها جسمانيات . فالعقل الذي ينظر في هذه الأمور لا يجوز أن ينظر به في الالهيات . وهذا المؤسس وأمثاله من هؤلاء المتفلسفة والمتكلمة انما يتكلمون في التجسيم نفيًا وإثباتًا بالنظر الذي نظروا به في الجسمانيات المخلوقة ، فيكون كلامهم كله في ذلك باطلاً ؛ ولهذا اعترف أساطين الفلاسفة أن كلامهم لا يفيد في الالهيات العلم واليقين ؛ وانما ينظر فيها بالأولى والأحرى والأخلاق ، وان كان هذا الكلام باطلاً لم يصح أن يبطل به ما استقر في الفطر استقراراً ضرورياً من أن رب العالمين فوق العالم ، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه .

وهذا الكلام في غاية الانصاف ؛ فان هؤلاء القوم يريدون أن يبطلوا

ما استقر في الفطر بما لا يصح الا بما استقر في الفطر وبما هو دونه . فان كان ما استقر في الفطر حقاً لم يكن لهم دفعه ، وان كان باطلاً لم يكن لهم الاحتجاج به على ابطال ما استقر في الفطر ؛ فان هذا يكون قدحاً في الأصل . فاثبات الفرع والقدح في الأصل قدح في الفرع . وهذه عادة القوم المخالفين للفطرة والشرعة ؛ ولهذا كلامهم كله كما قيل :

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقاً وكل كاسر مكسور

ايضاحه : ان العقل ان لم يكن مقبولا في الالهات بطلت حججهم ، وان كان مقبولا فهو دال على انه فوق العالم ..

ومما يوضح هذا أن عامة الحجج التي احتج بها على نفي كونه جسماً ونفي كونه على العرش مثل تماثل الأجسام ، وتماثل الجواهر ، ومثل كون الجسم المتناهي يقبل الزيادة والنقصان يكون ممكناً ، ومثل كون الجسم مركباً : إما تركيب الصفات ، وإما تركيب المقادير ، مثل كون الصفة الواحدة لا تقوم بالجسم ، ومثل كون الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون ، ومثل كون تمييز الجسم أمر وجودي أو أمر عدمي ، ومثل كون الجسم او البعد لا بد وأن يكون متناهيًا أو غير متناهي ، ومثل كون علو بعض الأجسام يستلزم ان يكون تحت قوم ، ومثل أن الجسم يجوز عليه الافتراق والانحلال ، ومثلما يأتي من كون الجهة أعلا من الشيء ؛ بل جميع ما يتكلمون به في هذا الباب من لفظ التمييز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، سواء تكلموا به في صفات الباري نفيًا واثباتًا ، أو تكلموا به في المخلوقات وصفاتها نفيًا واثباتًا ، أو في أدلة حدوثها وامكانها ، أو غير ذلك : كل هذه الأمور إنما هو كلام في الجسم وأحكام الجسم وما يتبع ذلك .

فان كان هذا الكلام والعقل الذي به يعرف مثل هذا الكلام غير مقبول في العلم الالهي بطل جميع ما ذكره الفلاسفة والمتكلمون جميعاً مما يتعلق بهذا ، وإذا بطل لم يصح أن ينفوا بمثل هذا الكلام ما علم بالفطرة ولا مادلت عليه

الشريعة وهذا من أعظم المفسد . وحينئذ فلا يصح قولهم : انه ليس بجسم ، ولا متحيز ، ولا في جهة ، وأنه ليس فوق العالم يشار اليه .

وان كان مثل الكلام والعقل الذى به ينظر فى الأجسام وصفاتها مقبولا فى العلم الالهى بطلت مقدمته كلها ، وكان من أعظم العلوم فى العقل أن الباري فوق العالم ، وانه يتمتع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ؛ بل يتمتع أن يكون شيء من الموجودات كذلك كما تقدم ، وهذا بين وله الحمد والمنة .

واما أن يخالفوا ما فطر الله عليه عباده وما أنزل به كتبه وأرسل به رسله بمقاييس لا تدل لهم إلا بمقدمات كثيرة مركبة لا بد فيها من الاستدلال بما هو فى الفطرة دون مادفعوه أو مثله مع ما فيها من اللفاظ المشتركة وغيرها : فهذا لا يفعله إلا جاهل ، أو ظالم ، أو من جمع الأمرين ؛ بل هو من أعظم العالمين جهلا وظلما لكونه يتسكلم فى الله وأسمائه وآياته بمثل هذا العقل الفاسد ، وكان من أعظم المطففين فى أصول الدين . فاذا كان المطففون فى الأموال قد قال الله تعالى فيهم : (ويل للمطففين . الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون . وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون . ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون . ليوم عظيم . يوم يقوم الناس لرب العالمين) وقد جاء فى الحديث : « الصلاة مكيال فمن وفى وفى له ومن طفف فقد علمتم ما قال الله فى المطففين » فكيف فى أصول الدين ؛ بل فى أعظم أبواب أصول الدين ، وهو الكلام فى رب العالمين وأسمائه وصفاته يكون فيه هذا التطفيف والاختبار العظيم ، فيبطلون ما فطر الله عباده عليه وأنزل به كتبه بمقاييسهم ، ويمنعون غيرهم أن يحتج بها عليهم ، وهي عليهم أدل منها لهم ، وهذا من أعظم الجهل والظلم . والحمد لله الذى عافانا مما ابتلى به كثيراً من عباده ، وفضلنا على كثير ممن خلق تفضيلا .

يقدر هذا ان
الكلام في الشيء
فرع على تصوره

يقدر هذا : أن الكلام في الشيء نفيًا وإثباتًا مسبق بتصوره ، فليس
للإنسان أن ينفي شيئًا عن شيء أو يثبت له إلا بعد تصوره تصورًا يمكن معه
النفي والاثبات . فإذا قال القائل عن موجود : إنه جسم ، أو هو جوهر ، أو متحيز
أو في جهة أو فوق العالم أو غير ذلك . أو قال : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا متحيز
ولا في جهة ، ولا فوق العالم . أو قال : إن له علمًا وقدرة ، أو حياة . أو قال : ليس
له علم ولا قدرة ولا حياة : فكل واحد من هذين لابد أن يتصور مانفاه وما أثبتته
فمن أثبت لله سبحانه وتعالى أمرًا من الصفات فانما أثبتته بعد أن فهم نظير ذلك
من الموجودات ، واثبت القدر المطلق مع وصفه له بخاصة تتمتع فيها الشركة . ومن
نفي عن الله شيئًا من هذه الأمور فانما نفي ما علم نظيره في الموجودات ، ونفي عن
الله أن يكون له مثلها للمخلوق من ذلك ؛ لم ينف ما يختص به الرب مما لم يعلم
نظيره ، فان هذا لم يتصوره حتى يحكم عليه بالنفي .

فالنفي لا ينفي شيئًا قط إلا ما له نظير فيما أدركه . لأن نفس المنفي ما علمه
أصلاً ؛ لأن النفي المحض لا يعلم بنفسه ؛ فان النفس لا تباشر المعدوم حتى تشعر به
وإنما تباشر الموجود وتقيس له نظيراً فينفي ذلك النظر عما هو متمتع عنه ، مثل نفيها
لجبل ياقوت وبحر زئبق ونحو ذلك بعد ان علمت البحر والزئبق والجبل والياقوت
ثم قدرت معلوماً مؤلفاً من شيئين نظيرهما موجود ثم نفته . وكذلك النفي عن الله
من الشركاء والأولاد والنوم وغير ذلك يعلم وجوده في العالم ثم يقدر نظير هذا
الموجود في حق الله تعالى في الذهن وينفي عن الله تعالى . فأما نفيه قبل العلم به
من جهة القياس فممتنع ؛ فانه لا يكون معلوماً ولا يعلم المعدوم إلا بنوع قياس .
فإذا كل ناف فلا بد له من القياس على ما في الموجودات الجسمانية . وأما المثبت
فانه وإن احتاج الى نوع قياس فانه يثبت معه الفارق الذي يقطع المماثلة بالأمور
المخلوقة ؛ فهو وإن كان جامعاً فعه فارق أقوى من جامع ، بخلاف الثاني فان
عمدته على الجامع ، وهو القدر المشترك الذي ينفيه .

وإذا ظهر ذلك فيقال لارسطو — الذي ذكر عنه هذا المؤسس الذي قال من أراد النظر في العلم الالهي فليحدث لنفسه فطرة أخرى . وقد قرره المؤسس بأن الانسان اذا تأمل في أحوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون، فاذا أراد أن ينتقل منها إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى ونهجاً آخر وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسمانيات : — أنت يا معلم هؤلاء الصابئة الفلاسفة المبتدعين لما تكلمت في أقسام العلم « بالمقولات العشر » وهي : الجوهر ، وأعراضه التسعة : الكم ، والكيف ، والاضافة ، والأين ، ومتى ، والوضع ، وأن يفعل ، وأن يفعل ، والملك : فهذا وإن كلاماً في الوجود المطلق الذي قد يقولون إنه « العلم الأعلى » وهو الناظر في الوجود ولواحقه من حيث هو وجود ، ومنه « العلم الالهي » وهم يعملون العلم الالهي يعم هذا كله : فهذا نزاع بينكم ، فهذه المقولات العشرة إذا أثبتتها للعقول والنفوس ونفس الانسان ونفيتها عنها أو نفيت شيئاً منها أو نفيتها عن واجب الوجود أو أثبتتها أو شيئاً منها له : أنكم في هذا النفي والاثبات بالفطرة التي علمت بها هذه الأمور ؟ أم بفطرة أخرى ؟ فان قال بفطرة أخرى . كان هذا اعترافاً بأن الفطرة التي يحكم فيها على الشيء بنفيه واثباته غير الفطرة التي يتصور بها الشيء ، فتكون فطرة التصديق غير فطرة التصور ، ومن المعلوم أن الحاكم بالتصديق العالم به الناطق به إن لم يكن هو العالم بالتصور المدلول له الناطق به كان حكمه باطلا ، فيلزم أن يكون جميع ما ذكره في العلم الالهي باطلا ؛ لكون الحاكم بالتصديق فيه ليس هو المتصور .

ارسطو يحكم
بفطرة غير الفطرة
التي يتصور بها ،
وهو امام الرازي
هنا

وان قلتم : بل بالفطرة التي عرفت بها هذه الأمور يحكم بنفيها واثباتها بطلت تلك القعقة التي تشبه قعقة الشنان، التي يقع بها للصبيان ؛ لتخوفوا بما لاحقيقة له عند الانسان ، وعلم انما خالفتكم به الفطرة والشرعة فكله هذيان ؛ بل من

الافك والبهتان . والمحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ، ولم يجعل له عوجا .
قيما ، لينذر بأسا شديداً من لدنه ، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا
حسناً ما كثر فيهم . وينذر الذين قالوا اتخذنا الله ولداً ما لهم به من علم ولا لأبائهم ،
كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا) (وجعلوا لله شركاء الجن ،
وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ، سبحانه وتعالى عما يصفون . بديع
السموات والارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شيء ،
وهو بكل شيء عليم . ذلكم الله ربكم خالق كل شيء ، لا إله إلا هو فاعبدوه
وهو على كل شيء وكيل . لاتدرکه الأبصار ، وهو يدرك الابصار ، وهو
اللطيف الخبير) . وليس هذا موضع استقصاء الكلام فى هذا ؛ وإنما الغرض
التنبيه على تناقض هؤلاء ، وإبطال حججهم .

وحينئذ يقال فى :

الوجه الثالث (١) قوله : إنه إذا كان على العرش وكان عظيماً
فلا بد أن يكون له جانبان : جانب عن يمين العرش ، وجانب عن يساره
ويكون أحدهما غير الآخر . العلم بهذا إما أن يكون من العقل الجسماني ومقتضى
الحس والخيال ، أو لا يكون . فإن كان من هذا القسم وهو مقبول قبل نظيره .
وما هو أولى منه فتبطل هذه الحجة ؛ لأن هذا العقل يحكم بأن الموجود لا بد أن
يكون داخل العالم أو خارجه . وإن لم يكن مقبولاً بطلت هذه الحجة .

وإن قيل : إن هذا ليس من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال
وهو قد حكم بأن الموجود العظيم الذى فوق غيره لا بد أن يكون جسماً يتميز منه

(١) كذا بالأصل . وهو الرابع حسب عد الأوجه .

جانب عن جانب بأن يقال إن الحكم بأن الموجود إما أن يكون داخل العالم أو خارجه ، وأنه يمتنع وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه أولى بأن لا يكون من حكم العقل الجسماني ومقتضى الحس والخيال ؛ لأن الحكم الأول فيه تصريح بأنه جسم . فإن كان الحكم بأن الشيء جسم ليس من مقتضى العقل الجسماني ومقتضى الحس فالحكم بما لم يصرح فيه بالجسم بل حكم فيه على الوجود مطلقا أولى بذلك ، ولهذا يكون مثل هذا الحكم من العلم الأعلى عندهم ، ومن العلم الالهي . وأما الأول ففيه نوع من العلم الطبيعي الجسماني قطعاً .

الوجه الرابع (١) أنه إذا كان جسماً فانت قد ذكرت في «نهايتك» النزاع

بين الناس في «الجسم» : هل هو في نفسه واحد أو منقسم بعد اتفاقهم على قبولية الانقسام وهي مسألة «الجوهر الفرد» فقلت في مسائل المعاد (المسألة الأولى) في الجزء الذي لا يتجزأ : لاشك في أن الأجسام التي شاهدناها قابلة للانقسامات والانقسامات التي يمكن حصولها فيها إما أن تكون متناهية أو لا تكون . فيخرج من هذا التقسيم أربعة أقسام : — أولها : أن الانقسامات حاصلة ، وتكون متناهية . ثانيها : أن تكون حاصلة ، وتكون غير متناهية ، وثالثها : أن لا تكون حاصلة ، ولكن ما يمكن حصوله منها يكون متناهياً ، ورابعها : أن لا تكون حاصلة ، ولكن ما يمكن حصوله منها يكون غير متناهياً . قال : والأول : مذهب جمهور المتكلمين . والثاني : هو مذهب النظام ، والثالث : هو مذهب بعض المتأخرين . وهذا الذي أشار إليه هو الشهرستاني ، والرابع : هو مذهب الفلاسفة .

« خامسة » ان
ما يستدل به
على ان الجسم
فيه انقسام
وتركيب ٠٠ من
الفسد الحجج
وقد بنيت عليه
نفي الاستواء ٠٠

قال فتخلص من هذا أن الخلاف بيننا وبين الفلاسفة في هذه المسألة يقع في مقامين : (أحدهما) : أن الجسم مع كونه قابلاً للانقسام هل يعقل أن يكون

واحداً؟ و(ثانيهما) : أنه بتقدير أن يكون : هل يعقل أنه يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية ؟ قال : فنحن نتكلم في كل واحد من القسمين ثم نذكر بعده شبه النفاة ونتكلم عليها .

قال : والمعتمد في أن يكون قابلاً للانقسام لا بد ان يكون منقسماً هو ان وحدة الجسم : إما أن يكون غير كونه جسماً ، أو جزءاً داخل فيه ، أو أمراً خارجاً عنه . فان كان الأول أو الثاني لزم أن يكون تفريق الجسم إعداماً له ، وذلك محال . وان كان الثالث كانت الوحدة صفة قائمة بالجسم ، والعرض لا يحدث في الحل ولا يحصل فيه إلا اذا كان الحل متعينا متميزاً عن غيره ، ولا يعقل من وحدته الاتعينة في نفسه وتميزه عن غيره ، فيلزم أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على كون الجسم واحداً ؛ ثم الكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأول ، ويلزم التسلسل ، وهو محال . وبتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى ، والالم تكن الذات موصوفة بالوحدة أصلاً ، وذلك هو المطلوب .

فهذا الدليل الذي ذكره على امتناع أن يكون شيء من الأجسام واحداً أو على امتناع أن يكون شيء من الموجودات واحداً . ومعلوم أن ذلك خلاف الكتاب والسنة واجماع المسلمين ؛ بل اجماع العقلاء ، قال الله تعالى : (وان كانت واحدة فلها النصف) وقال : (ذرني ومن خلقت وحيداً) والقول بأن هذا واحداً من الانسان الواحد والحيوان الواحد والشجرة الواحدة والدرهم الواحد من أشهر الأمور عند العامة والخاصة ، من أعرف الأمور عند بني آدم وهو من أوائل العلوم البديهية الحسية عندهم وهو « علم العدد » أن الواحد نصف الاثنين .

فلو لم يكن في الأجسام ما يوصف بأنه واحد والناس لم يشهدوا إلا الأجسام مع أن العلم بأن الواحد المطلق نصف الاثنين موقوف على أن الواحد في الخارج نصف الاثنين إذ العلوم الكلية الذهنية مسبقة بالعلوم المعينة الوجودية ، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بان الواحد نصف الاثنين . وهذا من أوائل العلوم البديهية التي يضرب بها المثل في النظر والمناظرة ، فيكون احتجاجة على أن الجسم لا يكون واحداً في مقابلة ذلك ، فيكون من أفسد حجج السوفسطائية لقدحها في أظهر الأمور الحسية البديهية .

ثم يقال هذه الحجة تستلزم ان لا يكون الله واحداً ، ولا يكون الجوهر الفرد واحداً إلا به . ثم يقال في وحدة ذلك مثل ما قلته في وحدة الجسم ، وذلك يستلزم أن تكون الوحدة بالذات والجوهر الفرد متوقفاً على كونه واحداً . فالكلام في تلك الوحدة كالكلام في الأولى ، وذلك يستلزم التسلسل ، وهو محال .

وإذا كانت هذه الحجة تستلزم هذا الكفر فهي تستلزم أيضاً تقيض المطلوب ؛ لأن المقصود بنفي وحدة الجسم اثبات تركيبه من الأجزاء المفردة التي كل منها واحداً فإذا نفيت وحدة الجوهر الفرد استلزمتم إبطاله . وإذا بطل الجوهر الفرد امتنع كون الجسم مركباً من الجواهر المفردة ، فيلزم أن يكون واحداً . فصارت هذه الحجة المذكورة لنفي وحدة الجسم مستلزمة لوحده ، ونافية لوحدة الجوهر الفرد أيضاً ، وكل هذا تناقض (١) .

ثم من العجب قولك : بعد أن ثبت أن الوحدة تستلزم التسلسل وهو محال . ثم قلت : وبتقدير إمكانه فلا بد أن ينتهي إلى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط

(١) بالأصل زيادة : وأعجب من هذا . وهي تكرر مع يأتي .

وحدة أخرى . وإذا كانت الوحدة مستلزمة للتسلسل المحال فكيف يكون تقدير امكانه مبيناً لك جواز اتصاف شيء بالوحدة من غير توسط وحدة أخرى .

وكذلك من العجب قولك : فلا بد وأن ينتهي الى وحدة تقوم بالذات لا بتوسط وحدة أخرى والا لم تكن الذات موصوفة بالوحدة وهو المطلوب . فليس هذا هو المطلوب ؛ لأن هذا الذي قدرته مع قولك إنه محال يفيد أن الذات توصف بالوحدة من غير أن تتوقف هذه الوحدة على وحدة أخرى للذات ، وهذا لم ينازك فيه أحد ، ولا ينفى وحدة الجسم ؛ فان وحدة الجسم ليست موقوفة على وحدة أخرى تقوم بالجسم . غاية ما في هذا الباب أن وحدة الجسم معها وحدات آخر تقوم بالجوهر إذا أفردت . وهذه الوحدة ليست شرطاً في ثبوت الأولى ، ولا هي سابقة عليها ، ولا تلك متوقفة عليها ، ولا هي وحدة الجسم التي وصفت بها الأولى . والتسلسل الذي ذكرته إنما يمنع ان تكون وحدة الشيء متوقفة على وحدة أخرى لذلك الشيء ، وليس الأمر كذلك هنا ؛ لكن مع وحدة الجسم وحدة كل موصوف بالوحدة من الأجسام والجواهر وغير ذلك ، والموصوف بأنه واحد إذا كان مستلزماً إمكان أن ينقسم الى ما يوصف بأنه واحد لم يكن وحدة موقوفة على وحدة أخرى تقوم به . فليتدبر اللبيب كيف ذكر الحجة التي مضمونها نفي كل وحدة في العالم واحالتها ، ثم أخذ ثبوت الوحدة مسلماً ، وادعى أن ثبوت الوحدة بلا واسطة ينفي وحدة الجسم ، وكلاهما عجب : نفي الوحدة مطلقاً ، ودعوى أن الوحدة بلا واسطة وحدة أخرى ينفي وحدة الجسم . ثم يقال عن هذه الشبهة الفاسدة الباردة تعين الواحد جسماً كان أو غيره ، وتميزه عن غيره لا يخلو : إما أن تكون هي وحدته ، أو لا تكون . فان لم يكن هو وحدة الجسم بطل قولك لا نعقل من وحدته الا تعينه في نفسه وتميزه عن غيره فبطلت الحجة . وان كان هو وحدته بطل قولك لا تحصل فيـــــــــــــــــه

الوحدة إلا إذا كان متميماً متميزاً عن غيره تعنى قبل ذلك . وحينئذ فقد بطلت
الحجة أيضاً ، فسواء كانت الوحدة هي التعين والتميز ، أو كانت غيره : لم يلزم
أن يكون قيام الوحدة بالجسم متوقفاً على وحدة أخرى ، وهذا ظاهر . وسواء
كانت الوحدة أموراً (١) وجودياً أو عدمياً فليس المقصود هنا بسط الكلام على هذا .

وإنما الغرض التنبيه على أن ما يستدل به على أن الجسم فيه انقسام وتركيب
و كثرة وأنه ليس بواحد من أفسد الحجج ؛ فانه قد بنى على هذا الأصل الفاسد
كثيراً من تجهمه وتعطيله الذي جحد فيه حقيقة أسماء الله وصفاته ، وما هو عليه
في ذاته .

أما كون الجسم قابلاً للانقسامات التي لا تنتهي أو غير قابل فهذا ليس لنا
فيه هنا غرض ، وهو احتج على نفي ذلك بالحركة وأنها موجودة في الحاضر وإلا
لم تكن موجودة في الماضي والمستقبل ؛ وأن وجودها الحاضر لا ينقسم والالكان
الحاضر ماضياً ومستقبلاً ، وإذا لم تنقسم الحركة الى غير نهاية لم تنقسم المسافة
التي تكون الحركة عليها ، فلا يكون في الجسم الذي هو مسافة انقسام
لا يتناهي .

اضطرابهم في
قبول الجسم
للانقسامات
والتجزئة الى
غير نهاية

وعارض ذلك بعشرة أوجه : مثل تميز اليمين عن الشمال ، وانقسام الجزء
الموضوع على جزئين ، وغير ذلك من الوجوه . ثم قال في الجواب : وأما المعارضات
التي ذكرها فاعلم أنا نميل الى التوقف في هذه المسألة بسبب تعارض الأدلة ؛ فان
إمام الحرمين صرح في كتاب « التلخيص في أصول الفقه » أن هذه المسألة من
مخارات العقول ، وأبو الحسين البصري وهو أحدق المعتزلة توقف فيها ، فنحن

(١) قال الناسخ : كذا . يشير الى أن أموراً لا تطابق وجودياً .

أيضاً نختار الوقف . فاذن لاجابة الى الجواب ، فهذا تقوله في الانقسام الممكن هو متوقف فيه . ونقول : وقوله في نفي وحدة الجسم وثبوت الانقسام الحاصل قد ظهر فساده لكل أحد .

وإذا كان الأمر كذلك فقله : لو كان على العرش لكان منقسماً مركباً أو لو كان جسماً لكان منقسماً مركباً ، أو لو كان على العرش لكان عظيمياً ولكان منقسماً مركباً إلى الأجزاء : قد تبين فساده . وظهر أن قوله : إذا كان عظيمياً فلا بد أن يكون أحد جانبيه غير الآخر ، ويكون على هذا التقدير ذات الله مركبة من الأجزاء : كلام باطل ، لم يقرر تركيباً موجوداً في الأجسام المشاهدة ، ولا أن فيها أجزاء موجودة ، بل ادعى فيها ما يضحك عليه الصبيان .

وأما قبولها للتجزئة إلى غير غاية فقد توقف فيه . فأكثر ما يبقى معه أن الجسم وإن كان واحداً لكنه يقبل التجزئة إلى حد محدود ، وهذا قول الشهرستاني مع أنه يستخف بهذا القول أحياناً ، وقد اضطر إلى موافقته ؛ لكن هذا أكثر ما فيه أنه يمكن في الجسم من حيث الجملة أن ينقسم بمعنى أن ذات الجسم من حيث هو جسم لا تكون مانعة من الانقسام ، وهذا حق ؛ فإن من الأجسام ما ينقسم حقيقة ، فلو كان حقيقة الجسم مانعة من الانقسام لم يصح الانقسام على شيء من الأجسام ؛ لكن هذا لا يثبت له قبول كل جسم للانقسام ، فضلاً أن يكون العلي العظيم الكبير المتعال الذي هو على عرشه العظيم مركباً من الأجزاء كما ادعاه . فانه إذا كان الجسم واحداً وقبول القسمة لم يثبت إلا لبعض الأجسام لم يلزم أن يكون رب العالمين منقسماً ولا قابلاً للقسمة ، فلا يكون مركباً من الأجزاء : لا الأجزاء الموجودة ولا الأجزاء المقدرة الممكنة . ثم إذا كان في الأجسام المشهودة قد اضطررنا أو تحيرنا في تركيبها وانقسامها وعدوا ذلك من محارات العقول كيف

يصح منهم الحكم على رب العالمين بمثل هذه الأمور نفيًا وإثباتًا . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

الوجه الخامس (١) أن يقال: هب أنه يلزم أن يكون فيه أجزاء وأبعاض بمعنى أن فيه ما يميز منه شيء عن شيء ، كما أن الفلك يتميز منه شيء من شيء وجانب من جانب ، وهذا هو المعنى بالتركيب من الأجزاء . فهذا يسكون بمنزلة الصفات القائمة من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وسائر الصفات .

« سادساً » أن يقال : إذا تميز منه جانب عن جانب فهو بمنزلة الصفات القائمة به من العلم والقدرة . .

فقولك في تلك الأمور التي سميتها أجزاءً إما أن تكون متماثلة ، أو مختلفة . فيقال لك مثله في الصفات التي سميتها نفاة الصفات كإبن سينا وغيره أجزاءً ، ويقولون : واجب الوجود ليس فيه أجزاء : لا أجزاء حد ، ولا أجزاء كم . وإن كانت هذه تسمية باطلة كما قررناه في غير هذا الموضع ، فنسميته أيضاً تشبيهاً كما قد قررناه ، والنزاع هنا ليس في اللفظ ؛ بل في المعنى .

فيقال لك في تلك الصفات : إن كانت متماثلة وجب أن تقوم كل صفة مقام الأخرى : فيقوم العلم مقام القدرة ، والحياة مقام الكلام . وهذا باطل .

وإن كانت مختلفة فكل صفة تشارك الأخرى في كونها صفة وتفارقها في خصوصيتها ، وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فتكون كل صفة مركبة من جزئين : جزء به الاشتراك ، وجزء به الامتياز ، ثم كل واحد من ذينك الجزئين يشارك غيره في جزء ويفارقه في جزء ، وهلم جرا . فالقول في تركيب كل مركب من جزئين وتركيب كل جزء من جزئين ، يعم ما يقال : إنه مركب تركيب المقدار والسكم ، وما هو مركب تركيب الصفة والكيفية : فإن أوجب أحد التركيبين الانحلال إلى ما تركيب فيه أوجب الآخر ، والا فلا .

والقول في تماثلها أو اختلافها وما يتبع ذلك كالقول في هذه الصفات

(١) وهو « السادس » حسب عد الأوجه .

وحينئذ فيعارض ما ذكرته في تركيب المقدار مثله سواء : فيقال لك : إن لم يوجب التركيب الانحلال الى ما تركب فيه لم يجب ذلك في الموضعين ، فبطلت الحجة ، وان أوجب ذلك بانحلال المقدار إلى جزء لا تركب فيه . فأنحلال الصفة إلى جزء هو صفة لا تركب فيها .

وإذا قيل في أجزاء المقدار إنها متماثلة ، والا كانت مركبة . قيل في أجزاء الكيفية إنها متماثلة وإلا كانت مركبة . وإذا قيل إن تماثلها يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر . قيل : إن تماثل تلك يوجب أن يجوز على كل واحد ما يجوز على الآخر . وحينئذ فيجب أن يوصف العلم بما توصف [به] القدرة ، وتوصف الحياة بما يوصف به الكلام ، ويسد كل منها مسد الآخر ، وهذا مع أنه محال فذلك يستلزم جواز الاكتفاء بصفة عن سائر الصفات ، وذلك يستلزم عدم وجوب هذه الصفات للذات ، وهذا ابلغ مما ألزمه في المقدار من جواز انحلال الذات وتفرقها ؛ فان عدم كفيات الموجود أو الجسم أبلغ في عدمه وتلاشيه من تفرق أجزائه ؛ ولهذا كثير من الأجسام يفرق ثم يجمع كما يفرق الماء ثم يجمع ، وأما اذا بطلت كفيته مثل بطلان المائية والنارية فانه يكون فاسداً مستحيلاً .

وهذا لازم
للفلاسفة الملاحدة
ايضا

وهذا وإن كان إلزاماً لمن يثبت الصفات فهو لازم لكل أحد أيضاً ؛ فانه لا بد في اثبات وجود ووجوب ونحو ذلك ، وأي معنى أثبت جعل فيه نظير هذا التركيب . وهذا لازم لابن سينا ونحوه من الملاحدة ايضاً ؛ فانه يقال في الوجود والوجوب : إن الوجود يشارك غيره من الموجودات في مسمى الوجود ويفارقها في خصوصه ، والوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في مسمى الوجوب ويفارقه في كونه بالذات . وكذلك يقال في العاقل والمعقول والعقل ، والعناية ، وكونه فاعلاً ، أو مبدءاً أو علة أو غير ذلك ؛ إذ لا بد لكل من أثبت موجوداً

من أن يثبت وجوداً واجباً ويلزمه فيه هذه اللوازم . وقد بينا هـذا
فيما تقدم .

وابن سينا كان من الملاحدة ، وكان ابوه من دعائهم ، وذكر أنه بسبب
ذلك اشتغل فيما اشتغل به من علوم الفلاسفة الصابئة الأوائل ؛ فان أصول الملاحدة
مبنية على ما أخذوه من هؤلاء الصابئة وما أخذوه من الجوس . وهؤلاء الصابئة المبتدعون
يقولون أن العالم متولد عن الله ، والجوس يعملون له شريكا في خلقه . فالطائفتان
كما قال تعالى : (وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم)
(وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في الملك) وهو الأحد
الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ؛ فان الجوس تجعل ابليس
وهو أصل الظامة هو شريك النور في التخليق ، فيجعلون الجن شركاءه . وليس
هذا موضع بسط ذلك ؛ ولكن ننبه على أن كتاب الله لما كان دعوة لجميع الخلق
ففيه تفصيل كل شيء ، وهو الحاكم بين جميع الناس فيما اختلفوا فيه .

ولهذا أراد النصير الطوسي ونحوه من ملاحدة المسلمين واليهود على أن يضعوا
للدولة الكافرة المشركة الجاهلة « دولة هولاء كو » عقيدة ، واتفقوا على أن
تكون عقيدة ابن سينا ؛ ولهذا كانت الملاحدة تميل الى هؤلاء المشركين كثيراً
وكان ملكهم « هولاء كو » يقرب الملاحدة ويستعين بهم على المسامين لما عرف
مباينتهم في الباطن للاسلام وأهله مع منافقتهم لهم في الظاهر .

الوجه السادس (١) قوله : إن تلك الأجزاء إما أن تكون متماثلة الماهية
أو مختلفة الماهية . يقال قد تبين أن ما ذكرته لا يستلزم أن تكون هنا أجزاء

« سابعة »
الاستفسار عما
يريد بالتمائل ،
وبيان عدم
لزومه لما ذكره
من الملاقاة الخ .

موجودة وغاية ما يلزم ما ذكرته تمييز شيء عن شيء وجانب عن جانب ، والذي يكون كذلك يقال في صفاته ما يقال فيه . فاذا قيل انه مع أنه واحد فهو ذو أبعاد يتميز منه شيء من شيء ، فكذلك يقال في صفاته القائمة به وفي حيزه وفيما يلاقيه . ففي الجملة متى فرض تمييز شيء منه عن شيء وقيل إن ذلك أبعاد ولكل بعض خاصة تمييزها ثم يقال وسواء كان هناك أجزاء وأبعاد موجودة يتميز بعضها عن بعض أو لم يكن .

فاذا قيل : كل بعض إما أن يماثل الآخر أو لا يماثله . قيل : إن أردت بالمماثلة أن يقوم مقامه فيما يختص بعينه ، فلا يكون في العالم شيئين متماثلين . وإن أردت بالتماثل أن يقوم مقامه فيما يكون لنوعه لا بعينه . قال لك المنازع إنها متماثلة وإذا قال ذلك لم يجز أن تقول : فيصح أن يكون الملاقى مباعداً ، والمباعد ملاقيا لأن ذلك الملاقى من صفات عينه مجاورته (١) لما جاورته وحيزه المعين ، وتلك الصفة لا يقوم فيها غيره مقامه وإن كان مثله كما تقدم ، فلا يلزم من كونها متماثلين ان يصير الملاقى مباعداً والمباعد ملاقيا .

وقولنا المثان يصح على كل منها ما صح على الآخر . إنما هو فيما ليس في خصائص العين ، والملاقاة والمباعدة من خصائص العين ؛ فان الملاقى اذا صار مباعداً خرج عن حيزه المعين ، وعن أن يكون ملاقيا لما كان ملاقيا له ، ووجب أن يصير ملاقيا لغيره . وكذلك المباعد . وحينئذ فتختلف صفات عينه بالتفريق ، فلا يكون ذلك لازماً لكونها مثلين ، فلا يلزم من التماثل ذلك .

الوجه السابع (١) أن يقال : هذه التي سميتها أجزاءً سواء كانت أجزاءً مقدره أو هي متميزة تميزاً حقيقياً لا يخلو إما أن تريد بكل واحد منها الجزء الذي

« ثامن » ان اراد بالأجزاء الجواهر المنفردة امتنع تركيبه وتحلله

(١) لعله : مجاور لما جاوره . أو : مجاورته لما جاوره .

لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد ، أو ماهو أكبر من ذلك . فان أردت بالأجزاء
الجواهر المنفردة وقد قلت إما أن تكون متماثلة الماهية أو مختلفة . فيقال لك :
هب أنها مختلفة في الماهية ما الذي يلزم قولك و(القسم الثاني) وهو أن يقال : إن تلك
الأجزاء مختلفة في الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد
وان ينتهي تحليل تركيبه إلى أجزاء يكون كل واحد منها مبرء عن هذا التركيب .
يقال : هذا باطل على هذا التقدير ؛ لأن كل واحد من تلك الأجزاء المختلفة
الماهية إذا كان جزءاً لا ينقسم وهو الجوهر الفرد امتنع حينئذ أن يكون مركباً
وان يتحلل إلى أجزاء أخرى ؛ فانه لا تركيب فيه بحال . أكثر ما يمكنك أن تقول
فيه ما قلته في الأجزاء التي يتحلل إليها من لزوم مماسه يمينه شيئاً ويساره شيئاً
آخر ؛ لكن يقال لك هذا أولاً باطل في الجزء الذي لا ينقسم .

وقولك لكن يمينه مثل يساره وإلا لكان هو نفسه مركباً وقد فرضناه
غير مركب . كلام متناقض ينقض بعضه بعضاً ، فانه اذا كان له يمين ويسار
كان مركباً .

وقولك : يمينه مثل يساره ، والمثلان غيران يقتضى أن فيه غير ان وهذا
تركيب ايضاً ، وتماثل جانبيه لا يخرج عن ان يكون مركباً . فقولك : وقد
فرضناه غير مركب تناقض .

و كذلك قولك ودعواك : أنه تماثل يمينه يساره ، وإلا لكان هو نفسه
مركباً . يقتضى أنه مع تماثل جانبيه يكون غير مركب ، ومع عدم تماثلها يكون
مركباً وليس الأمر كذلك بلا نزاع .

وأيضاً فانه على هذا التقدير الأجزاء مختلفة في الحقيقة ، واذا كانت مختلفة في
الحقيقة لم يلزم أن يجوز على كل واحد منها ما جاز على الآخر ؛ بل يمتنع تساويهما

فما يحب ويجوز ويمتنع ، فلو وجب أن يقوم كل منها مقام الآخر لكانت متماثلة والتقدير انها مختلفة : هذا تناقض ، فلم انه يمتنع مع كون الأجزاء غير منقسمة وهي مختلفة في الحقيقة أن يقوم بعضها مقام البعض وحينئذ فيبطل لزوم تفرقها .

بل يقال : إذا كانت تفرقها يوجب قيام بعضها مقام بعض امتنع تفرقها مع كونها مختلفة ؛ لأن الحقائق المختلفة يمتنع أن يقوم بعضها مقام بعض . هذا إن أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة ، وهو المفهوم من اطلاقه .

وان أراد بالأجزاء الأجزاء الكبار قيل :

الوجه الثامن (١) : وهو أن المعنى أنه مركب من أجزاء كبار بحيث يلزم إذا كانت مختلفة أن يكون الجزء منها ينحل الى أجزاء لا تنقسم ، وقد قلت : إما ان تكون متماثلة أو مختلفة : فيقال لك تقدر انها متماثلة ، وهي وان كانت متماثلة في الصفة فلها قدر في نفسها ليست أجزاء منفردة إذ التقدير كذلك . وإذا كانت كذلك لم يلزم أن يكون الطرف منها وسطا ؛ لأن الطرف يكون غير منقسم ، وغير المنقسم لا يسد مسد الجزء الكبير الذي قد ينقسم . وإذا لم يكن كذلك لم يلزم جواز تباعد المتلاقيين وتلاقي المتباعدين ، لتباين مقاديرها واشكالها ، وان الذي يقوم مقام غيره لا بد أن يكون مساوياً له في الصفة والقدر جميعاً ؛ لاسيما وعلى هذا التقدير فيمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض ، لأنه أكثر ما يلزم أن يكون كل جزء منها يمكن انقسامه ليصح الحكم عليها بالتحليل الى الذي لا ينقسم حتى يتوجه كلامه في القسم الثاني . وإذا لم يجب إلا ذلك لم يلزم تساويها في المقدار ، وإذا لم يلزم تساويها في المقدار لم يجب أن يقوم بعضها مقام بعض ، فلا يلزم جواز التفرق والانحلال . فخالصه ان هذه الأجزاء ان قدرها

« تاسعاً » وان
اراد انه مركب
من اجزاء كبار
منقسمة جاز
اختلاف مقاديرها
واحكامها

منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها ، فلم يلزم قيام بعضها مقام بعض ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من لزوم التفرق والانحلال .

الوجه التاسع (١) أن يقال : الذات التي هي واجبة الوجود بنفسها وصفاتها لازمة لها لا يجوز أن توصف بما توصف به الذات الممكنة الجائزة ، وذلك لأن الأجسام مخلوقة لها أبعاض وصفات ، فيجوز أن الله يفرق بين ابعاضها ، ويجوز أن يزيل صفاتها عنها كما يجوز أن يعدمها . والله سبحانه وتعالى لا يجوز عليه العدم ، ولا يجوز أن تفارقه صفاته الذاتية . فبتقدير أن يكون على العرش وهو عظيم يتميز منه جانب عن جانب ، ويكون ما هو داخل في مسمى اسمه من الأمور اللازمة التي لا يجوز ان تفارق ذاته ، ويكون ما هو موصوف به من الاجتماع والاتصال أمراً واجباً لذاته ؛ لأنه الصمد كما تقدم ، وهذا ظاهر .

« عاشراً » أن
الذات وصفاتها
الواجبة لا يجوز
أن يوصف
بما يوصف به
الذات الممكنة

وان كان واجباً فبتقدير تماثل الأبعاض مع هذا لا يستلزم جواز التفرق ؛ لأن وجوب الاجتماع والاتصال يوجب أن يكون مكان كل واحد وحيزه داخل في عينه الحاصلة ، والمثلان لا يجب أن يوصف أحدهما بما يوصف به خصوص عينه ، ولأن الموجب للاجتماع والاتصال ما تستحقه الذات من وجوب وجودها بصفاتها اللازمة ، واذا كان كذلك فصار المتلاقيان متباعدين ، والمتباعدين متلاقيين بغير اجتماع الذات واتصالها عما كان عليه ، فلم يقم أحدهما مقام الآخر ، ولا يسد مسده فلا تكونان مثلين .

وهذا يتقرر بالوجه العاشر : وهو أن يقال : هب أن الأجزاء متماثلة .
فقولك : والمثلان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر ، فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا متباعدين ، وعلى المتباعدين أن يصيرا

« الحادي عشر »
أن تغيرهما
بالتباعدين المتلاقيين
ينفي تماثلهما

متقاربين ، وذلك يقتضى جواز الاجتماع والافتراق . إنما يكون كذلك لو كانا بعد تغيرهما بالتباعد والتلاقي يبقى تماثلها ، وليس كذلك ؛ بل إذا تفرق أجزاء الذات المجتمعة تغيرت الأجزاء ، ولم تبق بعد الافتراق كما كانت حال الاجتماع ، وهذا مشهود فى الأجرام المخلوقة ، فان اجتماع بعضها ببعض يوجب لها من القوة وغيرها من الصفات ما لا يوجد عند الافتراق ، حتى إن من أحكامها واحكام الذات التى هي ابعاضها ما لا يصح إلا عند الاجتماع ، والتفرق يبطل ذلك . واذا كانت بالتفرق تخرج عما كانت عليه حين الاجتماع لم يلزم من تماثلها جواز تفرقها ؛ لأن التفرق يخرجها عن المماثلة ، فيكون التقدير إذا كانت متماثلة وجب أن تصير غير متماثلة .

« الثاني عشر »
ان الشيء اذا
خالف غيره بشئ
لم يجب ان
يكون مثله ،

يقرر هذا الوجه الحادى عشر : وهو أن كل جسم مؤلف هو يشتمل على جواهر منفردة كما ذكر ، وهي متماثلة كما ذكر ، والمثلان يصح على كل واحد منهما ما صح على الآخر . فيقال : لا يخلو إذا تفرقت هذه الأجزاء أن تكون حين افتراقها كما كانت حين اجتماعها ، أو لا تكون . فان كانت كذلك لزم أن يكون كل جسم فى العالم اذا افتردت أجزاءه الى الجواهر المنفرد أن يكون حال تلك الجواهر حين ما كانت متصلة وهي تلك الذات كحالتها حين تفرقها وفساد هذا معلوم بالحس والبدية ؛ فان الجسم ليس هو إلا تلك الجواهر وتركيبها ، فاذا فرض أن حالها مع زوال التركيب كحالتها مع التركيب وجب أن تكون موصوفة حال افتراقها بما كانت موصوفة به حال اجتماعها ، وهذا معلوم الفساد بالحس والبدية ، لأن عامة الأجسام اذا تفرقت أجزاءها بطل عامة صفاتها وأحكامها .

واذا كانت حين افتراقها بخلاف ما كانت حين اجتماعها لم يلزم من تماثلها جواز افتراقها ؛ لأن ذلك يقتضى اختلاف حالها ، وليس الشيء الى مثله

بأقرب منه إلى نفسه . فإذا كان الشيء إذا خالف غيره بشيء لم يجب أن يكون مثله فالشيء الواحد إذا وجب بانتقاله من حيز إلى حيز اختلاف حقيقته أن لا يجب ذلك فيه بطريق الأولى .

وحينئذ فيقال: الوجه الثاني عشر: وهو أن تماثلها يوجب اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع عليها ، والواحد منها يمتنع عليه أن يفارق عينه ، لأن ذلك يقتضي استحالاته وتغيير حقيقته ، والواجب الوجود لا يجوز عليه ما يفضي إلى استحالاته وتغيير حقيقته . فإذا مع تماثلها يجب اشتراكها في امتناع استحالاتها وتغيير حقيقته ، وذلك يقتضي تماثلها في امتناع الافتراق عليها ؛ لأن الافتراق يبطل حقيقتها .

« الثالث عشر »
ان واجب الوجود لا يجوز عليه ما يقتضي استحالاته

وهذا يظهر بالوجه الثالث عشر: وهو أن صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز أن يرفعها الله تعالى (١) فان اقتضى ذلك استحالاته وتغيير حقيقته لأن الله تعالى قادر على ذلك ولا محذور فيه . وأما صفات الرب كحياته وعلمه وقدرته فلا يجوز أن تفارق ذاته ، لأن ذلك يلزم استحالة الرب وتغيير حقيقته ، وذلك محال ، فزوال صفاته الذاتية محال . ولا يلزم إذا كان غيره من الموجودات يجوز أن تفارقه صفاته أن يقال في حق الله تعالى يجوز أن تفارقه صفاته ، وكذلك إذا كان غيره من ذوات الأقدار يجوز أن تتفرق أبعاضه ؛ لأن ذلك يقتضي تغيير حقيقته وهو محال . وإذا قيل الأبعاض متماثلة كان هذا مما يوجب اشتراكها فيما يمتنع عليها من العدم وتغيير الحقيقة ، كما أن الصفات مشتركة في ذلك وإن كانت غير متماثلة فالأبعاض المتماثلة أولى بالاشتراك في ذلك .

« الرابع عشر »
ان صفات الجسم المخلوق وأعراضه يجوز ان يفرقها الله بخلاف صفاته

الوجه الرابع عشر ان يقال : قولك : إما أن تكون متماثلة الماهية ، أو مختلفة الماهية . تقسيم غير حاصر ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التباين ، ونحن لانسلم أن

« الخامس عشر »
ان قولك اما ان تكون مختلفة الماهية الخ غير حاصر

(١) كذا بالأصل . ولعله : ان يفرقها الله .

الواحد منها يقال إنه عين الآخر حتى يقال إنه مثله أو خلافه ، بل لا يقال : إنه غيره : لامثله ، ولا خلافه . ولا يقال : هو هو كما يقوله كثير من الصفاتية أو أكثرهم في العلم والقدرة والحياة ان احدها وإن لم يكن عين الآخر فلا يقال إنه غيره ولا أنه مثله ولا خلافه ؛ لأن التماثل والاختلاف فرع التغاير ، فان الغيران إما أن يكونا مثلين أو خلافين ، والخلافان إما أن يكونا ضدين أو خلافين غير ضدين . واذا كان كذلك فالتغايران ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر . ولا ينقض هذا بالخالق والمخلوق : فان الله يجوز وجوده بدون المخلوق ، وصفات الحق لا يجوز وجود بعضها دون بعض ، فلاتكون متغايرة ، ولاتوصف بتماثل ولا اختلاف .

الوجه الخامس عشر : هب أن يقال انها غير متماثلة بل هي مختلفة أو بعضها يختلف وبعضها غير مختلف حيث وردت النصوص بأسماء تقتضي حقائق غير متماثلة كقوله تعالى (مامنك أن تسجد لما خلقت بيدي) وقوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقوله : (ولتصنع على عيني) وقول النبي ﷺ « المقسطون على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين » وقوله : « يقبض السموات بيمينه والأرض بيده الأخرى » وفي رواية في الصحيح « والأرض بشماله » الى سائر ما ورد في هذا الباب مما يطول وصفه : فاما أن يجب تحليلها الى أجزاء متماثلة ، أو لا يجب . فان وجب ذلك جاز على كل شيئين مختلفين أن يصيرا تماثلين ؛ بل وجب منها أن يكونا تماثلين . فانه إذا وجب تحليلها الى الأجزاء المتماثلة التي يجوز على كل واحد منها ما يجوز على الآخر فقد وجب أن يجوز على أجزاء كل واحد ما جاز على أجزاء الآخر ، ومن الجائز على أجزاء كل واحد التباعد والتلاقي كما ذكره ، فيجب فيه جواز تفرق أجزائه ، وجواز أن يسد كل واحد منها مسد الآخر ،

« السادس عشر »
ان يقال : ان تلك الأجزاء اما ان يجب تحليلها الى اجزاء مختلفة او لا يجب

وذلك يستلزم أن يجوز على كل مختلفين أن يكونا متماثلين ، وإذا جاز على المختلفين أن يكونا متماثلين فقد اشتركا في أنه يجوز ان يجب ويمتنع ويجوز على أحدهما ما جاز على الآخر . فإذا اشتركا في جواز ذلك لزم من ذلك محالات منها أن يشتركا في جواز الممتنع ، والجائز لا يكون ممتنعا بل هو نقيضه ، فيكونا قد اشتركا في جواز النقيضين عليهما .

وأيضاً فإنه إذا جاز على أحدهما ما يجوز على الآخر ووجب ما يجب له وامتنع عليه ما يمتنع عليه ولو بواسطة تماثلان فيها لزم أن يكونا متماثلين وذلك يقتضى أن يكون كل مختلفين متماثلين وهذا قلب للحقائق وتبديلها وهو من أعظم السفسطة . وهذا على أصله لازم من وجه آخر فإن عنده جميع الاجسام متماثلة فاذن ليس في الأشياء التي لها أجزاء أشياء مختلفة بحال . فقوله : تلك الاجزاء إما أن تكون متماثلة أو مختلفة . إنما هو تقدير والافعل أصله لا تكون متماثلة ، ليس في الأجسام عنده ما هو غير متماثل ، وإن كان في هذا من السفسطة ومكابرة الحس والعقل ما فيه مع مخالفة النصوص من القرآن التي تثبت عدم تماثل الاجسام كقوله تعالى : (يستبدل قومًا غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم) ونحو ذلك مما تقدم ذكره . وان لم يجب تحللها الى أجزاء غير منقسمة بطل ما ذكرته .

الوجه السادس عشر يقال : قوله : كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فإنه لا بد أن ينتهي تحليل تركيبه الى أجزاء لا تركيب فيها يصح أن يمس كل منها بيمينه ما يمسه يساره . لا يخلو إما أن يدخل رب العالمين في هذه القضية على تقدير كونه على العرش ، أو لا يدخله . فإن لم يدخله لم يكن هذا حجة ، ولم يكن في هذا الكلام فائدة . وإن أدخله في هذا القياس الشمولي

« السابع عشر »

انه اذا ادخل
الله في هذا فقد
ضرب له الأمثال .

والا ٠٠

فقد ضرب الله مثلا بكل جسم حقير وغير حقير حين مثله بالعوضة ونحوه مما فيه أجزاء مختلفة ، وهذا فيه اشراك بالله تعالى وعدل الله وجعل انداد له وجعل سمي له ، وكل ذلك ممتنع على الله تعالى .

ولا يقال : هذا انما هو اشراك (١) به وتمثيل على هذا التقدير . لأنه يقال : بطلان هذا التقدير يكون ممكنا امكاناً ذهنياً ، فيجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر ، فلا يجوز أن يجعل الله شريك على تقدير يجوز أن يكون ثابتاً في نفس الأمر قبل أن يعلم انتفاؤه ، واذا علم انتفاؤه لم يكن هذا موجبا للعلم بانتفائه ؛ لكن قد يقال : هذا دليل ثان . فيقال : هذا التقدير عند منازعتك حق ، لأن القرآن والعقل قد دل على أن الله فوق العرش ، فاذا كنت قد جعلت له اندادا وأمثالا وسمياً على هذا التقدير الذي ثبت بالكتاب والعقل فقد ثبت بالكتاب والعقل أنك جعلت لله عدلا وسمياً ومثلاً أيضاً . فيقال لك في :

الوجه السابع عشر : من أين لك اذا كان الله فوق العرش وقلت كونه يجب أن يكون جسماً فيه حقائق غير متماثلة أن يكون مساوياً لجميع الأجسام المؤلفة من اجزاء مختلفة ليس العلم بهذا إلا محض قياس الله تعالى على خلقه وتمثيله بهم وهو باطل .

« الثامن عشر »
من اين لك
اذا كان فوق
العرش ان يكون
مساوياً لجميع
الاجسام ..

وتقرير ذلك بالوجه الثامن عشر : وهو أن يقال ما تنازع فيه الناس من الصفات نفيًا وإثباتًا : هل يسوغ لمن يثبته أن يمثل الله بما ثبت له من تلك الصفات من جميع المخلوقات ، أم لا يسوغ ذلك . فان ساع ذلك ساع أن يقال : لو كان عالماً لكان بمنزلة جميع العداء ولو كان حياً لكان بمنزلة جميع الأحياء ؛ بل يقال هذا فيما لا نزاع فيه :

« التاسع عشر »
ان ادخال الله
وغيره تحت
قضية كلية
تتضمن قياس
شمول لا يجوز

(١) بالأصل : اشتراك . وتقدمت هذه الكلمة ، وتأتي أيضاً ، ويدل على ما اثبتته هنا قوله : وعدل له الخ ..

مثل أن يقال: لو كان موجوداً لكان بمنزلة سائر الموجودات ؛ بل يقال لو كان في الوجود وجود واجب لكان بمنزلة سائر الموجودات ، ومعلوم أن هذا باطل بالبدئية والحس فبطل اذا كان جسماً فيه حقائق أن يكون كسائر الاجسام المختلفة الأجزاء .

فان قلت : الفرق بينها أن الأجسام متماثلة بخلاف العالمين والقادرين والموجودات . قيل هذا باطل كما تقدم ، ثم إنه غير نافع ؛ لأن هذا التقدير الذي تكلم عليه أن تكون فيه اجزاء مختلفة الماهية ، واذا كانت اجزاء الجسم مختلفة الماهية مخالفة لغيره من الأجسام بطريق الأولى والأخرى . وإذا كان الكلام على تقدير أن لا تكون الأجسام أجزاءها متماثلة لم يجز أن تحتج على هذا التقدير بما يستلزم تماثل الأجسام ، لأنه يسكون جهما بين النقيضين . فظهر انه اذا قيل هذا التقدير فكل جسم مركب من اجزاء مختلفة لم تعلم هذه القضية الكلية الا بحض تمثيل الله بحاقه المستلزم أن يمثل اذا سمي باسم او وصف بوصف بكل مسمى أو موصوف بذلك الاسم والصفة ، وان يكون مثله في حقيقته . وفساد هذا معلوم بالبدئية والحس ، وهو من أعظم الكفر .

ولهذا كانت الأمثال المستعملة في جانب الربوبية في الكتاب والسنة وكلام العلماء هي من باب الأولى ، وهو أن ينزه بعض خاقه عن بعض كالشريك والبنات والفقر ، فيقال : الله أحق بهذا التنزيه عن ذلك . أو يوصف بعض خلقه بصفة كمال كالعلم والقدرة والكلام ، فيقال : الله أحق بذلك . وهذه طريقة الأنبياء واتباعهم . أما ادخال الله وغيره من المخلوقات تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول ، وكل قياس شمول متضمن لقياس تمثيل فان هذا لا يجوز ، لا لما يثبت من الصفات ولا لما ينفي .

الوجه التاسع عشر يقال لك : لا نسلم أن كل جسم مركب من أجزاء مختلفة الماهية فلا بد وأن ينتهي تحاميل تركيبه الى أجزاء مبرأة عن التركيب يصح أن

« المشرون »
قولك : كل
جسم مركب
السخ . قياس
فاسد

يماس كل واحد ما يماسه الآخر . فان اعتصمت في هذا بقياس الغائب على الشاهد ذكرت لك الفوارق من وجوب وجود أحدها وقدمه وغناه وغير ذلك دون الآخر ، كما يفعل في سائر الأقيسة الفاسدة ، وليس معك حجة على هذا العموم سوى ما يحتاج فيه الى القياس .

وهذا يظهر بالوجه العشرين : وهو أن يقال ما تعنى بتحليل تركيبه الى آخره . اتعنى به لا بد أن يتفرق أو يقبل التفرق إلى تلك الأجزاء ؟ فهذا ممنوع وهو محل النزاع ، فكيف تحتج بالشئ على نفسه فتصادر على المطلوب . أم تعنى بالتحليل اشتماله على الأجزاء كاشتمال الأصل على هذا الجزء وغيره ؟ فلا يخلو إما أن يريد بالجزء المبرأ عن التركيب أن يكون بسيطاً عن ذلك التركيب وإن كان أجزاءً متشابهة ، أو يريد أنه لا تركيب فيه بحال . فان أردت هذا فيكون مضمون الكلام أنه لا بد وأن يكون فيه الجوهر الفرد وأنت قد وافقت أذكيا العالم على التوقف في اثبات الجوهر الفرد ، وإن كان ثبوته غير معلوم لك لم يجز أن تدعي في جسم من الأجسام المختلفة وجوب اشتماله على الأجزاء التي لا تركب فضلاً عن أن تدعي ذلك في رب العالمين .

وأيضاً فانك قد ذكرت بعد هذا : أن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد أن يماس كل واحد بيمينه شيئاً ويساره شيئاً آخر ؛ لكن يمينه مثل يساره . وهذا تصریح منك بأنه يقبل القسمة ، وأنه يشتمل على شيئين متماثلين ، وهذا ينفي الجوهر الفرد . فقله : لا بد وأن ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد منها مبرءاً عن هذا التركيب ؛ لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات ، مع قوله : إذا ثبت هذا فنقول : إن كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة لا بد وأن يماس كل واحد منها بيمينه شيئاً غير ما يماسه يساره إثبات

« الحادي والعشرون »
ما تعنى بتحليل تركيبه الى اجزاء كل واحد منها مبرأ عن التركيب

التركيب في البسيط المبرأ عن التركيب وهو الجوهر الفرد ، فيكون لازمه بين اثبات الجوهر ونفيه ، وذلك تلازم بين النقضين .

وإن أراد المبرأ من التركيب من الأجزاء المختلفة وبالبسيط بما ليس فيه ذلك التركيب وذلك لا يستلزم أن يكون كل جزء جوهر فرداً بل يكون كل من تلك الأجزاء بسائط بحيث يكون في البسيط أجزاء مختلفة ، وهذا هو أقرب الى ارادته ، فيقال لك : تلك الأجزاء البسيطة هي في أنفسها مختلفة الحقائق كما ذكرت ، وإذا كانت مختلفة الحقائق لم يمتنع أن تشترك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وإذا امتنع أن تشترك في ذلك لم يلزم أن يماس أحدهما ما يماس الآخر . وإذا فرض أن جوانب أحدهما متساوية إما لاستدارتها وأما لتساوي يمينها ويسارها لكن إن ما يجب أن يمس يمينه ما يمس يساره إذا كان ذلك المسوس يجوز أن ينتقل عن يمين هذا إلى يسار هذا . ينتقل عن مماسة ما كان يماسه إذا كان يمين هذا الى مماسة ما يماسه إذا كان عن يساره ، فانه مع مماسته لهذا لا بد أن يماس غيره ، وذلك إنما يصح أن لو كان يمين الأول ويساره من الآخر متماثلة ، والتقدير أن الأجزاء مختلفة في الحقائق فلا يلزم . وإن كان كل منها بسيطاً متشابه الأجزاء إنما يباين جوهرها منها ما يباين غيره ؛ إذ هذا غير معلوم إلا إذا كانت متماثلة ، والتقدير انها مختلفة ، فوجب القطع بأن ما كان عن يمين أحدهما لا يلزم جواز كونه عن يساره تقيض ما ذكره ؛ فانه إنما ذكر تساوي جانبي المسوس الوسط وأغفل اختلاف جانبي المماسين ، وأن هذا المنتقل لا بد أن يزيل واحداً عن حيزه ، وإن يماس حيزاً يخالف في الحقيقة الحيز الذي كان يماسه . وهذا بين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

فصل

قال الرازي : (البرهان الثامن) لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة
لكان علو تلك الجهة أكل من علو البارى تعالى ؛ لأنه بتقدير أن يحصل ذات
الله فى يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التى
فى جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية
على العالم لذاتها ، وثبت ان الحاصل فى تلك الجهة يكون عالياً لذاته ، لكن
تبعاً لكونه حاصلًا فى تلك الجهة العالية على العالم ؛ واذا كان كذلك فحينئذ يلزم
أن يكون البارى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره ، وذلك محال . فثبت أنه يتنوع أن
يكون علوه على العالم بالجهة والحيز ، وذلك هو المطلوب (X) .

والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن يقال : ومن الذى قال إن علو البارى على العالم شىء موجود
منفصل عنه ، أو بشىء منفصل عنه مطلقاً ؟ هذا لا يقوله المنازع ، ولا يحتاج أن يقوله
بل عندهم أن ذات رب العالمين فوق العالم ، وأنه سبحانه وتعالى العلى الأعلى المتعال
بذاته لا يحتاج علوه الى شىء غيره أصلاً ، ولا يكون علوه بشىء منفصل عنه . وما
علمت أحداً من هؤلاء يقول إنه يحتاج فى علوه الى شىء منفصل عنه .

وقول القائل : إنه على العالم بالجهة والحيز . لا يقتضى وجود شىء غير نفسه
وغير العالم ؛ فان الجهة من الأمور الاضافية كما تقدم . والحيز يراد به ما هو داخل
فى مسمى اسمه وليس شيئاً خارجاً عنه . ويراد به تقدير المكان ، وليس ذلك
شيئاً وجودياً ؛ بل للاحقيقة له مجال إلا أنه مقدر مفروض كما يقدر الزمان قبل العالم

وإنما يقصدون بهذه العبارة أنه بذاته فوق العالم ليست فوقيته مجرد القدرة كما تقوله الجهمية . وإذا كان كذلك فليس هناك شيء هو أعلا من الله تعالى أو شيء يحتاج الله إليه في علوه؛ بل الأمر عندهم كما قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح « أنت الظاهر فليس فوقك شيء » وقد تقدم الكلام على هذا غير مرة .

واعتراف هذا بأن الجهة والحيز أمراً وجودياً وأنه ليس وراء العالم إلا العدم المحض ، فكيف يقال إن علو العدم المحض أكمل من علو الباري والعدم المحض لاحقيقة له بحال ولا وجود؛ بل أحقر حقير في العالم ، وأسفل سافل هو خير منه ، ولا يوصف لعلو في الحيز ولا بسفول ولا شيء من ذلك .

الوجه الثاني : - قوله : إن بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم ، وتلك الجهة لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : قد قررت فيما تقدم أن العالم كروي الشكل ، وإذا كان كذلك لم يكن له يمين ولا يسار ؛ بل ليس له إلا جهة المحذب (١) وهو المحيط ، والباري خارج العالم ، فيمتنع أن يكون الباري إلا فوق العالم .

« ثانية » أنك قد قررت أن العالم كروي الشكل

فقولك بعد هذا : إذا كان عن يمين العالم أو يساره . أسقط من قولك إذا كان داخل العالم؛ فإن العالم له داخل . وأما يمين أو يسار فليس له . وفرض وجود موجود داخل العالم ممكن ، وفرض وجود موجود عن يمينه ويساره غير ممكن كما قررت .

الوجه الثالث : هب أن بعض سطوح العالم سميته يميناً أو يساراً مع كونه مستديراً بالنسبة والاضافة لكن سطوح العالم مستوية في العلو فليس شيء أعلا مما تقدره يميناً أو يساراً . وقد ذكرنا فيما مضى قول النبي ﷺ « إذا سألت الله

« ثالث » أن سطوح العالم مستوية في العلو

الجنة فسלוه الفردوس ، فانه أعلا الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن «
فجعل الأعلى هو الاوسط . وذكرنا أن هذا لا يتأتى إلا في الجسم المستدير لأنه
يمكن أن يجعل وسطه أعلاه . وكذلك ما يفرض متيامناً فيه أو متياسراً هو
أيضاً يكون أعلاه وإن لم يكن وسطه . فقلوه : بتقدير ان تحصل ذات الله في
يمين العالم أو يساره لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم . كلام باطل ، وقد قرره
هو و كما اتفق عليه أهل الحساب ؛ بل قد اخبر النبي ﷺ أن عرشه على سمواته
مثل القبة . وقد قدمنا دلالة الكتاب والسنة والاجماع مع الحساب العقلي على أن
الأفلاك مستديرة ، فبطل ما ذكره .

الوجه الرابع : هب أنه يمكن فرض متيامناً عن العالم أو متياسراً
وأنه لا يكون كذلك حينئذ فوق العالم فقد لا يسلم المنازع أن هذا الفرض يمكن
في حق الله تعالى لأنه العلي الأعلى الذي يستحق العلو لذاته ، ولا يلزم من جواز
انخفاض غيره عن بعض الموجودات جواز انخفاضه هو ، وإذا كان هذا الفرض
غير معلوم الجواز أو هو ممتنعاً في حق الله تعالى لم يكن ما يلزم عليه لازماً لأن
التقدير الممتنع يلزمه حكم ممتنع ، كما لو فرض أنه معدوم ، أو أنه غير عالم ،
أو أن العالم فوقه ، أو أنه محتاج الى خلقه وغير ذلك .

الوجه الخامس : أن هذا الفرض هب أنه ممكن أو يقدر تقديراً . فلم قيل
أن ما يكون متيامناً عن العالم أو متياسراً ولو كان غير الله يكون فوقه شيء ؟ !
قلوه : لأن تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو .
يقال : هذا تخليط . فقولك : الجهة التي في جهة العلو يقتضى شيئين : أحدهما في
الآخر . وقولك : لا يمكن فرض وجودها . يقتضى أنها شيء موجود . وقولك :
خالية عن العالم . يقتضى أن فوق العالم شيء غير الله ، وهو موجود موصوف في
العلو وهذا باطل ؛ بل كفر باجماع المسلمين ، فان الله خالق كل شيء ، والعالم

« رابعة » ان
المنزاع يمنع
هذا الفرض في
حق الله

« خامسة » لم
قلت : ان كل
ما كان متيامناً
او متياسراً كان
فوقه شيء

اسم لكل موجود سوى الله تعالى، فلو كان فوقه شيء موجود غير الله لكان ثم موجود غير الله لم يخلقه الله بل هو مستغن عن الله؛ لاسيما وقد جعل الله محتاجاً إليه، وهذا لا يقوله عاقل فضلاً عن أن يقوله مسلم . وقد تقدم الكلام على هذا بأبسط من هذا لما ذكر ان الله يحتاج الى حيز في الأدلة العقلية ، ولما ذكر أن الحيز منها في الأدلة السمعية ، وفي غير ذلك .

الوجه السادس : - أنا قد قررنا غير مرة أن ليس فوق العالمين إلا رب العالمين ، وليس هناك غيره ، ولا شيء يشاركه في العلو غيره بوجه من الوجوه ، فضلاً عن أن يكون هناك ما هو عال عليه . فقولُه : الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن هذا العلو . يقال له : لاجهه هناك إلا الله ، فهو الذي يشار اليه موجوداً ، والاشارة إلى موجود غيره هناك ممتنعة ، فان كنت تعتقد أن هناك موجوداً يشار اليه فأبطل ماتعتقده ، وإلا فالناس لا يعتقدون هذا . ومنازعة الانسان فيما لا يعتقد تضييع زمان ، ونوع من الكذب والبهتان .

الوجه السابع : - قولك : إن الحاصل في الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة العالية على العالم ممنوع ؛ بل باطل ؛ لأنه استحق العلو بذاته لا لأمر منفصل عنه ، كما استحق الأزلية بنفسه لا لأمر منفصل عنه فقول القائل : علوه تبع لعلو الجهة . كقولُه : إنه قديم تبع لقدم الزمان ، وكل من الخيالات الفاسدة ؛ بل هو الأول بنفسه الذي ليس قبله شيء ، وهو الآخر بنفسه الذي ليس بعده شيء ، وهو الظاهر بنفسه الذي ليس فوقه شيء ، وهو الباطن بنفسه الذي ليس دونه شيء .

الوجه الثامن : - هب أن الجهة في العلو أو الدهر في القدم شيء موجود تبع له ، فوجوده تبع لوجود الحق ؛ لا أن علو الحق وقدمه تبع له ؛ فان ذلك يكون

« سابعاً »
قد قررنا ان
ليس فوق
العالمين الا ربهم

« سابعاً » :
قولك : يكون
عالياً لا لذاته .
ممنوع

« ثامنًا »
لو فرض ان
الجهة والزمان
شيء موجود
فهو تبع لعلو
الله وقدمه ؛
لا العكس

داخلا في مسمى نفسه كما يقال إن الخيز هو جوانب المتحيز (١) فإن كون الدهر هو عبارة عن قدمه ، قدمه وحيزه داخل في مسماه ، وصفة من صفاته ، فلا يكون هو سبحانه تبعاً لصفاته ، ولو قدر شيئاً خارجاً عن صفاته لكان وجوده تابعاً لوجود الحق ، و كان الحق هو الموجب له ، فكيف يكون عالياً لآلذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة ، وهو الغنى عن كل ماسواه ، وكل ماسواه ، مفتقر إليه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والعادلون به علواً كبيراً .

فان كلام هذا وأمثاله عدل بالله ، وإشراك به ، وجعل أُنداد له ، وضرب أمثال له : حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره ، أو هو في هواء سطحه الذي قد سفّل الرجل عنه فيكون دونه ويكون ذاك باقياً على علوه وجعل علوه محتاجاً إلى ما يعاوبه كما يحتاج الإنسان إلى السطح أو السرير . فكلامه في علو الله يوجب انه جعله مثل هذا العلو : يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداءً ، ومن جحد علوه المستترم لوجود ذاته انتهاءً ؛ ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين بأنهم ممشون عادلون بالله ، وبأنهم معطلون جاحدون لله ، ولا حول ولا قوة إلا بالله . وهذا الذي قاله السلف والأئمة يلزمهم لزوماً لا محيد عنه . وقد يظهر هذا تارة ، وكثيراً ما يظهر الأمران ، ولا ريب انهم إنما عدلوا به في هذه المعاني لينفوها عنه ، ظانين أن هذا تنزيه لله وتقديس ، لم يقصدوا أن يثبتوا له مثلاً ؛ ولكن قدروا المثل لينفوه ؛ لكن لزّمهم التمثيل من وجهين .

أحدهما : أنهم سوا بين الله وبين غيره في هذه المقاييس الشمولية المنطقية ، وهي الأمثال التي ضربوا له ، فجعلوه فرداً من أفراد تلك الأمور العامة ، وحكموا عليه بمثل ما حكموا به على الأفراد حيث قالوا : كلما كان فوق غيره فلا بد أن

(١) بالأصل : فان ذلك ان كان داخلا في مسمى نفسه كما ان يقال لا أن الخيز الخ .
والصواب ما أثبتته كما تقدم الكلام في الخيز بمثل ما ذكرته .

يكون كذا ، أو كلما كان كذا فلا بد أن يكون كذا . وأيضاً فانهم مثلوه
بغيره على ذلك التقدير . وهو لا يكون مثلاً لغيره لا تحقيقاً ولا تقديراً من التقادير
التي يقع فيها شبهة ونزاع على ذلك التقدير يعلم أن له من الخصوص ما يقطع
مماثلته لغيره .

الوجه الثاني : أن هذه المعاني التي ينفونها هي ثابتة في نفس الأمر ، معلومة
بالكتابة والسنة ، وبالفطرة والعقل ، وبالقياس أيضاً . فاذا مثلوه فيها بالمخلوقات
فقد صرحوا بجعل انداد له والأمثال والأسماء ، ثم إنهم عطلوا (١) فجدوا الحقائق
هي ثابتة للرب ، وعطلوا (١) ما في الكتاب والسنة والاجماع من بيان ذلك .
والدلالة عليه ، وعطلوا (١) في القلوب من المعرفة الفطرية والقياسية ، فصاروا
معطلين للحقيقة الخارجية والعلوم الثابتة بالنبوت المعروفة بالقلوب ، فمطلوا (١)
الشرع والعقل جميعاً مع دعواهم العقلية ، كما عطلوا (١) التوحيد مع دعواهم
أنهم هم الموحدون .

الوجه التاسع أن يقال : قد قلت : لو كان علو الباري على العالم بالحيز
والجهة لكان علو الجهة أكمل من علو الباري . ولم تذكر على ذلك حجة
إلا قولك : لأنه بتقدير أن يحصل ذات الله في يمين العالم أو يساره لم يكن
موصوفاً بالعلو على العالم ، أما تلك الجهة التي في جهة العلو لا يمكن فرض وجودها
خالية عن هذا العلو ، فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها ، وثبت أن
الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا
في الجهة .

« تاسعة » انك
قررت ذلك في
الله وهم تذكر
دليلاً على امتناع
ذلك في الجهة . . .

(١) بالأصل : غلطوا . والصحيح : عطلوا . ويدل عليه ما يأتي وما هو معلوم من كلامه
المفصل من وصفهم بالتعطيل في هذه الأمور . وانظر رسالته « التدمرية »

فيقال لك : أنت قد قدرت تقديراً أن الباري عن يمين العالم أو عن يساره ولم تذكر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة ، وكل واحد من هاتين الدعوتين ممنوعة فلا نسلم لك إمكان هذا التقدير في حق الباري ولا امتناعه في الجهة ، أو لاسلم لك مجموع إمكان هذا وامتناع هذا ؛ بل قد يشتركان في الامكان أو الامتناع . فهذا المنع له ثلاث موجبات : (أحدها) إمكانها جميعاً . و (الثاني) امتناعها جميعاً . و (الثالث) تيامن الجهة وتيسرها وامتناع تيامن الباري وتيسره : فلم تذكر حجة تنفي واحداً من هذه الوجوه . ونحن نذكر توجيه هذه الأجوبة فنقول :

« عشرة » ان
تقدير تيامن
الحيز والجهة
وتيسرها اولى
اذا كانتا شيئاً
موجوداً .

الوجه العاشر : أن الجهة والحيز إما أن تكون وجودية ، أو عدمية . فان كانت عدمية لم يجوز أن توصف بالعلو على العالم ولا سفول ، ولا يقال إن علو الباري تبع لها ، ولا أنه محتاج إليها ، ولا شيء من هذه الأمور ، فبطلت الحجة .
وان كان الحيز والجهة أمراً وجودياً فمن المعلوم أنه إذا قدر تيامن الرب وتيسره فتقدير تيامن ذلك الشيء الموجود المسمى بالحيز والجهة أولى بالتيامن والتيسر فان ذلك إن كان من صفات الرب الداخلة في مسمى اسمه فهي تبع له : وان كان شيئاً منفصلاً كالعلماء أو العرش او ما يقدر فان تقدير التحول على هذا أولى من تقديره على الله ، فان انتقال هذا وتحوله أولى بالجواز من انتقال الله تعالى وتحوله ؛ ولهذا لم ينازع في هذا المسلمون الذين ينازعون في جواز الحركة والانتقال على الله بل يجوزون ذلك على العرش وغيره وينازعون في جوازه على الله . فظهر أن تقدير تيامن الحيز والجهة وتيسره أولى من تقدير ذلك في الرب .

واذا كان كذلك فقوله : انه بتقدير أن يحصل ذات الرب في يمين العالم او يساره لا يكون موصوفاً بالعلو ، وتلك الجهة التي في جهة العلولا يمكن فرضها خالية

عن العلو . باطل قطعاً ؛ بل إن كانت شيئاً يحتمل الصفات بوصف بالعلو ، ويكون في الجهة فان خلوه عن صفة العلو أولى من خلوه الله عن صفة العلو على كل تقدير . وإن كان شيئاً لم يحتمل هذه الصفة ، ولا يكون في جهة : فهذا عدم ، لا يقال فيه إنه عال عن العالم فضلاً عن أن يقال : إن علوه لذاته وعلو البارئ تبع له .

الوجه الحادي عشر ان كثيراً من المسلمين من الصفاتية الذين يقولون إن الرب فوق العالم وفوق العرش يقولون : إنه لا يجوز عليه الحركة والانتقال ، ولا يتصور أن يتيامن أو يتياسر ، فضلاً عن [أن] يكون خالياً عن صفة العلو ، فيكون ما قدرته في حق البارئ ممتنعاً ؛ بل أصحابه الذين يقولون إنه فوق العرش يقولون بذلك . واذا كان هذا التقدير ممتنعاً عندهم كان أدنى أحواله أن يكون كما ادعيته من علو الجهة أنها عالية لذاتها لا يمكن فرضها خالية عن هذا العلو ، فكيف وقد تقدم بيان أن الأمر ليس كذلك . واذا كان على أسوأ التقديرين يكون كل منهما مما يمنع زواله ، فيكون علو كل منهما لذاته ، فلا يكون علو الجهة أكمل من علو الله ، ولا يكون مستكملاً بها ؛ بل إن امتنع عليه الحركة والزوال امتنع تحوله عن العلو . فاذا كنت في هذا المقام لو اشركت بالله فجعلت الجهة له عدلاً وشبهاً في مشاركتها له في العلو الذاتي لكان هذا الاشراك خيراً من أن يفضل علو الجهة على علوه ، ويجعل علوها بنفسه وعلوه بها .

« الحادي عشر »
ان الذين
لا يجوزون عليه
الحركة لا يتصور
عندهم ان
يتيامن ..

فتبين أن الذي قلته أقبح من هذا الشرك ، ومن جعل الانداد لله كما أن جحود فرعون الذي وافقتموه على أنه ليس فوق السموات رب العالمين إله موسى جحوده لرب العالمين ولأنه في السماء كان أعظم من شرك المشركين الذين كانوا يقرون بذلك ويعبدون معه آلهة أخرى كحصين الخزاعي لما كان مشركاً وأمثاله الذي قال له النبي ﷺ : « كم تعبد اليوم إله قال سبعة آلهة : ستة في

ما في هذا التقدير
من الاثك
والافتراء على الله

الأرض ، وواحد في السماء » فلاريب أن شرك هذا أخف من جحود فرعون ، مع أن هذا لما قال النبي ﷺ « فمن الذي تعد لرغبتك ورهبتك قال الذي في السماء » فهو يعتقد أن الاله الذي في السماء أعظم من تلك الآلهة . فأنتم لم ترضوا أن تجعلوا علو الله أكل من علو غيره ، ولا جعلتموه مثل علوه ؛ بل جعلتم علو الغير أكل من علوه ، وهو يحتاج الى ذلك الغير الذي هو مستغن عنه ، وكل هذا إفك وبهتان عظيم على رب العالمين .

الوجه الثاني عشر : أن المسلمين الذين يجوزون عليه النزول والحجاء والاتيان والحركة قد يوافقون الأولين في أنه لا يكون إلا عالياً ، حتى يقولوا : أنه ينزل الى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش ، ويقولون وصفه بهذه الصفات لا ينافي علوه . فهو لا أيضاً يوجبون له العلو ، ويقولون إنه عال بذاته ، ويمتنع أن يكون غير عال وإن جوزوا عليه الحركة والانتقال . واذا كان كذلك فهو لا يقولون لا نسلم إمكان خروج الله عن صفة العلو لوجه من الوجوه حتى نقدر له تيامن أو تياسر يخرج عن أن يكون موصوفاً بالعلو ؛ بل هذا ممتنع عندهم . فاذا كان كذلك كان قولهم مثل قول اخوانهم المتقدمين في توجيه المنع ، فيقولون لا نسلم أن علو الجهة يكون أكل من غيره ، وأنه محتاج اليها . هذا لو كانت الجهة أمراً يمكن وصفه بالعلو بحيث يحتمل أن يكون في ذاته عالياً ، والا فاذا لم يكن كذلك بطل أصل الكلام .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : هب أنه سلم لك أنه قد يتيامن أو يتياسر بحيث لا يكون موصوفاً بالعلو ؛ لكن لا يسلم أن الجهة التي توصف بالعلو لا يمكن فرض وجودها خالية عن العلو ؛ فان الذي يحتمل صفة العلو لا يكون الا موجوداً ؛ إذ المعدوم لا يحتمل الصفات ، ولا يقال إنه في جهة العلو ولا في جهة الخالق

« الثاني عشر »
ان الذين
يجوزونها
لا يسلمون
خروجه عن صفة
العلو حتى
تقدر تيامنه ..

« الثالث عشر »
ان جواز
التحول على
المخلوق اولى من
جوازه على
الخالق

السفل ولا في شيء من الجهات . واذا كان موجوداً كان تقدير خروجه عن صفة العلو أولى من تقدير كون الله ليس موصوفاً بالعلو على كل وجه من الوجوه . فان التحول والاتقال وجوازه على المخلوق أولى من جوازه على الخالق .

« الرابع عشر »
ان الذي يقول
انه عال في بعض
الأحوال احسن
قولا منهم

الوجه الرابع عشر : أن كونه موصوفاً بعلو ذاته على العالم إما أن يكون واجباً له ، أو لا يكون . فان كان واجباً له فأنتم معاشر الجهمية من أعظم الناس سلباً لهذا الواجب عنه ، وتقولون إن علوه إنما هو القدرة فقط ؛ فالذى يقول إنه تارة يكون عالياً بذاته على العالم ، وتارة يكون غير عال بل إما متيامناً أو متياسراً وغير ذلك مع كونه عالياً بالقدرة التي اثبتوها في الحالين هو أعظم وصفاً لله (١) بصفة الكمال منكم ، حيث أثبت له العلو الذي أثبتموه وزاد عليكم بأن أثبت له من العلو الذي هو كمال ما لم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه وزاد عليكم بأن أثبت له من الذي هو كمال ما لم تثبتوه أنتم ، ثم هو مع هذا إذا وصفه بما يقتضى أن يكون علو الجهة أ كمل منه مثل تجويز عدم العلو عليه بعض الأوقات هو أحسن حالاً منكم حيث سلبتموه هذا العلو الذي هو كمال . فمن اثبت له ولو لم يجعله ا كمل فيه من غيره هو أحسن حالاً (٢) فليس لكم أن تبطلوا قوله بتصحيح قولكم ، فان كان علو ذاته على العالم ليس بصفة الكمال لم يصح أن يقال علو الجهة أ كمل من علوه ؛ لأن التفضيل في الكمال يقتضي الاشتراك فيه ، فاذا كان كل واحد من علو ذاته على العالم ومن علو الجهة على العالم ليس هو صفة كمال لم يكن أحدهما أ كمل من الآخر . فبطلت هذه الحجة ، وظهر أن هذه الحجة باطلة على التقديرين ، والله الحمد .

(١) بالأصل : هو أعظم وصفاً لله فالعلو أعظم وصفاً لله بصفة الكمال . وارى أنه تكرر
لا فائدة فيه . ويبدو التكرار على بعض العبارات الآتية أيضاً .
(٢) بالأصل خرم مقدار كلمة . ولعلها : هنا .

الوجه الخامس عشر أن يقال : أتم تقولون ليس علوه إلا علو القدرة .
 فاذا قدر أنه جعل نفسه متيامناً عن العالم أو متياسراً ؛ بل جعل نفسه في غمام ؛
 بل جعل نفسه تحت العرش ونحو ذلك مما فيه علو شيء فوقه مع كونه مقتدرأ
 على ذلك وعلى كل شيء ، ومقتدرأ على تغيير كل شيء وتحويله وجعل
 العالی سافلا وجعل السافل عالیاً لم يخرج بذلك عما يستحقه من صفة العلو
 عندكم ، وخروجه عن العلو بالجهة لا ينافي الكمال عندكم ، فلا يكون في ذلك
 نقص بحال حتى يكون مستكماً وغير مستكمل . ولو قيل إنه في الجهة ، أو قيل
 انه واجب أن يكون في الجهة أو واجب أن يكون متحيزاً ؛ فان الذي يقول
 هذا قد لا يقول إن ذلك صفة كمال ، بل هو جائز عليه كما يجوز ما يجوز من أفعاله
 وكما تجوز رؤيته ، وذلك ليس بنقص .

« الخامس عشر »
 لا يلزم من قال
 انه على العرش
 ان يكون غيره
 اكمل منه ولا انه
 مستكمل به

فأتم موافقون على أن كونه غير عال بالجهة ليس بصفة نقص ، فالذي يقول
 إنه عال إذا قال لكم سواء في حقه عالا على العالم ، أو لم يقل ، وسواء كان في الجهة
 أو لم يكن : هو في الحالين غير موصوف بصفة نقص ، بل هو موصوف بالقدرة
 على هذا كله ، فان هذا القائل أثبت له من صفة القدرة التي هي العلو عندكم أعظم
 مما اثبتوه ، ولم يثبت له نقصاً بحال . وإذا كان كذلك لم يجب أن يكون علوه
 بالجهة لا كمالاً ولا نقصاً اذا كانت قدرته كاملة على التقديرين وهو العلو عندكم
 واذا كان كذلك لم يكن ماهو أعلى منه لو كان موجوداً أكمل منه ، ولم يكن
 هو مستكماً بذلك الغير ؛ لأن ذلك فرع كون ذلك كمالاً ، وهذا قد وافقتموه
 على أنه ليس بكمال ، وهو قد وافقكم على ماهو كمال وأثبتته اكمل مما اثبتتموه ،
 فلا يلزم من قال انه على العرش أن يكون غيره اكمل منه ، ولا أنه مستكمل
 بغيره .

«السادس عشر»

إذا قلت: العلو

بالقدر اكمل من

العلو بالجهة .

لم يلزم ان

يكون اكمل

من الله

ولا مستكلاً به

الوجه السادس عشر: أن يقال: هب أن العلو بالجهة كمال، فأنتم تقولون إن العلو بالقدر اكمل منه. فإذا وافقكم موافق على هذا، وقال: علو القدرة اكمل من العلو بالجهة، وكل شيء موجود سواء كان حيزاً أو جهة أو شيئاً غير ذلك فإن الله قادر عليه مدير له قاهر له، فإذا قدر أنه تيامن أو تياسر أو نزل حتى يجعل شيئاً أعلى منه بالجهة فهو أعلى من ذلك الشيء بالقدرة والربوبية والتدبير، وهو الذي جعله في تلك الجهة بمشيئته واختياره، وذلك الشيء مفقود إلى الله عز وجل والله غني عنه. وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون اكمل من الله في العلو، ولا أن يكون الرب مستكلاً به، وأن الرب خرج عن صفة العلوم لزومها لذلك بل الرب موصوف بالعلو الحقيقي عندكم على ذلك والقهر له والتدبير، وذلك موصوف بأنه تحت حكم الله وأمره، فإذا شاء الرب أن يرفع جهته مع كونه مديره لم يلزم أن يكون هذا نقصاً على الأصول التي سلمتموها، كما يضر بون به المثل فيقولون: إن الملك هو أعلا من رعيته، وإن كان مكان بعض رعيته فوق مكانه؛ ولهذا يقال لمجلسه: المجلس العالی. والسامی. وإن كان مجلس رعيته أعلا حيزاً منه.

فإذا كان الأمر كذلك، فقولك: لو كان علو البارى على العالم بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو البارى. أتريد به أن علوه ليس إلا بالجهة فقط ليس هو قادراً على العالم مديراً له؟ أم تريد أن علوه بالجهة مع ماله من العلو بالقدرة. فإن أردت الأولى فهو أعظم الكفر، وأبطل الباطل، ولا يقوله مسلم ولا عاقل يقر بالصانع؛ بل المؤمنون متفقون على أن الله قادر على العالم وليس العالم قادر عليه، فإذا ضموا إلى ذلك أنه عال بالجهة والحيز، وفرض أن من العالم ما علا عليه بعض الأعيان بالجهة فقط؛ بل لو علا عليه دائماً بالجهة فقط مع علو الرب عليه بالقدرة لكان علو الرب اكمل من علو ذلك، فكيف

لوازم ذاته ، وإما أن يكون كائناً بمشيئته واختياره . فيعود الأمر إلى أنه مستكمل بذاته ومشيئته التي هي من لوازم ذاته ، فيكون ذلك الاستكمال بذاته كما تقدم . وحينئذ فلا يصح قولك : ناقص لذاته ، مستكمل بغيره . لأن ذاته مستلزمة لذلك الكمال ، فلا يتصور نقصها .

الوجه التاسع عشر : أنك زعمت في « نهايتك » أن امتناع النقص على الله

(التاسع عشر)

لم يعلم بالعقل ، وإنما ثبت امتناع النقص عليه إذا أثبتته بالاجماع ، وقد تقدم بعض حكاية ألفاظه في ذلك ، وقال في مسألة « السمع ، والبصر » لما احتج أصحابه بأن ضد ذلك نقص ، فقال في الأسئلة على الحجة : ولئن سلمنا أن ضد السمع والبصر نقص ، فلم قلت إن النقص على الله محال ؟ قال : واعلم أن اجود ما قيل في بيان هذه المقدمة الاجماع . وعلى هذا تصير الدلالة سمعية ؛ لأن الذي يدل على كون الاجماع حجة : إما الآيات ، وإما الاخبار .

ان هؤلاء الجهمية
لا ينزهون الله
عما يجب تنزيهه
عنه من النقص

وإذا كان الأمر كذلك كان المستمسك في الابتداء بالآيات الدالة على كونه سمعياً بصيراً أولى من ذكر هذه الطريقة الطويلة ، والاجماع لم ينعقد على أمور معينة ؛ بل كل مسلم ينزه الله عما يعتقده نقصاً

وإذا كان هذا فالجبهة فيها نزاع عظيم بين الناس ، واكثر المسلمين بل اكثر العالمين بل سلف الأمة وأمتها يقولون بأن الله تعالى فوق العالم وعلى العرش فان كان هذا نقصاً لم يكن قد انعقد الاجماع على نفيه ، وانت فقد زعمت أن العقل لا ينفى عنه النقص ، فلا يكون معك حجة على نفي هذا الذي سميته نقصاً لا من عقل ولا من سمع ، ولا يصح قولك : وذلك محال . هذا لو كان هذا الذي سميته نقصاً مستمراً ، فكيف إذا كان فيه استكمال بالغير ؛ فانه من المعلوم أن الناقص المستكمل بغيره خير من الناقص الذي ليس مستكملاً لا بنفسه . ولا بغيره

وبهذا الوجه وأمثاله يتبين أن هؤلاء الجهمية مع ما هم عليه من التعميل الذى زخرفوه بشوب التنزيه فانهم لا ينزهون الله تعالى عما يجب تنزيهه عنه من النقايس والعيوب ؛ بل يصفونه بالفقر والحاجة و بغير ذلك من الصفات . كما بيناه فى غير هذا الموضع ، ويعترف أئمة كلامهم أن العقل لا يقتضى تنزيه الله عن النقص ، وإنما يأخذون مقدمات سادها لهم المسلمون فيحتجون بها على المسلمين فى ابطال بعض دينهم ، وهذا شأن المنافقين الذين يجادلون بكتاب الله تعالى ، كما فى الحديث موقوفاً على عمر ومرموقاً الى النبي ﷺ ، وكما فى حديث عبد الملك بن عمير ، عن ابن أبي ليلي ، عن معاذ بن جبل ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إني أخاف عليكم ثلاثاً ، وهي كائنة : زلة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تفتح عليكم » ورواه ابن أبي حاتم والنجاد وغيرهما من حديث يزيد بن أبي زياد ، عن مجاهد ، عن ابن عمر ، قال قال رسول الله ﷺ : « أشد ما أتخوف على أمتي ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ، فاتهموها على أنفسكم » وهذا مشهور من حديث كثير بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه ، عن جده ، قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : « إني أخاف على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة ، قيل وما هي يا رسول الله ؟ قال : « زلة العالم ، وحكم جائر ، وهوى متبع » وروي « من حابر » وحديث الأئمة المضلين محفوظ وأصله فى الصحيح ، فروى ثوبان عن رسول الله ﷺ إنه قال : « أخوف ما أخاف على أمتي بعدي الأئمة المضلون » ويروى من حديث أبي الدرداء وشداد بن أوس .

وأما اللفظ الذى ذكرناه فهو محفوظ عن عمر بن الخطاب من حديث ابن المبارك ووكيع وغيرهما عن مالك بن مغول ، سمعت أبا حصين يذكر عن زياد

ابن حدير ، قال قال عمر بن الخطاب : يهدم الاسلام زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون . وفي مسند الامام أحمد : ثنا يزيد بن هارون ، ثنا ديلم بن غزوان العبدى ، ثنا ميمون الكردى ، عن أبي عثمان النهدى ، قال انى جالس تحت منبر عمر بن الخطاب وهو يخطب الناس ، فقال فى خطبته : سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ان أخوف ما أخاف على هذه الأمة كل منافق علمم اللسان » وفى رواية أخرى : « يتكلم بالحكمة ، ويعمل بالفجور » ورواه من حديث مالك بن دينار ، عن ميمون ، ولفظه « حذرنا رسول الله ﷺ كل منافق علمم » ورووا عن عمر بن الخطاب أنه قال : أخوف ما أخاف على هذه الأمة الذين يتأولون القرآن على غير تأويله .

ومن المشهور عن عمر أنه قال : إذا جادلكم أهل البدع بشبهات القرآن فخذوهم بالسنة ؛ فان أهل السنة أعلم بكتاب الله تعالى منهم . فان المنافق لا يعتقد وجوب اتباع الكتاب والسنة واتباع الاجماع ؛ إذ ليس فى باطن الأمر متدينا باتباع النص والاجماع ؛ بل يأخذ من النص والاجماع ما يحتج به على المؤمنين فى تنفيق نفاقه ، وترويح غشه وتليسه .

وإذا كان كذلك فما يرفع الله به الدرجات كما رفع درجات ابراهيم ويوسف عليهم السلام أن يحتج عليهم بالحجج الدافعة لهم ، وان يكادوا كيداً حسناً لدفع كيدهم وعدوانهم على الايمان وأهله ، فلا يمكنون من القدح فى الايمان بما يسلمه لهم المؤمنون ؛ بل إذا عارضوا ما يقوله المؤمنون من الحق بحجج فسلم لهم المؤمنون بعض مقدماتها بين لهم أن تلك الحجج عليهم لا لهم ، أو أنها على فساد قولهم وفعالهم أدل منها على ما عارضوه من الحق .

بل لو كان المتنازعان مبطلين كأهل الكتاب والمشركين اذا تجادلوا أو تقاتلوا كان المشروع نصر أهل الكتاب على المشركين بالقدر الذي يوافقهم

عليه المؤمنون اذا لم يكن في ذلك مفسدة تقاوم هذه المصلحة ؛ فان ذلك من الحق الذي يفرح به المؤمنون ، كما قال تعالى : (ألم . غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون . في بضع سنين ، لله الأمر من قبل ومن بعد ، ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء) فانها نزلت كما استفاض في التفسير والمغازي والحديث في اقتتال الروم النصارى والفرس الجوس ، وكانت الجوس قد غلبت النصارى على ارض الشام وغيرها ، فغلبت الروم ، وفرح بذلك مشركو قريش ؛ لأن الجوس إليهم أقرب من النصارى ؛ لأن كلاهما لا كتاب له ، واغتم لذلك المؤمنون ؛ لأن النصارى اليهم أقرب ؛ لأنهم أهل كتاب ، فذكر ذلك ابو بكر للنبي ﷺ ، فأخبره النبي ﷺ أن الروم سوف تغلب فارس بعد ذلك في بضع سنين ، وناظرهم ابو بكر على هذا قبل تحريم ذلك ، وظهرت الروم على فارس بعد ذلك .

فهؤلاء الجهمية قد سلم لهم المؤمنون أن الله غني عن كل ماسواه ؛ فانه سبحانه مقدس عن كل نقص ، وأنه (أحد) لا مثل له ، والجهمية في الحقيقة لا يعتقدون فيه هذا المعنى ، ولا هذا التنزيه ، ولا هذه الوحدانية ؛ بل يثبتون له أمثالا ، ويصفونه بالحاجة وما يستلزم الحاجة ، ولا يزهونه عن النقائص والعيوب ، وقد يصرحون بذلك تارة ، ونارة بأنه ليس على ذلك دليل عقلي . فالأحادية منهم كصاحب الفصوص وغيره يصرحون بأنه موصوف بكل ما يوصف به كل موجود من عيب ونقص وغير ذلك ، وهؤلاء المتكلمة منهم كالرازي يصرحون بأن العقل لا يبنى عنه النقائص ، وبذلك يظهر أن تسميته لما عطاه من الصفات « تقديسا » كتسمية الملاحدة تعطيلهم « تقديسا » وقد علموا أن المسلمين يقولون إنه منزه عن النقص فاخذوا هذا اللفظ يمجحون به ما يستحق من صفات الحمد ، زاعمين أن ذلك نقص ، كما زعم أن علوه على العرش نقص

او يستلزم النقص ، كما زعم أنه يستلزم الحاجة ، وأنه مستلزم لعدم الوجدانية .

فتبين لهم صورة الحال ، وهو أن هذه الأمور التي يوافق المسلمون على نفيها — وان كنتم لا تقيمون على نفيها حجة عقلية — هي على فساد قولكم أدل منها على فساد قول من نازعكم من أهل الاثبات ، وان كان مخطئاً في بعض ما يقوله ؛ اذا كان (١) خطاه أقل من خطاكم ، وهو مع ضلّاله عن بعض الهدى أقرب اليه منكم .

واذا كان الأمر كذلك فهؤلاء الذين يزعمون أنهم ينفون عن الله النقص بكونه على العرش قد بينا أنهم يصفونه بالنقص إما تصريحاً وإما لزوماً ، ويصرحون بأن العقل لا ينفى النقص عن الله كانوا لم ينفوا ذلك الا بالاجماع فلم يجمع المسلمون على قولهم فلا يكون لهم حجة على نفي كونه على العرش لو كان فيه ما زعموه من النقص والاستكمال بالغير ، فكيف والنقص انما هو لازم على قولهم كما قد بين ذلك غير مرة .

وقيل لك « ثانياً » : هب أن هذا متناقض لكن اذا كانوا قد جمعوا في قولهم من اثبات كونه على العرش وبين نفي كونه جسماً ، فاما أن يكون اثبات هذا أو نفي هذا متناقضاً ، أو لا يكون . فان لم يكن متناقضاً صح قولهم وبطل قولك في نفي الجهة . فاذا كان هذا متناقضاً لم يكن الزامهم لوازم أحد النقيضين بأولى من الزامهم النقيض الآخر ؛ فان حقيقة هذا عند من يقول إنهم تناقضوا أنهم قد قالوا هو فوق العرش ليس فوق العرش ، وهو جسم وهو ليس بجسم . ومثل هذا إما أن يجعل لهم قولين ؛ فيكون لهم قول بأنه فوق العرش ولوازمه وهو أنه جسم ، وقول بأنه ليس بجسم ولوازمه وهو أنه ليس فوق العرش .

دعواه تناقض
الذين يقولون
انه على العرش
وليس بجسم

أوريند كقولهم المتناقض على جهته ، ولا يلزمون لوازم النفي دون لوازم الاثبات ، ولا لوازم الاثبات دون لوازم النفي ؛ بل يثبت اللازم كما أثبت الملزوم ، وان قيل ان فيها تناقضاً . واذا كان كذلك لم يجوز أن يلزموا بلوازم نفي الجسم المستلزمة نفي لوازم كونه على العرش ، فلا يلزموا بأن يكون متحيزاً أو غير متحيز ؛ فان ذلك لا يلزمهم ما داموا جامعين بين النفي والاثبات ، وهذا بين . ولهذا لا يزال هؤلاء وأمثالهم يميلون الى النفاة من وجه ، والى المثبتة من وجه .

وقيل لك «ثالثاً» : هب أن هؤلاء متناقضين في إثبات موجود ليس بجسم فوق العالم ، فقولك باثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه أعظم تناقضاً ؛ فان قولك : موجود . يقضي ثبوت أحد الأمرين ، فاذا نفيتهما فقد نفيت لازم الوجود المعلوم بالفطرة الضرورية ، لاسيما وقد علم بالضرورة الفطرية أن الله فوق العالم ، وأن ما يكون لا داخل ولا خارجه فانه لا يكون الا معدوماً .

وقالوا لك «رابعاً» : لانسلم أن هذا تناقض ؛ بل قد علمناه بالضرورة الفطرية والضرورة الدينية والأدلة السمعية والعقلية أنه فوق العرش ، وعلمنا بما وافقتنا عليه من الأدلة العقلية وما تذكر في موافقتنا عليه من الأدلة الشرعية أنه ليس بجسم ، وموجب الأدلة الصحيحة لا تتناقض ؛ واذا لم تتناقض فاذا قدرنا فوق العالم ما ليس بجسم لم يمكن أن يكون في حيز كما يكون الاجسام . وحينئذ ما تذكره من اللوازم في هذه الحجة وفي نظائرها من الحجج مثل لزوم كونه منقسماً أو جوهرأ فرداً و كونه في حيز أو أكثر من حيز ممنوعة .

فصل

حجة أخرى على
نفي الجهة
والتعيز ذكرها
في نهايته

وقد ذكر في « نهايته » على نفي الجهة حجة أخرى فنذكرها وان كانت موادها داخلة فيما ذكرناه ليكمل ما ذكره في ذلك ، فقال : « المسألة الثانية » في أنه ليس في الجهة . قال : وقبل الخوض في الاستدلال لابد من البحث عما لا يكون جسماً هل يعقل حصوله في الجهة ، أم لا ؟ فان لم يعقل حصوله كانت الدلالة على نفي الجسمية كافية في نفي الجهة . قال : وزعم من أثبت الجهة ونفي الجسمية أننا نعلم بالضرورة اختصاص الأكوان بالجهة المخصوصة مثل الكون القائم بأعلى الجدار والكون القائم بأسفله ، ولا يضرنا في ذلك ما يقال الأكوان إنما تحصل في الجهات على طريق التبعية لملحها ؛ لأننا نقول : الحصول في الجهة أعم من الحصول في الجهة بالاستقلال أو التبعية ، وتسليم الخاص يتضمن تسليم العام . فإذا سلمت اختصاص الأكوان والجهات على سبيل التبعية فقد سلمت اختصاص الأكوان بالجهات ، ومتى ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالجهة والحيز ، وإذا ثبت ذلك وجب علينا بعد الفراغ من نفي الجسمية عن الله إقامة الدليل على نفي حصوله في الجهة والحيز .

يقال : هذا الذي ذكره يمكن الجواب عنه بأن يقال : لا يحصل في الجهة إلا الحيز أو ما قام به ، أو يقال : لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال إلا الجسم ، لا يحصل في الجهة على سبيل الاستقلال أو التبعية إلا الجسم أو ما قام به . وأي هذه العبارات قيل لم يكن ما ذكره دليلاً على إمكان أن يكون في الجهة قائم بنفسه غير الجسم .

ونحن نذكر حجته ، قال : فنقول : الباري تعالى لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد ، أو لا يكون إلا في حيز واحد .

والأول باطل ، لأن الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الحيز الثاني ، أو غيره . والأول باطل وإلا لكان الشيء الواحد حاصلًا دفعة واحدة في حيزين وهو محال ، ولو عقل ذلك فليعقل مثله في الجسم حتى يحصل الجسم الواحد دفعة واحدة في حيزين وأنه محال . والثاني أيضاً محال : أما أولاً فلأنه يلزم منه انقسام ذاته وهو محال على ما مر . وأما ثانياً فلأن اختصاص كل جزء منه بجزءه إما أن يكون واجباً ، أو جائزاً . والقسمان باطلان على ما سيأتي .

وأما إن قيل بأنه في حيز واحد فهو باطل لوجهين : الأول بأنه يكون أقل القليل ويتعالى الله عنه . والثاني فلأن حصوله في ذلك الحيز إما أن يكون واجباً ، أو غير واجب . والاول باطل إذ لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياز لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة سائر الأحياز ، ولو كان كذلك لكانت الأحياز أموراً وجودية ؛ لأن العدم الصرف يستحيل أن يخالف بعضه بعضاً . ولو كانت الأحياز أموراً وجودية لكان إما يمكن الإشارة الحسية إليها ، أو لا يمكن . فان أمكن فذلك الشيء إما أن يكون منقسماً فيكون الباري الحال فيه منقسماً ، أو لا يكون منقسماً فيكون ذلك الشيء مختصاً بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ، ويلزم التسلسل . وان لم يمكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل الباري تعالى فيه وجب استحالة الإشارة الحسية إلى الباري تعالى ، لأننا نعلم بالضرورة أن ما لا يمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الإشارة الحسية إليه . فاذا لا يكون الباري في الجهة وهو المطلوب . وأما إن لم يكن حصول الباري واجباً فاختصاصه بها لا بد وأن يكون لفاعل مختار سواء ان كان بواسطة معنى أولاً بواسطة معنى ، وكل ما كان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث فاختصاص الباري بالحيز محدث ، فهو إذاً في الأزل ما كان حاصلًا في الحيز ، والشيء الذي لا يكون كذلك استحالة أن

يصير محتاجا الى الحيز . فثبت أن البارى يتمتع أن يكون فى الأحياز والجهات
قال : ويمكن أن يعتمد فى هذه المسألة أيضا على أنه لو كان فى الجهة
لكان منقسما ؛ لأن الجانب الذى منه يلينا غير الجانب الذى لا يلينا ، وذلك
يوجب انقسام ذاته ، لكننا بينا أن الانقسام عليه تعالى محال ، فحصوله فى الجهة
والحيز أيضا محال . قال : وهذا الكلام إنما يدفع القول بنفى الجزء الذى لا يتجزأ .
ولم يذكر فى « نهايته » على نفي الجهة إلا هذا الكلام ، وقد تقدم ما ذكره
على نفي الجسم .

وهذه الحجة هي مثل « الحجة الرابعة » التى ذكرها فى تأسيسه ؛ لكن
فيها حشو وزيادة مستغنى عنها لا حاجة إليها . وهؤلاء القوم من أعظم الناس
إتيانا بحشو القول الكثير الذى تقل فائدته أو تعلم مضرته ، كما يروى فيهم عن
أمير المؤمنين علي بن أبى طالب كرم الله وجهه أنه ذكر قال : أنا ضمين وذمتى
رهينة : لا يهيج على التقوى زرع قوم ، ولا يظمأ على الهدى سبخ أصل ،
وإن أبغض الناس الى الله تعالى رجل قش علما حتى اذا ارتوى من ماء آجن
وامتلا من غير طائل سماه أشباهه من الناس عالماً ، فان نزلت به احدى الشبهات
هيا له حشو الرأي من قبله ، فلا هو سكت عما لا يعلم فيسلم ، ولا تكلم بما يعلم
فيغتم ، تصرخ منه الدماء ، وتبكي منه الفروج الحرام . وهو من أحق الناس
بهذا هؤلاء المتكلمون فى أصول الدين بغير كتاب الله وسنة رسوله ، ويوقعون
بين الأمة العداوة والبغضاء بما لا أصل له ، حتى قد يكفروا من خلفهم ،
ويبيحوا قتلهم وقتلهم ، كما يفعل أهل الأهواء من الخوارج والرافضة والجهمية
والمعتزلة ، كما فعله هذا المؤسس فى كتابه هذا وأمثاله حيث كفر الذين خالفوه
وهم أحق بالايان بالله ورسوله منه بدرجات لا تحصى ، ولا حول ولا قوة
إلا بالله .

ما فى حجته من
الحشو ، وصف
علي واحمد
لهؤلاء المتكلمين
وحججهم

ولهذا كان التكفير لمن يخالفهم من أهل السنة والجماعة من شعار المارقين ، كما قال النبي ﷺ فيما استفاض عنه من الاحاديث الصحيحة في صفة الخوارج : « يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم ، وصيامه مع صيامهم ، وقراءته مع قراءتهم ، يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الاسلام كما يمرق السهم من الرمية » وفي رواية « يقتلون أهل الايمان ، ويدعون أهل الأوثان » .

وهؤلاء الذين يدعون الايمان لانفسهم دون أهل السنة والجماعة من المسلمين كالخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة لهم نصيب من قوله تعالى : (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى ، تلك أمانيتهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين . بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ، ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون) وبعضهم مع بعض كما قال الله تعالى : (وقالت اليهود ليست النصرارى على شيء وقالت النصرارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) فهم كما قال الامام احمد : مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . قد جمعوا وصفي الاختلاف الذى ذمه الله فى كتابه فانه ذم الذين خالفوا الأنبياء ، والذين اختلفوا على الأنبياء فأمن كل منهم ببعض وكفر ببعض ، قال فى الاولين : (ولو شاء الله ماقتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ، ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ماقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد) وقال فى الثانى : (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفي شقاق بعيد) وقال تعالى : (ولاتكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم) وقال : (إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء إنما أمرهم إلى الله) وقال : (ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) .

وهؤلاء الجهمية معروفون بمفارقة السنة والجماعة وتكفير من خالفهم واستحلال دمه كما نعت النبي ﷺ الخوارج ، لكن قولهم في الله أقبح من قول الخوارج ، وإن كان للخوارج من المباشرة للجماعة والمقاتلة لهم ما ليس لهم ، مع أن أهل المقالات ذكروا أن قول الخوارج في الصفات هو قول الجهمية والمعتزلة ، هذا ذكره الأشعري وغيره من المعتزلة . وهذا والله أعلم يكون قول من تأخر من الخوارج إلى أن حدث التجهم في أول المائة الثانية ، وأما الخوارج الذين كانوا في زمن الصحابة وكبار التابعين فأولئك لم يكن قد ظهر في زمنهم التجهم أصلاً ، ولا عرف في الأمة إذ ذاك من كان ينكر الصفات أو ينكر أن يكون على العرش أو يقول أن القرآن مخلوق ، أو ينكر رؤية الله تعالى ، ونحو ذلك مما ابتدأته الجهمية من هذه الأمة .

وقد تكلمنا على هذه الحجة في غير هذا الموضع بما فيه كفاية ، ونذكر ما يليق بهذا الموضع ، وذلك من وجوه :

أحدها أن قوله : لو كان حصوله في جهة لكان إما أن يكون في أكثر من حيز واحد أو لا يكون إلا في حيز واحد . يقال له : أما الذين يقولون إنه فوق العرش وليس بجسم — وهم أئمة أصحابك والكلابية وطوائف كثيرة من الفقهاء وأهل الحديث والصوفية وقد ذكر الأشعري أنه قول أهل السنة وأصحاب الحديث — فيمنعون التلازم ويقولون : لا نسلم أنه إذا كان في جهة بمعنى أنه نفسه فوق العرش لكان إما أن يسكن في حيز واحد أو في أكثر من حيز ؛ فان هذا التلازم إنما فيما إذا كان الذي فوق العالم جسماً . أما إذا وافقتمونا على أنه ليس بجسم فان التقدير يكون إذا كان فوق العالم ما ليس بجسم أو إذا كان في الجهة ما ليس بجسم فانه إما أن يكون في حيز واحد أو أكثر ، ومعلوم أن ما ليس بجسم لا يكون في الحيز الاصطلاحي لاني واحد ولا في أكثر ، وهذا ظاهر واضح .

دحض هذه الحجة
من وجوه :
الأول منع التلازم

فان قلت : هذا متناقض ؛ فانه اذا كان فوق العالم أو في الجهة وجب أن يكون جسماً . قيل لك : أولاً قد صدرت هذا الكلام في هذه المسألة بأنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالحيز ، واذا سامت لهم لم يكن لك أن تنازعهم فيه ؛ فان هذا رأس المسألة ، فيكون التقدير باتفاق منك ومنهم أن ما ليس بجسم إذا كان في الجهة بمعنى أنه سيكون فوق العالم هل يكون في حيزين — يعني الحيز الاصلاحي — وهم يقولون انه لا يكون في الحيز الاصلاحي مع كونه فوق العالم ومع كونه في الجهة وهي جهة العلو .

(الثاني) ان
تعدد الاحياز
ممنوع

الوجه الثاني أن يقال : قولك في حيز واحد أو في أكثر من حيز . يقتضي تعدد الأحياز ، وذلك ممنوع ؛ فان الأحياز إما أن تكون وجودية أو عدمية ، وهي ليست وجودية كما قررت في هذه الحجة وفي غيرها . واذا كانت عدمية فالعدم المحض لا يتعدد ، ولا يقال فيه : اما أن يكون واحداً أو اثنان . فامتنع أن يقال : اما أن يكون في حيز واحد أو في حيزين .

(ثالثاً) ان
كانت وجودية
جاز اختصاصها
بأمر وجودي الخ

ويتقوى هذا بالوجه الثالث : وهو أن الحيز إما أن يكون وجودياً ، أو عدمياً . فان كان وجودياً جاز اختصاصه بأمر وجودي على سبيل الوجوب كاختصاصه بصفاته الواجبة له الوجودية . وحينئذ فيبطل ما ذكره في الحجة من امتناع كونه في الحيز واجباً أو جائزاً . وان كان الحيز عدمياً لم يصح أن يقال : إما أن يكون في حيز واحد ، أو في حيزين . وهذا يقتضي بطلان أحد طريقيه الذين ذكرهما في هذه الحجة : أحدهما : إما أن يكون في حيز ، أو حيزين . والثاني : امتناع كونه واجباً أو جائزاً .

(رابعاً) منع
الحجة ،
والانقسام

يوضح هذا الوجه الرابع وهو أن أحياز المتحيز الوجودية اللازمة له هي حدوده ونهايته ، والعدمية هي ما يقال إنه تقدير المكان . فان أراد بالحيز الأمر

الوجودي منعت الحجة التي منع فيها أن يكون له حيز واجب . وان أراد به الأمر العدمي منع انقسامه الى واحد وكثير .

فان قيل : الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يتجدد (١) ويتعدد باتحاد الحال ، وتعدد . فاذا كان الحال فيه جوهرًا واحدًا كان واحداً ، وإن كان جواهر متعددة كان متعددًا .

قيل : الجواب عن هذا هو الوجه الخامس وهو أن هذه المسألة قد صدرها بالكلام في الحيز مع من يقول انه ليس بجسم ومع هذا فانه يكون مختصاً بالجهة ، وقد قال هو لما ذكر الحجة : اذا ثبت ذلك ثبت أنه لا يلزم من نفي كون الشيء جسماً نفي اختصاصه بالجهة والحيز .

(خامسا) منع
بناء الحيز على
الجسم ، وتقسيم
الحيز غير لازم
على هذا التقدير

واذا كان كذلك فيقال : إما أن يكون الحال فيه جسماً ، أو جوهرًا فرداً ، أو لا يستلزم ذلك . فان كان الحيز مستلزماً لذلك لم يكن المختص بالحيز الا جسماً أو جوهرًا فرداً ، وحينئذ فيلزم من نفي كونه جسماً وكونه جوهرًا فرداً أن لا يكون متحيزاً كما قد يفعله المؤسس وغيره أحياناً . وهو خلاف الفرض ؛ فان الفرض نفي الحيز والجهة بدون البناء على نفي الجسمية ، خلافاً لمن يقول ليس بجسم ولكنه في الحيز والجهة . فاذا كان هذا الدليل لا يتم إلا بنفي الجسمية بطل هذا الدليل من أصله ، ومتى كان الحيز مستلزماً للجسم أو للجوهر الفرد لزم من نفي اللازم وهو الجسم والجوهر الفرد نفي الملزوم وهو الحيز . وان كان الحيز ليس مستلزماً للجسم والجوهر الفرد لم يلزم أن يكون الحال فيه جسماً ولا جوهرًا فرداً ، وحينئذ فلا يلزم أن يقال ينقسم بانقسام الحال فيه : ان كان جوهرًا فرداً كان

(١) كذا بالأصل . ولعله يتحد . ويدل عليه ما بعده

الحيز واحدا ، وان كان جسما كان أكثر من واحد ؛ فان الحال فيه على هذا التقدير لا يكون جسما ولا جوهرأ فرداً . وان كان كذلك ظهر أن تقسيمه الحيز الى واحد والى أكثر من واحد غير لازم على هذا التقدير ، ولا يصح الدليل على التقدير الأول ، وذلك يظهر بطلانه على التقديرين .

(سادسا)

التقدير الذي

ذكره ثم يدعى

عليه حجة

الوجه السادس أن يقال : هب أنه لم يسلم أن الحيز مستلزم لكون الحال فيه جسماً ، ولم يسلم أن نفي الجسم لا يستلزم نفي الحيز ؛ لكن يقال : انقسام الحيز الى واحد أو أكثر من واحد إما أن لا يعلم إلا بأن يعلم أن محله جسم أو جوهر ، او يعلم قبل العلم بحال محله . فان لم يعلم اتحاده وتعددته إلا بالحال فيه لم يلزم اذا قيل إن الله في حيز أن يكون الحيز منقسماً الى واحد وعدد حتى يثبت أنه يجب أن يكون الله جسماً أو جوهرأ فرداً ، فيكون العلم بانقسام الحيز الى واحد وعدد متوقفاً على العلم بأن الباري تعالى يجب أن يكون على هذا التقدير جسماً او جوهرأ فرداً ، وهو لم يبين ذلك ، وإذا تبين ذلك كان نفي الجسم كافياً له في نفي كونه متحيزاً ، فلم يحتج حينئذ الى تقسيم الحيز الى واحد أو أكثر من ذلك . فظهر أن هذا الذي ذكره لم يذكر عليه حجة ، ولو ذكر عليه حجة لم يحتج الى ذكره ، وعلى التقديرين فلا يصلح ذكره لامع الحجة ولا بدون الحجة على هذا التقدير . وان كان العلم بانقسامه الى واحد أو عدد يعلم بدون أن يعلم أن محله جوهر أو جسم فليذكر ذلك أو لم يذكره فيتوجه النع . ثم إنه لا يصلح ان تحتج على ذلك إلا بكون الحيز ينقسم بانقسام الحال فيه ، والحال فيه لا يكون إلا جوهرأ أو جسماً ؛ لأن التقدير أن انقسامه لا يتوقف العلم به على هذه الحجة .

(سابعاً) اذا لم
يكن الجسم
مشتملاً على كثرة
مع كونه في
الحيز فالباري
وحيزه اول

الوجه السابع أن يقال : وصف الشيء بأنه واحد وبأنه أكثر من واحداً
أن يستلزم كونه موجوداً ، أو لا يستلزم كونه موجوداً . فان استلزم كونه موجوداً
لزم من هذا التقسيم أن يكون وجودياً وأنت قد ذكرت في تمام الحجة انه ليس
بوجودي . وان كان الوصف بأنه وجودي وإن كان الوصف بأنه واحداً أكثر
من واحد لا يستلزم أنه موجود بطل ما ذكره فيما تقدم حكايته عنه من أن الجسم
منقسم ليس بواحد ؛ فانه بنى ذلك على أن الوحدة صفة قائمة بالجسم ، قال :
والعرض لا يحدث في المحل ولا يحصل فيه الا إذا كان المحل متعيناً متميزاً عن غيره
فانه إذا ثبت أن كون الموصوف واحداً أو أكثر لا يستلزم أن يكون موجوداً لم
يلزم أن تكون الوحدة والكثرة صفة وجودية ؛ فان المعدوم لا يوصف بالصفة
الوجودية ، فاذا لم يجب أن تكون الوحدة وجودية لم يجب أن يقوم بالجسم ولأن
يكون عرضاً فلا يمتنع أن يكون الجسم واحداً واذا كان الجسم واحداً مع عظمته
ولم يكن فيه كثرة وجودية لم يصح أن يستدل بحلولة في الحيز على انقسام الحيز
وتعدده ، وحينئذ فاذا لم يلزم من حلول الجسم في الحيز أن يكون الحيز متعدد
منقسماً في نفسه لم يلزم من حلول الرب في الحيز أن يكون منقسماً ، وجاز حلولة
في الحيز الذي لا يقال إنه أكثر من واحد ، ولا يكون أقل القليل ، ولا يكون
جوهرأ فرداً .

وبالجملة فاذا لم يكن الجسم مشتملاً على كثرة مع كونه في الحيز فالباري
أولى أن يكون كذلك ، وحيزه أولى بذلك ، وهو يبطل ما ذكره .

الوجه الثامن أن يقال : الحيز في نفسه ليس إلا واحداً وليس هو في نفسه
منقسماً ولا متكثراً ، واذا كان كذلك لم يصح أن يكون الحال فيه إما أن يحل
في حيز واحد أو في أحياز متعددة ؛ فان هذا مقتضى ان الحيز فيه كثرة ، وهذا

« ثامناً » أن
الحيز في نفسه
ليس الا واحداً

ممنوع . وتوجيه ذلك أن الناس قد تنازعوا في الجسم هل واحد في نفسه أو هو متكرر فيه انقسامات حاصلة على قول كما تقدم حكايته ، وتقدم أن المؤسس لم يذكر على انقسامه وعدم وحدته حجة . وإذا كان الأمر كذلك مع أن الجسم يقبل الانقسام بلا نزاع فالخيز الذي لا يعقل فيه وجود الانقسام أولى أن لا يكون فيه كثرة ولا انقسام ، وهذا ظاهر .

بل يقال في الوجه التاسع : إن انقسام الخيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممتنع قطعاً ، سواء قيل إن الجسم واحد أو منقسم في نفسه ، وذلك لأن الخيز هنا ليس المراد به شيئاً موجوداً كما قد قرره ، وإنما هو تقدير المكان ، وهذا هو معنى الخيز في اصطلاح كثير من المتكلمين . وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن يتميز بعضه عن بعض قبل حلول ما يتقدر به ، وهذا معلوم بالحس والضرورة العقلية . ولا يقول قائل إن ذلك يتميز بالإشارة ؛ فإن الإشارة إلى العدم محال ، وإنما يشار إلى موجود . وإذا كان الخيز لا يتعدد ولا ينقسم قبل حلول الحال فيه كان تعدده تابعاً لتعدد الحال فيه ، فإن لم يثبت كون الحال فيه جسماً منقسماً لم يكن منقسماً . وإذا كان المنازع له يقول إن الحال فيه ليس هو جسماً أو هو جسم وليس بمنقسم في نفسه بطل انقسام الخيز . ومن المعلوم أن القائلين بأنه متحيز يقولون هذا تارة وهذا تارة كما تقدم ذكر ذلك عنهم .

ومن قال إنه منقسم بمعنى يتميز بعضه عن بعض ، فجوأبهم ما يقال في

الوجه العاشر : أن يقال : الخيز الواحد هو ما يحل فيه الجوهر الفرد كما فسرتة فيما بعد ؛ فإن الحال فيه يكون أقل القليل ، ويتعالى الله عن ذلك . وإذا كان كذلك كان ثبوته مبنيًا على ثبوت الجوهر الفرد ، وانت قد اعترفت أنك وأذكاء الطوائف متوقفون فيه لتعارض الأدلة فيه ، وإذا لم يعلم ثبوت الجوهر الفرد

(تاسعا) ان
انقسام الخيز في
نفسه قبل حلول
شيء فيه ممتنع

(عاشرا) ان
ثبوت الخيز
الواحد مبني على
ثبوت الجوهر
الفرد

لم يعلم ثبوت حيز واحد بهذا الصغر ، واذا لم يعلم ذلك بطل العلم بأن الحيز إما واحداً بهذا التفسير وإما أكثر من واحد .

(الحادي عشر)

ان أردت بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد فهو لا يعلم

الوجه الحادي عشر : أن يقال لك : ما مرادك بالحيز الواحد ، وبأي شيء يتميز الحيز الواحد عما هو أكثر منه . فان أردت به ما يحله الجوهر الفرد لم يثبت توحد الحيز حتى يثبت الجوهر الفرد ، ويثبت حلوله فيه . ومن المعلوم أن الحيز (١) لو كان ثابتاً في نفس الأمر فليس هو مما يحس حتى يعلم حلوله في الحيز أو عدم حلوله ؛ بل أكثر ما يقال إنه داخل الجسم في حيز (٢) علمنا ان الجواهر التي خلقت فيه أيضاً ، لكن هذا لا يفيد تميز الحيز الواحد عن غيره ولا العلم به . واذا كان الحيز الواحد الذي أردته لا يتميز ولا يعلم به كان العلم بحلول الشيء فيه أو عدم حلوله باطلاً ؛ لأن العلم بحلول الشيء في محله فرع تصور المحل فاذا كان المحل لا يعلم توحد ولا يتميز كان الحكم بثبوت الحلول فيه أو عدمه حكماً باطلاً ، فيكون الدليل باطلاً .

(الثاني عشر)

اتريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد او ما هو اكبر منه

الوجه الثاني عشر أن يقول لك المنازع : إما أن تريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد ، أو ما هو أكبر منه . فان أردت الأول فحلل الرب فيه محال كما ذكرته ، و كان المنازع يقول لك يحل في أكثر من واحد بهذا التفسير . واما قولك : الحاصل في أحد الحيزين إما أن يكون هو الحاصل في الآخر أو غيره . يقال لك : لاهو هو ولا هو غيره ، أو لا يقال هو هو ولا هو غيره كما تقدم تقرير ذلك على أصل كثير من متكلمي الصفاتية أو أكثرهم غير مرة بأن الغيرين ماجاز وجود أحدهما دون الآخر ، أو ماجاز مفارقتها له في مكان أو زمان أو وجود وحينئذ فلا يرد ما ذكرته على كونه هو هو ، وكونه غيره . وإن أردت بالواحد

(١) كذا بالأصل . ولعله : الجوهر الفرد . كما تقدم قريباً

(٢) بالأصل بياض يتسع لحرف أو كلمة

ما هو أكبر من محل الجوهر الفرد لم يكن الحال مستلزماً لأن يكون أقل القليل وقد بطل حجة الصغير ، وسيأتي الكلام على الوجوب ، والجواز .

(الثالث عشر)

ان هذه الحجة
مشملة على
حجة الانقسام

او التمثيل

الوجه الثالث عشر ان يقال : هذه الحجة مشتملة على حجتين إحداهما : حجة الانقسام أو الصغر وهي تعم الأقسام . والثانية : ما يخص قسماً مع ذلك . ونحن نتكلم على الحجتين جميعاً . فإحداهما حجة الانقسام والتركيب والأخرى هي من جنس حجة تماثل الأجسام ، وهاتان الحجتان هما جماع ما يذكره النفاة في هذا الباب ؛ فإنه يعود إلى ما يذكره من التركيب ، وإلى ما يذكره من التمثيل . وقد تقدم فيما يمتنع من ذلك ، وبيننا أن سورة الاخلاص (قل هو الله احد ، الله الصمد) تزهه عن الممتنع من هذين ؛ فاسمه (الاحد) منع التشبيه للممتنع عليه ، واسمه (الصمد) منع الانقسام والتركيب الممتنع عليه ، ولكن هؤلاء النفاة غلوا في ذلك وتعدوا حدود الله فيه فزادوا على الحق من الباطل شيئاً كثيراً ، كما أن من المثبتة من غلا في الاثبات وتعدى حدود الله حتى زاد على إثبات الحق زيادات باطلة والله يهدينا الصراط المستقيم ، وليس هذا موضع الشرح والبسط لما تضمنته هذه السورة العظيمة من أصول التوحيد والايان ؛ فانها كثيرة عظيمة . إذ « الأحدية » و « الصمدية » ينتظان أصول التوحيد والايان والدين في اسماء الله وصفاته في دينه ، إذ دينه الحق يتبع ما هو عليه سبحانه في نفسه .

ولما كان الدين عند الله هو الاسلام ، والاسلام هو الاستسلام لله وحده ، وله ضدان الاشراك والاستكبار ، فالاستكبار استكبار عن الاسلام له ، والمشرك استسلم لغيره وإن كان قد استسلم له ، فعنى (الأحد) يوجب الاخلاص لله المنافي للشرك ، ومعنى (الصمد) يوجب الاستسلام لله وحده المنافي للاستكبار ؛ فان (الصمد) يتضمن صمود كل شيء إليه وفقره إليه .

وأيضاً فدين الله واحد . لا تفرق فيه ، و (الصمد) يناسب اجتماعه ، فإله سبحانه وتعالى هو الاله الواحد ، ودينه واحد ، وعباده المؤمنون مجتمعون يعتمنون بحبله غير مفترقين . واسمه (الأحد) يقتضى التوحيد . و (الصمد) يقتضى الاجتماع وعدم التفرق ؛ فان (الصمد) فيه معنى الاجتماع وعدم التفرق ، والتوحيد أبداً قرين الاجتماع ؛ لأن الاجتماع فيه الوحدة ، والتفرق لا بد فيه من التثنية والتعدد كما أن الاشراك مقرون بالتفرق . قال تعالى : (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ، ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) ولهذا كان شعار الطائفة الناجية هو السنة والجماعة ، دون البدعة والفرقة ؛ فان أصل السنة توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له ، وأصل البدع الاشراك بالله شركاً أصغر أو أكبر .

وهؤلاء الملبسون يقولون : لا ينقسم ، أو لا يتجزأ ، أو لا يتبعض ونحو ذلك ، ولو لم يريدوا إلا ما هو حق لكانوا محسنين ؛ لكن حقيقة قولهم أنه ليس هناك شيء يتصور أن يكون مجتمعاً فضلاً أن يكون متفرقاً ، ولا شيء موجود يتميز عن غيره فضلاً عن أن يكون منقسماً ، فأخذوا لفظ التفرق والانقسام فوضعوه على غير المعاني المعروفة ، ونفوا به ما يستلزم نفي الحقيقة بالكلية ، كما فعل غيرهم في نفي العلم والقدرة ونحوهما ، أو نفي الأسماء كالحلي والعليم والتقدير ونحو ذلك . فنفي الصفات يستلزم نفي الأسماء كما قد ذكرناه في غير هذا الموضوع .

والمقصود هنا : الكلام على هاتين الحجيتين « الانقسام » و « الجواز »

بحسب ما ذكره في « نهايته » وإن كان قد تقدم الكلام عليها ، فنقول :

قوله : إذا كان في أكثر من حيز لزم انقسامه . لا نسلم أنه يستلزم انقسامه ، ولا نسلم أيضاً أن الحيز الكبير ينقسم حتى يكون مافيه منقسماً ، ولو كان هو منقسماً لم نسلم أن كل ما كان في المنقسم يجب أن يكون منقسماً .

« الرابع عشر »

إن أكثر ما يراد

بالانقسام امتياز

بعضه عن بعض

الخ . . .

الوجه الرابع عشر : أنه قد تقدم غير مرة أن هذا الانقسام أكثر ما يراد به امتياز بعضه عن بعض ، ، وبيننا أن هذا (١) مثل امتياز الصفات ، وبيننا أن هذا مما يجب أن يقر به كل أحد في كل موجود ، وإن نفي هذا يستلزم جحد الموجودات جميعها الواجب والممكن ، وبيننا أن ما يذكر في ذلك من « الافتقار » و « الغير » و « الحيز » فهو ألفاظ مجملة مشتركة مشتبهة يراد بها حق وباطل ، فيجب أن ينفي ما فيها من الباطل دون الحق الذي يريده بعض الناس بهذه الألفاظ ، وقد تقدم بسط ذلك بما يغني عن إعادته ، وهو أحال [على] ما تقدم فاحلنا أيضاً عليه .

« الخامس عشر »

أنه لا يتنع أن

يكون عظيماً

وإن كان في حيز

واحد

الوجه الخامس عشر : أن المنازع يقول له : هب أنه في حيز واحد ، فلم قلت ان ذلك محال ؟ ! قولك : إنه يكون أقل القليل ، ويتعالى الله عنه . يقال : لا نسلم أنما هو حيز واحد لا يتسع إلا مقدار الجوهر الفرد (٢) بل يكون واحداً وهو عظيم ، وهذا في الحيز أولى منه في الجسم ، فإذا كان قال طوائف : إن الجسم يكون عظيماً ، ويكون واحداً فالحيز أولى . وأيضاً فمن قال إنه فوق العرش وهو عظيم وليس بجسم أو هو جسم وليس بمركب فانه يقول بثبوت حيز واحد عظيم .

« السادس عشر »

أنهم لا يقدر أن

ان ينزهوه على

اصولهم العقلية

عن نقص ولا عن

صفر

الوجه السادس عشر : أن المنازع يقول : الجوهر الفرد لا يخلو إما أن يكون ثابتاً ، أو لا يكون . فإن كان ثابتاً لم تكن قد ذكرت دليلاً عقلياً على نفي

(١) بالأصل : أن أهل هذا

(٢) بالأصل : الاقدار الجوهر الفرد .

كونه بقدره ، كما اعترفت بذلك فيما تقدم في « نهايتك » في المسلك الثاني على نفي الجسم : ان المنازع إذا أصر على المطالبة بالدليل على أنه حال كونه بقدر الجوهر فطريق دفعه أن يتمسك بالوجوه التي استدل بها على نفي الجزء الذي يتجزأ (١) حتى تنقطع المطالبة . وإذا لم يكن لك طريق إلا هذا فهذا الطريق باطلة إذا قدر ثبوت الجوهر الفرد ؛ فإنه بتقدير ثبوته تكون الوجوه التي احتج بها على نفيه باطلة ، وإذا لم يكن الجوهر الفرد ثابتاً لم يجز أن يقال : إن الحال في الجزء الواحد هو أقل القليل ؛ بل لم يكن للجزء الواحد إذا فسّر بذلك وجود أصلاً . وإذا كان كذلك فعلى التقديرين لا تكون قد ذكرت حجة على أنه لا يكون في الحيز الواحد ، وإنما تعتصم في مثل ذلك بالاجماع إجماع العقلاء واجماع المسلمين داخل في ذلك .

فيقال لك : هؤلاء المنازعون يقول (٢) إنه عظيم في نفسه اعظم من كل عظيم واكبر من كل كبير وأعلى من كل عال ، قد وسع كرسيه السموات السبع والأرضين السبع ، ويقولون لك (ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) قال ابن عباس : ما السموات السبع والأرضون السبع وما بينهما في يد الرحمن إلا كحردلة في يد أحدكم . أو كما قال . فهذا مستند ثان نفي كونه بقدر الجوهر الفرد . فان سلمت ذلك لم يكن لك أن تقول : ليس فوق العرش ولا هو في نفسه كبير وعظيم ، ولم يكن ما سلموه يستلزم أن لا يكون فوق العرش وإن قيل إنه في حيز واحد أو جهة واحدة . وإن لم تسلم ذلك بل زعمت أنما فوق السموات رب ولا هناك إله أصلاً ، وأن محمداً لم يعرج به إلى الله تعالى بل صعد إلى علو العالم فقط ، وإن رب العالمين ليس داخل العالم ولا خارجه . قالوا لك :

(١) لعله : الجزء الذي لا يتجزأ . وهو الجوهر الفرد .

(٢) لعله يقولون .

نحن نقول : إن من وصفه بهذا فقد جعله معدوماً ، والمعدوم أحقر من الجوهر الفرد وإذا كان كذلك لم نسلم لك مادمت مصراً على هذا النفي أنه أحقر من الجوهر الفرد ؛ فان ذلك يستلزم تسليم التقيضين ، فنكون قد سلمنا أنه معدوم ، وأنه ليس أحقر من الجوهر الفرد ، وذلك باطل . وإذا لم نسلم له على هذا التقدير أنه أحقر من الجوهر الفرد لم يمكن له أن يحتج بالاجماع كما تقدم نظير هذا .

وتقدم ماقرره في أول نهايته : أن الاحتجاج بمثل هذا الاجماع الذي يختلف فيه المأخذ لا يصح نظراً ولا مناظرة ؛ فان المناظر ليس له أن يحتج بموافقة موافق بناءً على مأخذ لا يعتد صحته ، والمناظر يجيبه خصمه بأنك إن وافقتني على المأخذ وإلا منعتك الحكم على هذا التقدير ، لأنه عندي تقدير غير واقع ، فلا يكون له حجة بحال . ولو احتج بها في الفطرة في إعظام الله أن يكون كذلك . قيل له هذه الفطرة التي فيها ان الله تعالى فوق العالم وهي تحيل الله أن يقال ليس فوق العالم ولا داخله ولا خارجه كما يحيله أن يقال : هو بقدر الجوهر الفرد . فان كان ما الفطرة من هذا حقاً فكذلك الآخر ؛ وحينئذ فلا يبقى معه حجة على نفي كونه بقدر الجوهر الفرد لاعقلية ولا سمعية ؛ لان السمع إما نص وإما إجماع ، والسمعيات التي وصف الله فيها نفسه بأنه علي وعظيم وكبير معناها عندهم القدرة والقهر لا يعنون بها عظم قدره في نفسه فلا ينافي ما زعموه صغر المقدار ، لاسيما مع ما يعتمدونه من القول بأن الملك العظيم والأدبي العظيم يكون بقدر الجوهر الفرد ؛ لأن الحياة ولازمها لا تحمل الا في قدر ذلك كما تقدم ، وإذا لم يكن لهم على ذلك حجة بطلت هذه الحجج التي ذكرها ؛ وظهر عجزم عن تنزيه الله تعالى أن يكون فيه نقص ، فلا يقدر أن ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر .

« السابع عشر »
الجواب عن
جواز حصوله في
العيز او عدمه

الوجه السابع عشر : قوله في « الحجة الثانية » : حصوله في ذلك الحيز

إما واجب ، وإما جائز . يقال : إن أريد بالحيز ما هو داخل في مسمى اسمه مثل

ما يدخل في صفاته في مسمى اسمه ، ومثل ما يدخل حدود الشيء ونهايته في مسمى اسمه . فيقال : حصوله فيه واجب ، ويكون وجودياً . والكلام في قوله يكون منقسماً قد تقدم غير مرة بأن « الانقسام » لفظ مجمل — تختلف فيه الاصطلاحات فهو منفي بالمعنى الذي لا يلزم من هذا ، والمعنى الذي يلزم لا محذور فيه ؛ بل هو واجب لكل موجود .

الوجه الثامن عشر : قول من يقول : لا يجوز عليه الحركة والانتقال ، فانه يقول : حصوله في الحيز المعين يكون واجباً .

« الثامن عشر »
ان حصوله في الحيز
واجب على قول ..

وأما قوله : لو كان كذلك لكانت حقيقة ذلك الحيز مخالفة لحقيقة غيره ، فيكون وجودياً . يقول لا نسلم ، وذلك لأن الاختصاص لا يجب أن يكون لمعنى في الحيز ؛ يجوز أن يكون لمعنى في الرب وهو ما توافقهم عليه من امتناع الحركة والانتقال ، وعدم ذلك ليس بنقص عندك ولا عندهم كما تقدم ، وتقدم أن ما ألزمهم : من كونه يكون كالزمن . هو لك ألزم أيضاً . فأنت وهم مشتركون في ذلك ، وهو بك الصق منه بهم .

الوجه التاسع عشر ان يقال : هب أنه وجودي ، وحقيقته مخالفة لحقيقة غيره ، وانه يمكن الإشارة الحسية اليه . فقولك : انه إن كان منقسماً كان الحال فيه منقسماً يمنعون الملازمة كما تقدم ، ويقولون في الانقسام بما تقدم من الجواب المفصل .

« التاسع عشر »
منع ملازمة
الانقسام

الوجه العشرون قولك : أولاً يكون منقسماً ، فيكون مختصاً بجهة دون جهة فيكون للحيز حيز آخر ويلزم التسلسل . يقال : هب أن هذا الحيز أمر وجودي فلم لا يجوز أن يكون حيز هو عدمي ، والتسلسل انما يلزم أن لو كان لكل حيز وجودي حيز وجودي .

« العشرون » لم
لا يكون حيزه
علمي

« الحادي والعشرون » انما لا يمكن الاشارة الى جهته لا تكن الاشارة اليه الخ

الوجه الحادي والعشرون : قولك وإن لم تمكن الاشارة الحسية الى الحيز الذى حصل فيه البارى وجب استحالة الاشارة الى البارى ؛ لأننا نعلم بالضرورة أن ما لا تمكن الاشارة الحسية الى جهته استحالت الاشارة الحسية اليه ، فاذا لا يكون البارى فى الجهة .

يقال لك : الضرورى بأن ما لا يشار الى جهته لا يشار اليه ، ليس بأن ما لا يشار اليه لا يشار الى جهته . ثم كثير من الناس — وأنت من هؤلاء فى كثير من المواضع — يقولون ذلك مثل العلم الضرورى بأن ما يشار اليه والى جهته لا يكون الاجسام ، وكثير من الناس بل اكثرهم يقولون إن ذلك مثل العلم الضرورى بان ما لا يشار اليه ولا الى جهته ولا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوماً ؛ بل المقرون بأن هذا علم ضرورى اعظم من المقرين بذلك .

وإذا كان كذلك فان نازعتهم فى هذا العلم الضرورى لم يكن عليهم أن يسألوا لك ذلك العلم الضرورى الذي يلزمهم بتسليمه نفي هذا العلم الضرورى ؛ لأن تسليم العلم الضرورى يستلزم نفي علم ضرورى تسليم لتناقى العالين الضروريين ؛ وذلك باطل ، ولا يجب تسليم الباطل . وإن لم تنازعهم فى هذا العلم الضرورى لم يكن ما ذكرته حجة عليهم ؛ فانه إذا سلم أنه فوق العالم وأنه يتمتع ان يكون لداخل العالم ولا خارجه حصل المطلوب .

« الثاني »

والعشرون « قولك وان لم يكن حصوله فى الجهة واجبا فلابد من تخصيص الخ

الوجه الثاني والعشرون : قولك وإن لم يكن حصوله فى الجهة واجباً ، فاختصاصه بها لا بد أن يكون لفاعل مختار ، فاختصاص البارى به محدث ، فهو فى الأزل ما كان فى الحيز ، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلًا فى الحيز . وفى نسخة : محتاجاً إلى الحيز .

فيقال لك : إذا كان الحيز أمراً وجودياً كالعرش والغمام كان اختصاص الله بكونه فوق العرش تابعا لخلق العرش ، وذلك حاصل بمشيئته واختياره ، وهو محدث وهو وإن لم يكن في الأزل على العرش ؛ لكن لم قلت : إذا لم يكن في الأزل على العرش انه يستحيل ان يصير بعد ذلك على العرش . هذا لم تذكر عليه دليلا . وأما ان كان المدعى انه يستحيل أن يصير محتاجاً إلى الحيز ، فهذا حق لكن كونه فوق العرش لا يوجب احتياجه الى شيء ؛ بل هو الحامل بقدرته للعرش ولكل شيء .

« الثالث
والعشرون »
انه لا يستحيل
ان يكون فوق
العرش على القولين

الوجه الثالث والعشرون أن يقال : العلو على العرش للناس فيه قولان مشهوران : (أحدهما) أنه نسبة وإضافة بينه وبين العرش من غير فعل محدث يقوم بذات الرب ، وهؤلاء قد يقولون الاستواء من صفات الذات ، وعلى هذا التقدير فتجديده بخلق العرش كتجديد سائر النسب والإضافات ، وذلك جائز باتفاق العقلاء كتجديد المعية . و (الثاني) : أنه استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه كما دل على ذلك القرآن . والذي قال هذا يقول في استوائه الى السماء ونزوله ومجيئه واتيانه ونحو ذلك مثما يقول في الاستواء وان ذلك من أفعال ذات الله تعالى ، وهؤلاء هم جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم ، وعامة كلام السلف يدل على هذا . وهذا متصل بمسألة « حلول الحوادث به » وهو قد ذكر أنه ليس في الأدلة العقلية ما ينفي حلول الحوادث به ، وذكر أن الطوائف جميعهم يلزمهم القول به . وإذا كان كذلك لم يمتنع أن يستوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً .

وإذا كان على القولين لا يمتنع أن يصير فوق العرش وإن لم يكن في الأزل عرش يكون الله فوقه بطل ما ادعاه من أنه إذا كان اختصاص البارئ بالحيز محدثاً فهو إذاً في الأزل ما كان حاصله في الحيز والشيء الذي يكون كذلك استحالة أن

يصير حاصلًا في الحيز فان ذلك لا يستحيل على الوجه الذي بيناه . وأما إن كان قد قال : استحال أن يصير محتاجًا الى الحيز فهذا حق ؛ لكن تجدد الأمور الجائزة لا يقتضى أنه محتاج إليها .

« الوجه الرابع والعشرون أنه يقال : قولك في أصل هذه الحجة الثانية : الرابع والعشرون »
اتريد نوع العيز ؟ او حيزا معينا ؟
حصوله في الحيز إما أن يكون واجباً ، أو غير واجب . يقال لك : أتريد بالحيز نوع الحيز ؟ أم تريد الحيز المعين ؛ فان اللام تكون للجنس ، وتكون للحيز المعين . فان أردت به النوع لم يصح ما ذكرته في القسم الأول ، وهو قولك : لو صح حصوله في ذلك الحيز وامتنع حصوله في سائر الأحياء لكانت حقيقته مخالفة لحقيقة غيره . لأن الحيز على هذا التقدير هو النوع ، ولا يختص بشيء دون شيء ؛ كما أن القائل إذا قال : لو كان الجسم مختصاً بالحيز . لم يرد به حيزاً بعينه ؛ بل يريد به أنه مختص بأنه لا يكون إلا متحيزاً ، فيمتنع أن يكون غير متحيز .

وان اردت به الحيز المعين لم يصح ما ذكرته في القسم الثاني ، وهو أنما كان كذلك ما كان في الأزل حاصلًا في الحيز المعين ، والذي يكون كذلك يستحيل أن يصير حاصلًا في الحيز . وذلك أن الحيز تقدير المكان ، ليس أمراً موجوداً ، فلم قلت : إنه إذا لم يكن في الأزل في حيز معين امتنع ان يكون بعد ذلك في حيز معين . فان هذا مبني على مسألة « حلول الحوادث » وقد تقدم القول فيه .

« الوجه الخامس والعشرون : أن قولك : الشيء الذي يكون كذلك الخامس والعشرون »
لا يسلم ان كل اختصاص بعيز معين يكون محدثا
استحال أن يصير حاصلًا . يمنع المنازع ، ويقول : لا نسلم أن كل اختصاص بحيز معين — وهو تقدير المكان — يكون محدثاً ، وأنه يمتنع أن يصير في حيز لم يكن فيه ؛ بل الحي القادر سبحانه يختص بما يشاء من الأحياء ، ولا يلزم من ذلك اختصاصه بحيز معين ، ولا يلزم من ذلك أن أصل التحيز محدث ؛ بل هو

سبحانه وتعالى يخلق ما يشاء من الأجسام ، ولا يكون الجسم مخلوقاً في حيز ، ولا يختص بحيز ؛ بل له أن ينقله من حيز الى حيز .

وهؤلاء يقولون بحياته وقدرته توجب ذلك ، ونفي امكان ذلك يقتضى نفي حياته وقدرته كما تقدم بعض حكاية قولهم . ويقولون : اختصاصه بحيز دون حيز هو نسبة واضافة الى ذلك الحيز ، والأمور الاضافية لا يمنع تجدها ، ولا زوال المتقدم منها باتفاق العقلاء ؛ فان الحيز العدمي الذي هو تقدير المكان يجرى فيه القولان في العرش ونحوه . فمن قال : الاستواء عليه مجرد نسبة امكن أن يقول ذلك هنا . ومن قال : إن فيه حركة قال بذلك هنا .

الوجه السادس والعشرون : قولك : حصوله في الحيز إما أن يكون واجباً ، وإما أن يكون غير واجب . يقول لك المنازع قولاً مفصلاً : الاختصاص بأصل الحيز واجب . أما تعين حيز دون حيز فهو ممكن ليس بواجب ، وذلك لأن الحيز في الاصطلاح المشهور للمتكلمين هو تقدير المكان ، وهم يقولون : إن كل متحيز يستلزم نوع التحيز ، وأما الحيز المعين فيجوز أن ينتقل عنه المتحيز ، كما لو شاء الله تحويل العالم من حيز الى آخر .

« السادس
والعشرون »
التفصيل في
الاختصاص بالحيز

ثم لهم هنا قولان : (أحدهما) أن اختصاصه بذلك الحيز المعين مجرد نسبة وإضافة ، وإذا كان تجدد النسب والاضافات له وزوالها من الأمور الموجودة جائز باتفاق العقلاء فحدوث هذه النسب وزوالها عما هو تقدير المكان بطريق الأولى والأخرى .

(الثاني) أن يقال : أكثر ما ذلك (١) الحركة ، وهذا جائز ، كما تقدم في قولهم : استوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً عليه ، وأنه يجيء يوم القيامة ويأتي ونحو ذلك .

(١) لعله : أكثر ما في ذلك .

فصل

قوله « الفصل
الخامس » في
حكاية شبه
الكرامية العقلية

قال الرازي : (الفصل الخامس) في حكاية « الشبه العقلية » في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة .

« الشبهة الأولى » لهم (١) : أنهم قالوا : العالم موجود والبارى موجود ، وكل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن البارى محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست ، وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق .

أما قولهم : إن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بجهة ، فاهم فيه طريقتان :

قوله : الشبهة
الأولى أن كل
موجودين في
الشاهد لا بد أن
يكون أحدهما
محايثاً للآخر الخ

(الطريق الأولى) ادعاء البديهة ، إلا أنه سبق الكلام على هذه الطريقة في أول الكتاب .

(الطريق الثاني) : أنهم يستدلون عليه ، وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيضم في المناظرة التي حكاها عن نفسه مع ابن فورك . قال الرازي : وأنا أذكر محصل تلك الكلمات على الترتيب الصحيح على أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة ، وهو أن يقال : لاشك أن كل موجودين في الشاهد فإن أحدهما لا بد وأن يكون محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة ، وكون كل موجودين في الشاهد كذلك إما أن يكون لخصوص كونه جوهرًا ، أو لخصوص كونه عرضًا ، أو لأمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وذلك المشترك إما الحدوث ، وإما الوجود ،

(١) أي لأهل الإثبات . وليست (لهم) موجودة في التأسيس .

والشكل باطل سوى الوجود ، فوجب أن تكون العلة لذلك الحكم هو الوجود ،
والباري تعالى موجود ، فوجب الجزم بأنه تعالى إما أن يكون محايثا للعالم
أو مبايناه عنه بالجهة .

قال : واعلم أن هذا الكلام لا يتم الا بتقرير مقدمات نحن نذكرها ، وتلك
الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك المقدمات .

أما « المقدمة الأولى » وهي قولنا : إن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن
يكون أحدهما محايثا للآخر ، أو مبايناه عنه بالجهة لا بد له من علة (١) والدليل عليه
هو أن المعدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات يصح فيها هذا الحكم ،
فولما امتياز ماصح فيه هذا الحكم عما لا يصح فيه هذا الحكم بأمر من الأمور
والالما كان هذا الامتياز واقعاً .

مقدمات هذه
الجهة

وأما « المقدمة الثانية » فهي في بيان أن هذا الحكم لا يمكن تعليقه بخصوص
كونه جوهرأ ، ولا بخصوص كونه عرضاً ، فالدليل عليه : أن المقتضى لهذا الحكم
لو كان هو كونه جوهرأ لصدق على الجوهر أن ينقسم الى ما يكون محايثا لغيره ،
وإلى ما يكون مبايناه عنه ، ومعلوم أن ذلك محال ؛ لأن الجوهر يمتنع أن يكون
محايثا لغيره ، وبهذا الطريق تبين أن المقتضى لهذا الحكم ليس كونه عرضا لامتناع
أن يسكون العرض مبايناه لغيره بالجهة .

« المقدمة الثالثة » : في بيان أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث ، ويدل
عليه وجوه :

الأول : أن الحدوث عبارة عن وجود سبقه عدم والعدم غير داخل في العلة ،
وإذا سقط عدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود .

(١) وفي التأسيس بجهة حكم لا بد له من علة يحتاج الى دليل .

والثاني : وهو الذى عول عليه ابن الهيصم فى المناظرة التى زعم أنها دارت بينه وبين ابن فورك ، فقال : لو كان هذا الحكم معللا بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء حادثة جاهلا بأن السماء بالنسبة إلى سائر الموجودات التى فى هذا العالم إما أن تكون محايثة لها أو مباينة عنها بالجهة ؛ لأن المقتضى للحكم إذا كان أمراً معيناً فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن يكون جاهلا بذلك الحكم ألا ترى الوجود لما كان هو المستدعي للتقسيم إلى القديم والحديث لا جرم كان اعتقاد أنه غير موجود مانعاً من التقسيم بالتقدم والحدوث ، فلما كان التقسيم إلى الأسود والأبيض معلقاً بكونه كان ملوناً كان اعتقاد أن الشيء غير ملون مانعاً من اعتقاد التقسيم إلى الأسود والأبيض ، ولما رأينا الدهري الذى يعتقد قدم السموات والارض لا يمنع ذلك من اعتقاد أن السموات والأرضين إما أن تكون محايثة ، وإما أن تكون مباينة بالجهة علمنا أن هذا الحكم غير معلل بالحدوث .

الوجه الثالث : فى بيان أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث ، وقد ذكره ابن الهيصم أيضاً فى تلك المناظرة . وتقريره أن كونه محدثاً وصف يعلم بالاستدلال ، وكونه بحيث يجب أن يكون إما محايثاً أو مبايناً بالجهة حكم معلوم بالضرورة ، والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال لا يجوز أن يكون أصلاً للحكم الذى يعلم ثبوته بالضرورة . فثبت بهذه الوجوه أن المقتضى لهذا الحكم ليس هو الحدوث .

« المقدمة الرابعة » : وهى فى بيان أنه لما كان المقتضى لهذا الحكم فى الشاهد

هو الوجود ، والباري موجود ، وكان المقتضى لكونه تعالى إما محايثاً للمعالم أو مبايناً عنه بالجهة حاصلًا فى حقه ، فكان هذا الحكم حاصلًا هناك .

فاعلم أنا نفتقر في هذه المقدمة إلى بيان أن الوجود حقيقة واحدة في الشاهد والغائب ، وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائداً على حقيقته ؛ فانه ما لم يثبت هذا الأصل لم يحصل المقصود . فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة . ومن نظر في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم أن التفاوت بينهما كبير .

قال : والجواب أن مدار هذه الشبهة على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة . وهذه المقدمة (١) ممنوعة ، وبيانه من وجوه :

جواب الرازي
عنها من وجوه

الأول : أن جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ، ولا مباينة عنه بالجهة ؛ وذلك لأنهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية الناطقة ، ويثبتون الهيولى ، ويزعمون أن هذه الأشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في المتحيز ، فلا يصدق عليها أنها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة ، وما لم يبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد إما أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه .

الثاني أن جمهور المعتزلة يثبتون إرادات وكرهات موجودة لافي محل ويثبتون فناً لافي محل ، وتلك الأشياء لا يصدق عليها أنها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة ، فما لم يبطلوا ذلك لاتتم دعواهم .

الثالث : أنا نقيم الدليل على أن الاضافات أعراض موجودات في الأعيان ، ثم نبين أنها تمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة ، وذلك يبطل كلامهم . وإنما قلنا إن الاضافات أعراض موجودات في الأعيان ، وذلك لأن

المعقول من كون الانسان أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة ، بدليل أنه يمكن أن يعقل ذاته مع الذهول عن كونه أباً و ابناً ، والمعلوم غير ماهو غير معلوم .

وأيضاً فانه يمكن ثبوت ذاته منفكاً عن الأبوة والنبوة مثل عيسى عليه السلام وآدم فانه ما كان أباً لأحد ولا ابناً لاحد من الذكور ، والثابت غير ماهو ثابت ، فكونه أباً و ابناً مغايراً لذاته المخصوصة . ثم هذا المغاير إما أن يكون وصفاً سلبياً أو ثبوتياً ، والأول باطل ؛ لان عدم الأبوة هو الوصف السلبى والأبوة واقعة له ، ورافع العدم الوجود . فثبت أن الأبوة وصف وجودي مغاير لذات الأب . إذا ثبت هذا فنقول : إنه مستحيل أن يقال الأبوة محايدة لذات الأب ، والالزم أن يقال : إنه قائم بنصف الأب نصف الأبوة ، وبثلثه ثلث الأبوة ، ومعلوم أن ذلك باطل . ومحال أن يقال : إنها مبينة عن ذات الأب بالجهة والحيز وإلزم كون الأبوة جوهرراً قائماً بذاته مبينا عن ذات الأب بالجهة ، وذلك ايضاً محال . فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن أن يقال إنه محايد لغيره ، ولأن يقال مبين عنه بالجهة ، وإذا ثبت هذا بطل قولهم .

(السؤال الثاني) سلمنا أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايداً للآخر أو مبيناً عنه بالجهة ؛ لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وأما أن لا يكون . إشارة الى كونه قابلاً للانقسام اليهما ؛ لكن قبول القسمة حكم عدمي ، والعدم لا يعلل . وإنما قلنا : إن قبول القسمة حكم عدمي ؛ لأن أصل القبول حكم عدمي فوجب أن يكون قبول القسمة حكماً عدمياً ، وإنما قلنا : إن أصل القبول حكم عدمي لأنه لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً والذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ، ولزم التسلسل . وإنما قلنا إنه لما كان أصل القبول عدمياً كان قبول القسمة أيضاً كذلك لأن القبول للقسمة قبول مخصوص ، فتلك

الخصوصية إن كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال ، وإن كانت
عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدى . وإذا ثبت أنه حكم عدى امتنع تعليله ؛
لأن العدم نبي محض ، فــــكان التأثير فيه محالا . فثبت أن قبول القسمة
لا يمكن تعليله .

« السؤال الثالث » : هب أنه من الاحكام الوجودية فلم لا يجوز أن يكون
معللا بخصوص كونه جوهرأ أو بخصوص كونه عرضأ . قوله : لأن كونه جوهرأ
يمنع من الحايثة ، و كونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة ، وما كان علة لقبول
الانقسام الى قسمين يمنع كونه مانعأ من أحد القسمين . قلنا : ما الذي تر يدون
بقولكم : الوجود في الشاهد ينقسم الى الحايث والى المباين بالجهة . إن أردتم أن
الوجود في الشاهد قسمان : « أحدهما » : أن يكون محايثأ لغيره بالجهة ، وهو
العرض . و « الثانى » : أن يكون مباينأ لغيره بالجهة ، وهو الجوهر : فهذا
مسل ؛ لكنه في الحقيقة اشارة الى حكيمين مختلفين ، معلمين بعلمتين مختلفتين ؛
فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه عرضأ ، ووجوب كون القسم
الثاني مباينأ عن غيره بالجهة معلل بكونه جوهرأ ، فبطل قولكم إن خصوص
كونه عرضأ وجوهرأ لا يصلحان لعله هذا الحكم .

وإن اردتم به أن امسكان الانقسام الى هذين القسمين حكم واحد ، وأنه
ثابت في جميع الموجودات التى فى الشاهد فهو باطل ؛ لأن إمكان الانقسام الى
هذين القسمين لم يثبت فى شىء من الموجودات التى فى الشاهد ، فضلا عن أن
يثبت فى جميعها ، لأن كل موجود فى الشاهد فهو إما جوهر ، وإما عرض .
فان كان جوهرأ امتنع أن يكون محايثا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا
الانقسام . وان كان عرضأ امتنع أن يكون مباينا لغيره بالجهة ، فلم يكن قابلا لهذا

الانقسام ، فثبت بما ذكرنا أن الذي قالوه مغالطة . والحاصل أن هذا المستدل أوهم أن قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره أو يكون مباينا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ، ثم بنى عليه أنه لا يمكن أن يعلل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرأ ولا بخصوص كونه عرضأ ، ونحن بينا أنه اشارة الى حكين مختلفتين معللين بعلتين مختلفتين .

« السؤال الرابع » : سلمنا أنه لا يمكن تعليل هذا الحكم بخصوص كونه

جوهراً ولا بخصوص كونه عرضاً فلم قلتم إنه لا بد من تعليله إما بالحدوث ، وإما بالوجود ؟ وما الدليل على هذا الحصر ؟ أقصى ما في الباب أن يقال : سبرنا وبحثنا فلم نجد قسماً آخر ؛ إلا أننا بينا في الكتب المطولة أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وشرحنا أن هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيات منتشرة غير محصورة بين النفي والاثبات .

« السؤال الخامس » : سلمنا أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود ؛

ولكن لا نسلم قولكم : انا وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود .
بيانه من وجهين :

احدهما : أن من المحتمل أن يقال : المقتضى لقولنا : إن الشيء إما أن يكون

محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث تصح الاشارة الحسية اليه ، وذلك لأن كل شيئين تصح الاشارة الحسية اليهما فإما أن تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر ، وذلك كما في اللون والمتلون ، وهذا هو المحايثية . واما أن تكون غير الاشارة الى الآخر وهذا هو المباينة بالجهة . فثبت أن المقتضي لقبول هذه القسمة هو كون الشيء مشارأ اليه بحسب الحس ، وعلى هذا التقدير ما لم يقيموا الأدلة على أنه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن يقال : إنه يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة . لكن كونه تعالى مشارأ اليه بحسب الحس هو مما وقع

النزاع فيه ، وحينئذ تتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب ، وذلك يفضي إلى الدور وهو باطل .

الثاني : لاشك أن ماسوى الله تعالى إما أن يكون محايثا لغيره ، او مباينا عن غيره بالجهة . ولاشك ان الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة ، إذ لو لم يكن مخالفا لهما بحقيقته المخصوصة لكان مثلا للجواهر أو الأعراض ، ويلزم منه كونه تعالى محدثا ، كما أن الأعراض والجواهر محدثة ، وذلك محال . واذا ثبت هذا فنقول إن الجواهر والأعراض يشتركان في الأمر الذي وقعت به المخالفة بينهما وبين ذات البارى ، فلم لا يجوز ان يكون المقتضى لقبول الانقسام الى المحايث وإلى المباين هو ذلك الأمر ، وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال ، لأنه لا مشترك بين الجواهر والأعراض الا الحدوث .

(السؤال السادس) : سامنا الحصر ، فلم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث ؟ قوله : « أولا » الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود . قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلا للعدم والوجود . وايضا : كون الشيء منقسما الى المحايث والمباين أيضا معناه كونه قابلا للانقسام الى هذين القسمين . فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضعين كذلك ، وان كانت عدمية فكذلك ولا يبعد تعليل عدم بعدم . أما قوله « ثانيا » : لو كان المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا الحكم . قلنا : الكلام عليه من وجهين :

« الأول » : لم قلت إن الجهل بالمؤثر يوجب الجهل بالآثر ؟ الا ترى أن جهل الانسان بأسباب المرض والصحة لا يوجب جهله بمحصول المرض والصحة ، وجهل نفاة الأعراض بالمعاني الموجبة لتغيير أحوال الأجسام لا يوجب جهلهم بتلك

التغيرات ، وجهل الدهرى بسكونه تعالى قادراً على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم .

« الثاني » لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وعلى هذا التقدير لو كان المقتضي لسكون الموجودين في الشاهد إما متحايثين أو متباينين بالجهة هو الوجود لزم أن من علم كون الشيء موجوداً أن يعلم وجوب كونه محايثاً للعالم أو مبايناً له ؛ لكن الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعتقدون أنه تعالى موجود ، ولا يعلمون انه تعالى لا بد وأن يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً له ، فوجب على هذا المساق أن لا يكون المقتضي لهذا الحكم هو كونه موجوداً . وهذا السؤال قد أورده الأستاذ ابن فورك من اصحابنا على ابن الهيصم ، ولم يقدر أن يذكر عنه جواباً سوى أن قال : يمتنع أن يحصل العلم بالأثر مع الجهل بالمؤثر ، ولا يمتنع أن يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالأثر . وطال كلامه في تقرير هذا الفرق ، ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته . قوله : « ثالثاً » كونه محدثاً وصف استدلالى ، وكونه إما محايثاً أو مبايناً أمر معلوم بالبدئية ، والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم المعلوم بالبدئية . قلنا ممنوع ؛ فانا بينا أن المؤثر فى كثير من الأشياء استدلالى والأثر بديهى .

« السؤال السابع » : سلمنا أن المؤثر فى هذا الحكم ليس هو الحدث

وأنه هو الوجود لكن لم قلتم إنه يلزم حصوله فى حق الله تعالى ، وبيانه أن المطلوب إنما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً فى الشاهد والغائب ، أما إذا لم يكن الأمر كذلك بل كان وقوع لفظ الوجود على الشاهد والغائب ليس إلا بالاشراك اللفظى كان هذا الدليل ساقطاً بالكلية . ثم إن الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا بأن الوجود فى الغائب والشاهد واحد ؛ إذ لو كان كذلك لزمهم إما القول بكون

الباري تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه ، أو القول بأن وجوده زائداً على ماهيته ، والقوم لا يقولون هذا الكلام .

« السؤال الثامن » : سلّمنا أن ما ذكرتم يدل على الوجود هو العلة لهذا الحكم ؛ لكن هاهنا دليل آخر يمنع منه ، وهو أن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، وأنه محال . ولزم أيضاً في العرض وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، ومعلوم ان ذلك محال . فان قالوا : إن كل جوهر و عرض فانه يصح كونه منقسماً الى هذين القسمين نظراً الى كونه موجوداً ؛ وإنما يمنع ذلك الانقسام نظراً الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته . قلنا : هذا اعتراف بأنه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الأمور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفاً بالوجود لاحتمال أن يكون ماهية المخصوص مانعة من ذلك الحكم ، وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال : الوجود وإن اقتضى كون الشيء إما محايثاً لغيره أو مبايناً عنه إلا أن خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم ، فلم يلزم من كونه تعالى موجوداً كونه بحيث يكون إما محايثاً للعالم أو مبايناً عنه بالجهة .

« السؤال التاسع » : أنما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة . مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعاً ، وذلك يدل على أن هذا الدليل منقوض ، و بيانه من وجوه :

« الاول » : أن كل ماسوى الله فهو محدث فيكون صحة الحدوث حكماً مشتركاً بينهما . فنقول : هذه الصحة حكم مشترك فلا بد لها من علة مشتركة ، والمشارك إما الحدوث أو الوجود ، ولا يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث ؛ لأن صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة ، والسابق بالرتبة على

الشيء لا يمكن تعليقه بالتأخر عن الشيء . فثبت أن صحة الحدوث غير معملة بالحدوث فوجب كونها معملة بالوجود ، والله تعالى موجود فوجب أن يثبت في حقه صحة الحدوث وهو محال .

« الثاني » : أن كل موجود في الشاهد فهو إما حجم او قائم بالحجم ، ثم يذكر التقسيم إلى آخره حتى يكون البارى تعالى إما حجماً أو قائماً بالحجم ، والقوم لا يقولون به .

« الثالث » : أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ، ثم يذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر أن هذا الحكم معمل بالوجود ، والبارى تعالى موجود فوجب أن يصح على البارى كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان من الجوانب التي للعالم ، وذلك يقتضى أن لا يكون اختصاص الله بجهة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى السفلى ، وكل ذلك عند القوم محال .

« الرابع » : أن كل موجودين في الشاهد فانه يجب أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه بالجهة ، والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرراً فرداً أو يكون مركباً من الجواهر ، وكون كل موجودين في الشاهد على أحدهم — هذه الأقسام الثلاثة — أعنى كونه عرضاً أو جوهرراً فرداً أو جسماً مؤتلفاً — لا بد وأن يكون معملاً بالوجود ، فوجب أن يكون البارى تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم ينكرون ذلك لأنه تعالى ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الأجزاء والأبعاض .

« الخامس » : أن كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم ، أو زائداً عليه في المقدار ، أو أنقص منه في المقدار ، وانقسام الوجود في

الشاهد إلى هذه الأقسام الأربعة حكم لا بد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ،
والباري تعالى موجود ، فوجب أن يكون الباري تعالى على أحد هذه الاقسام
الثلاثة والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

قال : واعلم أنا إنما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لأن القوم يعولون عليها ،
ويظنون أنها حجة قاهرة ، ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها
هذه الأسئلة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ونسأل الله تعالى أن يجعل هذه
التحقيقات والتدقيقات سبباً لمزيد الأجر والثواب بمنه وفضله .

قلت : والكلام على هذا - مع العلم بأن المقصود ذكر القول والفصل
والحكم العادل فيما يندكره « النفاة » من الحجج ، والجواب عما ذكره من جهة
منازعه ؛ ليس المقصود استيفاء حجج « المثبتة » بل اذا تبين أن هذا الذي هو
الامام المطلق في المتأخرين من هؤلاء النفاة المتكلمين والفلاسفة ، وعرف فرط
معاداته لهؤلاء المثبتة الذين ذكرهم ، وذكر حججهم مع ما هم عليه من ضعف
الحجج وقلة المعرفة بالسنة ومذاهب السلف ، ومع ما فيهم من الانحراف ، ثم تبين
ظهور حججهم العقلية التي ذكرها دع السمعية ، على ما استوفاه من حجج النفاة
العقلية والسمعية ، مع استعانتهم بكل من هو من النفاة حتى المشركين الصابئين
مثل « ارسطو » و « أبي معشر » وشعيتها من الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة
وغيرهم ، ومع أنه لم يبق ممكناً فيما فيه شبهة حجة : عرف من الحق ما يهدي به
الله من يشاء من عباده ، والعاوية للمتقين ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

شروع المؤلف في
الجواب عن
اعتراضات
الرازي وذويه
عليها

لم يقصد المؤلف
استيفاء حجج
المثبتة وان
استوعب الرازي
حجج النفاة حتى
المشركين

اعتراض الرازي
على الطريق
الأول والجواب

عنه تقدما

وقد ذكر أن لهم (طريقين) : على أن كل موجودين فلا بد وأن يكون
أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناله : (أحدهما) ادعاء البديهة ، وقد ذكر أنه سبق

الكلام في ذلك فاحال على ماتقدم ، وقد قدمنا القول على ما ذكره هناك في مقدمة كتابه مما يبين الحق لمن له أدنى نظر ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وما ذكره هنا من حكاية كلام « ابن الهيصم » في مناظرته لابن فورك لم يبلغنا عن الوجه المفصل ؛ لكن ذكر بعض المصنفين من النفاة أيضاً أنها تناظرا بحضرة ولي السلطان « محمود بن سبكتكين » وكان من أحسن ملوك أهل المشرق اسلاما وعقلا وديناً وجهاداً وملكا في آخر المائة الرابعة ، وكانت ملوك في خلافة الظاهر ، وكانت قد انتشرت إذ ذاك دعوة الملاحدة المنافيين الذين كانوا إذ ذاك بمصر وقد بنوا القاهرة وغيرها ، ولهم دعاة من أقاصى الأرض بالمشرق وغيره ، وكان والد ابن سينا منهم ، وقال ابن سينا : وبسبب ذلك اشتغلت في علوم الأوائل ، وكان بعض المشرق وكثير من جنده يميل اليهم ، وفي ذلك الوقت صنف الناس الكتب في كشف أسرارهم وهتك أستارهم مثل الكتاب الذى صنفه القاضى « أبو بكر الباقلانى » وغيره ، وقد صنف مثل ذلك وبعده كتب أخر . وإنما المقصود التنبيه على ما يتعلق بما نحن فيه .

وكان هذا مما دعا « القادر » الى اظهار السنة وقع أهل البدع ، فكتب « الاعتقاد القادرى » المنسوب اليه ، وهو فى الأصل من جمع الشيخ أبى أحمد القصار وهو من أجل المشائخ وأعلمهم ، وله لسان صدق عظيم ، وأمر القادر باستتابة من خالف ذلك من المعتزلة وغيرهم ، وقام الشيخ أبو حامد الاسفرائينى إمام الشافعية والشيخ أبو عبدالله ابن حامد إمام الحنابلة على ابن الباقلانى بسبب ما ينسب اليه من بدعة الأشعري ، وجرت أمور بلغتنا مجلدة غير مفصلة ، وصنف ابن الباقلانى كتابه المعروف فى الرد على من ينسب الى الأشعري خلاف قوله ، واعتمد السلطان محمود بن سبكتكين فى مملكته نحو هذا ، وزاد

تشكك ابن
تيمية فى تفصيل
مناظرة ابن
فورك لابن
الهيصم لأن الذى
حكاه خصومه
النفاة

عليه بأن أمر بلعنة أهل البدع على المنابر : فلعلت الجهمية ، والرافضة ، والحرورية والمعتزلة ، والقدرية ؛ ولعلت أيضاً الأشعرية ، حتى جرى بسبب ذلك نزاع وفتنة بين الشافعية والحنفية وغيرهم : قوم يقولون هم من أهل البدع فيلعنون ، وقوم يقولون ليسوا من أهل البدع فلا يلعنون ، وجرت لابن فورك محنة بأصبهان ، وجرت له مناظرة مع ابن الهيصم بحضرة هذا السلطان محمود ، وكان يجب الاسلام والسنة ، مستنصراً بالاسلام ، عارفاً به ، غزا المشركين من أهل الهند ، وفتح الهند ؛ وروي أنه قتل عشرة آلاف زنديق .

فكان مما حكاه ميمون النسفي الحنفي في كتابه وهو من نفاة العلو : أن السلطان فهم كلام الطائفتين ، وفهم ما ذكرته المثبتة من أن أقوال النفاة توجب تعطيله ، وأنهم قالوا : لو أردنا أن نصف المعدوم لم نصفه إلا بهذه الصفة : بأنه لداخل العالم ولا خارجه ، أو كلاماً هذا معناه . وابن فورك عجز عن جواب هذا حتى كتب فيه الى أبي اسحاق الأسفرائيني ، وأن الاسفرائيني لم يجب أيضاً بما يدفع به ذلك . إلا أن قال : يلزم من الاثبات أن يكون جسماً ، أو نحو هذا .

مع أن المعروف عن أبي بكر بن فورك هو ما عليه الأشعري وأئمة أصحابه من إثبات أن الله فوق العرش ، كما ذكر ذلك في غير موضع من كتبه ، وحكاه عن الأشعري وابن كلاب وارتضاه ، وذكر البيهقي عنه في كتاب « الصفات » أنه قال (استوى) بمعنى علا ، وقال في قوله : (أأنتم من في السماء) أي من فوق السماء ، واحتج البيهقي لذلك بقول النبي ﷺ لسعد بن معاذ حين حكم في بني قريظة : « لقد حكمت فيهم بحكم الله الذي حكم به فوق سبع سموات » وبقول ابن عباس : إن بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك .

مع ان ابن فورك
وائمة الأشعرية
موافقين للكرامية
في ان الله نفسه
فوق العرش

مانقله القيرواني
والقرطبي عنهم

قال ابو بكر محمد بن الحسن الحضرمي القيرواني الذي له الرسالة التي سماها برسالة « الايماء ، الى مسألة الاستواء » لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء ، وذكر أقوالاً متعددة : قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير ، وأبي محمد بن أي زيد ، والقاضي عبد الوهاب ، وجماعة من شيوخ الحديث والفقهاء قال وهو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر وأبي الحسن يعني الأشعري وحكاها (١) عنه - اعني القاضي أبا بكر والقاضي عبد الوهاب - نصاً ، وهو أنه سبحانه وتعالى مستو على عرشه بذاته . قال : وأطلقوا القول في بعض الأماكن : فوق عرشه . قال ابو بكر الحضرمي : وهو الصحيح الذي أقول به ، من غير تحديد ولا تمكن في مكان ، ولا كون فيه ، ولا ماسية .

قال ابو عبدالله « القرطبي » صاحب التفسير الكبير في كتاب « شرح الاسماء الحسنی » بعد أن حكى كلام الحضرمي : هذا قول القاضي أبي بكر في كتاب « تمهيد الأوائل » له ، وقاله الاستاذ ابن فورك في « شرح أوائل الأدلة » وهو قول عمر بن عبد البر والطائفة وغيرهما من الأندلسيين ؛ وقول الخطابي في « شعار الدين » : ثم قال بعد أن ذكر في الاستواء أربعة عشر قولاً : وأظهر الأقوال متظاهرت عليه الآي والأخبار ؛ والفضلاء الأختيار : أن الله على عرشه ، كما أخبر في كتابه وعلى لسان نبيه ، بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، هذا مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقة .

ونقل ابو بكر بن فورك في كتاب مقالة أبي محمد « عبد الله بن سعيد بن كلاب » وموافقته « الأشعري » وما بينهما من النزاع اليسير أو اللغزلي ، فقال الفصل الأول في ذكر ما حكى شيخنا أبو الحسن رضي الله عنه في كتاب المقالات من جمل مذاهب أصحاب الحديث ، وأبان ما أبان في آخره أنه يقول بجميع ذلك ،

ثم سرد ابن فورك المقالة التي تقدم ذكرنا لها من كلام الأشعري بعينها ، وما فيها من ذكر العرش واستواء الله عليه ، والصفات الخيرية ، وغير ذلك كما تقدم ثم قال في آخرها : فهذا يحقق لك من الفاظه أنه يعتقد لهذه الأصول التي هي قواعد أصحاب الحديث ، وأساس توحيدهم .

وما نقله ابن
عساكر

ولاريب أن هذا قول الأشعرية المتقدمين وأئمتهم كلهم ما علمت بينهم في ذلك نزاعاً ، وإنما انكر ذلك من انكره من متأخريهم ، ومجمع كتب الأشعري تنطق بذلك كما ذكرنا فيما تقدم من كتبه ، وفيما لم يصل إلينا مما يحيل هو عليه مثل ما ذكره أبو القاسم بن عساكر في « تبیین كذب المفتری ، فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري » بعد أن قال : فلا [بد] أن نحكي عنه معتقده على وجه بالأمانة ، لتعلم حاله وصحة عقيدته في الديانة ، فاسمع ما ذكره في « الأمانة » فانه قال : الحمد لله الواحد ، العزيز الماجد ، المنفرد بالتوحيد ، المتمجد بالتجديد ، الذي لا تبلغه صفات العبيد ، وليس له مثل ولا نديد ، وذكر تمام الخطبة . إلى أن قال : فان قال قائل : قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة فعرفونا قولكم الذي به تقولون ، وديانتكم التي بها تدينون ؟ قيل له : قولنا الذي نقول به وديانتنا التي بها ندين التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلوات الله عليه وآله ، وماروي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتمسون ، وبما كان عليه الامام أحمد بن حنبل نصر الله وجهه قائلون ، ولئن خالف قوله مخالفون ؛ لأنه الامام الفاضل ، والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، وأوضح به المنهاج وقع به بدع المتدعين ، وزيف الزائعين ، وشك الشاكين ؛ فرحة الله عليه من إمام مقدم ، وكبير منهم ، وعلى جميع أئمة المسلمين . وذكر تمام الاعتقاد كما ذكرناه عنه فيما تقدم لما ذكر ما ذكره الأشعري في « الأمانة » .

ثم قال ابن عساكر بعد أن فرغ من سياق ذلك : فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الامام الذي شرحه وبينه .

قال الحافظ ابن عساكر : قال أبو الحسن في كتابه الذي سماه « العمدة في الرؤية » : ألفنا كتاباً كبيراً في الصفات تكلمنا فيه على اصناف المعتزلة والجهمية فيه فنون كثيرة من الصفات : في اثبات الوجه لله ، واليدين ، وفي استوائه على العرش .

ولشهرة هذا من مذهب الأشعري قال أبو الحسن « علي بن مهدي الطبري » المتكلم صاحب أبي الحسن الأشعري في كتابه الذي ألفه في « مشكل الآيات » في باب قوله : (الرحمن على العرش استوى) : اعلم أن الله سبحانه وتعالى في السماء ، فوق كل شيء ، على عرشه ؛ بمعنى أنه عليه . ومعنى « الاستوى » الاعتلاء ، كما تقول : العرب استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح . بمعنى علوته . واستوى الشمس على رأسى ، واستوى الطير على قمة رأسى . بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسى . فالقديم جل جلاله عال على عرشه ، قوله : (أأنتم من في السماء) وقوله : (يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلی) وقوله : (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله : (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه) .

قال : وزعم البلخي : أن استواء الله على العرش . هو الاستيلاء عليه ، مأخوذ من قول العرب : استوى بشر على العراق . استولى عليها . وقال : إن العرش يكون الملك . فيقال ما انكرت أن يكون عرش الله جسماً خلقه وأمر ملائكته بحمله ، قال : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وأمية يقول :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا في السماء أمسى كبيراً
بالبناء الأعلى الذي سبق لنا س وسوى فوق السماء سريراً

قال : ومما يدل على أن الاستواء هاهنا ليس بالاستيلاء لأنه لو كان كذلك لم ينبغ أن يخص العرش بالاستيلاء عليه دون سائر خلقه ؛ إذ هو مستول على العرش وعلى سائر خلقه ، وليس للعرش مزية على ما وصفته ، فبان بذلك فساد قوله .

ثم يقال له أيضاً : إن الاستواء ليس هو الاستيلاء الذي من قول العرب استوى فلان على كذا : أي استولى . إذا تمكن فيه بعد أن لم يكن متمكناً ، فلما كان البارئ لا يوصف بالتمكن بعد أن لم يكن متمكناً لم يصرف معنى الاستواء إلى الاستيلاء .

ثم قال : حدثنا ابو عبد الله نفظويه (١) ثنا ابو سعيد ، قال كنا عند ابن الاعرابي فاتاه رجل فقال : ما معنى قوله : (الرحمن على العرش استوى) ؟ قال : هو على عرشه كما أخبر . فقال : ليس هو كذلك إنما معناه استولى . قال ابن الاعرابي : اسكت ما يدريك ما هذا ، العرب لا تقول للرجل استولى على العرش حتى يكون له فيه مضاد ، فأيهما غلب قيل استولى عليه ، والله لا مضاد له ، وهو على عرشه كما أخبر .

قال ابو الحسن بن مهدي الطبري : فان قيل : فما تقولون في قوله : (أأمنتم من في السماء) ؟ قيل له : معنى ذلك أنه فوق السماء على العرش ، كما قال : (فسيحوا في الارض) بمعنى على الأرض ، وقال : (لأصلبنكم في جذوع النخل) أي على جذوع النخل ، فكذلك قوله : (أأمنتم من في السماء) .

قال : فان قيل : فما تقولون في قوله تعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) ؟ قيل له : إن بعض القراء يجعل الوقف في (السموات) ثم يتبدى (وفي الارض يعلم سركم وجهركم) . وكيف ما كان فلو أن قائلنا قال :

فلان بالشام والعراق ملك. لذل على الملك بالشام والعراق ؛ لا أن ذاته فيها . قال :
فان قيل ما تقول في قوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) الآية ؟
قيل له كون الشيء مع الشيء . على وجوه : منها بالنصر ، ومنها بالصحة ، ومنها
بالماسة ، ومنها بالعلم . فمعنى هذا عندنا أن الله تعالى مع كل الخلق بالعلم .

قال : قال البلخي : فان قيل لنا : ما معنى رفع أيدينا إلى السماء ؟ وقوله :
(والعمل الصالح يرفعه) ؟ قلنا : تأويل ذلك أن أرزاق العباد لما كانت تأتي من
السماء جاز أن نرفع أيدينا إلى السماء عند الدعاء ، وجاز أن يقال أعمالنا ترفع إلى
الله لما كانت حفظة الأعمال إنما مساكنهم في السماء . قيل له : إن كانت العلة
في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق فيها وأن الحفظة مساكنهم في السماء جاز
أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات
والأقوات والمعاش ، وأنها قرارهم ، ومنها خلقوا ، أولأن الملائكة معهم في
الأرض . فلم تكن العلة في السماء بما وصفه ، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا
قاصدين إليه لرفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه .

جاهل الغلاتق
من مشبهة
الصفات ونفاتها
مع ابن الهيصم
وأصحابه

فاذا كان ابن فورك وسائر أئمة الأشعرية موافقين الكرامية وغيرهم على أن
الله عز وجل نفسه فوق العرش ، وهم جميعاً متفقون على مخالفة المعتزلة الذين
ينفون ذلك ويتأولون الاستواء بمعنى الاستيلاء ونحو ذلك ، وهم جميعاً متفقون على
الاستدلال على أن الله فوق العالم بالآيات التي ذكرها هذا الرازي من ناحية
مخالفه — مثل قوله : (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقوله :
(يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي) وقوله : (أأنتم من في السماء أن يخسف
بكم الأرض) ومثل ذلك في الآيات كما ذكرنا بعض ذلك ، وقد تنازع ابن فورك
وأصحابه مع ابن الهيصم وأصحابه — فاما أن يكون نزاعهم « لفظياً » أو « معنوياً »

فان كان « لفظياً » لم يكن ذلك منافياً لاتفاقهم من جهة المعنى، وان كانت المعاني متفقة لم يضر اختلاف الألفاظ الا اذا كان منهيًا عنها في الشريعة.

وان كان النزاع « معنويًا » فهو أيضاً قسماً : (أحدهما) اختلاف تنوع بأن يكون هؤلاء يثبتون شيئاً لا ينفيه هؤلاء ، وهؤلاء ينفون شيئاً لا يثبتونه هؤلاء : فهذا أيضاً ليس باختلاف معلوم إلا اذا كان كل منهما يدفع ما يقوله الآخر من الحق ، فاذا كان أحدهما يثبت حقاً والآخر ينفي باطلا كان على كل منهما أن يوافق الآخر ، واذا اختلفا كانا جميعاً مذمومين ، وهذا من الاختلاف الذي ذمه الله تعالى في كتابه حيث قال سبحانه وتعالى : (وان الذين اختلفوا في الكتاب لني شقاق بعيد) وقال : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات) وأمثال ذلك .

وإن كانا قد تنازعا « حقيقياً » هما فيه متناقضان على حقيقة التناقض بحيث أن يكون أحدهما ينفي غير ما أثبتته الآخر فهذا بعد اتفاقهم على اثبات أنه فوق العرش وفوق العالم ومخالفتهم جميعاً للمعتزلة - الذين سلك هذا الرازي وأمثاله مسلكتهم في كتابه هذا التأسيس - إنما يكون بأن يقول المثبت : كونه فوق العرش يستلزم أن يكون في جهة ، أو يكون متحيزاً ، أو أن يكون منقسماً ، ونحو ذلك ، ويقول الثاني : كونه على العرش لا يستلزم ذلك ؛ بل يجوز أن يكون على العرش ولا يكون جسماً . وهذا الثاني قول الأشعرية ، فالخلاف بينهم وبين الأشعرية إنه اذا كان على العرش هل يستلزم ذلك أن يكون جسماً ، أو لا يستلزم ذلك .

فان كان هذا هو الخلاف المحقق بين ابن فورك وأصحابه وبين ابن الهيضم وأصحابه ، فاما أن يكون الصواب مع ابن فورك ، أو مع ابن الهيضم .

ان كان الصواب مع ابن فورك بطل قول الرازي وذويه ان كونه فوق العرش يستلزم التجسيم والتعيز الخ .

فإن كان الصواب مع ابن فورك ثبت حينئذ أنه إذا كان على العرش لم يستلزم ذلك أن يكون جسماً ، ولا أن يكون مركباً ، أو منقسماً ، ولا غير ذلك . وإذا صح هذا بطل ما ذكره هذا المؤسس وأمثاله من أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم ، وحينئذ فيبطل جميع ما ذكره من الحجج في هذا الكتاب على ابطال كونه على العرش . وإذا أقر بأنه فوق العرش فهو أعظم المقصود ، وحينئذ فيكون كلامه من جنس كلام الأشعرية الأكبر المتقدمين .

وان كان الصواب مع ابن الهيصم وهو أن كونه فوق العرش يستلزم أن يكون جسماً — وهذا هو الذى يقوله هذا المؤسس وأمثاله من الأشعرية المتأخرين وهو الذى يقوله المعتزلة والفلاسفة الجهمية وأمثالهم — فيكون هذا المؤسس وهؤلاء كلهم متفقون على أن الصواب فى المناظرة كان مع ابن الهيصم دون ابن فورك .

وان كان استواءه
على العرش
يستلزم التجسيم
فالصواب فى
المناظرة مع ابن
الهيصم

ومعلوم أن أهل الاثبات الذين يقولون هو على العرش ولا يتكلمون فى الجسم بنفى ولا اثبات لا ينفون هذا الكلام أيضاً وإن خالفهم بعضهم لفظاً فيها ، ولا ينازع فى ذلك نزاعاً معنوياً ، فيكون جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم .

فقد ظهر بما ذكره أن تصويب ابن فورك ومتقدمى الأشعرية يقتضى تحطئة الرازي ومتأخرى الأشعرية الذين خالفوا متقدميهم فى قولهم إن الله ليس على العرش ، وأن تصويب ابن الهيصم وتحطئة ابن فورك هو أولى بتخطئة هؤلاء المتأخرين النفاة لكونه على العرش . وإذا كان كذلك ثبت خطأ هذا الرازي وذويه سواء كان المصيب هو ابن فورك أو هو ابن الهيصم ، وثبت اتفاق الطائفتين المتقدمتين من الأشعرية والكرامية على خطأ هؤلاء المتأخرين من

فاتلق متقدمو
الأشعرية
والكرامية على
خطأ الأشعرية
المتأخرين
كالرازي

الأشعرية الموافقين للمعتزلة في نفي أن يكون الله فوق العرش ، وهذا هو المقصود الأكبر فيما ذكرناه .

وأيضاً : فهذا الرازي وذووه يقولون هم وغيرهم : إن العلم بأن كونه على العرش يستلزم أن يكون متحيزاً أو أن يكون جسماً علم ضروري . وإذا كان كذلك كانوا مقرين بأن الكرامية أصوب من شيوخهم المتقدمين ، وأن ذلك معلوم بالاضطرار . وإذا كان كذلك ثبت أن قول الكرامية هو الصواب دون قولهم وقول شيوخهم المتقدمين ، وذلك أيضاً يستلزم أن يكون الله فوق العرش .

وهذا يبين أما تنازع فيه متقدمو الأشعرية ومتأخروهم ثبت به خطأ إحدى الطائفتين منهم ، ولم يثبت خطأ الكرامية في قولهم إن الله فوق العرش ، فإنه إن كان الصواب مع متقدميهم فهم والكرامية متفقون على أن الله فوق العرش ، وإن كانت الكرامية مخطئة على هذا التقدير في قولهم هو جسم فهذا لا يضر ، وإن كان الصواب مع متأخريهم أن كونه على العرش يستلزم التجسيم فهم والمتقدمون من الأشعرية متفقون على أن الله فوق العرش ، فيكون التجسيم حينئذ لازماً للطائفتين جميعاً ، فلا تكون إحداها مصيبة والأخرى مخطئة .

وإذا ثبت خطأ إحدى طائفتي الأشعرية تيقنا بالاتفاق : إما مثبتو العلو ، وإما الملازمون بين العلو والجسم ؛ ولم يثبت خطأ الكرامية المنازعين لهم في قولهم إنه على العرش لا على قول الأولين المثبتين العلو ولا على قول الآخرين الملازمين بين العلو والجسم : ظهر أن الكرامية المنازعين الأشعرية في مسألة العلو والجسم أقرب إلى الصواب منهم ؛ فإن من ظهر خطؤه على كل تقدير أولى بالخطأ ممن لم يظهر خطؤه في المسألة الواحدة وهي المقصودة الكبرى على التقديرين جميعاً ، وخطاهم في المسألة الأخرى وهي مسألة الجسم إنما يظهر على إحدى التقديرين فقط ، وهذا بين ظاهر .

لزوم الخطأ
للاشعرية
بالضرورة : أما
لأولهم ، وأما
لآخريهم ،
والكرامية لم
يلزم خطاهم إلا
على قول الأولين

فإن « الأشعرية » قد ثبت لزوم الخطأ لهم بالضرورة : إما لأوليهم ، وإما لآخريهم إذا كان النزاع معنوياً تضاداً كما تقدم . وأما « الكرامية » فهم في مسألة كونه على العرش لم يظهر خطئهم على التقديرين جميعاً ، وفي مسألة الجسم إنما يكونون مخطئين على قول الأولين فقط إذ الآخرون من الأشعرية يوافقونهم على أن العلو يستلزم التجسيم ، وظهر بذلك أن كلما تنازع فيه هؤلاء لم يظهر فيه نفي أن يكون الله على العرش ، وذلك لأن هذا هو الحق الذي جاء به الرسول ﷺ ، وهو القائل سبحانه وتعالى : (هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله) الآية . ودين الحق الذي بعث به رسوله ظاهر على كل تقدير .

متقدموا الأشعرية
وانتمهم اولى
بالصواب من
متأخريهم

وأيضاً : فإن هذا معلوم بالفطرة والبدية ، وقد ظهر بذلك أن متقدمي الأشعرية وأتمتهم هم أولى بالحق والصواب من متأخريهم ، وإن كان في قولهم ما يذكر أنه خطأ فالخطأ الذي مع المتأخرين أعظم وأكثر ؛ وهذا لأن الكلام الذي فيه بدعة كلما كان أقرب إلى الفطرة والشرعة كان أقرب إلى الهدى ودين الحق ، وكلما بعدت البدعة عن ذلك تغلظت .

وهذا مما يبين أن فطر الناس وبدائهم ممن ليس به هوى ولا تقليد سواء كان في الامراء او الملوك أو غيرهم فانهم يعرفون بفطرتهم وبدية عقولهم أن ما ذكره من أنه لا داخل العالم ولا خارجه إنما هو صفة المعدوم ، وأن الموجودين لا بد أن يكون أحدهما قائماً بالآخر محاشاً له . أي يكون حيث هو يكون . أو يكون مبايناً له منفصلاً عنه في جهة غير جهته .

لم يزل القول
بان كل موجودين
لا بد ان يكون
احدهما حالا في
الآخر الخ مستقر
في الفطر ويذكره
ائمة السنة

وما زال أئمة السنة يذكرون هذا مثل ما ذكره « عبد العزيز الكفاني » صاحب الشافعي صاحب « الحيدة » المشهور بالرد على الجهمية والقدرية وغيرهم ،

قال في رده على الجهمية : باب قول الجهمي في قول الله عز وجل : (الرحمن على العرش استوى) زعمت الجهمية أنما قول الله (الرحمن على العرش استوى) أنما المعنى استولى ، كقول العرب : استوى فلان على مصر ، استوى فلان على الشام . يريد استولى عليهما . (باب البيان لذلك) يقال له : هل يكون خلق من خلق الله أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه ؟ فإذا قال : لا . قيل له : فمن زعم ذلك فهو كافر . ويقال له : يلزمك أن تقول : إن العرش قد أتت عليه مدة ليس الله بمستول عليه ، وذلك أن الله أخبر أنه خلق العرش قبل خلق السموات والأرض ، ثم استوى عليه بعد خلق السموات والأرض ، قال الله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) فأخبر أن العرش كان على الماء قبل خلق السموات والأرض ، ثم قال : (خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، ثم استوى على العرش الرحمن فسأل به خبيراً) وقوله : (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم) وقوله عز وجل : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقوله عز وجل : (ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) فأخبر أنه استوى على العرش فيلزمك أن تقول المدة التي كان العرش فيها قبل خلق السموات والأرض ليس الله بمستول عليه إذا كان استوى على معناه عندك استولى ، فأنما استولى بزعمه في ذلك الوقت لا قبل .

قال : وقد روى عمران بن الحصين عن النبي ﷺ أنه قال : « أقبلوا البشرى يا بني تميم ، قالوا : قد بشرتنا فاعطنا . قال : أقبلوا البشرى يا أهل اليمن . قالوا قد قبلنا ، فأخبرنا عن أول هذا الأمر كيف كان ، قال كان الله قبل كل شيء ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في اللوح ذكر كل شيء » وروي عن أبي رزين العقيلي وكان يعجب النبي ﷺ مسأله أنه قال يا رسول الله :

« أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض والأرض؟ قال : كان في عماء فوقه هواء وتحتة هواء ثم خلق عرشه على الماء » .

قال : فقال الجهيبي أخبرني كيف استوى على العرش ، أهو كما تقول العرب استوى فلان على السرير ، فيكون السرير حوى فلانا وحده إذا كان عليه ، فيلزمك أن تقول إن العرش قد حوى الله وحده إذا كان عليه ، لأننا لا نعقل الشيء على الشيء إلا هكذا . (باب من البيان لذلك) يقال له : أما قولك كيف استوى فان الله لا يجري عليه كيف ، وقد أخبرنا أنه استوى على العرش ولم يخبرنا كيف استوى ، فوجب على المؤمنين أن يصدقوا ربهم باستوائه على العرش ، وحرم عليهم أن يصفوا كيف استوى ؛ لأنه لم يخبرهم كيف كذلك ، ولم تره العيون في الدنيا فتصفه بما رأت ، وحرم عليهم أن يقولوا عليه من حيث لا يعلمون ، فأمنوا بخبره عن الاستواء ، ثم ردوا علم كيف استوى الى الله ؛ ولكن يلزمك انت أيها الجهيبي ان تقول : إن الله محدود وقد حوته الأما كن ؛ إذ زعمت في دعواك أنه في الأما كن لأنه لا يعقل شيء في مكان إلا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان في البيت والماء في الحب . فالبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . ويلزمك اشنع من ذلك لانك قلت أشنع من ذلك ؛ لأنك قلت أفضع مما قالت به النصرارى وذلك أنهم قالوا : إن الله حل في عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد ، فكفروا بذلك ، وقيل لهم : ما أعظمت الله تعالى إذ جعلتموه في بطن مريم . وأتم تقولون إنه في كل مكان ، وفي بطون النساء كلهم ، و بدن عيسى ، وأبدان الناس كلهم . ويلزمك أيضا ان تقول في أجواف الكلاب والخنزير ؛ لأنها أما كن ، وعندك أنه في كل مكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

قال : فلما شنعت مقالته قال أقول بأن الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ، ولا كالشيء مع الشيء ، خارجاً عن الشيء ولا مابيننا

للشيء . (باب البيان لذلك) يقال له : إن أصل قولك القياس والمعقول ، فقد دلت بالقياس والمعقول على أنك لاتعبد شيئاً ؛ لأنه لو كان شيئاً ماخلاً في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء أو خارجاً عنه ، ولما لم يكن في ذلك شيئاً استحال ان يكون كالشيء أو خارجاً عن الشيء . فوصفت لعمري ماتيساً لوجود له ، وهو دينك وأصل مقاتلتك التعطيل .

وأما الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم فلم يذكر ألفاظها ؛ لكن ذكر أنه نظمها أحسن من نظمه ، ونحن في جميع ما نوردته نحكي ألفاظ المحتجين بعينها ؛ فان التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إما عمداً وإما خطأ ؛ فان الانسان إن لم يتعمد أن يلوى لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره ؛ لكن المذهب الذي يقصد الانسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعو الى صوغ (١) أدلته على الوجه الاحسن حتى ينظمها نظماً ينتصر به ، فكيف إذا كان مبغضاً لذلك ؟ ! والله أعلم بحقيقة ما قاله ابن الهيصم وما نقله هذا عنه ؛ لكن نحن نتكلم على ما وجدناه ؛ مع العلم بأن الكرامية فيهم نوع بدعة في مسألة « الايمان » وغيرها كما في الأشعرية أيضاً بدعة ؛ لكن المقصود في هذا المقام ذكر كلامهم وكلام النفاة .

المذهب الذي يقصد افساده لا يكون في القلب ما يدعو الى حسن صياغته ، فكيف مع بغضه

ولا ريب أن أئمة الأشعرية وهم الذين كانوا أهل العراق كأبي الحسن الكبير (٢) وأبي الحسن الباهلي وأبي عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضي أبي بكر ، وأبي علي بن شاذان ونحوهم : لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان مثل أبي بكر بن فورك ونحوه ؛ بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب

اشعرية العراق اقل نفيًا من اشعرية خراسان كما بن فورك

(١) بالأصل : صور . ولعله : صوغ . كما تقدم

(٢) وهو الأشعري .

أبي الحسن ونقصوا من اثباته أشياء ؛ ولهذا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبو بكر بن فورك فيما جمعه من كلامها وبيان مذهبها أشياء تخالف ما انتصر له ابن فورك في مواضع .

هذه الحجة التي
ذكرها عن ابن
الهيصم في العلو
ماخوذة من حجة
أهل الاثبات في
الرؤية

وهذه (١) الحجة القياسية التي ذكرها عن ابن الهيصم هي مأخوذة من حجة أهل الاثبات في « مسألة رؤية الله » وأنهم كانوا يحتجون على جواز رؤية الله بأن الله قادر على أن يرى نفسه لانه موجود ، وما لم تكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً ، وهذه الحجة كانوا يتكلمون فيها كنعحو كلام أهل الاثبات في « مسألة العلو » : تارة يحتجون فيها بالعلم الضروري بأن الله تعالى قادر على ذلك ، وتارة يثبتون ذلك بالقياس ، فان الرؤية مما يشترك فيها الجواهر والاعراض فيكون عليها أمر مشترك بينهما ولا مشترك الا الوجود ، والحدوث لا يكون غلة ، فثبت أن المصحح للرؤية هو الوجود .

وهي مشهورة
عن الأشعري في
الرؤية

وهذه الطريقة القياسية مشهورة عن أبي الحسن الأشعري ، وللناس عليها اعتراضات معروفة كما ذكر ذلك الشهرستاني وغيره . ولذلك عدل طائفة من أتباعه كالفاضي أبي بكر إلى أن أثبتوا إمكان الرؤية بالسمع ، كما أن وقوعها معلوم بالسمع بلا نزاع وأبو عبد الله الرازي قد ذكر طريقة الأشعري هذه في الرؤية في نهايته ، وذكر ما فيها من القوادح التي يظهر معها وهابها .

الطريقة التي
سلكها أهل
الاثبات في العلو
أصح من الطريقة
التي سلكوها في
الرؤية . بيان
ذلك

وإذا علم ذلك فينبغي أن يعلم لامرآن (أحدهما) أن الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في « مسألة العلو » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس الذي احتج به ابن الهيصم وغيره تارة أصح من الطريقة التي يسلكونها في « مسألة الرؤية » بدعوى الضرورة تارة وبالقياس أخرى ، كما قد ذكرنا فيما قبل أن العلم بأن الله

تعالى فوق خلقه أعرف في الفطرة وأشهر في الشريعة وأعظم استقراراً عند سلف الأمة وأمتها من العلم بأنه يرى ، وأن الجهمية كانوا يكتمون إنكار ذلك ويتظاهرون بانكار الرؤية ونحوها ليتوسلوا بما يظهره من انكار الرؤية والقول بخلق القرآن على ما يكتمونه من إنكار وجود الله فوق العرش ، وكان أئمة السلف يعلمون ذلك منهم ، فيعرفونهم في لحن القول ويستدلون بما أظهره على ما سره ؛ لعلمهم بأصل كلامهم ، وأنهم إنما أنكروا رؤيته وأنكروا أنه يتكلم حقيقة لأن رؤيته وكلامه مستازم لوجوده فوق العالم ، فاذا سلموا الكلام والرؤية وغيرها لزمهم تسليم أنه فوق العرش وغير ذلك ؛ إذ يقال لو كان على العرش لجازت رؤيته ، ولكان متكلماً ، وما لا يجوز أن يرى يمتنع أن يكون فوق العرش . فلما كانت «مسألة العلو» هي في نفسها أعظم وأدلتها أقوى وأكثر المقرون بها أكثر وأكثر من السلف والأئمة والعامة كانت الطريقة التي يسلكها اهل الاثبات فيها أقوى من الطريقة التي يسلكوها في مسألة الرؤية .

و بيان ذلك ان اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم من اعترافها بأنه يرى ودلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الامة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى ، واعتراف القلوب بأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدوماً أعظم من اعترافها بأن ما لا يمكن رؤيته لا يكون إلا معدوماً ، وما في القلوب من البديهية والضرورة إلى الأول أعظم مما فيها من الضرورة والبديهية إلى الثاني ، وكذلك اعترافها بديهية وضرورة بأن كل موجودين لا بد أن يكونا متباينين أو متحاشرين أعظم من اعترافها بأن كل موجود فلا بد وأن تمكن رؤيته .

وإذا كان الأمر كذلك ظهر أن الطريقة القياسية التي سلكها ابن الهيضم ونحوه في مسألة العلو أقوى من الطريقة التي سلكها الأشعري ونحوه وابن الهيضم

فالطريقة التي
سلكها ابن
الهيضم ونحوه
في العلو أقوى

أيضاً في عين « مسألة الرؤية » وكلاهما سلك طريقة ينصر بها الاثبات الذي جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه سلف الأمة .

وكل ما ذكره الرازي من القوادح في هذه الطريقة التي سلكها ابن الهيصم فانما هي قدح في الاصول العقلية التي سلكها أئمة الأشعرية وغيرهم ، فهدمه وهدم ابن فورك ونحوه بما ذكره لأصول أصحابهم وأئمتهم أعظم من هدمهم للأصول التي تذكرها الكرامية وغيرهم في « مسألة العرش » وهذا بين يعرفه من شدى شيئاً من النظر في هذه المواضع ، ومن عرف ما اعتمده من الأصول في « مسألة الرؤية » وعلم ما اعتمده هؤلاء في « مسألة العرش » . (١)

(الأمر الثاني) : أنا نذكر أن الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في « الرؤية » ليست من الضعف كما يظنه اتباع الأشعري مثل الشهرستاني والرازي وغيرهما ؛ بل لم يفهموا غورها (٢) ولم يقدرُوا الأشعري قدره ؛ بل جهلوا مقدار كلامه وحججه ، وكان هو أعظم منهم قدراً ، وأعلم بالمعقولات والمنقولات ومذاهب الناس من الأولين والآخرين ، كما تشهد به كتبه التي بلغتنا دع ما لم يبلغنا . فمن رأى ما في كتبه من ذكر المقالات والحجج ورأى ما في كلام هؤلاء رأى بونا عظيماً .

وإذا ظهر أن طريقهم في الرؤية أقوى مما يظنه هؤلاء كان ذلك تنبيهاً على أن طريقة ابن الهيصم في العلو أولى أن تكون أقوى منها ، وأن يكون القدح فيها دون القدح في تلك ؛ ثم نبين إن شاء الله تعالى بالكلام المفصل أن عامة ما ذكره الرازي من القدح فيها قدح باطل ولا حول ولا قوة الا بالله .

(١) يقول الناسخ : بياض بالأصل . ولعله وقع بعد انتهاء الكلام في الأمر الاول وليس خرمًا بالأصل .

(٢) نسخة : فخرها . وتأتي هذه الكلمة مرة ثانية بلفظ غورها

والله هو المسئول أن يوفقنا للسكلم الطيب والعمل الصالح ، وهو الذي يقوله ،
وإن كان فيه حكم بين هؤلاء الذين يخوضون أحياناً بكلام مذموم عند
السلف ؛ لكن قد ذكرنا غير مرة أن من حكم الشريعة إعطاء كل [ذي]
حق حقه ، كما في السنن عن عائشة . قالت : « أمرنا رسول الله ﷺ أن
ننزل الناس منازلهم » وأن من كان منهم أقرب الى الحق والسنة عرفت مرتبته ،
ووجب تقديمه في ذلك الأمر على ما كان أبعد عن الحق والسنة منه ، قال تعالى
عن نبيه ﷺ : (وأمرت لأعدل بينكم) وقال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا
قوامين بالقسط ، شهداء لله) وقال في حق أهل الكتاب : (وإن حكمت فاحكم
بينهم بالقسط) وقال : (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من
الحق) . فكيف الحال بين طوائف أهل القبلة ؛ بل الحكم بين من فيه فجور
ومن فيه بدعة بالعدل ، ووضعهم مراتبهم ، وترجيح هذا من الوجه الذي هو فيه
أعظم موافقة للشريعة والحق : أمر واجب ، ومن عدل عن ذلك ظاناً أنه ينبغي
الاعراض عن الجميع بالكلية فهو جاهل ظالم ، وقد يكون أعظم بدعة
وفجوراً من بعضهم .

قال ابو الحسن الأشعري في (الابانة) — بعد أن احتج بحجج كثيرة
جيدة على اثبات الرؤية من الكتاب والسنة والاجماع ، ومقصوده الأكبر في
(الابانة) ذكر الحجج السمعية دون القياسية للمبينة على الكلام في الجواهر
والاعراض ؛ فانه يختصرها ، فقال بعد ذلك : — وما يدل على جواز رؤية الله
بالأبصار أنه ليس موجوداً غير مستحيل أن يرىناه (١) وإنما لا يجوز أن يرى
المعدوم ، فلما كان الله موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرىنا نفسه عز وجل ،

حكاية الأشعري
لهذه الطريقة

(١) وفي « الابانة » طبع المنيرية : أنه ليس موجود الا وجاز أن يرىناه .

وإنما أراد من نفي الرؤية لله عز وجل بالأبصار التعطيل ، فلما لم يمكنهم ذلك صراحاً أظهرها ما يؤول بهم إلى التعطيل ، وجحدوا الله تعالى ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

قال : ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً ، وليس يجوز أن يرى الأشياء من لا يرى نفسه (١) وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرى نفسه ، وذلك أنه من لا يعلم نفسه لا يعلم شيئاً ، فلما كان الله تعالى عالماً بالأشياء كان عالماً بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء ، فلما كان الله رائياً للأشياء كان رائياً لنفسه وإذا كان رائياً لها فجائز أن يرى نفسه ، كما أنه لما كان عالماً بنفسه جاز أن يعلمها ، وقد قال الله عز وجل (أنى معكما أسمع وأرى) فآخبر أنه سمع كلامها ويراها ، ومن زعم أن الله لا يرى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله عز وجل عالماً ولا قادراً ولا رائياً ، لأن العالم القادر الرائي جائز أن يرى .

هذه الطريقة
أخذها الأشعري
عن السلف

قلت : وهذا المعنى الذى ذكره الأشعري من أن الموجود يقدر الله على أن يريناه ، وأن المعدوم هو الذى لا يجوز رؤيته ، فنفي رؤيته يستلزم نفي الوجود . هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة ، كما ذكره حنبل عن الامام احمد ، ورواه الخلال عنه فى « كتاب السنة » قال : القوم يرجعون الى التعطيل فى كونهم ينكرون الرؤية .

وذلك أن الله على كل شيء قدير ، وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه ؛ فأما الممتنع لذاته فليس بشيء باتفاق العقلاء ، وذلك أنه متناقض لا يعقل وجوده ، فلا يدخل فى مسمى الشيء حتى يكون داخلاً فى العموم ، مثل أن يقول القائل

(١) وفيها أيضاً : فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه .

هل يقدر أن يعدم نفسه ، أو يخلق مثله ؛ فان القدرة تستلزم وجود القادر وعدمه ينافي وجوده ، فكأنه قيل : هل يكون موجوداً معدوماً . وهذا متناقض في نفسه لاحقيقة له ، وليس بشيء أصلاً ، وكذلك وجود مثله يستلزم أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، فان مثل الشيء مايسد مسده ويقوم مقامه ، فيجب أن يكون الشيء موجوداً معدوماً ، قبل وجوده مفتقراً مر بوبا ، فاذا قدر أنه مثل الخالق تعالى لزم أن يكون واجبا قديماً لم يزل موجوداً غنياً ربا ، ويكون الخالق فقيراً ممكننا معدوماً مفتقراً مر بوبا ، فيكون الشيء الواحد قديماً محدثاً فقيراً مستغنياً واجباً ممكنناً ، موجوداً معدوماً ، ربا مر بوبا ؛ وهذا متناقض لاحقيقة له ، وليس شيء أصلاً فلايدخل في العموم ، وأمثال ذلك .

أما خلق قوة في العباد يقدرون بها على رؤيته فان ذلك يقتضى كمال قدرته ، ومامن موجود قائم بنفسه إلا والله قادر على أن يرينا إياه ؛ بل قد يقال ذلك في كل موجود سواء قام بنفسه أو قام بغيره .

وهنا طريقة أخرى ، وهي أن نقول كل موجود فإله قادر على أن يجعلنا نحسه بأحد الحواس الخمس ، ومالا يكون ممكن إحساسه بأحدى الحواس الخمس فانه معدوم . وهذه الطريقة مما بين الأئمة أن جهماً يقول بأن الله معدوم لما زعم أنه لا يحس بشيء من الحواس ؛ لأن الموجود لا بد أن يمكن إحساسه بأحدى الحواس ، كما ذكر الامام أحمد أصل قوم جهم .

طريقة اخرى
في تقرير الرؤية
ذكرها الامام
احمد : وهوان
كل موجود يمكن
احساسه الخ

قال : وكذلك « الجهم وشيعته » دعوا الناس الى التشابه من القرآن والحديث واضلوا بكلامهم بشراً كثيراً ، فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه في الله ، فلقى أناساً من المشركين يقال لهم (السمنية) فعرفوا الجهم ، فقالوا : نكلمك فان ظهرت حججتنا عليك دخلت في ديننا ، وان ظهرت حججتك علينا دخلنا في دينك ،

وكان مما كلموا به الجهم أن قالوا : ألسنت تزعم أن لك الها؟ قال الجهم : نعم فقالوا له : فهل رأيت إلهك؟ قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه؟ قال : لا . قالوا : فشمنت له رائحة؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له حساً؟ قال : لا . قالوا له : فوجدت له مجساً؟ قال : لا . قالوا فما يدريك أنه إله؟ قال : فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم إنه استدرك حجة مثل زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هي روح الله من ذات الله ، فاذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه ، فيأمر بما شاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائب الأبصار ؛ فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمي : ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ قال : نعم . قال : فهل رأيت روحك؟ قال : لا . قال : فهل سمعت كلامه . قال : لا . قال : فوجدت له حساً أو مجساً؟ قال : لا . قال فـكذلك الله لا يرى له وجه ، ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان ، ووجد ثلاث آيات من المتشابه من القرآن قوله : (ليس كمثله شيء) (وهو الله فى السموات وفى الارض) (ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبنى أصل اضلاله على هؤلاء الآيات ، وتأول القرآن على غير تأويله ، وكذب باحاديث رسول الله ﷺ وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث به رسوله كان كافراً ، وكان من المشبهة ، فأضل بكلامه بشراً كثيراً ، واتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ؛ ووضع دين الجهمية فاذا سألهم الناس عن قول الله عز وجل (ليس كمثله شيء) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السابعة كما هو على العرش ، لا يخلو منه مكان ولا يكون فى مكان دون مكان ، ولا يكلم ولا يتكلم ، ولا ينظر

إليه أحد في الدنيا ولا في الآخرة ؛ ولا يوصف بصفة ولا بفعل ؛ ولا له غاية ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل . وذَكَرَ تمام كلامه . وقد كتبناه قبل هذا . إلى أن قال : فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئاً ؛ ولكن يدفعون عن أنفسهم الشئمة بما يقرون في العلانية ، وذَكَرَ تمام الكلام .

الجهنم وصفه
بأنه لا يحس
بأحد الحواس
الخمس فلزمه
بذلك التعطيل

والمقصود أنه بين أن وصفه بأنه لا يعرف بشيء من الحواس هو أصل كلامه الذي لزمه به التعطيل ، وأنه لا يثبت شيئاً ؛ لأن ما لا يكون كذلك لا يكون شيئاً .
وهذا أمر مستقر في فطر المؤمنين لا يشكون في أن الله تعالى قادر على أن يريهم نفسه ، وإنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون ، كما سأل المؤمنون النبي ﷺ « هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال نعم ، هل تضارون في رؤية الشمس » وهذا ثابت في الأحاديث الصحيحة المستفيضة المتواترة ؛ فانما كانوا شاكين هل يرون ربهم ، لم يكونوا شاكين هل يقدر على أن يريهم نفسه ، وكذلك في المعاد يعلمون أنهم عاجزون عن رؤيته كما أنهم عاجزون (١) عن أن يقدرُوا بسمعهم وببصرهم على أكثر مما هم قادرين عليه ، كما يعجزون عن رؤية الأشياء البعيدة والأشياء اللطيفة مع علمهم أن الله قادر أن يريهم ذلك ، وكذلك من قبلهم من الأمم ؛ ولهذا سأل موسى ربه الرؤية ، وسأل قومه أن يروا الله جهرة ، كما سألوا سائر الآيات ، فانهم وإن كانوا مذمومين على مسألة الآيات فليسوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها ، كما يسأل الرجل ما لا يصلح ، وهو من الاعتداء في الدعاء ، مثل أن يسأل منازل الأنبياء ونحو ذلك ، فان الله قادر على ذلك ، ولكن مسألة هذا عدوان .

ولهذا لا يوجد أن أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال : إن رؤية الله ممتنعة عليه يعني أنه لا يجوز أن يكون مرئياً بحال ، وليس في مقدوره أن يرى أحداً

وما فطر الله عليه
الأمم يدل على
أن كل ما كان
أعظم وجوداً
كان أحق بجواز
الرؤية ، لكن
بشرط وجود
القوى

(١) بالأصل زيادة : عن رؤيته . وكانها تكرر مغل بالسياق .

نفسه ؛ بل هم إذا نقوا الرؤية كان لعظمته من جهة القدر أو الوصف ، مثل قوله :
(لا تدركه الأبصار) أي لا تحيط به ، ومثل قوله صلى الله عليه وسلم : « نور: أي أراه »
وقال : « رأيت نوراً » . وهذا في المخلوقات ، فانخالق أعظم ؛ فان السماء ينفي
عنها إدراك البصر لسعتها ، والشمس لبرهانها وشعاعها الذي يعشى البصر ،
فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره .

أما أن يقال : إن موجوداً عظيماً يمتنع في نفسه أن يكون مرئياً كما يمتنع
ذلك في المعدوم فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده ؛ بل حيث كان الوجود
أكل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد ؛ لكن بشرط قوى الرائي وكاله ؛
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث الصحيحة : « انكم ترون ربكم كما ترون
الشمس والقمر ، لا تضامون في رؤيته » وفي رواية « كما ترون الشمس صحواً ليس
دونها سحاب » فقوله : « لا تضامون » و « لا تضارون » نفي لأن يلحقهم
ضم أو ضمير كما يلحقهم في الدنيا في رؤية الشيء إما لظهوره كالشمس أو لخفائه
كالهلال .

أما المعدوم فالاحساس به برؤية أو غيرها يقتضى أن يكون موجوداً
معدوماً ؛ فان كونه معدوماً يقتضى أنه ليس في الخارج ، فرؤيته في الخارج تقتضى
أنه في الخارج ، فيقتضى الجمع بين التقيضين الوجود والعدم ، وهذا باطل ممتنع
لاحقيقة له أصلاً ، فلا يدخل في مسمى الشيء حتى يقال إن الله عليه قدير ، فانه
سبحانه على كل شيء قدير ، وهذا ليس بشيء أصلاً . نعم صورة المعدوم الثابتة
في العلم قد تنازع الناس في جواز رؤيتها ، وتنازعوا كذلك في جواز رؤية الله
للمعدومات لثبوتها في علمه ، والنزاع فيها مشهور .

المعدوم لا يدخل
في مسمى الشيء
حتى يقال ان
الله قادر على ان
يرينا اياه

وأما « الحجة القياسية » المشهورة في هذا الباب التي احتج بها الأشعري وغيره فإن هذا الرازي قد ذكرها في نهايته ، وأورد عليها اعتراضات كثيرة تهدمها ، وكذلك من قبله كالشهرستاني وغيره ، ولم يقفوا على غورها ولا أعطوها حقها ، وليس هذا موضع بسطها ؛ لكن ننبه عليها ، فإنا قد قدمنا فيما تقدم أن الأمثال المضروبة إذا كانت من باب الأولى جاز استعمالها في حق الله تعالى ، كما ورد به القرآن والسنة ، واستعملها السلف والأئمة ، كما يقال : إذا كان العبد ينزه نفسه عن شريك أو اثني فتنزيه ربه أولى ، وإذا كان العبد عالماً قادراً فالله أولى .

اعتراض الرازي
على حجة
الأشعري في
الرؤية

وكذلك هذه ؛ فإن حاصلها أنه إذا جاز رؤية الموجود المحدث الممكن فرؤية الموجود الواجب القديم أولى . وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده يجوز أن يرى ويمس به فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى ؛ فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لا نقص ؛ لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم ، فكل صفة لم نعلمها تثبت اللمعدوم فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها ، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فإنها لا تكون إلا صفة كمال . وهذه طريقة في المسألة يتبين بها أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات .

تقرير ابن تيمية
لهذه الحجة
بوضوح برهانيتها

ونظيرها في « مسألة العلو » : أن علو الشيء بنفسه على غيره صفة كمال ، كما أن قدرته عليه صفة كمال . وإذا كان كذلك فالله أحق بهذه الصفة من جميع ما يوصف بها غيره ، فيجب أن يكون عالياً بنفسه ، وكذلك تميزه بذاته عن غيره هي صفة لا يوصف بها المعدوم ولا تختص بالناقصات فتكون صفة كمال ، فيجب اتصاف الله بها ، وذلك يوجب مباينته للعالم .

لكن قد علم أنا لم نكتب هنا ما يحتاج به أهل الإثبات ؛ ولكن تكلمنا على ما ذكره الرازي ولوازمه ، فبيننا أن هذه الحجة القياسية المذكورة في الرؤية مضمونها : أنا إنما نرى الأشياء لكونها موجودة ، والله سبحانه وتعالى موجود ؛ بل هو أكمل في الوجود فيجب أن تكون رؤيته جائزة .

وتلخيصها أن يقال : لا ريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات ، واختصاص الرؤية بالموجود دون المعدوم يقتضي أن المقتضى لجواز الرؤية مختص بالموجود ، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء ؛ إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يميز اختلافهما في رؤية أحدهما دون الآخر ، فليس المراد بقولنا : إن علة الرؤية والمقتضى لها مختص بالموجود . إثبات علة أو سبب زائد على حقيقة الموجود مقتض لصحة رؤيته ، كما توهمه من قال في الأحكام : ما يعلل منها ومالا يعلل . فيجوز أن تكون الرؤية من الأحكام التي لا تعلل ؛ بل المراد أن كون أحد الجنسيتين تصح رؤيته دون الآخر يقتضي اختلافهما في ذلك وعدم تماثلها ، سواء كان سبب هذا الاختلاف نفس ذات الموجود أو صفة له أو غير ذلك ، وهذا لا ينازع فيه من فهمه .

وإذا كان المقتضى لجواز الرؤية مختصاً بالموجود فاما أن يكون قدراً مشتركاً بين المرئيات من الجواهر والأعراض ، أو أمراً مختصاً ببعضها ؛ لكن الثاني باطل ؛ فان الحكم المشترك يجب أن يكون سببه مشتركاً ؛ لأنه لو كان سببه مختصاً كان الحكم موجوداً مع وجوده وموجوداً مع عدمه ، فلا يكون الحكم متوقفاً عليه ؛ بل يكون ذلك الوصف عديم التأثير فيه ، لا أثر له في وجوده ؛ إذ هو موجود مع عدمه كوجوده مع وجوده ، وهذا بين . وقد نبهنا

عليه فيما تقدم في تماثل العلل والمعلولات وتكلمنا على النقض وعدم التأثير، وبيننا الفرق بين العلة التامة التي لا تتبعض وغير التامة. وعلى هذا فرؤية كل شيء خاص من نوع أو شخص. يشارك رؤية غيره في مطلق الرؤية، ويفارقها في خصوص رؤية ذلك النوع أو البعض، كما أن المرئي يشارك غيره في كونه موجوداً مرئياً ويفارقها بخصوص نوعه أو شخصه، فيكون الحكم المطلق المشترك وهو مطلق الرؤية معلقاً بالقدر المشترك بين المرئيات، والحكم الخاص وهو الرؤية الخاصة معلقاً بالقدر المختص في كل نوع وشخص على حدته.

وبهذا التحقيق يندفع ما يقال هناك: إن الرؤية قد تكون معلقة بخصوص المرئي: مثل أن تكون رؤية الجواهر والأعراض معلقة تخص الأعراض؛ فانه إذا فهم أن الرؤية جنس تحتها أنواع كالمرييات، وأن العام المطلق يضاف الى العام المطلق، والخاص المقيّد يضاف الى الخاص المقيّد: اندفع هذا وغيره، ويزول ما ينقض العلة ويبين عدم تأثيرها.

وإذا كان كذلك وأن المقتضى لها مشترك فالمشترك بين المرئيات من الأعيان القائمة بأنفسها والصفات القائمة بغيرها: إما الوجود ولوازمه، وأما غير ذلك. والذي هو غير ذلك هو أخص من الوجود، وما كان غير ذلك فلا بد أن يستلزم العدم، سواء قيل هو الحدوث أو غير ذلك مثل بعض لوازم الحدث؛ لأن المشترك إذا لم يكن هو الوجود ولا شيئاً من لوازمه التي يلزم من عدمها عدم الوجود كان أخص من الوجود بحيث يكون وجود خاص؛ لئلا يلزم من عدم هذا الوجود الخاص عدم الوجود بالسكينة، إذ كل ما هو مساو للوجود في العموم أو هو أعم منه كالمعلوم والمذكور يلزم من نفيه نفي الوجود وهو من لوازم الوجود، والكلام هنا في « القسم الثاني » الذي ليس الوجود ولا شيئاً من لوازمه، ولم نقل: ولا شيئاً من لوازمه، وهذا الوجود الخاص الذي يقدر أنه سبب الرؤية لا يجوز أن يكون

هو الوجود الواجب ، فانا تكلمنا في رؤية المشهودات المخلوقة مع أن علة الرؤية إذا كانت هو الوجود الواجب كان ذلك أبلغ في جواز رؤية الله تعالى ؛ فانه سبحانه هو الوجود الواجب ؛ لكن ليس الأمر كذلك .

وإذا كان الامر كذلك فهذا المقتضي للرؤية على هذا التقدير الذي هو أخص من الوجود إما أن يكون ما يدخل فيه الوجود الواجب ، أو لا يكون . فان كان المقتضي لجواز الرؤية ما يتناول الوجود الواجب ثبت أن المقتضى لجواز الرؤية أمر مشترك بين الوجود الواجب وبين غيره من المرئيات ، وهذا هو المطلوب .

وان كان المقتضي الأخص لا يدخل فيه الوجود الواجب وجب أن يكون مختصاً بما عدا الوجود ، وهذا سواء كان هو الامكان أو الحدوث أو ما هو أخص من الامكان والحدوث مثل التحيز أو المقابلة عند من يقول ذلك هو المقتضى للرؤية وهو منتف في حق الله ، أو المشروط بالثمانية التي يذكرها المعتزلة ، أو غير ذلك ؛ وكل هذه الأمور إذا قيل بانتمائها عن واجب الوجود واختصاصها بالمخلوق فانها مستلزمة للعدم ، وأقل ما يكون لقبول العدم ؛ فان كل ما لا يدخل في الوجود الواجب فهو قابل للعدم ؛ بل هو معدوم تارة ، وموجود أخرى . وإذا كان كذلك ظهر أن المقتضي للرؤية إذا لم يكن هو الوجود أو لوازمه كان مستلزماً للعدم ، وإن شئت لقبول العدم ، وبهذا التقسيم الدائر بين النفي والاثبات انقطع ما يورد هنا من السؤالات .

وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون المقتضي لرؤية المرئيات أمر يشترط فيه العدم أو قبوله ؛ لأن كونه معدوماً أو قابلاً للعدم لا يكون مقتضياً لأمر وجودي ، فالرؤية أمر وجودي ، والأمر الوجودي لا تكون علة أمر عدمي ، والعالم بهذا بديهي لمن تصوره ؛ لكن قد يكون الأمر العدمي مستلزماً لوجود ، مثل عدم

الموانع المستلزمة لكمال العلة بوجود شروطها التي هي أجزاء العلة التامة ، فيضاف الحكم الى ذلك العدم ، ويكون ذلك إضافة الى علة ناقصة ، والعلة الناقصة تكون جزءاً وشرطاً من العلة التامة ، والعدم وان كان في الظاهر جزءاً من العلة التامة فلا بد أن يستلزم أمراً وجودياً ؛ والا فيمتنع أن يكون العدم علة للوجود أو جزءاً من علة الحقيقة بوجه من الوجوه . وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المقضي للرؤية التي هي أمر موجود أمراً يستلزم العدم أو قبول العدم ؛ لأنه يكون العدم أو قبول العدم جزءاً من علة الأمر الموجود ، وهذا باطل .

فان قيل : هذا أو قبوله إنما كان علة للأمر الموجود ، لأنه يستلزم أمراً وجودياً . كان ذلك الوجود هو جزء العلة في الحقيقة ، فلا يكون علة الرؤية إلا الوجود أو لوازم الوجود ؛ لا يكون ما يستلزم العدم أو قبوله . وإذا لم تكن العلة ما يستلزم العدم أو قبوله بطل أن يكون علة الرؤية الحدوث أو شيئاً يختص بالحدوثات أو ببعضها أو الامكان أو وصفاً يختص بالممكنات أو ببعضها ، ووجب أن يكون قدراً مشتركاً بين القديم والحديث بين الواجب والممكن ؛ بل أن يكون القديم الواجب أحق به ؛ فانه إن كان هو الوجود فظاهر ، وإن كان شيئاً من لوازم الوجود فذلك الوصف متى انتفى انتفى الوجود ، فلا يكون ثابتاً إلا بنبوت الوجود ؛ ومن المعلوم أن الوجود وجميع لوازم الوجود مشتركة بين الواجب والممكن والقديم والحديث . وإذا كان كذلك ثبت أن المقضي للرؤية أمر ثابت في حق الله تعالى القديم الواجب الوجود ، فتكون رؤية الله جائزة ؛ بل تكون أحق بجواز الرؤية ؛ لأن وجوده أكمل من وجود غيره .

وبذلك يتضح ما ذكره ابن الهيثم في العلو ، وإن الرازي لم يقرها تقريراً جيداً

ومن فهم هذه الحجة على هذا الوجه ظهر له أنها برهانية ، وأمكته دفع تلك السؤالات الكثيرة التي توردها إذا ذكرت على هذا النظم . ولولا أن هذا ليس

موضع ذلك والا كنا نفعل ذلك مفصلاً لكن (١) فالجواب عما أورده على هذه الحجة في احتجاج ابن الهيضم بها في مسألة العلو ، فظهر أصل الجواب في مسألة الرؤية ، وقد ظهر أن حجة ابن الهيضم لم يقررها هو تقريراً جيداً .

فإذا أردت تلخيص هذه الحجة فقل : الرؤية مختصة بالموجود دون المعلوم ، وهذا الاختصاص : إما [أن] يكون للموجود ، أو لما يساويه في العموم والخصوص ، أو لما هو أعم منه ، أو لما هو أخص منه . فان [جازت (٢)] لموجود أو لما يساويه أو لما هو أعم منه جاز رؤية كل موجود لثبوت الوجود أو ما يساويه أو ما هو أعم منه لكل موجود . وان كان لما هو أخص من الوجود فإذا كان لما يندرج فيه الواجب جاز رؤيته أيضاً لوجود تقيضها وهو الوصف الذي يوجد للواجب وغيره ، وان كان لا يندرج فيه الواجب فإسوى الواجب فهو محدث عند أهل الملل قد كان معدوماً وهو قابل للعدم بلا نزاع ، فيكون المقتضي للرؤية لا بد أن يشترط فيه العدم أو قبوله ، ولا يجوز ذلك ؛ لأن الأمور الوجودية لا يشترط في علمها العدم ولا قبول العدم ، وطرد هذه الحجة يوجب ثبوت كل أمر وجودي .

ويقال على هذا : جميع النقائص التي يجب تنزيهه تعالى عنها فأنما هو لاستلزامها العدم ، وأما الوجود من حيث هو وجود فهو كمال فلا يجوز نفيه عنه ، وهذه الطريق توافق قول من يقول : الكمال وهو الوجود وتوابعه كالسمع والبصر والكلام ؛ فإنها وجود ليس فيها عدم ، والنقائص التي هي ضد هذه فيها العدم ، وهو عدم هذه الأمور .

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكن المقصود هنا الجواب الخ .

(٢) بزيادة هذه الكلمة بين المعقوفين يستقيم الكلام .

وكلام السلف والأئمة موافق لهذه الطريقة حيث كانوا يزهونه عن النقائص التي يشبه فيها المعدوم أو الموات العادم لصفات الكمال . وهذا موافق ما قدمناه قبل هذا من أن ما كان صفة للعدم لم يجز أن يوصف الله به ، وإنما يوصف من السلوب بما كان مستلزماً للوجود ؛ إذ العدم المحض ليس فيه ثناء وحمد ، وصفات الله فيها الثناء والحمد ، وهذا يطابق أن الموجود من حيث هو فيه الثناء والحمد ، والحمد لله رب العالمين .

ونكتة هذه الحجة أن كل حكم ثبت لمحض الوجود فالوجود الواجب أولى به من الممكن ، وكذلك من الأمثال المضروبة وهي « الأقيسة العقلية » والله المثل الأعلى أن كل كمال ثبت لموجود فالواجب أولى به من الممكن ، وكل كمال يوجد في المربوب فالرب أولى به من العبيد . وهذا مما سلكه الفلاسفة ؛ لكن يعبرون بمعنى التولد ، فيقولون : كل كمال ثبت للمعلول فإنه من أثر العلة ، والعلة أولى به من المعلول . وهذه أقيسة عقلية وأمثال مضروبة — والله المثل الأعلى — تستعمل في عامة الأمور الإلهية ، كما ورد الكتاب والسنة بنحو ذلك ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .

قولنا في هذه
الحجة : كل
حكم ثبت لمحض
الوجود يخرج
الأحكام التي
تتضمن العدم

وقولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود . يخرج الأحكام التي تتضمن العدم مثل الأكل والشرب : فإن ذلك يستلزم كون الأكل والشارب أجوف بحيث يحصل الغذاء الذي هو أجسام في محل خال ، لاسيما إذا كان قد خرج غيره بالتحلل ويكون بدل المتحلل ، فيكون متضمناً خروج شيء من الجسم وذلك نقص منه ، وهو صفة عدمية ، ووجود أجزاء فيه وذلك يستلزم خالياً وهو نقص فيه ، وهو صفة عدمية ، وهذا يناقض الصمدية ؛ فإن (الصمد) هو الذي لا جوف له ، فلا يأكل ولا يشرب ولا يلد ولا يخرج منه شيء ولا غيره

من جنس الفضلات التي تخرج من الانسان ؛ فان دخول جسم فيه أو خروج جسم منه يتضمن النقص المستلزم لأمر عدمي ، وهذا ينافي الصمدية وليس هو من الأحكام الثابتة لمحض الوجود ؛ بل من الأحكام المتضمنة وجوداً أو عدماً ؛ فلا جرم لم يكن سبب ذلك وصفاً يتناول الواجب والممكن ؛ بل وصف يختص بالممكن المحدث وهو الحاجة والافتقار في الطعام لا خلاف بدل ما يتحلل من البدن ، وفي الانزال لدفع الضرر الحاصل بسبب المني بمنزلة اخراج الدم عند الحاجة ، فوجود جسم فيه يضاره ويضاده عجز وفقر من خصائص المخلوق ، وحاجته الى جسم خارج يستوفيه يتم به وجوده فقر وحاجة من خصائص المخلوق .

ولهذا كان أهل الجنة يأكلون ويشربون وينسكحون ولا يبولون ولا يبصقون ولا يتمخضون ولا يتغوطون ولا يمينون ، وإنما يتحلل الطعام عنهم برشح كرشح المسك ، لأن تلك الفضلات مضادة للبدن مؤذية له ، وليس في الجنة أذى . وأما الأكل والشرب فانما هو استكمال بعد نقص ، وهذا من لوازم المخلوقات . وهذا مبسوط في غير هذا الموضع ؛ ولهذا قال سبحانه : (ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام) فأكل الطعام ينافي الصمدية ، ويوجب الفقر والحاجة المنافي للربوبية من وجوه متعددة .

وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب منزه عنها : مثل السنة ، والنوم . هما من الأحكام المتضمنة أمراً عديماً ، فليس هو من أحكام الوجود المحض ؛ ولهذا كان أهل الجنة مع كونهم موجودين لا ينامون ؛ فان النوم أخو الموت وهو يتضمن أمراً عديماً ، وكذلك العجز والجهل والصمم والعمى وسائر ما ينافي صفات الكمال وان وصف به بعض الموجودات فانه متضمن. أمراً [عديماً] وهذا معنى النقص ، فان النقص يتضمن أمراً عديماً ،

وهكذا سائر
الأحكام التي
تعرض لبعض
الموجودات
والرب منزه عنها

وكل ما تضمن عدماً محضاً فإن الله لا يوصف به فإنه يقتضي العدم المحض ، إذ هو الوجود الواجب ؛ وإنما يوصف بالصفات السلبية المتضمنة أمراً وجودياً .

وأما طرد هذه الحججة في « الادراكات الاربعة » هي السمع ، واللمس ، والشم ، والذوق . فإنه وإن كان طردها طائفة من الصفاتية كالأشعري وأئمة أصحابه فلا يحتاج الى ذلك عند التأمل ؛ بل يفصل الأمر فيه ، وإذا فصل تفصيلاً يقتضيه العقل الصريح كان ذلك موافقاً لما جاءت به الآيات وعليه أئمة الحديث ؛ وذلك أن « السمع » لم يتعلق بالجواهر والأعراض كالرؤية ؛ وإنما يتعلق بنوع من الأعراض وهو الأصوات مثلاً ، فإذا لم يكن متعلقاً بشيء قائم بنفسه كيف يمكن طرده في كل موجود قائم بنفسه حتى يقال إنه يمكن سماعه .

هل تطرد هذه
الحججة في
الادراكات
الأربعة ؟

وأما « اللس » فإنه يتعلق بالجواهر والأعراض ، وهو الذي أورده من جهة الالتزام فلزم لزوماً واضحاً ؛ لكن قاسوا عليه بقية الادراكات ، فلا جرم جاءت الأحاديث بنبوت الماسة ، كما دل على ذلك القرآن ، وقاله أئمة السلف ، وهو نظير الرؤية ، وهو متعلق بمسألة العرش وخلق آدم بيده وغير ذلك من مسائل الصفات ، وإن كان قد نفاه طوائف من أهل الكلام والحديث من أصحاب الامام أحمد وغيرهم ؛ وليس هذا موضع الكلام فيه ، وإنما الغرض التنبيه على مجامع هذه الحججة .

وأما « الذوق » فهو مس خاص . وكذلك « الشم » مس خاص ؛ فإن الهواء وهو جسم يدخل الى المنخرين الى الزائدة التي في الدماغ ؛ بخلاف السمع والبصر فإنه ليس معها ماسة المرئي والمسموع ؛ ولهذا كانت أصول الاحساس ثلاثة : السمع ، والبصر ، واللمس . قال تعالى : (وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم) .

ولما كان « اللمس » جنساً تحتها أنواع مختلفة في الحيوان ، وليس طريقاً عاماً الى حصول العلم الكلبي المجرد في القلب — بل نفس الاحساس وما يتبعه من ملائمة ومناظرة فيه خصوص في سببه ومقصوده ؛ بخلاف السمع والبصر فانها طريقتان الى حصول العلم العام الكلبي في القلب ، والبصر يحصل به العلم بنفس الحقائق الموجودة ، والسمع يحصل به العلم بما يقال من اسمائها وصفاتها — كان السمع والبصر في كتاب الله مخصوصين بالذكر دون غيرها من الاحساس .

فيقال : أما قوله في (الوجه الأول) : مدارها على أن كل موجودين في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر ، أو مبايناً عنه بالجهة . قوله : وهذه المقدمة ممنوعة . فنقول : منع هذه من أعظم السفسطة ؛ فان الشاهد ما نشهده بحواسنا الظاهرة أو الظاهرة والباطنة ، وليس فيما نشهده شيء إلا محايث لغيره وهي الصفات التي هي الأعراض أو بجانب له بالجهة وهي الأعيان القائمة بأنفسها وهي الجواهر . فمن منع أن يكون المشهود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فقد منع أن تنقسم المشهودات إلى الجواهر والأعراض . ومعلوم أن هذا خلاف اتفاق الخلائق من الأولين والآخرين ، وخلاف ما يعلم بالضرورة والحس ؛ فان الشيء المشهود إما قائم بنفسه وهو مباين له ، وإما قائم بغيره وهو محايث له .

وأما الوجوه التي ذكرها فعنها أجوبة :

الأجوبة عن الوجوه التي ذكرها

أحدها : أن الاستدلال على ذلك غير مقبول ؛ لأنه قدح في أظهر الحسيات

الضروريات .

الثاني : أن هذا المؤسس وسائر طوائف أهل الحق متمفقون على بطلانها ، وهو

من أعظم الناس ابطلاً لما ذكره الفلاسفة في وجود جواهر غير محايثة لغيرها ؛ ولما

ذكرة المعتزلة من وجود أعراض غير محايثة لغيرها ؛ بل مازال الناس يذكرون أن هذا من أعظم المحالات المتناقضة التي اثبتتها المعتزلة حيث اثبتوا إرادات وكرهات لافي محل ، وأن قولهم هذا يوجب عليهم وجود بقية الأعراض لافي محل ، وينقض عامة أصولهم .

« الوجه الثالث » أن يقال ماذكروه من الحجة على أن الموجودين لا بد وأن يكونا متباينين أو متحايتين . هو حجة على هؤلاء وغيرهم ، فيكون التزام بطلان هذه الأقوال طردا للدليل ، وللمستدل إذا استدل بدليل يبطل مذهب منازعيه في الصورة التي تنازعا فيها وفي غيره مما لم يذكروه لم يكن للنزاع أن ينقض دليله بمجرد مذهبه في صورة النزاع ، ولا يجب على المستدل أن يخص كل صورة صورة بدليل خاص إذا كان العام يتناول الجميع .

وبهذا ظهر خطاه في قوله « ما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بأن كل موجودين في الشاهد فاما أن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه » وكذلك قوله : « ما لم تبطلوا قول المعتزلة بثبوت إرادات وكرهات وفناء لافي محل » فان الدليل الذي ذكره على أن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما مباينا للآخر أو يكون بحيث هو سواء كان هو الضرورة او الحجة القياسية حجة على هؤلاء وعلى غيرهم ، فلا يكون مجرد دعوى هؤلاء أو دعوى غيرهم معارضة لما ذكر من الدليل ؛ لكن إن أقاموا حجة على جوهر غير مباين لغيره أو ثبوت عرض غير محايث لغيره كان ذلك الدليل معارضا ؛ لكن هذا لم يذكروا ، والجواب عنه إذا ذكر هو جواب المؤسس وسائر بني آدم .

وذلك يظهر بالوجه الرابع : وهو أن قوله : إن جمهور الفلاسفة يثبتون هذه الاشياء ويصفونها بما ذكر . ليس كذلك ، بل هذا تثبته طائفة من الفلاسفة

قوله : ان جمهور
الفلاسفة يثبتون
موجودات غير
محايثة الخ

وهم « المشاؤون » أتباع ارسطو ومن وافقهم ، وهؤلاء هم الذين سلك سبيلهم الفارابي وابن سينا ، وهذا المؤسس من كتب ابن سينا يأخذ مذاهب الفلاسفة وكثير ما يقول : اتفق الفلاسفة . ولا يكون عنده الا ما ذكره ابن سينا ، وليس ما يذكره ابن سينا قول جميع الفلاسفة بل الفلاسفة أعظم تفرقا واختلافا وأكثر طوائف من أن يحصر قولهم كلام ابن سينا أو غيره وقد حكى من صنفت في المقالات من المسلمين مثل ابي الحسن الاشعري والنويختي والباقلاني وغيرهم من مقالات الفلاسفة أضعاف أضعاف ما يذكره ابن سينا وهذا المؤسس .

و كذلك حكايته عن جمهور المعتزلة : إثبات إرادات وكرهات وفناء لافي محل . وهذا إنما هو قول بعض البصريين وهم أبو علي وأبو هاشم ونحوهما ، وليس هؤلاء جمهور المعتزلة ؛ بل لهم في الارادة والكرهات وفي الفناء أقوال كثيرة معروفة هذا واحد منها .

وأما « الوجه الثالث » الذي ذكره على وجود موجودات في الأعيان وهي الإضافات ، وأنه يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة . فهذا يعلم فساده بالضرورة والحس واتفاق العقلاء ، فلا يستحق الجواب ؛ فان بعض الناس قد تنازع في الأمور التي لم يشهدوا كالعقول والارادات . أما هذه الأعيان المشهودة فانه لم يقل عاقل إنه يوجد فيها أمور لامباينة للغير ولا محايثة له ، فاذا كان على هذا الوجه لم يستحق الجواب ، لكن نبين وجه الفائدة ، فنقول :

« الأبوة » هي كون الانسان تولد منه نظيره . و « البنوة » كونه يولد من نظيره ، أو ما يشبه هذا ؛ فان الولادة داخلية في مسمى الأبوة والبنوة ، وكون الشيء ولده غيره أو ولد غيره وصف محسوس قائم بالوالد والولد ، وفي الحقيقة هو صفة ثبوتية فيها إضافة . وأما العمومة والخوولة ففيها ولادتان : ولادة الأب للشخص ، وولادة

قوله ان
الإضافات
موجودة في
الأعيان ويمتنع
أن تكون محايثة
الشيء معلوم الفساد

جده لعمه . وبنوة العم فيها ولادة ثالثة ، وهي ولادة العم لابنه . فتفرع النسب
يكون متعدد الولادة ، وقد يكون إحدى الولادات موجوداً لكن يتوقف
الوصف على الأخرى ، كما يتوقف الأمر في العمومة والخوولة على نحو ذلك .

ومن هنا يظن الظان أنها إضافة محضة ، والتحقيق أن أحد الوصفين وجد
قبل الآخر . ومن المعلوم ان كونه ولد وانفصل عن أبيه أو أمه ليس هو سبباً
يتبعض حتى يقال : ثلث ولادة ، وربع ولادة . إذا خرج جميعه ، وإذا لم تكن
منقسمة لم تكن الابوة والبنوة منقسمة حتى يقال ثلث الأبوة أو ثلث البنوة ،
كما لا يقال نصف الحيوانية والانسانية والناطقية ونحو ذلك .

فظهر أن « الأبوة » التي هي وجودية محايثة لذات الأب كغيرها ، وكيف
لا يكون ذلك والأبوة من أعظم الصفات القائمة بالأب المغيرة له تغيراً مشهوراً
بالحس ، لما يوجد فيه من محبة الولد والحنو عليه والعطف عليه وأمثال ذلك
مما لا يوجب سائر الصفات ، فهي بأن تكون قائمة به أولى من غيرها .

وأما السؤال الثاني وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه : قولنا
إما أن يكون ، وإما أن لا يكون . إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام اليها ،
وقبول القسمة حكم عدمي ، فلا يكون معللاً . فعنه أجوبة :

الاجوبة عن
(السؤال الثاني)

(١)

أحدها : أن المراد بذلك أن الموجود يلزمه أحد الوصفين . أي أن كل
موجودين فانه يلزم أحدهما أن يكون محايثاً للآخر ، أو مبيناً عنه . فلزوم أحد
الوصفين للوجود ، وقيامه به ، وكونه لا يفارقه هو المعنى بقولهم : إما أن يكون
محايثاً ، أو يكون مبيناً . وهذه القضية التي يسمونها مانعة الخلو مع كونها مانعة

(١) وهو قوله : كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا : إما أن يكون ، وإما أن لا يكون
إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام الخ .

الجمع . أي أن الموجود لا يخلو عن أحد هذين ، واخلو عن الصفات أمر عدمي فنقيضه يكون وجودياً فنبت أحد هذين الوصفين للموجود أمر وجودي ، ليس المراد بهذا التقسيم أن الموجودين ينقسمان إلى ما يكون محايثاً وما يكون مبايناً ؛ فان العرضين القائمين بمحل كل منهما للآخر ليس محايثا له ، والجوهر ان كل منهما محايث للآخر ليس محايثاً له (١) فهذا ليس من باب تقسيم الكلّي إلى جزئياته ؛ وإنما هو من باب التقسيم المانع من الجمع بين القسمين واخلو منها .

وبهذا يظهر غلظه في (السؤال الثالث) أيضاً . وإذا كان هذا التقسيم ليس هو القسمة إلى أمرين كتقسيم الكلّي والكل ، وإنما هو بيان لزوم أحد القسمين ونفي خلو الحليين عنهما جميعاً بطل قوله : هذا إشارة إلى كونه قابلاً للانقسام اليهما . بل هذا إشارة إلى لزوم أحدهما .

الوجه الثاني قوله : قبول القسمة حكم عدمي . يقال لا نسلم أن أصل القبول حكم عدمي ؛ بل كون الوجود قابلاً لشي نقيضه عدم كونه ليس بقابل له ، والقبول رافع لهذا العدم ، ورافع العدم وجود . وهذه الحجّة هي التي احتج بها على أن الأبوة وجودية ، فان صحت صح أن القبول وجودي وإن بطل ذلك في القبول بطل في الأبوة أيضاً .

الوجه الثالث : قوله : لو كان أمراً ثابتاً لكان صفة من صفات الشيء المحكوم عليه بكونه قابلاً ، والذات قابلة للصفة القائمة بها ، فيكون قبول ذلك القبول زائداً عليه ، ويلزم التسلسل . يقال : قبول الانقسام ونحوه من الصفات كون ذلك ممكناً في نفس الذات ، وامكان الشيء لا يحتاج إلى امكان آخر ،

(١) وكرر الناسخ هذه الجملة مرة أخرى وهي قوله : والجوهران كل منهما محايث للآخر ليس محايثا له .

وهذه الصفة لازمة للذات ، ليست الذات قابلتها بمعنى أنه يمكن وجودها ويمكن عدمها ؛ بل كونها قابلة أمر لازم لها واجب لها . وهذا القبول يراد به عدم الامتناع بمعنى الامكان العام الذي يدخل فيه الواجب . والاولى بمعنى الامكان الخاص . فاذا كان أحد القبولين هو الامكان الخاص والآخر هو العام وهو بمعنى الوجوب كان ذلك بمعنى الوجوب ، ووجوب الصفة للموصوف ليس فيه تسلسل ، وإنما جاء الغلط من لفظ الاشتراك والقبول .

« الوجه الرابع » هنا أن القبول أمر عدمي ، فقله : يمتنع تعليله . قيل المراد بالتعليل هنا التلازم ، ليس المراد به أن يكون أحد الأمرين غنياً عن الآخر موجباله ، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون كل من الأمرين لازماً ملزوماً .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة أن التقسيم لزوم لا قبول ، ولو كان قبولاً لم يكن عدمياً ، ولو كان عدمياً فمعناه أن الموجود لا بد له أن يكون مع غيره من الموجودات إما محايثاً له وإما مبايناً له ، وهذا لازم لكون الموجود إما قائم بنفسه وإما قائم بغيره ، وكل قائم بنفسه فهو مباين للقائم بنفسه ، وكل قائم بغيره فهو محايث لذلك الغير ولما شاركه في القيام بذلك الغير .

وأما السؤال الثالث (١) فقله : ما الذي تريدون بقولكم : الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث ، والمباين . فعنه جوابان :

(أحدهما) أن يقال له : لم يقولوا هـ كذا ، وإنما قالوا : الموجودان لا بد وأن يكون كل منهما مبايناً للآخر ، أو محايثاً له . والموجود بنفسه مع الموجود الآخر إما مبايناً له ، أو محايثاً له ؛ لم يقولوا :

جوابان عن
(السؤال الثالث)
(٢)

(١) وتقدم بعض جوابه ضمن أجوبة السؤال الثاني مصرحاً به .
(٢) وهو قوله : ما الذي تريدون بقولكم : الموجود في الشاهد منقسم الى المحايث والى المباين بالجهة الخ .

ان الموجودات تنقسم الى قسمين : أحدهما : مباين ، والآخر : محايث . و الفرق بين كون الموجود بالنسبة الى غيره يلزمه أحد الأمرين ، وبين كون الموجود ينقسم إلى الأمرين . وإذا كان كذلك فلزوم أحد الأمرين حكم واحد ، وليس هو حكيمين مختلفين ، والفرق ظاهر بين أن يكون الموجود ينقسم الى قائم بنفسه مباين لغيره وهو الجوهر ، والى قائم بغيره محايث له وهو العرض ، وبين أن يقال كل موجود مع غيره فلا بد أن يكون مبايناً له أو محايثاً له ، أو يقال : الموجود من حيث هو موجود يلزمه أن يكون قائماً بنفسه أو بغيره ؛ فان هذا حكم واحد لموجود ، وذلك حكمان مختلفان . فهذا الواحد هو ما به الاشتراك وهو مورد التقسيم وذاتك الاثنان هما ما به الامتياز ، وهو ما به يمتاز أحد القسمين عن الآخر بالحكم الواحد المشترك وهو لزوم أحدهما ، والانتظام اليهما يلزم الوجود المشترك ، والحكم المختص يلزم القسم الخاص ، بخصوص كونه قائماً بنفسه حكم النوع الخاص وهو الجوهر ، وبخصوص كونه قائماً بغيره حكم النوع الآخر الخاص وهو العرض ، ولاريبان خصوص كونه جوهرأً وعرضاً يصلحان لما يختص بالجوهر والعرض ، وأما لزوم أحد الحكمين لكل موجودين أو كل موجود و كون الموجود والموجودين لا يخلو عن أحد هذين الوصفين فهذا الحكم المشترك بينهما لا يصلح تعليقه بخصوص الجوهر وبخصوص العرض . وهذا ليس هو أن الموجود في الشاهد منقسم الى هذين القسمين ، فليس هو قسمة الكل إلى أجزائه . فظهر أن الذي قالوه ليس بغلط ، ولكن هو غلط أو اغاظ .

وهذا مثل أن يقال : الموجود لا بد أن يكون : إما قديماً أو محدثاً . وإما أن يكون خالقاً أو مخلوقاً فان هذا يختص بالموجود ، فالعدوم لا يكون قديماً ولا محدثاً ، ولا خالقاً ولا مخلوقاً . فلزوم أحد القسمين حكم مشترك بينهما ، والموجود من حيث هو مشترك بينهما .

« الجواب الثاني » أن يقال : هب أنهم قالوا : الموجود في الشاهد ينقسم الى الحايث والمباين . فان انقسام الشيء الى قسمين حكم واحد ، ولكن ما يختص أحد القسمين حكم يخالف الآخر . فهب أن وجوب المباينة معلل بكونه جوهرأ ، ووجوب الحايثة معلل بكونه عرضاً ؛ لكن القدر المشترك وهو لزوم الانقسام وقبوله ووجوب الانقسام الى جوهر والى عرض حكم مشترك بينهما وهذا الحكم المشترك يجب تعليقه بالقدر دون المختص ، لأن وجوب الانقسام ولزومه وقبوله وكونه بحيث ينقسم الى قسمين هو مورد التقسيم ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، فيجب تعليقه بالمشترك . فالتقسوم هو الموجود من حيث هو ؛ لا وجود الجوهر خاصة ، ولا وجود العرض خاصة ، والموجود وإن لم يكن في الخارج إلا متميزاً فهذه قسمة الكلّي إلى جزئياته ، وكل كلي ينقسم إلى جزئياته فهذا حاله بخلاف الكلّي الموجود في الخارج كالإنسان مثلاً إذا قسم الى أجزائه من الرأس واليد ونحو ذلك .

الأجوبة عن
(السؤال الرابع)
(١)

وأما قوله في « السؤال الرابع » : لم قلتّم إنه لا بد من تعليقه إما بالوجود ، وإما بالحدوث ، وما الدليل على الحصر . فانه يمكن أن يقال . هنا ثلاثة أشياء :

أحدها : أن يقال : البحث التام والسبر التام والاستقراء التام قد يفيد اليقين تارة كما يفيد الظن القوي أخرى . وهذا مما يقال في مواضع . وقول القائل : الشهادة على النفي غير معلومة . ليس بصحيح ؛ بل النفي قد يعلم تارة كما يعلم الاثبات .

الثاني أن يقال : هذا يفيد الاعتقاد القوي والظن الغالب ، وهذا فيه إنصاف وعدل ، وهو خير من دعوى البراهين القطعية التي يظهر عند التحقيق أنها شبهات وخيالات فاسدة .

(١) وهو قوله : لم قلتّم إنه لا بد من تعليقه إما بالوجود وإما بالحدوث وما الدليل على الحصر .

ومن قال لا يجوز أن يحتج في هذا الباب إلا بالقطعي الذي لا يَحتمل التقيض
قيل له «أولاً»: أنت أول من خالف هذا، فأنت دائماً تحتج بما لا يفيد الظن
الغالب، فضلاً عن اليقين.

وقيل له «ثانياً» لانسلم؛ بل الواجب على كل إنسان أن يأتي بما هو الحق
فإن كان عنده علم قاطع قال به، وإن كان عنده ظن غالب قال به، والمسائل
التي تنازع بنو آدم فيها لأن يحصل للإنسان فيها ظن غالب خير من أن يكون
في الحيرة والجهالة، أو يكون في التقليد، أو الحجج الفاسدة، كما هو الواقع كثيراً
وستكلم إن شاء الله على هذا الكلام على الأحاديث.

وقيل له «ثالثاً»: هذا إذا انضم إلى غيره حصل من مجموعهما اليقين، وإن
لم يكن اليقين حاصلًا بأحدهما، كغير ذلك من الأدلة السمعية والعقلية.

«الثالث» أن هذا يمكن تقريره بالتقسيم الدائر بين النفي والاثبات كما
قررناه في مسألة الرؤية، وهو أن يقال: المشترك بينهما إما أن يكون هو الوجود،
أو ما هو من لوازمه، أو الوجود، ولا شيئاً من لوازمه، وما ليس هو الوجود
ولاشئاً من لوازمه يكون أخص من الوجود؛ لأن، وهو مساو له في العموم والخصوص
وما هو أعم منه لازم له، وأما الأخص منه كالحادث والامكان فليس بلزوم له؛
لأن الوجود قد لا يكون ممسكناً ولا محدثاً، بخلاف الأعم مثل جواز كونه
مذكوراً ومعلومًا فإن ذلك يلزم من انتفائه انتفاء كونه موجوداً لأنه أعم منه.

وان شئت قلت: إما أن يكون هو الوجود، أو ما يساويه في العموم
والخصوص، أو أعم منه، أو أخص. فإذا كان أخص منه فاما أن يتناول الوجود

(١) وهو قوله: لا نسلم أن ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود الخ.

الواجب ، أو لا يتناولوه . فان تناوله فهو في ذلك كالوجود . وان لم يتناوله فانه مستلزم الحدوث ؛ فان كل ما لا يدخل في مسمى واجب الوجود فهو محدث . فثبت أن العلة إما أن تكون هي الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث مثل ما هو أخص من الحدوث . واما أن يكون هو الوجود أو ما يتناول واجب الوجود . وهذا التقسيم دائر بين النفي والأثبات ، واليه يرجع حقيقة قولهم : إما الوجود ، وإما الحدوث .

وهذا التحرير يظهر الجواب عن (السؤال الخامس) وهو قوله : لا نسلم أنا ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث أو الوجود . بيانه من وجهين : (الأول) أن من المحتمل أن يقال : المقتضي لقولنا ان الشيء إما أن يكون محايثا للعالم ، أو مباينا عنه بالجهة . كونه بحيث يصح الاشارة الحسية ، لأن كل شيئين صح الاشارة اليهما فاما أن تكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشارة إلى الآخر أو غيره .

الجواب عن
(السؤال
الخامس) (١)

فيقال له : كونه بحيث تصح الاشارة الحسية اليه إما أن يكون مطابقاً للوجود في العموم والخصوص بحيث يقال الموجود لا بد أن تصح الاشارة الحسية أصلاً أو تبعاً ، وأن كل موجودين فلا بد أن تكون الاشارة إلى أحدهما عين الاشارة إلى الآخر أو غيره أو يكون أخص منه فان كان مطابقاً له حصل المقصود ، وكذلك إذا كان أعم منه بطريق الأولى ؛ لأنه حينئذ تكون الحجة دليلاً على شيئين : على صحة الاشارة الحسية إليه وعلى كونه مبايناً للعالم . وان كانت صحة الاشارة اليه أخص من الوجود بحيث تصح الاشارة الحسية الى بعض الموجودات دون بعض ، فان كان واجب الوجود داخلاً في ذلك صحت الحجة ايضاً .

(١) وهو قوله : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود الخ .

وإن لم يكن داخلًا في ذلك كانت صحة الإشارة مستلزماً للحدوث ، فيكون التعليل بصحة الإشارة الحسية تعليلًا بما يستلزم الحدوث ، والتعليل بنفس الحدوث كالتعليل بما يستلزم الحدوث كما سنبينه إن شاء الله .

أما قوله في (الوجه الثاني) إن الجواهر والأعراض مشتركان في الأمر الذي به وقعت المخالفة بينهما وبين الباري ، فلم لا يجوز أن يكون هذا هو المقتضى لقبول الانقسام إلى المباين والحادث ، وحينئذ يبطل قوله لا مشترك بينهما إلا الحدوث .

يقال : هذه المخالفة لذات الباري المشتركة بينهما هي مستلزمة للحدوث ، فإنها من خصائصها لا توجد في الباري ، وما يختص الحدث مستلزم للحدوث . وإذا كان كذلك كان حكمه حكم الحدوث ؛ فان قولهم : هو الوجود ، أو الحدوث . كل وصف يستلزم الحدوث فحكمه حكمه في ذلك ، وكل وصف لازم للوجود بحيث يلزم من عدمه عدم الوجود هو كالوجود ؛ فان رفع التعليل به يقتضى رفع التعليل بالوجود كما تقدم بيانه .

قوله في (السؤال السادس) : لم لا يجوز أن يكون المقتضى لهذا الحكم هو الحدوث . قوله أولاً : الحدوث ماهية مركبة من الوجود والعدم . قلنا : كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود . وأيضاً كون الشيء منقسماً إلى الحادث والمباين معناه كونه قابلاً للانقسام إلى القسمين ، فالقابلية إن كانت صفة وجودية كانت في الموضوعين كذلك ، وان كانت عدمية ، فكذلك . ولا يبعد تعليل عدم بعدم .

الحدوث أو ما يستلزمه لا يكون علة للأمر الوجودي

يقال : أما الحدوث أو ما يستلزم الحدوث فلا يجوز أن يكون هو علة للأمر الوجودي ؛ لأن ذلك مستلزم للعدم ، وما يستلزم العدم لا يجوز أن

يكون علة للأمر الوجودي ، فلا يعلل الأمر الوجودي الذي يختص بالموجودات دون المعدومات إلا بأمر وجودي يختص بالموجودات .

وكذلك لو أريد بالتعليل الملازمة . فان الأمر الوجودي لا يكون مستلزماً للأمر المستلزم للعدم ؛ لأنه يوجب أن يكون العدم مستلزماً للوجود ، والعدم لا يكون مستلزماً للوجود ، فلا تكون الرؤية ولا صحة الحاشية والمباينة مستلزماً لما يتضمن العدم ، سواء كان هو الحدوث أو ما يستلزم الحدوث ، إذ كل منها مستلزم للعدم والوجود ، لا مستلزماً للعدم إلا بطريق استلزامه لوجود يمنع غيره ، فيكون العدم ضد الوجود. أما أن يكون وجود جنس الأمر الوجودي معلقاً بوجود يشترط فيه أن يكون معدوماً فلا .

قوله : كل محدث يصدق عليه كونه قابلاً للوجود والعدم ، وكذلك كون الشيء منقسماً الى الحاشية والمباين . إلى آخره . يقال له : هذا غلط من وجود :

قوله : كل محدث
يصدق عليه
قبول الوجود
والعدم . فكل
من وجوده

أما : أن المحدث الذي يجوز رؤيته هو الموجود دون المعدوم ؛ فان المعدوم لا يجوز رؤيته ولا يجوز تعليل رؤية الوجود المنقسم الى حاشية ومباين بأنه محدث منقسم الى موجود ومعدوم ؛ فان المحدث الذي يدخل فيه المعدوم لا يرى محالاً ، فهو أعم مما يرى ، والعلة لا تكون أعم من المعلول . وأيضاً فالمحدث الذي يصدق عليه أنه قابل للوجود والعدم إنما هو حقيقته الذهنية التي لا وجود لها في الخارج ، فهي تقبل أن تكون موجودة وأن تكون معدومة . وأما الوجود فلا يقبل ذلك .

الثاني : أنه ليس قبول الحقيقة لأن تكون موجودة ومعدومة مثل قبولها لأن تكون حاشية لغيرها أو مباينة له ؛ لأن ذلك القبول لا يقوم بشيء موجود بل

هو حكم ذهني ، وأما هذا الثاني فهو صفة لأمر موجود ؛ فان الحمايثة والمباينة صفة لأمر موجود ، وليس لكل واحد من الوجود والعدم صفة لوجود .

الثالث : أن الشيء الذي قبل الوجود والعدم هو شيء بعينه يقبل الوجود والعدم تارة ؛ ليس الحادث ينقسم الى موجود ومعدوم . وأما الحمايثة والمباينة فليستا صفتين متعاقبتين على حقيقة واحدة ؛ بل الحقيقة الموجودة المطلقة تنقسم الى محايث ليس موصوفاً بالمباينة وإلى مباين ليس موصوفاً بالحمايثة ، فليس هذا نظير ذلك .

الرابع : أنا قد بينا أن الحكم الواحد هو لزوم أحدهما للوجود ، وهذا حكم واحد وجودي ؛ ولا يقال إن أحد الأمرين من الوجود والعدم يلزم الحادث ، بل الحادث بعد حدوثه لا يكون إلا موجوداً ، وقبل وجوده لم يكن إلا معدوماً . وإن أريد به الحقيقة أنه يلزمها أحد الأمرين ، فيقال : هو يلزمها إما الوجود وإما العدم ، ولزوم أحد الأمرين واحد وجود والثاني عدم لا يكون وجودياً بخلاف لزوم أحد أمرين وجوديين المباينة والحمايثة فان لزوم أحد هذين يكون وجودياً .

الخامس : ان الصواب المتفق عليه بين أهل السنة وعقلاء الخلق أن العدم ليس بشيء في الخارج ، وإنما كان له وجود في العلم . وإذا كان كذلك فالحادث تارة يكون شيئاً وتارة لا يكون شيئاً ، فلا يكون كونه شيئاً وكونه ليس بشيء علة لكونه محايثاً أو مبايناً ؛ فان هذين يختصان بما هو شيء ، وما هو شيء لا يكون علة ما يستلزم في أحد حاله أن لا يكون شيئاً ، أو لا يكون علة انقسام حاله إلى أن يكون شيئاً تارة وغير شيء أخرى .

كما أوردته على
قوله : إن الجهل
بالعلة يوجب
الجهل بالمعلول
عنه متواتراً

وأما ما أوردته على قوله : إن الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول . من معارضة ذلك بأن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيقال عنه جوابان :

أحدهما القول بموجب ذلك ؛ فان كل ذي فطرة سليمة لم يتقلد مذهبا يصده
ويغير فطرته اذا علم أن الشيء موجود علم أنه إما أن يكون محايثا لغيره وإما أن
يكون مبايناً له ، كما يعلمون أن القائم بنفسه لا يكون إلا داخل العالم أو خارجه
واذا قيل له : موجود لاداخل العالم ولا خارجه ، أو قيل له : شيئان موجودان
ليس أحدهما مبايناً للآخر ولا هو بحيث هو ، وفهم ذلك : أنكرته فطرته .

وقوله : الجمهور الأعظم وهم أهل التوحيد يعلمون أن الباري جل وعلاموجود
ولا يعلمون أنه لا بد وأن يكون محايثاً للعالم أو مبايناً له . قلنا ليس الأمر كذلك ؛
بل النفاة مغمورون في جانب أهل التوحيد أيضاً ، فيكون بالنسبة الى جماهير
بنى آدم من المسلمين وغيرهم وجمهورهم تقلد هذا القول عن بعض حتى تغيرت
فطرته ، ليس في هؤلاء أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا فيهم الا من هو
مجرّوح من المسلمين (١) ببدعة وان كان متأولاً فيها ومغفوراً له خطاه ، أو فيه
ما هو أكثر من البدعة وهو الغالب على أمة هذا القول من نوع ردة عن الاسلام
ونفاق فيه وغير ذلك ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أنهم من أضل الخلق
وأجهلهم ، فلا يضرهم خلافهم في ذلك .

قوله : الجمهور
يعلمون وجود
الباري ولا
يعلمون أنه لا بد
أن يكون محايثاً
الشيء

الوجه الثاني أن يقال : العلم أمر وجودي ، وأما عدم العلم فوصف عدمي ،
والأمر الوجودي يتوقف على السبب التام ؛ بخلاف العدمي فانه يكفي فيه عدم
السبب أو نقصه . وإذا كان كذلك فليس مجرد علم الانسان بالدليل علة كان
أو غيرها يوجب علمه بالمدلول معلولاً كان أو غيره إن لم يستحضر في ذهنه دلالة
الدليل على المدلول ويتفطن لما فيه من الدلالة . وهذا كما أن خلقا يسمعون كلام
الله وهو الدليل الهادي ويشهدون آيات الله بالليل والنهار وهم عنها معرضون
لعدم التفكير والتدبر . أما إذا علم الرجل الحكم فلا بد له من سبب يوجب العلم

(١) لعله : من الموسومين .

في قلبه ، وكون الشيء إما محايثا وإما مبائنا ، وإما قديماً وإما محدثاً ، ونحو ذلك . ليس هو الوصف المحسوس المشهود بالحس من المحايثة والمباينة ، وإنما هو الوصف المعقول وهو لزوم أحد الوصفين للوجود ، وكون الموجود ينقسم إلى هذين فإن الموجود المطلق وجوده ذهني ، وكذلك الانقسام إلى قسمين هو حكم عقلي ، وكذلك لزوم أحد الوصفين لا بعينه حكم عقلي ليس بحسي . فإذا كان هذا الحكم يحكم به العقل بمجرد علمه وجود الشيء المحايث والمباين قبل علمه بكونه محدثاً علم أن العلم بهذا الانقسام العقلي لا يتوقف على الحكم بالحدوث ؛ بل يعلم بمجرد العلم بكونه موجوداً . فلو كان المقتضى له ليس هو الوجود بل هو الحدوث أو ما يشترط فيه الحدوث كان الحكم بذلك بدون العلم بمقتضيه وملزومه حكماً للذهن بلا حجة ؛ فإنه إنما يستدل على الشيء بعلمه أو معاوله أو يستدل بأحد المساولين على الآخر ، فإذا كانت جميع وجوه الأدلة منتفية انتفى العلم . فإذا كان العلم بهذا الانقسام موجوداً بدون هذه الوجوه علم أنها ليست أدلة فلا تكون داخلة في التعليل .

قوله : الأثر

المعلوم بالبدئية

لا يجوز أن يكون

علية وصف

استدلالي

وكذلك قوله : الأثر المعلوم بالبدئية لا يجوز أن يكون علته وصف استدلالي . إنما هو العلة التي توجب العلم بالحكم ، ولكن يجوز أن يكون المؤثر فيما ادركه الحس ما لم يذكره الحس ، ولكن الانقسام ليس من الأمور الحسية بل من الأحكام العقلية ، والعقل لا يحصر شيئاً قبل الإحاطة بأفراده ، ولا يلزم بين شيئين قبل العلم بوجه الملازمة ، فإن لم يكن الوجود هو المقتضى لهذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة لم يجز حكم الذهن بذلك حتى يعلم دليلاً يدل على هذا الحصر والتقسيم وهذه الملازمة ، ولا يجوز أن يكون الحكم بدئياً ودليله نظرياً استدلالياً ، ومن يدبر عقله علم أنه يحكم بهذا التقسيم وهذا اللزوم بمجرد العلم بالوجود قبل العلم بالحدوث وغيره ، فإن لم يكن الوجود مقتضياً له لم يكن له أن يحكم

إلما أحسه ، وهذان هذا مباين لهذا وهذا محايث له . أما أن يحكم حكما عاما على جميع الموجودات : إما أن يكون محايثا ، وإما أن يكون مبايئا . قبل علمه بتساويهما في ذلك فهو حكم بلا أصل . وهذا الكلام يحتاج إلى تقرير أن العلة الخارجة هي العلة الذهنية وإلا فيمكن النزاع في ذلك .

قوله (السؤال)

وأما قوله في (السؤال السابع) : لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب

السابع (ثنتين

الأوجود واحدة

في الشاهد

والغائب فكان

مقولا بالاشتراك

اللفظي

ليس (١) الاشتراك اللفظي ، وهذا لا يمكن إلا بأن يكون الباري مثلا

للمحدثات ، أو يكون الوجود زائداً على الماهية ، والمخالفون لا يقولون بواحد منهما .

فيقال : مثل هذا الكلام تكرر في تصانيف هذا الرجل ، وهو غلط

عظيم في أظهر الأمور وأول الأمور المعقولة من « العلم الالهي » و « العلم الكلي »

وهو وجود الحق ووجود الخلق ؛ ولهذا يغلط به من نقل مذاهب الناس .

مذهب عامة

المتفلسف أن

الأوجود واسماء

الله متولدة

بالتواطء ،

لا بالاشتراك

اللفظي فقط

فإن مذهب عامة الناس بل عامة المتفلسف من الصفاتية كالأشعرية

والكرامية وغيرهم أن الوجود وهو (٢) مقولا بالاشتراك اللفظي فقط ، وكذلك

سائر أسماء الله التي سمي بها وقد يكون لخلقها اسم كذلك مثل الحي والعليم

والقدير ؛ فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط ؛ بل بالتواطء ، وهي

أيضاً « مشككة » فإن معانيها في حق الله تعالى أولى وهي حقيقة فيها . ومع ذلك

فلا يقولون إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه

غيره ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مثلا خلقه ، ولا يقولون أيضا إن له

أو لغيره في الخارج وجوداً غير حقيقتهم الموجودة في الخارج ؛ بل اللفظ يدل على

قدر مشترك إذ أطلق وجرده عن الخصائص التي تميز أحدهما ، وهو لا يستعمل

(١) كذا بالأصل . ولعله : لكان مقولا بالاشتراك اللفظي . أو : ليس الا مقولا

بالاشتراك اللفظي .

(٢) كذا بالأصل . وصوابه : ليس . كما يدل عليه ما بعده .

كذلك في أسماء الله فقط ، ولا هو موضوعاً في اللغة كذلك ، وإنما يذكر
كذلك في مواضع تجرد عن الخصائص كما تجرد في المناظرة لأموال يحتاج إليها ،
فيقدر تجرده عن الخصائص تقديرأ كما يقدر اشياء لم توجد ، وهو حينئذ دال
على قدر مشترك بين المسميين ؛ ولكن ذلك المشترك ليس بمجموع حقيقة كل منها
الموجودة في الخارج ؛ فان لفظ « الموجود » إذا جرد يدل على الموجود المطلق
لم يكن الوجود المطلق حقيقة الا في الذهن ، وأما الوجود الخارجي فوجود كل
موجود معين مميز عن الآخر نختص به ، وذلك الجسم المطلق (١) والحيوان المطلق
والانسان المطلق .

وقد تقدم غير مرة أن حقيقة ذلك ، أن هذه الحيوانية الخارجية المعينة تشبه
هذه الحيوانية ، وهذه الانسانية الخارجية تشبه هذه الانسانية ، فبينهما مشابهاة من
هذا الوجه وان كانت بينهما مخالفة من وجوه أخرى . واذا قيل هذا موجود
وهذا موجود فبنيه إثبات أصل الوجود والثبوت والكون لكل منهما ، وأنت
ما لهذا يشبه ما لهذا من هذا الوجه ، وهذا المعنى الذي اشترك فيه واشتبه في غاية
البعد عن حقيقة كل منهما ؛ كما أن حقيقة كل منهما يكون في غاية البعد عن
حقيقة الآخر ، فوجود أحدهما في الخارج هو عين حقيقته . فاذا قيل إن سائر
الحقائق والماهيات تشاركها في مسمى الحقيقة والماعية أو تشبهها في ذلك كانت
هذا الشبه البعيد في غاية البعد عن الحقيقتين ؛ ولكن الأمور العظيمة الاختلاف
بالحقيقة قد تشبه في أمر ما ، وهو الذي اشتركت فيه . وأعم هذه الأمور
هو الوجود والثبوت والكون ، فمن كان نظره في هذا كان نظره في أبعد الأشياء
عن حقيقة الرب .

(١) لعله : وذلك كالجسم المطلق ، إذ المقصود التمثيل .

و كثير من هؤلاء يعتقد أنه قد أدرك حقيقته أو أنه لاحقيقة له إلا ذلك ،
وهؤلاء من أعظم الخلق تمثيلاً لهم بكل شيء ، وتشبيهاً له بكل شيء ، وقد
جعلوا كل شيء نداً له وكفوفاً حيث جعلوا حقيقته هي الوجود المطلق ، وذلك
يثبت لسلك موجود ، فهم أعظم الخلق إشرافاً بالله . ومن هنا قال الاتحادية
منهم : إنه وجود كل شيء ، وأنه وجود الموجودات كلها ونحو ذلك مما هو من
أعظم الاشراك والتعطيل .

وأصل هذا أن الاشتراك أو الاشتباه في أمر ما يسمى الوجود أو الحي أو غير
ذلك لا يقتضي التماثل بوجه من الوجوه ؛ بل يقتضى نوع اشتباه ، وقد يكون
بعيداً عن التماثل . وهذا الرازي كثيراً يظن (١) أن الاشتراك في شيء هو التماثل ،
فحكم على المشتبهين في شيء بحكم المتماثلين ، ثم إنه في موضع آخر يناقض ذلك
حتى يجعل الأمور المتماثلة في الحكم لا تماثل في العلة ، والأمور المتماثلة في العلة
لا تماثل في الحكم ؛ إذ هو متناقض في عامة كلامه .

ثم أن هؤلاء المتفلسفة والمتصوفة وسائر الملاحدة من القرامطة وغيرهم الذين
يقولون حقيقته هي الوجود المحض أو المطلق أو نحو ذلك يزعمون أنهم أبعد الخلق
عن التشبيه ، وأنهم هم الموحدون المحققون للتوحيد ، حتى ينفوا الصفات والأسماء
نفيًا (٢) منهم زعموا التشبيه هم أعظم الخلق تشبيهاً وتمثيلاً وإشراكاً وجعل
إنداداً لله ، معاهم عليه من التعطيل ، وأبعد الخلق عن أن يوحدوا الله تعالى
بوحدانيته التي انفرد بها عن سائر مخلوقاته .

فإنهم إذا جعلوا حقيقته الوجود المطلق فهذا القدر ثابت لكل موجود ،
فقد جعلوا حقيقته ما هو ثابت لكل شيء فقد (٣) حقيقة الله تشركه فيها

(١) لعله : كثيراً ما يظن .

(٢) كذا بالأصل . أي خوفاً من الوقوع في التشبيه على حد زعمهم .

(٣) لعله سقط هنا كلمة : جعلوا

ابضاح حقيقة
القول بأنها
منوطة وشككة
كثير من هؤلاء
يعتقد أنه أدرك
حقيقته أو أنه
لا حقيقة له إلا
ذلك .

الاشتراف في أمر
مما لا يقتضى
التماثل .

البعوضة والنملة ؛ بل الكلب والخنزير ، وقد يصرحون بأن وجود الكلب
والخنزير عين وجوده ، وهذا من أغاظ الأشرار والكفر برب العالمين وهو
تعطيل الله ؛ إذ لا وجود للوجود المطلق إلا في المعين . فإذا لم تثبت له حقيقة
موجودة مختصة به منفصلة عن الموجودات لزم تعطيله ؛ ثم إن حقيقة التي اختص
بها وامتاز بها عن خلقه لا يثبتونها ، وبها وجبت له الوحدانية والوجود من
حيث هو وجود كالثبوت والكون وكونه حقاً ، وهذا القدر ثابت لكل
ما خلقه وسواه ، وهو سبحانه رب كل موجود سواه وخالقه وباريه ، ليس كمثله
شيء من ذلك ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون عواً كبيراً .

الذين يجعلون
حقيقته هي
الوجود المطلق
هم أعظم الناس
تشبيهاً .

وهذا الموضوع قد أوسعنا القول فيه في مواضع غير هذا (١) وهو منشأ الأشرار
والضلال في طوائف من الفلاسفة والاتحادية وسائر الملاحدة الذين يعهم معنى
الجهمية وإن كان لبعضهم عن بعض في ذلك، مزية .

منشأ هذا
التشبيه من
القياس الفاسد

ومنشأ هذا من القياس الفاسد والتمثيل برب العالمين والتسوية بينه وبين
غيره ، كما قال تعالى : (فكذبوا فيها هم والعاون . وذنوب إبليس أجمعون .
قالوا وهم فيها يختصمون . تا الله إن كنا لفي ضلال مبين . إذ نسويكم برب
العالمين . وما أضلنا إلا الجرمون) وأصل الأشرار الذي هو من القياس الفاسد
هو إبليس أول من قاس قياساً فاسداً ، وهو إمام المشركين وقائدهم ولا ينجو منه
إلا المخلصون الذين اثبتوا لله ما يختص به من الصفات والعبادات ، كما قال :
(فبعرزتكم لأغوينهم أجمعين . إلا عبادك منهم المخلصين) وقال تعالى (إنه ليس
له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون . إنما سلطانه على الذين يتولونه
والذين هم به مشركون) . وهذا باب واسع ليس هذا موضعه .

(١) انظر رسالته « التدمرية » ورده على الاتحادية .

وذلك أنهم مجردون أسماء هذا وصفاته وأسماء هذا وصفاته فيسورون بينها ويجردون القدر المشترك بينهما فيثبتونه حقيقة خارجية ، وقد يجعلون هذا الذي جردوه هم بأذهانهم فقدره في أنفسهم هو الحقيقة الموجودة في الخارج ، ثم قد يجعلون هذا ثابتاً لكل موجود في الخارج ، كقولهم : هو في كل مكان بذاته . وقولهم : هو نفس وجود الموجودات . وهو الوجود المطلق ، ونحو ذلك .

بيان غلطه
ومغالطته في
السؤال الثامن

وأما (السؤال الثامن) فقوله في المعارضة : إن المقتضي لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزوم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والعرض ، وكذلك في العرض ، وهو محال . فيقال : هذا غلط ظاهر ، ومغالطة قبيحة ، وذلك ان هذا الموجود إما أن يراد به الموجود المعين الخارجي . فيكون المعنى أنه يلزمه أحد الحكيم إما الحايثة وإما المباشنة ، لا يقال فيه إنه منقسم اليها ، وعلى هذا فالجوهر الموجود يلزمه أحدهما ، والعرض الموجود يلزمه أحدهما . فاما أن يراد به الوجود المطلق الكلي الذي هو مورد التقسيم إلى الأقسام فهذا إذا قيل إنه ينقسم الى محايث ومباين فهو كقولنا ينقسم الى جوهر وعرض ، ولا يلزم من قبول القسمة أن يكون أحد قسميه القسمة التي يقبلها هو ؛ بل هذا جمع بين التقيضين .

الجواب عن
السؤال التاسع

وأما قوله في (السؤال التاسع) إن ما ذكرتموه من الدليل قائم في صور كثيرة ، مع أن النتيجة اللازمة عنه باطلة ، وهذا يدل على أنه منقوض ، وبيانه من وجوه :

الأول : أن كل ما سوى الله محدث فتسكون صحة الحدوث حكما مشتركا ، فلا بد لها من علة مشتركة ، والمشارك الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يكون علة صحة نفسه ، فوجب كونها معللة بالوجود ، فيلزم أن يكون الله محدثا (١) .

(١) تنقسم كلام الرازي في لفظ هذا السؤال مبسوطة فليراجع هناك .

فيقال : صحة الحدوث ليست من أحكام الأمور الوجودية ؛ بل من أحكام الأمور التي يمكن وجودها سواء كانت موجودة أو لم تكن ، بخلاف الحايثة والمباينة فإنها مختصة بالوجود دون العدم . وأما صحة الحدوث فهي مشتركة بين الوجود الممكن وبين كل معدوم ممكن ، فبينها وبين لزوم الحايثة أو المباينة عموم وخصوص ، إذ صحة الحدوث يعم المعدوم الممكن بخلاف لزوم الحايثة أو المباينة ، وبخلاف الرؤية . وأما لزوم الحايثة أو المباينة والرؤية فلا يعلم انتفاؤه عن الله ؛ بخلاف صحة الحدوث فإنه يعلم بالضرورة انتفاؤه في حق الله تعالى . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون علة صحة الحدوث ما يطابقه في العموم ، وذلك ليس هو الحدوث فإنه أخص منه ، إذ ليس كلما صح حدوثه كان محدثاً ، ولا الوجود فإنه ليس كل موجود يصح حدوثه ، والمطابق له هو الامكان الخاص ، فصحة الحدوث معللة بعلة مشتركة وهي الامكان الخاص ، وهذه علة مطردة منعكسة كتعليل الموجود بالرؤية وبلزوم الحايثة والمباينة .

وقوله في « الوجه الثاني » : إن كل موجود في الشاهد فهو إما حجيم أو قائم بالحجم ، ثم نذكر التقسيم إلى آخره حتى يلزم أن يكون الباري إما حجماً أو قائماً بالحجم ، والقوم لا يقولون بذلك . فعنه جوابان :

أحدهما : أن المعنى بالحجم في اللغة الظاهرة هو الشيء الكثيف المتحد كالحجر والتراب خلاف الهوى ؛ فإنه لا يسمى في اللغة المشهورة حجماً ؛ فإن كان مقصوده هذا فليس كل موجود في الشاهد إما حجماً أو قائماً بالحجم .

فإن أراد به أن كل موجود في الشاهد فهو إما جسم وإما عرض أو إما جوهر وإما عرض ، ويذكر التقسيم إلى آخره .

فيقال له : « لفظ الجوهر » و « العرض » في الاصطلاح الخاص ليس نفيهما

صحة الحدوث
معللة بالامكان
انشخاص .

تقوله : إن كل
وجود في الشاهد
فهو إما حجيم
أو قائم به .
عنه جوابان .

عن الله من الشريعة ، كما أنه ليس اثباتها من الشريعة ؛ بل سلف الأمة وأئمتها أنكروا على من تكلم بنفيها كما أنكروا التكلم باثباتها أو أكثر ، وعدوا ذلك بدعة ؛ فليس لاحد أن ينفي بهذين اللفظين الذين ليس لهما أصل لافي نص ولا في اجماع ولا أثر الا بحجة منفصلة غير هذا اللفظ ، إذ الحجج التي يستدل فيها باللفظ لا بد أن يكون لفظها منقولاً عن من يجب اتباع قوله وهو الكتاب والسنة أو الاجماع ، فكيف باللفظ الذي لا ينقل عن إمام في الدين ولا أحد من سلف الأمة .

وأما المعاني المرادة بهذين اللفظين فلا بد من تفسيرها ؛ فان الناس متنازعون فيما يريدون بهذه الألفاظ من المعاني ، ومتنازعون في لزوم تلك المعاني لبعض وغير ذلك . وإذا كان كذلك فان مفسر مفسر معنى الجوهر والعرض بما لم يعلم انتفاؤه في حق الله تعالى كان ذلك طرد الدليل ، فلا ينتقض به ولا ينتقض الدليل حتى يبين أن هذا التقسيم يمكن في بعض المعاني التي يجب نفيها عن الله تعالى ولم يفعل ذلك .

وذلك يظهر بالوجه الثاني ، وهو أن قوله : وهم لا يقولون به . قياس الزامي ، وقد تقدم أنه قد قال إن هذا الدليل ليس بحجة لافي النظر ولا في المناظرة ، وذلك أن هذا الدليل إن كان مستلزم ثبوت مسمى الجسم والعرض كان حجة عليهم في هذا الموضوع ، كما هو حجة على اولئك في المواضيع الأخر . فاذا ذكروا فرقاً فان كان ذلك الفرق صحيحاً لم يصح النقض بالجسم والعرض ، وإن لم يكن الفرق صحيحاً لم يكن نفيهم لمسمى الجسم والعرض صحيحاً على التقديرين ، فلا يلزم بطلان هذه الحجة .

وأما قوله في « الوجه الثالث » (١) إن كل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان وساق التقسيم إلى آخره . حتى يلزم كونه محايثاً للعالم أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؛ وذلك يقتضى أن لا يختص بجهة فوق ؛ بل يلزم صحة الحركة على ذاته من الفوق الى السفل وكل ذلك عند القوم محال . فعنه أجوبة :

أحدها : أنه ليس كل موجودين فلا بد وان يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؛ بل من الأجسام الموجودة ما يتمتع مع بقاء حقيقته أن يكون من الآخر إلا في جهة معينة ، كما أن رأس الانسان يتمتع أن يكون إلا فوق ، وبطن قدمه يتمتع أن يكون إلا في أسفله ، ولو غير ذلك خرج عن حقيقته ، وكذلك العرش يتمتع أن يكون في أسفل سافلين ، وأسفل سافلين يتمتع أن يكون فوق العرش .

الثاني : أن يقال : ماتعنى بقولك : فلا بد وأن يكون محايثاً ، أو مبايناً عنه في أي جهة كان ؟ أتعنى أن العقل يشهد أنه لا بد من وجوب المباينة ولو بأي جهة كان ؟ أو تعنى أنه لا بد مع وجوب المباينة من جواز المباينة من جميع الجهات ؟ فهذان معنيان متغايران ؛ فان وجوب مطلق المباينة من غير تعيين جهة غير وجوب المباينة ووجوب جوازها بكل جهة . فان عنى أن كل موجودين فانه لا بد وأن يتحايثا ، أو يباين أحدهما الآخر ، وأنه لا بد مع ذلك أن يجوز مباينته من جميع الجهات . فهذا القدر ليس معلوماً بالبديهة ولا بالحس ، وكثير من الناس ينازع في كثير من ذلك .

(١) بالأصل : الرابع . وصوابه الثالث كما في التأسيس .

وبالجملة ليس هذا هو العلم البديهي الذي يعلم في المشهودات ؛ فانا لا نعلم أن كل ما هو قائم بنفسه يجوز أن يكون في جميع الجهات من كل قائم بنفسه ، هذا لا يعلم بالبديهية بحال ؛ وإذا لم يكن معلوما بالبديهية لم يجب أن يعلل بعلّة تعم الموجود حتى نعلم ثبوته ، وحينئذ فمن الناس من يقول ليس هذا ثابتاً لجميع المخلوقات . ومنهم من يثبت للمخلوق دون الخالق . وإذا كان الأمر كذلك فإن المنازع يقول : قد قام الدليل على أن هذا ليس ثابتاً لجميع الموجودات ، وليس هو مما علم بالبديهية أنه يشترك فيه جميع المشهودات ، فلا يكون نظير حجتنا إذا علم اختصاصه ببعض الموجودات ، فانه يعلل بما يختص به .

الوجه الرابع : أن الاستدلال بما يجب لكل موجودين ، والواجب لكل موجودين أن يكونا متباينين ، أو متحايثين . أما كون أحدهما يصح أن يكون مابيناً للآخر من جميع جهاته فهذا ليس هو الواجب لكل موجودين ، والحجة كانت فيما يلزم الموجود من المحايثة أو المباينة ، واللازم له أصل المباينة . أما المباينة من جميع الجهات فليس ذلك بلازم وان كان جائزاً ؛ بل يجوز أن يجعل الله بعض الأشياء لا تباين إلا بجهة معينة .

الخامس أن يقال : ليس للعالم إلا جهتان وهي العلو ، والسفل ؛ فأما العلو فانه مختص بالله تعالى . وأما أسفل سافلين فذلك « سجين » وهو المركز الذي لا يسع إلا الجوهر الفرد ، وكل قائم بنفسه فانه يصح أن يكون مابيناً عنه بجميع الجهات ؛ لأن كل ماسواه يصح أن يكون فوقه . وإن كان كذلك فيقال بموجب المعارضة ، وهو أن الله تعالى يجوز أن يكون مابيناً للعالم من جميع جهاته ؛ لأن جميع جهاته هي العلو ، ليس له جهة أخرى . فظهر القول بموجب الحجة ، ألا ترى أن سطح العرش مباين للعالم كذلك .

السادس : أن قوله : ذلك يستلزم صحة الحركة عليه من الفوق الى السفلى ،
وهم لا يقولون بذلك . فنقول : هذا قياس الزامي ، وفي صحة الحركة نزاع مشهور ،
وهم يدعون ثبوت الفارق فان صح ما يدعونه من الفارق وإلا كانت هذه الحجة
حجة عليهم في المسألتين جميعاً ولا يتفصل ذلك كما تقدم نظيره .

وأما قوله في (الرابع) : إن كل موجودين في الشاهد فانه يجب أن يكون
أحدهما محايثاً أو مبايناً عنه بالجهة ؛ والمباين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرراً فرداً
أو مركباً من الجواهر ، وكون كل موجودين (١) في الشاهد على أحد هذه
الأقسام الثلاثة - أعنى كونه عرضاً ، أو جوهرراً فرداً ، أو جسماً مؤتلفاً - لا بد
أن يكون معللاً بالوجود ، فوجب أن يكون الباري على أحد هذه الأقسام الثلاثة ،
والقوم ينكرون ذلك ؛ لأنه عندهم ليس بعرض ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف
من الأجزاء والابحاض .

فيقال له : أما تسمية صفاته عرضاً : فان منهم من سمى صفاته أعراضاً ،
مع أن النزاع في ذلك لفظي ، وذلك أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون
الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام وهي الأعراض أيضاً وبها أو ببعضها
احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به ، وقالوا إنها لا تقوم إلا بتمحيض ولا تقوم
إلا بمحدث نفوها عن الله تعالى . وقالوا من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض
وهي لا تقوم إلا بتمحيض فيكون متحيزاً محدثاً . فسلك معهم مثبتة الصفات ثلاثة مسالك :

« احدها » قول من يقول : له صفات لكن ليست أعراضاً أو لا تسمى أعراضاً ،
لأن العرض ما يعرض لحله ويزول عنه ، وصفاته لازمة لذاته ليست زائلة عنها ،
وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا : الأعراض لا تبقى زمانين أصلاً ، ليكون
هذا فرقا بين صفات الله تعالى وصفات المخاوقين من تسمية صفات الخاوقات أعراضاً

الجهمية سمت
الصفات أعراضاً
ونقتها وسمت
الموصوف بها
جسماً فسلك
الناس معهم
ثلاثة مسالك .

دون صفات الخالق وبهذا وأمثاله انتحلوا دعوى السنة في قولهم الأعراض لا تبقى زمانين ؛ لأن هذا مما وكدوا به في اعتقادهم مذهب أهل السنة في ثبوت صفات الله تعالى ، وهذه طريقة السكلاوية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم .

« والمسلك الثانى » طريقة من لا ينازعهم في تسمية صفات الله تعالى أعراضاً كما لا ينازعهم في تسمية من قامت به الصفات جسماً ، ولا يقول أيضاً بأن الأعراض لا تبقى ؛ بل الأعراض التى فى الحس باقية هي باقية كالألوان وغيرها ؛ بخلاف ما ليس باقياً كالحركة ، وهؤلاء يقولون : هب أن الأعراض قامت به وهب أنه جسم فليس يلزم من ذلك محذور ، وهذا قول طوائف من الصفاتية من الكرامية والشيعية ومن وافقهم من الفقهاء وغيرهم .

« والمسلك الثالث » ان لا يقولوا صفاته أعراض ، ولا يقولوا ليست أعراضاً ، كما لا يقولون إنه جسم ، ولا أنه ليس بجسم ؛ لأن ذلك كله بدعة مذموم عند سلف الأمة وأئمتها ، ولأن النزاع فى ذلك ان كان فى معنى وجب اثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل ، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك . فان أثبتوا حقاً وباطلاً أقرّوا الحق دون الباطل ، وكذلك النفاة إن نفوا حقاً وباطلاً نفى الباطل دون الحق ، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أقر ، ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً منع . وإن كان النزاع فى اللفظ فما يوصف به البارئ نفيًا وإثباتًا من الأسماء والصفات فالمتبع فيه الشريعة ، فلا يوصف الله الا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله لا من الإثبات ولا من النفي . والله سبحانه وتعالى قد أخبر أنه أحد صمد ، ونزه نفسه عن الوالد والولد والشريك والكفو والسمي والحاجة والنوم والموت وغير ذلك ما دل عليه القرآن .

ولم يذكر هو ولا رسوله ولا أهل العلم والايان به أنه ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا في جهة ، ولا أن صفاته ليست بعرض ولا قائمة بالغير ولا نحو ذلك ، وكذلك في الاثبات : له الأسماء الحسنی التي يدعى بها وليس في تلك الأسماء أنه جسم ولا جوهر ونحو ذلك ، ولا أن صفاته تسمى أعراضاً ونحو ذلك ؛ فلم يكن واحد من هذين مشروعاً على الاطلاق ، ولا هو أيضاً منهيّاً عنه على الاطلاق ؛ بل إذا اثبت الرجل معنى حقاً ونفى معنى باطلاً واحتاج الى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل افهام المخاطب لأنها من لغة المخاطب ونحو ذلك لم يكن ذلك منهيّاً عنه ؛ لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه ، وهذا جائز ؛ بل مستحب أحياناً ؛ بل واجب أحياناً ، وإن لم يكن ذلك مشروعاً على الاطلاق كخطابة أهل هذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني [التي] تبين لهم هي معاني القرآن والسنة ، تشبه قراءة القرآن بغير العربية ، وهذه الترجمة تجوز لافهام المخاطب بلا نزاع بين العلماء . وأما قراءة الرجل لنفسه فهذا لا يجوز عند عامة أهل العلم لافي الصلاة ولا في خارج الصلاة ، وجوزه بعضهم مطلقاً لكن لمن لم يحسن العربية ؛ لكن الخطابة ليست كقراءة القرآن ؛ لكن تشبه ذكره والثناء عليه والدعاء له بما لم يوقت الشارع فيه شيئاً بعينه ، ولهذا يكره أيضاً عند كثير من العلماء أو أكثرهم تغيير العربية إلا للحاجة ، ومنهم من لم يكرهه .

إذا تبين ذلك فجوابه من وجوه :

الجواب عن هذا الوجه « أولاً » أنه الزامي .

أحدها : أن هذا الوجه الذي ذكره هو من الوجوه الالزامية ، وهذه ليست بحجة لا للناظر ولا للمناظر كما تقدم غير مرة ، وذلك أن هذه الحجة إما أن توجب أن كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام ، أو لا توجهه . فان لم

توجيه فلا يضر، وان أوجب ذلك ولم يذكر الفارق فرقا بين الموضعين والا كانت حجة عليهم في الموضعين وكان له أن يقول أنا إنما أثبت الجسم والجوهر والعرض لكذا وكذا، فان كان هذا فرقا صحيحا بطل الالتزام، وان لم يكن فرقا صحيحاً تاماً امتنع الحكم؛ إذ ليس في ذلك نص ولا اجماع عام.

الوجه الثاني : أن يقال : كون الموجود في الشاهد جوهرًا فرداً أو ليس بجوهر فرد ليس ذلك بمشهود ولا معلوم بحس ولا ضرورة كالعلم بأن الموجود في الشاهد إما مبين وإما محايث؛ بل في ذلك نزاع عظيم بين المتكلمين، وهذا المؤسس هو من المتوقفين في اثبات الجوهر الفرد، وقد حكى التوقف فيه عن حكاية من أذكىاء الطوائف : كآبي الحسين البصري وأبي المعالي الجويني . وإذا لم يكن هذا معلوماً بالحس والاضطرار لم يكن نظير تلك الحجة .

« ثانية » كون
الموجود جوهرًا
فرداً أو خلافه
ليس بمعلوم .

الوجه الثالث : أن من ينكر الجوهر من أهل الكلام والفلسفة أو من توقف فيه يمنع الانقسام إلى هذه الثلاثة، وهؤلاء طوائف كثيرون .

« ثالثاً، ورابعاً »
منع الانقسام
إلى الثلاثة ،
وليس كانقسام
الموجود إلى قائم
بنفسه أو بغيره

الوجه الرابع : أن قوله : إن المبين بالجهة لا بد وأن يكون جوهرًا فرداً، أو يكون مركباً من الجواهر وكون كل موجودين في الشاهد على أحد هذه الأقسام الثلاثة أعني كونه عرضاً أو جوهرًا فرداً أو جسماً مؤتلفاً لا بد وأن يكون معلوماً بالوجود . يقال له : ليس كون الأشياء القائمة بأنفسها في الشاهد مركبة من الجواهر وأنها إما جوهر فرد وإما جسم مؤتلف مما يعلم لا بحس ولا بضرورة كما يعلم أن الموجود إما أن يقوم بنفسه وإما أن يقوم بغيره؛ بل في ذلك نزاع عظيم بين الناس نفيًا وإثباتًا ووقفًا، وإذا كان كذلك لم يكن نظيرًا له .

الوجه الخامس : أن من يقول الجسم واحد في نفسه ليس مركبا من الجواهر من أهل الكلام والفلسفة سواء قالوا ينقسم الى جزء لا يقبل القسمة أو قالوا يقبل القسمة الى ما لا يتناهى ينازعون في هذا الانقسام ، ويقولون لانسلم أن القائم بنفسه لا يكون إلا مركبا من الأجزاء أو جوهرأ فردا ، وهؤلاء طوائف كثيرة .

« خامسا » من يقول ليس مركبا من الجواهر ينازع في هذا الانقسام .

الوجه السادس : أن يقال : قد مر الكلام على معنى القسمة والتركيب ، وأن حاصله يعود الى تميز شيء من شيء كامتياز صفة من صفة ، وأن ذلك مما يجب الاعتراف به في حق كل موجود ، فانه يمتنع أن يكون شيء من الموجودات بدون ذلك ، وان كان كذلك لم يكن ما يلزم الوجود مما سموه انقساما وتركيبا محالا فاذا أوجبت الحجة القول به قيل به .

« سادسا » وسابعا » ان لم يلزم من الانقسام والتركيب محال فهم يقولون به

الوجه السابع : أن يقال : إن عنيت بكونه عرضا أنه صفة قائمة بالموصوف ويكون منقسما أي فيه نوع تميز فهذا يلتزمه أهل الاثبات للعلو ، وان عنيت بكونه عرضا أنه يعرض ثم يزول وبكونه منقسما مركبا أنه يقبل التفرق والاجتماع بعد التفرق فيقال هذا وصف له بعدم بعد الوجود وبوجود بعد عدم . واذا كان هذا كذلك لم يمتنع أن يكون الموجب لذلك متضمنا للعدم . فان الممتنع تعليل الأمر الوجودي كالرؤية ولزوم أحد الوصفين الموجودين بما فيه عدم . أما الوصف المشتمل على عدم فلا يمتنع تعليله بالوصف المشتمل على عدم .

« ثامنا » ان الفرض الذي يختص به المخلوق عند التفرقين يختص بما يجوز عدمه .

الوجه الثامن : وهو أن العرض الذي يختص به المخلوق جوهر عند من يقول ذلك ويفرق بين صفة الخالق وصفة المخلوق مما يمتنع بقاءه ويجب عدمه بعد وجوده . وأقل ما في ذلك أنه يجوز عدمه بعد وجوده ، والجسم المخلوق إما أن يكون متفرقا في نفسه منقسما قسمة حقيقية بحيث يكون بعضه منفصلا

عن بعض ، وإما أن يكو قابلاً لذلك . وعلى التقديرين فلا يكون هذا الحكم صفة للموجود من حيث هو موجود ؛ فإن الموجود من حيث هو موجود لا يكون واجب العدم ، ولا واجب التفرق والانفصال . وإذا كان كذلك كان نفس هذا الوصف المذكور يوجب أن يختص ما يجوز عليه العدم والتفرق .

الوجه التاسع : أن وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليقه بالوجود ، فإن

الوجود نفسه لا يوجب التفرق والعدم ؛ فإن العدم ينافي الوجود ، والشئ لا يكون موجباً لما ينافيه . وكذلك التفرق هو نوع من عدم الكمال ؛ فإن الاجتماع صفة كمال وقوة والافتراق ينقص تلك القوة والكمال . وكذلك يسمى الشئ « جميلاً » والجمال مشتق من الاجمال الذي هو الجمع والضم ؛ ولهذا يقال : كل ألم في العالم فأصله من تفرق واجتماع . فكون الشئ موجوداً أو مقصوداً بحيث يحصل به الفرح والسرور لا يناسب تفرقه واختلاله ، وإنما يناسب اجتماعه وإكماله ؛ ولهذا كان الاسم (الصمد) فيه معنى الاجتماع المنافي للتفرق ، وفيه اجتماع الخلق اليه بحيث يكون هو المقصود لهم في العبادة في الدعاء ، والعباد لا بد له من قصد يقصده ، والشئ إنما يقصد لنفسه أو لغيره ، والله هو المقصود للمعبود لنفسه وهو المدعو المسؤول الذي يسأل منه كل شئ . وإذا كان كذلك تبين أن هذا الحكم لا يجوز تعليقه بالوجود المطلق ولا بما يشتمل على الوجود الواجب .

وأما قوله في (الوجه الخامس) : إذ كل موجود يفرض مع العالم فهو إما أن يكون مساوياً للعالم أو زائداً عليه في المقدار أو ناقص منه في المقدار . فانقسام الموجود في الشاهد الى هذه الأقسام الثلاثة حكم لا بد له من علة ، ولا علة إلا الوجود ، والباري تعالى موجود ، فوجب أن يسكون الباري تعالى على أحد هذه الأقسام الثلاثة ، والقوم لا يقولون به . فثبت بما ذكرنا أن هذه الشبهة منقوضة .

فيقال له عن هذه أيضاً وجوه :

« تاسعاً » أن
وجوب العدم أو
التفرق لا يجوز
تعليقه بالوجود

قوله : ان كل
موجود يفرض
مع العالم اما
ان يكون مساوياً
له الخ حجة
الزامية .

أحدها : أن هذه أيضاً حجة إلزامية لا حقيقية ، فالذي ينفي هذه الأقسام عن الباري إما أن يذكروا فرقاً صحيحاً ، أو لا يذكروه . فإن ذكروه بطل الزامهم بذلك في حجة المبينة والحاشية ، وإن لم يذكروا فرقاً صحيحاً كان ذلك حجة عليهم في الموضوعين كما تقدم نظيره ، وحينئذ فلا يكون هذا حجة لا في نظر ولا في مناظرة ؛ فإن هذا ليس هو متفقاً على نفيه ؛ بل أكثر أهل الاثبات يلتزم أحد الأقسام .

الوجه الثاني : أن يقال : هذا التقسيم باطل ؛ فإن كل ما نشهده فهو جزء من العالم سواء كان قائماً بنفسه أو بغيره فكيف يقال فيما هو بعض العالم : إما أن يكون مساوياً للعالم ، أو أزيد منه ، أو أنقص منه . ومن المعلوم أنه لا يكون إلا أنقص منه . وإذا كان لا يصح أن يكون مساوياً له ولا أزيد . وبهذا يظهر أن هذا ليس نظير الحجة ، فإن تلك مضمونها أن كل موجود يلزمه أحد الأمرين إما الحاشية لغيره وإما المبينة له ، والوجود ينقسم إلى قسمين محايث ومباين ، ولا يمكن أن يقال الوجود المشهود يلزمه أحد هذه الأقسام ، إنما يلزمه واحد منها معين وهو النقص .

الوجه الثالث : أن هذا الذي ذكره إنما هو فيما تقدم وجوده ويفرض مع العالم ، ومعلوم أنما يقدر وجوده ويفرض لا يعلم حكمه بالحس ولا بالبديهة كما يعلم حكم الموجود المشهود المحسوس مع الموجود المشهود المحسوس ؛ فإن تلك الحجة مبناها على ما علم بالحس والضرورة . ثم النظر هل ذلك معلل بما يتناول الوجود الواجب ، أو بما يخص غيره . وأما الموجودات المقدرة فحكمها لا يعلم بحس ولا ضرورة ، وإنما يعلم بالقياس على ما علم وجوده .

« ثانية » هذا
التقسيم باطل
فليس نظير حجة
المبينة .

« ثالثة » ان ما
يقدر وجوده لا
يعلم حكمه
بحس ولا ضرورة

الوجه الرابع : أن هذا إذا كان في الوجود المقدر مع العالم فذلك الموجود إما أن يكون هو الله أو غيره . فان كان غيره فقد علم أنه معدوم ، لأن كل ما يقدر وجوده سوى الله فهو من العالم ، فلا يمكن تقدير موجود غير الله خارج عن مجموع خلقه . وان كان المراد بهذا الموجود هو الله كان المعنى أن الله لا يخلو إما أن يكون أكبر من العالم أو اصغر أو بقدره . واذا كان هذا هو المعنى المقدر . فاحتجاجة بهذا على أن الباري موصوف بأحد هذه الأقسام هو استدلال بالشيء على نفسه ، فالدليل هو غير المدلول ، ويكون التقدير أن الرب الموجود مع العالم : إما أن يكون مساوياً له ، أو أكبر أو اصغر . وإذا كان كذلك فهو إما أن يكون مساوياً أو أكبر ، أو اصغر . ومعلوم أن هذا باطل ، فضلاً أن يكون نظير الحجة .

هذا من
الاستدلال
بالشيء على
نفسه .

وقد ظهر بما نبهنا عليه في الكلام على هذه الحجة أن قوله : ونحن بعد أن بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الأسئلة القاهرة ، والاعتراضات القادحة . ليس الأمر كما قاله ؛ فان الحجة لم يستوف تقريرها كما يجب ، وليس ما ذكره من الاعتراض كما زعم . هذا مع أننا لم نستوف الكلام في تقريرها ولا في الأجوبة عن أسئلتها ؛ لأن المقصود حكاية ما ذكره هو من الحجة ، وذكر ما ينبه على الحكم العادل بينه وبين خصومه .

فصل

قال الرازي : « الشبهة الثالثة » للكرامية في اثبات كونه تعالى في الجهة .

قالوا : ثبت أنه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئي أو مواجهة شيء هو في حكم مقابلته ، وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة . قال :

قوله : (الشبهة
الثالثة)
للكرامية في
اثبات كونه في
الجهة أنه تجوز
رؤيته .

والجواب اعلم أن المعتزلة والكرامية توافقوا على أن كل مرئي لا بد وأن يكون في جهة ، إلا أن المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب أن لا يكون مرئياً ، والكرامية قالوا لكنه مرئي ، فوجب أن يكون في الجهة . واصحابنا نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئي فانه مختص بالجهة ؛ بل لا نزاع أن الأمر في الشاهد كذلك ، فلم قلتم إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك .

وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . فان كانت بديهية لم يكن في إثبات كونه مختصاً بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس مختص بالجهة ، وثبت أن الباري جل وتعالى قائم بالنفس ، فوجب القطع بأنه تعالى مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . فاذا كان هذا الوجه حاصلًا في إثبات كونه تعالى في الجهة كان إثبات كونه في الجهة بكونه مرئياً ثم اثبات أن كل ما كان مرئياً فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان .

وأما إن قلنا إن قولنا : كل مرئي فهو مختص بالجهة . ليست مقدمة بديهية ؛ بل هي مقدمة استدلالية ، فحينئذ ما لم يذكروا على صحتها دليلاً تصير هذه المقدمة يقينية . وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا اذا كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرأي ، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا اذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز . فاذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أيضاً أن يقال إن المرئي في الشاهد وإن

وجب كونه مقابلاً للرأي إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك. (X)

والكلام على ما ذكره من وجوه :

أحدها : أنما ذكره عن المعتزلة والكرامية ليس هو قولهم فقط ؛ بل قول عامة طوائف بني آدم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين والصابئين ، وهو قول جماهير مثبتى الصفات ونفاتها ، ولا يعرف القول باثبات الرؤية مع نفي كون الله تعالى فوق العالم الا عن هذه الشذمة وهم بعض اتباع الأشعري ومن وافقهم ، وليس ذلك قول أئمتهم كما يقول هؤلاء ، وان كانوا هم وغيرهم يقولون إن في كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافاً فقد قدمنا أن تناقض من كان الى الاثبات أقرب هو أقل من تناقض من كان الى النفي أقرب ، وقد علمنا أن العلم بأنه فوق العالم أعظم من العلم بأنه يرى ، فعلم ذلك بالعقل أعظم في الطرق البديهية والقياسية ، وعلم ذلك بالسمع أعظم لما في الكتاب والسنة من الدلالات الكثيرة التي لا يحصيها إلا الله على أن الله فوق .

الجواب « أولا »
انما ذكره
عن الكرامية
والمعتزلة ليس
قولهم وحدهم .

ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والاثبات ، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية ، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم ، ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة في اثبات الرؤية . وعند التحقيق فهم موافقون المعتزلة ، انما يثبتون من ذلك نحو ما أثبتته المعتزلة من الزيادة في العلم ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة في الرؤية أو يقول قريباً منه ؛ ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي .

متأخرو
الأشعرية الذين
يثبتون الرؤية
دون العلو
يناقون المثبتة
وحقيقة قولهم
قول المعتزلة .

فعلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطن المعتزلة الجهمية المعطلة ، وإن كان ظاهرهم ظاهر أهل الاثبات ، كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية وإن تظاهروا بالرد عليهم ، والملاحدة حقيقة أمرهم حقيقة من يحدد الصانع بالكلية . هذا لعمرى عند التحقيق . وأما عوام الطوائف وإن كان فيهم فضيلة وتميز فقد يجمعون بين المتناقضات تقليداً وظناً ؛ ولهذا لا يكونون جاحدين وكافرين مطلقاً ؛ لأنهم يثبتون من وجه وينفون من وجه ، فيجمعون بين النفي والاثبات .

قال الأشعري في « الابانة » : (باب الرد على الجهمية في فهم علم الله وقدرته) قال الله تعالى : (أنزله بعلمه) وقال سبحانه : (وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه) وذكر العلم في خمسة مواضع من كتابه فقال سبحانه : (فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله) وقال سبحانه وتعالى : (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وذكر تعالى القوة ، فقال : (أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة) وقال سبحانه : (ذو القوة المتين) وقال الله تعالى : (والسمااء بنيناها بأيد) . قال وزعمت الجهمية والقدرية أن الله عز وجل لا علم له ولا حياة ولا سمع ولا بصر . وأرادوا أن ينفوا أن الله عالم قادر حي سميع بصير فمنعهم خوف السيف من اظهارهم ذلك فأتوا بمعناه لأنهم إذا قالوا لا علم ولا قدرة لله فقد قالوا ليس بعالم ولا قادر ووجب ذلك عليهم . وهذا إنما أخذوه عن أهل الزنادقة والتعطيل ؛ لأن الزنادقة قال كثير منهم : ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ، فلم تقدر المعتزلة ان تفصح بذلك فأتت بمعناه ، وقالت ان الله عالم قادر حي سميع بصير من طريق التسمية من غير أن ثبت له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً (١) .

(١) وفي الابانة : من غير أن يثبتوا له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر .

وهؤلاء الذين ذكر قولهم قالوا ليس بعالم ولا قادر ، ولا حي ولا سميع ولا بصير ، وهؤلاء شر من الذين تقدم ذكرهم وحكاية الرازي قولهم الذين يقولون : لا نقول موجود ولا معدوم ، ولا حي ولا ميت ، ولا عالم ولا جاهل . فان أولئك امتنعوا من التسمية بالضدين ؛ لم ينفوا أن يكون هو تعالى في نفسه موصوفاً بأحدهما ، فهؤلاء الذين نفوا ذلك أعظم من أولئك . وقد أخبر أن قول المعتزلة مأخوذ من هؤلاء (١) .

وكذلك قال في كتاب « المقالات » لما قال : وهذا ذكر اختلاف الناس في الأسماء والصفات ، فقال : الحمد لله الذي بصرنا خطأ الخاطئين ، وعمى العميين ، وحيرة المتحيرين ، الذي نفوا صفات الله رب العالمين ، وقالوا إنه جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له ، وأنه لا علم له ، ولا قدرة له ، ولا حياة له ، ولا سمع له ولا بصر له ، ولا عز له ، ولا جلال له ، ولا عظمة له ، ولا كبرياء له . وكذلك قالوا في سائر صفات الله التي توصف لنفسه . قال : وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل [ليس] بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا قديم ، وعبروا عنه . بأن قالوا نقول : عين لم تزل . ولم يزيدوا على ذلك غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهر من ذلك ولأفصحوا به ؛ غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك . قال : وقد أفصح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم ، فزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير في الجاز لافي الحقيقة . ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان يزعم أن الباري تعالى عالم قادر سميع بصير حكيم جليل

(١) وانظر تفاصيل مقالات النفاة في أول الرسالة « التدمرية » .

في حقيقة القياس. قال : وقد اختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتت فيه أهواؤهم واضطربت فيه أقاويلهم . ثم ذكر بينهم نزاعاً كثيراً ليس هذا موضعه .

وقال شيخ الاسلام أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في كتاب « ذم الكلام (١) » في آخره لما عقد باباً في ذكر هؤلاء الأشعرية المتأخرين فقال (باب في ذكر كلام الأشعري) : ولما نظر المبرزون من علماء الأمة وأهل الفهم من أهل السنة طوايا كلام الجهمية وما أودعته من رموز الفلاسفة ولم يقع منهم الا على التعطيل البحت ، وأن قطب مذهبهم ومنتهى عقدهم ما صرحت به رؤوس الزنادقة قبلهم : ان الفلك دوار ، والسماء خالية ، وأن قولهم انه تعالى في كل موضع وفي كل شيء ، ما استثنوا جوف كلب ولا جوف خنزير ولا حشا فرارا من الاثبات ، وذهابا عن التحقيق ، وأن قولهم سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، عليم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، إله بلا نفس ولا شخص ولا صورة؛ ثم قالوا لا حياة له ، ثم قالوا : لا شيء ؛ فانه لو كان شيئاً لأشبه الأشياء ، حاولوا مقال رؤوس الزنادقة القدماء إذ قالوا : الباري لا صفة له ولا لصفة، خافوا (٢) على قلوب ضعفاء المسلمين وأهل الغفلة وقلة الفهم منهم ؛ إذ كان ظاهر تعلقهم بالقرآن اعتصاماً به من السيف (٣) واجتناباً به منهم ؛ وإذ هم يرون (٤) التوحيد ويخاضون (٥) المسلمين ، ويحملون الطيالة ، فافصحوا بمعائبهم ، وصاحوا بسوء ضمائهم ، ونادوا على خبايا نكتهم ، فيا طول ما لقوا في أيامهم من سيوف الخلفاء ، وألسن العلماء، وهجران الدهماء ، فقد شحنت كتاب «تكفير الجهمية» من مقالات علماء الاسلام، ورن الخلفاء فيهم، ودق عامة أهل السنة عليهم، واجماع

(١) وتقدمت الإشارة الى ترجمة مؤلفه وكتابه وهذا النقل عنه في المجلد الاول .

(٢) كذا بالأصل . ولعله خفوا . من الخفاء .

(٣) وإن اعتصاماً الخ . وتقدمت هذه الجملة بلفظ : وإن كان اعتصاماً الخ .

(٤) تقدمت هذه الكلمة : يوردون . وهي أصح كما تقدم .

(٥) لعله : ويخادعون .

المسلمين على اخراجهم من الملة ، ثقلت عليهم الوحشة ، وطالت الذلة ، وأعيتهم الحيلة الا أن يظهروا الخـلاف لأوليهم والرد عليهم ، ويصبغوا كلامهم صبغا تكون ألوح للأفهام ، وأنجح في العوام من أساس أوليهم ، تحدوا بذلك المساغ ، وليتخلصوا من خزي الشناعة فجاءت بمخاريق ترائنا للعين بغير ما في الحشايا ، ينظر الناظر الفهم في جذرها فيرى فخ الفلسفة يكسى لهاء السنة ، وعقد الجهمية ينحل ألقاب الحكمة ، يردون على اليهود قولهم (يد الله مغولة) فينكرون الغل وينكرون اليد فيكونوا أسوأ حالا من اليهود ، لأن الله سبحانه أثبت الصفة ونفى العيب ، واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب ، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا العيب (١) . ويردون على النصارى في مقاتلهم في عيسى وأمه فيقولون : لا يكون في المخلوق غير المخلوق (٢) فييطلون القرآن ، فلا يخفى على ذوي الأبواب أن كلام أولهم وكلام آخرهم كخيطة السحارة (٣) فاسمعوا الآن يا ذوي الأبواب ، وانظروا ما فضل هؤلاء على أولئك : أولئك قالوا قبيح الله مقالهم : إن الله موجود بكل مكان . وهؤلاء يقولون : ليس هو في كل مكان ولا يوصف بأين . وقد قال المبلغ عن الله عز وجل لجارية معاوية بن الحكم رضى الله عنه « أين الله ؟ قالت : في السماء » الحديث . وقالوا : هو من فوق كما هو من تحت ، لا ندري أين هو ، ولا يوصف بمكان ، فليس هو في السماء ، وليس هو في الأرض ، وأنكروا الجهة ، والحد . وقال أولئك : ليس له كلام إنما خلق كلاما . وهؤلاء يقولون تكلم مرة فهو متكلم به منذ تكلم لم ينقطع الكلام ، ولا يوجد كلامه في موضع ليس هو به ، ثم يقولون : ليس هو في مكان ، ثم قالوا ليس له صوت ولا حروف . وقالوا : هذا زاج وورق ، وهذا صوف

(١) وتقدمت هذه الكلمة بلفظ : النعت . والصواب ما ذكر هنا .

(٢) أي يقولون : لو كان الذي في المصحف هو القرآن لكان مخلوقا لأن المداد والورق مخلوقان ، وبعضهم يقول بحلول الله في الأرض .

(٣) أي : السحرة .

وخشب ، وهذا إنما قصد النفس وأريده التفسير ، وهذا صوت القاري أما يرى حسن وغير حسن ، وهذا لفظه أو ماتراه مجازاً به . حتى قال رأس من رؤوسهم أو يكون قرآن من لبد . وقال آخر : من خشب ، فراوغوا فقالوا : هذا حكاية عبر بها عن القرآن ، والله تكلم مرة ولا يتكلم بعد ذلك ، ثم قالوا غير مخلوق ومن قال مخلوق كافر ، وهذا من نفوخهم يصطادون به قلوب عوام أهل السنة ، وإنما اعتقادهم أن القرآن غير موجود ، لفظية الجهمية المذكور بمرّة ، والجهمية الاناث بعشر مرات .

أولئك قالوا لاصفة ، وهؤلاء يقولون وجه كما يقال : وجه النهار ووجه الأمر ، ووجه الحديث ، وعين كعين المتاع ، وسمع كأذن الجدار ، وبصر كما يقال جدارهما يترايان . ويد كيد المنّة والعطية ، والأصابع كقولهم خراسان بين اصبعي الأمير ، والقدمان كقولهم : جعلت الخصومة تحت قدمي ، والقبضة كما قيل فلان في قبضتي أي أنا أملك أمره ، وقال الكرسي العلم ، والعرش الملك ، والضحك الرضى ، والاستواء الاستيلاء ، والنزول القبول ، والمهولة مثله ، شهبوا من وجه ، وأنكروا من وجه ، وخالفوا السلف ، وتعدوا الظاهر ، فردوا الأصل ولم يثبتوا شيئاً ، ولم يبقوا موجوداً .

ولم يفرقوا بين التفسير والعبارة باللسنة فقالوا لا نفسرها بنجربها عربية كما وردت وقد تأولوا تلك التأويلات الخبيثة ، وأرادوا بهذه الخرقّة أن يكون عوام المسلمين بعد غيابا عنها ، واعيا ذهابا منها ، ليكونوا أوحش عند ذكرها وأشمس عند سماعها ، وكذبوا بل التفسير أن يقال وجه ثم لا يقال كيف (١) وليس كيف في هذا الباب من مقال المسلمين . فأما العبارة فقد قال الله تعالى (وقالت

(١) بالأصل : ثم يقال كيف .

اليهود يد الله مغلولة غات أيدهم) وإنما قالوها هم بالعبرانية فكأها عنهم بالعربية ، وكان رسول الله ﷺ يكتب كتابه بالعبرانية فيها أسماء الله وصفاته فيعبر بالألسنة عنها ويكتب اليه بالسريانية فيعبر له زيد بن ثابت رضى الله عنه بالعربية ، والله تعالى يدعى بكل لسان باسمه فيجيب ، ويحلف بها فيلزم ، وينشد فيجاز ، ويوصف فيعرف .

ثم قالوا ليس ذات الرسول ﷺ بحجة ، وقالوا ما هو بعد ما مات بمبلغ فلا يلزم به الحجة . فسقط من أقاويلهم على ثلاثة أشياء : أنه ليس في السماء رب ، ولا في الروضة رسول ، ولا في الأرض كتاب . كما سمعت يحيى بن عمار يحكم به عليهم ، وإن كانوا موهوها ووروا عنها واستوحشوا من تصريحها فان حقاقتها لازمة لهم ، وابطلوا التقليد فكفروا آباءهم وامهاتهم وازواجهم وعوام المسلمين ، وواجبوا النظر في الكلام ، واضطروا اليه الدين بزعمهم ، فكفروا السلف . وقالت طائفة منهم الفرض لا يتكرر فأبطلت الشرائع ، وسماوا الاثبات تشبيها ، فعابوا القرآن ، وضلوا الرسول ، فلا تكاد ترى منهم رجلا ورعاً ، ولا للشريعة معظماً ، ولا للقرآن محترماً ، ولا للحديث موقراً ، سلبوا التقوى ، ورقة القلب ، وبركة التعبد ، ووقار الخشوع واستفضلوا الرسول بالنظر ، فلا هو طالب آثاره ، ولا يتبع أخباره ، ولا يناضل على سننه ، ولا هو راغب في أسوته ، يتقلد مرتبة العلم وما عرف حديثاً واحداً ، تراه يهزأ بالدين ، ويضرب له الأمثال ، ويتلعب بأهل السنة ، ويخرجهم أصلاً من العلم ، لا تنفر لهم عن بطانة إلا خانتك ، ولا عن عقيدة إلا رابتك ، ألبسوا ظلمة الهوى ، وسلبوا نعمة الهدى ، فتنبوا عنهم الأعين ، وتشمئز منهم القلوب .

قالوا : وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن اسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي ، وقد سمعت محمداً العمري النسابة ، أنبأنا المعافى ،

سمعت أبا الفضل الحارثي القاضي بسرجس يقول : سمعت زاهر بن أحمد يقول :
اشهد لمت ابو الحسن الأشعري متحيراً بسبب مسألة تكافؤ الأدلة ، فلا جرى
الله امرأاً أناط مخاريقه بمذهب الامام المظلي رحمه الله تعالى ، وكان من أبر
خلق الله قلباً ، وأصونهم سمياً ، وأهداهم هدياً ، وأعقهم علماً ، وأقلهم تعمقاً ،
وأوقرهم للدين ، وابعدهم من التنطع ، وانصحهم نطق الله جزاء خير . قال :
فرأيت قوماً منهم يجتهدون في قراءة القرآن وحفظ حروفه والاكثر من ختمه
ثم اعتقاده فيه ما قد بيناه ، اجتهاد روغان كالخوارج . وذكر باسناده من حديث
سفيان الثوري ، عن الصلت بن بهرام ، عن المنذر بن هوزة ، عن خرشة
ابن الحر ، أن حذيفة بن اليمان قال : إنا آمننا ولم نقرأ ، وسيجيء قوم
يقرؤون القرآن ولا يؤمنون . وباسناده من حديث زيد بن أبي أنيسة ، عن
القاسم بن عون ، قال سمعت ابن عمر يقول : لقد عشنا برهة من دهرنا وان أحدنا
يؤتى الايمان قبل القرآن . وباسناده من حديث اسماعيل بن مهاجر ، عن أبيه ،
عن ابن عمر قال : إنا كنا صدور هذه الأمة ، وكان الرجل من خيار أصحاب
رسول الله ﷺ وصالحهم وما يقيم إلا سورة من القرآن أو شبه ذلك ، وكان
القرآن قد ثقل عليهم ، رزقوا علماً به او عملاً (١) وان آخر هذه الأمة يخفف
عليه القرآن حتى يقرأه الصبي والعجمي لا يعلمون شيئاً منه . قلت : ومثل ذلك
معروف عن جندب بن عبد الله البجلي أنه قال : أوتينا الايمان قبل أن نقرأ
القرآن ، ثم أوتينا القرآن فازددنا ايماناً ، وانكم تؤتون القرآن قبل الايمان
فتوسل أحدكم (٢) .

(١) صوابه : وعملاً .

(٢) بياض بالأصل أكثر من نصف صحيفة . وهذا النقل قد تقدم في المجلد الاول

(ص ٢٧٠) الى قوله : وقد شاع في المسلمين الخ .

والاستشهاد ، كامل في الموضوعين .

وهذا الرازي لما ذكر مسألة الرؤية في « نهايته » وذكر فيها حجج النفاة والمثبتة كان ما ذكره من حجج النفاة العقلية والسمعية أظهر مما ذكره من حجج المثبتة ، وهذه عادته في كثير من مناظراته يحتج للباطل من السفسطة وفروعها بما لا يحتج بمثله للحق . وقال في مسألة « الرؤية » بعد أن ذكر مسالكها العقلية : فظهر من مجموع ما ذكرناه أن الأدلة العقلية ليست قوية في هذه المسألة . قال : واعلم أيضاً أن التحقيق في هذه المسألة أن الخلاف فيها يقرب أن يكون لفظياً ، وسنبينه إن شاء الله تعالى .

اعترافه بأن
خلافهم مع
المعتزلة في
الرؤية قريب
من اللفظي .

الوجه الثاني : أن هذا الرجل قد اعترف هو ومن يوافقه أن الرؤية التي دل عليها الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ؛ بل الإدراك المنفي عن الله في قوله : (لا تدركه الأبصار) يدل على أن الله تعالى في الجهة ، وذلك يقتضي دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين : على رؤية الله تعالى ، وعلى أنه في الجهة . وذكر اعتراف فضلاء المعتزلة بأن النبيين كانوا يعتقدون ذلك .

« ناذية » اعترافه
هو والمعتزلة
بأن الرؤية التي
دل عليها الشرع
والإدراك المنفي
يدلان على أنه في
جهة .

أما « الأول » فإنه لما ذكر الحجج السمعية التي للمعتزلة على نفي الرؤية قال : وهذه الشبه أربع : « الأولى » وهي الأقوى التمسك بقوله تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) . قال : واعلم أن هذه الآية تارة يتمسكون بها على أنه تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة . وتارة على استحالة كوننا رائيين له . أما الوجه « الأول » فانما يتم باثبات أمور أربعة : « أحدها » أن إدراك البصر هو الرؤية . قال ويدل عليه أمران : « أحدهما » : أنه لا فرق في اللغة بين أن يقال رأيت فلانا يبصري وبين أن يقال : أدر كته ببصري . كما لا فرق بين أن يقال : أدر كته بأذني . وبين أن يقال : سمعته بأذني . « ثانيهما » أن أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، وذلك يدل على أن العرب يستعملون إدراك البصر بمعنى الرؤية . وروي عن عائشة

لما بلغها أن كعباً قال : إن محمداً رأى ربه . أنكرت ذلك ، وقالت : ثلاث من حدثك بهن فقد كذب : من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد اعظم الفرية على الله ، قال تعالى : (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) قال : وري عن ابن عباس مثل ذلك .

ثم قال في الجواب عن هذا : لأن نعلم أن ادراك البصر عبارة عن نفس الرؤية . بيانه هو أن الادراك غير موضوع لحقيقة الرؤية أصلاً ؛ لكنه مستعمل في رؤية الشيء المحدود بطريق المجاز (١) ومتى كان كذلك لم يلزم من الآية هاهنا نفي الرؤية . وإنما قلنا إن الادراك غير موضوع للرؤية حقيقة ، لأن لفظ الادراك حقيقة في غير الرؤية فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية ، إنما قلنا إن الادراك غير حقيقة في الرؤية لأنها حقيقة في اللحوق والبلوغ سواء كان في المكان كما في قوله قوله تعالى : (قال أصحاب موسى إنا لمدركون) أو في الزمان كما يقال : أدرك قتادة الحسن ، أو في صفة وحالة كما يقال : أدرك الكلام . وأدركت الثمرة إذا نضجت . وأيضاً فإنه يقال : أدركت ببصرى حرارة الليل وان كانت الحرارة لا ترى . فعلمنا أن الادراك حقيقة في غير الرؤية ، فوجب أن لا يكون حقيقة في الرؤية لئلا يؤدي إلى الاشتراك الذي هو خلاف الأصل .

وإنما قلنا : إن الادراك لا يستعمل مجازاً إلا في رؤية الشيء المنتهى لوجهين « أحدهما » أنا لما أبصرنا الشيء المنتهى فكان البصر على بعده من ذلك المرئي يتناول ولم يتناوله غيره ، فخرى في ذلك مجرى من قطع المسافة إلى شيء حتى بلغه ووصل إليه ، فلما توهم في هذا النوع من الابصار معنى اللحوق سمي ادراكاً . فأما إدراكنا للشيء الذي لا يكون في جهة أصلاً فإنه لا يتحقق فيه معنى البلوغ ، فلا جرم لا يسمى إدراكاً . « الثاني » . إن الاسم إنما يوضع لما يكون معلوماً

لواضع ، والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود . أما عند الخصم فلا أن الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة ، وأما عندنا فانه وإن أمكن الا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً للعرب ولا متصوراً لهم . واذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الادراك إلا لرؤية الشيء الذي في جهة . فثبت بما ذكرناه أن الادراك لو أفاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي ، وهذا هو المراد من قول قدماء الأصحاب : الادراك هو الاحاطة بالمرئي .

واذا ثبت أن الادراك لا يفيد الا رؤية مخصوصة لم يلزم من نفي الادراك نفي مطلق الرؤية ؛ لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . وأما قوله : العرب لا تفرق بين الرؤية وبين الادراك . قلنا إن ادعيت ذلك في مطلق الرؤية فهو ممنوع ، ودليله ما مضى . وان ادعيت ذلك في رؤية مخصوصة فهو مسلم ، ولا يضرنا قوله : أهل اللسان فهموا من هذه الآية نفي الرؤية ، فدل على أن ادراك البصر هو الرؤية . قلنا وقد نقل أيضاً أن كثيراً من السلف فهموا الرؤية من قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) مع أن النظر عندكم ليس هو الرؤية ، وكذلك هاهنا .

قلت : فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود ، وأن رؤية ماليس في الجهة لم يكن معلوماً لهم ولا متصوراً لهم ، واذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي ﷺ أنه قال : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لاتضامون في رؤيته » وقال أيضاً : « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس صحوا ليس دونها سحاب ، و كما ترون القمر صحوا ليس دونه سحاب » وثبت اتفاق سلف الأمة على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة ، وقد أخبر أن العرب المخاطبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك إلا رؤية

ما كان في الجهة ، وأن ما سوى ذلك لم يكن معلوما ولا متصوراً لهم من لفظ الرؤية ، ومع هذا فالنبي ﷺ وأهل الاجماع من الصحابة والتابعين أخبروا والخلق بأنهم يروا ربهم ، ولم يقولوا برؤية في غير جهة ولا ما يؤدي هذا المعنى بل قال : « كما ترون الشمس والقمر » فمثل رؤيته بالرؤية لما هو في جهة : علم بالاضطرار أن الرؤية التي دل عليها نصوص الرسول واجماع السابقين هي الرؤية التي كان الناس يعرفونها ، وهي لما يكون في الجهة ، وهذا بين .

وأيضاً فقد أخبر أن ما لا يكون في جهة لا تسمى رؤيته إدراكاً ، وأن لفظ الادراك إذا أريد به الرؤية فهي رؤية مخصوصة ، وهي رؤية المتناهي الذي يكون في جهة . فأما الشيء الذي لا يكون في جهة فلا تسمى رؤيته إدراكاً . وإذا كان كذلك فيكون قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) أي متناهيًا لا تحيط به ولا تدركه متناهيًا محدوداً ، وهذا الذي ذكره جيد وإن كان لم يستوف حجته ؛ فإن أئمة السلف بهذا فسروا الآية . وما ذكرته المعتزلة عن ابن عباس أنه تأول الآية على نفي الرؤية كذب على ابن عباس ؛ بل قد ثبت عنه بالتواتر أنه كان يثبت رؤية الله ، وفسر قوله تعالى : (لا تدركه الأبصار) بأنها لا تحيط . وضرب المثل بالسما فقال : ألسنت ترى السماء ؟ فقال : بلى . فقال : أكلها ترى ؟ قال لا . قال : فالله أعظم .

وإذا كان كذلك فمعلوم أن الله نفي إدراك الابصار له ؛ لم ينف إدراكه هو لنفسه ، ولم ينف مطلق الرؤية ، فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً ليس الممتنع الاحاطة دون الرؤية باحاطة لم ينف هذا الخاص وهو الادراك من الأبصار دون ادراكه هو ودون رؤية الأبصار ؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص ، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ؛ بل يقتضى جواز الخاص أو إيهامه ؛

لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه أو لا يقدر على إفناء ذاته وصفاته ؛ فان هذا غير مقدر لابنى آدم ولا غيرهم ؛ بل هو ممتنع فى نفسه ، وكذلك لا يقال : الأدميون لا يقدر على إعدامه أو إماتته أو على سلب قدرته وعلمه ونحو هذا ؛ لأن هذه الأمور ممتنعة فى نفسها لا يختص بنو آدم بنفى الاقتدار عليها ؛ بل تخصيصهم بذلك يوم أنه هو يقدر على ذلك ، وهذا كلام باطل ؛ فان هذا ليس بشيء أصلاً حتى تكون رؤية الله عند النفاة هى من باب الممتنعات مثل عدمه وموته واحداثه ونحو ذلك ، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد فقط كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يعدمونه ولا يميّتونه ؛ بل تخصيصهم بنفى إدراك أبصارهم له يقتضى أنه هو يدرك نفسه .

وإذا كان كذلك ولفظ الإدراك يقتضى الرؤية الخاصة لمن يكون فى جهة علم أن الآية دلت على أنه كذلك .

وأما ما ذكره عن فضلاء « المعتزلة » فانه أورد سؤال أبي الحسين البصرى وأتباعه ، وهو : أن موسى عليه السلام يجوز أن لا يكون علماً باستحالة الرؤية . وقال فى الجواب : قوله : لم لا يجوز . يقال : إن موسى عليه السلام كان جاهلاً باستحالة الرؤية عليه . قلنا لوجوه ثلاثة : « الأول » : الاجماع على أن علم الأنبياء بالله وصفاته أتم من علم غيرهم بذلك ، فلا يشك أحد أن دعوى الاجماع فى ذلك أظهر من دعوى اجماع الصحابة على العمل بالقياس وأخبار الآحاد ، فاذا خصصنا هذه الأصول بالاجماع فلا نرى يتمسك بالاجماع هاهنا أولى . « الثانى » : أن قبل ظهور أبي الحسين لم ينسب أحد من الأئمة موسى عليه السلام إلى الجهل ؛ بل الناس كانوا بين المعترف بصحة الرؤية وبين المنكر

متأولين لهذه الرؤية : إما على سؤال رؤية الآية ، أو على أنه عليه السلام سأل الرؤية لقومه . وإذا كان كذلك كان ابو الحسين مسبقاً بهذا الاجماع فيكون سؤاله مردوداً . « الثالث » : هو أن أبا الحسين يدعي العلم الضروري بأن المرئي يجب أن يكون مقابلاً للرأى أو لآلة الرؤية ، والعلم الضروري حاصل بأن ما كان مقابلاً للجسم فهو مختص بجهة وتحيز ، فهذان العلمان الضرريان إن كانا حاصلين لموسى عليه السلام فيلزم من اعتقاد صحة رؤية الله اعتقاده لكونه جسماً متحيزاً . قال : وذلك ما لا يجوز بالاتفاق على الأنبياء عليهم السلام ؛ لأن تجويزه يمنع من العلم بحكمته عند أبي الحسين ، وإذا لم يحصل عنده العلمان الضرريان كان ذلك قادحاً في كونه عليه السلام عاقلاً ، وذلك لا يقوله عاقل ؛ فضلاً عن المسلم .

قلت : فهذا الذي ذكره عن أبي الحسين واتباعه وهم فضلاء المعتزلة قد تضمن أن موسى عليه السلام سأل الله أن يراه بالبصر ، وهم يقولون يعلم العاقل بالضرورة أن المرئي لا يكون إلا في جهة ، ويعلم العاقل بالضرورة أنه لا يكون في الجهة الا الجسم المتحيز ، وذلك يقتضى أن موسى عندهم كان يعتقد أن الله في جهة ، وأنه جسم .

وأما قول هذا : بالاتفاق لا يجوز. أي بالاتفاق بينه وبين الشيخ أبي الحسين ؛ لكن هذا الاتفاق ليس بحجة بالاجماع .

الوجه الثالث : أن كون الرؤية مستلزماً لأن يكون الله بجهة من الرأى أمر ثبت بالنصوص المتواترة ، ففي الصحيحين وغيرها الحديث المشهور عن انزهري قال : أنا سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي ، أن أبا هريرة أخبرهما : « أن الناس قالوا يا رسول الله هل ترى ربنا يوم القيامة ، فقال رسول الله ﷺ :

«ثالثاً» استلزام
الرؤية لكونه
تعالى في جهة من
الرأى .

هل تضامون في رؤية الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا. قال: فهل تمارون في رؤية القمر ليس دونه سحاب؟ قالوا: لا يارسول الله. قال فانكم ترونه كذلك» وذكر الحديث بطوله، قال أبو سعيد اشهد لحفظته من رسول الله ﷺ، وهكذا هو في الصحيحين من حديث زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد قال: «قلنا يارسول الله هل نرى ربنا؟ قال: هل تضارون في رؤية الشمس اذا كان صحواً؟ قلنا: لا يارسول الله. قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر اذا كان صحواً؟ قلنا لا. قال: فانكم لا تضارون في رؤية ربكم الا كما تضارون في رؤيتهما» وصاق الحديث بطوله، وفي صحيح مسلم من حديث سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: «قال ناس يارسول الله أنرى ربنا يوم القيامة؟ قال: فهل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحاب؟ قالوا: لا. قال: فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحاب؟ قالوا لا. قال والذي نفسي بيده لا تضارون في رؤيته الا كما تضارون في رؤية أحدهما (١)» وذكر الحديث بطوله.

فهذا فيه مع إخباره أنهم يرونه إخبارهم أنهم يرونه في جهة منهم من وجوه: «أحدها» أن الرؤية في لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم. فأما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه فضلاً عن أن يكون اللفظ يدل عليه كما قد اعترف هو بذلك فيما تقدم وهو أيضاً، فانك لست تجد أحداً من الناس يتصور وجود موجود في غير جهة، فضلاً عن أن يتصور أنه يرى، فضلاً عن أن يكون اسم الرؤية المشهور في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة.

الوجه الثاني أنه قال: «فانكم ترون ربكم كما ترون الشمس صحواً وكما ترون القمر صحواً» فشبّه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر، وليس ذلك

(١) وفي الهامش كرر الناسخ بعض لفظ هذا الحديث.

تشبيهاً للمرئي بالمرئي ؛ ومن المعلوم أنه اذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر
وجب أن يرى في جهة من الرائي ، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك ؛ فانه
لو لم [يكن] كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة تتأولها على ما يتأول من يقول بالرؤية
في غير جهة . أما بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحواً ورؤية البدر صحواً ،
ويقول « إنكم ترون ربكم كذلك » : فهذا لا يمكن أن يتأول على الرؤية
التي يزعمونها ؛ فان هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة ، ولا مجازاً .

الوجه الثالث : أنه قال : « هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ،
وهل تضارون في القمر ليس دونه سحاب » فشبّه رؤيته برؤية أظهر المرئيات
إذا لم يكن ثم حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي . ومن يقول
إنه يرى في غير جهة يتمتع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم ؛
إذ الحجاب لا يكون إلا الجسم ولما يكون في جهة ، وهم يقولون : الحجاب عدم
خلق الادراك في العين ، والنبي ﷺ مثل رؤيته برؤية هذين النورين
العظيمين إذا لم يكن دونها حجاب .

الوجه الرابع : أنه أخبر أنهم « لا يضارون في رؤيته » وفي حديث آخر
« لا يضامون » ونفي الضير والضيم إنما يكون لا مكان لحوقه للرائي ، ومعلوم أنما
يسمونه رؤية وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي لا فوقه ولا شيء من جهاته
لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتى ينفي ذلك ؛ بخلاف رؤية ما يواجهه الرائي
ويكون فوقه فانه قد يلحقه فيه ضيم وضير : إما بالازدحام عليه أو كلال البصر
لخفائه كالهلال ، وإما لجلائئه كالشمس والقمر .

« رابعاً » أن ما
ليس في جهة لا
يتصور لحوق
الضيم والضير
في رؤيته .

ومثل هذا الحديث المشهور حديث قيس بن أبي حازم ، عن جرير بن
عبد الله البجلي ، قال « كنا جلوساً عند النبي ﷺ فنظر الى القمر ليلة البدر

فقال : إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون هذا لا تضارون في رؤيته ، فان استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها وقرأ : (فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » وهذا لفظ البخاري في بعض طرقه ، وفيه زيادة لفظ « عياناً » والا فبقية ألفاظ الحديث مستفيضة في الصحيحين وغيرهما . وفي الصحيحين من حديث يحيى بن سعيد ، ثنا سعيد بن أبي عروبة ، ثنا قتادة ، عن أنس ، عن النبي ﷺ قال : « يجتمع المؤمنون يوم القيامة فيلهمون ذلك ، فيقولون لو استشفعنا على ربنا فاراحنا من مكاننا هذا فيأتون آدم . فذكر الحديث إلى أن قالوا : اتوا محمداً عبد قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فيأتوني حتى استأذن على ربي فيؤذن لي ، فاذا رأيت ربي وقعت أو خرت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع محمد ، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فأحمده بتحميد يعلمنيه الله ، ثم اشفع فيجد لي حداً فادخلهم الجنة ، ثم أعود اليه الثانية فاذا رأيت ربي عز وجل وقعت أو خرت ساجداً فيدعني ما شاء الله أن يدعني ، ثم يقال لي ارفع رأسك ، قل يسمع ، وسل تعطه ، واشفع تشفع ، فارفع رأسي فأحمد ربي بتحميد يعلمنيه ، ثم أشفع فيجد لي حداً فادخلهم الجنة ، ثم أعود اليه الثالثة فاذا رأيت ربي وقعت أو خرت ساجداً لربي فيدعني ما شاء الله أن يدعني » فذكر الحديث .

فكون الرائي وهو النبي ﷺ يراه ، والرائي في مكان ولا يراه ، والرائي في مكان آخر ويعود الى ذلك المكان : دليل على أن المرئي يرى والرأي في مكان ، ولا يرى اذا كان الرائي في مكان آخر . وهذا الاختصاص لا يكون إلا بما يكون بجهة من الرائي ؛ بخلاف ما يسمونه رؤية فانها من جنس العلم لا اختصاص لها بكون الرائي في مكان دون مكان .

وأيضاً ففي الصحيحين عن أبي عمران الجوني ، عن أبي بكر بن عبد الله

ابن قيس وهو ابن أبي موسى الأشعري ، عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال : « جنتان من فضة آنتتها وما فيها وجنتان من ذهب آنتتها وما فيها ، وما بين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن » فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ما على وجهه من رداء الكبرياء . ومن يقول إنه يرى لا في جهة عنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تخلق في عينه ، لا يتصور عنده أن يحجب الرأي شيء منفصل عنه أصلا ، سواء فسر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب أو بحجاب منفصل عن الرب . فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء ن ذلك مانعاً من الرؤية ، ولا يمنع من رؤية الله عندهم إلا ما يكون في نفس الرأي . وكذلك قوله « في جنة عدن » سواء كانت ظرفاً له او للرداء ، فعلى التقديرين يخالف مذهب هؤلاء .

وأيضاً في صحيح مسلم عن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، عن صهيب ، قال قال رسول الله ﷺ : « إذا دخل أهل الجنة الجنة نودوا : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، قال فيقولون ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ، ويدخلنا الجنة ، قال فيكشف الحجاب فينظرون اليه ، فوالله ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب اليهم مما هم فيه ، ثم قرأ : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) فأخبر أنه يكشف الحجاب فينظرون اليه . ومن يقول يرى لافي جهة لا يقول إن بينه وبين الخلق حجاباً ، ولا يتصور أن يحتجب عن الخلق ، ولا أن يكشف الحجاب وقد صرحوا بذلك كله : قالوا لأن ذلك كله من صفة الجسم المتحيز . فاذا كان النبي ﷺ قد أخبر بذلك علم أنه يرى في الجهة ، وليست الرؤية التي أخبر بها ما يزعمونه من الأمر الذي لا يعقل الذي ينافقون فيه أهل الايمان .

وعن شعبة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن أبي رزين ،

قال قلت يا رسول الله « أرى ربنا يوم القيامة ؟ قال : نعم ، قال : وما آية ذلك في خلقه ؟ قال : أليس كلكم ينظر الى القمر ليلة البدر وإنما هو خلق من خلق الله ، الله اعظم وأجل » وفي رواية حماد بن سلمة ، عن يعلى بن عطاء ، عن وكيع بن عدس ، عن عمه أبي رزين ، قال : « قلت يا رسول الله : كلنا نرى الله يوم القيامة ؟ وما آية ذلك في خلقه ؟ قال : يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر مخلياً ؟ قلت بلى . قال : والله أعظم ، وذلك آيته في خلقه » رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، ولفظ أبي داود « قلت يا رسول الله : أكلنا يرى ربه » وفي رواية له « مخلياً به يوم القيامة ، وما آية ذلك في خلقه قال يا أبا رزين أليس كلكم يرى القمر » وفي رواية له « ليلة البدر مخلياً به ، قلت بلى قال والله أعظم » .

قال الخليل : سمعت أبا سعيد المصيصي الفقيه قال قال أبو صفوان رأيت المتوكل في النوم وبين يديه نار مؤججة عظيمة فقلت : يا أمير المؤمنين لمن هذه النار ؟ فقال : هذه لابني المنتصر لأنه قتلني ، وتدري لم قتلني ؟ لأني حدثته أن الله يرى في الآخرة . قال ابو سعيد وقال ابراهيم الحربي : هذه رؤيا حق . وذلك أن المتوكل كتب حديث حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس بيده ، عن عبد الأعلى ، وقال لا اكتبه إلا بيدي . فقد أخبر النبي ﷺ أن الله يرى يوم القيامة لما سأله ، وسأله عن آية ذلك في خلقه . والآية العلامة والدلالة وهو ما يعلم به ويدل على جواز ذلك ، فذكر له النبي ﷺ ما يدل بطريق قياس التنبيه والأولى ، وقد قدمنا غير مرة أن مثل هذا القياس في قياس الغائب على الشاهد هو مما ورد في الكتاب والسنة ، فقال : « أليس كلكم يرى القمر مخلياً به ليلة البدر ؟ قال : فالله أعظم وأجل » وقال « إنما هو خلق من خلق الله » « وذلك آيته في خلقه » .

وايادته ﷺ جواز الرؤية لجميع الخلق في وقت واحد وكل منهم يكون مخلياً به بالقياس على رؤية القمر مع قوله : « والله أعظم وأجل » دليل واضح على أن الناس يرونه مواجهة عيانا يكون بجهة منهم ، وإذا أمكن في بعض مخلوقاته أنه يراه الناس في وقت واحد كلهم يكون مخلياً به فالله أولى أن يمكن ذلك فيه فإنه أعظم وأجل .

الوجه الرابع : (١) أن كون الله يرى بجهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة مثل ما روى اللالكائي عن علي بن أبي طالب أنه قال : إن من تمام النعمة دخول الجنة والنظر الى الله في جنته . وعن عبد الله بن مسعود انه قال في مسجد الكوفة وبدأ باليمين قبل الحديث فقال : والله ما منكم من انسان إلا إن ربه سيخلو به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر ، قال فيقول ما غرك بي يا ابن آدم (ثلاث مرات) ما ذا أجبت المرسلين (ثلاثا) كيف عملت فيما عملت . وعن أبي موسى الأشعري أنه كان يعلم الناس سنتهم ، ودينهم قال فشخصت أبصارهم أو قال حرفوها عنه ، قال فما حرف أبصاركم عني ، قالوا الهلال أيها الأمير ، قال فذاك اشخص ابصاركم عني قالوا نعم قال فكيف اذا رأيتم الله جهرة . وعن معاذ بن جبل قال يحبس الناس يوم القيامة في صعيد واحد ، فينادي أين المتقون فيقومون في كنف من الرحمن لا يحتجب منهم ولا يستتر . قلت من المتقون قال قوم اتقوا الشرك وعبادة الأوثان وأخلصوا لله العبادة فيمرون الى الجنة .

وروى اللالكائي عن ابن وهب قال سمعت مالك بن أنس يقول :
الناظرون ينظرون إلى الله عز وجل يوم القيامة باعينهم . وعن أشهب قال : وسئل

(١) وهو الخامس بحسب عد الأوجه .

مالك عن قوله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) أينظر الله عز وجل ؟ قال : نعم ، فقلت : إن أقواماً يقولون ينظر ما عنده . قال : بل ينظر إليه نظراً ، وقد قال موسى : (رب أرني انظر اليك ، قال لن تراني) وقال الله : (كلا إنيهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) . وعن مالك أنه قيل له : إنيهم يزعمون أن الله لا يرى فقال : السيف ، السيف .

وقد تقدم كلام ابن الماجشون ، واحتججه أيضاً على الرؤية بحجابه عن الكفار . وعن الأوزاعي أنه قال : إني لأرجو أن يحب الله جهماً وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أوليائه ، حيث يقول : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) فجد جهم وأصحابه أفضل ثوابه الذي وعده أوليائه . وعن أبي الوليد مسلم قال : سألت الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي فيها الرؤية فقال : أمرها بلا كيف . وعن الربيع قال حضرت الشافعي وقد جاءتة رقعة من الصعيد فيها : ما تقول في قول الله (كلا إنيهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ؟ قال الشافعي : فلما أن حجب هؤلاء في السخط كان هذا دليلاً عن أنهم يرونه في الرضى ، قال الربيع : قلت : يا أبا عبد الله وبه تقول ، قال نعم ، وبه أدين الله ، لو لم يؤمن محمد بن ادريس أنه يرى الله لما عبد الله . وعن عبد الله بن المبارك قال ما حجب الله عنه أحداً إلا عذبه ثم قرأ (كلا إنيهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ثم إنيهم لصال الجحيم . ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون) قال بالرؤية .

وقال الشيخ أبو نصر السجزي في كتاب « الابانة » له : وأتممتنا رحمهم الله كسفيان الثوري ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، وحماد بن سلمة ، وحماد بن زيد ، وعبد الله بن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد بن حنبل ،

وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي : متفقون على أن الله سبحانه وتعالى بذاته فوق عرشه ، وأن علمه في كل مكان ، وأنه يرى يوم القيامة بالأبصار فوق العرش ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ، وأنه يغضب ويرضى ، ويتكلم بما شاء ، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء ، وهم منه برآء .

وروى الخلال في « كتاب السنة » قال حدثنا أبو بكر المروزي ، قال سألت أبا عبد الله عن أحاديث الرؤية فصحتها ، وقال قد تلقتها العلماء بالقبول ، لنسلم الخبر كما جاء . وعن حنبل بن إسحاق قال : سمعت أبا عبد الله يقول : أدر كنا الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً أحاديث الرؤية ، وكانوا يحدثون بها على الجمل ، يبرونها على حالها غير منكرين لذلك ولا مرتابين . وقال حنبل : قال أبو عبد الله : قال الله تعالى : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) فكلم الله موسى من وراء حجاب ، وقال : (رب أرني أنظر إليك) قال الله تعالى : (لن ترأى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترأى) فأخبر الله تعالى أن موسى عليه السلام يراه في الآخرة ، وقال عز وجل : (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يكون حجاب إلا لرؤية ، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد يراه ، والكفار لا يرونه . وقال حنبل في موضع آخر : القوم يرجعون إلى التعطيل في قولهم ينكرون الرؤية .

قال وسمعت أبا عبد الله يقول : قال الله عز وجل : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) قال أحاديث تروى في النظر حديث جرير بن عبد الله وغيره « تنظرون إلى ربكم » أحاديث صحاح وقال : (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)

وهي النظر إلى الله عز وجل . ثم قال ابو عبدالله : تؤمن بها ونعلم أنها حق . يعني أحاديث الرؤية . وتؤمن أن الله يرى ، يرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب . وسمعت أبا عبدالله يقول : قالت الجهمية إن الله لا يرى في الآخرة ونحن نقول إن الله يرى ، لقوله عز وجل (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقال الله تبارك وتعالى لموسى : (فان استقر مكانه فسوف تراني) فاخبر الله أنه يرى وقال النبي ﷺ « إنكم [سترون ربكم كما (١)] ترون هذا القمر وهذه الشمس » رواه جرير وغيره عن النبي ﷺ ، وقال : « كلكم يخلو به ربه » و : « إن الله يضع كنفه على عبده ، فيسأله ما عملت » هذه الأحاديث تروى عن رسول الله ﷺ تروى صحيحة ، وعن الله تبارك وتعالى أنه يرى في الآخرة ، وهذه أحاديث عن رسول الله ﷺ غير مدفوعة ، والقرآن شاهد أن الله يرى في القيامة ، وقول ابراهيم لأبيه : (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئاً) فثبت أن الله يسمع ويبصر ، وقال الله تعالى : (يعلم السر وأخفى) وقال : (إنني ممكنا أسمع وأرى) وقال أبو عبد الله : فمن دفع كتاب الله ورده والأخبار عن رسول الله ﷺ واخترع مقالة من نفسه وتناول برأيه فقد خسر خسراناً ميبساً . وسمعت أبا عبد الله يقول : من زعم أن الله لا يرى في الآخرة فقد كفر بالله ، وكذب بالقرآن ، ورد على الله أمره ، فيستتاب فان تاب والاقتل .

الوجه الخامس (٢) : أن أئمة هذا الرازي كالأشعري وغيره هو أيضاً ممن يثبت الرؤية والاحتجاب أن الله فوق العرش ، قال الأشعري في « مسألة العرش » : فقال سبحانه : (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال عز وجل : (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وقال سبحانه : (ثم دنى فتدلى

« سادساً » ان
كلام الأشعري
في الرؤية والعلو
يقضى تلازمهما
وهو الذي ذكره
الرازي عن
الكرامية .

(١) ما بين القوسين سقط على الناسخ وهو الشاهد من الأحاديث .

(٢) وهو السادس .

فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد
ما رأى . أقتارونه على ما يرى — إلى قوله — لقد رأى من آيات ربه الكبرى)
وقال تعالى : (يا عيسى أني متوفيك ورافعك إلي) وقال سبحانه : (وما قتلوه
وما صلبوه) (وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه) وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل
رفع عيسى إليه الى السماء ، ومن دعاء المسلمين جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز
وجل في الأمر النازل بهم أنهم يقولون : يا ساكن العرش . ومن حلفهم :
لا والذي احتجب بسبع سموات . قال الحافظ ابو العباس : وهذا مأخوذ من
قوله : إن الله خلق سبع سماوات ثم اختار العليا فسكنها (١) .

وقال عز وجل : (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ،
أو يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء) وقد خصت الآية البشر دون غيرهم ممن
ليس من جنس البشر ، ولو كانت الآية عامة للبشر وغيرهم كان أبعد من الشبهة
وإدخال الشك على من يسمع الآية أن يقول ما كان لأحد أن يكلمه الله إلا وحياً
أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا ، فيرتفع الشك والخيرة من أن يقول ما كان
لجنس من الأجناس أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا
ونزل أجناساً لم يعمهم بالآية ، فدل ما ذكرناه على أنه خص البشر دون غيرهم .

وقال الله عز وجل : (ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق) (ولو ترى إذ وقفوا
على ربهم) (ولو ترى إذ المجرمون ناكس رؤسهم عند ربهم) وقال سبحانه :
(وعرضوا على ربك صفا لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) . قال : كل ذلك
يدل على أن الله ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأن سبحانه مستو على عرشه
جل وعز عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، جل وعز عما يقول الذين لم يثبتوا له في وصفهم

(١) من قوله : قال الحافظ الى هنا . ليس في الابانة طبع المنيرية . وقد جمع ابن القيم
أحاديث الرؤية في كتابه « حادي الأرواح ص ٢١١ الى ٢٣٧ » .

حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم إياه وحدانية ؛ إذ كان كلامهم يؤول الى التعطيل
وجميع أوصافهم تدل على النفي في التأويل ، يريدون زعموا التنزيه ونفي التشبيه ،
فنعوذ بالله من تنزيهه بوجوب النفي والتعطيل (١) .

قال الله تعالى : (الله نور السماوات والأرض ، مثل نوره) فسمي نوراً .
والنور عند الأمة لا يخلو من أحد معنيين : إما أن يكون نوراً يسمع ، أو نوراً
يرى . فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى كان مخطئاً في نفيه رؤية ربه وتكذيبه
لكتابته وقول نبيه ﷺ . قال وروي (٢) عن عبد الله بن عباس أنه قال :
تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله ، فان ما بين كرسية الى السماء ألف
عام ، والله عز وجل فوق ذلك .

قال وروت العلماء أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال : إن العبد لا تزول قدماء من
بين يدي الله حتى يسأله عن ثلاث . وروت العلماء : « أن رجلاً أتى النبي ﷺ
بأمة سوداء فقال يا رسول الله اني أريد أن اعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها ؟
فقال النبي ﷺ أين الله ؟ فقالت : في السماء وأومئت بيدها الى فوق فقال النبي
ﷺ عند ذلك أعتقها فانها مؤمنة (٣) » قال وهذا يدل على أن الله على عرشه
فوق السماء .

فهذا كله من كلام الأشعري مثل احتجاجه بما ذكره عن المسلمين جميعاً
من قولهم : ان الله احتجب بسبع سموات . على أنه فوق العرش ، وهو انما
احتجب عن أن يراه خلقه ، لم يحتجب عن ان يراه هو . فعلم أن هذا يحجب

(١) وفي الابانة : علواً كبيراً ، فلم يثبتوا لهم في وصفهم الخ . اذ كل كلامهم الخ . تدل
على النفي اتريدون بذلك زعم التنزيه الخ .
(٢) في الابانة : وروت العلماء الخ .
(٣) وفي الابانة بعد قوله في السماء : قال فمن أنا قالت أنت رسول الله فقال النبي صلى الله
عليه وسلم اعتقها الخ .

العباد عن رؤيته ، وهذا يقتضى أنهم يرونه برفع هذه الحجب ، وذلك يقتضى أنهم يرونه فى الجملة ؛ فان من يثبت رؤيته فى غير جهة من الرائي لا يقول بجواز الحجب المنفصلة أيضاً كما تقدم . وكذلك احتجاجه بقوله : (ما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب) وأن الآية دلت على أن الله يحجب بعض المخلوقات دون بعض ، فعلم أنه لا يحتجب عن بعضهم . واحتجابه بذلك على أن الله فوق العرش يقتضى أن يحتجب عن يراه ببعض مخلوقاته ، وهذا يستلزم انه لا يرى إلا فى جهة من الرائي . وكذلك احتجاجه فى « مسألة العلو » بأن الله نور ، وأن ذلك يقتضى أنه يرى ، ويقتضى ان رؤيته توجب علوه . وكلام الأشعري فى مسألة الرؤية والعلو يقتضى تلازمها ، وهذا هو الذى ذكره هذا المؤسس عن الكرامية .

« سابعاً » انه
لم يذكر جواباً
صحيحاً عن حجة
الكرامية
والمعتزلة فى حجة
الموانع .

الوجه السادس : أن هذا المؤسس ذكر فى (نهائيه) فى مسألة الرؤية ما احتج به النفاة من الحجج العقلية والسمعية ، وذكر أن أعظم حججهم العقلية حججتان « أحدهما » حجة الموانع . قالوا : لو صح منا رؤية الله فى حال من الحالات لصح أن نراه الآن ، ولو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن ، لكنه لم يجب أن نراه الآن ، فلا يصح أن نراه فى حال من الأحوال . وإتمامنا أنه لو صح أن نراه فى حال من الأحوال لصح أن نراه الآن لأن كونه بحال يصح أن يرى حكم يثبت له إمالذاته وإما لبعض ما يلزم ذاته ، وعلى التقديرين فإنه يلزم من استمرار ذاته استمرار هذه الصحة . وإتمامنا إنه لو صح أن نراه الآن لوجب أن نراه الآن لأن الخاسة إن كانت صحيحة والمرئي يكون حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون فى غاية الصغر واللطافة ويكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرؤية أو لا تكون الحجب حائلة فإنه يجب حصول الرؤية ؛ إذ لو لم يجب حصولها عند حصول هذه الأمور لجاز أن يكون بين أيدينا

جبال شاهقة ونحن لا ندر كها ، وذلك محال على ما سبق بيانه في مسألة الادراك . فاذا ثبت ذلك فهذه شرائط لا يمكن اعتبارها في حق الله تعالى ؛ لأنها لا تعقل إلا في حق الأجسام أو ما يقوم بها ، واذا لم يمكن اعتبار هذه الشرائط في حق الله لرؤيته وجب أن يكون مجرد سلامة الحس وكونه تعالى بحيث يصح رؤيته كافيًا في حصول رؤيته ، فلزم أن تدوم رؤية أصحاب الحواس لله تعالى ، وذلك باطل بالضرورة . فثبت ان القول بأن الله تعالى يصح أن يرى يفضى الى الباطل ، وما يفضى الى الباطل يكون باطلا .

ثم قال في الجواب عما تمسكوا به : « أولا » أن نقول إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً والشرائط تكون حاصلة فانه يجب حصول هذه الرؤية . قال : ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب بأدلة عقلية قاطعة لا يرتاب العاقل فيها ، وأجبنا عن شكوكهم بأجوبة يقينية لا حاجة بنا إلى إعادتها . فاذا كان كذلك سقطت هذه الشبهة .

وهذا الذي أحال عليه قد ذكره في مسألة السمع والبصر وهي مسألة « الادراك » فذكر (الفصل الأول) في حقيقته . ثم قال : (الفصل الثاني) في كيفية حصول هذه المدركة ، زعمت المعتزلة أنه مها كانت الحاسة سليمة والمرئي حاضراً ولا يكون على القرب القريب ولا على البعد البعيد ولا يكون صغيراً جداً ولا لطيفاً ولا يكون بين الرائي والمرئي حجب كثيفة وكان المرئي مقابلاً للرأي أو في حكم المقابلة ، فعند اجتماع هذه الشرائط يجب حصول الادراك وعندنا أن ذلك غير واجب ، وهو مذهب أبي الهذيل من المعتزلة . ثم ذكر لهم حجبتين .

ثم قال : وأما المخالفون فلهم في هذه المسألة مقامان : تارة بدعوى الضرورة وتارة بدعوى الاستدلال . أما « الأول » : فتارة يدعون أن ذلك العـلم

الضروري حاصل للعقلاء بعد الاختبار ولا حاجة فيه الى ضرب الأمثال . وتارة يثبتون بالاستدلال أن ذلك معلوم بالضرورة ، وبسط كلامهم في ذلك .

ثم قال : والجواب أن نقول : إما أن تدعي الضروري بخصوص الادراك عند حضور هذه الأمور أو بعده عند عدمها . والأول لا نزاع فيه ، والثاني فيه كل النزاع . فان زعمت أنا مكابرون في هذا الانكار حلفنا بالأيمان المغلظة انا لما رجعنا الى أنفسنا لم نجد العلم بذلك أكثر من العلم باستمرار الأمور العادية التي توافقنا على جواز تغييرها عن مجاريها .

فهذا الجواب الذي ذكره يقتضى أنه وافق على أن العلم الضروري حاصل بوجود الرؤية عند وجود هذه الشرائط ، وهذا هو أول المسألة ، فانه حكى عن المعتزلة أنه متى تجتمع هذه الشرائط يجب حصول الادراك . قال وعندنا أن ذلك غير واجب . فاذا سلم أن العلم الضروري بحصول الادراك عند حصول هذه الأمور لانزاع فيه كان قد وافق على ما ذكر فيه النزاع ، وإذا كان كذلك ظهر أن ما ذكره من الجواب في مسألة الرؤية وهو قوله : إن مدار هذه الشبهة على أن هذه الحاسة متى كانت سليمة وكان المرئي حاضراً فانه يجب حصول هذه الرؤية . قال : ونحن قد بينا فيما مضى أن ذلك غير واجب . وكلامه فيما مضى قد وافق فيه على وجوب الرؤية عند وجود الشروط ، لكن لم يوافق على وجوب عدمها عند عدم الشروط ، واذا لم يذكر جواباً عن حجتهم إلا هذا وهذا ليس بجواب صحيح بقيت حجتهم على حالها ، واذا كان كذلك لم يصح نفيه لما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية .

، نامنا « ولم
يمكنه الجواب
عما اتفقت عليه
الطائفتان في حجة
المقابلة .

الوجه السابع : أنه ذكر الحجة الثانية لنفاة الرؤية : وهي حجة المقابلة .

فقال : وهي أن الواحد منا لا يرى الا ما يكون مقابلاً للرائي ، أو لآلة المرئي .

والله تعالى يستحيل أن يكون كذلك ، فيستحيل أن يكون مرئياً لنا . واحترزنا بقولنا : أو لآلة الرائي عن رؤية الانسان وجهه في المرآة . أما المقدمة الأولى فهي من العلوم الضرورية الحاصلة بالتجربة . وأما المقدمة الثانية فمتفق عليها . ثم قال في الجواب عما تمسكوا به ثانياً من وجوه ثلاثة . « الأول » : ما بينا فيما مضى أن المقابلة ليست شرطاً لرؤيتنا هذه الأشياء ، وأبطلنا ما ذكروه من دعوى الضرورة والاستدلال في هذا المقام . « والثاني » : سلمنا أن المقابلة شرط في صحة رؤيتنا لهذه الأشياء ، فلم قلتم انها تكون شرطاً في صحة رؤية الله تعالى ؛ فان رؤية الله تعالى بتقدير ثبوتها مخالفة لرؤية هذه الأشياء ، فلا يلزم من اشتراط نوع من جنس اشتراط نوع آخر من ذلك الجنس بذلك الشرط « الثالث » : سلمنا أنه يستحيل كوننا رائيين لله تعالى ؛ ولكنه لا يدل على أنه لا يرى نفسه ، وأنه في ذاته ليس بمرئي . فأحال على ما تقدم ، وهو لم يذكر هناك إلا مسلكين : « الأول » أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً ، وذلك يقتضى أنا نرى بعضه دون بعض ومن المعلوم بالضرورة أن الشروط المذكورة كما أنها حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي مرئية فكذلك هي حاصلة بالنسبة إلى الأجزاء التي هي غير مرئية ، ولما كان المرئي من الأشياء المجتمعة لهذه الشروط بعض الأجزاء دون بعض علمنا أن حصول الرؤية عند اجتماع الشروط غير واجب . والمسلك الثاني لو وجب حصول الإدراك عند حصول هذه الشروط لوجب رؤية الجوهر الفرد وذوات الهباء ؛ لكن الثاني ظاهر الفساد فالمقدم مثله . بيان الأول : أنا اذا رأينا جسمًا كبيراً فلا بد وأن نرى جزءاً صغيراً ؛ إذ لو لم نرى جزءاً صغيراً لم نرى مجموع تلك الأجزاء . ثم رؤية الجزء لا تتوقف على رؤية غيره لئلا يلزم الدور فيجب أن تصح رؤيتنا للجوهر الفرد .

فهاتان الحجتان إن كانتا باطلتين فلا كلام ، وإن كانتا صحيحتين فهما يدلان على إن الرؤية لا تجب عند وجود الشروط الثمانية ، وهو قد سلم في الجواب وجوب الرؤية عند وجود الشروط ، فلا تدل هاتان الحجتان على أن الرؤية لا تتمتع عند عدم بعض الشروط الثمانية ، وإذا لم يذكر دليلاً على عدم هذا الاشتراط أصلاً بقي ما ذكره منازعوه من العلم الضروري والاستدلال بأن المرئي لا بد أن يكون مقابلاً للرأي أو لآلة الرأي سليماً عن المعارض ، فيجب القول بموجبه وهذا بين واضح .

ولهذا لما كانت مناظرته لنفاة الرؤية هذه المناظرة الضعيفة كان كلامهم فيها أرجح من كلامه ، وهذه عادته يعجز عن مناظرة أهل الباطل ، يأخذ ما يحتجون به فيحتج به على أهل الحق فلا ينصف أهل الحق ولا ينفهمهم ، ولا يرد أهل الباطل ويدفعهم ، وإنما فيه جدال وحجاج لبس فيه الحق بالباطل مع هؤلاء ، هؤلاء . وإذا كان الأمر كذلك لم يمكن له الجواب عما اتفقت عليه المعتزلة والكرامية كما تقدم .

الوجه الثامن : أن يقال : ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وبعضه باطل ، وهؤلاء الذين وافقوهم على نفي العلو وأثبت الروية يكابرونهم في الحق كما يدفعون باطلهم ، ولهذا كان كلا الطائفتين تقول الحق والباطل . وإذا كان مثبتة الرؤية مع نفي العلو أقرب إلى الحق من نفاة الرؤية ونفاة العلو ، وذلك أن كونهم لم يشترطوا في الحاسة إلا مجرد سلامتها ليس بسديد ، فإن الحواس تختلف بالقوة والضعف ، فقد يكون بصر أحد من بصر وسمع أقوى من سمع ، وشم أقوى من شم ، وذوق أقوى من ذوق وهذا موجود في البهائم وفي الآدميين ، ولهذا يرى أحدهم من الأشياء الدقيقة اللطيفة مالا يراه الآخر ، ويرى من الأمور البعيدة مالا يراه الآخر ، ويرى من النور والشعاع والبياض مالا

« تاسعاً » ان
ما ذكره المعتزلة
في شروط الرؤية
وموانعها بعضه
حق وقد كابرهم
فيه .

يراه الآخر ، وكذلك قد يسمع الأصوات البعيدة والأصوات القريبة مالا يمكن الآخر أن يسمعه . وإذا كان الأمر كذلك فبقوة إدراك العباد وحركاتهم في الآخرة يجعلها الله أعظم من قوى إدراكهم وحركاتهم في الدنيا وهذا ظاهر بين .

وقولهم : لا يكون على القرب القريب ، ولا على البعد : البعيد ولا يكون صغيراً لطيفاً . هذا إنما اشترط لعجز البصر عن إدراك ما يكون كذلك لا لأن ذلك ممتنع في نفسه ، وإلا فيمكن أن يقوى بصر العبد حتى يرى القريب والبعد واللطيف ، وليس هذا ممتنعاً في ذاته . يبين ذلك أن القرب والبعد والصغر والكبر من الأمور الإضافية ، قد يكون صغيراً بالنسبة الى بصر هذا الرأي ما ليس بصغير بالنسبة الى بصر غيره ، وكذلك في القرب والبعد ، وكذلك قولهم : أن لا يكون بين الرأي والمرئي حجب كثيفة . فان رؤية ما وراء الحجاب ليس بممتنع في نفسه بل لعجز البصر عنه ، فان الله يرى كل شيء ولا تحجبه السموات والأرض وسائر الحجب .

وكذلك قولهم ، أن يكون مقابلاً للرأي . فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال : « لا تسبقوني بالركوع ولا بالسجود فاني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي » لكن هذا يدل على أنه لا يشترط في الرؤية أن يكون المرئي أمامه ؛ لكن لا يدل على أنه لا يشترط أن يكون بجهة منه ، فإما خلفه بجهة منه .

الوجه الثامن (١) أنه قال هنا : إن أصحابه نازعوا في هذه المقدمة ، وقالوا : لانسلم أن كل مرئي فانه يختص بالجهة ؛ بل لانزاع أن الأمر في الشاهد كذلك ، فلم قلتم : إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك

«عاشرة» تناقضه
فيما حكاه عن
أصحابه في إمكان
رؤية ما ليس
في جهة .

(١) وهو العاشر حسب عدد الأوجه .

وهذا تسليم لكون الواحد منا لا يرى الا ما يكون في الجهة ، فننازعه لذلك في هذا الكتاب ودعواه أن ذلك ليس بشرط في رؤية الأشياء المرئية مخالف لما ذكره من تسليم أصحابه ، وذلك خلاف ما ذكره من أنه لا يشترط شيء من هذه الشروط في رؤية الأشياء المرئية .

الوجه التاسع : أن قوله : لم قلت : إن كل ما كان كذلك في الشاهد وجب

« الحادى عشر »
أن المنازع يقول
هذه الحجة
بديهية ، ولا
يقررها على
هذا الوجه .

أن يكون في الغائب كذلك ، وتقريره أن هذه المقدمة إما أن تكون مقدمة بديهية ، أو استدلالية . يقال له : المنازع يقول إنها بديهية .

قوله : فإن كانت بديهية لم يكن في اثبات كونه تعالى مختصاً بالجهة حاجة الى هذا الدليل ، وذلك لأنه قد ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة ، وثبت أن الباري قائم بالنفس فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضروري بأن كل ما يثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . يقال له : إن المنازع لا يقرر الحجة على هذا الوجه ، ولا يدعي أن كل ما يثبت في الشاهد فانه يجب أن يكون في الغائب كذلك ، وهذا لا يقوله عاقل ، والفرق ظاهر بين دعوى الضرورة والبديهية في الشيء المعين الخاص ، والشيء العام الكلي . فاذا قال القائل : العلم الضروري بأن كل مرئي في الشاهد والغائب لا بد أن يكون بجهة من الرأى ، والعلم الضروري حاصل بأن الغائب كالشاهد في هذا الأمر الخاص . لم يستلزم هذا أن يقول : إن العلم الضروري حاصل بأن كلما يثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك . والمقدمة المذكورة هي قوله : كل مرئي فلا بد وأن يكون في الجهة . وهذا قاله قولاً عاماً مطلقاً لم يثبتوه بقياس الغائب على الشاهد حتى يصوغوه الصوغ الذي ذكره ويدخل فيه تلك القضية العامة الكاذبة .

الوجه العاشر: أن ما ذكره إن كان حجة كان حجة ثانية على المطلوب ، فإنه من الممكن أن يستدل بكونه قائماً بالنفس على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه مرثياً على كونه مختصاً بالجهة ، ويحتج بكونه موجوداً على أنه إما أن يكون مبايناً لغيره ، أو محائثاله . وتعدد الأدلة على المطلوب الواحد ليس بممتنع .

« الثاني عشر »
أن ما ذكره
حجة ثانية .

الوجه الحادى عشر: أن ما ذكره من الحجة قد يقال فيه نحن نعلم بالاضطرار أن كلما يقوم بنفسه فإنه لا بد أن يكون مختصاً بجهة بحيث يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا يختص الكلام بالشاهد ثم يقاس عليه الغائب ؛ بل العلم الضروري حاصل بذلك مطلقاً كما تقدم ذكره .

« الثالث عشر »
قد يقال لا
يختص ذلك
بالشاهد .

الوجه الثاني عشر: أن ذلك إذا قررناه بالدليل قرر تقريراً يفيد بأن يقال: ثبت في الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وهذا مما فارق به الموجود المعلوم ، فالموجب لذلك إما كونه موجوداً قائماً بنفسه ، أو ما يندرج فيه الموجود الواجب لنفسه ، أو ما يختص بالممكن أو المحدث ، ويساق الكلام الى آخره . كما ذكر في حجة المبينة والحايثة ؛ لا يقول عاقل إن العلم الضروري حاصل بأن كلما ثبت في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك ، ولكن ذكر الحجة على هذا الوجه القبيح الذي يظهر بطلانه لما في ذلك من التنفير والتبسيح لقول مغازيه ، وهذه ليست حال أهل العلم والعدل ؛ بل حال الجاهل أو الظالم .

« الرابع عشر »
تقرير ذلك
تقريراً مفيداً .

الوجه الثالث عشر: قوله : فإذا كان هذا الوجه حاصلًا في اثبات كونه تعالى في الجهة كان اثبات كونه في الجهة بكونه مرثياً ، ثم اثبات أن كل ما كان مرثياً فهو مختص بالجهة تطويلاً من غير فائدة ، ومن غير مزيد شرح وبيان . يقال : لو قدر أنما ذكرته من حجة القيام بالنفس صحيح لم يكن اثبات الجهة بطريق الرؤية تطويلاً من غير فائدة ؛ بل هو اثبات لها بطريق آخر غير

« الخامس عشر »
نقد قوله ان
ذلك تطويل من
غير فائدة .

الأولى؛ فإن الاستدلال على كون الشيء في الجهة بكونه قائماً بنفسه غير الاستدلال على ذلك بكونه مرثياً مشهوداً ، وإذا كان هذان دليلان متغايران لم يجز أن يكون ذكر أحدهما متضمناً للآخر ، ولا أن يكون ذكر الآخر تطويلاً . أقصى ما يقال : إن العلم بالمقدمتين التي في الدليلين يستفاد من وجه واحد وهو الضرورة أو قياس الغائب على الشاهد إما مطلقاً كما ذكره أو قياساً صحيحاً ملخصاً بالتقسيم الحاصر الجامع بين النفي والاثبات أو بغيره كما يسلكه أهل الاثبات . وإذا كان الدليل على مقدمة في دليل كالدليل على مقدمة في دليل آخر لم يوجب أن يكون أحد الدليلين متضمناً للآخر ويكون ذكر الآخر تطويلاً بلا فائدة .

الوجه الرابع عشر [قوله] : وأمان قلنا كل مرئي فهو مختص بالجهة ليست

« السادس عشر »

الجواب عن قوله:

وأما ان قلنا

ليست بديهية

الخ .

مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية فينبذ ما لم يذكرها على حتمها دليلاً لا تصير هذه المقدمة يقينية . فهذا كلام صحيح ؛ لكن كان ينبغي له إذا كان ذا كراً لحجج منازعيه أن يذكر ما يستدل به الناس على ذلك ، فتركه لذلك تقصير وخيانة في المناظرة ، ونحن لم نلتزم الكلام في تقرير هذه المسائل ابتداءً ، وإنما تكلمنا على ما ذكره من حججه وحجج منازعيه .

الوجه الخامس عشر : قوله : وأيضاً فكما أنا لا نعقل مرثياً في الشاهد إلا إذا

« السابع عشر »

انقولك : وهم

يقولون لا نعقل

انه يرى لا

صغيراً الخ

الزام جدلي .

كان مقابلاً أو في حكم المقابل للرأي فكذلك لا نعقل مرثياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً في الجهات والجوانب والأحياز ، فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز أن يقال إن المرئي في الشاهد وان وجب كونه مقابلاً إلا أن المرئي في الغائب لا يجوز أن يكون كذلك .

فيقال له : هذا إلتزام جدلي وليس بحجة في المناظرة ولا النظر كما تقدم ؛ فانه يقال : لا بد وأن يكون في الجهة ما ذكرته في صورة الإلتزام إن كانت مساوية لصورة النزاع ، فما ذكره في صورة النزاع حجة في موضعين ، وغايته أن يكونوا اخطؤا في صورة الإلتزام وهي صورة النقض والمعارضة . وإن لم تكن مساوية لها لم يكن النقض والمعارضة والإلتزام صحيحاً . ويقول لك المناظر : الفرق بين صورة النقض وصورة النزاع كيت وكيت ، فان صح الفرق بطل النقض ، وان بطل الفرق منعت الحكم في صورة النقض ؛ إذ ليس جمعاً عليه بين الأمة .

الوجه السادس عشر : أنهم يقولون : نقول إنه لا يرى إلا كبيراً عظيماً ؛ لا نقول إنه يرى لا صغيراً ولا كبيراً ؛ بل نقول انه يرى عظيماً كبيراً جليلاً كما سمي ووصف نفسه بذلك في الكتاب والسنة ، ومن لم يقل ذلك من المنازعين كان ما ذكره حجة عليه . وأما قوله : ممتداً في الجهات مؤتلفاً من الأجزاء . فلا نسلم أنا لا نعقل مرئياً في الشاهد إلا مؤتلفاً من الأجزاء ؛ فان المرئيات مثل الشمس والقمر ونحو ذلك هو شيء واحد لا نعلم لا بحس ولا ضرورة أنها مركبة من الأجزاء المفردة ، وهذا مما لا خلاف فيه بين الناس أن هذا التركيب ليس معلوماً بالحس ولا بالضرورة بل هي من أدق مسائل النزاع بين الخلق .

« الثامن عشر »
انهم يقولون لا يرى الا كبيرا عظيماً الخ .

الوجه السابع عشر : أن يقال : ما تريد بقولك ممتد مؤتلف . أتريد أنه مركب من الأجزاء وأنه يجوز تفريقه ، فليس كلما نشاهده كذلك . أم تريد به أن منه شيئاً ليس هو الشيء الآخر ، فنحن نقول كل ما يرى في الشاهد والغائب لا بد وأن يكون كذلك .

« التاسع عشر »
ما تريد بمتد مؤتلف .

الوجه الثامن عشر : أن يقال : لا يعقل مرئياً إلا موصوف بما هو المرئي المشهود موصوف به من صفات الموجود التي استحقق بها جواز رؤيته أو ما هو

« العشرون »
ان يقال : واجب الوجود اول بالرؤية من الممكن .

بأبلغ في الوجود واستحقاق الرؤية منه . فاذا كنا نرى الموجود الذي يجوز عدمه فما لا يجوز عدمه أولى . فاذا كنا نرى ما هو في جهة وهو مجتمع يجوز تفريقه وتقسيمه فالجتماع الذي لا يجوز تفريقه وتقسيمه أولى بالرؤية ؛ لكن لا يمكن أن نقول اذا رأينا ما هو بجهة مرئياً أن يكون مالميس في الجهة أولى بالرؤية . واذا رأينا ما هو مجتمع فما ليس بمجتمع (١) ولا متفرق أولى بالرؤية . وقد ذكرنا غير مرة أن الأقيسة والأمثال المضروبة في باب الالهيات إذا كانت من باب التنبية والأولى في النفي والاثبات فهي من جنس ما ورد به الكتاب والسنة .

فصل

قوله : (الشبهة
الرابعة) تمسك
الكرامية برفع
الأيدي الى
السماء .

ثم قال الرازي : (الشبهة الرابعة) تمسكوا برفع الأيدي إلى السماء . قالوا : وهذا شيء يفعله جميع أرباب النحل فدل على أنه تقرر في عقول جميع الخلق أن إلههم فوق .

ثم قال في الجواب : إن هذا معارض بما تقرر في عقول جميع الخلق أنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ، ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل على ما ذكره على أنه في السماء . وأيضاً فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخرى (٢) وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء .

« فالأول » أن أعظم الأشياء نفعاً للخلق ظهور الأنوار وأنها إنما تظهر من جانب السماوات .

(١) بالاصل زيادة : أولى .

(٢) هذه الكلمة ليست في النقص . وهي في التأسيس .

و « الثاني » أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء ، والهواء ليس موجوداً إلا فوق الأرض ؛ فلهذا السبب كان ما فوق الأرض اشرف مما تحت الأرض .

« الثالث » أن نزول الغيث من جهة القوف ، ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق انما تنزل (١) من جانب السموات لا جرم كان ذلك الجانب عندهم اشرف ، وتعلق الخاطر بالاشرف أقوى من تعلقه بالأخس فهذا هو السبب في رفع الأيدي الى السماء . وأيضاً فإنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل القبلة قبلة لصلواتنا . وأيضاً أنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم ، قال الله تعالى : (فالمديرات أمراً) وقال : (فالمقسمات أمراً) وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتزييل والنبوة ، وميكائيل ملك الأرزاق ، وملك الموت ملك الوفاة ، وكذلك القول في سائر الأمور . وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي الى السماء رفع الأيدي الى الملائكة (X)

وهذه الحجة ذكرها في « نهايته » فقال : وثالثها التمسك بالاتفاق من الأمم المختلفة الآراء على الإشارة الى فوق عند الدعاء وطلب الاجابة من الله ، وأن ذلك يدل على علمهم الضروري أن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة ؛ ولهذا لما قال النبي ﷺ للامة «أين ربك ؟ قال : فإشارت الى السماء فقال انها مؤمنة » .

وهذه الشبهة
ذكرها في نهايته

وقال : والجواب عما تمسكوا به من الإشارة الى فوق سببه الالف والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الا جسماً ، فكما أن

(١) هذه الجملة : التي هي منافع الخلق انما تنزل الخ . موجودة في التأسيس .

من لم يشاهد إلا انسانا أسود فحين يمثل في نفسه إنسانا يخاطبه إنما يسبق الى نفسه أنه اسود لا غير، ومن لم يسمع من اللغات الا العربية فحين يمثل في نفسه معنى إنما يسبق الى نفسه التعبير عن ذلك المعنى بلفظ العرب، وكذلك سبق الى الوهم أن من يدعو حياً عالماً قادراً على ما يشاء معنى الأحياء القادرين ويتبع ذلك أنه في مكان ولأن العلو اشرف لأن الأنوار فيه، ولأن الرأس لما كان اشرف الأعضاء كان ما يليه أشرف الجمات، فيسبق الى فهم الدعي أن يعتقد عظمتة اذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو، فلسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الاشارة الى السماء، ثم ان الاخلاف أخذوا ذلك عن الاسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل، فظهر أن سبب ذلك هو الالف، فلا يكون صواباً. وأما حديث الأمة فهو من الآحاد، ثم لو صح لكان سببه ما ذكرنا من الالف.

والكلام على ما ذكره من وجوه: « الأول » أن الاستدلال برفع الايدي والأبصار الى السماء عند الدعاء على أن الله فوق هو حجة أهل الاثبات المثبتين الصفات من السلف والخلف، ليس ذلك مختصاً بالكرامية بل من أشهر المحتجين به أئمة أصحاب الأشعري وذووه.

وقال أبو الحسن الأشعري: فان قال قائل: ما تقولون في الاستواء. قيل له إن الله مستو على عرشه كما قال: (الرحمن على العرش استوى) وقال سبجانه: (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال سبجانه: (بل رفعه الله إليه) وقال سبجانه: (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج إليه) وقال فرعون: (يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً) فاكذب موسى في قوله ان الله فوق السموات.

الجواب « اولا »
ان الاستدلال
بذلك حجة اهل
الاثبات حتى
الأشعري وائمة
اصحابه

النقل عن
الأشعري

وقال سبحانه وتعالى : (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور)
والسموات فوقها العرش ، وإنما أراد العرش الذي هو على السموات ، الا ترى أن
الله ذكر السموات فقال : (وجعل القمر فيهن نوراً) ولم يرد أن القمر يملؤهن
جميعاً وأنه فيهن جميعاً . قال ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم اذا دعوا نحو
العرش كما لا يحطونها اذا دعوا نحو الأرض . وهذا الاحتجاج منه باجماع المسلمين
على رفع أيديهم في الدعاء على أن الله فوق السموات لأنهم إنما يرفعوها اليه نفسه
لا إلى غيره من المخلوقات .

وقال صاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري : قال الباخي : فان قيل لنا
ما معنى رفع أيدينا الى السماء ، وقوله : (والعمل الصالح يرفعه) . قلنا : تأويل
ذلك أن ارزاق العباد لما كانت تأتي من السماء جاز أن نرفع أيدينا الى السماء عند
الدعاء ، وجاز أن يقال : أعمالنا ترفع الى الله لما كانت حفظة الأعمال إنما
مساكنهم في السماء . قال الطبري : قيل له : إن كانت العلة في رفع أيدينا الى
السماء أن الأرزاق منها وأن الحفظة مساكنهم فيها جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء
نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعاش وأنها قرارهم
ومنها خلقوا ، ولأن الملائكة معهم في الأرض ؛ فلم تكن العلة في رفعها الى
السماء ما وصفه ، وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين اليه برفعها نحو العرش
الذي هو مستو عليه .

النقل عن
صاحبه ابن مهدي
الطبري

وقال القاضي ابو بكر الباقلاني في كتابه « التمهيد » وفي « الابانة » : فان
قال قائل : أتقولون : إنه في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل هو مستوعلي
عرشه كما أخبر في كتابه . فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال تعالى :
(إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال (أأمنتم من في السماء

النقل عن
القاضي ابي بكر

أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) قال : ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه والحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص (١) بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، واحتيج ان يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا والى يميننا والى شمالنا وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

وهذا تصريح بأن الأيدي إنما ترفع الى الله نفسه ، وانه يجب أن يصح رفعها إليه حيث كان ، وانه انما اختص رفعها بجهة العلو لأن الله هناك إذ لو لم تجب صحة رفعها الى جهته لم يجب إذا كان في كل مكان أن يصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى خلفنا وأيماننا وشمالنا ، فان ذلك إنما يلزم إذا لزم أن يشار اليه حيث كان. وهذا الذي قاله أبلغ من جواز الاشارة اليه ؛ فانه أوجب أن يصح الاشارة والرغبة الى غير جهة الفوق لو كان فيها ، وهذه الحجة انما تصح اذا كانت الاشارة بالأيدي الى فوق اشارة اليه نفسه إذ لو لم يكن كذلك لقل له منازعه فعندك الاشارة بالدعاء ليست اليه ، واذا كان كذلك لم تكن الاشارة اليه واجبة بحال وانما هو معنى يختص بجهة فوق غير كون الله تعالى هناك ، واذا كنت موافقي على هذا يلزم اذا كان في كل مكان أن يشار في الدعاء الى سائر الجهات كالسفل واليمين واليسار ، لأن عندك الاشارة بالأيدي ليست اليه وانما هي لا أمر يختص بالجهة العالية غير الله ، وهذا من احتجاج الأولين والآخرين .

قال أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة في « كتاب مختلف الحديث » له :
النقل عن ابن قتيبة
نحن نقول في قوله تعالى : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) أنه معهم يعلم ما هم عليه ، كما تقول لرجل وجهته الى بلد شاسع : احذر التقصير فاني معك .
تريد أنه لا يخفى علي تقصيرك . وكيف يسوغ لأحد أن يقول انه سبحانه وتعالى

(١) بالاصل زيادة : مالم يكن .

بكل مكان على الخلول مع قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومع قوله :
(إليه يصعد الكلم الطيب) وكيف يصعد إليه شيء هو معه ، وكيف تعرج
الملائكة والروح إليه وهي معه ، ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركب
عليه خلقتهم من معرفة الخالق لعلوا أن الله هو العلي وهو الأعلى ، وأن الأيدي
ترفع بالدعاء إليه ، والأمم كلها عربها ومعجمها يقولون أن الله في السماء ما تركت
على فطرها ، وفي الإنجيل أن المسيح قال للحواريين : إن أنتم غفرتُم للناس فإن
أبائكم الذي في السماء يغفر لكم ظلمكم ، أنظروا إلى طير السماء فانهن لا يزرعن
ولا يحصدن وأبوكم الذي في السماء هو يرزقهن . ومثل هذا في الشواهد كثير .

التنقل عن
ابن خزيمة

وقال الامام أبو بكر بن اسحاق بن خزيمة في « كتاب التوحيد » :
باب ذكر البيان ان الله عز وجل في السماء كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان
نبيه . وكما هو مفهوم في فطر المسلمين علماءهم وجهالهم وأحرارهم وعماليكهم
وذكرانهم وإنائهم بالقوم وأطفالهم ، كل من دعا الله عز وجل فانهما يرفع رأسه
إلى السماء ويمد يديه إلى الله تعالى إلى الأعلى لا إلى الأسفل .

التنقل عن
الخطابي

وقال أبو سليمان الخطابي في « كتاب شعار الدين » وهو في أصول الدين :
القول في أنه مستو على العرش . هذه المسألة سبيلها التوقيف الحض ولا يصل
إليه الدليل من غير هذا الوجه . وقد نطق الكتاب في غير آية ووردت به
الأخبار الصحيحة ، فقبوله من جهة التوقيف واجب . والبحث عنه وطلب
الكيفية له غير جائز . وقد قال أبو عبد الله مالك بن أنس رحمه الله وسئل عن
قول الله : (الرحمن على العرش استوى) فقال : الاستواء معلوم ، والكيف غير
معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . وذكر المواضع التي في القرآن
من ذكر العرش ، وقوله (أم أنتم من في السماء أن يحسف بكم الأرض) وقال :
(أم أنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً) وقال (تعرج الملائكة والروح

اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة) وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال : (إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال حكاية عن فرعون أنه قال : (يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب . أسباب السموات فاطلع إلى إله موسى) فوقع قصد الكافر إلى الجهة التي أخبره موسى عنها ، لذلك لم يطلبه في طول الأرض وعرضها ، ولم ينزل إلى طبقات الأرض سفلاً ، فدل ما تلوناه من هذه الآيات على أن الله في السماء ، ومستوى على العرش ، ولو كان بكل مكان لم يكن لهذا الاختصاص معنى ولا فيه فائدة . قال وقد جرت عادة المسلمين خاصتهم وعامتهم أن يدعوا ربهم عند الابتهاال والرغبة اليه ويرفعوا أيديهم إلى السماء ، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه وتعالى .

قال : واعترض من خالف هذا بقوله : (وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) وبقوله : (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) وبقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم) ونحو هذا من آي القرآن . وهذا لا يقدر في الآي التي تلونها قبل ولا يخالفها ، والخبر عن حال الشيء وصفته من جهة غير الخبر عن نفس الشيء وذاته ، وإنما هذا كقول القائل : فلان في السوق معروف وفي البلاد . وجائز أن يكون فلان في بيته وقت هذا الكلام غائباً عن السوق وعن البلاد ؛ وإنما المعنى في هذه الآي اثبات علمه وقدرته في السماء والأرض ، وهو في الآي المتقدم إخبار عن الذات والاستواء على العرش حسب من غير قران لذلك بصلة أو تعليق له بشيء آخر ، فأحد الكلامين قائم بنفسه ، والكلام الآخر إنما سيق لغيره وتعدى إلى ما سواه وهو يجمع قضيتين اثنتين ، والكلام الأول قضية واحدة .

قال : وزعم بعضهم أن معنى الاستواء ها هنا الاستيلاء ونزع فيه بيت

مجهول لم يقله شاعر معروف يصح الاحتجاج بقوله (١) ولو كان معنى الاستواء هاهنا الاستيلاء لكان الكلام عديم الفائدة ، لأن الله قد أحاط ملكه وقدرته بكل الأشياء ، وبكل قطر وبقعة من السموات والأرض وتحت الثرى ، فما معنى تخصيصه العرش بالذكر . ثم إن الاستيلاء إنما يتحقق معناه عند المنع عن الشيء ، فإذا وقع الظفر قيل استولى عليه ؛ فأبي منع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء بعده . وكذلك لو كان بكل مكان كما زعموا لم يكن لتخصيصه العرش بالذكر فائدة ، فثبت أنه ليس المعنى إلا ما أشار اليه التوقيف .

فان قيل : إن اضافة العرش اليه كاضافة البيت اليه وهو لم يجعله ليسكنه فكذلك لم يجعل العرش للكينونة والاستواء عليه . قيل إن العرش لا يشبه البيت فيما ذكرتموه ، وذلك لأن البيوت تتخذ غرفا وعادة لتكون وقاية من الحر والبرد وما أشبهها من وجوه الأذى والله متعال عن هذه الصفات ، والعرش والسرير إنما يتخذ ليعتقد وليستكبر بهما ، فقياسكم للجمع بين الاثنين قياس فساد.

وقال القاضي أبو يعلى في « كتاب إبطال التأويلات لأخبار الصفات »
لما تكلم على حديث العباس قال : فإذا ثبت أنه على العرش فالعرش في جهة وهو على عرشه . قال : وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع اطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك لأن أحمد قد اثبت هذه الصفة التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة وهم أصحاب ابن كرام وابن مندة الأصمباني المحدث ، والدلالة عليه أن العرش في جهة بلا خلاف ، فقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه ، فاقضى أنه في جهة ؛ ولأن كل عاقل من مسلم وكافر اذا دعا فأنما يرفع يديه ووجهه الى نحو السماء وفي هذا

النقل عن
القاضي أبي يعلى

كفاية؛ ولأن من نفي الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول ليس هو في جهة ولا خارجا منها ، وقائل هذا بمثابة من قال باثبات موجود مع وجود غيره ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل طلبته فلم أجده في موضع ما وبين قوله طلبته فاذا هو معدوم . قال : وقد احتج ابن منده على إثبات الجهة بأنه لما نطق القرآن بأن الله على العرش وأنه في السماء وجاءت السنة بمثل ذلك وبأن الجنة مسكنه وأنه في ذلك وهذه الأشياء أمكنة في نفسها ، فدل على أنه في مكان .

الوجه الثاني : أن الإشارة الى فوق الى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع

« ثانيا » تواترت السنن واتفق البشر على الإشارة في الدعاء وغيره الى الله

أوالعين أو الرأس أو غير ذلك من الاشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين ، قال تعالى : (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام) وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ : « ما من حاكم يحكم بين الناس إلا حبس يوم القيامة وملك آخذ بقفاه حتى يوقفه على جهنم ، ثم يرفع رأسه الى الله عز وجل فان قال ألقه ألقاه في مهوى فيهوى أربعين خريفاً » رواه الامام أحمد في مسنده ، وابن ماجه في سننه بمعناه ؛ وعن أبي هريرة : « أن رجلا أتى النبي ﷺ بجارية سوداء عجمية ، فقال : يا رسول الله علي عتق رقبه مؤمنة ، فقال لها رسول الله ﷺ أين الله فأشارت الى السماء بأصبعها السبابة ، فقال لها : من أنا فأشارت بأصبعها الى رسول الله ﷺ وإلى السماء أي أنت رسول الله ، فقال أعتقها » رواه أحمد في مسنده والبرقي في مسنده أيضاً ، ورواه ابن خزيمة في التوحيد وقد اشترط فيه أن لا يحتج فيه إلا بحديث صحيح ، واسناده عن يزيد بن هارون : أخبرنا المسعودي ، عن عوف بن عبد الله ، عن أخيه عبيد الله بن عبد الله ، عن أبي هريرة مثله : « وقال لجارية سوداء لا تفصح فقال إن علي رقبه مؤمنة وقال لها رسول الله ﷺ من

ربك؟ فأشارت بيدها إلى السماء، ثم قال: من أنا؟ فقالت بيدها ما بين السماء إلى الأرض — تعني رسول الله — « والباقي مثله، ورواه أيضاً من حديث أبي داود الطيالسي، عن المسعودي بهذا الاسناد مثله، وقال أيضاً: « بحارية عجماء لا تفصح، وقال أعتقها » وقال فقال المسعودي مرة « أعتقها فانها مؤمنة » وقد روى نحو هذا المعنى عن عبيد الله بن عبد الله الزهري مسنداً عن أبي هريرة ومرسلاً، ورواه الامام أحمد وابن خزيمة أيضاً من حديث معمر بن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن رجل من الأنصار: « أنه جاء بأمة سوداء، فقال يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة، فإن كنت ترى هذه مؤمنة فاعتقها، فقال لها رسول الله ﷺ: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت نعم. قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم. قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم. قال: أعتقها » ورواه مالك، عن ابن شهاب، عن عبيد الله، عن النبي ﷺ.

قال ابن خزيمة: لست أنكر أن يكون خبر معمر ثابتاً صحيحاً ليس بمستنكر لمثل عبيد الله بن عبد الله أن يروي خبراً عن أبي هريرة عن رجل من الأنصار لو كان متن الخبر متنساً واحداً، فكيف وهما متنان، وهما على حديثان لا حديث واحد: حديث عون بن عبد الله في الامتحان إنما أجابت السوداء بالإشارة لا بالنطق، وفي خبر الزهري أجابت السوداء بنطق نعم بعد الاستفهام لما قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ — في الخبر أنها — قالت نعم « وكذلك عند الاستفهام لما قال لها: « أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم » نطقاً بالكلام، والإشارة باليد ليس بالنطق بالكلام. وفي خبر الزهري زيادة الامتحان بالبعث بعد الموت لما استفهمها « أتؤمنين بالبعث بعد الموت ».

وهذا الذي قاله ابن خزيمة يحققه أن هذا الحديث رواه القاضي أبو أحمد

العسال (١) في « كتاب المعرفة » له من حديث محمد بن عمرو عن أبي سلامة ، عن أبي هريرة ؛ ولهذا يقال إنه حديث حسن صحيح ، ومثلهما روى أبو عثمان النهدي ، عن سلمان الفارسي ، قال قال رسول الله ﷺ : « إن ربكم حي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً » رواه أبو داود وابن ماجه والترمذي ، وقال : حديث حسن غريب ، قال ورواه بعضهم ولم يرفعه . وهذا لا يضر ، لأنه إذا كان موقوفا على سلمان فمثل هذا الكلام لا يقال إلا توقيفاً . وقد أخبرني هذا الحديث أن العبد يشير بيديه ويرفعهما إلى الله سبحانه . وكذلك الحديث الذي في (٢) عن الفضل بن عباس قال قال رسول الله ﷺ « الصلاة مثنى مثنى ، تشهد في كل ركعتين ، وتحشع وتحشع ، وتمسك وتمسك ثم تقنع يديك يقول ترفعهما إلى ربك مستقبلًا ببطونها وجهك وتقول يارب يارب ومن لم يفعل ذلك فهو خداج » . فأخبر فيه أنه « يقنع يديه » أي يرفعهما ، وأنه يرفعهما إلى ربه .

وفي الحديث المشهور الذي في صحيح مسلم ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن جابر في صفة حجة الوداع وهو الحديث الطويل المشهور أكثر حديث روي في حجة الوداع قال « فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى ، فاهلوا بالحج ، وركب النبي ﷺ فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، ثم مكث قليلاً حتى طلعت الشمس ، وأمر بالقبض فركب ، فأتى بطن الوادي فخطب الناس ، وقال : إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ، في شهركم هذا ، في بلدكم هذا ، الا كل (٣) من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع ، ودماء الجاهلية موضوعة ، وإن أول دم أضع من دماءنا دم ابن ربيعة بن الحارث كان مسترضعاً في بني سعد فقتلته هذيل ، وربا الجاهلية موضوعة ، وأول ربا أضع ربا

(١) القاضي محمد بن أحمد بن إبراهيم الاصبهاني صاحب التصانيف (م ٣٤٩) .

(٢) بياض بالأصل مقدار كلمة . والحديث رواه البيهقي انظر ج ٢ ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

(٣) في صحيح مسلم : الاكل شيء من أمر الجاهلية .

عباس بن عبد المطلب فإنه موضوع كله ، واتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه ، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرح ، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله ، وأنتم تسألون عنى فما أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت ، فقال بأصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكتها الى الناس : اللهم اشهد ، اللهم اشهد ، ثلاث مرات ، ثم أذن بلال ثم أقام فصلى الظهر ، ثم أقام فصلى العصر ، ولم يصل بينهما شيئاً ، ثم ركب حتى أتى الموقف « و ذكر تمام الحديث . فأشار بأصبعه السبابة وحدها الى فوق بابلاغ (١) الاشارة : اللهم اشهد ثلاث مرات ، يجمع بين الاشارة الحسية المرئية والعبارة الحسية المسموعة .

وفي صحيح البخاري عن عكرمة ، عن ابن عباس « أن رسول الله ﷺ خطب الناس يوم النحر وقال : « يا أيها الناس أي يوم هذا ؟ قالوا : هذا يوم حرام . قال : فأبي بلد هذا ؟ قالوا : بلد حرام . قال : فأبي شهر هذا ؟ قالوا : شهر حرام . قال فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا ، في بلدكم هذا ، في شهركم هذا - فأعادها مراراً ثم رفع رأسه - فقال اللهم هل بلغت ، اللهم هل بلغت - قال ابن عباس والذي نفسي بيده إنها لوصيته الى أمته - فليبلغ الشاهد الغائب ، لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضهم رقاب بعض » وقد أخبرنا هنا « أنه رفع رأسه ، وقال اللهم اشهد » وعن سعد ابن أبي وقاص ، قال : « مر علي النبي ﷺ وأنا أدعو بأصبعي فقال : أحد ، أحد ، وأشار بالسبابة » رواء الامام أحمد وأبو داود والنسائي . واخرج الترمذي والنسائي من حديث أبي ، عن أبي هريرة نحوه ، وقال حسن غريب . قالوا :

ومعناه أشر بواحدة، فان الذي تدعوه واحد، وهذا نص بين في أن الاشارة الى الله حيث قال له: «أحد، أحد» أي أحد الاشارة فاجعلها باصبع واحدة، فلو كانت الاشارة الى غير الله لم يختلف الأمر بين أن يكون بواحدة أو أكثر، فعلم أن الاشارة لما كانت الى الله وهو إله واحد أمره أن لا يشير الا باصبع واحدة لا باثنين.

وكذلك استفاضت السنن بأنه يشار بالأصبع الواحدة في الدعاء في الصلاة وعلى المنابر يوم الجمعة، وفي غير ذلك: فعن ابن عمر قال: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه، ورفع أصبعه اليميني التي تلي الأبهام فدعا بها ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها» وفي رواية «كان إذا جلس في الصلاة وضع كفه اليميني على فخذه اليميني، وقبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التي تلي الأبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى» رواهما أحمد ومسلم والنسائي، وروى الثايب أبو داود أيضاً، وعن عبد الله بن الزبير قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد في الصلاة جعل قدمه اليسرى تحت فخذه اليميني وساقه، وفرش قدمه اليميني، ووضع يده اليسرى على ركلة فخذه اليسرى، ووضع يده اليميني على فخذه اليميني، وأشار بأصبعه» وأشار بعض الرواة «بالسبابة» رواه أحمد ومسلم وأبو داود، وعن ابن الزبير أيضاً قال: «كان رسول الله ﷺ إذا جلس في التشهد وضع يده اليميني على فخذه اليميني ويده اليسرى على فخذه اليسرى وأشار بالسبابة، ولم يجاوز بصره إشارته» رواه أحمد وأبو داود والنسائي، وعن وائل ابن حجر أنه قال في صفة صلاة النبي ﷺ: قعد فافترش رجله اليسرى، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى، وحسد مرفقه الأيمن على فخذه اليميني، ثم قبض ثنتين من أصابعه وحلق حلقة، ثم رفع أصبعه فرأيتته بحر كفا يدعو بها» وفي رواية «يقول هكذا وحلق الأبهام والوسطى وأشار بالسبابة» رواه أحمد وأبو داود

والنسائي وابن ماجه. وعن مالك بن نير الخزاعي عن أبيه قال : رأيت النبي ﷺ واضعاً ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ، رافعاً أصبعه السبابة قد حناها شيئاً « رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه .

وعن حصين بن عبد الرحمن قال : « رأى عمارة بن رؤيبة بشر بن مروان وهو يدعو في يوم جمعة ، فقال عمارة : قبح الله هاتين اليدين ، لقد رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر ما يزيد على هذه يعني السبابة » وفي رواية « رأيت رسول الله ﷺ وهو في المنبر ما يزيد على هذه يعني السبابة » وفي رواية « رأيت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يخطب إذا دعا يقول هكذا ، فرجع السبابة وحدها » وهذا الحديث رواه أحمد ومسلم وأبو داود ، وفي سنن أبي داود عن ابن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما ، والاستغفار أن تشير بأصبع واحد ، والابتهال أن تمد يديك جميعاً ، وفي رواية والابتهال هكذا : ورفع يديه وجعل ظهورهما مما يلي وجهه رواه أيضاً مرفوعاً عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال : وأما رفع النبي ﷺ يديه في الدعاء فهو في الحديث أكثر من أن يباغاه الاحصاء .

وأما حديث أنس قال : « كان رسول الله ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء فانه كان يرفع يديه حتى يرى بياض أبطيه رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسائيد مثل البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والامام أحمد في مسنده وغيرهم ، وفي رواية لمسلم : « أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفه إلى السماء ، رواه أبو داود ، ولنظفه : أن النبي ﷺ يستسقى هكذا يعني ومد يديه وجعل بطونهما مما يلي الأرض حتى رأيت إبطيه » فهذا هو رفعهما إلى فوق رأسه ، وهو الابتهال المذكور في حديث ابن

عباس ، ومن صورته هذا الرفع الى فوق الرأس أن تصير كفيه من جهة السماء إذ لا يمكن مع استيفاء الرفع أن تكون بطونها من نحو السماء .

« ثالثاً » لو كان
الله ليس فوق
لم يكن رفع
البصر الى السماء
ينافي الخشوع

الوجه الثالث : أنه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق أمراً بالخشوع الذي أثنى الله على أهله حيث قال : (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون) وقال : (واستعينوا بالصبر والصلاة ، وانها لكبيرة إلا على الخاشعين) والخشوع يكون مع تخفيض البصر ، كما قال تعالى : (يوم يدعون الى السجود فلا يستطيعون . خاشعة أبصارهم ، ترهقهم ذلة ، وقد كانوا يدعون الى السجود وهم سالمون) وقال تعالى : (يوم يخرجون من الأجداث سراةً كأنهم الى نصب يوفضون . خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة ، ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون) وقال : (فتول عنهم يوم يدع الداع الى شيء نكر . خشعاً أبصارهم) (مهطعين الى الداع ، يقول الكافرون هذا يوم عسر) كما وصف الأصوات بالخشوع في قوله : (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همساً) وعن أنس عن النبي ﷺ قال : « ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في صلاتهم ، فاشتد قوله في ذلك حتى قال ليتهن أو لتخطفن أبصارهم » رواه البخاري وأكثر أهل السنن ، وعن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال : « ليتهن أقوام يرفعون أبصارهم (١) الى السماء في الصلاة أو لتخطفن أبصارهم » رواه مسلم وغيره . ولو كان الله ليس فوق بل هو في السفلى كما هو في الفوق لا اختصاص لأحد الجهتين به لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع ؛ بل كان يكون بمنزلة حفظها .

« رابعاً » فطر
الخلق على أنه
فوقهم ، وكذلك
تقصده القلوب
عند الإشارة اليه
بالجوارح

الوجه الرابع : ان الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك الى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق ، وتكون حركة جوارحهم

(١) في صحيح مسلم : عند الدعاء في الصلاة الى السماء .

بالإشارة الى فوق تبعاً لحركة قلوبهم الى فوق ، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم
وجداً ضرورياً الا من غيرت فطرته باعتقاد يصرفه عن ذلك . وقد حكى محمد بن
طاهر المقدسى عن الشيخ أبى جعفر الهمداني أنه حضر مجلس أبى المعالي فذكر
العرش ، وقال : كان الله ولاعرش ونحو ذلك ، وقام اليه الشيخ أبو جعفر فقال :
ياشيخ دعنا من ذكر العرش ، واخبرنا عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا
فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة لطلب العلو ، لا يلتفت يمنة
ولا يسرة . قال فضرب أبو المعالي على رأسه ، وقال حيرني الهمداني . فاخبر هذا
الشيخ عن كل من عرف الله أنه يجد في قلبه حركة ضرورية إلى العلو إذا قال
يا الله ، وهذا يقتضي أنه في فطرتهم وخلقهم العلم بأن الله فوق ، وقصده والتوجه
اليه الى فوق .

الوجه الخامس : أن الناس مع اختلاف عقائدهم واديانهم يشيرون الى السماء

عند الدعاء لله تعالى والرغبة إليه ، وكما عظمت رغبتهم واشتد الحاحهم قوي رفعهم
واشارتهم ، ولهذا لما كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والألحاح ما ليس في غيره
كان رفع النبي صلى الله عليه وسلم وأشارته فيه أعظم منه في غيره ، وهذا يفعلونه إذا دعوا الله
مخلصين له الدين عندما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرغبة ، مثل ركوب
البحر وغيره ، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصداً قويا بل لا يقصدون
غيره ، ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها بإشارتهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى
فوق ، ومعلوم أن الإشارة تتبع قصد المشير واراادته ، فإذا لم يكونوا قاصدين إلا
الله ولا مرئدين إلا إياه لم تكن الإشارة إلا إلى ما قصده وسأله ، فانه في
تلك الحال لا يكون في قلوبهم إلا شيطان ، المستوول والمستوول منه ، ومعلوم
أن هذه الإشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المستوول المطلوب من الله ،
ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الإشارة إلى ذلك ولا ادعاه النزاع في ذلك في

« خامسة » انه
كلما عظمت
رغبة الناس
وحاجتهم قوي
رفعهم واشارتهم

اكثر الاوقات لا يكون فوق، فلم يبق ما تكون الاشارة اليه إلا المدعو المقصود
وإلا كانت الاشارة الى ما لم يقصده الداعي ولم يشعر به ، وهذا ممتنع
وهذا واضح لمن تدبره .

الوجه السادس : انهم يقولون بالسنتهم : ارفعوا أيديكم إلى الله . ونحو ذلك
من العبارات ، وهذا إخبار عن انفسهم أنهم يقصدون الاشارة إلى الله ورفع
الايدي اليه ، واذا كان هذا الخبر لم يتواطؤا عليه ولم يجمعهم عليهم أحد كان
اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم كاتفاقهم في سائر الأخبار التي تجري مجرى هذا
من الأمور الحسية والضرورية وغير ذلك .

« سادساً » انهم
يقولون بالسنتهم
ارفعوا أيديكم
الى الله وهذا
اتفاق منهم

الوجه السابع : أن هذا الرفع يستدل به من وجوه : « أحدها » : أن العبد
الباقى على فطرته يجد في قلبه أمراً ضروريا إذا دعا الله دعاء المضطر انه يقصد بقلبه
الله الذى هو عال وهو فوق . « الثانى » : نه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى
فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق ، وهو يجد ذلك أيضاً ضرورة . « الثالث » أن
الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطاة . « الرابع » : انهم يقولون بالسنتهم
إنا نرفع ايدينا الى الله ونخبرون عن انفسهم انهم يجدون في قلوبهم اضطراراً الى
قصد العلو فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضرورى في نفسه ، وتارة
بما يخبر به الناس عن انفسهم من العلم الضرورى ، وتارة بما يدل على العلم الضرورى
في حق الناس ، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ؛ فانه اذا كان اجماع
المسامين وحدهم لا يكون الا حقاً فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسامون أولى
ان لا يكون إلا حقاً .

« سابعاً » ان
هذا الرفع
يستدل به من
وجوه

وبهذه الجماع يظهر الجواب عما تذكر الجهمية وجماعة شيثان « احدهما »
ان يكون الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق وليس هو فوق ؛

وهذا جوابه في نهايته . « والثاني » : أن يكون الرفع إلى بعض الخلوقات إما الملائكة أو الجهة الشريفة أو العرش الذي هو القبلة . ومن تدبر ما بيناه علم امتناع هذين الوجهين ، ونحن نفصل ذلك .

الوجه الثامن : قوله إن الرفع إلى فوق لأن الجهة العالية أشرف من السافلة بظهور الأنوار منها ، وإن الهوى الذي هو مادة النفس منها ، وإن النظر منها مضمونه أن ما يحتاج إليه الآدميون من الرزق الذي هو الماء والهواء ومن النور يأتي من الجهة العالية فكانت أشرف .

« ثامناً » ان
ما ذكره من
الإشارة الى الجهة
لشرفها من أطل
الباطل

فيقال له : « أولاً » لأريب أن حاجتهم إلى الأرض وما فيها أكثر ، فإن عليها قرارهم ، ومنها تخرج أرزاقهم التي هي النبات ، وفيها الحيوان ، وهي كما قال الله تعالى (فيها تحيون ، وفيها تموتون ، ومنها تخرجون) ولهذا كان نظر ابصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم إلى السماء وما فيها ، فعلم أن النظر الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظور إليه لتعلق القلب به هو إلى الأرض أكثر منه إلى السماء .

ويقال له « ثانياً » : الاحتجاج بما هو برفع أيديهم وابصارهم حين الدعاء لله وحده لأشريك له ، فإما دعوى غير الله فإما يرفعون أيديهم إن رفعوها إلى جهة ذلك المدعو ، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا يلتزمون الإشارة إلى السماء ، بل إنما يشير أحدهم إن أشار إلى شيء معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك وإذا كان الأمر كذلك كان ما ذكره من الإشارة إلى الجهة لشرفها من أطل الباطل ؛ فإن ذلك إنما يتوجه لو كان المذكور هو اشارتهم إلى فوق مطلقاً وهذا خلاف الواقع ، بل إنما يشيرون الإشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين . وأين هذا من هذا .

ويقال له « ثالثاً » : قد تقدم أنهم يعلمون ويخبرون أنهم إنما يشيرون الى الله لا الى محض الجهة .

الوجه التاسع قوله : إن الاشارة قد تكون إلى الملائكة التي هي مدبرة أمر العباد . يقال له : « اولا » اشارة الانسان الى الشيء مشروطة بشعوره به وقصد الاشارة اليه ، فان لم يشعر به ولم يقصد الاشارة اليه محال أن يشير اليه ، والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم الملائكة في تلك الحال فضلا عن أن يقصدوا الاشارة اليها ، وكل منهم يعلم من نفسه ويسمع من غيره بل ويعلم منه بغير سمع أنه لم يقصد الاشارة الى الملائكة ، واذا كانوا يعلمون من انفسهم أنهم لم يشيروا إلى الملائكة ولا الى محض الجهة كان حمل إشارتهم على هذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في أوقات صلواتهم على أنهم يسجدون للسكواكب والملائكة ؛ بل الاشارة في الدعاء الى الله أبلغ ، وذلك أن السجود في الظاهر مشترك بين من يسجد لله ويسجد لغيره . وأما الذي يقول بلسانه إنه يدعو الله وهو مع ذلك يشير مع دعائه فالظن به أنه اشار إلى غير الله ، أقرب من الظن بالمسلمين أنهم يسجدون لغير الله .

ويقال له « ثانيا » : الاشارة الى الملائكة حين دعاء الله وحده لا شريك له إشراك بالله ؛ بل دعاء الملائكة ومسألتهم اشراك بالله ، فكيف بالاشارة اليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له .

وقيل له « ثالثا » : الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق ؛ بل الاشارة عند دعاء الله وحده لا شريك له ، ومن المعلوم أنه لا يجوز في تلك الحال رفع الأيدي الى الملائكة ، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم الى غير الله حين مسألتهم لله وحده ؟ !

وقيل له « رابعاً » لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعياً لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة ؛ بل هذا من خصائص الربوبية ، ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء الى غير الله فهو من المشركين الذين يدعون غير الله ، قال تعالى : (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً . وأنه لما قام عبدالله يدعو كادوا يكونون عليه لهداً . قال إنما أدعوربي ولا أشرك به أحداً) وقال تعالى : (قل أندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ، ونزد على أعقابنا بعد إذ هـدانا الله) الآية ، وقال تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) وقال : (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ، ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق) الآية . وقال : (ومن الناس من يعبد الله على حرف فان أصابه خير اطمئن به ، وان أصابته فتنة انقلب على وجهه ، خسر الدنيا والآخرة ، ذلك هو الخسران المبين . يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ، ذلك هو الضلال البعيد) وقال تعالى : (ولا تدع مع الله إلهاً آخر فتكون من المعذبين) وقال تعالى : (ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه) وقال تعالى : (ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً) .

ولهذا كانت الاشارة إليه من تمام دعائه ، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذي يصمد العباد اليه ؛ فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد اكل من قصده بالقلب فقط ، فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمداً ، ويكون اسم (الصمد) مستلزماً لذلك ، فكونه موجوداً يوجب المباينة التي تقتضى الاشارة اليه ، وكونه صمداً مقصوداً يقتضى الدعاء المتضمن الاشارة اليه ، والاشارة الى غيره بالدعاء إشراك به ، واخراج له عن أن يكون أحداً .

فظهر أن هؤلاء الجهمية منكرين لحقيقة كونه أحداً صمداً ، وأنهم جاحدون لحقيقة دعائه ، مسوغين للإشراك به ؛ فان أهل السنة هم الموحدون له والمكملون

لحقيقة الاقرار بأنه الأحد الصمد ، وهذا ظاهر والله الحمد .

وبين هذا أن هؤلاء ، الجهمية ومن دخل فيهم من الملاحدة والفلاسفة والصابئين وغيرهم لا يعتقدون حقيقة الدعاء لله ، ولا يؤمنون أن الله على كل شيء قدير ، لا سيما من يقول منهم إنه موجب بالذات لا يمكنه أن يغير سببا ولا يحدثه ، فالدعاء عندهم إنما يؤثر تأثير النفوس البشرية وتصرفها في هيولى العالم . وإذا كان كذلك فهم فى الحقيقة لا يقصدون الله أن يفعل شيئا ، ولا يحدث شيئا ، ولا يطلبون منه شيئا ؛ ولكن يقوون نفوسهم قوة يفعلون بها ، والعلم الضروري حاصل بالفرق بين مايفعله الحيوان بنفسه ، وبين ما يطلبه من غيره . فإذا كان دعاء العباد عندهم لا معنى له إلا أنهم يفعلون بأنفسهم لم يكونوا داعين لله قط ، ومن لم يكن داعياً لله فإنه لا يشير اليه عند الدعاء بل ذلك عبث ؛ بل قوله : يا الله افعل كذا . عبث . وهذا حقيقة مذهب القوم بإبطال ما بعثت به الرسل من أنواع الأدعية وإبطال ما فطر الله عليه عباده من ذلك ، وهؤلاء هم أصل التجهم والتعطيل ، فمن وافقهم فى شيء من ذلك كان من الجاحدين لأن يكون الله هو اوجود المقصود المدعو المعبود .

ولهذا تجد غالب هؤلاء النفاة لأن يكون الله فوق العرش فيهم من الانحلال عن دعاء الله ومسألته وعبادته بقدر ذلك ، إلا من يكون منهم جاهلا بحقيقة مذهبهم يوافقهم بلسانه على قول لا يفهم حقيقته وفطرته على الصحة والسلامة فانه يكون فيه ايمان ونفاق ، فأما إذا استحوذ على قلبه تغيرت فطرته ، وهؤلاء يعرضون عن دعاء الله وعبادته مخلصين له الدين عند الاختيار ، ويجادلون فى ذلك ؛ لكن عند الاضطرار هم كما قال الله تعالى : (ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام . إن يشأ يسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن فى ذلك لآيات لكل صبار شكور . أو يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير . ويعلم الذين

يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) لاسيما على اشهر القرائتين وهي قراءة النصب في قوله (ويعلم) فان ذلك من باب قولهم : لا تأكل السمك ، وتشرب اللبن . ومثل هذا في الاعراب قوله : (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) ومعنى آية الشورى أنه سبحانه إن شاء اسكن فيظللن رواكد على ظهره ، وإن شاء اوبقهن بما كسبوا ، ويعفو عن كثير . ويعلم الذين يجادلون في آياتنا . وهذا كله في جواب (ان يشأ) أي : وإن يشأ يهلكن بذنوبهم ، ويعف أيضاً عن كثير منها ، ويجتمع مع ذلك علم المجادلين في آياتنا بانه ما لهم من محيص . فهو إن شاء جمع بين أن يهلك بعضاً ويعف عن بعض وبين علم المجادلين في آياته حينئذ أنه ما لهم من محيص .

الوجه العاشر قوله : وأيضاً انه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا . يقال له هذا باطل معلوم بالاضطرار بطلانه عقلاً وديناً وذلك يظهر بوجوه :

« عاشرآ » قوله:
ان الله جعل
العرش قبلة
للدعاء باطل
من وجوه

أحدها : ان المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة فكذلك هي التي شرع استقبالها حين ذكر الله كما تستقبل بعرفة والمزدلفة وعلى الصفا والمروة ، وكما يستحب لكل ذاكر لله وداع ان يستقبل القبلة كما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان قد يقصد أن يستقبل القبلة حين الدعاء ، وكذلك هي التي يشرع استقبالها بتوجه الميت اليها وتوجيه النسائك والذباح اليها ، وهي التي ينهى عن استقبالها بالبول والغائط ، فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلاً في العبادات التي هي من جنسين كالصلاة والنسك فضلاً عن العبادات التي هي من جنس واحد وبعضها متصل ببعض : فان الصلاة فيها الدعاء في الفاتحة وغيرها ، والدعاء نفسه هو صلاة قد سماه الله في كتابه صلاة حيث قال : (وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم) وفي

الصحيح عن عبد الله بن ابي أوفى : « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذ أتاه قوم بصدقهم صلى عليهم ، وإن ابي اتاه بصدقة فقال اللهم صل على آل ابي أوفى » وقد قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) وقد علم النبي صلى الله عليه وسلم أمته الصلاة عليه في غير حديث في الصحاح وغيرها ، وفي جميعها إنما يعلمهم الدعاء له بصلاة الله وبركاته ، كما قال : « قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد » وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضوع حيث تكلمنا على مسمى « الصلاة » في اللغة الذي هو الدعاء ، وان الصلاة المشروعة هي دعاء كلها ؛ فان الدعاء هو قصد المدعو تارة لذاته ، وتارة لمسأله أمراً منه ، وهذا كالشخص يدعو غيره ويطلبه ويقصده تارة لذاته ، وتارة لأمر يطلبه منه ، والصلاة تتضمن هذين النوعين : عبادة الله والثناء عليه ، والسؤال له .

وقد ذكر النبي صلى الله عليه وسلم النوعين في الحديث الذى في صحيح مسلم عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يقول الله سبحانه وتعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين نصفها لى ونصفها لعبدى ، ولعبدى ماسأل ، فاذا قال العبد (الحمد لله رب العالمين) قال الله : حمدنى عبدى ، فاذا قال : (الرحمن الرحيم) قال الله : اثنى على عبدى ، فاذا قال العبد : (مالك يوم الدين) قال الله : مجدنى عبدى أو قال : فوض لى عبدى . فاذا قال العبد : (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الله : هذه الآية بينى وبين عبدى نصفين ولعبدى ماسأل ، فاذا قال : (اهدنا الصراط المستقيم . صراط الذين انعمت عليهم . غير المغضوب عليهم ولا الضالين) فهؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل »

فاخبر النبي ﷺ عن ربه انه قال « قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين »
ومسمى الصلاة في اللغة قد قالوا إنه مسمى الدعاء ، والدعاء نوعان كما تقدم ،
والنصف الذي للرب جل وعلا هو الثناء عليه ، والمقصود بذلك نفسه سبحانه
وتعالى ، فهو بذلك معبود مقصود مدعو لنفسه ، والنصف الآخر الذي للعبد هو
السؤال والطلب منه وهو بذلك يقصد لذلك الأمر ويسأل ويطلب منه ، وهو
(الصمد) في الأمرين لا يصلح أن يصمد لغيره لاهذا الصمد ولا هذا الصمد ، وهو
ايضاً (أحد) في هذين : لا يصلح لغيره أن يكون هو المعبود ، ولا أن يكون هو
المتوكل عليه المستعان به المسئول منه . فهو الأحد الصمد في النصف الذي له ،
كقوله : (إياك نعبد) وهو الأحد الصمد في النصف الذي للعبد كقوله (إياك
نستعين) ولهذا قال من قال من السلف : ان الله سبحانه أنزل مائة كتاب واربع
كتب ، جمع معانيها في الأربعة ، وجمع معاني الأربعة في القرآن ، وجمع معاني
القرآن في المفصل ، وجمع معاني المفصل في أم القرآن ، وجمع معاني أم القرآن
في قوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين)

وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع في غير هذا الكتاب ، وبيننا تعلق العبادة
بالالهية فان الاله هو المعبود ، وتعلق الاستعانة برؤسائه فان رب العباد الذي
يربهم ؛ وذلك يتضمن أنه الخالق لكل ما فيهم ومنهم . والالهية هي العلة الغائية ،
والربوبية هي العلة الفاعلية . والغائية هي المقصودة ، وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية ؛
ولهذا قدم قوله : (إياك نعبد) على قوله : (إياك نستعين) وتوحيد الالهية يتضمن
توحيد الربوبية ؛ فانه من لم يعبد إلا الله يندرج في ذلك أنه لم يقر برؤسائه غيره ؛
بخلاف توحيد الربوبية فانه قد أقر به عامة المشركين في توحيد الالهية ، كما قال
تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) ذكر البخاري في صحيحه
عن عكرمة وغيره : تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله ، وهم مع
هذا يعبدون غيره .

وقد أخبر عنهم بذلك في قوله : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وفي قوله : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم . سيقولون الله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون الله قل فإني تسحرون . بل أتيناكم بالحق وإنهم لكاذبون . ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتمعالي عما يشركون) فأخبر عن هؤلاء الذين نزه نفسه عن اشراكهم ، وأخبر أنهم كاذبون في عدولهم عن الحق الذي جاء به ، ورد عليهم أنه : (ما اتخذ الله من ولد ، وما كان معه من إله) . أنه إذا سألهم : (لمن الأرض ومن فيها) (سيقولون الله) وإذا سألتهم : (من رب السموات ورب العرش العظيم سيقولون الله) وإذا سألتهم : (من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه سيقولون الله)

فا « الأول » إقرارهم بأن الأرض وما فيها لله . و « الثاني » إقرارهم بأن السموات السبع والعرش العظيم لله . و « الثالث » إقرارهم بأن ملكوت جميع الأشياء بيده ، وأنه الذي يمنع المخلوق وينصره فيجيره من الضرر والأذى فيجبر على من يشاء ولا يجبر عليه أحد ، فإذا أراد بأحد ضرراً لم يمنعه مانع ، وإذا رفع الضر عن أحد لم يستطع أحد أن يضره . وفي كون ملكوت كل شيء بيده بيان أنه هو المدبر النافع له ، فهو الذي يأتي بالمنفعة ، وهو الذي يدفع المضرة ، كما قال في الآية الأخرى : (قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره ، أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته) وكما قال في الآية الأخرى : (وإن يمسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو ، وإن يردك بخير فلا راد لفضله) .

وإذا كانوا مقرين بهذا فهذا إقرار منهم بعموم ربوبيته وتدبيره لكل شيء وهو اعظم من إقرار القدرية والصابئة والمتفلسفة الطبيعية ونحوهم ممن يجعل الرب لبعض الكائنات شيئاً غير الله ، وهو مع هذا قد أخبر أنهم مشركون ، ونزه نفسه عن شركهم لكونهم عبدوا معه غيره ؛ لا لكونهم اعتقدوا أن للعالمين رباً معه .

وكذلك قوله : (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى آله خير أم ما يشركون . أمن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء) الى آخر الآيات يستفهم فيها كلها استفهام انكار هل يفعل هذه الأمور أحد من الآلهة التي يعبدون من دون الله ؛ فان قوله : (أإله مع الله) اسم واحد وقع صفة لاله ؛ ليس هو جملة واحدة كما ظنه طائفة من المفسرين ، واعتقدوا أن المعنى مع الله إله ؛ فان القوم كانوا يجعلون مع الله آلهة أخرى ، وقد ذكر ذلك في السورة بقوله (آله خير أم ما يشركون) فلا يفيد استفهامهم عما هم معترفون به . وأيضاً فان جواب المستفهم عنه لا يكون إلا مفرداً لا يكون جملة فاذا قيل : من فعل هذا . فانه يقال : فلان أم فلان . لا يذكر جملة ؛ بل لو كان كذلك لم ينتظم الكلام ولكن المقصود أن هذه الآلهة التي تدعونها من دون الله هل هي التي فعلت هذه الأمور ، أم الله وحده فعلها ؛ فان القوم كانوا مقرين بأن الله وحده هو الفاعل لهذه الأمور ، وهذا شأن استفهام الانكار ؛ فانه يتضمن نفي المستفهم عنه والانكار على من اثبتته ، والقوم كانوا معترفين بذلك لكن كانوا مع ذلك مشركين به الآلهة التي يعلمون أنها لم تفعل ذلك فأنكر عليهم ذلك وزجروا عنه . ومثل هذا في القرآن كثير .

ومن عرف هذا عرف الشرك الذي ذمه الله في كتبه وارسل رساله جميعاً بالهني عنه ، كما قال تعالى : (واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أ جعلنا من

دون الرحمن آلهة يعبدون) وقال تعالى : (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) والعبادة تتضمن كمال المحبة وكمال الخضوع ، قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله) .

فهذه السورة يعني الفاتحة التي قد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنها أعظم سور، في القرآن ، وأنه لم ينزل في التوراة ولا في الأنجيل ولا في القرآن مثلها قد ذكر فيها جماع الكتب الالهية بقوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين ، ومما يشبهها قوله : (عليه توكلت وإليه أنيب) وقوله (فاعبده وتوكل عليه) وقوله : (عليه توكلت واليه متاب) وهذان هما نوعا الدعاء كما تقدم ، وهما جميعاً مختصان بالله ، حقان له لا يصلحان لغيره ، بل دعاء غيره بأحد النوعين شرك ، كما قال تعالى : (وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً . إنه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا . قال إنما أدعوربي ولا أشرك به أحداً) وقال تعالى : (فلا تدع مع الله الهاً آخر فتكون من المعذبين) وقال تعالى : (ما يعبدكم بكم ربي لولا دعاؤكم) وقال : (وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فما اغنت عنهم آلتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادهم غير تنبيذ) .

فغير الله لا يجوز أن يكون مستعانا به متوكلا عليه ، لانه لا يستقل بفعل شيء أصلا فليس من الأسباب ما هو مستقل بوجود المسبب لكن له شريك فيه ، وما ثم علة تامة إلا مشيئة الله ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن . وكذلك لا يجوز أن يكون غيره معبوداً مقصوداً لذاته أصلاً فان ذلك لا يصلح له ؛ ولهذا كان الشرك غالبا على بنى آدم كما قال تعالى : (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) فيكون أحدهم عبداً لغير الله متألها له مما يحبه ويحسه ويكرمه ويخافه ويرجوه ، حتى قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح : « تعس عبد الدرهم ، تعس

عبد الدينار ، تعس عبد الحميمة إن أعطي رضي وإن منع سخط ، تعس وانتكس
وإذا شيك فلا انتقش » وهذا باب واسع ليس هذا موضع بسطه .

وقد قدمنا أن كلا النوعين يوجب اختصاص الرب سبحانه وتعالى بأنه
الأحد وبأنه الصمد ؛ فإن كونه (أحداً) يوجب أن لا يشرك به في العبادة
ولا الاستغاثة فلا يدعى غيره ، والامم (الصمد) جاء معرفاً لبيّن أنه هو الصمد
الذي يستحق أن يصمد إليه (١) نوعي الصمد ، وهذان الاسمان لم يذكرا في القرآن
إلا في هذه السورة التي قد ثبتت عن النبي ﷺ من غير وجه أنها تعدل ثلث
القرآن ، مثل ما روي عن أبي سعيد الخدري ، قال قال رسول الله ﷺ لأصحابه
« أيعجز أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة ، فشق ذلك عليهم وقالوا أينا يطيق
ذلك يا رسول الله ، قال (قل هو الله أحد) ثلث القرآن » رواه البخاري ،
وروي عنه أيضاً عن قتادة بن النعمان : « أن رجلاً كان في زمن النبي ﷺ يقرأ
في الفجر (قل هو الله أحد) يرددّها لا يزيد عليها ، فلما أصبح أتى رجل إلى النبي
ﷺ ، فقال يا رسول الله فلانا بات الليلة يقرأ من السحر (قل هو الله أحد)
يرددّها لا يزيد عليها ، كأن الرجل يتقالها ، فقال النبي ﷺ : فوالذي نفسي
بيده إنها لتعدل ثلث القرآن » وروى مسلم عن أبي هريرة ، قال : « خرج الينا
رسول الله ﷺ فقال : اقرأ عليكم ثلث القرآن فقرأ (قل هو الله أحد) حتى
ختمها » وررى مسلم أيضاً عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال : « أيعجز
أحدكم أن يقرأ في ليلة ثلث القرآن ، قالوا وكيف يقرأ ثلث القرآن . قال : (قل
هو الله أحد) تعدل ثلث القرآن » وعن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً
على سرية وكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد ، فلما رجعوا
ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال سلوه لأي شيء يصنع ذلك ، فسألوه

(١) بياض بالأصل بمقدار كلمة . ولعلها : بكلا .

فقال انها صفة الرحمن عز وجل ، فأنا أحب أن أقرأ بها . فقال رسول الله ﷺ
أخبروه أن الله يحبها « رواه البخاري ومسلم .

وقد قال من قال من العلماء : هي ثلث القرآن ؛ لأن القرآن ثلاثة اقسام :
قسم توحيد ، وقسم قصص ، وقسم أمر ونهي ، وهذه فيها التوحيد . وهذا الذي
قاله إنما يتم إذا كانت جامعة للتوحيد . والأمر كذلك ؛ فان هذين الاسمين
يستلزمان سائر أسماء الله الحسنى وما فيها من التوحيد كله قولاً وعملاً ، والنبي ﷺ
ذكر هذين الاسمين فقال : « الله الواحد الصمد تعدل ثلث القرآن » وذلك أن
كونه أحداً وكونه الصمد يتضمن أنه الذي يقصده كل شيء لذاته ولما يطلب منه ،
وانه مستغن بنفسه عن كل شيء ، وانه بحيث لا يجوز عليه التفرق والفناء وأنه
لا نظير له في شيء ، من صفاته ونحو ذلك مما ينافي الصمدية ، وهذا يوجب أن
يكون حياً ، عالماً قديراً ، ملكاً ، قدوساً سلاماً مهيمناً عزيزاً ، جباراً متكبراً .

إذا تبين ذلك فالدعاء الذي ذكره الرازي هنا هو أحد نوعي الدعاء وهو دعاء
المسألة والطلب منه ، قال تعالى : (وإذا سألت عبادي عني فاني قريب أجيب دعوة
الداع إذا دعان) . وهذا في الكلام نظير الذكر الذي هو ثناء وتحميد لله تعالى ؛
ولهذا يقال في الفاتحة نصفها ثناء ، ونصفها دعاء . ومن المعلوم أن استقبال القبلة في
هذا كاستقبالها في الذكر أو أوكد ، والقبلة التي تستقبل بهذا الدعاء هي قبلة الصلاة
بعينها ؛ ولهذا كان النبي ﷺ إذا اجتهد في الدعاء يستقبلها كما فعله في أثناء الاستسقاء
الذي رفع فيه يديه رفعاً تاماً فعن عباد بن تميم ، عن عمه ، أن رسول الله ﷺ
خرج بالناس يستسقى ، فصلى بهم ركعتين جهر بالقراءة فيها وحول رداءه ، ورفع
يديه فدعى واستسقى واستقبل القبلة « رواه الجماعة أهل الصحاح والسنن والمسند
كالبخاري ومسلم وابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وغيرهم ، فاخبر انه استقبل
القبلة التي هي قبلة الصلاة في أثناء دعاء الاستسقاء ، وإذا كانت قبلة الدعاء هي قبلة

الصلاة بعينها كان قول الجهمي إن العرش والسماء قبلة للدعاء قول مخالف لاجماع المسلمين ولما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، فيكون من ابطال الباطل .

الوجه الثاني في ذلك وهو الحادي عشر أن توجه الخلائق بقولهم وأيديهم وابصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به أهل الملل والشرائع ؛ بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ولا يسمع به ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشاً ، فلو كان الرفع انما هو إلى العرش فقط الذي هو قبلة لم يقصد ذلك الرفع الا من علم أن هناك عرشاً ، كما لا يقصد التوجه إلى القبلة الا من علم أن الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك ؛ لان القصد والارادة لا يكون الا بعد الشعور بالمقصود ، فمن لم يشعر أن هناك عرشاً امتنع أن يقصد الرفع إلى العرش . وهذا تحقيق ماتقدم من ان العلو لله علم بالفطرة والعقل ، وأما استواؤه على العرش فانما علم بالسمع .

« الحادي عشر »
ان أهل الملل
وغيرهم يتوجهون
حال الدعاء إلى
السماء وبعضهم
لا يعرف أن
هناك عرشاً

الوجه الثالث في ذلك وهو الثاني عشر ان يقال كون العرش او السماء قبلة للدعاء لا يثبت بغير الشرع ؛ فان اختصاص بعض الجهات والامكنة بانه يستقبل دون غيرها هو أمر شرعي ؛ ولهذا افتقرت أهل الملل ، كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) فلو كان الله جعل العرش أو السماء قبلة للدعاء كان في الشريعة ما يبين ذلك ، ومعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة ولا شيء من الآثار عن سلف الأمة ولا أئمتها ولا في الأئمة عن الأنبياء المتقدمين كعيسى وعيسى وغيرهما من المرسلين صلوات الله عليهم اجمعين أن العرش أو السماء قبلة للدعاء ، فعلم أن دعوى ذلك من أعظم الغرابة على الله ، وأن هذا من جملة افتراء الجهمية ونحوهم على الله وعلى رسوله ودينه .

« الثاني عشر »
ان قبلة الدعاء
لا تثبت الا
بالشرع

الوجه الرابع وهو الثالث عشر ان القبلة أمر تتميز به الملل ويقبل النسخ والتبديل ، كما قال تعالى : (قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها

« الثالث عشر »
ان القبلة يدخلها
النسخ وهو
لا يجوز في
الدعاء والتوجه

فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم ، وما الله بغافل عما يعملون . ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك ، وما أنت بتابع قبلتهم ، وما بعضهم بتابع قبلة بعض ، ولئن اتبعت أهوائهم من بعد ما جاءك من العلم أنك إذا لمن الظالمين . الذين آتيناهم الكتاب - الى قوله تعالى : - ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً) فاخبر سبحانه أن لكل أمة وجهة يستقبلونها ، وولى محمداً قبلة يرضاها ، فأمره بأن يولى وجهه شطر المسجد الحرام بعد أن كان قد أمره أن يصلي الى البيت المقدس هو وأمته ، فصلى الى بيت المقدس بعد مقدمه المدينة بضعة عشر شهراً ، وصلى اليها قبل مقدمه المدينة ، وقد روي أنه كان بمكة يجعل الكعبة بينه وبين المسجد الأقصى . واذا كانت القبلة أمراً يقبل النسخ والتبديل وهو مختلف في أمر الملل فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جعل قبلة للدعاء أن يجوز تغيير ذلك وتبديله ؛ حتى يجوز أن يدعى الله الى نحو الأرض ، ويجوز أن يدعو الانسان من الجهات الست ، ويمد يده وعينه الى سائر جهاته ، وأن يكون ذلك قبلة لبعض الداعين دون بعض . وهذا مع أنه قد ذكر غير واحد اجماع المسلمين على تحطئة قائله وفاعله فالعلم بذلك اضطراري ، فان بنى آدم مفطورون على أن [لا] يتوجهوا بقلوبهم وأيديهم الى غير الجهة العالية ، ولا يقصدوا الله من تحت أقدامهم ، ويمدوا أيديهم الى تلك الجهة السافلة ، ولا الى غير الجهة العالية .

الوجه الخامس ، وهو الرابع عشر : أن الله تعالى قد قال : (والله المشرق والمغرب فأين ما تولوا فثم وجه الله) فاخبر أن العبد حيث استقبل فقد استقبل قبلة الله ؛ ليعين أنه حيث أمر العبد بالاستقبال والتولية فقد استقبل وولى قبلة الله ووجهته ؛ ولهذا ذكروا أن هذه الآية فيما لا يتعين فيه استقبال الكعبة كالمشروع

« الرابع عشر »

ان الدعاء
لا يجب فيه
استقبال قبلة
معينة ولا رفع
الأيدي

الراكب في السفر فانه يصلى حيث توجهت به راحلته ، والعاجز الذي لا يعلم جهة الكعبة أو لا يقدر على استقبال الكعبة فانه يصلى بحسب امكانه إلى أي جهة أمكن . وذكروا أيضاً أنه نسخ ما تضمنته من تسويغ الاستقبال إلى بيت المقدس كما كان ذلك قبل النسخ . واذا كان هذا في القبلة المعروفة للصلوات التي يجب فيها استقبال قبلة معينة في الفريضة وفي التطوع في المقام فينبغي أن يكون في قبلة الدعاء أولى وأحرى ؛ فان الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة باجماع المسلمين ، ولا يجب أن يستقبل القبلة المعروفة ، ولا أن يرفع يديه لا عند من يقول إن السماء والعرش قبلة الدعاء ولا عند من لا يقول بذلك . واذا كان هذا لازماً اقتضى جواز الاشارة في الدعاء الى غير فوق ، فيجب أن تجوز الاشارة بالأيدي حين الدعاء الى الأرض والتيامن والتياسر ، وقد تقدم قول من حكى اجماع المسلمين على خلاف ذلك ، وعلى تحطئة من يجوز ذلك كالقاضي أبي بكر . وأيضاً فمن المعلوم بالفطرة الضرورية أن أحداً لا يقصد ذلك ولا يريد ، فعمل بطلان مازعموه من كون العرش أو السماء قبلة للدعاء .

الوجه السادس ، وهو الوجه الخامس عشر : أن القبلة ما يستقبله الانسان بوجهه ، وكذلك يسمى وجهة ووجهاً لوجهة لاستقبال الانسان له بوجهه وتوجهه اليه كما قال تعالى : (ولكل وجهة هو موليها) والاستقبال ضد الاستدبار . فالقبلة ما يستقبله الانسان ولا يستدبره . فأما ما يرفع الانسان اليه يده أو رأسه أو بصره فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلة ؛ لأن الانسان لم يستقبله ، كما لا يستدبر الجهة التي تقابله ، ومن استقبل شيئاً فقد استدبر ما يقابله ، كما أن من استقبل الكعبة فقد استدبر ما يقابلها . ومعلوم أن الداعي لا يكون مستقبلاً للسماء ومستدبراً للأرض ؛ بل يكون مستقبلاً لبعض الجهات إما القبلة أو غيرها مستدبراً

« الخامس عشر »
ان جعل ذلك
قبلة باطل عقلا
ولفة وشرعا

لما يقابلها كالمصلى . فظهر أن جعل ذلك قبلة باطل في العقل واللغة والشرع بطلانا ظاهراً لسكل أحد .

«السادس عشر»
ان الناس
يفعلون ذلك
بفطرتهم
لا بتوقيف

الوجه السابع ، وهو السادس عشر : أن القبلة أمر يحتاج الى توقيف وسماع ليس في الفطرة والعقل ما يخص مكانا دون مكان باستقباله في الصلاة والدعاء أو غير ذلك ، فلو كان الداعون إنما يقصدون برفع أيديهم وابصارهم وغير ذلك استقبال بعض المخلوقات مثل العرش والسماء وغير ذلك من [غير] أن يكون الرفع الى الخالق تعالى لم يفعلوا ذلك إلا عن توقيف وسماع ، ومن المعلوم أنهم يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ولا تلقوه عن أحد .

« السابع عشر »
ان ذلك الرفع
للمطلوب هناك
لا لقبلة معينة

الوجه الثامن ، وهو السابع عشر : أن القبلة لا يجد الناس في أنفسهم معنى يطلب تعيينها ولا فرقاً بين قبلة وقبلة ؛ ولهذا لما أمر المسلمون باستقبال المسجد الأقصى ثم أمروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه عندهم سائغاً ، لا يجد المؤمنون في أنفسهم حرجاً من ذلك ولا تفريقاً بينه ، فلو كان الرفع والتوجه إلى جهة السماء لكونه قبلة لكان ذلك عند الناس مؤمنهم وغير مؤمنهم منزلة التيامن والتياسر والسفل والقفأ ، ومن المعلوم أنهم يجدون في أنفسهم طلباً ضرورياً لما فوق ، فهذه المعرفة والطلب الضروري الذي يجدونه يطلب العلو دون السفلى يمنع أن يكون لكونه قبلة وضعية ؛ بل ذلك يقتضى أن المطلوب المدعو هناك ، كما يجدونه أيضاً في أنفسهم ويقرون به بأستهم .

« الثامن عشر »
انه قد اعترف
بذلك في نهايته

الوجه التاسع ، وهو الوجه الثامن عشر : أنه قد اعترف في نهايته بأن الناس إنما يرفعون الى الله ، واعرض عن هذه الأجوبة الثلاثة التي ذكرها هنا : وهو أن الرفع للجهة التي تتعلق بها منافعهم من الأنوار والأرزاق ، أولئ فيها من الملائكة ، أو لكون العرش قبلة الدعاء . وذلك أنه قد علم علماً يقينياً أن

الخلاق إنما يقصدون بالرفع الرفع الى الله ؛ لكن تتكلم في المقدمة الثانية ، وهو أن ذلك يدل على علمهم الضروري بأن الذي يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير في تلك الجهة بما تقدم ذكره . ونحن نتكلم عليه .

الوجه التاسع عشر : أن الإشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة ، سواء كان

« التاسع عشر »

ان الإشارة

تطابق العبارة

ذلك في الجمل الخبرية أو الجمل الطلبية ، وسواء في ذلك الإشارة بلفظ هذا أو نحوه من الفاظ الإشارة والفاظ الدعاء والنداء ، وذلك أن المتكلم إذا قال : فعل هذا الرجل أو هذا الرجل ينطلق ، أو اكرم هذا الرجل ونحو ذلك فان العبارة وهي لفظ « هذا » يطابق ما يشير اليه المتكلم ؛ ولهذا سمي النحاة هذه أسماء الإشارة . وهذه الألفاظ بنفسها لا تعين المراد الا بإشارة المتكلم إلى المراد بها ، ولهذا من سمع « هذا » وذاك ، وهؤلاء و « أولئك » ولم يعرف إلى اى شىء أشار المتكلم لم يفهم المراد بذلك ، فالدلالة على العين هي بمجموع اللفظ وبالإشارة ؛ إذ هذه الألفاظ ليست موضوعة لشيء بعينه وانما هي موضوعة لجنس ما يشار اليه ، وأما تعيين المشار اليه فيكون بالإشارة مع اللفظ ، كما ان أداة « أل » التعريف موضوعة لما هو معروف من الاسماء ، أما كون الشيء معروفاً فذاك يجب أن يكون معروفاً بغير اللام اما بعلم متقدم أو ذكر متقدم .

وكذلك المعروف بالنداء ، فان النداء والدعاء من أسباب التعريف فالمنادى المعرفة يكون مفهوماً ، وإن كان نكرة كان منصوباً . فإذا نادى المنادى رجلاً مطلقاً قال : يا رجلاً . كقول الأعمى : يا رجلاً خذ بيدي . ومن نادى رجلاً بعينه قال : يا رجلاً . كقول موسى عليه السلام : ثوبي حجر ، ثوبي حجر . وهذا المنادى المعين يشير اليه الداعي المنادى فيقصده بعينه بخلاف المطلق الذي يدل عليه لفظ النكرة كقوله : رجلاً خذ بيدي . فانه هنا لم يشر الى شيء بعينه فهذا التعريف

بالنداء إنما هو يتعين في الباطن بقصد الداعي ، وفي الظاهر بإشارته . والمنادى الداعي ونحوه من ذوى الطلب والاستدعاء او المخبر المحدث قد يشير اشارة ظاهرة إلى المنادى وغيره من المقصودين اما لتعريف المخاطبين اذا لم يعرفوا المعين الا بذلك مثل من ينادى رجلا بعينه في رجال فيقول يا رجل او يا هذا او يا زيد ويكون هناك جماعة اسمهم زيد ولا بد أن يشير اليه إما بتوجيه وجهه نحوه أو بعينه أو براسه أو يده أو غير ذلك ، وتارة يشير توكيداً وتحقيقاً لخطابه واذا كان (١) متميزاً بالاسم ، ولا يجوز أن يدعو أحداً وتكون الاشارة الى غير من دعا ، فلا يجوز أن يقول يا زيد ويشير الى غير من قصده ، أو يا هذا ويشير الى غير من قصده .

فاذا قال الداعي : اللهم وأشار برأسه أو عينه أو وجهه أو يده أو أصبعه لم تكن اشارته الا الى الله الذي دعاه وناداه وناجاه لا الى غيره ؛ إذ المدعو المنادى من شأن الداعي أن يشير اليه وليس هنا من يشير اليه الداعي بقوله اللهم أو يا الله ونحو ذلك الا الله ، فهو الذى يشير اليه بباطنه وظاهره ، واشارته اليه بباطنه وظاهره هي قصده ، وصدده ذلك من معنى كونه «صمداً» أي يصمد العباد له واليه ببواطنهم وظواهرهم ، وهو من معنى كونه مقصوداً مدعواً معبوداً ، وهو من معنى إلهيته ، فيدعونه ويقصدونه ببواطنهم وظواهرهم ، فكما لا يجوز أن يكون القصد بالقلب إذا قالوا يا الله لغيره بل هو المقصود بالباطن ، فكذلك هو أيضاً المقصود بالظاهر اذا قالوا يا الله وأشاروا بظواهرهم بجر كة ظاهرة بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده ، كجر كة ببواطنهم بالاشارة اليه والتوجه نحوه وقصده ؛ لكن الظاهر تبع للباطن ومكمل له ، فمن دفع هذه الاشارة اليه فهو كدفع الاشارة اليه بالقلب ، وذلك دفع لقصده الدافع لدعائه المتضمن لدفع عبادته ولكونه صمداً .

(١) لعله : اذا كان

فهؤلاء المعطلة حقيقة قولهم منع أن يكون صمداً مدعوأً معبوداً مقصوداً ، كما أن حقيقة قولهم منع أن يكون في نفسه حقاً صمداً موجوداً . فقولهم مستلزم لعدم نفسه وتعطيله ، ولعدم معرفته وعبادته وقصده ؛ وإن كانوا من وجه آخر يقرّون بوجوده وعبادته ودعائه وقصده ؛ إذ ليسوا معطلين مطلقاً ؛ بل جامعين بين الاقرار والانكار ، والاثبات والنفي ؛ ولهذا كان أهل المعرفة بالله متفقين على أنه لا يتم معرفة عبد بربه ويتم قصده له وتوجهه اليه ودعاه له إلا باقراره بأنه فوق العالم ، وأنه باقراره بذلك تثبت الالهية في قلبه ، ويصير له رب يعبده ويقصده ، وبدون ذلك لا يبقى قلبه مستقراً مطمئناً الى إله يعبده ويقصده ؛ بل يبقى عنده من الريب والاضطراب ما يجده من جرب قلبه في هذه الأسباب ، كما قال الشيخ أبو جعفر الهمداني : ما قال عارف قط : يا الله ! الا وجد في قلبه ضرورة تطلب العلولا تلت يمنة ولا يسرة .

وكذلك المخاطب له بمثل قوله : (إياك نعبد ، وإياك نستعين) هو مثل الداعي بقوله : (إهدنا الصراط المستقيم) فإن الخطاب كله سواء كان بالأسماء المضمرة منفصلها ومتصلها مرفوعها ومنصوبها ومخفوضها كقوله « أنت ربي وأنا عبدك » وقوله : (إياك نعبد) وقوله : « اسامت نفسى اليك ، ووجهت وجهى اليك ، وفوضت أمري اليك » وقوله : « خلقتنى ورزقتنى » وقوله : « نستعينك ونستهديك ، ونستغفرك » .

الوجه العشرون : أن كون الرب إلهاً معبوداً يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة ، وذلك أن العبادة تتضمن قصد المعبود و ارادته وتوجه القلب اليه ، وهذا أمر يحسه الانسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبوباته التي تصدها وأحبها وطلبها دون قصده وحبه وطلبه للآلهة ، كما قال تعالى : (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله)

« العشرون » ان
كونه معبوداً
يستلزم ان
يكون بجهة
من عابده

والانسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئاً أو أحبه غير نفسه فلا بد وأن يكون بجهة منه ، وأنه إذا قيل له : اقصد أو اطلب أو اعبد أو أحب من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك كان هذا أمراً بالممتنع لذاته ليس هو أمراً بممكن لا يطيقه ، والممتنع لذاته يمتنع الأمر الشرعي به باتفاق المسلمين ، ويكون حقيقة الأمر : اعبد من يمتنع أن تعبد ، واقصد من يمتنع أن تقصد ، وادع من يمتنع ان يدعى ، ووجه وجهك الى [من] يمتنع التوجه اليه وهذا أمر بالجمع بين النقيضين .

وقد ذكرنا نظير هذا غير مرة ، و بينا أن قول الجهمية يستلزم الجمع بين النقيضين ، وأن يكون موجوداً معدوماً معبوداً غير معبود مأموراً بعبادته منهيماً عنها . فحقيقته أمر بعبادة العدم المحض والنفي الصرف ، وترك عبادة الله سبحانه ، وهذا رأس الكفر وأصله ، وهو لازم لهم لزوماً لا محيد عنه ، وإذا كان فيه إيمان لا يقصد ذلك ؛ لكن الذي ابتدع هذا النفي ابتداءً وهو عالم بلوازمه كان من أعظم المنافقين الزنادقة المعطلين للصانع و لعبادته ودعائه .

ولهذا تجد هذا السلب إنما يقع كثيراً من متكلمي الجهمية الذين ليس فيهم عبادة لله ولا انابة اليه وتوجه اليه ، وان صلوا صلوا بقلوب غافلة ، وان دعوه دعوه بقلوب لاهية لا تتحقق قصد المعبود المدعو ؛ فانها متى صدقت في العبادة والدعاء اضطرت الى قصد موجود يكون بجهة منها فتنقل حينئذ الى حال عبادة الجهمية فتجعله في كل مكان أو الوجود المطلق ويتوجه بقلبه الى الجهات الست ، فبينما كان في نفيه عن الجهات الست صار مثبتاً له في الجهات الست ، وهذا حال الجهمية دائماً يترددون بين هذا النفي العام المطلق وهذا الاثبات العام المطلق ، وهم في كلاهما حائرُونَ ضالُونَ لا يعرفون الرب الذي أمرُوا بعبادته .

وكل من جرب نفسه وامتحنها من المؤمنين علم من نفسه علماً يقينياً ضرورياً يجده من نفسه كما يجد حبه وبغضه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه أنه متى صدق في عبادة الله ودعائه والتوجه اليه بقلبه لزم أن يقصده بجهة منه ، فان كان على فطرته التي فطر عليها أو ممن هو مع ذلك مؤمن بما جاءت به الرسل قصد الجهة العالية ، وان كان ممن غيرت فطرته قصد الجهات كلها وقصد كل موجود ؛ فلهذا قال الشيخ أبو جعفر الهمداني لأبي المعالي : ما قال عارف قط يا الله إلا وجد من قلبه ضرورة تطلب الجهة العالية لا تلتفت يمنة ولا يسرة .

فتبين أن قوله : (اياك نعبد و اياك نستعين) بل وقوله : (اهدنا الصراط المستقيم) لا يصدق في قول ذلك الا من يقر أن الله فوقه ، ومن لم يقر بذلك يكون فيه نفاق عنده قصد بلا مقصود ، وعبادة بلا معبود حقيقي ، وإن كان مثبتاً له من بعض الوجوه ؛ لكن قلبه لا يكون مطمئناً الى إنه يعبد .

يوضح ذلك أن عبادة القلب وقصده وتوجهه حركة منه ، وحركة الانسان بل كل جسم لا يكون الا في جهة ؛ اذ الحركة مستلزمة للجهة وتقدير متحرك بلا جهة كتقدير حركة بلا متحرك ، وهذا مما لا نزاع فيه بين العقلاء ؛ لكن غلاة المتفلسفة قد يزعمون أن القلب والروح ليس جسماً ، وأنه لا داخل البدن ولا خارجه ، وهذا معلوم فساد به الحس والعقل والسمع كما قد بيناه في غير هذا الموضع وغلاة المتكلمين يزعمون أن الروح انما هو عرض من أعراض البدن ليست شيئاً يفارق البدن ويقوم بنفسه ، وهذا أيضاً فاسد في الشرع والعقل كما بيناه في غير هذا الموضع . واذا عرف فساد القولين علم أن الروح التي فينا جسم يتحرك ، ثم نقول : القلب الذي هو مضغعة يحس الانسان من نفسه بصعوده . وارتقاعه الى فوق عند اضطراره الى الله تعالى .

الوجه الحادي والعشرون : قوله في نهايته : الإشارة الى فوق سببها الالف
والعادة وجريان الناس على ذلك ؛ وقد ذكر مستند هذه العادة أنه مستند فاسد .
يقال هذه المقدمة تقرر بوجوه :

أحدها أن ذلك يستلزم علماً ضرورياً بأن مدعومهم فوق ، كما تقدم من انهم
يجدون هذا العلم الفطري الضروري ، وأنهم يخبرون بألسنتهم أنهم يجدونه ، وأن
افعالهم وأقوالهم تدل على أنهم يجدونه ، وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوماً لا يمكنهم
الانفكاك عنه أعظم من لزوم العلم الضروري بالأموال الحسابية والطبيعية مثل كون
الواحد ثلث الثلاثة وان الجسم لا يجمع في مكانين (١) وذلك ان ذلك علم مجرد
ليسوا مضطرين اليه بل قد لا يخطر ذلك ببال أحدهم ، وأما هذا العلم فهم مع
كونهم مضطرين اليه هم مضطرون الى موجهه ومقتضاه وهو الدعاء والسؤال والذل
والخضوع للمدعو المعبود الذي هو فوق ، فهم مضطرون الى العلم والى العمل الذي
يتبع هذا العلم وهو السؤال والطلب ، وان كان فيهم من يكون عند ظنه الاستغناء
ويحملة الاستكبار على الاعراض عن هذا العلم والاعتراف والطلب والارادة
والدعاء ، أو يحملة عليه اعتقاد فاسد او عادة فاسدة ، فهذا لا يخرجهم عن أن يكون
ضرورياً ؛ فان هذا من اعظم السفسطة التي يدعوا اليها أهل التقليد للآباء وطلب
العلو والفساد في الأرض . ومن المعلوم أنه مع قوة الصارف المعارض للداعي لا يكون
حاله كحال الداعي الذي لم يعارضه صارف .

وما ذكر من مبادئ العلم الحسابي والطبيعي كالعلم . بأن الواحد نصف
الاثنين وان الجسم لا يكون في مكانين ونحو ذلك ليس الداعي الى هذا العلم قويا
في النفوس ، ولا الصارف عنه قويا في النفس ؛ ولهذا تجد عامة من يصير هذا العلم

(١) وتأتي هذه العبارات بلفظ : لا يكون في مكانين .

فأثماً بنفسه من عنده نوع نظر وبحث فيما يتعلق بذلك ، وتجد الحاجة لمثل هذا النوع فساد خاص في عقله أو غرض خاص . وأما العلم الالهي فهو أجل واشرف فانه ضروري لبني آدم علما وارادة فطروا على ذلك موجود هذا العلم والارادة الضروريتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذلك ، والمعارض لهذا لا بد وأن يكون قويا : إما اعتقاد فاسد كاعتقاد الجهمية المتأولين الذين لم يكابروا العقل وليس لهم غرض في خلاف الدين ، وإما ارادة فاسدة قوية كارادة فرعون وقومه الذين قال الله فيهم : (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً فانظر كيف كان عاقبة المفسدين) وقال له موسى : (لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر) وهذه الارادة الفاسدة هي الهوى الذي يصد عن معرفة الحق وهو مرض في القلب يمنعه ما فطر عليه من صحة الادراك والحركة كما يمنع مرض العين ما فطرت عليه من صحة الادراك والحركة ، وكذلك المرض في سائر الأعضاء . فهؤلاء الذين لا يجدون في انفسهم علماً ضرورياً وقصداً ضرورياً لمن هو فوق العالم قد مرضت قلوبهم وفسدت فطرتهم ففسد إحساسهم الباطن ، كما يفسد الاحساس الظاهر : مثل المرة التي تفسد الذوق ، والحول والعشى الذي يفسد البصر ، وغير ذلك ؛ ولهذا انما يكون الاعتبار في هذا بدوى الفطر السليمة من الفساد والاحالة .

فان قيل قد تكرر ما ذكرتموه من كون الناس مضطرين الى الاقرار بان صانع العالم فوق ، ولاريب ان هذا قد قاله طوائف كثيرة من أهل الكلام والحديث والفقهاء والتصوف وهو من أشهر حججهم وادلتهم عند خاصتهم وعامتهم لكن هذا مستلزم أن يكون الاقرار بالصانع فطرياً ضرورياً . فانه إذا كان الاقرار بعلوه فطرياً ضرورياً فالاقرار به نفسه أولى أن يكون فطرياً ضرورياً؛ لأن العلم بالموصوف لا يجوز أن يتأخر عن العلم بالصفة ، والعلم بالقضية المرادية

وإذا قيل ان العلم بانه فوق فطري ضروري كان العلم بوجوده نفسه اول

لا يجوز ان يتأخر عن العلم بمفردها ، فاذا كان العلم بمضمون قولنا هو فوق علماً ضرورياً فالعلم به وبمعنى فوق أولى أن يكون ضرورياً وليس الأمر كذلك ؛ فان الاقرار بالصانع إنما هو معلوم بالنظر والاستدلال كما هو مشهور عند العلماء النظار ؛ ولهذا تنازعوا في اول الواجبات هل العلم نفسه ، أو النظر المفضي اليه ؟ على قولين . وان كان النزاع قد يقال إنه لفظي لكون العلم واجبا لنفسه والنظر واجباً وجوب الوسائل التي تجب لغيرها ، وهذا نزاع مشهور في عامة الطوائف ، وهو قولان لاصحاب الامام أحمد وغيرهم .

قيل له : من الناس من قد يقول في مثل هذا أن العلم بالتصديق والقضية المؤلفة اذا كان بديهيّاً ضرورياً فقد يكون ذلك لكون تصور المفردين بديهيّاً ، وهذا هو البديهي تصوراً وتصديقاً . وقد يكون تصور المفردين كسبياً نظرياً ولكن بعد حصول تصورهما يكون العلم بنسبة أحدهما الى الآخر بديهيّاً ضرورياً لا يفتقر إلى وسط بينهما يكون دليلاً على المطلوب . واذا كان كذلك لم يجب اذا كان العلم بانه فوق بديهي ضروري أن يكون العلم بمعناه وبمعنى فوق بديهيّاً ضرورياً ، ؛ لكن هذا القول لم يجب به لأن القائلين بان العلم بهذا بديهي ضروري قالوا إنه فطري لبني آدم بدون نظر قياسي يكون سابقاً على هذا العلم ، فهم جعلوه من الفطري الضروري البديهي المطلق .

ولأن البديهي للتصديق دون التصور إنما يقف على ما يحصل به تصور المفردين ، لا يقف على ما يحصل به وجود المفردين في الخارج . فهب أن العلم بمسمى اسم الله فطري ؛ لكن العلم بوجوده هو أيضاً علم بتصديق كالعلم بعلمه ، ولأن دعوى كون التصور مطلوباً يعلم بالحدود باطل كما بيناه في غير هذا الموضوع .

وينبأ ان « الحدود » لا تفيد الالتميز بين الحدود وغيره لا تفيد المستمع تصور مالم يتصوره بدونها ، وأن التصورات لولم تعلم الا بالحدود لأفضى الى الدور ولأن الحد يجب أن يتصور الحدود قبل أن يحده ، وان الحد من باب الاقوال والعبارة ، والقول لا يفيد المستمع إن لم يكن متصوراً لمفردات الكلام قبل ذلك بنفسها او بنظيرها ؛ إذ العلم بالمعنى الذى قصده المخاطب يفتقر إلى العلم بأن اللفظ دال على المعنى موضوع له ، والعلم بكون اللفظ موضوعاً للمعنى يقف على العلم بالمعنى وباللفظ ، فلا يجوز أن يكون تصور ذلك المعنى مستفاداً من اللفظ الذى لا يدل إلا بعد أن يعلم المعنى وأن اللفظ موضوع له ودال عليه ؛ ولان المعروف للمفرد بالقول إما أن يعرفه بلفظ مفرد مطابق له وهو الاسم ، أو يعرفه بذكر صفة مخصوصة به ، ولفظ تلك الصفة بمنزلة الاسم فى العموم والخصوص كالناطق والانسان ، وإما أن يعرفه بذكر الخاص بعد العام ، فتصور العام وشموله لتلك الأفراد مسبوق بتصور تلك الأفراد ، فلو كان تصور تلك الأفراد مستفاداً من العام لزم الدور ؛ اذ علم المتكلم والمستمع بأن الانسان حيوان مسبوق بتصور الانسان والحيوان ؛ إذ لا يعلم أن الانسان حيوان إلا من يعلم الانسان ، ولا يعلم أن الحيوان جسم إلا من يعلم الحيوان والجسم . فلو كانت معرفة الانسان لا تستفاد الا بعد معرفة الحيوان ومعرفة الحيوان لا تعلم الا بعد معرفة مفرداته التى يوصف بها لزم الدور ، وذلك أن الأجناس الكلية لا وجود لها كلية الا فى الأذهان ، والذهن انما يجردها اذا أحس بها معينة موجودة مشخصة فى الخارج ؛ لكن يقال إنه قد ينتزعها من بعض الأعيان مثل أن يتصور الحيوان من جهة معرفته بالفرس ولا يتصور كون الانسان هو أيضاً كذلك ، فيقال له ذلك المعنى الذى يوصف به الفرس يكون نظيره للأمر الذى يحد لك وهو الانسان ؛ لكن هذا أيضاً يلزم الدور ؛ فانه ليس علم الانسان بانطباق بعض الانواع بأنه حيوان أولى من العلم باتصاف النوع الآخر به .

وأهل هذه الحدود لا يقولون الحدود هو نوع الانسان دون الفريش
ولابالعكس ؛ بل الحدود لهذه الأنواع كلها سواء ؛ بل علم الانسان عندهم
بنفسه وبنوعه وبصفاته هي عنده اسبق واظهر من علمه بصفات غيره من الأنواع.
وبالجملة فليس موضع هذا . وإنما المقصود هنا أنا لا نجيب بذلك الجواب ؛ بل
نقول : هب أن العلم بأنه فوق اذا كان فطر يا ضروريا أولى فأبي محذور في ذلك.

القول بان
الاقرار بالصانع
انما يعلم بالنظر
والاستدلال
لا بالفظر
الضرورية
ابتدعته
المعتزلة ..
ونازعهم فيه
طوائف

قوله : المشهور عند النظر أن العلم بالصانع إنما يحصل بالنظر والاستدلال
وهو ترتيب الأقيسة العقلية .

يقال له : ليس هذا قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها ، ولا قاله أحد
من الأنبياء والمرسلين ، ولا هو قول كل المتكلمين ولا غالبهم ؛ بل هذا قول
محدث في الاسلام ابتدعه متكلمو المعتزلة ونحوهم من المتكلمين الذين اتفق
سلف الأمة وأئمتها على ذمهم ، وقد نازعهم في ذلك طوائف من المتكلمين من
المرجئة والشيعة وغيرهم ؛ وقالوا : بل الاقرار بالصانع فطري ضروري بديهي
لا يجب أن يتوقف على النظر والاستدلال ؛ بل قد يقولون يمتنع أن يحصل بالقياس
والنظر ، وهذا قول جماهير الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والعامه وغيرهم ؛ بل
قد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن معرفة الله والاقرار به لا يقف على هذه الطرق
التي يذكروها أهل طريقة النظر ؛ بل بعض هذه الطرق لا تفيدهم المعرفة
فضلا عن أن يكون الله لا يقر به مقر ولا يعرفه عارف إلا بالطريقة المشهورة له
من اثبات حدوث العالم بحدوث صفاته مع دعواهم أن الله لا يعرف إلا بهذه
الطريقة . وهذه مسألة عظيمة ليس هذا موضع بسطها ، وقد بسطناها في غير هذا الموضوع .

من الأدلة على انه
يحصل بالبديهية
والضرورة

ويقال : إن أصل المعرفة والاقرار بالصانع لا يقف على النظر والاستدلال ؛
بل يحصل بديهية وضرورة ؛ ولهذا يقر بالصانع جميع الأمم مع عظيم شركهم

وكفرهم وأنهم لا يسلكون من هذه الطرق المشهورة عند النظر مثل الاستدلال بالحدوث على المحدث ، وبالامكان على الواجب ؛ ولهذا يوجد له عند كل أمة اسم يسمونه ، والتسمية مسبوقه بالتصور ، فلا يسمى أحد إلا ما عرفه ، ثم المستمع لذلك الاسم يقبل بفطرته ثبوت المسمى به من غير طلب حجة على وجوده ويكون قبولها لذلك كقبولها لأسماء سائر ما أدركه بحسه وعقله مثل الشمس والقمر والواحد والاثنين ؛ بل هذا أكمل واشرف . ودلائل هذا كثيرة ليس هذا موضعها .

ومع هذا فالطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة ولا منافاة بين كون الشيء يعلم بالبدية والضرورة ويكون عليه أدلة وهي نوعان .

« أحدهما » الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن . « والآية » هي دليل عليه بعينه ، لا تدل على قدر مشترك بينه وبين غيره فنفس الكائنات وما فيها وهو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرب ، وهو آية له ودليل عليه وشاهد بوجوده بعينه ، لا قدر مشترك بينه ، وبين غيره .

والطرق النظرية
تفيد العلم
والمعرفة ايضاً .
أدلة وجود الله
نوعان . الواها .
اضعفها .
اسباب ذلك

« الثاني » ضرب الأمثال والقياس ، وهو نوعان ؛ « أحدهما » قياس الأولى والأخرى فهذا أيضاً مما يذكره الله في القرآن ؛ لكن عامة ما يستعمل هذا في صفاته كآيات وحدانيته في إلهيته وقدرته ونحو ذلك .

« والثاني » الأقيسة المطلقة : اقيسة الشمول المنطقية ، و اقيسة التثليل . وهذه التي يسلكها هؤلاء النظار المتكلمون من المتفلسفة ومتكلمي أهل الملل ، وهي اضعف الطرق وأقلها فائدة وطريقة المتكلمين أجود ، فانهم يثبتون بها ان للعالم محدثاً ، وأما المتفلسفة فما يثبتون أولاً إلا وجوداً واجباً ليس فيه انه صانع العالم ولا باريه ؛ ثم إن كلا من الصنفين لا بد أن يستعمل طريقته قضية كلية مثل

قول أولئك : العالم محدث ، أو العالم فيه حوادث من جواهر وصفات وغير ذلك وكل محدث فلا بد له من محدث . فان هذه قضية كلية وهي مع كونها معلومة بالبدئية والضرورة فقد يثبتها كثير من المعتزلة بقياس التمثيل وهو القياس على محدثات الأدمي من الدور والبنيان .

ومن المعلوم أن علم الانسان بان كل محدث لا بد له من محدث . هو علم يندرج فيه أن هذا الحدث لا بد له من محدث، وهذا الحدث لا بد له من محدث. ومن المعلوم أن علمه بهذه الأفراد المعينة أسبق الى حسه وعقله من علمه بهذه القضية الكلية العامة كما في نظائر ذلك ، كما أن علمه هذا الانسان يحس ويلتذ ويتألم قبل علمه بأن كل انسان يحس ويلتذ ويتألم ؛ إذ الأمور الموجودة الحسية يكون العلم بها قبل أن يعقل عامة كلية . وإذا كان كذلك فعلم الانسان بان هذا الحدث الذي علم حدوثه كما يشهده من الحوادث او يعلم حدوثه بدليل او قياس علمه بأن هذا الحدث لا بد له من محدث لا يحتاج الى أن يعلم قبل ذلك أن كل محدث فلا بد له من محدث ، فلا يحتاج في العلم بالحدث الى هذه القضية الكلية والقياس المشتمل عليها وإن كان ذلك أيضاً من جملة الأقيسة والأمثال المضروبة التي يثبت بها ذلك ؛ لكن ينبغي أن يكون على وجه الأولى بأن يقال : اذا كان هذا الحدث الصغير لا بد له محدث فهذا الحدث الكبير أولى .

وايضاً فنحن لم نشهد محدثاً تاماً مطلقاً ؛ إذ لا محدث تام على الحقيقة الا الله سبحانه . فظن من ظن من المعتزلة أنه إنما يعرف ان الحدث يفتقر الى محدث إلا بالقياس على احداث الأدميين غلط ، وذلك أن حكم الاصل أضعف من حكم الفرع ؛ فان الانسان وان زعموا انه يحدث تصرفاته فلاريب انه يفتقر فيما بينه وينسجه الى آلة خارجة عن قدرته ، فليس هو نظير حكم الفرع ؛ بل يستعمل قياس الأولى ليعلم أن حكم الفرع أقوى وأحق .

وكذلك قول القائل : إن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح
قضية كلية ، مضمونها أن جميع الممكنات وهي التي لا تستحق بنفسها الوجود ولا
يتمتع عليها العدم ، فلا تكون موجودة إلا بمرجح . لكن العلم بها ليس بأسبق
ولأبسط من العلم بأفرادها ؛ فإن الإنسان متى تصور أن الشيء الفلاني لا يستحق
الوجود في نفسه ولا يتمتع (١) أن ذلك الشيء الفلاني لا يوجد بنفسه ؛ بل نفس
تصور الممكن يوجب هذا العلم ؛ فإنه إذا قيل الشيء يجوز وجوده ،
أو لا يجب وجوده بنفسه : كان نفس هذا التصور يقتضى أن وجوده من
غيره . والشأن إنما هو في تعيين الأمور التي هي ممكنة ، وهذا قد يعلم بالحدوث
المشهود أو المستدل عليه ، فتكون طريقتهم تابعة لطريقة الأولين . وأما علم ذلك
بغير هذه الطريق ففيها من الخفاء والنزاع ما ليس هذا موضعه .

ولهذا كثر في هؤلاء من يحدد الصانع مع إقراره بوجود واجب ، ثم مع
ذلك فأولئك إنما يستفيدون بطريقهم العلم بالقدر المشترك بينه وبين سائر المحدثين ؛
إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك ، فيكونوا قد علموا من أحداثه
ما علموه من أحداث سائر الحيوانات حتى البعوضة ، ومعلوم أن هذا علم قليل نزر
بما يستحقه الرب ، ولم يعلموا من أحداث ربهم إلا ما أشركوا به فيه جميع
الحيوانات ، فيكونون أبعد عن معرفة الله تعالى من المشركين الذين قال فيهم :
(وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) .

ونحن نعلم أن الحدث تعظم قدرته وفعاله الأمر الحدث ؛ كما يعلم أن بائى
الدار العظيمة وناسج الثوب العظيم أعظم من بائى الدار الصغيرة وناسج الثوب
الصغير ؛ لكن القضية الكلية التي ذكروها تفيد أنه أعظم من سائر المحدثين .

(١) بالأصل المصور كلمتان مطموستان . ولعلهما : عدمه علم .

بقدر عظمة العالم على جميع مصنوعات أولئك ، وهذا بعض ما يستحقه الرب من التعظيم وعدم المائلة ؛ لكن نفس الاحداث أيضا فيه من التفاوت أعظم من هذا التفاوت ، فما أحدثه الرب وان كان أعظم فنفس احداثه أيضا أعظم ، وهو ليس من جنس احداث المخلوقين . وما ذكره من القياس لا يفيد هذا إلا بدليل آخر ؛ إذ القضية الكلية لا تدل إلا على القدر المشترك . ثم قياسهم يدل على ذات ما موصوفة بهذا الاحداث .

ففي الجملة ليس في هذا القياس علم بخصوص الربوبية ، ولهذا كان ما ورد به القرآن من كونه رب العالمين وخالق كل شيء ونحو ذلك له من الربوبية على هذا ما لم يتسع هذا الموضوع لذكره ؛ إذ غيره ليس ربا مطلقاً ولا خالقاً مطلقاً أيضا ، فكان ما أثبت له من فعل العالم أثبتته على الوجه المختص به ، لم يثبت باسمه لا يفيد إلا القدر المشترك كما فعله هؤلاء الذين قاسوا إحداثه على إحداثهم . وأما الآخرون فأنما يستفيدون الاقرار بوجود واجب الوجود قدر مشترك بينه وبين سائر الموجودات ، فكان معلوم هذا أبعد عن معرفة الله وما يخصه من معلوم أولئك ، إذ كونه محدثا فيه تعرض لربوبيته وفعله وان كانوا قد اشر كوا بينه وبين الحيوانات ، وأما هؤلاء فانهم اشر كوا بينه وبين سائر الموجودات باثبات وجوده ثم تمييزه بكون وجوده واجبا كتمييز أولئك بأنه محدث العالم ، ولا ريب أن تمييز هؤلاء أجود ؛ فان كونه محدث العالم مستلزم غناه ووجوده بنفسه . وأما العلم بمجرد كونه موجودا بنفسه فلا يفيد العلم بأنه صانع العالم ، ولا بأنه رب السموات والأرض ، ولا يفيد أيضا العلم بمغايرته لشيء من الموجودات التي لم يعلم حدوثها ؛ إذ كون وجوده واجبا لا ينفي بنفسه أن يكون بعض الذوات التي ليست محدثة . ثم إذا قرروا أن الأجسام كلها ممكنة أو أن السموات والأرض كلها ممكنة وواجب الوجود غيرها ، أو قرروا أن واجب الوجود

لا يكون اثنين لم يستفيدوا بذلك إلا مجرد أن الوجود المشترك بينه وبين غيره وجد بنفسه ولم يحتاج الى فاعل ، فيكونون قد مثلوه بسائر الموجودات ولكن فرقوا بينه وبينها بالغنى عن الغير فقط ، وهذا الوصف قد يزعمون أنه عدجي ، وقد يزعمون أنه إضافي ، وعلى هذين التقديرين فلا يكونون أثبتوا الرب العالمين الا ما أثبتوه لسائر الموجودات ، وهذا يجمع كل شرك في العالمين . وان زعموا أنه ثبوتي نقضوا ما أثبتوه وحده واجب الوجود بحيث أثبتوا لواجب الوجود أمرين ثبوتيين . وهذا باب واسع يطول الكلام فيه .

فظهر أن أقيستهم قد يستغنى عنها ، كما قد يتفطن بها بعض الناس لما كان ذاهلا عنه ؛ لكن مع امكان ان يتفطن بدونها ، ومع ذلك فلا تفيد المعرفة الضرورية التي تحصل بالفطرة أو بالآيات أو بقياس الأولى فضلا عن أن تفيد المعرفة التي تحصل بمد ذلك بالشرعة ؛ لكن تفيد نوعاً من المعرفة الفاجرة ، وتبطل ما يقابل ذلك من النكرة والجهل والكفر ، فتثبت شيئاً من الاقرار بالصانع ، وتمنع شيئاً من الانكار له ، وأما أن تفيد ما تفيد الآيات المشهودة والمسموعة وما في ضمن ذلك من الأمثال المضروبة التي مبناهها على الأولوية (١) .

وقد نقلوا عن أساطين الفلاسفة القدماء انهم قالوا : العلم الالهي لاسبيل فيه الى اليقين وإنما نتكلم بالأولى والأخلق والأحرى . وحملوا ذلك على أنهم ارادوا انه ليس فيه الا الظن الغالب ، فان كانوا ارادوا هذا فنا هيك بهذا الافلاس من معرفة الله تعالى ؛ ولكن يحتمل أنهم ارادوا أن اليقين الذي يستفاد بالمقاييس الشمولية والتمثيلية المستعملة في الموجودات لا توجد في حق الله تعالى ؛ لكن هؤلاء احق واولى واحرى بما يثبت من صفات الكمال وبما ينفي من صفات النقص ،

ومعلوم أن ذلك الرجحان والفضل غير معلوم قدره ووصفه بالقياس ، فحينئذ لا لنا سبيل الى اليقين بالحقيقة التي دل عليها القياس العقلي ، فهذا إن أرادوه فهو جيد لهم . ومن قال ذلك فقد قال الحق واعطى النظر القياسى حقه اذ لا يمكن به في معرفة الربوبية غير هذا ، او هو معرفة مجملة غير مفصلة .

وبكل حال فقد لا يحتاج الى هذه الطرق النظرية ، استغني عنها بالفطرة البديهية الضرورية عاماً وخاصاً ، وبالآيات المشهودة والمسموعة . وعلم جماهير الخلق من هذا الباب ، وهو أثبت وأرسخ من علم أولئك ؛ فان أولئك عندهم من الشك والارتياب وأنواع التلون والاضطراب ، ما لا يوجد عند عامة هؤلاء فضلاً عن كان من ذوى الالباب . والآيات لا يحتاج فيها إلى القياس ، كما أن الشعاع آية على الشمس وليس ذلك بقياس الشمس على غيرها من المؤثرات ، وبقياس الشعاع على غيره من الآثار ؛ بل عند الناس علم فطري بالحس والعقل أن نفس الشعاع مستلزم للشمس على وجه لا يشرك الشمس في ذلك غيرها ، وما من مخلوق الا هو نفسه آية على خالقه على وجه لا يشركه فيه غيره كما قيل :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

لكن الكلام في هذا يحتاج الى بسط طويل ليس هذا موضعه .

وإنما الغرض التنبيه على أن ما ذكره أهل الاثبات من اقرار العباد بفطرتهم أن ربهم فوقهم اذا كان مستلزماً لاقرارهم بربهم بفطرتهم ، وان الاقرار به فطري ، فليس في لزوم ذلك شيء من الاستبعاد ، إذ على القول بذلك جماهير أصناف العباد ؛ وإنما يستبعد ذلك من غير متبذعة المتكلمين فطرتهم ، وسلوكوا به في مسالكهم الحرجة الضيقة ، وأوهموه أنهم العارفون بالحجة والدليل ، دون الأولين والآخرين من كل صنف وجيل . وهذا كما تزعمه القرامطة الباطنية انهم خلاصة أهل

المعرفة والتحقيق ، دون من لم يسلك هذه الطريق . ويزعم الاتحادية أنهم خلاصة الخاصة من أهل الله ، دون سائر عباد الله . ويزعم الرفضية أنهم هم أولياء الله المتقون . فدعاوى هؤلاء المتكلمين ، ودعاوى الرفضية والاتحادية ، والقرامطة والباطنية ؛ هي من دعاوى شر البرية . فالحمد لله الذي هدانا بالاسلام ؛ ومن علينا بالقرآن ؛ وارسل الينا رسولا من انفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ؛ ويعلمنا الكتاب والحكمة ، وان كنا من قبل لفي ضلال مبين .

والله سبحانه فطر عباده على شيئين : إقرار قلوبهم به علماً ، وعلى محبته والخضوع له عملاً وعبادة واستعانة . فهم مفطرون على العلم به والعمل له ، وهو الاسلام الذي قال فيه النبي ﷺ : « كل مولود يولد على الفطرة » وفي رواية : « على هذه الفطرة » وفي الصحيحين عن الزهري ، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء » ثم يقول أبو هريرة : (فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم) وأخرجاه من حديث هام ، عن أبي هريرة ، عن رسول الله ﷺ قال : « من يولد يولد على هذه الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه ، كما تنتجون الابل هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أتم تجدعونها . قالوا يا رسول الله أرأيت من يموت صغيراً ؟ قال الله أعلم بما كانوا عاملين » . وروى البخاري من حديث شعيب بن أبي حمزة ، عن الزهري قال : نصلي على كل مولود يتوفى وان كان لعنة من أجل أنه ولد على فطرة الاسلام يدعي أبواه الاسلام أو أبوه خاصة وان كانت أمه على غير الاسلام ، واذا استهل صارخا ولا نصلي على من لم يستهل من أجل أنه سقط ؛ فان أبا هريرة كان يحدث أن النبي ﷺ قال : « ما من مولود الا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه أو ينصرانه

أو يمجانسه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء» ثم يقول أبو هريرة: (فطرة الله التي فطر الناس عليها) أخرجه البخاري من هذا الوجه ، وان كان منقطعاً لما فيه من كلام الزهري الذي فيه تفسير الحديث بأنه على فطرة الاسلام . والبخاري قد أخرجه متصلاً من حديث يونس عن الزهري عن أبي هريرة كما تقدم ، وأخرجه مسلم من حديث الزهري ، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة بنحوه وفي آخره ثم يقول أبو هريرة : إقرأوا إن شئتم (فطرة الله التي فطر الناس عليها) وأخرجه مسلم من حديث الأعمش ، عن أبي صالح ، عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله ﷺ : « ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فقال رجل يا رسول الله : رأيت لومات قبل ذلك ؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين » وفي رواية ابن نمير عن الأعمش : « ما من مولود يولد إلا وهو على الفطرة » وفي رواية أبي معاوية عن الأعمش : « إلا على هذه الفطرة حتى يبين عنه لسانه » لفظ ابن أبي شيبة عنه . ولفظ أبي كريب عن أبي معاوية « ليس من مولود ولد إلا على الفطرة حتى يعبر عنه لسانه » ورواه مسلم من حديث الدراوردي ، عن العلاء بن عبد الرحمن ، عن أبيه ، عن أبي هريرة ، قال : « كل انسان تله أمه على الفطرة ، وأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ، فان كانا مسلمين فمسلم ، كل انسان تله أمه يلبسكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها » .

واعلم أن المتكلمين يحكون هذا القول عن يذكرونه من أهل الحديث وأهل الكلام ؛ لكن يزعمون أن الأكثرين على قولهم بأن الاقرار بالصانع نظري ، ونقلهم ذلك بحسب ما يحكونه كما نقل هذا الرازي عن أكثر أهل التوحيد انكاراً أن يكون الله فوق العرش ، ونقل عن أكثر المسلمين انكار

القول بان الاقرار
بالصانع نظري
حكاة أهل
الكلام عن جمهور
أهل الحق ،
وهو غلط

النفس وأنه لا يعاد الا البدن ؛ بل ذكر من نقل اجماع الصحابة على أن الله
يفنى جميع الأجسام ولم يجزم بنفي ذلك ؛ وأمثال هذه النقول التي ينقلونها
بحسب ما عندهم .

وأعجب من ذلك أن كثيرا منهم يظن أن هذا مما لا خلاف فيه ؛ بل القول
بان معرفة الله التي هي الاقرار بالصانع لا تحصل الا بالنظر متفق عليه بين النظائر ،
فاذا ذكر له أن في ذلك خلافا بين أهل الكلام بعضهم مع بعض تعجب من
ذلك ، وذلك لأن من سلك طريقة من هذه الطرائق لا يكاد يعرف غيرها ؛ ولهذا
تجد في كتب أهل الكلام مما يدل على غاية الجهل بما قاله الرسول والصحابة
والتابعون وأئمة الاسلام مما يوجب أن يقال : كأن هؤلاء نشؤوا في غير ديار
الاسلام . ولا ريب أنهم نشؤوا بين من لم يعرف العلوم الاسلامية حتى
صار المعروف عندهم منكراً والمنكر معروفاً ، ولبسهم فتن ربي فيها الصغير وهم
فيها الكبير ، وبدلت السنة بالبدعة ، والحق بالباطل .

ولهذا أنا أقل من مقالات كبارهم حكاية الخلاف في ذلك ليستأنس بذلك
من يعتمد على نقلهم ، وان كان في ذلك النقل من التحريف ما فيه ، كما ذكره
الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني في بيان ما يدرك عقلا وما لا يدرك عقلا ، قال :
قال أهل الحق : العلم والعقل واحد ، واختلاف الناس في العقول لكثرة
العلوم وقتلها ، واذا كمل عقل الانسان وسلم من الآفة أمكنه الاستدلال بما وجد
من الأفعال على حدوث العالم ؛ إذ في مجرد العقول أدلة عليه وعلى افتقاره إلى محدث
أحدثه ، وفيها أدلة على قدم محدثه ، وأوصافه التي تدل عليها أفعاله ، وما يجوز منه
ويستحيل عليه ، ونفي ما يدل على حدوثه عنه ، وجواز وصفه بالقدرة عليه ، وغير
ذلك من المسائل التي لا تتعلق بحقيقة شرع يرد فيه ، فان لصانع العالم أن يبعث
الرسل ويأمر الخلق بالشرائع تعبداً ، وله أن لا يبعثهم ولا يكلفهم استغناءً ،

وليس في العقول بمجرد ما أدلة على تغيير الشرائع وإيجاب العادات وكيفية العقود .
قال : وعلى ذلك أكثر أهل القبلة إلا في قولهم : إن له سبحانه أن لا يبعث الرسل .
فانه تحيله القدرية أو بعضهم على تفصيل له رمزنا اليه كما تقدم .

قال : فرعمت طائفة من مقلدي أصحاب الحديث وفرقة من نظارهم وجماعة من
المعتزلة أن المعرفة بالحدث وحاجته الى الحدث من طريق الضرورة وورود الرسول
بإيجاب الاقرار وبيان الشرائع . وقال جمهور أهل الحق : إن المعرفة من طريق
الدلالة . قالوا : وفي العقل دليل على أنه لا يجب على العاقل الاستدلال عليه ،
ولا يجب شكر الخالق قبل الشرع ، ولا يجب ترك الظلم من جهة الصانع على
معنى أنه يستحق منه العقوبة أو اللوم . قال : وزعمت القدرية أن الاستدلال
على حدوث العالم وقدم الصانع صانعه وأوصافه والشكر له بعد معرفته ، وترك
الظلم من جهته واجب عليه بمجرد فعله ، ووردت الرسل بتأكيد ما فيه الى ما في
عقله لإيجابه ، وربما يكون ورود الشرع لطفاً لبعضهم لسكون الايمان عنده
وذكر تمام الكلام .

قلت : فقد ظهر بذلك أن مراده بأهل الحق هم أصحابه ، وكذلك عادة أبي
المعالي اذا قال : قال أهل الحق . فهم أصحابه . وهذا مما يقوله كثير من الناس في
خطابه ، وهو من باب اخبار الرجل عن اعتقاده ؛ إذ كل أحد يمكنه أن يقول
عن طائفته ذلك يعرفهم بهذا التعريف . والغرض أنما ذكره من أن المعرفة من
طريق الدلالة ذكره عن جمهورهم لا عن جمهور المسلمين . وأما قوله ابتداءً :
على هذا أكثر أهل القبلة . فانه يعنى به عن المتكلمين الذين هم عنده علماء أهل
القبلة كاصحاب المعتزلة ونحوهم ، وإن لم يحمل على ذلك والا كان كيدباً صريحاً ؛
فان هذا الكلام الذي ذكره لا يقدر هو ولا غيره أن ينقله لا بلفظه ولا بمعناه
عن إمام من أئمة المسلمين لا أئمة العلم ولا أئمة العبادة ولا عن أحد من سلف الأمة

ولا عن أحده في الأمة لسان صدق عام ؛ بل كلام هؤلاء كله صريح في انكار ما أوجبه هؤلاء وجعلوه طريقة المعرفة ، حتى الأشعري بنفسه قد ذكر إجماع السلف على ذلك كما في رسالته الى أهل النغر « بيان الأبواب » كما قد حكينا لفظه عند احتجاج المنازع بالحركة ونحوها كما تقدم .

نقول الوجه الثاني في تقرير المقدمة المذكورة أن يقال إجماع المسلمين حجة ، فكيف بإجماع جميع الأمم من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين وغيرهم ، فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الملل والاجناس اذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة فلاريب أنه مع كونه قد قدح في اجماع المسلمين مصاب في عقله كما هو مصاب في دينه حيث جوز أن يكون الأولون والآخرون مخطئين وهو المصيب ، وصار هذا بمنزلة ان يخبر جميع الناس بأنهم رأوا الهلال ويقول بعض الناس إن حسهم غلط ولاهلال هناك ، أو يخبر جميع الناس برؤية شيء من الكواكب أو سماع شيء من الأصوات او ذوق شيء من المطاعم ويطعن طاعن فيما يخبره أصناف الأمم من ذلك ، فان هذا من أعظم السفسطة وفساد العقل .

الوجه الثالث أن من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فانه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء ، فان كان مستند ذلك عادة فاسدة أصلها اعتقاد فاسد كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الدين الفاسد والاعتقاد الفاسد في الله تعالى ، وهذا من أعظم الكفر .

الوجه الرابع أن القدح في هذا مستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف ، فانه إذا جوز ان يكون الناس كلهم مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين كان القدح في سائر العلوم الضرورية أولى ، وحينئذ فيبطل جميع

ما يقوله المتكلمون من القبح في هذا والانتصار لضده ؛ اذغايتهم أن يبنوا ذلك على مقدمات ضرورية .

« الثاني

والعشرون »

لا نسلم ان

الإشارة الى فوق

سببها الألف

والعادة

الوجه الثالث والعشرون (١) ان يقال : لانسلم أن سبب إشارة الناس إلى

فوق هو ما ذكره ، ولم يذكر على ذلك حجة بل ادعاه دعوى مجردة فقال : سبب ذلك الالف والعادة ؛ فانهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً الاجسام ، فيسبق الى الوهم أن من يدعا (٢) عالماً قادراً حياً على ما يشاهده عليه الأحياء القادرين ويتبع ذلك أنه في مكان ، ولأن العواشرف فيسبق الى وهم الداعي ان من يعتقد عظمتة اذا كان في جهة وجب ان يكون في جهة العلو ، فبسبب هذه الأمور وأمثالها وقعت الإشارة الى السماء ، ثم إن الاخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل . فظهر أن سبب ذلك الالف ، ولا يكون صواباً .

فيقال له : هذا الذي قلته مجرد دعوى لم تذكر عليه حجة ، وما ذكرته من التمثيل بالأسود والعربية إنما غايته تجويزان يكون للانسان اعتقاد غير مطابق سببه ذلك ، فلم قلت إن هذا من ذلك؟! وهذا بمنزلة أن يقال هؤلاء غلطوا في وجدهم طعام هذه الفاكهة مرا ؛ لأن المرور يحدد طعام الحلو مرراً ، أو غلطوا في رؤيتهم لهذين الشخصين ؛ لأن الأحوال يرى الواحد اثنين . فيقال له : هب أن الحس يغلط لفساد يعرض له ، فلم قلت إن حس هؤلاء مع كثرتهم قد غلط لفساد عرض له . وأعجب من ذلك قوله : فظهر أن سبب ذلك الالف ولم يظهر شيئاً من ذلك ، إلا أنه ظهر أنه ادعى ذلك ، وظهر كونه ادعاه غير ظهور صحة دعواه .

« الثالث

والعشرون » أن

العادة التي تعم

بني آدم لا تكون

إلا حقاً

الوجه الرابع والعشرون أن يقال : هب أن سبب ذلك الالف والعادة التي

تلقاها الأخلاف عن الأسلاف ؛ لكن العادة التي تعم بني آدم مع تباين حالهم

(١) هو الثاني والعشرون حسب عد الأوجه . وفي الأصل « الثالث والعشرون » .

(٢) هكذا رسم الكلمة بالأصل . وتأتي في الوجه الثلاثون : أن من يدعو .

وأديابهم واختلاف علومهم واراياتهم لاتكون الاعادة صحيحة كما اعتادوه من الأمور الطبيعية والخلقية ؛ فانهم جميعهم يعتادون الأكل والشرب والنكاح واللباس ، وكل هذه العادات صحيحة مبنية على علوم صحيحة ، ولها منافع صحيحة ، كذلك اعتيادهم مدح الصدق والعدل والعلم ومحبة وتحمينه، وذم الكذب والظلم والجهل وبغضه وتقييحه هذه عادة صحيحة حسنة باتفاق الخلائق ، لاينازع في ذلك من يقول بتحسين العقل وتقييحه ولا من ينفيه ؛ إذهم جميعاً متفقون على ان اعتقاد محبة هذا وحده وبغض هذا وذمه عادة صحيحة ليست فاسدة ولا مبنية على اعتقاد فاسد ، سواء كان ذلك لا تتفاهم بذلك في الدنيا او لغير ذلك .

فظهر أن ما أضعف به الحجة فادها به قوة ، إذ العادات العامة لجميع الأمم من أعظم العادات وأصحها ، وبنو آدم لا يؤتون من جهة ما اتفقوا عليه لانهم لا يتفقون الا على حق ، وإنما يؤتون من جهة تفرقهم واختلافهم ، كما قال تعالى : (ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك) ولهذا كانوا مقطورين على الاقرار بالصانع والدين له ، فهذا الذي اجتمعوا عليه حق ، ولكن تفرقوا في الشرك ، فكل قوم لهم رأي وهوى يخالفون به الآخرين ، قال تعالى : (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون . منيبين اليه واتقوه واقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون) ولهذا وصف الله نبيه وأمه بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . « والمعروف » الذي تطلبه القلوب وتريدته بفطرتها اذا علمته « والمنكر » الذي تبغضه وتكرهه اذا علمته .

فاذا كان بنو آدم متقين على هذه العادة التي مضمونها الرفع الى الله حين الدعاء ، وكان ذلك يتضمن قصدهم للاله الذي هناك : كان هذا من اعراف المعروف عند جميع بني آدم .

الوجه الخامس والعشرون ان يقال : هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء : الرفع الذي فيه الاشارة الحسية الظاهرة ، والقصد والارادة التي في القلب التي يقصد بها الصمد الأعلى ، والاعتقاد الذي هو أصل القصد الذي هو اصل العمل . فان كل عمل اختياري لا بد فيه من ارادة وشعور ، وأنت تزعم أن الثلاثة فاسدة ، وان هذا العمل التابع للارادة سبب الارادة فيه هو تخيل غير مطابق . فيقال لك : لو كان الأمر كذلك لكان النهي عن ذلك من اعظم الواجبات في الدين ؛ إذ ذاك من أعظم المنكرات لتضمنه اعتقاداً فاسداً في حق الله تعالى ، ودعاءً فاسداً متعلقاً به ، وعبادة غير صالحة له . ومن المعلوم ان الله قد بعث الأولين والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ، ولم ينه أحداً من الأنبياء والمرسلين لبني آدم عن شيء من ذلك لاعتقاد هذا الرفع ولا عن هذا الصمد ولا عن هذا الاعتقاد ، بل كان الأنبياء موافقين لهم على هذا العمل ، وذلك يوجب العلم الضروري من دين النبيين أن ذلك عندهم ليس من المنكر بل من المعروف ، وذلك يبطل كونه مبنيًا على اعتقاد فاسد في حق الله تعالى مستلزماً له ودالاً عليه ؛ فان كل ما كان متفرعاً عن الاعتقاد الفاسد او كان مستلزماً له مثل أن يكون دليلاً عليه فانه يجب النهي عنه ؛ فان العقائد الفاسدة والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها وازالة فروعها وأصولها التي توجبها .

واذا كان كذلك فالجهمية تنهى عن هذا الاعتقاد وهذه الارادة ، فهم ناهون عن معرفة الله تعالى وعبادته ، وليس هذا مختصاً بهذا الموضوع بل هم كذلك ؛ إذ أصل قولهم هو قول المشركين المنكرين لملة ابراهيم ؛ ولهذا كان أولهم الجعد ابن درهم الذي ضحى به أمير المشرق يوم النحر وقال ضحوا تقبل الله ضحاياكم ،

« الرابع
والعشرون » ان
الرسول لم تنه
عن هذا الرفع
والقصد
والاعتقاد

الجهمية بعكس
ذلك فهي تنهى
عن معرفة الله
وعبادته

فاني مضح بالجمد بن درهم ، فانه زعم أن الله لم يتخذ ابراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، ثم نزل فذبحه . وشكره العلماء على ذلك ، وكان هذا في زمن التابعين . وذلك أن الله بعث الرسل تدعوا الخلق الى عبادته الجامعة لمعرفته بأسمائه وصفاته وآياته ، ولحجته والانابة اليه ، واخلاص الدين له حتى يكون الدين كله لله . والجهمية تصد القلوب عن معرفته ومحجته وعبادته بحسب تجهمهم إذ هم بين المستقل والمستكثر (١) ، ولا تجد أحداً فيه شعبة من التجهم إلا وفيه من نقص التوحيد والايان بحسب ذلك ؛ ولهذا كانت المعتزلة من أبعده الناس عن طريقة أولياء الله المتقين ، العارفين بطريق الله علما ، السالكين فيه عملا وحالا وقصداً .

الوجه الخامس والعشرون أن يقال : هب أن سببه هذه العادة ؛ هل سببها علم صحيح واعتقاد مطابق ، أو سببها تخيل فاسد ؟ أما « الأول » فهو حجة في المسألة . وأما « الثاني » فمنوع . وهو لم يذكر على ذلك حجة إلا قولهم : إنهم ما شاهدوا عالماً قادراً حياً إلا جسماً ، إلا أنهم قاسوا العالم القادر الحي الغائب على ما شاهدوه من العلماء والأحياء القادرين ، فصاروا بمنزلة من لم ير من الناس إلا السود ولم يسمع الا العربية ، فاذا مثل في نفسه انساناً أو لغة لم يسبق الى نفسه إلا الأسود والعربية .

« الخامس والعشرون » أن ما احتج به هنا قياس فاسد في التشبه به

ومعلوم أن هذا قياس فاسد ؛ وذلك أن من لم ير انساناً إلا أسود ولم يسمع لغة إلا العربية إنما يسبق الى نفسه الأسود اذا مثل انساناً يخاطبه ، وإنما يسبق الى نفسه العربية إذا مثل في نفسه التعبير ؛ لأن الذي مثله في نفسه من جنس الذي شاهده ، والتخيل يتبع الاحساس وكان الذي تخيله من جنس الذي أحسه لما علم

(١) بالأصل : والمنكر .

أن جنسها واحد ، والبارى سبحانه وتعالى ليس هو عندهم ولا عند غيرهم من جنس الآدميين حتى تكون نسبته إلى ما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين نسبة ما لم ير من الآدميين الى من رئي ؛ بل هؤلاء الذين يدعون الله برفع الأيدي الى فوق عامتهم لم يخطر بقلبه أن الله من جنس الآدميين مشارك لهم في الحقيقة حتى يكون لحمًا ودمًا ونحو ذلك ؛ بل هؤلاء كلهم ينزهون الله تعالى عن ذلك ، ولا يعرف في عامة المقرين بالصانع من قال بشيء من ذلك إلا ما ذكره أرباب المقالات عن شردمة من المشبهة ، ومع هذا فلا بد أن يجعل هؤلاء له من المقدار والصفات ما يفرقون بينه وبين الآدميين . فعلم أن هذا الذي احتج به باطل .

« السادس

والعشرون »

فساد استدلاله

بالمثاليين

الوجه السادس والعشرون أن يقال : هذا قد أخبر عن بني آدم الأولين

والآخرين الذين يدعون الله برفع أيديهم اليه وتوجه قلوبهم الى جهته العالية أنهم مثلوه بما شاهدوه من الأحياء العالمين القادرين ، كما يمثل أحدهم ما يراه من هذا الجنس بما رآه . ومن المعلوم أن هذا الضلال الذي ذكره عن بني آدم هو الضال فيه في الأصل المشبه به والفرع الذي قاسه عليه ؛ وذلك أن قوله كما أن من لم يشاهد إنسانا إلا أسود فحين يمثل في نفسه انسانا يخاطبه إنما يسبق إلى نفسه أنه أسود لا غير .

يقال له : هذا على قسمين « أحدهما » : أن لا يعلم وجود انسان إلا أسود . و « الثاني » : أن يكون وان لم يشاهد الأسود قد علم بالخبر أو غيره أن في الأناسي من هو أبيض . وكذلك إذ مثل انسانا يخاطبه قد مثل إنسانا مطلقاً لا يقدره من أحد الصنفين ، وقد يمثل مخاطبه إنسان من الصنف الأبيض ، أو يخاطبه انسان من الصنف الأسود .

فيقال له : هذا المثل الذي ضربته إنما يسلم لك فيمن لا يعلم وجود انسان غير ابيض فانه إذا مثل مخاطبه إنسان إنما يكون مثله بمبلغ علمه ، فاذا لم يكن عالمًا

بوجود أبيض لم يتمثل مخاطبه أبيض ؛ بل وقد يتمثل مخاطبه انسان مطلق ولا يخطر بقلبه لونه ، وقد يخطر بقلبه لونه فلا يكون الا ما علمه من ألوان الناس وهو السواد . أما إذا علم وجود البيض من الناس ومثل في نفسه أنه يخاطبهم وان كان لم يرههم بعد كما لو قيل لملك السودان قد قدم عليك رسل البيض وهم بيض فهنا إذا زور في نفسه ما يخاطبه به لم يتمثل أنه يخاطبه به (١) لم يتمثل أنه يخاطب أسود ، وكذلك لو علم وجود الصنفين وقدر مخاطبه انسان مطلق لم يتمثل لونه ؛ بل قد يصنف الكتب ويقف الوقوف وقدي كتب ذلك بالعربية وقد لا يكون رأى غير البيض ومع هذا فلا يتمثل حين المخاطبة المطلقة لون المخاطبين ؛ ولهذا يندرج في خطابه البيض والسود ، واللفظ يطابق المعنى وهو ما عناه وقصده بكلامه ، ولو لم يقصد إلا البيض مثلا لم يتناول لفظه لغيرهم ، وليس الأمر كذلك باجماع الناس .

وأما التمثيل باللغة فليس هو من أمثلة هذه المسألة ، وذلك أن من لم يسمع غير العربية لا يقدر أن يتكلم بغيرها ، ولا يتمثل في عبارات نفسه لغة غيرها ، فلا يكون التعبير بغير العربية متمثلا في نفسه لا سابقا ولا لاحقا ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بغير العربية متمثلا في نفسه لا سابقا ولا لاحقا ، ولو علم أن للناس لغة غير العربية أو سمعها ولم يحفظها لم يقدر بذلك على التعبير بها ولا على تمثيلها . فاللغات بمنزلة تعلم الانسان الصناعات والأعمال كالخياطة والنجارة والحراثة اذا لم يكن يحسنها الانسان الا على صفة لم يتمثل في نفسه اذا رآها أن يعملها الا الصفة التي يحسنها ، فأين ما يقدره الانسان ويصوره في نفسه من مراده ومقصوده الذي يفعله بقدرته من الألفاظ والحركات

(١) هذه الجملة مكررة مع ما بعدها . وكلمة (به) في الموضعين لا محل لها فيما يظهر ، كما تقدم . ويأتي التمثيل باللغة .

من الأمور الخارجة عن قدرته و ارادته . فعلم أن هذا ليس من هذا الباب .
وأما الأول فإنه يشبهه لكن الحكم المذكور فيه ليس على إطلاقه وإنما هو في حق
من لا يعلم وجود انسان إلا أسود . ويقصد خطاب اسود . وإذا كان الأمر
كذلك ظهر فساد ما ذكره من المثالين .

« السابع والعشرون » الوجه السابع والعشرون أن يقال : لو كان ما ذكرته في المشبه به لم يكن
ما ذكرته في المشبه نظيراً له ؛ فإن الخلق الذين يدعون الله ويقرون بأنه حي قادر
عالم إنما يدعون من يعتقدون أنه رب العالمين الذي يقدر على ما لا يقدر عليه بنو
آدم مثل انزال المطر وانبات النبات وتسكين الريح إذا هاجت في البحر وغير
ذلك مما يطلب من الله ، فقد علموا أن الحي العالم القادر الذي هو رب العالمين
الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالا ساقه لبلد
ميت وأنزل به الماء نخرج به من كل الثمرات ليس من جنس ما يعهدونه من بنى
آدم ؛ بل المطلوب منه ما لا يقدر عليه هؤلاء . وأيضاً فكثير منهم قد
لا يتصور ان كلا منهما حي قادر عالم ، ولا يتمثل في نفسه قدراً مشتركاً بينهما .
فكيف يجوز أن يحكى عن بنى آدم من الأولين والآخرين أنهم قاسوا الله على
ما شاهدوه من الآدميين .

« الثامن والعشرون » الوجه الثامن والعشرون : أنك لو سألت من سألته من الداعين لربهم هل
اعتقدت بقلبك أن الله من جنس ما شاهدته في الآدميين الذين هم أحياء قادرين
عالمون لقال لك من سألته هذا شيء لم يخطر بقلبي ، ولكن نفرتة عن هذا
وانكاره على من يقول هذا أو يعتقدة أعظم من نفرتة عن يجعل الملائكة من
جنس الذباب والعصافير . وبالجملة فبنو آدم يعلمون من انفسهم أنه لم يكن دفعهم
لهذا الاعتقاد المتضمن تمثيل الله بالبشر وأنه من جنسهم ، فدعوى ذلك عليهم
افتراء عليهم .

« الثامن
والعشرون »
أن دعوى ذلك
افتراء على
البشر كلهم

الوجه التاسع والعشرون أن يقال : هو (١) دائماً يسمعون ذكر الملائكة
والجن وهم أحياء عالمون قادرون ومع هذا فقد علموا أنهم يتصورون بصور
الآدميين كما تمثل جبريل لمريم بشراً سوياً ، وكما تمثل ابليس في صورة سراقه
ابن جعشم ، ومع هذا لما أخبروا بأن جبريل عليه السلام له ستائة جناح وسمعوا
قول الله في الملائكة (أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع) لم يكن فيهم من يعتقد
أن الملائكة والجن من جنس الآدميين مطلقاً لما استشعروه من نوع فرق ، وقد
علم ما بين الله وبين البشر من عدم المماثلة أعظم مما بين البشر والملائكة .
فكيف يقال : إن رفع أيديهم إنما كان لاعتقادهم أن الله من جنس ما يشاهدونه
من الأحياء القادرين ؟ ! وهب أن ذلك قد يخطر بقلب الواحد والاثنين منهم فكيف
يجعل هذا الاعتقاد شاملاً لبني آدم الذين يرفعون أيديهم الى الله عز وجل من
الأولين والآخرين ، وأن الآخرين أخذوه عن الأولين وشاركوهم في التخيل .

« التاسع
والعشرون »
ليس من البشر
من يعتقد أن
الملائكة والجن من
جنس الآدميين
فكيف بخالفهم

الوجه الثلاثون أن يقال : قوله : فيسبق الى الوهم أن من يدعو حيا عالما
قادراً على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين . أتريد بذلك أنه يسبق الى الوهم أنه
مثله مطلقاً بحيث يجوز عليه ما يجوز عليه ، ويمتنع عليه ويحجب له ، أو أنه
يشابهه من بعض الوجوه ؟ أما الأول فأنت وسائر العلماء يعلمون أن هذا لم يقله
أحد قط ، وقد ذكرت ذلك في كتبك واعترفت بأن أحداً من العقلاء لم يقل
بالمماثلة هكذا . وإذا كان هذا لم يقله أحد لم يجوز أن يجعل هذا اعتقاد الداعين
الذين يرفعون أيديهم الى الله مع العلم بأنه لم يقله أحد من المشبهة ولا من غيرهم .

« الثلاثون »
أن الاعتقاد الذي
يدعوهم الى رفع
أيديهم ليس من
التمثيل فلا يكون
مستنده باطلا

وأما ان كان مقصوده أنهم يثبتون المشابهة من بعض الوجوه فهذا حق ،
وقد ذكر في هونهايته اجماع المسلمين على ثبوت المشابهة من بعض الوجوه ؛

فان ذلك مما لا يمكن النزاع فيه كما حكيناه عنه فيما تقدم ، وحينئذ فيكون ما عليه بنو آدم من الاعتقاد الذي هو مستند رفع أيديهم الى الله حين الدعاء اعتقاداً صحيحاً في الأصل ليس بفساد .

لكن قد علم أن الناس هنا في طرفي تقيض منهم من يغلو في الاثبات حتى يثبت مماثلة الله لخلقه في بعض الأمور . ومنهم من يغلو في التعطيل حتى لا يمثله الا بالمعدوم والموات . لكن الاعتقاد الذي يدعوه الى رفع ايديهم لا يجب أن يكون من التمثيل الباطل ؛ إذ لا يختص أهله بالرفع الى الله . واذا كان كذلك لم يكن مستند الناس كلهم في الرفع الى الله باطلا ، واذا لم يكن مستندهم كلهم باطلا بل كان مستند بعضهم حقاً ثبت أن الله يرفع اليه الأيدي ، وأن فاعل ذلك يكون اعتقاده صحيحاً ، وذلك يقتضي صحة الاشارة الحسية اليه الى فوق ، وهو المطلوب .

الوجه الحادي والثلاثون : أن يقال مضمون ما ذكرته أن الناس لما لم يشاهدوا حياً عالمياً قادراً الاجسام ، سبق الى اعتقادهم أنهم إذا دعوا حياً قادراً عالمياً كان جسماً ؛ ويتبع ذلك انه في مكان ، والعلو أشرف من غيره فيسبق إلى فهم الداعي أن من اعتقد عظمته اذا كان في جهة وهي أن يكون في جهة العلو . وحاصل هذا أن الأمم المختلفة من الأولين والآخرين المجمعون على رفع ايديهم الى الله في الدعاء انما فعلوا ذلك لاعتقادهم ان الله جسم ، ووجه هذا الاعتقاد أنهم لم يشهدوا حياً عالمياً قادراً الا جسماً فاعتقدوا فيمن يدعونه ذلك واثبتوا له المكان إذ الجسم لا بد له من حيز وخصوه بالعلو لأنه اشرف ، فمضمون هذا ذكر مستند العباد في رفع الايدي .

فيقال له لا يخلو اما أن يكون هذا مستندهم ، اولا يكون . فان لم يكن هذا مستندهم بطل هذا الجواب وصحت الحجة ، وثبت أنهم

« الحادي

والثلاثون » ان

كان هذا مستنداً

لهم كان قدحكي

اتفاق الأمم على

أن الله جسم

وهذا حجة عليه

إنما رفعوا أيديهم الى الله لعلمهم الضروري بأن الذى يطلب منه تحصيل المطالب وتيسير العسير فى تلك الجهة . وإن كان هذا مستنداً لهم كان قد حكى اتفاق الأمم الذين يرفعون أيديهم فى الدعاء على أن الله جسم ، اذ لم يشهدوا موجوداً الاجساماً وحينئذ فهذا أبلغ فى الحجة عليه ، فان الامم المتفقين على رفع الأيدى إذا كانوا يعتقدون أن الله جسم كان هذا من ابلغ حجج القائلين بالجسم ؛ لأن هؤلاء الذين يرفعون أيديهم فيهم الأنبياء وفيهم هذه الأمة التي لا تجتمع على ضلالة . فصار ما جعله جواباً حجة عليه .

الوجه الثاني والثلاثون أن يقال : هب أما ذكرت مستندهم فلم تذكر حجة على بطلان هذا . أكثر ما قلت : فظهر أن سبب هذا الالف فلا يكون صواباً . ومعلوم أن مجرد اعتياد الأمم كلهم للشيء إن لم يدل على انه حق فلا يدل على أنه باطل ، فليس فى كونهم القوا ذلك واعتادوه ما يدل على أنه ليس بصواب حتى تقول : فظهر ان سبب ذلك الالف فلا يكون صواباً .

« الثاني
والثلاثون » انه
لم يذكر حجة
على بطلان
مستندهم

الوجه الثالث والثلاثون : أنك قد ذكرت أن مستند هذا الالف هو اعتقاد الدعاء أن الحي العليم القادر لا يكون الاجساماً . ومعلوم أن هذا بلفظه قول طوائف كثيرة من أهل الكلام من الشيعة والكرامية وغيرهم ، وأما بمعناه فالمؤسس وغيره يقول إن هذا قول من قال إن الله فوق العرش أو أنه يشار اليه فى الدعاء . ومعلوم أن القول بكون الله فوق العرش أو أنه يشار اليه بالأيدي والدعاء هو قول سلف الأمة وأئمتها وعامتها ، وإذا كان هؤلاء كلهم يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً لم يضر القول بذلك ، ولم يجزده الابهجة ، وانت لم تذكر فى جواب هذه الحجة ما يصلح أن يكون جواباً .

« الثالث
والثلاثون »
ان طوائف كثيرة
يقولون بالمعنى
الذي سميته
تجسيماً فلا بد
من دليل ابطاله
والا لم يضر
القول بذلك

وقد قدمنا فى الوجه الذى قبل هذا ان الاشارة الى الله فى الدعاء إن استلزم اعتقاد الداعي أن الله جسم فقد ثبت أن هذا قول من قوله حجة والا بطلت

حكايته . وأما هنا فان كون الحي القادر لا يكون إلا بائناً عن غيره بالجبهة له حد يتميز به عن غيره وهو معنى كونه جسماً عنده ، وهذا المعنى ما اتفق عليه سلف الامة وأئمتها ، وإن تنوعت الفاظهم فيه فكلها متوافقة متطابقة . وبالجملة فلا يمكنه أن ينازع أن هذا قول خلق كثير من أهل الحديث والفقهاء والتصوف والكلام ، فلا بد من دليل إبطاله . فان قال دليل إبطاله ما ذكره من نفي كون الله جسماً . قيل قدمنا ما يتبين معه فساد تلك الأدلة .

« الرابع —
والثلاثون »
ما ذكرته من
الحجة على نفي
الجسم لا يصلح
جواباً

ثم يقال : هذا لا يصلح أن يكون جواباً لما تذكره ، وهو الوجه الرابع
والثلاثون : يقال له : هذا الذي ذكرته : مضمونه الدعاة الرافعي أيديهم لاعتقادهم
أن الله جسم حيث لم يشهدوا مدعوا حياً عالماً قادراً الاجسماً . ومعلوم أن الدعاة
الرافعي أيديهم لو لم يكن فيهم من قوله حجة وخلاف قوله كفر فلا نزاع في أنهم
جاهير بنى آدم من الأولين والآخرين ، وفيهم من العلماء والعباد من لا يحصيه
الارب العباد ، فلو لم يكون هذا دليلاً من أعظم الأدلة على أن الله جسم بمقتضى
ما قررته لكان هذا مما يجب الجواب عن حجة قائله . فان مخالفة جاهير بنى آدم
ليست هينة ، ولا يصلح ما ذكرته من الحجة على نفي الجسم جواباً ، لأن هذا الدليل
الذي ذكرته عنهم يقتضي أنهم احتجوا على كونه جسماً بما ذكرته عنهم ، وهذه
معارضة لما ذكرته ، فان لم تبين فساد هذه المعارضة لم يكن بطلان حجته لحجتهم
بأولى من العكس ، وأنت لم تذكر حجة على فساد حججتهم بحال .

فان قيل : هذه الحجة مبناها على قياس الغائب على الشاهد ، وهو باطل .
قيل قياس الغائب على الشاهد باتفاق الأمم ينقسم الى حق وباطل ، فان لم تبين
أن هذا من الباطل لم يصلح رده بمجرد ذلك .

الوجه الخامس والثلاثون : أن تقرير ما ذكرته من مستندهم مثل تقرير المسلك القياسي في العلو ، وهو أن يقال : لم نشهد موجوداً قائماً بنفسه إلا جسماً . أو : لم نشهد حياً عالماً قادراً إلا جسماً . فاختصاص القائم بنفسه أو الحي الفاسد بكونه جسماً دون أن يكون عرضاً أو يكون لاجسماً ولا عرضاً : إما أن يكون لكونه موجوداً قائماً بنفسه ، أو لما يندرج فيه واجب الوجود ، أو لما يختص الممكن أو الحدث . فان كان الأول والثاني واجب في كل موجود قائم بنفسه أن يكون جسماً ، وحينئذ فتصح حجته (١) والثاني باطل لأنه يوجب تعديل الأمر الوجودي وهو القائم بالنفس أو كون القائم بنفسه حياً عالماً قادراً بما فيه أمر عديمي ، والعدم لا يصلح أن يكون علة للوجود . وقد تقدم الكلام على هذه الحجة ، وأنه لم يقدح فيها بقادح . وإذا كان كذلك كان قد ذكر لهم حجة توجب أنه فوق وأنه جسم غير ما ذكره من العلم الضروري . وان لم يقدح في ذلك بشيء وذكر أن الأخلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف واتفقوا عليه ، وتسمية ذلك تخيلاً لا يوجب فساده ان لم يبين أنه خيال فاسد .

« الخامس
والثلاثون » أنه
بهذا التقرير
قد ذكر أنه فوق
وانه جسم

فظهر انما ذكره تقرير لقولهم بالقياس العقلي ، والأثر النبوي ، والاجماع الشرعي ، مع ما ذكره من الضرورة العقلية ، وأنه زاد في التقرير على كونه فوق أنه مع ذلك جسم . ولا ريب أن هذا قوله وقول أكثر الناس من النفاة والمثبتة ؛ فانهم يقولون إن كونه فوق العرش يستلزم المعنى الذي يسميه المتكلمون جسماً ، ويسميه أهل الحديث حداً .

الوجه السادس والثلاثون : أن العلوم الكلية والعقلية لبني آدم جميعها من هذا الباب ؛ فان الانسان يشهد بحسه الباطن والظاهر أموراً معينة جزئية على

« السادس
والثلاثون » أن
طرقهم القياسية
في الالهييات ان
كانت حقا فهي
حجة لهم
والا فليست
حجة عليهم

(١) بالأصل : حجتهم .

صفات ، ثم يعقل بما يجعله الله في عقله من العبرة والقياس أن الأعيان التي لم يشهددها هي كالأعيان المشهودة في تلك الصفات . وعلم عقله بالتأمل والاختلاف كاحساسه بالأعيان قد يكون علماً قطعياً ، وقد يكون ظناً غالباً ، وقد يكون صواباً ، وقد يكون خطأً . وكل من الحس والعقل يعرض له الغلط لأسباب والناس متنازعون أي الإدراكين اكمل : إدراك الحس ، أو العقل ؟ وأيها الذي يرجح على الآخر ؟ وبكل حال فلا يقوم بنفسه قضية كلية عقلية ضرورية أو غير ضرورية الا بتوسط قياس واعتبار ؛ حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الاثنين ، وأن الجسم لا يكون في مكانين ، وأن الضدين لا يجتمعان : هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة ، وعقل أن ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك وأن الحكم لا يفترق : واحد وواحد ، وجسم وجسم ، ولون ولون ، وضد وضد : يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً .

وإذا كان كذلك لم يكن له حجة عقلية في العلم الالهي أصلاً إلا ولا بد فيها من قضية كلية ، والقضية الكلية لا بد فيها من قياس الغائب على الشاهد . فان كان هذا باطلاً بطل جميع كلامهم بالأدلة العقلية في العلم الالهي ، وحينئذ فيبطل ما ذكره في نفي الجسم وغيره فلا يكون لهم جواب عما احتج به المنازع . وان لم يكن باطلاً لم يكن له ابطال هذه الحجة بما ذكره من أن مضمونها قياس الغائب على الشاهد . فحاصله أنه إن كان ما يسلكونه من الطرق الكلامية العقلية في الالهيات طرقاً صحيحة فهذه الطريق منها ، فتكون حجة عليهم . وإن لم [تكن] صحيحة لم تكن حجة لهم كما لا تكون عليهم ، فلا يكون كلامهم حقاً دون كلام خصومهم ، ولا يكون ما دفع به الضرورة التي ذكرها مناوعونهم حقاً .

« السابع
والثلاثون »
ان المنازعين
يستدلون
بالقياس الذي
لم تبين فساد
وبالأدلة السمعية
التي لم تعارض
وبالضرورة

الوجه السابع والثلاثون أن المنازعين لهم يحتجون بالدلائل السمعية الكثيرة، وبما يذكرونه من الضرورة العقلية، وبما ذكروه من الأقيسة العقلية. فان كانت الأقيسة العقلية صحيحة كما تقدم ذكرها مقبولة في هذا الباب لم يجوز ما يذكرونه من الأقيسة العقلية الا بما يبين فساد القياس الخاص الذي أوردوه لا بمجرد كونه قياساً للغائب على الشاهد، وان كانت مردودة كان ما يذكرونه النفاة كله مردوداً، وحينئذ فتبقى الأدلة السمعية سليمة عن معارض عقلي، فيبطل ما يذكرونه من كونها عارضت القواطع العقائية، وحينئذ يتمتع تأويلها، ويجب اعتقاد مضمونها ويكون ما ذكروه من الضرورة العقلية لادليل على فسادها. وهذا بين لمن تدبره ومبناه على العدل والانصاف. وقد قدمنا فيما مضى التنبيه على هذا، وأن مبنى كلامهم في الاهليات إنما هو القياس على ما وجدوه في المشهودات لا طريق لهم غير ذلك أصلاً.

« الثامن
والثلاثون » ان
كان رفع الأيدي
مستلزماً لاعتقاد
التنجيس وهم
يثبتونه بالقياس
كان جانبهم أرجح
لو لم يجيبوا عن
حجج النفاة

الوجه الثامن والثلاثون: ان القول بان الله ليس بجسم ولا جوهر ولا متحيز ولا داخل العالم ولا خارجه ونحو ذلك ليس هو قول أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولاله أصل في شيء من كتب الله المنزلة ولا آثار انبيائه؛ بل متواتر عن السلف والأئمة إنكار هذا الكلام وتبديع أهله، كما قال ابو العباس بن سريج: توحيد اهل العلم وجماعة المسلمين: أشهد أن لا إله إلا الله وان محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ بانكار ذلك. وذلك أن التوحيد الذي بعث الله به رسله هو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو معنى شهادة ان لا إله إلا الله، وذلك يتضمن التوحيد بالقول والاعتقاد وبالارادة والقصود: وأما الخوض في الأعراض والأجسام كما خاض فيه المتكلمون كقولهم ليس بجسم ولا عرض ونحو ذلك فأول من ابتدعه في الاسلام الجهمية وأتباعهم من المعتزلة، لا يعرف في هذه الأمة حدوث القول في الله بانه ليس بجسم

ولاجوهر ونحو ذلك إلا من جهة هؤلاء . وكذلك الاستدلال على حدوث العالم بطريق الجسم والعرض إنما ابتدئها في الاسلام هؤلاء . وهذا أصل علم الكلام الذي اطبق على ذمه أئمة الاسلام من الأولين والآخرين . ولما ابتدئ هؤلاء القول بأنه ليس بجسم ولاجوهر عارضهم الطائفة الأخرى من الشيعة وغيرهم فقالوا بل هو جسم .

والسلف والأئمة لم يثبتوا هذه الأسماء لله ولا نفوها عنه ، ولما في كل من الاثبات والنفي من الابتداع في الدين من اجمال واشتراك ، ويثبت به باطل وينفي به حق ، مع أن السلف والأئمة لم يختلفوا أن نفاة الجسم أعظم ضلالا وابتداعا من مثبتيه ؛ بل الأئمة والسلف تواتر عنهم من ذم الجهمية مالا يحصيه الا الله ، ولهم أيضاً كلام في ذم المشبهة لكن أقل من ذم الجهمية بكثير . وأما لفظ « الجسم » فلا يحفظ عن أحد منهم ذمه ولا انكاره ، كما لا يحفظ عنهم مدحه واقراره ، ولكن المحفوظ عنهم من الألفاظ الاثبات . فقول نفاة الجسم إنها (١) هي التجسيم ، ويعدون أعلام الدين وأئمة الدين من الجسمين والمشبهين كما هو موجود في كتب مقالاتهم ، كما يعدون منهم مالكا وأصحابه ، وحامد بن سلمة وأصحابه ، والشافعي ، وأحمد بن حنبل ، واسحاق بن راهويه ، وأمثال هؤلاء الأئمة .

ولما تكلم بنفي الجسم أبو الهذيل إمام المعتزلة واتباعه ، وتكلم في إثباته هشام بن الحكم وأشيعاه ، قال هؤلاء : الجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه ، ولا يعنى بالجسم إلا القائم بنفسه ، ولا يعقل قائم بنفسه الا الجسم ، وقالوا دعوى وجود قائم بنفسه ليس بجسم كدعوى قائم بنفسه لا تقوم به صفة ؛ فان المعتزلة يقولون : إن الباري تعالى قائم بنفسه ، وأنه يمتنع أن يكون

محلا للصفات والحوادث . قالوا : وهذان مثل دعوى قائم بنفسه لا يباين غيره ولا يتميز عنه . قالوا : واثبات موجود قائم بنفسه ليس هو جسما ولا يقوم به صفة مثل اثبات قائم بنفسه ليس حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز كما يقوله من يقوله من الملاحدة والفلاسفة ، وهذا كله جحد لما يعلم بضرورة العقل ومخالفة للبدئية والحس . وما زال الأئمة يصفون مقالة الجهمية بأنها مخالفة للعقول ، وأن العقل يعلم أنهم يصفون العدم لا الوجود ؛ ولهذا عندهم نفاة التجسيم من الجسمة لموافقهم لهم في أصل الاثبات وإن خالفهم في بعض التفاصيل .

وإذا كان كذلك فهذا الذي مستنداً (١) للداعين من الأولين والآخرين أنه هو الرجوع الى القياس العقلي ، وهو قياس ما غاب عنهم من الموجود على ما شاهدوه لا ينافي ما ذكره من أن ذلك يقتضي علمهم الضروري بأن الذي يدعى ويسأل هو في جهة فوق ؛ لأن العلوم الضرورية السكلية لا بد فيها من قياس كما تقدم ، وهم كما قد يقولون يعلم بالضرورة أن الله فوق ، ويقولون أيضاً يعلم بالضرورة أن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه فانه معدوم ، ويقول من يفهم معنى الجسم على اصطلاح المتكلمين يعلم بالضرورة أنه لا يكون موجود قائم بنفسه الا ما سميتموه الجسم ، ويقولون كل من رجع إلى فطرته وفهم معنى ذلك ولم يصدده عن موجب الفطرة ظن التقليد أو أقيسة فاسدة وهوى من تعصب للمذهب المألوف فانه يعلم ذلك ، ويثبتون ذلك أيضاً بالمقاييس العقلية التي هي أقوى من مقاييس النفاة .

وإذا كان كذلك فنفي التجسيم لا يمكن أن يكون بنص ولا اجماع ؛ بل ولا بأثر عن أحد من سلف الأمة وأئمتها ، وليس مع نفاة إلا مجرد

(١) لعله : جملة مستندة .

ما يذكرونه من الأقيسة العقلية . فإذا كان رفع الأيدي إلى السماء في الدعاء مستلزماً لاعتقاد الدعاة التجسيم وهم يثبتون ذلك بالأقيسة العقلية أيضاً كان جانبهم أرجح لو لم يجيبوا عن حجج النفاة ، فكيف اذا أجابوا عنها ، وإذا بينوا أن نقيض قولهم مستلزم لتعطيل وجود الباري ذاته وصفاته ، وتعطيل معرفته وعبادته ودعائه .

« التاسع

« والثلاثون »

أن كان رفع

الأيدي مستلزماً

للتجسيم فهو

في اثبات الأسماء

والصفات أعظم

الوجه التاسع والثلاثون أن يقال : ليس قول القائل بأن رفع الأيدي إلى السماء مستلزم التجسيم بأعظم مما يقال لكل من أثبت شيئاً من الأسماء والصفات؛ فان الملاحدة من المتفلسفة واتباعهم الذين يجمعون بين النقيضين فيقولون لا موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت أو يقولون لا يقال موجود ولا معدوم ولا حي ولا ميت يزعمون أن هذه الأسماء لا تقال الا لما هو جسم ، ونفاة الصفات من العلم والقدرة وغيرها يقولون إن هذه الصفات لا تقوم إلا بجسم ، ومنكر و الرؤية والقائلون بخلق القرآن يقولون لا يمكن أن يرى الا جسم ، ولا يقوم الكلام إلا بجسم ، وهم يبينون ذلك أعظم من بيان هذا المؤسس أن الرافعين لأيديهم في الدعاء مستندهم اعتقاد أن المدعو جسم .

وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون ما ذكره النفاة من لزوم التجسيم لهؤلاء المثبتة حقاً ، أو باطلا . فان كان ذلك حقاً كان التجسيم حقاً ؛ إذ الاثبات للأسماء والصفات حق معلوم بالضرورة العقلية وبالنصوص السمعية ، وقول النفاة مستلزم للجمع بين النقيضين ولغير ذلك من السفسطة . وان كان ما يذكروه هؤلاء النفاة من لزوم التجسيم باطلا فانتفاء هذا اللازم في حق الداعين أولى وأؤكد .

« الأربعون » أن

تناقض المثبت

أقل بكثير من

تناقض النافي . . .

الواجب عليهما

الوجه الأربعون أن يقال : ومن المعلوم ان هذا الباب كثيراً ما يقال فيه ان الناس يتناقضون فيه فيثبت أحدها شيئاً من وجود واجب أو اسم أو صفة وينفي

لوازمه ، او ينفى الجسم ونحوه ويثبت ملازمه ، ولا ريب أن باب الأثبات حجته العقلية الضرورية والنظرية أعظم من حجج النفي ، فان النفاة ليس معهم حجج ضرورية وليس معهم قياس عقلي إلا ومع أولئك ما هو أقوى واكثر . هذا إذا لم يعرف الانسان القدح في مقاييسهم ، وإلا فن عرف القدح فيها تبين له أن حاصلها تهويل لا تحصيل . وأما الحجج السمعية فهي مع المثبتة أضعافاً مضاعفة ، وليس مع النفاة ما يفيد ظناً .

وإذا كان كذلك فالذى تسميه النفاة تجسماً إذا كان لازماً أمكن المثبتة أن تلتزمه ، ويكون مقرره الأدلة العقلية والسمعية . وأما النفاة فلا يمكنهم النفي إلا تركوا العقل والسمع ، وهذه حال أهل النار الذين قالوا (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وإذا لم يكن لازماً لم يحتج إلى اثباته ، وان دفع الشك في لزومه وكان في تناقض المثبت مع نفي الجسم قولان فلا ريب ان تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي ، ومتابعتة الأدلة السمعية والعقلية اكثر ، وتقريره للفطرة والشرعة أظهر . وإذا كان مافى جانبه من الخطأ أقل لم يحز أن يرجع الى من خطاه اكثر ؛ بل على ذلك أن يوافقه على ماممه من الصواب ، ثم إن رجعا جميعاً إلى تمام الصواب والا كان استكثارها من الصواب أولى وأحب من استكثار الخطأ .

فصل

قد ذكر ابو عبدالله الرازى في « نهاية العقول » له لمثبتي الجهة حججاً أخرى فنذكر هنا أيضاً ما ذكره من الجانبين في السكتابين ، فقال : واحتج مثبتو الجهة بأمر أربعة « أولها » : أنا نعلم بالضرورة ان كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد وان يكونا متباينين ، ونعلم بالضرورة أن التباين بين الشئيين لا يخلو عن

وقد ذكر الرازي
في نهايته حججاً
أخرى لمثبتي الجهة
الأولى ، جوابه
عنها

أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ، أو بالزمان ، أو بالمكان . وإذا ثبت ذلك فنقول : التباين بين الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أن يكون بالحقيقة أو بالزمان أو بهما فقط ؛ لأن الجوهر يبين العرض الحال فيه بالحقيقة وبالزمان ، وكذلك العرضان الحالان في محل واحد قد تباينا تبايناً بالحقيقة والزمان ، مع أننا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر وماحل فيه وبين العرضين الحالين في المحل الواحد ؛ إذ لا بد من زيادة بيان على هذين القسمين ، ولثالث يعقل الاتباين بالمكان ، فوجب أن يكون التباين بين الباري تعالى وبين العالم بالمكان ، وذلك يقتضي كون الباري تعالى في الجهة .

ثم قال : والجواب عما تمسكوا به « اولا » أن المحل مبين للحال في الحقيقة والزمان ، ولكن أحدهما حال في الآخر محل له ، ويشتركان أيضاً في الحدوث والامكان ، والحاجة الى المؤثر ، وأما الباري تعالى كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالاً فيه ولا محلاً له ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل . فاذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمسكان فهو محل النزاع .

قلت : وهذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم من بعض الوجوه . والكلام على هذا من وجوه :

أحدها : أن هذا الذي ذكره من الجواب تقرير لحجة المنازع وتوكيد لها ليس بجواب عنها ، ومثل هذا يفعله هذا وامثاله في مواضع قال تعالى : (أو من ينشؤ في الحلية وهو في الخصام غير مبين) قالوا : هي المرأة لا تتكلم بحجة لها إلا كانت عليها . وهؤلاء فيهم من التخذت بمشابهتهم المشركين الذين قال الله : (إن يدعون

الكلام عنها أولاً
أن ما ذكره
توكيد لحجة
منازعيه

من دونه الاثنا ، وإن يدعون لإلشيطانا مريدا) ماشابهوا به النساء ، وكذلك (١) ان حجة المنازع مبنية على مقدمات « إحداهن » أن الله مبين للعالم . « والثانية » ان المباينة ليست بالحقيقة أو الزمان أو المكان . « والثالثة » أن مباينته للعالم اعظم من أن يكون بمجرد الحقيقة او الزمان . واذا اثبتت هذه المقدمات لزم أن يكون مباينًا له بالمكان .

ويظهر ذلك بنظم ذلك في قياسين : « أحدهما » ان يقال الباري مبين للعالم ، وكل مبين لغيره فلا بد وأن يكون مباينا بالحقيقة أو الزمان أو المكان . فينتج أن الباري سبحانه لا بد أن يكون مباينا للعالم بالحقيقة أو الزمان أو المكان . ثم يقال : ومباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، وكل مباينة ليست بمجرد الحقيقة والزمان فلا بد أن تكون بالمكان . فينتج أنه لا بد من المباينة بالمكان .

إذا تبين نظم الدليل فقولهم : الباري مبين للعالم . لا منازعة فيه ، وقد ذكروا ان ذلك معلوم بالضرورة في كل موجودين قائمين بأنفسهما ولم ينازعهم في ذلك . وقولهم : كل مبين لغيره فلا بد وأن تكون مباينته بأحد الوجوه الثلاثة . قد ذكروا أن ذلك معلوم بالضرورة . قالوا : ويعلم بالضرورة أن التباين بين الشئيين لا يخلو عن أحد الوجوه الثلاثة : التباين بالحقيقة ، أو بالزمان ، أو بالمكان . وقد سلم لهم ذلك ولم ينازعهم فيه . فاثبتوا بذلك أن الباري لا بد أن يكون مباينا للعالم بالحقيقة ، أو الزمان ، أو المكان .

وأما « القياس الثاني » قولهم : مباينته ليست بمجرد الحقيقة والزمان . أثبتوا ذلك بأن قالوا : المباينة بالحقيقة وبالزمان بين الحال والحل وبين الحاليين في الحل ، مع أننا نعلم بالضرورة أن بين الباري وبين العالم من التباين ما ليس

(١) كذا بالأصل . ولعله : وذلك .

بين المحل والحال فيه وبين الحالين في المحل . والمحل هو الجوهر ، والحال فيه هو العرض . وإذا كان التباين الذي بينه وبين العالم زائداً على تباين هذين وهذان متباينان بالحقيقة وبالزمان لم يكن التباين بينه وبين العالم بمجرد الحقيقة والزمان فانه اذا كانت مباينته للعالم أعظم من مباينة المباين لغيره بالحقيقة والزمان لم تكن من جنسها ، وهذا بين ؛ فانه اذا كانت حقيقة المباينة بمجرد الحقيقة والزمان لم ينتع أن يكون أحدهما حالاً في الآخر أو يكونان جميعاً حالين في محل واحد . وهذا تقوله الحلولية من الجهمية ؛ فان القائل اذا قال : الباري مباين للعالم وهو مع هذا حال فيه أو محل له ، ومباينته له بانه قبله ، وأن حقيقته تخالف حقيقته كما يباين الجوهر العرض والعرض الجوهر (١) لم تكن المباينة بالحقيقة والزمان مانعة من هذه المحايثة . فاذا كانت المحايثة منتفية لم يكن بد من اثبات مباينة تنفي هذه المحايثة ، والمباينة بالحقيقة والزمان لا تنفي المحايثة .

ولهذا لما زعم الجهمية أنه ليس مبايناً بالمكان اضطربوا بعد ذلك فقال جمهور علماءهم : لا هو محايث للعالم ولا هو خارج عنه . وقال كثير من عامتهم وعبادهم وعلمائهم : بل هو محايث ؛ فانه اذا ارتفعت المباينة بالمكان لم يبق إلا المحايثة . ولا ريب أن قول هؤلاء أقرب الى العقول ؛ لكنه أقرب الى العقل ابتداءً حيث جعلوه موجوداً محايثاً للعالم ؛ لكنه أعظم تناقضاً وجهلاً من وجه آخر ؛ فان ما به نفوا أن يكون على العرش هو أعظم نفيًا لكونه محايثاً للعالم ؛ ولأن في كونه في نفس المخلوقات من الكفر والضلال ما فيه شناعة تزيد على النفي المطلق الذي لا يفهم بحال . وأيضاً فالأدلة الدالة على أنه فوق العالم وأنه مباين للعالم تمنع المحايثة أيضاً .

(١) بياض بالاصل بعد قوله : والجوهر .

والمقصود هنا : أنهم إذا لم يثبتوا إلا المباشنة بالحقيقة أو بالزمان لم يكن العلم بهذه المباشنة مانعاً من جواز الحاشية عليه ؛ لأن العرض والجوهر بينهما تباين بالحقيقة وبالزمان مع تمايشها وهذا قد اتفقوا على نفيه ، وقد ذكروا أنهم يعلمون بالاضطرار أن بين الباري تعالى وبين العالم من التباين ما ليس بين الجوهر والعرض الحال فيه ، وهذا بين ؛ إذ لولا زيادة التباين لجاز أن يكون العالم كالعرض في الخالق والخالق (١) جواهر قائمة بنفسها ، أو يكون الخالق كالعرض القائم بالجوهر ، ومعلوم أن هذا أشد استحالة باتفاق العقلاء ؛ فان الباري قائم بنفسه ، وهو المقيم لكل قائم ، فضلاً عن أن يكون كالعرض في الجوهر والعالم جواهر قائمة بانفسها . فثبت بذلك أن مباينته للعالم ليست بمجرد الحقيقة والزمان ، وإذا ثبت ذلك فالمقدمة الثانية وهو أن المباينين الذين ليس تباينها بمجرد الحقيقة والزمان فلا بد أن يكونا متباينين بالمكان وقد تقدمت ، وتقدم ما ذكر وسلم فيها من العلم الضروري .

إذا تبين ما ذكره من حججهم فقولهم في الجواب : ان المحل مباين للحال في الحقيقة والزمان ، ولكن احدهما حال في الآخر ، والآخر محل له ، ويشتركان أيضاً في الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . كلام صحيح لكن مضمونها أنها مع التباين بالحقيقة والزمان متحايثان مشتركان في الحيز وفي أمور أخرى وهي الحدوث والامكان والحاجة الى المؤثر . وهذا الكلام انهما مع هذا التباين متحايثان ومشتركان ومجتمعان في أمور أخرى (٢) فتكون المباشنة بينهما دون المباشنة بين العالم والباري . وهكذا قال القوم : إنا نعلم بالضرورة ان بين الباري سبحانه

(١) بالأصل والحال .

(٢) بالأصل : وفي أمور أخرى .

وبن العالم من التباين ما ليس بين الجوهر الذى هو المحل وبين ما حل فيه . فما ذكره تقرير لذلك .

وقوله : واما البارى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالاه ولا محالاه ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين الباري تعالى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال والمحل . فيقال له : هذا تأكيد لما قالوه ؛ لأنهم ذكروا أن مباينة الباري تعالى أتم ؛ فانه غير محايث ؛ اذ ليس هو حالا فى العالم ولا محالاه بخلاف الجوهر والعرض . واما عدم المشاركة فى الحدوث فيعود الى المباينة بالزمن ؛ فان القديم قبل المحدث . والى المباينة بالحقيقة ؛ فان حقيقة القديم مخالفة لحقيقة المحدث . وأما عدم المشاركة فى الامكان والحاجة الى الموتر ، فيعود الى المباينة بالحقيقة ؛ فان الواجب بنفسه الغنى عن غيره حقيقة مخالفة لحقيقة الممكن فى نفسه المقتدر الى غيره . فهذا الذى ذكره مضمونه أن مباينة البارى أتم من مباينة الجوهر للعرض ؛ لأنه مع المخالفة بالحقيقة وبالزمان غير محايث . وهكذا قال القوم : إن مباينة العالم أزيد من مباينة الجوهر للعرض . فهذا الكلام تقرير لمقدمة من مقدمات دليلهم .

وقوله بعد ذلك : فاذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال : « أولا » ليس هذا جواباً للقوم ؛ فانك لم تمنعهم شيئاً من مقدمات دليلهم ، ولا عارضتهم ؛ ولكن ذكرت كلاماً أجنبياً ، وذكرت أنهم ينازعونك فى المباينة بالمكان . ولا ريب أنهم ينازعونك فى ذلك لكن قد أقاموا حجة ولم تمنع شيئاً من مقدماتها ؛ ولكن حكيت مذهبك ، وحكاية المذهب ليست جواباً لمن احتج على بطالانه .

ثم يقال : لم يدعوا ثبوت التباين من غير هذه الوجوه ؛ لكن قالوا : هذا التباين الذى ثبت بعدم الخائفة وهو أحد الوجوه يستلزم أن يكون بالمكان . أو قالوا إن التباين الثابت بهذه الوجوه يجب أن يكون بالمكان . أو قالوا : إن التباين الثابت بهذه الوجوه لا يجوز أن يكون بمجرد الحقيقة أو الزمان فتعين أن يكون بالمكان إذ لم يبق قسم ثالث .

وأيضاً فلا ريب أن التباين حاصل بغير هذه الوجوه ؛ فإنه قد قرر في غير هذا الموضع ما هو القول الحق وهو أن حقيقة الله غير معلومة للبشر ، وأنه مخالف لخلقه بحقيقته الخاصة ، وليست هي ما علمه الناس من قدمه ووجوبه وغناه ، فهو أيضاً مباين للعالم بحقيقته الخاصة الخارجة عما ذكره . والتحقق أنه مباين للعالم بأمور كثيرة لا يحصيها العباد غير ما ذكره . ولا ينظر الى من ينازع من أهل العلم فى أخص وصف الله الذى به يميز هل هو القدرة على الخلق ، أو هو الاستغناء ، أو القدم ، أو أنه ذاته المحصورة ؛ بل كل ما ثبت للرب تعالى من الأسماء والصفات يختص به : مثل انه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وما شاء كان وما لم يشاء لم يكن ، وأنه أرحم الراحمين ، وأنه خير الناصرين ، وأنه إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون . وكل هذه الأمور وغيرها من أخص وصفه ليست له صفة يماثله غيره فيها بوجه من الوجوه ؛ بل كل صفة له فإنها تختص به وتوجب امتيازها بها عن خلقه ؛ ولكن ليس هذا موضع ذكر ذلك ؛ فان مباينة الله لخلقه بالحقيقة مما لا نزاع فيه ، وكذلك تقدمه على خلقه .

وإنما المقصود أنه المباين مباينة زائدة على المباينة بالحقيقة وعلى المباينة بالزمان ، والمخالفة بينه وبين الخالق أتم من الاختلاف بين الحال وبين الحل ، وهو قرر ذلك ؛ مع أن هذين يتباينان بالحقيقة كما تقدم . وإذا كانوا القوم بينوا إنما ذكره من التباين يستلزم التباين بالمكان والزمان ؛ لأن هذه يشار كه فيها الحل والحال فيه ،

وهذه المباينة لا تمنع أن يكون أحدهما حالاً في الآخر ، فلا بد من المباينة بشيء غير ذلك ، وليس غير ذلك إلا المباينة بالمكان والزمان ، فإذا كانت المباينة بينه وبين خلقه ليست مجرد الحقيقة والزمان وكان قد قرر هذا التباين كان ما ذكره تؤكداً لحجتهم .

الوجه الثاني : أن قوله : وأما الباري كما خالف العالم في الحقيقة وفي الزمان فليس حالاً فيه ولا محلاً له ولا بينهما مشاركة في الامكان والحدوث والحاجة . فيقال له : قولك ليس بحال ولا محل . سلب محض ، والأمور السلبية لا تتباين بها الحقائق ولا تختلف ولا تتماثل ، إلا أن تكون مستلزماً لأمور وجودية ؛ لأن المتماثلين ما قام بأحدهما من الأمور الوجودية مثل ما قام بالآخر ، والخلافين اختص أحدهما بأمور وجودية خالف بها الآخر ؛ إذ عدم ما به التماثل والاختلاف مستلزم لعدم التماثل والاختلاف ، فعدم كونه حالاً ومحلاً لم يستلزم أمراً وجودياً يحصل به مخالفة ، وقد علم أنه لا يستلزم الاختلاف في الحقيقة وفي الزمان ؛ لان المتماثلين في الحقيقة والزمان قد لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ولا محلاً له كالجسمين المتماثلين .

وأيضاً فهو قد ذكر أن هذا من المباينة الزائدة على المباينة بالحقيقة والزمان ، والأمر كذلك ، وإذا كان الأمر كذلك وعدم كونه حالاً او محلاً هو عدم الحاشية والمباينة ، فعدم الحاشية مع المباينة بالحقيقة والزمان اذا كان مستلزماً لأمر وجودي لم يكن الا المباينة بالجهة . وهذا يتقرر بوجهين « أحدهما » أنه لم يتبق مباينة وجودية بعد المباينة بالحقيقة والزمان الا المباينة بالمكان كما تقدم . و«الثاني» أن عدم الحاشية يستلزم المباينة ؛ إذ لا يعقل الامتحيان او متباينان كما تقدم قبل هذا .

« ثانياً » أن
الأمور السلبية
لا تتباين بالحقائق
ولا تختلف ...

« ثالثا » أن
هذا الجواب
فاسد

الوجه الثالث قوله : إذا ادعيتم ثبوت التباين بينهما من غير هذه الوجوه حتى تقولوا يجب أن يكون ذلك التباين بالمكان فهو محل النزاع . يقال له : هم قالوا التباين بالوجوه الزائدة على الحقيقة والزمان لا تكون إلا بالمكان ، وقد قرروا ذلك ؛ لم يقولوا بالتباين من غير هذه الوجوه حتى يقولوا يجب ان يكون ذلك التباين بالمكان ؛ بل قولهم إن هذا التباين الذى سلمه هو الذى هو زائد على الحقيقة والزمان هو مستلزم التباين بالمكان . واذا لم يكن لهم حاجة الى ثبوت التباين من غير هذه الوجوه التى سلمها تبين ان هذا الجواب فاسد .

« رابعا » أن
ما ذكره من
الجواب عن تلك
الحجة ليس
صحيحا .

الوجه الرابع ان يقال : التباين بين الله سبحانه وتعالى وبين العالم هو باكثر مما ذكرته ؛ فانه مبين للعالم بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، وبأنه ماشاء كان ومالم يشأ لم يكن ، وغير ذلك من الصفات ، ومباين للعالم بقدرته وعظمته وعلوه وكبريائه . وهذه الأمور ليست مباينة بالزمان . فاما ان يقول : هي من التباين بالحقيقة ، أولا يقول . فان قال : هي التباين بالحقيقة . فالمباينة بوجوده وقدمه وغناه أولى أن يكون من التباين بالحقيقة ، فيبطل ما ذكره من كون تلك المباينات زائدة على التباين بالحقيقة . وإن لم يقل هي من التباين بالحقيقة فقد ثبت تباين زائد على ما ذكره . فأحد الأمرين لازم : إما زيادة على ما ذكره ، أو انحصار ما ذكره غير الحاشية فى الحقيقة والزمان . وقد علم أن التباين بين البارى والعالم أزيد من التباين بالحقيقة والحل ، وزعم أنها بهذه الأمور دون غيرها ، وقد تبين أن هذه الأمور هي كغيرها ، فلا يكون ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة صحيحا .

« خامسا »
مناقشة قوله :
ولا بينهما
مشاركة فى
الحدوث
والامكان ، وليس
حالا فيه
ولا محلا له

الوجه الخامس : أن قوله : وأما البارى تعالى كما خالف العالم فى الحقيقة وفى الزمان فليس حالا فيه ولا محلا له ولا بينهما مشاركة فى الحدوث والامكان

والحاجة ، فلما كان كذلك كان الاختلاف بين البارى وبين العالم أتم من الاختلاف بين الحال وبين المحل . يقال له : أما عدم المشاركة في الحدوث والامكان والحاجة فرجعها الى ثبوت الوجوب والى القدم ، وذلك لا يخرج عن المخالفة بالحقيقة أو الزمان كما تقدم . وأما كونه ليس حالاً فيه ولا محلاً له . فيقال له : إن أردت بهذا أنه مبين عنه بالجهة والمكان فهو المطلوب . وإن أردت بذلك أنه ليس حالاً ولا محلاً ولا مبيئاً بالجهة فهذا غير معقول ولا متصور . فاما أن يقول إنه معقول والمنازع مكابر . فهم يحلفون بالايان المغلظة أن هذا غير معقول لهم ، وهم أمم عظيمة وفيهم من الصدق والديانة ما يمنع أقدامهم على الكذب ، ولقد خاطبت بهذا طوائف مع ذكائهم وصحة فطرتهم فلم يكن فيهم من يتصور ذلك أو يعقله . وإن ادعيت أنه معقول لطائفة دون طائفة فهذا لا يستقيم عندك لاشتراك الناس في المعقولات . وإن قيل : إن ذلك لاختصاص بعضهم زيادة ذكاء أو فطنة فمعلوم أن هذا لا يختص به أهل هذا القول دون ذاك ؛ بل الاستقراء يدل على أن المنزاعين له أكمل عقولاً وأحد أذهاناً وأوضح إدراكاً ، وأقل تناقضاً وأقل ما يمكن أن تقابل دعواه بمثلها .

« سادساً »
ما لدليل على أنه
ليس بحال في
محل ولا محيئاً
للعالم إذا قلت
ليس بخارج
العالم

الوجه السادس أن يقال : هب أن هذا معقول ويمكن إمكاناً ذهنياً فما الدليل على أنه ليس بحال في محل ولا محيئاً للعالم إذا قلت إنه ليس بخارج العالم ؟ فإن المنازع لك يقول : نفي كونه محيئاً للعالم إنما علم بأنه مبين للعالم بالجهة ، فإذا قدر أنه غير مبين للعالم إلا بالحقيقة والزمان دون الجهة فهذا القدر لا يمنع أن يكون حالاً في العالم أو محلاله كالجوهر مع عرضه ، فإن تباينهما بالحقيقة والزمان لا يمنع ذلك من تحايثهما ، فلا بد لك من دليل يبين عدم محايثة العالم إذا اثبت مبيئته بالجهة ، وانت لم تذكر على ذلك حجة حتى يتم ما ذكرته من المبيئنة . فإن قلت : المنازع سلم لي ذلك فهو إنما سلم عدم المحايثة التي هي المبيئنة بالجهة . فما نفي المحايثة من

غير مبيّنة بالجهة فهذا عند المنازع غير معقول ولا هو حقاً عنده فهو لا يسلم لك عدم الحاشية على هذا التقدير ، ولم تذكر عليها حجة ، فلا يكون ما ذكرته من المبيّنة ثابتاً بحجة ولا تسليم ، فلا يصح في النظر ولا المناظرة .

الوجه السابع أن يقال : هذا الموضع من اصعب المواضع على الجهمية ، فانهم لما نفوا مبيّنته للعالم بالجهة ذهب بعضهم الى عدم محاشيته أيضاً كما ذكره هذا وهو المشهور من قول متكلميهم . وذهب بعضهم الى محاشيته للعالم وانه بكل مكان وهو قول كثير من عبادهم وبعض متكلميهم ، فتعارض كل طائفة بقول الأخرى : فان قال مثبتو الحاشية للعالم لا أعتل موجوداً لاداخل العالم أو خارجه وليس بخارجه فيكون داخله ، وهذا معنى حجة طائفة من الجهمية الاتحادية ونحوهم . يقال له : إذا لم تعقل موجوداً الا كذلك دل على أنه إما خارج العالم واما داخله ، لا يتعين أن يسكون داخله ، وكونه ليس بخارج العالم إنما ثبت بهذه الحجة ونحوها فاذا كنت طاعنا فيها كطعن اهل الاثبات بطل أصل قولك ، ولم يكن لك بعد هذا ان تنفي كونه خارج العالم .

« سابعا » ان
الجهمية لما نفوا
مبيّنته للعالم
بالجهة تنازعوا
في الحاشية ،
تناقضهم

وامانا في الحاشية للعالم مثل الرازي ونحوه فقد احتجوا على كونه ليس بمحل في محل بما ذكره الرازي في نهايته فقال : «المسألة الثالثة» في أنه لا يمكن أن يكون حالا في محل ، ولنا فيه مسالك ثلاثة : « الأول » لو حل في محل لكان : إما أن يحل في أكثر من حيز واحد ، أو يحل في حيز واحد ، وساق الحجة مختصرة ، ومضمونها أن الأول يستلزم أن يكون منقسماً أو يكون الواحد في حيزين . « الثاني » يستلزم أن يكون بقدر الجوهر الفرد ، وقد تقدم الكلام على هذه الحجة بعينها في نقي التحيز . « المسلك الثاني » لو حل في جسم فاما أن يقال إنه أبداً كان حالا فيه فيلزم إما قدم الحل ، أو حدوته . وها باطلان . أو يقال : حل بعد أن لم يكن حالا فيه ، وحينئذ اما أن يكون واجباً أو جائزاً . فان كان واجباً

ما ذكره الرازي
في نهايته من
نقي محاشيته
للعالم والجواب
عنه

فذلك الوجوب إما أن يكون للمحل أو للحال أو الثالث . والاول باطل لأن الأجسام متساوية في الماهية وجميع اللوازم على ما مر فلو اقتضى شيء منها حلول الله فيه لاقتضى الآخر مثل ذلك ، فيلزم أن يحل الباري في كلها ، فيلزم إما انقسام ذاته ، أو حلول واحد في أكثر من محل ، وأنها محلان . والثاني باطل ايضاً ؛ لأن اقتضاء الحلول إن لم يكن بشرط حدوث المحل كان حالاً في المحل قبل حدوث المحل ، وهذا محال . وإن كان بشرط حدوثه فعند حدوث الجواهر الكثيرة لم يكن بأن يحل في واحد منها أولى بأن يحل في غيره ، فيعود المحال المذكور . والثالث أيضاً باطل ؛ لأن ذلك الثالث إن كان لازماً للحال أو المحل عادت المحالات ، وإن لم يكن لازماً لها فهو إما موجب ، وإما مختار . والموجب لا بد وأن يكون لا جسمًا ولا جسمانيًا والافليس (١) اختصاصه بهذا الاقتضاء أولى من الاختصاص بسائر الأجسام ؛ بل يكون الجسم الذي هو محل أولى بذلك ، ويعود المحال . وإن لم يكن ذلك الموجب جسمًا ولا جسمانيًا فليس بأن يقتضي حلول الله في بعض الجواهر أولى من أن يقتضي حلوله في غيره ، فيلزم أن يحل في كل الجواهر ، فيعود المحال .

وأما إن كان مختاراً فذلك المختار لا بد وأن يفعل فعلاً وإلا لما افترق الحال بين ما قبل الحلول وبين ما بعده ، وذلك الفعل لا بد وأن يكون هو الحلول أو ما يقتضي الحلول ؛ لكن حلول الشيء في غيره ليس أمراً وجودياً حتى يصح أن يجعل أثراً للفاعل أو موجوداً ؛ لأن حلول الشيء في الشيء لو كانت صفة موجودة لكانت تلك الصفة (٢) أيضاً حالة في الشيء الذي صار حالاً فيه ،

(١) بالأصل : فإيش .

(٢) بالأصل : ما كان تلك الصفة .

فيكون حلول الحلول زائداً عليه ولزم التسلسل . فثبت أن القول بحلول الله في غيره يفضى الى أقسام فاسدة فيكون القول به فاسداً . فليس في النسخة ذكر القسم الآخر وهو أن يكون جائزاً ، فلا أدري هل سقط من النسخة أم من التصنيف ؛ ولكن ما ذكره يدل على نظيره .

وهذه الحجة مبنية على تماثل الأجسام وقد تقدم بيان فساده من وجوه كثيرة . ومبنية على امتناع ما سماه انقساماً وقد تقدم أيضاً بيان فساده . وقوله : عند حدوث الجواهر الكبيرة لم يكن بأن يحل في واحد منها أولى من أن يحل في غيره . فهذا مبني على تماثل الأجسام وقد تقدم ، وبتقدير تماثلها فهو مبني على أن الرب لا يخص أحد المثليين لمجرد مشيئته ، وهذا خلاف أصله . وأيضاً فإن تخصيص بعض الأجسام ببعض الصفات أمر موجود فإن كان هذا قبل عدم تماثلها ، وإن كان التخصيص بعد التماثل فقد ثبت جواز تخصيص أحد المثليين بما يحل فيه ، وعلى التقديرين يبطل ما ذكره من القسم الثاني ، وكذلك ما ذكره في القسم الثالث من أنه ليس اقتضاء المقتضى (١) للحلول في بعض أولى من الحلول في بعض . يرد عليه هذه الوجوه الثلاثة .

وما ذكره من التخصيص باختيار المختار من أن المختار لا بد وأن يفعل فعلا والحلول ليس بأمر وجودي . فهو ابطال من غيره ؛ فإن هذا لو صح لم يمتنع عليه الحلول في غيره ؛ فإنه لا يمتنع عليه أن يكون بينه وبين الخلققات تعلقات غير وجودية . وأيضاً لو صح ذلك لكان التحيز والعلو على العرش ونحو ذلك أموراً عدمية وبطل نفي ذلك عنه ؛ لأن وصفه بالسلب متفق عليه بين العالمين . وأيضاً فلو كان ذلك أمراً عدمياً لكان نقيضه وجودياً فكان عدم الحلول أمراً

(١) بالأصل : الثالث . وهو زيادة كما تقدمت العبارة .

وجودياً ، ولو كان أمراً وجودياً لم يصح ان يكون صفة للمعدوم ، ومن المعلوم أن المعدوم يوصف بانه ليس حالاً في غيره وليس غيره حالاً فيه ، وذلك يمنع أن يكون سبب الحلول وجودياً ، ويقتضى أن الحلول وجودي .

وأما قوله : لو كان وجودياً لكانت الصفة حالة في الشيء ، ولـكان للحلول حلول وهو يقتضى التسلسل . فيقال : الأول هو حلول الشيء القائم بنفسه . والثاني حلول الصفة بالموصوف فهذا من باب حلول الاجسام في محالها ، وهذا من باب حلول الاعراض في الأجسام ، وأحد النوعين مخالف للآخر ، وذلك لا يقتضى أن يكون للحلول الصفة بالموصوف حلول فيها ، لأن العرض لا يقوم بالعرض

ثم قال « المسلك الثالث » : وهو أنه تعالى ان كان محتاجاً الى ذلك المحل كان ممكناً لذاته لأن المحتاج الى الغير ممكن لذاته ولـكان ذلك المحل غنياً عنه ، فكان واجباً لذاته أو لشيء آخر غيره ، فيلزم وجود موجودين ولمعنى الوجود وهو محال . وان لم يكن محتاجاً الى ذلك المحل كان غنياً عنه ، والغني بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه الى المحل ؛ لأن العرضيات لا تزيل الصفات الذاتية . قال : وفي هذا المسلك مباحث ، وهو أعم من المسلكين السالفين ؛ لأنها ينفيان حلول الله في الجسم ، وهذا المسلك ينفي حلوله في المحل سواء كان ذلك المحل جسماً أو غير جسم .

قلت : وهذا المسلك ان دل فأنما يدل على أنه لا يحل في محل على طريق الحاجة اليه ، وأما الحلول على غير طريق الحاجة فلا ينفى هذا المسلك ، فكيف وليس بمستقيم ؛ فان قوله : لو كان ذلك المحل غنياً عنه . ليس بلازم ؛ إذ الممكن لن يكون وجوده مستلزماً لمحل يكون ذلك المحل محتاجاً اليه وواجب

به لا بنفسه ، فلا يكون فيما يسميه حاجة الى ذلك المحل ما ينافي وجوده بنفسه ؛ لأن الحاجة هنا معناها الملازمة كما يقوله في صفاته اللازمة . وأيضاً فهو قدح في الحجة المانعة من وجود واجبين .

وقد تقدم الكلام على هذا مبسوطاً ؛ وان لهذا الكلام ثلاثة أوجه :
« أحدها » ان يكون ذلك المحل داخلياً في صفات الرب كما تقدم بيان ذلك في لفظ « الحيز » والنزاع في كونه في المحل لايعنى بهذا . « الثاني » انه يراد بالمحل ما اراده هو بالحيز المنفصل عنه ، وقد زعم هو في موضع انه وجودي ، والتحقيق أنه عدي . « الوجه الثالث » انه لو قدر انه وجودي فالمقصود هنا ان استلزام ذاته لذلك المحل لاينافي وجوده لذاته ، ولا يقتضي انه ممكن مفترق اليه ؛ فان المتفلسفة القائلين بأن ذاته تستلزم لوجود العالم يعامون أن ذلك لا ينافي وجوب وجوده بنفسه فهذا أولى . وان كان انتفاء هذا المحل معلوماً بأدلة أخرى عقلية أو سمعية ؛ لكن المقصود بيان أن ذكره ليس بدليل . فاذا تبين انه ليس لهم حجة صحيحة تنفي حلوله في المحل إذا قالوا ليس مبانياً للعالم بالجهة كان قولهم حينئذ ليس هو حالاً في العالم ولا العالم محلاً له اذا لم يقولوا بكونه مبانياً للعالم قولاً بلا علم ولا حجة فلا يكون مقبولاً ، وكذلك يقتضى أنهم لا يثبتون له في المباينة قدراً زائداً على المباينة بالحقيقة والزمان وان كل من قال انه ليس بخارج العالم لم يثبت مباينة زائدة على المباينة التي يشار إليها في المحل والحال فيه ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة كما تقدم .

الوجه الثامن : أن اخوانهم الجهمية الموافقون لهم على نفي كونه خارج العالم اذا قالوا لهم هو في كل مكان وحال في كل مكان لم يمكنهم نفي ذلك عنه بهذه

« ثامنا » ما يلزم
نفاة الجهمية
وحلوليتهم من
التناقض يدل على
بطلان قولهما ،
وبطلانه يوجب
انه فوق العالم

الحجج كما تقدم ، وأولئك اذا قالوا هو في كل مكان لم يمكنهم الاحتجاج على ذلك بما نفي كونه خارج العالم ، وكان قول طائفة من الطائفتين مانعاً من صحة قول الآخرين ، وذلك يقتضي بطلان قول الطائفتين ، وبطلانها جميعاً يوجب أن يكون خارج العالم .

وايضاح ذلك أن من يقول في كل مكان يجعله مقدرراً محدوداً بقدر العالم ، لجميع ما يحتاج به على نفي كونه فوق العرش ينفي أن يكون بكل مكان بطريق الأولى والأخرى ؛ لأن في هذا القول من وصفه بالصفات الممتنعة عليه وتجويز النقائص عليه وقبوله للزيادة والنقصان وغير ذلك ما ليس في كونه خارج العالم . ومن قال انه ليس داخل العالم ولا خارجه اما أن يثبت مباينته للعالم بقدر زائد على المباينة بالحقيقة والزمان أو لا يثبته . فان اثبت المباينة الزائدة وجب أن يكون مبايناً للمكان . وان لم يثبتها لم يمكنه نفي حلوله في العالم مع مباينته بالحقيقة والزمان ؛ إذ لا يكون له حجة على نفي حلوله في العالم كما تقدم وهذا باطل ، وما استلزم الباطل فهو باطل . وان قال هو داخل العالم وهو خارجه أيضاً كما يقوله بعض الناس فانه يرد عليه كل ما يورد على من قال هو خارج العالم ، سواء قال هو جسم مع ذلك ، أو ليس بجسم .

فقد تبين أن من قال أن الله ليس خارج العالم يلزمه أن لا يكون الله مبايناً للعالم منفصلاً عنه وهذا باطل عند المنازع ونحوه ، ومن التزمه وقال بالحلول كان ما يلزمه من الفساد والتناقض أكثر مما يلزم خصمه ، فيكون قوله من أبطال الباطل . وابطال قول هؤلاء زيادة زديانها ؛ إذ هو لم يتعرض لذلك هنا وإنما أفرد له مسألة ؛ ولهذا كان الأئمة كابن المبارك والامام أحمد واسحاق بن ابراهيم وغيرهم يقولون ان الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه . ويقولون : بحد .

لأن نفي المبانيّة خلقه يستلزم حوله فيهم واتحاده بهم (١) .

وأما نفي المبانيّة ونفي المحايثة فانه جمع بين النقيضين ، من جنس كلام الملاحدة الذين يقولون ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ؛ إذ كلام هؤلاء النفاة كله من واد واحد هو الالحاد في اسماء الله وآياته بالقرمطة وتحريف الكلم عن مواضعه ، وبالسفسطة في العقليات بدعوى عدم النقيضين أو دعوى اجتماعهما ؛ لكن فيهم من يلحد في أمور يقر الآخر باثباتها والا فينفي علوه على العرش . فقول القائل : ليس داخل العالم ولا خارجه . هو مثل نفي علمه وقدرته بقول القائل لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز . كل هذا من باب واحد . ومن لم يثبت أنه عالم قادر لزمه أن يكون جاهلا عاجزاً ، كما أن من لم يثبت أنه فوق العالم لزمه أن يكون حالاً في العالم ، وكونه حالاً في العالم هو من صفات النقص ، كوصفه بعدم العلم والقدرة .

الوجه التاسع : أن الجهميّة بعد اشتراكهم في أن الله ليس فوق العرش وأنه ليس خارج العالم . اختلفوا فقالوا ما يمكن (٢) أن يخطر بالبال من الأقوال . والممكن أن يقال : إما أن يكون في كل مكان ، أو هو جسم بقدر العالم ، أو هو جسم فاضل عن العالم متناه ، أو هو في كل مكان وليس بجسم ، أو يقال إنه في كل مكان بذاته وهو مع ذلك فوق العرش وليس بجسم ، أو يقال ليس لمساحته نهاية ولا غاية وهو ذاهب في الجهات الست وليس بجسم . أو يقال هو مع ذلك جسم ، أو يقال ليس داخل العالم ولا خارجه . وهذه الأقوال قد ذكرها أرباب المقالات كما تقدم ذلك .

« ناسعا » ان
من نفي المحايثة
لزمه ان يثبت
المبانيّة بالجهة ،
ومن اثبتها لزمه
ان تكون مبانيّة
الله اعظم .

(١) وفي حاشية الأصل : اثبتوا المبانيّة جميع خلق الله الاقوم ظهوروا في آخر الزمان فجعلوه حالاً في المكان .

(٢) بالأصل : من يمكن .

وإذا كان كذلك فهؤلاء الذين يقولون هو في كل مكان بذاته ليس مع ذلك خارج العالم ، أو هو مع ذلك خارج العالم ببعده متناهد ، أو أنه لا نهاية له سواء قالوا هو جسم أو قالوا ليس بجسم ، أو قالوا ليس داخل العالم ولا خارجه فهذه الأقوال السبعة (١) يقابل بعضها بعضاً كما تراه ، وهم كما قال الامام أحمد : مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب . وهم مع ذلك لا بد أن يقولوا هو مخالف للعالم في حقيقته ليست حقيقته مثل حقيقة العالم كما تقدم ، وأنه متقدم عليه أيضاً ، فهم يثبتون المبانيّة بالحقيقة والزمان ، وأما المبانيّة بالجهة فلا يثبتها أحد منهم ؛ لكن منهم من ينفي الحايثية ، ومنهم من لا ينفى بل يثبت الحايثية للعالم ؛ فمن نفي الحايثية للعالم لزمه أن يثبت المبانيّة بالجهة والجمع بين النقيضين ولم يمكن أن ينفي الحايثية مع نفي المبانيّة بالجهة كما تقدم . ومن أثبت الحايثية لم يجعله مبانيّاً للعالم بالجهة بل غايته أن يجعل مبانيته للعالم بالحقيقة والزمان ، وهذه المبانيّة تثبت للجوهر مع عرضه ، ونحن نعلم بالاضطرار أن مبانيّة الله للمخلوق أعظم من مبانيّة المخلوق لبعضه لبعض ، ومن مبانيّة الجوهر للعرض . فكل من هؤلاء لا يذكر بجمود الضرورة العقلية (٢) .

« عاشرًا » ان
هؤلاء فروا
بزعمهم من
التشبيه بالجواهر
والاعراض ..
فوقعوا فيه

الوجه العاشر : أن هؤلاء جميعاً فروا بزعمهم من التشبيه ، ومن المعلوم أن هذا فيه من تشبيههم إياه بكل شيء من الجواهر والأجسام بل ومن المعدومات ما ليس في قول أهل الفطرة والشرعة ؛ فان نفي المبانيّة والحايثية صفة للمعدوم . والقول بالحايثية تمثيل له بكل جوهر ؛ فان أحدهما محايث للآخر مع مبانيته له بالحقيقة والزمان ، على أن فيهم من يجعل الأشياء حالة فيه ، ومنهم من يجعله (٣) حالاً فيها ، فيكون هؤلاء مثله بالجواهر ، وهؤلاء مثله بالاعراض .

(١) كذا بالأصل .

(٢) لعله من هؤلاء يذكر .

(٣) بالأصل يحله .

الوجه الحادي عشر : انه قد ثبت بالشرع والعقل ان الله سبحانه ليس كمثل
شيء ، وان حقيقته لا تماثلها حقيقة ؛ وذلك أنه لو كان له مثل والمثلان يجوز
ويجب ويمتنع على احدهما مايجوز ويجب ويمتنع على الآخر لوجب للمخلوق مايجب له
من الوجوب والقدم والخلق وسائر خصائص الربوبية ، ولجاز عليه مايجوز على المخلوق
من العدم والحاجة والحدوث وسائر صفات النقص ، ولا تمتنع على المخلوق ما يمتنع
عليه من العدم ونحو ذلك ، وذلك يستلزم ان يكون الشيء موجوداً معدوماً
قديماً محدثاً خالقاً مخلوقاً واجباً ممكناً الى غير ذلك من الأمور المتناقضة . واذا كان
كذلك فمن المعلوم ان عدم مماثلته لشيء من المخلوقات أعظم من عدم مماثلة
المخلوق للمخلوق ، إذ المخلوقات تشترك في كثير مما يجوز ويجب ويمتنع عليها .
وإذا كان عدم مماثلته للعالم أعظم فالمباينة والخالفة ونحوهما تتبع عدم المماثلة ؛ فكما
كان الشيء عن مماثلة الشيء أبعد كانت مباينته له ومخالفته له أعظم ، وذلك يوجب
أن يكون مباينته له أعظم من مباينة كل جوهر وكل عرض لكل جوهر وكل
عرض فاذا لم يكن مبايناً الا بالحقيقة والزمان لم يكن كذلك فعلم ان ذلك باطل .

« الحادي عشر »
انه اذا لم يكن
مبايناً للعالم
الا بالحقيقة
والزمان لم يكن
مبايناً للجواهر
والاعراض

الوجه الثاني عشر يقال : لو كان لايبين العالم إلا بالحقيقة والزمان وهذه
المباينة يشار كه فيها الجواهر وما يقوم بها من الأعراض لم يكن لمباينته للعالم قدر
زائد على مباينة الجوهر للعرض ، واذا انتفت المباينة الزائدة ثبتت المماثلة
والمشابهة في المباينة ؛ فان الشئين إذا كان كل منهما لايبين ما يباينه الا بالحقيقة
والزمان كانت نسبة كل منهما الى ما يباينه كنسبة الآخر الى ما يباينه ، فتكون
نسبته الى العالم كنسبة كل من الجواهر والأعراض المخلوقة الى الآخر . أ أكثر
ما يقال ان حقيقته أكثر مباينة لحقيقة غيره من الجواهر للأعرض والعرض للعرض
كما ان تقدمه للعالم أعظم من تقدم بعض العالم لبعض ؛ لكن بكل حال
اذا كانت مباينته من جنس المباينة بالحقيقة والزمان لم يخرج عما يجوز على هذا

« الثاني عشر »
أن هــؤلاء
الجهمية الذين
لا يشبتون المباينة
يضطرون الى أن
يجعلوا الرب
دفتراً الى العالم
اذا جعلوه حالا
فيه او محلاً له

الجنس ، كما انه إذا كان موجوداً وقائماً بنفسه لم يخرج عما يجوز على جنس الموجود والقائم بنفسه . فاذا كان الموجود والقائم بنفسه لا يكون الا واجباً او ممكناً ولا يكون الا قديماً أو محدثاً لم يخرج عن أحد القسمين .

وإذا كان التباين بالحقيقة أو الزمان لا يخرج عن ان يكون محلاً للحال يقوم به او حالاً في محل والحال مفتقر الى محله والمحل لا يوجد بدون وجود الحال فيه ؛ إذ العرض مفتقر الى الجوهر ، والجوهر مستلزم للعرض ، وقد يقال هو محتاج اليه ايضاً : لزم اذا جعل حالاً في العالم ان يكون مفتقراً الى العالم محتاجاً اليه لا يقوم وجوده الا بالعالم مع أن العالم قائم بنفسه بدونه ، وهذا يقتضي أن يكون غنياً عن الله تعالى والله مفتقر اليه ، وان يكون هو الى العالم أحوج من العالم اليه ، أو ان يكون كل منهما محتاجاً الى الآخر .

وهذا قد صرح به الاتحادية كصاحب « الفصوص » وقال بان العالم والحق كل منهما محتاج الى الآخر ونحو ذلك مما قد ذكرناه في غير هذا الموضوع (١) . ويقول : إن أعيان العالم هي ثابتة في العدم ، مستغنية عن الحق ، وأن وجود الحق ظهر فيها . وهذا من جنس حلوله في تلك الأعيان ؛ لكن هما متحدان لا يتميز الحال عن الحل ؛ ولهذا يقول بنوع من الحلول وبنوع من الاتحاد وهو في ذلك متناقض كمتناقض النصارى في الحلول والاتحاد الخاص بالمسيح ؛ وذلك لأنه يجعل الثبوت غير الوجود كما يقوله من يقول : المعدم شيء . وهذا باطل . وان كان محققو هؤلاء لا يرضون بالحلول الذي يقتضي اثنين حالاً ومحلاً ؛ بل عندهم ما ثم الوجود واحد . ومنهم من يقول : هو الوجود المطلق . وان كان المطلق لا وجود له في الخارج الا معيناً مخصوصاً فيكون هو وجود المخلوقات بعينه . ومنهم من يصرح

وهذا قد صرح
به الاتحادية ،
وقولهم شر من
قول النصارى
من وجهين

(١) بها مش الأصل : « فائدة » في بيان مذهب الاتحادية والحلولية ونحوهم . وصاحب الفصوص هو ابن عربي الطائفي كما تقدم .

بذلك فيقول : هو عين الموجودات . لا يفرق بين ثبوت ووجود ولا بين مطلق ومعين . فهؤلاء يجعلونه نفس الخلوقات . فالخلول والاتحاد المطلق يشبهه الخلول والاتحاد المعين .

وكما أن النصارى فى المسيح منهم من يقول : اللاهوت والناسوت جوهر واحد ، وصفة واحدة . كاليعقوبية القائلين بأن اللاهوت والناسوت اتحاداً كاتحاد الماء واللبن ، وبأن نفس المصلوب المسمر هو خالق العالم . ومنهم من يقول بالخلول كخلول الماء فى الظرف كالنسطورية القائلين بأنها جوهران وطبيعتان واقنومان . ومنهم من يقول بالخلول من وجه وبالاتحاد من وجه كالملاكية الذين يقولون كالنار فى الحديد .

فهؤلاء الذين يقولون بالخلول والاتحاد المطلق فى الخلوقات جميعها من الجهمية قولهم ذلك شر من مقالة النصارى فى الاتحاد ؛ فان قولهم من جنس قول المشركين والمعطلين وهم شر حال من النصارى ، وذلك من وجهين :

« أحدهما » أن النصارى قالوا بالاتحاد والخلول فى شخص واحد ، وهؤلاء قالوا إنه فى العالم كله ، حتى ذكروا عن صاحب « الفصوص » أنه قال : النصارى ما كفروا إلا لأنهم خصصوا . وقال ذلك التماسى وغيره من شيوخهم . وقد صرح فى غير موضع بأن المشركين عباد الأوثان إنما أخطئوا من حيث عبادة بعض الأشياء دون البعض ، والحقق عندهم من يعبد كل شىء ويرى كل شىء عابداً للحق ومعبوداً له ، وكل من يعبد شيئاً غير الله عنده فما عبد إلا الله . وهذا يجمع كل شرك فى العالم مع قوله إن الشريك هو الله كما زعمت النصارى أن الله هو المسيح بن مريم ؛ ولهذا كثيراً ما يصرح شيوخ الجهمية بأن الله فى العالم كآزبد فى اللبن ، وهذا قول اليعقوبية فى المسيح وقد قالوا فى مجموع الوجود ما يقوله النصارى فى المسيح .

« الوجه الثانى » : ان النصرارى يقولون بان الاتحاد والحلول فعل من أفعال الرب ، وان اللاهوت آتحد بالناسوت مرة وانفصل عنه أخرى . وهؤلاء عندهم مايتصور أن يتميز وجود الحق عن المخلوقات ولايباينها ولا ينفصل عنها وهؤلاء الاتحادية هم أكفر وأضل ممن يقول ان الله تعالى بذاته فى كل مكان ونحو ذلك من المقالات الشنيعة المتقدمة ؛ ولكن هم مشاركون لهم فى أصل المقالة ، وزائدون عليهم فى الضلالة .

والمقصود هنا التنبيه على ان اولئك الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطرون الى ان يجعلوا الرب مفقراً الى العالم إذا جعلوه حالاً فيه مع استغناء العالم عنه ؛ وان جعلوه محلاله مع أن ذاته لاتباين ذات العالم بل تحايشه كما هو قولهم ؛ فأنهم يقولون بأنه لا وجود للرب الا بوجود العالم ، ولا يمكن وجود الرب بدون وجود العالم ، كما لا يمكن وجود المحل الذي هو الجوهر او الهيولى بدون ما يحل فيه من الأعراض او الصورة ، فيكون العالم مقويا لوجود الرب والرب محتاج اليه أيضا ، وهو أعظم من (١) قدم جميع العالم .

الوجه الثالث عشر : أن هؤلاء الجهمية يقولون إنه لا تحلج الصفات ولا تقوم به ، فانه اذا قامت به الصفات والأعراض كان محتاجاً اليها ، وكانت مقومة له ومنافية لوحده ووجوب وجوده وقدمه فاذا قال منهم طائفة بأن المخلوقات كلها تحلج وتقوم به كان هذا مع فيه (٢) من الكفر والضلال فى الاختلاف والتناقض أعظم من ان يوصف . وكذلك قالوا انه لا يكون فوق العرش لئلا يكون حالاً بغيره وقائماً بغيره وكائناً فى كل مكان ونحو ذلك مع انه متميز عن العرش منفصل

« الثالث عشر »

بيان تناقض

وكفر وضلال من

قال هو بذاته

فى كل مكان

(١) بياض بالأصل . ولعله : القول بدم الخ .

(٢) لعله : مع ما فيه .

عنه . فاذا قالوا : أنه حال في المخلوقات مختلط بالقاذورات ، كان هذا معافيه من الكفر والضلالات من أعظم المتناقضات .

والمقصود أن هؤلاء الجهمية لا يفرون من شيء من الحق لما يظنونه شبهة الا وقعوا في اضعاف مضاعفة من الباطل التي يلزمها ذلك المحذور عندهم ، فهم دائماً متناقضون ؛ فان كل من نفي عن الله أن يكون فوق العرش لا بد أن يحتاج بحجة تقتضي الساب والنفي ، فهو مع قوله بالحايثة أو قوله بالمباينة بلا محايثة يكون مثبتاً لكل ما سلبه ولأضعافه أو يلزمه ذلك ، فلم يستفيدوا الا التناقض في المقال، وجحدوا الخالق الذي هو من أعظم الضلال . ونفس تناقض القولين يقتضي فساده ، فكيف بما زاد على ذلك .

فانهم اذا قالوا الوجود الواجب لا يكون الا واحداً ليس هو صفة ولا قدرة ونحو ذلك مما أصل قولهم (١) فكل ما يقولونه بعد ذلك من كونه بكل مكان أو كونه داخل العالم وخارجه أو كونه هو الوجود القائم بالكائنات ونحو ذلك مما يتناقض هذا ؛ فان الحايث لجواهر العالم وأعراضه يجب أن يوصف بما توصف به الجواهر والأعراض من التركيب والانقسام وغير ذلك، وإن لم يوصف بذلك مع قولهم بالحايثة له كان هذا مع فساده في ضرورة العقل ناقضاً لجميع أصولهم ؛ فانهم اذا جعلوا ذاتين محايثتين وجعلوا احدهما منقسمة ومركبة وغير ذلك دون الأخرى وجعلوا الواحد الذي لا تركيب فيه محايثاً لكل مركب كان هذا مفسداً لكل حجة لهم . وقولهم انه غير محايث له مع قولهم انه لا يباينه الا بالحقيقة والزمان جمع بين التقيضين ، حيث جعلوا مباينته غير زائدة على مباينة المحل للحال فيه ، وقالوا مع ذلك إنه غير مباين بغير هذه المباينة كما تقدم .

(١) لعله سقطت كلمة : هو . (مما هو أصل قولهم) .

ولو أن هذا الموضع ليس هو موضع الرد على من يقول هو بذاته في كل مكان إذ المؤسس وذووه لا يقولون هذا لكننا نوسع المقال فيه ؛ وإنما المقصود هنا قول من يقول إنه لا داخل العالم ولا خارجه ، وإن كان القولان جميعاً خارجين من مشكاة واحدة وهي التعطيل لكونه فوق العرش ؛ فإنهم لما جحدوا هذا الحق الذي فطر الله عليه عباده وبعث به رسله وأنزل به كتبه واجتمع عليه المؤمنون به تفرقوا بعد ذلك ، وفساد أحد القولين مستلزم لفساد أصل القول الآخر ، وكل من القولين يناقض الآخر ، وكل منهما لا يمكنه إفساد قول خصمه مع مقامه على قوله ، فيلزم إما القول بباطل خصمه وإما الرجوع الى الحق ، ومتى أبطل قول خصمه ابطلاً محققاً لزم ابطال قوله .

أدلة ابطال قول
الحلولية
والاتحادية ،
وذكر طرف من
كلام السلف
وأئمة الاسلام
وأهل الكلام في
الرد عليهم .
وهو يدل على
انه مبين
للخلق بالجهة .
هل يقال : هو
مماس للعرش ؟

وأدلة ابطال قول الحولية والاتحادية الذين يقولون انه في كل مكان ونحو ذلك كثيرة ليس هذا موضعها . وكل آية في القرآن تبين ان الله ما في السموات والارض وما بينهما ونحو ذلك فانها تبطل هذا القول ؛ فان السموات والأرض وما بينهما وما فيهما اذا كان الجميع له وملكه ومخلوقه امتنع ان يكون شيء من ذلك ذاته ؛ فان المملوك ليس هو المالك والمربوب ليس هو الرب ، والمخلوق ليس هو الخالق ؛ ولهذا كان حقيقة قول الاتحادية أن المخلوق هو الخالق والمصنوع هو الصانع لا يفرقون بينهما ، حتى انه يتمتع عندهم انه يكون الله رب العالمين كما يتمتع ان يكون رب نفسه ؛ اذ ليس العالمون شيئاً خارجاً عن نفسه عندهم .

وقد قدمنا فيما مضى طرفاً من كلام السلف والأئمة في الرد على هؤلاء مثل الأثر المشهور عن ابن المبارك انه قيل له : بماذا نعرف ربنا ؟ قال : بأنه فوق سماواته ، على عرشه ، بأئن من خلقه ؛ لانقول كما تقول الجهمية : انه ها هنا في الأرض . وقول الامام احمد : هكذا هو عندنا . وروي عن ابي حاتم في كتاب « الرد على الجهمية » حدثنا علي بن الحسن بن مهران ، حدثنا بشار بن موسى الخفاف ،

قال جاء بشر بن الوليد الى ابي يوسف فقال له تنهاني عن الكلام وبشر المريسي وعلي الأحوال وفلان يتكلمون؟ فقال: وما يقولون؟ قال: يقولون الله في كل مكان. فبعث أبو يوسف وقال علي بهم، فأتوا اليهم وقد قام بشر فجيء بعلي الأحوال والشيخ يعني الآخر، فنظر أبو يوسف الى الشيخ وقال: لو أن فيك موضع أدب لأوجعتك، فأمر به الى الحبس، وضرب علي الأحوال وطوف به.

وقال ايضاً: حدثنا علي بن الحسن بن يزيد السلمي، سمعت أبي يقول: حبس رجل في التجهم فتاب فجيء به الى هشام بن عبيد الله (١) الرازي ليمتحنه، فقال له: أتشهد أن الله على عرشه، بائن من خلقه؟ قال: لا أدري ما بائن من خلقه. فقال: ردوه فإنه لم يتب بعد. وقال عبد الوهاب بن عبد الحكم الوراق لما روى حديث ابن عباس: « ما بين السماء السابعة الى كرسيه سبعة آلاف نور فهو فوق ذلك » قال: من زعم أن الله هاهنا فهو جهمي خبيث، إن الله سبحانه فوق العرش، وعلمه محيط بالدنيا والآخرة. وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم: سألت أبي وأبازرعة عن مذهب أهل السنة في أصول الدين، وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار، وما يعتقدان من ذلك، فقالا: أدر كنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً ومصرأً وشاماً ويمناً، فكان من مذاهبهم أن الله على عرشه، بائن من خلقه كما وصف نفسه، بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً. وقال عثمان بن سعيد الرازي: قد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته. وقال ايضاً: قال أهل السنة: إن الله بكأله فوق عرشه، يعلم ويسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه، لا يحجبهم عنه شيء. وقال محمد بن عثمان بن أبي شيبة في « كتاب العرش » له: ذكروا أن الجهمية يقولون: ليس بين الله وبين خلقه

حجاب — أي يحجبهم عن أن يروه — وانكروا العرش وأن يكون الله فوقه، وقالوا إنه في كل مكان . الى أن قال : فسرت العلماء (وهو معكم) يعنى بعلمه ، ثم تواترت الأخبار أن الله خلق العرش فاستوى عليه بذاته ، فهو فوق العرش بذاته ، متخلصاً من خلقه بانثاماً منهم .

وقال عمرو بن عثمان المسكي رفيق الجنيد في كتاب « آداب المريدين والتعرف لأحوال العباد » في (باب ما يجيء به الشيطان للتائبين من الوسوسة) أما « الوجه الثالث » الذي يأتي به للتائبين إذا هم امتنعوا عليه واعتصموا بالله فانه يوسوس لهم في أمر الخالق ليفسد عليهم أصول التوحيد ، وذكر كلاماً طويلاً الى أن قال : فهذا من أعظم ما يوسوس به في التوحيد بالتشكيك ، أو في صفات الرب بالتمثيل والتشبيه ، أو بالجدح لها والتعطيل ، وأن يدخل عليه مقاييس عظمة الرب بقدر عقولهم ، فهلكوا إن قبلوا ، وتضعضع أركانهم إن لم يلجؤا بذلك الى العلم وتحقيق المعرفة لله عز وجل من حيث أخبر عن نفسه ووصف به نفسه وما وصفه به رسوله . الى أن قال : فهو تعالى القائل أنا الله لا الشجرة ، الجائي بعد أن لم يكن جائياً لأمره ، المستوي على عرشه بعظمته وجلاله دون كل مكان (١) الذي كلم موسى تكليماً ، وأراه من آياته عظيماً ، فسمع موسى كلام الله ، الوارث لخالقه ، السميع لأصواتهم ، الناظر بعينه الى أجسامهم ، يدها مبسوطتان وهما غير نعمته وقدرته ، خلق آدم بيده . وذكر أشياء أخر . (٢)

وقال زكريا بن يحيى الساجي امام البصرة في زمانه وعنه أخذ الاشعري كثيراً مما اخذه من مذاهب أهل السنة والحديث والفقهاء قال : القول في السنة التي رأيت عليها أصحابنا أهل الحديث الذين لقيناهم أن الله على عرشه في سمائه

(١) في الحموية فوق كل مكان .

(٢) أنظر الحموية (ص ٥٠ - السلفية) .

يقرب من خلقه كيف شاء . وقال نظيره أبو بكر بن محمد اسحاق بن خزيمه رضي الله عنه : من لم يقر بأن الله فوق سماواته ، على عرشه ، بائن من خلقه فانه يستتاب فان تاب والاضر بت عنقه ، والقي على مزبلة لثلا يتأذى بريحه أهل القبلة وأهل الذمة .

وقال ابو عبدالله بن بطة في « الابانة الكبرى » : اجمع المسلمون من الصحابة والتابعين ان الله على عرشه فوق سماواته بائن من خلقه .

وقال الحافظ ابونعيم الاصبهاني في الاعتقاد الذي جمعه : طريقةنا طريق السلف المتبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة ، ومما اعتقدوه : أن الله سبحانه لم ينزل كاملاً بجميع صفاته القديمة ، لا يزول ولا يحول ، لم ينزل عالماً بعلم ، بصيراً ببصر ، سميعاً بسمع ، متكلماً بكلام ، ثم أحدث الأشياء من غير شيء ، وان القرآن كلام الله وكذلك سائر كتبه المنزلة كلامه غير مخلوق ، وان القرآن من جميع الجهات مقروءاً ومتلوّاً ومحفوظاً ومسموعاً ومكتوباً وملفوظاً كلام الله حقيقة لاحكاية ولا ترجمة ، وأنه بالفاظنا كلام الله غير مخلوق ، وان الواقفة واللفظية من الجهمية . وأن من قصد القرآن بوجه من الوجوه يريد به خلق كلام الله فهو عندهم من الجهمية ، وأن الجهمي عندهم كافر . الى ان قال : وأن الاحاديث التي ثبتت عن النبي ﷺ في العرش واستواء الله عليه يقولون بها ويثبتونها من غير تكييف ولا تمثيل ، وان الله بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، لا يحل فيهم ، ولا يمتزج بهم ، وهو مستو على عرشه في سمائه من دون أرضه . وذكر سائر اعتقاد السلف واجماعهم على ذلك (١)

(١) وانظر الحموية ص ٤٨ وذكرها ابن القيم فقال : في رسالته في السنة . انظر (ص ١١٠

وقال يحيى بن عمار السبحستاني في رسالته (١) وفيه : لا نقول كما قالت الجهمية انه مداخل الأمكنة وممازج لكل شيء ولا يعلم أين هو ، بل نقول هو بذاته على العرش وعلمه محيط بكل شيء ، وسمعه وبصره وقدرته مدركة لكل شيء وهو معنى قوله (وهو معكم أين ما كنتم) هذا الذي قلناه أن الأمكنة غير خالية من علمه وقدرته ، وأنه مدرك لها بسمعه وبصره ، وهو بذاته على العرش سبحانه وكما قال رسول الله ﷺ .

وقال معمر بن زياد (٢) شيخ الصوفية في عصر أبي نعيم ويحيى بن عمار أحببت أن اوصي أصحابي بوصية من السنة وأجمع ما كان عليه أهل الحديث وأهل المعرفة والتصوف من المتقدمين والمتأخرين ، فذكر أشياء في الوصية . الى أن قال فيها : وأن الله استوى على عرشه بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل ، والاستواء معقول ، والكيف مجهول ، وأنه مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، بلا حلول ولا ممازجة ولا ملاصقة ، وأنه عز وجل سميع ، بصير ، عليم خبير ، يتكلم ، ويرضى ، ويسخط ، ويضحك ، ويعجب ، ويتجلى لعباده يوم القيامة ضاحكا ، وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا كيف شاء بلا كيف ولا تأويل ، فمن أنكر النزول أو تأول فهو مبتدع ضال .

وقال أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتاب « الرسالة في السنة » له : ويعتقد أصحاب الحديث ويشهدون أن الله فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه ، وعلماء الأمة وأعيان الأئمة من السلف لم يختلفوا أن الله تعالى على عرشه ، وعرشه فوق سمواته .

(١) بالأصل الى ملك .

(٢) في الحموية ابن أحمد .

وقال ابو بكر البيهقي في « كتاب الاعتقاد » له في باب القول في الاستواء :
قال الله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) (ثم استوى على العرش) (وهو
القاهر فوق عباده) (يخافون ربهم من فوقهم) (اليه يصعد الكلم الطيب) (أأمنتم
من في السماء) أراد فوق السماء كما قال (ولأصلبكم في جذوع النخل) وقال
(فسبحوا في الأرض) يعني على الأرض . وكل ما علا فهو سماء ، والعرش على
السموات ، فمعنى الآية : أأمنتم من على العرش . كما صرح به في سائر الآيات .
وقال فيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية بأن الله
بذاته في كل مكان . وقوله (وهو معكم أينما كنتم) إنما أراد بعلمه لا بذاته .

وقال ابو عمر بن عبد البر لما تكلم على « حديث النزول » قال : هذا حديث
ثابت من النقل صحيح الاسناد لا يختلف اهل الحديث في صحته ، وهو منقول من
طرق سوى هذه من أخبار العدول عن النبي ﷺ ، وفيه دليل على أن الله في
السماء على العرش من فوق سبع سماوات كما قالت الجماعة ، وهو من حججهم على
المعتزلة في قولهم . إن الله في كل مكان . قال : والدليل على صحة قول اهل الحق
قول الله تعالى ، وذكر بعض الآيات . الى ان قال : وهذا اشهر واعرف عند
العامة والخاصة من أن يحتاج الى أكثر من حكايته؛ لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه
أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم .

وقال ابو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى الملقب شيخ الاسلام في
« كتاب الصفات » له « باب إثبات استواء الله على عرشه فوق السماء السابعة
بأننا من خلقه من الكتاب والسنة » فذكر رحمه الله دلالات ذلك من الكتاب
والسنة . إلى أن قال : ففي أخبار شتى أن الله تعالى فوق السماء السابعة على
العرش بنفسه وهو ينظر كيف يعملون ، وعلمه وقدرته واستماعه ونظره ورحمته
في كل مكان .

وهذا باب واسع لا يحصيه الا الله تعالى ؛ فان الذين نقلوا إجماع السلف أو إجماع أهل السنة أو إجماع الصحابة والتابعين على أن الله فوق العرش بائن من خلقه لا يحصيه إلا الله ، وما من أحد من هؤلاء المذكورين الا وشهرته في الاسلام بالعلم والدين أعظم من أن يتسع لها هذا الموضع ، وان كان بعضهم أفضل من بعض وفي شيء دون شيء ، وما زال علماء السلف يثبتون المباشرة ويردون قول الجهمية بنفيها ، مع أن نفيها بالحقيقة أو الزمان لا ينكره أحد ، وانما ينكرون المباشرة بالجبهة . ثم هم مضطربون في ثبوت الحاشية وعدمها كما تقدم ، واثبات الحاشية أقرب إلى الفطر ابتداءً من نفي المباشرة والحاشية ، فلهذا كان هذا هو الذي تتظاهر به الجهمية ، وان كان منهم من يتأول قوله : إنه في كل مكان . بمعنى علمه وقدرته ؛ لكن منهم من يقول إن ذاته في كل مكان وهو قول طوائف من علمائهم وعبادهم ، حتى إنهم قالوا إنه نفس وجود الأمكنة ، ومعلوم أن في هذا من الفساد أمور كثيرة من وصف الله تعالى بالنقائص والعيوب وما هو منزه عنه ، وقد التزم ذلك جميعه من التزمه من هؤلاء كالاتحادية ، وقالوا : إن من كماله أن يكون هو الموصوف بكل مدح وذم ولعن وشتم ، وهو الناكح والمنكوح والشاتم والمشتوم وأمثال ذلك مما هو من أعظم الكفر والسب والشتم والاحاد والحادة لرب العالمين فكان السلف يمتجون على الجهمية بما يلزم قولهم من كونه مخالطاً للأجسام المذمومة من النجاسات والشياطين .

وقد أخذ هذه الحجة عنهم من اتبعهم في ذلك من متكلمة الصفاتية ونحوهم كما ذكر القاضى ابو بكر الباقلاني في غير موضع من كتبه قال : فان قال قائل : فهل تقولون إن الله في كل مكان ؟ قيل له : معاذ الله ؛ بل مستو على العرش كما أخبر في كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال : (أأنتم من في السماء أن يخسف

بكم الأرض فاذا هي تمور) وذكر آيات أخر . إلى أن قال : ولو كان في كل مكان لكان في بطن الانسان وفمه وفي الحشوش والمواضع التي يرغب عن ذكرها ، ولو وجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وشمالنا ، وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله .

فذكر بعد ما ذكره من النصوص ثلاث حجج قياسية عقلية : « أحدها » أن ذلك يستلزم أن يكون في الأمكنة والأجسام القبيحة المذمومة كالحشوش وأن يكون في جوف الانسان وفمه ، وهذا مما يعلم الانسان بفطرته وبديهة عقله أن الله سبحانه منزه عنه ، يعلم بضرورة حسه وعقله أن الله ليس في جوفه ، وأن ذاته لا تصلح أن تلتصق النجاسات والأجواف ؛ بل ملائكته عليهم السلام مثل جبريل ونحوه قد نزهم أن يدخلوا بيتاً فيه كلب أو جنب وإنما يحضر الحشوش الشياطين ، كما قال النبي ﷺ : « إن هذه الحشوش محتضرة » .

و « الحجة الثانية » أنه كان يجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا زيد فيها بالخلق وينقص بنقصها إذا نقص منها ، وهذا على قول من يقول منهم أنه في كل مكان لا يفضل عن العالم : (١) فإن الأمكنة إذا زادت زاد وإذا نقصت نقص بالضرورة .

و « الحجة الثالثة » ان ذلك يوجب دعاه والرغبة إليه إلى جهة السفلى واليمين والشمال ، وذلك مخالف لاجماع المسلمين ؛ لأن الرغبة اليه هنا كالرغبة إليه هناك .

والأشعري قبله قد احتج في « كتاب الابانة » المشهور بهذا التنزيه ،

(١) كذا بالأصل . وصوابه لا ينفصل .

فاحتج بتنزيهه عن أن يكون مستوياً على الأقدار على المنع أن يكون الاستواء هو الاستيلاء ، واحتج على نفي كونه في كل مكان بتنزيهه عن أن يكون في النجاسات ، وقال : وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية : إن معنى قوله : (الرحمن على العرش استوى) أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الاستواء على العرش إلى معنى القدرة ، ولو كان هذا كما قالوه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة السفلى ؛ لأن الله عز وجل قادر على كل شيء والأرض والسموات وكل شيء في العالم فالله قادر عليه . فلو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لكان الله مستوياً على العرش وعلى الأرض وعلى السماء وعلى الحشوش والانتان والاقذار ؛ لأن الله سبحانه وتعالى قادر على الأشياء كلها ، ولما لم نجد أحداً من المسلمين يقول أن الله مستو على الحشوش والأخيلية لم يجوز أن يكون معنى الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون سائر الأشياء . قال : وزعمت المعتزلة والجهمية والحرورية أن الله عز وجل في كل مكان ، فلزمهم أن يكون في بطن مريم وفي الحشوش ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

ويقال لهم : إذا لم يكن الله مستوياً على العرش بمعنى يختص به العرش دون غيره كما قال ذلك نقلة الآثار وكان الله في كل مكان فهو سبحانه تحت الأرض ، والأرض فوق ، والسماء فوق الأرض ، وفي هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن الله تحت التحت والأشياء فوق ، وأنه فوق الأشياء كلها تحته ، وفي هذا ما يوجب أنه تحت ما هو ما فوقه وفوق ما هو تحته ، وهذا الحال الفاسد المتناقض ، تعالى الله ربنا جل جلاله عن ذلك علواً كبيراً (١)

(١) العبارة مضطربة في الأصل فصحتها على كتاب « الابانة » وبه استقام المعنى .

فاحتج ابو الحسن بما يعلم بالاضطرار أنه ليس في الأجواف والحشوش،
وخص بطن مريم بالذكر لأن ذلك مشاركة للنصارى الذين يقولون إن الله حل
في بطن مريم لما تدرع اللاهوت بالناسوت مع ان هذا حين تقوله علماء النصارى
لعامتهم تنكره فطرتهم وتدفعه عقولهم لما يجدون في انفسهم من العلم الضروري
بنفي ذلك ؛ فانهم كما قال النبي ﷺ « كل مولود يولد على الفطرة ، فابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه » فالنصارى مولودون على الفطرة التي تنكر ذلك ، ولكن
الدين الذي وجدوا عليه آباءهم هو الذي اوجب تغيير فطرتهم . وهذه حال هؤلاء
الجهمية اجمعين ، فما منهم من أحد الا حين يذكر قول الجهمية تنكره فطرتهم
وترده ضرورة عقله ؛ لكن يتبع سادته وكبرائه في خلاف طاعة الرسول حتى يغيروا
فطرتهم لأجل المذهب الذي وجد عليه آباءهم أو من يجرى مجرى ذلك من
سيد مالك أو معلم أو نحو ذلك .

وهم اعنى متكلمة الصفاتية - أخذوا ما أخذوه من هذه الحجج عن السلف
والأئمة ، وان كان في كلام السلف والأئمة ما لم يهتدوا اليه هؤلاء من التحقيق

قال الامام أحمد فيما كتبه في « الرد على الزنادقة والجهمية » : وما أنكرت
الجهمية الضلال ان الله سبحانه على العرش قلت : لم أنكرتم أن الله سبحانه
على العرش وقد قال سبحانه : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (ثم استوى
على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً) ؟ قالوا : هو تحت الأرض السابعة كما هو على
العرش ، فهو على العرش وفي السموات وفي الأرض ، وفي كل مكان ، لا يحلو
منه مكان ، ولا يكون في مكان ، وتلوا آيات من القرآن (وهو الله في السموات
وفي الارض) . فقلنا : عرف المسلمون أما كن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء ،
فقلنا أحشاءكم وأجوافكم وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة ليس
فيها من عظم الرب سبحانه وتعالى شيء .

فهذا الذي ذكره الامام أحمد متضمن اجماع المسلمين ، و يتضمن أن ذلك من المعروف في فطرتهم التي فطروا عليها . وقوله: من عظم الرب . كلمة شديدة ؛ فان اسمه العظيم يدل على العظم الذي هو قدره كما بيناه في غير هذا الموضع . و ذكر الاحشاش والاجواف لأن علم المسلمين بذلك بيدهم حسهم وعقلهم ، ولأن في ذلك ما يجب تنزيه الرب عنه ؛ إذ كان من أعظم كفر النصارى دعواهم ذلك في واحد من البشر ، فكيف من يدعيه في البشر كلهم . وكذلك ما ذكره من أجواف الخنازير والحشوش والاماكن القذرة فان هذا كما تقدم مما يعلم بالضرورة العقلية الفطرية أنه يجب تنزيه الرب وتقديسه أن يكون فيها أو ملاصقاً لها أو مماسا . وتخصيص هذه الأجسام القذرة والاجواف بالذكر فيه اتباع لطريقة القرآن في الأمثال والأقيسة المستعملة في باب صفات الله سبحانه .

فان الامام أحمد ونحوه من الأئمة هم في ذلك جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب والسنة ، وهو المنهج العقلي المستقيم ، فيستعملون في هذا الباب قياس الأولى والأخرى والتنبيه في باب النفي والاثبات ، فما وجب اثباته للعباد من صفات المدح والحمد والكمال فالرب أولى بذلك ، وما وجب تنزيه العباد عنه من النقص والعيب والذم فالرب سبحانه أحق بتنزيهه وتقديسه عن العيوب والنقائص من الخلق ، وبهذا جاء القرآن في مثل قوله : (ضرب لكم مثلا من انفسكم) وفي مثل قوله : (واذا بشر أحدكم بما ضرب للرحمن مثلا) وغير ذلك ، فانه احتج على نفي ما يثبتونه له من الشريك والولد بأنهم ينزهون أنفسهم عن ذلك لأنه نقص وعيب عندهم ، فاذا كانوا لا يرضون بهذا الوصف ومثل السوء فكيف يصفون ربهم به ويجعلون لله مثل السوء ؛ بل (للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى) . ومما يشبه هذا في حقنا قول النبي ﷺ : « ليس لنا مثل السوء » ولهذا شبه الله من ذمه بالحمار تارة وبالكلب أخرى .

والأقيسة العقلية وهي الأمثال المضروبة كالتي تسمى « أقيسة منطقية ،
وبراهين عقلية » ونحو ذلك استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله سبحانه
وتعالى ما هو الواجب وهو ما يتضمن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى ؛ لأن الله تعالى
وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء لاني نفي ولا في اثبات ؛ بل ما كان
من الاثبات الذي ثبت لله تعالى وغيره فانه لا يكون إلا حقًا متضمنًا مدحًا
وثناءً وكمالاً ، والله أحق به ليس هو فيه مماثلاً لغيره ، وما كان من النفي الذي
ينفي عن الله وعن غيره فانه لا يكون إلا نفي عيب ونقص والله سبحانه أحق
بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق . فهذه الأقيسة العادلة والطريقة العقلية
السلفية الشرعية الكاملة .

فاما ما يفعله طوائف من أهل الكلام من ادخال الخالق والمخلوقات تحت
قياس أو تمثيل يتساويان فيه فهذا من الشرك والعدل بالله وهو من الظلم وهو ضرب
الأمثال لله ، وهو من القياس والكلام الذي ذمه السلف وعابوه ؛ ولهذا ظن
طوائف من عامة أهل الحديث والفقهاء والتصوف أنه لا يتكلم في « أصول الدين »
ولا يتكلم في « باب الصفات » بالقياس العقلي وإن ذلك بدعة وهو من الكلام
الذي ذمه السلف ، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا
كله إما عجزاً أو جهلاً وأما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين . وقال لهم
الأولون : ردكم أيضاً علينا بدعة ؛ فان السلف والأئمة لم يردوا مثل ما رددتم .
وصار أولئك يقولون عن هؤلاء إنهم ينكرون العقليات وأنهم لا يقولون
بالمعقول ، واتفق أولئك المتكلمون مع طوائف من المشركين والصائبين والمجوس
وغيرهم من الفلاسفة الروم والهند والفرس وغيرهم على ما جعلوه معقولا يقيسون فيه
الحق تارة والباطل أخرى ، وحصل من هؤلاء تفریط وعدوان ومن هؤلاء
تفریط وعدوان أوجب تفرقاً واختلافاً بين الأمة ليس هذا موضعه .

ودين الاسلام هو الوسط وهو الحق والعدل ، وهو متضمن لما يستحق ان يكون معقولا ولما ينبغى عقله وعلمه ، ومنزه عن الجهل والضلال والعجز وغير ذلك مما دخل فيه أهل الانحراف . فسلك الامام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالاجماع مسلك الاستدلال بالفطرة والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى ؛ وذلك ان النجاسات مما أمر الشارع باجتنابها والتنزه عنها وتوعد على ذلك بالعقاب ، كما قال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح : « تنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه » وهذا مما علم بالاضطرار من دين الاسلام ، وهي مما فطرت القلوب على كراهتها والنفور عنها واستحسان مجانبتها لكونها خبيثة . فاذا كان العبد المخلوق الموصوف بما شاء الله من النقص والعيب الذى يجب تنزيه الرب عنه لا يجوز أن يكون حيث تكون النجاسات ، ولا أن يباشرها ويلاصقها لغير حاجة ، واذا كان الحاجة يجب تطهيرها ، ثم إنه فى حال صلاته لربه يجب عليه التطهير . فاذا أوجب الرب على عبده فى حال مناجاته أن يتطهر له وينزه عن النجاسة كان تنزيه الرب وتقديسه عن النجاسة اعظم واكثر للعلم بأن الرب احق بالتنزيه عن كلما ينزه عنه غيره .

وايضا : فالمعبود اعظم من العابد ، وهذا معلوم فى بداية العقول ؛ لاسيما وهو سبحانه (القدوس السلام) والقدوس مأخوذ من التقديس وهو التطهير ، ومنه سمي القدوس قدوساً . والجهمية تدعي انها تقدسه بنفى الصفات ويسمون كلامهم « تأسيس التقديس » ومنهم من يقول بمخالطته للنجاسات ، والباقون يلتزمون ذلك ، فهم منجسون لامقدسون . ومن أنكر الأمور فى بداية العقول أن يكون العابد واجباً عليه التنزيه عن النجاسات التى تخزج منه مع أن المعبود مختلط بها ملاصق لها . واذا كان العلم بأن الرب سبحانه أحق بالتنزيه والتعظيم من العبد والمعبود أحق بذلك من العابد كان هذا القياس وأمثاله من اظهر الأقيسة فى بديهية العقول ، بل قد قال تعالى لخليله : (وطهر بيتي للطائفين والعاكفين والركع

السجود) فإذا أمر عبده بتطهير بيته الذي يطاف به ويصلى فيه واليه ويعكف عنده (١) من النجاسة ألم يسكن هو أحق بالطيب والطهارة والنزاهة من بيته وبدن عبده وثيابه .

ولهذا كان هؤلاء الاتحادية والحلولية يصفونه بما توصف به الأجسام المذمومة ويصرحون بذلك (٢) وهؤلاء من أعظم الناس كفراً وشتماً لله وسباً لله سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وحصل بما ذكره الأئمة أن هؤلاء الجهمية أصل قوتهم الذي به يموهون على الناس إنما هو التنزيه ، ويسمون انفسهم « المنزهون » وهم أبعد الخلق عن تنزيه الله وأقرب الناس لتنجيس تقديسه ، وهذا يظهر بوجوه كثيرة ؛ لكن المذكور هنا كونهم يقولون إنه في كل مكان من الأمكنة النجسة القدرة ؛ فأى تنزيه وتقديس يكون مع جعلهم له في النجاسات والقاذورات والكلاب والخنازير ؛ بل وتصريحهم بذلك ، حتى حدثني من شهد أحذق محققهم التلمساني وآخر من طواغيتهم وقد اجتاز بكل جرب ميت فقال ذلك للتلمساني : وهذا الكلب أيضاً ذلك ؟ فقال : أو نم شيء خارج عن الذات .

وهذا التلمساني هو وسائر الاتحادية كابن عربي الطائي (٣) صاحب « الفصوص » وغيره ، وابن سبعين ، وابن الفارض والقونوي صاحب ابن عربي شيخ التلمساني وسعيد الفرغاني إنما يدعون الكشف والشهود لما يخبرون عنه وأن تحقيقهم لا يوجد بالنظر والقياس والبحث ، وإنما هو شهود الحقائق وكشفها ، ويقولون : ثبت عندنا في الكشف ما يناقض صريح العقل . ويقولون لمن

(١) بالأصل : عنه .

(٢) بحاشية الأصل : ذكر « الاتحادية » .

(٣) بالأصل ابن العربي . وهو غلط .

يسلكونه لا بد أن يجمع بين النقيضين . وأن يخالف العقل والنقل . ويقولون :
القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد في كلامنا . ويقولون : لا فرق عندنا بين
الاخوات والبنات والزوجات ؛ فإن الوجود واحد ؛ لكن هؤلاء المحجوبون
قالوا حرام . فقلنا حرام عليكم . ومن شعر هذا التماساني قبجه الله :

يا عاذلي أنت تمنهاني وتأمريني والوجد أصدق نهاء وأمار
فإن أطلعك وأعصى الوجد عدت عمى عن العيان إلى أوهام أخبار
وعين ما أنت تدعوني إليه إذا حققته تره المنهي يا جارى

يقول أنت تدعوني إلى أن أعبد الله ولا أعبد غيره ، وما ثم غيره ؛ بل هو
الذي تظنه غيراً . وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضوع (١) .

وأصل ذلك أن علم الانسان كله إنما يحصل بطريق الاحساس والمشاهدة
الباطنة والظاهرة ، أو بطريق القياس والاعتبار العقلي ، أو بطريق السمع والخبر
والكلام ، كما قال تعالى : (ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه
مسئولاً) والعبد الصالح يحصل له من المشاهدة الباطنة ما ينكشف له به أمور
كانت مغطاة عنه ، ويفهم من كلام الله ورسوله والسلف معاني يشهدا لم يكن
قبل ذلك يشهدا ؛ بل يظهر له قوله تعالى : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) ثم قال : (أو لم يكف بربك أنه على كل
شيء شهيد) أى أو لم يكف بشهادته وعلمه التي أخبرهم عنها في كتابه .

وهؤلاء المنافقون المرتدون الزنادقة ومن وقع في بعض ضلالاتهم من الغالطين
الضالين هم في الشهود الذي يحصل لهم ويجعلونها من جنس شهود المؤمنين مثل
ماهم في المخاطبة التي تقع لهم ويجعلونها من جنس مخاطبة المؤمنين التي قال فيها

(١) انظر النقول عن هؤلاء في رده على الاتحادية والحلوية ضمن فتاويه ورسائله رحمه الله

النبي ﷺ : « إنه كان في الأمم محدثون ، فان يكن في أمتي أحد فعمر »
وقد رواه البخاري في صحيحه من حديث ابراهيم بن سعد عن أبيه عن أبي هريرة
عن النبي ﷺ . قال البخاري : ورواه زكريا بن أبي زائدة ، عن سعد ، عن
أبي سامة بن عبد الرحمن ، عن عائشة ، عن النبي ﷺ أنه كان يقول : « قد كان
يكون في الأمم قبلكم محدثون ، فان يكن في أمتي منهم أحد فان عمر بن
الخطاب منهم » قال ابن وهب : تفسير « محدثون » ملهون . قال ابو مسعود
الدمشقي الصواب من حديث ابراهيم بن سعد ، عن أبي هريرة كما ذكره البخاري .
وأما حديث ابن مجلان عن سعد فانه يقول فيه عن عائشة .

والمخاطبة التي تقع لهؤلاء المنافقين والغالطين المتشبهين بالمؤمنين هي من
الشياطين التي تنزل على أمثالهم من كل أفاك أئيم ، ومن حديث النفس ؛ ولهذا
يكثر من الشعر والكهانة التي يفتنن بأهلها الشياطين كثيراً ، قالوا لابن عمر
ولابن عباس : إن المختار يزعم انه ينزل عليه . فقال صدق : (هل أنبئكم على من
تنزل الشياطين) وقالوا للآخر إنه يزعم أنه يوحى إليه . فقال صدق (وإن
الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم) فلهم وحي وتنزيل ولكن من
الشياطين ، كما تنزل على اشباههم من السحرة والكهان وبينهم قدر مشترك في
كثير من الأمور .

وأما المشاهدة فان أحدهم يشهد بباطنه الوجود المطلق الساري في الكون
كده الذي لا يختص بشيء دون شيء ، وهذا شهود صحيح ؛ لكن ضلوا في ظنهم
أن ذلك هو الله رب العالمين ، وأن ما وراء السموات والأرض شيئاً آخر حيث
يقولون : ما فوق العرش رب ، ولا فوق العالم إله . ويقول أحدهم لوزالت
السموات والأرض زالت حقيقة الله . فكانوا في هذا الشهود والذوق والوجود
كما ذكرته لمن خاطبته من اهل المعرفة والتحقيق في بيان الشبهة التي ضل بها

هؤلاء مع كثرة ما فيهم من العبادة والصدق في ذلك والعلم والفضيلة ، فقلت : هم بمنزلة من شاهد شعاع الشمس فظان أن ذلك هو الشمس وليس وراء الشعاع شيء آخر أصلاً ، ووجد أن يكون في الوجود شمس غير ما شهدته من الشعاع ، وهذا مثل بعيد والا فالله سبحانه وتعالى اجل وأعلا وأعظم واكبر من جميع المخلوقات أن يكون نسبته اليها كنسبة الشمس إلى شعاعها ؛ ولكن هذا كما تقدم من باب قياس الأولى ؛ فانه إذا كان من شهد شعاع الشمس ووجده فظن أنها عين الشمس وحقيقتها من أعظم الجاهلين الضالين فالذى شهد وجود المخلوقات فاعتقد أن عين وجود رب العالمين هو الأرض والسموات أعظم جهلا وضلالا . وهؤلاء لم يكن ضالهم فيما علموه وشهدوه من وجود رب المخلوقات ؛ ولكن في نفي ما لم يشهدوه وأنكروه من وجود رب السموات ثم ضلوا فظنوا وجود المخلوق هو وجود خالق الكائنات ، فوافقوا فرعون في ذلك النفي وامتازوا عنه بهذا الاثبات ، وهذا حال عامة الكفار وأهل البدع انما ضلالتهم في التكذيب بما لم يعرفوه من الحق لا بما علموه من الحق ؛ لكن يضمنون الى ذلك التكذيب ظنوناً كاذبة تنشأ عن الهوى يصدقون لأجلها بالباطل .

وذكر الأئمة في الرد على الجهمية ما علمه المسلمون بضرورة حسهم وعقلهم ودينهم من تنزيهه عن أن يكون في أجوافهم واحشائهم أيضاً مع ما ذكره من تنزيهه عن الأنجاس ؛ لأن ذلك أقرب إلى حس الانسان وبديهة عقله ، فكلمة كان المعلوم مما يحسه الانسان ويعقله بديهية كان أعلم به ، لاسيما مع تكرار إحساسه به وعقله له .

وأيضاً فنبهوا بذلك على ما ذكره الله تعالى من كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم ، وإن الله تعالى حل في بطن مريم ؛ فإن هذا تكفير لكل من قال في بشر إنه الله بطريق الأولى . فمن قال في الوجود كانه ذلك أكفر

وأكفر ؛ ولهذا اجتمع جماعة عظيمة بدمشق في سماع فأنشد فيه القوال شعراً لابن اسرائيل وكان شاعراً من شعراء الفقراء : في شعره ايمان وكفر ، وهدى وضلال ، وفي شعره كثير من كلام الاتحادية ؛ لكن التلمساني وابن الفارض أحذق في الاتحاد منه ، فأنشد القوال له :

وما أنت غير الكون بل أنت عينه ويفهم هذا السر من هو ذائق

وكان هناك شيخ يعرف بالشيخ نجم الدين بن الحكيم صحب الشيخ اسماعيل الكوراني فانكر ذلك ، وتلا قوله تعالى : (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) والتفت الى القوال وقال له : قل : —

وما أنت عين الكون بل أنت غيره ويشهد هذا الأمر من هو صادق

وهي واقعة مشهورة حدثني بها غير واحد ممن شهدها ، ولقد أحسن هذا الشيخ التالي لهذه الآية في الرد على هذا الشعر الذي هو من أقوال الملاحدة والاتحادية .

وأيضاً نهبوا بذلك على ضلال من يقول انه الله أو أن الله فيه من أهل الاتحاد والحلول الخاص ؛ فان المسلمين يملون بضرورة حسهم وعقلهم أن الله ليس في أجوافهم ولا احشائهم .

ثم احتج الامام أحمد بالنصوص وقال : وقد أخبرنا الله أنه في السماء ، فقال سبحانه : (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) (أم أنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً) الآية . وقال : (إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه) وقال : (اني متوفيك ورافعك الي) وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال : (وله من في السموات ومن في الأرض ومن عنده) وقال : (يخافون ربهم من

فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون) وقال : (ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه)
وقال : (وهو القاهر فوق عباده) وقال : (وهو العلي العظيم) وقال فقد أخبر الله
أنه في السماء .

ثم احتج بحجة أخرى من الاقسية العقلية ، قال : وجدنا كل شيء أسفل
مذموماً قال الله تعالى : (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) (وقال الذين
كفروا ربنا أرنا الذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا
من الاسفلين) وهذه الحجة من باب « قياس الأولى » وهو أن السفلى مذموم في
المخلوق حيث جعل الله أعداءه في اسفل السافلين ، وذلك مستقر في فطر العباد ،
حتى إن أتباع المضلين طلبوا أن يجعلهم تحت اقدمهم ليكونوا من الاسفلين .
وإذا كان هذا مما ينزه عنه المخلوق ويوصف به للمذموم المعيب من المخلوق فالرب
تعالى احق أن ينزهه ويقده عن أن يكون في السفلى او يكون موصوفاً بالسفلى هو
اوشىء منه ، أو يدخل ذلك في صفاته بوجه من الوجوه ؛ بل هو العلى الأعلى بكل
وجه ؛ ولهذا يروى عن بشر المريسي انه كان يقول في سجوده : سبحان ربي
الأسفل . وكذلك بلغني عن طائفة من أهل زماننا أن منهم من يقول : إن
يونس عرج به إلى بطن الحوت كما عرج بمحمد الى السماء ، وانه قال :
« لاتفضلوني على يونس » وأراد هذا المعنى . ، وقد بينا كذب هذا الحديث
وبطلان التفسير في غير هذا الموضوع (١) .

وهذه الحجة التي احتج بها الأئمة أجود من حجة التناقض التي احتج بها
ابو الحسن ؛ فانه يرد على تلك الأسولة ما لم يرد على هذه حيث يمكن ان يقال :
هو يجمع بين مايتناقض في حق غيره ، كما قيل لأبي سعيد الخراز : بما ذا عرفت

(١) انظر ج ٢ ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ من مجموع فتاويه .

ربك ؟ قال بالجمع بين النقيضين ، ثم تلا قوله تعالى : (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) وأما هذا القياس « قياس الأولى » ووجوب تنزيه الرب عن كل نقص ينزه عنه غيره ويدم به سواه ، فهذا فطري ضروري متفق عليه .

ثم ذكر أحمد حجة اخرى عقلية قياسية قال : وقلنا لهم : اليس تعلمون أن ابليس مكانه مكان ، ومكان الشياطين مكانهم مكان ؛ فلم يكن الله ليجتمع هو وابلليس في مكان واحد . وهذا التنزيه عن مجامعة الخبيث والنجس من الأحياء نظير التنزيه عن مجامعة الخبيث والنجس من الجمادات ؛ ولهذا نهي عن الصلاة في المواطن التي تسكنها الشياطين كالحمام والحش وأعطان الابل ونحو ذلك وان كان المكان ليس فيه من النجاسات الجامدة شيء ؛ بل أرواث الابل طاهرة ؛ بل قد ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من غير وجه أنه ذكر أن الكلب يقطع الصلاة ، وخصه في الحديث الصحيح بالأسود ، وقال إنه شيطان لما سئل عن الفرق بين الأحمر والأبيض والأسود فقال : « الأسود شيطان » وفي الصحيح عنه أنه قال : « ان الشيطان تفلت علي البارحة فاراد أن يقطع علي صلاتي ، فامكنني الله منه فاخذه فدعته » ولهذا أمر النبي ﷺ بمقاتلة المار بين يدي المصلي وقال : « إن معه القرين » فأما مرور الانسي فقد قال ابن مسعود : إنه يذهب بنصف أجر الصلاة . وأما شيطان الجن فقد قال طائفة من الفقهاء من أصحاب أحمد وغيرهم إنه يقطع الصلاة إذا علم ذلك كما يقطعها الكلب الاسود البهيم الذي هو شيطان الدواب .

وأيضاً فالشيطان ملعون رجيم كما قال تعالى : (وان يدعون إلا شيطاناً مريداً لعنه الله) وقد أخبر سبحانه وتعالى ان الشياطين ترحم بالشهب لثلاث استرق السمع

من الملائكة ، فقال تعالى : (إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد . لا يسمعون إلى الملائ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب . إلا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب) .

وقد أمر الله عباده بالاستعاذة من الشيطان فقد قال لكبيرهم في السماء . (أخرج منها مذموماً مدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين) وقد قال النبي ﷺ لبعض عباد الله وهو عمر بن الخطاب : « ما رآك الشيطان سالكا فجاً إلا سلك فجاً غير فجك » وقد أخبر الله في كتابه عن هرب الشيطان من الملائكة حيث قال : (واذ زين لهم الشيطان أعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإني جار لكم ، فلما تراءت الفتنان نكص على عقبيه وقال إني بريء منكم إني أرى ما لا ترون إني أخاف الله والله شديد العقاب) . فإذا كان ملعونا مبعداً مطروداً عن أن يجتمع بملائكة الله أو يسمع منهم ما يتكلمون به من الوحي فمن المعلوم أن بعده عن الله أعظم وتنزه الله وتقديسه عن قرب الشياطين . فإذا كان كثير من الأمكنة مملوءاً وكان تعالى في كل مكان كان الشياطين قريبين منه غير مبعدين عنه ولا مطرودين بل كانوا متمسكين من سمع كلامه منه دع الملائكة ، وهذا يعلم بالاضطرار وجوب تنزه الله وتقديسه عنه أعظم من تنزيه الملائكة والأنبياء والصالحين وكلامه الذي يبلغه هؤلاء ومواضع عباداته ؛ فان نفسه أحق بالتنزيه والتقديس عن جميع هذه الأعيان الخلوقة ومن كلامه الذي يتلوه هؤلاء .

ثم أجاب الامام أحمد عن حجبتهم . فقال : وأما معنى قوله تبارك وتعالى : (وهو الله في السموات وفي الأرض) يقول : هو إله من في السموات وإله من في

الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط بعلمه ما دون العرش ، لا يخلو من علم الله مكان ؛ ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، وكذلك قوله تعالى : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً)

ثم ذكر الامام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لامكان ذلك هي من « باب الأولى » قال : ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يده قدح من قوارير صاف وفيه شيء كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح ، فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون في شيء من خلقه . قلت وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى . فضرب أحمد رحمه الله مثلاً وذكر قياساً وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط بصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخل فيه ولا محاشياً له فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به ، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعاً في حقه . وذكر أحمد في ضمن هذا القياس قول الله تعالى : (وله المثل الأعلى) مطابق لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأخرى بالمثل الأعلى ؛ إذ القياس الأولى والأخرى هو من المثل الأعلى . وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال . ففي هذا الكلام الذي ذكره واستدل به هذه الآية تحقيق لما قدمناه من أن الأقيسة في باب صفات الله وهي أقيسة الأولى كما ذكره من هذا القياس ؛ فان العبد إذا كان هذا الكمال ثابتاً له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك .

ثم ذكر قياساً آخر فقال : وخصلة أخرى لو أن رجلاً بنى داراً بجميع مرافقها ثم أغلق بابها وخرج منها كان لا يخفى عليه كم بيت في داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار فالله سبحانه له المثل الأعلى قد أحاط

بجميع ما خلق وقد علم كيف هو وما هو من غير ان يكون في جوف شيء مما خلق . وهذا أيضاً قياس عقلي من قياس الأولى قرر به امكان العلم بدون المحالطة ؛ فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعاً كدار بناها فانه يعلم مقدارها وعدد بيوتها مع كونه ليس هو فيها لكونه هو بناها ، فالله الذي خلق كل شيء أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته ومقاديرها وصفاتها وان لم يكن فيها محاشياً لها ، وهذا من أبين الأدلة العقلية . وهذان القياسان « أحدهما » لاحاطته بخلقه إذ الخلق جميعاً في قبضته وهو محيط بهم ببصره . و « الثاني » لعلمه بهم ؛ لانه هو الخالق كما قال سبحانه : (الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) .

وهؤلاء الجهمية نفاة الصفات كثيراً مما يجمعون (١) بين نفي علوه وكونه فوق العالم وبين الريب في علمه ؛ فان كثيراً منهم مستريب في علمه ، لاسيما من تفلسف منهم : فتارة يقولون : لا علم له . وتارة يقولون : لا يعلم الانفسه . وتارة يقولون : إنما يعلم غيره على وجه كلي . ولهم من الاضطراب في « مسألة العلم » ما هو نظير اضطرابهم في علوه وفوقيته . وكان ما ذكره الله في كتابه وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها من الجمع بين هذين رداً لضلال هؤلاء في الأمرين ، كما قال تعالى : (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم اينما كنتم ، والله بما تعملون بصير) وهؤلاء جاحدون . أو مستريبون بأنه فوق العرش وبأنه معنا أينما كنا . ومن هؤلاء طوائف موجودون وان كان لهم من الفضيلة والذكاء ما تميزوا به على من لم يشركهم في ذلك ، ولهم من السمعة والرياسة ما لهم ، ففيهم من الجهل والنفاق هذا وغيره ، ولا حول ولا قوة الا بالله .

قال الامام احمد : وما تأول الجهمية من قول الله تعالى : (ما يكون من
نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم) الآية . قالوا : ان الله
عز وجل معنا وفينا . فقلنا : لم قطعتم الخبر من أوله ؟ إن الله يقول : (ألم تر
أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم)
يعنى أن الله يعلم رابعهم (ولا خمسة الا هو سادسهم ، ولا ادنى من ذلك ولا اكثر
إلا هو معهم) يعنى بعلمه فيهم (اينما كانوا ثم ينبؤهم بما عملوا يوم القيامة إن الله
بكل شيء عليم) يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه .

ثم ذكر حجتين عقليتين على مباينته فقال : ويقال للجهمى ان الله إذا كان
معنا بعظمة نفسه فقل له : هل يغفر الله لكم فيما بينكم وبين خلقه ؟ فان قال :
نعم . فقد زعم أن الله بائن من خلقه وان خلقه دونه ، وان قال : لا . كفر . وذلك
أن من أثبت أن شيئاً بين الله وبين خلقه فقد جعله مبايناً ، فان «المباينة» و«البين»
من اشتقاق واحد ، واذا كان شيء بين شيئين فالثلاثة مباينة بعضها عن بعض ،
وهذا الوسط من هذا وهو ما بينه وبين هذا هو مباينته ، ومباين المباينين اولى
ان يكون مبايناً .

وقد ذكر في كتابه انه يجب بعض خلقه عنه فقال تعالى : (وما كان لبشر
أن يكلمه الله الا وحياً أو من وراء حجاب) وقال : (كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون) واختصاص بعض خلقه بالحجاب يمنع أن يكون الجميع
محجوبين . واذا كان البعض محجوباً والبعض ليس محجوباً امتنع ان يكون فيهم
كلهم ، لان نسبتهم اليه حينئذ تكون نسبة واحدة ، ووجب ان يكون بينه وبين
بعضهم حجاباً ، وذلك يقتضى المباينة كما تقدم .

ومثل هذا قوله : (ثم ردوا الى الله مولاهم الحق) وقوله : (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم) وقوله : (وعرضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم) فلفظ «إليه» و«عنده» و«عليه» بحيث يكون بعض الخلق مردوداً إليه وبعضهم موقوفاً عليه ومعروضاً عليه وبعضهم ناكسوا رؤسهم عنده يقتضى أن الخلق ليسوا كلهم كذلك ، وأنهم قبل ذلك لم يكونوا كذلك ، وأنهم مباينون له منفصلون عنه ، وأنه بحيث يكون شيء عنده ويرد شيء إليه ويعرض ، ولو كانت ذاته مختلطة بذواتهم لامتنع ذلك ، وهذا يقتضى مباينته وامتيازته واختصاصه بجمعة وحده ، وبطلان قول من يقول إن ذاته مختلطة بذواتهم ، أو يجعل الموجودات لا تختلف نسبتها إليه بل ما فوق السماء كما تحتها ، وعلى قول هذا يمتنع لقاءه والعروج إليه والرد إليه والوقوف عليه والعرض عليه وأمثال ذلك مما دل عليه القرآن وعلم بالاضطرار من دين الاسلام ؛ ولهذا يجعلون ما جعل له في هذه الآيات انما هو لبعض الخلق إما ثوابه وإما عقابه واما غير ذلك ، أو يجعلون ذلك عبارة عن حصول العلم به وأمثال ذلك من التأويلات التي هي من جنس تأويل القرامطة .

قال الامام أحمد : واذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله تعالى حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له : أليس كان الله ولا شيء ؟ فسيقول : نعم . فقل له : حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه ، أو خارجاً عن نفسه ؟ فانه يصير إلى ثلاثة أقاويل : واحد منها إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه . كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وابليس في نفسه . وإن قال : خلقهم خارجاً عن نفسه ثم دخل فيهم . كان هذا أيضاً كفراً حين زعم أنه في كل مكان وحش قدر رديء . وإن قال : خلقهم خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل فيهم . رجع عن قوله كله أجمع . وهو قول أهل السنة . وهذه الحجة

التي ذكرها الامام أحمد مبناها على أنه يخلو (١) عن المباينة للخلق والحايثة لهم . وهذا كما أنه معلوم بالفطرة العقلية الضرورية كما تقدم ؛ فان الجهمية كثيراً مما يضطرون (٢) الى تسليم ذلك . كقوله إنه في كل مكان . ولأن الخروج عن هذين القسمين مما تنكره قلوبهم بفطرتهم ومما ينكره الناس عليهم .

وإذا كان كذلك فالامام أحمد بنى الحجة على أن الله تعالى كان وحده متميزاً عن الخلق ، وهذا مخاطبة للمسلمين وسائر أهل الملل الذين يقولون بأنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأنها محدثة بعد ان لم تكن . فان الأمر اذا كان كذلك فمن أثبت محايثته للخلق أثبت محايثته بعد أن لم تكن محايثة ؛ بخلاف ما لو لم يقر بذلك فانه لا يثبت انفراده ومباينته أصلاً ، وهذا لا ريب أنه اعظم كفراً وجحوداً للخالق كما تفعله الاتحادية من هؤلاء ؛ فان هؤلاء كثيراً إما أن يكونوا متفلسفة ؛ لكن المتفلسفة الضالون يقولون بقدم العالم إما معلولاً عن علة واجبة كما يقوله ارسطو وذووه وإما غير معلول كما يقوله غيرهم ، وهؤلاء ضموا الى ذلك أنه هو العالم أو في العالم . وأولئك الجهمية الذين ناظرهم الامام أحمد وأمثاله كانوا أقرب الى العقل والدين ؛ فانهم لم يكونوا يقولون إنه عين الموجودات ، ولا يقولون إنه لم يزل محايثاً لها ، ولا كانوا يظهرن أنه ليس بمباين للعالم ولا محايث له ؛ بل يقولون بنفي الاختصاص بالعرش بقولهم : إنه في كل مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان . وإذا كان وحده ثم خلق الخلق فاما أن يقولوا إنه محل الخلق ، أو يقولوا إنه حل في الخلق ، أو يقولوا إنه ليس بحال ولا محل . فهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة ؛ فان جعلوه محلاً للمخلوقات فقد جعلوا ابليس والشياطين

(١) لعله : لا يخلو .

(٢) لعله : ما يضطرون .

والنجاسات مما يبعد عن الله ماعون مطرود جعلوه في جوف الله ، وذلك كفر .
وإن جعلوه حالا فيها فقد جعلوه حالا في كل مكان يتنزّه عن مقاربتة وملاصقته
والقرب منه ، وذلك أيضاً كفر كما تقدم .

وفرق الامام أحمد في كونه محلا وكونه حالا بين الخبيث الحي ، وبين
الخبيث الموات الجامد . فذكر في « القسم الأول » الخبيث الحي وهم الشياطين
وفي « الثاني » الخبيث الجامد وهي النجس الرديء ؛ لأنه في هذا القسم يكون
التقدير أن المخلوق أمكنة له ومحل ، والمكان والحل في شأنه أن لا يكون من
الحيوانات ، فالزعم المكان من الأجسام النجسة الخبيثة القدرة . وفي القسم
الأول ذكر أنه هو الحل والمكان ، فذكر المتمكن في المكان الحال فيه ،
والعادة أن الحيوانات تكون في الأمكنة ، فالحيوان يتحرك في المكان وإليه ،
ليس المكان هو يتحرك الى الحيوان يجيء إليه . واذا اتنى هذان القسمان بقي
القسم الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى خلق الخلق خارجاً عن نفسه ثم لم يدخل
فيهم ، وهو الحق الذي عليه أهل السنة والجماعة وعموم الخلائق من كل ذي
فطرة سليمة .

قال الامام أحمد : بيان ما ذكر الله في القرآن (وهو معكم) وهذا على
وجوه : قول الله تعالى لموسى : (اننى معكما أسمع وأرى) يقول في الدفع عنكما .
وقال تعالى : (ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا)
يعنى في الدفع عنا . وقال : (والله مع الصابرين) يعنى في النصرة لهم على عدوهم .
وقوله : (واتم الأعلان والله معكم) في النصرة لكم على عدوكم . وقال سبحانه
(وهو معهم إذ يبیتون ما لا يرضى من القول) يقول بعلمه فيهم . وقوله : (كلا
إن معي ربي سيهدين) يقول في العون على فرعون .

قال : فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله عز وجل أنه مع خلقه قال : هو في كل شيء غير مماس للشيء ، ولا مباين منه . فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ فلم يحسن الجواب ، فقال بلا كيف . فخدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم . فقلنا له : إذا كان يوم القيامة أليس انما هو الجنة والنار والعرش والهواء ؟ قال : بلى . قلنا فأين يكون ربنا ؟ قال : يكون في كل شيء كما كان حيث كانت الدنيا . فقلنا : فان مذهبكم ان ما كان من الله على العرش فهو من العرش ، وما كان من الله في الجنة فهو في الجنة ، وما كان من الله في النار فهو في النار ، وما كان من الله في الهواء فهو في الهواء . فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله عز وجل .

فذكر الامام احمد بعد (١) تفسير المعية التي احتجوا بها من جهة السمع حجتين عقليتين ، فذكر قول الجهمية انه في كل شيء غير مماس للاشياء ولا مباين لها وهذا قول الجهمية الذين ينفون مباينته ، ثم يقولون مع ذلك مماسته ، فيقولون هو في كل مكان ، والصنف الآخر كالمؤسس ينفون مباينته الحقيقية وإن قالوا إنهم يثبتون مباينته بالحقيقة الزمان ؛ فان اولئك أيضاً وإن نفوا المباينة فانهم يثبتونها بالحقيقة والزمان ، فكلا الطائفتين يقولون انهم يثبتون مباينته لكن ينفون أن يكون خارج العالم . وكل من الصنفين خصم للآخر فيما يوافقه عليه الجماعة . فالأولون يقولون كما تقول الجماعة إنه إذا لم يكن مبايناً للعالم بغير الحقيقة والزمان كان محايثاً له خلافاً للطائفة الأخرى ، ثم يقول بما تقول به الأخرى : وليس بمباين للعالم بغير الحقيقة والزمان ، فيلزم أن يكون محايثاً له . والآخرون يقولون اذا كان محايثاً للعالم كان مماساً له كما تقول الجماعة خلافاً لتلك الطائفة ، ثم يقولون مع

الجماعة : وليس بمماس للعالم فيلزم أن لا يكون فيه ، ولا مبيناً له بغير الحقيقة والزمان فلا يكون خارجاً عنه .

واحمد رحمه الله ذكر ما يعلم بضرورة العقل من انه إذا كان فيه وليس بمباين فانه لا بد أن يكون مماساً له ؛ فانه لا يعقل كـ... الشيء في الشيء إلا مماساً له ، أو مبيناً له . فانه لما كان خطابه مع الجهمية الذين يقولون إنه في كل مكان ذكر أنه لا بد من الماسة أو المباينة على هذا التقدير وهو تقدير الحاشية ؛ فان اولئك لم يكونوا ينكرون دخوله في العالم وانما ينكرون خروجه . وذكر دعوى الجهمية بنفي هذين النقيضين . قال : فقلنا اذا كان غير مباين أليس هو مماس ؟ قال : لا . قال : فكيف يكون في كل شيء غير مماس ؟ ! يقول أحمد : ان هذا لا يعقل ، فكيف يكون ذلك ؟ ! وذكر ان الخصم لم يحسن الجواب عن ذلك ؛ فانه لا يمكنه أن يذكر ما يعقل كونه في كل شيء وهو مع ذلك غير مماس . فلما كان هذا غير معقول لجأ الخصم الى ان قال بلا كيف . قال احمد رحمه الله : نغدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم .

فبين أحمد أن هذه الكلمة إنما يقبلها الجهال فينخدعون بها ؛ لأنهم يعتقدون أن ما ذكره هذا ممكن وأن لم نعلم نحن كيفيته ؛ وإنما كانوا جهالاً لأنهم خالفوا العقل والشرع ، وقبلوا ما لا يقبله العقل ، واعتقدوا هذا من جنس ما أخبر به الشارع من الصفات التي لا نعلم نحن كيفيتها . والفرق بينهما من وجهين :

« أحدهما » أن الله ورسوله عالم صادق فيما أخبر به عن نفسه وهو أعلم من عباده ، فاذا أخبرنا بأمر فقد علمنا صدقه في ذلك ، وعلمنا مما أخبرنا به ما أفهمناه ، وما لم نعلم كيفيته من ذلك لا يضرنا عدم علمنا به بعد أن نعلم صدق الخبر .

وأما هؤلاء فأنما يدعون ما يقولونه بالعقل لا يثبتونه بالشرع ، فإذا كان العقل الذي به يعتصمون لا يقبل ما يقولونه ولا يثبت به بل ينفيه كان ما يقولون باطلا ، ولم يكن لهم به علم ، وكانوا أسوأ حالا ممن استشهد بشاهد فكذبه أو نزع بآية ليحتج بها وكانت حجة عليه إذ كان مفرعهم العقل ، والعقل عليهم لاهم .

وهذا الذي ذكره الامام أحمد هو كما ذكرناه على كلام هذا المؤسس ونحوه من أنهم يدعون بالعقل ما لا يقبله العقل بل يرده ، كدعواهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، كما قال اخوانهم بوجود موجود في العالم لا مباين العالم ولا مماس له . ثم ان صنف المؤسس وهذا الصنف الآخر كل منهما يقول بأن الالهيات تثبت على خلاف ما يعلمه الناس ، وتثبت بلا كيفية ، ويدعون ذلك فيما يثبتونه بالعقل ، والعقل نفسه لا يقبل ما يقولونه بل يرده بضرورته وفطرته ، فضلا عن قياسه ونظره .

« الوجه الثاني » أن الشارع لم يخبر بما يعلم بالعقل بطلانه ولا بما يحيله العقل حتى يكون نظيراً لهذا ، وهؤلاء ادعوا ما يرده العقل ويحيله ؛ فلماذا كان ما أخبر به الشارع يقال له : والكيف مجهول . ويقال فيه : بلا كيف . لعدم امتناعه في العقل . وهؤلاء الجهمية ادعوا محالا في العقل فلم يقبل منهم بلا كيف ؛ ولهذا قال الامام أحمد : أنه خدع الجهال بهذه الكلمة موه عليهم حيث لم يثبتوا الفرق بين خبر الشارع وبين كلام هؤلاء الضلال ، ولم يثبتوا الفرق بين ما يقبله العقل ويرده . وهذا الذي ذكره أحمد عنهم من قولهم : هو فيه غير مباين ولا مماس ، وقول الآخرين الذين منهم المؤسس : لا داخله ولا خارجه . قد علم بالفطرة الضرورية أنه خروج عن النقيضين ، كما علم مثل ذلك في قول سائر الجهمية من الملاحدة والباطنية ونحوهم حيث قالوا : هو لا حي ولا ميت ، ولا عاجز ولا قادر ،

ولا عالم ولا جاهل . وكلام هؤلاء كلهم من جنس واحد يتضمن الخروج عن
القيضين ، ويتضمن تعطيل ما يستحقه الباري . وحقيقته تعطيل ذاته بالكلية
وتعطيل معرفته وذكروه وعبادته بحيث مانعوه من ذلك .

(١) فان قيل ما ذكره الامام أحمد وقدرتموه من امتناع كونه في العالم غير
مباين ولا مماس معارض بما يذكره المؤلف عن أهل الاثبات من أصحاب الامام
أحمد وغيرهم القائلون بأنه فوق العرش ؛ فانهم يقولون هو فوق العرش غير مباين
ولا مماس ، فما الفرق بين الموضوعين ؟ قيل : هؤلاء الذين يقولون هذا انما
يقولونه لأنهم يقولون انه فوق العرش وليس بجسم ، وهذا قول الكلالية وأئمة
الأشعرية وطوائف ممن اتبعهم من أهل الفقه وغيرهم . وطوائف كثيرة من أهل
الكلام والفقه يقولون : بل هو مماس للعرش . ومنهم من يقول : هو مباين له .
وأصحاب أحمد ونحوهم من أهل الحديث والفقه والتصوف في هذه المسألة ثلاثة
أقوال : منهم من يثبت الماسة كما جاءت بها الآثار . ثم من هؤلاء من يقول
إنما أثبت إدراك اللمس من غير ماسة للمخلوق ؛ بل أثبت الإدراكات الخمسة له ،
وهذا قول أكثر الأشعرية والقاضي أبي يعلى وغيره فلم في المسألة قولان كما تقدم
بيانه ، وعلى هذا فلا يرد السؤال . ومنهم من أصحاب أحمد وغيره من ينفي الماسة ،
ومنهم من يقول لا أثبتها ولا أنفيها فلا أقول هو مماس مباين ولا غير مماس
ولا مباين .

وهذه « المباينة » التي تقابل « الماسة » أخص من المباينة التي تقابل
الحاشية ؛ فان هذه العامة متفق عليها عند أهل الاثبات ، وهي تكون للجسم مع
الجسم وللجسم مع العرض . وأما التي تقابل الماسة فانها لا تكون له مع العرض

(١) في الحاشية عنوان « فائدة » في الكلام على المباينة والممارسة والحاشية .

والعرض يحايث الجسم فلا يباينه المباينة العامة . وأما الخاصة فلا يقال فيها مباينة ومماسية ، فامتناع خلوه عن المباينة العامة والحايثة أولى ؛ فان المباينة الخاصة والمماسية نوعان للمباينة العامة ، فاذا امتنع رفع النوع فامتناع رفع الجنس أولى ، وليس هذا موضع الكلام في هذه الأقوال .

ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول : كونه فوق العرش ثبت بالشـرع المتواتر واجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورة ونظراً أنه خارج العالم ، فلا يخلو مع ذلك : إما أن يلزم أن يكون مماساً أو مبايناً ، أو لا يلزم . فان لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق ، ولازم الحق حق ، وليس في مماسه للعرش ونحوه محذور كما في مماسه لكل مخلوق من الفجاسات والشياطين وغير ذلك ؛ فان تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بعد هذه الأشياء عنه ، وكونها ملعونة مطرودة ، لم تثبتة لاستحالة المماسية عليه ، وتلك الأدلة منتفية في مماسه للعرش ونحوه ، كما روي في مس آدم وغيره ، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام . وان لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال . فهذا الجواب هنا قاطع من غير حاجة الى تغيير (١) القول الصحيح في هذا المقام وبين من قال إنه فوق العرش ليس بمباين كما يقوله من الكلائية والأشعرية من يقول ومن اتبعهم من أهل الفقه والحديث والتصوف والحنبلية وغيرهم : إن كان قولهم حقاً فلا كلام . وإن كان باطلاً فليس ظهور بطلانه (٢) موجود قائم بنفسه مع وجود قائم بنفسه أنه فيه ليس بمماس ولا مباين له ، وأنه ليس هو فيه ولا هو خارجاً عنه .

(١) وتتحمل نقض .

(٢) يبدو أن في الكلام سقطاً تقديره كظهور بطلان . كما تقدم .

ثم ذكر احمد « الحجة الثانية » فقال : قلنا لهم اذا كان يوم القيامة أليس انما الجنة او النار والعرش والهواء الى آخره . فبين أن موجب قولهم أن يكون بعضه على العرش وبعضه في الجنة وبعضه في النار وبعضه في الهواء ؛ لأن هذه هي الأمكنة التي ادعوا أن الله فيها ، فيتبعض ويتجزى بتبعض الامكنة وتجزئها وذكر انه عند ذلك تبين للناس كذبهم على الله ؛ لان الناس في الدنيا آمنوا بالغيب و بأمور أخرى لم يروها في الدنيا وسوف يرونها في الآخرة ، فاذا ظهر لهم أن هؤلاء يقولون إنه يكون في الآخرة كما كان في الدنيا متفرقاً متجزئاً لم يمكن أن يراه أحد ولا أن يحاith أحداً ولا أن يختص أوليائه بالقرب منه دون أعدائه ؛ بل يكون في النار مع أعدائه كما هو في الجنة مع أوليائه . فظهر بذلك من كذبهم على الله ما لم يظهر بما ذكره في أمر الدنيا .

وقال عبدالعزيز السكناي في رده على الجهمية بعد أن بين انه على العرش ، وأجاب عما احتجوا به ، ثم قال : ولكن يلزمك انت ايها الجهمي أن تقول : إن الله عزوجل محدود حوته الاماكن إذ زعمت في دعواك انه لا يعقل شيء في مكان الا والمكان قد حواه ، كما تقول العرب : فلان في البيت والماء في الحب والبيت قد حوى فلانا ، والحب قد حوى الماء . ويلزمك اشنع من ذلك لأنك قلت أفضع مما قالت به النصارى ، وذلك أنهم قالوا إن الله حل في عيسى ، وعيسى بدن انسان واحد، وكفروا بذلك ، وقيل لهم ما أعظمت الله إذ جعلتموه في بطن مريم . وأنتم تقولون انه في كل مكان وفي بطون النساء كلهن و بدن عيسى وابدان الناس كلهم . ويلزمك ايضاً أن تقول انه في اجواف الكلاب والخفازير لأنها أماكن وعندك انه في كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فلما شنت مقاله قال اقول ان الله في كل مكان لا كالشيء في الشيء ولا كالشيء على الشيء ولا كالشيء مع الشيء خارجاً عن الشيء ولا مبايناً للشيء .
يقال له : أن اصل قولك القياس والمعقول فقد دلت بالقياس والمعقول على انك لا تعبد شيئاً ؛ لأنه إذا كان شيئاً ما خلا في القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء او خارجاً عنه ، فلما لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء او خارجاً عن الشيء ، فوصفته لعمرى ملتبساً لا وجود له ، وهو دينك وأصل مقالاتك التعطيل .



آخر المجلد الثاني



فهرس المجلد الثاني

رقم الصفحة	الموضوع
٥	« الفصل الرابع » فى اقامة البراهين على أنه ليس مختصاً بحيز وجهة بمعنى انه يصح ان يشار اليه .
٥	ما ذكره الرازى هنا يتضمن النفي المطلق وهو صريح قول الجهمية والمعتزلة .
٥	مذاهب الجهمية : متكلميهم ، وعبادهم .
٦	مذهب غلاتهم اغلظ ، فيهم استكبار عن العبادة . وعبادهم فيهم اشراك .
٨	اختلاف اليهود والنصارى فى دين الله كان بغيراً لا جهلاً .
٩	مشابهة متكلمة الجهمية لليهود . ومشابهة متعبدهم للنصارى فى هذا الفصل ينفصل أهل التوحيد من أهل الألحاد . قول أهل التوحيد ان الله فوق العرش .
١٠	لفظ الجسم والمتحيز لا يدل على مدح الرب وتمييزه عن غيره فلم يثبت السلف ؛ بخلاف أسمائه الحسنى .
١١	ولا نفوا مضمونهما لان نفيه باطل ، كأسمائه المقيدة .
١١	المبطل لا يصادم لفظ القرآن الا اذا أفرط فى الجهل .
١٢	لكن يعبر عن المعانى التى تنافيه بعبارات ابتدعها فيها اشتباه كتعبير الرازى عن نفي كونه فوق العرش . بنفى الحيز والجهة والاشارة اليه .
١٣	ما حصل بسبب اطلاق هذه الألفاظ من الاختلاف والخطأ والعداوة رد الرازى ليس على « الكرامية والحنابلة ؛ بل على أهل الاثبات كلهم حتى الأشعرى وأصحابه الكبار .
١٥	نص كلام الأشعرى فى « الابانة » على اثبات الاستواء وغيره من الصفات ورده على منكريها .
٢٧	ونص الأشعرى فى « المقالات » على اثبات الاستواء وسائر الصفات وما ذكره الأشعرى فى « الابانة » هو الذى يذكره من ينقل مذهبه ويرد على الطاعنين عليه كالبيهقى وابن عساكر .
٣٤	وما ذكره فى المقالات ذكره عنه ابن فورك وابن الباقلانى .
٣٥	وذكروا اتفاق سلف الأمة وأهل السنة عليه ، بل وابن كلاب وأئمة أصحاب الأشعرى .
٣٥	وكذلك نقل الناس مذهبهم .

(ب)

رقم الصفحة	الموضوع
٢٧	نقل مذاهب سلف الأمة وأئمتها وسائر الطوائف على ان الله فوق العالم (فوق العرش) .
٤١	وليس انكار العلو عندهم من جنس المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد ، والا من جنس البدع الأخرى .
٤٤	ولا يوجد عنهم حرف يوافق عبارات النفاة . .
٤٥	فالرازي الجاحد للعلو مخالف للسلف ولسائر الطوائف ، وانما وافق المعتزلة والمتفلسفة النفاة ومتأخرى الأشعرية .
٤٥	قوله : - (البرهان الأول) لو كان فوق العرش لكان منقسماً
٤٧	هذه الحجة لا يلزم بها الكرامية وحدهم .
٤٧	الجواب عن حجته « أولاً » أن المنقسم لفظ مجمل : يراد به فى لغة العرب ما فصل بعضه عن بعض .
٤٩	ويراد به ما يمكن الناس فصل بعضه عن بعض وان كان فى ذلك فساد .
٥٠	ويراد به ما يمكن فى قدرة الله قسمته .
٥٠	فلا يلزم من كونه جسماً أو متحيزاً أو فوق العالم أو غير ذلك ان يكون منقسماً بهذه الاعتبارات .
٥١	فمالا يقبل القسمة أولى . ولا يلزم أن يكون بمنزلة الجوهر الفرد
٥١	وان أراد ان ما فى هذه الجهة منه غير ما فى هذه الجهة ففيه نزاع ويأتى .
٥٢	ابطال ما سماه تركيباً .
٥٢	قولهم : لو كان منقسماً أو مركباً بهذا الاعتبار لم يكن أحداً ولا واحداً هى أكبر شبههم .
٥٣	وان تنوعت عباراتها فهى التى ذكر الأئمة أنها أصل كلام الجهمية
٥٦	فالجهم قال ان الروح لا داخل العالم ولا خارجه . . . والرازي أثبت وجود مالا يكون داخل العالم ولا خارجه . . .
٥٧	والأئمة اذا أرادوا ذكر ما يستحقه من التنزيه الحق ذكروا سورة الاخلاص .
٥٨	بخلاف ما أدخله المتكلمون فى لفظ « الجسم » من الزيادات الباطلة
٥٨	فالأحد ينفى ما هو منزه عنه من التشبيه والتمثيل . والصمد يوجب تنزيهه عما يجب نفيه من الانقسام والتفرق . . .
٥٨	وكل واحد من معنييه يدل على ذلك .
٥٩	ودلالة لفظ الصمد على انه لا جوف له اظهر من دلالة على السؤدد

(ج)

رقم الصفحة	الموضوع
٦٠	وما تزيده المعطلة على ذلك من نفي صفاته وعلوه وجعلها اثباته تشبيها وانقساماً باطل .
٦٠	تدبر هذا من أعظم الأشياء نفعاً في أعظم أصول الدين .
٦١	« ثانياً » أن كون الشيء مشاراً إليه لا يفضى إلى التركيب وكونه في غاية الحقايرة بل إلى أحدهما إن أفضى مع أن كليهما باطل .
٦٢	« ثالثاً » إن هذا السؤال الذي أورده على الكرامية لا يخصهم بل يعم كل من قال إنه فوق العرش .
٦٥	« رابعاً » إنه لا يلزم عند خصومه إن يكون بعضه مغايراً لبعض فلا يكون منقسماً .
٦٦	« خامساً » الزامهم للرازي في الحي العالم القادر وفي الحياة والعلم والقدرة مثل ما ذكر في العظيم والكبير .
٦٧	« سادساً » إن ما ذكره من التقسيم يرد نظيره في كل ما يثبت للرب .
٦٨	« سابعاً » الاستفصال عما يراد بالغيرين ، فإن أريد بهما ما يجوز وجود أحدهما دون الآخر فهو ممتنع في حقه .
٦٨	وإن أريد بهما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر فهو جائز فيكون النزاع لفظياً .
٦٩	« ثامناً » إن تقسيم منازعيه أجود ، ويدل على أن ما جعله كثرة وتركيباً لا ينافي كونه واحداً غير مركب .
٧٠	« تاسعاً » إن المثبته للاستواء مع نفيهم ما ينفونه يلزمون نفاة العلو بأعظم مما يلزمونهم به .
٧٣	« عاشراً » إن صح برهان الرازي صح مذهب منازعيه . وإن بطل لم يدل على أنه ليس على العرش .
٧٥	« الحادي عشر » إنه قد ابطل الاستدلال في الإلهيات بالعقل الذي تعرف به الجسمانيات فإذا بطل صح قول منازعه . . .
٧٦	« الثاني » إن قوله لو كان فوق العرش لكان منقسماً حكماً على ذاته ، فإن قيل إنها على خلاف ما يعقل فكذلك الفوقية .
٧٧	« الثالث عشر » إن الأشعرية يقولون يرى لا في جهة ، وكونه على العرش غير منقسم ولا حقير أظهر للعقل .
٧٨	« الرابع عشر » إن الإقرار بأنه فوق العالم في العقل والدين أعظم من الاعتراف بأنه يرى وإن القرآن غير مخلوق .
٨٠	فالجهمية أظهروا أولاً ما هو أقل إنكاراً عليهم وهو خلق القرآن ثم إنكار الرؤية ، ولم يظهروا إنكار الاستواء .

الموضوع	رقم الصفحة
وأهل العلم والايمان عرفوا ان مقصودهم من القول بخلق القرآن ابطال الصفات والشرائع وان لم يعلم ذلك كثير من الناس .	٨١
ولا يمكن الأشعرية ان يجيبوا من يناظرهم في الرؤية بجواب الا أجابوا من يناظرهم في مسألة العرش بخير منه .	٨٥
وسبب اقرار هؤلاء بالرؤية ان ابن كلاب والأشعري كانوا ينظرون الجهمية في اثباتها . لكن سلموا لهم الأصول التي بنوا عليها التجهم .	٨٧
فراى متأخروهم كالجويني ان من لوازمها نفي الاستواء فنفوه .	٨٨
وقولهم بنفي « الجهة » مع اثبات « الرؤية » كان سبباً للسخرية بهم وظهور تناقضهم .	٨٨
الأشعرية عادوا المثبتة ووالوا المعتزلة مع ان أولئك أقرب الى الحق . وقد يوجد نوع من هذا في أهل الاثبات .	٨٩
« الخامس عشر » قوله : ان الحنابلة التزموا الأجزاء والأبعاض ان عنى به انهم يطلقون هذا اللفظ فتعد غلط عليهم .	٩٠
لأن لامامهم من الكلام في أصول الدين وتقرير السنة أعظم مما لغيره لأسباب . . .	٩١
وأئمة الطوائف ينتسبون اليه في الأصول وان انتسبوا الى غيره في الفروع .	٩١
وقد شبهوه في قيامه بالدين ومنعه من تحريف المبتدعين بالخلفاء الأربعة .	٩٢
وان عنى بذلك اثباتهم للصفات التي ورد بها الشرع فهو قول السلف والأئمة وأئمة الطوائف والصفاتية .	٩٢
مناقشة قوله عن الكرامية : انهم لا يشبتون الا جزاء والابعاض . ويقولون انه غير متناهي ولا يقبل القسمة .	٩٣
والذي يقال عن الكرامية باثباتهم واحداً فوق العرش لا ينقسم أو يشار اليه ولا ينقسم قال نحوه بعض الطوائف .	٩٣
« السادس عشر » ان الرازي وموافقيه أعظم مخالفة لبدية العقل من الكرامية . الواجب على الطائفتين .	٩٤
« السابع عشر » أن المنازع يقول : اذا ألزمتونا أن نجعله كالجوهر الفرد فأنتم جعلتموه كالمعدوم وهو أشد حقارة .	٩٥
« الثامن عشر » انهم يقولون : هذا الجواب مصادرة على المطلوب	٩٨

رقم الصفحة	الموضوع
١٠٠	فان قيل : هو لم يجب عن المعارضة بنفس مذهبه الخ . . فيقال
١٠١	« الثامن عشر » انهم جوزوا رؤيته ولمسه وهما أعظم من الإشارة اليه وهذا تناقض .
١٠٢	« التاسع عشر » أنهم قرروا هناك أنه يمكن أن يشار اليه ويحس وان كل ما كان كذلك كان ذا حيز ومقدار ثم أنكرهما هنا .
١٠٣	« العشرون » ان مجموع ما ذكره يلزمه ان يكون معدوماً أحقر من الجوهر الفرد .
١٠٣	« الحادي والعشرون » ان قول الرازي هنا من جنس نفي الجهمية وقد جعله السلف جحداً لله .
١٠٤	« الثاني والعشرون » : ان الفطرة اذا عرض عليها ما وصف بهذه السلوب جزم بانتفائه قبل أن يخطر ببالها حيزه ومقداره
١٠٤	« الثالث والعشرون » ان ثلاث قضايا ادعى منازعوه فيها العلم الضروري وهو يثبتها فكيف ينكر على منازعه ما ادعاه من البديهي
١٠٦	قول الرازي : (البرهان الثاني) في بيان أنه يمتنع ان يكون مختصاً بالحيز والجهة .
١٠٩	هذا البرهان ونحوه مبني على أن وصفه بالاستواء يستلزم التحيز وهذا فيه نزاع .
١١٠	الجواب عن هذه الحجة مبني على مقامين (الأول) قول من قال هو فوق العرش وليس بجسم ولا متحيز .
١١١	(المقام الثاني) قول من قال : هو فوق العرش وهو متحيز وفي جهة وله حد ونهاية .
١١١	ويجاب الرازي عن قوله الحيز والجهة وجوديان الخ بأجوبة : « أولاً » : أن كلامه في الحيز متناقض .
١١٥	« ثانياً » لا نسلم ان كل ما يسمى حيزاً وجهة يكون موجوداً .
١١٥	« ثالثاً » لا نسلم ان الحيز لا يطلق الا على المعدوم لا يطلق على الموجود بحال .
١١٦	جواب مجمل عن أدلته الثلاثة على ان الحيز والجهة وجوديان .
١١٧	« رابعاً » ان لفظ الجهة والحيز من الأمور النسبية الاضافية . وبالاستفصال عما يراد بهما يتضح ما يجب نفيه أو اثباته .
١١٩	« خامساً » انه يلزم من مباينته للعالم ان يكون فوقه . وليس هناك جهة لا يمين العالم ولا يساره ولا خلفه .
١٢١	« سادساً » لو كان للعالم ست جهات لم يجب أن تكون وجودية
١٢٢	« سابعاً » ان كونه فوق العالم مشروط بوجود العالم فلا يكون لبعض الأحياء حقيقة يتميز بها . . .

رقم الصفحة	الموضوع
١٢٣	« ثامناً » ان العلو يكفى في تحققه وجود معنى في العالي تارة وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياز .
١٢٤	« تاسعاً » ان الاحياز الموجودة التي يختلف حكم الجهات فيها لا تتغير بذلك .
١٢٤	« عاشراً » ان اختصاص أعضاء الانسان بأماكنها المعنى فيسه لا المعنى في الجهات .
١٢٥	« الحادي عشر » لو قدر أن الحيز وجودي لم نسلم استغناء عما يستقر فيه وافتقار التحيز الى الحيز .
١٢٦	« الثاني عشر » ان كثيراً مما يسمى مكاناً وحيزاً وجهة للانسان أو غيره مفتقر اليه .
١٢٧	« الثالث عشر » ان كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وجودية
١٢٨	« الرابع عشر » أنه قلب القضية في التحيز فبطل قوله بالافتقار الى الغير .
١٢٩	« الخامس عشر » ان أراد بالغير ما يجوز مفارقتة منع الافتقار اليه . وان عنى به ما يجوز العلم بأحدهما دون الآخر فهو حق .
١٣٢	« السادس عشر » ان الشيتين الذين لا يوجد أحدهما الا مع الآخر لا يوصف أحدهما بالافتقار الى الآخر دون العكس .
١٣٤	هؤلاء سموه مفتقراً اذا أثبتت له هذه الصفات تليسياً وتنفيراً كمن سمي محمداً مذمماً وساحراً .
١٣٥	وسمى أهل الباطل أو ثانهم وعقائدهم وطوائفهم بالأسماء الحمودة ، وهي تسمية باطلة وقياس فاسد .
١٣٦	« السابع عشر » انه اذا كان كل منهما محتاج الى الآخر فكل منهما واجب الوجود .
١٣٧	« الثامن عشر » اذا كان معناه ان الموجود مستلزم للصفة فهذا لا ينافي وجوب الوجود .
١٣٧	« التاسع عشر » لو فرض ان ذاته مستلزمة لحيز أو جهة منفصلة عنه فلم يقل أحد ان الله مفتقر اليهما .
١٣٨	« العشرون » ان الحيز والجهة المنفصلين غير لازمين له فلا يكون مفتقراً اليهما .
١٣٨	« الحادي والعشرون » لا نسلم ان ما ذكره من تقديره ومساحته يدل على امكانه .
١٣٩	« الثاني والعشرون » اذا قدر ان ذلك ممكن لذاته فلا يكون الا مفتقراً الى الله .

الموضوع	رقم الصفحة
« الثالث والعشرون » حاصل كلامه ان الواجب بنفسه أوجب ما يحتاج اليه . وهذا لا ينافي وجوبه بنفسه .	١٣٩
« الرابع والعشرون » ان خصومه اذا قالوا باثبات حيز وجودي أزلي فليس خارجا عندهم عن مسمى الله .	١٤٠
« الخامس والعشرون » ان المسلمين لم يجمعوا على انه ليس لله صفة قديمة ، وانما اجمعوا على أنه ليس فيما هو خارج عن مسمى الله شيء قديم .	١٤٠
« السادس والعشرون » ان احتجاجه بالاجماع هنا لا يصح لأنه قد حكى الخلاف .	١٤١
« السابع والعشرون » : أن الحيز ان كان عدميا بطلت الحجة . من أصلها .	١٤١
« الثامن والعشرون » أن نفي قديم مع الله لم ينقل لفظه عن السلف فلا يحتج بضمونه .	١٤١
« التاسع والعشرون » ان كونه مبينا عن العالم لا يقتضي وجوداً آخر غير ذاته يفتقر اليه .	١٤٢
الرازي ينزه العالم المتحيز ان يكون مفتقراً الى شيء موجود فالخالق أولى .	١٤٢
ولم يجب خصومه عن هذا المثل الذي ضربه له بجواب صحيح .	١٤٣
حال الرازي في هذا المقام أسوء من حال المشركين .	١٤٤
« مناظرة » بين مثبت للعلو وناف له .	١٤٤
« الثلاثون » أنه لم يذكر حجة على ان المخالفة بالحقيقة لا تقتضي الجهة .	١٤٥
« الحادي والثلاثون » ان المباينة والامتياز بالحقيقة والماهية لا تخلو عن الجهة .	١٤٦
« الثاني والثلاثون » ان العرضين أيضاً تختلف جهتهما تبعاً لمحلها . ايضاح ذلك .	١٤٦
« الثالث والثلاثون » ان المخالفة التي مضمونها عدم المانسة متضمنة للانفصال .	١٤٨
« الرابع والثلاثون » ان مباينته للخلق بالجهة والحيز قد تحصل قبل العلم بمباينته في الكيفية .	١٤٨
« الخامس والثلاثون » ان مباينته لخلقه أعظم من مباينة بعض الخلق بعضاً .	١٤٩
ومن قال منهم بحلوله في كل مكان فقد اثبت فقره أيضاً .	١٥٠

الموضوع	رقم الصفحة
وهم مع هذا أقرب ممن قال انه لا داخل العالم ولا خارجه .	١٥١
« السادس والثلاثون » ان الواجب ان تكون مباينته للخلق أعظم من مباينة كل لكل .	١٥١
« السابع والثلاثون » ان المباينة مستلزمة للانفصال .	١٥٢
قوله : (البرهان الثالث) على امتناع الجهة والتحيز عليه هو بطلان تناهيه .	١٥٣
هذه الحجة من جنس حجج الجهمية قديماً على نفي علو الله واستوائه .	١٥٦
قد ذكرها عنهم أئمة الاسلام كأحمد والدارمي وابن المبارك ، وأبطلوها ، نصوصهم .	١٥٧
ومع انكار السلف لما في عباراتهم من المعاني السلبية فقد يتكلم بعضهم بنقيض ما نفوه . وقد يتوقف بعضهم عن اطلاق اللفظ : كالحد .	١٦٠
وما أثر عنهم من اثبات حد لله في نفسه فقد نفوا عن العباد ادراكه ، ولا تناقض .	١٦٣
والجواب عن هذه الحجة من مقامين (الأول) قول من يقول هو فوق العرش وليس له حد ولا مقدار ولا هو جسم .	١٦٩
قالوا : وقولكم بالتناهي أو عدم التناهي مبني على أنه جسم ونحن قد نفينا الجسم .	١٧٥
وقالوا : وهذه اللوازم والتقسيم من حكم الوهم والخيال .	١٧٥
كلام هؤلاء أبعد عن الخطأ من منازعيهم . ومنازعوهم أعظم مخالفة لضرورة العقل . . .	١٧٦
وما احتج به الأشعري وأئمة أصحابه على ان الله على العرش مستلزم عند الرازي وموافقيه القول بالجهة والحيز والجسم . .	١٧٧
وآيات الاستواء تدل عنده على النهايات والغايات والحدود والتباين .	١٧٨
معارضة حجته بان يقال : ولو كان موجوداً أو قائماً بنفسه لكان متناهيّاً في ذاته .	١٧٩
ان قالوا هذه الفوقية لا تعقل الا بمعنى الذهاب في الجهات قيل له . . .	١٨٠
« المقام الثاني » كلام من لا ينفي التحيز والجهة الخ . .	١٨٠
الكلام على التناهي وعدمه من وجوه : « الأول » .	١٨٠
الجواب عن الوجه الأول من القسم الثالث .	١٨١

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الأول .	١٨١
• « الثاني » ما ذكره عن الكرامية من اثبات بعد غير متناهي .	١٨٤
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الأول .	١٨٨
الجواب عن الوجه الثالث من القسم الأول .	١٨٨
الجواب عن القسم الثاني .	١٨٩
• « الثالث » ان فرض بعد غير متناه ليس بدليل صحيح .	١٩٠
• « الرابع » انه لم يذكر دليلاً على ابطال القسم الثاني .	١٩٠
بقية الجواب عن الوجه الأول من القسم الأول .	١٩٠
بقية الجواب عن الوجه الثالث من القسم الأول .	١٩١
بقية الجواب عن الوجه الثاني من القسم الثاني .	١٩١
الجواب عن الوجه الثاني من القسم الثاني .	١٩١
الجواب عن القسم الثاني من القسم الثاني .	١٩٢
« الخامس » الجواب عما أورده الرازي من اعتراض منازعه عليه	١٩٣
« السادس » ان هذه الحجة معارضة بما اختص الله به من	١٩٩
الصفات التي يثبتونها في التناهي وعدمه .	
قوله (البرهان الرابع) على أنه يمتنع ان يحصل في الحيز	١٩٩
والجهة : ان هذا الحصول اما أن يكون واجبا عليه ، أو جائزاً .	
وكلاهما باطل .	
الجواب ان لفظ الحيز والجهة فيه اشتراك .	٢٠٢
ان عنى نهاية المتحيز . . . وكونه بحيث يشار اليه لم نسلم	٢٠٢
ان ذلك غير واجب (وهو الوجه الأول) .	
الجواب عن الوجه الأول	٢٠٣
الجواب عن الوجه الثاني .	٢٠٣
الجواب عن الوجه الثالث .	٢٠٣
الجواب عن الوجه الرابع .	٢٠٤
الجواب عن الوجه الخامس .	٢٠٤
« ثانياً » ان أراد بالحيز أمراً موجوداً منفصلاً عنه فحصوله فيه	٢٠٤
على سبيل الجواز (وهو الجواب عن القسم الثاني) .	
قوله : واذا كان في الأزل مبرئاً عن الوضع والحيز امتنع ان	٢٠٥
يصير مختصاً بالحيز الخ . جوابه .	
« ثالثاً » ان يقال تحيزه واجب اذا عني به تقديراً لمكان .	٢٠٦
• عود على الجواب عن الوجه الثاني .	٢٠٧
• عود على الجواب عن الوجه الثالث .	٢٠٧
• عود على الجواب عن الوجه الرابع .	٢٠٨

الموضوع	رقم الصفحة
• سؤال أورده من جهة منازعيه ، وأجاب عنه • جوابهم عنه •	٢٠٨
« رابعاً » قول من لا يوجب حصوله في حيز معين خارج عنه بل يجوز ذلك (وهو من الجواب عن القسم الثاني) •	٢٠٩
قوله : ان ذلك محال •••	٢٠٩
« خامساً » ان يقال : أتريد وجوب الحيز مطلقاً ، أو حيز معين •	٢١٠
قوله : (البرهان الخامس) انه يلزم على القول بالجهة ان يكون في جهة التحت في بعض الأحوال •	٢١١
مأذكرة الرازي من استدارة الافلاك لا ننازعه فيه •	٢١١
احتج بحجة أهل الحساب والأدلة على ذلك أكثر •	٢١٥
ولم يستوف حجتهم ويوضحها •	٢١٦
والجواب عن تلك الحجة من مقامين : الأول منع الملازمة •	٢١٦
ومن وجوه : « الأول » أن الأرض تحت السماء حيث كانت •	٢١٧
« ثانياً » ان ماذكرته وارد في جميع الأمور العالية •	٢١٩
« ثالثاً » ان ماذكرته في هذا الوجه لا يدفع ، لأنه ليس دونه شيء •	٢٢٠
« رابعاً » انك لم تذكر على امتناع ذلك دليلاً •	٢٢٤
« خامساً » أن الاستدلال بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته في الأخرى لا يصلح •	٢٢٤
ويقول : لنا فيما ذكرته من التحتية جوابان ، وجواب مركب •	٢٢٦
« سادساً » أنا نلتزم هذا المعنى اذا كان لازماً لكل ما يوصف بالفوقية وهو خير •	٢٢٦
« سابعاً » ان الشمس تسجد تحت العرش وهي في فلکها •	٢٢٨
وبهذا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم في حديث النزول •	٢٢٨
جواب آخر لهؤلاء •	٢٢٩
قوله (البرهان السادس) لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مساوياً للمتحييزات •	٢٣٠
الكلام عليها من مقامين أيضاً •	٢٣١
ومن وجوه : « أولاً » لا نسلم ان يكون مساوياً للمتحييزات •	٢٣١
« ثانياً » الجواب عن أحكام المتحييز التي ذكرها •	٢٣١
« ثالثاً » انه لم يذكر حجة على تماثل المتحييزات هنا ولا هناك •	٢٣٢
« رابعاً » قد قدمنا ان المقدار صفة المقدر لانفسه •	٢٣٣
« خامساً » الجواب عن قوله ان صح هذا السؤال لم يطرد دليل حدوث الأجسام •	٢٣٤
« سادساً » قوله لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة بأحيازها على سبيل الوجوب •	٢٣٥

الموضوع	رقم الصفحة
« سابعاً » قوله : فلا يطرد دليل حدوث الأجسام في تلك الأشياء	٢٣٥
قوله (البرهان السابع) ان القول بأنه في جهة يفضى الى جواز الاجتماع والافتراق على ذاته .	٢٣٦
هذه حججهم على نفي كونه جسماً ذكرها هنا لتكون حجة على من قال انه على العرش .	٢٣٧
والكلام عليها من المقامين المتقدمين أيضاً .	٢٣٨
ان أراد بالغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر لم نسلم أن هذا الجانب منه غير الآخر .	٢٣٨
وان أراد بهما ما أمكن العلم بأحدهما دون الآخر والاشارة اليه سئل عما يريد بلفظ المركب .	٢٤٠
والتماثل في الماهية لا يوجب ان يكون أحدهما عين الآخر ولا يساويه في الأحكام .	٢٤١
ولا يستلزم جواز التفريق أو حلول كل بعض محل الآخر ولا يدخل في مسمى التماثل المعروف .	٢٤٢
« القسم الثاني » والجواب عنه « أولاً » ببيان تناقضه .	٢٤٤
قوله ان كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة . عنه جوابان .	٢٤٥
« ثانياً » أن من القائلين بأنه على العرش من يمنع المقدمة الأولى أو الثانية .	٢٤٧
والصمد يدل معناه على انه لا يتفرق .	٢٤٨
ان قال : أنا أثبت امتناع التفريق عليه بالاجماع أو موافقة الخصم لا بأنه صمد .	٢٤٨
« ثالثاً » ان لزوم ما ذكره النفاة للعدم معلوم بالفطرة ، ولزوم ما ذكره المثبت للتفرق والانحلال من الشبهات .	٢٥١
ايضاحه : أن العقل ان لم يكن مقبولاً في الالهيات بطلت حججهم وان كان مقبولاً فهو دال على أنه فوق العالم . . .	٢٥٣
يقرر هذا أن الكلام في الشيء فرع على تصويره .	٢٥٥
أرسطو يحكم بفطرة غير الفطرة التي يتصور بها ، وهو امام الرازي هنا .	١٥٦
« رابعاً » ان قولك : لو كان على العرش كان له جانبان أحدهما غير الآخر . اما أن يكون من حكم العقل والخيال ، أو لا يكون .	٢٥٧
« خامساً » ان ما يستدل به على ان الجسم فيه انقسام وتركيب . . . من أفسد الحجج .	٢٥٨
اضطرابهم في قبول الجسم للانقسامات والتجزية الى غير نهاية .	٢٦٢

الموضوع	رقم الصفحة
« سادساً » ان يقال : اذا تميز منه جانب عن جانب فهو بمنزلة الصفات القائمة به من العلم والقدرة . .	٢٦٤
والقول في تماثلها أو اختلافها وما يتبع ذلك كالقول في هذه الصفات .	٢٦٤
وهذا لازم للفلاسفة الملاحدة أيضاً .	٢٦٥
« سابعاً » الاستفسار عما يريد بالتماثل ، وبيان عدم لزومه لما ذكره من الملاقاة الخ . .	٢٦٦
« ثامناً » ان أراد بالأجزاء الجواهر المنفردة امتنع تركيبه وتحلله	٢٦٧
« تاسعاً » وان أراد أنه مركب من أجزاء كبار منقسمة جاز اختلاف مقاديرها واحكامها .	٢٦٩
« عاشراً » ان الذات وصفاتها الواجبة لا يجوز أن يوصف بما يوصف به الذات الممكنة .	٢٧٠
« الحادي عشر » ان تغيرهما بالتباعد والتلاقي ينفي تماثلهما .	٢٧٠
« الثاني عشر » ان الشيء اذا خالف غيره بشيء لم يجب ان يكون مثله .	٢٧١
« الثالث عشر » ان واجب الوجود لا يجوز عليه ما يقتضي استحالته .	٢٧٢
« الرابع عشر » ان صفات الجسم المخلوق واعراضه يجوز ان يفرقها الله بخلاف صفاته تعالى .	٢٧٢
« الخامس عشر » ان قولك اما ان تكون مختلفة الماهية الخ . غير حاصر .	٢٧٢
« السادس عشر » ان يقال : ان تلك الأجزاء اما أن يجب تحليلها الى أجزاء مختلفة أو لا يجب .	٢٧٣
« السابع عشر » أنه اذا أدخل الله في هذا فقد ضرب له الأمثال والا . . .	٢٧٤
« الثامن عشر » من أين لك اذا كان فوق العرش ان يكون مساوياً لجميع الأجسام .	٢٧٥
« التاسع عشر » ان ادخال الله وغيره تحت قضية كلية تتضمن قياس شمول لا يجوز .	٢٧٥
« العشرون » قولك كل جسم مركب الخ . قياس فاسد .	٢٧٦
« الحادي والعشرون » ما تعنى بتحليل تركيبه الى أجزاء كل واحد منها مبرئاً عن التركيب .	٢٧٧
قوله (البرهان الثامن) لو كان علوه على العالم بالحيز والجهة لكانا أكمل من علوه .	٢٧٩

الموضوع	رقم الصفحة
الجواب « أولا » من الذي قال ان علوه بشيء موجود منفصل عنه	٢٧٩
« ثانياً » انك قد قررت أن العالم كروي الشكل .	٢٨٠
« ثالثاً » ان سطوح العالم مستوية في العلو .	٢٨٠
« رابعاً » ان المنازع يمنع هذا الفرض في حق الله .	٢٨١
« خامساً » لم قلت : ان كل ما كان متيامناً أو متياسراً كان فوقه شيء .	٢٨١
« سادساً » قد قررنا أن ليس فوق العالمين الا ربهم . . .	٢٨٢
« سابعاً » قولك : يكون عالياً لا لذاته . ممنوع	٢٨٢
« ثامناً » لو فرض ان الجهة والزمان شيء موجود فهو تبسح لعلو الله وقدمه ، لا العكس .	٢٨٢
« تاسعاً » أنك قررت ذلك في الله ولم تذكر دليلاً على امتناع ذلك في الجهة	٢٨٤
« عاشراً » ان تقدير تيامن الحيز والجهة وتياسرهما أولى اذا كانتنا شيئاً موجوداً .	٢٨٥
« الحادي عشر » ان الذين لا يجوزون عليه الحركة لا يتصور عندهم ان يتيامن	٢٨٦
ما في هذا التقدير من الأفك والافتراء على الله .	٢٨٦
« الثاني عشر » أن الذين يجوزونها لا يسلمون خروجه عن صفة العلو حتى تقدر تيامنه	٢٨٧
« الثالث عشر » ان جواز التحول على المخلوق أولى من جوازه على الخالق .	٢٨١
« الرابع عشر » ان الذي يقول انه عال في بعض الأحوال أحسن قولاً منهم .	٢٨٨
« الخامس عشر » لا يلزم من قال انه على العرش ان يكون غيره أكمل منه ولا انه مستكمل به .	٢٨٩
« السادس عشر » اذا قلت العلو بالقدر أكمل من العلو بالجهة .	٢٩٠
لم يلزم أن يكون أكمل من الله ولا مستكملاً به .	
« السابع عشر » أن هذا انما يصح اذا كان الحيز والجهة غيراً له	٢٩١
« الثامن عشر » ما تعنى بلفظ الغير الذي جعلته مستكملاً به .	٢٩١
« التاسع عشر » ان هؤلاء الجهمية لا ينزهون الله عما يجب تنزيهه عنه من النقائص .	٢٩٢
دعواه تناقض الذين يقولون انه على العرش وليس بجسم .	٢٩٦
حجة أخرى على نفي الجهة والتحيز ذكرهما في نهايته .	٢٩٨

(ن)

الموضوع	رقم الصفحة
ما في حجته من الحشو ، وصف علي وأحمد لهؤلاء المتكلمين وحججهم .	٣٠٠
دحض هذه الحجة من وجوه : الأول منع التلازم .	٣٠٢
« الثاني » أن تعدد الأحياز ممنوع .	٣٠٣
« ثالثاً » ان كانت وجودية جاز اختصاصها بأمر وجودي الخ . .	٣٠٣
« رابعاً » منع الحجة ، والانقسام .	٣٠٣
« خامساً » منع بناء الحيز على الجسم ، وتقسم الحيز غير لازم على هذا التقدير .	٣٠٤
« سادساً » التقدير الذي ذكره لم يذكر عليه حجة .	٣٠٥
« سابعاً » اذا لم يكن الجسم مشتملا على كثرة مع كونه في الحيز فالباري وحيزه أولى .	٣٠٦
« ثامناً » أن الحيز في نفسه ليس واحداً .	٣٠٦
« تاسعاً » أن انقسام الحيز في نفسه قبل حلول شيء فيه ممنوع .	٣٠٧
« عاشراً » أن ثبوت الحيز الواحد مبني على ثبوت الجوهر الفرد	٣٠٧
« الحادي عشر » ان أردت بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد فهو لا يعلم .	٣٠٨
« الثاني عشر » أتريد بالحيز الواحد ما يحل فيه الجوهر الفرد أو ما هو أكبر منه .	٣٠٨
« الثالث عشر » أن هذه الحجة مشتملة على حجة الانقسام أو التمثيل .	٣٠٩
« الرابع عشر » ان أكثر ما يراد بالانقسام امتياز بعضه عن بعض الخ . .	٣١١
« الخامس عشر » انه لا يمتنع ان يكون عظيمًا وان كان في حيز واحد .	٣١١
« السادس عشر » انهم لا يقدرّون ان ينزهوه على أصولهم العقلية عن نقص ولا عن صغر .	٣١١
« السابع عشر » الجواب عن جواز حصوله في الحيز أو عدمه .	٣١٣
« الثامن عشر » ان حصوله في الحيز واجب على قوله . .	٣١٤
« التاسع عشر » منع ملازمة الانقسام .	٣١٤
« العشرون » لم لا يكون حيزه علمي .	٣١٤
« الحادي والعشرون » أنما لا تمكن الإشارة الى جهته لا تمكن الإشارة اليه الخ . .	٣١٥
« الثاني والعشرون » قولك وان لم يكن حصوله في الجهة واجباً فلا بد من مخصص الخ . .	٣١٥

الموضوع	رقم الصفحة
« الثالث والعشرون » انه لا يستحيل ان يكون فوق العرش على القولين .	٣١٦
« الرابع والعشرون » أتريد نوع الحيز ؟ أو حيزاً معيناً ؟	٣١٧
« الخامس والعشرون » لا نسلم ان كل اختصاص بحيز معين يكون محدثاً .	٣١٧
« السادس والعشرون » التفصيل في الاختصاص بالحيز .	٣١٨
قوله : (الفصل الخامس) في حكاية شبه الكرامية العقلية .	٣١٩
قوله « الشبهة الأولى » ان كل موجودين في الشاهد لا بد ان يكون احدهما محايثاً للآخر الخ .	٣١٩
مقدمات هذه الحجة .	٣٢٠
جواب الرازي عنها من وجوه .	٣٢٢
شروع المؤلف في الجواب عن اعتراضات الرازي وذويه عليها .	٣٣٠
لم يقصد المؤلف استيفاء حجج المثبتة وان استوعب الرازي حجج النفاة حتى المشركين .	٣٣٠
اعتراض الرازي على الطريق الأول والجواب عنه تقدماً .	٣٣٠
تشكك ابن تيمية في تفصيل مناظرة ابن فورك لابن الهيصم لأن الذي حكاها خصومه النفاة .	٣٣١
مع ان ابن فورك وأئمة الأشعرية موافقين للكرامية في أن الله نفسه فوق العرش .	٣٣٢
ما نقله القيرواني والقرطبي عنهم .	٣٣٣
ونقل ابن فورك .	٣٣٣
وما نقله ابن عساكر .	٣٣٤
ونقل علي بن مهدي الطبري .	٣٣٥
جماهير الخلائق من مثبتة الصفات ونفاتها مع ابن الهيصم وأصحابه .	٣٣٧
ان كان الصواب مع ابن فورك بطل الرازي وذويه أن كونه فوق العرش يستلزم التجسيم والتحيز الخ .	٣٣٨
وان كان استواؤه على العرش يستلزم التجسيم فالصواب في المناظرة مع ابن الهيصم .	٣٣٩
فاتفق متقدمو الأشعرية والكرامية على خطأ الأشعرية المتأخرين كالرازي .	٣٣٩
لزوم الخطأ للأشعرية بالضرورة : اما لأوليهم ، واما لآخريهم .	٣٤٠
والكرامية لم يلزم خطؤهم الا على قول الأولين وهذا لا يضر .	٣٤٠

الموضوع	رقم الصفحة
متقدمو الأشعرية وأنتمهم أولى بالصواب من متأخريهم .	٣٤١
لم يزل القول بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما حالاً	٣٤١
في الآخر الخ . . مستقر في الفطر ويذكره أئمة السنة .	
المذهب الذي يقصد افساده لا يكون في القلب ما يدعو الى حسن	٣٤٤
صياغته . فكيف مع بغضه .	
أشعرية العراق أقل نفياً من أشعرية خراسان كابن فورك .	٣٤٤
هذه الحجة التي ذكرها عن ابن الهيصم في العلو مأخوذة من	٣٤٥
حجة أهل الاثبات في الرؤية .	
وهي مشهورة عن الأشعري في الرؤية .	٣٤٥ -
الطريقة التي سلكها أهل الاثبات في العلو أصح من الطريقة التي	٣٤٥ -
يسلكونها في الرؤية بيان ذلك .	
فالطريقة التي سلكها ابن الهيصم ونحوه في العلو أقوى .	٣٤٦
والطريقة التي سلكها أهل الاثبات في الرؤية ليست من الضعف	٣٤٧
كما يظنه اتباع الأشعري .	
حكاية الأشعري لهذه الطريقة .	٣٤٨
هذه الطريقة أخذها الأشعري عن السلف .	٣٤٩
طريقة أخرى في تقرير الرؤية ذكرها الامام أحمد : وهي أن كل	٣٥٠
موجود يمكن احساسه الخ .	
الجهم وصفه بانه لا يحس بأحد الحواس الخمس فلزمه بذلك	٣٥٢
التعطيل .	
وما فطر الله عليه الأمم يدل على ان كل ما كان أعظم وجوداً	٣٥٢
كان أحق بجواز الرؤية ؛ لكن بشرط وجود القوى .	
المعدوم لا يدخل في مسمى الشيء حتى يقال ان الله قادر على أن	٣٥٣
يرينا ايأه .	
اعتراض الرازي على حجة الأشعري في الرؤية .	٣٥٤
تقرير ابن تيمية لهذه الحجة يوضح برهانيتها .	٣٥٤
وبذلك يتضح ما ذكره ابن الهيصم في العلو . وان الرازي لم	٣٥٨
يقررها تقريراً جيداً .	
نكتة هذه الحجة .	٣٥٩
قولنا في هذه الحجة : كل حكم ثبت لمحض الوجود يخرج الأحكم	٣٦٠
التي تتضمن العدم .	
وهكذا سائر الأحكام التي تعرض لبعض الموجودات والرب	٣٦١
منزه عنها .	

(ف)

الموضوع	رقم الصفحة
هل تطرد هذه الحججة في الادراكات الأربعة ؟	٣٦٢
قول الرازي : ان كل موجودين الخ مقدمة ممنوعة . من أعظم السفسطة .	٣٦٣
الأجوبة عن الوجوه التي ذكرها .	٣٦٣
قوله : ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايدة الخ .	٣٦٤
حكايته عن المعتزلة اثبات ارادات وكراهات لا في محل الخ .	٣٦٥
قوله ان الاضافات موجودة في الأعيان ويمتنع أن تكون محايدة الخ . معلوم الفساد .	٣٦٥
الأجوبة عن « السؤال الثاني » .	٣٦٦
جوابان عن « السؤال الثالث » .	٣٦٨
«الأجوبة عن « السؤال الرابع » .	٣٧٠
الجواب عن « السؤال الخامس » .	٣٧٢
الحدوث أو ما يستلزمه لا يكون علة للأمر الوجودي .	٣٧٣
قوله : كل محدث يصدق عليه قبول الوجود والعدم . غلط من وجوه .	٣٧٤
ما أزرده على قوله : ان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول عنه جوابان .	٣٧٥
قوله : ان الجمهور يعلمون وجود الباري ولا يعلمون انه لا بد ان يكون محايداً الخ .	٣٧٦
قوله : الأثر المعلوم بالبديهة لا يجوز ان يكون علة وصف استدلالي	٣٧٧
قوله « السؤال السابع » لو كان الوجود واحداً في الشاهد والغائب لكان مقولاً بالاشتراك اللفظي .	٣٧٨
مذهب عامة الخلائق ان الوجود وأسماء الله مقولة بالتواطء... لا بالاشتراك اللفظي فقط .	٣٧٨
ايضاح حقيقة القول بانها متواطئة ومشككة . كثير من هؤلاء يعتقد أنه ادرك حقيقته أو أنه لا حقيقة له الا ذلك .	٣٨٠
الاشتراك في أمر ما لا يقتضي التماثل .	٣٨٠
الذين يجعلون حقيقته هي الوجود المطلق هم أعظم الناس تشبيها	٣٨١
منشأ هذا التشبيه من القياس الفاسد .	٣٨١
بيان ومغالطته في « السؤال الثامن » .	٣٨٢
الجواب عن « السؤال التاسع » .	٣٨٢
صحة الحدوث معللة بالامكان الخاص .	٣٨٣

الموضوع	رقم الصفحة
قوله : ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم أو قائم به . عنه جوابان .	٣٨٣
قوله : ان كل موجودين لا بد أن يباين احدهما الآخر أو يحايثه في أي جهة كان الخ . ليس ثابتا لكل الموجودات ولا بديها .	٣٨٥
قوله : « الوجه الرابع » الخ .	٣٨٧
الجهمية سمت الصفات اعراضا و نقتها و سمت الموصوف بها جسما ، فسلك الناس معهم ثلاثة مسالك .	٣٨٧
الجواب عن هذا الوجه « أولا » أنه الزامي .	٣٨٩
« ثالثاً » و « رابعاً » منع الانقسام الى الثلاثة ، وليس كانقسام	٣٩٠
« ثالثاً » و « رابعاً » منع الانقسام الى الثلاثة ، وليس كانقسام الموجود الى قائم بنفسه أو غيره .	٣٩٠
« خامساً » من يقول ليس مركبا من الجواهر ينازع في هذا الانقسام	٣٩١
« سادساً » و « سابعاً » ان لم يلزم من الانقسام والتركيب محال فهم يقولون به .	٣٩٢
« ثامناً » ان العرض الذي يتخص به المخلوق عند المفرقين يختص بما يجوز عدمه .	٣٩١
« تاسعاً » ان وجوب العدم أو التفرق لا يجوز تعليله بالوجود .	٣٩٢
قوله ان كل موجود يفرض مع العالم اما ان يكون مساويا له الخ . حجة الزميه .	٣٩٢
« ثانياً » هذا التقسيم باطل فليس نظير حجة المباينة .	٣٩٣
« ثالثاً » ان ما يقدر وجوده لا يعلم حكمه بحس ولا ضرورة .	٣٩٣
هذا من الاستدلال بالشئ على نفسه .	٣٩٤
قوله « الشبهة الثالثة » للكرامية في اثبات كونه في الجهة انه تجوز رؤيته .	٣٩٤
الجواب « أولا » أنما ذكره عن الكرامية والمعتزلة ليس قولهم وحدهم .	٣٩٦
متأخرو الأشعرية الذين يثبتون الرؤية دون العلو ينافقون المثبتة وحقيقة قولهم قول المعتزلة .	٣٩٧
اعترافه بان خلافهم مع المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي .	٤٠٤
« ثانياً » اعترافه هو والمعتزلة بان الرؤية التي دل عليها الشرع والادراك المنفي يدلان على انه في جهة .	٤٠٤
« ثالثاً » استلزام الرؤية لكونه تعالى في جهة من الرائي .	٤٠٩
« رابعاً » ان ما ليس في جهة لا يتصور لحوق الضيم والضير في رؤيته .	٤١١

(ق)

الموضوع	رقم الصفحة
« خامساً » أن كونه يرى في جهة من الرائي ثبت بالاجماع .	٤١٥
« سادساً » أن كلام الأشعري في الرؤية والعلو يقتضي تلازمهما وهو الذي ذكره الرازي عن الكرامية .	٤١٨
« سابعاً » أنه لم يذكر جواباً صحيحاً عن حجة الكرامية والمعتزلة في حجة الموانع .	٤٢١
« ثامناً » ولم يمكنه الجواب عما اتفقت عليه الطائفتان في حجة المقابلة .	٤٢٣
« تاسعاً » ان ما ذكره المعتزلة في شروط الرؤية وموانعها بعضه حق وقد كابرههم فيه .	٤٢٥
« عاشراً » تناقضه فيما حكاه عن أصحابه في امكان رؤية ماليس في جهة .	٤٢٦
« الحادي عشر » ان المنازع يقول هذه الحجة بديهية ولا يقررها على هذا الوجه .	٤٢٧
« الثاني عشر » أن ما ذكره حجة ثانية .	٤٢٨
« الثالث عشر » قد يقال لا يختص ذلك بالشاهد .	٤٢٨
« الرابع عشر » تقرير ذلك تقريراً مفيداً .	٤٢٨
« الخامس عشر » نقد قوله ان ذلك تطويل من غير فائدة .	٤٢٨
« السادس عشر » الجواب عن قوله : وأما ان قلنا ليست بديهية الخ .	٤٢٩
« السابع عشر » ان قولك وهم يقولون لا نعقل انه يرى لا صغيراً الخ . الزام جدلي .	٤٢٩
« الثامن عشر » ما تريد بممتد مؤتلف .	٤٣٠
« العشرون » ان يقال : واجب الوجود أولى بالرؤية من الممكن .	٤٣٠
قوله : (الشبهة الرابعة) تمسك الكرامية برفع الأيدي الى السماء وهذه الشبهة ذكرها في نهايته .	٤٣١
الجواب « أولاً » ان الاستدلال بذلك حجة أهل الاثبات حتى الأشعري وأئمة أصحابه .	٤٣٢
النقل عن الأشعري .	٤٣٣
النقل عن صاحبه ابن مهدي الطبري .	٤٣٤
النقل عن القاضي أبي بكر .	٤٣٤
النقل عن ابن قتيبة .	٤٣٥
النقل عن ابن خزيمة .	٤٣٦
النقل عن الخطابي .	٤٣٦
النقل عن القاضي أبي يعلى .	٤٣٨

الموضوع	رقم الصفحة
« ثامناً » تواترت السنن واتفق البشر على الاشارة في الدعاء وغيره الى الله .	٤٣٩
« ثالثاً » لو كان الله ليس فوق لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع .	٤٤٥
« رابعاً » فطر الخلق على انه فوقهم ، وكذلك تقصده القلوب عند الاشارة اليه بالجوارح .	٤٤٥
« خامساً » أنه كلما عظمت رغبة الناس وحاجتهم قوي رفعهم واشارتهم .	٤٤٦
« سادساً » انهم يقولون بألسنتهم ارفعوا أيديكم الى الله وهذا اتفاق منهم .	٤٤٧
« سابعاً » ان هذا الرفع يستدل به من وجوه .	٤٤٧
« ثامناً » ان ما ذكره من الاشارة الى الجهة لشرفها من ابطل الباطل .	٤٤٨
« تاسعاً » قوله ان الاشارة قد تكون الى الملائكة . باطل من وجوه	٤٤٩
« عاشراً » قوله : ان الله جعل العرش قبلة للدعاء . باطل من وجوه	٤٥٢
« الحادي عشر » ان أهل الملل وغيرهم يتوجهون حال الدعاء الى السماء وبعضهم لا يعرف ان هناك عرشاً .	٤٦٠
« الثاني عشر » ان قبلة الدعاء لا تثبت الا بالشرع .	٤٦٠
« الثالث عشر » ان القبلة يدخلها النسخ وهو لا يجوز في الدعاء والتوجه .	٤٦٠
« الرابع عشر » ان الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة ولا رفع الأيدي .	٤٦١
« الخامس عشر » ان جعل ذلك قبلة باطل عقلا ولغة وشرعاً .	٤٦٢
« السادس عشر » ان الناس يفعلون ذلك بفطرتهم لا بتوقيف .	٤٦٣
« السابع عشر » ان ذلك الرفع للمطلوب هناك لا لقبلة معينة .	٤٦٣
« الثامن عشر » انه قد اعترف بذلك في نهايته .	٤٦٣
« التاسع عشر » ان الاشارة تطابق العبارة .	٤٦٤
« العشرون » ان كونه معبوداً يستلزم ان يكون بجهة من عابده .	٤٦٦
« الحادي والعشرون » قوله في نهايته : ان الاشارة الى فوق سببها الالف والعادة وان مستند هذه العادة فاسد . باطل من أربعة أوجه .	٤٦٩
« واذا قيل ان العلم بانه فوق فطري ضروري كان العلم بوجوده نفسه أولى .	٤٧٠

(ش)

الموضوع	رقم الصفحة
القول بان الاقرار بالصانع انما يعلم بالنظر والاستدلال لا بالفطرة الضرورية ابتدعته المعتزلة . . . ونازعهم فيه طوائف .	٤٧٣
من الادلة على انه يحصل بالبديهة والضرورة .	٤٧٣
والطرق النظرية تفيد العلم والمعرفة أيضاً . أدلة وجود الله نوعان . اقواها . أضعفها . أسباب ذلك .	٤٧٤
القول بان الاقرار بالصانع نظري حكاه أهل الكلام عن جمهور أهل الحق وهو غلط .	٤٨١
« الثاني والعشرون » لا نسلم أن الاشارة الى فوق سببها الالف والعادة .	٤٨٥
« الثالث والعشرون » أن العادة التي تعم بني آدم لا تكون الا حقا	٤٨٥
« الرابع والعشرون » ان الرسل لم تنه عن هذا الرفع والقصد والاعتقاد .	٤٨٧
الجهمية بعكس ذلك فهي تنهى عن معرفة الله وعبادته .	٤٨٧
« الخامس والعشرون » ان ما احتج به هنا قياس فاسد في المشبه به .	٤٨٨
« السادس والعشرون » فساد استدلاله بالمثاليين .	٤٨٩
« السابع والعشرون » فساد القياس في المشبه أيضاً .	٤٩١
« الثامن والعشرون » ان دعوى ذلك افتراء على البشر كلهم .	٤٩١
« التاسع والعشرون » ليس من البشر من يعتقد ان الملائكة والجن من جنس الأدميين فكيف بخالقهم .	٤٩٢
« الثلاثون » ان الاعتقاد الذي يدعوههم الى رفع أيديهم ليس من التمثيل فلا يكون مستنده باطلا .	٤٩٢
« الحادي والثلاثون » ان كان هذا مستنداً لهم كان قد حكي اتفاق الأمم على ان الله جسم وهذا حجة عليه .	٤٩٣
« الثاني والثلاثون » أنه لم يذكر حجة على بطلان مستندهم .	٤٩٤
« الثالث والثلاثون » ان طوائف كثيرة يقولون بالمعنى الذي سميته تجسيماً فلا بد من دليل ابطاله والا لم يضر القول بذلك .	٤٩٤
« الرابع والثلاثون » ما ذكرته من الحجة على نفي الجسم لا يصلح جواباً .	٤٩٥
« الخامس والثلاثون » ان طرقهم القياسية في الالهيات ان كانت حقا فهي حجة لهم ، والا فليست حجة عليهم .	٤٩٦
« السابع والثلاثون » ان المنازعين يستدلون بالقياس الذي لم تبين فساده بالأدلة السمعية التي لم تعارض وبالضرورة .	٤٩٨

(ت)

الموضوع	رقم الصفحة
« الثامن والثلاثون » ان كان رفع الأيدي مستلزماً لاعتقاد التجسيم وهم يثبتونه بالقياس كان جانبهم أرجح لولم يجيبوا عن حجج النفاة .	٤٩٨
« التاسع والثلاثون » ان كان رفع الأيدي مستلزماً للتجسيم فهو في اثبات الأسماء والصفات أعظم .	٥٠١
« الأربعون » ان تناقض المثبت أقل بكثير من تناقض النافي .	٥٠١
الواجب عليهما .	
وقد ذكر الرازي في نهايته حججاً أخرى لمثبيتي الجهة « الأولى »	٥٠٢
جوابه عنها .	
الكلام عنها « أولاً » أن ما ذكره توكيد لحجة منازعيه .	٥٠٣
« ثانياً » ان الأمور السلبية لا تتباين بالحقائق ولا تختلف .	٥٠٩
« ثالثاً » ان هذا الجواب فاسد .	٥١٠
« رابعاً » ان ما ذكره من الجواب عن تلك الحجة ليس صحيحاً .	٥١٠
« خامساً » مناقشة قوله : ولا بينهما مشاركة في الحدوث والامكان ، وليس حالا فيه ولا محلا له .	٥١٠
« سادساً » ما الدليل على انه ليس بحال في محل ولا محايثاً للعالم اذا قلت ليس بخارج العالم .	٥١١
« سابعاً » ان الجهمية لما نفوا مباينته للعالم بالجهة تنازعوا في المحايثة . تناقضهم .	٥١٢
ما ذكره الرازي في نهايته من نفي محايثته للعالم والجواب عنه .	٥١٢
« ثامناً » ما يلزم نفاة الجهمية وحلوليتهم من التناقض يدل على بطلان قولهما ، وبطلانه يوجب انه فوق العالم .	٥١٦
« تاسعاً » ان من نفي المحايثة لزمه ان يثبت المباينة بالجهة .	٥١٨
ومن اثبتها لزمه ان تكون مباينة الله أعظم .	
« عاشراً » ان هؤلاء فروا بزعمهم من التشبيه بالجواهر والاعراض .	٥١٩
فوقعوا فيه .	

الموضوع	رقم الصفحة
« الحادي عشر » انه اذا لم يكن مباينا للعالم الا بالحقيقة والزمان لم يكن مباينا للجواهر والأعراض .	٥٢٠
« الثاني عشر » ان هؤلاء الجهمية الذين لا يثبتون المباينة يضطرون ان يجعلوا الرب مفتقراً الى العالم اذا جعلوه حالا فيه أو محلاً له .	٥٢٠
وهذا قد صرح به الاتحادية . وقولهم شر من قول النصارى من وجهين .	٥٢١
« الثالث عشر » بيان تناقض وكفر وضلال من قال هو بذاته في كل ملان .	٥٢٣
أدلة ابطال قول الحلولية والاتحادية . وذكر طرف من كلام السلف وأئمة الاسلام وأهل الكلام في الرد عليهم . وهو يدل على أنه مباين للخلق بالجهة . هل يقال : هو مماس للعرش ؟	٥٢٥



جدول الخطأ والصواب

صواب	خطأ	سطر	صفحة
أن يقولوا	أن أن يقولوا	٧،٦	٤٢
اذ ذاك	اذ اذ ذاك	١٢	٤٢
يجب	بحسب	٧	٥٨
أيسر	أيسير	٤	٧٨
ان يشار [إليه]	ان يشار	١٥	١٠٣
أراد	أرد	١٨	١٣٠
اتصاف	باتصاف	٦	١٣١
بطل	بكل	١٨	١٤١
بمشيئته	بمشئته	٢٢	٢١٠
ويحصل	ويجعل	١٥	٢٢٢
الذي	الذين	٨	٢٢٣
سواء	سواء	١٥	٢٣٣
بمشيئته	بمشئته	٢٢	٢١٠
النقيضين	النقضين	٢	٢٧٨
والنبوة	والنبوة	٣	٣٢٣
يتبدي	يتبدي	٢٠	٣٣٦
أو غلط	أو ل غلط	١٨	٣٦٥
لزم	لزوم	٧	٣٨٢
يكون	يكو	٢	٣٩٢
يستعملوا	ستعملوا	٤	٤٠٦
أقرأ	اقراً	١٦	٤٥٨
الدارمي	الرازي	١٧	٥٢٦
والأرض	ومن في الأرض	٢٠	٥٤٢
خلقهم	خلقم	٢١	٥٤٩